



جامعة وهران 2 – محمد بن أحمد –
كلية العلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة
أطروحة لنيل شهادة دكتوراه علوم
تخصص: فلسفة.

نظرية العدالة المعاصرة وأخلاقيات الطب والبيولوجيا

إشراف: أ.د. صايم عبد الحكيم

إعداد الطالب: مطالبسي حمي نور الدين

أعضاء لجنة المناقشة

اسم ولقب الأستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الإنتماء
سواريت بن اعمر	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران (2)
صايم عبد الحكيم	أستاذ التعليم العالي	مشرفا ومقررا	جامعة وهران (2)
بهادي منير	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران (2)
كرد محمد	أستاذ محاضر "أ"	مناقشا	جامعة معسكر
إبراهيم أحمد	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة مستغانم
بن بوهة أحمد	أستاذ محاضر "أ"	مناقشا	جامعة سيدي بلعباس

السنة الجامعية 2017/2018.

كلمة شكر

يشرفني وأنا أتقدّم بهذا العمل المتواضع، أن أشكر أستاذي الفاضل عبد الحكيم صايم الذي كان نعم المشرف، وذلك من خلال توجيهاته المفيدة وملاحظاته الدقيقة، فكان بذلك خير عون وسند. وعلى هذا، فأنا أتقدم بشكري الجزيل له، على كرمه العلمي ومعاناته وتتبعه لكل ما كنت أعرضه عليه من فصول أطروحتي، فلم ييخل علي بالنصيحة والتوجيه.

كما لا يفوتني أيضا أن أتقدم بشكري وامتناني إلى كل من ساعدني من قريب أو بعيد في إنجاز هذا العمل.

الإهداء

إلى الوالدين العزيزين.

إلى الزوجة الكريمة.

إلى أبنائي الأعزاء.

إلى إخوتي وأخواتي.

إلى كل الأهل والأصدقاء.

إلى كل من ساعدني على إنجاز هذا البحث المتواضع.

إلى كل محب للحكمة.

مقدمة

إنّ كل ما تحقّق من إنجازات وابتكارات علمية وتكنولوجية، في شتى المجالات، يشكّل مثالا واضحا على ارتقاء العقل الإنساني وتفوقه. ولا شك أنّ هذه الانجازات قد رسّخت في ذهنية الإنسان اعتقادات بقدرته على تغيير خارطة الكون، وكذا تغيير معاني الحياة وأساليبها من خلال زعمه المطلق بنمط الحياة الجديد الذي لا يعترف بالمستحيل. فنحن هنا إزاء واقع فاق كل التوقعات، بإنجازاته وفتوحاته العلمية التي أبانت عن قدرة الإنسان العلمي في تكيف كل شيء لصالحه ولخدمته، هادفاً بذلك إلى ضمان أكبر قدر من الكمال والسعادة. ولكن في المقابل كان هناك ما يُضاد هذه الغاية، ويحوّلها إلى ما يسيء لإنسانية الإنسان ويضرّ بمكان إقامته ووجوده، إلى درجة أنّ عصر العلم وُصف بعصر التفاهة والهشاشة بامتياز، ميزته الأساسية هي اللامعنى والعدمية، التي أحجبت عن العالم سحره وجماليته.

والكلام هنا مردود إلى تلك العلاقة المتوترة بين الإنسان والتقنية، التي أضحت شبها يهدد حياته في كل لحظة وحين. فهي بقدر ما أعطته وأسعدته ماديا، بقدر ما سلّبت روحه وجردته من إنسانيته. وتلك هي المفارقة التي أضحت معالمها واضحة وبادية للعيان، بين ما حققته تلك الطفرات العلمية والتكنولوجية، من الناحية المادية، وما انجرّ عنها من أزمت قيمية وروحية، شوّهت معنى الحياة وأصالتها، كما أفرغت الإنسان من إنسانيته الحقة.

ولنا في كل ما تحقّق من تقدم وتطور في مجال الطب والبيولوجيا خلال الفترة المعاصرة، مثالا واضحا على التناقض الذي يحويه العلم في ذاته. فمن جهة لا يمكننا أن ننكر ما حققته تلك الطفرات العلمية والتكنولوجية في مجالات علوم الحياة، حيث قدمت وفي فترة وجيزة من الزمن ما لم يتحقّق خلال قرون مضت. لقد أسهمت هذه التطورات، في تقديم حلول لمشاكل كانت من قبيل المستعصي حلّه، والمستحيل التفكير فيه، كما مكّنت من إحداث طفرة نوعية فيما يخصّ الحياة الصحية للإنسان، وتحقيق سعادته. لكن موازاة مع هذا التطور المبهّر الذي حدث في مجال علوم الحياة، كان هناك تعثر قيمى كبير تسبب في إبراز مشاكل أخلاقية عويصة لم تشهدها البشرية من قبل. وما يدلّ على ذلك، تلك الهوة السحيقة الموجودة بين العلم من جهة والقيم الأخلاقية من جهة أخرى.

لقد تمكنت فعلا الفتوحات التقنو-علمية في مجال العلوم الحياتية، من إحراز مكانتها في حياة الإنسان، فقدمت له الحلول، وكيفت له السبل لكي يكون سعيدا هنا والآن، واطعة من أولوية العملي أساسا لمتونها التي لا تعترف إلا بالحرية والقدرة على الفعل، متجاهلة بذلك لكل الضوابط أو القيم الأخلاقية التي تحدّ وتسيج البحث العلمي، وتضع العالم أمام مسؤولياته اتجاه البشرية جمعاء. و إذ نتكلم عن تلك المشاكل الأخلاقية التي ظهرت في مجال علوم الصحة والحياة، فنحن نهدف من وراء ذلك الوقوف على تلك التجاوزات التي حدثت في مجال الطب والبيولوجيا. تلك التجاوزات التي أخلت بحقوق الإنسان وكرامته، وأدت إلى تشيئه، باعتبار أنّ الكيان الإنساني هو من أصبح محط تجريب واختبار. ولنا أن نتساءل في هذا المقام: هل من المشروع مثلا إجراء تجارب على البشر خصوصا إذا تم ذلك من دون علمهم؟ وإذا تكلمنا عن الحق في الموت الرحيم، هل من المشروع كذلك أن نضع حدًا لحياة إنسان يعاني من مرض عضال لا أمل له في الشفاء منه رحمة ورأفة به؟ وما هي وضعية أولئك اللذين يدعون بأطفال الأنابيب داخل المجتمع، خصوصا فيما يتعلق بهويتهم وحقوقهم وكرامتهم؟ وفي نفس السياق كذلك كيف يمكننا التفكير في تلك المفاهيم الأساسية التي تحكم العلاقات الإنسانية، كمفهوم الأسرة والأبوة والأمومة، خصوصا وأنّ الطفل هنا قد أصبح يدين لأكثر من إثنين؟ ومتى يمكن الكلام عن حقوق الجنين وإمكانية استخدامه للتجارب العلمية؟ كلّ هذه الأسئلة، تعبر عن القلق الذي أضحي ملازما للإنسان المعاصر، من جراء التطورات المتسارعة التي حدثت في مجال الطب والبيولوجيا. فبقدر ما أعطته حلولاً لمشاكله الصحية والبيولوجية، بقدر ما جعلته يواجه مشاكل غير مسبوقة فيما يخص حقوقه وكرامته، باعتباره الكائن الوحيد الذي يحوز قدسية لا يجب أن تطل بأي حال من الأحوال.

وضمن هذه الأوضاع، يتولد الشك حول شرعية هذه الكشوفات العلمية والتكنولوجية، التي زرعت الأمل في نفوس البشر، وجعلتهم يعقدون آمالا كبيرة في رؤية مستقبل يتجاوز بكل معطياته الحاضر ويكون أحسن منه. كيف لا وقد أسهمت تلك الكشوفات في إبراء العقيم، ومكنته من الإنجاب، كما استطاعت أن تقدم الكثير من العلاجات لأمراض مستعصية كان الشفاء منها يبدو مستحيلا،

لا يملك الإنسان أمامها سوى الاستسلام والرضوخ للأمر الواقع. لكن كل ذلك كان على حساب حقوقه وكرامته. تلك الحقوق التي أصبحت محل تلاعب في أيدي العلماء وصناع القرار، الذين نصبوا أنفسهم أوصياء على العالم، وخالفين لمصائر البشر. فبالإضافة إلى الخروقات التي حدثت في مجال العلوم الحياتية، فإنّ جل ما تحقق في هذا المجال، قد أصبح خاضعا للسياسات الاقتصادية، ومستغلا من قبل كبار المسؤولين الذين يمتلكون رأس المال الكافي الذي يمكنهم من تحقيق رغباتهم، على حساب حقوق الناس وكرامتهم.

من هنا تكتسي ضرورة الشك مشروعيتها في كل ما تحقق من طفرات في مجال العلوم الطبية والحياتية، باعتبارها باطنت كل ما من شأنه أن يزرع الرعب والخوف الذي ينتاب البشر جزاء التطبيقات العلمية والتكنولوجية في حقل الطب والبيولوجيا. حتى إذا أردنا أن نعبر عن ذلك بلغة (ريكور)، فإنّ كياننا الموروث هو الذي أصبح موضع التساؤل. فالإنسان أصبح يتدخل في الإنسان بتقنيات هو خالقها ومبدعها، غير مبال بالأخطار الجسيمة التي تنجر عن ذلك. إنها الذات الإنسانية، التي من فرط غرورها ونرجسيتها، نزعت إلى التعامل مع كيانها الإنساني بشكل من الدونية والاستهزاء، فتمثّلت هذا الكيان شيئا وموضوعا قابلا للتجريب فيه وتجديده متى تطلب ذلك، وفقا لتبريرات ابتدعها أصحابها من أجل تحقيق مصالحهم ومآربهم التي لا تنتهي.

فعندما نقرأ عن اعتقاد بعض العلماء وصناع القرار بتحسين النسل البشري من خلال التدخل في الجينات البشرية ضمن حقل الهندسة الوراثية، وما يصاحبه من انتهاك لحقوق الإنسان وكرامته، ألا يثير ذلك شكّا في شرعية هذا الاعتقاد؟ وعندما يكتشف أنّ جلّ الطفرات التي حدثت في حقل العلوم الحياتية، قد خرجت عن المسار الذي كان مسطرا لها، والمتمثل في توفير العلاج الملائم لبعض الأمراض المستعصية، حتى أضحت تلك الكشوفات بمثابة الوسيلة الملائمة للتدخل في قدسية الإنسان وتشويه معنى الحياة، ألا يتطلب ذلك إعادة نظر في كل ما قدمه العلم في هذا المجال؟

لا شك، أنّ الوضع يبعث على القلق والخوف من النتائج الوخيمة التي تنجرّ عن الاستعمال اللاعقلاني للمعرفة العلمية، خصوصا إذا كانت هذه المعرفة غير آبهة بتعاليم القيم الأخلاقية، التي

كانت بمثابة السياج الذي يحد ويحمي الطبيعة الإنسانية من عنفوان العلم وسوء استعماله. ولكن ما يجب الإشارة إليه في هذه النقطة، أنّ التعامل مع مفهوم القلق يجب أن يكون بشكله الإيجابي، ذلك الشكل الذي يعبر في جانب من جوانبه عن إحدى المفاهيم الأساسية التي تهتم بالوجود الإنساني، إلى جانب المسؤولية والحرية وموقف الإنسان في العالم. إنّه القلق الذي يعبر عن معاناة صاحبه، وضجره من الوضع المحيف الذي يعيشه جرّاء التهديدات والأخطار التي تحدق به من قبل التطبيقات البيوتكنولوجية وإسهامها في تغيير أبعاد الحياة الطبيعية للإنسان. وبهذا الشكل يكون القلق دافعا ومحركا للفكر على الخلق والابتكار، ويفرض إعادة النظر في فحوى القيم الإنسانية، وعلاقتها بالمعارف العلمية.

وبالفعل، وبسبب هذا القلق كان ميلاد ما يسمى بالبيويثيقا، كمبحث جديد في ميدان الفلسفة الأخلاقية، الذي جاء كرد فعل على التجاوزات التي حدثت في مجال الطب والبيولوجيا، خصوصا فيما يتعلق بحقوق الإنسان وكرامته، التي باتت موضوعة على المحك. ضمن هذا الإطار تتحدد أهداف المفكرين وأقطاب هذا الحقل الفكري الجديد، في التأكيد على تسييج عمل الأطباء والعلماء بما يسمح به الحق الإنساني وكرامته، وكذا التأكيد على ضرورة بعث الحوار بين المعارف العلمية والقيم الإنسانية.

فكثيرة هي التساؤلات التي تطرح في هذا المجال حول مصير الإنسان وحياته بفعل الثورة التكنولوجية التي حدثت في ميدان الطب والبيولوجيا، والتقدم الهائل والمتسارع الذي عرفه هذا المجال. إنّها تساؤلات عدّة يمكن إجمالها في سؤال مركزي هو: كيف يمكن التفكير في الحقوق الإنسانية في ظل التحديات البيوتكنولوجية التي يشهدها ميدان علوم الحياة؟

إنّ راهنية الموضوع تجعلنا نتطلع إلى ما يجعل من الحياة الإنسانية جديدة بالتقدير والاحترام، في وسط الزخم العلمي الذي تشهده علوم الصحة والحياة. فالبحث في العدالة من وجهة نظر أخلاقية تركّز في تعاليمها على الممارسات الطبية والبيولوجية، يجعلنا على دراية وبيّنة بالحدود والقواعد وحتى القوانين التي تضبط هذه الممارسات وفق ما يضمن حقوق الإنسان وكرامته ويصونها.

وعلى ذلك فإنّ البحث في مفهوم البيوتيقا ليزداد أهمية كذلك، باعتبار التجاوزات التي يواجهها الإنسان المعاصر في مجالات علوم الصحة والحياة. خصوصا عندما تستغل الإنجازات العلمية في هذه المجالات لأغراض ومرامي شخصية، وتطال حقوق الإنسان وكرامته. هكذا يمكننا الكلام عن البيوتيقا كمبحث أخلاقي جديد، جاء كرد فعل على كل ما من شأنه الإخلال بهذه الحقوق، ووضع الحدود اللازمة التي يجب على الأطباء والبيولوجيين التقيد بها في تعاملهم مع الشخص المريض.

أمّا فيما يخص الأسباب التي دفعتنا إلى البحث في هذا المجال، فهناك راهنية الموضوع الذي أصبح مطروحا بشدّة كمبحث من مباحث الأخلاقيات التطبيقية، التي تمّ بالتطبيقات العلمية والتكنولوجية، والتي أخلّت بمنظومة القيم الإنسانية بصورة عامة، وبحقوق الإنسان وكرامته بصورة خاصة.

إنّ إشكالية حقوق الإنسان في ظل التحديات التي تشهدها مجالات الطب والبيولوجيا، قد أصبحت من أولويات الفكر الأخلاقي والسياسي المعاصر. وذلك بسبب التجاوزات التي حدثت في هذه المجالات، والتي مسّت كرامة الشخص بالدرجة الأولى.

ورغبة منّا في الوقوف على حيثيات الموضوع والتدقيق في متونه، فقد حاولنا أن نسلط الضوء على أهم هذه التجاوزات، وتبيان أهم القواعد والحدود التي يجب أن يقف عندها العلماء والأطباء وهم يمارسون أبحاثهم ودراساتهم على الإنسان. فالتحديات التي يشهدها المجتمع الإنساني المعاصر، تضطرنا وبإلحاح شديد إلى إعادة النظر في كل ما تحقق من إنجازات علمية وتكنولوجية في مجالات علوم الحياة. فقد أضحت الإنسان المعاصر يواجه صوراً متتالية ومخيفة يرتسم في إطارها مستقبلا بقدر ما يحمل في متونه آمالا وتفاؤلات كبيرة، بقدر يغيّر معنى الحياة ويسلبها قيمتها. والأمثلة على ذلك كثيرة، يمكن أن نذكر منها المشاكل المعقّدة التي ظهرت في مجال الهندسة الوراثية، والنتائج الوخيمة التي قد تنجر عن سوء استعمال التطبيقات البيوتكنولوجية في هذا المجال، وكذا المشاكل الخاصة بالولادة والإنجاب الاصطناعي وما يصاحبها من مخاوف على حياة الطفل وحقوقه، ومشاكل الألم والحق في

الموت الرحيم، وكذا المخاوف التي تنتاب البشرية جرّاء الاعتقاد الراسخ لبعض العلماء بفكرة الاستنساخ البشري وتأيدها.

إنّ إشكالتنا تناولت القضايا التالية: كيف يمكن التفكير في العدالة في ظل التحديات التي تشهدها التطورات العلمية والتكنولوجية في ميدان الطب والبيولوجيا؟ وكيف نتعامل مع مفهوم العدالة، وفق نظرية تتعلق بأخلاقيات الطب والبيولوجيا؟ وما هي الحدود التي ترسم حدود الأطباء والعلماء، وحتى صنع القرار في اتخاذ القرارات التي تخص حياة الإنسان، ومباشرة بحوثهم ودراساتهم ضمن ما يسمح به القانون، وما يحفظ للشخص حقّه وكرامته؟ وكيف نتعامل مع الشخص البشري على أساس أنّه غاية في حد ذاته وليس مجرد وسيلة من أجل غاية أكبر؟

وبهذا الشكل تجدنا مدعوون وبإلحاح شديد إلى إعادة النظر في كل ما يتعلق بحقوق الإنسان وكرامته، في ظل التحديات التي تشهدها العلوم الحياتية اليوم وما انجرّ عنها من خرق وانتهاك لهذه الحقوق. بل أكثر من ذلك فنحن بحاجة اليوم إلى إعادة التفكير في العدالة باعتبارها حامية لهذه الحقوق وصائنة لها. كيف لا وهي القيمة التي تأتي على رأس كل القيم الإنسانية، والتي تعتبر بمثابة الاحترام الصارم والدقيق للحقوق الإنسانية كيفما كانت مجالاتها.

ومن بين الدراسات السابقة التي اهتمت بالموضوع، والتي اعتمدنا عليها في رسالتنا، كتاب (البيويّاتيقا: الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا) للمؤلف (عمر بوفتاس)، الذي وقف من خلال كتابه هذا، على التناقض القائم في العلوم الطبية والحياتية، وذلك بطرحه لإيجابيات وسلبيات هذه العلوم، وتقديمه لمحتوى ومضمون البيويّاتيقا والمشاكل الأخلاقية التي تسبّب فيها الاستعمال اللاعقلاني لهذه العلوم. كما كانت هناك دراسة حول (أخلاقيات البحث العلمي، البيولوجيا وأسلحة الدمار الشامل)، وهي أطروحة لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة بجامعة وهران، من إعداد الطالب عبد الكاظم العبودي، وإشراف الأستاذ البخاري حمّانة. وقد حاول الطالب من خلال الإشكالية التي طرحها إلى تسليط الضوء على دور العلماء والفلاسفة في صياغة المبادئ الأخلاقية التي يجب أن تحكم البحث العلمي وتحدّد توجهاته المستقبلية. هذا وتجدر الإشارة كذلك إلى عديد المقالات التي

كُتبت حول الموضوع، والتي جاءت في معظمها تحليلاً لموضوع البيويثيقا وتبياناً لأهمّ المشاكل الأخلاقية والقانونية التي كانت نتيجة للممارسات اللاإنسانية للعلماء والأطباء. وهو الأمر الذي نلاحظه من خلال المقالات التي تضمنتها (مجلة المحامي) التي تصدر عن منظمة المحامين بسطيف، في عددها الخاص (بالمسؤولية الطبية والخطأ الطبي في ضوء القانون والاجتهاد القضائي)، حيث جاءت مقالات هذا العدد في معظمها مركزة على المسؤولية الملقاة على الطبيب في ممارسته لمهنته. ويمكن أن نذكر البعض منها: الاتفاقيات و المؤتمرات الدولية المنظمة للتجارب الطبية، الانعاش الاصطناعي و المسؤولية الطبية، المسؤولية الطبية من وجهة نظر القانون، الحماية الجزائية للأعضاء البشرية، وإفشاء الطبيب للسر المهني بين الإباحة و التحريم.

إنّ طبيعة الموضوع من حيث أنّه مشروع نهدف من خلاله إلى الوقوف على مفهوم وطبيعة الحقوق الإنسانية، في ظل التطورات التي تشهدها مجالات الطب والبيولوجيا، تقتضي منّا أن نتبع المنهج التحليلي النقدي، دون إهمال أدوات أخرى تتعلق بالمنهج الجينيولوجي، باعتبار وقوفنا على أصول المفاهيم. وقد بدا ذلك واضحاً حين عرضنا للسياق التاريخي لمفهوم الحق، ومفهوم الطب، وكذلك لمفهوم الأخلاق الطبية.

وإذا كان الموضوع المراد دراسته، يتعلق بالبيويثيقا والحوار الذي يجب أن يكون بين العلوم الطبية والحياتية من جهة، وبين القيم الإنسانية خاصة في مجالها المتعلق بالعدالة وحقوق الإنسان من جهة أخرى، فإنّ المهمة لم تكن سهلة علينا، حيث كنّا ملزمين بالبحث في تخصصات أخرى خارج مجال الفلسفة، كالطب والبيولوجيا، وهو الأمر الذي صعّب من مهمة التحكّم في أبجديات هذا الموضوع ومحتوياته.

وقد قسمنا دراستنا هذه إلى مقدمة وأربعة فصول وخاتمة، وكل فصل قد تضمّن مبحثين. أمّا في الفصل الأول فقد حاولنا الوقوف على مفهوم الحق، وكذا التحديات التي تواجهها الحقوق الإنسانية اليوم، في ظل التطورات العلمية والتكنولوجية التي يشهدها المجتمع الإنساني المعاصر. خصوصاً وأنّ الأسئلة التي باتت تطرح اليوم في مجال حقوق الإنسان، قد وضعت المجتمع البشري المعاصر في

وضعيات غير مسبوقه. أسئلة محرجه بحمولات ثقيله تحتم علينا إعادة النظر في مسألة الحق الذي لا يمكن أن ننتزعه من متون التراكمات الفكرية والإرهاصات الأولى التي تعقلت هذا المفهوم وأسست له. كما حاولنا من خلال هذا الفصل كذلك، أن نحلل مفهوم العدالة باعتبارها القيمة التي تأتي على رأس كل القيم الإنسانية، والتي تعتبر بمثابة الحامي للحقوق الإنسانية. وقد اعتمدنا في ذلك على التطور الكرونولوجي للمفهوم، حيث خصصنا هذه الدراسة للتعريف بالعدالة أولاً، ثم انتقلنا بعد ذلك إلى الرؤى الفلسفية المختلفة للموضوع عبر العصور. وقد كانت البداية مع الفكر اليوناني من خلال المتن الأفلاطوني والأرسطي ورؤيتهما للعدالة، حيث وقفنا على عدالة المثال مع أفلاطون، ثم عدالة الواقع مع أرسطو. لنتقل بعد ذلك إلى مفهوم العدالة عند فلاسفة العقد الاجتماعي، خصوصاً مع (هوبز) و(جون لوك). لنتهي بعد ذلك عند أحد أعلام فلسفة العقد الاجتماعي الجديد، وهو (جون راولز) الذي أعاد إحياء نظرية العقد الاجتماعي الكلاسيكي، في بناء نظريته المعاصرة في العدالة.

أما في الفصل الثاني، فقد قمنا بتسليط الضوء على الوجه السلي للثورة العلمية المعاصرة. فتبعات ونتائج العلم، بقدر ما كانت إيجابية على حياة الإنسان، بقدر ما كانت سبباً مباشراً في إحداث أزمة قيمية، بدت معالمها واضحة من خلال تلك الهوة السحيقة بين ما هو كائن وما يجب أن يكون. إن العلم بهذا الشكل، وكما يرى (إدغار موران)، أصبح يُطرح بشقين أساسيين، فهو ينتج معارف جديدة تزيد في معرفتنا بالعالم وتمدنا بالمقدّرات الهائلة لتنمية حياتنا وتطويرها، لكنّه في الوقت ذاته يطوّر قدرات هائلة للموت. وفي خضمّ هذا الفراغ القيمي بصورة عامة، والأخلاقي بصورة خاصة أضحي لزاماً على الإنسان المعاصر أن يعيد النظر في مضامين القيم الأخلاقية، خصوصاً في ظل التطورات العلمية والتكنولوجية التي باطنت أشكالاً عدّة من الهيمنة والسيطرة على الكائن البشري.

وكمثال على ذلك، كانت لنا حديث عن الثورة العلمية في مجال الطب والبيولوجيا، حيث الإنجازات العلمية والتكنولوجية في مجالات علوم الصحة والحياة، التي بقدر ما كانت إيجابية لحياة الإنسان، بقدر ما جعلته يواجه مشاكل أخلاقية غير مسبوقه بسبب الاستعمال اللاعقلاني للمعرفة العلمية في هذا

المجال. ففي غمرة التطور العلمي والتكنولوجي المعاصر الذي عرفته المجالات الطبية والبيولوجية، يجد الإنسان المعاصر نفسه وجها لوجه أمام مشاكل أخلاقية جدّ معقدة أفرزتها التطبيقات العلمية والتكنولوجية، في مجال الطب. ولهذا السبب، كان لزاما على الأخلاق أن تواكب هذا التطور العلمي والتكنولوجي، وأن تقف في وجه كلّ التجاوزات التي تحدث في حق الإنسان وكرامته باسم العلم.

أمّا محتوى الفصل الثالث، فقد خصّصناه للحديث عن المفهوم الجديد (البيويّاتيقا)، حيث وقفنا على مضمون هذا المصطلح، الذي جاء كرد فعل على التجاوزات الخطيرة التي حدثت في حق الإنسان، والتي تسبب فيها العلماء والأطباء، بخروجهم وتجردهم من المعايير والقواعد التي تراقب أبحاثهم وتضبط أفعالهم وسلوكاته. هكذا سيكون من شأن هذا المبحث الأخلاقي الجديد أن يبيّن ما الذي يجب أن تكون عليه الممارسات والتطبيقات التكنولوجية في الطب والبيولوجيا، وفق معايير تحترم حقوق الإنسان وكرامته. ولتبيان ذلك بصورة واضحة، فقد تحدثنا عن أهم القضايا والإشكاليات الأخلاقية التي تسبب في حدوثها الاستعمال اللاعقلاني للعلم، خصوصا في شطره المتعلق بعلوم الصحة والحياة. فكان حديثنا منصبا على إشكالية التجارب الطبية وأثرها على الإنسان، وكذا إشكالية الإصرار على العلاج والحق في الموت الرحيم، خصوصا عندما يصل الشخص المريض إلى مرحلة متقدّمة من المرض يفقد من خلالها كلّ أمل أو إمكانية للشفاء. إضافة إلى ذلك، هناك تقنية الإنجاب الاصطناعي وما خلّفته من مشاكل أخلاقية جديدة، لم يعهدها المجتمع الإنساني من قبل، وكذلك المشاكل التي باتت تُطرح في مجالات الهندسة الوراثية، خصوصا في مجالها الخاص بتحسين النسل البشري.

أمّا فيما يخص الفصل الرابع، فقد تطرقنا من خلاله إلى مبحث الأخلاقيات الطبية والبيولوجية، ومصير حقوق الإنسان من هذا المنظور. وتماشيا مع مضمون هذا الفصل، فقد تكلمنا عن سؤال العدالة وتحديات الثورة العلمية، قبل أن ننتقل إلى الحديث عن البيويّاتيقا ومفهوم العدالة. لنخصص بعد ذلك مطلبا يتعلق بالبيويّاتيقا والأخلاقيات البيئية، وذلك باعتمادنا على الطرح الشمولي ل(فان رانسلاير بوتر)، الذي أدرج الجانب البيئي كموضوع من المواضيع التي يجب أن تحظى باهتمام هذا المبحث الأخلاقي الجديد. كما كان اهتمامنا في هذا الفصل كذلك، موجّها نحو البنود التي أرسّتها

بمجموع المواثيق الدولية، والتي جاءت من أجل إرساء حقوق الإنسان، في ظل التحديات التي تشهدها مجالات علوم الصحة والحياة، والتي يأتي على رأسها الحق في الحياة، والحق في الحرية والكرامة الإنسانية.

الفصل الأول:

من فلسفة الحق إلى نظرية العدالة المعاصرة.

المبحث الأول: الحق والسياقات المعرفية.

المبحث الثاني: فكرة العدالة وحماية الحق الإنساني.

المبحث الأول: الحق والسياقات المعرفية.

1-الحق: المفهوم والتاريخ.

2-الحق والطبيعة.

3-الإنسان-الطبيعة وسؤال الحرية.

4-الحق والإرادة الإنسانية.

5-حقوق الإنسان: نسبتها وشموليتها.

1-الحق: المفهوم والتاريخ.

لاشك أنّ إشكالية الحق، قد أخذت الحيز الأكبر من متون المفكرين الأخلاقيين والسياسيين عبر التاريخ، لأنّها مسألة تتعلق بالإنسان في وجوده وكيونته. فلا يمكننا أن نتصور إنسانا كائنا ما كان مستقلا عن حقوقه التي خلق مقرونا بمضامينها. تلك الحقوق التي يمكن اعتبارها مقرونة بهويته كإنسان يمتلكها من أجل تحقيق ذاته ضمن صيرورة تحفل بالتناقضات والمفارقات التي من شأنها حجب أحقيته في امتلاك قيم الحرية والمساواة والكرامة. كيف والحالة هذه، أن نفسر تلك الجرأة في مصادرة حقوق الناس والتطاول عليها؟ أليست هذه القيم هي بمثابة التعبير الواضح عمّا ينبغي أن يكون عليه الإنسان كشخص حرّ، ذا كرامة ومساو للآخرين في الحقوق والواجبات، وبفصله عن هذه القيم، سوف يضيق مفهوم الحق ويختزل في حيز الوجود بالقوّة، الذي يزيد من اغتراب الإنسان عن إنسانيته الحقّة؟ إنّ الوجود بالفعل لهذه الحقوق هو بمثابة المطلب الأول والمحرّك الأساسي للفكر الإنساني عبر التاريخ، الذي كان يحتم على المشرّع احترام وتقدير هذه الحقوق، وتجسيدها واقعا ملموسا. فأبي إخلال بالحق، هو في الحقيقة فصل بين الإنسان وما ينبغي أن يكون عليه. "وهنا يمكن التعامل مع مصطلح الحق من خلال النظرية التي ترى أنّ كل البشر يمتلكون مناعا معيّنة وميزات غير قابلة للتحويل ولا يمكن أن تلغى"1. وهذا القول يوجب الاحترام والاعتراف* الكامل للحقوق الإنسانية، بل والمطالبة

1- بول كيرتز، الفاكهة المحرمة-أخلاقيات الإنسانية- تر: ضياء السومري، منشورات الجمل، بغداد، العراق، ط1، 2012، ص.215.
* بخصوص مفهوم الاعتراف وما يشكّله من أهمية في حياة الفرد والمجتمع يمكن الرجوع إلى كتب أكسيل هونيث، خصوصا فيما يتعلق بكتاب "الصراع من أجل الاعتراف"، وكتاب "مجتمع الاحتقار: نحو نظرية نقدية جديدة". ويمكننا هنا أن نستحضر ما كتبه هذا الفيلسوف من خلال معالجته لفكرة اللامرئية/Invisibilité: حول إبستولوجيا الاعتراف، ومفاده: "والعبارة الشائعة التي من شأنها أن تعبر عن الأشكال الفعّالة لخلق اللامرئية / Invisibilité هي (النظر شزرا إلى أحد). ففي هذه الحالة يكون لدينا القدرة على إبداء الاحتقار اتجاه أشخاص يحضرون أمامنا، ولكننا نتصرّف إزاءهم وكأنهم ليسوا موجودين معنا في نفس الفضاء بصورة حقيقية. وبهذا المعنى فإنّ (النظر شزرا إلى أحد الأشخاص) له جانب مناجز/Performatif لأنّ ذلك يقتضي حركات وسلوكيات من التصرف، تشهد صراحة بأنّ الآخر لم يعد يُرى. ويكون ذلك القصد متعمّدا وليس عرضيا. ومن المعقول أن نتصوّر ما يلحق من ضرر بسبب هذه اللامرئية التي تتصرّف من خلالها الذات المدركة، وكأنّها لا تدرّك شيئا". [Axel Honnet, *La Société Du Mépris- Vers une nouvelle théorie critique*, trad : Olivier Voirol, Pierre Rush et autre, Ed.la Decouverte, Paris, 2008, p.227]. فمن خلال هذا المقتبس أردنا أن نقف على مفهوم الاعتراف باعتباره عنصرا أساسيا في تشكيل الحياة الاجتماعية، ويرقى بالعلاقات الإنسانية إلى مستوى الأخلاقية التي تتحقق من خلالها الذات باكتشافها لذاتها عبر الاعتراف الذي ينم عن الاحترام والتقدير الذي يوليه الآخر لها. إنّ الاعتراف الذي يتجاوز تلك اللامبالاة والتجاهل العمدي الذي تمارسه الأنا باعتبارها غير سوية، ضدّ الآخر وكأنّه جنس غريب عن جنسها، لتصل في الأخير بهذا الفعل للأخلاقي إلى درجة الاحتقار العلني، الذي يتضمن عدم الاعتراف بحقوق الشخص وكرامته. وهنا يمكننا أن نورد ما قاله أكسيل هونيث- في مقال له بعنوان: (الاعتراف والعدالة/Reconnaissance et justice) ومفاده: "فالانتقال من فكرة إعادة التوزيع إلى فكرة الاعتراف، هي حسب -نانسي فرايزرانتقالا مهما من براديغم قديم إلى براديغم جديد. حيث الأول مرتبط بفكرة العدالة التي ترمي إلى تحقيق العدالة الاجتماعية من خلال إعادة توزيع الخيرات، باعتبارها موجهة نحو الحرية. أمّا الثاني فيحدّد شروط المجتمع العادل الذي يهدف إلى الاعتراف بكرامة شخصية=

بتفعيلها في حالة التقصير واللامبالاة التي تبدى في أغلب الأحيان على شكل احتقار علني لماهية الإنسان وكرامته. من هنا كانت الثورة بكل أشكالها تعبيرا واضحا عن الرفض المطلق لكل ما من شأنه تقويض حرية الفرد والتطاول على حقوقه وكرامته.

إنّ الحق بهذا الشكل يغدو قوّة قبل كلّ شيء، إنّّه قوّة باطنة أسمى من سائر القوى، والشعور به يعتبر دافعا حيويا يدفع الإنسان إلى فعل ما يجب فعله. "هكذا سنجد مفهوم حقوق الإنسان حاضرا في قلب الأحداث الحاسمة التي شكّلت الفترة الحديثة، وباسمه تمّ إعلان الثورة خلال القرنين السابع والثامن عشر خصوصا في بريطانيا وفرنسا وأمريكا، كما تمّ باسمه كذلك محاربة العبودية والاسترقاق"¹.

لننّبّه هنا أنّ مصطلح الثورة ليس مقصودا بعينه، بقدر ما أردنا الوقوف من خلاله على الدافع الذي يتأسس على الشعور بالظلم، فيجعل الذات تبحث عن حريتها وانعتاقها بإيعاز من وعيها الكامل بملكيتها التامة لذاتها، واستقلاليتها التي تمنحها تعاليا يجعلها ترقى إلى مصاف الذوات التي يمكنها تقرير ما الذي يجب أن تكون عليه، بعيدا عن الوصاية والرقابة التي يفرضها الآخر. إنّ مصطلح الثورة من هذه الجهة، لن يكون سوى التعبير والترجمة العينية لما يكتنّه الإنسان بداخله من إحساس بالاغتراب والظلم، الذي تلتقي فيه كل أشكال التناقضات المتمثلة أساسا في ما ينبغي أن يكون عليه مقابل ما هو موجود عليه فعلا، ليتمكن في الأخير من القدرة على الفعل وتصحيح الواقع، وجعله يتماشى مع حقيقته باعتباره شخصا يتمتع بحقوق لا يمكن التنازل عنها.

وهذه القدرة على الفعل التي تفتق عن وعي الذات بحقيقتها وهويتها، ليست في الأخير إلاّ تعبيرا عن رغبة ملحّة في عودتها إلى حقيقتها وأصلها الذي يجعلها مقرونة بالحق كأساس لوجودها. من هنا الأهمية القصوى التي تكتسبها الحقوق الإنسانية في عالمنا المعاصر، حتى أضحي "مبدأ حقوق الإنسان بمثابة التعبير المحكم في الأخلاقيات العامة للسياسات العالمية عن الفكرة القائلة إنّ كل شخص هو

=لأيّ فرد". [نورالدين علوش، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، دار الروافد الثقافية-ناشرون- بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص.62].

¹-Alan Gewirth, *Droits De L'homme-Défense Et Illustration*, Trad : Bruno Baron-Renault, Ed du Cerf, Paris, 1987,p.11.

موضوع اهتمام كوكبي. فليس مهمًا الموقع الجغرافي أو الفصيل السياسي أو الفريق الاجتماعي الذي ينتمي إليه، إذ كل امرئ له حقوق إنسانية وعليه مسؤوليات حماية واحترام هذه الحقوق...واليوم إذا أمكن القول أنّ الخطاب العام للمجتمع الكوكبي في زمن السلم أصبحت له لغة مشتركة، فإنّ هذه اللغة هي لغة حقوق الإنسان"1.

ومع ذلك، فإذا كانت لغة حقوق الإنسان تتسم بإلحاحها الشديد على مطلب الحماية الكاملة للشخص البشري وتأكيداها على الحرية الفردية والاحترام الكامل لكرامته، فإنّ كل ذلك لا يلغي تلك الضباية التي تكتنف الموضوع، خصوصا فيما يتعلق بمفهوم الحق ومجالاته المتعددة التي أصبحت تتميز بالجدّة والراهنية في طرحها لمساءلات معقّدة فرضتها التحديات التي يشهدها المجتمع الإنساني اليوم.

تجدنا والحالة هذه، مرغمين على إعادة النظر في مكنون الحق وحيثياته، بغية تلافي الكثير من التهديدات التي تترصّص بالإنسان، خصوصا وأنّ الأسئلة التي باتت تطرح اليوم في هذا المجال، هي أسئلة محرّجة تضع الكائن الإنساني وجها لوجه أمام تبعات سلوكاته التي أحلّت بالنظام الطبيعي للأمور. فهل يمكننا أن نتكلّم عن حقوق كونية يمتلكها الإنسان لا لشيء إلاّ باعتباره كذلك؟ وحتى فيما يخص الشخص البشري الذي يعتبر صاحب حق، قد أضحي اليوم محور كل الاهتمامات والمناقشات التي تطرح على مستوى المجالات الحقوقية والقانونية، وذلك وفق رؤى جديدة وطروحات تنم عن راهنية الأزمت القيمة التي تسبّبت في خلخلة منطق المفاهيم، وحجب صور الحقيقة التي باتت ترسم وفق النظرة المغالية والمفرطة للذات في بحثها عن منفعتها. "هل يمكن اعتبار الجنين شخصا بشريا؟ وهل يمكن القول بالأحرى إنّه ليس سوى شخصا محتملا؟ ولكن حينئذ، وبما أنّ الأمر يتعلق سلفا بشخص، فإنّه ينبغي تحديد تاريخ ظهوره...ألا يكون من الأفضل الكلام عن

¹- شارلز آر بيتر، فكرة حقوق الإنسان، تر: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد421، 2015، ص.ص.14/13.

احتمالية شخص؟¹. فمن هو صاحب الحق؟ ومن الذي يقرّر ذلك؟ ومتى يمكننا الكلام عن حقوق يمتلكها شخص معين؟

فكثيرة هي الأسئلة التي تطرح اليوم في مجال حقوق الإنسان، والتي تضع المجتمع البشري المعاصر في وضعيات غير مسبوقه. أسئلة محرّجة بحمولات ثقيلة تحتم علينا إعادة النظر في مسألة الحق الذي لا يمكن أن ننتزعه من متون التراكمات الفكرية والإرهاصات الأولى التي تعقلت هذا المفهوم وأسست له.

فإذا بدأنا هنا بالموسوعات والقواميس الفلسفية*، أمكننا القول أنّ "كلمة حقّ مشتقة من الكلمة اللاتينية *directus* التي تعني: على خط مستقيم، لا يكون منحنيا ولا ملتويا"². ما يلفت الانتباه في هذا الطرح طبعا، هو كلمة الاستقامة التي توحى بالدقة والضبط، والاحتكام إلى المعيار الصحيح والمناسب الذي من خلاله يمكن التوصل إلى الحكم السليم وتصويبه. "فإذا كان المستقيم ضد الملتوي والزائف، فإنّه يأخذ معنى التقيّد بقاعدة بحيث لا يكون متناقض معها، يعني أنّه مستقيم. الحق من هذه الزاوية هو إذن، بكيفية عامة ما يجب أن يكون، أو ما يمكنه أن يكون شرعيا، في مقابل ما لا ينبغي أن يكون. وهنا يشار إلى الصفة الإنكليزية *right* باعتبارها تحتفظ بهذا المعنى في كل شموله (خط مستقيم، عمل صحيح، فكرة سليمة، مبادئ فنية قويمة، الإنسان المناسب في المكان المناسب)"³.

وإذا كان الحق يقع ضمن فكرة الما ينبغي أن يكون، فذلك لأنّه يأخذ صورة التصحيح والتصويب لصورة الواقع الذي كثيرا ما يخرج عن القاعدة والمعيار الذي يتحكم في صيرورته، فيمنحه مقوّمات الوجود الحقيقي الذي يتعالى عن الزيف والشطط الإنساني. من هنا الكلام عن الحق باعتباره قيمة

¹- دومينيك لوكور، فيم تفيد الفلسفة إذن؟ من علوم الطبيعة إلى العلوم السياسية، تر: محمد هشام، أفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2011، ص.149.

*- قبل الكلام عن مفهوم الحق كما جاء في الموسوعات والقواميس الفلسفية يتوجّب علينا أن نتطرق إلى التعريف اللغوي لهذا المفهوم كما نجده في القواميس والمعاجم اللغوية. وهنا يمكن الكلام عن الحق باعتباره "الثابت الذي لا يسوغ إنكاره، وفي اصطلاح أهل المعاني هو الحكم المطابق للواقع. يطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب، باعتبار اشتغالها على ذلك، ويقابله الباطل. وأمّا الصدق فقد شاع في الأقوال خاصة ويقابله الكذب" [الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2000، ص.].

²-Noella Baraquin, Anne Baudart et autres, *Dictionnaire de philosophie*, Armand Colin, Paris, 2005, p.103.

³-أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 2001، ص.304.

يجب أن تتحقق وتتجسد في الواقع، سواء على مستوى الفعل أو القول أو على مستوى الفاعل. حينها يمكننا التعبير عن ذلك بالفعل الحق والقول الحق، الذي يكون مطابقا للواقع وتوصيفا لحقيقته كما هي، بعيدا عن الزيف والباطل اللذان يشوهان حقيقته وأصالته.

أما إذا تكلمنا عن الحق باعتباره تعبيرا عما ينبغي أن يكون عليه الشخص، فبالإضافة إلى أفعاله وسلوكاته التي يجب أن تكون متطابقة مع الواقع، فإنه يمكننا الكلام كذلك عن أحقية هذا الشخص في امتلاك ما يجب امتلاكه وفق قاعدة محددة، تسمح له بالقول هذا لي، وبالمطالبة ورفع الدعوى ضد كل من ينتهك حقه وشخصه، ليكون الحق من هذه الزاوية " ما هو مطابق لقاعدة محددة، كأن نقول: لي الحق على هذا الشيء. أي ما هو مسموح به وفق قاعدة محكمة"¹.

وبحكم هذه القاعدة المحكمة المتمثلة في القانون، يمكن للشخص أن ينعم بحقوقه داخل الإطار المسموح به، وأن يكون على بينة بما له وما عليه. قاعدة من المفروض أنها تتعالى على كل رغبة أو هوى إنساني، وتحوّل للإنسان ممارسة أفعاله ضمن فضاء من الحرية، ترتسم في أفقه كل معالم الاحترام للشخص البشري الذي يمتلك داخل هذا الفضاء القدرة على الفعل والتعبير الحر، الذي من خلاله يمكن للشخص أن يكشف عن وجوده وكيونته، باعتباره كائنا عاقلا حرًا، ويعترف للآخر بكل ما لديه. وهكذا يكون الاعتراف بمثابة الشرط الأساسي الذي تنبني عليه العلاقات الإنسانية، ضمن معادلة الحق والواجب، التي ترسم الحدود اللازمة للشخص كي لا يتناول على حقوق الغير.

"أخلاقيا، يمكن القول أنّ الحق ما يمكننا أن نلزم به الآخر، وهو مقابل للواجب الذي يتعين كإلزام يلزمنا به الآخر"². وعلى هذا فإنّ أحقية الإنسان المطلقة على جميع الأشياء، ستكون بمثابة سراب لن يتحقق. فنحن نعيش في العالم ونتقاسم الوجود مع الآخر الذي يسهم بوجوده في تشكيل ما نحن عليه، من هنا تلك العلاقة بين الذات والآخر التي تتأسس على مبدأ الإحترام الصارم للحقوق، وتأدية كل الواجبات. "فإذا كانت الشخصية كما يقول هيغل *Hegel* (1770-1831)، تتضمن الأهلية

¹-Jacqueline Russ, *Dictionnaire de philosophie*, Bordas, Paris, 1991, p.79.

²- Didier Julia, *Dictionnaire de la philosophie*, Larousse, V.U.E.F, 2001, p.67.

لممارسة الحقوق، وتشكل مفهوماً أساسياً (هو نفسه مجرد) لنسق الحق المجرد، وبالتالي أساس الحق الصوري، فإنّ أمر الحق هو: كن شخصاً واحترم الآخرين بوصفهم أشخاصاً"1.

فلا مناص من حياة الاجتماع التي يجد فيها الشخص نفسه، منساقاً بحكم طبيعته إلى التعايش مع الآخرين واحترام حريّاتهم التي تعبر عن حقيقتهم كأشخاص جديرين بالاحترام والتقدير، وذلك بحكم عجزه وعدم قدرته على تحقيق كل ما يرغب فيه ويحتاج إليه لوحده. حينها يصبح الحق " مجموع الشروط التي من خلالها يمكن لإرادة شخص ما أن تتحد مع إرادة شخص آخر وفق قانون كوني من الحرية"2. بهذا الشكل يحدّد إيمانويل كانط *E. Kant* (1724-1804) مفهوم الحق، ويضبطه في مجموع الشروط التي ترقى بالإرادات إلى مستوى التوافق والتعايش بعيداً عن كل تأويل تجريبي من شأنه أن يحدّد الحق وفق سياق تاريخي أو اجتماعي. "فميتافيزيقا الحق مع (كانط) تبحث عن المبادئ القبلية الخالصة التي تجعل الحياة البشرية ممكنة وفق قانون كوني للحرية، أي قانون يضعه العقل الخالص العملي"3.

جدير بنا ونحن في هذا المقام، أن نؤكد على الصلة الوثيقة بين الحق والحرية التي تمنح للشخص القدرة على ممارسة أفعاله، ضمن فضاء يحكمه القانون الذي يعطي شرعية لكل الحريات الفردية ويجعلها تتوافق فيما بينها. "فالحرية كما يقول (كانط) في تأملاته، هي كرامة الطبيعة البشرية، بواسطتها يكون الإنسان شخصاً له كرامة، أو بموجبها يصبح جديراً بالحياة والسعادة والخيرات المادية"4.

لكن إذا كانت الحقوق الإنسانية بهذه الأهمية التي تجعلها من المقدسات* التي لا تقبل التنازل، فكيف نفسر تلك النقاشات الحادة حول طبيعة هذه الحقوق؟ وما الذي يبرر تلك التجاوزات التي

¹ - هيجل، فلسفة الحق (الجزء الأول)، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، د/ط، 1996، ص.185.

² - Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs. Première partie. Doctrine de droit*, Trad : A. Philonenko, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1993, p.104.

³ - عبد الحق منصف، الأخلاق والسياسة - كانط في مواجهة الحداثة- بين الشرعية الأخلاقية والشرعية السياسية، أفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2010، ص.334.

⁴ - المرجع نفسه، ص.332.

*- بخصوص هذه النقطة يمكن أن نحيل إلى ما كتبه كانط- في التأمل 7308، ومفاده: "لا وجود داخل العالم لما هو أقدس من حقوق الإنسانية...ويكمن هذا الطابع المقدس في كوننا لا نستعملها أبداً مجرد وسائل لنا. فما يمنع ذلك هو الحرية والشخص". [المرجع نفسه، ص.333].

تحدث في حق الإنسانية باسم تأويلات وضعية لمفهوم الحق في حد ذاته؟ وما الذي يجب أن يكون عليه القانون حتى يصبح فعلا الحامي والمحصن لتلك الحقوق المقترنة بطبيعته؟

2- الحق والطبيعة.

لاشك أنّ الكلام عن الحق الطبيعي، يتضمّن في مضمونه إحالة إلى تلك الحقوق المرتبطة بالإنسان باعتباره إنسانا. من هنا التأكيد على بدهاة هذه الحقوق وممارستها بشكل لا يقبل النقاش أو الجدل. إنّها حقوق لا تقبل المساومة، وتتعالى بمصدرها عن كلّ تأويل وضعي، اللهم إلاّ إذا كان متطابقا مع مضمونها ومحتواها الذي يحتكم في وجوده إلى معيار ثابت ومطلق. وعلى هذا الأساس يمكننا أن "نصور الحق الطبيعي كمجموعة حقوق أساسية قائمة على معايير أخلاقية عالمية. وإذا كان الحق الطبيعي يتيح للحاكم أن يملّي قوانينه(القانون الوضعي)، فإنّ ذلك ممكن فقط عندما تكون هذه القوانين عادلة. والقوانين البشرية المناهضة للحق الطبيعي تشرّع التمرد، حتى أنّ بعض المنظرين يؤكدون أنّها تفقد صفتها كقواعد قانونية"¹.

إنّ الحقوق الطبيعية، تقتضي بأنّ للإنسان بحكم كونه إنسانا، وبغض النظر عن دينه ولونه وجنسه، وبغضّ النظر كذلك عن الفوارق التي تميّزه عن غيره حدّا أدنى من الحقوق المكفولة، التي تضمن له وجوده كشخص له كيانه واحترامه في كنف المجتمع الإنساني. ولضرورتها القصوى، التي تجعل منها مطلبا أساسيا لكل إنسان، فإنّ الحقوق الطبيعية قد أخذت صورة السند الرئيسي، والمرجعية الأساسية التي يُعتمد عليها في بلورة حقوق الإنسان. "هكذا نجد في إعلان حقوق الإنسان والمواطن من خلال بنده الثاني، إحالة إلى الحقوق الطبيعية للإنسان: إنّ هدف كل جمعية سياسية، هو الحفاظ على الحقوق الطبيعية غير القابلة للتقادم للإنسان. هذه الحقوق هي الحرية، الملكية، الأمن ومقاومة الظلم والاضطهاد"².

¹- بيار بيرنوم، فيليب برو وآخرون، معجم علم السياسة والمؤسسات السياسية، تر: هيثم اللّمع، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص.188.

²-Eliette Abecassis, Fabienne Abbou et autres, *Encyclopédie de la philosophie*, sous la direction de Jean Montenot, Librairie générale française, 2002, p.432.

وعلى هذا الأساس يمكن القول بأنّ شرعية القوانين الوضعية، يجب أن تكون مشروطة باعتمادها على الحقوق الطبيعية كأساس من أجل تلافي كل ما من شأنه المساس بحرية الشخص وكرامته. " فنظرية الحق الطبيعي تعتمد على الاعتقاد الراسخ بضرورة وجود مقياس نهائي، ومعيار مطلق يمكن من خلاله تأسيس الحق الوضعي. وتكتسب هذه النظرية شرعيتها باعتبارها تتأسس على مجموعة من الحجج، التي نجد من بينها حقيقة أنّ القوانين في حدّ ذاتها قد تكون ظالمة... فالقانون ليس عادلا بالضرورة، كما أنّ الشرعية قد لا تلتقي بالمثل الأعلى للعدالة"¹. فهل نحن هنا إزاء حقوق تعبر في دلالتها عن حقيقة عميقة تسكن قلب كل إنسان، فتجعله يرى بنورها ويميّز بين الخطأ والصواب، وبين الحق والباطل؟ وما الذي يجعل من هذه الحقوق بمثابة المرجعية الأساسية للقانون؟

للإجابة على هذه الأسئلة، يمكن الحديث عن " حقوق الإنسان باعتبارها تمثل معايير أخلاقية نقدية، أي معايير يمكن الاستناد إليها لانتقاد قوانين فعلية وانتقاد ممارسات اجتماعية معينة"². وفي هذا إحالة إلى مفهوم الإنسان باعتباره كائنا مقدسا ويمتلك حصانة تجعله في منأى عن كلّ انتهاك يمكن أن يتعرض له. كما لا يجب أن نغفل عن الصورة النقدية التي تتخذها هذه الحقوق من خلال تأكيدها على ضرورة التقيّد بمعايير ثابتة تحوّل للمشرّع سن القوانين اللائمة التي تتلاءم مع حرية الشخص وكرامته. إنّها بمثابة المرجعية الأساسية والمثال الأعلى الذي يمكن من خلاله الكشف عن تناقضات الفعل الإنساني الذي يتسبب في إحداث أعطاب ومآزق قيمية، تظهر تجلياتها واضحة في فتور وجفاء العلاقات الإنسانية التي أضحت تعبر بجلاء عن هشاشة الوضع الإنساني.

هذه الهشاشة هي بحق ترجمة للسلوك أو الفعل حين يصبح مستقلا عن القاعدة التي يجب أن تحكمه، ليغدو الفاعل بمثابة المشرّع الذي يقرّر تبعا لمصلحته التي يتّسع مجالها باتّساع درجات الرغبة في امتلاك حتى ما لا يجب امتلاكه. إنّّه يتجاوز الحدود التي تجعل حرّيته ترقى إلى مستوى التعايش والتوافق مع حرية الآخر. وبهذا الشكل تغدو المطالبة بالحق، تعبيرا واضحا عن رفض الذات لكل أشكال الإقصاء

¹-Philippe Fontaine, *La justice*, Ed.Ellipes, Paris, 2005, p.31.

²- شارلز آر بيتر، فكرة حقوق الإنسان، المرجع نفسه، ص.59.

والظلم الذي يمارس عليها، باعتبار أنّ هذا الإقصاء* في حدّ ذاته هو فعل مشين ومناقض للطبيعة الإنسانية التي تجعل من الشخص البشري جديرا بالاحترام والكرامة.

إنّ مفهوم الحقوق الطبيعية، يشير بوضوح إلى ذلك الحس العميق، الذي يسكن قلب كلّ إنسان، فيجعله على وعي بحقيقته كإنسان له حقوق لا يمكن أن تُسلب أو تُنتهك. فهي حقوق تعبر عن مطابقة الذات لذاتها، بعيدا عن كل اغتراب من شأنه أن يحجب عنها حقيقتها التي لا يمكن أن تتّضح إلّا بالمخاء تلك الهوة التي تفصل بين الشخص وحقوقه. حتى إذا أردنا أن نعرف طبيعة هذه الحقوق ومصدرها، "فهي تنشأ عن القوانين الطبيعية، الأبدية والضرورية التي يمكن استنباطها عقلا من طبيعة الإنسان ومن العلاقات الإنسانية"¹.

فإذا كانت طبيعة الإنسان تفترض كمّا من الحقوق التي تعطي معنى لحياة الشخص، فذلك معناه أنّه لا يمكننا أن نتصور هذا الأخير إلّا حرّاً، يتمتّع بقيم أمثلتها الطبيعة، ورستختها في عقل الإنسان وفق نظام محكم يتمشى مع مفهوم الإنسان باعتباره كذلك. من هنا تلك العفوية في السخط والثورة، التي تنمّ عن رفض الذات لكل ما يخترها خارج هويتها، وذلك من خلال الخروج عن النظام الطبيعي للأمر، وعدم الاعتراف بحقوقها التي هي في الحقيقة أساس وجودها وكيونيتها. فإذا كنّا ندخل حقل

* - للإشارة هنا، فقد أردنا أن نعبر من خلال هذه الكلمة عن المعنى السلبي لفعل الإقصاء، عندما يفتقر إلى التبرير وطرح الحجج العقلانية التي تضفي شرعية على الأفعال. وبهذا الشكل فإنّ كلمة إقصاء هنا، ستكون أقرب إلى معنى التهميش وعدم الاعتراف بحقوق الآخر وإلغائها بشكل عمدي. وهذا الإلغاء للحقوق يعبر جليا عن تلك العقلانية المسيطرة والمهيمنة، التي لا ترى إلّا ما تريد أن تراه، ولا تقرّر إلّا وفق مداولة تعقدها الذات مع ذاتها فقط، في استقلال تام عن الآخر الذي من المفروض أنّه يشاركها الوجود. عندها يبقى السؤال المطروح، من الذي يقرر ويشرّع؟ وعلى أي أساس يكون ذلك؟ لاشك هنا أنّ غياب المعيار المطلق والثابت الذي يؤسس القانون، هو الذي يكسب الحق صورة المطالبة والنقد. باعتبار أنّ فعل المطالبة في حد ذاته، هو فعل يحركه الشعور بالظلم، وفقدان الاحترام، الذي تسعى الذات جاهدة لاسترداده، بغية التطابق مع حقيقتها كذات حرة، وجديرة بالاحترام والتقدير. وهنا يمكننا أن نستحضر "جواب-أنتجونا- *Antigone* - الذي قدّمته ل-كريون- *Creon* - طاغية -طيبة- *Thèbes* - عندما سألها عن سبب جرأتها في مخالفة أوامره، بتأمين مدفن لجثة أخيها، ومفاده أنّ أوامرك لم تصدر عن زوس- ولا عن العدل مواطن آلهة الموتى، ولا عن غيرهما من الآلهة الذين يشرّعون للناس قوانينهم. وما أرى أنّ أمورك قد بلغت من القوة، بحيث تجعل القوانين التي تصدر عن رجل أحقّ بالطاعة والإذعان من القوانين التي تصدر عن الآلهة الخالدين... لم توجد هذه القوانين منذ اليوم ولا منذ الأمس، هي خالدة أبدية وليس من يعلم متى وجدت. ألم يكن من الحقّ عليّ إذن أن أذعن لأمر الآلهة من غير أن أخشى أحدا من الناس". [سوفوكليس، من الأدب التمثيلي اليوناني، تر: طه حسين، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ط3، 1981، ص.151]. والحالة هذه، يمكن القول أنّ الحقوق الطبيعية بمصدرها الإلهي المطلق الذي يتعالى على الزمان والمكان، هي التي تلهم الإنسان بحقيقته وهويته، وهي التي تمدّه بالقوة في تصحيح الواقع ورفع الظلم والطغيان. من هنا نجد "الأخذ ببعض المعتقدات الدينية في وضع الإعلانات والمواثيق المختلفة لحقوق الإنسان، كإعلان الاستقلال الأمريكي لسنة 1776، الذي ينص في أحد بنوده: خلق الناس سواسية، ومنّ عليهم خالقهم بحقوق لا تسلب منهم، من بينها الحياة والحرية وطلب السعادة". [طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص.ص.107، 108].

¹-Colas Duflo, Sébastien Bauer et autres, *Dictionnaire des concepts philosophiques*, sous la direction de :Michel Blay, Larousse-cnrs éditions, 2013, p.226.

الظالم والعاقل عن طريق صيغة الشكوى والتشكي كما يقول بول ريكور (*P. Ricoeur* 1913-2005)، وحتى على صعيد العدالة المؤسّساتية أمام قصر العدل نستمر كمشتكين وفي تقديم الشكوى¹، فليس ذلك إلاّ تعبيراً عن الرفض الصريح الذي يبديه الشخص اتجاه المواقف والأفعال التي تقزّم شخصه، وذلك بتقليص حجم حريته، أو سلبها نهائياً منه ليصبح بذلك مسلوب الإرادة، حتى يعدو موضوع خضوع وتشيي، وهو الخضوع الذي يحدّ من الحرية، ويستحيل بالشخص إلى مجرد وسيلة من أجل غاية أكبر، بعد تغريبه عن حقيقته باعتباره غاية في حدّ ذاته*.

إنّ صورة الخضوع التي يجد فيها الشخص نفسه مكبّلاً ومسلوب الإرادة، تناقض طبيعته باعتباره سيد نفسه ومسؤولاً عن أفعاله. وهو التناقض الذي يبين بوضوح، فضيحة الإخلال بالنظام الطبيعي للأمور، ليصبح بذلك الإنسان أسير غيره، وخاضعاً لإرادة غير إرادته. وفي هذا يقول جان جاك روسو (*J.J. Rousseau* 1712-1778): " ولد الإنسان حرّاً طليقاً، ومع ذلك فهو مثقل بالقيود في كل مكان. ولربّ رجل يتوهّم أنّه سيّد الآخرين وهو لا يني يرسف في أغلال من العبودية هي أثقل من أغلالهم"².

فالحديث عن الطبيعي هو حديث عن الأصل، الذي لا يتبدّل، ولا يفقد معناه. إنّ ذلك المعنى الذي يعطي بدوره معنى لكلّ شيء، باعتباره الثابت الذي يحتكم إليه كلّ متغير، عندما يخرج عن المسار المسطرّ له، ليقوم بتصحيحه وتقويمه وفق النظام الذي يأتي مقابلاً للفوضى والفساد. ولهذا السبب نجد "الرواقين يؤكّدون على الإتجاه الذي ينادي بالتمسك بقانون الطبيعة**، ذلك القانون العام الذي

¹ - بول ريكور، الذات عينها كآخر، تر: جورج زناتي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص.389.
* - فيما يتعلق بهذه النقطة يمكن أن نورد ما كتبه -إمام عبد الفتاح إمام- في تعليقه على قول -هيجل-: (أمّا الإرادة فهي وحدها اللامتناهية، وهي وحدها المطلقة في مقابل كلّ شيء آخر غيرها، في حين أنّ هذا الآخر نسبي فقط). أمّا التعليق فهو كالتالي: ولهذا فإنّ الشخص الذي يملك هذه الإرادة يعتبر غاية مطلقة ولا يمكن أن يستخدمه الآخرون كوسيلة، ولا يجوز لأحد أن يعامل شخصاً ما على أنّه وسيلة لغايته الخاصة، لكنّه مضطرّ إلى أن يعامله على أنّه شخص آخر، على أنّه غاية مثله سواء بسواء. [أنظر: دراسة لفلسفة الحق لإمام عبد الفتاح إمام، ضمن كتاب فلسفة الحق لهيجل، ص.37].

² - جان جاك روسو، العقد الإجتماعي-مبادئ القانون السياسي-، تر: بولس غانم، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، لبنان، د/ط، 1972، ص.11.

** - يمكن الإحالة هنا إلى ما قدّمه -شيشرون- في قراءته لنظرية الرواقين في القانون الطبيعي ومفاده: " هنالك في الواقع قانون حق هو قانون البداهة والتفكير السليم، وهو قانون يماشى الطبيعة وينطبق على كل الناس، وهو قانون خالد لا يتغير، ينبغي للناس بمقتضى أحكامه أن يؤدّوا ما عليهم من التزامات بما فيه من أحكام ناهية، كما يحد من جنوح الناس إلى ارتكاب ما هو خطأ... وهذا القانون الطبيعي هو ممّا لا يجوز خلقياً تعطيل أحكامه بتشريعات من صنع البشر... ولن يكون للناس إلاّ سيّداً وحاكماً واحداً هو الله مشرع هذا القانون" [جورج سباين، تطور الفكر السياسي(الكتاب الثاني)، تر: حسن جلال العروسي، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، د/ط، 2010، ص.ص.53-54].

يحكم العالم. وهذا القانون الطبيعي هو أساس فلسفتهم الأخلاقية والسياسية، باعتبار أنّ المبدأ الأساسي للأخلاق الرواقية بصفة عامة هو الحياة وفقا للطبيعة"¹.

من هنا كان الحق الطبيعي، تعبيرا عن حقيقة الشخص باعتباره كائنا حرًا، ذا كرامة تستلزم التقدير والاحترام، وذلك باعتبار أنّ جميع الناس " هم عبيد لربّ واحد عظيم بثّهم في الأرض بإرادته لكي يقوموا على شؤونه لا شؤونهم. فهم ملكه وخليقته، خلقهم لكي يطول أجلهم ما شاء، لا ما شاء أقرانهم من البشر. ولما كنّا قد وهبنا قوى مماثلة وطبيعة واحدة مشتركة، فقد استحال أن يكون واحدمنا مسخرًا للآخر تسخيرًا يحوِّله أن يقضي عليه كما لو كان قد خلق من أجل أغراضه ومآربه"².

إنّ التسليم بهذا الطرح مع جون لوك *J. Locke* (1632-1704)، يرسّخ الاعتقاد بقدسية الحياة الإنسانية وحرّيتها، كما يؤكّد على الحصانة التي يمتلكها الإنسان، باعتباره مخلوقا متميِّزا يتمتع بحقوق وقيم، تجعله في منأى عن كلّ ما يجعله خاضعا ومسلوب الإرادة. "فالحقوق الطبيعية في أصلها، تاريخيا، هي حقوق تلازم الإنسان بفضل طبيعته، وبفضل كونه مخلوقا، أراد الخالق، ويختلف بطبيعته عن سائر مخلوقات الكون. وبهذا المعنى لا يصحّ الفصل بينها وبينه. فما صنعه الله وهو أفضل الفنانين لا يصحّ أن يعبث به إنسان، حاكما كان هذا الإنسان أم محكوما. وهذا العبث، بحكم معطيائه، إذا ما حصل يبقى عملية تشويهية لمحتويات الكون"³.

وهنا يمكن القول، بأنّ المطلق والثابت قد كان دائما بمثابة المطلوب الذي يتوق إليه الإنسان، كشكل من أشكال الدعامة الروحية التي تكسبه قوّة في صدّ كلّ ما من شأنه أن يشوّه حقيقته، ويلهمه بالقيم الضرورية التي تتفق مع طبيعته. فإذا كان الإنسان يعي نقصانه وقصوره، كما يعي تناهيه، فإنّه على وعي كذلك بحريته وكرامته التي تعتبر أساس وجوده. ومن هذا المنطلق سيكون أيّ مساس أو تجاوز

¹ عبد العال عبد الرحمن عبد العال، دراسات في الفكر الفلسفي الأخلاقي عند اليونان، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، مصر، 2003، ص.119.

² جون لوك، مقالتان في الحكم المدني، تر: ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، لبنان، دط، 1959، ص.ص.141/140.

³ ملحم قربان، قضايا الفكر السياسي- الحقوق الطبيعية-، المرجع نفسه، ص.74.

على الحرية والكرامة الإنسانية، هو مساس بالشخص الإنساني في ذاته وتبديلا لسنن الطبيعة التي توجب المساواة بين الناس، وتحرص على الاحترام الصارم والدقيق للحقوق الإنسانية.

إنّ مضمون الحقوق الطبيعية، يفترض من الإنسان التطلّع والبحث عن تلك الحقوق التي تتعالى على الزمان والمكان. حقوق تتجاوز رغبات وأهواء البشر، بعيدا عن كل تأويل إنساني يسقطها في متاهة النسبية العبثية التي تُخضع مفهوم الحق إلى منطق المصلحة والرغبة في امتلاك حقوق الغير، وسنّ القوانين التي تتماشى والنظرة الضيقة للإنسان بعيدا عن الموضوعية التي من شأنها كشف وفضح، خبايا اللامعقول في الكائن البشري عندما يكون مستقلا عن العقل ومكبلا بأصفاة الغريزة والشهوة التي تعمي بصيرته وتحجب عنه الحقيقة الموضوعية. حتى أنّ الإنسان بهذا الشكل، يغدو منساقا وراء رغباته وأهوائه، في تقرير ما الصالح وما الطالح، ما الحق وما الباطل وما العدل وما الظلم، وكأَنَّها قرارات ترتجل من حين لآخر، تبعا للظروف التي يعيشها الشخص. قرارات مثل هذه لا يمكن إلاّ نعتها بالظرفية التي تحتكم إلى هوى صاحبها باعتباره هو الذي يضيفي شرعية على الأمور، ويتمثلها بعيدا عن حقيقتها الموضوعية التي يجب أن تكون لها.

هكذا نجد أفلاطون *Platon* (427ق.م-347ق.م) يرحل بكلّ القيم إلى مملكته المثالية إيمانا منه بضرورة إيجاد معيار مطلق وثابت لهذه القيم، فنجده يبحث عن العدالة بالذات وعن الحق بالذات، بعيدا عن شوائب الحس التي من شأنها تشويه حقيقة المفهوم باختزاله فقط في الرؤية الضيقة للإنسان يتمثله للأشياء، وإعطائه معنى للعالم ينم عن رغبته الشخصية في تفسير وتأويل الأمور وفق ما يراه هو خادما لمصالحه، وتجسيدا لقوّته. بهذا الشكل "نجد (تراسيماخوس) تلميذ (جورجياس) يعلم أنّ العدالة ليست إلاّ ما يفيد الأقوى، وأنّ الحكومة باعتبارها تمتلك افتراضا، القوّة الأكبر في المدينة، فإنّها تسن القوانين حسب مصلحتها الخاصة: فالحكومة الديمقراطية تسن قوانين ديمقراطية، والطغيانية قوانين. طغيانية، والنظم الأخرى تفعل نفس الشيء. فليس هناك إذن حق بذاته، يمكن معرفته علميا وصالح لكل زمان"¹.

¹- جان جاك شوفالبييه، تاريخ الفكر السياسي، تر: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 4، 1998، ص.31.

وقريب من ذلك يذهب (كاليكليس) ليعطينا صورة مشابهة لما قاله (تراسيماخوس)، "باعتبار أنّ العدالة الطبيعية هي حق الرجل القوي، والعدالة القانونية هي ذلك الحاجز الذي تقيمه جماعات الضعفاء لحماية أنفسهم، وبشكل أوضح نجده يقول: لو وجد رجل لديه القوّة الكافية لداس بقدميه كل تعاليمنا وتعاويدنا وتمائمنا، وكلّ قوانيننا التي تتعارض مع الطبيعة"¹.

فلا مجال للشك هنا، أنّ شكل المواضعة في وضع القوانين، يأخذ صورة الملجأ الملائم للضعفاء، باعتبارهم لا يقوون على مواجهة من خلقتهم الطبيعة أقوىاء، ولضعفهم وعدم قدرتهم على مواجهة من هم أقوى منهم، يلجؤون إلى التفاهم والاصطلاح على وضع مفاهيم القانون والحق والعدل، بهدف حماية أنفسهم وتعويض ما هو مفقود طبيعياً، ليختزل الحق في الأخير في منطق القوة كمعيار لما هو حق وعادل. وبهذا الطرح السفسطائي نجد أنفسنا إزاء مفهوم الإنسان بكلّ تناقضاته وتقلباته، هو الذي يقرر ويشرع، وفق ما أمدّته به الطبيعة من قوّة، لتنتج بذلك أبواب الرغبة في تحقيق المصلحة، وإعطاء الشرعية لكل ما يخدم الذات في استقلالها التام عن الآخر الذي يشاركها الوجود ويقاسمها العالم. "فإذا كان كاليكليس يعلن الحق الطبيعي للأقوى"²، ففي ذلك دعوة صريحة إلى فتح المجال أمام الذات كي تؤكّد ذاتها، وتفرض منطقتها وفق ما تحوز عليه من قوّة تجعلها تنظر إلى الآخر وكأنّه غريب عن جنسها.

كلّ هذا يوحى بانتفاء المعيار الثابت الذي يجعل البشر يحتكمون إلى القانون الذي يتعالى على الرغبات والأهواء الإنسانية، ويتماشى في تعاليمه مع مضامين الحق الذي يحوزه كلّ إنسان. إنّ الحق الذي يقرّر بعيداً عن الرغبة والهوى، ما الذي يجب أن يكون عليه الشخص في علاقته مع ذاته ومع الآخر. من هنا ذلك التوق والرغبة كما قلنا من قبل، إلى المطلق والثابت من أجل تقرير ما الذي يشكّل حقاً بالنسبة للإنسان، وما الذي يجب أن يكون عليه القانون كي يتماشى مع مضامين الحق الطبيعي.

¹- جورج سباين، تطور الفكر السياسي (الكتاب الأول)، تر: حسن جلال العروسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د/ط، 2010، ص.ص.72-73.

²- جان جاك شوفالبييه، المرجع نفسه، ص.32.

ويمكننا الإشارة هنا، إلى (شيشرون *Cicéron*) باعتباره يقول "بوجود قانون طبيعي عام ينبثق من واقع حكم العناية الإلهية للعالم كله، كما ينبثق من الطبيعة العقلية والاجتماعية للبشر. تلك الطبيعة التي تجعل الجنس البشري أدنى ما يكون إلى الله، وفي هذه النظرة تكمن فكرة دستور دولة العالم، أي دستور واحد في كل مكان، لا يتغير ولا يتبدل في إلزام الناس وجميع الأمم بأحكامه. وأيما تشريع صدر مخالفا لأحكام هذا الدستور لا يستحق أن يكون قانونا: وذلك لأنه ما من حاكم أو رعية يستطيعون أن يجعلوا من الصواب خطأ"¹.

فالقول بالمصدر الثابت والمطلق للحقوق والقوانين الطبيعية، هو تأكيد على الحصانة التي يمتلكها الإنسان، باعتباره كائنا يحتكم في سلوكاته إلى قوة تتعالى عليه، وعلى أقرانه من البشر، وفي ذلك إحالة إلى المساواة التي يجب أن تكون بينه وبينهم، بحكم انتمائهم إلى جنس واحد. ولكونهم كذلك، فلكل واحد منهم حق مساو للآخر في الحرية والكرامة التي يجب أن تحترم وتقدر وفق ما يتماشى مع حقيقة الطبيعة الإنسانية. وهذا هو "المعنى السائد في تفكير (شيشرون) باعتباره يقرّ بأن لكل فرد بوصفه إنسانا الحق في قدر مقدور من الكرامة الإنسانية والاحترام، وبأنه بهذا الوصف كامن داخل الأخوة الإنسانية لا خارجها، وحتى لو كان عبدا فهو ليس كما قال -أرسطو- مجرد آلة تنبض بالحياة وإيما هو كما وصفه (كريسيوس)، أدنى إلى أن يكون صاحب مرتب استؤجرت خدماته مدى الحياة"². وفي هذا تأكيد على العقل الذي من خلاله يمكن للإنسان أن يدرك ما الذي يجب أن يفعله، وما الذي يجب أن يمتنع عنه.

"فبالنسبة لشيشرون يعتبر العقل المبدأ النهائي والقطعي الذي تستمد منه القوانين شرعيتها، كما لا يمكننا الكلام عن الحق الطبيعي إلا في نطاق العلاقة التي يجب أن تكون بين الطبيعة والعقل"³. ومن حيث كذلك فهو الملكة التي من خلالها يمكن استنباط القواعد الأساسية التي تحكم العلاقات الإنسانية، وتجعل الفرد على وعي بأنه لا يمكن أن يضرّ بالآخر مهما كانت مكانته وقوته. وفي هذا يقول (جون لوك) في حديثه عن الحالة الطبيعية للإنسان، "أنّ للطور الطبيعي سنة طبيعية يخضع لها

¹ - جورج سباين، تطور الفكر السياسي (الكتاب الثاني)، المرجع نفسه، ص.53.

² - المرجع نفسه، ص.55.

³ - Eliette Abecassis, Fabienne Abbou et autres, *op.cit*, p.428.

الجميع. والعقل (وهو تلك السنّة)، يعلّم البشر جميعا لو استشاروه، أنّهم جميعا متساوون وأحرار، فينبغي أن لا يوقع أحد منهم بحياة صاحبه، أو صحته أو حرّيته أو ممتلكاته¹.

فلاحتكام إلى العقل من أجل تقرير ما الذي يشكّل فعلا مفهوم الحق، يجعل الإنسان يرتقي بفكره إلى مستوى عالي ومستقل عن كل ما هو تجريبي أو تاريخي من شأنه أن يجعله أمام تصورات عدّة، ومفاهيم متنوعة للحق، تكون نابعة في أغلبها عن رغبة مشرّعيها والظروف التي عايشوها. وهو الأمر الذي يستحيل معه التلقّف بمفهوم للحق يعلو على رغبات وأهواء البشر، ويقرر ما الذي ينبغي أن يكون عليه الإنسان باعتباره كذلك. وقد عبّر عن ذلك بليز باسكال (*B.Pascal* 1623-1662) بقوله: "لسنا نرى عدلا أو ظلما إلّا ويختلف كيفا باختلاف الإقليم. ثلاث درجات ارتفاع من القطب تقلب الفقه كلّه، ودرجة من درجات الطول تقرّر الحق... إنّها لعدالة مضحكة تلك التي يحدّها نهر، الحق في هذه الجهة من البيريني والباطل فيما وراءها"².

وتلافيا لهذا المأزق، يقدّم لنا (كانط) جوابا على سؤال طرحه في كتابه ميتافيزيقا الأخلاق: "ما الحق؟ ومن خلال إجابته يؤكّد على أنّ المشرّع إذا ما هو حاول أن يجيب على هذا السؤال أن يتخلى عن تلك المبادئ التجريبية، وأن يبحث عن الأحكام في العقل ذاته، بعيدا عن تلك القوانين التي كانت موجودة في حقبة زمنية معينة"³. معنى ذلك أنّ الإنسان لا يمكنه أن يقرّر أو يشرّع، بعيدا عن العقل، الذي يرقى به إلى مستوى الكونية، التي تتلاشى أمامها كل محاولة لتزييف حقيقة ومفهوم الحق الذي يقتضي من البشر التطلّع إلى قانون كوني من الحرية يجعل من إرادة كل فرد تتعايش مع إرادة فرد آخر، كما يفرض الاحترام للشخص الإنساني، باعتباره جديرا بذلك.

"فالحق الطبيعي لا يمكن أن يقوم إلّا على مبادئ قبلية"⁴، تستقلّ بذاتها عن كلّ ما هو تجريبي، وتؤسّس لمفهوم الحق باستقلال تام عن كلّ ما هو عرضي. وكلّ ذلك يكون بهدف الوصول إلى تأصيل متعال للحق، وبالتالي ضمان حرية الإنسان في أفق من التعايش الذي ترسم معالمه واضحة

¹ - جون لوك، المرجع نفسه، ص.140.

² - Pascal, *Pensées*, Ed. de la seine, 2005, p.119-120.

³ - E.Kant, *op.cit*, p.103.

⁴ - Ibid, p.111.

في الاحترام الكامل للإنسانية. إنّه الاحترام الذي يجعل الشخص البشري لحظة تقريره وتشريعه للقانون، يقرّر لذاته وللآخر في نفس الوقت. فإذا كانت الحرية تعبر عن القدرة على الفعل والتعبير، فهي تدعو الإنسان كذلك، بل وتلح عليه أن يتحرّر من الجانب اللامعقول فيه، وأن يتعالى عن الحس والتجربة، ليخضع في الأخير إلى منطق العقل الذي يؤسّس للكونية، ويمنح الذات حرّيتها وانعتاقها.

3- الإنسان - الطبيعة وسؤال الحرية.

لا بدّ من الإشارة إلى العلاقة بين الحق والحرية، من خلال السلوكات والأفعال التي يتّخذها الشخص في التعبير عن هويته وحقيقته، باعتباره كائناً واعياً ومسؤولاً عن تشكيل ماهيته، ضمن علاقته مع الآخر الذي يشكّل طرفاً أساسياً لا يمكن الحياد عنه، أو حجبها في هذه الوضعية. وهنا يمكن القول "أنّ الحق ليس سوى التعبير عن إرادة الإنسان ككائن عاقل واع بمصالحه، وبالغايات التي يصبو إليها. وفي هذا يتجلى مبدأ الحرية الذي يتماهى مع الحق، لأنّ الحرية هي أشرف خاصية من خصائص الإنسان، والحق هو ما يجعل وجود الإرادة حرّة. وإذن فالحق هو الحرية باعتبارها فكرة كما يؤكّد (هيجل) ولذلك فإنّ محاولة خصوم الحرية القضاء عليها، هو ضرب من الوهم"¹. فالإنسان إذا أردناه هنا سارترياً في تمثّله وتعقّله، يغدو هو الحرية عينها التي تعلقو كل القيم، وتشرعن الواقع بما يتوافق مع الوجود الأنطولوجي للشخص.

إنّ الحرية بهذا الشكل، تغدو القيمة التي تجعل من الإنسان إنساناً، وتخرجه من مرحلة القبول والإذعان الذي يسم عالم الزيف والظلم، إلى مرحلة الاستقلالية التي تتعالى بالذات إلى مستوى التشريع الذاتي، لتتحرّر في الأخير من أسر الرغبة والهوى الذي يجعلها مكبّلة بمضمون الغايات التي تتوق إليها. "فأولوية الحق كما يرى (كانط) مشتقة كلّها من مبدأ الحرية في العلاقات الخارجية المتبادلة بين البشر، ولا صلة لها بالغايات التي يشترك فيها الناس جميعاً بحكم الطبيعة (أي غاية تحقيق

¹ - عز الدين الخطابي، أسئلة الحدائث ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص.86.

السعادة)، أو بالسبل المعترف بها في تحقيق هذه الغاية. ومن حيث هي كذلك، لا بدّ أن تكون مستندة إلى قاعدة سابقة على جميع الغايات التجريبية¹.

وباعتبار الأهمية التي تحظى بها الحرية في تأسيس الحقوق الإنسانية، فلا بدّ أن تكون مقننة، ومستقلة عن كلّ ما يجعل منها تلك القيمة التي تحوّل للإنسان القيام بكلّ ما يراه خادما لمصلحته، وكأنّه المطلق الذي يقرّر ما الذي يجب أن يكون وفق ما يرغب فيه ويتوق إليه. وعلى هذا الأساس "غدا الاعتقاد بالقانون ونظامه، هو السبيل الوحيد للقضاء على الاختيارات العشوائية وعيش الحرية كشيء مشترك. فالحرية بدون قانون هي فوضى، وقضاء على الحرية ذاتها"². من هنا تلك الضرورة الملحة، إلى القانون الوضعي، الذي من شأنه تنظيم العلاقات الإنسانية، ورسم الحدود اللازمة لحرية الشخص، كي تتوافق مع حرية الآخرين. السؤال الذي يبقى مطروحا، عن أيّ قانون يجب أن نتحدّث؟ وأليس من شأن القانون في أن يحدّ من الحرية، باعتبارها حقا طبيعيا يحوزه جميع الناس؟

جدير بنا ونحن في هذا المقام، أن نتحدث عن الحرية باعتبارها قيمة يمتلكها كلّ إنسان، بل أكثر من ذلك " فهي الحق الطبيعي الوحيد الذي يعتبر أصليا في الإنسان لا لشيء إلاّ لكونه كذلك"³. وعلى هذا الأساس، تغدو الحرية بمثابة الحق الذي يحوّل للشخص أن يكون سيد نفسه، ولا يخضع في أفعاله وسلوكاته لإرادة شخص آخر. هذا إذا سلّمنا بطبيعة الحال، بذلك الوجه المشرق للإنسان باعتباره كائنا عاقلا، ويحتكم في أفعاله إلى العقل الذي يؤسّس للنظام، ويتمثّل الأمور بعيدا عن الرغبة والهوى. فما لا يجب أن نغفل عنه هنا، هو ذلك المزيج الذي يشكل الإنسان من عقل ولاعقل، وغالبا ما يكون الجانب اللامعقول هو المسير للأفعال والسلوكات الإنسانية، ليصبح بذلك الاستعمال اللاعقلاني للحرية تعبيرا وتحسيدا للظلم والتعدي على الآخر، بدلا من كونها القيمة العليا التي تتحقق من خلالها إنسانية الإنسان. ولهذا السبب كما يقول (ريتشارد* هوكر *R. Hoocker*): "القوانين

¹ - مايكل ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، تر: محمد هناد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص.42.

² - يورغن هابرماس وجوزف راتسنغر، جدلية العلمنة، العقل والدين، تر: حميد لشهب، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص.69.

³ - E.Kant, op.cit, p.p.111/112.

* - هو قسيس ولاهوتي أجليكاني إنجليزي، ولد سنة 1554 بجلترا، وتوفي سنة 1600. من أشهر مؤلفاته: (قوانين الدولة الكنسية *Of the Lawes of Ecclesiastical Politie*).

المدنية التي تملئها الحاجة إلى النظام والأمن الخارجيين بين البشر لا تصاغ كما ينبغي لها أن تصاغ إلاّ على افتراض كون إرادة الإنسان تتميز في ذاتها بالعناد والتمرد والتكبر عن الخضوع لسنن طبيعته المقدسة. وبكلمة إلاّ على افتراض كون الإنسان من حيث نفسه الشريرة، لا يمتاز عن الحيوان الضاري"¹.

وإذا أردنا أن نستوضح الأمر أكثر أمكننا القول، "بأنّ الحق الطبيعي يكمن في الحرية التي يتمتع بها الإنسان ككائن طبيعي، وهي الحرية التي تتحدّد بحدود الذات وقدرتها ومشيتها"²، على الفعل دون مراعاة القواعد والنظم التي تحدّد من جموحها ورغبتها في تأكيد ذاتها، وفق ما تملّيه طبيعة الإنسان من قوانين تؤكّد على المحافظة على الحياة، وإجازة استعمال كافة الوسائل من أجل ذلك. وفي هذا يقول اسبينوزا Spinoza (1677-1632): "ولكن لما كانت قدرة الطبيعة الشاملة كلّها لا تعدو أن تكون مجموع قدرات الموجودات الطبيعية، فقد ترتب على ذلك أن يكون لكل موجود طبيعي حق مطلق على كل ما يقع تحت قدرته. أي أنّ حق كلّ فرد يشمل كلّ ما يدخل في حدود قدرته الخاصة. ولما كان القانون الأعظم للطبيعة هو أنّ كل شيء يحاول بقدر استطاعته أن يبقى على وضعه، وبالنظر إلى نفسه فقط دون اعتبار لأيّ شيء آخر، فينبني على ذلك أن يكون لكلّ موجود حق مطلق في البقاء على وضعه، أي في أن يوجد ويسلك كما يتحتم عليه طبيعياً أن يفعل"³.

يمكن القول إذن، أنّ حجم الحرية الذي يمتلكه الإنسان في حالة الطبيعة، يكسبه قوّة لامتناهية في الحفاظ على حياته، ويعطيه الحق في أن يمتلك كلّ ما يرغب فيه ويتوق إليه، شريطة أن تكون له القدرة على فعل ذلك. فلا يوجد في هذه الحالة ما يحول بين الإنسان ورغباته سوى غياب القوّة التي يمكن اعتبارها الفضيلة الأساسية التي تميّز بها حالة الطبيعة، حيث لا وجود لمفاهيم الشرعية أو اللاشرعية، أو حتى لمفهوم العدل أو الظلم. " فالحق الطبيعي أو التنظيم الطبيعي هو مجرد القواعد التي

¹ - جون لوك، المرجع نفسه، ص.ص. 220/219.

² - عز الدين الخطابي، المرجع نفسه، ص. 87.

³ - اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، تر: حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د/ط، 2008، ص. 368.

تتميز بها طبيعة كل فرد، وهي القواعد التي ندرك بها أنّ كل موجود يتحدّد وجوده وسلوكه حتميا على نحو معين¹.

يمكن اعتبار كل ذلك طبيعيا إلى حدّ ما، من منطلق أنّ الفرد في حالة الطبيعة يسلك وفق ما تمليه عليه طبيعته التي توجّهه إلى فعل كل ما يجب فعله، بهدف الحفاظ على بقائه، وتأكيد وجوده ضمن مجتمع لا يعترف إلاّ بالقوّة كوسيلة لإثبات الذات لذاتها. وهو الأمر الذي لن يتحقق إلاّ بتجسيد تلك الرغبات التي لا تنتهي إلاّ بفناء صاحبها. وفي حالة كهذه يمكن القول مع (حسن حنفي) من خلال تعليقه على مفهوم الحق عند (اسبينوزا)، "بأنّ الحق الطبيعي ليس قوّة أو سلطة شرعية يمتلكها الإنسان، لأنّه لا توجد في الطبيعة قوّة شرعية أو لاشرعية. الحق الطبيعي هو حق السلوك طبقا لقوانين الطبيعة العامة وطبقا لطبيعة من يقوم بالفعل، أي حقّه في المحافظة على وجوده، وهو الحق الذي يتمتع به كلّ فرد"².

وعلى هذا النحو، يتحدّد وجود الإنسان بدرجة قدرته في ممارسة حقّه الطبيعي، الذي يعطيه سلطة مطلقة على جميع الأشياء التي تشكّل موضوعا لرغباته وأهوائه، دون الارتقاء بفكره إلى إدخال الآخر وجعله طرفا في المعادلة. ففي هكذا حال لا يمكن التفكير إلاّ فيما يجعل الفرد ينعم بحق الحياة والمحافظة عليه، ضمن ما وهبته الطبيعة إيّاه من قوّة وقدرة على الفعل. ومن هذه الجهة "فإنّ حرية الإنسان تمتدّ بامتداد قوّته على الوجود والفعل أي بامتداد حقّه الطبيعي. وكلّما تضاءلت هذه القوّة، كلما تضاءلت معها حرّيته"³.

وبهذا الشكل نجد -توماس هوبز- يتعامل مع مفهوم الحق الطبيعي، "باعتباره الحرية الممنوحة لكلّ فرد في استخدام قدراته الخاصة من أجل حماية طبيعته، أو بعبارة أخرى من أجل حماية حياته الخاصة. وعليه فهو حر في فعل كل ما يعتبره ويتصوره عقله أنّه أنسب الوسائل لتحقيق هذه الغاية"⁴.

¹ - اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، المرجع نفسه، ص. 367.

² - المرجع نفسه، ص. 367.

³ - عبد الحق منصف، المرجع نفسه، ص. 315.

⁴ - Thomas Hobbes, *Léviathan*, Trad : François Tricaud, Ed. Sirey, France, 1971, p. 128.

فإذا كان (هوبز) هنا يقول بالحق الطبيعي، باعتباره الحرية التي يمتلكها الفرد، والتي تحوّل له القيام بكل ما يضمن له بقاءه، فذلك راجع إلى طبيعة الإنسان في حدّ ذاتها، والتي تتعارض مع كل ما من شأنه أن يقف حاجزا أمام تحقيق غايته التي ولد من أجلها. وهي الغاية التي يمكن اعتبارها بمثابة الحق الأول والأساسي الذي تنجرّ عنه باقي الحقوق التي تضمنه وتحميه. "إنّه حق البقاء والمحافظة على الذات، باعتباره الأساس الذي ينبع منه كلّ حق آخر، وهو أساس عقلائي لأنّ نفيه أو رفضه يؤدّي في الحال إلى الوقوع في تناقض. ومن ثمة فهو مسلمة أساسية يبدأ منها كل إنسان سليم العقل، أو قل إنّه بديهية واضحة بذاتها"¹. ولكي تتحقّق هذه الغاية التي يتوق إليها كل إنسان، والتي تعتبر تجسيدا كاملا لحقّه الطبيعي، سيكون مباحا ومسموحا للفرد أن يستخدم كافة الوسائل التي تضمن له ذلك، كما سيكون من حقّه الاستحواذ على كل ما يقع تحت يده باعتباره ملكه الذي منحه إياه الطبيعة. "فالحق الممارس في الطبيعة يعني حرية الفرد في أن يفعل كل ما في استطاعته للحفاظ على طبيعته الخاصة، ولو كان ذلك على حساب الآخرين، لأنّ الهدف الأساسي هنا هو الدفاع عن المصلحة الخاصة"²، والسعي قدر الإمكان لتجنّب الضرر، وتحقيق السعادة التي لن تكون إلّا بالإشباع الدائم والمتواصل للرغبات والشهوات الفردية التي لا تنتهي إلّا بموت الإنسان.

لكن ما يبقى محط تساؤل هنا، هو تلك المفارقة التي يحويها هذا الطرح. فإذا سلمنا بدهشة الحق الطبيعي كما سبق ذكره، فإنّ ذلك سيكسبه صورة العمومية التي تجعله ملكا لكل إنسان. والحالة هذه فإنّ الحق المطلق لكلّ فرد سيجد كحدّ وعقبة الحق المطلق التي يمتلكه فردا آخر، وباعتبار "أنّ ما ينجزه إنسان ما بمقتضى القوانين الطبيعية ينجزه بوصفه حقّا طبيعيا من حقوقه، وهذا الحق الذي ينعم به بكلّ حيوية في الطبيعة يقاس بدرجة قوّته"³، فإنّ ذلك يحوّل له الدفاع واستخدام كافة الوسائل لحماية هذا الحق، الذي هو في الحقيقة حق مشترك بين جميع الأفراد.

من هنا ذلك الصراع الناتج عن الرغبة الملحة لكل فرد في تحقيق ذاته وتأكيدهما، وفق منطق القوّة الذي يطبع حالة الطبيعة ويجعلها حالة تفتقد إلى الأمن والسلام. "وبما أنّ الناس في أغلب الأحيان

¹ - إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، د/ط، 1985، ص333.

² - عز الدين الخطابي، المرجع نفسه، ص.88.

³ - اسبينوزا، رسالة في السياسة، تر: عمر مهيبيل، موفم للنشر، الجزائر، د/ط، 1995، ص.36.

يتبعون رغباتهم العمياء أكثر مما يتبعون عقلهم"¹، فإنهم سيسقطون لا محالة في متاهة النسبية العبثية التي تجعل كل واحد منهم يقرّر حسب ما يجدم مصالحه الخاصة، ويتوافق مع درجة قوّته التي تعتبر الفضيلة الأساسية في حالة الطبيعة. حتى إذا أردنا خلاصة لكلّ هذا، أمكننا القول مع -جان جاك شوفالييه-، "أنّ الإنسان ليس وحيدا. فالفرد المساوي لكلّ فرد آخر، يجد كحدّ وعقبة في وجه حقّه المطلق، الحق المطلق لكلّ فرد آخر وقدرته. إنّ كلّ فرد يصادف في كلّ فرد منافسا له. وكلّ فرد يعتبر عدوا لكلّ فرد... وهكذا يصبح الكلّ في حالة حرب، افتراضية على الأقل مع كل فرد"².

يمكن القول إذن، أنّ الحرية التي ينعم بها كلّ فرد في مثل هذه الحالة، تعتبر حرية همجية تفتقر إلى العقلانية والرؤية في تحديد الحقوق، وضبط العلاقات بين الأفراد. حرّية بهذا الشكل ترتدّ على صاحبها بالسلب والفشل وتجعله عرضة للخطر في كلّ لحظة وحين، باعتبار أنّها حرية تحتكم في شرعيتها إلى القوّة والحيلة اللتان تعتبران الفضيلتان الأساسيتان في حالة الطبيعة. ولهذا السبب "كانت هذه الحالة حالة حرب طاحنة. ومن ثمّة فهي فقيرة وموحشة، وفوق ذلك كلّ حياة قصيرة الأمد، وبالتالي فهي تؤدي إلى تناقض واضح. فقد كانت البداية هي محافظة الفرد على حياته، ومن أجل تحقيق هذه الغاية كان الصراع ونشب القتال. وكلّ ذلك أدّى إلى نهاية غريبة، باعتبار أنّ حياة الفرد أصبح يتهدّدها خطر الموت باستمرار. فبعدما كانت غايته هي المحافظة عليها، فقد أصبحت غير مأمونة ولا مضمونة، ومهدّدة في أي لحظة"³.

وبفعل هذه التناقضات التي تجعل من الحياة مستحيلة وغير آمنة، قد أصبح لزاما على كلّ الأفراد الخروج من هكذا حالة تتسم بالعنف والخوف، إلى حالة يسودها الأمن والسلام، وذلك من خلال الإتفاق والتفاهم على القوانين التي يجب أن تحكمهم، بعيدا عن سلطة الرغبة والهوى التي تجعل كلّ فرد يقرّر وكأنّه المطلق الذي يستند في قراراته إلى ما يحوزه من قوّة، وما يشكّل لديه موضوع رغبة وسعادة. وبالفعل "فإنّ الإنسان، إذا نظر إليه في حالته الصافية كفرد معزول، وفي عدم قابليته الطبيعية للتواصل، يتمتع على كلّ الأشياء بحقّ عام ومطلق. حقّ طبيعي في ممارسة قدراته الطبيعية. وهذا الحق

¹-اسبينوزا، رسالة في السياسة، المرجع نفسه، ص.36.

²- جان جاك جوفالييه، المرجع نفسه، ص.326.

³- إمام عبد الفتاح إمام، المرجع نفسه، ص.331.

هو الترجمة لقدرته غير المحدودة على استعمال إرادته في السعي وراء السعادة، أي في التحقيق المستمر لرغباته"¹.

ففرضية الاستقلال التام للفرد عما سواه، تجعله يفكر دوماً بمنطق المصلحة وتحقيق الرغبة التي يغذيها التوق الدائم والمتواصل لتأكيد الذات، وفرض سيطرتها في عالم لا ينتصر إلا للقوة التي تعتبر الحقيقة الوحيدة في حالة الطبيعة. لكن الإنسان، وبفعل النقص الذي يعانیه، والتناهي الذي يصاحبه، والذي يعي حقيقته، فهو بحاجة إلى الآخر الذي يسهم ويتدخل في رسم ما الذي يجب أن تكون عليه الحياة داخل المجتمع، بحقوقها وقوانينها التي يجب أن تتعالى على كل رغبة أو هوى إنساني. إنَّها الحقوق والقوانين، التي تضبط العلاقات الإنسانية، لتخرجها من مرحلة الهمجية التي يعتبر فيها كل فرد بمثابة القاضي* الذي يقرر لنفسه، إلى مرحلة الحرية المقننة التي تجعل الحياة ممكنة في ظل القانون الذي يتعالى على الجميع.

وعلى هذا الأساس، كان الانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنية، ضرورة ملحة من أجل الإرتقاء إلى حياة أفضل يؤطرها القانون الذي يرسم الحدود اللازمة التي تنظم العلاقات الإنسانية داخل المجتمع، ويؤسس للإحترام الصارم والدقيق للحقوق الفردية. "فمن الحق الفردي في الحالة الطبيعية كما يقول -كانط-، تنبثق إذن مسلمة الحق العام: يجب عليك بحكم العلاقة التي تربطك بالأشخاص الآخرين أن تخرج من هذه الحالة (حالة الطبيعة) للدخول في حالة يسودها القانون. ومعنى ذلك حالة تسودها العدالة التوزيعية"².

¹ - جان جاك شوفالبييه، المرجع نفسه، ص.325.

* - حول هذه النقطة، يمكن أن نشير إلى- جون لوك- من خلال مؤلفه -مقالتان في الحكم المدني-. فبالرغم من أنه يتصور حالة الطبيعة، باعتبارها حالة حرية ومساواة، ويقر بحق الملكية الذي يقرنه بدرجة العمل الذي يؤديه الفرد في هذه الحالة، إلا أنه يقرّ بوجود الانتقال إلى الحالة المدنية التي يتنازل فيها الأفراد عن حرياتهم، ليجدونها حرية مقننة في خضم المجتمع المدني. حتى إذا تساءلنا عن السبب في ذلك، فإنّ لوك- يرجعه إلى " انعدام قانون معروف ثابت ومتواضع عليه مسلم به، بناء على الموافقة العامة، كميّاس للحق والباطل، يهدف إلى الفصل في جميع الخصومات التي تنشأ بينهم. إضافة إلى غياب حكم معروف غير متحيز، يتمتع بصلاحيّة الفصل في جميع الخلافات، بناء على القوانين القائمة. فلما كان كلّ امرئ في الطور الطبيعي، حكماً بحسب السنّة الطبيعية، ومنفذاً لها ولما كان الناس يتصفون بالأثرة، فكثيراً ما يدفع بهم الهوى أو الثأر إلى الإفراط والتحمس البالغ للقضايا التي تعنيهم، أو الإهمال واللامبالاة إلى التفريط في القضايا التي تعني غيرهم من الناس". [أنظر، جون لوك، المرجع نفسه، ص.ص.213/212].

² - E.Kant, op.cit, p.188.

ومن وجهة النظر هذه، يبقى من الظلم والجور البقاء في كنف حالة الطبيعة هذه، التي لا يوجد فيها مكان لمفاهيم الشرعية أو اللاشرعية، أو حتى لمفاهيم العدل أو الظلم. والحالة هذه "فإنّ الأفراد لا يظلمون بعضهم بعضاً أثناء تحاربهم فيما بينهم، إذا هم أرادوا البقاء في الحالة من الحرية الراضية للقوانين الخارجية. لكنهم يرتكبون أكبر جور، إذا هم أصروا على البقاء في حالة لاقانونية، أي ضمن حالة لا يجد فيها الفرد ضماناً تقيه من عنف شخص قريب منه"¹.

ما يجب الإشارة إليه في هذه النقطة أنّ حالة الطبيعة كما صوّرها المفكّرون والفلاسفة، وبالرغم من اختلاف وجهات نظرهم حول مضامينها*، إلّا أنّها تبقى حالة يجب تجاوزها لافتقارها إلى مبدأ العقلانية الذي يتأسس على ضوئه مفهوم القانون الذي يعطي شرعية لحق الفرد الطبيعي ويحميه من ظلم ولاشرعية الأفعال والسلوكات، التي تعتبر بمثابة الترجمة الواضحة للعقلانية للإنسان واستقلاله التام عن كلّ ما هو إنساني. ولهذا السبب "كان لزاماً على جميع الأفراد أن يتفقوا فيما بينهم، عن طريق تنظيم وتعاهد حاسم، على إخضاع كل شيء لتوجيهات العقل وحده...وعلى كبح جماح الشهوة بقدر ما تسبب أضراراً للآخرين، وعلى معاملة الناس بمثل ما يحبون أن يعاملوا به، وأخيراً على المحافظة على حق الآخرين كما لو كانوا يحافظون على حقّهم الخاص"².

إنّ الانتقال من حالة الطبيعة إذن إلى الحالة المدنية، هو في حقيقته إنتقال للإنسان من النظر إلى طبيعة الأمور بمنطق الرغبة والشهوة التي تجعل الحياة شبه مستحلية بفعل التجاوزات التي تحدث في حق الأفراد، إلى حياة تتأسس على العقل الذي يشرّع للنظام والقانون، وينتصر لروح العدل والاحترام لحقوق الأفراد، ويضاد سلطة القوّة التي هي في حقيقتها ليست معياراً يمكن الإعتماد عليه لنيل حق من الحقوق. "إنّ المعلول كما يقول -روسو- يتغيّر بتغيّر العلة: فكلّ قوّة تتعلّب على قوّة أولى، فلا بدّ

¹ - E.Kant, op.cit, p.189.

*- يمكن الإشارة هنا إلى علمين من أعلام الفلسفة السياسية، وهما -توماس هوبز- و-جون لوك-، حيث يتعامل كلّ واحد منهما بشكل مخالف للآخر فيما يخص حالة الطبيعة. فإذا كان هوبز يقوم بتعريف الطبيعة البشرية، ويضع الإنسان أمام حقيقته باعتبارها كانتا شريراً، حافل بالنقائص ولا يهيمه من الأمور سوى تحقيق مصلحته الخاصة، وليس له من محرّك سوى الأنانية المفرطة التي توجّه أفعاله وسلوكاته. فإنّ جون لوك على العكس من ذلك، فهو يتعامل مع حالة الطبيعة، باعتبارها حالة مثالية، من منطلق أنّها حالة من الحرية والمساواة، وتخضع للقانون الطبيعي الذي يجعل الناس واعين بكلّ ما لديهم من حقوق، وما عليهم من واجبات. ولكن بالرغم من هذا التباين، إلّا أنّهما يتفقان حول ضرورة الإنتقال إلى الحالة المدنية التي تعتبر حالة ملائمة لتطبيق القانون والعدالة، وبالتالي حماية الحقوق الفردية داخل المجتمع.

² - اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، المرجع نفسه، ص.370.

أن تخلفها وتحلّ محلّها، وحالما يمكن العصيان دون عقاب، يمكن القيام به في صورة شرعية. أمّا والأقوى هو دائما على حقّ، فما على المرء إلا أن يعمل ما في استطاعته حتى يصير هو الأقوى. فأية قيمة إذن للحقّ الذي يزول عند انقطاع القوّة؟¹.

وعلى هذا الأساس يمكن القول أنّ الحقوق الطبيعية، تبقى بحاجة ماسة إلى من يحميها ويجسّدها على أرض الواقع، وينأى بالحريات الفردية إلى أفق النظام الذي يجعلها تتعايش فيما بينها وفق قانون يكفل الاحترام لكلّ شخص بعيدا عن التأويلات التي تتأسس على الرغبة والمصلحة، فتجعل من الآخر وسيلة من أجل غاية أكبر،

3- الحق والإرادة الإنسانية.

لا شك أنّ الغاية المأمولة من مضامين الحق الوضعي، هي إجماع كلّ الإرادات بأن تتفق فيما بينها حول ضرورة التنازل عن تلك الحقوق أو بعضها التي كانت لها في الحالة الطبيعية، لتجدها حقوقا وحريات معقولة ومقننة في الحالة المدنية. وعلى هذا الأساس يمكننا التعامل مع الحق الوضعي باعتباره الحامي، والمشرعن للحقوق الطبيعية بما يكفل للشخص حرّيته وكرامته. وفي هذا يقول (جون لوك): "وهكذا يقبل البشر على الاجتماع، رغم محاسن الطور الطبيعي لفرط ما يصيبهم من عناء وهم على هذا الطور... فالمخاطر التي يتعرّضون لها فيه من جرّاء هذه السلطة المتقلبة الهوجاء التي تحوّل كلّ امرئ الحق لمعاقبة إساءات الآخرين، ترغمهم على الالتجاء إلى قوانين الحكومات الثابتة حيث يتاح لهم المحافظة على أملاكهم"².

ليس عبثا إذن، أن يتنازل الفرد عن حرّيته التي كان يمتلكها في حالة الطبيعة، وإلاّ لماذا هذا الفعل الذي من خلاله يصبح الأفراد محكومين ومرؤوسين، بعدما كانوا أسياد أنفسهم ومالكيها؟

طبيعي إذن أن تكون غاية هذا التنازل هي الخروج من ذلك الوضع المحفوف بالمخاطر، والذي تغيب فيه مفاهيم الأمن والسلام، للدخول في وضع يضمن لكل فرد حقوقه، ويحمي حرّيته. "فإذا كان معظم البشر لا يراعون حرمة الإنصاف والعدالة، فإنّ التمتع بالأملاك التي تخصّ الفرد يبقى أمرا غير

¹ - جان جاك روسو، المرجع نفسه، ص.15.

² - جون لوك، المرجع نفسه، ص.213.

مضمون في حالة الطبيعة. وهذا ما يحمله على الرضى بالتخلّي عن ذلك الوضع المخوف بالمخاطر رغم الحرية التي يتمتع بها، ويسعى راضيا للانضمام إلى المجتمع مع من اتحدوا فيه وأبدوا رغبتهم في الإتحاد من أجل المحافظة على حياتهم وحرّياتهم وأملاكهم¹.

ويمكن أن نتصور كذلك درجة الأهمية التي يعطيها توماس هوبز *T. Hobbes* (1558-1679) لهذه النقلة من الحقوق الطبيعية إلى الحقوق المدنية، خصوصا وأنّ الصورة التي أمدنا بها عن حالة الطبيعة، هي صورة مخيفة ومرعبة لا يمكن أن نحيها في ظل الصراع الذي تحرّكه " الطبيعة الإنسانية التي تقتضي أن يرغب كلّ إنسان فيما يحقق له الراحة والمتعة والبقاء، وأن يتعد عمّا يضّرّ به. بل هو ملزم بالطبيعة أن يحافظ على ذاته وحياته من كلّ الأضرار بما في ذلك ضرر الموت"². وكلّ ذلك طبعا قد كفل له الحق في استعمال كلّ ما يحقق له رغبته وغايته، ممّا أدّى إلى نتيجة حتمية وهي أنّ حياة الإنسان أصبحت غير مضمونة، وفاقدة للأمان في جوّ يطبعه الصراع من أجل إثبات وتأكيد الذات. وعلى هذا الأساس كان لزاما على الأفراد الانتقال إلى حالة ينعم فيها كلّ واحد بالأمن والسلام، ويضمن فيها حقوقه بما يتماشى والقانون الذي تمّ وضعه من أجل ذلك. وبالفعل فإنّ الإنسان قادر على فعل ذلك بفضل غرائزه وعقله كما يقول (هوبز). "إنّ الغرائز التي تجعل الإنسان يجنح نحو السّلم هي خوفه من الموت، ورغبته في الأشياء الضرورية لحياة ممتعة، وأمّله في الحصول عليها بوسائل يصطنعها بنفسه. أمّا عقله فيوحي له بمواد ملائمة لاتّفاق سلمي، يحمل الجميع على التفاهم. وتلك هي المواد التي يمكن أن نطلق عليها إسم القوانين الطبيعية"³.

وعلى هذا الأساس يكون القانون بمثابة القاعدة التي تحدّد من جموح الرغبة الإنسانية، وتنظم العلاقات الإنسانية وفق ما يميله العقل بما يتناسب وإنسانية الإنسان، ليقيه من همجية الوضع الطبيعي، ويحميه من تسلّط الذات التي تريغ إلى تأكيدها الدائم لذاتها، وفق منطق القوّة والعنف. "فإذا كان الحق الطبيعي هو الحرية الطبيعية، فإنّ القانون الطبيعي هو الذي يحدّد ويربط ويلزم. وبعبارة أخرى، إذا كانا الحق الطبيعي هو اللاتحديد واللاتعين للنشاط البشري، فالقانون الطبيعي هو التحديد والتعين لهذا

¹ - جون لوك، المرجع نفسه، ص.212.

² - عبد الحق منصف، المرجع نفسه، ص.264.

³ - T.Hobbes, op.cit, p.127.

النشاط"¹. وهو الأمر الذي يمكن الوقوف عليه جليا من خلال التفرقة التي يقيمها (هوبز) بين الحق والقانون "باعتبار أنّ الحق يعتمد على حرّية المرء في أن يفعل الفعل أو يمتنع عنه، في حين أنّ القانون هو الذي يرتبط بواحد منهما دون الآخر(أي أنّه هو الذي يحدّد ويلزم، سواء بالفعل أو بالامتناع عن الفعل). ومن ثمة فالقانون والحق يختلفان بالضبط كما يختلف الإلزام عن الحرية"².

وعلى هذا الأساس نجد دعوة صريحة من (هوبز) إلى التخلّي عن أشكال الممارسات والأفعال، التي ترتبط في مصدرها بالحق الطبيعي الذي يكفل الحرية المطلقة للفرد، لينتقل بمفهوم السلطة ويحصرها في الجهاز القانوني الذي تحدّثه الدولة بما يتلاءم مع أمن وسلامة الأفراد، ويحدّ من عشوائية ومطلقية الحريات الطبيعية ليجعلها تتماشى وما تقرّه الدولة من قوانين ترغم الجميع على الخضوع والامتثال لمضامينها. فطبيعي أن تكون الدولة هنا بتلك القوّة التي تلزم، وتضرب بيد من حديد كلّ من تحوّل له نفسه الخروج عن تعاليمها، وضروري كذلك أن تكون لها سلطة الإكراه والإلزام التي تضطرّ الجميع إلى الخضوع للقوانين، التي هي في حقيقتها حدّ وضبط لطبيعة الإنسان وميولاتها. ومهما يكن "فإنّ الدولة، هي نتيجة فعل سياسي إرادي يؤسس حالة خاصة يسميها (هوبز) الحالة المدنية-*Etat Civil* - ويميّزها عن حالة الطبيعة-*Etat de nature* - وهي الحالة التي تغيب فيها الحقوق المدنية والسياسية والدولة"³. ولهذا السبب يرى (يورغن هابرماس *Jürgen Habermas*) "أنّه منذ (هوبز)، يمكن اعتبار قواعد الحق المدني الذي يتأسس على الحرية التعاقدية والملكية، بمثابة النموذج الأصلي-*Prototype* - للحق"⁴.

وبعيدا عن كلّ ما يمكن قوله حول ما كتب عن (هوبز) من انتقادات، إلّا أنّه يمكننا الوقوف على مضامين الحق الوضعي الذي لا يمكن أن يتأسس إلّا بوجود الدولة التي تعتبر الأداة الأساسية لتطبيق العدالة، وذلك بإرغامها للجميع على تطبيق كل القوانين والقواعد التي تمّ الاتفاق عليها بموجب عقد اجتماعي أبرم بين أفراد المجتمع. والحالة هذه يمكن القول أنّ تلك النقلة من الحقوق الطبيعية، إلى

¹ - إمام عبد الفتاح إمام، المرجع نفسه، ص.338.

² - T.Hobbes, op.cit, p.128.

³ - عبد الحق منصف، المرجع نفسه، ص.ص.263/262.

⁴ - Jürgen Habermas, *Droit et démocratie*, Trad : Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Ed. Gallimard,1997, P.42.

الحقوق الوضعية، هي في حقيقتها نقل لتلك السلطة التي كانت لكل فرد إلى سلطة تحكم الجميع وترقى بالحريات الفردية إلى مستوى المدنية.

من هنا يمكننا التعامل مع مفهوم الحق الوضعي، باعتباره "ما تسمح القوانين الوضعية بفعله، سواء كان ذلك السماح صريحاً أو كان نتيجة مبدأ عام يسوغ كل فعل غير محظور"¹. فإذا كان الحق الطبيعي يقوم على تمثيلات عقلية وأخلاقية غير مدوّنة، فهو بهذا الشكل يتخذ صورة الخصوصية التي تجعل كل فرد يمتلك ذلك الحس الذي بواسطته يمكن له أن يطالب ويثور على كل ما من شأنه أن يحدّ من حريته ويصادرها. وبالتالي سيكون من الطبيعي أن يدافع كل واحد عن حقّه بما يراه هو مناسباً لذلك، لنجد أنفسنا هنا إزاء ما يسمى بالحقوق الذاتية-*Droits Subjectifs* - للشخص، والتي بموجبها سيتصرّف وفق ما يمليه عليه ذلك الحس الذي يسكن بداخله باعتباره قوّة تدفعه إلى الفعل من أجل تأكيد ذاته. والحالة هذه، يمكن القول "أنّ الحق الطبيعي ليس سوى مذهباً أخلاقياً، وهو الطرح الذي يفنّده (هانز كلسن* -*Hans Kelsen*)، من منطلق أنّ الحق باعتباره مشكلة علمية، فإنّه لا يتعلّق بالسؤال الأخلاقي، بل بكونه تقنية اجتماعية... وإذا كان الحق والدولة كما يقول - كلسن - هما شيء واحد، فإنّه لا يمكننا أن نتجنب التفكير في العلاقة بين الحق والسياسة"².

ما أردنا أن نشير إليه من خلال هذا الطرح، هو الخروج بالتفكير في سؤال الحق من شكله الطبيعي الذي يتأسس على قناعة كل فرد وحسّه بما يشكّل له منظومة حقوقه، إلى الشكل الذي يعطي لهذا المفهوم نسفاً قانونياً يحدّ من رغبة وأهواء الإنسان، ويجعله يتوافق ويتعايش مع أقرانه من البشر بما يسمح به القانون الوضعي التي يتعارض في أصله مع الرغبة والهوى.

وعلى هذا الأساس يتحدّد الحق الوضعي، "بمجموعة القوانين التي سنّها الأفراد في مجتمع معين، وهو ينقسم إلى الحق العام الذي يرتبط بالمواطنين في علاقتهم بالدولة، والحق الخاص، ثمّ حقّ الشعوب الذي نفهم منه مجموع الحقوق التي تنظّم علاقات الدول فيما بينها، كما تنظّم كذلك العلاقات بين

¹ - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1979، ص.438.

* - فيلسوف ومحامي أمريكي ولد سنة 1881، وتوفي سنة 1973، ومن أشهر مؤلفاته: "النظرية الخالصة للحق".

² - Denis Collin, *Questions de morale*, Armand colin/VUEF, Paris, 2003, p.286.

أفراد ينتمون إلى دول مختلفة"¹. وهذه القوانين التي تتحدّد بموجبها حقوق الأفراد داخل المجتمع لا يمكن أن تكون عائقا في وجه الحريات الفردية، بل يجب أن تحميها، وتكسيبها حصانة لا يمكن أن تنتهك مهما كانت الظروف، وبالتالي فهي قوانين وجدت من أجل حماية الحق، ومضادة الطبيعة الإنسانية في اقتصارها على اتباع طريق الشهوة، واستقلالها عن العقل. بل هي ترويض لهذه الطبيعة وإجبارها على الخضوع للإرادة العامة التي احتوت الجميع تحت لواءها. وعلى هذا "فإنّ الانتقال من حال الطبيعة إلى حال المدنية كما قال (روسو)، قد أوجد في الإنسان تبدّلا ملحوظا، إذ أحلّ في سلوكه العدل محلّ الوهم الفطري، وأكسب أفعاله أدبا كان يعوزه من قبل. عند ذاك فقط، إذ حلّ صوت الواجب محلّ الباعث الجسماني والحقّ محلّ الشهية... اضطرّ الإنسان أن يسير على مبادئ أخرى وأن يستشير عقله قبل أن يصغي إلى ميوله"².

ما يجب الإشارة إليه في هذه النقطة أنّ "هذا الانتقال للإنسان إلى الحالة المدنية، لا يعني فقدانه لكلّ الحقوق الطبيعية المرتبطة بذاته، وإنما يعني أنّ الحياة الاجتماعية تتولى ضمان حقوقه، كحقوق مدنية"³. وهنا يمكن الكلام عن تلك الهيئة التي من المفروض أنّها تتولى حماية وصون الحقوق بما يجعل الفرد في منأى عن كلّ التجاوزات التي تحدث في حقّه. كما تعمل على بسط النظام، وتحديد ما الذي يجب أن تكون عليه الحياة داخل المجتمع باختلاف ميولات أفرادها وتوجّهاتهم. والكلام هنا مردود إلى "ما ندعوه بقانون الدولة كما يقول (ريتشارد هوكر)، باعتباره نظاما متفق عليه سرا أو علانية، خاص بنمط اتحاد الأفراد حين يعيشون معا. وهو قلب الهيئة السياسية النابض الذي يبتّ القانون في أجزائها، ويشدّها إلى بعضها بعضا ويسيرها في تلك الأفعال كما يقتضي الخير العام"⁴.

فلاشكّ إذن أنّ الطبيعة البشرية التي تتسم بالتقلّب والابتعاد عن سلطة العقل، هي بحاجة إلى الترويض والتخفيف من حدّة اندفاعها وعنفوانها الذي يتشكّل عبر القوّة اللامشروعة باعتبارها الوسيلة الملائمة والمناسبة من أجل تأكيد الذات لذاتها عبر تحقيقها الدائم لرغباتها وأهوائها. ومنطق

¹- Colas Duflo, Sébastien Bauer et autres, op.cit, p.226.

²- جان جاك روسو، المرجع نفسه، ص.31.

³- عزالدين الخطابي، المرجع نفسه، ص.90.

⁴- جون لوك، المرجع نفسه، ص.219.

القوة كما أسلفنا القول ليس بالوسيلة الملائمة التي يتحقق من خلالها الحق، بل بالعكس إنه يمثل نقطة سوداء في تاريخ الحقوق الإنسانية، ويمكن الذهاب إلى حدّ اعتبار القوة بمثابة اغتراب للإنسان عن إنسانيته الحقّة. فإذا قلنا هنا بالحالة المدنية، إنّما نقول بوضع يتصدى بمراسيمه وقوانينه لهمجية الناس، ويحيلهم إلى أفراد مالكين لحقوق شرعية توطّرها عقلانية القانون الذي يتعالى على الجميع. وهي بهذا الشكل حالة قانونية لا يمكن أن تعاكس الحق الطبيعي، بل تحميه، وإنّما ما يجب أن تفعله هو الحدّ من لامعقولية الطبيعة الإنسانية. وعلى هذا النحو "إنّ كلّ حق مدني، يتأسس على حق طبيعي محايث للفرد، ولا يمكن تصور الحق المدني كتنقيض للحق الطبيعي، وإنّما هو استجابة وتنظيم لهذا الحق في الحرية والمساواة"¹.

وهنا يمكننا الكلام عن السلطة، والمقصود طبعا سلطة الدولة، التي تأخذ صورة المروض لتلك الطبيعة الإنسانية، وذلك بضبطها لحدود الحرية المطلقة والهمجية، وجعلها حرية عقلانية ومقننة. وإذ نتكلّم هنا عن الدولة، إنّما نتكلّم عن جهاز كامل يحمي بسلطاته الشرعية المختلفة حقوق الفرد، ويؤسّس لقوانين تحترم في مضامينها الحقوق الطبيعية وتجسدها. خصوصا وأنّ الغاية القصوى لكلّ فرد يعيش في كنف هذه الدولة، هو حماية أملاكه ومصالحه، وكذا الحفاظ على حريته بما يسمح به القانون الذي هو على وعي ودراية بينوده. " فلا يعقل أن يعمد مخلوق عاقل إلى تغيير وضعه طوعا باختيار أسوأ منه. وهكذا فكلّ من يتولّى السلطة التشريعية العليا في أيّة دولة، ملزم بأن يحكم على أساس قوانين ثابتة قائمة موضوعة ومعروفة لدى الشعب، لا على أساس أحكام مرتجلة، مستعينا بقضاة عادلين لهم صلاحية الفصل في الخصومات بناء على هذه القوانين"².

وعلى هذا الأساس يمكننا الحديث عن الوجه السياسي لإشكالية الحق، الذي تبدو تجلياته واضحة في تلك العلاقة الموجودة بين الفرد والدولة، باعتبارها المؤسسة الأولى التي تسهر على حماية الحقوق الفردية للمواطنين، كما تقرّ عبر سلطاتها بوجوب الاحترام الصارم للحقوق والقوانين التي تضبط العلاقات الاجتماعية، وتحدّ من جموح الرغبة التي تؤول بالمجتمع إلى الفوضى واللاعقلانية. والحالة

¹ - عز الدين الخطابي، المرجع نفسه، ص.91.

² - جون لوك، المرجع نفسه، ص.215.

هذه، فإنّ "الدولة كما يرى (كلسن) تجسد النظام القانوني. إنّها بحدّ ذاتها وقبل أي شيء نظام قانوني، حتى ولو لم يكن أيّ نظام قانوني يؤسّس دولة. عمليا إذن، تصبح الدولة نظاما قانونيا منذ اللحظة التي تنشئ فيها أجهزة متخصصة تعهد إليها بسنّ المعايير التي تشكّلها وتطبيقها"¹.

ومن حيث كذلك، لا يجب أن تكون توجّهات الدولة وأجهزتها مناقضة لإرادة الأفراد الذين يعيشون في كنفها، وذلك باستقلالها عن القانون والتعالى عليه، أو بصياغته وفق ما يخدم مصالحها بعيدا عن التفكير في مصير الحريات الفردية باعتبارها المجال الأوسع لتجسيد الحقوق وتوسيعها. وإن حدث ذلك تجدنا أمام مفهوم الدولة القمعية أو البوليسية، التي تحتكر السلطة لذاتها، وتوجيهها إلى كلّ ما يخدم مصالحها وتوجّهاتها، دون التفكير في حقوق الأفراد الذين وجدت من أجلهم. وعلى هذا يمكن القول "أنّ الحاجة إلى السلطة هي من أجل صون الحق من خلال الحدّ من السلطة لأنّ السلطة المطلقة في نظر (لوك) عودة إلى ما قبل الحالة المدنية، والانغماس مجدّدا في حالة الطبيعة، أي في حالة العنف غير المبرّر والقوّة غير المشروعة"².

طبيعي إذن، أن يكون هناك ما يقابل هذا الطرح الذي يدعو للعودة إلى حال الطبيعة، وذلك بإرساء أسس القانون الذي من المفروض أنّه يتعالى على الجميع، و يؤسّس لدولة الحق* التي تحدّ من جموح السلطة وإفراطها في استعمال القوّة. وهنا يمكن الرجوع إلى (جون لوك) وما يراه في "أنّ الحقوق الطبيعية للإنسان إنّما تستند إلى الشريعة الإلهية التي فرضها الله على النّاس. أمّا حالة الطبيعة فهي ليست حالة حرب بين الناس كما ذهب إلى ذلك (هوبز)، بل هي تتضمّن الحقوق الإنسانية الرئيسية، وهي الحق في الحياة، الحق في الحرية والحق في الملكية، ومهمة الدولة هي كفالة هذه الحقوق في المقام الأول"³.

¹ بيار بيرنبوم، فيليب برو وآخرون، المرجع نفسه، ص.207.

² عبد العلي معزوز، دولة الحق ونظرية المناقشة، ضمن الكتاب الجماعي: فلسفة الحق عند هابرماس، تنسيق: محمد المصباحي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2008، ص.108.

* - يمكن التعامل مع هذا المفهوم، أي دولة الحق "باعتبارها النقيض الطبيعي للدولة البوليسية، وهي بهذا المعنى دولة محدودة بحدود الحق والقانون فلا تحكم سوى به في سبيل حماية وصون الحقوق الفردية والحريات العامة. فالمراد من دولة الحق هو حماية الأفراد من الدولة. ومع دولة الحق لا تتمتع الدولة بأيّ امتياز قانوني في علاقتها بالمحكومين، ولا تحتفظ بأيّ استثناء لنفسها من سيادة القوانين، ومن ثمة لا يخشى المواطنون، في إطار دولة الحق جهاز الدولة إلّا في حدود القانون". [المرجع نفسه، ص.ص.109/108].

³ - عبد الرحمن بدوي، فلسفة القانون والسياسة عند هيجل، دار الشروق، مصر، ط1، 1996، ص.163.

فإذا كانت الدولة مالكة لتلك القوة التي تجبر من خلالها المواطنين على احترام القوانين والقواعد التي تضبط السير الحسن للمؤسسات، وتضفي شرعية على حقوق الأفراد وحررياتهم، فإن ذلك لا يمنحها الحق في أن تستحيل بتلك القوة إلى ما يخلّ بهذه الحقوق ويقوّضها. بالعكس من ذلك "فإنّ مبادئ دولة الحقّ ترتكز على فكرة أساسية، تتمثّل في الحدّ من سلطة الدولة ليس بمعنى إضعافها أو النيل من هيبتها، ولكن في أفق حماية الحقوق الفردية من جهة وضمن الحقوق السياسية من جهة أخرى"¹. فطبعي إذن أن يكون لمؤسسات الدولة، ما يجعلها قوية بالقدر الذي يجعلها تراعي حقوق الناس وحررياتهم، وتبتعد عن التسلط والقمع، اللذان يتعارضان أساسا مع حقيقتها كمؤسسات تحمي هذه الحريات وتوسّعها.

وهنا يمكن الكلام عن "الحقوق المدنية أو الحقوق - الحريات - *Droits-Libertés* - التي تهدف أساسا إلى حماية الفرد من تجاوزات الأفراد الآخرين، وكذا حمايته من عنف النظام السياسي للدولة وتعسفها"². وهي الحقوق التي تعبّر في جوهرها عمّا يجب أن يكون عليه الفرد داخل الدولة التي يعيش في كنفها، وذلك باعتباره شخصا يحوز حقوقا لا يمكن أن تنفصل عنه، لأنّها في حقيقتها تعبيراً عن هويته، وتجسيدا لوجوده وكيونته. ويمكن أن تقع هذه الحقوق ضمن "حرية التعبير والتجمّع، حرية التفكير والمعتقد وحرية الشخص التي تتضمّن حمايته من الضغوطات النفسية و الاعتداءات الجسدية. وكذا حق الملكية الشخصية، وحمايته من التوقيف والإعتقالات التعسفية. كلّ ذلك كما هو محدد بمفهوم دولة الحق"³. هذا ويمكننا الكلام كذلك عن الحقوق السياسية، التي ترقى بمستوى الفرد إلى درجة المشاركة الفعّالة التي تجعل منه عضوا مساهما في صناعة القرار، بعيدا عن منطلق التهميش الذي يجعله مستقلا عن كلّ ما يحدث داخل الدولة التي يعيش في كنفها. وهذه الحقوق يمكن تسميتها "بحقوق المواطنة* - *Droits de citoyenneté* - التي تتمثّل في ضرورة اكتساب حقّ المشاركة

¹ - عبد العلي معزوز، دولة الحق ونظرية المناقشة، المرجع نفسه، ص.111.

² - جان مارك فيري، فلسفة التواصل، تر: عمر مهيب، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2006، ص.112.

³ - John Rawls, *Théorie de la justice*, Trad : Catherine Audard, Ed. du seuil, Paris, 1997, p.92.

* - للتفصيل في معنى هذه الحقوق يمكن أن نورد ما جاء في معجم علم السياسة والمؤسسات السياسية ومفاده أنّ حقوق المواطنة هي "حريات تعبير يرتبط تطبيقها بمفهوم المشاركة في الحياة العامة. إنّها إذن حقوق المواطن. والمقصود منها عمليا وبشكل عام، الإقتراع وأهلية الترشيح، الوصول إلى الوظائف والمناصب العامة، حريات تشكيل الجمعيات، والتعبير السياسي والاجتماع، وأخيرا =

الفعالة في صياغة القرارات والمعايير التي تهدف بخاصة إلى تنظيم مجمل الحياة الجماعية. ومن بين الحقوق الأساسية المساوقة لهذا النوع من ممارسة الحرية حصرياً في المجال السياسي، نجد بالطبع حقّ الانتخاب¹.

ما يجب الإشارة إليه في الأخير، أنّ الحقوق المدنية لا يجب أن تخرج عن إطار الحقوق الطبيعية وما تكفله من حريات في سبيل تحقيق إنسانية الإنسان، والتي لا يمكن للفرد وهو يعيش في كنف المجتمع المدني أن يحوز على احترامه وكرامته إلاّ بهذه الحريات، وضرورة حمايتها من قبل الدولة التي يرى فيها - هيجل - بمثابة "التحقق الفعلي للحرية العينية"². عدا ذلك، فإنّ كلّ قانون وضعي يخالف في مضامينه الحقوق الطبيعية للإنسان، يعتبر قانوناً غير شرعي وظالم. ولهذا السبب، نجد - جون لوك - يؤكّد على ضرورة الانتقال من الحالة الطبيعية، إلى الحالة المدنية، لكن شريطة أن يكون الحق الطبيعي محترماً ومحمياً من قبل القانون التي تسند إليه مهمة الدفاع عن حرية الأفراد وحمايتها. وكلّ هذا يمكن التعبير عنه، بما قاله (إميل برييه *E. Bréhier*) في "أنّ الميثاق الاجتماعي لدى (لوك) لا يخلق أيّ شيء جديد، فهو عبارة عن اتفاق بين أفراد المجتمع، يجتمعون ليستخدموا قوتهم الجماعية في وضع تلك القوانين الطبيعية موضع التطبيق، مستنكفين بالتالي عن إنفاذها بقوتهم الفردية... وهذا الموضوع يحدّ السلطة حدّاً واضحاً ودقيقاً، فالمواطن غير ملزم بطاعتها، إلاّ إذا تصرّفت بموجب قوانين ثابتة دائمة، لا بموجب قرارات ترتجل من وقت لآخر"³. وباعتبار ذلك، فإنّ السلطة ملزمة باحترام الحقوق الطبيعية للفرد، وذلك من خلال تلك القوانين التي تسنها، والتي يجب أن تتماشى ومنطق الاحترام للحريات الفردية، وضمون الكرامة الإنسانية. والحالة هذه لنا أن نتساءل اليوم عن مصير حقوق الإنسان، وما الذي يجب أن تكون عليه في ظلّ التحديات التي يشهدها المجتمع الإنساني المعاصر؟

= حمل الأوسمة وحق الخدمة في الجيش، وكلّ الحقوق التي يعترف القانون صراحة بأنّها حقوق مواطنة". [أنظر، بيار بيرنبوم وفيليب برو وآخرون، المرجع نفسه، ص.191].

¹ - جان مارك فيري، المرجع نفسه، ص.113.

² - هيجل، المرجع نفسه، ص.505.

³ - إميل برييه، تاريخ الفلسفة - القرن السابع عشر-، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1983، ص.329/328.

5- حقوق الإنسان: نسييتها وشموليتها.

لاشكّ أنّ مفهوم حقوق الإنسان، يعتبر من المفاهيم الأكثر تداولاً اليوم، خصوصاً وأنّه أصبح يطرح في شتى المجالات كموضوع يهتم في مضمونه بمصائر الشعوب بصورة عامة، وبمصير الفرد بصورة خاصة، وذلك باعتباره ذاتاً مستقلة يجب أن تحوز على حقوق لا يمكن التنازل عنها. فالتحديات التي يواجهها المجتمع الإنساني المعاصر، تضطر الفكر الإنساني ليس إلى ابتكار حقوقاً جديدة، بقدر ما تلزمه بمساءلة كلّ ما يوجد في متون النصوص التي كتبت من أجل تنوير العقول البشرية حول ما يجب أن يكون عليه الإنسان، باعتباره الكائن الوحيد الذي يجوز قدسية تجعله في منأى عن كلّ ما من شأنه أن يمسّ بكرامته أو يقلّص من حرّيته.

ولاشكّ أنّ أول إشكال يطرح في هذا المقام، هو ذلك التناقض الواضح بين التنظير والواقع لهذه الحقوق. حتى يمكننا القول " أنّ قيم حقوق الإنسان عندما تنقل إلى أرض الواقع الاجتماعي، تواجه بالفعل تناقضات بين مضامينها السامية من جهة، ومن جهة ثانية، بين وقائع وحقائق السياسة في عالم اليوم التي لا تفتأ تكذبها باستمرار، وتكبّدها هزائم تلو الهزائم. إنّها تواجه تناقضات فاضحة بين الاعتراف العالمي بهذه الحقوق، على المستوى النظري طبعاً، وبين تعرّضها باستمرار على المستوى الفعلي للخرق والانتهاك"¹. ولربّما هذا ما يدفعنا إلى التساؤل، عن أيّ حقوق يجب أن نتكلّم؟ وهل فعلاً هناك حقوقاً للإنسان يشترك فيها جميع البشر يجب أن تحترم رغم الاختلافات العقائدية والثقافية والحضارية الموجودة بين الأمم؟

طبعاً ونحن نتساءل هنا عن هذه الحقوق، لا نهدف من وراء ذلك التشكيك في وجود ما يسمى بحقوق الإنسان، على الأقل نظرياً. ولكن ما نتوق إليه هو الكشف عن مكنون هذه الحقوق، والوقوف على مضامينها التي تعبر عن حقيقة الإنسان ككائن متميّز بجرّيته وكرامته، المرتبطة أساساً بوجوده وكيّونته، في مقابل الواقع الذي لا يعترف في أغلب الأحيان بهذه الحقوق، لتبقى في الأخير

¹- عبد الرزاق الدواي، حقوق الإنسان بين الأخلاق والسياسة، مجلّة: دفاتر الشمال، مطبعة الخليج العربي، المغرب، العدد السابع، 2003، ص.60.

بمجرد حبر على ورق، وتتخذ كصورة فقط لتزيين الواجهة، وحجب التجاوزات التي تطال حرية وكرامة الفرد.

كبداية إذن، وللوقوف على حيثيات المفهوم، يمكن الإحالة إلى "التعريف الوارد في كتاب التربية الصادر عن الأمم المتحدة، حيث يمكن تعريف حقوق الإنسان تعريفا عاما، بأنها تلك الحقوق المتأصلة في طبيعتنا، والتي لا يمكن بدونها أن نعيش كبشر... وتستند هذه الحقوق إلى سعي الجنس البشري المتزايد من أجل حياة تتضمن الإحترام والحماية للكرامة المتأصلة والقيمة الذاتية للإنسان"¹. فلاشك أن القول بتلك الحقوق المتأصلة في الطبيعة الإنسانية، يحمل في مراميه العودة إلى مجموعة من القيم الأساسية التي تشكل إنسانية الإنسان، والتي يأتي على رأسها قيم الحرية والكرامة. والحالة هذه يمكن التعامل مع "حقوق الإنسان باعتبارها تشكل منظومة حقوق أخلاقية، يمتلكها جميع الأفراد على قدم المساواة، لا لشيء إلا لأهم بشر"². وفي هذا إحالة إلى المرجعية الأساسية لحقوق الإنسان، والمتمثلة في الحقوق الطبيعية التي يحوزها كل إنسان، باعتبار طبيعته التي تستلزم حداً أدنى من الحقوق التي لا يمكن لأي إنسان أن يحيا بدونها. "وتلك هي الرؤية تتبنى المذهب القائل بجمهورية الإنسان الذي ساهم في تطويره عدد من المفكرين مثل (غروسيوس وبوفندورف)، إلى فلاسفة الأنوار (روسو وكانط)، وهم يرون أن للإنسانية هوية خاصة، وأنه توجد طبيعة مشتركة بين جميع الكائنات البشرية، ولذلك يجب أن يكون للجميع نفس الحقوق بغض النظر عن الفروق الموجودة بينهم مثل السن والجنس والعرق"³.

وعلى هذا الأساس يمكن القول بكونية هذه الحقوق، والذهاب إلى حد اعتبارها من البديهيات التي لا يمكن إنكارها، أو حتى التفكير في مراجعتها. هكذا سيكتب (توماس جيفرسون) ما يعبر به عن ذلك بقوله: "نحن نؤمن بأن الحقائق الآتية من البديهيات، وهي أن جميع البشر قد خلقوا متساوين،

¹ - عبد الرزاق الدواي، حقوق الإنسان بين الأخلاق والسياسة، المرجع نفسه، ص.59.

² - Alan Gewirth, op.cit, p.01.

³ - أحمد محفوظ، أصول مفهوم الإنسان ومبدأ السيادة في الفكر السياسي الأوربي، مجلة: دفاتر الشمال، مرجع سابق، ص.9.

وأنّ خالقهم قد حباهم بحقوق معيّنة لا يمكن انتزاعها. ومن بين هذه الحقوق، حق الحياة والحرية والسعي لتحقيق السعادة"¹.

لا شك أنّ بداهة هذه الحقوق، تسترعي منّا الانتباه لما يشكّل في أساسه إنسانية الإنسان، ويجعلنا على وعي بتلك القيم التي تؤسس لهويته باعتبارها مطابقة للحرية التي تتجلى معالمها واضحة في أفعاله وممارساته ضمن فضاء يتّسم بالمساواة بين الجميع في الحقوق والواجبات، ويحفظ لكلّ واحد كرامته التي تتطلب الاحترام والتقدير. وهو "الأمر الذي تمّ إقراره في ديباجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان حيث تشكّل كل من الحرية والمساواة الأساس الذي انبت عليه كل المبادئ الحقوقية الأخرى. فقد جاء في المادة الأولى من الديباجة: يولد جميع الناس أحرارا ومتساوين في الكرامة والحقوق، وقد وهبوا العقل والوجدان، وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضا بروح الإخاء"².

جدير بنا ونحن في هذا المقام، أن نحيل إلى منطوق الكرامة الإنسانية الذي يشكل في عمقه أساس كل الحقوق التي يبنى عليها وجود الشخص في كنف المجتمع الإنساني الذي يعيش فيه. وهي الكرامة التي تتطلب الاحترام الصارم للحرية الفردية وحماتها، والاعتراف لما للشخص من حقوق باعتبار طبيعته الإنسانية. والقول بالطبيعة الإنسانية هنا، قول بحقيقة تلك الحقوق المتأصلة التي خلق بها الإنسان، لتؤهله أن يكون في مستوى الشخص الذي لا يمكن أن يكون أو يوجد، بدون حرية أو كرامة. والاعتراف بذلك، هو اعتراف للشخص بحقيقته، والتعامل معه كغاية في حدّ ذاته، أي كشخص جدير بالاحترام باعتبار انتماءه إلى جنس الإنسان. هكذا نجد (كانط) يعبر عن مفهوم الكرامة بقوله: " في مملكة الغايات كلّ شيء له ثمن أو كرامة. فكلّ ما له ثمن يمكن أن يستبدل بشيء آخر يقابله، لكن مايتعالى عن أي ثمن، وبالتالي لا يمكن أن يكون له مقابل، فذلك ما يمكن القول عنه أنّ له كرامة"³.

¹ لين هانت، نشأة حقوق الإنسان، تر: فايقة جرجس حنا، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2013، ص.15.

² عز الدين الخطابي، المرجع نفسه، ص.ص.91/90.

³ - Thomas De Konick, Dominique Folscheid et autres, *La dignité humaine*, coordonné par : T.De Konicnck et Gilbert Larochele, P.U.F, Paris, 2005, p.29.

وعلى هذا الأساس، نجد ذلك الحضور القويّ والواضح لمبدأ الكرامة الإنسانية في مضامين وبنود مختلف إعلانات ومواثيق حقوق الإنسان، حيث يمكن أن نقرأ " في مقدّمة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لسنة 1948، أنّ الاعتراف بالكرامة الملازمة لكلّ أفراد الأسرة الإنسانية، ولحقوقهم المتساوية وغير القابلة للتنازل، يشكّل أساس الحرية، والعدالة وإحلال السلام في العالم"¹.

ما يجب الإشارة إليه هنا، أنّ كلّ تلك البنود تطالب في مضمونها، بعدم التعامل مع الكائن الإنساني باعتباره وسيلة من أجل غاية أكبر، وبالتالي تشيئته وجعله مغتربا عن حقيقته كإنسان وذلك بسلبه حرّيته وإرادته. بالعكس إذن، " فمبدأ الكرامة هو الاحترام الذي يجب أن نوليّه للآخر ولأنفسنا، وللإنسانية عامة"². وإذا قلنا بالاحترام هنا، فلا يجب أن يؤخذ ذلك بمعنى المجاملة التي نوليها للآخر، أو الميل إلى انتظار المقابل لذلك، وإتّما يجب التعامل مع هذا المفهوم كواجب يتحمّم علينا القيام به، كي لا نقع في متاهة الرغبة والهوى الذي ينساق بنا إلى تجاوز مفهوم الشخص، والتطلّع إلى ما وراءه بهدف المنفعة. " فموضوع الاحترام كما يقول (كانط) هو ببساطة القانون، القانون كما نفضّه نحن أنفسنا على أنفسنا، وهو مع ذلك ضروري في ذاته. ونحن نخضع له من حيث كونه قانونا دون استشارة حب الذات، وذلك لأننا نحن فرضناه على أنفسنا فهو نتيجة لإرادتنا... إنّ كلّ احترام نحو شخص ليس في الحقيقة إلاّ احتراما للقانون الذي يقدم هذا الشخص المثل له"³.

وعلى هذا الأساس، يبقى مبدأ الإحترام للحقوق الإنسانية مطلباً ضرورياً لما له من أهمية في حياة الفرد والجماعة على السواء. وتحميد هذه الحقوق وحمايتها، يعدّ من أولويات القانون الذي يجب أن يكون متعالياً على الجميع، بدون أيّ تمييز بينهم. وهو الأمر الذي يمكن قراءته بوضوح في المادة السابعة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان التي تنص على أنّ "كلّ الناس سواء أمام القانون، ومن حقّهم جميعاً أن يحميهم القانون دون تمييز بينهم. وكلّ منهم يعتبر ذا حقّ مساو في أن يحميهم القانون من أيّ تمييز يراد به خرق هذا الإعلان، ومن أيّ تحريض على إثارة مثل هذا التمييز"⁴.

¹- Thomas De Konick, Dominique Folscheid et autres, op.cit, p.14.

²- Colas Duflo, Sébastien Bauer et autres, op.cit, p.218.

³- إيمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، متبوع بأسس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: نازلي إسماعيل حسين ومحمد فتحي الشنيطي، موقف للنشر، الجزائر، 1991، ص.242.

⁴- حسن مصطفى الباش، حقوق الإنسان بين الفلسفة والأديان، دار الكتب الوطنية، بنغازي، ط1، 2005، ص.118.

ومع ذلك لنا أن نتساءل في الأخير عن تفعيل هذه الحقوق، ووضعها في إطار الممارسة التي تضمن فعلا الحماية اللازمة للحريات الفردية، والارتقاء بالإنسان إلى المستوى الذي يليق به كإنسان. وحتى فيما يخص القانون الذي وجد من أجل حماية هذه الحقوق وتجسيدها واقعا ملموسا، فقد لا يتوافق مع تطلّعات الأفراد الذين يأملون في عيش كريم يحفظ لهم كرامتهم. فالهوة السحيقة التي توجد بين التنظير والممارسة لحقوق الإنسان قد كانت ولا زالت موجودة، بحكم الانتهاكات التي تحدث في حقّ الأفراد، وكذا التجاوزات التي تطل الحرية والكرامة الإنسانية، كلّ ذلك قد أبان عن هشاشة الوضع الإنساني وفشله في التعامل مع القضايا المصيرية للإنسان، خصوصا عندما يتعلّق الأمر بحقوق لا يمكن الاستغناء عنها. أمّا الحقيقة المرّة في كلّ هذا، فهي عندما يتّم كلّ ذلك باسم القانون لحظة انسياقه وراء رغبة وهوى المشرّع، عوض انسياقه وخضوعه لسلطة العقل. عند هذه النقطة إذن لنا أن نتساءل عن العدالة باعتبارها القيمة التي تؤكّد على الاحترام الصارم والدقيق للحقوق الإنسانية. فمن منطلق أنّها تأتي على رأس كلّ القيم الإنسانية، كيف للعدالة أن تكون حامية للحرية والكرامة الإنسانية وصائنة لها؟ وكيف لنا أن ننتقل من العدالة كفكرة إلى العدالة كمؤسسة تتعالى على كلّ الرغبات والأهواء الإنسانية؟

المبحث الثاني: فكرة العدالة وحماية الحق الإنساني.

1-العدالة بين الذات والآخر.

2-عدالة المثال وعدالة الواقع.

3-العدالة كعقد اجتماعي.

4-نظرية العدالة في العقد الاجتماعي الجديد.

1- العدالة بين الذات والآخر.

لا شك أنّ مفهوم العدالة* في أصله يعبر عن النظام** *L'ordre-*، وعن التناغم والانسجام الحاصلين بين قوى النفس الإنسانية التي تحرك أفعال وسلوكيات الفرد داخل المجتمع الذي يعيش فيه. وبارتباط العدالة بالنظام، فإنّها تتكفل بكلّ التصويبات اللازمة والتصحيحات التي تضمن الحقوق الفردية وحمايتها في إطار القانون الذي يجب أن يكون في حدّ ذاته عادلا ومنصفا، بالشكل الذي يجعله واحدا بالنسبة للجميع، ومتعاليا على كلّ التأويلات الإنسانية التي تتأسس على الرغبة والمصلحة. وبارتباطها بالحق، فهي تشكّل "الإرادة الراسخة لاحترام كلّ الحقوق وأداء كلّ الواجبات"¹.

إنّ العدالة، هي القيمة الأساسية التي تأتي على رأس كلّ القيم الإنسانية، وتؤسّس لما يجب أن يكون عليه السلوك والفعل الإنساني، من خلال مطابقته للقانون الذي يفرض الحدود اللازمة والقواعد الأساسية لضبط العلاقات الاجتماعية بين الأفراد. من هنا ذلك "الاحترام الذي يقتضي الشعور

*- تجدر بنا الإشارة هنا إلى التعريف اللغوي لمصطلح العدالة، الذي يأخذ معنى الإستقامة والتناسب والإعتدال، سواء أكان ذلك على مستوى النفس التي تستقيم في أهواءها ورغباتها، فتبتعد عن الإفراط والتفريط، أو على مستوى الفعل الذي هو تجسيد لما تملّيه هذه النفس على الإنسان، فتأخذ صورة المحرّك للفعل باعتبارها الأصل في كلّ ما يصدر عن الشخص من أفعال وسلوكيات. من هنا قول ابن منظور: "والعدالة والعدولة والمعدلة والمعدلة، كلّ العدل. وهو ما قام في النفوس أنّه مستقيم، وهو ضد الجور" [ابن منظور، لسان العرب، المجلد 11، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1، ص.431]. فإذا أخذ مصطلح العدالة هنا معنى الإستقامة، فذلك تعبير عن الحياد الذي يجب أن يتحلّى به الحاكم في حكمه، وابتعاده عن الهوى الذي يلقي به في متاهة الميل والسقوط في أحضان الرغبة التي باستقلالها عن العقل، تؤدي إلى الظلم. والمعنى نفسه نجده في القواميس الأجنبية، حيث العدالة "هي التقدير الصحيح، والإقرار، ومن ثمة احترام حقوق واستحقاقات كلّ شخص. وهي تعني كذلك الإستقامة-Droiture- والإنصاف-Equité-، والنزاهة- Impartialité-، وهي الحكم بالحق" [Paul Robert, Dictionnaire Alphanétique Et Analogique De La Langue Française, Tome 4, S.A.F.O.R, Paris, 1989, p.157]. أما فيما يخص الجانب الإيتمولوجي لكلمة عدالة " فهي مشتقة من الفعل -Jubere- ومعناه يأمر، ويصدر مرسوما. وهو الأمر الذي يسمح بإقامة تلك العلاقة المتينة بين النظام الذي يؤسّس للحق وبين العادل الذي يتطابق مع ما هو حق. [Colas Duflo, Sébastien Bauer et autres, op.cit, p.459].

** - بإمكاننا هنا العودة إلى الفلاسفة الطبيعيين، وإمعان النظر في ما كان يتوق إليه كلّ واحد من هؤلاء الذين أعطوا تفسيرات مختلفة عن أصل الكون، وبحثهم عن المادة الأولى التي يتشكّل منها. فبالرغم من اختلاف وجهات النظر فيما بينهم حول هذه القضية، إلا أنّ الفكرة التي كانت تجمع بينهم، هي البحث عن النظام في مقابل الفوضى. ويمكن ملاحظة ذلك جليا مع الفيثاغوريين "الذين فضّلوا البحث عن ماهية الكون في العدد، باعتبار أنّ العلاقات العددية كانت تأخذ بالحسبان الإنتظام الكلي والنظام الكوني. وعندها أصبح شكلا لاماديا محلّ المادة كما قال بها فلاسفة ميلات (طاليس، أنكسيمندر وأنكسيمنس). إن الأمر هنا يتعلّق بالإنسجام-Harmonie- والتناسب-Propotion- اللذان يعتبران مظهر ثبات العلاقات العددية. فحينما نقلا من العالم الطبيعي إلى العالم الأخلاقي والإجتماعي أصبحا يتجلّيان في النظام-Ordre-، والعدالة-Justice- والحق-Droit-. وهما يتضمّنان أيضا فكرة الحدّ-Limite- والقياس-Mesure- والوسط العادل-Le juste milieu-، العزيزة جدًا على الفكر اليوناني". [جان جاك شوفالبيهن المرجع نفسه، ص.26]. وقريبا من هذا يذهب فيليب فوننتان- بقوله: "...من هنا يمكن الوقوف على العلاقة الوثيقة بين روحين متناقضين، علاقة النّظام في مقابل اللّانظام، بالعدالة في مقابل الظلم. وبمعنى أدق فإنّ الثانية ليست سوى امتدادا للأولى من المجال الطبيعي إلى المجال الإنساني. [Philippe Fontaine, op.cit, p.16].

¹- عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1976، ص.165.

بعدم إلحاق الضرر بالآخر"¹، والتعامل معه على أساس أنّه غاية في حدّ ذاته، وليس مجرد وسيلة من أجل غاية أكبر، وهذا تأكيد على المسؤولية الملقاة على عاتقنا من خلال تعاملنا مع الآخر، الذي هو في الحقيقة يمثّل الوجه الحقيقي، والموضوع الذي تتجسّد من خلاله أفعالنا. "فباسم هذه المسؤولية اللامتناهية، كما يرى (إيمانويل ليفيناس- *E. Levinas*) يجب أن ننتقل بتلك الخصوصية إلى الكونية، وأن نخضع العدالة للحق، وذلك بهدف ضمان المساواة في المواطنة، والتأسيس لعلاقة متبادلة في الواجبات"².

والحالة هذه، فمن الواجب أن يكون فعلي وسلوكي عادلا في حدّ ذاته، باعتبار أنّ هذا الفعل سيكون موجّها للآخر الذي يشاركني الوجود، ويتمتّع بنفس الحقوق التي أتمتّع بها، وأيّ إخلال بهذه العلاقة التي تربطني بالآخر، سيؤدّي إلى الظلم واللاعادلة في حقّه، الذي هو في حقيقته الجوهرية حقّ الإنسان بصورة عامة. "فإذا كان العدل بمعناه العام، يقتضي المساواة بين الناس في الحقوق والواجبات، فإنّ معنى العدل هنا يجب أن ينصرف بالدرجة الأولى إلى مساواة الإنسان غيره بنفسه"³. ومن هنا المقولة القائلة، لا تفعل بالغير ما لا تريد أن يفعله الغير بك. فمن الواجب أن تكون أفعالنا تتماشى والنظام العادل الذي يضمن للآخر حقوقه، التي تستلزم منّا واجب الاحترام والتقدير.

وعلى هذا الأساس، يمكن الحديث عن العدالة، أولا "بمعناها الموضوعي- *Objectif* -، الذي يعبر عن حالة ما هو عادل من خلال مطابقته لنظام معين، وثانيا بمعناها الذاتي- *Subjectif* - الذي يتمثّل في الهيئة الراسخة، أو الفضيلة التي تدفعنا إلى تحقيق مثل هذا النظام. من هنا يعتبر الإنسان العادل ذلك الذي يكون قادرا على تحقيق هذا النظام وبالتالي على تحقيق العدالة"⁴، فهي بمثابة "الفضيلة التي يمتلكها الفاعل، وتدفعه إلى تحقيق النظام العادل"⁵. وعليه فإنّ الإنسان الفاقد لهذه الفضيلة، لا يمكنه أن يكون عادلا مع نفسه وبالتالي مع الآخر.

¹ - Didier Julia, *Dictionnaire De La Philosophie*, Larousse, V.U.E.F, Paris, 2001, p.142.

² - Olivier Dekens, *Le devoir de justice*, Armand Colin, Paris, 2004, p.10.

³ - محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2003، ص.31.

⁴ - Michel Blay, *Grand Dictionnaire De La Philosophie*, Larousse, V.U.E.F, Paris, 2003, p.585.

⁵ - Sylvain Auroux, *Les Notions Philosophiques*, P.U.D.F, 2eme édition, 1998, p.1406.

أما وأن يكون الفاعل عادلا في أفعاله وسلوكاته، من خلال مطابقته للنظام، واحترامه لحقوق الغير، فإنّ نتائج أفعاله وتداعياتها، لن تكون حكرا عليه فقط، بقدر ما تظهر تجلياتها على الآخر الذي سيكون موضوع هذه الأفعال. ولهذا السبب، فإنّ "العدالة باعتبارها فضيلة شخصية، تحدّد الفعل العادل، هي خيرا بالنسبة للذي يمتلكها، وفي نفس الوقت هي خيرا بالنسبة للآخر، ولهذا يقال أنّها فضيلة كاملة، من منطلق أنّها احتراماً للذات وللمساواة وللحق"¹.

ويمكن التعامل مع العدالة كذلك، "باعتبارها سلطة قضائية، أي مجموع المؤسسات المكلفة بتطبيق القوانين، وفرض الاحترام للحقوق الوضعية"². وإذا قلنا هنا بالعدالة كمؤسسة، فمعنى ذلك أنّها تتجاوز نطاق الفضيلة، أو الملكة الشخصية التي يمتلكها الفاعل، إلى مستوى المجتمع الذي يعجّ بشتى أشكال التناقضات، فتكون مهمة هذه العدالة هنا هي إرجاع الحقّ إلى نصابه. إنّها تهتم بالأحداث الذي يخرج فيها الإنسان عن القانون أو النظام، وبالتالي عن المفهوم العام للعدالة.

ولا شك أنّ العدالة تبقى من الإشكاليات المعقدة التي يواجهها الفكر الإنساني منذ القدم. وربما أكبر إشكال يطرح هنا، هو عدم القدرة على الظفر بمفهوم عام ومطلق للعدالة، يؤسّس لما يجب أن تكون عليه المؤسسات في ضبطها لمعايير ومقاييس التعاملات بين الناس، وحتى إن قلنا بالعدالة كمفهوم يتعالى على الزمان والمكان، يتجاوز كلّ الرغبات والأهواء الإنسانية، فالسؤال الذي يبقى مطروحا هو، ما دور هذه العدالة والمجتمع يعجّ بكل التناقضات، في خضمّه نشهد كلّ أنواع التجاوزات على الحقوق والحريات الإنسانية؟ أليس حرّي بنا أن نتقل من مستوى العدالة كفكرة إلى التأسيس لعدالة المؤسسات التي تحمل على عاتقها مهمة توزيع الخيرات الاجتماعية بين الناس، وإحلال المساواة بينهم؟

2- عدالة المثال وعدالة الواقع.

إنّ تاريخ الفكر الإنساني، خصوصا الأخلاقي منه والسياسي لم يكف أبدا عن تقديم إجابات مختلفة عن ماهية العدالة، والتأسيس لما يجب أن يكون عليه الإنسان في اعتداله النفسي، الذي سيسهم

¹- Colas Duflo, Sébastien Bauer et autres, op.cit, p.461.

²- Noella Baraquin, Anne Baudart et autres, p.197.

بدوره في إنشاء مجتمع عادل يقرّ بالحرية والمساواة بين الناس. وعلى هذا الأساس كانت إشكالية العدالة تقع ضمن أولويات الفلاسفة والمفكرين عبر العصور، إيماناً منهم بالأهمية القصوى التي تحظى بها هذه القيمة في حياة الفرد والمجتمعات على حدّ سواء. هكذا سنجد في متون الفكر اليوناني، ما يدلّ على هذه الأهمية التي دفعت بالمفكرين إلى البحث عن المعيار الذي يقدم الترياق المناسب والشفاء الملائم لمرض المدينة- الدولة/*La cité état*، حين يظهر فيها الظلم والفساد، وتسند المهام إلى غير أهلها. وبعبارة أخرى، أصبح نظام المدينة وتدبير شؤونها الذي أضحى يعبرّ به عند اليونانيين بالسياسة/*La politique*، يقع في صلب اهتمام فكرهم، الذي وجد ضالّته في أحضان المدينة. "ففي المدينة ومنها ولد وتفتح أول فكر سياسي جدير بهذا الاسم. وقد هيأت الملكة العقلانية العجيبة لدى اليونانيين، وسمحت وهي تمارس على قضايا المدينة من حيث أسسها وأخلاقها ومؤسساتها وأمراضها المحتملة وعلاجاتها، بظهور تلك الصروح في الأدب السياسي العالمي المتمثلة بأعمال أفلاطون وأرسطو"¹.

وهنا يمكننا الإشارة إلى تلك النقلة التي حدثت للفكر من مجاله الطبيعي الذي كان حكراً على البحث في الطبيعة، وعن أصل الكون، إلى البحث في الإنسان وما الذي يجب أن يكون عليه، وفق طروحات أخلاقية وسياسية، تهتمّ بالتنظير لإنسان متوازن، ومجتمع يحتكم في أساسه إلى النظام الذي يمثّل العدالة والحق والقانون. السؤال هنا، كيف تعامل كلّ من أفلاطون وأرسطو مع هذه المفاهيم؟

أ- أفلاطون وسؤال العدالة.

لا شكّ أنّ القول بعدالة المثال عند أفلاطون، يجعلنا نتطّلع إلى ما يسمى العدالة بالذات/*La justice en soi* - التي تهدف إلى تحقيق الخير الأسمى، ضمن نظام محكم تحكّمه تلك التراتبية في تقسيم المهام، واحترامها باعتبارها تقدّم لكلّ واحد في المجتمع ما يستحقّه، ووفق ما هو مؤهّل له. وعدالة بهذا الشكل لا يمكن العثور على حيثياتها، إلّا في متون "الجمهورية/*La*

¹ - جان جاك شوفالبييه، المرجع نفسه، ص.14.

République - التي ألفتها فيلسوفنا، من أجل أن يخدم دائما الفلسفة الحقيقية والقومية، القادرة وحدها فحسب على شفاء المدن المريضة والجنس البشري المريض"¹.

بأي صيغة يجب أن نتحدث هنا عن مرض المدن، ومرض الجنس البشري؟ هل هو الفساد أم الفوضى، أم اللامبالاة اتجاه الأمور؟ أم أنه أزمة الحكم التي أحلت بالنظام، فأحالته إلى فوضى تحجب الواضح والبيّن، وتزيح المعقول لتضع مكانه اللامعقول؟ فمهما كانت الإجابة على هذه الأسئلة، إلا أنه يمكن القول بأنّ كلّ هذه الأمور تنتج الظلم. وهنا يمكن القول بأنّ كلّ شيء قد بدأ كاحتجاج على هذا الظلم الذي يعدّ سلبا للعدل ومناقضا له. وفي هذا يقول بول ريكور *Paul Ricœur* (1913-2005): "لذا كان الظلم حتى عند الفلاسفة، المحرّك الأول للفكر، والشاهد على ذلك حوارات أفلاطون، وفلسفة الأخلاق عند أرسطو واهتمامهما الكبير في تسمية العدل والظلم"².

ستكون البداية مع (أفلاطون) من خلال تقويمه أثر الظلم، وتبينانه لمواطن الفساد التي تنخر بالدولة، والتطلّع إلى مفهوم العدالة الذي يجب أن يكون عنوانا على اجتماع الفضائل وانسجامها. عندها تجدنا إزاء سؤال مركزي تدور حوله كلّ محاور الجمهورية، ونصّه كالاتي: ما العدالة؟ لا شك أنّ أفلاطون كان يتوق إلى التنظير لما يجب أن يكون عليه الفرد في اعتداله النفسي، وما الذي يجب أن يكون عليه نظام المدينة بانتقائه للحاكم الصالح والحكيم الذي يتدبّر شؤون هذه المدينة ويرعى مصالحها. وهنا يمكننا الوقوف على ذلك الالتقاء بين الأخلاقي والسياسي، الذي يسم الفكر اليوناني بصورة عامة، والذي يهدف إلى تحقيق سعادة الاجتماع السياسي، وإحلال النظام داخل المدينة التي يجب أن يحكمها ذلك الفيلسوف الحكيم بحسن تدبيره، وكفاءته على إدارة الحكم. وهنا يسترسل (أفلاطون) في مدح الفلسفة الحقّة فيقول: "إنّها ترفعنا إلى مكان ممتاز يمكننا في كلّ حالة من التعرّف على ما هو خير للجماعات وللأفراد على السواء. وأنه لا سبيل إلى تحقيق حياة أسعد إلاّ بإحدى وسيلتين: فإمّا أن يتولى مقاليد الحكم جمهرة من الفلاسفة السائرين على نهج الفلسفة الصحيحة

¹ - جان جاك شوفالبييه، المرجع نفسه، ص.38.

² - Paul Ricœur, *Lectures1*, Ed. du seuil, 1997, p.177.

الحقّة، وإمّا تتحوّل الطبقة الحاكمة المهيمنة على الشؤون السياسية، بمعجزة من معجزات الإرادة الإلهية إلى فلاسفة حقيقيين¹.

ومن خلال الحوار الذي يعتمده -أفلاطون- في جمهوريته، نجد عرضاً لآراء السفسطائيين في مقابل الطرح السقراطي الذي يولّد الفكرة من خصومه، بغية الوصول إلى الحقيقة الحقّة التي لا يشوبها شائب. حقيقة لا يمكن تصوّرها إلاّ موضوعية تتعالى على شوائب الحس الذي من شأنه إسقاط العامة في متاهة النسبية التي لا تحتكم إلى الثابت والمطلق. إنّها النسبية التي تردّ في أصولها إلى الشعار السفسطائي الذي قال به "بروتاغوراس / *Protagoras* - ، الإنسان مقياس الأشياء"². وبهذا الشكل تجدنا أمام عدّة تأويلات من شأنها تغييب الحقيقة الثابتة لمفهوم العدالة، باعتبار أنّ المسؤول هنا هو الإنسان بتناقضاته وتقلّباته الذي لا يستقرّ على رأي واحد وثابت. وهنا يطرح -أفلاطون- إجابة "ثراسيماخوس / *Thrasymaque* - ، حول العدالة باعتبارها فائدة الأقوى"³. وفي هذا طبعاً إحالة ضمنية إلى ترك الطبيعة بأن تفعل فعلتها، بعيداً عن القانون الذي هو من صنع الضعفاء، وذلك لعدم قدرتهم على مجابهة من هم بالطبيعة أقوى. وفي هذا يقول -هيبيا-: "أنتم جميعاً الذين تحضرون هنا، إنّّي أعتبركم جميعاً أهلاً وأقارب ومواطنين بموجب الطبيعة، إن لم تكونوا كذلك بموجب القانون. فبموجب الطبيعة يعتبر البشر المتشابهون أقارب. لكن القانون، طاغية البشر يعارض بقهره الطبيعة"⁴.

أمّا الردّ الذي يقدّمه -أفلاطون- على جواب -ثراسيماخوس-، فلن يكون إلاّ بعد مناقشة هذا الطرح وتفنيده، وفق نظرة متعالية من شأنها رفع كلّ القيم إلى المملكة المثالية التي تتعالى على العالم الحسي والمادي الذي يشوّه حقيقة الأمور ويزجّ بالمفاهيم إلى عالم يصاد في بنيته كلّ ما هو موضوعي وثابت. عندها ستكون "العدالة هي اقتصار الإنسان على ما يخصّه"⁵. وهو جواب مختصر، لم يتأتى إلاّ بعد جدل كبير، وتمحيص سقراطي دقيق لكلّ ما يحيط بمفهوم العدالة، ويتناسب مع سياقاتها. إنّنا

¹ - جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الجزء الأول، نر: حسن جلال العروسي، المرجع نفسه، ص. 81.

² - جان جاك شوفالبييه، المرجع نفسه، ص. 29.

³ - أفلاطون، الجمهورية، تر: حنا خباز، دار القلم، بيروت، لبنان، د/ط، د/س، ص. 22.

⁴ - جان جاك شوفالبييه، المرجع نفسه، ص. 30.

⁵ - المرجع نفسه، ص. 128.

نكتشف العدالة كواحدة من الفضائل الأساسية / *Les vertus cardinales* -، إلى جانب

الحكمة والشجاعة والعفة. السؤال المطروح هنا، ما موقع العدالة في كل هذا؟

تجدر الإشارة هنا، إلى " فكرة الترتيب المعرفي الذي يهيمن على روح الفلسفة اليونانية، ومن ثمة شرف العقل وقيمة الحكيم المطلقة في إدراك الحقيقة وأبعاد الوجود، ولا ريب أنّ في إدراك هذه المنزلة التي ينزل فيها العقل مشرفا على مسار اللوغوس يمكن فهم الفلسفة الأفلاطونية التي خلصت إلى قيمة الفيلسوف المطلقة في التواصل بين عالمي المثل والظن"¹. على هذا الأساس يقسم أفلاطون النفس الإنسانية إلى ثلاث قوى، ولكلّ واحدة منها فضيلتها التي تقابلها. القوة العاقلة وفضيلتها الحكمة، القوة الغضبية وفضيلتها الشجاعة، والقوة الشهوانية وفضيلتها العفة. من هنا كان لا بدّ من وجود ما يجمع بين هذه الفضائل ويوحد بينها في انسجام وتناغم كاملين. "فهذه القوى المختلفة لا بدّ أن تجتمع وحدة واحدة تلو عليها حتى يتحقّق الانسجام التام بين هذه القوى وبين ما تؤدّيه من أفعال. لا بدّ إذن من فضيلة رابعة تكون مهمّتها تحقيق الانسجام التام بين جميع الفضائل، إنّها فضيلة الموازنة بين مقتضيات وواجبات كلّ قوّة من هذه القوى، ومن أجل هذا سميت باسم العدالة"².

وعلى هذا الأساس كانت العدالة بمثابة ذلك الانسجام الحاصل بين قوى النفس الثلاث، التي يجب أن يعلوها القوة العاقلة، باعتبار فضيلتها التي تلو شرفا وقيمة على باقي الفضائل، إنّها فضيلة الحكمة التي ترتبط بالعقل كسلطة تتحكم في القوّة الغضبية والقوّة الشهوانية، لتجعلهما متزنين بعيدا عن كلّ إفراط أو تفريط. ليغدو في الأخير مالکها إنسانا متّزنا وسويا، بإمكانه أن يسهم في تأسيس العدالة على مستوى المدينة. وهنا يمكن قراءة العدالة في شكلها الأكبر الذي يجعل منها فضيلة سياسية بامتياز، حيث تهتم بشؤون المدينة وخلق النظام الذي يجعل من كلّ فرد يعيش في كنفها، يقوم بالدور المنوط به وفق ما يتّفق مع مؤهلاته. "فالعدالة هنا تكون بمثابة الوشيحة التي توطّد الروابط في المجتمع،

¹ - نورة بوحناش، الأخلاق والرهانات الإنسانية، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2013، ص.ص.133/134.

² - المرجع نفسه، ص.134.

وهي اتحاد يؤلف بين الأفراد بحيث يجد فيه كل واحد منهم الدور الذي يقوم به في الحياة وفقا لاستعداده الطبيعي ولدبرته ومرانته"¹.

وإذا تساءلنا هنا كيف يحدث ذلك، فإننا نصادف في متون الجمهورية، ذلك التقسيم لطبقات المجتمع الذي يتناسب وقوى النفس الثلاث. وهنا نجد "طبقة الحكام وفضيلتها الحكمة، وطبقة الحراس وفضيلتها الشجاعة، أما طبقة العمال والتي يمكن نعتها بالطبقة الاقتصادية فهي العفة، حيث يطلب منها بعض الاعتدال في شهواتها ورغباتها"². أما العدالة هنا فهي اقتصار كل فرد على ما يخصه، وبعبارة أخرى، هي أداء كل فرد للدور الموكل إليه، وفق الطبقة التي ينتمي إليها، وللمؤهلات التي يحوزها. وذلك في مقابل الظلم الذي يقصد به في هذا المقام التناول على مهام الغير، وعدم احترام تلك التراتبية الصارمة في توزيع المهام. "ذلك إذن هو تعريف أفلاطون - للعدالة، تعريفا أوليا. إنها إعطاء كل فرد ما له، ذلك أنّ ما له أو ما للفرد، هو أن يعمل بحسب حالته الكائنة بالفعل في ضوء مؤهلاته ومرانه، في حين أنّ ما عليه هو أن يؤدي بأمانة الأعمال التي يتطلبها المركز الذي يشغله"³. والحالة هذه يمكن القول، أنّ العدالة تكمن في ذلك التناسب والإنسجام الحاصل بين قوى النفس، والذي من شأنه أن يخلق لنا مواطنا صالحا وسويا، يسهم في تدير شؤون المدينة التي بدورها تتطلب حفظ ذلك التناسب والتوازن بين طبقات المجتمع الثلاث (طبقة الحكام والحراس والعمال).

لكن ما هو موقع الحقوق في متون النظرية الأفلاطونية التي اهتمت بشكل كبير، وركزت في أولوياتها، على النظام الذي يجب أن يسود ويحكم المدينة، كما اهتمت بالحاكم الحكيم الذي يأتي على رأس هرم السلطة، ويحفظ التناسب والتناغم الذي يجب أن يسم المدينة، بفرض الاحترام اللازم لتلك التراتبية المجودة بين الطبقات الاجتماعية؟ "فمفهوم العدالة عند (أفلاطون) لا يعني المساواة بالحقوق والواجبات. إنها عنده أن يقوم كل إنسان بوظيفته بحسب كفاءاته ومقدّراته المتلائمة مع بنيته الذهنية والطبيعية، وليس في إطار مساواة في الحقوق أو الفرص أو غيرها. العدالة هنا هي ذلك الانسجام المتحقق نتيجة قيام كل واحد بواجباته تبعا لكفاءاته ومرتبته المحددة بموجب ذلك، بحيث ينسجم

¹ - جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الجزء الأول، نر: حسن جلال العروسي، المرجع نفسه، ص.101.

² - جان جاك شوفالبييه، المرجع نفسه، ص.41.

³ - جورج سباين، المرجع نفسه، ص.102.

الكون وبنية النفس وتنظيم الدولة"¹. وبهذا الشكل يمكننا الكلام عن تلك الحلقة المفقودة في نظرية - أفلاطون- عن العدالة، باعتبار عدم تأكيده على الجانب القانوني للعدالة الذي يهتم بإشكالية الحق كأولوية تضمن للفرد ما له وما عليه ضمن المجتمع الذي يعيش في كنفه. أمّا ما نجدّه واضحاً عنده، فهو تأكيده على النظام والمحافظة عليه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، لا يمكننا التغاضي عن النظرة الطوباوية التي أضحت لصيقة بالنظرية الأفلاطونية، التي وقعت متونها في حلقة اليوتوبيات التي لا يمكن تحقيقها في الواقع. فإذا كان إيمان -أفلاطون- بفساد العالم الحسي قد جعله يرتفع بكلّ القيم إلى مملكته المثالية، توقا منه للوصول إلى الكونية والشمولية، فإنّ مشروع ذلك قد فقد كلّ علاقة مع القواعد المنظمة للسلوك. عندها يمكننا التساؤل عن دور العدالة هنا، وما فائدة أن نقول بكونيتها وشموليتها، والمجتمع يعجّ بكلّ التناقضات، والسلوكات التي تطيح بحرية الفرد وحقوقه؟ أولسنا بحاجة هنا إلى نظرية أكثر واقعية، تهتم بالعملية التوزيعية للخيرات والتكاليف الاجتماعية؟

ب- نظرية العدالة عند أرسطو.

لا شكّ أنّ واقعية (أرسطو) قد جعلته أكثر اهتماماً وصرامة في التعامل مع ما يجري داخل المجتمع اليوناني، خصوصاً وأنّ الأمر هنا يتعلّق بما يجب أن يكون عليه المواطن الصالح، وكذا نظام الحكم الذي يجب أن يدير شؤون المدينة الذي كان يقع ضمن أولويات الفكر الأخلاقي والسياسي عند اليونانيين بصورة عامة. "فعبقرية -أرسطو- كانت أكثر رصانة وإن كانت أقلّ أصالة. فقد كان يشعر أنّ الابتعاد بالفكر عن محيط التجارب المألوفة ربّما تضمّن شيئاً من المغالطة في ناحية من نواحيه، ولو بدا سليماً من الناحية المنطقية"². وعلى هذا الأساس بدا (أرسطو) أكثر صلة بالواقع الذي هو بحاجة إلى تجسيد تلك الأفكار وإحياءها، بتقليص تلك الهوة الموجودة بين ما هو كائن وما يجب أن يكون. السؤال المطروح هنا: كيف تعامل (أرسطو) مع مفهوم العدالة؟ وما هو الدور الذي أوكله لها باعتبارها فضيلة تعلق كلّ الفضائل؟

¹- عزمي بشارة، فهمي جدعان وآخرون، ما العدالة؟ معالجات في السياق العربي، نق: عزمي بشارة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، ط1، 2014، ص.29.

²- جورج سباين، تطور الفكر السياسي، (الجزء الأول)، المرجع نفسه، ص.150.

كبداية هنا، تجدر بنا الإشارة إلى النزعة التيلولوجية* / *Téléologique* - التي اتسمت بها الفلسفة الأخلاقية والسياسية عند أرسطو (322-384)، الذي لم يخرج عن القاعدة التي ارتسمت معالمها واضحة في متون الفلسفة اليونانية بصورة عامة، بحيث أنّ كلّ فعل أو سلوك يقوم به الإنسان، فهو لغاية يتوق إليها ويرغب لتحقيقها. وفي هذا تعبير عن الرغبة في المقابل الذي ينتظره الفاعل من وراء فعله. حول هذه النقطة يعلنها (أرسطو) صراحة في كتابه (علم الأخلاق إلى نيقوماخوس) بقوله: "كلّ الفنون، وكلّ الأبحاث العقلية المرتبة، وجميع أفعالنا ومقاصدنا الأخلاقية يظهر أنّ غرضها شيء من الخير نرغب فيه. وهذا ما جعل تعريفهم للخير تاماً إذ قالوا أنّه موضوع جميع الآمال"¹.

وفق هذا الطرح إذن، فإنّ السؤال الذي يتلاءم مع هكذا تحليل، هو لماذا علينا أن نعدل؟ وما الغاية التي نتوق إليها من وراء الفعل العادل؟ والإجابة على هذا السؤال، تجعلنا ملزمين على التعامل مع مفهوم العدالة، وفق منطق غائي يجعل منها الفضيلة التي يمتلكها الفاعل من أجل تحقيق غاية معيّنة. حتى إذا تساءلنا مع -أرسطو- عن هذه الغاية، وجدناها في السعادة التي يجب أن تتحقق لأعضاء الجماعة السياسية. وهي الغاية التي يمكن اعتبارها شرطاً أساسياً لسلامة القوانين وشرعيتها. وفي هذا يقول (أرسطو): "...ينتج من ذلك أنّ يمكننا أن نقول على القوانين بوجه ما أنّها عادلة، متى كانت توجد سعادة الاجتماع السياسي أو تحميها أو توجد فقط بعض عناصر هذه السعادة أو تحميها"². إنّ الفعل العادل مع (أرسطو)، لا يمكن اعتباره غاية في حدّ ذاته، بقدر ما هو وسيلة ترتقي بالفرد إلى مرتبة الحياة السعيدة والرغيدة، وتوصله إلى مرفأ الخير والجيد الذي يتوق إليه. وهنا يمكن القول مع (ريكور)، "بأنّ الدرس الكبير الأول الذي نحفظه من (أرسطو) هو بحثه في الممارسة العملية عن

* - بخصوص كلمة تيلولوجية هي ترجمة حرفية لكلمة *Téléologique* باللغة الفرنسية، وهي تحمل في محتواها معنى الغائية وذلك في مقابل كلمة ديونتولوجية *Déontologie* التي هي أقرب في معناها من الأدبيات والواجبية. وللتوضيح أكثر يمكن الرجوع إلى كتاب (نظرية العدالة) لجون راولز، الطبعة الفرنسية (ص50-55)، حيث يميّز راولز بين نظريتين، نظرية تيلولوجية تعرّف الخير على نحو منفصل عمّا هو عدل، وتجعل من الثاني مجرد أداة لنيل أكبر نسبة من الأول. ونظرية ديونتولوجية تؤكد أسبقية ما هو عدل على ما هو خير وترفض أن يكون الأول مجرد وسيلة لنيل أكبر نسبة من الثاني.

¹ - أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج1، ك1، تر: أحمد لطفي السيد، مكتبة دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، د/ط، 1964، ص.168.

² - أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج2، ك5، المصدر نفسه، ص.59.

المرسى الأساسي لهدف الحياة الجيدة الحيرة. أما الدرس الثاني فهو محاولته بأن يجعل من الغاية الداخلية للممارسة مبدءاً منظماً بنويًا هدف الحياة الجيدة الحيرة¹.

ويمكن قراءة ذلك جليًا مع جون راولز *J. Rawls* (1921-2002) من خلال كتابه (دراسات حول تاريخ الفلسفة الأخلاقية) حيث يرى "أنّ الاهتمام الأول بالنسبة لليونانيين هو فكرة الخير الأقصى، أي البحث عن السعادة الحقيقية. كذلك كان جواب (أرسطو) حول المسائل المتعلقة بالعدالة، ليس بقوله أنّه يجب تكريس خيرنا الخاص لأجل إلزامات العدالة، لكن بتأكيد على فكرة أنّه لا يمكننا بلوغ خيرنا الخاص إذا نحن استبعدنا تلك الإلزامات"². وفي هذا إحالة واضحة إلى الأسبقية التي يحظى بها الخير على العدالة، باعتبار أنّ هذه الأخيرة هي ما به تتحقق سعادة الأفراد، وخيراتهم. لكن ما يجب التساؤل عنه هو كيف للعدالة أن تضمن سعادة المجتمع السياسي عند - أرسطو-؟ وقبل ذلك أليس حرّي بنا أن نبحث عن مفهوم العدالة عنده؟

"نجد جميع الناس على وفاق في أن يسمّوا عدلاً، ذلك الكيف الأخلاقي الذي يحمل الناس على إتيان أشياء عادلة، والذي هو العلة في فعلها وفي إرادة فعلها، وكذلك الأمر في الظلم أنّه هو الكيف المضاد الذي هو علة في إتيان الظلم وفي إرادته إتيانه"³. هذا ما يقوله -أرسطو- في بداية كتابه الخامس من -علم الأخلاق إلى نيقوماخوس-، مركزاً كلّ اهتمامه في البحث عن العدالة، وفكّ شيفرة العادل الذي يجب أن يجد له مكاناً داخل الكيان السياسي والاجتماعي للمدينة. إنّ الكيف الأخلاقي الذي يحمل الناس على إتيان أشياء عادلة، كما يقول -أرسطو- يجعلنا نتطلّع إلى تلك الفضيلة التي يمتلكها الفرد، فيتصرف بموجبها وفق ما يتناسب مع حقيقته ككائن عاقل يصبو إلى تحقيق سعادته بالشكل الذي يتلاءم مع القانون. إنّ القانون الذي يحتكم في معاييرهِ إلى العقل وحده، فيكون ناتجاً عن حسن تدبّر وتعقل، يجعله بمثابة السلطان الذي يتعالى في أحكامه على الجميع. وهو الأمر الذي يجعلنا كما يرى (أرسطو) لا نسد السلطان إلى الشخص بل إلى العقل، لأنّ

¹ - بول ريكور، الذات عينها كآخر، تر: جورج زنتاي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص.347.

² - John Rawls, *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*, Trad : Marc Saint-Upery et Bertrand Guillaume, Ed. La Découverte, Paris, 2002, p.p.14/15.

³ - أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج2، ك5، المصدر نفسه ص.56/55.

الشخص صاحب السلطان سرعان مالا يعمل إلاّ لنفسه وحده ولا يتأخر عن أن يصير طاغية"¹. والقول بالعقل طبعاً، هو قول بالقانون الذي يجب أن يحظى باحترام الجميع. وفي هذا الاحترام يكمن الفعل العادل ويتحقّق بشكله التام والكلي، باعتبار "أنّ العادل هو ذلك الذي يطيع القوانين والذي يلاحظ مع الغير قواعد المساواة، وحينئذ يكون العمل العادل هو الذي يطابق القانون والمساواة. والعمل الظالم هو اللاقانوني وغير المطابق للمساواة"².

أمّا إذا حاولنا التدقيق في الأمر من خلال ما طرحه -أرسطو- من خلال متونه الأخلاقية والسياسية، فإنّنا نجده يتعامل مع مفهوم العدالة من وجهين، فهو يقول بالعدالة الكاملة أو التامة / *Justice totale*، "باعتبارها الفضيلة التي يظهرها البشر في علاقاتهم مع بعضهم البعض، ما دام هذا التفاعل بين البشر يهدف للارتقاء إلى مستوى الحياة الصالحة، ويقود إلى تحقيق السعادة للأفراد الذين ينتمون إلى الوسط السياسي ككل"³. أمّا إذا تساءلنا عن هذه السعادة فلا يجب أن تبقى في الحيز الضيق الذي يجعلها حكراً على الفرد فقط، بل يجب أن تتعدى ذلك وتمتدّ إلى الجماعة السياسية / *La communauté politique* - التي تعتبر الحقل الملائم لتجسيد العدالة وتنظيم التعاملات الاجتماعية بين الأفراد داخل المدينة. وفي هذا إحالة إلى الميزة الأساسية التي تمتلكها العدالة باعتبارها فضيلة مدنية وسياسية بامتياز، "فهي فضيلة يمكن اعتبارها من أهمّ الأسس الأخلاقية والسياسية للمدينة"⁴.

فما كان يرمي إليه (أرسطو) من خلال طرحه لمفهوم العدالة التامة هو الاحترام الكلي والعام للقانون من قبل جميع أفراد المجتمع، ليغدو بذلك الإنسان العادل هو من يخضع للقانون ويمثّل لتعاليمه، ويعمل وفقاً له. هذا وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ العدالة ليست حكراً على الذي يمتلكها فحسب، بل تتعدى ذلك باعتبارها ملكاً للآخر، وهو الأمر الذي يجعل منها فضيلة تامة وكاملة تتبدّى معالمها واضحة وجلية على مستوى العلاقات والتعاملات القائمة بين أفراد المجتمع ككل. فإذا قلنا مع

¹ - أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج2، ك5، المصدر نفسه، ص.47.

² - المصدر ذاته، ص.57.

³ - ديفيد جونستون، مختصر تاريخ العدالة، تر: مصطفى ناصر، سلسلة عالم المعرفة، العدد:387، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2012، ص.86.

⁴ - جان جاك شوفالبييه، المرجع نفسه، ص.82.

(أرسطو) بالعدل كفضيلة تامة، "فذلك لأنه هو ذاته موضع تحقق فضيلة تامة غاية التمام. تامة لأنّ صاحبها يمكنه أن يحقق فضيلته في حقّ الأغيار لا لنفسه فقط... وكذلك للسبب عينه، العدل وحده من بين جميع الفضائل يشبه أن يكون كخير أجنبي، كخير للأغيار لا لنفسه لأنه لا يتحقّق إلاّ بالنسبة للغير، ولأنّ لا يصدر عنه إلاّ ما هو مفيد للأغيار الذين هم إمّا القضاة وإمّا الجمهور بتمامه"¹. لنقف هنا عند لفظ "مفيد للأغيار"، إنّه يحيلنا ولا شك إلى تلك الرغبة الملحة التي يتوق إليها الفاعل من وراء فعله بغية تحقيق خيره، الذي لا يمكن أن يحصل عليه بمعزل عن الآخر الذي يرتبط معه في العيش داخل المؤسسة المدنية، ويتحمّل معه عبئ تدير شؤون المدينة التي يعيشون في كنفها. وعند هذه النقطة يمكن القول باشتراك وتوحيد الرؤية حول ما تقتضيه ضرورة العيش معا، ووفق ما يرسمه القانون الذي يهدف إلى تحقيق سعادة الكلّ، ورسم معالم الحياة الخيرة والجيدة داخل المدينة. إنّ الأمر هنا كما يقول (ريكور)، "يتعلّق باستهداف الحياة الجيدة الخيرة مع الآخر ومن أجله في مؤسسات عادلة"².

لكن ما يجب التساؤل عنه في الأخير، هل يكفي الخضوع والامتثال للقانون كي نكون عادلين؟ وإذا كان الأمر كذلك كيف يمكن التعامل مع تلك القضايا الاجتماعية التي تخص الأفراد فيما بينهم، خصوصا عندما يتعلق الأمر بتوزيع الخيرات والتكاليف الاجتماعية؟ من هنا و"كما لاحظ (أرسطو) فإنّ هذه الفضيلة التي هي كاملة، وتامة لا تقبل التجزئة، لا يتيسر إدراكها في الواقع الاجتماعي إلاّ على صعيد شكلها الخاص. أي العدالة الخاصة، سواء تعلّق الأمر بتوزيع للمجد أو للثروة والاستقامة في المعاملات الخاصة"³. وعلى هذا الأساس نجد -أرسطو- يولي اهتماما خاصا في التعامل مع مفهوم العدالة باعتبارها فضيلة خاصة، ويحاول الوقوف على تفاصيلها، بهدف تحليل كلّ ما تتطلبه العملية التوزيعية للخيرات بين الأفراد الذين يشتركون كلّهم في نمط الحياة الذي يحدده نظام المدينة. وفي هذا يقول -أرسطو-: "إيفاء للبيان إذن، يلزمنا أن نتكلّم على هذا العدل وهذا الظلم الجزئيين،

¹ - أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج2، ك5، المصدر نفسه، ص.ص.60/61.

² - بول ريكور، الذات عينها كآخر، المرجع نفسه، ص.346.

³ - بول ريكور، العادل (الجزء الثاني)، تر: عبد العزيز العبادي ومدير الكشو وآخرون، تنسيق: فتحي التريكي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، قرطاج، تونس، ط1، 2003، ص.286.

وعلى الظالم والعاقل من هذه الجهة. ولندع إلى جانب العدل والظلم باعتبار أنّهما يلتبسان بالفضيلة التامة، وأنّهما بالنسبة للغير أحدهما هو تعاطي الفضيلة التامة، والثاني تعاطي الرذيلة¹. حتى إذا تساءلنا هنا عن فحوى العدالة الخاصة أو الجزئية / *Justice particulière*، فإنّها تعتمد أساساً على المساواة التي يجب أن تكون بين المواطنين سواء تعلّق الأمر بالخيرات التي يجب أن ينالها كلّ واحد منهم، أو حتى فيما يخصّ المجد أو الشرف الذي يجب أن يحضوا به. "عدالة كهذه تهتمّ بالدرجة الأولى بالحصص المتساوية أو العادلة من الخيرات التي يجب أن ينالها الشخص أو يعطيها"².

وبهذا الشكل يغدو العادل، كلّ ما يتوافق مع تلك القسمة المتساوية للأشياء الخيرة التي يجب أن توزّع بين أفراد المدينة. وفي هذا يقول -أرسطو-: "ما دام أنّ طبع الظلم هو عدم المساواة، وما دام الظالم هو غير المساوي، فينتج منه جلياً أنّه يجب أن يكون هناك وسط لغير المساوي، وهذا الوسط إنّما هو المساواة، لأنّه في كلّ فعل مهما كان حيث يمكن أن يكون فيه الأكثر أو الأقل فللمساواة محلّ أيضاً. وحينئذ إذا كان الظالم هو غير المساوي فالعاقل هو المساوي، وهذا ما يراه كلّ واحد حتى من غير نظر واستدلال"³.

ومن خلال هذا الطرح الذي يقرن فيه -أرسطو- العدالة بالمساواة، يمكننا الوقوف على الأهمية القصوى التي يوليها فيلسوفنا لهذا النوع من العدالة، والتي من خلالها نجده أكثر واقعية في التعامل مع أشكال الظلم الذي يعرقل السير الحسن للنظام داخل المدينة. وأكثر من ذلك يمكننا أن نقرأ بوضوح الاهتمام الأرسطي بإشكالية الحق، الذي يتشكّل هنا ضمن معادلة تحمل في مضامينها ما الذي يجب أن يناله كلّ واحد وما الذي يجب أن يعطيه. حتى إذا أردنا أن نستوضح الأمر أكثر، فإنّ -أرسطو- يحيلنا إلى نوعين من هذه العدالة الخاصة، عدالة توزيعية* / *Justice distributive* وعدالة

¹- أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج2، ك5، المصدر نفسه، ص.65.

²- Philippe Fontaine, op.cit, p.p.51/52.

³- أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج2، ك5، المصدر نفسه، ص.68.

*- بخصوص نوعي العدل اللذان يمكن تمييزهما في العدالة الخاصة، يمكننا الرجوع إلى الكتاب الخامس من -علم الأخلاق إلى نيقوماخوس- والذي خصّصه -أرسطو- للعدالة، حيث يقول: "ولكنّي أعود إلى العدل الجزئي وإلى العادل الذي يرتبط به من هذه =الجهة. وأميّز منه بدءاً نوعاً أوّل هو العدل التوزيعي للكرامات وللثروة ولسائر المزاي التي يمكن أن تقسم بين أعضاء المدينة، لأنّه يمكن في توزيع جميع هذه الأشياء أن يقع عدم المساواة كما يمكن أن تكون فيها المساواة بين مدني وآخر. وإلى هذا النوع الأوّل من العدل أضيف نوعاً ثانياً وهو هذا الذي يرتب القيود القانونية للعلاقات المدنية وللعقود. وهنا أيضاً يلزم التمييز بين نوعين، فإنّ من =

تعويضية/ *Justice commutative*. أما العدالة التوزيعية، فإنها تعنى بتوزيع وتقسيم الخيرات والشرف والمناصب، بين أفراد المجتمع وفق عملية حسابية تعمل على التخفيف من شدة النزاعات القائمة حول الكيفية التي يجب أن توزع بها هذه الخيرات. فمثل هذه العدالة كما يقول (ريكور) "تكتسب تعريفها من بفضل عملية توزيعية تطول الجماعة السياسية ككلها، أكان الأمر يتعلق بتقاسم أمورا شرفية أو أموال أو ثروات أو منافع أخرى بين الجماعة السياسية"¹.

الأمر هنا يتعلق بتلك الإشكالية المعقدة، التي تتضح في عدم المساواة بين أفراد المدينة، والتي تعتبر السبب الأول في حدوث النزاعات بينهم باعتبار الحصص التي يختص بها كل واحد، والتي لا يجب أن تكون خاضعة إلى مبدأ المساواة المطلقة التي لا تراعي الفروق الفردية بين أعضاء المدينة. والحالة هذه، "فإنّ الحصة المنصفة التي يحصل عليها شخص ما، لا تكون بالضرورة حصة متساوية مع حصة غيره. إنّ التناسب بين الحصص يجب أن يخضع للتناسب بين الأشخاص، وإذا لم يكونوا متساوين فمن العدل أن لا تتساوى حصصهم"².

وعلى هذا الأساس لا يجب النظر فقط إلى الأشياء المراد توزيعها وتقسيمها بين الأفراد، بل يجب النظر كذلك إلى هؤلاء الأفراد وما يستحقه كل واحد منهم. وهنا يمكن القول بضرورة مراعاة النسبة الموجودة بين الخيرات والأشياء التي تعتبر موضوع توزيع، وكذا النسبة الموجودة بين الأشخاص. عندها يمكننا الجزم بأنّ الأشخاص غير المتساوين لا يجب ان تكون لهم حصصا متساوية. وفي هذا يقول - أرسطو-: "العادل يقتضي إذن بالضرورة أربعة عناصر على الأقل. فإنّ الأشخاص الذين عليهم ينطبق العادل هم اثنين، والأشياء التي فيها يوجد العادل هي اثنين كذلك. أمّا المساواة هنا فهي كذلك بالنسبة للأشخاص وبالنسبة للأشياء التي تكون فيها. معنى ذلك أنّ النسبة التي بين الأشياء هي أيضا النسبة بين الأشخاص. فإذا لم يكن الأشخاص متساويين، فلا ينبغي أن تكون أنصباؤهم متساوية"³.

= بين العلاقات المدنية ما هو إرادي، ومنها ما هو ليس كذلك". [أرسطو، علم الأخلاق على نيقوماخوس، ج2، ك5، المرجع نفسه ص.67].

¹- بول ريكور، الذات عينها كآخر، المرجع نفسه، ص.391.

²- عزمي بشارة، فهمي جدعان وآخرون، المرجع نفسه، ص.30.

³- أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج2، ك5، المرجع نفسه ص.68/67.

طبيعي إذن أن يكون التساوي في الحصاص بين شخصين غير متساويين، هو الظلم عينه باعتبار عدم مراعاة القدرات والأعمال التي يؤديها كل شخص. وكنتيجة لكل ذلك سنكون إزاء نزاعات ومطالبات تعبر في أشكالها عن عدم الرضى على هكذا أفعال. وفي هذه النقطة يستند -أرسطو- إلى مبدأ الاستحقاق، الذي بموجبه يأخذ كل فرد ما يستحقه، حيث يقول: "فإنّ كلا في القسمة ليوافق على أنّ العادل يجب أن يقاس بالاستحقاق النسبي للخصوم. غير أنّ كلّ الناس لا يتواضعون على ماصدقات الاستحقاق. فإنّ أنصار الديمقراطية يضعونه في الحرية لا غير، وأنصار الأوليغارشية يضعونه تارة في الثروة وتارة أخرى في المولد، وأنصار الأرستقراطية يضعونه في الفضيلة"¹.

أمّا إذا تساءلنا هنا عن المعيار الذي يجب أن يحكم هذا الاستحقاق، فإنّ (أرسطو) لم يعطينا جوابا شافيا لذلك، فهو لم يتعمّق في تحديد المعايير والمقاييس التي تضبط وتقوم هذا الاستحقاق. "إنّ أرسطو هنا لا يقدم سوى وصف تجريدي جدّا للأساس الذي ينبغي بناءا عليه تقرير ما إذا كانت المساواة بين الناس موجودة أو لا... ففي مناقشته لمبدأ الاستحقاق هذا لا يبذل أي محاولة للحكم على هذه المعايير التي تحدّد ذلك"². طرح كهذا يدفعنا ولا شك إلى الاعتقاد بانتفاء المعيار الثابت الذي من خلاله يمكن تقييم الأفعال والسلوكات الفردية، ويجعلنا أمام اختيارات من شأنها تعقيد العملية التوزيعية التي تكون تبعا للنظام المتبع داخل الدولة الواحدة. "وهو الأمر الذي زاد في دعم الفكرة التي من خلالها تكون عملية التوزيع مستقلة عن كلّ مقياس طبيعي، بل بالعكس من ذلك فهي في جميع الأحوال تكون تابعة لمؤسّسات وقوانين المدينة"³. لكن بالرغم من أنّ "أرسطو لا يحاول أن يحكم بين هذه المعايير إلّا أنّه يتمسّك بمبدأ التناسب بموجب علاقة التساوي المختلف على معاييرها بين الأفراد والأشياء... فإذا حصل توزيع للخيرات ونقيضها(الشرور)، فيجب ان يجرى بما يتناسب مع المساهمات التي يقدمها الأفراد، ويحصل الظلم الذي يتناقض مع هذه العدالة عند عدم التزام مبدأ التناسب"⁴.

¹ - أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج2، ك5، المصدر نفسه، ص.69.

² - ديفيد جونستون، مختصر تاريخ العدالة، تر: مصطفى ناصر، المرجع نفسه ص.93/92.

³ - Philippe Fontaine, op.cit, p.53.

⁴ - عزمي بشارة، فهمي جدعان وآخرون، المرجع نفسه، ص.31.

أمّا فيما يخص العدالة التعويضية أو التصحيحية فهي تعتمد كذلك على المساواة كمعيار لها، لكنها مساواة من نوع آخر تختلف عن تلك التي تعتمدها العدالة التوزيعية. إنّها مساواة حسابية/ *Egalite arithmétique*، "فالعدل المعوض كما يقول -أرسطو-، هو الذي يضبط علاقات الأفراد بينهم سواء في العلاقات الإرادية أم في العلاقات اللاإرادية...والعادل في المعاوزات المدنية هو أيضا نوع من المساواة، والظالم نوع من عدم المساواة. ولكن كلّ ذلك ليس تابعا لذلك التناسب الذي سبق بيانه، بل تابعا لتناسب حسابي فقط"¹. فهذا النوع من العدالة يهتم بشكل أدق بعلاقة الأفراد فيما بينهم وضبطها بالشكل الذي يجعلها علاقة متوازنة تخضع لمنطق التناسب في الأخذ والعطاء. إنّها تهتم أكثر بالتعاملات القائمة على التبادل بين أعضاء المدينة، وبالتالي ضبط العلاقات الاجتماعية بصورة تجعلها تتماشى مع الحفاظ على النسبة التي تجعل من هذه العلاقات تعود بالنفع على جميع الأعضاء ولا يتضرر منها أحد. "فالامر هنا يتعلّق بأن يردّ كلّ واحد للآخر جزءا ما تلقاه منه. وهذه حال عمليات البيع والشراء مثلا، اللذان يعتبران النمط النموذجي للتبادل. حينئذ تقوم العدالة في تنظيم عمليات التبادل بحيث لا يضرّ أحد بالآخر، بل يتلقّى كلّ واحد بحسب ما أعطى للآخر. إن العدالة هنا عبارة عن مساواة حسابية"².

أمّا أنّها تتخذ صورة تصحيحية/ *Corrective*، فإنّ العدالة هنا تهتم بتصويب وتصحيح كلّ ما من شأنه الإخلال بالعلاقات الاجتماعية، خصوصا فيما يتعلّق بالتبادلات بين الأفراد كما أسلفنا القول. ولأجل ذلك فهي لا تنظر إلّا إلى حجم الضرر والخسارة الناتجة عن مثل هذه التعاملات. "فالقانون هنا لا ينظر إلّا إلى الفرق بين الجرائم ويعامل الأشخاص كأهمّ على أنّهم ما يكون من المساواة، وهو إنّما يبحث فيما كان الواحد جانبا وما إذا كان الآخر مجنبا عليه، وفيما إذا كان الواحد قد ارتكب أضرارا وما إذا كان الآخر قد لحقه الضرر"³. وهنا يكمن دور القاضي الذي توكل إليه مهمة تصويب وتصحيح كلّ الخروقات والتجاوزات التي حدثت في حق القانون أولا، وتقويم الأفعال والسلوكات التي تتنافى ومنطق المساواة الذي يجب أن يسود، وتعويض الأضرار التي لحقت بأحد أفراد

¹-أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج2، ك5، المصدر نفسه، ص.ص.73/72.

²- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة (ج2)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984، ص.7.

³-أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ك2، ج5، المصدر نفسه، ص.73.

المجتمع. "فعدالة التصحيح في الواقع، هي عالية قضائية تصحّح عدم التناسب. إنّها تبحث عن الوسط بين غير متساوين، بين من زادت حصّته ومن نقصت. وهي تبحث عن المساواة في العدالة التوزيعية التي تقوم على العلاقات التبادلية الطوعية. وهنا تبحث العدالة عن الوسط لتصحيح الزيادة والنقصان فيه. وعلى هذا الأساس يعتبر القاضي هنا وسيطاً"¹.

إنّ العدالة عند (أرسطو)، لا يمكن تصورها إلاّ فضيلة مدنية وسياسية بامتياز، هدفها الأساسي هو تحقيق الخير الأقصى لأعضاء المدينة، ضمن نظام يؤسسه القانون الذي يحتكم في أساسه إلى العقل والفتنة وحسن التدبّر. "فإذا كانت الغاية في كلّ علم وفنّ هي خير ما، فالغاية في أسمى العلوم والفنون كلّها هي أعظم خير وأقصاه. وأسمى العلوم والفنون هو السياسة. والخير السياسي هو العدل، والعدل هو المنفعة العامة"². وعلى هذا يمكننا القول بغائية العدالة كفضيلة يقصد منها تحقيق سعادة الاجتماع السياسي، والسعي بأعضاء المدينة إلى تحقيق الحياة الجيّدة والخيرة في ظل القانون الذي يرسم ذلك وفق ما يسطّره من تعاليم تفرض الاحترام لما هو حق لكلّ فرد داخل المدينة. أمّا كون العدالة فضيلة سياسية وهدفها هو تحقيق الخير الأقصى والسعادة لأفراد المجتمع، فذلك لا يخرج عن تعاليم الفكر الأخلاقي والسياسي عند اليونان بصورة عامة، وعند (أرسطو) بصورة خاصة. حيث لا يمكن تطبيقها إلاّ في نطاق المدينة الدولة التي هي تعبير واضح عن مدنية الإنسان وميله إلى حياة الاجتماع والتآنس.

3- العدالة كعقد اجتماعي.

"إنّ العقد الاجتماعي الذي يصادق على القطيعة مع كلّ حالة طبيعية، يقترح مبداءً جديداً: المبدأ الاجتماعي لضبط السلوك، وهو يبيّن الطريقة التي يمكن بها أن تحلّ العدالة محلّ الغريزة، من خلال الأسلوب الذي يختار به البشر وجودهم"³. لا شك أنّ هذا الطرح يحيلنا إلى رؤية جديدة من خلالها يمكن النظر إلى العدالة لا باعتبارها فضيلة تسكن قلب كلّ إنسان، بل كمؤسسة يشترك في تأسيسها

¹ - عزمي بشارة، فهمي جدعان وآخرون، المرجع نفسه، ص.31.

² - أرسطو، في السياسة، تر: الأب أوغسطين بربارة البولسي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، لبنان، ط2، 1980، ص.150.

³ - يورغن هابرماس، بعد ماركس، تر: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 2002، ص.194.

بمجموع الشركاء بهدف العيش معا في ظل القانون الذي يكون محط اتفاق وقبول من قبل الجميع. إنّ التعاقد، معناه أن نتجاوز القول بذلك الحس بالعدالة / *Le sens de la justice*، الذي يحيل إلى الطبيعي في الإنسان، فيأمره بالفعل العادل والخير، وتجنّب الفعل الظالم، والقول بالتفاهم والاتفاق بين أفراد المجتمع حول القانون الذي يجب أن يحكمهم وينظّم شتى أنواع العلاقات فيما بينهم.

هكذا نجد أعلام الفكر السياسي، وخصوصا أولئك الذين قالوا بفكرة العقد الاجتماعي*، يؤكّدون على ضرورة الخروج من حالة الطبيعة، والانتقال إلى الحالة المدنية التي يسودها العدل ويحكمها القانون. إنّهم بالرغم من اختلاف وجهات نظرهم حول طبيعة الإنسان، وطبيعة الحالة الطبيعية إلا أنّهم يؤكّدون على تلك النقلة التي تحمل الإنسان من الفوضى والهمجية والحرب، إلى الحياة المدنية التي يطبعها القانون والنظام والسلم الذي تفتقر إليه حالة الطبيعة. "فنظريات العقد الاجتماعي قد انطلقت من فكرة أنّ البشر متساوون في الطبيعة والعقل نسبيا، وهذا التساوي يؤهلهم للعيش في حالة حرب أو حالة سلام بحسب وجهة نظر المفكر. وهو الأمر الذي يؤدّي بهم إلى التعاقد لمنع حالة الحرب كقاعدة قائمة في حالة الطبيعة عند (هوبز)... ولمنع حالة الحرب كاستثناء في دولة محدّدة الصلاحيات ناجمة عن عقد كما عند (لوك)"¹.

يمكننا أن نبدأ هنا من (توماس هوبز)، الذي خالف (أرسطو) في قوله باجتماعية الإنسان ومدنيته الطبيعية. فهو بالعكس من ذلك يرى في الإنسان كائنا شريرا وحافلا بالنقائص، لا يهّمه من الأمور سوى تحقيق ذاته. وفي هذا إحالة إلى التعرية التي قام بها (هوبز) للطبيعة البشرية، باعتبارها تفتقر إلى البراءة وإلى ما يجعلها قابلة للاجتماع والمدنية. فما يميّز هذه الحالة، هو انعدام القانون والنظام الذي يسير الحياة الاجتماعية، ويجعلها قابلة لمتطلّبات العيش الذي يرغب ويتوق إليه كلّ فرد. وفي هكذا وضع "ليس هناك لجوء إلى العدالة، إذ لا يمكن أن يكون هناك شيء ظالم، لأنّ العدالة والظلم لا

* - العقد الاجتماعي عبارة عن اتفاق افتراضي بين أفراد المجتمع، يوجب على كلّ واحد منهم وهو في حالة الطبيعة أن يعهد في شخصه وفي كلّ ما لديه من قدرات إلى الإرادة العامة التي تنتظم بها حياة الكل. [جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1979، ص.82]. أمّا فيما للفلاسفة الذين قالوا بهذه الفكرة فمن أبرزهم نجد: توماس هوبز / T.Hobbes من خلال كتابه اللوفياتان / *Léviathan* ، وجون لوك / J.Locke في كتابه رسالتان في الحكم المدني / *Deux traites de gouvernement* وجان جاك روسو / J.J.Rousseau من خلال كتابه العقد الاجتماعي / *Du contrat social* ، ويمكن القول كذلك بباروخ اسبينوزا من خلال كتابه، في اللاهوت والسياسة، وإيمانويل كانط في كتابه، ميتافيزيقا الأخلاق.

¹ - عزمي بشارة، فهمي جدعان وآخرون، المرجع نفسه، ص.45.

يكونان من حيث هما كذلك إلا عن طريق وجود قانون سابق، وهو الأمر الذي يفتقده الإنسان خارج المجتمع المدني"¹. وهو الأمر الذي يؤكده (هوبز) بقوله: "إن مفاهيم الشرعية واللاشرعية، وكذا مفاهيم العدل والظلم، ليس لها مكان هنا. وحيث لا وجود لسلطة موحدة، فلا وجود للقانون، وحيث لا وجود للقانون فلا مكان لما يمكن تسميته بالظلم"².

وبغياب فضيلة العدل إذن في حالة الطبيعة، وانتفاء القانون الذي يحكم بين الناس سيكون مستحيلا على الفرد ضمان حقوقه في جو من العنف والخوف الدائم من الموت الذي يصادفه في كل لحظة وحين. إنَّها حالة من الحرب، حرب الكل ضد الكل كما يصفها (هوبز). وما يجعلها كذلك هو إرادة كل واحد ورغبته في تحقيق حقوقه الطبيعية التي يأتي على رأسها حق البقاء والمحافظة على الذات. حتى إذا تكلمنا عن الحق الطبيعي كمفهوم فإنَّ (هوبز) يتعامل معه باعتباره "الحرية الممنوحة لكل واحد في استخدام قدراته الخاصة من أجل حماية طبيعته، أو بعبارة أخرى من أجل حماية حياته الخاصة. وعليه فهو حر في فعل كل ما يعتبره ويتصوره عقله أنه انسب الوسائل لتحقيق هذه الغاية"³. والحالة هذه فإنَّ كل واحد سيصادف في وجهه حقَّه المطلق، الحق المطلق لكل فرد آخر، وذلك باعتبار المساواة الموجودة بينهم في الحقوق التي أمدتهم بها الطبيعة. فمن هذه الجهة يعتبر "كلَّ البشر متساوون، ولكل واحد منهم الحق في أن يرغب فيما يشاء وأن يمتلك ما يشاء وفق قواه الطبيعية حتى ولو كان في حوزة شخص آخر. من هنا يتولد الخوف المتبادل بين البشر من أن يستولي كل واحد منهم على ما يحوزه الآخر وما يرغب فيه"⁴.

طبيعي إذن أن تنتهي هذه الحالة بالحرب والصراع الذي تغذيه الرغبة في تحقيق الذات، وامتلاك ما يمكن امتلاكه عن طريق القوة والحيلة باعتبارهما الفضيلتان الأساسيتان في حالة الطبيعة. وفي هذا يقول (هوبز): "إنَّ العنف والحيلة هما الفضيلتان الأساسيتان في هذه الحرب، أما العدل والظلم فليستا

¹ - ليو شتراوس، جوزيف كرويسى وآخرون، تاريخ الفلسفة السياسية (ج1) من ثيوكيديديس إلى اسبينوزا، تر: محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 2005، ص.579.

² - T.Hobbes, op.cit, p. 126.

³ - ibid, p.128.

⁴ - عبد الحق منصف، المرجع نفسه، ص.263.

ملكيتين لا للجسم ولا للذهن. وحتى إن كانتا كذلك فهما ملك لإنسان يعيش وحيدا في العالم"¹. ومن حيث كذلك لا يمكن القول "بوجود قيم كونية للعدل والظلم والمشروع واللامشروع طالما أنّ قاعدة كل فعل هي حق الطبيعة، وهذا يعني المنفعة والرغبة وما يترتب عنهما من عنف ومكر"². وعلى هذا الأساس كان لزاما على البشر الانتقال من هذه الحالة إلى الحالة المدنية التي يسودها السلم والتفاهم بين أفراد المجتمع. وبالفعل فإنّ غرائز الإنسان وعقله، يحدّثانه على مثل هذه النقلة التي يضمن في كنفها حقوقه وأمنه. "هذه الغرائز التي تجعل الإنسان ينجح إلى السلم هي خوفه من الموت، ورغبته في الأشياء الضرورية لحياة ممتعة، وامله في الحصول عليها بوسائل يصطنعها بنفسه. أمّا عقله فيوحي له بمواد ملائمة لاتّفاق سلبي، تحمل الجميع على التفاهم. وتلك هي المواد التي يمكن أن نطلق عليها إسم القوانين الطبيعية"³. وهنا يمكن الكلام عن السلام والسعي إلى تحقيقه والحفاظة عليه، باعتباره القانون الذي يأتي على رأس كلّ القوانين الطبيعية التي قال بها (هوبز). وتبعا لهذا القانون يتحدّد محتوى القانون الثاني، الذي يوجب التعاقد بين أفراد المجتمع حول تنازلهم عن حقّهم الطبيعي في وضع أيديهم على كل شيء. إنّه قانون يشترط تنازل جميع الأفراد وبنفس القدر عن الحقوق الطبيعية التي يجوزونها. من هنا كان تنازلي عن حقّي مشروطا بتنازلك أنت وبالقدر ذاته عن هذا الحق. يقول (هوبز): "كلّ إنسان يرضى عندما يكون الآخرون راضين كذلك، بالتنازل عن حقّه في وضع يده على جميع الأشياء، كلّما كان ذلك ضروريا للحصول على الأمن والدفاع على النفس. وأن يقنع بحريّته أنّها الآخريين بنفس القدر الذي يسمح به للآخرين أنّها نفسه، إذ لو أصرّ كلّ واحد على استخدام حقّه في فعل كلّ ما يرغب فيه، فهذا معناه أنّ الناس سيعودون إلى حالة الفوضى والحرب"⁴.

أمّا وهذا القانون يلزم الناس على التخلّي عن حقوقهم الطبيعية التي من شأنها إعاقة الأمن والسلام فيما بينهم، فإنّ محتوى القانون الثالث يلزمهم ويجبرهم على تنفيذ كلّ ما اتفقوا وتعاقدوا عليه. وفي

¹- T.Hobbes, op.cit, p.126.

²- عبد الحق منصف، المرجع نفسه، ص.265.

³-T.Hobbes, op.cit, p.127.

⁴- Ibid, p.129.

هذا يكمن مصدر العدل والظلم عند هوبز، "إذ ما هو الظلم في نظره غير عدم تنفيذ التعهّدات التي قطعها كلّ فرد على نفسه، أمّا العدل فهو ما ليس ظلماً، أي الالتزام بتنفيذ كلّ التعهّدات"¹. لكن ما يجب الإشارة إليه في هذه النقطة، أنّ تنفيذ التعهّدات هذا، لا يرتكز في بنوده على وعود يقطعها الأفراد على أنفسهم، أو على ثقة يجب أن تكون بينهم. فمفاهيم الوعد والثقة لا وجود لها في حالة الطبيعة. ولهذا السبب كان لزاماً من وجود قوّة قهرية ترغم الجميع على تنفيذ كلّ ما تمّ الاتفاق عليه. "فقبل أن يكون هناك مكان لاسمي العادل والظالم، يجب أن توجد قوّة قهرية تلزم جميع الناس بتنفيذ تعهّداتهم، وذلك عن طريق الرعب الذي تزرعه بعض العقوبات في نفوس أولئك الذين أتوا على نقض ما تعاهدوا عليه. وهذه السلطة هي الضامن للملكية التي يحصل عليها الناس بفعل تعاقدهم، وذلك كتعويض على حقّهم الذي تنازلوا عليه. وهي سلطة لا يمكن أن تكون إلّا بوجود الدولة"².

وعلى هذا الأساس يمكن القول، بأنّ وجود العدالة مرهون بالانتقال إلى الحالة المدنية، التي في كنفها يُخلق ذلك التين المسمّى دولة. إنّها الدولة التي تضرب بيد من حديد كلّ من تخوّل له نفسه الخروج عن قوانينها وقواعدها التي ترغم الجميع على تنفيذ كلّ بنود التعاقد. "ولذلك قبل أن يكون صحيحاً استخدام لفظي العدل والظلم، لا بدّ أن تكون هناك سلطة ملزمة. أي صاحبة سيادة يمكن أن تجبر كلّ المتعاقدين على حدّ سواء بأن يفوا بعهودهم"³. من هنا يمكن القول، بأنّه لا مجال للحديث عن العدالة خارج نطاق الحالة المدنية، أو الدولة التي تسهر على تطبيق كلّ القوانين التي تمّ الاتفاق عليها بمقتضى عقد اجتماعي أبرم بين أفراد المجتمع.

بهذا الشكل نجد (جون لوك) كذلك يصرّ على تلك النقلة من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية، التي يتأسّس في كنفها القانون، لكن إصراره هذا لم يكن مركزاً على النفي القاطع للقانون الطبيعي الذي يحمي الإنسان ويحقّق العدالة كما سبق وأن فعل ذلك (توماس هوبز) الذي جعل وجود العدالة مرهوناً بوجود الدولة. فإنسان (جون لوك) ليس شريراً ولا همجياً، وحالة الطبيعة عنده ليس حالة

¹- T.Hobbes, op.cit, p.144.

²- Ibid, p.144.

³- ليو شتراوس، جوزيف كرويسى وآخرون، تاريخ الفلسفة السياسية (ج1) من ثيوكلديديس إلى اسبينوزا، المرجع نفسه، ص.ص. 583/582.

حرب أو عنف. إنَّها حالة من البراءة التي ينعم فيها الإنسان بحريته وفق ما بتحدّد بالقانون الطبيعي الذي يتكلّف بضبط العلاقات بين الناس وحماية حقوقهم. "فالوضع الطبيعي بين البشر كما يقول (لوك)، هو وضع من الحرية التامة في القيام بأعمالهم والتصرف بأموالهم وبدواتهم كما يرتأون ضمن إطار سنّة الطبيعة وحدها، ودون أن يحتاجوا إلى إذن أحد أو يتقيّدوا بمشيئة أيّ إنسان"¹. ومع ذلك وكما سبق أن أشرنا، فإنّ (جون لوك) يجعل من الانتقال إلى الحالة المدنية ضرورة ملحّة، ويدعو الأفراد إلى التعاقد بهدف تأسيس ما يجعل تلك الحرية مقنّنة وعقلانية.

أمّا إذا تساءلنا عن سبب ذلك، فإنّ (لوك) يبيّننا بشكل يتعمّق من خلاله في طرح خبايا الطبيعة الإنسانية التي بالرغم من براءتها، فإنّها ليست بمعزل أو استقلال عن شوائب الرغبة والهوى. هكذا ستكون الغيرة والحسد التي يخلفها الفارق الكبير للملكيات بين الناس بفضل الفوارق الموجودة بينهم، ودرجة العمل الذي يؤدّيه كلّ واحد منهم، سببا من أسباب تفشي الظلم وعدم احترام القانون والعدالة*. وأكثر من ذلك نجد أنّ البشر في حالة الطبيعة كما يرى (لوك)، يعوزهم ثلاثة أمور أساسية، وهي كالتالي: "أولا غياب قانون معروف ثابت، متواضع عليه ومسلم به، بناءً على الموافقة العامة كمقياس للحق والباطل، ثانيا غياب حكم معروف غير متحيّز، يتمتّع بصلاحيّة الفصل في جميع الخلافات بناءً على القوانين القائمة، وأخيرا غياب السلطة اللاّزمة لدعم الأحكام العادلة وتنفيذها كما ينبغي"². والحالة هذه، كان لزاما على البشر الانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنية التي تعتبر الضامن والحامي للحقوق والملكيّات الفردية. أمّا عن هذا الانتقال، فلن يكون إلّا بالاتفاق والتعاقد بين الناس. وهو الاتفاق الذي يلزمهم بالتنازل عن حقوقهم الطبيعية، وخاصة تلك الحقوق التي تحوّل لهم الدفاع عن أنفسهم وحمايتهم، أي التنازل عن السلطة التي كان يمتلكها كلّ فرد في

¹ - جون لوك، المرجع نفسه، ص.139.

* - يمكن أن نطرح هنا ما كتبه -جون لوك-، من خلال إجابته على السؤال الذي طرحه في كتابه رسالتان في الحكم المدني، ومفاده: "إذا كان المرء في الطور الطبيعي حرا على الوجه الذي وضعناه، وإذا كان السيد المطلق على شخصه وأملاكه، نذا لأعظم الأسياد لا يخضع لسلطة إنسان قط، فلماذا يتخلّى عن حريته وسلطته تلك لسلطة أخرى؟ الجواب البديهي على ذلك، أنّه يتمتّع بهذا الحق في الطور الطبيعي إلّا أنّ ممارسته له أمر غير مضمون في جميع الأحوال ، لأنّه معرض أبدا لسطوة الآخرين. فلما كان الكلّ أسيادا مثله، وكان كلّ إنسان نذا له، ومعظم البشر لا يرعون حرمة الإنصاف والعدالة، كان التمتع بالأموال التي تخصّه في هذا الطور أمر غير مضمون أو مأمون. وهذا ما يحمله على الرضى بالتخلي عن ذلك الوضع المحفوف بالمخاوف والأخطار، رغم الحرية التي يتّصف بها". [جون لوك، المرجع نفسه، ص.212].

² - المرجع نفسه، ص.ص.213/212.

معاقبة كل من يخرق القانون الطبيعي ويتجاوزه. هكذا "يتنازل كلّ شخص عن إنزال العقوبة تنازلاً تاماً ويضع قواه الطبيعية التي كان يستخدمها من قبل في تنفيذ السنّة الطبيعية، مستقلاً برأيه منفرداً بسلطته، تحت تصرّف هيئة المجتمع التنفيذية، وفقاً لما ينص عليه القانون"¹. وعلى هذا الأساس يمكن القول "أنّ السلطة التنفيذية للقانون الطبيعي، التي كانت قائمة في كل فرد أثناء الطور الطبيعي، قد أصبحت سلطة تنفيذية مشتركة قائمة على احترام وتنفيذ هذا القانون في خضم المجتمع المدني"². ولهذا السبب كانت "الغاية من وجود المجتمع السياسي الذي يقابل حالة الطبيعة، هي معالجة هذه العيوب الثلاثة التي سبق ذكرها. وهذه المجتمع السياسي يستمدّ شخصيته من المقصد الأساسي لضمان المحافظة على الملكية عن طريق سلطة تسن القانون، وتفصل في الخلافات والمنازعات، وسلطة تنفّذ الأحكام، وتعاقب المذنبين"³. وكنتيجه لكلّ هذا، يمكن القول أنّ الغاية من العقد الاجتماعي مع (لوك)، هي تنظيم وحماية الحقوق الطبيعية للفرد، بشكل يجعلها في منأى عن كلّ رغبة أو هوى من شأنه أن يخلّ بمضامينها ومحتوياتها. كما يمكن الجزم كذلك بأنّ المجتمع المدني عنده، ليس خالقاً للقانون، بقدر ما هو أداة من أجل تثبيت وتجسيد هذا القانون الذي يحوزه الإنسان الطبيعي، وجعله أكثر نظاماً وأكثر عقلانية، بدلاً من الفوضى التي كانت تميّزه بفعل احتكامه إلى الرغبة والهوى كما في حالة الطبيعة. ويمكن أن نجمل كلّ هذا في الإقرار بأنّ القوانين الوضعية عند (لوك) يجب أن تستمدّ تعاليمها من القوانين الطبيعية، وأن تكون حامية ومجسدة لها داخل المجتمع.

4- نظرية العدالة في العقد الاجتماعي الجديد.

لاشك أنّ التعامل مع مفهوم العدالة كمؤسسة في الحقبة المعاصرة، يميلنا إلى مضامين ومتون فلسفة العقد الاجتماعي الجديد، الذي حاول رواده إحياء نظرية العقد الاجتماعي الكلاسيكي، ضمن تصور يتماشى والتحديات الأخلاقية والسياسية المعاصرة. هكذا نجد المفكر الأمريكي (جون راولز) يؤسس نظريته في العدالة على فكرة التعاقد والاتفاق بين الناس، لكن ليس من أجل خلق مجتمع

¹ - جون لوك، المرجع نفسه، ص. 214.

² - عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة (ج2)، المرجع نفسه، ص. 377.

³ - ليو شتراوس، جوزيف كرويسى وآخرون، تاريخ الفلسفة السياسية (ج2) من جون لوك إلى هيدجر، المرجع نفسه، ص. 42.

مدني أو سياسي، بل من أجل التأسيس لنظرية في العدالة، تكون محلّ اتفاق بين جميع الشركاء، وتضمن الحقوق والحريات الفردية في كنف المؤسسات الاجتماعية التي تحتكم إلى القانون، باعتبارها يقع على هرم هذه المؤسسات، ويتعالى على كل الرغبات والأهواء الإنسانية.

وعلى هذا الأساس كانت الغاية التي يتوق إليها (راولز) هي "تقديم مفهوم عام للعدالة يعمّم ويحمل إلى مستوى عال من التجريد نظرية العقد الاجتماعي كما نجدها عند آخريين (لوك، روسو وكانط). وعليه لا يجب أن ندرك العقد الأصلي على أنه سيدخلنا في مجتمع معين، أو يؤدّي بنا إلى إنشاء حكومة معينة. إنّ الفكرة التي ستوجّهنا إذن، هي أنّ مبادئ العدالة التي تصلح للبنية الأساسية للمجتمع، يجب أن تكون موضوع اتفاق أصلي"¹. من هنا تأكيد (راولز) على مبادئ العدالة* التي ينطلق منها تفكيره، بغرض الإحاطة بكلّ ما يخدم نظريته في العدالة، والتأسيس للمقابلتي / *L'apriori* الذي يقابل العرضي / *Le contingent* واللاعقلاني، وذلك بهدف التعامل مع سؤال الحق وفق ما يتحدّد قبلها على أرضية منصفة، تجعل من أولوية الحرية شرطاً ضرورياً لكلّ ما سيتم الاتفاق والتداول عليه. فنحن هنا إزاء "مبادئ يقبل بها أناس أحرار وعقلانيين يفضلون تشجيع مصالحهم ويوجدون في وضعية أولية من المساواة، وتلك هي المبادئ التي تحدّد الخطوط الأساسية لاجتماعهم"².

¹-John Rawls, *Théorie de la justice*, op.cit, p.37.

* حول هذه النقطة يقول راولز- مبينا مضامين هذه المبادئ ما يلي: "إنّ أول تقديم لهذين المبدأين سيكون على النحو التالي: في المقام الأول يجب أن يكون لكلّ شخص حق متساو مع الآخرين في النظام الأكثر اتساعاً من الحريات المتساوية بين الجميع، والذي يجب أن يكون متطابقاً مع نفس النظام الذي هو لغيره. أمّا في المقام الثاني، فيجب أن تنظم الفوارق السوسيو-اقتصادية على نحو يمكن فيه وفي نفس الوقت: أ- أن تكون هذه الفوارق في صالح كلّ فرد. ب- أن تكون هذه الفوارق مرتبطة بوضعيات ووظائف مفتوحة على الجميع". [John Rawls, *Théorie de la justice*, op.cit, p.91]. وللإشارة هنا، فإنّ راولز- قد أعاد صياغة مضمون هذين المبدأين في كتاب له بعنوان: العدالة كإنصاف، من خلاله يعيد النظر في متون نظريته في العدالة، وبالتالي إعادة صياغتها وتعديلها، مرتكزاً في ذلك على الإنتقادات التي قدّمت له من قبل مفكرين وفلاسفة، مهتمّين بالحقل الأخلاقي والسياسي. وهي صيغة نجد فحواها فيما يقوله راولز- ومفاده: "لنتحول بغية الإجابة عن سؤالنا، إلى الصيغة المنقّحة لمبادئ العدالة اللذين نوقشا في كتاب نظرية العدالة، حيث يجب قراءتهما على الشكل الآتي: أ- لكلّ شخص الحق ذاته والذي لا يمكن إلغاؤه، في ترسيمة من الحريات الأساسية المتساوية الكافية، وهذه الترسيمة منسّقة مع نظام الحريات للجميع ذاته. ب- يجب أن تحقّق ظواهر اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية شرطين: أولهما يفيد أنّ اللامساواة يجب أن تتعلّق بالوظائف والمراكز التي تكون مفتوحة للجميع في شروط مساواة منصفة بالفرص. وثانيهما، يقتضي أن تكون ظواهر اللامساواة محقّقة أكبر مصلحة لأقلّ حظاً ومركزاً في المجتمع (وهذا ما يعرف بمبدأ الفرق)". [جون راولز، العدالة كإنصاف -إعادة صياغة، تر: حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص.148].

²- Ibid, p.37.

أما إذا تكلمنا عن هذه الوضعية الأولية من المساواة التي يوجد عليها الشركاء، فإنّ -راولز- يحيلنا إلى ما يسمّيه بالموقع البدئي / *Position originelle*، حيث التأسيس لوضعية منصفة / *Etat équitabile* في كنفها يتم الإتفاق على كلّ ما يجعل من المؤسسات عادلة وحامية للحقوق والحريات الفردية. "الموقع البدئي في نظرية العدالة كإنصاف كما يقول، يطابق حالة الطبيعة كما نجدتها في النظرية التقليدية للعقد الإجتماعي"¹.

وعلى هذا الأساس سيتم التعامل مع هذا الموقع باعتباره وضعية أولية ومنصفة، ينطلق من خلالها الشركاء بقصد اختيار المبادئ التي يجب أن تحدّد لهم الحقوق والواجبات، كما تقدّم لهم الوسيلة اللازمة لتوزيع الفوائد والتكاليف الاجتماعية، وتجعلهم على بينة ممّا يجب أن يكون عادلا أو غير عادل بالنسبة لهم. حتى إذا تساءلنا هنا عمّا الذي يجعل من الموقع البدئي حالة منصفة؟ فإنّ (راولز) يبيننا على النحو التالي: "من بين السمات الأساسية لهذه الحالة، أنّ لا أحد يعرف مكانته في المجتمع، ولا موقعه الطبقي أو منزلته الاجتماعية، كما أنّه لا أحد يعرف ما الذي يجتنبه له القدر من إمكانات ومواهب طبيعية كالذكاء مثلا والقوة"². إنّ مبادئ العدالة إذا أردنا التدقيق هنا وكما يرى (راولز) فإنّها تختار من وراء حجاب الجهل / *Voile d'ignorance**. وهو الأمر الذي يجعل الشركاء موضوعيين ومستقلين عن الذاتية والتحيز في اختيار المبادئ التي ستحكمهم وتؤسس لما يجب أن تكون عليه العلاقات الاجتماعية، كما تجعلهم في منأى عن كلّ ما يجعلهم يسقطون في متاهة النسبية العبثية التي تجعلهم يختارون وفقا لمصالحهم الخاصة، ورغباتهم الشخصية. "إذا كنا عقلايين كما يقول -راولز-، فسيكون أحد معتقداتنا المعتمدة أن لا تكون واقعة كوننا نشغل موقعا اجتماعيا، سببا لقبول مفهوم للعدالة لمصلحتنا أو التوقع من آخرين أن يقبلوه. وإذا كنا أثرياء أو فقراء، فنحن لا

¹- John Rawls, *Théorie de la justice*, op.cit, p.38.

²-Ibid, p.38.

*- إنّ مقولة حجاب الجهل هذه، يوظفها -راولز- كنقطة أساسية من أجل إضفاء الطابع المنصف على كل الإتفاقات والمشاورات التي تقع ضمن المداولة التي يعقدها الشركاء من أجل اختيار مبادئ العدالة. فهي مقولة تروحي بجهل الشركاء لكلّ ما من شأنه عرقلة التفاهم بينهم، وذلك بالإستقلال التام عن كل ما هو لاعقلاني ويمت بصلة إلى الرغبة والهوى. وعلى هذا الأساس كما يرى -راولز- يجب على الشركاء أن يكونوا جاهلين لرغباتهم وأهوائهم الشخصية، ومستقلين في قراراتهم عن كلّ ما يجعلهم على صلة بمصلحتهم الشخصية. إنّ الملكة الوحيدة التي تتحكم في هكذا وضع هي العقل الذي يرقى بمستوى الإتفاقات إلى الكونية، والموضوعية في اختيار المبادئ التي تخدم البنية الأساسية للمجتمع. "فتحت حجاب الجهل الشركاء يكونون أشخاصا كانطيين قادرين على اختيار الكونية / *L'universalité*. ووحده حجاب الجهل يسمح باختيار عقلاني لمبادئ العدالة، إذ بدونه سيكون كلّ اختيار متوقفا على الإعتبارات التجريبية، وناتجا عن مبدأ النفعية". [Philippe Fontaine, op.cit,p.79].

نتوقع من كل إنسان آخر أن يقبل بنية أساسية لمصلحة الأثرياء أو الفقراء، مجرد ذلك السبب¹. وعلى هذا الأساس سيكون الهدف من وراء حجاب الجهل هو بلورة إجراء منصف، من شأنه أن يكسب المبادئ المتفق عليها صفة العدل، وذلك من خلال إقصاء كل ما هو عرضي وظرفي، قد يتسبب في جعل الشركاء يقعون تحت سلطة الرغبة والتحيز لما يمثل منفعتهم ومصالحهم الخاصة. وهنا يمكن القول "أنه من الواضح أن يكون مفهوما معينا للعدالة أكثر عقلانية من أي مفهوم آخر، إذا كانت المبادئ التي ينبثق منها هذا المفهوم مختارة من طرف أشخاص عقلانيين موجودين في هذه الوضعية الأولية"².

ولهذا السبب كان ما يسمى مع (راولز) بالعدالة كإنصاف، "حيث النقطة المركزية هنا، هي وجوب ألا ننحاز في تقييماتنا وأن نأخذ مصالح وشواغل الآخرين في الاعتبار، وبالأخص أن نتجنب التأثير بمصالحنا نحن أو أولوياتنا أو اختلافاتنا الشخصية أو آرائنا المسبقة"³. فمعنى الإنصاف هنا يحدد للشركاء ما الذي يجب أن يكونوا عليه وهم يختارون المبادئ التي ستحكمهم، وتحدد لهم الحقوق والواجبات، وبالتالي "استبانة المبادئ المناسبة التي من شأنها اختيار المؤسسات العادلة واللائمة لبناء الهيكل الأساسي للمجتمع"⁴.

ما يجب الإشارة إليه في هذه النقطة أن الموقع البدئي باعتباره وضعية منصفة تنبثق منها مبادئ العدالة، والذي يمكن اعتباره بمثابة الأرضية التي ينطلق منها الشركاء من نقطة الصفر، يحيلنا ولاشك إلى متون الفلسفة الكانطية بالدرجة الأولى. فهي وضعية لا تضع في اعتبارها الجوانب التجريبية ولا رغبات ومصالح الشركاء، بقدر ما تهتم بالجانب العقلاني فيهم. فنحن هنا إزاء نظرية في العدالة تستمد جذورها من المتن الكانطي، الذي يتأسس على فكرة التعامل مع العدالة باعتبارها غاية في حد ذاتها، وليس باعتبارها وسيلة من أجل غاية أكبر، وبالتالي التركيز على أسبقية ما هو عدل على ما هو خير. وفي هذا يقول (بول ريكور): "إن راولز يضع نفسه فيما يبدو ضمن خلف كانط وليس

¹ - جون راولز، نظرية العدالة كإنصاف، المرجع نفسه، ص.111.

² - John Rawls, op.cit, p.44.

³ - أمرتيا سن، فكرة العدالة، تر: مازن جندلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص.102.

⁴ - المرجع نفسه، ص.104.

أرسطو. وأذكر أنّ نظرية العدالة كما يفهمها أرسطو أي من حيث هي فضيلة خاصة ، بمعنى عدالة توزيعية وتصحيحية ، تستمدّ مفهومها كما هو الشأن بالنسبة للفضائل الأخرى من السياق التلولوجي للتفكير الذي يجعلها في صلة بالخير، على الأقل كما يفهمه البشر ولكن مع كانط حدث انقلاب في الأولوية لصالح ما هو عدل على حساب ما هو خير، مما يجعل العدالة تكتسب معنى في سياق ديونتولوجي من التفكير"¹. وهو الأمر الذي يؤكّده -راولز- بقوله: "إنّ نظرية العدالة كإنصاف تعتبر نظرية ديونتولوجية/ *Déontologique* معنى ذلك أنّها لا تحدّد الخير مستقلاً عن العادل، كما أنّها لا تنظر إلى هذا الأخير على أنه يهدف إلى زيادة أكبر خير ممكن"².

وإذ يتبنى -راولز- هذا الطرح، إنّما يهدف من خلاله إلى تقديم مفهوم إجرائي للعدالة وفق مداولة/ *Délibération* يعقدها الشركاء فيما بينهم، قصد الوصول إلى اتفاق حول المبادئ التي ستحكمهم. وطبيعي أن لا يتم ذلك إلا وفق منظور تعاقدية ينهل مضامينه من المتن الكانطي، الذي يرقى بالشركاء إلى مستوى العقلانية، التي تجعلهم يستقلّون عن الرغبة والمصلحة، وعن كلّ ما من شأنه إسقاط العدالة في متاهة النسبية العبثية. وعلى هذا، "فإنّ كتاب -نظرية العدالة- بمجمله يهدف على تقديم فهم تعاقدية للتصور الكانطي للاستقلالية. فبالنسبة إلى (كانط) القانون هو القاعدة التي تمنحها إرادة حرّة لنفسها عندما تكون متخلّصة من ميول الرغبات والمتع، وبالنسبة لراولز المؤسسة العادلة هي تلك التي يمكن أن يقبل بها نفر من الأفراد المتعقلين، واللامبالين لو أنّهم استطاعوا الاختيار بتروّ في حالة تكون منصفة"³

من هنا يمكن الجزم بمرامي وغايات (راولز) التي جاءت مناهضة للطرح التلولوجي/ *Téléologique* الذي يحصر العدالة فيما ينتجه الفعل من خيارات للأفراد، وخاصة فيما يتعلق بالطرح النفعي الذي يؤسس للفعل العادل بما ينتجه من أكبر خير لأكثر عدد من الناس. وبهذا يكون "القيمة الفعل عنده شأن آخر لا ينفكّ في الأحوال كلّها عن مبادئ يرجع إليها ويلتزم بها التصور

¹- بول ريكور، العادل (الجزء الأول)، المرجع نفسه، ص.ص. 86/85.

²- John Rawls, op.cit, p.57.

³- بول ريكور، العادل (الجزء الأول)، المرجع نفسه، ص.91.

الديونتولوجي الذي يؤكّد أسبقية العدل والحق على الاعتبارات المتعلقة بالخير والسعادة¹. وباعتبار الخلفية الكانطية لراولز كما سبق وأن أشرنا إلى ذلك، فإنّ "مبادئ العدالة ستكون عكس الأوامر والنواهي العملية الأخرى، فهي تجد تبريرها على نحو يجعلها غير مرهونة بأي نظرة معينة للخير. كما أنّ الحق، من حيث هو مستقل يقيد الخير ويرسم له حدوده"².

إنّ القصد هنا هو تنفيذ وتبيان نقاط الضعف التي يحويها المذهب النفعي في تأسيسه لمفهوم العدل، باعتباره يهتم بكل ما يجلب أكبر خير وأكبر سعادة لأكبر عدد من الناس. "فالنفعية بهذا الشكل تسلّم بفكرة أنّ مجتمعا ما أفضل من مجتمع آخر، إذا تمكّن فعلا من توفير كثير من الخير والمنفعة لمجموع المواطنين"³. وهو الطرح الذي نجد معاملة واضحة مع كل منح بنتام و جون ستيوارت مل وهنري سيدجويك*، حيث العدالة ليست إلّا وسيلة من أجل تحقيق غاية أكبر، ممثلة في السعادة أو الخير الذي ينتج عن الفعل، وبالتالي أسبقية الخير على العدل ضمن تراتبية تجعل من الفعل العادل خادما وموصلا لسعادة الأفراد داخل المجتمع، وبالتالي فإنّ عدالة الفعل تكون مرهونة بما ينتجه من منفعة لأكبر عدد من الناس. "فعندما أجادل كما يقول (ستيوارت مل) أي نظرية تقبل بمقياس وهمي للعدل لا يكون مقاما على المنفعة، فإنّي أعتبر العدل المبني على المنفعة هو الجزء الرئيسي بلا نزاع، الجزء الأكثر قداسة والأكثر إلزاما من الأخلاق بأسرها"⁴. وعلى هذا الأساس "يقتى العدل هو الاسم المناسب لنوع من المنافع الاجتماعية التي هي أشدّ وأوسع أهمية، وبالتالي أشدّ إطلاقا، وأشدّ إلزاما من أي منافع أخرى بما هي قسم منها"⁵.

¹- مصطفى حنفي، من كانط إلى جون راولز، ضمن المؤلف الجماعي: فلسفة الحق، كانط والفلسفة المعاصرة، تنسيق: محمد المصباحي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب، ط1، 2007، ص.34.

²- مايكل ساندل، المرجع نفسه، ص.37.

³- جاك لوكومت، الحرية والمساواة، عن كتاب جون راولز: نظرية العدالة، ضمن المؤلف الجماعي: فلسفات عصرنا، إشراف: جون فرانسوا دورتييه، تر: إبراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص.ص.206/205.

*- هنري سيدجويك (1828-1900) فيلسوف إنجليزي، كتب في الاقتصاد والفلسفة، واشتهر بكتابه -منهج علم الأخلاق- الذي نشر سنة 1847، وفيه اتخذ موقف مذهب اللذة في المنفعة. فهو يرى أنّ الأخلاقية مؤسسة على حدس أخلاقي قبلي مؤداه أننا ينبغي أن نسعى إلى اللذة، لأنّها هي الخير الوحيد الأسمى، وكلّ معرفة أساسية أخرى في الأخلاق إنّما تبحث في طريقة توزيع اللذة توزيعا أمثل. [الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الإنجليزية: فؤاد كامل وجمال العشري وآخرون، إشراف: زكي نجيب محمود، دار القلم، بيروت لبنان، ص.ص.256/255].

⁴- جون ستيوارت مل، النفعية، تر: سعاد شاهرلي حرار، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص.113.

⁵- المرجع نفسه، ص.120.

ما يجب التأكيد عليه هو أنّ مذهب النفعية يمكن تصنيفه ضمن قائمة المذاهب الغائية التي لا تعترف باستقلال الفعل عن الغاية التي يتوق إليها الفاعل من وراء فعله، وهو الأمر الذي يؤكّد عليه ريكور بقوله: "فعلا إنّ النفعية تعتبر مذهبا غائيا، بمعنى أنّها تعرّف العدالة على أنّها إصابة الحدّ الأقصى للخير لأكبر عدد من الناس. أمّا بخصوص هذا الخير مطّبقا على المؤسسات، فإنّه ليس سوى تمديد خارجي/ *Extrapolation* لمبدأ اختيار مبني على صعيد الفرد"¹. معنى ذلك أنّه يمثل اهتمام الفرد بإرضاء رغباته، وسعيه المتواصل لتحقيق سعادته، سيكون المبدأ بالنسبة للمجتمع هو الرفع من رفاه الجماعة وتحقيق أكبر قدر من السعادة لأفرادها، ليكون التأويل النفعي هنا هو "نقل/ *Transposition* أو تعميم لحساب أو لمبدأ صالح للفرد إلى المجتمع بأكمله... للوصول إلى النتيجة القائلة بأنّ المجتمع العادل والمنظّم، هو الذي يتوصل إلى تحقيق أكبر خير ممكن لمجموع الأعضاء الذين يكونونه"². السؤال المطروح هنا، ما الذي يعتبر سلبيا في هذا الطرح ومرفوضا من وجهة نظر جون راولز الذي تبني تفكيراً ديونتولوجيا في العدالة استمدّ تعاليمه من (كانط)؟ خصوصا وأنّ الأمر هنا يبدو عقلانيا إلى حدّ ما باعتبار أنّ الطرح النفعي يركّز على إحراز أكبر خير ممكن لأكبر عدد من الناس. لا بد من الإشارة إلى مبدأ التضحية الذي يعتبر مفهوما مركزيا في الفلسفة النفعية، وذلك لما لهذا المفهوم من أهمية في رسم مضامين ومتون هذا الطرح. هنا يمكن القبول بهذا المبدأ على المستوى الفردي، كأن يضحى الشخص مثلا برغبة أو مصلحة معينة بهدف الحصول على رغبة أو مصلحة أكبر، لكن عندما يطبق هذا المبدأ على مستوى المجتمع، فإنّ الأمر هنا يأخذ منحى آخرًا وخطيرا، باعتبار أنّ التضحية هنا لا تتعلق برغبة معينة بقدر تصبح تضحية بطبقة اجتماعية بأكملها. وفي هكذا وضع كما يرى -بول ريكور-، "سيكتسي مفهوم التضحية صورة مخيفة، إذ لم تعد التضحية مجرد تضحية بمتعة خصوصية وإثما بشرية اجتماعية بأسرها، وكما يؤكّد (جان بيار دوبوي) / *Jean-* (*Pierre Dupuy*)، فإنّ النزعة النفعية تتضمن على نحو مضمّر مبداء تضحويا يضفي مشروعية

¹- Paul Ricœur, op.cit, p.201.

²- Philippe Fontaine, op.cit, p.74.

على استراتيجية كبش الفداء"¹. وعلى هذا الأساس كان رفض (راولز) لهذا المبدأ الذي يتضمن بنحو أو بآخر تضحية بحريات الأفراد، وبالتالي التعامل مع هؤلاء على أساس أنهم وسائل من أجل غايات أكبر. "فهو يقرّر في نظريته عن العدالة الاجتماعية أنّه لا يمكن المساس ببعض الحقوق الأساسية للفرد، وهكذا فإنّه لا يمكن التضحية بالحريات القاعدية في سبيل الازدهار حتى ولو كان ذلك خدمة للأكثر حرمانا وعوزا. وبهذا تكون العبودية غير قابلة للتبرير حتى وإن كانت وسيلة لضمان أكبر قدر من الرفاهية للأكثر حرمانا أي للعبيد أنفسهم"².

وتماشيا مع هذا الطرح "فإنّ العدالة ترفض وبصورة قطعية أن يكون فقدان البعض لحريّاتهم مبرّرا بنيل آخرين لخير أكبر، وبالتالي فالمنطق الذي يجعل مجموع أرباح وخسائر أشخاص مختلفين على أنهم شخصا واحدا، سيكون مقصيا هنا"³. حتى إذا أردنا التوضيح أكثر في هذه النقطة، قلنا مع (راولز) "أنّه لا يمكن تبرير أو تعويض أيّ اعتداء على الحريات الأساسية المتساوية بين الجميع، والتي يحميها المبدأ الأول بامتيازات اجتماعية أو اقتصادية تكون أكبر"⁴. فلا غرابة إذن أن يصنّف (راولز) ضمن قائمة الراضين للطرح التيلولوجي بصورة عامة، وللطرح النفعي بصورة خاصة فيما يتعلق بمفهوم العدالة، وهو القائل: "هدفي هو إعداد نظرية في العدالة تكون كبديل عن الفكر النفعي بصفة عامة"⁵.

أمّا عن الاهتمام الأول لنظرية العدالة، فهو منصبّ بالدرجة الأولى على البنية الأساسية للمجتمع باعتبارها "تؤلّف الطريقة التي تتلاءم بحسبها المؤسسات السياسية والاجتماعية الرئيسية فتدخل في نظام تعاون اجتماعي، وطريقة تعيينها الحقوق والواجبات الأساسية وتنظيمها لتقسيم الفوائد التي تنتج من التعاون الاجتماعي عبر الزمن"⁶. حينها يغدو المجتمع من وجهة نظر (راولز) عبارة عن بنية

¹- بول ريكور، العادل (الجزء الأول)، المرجع نفسه، ص.ص.90/89.

²- جون بيار ديببي، المجتمع الليبيرالي والعدلة، ضمن المؤلف الجماعي: فلسفات عصرنا، المرجع نفسه، ص.220.

³- John Rawls, *Théorie de la justice*, op.cit, p.p.53/54.

⁴- Ibid, p.92.

⁵- Ibid, p.49.

⁶- جون راولز، المرجع نفسه، ص.ص.99/98.

تعتمد نظاما توزيعيا، يمنح لأفراده حصصا مما يسميه الخيرات الأولية، التي لا يمكن أن تكون مادية بالضرورة، إذ تشمل كذلك على الاحترام وعلى الوضعية الاعتبارية للإنسان.

والحالة هذه إذن يكمن دور العدالة في تنظيم وتوزيع الموارد الناتجة عن التعاون الاجتماعي بين مختلف الجماعات التي ترفع مطالب متنافسة ومتعارضة فيما بينها. لتغدو العدالة بذلك فضيلة المؤسسات بامتياز، باعتبار أنّ هذه المؤسسات في حدّ ذاتها تؤدي وظيفة توزيعية من جهة، ومن جهة أخرى تعتبر كإطار يتحدّد الأفراد من خلاله كشركاء يخضعون لمفهوم عام للعدالة، يرقى بهم إلى مستوى العقلانية، ويقف في وجه كلّ ما من شأنه أن يخلّ بحرية الفرد وحقوقه. وفي هذه النقطة لا بدّ من الإشارة إلى الغموض والالتباس الذي ظلّ يكتنف العملية التوزيعية للخيرات الطبيعية والاجتماعية منذ القدم. فقد كان المعيار العادل والملائم التي يتحكم في هذه العملية، بمثابة المبحوث عنه في كلّ محطة من محطات الفكر الأخلاقي والسياسي، حتى أضحي الأمر يشكّل معضلة حقيقية تعرقل السير الحسن للمؤسسات.

وعلى هذا الأساس كان اهتمام (راولز) منصبًا على العدالة الاجتماعية، التي تمتدّ إلى ما هو أبعد من علاقة المقابلة وجها لوجه، لتصل إلى حياة المؤسسات باعتبار أنّ "موضوعها الأول هو البنية الأساسية للمجتمع، وبالضبط الطريقة التي توزّع بموجبها المؤسسات الاجتماعية الرئيسية الحقوق والواجبات الأساسية، كما تحدّد تقسيم الأرباح والمنافع الناتجة عن التعاون الاجتماعي"¹.

¹ - John Rawls, *Théorie de la justice*, op.cit, p.33.

الفصل الثاني:

سؤال الأخلاق وتحديات الثورة العلمية

المعاصرة.

المبحث الأول: الثورة العلمية وأزمة الإنسان المعاصر.

المبحث الثاني: الثورة العلمية في مجالي الطب والبيولوجيا.

المبحث الأول: الثورة العلمية وأزمة الإنسان المعاصر.

1- الثورة العلمية وسؤال القيم.

2- الحداثة وأزمة العقل الأداة.

3- العلم والأخلاقيات الجديدة.

1- الثورة العلمية وسؤال القيم.

إنَّ الرغبة في امتلاك حياة سعيدة، والتطلُّع إلى مستقبل يتجاوز بكلِّ معطياته الحاضر ويكون أحسن منه يعتبر من أساسيات الكائن الإنساني بطبيعته. هذا التجاوز للحاضر الذي يغذِّيه الطموح اللامتناهي في بلوغ الجيّد والأحسن، كان دائما مرفوقا بتجاوز الإنسان لذاته نحو غاياته، لدرجة يمكن من خلالها القول أنَّ اللحظة الآنية كانت في غالب الأحيان تهرب منه وتنفلت من قبضته. إنَّه في الحقيقة لا يعي اللحظة الآنية التي كان يتوق إليها باعتبارها أصبحت واقعا يجب تجاوزه إلى ما هو أحسن منه، والسبب في ذلك طبعاً، هو الرغبة الملحة للكائن الإنساني في امتلاك المستقبل، والتلقّف بمفاتيح السعادة التي ظلَّت بمثابة المبحوث عنه في كلِّ لحظة وحين. فإذا كان من سؤال يجب أن يطرح في هذا المقام فهو، هل استطاع الإنسان أن يحقق سعادته فعلا وأن ينعم بالسلام في حياته؟

أمَّا الإجابة على هذا السؤال، فتبدو معقدة وأقرب إلى الضبابية منها إلى الوضوح والبساطة، التي تجعلنا نقرّ بكلمة نعم أولاً، خصوصا في ظل التحديات العلمية والتكنولوجية التي يشهدها المجتمع الإنساني اليوم. فحرّي بنا أن نتساءل أولاً عن أي سعادة يجب أن نتكلّم. أمّا قولنا بالإنسان في سؤالنا هذا، فالمرجو من ذلك تبيان وحدة المصير التي أضحت تسم المجتمع البشري اليوم بصورة عامة، بعيدا عن الفرادة والتميّز اللذان يبعثان على الخصوصية والتحديد، "خصوصا بعد أن تكثّف الزمان والمكان عالميا، بحكم ثورة الاتصالات، وأصبح العالم كلّه يسابق ويصارع بروح العلم والتكنولوجيا، والعقل العلمي في ساحة محدودة ومكشوفة توصف بالقرية بعد أن كانت عالما فسيحا غير متناهي الأبعاد، يضمّ شعوبا لا يعرف بعضها عن بعض كثيرا أو قليلا"¹.

وتلك هي الحقيقة التي لا يمكن إنكارها بحال من الأحوال، باعتبار أنّ العلم أضحى روح العصر، والقيمة الأساسية التي تسم كل قطر من أقطار المدينة الإنسانية. إنَّه القيمة التي سعى من خلالها الإنسان إلى تحقيق مآربه، وتحصيل سعادته، وذلك من خلال دأبه المتواصل وعمله المستمر في كشف أسرار الحياة، وفكّ شيفرة الكون الذي يعيش في كنفه.فإن نتكلّم عن البحث عن السعادة والتطلُّع

¹-جيمس تريفييل، لماذا العلم؟ تر: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 372، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2010، ص.ص.8/7.

إلى الكمال والأحسن، فذلك أمر لا يمكن إنكاره باعتبار الغاية التي يتوق إليها كلّ فاعل من وراء فعله. لكن هل حقّ العلم للإنسان ما كان يتوق إليه؟ وهل وضعت التطورات العلمية والتكنولوجية المعاصرة في أولوياتها هوية الإنسان وحقوقه؟ ذلك ما يجب الوقوف عنده ومناقشته.

لا شك أنّ الفترة المعاصرة، تعتبر أغنى فترة على مرّ التاريخ. ويشهد على ذلك ما تحقّق في كنفها من تطورات علمية وتكنولوجية كبيرة أسهمت وبشكل كبير في ترقية الحياة الإنسانية، وحملها إلى مستوى عال من الرفاهية التي لم يشهدها المجتمع الإنساني من قبل. كما أبانت هذه التطورات عن قدرة الإنسان الفائقة في صناعة الحدث، واستطاعته اللامتناهية في سبر أغوار المجهول لجعله معلوماً وواضحاً، بعدما كان مشقراً ومعتماً أمام الإنسان. "فمنذ ثلاثة قرون والمعرفة العلمية تثبت نجاحاتها في التدقيق والاكتشاف، مقارنة بالمعارف الأخرى. فهي بمثابة المعرفة الحيّة التي تقود المغامرة الكبرى لاكتشاف الكون والحياة والإنسان"¹. وهو الأمر الذي يجعلنا نقرّ ونعترف بقدرة العقل الإنساني وذكائه اللامحدود في تبسيط المعقّد، وترويض الطبيعة لجعلها في خدمته ومصالحته. حتى أضحت الحقبة المعاصرة حقّاً حقبة العلم والعقل، لدرجة أنّه يمكننا القول "بأنّ العقل لم ينتصر مثلما انتصر في العصر المعاصر الذي يمكن تسميته بعصر التكنولوجيا والعقل، لما أحرزه من مكاسب علمية وعملية كبيرة... قدّمها العقل لعصر التكنولوجيا. ولولاه لما استطاع الإنسان في الفترة الزمنية المعاصرة إحراز كلّ هذا التقدّم في حقول مختلفة من علوم الفضاء والتكنولوجيا ومختلف نواحي الحياة"².

لكن هل معنى ذلك أنّ العلم لم يأتي إلّا بما هو إيجابي للإنسان؟ وإذا كان الأمر كذلك، فكيف نفسر تلك التجاوزات التي حدثت باسم العلم في حق الإنسان وكرامته، وحتى في حق الطبيعة التي يعيش في أحضانها؟ ألا يمكننا حينئذ أن نتكلّم عن الوجه السلبي لتلك الفتوحات العلمية والتكنولوجية التي تعيشها المجتمعات الإنسانية المعاصرة؟

و"الإدراك هذه المشكلة وفهمها كما يرى إدغار موران *E. Morin* (1921-....) يجب علينا الفصل بين علم إيجابي لا يقدر إلّا ما هو نافع، وعلم سلبي لا يقدر إلّا ما هو مضر. يلزمنا منذ

¹- Edgar Morin, *Science avec conscience*, Ed. du seuil, 1990, p.15.

²- محمد الجبر، قضايا معاصرة في مشكلات الفكر والأخلاق، منشورات دار علاء الدين، دمشق، سوريا، ط1، 2003، ص.ص.24/23.

البداية أن نفهم ذلك التناقض الموجود في قلب العلم ذاته"¹. هذا القول يحملنا ولا شك، ومن وجهة نظر معيّنة، إلى القول بالتناقض بين الرغبة والغاية التي كان يتوق إليها الإنسان، وبين الواقع المرير الذي أضحى يعيشه بفعل النتائج السلبية غير المتوقعة للعلم. فالبراءة التي كانت تسم غايات البشر في تحقيق السعادة، وتسخير الطبيعة والتحرر من سلطانها لتكون خادمة لهم، يبدو أنّها قد استحالت إلى تهديد كبير بفعل الاستعمال اللاعقلاني للمعرفة العلمية والتكنولوجية. "فقد مكّن التقدّم العلمي من إنتاج الأسلحة النووية، وأسلحة أخرى للدمار الشامل كيميائية وبيولوجية، وأتاح لها الانتشار الواسع. وتسبب التقدّم التقني والصناعي في مسلسل من التدهور في المحيط الحيوي"².

وعلى هذا الأساس، يمكن القول بالحقيقة المزدوجة لتلك النتائج العلمية، التي جاءت في معظمها مخالفة للتوقعات التي كانت مرجوة منها. فبقدر ما أعطت للإنسان، وقدمت له سبل العيش الذي كان يتوق إليه، بقدر ما سلبت روحه، ووضعت وجهها لوجه أمام خيبته وفشله الذريع الذي بدت معالمه واضحة من خلال الأزمة الأنطولوجية والقيمية التي أضحى يعيش تفاصيلها ودقائقها المؤلمة، ضمن فراغ مرعب وكسوف كبير لمنظومة القيم التي من المفروض أنّها تكون الموجّه الرئيسي للأفعال والسلوكات الإنسانية. "فلقد بات العلم اليوم يطرح بشقين أساسيين، فهو ينتج معارف جديدة تزيد في معرفتنا بالعالم وتمدّدنا بالمقدّرات الهائلة لتنمية حيواتنا وتطويرها، لكنّه في الوقت نفسه يطور قدرات هائلة للموت، من قبيل الموت النووي، بحكم الانتشار الذي تعرفه أسلحة الدمار الشامل، والتراجع الإنساني في حال تواصل تدهور المحيط الحيوي الناجم عن تدميرنا"³.

ومثل هذا الطرح، يجعلنا نقف على حقيقة التهديد المروع الذي يتهدّد المجتمع الإنساني المعاصر، باعتبار السلطة التي أضحت للتطبيقات العلمية والتكنولوجية، في شتى المجالات، واستقلالها عن القيم الأخلاقية والإنسانية. "فالأرض الجديدة للممارسة الجماعية التي نحياها، كما يقول هانز يونس *Hans Jonas*، والتي دخلناها بتكنولوجيا حادّة، لا زالت أرضاً عذراء تفتقر إلى نظرية

¹- Edgar Morin, op.cit, p.16.

²- إدغار موران، هل نسير إلى الهاوية؟ تر: عبد الرحيم حزل، أفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2012، ص.11.

³- المرجع نفسه، ص.26.

أخلاقية"¹. ويبدو أنّ عذرية الأرض هذه، لا تحيلنا إلى الإيجابي ولا إلى ما يجعل الحياة الإنسانية جديدة بنا ككائنات بشرية، بقدر ما تحيل إلى السلبي الذي ينمو في فلكه جفاف العلاقات الإنسانية، ونرجسية الأنا المغرورة بإنجازاتها العلمية والتكنولوجية. إنّها عذرية تحيلنا إلى تحرّر العلم من كلّ رقابة أخلاقية أو فكرية، واستقلاله عن المعيار الذي يشرعن السلوك الإنساني، ويجعله في مستوى يليق بإنسانية الإنسان. من هنا "صارت كلّ أشكال التطور الواقعة في العلوم والتقنيات والصناعة والاقتصاد، وهي المحرك اليوم للمركبة الفضائية الأرض، لا يحكمها شيء من سياسة ولا أخلاق، ولا فكر"².

فبقدر ما أعطى العلم والتكنولوجيا للإنسان، بقدر ما سلبه روحه وأحال طموحه الذي كان فيما مضى طموحا مشروعاً، إلى رغبة في التسلّط والهيمنة، يحرّكه في ذلك منطق العقلانية الأداتية، الذي لا يعترف إلّا بالمصلحة والنتائج المادية، غير آبه في ذلك بحجم الضرر الذي قد يلحق بالطبيعة أو بالإنسان في حدّ ذاته. "فهناك جهل جديد كما يقول (إدغار موران) مرتبط بتطور العلم نفسه، وهناك عمى جديد مرتبط بالاستعمال المنحط للعقل. فتجدنا والحالة هذه، أمام أخطر التهديدات التي تترصّب بالبشرية، والتي هي مرتبطة في أساسها بالتقدّم الأعمى وغير المتحكّم فيه للمعرفة، كالأسلحة الحرارية-النووية، والتلاعبات في كلّ الأنواع والخلل البيئي"³.

كلّ هذه التهديدات تشكّل اليوم صورة مخيفة ترسم في الأفق، كعنوان على انتصار اللاقيمة، في أرض أصبحت هشة وجرءاء تفتقر إلى المعنى، وتشهد شتى أنواع الانقلابات على المفاهيم والقيم الإنسانية. وفي ظل هذا الغياب للمعنى والكسوف الواضح للقيم، تبدّى صور المصير المشترك، والخطر الكبير الذي يترصّب بالإنسانية جمعاء، بفعل النتائج السلبية للممارسات العلمية والتكنولوجية. "فكلّ منّا، حيثما يوجد من أنحاء المعمورة إلّا وقد بات اليوم محكوماً بمصير أرضي جماعي. فنحن تواجهنا المشكلات الحيوية نفسها التي تعرض للنوع البشري كافة، وتقع علينا التهديدات المميّزة نفسها. وقد

¹- Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, Trad : Jean Greish, Ed. du cerf, 1990, p.p.15/16.

²- إدغار موران، هل نسير على الهاوية، المرجع نفسه، ص.11.

³- إدغار موران، الفكر والمستقبل -مدخل إلى الفكر المركب، تر: أحمد القصور ومنير الحجوجي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004، ص.13.

باتت سرعة المركبة الفضائية (الأرض) في تزايد لا يحكمها تقنين، وفي سباق منفرد له أوجه متعدّدة هي العولمة والتغريب والتطور والنمو¹.

فمن غير الممكن أن ننكر ما تحقّق من تطورات علمية وتكنولوجية، أسهمت وبشكل كبير في تحسين أوضاع الكائن البشري، ورفعته إلى مستوى من الكمال لم يشهده من قبل. لكن موازاة مع هذا التطور والفتح الكوني الكبير في مجال العلم والتكنولوجيا، كان هناك تعثر قيمي كبير أحال الإنسان المعاصر إلى كائن فارغ الروح، يدنو ويخطئ متسارعة إلى الهلاك والانتحار الذي ابتدع أساليبه ووسائله، هو بذاته. حتى أضحي في الأخير موضوع كلّ الارتدادات والانقلابات العلمية والتكنولوجية، التي انفكّت من قبضته وسيطرته، وأبانت عن قوّتها وخطرها اللانهايين. "إذا كنّا نميل كما يقول -جورج أناس* - *George Annas* / إلى ترك العلم يقودنا إلى حيث يريد، فإنّ العلم قد اكتسب من السلطة ما يجعله يقدر على تعريضنا إلى خطر انتحار الجنس البشري، بالقدر الذي يمكنه تحسين حياتنا. لذا لا يمكننا الإستقالة لمُدّة أطول من مسؤوليتنا المشتركة التي تشدّ أواصرنا كأعضاء في نوع واحد². وكلّ هذا على ما يبدو، "يجعلنا على وعي بأنّ التقدّم العلمي بقدر ما ينتج ويزيد في إمكانية الريح والنجاح، بقدر ما يزيد من احتمالات الموت والخضوع. فمئذ واقعة -هيروشيما/*Hiroshima* أصبحنا نعرف أنّ الطاقة الذرية هي بمثابة انتحار بالنسبة للإنسانية³.

هذا المثال، يعبر بحقّ عن المسار الخاطيء، لإنسان العلم في العصر المعاصر. إنّه مثال يعطينا صورة عن الفاعل الذي تجاوز كلّ التوقعات، واغترب عن حقيقته كإنسان. وباستخدامه للقنبلة الذرية، وإبادته لبني جنسه، وضربه لمكان إقامته (الأرض)، يكون الإنسان قد أثبت جدارته فعلا في مناقضة ذاته والإرتداد عليها، بل قد نذهب إلى أبعد من ذلك لنقول بأنّه اكتسب القدرة حتى على إعدام نفسه بعد فقدانه للبوصلة التي توجّه سلوكه وأفعاله. وهي البوصلة التي كانت دائما تذكره بهويته

¹ - إدغار موران، هل نسير إلى الهاوية، المرجع نفسه، ص.5.

* - جورج أناس هو أستاذ ومدير حقوق الصحة والأخلاقيات البيولوجية والحقوق الإنسانية في جامعة بوسطن. من مؤلفاته: - حقوق المرضى - بعض الاختيار: القانون والطب والسوق - الصحة وحقوق الإنسان. [القيم إلى أين؟، مؤلف جماعي بإدارة جيروم بندي، تر: زهيدة درويش جبور وجان جبور، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، تونس، ط2، 2005، ص.513].
² - جورج أناس، الجينات وتصرفات الفرد. العنصرية والإبادة الجينية، ضمن المؤلف الجماعي: القيم إلى أين؟، المرجع نفسه، ص.429.

³ - Hans Jonas, *Principe responsabilité*, op.cit, p.17.

وحقيقته باعتباره كائنا قيميا، وتقيم ذلك التوازن بين معرفته العلمية والتقنية وبين القيم الإنسانية التي ظلت تلحم غرور وندرجسية الأنا التي تسكنه.

ولإثبات هذا الإخفاق، يمكننا أن نتكلم كذلك عن مخلفات الثورة العلمية والتكنولوجية التي كانت في ميادين علوم الحياة. فبقدر ما أسهمت هذه الثورة في تقديم حلول لمشاكل الإنسان الصحية، بقدر ما وضعت في مآزق قيمية لم يعهدها من قبل. لقد أضحي هو نفسه موضوع تقنيات جديدة، غيرت من مفهوم الحياة وأحالت الإنسان إلى مجرد شيء أو أداة يمكن التجريب عليه دون التفكير في قدسيته أو كرامته. "من هنا أضحي تطوير تقنيات جديدة في ميدان الكائن الحي يثير جدلا حاميا، لأنه يتعلق بتحوّل علاقة الإنسان بالحياة. في الواقع إنّ التقنيات الجديدة تنبذ الأسس وحتى المفاهيم القديمة لمعنى كلمة حياة... إنّ التقدم التقني بقدر ما يمكن أن يسحر، بقدر ما يمكن أن يحدث كربا ومآزق"¹. فمجال التجربة الذي كان موجّها للطبيعة بهدف ترويضها، وجعلها شفافة وكاشفة لأسرارها، أصبح اليوم موجّها نحو الإنسان ذاته، الذي أضحي مادة ملائمة لرغبة العلماء والأطباء الذين يسعون لتحقيق غاياتهم في الكشف وابتكار الجديد، أو خدمة لنزعة إيديولوجية أرادها أصحابها وسيلة للسيطرة والهيمنة، بعيدا عن التفكير فيما قد ينجم عن سلوكياتهم من نتائج قد تضر بإنسانية الإنسان وكرامته. ولنا أن نستدل على ذلك "بتلك النماذج من التجارب* الوحشية التي أودت بحياة الآلاف من الضحايا الذين قتلوا باسم العلم في بلد استظلّ بإيديولوجية عرفها أحد أقطاب النازية -رودولف

¹ -جان- نيكولا تورنييه، الكائن الحي مفككا ترميزه -أي مفهوم جديد يعطى للحياة؟ تر: هالة صلاح الدين لولو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص.220.

* - فيما يخص هذه النقطة، يمكننا الرجوع إلى حقبة الحرب العالمية الثانية، أين كانت تجرى شتى أنواع التجارب القسرية على البشر داخل المعتقلات النازية، حيث "نجد ما يفوق ثلاثين مشروعا علميا تم وضعها تحت تصرف باحثين نازيين، ومن ضمن أكثرها تخريبا نجد المشروع الذي انجزه الدكتور -سيجيموند رايشر/ Sigmund Rascher- الذي كان يرمي من خلاله إلى تجريب مستخلص إحدى النباتات في علاج السرطان. وقد أخضع لذلك المئات من المعتقلين المصابين بهذا الداء للعلاج بذلك الدواء المفترض، ولم يؤدي ذلك إلا بالتعجيل بموتهم... وهي نفس النهاية التي كانت من نصيب ثمانين سجينا أخضعهم نفس الطبيب للتجارب التي أنجزها في إطار (مقاومة البرودة)، حيث ترك أولئك الضحايا مغمورين لعدة ساعات في مياه تتراوح درجة حرارتها بين درجتين وإثنا عشر درجة. بعد ذلك تتم ملاحظة ردود أفعالهم اتجاه طرق متعدّدة للتسخين. وقد مات العديد منهم بشكل فضيع بعد الإلقاء بهم في الماء الساخن". [عمر بوفتاس، البيوتيقا -الأخلاقيات الجديدة في مواجهة البيوتكنولوجيا، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2011، ص.133]. طبعا لم يكن هذا إلا مثلا بسيطا عن التجاوزات التي حدثت في حق الإنسان وكرامته، باسم العلم الذي يستخدم من قبل العلماء والسياسيين وصناع القرار كذريعة من أجل تحقيق مصالحهم الخاصة ورغباتهم الدفينة التي تعبّر في الحقيقة عن لاسمؤوليتهم، وتجردهم من من كلّ وازع أخلاقي أو إنساني.

هيس/*R. Hess* قائلاً: إنّ الإشتراكية الوطنية ليست شيئاً أكثر من تطبيق البيولوجيا. وذلك ما أكد عليه -هتلر- بقوله: بدون أساس ولا هدف بيولوجيين، ستبقى السياسة اليوم عمياء¹.

ما يجب الإشارة إليه في هذه النقطة، أنّ المشكلة لا تكمن في العلم في حدّ ذاته، أو في التقنية أو حتى في التكنولوجيا التي أسّست في جانبها الإيجابي لحياة إنسانية جديدة، تجاوز من خلالها الإنسان المعاصر الكثير من العقبات التي كانت تقف حائلاً بينه وبين سعيه المتواصل لتحقيق سعادته ورفاهه. وإنّما يكمن المشكل في الإنسان، كذات فاعلة تأسّست على وعيها الكامل بقدرتها على التغيير ونبت كل ما من شأنه إعاقه حريتها وحركتها داخل عالم أرادته هذه الذات، خاضعا لتمثّلاتها وتأويلاتها التي نصّبت الإنسان وصيا ورقبها على العالم الذي يعيش في كنفه. وعلى هذا الأساس يمكن القول مع هوسرل/*Husserl* (1859-1938) "إنّ أزمة العلوم هي أزمة الفهم الذاتي للإنسان، ولا يمكن تجاوز هذه الأزمة إلا بتعميق الفهم الذاتي لهذا الأخير"².

فعندما نتفحص تاريخ البشرية، نجد أنّ العلم كان حاضراً بشكل أو بآخر في معظم فترات هذا التاريخ، وإلا لما وصل العلم المعاصر إلى الدرجة التي وصل إليها اليوم. وتعبير أدق، العلم المعاصر لم يأتينا من عدم، بل كان نتيجة السير المتأني للعقل الإنساني في كشفه لنقائص وتعثرات العلماء عبر التاريخ الطويل للفكر الإنساني، عن طريق النقد والفحص الدقيق للنظريات العلمية السابقة، وخلق نظريات جديدة تتماشى وروح العصر. وهذا ما يمكن تسميته بالتقدّم العلمي، الذي بقدر ما يضاعف الركود، ويكشف عن الجديد، بقدر ما يعبر عن جهل الإنسان وقصوره. "وأفضل طريقة لتقييم هذا التقدّم هي المقارنة بين المشكلات القديمة والمشكلات الجديدة. وإذا كان التقدّم المحرز عظيماً،

¹ - عمر بوقناس، البيواتيقا - الأخلاقيات الجديدة في مواجهة البيوتكنولوجيا، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2011، ص.133.

² - إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية، تر: إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص.

فسنجد المشكلات الجديدة من نوعية لم تتراءى لنا من قبل. سوف يكون ثمة المزيد من المشكلات الأعمق. وكلّما تقدّمنا أكثر في المعرفة تبيننا بوضوح أكثر ضخامة ما نجعله¹.

مثل هذه المقارنة إذن، تكشف لنا ولا شك، عن حجم التطور العلمي الذي أحرزه الإنسان المعاصر في شتى المجالات، والذي أبان من خلاله عن قدرته وكفاءته في تغيير نمط الحياة، والكشف عن عوالم جديدة تتلاءم مع الظروف المكانية والزمانية التي يعيشها، وتستجيب لمتطلباته الحياتية في جدّيتها وصيرورتها. وهنا يمكننا الكلام عن "العلم أو التقدّم في العلم من منظور بيولوجي أو تطوري، باعتباره وسيلة يستخدمها النوع البشري ليتكيّف مع البيئة: لكي يغزو مواطن بيئية جديدة، بل وأن يتدع مواطن بيئية جديدة"²، تتلاءم مع راهنية الحياة المادية الجديدة وتحدياتها. أمّا فيما يخص ضخامة الجهل الذي يعاينه الإنسان كما قال (كارل بوبر)، والذي يمكن اعتباره أمراً طبيعياً في الإنسان باعتبار طبيعته المتناهية، فيمكن التعامل معه بصورة إيجابية، من منطلق أنّه عامل أساسي يحرّض الكائن الإنساني على الكشف والإبتكار المتواصلين. لكن ما يبقى موضع تساؤل هنا ليس فيما أحرزه التقدم العلمي المعاصر من الناحية المادية، فهذا أمر لا يمكن إنكاره البتة، بل يكمن الإشكال في النتائج السلبية للعلم، التي طالت حقوق الإنسان وكرامته وأضرّت بالبيئة الطبيعية التي يعيش في كنفها. إنّ الأمر هنا يتعلق بالإنفصال الواضح للمعرفة العلمية والتكنولوجية عن القيم الإنسانية والأخلاقية.

وعلى هذا الأساس نجد (هانز يوناس) يقيم مقارنة من نوع آخر حول المعرفة التكنولوجية بين القدماء* وبين المحدثين، بغية الوقوف على مواطن الخلل، وتبيان الفرق الكبير بين استخدام كلّ منهما

¹- كارل بوبر، أسطورة الإطار-في الدفاع عن العلم والعقلانية، تر: يمني طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 292، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2003، ص.37.

²- المرجع نفسه، ص.34.

*- لتوضيح الأمر أكثر فإنّ -هانز يوناس- يعتمد في هذه المقارنة على نص ل-سوفوكليس- يقدّمه بلسان -الجوقة- مفاده: "...ولكن لا أشدّ من الإنسان إعجازاً. هو الذي يستعين الهواء القاصف على أن يطير بعد أن اتّخذ للسفن أجنحة أجنحة فيعبر البحر الملتطم وهو ببيض من حوله. هو الذي يستخدم الخيل والمحراث ليمزق في كلّ سنة جوف الأرض. هذه الآلهة الجليّة التي لا تعب ولا ينالها الفساد. هو الإنسان يوقع في تنايا شبابه أنواع الطير وأنواع الحيوان المفترس وبنات البحر. يذلّ بمهارته أشدّ سكان الغابات وحشية، ويستخدم لسلطانه السوابق ذات الأعراف العراض، وثيرة الجبال تأتي من يريد تذليلها. تعلم المنطق، وعرف مذاهب الريح، أدرك سلطان القوانين على المدن، عرف كيف يقي مساكنه سهام البرد والرطوبة، سبر كلّ شيء بتجربته، ووجد من الحيل ما يتّقي به أحداث الزمان، واستكشف ما يحول بينه وبين أشدّ العلال قسوة وأعظمها فتكاً. الموت وحده هو العلة التي لم يستطع أن يجد عنها محيصاً. على أنّ مهارته واقتنانه في الحيلة لا تطبعان أمله دائماً، فهما إن أعانتاه على غدراك الخير فقد توقعانه في الشر". [سوفوكليس، المرجع نفسه، ص.ص.148/147].

لهذه المعرفة. وباعتبار الآثار الكارثية التي خلّفتها التكنولوجيا المعاصرة على المستوى الإنساني والبيئي على حدّ سواء، فإنّه يدعوننا "إلى وجوب إحداث تغيير وتجديد على المستوى الأخلاقي يتماشى والتغيير الذي حدث على مستوى الأفعال الإنسانية تحت تأثير سلطة وقوّة التكنولوجيا"¹. ولهذا نجدّه ينطلق في تفكيره بالتساؤل حول "الكيفية التي تؤثر بها التكنولوجيا على أفعالنا، وبأي شكل تجعل من الفعل الواقع تحت سلطانها مختلفا عمّا كان عليه في الماضي. وبما أنّ الإنسان خلال الحقب الزمنية الماضية لم يكن مجرداً من المعرفة التكنولوجية، فإنّ الإشكال الذي يجب أن يعالج هو الفرق بين التكنولوجيا الحديثة و التكنولوجيا السابقة"².

طرح كهذا، سيعيدنا ولاشك إلى إعادة التفكير في التطبيقات العلمية والتكنولوجية المعاصرة، وتأثيرها على الحياة الإنسانية. ومصطلح (التطبيقات) هنا، يوجب علينا استحضار مفهوم الإنسان باعتباره المسؤول عن هذه التطبيقات في حدّ ذاتها. إنّ الإنسان الفاعل الذي أظهر من خلال أفعاله وسلوكاته عن السلطة التي أصبح يتمتّع بها بفعل استغلاله اللاعقلاني للتكنولوجيا، وتوظيفها بغاية المصلحة الخاصة والمنفعة المفترضة. وتلك هي الغاية التي جعلت من الإنسان ينظر إلى أخيه الإنسان وكأنّه جنس غريب عن جنسه، ليتعامل معه على أساس أنّه وسيلة من أجل تحقيق مصالحه المادية، بعيداً عن التفكير فيما يعنيه حقاً مفهوم الإنسان الذي لا يمكن فصله عن هويته وكرامته وحقوقه. وهو الأمر الذي أخلّ بالعلاقات الإنسانية حتى أضحت جافّة وخلوة من الروح التي كانت تغذيها. "حتى أنّ البشر لم يعودوا أفراداً لهم أرواح ينبغي العمل على خلاصها، بل أصبحوا مجرد أيدٍ قادرة على العمل لعدد معينٍ من الساعات كل يوم، وينبغي إمدادها بقدر من وقود الطعام، بحيث يمكن استخلاص أقصى فائض قيمة من عملها"³.

¹- Hans Jonas, *Essais Philosophiques –Du credo ancien a l'homme technologique*, Trad : Danielle Lories, Damien Bazin et autres, Coordination : Olivier Depré, Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 2013, p.25.

²- Ibid, p.26.

³- ستيفن روز وآخرون، علم الأحياء والإيديولوجيا والطبيعة البشرية، تر: مصطفى إبراهيم فهمي، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 148، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1990، ص.61.

فما الذي أحدث هذا التبدل في الإنسان إذن؟ وكيف أصبح العلم والتكنولوجيا يستخدمان كإيديولوجيا من أجل السيطرة والهيمنة، بعدما كان الهدف منهما هو تحرير الإنسان والسعي لتحقيق سعادته؟ بل كيف تحوّل العقل في حدّ ذاته إلى أداة للسيطرة على الطبيعة وعلى الإنسان معاً، مرتدّاً بذلك على مهامّه التنويرية والتحرّرية التي أوكلت له؟

2- الحداثة وأزمة العقل الأداتي.

لا يمكننا أن نتكلّم عن الثورة المعاصرة في مجال العلم والتكنولوجيا وآثارها على الحياة الإنسانية، دون أن نتكلّم عن الأرضية التي انبنت عليها هذه الثورة، والظروف التي أسّست لها. فلا شكّ أنّ كلّ نظرية علمية وكلّ تقدّم علمي يحدث، إلّا ويكون بتأثير ظروف اجتماعية وثقافية وسياسية وحتى دينية ليجتمع معين. وهو أمر لا يمكن أن نغفل عنه، بالإضافة إلى مولد النظريات العلمية الذي يكون وفقاً لاحتياجات الأفراد وإحاحهم في طلب حلول استعجالية لمشاكلهم المستعصية التي تحول بينهم وبين تحسين نمط حياتهم. هذا القول يجد مصداقيته ولاشكّ من خلال "ذلك التفاعل المركّب بين تطور النظرية العلمية وتطور النظام الاجتماعي، وهذا التفاعل يعني في الكثير الأغلب أنّ البحث العلمي عندما يسأل أسئلته عن العالم البشري والعالم الطبيعي اللذين يهدف لتفسيرهما، فإنّ الأساليب التي يسأل بهما هذه الأسئلة تكون خاضعة للأهواء الاجتماعية والثقافية والسياسية"¹.

وباعتبار أنّ الحديث هنا سيكون منصبّاً حول العلم والتكنولوجيا في الحقبة المعاصرة، سواء من جهة الإنجازات التي تحقّقت في إطار ذلك، أو من جهة الإخفاقات المتتالية التي تجلّت في الآثار السلبية للتطبيقات العلمية والتكنولوجية على الحياة الإنسانية، فسيكون من اللازم الوقوف على متون الفكر الحداثي الذي أسّس لفترة جديدة تميّز بالعقلانية والحرية، والقطع مع كلّ ما من شأنه تقويض هذه الحرية والتشكيك في سلطة العقل وكفاءته.

وإذ نتكلّم هنا عن الحداثة، إنّما نريد أن نقف برهة عند تلك الروح التي خلقت نمطا جديدا من التفكير الإنساني، وجعلته يقطع مع المعتقدات السابقة قطعاً ينمّ في أساسه عن لامعقولية هذه

¹ - ستيفن روز وآخرون، المرجع نفسه، ص.21.

المعتقدات ولا جدواها. هذا من جهة، ومن جهة أخرى وهذا هو المهم في هذا المقام، سنحاول الوقوف على أزمة العقل الحدائني الذي ارتدّ على ذاته، وناقض مشروعه ليصبح بذلك عقلا أداتيا مهمته هي الهيمنة والسيطرة على الإنسان والطبيعة، بعدما كان وسيلة من أجل الحرية والتنوير.

الواقع أنّ الكلام عن الحداثة، هو كلام عن مفهوم استشكالي وملتبس، باعتبار الغموض التي يكتنفه ويحيط به. وهذا الغموض يمكن إرجاعه إلى تعدّد مستويات ومجالات الحداثة في حدّ ذاتها. وهو الأمر الذي عبّر عنه -محمد سبيلا- من خلال كتابه -الحداثة وما بعد الحداثة-، بقوله: "إنّ أسباب هذا الغموض هو كون هذا المفهوم مفهوما حضاريا شموليا يطال كافة مستويات الوجود الإنساني، حيث يشمل الحداثة التقنية و الحداثة الاقتصادية، و أخرى سياسية، وإدارية واجتماعية، وثقافية، وفلسفية.. إلخ"¹. لكن إذا حاولنا الوقوف على الرابط الذي يجمع ويوحّد بين هذه المجالات، يمكن القول بأنّ الحداثة هي " النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرّر، وهي ممارسة السيادة الثلاث عن طريق العلم والتقنية: السيادة على الطبيعة والسيادة على المجتمع والسيادة على الذات"².

والحداثة قبل كل هذا، هي ثورة على القديم بأصفاده المكبّلة، ودعوة إلى الحرية والإعتاق من متون المعتقدات السابقة التي قرّمت الذات، وأحطّت من قيمة العقل، ليحلّ محلّه لامعقولية التعاليم الدينية الكنسية التي سيطرت على الفكر، وأحجبت عنه أسس المعرفة العلمية. هكذا سيغدو العقل شرطا أساسيا من أجل قيام هذه الثورة، وبالتالي ميلاد ما يعرف بالحداثة. من هنا نجد ذلك "التصور للحداثة الغربية، والذي أحدث التأثيرات العميقة جدّا، يؤكّد أنّ العقلنة تفرض تدمير الروابط الاجتماعية، والمشاعر والعوائد والعقائد المنعوتة بالتقليدية، وأنّ عامل التحديث لم يكن يتمثل في فئة أو طبقة اجتماعية خاصة، بل في العقل نفسه والضرورة التاريخية التي هيأت لانتصاره. هكذا تصير العقلنة المكون الأساسي للحداثة، آلية تلقائية-فضلا عن ذلك- وضرورية للتحديث"³.

من هنا كانت العقلانية بمثابة السمة الأساسية للحداثة، ولا يمكن فصل إحداها عن الأخرى. تلك العقلانية التي بشرت بميلاد إنسان جديد يتمثل الأشياء والعالم. "ففكر الحداثة، يتميّز بإيلاء الإنسان

¹ - محمد سبيلا، الحداثة و ما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر-المغرب-، ط1، 2000، ص.7.

² - طه عبد الرحمن، روح الحداثة- المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية-، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2006، ص.23.

³ - آلان تورين، نقد الحداثة، تر: عبد السلام الطويل، إفريقيا للشرق، المغرب، ط1، 2010، ص.16.

قيمة مركزية نظرية وعملية. ففي مجال المعرفة كما يقول يورغن هابرماس *Jürgen Habermas* (1929-....) أصبحت ذاتية العقل الإنساني هي المؤسسة لموضوعية الموضوعات. كما تم إرجاع كل معرفة بتعبير هيدجر *Heidegger* (1889-1976) إلى الذات المفكرة أو الشيء المفكر أو الكوجيتو¹. وعلى هذا الأساس أصبحت السلطة للعقل الذي عمل على تقويض فكرة الكائن المتعالي، التي سيطرت على أذهان الناس لفترة طويلة من الزمن. إنسان عصر الحداثة لم يعد بحاجة إذن إلى إملاءات فوقية تبين له ما الذي يجب أن يفعله، بقدر ما أصبح كائنا عاقلا يتمثل العالم ويفسره بغية السيطرة عليه، وذلك عن طريق المعرفة العلمية والتقنية، التي انبثقت عن تلك العقلانية الحسابية والأدائية، باعتبارها مرجعا أساسيا للذات. ولهذا نجد "هيدجر يربط نشأة الحداثة بالحدث الفلسفي المتمثل في جعل الذات مركزا ومرجعا. لكن مضمون هذه الذات المرجعية هو العقل والإرادة، هو كونها عقلا حاسبا و حسابيا. هذا العقل الحسابي -الأدائي- حسب تسمية رواد مدرسة فرنكفورت، يجد تعبيره في العلم كمنظور حسابي وكمي للأشياء المدركة والقابلة للإستعمال، وفي التقنية كتحرير للطبيعة وإرغام لها على أن تسلّم طاقتها وتكشف أسرارها"².

ولا بدّ من الإشارة أنّ هذه العقلانية لم تكن لتتحرك إلاّ داخل الذات، باعتبارها مركزا ومرجعا ينطلق منه كلّ شيء. إنّها الذات التي قطعت الصلة مع الماضي، وثارَت على كلّ تقليد، من شأنه أن يعرقل مسارها نحو الحرية، فاسحة بذلك المجال أمام كل ما هو إنساني. وهي الذات التي بدأت معالمها تظهر واضحة مع ديكارت من خلال الأنا المفكرة، ومع كانط باعتباره عتبة الحداثة بتعبير فوكو، ومؤسسا ورائدا لها بتعبير هيدجر. "فالذات في نظر هذا الأخير أصبحت تعني مع ديكارت وكانط ما يستجمع في ذاته كل شيء، ما يشكّل أساسا للأشياء، ما يوجد كمركز يجمع و يؤلف و يركب كل التمثلات. إنّّه مبدأ لا مشروط ترجع إليه موضوعية كل شيء بوصفه موضوعا للتمثل. أصبحت الذات تحيل

¹ - محمد سبيلا، المرجع نفسه، ص.13.

² - المرجع نفسه، ص.17.

على الإنسان بوصفه مفكرا في العالم بواسطة تمثله تمثلا رياضيا. وبالإجمال أصبحت الذات مبدءا متعاليا للمعرفة يضع الموضوع وبينيه عبر تمثله له كامتداد قابل لأن يصاغ بلغة رياضية¹.

ما يجب الإشارة إليه في هذه النقطة، أنّ هتين السمتين-الذاتية و العقلانية- للحدث، قد وسمتا وعيا جديدا للإنسان، باعتباره كائنا فاعلا و ممارسا، يرغب ويتطلع إلى تحقيق سعادته التي لم تعد مرتبطة بذلك العالم الموعود، بل أصبحت تدرك على أساس أنّها غاية يجب أن تتحقق هنا و الآن.

إنّ الحدث بعد كل هذا تغدو حركة ثورية على كل قديم، تهتم بالراهن و تتطلع لمستقبل يحكمه العقل المستقل عن أي تفسير ميتافيزيقي. عقل يتمثل العالم ويحتزله في قوانين ومعايير تنظم داخلها كل الأشياء، شعارها في ذلك الحرية و الابتعاد عن كل تبعية. و بطبيعة الحال، الأساس في كل هذا هو الإنسان باعتباره فاعلا و متمثلا للعالم. " فمنذ نهاية القرن الثامن عشر فيما يرى (هابرماس) لم يهتم خطاب الحدث في الغرب إلا بموضوع واحد رغم تعدد التسميات، وهو الإنسان وفاعليته. وترتكز هذه الفاعلية على سيادة العقل و اختراقه لكل مجالات الحياة الاجتماعية (اقتصاديا وسياسيا و ثقافيا... إلخ)، وبهذا المعنى يمكن الحديث عن الإنسان كذات فاعلة². هكذا ستغدو الحدث بمثابة اللحظة التي أعلنت عن ميلاد إنسان جديد سيكون مسؤولا عن كل ما يحدث، وخالقا لعوالمه التي تتشكل وفقا لما يراه هو و يتمثله. وهي اللحظة التي وسمت بالعقلانية والمعرفة العلمية والتقنية التي غيرت وجه العلاقة الجيدة بين الإنسان والطبيعة، وحتى تلك الموجودة بينه و بين ذاته.

إنّ الحدث بهذا الشكل تكون قد أرست معالم التقدم العلمي والتكنولوجي، الذي حوّل للإنسان السيطرة على العالم وترويضه، مقدّمة بذلك حلولاً لمشاكل كان حلّها يبدو حلما لا يمكن تحقيقه في الواقع. لكن موازاة مع هذا التقدم الذي حدث على جميع المستويات، كان هناك تعثر قيمي، فتح المجال أمام كلّ ما من شأنه أن يخلّ بإنسانية الإنسان وكرامته. إنّنا هنا إزاء ما يسمى بعصر الفراغ، والعدمية، وموت الخطابات الكبريالي طالما علّق عليها الإنسان آماله في رؤية مجتمع عادل تسوده

¹- عبد الحق منصف، المرجع نفسه، ص.36.

²- عز الدين الخطابي، المرجع نفسه، ص.37.

الحرية والمساواة بين الناس. وهو الأمر الذي أدى إلى إعادة التفكير في الحداثة، بعد انكشاف تناقضاتها، وخروجها عن المسار الذي كان من المفروض أن تسلكه.

فأن نتكلم هنا عن الأزمة، معناه الوقوف على تغيير الرؤية الإنسانية للأمور، والكشف عن منطق جديد لإدارة العالم والإنسان معا. ومع هذا المنطق الجديد أضحت تطفو على السطح تباشير جديدة لوجه جديد، أبان عن الهيمنة والسيطرة التي باطنتها الحداثة، وأحجبت حقيقتها بتلك الوعود التي سرعان ما أثبتت فشلها، في غمرة التقدم والنجاح، كما أثبتت سيطرتها في الوقت الذي ادّعت فيه الحرية والتحرر. فنحن هنا إزاء مشروع اندغمت فيه التناقضات، التي بيّنت للإنسان أن التقدم لن يكون بدون ثمن، وأنه لا يجب الإفراط في الأمل وتضخيمه. "فحياة الإنسان لا يمكن أن تكون نعيما خالصا، والسماح للنفس بآمال مفخمة هو مراودة للخيبة"¹.

فلاشك أنّ المشروع الحداثي، قد قلب موازين الحياة بشكل جعل من المعادلة القروسطية تتلاشى لصالح الإنسان الفاعل، حيث فقدت فكرة المقدس التي كانت تسيطر على أذهان الناس، مفعولها بعد صراع مرير مع العقل الذي أصبح مصدرا لكل الأنساق و الأنشطة البشرية. " فمشروع الحداثة، عندما أطاح تماما بالمقدس الذي ساد المجتمع التقليدي، و كان عنصرا فاعلا من عناصر تماسكه، جعل من العقل بديلا لهذا التماسك المفقود"². إنّه العقل الذي نصّب على هرم كل القيم الحداثية، التي انبثق عنها مفهوم جديد للإنسان الذي أصبح مركزا للأشياء كلّها. " فالحداثة لم تكن إلاّ بعد ذلك الصراع الحاد و الطويل، الذي كان بين الغرب وعصوره الوسطى المظلمة. إنّه الصراع الذي استمر بين العقل والنقل، حتى اكتمل بانتصار عقلانية ديكارت المتمثلة في الكوجيتو فلسفيا، وانتصار منهجية بيكون، التي عملت على كسر أصنام العقل... كما انتصرت أفكار التنويريين واحتلت الساحة سياسيا، واجتماعيا. وبذلك تكون هذه الإنتصارات الثلاثة، قد كرست انتصار العقل على كل الجبهات"³.

¹ - برتراند راسل، العلم وأثره في المجتمع، تر: صباح صديق الديمولوجي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص.120.

² - مجدي عبد الحافظ، موقع العقل في فلسفات ما بعد الحداثة، مجلة عالم الفكر، العدد2، المجلد41، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، 2012، ص. 144.

³ - المرجع نفسه، ص.161.

لا يمكننا والحالة هذه، إلا التسليم بالوجه المشرق للحدثاة من خلال القيم التي تبناها أقطابها، بهدف التصدي للخرافة والأسطورة التي كَبَلت العقول، وأحالت الإنسان كائنا لا يفكر إلا خدمة للتعاليم الكنسية. هكذا سيعتمد الإنسان الحداثي قيم العقل والحرية ويعيد للذات قيمتها، التي أضحي كل شيء ينطلق منها ويعود إليها، متجاوزا بذلك آفات القصور والتبعية التي جعلت منه كائنا مفعولا به، لا يفعل إلا وفقا لما رسم له، ولا يفكر إلا ما يراد له أن يفكر به. بالعكس إذن سيلج الإنسان الغربي خصوصا، حقبة الأنوار التي رفعت شعار الجرأة على التفكير، والابتعاد عن القصور والتبعية. حقبة ستخرج الإنسان من مرحلة القبول والإذعان إلى مرحلة الحرية والإنعتاق، فيها سيجد حقيقته كذات فاعلة ومتحررة من كل القيود التي كانت تكبله. "فمشروع عصر الأنوار بما هو لحظة تأسيسية للحدثاة الغربية قد تأسس على مبادئ العقل والحرية والعدالة واحترام كرامة الإنسان وحقوقه وعلى فكرة التقدم الإنساني. كل هذا كان بغرض التخلص من الظلم، ومن مختلف أشكال السيطرة التي عرفها الإنسان في ظل المؤسسات الدينية والسياسية التي سادت أوروبا في تلك الفترة"¹.

الواقع أنّ هذه القيم والمبادئ التي قال بها الأنواريون، رغبة منهم في ضرب نقائصها واجتثاث جذورها، قد كان لها الأثر الكبير في صناعة ثقافة الأمل والتوقع الدائم للأحسن. إنّها مبادئ كونية تعبر عن حقيقة الإنسان وهويته، باعتبار الحقوق التي يتمتع بها، والكرامة التي يحوزها. لكن سرعان ما انقلبت هذه المبادئ إلى نقائصها، وجسدت فعلا ما جاءت لتضحده وتنفيه. السؤال المطروح إذن، كيف حدث هذا الانقلاب القيمي الذي جعل الإنسان في مواجهة جديدة لأشكال من السيطرة والهيمنة؟

يمكن القول هنا "بتدمير العقل التنويري لنفسه، بحيث أصبحت الإنسانية تخوض في حالة جديدة من البربرية بدل أن تصل إلى حالة إنسانية حقيقية. والسبب في ذلك كما يرى كل من هوركهايمر وأدورنو هو تحوّل العقل إلى أداة للسيطرة على الطبيعة ثم على الإنسان. والمقصود بالعقل هنا العقل الأداة أو التقني القائم على التكميم والقياس والفاعلية، والموجه نحو ما هو عملي وتطبيقي ونفعي"².

¹- كمال بومنيير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص.14.

²- كمال بومنيير، المرجع نفسه، ص.13.

الواقع أنّ تدمير العقل التنويري لذاته، وانقلابه إلى عقل أداتي، لم يكن ليحدث لولا القوّة التي اكتشفها الإنسان في ذاته من خلال تمثّله للعالم تمثّلاً علمياً دقيقاً، لا مكان فيه إلاّ للبداهة والوضوح باعتبارهما معيار الحقيقة. وهي القوّة التي أكسبته سلطة على الطبيعة، جعلت من حدود نظره تقف عند حدّ المنفعة فقط، بعيداً عن التفكير فيما قد ينجّر عن ممارساته وأفعاله اتجاه الطبيعة التي تحتضنه، وتضمن بقاءه.

أمّا عن هذه العقلانية الأداة "فقد تبلورت حسب هوركهائمر وأدورنو مع الثورة العلمية الحديثة التي شهدتها أوروبا، والتي عبّر عنها فلاسفة محدثون كبار وعلى رأسهم روني ديكرت، وفرانسيس بيكون ودافيد هيوم وكانط"¹. وهي الثورة التي بشرت بعالم جديد، وبإنسان جديد لا يكتفم في أفعاله إلاّ لما هو حسابي وكمي. "التصبح الرياضيات هنا آلة أو جهازاً مفاهيمياً أو نسقاً يفسر ما هو معطى إلى درجة أنّ كلّ ما لا يتطابق مع معايير الحساب والكم والتقنين هو أمر مشبوه من جانب التنوير في صيغته المتطرفة. ولهذا تمّ استبعاد أو إقصاء القيم الدينية والجمالية والأخلاقية والفلسفية، التي اعتبرت ميتافيزيقية لا علاقة لها بالمعرفة العلمية والتقنية"².

هكذا سيكون العصر الحديث، عصر العلم بامتياز فيه ظهرت بوادر التغيير، واستولت على عقل الإنسان فكرة التقدم الذي في كنفه سيجد ما يضمن له سعادته، وينزع عنه شقاءه. بهذا الشكل ستكون "رؤية -بيكون- للعصر الجديد. عصر صناعي سوف يغدو عصر العلم والتكنولوجيا، ومجتمع جديد سوف يجد فيه الإنسان خلاصه من البؤس والفقر بواسطة العلم. هكذا حملت عقيدة العلم الجديدة وعداً جديداً بجنته على الأرض سوف يصنعها البشر لأنفسهم مستعينين في ذلك بالمعرفة العلمية"³. وكأنّ بالعلم سيجعل من الأرض فردوساً، ويحقق للإنسان ما لم يتحقق خلال قرون مضت. وبالفعل، فما شهدته العصر الحديث من تقدّم في مجال العلم والتكنولوجيا، قد غير من نمط الحياة الإنسانية، وجعلها أكثر رفاهاً، وسعادة ممّا كانت عليه. لكن هذا التقدّم، قد كان أحادي الجانب، ولم يهتم إلاّ بالجانب المادي الذي أحال الحياة الإنسانية، إلى حياة من نوع آخر، حياة لا

¹- كمال بومنيير، المرجع نفسه، ص.13.

²- المرجع نفسه، ص.14.

³- كارل بوير، المرجع نفسه، ص.113.

يهتمّ فيها الإنسان ولا يعترف إلا بالمصلحة والمنفعة، ووسيلته في ذلك طبعاً هي العقلانية الحسابية التي لا تقرّ بصحة الفكرة وصدقها إلا بقدر ما ينتج عنها من ربح ومنفعة.

وعلى هذا الأساس كلّ، أضحت البشرية تواجه همجية جديدة، همجية سلسلة تتدلى تأثيراتها بشكل خافت على الطبيعة وعلى الإنسان في آن واحد. ولم يتسنى لهذا الأخير أن يتفطن لخطورتها، إلا بعد أن أحكمت قبضتها عليه. "إنّما الهمجية التقنية، تلك الهمجية التجريدية القائمة على الحساب والتي تجهل بإنسانية الإنسان، أي تجهل بحياته وتجهل بمشاعره، وتجهل بميوله وبصنوف معاناته"¹. وفي هذا إحالة إلى ذلك الانقلاب الذي حدث فيما يخص العلاقة بين الإنسان والتقنية. هذه التقنية التي لم تعد تختزل في تلك الأدوات التي يمكن استعمالها كوسائل من أجل تحقيق غايات كانت في معظمها غايات عقلانية وبريئة إلى حدّ ما. بل أكثر من ذلك، فإنّ هذه الأدوات كانت خاضعة لمشيئة الإنسان وواقعة تحت سيطرته وسلطان إرادته.

لكن "التقنية الحديثة على العكس من ذلك، أخذت في الابتعاد عن قدرة الإنسان على التحكم فيها، فهي تتطور بفعل حاجتها وليس تبعاً لرغبته. فهي اليوم تمثّل بالفعل انفلاتاً من قبضته، وأكثر من ذلك قامت بالارتداد عليه"². وتلك هي المعضلة التي يواجهها الإنسان المعاصر اليوم، حيث لم يعد الإشكال قائماً في تحسين نمط الحياة فحسب، بقدر ما أصبح في التقنية التي كانت في الأصل وسيلة من أجل ذلك، والتي انفلتت من قبضته وسيادته. "ولهذا نريد كما يقال أن نتحكّم في التقنية ونوجّهها لصالح غايات روحية. نريد أن نصبح سادة عليها. إنّ إرادة السيادة هذه تصبح أكثر إلحاحاً كلّما هدّدت التقنية أكثر بالإنفلات من مراقبة الإنسان"³، خصوصاً وأنّ "هذه التقنية بتعبير آلان بوتو - في كتابه - هيدجر - قد حوّلت الإنسان إلى لعبة بين يديها، لعبة قابلة للتسخير، مثلما حوّلته إلى بهيمة شغل قذفت به في عالم كلّه تقني، قابلة بذلك رأساً على عقب علاقة الإنسان بالكائن عامة، وعلاقته بماهيته ذاتها على وجه الخصوص"⁴.

¹ - إدغار موران، هل نسير إلى الهاوية؟ المرجع نفسه، ص.43.

² - محمد سبيلا، المرجع نفسه، ص.46.

³ - مارتن هيدجر، التقنية - الحقيقة - الوجود، تر: محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1995، ص.45.

⁴ - محمد سبيلا، المرجع نفسه، ص.35.

وفق هذه المعطيات إذن، ومع كلّ ما حدث من تطورات في المجالات العلمية المختلفة، أضحت تتّضح في الأفق أمارات الخيبة والفشل في تحقيق ما كان منتظرا ومأمولا به فيما يخص الحرية والحقوق الإنسانية. "فسيطرة الإنسان على الإنسان ما تزال تتمثل في الواقع الاجتماعي، وبالرغم من كلّ تغير، استمرارا تاريخيا، وما تزال هناك رابطة بين العقل ما قبل التكنولوجي والعقل التكنولوجي. بيد أنّ المجتمع الذي يضع الخطط ويشرّع فعلا في تحويل الطبيعة عن طريق التكنولوجيا يغيّر المبادئ الأساسية للسيطرة"¹.

فنحن هنا إزاء منطق السيطرة المعقلنة، التي تحوي في متونها مبرراتها وحججها التي لا تقاوم، بفضل أسلوبها الذي بدا في أولى خطواته إيجابيا، حيث شجب كلّ مظاهر الهيمنة، لكن سرعان ما تحوّل إلى أسلوب جديد من السيطرة والهيمنة التي أضحت تمارس بصورة معقلنة، جعلت الإنسان يواجه نوعا جديدا من العبودية، التي قلبت موازين العلاقة بين الإنسان والطبيعة، وحتى تلك الموجودة بينه وبين بني جنسه.

ولا شك أنّ العقل الأدائي، قد أسهم بشكل كبير في إحداث هذا الوضع، وتسبّب في فراغ قيمي وروحي أذى إلى تشييء الإنسان، والنظر إلى الطبيعة باعتبارها مخزن يجب أن يسلم موارده، دون التفكير في حقيقة وماهية هذه الطبيعة التي أضحت موضوعا في مقابل الذات المسيطرة والهيمنة. وهنا يمكن القول أنّ "تفسير الطبيعة بمصطلحات الكيف والنوع قد أفضى إلى تفسيرها بمصطلحات البنى الرياضية. وهكذا جرى التمييز بين الواقع والغايات الملازمة، بين الحقيقة والخير، بين العلم والأخلاق... ومهما يكن الدور الذي يمكن أن تلعبه الذات في العلوم الفيزيائية والطبيعية، فإنّ هذه الذات تظل متجرّدة عن كلّ دور أخلاقي وسياسي وجمالي لأنّ دورها مقصور على الملاحظة المحضة والقياس والحساب المحضين"².

وبهذا الشكل ستغدو الطبيعة موضوع استفزاز من قبل الذات الفاعلة التي استقلّت في فعلها عمّا يجب أن يكون، حتى أضحت "القشرة الأرضية اليوم تظهر كحوض للفحم الحجري، والأرض

¹ - هاربارت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، تر: جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت، لبنان، ط3، 1988، ص.181.

² - المرجع نفسه، ص. 184.

كاستودع للمعادن. كم يبدو مختلفا تماما الحقل الذي كان يحرثه الفلاح فيما مضى، في حين كان فعل (حرت) ما يزال يعني: أحاط الحقل بسياج واعتنى به. عمل الفلاح هذا لا يجرّض الأرض المزروعة. عندما يزرع الفلاح الحبة، فهو يعهد بالبذرة إلى قوى النمو، ويسهر عليها حتى تزدهر. لكن خلال ذلك أدخلت فلاحه الحقول هي أيضا في حركة للفلاحة من نوع آخر، حركة تطالب الطبيعة، بمعنى تحرّضها¹. ولا شك أنّ فعل التحريض هذا، يكشف في عمقه عن منطق جديد للسيطرة والهيمنة، يخضع في قوّته إلى درجة التقدم العلمي والتكنولوجي، الذي وظّف لأغراض نفعية ومصلحية، وفق ما تمليه الذات التي أضحت لا تحتكم في أفعالها إلا للعقلانية الأداتية. ونتيجة لذلك كانت "الهيمنة أو السيطرة على الطبيعة من جهة، والسيطرة على الإنسان من جهة أخرى. ونجد بين الجانبين ترابطا جوهريا وتاريخيا، وذلك أنّه ولكي تتم عملية السيطرة على الطبيعة واستغلالها، تم تسخير وتوظيف كلّ المعارف العلمية والتطبيقات التقنية بل والإنسانية أيضا باعتبارها مجرد أدوات ووسائل استعمالية يمكن توجيهها لما يخدم أغراض السيطرة"².

من الواضح إذن، أنّ الأزمة هنا أزمة قيم بامتياز، باعتبار السيطرة التي أضحت تمارس على الطبيعة وعلى الإنسان باسم العلم الذي "أصبح ينطوي على تناقضات وخليط من الخير والشر. كذلك ابتكر العلم السلاح النووي، كما رأينا له صورا في -هيروشيما- و-ناغازاكي-. وخلق القدرة على الموت الجماعي للبشرية. وأما في المجال الحيوي فالعلم قادر على خلق تلاعبات جينية يمكن تسخيرها لأجل تحقيق الأحسن ولأجل تحقيق الأسوأ على حدّ سواء"³. والسبب في ذلك طبعاً، ليس العلم في حدّ ذاته، ولا التكنولوجيا أو التقنية في حدّ ذاتها، بقدر ما هو في الإنسان الذي نصّب نفسه وصيا على العالم، وخالقا لعوالم جديدة رسّخت في ذهنه اعتقادات بقدرته على تجاوز ما لا يمكن تجاوزه، وتخطّي ما لا يمكن تخطّيه.

هكذا "سيقول الإنسان العلمي، دعنا نستمرّ في عملنا لتخصيب الصحراء، وإذابة الجليد القطبي، وقتل بعضنا البعض بتقنيات دائمة التحسّن. فبعض نشاطاتنا في هذا جيّدة النتيجة، والأخرى

¹- مارتن هيدجر، مسألة الحقيقة، المرجع نفسه، ص.53.

²- كمال بومنيير، المرجع نفسه، ص.19.

³- إدغار موران، هل نسير نحو الهاوية، المرجع نفسه، ص.72.

سَيِّئَتِهَا، لَكِنَّهَا كَلَّهَا مِتَشَابِهَةٌ فِي إِظْهَارِ قَوَّتِنَا، وَبِهَذَا سَنَصْبِحُ آلِهَةً فِي الْكُونِ الْمَلْحَدِ"¹. إِنَّهُ الْكُونُ الَّذِي أَضْحَى بِلاَ أُسَاسٍ، وَلاَ مَعْيَارٍ بَعْدَمَا تَمَّ زَحْزَحَةُ الثَّابِتِ وَالْمَطْلُوقِ مِنْ عِلْيَائِهِ، بَلِ وَالْعَمَلِ عَلَى إِزَالَتِهِ مِنْ مَكَانَتِهِ وَاسْتِبْدَالِهِ بِالْإِنْسَانِ الْفَاعِلِ، لِيَدْتَشَّنَ بِذَلِكَ عَصْرٌ مِنَ الْحَرَمَانِ الرَّوْحِيِّ، وَالتَّوَقُّعِ إِلَى مَا يَقُومُ الْفِعْلُ وَالسَّلُوكُ وَيَشْرَعْنَهُ. إِنَّهُ عَصْرُ الْعَدَمِيَّةِ وَالْفِرَاقِ الْقِيَمِيِّ، الَّذِي تَرَكَ الْبَشَرَ عِرَاةً وَمَحْرُومِينَ مِنْ مَفَاهِيمِ الْوَاجِبِ وَالْمَسْئُولِيَّةِ، لِيَحِلَّ مَحَلَّهَا مَفَاهِيمٌ مِنْ قَبِيلِ اللَّامِبَالَاةِ وَالنَّرْجَسِيَّةِ وَالْأَنَانِيَّةِ الْمَفْرُطَةِ. وَفِي هَكَذَا وَضَعُ تَكْثُرٍ وَلاَ شَكِّ التَّسْأُولَاتِ حَوْلَ الْقِيَمِ الْأَخْلَاقِيَّةِ، وَالتَّحْدِيَّاتِ الَّتِي تَوَاجَهَهَا الْحَقُوقُ وَالكَرَامَةُ الْإِنْسَانِيَّةُ فِي عَصْرِ الْعِلْمِ وَالتَّكْنُولُوجِيَا؟ وَهَلْ فَعَلَا كَانَ هُنَاكَ انْسِجَامٌ بَيْنَ التَّقَدُّمِ الْعِلْمِيِّ وَالتَّكْنُولُوجِيِّ وَبَيْنَ الْقِيَمِ الْأَخْلَاقِيَّةِ الَّتِي تَحَدَّدُ مَا الَّذِي يَجِبُ أَنْ يَكُونَ عَلَيْهِ السَّلُوكُ وَالْفِعْلُ الْإِنْسَانِي؟

3- العلم والأخلاقيات الجديدة.

لَسْنَا بِحَاجَةٍ الْيَوْمَ، إِلَى التَّذْكِيرِ بِالْأَهْمِيَّةِ الْبَالِغَةِ الَّتِي يَحْظِي بِهَا الْعِلْمُ وَالتَّكْنُولُوجِيَا فِي حَيَاةِ الْإِنْسَانِ الْمَعَاصِرِ. وَيَكْفِينَا التَّدْلِيلُ عَلَى ذَلِكَ، بِعَدَمِ الْقُدْرَةِ عَلَى الْاسْتِغْنَاءِ عَنْ كُلِّ مَا تَحَقَّقُ مِنْ إِجْزَائَاتِ وَكَشُوفَاتِ عِلْمِيَّةٍ، أَضْحَتْ تَشَكَّلَ الْيَوْمَ ضَرُورَةً أُسَاسِيَّةً لِلْحَيَاةِ الْإِنْسَانِيَّةِ. فَنَحْنُ نَحْيَا عَصْرَ الْعِلْمِ بِكُلِّ مَعَانِيَّةٍ، وَالَّذِي تَبْدُو تَجْلِيَاتِهِ وَاضِحَةً فِي شَتَّى الْمَجَالَاتِ، مِنْ اقْتِصَادٍ وَصِحَّةٍ وَبِيُولُوجِيَا وَمَعْلُومَاتٍ، وَغَيْرِهَا مِنَ الْمَجَالَاتِ الَّتِي عَرَفَتْ تَطَوُّرًا لَا مِثِيلَ لَهُ فِي تَارِيخِ الْإِنْسَانِ الْعِلْمِيِّ. لَكِنْ مَا يَجِبُ الْإِشَارَةَ إِلَيْهِ هُنَا، أَنَّ التَّقَدُّمَ الْعِلْمِيَّ قَدْ بَاطَنَ فِي مَتُونِهِ وَجِهَانِ مِتَنَاقِضَانِ، وَجِهَ الْخَيْرِ الَّذِي يَعِدُ بِالسَّعَادَةِ وَالرِّفَاةِ، وَوَجِهَ الشَّرِّ الَّذِي يَنْعَصُ عَلَى الْإِنْسَانِ حَيَاتِهِ. وَتِلْكَ هِيَ الْمَعْضَلَةُ الَّتِي يُوَاجِهَهَا الْإِنْسَانُ بِفِعْلِ التَّطْبِيقِ الْأَعْمَى لِلْعِلْمِ. "فَقَدْ أَصْبَحَ الْعَالَمُ الْحَدِيثُ مَعْتَمِدًا تَامًا عَلَى التَّكْنُولُوجِيَا مِنْ نَوَاحٍ كَثِيرَةٍ، أَحْصَاهَا أَهْمًا أَضْحَتْ الْوَسِيلَةَ لِتَوْلِيدِ الثَّرْوَةِ حِفَاظًا عَلَى مَسْتَوِيَّاتِ الْمَعِيْشَةِ. بِيَدِ أَنْ هَذِهِ التَّكْنُولُوجِيَا فِي الْوَقْتِ ذَاتِهِ تَحْمِلُ خَطَرَ تَدْمِيرِ الْمَجْتَمَعِ. وَالْمَعْضَلَةُ هِيَ أَنْ نَتَجَنَّبَ التَّدْمِيرَ التَّكْنُولُوجِيَّ مَعَ الْحِفَاظِ عَلَى مَنَافِعِ الْإِعْتِمَادِ عَلَى التَّكْنُولُوجِيَا"².

¹- برتراند راسل، المرجع نفسه، ص. 37.

²- آر. إيه. بوكانان، الآلة وقوة السلطة، تر: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 259، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2000، ص. 250.

الواقع أنّ التطبيقات العلمية والتكنولوجية، باتت تتهدّد المجتمع البشري أكثر ممّا تبشّره، وهي تحيّفه أكثر ممّا تطمئنّه، حتى أضحت "العلوم والتقنيات تثير بصورة مشروعة الخوف. فالتقانات الجديدة تنجب زيادة قدرات الإنسان زيادة ضخمة، حتى أصبح هو ذاته فاعل تقنياته وموضوعا لها في نفس الوقت. وبهذا الشكل أصبح الوضع مشبّع بالأخطار الجسام لدرجة أنّ الإنسان ينزع إلى التجريب والتجديد، لا في قطاع خارج عنه، بل في قلب الكيان الإنساني ذاته. ففي المنطقة التي كانت ممتنعة على سلطان الإنسان تتدخّل اليوم بوجه الدقة التقنية الإنسانية"¹.

إنّ المتوقّع بهذا الشكل، لم يعد محصورا في الوجود بالقوّة. لقد أصبح وجودا بالفعل، وواقعا يعيشه الإنسان المعاصر، في كلّ منطقة من العالم، وعلى جميع المستويات. فالكلام عن الخطر الذي يتهدّد المجتمع البشري بصورة عامة، والإنسان بصورة خاصة بسبب العلم، لم يعد يقع في عداد الممكن وقوعه، بل أضحي واقعا معاشا، ومسّلما به، يدعو وبإلحاح شديد إلى التفكير في كلّ ما أنتجته التطبيقات العلمية والتكنولوجية، من مآسي ومشاكل أخلاقية جديدة وغريبة عن المجتمع الإنساني. ولا شك أنّ منطق العقلانية الأداة، والرؤية الأحادية والمتطرفة للعلم، قد أسهمت وبشكل كبير في حدوث هكذا وضع، خصوصا "في العصر الحديث، حين انتهى التصور المعرفي إلى أنّ الحق لا يمكن أن يكون إلّا بواسطة التجريب والترويض، ولأنّ النسق العقلاني للعلم يعني القضاء الكلي على مصادر الذاتية ومن ثم حلول الموضوعية حلولا كليّا في متونه العقلانية، فستكون الغايات الأخلاقية من أهم مصادر الذاتية التي يجب تجاوزها، ومن ثم انتزاعها في صيرورة الإستدلال العلمي"². وعلى هذا الأساس، يمكننا الوقوف على الفصل بين العلم والأخلاق*، الذي حوّل الإنسان إلى كائن غريب عن الإنسان. إنّ الإنسان وقد استقلّ عن قيمه، واغترب عن حقيقته، فلم يعد اعترافه وإقراره إلّا

¹ - جاكولين روس، تر: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، 1، 2001، ص.18.

² - نورة بوحناش، المرجع نفسه، ص.198.

* - من الضروري الإشارة هنا إلى -دافيد هيوم-، وتأثيره في هذه القضية، "حيث الأخلاق عنده نسبية وذاتية والواجبات مجرد حالة عاطفية تنبعث أمام الأحوال التي تثار فيها العاطفة الأخلاقية، وليست مبادئ موجودة في ذاتها. وهنا يقسم -هيوم- الأحكام إلى : أ- أحكام الواقع وهي تصف ما هو كائن وتقع في مدار العلم. ب- الأحكام المعيارية وتتعلّق بما ينبغي أن يكون، وهي أحكام قيمية تقع في مدار العلوم المعيارية وهما علم الأخلاق وعلم الجمال. وقد كان لهذه النتيجة أثرها الكبير على الصلة بين العلم والأخلاق، إذ بدا أنّ مسارهما يسير عبر خطين متوازيين لا يلتقيان، كما اعتبرت الفلسفات اللاحقة هذا الفصل مصادرة يجب الإنطلاق منها في كلّ تأسيس إبستمولوجي للعلم، ممّا يعني أنّ العلم يجب أن يسير سيرا غير مراقب بواسطة المعايير". [المرجع نفسه، ص.200].

بقدرة العقل على الحساب والتكميم، وعلى التجريب والترويض، متناسيا بذلك وبسبب القوّة التي اكتسبها عن طريق العلم، أنّه كائن قيمي وأخلاقي بامتياز. وهذا هو حال "دعاة العقلانية من المحدثين، إذ ظنّوا أنّ العقلانية واحدة لا ثانية لها... ولكن الأمر ليس كذلك، إذ العقلانية على قسمين كبيرين، فهناك العقلانية المجرّدة من الأخلاقية، وهذه يشترك فيها الإنسان مع البهيمة، وهناك العقلانية المسدّدة بالأخلاقية، وهذه يختصّ بها من دون سواه. وخطأ المحدثين أنّهم حملوا العقلانية على المعنى الأول وخصّوا بها الإنسان"¹.

وبسبب الإيمان المفرط بهذه الفكرة، والتأكيد على هذه العقلانية المجرّدة، والسيادة المطلقة للسلطة العلمية، فقد وجد الإنسان المعاصر نفسه في أزمة أخلاقية، جعلت طموحه يتجاوز كلّ الحدود، وترسّخ في ذهنه اعتقادا راسخا بقدرته على التحكّم والسيطرة على الطبيعة وعلى الإنسان في آن واحد. إنّ عصر العلم الذي انقلبت من خلاله كلّ المعايير، وتغيّرت بسببه كلّ السلوكات والأفعال الإنسانية، التي أضحت تجسّد بوضوح تعاليم العقلانية الأداة التي شوّهت وجه العلاقات الإنسانية، وأفرغتها من محتواها الروحي والقيمي. ولهذا كما تقول -يمنى طريف الخولي- في مقدّمها لكتاب أخلاقيات العلم لديفيد رزنيك: "كان من الضروري الالتجاء إلى الفلسفة، لتضيء السبل إلى اتخاذ المعيار والقرار في مواقف علمية شائكة خلقيا، بدءا من تداخل حصائل البحث العلمي مع مصالح العالم الشخصية وانتهاء بتداخلها مع مقتضيات الأمن القومي، مروراً بتداخلها مع قدسية الحياة وحقوق الإنسان وكرامته، بالتجريب على البشر وعلى الحيوانات، أو بانتهاكات البيئة، وبالتطبيقات الراهنة بالغة الخطورة للعلوم البيولوجية والوراثة وفضاء المعلومات المفتوح"².

فإذا كان من الضروري الالتجاء إلى الفلسفة هنا، فالمقصود بطبيعة الحال الفلسفة الأخلاقية بالدرجة الأولى، باعتبارها المنقذ للإنسان من حالة التيه، وانعدام المعيار الذي يعاني منه. وإذا أردنا التدقيق في الأمر قلنا بالأخلاقيات التطبيقية/ *Les éthiques appliquées*، التي تهتم "بدراسة

¹ - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق - مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006، ص.14.

² - ديفيد ب. رزنيك، أخلاقيات العلم، تر: عبد النور عبد المنعم، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 316، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2005، ص.ص. 8/7.

المعضلات الأخلاقية ، والخيارات ، والمعايير في وظائف ومهن ومواقف عينية محدّدة وكيفية تطبيق النظريات والمفاهيم القيمة في سياقات معيّنة¹. ومن بين ما تهتم به هذه الأخلاقيات، نجد الجوانب التطبيقية للعلم الذي أسىء استخدامه، فكان لذلك الأثر السيء والسلبى على الحياة الإنسانية، التي باتت تدفع ضريبة التقدّم العلمي والتكنولوجي، بدرجة الخوف والقلق الذي أضحى يلزم الإنسان في كلّ لحظة وحين. وهنا يمكننا التعامل مع هذه الأخلاقيات باعتبارها "مجموعة من القواعد الأخلاقية العملية، التي تسعى لتنظيم الممارسة داخل مختلف ميادين العلم والتكنولوجيا وما يرتبط بها من أنشطة اجتماعية واقتصادية ومهنية. كما تحاول أن تحلّ المشاكل الأخلاقية التي تطرحها تلك الميادين، اعتمادا على ما يتم التوصل إليه بواسطة التداول والتوافق، وعلى المعالجة الأخلاقية للحالات الخاصة والمعقّدة أو المستعصية"².

تجدد بنا الإشارة هنا، ونحن في هذا المقام إلى التذكير براهنية هذا المفهوم، حيث "لم تظهر عبارة الأخلاقيات التطبيقية، إلا أواخر الستينات من القرن الماضي في الولايات المتحدة الأمريكية، مع انبثاق حقول معرفية جديدة تطرح تساؤلات أخلاقية غير مسبوقه"³. وبهذا الشكل، تجدنا إزاء أخلاقيات جديدة فرضتها الحاجة الماسة إلى المعيار والقاعدة اللازمة، التي تضبط السلوك والفعل الإنساني في غمرة "التطور العلمي الذي هو أشبه ما يكون بانحدار سيل يمكن توجيهه لكن لا يمكن إيقافه، باعتبار أنّ العلم في حدّ ذاته يندرج ضمن قانون التطور الذاتي التلقائي، أي ضمن منطقته الداخلي الذي يدفعه نحو المزيد من الأدوات ومراكمة القوة والقدرة. وهذا التنامي اللامحدود للقوّة الذي تراكمه العلوم التقنية المعاصرة... يخترق كلّ الحدود القانونية والأخلاقية المألوفة واضعا البشرية على مشارف عهود جديدة تجبّ ما قبلها"⁴.

¹ - ديفيد ب. رزنيك، المرجع نفسه، ص.36.

² - عمر بوقناس، الأخلاقيات التطبيقية-مساهمة في تجديد الفلسفة العربية/ ضمن المؤلف الجماعي: رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، تنسيق: محمد المصباحي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، المغرب، ط1، 2010، ص.234.

³ - المرجع نفسه، ص.ص.237/236.

⁴ - محمد سبيلا، الثورات العلمية التقنية الكبرى وتخومها الفلسفية والأخلاقية، مجلّة مدارات فلسفية، العدد: 16، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، المغرب، 2008، ص.52.

لكن القول براهنية الأخلاقيات التطبيقية وجدديتها، وأولوية اهتمامها بالمشاكل الأخلاقية التي تسبب فيها الإستعمال اللاعقلاني للعلم، لا يعني أنّ مشكلة العلاقة أو الصلة بين العلم والأخلاق كانت من اللامفكر فيه، في العصور الماضية. بالعكس يمكن القول بأنّ هذه المشكلة كانت حاضرة في متون الفكر عند القدماء. ويمكن ملاحظة ذلك منذ الحقبة اليونانية، خصوصا من خلال البنود المتضمنة في قسم (أبيقراط)، الذي احتوت مضامينه على كلّ ما يجب أن يكون عليه الطبيب في ممارساته وأفعاله اتجاه المرضى الذين هم موضوع اهتمامه، والذي هو ملزم بأن يتعامل معهم كأشخاص، وأن يحترم حقوقهم وكرامتهم وفق ما يمليه القانون والضمير الأخلاقي. وعلى هذا نجد مثلا "مشكلة المسؤولية الخلقية للعالم، مشكلة بالغة القدم، وشأنها شأن العديد من المشكلات الأخرى، فقد كان الإغريق أول من طرحها"¹.

لكن مشكلتنا هنا، ليست في قدم هذه الإشكالية، بقدر ما هي في حدّة طرحها وراهنيتها، حيث الإلحاح في طلب ما يلجم تلك الأنا النرجسية المتشعبة بروح الأنانية في العصر المعاصر، خصوصا أنّه عصر العلم والتكنولوجيا بامتياز. وهذه الميزة التي وسمت العصر، قد أكسبت الإنسان قوّة لا تضاهي، وثقة تجاوزت الحدود، حتى أضحت غرورا ممزوجا باللامبالاة اتجاه القيم الإنسانية التي من شأنها كبح جماح الرغبة للذات التي أصبحت تميّز في عصر العلم بالسيطرة والهيمنة على الطبيعة والإنسان. "وهذه المسألة قد أضحت في الآونة الأخيرة أكثر عمومية، بسبب واقع مستحدث مؤداه أنّ العلم بأسره، إنّما ينجح نحو التطبيق. أمّا فيما سبق فلم يكون عالم العلوم البحتة يلتزم إلاّ بمسؤولية واحدة تتجاوز مسؤوليات أي شخص آخر، ألا وهي مسؤولية البحث عن الحقيقة"².

وفي هذا إشارة إلى اندثار فكرة الأولوية أو التراتبية التي كانت بين التأمل والتطبيق، والتي أعلنت من شأن التأمل كما في الفلسفات القديمة، "حيث لم تكن الحقيقة لتكتشف إلاّ داخل لحظة الصمت والسكون الكاملين، سواء أكان الأمر يتعلّق بحقيقة الوجود لدى القدماء، أو حقيقة الله لدى

¹ - كارل بوير، المرجع نفسه، 150.

² - المرجع نفسه، ص.ص. 150/149.

المسيحيين"¹. فإذا تكلمنا عن العلم هنا، يمكننا القول بأنه لم يعد يقتصر على البحث عن الحقيقة باعتبارها الغاية المرجوة التي يتوق كان يتوق إليها كل عالم أو باحث في العصور الماضية، بل زاد عن ذلك ليصبح وسيلة من أجل تغيير العالم، وتحويره وفق تمثيلات الذات التي أضحت لا تهتم إلا بما هو رياضي وحسابي. ولهذا "كان العلم يُثَمَّن لكونه وسيلة لمعرفة العالم. أما الآن وبسبب انتصار التقنية فيتم التصور بأنه يرينا كيف نغيّر العالم"².

لكن ما يجب الإشارة إليه هنا، أنّ فعل التغيير هذا، والذي كان نتيجة التطور العلمي والتكنولوجي، يمثل ما كان له وجهه المشرق وجانبه الإيجابي، فقد كان له كذلك آثاره السلبية ونتائجه الكارثية، التي أخلّت بالنظام الطبيعي للأمر، وأطاحت بقداسة حقوق الإنسان وكرامته، حتى ليمكننا القول هنا بأنّ "التقدم العلمي قد أضحى مجرد نعمة ملتبسة بالنقم"³. ويمكن أن نتبيّن ذلك من خلال التطبيقات العلمية، والإنجازات الكبرى التي تحققت في مجالات التكنولوجيا بأنواعها، حيث أبانت هذه التطبيقات عن قدرات الإنسان اللامحدودة في تغيير خارطة الكون، بل أكثر من ذلك، فقد طال هذا التغيير حتى كيان الإنسان ذاته، بأن أصبح موضوع تجربة ليس فقط من أجل الكشف عن حقيقة بنيته المعقدة، ومعرفة أسباب أمراضه مثلا، وتقديم الحلول اللازمة لاستئصالها، وهو الأمر الذي يمكن اعتباره إيجابيا بالنسبة للإنسان. لكن الأمر قد تعدّى ذلك إلى تغيير بنية الإنسان الطبيعية، والتعامل معه كشيء من الأشياء، ليغدو بذلك وسيلة فقط من أجل تحقيق غايات، هي في الأغلب غايات مادية تُخدم أنانية ورجسية فئة معينة من المجتمع.

ولكي نكون أكثر موضوعية هنا، فمن الواجب أن نعترف بما تحقّق من إنجازات علمية وتكنولوجية، أسهمت وبشكل كبير في تحسين نمط الحياة الإنسانية، وجعلها أكثر رفاة مقارنة بالعصور الماضية. بل أكثر من ذلك سنكون ظالمين وناكرين للجميل، إذا ما حاولنا إلغاء ما تحقّق في إطار الثورة العلمية والتكنولوجية، التي نقلت الإنسان إلى مستوى لم يشهده أي مجتمع بشري من قبل. لكن بقدر ما قدّم العلم للإنسان ما يلبي حاجياته ويضمن سعادته، بقدر ما جعله يواجه وضعيات حرجة

¹-Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, Trad : G.Fradier, Calman-levy, Paris, 1983, p.49.

²- برتراند راسل، المرجع نفسه، ص. 114.

³- كارل بوبر، المرجع نفسه، ص. 34.

وغير مسبوقه، كشفت عن الوجه الآخر والمبطن للتطبيقات العلمية والتكنولوجية التي أسيء استخدامها، واستغلالها لأهداف غير إنسانية، ومستقلة عن كل ما هو أخلاقي، حتى أضحي الشك يراود المجتمع البشري حول شرعية هذه التطبيقات العلمية والتكنولوجية، وهل بإمكانها فعلا تحقيق سعادة الإنسان كما كان مسطرا لها؟

لا شك أنّ الإعتقاد بقدرة العلم، على تحقيق السعادة الإنسانية بمعزل عن القيم الأخلاقية، يعتبر رأيا متطرفا إلى حدّ يجعل من كل ما تحقّق في هذا المجال، محطّ تقديس وتبجيل رغم النتائج السلبية والكارثية التي تنجرّ عن ذلك. وبالفعل فإنّ أحادية النظرة المتشعبة بروح العقلانية الأداة، قد جعلت من الإنسان لا يرى في التقدّم العلمي سوى الجانب المادي، كميّار لتقييم كل ما تمّ إنجازه، بعيدا عن التفكير فيما ينبغي أن يكون عليه السلوك أو الفعل الإنساني.

عند هذه النقطة تجدنا وجهها لوجه أمام تلك الهوة السحيقة الموجودة بين ما هو كائن وما يجب أن يكون، أو بالأحرى بين العلم والقيم الإنسانية. والحالة هذه، "فإنّ قيم الخير والجمال والسلام والعدالة عندما تكون غير قابلة للإستنباط من الشروط الأونطولوجية أو العلمية، فلا مجال بالتالي بأن تطالب بتحقيق أو تقيّد عامين بها...ولما كانت هذه الأفكار غير علمية، فإنّها لا تستطيع أن تواجه الواقع القائم إلّا بمعارضة ضعيفة واهنة. وبذلك تصبح مجرد مثل عليا، ويتبخّر مضمونها العيني التقدّمي في أجواء الأخلاق أو الميتافيزيقا"¹.

فلا شك أنّ التطرف والمغالاة في الرأي، بغية الإنتصار لما هو علمي فقط على حساب ما هو أخلاقي، يجعل المجتمع البشري في وضعية حرجة، خصوصا عندما يصبح الأمر متعلّقا بهوية الإنسان ومحاولة تفسيره تفسيراً ماديا بعيدا عن جانبه الروحي الذي يعطي معنى لحياته، واختزاله في جانبه البيولوجي* فقط، كما لو كان آلة تسيّر وفق برنامج معين. هكذا سنجد "من المادّيين الميكانيكيين

¹ - هربارت ماركوز، المرجع نفسه، ص.185.

* - يمكن الإشارة هنا إلى الإجابة التي يقدّمها بعض العلماء البيولوجيين على السؤال: ما سبب كون الأفراد على ما هم عليه؟ ولماذا يفعلون ما يفعلون؟ أمّا إجابتهم فلا تخرج عن الرؤية المادية والآلية للإنسان، حيث "يجيبون بأنّ حيوات البشر وأفعالهم، هي نتائج محتومة للخصائص البيوكيميائية للخلايا التي تكوّن الفرد، وهذه الخصائص تحدّدها بدورها على نحو متفرّد مكونات الجينات التي يحملها كلّ فرد. وفي النهاية فإنّ السلوك البشري، وبالتالي كلّ المجتمع البشري محكوم بسلسلة من العوامل المحدّدة تجري من الجينات إلى الفرد حتى مجموع تصرفات كلّ الأفراد. فهؤلاء الحتميون البيولوجيون يرون إذن أنّ الطبيعة البشرية مثبّثة بجيناتنا...وهكذا فإنّ أسباب الظواهر الإجتماعية تعود إلى بيولوجيا الممثلين الأفراد الذين يؤدّون المشهد الإجتماعي...وفوق ذلك =

المتطرفين من زعم أن البشر هم ما يأكلون، وأنّ العبقرية هي مسألة فوسفور، وأنّ المخ يفرز الفكر كما تفرز الكلية البول"¹. طرح كهذا، يدفعنا ولا شك إلى التساؤل عن ماهية الإنسان في ظل التحديات العلمية والتكنولوجية التي يشهدها المجتمع الإنساني المعاصر؟ وعن المصير الذي سيؤول إليه الوضع البشري، في ظل توقع ضئيل بأن يكون المستقبل أحسن من الحاضر، خصوصا في غياب البوصلة التي من شأنها توجيه الفعل الإنساني نحو الأحسن والخير الذي تتحقق من خلاله إنسانية الإنسان؟

لا بأس هنا أن نذكر بحقيقة الأزمة، باعتبارها أزمة قيمة يشهدها المجتمع الإنساني المعاصر في عصر يتميز بكشوفاته وإنجازاته العلمية والتكنولوجية المتسارعة. وإذ نقوم بذلك في هذا المقام، إنّما نريد الوقوف على التوتر الحاد الذي يميّز العلاقة بين العلم والأخلاق، وهو الأمر الذي تسبّب في إحداث مآزق كبيرة، ومشكلات أخلاقية جدّ معقدة لم يعدها الإنسان من قبل. فحتى الأخلاق الكلاسيكية أضحّت عاجزة عن حلّ مثل هذه الأزمات التي اتسع مجالها، وازدادت حدّتها، مع درجة التطور والتقدم الحاصل في مجالات العلم والتكنولوجيا. "فباعتبار التطور الذي عرفته قدراتنا، فإنّ ماهية الفعل الإنساني قد تغيّرت. وبما أنّ الأخلاق تهتم بالفعل، فقد كان من الضروري أن يكون هناك تغيير في الأخلاق، ليس فقط على مستوى ظهور موضوعات جديدة وسّعت من مجال الممارسة، بل أكثر من ذلك وبمعنى أعمق، فإنّ الطبيعة النوعية المستحدثة لبعض أفعالنا أبرزت بعدا جديدا تماما لمعنى الأخلاق لم يكن منصوبا عليه لا في وجهات نظر، ولا في قوانين الأخلاق الكلاسيكية"². وعلى هذا الأساس نجد "هانز يوناس، يشيد بربط الأخلاق النظرية بالوجود، وبمناقشة مثلي التقدّم والطوباوية الأعلى، إنّّه يشيد صرحا يأخذ باعتباره معطيات العهد التقاني. ومن خلال

= فإنّ البيولوجيا أو الإرث الجيني هي دائما ممّا يستشهد به للتعبير عن الحتمية. فما هو بيولوجي مصدره الطبيعة وأثبت بواسطة العلم، ولا يمكن أن يكون ثمة مجال للمناقشة مع البيولوجيا لأنّها غير قابلة للتغيير". [ستيفن روز وآخرون، المرجع نفسه، ص.18]. لاشك أنّ هذا الطرح سيغذي الروح المتسلطة، ويزيد من حجم السيطرة والهيمنة التي تمارس على الإنسان من قبل الإنسان. وقد يستغل من أجل تثبيت اللامساواة داخل المجتمع، ويزيد من من حجم العنصرية وشرعيتها، ويستخدم من قبل صنّاع القرار الذين يخشون على مصالحهم، وذلك بتثبيت وضعهم وسلطتهم باعتبار أنّ الطبيعة خلقتهم كذلك. كلّ ذلك طبعا سيتم باسم العلم. وباعتبار أنّ هذه الرؤية العلمية والبيولوجية المتطرفة قد حصرت الإنسان واختزلته في هيكلها وضع، فلنا أن نتساءل في الأخير عن جدوى وفحوى القيم الأخلاقية، وعن العدالة والحقوق والكرامة الإنسانية، ما دام كلّ شيء قد تم الفصل فيه، باعتبار أنّ الإنسان ليس إلّا مجرد جينات هي التي ستحدّد مصيره ومستقبله مسبقا؟

¹ - هاربرت ماركوز، المرجع نفسه، ص.64.

² - Hans Jonas, *Principe Responsabilité*, op.cit, p.p.20/21.

هذه المبادئ والطرز المختلفة يحاول (يوناس) الإجابة عن مسألة مركزية، وبناء أخلاق نظرية جديدة، ما دامت الأخلاق النظرية التقليدية قد أصبحت عتيقة¹.

هكذا يجد الإنسان المعاصر نفسه في مواجهة مشاكل جديدة ومستعصية، ومحاصراً في بيئة لم تعد تحتمل تصرفاته العشوائية التي أحلّت بنظامها، متناسياً بذلك أنّها موطنه ومكان إقامته*. وهو الأمر الذي زاد من حدّة الخوف والقلق الناتجين عن الخطر الذي يتهدّد البشرية جمعاء بفعل النتائج المترتبة عن أفعال الإنسان اللّامسؤولة وغير العقلانية، وذلك من خلال التطبيقات العلمية والتكنولوجية التي لم يعد يراعى فيها لا الوازع الديني ولا الوازع الأخلاقي. حتى أصبح اليوم "المحرّك الرباعي، والذي مكوناته العلم والتقنية والاقتصاد والريح، يدفع المركبة الفضائية(الأرض) من غير أن يكون فيها ربّان،

¹ - جاكليين روس، المرجع نفسه، ص.80.

* - جدير بنا في هذا المقام أن نشير إلى الانتهاكات التي تحدث في حق الطبيعة، لدرجة أصبح فيها الوضع مقلّقا، ويدعو إلى التدخل العاجل بهدف حمايتها وإنقاذها من غطرسة و عنفوان الإنسان بأفعاله التي تتنافى ومنطق الحياة. وهنا يبدو التناقض الإنساني واضحا، وجهله بما يريد أكثر وضوحا، وإلا كيف نفسّر توقه وتشبّهه بالحياة، وفي نفس الوقت نجده يقوم بكلّ ما يفني ويدمر هذه الحياة ذاتها؟ "ففي غمرة أنانيته وشعوره بالسيطرة والسيادة نسي الإنسان أنّه جزء من هذه البيئة التي يعيش فيها وعليها ولها، وأنّ عليه أن يتصرّف على هذا الاعتبار لا على اعتبار أنّه السيد الأوحد الذي سُخر له كل شيء. كما فاته أنّ خلافته لله في الأرض وسيطرته عليها وعلى مكوناتها الحيوية وغير الحيوية واستغلاله لها، لا يجوز أن تمتدّ إلى حدّ إخلال التوازن البيئي بينه وبين هذه المكونات، وإلا ناله الأذى وحقاق به الخطر وتهددت حياته. والأمر هنا يفوق في مدى خطورته كلّ تصوّر ويزيد من خطورته عدم وعي الناس له ولأبعاده الممتدّة إلى جذور الحياة نفسها" [زهير الكرمي، العلم ومشكلات الإنسان المعاصر، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 05، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978، ص.15]. فالعلاقة بين الإنسان والطبيعة قد تغيّرت، لدرجة أنّها أصبحت جافة وتفتقر إلى روح المسؤولية التي يجب أن يتحلّى بها الإنسان في أفعاله وسلوكاته. وبمثل ما كانت هذه الأفعال عنيفة وتفتقر إلى الاحترام، كذلك كان رد فعل الطبيعة أعنف بأن أبانت عن رفضها وعدم قدرتها على تحمّل ما يمارس عليها من تجاوزات وخروقات باسم العلم. وهنا لا بدّ من الإشارة إلى هذه التجاوزات التي شوّهت الوجه المشرق للطبيعة، وأحالتها إلى خطر تتنامى درجاته كلّما زاد الإنسان في تطبيقاته العلمية والتكنولوجية بصورة لا عقلانية، "فالعلم التقني بالرغم من إيجابياته، إلا أنّه أحدث بنفس الوقت خلا في نظام الطبيعة، وسبّب التلوث البيئي للعديد من الأنهار والبحار والأجواء بفعل الآثار المدمّرة للمواد الكيميائية والمبيدات الحشرية التي تسمّم الأغذية وتلوّث المياه والهواء، أو بفعل انبعاث الكبريت من المحطّات الكبرى لتوليد الطاقة أو انبعاث غاز ثاني أكسيد الكربون من عوادم السيارات وما صاحب التطور التقني من إحراق وتلف للغابات، مع ما يؤدي إليه من اختفاء دورها في الحفاظ على الأوكسجين في الغلاف الجوي وتلطيف حدّة التغيرات المناخية وانخراط طبقة الأوزون... المحيطة بالأرض نتيجة انبعاث غازات الكلورو فلورو كربون... وهو الأمر الذي يقود إلى ارتفاع درجة حرارة الأرض ويؤثر على مقدار خصوبتها، وبالتالي يؤثّر في الإنتاجية الزراعية والمخزون الغذائي للبشرية". [محمد سبيلا، الثورات العلمية الكبرى وتخومها الفلسفية والأخلاقية، مرجع سابق، ص.51]. ونحن في هذا المقام من الواجب أن نذكر بكتاب -العقد الطبيعي- / *Le Contrat naturel* لمؤلفه -ميشال سير- / *Michel Serres*. ومن خلال هذا الكتاب "يجيبنا هذا الفيلسوف عن سؤال ما هي الطبيعة؟ بأنّها مجموع الظروف المحيطة بالطبيعة الإنسانية نفسها، إنّها الفندق الذي يؤمّن لها السكن والتدفئة والغذاء. إنّ الطبيعة عندما يبالغ الإنسان في استغلالها تحرمه من الشروط اللازمة للطبيعة الإنسانية. فهي تؤثّر في الطبيعة البشرية التي بدورها تؤثّر فيها. هكذا إذن تتصرف الطبيعة ككائن. وعلى هذا الأساس نجد من بين الأفكار الأساسية عند -سير- أنّه يجب أن نضيف إلى العقد الاجتماعي عقد تناغم وتكافل مع الطبيعة يقضي بأن لا تكون علاقاتنا بالأشياء مبنية على السيطرة والتمكّن بل على التكافل والاحترام، وآلا يكون شرط معرفتنا للأشياء امتلاكها، ولا شرط العمل بالسيطرة. عقد كهذا سيكون إذن عقد سلم ومهادنة بأنّ معنى الكلمة يضع حدّا للحرب ضد الطبيعة". [جيروم بندي، العقد الطبيعي والتنمية في القرن الحادي والعشرين، ضمن المؤلف الجماعي: القيم إلى أين؟، المرجع نفسه، ص.307].

وينطوي على تهديد مزدوج بالموت: موت المجال الحيوي والموت النووي، بما يدلّ على قلب رهيب في الأمور. وإذا كان من الثابت أنّ العلم ينير الظلمات، فإنّه في الوقت نفسه يعميّ الأبصار"¹.

ولا شك أنّ عمى الأبصار هذا، الذي أصاب الإنسان، قد أحدث إخلالا بمنظومة القيم، حيث لم يعد ينظر هذا الأخير، إلّا إلى الجانب المادي فيه، متناسيا بذلك جانبه الروحي والإنساني. وهو الأمر الذي أفقده التوازن، فلم يعد يرى إلّا ما يخدم مصلحته المادية، حتى ولو كان ذلك على حساب الآخر. فطبيعيّ إذن أن يكون هذا الانقلاب لسلم القيم، والاستشراء للظلم الذي يمارس على الإنسان والطبيعة معا باسم العلم، ليس إلّا نتيجة حتمية للاختلال الذي أصاب الذات الإنسانية، واغترابها عن حقيقتها وهويتها.

ولا شك أنّ الشواهد على هذا الانقلاب والظلم، كثيرة وعديدة. وهي تبين فضاة الفعل والسلوك الإنساني الذي تجرّد من كلّ وعي أخلاقي، وصارت أبعاد نظره لا تتجاوز حدود المنفعة المادية التي تفتقد إلى روح المسؤولية، ولا تراعي إنسانية الإنسان وكرامته. هكذا سجّل التاريخ "ما تسببت فيه القنبلة الذريّة وإلى درجة أكبر القنبلة الهيدروجينية، من مخاوف تضمّنت شكوكا حول تأثير العلم على حياة الإنسان، حتى بيّنت بعض الشخصيات المتميّزة بما في ذلك -آنشتاين- أنّ هناك خطر إبادة لكلّ أنواع الحياة على هذا الكوكب"². وهنا لا بدّ من الإشارة إلى عملية استغلال الكشوفات العلمية، من قبل أناس لا ينتمون إلى مجالات البحث العلمي، وذلك بغية تحقيق مآربهم وطموحاتهم اللامشروعة المتمثلة أساسا في السيطرة والهيمنة، والبقاء على وضعيتهم كأوصياء على العالم والتحكّم في شعوبه سياسيا وإقتصاديا. "فالقوى الناتجة عن العلم تنفلت بالكامل من أيدي العلماء أنفسهم، حيث تصبح موجودة على مستوى السلطة الاقتصادية والسياسية. وبمعنى آخر، فإنّ العلماء ينتجون قوّة ليس لهم عليها سلطة، ولكنها قوّة تزيد من حجج استعمال إمكانيات السيطرة والتدمير الناتجة عن التقدّم العلمي ذاته"³.

¹ - إدغار موران، هل نسير نحو الهاوية، المرجع نفسه، ص.42.

² - برتراند راسل، المرجع نفسه، ص.110.

³ - Edgar morin, op.cit, p.p.17/18.

وعلى هذا الأساس كان لا بدّ من التفكير فيما يحدّ من تلك التجاوزات، التي تمارس على الإنسان وعلى المحيط الذي يعيش فيه باسم العلم، كما يجب التفكير كذلك في عقلنة السلوكات الإنسانية، والحدّ من الحرية المطلقة للعلماء والباحثين، وذلك بوضعهم أمام المسؤولية الملقاة عليهم، وتذكيرهم بواجباتهم التي هم ملزمون بأدائها دون الإخلال بالنظام البيئي، أو بحقوق الإنسان وكرامته. "فهناك من يقول إنّ الحرية عنصر مهم من عناصر الابتكار، وأنّ العلم لم يبلغ مرحلة متطورة جدا كالتى نعيشها اليوم إلا بفضل الحرية التي اتّسم بها البحث العلمي وتطبيقاته"¹.

وبالفعل، فإنّ معقولية هذا الطرح ومشروعيته، لا يمكن أن ينكرها عاقل. لكن عندما تكون هذه الحرية ذاتها حجة في أيدي بعض العلماء وصنّاع القرار ممّن فقدوا الحس الأخلاقي، وذلك من أجل تبرير أفعالهم، فإنّ الأمر سيصبح مدعاة للقلق، ويتطلّب إعادة نظر في هذه الحرية التي "يجب أن تقتزن بمسؤولية أكبر من جانب العلماء والمبتكرين أنفسهم، إذ شتّان بين باحث أو عالم يجري أبحاثه وتطبيقاته كيفما شاء أو بإيعاز من جهات رسمية لا تضع في اعتبارها مصلحة الإنسان، وبين باحث آخر يلتزم أبعادا أخلاقية في إجراء تجاربه وتطبيق نظرياته"².

فليس من قبيل الصدفة إذن، أن يعاد النظر في نتائج التطبيقات العلمية والتكنولوجية اليوم، وذلك بتجديد فلسفة الأخلاق وجعلها تتماشى والتحدّيات المطروحة التي فرضها التطور العلمي في مختلف المجالات. فحين تبقى الأخلاق الكلاسيكية عتيقة وبعيدة عن احتواء الوضع، يجد الإنسان المعاصر نفسه ملزم على خلق المعيار الملائم الذي يتحكّم في ضبط السلوك الإنساني، ويخفف من عنفوان العلم الذي أضحى تهديدا حقيقيا على حقوق الإنسان وكرامته. هكذا "ستعتمد الأخلاق الراهنة على مقارنة يحضر فيها العلم حضورا مركزيا، إذ لا يتعلّق السؤال الأخلاقي الراهن بالتشريع للحالة الإنسانية الكونية مستشرفا بالتالي غائية الينبغية... بل يكون الموضوع الأسمى للفكر الأخلاقي الراهن

¹ - محمد الجبر، المرجع نفسه، ص.51.

² - المرجع نفسه، ص.51.

هو نقد التصورات الإيتيقية التي نجمت عن الممارسات العلمية والعملية للحياة المعاصرة وتحولاتها المرجعية"¹.

إنّ الأمر هنا يتجاوز المعايير والقواعد الكلاسيكية، إلى معايير جديدة كما سبق وأن أشرنا إلى ذلك من خلال مفهوم الأخلاقيات التطبيقية التي تهتم "بالممارسة العملية التي يقوم بها العلم في تطوره المنهجي، وتطبيقه الآلي الذي مكن لسلطة التقنية، كما تبحث أيضا في القواعد الأخلاقية التي تحكم الممارسة التطبيقية في مجالات الوجود الإنساني"². وباعتبار الحقول المعرفية المتعددة للتطبيقات العلمية والتكنولوجية، تجدنا هنا إزاء مجالات متنوعة للأخلاقيات التطبيقية*، تشترك جميعها في نقطة واحدة،

¹- نورة بوحناش، المرجع نفسه، ص. 232.

²- المرجع نفسه، ص. 232.

*- من الواجب هنا الإشارة إلى مجالات الأخلاقيات التطبيقية، باعتبار أنّ كلّ مجال هنا يهتم بحقل معرفي معين، ويبحث في المشاكل الأخلاقية والتجاوزات التي تحدث فيه. فهناك الأخلاقيات البيئية التي ترتبط بمجال البيئة التي أضحت موضوع استغلال بشع وغير عقلاني من قبل الإنسان، الذي أصبح ينظر إليها كمصدر ثروة فقط وغير مبال بالأضرار التي يتسبب فيها للطبيعة التي يعيش في كنفها. هكذا تركّز الأخلاقيات البيئية في متونها على المسؤولية الملقاة على عاتق الإنسان المعاصر اتجاه الطبيعة وعلى احترامها. "فبإدراكنا الإقرار بأنّ الإنسان وحده غاية بذاته، وأنّه يملك قيمة مطلقة، فإنّ الطبيعة أيضا تطالب بالأنا تعامل كوسيلة. وفوق حقوق الفاعل العاقل تتراكم حقوق الكرة الأرضية، ونحن مكفون بحمايتها". [جاكولين روس، المرجع نفسه، ص. 124]. بهذا الشكل تغدو الطبيعة صاحبة حق، والإنسان مطالب باحترام هذا الحق، لأنّ أيّ إخلال به هو في الحقيقة انقلاب على الحياة الإنسانية ذاتها. وأكثر من ذلك كما يقول ميشال سير- "يجب أن نتعلّم، أن نحب العالم والأرض باعتبارها الأم الطبيعية". [Michel Serres, *Le contrat naturel*, Flammarion, 1992, p.83]. ومن خلال كتابه -العقد الطبيعي-، فإنّ سير- يدعونا إلى إبرام عقد بين الإنسان والطبيعة، لا يقلّ أهمية عن العقد الإجتماعي الذي نظّر للحقوق الإنسانية. بالمثل إذن، فالعقد الطبيعي مع سير- يوجب على الإنسان الإحترام الصارم لكلّ ما هو طبيعي على هذه الأرض، والمحافظة عليه.

أمّا المجال الثاني من مجالات الأخلاقيات التطبيقية، فهو أخلاقيات الطب والبيولوجيا التي تهتم بالتجاوزات التي حدثت في مجال الطب والبيولوجيا، فهي أخلاقيات جاءت كرد فعل على الآثار السلبية التي خلّفتها التطبيقات العلمية في مجال علوم الصحة والحياة، حيث جعلت هذه التطبيقات الإنسان المعاصر في مواجهة مشاكل أخلاقية جدّ معقّدة، لم تكن مطروحة من قبل. هذه المشاكل قد خلّقت بمبادئ الهوية الإنسانية بالدرجة الأولى، كما أنّها طالمت حقوق الإنسان وكرامته، خصوصا مع "الصدمة البيولوجية التي بدأت تفرع الأبواب في مطلع القرن الواحد والعشرين، حيث لم يعد هناك شكّ كبير في أنّ علماء الهندسة الوراثية المعاصرين أصبحوا يتوفرون على إمكانيات مذهلة لمعرفة دقائق المخزون الوراثي للإنسان والتحكم فيه وبرمجته وفق تصميمات وأهداف موضوعة سلفا. وقد يتجرؤون على انتهاك قدسية حياة الإنسان وأسرارها، ويقدمون على إحداث تغيير جنري في إنسان المستقبل يطال تركيبه البيولوجي وطباعه وقدراته العقلية والنفسية". [عبد الرزاق الدواي، حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطلع الألفية الثالثة، شركة النشر والتوزيع -المدارس-، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004، ص.ص. 7/6]. هذا بالإضافة إلى المشاكل الأخلاقية والقانونية المرتبطة بالتجارب على البشر والحيوان، والإتجار بالأعضاء البشرية، والإجهاض، والحق في الموت الرحيم... إلخ. ولهذه الأسباب إذن، جاءت أخلاقيات الطب والبيولوجيا لوضع القواعد ورسم الحدود اللازمة للأطباء والعلماء، وتذكيرهم بواجباتهم ومسؤولياتهم اتجاه الإنسان الذي يمتلك حصانة وقدسية لا يجب أن تنتهك. (سوف ندقّق في تفاصيل هذا المجال من مجالات الأخلاقيات التطبيقية في المباحث الموالية).

أمّا المجالات الأخرى من مجالات الأخلاقيات التطبيقية، فيمكن أن نعدّد بعضها كأخلاقيات الإقتصاد، "التي ترتبط بميدان الحياة الإقتصادية الذي يعتبر من ضمن الميادين الأساسية التي أصبحت تعرف أخلاقا بعناوين متعددة مثل: أخلاقيات التجارة والأعمال/ *Ethique des affaires* وأخلاقيات المقاوله/ *Ethique de l'entreprise* وأخلاقيات التسيير والتدبير الإقتصادي/ *Ethique de gestion économique*". [عمر بوقفاس، الأخلاقيات التطبيقية، المرجع نفسه، ص. 235]. وهناك أيضا أخلاقيات تهتمّ بالمشاكل التي انجرت عن الثورة التكنولوجية في ميدان المعلومات والإعلام، وتعرف الأولى بأخلاقيات تكنولوجيا المعلومات، أمّا الثانية بأخلاقيات تكنولوجيا الإعلام والإتصال.

باعتبارها جاءت كرد فعل على التجاوزات التي حدثت بسبب الاستعمال اللاعقلاني للعلم، وتطبيقاته المنافية للقيم الإنسانية.

ولا شك أنّ الثورة العلمية والتكنولوجية التي حدثت في مجال الطب والبيولوجيا، تعتبر من الثورات الكبرى التي عرفها المجتمع الإنساني المعاصر. وبحجم ودرجة التقدم الذي عرفته ميادين علوم الصحة والحياة في الحقبة المعاصرة، كانت إخفاقات الإنسان العلمي، في احتواءه للوضع الذي أصبح يعبر بجلاء عن الفشل الذريع، والتعثّر المتكرر فيما يخص احترام كرامة الإنسان وقدسيته.

إنّ الفتوحات العلمية التي تحققت في هذا المجال، قد فاقت كلّ التوقّعات، وتجاوزت أفق المأمول، وذلك بتقديمها حلولاً لمشاكل صحية كانت تبدو في الماضي من قبيل المستحيل حلّه، أو حتى التفكير فيه، لكن بنفس الشكل وبنفس الصورة كانت درجة الأزمة التي وجد الإنسان المعاصر نفسه منساقاً إليها، بسبب الممارسات اللاأخلاقية التي أضحت تمارس في الحقول الطبية والبيولوجية باسم العلم. "إذاً كان التقدّم العلمي في هذا المجال، ينعش الآمال في إمكانية تحسين حياة الإنسان، فهو في الوقت ذاته بات يخلق إشكالات أخلاقية فريدة من نوعها في تاريخ البشر ولا عهد للمجتمعات البشرية بها، كما أنّ انعكاساته تهدّد بزعة مبادئ وقيم أخلاقية شكّلت إلى حدّ الآن لحمّة النسيج الثقافي والحضاري للبشرية منذ آلاف السنين"¹.

هكذا إذن يتشكل وضع الإنسان المعاصر في ظل الثورة التي عرفتها مجالات الطب والبيولوجيا بآمال في حياة سعيدة، يقابلها تهديدات ومخاوف كبيرة ترتسم في الأفق، بعناوين مختلفة وجديدة لمشاكل أخلاقية جدّ معقّدة، أبانت إلى جانب قدرة الإنسان على الخلق والإبتكار، قدرته كذلك على الظلم والفساد والإخلال بالنظام الطبيعي للأمور. بهذا الشكل أضحي المجتمع البشري اليوم حقلاً لتطبيقات علمية وتقنية، بقدر ما تعطي من مزايا وإيجابيات للإنسان، بقدر ما تقلّص حريته وتسلبه إنسانيته. حتى أصبحنا نسمع اليوم عن "التلقيحات خارج الرحم، الحبوب المجهضة، التلقيح الإصطناعي، الإستنساخ الوراثي، التجريب على الجنين البشري، النسالة، تعريفات جديدة لحدود الموت والحياة،

¹ - عبد الرزاق الدواي، المرجع نفسه، ص.06.

هبات الأعضاء، التدخلات والمعالجات الجينية، الطب التنبؤي. وهذه السلطات غير المسبوقة التي يمارسها الإنسان على الإنسان كما يقول (لوك فيري) قد أغرقتنا في سيناريوهات وجودية معقدة، أخلاقية وقانونية. ولا شك أنّ الحواجز التقليدية لم تتعرض لمثل هذا التجاوز مثلما تتعرض له اليوم"¹. والحالة هذه، لنا أن نتساءل اليوم عن مصير الإنسان في ظل التقدم المهول والمتسارع الذي تعرفه هذه المجالات العلمية الحساسة، خصوصا وأنّ الأمر هنا، أضحي يتعلق بالجانب الحيوي للإنسان، وبهويته وحقوقه التي أصبحت موضوعة على كفّ عفريت؟

فالتساؤلات الكثيرة التي أصبحت تطرح اليوم في إطار الثورة العلمية والتكنولوجية التي تشهدها علوم الصحة والحياة، قد جعلت المجتمع الإنساني المعاصر في وضعية حرجة، باعتبار راهنية هذه التساؤلات، وجدّيتها وحتى غرابتها التي لم تألفها الحقول الفكرية من قبل. فما معنى مثلا أن نتكلّم عن الحق في الموت الرحيم الذي أصبح يقابل الحق في الحياة؟ وما معنى أن نتكلّم عن تحسين النسل البشري، وبالتالي التغيير من طبيعة الإنسان وفق رؤى وطروحات تغذيها طموحات لامشروعة تلغي كلّ الثوابت وتتلاعب بحقوق وكرامة الإنسان؟ وما السبيل للحفاظ على هذه الحقوق والكرامة في ظل المشاكل التي يطرحها حقل الهندسة الوراثية؟ أو لا يمكننا والحالة هذه أن نتكلّم عن التغيّر الملحوظ في الأهداف والغايات التي ينشدها الطب والبيولوجيا، والتي كانت تتمحور أساسا في تقديم العلاج وتوفير سبل الحياة السعيدة، حتى أضحت هذه الغايات تتغذى بالرغبة في الاكتشاف على حساب الإنسان وكرامته وتغيير كل ما هو طبيعي فيه؟

¹ - لوك فيري، الإنسان المؤلّه أو معنى الحياة، تر: محمد هشام، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002، ص.145.

المبحث الثاني: الثورة العلمية في مجالي الطب والبيولوجيا.

1- الطب وأخلاقيات العلاج.

2- ثورتي الطب والبيولوجيا وحدودهما.

3- تكنولوجيا الحياة ومشروعية القلق الإنساني.

1- الطب وأخلاقيات العلاج.

يرى (مارشال نيرنبرغ)* "أنّ المشكلة تتأتى من أنّ الإنسان يمكن أن يكون في طريقه إلى تعديل البرنامج الخاص بخلاياه هو نفسه حتى قبل أن يكون قادرا على تقييم نتائج هذه التعديلات على المدى البعيد... يجب منعه من إنجاز عمليات مماثلة ما دام غير قادر على ضمان أن تكون أفعاله في صالح الجنس البشري"¹. وفي هذه الكلمات، تعبير عن القلق الذي أضحي بصاحب الإنجازات الكبيرة في مجالات علوم الصحة والحياة، وتنبئها لما قد يحدث من مآسي إنسانية، جرّاء التطبيقات العلمية اللاعقلانية في حقول الطب والبيولوجيا.

فلا مجال للشك اليوم، بأنّ الطب المعاصر قد خطى خطوات متسارعة، تقلّصت معها الحدود الفاصلة بين المستحيل والممكن، وبين المأمول والواقع. إنّها خطوات تحمل في طياتها كثافة مربية للأفكار والإنجازات التي تحققت حتى الآن. أمّا أنّها مربية، فذلك بسبب ما يصاحب هذه الإنجازات من تجاوزات أخلت بمنظومة القيم الإنسانية، وجعلت الإنسان المعاصر في حيرة من أمره، يجابه الكثير من المشكلات الأخلاقية التي لم يعهدها من قبل. "هكذا أدّى التقدم الهائل الذي طال ميادين علوم الحياة إلى التحكم في الجسم والإنجاب والجهاز العصبي والوراثة البشرية، ليفتح أمام الإنسان في الوقت الراهن آفاقا واعدة على مستوى الحفاظ على الصحة وقهر المرض والاستمتاع بالحياة مدة أطول. ولكنّه في المقابل جعل المجتمعات البشرية تواجه وضعيات غير مسبوقه، وطرح عليها إشكاليات جديدة، ووضعها أمام اختيارات صعبة"². فبقدر إيجابيات هذه الإنجازات التي أثبتت نجاعتها في تقديم العلاج للكثير من الأمراض، بقدر ما كانت سلباتها ومخاطرها على الإنسان. إنّها إنجازات طبية تعدّت منطق القيم الأخلاقية وتجاوزته، حتى غاب في فلكها المعيار الذي يحدّد الإطار اللازم لعمل الأطباء والباحثين، ويحدّد من طموحاتهم اللامعقولة التي تحولت إلى غرور ينساق من خلاله أصحابه

* - حاصل على جائزة نوبل عام 1968 من أجل إسهامه في حل رموز الشيفرة الجينية. وهذه الكلمات قدمها في افتتاحية عدد الحادي عشر من أوت 1967 لمجلة ساينس العلمية. [المرجع نفسه، ص.338].

¹ - كلود دوبرو، الممكن والتكنولوجيا الحيوية، تر: ميشال يوسف، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص.338.

² - عمر بوقفاس، البيواتيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص.05.

إلى الرغبة في السيطرة والشهرة، بدلا من البحث عن العلاج وتحسين حالة المريض. "فعلى العكس من الأنساق التي تتطلب انتماءً أخلاقيا للمعرفة كمايقول -فرانسوا غروس- /*Francois Gros* في كتابه هندسة الأحياء / *L'ingénierie du vivant* فإنّ المغامرات الحاضرة لا تتطلب أي انتماء أخلاقي ولا أي فلسفة، ولا أي نظام من القيم بحد ذاتها. وفي هذا الغياب للأسس، الذي يجعلها تحمل الأحسن والأسوأ، يكمن بالضبط مدى خطورتها"¹.

إنّ خطورة الموقف الذي تغدّيه احتمالية حدوث الأحسن والأسوأ، في ظل غياب الأسس، يحيل ولا شك إلى انزياح المعنى، وغياب القيم التي من المفروض أنّها تسير التطورات العلمية وتعنى بضبط المعايير التي تتحكم في السلوك الإنساني، خصوصا عندما يتعلق الأمر بالصحة والعلاج، وبالتالي بالتطورات التي تحدث في مجال علوم الصحة والحياة. فالقول بالطب كمجال من المجالات الحساسة التي تهتم بالحياة الإنسانية، هو كلام عن مجال علمي يرقى بصاحبه إلى مستوى الحكيم / *Lesage* والمنقذ بقدر الطاقة الإنسانية لبني جنسه. "وتجدر الإشارة هنا أنّ تسمية الطبيب ذاته بالحكيم، لها دلالتها الفلسفية البعيدة لأنّه عندما يعالج المريض يحاول أن يعيد التوازن المفقود بفعل المرض بين الأخلاط والأمزجة التي تندفق في العروق والشرابين"².

وفي هذا المسار الذي يقطعه الطبيب وهو يعالج مريضه، يكون بصدد البحث عن النظام الطبيعي الذي افتقده الجسم وهو يمارس نشاطه وفعالتيه. وإثر هذه العملية التي تعيد للجسم توازنه ونظامه الطبيعيين، تجد كلمة (الشفاء) معناها وأصالتها، باعتبارها الغاية التي ينشدها كلّ طبيب من خلال ممارسته لمهنته. "فالشفاء من الأمراض والحفاظ على الصحة يعتبر من الأهداف الأساسية للطب، إن لم يكن غايته القصوى. ويكون الشفاء دوما بعد مرحلة من الاضطراب واللاتوازن، سواء تمثّل ذلك في مرض أو عاهة أو جروح"³. وعند هذه النقطة يمكن القول بأنّ "الهاجس الذي أضحي لدى الطبيب هو الشفاء، وإعادة الصحة والمعافاة للمريض، وهي غايات تثير إشكالات أنطولوجية فلسفية

¹ - عمر بوقناس، البيواتيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا المرجع نفسه، ص.11.

² - رشيد دحدوح، إستمولوجيا العلوم الطبية والبيولوجية عند جورج كانغيلام، دار الروافد الثقافية- ناشرون- بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص.170.

³ - المرجع نفسه، ص.525.

متعلّقة بوجود الإنسان. ولهذا فإنّ الطب من وجهة نظر فلسفية اختار مهمة خطيرة وشاقة وهي صون الحياة والوقوف في وجه سلبها وإعدامها، أي مقاومة الموت¹. بهذا الشكل تتحدّد المهمة الأساسية للطب، على توفير الشفاء للمريض الذي يعاني من اختلال في صحته وفقدان للتوازن في حياته. "إنّ الطب بهذا الشكل هو فن الشفاء/ *L'art de guérir*"²، الذي يُخرج الشخص المريض من حالة المعاناة والتأزم الصحي، إلى حالة يستعيد من خلالها حقيقته ككائن سوي ينعم بحياة طبيعية تُختزّل من هذه الجهة في كون الشخص على قدرة في ممارسته أفعاله ونشاطاته بشكل سليم، وذلك استنادا إلى سلامة أعضاء بدنه، وانسجامها وتناغمها فيما بينها. "وهنا يمكن اعتبار الطب إحدى الممارسات القائمة على العلاقة الاجتماعية التي تكون المعاناة بالنسبة إليها الحافز الأساسي، والغاية هي الأمل بالمساعدة وربما بالشفاء. بصيغة أخرى الممارسة الطبية هي الممارسة الوحيدة التي يكون رهاؤها الصحة الجسدية والعقلية"³. وفي هذه النقطة تتحدّد مهمّة الطبيب الذي يجد نفسه مطالبا وملزما بإعادة النظام والتوازن الذي افتقده الشخص المريض، ضمن علاقة ثنائية تتأطر بالمسؤولية والثقة والالتزام الذي يصاحب فعل التطبيب من بدايته إلى نهايته. وهنا يشير (ريكور) إلى ما يسمى بميثاق العلاج، حيث "وثيقة الاتفاق يجب أن تمتحن من الطرفين، بالتزام الطبيب بمتابعته مريضه، والتزام المريض بالتصرّف وكأنّه مقرّر علاجه الخاص. وهكذا يصبح ميثاق العلاج نوعا من التحالف المكين بين شخصين ضدّ العدو المشترك الذي هو المرض⁴.

ولا شك هنا أنّ الطب يتخذ صورة تصحيحية وتقويمية لما أصبح خارجا عن طبيعته، وعاجزا عن أداء وظيفته، إنّه يتكفل بتغيير حالة الشخص المريض من الهشاشة والعطوبية وعدم القدرة على الفعل التي أصبحت تلازمه بفعل المرض، إلى حالة الصحة والاستقامة التي تحيل إلى استعادة ما كان مفقودا وغائبا أثناء تجربة المرض. ونحن في هذا المقام، لا بأس أن نشير إلى "أحوال البدن كما صنّفها - جالينوس - وهي ثلاثة: الصحة وهي حالة يكون بها بدن الإنسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه

¹ - رشيد دحوح، المرجع نفسه، ص.179.

² - Colas Duflo, Sebastien Bauer et autres, *Dictionnaire des concepts philosophiques*, op.cit, p.507.

³ - بول ريكور، العادل (الجزء الثاني)، المرجع نفسه، ص.561.

⁴ - المرجع نفسه، ص.562.

أفعال كلّها صحيحة سليمة، والمرض هيئة في بدن الإنسان مضادة لهذه، وحالة عنده ليست بصحة ولا مرض إمّا لعدم كل من الصحة والمرض في الغاية كأبدان الشيوخ والناقهين، وإمّا لاجتماع الأمرين في وقت واحد مثل أن يكون صحيح المزاج مريض التركيب"¹. ما يهمنا في هذا الطرح، هو الصحة باعتبارها حالة تحيل إلى السوي والطبيعي في الإنسان، فتجعل أفعاله سليمة وصحيحة، تُمارَسُ بشكل طبيعي لا يحيل بأي شكل من الأشكال إلى العطب أو إلى الهشاشة الفيزيائية للجسم الإنساني. إنّها حالة تُضمر كل ما هو إيجابي بالنسبة للشخص، فتجعل منه سويًا يتمتع بصحة جيّدة، وسعيدا في آن واحد. من هنا كانت "الرغبة في التخلص من عبئ المعاناة، والأمل بالشفاء يمثلان الحافز الأكبر للعلاقة الاجتماعية التي تجعل من الطب ممارسة من جنس خاص يعود إرساؤها إلى أسحق عهود التاريخ"². هكذا نجد (هيغل)، يرى في "الطب ظاهرة قديمة قدم الإنسان... هذا الأخير الذي أشفق على نفسه من المرض وأفزعته آلام المصابين من أهله وعشيرته فنزع إلى التطبيب. إنّ الطب إذن قد نشأ مع صدور أول آهة من متأوه تعبيرا عن ألم من مرض ألمّ به، أو من جرح أصابه، ذلك أنّ حاجة الإنسان إلى الشفاء لا تقلّ عن حاجته إلى الغذاء"³.

فلا شك إذن، أنّ الغاية المنشودة من وراء الممارسة الطبية هي تحصيل الشفاء، وتجنّب الشخص المريض كل أنواع الآلام والمعاناة، وبالتالي الحفاظ على صحته وصورها، بما يضمن له الحياة الطبيعية والمتوازنة التي يتوق إليها كل كائن بشري. ومحدثنا عن هذه الغاية، نكون بصدد الكلام عمّا يجب أن تكون عليه الممارسات الطبية باعتبارها تتكفّل بعلاج وتصويب الاختلالات التي تصيب الكائن البشري، والتعامل معه على أساس أنّه غاية في حدّ ذاته، وليس مجرد وسيلة من أجل بلوغ أهداف ومرامي تناقض كليا حقوق الإنسان وكرامته. وعلى هذا الأساس يمكن القول، "أنّ الطب هو حقيقة التزام نحو الحياة"⁴.

¹ - أحمد محمود صبحي ومحمود فهمي زيدان، في فلسفة الطب، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د/ط، 1993، ص.84.

² - بول ريكور، العادل (الجزء الثاني)، المرجع نفسه، ص.561.

³ - احمد محمود صبحي ومحمود فهمي زيدان، المرجع نفسه، ص.58.

⁴ - جورج كانغيلام، تاريخ العلوم وفلسفتها، تر: محمد بن ساسي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص.123.

ففي غمرة التطور العلمي والتكنولوجي المعاصر الذي عرفته المجالات الطبية والبيولوجية، يجد الإنسان المعاصر نفسه وجها لوجه أمام مشاكل أخلاقية جدّ معقدة أفرزتها التطبيقات العلمية والتكنولوجية، في مجال الطب. ولهذا السبب، كان لزاما على الأخلاق أن تواكب هذا التطور العلمي والتكنولوجي، وأن تقف في وجه كلّ التجاوزات التي تحدث في حق الإنسان وكرامته باسم العلم. هكذا "بدأنا نلاحظ ومنذ الستينيات من القرن الماضي، تنامي الاهتمام بالقضايا الأخلاقية الجديدة وبأشكال المس بكرامة الإنسان التي نجمت عن التدخل التكنولوجي بجميع أشكاله في الجسم البشري أو في الحياة البشرية بشكل عام. وبتعبير آخر تنامي الحرص على تطبيق مبادئ حقوق الإنسان على التدخلات العلمية الحالية والمحتملة في مجال علوم الصحة والحياة"¹. حتى إذا أردنا التدقيق في هذه النقطة، قلنا أنّ المجتمع الإنساني المعاصر هو بحاجة اليوم إلى "أخلاق تكون مع ما هو إيجابي وضد ما هو سلبي ومشين من استعمالات التكنولوجيا وتدخلاتها في الجسد البشري. أي الجسد الذي لا يعوّض بشيء لأنّ كل ما يمكن أن يعوّض بثمان لا تسحب عليه مفهوم الكرامة. فالكرامة لا تكون إلّا للكائن البشري المتمتع بالإرادة والحرية والعقل"².

إنّ الفتوحات العلمية والتكنولوجية، وما تحويه من تهديدات ومخاطر على الإنسان، قد جعلت المجتمع الإنساني فعلا في وضعية حرجة، تتكثف في متونها احتمالات حدوث الأسوأ للكائن البشري، خصوصا عندما تتجاوز هذه الفتوحات مجال تطبيقها من الطبيعة لتصل إلى الإنسان، "الذي أصبح هو ذاته موضوع تقنياته، فأضحى يمارس فنّه على نفسه"³، متجاوزا بذلك حدود الاحترام والتقدير لمفهوم الإنسان الذي لا يمكن فصله عن كرامته، وقداسته حياته. وباعتبار أنّ الإنسان قد أضحي أداة وموضوعا لمبتكراته وتقنياته، نكون قد ولجنا مرحلة التشييء للكائن البشري، الذي لم يعد يُعامل كغاية في حد ذاته، بقدر ما أصبح وسيلة من أجل أهداف تتجاوز مفاهيم الحقوق والكرامة الإنسانية. فأن نتكلم عن تشييء الشخص خصوصا في مجال الطب معناه "أن نتصرّف اتجاهه من دون اعتبار لرغباته أو سلامته، أن نعتبره شيئا يُقيّم وفقاً لمعايير مفروضة من الخارج، وأن نتحكّم فيه لا نشركه في علاقة

¹ - عبد الرزاق الدواي، المرجع نفسه، ص. 47.

² - سمية بيدوح، المرجع نفسه، ص. 10.

³ - Hans Jonas, *Le Principe Responsabilité*, op.cit, p.51.

متبادلة محترمة¹. كلّ هذا يحيل إلى غياب مبدأ الإعتزاف للشخص المريض وتجريده من كيانه الروحي والجسدي، وسلبه لإرادته في تقرير ما الذي يريده ويرغب فيه، وما الذي يرفضه ويتعارض مع كيانه كإنسان.

هكذا تتمتج الغاية التي من المفروض أن تنتهي إليها الممارسات الطبية والمتمثلة في توفير العلاج والحفاظ على صحة الشخص المريض، بغايات أخرى منافية للكرامة الإنسانية، تولدت مع التطبيقات العلمية والتكنولوجية في مجال علوم الصحة والحياة. فاندغام الإيجابي والسلبي في هذه التطبيقات، والآثار الخطيرة التي ظهرت على جناتها، قد عجل بتقويض الآمال الكبيرة التي طالما عقدها الإنسان في مجال الطب، لتصبح في الأخير واقعا مشوبا بالشك والريبة، باعتبار المشاكل الأخلاقية والقانونية والإجتماعية التي باتت تطرحها اليوم. فقد أضحت "التطبيقات الطبية التي تخصّ ميدان علم الأحياء وعالم المورثات تطرح اليوم قضايا أخلاقية من نوع آخر. إنّ الأمر هنا لا يتعلّق بالتحريب على الإنسان بل بتغيير الإنسان وبهتك حرمت جوانب أساسية فيه لم يطالها العلم من قبل، وهذه الجوانب هي الجنس والحياة والموت"². فإذا كان "التقدّم العلمي وتقدم علوم الحياة يمثل انتصارا لذكاء الإنسانية، فهو يشكّل في الوقت نفسه تحديا كبيرا لحياة البشرية نفسها. فالإنجازات المتقدمة التي حققتها علوم الحياة، وتطور التكنولوجيا في مجال الطب وفي مجال علم الوراثة، قد أصبحت تشكل تهديدا لحياة الإنسان، بل لمفهوم الكائن الحي نفسه"³.

يمكننا الإحالة هنا إلى حقل الهندسة الوراثية/ *La Génie génétique*، وما تحقّق في فلكه من إنجازات أسهمت في تقديم الكثير من الحلول للمشاكل الصحية، والتنبؤ مسبقا بالأمراض التي قد تصيب الإنسان مستقبلا، وذلك منذ بداياته الأولى وهو جنين. إنّ الأمر هنا يتعلق بالعلاج الجيني*،

¹ ريتشارد ليونتين، حلم الجينوم وأوهام أخرى، تر: أحمد مستجير وفاطمة نصر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص.263.

² محمد عابد الجابري، المرجع نفسه، ص.65.

³ رويشي إيدا، أخلاقيات علوم الحياة ومستقبل الكائن الحي، ضمن المؤلف الجماعي: القيم إلى أين؟، المرجع نفسه، ص.355.

*- يمكننا الإشارة هنا إلى ما يسمى "بمعالجة المورثات أو المعالجة الجينية، التي يتم من خلالها زرع مورثة سليمة لتحل محل، أو لتصحّح عمل مورثة مصابة عند شخص يعاني إصابة تلك المورثة بطفرة أو عطل في عملها الوظيفي، وذلك بغاية تصحيح حالته المرضية. ويجري زرع ودمج المورثة السليمة في صبغي الشخص المصاب بطرق عديدة، ومنها استخدام بعض الفيروسات بعد أن تُعَدّل وراثيا، حيث تُزال المورثات الفيروسية الضارة وتترك الكمية الكافية من مورثات الفيروس التي تمكنه من نقل المورثة السليمة المراد إدخالها إلى صبغي المريض". [موسى الخلف، المرجع نفسه، ص.218].

الذي يقوم على التشخيص المبكر للمرض، والوقوف على مواطن الخلل التي تتسبب في إحداث أمراض مستقبلية للشخص، وبالتالي إمكانية الوصول إلى تصحيح وتقويم تلك الأعطاب الوراثية الخفية التي يمكن اعتبارها أمراضا كامنة تقع في مجال (الوجود بالقوة). كل هذا يجيل إلى ما يسمى "بالتنبؤ الوراثي الذي يهدف إلى الكشف القبلي عما يحمله الأفراد من استعدادات وراثية للإصابة ببعض الأمراض الخطيرة، وذلك عن طريق الفحوصات الوراثية المسبقة التي أصبحت ممكنة. وبالفعل فمنذ الثمانينات توالى الكشف عن دور الجينات في الأمراض بوتيرة سريعة. وهو الأمر الذي يمكن من الوقاية المضمونة من حدوث تلك الأمراض، ويقبل من فرص نقلها وراثيا إلى الجيل الثاني"¹. وبهذا يكون الطب قد أحرز تقدما كبيرا في مجال العلاج، الذي لم يعد محصورا فقط في ملاحظة الأعراض المرضية للشخص لحظة حدوث المرض، بل تعدى ذلك بفحصه الإستباقي للمعطيات الوراثية التي تبين ما الذي سيؤول إليه الشخص مستقبلا. "فالثورة المذهلة التي حدثت في مجال الهندسة الوراثية، قد تميّزت بالأساس بأنّ الإنسان أصبح ولأول مرة في تاريخه، يتوفر على وسائل علمية دقيقة لاستكشاف أسرار الوراثة وفك رموزها لمعرفة التركيب الوراثي للبشر والوقوف على احتمالات حدوث أمراض وراثية في مرحلة ما قبل الولادة، بل وتوصل إلى التحكم في تلك المورثات وامتلاك القدرة على تطويعها بما يرضي فضوله وطموحاته"².

لكن في هذا الفضول والطموح الإنساني عندما يتجاوز حدوده المشروعة تكمن حقيقة المشكلة، فيصبح طموحا غير مشروع، وفضولا تغذيه الرغبة في الاكتشاف وتجاوز غاية العلاج، إلى غاية أخرى تهدد حياة الإنسان وكرامته. إنّ الأمر هنا يتعلّق بالرغبة في تغيير الطبيعي لدى الإنسان، والتلاعب بكيانه المقدس الذي لم يكن يوما موضوعاً أو مادة، يمكن تجاوزه إلى ما هو أبعد منه. هكذا يصبح الطب المعاصر وكذا علوم الصحة والحياة، وبفعل التطبيقات التكنولوجية والتقنية حقلا ملائما للعلماء والباحثين من أجل تحقيق الأحسن والأسوأ في نفس الوقت، المفرح والمخزن، وأكثر من ذلك، فهم يدعون في خلق النجاح والآمال بنفس الدرجة التي يخلقون بها الإخفاق والتشاؤم. وفي هذا مكمّن

¹ - عمر بوفتاس، البيوتيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه ص.275.
² - عبد الرزاق الدواي، حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطلع الألفية الثالثة، المرجع نفسه، ص.06.

الخطر الذي يترصد بالحياة الإنسانية ويهددها، خصوصا عندما يتعلق الأمر " بالتقنية الحيوية التي هي على عكس العديد من الفتوحات العلمية الأخرى، باعتبار أنّها تمزج الفوائد الجليّة والمضار الخبيثة في حزمة واحدة"¹. بهذا الشكل يمتزج الرجاء بالخوف، والأمل بالتشاؤم في رؤية المستقبل داخل المجالات العلمية التي ترتبط في تطبيقاتها بالطب والبيولوجيا. فبقدر الحلول والعلاجات التي يقدمها العلماء والأطباء للمشاكل الصحية، بقدر الأزمات القيمية والقانونية والاجتماعية التي أصبح يواجهها المجتمع الإنساني المعاصر بفعل الاستعمال اللاعقلاني للعلم والتكنولوجيا في مجالات علوم الصحة والحياة. السؤال المطروح هنا، كيف نقرأ هذا الوضع المحفوف بالمخاطر الذي يندغم فيه الإيجابي والسلبي؟ وما هي التحديات التي يواجهها الإنسان المعاصر في ظل التطورات العلمية والتكنولوجية التي تعرفها مجالات الطب والبيولوجيا؟

2- ثورتي الطب والبيولوجيا وحدودهما.

يقول برتراند رسل *B. Russel* (1872-1970): "إنّ تضائل المعاناة الإنسانية نتيجة التقدم في العلوم الطبيعية أمر لا يقيّم بثمن"². وهذه الكلمات لم يكتبها إلاّ بعد حديثة وفي نفس الصفحة من كتابه -أثر العلم في المجتمع- عن الذهنية الخرافية التي بقيت تسيطر على عقول الناس لفترة طويلة من الزمن في التعامل مع القضايا والمشاكل الصحية، بإرجاعها إلى قوى غيبية، وتفسيرها تفسيراً لا يخرج عن دائرة السحر والخرافة. فقد كتب موضحاً ذلك ما يلي: "ورغم إنجازات (فيزاليوس وهرفي *Hervey et Vizalius*) وغيرهما من الأطباء العظام، بقيت الخرافات تعتري علم الطب. فالجنون على وجه الخصوص كان يعتبر نتيجة تملك الأرواح الشريرة للمصاب، لذا كان علاجه يتم بتعريض المصاب للقسوة أملاً في إزعاج الأرواح الشيطانية. وحتى الملك جورج الثالث الذي حكم من 1760 إلى 1820، عولج بهذه الطريقة عندما أصيب بالجنون"³.

¹ - فرانسيس فوكوياما، مستقبلنا بعد البشري -عواقب ثورة التقنية الحيوية-، تر: إيهاب عبد الرحيم محمد، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، أبوظبي، ط1، 2006، ص.18.

² - برتراند راسل، المرجع نفسه، ص.26.

³ - المرجع نفسه، ص.27.

وفي نفس السياق يمكن أن ندرج ما كتبه ميشال فوكو *M. Foucault* (1926-1984) في كتابه (تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي)، تعبيرا منه عن الأزمة التي كانت تعاني منها حقول الطب، خصوصا فيما يتعلق بالأمراض العقلية، ومفاده كآلآتي: " لقد أصدر طبيب من ليون سنة 1772، نصا بالغ الدلالة بعنوان: الفوضى الطبية يقول فيه: إنّ جزءا كبيرا من الطب العملي يوجد بين أيدي أناس غرباء عن هذا الفن، الحمقى وسيدات الرحمة والمشعوذين والمجوسيين والمرضى والكهنة ورجال الدين، وأصحاب العقاقير والأعشاب والجراحين والصيدلانيين، كل هؤلاء يعالجون من الأمراض ويعطون من الأدوية أكثر مما يعطيه الطبيب"¹.

وبتجاوزها لنمط التفكير السلبي واللامعقول، تكون العلوم الطبيعية قد أحرزت تقدما كبيرا فاق كلّ التصورات، خصوصا في الحقبة المعاصرة، حيث الكشوفات المتتالية التي شهدتها مختلف فروعها، وخاصة منها فرع علم الأحياء، الذي يهتم بدراسة الحياة والكائنات الحية. ولا يمكننا أن نقول أقل من ذلك عن العلوم الطبية التي بلغت ذروتها في العصر المعاصر باعتبار ما قدّمته للإنسانية من حلول لشتى أنواع الأمراض التي عانى منها الإنسان، والتي حصدت الكثير من الأرواح البشرية بسبب الجهل، وانعدام المعرفة العلمية الكافية التي ترقى بهذا المجال إلى مستوى تطلعات وآمال الكائن البشري. لكن إذا كانت التطورات العلمية التي تهتم بحياة وصحة الشخص قد أسهمت وبشكل كبير في تقليص المعاناة الإنسانية، بتوفيرها لسبل العلاج وتقديمها لوسائل جديدة ومعاصرة في مجالات الطب والبيولوجيا، فإنّها في الوقت ذاته قد تسببت في إحداث معاناة من نوع آخر مسّت كيان الإنسان ووجوده، وتلاعبت بقدسيته وكرامته. فكيف لنا أن نقرأ هذه المفارقة؟ وكيف نفسر هذا التبدّل في الغايات للمشتغلين في مجال الطب والبيولوجيا، حتى امتزج في كشوفاتهم وأبحاثهم الإيجابي بالسلبي، والنافع بالضار؟

لن نكون بحاجة هنا إلى التدليل على الإنجازات العظيمة التي تحققت في مجال علوم الصحة والحياة، والتي أبانت بحق عن قدرة الإنسان واستطاعته على مواجهة التحديات الصحية، وكفاءته في التعامل

¹ - ميشال فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، تر: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص.323.

مع الأمراض المختلفة التي كانت تهدد حياته، وتنغص عليه سعادته. فمن خلال هذه الإنجازات، والتطبيقات العلمية والتكنولوجية في مجال الطب البيولوجيا، استطاع الإنسان المعاصر أن يحول المأمول إلى واقع، وأن يلج عوالم لم تكن في الماضي مطروحة حتى لمجرد التفكير. "فلا جدال اليوم في أنّ العلم قد ضاعف قدرات الإنسان وحقق للنوع البشري مكاسب لم يحلم بها من قبل... لقد تمكن من القضاء على الكثير من الجوائح المرضية التي كانت تفتك بالبشرية، وحقق معجزات للمقعدين والمشلولين وذوي العاهات، وحل مشاكل العقم، وأطال عمر الإنسان، وهو بصدد البحث في تطوير إمكانية الشباب الدائم، كما حقق استبدال أدق وأعقد الأعضاء، وطور طاقات جديدة، وحيوانات مركبة جديدة لم يعهد لها نظام الطبيعة"¹.

هذه الأمثلة ليست إلّا جزءا يسيرا من الكلّ الهائل الذي تحويه الفتوحات العلمية في مجال الطب والبيولوجيا، والتي أثبتت نجاعتها في رسم آفاق واعدة للإنسانية تمتاز بكثافة الحلول والوسائل المقدمّة من أجل مواجهة المشاكل الصحية التي تعترض حياة الإنسان وسعادته. هكذا يمكننا الكلام عن الجوانب الإيجابية للتقدم العلمي والتقني في هذا المجال، حيث "إمكانية تحديد الجينات المسؤولة عن الأمراض التي تصيب الإنسان، وإمكان إجراء ما يسمى بالجراحة الجينية لتصلح المورثات المعطوبة واستبدالها بمورثات سليمة. كما أصبح ممكنا أيضا تطوير ما يسمى بالهندسة النسيجية التي تتمثل بإنتاج أنواع كبيرة من الأنسجة الخلوية عن طريق خلايا المنشأ ليتم استخدامها بعمليات زرع الأعضاء حين الحاجة إليها"².

وكما أشرنا إلى ذلك من قبل، فإنّ الأمر هنا يتعلق بإمكانية العلاج الجيني التي أصبحت متاحة في الحقبة المعاصرة، والتي حوّلت للأطباء والعلماء التعرف على ما لم يحدث بعد من أمراض قد تصيب الشخص مستقبلا، وهو لا يزال جنينا في بطن أمه. وبهذا الشكل أصبح في مقدور الطب أن يقدم وفق معطيات وراثية، ما الذي يجب تلافيه والاحتراز منه كوقاية من الأمراض التي قد تظهر في مرحلة من مراحل الحياة لدى الإنسان. وكلّ هذا طبعا لم يكن ليحدث لولا التقدم الهائل في مجالات العلوم

¹ - محمد سبيلا، الثورات العلمية التقنية الكبرى وتخومها الفلسفية والأخلاقية، ضمن مجلة: مدارات فلسفية، المرجع نفسه، ص.51.
² - موسى الخلف، العصر الجينومي، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 294، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2003، ص.75.

البيولوجية، الذي قدّم للطب ما يكفي لتبيان وتوضيحها لأسباب الرئيسية للكثير من الأمراض، التي كانت مجهولة من قبل. ونأخذ هنا على سبيل المثال "ما أثبتته العالم الفرنسي (جيروم لوجين *Jerome Lejeune*) سنة 1959، من أنّ سبب مرض المنغولي يعود إلى وجود 47 صبغيا بدلا من 46 في خلايا المريض، وأنّ الصبغي الزائد هو الصبغي رقم 21. أي أنّ المريض لديه ثلاثة صبغيات برقم 21 حيث الإنسان السليم لديه صبغيان بهذا الرقم، أحدهما ورثه من أبيه والثاني ورثه من أمّه"¹. وعلى هذا الأساس، لم يعد ينظر إلى المولود المعوّق، أو المريض على أنّه حاملا للّعنة الإلهية، كعقاب لوالديه أو لأحدهما، بقدر ما أصبحت الحالات المرضية تُفسّر تفسيراً علمياً قائماً على معطيات بعيدة عن كل تفسير ميتافيزيقي أو غير علمي. ويمكننا التأكيد على ذلك من خلال الاكتشافات العلمية التي توالى في مجال علم الوراثة حيث "الاكتشافات المتزايدة لعدد كبير من المورثات، وخاصة تلك المسببة للأمراض الوراثية، وهي التي فتحت الباب أمام معالجة هذه الأمراض بطرق حديثة تعتمد على فهم الآلية التي تعمل بها المورثات، وهذا ما فتح الباب لظهور فرع جديد في العلوم الطبية بدأ يشق طريقه بين فروع الطب الأخرى، يسمى بطب المورثات"². فالحقيقة التي يمكن الوقوف عليها في هذا المجال، أنّ "هناك ثلاثة آلاف مرض وراثي معروف منتشرة. فمن بين كل عشرين طفلاً أرسلوا للعلاج في المستشفيات البريطانية مثلا كان أحدهم يعاني من مرض يعزى بالأصل إلى الوراثة. وبين كل مائة طفل يولد طفلان أو ثلاثة مصابون بأحد التشوهات الجينية الرئيسية وحوالي ثلاثة بالمائة من الناس يولدون بتخلف عقلي، تعزى نسبة عالية منها إلى أسباب وراثية أو جينية"³.

هذه المعطيات بقدر ما هي مقلقة ومخيفة، بقدر ما جعلت الإنسان المعاصر يقف على حقائق يمكن القول عنها بأنّها حقائق مصيرية، شكّلت منعطفا كبيرا في حقول الطب والبيولوجيا وفتحت آفاقا رحبة في مجال التطبيب والعلاج والوقاية من الأمراض التي بقيت مجهولة لفترة طويلة من الزمن، وفتحت

¹ - موسى الخلف، المرجع نفسه، ص.24.

² - المرجع نفسه، ص.30.

³ - محمد الربيعي، الوراثة والإنسان - أساسيات الوراثة البشرية والطبية-، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 100، المجلس الوطني للثقافة والفن والآداب، الكويت، 1986، ص.10.

بالجنس البشري الذي لم يكن يمتلك سوى التسليم بالأمر الواقع، من خلال انتظاره لمصيره المحتوم المتمثل في الموت كمحطة نهائية لسلسلة من الآلام والمعاناة، التي بقيت أسبابها مجهولة في معظم الحالات المرضية التي وسمت المجتمعات الإنسانية القديمة. على العكس إذن، "فإنه يوجد اليوم الكثير من الطرق لإرشاد وتوجيه عامة الناس بشأن طبيعة توارث الأمراض الوراثية، واحتمال ظهورها في عوائلهم، ولا يُعتَقَد بوجود شخص يرغب في الحصول على طفل سليم يُهمل عن قصد الإطّلاع على الاكتشافات الوراثية الجديدة والنصائح الطبية لمنع ظهور مرض قد يجعل من حياة طفله سعيًا لا يطاق. وتلك هي الرغبة ذاتها التي تدفع بالشخص إلى البحث عن مصادر الخطر وتجنّبه، وعن طرق علاجه إن توفرت"¹. وعلى هذا الأساس يمكننا القول أنّ التطور الهائل الذي شهدته مجالات علوم الصحة والحياة في الحقبة المعاصرة، والاكتشافات المتتالية التي تحدث في كنفها، قد وضع حدًا للكثير من الأمراض التي كانت مستعصية من قبل، وقدّم الكثير من الحلول للمشاكل الصحية التي كانت تقع في خانة المستحيل حلّه، وتفتقد إلى وسائل وسبل الوقاية اللازمة.

هكذا أصبح في مقدور الإنسان المعاصر اليوم، أن يقف على مواطن العلل والأسباب للكثير من التشوهات والعاهات، والأمراض التي قد يولد بها الشخص أو قد يصاب بها في مرحلة من مراحل حياته. فقد "أصبح من الممكن اليوم إنقاذ المواليد من الموت بسبب مرض الخلايا المنجلية، ومنع التخلف المرتبط بقصور الدرقية، وذلك من خلال الفحص النظامي لتشكيلة من الأمراض الوراثية. وبرامج الفحص الناجمة هي تلك التي تستهدف أمراضا كثيرة الوقوع، والتي تقدّم للآباء خيارات علاجية وتعرّفهم بتضمينات نتائج الفحص، بما في ذلك إمكانيات الإجهاض العلاجي أو علاج الوليد بعد الولادة"². فما توصل إليه العلماء والأطباء في ميادين الطب والبيولوجيا، قد جعلهم على وعي "بأنّ الأمراض لا تأتي كلّها من الخارج، بل من داخل الإنسان، من خلاياه نفسها. وهذه تحتاج إلى تعديل وإصلاح لأنّها لو تركت على خطئها لأدّت إلى الكثير من الأمراض الوراثية. فالأطفال

¹ - محمد الربيعي، المرجع نفسه، ص.10.

² - دانييل كيفلس، ليروي هود وآخرون، الشفرة الوراثية للإنسان - القضايا العلمية والاجتماعية لمشروع الجينوم البشري، تر: أحمد مستجير، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 217، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1997، ص.136.

الذين ينشأون متخلفين عقليا، وضمور خلايا المخ، والأنيميا الوراثية... كلُّها تأتي تحت بند الأمراض الوراثية التي تنشأ قطعا من خلل في جزء من البرنامج الوراثي أثناء تكوين الجنين"¹.

لكن ما يجب الإشارة إليه في هذا المقام، أنّ كل المعطيات التي أبانت عن حقيقة بعض الأمراض، أو عن الاستعدادات الوراثية* التي تتسبب في حدوثها، لم تكن كما سبق وأن أشارنا إلى ذلك، إلا من خلال الفحوصات الوراثية التي تجرى على الشخص، من أجل معرفة مواطن الخلل الموجودة في تركيبته الجينية، والبحث عن طرق علاجها إن أمكن ذلك طبعاً، وضمان عدم انتقالها إلى الأجيال القادمة. أو من خلال التشخيص المبكر للمرض لدى الجنين وهو في بطن أمه. وفي هذه النقطة بالذات يكمن الإشكال، إذ لا يمكن أن تكون نظرنا محصورة فقط على الجوانب الإيجابية التي تحويها هذه الفتوحات العلمية الجديدة، بل يجب أن نكون على وعي كذلك بالآثار السلبية التي انجرت عنها، والتي أثرت بشكل كبير على حياة الشخص وكرامته.

إنّ الأمر هنا يتعلق بمشاكل أخلاقية واجتماعية جدّ معقدة، فرضت على الإنسان المعاصر أن يقف وقفة تأمل وتفكير في كل ما أنتجه وابتكره، وأن يعيد النظر فيما يجب أن يفعله وما عليه أن يجتنبه. "فالتمكن من قدرات محسنة على تشخيص الأمراض قبل ظهور الأعراض سيستبب في أن تواجه أعدادا كبيرة من الأشخاص والعائلات فقدان الثروة والتأمين على الحياة. قد يتعرضون إلى التفرقة من أصحاب العمل وإلى الوصم والنبذ من الأصدقاء والأقارب، وقد تكون المعلومات التنبؤية مفعمة بالخطر بالنسبة للأفراد وللمجتمع"². ويمكننا أن نتكلّم هنا عن الصدمة النفسية والحالة المقلقة التي

¹ - ناهدة البقصيمي، المرجع نفسه، ص.ص. 88/87.

* - بخصوص هذه النقطة يمكننا القول "باختلاف استجابة الأشخاص للتأثر بالكثير من المواد الكيميائية والعقاقير والعوامل البيئية. ويعزى ذلك إلى التركيب الوراثي لهؤلاء الأشخاص. فمن خلال عواملنا الوراثية تكمن قابليتنا للإستجابة لبعض التغيرات البيئية... ومن أمثلة تفاعل البيئة والوراثة يمكن القول بذلك الإنزيم الذي يؤدي إلى ظهور مرض سرطان الرئة، فلا يظهر هذا الإنزيم عادة بالرغم من وجوده إلا عند التدخين الذي يلعب دورا مهما في تنشيط عمل هذا الإنزيم التخريبي. وسبب عدم إصابة الكثير من المدخنين المدمنين بسرطان الرئة هو عدم وجود مثل هذا الإنزيم في خلايا أجسامهم أو وجوده من دون تنشيط عمله". [محمد الربيعي، المرجع نفسه، ص.ص. 12/11]. وفي نفس السياق يمكن الكلام عن "المواد التي توصف بأنّها لها تأثيرا طافرا، والتي نجد من بينها مادة القطران الموجودة في نبات التبغ الذي يستخدمه معظم الناس في شكل السجارة أو الشيشة. وقد بات معروفا أنّ مادة القطران تسبب حدوث طفرات في بعض الجينات المكلفة بالدفاع عن الخلية، ومن أهم الجينات جينة p53 التي تتحكم بنمو الخلية وتسيطر عليها في مراحل مختلفة من مراحل الحياة الخلوية، وقد تبين أنّ هذه الجينة تكون طافرة في الخلايا التي تبطن أغشية الجهاز التنفسي، بما في ذلك الفم والرغامى والرئتان، وهكذا فإنّ تأثير القطران الموجود في التبغ يسبب تخريب (د.ن.أ) الجينة ويسبب لها عجزا كاملا، ما يؤدي إلى انقسام الخلايا بشكل عشوائي ومن دون أي مراقبة من قبل جينة p53، وهذا يقود على تشكل السرطان في مجاري التنفس، وخاصة سرطان الرئتين". [موسى الخلف، المرجع نفسه، ص. 112].

² - دانييل كيفلس، ليروي هود وآخرون، المرجع نفسه، ص. 265.

سيوجد عليها الشخص، لحظة معرفته بما يحمله من خلل في مخزونه الوراثي، والذي سيتسبب له في مرض خطير مستقبلا، خصوصا إذا ثبت له انعدام القدرة على علاجه، "وهنا تكمن أسوأ المخاوف، فنجاحنا العلمي يضعنا على شفا عَصْر أخطار نجهلها لكننا لا نستطيع أن نتصورها... يمكننا أن نخبر الناس أنهم يحملون الجين، وأنهم سيصابون بالمرض عاجلا أو آجلا، لكننا لا نملك علاجا ولا حتى دواء نقدّمه لنخفف من وطأة الكارثة"¹. وفي هذه النقطة تكمن المفارقة، ويندغم الإيجابي بالسليبي، فالمعرفة العلمية في هكذا حال تولّد المأساة. مأساة يعيش صاحبها أزمة وجودية بامتياز، خصوصا في غياب الحل والعلاج الذي يعيد له ما افتقده. فمن جهة هو على وعي بما يعاني منه، ومن جهة أخرى نجده على وعي كذلك بانعدام الحل والعلاج الذي يخرج من هذه المعاناة. والحالة هذه، ألا يمكننا القول أنّ للجهل كذلك محاسنه، خصوصا إذا كانت المعرفة العلمية في هذا المجال تجعلنا نقف على حقائق تؤثر سلبا على حياة الإنسان، وذلك في حالة ثبوت انعدام العلاج للمرض الذي يعاني منه؟ وللتوضيح طبعا، نحن لا نريغ من خلال هذا السؤال التشكيك في أهمية العلم وإيجابياته، بقدر ما نحاول اسفزاز وتحريض الفكر من أجل التفكير في مآلات وآثار الفتوحات العلمية على الإنسان، ومحاولة إيجاد الحلول اللازمة لهكذا حالات.

وفي نفس السياق كذلك، يمكننا الكلام عن إشكالية التعامل مع احتمال وقوع المرض، كما لو أنّه وقع فعلا، وهو الأمر الذي يجعل من الشخص المعني في وضعية حرجة، يتحمل تبعاتها وآثارها السلبية خصوصا فيما يتعلق بوضعيته الاجتماعية، التي ستتقلب رأسا على عقب بمجرد الكشف عن نتائج التنبؤ الوراثي الذي خضع له. عند هذه النقطة، يمكن القول "باحتمالات التفرقة الوراثية التي أصبحت واضحة، حيث تمّ منع بعض المرضى الصامتين(من لم تظهر عليهم أعراض المرض رغم أنهم يحملون مرضا وراثيا) من التأمين ومن التوظيف، بل ورفض منحهم رخصة القيادة. الواقع أنّ الخطر الوراثي للإصابة قد تمت معادلته بالإصابة نفسها، حتى في غياب أعراض واضحة للمرض"². وعلى هامش هذه المعطيات التي تحيل إلى السليبي واللاإنساني في التعامل مع الإنسان والتأثير على كيانه

¹ - دانييل كيفلس، ليروي هود وآخرون، المرجع نفسه، ص.244.

² - المرجع نفسه، ص.209.

وجوده، بإحاطته وتصنيفه إلى اللامرغوب فيه اجتماعيا، تبدل كذلك ماهية حقيقة الطبيب "الذي أصبح يطلق عليه أحيانا إسم -العميل المزدوج- لقيامه بدورين مشبوهين: الولاء للشركة التي يعمل بها، والولاء لمرضاه. فقد تزايدت مسؤوليات الأطباء في المجالات غير الإكلينيكية، ومن ثمّ تزايدت كذلك مآزق الأخلاقيات المهنية"¹.

أما إذا تساءلنا عن التشخيص المبكر الذي يجري للجنين قبل الولادة، فبالرغم من إيجابياته في الكشف عن المشاكل الصحية التي يعاني منها، إلا أنه يطرح الكثير من التساؤلات والمشاكل التي تضع الأبوين في وضعية حرجة ومعقدة بفعل القرار الذي يجب أن يتخذ اتجاه الحالة الصحية غير السوية التي يوجد عليها الجنين، خصوصا عندما يُطرح الإجهاض كحل من بين الحلول المطروحة أمامهما. وقبل أن نكمل الحديث في إشكالية الاختيار واتخاذ القرار من قبل الأبوين، لا بأس هنا أن نذكر "بأنّ بعض من عمل من الرجال في اكتشاف إمكان تشخيص الجنس في الأجنة لم يكونوا سعداء فيما بعد، بما آل إليه استخدام اكتشافهم. فجيروم لوجين، الرجل الذي اكتشف الرابطة بين متلازمة داون (الطفل المنغولي) وبين الثلاثي 21 قد أصابه الألم مما أدى إليه كشفه من إجهاضات"². بطبيعة الحال لا يمكننا التغاضي هنا عن رغبة الآباء والأمهات الملحة، في رؤية أبنائهم بصحة جيدة، ويتمتعون ببنية جسدية وعقلية سليمة، وهذه الرغبة هي بمثابة مطلب لا يمكن التنازل عنه. وربما يبقى ذلك من بين الأسباب الرئيسية التي تدفع بالأبوين إلى اختيار الإجهاض كحل عند اكتشاف الإعاقة التي سيولد بها الطفل. ومع ذلك لنا أن نتساءل عند هذه النقطة عن السبب في حد ذاته إذا كان فعلا مقنعا ويعطي شرعية لقرار الأبوين أو أحدهما في إختيار الإجهاض كحل لهذه المعضلة؟ أولا يمكننا الكلام كذلك عن حق الجنين في الحياة؟ وحتى فيما يخص الإجهاض في حد ذاته، أليس من العبث أن يكون مرهونا بتحقيق الرغبة أو عدمها؟

هي أسئلة إذن، أصبحت تطرح اليوم بسبب الآثار السلبية التي نجمت عن تطور العلوم البيولوجية والطبية، والتي أبانت بالرغم من إيجابياتها، أنّها تحوي في باطنها ما يهدد الحياة الإنسانية ويجشرها في

¹ - دانييل كيفلس، ليروي هود وآخرون، المرجع نفسه، ص.210.

² - المرجع نفسه، ص.285.

مآزق ووضعية حرجة ومعقدة، يختلط فيها الأمل بالخوف، والسعادة بالتعاسة. ويمكننا أن نتبين ذلك من خلال ما تحقق في مجال الهندسة الوراثية، وخاصة فيما يتعلق "بعلم الأجنة" / *Embryologie* الذي قدّم للبشرية حلاً لمشكلة العقم، بإيجاده لوسيلتين من أجل التغلب على هذه المشكلة إتهما الإخصاب الصناعي والإخصاب خارج الرحم¹.

فلا شك أنّ هذا الفتح العلمي الجديد، يعتبر من بين الفتوحات العلمية الأكثر أهمية في مجالات الطب والبيولوجيا. فبالإضافة إلى العلاجات الجينية والوراثية كما أشرنا إلى ذلك من قبل، والتي تقع ضمن اختصاصاته الأولية، فإنّه علم أسهم وبشكل كبير في حل مشكلة العقم، التي أرتقت الكثير من الناس، وشوّشت تفكيرهم، بحرمانهم من رؤية مولود يزيّن حياتهم ويعطي معنى لوجودهم. فالرغبة في أن يكون للشخص طفل تعتبر من الرغبات المشروعة، والمطلوبة بإلحاح عند الكائن الإنساني، وبفقدانها سيفقد لا محالة كل إحساس أو طعم بالحياة. وحتى "من الناحية النفسية تتبع الرغبة في الحصول على طفل من رغبات جنسية دفيئة، ومن الحاجة إلى الخضوع لقوالب اجتماعية معينة، وهما ثابتان لهما معا قيمة عالمية، ممّا يفسر لماذا يميل الأشخاص المصابون بالعقم إلى العزلة ويعانون من التهميش"². بل ويمكن القول أكثر من ذلك عن أولئك الذين يعانون من أمراض خطيرة تتسبب في حدوث عدم القدرة على الإنجاب^{**}. "فالشباب المصابين بفقدان المني مثلا كما يصفهم الطبيب اليوناني أريتي / *Arétée*، يحملون في كل عادة الجسد بصمة الهرم والشيخوخة، فهم يصيرون خائري القوة غير قادرين على فعل أي شيء... إنّ هذا المرض هو حتى عند الكثيرين منهم متّجه نحو الشلل،

*- علم الأجنة هو "العلم الذي يهتم بدراسة وتطور الكائن الحي منذ مرحلة التلقيح حتى لحظة الولادة، أي حين يكون الكائن في المرحلة الجنينية. وتشمل هذه الدراسة معرفة الطريقة التي يتم بها التلقيح، والصعوبات التي تواجه هذه العملية، ومحاولة إيجاد طرق لعلاج الجنين وهو في مراحل الحمل". [أنظر: ناهدة البقصي، المرجع نفسه، ص76].

¹- ناهدة البقصي، المرجع نفسه، ص76.

²- عمر بوقناس، المرجع نفسه، ص231.

**- لاشك أنّ الأسباب التي تحول بين المرء وبين حيازته على الولد كثيرة ومتعدّدة ويمكننا هنا أن نعدّد بعضها لكي تتضح الصورة حول هذه المعضلة التي يعاني منها الجنس البشري. فمن بين أسباب العقم عند النساء، هناك ضيق المهبل الخلقي أو المكتسب وانسداده ممّا يمنع الحمل، أمراض العنق (عنق الرحم) التي نجد من أهمها ضيق العنق الخارجي، كما نجد كذلك ضمور الرحم أو غيابه خلقيًا، أو انحراف وضعيته كإنتواء حاد إلى الأمام أو إلى الخلف، وهذا يكون مصحوبا عادة بالإلتهاب الرحمي الباطني، فتصبح بذلك موانع الحمل متعدّدة. ومن بين الأسباب كذلك نجد ضمور المبيضين أو غيابهما كسبب أكيد لحدوث العقم. أمّا بالنسبة للرجال، فيمكن القول بانسداد الحبل المنوي بسبب عيب خلقي أو إصابة بالتهاب أو سيلان، عجز الخصية عن إفراز الحيوانات المنوية. كما يمكن الإشارة كذلك إلى ما يسمى بالعقم النسبي الناجم عن عدم حصول اللقاح بالرغم من خصب الزوجين، ومنه العقم البيولوجي، وعدم توافق المني الذكري مع بويضة الأنثى، أو الناجم عن تخاذل قذف المني في المهبل، أو عن عجز جنسي أو سرعة الإنزال. [أنظر: زياد أحمد سلامة، أطفال الأنابيب بين الشريعة والعلم، الدار العربية ناشرون، الأردن، ط1، 1996، من الصفحة 32 إلى الصفحة 36].

وبالفعل كيف للقوة العصبية ألا تصاب والطبيعة قد أضعفت في المبدأ التحيدي وفي المصدر ذاته للحياة؟"¹.

وعلى هذا الأساس كانت جهود الأطباء والباحثين، منصبّة حول إيجاد حل لمشكلة العقم التي لا تتوقف آثارها على حياة ونفسية الشخص العقيم فقط، بل تتعدى ذلك إلى التأثير حتى في البنية الاجتماعية، باعتبارها تتهدّد النوع البشري في ذاته. وبالفعل، وبعد المجهودات الكبيرة التي قام بها الأطباء والعلماء في مجال علم الأجنة، فقد تمكّن الكثير ممّن يعانون من مشكلة العقم، من الإنجاب وتحقيق ما كانوا يأملون في حيازته. هكذا نجد "الطب الحديث يقترح في حالات عقم الذكور، تقنية الإخصاب الاصطناعي الذي يقتضي أن يوضع مني الزوج (وهو ما يعرف بالإخصاب الاصطناعي)² في نطاق الزوجية (*Insémination artificielle intra-cojugale*) أو مني أحد التبرعين (وهو ما يعرف بالإخصاب الاصطناعي مع الإعتماد على متبرع بالمني (*I.A. avec donneur*) في المسالك الطبيعية للمرأة في مرحلة التبويض. ولا ينبغي أن تعاني المرأة من أي تشويه تشريحي يمكن أن يعيق عملية الإخصاب"³.

لكن بالرغم من الوجه الإيجابي لهذه التقنية، والحلول التي تقدمها للذين يعانون من مشكلة العقم، فإنّ المشاكل التي انجرت عن تطبيقها، قد أصبحت الشغل الشاغل بالنسبة للمفكرين والأخلاقين ورجال الدين وحتى رجال القانون. فالأسئلة التي أضحت تطرح في هذا المجال، تعبر بجلاء عن حقيقة الأزمة التي يجابهها الإنسان المعاصر، كما تبين كذلك الوجه السلبي للتطبيقات العلمية والتكنولوجية في مجالات علوم الصحة والحياة على الإنسان. فبقدر ما كانت درجة التقدم والتطور الذي عرفته هذه المجالات، بقدر ما كان عمق الأزمة التي طالت منظومة القيم الإنسانية، وأثرت على حقوق الإنسان

¹- ميشال فوكو، تاريخ الجنسانية - استعمال المتع-، تر: محمد هشام، أفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2004، ص.16.
* - للوقوف أكثر على تفاصيل هذه التقنية، يمكن القول أنّها سمحت بإنجاب أطفال في أوساط اصطناعية بدون أن تكون هناك أية علاقة جنسية بين الرجل والمرأة، وتتم العملية عن طريق "تلقيح الأنثى بوسائل طبية بسائل منوي تمّ جمعه إمّا من الزوج، فتسمى العملية الإخصاب الاصطناعي عن طريق الزوج، أو من متطوع ويسمى إخصاب اصطناعي عن طريق متطوع، أو يدمج سائل الزوج والمتطوع في حالة وجود ضعف بسيط في سائل الزوج... وتستخدم هذه التقنية بسبب إصابة أحد الزوجين بالعقم، أو ضعف يمنع الحمل، أو خوفا من انتقال مرض وراثي إلى الأطفال. وفي هذه الحالة يستعان بمتطوع مقابل أجر أحيانا، وإذا كانت الزوجة غير قادرة على الحمل، يستعان بامرأة تحمل بدلا عنها ويطلق عليها الأم البديلة". [أنظر: ناهدة البقصي، المرجع نفسه، ص.77].

²- عمر بوفتاس، البيوتيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تحديات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص.224.

³- عمر بوفتاس، المرجع نفسه، ص.224.

وكرامته. ويمكننا الاستدلال على ذلك، "بالمهن الجديدة التي أسهمت تقنيات الإنجاب الاصطناعي في خلقها، كمهنة النساء الحاضنات والمستأجرات لأرحامهن، والنساء البائعات لبويضاتهن، والرجال المتاجرين في حويمانهم المنوية"¹.

عند هذه النقطة يمكننا الكلام عن الأزمة التي طالت بعض المفاهيم الأساسية كمفهوم الأسرة ومفهوم الأبوة والأمومة، التي أصبح يكتنفها الكثير من الغموض والارتباك الذي يبدو أثره السلبي واضحا على حياة الطفل وهويته. "فأمام هذه المجموعة من المعطيات الجديدة ماذا سنؤول إليه مفاهيم شكّلت لحمة النسيج الثقافي والحضاري للمجتمعات البشرية منذ آلاف السنين مثل الزواج والقرابة والنسب؟"² خصوصا عندما نتكلم عن وضعية "المرأة المابعد حدثية التي أضحت بفضل تقنيات التصرف في الإنجاب قادرة على أن تحمل في المختبر خارج رحمها (حالة أطفال الأنابيب أو الإخصاب المكشوف)، أو تحمل في الطبيعة داخل رحم غيرها (حالة الأمهات البدائل). وعلى أي حال فقد تنجب من غير حمل في رحمها"³.

فلا شك أنّ هذه التقنيات قد قدمت للإنسان كل ما كان يطمح ويتوق إليه، لكنّها في الوقت ذاته قد وضعت في مآزق كبيرة وجعلته يواجه مشاكل خطيرة ومعقدة، لم يشهدها المجتمع الإنساني من قبل. "فمنذ بضع سنوات، ومع ولادة أطفال الأنابيب... ونحن نواجه بعض المشاكل الإنسانية والاجتماعية والأخلاقية التي طرحتها الطرق الجديدة للإنجاب المراقب طبييا. ألسنا نتكلم اليوم عن الإنجاب؟ حتى أنّ مفاهيم جديدة أصبحت تلاحقنا: تبرع بالمني والبويضات، التلقيح الاصطناعي، الإخصاب في الأنبوب، بنوك الأجنة، أمهات وجدات حاملات، اختيار جنس المولود"⁴.

فكثيرة هي الأسئلة التي أصبحت تطرح وتناقش اليوم جرّاء تطبيق هذه التقنيات الجديدة التي بقدر ما سرت بالإنسان خطوات متسارعة نحو مبتغاه، بقدر ما جعلته يقف مذهولا يسائل نفسه، ويراجع منجزاته التقنية التي انقلبت عليه، وأضحت تتحكم في مصيره ووجوده. فإذا كانت الغاية من تطبيق

¹ - عبد الرزاق الدواي، المرجع نفسه، ص.67.

² - المرجع نفسه، ص.55.

³ - طه عبد الرحمن، روح الحداثة - المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المرجع نفسه، ص.124.

⁴ - جويل دو روزنباي، مغامرة الكائن الحي، تر: أحمد ذياب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص.254.

تقنية الإخصاب الاصطناعي، هي مساعدة الأزواج العاقرين على الإنجاب وتقديم الحلول لمشكلة العقم، فإنّ الأمر هنا يغدو إيجابيا، ويمكن اعتباره بمثابة الوجه المشرق لتطبيق هذه التقنية في المجال الطبي. لكن عندما تأخذ الأمور منحى آخر، وتخرج عن المسار المسطر لها، فإنّ الوضع هنا يصبح مقلقا ومدعاة للسؤال وإعادة النظر، خصوصا وأنّ القضية هنا أصبحت تتعلق بحقوق الإنسان وكرامته، وكذا هويته التي أضحت موضوعة على المحك. "فالمسألة مثلا لم تعد تقتصر على إمكانية الاحتفاظ بكيفية دائمة بالأجنة المثلجة* فحسب، وإعادة إدخالها إلى الأرحام في أي وقت وحين وبالتالي قلب أوضاع المنطق الثابت للأجيال، وإنما يمكن كذلك استنساخ الكائنات البشرية، وتعديل خلاياها التناسلية، مع احتمال ظهور تغيرات في النوع. إنّ المسألة المتعلقة بما يشكّل الإنسانية كإنسانية والتي يمكن تنويعها إلى الأبد هي التي تطرح ضمنا هنا"¹.

ولاشك أنّ مصطلحات مثل الاستنساخ، وتعديل الخلايا واحتمال ظهور تغيرات في النوع، قد أصبحت مصدرا للقلق الإنساني اليوم، وذلك لما تحمله من مقاصد وغايات قد تسيء لحقوق الإنسان وقدسيتها التي أضحت محترقة من قبل العلماء والشركات العالمية، التي يرأسها أناس نصّبوا أنفسهم أوصياء على العالم، وخالقين لمصائر البشر. إنّ الأمر هنا يتعلق بالتطبيقات العلمية والتكنولوجية في مجال علوم الصحة والحياة، التي لقيت ترحيبا وتشجيعا واسعا داخل المختبرات العلمية، خصوصا من قبل الدول التي أبدت تفوقا كبيرا في مجال تكنولوجيا الحياة.

*- إنّ الأمر هنا يتعلق بينوك الحويمنات المنوية التي تخزّن بهدف استعمالها في أوقات لاحقة للتخصيب وذلك لأسباب مختلفة تكون في أغلب الأحيان أسبابا صحية تدفع بالمعنيين إلى فعل ذلك. لكن ما يهم هنا هو المشاكل الناجمة عن مثل هذه التطبيقات، والآثار السلبية التي تتركها على مستوى الحياة الإنسانية بكل أشكالها، ولنا أن نستدل على ذلك "بقضية باربالي *Parpalax* التي أبهرت الجمهور سنة 1984. إنّها قضية سيدة شابة ترغب في أن تنجب بواسطة شذرات مجمّدة من مني زوجها المتوفي. في هذه الحالة تطرح بكل وضوح مشكلة وهب الحياة بعد الموت، ومشكلة نبوة طفل يتيم شرعيا حتى قبل تكوّنه، وهي الحالة التي أظهرت عدم تكيف القانون مع تطور علوم الحياة". [أنظر: جويل دو روزنباي، المرجع نفسه، ص.254]. في نفس السياق وتوضيحا لهذه النقطة يمكن القول كذلك "أنّ البيولوجيا الجزيئية *Biologie moléculaire* غدت تملك الآن وسائل متطورة للاحتفاظ بالحويمنات المنوية لفترة طويلة عن طريق تجميدها وتخزينها لغرض استعمالها في المستقبل وحتى بعد موت واندثار أصحابها. وهذا الإنجاز يجعل بمقدور النساء اليوم أن يفصلن بين الحب والإنجاب، وأن ينجبن أطفالا بدون أن تكون لهن أية علاقة جنسية بالرجال شرعية كانت أم عاطفية أم ناتجة عن هوى عارض، وذلك بفضل إمكانية الاستفادة من خدمات بنوك الحويمنات المنوية. ومن الراجح أن يظل الأطفال المولودين بهذه الطريقة جاهلين لأصولهم إلى الأبد". [أنظر: عبد الرزاق الدواي، المرجع نفسه، ص.54].

¹- لوك فيري، المرجع نفسه، 145.

3-تكنولوجيا الحياة ومشروعية القلق الإنساني.

لاشك، أنّ الوضع يبعث على القلق والخوف من النتائج الوخيمة التي انجرت عن الاستعمال والتطبيق الالاعقلاني للمعرفة العلمية على حياة الإنسان، خصوصا إذا كانت هذه المعرفة غير آبهة بتعاليم القيم الأخلاقية التي تعتبر بمثابة السياج الذي يحدّ ويحمي الطبيعة الإنسانية من سيطرة العلم وسوء استعماله. فإذا قلنا هنا بالفتوحات التقنو-علمية في مجال العلوم الحياتية، أمكننا الجزم بأهميتها ومكانتها في حياة الإنسان، باعتبار ما قدّمته له من حلول لمختلف مشاكله الصحية، وما وفّرت له كذلك من سبل ووسائل الحياة السعيدة، لكن في مقابل ذلك، فقد تجاهلت هذه الفتوحات كلّ الضوابط والقيم الأخلاقية التي تحدّ وتسيّج البحث العلمي، وتضع الطبيب والعالم أمام مسؤوليتهما اتجاه البشرية جمعاء.

إنّ ما تحقّق من إنجازات في ميادين علوم الصحة والحياة، لا يدع مجالاً للشك في قدرة الإنسان واستطاعته على تلطيف أجواء المستحيل، وتكثيفه لمختلف الدراسات والبحوث من أجل تغيير نمط الحياة والارتقاء به إلى الأحسن. كما تشهد هذه الإنجازات كذلك على الأشواط الكبيرة التي قطعها الإنسان المعاصر في مجال العلوم الطبية والبيولوجية، والتي تهتم بتفاصيل الكائن الحي وتفسيره بدقة تجاوزت كل التوقعات. وهكذا أصبحنا نسمع اليوم "بتكنولوجيا الحياة التي تعتبر من الميادين الكبرى التي حققت فيها التكنولوجيا مكاسب كبيرة، وهي تتمثل في استكشاف ثنايا الكائن الحي، والتي قادت نتائجها إلى الإشراف على التحكم في مكونات وعناصر الحياة لدرجة تحويلها واستنساخها"¹. فما تحقّق في إطار ما يعرف بتكنولوجيا الحياة/*Biotechnologie* من تطورات متسارعة خلال الحقبة المعاصرة، قد جعل الكائن الإنساني اليوم أمام صورة جديدة للمستقبل، وتمثّل جديد لمعنى الحياة يطبعه الأمل والتفاؤل في تحقيق الكثير من طموحاته التي كانت تبدو شبه أحلام لا يمكن تحقيقها في الواقع.

¹ - محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، المرجع نفسه، ص.86.

إنّ الأمر يتعلق بتقديم مختلف الحلول، للمشاكل الصحية والأمراض التي كانت تفتك بالإنسان وتنغص عليه سعادته. كما يتعلق كذلك بمختلف التعديلات التي تجرى على المادة الحية بهدف تحسين نوعيتها وتكثيف منتوجاتها.

يمكننا القول أنّ "مصطلح البيوتكنولوجيا يحيل إلى دلالة لغوية جامعة لمفهومين، الأول: *Bios* وهي دلالة لغوية يونانية تعني الحياة بمفهومها العضوي، وتكنولوجيا وهي الوسائل الفنية التي تمكّن من تطبيق نتائج العلم تطبيقاً عملياً، فتكون التكنولوجيا هنا هي الوسيط الذي يقوم بين العلم والتطبيق"¹. والحالة هذه يمكن القول بأنّ التكنولوجيا الحيوية تأخذ صورة المتدخل الذي يبحث في الكائن الحي، بداية بمعرفة تفاصيله ودقائق بنياته، وانتهاءً بتغييره وتعديله وفق ما يتطلبه الوضع الذي يوجد فيه الكائن الحي. "وباعتبار أنّ البيوتكنولوجيا تتخذ موضوعها الحياة العضوية، فإنّ المصطلح يدلّ على التطبيقات التقنية على المادة الحية أو هي التدخل اليدوي على الجسم الحي، مثل زرع الأعضاء واستنساخ الخلايا الجذعية بغية الأغراض العلاجية وكذا التلقيح الاصطناعي وزرع الجنين وزرع الأعضاء... إلخ"².

وبهذا الشكل وتخصيصاً للتدخل التقني في حياة الكائن البشري، يمكن القول أنّ "مصطلح البيوتكنولوجيا يعبر عن مختلف أشكال التدخل التقني في حياة وجسم الإنسان: إجراء مختلف التجارب على ذلك الجسم من أجل علاجه أو ترميمه عن طريق مختلف عمليات زرع الأعضاء والأنسجة والخلايا، وإبقائه تقنياً على قيد الحياة بواسطة الأجهزة الداعمة للحياة أو التعجيل بموته تخليصاً لصاحبه من الآلام والمعاناة... أو التدخل في الجهاز العصبي بواسطة الجراحة ومحاولات إصلاح أمراضه وإصاباته أو التدخل في الجينوم والوراثة البشرية"³. وعلى هذا الأساس يمكننا الوقوف على الوجه الجديد التي أصبح للطب، بفعل التطبيقات التكنولوجية التي أضحت تُمارَس على الجسم الإنساني بغية الوقوف على اختلالاته ومحاوله تصويبها بوسائل تقنية، وإرجاعه إلى حالته الطبيعية، أو بهدف تحسينه وتعديله بما يتوافق مع رغبة بعض العلماء وتوقعهم لرؤية وتجسيد فكرة الإنسان الكامل

¹- نورة بوحناش، المرجع نفسه، ص. 239.

²- المرجع نفسه، ص. 239.

³- عمر بوقناس، البيواتيقا- الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص. 6-7.

والأحسن. بهذا الشكل نجد "مصطلح البيوتكنولوجيا قد مكن من تصور معاصر لحقل الممارسة الطبية، فهو تعبير جامع للتدخل في العضوية الحية وفق نسقية تتصور أنّ هذه العضوية هي أيضا تركيبة فنية يمكن تغييرها وإحداث التحول الملائم عليها، وذلك على مستويين: مستوى علاجي يعني ترميم الطبيعة المختلفة، وآخر تحسيني. ويؤدي مفهوم إرادة تحويل الطبيعة إلى حالة افتراضية تمثل تحول نحو الأحسن"¹. السؤال المطروح هنا، كيف نقرأ هذا التغيير والتحويل للعضوية الحية عن طريق التدخل البيوتكنولوجي، خصوصا فيما يتعلق بالمستوى التحسيني لهذه العملية؟

لا شك أنّ التسليم بفكرة الغاية العلاجية والإصلاحية وحتى التحسينية لنمط الحياة، من خلال التدخل التقني في ثنايا الكائن الحي، تجعلنا نقف على إيجابيات هذا الإنجاز، وتضعنا أمام صورة واقعية تعجّ بكثافة المنجزات التي تحققت خدمة وترقية للحياة الإنسانية بشكل خاص، لأنّ "عصر التكنولوجيا الحيوية هو العصر الذي أُعيد التفكير من خلاله في مسألة التقنية من أجل اتفاق حول الحاجات الحيوية للإنسان"². وفق هذا الطرح يمكننا الإقرار بما قدّمته البيوتكنولوجيا، من وسائل أسهمت وبشكل كبير في تحسين الحياة الإنسانية بشكل عام، والارتقاء بها إلى مستوى الكمال والرعاية، وذلك بتوفيرها لكلّ ما يسهم في جعل الحياة طبيعية ومتوازنة، في مجالاتها البيولوجية، الإيكولوجية والصحية. وكمثال على ذلك، يمكننا الإشارة إلى ما تحقق من خلال الهندسة الوراثية وتطبيقها في مجال تحسين النبات، حيث أدّت هذه التطبيقات "إلى تحريك وتطوير عمليات التحسين ممّا سمح للمزارعين بإنتاج أصناف جديدة وأشكال مختلفة بسرعة أكبر وبتكلفة أقل، وذلك عكس الطرق التقليدية التي تحتاج إلى وقت وجهد"³. أمّا فيما يخص الجانب الإيكولوجي، فيمكن الإشارة إلى ما تمّ إنجازه لمقاومة التلوث البيئي، ومثال ذلك "إنتاج سلالات بكتيرية محوّرة وراثيا لمعالجة مياه الصرف الصحي والتخلص ممّا بها من مواد ضارة، وإنتاج بكتيريا تقاوم التلوث البحري بالبترول وذلك بتفئيت وتهمام جزئياته"⁴. أمّا في مجال العلاج الطبي، فقد مكّنت تقنية الهندسة الوراثية من "إيجاد

¹- نورة بوحناش، المرجع نفسه، ص.239.

²- كلود دوبرو، المرجع نفسه، ص.227.

³-محمد اليشيوي، إلى أين تسير التقنيات البيولوجية، ضمن المؤلف الجماعي: حقوق الإنسان والتصرف في الجينات، دار المعارف الجديدة، الرباط، المغرب، 1997.

⁴- أحمد أبو عرب، الهندسة الوراثية بين الخوف والرجاء، دار الفوائد، القاهرة، مصر، 2010، ص.ص.39-94.

بكتيريا تحتوي على جينات الأنتروفيرون البشري/ *Interféron humain* وهو عبارة عن بروتين يعمل على وقف تضاعف الفيروسات، مثل الفيروسات المسببة للأنفلونزا، وشلل الأطفال، وهو يُنتج داخل جسم الإنسان ليهاجم الفيروس، وقد يكون مفيدا في علاج الإيدز والسرطان¹.

هذه الأمثلة، ليست إلا جزءا يسيرا من الكم الهائل الذي تحقّق من خلال التطبيقات العلمية والتقنية في علوم الصحة والحياة. فالذي تحقّق في إطار ما يعرف بتكنولوجيا الحياة قد فاق كلّ التصورات، وتجاوز كل التوقعات التي كانت منتظرة من العلماء والباحثين في هذا المجال. ولا شك أنّه من أهم الإنجازات التي تحققت، ما تمّ في "نهاية القرن العشرين، حيث جرى تشكيل ما يسمى بمشروع الجينوم البشري، وهو مشروع بدأ البحث فيه منذ 1987 تحت إشراف وزارة الطاقة الأمريكية بالتعاون مع المعهد القومي للصحة. أمّا الهدف الرئيسي لهذا المشروع فهو حل وقراءة الشفرة الوراثية التي ستقود إلى التحديد الدقيق للمورثات الموجودة في الجينوم بما في ذلك فهم آلية عملها على المستوى الجزيئي، والتي ستسمح بتطوير الطرق المستخدمة في معالجة الأمراض المستعصية"².

وفي نفس السياق كذلك، يمكن التنويه بعملية لا تقل أهمية عن هذا الإنجاز، وهي "وضع خريطة لجينات الإنسان، تفيد في الحصول على فهم أفضل لبعض مراحل عمل الخلايا: التكاثر والتمايز والشيخوخة، كما تفيد كذلك في التحليل التفصيلي لمتواليات الجينات التي تلعب دورا هاما في العديد من الاضطرابات الإستقلابية أو الأمراض الخطيرة، كارتفاع ضغط الدم، السرطان والأمراض الجينية... وبفضل خردنة الجينات، يمكن تعيين وفرز وربما تغيير هذه الجينات المعتلة"³. وبالفعل، وكما أشرنا إلى ذلك من قبل، فقد أصبح ذلك متاحا بفضل تقنية العلاج الجيني، الذي يعتبر كذلك من بين الإنجازات المهمة في مجال التقنيات الإحيائية*. ولنا أن نستحضر هنا "ما حدث في أمريكا سنة

¹- أحمد أبو عرب، المرجع نفسه، ص.92.

²- موسى الخلف، المرجع نفسه، ص.33/32.

³- جويل دو روزنباي، المرجع نفسه، ص.262.

*- في هذا الإطار يجب القول بإمكانية تخزين مخطط أو سلسلة حروف الشفرة الوراثية، في قرص مغنط واحد (CD-ROM)، وهكذا فإنّ الأسئلة التي سيوجهها الأطباء لمرضاهم لن تتركز فقط على الإسم والعمر وعن مكان وطبيعة الألم، بل تتعدى ذلك إلى طبيعة المعلومات المتعلقة بمورثات المريض ومقارنتها مع المعلومات الموجودة على هذا القرص المغنط، وهو الأمر الذي سيسهل من معرفة نوع المرض وطبيعته بمجرد تحليل بسيط لمورثة المريض ومقارنتها بالمعلومات الموجودة على القرص، وسيتبيّن للطبيب المعالج ما إذا كانت مورثة المريض مصابة بأذى أو لا. [أنظر: موسى الخلف، المرجع نفسه، ص.71].

1990، حيث حصلت أول عملية جراحة للجينوم البشري، وفيها تم إصلاح غلط حرفي في مورثة صغيرة كانت قد حصلت عليها الطفلة آشنتي *Ashanti* من أبويها وبذلك استطاعت العيش، فقد بُعثت لها الحياة من الأحرف الصحيحة للمورثة التي دخلت في جينومها من جديد¹. وفي هذه النقطة، إشارة للصورة الجديدة للطب التي أصبحت تتضح معالمها في العصر المعاصر، بفعل التطبيقات التقنية في هذا المجال. والتي حملت معها وعودا وآمالا كبيرة تنم عن قدرة الإنسان في تقليصه لمجال المستحيل، وتمكّنه من ولوج مناطق لم تكن مطروحة لا في مجال التفكير، ولا في مجال الإمكان تحقيقه في الواقع، حتى ارتسمت بذلك أمارات التجاوز لكل ما كان يبدو ميؤوسا من تحقيقه.

ما يجب الإشارة إليه كذلك، أن التقنية الإحيائية لم تقتصر في مجال تطبيقها على الطب فقط، بل تجاوزت ذلك إلى مجالات أخرى. ولنا أن نستدل على ذلك بالإسهامات الكبيرة التي قدّمتها هذه التقنيات في التعرف على هوية المجرمين، وبالتالي الخدمات التي تقدّمها للجهات المختصة في محاربة الجريمة، حيث "يعتبر التعرف على الأشخاص بواسطة بصماتهم الجينية أحد مجالات التطبيق المباشر لبعض تقنيات البحث عن المعلومة داخل المعطيات التابع لجينات الإنسان"². هكذا كشفت تقنيات البحث هذه، عن الكثير من الملاحظات التي أحاطت بالعديد من الجرائم والتجاوزات التي ارتكبت، كما أماطت اللثام عن العديد من الأشخاص، ممن كانوا متورطين في قضايا إجرامية مختلفة، وذلك عن طريق البصمة الوراثية لمادة -د.ن.أ- /D.N.A التي تميّز كل شخص عن جميع بني جنسه*.

وبعد كل هذه الأمثلة التي خصّصناها لتأثير البيوتكنولوجيا على حياة الإنسان، لا يمكن أن ننكر الوجه الإيجابي للتطبيقات العلمية والتكنولوجية في مجال علوم الصحة والحياة. بل أكثر من ذلك، فمن الواجب أن نعترف بالمجهودات الجبارة التي قام بها العلماء والأطباء، من أجل الارتقاء بالوضع

¹ - جويل دو روزناي، المرجع نفسه، ص.18.

² - المرجع نفسه، ص.262.

* - كمثال على ذلك يمكن الإحالة هنا إلى الجريمة التي حدثت سنة 1985 في إنجلترا، حيث قتل فتاتان قرب قرية -ليستر شاير-، ولم يعثر رجال الشرطة على أي أثر لبصمات غريبة في ساحة الجريمة، فقد كان المجرم حريصا على حبك الجريمة بطريقة متقنة. لكن بالرغم من ذلك فقد تم اكتشاف المجرم بطريقة علمية جديدة كان العلماء قد طوروها، وهي البصمة الوراثية. فقد ترك المجرم أثرا من دون أن يشعر، حيث وجد المحققون بعضا من الشعرات التي تعود إليه، وهي تحتوي على مادة (د.ن.أ) التي تميزه عن جميع البشر، فالبصمة الوراثية لهذه المادة تعتبر فريدة في تعبيرها عن الشخصية. [أنظر: موسى الخلف، المرجع نفسه، ص.18].

الإنساني إلى الأحسن والأكمل، والبحث عن سبل ووسائل السعادة التي هي مرتبطة في جانبها الأكبر بالصحة والمحافظة عليها. وربما ذلك ما جعل كارل بوبر *Karl Popper* (1902-1994) يقول إعجاباً بالعلم وما تحقق في كنفه مايلي: "إنّ العلم هو أعظم وأجمل إنجازات البشر... كما أنّي لا أعجب بشيءٍ قدر إعجابي بتلك النتائج الباهرة التي توصل إليها البيولوجيون وعلماء الكيمياء الحيوية، الذين تحولت اكتشافاتهم عن طريق رجال الطب إلى أدوية متاحة لكل من يعاني آلاماً في جميع أنحاء أرضنا التي لم تكتسب كل هذا الجمال لولا جهود العلماء"¹.

لكن في مقابل هذا القول الذي يعبر عن إعجاب كارل بوبر بالعلم والبيولوجيا، إيماناً منه بالطابع الإيجابي لما تحقق في كنفهما، هناك طرح آخر يعبر عن وجه ثاني يضعنا أمام صورة مخالفة لما هو إيجابي في العلم، ويجعلنا نحقق من لهجة امتداح ما تحقق في مجالاته، ويضطرنا إلى إعادة التفكير في كلّ ما جانب النتائج العلمية والتكنولوجية، من آثار أخلّت بالقيم الإنسانية وبحقوق الإنسان وكرامته. هكذا "تجراً -بول فيرابند/*Paul Feuerabend* وبعض معاصريه عام 1970 على القول: إنّ عالماً بلا علم سيكون أمتع من العالم الذي نعيش فيه اليوم"². وعلى هذا الأساس لا يجب النظر فقط إلى الجوانب الإيجابية للعلم، بقدر ما يجب النظر كذلك في الجوانب السلبية له، من أجل تلافيتها والعمل على اجتنابها.

إنّ من المفروض أن تكون غاية البيوتكنولوجيا هي تحسين حياة الإنسان، وتوفير كل الشروط الضرورية لذلك، ولا شك أنّ لفظ (تحسين) في هذا المقام، يحيل إلى ما يجعل من الوضع الذي يعيشه الشخص جيّداً وقابلاً للحياة بصورة جيّدة. حتى إذا قلنا بتحسين الحياة الإنسانية، فمعنى ذلك توفير كلّ الظروف التي تجعل من الحياة قابلة بأن يحياها الشخص ويعيشها، وفق شروط تعتمد في أساسها على احترام هذه الحياة في ذاتها. هكذا نجد في مضامين وامتون الأبحاث العلمية والتكنولوجية التي تحققت في حقول الطب والبيولوجيا، ما يدل على ذلك باعتبار ما قدّته من حلول للكثير من المشاكل الصحية المختلفة التي حالت بين الإنسان وسعادته، وبالتالي الإسهام وبشكل كبير في تحسين حياته،

¹ - إرنست ماير، هذا هو علم البيولوجيا، تر: عفيفي محمد عفيفي، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 277، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2002، ص. 59.

² - المرجع نفسه، ص. 58.

بتخليصه من المرض والمعوقات الصحية التي تؤثر على اعتداله وتوازنه الطبيعي، كما تسهم في الحفاظ على محيطه البيئي، فتجعله قابلاً للحياة بتوفيرها قدر الإمكان لما يحافظ على مكان إقامته (الأرض). ولكن عندما يأخذ مصطلح (تحسين)، معنى آخرًا يحيل إلى تعديل بنية الكائن الإنساني، ليس من أجل العلاج أو تحسين نمط الحياة فقط، بل يتجاوز ذلك إلى التغيير في مفهوم الحياة ذاتها، والخروج عن الطبيعي فيها، للولوج في عوالم تتأسس على إمكانية تغيير حقيقة الإنسان والتصرف في ثوابته وأصالة مكوناته، فإن الأمر هنا يصبح خطراً على الإنسان وتهديداً لقدسيتها وكرامته. إن المقصود هنا، ما يحتمله مستقبل البيوتكنولوجيا من مخاطر قد تؤدي إلى نتائج كارثية، من شأنها قلب منطق الحياة الطبيعية، والزجج بالإنسان في عالم لا يحيل إلا إلى الأسوأ. "هكذا يقدم (غوردون راتراي تايلور/G.R. Taylor) من خلال كتابه (القبلة البيولوجية الموقوتة) طرحاً يقول بموجبه أن تطور البيولوجيا هو في طريقه كي يتجاوز التطور الأخلاقي لدى الجنس البشري، وهو وضع يراه المؤلف مثيراً للقلق للغاية ويتوقع أن يقود إلى نوع من الانفجار سوف يغيّر نهائياً شروط الحياة على كوكب الأرض"¹.

فلا شك أن ما تحقق في كنف الهندسة الوراثية خدمة للإنسان بالتوفير له كل سبل وشروط الحياة السعيدة لا يمكن أن ينكره أحد، والأمر هنا يتعلق "بالأهداف والغايات السامية التي يسعى إليها هذا العلم، كتخليص البشرية من أمراضها الوراثية عن طريق تغيير الشفرات الوراثية الموجودة في الأجنة، كذلك التوصل إلى أنواع العلاج المختلفة لأمراض مستعصية كالسرطان... وغيرها من الخدمات في مجال الزراعة والتغذية الصناعية"². ولكن مثل هذه الإيجابيات، والغايات النبيلة التي يسعى إلى تحقيقها العلماء في حقل الهندسة الوراثية، لا يجب أن تنسينا الوجه السلبي لها، كما لا يجب أن نتنينا عن التفكير جدّياً فيما قد ينجم عنها من آثار قد تضر بحقوق الإنسان وكرامته في حالة استعمال وتطبيق هذه التقنية بصورة لاعقلانية. وهذا يدل على "الجانب السلبي لهذه التكنولوجيا، والمتمثل في

¹ - كلود دوبرو، المرجع نفسه، 343.

² - ناهدة البقصي، المرجع نفسه، ص. 181.

التطبيقات التي يحلم أن يصل إليها بعض العلماء، كتغيير طبيعة البشر عن طريق تغيير تركيبهم الوراثي، مما قد يُفقد الإنسان صفاته التي تشكّل إنسانيته، ويلغي حرّيته وإرادته¹.

ولا شك أنّ الإشكالية الأساسية التي تطرح في هذا المقام هي إشكالية الـ *يوجينيّا* / *L'eugénisme* أو ما يمكن تسميتها بتحسين النسل البشري، التي أثارت الكثير من النقاشات بين مختلف شرائح المجتمع. وأكثر النقاشات حدّة طبعاً حول هذه القضية، كانت تلك التي اختص بها العلماء والفلاسفة الأخلاقيين ورجال القانون، وحتى رجال الدين ممّن استشعروا الخطر الكبير الذي يترتب بالبشرية، إذا ما استعملت التقنيات الإحيائية بصورة لاعقلانية، وتوجيهها لأغراض تتجاوز القيم الأخلاقية، وقدسية الإنسان وكرامته. وكمثال على ذلك يمكننا الإشارة هنا إلى النقاش الحاد الذي أثاره "المفكر الألماني (بيتر سلوترديجيك / *Peter Sloterdijk*) من خلال كتابه (قواعد الحضيرة بشرية، نحو إنسان جديد) ينتقد فلاسفة الأخلاق المعاصرين، ويعلن عن نهاية النزعة الإنسانية، كما يدعو صراحة إلى إعادة النظر جذرياً في خصائص الإنسان كما هي معروفة لدينا حتى الآن، والاستعداد فكرياً لاستقبال بزوغ عهد الإنسان الجديد². أي الإنسان المعدّل جينياً، الذي لا يعتمد في وجوده على الطبيعي، بل يكون نتيجة التدخلات والتطبيقات التقنية من خلال التلاعبات بالطاقم الوراثي، وذلك من أجل خلق إنسان بمواصفات معينة ودقيقة لا مجال فيها للصدفة، "فالإنسان الجديد الذي طالما بشرت به الفلسفة بدون أن تتمكن من تحقيقه، ستصنعه البيوتكنولوجيا في نهاية المطاف عن طريق الانتقاء الجيني، لتتمكّن البشرية بذلك من الانتقال من مرحلة كان فيها إنجاب الأطفال خاضعاً للقدر والصدفة، إلى مرحلة أخرى تصبح فيها هذه العملية اختياراً حرّاً يتم التخطيط له عن معرفة وقصد³.

وبعيداً عن مجال تحسين النوع البشري، وما قد ينتج عنه من نتائج وخيمة قد تضر بالإنسان وبالمجتمع البشري، يمكننا الكلام كذلك عمّا أفرزته التقنيات والتكنولوجيات في مجال البيولوجيا من أسلحة قد

¹ - ناهدة البقصيمي، المرجع نفسه، ص. 181.

* - للإشارة فقد خصّصنا مطلباً لهذا الموضوع في الفصل الثالث بعنوان: الهندسة الوراثية وإشكالية تحسين النسل البشري.

² - عبد الرزاق الدواي، تأملات جديدة لهبرماس في مجال أخلاقيات البيولوجيا، المرجع نفسه، ص. 12.

³ - المرجع نفسه، ص. 12.

تؤدي بالجنس البشري إلى الهلاك المحتوم. ومثال ذلك هو "الأسلحة البيولوجية التي يقصد بها جميع الوسائل والمسببات التي تستخدم لنشر الأمراض المعدية والفتاكة... ولا شك أنّ التقدم السريع في مجال البحث العلمي بصورة عامة، وفي مجال الهندسة الوراثية بصورة خاصة له أثر كبير في تخليق خواص ومواصفات جديدة لمسببات الأمراض، مع عجز واضح في مقدرة الطب الوقائي اللحاق بتلك التطورات ناهيك عن مجاراتها"¹.

يمكننا القول بخطورة الوضع الذي يواجهه الإنسان المعاصر جرّاء التطبيقات العلمية والتكنولوجية في مجال علوم الصحة والحياة، فبالرغم من الإيجابيات التي تحققت في هذا المجال، والتي تبدو معالمها وتحليلاتها واضحة على حياة الإنسان، إلّا أن الآثار السلبية والخطيرة التي يواجهها الإنسان المعاصر بفعل هذه التطبيقات، قد جعلت العلماء والمفكرين وحتى رجال الدين والقانون، يدقّون ناقوس الخطر الذي تبيّنت معالمه واضحة في المشاكل الأخلاقية والاجتماعية التي صاحبت الثورة الطبية والبيولوجية. ولا بدّ من الإشارة هنا إلى طابع الغرابة* التي ميّز هذه المشاكل ومساسها بشكل مباشر لكيان الإنسان، وإرثه البيولوجي الأصيل. هذه الغرابة يدلّ عليها نوع الأسئلة وكثافتها التي أضحت تطرح اليوم في مجالات علوم الصحة والحياة، والتي تتطلب إجابات وحلول استعجالية، باعتبار أنّ الإنسان هو من أصبح المعني في هذه التطبيقات، وحقوقه وكرامته وقديسية حياته هي التي أضحت محل تلاعب من قبل العلماء الذين استقلّوا في تفكيرهم عن كل وازع أخلاقي. فما معنى أن نتكلم مثلاً عن مبدأ

¹ - عبد الكاظم العبودي، أخلاقيات البحث العلمي - البيولوجيا وأسلحة الدمار الشامل نموذجين-، رسالة دكتوراه في الفلسفة، جامعة وهران، السنة الجامعية: 2010/2009، (غير منشورة) ص. 488.

* - إنّ المقصود بغرابة الأسئلة والمشاكل التي يطرحها التقدم العلمي والتكنولوجي هنا، ليس معناه أنّها أسئلة خارجة عن الوضع الإنساني، أو مفارقة له، بل هي نابعة من صميم الوجود الإنساني الذي أضحي محط اهتمام الفكر الأخلاقي المعاصر. وإمّا المقصود هنا بالغرابة، أنّ هذه المشاكل لم تكن مطروحة من قبل، وإمّا هي مشاكل راهنة تتماشى وراهنية التطورات العلمية والتكنولوجية، وتطبيقاتها اللاعقلانية في مجال علوم الصحة والحياة خاصة. وعلى سبيل المثال نجد تلك الأسئلة التي يطرحها -غي ديران- / Guy Durand في مقدمة كتابه (البيوتيقا-الطبيعية، المبادئ، الرهانات) ونصها كالآتي: "هل يجب إطالة حياة مريض بالسرطان في مرحلته الأخيرة، وهل ينبغي إنعاش شيخ مسن لم يعد يتذوق طعم الحياة؟ وهل يجب الإستمرار في تغذية مولود جديد مصاب =بتشوّهات خطيرة؟ وهل في الإمكان تعقيم المعاقين ذهنياً؟ وهل من المقبول إنشاء بنوك للحيوانات المنوية انطلاقاً من متبرعين حصلوا على جائزة نوبل؟ هل سيقبل المجتمع أطفال الأنابيب/ Bébés éprouvette والأمهات الحاضنات/ Mères porteuses ؟ وهل يمكن إجراء تجارب على ذوات بشرية؟ وكيف يُنظرُ إلى معالجة الجينات (المورثات) من أجل تحديد هوية الأشخاص". [غي ديران، البيوتيقا - الطبيعية، المبادئ، الرهانات-، تر: محمد جديدي، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2015، ص. 31]. وكتعليق على هذه الأسئلة التي تبدو جديدة وراهنة في طرحها يقدم الأستاذ محمد جديدي في هامش الصفحة ذاتها ما يلي: " ما يلاحظ على هذه الأسئلة المطروحة هنا، وهي من صميم الدراسات والنقاشات البيوتيقية أنّها تطرح سؤالاً أعمق يتصل بأنطولوجيا الإنسان، بإرادته وسلطته وينم دوغمائية التصور الذي ينطلق من اقتناع الإنسان بسيطرته على الحياة كما على الموت. تجلّى هذا الأمر خصوصاً لدى الإنسان المعاصر نتيجة التقدم التقني الهائل الذي جعله يتوق على تحقيق أمنيات الإنسان القديم في قهر الموت وتوجيه الحياة من منظور إرادة القوة [المرجع نفسه، ص. 31]."

الحق في الموت الرحيم الذي يقابل مبدأ الحق في الحياة؟ ومتى يمكن التقرير والجزم بموت الإنسان؟ وما قولنا فيما يمارس داخل المختبرات من تجارب على الإنسان؟ وما هي الحدود الفاصلة والمعايير التي تسمح بالقول بحق الجنين أو عدمه، وبالتالي هل يكون من الجائز ممارسة التحريب عليه؟ وما قول المفكرين في إشكالية الإتجار بالأعضاء البشرية؟ وما الذي يجب أن تكون عليه العلاقة بين الطبيب والمريض في ظل التحديات التي يشهدها عالم الطب والبيولوجيا اليوم؟

كلّ هذه الأسئلة تحيلنا إلى الوضعية الحرجة التي يوجد فيها الإنسان المعاصر، كما تحيلنا كذلك إلى حجم الهوة الكبير الذي يفصل بين القيم العلمية والتكنولوجية وبين القيم الإنسانية والأخلاقية، ولذلك نجد المجتمع الإنساني اليوم بكل أطيافه مجر على إعادة التفكير، وبعث الحوار بين العلم والقيم الأخلاقية، لكن بطروحات جديدة تتماشى وحجم المشاكل الأخلاقية وراهنيتها التي تطرح اليوم بحدّة، خاصة في مجالات الطب والبيولوجيا. وبالفعل ولهذه الأسباب كلّها كان ما يسمى بتحديد الأخلاق في الفكر الغربي، باعتبار أن الأخلاق الكلاسيكية لم تعد تفي بالمطلوب فيما يخص المشاكل المعقدة التي تطرحها التطبيقات العلمية والتقنية في الطب والبيولوجيا. وفي هذا المجال يمكننا الحديث عن البيويثيقا أو ما يمكن تسميته بأخلاقيات الطب والبيولوجيا، التي جاءت كرد فعل على التجاوزات التي حدثت في هذا المجال، خصوصا فيما يتعلق بحقوق الإنسان وكرامته، كما جاءت كذلك لرسم الحدود والمعايير الواجب احترامها من قبل العلماء والأطباء في ممارستهم، ووضعهم أمام مسؤولياتهم اتجاه من هم مكلفون بعلاجهم والسهر على احترام كرامتهم كبشر يجوزون على حقوق لا يمكن التنازل عنها مهما كانت الغايات والأهداف، فما المقصود بالبيويثيقا؟ وما هي الأسباب التي أدّت إلى ظهور هذا المفهوم؟ وما هي مجالاتها؟

الفصل الثالث:

البيواتيقا والأخلاقيات الجديدة في مجالات

الطب والبيولوجيا.

المبحث الأول:

البيواتيقا والتحديات المعاصرة في الطب والبيولوجيا.

المبحث الثاني:

المشاكل الأخلاقية في مجالات الطب والبيولوجيا.

المبحث الأول: البيواتيقا والتحديات المعاصرة في الطب
والبيولوجيا.

1- الأخلاق الطبية الكلاسيكية.

2- الأخلاقيات الجديدة وميلاد البيواتيقا.

3- البيواتيقا: الموضوع والمبادئ.

1- الأخلاق الطبية الكلاسيكية.

يقول (جورج كانغهيلا *G. Canguilhem*) "إن كانت الإنسانية قد اتخذت لنفسها طبا، فلائها ما كانت لتستطيع العيش من دونه"¹. هذه الكلمات، تعبر بجلاء عن الحاجة الماسة للعلاج والتطبيب، الذي تغذيه الرغبة المتأصلة والملحة في الإنسان والمتمثلة في حيازة الصحة الجيدة، والتوازن الطبيعي* الذي يجب أن يسود بين كل مكوناته، الفزيولوجية والنفسية والعقلية.

إن الممارسات الطبية التي فرضها اللاتوازن والخروج عن الطبيعي في بنية الإنسان، قديمة قدم الإنسان ذاته، حتى وإن كانت هذه الممارسات غير واضحة المعالم، وغامضة في أغلب الأحيان بالنسبة للعلماء والمختصين في مجالات علم الباليونتولوجيا / *Paléontologie* وكذا علم الباليوباثولوجي / *Paléo pathologie** فهي تعبر بشكل أو بآخر عن محاولة الإنسان تصحيح أعطابه، والحفاظ على

¹ - جورج كانغهيلا، المرجع نفسه، ص. 554.

* - لا بد من الإشارة هنا أنّ مبدأ التوازن الذي يحيل بشكل أو بآخر إلى فكرة الانسجام والتناغم التي تعتبر فكرة أساسية عند الفلاسفة اليونان، يعتبر نقطة التقاء بين الطب والفلسفة. "فمن منظور فلسفي نجده المحور الذي في ضوئه يمكن فهم معظم جوانب الفكر اليوناني، فهو التناسب بين العناصر الأربعة : النار والهواء والتراب والماء في فلسفة أنبأذوقليس، ثم هو التوازن بين قوى النفس الثلاث (العاقلة والغضبية والشهوانية) كي تلزم عنه فضيلة العدالة... ثم هو الوسط العدل بين إفراط وتقریط كي تتحقق الفضيلة لدى أرسطو... هذا المبدأ الذي يعبر عن روح الحضارة الإغريقية انعكس بشكل واضح على الطب، حيث نجد الحياة والصحة لدى الفيثاغوريين هي تناسب وتناسق، والمرض اختلال التناسب إمّا إفراطاً أو تقریطاً وعمل الطبيب هو إعادة التناسب أو التوازن بين حرارة الجسم وبرودة الهواء الخارجي. أما الصحة لدى أنبأذوقليس الفيلسوف المتطبيب فهي توازن بين العناصر الأربعة بفعل عامل المحبة، كما أن المرض اختلال بفعل الكراهية بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وعمل الطبيب لدى أبقراط هو تمكين الطبيعة لاستعادة التوازن لا بالعقاقير فحسب بل براحة الجسم وهذوء النفس". [جورج سارتون، تاريخ العلم، نقلا عن/ أحمد محمود صبحي ومحمود فهمي زيدان، المرجع نفسه، ص. 16].

** - فيما يخص معنى كلمة *Paléontologie* فهو يحيل إلى العلم الذي يبحث في أشكال الحياة في العصور الجيولوجية السالفة كما تمثلها المتحجرات الحيوانية والنباتية. أما كلمة *Paléo pathologie* فهي تعني دراسة أمراض الكائنات المتحجرة عن طريق فحص الرفات العظمي. [انظر: سهيل إدريس، المنهل (قاموس عربي-فرنسي)، دار الآداب للنشر والتوزيع، ط2، 42، 2010، ص. 862]. ولا بد من الإشارة هنا أنّ الباليونتولوجي في بحثه عن الطب القديم *Paléo médecine* لا يقدم في غياب النصوص، أي وثائق تسمح لنا بمعرفة كيف كان الإنسان يطيب نفسه في عصور ما قبل التاريخ، هل كان يستخدم الأدوية مثلاً؟ لا نستطيع الإجابة عن ذلك. لكنّه يمكن التأكيد من خلال الهياكل العظمية المكتشفة أنّه كان يعرف كيف يرد كسر العظام، بتثبيتها والمحافظة على استقامتها. [جان شارل سورنيا، تاريخ الطب من فن المداواة إلى علم التشخيص، تر: إبراهيم الجبلاني، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 281، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2002، ص. 12]. وفي نفس السياق يمكن القول بأنّ "الإنسان في تلك العصور (عصور ما قبل التاريخ)، كان ملماً ببعض وسائل العلاج. ومثال ذلك هو تلك الثقوب الموجودة في جماجم الإنسان، والتي يرجع تاريخها إلى ثلاثين ألف سنة وذلك في (بيرو) بجنوب أمريكا. وهي ثقوب واصله إلى المخ، كما أنّ هناك تكلس في حافة الثقوب يثبت أنّها عملت وأصحابها على قيد الحياة، وقد عاشوا بعد ذلك أشهراً وسنين. السؤال المطروح هنا: كيف تعرف الإنسان على هذه العملية؟ ولأي سبب قام بها؟... وهل كانت تلك الثقوب لإخراج الأرواح الشريرة التي كان يُعْتَقَد أنّها تسكن الإنسان؟ ومن يدري إذن، فقد تكون هذه الثقوب طلباً للشفاء، كما قد تكون أداءً لفريضة دينية، خصوصاً إذا علمنا أنّ الطب كان نوعاً من العبادة، وأنّ الكاهن كان طبيباً أيضاً". [حسن كمال، الطب المصري القديم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط3، 1998، ص. ص. 10/09]. وإيفاء للبيان هنا يمكن القول كذلك، بأنّ "الإنسان القديم قد مارس الجراحة، ويعتبر حج الجمجمة أول مداخلة جراحية معروفة في التاريخ. فالجماجم المثقوبة التي ترجع للعصر الحجري، والتي عُثِرَ عليها في المغارات الفرنسية تدلّ إمّا على جراحة الإنسان البدائي الأول وبراعته، أو تحمل تفسيراً آخر، فقد يكون الغرض منها فتح ممر لخروج الأرواح الشريرة من رأس الإنسان وبالتالي تخرج هذه الأرواح، ويموت المريض فيشفى من مرضه نهائياً". [انظر، محمد نبيل دك الباب، المرجع نفسه، ص. 11]. ما يجب الإشارة إليه في هذه النقطة أنّه بتسليماً لهذا الطرح في احتماله الأخير (أي موت المريض يعتبر شفاءً نهائياً من مرضه)، يمكننا الإحالة بشكل أو بآخر إلى إشكالية معاصرة أصبحت تطرح اليوم بحذو ضمن مجالات الأخلاقيات الطبية والبيولوجية. إنها إشكالية الحق في الموت=

صحته بما توفر له من سبل ووسائل لذلك. فبالرغم من الضباية التي تكتف التاريخ الفعلي لبداية الطب، إلا أنه يمكن القول "بوجود أناس متخصصين في الماضي البعيد جدا ساعدوا أناسا آخرين مجروحين أو مرضى التحأوا إليهم طلبا لإشارة محددة تخفف من آلامهم"¹.

والقصد هنا طبعا ليس التأريخ للطب، أو الوقوف على التطور الكرونولوجي لهذا العلم، أو حتى محاولة التدقيق في اللحظة الأولى التي بدأ فيها. إنّ الغاية من كل هذا هي تبيان الحاجة الماسة للإنسان إلى العلاج والتطبيب كما أشرنا من قبل، وذلك بغرض المحافظة على الصحة وقهر المرض، وبالتالي الحفاظ على بقاءه واستمراره ومواجهة التحديات التي تواجهه في حياته. وباعتبار الأهمية الكبرى التي يحضى بها الطب في حياة الإنسان، فقد حضى هذا العلم باهتمام خاص لدى المجتمعات البشرية عبر العصور. حتى إذا أردنا أن نمثّل لذلك قلنا "بالدولة المصرية القديمة التي أرست للطب تقاليد في العلاج وحددت أتعاب الأطباء، ومنحتهم امتيازات كالإعفاء من الضرائب. فقد كانت مهنة الطب على حد تعبير -بول غالينجي- إنسانية خالصة، فلم تكن مقصورة على حكام البلاد وسراتها، وإنما كانت كذلك لصالح أفراد الشعب"².

لكن هذه الأهمية التي كان يحضى بها الطب لم تكن محصورة في الامتيازات التي كانت تقدّم للأطباء الذين استحقّوا عن جدارة لقب الحكيم، خصوصا خلال الحقبة اليونانية أين كانت مهمة الطبيب هي إرجاع التوازن وإحلال الانسجام والتناغم المفقود بسبب المرض. فكان الطبيب في سعيه إلى حفظ هذا التوازن والاعتدال بين الوظائف والإفرازات والسوائل الجسمية يمثّل الفيلسوف -محب الحكمة- الذي يعتبر أنّ قمة الفضيلة هي الحكمة، وهي في جوهرها حالة اعتدال وتوازن بين نقيضين كلاهما رذيلة"³. بل كان الاهتمام بالطب كذلك منصبا على توجيه الممارسة الطبية إلى ما يضمن صحة المريض، وإخراجه من وضعيته المتأزّمة بفعل المرض، إلى حالته الطبيعية التي يمارس في كنفها كل مهامه وأعماله بشكل طبيعي، وبالتالي مساعدته على أن يجي حياة طبيعية وهادئة. لكن هذه

الرحيم. هذا الحق الذي أصبح يقابل الحق في الحياة، خصوصا عندما يصل الإنسان المريض إلى حالة صحية متدهورة، يتعذر علاجها، فيصبح الموت هو المطلب الوحيد بالنسبة للمريض. (سوف نفضل في هذه النقطة في المباحث القادمة).

¹- المرجع نفسه، ص.13.

²- أحمد محمود صبحي ومحمود فهمي زيدان، المرجع نفسه، ص.60.

³- رشيد دحروج، المرجع نفسه، ص.171.

المساعدة التي يقدمها الطبيب، هي مساعدة من نوع خاص لا تحتكم في وجودها إلى الرغبة أو الهوى في التعامل مع مريضه، بل بالعكس من ذلك، فبامتھانه لمهنة الطب ودراسته لهذا العلم، فإنّ الطبيب يجد نفسه مجبراً على المساعدة وتقديم كلِّ ما من شأنه أن يخفف من آلام الشخص المريض الذي يشرف على علاجه، بل أكثر من ذلك فهو مطالب بإنقاذ كل شخص يوجد في حالة حرجة أو خطيرة مهما كانت وضعيته. وهنا يمكن القول "بأنّ الطابع الأدبياتي للحكم الذي ينظم الممارسة الطبية، يؤكّده إلزام أعضاء السلك الطبي عامة بنجدة كل شخص مريض أو جريح يُعثر عليه في حالة خطر وليس إلزامهم بنجدة مرضاهم فحسب. وفي هذا المستوى من العمومية تنحو الواجبات الخاصة بالمهنة الطبية إلى التلبس بلبوس الأمر القطعي القائل بنجدة الشخص الذي يكون في حالة خطر"¹. هكذا تتحدّد غاية الطب من خلال الفعل العلاجي التي يؤديه الطبيب، في تحصيل الشفاء لمرضاه وضمان عودتهم إلى حالتهم الطبيعية والسوية، والالتزام بما يضمن احترامهم وكرامتهم.

فإذا قلنا بتوجيه الممارسة الطبية إلى ما يضمن الغاية المتوخاة المتمثلة في تحصيل الشفاء والحفاظ على الصحة بالنسبة للشخص المريض، فمعنى ذلك تحديد ما الذي ينبغي أن يكون عليه الطبيب بالدرجة الأولى في علاقته مع المريض. وبالتالي رسم كل الحدود التي يجب أن تمارس في إطارها الممارسات الطبية، بدءاً بالعملية العلاجية والتطبيقية للمريض، وانتهاءً إلى إحراز الشفاء له دون المساس بحقوقه وكرامته. هكذا تتشكل في فضاء قيمي وأخلاقي خاص، أبجديات وأدبيات التعامل مع الشخص الإنساني في حالته المرضية التي تتطلب تدخلاً ورعاية، يتماشى واحترام مفهوم الإنسان الذي لا يمكن فصله عن كرامته وقدسيتها حياته. بهذا الشكل يمكننا الكلام عن أخلاقيات خاصة تهتم بالممارسات الطبية، وتحرص على التعامل مع الإنسان كغاية في حد ذاته وليس كوسيلة من أجل غاية أكبر.

وفي هذا المقام يمكننا الحديث عن أخلاق ترعى وتؤطر بتعاليمها تلك العلاقة الموجودة بين طرفين، أحدهما يرجو ويطلب بالعلاج، والآخر نجده بمثابة المنقذ بقدر الطاقة الإنسانية لهذا الأخير. "فمن ناحية هناك من يملك المعرفة والمهارة، ومن الناحية الأخرى هناك من يتألم... فالمرضى -هذا المريض-

¹ - بول ريكور، العادل (الجزء الثاني)، المرجع نفسه، ص.567.

(يُخرج لغةً) معاناته بتلقظها كشكوى... تتحدّد بدقة في مطلب: مطالبة بالشفاء، ومن يدري طلب العافية ولم لا من وراء ذلك طلب الخلود. وهذا المطلب الموجه إلى الطبيب الفلاني كالتماس، يطعم بوعد الالتزام بنظام العلاج المقترح بمجرد القبول به¹. وفي هكذا وضع، لا بد من الإشارة إلى نقطة الالتقاء بين طرفي العملية العلاجية - أي الطبيب والمريض - إنهما يتفقان "بتحالفهما المكين ضد العدو المشترك الذي هو المرض كما يصفه -ريكور-. إنه اتفاق مدين بطابعه الأخلاقي للتعهد الضمني المشترك بين الطرفين بالوفاء بدقة بالتزامهما المتبادلة². عند هذه النقطة يمكننا الكلام عن إيتيقا طبية / *éthique médicale* أو ديونطولوجيا طبية / *Déontologie médicale**, تهتم بضبط الممارسات الطبية وتوجيهها إلى ما يضمن صحة المريض، ويحفظ كرامته. وللإشارة هنا، فإنّ هذه الإيتيقا أو الديونطولوجيا التي تهدف أساساً إلى الحفاظ على حقوق الإنسان، ليست وليدة اليوم ولا هي جديدة على الفكر الإنساني المعاصر، فهي قديمة قدم مهنة الطب ذاتها. "فمنذ فجر الإنسانية لم تكن الممارسات الطبية تخلو من آداب التعامل مع المريض، وهذا ما يجعل الطب يتّصف بأخلاقيات تُلزم من كانت له القدرة على شفاء الناس. وقد ظلت هذه الأخلاقيات ملازمة للممارسة الطبية إلى اليوم³.

صحيح أنّ هذه الأخلاقيات لم تكن مطروحة بالحداثة التي تطرح بها اليوم، باعتبار التحديات الكبيرة التي يواجهها الإنسان المعاصر، في ظل التطورات المتسارعة التي تشهدها مجالات علوم الصحة والحياة، حتى أضحت بمثابة أخلاقيات تطرح كفرع من فروع مبحث أخلاقي جديد يقع تحت مسمى البيويثيقا. لكن كأخلاقيات تهتم بالقواعد والواجبات الخاصة التي يجب أن يتقيد بها كل من يمتحن مهنة الطب، فحضورها في الفضاءات الفكرية والأخلاقية قديم قدم الإنسان. "فالقواعد الأخلاقية

¹- المرجع نفسه، ص.562.

²- المرجع نفسه، ص.562.

*- بخصوص هذا المصطلح، فقد "ارتبطت من الناحية التاريخية بالخبرة في المهن الحرة التقليدية: طب، قانون، توثيق، ثم توسع إلى مهن أخرى، كالتمريض (الحضانة)، فن العمارة (الهندسة المعمارية)... إلخ. إنه يشير إلى جملة الواجبات المرتبطة بممارسة مهنة وعينة. ويتعبّر أدق، الديونطولوجيا هي التفكير في هذه القواعد والبحث عن محددات (ضوابط) إيتيقية متصلة بمزاولة مهنة (حرفة). عندئذ يمكن الحديث من دون تمييز عن ديونطولوجيا طبية، إيتيقا طبية أو أخلاق طبية. [أنظر: غي ديران، المرجع نفسه، ص.ص.43/42].

³- العمري حريوش، من البيوتيقا إلى البيوسياسة، ضمن المؤلف الجماعي: البيوتيقا والمهمة الفلسفية - أخلاق البايولوجيا ورهانات التقنية-، المرجع نفسه، ص.151.

ومدونات ضوابط السلوك وقواعده (الديونطولوجيا) ليست من إنتاج البشر الآن وهي ليست وليدة اليوم، فقد تكون مدونة قواعد السلوك الطبية هي الأقدم وهي المعروفة أكثر¹، وذلك من خلال التعاليم والقواعد التي كان يتقيد بها الطبيب وهو يؤدي مهمته إزاء المرضى المكلف بعلاجهم، والتي كانت ترعى تلك العلاقة الموجودة بينهما وفق معايير تتماشى وإنسانية الإنسان. وإحقاقاً للتاريخ لا يمكن إنكار ذلك الحس الأخلاقي لإنسان الحضارات القديمة، حيث الإهتمام بالشخص المريض وعلاجه كان يعتبر من الأولويات التي يجب مراعاتها في كنف هذه الحضارات. ومثال ذلك "ما قاله هيرودوت في أنّ البابليين كانوا يعرضون مرضاهم في الأسواق لعلّ من يمر بهم يكون قد شاهد أمثالهم فوصف لهم الدواء. فقد كان لا يُسمح لشخص أن يمر بمرض دون أن يسأله عن مرضه"².

فخشية الانزلاق لما يسيء للحقوق وللكرامة الإنسانية، فقد كانت هناك منذ القديم ضوابط ولوائح ترسم للطبيب ما يجب أن يتقيد به، وهو يمارس مهنته من خلال تطبيقه للشخص المريض، فكانت كلّها ضوابط تركز في مجملها على احترام الشخص الإنساني، وعدم الإساءة إليه مهما كانت الظروف، وبالتالي كان الإهتمام الأول منصباً على قدسية الحياة الإنسانية، التي لا يمكن تعويضها بأي شكل من الأشكال.

هكذا نجد في "شريعة -حمورابي*" - مثلاً، قواعد مشددة تحدّد أجور الأطباء، وتحمي المرضى، وتراعي الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية لهؤلاء. كما كانت هذه القواعد تعتبر الطبيب مسؤولاً مسؤولاً كاملة عن أي ضرر يلحق بالمريض أثناء علاجه³. ومن بين ما نصت عليه هذه الشريعة، "أنّ الجراح إذا ما استعمل مشرطه وأخطأ في استعماله تقطع يده، وإذا تقاضى أجراً أكثر ممّا يستحق يعاقب بالحبس، باعتبار أنّ أسعار الخدمات الطبية وأجور الأطباء كانت محدّدة. كما فرضت هذه القواعد

¹ - غي ديران، المرجع نفسه، ص.ص. 32/31.

² - حسين كمال، المرجع نفسه، ص. 15.

* - هامورابي / Hammourabi (1728-1686 ق.م) هو الملك السادس من الأسرة البابلية الأولى، أما شريعته فتقع في 282 قانوناً موجهاً لتنظيم الحياة الاجتماعية والأسرية، وهي عبارة عن نصب حجري ارتفاعه مترين، وقد تم اكتشافه سنة 1901 في سوسا بيران وحفظ في متحف اللوفر. ومن القوانين التي تحتوي عليها ما ينظم مهنة الطب، حيث حدّدت الأجر الذي يتقاضاه الطبيب أو الجراح مقابل العلاج الذي يقدّمه، وكان ذلك مراعاة للوضع الاجتماعي للمريض (أحد النبلاء، تاجر أو عبد). [أنظر: جان شارل سورنيا، المرجع نفسه، ص. 25].

³ - ناهدة البقصي، المرجع نفسه، ص. 38.

كذلك عقوبة على الحاضنات والمرضعات اللاتي يهملن العناية بالرضع¹. وفي نفس السياق كذلك يمكننا قراءة ما مفاده، "أنّ الطبيب إذا ما قام بإجراء عملية جراحية كبيرة لأحد النبلاء، فإنّه يحصل على عشرة من الشيكالات الفضية، لكن إذا توفي هذا النبيل فتقطع يد الجراح. أمّا إذا تسبّب الطبيب في وفاة أحد العبيد، فإنّه يقوم بتعويض صاحبه بعبد آخر"². ما يهمننا في هذا المقام ليس التمييز القائم بين البشر، ولا نظام العبودية الذي كان سائدا آنذاك، بقدر ما يهمننا فحوى ومضامين تلك البنود والقواعد القديمة التي كانت موازية في طرحها وتركيبها لمستوى الطب، ولنمط التفكير الذي كان سائدا في الحضارات القديمة، من حيث تركيزها على قيمة الحياة الإنسانية وقداستها. "فقد كان القدماء في بابل يهتمون بحياة الإنسان بكل صورها، حتى أنّهم اعتبروا الانتحار أو القتل ولو لأسباب إنسانية جريمة يعاقب عليها القانون، لذلك كانت المرأة التي تحاول إجهاض نفسها يحكم عليها بالموت ولا تدفن جثتها"³.

ولا شك أنّ هذه القواعد كانت واضحة ودقيقة بقدر وضوح الرؤية التي كانت للأطباء في ممارسة مهنتهم ولطبيعة النظام الذي كانوا ينتمون إليه. كما أنّ الهوة التي تفصل بين ممارساتهم تلك، وطموحاتهم لم تكن كبيرة بالشكل الذي يؤدّي إلى ظهور مشاكل أخلاقية غير متوقّعة، تهدّد الوجود الإنساني وكيونته. فقد كانت هذه القواعد ضابطة للسلوكات البشرية بصورة عامة، وللممارسات الطبية بصورة خاصة، حتى ولو بدت هذه القواعد في بعض الحضارات القديمة مجحفة وظالمة* خصوصا فيما يتعلق بالتمييز بين الأفراد في التعامل، خلال العملية العلاجية كما أسلفنا القول، وانعدام البعد الإنساني فيها.

¹- راجع السرجاني، قصة العلوم الطبية في الحضارة الإسلامية، مؤسسة إقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2009، ص.14.

²- شارل سورنيا، المرجع نفسه، ص.25.

³- ناهدة البقصي، المرجع نفسه، ص.39/38.

*- يمكن الإحالة هنا إلى الزرادشتيون في فارس، الذين بقدر ما كانوا يهتمون بصحة الإنسان وتقديس حياته، فقد كانوا يضعون ألوانا من التفرقة بين البشر. فلم يكن يسمح للطبيب ان يزاول مهنته إلا بعد أن يبدأ حياته الطبية بعلاج الكفرة والأجانب، إذ يقضي الطبيب المقيم سنة أو سنتين في المران على أجسام المهاجرين الكفرة. وكانّ هؤلاء فنران تجارب. فإذا مات منهم ثلاثة أثناء علاجه لهم منع من ممارسة الطب إلى الأبد، وإذا نجح في هذه الفئة من البشر كان ذلك دليلا على أنّه اجتاز التجربة بنجاح، ومن ثمة يحق له ممارسة الطب وعلاج المرضى من المؤمنين التابعين للديانة الزرادشتية أو كما يطلق عليهم (عباد أهورا مزدا). [أنظر: ناهدة البقصي، المرجع نفسه، ص.39].

لكن أكثر ما يمكن الاستدلال به فيما يخص هذه القواعد والقيم التي كانت تضبط الممارسات الطبية، هو "قسم -أبقراط*" - الذي تدور أهم بنوده حول المحافظة على حياة المريض، والتي نجد من أهمها ما نصه كالآتي: لن أعطي أيّ دواء مميت لأيّ شخص يطلب منّي ذلك، ولن أقترح استخدامه كذلك. كما أنّني لن أساعد أيّ امرأة على الإجهاض حتى ولو كان فيه علاجاً لها، وأن أحافظ على المريض وأبعد عنه أيّ أذى أو عدم إنصاف"¹. وفي هذا دلالة واضحة على الأهمية الكبرى التي تحضى بها الحياة الإنسانية، التي يجب احترامها وتقديرها باعتبارها غاية تُسَخَّرُ لها كل الوسائل والسبل من أجل صونها والحفاظ عليها. إنّ ما جاء في أجزاء القسم الأبقراطي، "يؤكد على أنّ الطبيب يدافع عن الحياة قبل كلّ شيء. فتحت أي ظرف من الظروف لا يقدم الموت، ولا يضع السم من أجل القتل أو الانتحار. كما يعلن كذلك في جزء من أجزاءه عن قاعدة السر الطبي الذي يُعَدُّ حقاً أصيلاً للمريض، وفرضا يجب على الطبيب احترامه"².

إنّ قسم -أبقراط- بهذا الشكل، والذي لا يزال حاضراً بمضامينه ومثونه الأخلاقية، في النصوص الأدبياتية الطبية المعاصرة، يعطينا صورة واضحة عن الحضور القوي للفكر الأخلاقي في مجال العلوم الطبية عند اليونان. "فالمعرفة العلمية للطب عندهم، لم تمنعهم من وضع قواعد أخلاقية تعمل على توجيه ومراقبة الطبيب، سواء في عمله أو في علاقته مع المريض. وهو مضمون كتب واجبات الأطباء، ومنها كتب الواجبات المهنية"³. ولكل هذا، دلالة كبيرة في الاعتقاد الجازم لدى اليونانيين بضرورة

* - من الواجب هنا أن نتطرق إلى قسم -أبقراط- باعتباره وثيقة جسّد من خلالها العلاقة بين الطب والأخلاق، وأبان من خلالها عن المعايير التي يجب أن يحتكم إليها الطبيب في أداء مهنته. "ونص القسم في صيغته الأصلية هو كالتالي: أقسم بأبولو / Apollo الحكيم، وبأسكليبيوس / Aesculappius (إله الطب)، وهايغيا / Hygeia (ربة الصحة)، وباناسيا / Panacea (ربة الشفاء)، وأشهد كلّ الأرباب والرباب على أن أبقي قدر استطاعتي محافظاً على القسم الآتي: إنّي أعتزّ أشدّ الإعتراز بمن علّمني هذا الفن مثلما أعتزّ بوالديّ، وأن أظنّ مطيعاً له ما حييت، وأن أقسم معه ما لديّ من مال متى كان ذلك لازماً، وأن أعنى بأبنائه كإخوتي، وأن أعلمهم هذا الفن متى رغبوا دون أجر أو وعد مكتوب، وأن ألقن علمي لأبنائي وأبناء أستاذي الذي علّمني قواعد المهنة، وأن أبلغ تلاميذي -وحدهم دون غيرهم- الذين التحقوا بهذه المهنة نصائح وإرشاداتي، وأن أصف الدواء الناجع لمرضاي حسب قدرتي، وأن لا أضرّ أحداً، وليس من أجل إرضاء أحداً أصف دواءً مميتاً، ولا أعطي امرأة (لبوسا) يسبّب الإجهاض، وإنّما أحافظ على طهارة حياتي ومهنتي، وألا أشق عن من في مثانته حصي، وإنّما أترك ذلك ليقوم به المتمرسون (الأخصائيون)، وألا أدخل أي بيت إلا لصالح المرضى، وأن أتجنّب أيّ فعل سيء، وبخاصة ما يتعلّق بعشق النساء أو الرجال الأحرار منهم والعبيد، وكلّ ما يصل إلى علمي أثناء ممارسة مهنتي أو خارجها أو في اتصالي اليومي للناس ممّا لا يجوز إذاعته، فإنّي أحتفظ به سرّاً مكنوناً. وحين أبقي وفيها لهذا القسم محافظاً عليه فساأستمتع بحياتي وأبقى سعيداً بمهنتي، وموضوع احترام وتقدير كلّ الناس في كلّ الأوقات، أمّا إذا انحرفت عنه وحنثته فسيكون حظي بخلاف ذلك". [أحمد محمود صبحي ومحمود فهمي زيدان، في فلسفة الطب، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د/ط، 1993، ص.166/165].

¹ - ناهدة البقصي، المرجع نفسه، ص.39.

² - شارل سورنيا، المرجع نفسه، ص.51.

³ - العمري حربوش، المرجع نفسه، ص.154.

تسييح المعرفة العلمية بالقواعد والتعاليم الأخلاقية، خصوصا فيما يتعلق بالعلوم الطبية التي تجعل من العارف والممارس لهذه العلوم في موقع قوى، بالنسبة للمريض الذي هو بحاجة إلى من يأخذ بيده ويخرجه من أزمته الصحية التي يوجد عليها بسبب المرض. هذه الأزمة التي لا تكفي بإفهاك الشخص جسديا، وإحداث الخلل في بنيته الفيزيولوجية فقط، بل تتجاوز ذلك بتأثيرها سلبا حتى على بنيته النفسية، وتشوُّش عليه الرؤية الطبيعية لكل ما يعطي لوجوده وكيونته معنى. "فالمرض بالنسبة للمريض تجربة مثيرة ومقلقة، يتَّم عليه مواجهة وضعيات لم يكن مؤهلا لمواجهتها. بالنسبة إليه هي حياة ليست كالحياة. إنَّها حياة يجد نفسه فيها وجها لوجه إزاء أسئلة تتجاوزه. كيف يمكنه مواصلة حياته؟ وبماذا يجب عليه أن يتشبت ويتعلق، خصوصا إذا لم يكن هناك أملا في الشفاء؟"¹. هذه الوضعية المتأزمة التي يعيشها الشخص المريض إذن، والتي تجعله في موقع ضعف، تجعلنا نقر بحاجته الماسة ليس فقط إلى الطبيب الذي يؤدي وظيفته، بل أكثر من ذلك، فهو بحاجة إلى (الطبيب الإنسان) الذي يراعي في خدمته للشخص المريض كل ما يحفظ له كرامته ويصونها.

إنَّ القيم الأخلاقية الخاصة بمهنة الطب، هي التي تجعل الطبيب يرى في الشخص المريض ذاته وإنسانيته، وتذكِّره بانتمائه إلى جنس الإنسان الذي يجب حمايته. هذه القواعد والقيم الأخلاقية بحضورها في العملية العلاجية للمريض تؤكِّد ليس فقط على الطبيب بأن يبذل قصارى جهده من أجل بلوغ الشفاء، بل أكثر من ذلك، فهي تلحّ عليه وتلزمه باحترام الكرامة الإنسانية في شخص المريض، وعدم التلاعب بإنسانيته، والحفاظ على حرمة وشرفه. وتأكيدا لذلك يمكننا الإحالة هنا إلى نصوص القدماء التي احتوت في مضامينها كلّ ما يجب على الطبيب أن يتحلّى به، إذا ما أراد فعلا أن يمتن مهنة الطب ويمارسها. فقد "قال الحكيم جالينوس في وصيته للمتعلمين: على الطبيب أن يكون مخلصا لله، وأن يغضّ طرفه عن النسوة ذوات الحسن والجمال، وأن يتجنّب لمس شيء من أبدانهن. وإذا أراد علاجهن أن يقصد الموضع الذي فيه معنى علاجه، ويترك إجماله عينيه إلى سائر

¹ - Gustave-Nicolas Fisher, *L'expérience du malade –L'épreuve intime*, Dunod, Paris, 2008, p.01.

بدونها"¹. وفي نفس السياق يمكن الإحالة كذلك إلى "أبيقراط وهو ينصح الأطباء في قوله: ألحّ عليك أن تكون بالغ الجفاء، بل خذ بعين الاعتبار جدّيا موارد مريضك القليلة أو الكثيرة. امنح خدمتك بغير مقابل أحيانا، ذاكرا إحسانا سابقا أو رضا تناله في الحال. وإذا عرضت عليك فرصة لخدمة غريب معسر فابذل معونتك لذلك. وحيث يكون الحب الإنساني يتجلى أيضا حب الفن نفسه، ذلك لأنّ بعض المرضى يستعيدون العافية بمجرد شعورهم بعطف الطبيب. من الخير أن نراعي المرضى لكي يظفروا بالشفاء، وأن نعتني بالأصحاء لتدوم العافية"².

جدير بنا ونحن في هذا المقام، إلى التذكير بالتأثير الكبير الذي كان للفكر اليوناني عامة ولفكر - أبقراط - خاصة، في أوساط الدارسين والممارسين لمهنة الطب عبر العصور. فإلى يومنا هذا لا زال هذا القسم الأبقراطي بمثابة المرجعية الأساسية التي يعتمدها خريجي المعاهد والكليات الطبية لحظة تخرّجهم في كلّ أرجاء العالم. وبالفعل، يمكننا القول هنا مع -غي ديران- "بأنّ تفكير أبقراط الأخلاقي لا يزال مصدر إلهام للبشرية اليوم أيضا بعدما ألهم مفكرين عدة قرون: إنّ قسمه يشكّل مرجعا تقريبا لجميع القواعد المعاصرة للديونطولوجيا الطبية. فقد ترك أثره في صلاة الطبيب، في اللاهوتي والفيلسوف ابن ميمون، المولود بإسبانيا في الحقبة التي شهدت ازدهار وتلاقح الثقافات اليهودية والإسلامية والمسيحية"³.

حتى إذا تكلمنا هنا عن نصيب الحضارة الإسلامية من هذا التراث، فإنّ مفكرها وأطبائها لم يكتفوا بنقل تعاليمه وقواعده، بل دقّقوا فيها وحاولوا أن يكتفوا بينها وبين التعاليم الإسلامية. "فلم يكن من المستغرب أن يتأثر الأطباء المسلمون بالتراث الأبقراطي، وبطب جالينوس وغيرهم من العلماء. لكنهم لم يكتفوا بالنقل وإنما درسوا ذلك التراث المنقول وحلّلوه وانتقدوه وأضافوا إليه، ودمجوا المبادئ الأخلاقية الإسلامية بالأخلاق الطبية المأخوذة عن اليونانيين والمسيحيين واليهود"⁴.

¹ - أبو بكر الرازي، أخلاق الطبيب، تقديم وتحقيق: عبد اللطيف محمد العبد، دار التراث، القاهرة، مصر، ط1، 1977، ص.ص.29/28.

² - جورج سارتون، تاريخ العلم، ج2، نقلا عن: العمري حربوش، المرجع نفسه، ص.156.

³ - غي ديران، المرجع نفسه، ص.13.

⁴ - ناهدة البقصي، المرجع نفسه، ص.41.

وأجل ما نبدأ به تحليلنا لهذه القضية، هو الاعتراف الواضح للأطباء والعلماء المسلمين بقيمة وفضل التراث الطبي للحضارات التي سبقتهم، وفي هذا دليل على رفعة الخلق، واعتراف لفضل المعلم على المتعلم. هكذا نجد "أبي بكر الرازي يقول في كتابه (الحاوي): لقد جمعت في كتابي هذا جملا وعيونا من صناعة الطب مما استخرجته من كتب أبقراط، وجالينوس وأرماسوس، ومن دونهم من قدماء الأطباء، ومن بعدهم من المحدثين في أحكام الطب مثل بولس وآهرون وحنين بن إسحاق ويحيى ابن ماسويه... وغيرهم"¹. وفي تعداد هذه القائمة الاسمية للأطباء القدماء، دلالة كبيرة على تقدير واحترام، كل من كان له الفضل في إرساء أسس وتعاليم العلوم الطبية ممن سبقوا من الحضارات السابقة. أما إذا تكلمنا عما يجب أن يكون عليه الطبيب سواء في ممارسة مهنته، أو في علاقته مع الشخص المريض، فيمكن الإحالة هنا إلى ما قاله -الرازي- في كتابه (آداب الطبيب): "واعلم يا بني أنه ينبغي للطبيب أن يكون رفيقا بالناس، حافظا لعبيهم كتوما لأسرارهم لا سيما أسرار مخدمه، فإنه ربما يكون ببعض الناس من المرض ما يكتمه عن أخص الناس به، مثل أبيه وأمه وولده، وإنما يكتُمونه خواصهم، ويفشونه إلى الطبيب ضرورة"². وفي هذا كلام عن الثقة التي يجب أن تسم العلاقة بين الطبيب ومريضه، وعن المكانة التي يحوزها الطبيب في الوسط الاجتماعي الذي يعيش فيه. وأكثر من ذلك، فعندما نتكلم هنا عن عدم إفشاء السر، إنما نتكلم عن حق من حقوق المريض الأساسية التي يجب أن يتمتع بها، وهو يكشف عن مرضه. ومن حقه كذلك أن يُعاملَ معاملة تليق بإنسانيته، وتجعله مساويا للآخرين في العلاج بعيدا عن انتمائه الطبقي أو المرتبة الاجتماعية التي يوجد فيها. وهنا سيكون من واجب الطبيب أن يكون عادلا ومنصفا في تعامله مع كل الناس دون تمييز بينهم. هكذا نجد "الرازي- يوجه تلاميذه أن يكون هدفهم الأول إبراء مرضاهم أكثر من نيل أجورهم منهم. وأن يعالجوا الفقراء بمثل الاهتمام والعناية التي يعالجون بها الأمراء والأغنياء، وأن يوهبوا المرضى بالشفاء حتى لو كانوا هم أنفسهم لا يعتقدون بذلك، فمزاج الجسم تابع لأخلاق النفس"³.

¹- راغب السرجاني، المرجع نفسه، ص.36.

²- أبي بكر الرازي، المرجع نفسه، ص.28/27.

³- راغب السرجاني، المرجع نفسه، ص.87.

إن المقصود هنا هو الإنسان بغض النظر عما يملك، وبغض النظر عن مكانته أو مرتبته الاجتماعية التي يجوزها بين أقرانه. إنَّ المعيار الوحيد هنا هو كونه إنساناً فقط، أمّا الجاه والمال الذي يمتلكه الشخص، وكذا الطبقة النبيلة والرفيعة التي ينتمي إليها في المجتمع، كلّ هذه ليست إلّا عوارض بالنسبة للجوهر الذي هو الإنسان. ولهذا السبب وجب التعامل مع كل الناس بعدل وإنصاف، مراعاة في ذلك لكرامتهم التي يجوزونها لا لشيء إلّا لكونهم بشرًا. ومراعاة لكل ذلك نجد في محطات التاريخ الإسلامي ما يدل على اهتمام الحضارة الإسلامية من الناحية الصحية، حتى بالخارجين عن القانون والسجناء. وفي هذا "يقول القفطي في كتابه تاريخ الحكماء... وكتب الوزير علي بن عيسى بن الجراح إلى سنان بن ثابت رئيس أطباء بغداد: فكّرت في أمر من في الحبوس (السجون)، وأنّه لا يخلو مع كثرة عددهم وجفاء أماكنهم أن تنالهم الأمراض، فينبغي أن تُفرد لهم أطباء يدخلون إليهم كل يوم، وتحمل إليهم الأدوية والأشربة، ويطوفون في سائر الحبوس... ويعالجون فيها المرضى"¹. وفي هذا دلالة على حضور البعد القيمي والإنساني في التعامل مع الشخص المريض حتى ولو كان مسجوناً وخارجاً عن القانون. وكل هذا يدل في مضمونه على وضوح الغاية التي تتمثل في علاج الشخص المريض مهما كانت صفته، والتعامل معه على هذا أساس أنّه إنسان بعيداً عن كلّ ما يؤدّي إلى تشيئه، أو يجعله وسيلة من أجل غاية أكبر. وتلافياً كذلك لكل ما يؤدّي إلى احتقار الشخص المريض، والإعراض عن مداواته، نجد الرازي يحدّر الطبيب من التكبر والترفع عن العامة من الناس قائلاً: "واعلم يا بني أنّ المتطبّبين من يتكبر على الناس لا سيما إذا اختصّه ملك أو رئيس، وقد قال الحكيم جالينوس: رأيت من المتطبّبين من إذا داخل الملوك فبسطوه، تكبّر على العامة وحرّمهم العلاج لهم القول... فذلك المحروم المنقوص. فدعا الحكيم إلى أضداد هذه الخصال التي ذكرها"².

وبمثل ما نجد في الحضارة الإسلامية أخلاقاً خاصة بالطبيب، نجد كذلك ما هو متعلق بأداب المريض، وما يجب أن يتصف به في سلوكه اتجاه الطبيب. "فينبغي لمن يختص المتطبّب لنفسه، من الملوك والأكابر والسوقة (الرعية من الناس)، أن يبالي في تطيب قلبه بلطيف الكلام، وأن يرفعه فوق جميع

¹ - المرجع نفسه، ص. 88.

² - أبي بكر الرازي، المرجع نفسه، ص. 37/36.

من في مجلسه من خدمه وغيرهم، فإن هم إلا خدام جسم، والمتطرب خادم روح¹. وبهذا تصل العلاقة بين الطرفين إلى مستوى يحملهما إلى أبهى صور الاحترام للشخص الإنساني، ضمن عقد يؤكد من خلاله كل واحد منهما التزامه بما له من حق وما عليه من واجب اتجاه الآخر.

في الأخير وبما أننا في عرض الكلام هنا عن أخلاقيات الطب في الحضارة الإسلامية، لا يجب أن نغفل عن الركن الأساسي في هذه القضية ألا وهو التوكل على الله تعالى في العملية العلاجية أو التطبيقية للمريض. وفي هذا يقول الرازي في جزء توكل الطبيب على الله: "ويتكل الطبيب على الله تعالى، ويتوقع البرء (الشفاء) منه، ولا يحسب قوته وعمله، ويعتمد في كل أموره عليه. فإذا فعل بعكس ذلك ونظر إلى نفسه وقوته في الصناعة وحذقه، حرمة الله من البرء"². وهنا لا بد من الإشارة إلى ما يتفق مع كل هذا في القرآن الكريم، يقول تعالى: "وعلى الله فليتوكل المؤمنون"، وقوله تعالى: "وإذا مرضت فهو يشفين". وعلى هذا الأساس يمكن القول "بتفاعل الدين الإسلامي بأخلاقياته مع القواعد الأخلاقية التي انتقلت إليه من الحضارات الأخرى، لتظهر قواعد مصطبغة بروح الإسلام وقائمة على فكرة مراعاة حرمة المريض ومصالحته"³.

وكنتيجة لكل ما تم التطرق إليه في هذا المطلب، يمكن القول بأن الأخلاق الطبية ليست وليدة اليوم. فقواعدها ولوائحها كانت موازية في طرحها للممارسات الطبية منذ الأزل. هذه القواعد واللوائح التي كانت من أجل تحديد ما الذي يجب أن يكون عليه الطبيب في علاقته مع الشخص المريض، توضح جلياً انهمام الفكر الأخلاقي واهتمامه بالقضايا والمشاكل التي كانت تثار في مجال الطب، ومسايرته لكل ما يحدث خلال العملية التطبيقية والعلاجية للمريض. فقد كانت الأخلاق بمثابة الحارس والمنقذ للإنسان من عنفوان هذا العلم الذي وجد أصلاً من أجل خدمة الإنسان وضمان رفاهه وليس العكس. وباعتبار أن الإنسان هو الغاية هنا، فقد كانت هذه الأخلاق تحرص دوماً وتؤكد على احترامه وتقديس حياته. لكن عندما تصبح هذه الأخلاق عتيقة، ومُتَجَاوِزَةً من قبل العلماء والباحثين كما هو الحال اليوم في مجال علوم الصحة والحياة، فإن الأمر هنا يصبح مدعاة للقلق والخوف على

¹- المرجع نفسه، ص.32/31.

²- المرجع نفسه، ص.39/38.

³- ناهدة البقصي، المرجع نفسه، ص.42.

مصير الإنسان ووجوده. خصوصا عندما تفقد هذه القيم والقواعد دلالتها ومعناها في ظل التطورات العلمية والتقنية المتسارعة التي يشهدها المجتمع الإنساني المعاصر. ولراهنية الأسئلة وغرابتها التي باتت تطرح اليوم في مجال الطب والبيولوجيا، فإنّ الأخلاقيات الطبية الكلاسيكية لم تعد تفي بالمطلوب، خصوصا عندما تتجاوز هذه الأسئلة تعاليم وقواعد الأخلاق وتبدّد معانيها. عند هذه النقطة يجد الإنسان المعاصر نفسه مضطرا إلى التأسيس لأخلاقيات جديدة، تتماشى والتحديات التي أضحت يطرحها التقدم العلمي والتكنولوجي، خصوصا في مجالات الطب والبيولوجيا.

2- الأخلاقيات الجديدة وميلاد البيواتيقا.

إنّ القول بأخلاقيات جديدة هنا، ليس معناه الفصل مع التراث الأخلاقي الكلاسيكي والاستقلال عنه بصورة قطعية. فكلمة التجديد هنا تحيل إلى تغيير نمط التفكير الذي يجب أن يتماشى وراهنية القضايا والإشكاليات المعقدة التي باتت تطرح اليوم، بسبب الاستعمال اللاعقلاني للعلم في شتى المجالات. "فعندما يهدّد خطر العلم الإنسان، وتكون التفاؤلات القديمة عتيقة أو بالية، وعندما ندرك أحيانا أن العلم يحقق أعظم الشرور، فكيف لا تستلزم هذه الأخطار القاتلة أخلاقا نظرية جديدة، إجرائية ومبيرة في السياق المعاصر؟"¹. هكذا أصبح "العالم وهو على مشارف القرن الواحد والعشرين يعيش وضعية جديدة تماما، تتمثل في الإحراج والتحدي المتزايد الذي يسببه العلم وتطبيقاته للأخلاق وللضمير الأخلاقي، والذي أثار ويثير ردود فعل تسمح بالحديث عن عودة الأخلاق"².

وعلى هذا الأساس أصبح من الضروري التفكير جدّيا في مآزق العلم الذي بات يتهدّد الوجود الإنساني في عمقه، وإعادة النظر في منظومة القيم التي يجب أن تسير كلّ ما يحدث في المجالات العلمية المختلفة. خصوصا في ظل المشاكل الأخلاقية التي طفت على السطح بوجه جديد لم يعرفه المجتمع البشري من قبل. هذه المشاكل التي وجدت في غياب المعيار والقاعدة التي تحكم السلوك الإنساني، أساسا لوجودها في خضم الفراغ الرهيب، الذي انبنى على عمق الهوة السحيقة بين القيم الأخلاقية والمعارف العلمية. فهل نقول هنا مع -جون فرانسوا دوروتيه- في إشارته لوضعيات نقدية

¹ - جاكولين روس، المرجع نفسه، ص.18.

² - محمد عابد الجابري، المرجع نفسه، ص.35.

لحتوى الخطابات المضادة للعلم، "أنّ العلم أعمى عن القيم. إنّه لا يتعلّق إلّا بالأفعال والبراهين والتجارب والحسابات والنتائج التجريبية، فهو غير قادر على الحكم على القيم. أن نسلّم أنفسنا للعلم (أو للتقنية) فيما يتعلق بالاختيارات النهائية التي تقود مصائرنا معناه التخلي عن واجبنا : (علم بلا وعي أو ضمير ما هو إلّا خراب للروح)"¹

إنّ الدلائل على خيبة الأمل فيما يخص الجانب القيمي للإنسان كثيرة، وأمّارات الفشل في تحقيق سعادته اعتمادا على العلم ومنجزاته كذلك كثيرة وبادية للعيان. ولتجنّب كل ذاتية في هذا المقام، واجتنابا كذلك للنظرة الأحادية التي قد تسقطنا في متاهة النسبية العبثية، يمكن القول هنا، بأنّ الإيجابيات التي حققها الإنسان العلمي في الفترة المعاصرة، كانت موازية للسلبيات التي انجرت عن منجزاته، وبهذا اندغم النجاح والفشل في الإنجازات العلمية، كما اندغم الأمل والخيبة، والسعادة بالتعاسة. وهنا يمكن القول بأنّ ما تحقّق من إنجازات علمية وتكنولوجية أسهمت في تحقيق سعادة الإنسان في الفترة المعاصرة، قد فاق كل التوقعات ولا ينكر ذلك إلّا جاحد. لكن موازاة مع التطورات العلمية المتسارعة، والإنجازات الكبيرة التي تحققت في كنفها، كان هناك إخفاق قيمي كبير، جرّد المعارف العلمية من كل وازع أخلاقي من شأنه ضبط ومراقبة أعمال العلماء وأبحاثهم. وفي هكذا وضع، وفي غياب المعيار الذي يؤطر ويراقب الممارسات العلمية والتكنولوجية، ترسم في الأفق مؤشّرات الخطر الذي يحذق بالإنسان، والتي توحى بارتداد كل منتجاته ومبتكراته عليه بالسلب والدمار. وعلى سبيل المثال لا الحصر، يمكن القول بتلك "المؤشّرات المتمثّلة في احترام طبقة الأوزون، وجنون البقر، والدم الملوّث، فكل هذه ليست إلّا دلالات على رد فعل الطبيعة على العنف الممارس عليها من طرف التكنولوجيا والعقل الإنساني. هذا بالإضافة إلى دور العلم في إنتاج الأدوات الحربية الرهيبة من مختلف أصناف الصواريخ والطائرات والمواد الكيماوية والبيولوجية والنووية المبيدة للنوع البشري"². هكذا سيكون "الوعي بالمشاكل التي ولّدها تزايد السيطرة على الطبيعة، وكذلك فقدان الثقة في العلم من الأمور الأساسية التي قادت الفلاسفة إلى إعادة صلتهم بأحد اهتماماتهم التقليدية

¹ - جون فرانسوا دوروتيه، نظرة عامة على الفلسفة في ساعة و12 دقيقة، ضمن المؤلف الجماعي: فلسفات عصرنا، المرجع نفسه، ص.47.

² - محمد سبيلا، الثورات العلمية التقنية الكبرى وتخومها الفلسفية والأخلاقية، المرجع نفسه، ص.51.

التي عُبر عنها خصوصا في سنوات عدم اليقين¹. فليس غريبا إذن أن تتعالى الأصوات حول عودة الأخلاق وتجديدها، في عصر الفراغ واللايقين الذي تلاشت فيه كل المرجعيات والأسس التي كانت تضبط الأفعال والسلوكات البشرية، وتذكّر الإنسان دوماً بأنه هو الغاية النهائية التي لا يجب تجاوزها مهما كانت الأسباب.

فإن نتكلم اليوم عن أخلاقيات جديدة، معناه الحديث عن تعاليم وقواعد لا تكفي بالنهي، وتبيان ما الذي يجب أن نكون عليه، بل أكثر من ذلك، فهي معنية بأن تتدخل عمليا وتطبيقيا من أجل الحدّ من عنفوان العلم، وتذكير العلماء بأنّ الغاية من كلّ ما يتم إنجازه والتوصل إليه في مجال الأبحاث بمختلف فروعها، إنّما هو من أجل الإنسان وخدمته، وليس من أجل القضاء عليه وسلبه إنسانيته. هكذا "تختلف الأخلاق الراهنة عن الأخلاق الكلاسيكية بارتكازها على موضوع مغاير تماما للموضوع الكلاسيكي. إنّها أخلاق تأخذ وجهتها من الفحص العقلي لنتائج التطبيقات التكنولوجية على الحياة بوجه عام، وأثر هذا التطبيق على الطبيعة، ومن ثمة فهي تتّجه إلى البحث عن المعايير الإيتيقية التي يجب أن تتحكم في هذه التطبيقات، وكذا النظر فيما إذا كان هناك تناقض بين تطور العلم والنقد المعياري لمساره"². من هذه الجهة يمكن القول بالتجديد في الأخلاق، على أساس التعامل مع قضايا ومشاكل هي في حد ذاتها جديدة على المجتمع البشري. مشاكل كانت بمثابة الآثار السلبية التي نجمت عن الإستخدام المشين للعلم، وانعدام البعد الإنساني فيه.

ولا شك أنّ ما حدث من تطورات علمية وتكنولوجية في مجالات الطب والبيولوجيا، يعطينا صورة واضحة، عن كثافة المشاكل الجديدة التي تطرح اليوم. إنّها مشاكل غريبة* عن الإنسان تتماشى في طرحها وحجم التطور الذي تشهده علوم الصحة والحياة. وبراهنية هذه المشاكل، نجدها تتجاوز

¹- جون ميشال بيسنييه، الوجوه الحالية للفكر، ضمن المؤلف الجماعي: فلسفات عصرنا، المرجع نفسه، ص.126.

²- نورة بوحناش، المرجع نفسه، ص.233.

*- يمكننا الإحالة هنا إلى "قضية تلك المرأة التي أوردت الصحف، أنّها طالبت بحقها في الإنجاب من زوجها بعد أن وافاه الأجل المحتوم. لقد سبق لها وأن انفقت مع زوجها على تخزين حيواناته المنوية لدى إحدى المؤسسات المختصة إلى الوقت الذي يتفقان فيه على الإنجاب، ثم حدث أن مات الزوج فجأة، فقامت أرملته تطالب المؤسسة المعنية بمنّي زوجها المتوفي، معبرة عن رغبتها في وضعه في رحمها والحمل من زوجها بعد وفاته. والقضية طرحت أمام القضاء ليقول كلمته فيها. ومع أنّ هذه القضية قد حصلت فعلا كما يقول -الجابري-، فإنّ عنصر الغرابة فيها لا يقل إثارة عن القضايا الخيالية، هذا فضلا عن المشاكل الجديدة تماما التي تطرحها على مستويات عدة، كمستوى قانون الإرث مثلا... إلخ وهناك من الأمور الممكنة علميا اليوم أو غدا ما أصبح يطرح من الإشكالات والإحراجات ما لا عهد للبشرية بمثلها. ومن ذلك مثلا إمكانية تغيير جنس الكائن البشري من ذكر إلى أنثى والعكس، وإمكانية التحكم في جنس المولود وفي ذكائه وقدراته العقلية الأخرى". [محمد عابد الجابري، المرجع نفسه، ص.ص.37/36].

المعايير الأخلاقية الكلاسيكية، بطرحها لإحراجات وأسئلة جديدة ومعقدة لم تعد تكتفي بأجوبة القدماء. وكمثال على ذلك، لنصغي هنا إلى أبقراط حين يقول: "الطب هو حفظ الصحة بما يوافق الأصحاء، ودفع المرض بما يضره. ومن سقى السمّ من الأطباء، وألقى الجنين، ومنع الحمل، واجترأ على المريض ليس من شيعتي"¹.

إنّ أبقراط يبدو واضحاً في خطابه هذا، من حيث أنّ كل شيء في الطب يهدف إلى خدمة الإنسان، ودفع الضرر عنه. ويبدو واضحاً أكثر وصارماً في رفضه الجازم لكل من يلقي الجنين (الإجهاض)، ويمنع الحمل. السؤال المطروح هنا، كيف نتعامل اليوم مع إشكالية الإجهاض التي أضحّت تطرح اليوم ضمن تحديات جديدة فرضتها التطورات العلمية والتكنولوجية في حقول الطب والبيولوجيا؟ وللتوضيح أكثر، فإنّ هذه التطورات اليوم تسمح، بمعرفة تفاصيل الحياة الجنينية في مراحلها الأولى عن طريق تقنية التشخيص المبكر للجنين، فكيف سيتعامل الأطباء، وحتى الوالدين مع الجنين في حالة اكتشاف أنّه يعاني من تشوهات خلقية، أو أمراض جينية ستؤثر سلبيّاً على حياته، وعلى حياة أسرته؟ أولاً يمكن اعتبار الإجهاض هنا كحل من الحلول التي تطرح في هكذا وضع؟ لنواصل هنا مع الطرح الأبقراطي، الذي يُخرّج من شيعته بكل صرامة وحزم، كل من يسقي السم من الأطباء، وسؤالنا هنا، كيف يتعامل الأطباء اليوم مع تلك الحالات المرحجة التي يوجد عليها المرضى الذين يعانون من أمراض لا أمل لهم في الشفاء منها، حتى أصبحوا يطالبون بما بات يعرف اليوم بالحق في الموت الرحيم؟ إنهم من فرط الألم والمعاناة التي لا تنتهي، أضحووا يطالبون بالموت كحلّ بديل عن الحالة التي يعيشونها في كل لحظة وحين. فهل يُقبل طلبهم هذا أم يُرفض؟ وهل يمكن القول في حالات كهذه أنّ الغاية الطبية قد تغيّرت من العلاج إلى المساعدة على الموت؟ والسؤال الأخير هنا: من يجب على هذه الأسئلة المرحجة التي ليست في الحقيقة إلاّ عينة بسيطة من الأسئلة الكثيرة التي باتت تطرح حول مأساة الحياة الإنسانية في ظل التطورات التي تشهدها علوم الصحة والحياة؟

¹ - عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلسفة، دار مدبولي للنشر، القاهرة، مصر، ط2، 1999، ص78.

يمكننا القول هنا، بأنّ الجواب على هذه الأسئلة التي باتت تؤرّق أذهان المفكرين والعلماء اليوم، موجود في متون مبحث أخلاقي جديد، يقع تحت إسم البيويثيقا/ *La Bioéthique* أو ما يسمى بأخلاقيات الطب والبيولوجيا، الذي يعتبر حقلا من حقول "الأخلاق الراهنة التي... تركز على النظر العملي، وعلى تحديد القضايا الإيتيقية التي تنبثق داخل التطبيقات التقنية والمجالات العملية التي تأخذ بالواقع الإنساني مثل الإعلام والإقتصاد وحقوق الإنسان... إلخ، كما تتسع هذه القضايا إلى مناحي كثيرة لها صلة بالمجال العلمي والتقني في صلته بالإنسان، مثل أخلاقيات الطب والممارسة العلمية البيولوجية والإيكو أخلاق المتعلقة بالإيكولوجيا"¹.

وعلى هذا الأساس فإنّ الأسئلة المربكة والمشاكل الأخلاقية التي أصبحت تطرح في مجالات الطب والبيولوجيا، أضحت من اختصاص البيويثيقا كمبحث جديد من مباحث الفلسفة الأخلاقية المعاصرة. وقد جاء ميلاد هذا المبحث الأخلاقي، في ظروف معقدة، أبانت بوضوح عن حجم الضرر الذي لحق بالإنسان بفعل التجاوزات التي حدثت في حقّه، والتي طالت بالخصوص كرامته وقدسيتها حياته. كما يمكننا الكلام هنا عن الوضعية المقلقة والحرجة، التي وجد الإنسان نفسه فيها، بفعل الممارسات والتطبيقات العلمية اللاعقلانية في الطب والبيولوجيا. ولحجم المشاكل والأسئلة التي باتت تطرح في هذا المجال، "فإنّ الكثير من الأطباء ينتظرون من هذه الأخلاقيات أن تنير تفكيرهم وعملهم حول الحدود التي ينبغي لهم أن يضعوها لسלטتهم... فقد غدوا يصطدمون بحالات ضمير غير مسبوقة: كيف يمكن الفصل مثلا بين مصلحة المريض والإصرار العلاجي، بين هذه المصلحة ذاتها وقتل رحيم يجازف منطقته بالدفع إلى الإنتحار المأزر أو إلى الجريمة المقنعة البسيطة؟"².

هكذا سيكون للبيويثيقا مهمة تنويرية حول القضايا الجديدة والمعقدة التي يصادفها الأطباء في مهنتهم، وذلك بتقديم حلول وإجابات على الأسئلة التي أصبحت تطرح بعمق وتمس الوجود الإنساني وكيونته. وفي هذا يقول -جيلبر هوتوا- / *Gilbert Hottois* * في الحوار الذي أجراه معه الأستاذ -

¹ - نورة بوحناش، المرجع نفسه، ص.ص. 234/235.

² - دومينيك لوكور، المرجع نفسه، ص. 154.

* - جيلبر هوتوا فيلسوف وجامعي مختص في مسائل الأخلاق التقنوعلمية، ولد في 29 مارس من سنة 1949. وهو أستاذ بالجامعة الحرة ببروكسل وعضو في العديد من اللجان الإيتيقية، صاحب عدد هام من المؤلفات وأشرف أيضا على عدد هام من الكتب الجماعية والموسوعات ومن بينها: من أجل أخلاق لعام تقني، بين الرموز التقنو-علميات: مسار فلسفي، محاولات في فلسفة البيويثيقا

محمد جديدي- "أنه لا ينبغي أبدا أن يغيب عن أذهاننا أنّ دور البيوتيقا يجب أن يكون تنويريا قبل كل شيء وتقديم إجابات... ففي لجنة بيوتيقية في مستشفى سيطلب منك إجابة حول حالة ملموسة. ثم يؤكد -هوتوا- بعد ذلك، عل استقلالية لجان أخلاقيات علم الأحياء، وعدم خضوعها لأوامر الحكومة أو السياسات، بل ينحصر دورها في التوضيح والتنوير، وعلى السياسيين بعد ذلك أن يتخذوا مسؤولياتهم على مستوى القرارات خصوصا عندما لا تحظى إجابات هذه اللجان بالإجماع"¹. لكن زيادة على المهمة التنويرية التي يجب أن تكون لأعلام ومفكري هذا المبحث الأخلاقي الجديد، فإنّ هناك حالات تتطلب الردع لما تحدّثه من ضرر للإنسان. إنّها حالات واضحة يجد الإنسان نفسه فيها ضحية لأطباء وعلماء تجاوزوا بطموحاتهم اللامشروعة، البعد الإنساني والأخلاقي في ممارساتهم اتّجاه الشخص المريض. ومثال ذلك، تلك التجارب التي تجرى على البشر، بدون علمهم، من أجل إثبات فعالية دواء جديد، أو من أجل الوقوف على تطور مرض معين*.

وعلى هذا الأساس يمكن القول "أنّ أول دافع لظهور البيوتيقا هو التطبيقات البيولوجية الطبية اللانسانية. أمّا الدافع الثاني فيتعلق بالإهتمامات والتساؤلات الجديدة التي يطرحها التطور الطبي المعاصر، الذي أشعل فتيل الحرب بتأثيره على القيم الأساسية واستطاعته على زعزعة قواعد المجتمع، ممّا أدّى إلى الشك في كل الأفكار التي بنيت وبشكل تام حول الحياة والموت والكائن الحي الإنساني"². من هنا يمكننا القول أنّ البيوتيقا جاءت كرد فعل على التجاوزات الخطيرة التي حدثت في حق الإنسان، والتي تسبب فيها العلماء والأطباء، بخروجهم وتجردهم من المعايير والقواعد التي

والبيوسياسة، ما البيوتيقا... إلخ. [أنظر: محمد جديدي، حوار مع جيلبر هوتوا، الفلسفة، البيوتيقا والحضارة التقنو-علمية، ضمن: مجلة دراسات فلسفية، المعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، العدد: 03، نوفمبر 2014، ص 240].

¹ - المرجع نفسه، ص. 243.

* - يمكننا الإحالة في هذه النقطة إلى بعض التجارب التي أقيمت على مجموعة من الناس والتي كانت من بين الأسباب المباشرة في ميلاد البيوتيقا. إنّ الأمر هنا يتعلق بتلك "الفضائح التي كشفها -هنري بيشر- / Henry Beecher الأستاذ بجامعة هافرد الأمريكية في مقال له بعنوان (الأبحاث الطبية والأخلاق). حيث كشف من خلاله عن سلسلة من التجارب الطبية، أجريت بمستشفيات أمريكية، لم تحترم فيها القواعد ولا القيم الأخلاقية وهي كالاتي: في سنة 1963 تم حقن خلايا سرطانية حية في أجسام مرضى عجزوا من أجل اختبار مدى مقاومتهم ومناعتهم ضد السرطان. ابتداءً من سنة 1932، أجريت تجارب طبية على 400 من الزنوج الأمريكيين المرضى بداء الزهري، وقد حرموا هؤلاء من العلاج بالبنيسيلين رغم فعالية هذا الدواء بالنسبة لهذا المرض، وذلك من أجل اختبار مفعول دواء آخر. ما بين سنة 1950 و1970 تم حقن مجموعة من المرضى نزلاء مستشفى الأمراض العقلية بفيروس الإلتهاب الكبدي، وذلك من أجل معرفة مراحل تطور هذا المرض". [أنظر: عبد الرزاق الدواي، حول إشكالية ميلاد مفهوم جديد، ضمن المؤلف الجماعي: المفاهيم -تكونها وسيرورتها-، المرجع نفسه، ص. 24].

² - العمري حريوش، من البيوتيقا إلى البيوسياسة، ضمن المؤلف الجماعي: البيوتيقا والمهمة الفلسفية، المرجع نفسه، ص. 168.

تراقب أبحاثهم وتضبط أفعالهم وسلوكاتهم. السؤال المطروح هنا، ما المقصود بهذا المصطلح الجديد، وما هي مجالاته؟

"إن كلمة *Bioethics** باللغة الإنجليزية قد ظهرت في الفضاء الثقافي الأمريكي، بقلم البيولوجي - فان رانسلاير بوتير / *Van Rensselaer Potter*، وذلك في بداية السبعينيات، ضمن كتاب له صدر سنة 1971 بعنوان: *Bioethics. Bridge To The Future*¹. حتى إذا تأملنا الترجمة العربية لهذا العنوان (البيويثيقا معبر نحو المستقبل)، نجد أنها تحمل في طياتها دلالات هذا المبحث الأخلاقي الجديد ومتونه التي جاءت من أجل تصحيح وتصويب الواقع الذي أضحى يعجّ بالتناقضات، بسبب التطورات العلمية والتكنولوجية في مجال علوم الصحة والحياة. هكذا سيكون من شأن هذا المبحث الأخلاقي الجديد أن يبيّن ما الذي يجب أن تكون عليه الممارسات والتطبيقات التكنولوجية في الطب والبيولوجيا، وفق معايير تحترم حقوق الإنسان وكرامته. وقد كان "تأكيد -بوتير- في هذا المجال على

*- من حيث الإشتقاق اللغوي لهذه الكلمة، يقول -غي ديران-: "نحتت كلمة بيويثيقا من مصطلحين إغريقيين بيوس- إيتوس/ *Bios- éthos* (حياة-إتيقا) (*vie-éthique*). وكانت موازية للبيوتكنولوجيا (التكنولوجيا الحيوية) والبيوطب (البيولوجيا الطبية). فهي تشير إجمالاً إلى التفكير المهيم منذ عشرين سنة، على مختلف الحقول الفرعية، حول المسائل المطروحة من قبل التقدم البيوطبي. غير أنّ شعبية الكلمة (أي البيويثيقا) وطبيعتها لا يمكن أن نفهمها إلا قياساً على ألفاظ أخرى وفروع أرادت البيويثيقا أن تتميز منها وأن تحل محلها، لكنّها بقيت مستمرة تشغل شطراً من الساحة: الأخلاق، الإتيقا ونضيف إتيقا بيوطبية". [غي ديران، مرجع سابق، ص.35]. ويمكن الإحالة هنا كذلك إلى -جاكولين روس- التي تقول "أنّ كلمة أخلاق حياتية تصدر عن أخلاق نظرية/ *Ethique* وعن كلمة *Bios* (حياة باللغة الإغريقية). ولذلك فإنّها قد تدل على تفكير في القيم الخاضعة للحياة، أو تدل على ما وراء أخلاق تعني بالمراهنات وبعقائيل علم الحياة والطب. فهي إذن كلمة مبهمة ومثيرة للفضول". [جاكولين روس، مرجع سابق، ص.111/110]. وهذا الإبهام الذي يكتنف المصطلح نجده معبراً عنه من خلال تنوع التعاريف التي يقدّمها المفكرين لكلمة بيويثيقا. هكذا نجد "بيير دي شامب/ *P. DesChamps* يرى في الأخلاق الحياية باعتبارها العلم المعياري للسلوك الإنساني الذي يمكن قبوله في مجال الحياة أو الموت. أمّا -دافيد روي/ *D.Roy* فيرى في الأخلاق الحياتية أنّها تداخل جملة الشروط التي تقتضيها إدارة مسؤولة للحياة الإنسانية (أو للشخص الإنساني) في إطار صنوف التقدم السريعة والمعقدة للمعرفة وللتقانات الحيوية الطبية". [المرجع نفسه، ص.111]. أمّ من حيث المعنى الإصطلاحي، فإنّ هذا المصطلح يقابله في اللغة الفرنسية كلمة *Bioéthique*، وقد تم تعريفه في الموسوعات باعتباره يدل على البحث والتفكير في القضايا الأخلاقية المترتبة عن التقدم الحاصل في التقنيات الجديدة في علوم الصحة والحياة، وغايته اقتراح المبادئ الأخلاقية التي يتطلبها ضبط توجهات ذلك التقدم، وتنظيم مجال عمل الأطباء، ورسم الحدود المشروعة لتدخلات العلماء، وبصفة عامة مراقبة وتوجيه جميع الأبحاث والتدخلات المتعلقة بالكائن الحي منذ لحظة الإخصاب حتى لحظة الموت". [عبد الرزاق الدواي، حول إشكالية ميلاد مفهوم جديد، ضمن المؤلف الجماعي: المفاهيم -تكونها وسيرورتها-، تنسيق محمد المفتاح وأحمد بوحسن، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، المغرب، ط1، 2000، ص.22]. هكذا نجد مضمون هذا المبحث الأخلاقي الجديد يتأسس على إعادة النظر فيما تحقق من إنجازات علمية وتقنية في مجالات علوم الصحة والحياة، والعمل على ضبط عمل العلماء والأطباء مع ما يمتاشي وحقوق الإنسان وكرامته. هذا من حيث المفهوم، أمّا فيما يخص ترجمة هذا المصطلح من لغته الأصل (الإنجليزية) إلى اللغة العربية، فلا بأس هنا أن نشير إلى اختلاف وجهات النظر فيما يتعلق بهذا الإشكال، حيث يمكننا الوقوف على عدّة ترجمات لهذا المصطلح. وفي هذا يقول -عمر بوفتاس-: "ترجمت لفظة *Bioethics* إلى اللغة الفرنسية بكلمة *Bioéthique*. أمّا في اللغة العربية، فقد عثرنا على ترجمات متعددة لهذا المصطلح: فمن الباحثين من ترجم الكلمة ب: (أخلاق الحياة)، ومنهم من ترجمها ب: (الأخلاق البيولوجية) أو (أخلاقيات الطب) أو (أخلاقيات الطب والبيولوجيا) أو (أخلاقيات علوم الحياة) أو (البيو-أخلاق) أو (البيو-أخلاقيات). كما استعمل بعض الباحثين (البيويثيك)، كمرجع من هذه الفوضى الإصطلاحية". [أنظر: عمر بوفتاس، مرجع سابق، ص.17/16].

¹- Didier Sicard, op.cit, p.11.

وجوب إقامة تحالف بين الثقافة العلمية والتكنولوجية، والثقافة الأخلاقية. وكي يتحقق ذلك، وبالتالي نجاه الإنسانية من الكوارث المحتملة طالب -بوتر- بإعداد حقل دراسي واسع ووسط ملائم لتطبيق هذا الفكر الأخلاقي الجديد، بحيث يغطي مجالات وأنشطة متعددة على رأسها تنظيم النسل وتحقيق السلم ومحاربة الفقر والحفاظ على البيئة وحماية الحياة الحيوانية والدفاع عن سعادة الأفراد. وبالتالي ضمان بقاء الإنسانية على قيد الحياة واستمرار الكوكب الأرضي في الوجود"¹. وبتأكيده هذا، يمكننا القول بالطابع الشمولي الذي تبناه -بوتر- في تأسيسه لهذا المبحث الأخلاقي الجديد، حيث الإهتمام بكل ما يحفظ ويضمن الحياة الإنسانية من تجاوزات ، في ظل التحديات العلمية والتكنولوجية التي يشهدها المجتمع البشري المعاصر.

لكن في مقابل هذه النظرة الشمولية التي تبناها -بوتر- في تعامله مع البيوإتيقا، والتي أراد من خلالها إقامة أخلاق تتسع بتعاليمها إلى مجال البيئة، وتهتم بالقضايا والمشاكل التي يعانها الكائن الحي، هناك نظرة قد قلّصت من شمولية هذه الرؤية لتختزلها في مجال الطب والبيولوجيا، وما ينجم عن هذا المجال من مشاكل تهدد حقوق الإنسان وكرامته. ضمن هذا السياق، ستنحصر تعاليم هذا المبحث الجديد على القضايا التي "يثيرها تقدم العلوم البيولوجية وتطبيقاتها الطبية، وذلك على يد كاثوليكي ليبرالي، هو الدكتور -أندري هيليجرز- / *André Hellegers* الذي أنشأ مركزاً لأخلاقيات البيولوجيا في جامعة جورجيتاون بواشنطن يهتم أساساً بتقنيات التخليق الطبية"². وللإشارة هنا " يعتبر -هيليجرز- أول من أعطى الإنطلاقة الفعلية للدراسة الجامعية الإختصاصية لهذا المبحث الجديد... فقد وجد في هذا المصطلح، بغيته للتعبير عن التجديد الذي كان يرتئيه لأخلاقيات الطب والبيولوجيا. وبهذا نجده قد أسس ذلك المركز سنة 1971 والذي يقع تحت إسم (مؤسسة جوزيف وروز كينيدي لدراسة التكاثر البشري و البيوإتيقا) / *The Joseph and Rose Kennedy institute for the study of human reproduction and bioethics*"³.

¹ - عمر بوقناس، المرجع نفسه، ص.15.

² - بيار أندري تاجيف، أخلاقيات البيولوجيا: نحو مشروع قضية فكرية، تر: عبد الهادي الإدريسي، مجلة دفاتر الشمال، العدد السابع، مطبعة الخليج العربي، 2003، ص.111.

³ - عمر بوقناس، المرجع نفسه، ص.15.

من وجهة النظر هذه التي تختزل مضامين هذا المبحث الجديد في مجالات علوم الصحة والحياة، يمكن التعامل مع البيوتيقا كمجال يحمل في متونه أسئلة مصيرية مرتبطة بحياة الإنسان التي أصبحت مهددة بفعل التدخلات الجريئة للأطباء والعلماء الذين حملتهم طموحاتهم العلمية إلى التعامل مع الشخص الإنساني باعتباره مجرد وسيلة من أجل غاية أكبر، حيث يتم التعامل معه كمادة للتجريب والتعديل في أبعدياته الطبيعية التي خلق بها. وللإشارة هنا "فإنّ التكنولوجيا بعدما تمكنت من سير أغوار الكائن البشري، ومعرفة خارطته الجينية، قد أصبح من الممكن، بل من السهل حسب بعض العلماء، انتقاء مجتمع خال من الأمراض والمشوهين والمعوقين ذهنيا أو عضويا، حاثين على بذلك على تحسين النسل. هذا التحسين الذي يحمل في طياته مخاوف التدخل في تحوير الصبغيات، لنكون في مأزق علمي لا نعرف غن كان سيعود علينا بالنعف أم بالضرر"¹.

وعلى هذا الأساس، كان لا بدّ من التفكير جدّيا في النتائج الوخيمة التي تنجرّ عن التطبيقات العلمية والتكنولوجية التي تناسى أعلامها قدسية الإنسان، وكرامته فأصبح هو ذاته محط تجربة واختبار. وقد تحول بذلك إلى وسيلة بدلا أن يكون هو الغاية. إنّ الإنسان على هذا النحو أصبح يتدخل في تغيير وتحوير طبيعته، بتقنيات هو خالقها ومبدعها، غير مبال بالأخطار الجسيمة التي تنجرّ عن ذلك. إنّها الذات الإنسانية، التي من فرط غرورها ونرجسيتها أصبحت تتعامل مع كيانها الإنساني وفق منطق يفتقر إلى البعد الإنساني والأخلاقي، فتمثّلت هذا الكيان شيئا قابلا للتجريب فيه وتجديده متى تطلّب الأمر ذلك. وكلّ هذا طبعا يتم وفق تبريرات، ابتدعها أصحابها من أجل تحقيق مصالحهم ومآربهم التي لا تنتهي. هذه التبريرات تأخذ شكلها الواضح في حرية البحث العلمي، وترك المجال مفتوحا أمام العلماء والأطباء لمباشرة أعمالهم، حتى أصبح "المحرك الأول للتطورات العلمية التي كانت سببا في النجاح الكبير لفن العلاج، ليس تخفيف المعاناة بل المعرفة الأفضل للعضوية البشرية، ودافعها ليس العناية والرأفة بل حب الإطلاع، وهنا يكمن الخطر، أي في تحول مركز الثقل من المهارة إلى المعرفة ومن علاج الشخص إلى السيطرة على موضوع المختبر"².

¹ - سمية بيدوح، المرجع نفسه، ص.09.

² - بول ريكور، العادل (الجزء الثاني)، المرجع نفسه، ص.582/581.

هذه المعطيات تحيلنا ولا شك إلى عمق إشكالية تتأسس عناصرها، على مجالين مختلفين، المجال العلمي، والمجال الأخلاقي. "فمن جهة أولى، منظور علمي حريص على النجوع، ومن جهة أخرى، منظور يدور على المناقشة الأخلاقية النظرية وعلى المسؤولية والقيم"¹. لكن اختلاف هذين المجالين لا يجب أن يصل إلى حدّ الانفصال والاستقلال التام عن بعضهما، فهذا الانفصال لا يخدم لا الحياة ولا الكرامة الإنسانية. من هنا كان لابد من نقطة التقاء بين المجالين، بهدف تقليص الهوة السحيقة التي تفصل بين القيم العلمية والقيم الأخلاقية. فقد بات من الضروري تسييح المعارف العلمية والتقنية، والعمل على إحداث مواءمة وتحالف بينها وبين القيم الأخلاقية التي تتكفل بضبط ورسم الحدود اللازمة للعلماء والأطباء كي لا يتجاوزوا في ممارساتهم حقوق الإنسان، وتجعلهم أمام المسؤولية الملقاة على عاتقهم باحترامهم لإنسانيته، والتعامل معه بما يتماشى مع كرامته وقديسية حياته. "وإذ ذاك كما تقول -روس-، فإنّ الأخلاق الحياتية تدل على المسؤولية اتجاه الإنسانية القادمة والبعيدة الموكلة لحراستنا، وعلى البحث عن أشكال الإحترام الواجب للشخص -سواء أكان هو الآخر أم المرء ذاته- بحث يجري على الأخص بالنظر في القطاع الحيوي- الطبي وتطبيقاته"².

في نفس السياق، وتأكيدا على المسؤولية التي يجب أن يتحملها الأطباء والعلماء، "يرى ليون كاس/ LeonKass أنّ العلم في إطار ثورة الطب والبيولوجيا المعاصرة، لا ينحصر تأثيره في تغيير طريقة تفكير الإنسان فحسب، بل أصبح في مقدوره أيضا أن يعيد بناء الإنسان وأن يغيّر طبيعته ذاتها. وهذه الوضعية الجديدة للعلم والتكنولوجيا تستدعي بناء قيم جديدة تقوم على مبدأ المسؤولية وإعادة طرح القضايا المتعلقة بالماهية والوجود والكرامة الإنسانية على ضوء هذا المبدأ"³. كلّ هذه القضايا إذن، تقع في اهتمامات هذا المبحث الأخلاقي الجديد، في مواجهته للتحديات الكبيرة التي تطرحها العلوم الصحية والإحيائية المعاصرة، بإغراءاتها المثيرة، ومخاوفها الكبيرة في آن واحد. "فالتقدم العلمي والتقني من هذه الجهة يثير إشكالا، لما له من إغراء ولما يستهوي بعض الأفراد من خلال الممكنات المتوافرة

¹ - جاكلين روس، المرجع نفسه، ص.111.

² - جاكلين روس، المرجع نفسه، ص.111.

³ - عمر بوقناس، البيوانثيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص.18.

لديه والسعادة التي يعد بها. لكنّه في الآن نفسه يغدو مخيفاً، حتى أضحي لدى الكثيرين انطباع بأنّ مصير البشرية هو بين أيدي مطلقي الجن / * *Apprentis-sorcières* "1.

يمكن القول من كل ما تقدّم ذكره، أنّ البيويثيقا مفهوم جديد أفرزته التحديات التي يواجهها الكائن الإنساني جزاء الطفرات العلمية والتكنولوجية التي حدثت في ميدان الطب والبيولوجيا. إنّ مفهوم يعبر أكثر عن المخاوف التي تنتاب الإنسان بفعل هذه التطبيقات، ويؤكد على المسؤولية الملقاة على الجميع، كلّ في في موضعه ومنصبه الذي يشغله. "فأخلاقيات الطب والبيولوجيا ليست حكراً فقط على البيولوجيين والأطباء، ولا على رجال الدين والفلاسفة وعلماء الاجتماع، ورجال القانون ممن اكتسبوا خبرة في هذا المجال. بل هي مهمة جميع المواطنين، باعتبار أنّ كل واحد منهم يمكن أن يواجه في كل لحظة مشكلة تتعلّق بالحياة والموت"2. وعلى هذا الأساس كما يقول -ديدي سيكار- / *Didier Sicard*، "يقتى من مهام البيويثيقا التي تجمع بين *Bios* (الحياة)، و *Ethos* (الأخلاق)، توحيد الرؤية بين الفلاسفة ورجال القانون والعلماء، وحتى الأشخاص سواء كانوا مرضى أم لا... فإذا كان هناك من معنى يجب أن يعطى للبيويثيقا، فإنّه يكمن في هذا الالتقاء الدائم والمستمر لوجهات النظر المختلفة هذه"3.

فالأسئلة الكبرى التي تطرحها متون هذا المبحث الأخلاقي الجديد، تدعو وبإلحاح شديد كل الشرائح الاجتماعية، إلى إعادة النظر في الكثير من القضايا الشائكة التي أفرزتها التكنولوجيات المعاصرة في مجال الطب والبيولوجيا. خصوصاً عندما يتعلق الأمر باستطاعة هذه التكنولوجيات على سبر أغوار ما كان يبدو في وقت مضى مجهولاً في الكائن البشري، والتدخل في تغيير خارطته الجينية ليصبح بذلك خاضعاً لسلطان التقنيات الحيوية ولما تقرّره المخابر إزاء طبيعته الأصلية. إنّنا هنا إزاء ثورة عنيفة، تعمل على زعزعة ما كان يعتبر ثابتاً ومقدّساً لا يجوز المساس به مهما كانت الدوافع والأسباب.

* - المتعلمين الجدد أو مطلقو الجن، هم أولئك الذين يتسببون بإثارة أحداث ومشكلات لا يستطيعون بعد ذلك التحكم فيها أو إيقافها، وهو ما ينطبق على بعض التجارب العلمية التي تفلت نتائجها أو بعض نتائجها من الرقابة والتحكم. [غي ديران، المرجع نفسه، ص.32].

1- المرجع نفسه، ص.33/32.

2 - Jean Bernard, *LaBioéthique*, Flammarion, Paris, 1994, p.114.

3 - Didier Sicard, *op.cit*, p.13.

فالأمر هنا لم يعد يقتصر على مشكلة التجارب التي تقام على البشر من دون علمهم فقط، والتي تفتقد إلى الشرعية والحس الأخلاقي في معظم الأحيان، بل أكثر من ذلك فقد أصبحت المشكلة أكثر تعقيدا، باعتبارها تتعلق "بهندسة الإنسان للإنسان الذي يحيي اليوم فجر ثورة كبرى، ألا وهي تغيير الإنسان بواسطة الإنسان. فبعدها تمّ تطبيق أولى تجارب الهندسة الوراثية على البكتيريا، ثم بعد ذلك على الخلايا العليا الحيوانية والنباتية، فقد أصبحنا نمتلك اليوم كلّ ما يمكّننا من التدخل في جنسنا البشري: أولا بقدرتنا على معالجة العيوب الوراثية، وتقنيات الإنجاب الاصطناعي المراقب الإخصاب المراقب ونقل الأجنة)، وربما في يوم قريب بتغيير الإرث الجيني للفرد وذريته"¹. وعلى هذا الأساس سيكون لزاما على "رجل القرن الواحد والعشرين... أن يبنى قواعد جديدة ليحتاط من قوّته نفسها، ومن قدرته على الإيذاء. لكن تلك القواعد لا يمكن أن تُبنى من العدم. ينبغي أن تأخذ في حسابها في آن واحد التعريف الأخلاقي لمبدأ الإنسانية والتعريف العلمي لمبدأ الحياة"².

هكذا نجد الحضور الأخلاقي، في التطبيقات العلمية والتكنولوجية جليا ومتجسدا من خلال مبحث البيوتيقا، باعتباره "دراسة للمعايير التي ينبغي أن تحكم أفعالنا في مجال التدخل التقني للإنسان في حياته الخاصة. حتى إذا أردنا التدقيق في هذا التعريف كما يقول -غي ديران-، فإنه يجب علينا الشروع في تعيين المبادئ أو القيم الأساسية، التي تخص أساسا احترام تفتح الشخصية الإنسانية. وهذا التأكيد يلزم أولا احترام وحماية الأفراد الواقعيين: حرمتهم، استقلاليتهم، حرمتهم ونوعية حياتهم. كما يتضمن أيضا احترام وترقية الحياة الإنسانية نفسها"³.

فلا شك إذن، أنّ الغاية الأساسية التي تهدف إليها البيوتيقا هي الإحترام الصارم للحقوق الإنسانية، والحفاظ على كرامة الشخص، وفق ما يتطلبه مفهوم الإنسان في حد ذاته، خصوصا فيما يتعلق بالتطبيقات العلمية والتكنولوجية في مجال علوم الصحة والحياة وما تحمله من أخطار تتهدّد الحياة الإنسانية. وعلى رأس هذه الحقوق نجد الحق في الحياة، باعتباره حقا أساسيا لا يمكن التنازل عنه، ولا يمكن التلاعب به مهما كانت الأسباب والظروف. كما لا يجب أن نغفل عن مبدأ الحرية الفردية

¹ - جويل دو روزناي، المرجع نفسه، ص.251.

² - جان- نيكولا تورنييه، المرجع نفسه، ص.234.

³ - غي ديران، المرجع نفسه، ص.55.

للشخص في تقرير ما يراه مناسباً لوضعه الصحي في حالة وجوب اتخاذ قرار معين يخصه، أو على الأقل أن تكون له وجهة نظره التي تؤكد حضوره كشخص في وضعية يكون هو المعني بتفاصيلها ووقائعها. ولهذا السبب نجد "التفكير البيوإتيقي يستند إلى مبدئين أساسيين، معترف بهما بإجماع... وهذان المبدآن هما، احترام الحياة، واحترام الاستقلالية الذاتية للشخص"¹.

3- البيوإتيقا: الموضوع والمبادئ.

أ- موضوع البيوإتيقا.

من غير الممكن أن نفهم تفاصيل وحيثيات البيوإتيقا، دون الوقوف على المواضيع التي تنطبق عليها التعاليم والقواعد الأخلاقية التي تقع ضمن اختصاص هذا المبحث الأخلاقي الجديد. كما يجب كذلك أن نقف على المبادئ الأساسية التي قام عليها، والتي تشكل في مضمونها كل ما يضمن حقوق الإنسان وكرامته، ضمن التحديات التي يشهدها المجتمع الإنساني المعاصر بفعل التجاوزات التي أفرزتها التطورات العلمية والتكنولوجية.

بداية تجدر الإشارة هنا إلى الصعوبة التي يلاقيها الباحث إذا ما هو أراد "حصر كل المواضيع والقضايا التي تتناولها البيوإتيقا بالدراسة والتحليل الأخلاقي. فحسب المعنى الإشتقاقي يمكن أن تغطّي البيوإتيقا مجالات علوم الحياة كلّها بدءاً من الحياة النباتية ووصولاً إلى الحياة الإنسانية المتطورة"². وبهذا الشكل تجدنا هنا إزاء مجال رحب وشاسع، يتسع في دراساته لكثافة المواضيع التي تطرح حول الحياة الإنسانية وما يتصل بها بشكل عام. فالأمر هنا لا يقتصر على التطبيقات العلمية والتكنولوجية، التي تُمارسُ على الجسم الإنساني فقط، بل يتعدّى ذلك إلى كل ما يتصل بمصطلح حياة / *Vie* ومصطلح كائن حي / *Etre vivant*. حتى إذا أردنا التعبير عن كل هذا، قلنا بكل ما يعتبر ضماناً للحياة بشكل عام، وبالتالي إدراج حتى الجانب البيئي والطبيعي ضمن انشغالات المبحث الأخلاقي الجديد. وفي هذه النقطة لا بدّ من الإشارة إلى "النقد التي أثارته الفلسفة حول ممارسات العلم على البيئة، والذي كان سابقاً إلى التنبيه إلى مسائل خاصة بالبيئة الحية، وهو ما أشار إليه هانز يونس- معدداً

¹- المرجع نفسه، ص.63.

²- عمر بوقناس، البيوإتيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص.25.

للأخطار التي تحدق بالإنسانية فيما يخص الإستغلال الفاحش للطبيعة، وهي الرؤية الإيكولوجية التي تعني ضرورة مراعاة الطبيعة بوصفها هي أيضا كائن حي¹. وعلى هذا الأساس يمكننا القول بالرؤية الشمولية التي لا تحصر المواضيع البيوإتيقية في الجوانب المتعلقة بالجسم الإنساني فقط، بل تخرجها إلى مجالات أوسع، تتعلق بالوسط الطبيعي الذي يعيش في كنفه الإنسان. وهو الطرح الذي نجده مع - فان رانسلاير بوتر- حين "يقترح عدم حصر مفهوم البيوإتيقا في معناه الطبي وإعطائه معناه الأصلي. إنّه يقترح بيوإتيقا مزدوجة: واحدة طبية تركز على المعنى الضيق للكلمة أو بيوإتيقا مصغرة/ *Micro bioéthique*، وأخرى بيئية إيكولوجية شمولية، تركز على المعنى الواسع للكلمة أو بيوإتيقا موسعة/ *Macro bioéthique*"². وبقدر الفارق الذي يفصل هنا بين المعنيين، بقدر ما تتسع كثافة المواضيع أو تتقلص، وذلك بحسب الرؤية التي يحوزها المشتغلون في كل مجال من هذين المجالين، وكيفية تعاطيهم مع القضايا الأخلاقية التي تثيرها الممارسات العلمية والتكنولوجية، والنتائج السلبية التي تنجر عنها. فلا شك أنّ ازدواجية التفكير في مفهوم البيوإتيقا التي يقترحها -بوتر-، تضعنا أمام توجيهين أو موقفين لا يمكننا الجزم باختلافهما الجذري باعتبار نقطة التقائهما التي تتمثل في الحفاظ على الحياة بصورة عامة والحياة الإنسانية بصورة خاصة، ولكنها تجعلنا نبحث ونتساءل عن أيّ المواضيع يمكن أن تكون محطّ اهتمام ودراسة هذا المبحث الأخلاقي الجديد؟

وللإجابة عن هذا السؤال يمكننا الإحالة هنا إلى -غي ديران- الذي يعدّد بعض المواضيع التي تقع ضمن اهتمامات البيوإتيقا، حيث يقول: "إنّ بعض الموضوعات متفق عليها. فجميع المؤلفين والمتدخلين يرون أنّها تتعلّق بالبيوإتيقا، إذ تتكون من نواة مركزية: الأوتانازيا، تكثيف العلاج، الإنعاش، الحقيقة للمرضى، الإجهاض، تشخيص ما قبل الولادة والاستشارة الوراثية. كما يمكن الكلام كذلك عن تعقيم المعاقين وتحسين النسل والتجريب على الكائن البشري. هذا بالإضافة إلى موضوعات أخرى تتعلّق بالإخصاب والتلقيح الاصطناعيين، وبنوك الحيوانات المنوية وأطفال الأنابيب

¹ - نورة بوحناش، المرجع نفسه، ص. 244.

² - عمر بوقناس، البيوإتيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص. 18.

والمعالجة الوراثية"¹. وتلك هي المواضيع التي يصنفها -ديران- ضمن النواة المركزية، باعتبارها تشكل قائمة الموضوعات الأساسية التي لها صلة مباشرة بحياة الإنسان، بكل ما تحمله كلمة إنسان من معنى. إنّها مواضيع لا تخرج عن نطاق الممارسات الطبية التي تغيّرت في نظرتها للإنسان، بحكم تطور العلوم الطبية والحياتية، التي عرفت تطورا غير مسبوق بتأثير كبير من التطبيقات العلمية والتقنية التي أضحت الأطباء والعلماء يعتمدون عليها في كل أعمالهم.

إنّ السمة الأساسية والمركزية لهذه المواضيع في مجال البيويثيقا، تحيلنا إلى مفهوم ومضمون هذا المصطلح في حد ذاته، والذي لا يمكن استيعابه إلا داخل مجالات الطب التي لها تأثير مباشر على صحة الإنسان، بعيدا عن التجاوزات التي تحدث في حق البيئة والمحيط الطبيعي الذي يعيش في كنفه. والمقصود هنا "حصر البيويثيقا في مجال الحياة والصحة الإنسانيين، أي في عالم الطب والصحة بمعناها العام. ويجد هذا الاختيار الذي يترجمه -هيلغرز- مبرراته في توفر هذا الميدان على معارف وعناصر هي من الكثرة بحيث يستحيل التحكم فيها كلّها. وإضافة علم البيئة هنا، سيتطلب الاستعانة بمعارف وعناصر إضافية ليست لها علاقة مباشرة بعالم الطب والصحة"². وهذا الطرح طبعا يتماشى مع مفهوم البيويثيقا "بوصفها تفكير ذي طابع أخلاقي حول المسائل التي طرحها تقدم العلوم البيوطبية، وهي مسائل جديدة مثل زرع الأعضاء، البحث الجيني، أو تصور جديد لقضايا قديمة مثل الموت الرحيم والإجهاض"³. وعلى هذا الأساس "يتحدّد موضوع البيويثيقا كما يرى -آلان راى- / *Alain Rey* في إجبار البيولوجيا والطب على اعتبار القيمة الأخلاقية خاصة في تطبيقاتهما على الكائن الحي، ومن جهة أخرى تطلب من الأخلاق الإجابة على المسائل العلمية والتقنية في مجال الحي وهو هنا الوجود الجسدي للإنسان"⁴.

هكذا تتحدّد مواضيع المبحث الأخلاقي الجديد من هذه الجهة، وفق رؤية تخصّصية تتعارض إلى حد ما مع الرؤية الشمولية التي توسّع من مجال واختصاصات البيويثيقا، وذلك بإدراج مواضيع تتجاوز

¹ - غي ديران، المرجع نفسه، ص. 58.

² - عمر بوقناس، البيويثيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص. 26.

³ - نورة بوحناش، المرجع نفسه، ص. 247.

⁴ - المرجع نفسه، ص. 253.

حدودها ومتونها التي تقتصر على البحث في ما يتصل بالحياة والصحة الإنسانية بالدرجة الأولى. أما فيما يخص هذه المواضيع التي يدرجها البعض، في خانة هذا المبحث الأخلاقي، فإنّ بعض رواد البيوياتيكا يرى فيها، بأنّها مواضيع لا ترقى أن تكون في مستوى الأهمية التي تجعلها تقع ضمن النواة المركزية التي سبق وأن أشرنا إليها. ويمكننا الإحالة هنا إلى ما قاله -غي ديران- من خلال كتابه: (البيوياتيكا، الطبيعة، المبادئ، الرهانات)، ومفاده أنّ "هناك آخرون لا يجدون حرجا في إضافة موضوعات أكثر اختلافا يفرض التفكير الإتيقي نفسه في شأنها: منع الحمل، النمو الديمغرافي والتحكم فيه، بحث الأسلحة البيولوجية والكيميائية وتطورها، وكذا التعذيب وعقوبة الموت (الإعدام) والتلوث. ثم يقول معلقا على هذه المواضيع: يبدو لي شخصا أننا نتجاوز حقل البيوياتيكا. لكن من الذي يقرر؟ فقد يمكننا هذا من الاستنتاج أنّ هذه الموضوعات الأخيرة هي أطراف (حواش) لموضوعات مركزية"¹.

كما يمكن الوقوف كذلك على قائمة من المواضيع تتوسط القائمتين (أي المواضيع الخاصة بالنواة المركزية، وتلك التي يمكن اعتبارها أطراف أو حواش للموضوعات المركزية أو الأساسية). والمقصود هنا تلك "الموضوعات التي يُدرجها بعض الكتاب في حقل البيوياتيكا، إيمانا منهم بتوسيع هذا الحقل، وهي كالاتي: الإنتحار، زرع الأعضاء كالقلب والكلية مثلا، تغيير الجنس والسياسة الصحية"².

وفقا لهذا التنوع في الرؤى لمختلف الشرائح الفكرية والأخلاقية، حول الموضوع الذي يجب أن يكون محط اهتمام البيوياتيكا، يمكن القول بصعوبة المهمة وتعمّدها، باعتبار اختلاف وجهات النظر للمهتمين بهذا المجال وتعاملهم مع مفهوم البيوياتيكا في حد ذاته. على أنّه لا يجب أن يُؤخذ هذا التنوع والاختلاف في الرؤى من وجهة نظر سلبية، ما دام أنّ كل المواضيع توضع في اهتماماتها حياة الإنسان والمحافظة عليها. فإذا كان هناك من إشكال يجب أن يُطرح في هذا المجال، فهو إشكال التخصص وتبيان الحدود الفاصلة بين ميدان أخلاقي وآخر. "فهناك مواضيع ترتبط بحياة الإنسان وصحته، وميدان الطب والبيولوجيا من قريب أو بعيد، وأخرى ترتبط بشكل أو بآخر بالأخلاقيات المعاصرة،

¹ - غي ديران، المرجع نفسه، ص.59.

² - المرجع نفسه، ص.59/58.

غير أنّ هناك من يرى أنّه لا ينبغي الانسحاق مع توسيع ميدان البيويثيقا لمجرد اكتساب هذا المصطلح لشعبية متزايدة. ألا يمكن على سبيل المثال أن نفتنح بأهمية مواضيع أخلاقيات البيئة وأخلاقيات الحرب والسلم دون إدراجها في البيويثيقا؟¹. وبهذا الشكل يمكننا الكلام عن البيويثيقا، باعتبارها مجالاً من مجالات الأخلاقيات التطبيقية، له خصوصياته ومواضيعه وحتى مبادئه التي تميّزه عن المجالات الأخرى.

ب- مبادئ البيويثيقا.

إذا كانت البيويثيقا تهتم بالممارسات العلمية والتكنولوجية اللامسؤولة في مجال الطب والبيولوجيا، وبالتالي الوقوف في وجه التجاوزات التي مسّت حقوق الإنسان وكرامته، فإنّ ذلك لم يكن إلّا وفق مبادئ اعتمدها الأخلاقيون والحقوقيون المهتمين بهذا المبحث الأخلاقي الجديد، في تعاملهم مع القضايا والإشكاليات الأخلاقية التي تطرحها ميادين الطب والبيولوجيا. إنّ الأمر هنا يتعلق بمبادئ تميّز الفكر البيويثيقي، وتؤكّد على احترام خصوصية الكائن الإنساني وحرّيته، والتعامل معه وفق ما يحفظ كرامته وإنسانيته. "وبعض هذه المبادئ قد أصبح أساسيا ولا يمكن تجنّبها... ويتعلق الأمر هنا بمبدأ الاستقلالية الذاتية / *Autonomie*، مبدأ الإحسان أو الخيرية / *Bienfaisance*، مبدأ عدم الضرر أو الإساءة / *Non-malfaisance* ومبدأ العدالة / *Justice*"².

أمّا فيما يخص مبدأ الاستقلالية الذاتية، فيمكن القول بأنّه من المبادئ الأساسية التي يركّز عليه المشتغلون في حقل البيويثيقا، وذلك لتأكيد على حرية الشخص في تقرير ما الذي يراه مناسباً لوضعه الصحي. فهذا المبدأ يعبر عن "قدرة المريض أو الشخص موضوع التجربة، على اتخاذ القرار بنفسه فيما يخصه، ويقتضي ذلك إخباره بشكل واضح بكل ما يتعلق بحالته الصحية وعواقب القرار الذي سيّخذه، وألّا تُمارس عليه أية ضغوطات خارجية، مادية أو معنوية فيما يخص ذلك القرار"³. وفي هذا تأكيد على الحضور الشخصي للفرد في الأوضاع التي تتطلب قرارات تمسّ حالته الصحية، كما نجد

¹ - عمر بوفتاس، البيويثيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص. 27.

² - Hubert Doucet, *La théologie et le développement de la bioéthique*, in : *Revue des sciences religieuses*, tome 74, fascicule 1, 2000, p.12. (http://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_2000_num_74_1_3516).

³ - عمر بوفتاس، البيويثيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص. 93.

تأكيدا واضحا على الحرية الشخصية التي تحيل المريض إلى طرف أساسي ضمن المعادلة العلاجية إلى جانب أطراف أخرى ممثلة في الطاقم الطبي الذي يشرف على علاجه. وهنا يمكننا الكلام عن "الموافقة الحرة والجلية للشخص، ففي الحالة العادية، لا بد وفقا لمبدأ الاستقلالية الذاتية، من موافقة الراشد القادر على توجيه حياته الخاصة، على كل علاج طبي أو على كل محاولة تجريب. ومن هنا يتخذ القانون قيمة إيتيقية عندما يعلن: للفرد الإنساني حرمة. فلا أحد في إمكانه مس أي شخص من دون موافقته. (القانون المدني لكيبك، مادة 19) "¹.

ولا شك أنّ هذا المبدأ يضعنا على عتبة فاصلة بين مفهوم الإنسان ومفهوم الشيء. ويتضح معنى ذلك من خلال التأكيد على عدم استغلال الشخص كمادة للتجريب مثلا، وبالتالي تشيئته وسلبه حرته وإرادته. "فالأمر هنا يتعلق بالطبيعة نفسها وبكرامة الفرد. وهذه الأخيرة ليست شيئا أو موضوعا بحيث نحدد السلوك من الخارج، إنّما هي الحرية التي عليها أن تقرّر مصيرها. إنّ الاستقلالية الذاتية للفرد تؤسس مبدأ التقرير الذاتي للمصير"². وعلى هذا الأساس يمكن الجزم "بالقيمة المرجعية التي هي الذات الإنسانية المعرّفة بالشخص الحر، الذي له كرامته واحترامه وغايته في ذاته. فالشخص عكس الشيء لا يمكن أن نحيله إلى آلة في خدمة العلم"³. ولا أن نتعامل معه وفق أساليب سلطوية تفرض عليه وكأنّه قاصر وفاقد للحرية والإرادة. ولهذا السبب كانت الموافقة الواعية والجلية/ *Consentement éclairé* للكائن الإنساني فيما يخص وضعه الصحي، من الأساسيات التي قامت عليها أخلاقيات الطب والبيولوجيا. وهي "تتعلق بالاحترام الكامل للشخص الذي نعالجه، أو ذلك الذي تجرى عليه أبحاثا طبية، بموافقة الحرة والواعية"⁴.

وفي هذا المقام لا بد من الإشارة إلى العلاقة الثنائية التي تربط الطبيب بالشخص المريض، والتي يجب أن ترقى إلى مستوى الاحترام الصارم للحقوق الإنسانية في شخص المريض، والتزام كل طرف من هذه العلاقة بالواجبات التي ينبغي أن يقوم بها. إنّ الأمر هنا يتعلق "بطبيعة العلاقة بين طبيب-مريض،

¹ - غي ديران، المرجع نفسه، ص. 67.

² - المرجع نفسه، ص. 65.

³ - سمية بيدوح، المرجع نفسه، ص. 30/29.

⁴ - Didier Sicard, op.cit, p.75.

باحث-ذات. فهناك نوع من العقد الذي يربط رجل الفن بزبونه. عندما يعهد المريض إلى طبيب، فإنّه لا يتخلّى له عن استقلالته الذاتية. إنّه لا يسلم نفسه إلى ساحر كبير لكي يقرّر ما يخصّه. بل يلجأ إلى مختص كي يساعده على حسم خياراته. إنّ احترام حرية المريض هو أولى، حيث يجب على المتدخل أن يقيم علاقة ثقة إذ من دونها لا يكون هناك طب. فكل مس بالثقة والقواعد التي تحميها يعتبر عملاً خطيراً¹. وعلى هذا الأساس يجب أن تتشكل أجديات العلاقة بين الطبيب والمريض، أي على احترام الكرامة الإنسانية وضمن الحريات الفردية للأشخاص موضوع العلاج والأبحاث الطبية. ولهذا السبب كان الطبيب أو المشرف على العلاج ملزماً بقول الحقيقة ووضع المريض أمام الصورة الحقيقية لوضعه الصحي، وإطاعه على كلّ تفاصيل العملية العلاجية أو البحثية بإيجابياتها وسلبياتها، كي يتسنى له الاختيار في ضوء معرفة كاملة ومستتيرة لكل ما يتعلق بوضعه الصحي. "فاحترام الاستقلالية يستلزم من العاملين في مجال الرعاية الصحية والنشاط البحثي المتضمن لعناصر بشرية الإفصاح عن المعلومات والتحقق من الاستيعاب الكامل والرغبة في المشاركة من جانب الشخص موضوع البحث علاوة على دعم عملية اتخاذ القرار المناسب. كما يتضمن الاحترام المناسب، تعزيز القدرة على الاختيار المستقل، مع المساعدة في تبيد المخاوف وغيرها من الأمور التي يمكن أن تحول دون اتخاذ إجراء مستقل"².

وهنا لا بد من الإشارة إلى انتقال مبدأ الاستقلالية من مجاله الأخلاقي إلى المجال القانوني، "بالإضافة إلى أنّ هذا المبدأ يحيل إلى رفض النزعة الأبوية للطبيب / *Paternalisme*... فإنّه يُوظف كمرجع للقضاة في الكثير من المحاكمات* التي تمت: (هل كان المريض أو المريضة على علم؟). إنّه مبدأ يعبر في معناه القانوني عن الخصوصية / *Privacy* التي تميّز القانون المعاصر"¹.

¹ - غي ديران، المرجع نفسه، ص. 66.

² - أنظر، توم بوشامب، مبادئ أخلاق الطب الحيوي باعتبارها مبادئ عامة، ص. 45. (أصل هذا المقال ورقة قدمها توم بوشامب بندوة: "مبادئ الطب الحيوي: رؤى إسلامية" التي نظّمها مركز التشريع الإسلامي والأخلاق في الدوحة بتاريخ 5-7 يناير 2013). [https://www.cilcenter.org].

* - يمكن الإحالة هنا إلى "الجهاز التشريعي الأمريكي، حيث بدأت المحاكم الأمريكية تقرّ منذ الخمسينات من القرن الماضي أنّ كون الفرد سيّد حياته وقراراته أمر يجب أن يمتد إلى علاقة الطبيب بالمريض، وأنّ ميدان الطب لا يجب أن يشكّل استثناء للقاعدة العامة التي تركز الاستقلال الذاتي للفرد... ومثال ذلك ما أشار إليه -توم بوشامب / *Tom Beauchamp* - و-جيمس شابليرس / *James Childress* من خلال كتابهما (مبادئ أخلاقيات الطب والبيولوجيا) حول حالة كلاين- نانسون / *Kline.VS.Natanson*. إنّ الأمر هنا يتعلق بتقديم السيدة نانسون، التي أصيبت بحروق خطيرة في ثديها نتيجة بالكوبالت لتلافي انتشار السرطان بعد عملية جراحية

وفي الأخير لا بد هنا من الإشارة إلى الجانب الفلسفي وأثره الواضح والجلي في متون هذا المبدأ، وذلك من خلال الحضور الكانطي، "حيث يُرجع بعض الباحثين مفهوم الاستقلال الذاتي للمقاربة الديونتولوجية/ *Déontologique* الكانطية التي تتمحور حول مفهوم الواجب الأخلاقي الذي لا ينفصل عن حرية الإنسان وكرامته"². وخصوصا عندما نتكلم هنا عن احترام الكرامة الإنسانية والتأكيد على الحرية الشخصية للفرد، "فإنّه يجب معاملة أي شخص على أنه غاية بذاته، وليس كوسيلة. فالشخص يملك قيمة غير مشروطة، ومن هنا جاء التمييز بين مفهوم الشخص ومفهوم الشيء. إنّ الكرامة عند -كانط- تتحدّد بالقيمة التي تُورثُ الشخص الإنساني الحق في التمتع بمعاملة تجعل منه غاية بذاته، لا مجرد وسيلة لغيره"³. وبالفعل هذا ما يمكن قراءته في المتن الكانطي، من خلال قواعد الفعل التي يصوغها كانط كأوامر مطلقة غير مشروطة، خاصة فيما يتعلق بالأمر المطلق الذي يؤكد على ضرورة التعامل مع الشخص باعتباره غاية في ذاته، وليس مجرد وسيلة، "افعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص سواك دائما وفي نفس الوقت، على أنّها غاية وليس أبدا على أنّها وسيلة"⁴. وبهذا الشكل يمكن القول بارتقاء العلاقة بين الذات والآخر، وفق المبدأ الذي يقرّ بضرورة التعامل مع الشخص الإنساني على أساس الاحترام الصارم للحقوق الإنسانية وخاصة منها الحق في الكرامة. هذا الحق الذي يحوزه الإنسان لا لشيء إلا لكونه كذلك، أي لكونه إنسانا. وعندما نقول أنا أحترم الآخر، في الحقيقة أنا أحترم ذاتي وأحترم الإنسانية في نفس الوقت، بعيدا عن كلّ مصلحة أو رغبة من شأنها أن تشوّه أصول العلاقة التي يجب أن تسود بين بني الإنسان. وفي هذا كلام عن مبدأ الكونية/ *Universalité* الذي يُجَبّب البشر استعمال بعضهم البعض كوسائل من أجل بلوغ غاياتهم الذاتية. وبخصوص مبدأ الكونية هذا الذي يمكن إسناد مرجعيته الأساسية إلى

في حلقة الندى، شكاية ضد طبيبيها المعالج السيد كلاين، لأنّه لم يحذرها من مخاطر وعواقب هذه العمليات الجراحية، مما جعلها تتخذ قرارا غير مبني على دراية كاملة بمخلفاته. وقد حكمت المحكمة بناءً على ذلك لصالحها، استنادا للقانون الأمريكي والإنجليزي الذي يعطي الأولوية للاستقلال الذاتي. ومما يترتي عن ذلك أنّ لكل شخص السيادة على جسمه، ويمكنه بالتالي إذا كان يتمتع بكامل قدراته العقلية أن يرفض بشكل صريح أي علاج أو تدخل طبي حتى ولو كان سينقذ حياته". [أنظر: عمر بوقناس، البيواتيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص.ص. 95/94].

¹ - Hubert Doucet, op.cit, p.12.

² - عمر بوقناس، البيواتيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص. 93.

³ - فواز صالح، مبدأ احترام الكرامة الإنسانية في مجال الأخلاقيات الحيوية (دراسة قانونية مقارنة)، ضمن: مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد 27، العدد الأول، 2011، ص. 251.

⁴ - إيمانويل كانط، المرجع نفسه، ص.

كانط، يقول -غي ديران-: "يجب استحضار اثنين من صياغات -كانط- هنا لأهمّما تجدان تطبيقات متكررة في حقل الممارسة الطبية يمثل ما يكون ذلك في مجال البحث والتجريب، وهما: تصرف فقط من خلال القاعدة التي ترى بأنك ترغب في الوقت نفسه أن تصبح قانونا كليا. أما الثانية فهي: تصرف على نحو تعامل معه الإنسانية، سواء في شخصك أو في شخص غيرك، دائما كغاية وليس مجرد وسيلة فقط"¹.

أما إذا انتقلنا إلى المبدأ الثاني المتمثل في مبدأ الخيرية، فيمكن القول بالجانب الإنساني في التعامل مع الشخص المريض. إنّ الحالة المأساوية التي يجد نفسه فيها، وخروجه عن الطبيعي في ممارسة حياته بشكل عادي، يفرض على الطبيب زيادة على واجباته المهنية، أن ينظر إليه بعيون الإنسان الذي يرى في الآخر ذاته، وكأنّه يعيش مأساته وآلامه. يمكننا القول هنا، بالتزام أخلاقي يفرض على الطبيب أن يمارس إلى جانب مهنته كطبيب، مهنته كإنسان كذلك تلزمه بسماع صوت ضميره لحظة وقوفه إزاء الشخص المريض، ورؤيته لمعاناته. "فمن الناحية الإيجابية، يمكن الحديث عن واجب عمل الخير بالنسبة إلى المريض. لكن هذه بالفعل خطوة إضافية، وهذه الخطوة ليست على الدوام ممكنة. ومع هذا فإنّ مبدأ الخيرية عندما يكون ممكنا يفرض نفسه. ويُعبّر عنه غالبا بالصورة الآتية: العمل وفقا لأكبر فائدة ممكنة للمريض"².

ويمكن القول أنّ "مهنة الطب قد ارتبطت منذ القديم بالإحسان، فالإغريق والرومان يرون أنّ الطب مهنة إنسانية، واعتبر أفلاطون أنّ الطبيب الحقيقي لا يهتم إلا بالمريض. كما رفعت المسيحية من قيمة خدمة المريض واعتبرت ذلك طريقا للتربية بناء على أنّ المسيح نفسه كان طبيبا للأرواح كما قضى وقتا طويلا من حياته في شفاء المرضى"³. هكذا تتشكل العلاقة بين الشخص المريض، والطبيب المكلف بعلاجه، وحتى الأفراد القائمين على خدمته، ضمن عقد يتسم بصبغته الإنسانية، التي تفرض من الناحية الأخلاقية التعامل معه كشخص، يستحق المراعاة والعناية، بعيدا عمّا يُفرض من الناحية القانونية على الطبيب داخل المؤسسة الاستشفائية، باعتبارها الهيئة التي تُلزم وتضبط وفق قوانين. إنّ

¹ - غي ديران، المرجع نفسه، ص.ص. 87/86.

² - المرجع نفسه، ص. 84.

³ - عمر بوقناس، البيواتيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص. 95.

الأمر هنا يخص العلاقات الإنسانية، التي تقوم على أساس أخلاقي تحكمه مبادئ الخير والإحسان إلى الشخص المريض وتقديم الدعم له والعناية به إلى أقصى الحدود، فنحن ملزمون أخلاقياً بذلك، لما نعانیه من نقص بطبيعتنا، واحتياجنا الكبير لبعضنا البعض.

وفي هذه النقطة يمكننا الكلام عن "أخلاق العناية التي تقر بأنّ الكائنات الإنسانية تعتمد على غيرها لسنوات عدة من حياتها، وأنّ الحجة الأخلاقية لمن يعتمدون علينا في الحصول على العناية التي يحتاجون إليها هي حجة ملزمة... وتشدد هذه الأخلاق على القوة الأخلاقية لمسؤولية الاستجابة لاحتياجات من يعتمدون علينا. فكثير من الناس سوف يمرض ويصبح معتمداً على الآخرين لبعض الوقت في سنوات حياتهم المتقدمة، بمن فيهم ذوو الشيخوخة الهشة، وبعض المقعدين بصورة دائمة سوف يحتاجون إلى العناية طوال حياتهم"¹. وفي هذه الرعاية التي تُقدم للشخص المريض، يتجسد مبدأ الخيرية الذي يجعل من هذا الأخير محط اهتمام من قبل المحيطين به، ودعمه على كل المستويات، لنتقل بذلك إلى "مبدأ الرفق، حيث لا يكفي أن نقدم خيراً للمريض وإنما أن نريد له إيجابياً الخير. فهذا المبدأ يمس مجال المواقف العميقة للمتدخلين. إنّه يثير الاهتمام الشخصي، معرفة الآخر والدعم النفسي والأخوي"². يمكننا الكلام من هذه الجهة عن الجانب الإنساني للطبيب، وللطاقم الطبي الذي يشرف على علاج الشخص المريض. إنّه جانب يتجاوز ما هو واجب من الناحية القانونية، حيث المراسيم والقوانين المكتوبة هي من يحدّد ويسير المؤسسة الاستشفائية، وعمل الأطباء. فيكون هذا التجاوز بما يمكن للطبيب أن يقدمه للشخص المريض كإعانة واهتمام يفرضه الحس الإنساني الذي من المفروض أنّه يسكن قلب كل إنسان. ويمكن هنا أن نعرض "الشهادة مريض مصاب بالسرطان يبلغ من العمر 89 سنة، يقول: إنهم يقومون بعملهم، لكنهم لا يهتمون بي / II *font leur petit boulot, mais ils ne s'intéressent pas a moi*"³. هذه الكلمات التي يطالب من خلالها المريض، بالاهتمام كحق وكمطلب، تجعلنا نحيل إلى العلاقة الإنسانية التي

¹ - فيرجينيا هيلد، أخلاق العناية، تر: مشيل حنا متياس، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 356، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2008، ص.ص. 15/14.

² - غي ديران، المرجع نفسه، ص. 84.

³ -Gustave-Nicolas Fisher, op.cit, p.p.89/90.

يجب أن تكون بينه وبين الطبيب، والتي من المفروض أنّها ترقى إلى مستوى يراعى فيه الوضعية المتأزّمة للمريض، وذلك من خلال إقحام الجانب الإنساني الذي يجعل الطاقم الطبي يرى في الشخص المريض، ليس فقط باعتباره حالة من الحالات، أو رقما يندرج ضمن قائمة المرضى الموجودين في المستشفى. أكثر من ذلك إذن، يجب النظر إلى الشخص والتعامل معه باعتباره إنسانا، يستحق زيادة على علاجه قدرا من الاهتمام والرعاية التي تجعله يحس فعلا باحترامه وكرامته.

وتماشيا مع مضامين مبدأ الخيرية، وتحسيّدا لما يحمله في متونه من قيم إنسانية في التعامل مع الشخص المريض، هناك ما يسمى بمبدأ عدم الإساءة والضرر / *Principe de non malfaisance* الذي يعتبر أساسيا في مجال الأخلاقيات الخاصة بالطب والبيولوجيا. هذا المبدأ يتجسد من خلال القواعد التي تؤكّد على احترام الإنسان وتقديره، بما يحفظ حياته ويصون كرامته. ويمكننا الإحالة هنا إلى "الوصية (لا تقتل أبدا)، التي تنحدر من أعماق العصور... والتي تضمّنت تحت صيغتها السلبية تأكيدا صارما لمصلحة الحماية المستحقة للحياة الإنسانية، التي تجسّد فهمها سريعا ليس بتحريم القتل فحسب، إنّما بمنع إلحاق الشر والأذى بالآخر، وكذلك إلحاق الضرر بصحته الخاصة"¹. وبهذا الشكل يتحدّد وفق هذا المبدأ، ما يضمن عدم الإضرار بالشخص والإساءة إليه داخل الفضاء الصحي وخلال العملية العلاجية التي يكون المريض هو موضوعها الأول والأساسي. ولا بد من الإشارة هنا أنّ هناك إساءات يكون سببها المعاملة المحرفة لبعض المرضى، وأخرى ناتجة عن حدود الطب، كما أنّ هناك بعض الأضرار تكون ناتجة عن القرارات السياسية والإدارية أو قرارات الصحة العمومية. وهو الأمر الذي يجعل تحديد المقصود بالضرر أو الإساءة مرتبطا بالحالة التي نكون بصددنا"².

أمّا فيما يخص مبدأ العدالة* الذي يمكن اعتباره مبدءا أساسيا في مضامين المبحث الأخلاقي الجديد الخاص بأخلاقيات الطب والبيولوجيا، فيمكن القول بالأهمية القصوى التي تعطى للحقوق الإنسانية، في ظل التطورات العلمية والتكنولوجية التي تعرفها مجالات علوم الصحة والحياة، خصوصا فيما يتعلق

¹ - غي ديران، المرجع نفسه، ص.ص. 79/78.

² - عمر بوقناس، البيوتيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص. 100.

* - لأهمية مبدأ العدالة في مضامين المشروع البيوتريقي، سوف نفضّل فيه ونعالج حيثياته في الفصل الرابع، وذلك بقصد تبيان العلاقة بين البيوتيقا والعدالة، والوقوف على أهم التجاوزات التي حدثت في حق الإنسان وفي حق الطبيعة، بفعل التطبيقات العلمية والتقنية في مجالات علوم الصحة والحياة بالخصوص.

بكرامة الإنسان واحترام شخصه. "فإذا رجعنا إلى مرحلة نشأة البيويثيقا، فسنجد أنّها لم تكن منفصلة عن الحركة التي سعت إلى إقرار الحقوق المدنية والاجتماعية، ممّا يعطي مبدأ العدالة مكانة أساسية في إطار المشروع البيويثيقي"¹.

هذه المكانة التي تحضى بها العدالة في هذا المجال، تكتسب مشروعيتها ودلالاتها من الحاجة الماسة إلى التأكيد على الاحترام الصارم والدقيق للحقوق الإنسانية إثر الممارسات العلمية والتقنية في حقول الطب والبيولوجيا، والتي أضحت تمثل بفعل الاستعمال اللاعقلاني للعلم تهديدا لحياة الإنسان وحقوقه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يمكننا التعامل مع مفهوم العدالة ضمن السياق البيويثيقي على أساس العملية التوزيعية للموارد والمستحقات التي يتوجب توزيعها على المرضى بصورة منصفة، وكذا العملية العلاجية التي يجب أن يحصلوا عليها بطريقة منصفة كذلك، دون تمييز بينهم وذلك بالاحتكام إلى معايير موضوعية تتحكم في العملية التوزيعية، وحتى في طريقة التعامل التي يجب أن تتعالى على كل العوارض الاجتماعية التي من شأنها التأثير سلبا على سير العملية العلاجية للمرضى، والتكفل بهم بشكل يضمن لهم الاعتراف بإنسانيتهم وكرامتهم. ويمكن الإحالة هنا إلى "تقرير بلمونت الذي افتتح دورته المخصصة للعدالة على الشكل التالي: من يمكن أن يستفيد من البحث العلمي ويتحمل نتائجه السلبية؟ إنّها مسألة عدالة أي مسألة إنصاف في التوزيع أو مسألة معرفة من هو المستحق. هناك ظلم حين يجرم شخص ما بدون وجه حق من مصلحة يستحقها، أو حين نحمله عبثا فوق طاقته. وهكذا يمكن أن نعرّف مبدأ العدالة بأنّه معاملة الأشخاص المتساوين بنفس الطريقة"².

¹- المرجع نفسه، ص.102.

²- المرجع نفسه، ص.104.

المبحث الثاني: المشاكل الأخلاقية في مجالات الطب
والبيولوجيا.

1- التجارب الطبية وأثرها على الإنسان.

2- الإصرار على العلاج والحق في الموت الرحيم.

3- تقنية الإنجاب الاصطناعي ومصير الكائن البشري.

4- الهندسة الوراثية وإشكالية تحسين النسل البشري.

1- التجارب الطبية وأثرها على الإنسان.

إنَّ الغاية الأساسية من الممارسة الطبية، هي السيطرة قدر الإمكان على الوضع المتأزم للإنسان بعد خروجه عن الطبيعي بفعل المرض، وفقدانه للتناغم والانسجام الذي يعبر عن حالة من الراحة والصحة الجيدة، في مقابل الألم والمرض الذي يُدخل الإنسان في تجربة وجودية جديدة يمكن وصفها بالمأساوية، لما تحويه من هشاشة ووهن وإحساس بالضعف يُفقد المريض سعادته وإحساسه بالحياة. "الإعلان مثلا عن مرض خطير قد يصيبنا هو بمثابة لحظة القطيعة والانقلاب. إنَّها لحظة الولوج في حياة أخرى. في اليوم الذي نعلم فيه أننا مصابين بمرض السرطان، أو فقدان المناعة المكتسبة، فإنَّ العالم ينهار أمام أنظارنا، وكل شيء يتهاوى تحت أقدامنا. إنَّنا نفقد وجودنا في الزمن، ويتوقف مسارنا في الحياة"¹.

فليس من الغريب أن يكون هناك إفراط في الآمال التي يعقدها الإنسان فيما يتعلق بإنجازات العلوم الطبية والحياتية، في تحقيق وتوفير العلاج لمختلف الأمراض وشتى المشاكل الصحية التي يعاني منها الجنس البشري. هذه الآمال ترتبط في وجودها بالغاية الأساسية والجوهرية للممارسة الطبية، ألا وهي ضمان الصحة، وتوفير العلاج للمرضى وتجنبيهم الآلام والمعاناة التي يعيشونها. لكن ما يجب الإشارة إليه في هذه النقطة، أنَّ الممارسات الطبية ذاتها لا تخلو من منغصات ومشاكل قد تتسبب في إحداث الضرر والتعاسة للشخص المريض، خاصة عندما يكون هذا الأخير موضوع استغلال من قبل العلماء والباحثين بطرق لا أخلاقية، وذلك بهدف التجريب والبحث عن فعالية دواء معين مثلا، أو ملاحظة أعراض وتطور مرض معين كذلك، ممَّا يُفقد الشخص المريض إنسانيته وكرامته. "فنحن نتفق بشكل عام حول أهمية وقيمة السيطرة على الأمراض والأوبئة والتخلص منها. ولكن التقدم في هذا المجال يعتمد أساسا على البحوث والتجارب التي يجب أن تُجرى سواء على الحيوان أو الإنسان. أمَّا بالنسبة للحيوان فإنَّ استخدامه ما زال مستمرا رغم اعتراض جمعيات الرفق بالحيوان. ولكن المشكلة الحقيقية تكمن في إجراء التجارب على الإنسان"².

¹ - Gustave-Nicolas Fisher, op.cit, p.07.

² - ناهدة البقصي، المرجع نفسه، ص.48.

إنّ الجانب السلبي في هذا الطرح هو طغيان النظرة المعرفية، وتغليب جانب الاكتشاف والرغبة في معرفة المجهول على الغاية العلاجية التي من المفروض أنّها تكون هي الغاية الأسمى والنهائية لكل ممارسة طبية. وبهذا يكون التسليم بمشروعية إجراء التجارب العلمية على الإنسان في مجالات العلوم الطبية متوقّف على مدى احترام الحقوق الإنسانية، والتأكيد على ضمان العلاج كغاية نهائية وأساسية للشخص المريض. "هكذا يكون تطبيق التشريح على الإنسان هدفه هو إنقاذه أو علاجه. ولكن في حالة إذا كان ضرر التشريح سيؤدّي به إلى الموت، فإنّه من واجب الطبيب مراعاة الإنسانية التي تحتمّ عليه عدم الإضرار بجسد مرضاه... لنخلص في الأخير إلى أنّ التجارب الطبية ضرورية لتقدم العلم، ولكن التجارب على الجسد البشري ليست مشروعة إلّا إذا كان لها هدف استطبابي علاجي"¹.

يمكن القول أنّ الأصل والطبيعي في كل ممارسة طبية، بما في ذلك عملية التجريب على الإنسان، هو العلاج والبحث عن سبل ووسائل تحصيل الصحة لدى المريض. ومراعاة هذا الأمر من قبل العلماء والأطباء، وتقديرهم لمفهوم الحياة والكرامة الإنسانية، فإنّهم سيكونون أقرب إلى الموضوعية والعقلانية في ممارستهم الطبية اتجاه الحالات والأوضاع التي يعالجونها. جدير بنا ونحن في هذا المقام إلى التذكير بأنّ جل الآراء الفقهية تتجه إلى القول بمشروعية التجارب العلاجية شريطة احترام المبادئ الأخلاقية والقانونية التي تحكمها. ولا يمكن الاستغناء عن هذا النوع من التجارب نظراً لأهميتها العلمية والغاية منها المتمثلة في شفاء المرضى"².

وعلى هذا الأساس، كانت التجارب العلمية والطبية التي لم يراع فيها إنسانية الإنسان وكرامته، والتي كانت تفتقر إلى المعايير والقواعد الأخلاقية، من بين الأسباب الرئيسية التي عجّلت بميلاد البيوتيقا كمبحث جديد، يضع في أولوياته حقوق الإنسان وكرامته، ويحدّ من التجاوزات الخطيرة التي حدثت في مجالات الطب والبيولوجيا. ويمكننا العودة هنا إلى "حقبة الستينيات في الولايات المتحدة الأمريكية بالتحديد أين كشفت وسائل الإعلام عن وقائع كانت بعض المستشفيات الأمريكية مسرحاً لها.

¹ - سمية بيدوح، المرجع نفسه، ص.28.

² - برني نذير، حماية الكرامة الإنسانية في ظل الممارسات الطبية الحديثة، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الحقوق تخصص القانون الخاص، إشراف: الأستاذ تشوار جيلالي جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، السنة الجامعية: 2016/2017، ص.363. (رسالة غير منشورة).

ويتعلق الأمر بتجارب طبية أجريت على فئات مستضعفة ومهمشة من المرضى بدون علمهم ولا موافقتهم. وتتكون تلك الفئات بصفة خاصة من الزوج والعجزة ونزلاء مصحات الأمراض النفسية والعقلية¹. ومثل هذه التجاوزات قد عبّرت بحق عن إقالة القيم الأخلاقية من الأبحاث العلمية، التي بات أعلامها يقيمون أبحاثهم وتجاربهم في استقلال تام عن كلّ وازع أخلاقي أو قيمي من شأنه أن يوجّه أفعالهم وسلوكياتهم. ليصبح بذلك المعيار الوحيد الذي يوجه سلوك العالم أو الطبيب هو الرغبة في الاكتشاف، وإحراز الشهرة التي يغيب معها الإحساس بالشخص والاحترام الصارم لحقوقه وكرامته. ولنا أن نستدل هنا "بكلود برنار من خلال تصويره لدرجة العمى التي يمكن أن تسيطر على الطبيب أو العالم البيولوجي الذي لا يكاد ينظر إلى الأشخاص إلّا باعتبارهم أدوات مسخرة للتجربة، وذلك حين يقول: إنّ العالم الفيزيولوجي ليس إنسان عاديا، بل هو عالم تسيطر على كيانه الفكرة العلمية التي يشتغل في إطارها...إتّه لا يهتم إلّا بفكرته ولا يرى أمامه إلّا أجسادا تخفي المشاكل التي يسعى لحلّها... وعالم التشريح بدوره يختفي وراء تأثير فكرة علمية تدفعه كي يتتبع بكل نشوة خيطا عصبيا بين ثنايا لحم داكن ورائحة منتنة قد يثيران اشمزاز وتقرز كل الناس"².

هذا التوصيف الواضح والدقيق الذي يقدّمه (كلود برنار) للعالم والطبيب في تعاملهما الجاف مع الشخص المريض، والذي يفتقد إلى الحس الإنساني والأخلاقي، يحيل ولا شك إلى انعدام المبادئ والقيم التي ترقى بالعلاقات الإنسانية، إلى مستوى احترام حقوق الإنسان وكرامته داخل الفضاء الصحي والاستشفائي. فغياب المبادئ والقيم الأخلاقية التي تحدّ من عنفوان العلوم الصحية والحياتية، تحيل الشخص المريض إلى مجرد شيء قابل للتجربة، ووسيلة من أجل إشباع رغبة العالم أو الطبيب التي يغذيها المجد والشهرة وحب الإطلاع. وفي ذلك مكنم الخطر الذي يهدّد الحقوق الإنسانية في هذا المجال.

إنّ الإشكالية التي تثار في هذا المقام، هي البون الشاسع والهوة السحيقة التي تفصل بين المعرفة العلمية في مجالات علوم الصحة والحياة، وبين الغاية الأساسية التي وجدت من أجلها تلك العلوم والمتمثلة في

¹ - عبد الرزاق الدواي، حوار العلم والفلسفة والأخلاق في مطالع الألفية الثالثة، المرجع نفسه، ص.ص.51/50.

² - عمر بوقناس، البيوتقنا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص.ص.132/131.

الغاية العلاجية للشخص المريض. "فالخطر إذن كما يقول -بول ريكور- هو أن يتحوّل مركز الثقل من المهارة إلى المعرفة، ومن علاج الشخص إلى السيطرة على موضوع المختبر. وبإمكاننا منذ الآن أن نسمي إنصافاً ذلك التوازن المنشود بين المعرفة والمهارة، بين العلوم الطبية والبيولوجية وبين الفعل العلاجي. فبين كليهما تجب المحافظة على المسافة الفاصلة بينهما"¹.

ونحن في هذا المقام تجدر بنا الإشارة إلى التجارب الطبية التي تمارس على الجنس البشري بشقيها، المعرفي والعلاجي. "فعادة ما يميّز الأطباء بين التجارب ذات المرامي العلاجية والتجارب ذات المرامي المعرفية... والمقصود بالتجربة العلاجية، هو أن نجرب على أحد الأشخاص إجراء يدخل في إطار العلاج أو التشخيص أو الوقاية، إجراء يمكن أن يستفيد منه هذا الشخص صحياً بشكل مباشر، وذلك في نفس الوقت الذي يساهم فيه في تقدم المعرفة"². والمقصود من هذا النوع من التجارب هو الغاية العلاجية التي يأمل الأطباء إلى الوصول إليها مع الشخص المريض. لكن بالرغم من وضوح الرؤية، وتوفر الشرط الأساسي المتمثل في العلاج وتحصيل الشفاء كغاية أساسية في هذا المجال، إلا أنّ إجراء مثل هذه التجارب يكون مشروطاً باحترام القواعد الأخلاقية والقانونية التي تحفظ حقوق الشخص المريض وكرامته.*

¹- بول ريكور، العادل (الجزء الثاني)، المرجع نفسه، ص.582.

²- عمر بوفتاس، البيوتيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص.129.

*- يمكن الإشارة هنا أنه لا يجوز أن يختبر الطبيب أسلوباً جديداً في العلاج عند وجود طرق علاجية متفق عليها بين أهل الطب، خصوصاً إذا ثبت نجاعة هذه الطرق في العلاج. إذ يلتزم الطبيب في هذه الحالة باحترام المعطيات العلمية الثابتة ويمنع عليه مباشرة التجريب مهما كان الغرض الذي يبتغيه من ذلك، لأنّ الإنسان ليس حقلاً للتجارب العلمية أو الطبية. ومن ثمة فإذا خالف الطبيب الطرق العلاجية المتفق عليها، وجرب طرقاً علاجية أخرى، وكانت نتائجها غير مؤكدة أو ترتب عنها مخاطر للمريض، فإنّه سيُسأل عن خطأ مهني مؤكد. [أنظر: برني نذير، المرجع نفسه، ص.363]. ويمكن الحديث هنا كذلك عن المساس بكرامة الشخص موضوع التجربة، وذلك بإلغاء حريته في تقرير مصير حياته عندما يصبح مادة للتجريب عليه بهدف تحقيق مرامي علمية تكون نتائجها غير مضمونة، بل أكثر من ذلك فقد تؤدي تلك التجارب إلى الموت الأكد للشخص في أغلب الأحيان. وهو الأمر الذي يتنافى مع مبادئ الأخلاقيات الطبية والبيولوجية التي تمت الإشارة إليها من قبل. فانعدام المعرفة الكاملة والضرورية لنتائج التجارب والبحوث، وانعدام استقلالية الفرد، والموافقة الواعية له، تحيل الشخص موضوع التجربة إلى مجرد شيء يفقد إلى أدنى الحقوق التي ترقى به إلى مستوى الإنسانية. وللوقوف على التجاوزات الخطيرة التي حدثت في حق الكثير من الأفراد الذين كانوا ضحية تجارب طبية فُرضت عليهم قسراً، يمكننا العودة إلى أحداث الحرب العالمية الثانية، وبالضبط فيما كان يحدث داخل المعتقلات النازية. فخلال هذه الحقبة يمكننا الحديث عن شخصيات علمية وأطباء، كرّسوا جهودهم لا من أجل معالجة المرضى والعناية بهم، بل كان مهمهم الوحيد هو تحقيق الشهرة وخدمة النزعة العرقية التي نادى بها النازية آنذاك، غير أبهين لا بحقوق الإنسان ولا بكرامته. وكمثال عن ذلك يمكن الكلام عن "الطبيب -مينجل- الذي عُين في مخيم أوشفيتز / *Auschwitz* في مايو 1943، حيث برز اسم هذا الأخير بشكل سريع، في إظهار قدرته الفائقة في معالجة داء (التيفوس) الذي استشرى آنذاك، فقد قذف هذا الأخير في غرف الغاز بالمئات من العجر الذين اعتقد أنهم يحملون الميكروب المسؤول عن المرض. لكن الفكرة التي لم تفارق ذهن -مينجل- كانت ترتبط بالتوائم سواء فيما يتعلق بالجانب الورفولوجي، أو ما يتعلق بالدم، أو ما يتعلق بعيونهم، وخاصة عندما يكون لون العين اليسرى مغايراً للون اليمنى. وكي يحاول دون جدوى تفسير هذه الظاهرة الغريبة، لم يتردد هذا الطبيب في التسبب في موت عدة توائم، وموت أسرة مكونة من ثمانية أفراد". [عمر بوفتاس، البيوتيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص.132]. هذا المثال يعطينا صورة واضحة عن الممارسات الطبية اللاأخلاقية اتجاه الأفراد الذين كانوا موضوع تجارب لاإنسانية، فقدوا من خلالها =

أما فيما يخص التجارب ذات الأهداف العلمية، فيمكن القول أنّ "الهدف منها هو المساهمة في التقدم العلمي دون تقديم أية فائدة عاجلة لصحة الأشخاص الذين تجرى عليهم هذه التجارب".¹ وفي هكذا حال يمكن القول بانتفاء الغاية العلاجية التي تشكّل المحور الأساسي لكلّ ممارسة طبية بصورة عامة، وهو الأمر الذي يطرح الكثير من المشاكل التي تشكك في شرعية هذه التجارب باعتبار الضبابية التي تكتنف غايات الأطباء والعلماء الذين يمارسونها. ولهذا السبب "يعتبر البعض مثل هذه التجارب خروجاً عن القواعد المستقرة التي تحمي حق الإنسان في حياته وسلامة جسده. بالإضافة إلى ذلك فإنّ هذه التجارب ينتفي فيها القصد العلاجي، الذي يعتبر شرطاً أساسياً لإباحة المساس بالجسم"². ومن بين الأسئلة التي تطرح في هذا المجال، لماذا تلك التحفظات التي يبديها الكثير من العلماء والمفكرين وحتى القانونيين اتجاه التجارب الطبية على الإنسان؟ أو لم تقدم تلك التجارب الكثير من الحلول لمشاكل صحية مستعصية كانت تصنف ضمن خانة المستحيل حلّه؟ وإذا سلّمنا بضرورة منع هذه التجارب على الإنسان، ألا يعتبر ذلك حاجزاً يقف في وجه التقدم العلمي في مجال الطب والبيولوجيا؟

"يمكن الوقوف هنا عند لحظة حاسمة بالنسبة لهذه التجارب، وذلك حين اكتشف الطبيب الإنجليزي -جينر/ Jenner سنة 1796 اللقاح المضاد لمرض الجدري الذي كان يحصد من الأرواح أكثر ممّا تحصده أعتى الحروب. وفي ذلك الوقت لم يعترض أحد على التجربة التي أجراها على طفل لا يتجاوز عمره ثماني سنوات من أجل اختيار فعالية اللقاح"³. وعلى هذا الأساس يمكن القول بالحاجة الماسة إلى التجارب الطبية على الإنسان، التي لم يُد إزاءها المجتمع أية تحفظات بالنظر إلى خطورة المرض التي كان يفتك بالمجتمعات البشرية آنذاك. هذه الحاجة الماسة إلى التجريب على الإنسان، وجدت

=حقوقهم وكرامتهم وأكثر من ذلك فقد فقدوا حياتهم. كما تعطينا تلك التجارب صورة واضحة كذلك على انعدام الرؤية الإنسانية وفقدان الحس الأخلاقي لدى الأطباء وهم يمارسون تجاربهم على أفراد أبرياء، وذلك بغرض الظفر بالشهرة، والتسابق نحو إحراز الجديد في مجال الطب، وكل ذلك كان على حساب حياة هؤلاء الأبرياء وحقوقهم. وهذا النموذج من الأطباء نجده مجسداً في شخصية "الطبيب النازي كلوبرغ/ Clauberg الذي كان يبحث عن تقنية ناجعة للتعميم، فاختار طريقة فظيعة تتمثل في حقن مئات النساء اليهوديات بحامض في أعناق الأرحام والمبايض. وكان يلزمه أن يتصرف بسرعة كي لا يتجاوزه أحد زملائه في هذا السباق الرهيب وهو -هورست شومان/ H.Shumann الذي كان يعد طريقة ترتكز على تعريض الأعضاء التناسلية للأشعة السينية"[المرجع نفسه، ص.132].

¹ - عمر بوفتاس، البيوتيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص.129.

² - برني نذير، المرجع نفسه، ص.364.

³ - عمر بوفتاس، البيوتيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص.130.

تبريراتها في الموت المحتوم الذي كان يصادفه الإنسان في حياته بفعل المرض، فأصبح التجريب على الكائن البشري حلا من الحلول من أجل إيجاد الدواء الملائم والمنقذ للإنسان من الموت. وفي نفس السياق كذلك، "وفي القرن التاسع عشر وبالضبط سنة 1885 لم يعارض أحد على ما قام به العالم الفرنسي -لويس باستور/ *Louis pasteur* حين قدّم لقاح السعار للطفل جوزيف مايستر/ *Joseph Meister* الذي لم يكن عمره يتجاوز تسع سنوات عندما عضّه كلب مسعور، ولم يطالب أحد باستور بالبدء بإجراء أكبر قدر ممكن من التجارب على الحيوانات قبل إجراءها على الإنسان لأنّ هذا الموضوع لم يكن يشغل بال الأطباء والباحثين آنذاك"¹. فهل يمكن التسليم هنا بالسلطة الأبوية للطبيب الذي كان يمتلك وسائل العلاج، وسبل الشفاء التي يقدمها لأناس أقل ما يمكن أن يقال عنهم، أنّهم فاقدين للأمل، فلم يكن لهم بسبب مسألتهم، أية الفرصة في التفكير في الجانب الأخلاقي والإيتيقي لهذه التجارب؟

حتى وإن سلّمنا بالسلطة الأبوية للطبيب التي أضحت تتنافى مع مبادئ ومدونات الأخلاقيات الطبية والبيولوجية المعاصرة، وذلك بحكم الثقة التي كان يحضى الطبيب في الحقب الماضية، إلاّ أنه لا يمكن أن ننكر إيجابيات تلك الممارسات الطبية، والتي كان من مجالاتها التجربة على الإنسان التي حققت بفضلها العلوم الطبية الكثير من الإنجازات التي أسهمت في إحراز الشفاء للكثير من الأمراض المستعصية والقاتلة التي كانت تفتك بالجنس البشري. كما لا يمكن كذلك أن نجزم بانعدام النية العلاجية للطبيب التي كانت دافعا أساسيا يحركه نحو البحث عن الشفاء والوقوف على مواطن العلل في الجسم البشري. ولهذا السبب يمكننا القول أنّ الإشكال الرئيسي فيما يخص سؤال التجارب الطبية على الإنسان، لا يكمن في التجربة في حدّ ذاتها، بل في الغاية التي ترجى من وراءها.

هكذا يمكننا الحديث عن التجاوزات التي حدثت في هذا المجال، والتي خلّفت مآسي كثيرة في حق الإنسان وكرامته، بأن أصبح موضوعا يمكن دراسته والتداول على قدسية حياته بغية تحقيق أغراض ومآرب تتنافى مع مدونات وقواعد الأخلاق التي تضبط وتحدّد ما الذي يجب أن يكون عليه السلوك.

¹ - عمر بوقفاس، المرجع نفسه، ص.130.

وكمثال على ذلك يمكن أن نعود إلى ما وقع خلال حقبة الحكم النازي، أين نجد "الدكتور - سيجموند رايشتر/ *Sigmund Rascher* الذي قام بإعداد منتوج من اكتشافه الخاص (*Le polygal*) هدفه تخثير الدم وإيقاف المرض. ومن أجل تطبيق اكتشافه، لم يتردد هذا الطبيب في القيام بعدة عمليات بتر بدون تخدير، وفي رمي العديد من المعتقلين بالرصاص كي يعالج بعد ذلك جروحهم بدوائه الذي تبين فيما بعد أنه بدون فعالية، والنتيجة هي عشرات الموتى"¹.

فنحن إزاء أبشع أنواع الجرائم المرتكبة في حق الإنسانية، باسم العلم الذي أضحي يخدم إيديولوجيا معينة، ويرتكز في أساسه على ذاتية الطبيب أو العالم الذي أقال من ذهنيته كلّ حس أخلاقي أو إنساني من شأنه أن يبعث على الاحترام والتقدير للحياة الإنسانية. وموازة مع هذه المعايير والأخلاقية، وتماشيا مع هذا النمط من الشخصية المتشعبة بروح الذاتية المفرطة، التي لا تعترف إلا بالمنفعة الخاصة، والتي يحركها الطموح اللامشروع واللاعقلاني على حساب أرواح الكثير من الأبرياء الذين راحوا ضحية ممارسات طبية غير مشروعة، "سيكون مصير ثمانين سجينا أخضعهم رايشتر- للتجارب التي أُنجزها في إطار مقاومة البرودة هو الموت المحتوم. فقد تُرك أولئك الضحايا مغمورين لعدة ساعات في مياه تتراوح درجة حرارتها بين درجتين وإثنا عشر درجة. بعد ذلك تتم ملاحظة ما يصدر عنهم من ردود أفعال تجاه طرق متعدّدة للتسخين. وقد مات العديد منهم بشكل فظيع بعد الإلقاء بهم في الماء المغلي"².

مثل هذه التجارب التي لم يُراعى فيها القواعد والبنود الأخلاقية والقانونية التي تحفظ كرامة الإنسان وتحميه من تعسف الممارسات الطبية اللامشروعة، قد أثارت حفيظة المفكرين الأخلاقيين، وحتى رجال القانون الذين لم يتوانوا في التعبير عن قلقهم الكبير، فيما يخص مصير الإنسان في ظل هذه التجاوزات التي أخلّت بمنظومة القيم الإنسانية والأخلاقية. "والواقع أنّ هذه الفترة من التجريب على البشر غير المنتظم، قد انتهت بعد الحرب العالمية الثانية، وذلك باتخاذ مجموعة من القواعد في مدونة للتجريب على البشر معروفة باسم مدونة نورنمبورغ/ *Code de Nuremburg*. وتشكّلت هذه

¹ - عمر بوفتاس، المرجع نفسه، ص.133.

² - المرجع نفسه، ص.133.

المدونة سنة 1946 في أثناء محاكمات نورنمبرغ، وذلك لوضع أساس لاعتبار العلماء النازيين مدانين بجرائم الحرب. وتعتبر هذه المدونة إعلاناً دولياً، وما زالت تلعب دوراً حيوياً في تنظيم التجريب على البشر¹.

وعلى هذا الأساس، يمكن القول بتقنين عملية التجارب على الإنسان وإعادة النظر في كلّ التجاوزات التي حدثت في حق الإنسانية، والتي يمكن تصنيفها ضمن خانة الجرائم ضد الإنسانية التي حدثت باسم العلم. ومن خلال هذه المدونة بدأت تتضح ملامح الصورة التي يجب أن تسمّ البحوث العلمية وذلك بمراعاة القواعد والمبادئ التي يجب على الطبيب والعالم إتباعها والتقيّد بها خلال عمله وممارساته الطبية على مرضاه. وما يوضّح ذلك هو تلك المواد والبنود التي تشكّل مضامين المدونة وعناصرها، والتي نجد في محتواها إلزاماً واضحاً للعلماء بمراعاة حقوق الإنسان وصيانة كرامته، والابتعاد قدر الإمكان عن كلّ ما من شأنه أن يشكل خطراً على حياة الشخص موضوع التجربة. فمن بين البنود التي تحث على ذلك نجد "الموافقة عن علم بالأمر وعواقبه، حيث تجرى التجارب على البشر فقط إذا كان من المتطوعين موافقة قائمة على العلم بالأمر وعواقبه، كذلك نجد السلامة العلمية، حيث يجب أن تكون التجارب سليمة علمياً ومصمّمة بشكل جيّد ولا يجربها إلا علماء مؤهلون جيداً، كما أنّ هناك بند ينصّ على عدم الإيذاء، باعتبار أنّه لا يمكن إجراء تجربة يمكن أن ينتج عنها موت أو إعاقة أو عاهة مستديمة، ولهذا يجب أن يتّخذ المجرّبون خطوات لتقليل المخاطر وتقليص الألم إلى حدّه الأدنى"².

فلا شك أنّ مثل هذه المدونة قد أعادت من خلال لوائحها النظر في مفهوم الإنسان وكرامته، وذلك بالتأكيد على القيم التي يجب أن يتحلّى بها العالم في سلوكاته وأفعاله التي لا يجب أن تنفلت من الرقابة الأخلاقية والقانونية. كما أعطت كذلك الأولوية في الممارسات الطبية المختلفة، للشخص موضوع التجربة باعتبارها تؤكّد على حرية إرادته في تقرير ما الذي يصلح له. "فالقول بعدم إجراء التجربة إلا بعد موافقة الشخص، معناه أن تكون لديه القدرة العقلية والقانونية على رفض هذه

¹ - ديفيد بـرزنيك، المرجع نفسه، ص. 194.

² - المرجع نفسه، ص. 194.

التجربة دون تدخل أيّ عامل خارجي يمكن أن يؤثّر على قراره. كما يجب أن تؤدّي التجربة إلى نتائج تهدف إلى خير المجتمع، ولا يجب أن تستمر حين يكون هناك سبب قوي للإعتقاد بأنّها ستؤدّي إلى موت أو إعاقة موضوع التجربة الذي هو الشخص¹.

إنّ الغاية من كلّ هذا، هي الإنسان الذي لا يجب التعامل معه كشيء من الأشياء، باعتبار القيمة التي يحوزها بين كلّ الموجودات. "فالقيمة المركزية هنا هي الذات الإنسانية المعرّفة بالشخص الحر الذي له كرامته واحترامه وغايته في ذاته. فالشخص غير الشيء لا يمكن أن نحيله إلى آلة في خدمة العلم. وهذا التأكيد لا وجود له دون الإحالة إلى القاعدة الثانية للأمر القطعي الكانطي: افعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي أي شخص آخر كغاية لا كوسيلة"²، وبالتالي "يمكن تسويغ تلك المبادئ عن طريق النظريات الأخلاقية التي تؤكّد أهمية حماية الحقوق الفردية والكرامة الإنسانية. وفي هذا تقدّم النزعة الكانطية أقوى وأسلم تسويغ لهذه الإرشادات: إذ أنّه من الممكن أن نجري تجارب على الكائنات البشرية فقط إذا اتبعنا قواعد حماية الكرامة، والاستقلالية وحقوق البشر الخاضعين للتجريب. وهذا معناه أنّ الكائنات البشرية تمتلك قيمة متأصلة فيها ومن ثمة لا يجب أن نجعلها حقل تجارب"³.

وفي ضوء ذلك، الحرص الشديد والاهتمام المتزايد من قبل الأخلاقيين ورجال الدين وحتى القانونيين في تأكيدهم على ضرورة تسييح الأبحاث العلمية التي يجب أن تتم وفق قوانين وقواعد تحد من جموح ومن طموحات العلماء والباحثين اللامعقولة، والتي تتنافى مع إنسانية الإنسان. وهنا يجب التنويه بأنّ "كل المؤسسات البحثية تقريبا وكثير من الشركات الخاصة، تتضمن اليوم هيئة مراجعة مؤسسية تراجع البحث في الكيانات البشرية. هيئات المراجعة المؤسسية هذه، تقوم بدورها كحراس البوابة الأخلاقية والقانونية للتجارب على البشر، وترشد الباحثين إلى مسائل من قبيل الحصول على الموافقة عن علم والحفاظ على الأسرار والخصوصية، وتطوير تصميم البحث"⁴.

¹ - ناهدة البقصي، المرجع نفسه، ص. 48.

² - سمية بيدوح، المرجع نفسه، ص. 30.

³ - ديفيد بـرزنيك، المرجع نفسه، ص. 195.

⁴ - المرجع نفسه، ص. 195.

ما يجب الإشارة إليه في هذا المقام، أنه بالرغم من وجود مدونة نورنمبورغ، واللوائح التي تؤكد على ضبط التجارب العلمية على الإنسان وفق قوانين وقواعد تضمن حقوق الإنسان وكرامته، إلا أنه يمكننا الوقوف على استمرارية الكثير من التجارب التي جعلت من تلك المدونة مجرد حبر على ورق. "حيث لم يكد توزيع ذلك القانون يستكمل دول العالم، حتى تم استئناف التجارب الطبية والبيولوجية ذات الطابع الإجرامي... فابتداء من سنة 1950 تم إخضاع ثمانين من المرضى الكنديين للتجارب بمؤازرة من أجهزة المخابرات الأمريكية (C.I.A)، وكان الهدف من تلك التجارب هو فحص تقنيات غسل الدماغ. وفي نفس الإطار اكتُشف سنة 1965 أنه قد تم زرع خلايا سرطانية لأشخاص مسنين يوجدون قيد الملاحظة في المستشفيات الأمريكية"¹.

ومن هنا تبقى المشاكل التي تطرحها التجارب على البشر، تتعلق تارة بمبدأ الموافقة الواعية للأشخاص، وتارة أخرى بمبدأ عدم الإساءة للمرضى الذي يلتزم به كل طبيب، وذلك في تعارضهما مع مبدأ الإحسان ومع الرغبة في المساهمة في التقدم العلمي في ميدان الطب التي تتملك الأطباء والباحثين.

2- الإصرار على العلاج والحق في الموت الرحيم.

لا شك أنّ ما تحقّق من إنجازات كبيرة في مجالات علوم الصحة والحياة، لا يترك مجالاً للشك في القدرة الهائلة واللامتناهية التي أضحت للإنسان المعاصر في تحدّيه لكلّ المعوقات التي تقف في وجه سعادته، حتى "أصبح جمع من العلماء حالياً يتحدث عن إمكانية إزالة أسباب الوفاة، إضافة إلى إصلاح نقائص الإنسان ودعم قدراته الطبيعية. وبإمكاننا مستقبلاً من منظور هؤلاء العلماء التغلب على معيقات الخلود، إذ يرى عالم الوراثة (ميروسلاف ردمان) في مؤلّفه: ما وراء القيود البيولوجية: أسرار طول العمر، أنّ متوسط العمر قد تضاعف خلال القرنين الماضيين، وأنّه لدينا القدرة على إطالة بقائنا، ذلك أنّ هذا التطور في مجال البيولوجيا بدأ يفعل من تغيراته على إنسانية المستقبل"².

بهذا الشكل، يمكن القول أنّ التقدم الذي أحرزته علوم الصحة والحياة قد فاق كلّ التوقعات، بل يمكن القول كذلك أنّ ما تحقّق في كنف هذه العلوم قد تجاوز المطلوب. وبهذا التجاوز للمطلوب،

¹ - عمر بوفتاس، البيوتيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص.134.

² - هيفاء النكيس، جسد التطبيق، ضمن المؤلف الجماعي، البيوتيقا والمهمة الفلسفية، المرجع نفسه، ص.99.

تكون الإنسانية المعاصرة قد ولجت عصر ما يسمى بما بعد الإنسانية. إنّ مجرد التفكير في مفهوم الخلود والبحث عن وسائل إطالة العمر والحياة، يضع المجتمع الإنساني المعاصر في وضع ينبئ بحدوث أزمة قيمية حادة تجعلنا نعيد النظر في الكثير من المفاهيم التي باتت تؤزق الفكر الإنساني المعاصر. وتماشيا مع هذا الطرح الذي يقول بإمكانية إطالة الحياة للإنسان، والذي يبدو غريبا في مضامينه، نجد ما أصبح يسمى بالإصرار على مواصلة العلاج. ولتوضيح ذلك يمكن القول أنّ هذا المفهوم "يشير إلى موقف الأطباء الذين يستخدمون بشكل منظم كل الوسائل الطبية المتاحة لإبقاء شخص ما على قيد الحياة. وغالبا ما يستخدم هذا المصطلح بشكل قذحي مرتبط بالمعنى الأولي للكلمة الفرنسية/ *Acharnement* الذي يدل على الملاحقة الهائجة لحيوان مفترس يطارد فريسته. وهو بذلك يشير إلى استخدام وسائل متطورة لتمديد حياة مريض في المراحل النهائية لحياته ولا أمل في تحسّن حالته"¹. فإذا تمعنا في كلمة إصرار، نجدها تحيل إلى إلغاء رأي المريض الذي قد ينوب عنه أهله وعائلته، بحكم عدم قدرته على القبول أو الرفض لكل ما يقدم له من علاج وتطبيب. وبموجب هذا الطرح سوف يخلّ الطبيب المعالج بأحد المبادئ الأساسية للأخلاقيات الطبية والبيولوجية، والمتمثل في الموافقة الواعية للشخص المريض.

كرد فعل على هذه الممارسات إذن، "نجد أنّ جل الهيآت الممثلة للأطباء، إضافة إلى السلطات الدينية والسياسية تتفق على رفض الإصرار على مواصلة العلاج. أمّا على مستوى الممارسة فهناك عدّة مشاكل تطرحها حالات الإصرار على مواصلة العلاج، ممّا يؤدي في كثير من الدول على رأسها الولايات المتحدة إلى المطالبة بتوقيف العلاج، الأمر الذي لا يقبله الأطباء وإدارة المستشفيات ممّا يقود إلى اللجوء إلى المحاكم* وغالبا ما تكون قرارات هذه المحاكم لصالح توقيف العلاج"¹، فما يبقى

¹ - عمر بوفتاس، البيوتيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص.158.

* - لقد جاء هذا التطور القضائي في شأن الإصرار على مواصلة العلاج، نتيجة عدّة مآسي وحالات أشهرها حالة كارين كوينلان/ Karen Quinlan المتميزة في تاريخ هؤلاء الموتى- الأحياء. فقد دخلت هذه الفتاة الأمريكية التي لم تتجاوز العشرين، حالة من الغيبوبة في أبريل 1975، بعد أن ابتلعت خليطا من المخدرات والخمور. واستخدم أطباء المستشفى الذي استقبلها كل وسائل الإنعاش لأجل إنقاذها دون جدوى، ولم يتمكنوا من إخراجها من الحالة النباتية، بسبب إصابتها بالبلعغة في الدماغ. معنى ذلك أنّ كل الوسائل التي تربطها بالعالم الخارجي، قد توقفت بشكل لا رجعة فيه. وكل ما تم الحفاظ عليه هو نشاط الأعضاء الحيوية (القلب، الرئتان، الكلية، القناة الهضمية). وبعد فقدانهم للأمل في عودة ابنتهم للحالة الطبيعية، ناشد والدا كارين الأطباء أن يتركوها كي تموت في أمان. ولما رفض الطاقم الطبي ذلك، رفعا دعوى ضدّهم أمام المجلس الأعلى للقضاء في ولاية نيو جيرزي أكتوبر 1975. وأقرّ الحكم نقلها إلى مصحة أخرى تنتزع عنها أدوات الإنعاش بإذن المحكمة. [أنظر، عمر بوفتاس، المرجع نفسه، ص.159].

محط تساؤل لماذا الإصرار على العلاج، خصوصا إذا كان الشخص المريض يعاني أمراضا لا أمل له في الشفاء منها؟

في الحقيقة لا يجب نكران ما تقدّمه العلوم الصحية والحياتية في هذا المجال، بالتضافر مع التقنيات المعاصرة التي أصبحت تقدّم الكثير من أجل الرفع من المستوى العلاجي للمريض. "فالحقبة المعاصرة قد شهدت تطور تقنيات الإنعاش التي مكّنت من إمكانية تأجيل الموت*. فقد أتاح ابتكار الأجهزة المتطورة من الإبقاء على الوظائف الحيوية الأساسية كالتنفس وسريان الدم والتغذية والتخلص من الفضلات. وهكذا أصبحت الآلة تحل محل جسم هؤلاء المحرومين من نشاط الدماغ"². لكن هذه الإنجازات، بقدر ما قدمت للإنسانية سبل وسائل قهر المرض، وأعطت الأمل للكثير من المرضى الذين يوجدون في حالة غيبوبة باحتمالية الرجوع إلى الحياة العادية، بقدر ما جعلت هؤلاء كذلك يعانون بإطالة وتمديد حياة الألم والمعاناة لهؤلاء ولأسرهم. فاحتمال عدم الشفاء وبالتالي الرجوع إلى ممارسة الحياة العادية والطبيعية أمر وارد كذلك، وذلك ما يطرح الإشكال هنا. "فصحيح أنّ هذه المطاردة التي يدعوها الأطباء بشكل خجول إصرار على مواصلة العلاج، قادت أحيانا إلى استرجاع بعض المرضى لوعيهم، إلّا أنّ الطبيب الفرنسي جان روجيه لوغال / *J.R. Le Gall* يوضح أنّه في الأدبيات الطبية العالمية كلّها، ووسط ملايين المرضى من هذا النوع، لا نجد سوى ثلاث حالات ممن تمكّنوا من استعادة وعيهم، علما أنّ هؤلاء الناجين بقوا يعانون من إعاقات شديدة اضطرتهم لملازمة السرير أو الكرسي المتحرك، مع عقابيل خطيرة على مستوى الدماغ"³.

ضمن هذه الشهادة التي يقدّمها (روجيه لوغال)، يمكننا قراءة تلك التحفظات التي يبيدها اتجاه الإصرار على مواصلة العلاج، بحكم المشاكل الأخلاقية، والتبعات السلبية التي تنتج جرّاء هذا النوع

¹ - عمر بوفتاس، البيوتقنقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص.ص. 159/158.
* - في الحقيقة كما يقول -غي ديران-، نجد مسألتين مختلفتين: تعريف الموت والمعايير الإمبريقية لتحديد لحظة الوفاة. الأولى ذات طابع فلسفي وثقافي، أمّا الثانية فذات طابع طبي وتقني. وإذا كانت الثانية تستوجب إحالتها على البيولوجيين والأطباء، سواء لتحديد معايير الموت أو علاماته، أو لمعاينتها في هذه الحالة أو تلك، فإنّ الأولى تتطلب نقاشا شاملا. متى يكون موت الشخص؟ هل بانتهاء قشرة الدماغ (انتهاء كل إمكانية في نشاط القشرة الدماغية) وهي بكل تأكيد معيار هام. [أنظر، غي ديران، المرجع نفسه، ص. 101].

² - غي ديران، المرجع نفسه، ص. 16.

³ - عمر بوفتاس، البيوتقنقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص. 160.

من الممارسات الطبية. فمثل هذا الإصرار يسهم بشكل واضح في أغلب الأحيان، في إلغاء رأي الشخص المعني بالعلاج، وإلغاء حتى رأي أسرته وعائلته التي تصل في بعض الأحيان إلى المطالبة بوضع حد لحياة مريضهم، إيماناً منهم بوضع حد لمعاناته ومأساته المرضية التي تؤزقه، وتؤزقهم في نفس الوقت. ولنا أن نستدلّ على ذلك، برسالة بعث بها شخص لمجلة *Express* معبراً عن غضبه ضد العلاج الذي فُرض على جدته وهذا مقتطف منها: "...لقد فقدت الثقة في هؤلاء المتخصصين في تكنولوجيا الاحتضار فقد وقّع أبناؤها الثلاثة رسالة يطالبون فيها أن تموت أمهم في سلام منذ تلك اللحظة. وبطبيعة الحال تعفي تلك الرسالة الأطباء من كل مسؤولية. إلا أنهم قرروا رغماً عنها وعن المنطق السليم، أن ينقذوا حياتها. أما أنا فأكتب هذه الرسالة لإنقاذ موتها. إنّ جدتي لم تعط جسدها للطب. ولكن الأطباء تصرفوا فيه. لقد سرقوا منها موتها، إنّهم بالإنسانية"¹.

مثل هذا المطلب، الذي يلحّ ويصرّ من خلاله صاحبه على ترك جدّته المريضة تواجه قدرها، ويطالب الأطباء بتركها تموت بسلام، يجعلنا نقف على حقيقة أخرى تقابل وتُضاد الإصرار على مواصلة العلاج. إنّها حقيقة المطالبة بالموت كبديل للألم الذي يعيشه المريض، والذي يصبح الحل الوحيد بالنسبة له، باعتبار الوضع المأساوي الذي أضحي يعيشه، والذي قلب حياته وحياته أسرته إلى مأساة بسبب إخفاق كل المحاولات الطبية في علاجه. وفي هذا السياق يمكن أن نعرض لما قرّره شيخ الأزهر الإمام جاد الحق علي جاد الحق ومفاده: "...ويمنع تعذيب المريض المحتضر متى بان للطبيب أنّ هذا كَلّه لا جدوى منه، وأنّ الحياة في البدن في سبيل التوقف، وعلى هذا فلا إثم إذا أوقفت الأجهزة التي تساعد على التنفس متى بان للطبيب المختص القائم بالعلاج أنّ حياة المريض ذاهبة للموت"². السؤال المطروح: هل يمكن وضع حد لحياة شخص يعاني من مرض ميؤوس من شفائه رحمة ورأفة به؟ وهل يمكن اعتبار ذلك جريمة يعاقب عليها القانون؟ وإذا كان المريض يحيا حياة نباتية ويعيش غيبوبة طويلة، فمتى يمكن إيقاف أجهزة الإنعاش الطبي التي تقوم بوظائفه الحيوية؟

¹ - عمر بوقناس، المرجع نفسه، ص.161.

² - مروك نصرالدين، الإنعاش الاصطناعي والمسؤولية الطبية، مجلة الحامي، مجلة دورية تصدر عن منظمة المحامين، سطيف، العدد:28، جوان 2017، ص.ص.81/80.

هذه التساؤلات يتم التفكير فيها حاليا في سياق الخطاب الجديد لأخلاقيات الطب والبيولوجيا، من خلال مفهوم أوتانازيا/ *Euthanasie* الذي يؤدي معنى: الحق في الموت المريح. وهذه الكلمة المستعارة من اللغة الإغريقية القديمة تتركب من كلمة *Thanatos* التي تعني الموت، وكلمة *eu* وتعني برفق وراحة. أمّا معناها المتداول في الأوساط الطبية وعند أنصار أخلاقيات الطب فيحيل إلى الفعل المفضي إلى وضع نهاية لحياة شخص مصاب بإعاقة مزمنة خطيرة، أو بمرض عضال لم يعد ينفع فيه أي علاج، وذلك رحمة به وشفقة عليه من استمرار المعاناة المضيئة بدون جدوى. إنّه فعل إماتة بدافع الرحمة لمساعدة مرضى ميؤوس من علاجهم على موت هادئ وخال من الألم¹. فهل معنى ذلك، القول بالحق في الموت الذي يقابل الحق في الحياة؟ وإلى أي مدى يمكن التسليم بشرعية الفعل الذي من خلاله يمكن إماتة شخص مريض، حتى ولو كان ذلك بدافع الرحمة والرأفة بوضعه المأساوي؟

لا شك أنّ المطالبة بالموت من قبل المريض الذي يعاني ألما مبرحة، يجعلنا نقر بحقيقة الوضع الذي يعيشه، حتى وإن كنّا في الحقيقة مستقلّين عنه. فالمطالبة بوضع حدّ لحياته، وفقدان أكبر وأقوى غريزة يمتلكها الإنسان، ألا وهي غريزة البقاء، هو في حد ذاته إقرار بمأساوية الوضع وصعوبته. فعندما يصبح الموت والمطالبة به، بمثابة حل وحق يُطالب به الشخص المريض الذي فقد الأمل في الشفاء، فمعنى ذلك أنّ الشخص قد وصل درجة لا تطاق من اليأس وفقدان الأمل، خصوصا عندما تكون هذه الحالة مصحوبة بالألم الدائم والمتواصل الذي لا ينقطع، لدرجة يصبح معها الموت هو الحل.

"وإذا جاز أن نحدّد الموت الرحيم باعتباره تسببا مباشرا في قتل شخص، بشكل يجعل الموت يحصل سريعا وبدون ألم، إمّا بالتدخل فيه، وذلك ما يسمى الموت الرحيم الإيجابي، أو بالامتناع عن التدخل وذلك ما يسمى الموت الرحيم السلبي، فيجب أن تكون نية الذي يساعد على هذا النوع من الموت هي تخليص المعني بالأمر من وضعية لا تُحتمل. والمقصود هنا بالوضعية غير المحتملة هو المعاناة من آلام مبرحة، أو من حالة يفقد فيها الشخص كرامته ويحس بأنّه قد تم التخلي عنه². وعلى هذا الأساس، يمكن القول أنّ الهدف من الموت الرحيم، هو تجنّب الشخص المريض الآلام والمعاناة التي

¹ - عبد الرزاق الدواي، حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطالع الألفية الثالثة، المرجع نفسه، ص.56.

² - عمر بوقناس، البيواتيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص.165.

يعيشها بفعل المرض الذي يئس الأطباء من علاجه والتغلب عليه. عندها يمكن القول، أنّ الموت قد أصبح من الحلول المطلوبة سواء بالنسبة للمرضى الذين وصلوا إلى نقطة اللاعودة بالنسبة لصحتهم ففقدوا بذلك كل أمل في الشفاء، أو سواء كذلك بالنسبة لأسرهم وعائلاتهم الذين يتحملون عبئ المرض الذي يعانيه مريضهم، ويكون ذلك على جميع المستويات (النفسية، الاجتماعية، وحتى الاقتصادية). لكن ما يعتبر محط تساؤل فيما يخص إشكالية الموت الرحيم، هو إجازة أو عدم إجازة هذا الفعل. فهل من المشروع أن يُمنح لشخص مريض مهدد بالموت حتماً حق الإقدام على قتل نفسه إمّا بنفسه أو بمساعدة الغير، اختصاراً لمرحلة المعاناة؟ وهل يعتبر أخلاقياً بحق ذلك الموقف الذي يسعى دعائه بدافع الرأفة إلى تحنّب شخص مصاب بمرض لا أمل في شفائه، آلام أشكال مضيئة من العلاج، تكون في أغلب الأحيان غير متلائمة مع حالته الصحية المتردية، وذلك عن طريق إيقاف تلك الأشكال العلاجية والاعتناء أكثر بالتخفيف من آلام المريض وتحضيره للموت المريح؟

إنّ الإجابة على هذا السؤال ليست بالبساطة التي تجعلنا نقول بنعم أو لا، فالأمر يتعلق بقضية محورية ومصيرية، تمس الوجود الإنساني في عمقه، كما تمس كذلك حقوقه وكرامته. ومن هذه الجهة يمكننا الوقوف على رأيين مختلفين فيما يخص قبول أو رفض الموت الرحيم. "فهناك موقف المؤيدين لمبدأ الحق في الموت الرحيم، وهؤلاء يعتبرون أنّ المر يتعلق في هذه الحالة بحرية أساسية، وبحق من الحقوق المعترف بها عالمياً لكل إنسان، وهو غير قابل للمصادرة ولا للإنتهاك. فلكل إنسان الحق في الحياة والحق في الموت كيفما يشاء. فمن حقّه أن يضع حداً لحياته في الوقت الذي يرى فيه ذلك ضرورياً، كما أنّه من حقّه طلب المساعدة في هذا المجال إن وجد نفسه عاجزاً عن القيام بذلك بمفرده. وهم لا يرفضون أن يكون التمتع بهذا الحق مقيداً بشروط قانونية واضحة حتى لا يكون هناك شطط، أو يتسبب الأمر في إحداث ضرر بالغير"¹.

هذا فيما يخص المؤيدين لمبدأ الحق في الموت الرحيم، وهم يتعاملون مع هذا المبدأ باعتباره حقاً أساسياً من بين الحقوق التي يجب أن يتمتع بها الكائن الإنساني، فبمثل ما له الحق في الحياة، فله الحق في

¹ - عبد الرزاق الدواي، حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطالع الألفية الثالثة، المرجع نفسه، ص.58.

الموت كذلك. والشرط الأساسي في التمتع بهذا الحق طبعاً هو الحرية الممنوحة للشخص في تقرير واختيار ما الذي يشكّل حلاً بالنسبة لحالته الصحية، إذا ما حدث وأن فقد الأمل في الشفاء من مرض عضال يلزمه الفراش، وينعّص عليه حياته بآلام مستمرة ودائمة تلازمه طوال حياته. ومن بين الأسباب التي تجعل هؤلاء يقولون بشرعية هذا المبدأ وأحقّيته بالنسبة للإنسان، "أنّ إطالة أمد حياة المرضى بواسطة وسائل الإنعاش الطبي الحديثة يمكن أن تترتب عنها آلام أكثر فظاعة سواء بالنسبة للمريض، أو بالنسبة لأسرته. وعلاوة على ذلك، فإنّ الأمر يتطلّب مصاريف باهظة تبذر بدون جدوى. وفي نظر هؤلاء إنّ ممّا يتنافى مع الأخلاق الإنسانية الحقّة هذا الإصرار الكبير الذي يبيده الأطباء على اللجوء على جميع الإمكانيات الطبية المتقدمة المتاحة من أجل إبقاء مريض محكوم عليه بالموت الوشيك والمؤكد بسبب مرض ميؤوس منه، على قيد حياة اصطناعية خالية من جميع مظاهر الإنسانية، ومعروفة مسبقاً أنّها لن تتحصّن إطلاقاً"¹.

كما لا يجب أن نغفل كذلك عن كثير التبريرات والأسباب التي تُقدّم من أجل إعطاء الشرعية لهذا المبدأ، وهي تبريرات أخلاقية، تسعى لأن تقدّم تفسيراً لوجوب أن ينال الشخص المريض، حقّه في تقرير مصيره بإرادته، وهذا ما يتوافق مع مبدأ الاستقلالية الفردية للشخص، ومع مبدأ الموافقة الواعية والمستنيرة الذي يضمن حرية الإرادة ويتجنب القصور والتبعية للغير في اتخاذ القرارات. كلّ هذا نجده مجسداً "في مجموع المنظّمات والجمعيات التي تأسست في السنوات الأخيرة، خاصة في الولايات المتحدة، والتي كان هدفها الدفاع عن حق الإنسان في الموت في عزة وكرامة، والعمل من أجل أن يتمكن كل شخص من الموت في هدوء وعزة ووقار، وأن تكون له حرية كاملة في اتخاذ القرار المناسب فيما يخص نهاية أجله"².

أمّا فيما يخص الفريق الثاني الذي يعارض مثل هذه الممارسات، فيرتكزون أساساً على قدسية الحياة الإنسانية مهما كانت الظروف. فالحق في الحياة وحمايتها يعتبر من الأولويات الأساسية التي يجب التركيز عليها في كل ممارسة طبية، باعتبار أنّ الغاية هي العلاج والبحث عن الشفاء للمريض. وهنا

¹- عبد الرزاق الدواي، حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطالع الألفية الثالثة، المرجع نفسه، ص.58.
²- المرجع نفسه، ص.58.

يمكننا الوقوف على "حجة أساسية مضادة للمنطق الذي يدافع عن الموت الرحيم، باعتبار أنّ حياة الفرد غير قابلة للقياس لأنّه لا ثمن لها، وبناء عليه لا يمكن مقارنتها بحياة فرد آخر فنقول: حياة هذا أقل من حياة الآخر، إذ ليس لأحد الحق في الحكم على قيمة حياة غيره. إنّ حياة الإنسان ليس قيمة مماثلة لقيمة الأشياء كي تقبل القياس والوزن بل لها كرامة"¹.

وحتى فيما يخص الحرية التي يشترطها أولئك الذين ينادون بالحق في الموت الرحيم، هل يمكن اعتبار الشخص الذي يوجد في حالة غير طبيعية من المرض والآلام التي يعاني منها حرا بالفعل؟ إنّ قراره ولا شك سيكون تحت الضغط الكبير بسبب المرض والمعاناة، الذي يُفقدّه توازنه ووعيه في اتخاذ مثل هذه القرارات التي تتعلق بوضع حد لحياته. ومهما كانت رغبته في وضع حد لحياته، فإنّ هذا القرار يُضمّر ولا شك عكس ما يريد. إنّّه بعبارة أخرى يريد أن يؤكّد ويلحّ على توصيف حالته المساوية التي تتطلب حلاً عاجلاً. ومن جهة أخرى، لا يجب أن نغض الطرف هنا عن ألعيب اللغة التي تتضمن مفارقة من نوع خاص، تجعلنا نقف على وجود الكلمات وأضدادها في نفس الطرح. ومثال ذلك عندما نقول الموت الرحيم، أو القتل بدافع الرحمة والشفقة على حال المريض، "فمن الناحية الأخلاقية المحضّة، يعتبر قبول الموت الرحيم أمراً قابلاً للنقاش إذا انحصر الأمر في نطاق الأخلاق الفردية التي تعتبر أنّ موضوع الفعل، وهو هنا قتل شخص بريء، سيء بدون شك والنية الحسنة للشخص الذي قام بذلك الفعل لا تغير شيئاً من طبيعته. ومن جهة أخرى، يقتضي مبدأ العدالة التعامل مع الأشخاص جميعاً بنفس الطريقة، ومعنى ذلك أنّنا نمارس نوعاً من الظلم حين نتخلّص من شخص ما بحجة أنّه لا يتوفر على حياة نوعية كافية"².

بهذا الشكل يمكن القول مع أصحاب التيار المعارض لمبدأ الحق في الموت الرحيم، أنّ الفعل في حد ذاته -والمقصود هنا فعل القتل طبعاً- يعتبر فعلاً مشيناً، بل وجرماً في حق الإنسان مهما كانت النيات التي تخالج أعماق وضمائر الأطباء الذين يشرفون على هذا الفعل. وجدير بالذكر هنا، أنّ ما يستحقّه الشخص المريض هو الرعاية والدعم النفسي الذي يجعله يحس فعلاً بأنّه محاط بمن يتكفل به،

¹ - عمر بوفنتاس، البيواتيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص.169.

² - المرجع نفسه، ص.168.

ويشاركه معاناته ومأساته. وفي هذا يمكن القول بمرافقة المحتضرين ومواساتهم وتسكين آلامهم قدر المستطاع في انتظار الموت. ومثل هذا "الموقف يرى أنّ كلاً من الموت الرحيم والإصرار على مواصلة العلاج ليس حلاً حقيقياً لمعاناة الشيوخ والعجزة، ولآلام المرضى الذين تطول مدّة احتضارهم، أو الذين يوجدون في المراحل النهائية لحياتهم. فمن الناحية الأخلاقية لا يجب أن نعجلّ النهاية عمداً، ولا أن نؤجّلها بأي ثمن. فهناك الوسط العادل إذن فيما أصبح يعرف بالمرافقة. ويعتبر هذا الحل الثالث بدوره ممارسة طبية علاجية، ومن أهدافها الأساسية ألا يبقى المحتضر وحيداً في اللحظات الأخيرة من حياته"¹. وفي هذا السياق يرى "المفكر الفرنسي (جان برنار) في أنّ تشريع الموت الرحيم يعتبر غاية في الخطورة، وذلك حتى ولو عبّر المريض عن رغبته في العقد المسمى (وصية الحياة). إنّ المشاعر يمكن أن تتغيّر بمرور الأعوام. فقد قدّم لي أحد مرضاي ممن عبروا لي عن مثل هذه الرغبة في سن الثلاثين، عن امتنانه لأيّ مكنته من الاستمرار في الحياة والتماثل للشفاء"²

3- تقنية الإنجاب الاصطناعي ومصير الكائن البشري.

من بين الإنجازات المذهلة التي تحققت في كنف علوم الصحة والحياة، تلك التي تختص بإشكالية الولادة والعقم الذي يتهدّد حياة الكثير من الأزواج، والمقصود هنا تقنية الإخصاب أو التلقيح الاصطناعي التي أسهمت بشكل كبير في تقديم الحلول للكثير من المرضى الذين يعانون من العقم وعدم الإنجاب. "فمنذ السبعينيات عرفت التكنولوجيا الطبية والبيولوجية طفرة كبيرة قوّت كثيراً من قدرة الإنسان على التحكم في عملية الإخصاب والإنجاب. فقد تنوعت وسائل منع الحمل وتيسرت سبلها، وبات من الممكن علاج أشكال كثيرة من العقم عن طريق التقنيات الجديدة للتلقيح والإخصاب الاصطناعي أو المخبري، أي عن طريق إجراء عملية الإخصاب في المختبرات وخارج رحم المرأة، ثم نقل الجنين إلى رحم أم ليست بالضرورة هي أمّه الأصلية"³.

بهذا الشكل تجدنا أمام تقنية، قوّت من آمال الكثيرين ممن يعانون مشاكل في الإنجاب والولادة. وذلك بتغيير الوضع الطبيعي للحمل إلى وضع اصطناعي، اجتناباً لمشاكل وأمراض قد تمنع الزوج أو

¹- عمر بوفتاس، البيوتيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص.171.

²- المرجع نفسه، ص.170.

³- عبد الرزاق الدواي، حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطالع الألفية الثالثة، المرجع نفسه، ص.55.

الزوجة من الحصول على الولد. ولهذا السبب، وتماشيا مع مضامين هذه التقنية نجد "أنّ الإنسان قد غيرّ الظرف الطبيعي الذي خلقه الله تعالى لنشأة وتكوين الإنسان، فقام بإبدال المكان الذي يجري فيه تلاقح الحيوان المنوي والبويضة. فبدلا من أن يكون اللقاء في جسم المرأة في المكان المعهود، نراه ينتقل إلى وسط آخر قوامه الأنابيب والأدوات المخبرية، فيها يُجرى التلقيح والانقسام ومن ثم تُعاد اللقيحة إلى رحم المرأة الأم، أو إلى رحم امرأة أخرى"¹. ويمكن القول أنّ "الإخصاب الصناعي هو إحدى مظاهر الثورة البيولوجية. حقيقة تبعث بنفسها من قلب الثورة، ويقصد به عملية الإخصاب التي تتم بين البويضة والحيوان المنوي خارج الرحم... ويتضح من خلال هذا أنّ عملية الإخصاب لن تتم وفق الطريقة التقليدية بين الذكر والأنثى، بل تشهد هذه العملية طريقا آخر أنتجته الصناعة"².

إنّ الإيجابي في هذا الفتح العلمي الكبير، يبدو جليا ولا يحتاج إلى تدليل، فقد وقرّ على الإنسان عناء الحصول على ما كان يبدو حلما، ومستحيل تحقيقه في الواقع. إنّه الولد الذي بغيا به تنقلب حياة الأزواج إلى جحيم، وإلحاح في الطلب مهما كلف ذلك من ثمن. "فالأبوة والأبوة، أي طلب الحصول على الولد أمر فطري في الإنسان، وإن كان يستطيع الحياة بدون أولاد أو نسل، إلّا أنّ حياته ستبقى قلقة باحثة عن الذرية، خاصة إذا أدرك أنّ العجز عن القدرة على الحصول على ذرية سببه أمر عضوي كالعقم مثلا، فإنّه لا يكلّ ولا يتعب مهما راجع من الأطباء وحتى المشعوذين والدجالين"³. فما مدى مشروعية تقنية الإخصاب الاصطناعي؟ وهل يتسبب تطبيقها في إحداث مشاكل أخلاقية قد تضر بإنسانية الإنسان وحقوقه؟ وكيف نفسر ردود الفعل التي أبدتها المفكرين الأخلاقيين والقانونيين وحتى رجال الدين اتجاه هذه التقنية التي أثرت على البنية الطبيعية للمجتمع الإنساني بداية بالفرد في حد ذاته وانتهاء بالأسرة التي تفككت وأصهرها واختلت علاقات أفرادها؟

لا يمكن بأي حال من الأحوال أن ننكر ما حققته تقنية الإنجاب الاصطناعي من فوائد بالنسبة للإنسان، وهذا الأمر لا يجادل فيه أحد. لكن موازاة مع ما تحقق في كنف هذه التقنية الحيوية، فقد

¹ - زياد أحمد سلامة، المرجع نفسه، ص.16.

² - سفيان عمران، صورة الإنسان في الثورة البيولوجية المعاصرة، ضمن المؤلف الجماعي: البيوتيقا والمهمة الفلسفية، المرجع نفسه، ص.125.

³ - زياد أحمد سلامة، المرجع نفسه، ص.23.

كان هناك تعثر قيمى كبير تسبب فى ظهور مشاكل أخلاقية لم يعهدها المجتمع البشرى من قبل. هذه المشاكل قد شوّهت طبيعة الإنسان، وغيّرت من الوضع الطبيعى للمجتمع البشرى المعاصر، بفعل التجاوزات التى حدثت فى هذا المجال. "فلم يعد بسبب هذه التقنية ضروريا أن تحبل الأم بطفلها فى بطنها، ولا أن تكون المرأة الحابل بالطفل هى أمّه الحقيقية. وتعدّدت الأطراف التى يدين لها الطفل بحياته، فأصبحت أكثر من إثنين"¹. وفى هكذا وضع، أول سؤال يطرح هنا هو هوية الطفل الذى سيولد؟ وكذلك مصير الأبوة والأمومة وحتى مفهوم الأسرة الذى أصبح مميّعا، بفعل تعدد الأطراف المسؤولة عن ولادة وإنجاب الطفل؟ "ففى الوقت الذى استطاعت تكنولوجيا الإخصاب أن تقدّم حلا مؤقتا لمشكلة العقم، نجد مخاوف وتساؤلات تثيرها هذه التكنولوجيا، ذلك أنّ الإنجاب ينفصل تماما عن الجنس بمعناه التقليدى المعروف (التزاوج بين الذكر والأنثى) حيث أصبح يتم بوسائل تقنية وغدا فى مقدور العلماء إنتاج أجنة متعدّدة ومتطابقة يطلق عليها اسم نسخ جينية"².

وليس هذا فحسب، بل يمكن أن تُثار كذلك مشاكل أكثر عمقا تسببت فى إحداث فجوة كبيرة فيما يخص العلاقات الإنسانية، وشوّهت مفاهيم أساسية كانت تسم المجتمع الإنسانى وتحدّد طبيعته. ومثال ذلك "البيولوجيا الجزيئية التى غدت تمتلك وسائل متطورة للاحتفاظ بالحويمنات المنوية لفترة طويلة عن طريق تجميدها وتخزينها لغرض استعمالها فى المستقبل وحتى بعد موت واندثار أصحابها. هذا الإنجاز يجعل بمقدور النساء اليوم أن يفصلن بين الحب والإنجاب، وأن ينجبن أطفالا بدون أن تكون لهن أية علاقة جنسية بالرجال... وذلك بفضل الاستفادة من خدمات بنوك الحويمنات المنوية*.

ومن الراجح أن يظل الأطفال المولودين بهذه الطريقة جاهلين لأصولهم إلى الأبد"³.

¹ - عبد الرزاق الدواي، حوار الفلسفة والعلم والأخلاق فى مطالع الألفية الثالثة، المرجع نفسه، ص.54.

² - سفيان عمران، المرجع نفسه، ص.128.

* - إن مصطلح بنك المنى فى معناه الأولى، يدل على وعاء من الصلب يُحفظ فيه المنى، يعزل عن الحرارة ويُملا بالأزوت السائل الذى يُقيمه فى الدرجة 196. وفى معناه الواسع يدل على منظومة حفظ المنى فى مجموعها، أى بإضافة المستخدمين ومكان الحفظ وقواعد الاشتغال، وتوجد بنوك لحفظ المنى البشرى، وأخرى لحفظ منى الحيوانات. غير أنّ بنوك حفظ المنى البشرى هى التى تثير المشاكل الأخلاقية... وللإشارة، فإنّ حفظ المنى البشرى لم يعرف انطلاقته إلا بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، حين بين -باركس- فى إنجلترا وحشرم- فى أمريكا أنّه بالإمكان استعادة قدرة المنى على الإخصاب بعد تجميده فى الأزوت السائل بإضافة مادة تحمي الحويمنات المنوية من التشوهات التى تحدثها البرودة. [أنظر عمر بوقناس، البيوتيقا، الأخلاقيات الجديدة فى مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص.227].

³ - عبد الرزاق الدواي، حوار الفلسفة والعلم والأخلاق فى مطالع الألفية الثالثة، المرجع نفسه، ص.54.

وهكذا يمتزج الأمل بالحياة، ويتناسى الإنسان العلمي بين زخم وكثرة الإنجازات ما كان يشكّل منطلق وسبب أبحاثه ودراساته، فكثرة الإنجازات التي امتزجت بالطموح المفرط، والرغبة الملحة في الاكتشاف وإثبات الذات، قد جعلت الإنسان العلمي يفقد البوصلة التي توجهه في عمله وأبحاثه. فعندما نتكلم عن الأصل والطبيعي في مثل هذه الأبحاث الخاصة بتقنية الإنجاب الاصطناعي، يمكن القول ببساطة أنّها يجب أن تكون من أجل توفير الحلول اللازمة، لأولئك الذين يعانون مشاكل فيما يخص الإنجاب، وبالتالي العمل على مساعدتهم وتوفير لهم كل ما يساعدهم على تجاوز مشاكلهم المتعلقة بالعقم وعدم الإنجاب. لكن عندما ينقلب كل شيء إلى تهديد مروّع يهدّد الوجود الإنساني في عمقه، ويقلب سلم القيم رأساً على عقب، فإنّ الأمر يصبح مدعاة للقلق وبمحااجة إلى التدخل.

"إذا تكلمنا عن الأسرة هنا، فقد قدّر لها في ظل الثورة البيولوجية الترحيح والتزعزع، إنّنا نبدأ أطفالاً ثم نكبر ونتزوج ونجب أطفالاً ونغادر الحياة. ثم أطفالنا يعيدون الكرة وهكذا والحياة تستمر وتجري لمستقرها. ولقد ظلت هذه الدورة قائمة منذ عصور، بانتظام جعل الإنسان يأخذها كمسلّمة لا تقبل الجدل، ولكن أُنذرت الثورة البيولوجية بتحطيمها وتمزيقها، في ظل محاولة البيولوجيين تحويل الخيال إلى حقيقة، فها هو الإنسان يزور معرضاً من معارض الأجنة، تنتقل من خلاله الأجنة من رحم إلى رحم، وللطفل أكثر من والد، إنّهم يستأصلون الدورة تدريجياً من جذورها لتصير فوضى. يقول (ليندريج): إنّ الأسرة تقترب من نقطة الانقراض التام بفعل منجزات التغير والجدّة في تحسين النسل وهندسة الوراثة"¹.

فليس هناك أدنى شك، في الفوائد الكبيرة التي تقدمها التقنيات والأبحاث في مجال الولادة والإنجاب الاصطناعي. فقد أعادت الأمل إلى الكثير من الأزواج والأسر، باعتبار الإسهامات الكبيرة في توفير العلاج لمشاكل العقم. لكن من الواضح كذلك أنّ هذه التكنولوجيا المعاصرة في مجالات علوم الصحة والحياة، قد أثّرت سلبيّاً على منظومة القيم الإنسانية والأخلاقية، كما شوّهت معاني الكثير من المفاهيم التي كانت طوال الأزمان تلعب دوراً في تحديد وحماية الهوية الإنسانية. فقد أدّت هذه

¹ - سفيان عمران، المرجع نفسه، ص.130.

التقنيات الحيوية "إلى خلخلة المفاهيم التقليدية عن الأسرة كمؤسسة اجتماعية أساسية، وإلى نتائج تتعارض مع القيم الأخلاقية التي تركزت تدريجياً منذ فجر التاريخ البشري، وفي جميع المجتمعات ولدى مختلف الأديان والفلسفات بوصفها عنصراً جوهرياً في إنسانية الإنسان. فأمام هذه المجموعة من المعطيات الجديدة ماذا ستؤول إليه مفاهيم شكّلت لحمة النسيج الثقافي والحضاري للمجتمعات البشرية منذ آلاف السنين مثل الأسرة والزواج والأبوة والأمومة والقرابة والنسب؟ ألم يتّضح بعد وبالقدر الكافي أنّ الأمر أصبح يستدعي إعادة النظر في مضامين كثير من تلك المفاهيم وفي النظام التشريعي التقليدي المتعلق بها؟"¹.

4- الهندسة الوراثية وإشكالية تحسين النسل البشري.

غير بعيد عن مجال الإنجاب الاصطناعي، "فقد ظهر فرع آخر من فروع البيولوجيا الطبية المعاصرة. إنّه علم الأجنة الذي يهتم بدراسة نشأة وتطور الكائن البشري منذ اللحظة الأولى للإخصاب، وحتى لحظة الولادة. وتستعمل في أبحاثه التجريبية أجنة بشرية يبلغ عمرها أربعة عشر يوماً على الأكثر. وبفضل التقدم المتحقق في ميدان هذا الفرع العلمي الجديد تطورت وسائل وتقنيات التشخيص المبكر للأمراض ممّا أتاح للأطباء فرص التعرف قبل الولادة على التشوهات الخلقية والأمراض الوراثية التي قد يكون الجنين مصاباً بها أو معرضاً للإصابة بها"². إنّ الأمر يتعلق بمجال هام من مجالات البيولوجيا المعاصرة، ألا وهو مجال "الهندسة الوراثية التي تشكّل أحد الأجزاء المهمة للثورة البيولوجية... وتتضمن الهندسة الوراثية العمل على الجينات، وإعادة تركيب الحمض الريبي النووي/ *A.D.N* الذي يمثل الصفات الوراثية للإنسان. والهدف الأساسي من الهندسة الوراثية يتمثل في هندسة الطاقم الوراثي للكائن الحي، حيث توجّهه إلى أداء وظائف محدّدة، وبالتالي يمكن للوراثيين وضع المادة الحية على طاولة العمليات، وإعادة تشكيلها كما ونوعاً"³. ولتوضيح هذه النقطة أكثر، يمكن القول "أنّ علماء الهندسة الوراثية يسعون من خلال الأبحاث المتقدمة التي يجرونها حالياً، إلى معرفة أكثر ما يمكن من

¹ - عبد الرزاق الدواي، حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطالع الألفية الثالثة، المرجع نفسه، ص.55.

² - المرجع نفسه، ص.54.

³ - سفيان عمران، المرجع نفسه، ص.123.

التفاصيل حول الطاقم الوراثي للإنسان لأجل التمكن من إعادة تنظيمه وتغيير مخزونه إن اقتضى الأمر ذلك، إمّا لغايات طبية علاجية أو من أجل إنتاج كائنات حية حسب مواصفات معينة¹.

ما يجب الإشارة إليه في هذه النقطة، أنّ مجال الهندسة الوراثية قد كان له الأثر البالغ في الكشف عن الكثير من أسرار الحياة البيولوجية للإنسان. فقد تمكن العلماء من الوصول إلى حقائق لم تخطر على بال أحد فيما يخص بنية وحقيقة الإنسان، كما تمكن العلماء كذلك من الكشف المبكر للأمراض التي يعاني منها الجنين حتى قبل ولادته. "فمن بين المعالم البارزة للثورة في الهندسة الوراثية، أنّها بدأت تخطو خطوات موثوقة نحو التنبؤ الوراثي الذي يهدف إلى الكشف عن الأمراض الخطيرة، وذلك عن طريق الفحوصات الجينية المسبقة التي أصبحت ممكنة. وبالفعل، فمنذ منتصف الثمانينات توالى الكشف عن دور الجينات في الأمراض بوتيرة متسارعة. ومن شأن هذا الإنجاز الهام أن يمكن من الوقاية المضمونة من حدوث تلك الأمراض، وذلك بتحذير من هم مستهدفون لها حتى يتجنبوا العوامل البيئية الخاصة المساعدة على ظهورها ونقلها وراثيا إلى الأجيال اللاحقة"².

والمقصود من كلّ هذا، هو تلك الفحوصات التي تتم في مرحلة ما قبل الحمل، حيث يتم "فحص وتحليل الصبغيات للزوجين وذلك من أجل تحديد الحالة الناقلة وتمييزها عن الحالات السليمة. وهناك ثانياً التشخيص ما قبل نقل الجنين، وهو ما يحدث حالياً في حالة الإخصاب خارج الجسم، بحيث يتم أخذ خلية أو اثنتين من الجنين بعد تكوينه وفحصها خلال ساعات محدودة يتم التعرف بعدها على الجنين السليم لإعادته إلى رحم أمه. وبهذا يمكن تفادي نقل جنين مصاب مرضياً. أمّا حسنات هذه الطريقة، فهي تجنب وضع المرأة الحامل في موضع الحيرة في اتخاذ القرار بشأن الاحتفاظ بجنين مصاب أو التخلص منه، وإعفائها من الإحراجات العائلية والاجتماعية أو الشعور بالذنب في حالة الإجهاض"³.

¹ - عبد الرزاق الدواي، المرجع نفسه، ص.60.

² - عبد الرزاق الدواي، المرجع نفسه، ص.61.

³ - زيد الكيلاني، البحث الوراثي في خدمة الإنسان، صمن المؤلف الجماعي: حقوق الإنسان والتصرف في الجينات، المرجع نفسه، ص.ص.99/98.

هذه الفحوصات، تعتبر بمثابة الوجه الإيجابي للهندسة الوراثية، باعتبار الفوائد الكبيرة التي تقدّمها للإنسان بغاية الوقاية وتلافي كل الظروف التي تسهم في تطوير أمراض، أثبتت الفحوصات أنّ الجنين مصاب بها أو له استعدادات بأن يُصاب بها. و"هذا يؤكّد أنّ المعلومات الحديثة عن علم الوراثة قد ساعدت، وستساعد بشكل أكبر، في تحسين نوعية حياة الإنسان وتقليل نسبة إصابته بالمرض بل وتنقية بعض المجتمعات من آفات وراثية فتاكة. إنّ هذه الانتصارات التقنية هي حوافز مشجعة للاستمرار في هذا الاتجاه والتركيز عليه وللسخاء في الإنفاق على البحوث المتصلة به"¹، خصوصا عندما يتعلق الأمر بإمكانية الوقوف على علل وأسباب الأمراض التي تفتك بالإنسان، خاصة تلك المتعلقة بالجانب الوراثي. "فالتنبؤ في أقصاه يعني أنّ كل فرد سوف يتمكن عمليا من أن يعرف أي الأمراض هو مستهدف للإصابة بها. وسيكون لبرامج الفرز المختلفة تأثيرها على كل فرد بل حتى على الأطفال الذين لم تحملهم أمهاتهم بعد، والذين يمكن أن تحدد خصائصهم من جينات الوالدين، وستتيح هذه البرامج للناس أن يتحكموا إذا شاءوا في حياتهم، وربما أدّت برامج الفرز إلى تغيير خواص المجتمع نفسها"².

لكن بالرغم من إيجابيات كل ما تحقق في هذا المجال وموازة مع كلّ ما قدّمته الهندسة الوراثية من فوائد للجنس البشري، إلّا أنّ هناك مشاكل أخلاقية بدأت تظهر بالتدريج، وأضحت تشكّل خطرا على استقرار حياة الشخص داخل المجتمع. "ولعل أولى هذه المشاكل هي قضية الحفاظ على سرية المعلومات المحصل عليها عن طريق الفحوص الوراثية السابقة الذكر. فمن يضمن أنّها ستبقى في طي الكتمان وأنّها لن تُفشى وبالتالي لن تستغل لأغراض غير علمية؟ أليست هناك احتمالات قوية لأن يساء استغلالها إمّا لدعم ونشر أطروحات التمييز العرقي، أو لحرمان فئات معينة من المجتمع من الوظائف ومن التأمين الصحي؟"³.

وباعتبار أنّنا نتكلم هنا عن المشاكل الأخلاقية التي تسببت فيها مجالات الهندسة الوراثية، فلا يجب أن نغفل عن أهم إشكالية أصبحت تطرح في هذا المجال، ألا وهي إشكالية تحسين النسل البشري

¹ - زيد الكيلاني، المرجع نفسه، ص.99.

² - عبد الرزاق الدواي، المرجع نفسه، ص.61.

³ - عبد الرزاق الدواي، المرجع نفسه، ص.61.

التي يمكن اعتبارها من أخطر المشاكل التي أضحت تطرح في الحقبة المعاصرة، فباعتبار التطور والتقدم الكبيرين الذين عرفتهما مجالات علوم الصحة والحياة عامة، ومجال الهندسة الوراثية خاصة، فقد أصبح في مقدور الإنسان أن يغيّر من الطبيعي فيه، وأن يتدخل بتقنياته الحيوية في تحوير مخزونه الوراثي. لقد أضحى بإمكانه إنتاج بشر بمواصفات معينة، وذلك "بزرع جينات معينة في أناس عاديين لإظهار صفات غير متوافرة لديهم أو تقوية صفات معينة عندهم، مما قد يؤدي إلى إنتاج ما يسمى بالإنسان الأفضل"¹.

ولا شك أنّ إنتاج إنسان بمواصفات معينة، وبتركيبة فيزيولوجية معينة، يعتبر من الرغبات التي يتوق إليها كل واحد، خصوصا إذا كان الأمر يتعلق بأطفال ذوي مواصفات معينة من الذكاء والجمال والبنية الجسدية السليمة. هكذا يمكننا بسبب ما تحقق في الهندسة الوراثية، أن نسمع عن أطفال تحت الطلب، خصوصا مع توفر الإمكانيات التقنية والتكنولوجية التي يمكنها التوصل إلى ذلك. إنّها تقنيات أصبح في مقدورها التحسين ليس في نمط الحياة وأسلوبها، بل أكثر من ذلك وهذا هو المخيف، فقد أصبح في مقدورها التحسين في السلالة البشرية، وهذا ما أضحى يسمى بتحسين النسل* أو اليوجينيا / *Eugénisme*.

في هذا السياق، لا يجب أن نتجاهل تلك الرغبة الملحة للآباء، وتوقعهم في الحصول على أبناء متميّزين في ذكائهم وبنيتهم الجسدية وحتى في جمالهم، "فمن طريق عملية تحسين النسل أصبح بالإمكان التدخل في الجينات البشرية، وهو الأسلوب الذي سيمكن الآباء في المستقبل من تحديد مواصفات لأبنائهم حسب الطلب، كأن يختاروا لون شعرهم وعيونهم، وكل المزايا التي يريدون تحديدها في الموروث الجيني للأحفاد القادمين في المستقبل"². والحالة هذه، ألا يمكن القول بأنانية مفرطة للآباء

¹- زيد الكيلاني، المرجع نفسه، ص.99.

* - لم يظهر مصطلح تحسين النسل إلا في أواخر القرن التاسع عشر، حين قام فرانسيس غالتون *Francis Galton* بنحت المفهوم سنة 1983، مستعملا لأول مرة الكلمة الإنجليزية (*Eugenics*) اعتمادا على أصول لغوية يونانية تدل على السلالة الجيدة... وقد ميّز غالتون بين نوعين أساسيين من تحسين النسل: تحسين النسل الإيجابي الذي يهدف إلى دعم الخصائص البيولوجية والنفسية والعقلية الإيجابية، وتشجيع إنجاب الأفراد الأكثر كفاءة. ويؤكد غالتون على هذا النوع الأول أكثر من تحسين النسل السلبي الذي يسعى إلى استبعاد الخصائص البيولوجية السلبية وتقليص إنجاب الأفراد الضعاف وذوي العاهات والعاجزين عن التكيف الاجتماعي. [أنظر، عمر بوقفاس، البيوتيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص.336].

²- سمية بيدوح، المرجع نفسه، ص.56.

في رغبتهم الملحة ببرجة أطفالهم الذين سيولدون مستقبلا بمواصفات غير طبيعية؟ ألا يعتبر ذلك تطاولا على الطبيعة الإنسانية، وإخلالا بموازينها؟ وهل من حق الآباء التدخل في هكذا حالات من أجل رؤية مولودهم بمواصفات تقع تحت رغباتهم وميولاتهم الشخصية؟ والأهم من كل ذلك، كيف ستكون ردّة فعل المولود مستقبلا عندما يصير شابا، ويعي حقيقة شخصيته التي تمّ برمجتها وانتقائها وفق مواصفات أقل ما يقال عنها أنّها لم تكن طبيعية؟

يضعنا "هابرماس إزاء توقّعات لما يمكن أن تكون عليه الحالة النفسية للطفل المنجّب عن طريق الانتقاء الجيني، عندما يكبر ويصير شابا... فعندما يعي هذا الشاب حقيقة أنّ والديه قرّرا بصفة نهائية ما ينبغي أن تكون عليه شخصيته ومواهبه، قد يعاني كثيرا من الشعور بأنّ مصيره ومشروع حياته قد تمّ الحسم فيهما من طرف آخرين"¹. وهو الأمر الذي سيؤثر سلبا على مسار حياته، ويجعله يعيش اغترابا عن حقيقته كشخص يتفرد بمواصفات حرم منها طبيعيا، ليصبح الكيان الإنساني بذلك موضوعا للدراسة والتجريب ليس بغرض تقديم العلاج وإصلاح الأعطاب في الشخص، لكن بهدف التغيير والتعديل فيه، لما يلبيّ رغبة وأهواء أشخاص مستقلين عنه وليس لهم الحق في ذلك. حينها يمكن القول بأنّ "التدخل البيو-تقني بمصير الإنسان الذي لم يولد بعد ولكن بإرادة إنسانية خارجية هي إرادة الأهل، وترحيب العلماء وتشريع السياسيين، سيجعل من الإنسان المعدّل وراثيا إنسانا فاقدًا لحريته واستقلاله"².

وفي كل هذا خرق وتطاول على حقوق الإنسان وكرامته، وتبديلا لمعنى الحياة، بإزالة الحدود والفواصل بين الطبيعي والمصطنع، وبين الإنسان وما سيصير إليه، في ظل الكثافة الهائلة للتطورات البيوتكنولوجية. ويمكننا القول "بأنّ الإمكانيات التي نستشفها اليوم في تقننة جوهر الكائن البشري نفسه، بما في ذلك وظائفه العليا، وخلق بدائل يتم تطعيمها في النسيج البيولوجية، تزيل التمييز بين الخلق العضوي والإنتاج التقني، وبين المطور بصورة طبيعية والمصنوع. ويتّرجم زوال هذا التمييز الأخير

¹ - عبد الرزاق الدواي، تأملات جديدة لهبرماس في مجال أخلاقيات البيولوجيا، المرجع نفسه، ص.16.

² - علي عبود المحمداوي، الفعل الإستراتيجي ومآزق الأخلاق: الشرط الأخلاقي لتجاوز محن الإختراق للبايولوجيا، ضمن المؤلف الجماعي: البيوتيقا وامهمة الفلسفية-أخلاق البيولوجيا ورهانات التقنية، إشراف: علي عبود المحمداوي، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2014، ص.227.

الذي يمس الجينوم بالنسبة إلى هابرماس، هذه القدرة الجديدة للفعل الإنساني على الوصول إلى مناطق كانت عصية عليه حتى الآن¹.

إنّه من لإنسانية الفعل والممارسة الموجهة إلى الإنسان ذاته، بفعل التطبيقات العلمية والتكنولوجية التي تطبّق عليه بصورة لاعقلانية، دون مراعاة للقيم الأخلاقية، ولا لحقوقه وكرامته، يكتسب القلق الإنساني مشروعيته، خصوصا وأنّ الفاصل بين الممكن تحقيقه، والتحقق العيني للشيء في هذا المجال لم يعد كبيرا، قياسا بما يتم إنجازه وتطويره يوميا في مجال علوم الصحة والحياة. يكفي القول أنّ النية أصبحت موجودة لدى العلماء بهدف تغيير وتعديل الكائن الإنساني، ويكفي كذلك أنّ هناك من لديه الرغبة في تجاوز الإنسان إلى ما هو أحسن منه. ويمكن الإشارة إلى ما "قاله (غالتون*) الذي يعتبر أول الدعاة إلى تحسين النسل البشري في التاريخ الحديث ومفاده: إنّ ما تنجزه الطبيعة على نحو أعمى وجائر، قد ينجزه الإنسان بحكمة وسرعة وعطف"². وفي هذا دعوة صريحة إلى قلب منطق الحياة وتغيير أسلوبها، بمحاولة ضرب كل الثوابت الأصلية والطبيعية في الشخص وتعديلها بقصد الارتقاء بجنس معين إلى الأحسن والكمال.

ويمكننا هنا أن نتقل من الكلام عن عملية تحسين النوع البشري من مجاله الضيق الذي يعتمد في أجدياته على رغبة الآباء وأهوائهم، إلى مجاله الأوسع الذي يهدف دعائه إلى خلق مجتمع يمتاز بتفوّقه وكفاءته على المجتمعات الأخرى. وكلّ ذلك يكون خدمة لرؤية إيديولوجية معينة وتجسيدها كذلك لنظرية عرقية، تميّز بين مجتمع وآخر وفق صفات ومعايير ابتدعها أصحابها، لا علاقة لها بحقوق الإنسان وكرامته. ويكفي هنا أن نطرح كمثال ما "عرف عن -هتلر- وما كان يحلم به من استيلاء النخبة

¹- كلود دوبرو، المرجع نفسه، ص.527.

*- يعتبر فرانسيس غالتون من أقوى الداعين إلى تحسين النسل البشري، وقد ألف سنة 1869 كتابا بعنوان (العقيرة الوراثية) ضمّنه نظرياته حول وراثية الصفات البشرية من الآباء إلى الأبناء، وركّز فيه على توارث صفة العقيرة. لقد دعا غالتون من خلال هذا الكتاب إلى تحسين النسل البشري باستيلاء الأقوى والأصلح وراثيا، كالعاقرة والأدباء والعلماء، وتعقيم الأضعف الذين يُخشى أن يورثوا أبناءهم الصفات الوراثية الضعيفة... وقد تمكن غالتون في عام 1904، من إنشاء أول معهد أكاديمي لعلم الوراثة في الكلية الجامعية بلندن، وقد أسماه المختبر الوطني لعلم تحسين النسل الإنساني، وقد غيّر اسمه حديثا باسم -مختبر غالتون- الذي يختص في دراسة دور الجينات في الشيخوخة وإطالة العمر. [أنظر: موسى الخلف، المرجع نفسه، ص.ص.180/181].

²- المرجع نفسه، ص.179.

لتحسين النوعية الوراثية، ويذكر أنه في عهد حكمه أجريت لأربعمئة ألف شخص عملية تعقيم بأشعة (إكس) حتى لا ترث عنهم الأجيال القادمة ما يسمى بالصفات الوراثية الدنيا¹.

فما يثير الخوف والقلق من أفكار هذه الرؤية التي تهدف إلى تحسين النسل، هو عندما تغدو أطروحات هذا العلم (أي علم تحسين سلالة الجنس البشري) إيديولوجيات النزعات العنصرية في مطلع القرن العشرين. حيث ساهمت في ترويج فرضيات تدعي وجود سلالات بشرية ممتازة عرقيا وبالتالي حضاريا، ووجود سلالات أخرى منحطة وراثيا. وقد وصفت هذه الأخيرة بكونها السبب الرئيسي لمشاكل الانحراف والإجرام التي تنخر كيان المجتمعات الغربية. ودعا أنصار تلك الحركة إلى ضرورة الإسراع بإنقاذ البشرية من الانحطاط الوراثي والجيني الذي بات يهدد وجودها بسبب التكاثر المتنامي للأشخاص المصابين بأمراض التخلف العقلي والاختلال العقلي والعيوب الوراثية².

وبسبب هذه الطروحات التي تريد تأكيد أفكارها ومضامينها، وتجسيدها واقعا ملموسا، فقد كثرت الندوات الفكرية الأخلاقية، والتحذيرات من عواقب السقوط في متاهة التفكير بصورة ذاتية ونرجسية من شأنها، أن تعيد إحياء النظريات العرقية التي تعتمد في أساسها على التفرقة بين الأفراد وفق أسس وراثية وفروق طبيعية. ناهيك عن حقوق الإنسان وكرامته التي أصبحت مهددة بفعل هذه الممارسات والتقنيات الحيوية التي أصبحت تمارس على الإنسان من لحظة الإخصاب إلى لحظة الموت. وجدير بنا التنبيه هنا إلى إشكالية التجارب وخطرها على الأجنة البشرية التي أصبحت حقلًا للتجارب. وفي هذا يقدم (هبرماس) حكما على استعمال الأجنة كأدوات بقوله: مع توسع إنتاج الأجنة واستعمالها لغايات البحث الطبي وتطبيع هذا الاستعمال، يتعدل الشعور الثقافي بالحياة البشرية قبل الولادة، ما يؤدي على وجه العموم إلى ضعف الإحساس الأخلاقي بمحدودية حسابات الكلفة والربح. إننا لا نزال نشعر بفجور ممارسات تشييعية كهذه ونتساءل عما إذا كنا نرغب في العيش في مجتمع يشترى اعتبارات الإيثار النرجسية مقابل انعدام الإحساس بالأسس المعيارية والطبيعية للحياة³.

¹ - موسى الخلف، المرجع نفسه، 182.

² - عبد الرزاق الدواي، المرجع نفسه، ص. 65.

³ - كلود دوبرو، المرجع نفسه، ص. 520.

الفصل الرابع:

نظرية العدالة من الميراث الفلسفي إلى النظريات العلمية

المعاصرة: البيواتيقا وحقوق الإنسان.

المبحث الأول:

نظرية العدالة والتحديات العلمية المعاصرة.

المبحث الثاني:

البيواتيقا وحقوق الإنسان.

المبحث الأول: نظرية العدالة والتحديات العلمية المعاصرة.

1- الثورة العلمية وسؤال العدالة.

2- البيواتيقا ونظرية العدالة.

3- البيواتيقا وأخلاقيات البيئة.

1- الثورة العلمية وسؤال العدالة.

يمكننا أن نحيل في بداية هذا المطلب، إلى الاهتمام الأول للعدالة من حيث تأكيدها على الاحترام الصارم والدقيق للحقوق الإنسانية، وتشديدها على أداء الواجبات التي تحفظ هذه الحقوق وفق قاعدة قانونية تبين ما للشخص من حقوق وما عليه من واجبات. وفي هذا كلام عن "العدل باعتباره استعدادا دائما للفرد لأن يعطي كل ذي حق ما يستحقه طبقا للقانون. أمّا الظلم فهو أن يسلب شخص متذعرا بالقانون، ما يستحقه شخص آخر طبقا للتفسير الصحيح للقوانين. ويسمى العدل والظلم أيضا بالإنصاف وعدم الإنصاف، لأنّ من واجب القضاة، المكلفين بوضع حد للخصومات ألا يفرقوا بين الأشخاص بل أن ينظروا إليهم على قدم المساواة، ويحافظوا بقدر متساو على حق كل منهم"¹. فالعدالة بهذا الشكل تجعلنا على بينة بالحقوق التي يجب أن يجوزها الشخص في المجتمع الذي يعيش فيه، كما تضعنا في الصورة التي يجب أن نكون عليها كأشخاص أحرار ومتساوين، وذلك من خلال العلاقات والتعاملات التي نقيمها نحن البشر مع بعضنا البعض.

إنّ العدالة كقيمة، تحدّد ما الذي ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني في احترامه للحدود والقواعد التي تجعله في منأى عن كلّ فعل من شأنه الإخلال بالنظام الذي يحكم العلاقات الإنسانية. فهي تهتم بضبط السلوكيات والأفعال البشرية، كي لا تحيد عن القاعدة التي تضمن العدل والإنصاف بين الناس، وتبتعد عن الظلم والجور فيما بينهم. "من هنا التفسير المؤلف للعدالة منذ شريعة (حمورابي)، وذلك من خلال منعها الشر الكامن في الظلم بواسطة قواعد مفروضة، تعاقدية كانت أم عقابية، وعلى هذا الأساس كان العدل كامنا في تطبيق هذه القواعد، أعرافا كانت أم قوانين"².

بهذا الشكل كانت النظريات المختلفة عبر تاريخ الفكر الأخلاقي والسياسي، تقدم تصورات ورؤى مختلفة عن المجتمع العادل، وعن الإنسان العادل الذي يحكمه السلوك القويم، حين يحتكم في أساسه إلى القاعدة المثلى التي تفصل بين العدل والظلم، وبين الاستقامة والاعوجاج*. إنّ التفسيرات التي

¹ - اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، المرجع نفسه، ص.376.

² - عزمي بشارة، المرجع نفسه، ص.25.

* - بخصوص هذين اللفظين (الاستقامة والاعوجاج)، فإنّ الأمر هنا "يتعلق بمعنى لفظ العدالة كمصطلح قبل أن تصبح مفهوما ميلورا في نظريات. لنجد أنّه يقع في حقول دلالية متقاطعة مثل التساوي والمعاملة بالمثل، والملائمة والاستقامة وغيرها من الدلالات التي يتضمنها اللفظ العربي. فلفظ عادِل بالعربية معناه ناظر أو شابه، وهو يعني أيضا وازن. وعدل الشيء أي صحّحه وجعله مستقيما=.

قُدِّمت حول مفهوم العدالة، عبر التاريخ الطويل للفكر الأخلاقي والسياسي، هي من التنوع والاختلاف، بحيث تجعلنا إزاء رؤى مختلفة ومتباينة، توحى بالطابع النسبي والتعددي الذي يكتنف الموضوع. "وللمرء هنا أن يحاج بوجود أكثر من منطق للعدالة، كل منطق يجتاز اختبار التدقيق النقدي، لكنّه يؤدي إلى نتائج لا كالتائج التي يؤدي إليها سواه. يمكن أن تنبثق من الناس متنوعي التجارب والمشارب نقاشات عقلانية متضادة، لكن قد تأتي كذلك من مجتمع بعينه، أو من وجهة النظر هذه حتى من الشخص نفسه"¹.

بهذا الشكل تجدنا أمام عدّة نظريات، تختلف في مضامينها باختلاف الأرصدة المعرفية والثقافية التي يحوزها أعلامها، كما تختلف كذلك باختلاف طبيعة المجتمعات وأنماط الأنظمة التي يعيشون في كنفها، ودرجة المشاكل الأخلاقية والاجتماعية التي تنخر بالبنية المؤسساتية لهذه المجتمعات، وكذا بالسلوكيات الفردية للأشخاص الذين يكوّنونها. "واللافت للانتباه حقا أنّه إذا كان ثمة في جميع المجتمعات والثقافات، نوع من الوفاق الضمني على ضرورة تحقيق العدالة، فلم يتوافر حتى الآن أي إجماع على تحديد مضامينها وسبل تحقيقها. فقد ظل ذلك مرهونا باختلاف الثقافات ورؤى العالم السائدة. ويمكن التماس ذلك من خلال المسار التاريخي والفلسفي لتطور هذا المفهوم، منذ أفلاطون وصولا إلى أحدث ما يصدر في عصرنا من كتب حول الموضوع"².

ومن الطبيعي أن يخضع مفهوم العدالة إلى منطق التعددية والصبورية، الذي من شأنه مسايرة التطورات والأحداث التي تحمل في طياتها تحديات جديدة تضطر الفكر إلى الخلق والابتكار من أجل التصدي للتجاوزات التي تحدث في حق الإنسان بأشكال جديدة ومختلفة، يكون حجمها بدرجة التطور الذي يعرفه أي مجتمع من المجتمعات. ولكن بالرغم من الاختلافات الواضحة بين النظريات الأخلاقية والسياسية حول مفهوم العدالة، إلّا أنّ المنطلق في هذه النظريات، كان واحداً ومشاركاً

=من هنا ارتباط مقولة شهيرة من أثر عمر (رضي الله عنه) عن تقويم الاعوجاج بالعدالة: (من رأى منكم اعوجاجاً فيّ فليقومني). الاستقامة والعدالة في مقابل الاعوجاج والظلم. كذلك نجد الزينغ والميلان والهوى في مقابل العدل. فالعادل هو أيضا من لا يميل به الهوى حين يحكم بين خصمين، أو حين يطبق القواعد الاجتماعية المانعة للشر". [المرجع نفسه، ص.ص. 25/26].

¹ - أمرتيا سن، المرجع نفسه، ص. 12.

² - عبد الرزاق الدواي، الفلسفة في عصر العولمة وتكنولوجيا المعلومات، ضمن مجلة عالم الفكر، العدد: 2، المجلد: 41، المرجع نفسه، ص. 183.

بينها. وهذا المنطلق قد كان دائما حاضرا باعتباره سببا رئيسيا ومحركا للفكر في كل النقاشات التي تثار حول العدل. إنّه الظلم بشتى أشكاله الذي يتهدّد الحق الإنساني بفعل السلوك والفعل الإنساني ذاته حين يحتكم إلى الرغبة والهوى، ويستقل عن العقل والقانون، في تقريره ما الذي ينبغي أن يكون عليه الشخص في توازنه واعتداله مع نفسه ومع الآخر. "فنحن في البداية حساسون للظلم كما يقول ريكور : ظالم، يا له من ظالم، هكذا نصرخ نحن أولا. إننا ندخل حقل الظالم والعاقل عن طريق صيغة الشكوى والتشكي. وحتى على صعيد العدالة المؤسساتية أمام قصر العدل نستمر كمشتكين وفي تقديم الشكوى"¹.

إنّ الظلم بهذا الشكل يأخذ طابع الأسبقية، حين يجعلنا بحضوره نحس بعفوية أنّه تمّ اختراق وتجاوز حقوقنا التي تعطي معنى لوجودنا وإنسانيتنا. وفي هكذا حال يمكننا الكلام عن "الحس بالظلم الذي هو ليس فقط أشد إيلاما بل هو أعمق وأبعد من الحس بالعدالة، ذلك أنّ العدل هو في غالب الأحيان ما ينقص في حين أنّ الظلم هو ما يسود. والناس يملكون رؤية أوضح لما ينقص العلاقات البشرية من رؤيتهم للطريقة الصائبة لتنظيمها. لذا كان الظلم، حتى عند الفلاسفة المحرك الأول للفكر والشاهد على ذلك حوارات أفلاطون وفلسفة الأخلاق عند أرسطو واهتمامهما الكبير في تسمية العدل والظلم معا"². وهو الأمر الذي يمكن التأكيد عليه من خلال الطرح الذي يقدمه ريكور في كتابه العادل، حيث يقول: "وإنّما قصدا حين أستحضر ذكريات الطفولة، فإنّي أذكر الظلم قبل العدل تماما كما كان يعتمد إليه في أغلب الأحوال عن قصد بيّن كل من أفلاطون وأرسطو. ثمّ ألم يكن دخولنا الأول لمنطقة الحق موسوما بالصيحة التالية: هذا ظلم؟"³.

على مرّ العصور كانت النظريات المطروحة لمعالجة فكرة العدالة، تتفق حول صدّ العدو المشترك الذي هو الظلم بكل أشكاله، سواء على المستوى الشخصي وذلك بتقويم السلوك والفعل الإنساني نحو الأمثل، أو على المستوى المؤسساتي بإحلال القوانين والمبادئ التي تحكم المؤسسات الاجتماعية وفق ما يحمي الحقوق الإنسانية ويحفظها، فمن أفلاطون وأرسطو إلى راولز ومايكل سنديل وأمريتيا سن،

¹- بول ريكور، الذات عينها كآخر، المرجع نفسه، ص.389.

²- المرجع نفسه، 389.

³- بول ريكور، العادل (الجزء الأول)، المرجع نفسه، ص.12.

مرورا بفلاسفة العقد الاجتماعي ورواد النفعية، وإيمانويل كانط الذي يضاد بطرحه الديونطولوجي كل ما من شأنه اختزال مفهوم العدالة في إحراز أكبر خير ممكن، لأكبر عدد من الناس، يمكننا تقفي أثر هذا التنوع والاختلاف الذي يسم نظريات العدالة، كما يمكننا الوقوف كذلك على نقطة الالتقاء بينها في دفع الظلم وإعلاء الحق. "فإدراك المظالم التي يمكن رفعها لا يدفعنا إلى التفكير في العدل والظلم فحسب، بل هو لب نظرية العدالة... كما يظهر تشخيص الظلم كذلك وفي الغالب كنقطة البداية للنقاش النقدي"¹. وعلى هذا الأساس يمكن القول بأنه "كي تصلح نظرية ما في العدالة كأساس للتفكير العلمي، لا بد لها من أن تتضمن طرقا لتقدير كيف يمكن إنزال الظلم وإعلاء العدل، بدل من التوجه فقط إلى وصف المجتمعات التي تتسم بعدالة كاملة"².

إنّ النقاش النقدي الذي تظهر نقطة بدايته في تشخيص الظلم، هو الذي يغذي منطق التغيير والتعدّد في تناول فكرة العدالة، فيجعلها تقع ضمن صيرورة ترفض الثبات والسكون، وتتكفل بدراسة وتحليل دقائق الأمور التي تتغيّر بدورها من عصر إلى عصر ومن مجتمع لآخر. إنّ الإيجابي في النقاش النقدي والاختلاف في الرؤى والتعامل مع مفهوم العدالة، هو التجديد الدائم للسؤال الذي لا يكتفي بتوصيف المجتمع العادل والإنسان العادل، وفق رؤية ثابتة ودوغمائية تنسب لنفسها الحقيقة المطلقة، والصلاحية لكل زمان ومكان. بالعكس، إنّ السؤال الذي يتجدّد بتجدّد الظروف، ويواكب التطورات الحضارية للمجتمع التي تضع أفرادها أمام تحديات توجب عليهم إعادة النظر بخصوص مفاهيم الحق والقانون والعدل والظلم.

ومن هذا المنطلق يجد الإنسان المعاصر اليوم نفسه، خصوصا في ظل التطورات العلمية والتكنولوجية مضطرا إلى إعادة التفكير في مكنون العدالة وما يتصل بهذا المفهوم من مفردات كالحق والقانون. وإعادة التفكير هذه، ليس معناها طبعا الفصل القطعي مع التراث الفلسفي والأخلاقي والسياسي، الذي يعج بالنظريات التي بحثت في العدالة، بل بالعكس من ذلك، يمكن النهل منها وتوظيفها لما

¹ - أمرتيا سن، المرجع نفسه، ص.ص. 10 / 09.

² - المرجع نفسه، ص. 11.

يخدم القضايا الحقوقية والقانونية اليوم، لكن دون التسليم بفكرة أنّ هذه النظريات تمتلك الحل السحري لكل ما يحدث اليوم من تجاوزات في حق الإنسان.

"فيذا كنّا بحاجة إلى أن نتعلم من القدماء في كل ما يتعلق بالفلسفة الأخلاقية والسياسية"¹، فذلك يكون بغرض امتلاك الأدوات والمناهج التي نفكر بها من أجل معالجة القضايا الحقوقية والقانونية اليوم. وهذا طبيعي مادامت الأسئلة التي باتت تطرح اليوم هي أسئلة جديدة فرضها الواقع الإنساني المعاصر الذي أصبح يعجّ بكل التناقضات، بفعل التجاوزات التي أصبحت تحدث باستمرار في حق الإنسان. فلنا أن نتساءل هنا عن مصير الحقوق الإنسانية في ظل التطورات العلمية والتكنولوجية التي تحدث اليوم؟ وعن أي عدالة يجب أن نتحدّث خصوصا في ظل اتساع وتنوع المجالات التي طالتها النتائج السلبية للعلم والتكنولوجيا؟ وعند هذه النقطة لا بدّ من الإشارة أنّه "من المهام الملقة على عاتق الفكر الفلسفي المعاصر اليوم، أن يصيغ بدوره تساؤلات عن دلالة الطفرات العلمية الجديدة وأبعادها: هل ستقود إلى مجتمعات بشرية تكون أكثر انفتاحا وعدالة وحرية، أم تراها ثورة غير منظمة وغير مقيدة، ربما تقضي على فكرة العدالة والمساواة ذاتها، وبالتالي توسّع دائرة الاختلافات القائمة حاليا بين البشر وبين مجتمعاتهم وتعمّقها، إلى حدّ لا يُستبعد أن تظهر معه اختلافات جديدة نوعية في الجنس البشري؟"².

إنّ مصطلحات من قبيل التطور، التقدم، الرفاهية وضمن الحياة السعيدة والرغيدة، هي من الجاذبية والتأثير التي جعلت الناس في الفترة المعاصرة، يتطلعون إلى مستقبل يتجاوز الحاضر ويكون أحسن منه. وما طعم هذه الفكرة ورسّخها في أذهان الناس، هو الفتوحات العلمية والتكنولوجية الكبيرة والمتسارعة التي عرفها العالم المعاصر في شتى المجالات. وعلى هذا الأساس كان "اقتناع الناس بأنّ مستقبل العالم قد يكون أفضل بفضل ما يسمى بالتطور والتقدم. فهذه الكلمات السحرية بالنسبة للبعض، هي مرادفة لتحسن العالم... لكن هذا الاعتقاد تبدّد مؤكدا لا مصداقية المستقبل. وتبعاً

¹ - بول ريكور، جاك دريدا وآخرون، في الترجمة والفلسفة السياسية والأخلاقية، تر: عز الدين الخطابي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004، ص. 127.

² - عبد الرزاق الدواي، الفكر الفلسفي العربي المعاصر وتحديات مجتمع المعرفة، ضمن المؤلف الجماعي، رهنات الفلسفة العربية المعاصرة، المرجع نفسه، ص. 219.

لبعض الأحداث يمكن القول بأنّ التقدّم لم يتم، وما تم هو الأسوأ الذي تمثّل في العديد من الظواهر الارتدادية¹.

ومع هذه الظواهر الارتدادية التي تجلّت في انقلاب العلاقة بين الإنسان ومنتجاته، بدأت تطفو على السطح بوادر الأزمة، كما أضحت تنكشف أمارات الخيبة والفشل التي زادت في تعميق الهوة بين الإنسان وسعادته. "فالعالم ينتج في الوقت ذاته معارف، منافع هائلة، وأيضا أسلحة كالسلاح النووي: الإمكانية الأولى لفناء البشرية. وبهذا الصدد يمكن للإمكانات المستخدمة أن تكون مفيدة في حالات عديدة، لكنّه يُخشى أن تتلاعب بالكائنات البشرية التي افتركتها وابتكرتها"².

فأن نتكلّم هنا عن الثورة العلمية ومخلفاتها بالنسبة للإنسان المعاصر، فهذا ليس من باب الرفض لكل ما تحقّق في خضم هذه الثورة، فالإيجابيات والمنافع التي تحققت في هذا المجال هي من الكثرة والتعدد ما يجعلنا نعترف صراحة بقدرة الإنسان على الخلق والابتكار، كما تجعلنا هذه الإيجابيات نقر بتفوق الإنسان في إحراز ما يضمن له سعادته ويقلل من شقائه وتعاسته. لكن موازاة مع كل ما تحقّق من إنجازات علمية، فقد كان هناك إخفاق كبير فيما يخص الجانب القيمي الذي يهتم بالدرجة الأولى بإنسانية الإنسان وكرامته. وبهذا الشكل تبدّل الكلمات الجميلة والجدّابة التي وجدت مكانها عند الناس لفترة معينة من الزمن، بأخرى تُضادّها وتعاكسها في المعنى، وتكشف عمّا يندسّ ويتخفّى وراء الحلم الجميل الذي بُني على أساس التقدم العلمي والتقني. هكذا تطفو على السطح مفردات الخيبة والقلق والتعاسة والظلم، لتحل مكان الأمل والطمأنينة والسعادة والعدل. "فالتطور بطابعه التقني، يجهل ما هو غير محسوب، وما هو قابل للقياس كالحياة، والألم، والفرح، والبؤس، ونوعية الحياة، والجمال، والعلاقات مع الوسط الطبيعي. بعبارة أخرى لا يأخذ بعين الاعتبار الثروات الإنسانية غير المحسوبة مثل الكرم، الأعمال المجانية، الكرامة والضمير"³.

إنّ المقصود من كل ذلك، هو انقلاب سلم القيم الإنسانية، وإفراغ الإنسان من جانبه الروحي الذي تجاوز بفعل طغيان العقلانية الأداة التي لا تهتم إلا بالنتائج، دون مراعاة لإنسانية الإنسان ولا

¹ - إدغار موران وجان بودريار، عنف العالم، تر: عزيز توما، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2005، ص.ص. 76 / 77.

² - المرجع نفسه، ص. 77.

³ - المرجع نفسه، ص. 82.

للمحيط الذي يعيش فيه. "فالأمر هنا يتعلق بظاهرة جديدة في تاريخ الفكر البشري تعبّر عن التعارض بين نوعين من طريقة التفكير والنظر إلى الأشياء وتقييمها، طريقة يمكن وصفها بأنها صادرة عن العقل الموضوعي المعياري، وطريقة أخرى يمكن وصفها بأنها تجسد العقل الأداتي البراغماتي الوضعي"¹. والمقصود هنا هو البون الشاسع الذي يفصل بين المعرفة العلمية من جهة، والقيم الإنسانية من جهة أخرى. وفي هذا ما يشكل "وبملاً كوايبس الإنسان المعاصر، حيث الخوف من علم أو تقنية لا يخضع لسيطرة بشرية"².

إنّ استقلال المعرفة العلمية والتقنية عن القيم الأخلاقية، وبالتالي فقدان البوصلة التي توجه السلوك الإنساني، قد أدخلنا عصر الارتدادات والانقلابات على الإنسان وثوابته، وحتى على البيئة الطبيعية التي يعيش في كنفها. خصوصاً عندما "أخذت التقنيات تستقل بنفسها وتسير وفق منطقتها الخاص بغير بصيرة من الإنسان. وهو منطق قوامه مبدآن: أحدهما، مبدأ لا عقلائي، ومقتضاه، (أنّ كل شيء ممكن)، ممّا يؤدي إلى أن تستبيح الآلة كل شيء في الإنسان. والثاني مبدأ لا أخلاقي، ومقتضاه: (أنّ كل ما كان ممكناً، وجب صنعه)، ممّا يؤدي إلى التحلل من كل الموانع الأخلاقية المؤدية إلى المكارم"³. وبعبارة أخرى، يمكن القول أنّ "التقنية أضحت تدل على طراز كون، على عالم، وليس فقط على جملة وسائل صادرة عن معرفة قوانين علمية. وينجم عن ذلك أنّ الإنتاج التقني يمثل تنظيمًا عامًا للعالم- وكما يقول لنا (هيدجر): إهمالا بعيدا عن الكون-... إنّ تقنية عصرنا، وهي تعرب عن فراغ أنطولوجي، تسألنا. ولأنّها كتومة وقدر غامض، فهي تدعو إلى شفافية التفكير، إلى صياغة الأخلاق النظرية حول مبادئ جديدة ونظرية جديدة عن المسؤولية"⁴.

فمن الطبيعي إذن، أن تكون النتائج مخالفة للتوقعات وللآمال العريضة التي عقدها الإنسان على التقدم العلمي والتقني، حين يستقل في مساره وتطوره عن كل رقابة أخلاقية وقانونية، من شأنها ضبط وتحديد ما الذي يجب أن يكون عليه السلوك الإنساني. إنّ دلائل الفشل والحيبة، التي أثبتتها النتائج

¹ - محمد عابد الجابري، المرجع نفسه، ص.36.

² - ألان سوبيو، الإنسان القانوني (بحث في وظيفة القانون الأنثروبولوجية)، تر: عادل بن نصر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص.182.

³ - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المرجع نفسه، ص.ص.66/65.

⁴ - جاكلين روس، المرجع نفسه، ص.19.

السلبية، والتطبيقات اللاعقلانية للعلم والتقنية على الإنسان والطبيعة، هي بادية للعيان من خلال الآثار الخطيرة التي أضحت تتهدد الإنسان في كيانه وهويته، ليصبح بذلك محط تلاعب بين أيدي العلماء، الذين أثبتوا جدارتهم وقدرتهم على طرق باب الممنوع والمحرم مسّه أو التلاعب به. "فالتقانات الجديدة تنجب زيادة قدرات الإنسان زيادة ضخمة. وقد أصبح هو ذاته فاعل تقنياته وموضوعها معا. والوضع مشبع بالأخطار الجسام لدرجة أنّ الإنسان أصبح ينزع إلى التجريب والتجديد لا في قطاع خارجي عنه بل في قلب الكيان الإنساني ذاته. ففي المنطقة التي كانت ممتعة على سلطان الإنسان تتدخل اليوم بوجه الدقة التقنية الإنسانية"¹.

وبهذا الشكل نكون قد تجاوزنا الحدود المرسومة، والقواعد التي تؤكّد على حرمة الإنسان وقدسيتها. وهي القواعد التي تضفي على الوجود جماليته، وتعطي معنى للحياة التي يعيشها الإنسان داخل المجتمع الذي يعيش فيه. "فالمجتمع كما يقول (جاك موناد)، لا يقدر أن يبقى دون قانون أخلاقي يستند إلى قيم تفهمها أغلبية أعضائه وتقبلها وتحترمه. لم يبق لدينا أيّ شيء من ذلك. هل تستطيع المجتمعات الحديثة السيطرة، سيطرة لا محدّدة على القدرات النزواتية التي تقدّمها لنا معطيات العلم على معيار إنسانية مبهمّة، مصوغة بنوع من مطالب استمتاع متفائل مادي النزعة؟ هل تستطيع هذه الأسس حل توتراتها التي لا تطاق؟"².

يبدو أنّ الفردوس الموعود التي بشرّ به الإنسان العلمي، من خلال أحادية التفكير المادية والبرغماتية المفرطة التي اعتمدها في التعامل مع مواضيع دراسته وتجاربه، قد تحول إلى تهديد مرّوع، وتناول على ثوابت الإنسان من حق وكرامة، كما تحوّل كذلك إلى استنطاق مرعب للطبيعة واستنفاد مفرط لثرواتها. وبهذا الشكل ولجنا عصر الأسئلة الجديدة والمربكة، التي فرضتها التحديات الجديدة في مجال العلم والتكنولوجيا. أسئلة لا يمكن التغاضي عنها، وتركها بدون حل، فهي تحمل في ثناياها مصير الإنسان الذي أضحي طرفا أساسيا في وضع كان هو السبب الرئيسي في حدوثه، وفي نفس الوقت كان هو المتضرر الأول منه.

¹ - جاكولين روس، المرجع نفسه، ص.18.

² - المرجع نفسه، ص.20.

ولنا في كل ما نجم عن التطبيقات العلمية والتكنولوجية، وسوء استخدامها في مجال العلوم الصحية والحياتية آية وبرهان على التجاوزات التي حدثت في حق الإنسان، وفي حق البيئة التي يحيا في كنفها. "فالتقنية الحديثة تُدخل اليوم أعمالا من نمط طريف وتتخذ الإنسان محل تأثيرها: إطالة أمد الحياة، مراقبة السلوك والمداخلات الوراثية، وهي تبدي بتلك الوثبة الكيفية، طائفة من المسائل والأخطار"¹. وفي هذا مكنم الخطر والقلق على الجنس الإنساني، الذي أصبح محطّ تجربة ودراسة، خصوصا عندما تكون هذه الدراسة فارغة من البراءة، والمقاصد الإيجابية التي تُحتزل في العلاج وتوفير الصحة للإنسان. ويمكن تقديم أمثلة عن التجاوزات التي حدثت في هذا المجال، "بتنظيم السلوك، والتدخل المباشر في الدماغ* بواسطة أقطاب كهربية مزروعة**"، وبرمجة العمل الإنساني بالمعالجة السلوكية، وطائفة من الطفرات التي لا مثيل لها في السابق، وحيث تستطيع التقانة تغيير الماهية الإنسانية، لنذكر المداخلات الوراثية، وهي حالة قصوى يقدر المرء على أن يهدّد فيها ماهيته الخاصة. وبوجه عام، إنّ السيطرة

¹ - جاكليين روس، المرجع نفسه، ص. 80.

* - يمكننا القول هنا أنّ الطب المعاصر، قد خطى خطوات كبيرة ومتسارعة من أجل إيجاد الحلول اللازمة التي تحد من شبح وانتشار الأمراض التي تفتك بالإنسان. وبالفعل فالشواهد على ذلك كثيرة، حيث تم وضع حد للكثير من الأسقام التي كانت تحصد الكثير من الأرواح البشرية عبر التاريخ. لكن عندما تستخدم التقنيات في مجال الطب من أجل خدمة مقاصد ومرامي، بعيدة كل البعد عن الهدف والغاية التي يجب أن تكون في توفير العلاج للمريض، فإنّ الأمر هنا يصبح مدعاة للشك ويتطلب الوقوف من أجل وضع حد للممارسات اللاإنسانية في هذا المجال. والمثال الذي يمكن أن يطرح هنا، هو الفرع الخاص بطب الأمراض العقلية. "فأدوات الطب العقلي كثيرة وفتاكة، والأمثلة التي يحفظها التاريخ القريب عن أشكال انحراف هذا الفرع الطبي عن أهدافه الأصلية لا يجب أن تنسى كي يتلافى الإنسان المعاصر تكرار أخطاء الماضي، خاصة وأنّ التطور المستمر للطب قد يضاعف درجة خطورتها. ومثال ذلك الإتحاد السوفييتي الذي وضع حداً لممارسات فظيعة، امتدت خلال عقود، تدخل في إطار ما يعرف بغسيل الدماغ الذي مورس بشكل واسع في عهد (ستالين) على أشخاص معارضين للنظام، وقد تم لأجل ذلك إدخالهم إلى مستشفيات الأمراض العقلية، وهناك يتم تحذيرهم بشكل مكثّف إلى غاية تخليهم عن أية إيديولوجية مغايرة لإيديولوجية النظام، أو فقدانهم للذاكرة. وقد استنكر بعض الأطباء ذلك الوضع بفعل الانفتاح الذي بدأ الإتحاد السوفييتي يعرفه قبل انهياره. وهكذا فضل هذا البلد الانسحاب من المنظمة العالمية للطب العقلي سنة 1983 قبل أن يُطرد منها بشكل علني". [أنظر، عمر بوفتاس، البيوتقنا - الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص. 188/189].

** - هذه الممارسة الطبية التي تعتمد في أساسها على التدخل التقني في الطب، خصوصا فيما يتعلق بالجهاز العصبي للإنسان، تحمل في طبيعتها الكثير من الآثار السلبية على حياة الشخص، كما يؤدي سوء استخدامها إلى التحكم في حياته، بالسيطرة عليه وإلغاء حريته. ولتبيان ذلك يجدر بنا الرجوع إلى مرحلة الستينات من القرن الماضي "حيث اشتهر جراح إسباني يدعى (خوسيه دالغادو José Delgado)، بفضل تجاربه المخيفة التي قام بها، والتي مكنته من التحكم عن بعد، في سلوك الحيوانات والأشخاص على حد سواء. وذلك بتوجيه يقوم به بواسطة الراديو لإلكترودات كان يزرعها في مخ عيّنات البحث. وقد عرض على العالم آنذاك شريطا وثائقيا يظهر فيه واقفا لا يتحرك في حلبة مصارعة الثيران، بينما يندفع نحوه ثور هائج، وبحركة سريعة يرسل أمره بواسطة جهاز الراديو، قيوقف العدوانية في مخ الحيوان الذي كان قد زرع داخله إلكتروداته الموجهة. وحينها لم يتردد هذا الجراح رغم احتجاجات زملائه في التحكم بنفس الطريقة في المرضى، وكان يجيبهم قائلا: (إنّ قداسة الدماغ البشري ليست إلا تصورا اجتماعيا). وقد تمكن بعض الأفراد من الاحتفاظ فعليا بالإلكترودات التي زرعت في أدمغتهم لمدة 18 شهرا". [المرجع نفسه، ص. 189]. فهذه الممارسات إذن، تدفعنا إلى طرح أكثر من سؤال حول قداسة الحياة الإنسانية واحترامها، فعلى أي أساس يمكن إلغاء حرية الشخص وإرادته؟ وما الذي يحوّل للإنسان، بأن يسيطر على الإنسان وفق وسائل من المفروض أنّها تقع ضمن الوسائل العلاجية، وليس من أجل السيطرة على إرادة المريض وإخضاعه لمشية إرادة غيره؟ وفي هذا كذلك تطرح إشكالية العلاقة بين الطبيب ومريضه، التي يجب أن ترقى إلى مستوى من الإنسانية، يبنني على أساس احترام الشخص الإنساني، واحترام حقوقه وكرامته، والتعامل معه على أنّه غاية في حد ذاته وليس كشيء يمكن التجريب عليه والتلاعب بثوابته.

الوراثية، والتأثير في الجملة العصبية، حافلان بالأخطار لأتّهما يتناولان القاعدة الحوية للهوية الشخصية¹.

كلّ هذا يجعلنا نحيل إلى ما يحدث في المخابر العلمية، من تجارب قصد التغيير من طبيعة وأصالة الإنسان وهويته التي كانت منطقة محرمة على الممارسات العلمية، إلّا ما كان يهدف منها إلى مصلحة المريض وعلاجه. فبالرغم من الإيجابيات التي قدّمها تقنيات الهندسة الوراثية مثلاً، وذلك بتوفيرها لمختلف العلاجات الجينية التي أسهمت في تشخيص الكثير من الأمراض الوراثية، إلّا أنّ طموحات المشتغلين اللامشروعة في هذا المجال، قد أحالت كلّ الآمال الإنسانية إلى مخاطر ومخاوف من المستقبل الذي أصبح مشوباً بالشك والارتياب في منجزات التقنيات الطبية، وما قد ينجم عنها من مخاطر على الجنس البشري. ومن هذه المخاوف، "التدخل في تحويل الرموز الوراثية في الإنسان، بحيث تتغير صفاته الوراثية طبقاً للتدخل وأهدافه، كذلك إنجاب فئات من البشر يشعرون بأنّ غيرهم من أصحاب المعرفة والقرار هم الذين يتحكموا في تخليقهم وغرائزهم وسلوكهم، فيدركون بأنّهم مجرد بشر صناعي أنجب لأغراض معينة"². ولتوضيح ذلك أكثر، فإنّ الأمر هنا يتعلق بتحسين السلالة البشرية، وفق مواصفات معينة، تتطلب التدخل في المخزون الوراثي للإنسان، وبالتالي تغيير الطبيعي فيه وتحويله لما يلبيّ رغبة وطموح أناس مستقلين عنه. عند هذه النقطة يطرح السؤال حول مشروعية هذه الممارسات وأثرها على حقوق الإنسان وكرامته؟ أولسنا بحاجة اليوم إلى نظرية تبين الحدود التي يجب أن يقف عندها العلماء والأطباء في عملهم؟

وقبل الإجابة على هذه الأسئلة، لا بأس هنا أن نذكّر بمجال آخر طالته أيادي الإنسان بفعل التجاوزات التي حدثت في حق الوسط الطبيعي الذي يعيش فيه، ويستمد منه عناصر حياته. والمقصود هنا مجال البيئة التي أضحت بفعل التصرفات العشوائية للإنسان، تعبر بردود أفعالها عن الضرر الذي ألحقه الإنسان بالكوكب الأرضي، الذي تناسى بفعل أنانيته المفرطة أنّه مكان إقامته الأصلي، وأنّ وجوده مربوط به، وبالتوازن الذي يجب أن يسود بين عناصره. "فما دامت الطبيعة

¹ - جاكليين روس، المرجع نفسه، ص.81.

² - محمد الكتاني، أيّ مسؤولية أخلاقية تجاه الهندسة الوراثية؟ ضمن المؤلف الجماعي: حقوق الإنسان والتصرف في الجينات، المرجع نفسه، ص.87.

تعطي الإنسان، فإنّ على الإنسان أن يقدّم لها المقابل، وقد غدت هي موضوع حق. فلكي تظل الحياة ممكنة ، ولكي يستمر النوع البشري، علينا أن نعكس وجهة نظر الإنسانية أو المركزية الإنسانية المدرسية، وننشئ عقدا طبيعيا، يحيل أخيرا كما يحدثنا (ميشيل سير)، على فكرة أخلاق نظرية موضوعية تركز على الواقع"¹.

إنّ الأصوات المتعالية التي تنادي اليوم بالحفاظ على البيئة، واحترام النظام والتوازن الذي تخضع له، لم تكن لولا "الأخطار التي وصلت إليها الإنسانية سواء بما وقع من كوارث طبيعية حفل بها القرن الماضي، أو بدأ هذا القرن سنواته، ضف إلى التوقعات التي يقوم بها العلماء فيما يخص الأنظمة البيئية، قد استدعى ضرورة أخذ الحيطة والحذر، ذلك أنّ استمرار استنزاف موارد الطبيعة، أدّى إلى جروح بعيدة الغور في قلب النظام الطبيعي، وهنا بدأ النقد الإيتيقي ينه إلى ضرورة معرفة الواجب الإنساني اتجاه محض وجوده، ومن ثمّ عليه صياغة قواعد القانون الأخلاقي الذي يحكم الصلة بين الإنسان والطبيعة"². فالرغبة الملحة للإنسان وإفراطه في استنزاف موارد الطبيعة بصورة لا عقلانية، قد أدّى إلى "تزايد الضغوط على البيئة الطبيعية باستهلاك مواردها، وتجاوز طاقتها على استيعاب النفايات الناتجة عن الأنشطة البشرية. كما تجاوزت متطلبات الإنسان الحدود في بعض الحالات لدرجة أصبحت تشكّل خطرا على توازن الغلاف الحيوي، كما هو الحال بالنسبة لطبقة الأوزون التي تحمي البيئة من الأشعة فوق البنفسجية، وزيادة نسبة ثاني أكسيد الكربون في الهواء وغير ذلك من التغيرات التي انعكست على المناخ ككل"³. وعلى هذا الأساس كان لا بد من إعادة النظر في الممارسات الإنسانية اتجاه المحيط الطبيعي الذي يأويه، كما يجب التأكيد على المسؤولية الملقاة على عاتقه في حماية البيئة التي يستمد منها عناصر حياته، وأسس وجوده.

فمن حقوق الإنسان، إلى حقوق الطبيعة التي أضحت تواجه تحديات جديدة، بسبب الممارسات اللاإنسانية على الإنسان والطبيعة على حد سواء. يجد الإنسان المعاصر نفسه اليوم مجبرا على الخلق

¹ - جاكلين روس، المرجع نفسه، ص.124.

² - نورة بوحناش، المرجع نفسه، ص.284.

³ - رشيد الحمد، البيئة ومشكلاتها، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 22، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1979، ص.108.

والابتكار، وعلى تجديد فكره ونظرياته بما يتماشى والنتائج السلبية للتطبيقات العلمية والتكنولوجية التي تسببت في انتهاك الحق الإنساني وكرامته، وانتهاك حق البيئة التي تأويه، وتوفير له كل ما يعطي لحياته وجودا ومعنى. وباعتباره المسؤول الأول عن كل ما يحدث من مآسي وانتهاكات في حقّه، وفي حق المحيط الطبيعي، فهو مرغم على تحمل مسؤولياته كاملة، وإعادة النظر في القواعد والقوانين التي من شأنها حماية الجنس البشري، والكوكب الأرضي، وجعلها تسير التطورات العلمية والتكنولوجية المعاصرة، خصوصا فيما يتعلق منها بالعلوم الطبية والبيولوجية، التي تسببت في خلق وضعيات غير مسبوقة، أثرت سلبا على الإنسان وعلى الطبيعة، بشكل لا يدع مجالاً للشك أننا فعلا أمام خطر كبير، إذا لم يتم تأطير وتوجيه عمل الأطباء، ورسم الحدود والقواعد التي تحكم أبحاث العلماء.

2- البيوتيقا ونظرية العدالة.

من الواجب التذكير في بداية هذا المطلب، بالمهمّة الرئيسية المسندة إلى البيوتيقا، باعتبارها مجالا جديدا من مجالات الأخلاقيات التطبيقية التي تهتم بالقضايا والإشكاليات، التي تثيرها التطبيقات العلمية والتقنية، في شتى مجالات الحياة. بهذا الشكل فإنّ الأخلاقيات الحياتية، تحمل على عاتقها مهمة ضبط السلوكيات والأفعال التي يقوم بها الأطباء والعلماء في مجالات الطب والبيولوجيا. كما ترسم الحدود التي يجب أن يقف عندها هؤلاء، وهم يمارسون أبحاثهم ودراساتهم حول الإنسان، بقصد تلافي المشاكل الصحية التي يعاني منها الكائن الإنساني، وتوفير له العلاج المناسب الذي يُخرجه من مرحلة الاختلال الصحي إلى مرحلة الاتزان التي تُعيده إلى طبيعته الأولى قبل المرض.

"فإذا كانت نتائج الفتوحات العلمية الجديدة في ميادين التكنولوجيا الحيوية والطب وعلوم الحياة، تخرق اليوم فضاءات المعارف الإنسانية المعاصرة وتحتل فيها مساحات تتسع باستمرار. فإنّ ذلك لا يفضي إلى زعزعة منظومات القيم الأخلاقية وصروح اليقينيات الدينية والقناعات السياسية فحسب، وإنما يستدعي أيضا وبالبحاح التفكير في العالم وفي الإنسان وعوامله الثقافية بمقولات ومفاهيم

جديدة"¹. وبهذا الشكل كان مولد المفهوم الجديد (البيويثيقا)، كرد فعل على التجاوزات التي حدثت في حق الإنسان وكرامته، وتبينا للمخاطر التي تتهدد البيئة الطبيعية التي يعيش في كنفها. وبخصوص إدماج البيئة والمحيط الطبيعي ضمن اهتمامات البيويثيقا، فلا بد من الإشارة هنا بأن التعامل مع هذا المصطلح الجديد، كان في بداياته لا يقتصر في مضامينه على التجاوزات التي حدثت في مجال الطب فقط، بل أكثر من ذلك إلى ما يهتم بمنطوق الحياة بشكل عام. إن الأمر هنا يتعلق ببيويثيقا شمولية "تهدف إلى ضمان بقاء الإنسانية على قيد الحياة واستمرار الكوكب الأرضي في الوجود"². هكذا نجد تأكيد (فان رانسلاير بوتر) على "بيويثيقا شمولية تجمع في مضمونها بين البيويثيقا الطبية و البيويثيقا الإيكولوجية"³. وهذا الجمع بين المجالين الأخلاقيين، لا يخلّ بالمعنى العام للمصطلح، خصوصا عندما يكون الهدف والغاية المتوخاة من كليهما هو حماية الحياة بشكل عام، والدفاع عنها من الأخطار التي تتهددها بفعل التطبيقات اللاعقلانية للعلم، والممارسات اللامسؤولة للأطباء والعلماء. وللقيام بحماية الحقوق الإنسانية والطبيعية في هذا المجال، فإنّ أعلام ومفكري هذا المبحث الأخلاقي الجديد، باختلاف وتنوع تخصصاتهم، لم يتوانوا في التأكيد على مبدأ العدالة كأساس لاحترام وحماية هذه الحقوق وصيانتها.

لنتكلم هنا أولا عن التجاوزات التي حدثت في حق الإنسان، بفعل التطورات التي عرفتها مجالات علوم الصحة والحياة. والمقصود هنا بالطبع الحقوق الإنسانية التي أصبحت محط تلاعب في أيدي العلماء والأطباء حين يفقدون حسّهم الأخلاقي، وحين يغيب القانون الذي يؤطر العلاقات الإنسانية، ويجعلها ترقى إلى مستوى الاحترام والتقدير للحياة الإنسانية. وكلّ ذلك يتم باسم العلم، وباسم الأبحاث العلمية التي تتطلب تضحيات في سبيل خدمة ما يعود بالنفع على الجنس البشري.

لنذكر هنا بمصطلح التضحية الذي له وقعه الخاص، وأهميته الكبرى في متون الفلسفة النفعية التي ترى في العدالة بأنها إحرار أكبر خير ممكن لأكثر عدد من الناس. "والواقع أنّ النفعية هي المذهب

¹ - عيد الرزاق الدواي، الفكر الفلسفي المعاصر وتحديات مجتمع المعرفة، ضمن المؤلف الجماعي: رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، المرجع نفسه، ص.211.

² - عمر بوقناس، البيويثيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص.15.

³ - Van Rensselaer Potter, *Deux genres de bioéthique*, cahier philosophiques, 2011/2 (n.125), p.140. (www.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques-2011-2-page-137-htm). (19/07/2017. 15h30mn).

الأخلاقي الذي يبرز حرمان بعض أفراد المجتمع من جزء من رفاهيتهم ومن حريتهم ومن أمنهم شرط أن يكون ذلك من أجل خير الجميع"¹.

وبهذا الشكل، فإنّ الأمر لم يعد يتعلق برغبة شخصية يمكن التضحية بها من أجل نيل رغبة أكبر، بل أكثر من ذلك، فقد أصبح الإشكال يخص فئة اجتماعية بأكملها، "فبالنعميم من الفرد إلى الكلّ الاجتماعي كما تقوم بذلك النزعة النفعانية، يكتسي مفهوم التضحية صورة مخيفة، إذ لم تعد التضحية مجرد تضحية بمتعة خصوصية وإثما بشرحة اجتماعية بأسرها... فكما يؤكّد جان بيار ديببي، تتضمن النزعة النفعانية على نحو مضمّر مبدءاً تضحوياً يضفي مشروعية على استراتيجية كبش الفداء"². وفي هذه النقطة بالذات، تُطرح إشكالية "استغلال الفئات الاجتماعية الضعيفة والهشة، لأجل تطوير معارف وتقنيات تستفيد منها فئات أخرى. وقد كانت مسألة التجارب على البشر* من الأمور التي استرعت الاهتمام، وأدّت إلى التساؤل حول الحق في استغلال نزلاء السجون أو مرضى الملاحي الذين يعانون من الضعف والإعاقة، أو النساء اللواتي يعانين من الفقر والحاجة، أو الأطفال الذين ليست لهم القدرة على إبداء الرأي. أليس استغلال أمثال هؤلاء الأشخاص دون غيرهم في التجارب العلمية أمراً بعيداً عن الإنصاف؟"³.

لنقف عند جملة (استغلال الفئات الاجتماعية الضعيفة والهشة)، فهي توحى زيادة على تشييع الإنسان، والتعامل معه كوسيلة من أجل غايات تتجاوزها، إلى تغيير وتبدّل المعايير التي من خلالها يجب

¹ - حون بيار ديببي، المجتمع الليبرالي والعدالة، (حوار مع مجلة العلوم الإنسانية)، ضمن المؤلف الجماعي: فلسفات عصرنا، المرجع نفسه، ص.ص. 220/219.

² - بول ريكور، العادل (الجزء الأول)، المرجع نفسه، ص.ص. 90/89.

* - ممّا لا شك فيه أنّ عملية التجريب على البشر، بالرغم من إيجابياتها، وبالرغم من الدور الفعّال الذي لعبته في التوصل إلى علاج الكثير من الأمراض المستعصية، إلّا أنّها تطرح الكثير من الإشكاليات التي وضعت المشتغلين بمجال علوم الصحة والحياة في مأزق ووضعيات غير مسبوق. فعلى أيّ أساس يتم انتقاء من سيخضعون للتجريب؟ وما هي الشروط والمعايير اللازمة لذلك؟ ومن يتحمل تبعات النتائج إذا كانت سلبية ومخالفة للتوقعات التي تم وضعها قبل إجراء التجربة؟ وهل للإنسان الفرد الذي يتمتع بحقوق غير قابلة للتنازل، وباستقلاله الذاتي، أن يكون موضوع تجربة ويُستغلّ من أجل الآخرين الذين ينتظرون علاجاً لنفس المرض؟ في هذه النقطة يمكننا الكلام عن "التعارض الحاصل بين مصلحة الذين تُجرى عليهم التجارب، ومصلحة الذين سيستفيدون منها، الذي يطرح مشكل العدالة: إذ لا يُعقل أن يتحمل البعض انعكاسات التجارب العلمية ليستفيد باقي أفراد المجتمع والأجيال القادمة، فاحترام مبدأ العدالة يقتضي أن يساهم الجميع في مثل هذه التجارب. صحيح أنّ التجارب القسرية قد تمّ تعويضها بما يُعرف بالمتطوعين الأصحاء، غير أنّ ذلك لا يفي أنّ هناك من سيستفيد من نتائج تجارب الطب والبيولوجيا وهناك من يتحمل انعكاساتها السلبية. لذلك يقترح بعض المهتمين بهذا الموضوع أن يتم اختيار الأشخاص الذين ستجرى عليهم مثل تلك التجارب بناء على فرعة تتم على مستوى الدولة، بشرط أن تسبق توعية للمواطنين بأهداف تلك التجارب وما يمكن أن يجنى منها من فوائد وما يمكن أن تخلفه من أضرار". [أنظر، عمر بوقفاس، البيوتيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص.ص. 208/207].

³ - عمر بوقفاس، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص.ص. 104/103.

التعامل معه كإنسان يمتلك حقوقا وكرامة، لا لشيء إلا لأنه كذلك. فعملية الاستغلال هذه، تتخذ من العوارض الاجتماعية كالثروة والمكانة والطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها الشخص، كأساس للوصول إلى غاياتها المرجوة. ولهذا السبب نجد "أنّ بعض المفكرين وبعض المتدخلين في عالم الصحة بحكم حساسيتهم إزاء وضعية الأكثر عوزا، وبحكم عدم رضاهم عن المبدأ النفعي (الخير الأكبر لأكبر عدد) الذي يهدّد بالتخلي عن الأقليات والمهمشين، استعاروا من نظرية (راولز) مبدءًا هامًا : يجب تفضيل الأكثر حرمانًا"¹.

ولتوضيح الصورة أكثر فإنّ الأمر هنا يتعلق بمبادئ العدالة التي قال بها راولز، خصوصا فيما يتعلق بالجزء الأخير من المبدأ الثاني الذي يقر بمبدأ الفرق والاختلاف، والذي نصّه كالآتي: "يجب أن تحقق ظواهر اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية شرطين: أولهما يفيد أنّ اللامساواة يجب أن تتعلق بالوظائف والمراكز التي تكون مفتوحة للجميع في شروط مساواة منصفة للفرص. وثانيهما يقتضي أن تكون ظواهر اللامساواة محقّقة أكبر مصلحة لأعضاء المجتمع الذين هم أقل مركزا (وهذا هو مبدأ الفرق)"². إنّ العدالة بهذا الشكل، لن تكون إلا بالاعتراف باللامساواة الموجودة بين الناس والتي لا يمكن تجنّبها، لكن يجب أن يكون ذلك مشروطا بإفادة أولئك الأقل حظا في المجتمع، وبالتالي استبعاد العناصر التي من شأنها الضرر والإخلال بإنسانية الإنسان.

لكن إذا كان المبدأ الثاني لدى راولز يقر بمبدأ الاختلاف، و"يطبّق في وضع من اللامساواة، وينص على أنّ بعض الفوارق يمكن أن تعدّ أفضل حتى من تقسيم متساو"³، فإنّ المبدأ الأول عنده يؤكّد على المساواة في الحقوق، والحريات ويلزم الجميع باحترامها وعدم الإخلال بمضامينها. ولنذكر هنا بمحتوى هذا المبدأ الذي ينصّ على الآتي: "يجب أن يكون لكل شخص حق متساو في النظام الأكثر اتساعا من الحريات المتساوية بين الجميع، يجب أن يكون مع نفس النظام الذي هو لغيره"⁴. فإذا تكلمنا هنا عن المساواة في الحقوق، فإنّها تطرح في أكثر من مجال من مجالات العلوم الحياتية،

¹ - غي ديران، المرجع نفسه، ص.88.

² - جون راولز، العدالة كإنصاف، إعادة صياغة، المرجع نفسه، ص.148.

³ - بول ريكور، العادل (الجزء الأول)، ص.102.

⁴ - John Rawls, *Théorie de la justice*, op.cit, p.91.

خصوصا في ظل التطورات التي عرفتها هذه العلوم، والمشاكل التي أفرزتها . "فمبدأ المساواة في الغالب يطرح في سياقات مختلفة، ووفق طرائق مختلفة. إنه يعتمد على تصور مضمونه، أنّ الأشخاص كافة متساوون في الكرامة والقيمة. وفي سياق مصادر محدودة، ومن أجل اختيار الذوات التي يتاح لها العلاج، يجب عدم إدراج الاعتبارات الاجتماعية، العرقية والدينية"¹.

من حيث المبدأ، يمكن القول أنّ أحقيّة الشخص في العلاج لا يجب أن تكون مبنية على معايير وشروط تعسفية، وعوارض اجتماعية ترتبط بالمكانة والطبقة التي ينتمي إليها الشخص، أو حتى العرق الذي ينتمي إليه والدين الذي يدين به. وفي هذه النقطة، "يجب التذكير بأنّ مسقط رأس الطب هو المعاناة البشرية وأنّ أول فعل يتمثّل في إغاثة الشخص الذي يكون في حالة خطر. بل إنّ ذلك هو معيار المعايير الذي يُلزم الطبيب بمعالجة كل مريض يصادفه في طريقه خارج جدران العيادة الطبية. إنّ لكل إنسان الحق في العلاج أيّا كان ظرفه الاجتماعي وأيّا كان عرقه وأصله ودينه وعاداته ومعتقداته"². وتماشيا مع هذا الطرح، نجد "كل المواطنين متساوون في الحق في الحياة وفي الحق في سلامة الجسم، ومن واجب الطبيب المختص المحافظة عليها طبقا لما تنص عليه المادة السابعة من مدونات مهنة الطب في الجزائر بقولها: تتمثل رسالة الطبيب وجراحة الأسنان، في الدفاع عن صحة الإنسان البدنية والعقلية، وفي التخفيف من المعاناة ضمن احترام حياة الفرد وكرامته الإنسانية، دون تمييز من حيث الجنس والسن والعرق والدين والجنسية والوضع الاجتماعي والعقيدة السياسية أو أي سبب آخر في السلم أو الحرب"³.

*- لا يمكن أن تُؤخذ مثل هذه الاعتبارات كمعايير في تقدير من الذي يستحق العلاج، فهذه الاعتبارات ذاتها تعتبر عوامل تعسفية من وجهة النظر الأخلاقية، فهي تحيل بشكل أو بآخر إلى النظرية العرقية التي تؤكد على العنصرية والتمييز الذي من شأنه الإضرار بإنسانية الإنسان. وهذا ما تؤكد عليه جل المواثيق الدولية لحقوق الإنسان. ومثال ذلك ما يمكن قراءته في "المادة الثانية من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: لكل إنسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات المذكورة في الإعلان دونما تمييز من أي نوع، ولا سيما التمييز بسبب العنصر أو اللون، أو الجنس، أو اللغة أو الدين، أو الرأي السياسي وغير السياسي، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي، أو الثروة أو المولد، أو وضع آخر". ومن بين هذه الحقوق المنصوص عليها نجد الحق في ضمان الصحة، حيث تنص المادة "الخامسة والعشرون من نفس الإعلان: لكل شخص حق في مستوى معيشة يكفي لضمان الصحة والرفاهية له ولأسرته، وخاصة على صعيد المأكل والملبس والسكن والعناية الطبية، وعلى صعيد الخدمات الاجتماعية الضرورية، وله الحق في ما يأمّن به في حالات البطالة، أو المرض أو العجز أو الشيخوخة أو غير ذلك من الظروف الخارجة عن إرادته، والتي تُفقد أسباب عيشه". [أنظر، أمير موسى، حقوق الإنسان، مدخل إلى وعي حقوقي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1994، الصفحة 27 والصفحة 221].

¹- غي ديران، المرجع نفسه، ص.87.

²- بول ريكور، العادل (الجزء الثاني)، المرجع نفسه، ص.582.

³- مروك نصرالدين، الإنعاش الإصطناعي والمسؤولية الطبية، مجلة المحامي، مجلة دورية تصدر عن منظمة المحامين، سطيف، العدد: 28، جوان 2017، ص.66.

فالحق في العلاج، يعتبر من الأولويات التي يُركِّزُ عليها عند الحديث عن حقوق الإنسان. وهو حق يحوزه الشخص ليس لأنه مرتبط بوضعيات اجتماعية معينة تجعل منه ذا أولوية على الآخرين، وإنما ما يؤخذ في الحسبان هنا، هو أنّ الشخص المريض هو بحاجة وله الحق في العلاج. ولا شك أنّ هذا ما نُودي به منذ القديم وتم التأكيد عليه منذ (أبيقراط) الذي "أكّد في قسمه الشهير خصوصا في مقطعه الثاني*، على المساواة بين الناس في المعاناة والمرض، كما أكّد أيضا على أنّ الطبيب يدافع عن الحياة قبل كلّ شيء"¹.

كلّ هذا يبدو منطقيا وعقلانيا، أو لنقل هذا ما الذي يجب أن يكون عليه الوضع، فيما يتعلق بالشخص المريض الذي هو بحاجة إلى العلاج، والذي هو في الأصل حقّه المشروع الذي يتساوى فيه مع غيره دون تمييز يقوم على عوامل تتنافى وإنسانية الإنسان. لكن ما يجب التنبيه إليه في هذه النقطة أنّ هناك حالات تتطلب دراسة وتمحيصا، لما تخلقه من مشاكل تتعلق بنقص الوسائل الخاصة بالعلاج، والأمر هنا يتعلق بالعملية التوزيعية في ظل ندرة الموارد الخاصة بالحقول الصحية. وعند هذه يمكن القول "بمسألة الإنصاف التي تطرح بالنسبة للعلاج الذي يتم في ظل موارد نادرة كأدوات الدياليز والأعضاء الصالحة للزرع والاستفادة من العناية المركّزة، وكلّها يدور حولها نقاش ساخن. ولذلك تم اقتراح وضع بعض المعايير لحل العضلات المطروحة وخاصة منها معضلة ندرة الموارد"^{2**}.

وبهذا الصدد يمكننا الرجوع إلى حقبة الستينيات، فترة اكتشاف تقنية تصفية الدم

*- المقصود هنا الجزء الذي يقول فيه (أبيقراط) ما يلي: "... وأن أوجّه العلاج لمصلحة المريض، قدر طاقتي وتقديري، أن أمتنع عن كل شر وعن كلّ ظلم، وألا أضع السم لأحد إذا طلب منّي ذلك، أو أقترح شيئا مماتلا، وبالمثل لن أساعد أي امرأة على الإجهاض". [أنظر، جان شارل سورينيا، المرجع نفسه، ص.50].

¹- جان شارل سورينيا، المرجع نفسه، ص.51.

**- فيما يخص هذه المعايير يمكن القول "بأنّ أغلب الباحثين يتفقون حول اعتماد قاعدة أرسطية في هذا المجال: (تعالج الحالات المتشابهة بطرق متشابهة، والحالات المختلفة بطرق مختلفة). ووضع كهذا يتطلب كما يلاحظ ذلك تقرير بلمونت، تحديد الحالات التي يمكن أن تتحقق فيها المساواة والتي لا تتحقق فيها. وقد أجابت اللجنة الوطنية التي أصدرت ذلك التقرير، بأنّه (قد أصبح من الضروري إذن أن نوضّح في ظل أية مقاييس يجب أن يُعالج الناس أيضا) ما دام أنّه ليس هناك مبدأ واحد لتوزيع الفوائد والأعباء. وقد عرضت اللجنة خمسة صيغ معروفة يمكن اعتمادها لتوزيع الفوائد والأعباء وهي: لكل شخص نفس الحصة، يستفيد كل شخص حسب حاجاته الشخصية، لكل شخص حسب مجهوداته الشخصية، لكل شخص حسب ما يقدّمه للمجتمع، لكل شخص حسب ما يستحقّه". [أنظر، عمر بوقفاس، البيواتيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تحديات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص.ص.106/105].

²- عمر بوقفاس، البيواتيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تحديات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص.104.

Hémodialyse وما أثارته من مشاكل فيما يخص من يستحق العلاج بهذه التقنية* . "فقد أثارَت هذه الحالة كما يشير إلى ذلك (ألبرت جونسن *Albert Jonsen*) بعض القضايا التي ستصبح فيما بعد قضايا مركزية للبيويثيقا، وهي قضية التوزيع العادل للموارد، وقضية اتخاذ قرارات تؤدي إلى حياة أو موت شخص أو أكثر . وقد شخّص جونسن هذا المشكل في أسئلة ما زالت تحتفظ براهنيتها: من يلزم أن يحيا؟ ومن يلزم أن يموت؟ ومن يلزم أن يتخذ القرار؟"¹ .

هذه الأسئلة، وإن كانت قد طرحت ضمن سياق معين، وضمن حالة معينة تتعلق بمن هو أولى من الاستفادة من تقنية تصفية الدم لحظة اكتشافها، فهي اليوم تُطرح كذلك إلى جانب أسئلة أخرى، ضمن سياقات جديدة، ومواضيع راهنة تشكّل مصدر قلق كبير لدى المفكرين والفلاسفة، وحتى رجال الدين ورجال القانون، وذلك باعتبار التهديدات والأخطار التي أضحت تحذق بالإنسان بفعل التطورات العلمية والتقنية في مجالات الطب والبيولوجيا. والمقصود هنا زيادة على المسألة التوزيعية للموارد، ومعضلة المساواة التي تتعلق بعدالة التوزيع في أساسها، هناك مجالات أخرى تتطلب الوقوف عندها، لما تحويه من تجاوزات في حق الإنسان بفعل النتائج السلبية التي ظهرت على هامش هذه التطورات.

ويمكن القول أنّ أحادية التفكير التي تنحصر في الرؤية المادية للنتائج، بعيدا عن التأمل في العواقب التي قد تنتج عن الفعل، قد أدخلت المجتمع الإنساني في أزمة روحية حادة، جرّدت العلاقات الإنسانية من كلّ وعي أو وازع أخلاقي. وبهذا الشكل تجرد اللامبالاة، وانعدام المسؤولية مكانا لهما في وسط الزخم الكبير الذي يعج بالفتوحات العلمية المتسارعة في مجالات علوم الصحة والحياة. وبخصوص هذه الفتوحات والإنجازات، لا بد من الإشارة هنا "أنّ العلماء قد أصبح بمقدورهم التحكم

* - للإشارة هنا فإنّ عملية الدياليز لم تعد بالمشكل الكبير الذي يطرح في الوقت الراهن، على الأقل هناك توفر إلى حد كبير للآليات الخاصة بهذه العملية، وهذا هو الوجه المشرق والإيجابي للتطور العلمي والتقني في مجالات علوم الصحة والحياة. لكن إذا أردنا الوقوف على المشاكل المطروحة في هذا المجال، علينا الرجوع إلى مرحلة الستينيات، حيث "طرحت المشكلة الأولى سنة 1961، باكتشاف تقنية (تصفية الدم *Hémodialyse*) ممّا أثار ردود أفعال قوية لدى عامة الناس. فقد كانت هذه التقنية آنذاك تمثل بالنسبة لما يفوق ألف وخمسمائة مريض من الولايات المتحدة، الفرصة الوحيدة للبقاء على قيد الحياة... ولتقصّ التجهيزات والمستخدمين ذوي الخبرة والكفاءة، فقد تم تأسيس لجنة مكونة من تسعة أفراد ضمنهم طبيبان لانتقاء المرضى المؤهلين لتلقي العلاج... وقد اعتمدت اللجنة في ذلك على معايير اجتماعية مثل حسن السلوك ودرجة الانتاجية. والذين لا يُقبلون وفق هذه المعايير، يصبحون مهتدين بالموت، ممّا يفسّر النقد الشديد الذي وجّهه الرأي العام لاعتماد معايير اجتماعية في اتخاذ قرارات لها من الخطورة ما قد يُفضي إلى الموت". [أنظر، عمر بوفتاس، البيويثيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تحديات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص.55].

¹ - عمر بوفتاس، المرجع نفسه، ص.55.

في عمليات الإخصاب والإنجاب، وتيسير الاستفادة من خدمات بنوك البويضات والحويمونات المنوية، كما تم فك دقائق شفرة الجينوم البشري ووضع خريطة شبه نهائية له... صناعة الحياة وإعادة تشكيلها: استنساخ وإنتاج خلايا وأنسجة وأجنة بشرية، كما تم كذلك إنجاز البطاقات الجينية وتخزين الجينات والبيانات الوراثية البشرية في أبنك خاصة لغاية استعمالها في المستقبل"¹.

وللإشارة فإنّ هذه الأمثلة لا تمثل إلاّ الجزء اليسير من التقدم الذي أحرزه الإنسان المعاصر في مجالات العلوم الصحية والحياتية. وبديهي أن يكون لكلّ هذا قيمته في تغيير وجه الحياة لدى الكائن الإنساني، بتوفير الكثير من الحلول للمشاكل الصحية التي استعصت عليه سابقا. لكن في الوقت ذاته كانت تتشكل عناصر المأساة، وبدأت تظهر بوادر الأزمة التي أبانت عن المخمفيّ والمندسّ في مضمون هذه العلوم. فإذا تكلمنا عن إشكالية العدالة هنا، فإنّها لم تعد تطرح فقط على المسألة التوزيعية أو المساواة في ظل ندرة الموارد والوسائل الخاصة بالعلاج. بل أكثر من ذلك فقد اتسع مجالها باتساع مجالات هذه العلوم وتطورها. فحتى في حالة توفر هذه الوسائل والموارد، فإنّ مطلب العدل بات ملحا وضروريا، بداية بعلاقة الطبيب مع المريض إلى محاولة تغيير حقيقة الإنسان وطبيعته.

فأن نتكلّم في البداية عن علاقة الطبيب بالمريض، معناه أن نخوض في موضوع تشكّل محاوره على الاحترام والتقدير، والاعتراف بما للشخص من قيمة وكرامة. خصوصا عندما يكون هذا الشخص في حالة غير طبيعية بسبب المرض، ويبحث عن مخرج لحالته تلك. "فعندما يتعلّق الأمر بالمرض عموما نكون بإزاء شخص يتألّم ويطلب العون من ناحية، وإزاء شخص يقدم كفاءته وعونه من ناحية أخرى. ونقطة الالتقاء هي التشخيص واقتراح العلاج"². من هنا، وكما سبق وأن أشرنا إلى ذلك، تبقى الغاية الرئيسية لكل ممارسة طبية هي توفير العلاج للمريض.

ولحساسية المهنة التي يمتنها الطبيب، ولأهمية العلاقة التي يجب أن تكون بينه وبين الشخص المريض، كان لا بد من قواعد ومبادئ تؤطر هذه العلاقة وترقى بها إلى مستوى يضمن حقوق الإنسان ويصونها في هذا الإطار. هكذا نجد "سيغلر *M. Siegler* يقابل بين نظرتين: نظرة بيوياتيكية يتم

¹- عبد الرزاق الدوّاي، الفكر الفلسفي العربي المعاصر وتحديات مجتمع المعرفة، ضمن المؤلف الجماعي، رهنات الفلسفة العربية المعاصرة، المرجع نفسه، ص.213.

²- بول ريكور، العادل (الجزء الثاني)، المرجع نفسه، ص.552.

في إطارها فهم العلاقة العلاجية في بعد تعاقدية بين شخصين غريبين عن بعضهما، ونظرة الأخلاقيات العيادية التي تركز على علاقة الطبيب بالمريض كعلاقة بين شخصين قريبين لبعضهما أي كصديقين أو زميلين. وهي علاقة تتسم بالحميمية والإخلاص والعدالة والمسؤولية¹.

فإذا قلنا بالبعد التعاقدية للعلاقة العلاجية بين الطبيب والمريض، فهذا معناه احترام الحقوق الإنسانية، وأداء الواجبات التي تحفظ كرامة الشخص موضوع الرعاية والعلاج. "إنها كرامة المريض المهذدة بكل ضروب التساهل مع التعمد والغثاثة والفظاظة في العلاقات اليومية بين أعضاء السلك الطبي والأشخاص المقيمين في المستشفى. والكيفية الوحيدة للتصدي لهذه التصرفات المهينة هي العودة إلى المقتضى الأساسي لميثاق العلاج، أي إلى إشراك المريض في خطة علاجه، أو بعبارة أخرى، العودة إلى الميثاق الذي يجعل من الطبيب والمريض حليفين في مقاومتهما المشتركة للمرض والمعاناة"². وفي هذا إشارة إلى المبادئ التي تحكم هذه العلاقة، حيث الموافقة المستنيرة والوعي للمريض التي تجعله طرفا أساسيا في العملية العلاجية، وهي الموافقة التي لن تكون إلا بإفائه بكل المعلومات المتعلقة بحالته، ووضعه أمام الصورة الكاملة لحالته الصحية، وإطلاعه على كل الأضرار التي قد تنجم عن الممارسات الطبية التي سيخضع لها سواء كان ذلك من أجل العلاج، أو خدمة للبحث العلمي. وفي هذه النقطة بالذات "تتدخل قاعدة الموافقة المسترشدة"^{*}، وتفرض هذه القاعدة أن لا يكون المريض مطلقا فحسب بل أن يكون مشاركا بصفته شريكا متطوعا في التجريب حتى لو كان التجريب مخصصا للبحث دون سواه"³.

¹ - عمر بوقناس، البيوتيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تحديات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص.111.

² - بول ريكور، العادل (الجزء الثاني)، المرجع نفسه، ص. 565.

* - إذا تساءلنا هنا لماذا هذه الموافقة المسترشدة؟ يمكننا الإجابة بأنها حق من الحقوق التي يجب أن يحوزها الشخص، حيث يكون له الحق في أن يوافق أو لا على أية ممارسة طبية قد تنجم عنها أضرار. وبهذه الموافقة يكون الاتفاق بين الطبيب أو المؤسسة الإستشفائية من جهة، وبين الشخص الذي سيخضع للعلاج أو للتجربة، بغاية وضع كل طرف من الأطراف عند حدود المسؤولية الملقاة عليه التي من الواجب أن تكون الحرية هي أساسها. أما بول ريكور فيرى في الموافقة المسترشدة "حلا من حلول التراضي التي تتأرجح بين محاولة صادقة لوضع حدود للسلطة الطبية، وبين الاحتياطات الشريفة نسبيا التي يتخذها الإطار الطبي لئلا يبق بها دعاوى القضاية التي يرفعها مرضاه وقد أصبحوا خصوما له، في حالة شبهة التعسف المقنع أو بشكل أكثر تداولاً إزاء إخفاقات يقع اعتبارها أخطاء مهنية من قبل مرضى غاضبين، سريعي الخط بين المعالجة وواجب الإشفاء، أي بين الوسائل والنتائج". [المرجع نفسه، ص.571.ي.

³ - بول ريكور، العادل (الجزء الثاني)، المرجع نفسه، ص.570.

كما لا يجب أن نغفل كذلك عن قاعدة السر الطبي، التي يجب أن يُراعى فيها خصوصية الشخص المريض واستقلاليتته، التي تجعله في منأى عن كل مضايقات من شأنها التأثير على نفسيته أو على شخصيته داخل المحيط الذي يعيش فيه، وقد يصل هذا التأثير حتى إلى المستوى الاجتماعي والمهني للشخص*. وبشكل عام "لا بد أن يكون هناك نوع من الحجز على بعض المعلومات التي لا يجب كشفها من دون موافقة. وعلى المدرّسين والأطباء والمحامين وأطباء الأمراض النفسية أن لا يبيحوا أسرار طلابهم، أو مرضاهم أو موكلهم من دون موافقتهم"¹.

وفي مجال الطب بالخصوص، يعتبر هذا الأمر مركزيا ومُلزما للطبيب أو للطاقم الطبي الذي يشرف على العلاج. "فالمعيار الذي يربط بين كل طبيب وكل مريض، وبالتالي بين كل من يدخل في علاقة العلاج... ليس صدفة أن يتخذ صورة الحظر، حظر إفشاء السر الطبي... وهذه القاعدة في ظهورها بمظهر المحذور، فإنّها تستبعد الأغيار واضعة الالتزام المفرد تحت قاعدة العدالة لا تحت تعاليم الصداقة"². فالأمر هنا ليس اختياريا، بقدر ما يتعلق بالإلزام الذي يجبر أطراف العملية العلاجية على تبني هذه القاعدة، ضمن العقد المبرم بينهم، والذي يهدف أساسا إلى ضمان صحة المريض ورعايته وفق ما يحفظ خصوصيته، وأسرار مرضه.

*- بخصوص هذه النقطة يمكننا الكلام عن التحديات التي يواجهها الإنسان المعاصر بفعل النقلة النوعية التي عرفتها العلوم الطبية والبيولوجية في الفترة المعاصرة. وكمثال على ذلك يمكن القول بما حدث في مجال الهندسة الوراثية، وتكنولوجيا الحياة. فالنتائج التي توصلت إليها العلوم في هذه المجالات، قد أسهمت وبشكل كبير في تقديم كل ما يلزم للوقاية من الأمراض الوراثية، كما قدمت كذلك طرق العلاج الجيني الذي يتم على مستوى المورثات. وبصورة دقيقة يتم في هذا الإطار ما يسمى بالتشخيص الوراثي، أو الجيني الذي قد يتم قبل الولادة أو بعدها. وهذا التشخيص هو الذي يجعلنا أمام حقيقة الشخص من حيث مخزونه الوراثي، وخصوصيته الجينية. أما فيما يخص الآثار السلبية لهذه التقنية الحيوية، فهناك "إمكانية أن يترتب على معرفة جينومات الأفراد ظهور أشكال عديدة من التمييز تنصل بالجنس أو العرق أو الوظيفة أو التأمينات أو الزواج أو التربية". [رويشي إيدا، أخلاقيات علوم الحياة ومستقبل الكائن الحي، صمن المؤلف الجماعي: القيم إلى أين؟ المرجع نفسه، ص.357]. حتى إذا تساءلنا عن أسباب هذا التمييز، فإنّ الإجابة تكمن فيما تقدّمه التقنيات الحيوية، من تفاصيل دقيقة عن التركيبة الوراثية والجينية للشخص موضوع الفحص والتشخيص الجيني. والتي من المفروض أن تبقى في سرا لا يمكن البوح به. ومثال ذلك أنّ هذه التقنيات بإمكانها الكشف عن المستقبل الصحي للشخص، الذي قد يتعرض لمرض وراثي معين لا تظهر إشارات إلا في مرحلة متقدّمة من العمر. وهنا يكمن الإشكال، "يمكننا أن نصور على سبيل المثال أنّ أحدا مصاب بمرض وراثي وهو لا يظهر واضحا على جسده أو من خلال تصرفاته، وهو يرغب أن يبقى هذا الأمر سرا فدينا من أسراره (وله الحق في ذلك)، ولكن من يطلع على اللغة التي كتبت بها المورثة المسؤولة عن المرض فسيفكتشف يقينا مرضه الذي يحاول إخفائه، وهنا يجد ربه الاستعداد لمجابهة كل التبعات كنتيجة لنشر هذا النوع من الأسرار. [أنظر، موسى الخلف، المرجع نفسه، ص.87/86]. وهنا يمكننا القول، أنّه في حالة الكشف عن التركيبة الوراثية لشخص معين، وبالتالي الاطلاع على كل تفاصيل البنية الجينية له، فإنّه سيحاكم اجتماعيا ومهنيا قبل الأوان، عن مرض قد يصيبه مستقبلا. "وتلك هي المخاوف التي ترتسم صورها واضحة اليوم، والتي نجد من بينها ما لا يخطر على بال...ومن أبرزها، إمكانية رفض عدد كبير من الأشخاص من الشغل أو من الزواج أو من التأمين أو من حقوق أخرى بناء على الاطلاع على مورثاتهم التي اكتسبوها من آبائهم والتي لا تقبلها الجهات المعنية بتحويل تلك الحقوق". [محمد الكتاني، أي مسؤولية أخلاقية اتجاها الهندسة الوراثية، المرجع نفسه، ص.88/87].

¹- بول كيرتزر، المرجع نفسه، ص.247.

²- بول ريكور، العادل (الجزء الثاني)، المرجع نفسه، ص.567/566.

ومع ذلك فهناك بعض الحالات التي تتعقد فيها المسائل، خصوصا بوجود معطيات تتعلق، ليس بالشخص المريض فقط، وإنما تتعداه إلى أناس آخرين تربطهم علاقة به. ومثال ذلك عندما نتحدث عن "قاعدة السر الطبي، فلنا أن نعرف ما إذا كان لطبيب ما الحق في مطالبة مريضه إخبار شريكه الجنسي بأنه حامل لفيروس فقدان المناعة، بل ما إذا كان يجب إجراء كشف ضروري، وهو كشف لا بد أن يؤثر على تطبيق السر الطبي. من هنا يتأكد وجوب تدخّل القانون ووجوب أن تصبح البيوتيقا إتيقا شرعية. ويعود إلى الهيئات المشرّعة في مجتمع ما (البرلمان في بعض البلدان، والمؤسّسات القضائية العليا في بلدان أخرى) تعيين واجبات كلّ فرد وتحديد ما يستثنى* من القاعدة"¹.

وعلى هذا الأساس، يمكن القول أنّ الغاية والمهدف الرئيسي من كل عملية علاجية أوتطبيقية، هو تقديم ما يجب لشفاء المريض، بتوفير كل الوسائل المتاحة لذلك، شريطة أن تكون هذه العملية متوازنة مع كل ما يحفظ كرامته وإنسانيته. وكل ذلك لن يكون إلّا باحترام القواعد والمبادئ التي تحكم العلاقة بين أطراف العملية، التي يجب أن ترقى إلى مستوى التعالي عن كل ما من شأنه احتقار الآخر (المريض)، وإقصائه، وبالتالي إقالته عن إنسانيته وكرامته.

وإذا كانت العلاقة بين الطبيب والمريض تتطلب حضور العدالة والمسؤولية، فذلك لأنّ هناك فعلا ظروفًا وأوضاعًا تتطلب حلاً للنزاعات القائمة في مجالات العلوم الطبية والبيولوجية. فالأمر هنا يتعلق بحقوق يجب أن تُحترم وواجبات يجب أن تؤدّى. خصوصا في ظل التطورات التي عرفتها العلوم الطبية والبيولوجية، والتي كثّفت من حجم التحديات التي يواجهها الإنسان المعاصر في هذا المجال. "فالصورة الأكثر حدّة اليوم لأزمة الوعي الطبي، هي التنوع وحتى تعارض الآراء المتعلقة بموقف الطبيب وواجهه

* - إنّ الاستثناءات ليست خرقا بالمعنى السلبي للقاعدة الواجب احترامها في إقامة العلاقة بين الطبيب والمريض. بل على العكس من ذلك، فهذه الاستثناءات من المفروض أنّها تكون لتتلاءم مع الظروف الجديدة التي تطرأ على مسار العملية العلاجية. فهناك أمراض مثلا يتطلب معرفتها أكثر من شخص زيادة على الشخص المريض، باعتبار العلاقة التي توجد بينهم (كما في مرض فقدان المناعة المكتسبة) وذلك من أجل تلافي انتشار هذا المرض عن طريق العدوى. وهنا يدخل معطى الصحة العمومية الذي يؤثر بشكل كبير على محتوى القواعد والمبادئ التي تحكم العلاقة بين الطبيب والمريض، وفي مقدمتها قاعدة السر الطبي. وفي هذا يقول ريكور: "أنّ هناك نزاع خفي يسعى إلى إقامة تعارض بين الانشغال بالفرد وكرامته، وبين الانشغال بالصحة كظاهرة اجتماعية. وهذا هو نوع النزاع الذي يهدف مثل القانون الفرنسي للأدبيات الطبية، إن لم يكن إلى حجبه فعلى الأقل إلى التقليل من شأنه. وهكذا يقرّ هذا القانون في بنده الثاني أنّ (الطبيب في خدمة الفرد وفي خدمة الصحة العمومية، يؤدّي رسالته في كنف احترام الحياة البشرية واحترام الشخص وكرامته). ولا ريب أنّ التشديد هنا هو على الشخص وكرامته، إلّا أنّ الحياة البشرية بالإمكان فهمها أيضا بمعنى الامتداد الأوسع للشعوب بل وللجنس البشري. وهذا الاضطلاع بالصحة العمومية يؤثر على كل القواعد، وبدءًا على قاعدة السر الطبي". [بول ريكور، العادل (الجزء الثاني)، المرجع نفسه، ص.572].

¹ - المرجع نفسه، ص.572.

أمام الإمكانيات العلاجية التي توفرها نتائج البحوث في المخبر، ووجود المضادات الحيوية، والتلقيح والتقنيات الجراحية للترميم ولزراعة الأعضاء أو تقويمها¹.

فهذه الإمكانيات العلاجية التي تتوفر عليها الطب المعاصر، بقدر إيجابياتها التي تسهم في حل الكثير من المشاكل الصحية للإنسان، بقدر ما غيرت من طبيعة العلاقة بين الطبيب والمريض، بل أكثر من ذلك، فقد غيرت حتى من طبيعة العلاقة بين الطب في شكله العام الذي أصبح يعتمد في وسائله على التقنية، وبين الشخص المريض الذي أصبح مرتبكا ومترددا في أخذ قرارات تخص صحته وعافيته. وفي هكذا حال، أصبح "جمهور المرضى يتمنى ويخشى في الوقت ذاته الجرأة في العلاج. فمن جهة يُعتبر أنّ كل ما يمكن فعله من أجل الشفاء يجب فعله، ويتم الموافقة على كل محاولة لتأخير حدود الممكن، ومن جهة أخرى يُخشى الاعتراف في هذه المحاولات بالفكر المضاد للفيزياء الذي يحرّك التقنية واتساع ظاهرة كونية لنقض الطبيعة تطال الجسم البشري. ويبدو أنّ العلاج الحديث، قد فقد كل معيار طبيعي لحياة الجسم"².

من هنا كان لا بد من إعادة التفكير في الكثير من القضايا والإشكاليات الأخلاقية، التي باتت تُطرح اليوم في مجالات الطب والبيولوجيا، خصوصا وأنّ الأمر هنا أصبح يتعلّق بحقوق الإنسان وكرامته، كما أضحي لزاما كذلك التفكير في مضمون القانون الذي يجب أن تكون بنوده مسايرة لما يحدث في حقول العلوم الصحية والإحيائية. فلا غرابة اليوم عندما نسمع عن المصطلح الجديد "البيو-قانون *Bio droit* الذي تعتبر قاعدته هي مبادئ حقوق الإنسان والأخلاق التطبيقية وآداب المهنة الطبية. وهنا حصل تطور في البيوتيقا بالعودة إلى مبادئ حقوق الإنسان المتمثلة في المنطلقات الأساسية (التغذية، والأمن، والتكاثر، وتوفير البيئة الملائمة)، وهكذا يحصل الربط بين الأخلاق والقانون بالموازاة مع سيادة مبدأ الاستقلال الذاتي للفرد، وترجمتها تشريعا قانونيا"³.

وعلى هذا الأساس كان التأكيد على العدالة، كمبدأ من المبادئ الأساسية للبيوتيقا، باعتبار الأهمية التي تحظى بها هذه القيمة في حماية الحقوق الإنسانية وصيانتها من التجاوزات الخطيرة، بفعل النتائج

¹ جورج كانغيلام، المرجع نفسه، ص.552.

² المرجع نفسه، ص.552.

³ عامر عبد زيد، البيوتيقا والفلسفة والقانون، ضمن المؤلف الجماعي، البيوتيقا والمهمة الفلسفية، المرجع نفسه، ص.80.

السلبية للتطورات العلمية والتقنية في مجالات العلوم الطبية والبيولوجية. وما يجب الإشارة إليه في هذه النقطة، أنّ هذه التجاوزات لم تكن في حق الإنسان فقط، بل مست حتى البيئة التي يعيش فيها، خصوصا في ظل الثورة العلمية المعاصرة في جانبها البيولوجي خاصة، الذي أثبت أعلامه قدرة على التخريب والتدمير، بنفس الحجم الذي أثبتوا من خلاله قدرتهم على التحسين والرفع من مستوى الحياة الإنسانية على الكوكب الأرضي.

إنّ الأمر هنا لم يعد يقع في خانة الإمكان وقوعه الذي يجوي بداخله نسبة عدم تحقّقه، بل أصبح واقعا ملموسا يكشف عن ضرر كبير، ألحقه الإنسان بمكان إقامته (الأرض) التي لم تعد تتحمل الضربات المتتالية، والانتهاكات المتلاحقة بسبب الإفراط في استغلال طاقاتها وثرواتها بصورة لا عقلانية من قبل الإنسان. وهكذا ترسم في الأفق صور الخوف الذي يهدّد الإنسان ومحيطه، وتنقلب الوعود والآمال إلى خيبة وفشل كبيرين في تحقيق ما كان منتظرا من العلم والتكنولوجيا. "فهنالك تهديد حقيقي لوجود الإنسان على وجه الأرض، بل إنّ التدمير يطال الكرة الأرضية بمادها ونباتها، وحيوانها، في برها وبحرها وجوّها، بسبب ما وفّرت الثورة الصناعية والتكنولوجية من إمكانيات هائلة للإنسان، ضاعفت طاقاته آلاف المرات ومكّنته من استغلاله للطبيعة من أن يضاعف تدميرها بالقدر نفسه أو أكثر"¹. وبسبب ذلك أصبح "التعبير اليوم عن فلسفة جديدة تتصور الإنسان في إطار وضع اجتماعي وثقافي وبيئي متأزم، وتحاول أن تقدم رؤية جديدة للإنسان في علاقته بمحيطه البيئي"².

وصولا إلى هذه النقطة إذن، ألا يمكن الكلام عن عدالة بيئية، تحفظ حقوق البيئة وتصونها؟ وإذا تكلمنا هنا عن البيواتيقا بمعناها الشمولي الذي يوسّع من مجالها ليصل إلى حدّ الاهتمام بقضايا البيئة وكل ما يحفظ الحياة على وجه الأرض، ألا يمكننا القول بالمسؤولية الكبيرة الملقاة على الإنسان، فيما يخص الحفاظ على موطنه الأصل وصيانتته؟ وكيف يمكن إعادة بناء علاقة متوازنة بين الإنسان والبيئة والاعتراف لهذه الأخيرة بقوانين تحميها من النهب والاستغلال في ظل التطورات العلمية والتكنولوجية التي زادت بفعل نتائجها السلبية من توتر هذه العلاقة وهشاشتها؟

¹- عمر بوفتاس، الأخلاقيات التطبيقية، مساهمة في تجديد الفلسفة العربية، ضمن المؤلف الجماعي: رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، المرجع نفسه، ص.244.
²- المرجع نفسه، ص.244.

3- البيواتيقا وأخلاقيات البيئة.

لا شك أنّ مفهوم البيواتيقا كمبحث أخلاقي جديد، أصبح يتطلب تدخل عدّة تخصصات زيادة على الطب والبيولوجيا، باعتبارهما علمين أساسيين في هذا المجال، فلم يعد الطبيب وحده هو الذي يقرّر في هذا المجال، فهناك حالات لاستعصائها وتعقدها أضحت تتطلب تدخل مختصّين آخرين كرجال القانون ورجال الدين، وحتى علماء الاجتماع وعلماء النفس، وغيرهم من العلماء الذين أصبحت لهم كلمتهم في هذا المجال*.

ويمكننا الأخذ في هذه النقطة، بدعوة (بوتر) الذي يقترح عدم حصر مفهوم البيواتيقا في معناه الطبي وإعطائه معناه الأصلي. إنّه يقترح بيواتيقا مزدوجة: واحدة طبية تركز على المعنى الضيق للكلمة *Micro bioéthique*، وأخرى بيئية إيكولوجية** شمولية، تركز على المعنى الواسع للكلمة أو البيواتيقا الموسّعة *Macro bioéthique*، ويرى (بوتر) أنّ هذين الفرعين البيواتيقيين يجب أن يلتقيا في إطار قضايا تتعلق بصحة الأفراد وتنظيم نسل البشرية والاختيارات الممكنة فيما يتعلق بالتزايد المستقر للسكان البشرية¹. وبهذا الشكل تجنّبنا أمام حقل أخلاقي، يتجاوز في مضمونه مجالات الطب، إلى مجالات أخرى تهتم بالحياة بشكل عام التي ليست حكرا على الإنسان فقط. بالعكس، فعندما نتكلم عن الجانب البيئي مثلا، فإنّ حياة الإنسان مرهونة بحياة البيئة التي يعيش في كنفها، وأي إخلال بنظامها هو تهديد لحياة الإنسان في حد ذاته. وبهذا المعنى، فإنّ البيواتيقا تشمل

*- كمثال على ذلك، لقد سبق وأن أشرنا في هامش الصفحة.... إلى المشكل الذي طرحته تقنية تصفية الدم حين اكتشفها لأول مرة سنة 1961. حينها طرح مشكل من سيستفيد من العلاج بهذه التقنية؟ وهو الأمر الذي فرض تأسيس لجنة مكلفة بانتقاء المرضى المؤهلين للعلاج. وقد كانت تلك اللجنة مكونة من تسعة أعضاء ضمنهم طبيبان فقط، وهنا أسند الأطباء سلطتهم في اتخاذ القرار لأشخاص أجانب فيما يتعلق بانتقاء من سيتلقى العلاج، فقد أدرك الوسط الطبي أنّ الأجانب يمكن أن يُسند إليهم اتخاذ القرار في مثل هذه الحالات مثلهم في ذلك مثل الأطباء، ما دام العدل في انتقاء المرضى المؤهلين لتلقي العلاج لا يتوقّف بالضرورة على الكفاءة الطبية. [أنظر، عمر بوقناس، البيواتيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تحديات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص.55].

**- تتألف كلمة إيكولوجيا *Ecologie* من شقين: الأول وهو أو إيكوس *Oikos* باللغة اليونانية ويعني مسكن أو مأوى أو بيت، أمّا لوغوس *Logos* فهو يوناني الصياغة ويعني دراسة أو علم، وأول من انتبه إلى هذا الحقل المعرفي تأسيسا هو العالم البيولوجي الألماني إرنست هيكل *Ernest Heckel* سنة 1866، وعني به دراسة العلاقات بين الكائن الحي والبيئة التي تمكّن له الوجود، أو يمكن القول أنّ الإيكولوجيا هو علم دراسة شروط الوجود بمعناه البيولوجي، وهي العلم الذي يدرس الأوساط حيث تولد وتحيا الكائنات الحية، وحيث تكون بينه تفاعلات من جهة، وبينها وبين البيئة التي تمكّن لها الحياة. [أنظر، *Gilbert Hottois*، *Nouvelle encyclopédie de bioéthique*, p.350. ، نقلا عن نورة بوحناش، الأخلاق والرهانات الإنسانية، المرجع نفسه، ص.282].

¹- عمر بوقناس، البيواتيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تحديات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص.18.

مسائل العدالة الاجتماعية والحق في العلاج، المسائل الخاصة بتوزيع المعرفة العلمية وتطبيقاتها الطبية، وزيادة على ذلك فهي تشمل مسائل الأخلاقيات الخاصة بالبيئة"¹.

إنّ الحديث عن الأخلاقيات البيئية، يميلنا إلى الاهتمام الكبير الذي يوليه المفكرين والعلماء اليوم للبيئة، التي أصبحت أكثر من أي وقت مضى، عرضة للأخطار التي تتهدّد مكان إقامتنا، بفعل الإفراط في استغلال ثروات الأرض بصورة لا عقلانية، تعبّر عن أنانية لا حدّ لها في الإنسان، ورغبة ملحة في تحقيق غاياته، غير مكترث في ذلك بالنتائج الكارثية التي قد تنجم عن أفعاله غير المحسوبة، التي تفتقر إلى الوعي القيمي، والوازع الأخلاقي. بهذا الشكل يكون "التضخّم اللامتناهي للغرائز والرغبات الإنسانية، قد أسهم في استغلال الإنسان للإنسان، وفي التوسع على حساب الطبيعة الحية الضامنة لتوازن الوجود، حيث أصبحت الموارد الطبيعية موضع للاستنزاف والنهب دون خوف على الإنسان الحاضر والإنسان القادم"².

ولا شك أنّ أزمة الوعي القيمي للإنسان العلمي، قد غيرت من طبيعة العلاقة التي تربط بين الإنسان وبيئته. إنّه لم يعد ينظر إلى الأرض مثلا باعتبارها موطنه الأصل وأساس وجوده، بل أصبحت مادّة للنهب والاستنزاف، ما يهم منها هو تكثيف الثروة، وتحقيق أكبر فائدة ممكنة، ولو على حساب الإخلال بالتوازن والنظام البيئي الذي يضمن استمرار الكوكب الأرضي على قيد الحياة. فقد "أصبح الإنسان يضع نفسه خارج إطار أنظمة البيئة ويعتبرها ملكيته، فيتصرف فيها وينظّمها وينسّقها بالكيفية التي تُرضي ذوقه. وانطلاق الإنسان في تعامله مع البيئة من هذا الاعتبار يجعل منه مشكلة للبيئة، بحيث يصدق القول أنّه يستحيل تحديد البيئة المثلى للإنسان إذا كان المرء لا يفكر إلا في الإنسان وحده"³. وبهذا الشكل يمكن القول أنّ الإنسان العلمي قد تناسى "أنّ البيئة هي محض الوجود الحي، الذي يعني المورد الأول لاستمرار الحياة وفق مفهومها الشامل، أكانت حياة الإنسان أو

¹-Colas Duflo, Sebastien Bauer et autres, *op.cit*, p.87.

²- نورة بوحناش، المرجع نفسه، ص.281.

³- رشيد الحمد، المرجع نفسه، ص.108.

حياة الكائنات الأخرى، التي تبدو أنّها في خدمته تكميلا لحضوره الفاعل، وبوصفه خليفة في هذه الأرض تقع مسؤولية تدميرها على عاتقه¹.

ما يجب الإشارة إليه في هذه النقطة، أنّ حضور الإنسان الفاعل بقدراته العلمية والتقنية، بقدر ما كان إيجابيا في كشفه للكثير من الأسرار الطبيعية وجعلها في خدمته، بقدر ما كان سلبيا وضارًا لنفسه وللوسط الذي يعيش فيه. إنّه لم يقف عند حدّ فهم الطبيعة واستغلالها استغلالا عقلانيا، يتمشى والرؤية العادلة التي تجعله يحترم المكان الذي يعيش فيه، بل تجاوز ذلك إلى إفساد الطبيعي في الأرض، وإحداثه للكثير من الأعطاب التي باتت تؤثر سلبا على الحياة بصورة عامة. وكلّ ذلك طبعا كان بسبب الإفراط في " تلبية متطلباته التي تجاوزت الحدود في بعض الحالات، لدرجة أصبحت تشكّل خطرا على توازن الغلاف الحيوي كما هو الحال بالنسبة لطبقة الأوزون التي تحمي البيئة من أذى الأشعّة فوق البنفسجية، وزيادة ثاني أكسيد الكربون في الهواء، وغير ذلك من التغيّرات التي انعكست على المناخ ككل"².

وعلى هذا الأساس يمكن القول، بأنّ "فهم الطبيعة والاستعانة بقوانينها في استغلالها والتحكم فيها، لم يكن إلاّ الخطوة الأولى في علاقة الإنسان السلبية مع بيئته، وستلونها خطوة أخرى أكثر جرأة ستنقله من استغلال موارد الطبيعة إلى تدمير البيئة وإنهاكها واستنزاف خيراتها، خلال بحثه عن علم وتقنية يحقق بهما حلمه الكبير في التخلص من كلّ أشكال المعاناة وتحقيق السعادة لبني جنسه"³. وإذا كانت التطورات العلمية والتقنية في الحقبة المعاصرة، قد فاقت كلّ التوقعات وأسهمت بشكل كبير في تطويع الطبيعة، وجعلها في خدمة الإنسان، ووسيلة لتحقيق سعادته، فسرعان ما تبين أنّ هذه التطورات لها وجهها السلبي، وأنّ هذه السعادة محفوفة بالمخاطر، وملعّمة بما يمكن من إبادة الجنس البشري على هذه الأرض. إنّها سعادة مؤقتة، تحمل في طياتها شقاء مؤجّل، بدأت تتضح ملامحه وأماراته في النتائج السلبية للعلم، والتجاوزات الواضحة التي تحدث باسمه ضد الإنسان والطبيعة معا. "وإذا كنّا نميل إلى ترك العلم يقودنا إلى حيث يريد، فإنّ العلم قد اكتسب من السلطة ما يجعله

¹- نورة بوحناش، المرجع نفسه، ص.281.

²- رشيد الحمد، المرجع نفسه، ص.108.

³- عمر بوقناس، الأخلاقيات التطبيقية، مساهمة في تجديد الفلسفة العربية، المرجع نفسه، ص.245.

يقدر على تعريضنا إلى خطر انتحار الجنس البشري، بالقدر الذي يمكنه تحسين حياتنا . لذا لا يمكننا الاستقالة لمدة أطول من مسؤوليتنا المشتركة التي تشدّ أواصرنا كأعضاء في نوع واحد"¹.

ولا شك أنّ مصطلح الاستقالة هنا يحمل في طياته لامبالاة صارخة اتجاه الطبيعة، والتنصّل من المسؤولية الملقاة على الإنسان اتجاه البيئة التي تحتضنه، معناه الدمار والسير بخطى لا محسوبة نحو الهاوية التي تنتظر الإنسانية في حالة مواصلة الإنسان التفكير بشكل مادي في الطبيعة على أنّها مورد للثروة فقط، وإقصائها من صورتها الحية والحساسة. إنّ السر يكمن في الإقصاء الذي مارسه الإنسان المعاصر بعلمه وتقنياته، على الطبيعة ليحرمها من صورة الحياة، ويخترلها في مجرد مادة قابلة لاستنزاف ثروتها، حتى ولو كان ذلك على حساب تدميرها والقضاء عليها. وفي هذه النقطة "تناقش (ميرشانت) صورتين عن الطبيعة: الفكرة اليونانية الأقدم عن الطبيعة كأنثى سخيّة وأم حاضنة، والصورة الحديثة الأكثر جدّة عن الطبيعة كمجرد آلة عاطلة ميتة.

وهذا الانتقال من النموذج العضوي إلى النموذج الآلي قد أتاح مفهوما وسوّغ أخلاقيا استغلال الأرض (الأنثى). وقد فعل هذا الانتقال فعله بإزالة الحواجز الخلقية أمام هذا التعامل بحيث أعيقت مسبقا الاستعارة التي ترى الطبيعة حيّة"². وبالنظر إلى الطبيعة من حيث الرمز على أنّها الأم والأنثى المتشعبة بالحياة، "فلن يكون من السهل على المرء أن يذبح الأم، وأن ينقّب في أحشائها عن الذهب أو يمثّل بجسدها، حتى لو أنّ استخراج المعادن لأغراض تجارية يتطلّب ذلك. فما دام ينظر إلى الأرض على أنّها حية وحساسة، سيُعدّ من قبيل خرق السلوك الأخلاقي البشري القيام بمثل هذه الأعمال المدمّرة ضدها"³.

وتماشيا مع النظرة المادية للعالم، التي لا ترى في الأشياء إلّا المنفعة، ولا تفسر الطبيعة إلّا بما يحقّق الرغبة اللامتناهية للإنسان في السعادة والرفاه، ونتيجة للجرأة التي اكتسبها الإنسان بقدرته على السيطرة، "فإنّ العقل الإنساني مستأثرا بالعلم والتقنيات المقترنة بحق الملكية، قد تمكّن من قهر الطبيعة

¹ - جورج أناس، الجينات وتصرفات الفرد، العنصرية والإبادة الجينية: نحو مهادنة دولية للحفاظ على الجنس البشري، ضمن المؤلف الجماعي: القيم إلى أين؟، المرجع نفسه، ص.429.

² - مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية، من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية، تر: معين شفيق رومية، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 333، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2006، ص.17.

³ - مايكل زيمرمان، المرجع نفسه، ص.18.

الخارجية في حرب استمرت منذ فترة ما قبل التاريخ، لكنّها حرب تسير اليوم بخطى متسارعة، وبصورة عنيفة بفعل الثورة الصناعية المعاصرة"¹.

هكذا "نجد أنفسنا اليوم أمام تحد جديد: حالة حرب ضد الطبيعة، حالة حرب ضد البيئة. وقد توسّع مفهوم الأمان وعدمه ليشمل مجمل شروط الوجود البشري. الأمن إذن أمن بيئي وصحي واجتماعي وثقافي وإنساني، بقدر ما هو أمن سياسي"². وهذه الحرب التي يشنّها الإنسان ضد الطبيعة، هي حرب من نوع آخر، حرب ضد المسكن الذي يأويه، والإقامة التي توقّر له كلّ ما يحتاجه للحياة. "إنّ الأمم المسماة متطورة، لم تعد تحارب بعضها بعضا، فقد انقلبت كلّها ضد العالم. وهذه الحرب هي حرب عالمية بالمعنى الحرفي للكلمة، لأنّ العالم كلّه بمعنى البشر يفرض خسائر على العالم بمعنى الأشياء. ولهذا علينا أن نبحث عن السلم"³.

فلم يعد الإنسان المعاصر بأرصدته العلمية والتكنولوجية، يعترف بحق الطبيعة التي تمثّل في حقيقتها "مجموع الظروف التي تحيط بالطبيعة البشرية ذاتها... والتي هي بمثابة الفندق الذي يوفّر له السكن والتدفئة والغذاء"⁴. إنّه بالعكس، فقد أفرغها من جانبها الحيوي، وأقصاها من سياساته التي لا تعترف إلّا بما هو إنساني. إنّه يتصرف وكأنّه المالك للطبيعة، يفعل بها ما يشاء غير مبال بالنتائج السلبية والكارثية التي قد تنجم عن أفعاله وممارساته غير المحسوبة اتجاهها. "فقد نسي الإنسان أو تناسى أنّه عنصر مكمل لعناصر البيئة واعتبرها مخزنا ضخما للثروة، فأطلق لقدراته البيولوجية العنان لاستغلال إمكاناتها والسيطرة عليها. وقد أدّى هذا الخلل في تصور الإنسان إلى مشكلات تكاد تذهب بحياته على هذا الكوكب"⁵.

وبأفعاله المضادّة للنظام الطبيعي والتوازن البيئي، يلج الإنسان المعاصر زمن الارتدادات والانقلابات الذي تتّضح معالمه واضحة في المشاكل البيئية التي يعاني منها المجتمع البشري اليوم. "فالنمو

¹ - Michel Serres, op.cit, p.63.

² - جيروم بندي، العقد الطبيعي والتنمية في القرن الحادي والعشرين، ضمن المؤلف الجماعي: القيم إلى أين، المرجع نفسه، ص.303.

³ - Michel Serres, op.cit, p.59.

⁴ - Ibid, p.64.

⁵ - رشيد الحمد، المرجع نفسه، ص.112.

الانفجاري في عدد السكان مشكلة، والتلوث مشكلة، وإخلال التوازن الطبيعي للبيئة مشكلة... إنَّها مشكلات صنعها الإنسان في البيئة وعليه اليوم أن يواجهها ويتغلب عليها¹. ولكثافة هذه المشكلات وحدوثها بوتيرة متسارعة وعنيفة، ولتدخل مواد جديدة في رسم العلاقة بين الإنسان والبيئة وتغيير أسلوب التعامل معها، فقد أصبحت الطبيعة عاجزة عن إصلاح الأعطاب التي ألحقها بها الإنسان. إنَّها لم تعد كالأمس، قادرة على الإصلاح الذاتي الذي تعود عليه الإنسان في السابق. "فقد حدث في القديم مرّات عديدة جدّا أن أفسد الإنسان عليه بيئته بدرجات متفاوتة، وكانت البيئة نظرا لقلّة حجم الضرر نسبيا تُصلح ما أفسده الإنسان بسرعة، لدرجة أنّه صار لا يكثر بما يفعله بها معتمدا على قدرتها على إصلاح ذلك"². ومثال ذلك "أنّ الإنسان في عصر ما قبل الثورة الصناعية لم يتعرض لمشكلة التلوث، لأنّ كلّ مخلفات نشاطاته كانت ممّا تستطيع الدورات الطبيعية للأنظمة البيئية أن تستوعبه وتُجرّبه في سلاسل تحولاتها"³. فكانت بذلك أفعاله وممارساته لا تتعدّى حدود ما يمكن للبيئة التي يعيش فيها أن تتحمّله.

لكن بدخول الإنسان عصر العلم والتكنولوجيا وولوجه عصر الثورة الصناعية، فإنّ حياته قد تغيّرت، بتغيّر نمط تفكيره الذي أصبح أداتيا بامتياز. هكذا سيؤدّي التطور العلمي والتكنولوجي إلى إرباك وخلخلة كل ما كان يسير بصورة طبيعية، ليفسد نظامه وتوازنه، بإدخاله مواد ووسائل لا تلائم ولا توازي قدرة ونظام البيئة التي يعيش فيها. ويمكن أن نمثّل لذلك "بمفهوم التلوث الذي يأخذ في إحدى جوانبه معنى التغيّر الكيفي الذي ينتج من إضافة مركّبات صناعية غريبة عن الأنظمة البيئية الطبيعية، حيث لم يسبق لها أن كانت في دوراتها وسلاسلها، حيث تتراكم في الماء أو الهواء أو الغذاء أو التربة. وأبرز أمثلة هذه المواد مبيدات الآفات الزراعية، ومبيدات الأعشاب، وقد ثبت أنّ أخطر المبيدات هي التي يدخل في تركيبها الكلور مثل (د.د.ت D.T.T) وغيره"⁴.

¹ - المرجع نفسه، ص. 112.

² - زهير الكرمي، المرجع نفسه، ص. 164.

³ - رشيد الحمد، المرجع نفسه، ص. 120.

⁴ - رشيد الحمد، المرجع نفسه، ص. 120.

إنَّ جدِّية المواد والوسائل التي أضحى يستعملها الإنسان كتقنية لترويض الطبيعة واستنزاف ثروتها، والتطبيقات العلمية التي أثبتت فعلا قدرته على السيطرة، قد صعّدت من لهجة العنف الذي أضحى يمارس على الإنسان وعلى المكان، ضمن حرب يُعتبر الخاسر الأول فيها هو الإنسان ذاته. "هكذا أدّى التوسع المفرط للصناعة مثلا إلى تلوث البيئة، وهو ما يعني موتها البطيء والتدريجي، إذ مكّنت الصناعات الكيماوية من انبعاث غاز ثاني أكسيد الكربون، وهو الأمر الذي بيّن مخاوف في أفق الحياة الطبيعية بعدما توضّح ثقب الأوزون، وما يتبعه من تحول في مناخ الأرض ينبئ بتقويض تدريجي ومنظّم للكائنات الحية ومنها الإنسان"¹.

وبهذا الشكل "لم يعد التقدم يُتصوّرُ بكونه نوعا من الفوز الدائم بالأفضل"². بالعكس، فقد أصبح يحمل في ذاته ما يُناقضه ويُضاده، وكأنا ولجنا زمن المفارقات وزمن الحية فيما كان يُعتقد أنّه سيحملنا إلى الأفضل وإلى السعادة. ويمكن الإحالة هنا إلى ما تمّ "تسميته في القرن العشرين بالحدّثة المنطلقة، والتي تتمثل في التطور الهائل للعلم والتقنية والصناعة والرأسمالية، وهي تشكّل مجتمعة المحركات الأربعة للمركبة الفضائية الأرض. وهذا التطور قد أطلق طاقة حارقة على الخلق والابتكار، لكنّه أطلق كذلك طاقة جبارة على السيطرة والتدمير"³.

كلّ هذه المعطيات، تؤكّد على الأزمة البيئية التي يعيشها المجتمع البشري المعاصر، كما تؤكّد كذلك على الأخطار المختلفة التي تتهدّد الحياة الإنسانية، بفعل الإفراط في استعمال الإنسان لقدراته بصورة لاعقلانية قصد السيطرة على الطبيعة. إنّ لا مبالاة الإنسان اتجاه البيئة التي يعيش في كنفها، وتماديه في إفساد وضرب أسس مكان إقامته (الأرض)، قد عجّل برّدّة فعل الطبيعة، التي لم تعد تحتل ضربات الإنسان الموجهة. فإذا كانت توفر له كلّ ما هو ضروري للحياة، وترعاه بما يحفظ وجوده واستمراره، وبالتالي إحاطته بالشروط اللازمة للطبيعة البشرية، "فهي قادرة على انتزاع هذه الشروط

¹- نورة بوحناش، المرجع نفسه، ص.ص.282/281.

²- إدغار موران، هل نسير إلى الهاوية، المرجع نفسه، ص.39.

³- المرجع نفسه، ص.25.

منه وحرمانه منها، في حالة ما إذا بالغ الإنسان في استغلالها. إنّها تؤثر في الطبيعة البشرية بمثل ما تؤثر هذه الأخيرة فيها. وبهذا الشكل تتصرف الطبيعة ككائن فاعل"¹.

هكذا يجد الإنسان المعاصر نفسه مجبراً على تغيير علاقته مع الطبيعة، عبر التفكير جدّياً في رسم الحدود الأساسية والقواعد التي تضبط سلوكاته وأفعاله، والاعتراف بما للطبيعة من حق عليه في الاحترام والتقدير الذي يجب أن يوليه لها، فهي في الأخير تغدو المسكن والمأوى الذي يضمن بقاءه، ويعطي معنى لوجوده. "إنّه يجب علينا أن نقيم السلام فيما بيننا لنحافظ على العالم، كما يجب أن نقيم السلام مع العالم لنحافظ على أنفسنا"². وفي هذه النقطة يمكننا الحديث عن عقد بين الإنسان والطبيعة يقوم على الاحترام والتكافل، ويؤكد على حق الطبيعة، التي تمثل ما تعطي للإنسان، كذلك يجب على الإنسان أن لا يضرّ بها، ولا يفسد النظام الذي تقوم عليه. يقول (مشال سير *Michel Serres*): "لنعد إلى الطبيعة إذن، وهذا معناه: أن نضيف إلى العقد الاجتماعي، عقداً طبيعياً يقوم على التكافل *Symbiose*، والعلاقة المتبادلة. فيه تكون علاقتنا بالأشياء قائمة على التقدير والتأمل والاحترام، ومعرفتنا فيه لا تقوم على الملكية والسيطرة... فمن يدخل في علاقة تكافل، يقبل بحق المضيف، بينما الطفيلي *Le Parasite* (وهو ما نحن عليه اليوم)، يحكم بالإعدام على ما يسكنه وما ينهبه، دون أن يعي بأنّه يحكم على نفسه بالإعدام"³. وبهذا الشكل "يتحدّد حق التكافل بالعلاقة المتبادلة بين الإنسان والطبيعة، فبقدر ما هي تعطيه، بقدر ما يجب عليه أن يعطيها كذلك. فقد غدت الطبيعة صاحبة حق"⁴.

وعلى هذا الأساس يتحدّد حجم المسؤولية التي يجب أن يتحمّلها الإنسان، بالنظر إلى حجم الضرر الذي يتسبّب فيه، والأذى الذي يلحقه بمكان إقامته. يقول (هانز يونس *Hans Jonas*): "هذه المسؤولية يجب أن تتماشى مع حجم قدرته، وبمثل هذه القدرة يجب أن تشمل المسؤولية مستقبله على الأرض"⁵. إنّها ليست مسؤولية آنية محصورة في اللحظة التي يعيشها الإنسان في حقبة زمنية محدّدة،

¹ - Michel Serres, op.cit, p.64.

² - Ibid, p.47.

³ - Ibid, p.67.

⁴ - Ibid, p.67.

⁵ - Hans Jonas, *Pour une éthique du future*, op.cit, p.70.

بل تمتد لتشمل المستقبل البعيد للأجيال القادمة التي ستأتي بعده. وفي هذا تأكيد على الرؤية المستقبلية التي تضع في الحسبان مصير الإنسانية القادمة، وتبتعد عن النظرة الأنانية التي تنحصر في تحقيق المنفعة في زمن ومكان معينين، دون الأخذ بعين الاعتبار النتائج التي ستنجر عن الفعل الآني، والعواقب التي ستترتب عنه. هكذا يصبح "الإلزام الأول للسلوك الإنساني في عصر الحضارة التقنية التي أصبحت (جدّ قوية)، هو مستقبل البشرية، بما في ذلك مستقبل الطبيعة...إنه مسؤولية ميتافيزيقية منذ أن أصبح الإنسان يشكّل خطراً ليس على نفسه فقط، بل حتى على المحيط الحيوي بكامله"¹.
وتماشياً مع هذا الطرح الواسع لمبدأ المسؤولية، يقدم لنا (يوناس)، بعد طرحه للأمر القطعي عند (كانط) ومناقشته، أمراً جديداً للسلوك الإنساني يتحدّد بأربعة صيغ كالآتي: "تصرف على نحو من خلاله تكون نتائج عملك متّسقة مع استمرار حياة إنسانية حقيقية على الأرض، وإذا أردنا التعبير عن ذلك سلبا قلنا: تصرف على نحو لا تكون فيه نتائج عملك هدامة لإمكانية مثل هذه الحياة مستقبلاً، أو ببساطة: لا تُعرض للخطر شروط البقاء للأحمود للإنسانية على الأرض، أو يمكن أن نطرح الأمر على نحو إيجابي فنقول: ضمّن في اختيارك الحالي تمام مستقبل الإنسان باعتباره موضوعاً ثانوياً لإرادتك"².

إنّ الدعوة الملّحة ل(هانز يوناس) بتبني أخلاق تتسم بالمسؤولية، وتعتمد في أساسها على الرؤية المستقبلية التي تراعي في مضمونها مصير الأجيال القادمة والحفاظ على البيئة، ودعوة (ميشال سير) لتبني فكرة عقد طبيعي يقوم على التكافل، ويجعل من الطبيعة صاحبة حق، يجعلنا نقف على حقيقة الوضع الذي أصبح يتطلب تدخلاً عاجلاً من أجل وضع حدّ للممارسات اللاإنسانية ضد الإنسان والطبيعة على حد سواء. وهاتين الدعوتين تقعان ضمن النصوص الجديدة في مجالات الفلسفة الأخلاقية والسياسية، التي استجدّت بتجدّد القضايا والمشاكل الأخلاقية، وذلك بسبب التطبيقات العلمية والتكنولوجية التي أكسبت الإنسان مقدرة وسيطرة لامعقولة على الطبيعة.

¹ - Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, op.cit, p.261.

² - Ibid, p.40.

ولهول وفضاعة ما يحدث في حق الإنسان والبيئة بسبب النتائج السلبية للعلم، فإلى جانب هاتين النظريتين، نجد الحقل الأخلاقي والسياسي يطفح بالنظريات التي حاول أعلامها التفكير وإعادة النظر في كلّ التجاوزات التي مسّت إنسانية الإنسان والبيئة التي يعيش فيها. خصوصا " وأنّ التقدم العلمي في شتى الميادين، وآثار الصناعة والتكنولوجيا على البيئة الطبيعية، والخطر الذي تشكّله أسلحة الدمار الشامل* على البشرية كلّها، قد أدّى أو من شأنه أن يؤدّي إلى نتائج تتعارض على طول الخط مع القيم الأخلاقية التي تکرّست منذ فجر التاريخ البشري وفي جميع المجتمعات، ولدى مختلف الأديان والفلسفات، بوصفها عنصرا جوهريا في إنسانية الإنسان"¹.

هكذا تجدنا إزاء نظريات مختلفة ومتعدّدة، تلتقي كلّها وتتقاطع في ضرورة الحدّ من سلبيات العلم، وتضع قواعد ومبادئ من أجل التوجيه العقلائي للسلوك الإنساني، وتخفف من جموح الرغبة الإنسانية المخالفة للمبادئ الأخلاقية والإنسانية، التي لم تعد تسيّر درجة التطور العلمي والتقني. ولا شك أنّ التفكير في الريح المادي والإفراط في تحقيق المنفعة، الذي يتغذى في أساسه من النزعة الأداة، قد عجل بميلاد الأزمة التي ألفت بنتائجها الكارثية على الإنسان والبيئة التي تحتضنه.

لكن من لامصداقية التفكير وعنّف السلوك الإنساني ضد ذاته وضد مكان إقامته، ينتج التفكير المضاد الذي يتغذى من الخوف والقلق على مصير الإنسانية. ولا بأس أن نستحضر في هذه النقطة مصطلح "استكشاف الخوف *L'heuristique de la peur*"² ل(هانز يوناس)، الذي يجعلنا على بينة ووعي ممّا نخاف، وما يتهدّد الوجود الإنساني في عمقه. إنّ الخوف بهذا الشكل يغدو خوفا حلالًا، والقلق محرّضا على الإبداع والابتكار والتجديد. وإذا قلنا هنا بالتجديد، معناه إعادة التفكير

* - إنّ ما يقع في العالم من اكتشافات علمية في مجال الأسلحة النووية، لهو دليل قاطع على الوضع المأساوي الذي وصلت إليه آلة الدمار الإنسانية في إعدام الجنس البشري، وتخريب محيطه الذي أصبح في بعض المناطق مركزا للنفائات الكيماوية التي تفتك بالأطفال خاصة. لكن المشكلة هنا أنّ آثار هذه الأسلحة والنفائات ليست أنية تقتصر على فترة زمنية معينة، بل آثارها طويلة المدى تمتدّ حتى للأجيال اللاحقة. "ولنا في الكوارث النووية التي حدثت في هيروشيما وجزر المحيط الهادي وتشرنوبيل، تذكّرة بأنّ التهديد النووي أشدّ تأثيرا بالنسبة إلى الأجيال المستقبلية. ومثال ذلك، فقد كانت ليجون إكنيلانغ في السابعة من عمرها عندما نُفّذ اختبار Bravo النووي، على جزيرة بيكيني...وفي هذا تكتب ليجون: لقد حدثت لي سبعة إجهاضات وأجنّة ميّنة. وكان ثمة أيضا ثماني نساء اخريبات على الجزيرة ولدن مواليد بيدون مثل كتل هلامية. لقد حملنا بعض هذه الأشياء ثمانية اشهر، تسعة أشهر، لم يكن ثمة لا ساقان ولا ذراعان، ولا رأس ولا شيء. كما ولد أيضا أطفال آخرون لن يتعرّفوا أبدا على هذا العالم أو على والديهم. إنهم يستلقون هناك فحسب...أذرع وسيقان ملتوية، ولا يتكلمون أبدا"^[أنظر: مايكل زيمرمان، المرجع نفسه، ص.67].

¹ - محمد عابد الجابري، المرجع نفسه، ص.36.

² - Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, op.cit, p.65.

في كل ما يحدث من تجاوزات ومآسي للجنس البشري، وإعادة صياغة نظريات أخلاقية تتماشى في مضمونها، والتحديات التي يطرحها العلم والتقنية اليوم. هكذا يمكن القول بنظرية جديدة في العدالة* تهتم بالجانب البيئي والطبيعي، وتعبّر في ثناياها عن التطلّع والتفكير الراهن الذي تحاول من خلاله المنظمات العالمية** المهتمة بالطبيعة، الحد من الظلم الذي يمارس على البيئة، ويخلّ بالنظام الطبيعي للأمر. إنّها تسعى إلى إحلال النظام، والتفكير في التوازن البيئي لما له من أهمية في حياة الإنسان فوق كوكب الأرض. وبالإضافة إلى ذلك، فهي تسعى إلى إعادة بناء العلاقة بين الإنسان والطبيعة على أساس الاحترام، بعيدا عن الهيمنة والسيطرة التي يمارسها الإنسان عليها، باسم العلم وباسم سعادة مادية واهية لا ينتفع منها إلا من يمتلك السلطة العلمية والتقنية، " فالتصورات الإيكو أخلاقية قد اندمجت مع النزعات السياسية ومثّلت روح سارية في الكون الطبيعي دفاعا عن حق هذا الكون في البقاء. ولذلك يوجد المدافعون عن حق الحياة والطبيعة في قمم الأرض، وفي المواقع التي يعتدي فيها الإنسان على الطبيعة، وهم يدافعون بشراسة على الحق الطبيعي لمخضن الوجود الإنساني"¹.

*- يمكن التعبير عن هذا المصطلح كذلك "بالعدالة المناخية الذي يُراد به التعبير عن مطالب ذات طابع اجتماعي وأخلاقي وحقوقى، تتمثل في مستويين: أولهما ضرورة مواجهة الأضرار الكبيرة التي لحقت بالطبيعة وبالأنظمة البيئية، وبالبشر وبموارد عيشهم، وهي أضرار يُتحدث عنها باعتبارها ناجمة عن ظاهرة التغيرات المناخية التي يشهدها كوكب الأرض بشكل متفاقم منذ عدة عقود. وثانيهما وجوب الاعتراف بالدين الاجتماعي والتاريخي والبيئي الذي يوجد بذمة دول الشمال إزاء دول الجنوب. وهو دين ناتج عن قرون عديدة من النهب والاستغلال وتلويث البيئة. وفي هذا السياق تتم دعوة المتسببين الكبار في التلوث العالمي إلى تحمّل مسؤولياتهم الأخلاقية، وإصلاح الآثار المترتبة عن مشاريعهم التلوثية". [أنظر: عبد الرزاق الدواي، الفلسفة في عصر العولمة وتكنولوجيا المعلومات والاتصال، ضمن مجلة: عالم الفكر، المجلد 41، العدد: 02، المرجع نفسه، ص. 187].

**- يمكن أن نذكر في هذه النقطة، "أنّ هناك مجموعة من المنظمات المستقلة الناشطة في ميدان الدفاع عن العدالة المناخية، ومنها: (مؤسسة العدالة البيئية *Environmental Justice Foundation*) ، وهي منظمة بيئية دولية يوجد مقرها في لندن بالمملكة المتحدة. وهناك أيضا منظمة (العدالة المناخية الآن *Climate Justice Now*) وهي عبارة عن شبكة عالمية تضم حوالي 160 منظمة من المجتمع المدني على الصعيد العالمي، تناضل في الوقت ذاته من أجل العدالة الاجتماعية والعدالة والمناخية. وقد تم تأسيسها خلال انعقاد مؤتمر الأمم المتحدة حول التغيرات المناخية في مدينة بالي بانونيسيا في نهاية 2007". [أنظر، عبد الرزاق الدواي، الفلسفة في عصر العولمة وتكنولوجيا المعلومات والاتصال، المرجع نفسه، ص. 193].

¹- نورة بوحناش، المرجع نفسه، ص. 293.

المبحث الثاني: البيواتيقا وحقوق الإنسان.

1- البيواتيقا والحق في الحياة.

2- البيواتيقا والحق في الحرية والكرامة الإنسانية.

3- البيواتيقا وحرية البحث العلمي.

1- البيواتيقا والحق في الحياة.

قد تبدو عبارة الحق في الحياة أقرب إلى العمومية، ما يجعل منها عبارة تستلزم التدقيق والبحث عن أي حق يجب أن نتكلم، كما تستلزم كذلك الوقوف على معنى الحياة في حد ذاتها. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، تكتسب هذه العبارة من البداهة ما يجعل كل كائن إنساني يشعر ويحس ويعي في الآن ذاته هذا الحق باعتباره الواقعة الأولى التي تتوقف عليها كل الوقائع التي تعطي معنى للحياة. هكذا يجعل (توماس هوبز) مثلا، "من حق البقاء والمحافظة على الذات الأساس الذي ينبع منه كل حق آخر. وهذا أساس عقلي لأنّ نفيه أو رفضه يؤدي في الحال إلى الوقوع في تناقض. ومن ثم فهو مسلّمة أساسية يبدأ منها كل إنسان سليم العقل أو قل إنّه بديهية واضحة بذاتها. وليس ثمة قانون ولا فكرة معقولة يُجبر الإنسان على أن يتخلى عن المحافظة على حياته"¹. ولا شك أنّ بداهة هذا الحق، تكتسب مشروعيتها من طبيعة الحياة ذاتها التي تعتبر الواقعة الأولى كما أشرنا إلى ذلك، والتي تتحدّد من خلالها كل الشروط والقواعد التي تضمن وجود الإنسان وبقائه. "كتب (توماس جيفرسون *Thomas Jeverson*) بعد تنقيحه لمسودّته الأولى لإعلان الاستقلال التي أعدّها في منتصف يونيو 1776: نحن نؤمن بأنّ الحقائق الآتية من البديهيات، وهي أنّ جميع البشر خلّقوا متساوين، وأنّ خالقهم قد حباهم بحقوق معينة لا يمكن انتزاعها، ومن بين هذه الحقوق، حق الحياة والحرية والسعي لتحقيق السعادة"².

وعلى هذا الأساس، كان كلّ فعل أو سلوك يقوم به الإنسان إلّا ولا بدّ أن يسقط في خانة الحفاظ على الذات، والدفاع عن حق البقاء. ولضرورته وأهميته، فإنّ هذا الحق يلزم الشخص بأن لا يُؤذي نفسه، كما يُلزمه بأن يحترم حق الآخرين في الحياة وأن لا يضرّ بهم. "فكلّ امرئ مجبر على المحافظة على ذاته، وعلى التزام مقامه الخاص... وهو مُلزم بالمحافظة على سائر البشر ما وسعه ذلك، ما لم يتناف ذلك مع مبدأ المحافظة على الذات. فلا يسلب حياة امرئ آخر أو يلحق بها أذى، أو يسيء

¹ - إمام عبد الفتاح إمام، المرجع نفسه، ص. 335.

² - لين هانت، المرجع نفسه، ص. 15.

إلى ما من شأنه أن يؤدي إلى حفظها أو إلى حرته أو صحته أو جسده أو أملاكه¹. هكذا يتأسس الحق في الحياة على التعالي عن كل ما من شأنه أن يضر أو يلحق الأذى بالإنسان، كما يتأسس كذلك على احترام الحقوق والحريات الأساسية التي تضمنه وتحمده، فتعطي معنى وقيمة لوجود الإنسان، فتجعله جديرا بالتقدير والاحترام.

ومن المؤكد أنّ الحياة الإنسانية، هي من الأهمية بحيث لا يمكن المساس بها أو إهدارها بدون سبب مقنع. وهذه الأهمية البالغة التي تحظى بها مرتبطة ولا شك، بقدسيّتها التي جعلت من الكائن الإنساني أرقى المخلوقات على وجه الأرض. خصوصا عندما تتأتى هذه القدسية من الخالق والمسيّر للكون، الذي خلق الإنسان في أحسن تقويم وكرمه من بين كل المخلوقات. "المفهوم الحقيقي والقريب من المعاصر لمفهوم قدسية الحياة، ظهر مع ظهور الديانات السماوية التي أعطت للإنسان أهمية كبيرة. فهي قبل كل شيء تؤكد أنّ الحياة من صنع الله، وقد وهبها لنا. ولذلك فليس لنا أي سلطان عليها، فهي عطاء من الله ونحن مجبرون على المحافظة عليها"².

وفي هذا تأكيد على وجوب تقدير واحترام الحياة الإنسانية، التي تعتبر هبة وهبها الله للإنسان. وباعتبار المصدر الإلهي للحياة، فالإنسان مجبر على تقديم كل ما يلزم للحفاظ على هذا العطاء الذي يفوق في قيمته كل ما هو موجود في الكون. إنّه مجبر على الحفاظ على حياته وعلى حياة الآخرين، وأن لا يقدم على أي فعل أو سلوك من شأنه إلحاق الضرر بنفسه وبالآخر. وفي هذا السياق يقول (جون لوك): "...والعقل - وهو تلك السنّة - يعلم البشر جميعا لو استشاروه، أنّهم جميعا متساوون وأحرار. فينبغي أن لا يُوقع أحد منهم ضررا بحياة صاحبه أو صحته أو حرّيته أو ممتلكاته. لأنّ خالق البشر كافة صانع واحد قدير على كل شيء لا تُحدّ حكمته، وهم عبيد لرب واحد عظيم بثّهم في الأرض بإرادته لكي يقوموا على شؤونه لا شؤونهم. فهم ملكه وخليقته، برأهم لكي يطول أجلهم ما شاء، لا ما شاء أقرانهم من البشر"³.

¹ - جون لوك، المرجع نفسه، ص.141.

² - ناهدة البقصي، المرجع نفسه، ص. 95.

³ - جون لوك، المرجع نفسه، ص.140.

إنّ الطبيعي في الأمر، أنّ الحياة الإنسانية ذات قداسة وذات قيمة تجعلها في منأى عن كلّ أذى أو ضرر من شأنه أن يجعل أحدهم يُقدم على إزهاق روح وحياة آخر، أو يقلل من احترامه وتقديره. هذه القداسة تُكسب الإنسان حصانة وحرمة لا يمكن أن تُنتهك مهما كانت الظروف، وعلى هذا الأساس تتحدّد مسؤولية الشخص في الحفاظ على حياته وعلى حياة الآخرين ما كان ذلك في استطاعته. "فإن كانت القدسية هنا مستمدّة من الوجود الإلهي، فقد فُدّست حياة الإنسان لأنّها قُبس من الله. لهذا فإنّ مسؤوليته تقضي بأن يحافظ عليها وليس من حقّه أن يتخلّص منها"¹. حتى إذا اتجهنا بأنظارنا إلى المواثيق والإعلانات الدولية وجدناها كلّها تؤكّد على هذا الحق (أي الحق في الحياة) الذي يعلو كلّ الحقوق ويتصدرها. هكذا نجد "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (10 ديسمبر 1948)، يؤكّد في بنده الثالث أنّ لكل فرد الحق في الحياة. وقد جاء في البند السادس من الميثاق الدولي المتعلق بالحقوق المدنية والسياسية ما يفسر ويؤكّد هذا المبدأ بالتصريح الآتي: إنّ الحق في الحياة ملازم للشخص الإنساني. وهذا الحق يجب أن يكون محميا بالقانون"². والسؤال المطروح هو، كيف نتعامل اليوم مع مفهوم الحق في الحياة في ظل التطورات العلمية في مجالات الطب والبيولوجيا؟ وما هو مآل مفهوم قدسية الإنسان بعدما قرّر الإنسان صناعة مصيره بيده، والاستغناء عن فكرة المتعالي التي ظلّت لأزمان طويلة توجّه أفعاله وسلوكاته؟

إنّ الأسئلة التي باتت تُطرح اليوم في مجالات العلوم الطبية والحياتية، هي من التعقيد والإحراج ما يجعل المجتمع الإنساني إزاء مشاكل أخلاقية وقانونية غيرت من مضمون المفاهيم، وجعلته وجها لوجه أمام وضعيات جديدة ومقلقة تدعو وبإلحاح شديد إلى إعادة النظر في مضمون الحق ومصطلح الحياة وحتى في مفهوم الإنسان. ويبدو أنّ ما حدث من تقدم في هذه المجالات قد وصل "إلى درجة صار فيها التمييز غير واضح بين الحياة والموت، بين الطبيعي وغير الطبيعي، بين العدل والظلم. فقد أصبحت الخطوات المتقدمة لعلوم الحياة، تطرح سلسلة من المسائل الاجتماعية والأخلاقية والقانونية

¹ - ناهدة البقصي، المرجع نفسه، ص.101.

² - Rafea Ben achour, *Manipulation génétiques et droit a la vie*, in, *Droit de l'homme et manipulation génétiques*, publications de l'académie du royaume du Maroc, collection (session), Thème de la 2eme session, 1997, p.81.

والثقافية"¹، ما يبعث على القلق والخوف من مستقبل هذه العلوم، إذا هي لم تكن موجهة توجيهها صحيحا نحو خدمة الإنسان والحفاظ على حياته.

كلّ شيء يبدأ بالحياة وينتهي بالموت، وبين البداية والنهاية يحدث ما يشكّل شخصية الفرد ويجعل منه هذا الشخص بالذات، ويعطيه وجودا عينيا وفرادة تجعله متميّزا عن الآخرين بماهية تأسست منذ البداية وتستمر حتى النهاية (أي حتى الموت). لكن في مقابل هذه الفرادة والتميّز الذي يُعطي للشخص معنى خاصا لوجوده وكيونته، هناك ما يجعله يشترك مع بني جنسه ويتساوى معهم، لا لشيء إلا لأنه إنسان. فبعيدا عما يميّز هذا الشخص أو ذاك، وبعيدا عن الخصوصية التي يمتلكها كلّ فرد، هناك حقوق تشكّل نقطة التقاء بين جميع البشر، بحكم انتمائهم للجنس البشري. هكذا نجد في جل المواثيق الدولية لحقوق الإنسان عبارة (لكل إنسان الحق في...)، وهي عبارة تدل على كونية هذه الحقوق، وتجاوزها للفروقات الفردية والاجتماعية التي تميّز كل فرد وكل مجتمع عن الآخر.

هكذا نتكلم بعفوية كلّما أردنا أن نطرق موضوعا يتعلق بوجود الإنسان وبالحقوق التي يجب أن يحوزها. نتكلم وتركيزنا موجه نحو واقعة الحياة باعتبارها أساس وأصل هذه الحقوق، كما نتكلم عن الموت باعتباره نهاية وحدّا لها. لكن الأمر اليوم لم يعد بالبساطة التي نتصورها، خصوصا في ظل ما تشهده المعارف العلمية المتسارعة في ميادين الطب والبيولوجيا. فالقول بأن الإنسان له الحق في الحياة، يعتبر من البديهيات التي يجب التسليم بها، والإشكال لم يعد يكمن في بدهة هذا الحق الأساس، أو في بدهة الحقوق التي يجب أن يحوزها الشخص خدمة وحفاظا لحياته، بقدر ما أصبح يتعلق بمفهوم الحياة في حد ذاته. متى تبدأ الحياة؟ ومتى يمكن التسليم بموت الإنسان ونهايته تسليما قطعيا؟

فإذا كانت المنجزات العلمية المتطورة قد استطاعت أن تقدّم للإنسان المعاصر إمكانات كبيرة، وسبل متعدّدة لتحقيق أحلامه وضمن سعادته، فإنّها في المقابل قد حملت في جنباتها ما يبعث على القلق والخوف عن مصيره ومآله. فمع هذه المنجزات "قد أصبح من الصعب رسم الحدود الفاصلة بين

¹ - رويشي إيدا، أخلاقيات علوم الحياة ومستقبل الكائن الحي، ضمن المؤلف الجماعي،: القيم إلى أين؟ المرجع نفسه، ص.356.

الحياة والموت. مما تكون حياة كائن حي؟ متى تظهر حياة كائن حي؟ ما معنى الوجود على قيد الحياة؟ متى يموت الحي؟ كل هذه الأسئلة تقود إلى التساؤل عن قيمة الكائن الحي. وهي أسئلة تستدعي التفكير في التمييز بين الحي واللّاحي، وفي إمكانية استعمال أجساد، أو أعضاء، أو أنسجة لغير الأحياء لأهداف علمية بحثية أو لعلاجات طبية. الأمر هنا يتعلق بإمكانية تشييء كائن حي قبل ولادته وبعد موته الدماغى، أو بعد توقّف قلبه عن النبض¹.

ما يمكن اعتباره مهمًا وأساسيا في هذه الأسئلة*، أمّا تجعلنا على وعي بحجم المأزق القيمي الذي أضحي يعيشه المجتمع الإنساني اليوم بفعل الكثافة التي تشهدها المنجزات الطبية والبيولوجية، كما

1- رويشي إيدا، أخلاقيات علوم الحياة ومستقبل الكائن الحي، ضمن المؤلف الجماعي: القيم إلى أين؟ المرجع نفسه، ص.356.
*- إلى جانب هذه الأسئلة المطروحة، التي يمكن اعتبارها مصيرية بالنسبة لحياة الإنسان، نجد أسئلة أخرى يطرحها (غي ديران)، يعتبر من خلالها عن تشعب عناصر المشكلة التي بات يواجهها الإنسان المعاصر في مجالات الطب والبيولوجيا، خاصة فيما يتعلق بمفهوم الحياة، ومفهوم الإنسان. وهذه الأسئلة تتحدّد فيما يلي: "ما الحياة الإنسانية؟ هل هي الحدث البيولوجي الخام أم وعد يستدعيه الجوهر البيولوجي؟ هل الحياة الإنسانية شفرة code، برنامج يُفرضي إلى توقع التطور وتوجيهه أم العكس؟ أم هي مشروع، تلقى هبة، حرية تقبل التطور الذي لا يمكن التنبؤ به، هل هي سر؟ هل الكائن البشري موضوع (شيء)، أداة في وسعي استغلالها بإرادتي؟... فضلا عن ذلك، هل تقبل الحياة البشرية مقولات: الأسياء وغير الأسياء، المفيدون وغير المنتجين، الشرفاء وموضوعات التجريب. هل الراشد أكثر إنسانية من الشيخ؟ وهل الشاب أكثر إنسانية من الراشد؟ والمولود الجديد أكثر من الجنين؟" [أنظر: غي ديران، المرجع نفسه، ص.94].

أمّا فيما يخص السؤال الرئيسي الذي بات يطرح في المجالات البيوطبية فهو عن الحياة في حدّ ذاتها وعن الموت باعتباره النهاية الحتمية لكل إنسان، وكذلك عن الحدود الفاصلة بينهما. متى يمكن الجزم بموت الشخص؟ هذا هو السؤال الذي يعتبر أساسيا ومركزيا، خصوصا في ظل التطورات المعاصرة التي عرفتها الوسائل الطبية في مجال الإنعاش. ولا بد من الإشارة هنا أنّ الكثير من الإشكاليات التي أصبحت تطرح في مجالات العلوم الطبية والحياتية، تتوقف في حلّها على الإجابة القطعية لهذا السؤال. وكمثال على ذلك يمكن القول بتقنية زرع الأعضاء التي تعتبر من التقنيات الأساسية في هذا المجال، والتي تمثّل حلا مثاليا بالنسبة للكثير من المرضى الذين يعانون من خلل في أحد أعضائهم، وقد يصل بهم الأمر إلى ضرورة تغييره بعضو آخر لجسد آخر كذلك. وعلى هذا الأساس "يمكن القول بالأهمية البالغة لتشخيص نهاية الحياة من الناحية الشرعية والقانونية، لأنّه يفتح أفقا علمية كبيرة في نقل وزرع الأعضاء البشرية... وهو بالنسبة لبعض المرضى أمل جديد في الحياة عندما يصل العلاج إلى الطريق المسدود. فالتحقق من هذا التشخيص الذي تحيطه القوانين المنظمة لهذا النوع من العمليات بالكثير من العناية، يعتبر أساس مشروعية نقل الأعضاء البشرية". [عبد الحميد سبحان، زرع الأعضاء البشرية بين التطور الطبي والشريعة الإسلامية، نقلا عن/ عمر بوفتاس، البيواتيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص.ص.147/146]. بهذا الشكل تشكّل المعرفة القطعية لموت شخص معين أساسا وشرطا ضروريا لنقل عضو من أعضائه إلى جسد شخص آخر هو بحاجة إليه لمواصلته حياته بصورة طبيعية ومتوازنة. ولهذا السبب "أصبح ضبط الحدود الفاصلة بين الحياة والموت على درجة كبيرة من الدقة، والدليل على ذلك ظهور مصطلح جديد في ميدان زرع الأعضاء وهو (موت الدماغ La mort cérébrale). والمقصود بموت الدماغ هو توقفه نهائيا عن العمل وعدم قابليته للحياة. فإذا مات المخ أو المخيخ من أجزاء الدماغ، لا يمكن للإنسان أن يحيا حياته العادية الطبيعية الواعية، بل يحيا حينها حياة غير عادية وهي ما يطلق عليه الأطباء (الحياة النباتية La vie végétative). وإذا مات جذع الدماغ فإنّ ذلك هو الذي تتأكّد به نهاية الحياة الإنسانية عند معظم الأطباء الغربيين. وعلى هذا الأساس فإنّ الوفاة لا يجب أن تكون بالضرورة انطلاقا من القلب كما هو الشأن بالنسبة للمعيار التقليدي للموت، بل يمكن أن تنطلق من المخ". [أنظر: عمر بوفتاس، البيواتيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص.144]. ولهذا الأسباب إذن يمكن القول بأنّ المعرفة القطعية والجازمة للحدود الفاصلة بين الحياة والموت، تعتبر من الأساسيات التي يجب التركيز عليها من أجل الحفاظ على إنسانية الإنسان، وضمان حقّه في الحياة. وللإشارة كذلك ويعيدا عن تقنية زرع الأعضاء التي تتطلب معرفة دقيقة بهذه الحقيقة، فهناك إشكال آخر أكثر حدّة يطرح في هذا المجال، ألا وهو التسليم بموت الشخص وحرمانه من حقّه في الحياة بدون قصد أو عمد. إنّ الأمر هنا يتعلق "بأشخاص يستيقظون من (موت ظاهري) ليجدوا أنّهم قد دفنوا أحياء ولم يبق أمامهم إلا أن يموتوا رغما عنهم. وهو الأمر الذي دفع إلى التفكير في معايير تُمكن من الجزم بالوفاة. وقد وجد الأطباء بغيتهم في اكتشاف ظاهرة (التوقف المزوج للدورة الدموية والتنفس). وقبل ذلك كانت بعض الدول كفرنسا تمنع أي تشريح أو تحريك للجثة لمدة 24 ساعة بعد التوقيع على التصريح بالوفاة". [المرجع نفسه، ص.193].

تجعلنا كذلك على حواف المعرفة التي تقرّبنا من حقيقة الحدود التي يجب الوقوف عندها من أجل المحافظة على الحياة الإنسانية. ضمن تحديات جديدة للعلوم الطبية والحياتية، تطرح معضلة أخلاقية وحقوقية وحتى قانونية، فيما يخص حياة الإنسان بداية من مراحلها الأولى (لحظة الإخصاب)، إلى لحظة الموت.

وإذا كان من سؤال يجب أن يطرح في هذا المقام، فهو السؤال عن البداية، أي عن المراحل الأولى للإنسان وهو جنين. "هل يعتبر الجنين البشري شخص؟ نعم، هكذا يقول بعض ممثلي الديانات، كالديانة الكاثوليكية: على الأقل يمكن اعتباره (كشخص). نعم، هكذا تقول اللجنة الاستشارية الوطنية للأخلاق، إنّ الجنين (شخص بالقوة *Une personne potentielle*). لا، هكذا يقول الباحثين المفتونين بدراساتهم حول الخلايا الجينية (خلايا الأمل). الجنين لا يمكن أن يكون شخصا ولا حتى شخصا بالقوة. إنّ قبل كلّ شيء (كومة من الخلايا *Tas de cellules*)، التي يعتبر قدرها ملكا للباحثين، مثل ما هو ملكا للأمم المستقبلية"¹.

وفي هذا الاختلاف لوجهات النظر حول حقيقة الجنين إن كان شخصا أم لا، يكمن عمق المشكلة التي تنتظر أجوبة من شأنها الفصل في مصير هذا الجنين. فإذا سلمنا بالرأي القائل أنّ عبارة عن (كومة من الخلايا)، كما يرى في ذلك بعض العلماء والباحثين، فهذا معناه أنّ مصير الجنين يبقى رهنا بالبحوث العلمية، التي تجدد في هذه المرحلة من مراحل الحياة الإنسانية (أي المرحلة الجنينية)، حقلًا ملائمًا لممارسة العمليات التجريبية التي تُجرى على الجنين، من أجل الوصول إلى حقائق علمية، أو من أجل مقاصد علاجية، كما قد تكون هذه التجارب موجهة لمرامي تجارية، ترتبط في أساسها بتسويق الأجنة وبيعها، مثلها مثل كلّ الأشياء التي لها ثمن. وفي هذا كلام عن "تصنيع الأجنة والاتجار بها، حيث يمكن أن يتم إنتاج الأجنة البشرية لأغراض البحث العلمي أو لأجل تسويقها في سوق أطفال الأنابيب، وأن يتم في نفس الإطار تأسيس بنوك للأجنة لأجل تسويقها في سوق الأنسجة والخلايا الجينية المتميزة أو غير المتميزة"².

¹ - Didier Sicard, op.cit, p.32.

² - عمر بوقفاس، البيواتيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تحديات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص.247.

إنّ التجربة كفعل يمارس على الجنين البشري، ليست إلاّ بداية للمشكلة التي ستّضح معالمها من خلال المقاصد والغايات المأمول الوصول إليها من قبل الأطباء والعلماء البيولوجيين. فأن نقول بالغاية العلاجية لمثل هذه التجارب مثلا، معناه التأكيد على مصلحة الجنين والتعامل معه كغاية في حد ذاته وليس كوسيلة. هكذا نجد في "إحدى التعاليم الأساسية للكنيسة الكاثوليكية الصادرة سنة 1987 بعنوان (هبة الحياة)، تأكيدا على أنّ الجنين البشري ينبغي أن يُعتبر شخصا إنسانيا منذ اللحظة الأولى لحمله، لأنّ الحياة الإنسانية مقدّسة ما دامت هبة إلهية. وتعتبر أشكال التدخل الوحيدة التي يُسمح بها في إطار الجنين هي تلك التي تكون ذات أهداف علاجية واضحة"¹. وفي نفس السياق الذي يؤكّد على حرمة الحياة الإنسانية بما في ذلك حياة الجنين، وعدم التعرض له خارج إطار العلاج، نجد "اتفاقية أوفييدو *Oviedo* لحماية حقوق الإنسان وكرامته التي أقرّها المجلس الأوروبي في 4 أبريل 1997 تؤكّد في بندها الثامن عشر على منع إنشاء أجنّة بشرية يكون الغرض منها البحث العلمي"².

ما يجب التأكيد عليه في هذا المقام، هو توضيح الغايات والمقاصد من إجراء التجارب على الأجنة البشرية، وحتى فيما يخص الغاية العلاجية ذاتها، يجب أن تكون واضحة. بمعنى أن العلاج لا يجب أن يخرج عن مساره المحدّد له، وفق ما يتوافق مع احترام الشخص الإنساني وتقديره. وعلى هذا الأساس كان لا بد من الوقوف على الحدود والقواعد التي تضمن فعلا السير الحسن للعملية العلاجية، وجعلها تتماشى مع معنى الحياة الإنسانية واحترامها. وفي هذا كلام عن "آليات مراقبة التجارب على الأجنة، وذلك بتعيين توجيهات مختلف لجان الأخلاقيات والوسائل التي تتيح مراقبة التجربة التي تُجرى على الجنين، ومطالبتها بإطار قانوني يحدّد القيم التي تتيح حماية الأجنّة البشرية في إطار تقنيات الإنجاب الجديدة، ويحدّد أيضا المحظورات والعقوبات"¹.

¹ - عمر بوفتاس، البيواتيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تحديات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص.249.

² - Didier Sicard, op.cit, p.19.

* - فيما يخص هذه العقوبات لا بدّ من وجود قوانين صارمة ورادعة من أجل حماية الجنين البشري من التجارب التي تخالف في توجهاتها الغايات والمقاصد العلاجية التي تليق بمفهوم الإنسان وكرامته. ويمكن الاستشهاد هنا "بأستراليا التي تشكل أبرز مثال على هذا التوجه، فعلى إثر تقرير (والر) الذي صدر في ولاية فكتوريا سنة 1984، تم التصويت خلال نفس السنة لصالح قانون شرع في تنفيذه سنة 1988 الهدف منه هو الحفاظ على برامج التلقيح الاصطناعي خارج الرحم الجاري بها العمل، وتأطير الممارسات المقبولة على مستوى الإنجاب الاصطناعي، بواسطة جهاز حكومي له سلطة تقديرية فيما يتعلق بالأبحاث حول الجنين، ويقوم مثله مثل=

هكذا يتأسس التفكير بمنطق المصلحة المفرطة الذي يوجّه العلماء والبيولوجيين، إلى الدخول في عوالم جديدة تفتقد إلى الأجوبة القطعية التي تتعلق بمصير الكائن البشري، وتتميّز بكثافة كبيرة للمنجزات العلمية التي زادت من إرباك وحيرة المفكرين الأخلاقيين، ورجال القانون في الفصل في قضايا وإشكاليات جديدة ومعقّدة تتعلق بعمق الكيان الإنساني وهويته. فأصبحت هذه المنجزات بمثل ما تحمل في مضمونها ما يُسعد الإنسان ويُقدم له ما يساعده على حل مشاكله الصحية، فهي في الآن نفسه تتضمن ما يهدّد حرمة وحقّه في الحياة. وللتوضيح أكثر يمكننا أن نتكلّم كذلك عن الثورة التي حدثت في المجالات البيو-طبية وما نجم عنها من تجاوزات فيما يخص حقوق الإنسان التي باتت تواجه تحديات جديدة لم يسبق للمجتمع الإنساني أن واجهها من قبل.

ولنا أن نأخذ مثالا عن ذلك بمجال من مجالات البيولوجيا الجزيئية التي عرفت تطورات كبيرة في الفترة المعاصرة، حيث يمكننا الكلام عن مجال الهندسة الوراثية، خصوصا في جانبها المتعلق بتقنية التصرف في الجينات *Manipulation Génétique*، وما انجرّ عنها من نتائج سلبية أثرت بشكل كبير على المسار الطبيعي للحياة الإنسانية. ولا شك أنّ الإيجابي في هذه التقنية قد زاد من رغبة العلماء في معرفة دقائق المخزون الوراثي للإنسان، وتصحيح الأعطاب الوراثية إن وجدت عن طريق العلاج الجيني. وفي هذا حديث عن "طب المورثات *Médecine Génétique*" الذي بدأ فعلا في عام 1990، والذي يعتمد على التركيز لمحاربة جذور المرض بطرق تعتمد على إصلاح الخلل الوراثي ضمن الخلايا"².

هذا الإنجاز العلمي الكبير، قد جعل المجتمع الإنساني المعاصر يأمل في حياة أكثر أمانا وسعادة، وذلك بالحلول التي أصبحت متوفرة في هذا المجال، خصوصا فيما يتعلق بالأمراض الوراثية التي كان حلّها مستعصيا، وأقرب إلى المستحيل في الحقب الزمنية السابقة. ولنا أن نستشهد في ذلك "باختصاص جراحة المورثات الذي برز بشكل قوي، داخل اختصاص طب المورثات، حيث تمكنت

=لجان الأخلاقيات بدراسة مشاريع البحث حول الأجنة البشرية التي يُجبر الباحثون على إسنادها إليه (وإلا تعرضوا لعقوبة الحبس لمدة أربع سنوات)، ويرخص لها عند الاقتضاء".[أنظر، عمر بوقناس، البيوتيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تحديات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص.252].

¹ - عمر بوقناس، البيوتيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تحديات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص.ص.251/252.

² - موسى الخلف، المرجع نفسه، ص.114.

مجموعة من الباحثين الفرنسيين عام 2000، بقيادة الدكتورة (مارينا كافازانا كالفو *Marina Cavazzana-calvo*) من مركز البحوث القومي للصحة بباريس من معالجة طفلين صغيرين مصابين بمرض العوز المناعي القاسي، الذي يُعزى إلى وجود طفرة في إحدى المورثات الموجودة على الصبغي الأثوي إكس* (X)¹.

هذا المثال طبعا ليس إلا عينة من الإنجازات العديدة التي تحققت في مجالات الطب والبيولوجيا، والتي اكتُشف من خلالها الكثير من أسباب المرض التي تصيب الشخص، وبالتالي الوقوف على تقديم العلاج الملائم له. ولكن لا يجب أن تُغنيا محاسن وإيجابيات هذه الإنجازات عن الآثار الوخيمة التي تنجم عنها، والتي قد تؤثر سلبا على المسار الطبيعي لحياة الشخص. ولحساسية هذه الإنجازات ودقتها، باعتبار تطبيقاتها الموجهة إلى مناطق جد حساسة في الجسم البشري، وتأثيرها الفعّال في تغيير التركيبة الوراثية للشخص، فإنّ الحذر أصبح مطلوبا إلى حد كبير كي لا تأخذ هذه الإنجازات مسارا خاطئا يتنافى ومفهوم الإنسان. وعل هذا الأساس، فإنّ تقنية التصرف في الجينات، لا يجب أن يُؤخذ بمعنى السيطرة السلبية على الإنسان، وبالتالي استخدام التقنيات الإحيائية لأغراض تننافى وإنسانيته. ولهذا السبب تتجسّد "الأخلاق الحياتية كمشروع مسؤولية يمكن من خلاله ضمان (سيطرة على السيطرة) أو (سلطة على السلطة) كما يرى (هانز يوناس)، وسط حقولها الأساسية الثلاثة: دائرة على الإنجاب، دائرة السيطرة على الوراثة، وأخيرا المجال المقابل على الجملة العصبية. إنّ سلطة السلطة مطلوبة جدا بقدر ما يتصل الأمر هنا بقاعدتنا البيولوجية كما يرى (ريكور). ومن المعلوم أنّنا مسؤولون عن ذلك مسؤولية تامة"².

* - للوقوف أكثر على حقيقة هذا المرض يمكن القول "أنّه في حالة وجود عطل في المورثة فإنّ الأبناء الذكور سيتعرّضون للإصابة، أمّا الإناث فإنّهن يحملن المرض ويورثنه إلى 50 بالمائة من أبنائهن الذكور. وتعتبر أعمال المجموعة الباريسية التي جرى نشرها في أشهر المجالات العلمية في شهر أبريل من سنة 2000 ، أول عمل حقيقي في مجال الجراحة الوراثية حيث تمكنوا من إدخال مورثة سليمة إلى نخاع العظم لطفلين مصابين بالمرض. وقد تبين لهم أنّ خلايا النخاع لدى الطفلين بدأت بالتمايز والتطور لكي تعطي سلالة الخلايا التي تستطيع أن تهاجم الجراثيم والفيروسات، وشرعت تقوم بدورها الوظيفي عند الطفلين، وقد أظهروا في منشورهم أنّ عدد الخلايا المناعية قد ارتفع عند الطفلين ليصل إلى العدد نفسه الموجود عند الأطفال الذين يتمتعون بصحة جيدة لعدم وجود طفرة الوراثة في خلاياهم". [انظر، موسى الخلف، المرجع نفسه، ص.ص.117/118].

¹ - موسى الخلف، المرجع نفسه، ص.117.

² - جاكلين روس، المرجع نفسه، ص.112.

فما يجب التأكيد عليه هو الغاية العلاجية الواضحة التي يجب أن تكون لدى العلماء وهم يمارسون عملهم، كما يجب أن يكونوا جدّ حذرين ويقظين، باعتبار التعقيد والصعوبة التي تتميز بها مثل هذه الممارسات التقنية، والتي قد تكون نتائجها وخيمة على حياة الإنسان. فالقول "بالتصرف في الجينات من أجل غايات علاجية يتطلب التدخل على مستوى جينوم خلية إنسانية أو إدخال جين قائم على إنتاج بروتين مانح لهذه الخلية مفعولاً علاجياً. وهذه التقنية قد قدمت إمكانيات مهمة لتحسين ظروف الحياة الإنسانية، لاسيما فيما يتعلق بالتعديل الجيني لخلايا الدم قصد معالجة مرض ناتج عن خلل وراثي، أو تعديل خلايا الدم من أجل جعلها أكثر مقاومة للأورام الخبيثة"¹.

ومن هذه الجهة يمكن القول أنّ هذه التقنيات الحيوية الموجهة نحو العلاج، قد أسهمت وبشكل كبير في تحسين الشروط اللازمة من أجل حياة صحية ومتوازنة للإنسان، بل أكثر من ذلك فقد كان لها الأثر البالغ والفعال في التقليل من نسبة الوفيات التي كانت تحدث بسبب الأمراض التي كانت أسبابها مجهولة. بكل بساطة يمكننا الجزم بأنّ مثل هذه التقنيات بتطبيقاتها العقلانية والإنسانية، قد شكّلت عنصراً أساسياً من أجل تجسيد مبدأ الحق في الحياة والحفاظ عليه.

ولهذه الأسباب كما تمت الإشارة إلى ذلك، فقد أصبحت الحيطّة المطلوبة في مثل هذه التقنيات التي يجب أن تُمارس بدقة شديدة لا تقبل الخطأ، وأن تكون محاطة بدراسة دقيقة وشاملة، باعتبار الأخطار التي قد تنجم عن مثل هذه التقنيات في حالة عدم ممارستها بشكل جيد ودقيق يضمن مصلحة المريض ويراعي إنسانيته. وعلى هذا الأساس نجد "في البند الخامس من الإعلان العالمي للجينوم البشري وحقوق الإنسان، تأكيداً على عدم إجراء أي بحث أو علاج أو تشخيص على جينوم الشخص إلا بعد تقويم وفحص دقيق ومسبق للأخطار والفوائد المحتملة التي ترتبط بهذه الممارسات"². وفي هذا ضمان وحماية لحياة الشخص من التجاوزات التي قد تحدث في حقّه، سواء أكان ذلك عن قصد أو غير قصد. فالحياة الإنسانية أكبر من أن يتم التلاعب بأبجدياتها وطبيعتها، مهما كانت الدواعي أو الأسباب.

¹ - Rfaa Ben Achour, op.cit, p.85.

² - Ibid, p.85.

وتجسيدا لهذا الأمر وحماية للحق في الحياة باعتباره الحق الأساسي الذي تنجر عنه كل الحقوق الأخرى، لا بد من الوقوف كذلك على نوعية الحياة، التي يجب أن يعيشها الشخص في ظل التطورات التي تشهدها العلوم الطبية والحياتية. والمقصود بنوعية الحياة في هذا المجال هو الممارسة الفعلية للحقوق الإنسانية التي يعلوها الحق في الحرية والحق في الكرامة الإنسانية. فإذا كانت الإنجازات البيوطبية، قد أثبتت فعاليتها في حلّ الكثير من المشاكل الصحية للإنسان، وحمله إلى التفاؤل بمستقبل حافل بالأمال الواعدة في مجال الصحة والعلاج، فقد تضمنت في الآن نفسه ما يُجَلّ بالكرامة الإنسانية ويضيّق من حرية الشخص في هذا المجال، خصوصا في ظل التنوع الذي عرفته مجالات الطب والعلوم الحياتية، والتطبيقات التقنية التي أصبحت تمارس في هذه المجالات، وهكذا يظهر منطوق السيطرة والهيمنة على الإنسان، بأساليب جديدة تتماشى ودرجة التطور الحاصل في هذه المجالات التي أثبتت فعاليتها في تغيير الطبيعي في الإنسان ورسم صورة جديدة له، يمتزج فيها الوعد بالوعيد، كما تمتزج فيها الحرية بالسيطرة.

2- البيوتيقا والحق في الحرية والكرامة الإنسانية.

لا شك أنّ منطوق الحرية والكرامة يشكّل في مضمونه الأساس الذي يبنى عليه مفهوم الإنسان. وليس عبثا أن يكون الكائن الإنساني مقرونا بهذين الحقين الأساسيين، لما لهما من تأثير في إعطاء معنى وشرعية لوجوده وكيونته. فأن نتكلم عن الحرية معناه القول بالقدرة على الفعل وعلى الاستطاعة الفعلية لممارسة الحقوق المخولة للإنسان وفق القواعد والقوانين التي تؤكّد ذلك. ومطلب الحرية مطلب قديم جدا، وهو في مضمونه مرتبط بالإنسان سواء في هيئاته الفردية أو في هيئاته الجماعية، ولا يمكن لأي كان أن ينتزعه منه أو يقاضيه فيه. "فأن يتنازل الإنسان عن حرّيته كما قال (روسو)، هذا يعني تنازله عن صفته إنسانا، وعن حقوقه الأساسية وعن واجباته. وليس هناك من تعويض ممكن لمن يتنازل عن كل شيء، فتنازل كهذا يناقض طبيعة الإنسان، ونزع كلّ حرية من إرادة الإنسان هو نزع كلّ قيمة روحية لأعماله"¹.

¹ - جان جاك روسو، المرجع نفسه، ص. 18.

هكذا تتأكد حقيقة الإنسان الذي لا يمكن تصوره، إلا مقترنا ومرتبطين بحريته التي تكسبه حصانة وحماية من كل الضغوطات والقيود التي من شأنها تشويه حقيقته كإنسان، كما تفتح له المجال لممارسة حقوقه بصورة منتظمة وقانونية، تضمن له إنسانيته وكرامته في أفق من الاحترام والتقدير لمفهوم الإنسان بصورة عامة.

ولا غرابة أن نجد هذا الحق أي الحق في الحرية مقرونا في أغلب المواثيق والإعلانات الدولية، بالحق في الكرامة الذي يتأسس على الاعتراف بإنسانية الإنسان واحترامها. ويمكننا التذليل على ذلك من خلال المادة الأولى للإعلان العالمي لحقوق الإنسان التي جاء فيها ما يلي: "يولد الناس أحرارًا ومتساوين في الكرامة والحقوق، وهم قد وهبوا العقل والوجدان وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضا بروح الإخاء"¹. وفي هذا تأكيد على كونية وعالمية هذه الحقوق، التي لا يمكن أن يكون لوجود الإنسان معنى إلا بوجودها وتجسيدها في الواقع، عبر الاحترام الصارم للجنس البشري دون أي تمييز أو تفرقة بين أعضائه. "فكرامة الإنسان وسلامته مطلب حضاري وبشري، وهي من أهم الحقوق الإنسانية التي تلتقي حولها جميع الحضارات والأديان السماوية لأنه لا حياة مع القهر والظلم، ووأد الحرية وإضاعة الكرامة"².

فالقول بالكرامة الإنسانية، هو تأكيد على ارتقاء قيمة الإنسان إلى ما لا يمكن تقويمه بثمن، أو مساومته بشيء مقابل حريته. إن مفهوم الإنسان بهذا الشكل يغدو الكائن الوحيد الذي لا يخضع للمساومة أو التقويم من أجل غاية تتجاوزته وتتعداه، بل يجب أن يتم التعامل معه على أساس أنه غاية في ذاته، وكل شيء ينتهي عنده ويخدمه. وبهذا الشكل تسقط كل الأفعال والممارسات التي تحيل الكائن الإنساني إلى مجرد شيء يمكن التلاعب به والسيطرة عليه. ولا يوجد أحسن للتذليل على هذا، مما كتبه (كانط) في كتابه (أسس ميتافيزيقا الأخلاق) ومفاده: "في مملكة الغايات كل شيء له ثمن أو كرامة. ولذلك فما له ثمن يمكن أن يستبدل بشيء آخر يعادله، وبالعكس ما يعلو عن كل ثمن وبالتالي لا يعادله شيء، فهو ما له كرامة. إن ما يرتبط بالرغبات والاحتياجات العامة للإنسان، فهذا

¹ - رفعت صبري سلمان البياتي، حقوق الإنسان في دساتير العالم العربي، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص.54.
² - أمير موسى، المرجع نفسه، ص.19.

له ثمن تجاري... لكن ما يشكّل الشرط الذي يمكنه وحده أن يجعل شيئاً ما غاية في ذاته، فهذا ليس فقط له قيمة نسبية، أعني ثمناً، وإنما له قيمة باطنة، بمعنى له كرامة¹. وعلى هذا الأساس يشكّل الحق في الكرامة حصانة للكائن الإنساني، ومناعة ضد كل انتهاك أو تلاعب يُقصد به السيطرة على الإنسان وإحالة إلى مجرد وسيلة من أجل غاية أكبر.

هكذا يمكن التعامل مع كل أفعال الاحتقار والظلم والسيطرة على الإنسان، بأنها أفعال مناقضة لحقيقة الطبيعة الإنسانية، التي تقوم في أساسها على الحرية واحترام الكرامة. أفعال كهذه، لا يمكن تفسيرها إلا من منطلق رغبة أصحابها في تشييء الإنسان في شخص الآخرين، والتعامل معه كوسيلة، وبالتالي فصله وإقالته عن إنسانيته. وهذا ما تدل عليه بوضوح "الأمثلة عن الاعتداءات على حرية الآخرين أو ملكيتهم، إذ يظهر بوضوح أنّ من ينتهك حقوق الناس يحوز في نيته استخدام شخص الآخرين كوسيلة، دون أي اعتبار للآخرين بوصفهم كائنات عاقلة يجب تقديرهم في نفس الوقت كغايات، أي ككائنات يجب أن يكون في مقدورها أن تمتلك في ذواتها غاية هذا الفعل ذاته"². سؤالنا في هذا المقام، هو كيف يمكن التعامل مع الحق في الحرية والكرامة الإنسانية في ظل التحديات التي تشهدها علوم الصحة والحياة؟ ومن منطلق أنّ الكائن الإنساني يعتبر غاية في ذاته، أليس من الضروري وضع حد للتجاوزات التي أضحت تحدث في حقه باسم العلم؟

وإذ نتكلم في هذا المطلب عن الحق في الحرية والكرامة الإنسانية، في ظل التطورات التي تشهدها مجالات العلوم الطبية والبيولوجية، إنّما نهدف بذلك إلى الوقوف على أهم التجاوزات والأخطار التي تهدّد حرية الإنسان وتنتهك كرامته وإنسانيته. كما نهدف كذلك إلى تبيان الإسهام البيوإتيقي في حماية هذه الحقوق وتفعيلها، من خلال المواد والقوانين التي أصبحت تفرض نمطا من التفكير الذي يتلاءم مع إنسانية الإنسان، وترسم الحدود اللازمة لعمل الأطباء والعلماء بهدف ضمان الاحترام والتقدير للشخص الإنساني.

¹-E.Kant, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, op.cit, p.123.

²- Ibid, p.116.

ولا شك أنّ الأمثلة على تلك التجاوزات، هي من الكثرة والتنوع ما يجعل المجتمع الإنساني المعاصر أمام تحديات كبيرة تضطره إلى التفكير جدّياً في مآلات ونتائج العلم السلبية، التي تتنافى وقدسية الإنسان وكرامته. هكذا نجدنا إزاء مشاكل أخلاقية وقانونية جديدة تتطلب حلولاً استعجالية لما لها من أثر على الفرد وعلى المجتمع الإنساني. خصوصاً عندما يصل الأمر إلى المساس بالجوهري والطبيعي في الإنسان، ومحاولة تغييره لما يخدم رغبة وطموح العلماء في الاكتشاف. يمكننا والحالة هذه أن نتكلم عن تحسين النسل البشري والسيطرة على الإنسان من خلال التصرف في إرثه الوراثي، كما يمكننا الكلام كذلك على حرمة الجسد الإنساني والتدخلات التقنية لتحويله وتغييره. بالإضافة إلى المشاكل التي تطرحها تقنيات العلاج الجيني، وكذا المشاكل المتعلقة بهوية الشخص في ظل التقنيات الجديدة للإنباج الاصطناعي.

إنّ ما يهمنا في هذه الأمثلة، هو التأكيد على حرية وكرامة الشخص التي يجب أن تراعى في مثل هذه الممارسات التقنية التي باتت مصدر قلق وخوف على مصير الإنسان. وتأكيد كهذا نجده واضحاً في مضامين الإعلانات الدولية لحقوق الإنسان، حيث نقرأ في الإعلان العالمي للجينوم البشري في مادته العاشرة ما يلي: "لا يجب تغليب أيّ بحث أو تطبيق يتعلق بالجينوم البشري على احترام حقوق الإنسان وعلى الحريات الأساسية والكرامة الإنسانية للأشخاص"¹. وعلى هذا الأساس لا يجب ترجيح كفة البحث العلمي في هذا المجال على إنسانية الإنسان. فإذا كان الحق في الصحة والعلاج مكفولاً للشخص، فهذا ليس معناه أنّه هبة أو عطاء، بل هو حق يجوز الإنسان مجرد أنّه كذلك. ولهذا السبب، وإلى جانب الحق في الصحة الذي هو محمول للشخص، هناك الحق في الحرية والاستقلالية الذي يكفل حق الموافقة أو الرفض للتطبيقات والتجارب التي تجرى عليه، خاصة عندما يتعلق الأمر بغايات علمية، أو التجريب من أجل إثبات فعالية دواء جديد للعلاج. وهذا ما نجده منصوصاً عليه "في المادة الخامسة من الإعلان العالمي للجينوم البشري وحقوق الإنسان الذي تبنته

¹ - Rafea Ben Achour, op.cit, p.84.

الجمعية العامة لليونسكو، حيث تنص هذه المادة على الآتي: في حالة بحث علمي أو علاج أو تشخيص يتعلق بالجينوم البشري، فإنّ الموافقة المسبقة، الحرة والمستنيرة للمعني تكون مطلوبة¹. وعلى هذا الأساس، يبقى مطلب الحرية من المطالب الأساسية التي يجب أن تراعى في ظل الممارسات والتطبيقات العلمية في مجال الطب والبيولوجيا. فعندما نتكلم مثلا عن تقنية تحسين النسل البشري والاستنساخ وما تحمله في طياتها من سيطرة على الكائن البشري، والتغييرات التي طالت جوهر الطبيعة الإنسانية بفعل هذه التقنية، يمكننا الجزم بخطورة هذه الممارسات وفعاليتها في تشييء الإنسان وانتهاك حرمة.

فبالرغم من إيجابيات هذه التقنيات، من الناحية العلاجية إلا أنّها تحمل في طياتها ما يقوّض حرية الشخص، وينتهك كرامته. والقصد هنا ما قد ينجم عن الممارسات اللاعقلانية للعلوم الطبية والحياتية، في حالة استخدامها لأهداف تتنافى وإنسانية الإنسان. هكذا أصبحت إمكانية صناعة الإنسان للإنسان، متاحة ومتوفرة في ظل التطورات المتسارعة لهذه العلوم. وللتوضيح أكثر، فقد أصبح "ممكنا علميا وتقنيا، صناعة كائنات بشرية بدون دماغ أو جهاز عصبي، يمكن استخدامها كـمموّن *Pourvoyeur* لأعضاء بديلة يتم زرعها في حالة مرض أحد الأعضاء الأصلية"².

تجدنا والحالة هذه أمام صورة مخيفة ومرعبة، لما تحتويه قدرة الإنسان على خلق السلبي والخطير أكثر من خلقه للإيجابي والامن. إنّها صورة تجعلنا على بينة من استطاعة العلم على محو الهوة بين الممكن والواقع، خصوصا عندما يتعلق الأمر بإمكانية صناعة كائن بشري عن طريق الاستنساخ، والتعامل معه على أساس أنّه وسيلة فقط من أجل غايات تتجاوزه. يقول (ليون كاس): "إنّ الاستنساخ يضعنا في مأزق وهو أن نقرر ما إذا كنّا سنصبح عبيدا لتقدم غير محكوم وتكنولوجيا غير ملجمة، وبالتالي لخطاياهما... أم أنّنا سنستمر أحرارا نوجّه تقنياتنا لتعزيز كرامتنا الإنسانية. إنّ الأشياء التي يستطيع الناس القيام بها، تكتمل فقط بالأشياء التي يرفضون عملها"³.

¹- Rafea Ben Achour, op.cit,p.85.

²- Ibid, p.87.

³- عمر بوقفاس، البيواتيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص.326.

إنّ الأمر هنا لم يعد يتعلق بأشياء مستقلة عن الإنسان، بل هو يتعلق بكيانه وهويته وأصالته، التي أضحت مهدّدة بتقنيات حيوية غيرت من طبيعة الكائن البشري، وأقالتة عن حرّيته وكرامته. معنى ذلك أنّ تقنية الاستنساخ خصوصاً في جانبها الخاص بالاستنساخ من أجل التكاثر، تحمل في تطبيقاتها تغييراً وإقصاءً واضحاً للبعد الإنساني والأخلاقي الذي يحكم الفعل والسلوك، كما تحمل كذلك تشويهاً للكثير من المفاهيم الأساسية المرتبطة بوجود الإنسان وكيانته، وإفراغها من محتواها ومعناها الحقيقي. هكذا يبقى "الاستنساخ فيما يرى بعض المهتمين، أنّه نوع من الإبادة المتعمدة. لأنّ الإنسان الذي يكون نسخة من إنسان آخر لا يصبح إنساناً. فالاستنساخ يخلق طبقات من أفراد هم بمثابة أدوات أو وسائل لغايات أبعد، وينال بصورة كبيرة من الهوية الشخصية، ويحط منها إلى أدنى المراتب، إذ يتعامل مع الإنسان بوصفه مجموعة من النطف أو الخلايا أو البويضات التي يمكن قصّها وتركيبها واستنساخها وزراعتها في أي وقت من الأوقات. إنّها تتعامل مع الإنسان بوصفه شيء ليس له خصوصية تميزه أو كرامة"¹.

ولهذه الأسباب نجد الإعلان العالمي للجينوم البشري وحقوق الإنسان، يؤكّد في مادته الحادية عشر على ما يلي: "إنّ الممارسات المناهية للكرامة الإنسانية كالاستنساخ الذي يهدف إلى إنتاج كائنات بشرية، هي ممارسات غير مسموح بها"². وفي نفس السياق نجد كذلك "مرسوم المجلس الأوروبي حول الاستنساخ البشري ينصّ على أنّ تحويل الإنسان إلى آلة عن طريق التخليق المتعمد لبشر متطابقين وراثياً، هو أمر مناف للكرامة البشرية، وبالتالي فهو يشكّل استخداماً خاطئاً للطب وعلم الأحياء"³. فالخوف كلّ الخوف من مستقبل علمي، يخالف في معطياته كلّ ما هو طبيعي، ويستقل عن كلّ ما له صلة بإنسانية الإنسان وكرامته. مستقبل تزول فيه الفوارق الطبيعية، والخصوصيات الفردية التي تميز كلّ شخص عن الآخر، تلك الفوارق التي تعطي معنى للحياة البشرية، باختلاق قدرات البشر الطبيعية التي تتأسّس في عمقها وأصولها على القدرة الإلهية.

¹ - برني نذير، المرجع نفسه، ص.45.

² - Rafea Ben Achour, op.cit, p.p.87 /88.

³ - فرانسيس فوكوياما، المرجع نفسه، ص.187.

ولا شك أنّ الخطر الكبير الذي قد يحمله المستقبل العلمي، إذا لم تراعى فيه القيم الإنسانية في هذا المجال، هو الخوف أن يصبح الإنسان هو مصدر هذه الفوارق والاختلافات الطبيعية بين البشر. "هكذا يصبح للموضوع بعدا آخرًا يشكل خطورة أكبر. فإذا توصلت دولة متطورة من تحقيق هذا الاكتشاف، فهي من دون شك ستحاول أن تستنسخ أفضل أنواع البشر المتوفرين من عباقرة من حيث قدراتهم العقلية وأصحاب من حيث قدراتهم البدنية... وهذا يعني أنّ تمييزا عنصريا سيرز بصورة أكبر، وأنّ البيولوجيا المستقبلية ستخرج علينا بجنس جديد تجتمع له بفعل مكوناته الداخلية من الصفات ما يمكن أن يكون أساسا لسحق ما تبقى من الجنس البشري الحالي باعتباره من مخلفات الماضي البالية"¹.

وفي نفس السياق كذلك يمكننا الحديث عن تقنية تحسين النسل البشري، وما تسببه من مشاكل أخلاقية قد تضرّ بالإنسان في حالة استخدامها لغايات ومقاصد تتشكّل في أساسها على الرغبة في رؤية نوعية راقية من البشر. خصوصا مع "توفر الإمكانية للتدخل في الجينات عن طريق هذه التقنية، وهو أسلوب يمكن الآباء في المستقبل من تحديد مواصفات لأبنائهم حسب الطلب كأن يختاروا أبناءهم أكثر ذكاء ولياقة بدنية، وأن يختاروا لون شعرهم وعيونهم وكل المزايا التي يريدون تجديدها في الموروث الجيني للأحفاد القادمين في المستقبل"².

وضع كهذا يجعلنا أمام تساؤلات عديدة تتعلق بحرية الشخص، الذي لم يعد في مأمن على ثوابت هويته، ولا على المسار الطبيعي لحياته. فقد أصبح بإمكان التقنية التدخل في صميم الحياة البشرية، من أجل تعديلها والتغيير من أجدياتها وفقا لما يتلاءم مع رغبة العلماء والآباء من أجل الحصول على أطفال بمواصفات خاصة. هكذا يتم تجاوز الغاية العلاجية التي صُمّمت من أجلها التقنيات الإحيائية، إلى غايات أخرى تخالف في مضمونها كل ما له علاقة بحرية وكرامة الشخص. وفي هذه النقطة كما يرى (هانز يوناس)، "نكتفي بتوجيه انتباهنا إلى الحلم الطموح للإنسان الصانع *L'homo faber*، الذي يتلخّص في شعار *Slogan* أنّ الإنسان يريد أن يأخذ بيده تطوّره

¹ - ناهدة البقصمي، المرجع نفسه، ص.ص. 186/185.

² - سميرة بيدوح، المرجع نفسه، ص.56.

الخاص، لا من أجل المحافظة على النوع في كماله فقط، ولكن كذلك في تطوره وتغيّره وفقا لمشروعه الخاص. فهل لنا الحق في ذلك؟ وهل نحن مؤهلون لدور الإله الصانع *Démiurgique*؟ تلك هي الأسئلة الخطيرة التي يمكن أن تطرح على الإنسان الذي اكتشف ذاته مالكا لهذه القدرة المصيرية¹. بهذا الشكل يمكن لتقنية تحسين النسل البشري أن تمتلك ما يؤهلها لقلب منظومة القيم، وفق أنانية وندرجسية أشخاص ينصبّون أنفسهم أوصياء على غيرهم. إنهم يتصرفون في حياة الغير وكأنّها ملكيتهم الخاصة. فعندما تتجاوز عملية التحسين منطق المعالجة، إلى منطق التغيير والتعديل في المخزون الوراثي، والتحكم في الجينات البشرية، فإنّ الأمر حينئذ يصبح مدعاة للقلق والخوف على مصير الكائن البشري. وبهذا المنطق تنقلب أصول المعادلة الكبرى التي ظلت تلهم الإنسان وتسيّره منذ أن خلّق على وجه الأرض، ألا وهي معادلة الفاعل والمفعول به، أو بالأصح معادلة الخالق والمخلوق. إنّ الإنسان أصبح يفكر في صناعة مصيره، وتحديد تطوره البيولوجي بجرأة كبيرة تدفعه إلى تجاوز ذاته وحقيقته كإنسان. "فإن يكون الإنسان (بطل التطور)، أو أن (يلعب دور الله) هي تعبيرات مجازية تشير إلى تحول ذاتي للنوع، وهذا ما يبدو أنّه سيكون في متناولنا قريبا"².

إنّ الإنسان العلمي قد اكتسب من القدرة اليوم، ما يجعله قادرا على التحكم والسيطرة في العملية الإنجابية التي ظلت لفترة طويلة من الزمن تخضع للقدر والمصادفة. وهذا طبعا ليس معناه أنّ كل ما يقدمه العلم والتقنية في هذا المجال هو مناف لإسانية الإنسان. بالعكس فقد تحقّق من الإنجازات ما يمكن اعتباره فتحا عظيما أسهم بدرجة كبيرة في حل الكثير من المشاكل التي كانت تقف عائقا في وجه سعادته كالعقم مثلا. لكن عندما تستخدم هذه التقنيات لأغراض منافية لإسانية الإنسان بعيدا عن التفكير في حرّيته وكرامته، فذلك ما يعتبر مساسا بقدسية الحياة الإنسانية وحرمتها. خصوصا وأنّه قد أصبح من الممكن اليوم السيطرة والتلاعب والبرمجة والتجريب من طرف المختصين قصد التدخل في الأجهزة الجينية والهئية والميل الطبيعي للشخص لأهداف خاصة أحدثها التحدي الذي تفجّره

¹ - Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, op.cit, p.p.56/57.

² - Jürgen Habermas, *L'avenir de la nature humaine, vers un eugénisme libérale*, op.cit, p.38.

تطورات البيوتكنولوجيا والاحتمالات الجديدة للتدخل في الجينوم البشري، والذي هو مهدد كما يشير إلى ذلك (هابرماس) تهديدا تتلاشى فيه الحدود الفاصلة بين الأشخاص والأشياء"¹.

ولا شك أنّ هذا التلاشي للحدود الفاصلة بين الشخص والشيء، يتوقف على درجة الميل والانزياح للرجبة نحو الاستغلال والسيطرة التي تتغذى بالقدرة التي أضحت تمتلكها الذات الفاعلة بامتلاكها لكثافة علمية وتقنية غير مسبوقه. كما يتوقف كذلك على رغبة حتى لا نقول حب الآباء في حياة أبناء ذوي كفاءة عالية يتمتعون بقدرات فائقة، تتدخل في إحداثها البرمجة الجينية والتدخلات الدقيقة في المخزون الوراثي للشخص. "فالتدخلات التي تهدف إلى تعديل وراثي *Amélioration Génétique*، لا تتعدى على الحرية الأخلاقية إلا بقدر ما تُخضع الشخص المعني للنوايا التي حددها شخص ثالث. وهي النوايا التي يرفضها الشخص المعني، لكنّها غير قابلة للانعكاس *Irréversibles* وهي تمنعه من أن يفهم نفسه بصفته الفاعل وحده لحياته الخاصة"².

هكذا يتم التعامل مع الشخص المبرمج الذي لم يكن في استطاعته قبول أو رفض ما يحدّد مستقبله على أساس أنّه شيء، يمكن برمجته وفق معايير معينة ومحدّدة تتفق ورغبة أطراف مستقلين عنه. وهم يقرّرون ما الذي يجب أن يكون عليه هذا الشخص مستقبلا في غياب أيّة رؤية مستقبلية لما ستؤول إليه نفسيته وردود أفعاله حين معرفته بحقيقة أنّه قد تمّ برمجته وفق معايير أرادها له آخرون، حتى ولو كانوا هؤلاء هم والديه، وحول هذه النقطة يخلص "هابرماس) إلى نتيجتين ممكنتين: أولا أنّ الأشخاص المبرمجين لا يمكنهم اعتبار أنفسهم صانعي سيرتهم لوحدهم دون شراكة. ثانيا أنّ هؤلاء الأشخاص لا يستطيعون مقارنة مع الأجيال التي سبقتهم، أن يعتبروا أنفسهم على قدم المساواة من حيث الولادة، ولا شيء يمكنه أن يحدّد من ذلك"³.

ولا شك أنّ الإشكالية المطروحة هنا، هي إشكالية الحرية والاستقلالية التي يجب أن تكون للشخص المبرمج من خلال التصرف في مخزونه الوراثي والجيني، الذي يعتبر العنصر الأساس في تكوين شخصيته، وإعطائه خصوصية وفرادة تجعله يتميز عن الآخرين. والإيجابي في هذه الخصوصية والتميز،

¹ - سمية بيدوح، المرجع نفسه، ص. 56.

² - Jürgen Habermas, *L'avenir de la nature humaine, vers un eugénisme libérale*, op.cit, p.96.

³ - Ibid, p.p.117/118.

أفها تكون طبيعية، وليست اصطناعية. وفي هذا الفاصل بين الطبيعي والصناعي تطفو على السطح فرضية تشبيء الإنسان الذي يتحول إلى أداة من أجل غايات تتجاوزها، وتنال من حرته وكرامته. "فماذا يعني تشبيء الشخص غير التصرف اتجاهه من دون اعتبار لرغباته أو سلامته؟ فأن نعتبر الشخص شيئاً، معناه أن نقيمه وفقاً لمعايير مفروضة من الخارج، وأن نتحكم فيه لا نشاركه في علاقة متبادلة محترمة"¹. وفي عملية التشبيء هذه للشخص، تكون السيطرة عليه، والتصرف في أبعديات حياته، دون أي رد فعل منه. هكذا وكما سبقت الإشارة إلى ذلك، فإنّ تقنية تحسين الجنس البشري عندما تكون لأغراض غير علاجية وتصحيحية، تنتج لنا علاقة أحادية الجانب، وغير قابلة للانعكاس. علاقة يكون فيها الفاعل مسيطراً، والمفعول به خاضعاً لرغبات وطموحات هذا الفاعل. فالشخص الذي يتم برمجته وفقاً لمعايير محدّدة، سيكون فاقداً لحرته واستقلالته التي تمكّنه من ممارسة حياته بشكل طبيعي، لأنّ الأصل والأساس ذاته في هذه الحياة، لم يكن طبيعياً.

هكذا ترسم في الأفق صورة القلق والخوف من المستقبل العلمي الذي قد يحمل في طياته ما يقوّض حرية الشخص، ويظال من كرامته. خصوصاً وأنّ الفاصل بين الممكن والواقع اليوم، لم يعد بالصورة التي كانت من قبل، وكأنّنا لم نعد بحاجة إلى فاصل زمني طويل، لكي يتحقق الممكن ويصبح واقع. إنّ كثافة الإنجازات العلمية في مجال الطب والبيولوجيا، قد قلّصت بشكل كبير البون الموجود بين النظر والتطبيق، كما أصبحت تستفزّ بكثافتها الفكر الأخلاقي والحقوقي، باعتبار المشاكل التي أضحت تطرحها موازاة مع كل اكتشاف أو إنجاز يحدث في هذا المجال. أمّا فيما يخص تطبيق تقنية تحسين النسل البشري في جانبها السلبي والمنافي للحرية والكرامة الإنسانية، "إذا لم نصادف حتى الآن كما يرى (هابرماس) في التفاعلات الاجتماعية إلاّ أشخاصاً ولدوا بشكل طبيعي، ولم نصادف أشخاصاً مبركين، ففي المستقبل البيوسياسي الذي سيرسم علماء تحسين النسل *Les eugénistes* صورته، سيزاح هذا المجموع العلائقي الأفقي، ليحلّ محلّه مجموع آخر من علاقات ما بين أجيال.

¹ - ريتشارد ليويتين، المرجع نفسه، ص.263.

وسيكون من وجهة نظر الفعل والتواصل مجموعا عموديا من خلال التعديل القصدي في جينوم من سيولدون"¹.

فالموضع الراهن وما يحتويه من إمكانيات علمية وتقنية في مجالات علوم الصحة والحياة، كفيل بأن يغيّر الكثير من المفاهيم والثوابت التي ظلت تتحكم في الصيرورة الطبيعية للإنسان، حفاظا على إنسانيته وحقوقه التي تُخلق مقرونا بها. بهذا الشكل أصبحت الإجابة على الأسئلة والإشكاليات المطروحة في هذا المجال مطلوبة بإلحاح كبير كي توفر الحماية اللازمة لإنسان اليوم وإنسان المستقبل على حد سواء. إنّ مجالات الأخلاق والحقوق والقانون، مطالبة اليوم بأن تفصل في وضعية الجنين من الناحية الأخلاقية والقانونية. لأنّ الفصل في هكذا موضوع سيوضح الحدود اللازمة التي يجب الوقوف عندها، من خلال الممارسات التقنية التي تمارس على الجنين. "فحتى يدخل حق الأهل في تحديد السمات الوراثية عند أولادهم في نزاع مع حقوق الغير الأساسية، لا بدّ أيضا أن يكون جنين المختبر (آخرا) يتمتع بالحقوق الأساسية السارية بشكل مطلق"².

فما نواجهه في هذه النقطة، هو مشكلة الاعتراف لحقوق الجنين الذي سيصبح شخصا فيما بعد، فهل نتعامل معه على أساس أنّه كذلك أي كشخص بالقوة يجب احترامه وتقديره، أم أنّه مجرد مجموعة من الخلايا قابلة للتعديل والتغيير وبهذا الشكل يكون أكثر قابلية للتشبيء؟ ومن الواضح أنّ الشرط الثاني من السؤال، هو الذي يطرح المشكلة. لكن حتى وإن كانت النية في التعامل مع هذا الجنين، على أساس أنّه مجموعة من الخلايا أو كشيء، وبالتالي إخراجها من دائرة الكائنات البشرية الجديرة بالاحترام والتقدير، فإنّ تعديله وراثيا، وفق رغبة الآباء وطموحاتهم مثلا، سيكون مرتبطا بشكل أو بآخر بشخص المستقبل الذي سيكون صورة لشخص قد حُسم في أمره منذ اللحظات الأولى لتكوّنه وهو جنين. هكذا سيتحول هذا الجنين الذي تمّ تشيؤه إلى شخص في المستقبل، لكنّه سيكون شخصا مغتربا عن حقيقته وعن هويته كشخص له استقلالته وخصوصيته الطبيعية التي تجعل منه كائنا إنسانيا مساويا للآخرين في الولادة، وفي الحقوق والقدرات الطبيعية التي يمتلكونها. ولهذا

¹ - Jürgen Habermas, *L'avenir de la nature humaine, vers un eugénisme libérale*, op.cit, p.99.

² - Ibid, p.115.

السبب، "لا بدّ من أن نُميّز كما يرى جان برنار *J. Bernard* من جهة أولى المعالجة الوراثية الجزيئية، وهي مجرد توسع تصحيحي شأنه شأن صناعة الطب، عن البحوث الرامية من جهة أخرى إلى تغيير الفرد بجملته"¹. كما لا بدّ أن تكون المعرفة العلمية والتطبيقات التقنية في المجالات البيو-طبية، مسيّجة بسياج الحكمة الذي من شأنه تحديد عمل العلماء والأطباء، ووضعهم أمام مسؤولياتهم اتجاه الكائن الإنساني. وذلك ما نجدّه واضحاً في متون "الأخلاق الحياتية، إذ أنّها تدل على المسؤولية اتجاه الإنسانية القادمة والبعيدة الموكلة لحراستنا، وعلى البحث عن أشكال الاحترام الواجب للشخص - سواء أكان هو الآخر أم المرء ذاته-. بحث يجري على الأخص بالنظر في القطاع الحيوي-الطبي وتطبيقاته"².

3- البيواتيقا وحرية البحث العلمي.

لا شك أنّ مصطلح البيواتيقا بالرغم من راهنيته، إلّا أنّه أصبح المصطلح الأكثر تداولاً في الأوساط الأخلاقية والحقوقية وحتى القانونية في الحقبة المعاصرة. هذا المصطلح الذي كان نتيجة التجاوزات التي حدثت في حق الإنسان وكرامته في مجالات العلوم الطبية والبيولوجية، فكان بمثابة الرقيب الذي يحدّد عمل العلماء والأطباء، ويحمي الكائن البشري من التطبيقات التقنية، التي أصبحت تمارس عليه وعلى المحيط الذي يعيش في كنفه بصورة لا إنسانية. "فموضوع هذا المبحث الجديد هو القضايا الأخلاقية التي أفرزها التقدم الحاصل في ميادين الطب والبيولوجيا، وما يرتبط بهما من قضايا أخرى قانونية ودينية وفلسفية وبيئية. أمّا غايته الأساسية فهي اقتراح المبادئ الأخلاقية التي يجب أن تنظّم ممارسة الأطباء والعاملين في ميدان الصحة والأبحاث العلمية في الطب والبيولوجيا. وأكثر من ذلك، فإنّ هذه المبادئ تشكّل نواة للتفكير في كيفية وضع تنظيم أخلاقي وقانوني للممارسة والبحث العلميين"³.

وعلى هذا الأساس تطرح إشكالية الحرية التي يجب أن تكون للعلماء في ممارستهم لعملهم، باعتبار أنّ الحرية ذاتها هي العنصر الأساس الذي يسمح باكتشاف أكثر، وتعمق في معرفة أعماق ودقائق

¹ - جاكليين روس، المرجع نفسه، ص.114.

² - المرجع نفسه، ص.111.

³ - عمر بوقفاس، البيواتيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تحديات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص.24.

الطبيعة الإنسانية من أجل الوصول إلى تفسيرها وتوفير كل الظروف التي تحسّن من مستوى الحياة الإنسانية وتزيد من رفاهيتها. إنّ الأمر هنا يتعلق بالبيوياتيكا باعتبارها مبحثاً متعدّد التخصصات، وبالقيود والقواعد التي تُفرضها على العلماء والأطباء أثناء ممارستهم لأبحاثهم. وفي هذا يتساءل (عبد الرزاق الدواي) من خلال كتابه (حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطالع الألفية الثالثة)، "عمّا إذا كان الخطاب الجديد لأخلاقيات الطب والبيولوجيا لا يقود إلى عرقلة تطور البحوث العلمية في ميادين الطب وعلوم الحياة والهندسة الوراثية، وهي الميادين التي يسعى المشتغلون فيها إلى تحسين ظروف حياة الإنسان والتخفيف من آلامه؟ وكذلك اللجان الأخلاقية المتزايد تأسيسها باستمرار، ألا تشكّل بدورها حواجز أمام تقدم تلك البحوث؟ فكثيراً ما تطرح هذه النماذج من الأسئلة ويالحاح شديد في الندوات والمؤتمرات المنعقدة لدراسة موضوع مستقبل البحث العلمي"¹.

تجدنا والحالة هذه إزاء مفارقة كبيرة، تجعلنا نقر بصعوبة الوضع الذي يوجد عليه المجتمع الإنساني المعاصر في ظل الإنجازات المتعدّدة التي تشهدها العلوم الطبية والحياتية اليوم. فمن جهة هناك "الحرص الشديد الذي يبديه الإنسان المعاصر في الحفاظ على هويته وكرامته وقيمه وتوسيع دائرة حرياته وحقوقه، ومن جهة أخرى تبنيّه مواقف معينة اتجه مظاهر التقدّم العلمي باسم الدفاع عن القيم والمثل العليا للإنسانية، وهي مواقف من شأنها أن تتحول إلى حواجز أمام الطموح الجامح لنفس الإنسان في البحث والمعرفة واستكشاف مجاهيل الطبيعة والحياة"².

الحقيقة أنّه لا يمكن لأحد أن يتنكّر لمنجزات المعرفة العلمية في الحقبة المعاصرة. هذه الإنجازات قد قدّمت للكائن البشري مفاتيح سعادته، كما أوصلته إلى تحقيق الكثير من آماله التي استحالت إلى واقع يختلف بكلّ معطياته عمّا كان يعيشه. فقد تمكنت الفتوحات العلمية من تبديد شكوك الإنسان وجعلته على ثقة كبيرة باستطاعته وقدرته الكبيرة على ولوج عوالم كانت في الماضي تبدو معتمّة ومناطق يستحيل دخولها أو فهم خرائطها. فقد تحدّى العقم، وتمكّن من الإنجاب، كما تحدّى أمراضاً

¹ - عبد الرزاق الدواي، حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطالع الألفية الثالثة، المرجع نفسه، ص.71.

² - المرجع نفسه، ص.71.

كانت تفتك بالبشرية سابقا، وتمكن من العلاج. ببساطة فقد استطاع أن يحقق في فترة وجيزة ما لم يتحقق منذ قرون.

لكن في المقابل فقد تولّد لدى الإنسان المعاصر قلق ومخاوف كبيرة، جرّاء هذه المنجزات التي بمثل ما أمدّته بسبل ووسائل سعادته، فقد توعدته بسلب إنسانيته، وإفراغه من قيمه. ولهذا السبب أصبح "السؤال الكبير الذي يكشف عن انشغال الأخلاقيين وقلقهم هو: هل يجب إعطاء العلماء مطلق الحرية للقيام بأبحاثهم والاستمرار في إجراء تجاربهم المختلفة دون قيد أو شرط، وذلك تحت راية تطوير البحث العلمي، ولغاية تحسين ظروف حياة الإنسان، وبغض النظر عمّا يمكن أن يترتب عن ذلك أحيانا من نتائج سلبية وخطيرة على مستقبل البشرية؟"¹. وهل يمكن أن يُترك مصير الإنسان في ظل التحديات التي تشهدها علوم الطب والبيولوجيا للعلماء وحدهم دون إشراك الأخلاقيين والحقوقيين في تقرير ما الذي يمكن أن يكون إيجابيا أو سلبيا في هذه العلوم؟

إنّ التسليم بفكرة وجوب توفير الأجواء المناسبة للعلماء من أجل ممارسة أبحاثهم، والتأكيد على فكرة الحرية التي يجب أن يحوزوها في ذلك، لهو أمر مشروع وحق يجب أن يتوفروا عليه من أجل الارتقاء بالبحوث والدراسات العلمية إلى مستوى يضمن سعادة الإنسان، ويجنّب كل ما من شأنه أن يبعث على شقائه وتعاسته. فالهدف الرئيسي للبحوث العلمية، هو خدمة الإنسان بالدرجة الأولى، والتوفير له كل الأجواء التي تساعد على ممارسة حياة كريمة، تتماشى مع المعنى الحرفي لمفهوم إنسان الذي لا يمكن فصله عن مفاهيم الكرامة والحرية والقدسية.

لكن ما يجب الإشارة إليه، أنّ العلم لا يصبّ دائما في مصلحة الإنسان. فقد أثبتت التجارب والوقائع عبر التاريخ، أنّ العلم قد يحوي بداخله ما يضر بالإنسان، ويحمل في تطبيقاته ما قد يبيد الجنس البشري ويقضي عليه. "فالعلم ينتج في الوقت ذاته معارف، منافع هائلة، إنّما أيضا أسلحة كالسلاح النووي: الإمكانيّة الأولى لفناء البشرية. وبهذا الصدد يمكن للإمكانيات المستخدمة أن تكون مفيدة في حالات عديدة، لكنّها تخشى أن تتلاعب بالكائنات البشرية التي افتكرتها

¹ - عبد الرزاق الدواي، حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطلع الألفية الثالثة، المرجع نفسه، ص.72.

وابتكرتها"¹. وفي هذا مكنم الخطر الذي يتأسس على الاستعمال السيئ للعلم، الذي يحيل الإنسان إلى مجرد أداة في أيدي العلماء وصناع القرار الذين امتلكوا قدرة وسلطة باسم العلم والتقنية، من أجل تجسيد مقاصدهم الأنانية والنرجسية.

كلّ هذا يجعلنا نقف على معنى الحرية التي يجب أن تتوفر للعالم، من خلال ممارسته لأبحاثه ودراساته. ويمكن القول بخصوص هذه النقطة، "أنّ أحد شروط الحرية بشكل عام هو أن لا يسلك الإنسان سلوكا معيّنًا يتعارض مع حقوق وحرّيات الآخرين ويعرضهم للخطر"². وفقا لهذا الشرط إذن، تتحدّد حرية العالم والباحث بمدى إسهامهما في تقديم الأحسن والمفيد للجنس البشري، عدا ذلك فإنّ الأمر سيأخذ مآلات أخرى باعتبار أنّ الحرية ستكون مجرد وسيلة من أجل تحقيق أهداف، هي في أغلبها تعتمد على ذاتية العالم التي لا يمكن فصلها عن رغباته وأهواءه.

وإذا قصرنا الأمر هنا على ما يحدث في مجالات الطب والبيولوجيا، أمكننا القول بأنّ ما تمّ إنجازه في هذه المجالات، هو دليل قاطع على الفظائع الكبيرة والضربات الموجعة والمتتالية التي تلقاها الإنسان في عمق كيانه، وفي تغيير طبيعة حياته. بل أكثر من ذلك، فقد أدّت بعض التجارب التي مورست على الإنسان، إلى الاستخفاف بإنسانيته واستخدامه كأداة من أجل معرفة حقائق تتنافى وحرية الإنسان وكرامته. والأمثلة التي تبين ذلك هي من الكثرة والتعدّد ما يجعلنا نقف على حقيقة السلوك والفعل الإنساني، حين يفقد البوصلة التي يجب أن توجّهه وتبني طريقه. ولناخذ كمثال على ذلك ما "حدث سنة 1994 حين بدأت وزارة الطاقة الأمريكية بتعليمات من إدارة (كلينتون) في إخراج وثائق عن الحرب الباردة. ومن أخطر الأسرار التي طفت على السطح، هو أنّ حكومة أمريكا استخدمت مواطنيها كحقل تجارب لدراسة النشاط الإشعاعي. فقد أجريت تجارب متنوعة على الآلاف من السكان، وفي حالات كثيرة لم يخبر أحدا هؤلاء بأنهم مستخدمون في تجربة معينة. وقد كان الهدف العلمي في معظم هذه التجارب، هو كيفية تأثير الإشعاع في الكائنات البشرية"³.

¹ - إدغار موران وجان بودريار، عنف العالم، المرجع نفسه، ص.77.

² - ناهدة البقصي، المرجع نفسه، ص.218.

³ - دفيد روزنيك، المرجع نفسه، ص.198.

هكذا أصبحت الشكوك تحوم حول المنجزات العلمية، وبدأ الناس يفقدون الثقة في العلم الذي بين رواده أنهم قادرين على إحداث القلق والخوف بمثل ما هم قادرين على خلق الأمل والأمان للإنسان. وبهذا الشكل أصبح العلم يعد ويتوعد الإنسان. إنه يعده ويغذيه بالأمل في الشفاء وتقديم الحلول لمشاكله الصحية المستعصية، وفي نفس الوقت يتوعدّه بسلب حريته وانتهاك كرامته. ويمكن الإشارة في هذه النقطة إلى "التطور الكبير الذي عرفته مجالات علم الوراثة، حيث أدت إلى تبلور الفحوص الوراثة وإعداد برامج للكشف عن الأمراض الوراثية في مجموعات بشرية مهددة ببعض الأمراض الوراثة، مثل أحد أنواع فقر الدم *Anémie falciforme*. لكن في المقابل قد انبثقت عن هذه البرامج مشاكل أخلاقية ذات ارتباط بالتمييز العنصري، وأخرى ذات ارتباط بإفشاء الأسرار الوراثة"¹. ولنا أن نستدل كذلك، على التجاوزات التي حدثت في مجالات الطب والبيولوجيا من خلال السلوك الذي قام به أحد كبار المشتغلين في هذا المجال، بعد وعيه الكبير للهوة الموجودة بين العلم من جهة والقيم الأخلاقية من جهة أخرى. إن الأمر يتعلق "بالعالم البيولوجي الفرنسي جاك تيستار *Jaques Testart* الذي كان وراء ولادة أماندين *Amandine* أول طفل أنبوب بفرنسا سنة 1982. حيث أعلن هذا الأخير عن توقيف أبحاثه في مجال الإنجاب الاصطناعي، خاصة منها تلك التي تهدف إلى إحداث تغيير في الطبيعة الإنسانية، وأكد أنه سيتفرغ للتفكير والتأمل الأخلاقي في القضايا التي أصبح يثيرها البحث العلمي في ميادين الطب والبيولوجيا"².

من هنا كان لا بد من وضع العلماء والباحثين أمام مسؤولياتهم اتجاه الكائن الإنساني، الذي هو فعلا بحاجة إلى العلم، وإلى ما يمكن أن يوفره له من علاج في مجالات الطب والبيولوجيا. إن الإنسان لا يمكن أن يستغني عن العلم بأي حال من الأحوال. لكن ما هو بحاجة إليه، هو علم بدون أخطار ولا تهديدات تتهدد إنسانيته وحريته وكرامته. ولهذا "يبقى لزاما علينا أن نعيد النظر في نظام قيمنا وفي

¹ - عمر بوفتاس، البيوتيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تحديات البيوتكنولوجيا، المرجع نفسه، ص. 58.

² - المرجع نفسه، ص. 59.

فكرنا الأخلاقي. فنحن بحاجة إلى أخلاق تتفق مع عصر التكنولوجيا، فلا يمكن أن نترك الأدوات التي صنعناها بأيدينا تُستخدم للتلاعب بالحياة والتحكم فيها والسيطرة على أرواحنا"¹.

إنّ المشكلة ليست في العلم ولا في التقنية، بقدر ما هي في الإنسان الذي ابتكر كل شيء، وأبان عن قدرته في خلق الجيد والردّيء، الحسن والسيئ. إنّ الإنسان الذي ابتكر و لم يضع في حسبانته أنّ مبتكراته ستتقلب وترتدّ عليه في يوم من الأيام. فما نحن بحاجة إليه اليوم هو التفكير في هذه المبتكرات، والتفكير في العلم ومحاولة توجيهه لأغراض تخدم الإنسان، وتُعلي من شأنه كما تحافظ على كرامته وتدعم حرّيته.

إنّنا بحاجة إلى التحلي بروح المسؤولية التي تعطي معنى للحرية وتجعلها مشروعاً تتماشى وكل أشكال الاحترام للكائن الإنساني. "إنّها مسؤوليتنا أن نفكر بإمعان ثم نقرر. مسؤوليتنا أن نغير ونطور من أنفسنا لأنّ الواقع يقول أنّ الثورة البيولوجية تقف الآن على الأبواب، ولذلك لا بدّ من مناقشة الموضوع منذ الآن ولا يمكن تركه للمستقبل، أي للجيل القادم الذي سيحمّلنا مسؤولية تهاونا عن تقرير مصيرنا ومصيره"².

¹ - ناهدة البقصي، المرجع نفسه، ص.220.
² - المرجع نفسه، ص.221.

خاتمة

إنّ العدالة كقيمة أخلاقية تأتي على رأس كل القيم الإنسانية، وتشكّل في أساسها كلّ ما يضمن إنسانية الإنسان وقدسيتها، فهي بمثابة الاحترام الصارم للحقوق الإنسانية، التي تعطي معنى للحياة ضمن فضاء من الحرية المتساوية للجميع، فهي تشكّل بقواعدها وقوانينها كلّ ما يضبط السلوك، ويوجّهه نحو الصورة الأمثل، التي يجب أن يكون عليها الشخص في تصرفاته وأفعاله.

وإذا ما حصلت تجاوزات في حق الإنسان، فهي ليست محصورة في جانب واحد، مما يجعلنا نتعامل مع مفهوم العدالة ضمن رؤية واحدة تنحصر في تصحيح وتصويب ما تم اختراقه أو تجاوزه في هذا الجانب بالذات، فالتجاوزات التي تحدث في حق الإنسان، هي من التنوع والتعدد ما يجعل الفكر الإنساني مرغما على الخلق والابتكار، بهدف التصدي لكل ما من شأنه الإساءة للإنسان والتطاول على حقوقه وحرّيته، وحتى على البيئة التي يعيش في كنفها. وبهذا الشكل أصبحنا نسمع بالإضافة إلى العدالة الاجتماعية، مفاهيم تحيل إلى العدالة البيئية، والعدالة المناخية والعدالة الانتقالية، كمفاهيم جديدة فرضتها التحديات المعاصرة، بفعل التطورات غير المحسوبة للعلم والتكنولوجيا، التي هددت منظومة القيم في وجودها وأصالتها.

إنّه من واجبنا الإقرار والاعتراف بالجانب الإيجابي، والوجه المشرق لكلّ ما تم إنجازه في مختلف المجالات العلمية، فقد تحقّق في العلوم الطبية والبيولوجية خاصة، ما يجعلنا نقرّ فعلا بما قدّمته هذه العلوم للإنسان من سبل ووسائل، لتحسين حياته وحمله إلى مستوى عال من الرفاهية والكمال، فقد تمكّن الإنسان بفضل هذه العلوم أن يجد حلولاً لمشاكله الصحية، وأن يضع حدّاً للكثير من الأمراض التي كان علاجها يبدو مستحيلاً، ولكنّ يمثل ما كان لهذه الإنجازات الطبية والبيولوجية إيجابيات، ممثّل ما كان لها سلبيات كذلك، إذ جعلت الإنسان في مواجهة وضعيات غير مسبوقه، بسبب المشاكل الأخلاقية والقانونية التي أضحت يواجهها من خلال الممارسات اللاإنسانية للعلماء والأطباء .

لقد أصبح الإنسان موضوع تلاعبات في أيدي الأطباء والبيولوجيين، بسبب جرأتهم في تغيير معنى الحياة، من خلال الكثير من الممارسات التقنية في علوم الصحة والحياة، كالتجارب اللاإنسانية على البشر، والقدرة على تغيير الإرث الجيني والوراثي للإنسان، مروراً بتقنية تحسين النسل البشري وإمكانية

التحكم في مصير الشخص، وكذلك التقنيات الخاصة بالإنجاب الاصطناعي وما قد ينجم عنها من تشويه للمفاهيم الأساسية، التي تؤسس لحقيقة العلاقات الإنسانية، كالأُسرة والأبوة والأمومة، ومن خلال كل هذه المعطيات، يمكننا القول بالوضع المُساوي الذي أضحي يعيشه الإنسان المعاصر بفعل الاستعمال اللاعقلاني للعلم الذي استقل في تطوره عن كل رقابة أخلاقية، من شأنها أن تضبط سلوك العلماء والأطباء، وتضع حدودا لبحوثهم ودراساتهم.

إنّ البيويثيقا كمبحث أخلاقي جديد يهتم بالممارسات الطبية والبيولوجية، قد جاء واضحا في تعاليمه الراضية لكلّ فعل أو سلوك، من شأنه أن يتجاوز الغاية العلاجية والصحية للشخص المريض، وحفاظا على حقوق الإنسان الأساسية في مجالات الطب والبيولوجيا، كالحق في الحياة والحق في الحرية والكرامة الإنسانية، فإنّ مضمون البيويثيقا لم يكتف بالتأكيد على إعادة بعث الحوار بين العلم والقيم الأخلاقية، بل ركّز كذلك على الجوانب الحقوقية والقانونية التي تضمن للإنسان قدسيته وكرامته، في ظل التطورات التي تعرفها علوم الطب والبيولوجيا، لتكون البيويثيقا بمثابة المذكر للحقوق، وذلك برسمها للحدود والقواعد التي يجب احترامها من قبل الأطباء والعلماء، ووضعهم أمام المسؤولية الملقاة عليهم اتجاه الإنسان، والتي تحتمّ عليهم حمايته ومعالجته، والتعامل معه باعتباره الغاية النهائية لكل فعل أو سلوك.

يبدو أنّ البيويثيقا بهذا الشكل قد أعادت الاعتبار لأخلاقيات العلم بعد التطور الرهيب الذي عرفه العلم في مجالات علوم الصحة والحياة، والتي مست في أساسها إنسانية الإنسان وكرامته. وإذا قلنا بالتفكير في العدالة وفق نظرية أخلاقية تتعلق بأخلاقيات الطب والبيولوجيا، فالمقصود بذلك نظرية تحدّد القواعد الأساسية، وتؤكد على الاحترام الصارم والدقيق للحقوق الإنسانية داخل المجال الطبي والبيولوجي، فالجدل القائم بين العدالة والعلوم الطبية والحياتية، أصبح يعبر بشكل واضح عن المسار الخاطئ الذي سلكته هذه العلوم، ضمن فراغ رهيب لمنظومة القيم التي من المفروض أنّها تسير كل التطورات الحاصلة في العلم، كما تراقب أبحاث ودراسات العلماء وتجعلها تتماشى وإنسانية الإنسان وكرامته وليس ضدّها.

إنّ البيوياتيكا تؤكّد من خلال مبادئها الأساسية على حرية الشخص واستقلاليتّه، وترفض كل ما من شأنه أن يحوّل إلى السلطة الأبوية للطبيب، كما تؤكّد كذلك على الموافقة الواعية للشخص التي تشكّل في مضمونها حضوراً فعلياً لإرادته وسلطته وحقّه في معرفة كل تفاصيل ومراحل العلاج الذي قد يخضع له. وكلّ هذا من أجل الحدّ من الممارسات اللاإنسانية للعلماء والأطباء، وضماناً لحقوق الإنسان التي يجب أن تُحترم في ظل كل ما تشهده العلوم البيو- طبية من تطورات. وهكذا تجدنا إزاء مبحث تتداخل في تأسيسه عدّة تخصصات، غايته النهائية حماية الشخص من كل الأفعال والسلوكيات التي قد تطيح بإنسانيته وكرامته، ويضع العلماء والأطباء أمام مسؤولياتهم، ويحدّد لهم القواعد والقوانين التي تتحكم في سير أعمالهم، و ممارسة أبحاثهم.

وعلى هذا الأساس، يمكن القول أنّ البيوياتيكا جاءت لبعث حوار جديد بين المعرفة العلمية والقيم الإنسانية، كما جاءت لتوازن بين حرية البحث العلمي بصورة عامة وبين حقوق الإنسان وكرامته، وإذا كان الإنسان بحاجة إلى علوم الطب والبيولوجيا من أجل حياة أفضل من الناحية الصحية، فإنّ ذلك لن يكون إلا بالاحترام الصارم والدقيق لإنسانيته و كرامته، وهذا ما تؤكّد عليه البيوياتيكا، من خلال اللجان الأخلاقية التي أصبحت موجودة في جميع أقطار العالم، وكذا المواثيق والتشريعات العالمية لحقوق الإنسان، التي تؤكّد في بنودها على عدم المس أو الإخلال بكرامة الإنسان في ظل التطورات الرهيبة التي تشهدها مجالات العلوم البيو- طبية.

قائمة المصادر

والمراجع.

أ- قائمة المصادر والمراجع باللغة العربية.

- 1- أبو عرب أحمد ، الهندسة الوراثية بين الخوف والرجاء، دار الفوائد، القاهرة، مصر، 2010.
- 2- أحمد سلامة زياد ، أطفال الأنايب بين الشريعة والعلم، الدار العربية ناشرون، الأردن، ط1، 1996.
- 3- آر بيتر شارلز ، فكرة حقوق الإنسان، تر: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 421، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2015.
- 4- آر. إيه. بوكانان، الآلة وقوة السلطة، تر: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 259، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2000.
- 5- أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، تر: أحمد لطفي السيد، مكتبة دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، د/ط، 1964.
- _____ :في السياسة، تر: الآب أوغسطين بربارة البولسي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، لبنان، ط2، 1980.
- 6- اسينوزا باروخ، رسالة في السياسة، تر: عمر مهيبيل، موفم للنشر، الجزائر، د/ط، 1995.
- _____ :رسالة في اللاهوت والسياسة، تر: حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2008.
- 7- أفلاطون، الجمهورية، تر: حنا خبّاز، دار القلم، بيروت، لبنان.
- 8- البقصيمي ناهدة ، الهندسة الوراثية والأخلاق، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 174، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1993.
- 9- الجابري محمد عابد ، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2003.
- 10- الجبر محمد ، قضايا معاصرة في مشكلة الفكر والأخلاق، منشورات علاء الدين، دمشق، سوريا، ط1، 2003.

- 11- الخطابي عزالدين ، أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2009.
- 12- الخلف موسى ، العصر الجينومي، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 294، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2003.
- 13- الدواي عبد الرزاق ، حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطالع الألفية الثالثة، شركة النشر والتوزيع-المدارس-، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004.
- 14- الرازي أبو بكر ، أخلاق الطبيب، تقديم وتحقيق: عبد اللطيف محمد العبد، دار التراث، القاهرة، مصر، ط1، 1977.
- 15- الربيعي محمد ، الوراثة والإنسان -أساسيات الوراثة البشرية والطبية- سلسلة عالم المعرفة، العدد: 100، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1986.
- 16- السرجاني راغب ، قصة العلوم الطبية في الحضارة الإسلامية، مؤسسة إقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2009.
- 17- الكرمي زهير ، العلم ومشكلات الإنسان المعاصر، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 05، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978.
- 18- النبهان محمد فاروق ، محمد اليشيوي وآخرون، حقوق الإنسان والتصرف في الجينات، دار المعارف الجديدة، الرباط، المغرب، 1997.
- 19- إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، د/ط، 1985.
- 20- ب.رزنيك ديفيد ، أخلاقيات العلم، تر: عبد النور عبد المنعم، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 316، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2005.
- 21- بدوي عبد الرحمن ، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1976.
- _____ : فلسفة القانون والسياسة عند هيجل، دار الشروق، مصر، ط1، 1996.

22- بريهييه إميل ، تاريخ الفلسفة (القرن السابع عشر)، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1983.

23- بوبر كارل ، أسطورة الإطار- في الدفاع عن العلم والعقلانية، تر: يمني طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 292، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2003.

24- بوحناش نورة ، الأخلاق والرهانات الإنسانية، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2013.

25- بوفتناس عمر ، البيوتيقا - الأخلاقيات الجديدة في مواجهة البيوتكنولوجيا، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2011.

26- بومير كمال ، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2010.

27- بيدوح سمية ، فلسفة الجسد، دار التنوير للطباعة والنشر، تونس، 2009.

28- تأليف جماعي:

1- الدواوي عبد الرزاق، مصطفى حنفي وآخرون، فلسفة الحق- كانط والفلسفة المعاصرة، تنسيق: محمد المصباحي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب، ط1، 2007.

2- المحمداوي علي عبود، حسن المصدق وآخرون، البيوتيقا والمهمة الفلسفية- أخلاق البايولوجيا ورهانات التقنية-، إشراف: علي عبود المحمداوي، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2014.

3- جيابي فاتيمو، جان بودريار وآخرون، القيم إلى أين؟ إدارة: جيروم بندي، تر: زهيدة درويش جبور وجان جبور، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، تونس، ط2، 2005.

4- بشارة عزمي، فهمي جدعان وآخرون، ما العدالة؟ معالجات في السياق العربي، تق: عزمي بشارة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، ط1، 2014.

- 5-حنفي حسن، أبو يعرب المرزوقي وآخرون، رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، تنسيق: محمد المصباحي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، المغرب، ط1، 2010.
- 6-روز ستيفن، ريتشارد ليونتن وآخرون، علم الأحياء والإيديولوجيا والطبيعة البشرية، تر: مصطفى إبراهيم فهمي، سلسلة عالم المعرفة، العدد:148، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1990.
- 7-ريكور بول، دريدا جاك وآخرون، في الترجمة والفلسفة السياسية والأخلاقية، تر: عزالدين الخطابي، مطبعة النجاح الجديدة، المغرب، ط1، 2004.
- 8-شترأوس ليو، جوزيف كرويسي وآخرون، تاريخ الفلسفة السياسية (ج1) من ثيوكلديديس إلى اسبينوزا، تر: محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 2005.
- 9-كيفلس دانييل، ليروي هود وآخرون، الشفرة الوراثية للإنسان-القضايا العلمية والاجتماعية لمشروع الجينوم البشري-، تر: أحمد مستجير، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 217، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1997.
- 10-لوكومت جاك، جاكلين روس وآخرون، فلسفات عصرنا، إشراف: جون فرانسوا دووتيه، تر: إبراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2009.
- 11-محمود صبحي أحمد ومحمود فهمي زيدان، في فلسفة الطب، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د/ط، 1993.
- 12-موران إدغار وبودريار جان، عنف العالم، تر: عزيز توما، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2005.
- 13-هابرماس يورغن وراتسنغر جوزف، جدلية العلمنة، العقل والدين، تر: حميد لشهب، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2013.

- 14- مصطفى حنفي، محمد المصباحي وآخرون، فلسفة الحق عند هابرماس، تنسيق: محمد المصباحي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2008.
- 29- تريفل جيمس ، لماذا العلم؟ تر: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، العدد:372، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2010.
- 30- تورنييه جان-نيكولا ، الكائن الحي مفككا ترميزه-أي مفهوم جديد يعطى للحياة؟ تر: هالة صلاح الدين لولو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009.
- 31- تورين آلان ، نقد الحداثة، تر: عبد السلام الطويل، أفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2010.
- 32- جونستون ديفيد ، مختصر تاريخ العدالة، تر: مصطفى ناصر، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 387، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2012.
- 33- دحدوح رشيد ، إستمولوجيا العلوم الطبية والبيولوجية عند جورج كانغيلام، دار الروافد الثقافية -ناشرون-، بيروت، لبنان، ط1، 2013.
- 34- دو روزنابي جويل ، مغامرة الكائن الحي، تر: أحمد ذياب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2003.
- 35- دوبرو كلود ، الممكن والتكنولوجيات الحيوية، تر: ميشال يوسف، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2007.
- 36- ديران غي ، البيوايقا -الطبيعة، المبادئ، الرهانات، تر: محمد جديدي، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2015.
- 37- راسل برتراند ، العلم وأثره في المجتمع، تر: صباح صدّيق الدمولوجي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008.
- 38- راولز جون ، العدالة كإنصاف -إعادة صياغة-، تر: حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009.

- 39- رشيد الحمد، البيئة ومشكلاتها، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 22، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1979.
- 40- روس جاكلين ، الفكر الأخلاقي المعاصر، تر: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط1، 2001.
- 41- روسو جان جاك ، العقد الإجتماعي-مبادئ القانون السياسي-، تر: بولس غانم، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، لبنان، د/ط، 1972.
- 42- ريكور بول ، الذات عينها كآخر، تر: جورج زناقي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2004.
- _____ : العادل (الجزء الأول)، تر: عبد العزيز العيادي ومنير الكشو وآخرون، تنسيق: فتحي التريكي، بيت الحكمة، قرطاج، تونس، ط1، 2003.
- _____ : العادل (الجزء الثاني)، تر: عبد العزيز العيادي ومنير الكشو وآخرون، تنسيق: فتحي التريكي، بيت الحكمة، قرطاج، تونس، ط1، 2003.
- 43- ساندل مايكل ، الليبرالية وحدود العدالة، تر: محمد هناد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009.
- 44- سباين جورج ، تطور الفكر السياسي، تر: حسن جلال العروسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د/ط، 2010.
- 45- سييلا محمد ، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2000.
- 46- ستيوارت مل جون ، النفعية، تر: سعاد شاهري حرار، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2012.
- 47- سن أمريتيا ، فكرة العدالة، تر: مازن جندلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2010.

- 48- سويو ألان، الإنسان القانوني، وظيفة القانون الأنثروبولوجية، تر: عادل بن نصر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2012.
- 49- سورنيا جان شارل ، تاريخ الطب من فن المداواة إلى علم التشخيص، تر: إبراهيم البجلاني، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 281، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2002.
- 50- سوفوكليس، في الأدب التمثيلي اليوناني، تر: طه حسين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط3، 1981.
- 51- شوفالييه جان جاك ، تاريخ الفكر السياسي، تر: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط4، 1998.
- 52- صبري سليمان رفعت، حقوق الإنسان في دساتير العالم العربي، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2003.
- 53- عبد الرحمن طه ، روح الحداثة-المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2006.
- _____ : سؤال الأخلاق -مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2006.
- 54- عبد العال عبد الرحمن عبد العال، دراسات في الفكر الفلسفي الأخلاقي عند اليونان، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر، د/ط، 2003.
- 55- علوش نورالدين ، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، دار الروافد الثقافية، بيروت، لبنان، ط1، 2013.
- 56- فوكو ميشال ، تاريخ الجنسانية -استعمال المتع-، تر: محمد هشام، أفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2004.
- _____ : تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، تر: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006.

- 57- فوكوياما فرانسيس ، مستقبلنا بعد البشري -عواقب ثورة التقنية الحيوية-، تر: إيهاب عبد الرحيم محمد، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، أبوظبي، ط1، 2006.
- 58- فيري جان مارك ، فلسفة التواصل، تر: عمر مهيبيل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2006.
- 59- فيري لوك ، الإنسان المؤلّه أو معنى الحياة، تر: محمد هشام، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002.
- 60- قربان ملحم ، قضايا الفكر الياسي - الحقوق الطبيعية-، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1983.
- 61- كانغيلام جورج ، دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، تر: محمد بن ساسي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2007.
- 62- كمال حسن ، الطب المصري القديم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط3، 1998.
- 63- كيريتز بول ، الفاكهة المحرمة-أخلاقيات الإنسانية-، تر: ضياء السومري، منشورات الجمل، بغداد، العراق، ط1، 2012.
- 64- لوك جون ، مقالتان في الحكم المدني، تر: ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، لبنان، د/ط، 1959.
- 65- لوكور دومنيك ، فيم تفيد الفلسفة إذن؟ من علوم الطبيعة إلى العلوم السياسية، تر: محمد هشام، أفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2011.
- 66- ليونتين ريتشارد ، حلم الجينوم وأوهام أخرى، تر: أحمد مستجير وفاطمة نصر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2003.
- 67- ماركوز هاربارت ، الإنسان ذو البعد الواحد، تر: جورج طرايشي، منشورات دار الآداب، بيروت، لبنان، ط3، 1988.

- 68- ماير إرنست ، هذا هو علم البيولوجيا، تر: عفيفي محمد عفيفي، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 277، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2002.
- 69- مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية، من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية، تر: معين شفيق رومية، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 333، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2006.
- 70- مصطفى الباش حسن ، حقوق الإنسان بين الفلسفة والأديان، دار الكتب الوطنية، بنغازي، ط1، 2005.
- 71- منصف عبد الحق ، الأخلاق والسياسة-كانط في مواجهة الحداثة بين الشرعية الأخلاقية والشرعية السياسية-، أفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2010.
- 72- موران إدغار ، الفكر والمستقبل -مدخل إلى الفكر المركب، تر: أحمد القصور ومنير الحوجي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004.
- _____ هل نسير إلى الهاوية؟ تر: عبد الرحيم حزل، أفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2012.
- 73- موران إدغار وبودريار جان، عنف العالم، تر: عزيز توما، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2005.
- 74- موسى أمير، حقوق الإنسان، مدخل إلى وعي حقوقي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1994.
- 75- هابرماس يورغن ، بعد ماركس، تر: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 2002.
- 76- هابرماس يورغن و راتسنغر جوزف ، جدلية العلمنة-العقل والدين-، حميد لشهب، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2013.

77- هانتن لين ، نشأة حقوق الإنسان، تر: فايقة جرجس حنا، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2013.

78- هوسرل إدموند ، أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية، تر: إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

79- هيجل، فلسفة الحق، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، د/ط، 1996.

80- هيدجر مارتن ، التقنية-الحقيقة- الوجود، تر: محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1995.

81- هيلد فيرجينيا، أخلاق العناية، تر: ميشيل حنا متياس، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 356، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2008.

ب- قائمة القواميس والموسوعات باللغة العربية.

1- الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2000.

2- أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط1، 2001.

3- بيار بيرنبوم، فيليب برو وآخرون، معجم علم السياسة والمؤسسات السياسية، تر: هيثم اللّمع، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2005.

4- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة(الجزء الثاني)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984.

5- عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، دار مدبولي للنشر، القاهرة، مصر، ط2، 1999.

ج- قائمة الدوريات.

1-مجلة دفاتر الشمال، مطبعة الخليج العربي، المغرب، العدد السابع، 2003.

2-مجلة عالم الفكر، العدد2، المجلد41، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، 2012.

3-مجلة مدارات فلسفية، العدد:16، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، المغرب، 2008.

- 4-مجلة دراسات فلسفية، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، العدد:03، نوفمبر 2014.
- 5-مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد27، العدد الأول، 2011.
- 6-مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد: 82-83، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، نوفمبر، 1990.
- 7- مجلة المحامي، مجلة دورية تصدر عن منظمة المحامين، سطيف، العدد:28، جوان 2017.
- د- الرسائل الجامعية غير المنشورة.

1-عبد الكاظم العبودي، أخلاقيات البحث العلمي، البيولوجيا وأسلحة الدمار الشامل نموذجين، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، إشراف: الأستاذ البخاري حمّانة، جامعة وهران، السنة الجامعية: 2010/2009.

2-برني نذير، حماية الكرامة الإنسانية في ظل الممارسات الطبية الحديثة، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الحقوق تخصص القانون الخاص، إشراف الأستاذ تشوار جيلالي، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، السنة الجامعية: 2017/2016.

2- المصادر والمراجع باللغة الأجنبية

- 1-Alain Gewirth, *Droits de l'homme-défense et illustration*, Trad Bruno Baron-Renault, Ed. du cerf, Paris, 1987.
- 2-Axel Honnet, *La Société du mépris-vers une nouvelle théorie critique*, Trad : Olivier Voirol, Pierre Rush et autres, Ed. La découverte, Paris, 2008.
- 3-Denis Collin, *Question de morale*, Armand Colin/V.U.E.F, Paris, 2003
- 4-Didier Sicard, *L'éthique médicale et la bioéthique*, P.U.F, Paris, 2009.
- 5-Edgar Morin, *Science avec conscience*, Ed. du seuil, 1990.
- 6-Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs, Première partie, Doctrine de droit*, Trad : A. Philonenko, Librairie philosophique J.vrin, Paris, 1993.

- _____, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, Trad : Victor Delbos , Cérès Editions, Tunis, 1994.
- 7- Gustave-Nicolas Fisher, *L'expérience du malade – L'épreuve intime*, Dunod, Paris, 2008.
- 8-Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Trad : G.Fradier, Calman-levy, Paris, 1983.
- 9-Hans Jonas, *Essais Philosophiques – Du credo ancien a l'homme technologique*, Trad : Danielle Lories, Damien Bazin et autres, Coordination : Olivier Depré, Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 2013.
- _____, *Le Principe responsabilité*, Trad : Jean Greish, Ed. du cerf, 1990.
- 10-Jean Bernard, *La bioéthique*, Flammarion, Paris, 1994.
- 11-John Rawls, *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*, trad : Marc Saint-upery et Bertand Guillaume, Ed.La découverte, Paris, 2002.
- _____, *Théorie de la justice*, trad : Catherine Audard, Ed. du seuil, Paris, 1997.
- 12-Jürgen Habermas, *Droit et démocratie*, trad : Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Ed. Gallimard, 1997.
- _____, *L'avenir de la nature humaine*, Trad : Christian Bouchindhomme, Ed. Gallimard, Paris, 2002.
- 13-Michel Serres, *Le contrat naturel*, Flammarion, 1992.
- 14-Olivier Dekens, *Le devoir de justice*, Armand colin, Paris, 2004.
- 15-Pascal, *Pensées*, Ed. De la seine, 2005.
- 16-Paul Ricœur, *Lectures*, Ed. du seuil, Paris, 1997.
- 17-Philippe Fontaine, *La Justice*, Ed. Ellipes, Paris, 2005.

18-Thomas De Konick, Dominique Folscheid et autres, *La dignité humaine*, coordonné par : T.DeKonick et Gilbert Larochelle, P.U.F, Paris, 2005.

18-Thomas Hobbes, *Leviathan*, trad : Francois Tricaud,Ed. Sirey, France, 1971.

19-Gustave-Nicolas Fisher, *L'expérience du malade –L'épreuve intime*, Dunod, Paris, 2008.

ب- القواميس والموسوعات باللغة الأجنبية.

1-Colas Duflo, Sebastien Bauer et autres, *Dictionnaire des concepts philosophiques*, Sous la direction de : Michel Blay, Larousse-cnrsedition, 2013.

2-Didier Julia, *Dictionnaire de la philosophie*, Larousse, V.U.E.F, Paris, 2003.

3-Eliette Abecassis, Fabienne Abbou et autres, *Encyclopédie de la philosophie*, Sous la direction de : Jean Montenot, Librairie générale française, 2002.

4-Jacqueline Russ, *Dictionnaire de philosophie*, Bordas, Paris, 1991.

5-Michel Blay, *Grand dictionnaire de la philosophie*, Larousse V.U.E.F, Paris, 2003.

6-Noella Baraquin, Anne Baudart et autres, *Dictionnaire de philosophie*, Armand Colin, Paris, 2005.

7-Sylvain Auroux, *Les notions philosophiques*, P.U.D.F, 2eme Edition, 1998.

المقالات بالمواقع الإلكترونية وتاريخ الزيارة.

1- Hubert Doucet, *La théologie et le développement de la bioéthique*, in, Revue des sciences religieuses, tome 74, fascicule1,2000.

www.persee.fr/doc/rscir_00352217_2000_num_74_1_3516.(02/06/2017. 14h20mn).

2-<https://www.cilecenter.org/ar/wp-cotent/uploads/sites/22/06/2017>. 16h.00mn)

3-Van Rensselaer Poter, *Deux genres de bioéthique*, Cahier philosophiques, 2011/2 (n :125).

www.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques-2011-2-page-137-htm). (19/07/2017. 15h.30mn).

الفهرس

إهداء

كلمة شكر

مقدمة أ.

الفصل الأول: من فلسفة الحق إلى نظرية العدالة

- المبحث الأول: الحق والسياقات المعرفية..... 12
- 1- الحق: المفهوم والتاريخ..... 13
- 2- الحق والطبيعة..... 19
- 3- الإنسان - الطبيعة وسؤال الحرية 28
- 4- الحق - الإرادة الإنسانية..... 36
- 5- حقوق الإنسان: نسبتها وشموليتها..... 45
- المبحث الثاني: فكرة العدالة وحماية الحق الإنساني..... 50
- 1- العدالة بين الذات والآخر..... 51
- 2- عدالة المثال وعدالة الواقع..... 53
- 3- العدالة كعقد اجتماعي..... 68
- 4- نظرية العدالة في العقد الاجتماعي الجديد..... 74

الفصل الثاني: سؤال الأخلاق وتحديات الثورة العلمية المعاصرة

- المبحث الأول: الثورة العلمية وأزمة الإنسان المعاصر..... 84
- 1- الثورة العلمية وسؤال القيم..... 85
- 2- الحداثة وأزمة العقل الحداثي..... 93
- 3- العلم والأخلاقيات الجديدة..... 104
- المبحث الثاني: الثورة العلمية في مجالي الطب والبيولوجيا..... 117
- 1- الطب وأخلاقيات العلاج..... 119

2-ثورتي الطب والبيولوجيا وحدودهما.....126

3-تكنولوجيا الحياة ومشروعية القلق الإنساني.....138

الفصل الثالث: البيواتيقا والأخلاقيات الجديدة في مجالات الطب والبيولوجيا

المبحث الأول: البيواتيقا والتحديات المعاصرة في الطب والبيولوجيا.....149

1-الأخلاق الطبية الكلاسيكية.....150

2-الأخلاقيات الجديدة وميلاد البيواتيقا.....162

3-البيواتيقا:الموضوع والمبادئ.....174

المبحث الثاني: المشاكل الأخلاقية في الطب والبيولوجيا.....186

1-التجارب الطبية وأثرها على الإنسان.....187

2-الإصرار على العلاج والحق في الموت الرحيم.....196

3-تقنية الإنجاب الاصطناعي ومصير الكائن البشري.....204

4-الهندسة الوراثية وإشكالية تحسين النسل البشري.....208

الفصل الرابع: نظرية العدالة من الميراث الفلسفي إلى النظريات العلمية المعاصرة: البيواتيقا

وحقوق الإنسان

المبحث الأول: نظرية العدالة والتحديات العلمية المعاصرة.....216

الثورة العلمية وسؤال العدالة.....217

البيواتيقا ونظرية العدالة.....228

البيواتيقا وأخلاقيات البيئة.....241

المبحث الثاني: البيواتيقا وحقوق الإنسان.....252

البيواتيقا والحق في الحياة.....253

البيواتيقا والحق في الحرية والكرامة الإنسانية.....263

البيواتيقا وحرية البحث العلمي.....274

280.....	الخاتمة
284.....	قائمة المصادر والمراجع
299.....	فهرس الموضوعات

الملخص

لقد تطرقنا في هذه الأطروحة إلى أهم التجاوزات التي حدثت في مجالي الطب والبيولوجيا، وحاولنا تبيان أهم القواعد والحدود التي يجب أن يقف عندها العلماء والأطباء وهم يمارسون أبحاثهم ودراساتهم على الإنسان. فالتحديات التي يشهدها المجتمع الإنساني المعاصر، تضطرننا وبالحاح شديد إلى إعادة النظر في كل ما تحقق من إنجازات علمية وتكنولوجية في مجالات علوم الصحة والحياة. فقد أضحى الإنسان المعاصر يواجه صوراً متتالية ومخيفة يرسم في إطارها مستقبلاً بقدر ما يحمل في متونه آمالاً وتفؤلات كبيرة، بقدر ما يغيّر من معنى الحياة ويسلبها قيمتها. والأمثلة على ذلك كثيرة، يمكن أن نذكر منها المشاكل المعقّدة التي ظهرت في مجال الهندسة الوراثية، والنتائج الوخيمة التي قد تنجر عن سوء استعمال المعارف البيوتكنولوجية في هذا المجال، وكذا المشاكل الخاصة بالولادة والإنجاب الاصطناعي وما يصاحبها من مخاوف على حياة الطفل وحقوقه، ومشاكل الألم والحق في الموت الرحيم، وكذا المخاوف التي تنتاب المجتمع البشري، جرّاء الاعتقاد الراسخ لبعض العلماء بفكرة الاستنساخ البشري. وعلى هذا الأساس كان لا بد من إعادة النظر في كل ما يتعلق بحقوق الإنسان وكرامته، في ظل التحديات التي تشهدها العلوم الطبية والبيولوجية، كما نحن بحاجة اليوم إلى إعادة التفكير في العدالة باعتبارها حامية لهذه الحقوق وصائنة لها، كيف لا وهي القيمة التي تأتي على رأس كل القيم الإنسانية، والتي تعتبر بمثابة الاحترام الصارم للحقوق الإنسانية كيفما كانت مجالاتها.

الكلمات المفتاحية: العدالة، الحق، حقوق الإنسان، الأخلاق، الأخلاقيات التطبيقية، البيوتيقا، البيوتكنولوجيا، الطب، البيولوجيا، الكرامة الإنسانية، الهندسة الوراثية، الاستنساخ البشري، الموت الرحيم، الحرية، العلم.

Résumé

Notre travail traite d'important abus dans les domaines de la médecine et de la biologie. Il tente de démontrer les règles et les limites que, savants et médecins, doivent prendre en considération dans leurs recherches sur l'être humain. Les défis que connaît le monde contemporain, nous incitent à remettre en cause toutes les

réalisations scientifiques dans le domaine de la médecine. Confronté à plusieurs images suscitant sa crainte de l'avenir, l'homme actuel, bien qu'il fait de grandes ambitions et de l'espoir, il change le sens de la vie en la vidant de sa valeur. Nous pouvons citer les exemples relevant du domaine du génie génétiques et les retombées désastreuses qui en découlent, ainsi que les problèmes liés à l'accouchement, la reproduction artificielle, l'euthanasie et la crainte humaine à propos de la conviction de certains savants de l'idée du clonage humain. Ainsi, il s'avère important de remettre en cause tout ce qui à trait aux droits de l'homme et sa dignité, et ce sous les défis que connaissent la médecine et la biologie. Il est primordial aussi de repenser la justice, étant le garant des droits et la valeur sublime de toutes les valeurs humaines.

Mots clés : Justice, Droits, Droits de l'homme, Ethique, Ethiques appliqués, Bioéthique, Biotechnologie, médecine, Biologie, Dignité humaine, Génie génétique, clonage humain, Euthanasie, Liberté, Science.

Abstract

This work deals with major abuses in the fields of medicine and biology. It attempts to demonstrate the rules and limits that scientists must take into consideration in their studies and research on humans. The challenges that the contemporary world faces, encourage us to question all scientific and technological achievements in the field of medicine. Faced with several images raising his fear of the future, the man of today, although he has great ambitions and hope, he changes the meaning of life by emptying it of its value. We can cite examples from the field of genetic engineering and its dangerous results, as well as problems related to childbirth, artificial reproduction, euthanasia and human fear about human cloning. Thus it is important to question everything in relation with human rights and dignity under the challenges of medicine and biology. It is also important to rethink justice as the guarantor of rights, and the sublime value among the human one's.

Keywords : Justice, Rights, Human rights, Ethics, Applied ethics, Bioethics, Biotechnology, Medicine, Biology, Human Dignity, Genetic Engineering, Human cloning, Euthanasia, Freedom, Science.