

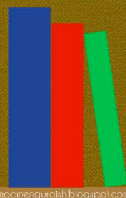
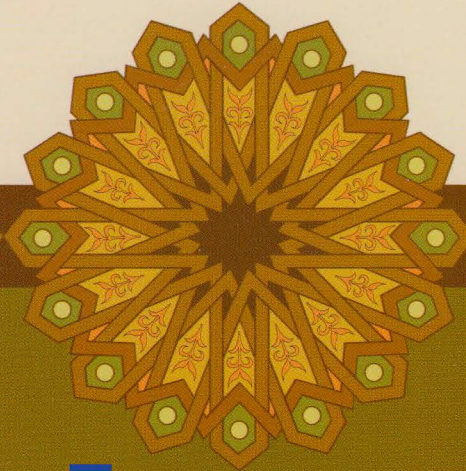
الأخلاقيات التطبيقية

جدل القيم والسياقات الراهنة للعلم

إشراف وتنسيق وتقديم
خديجة زيتلي

تأليف

مجموعة من الباحثين والأكاديميين العرب



مكتبة
مؤمن قريش

في كل مكتبة
في كل مكتبة

noemiqueclub.blogspot.com

مسائل فلسفية

الأخلاقيات التطبيقية

جدل القيم والسياقات الراهنة للعلم

الأخلاقيات التطبيقية

جدل القيم والسياقات الراهنة للعلم

تأليف

مجموعة من الباحثين والأكاديميين العرب

نورة بوحناش	فاطمة الفلاحي	كريم محمد بن يمينة
عبد الغني بوالسكك	عهد عبد الرازق	رشيدة السهين
خديجة زيتلي	كلثوم مروفل	مصطفى بخوش
جهيلة حنيفي	فريدة أولهو	نادية بونفقة
أمال علاوشيش	نسيبة مزواد	نعيمه دريس

إشراف وتنسيق وتقديم

د. خديجة زيتلي

منشورات الاختلاف
Editions El-khtlef



منشورات ضفاف
DIFA PUBLISHING

الطبعة الأولى: 1436 هـ - 2015 م

ردمك 2-1314-01-978-614

ردمك 7-258-90-978-9938

جميع الحقوق محفوظة



كلمة للنشر والتوزيع

12 نهج بيروت، 2080 أريانة - تونس

الهاتف: 0021671703355 - الفاكس: 0021671706253

البريد الإلكتروني: info@kalima-edition.com



4، زنقة المأمونية - الرباط - مقابل وزارة العدل

هاتف: +212 53723276 - فاكس: +212 53720055

البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

منشورات الاختلاف
Editions Elkhitlef

149 شارع حسبية بن بوعلی

الجزائر العاصمة - الجزائر

هاتف/فاكس: +213 21676179

e-mail: editions.elikhitlef@gmail.com

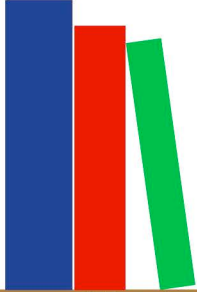
منشورات ضفاف
DIFA PUBLISHING

هاتف بيروت: +9613223227

editions.difaf@gmail.com

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأي وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقروءة أو أي وسيلة نشر أخرى بما فيها حفظ المعلومات، واسترجاعها من دون إذن خطي من الناشر.

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الناشرين



مكتبة
مؤمن قريش

لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في كفة الأخرى لرجح إيمانه.

إيمان القليل والرجح

moamenquraish.blogspot.com

«شيئان يملآن الوجدان بإعجاب وإجلال، يتجددان
ويزدادان على الدوام كلما أمعن الفكر التأمل فيهما:
السماوات ذات النجوم من فوق والقانون الأخلاقي في داخلي.
إنني لست بحاجة إلى أن أبحث عنهما وأفترض [وجودهما]
مجرد افتراض كما لو أنهما مُستتران في الظلمات أو في
غلاء الحماس خارج أفقي. إنني أراهما أمامي، وأنا
أزبطهما مباشرة بالوعي بوجودي».

إيمانويل كانط، نقد العقل العملي،
ترجمة، غانم هنا.

المحتويات

مقدمة..... 11

المحور الأول

أخلاقيات الطب والبيولوجيا (البيواتيقا)

- القسم الأول: البيواتيقا انفجار أخلاقي داخل العلم
القسم الثاني: إيتيقا التأمين الصحي... بين قهر الموت
وقدسية الحياة
أ. كريم محمد بن يمينة..... 69
القسم الثالث: الإجهاض بين المشروعية والتجريم
أ. نسبية مزواد..... 97
القسم الرابع: أخلاق البيوطيقا والقتل الرحيم
د. عماد الدين إبراهيم عبد الرازق... 119
القسم الخامس: حرمة الجسد بين الأخلاق والقانون
د. رشيدة السمين..... 129

المحور الثاني

أخلاقيات البيئة

- القسم الأول: من فرضية العقد الاجتماعي إلى لزومية
العقد الطبيعي
د. آمال علاوشيش..... 141
القسم الثاني: الفلسفة البيئية وأخلاقياتها
د. عبد الغني بوالسكك..... 165
القسم الثالث: صناعة الوعي البيئي وأخلاقياته
د. كلثوم مروفل..... 193

المحور الثالث

أخلاقيات العلم والتقنية (التكنولوجيا)

- القسم الأول: رؤية العلم الحديث للعالم والإنسان وضرورة
أخلاق تطبيقية للعلم
د. نعيمة دريس..... 213
القسم الثاني: فلسفة جان جاك روسو وصداها في التأسيس
لأخلاقيات العلم والتكنولوجيا
د. خديجة زليلي..... 245
القسم الثالث: العلاقة بين النظرية والتطبيق في فلسفة
إنموند هسرل
د. نادية بونفقة..... 261
القسم الرابع: مقدمة في أخلاقيات الحاسوب
د. جميلة حنفي..... 289

المحور الرابع

أخلاقيات الإعلام والاتصال

القسم الأول: أخلاقيات الإعلام بين المهنية والعالمية

والعولمة أ. فريدة أولمو 311

القسم الثاني: واقع العمل الإعلامي بين متطلبات أخلاقيات

المهنة وهيمنة منطق رأس المال د. مصطفى بخوش 333

القسم الثالث: صناعة الإعلام المعلوماتي السياسي

والدعاية له أ. فاطمة الفلاحي 355

مقدمة

مقدمة

لقد خَطَّتْ الفلسفة، ابتداءً من النصف الثاني من القرن العشرين، خطوات كبيرة ومهمّة في التعاطي مع قضايا علميّة وإنسانيّة وأخلاقيّة شائكة، إذ سَتَلَتَتْ إلى مناقشة مُشكلات جديدة أفرزها تقدّم العلوم واكتساح التقنيّة لجميع حقول المعرفة، وكذا التطوّر المَهول في مجال المعلوماتيّة. ضمن هذا السياق ستُجادل المقالات التي يضمّمها هذا الكتاب بُغية إتاحة الفرصة أمام القارئ للإطّلاع على قضايا الأخلاقيات التطبيقية، التي تعاضم الاهتمام بها في أوّل الأمر في الولايات المتحدة الأميركيّة، لتنتقل إلى العالم الغربي ومنه إلى العالم بأسره لاحقاً. وتسمّى الأخلاقيات التطبيقية أيضاً بالفكر الأخلاقي الجديد، ولقد تطوّرت بالموازاة مع تراجع الفلسفة النظرية وانحسار الفلسفات النسقيّة الكبرى التي ذاع صيتها في القرنين الماضيين.

وكان لظهور الأخلاقيات التطبيقية ما يبرّره من الناحية الواقعيّة، فلقد كان لارتفاع المستوى المعيشي للإنسان ودرجة الرفاهيّة الاقتصادية التي آلت إليها حياته وارتفاع موجة الثورة التكنولوجيّة العارمة والثورة المعلوماتية الهائلة، التي جعلت العالم قرية صغيرة، أثره على حياته، وفي تغيير طريقة التعاطي مع المشاكل الأخلاقيّة المعاصرة، لقد أصبح البحث عن صيغ أخلاقيّة جديدة بديلة لتعوّل عصر العلوم والتقنيّة أكثر من ضروريّ وملحّ. ولهذا تُعدّ الأخلاقيات التطبيقية اليوم فلسفة جديدة تُنبّري لإيجاد الحلول الممكنة للمشكلات التي تطرحها العلوم في الوقت الراهن، وربط المعالجة تلك بمنظومة القيم الإنسانية والأخلاقيّة بشكل عام. ومن الواضح جدّاً، ضمن هذا السياق، أنّها تعني جملة من القواعد التي تعمل جاهدة على تخليق الممارسة الإنسانية داخل أيّ حقل من حقول المعرفة والحدّ من غلواء التقنيّة وغرور العلماء وفضح الخروقات العلميّة التي لا تنحاز إلى كرامة الإنسان وآدميته، وبدء علاقة جديدة مع أطروحات العلم القائمة.

لا مندوحة اليوم عن الاعتراف بأن الفكر الإنسانيّ في تجلّياته المعاصرة يستأنف خطاباً جديداً بمقتضى السياقات التاريخيّة الراهنة، وينتقد ممارسات علميّة وتكنولوجيّة جريئة وصلت حدّ التهور والتضليل، ومن المفيد، في هذه المقدّمة، أن نشير إلى اعتناء الأخلاقيات التطبيقية بتخليق علوم ومعارف شتى: الطبّ، البيئة، الاقتصاد، الإعلام، المعلوماتيّة، التقنية، وغيرها من العلوم، وهذا على نحو جدليّ خلاق يسمح برصد المزالق الكبرى لها، ويقترح الحلول المأمولة في التعاطي معها مستقبلاً، وهذا في إطار إنسانيّ يكفل عدم التعديّ على الحقوق البتّة. فهل يكون بمقدور هذه الفلسفة الجديدة الموسومة بالأخلاقيات التطبيقية أن تعيد، من جديد، المركزية للإنسان وأن تردّ له الكرامة التي أهدرت في كثير من المواقف والممارسات، في خضمّ تعامل عقلائي مع التطوّر الذي يشهده العصر الحاليّ؟ وهل بإمكانها تقديم حلول ناجعة لمشاكل وأزمات الإنسان المعاصر سعياً للتخفيف من درجة قلقه وتوجّسه وخشيته من المستقبل؟

تنضوي المقالات التي يضمّنها هذا العمل تحت محاور أربعة هي: المحور الأوّل ويعالج أخلاقيات الطبّ والبيولوجيا، المحور الثاني ويتناول أخلاقيات البيئة، أما المحور الثالث فيتطرّق لأخلاقيات العلم والتقنية، في حين يبحث المحور الرابع والأخير في أخلاقيات الإعلام والاتّصال. وقد اقتصرنا على هذه المحاور الأربعة بوصفها أكثر المجالات التي يطالها النقد راهناً، أو لنقل أنّها تأتي في مقدّمة العلوم التي تهتمّ بها الأخلاقيات التطبيقية التي تتوجّه بالنقد إلى الحياة الواقعيّة والعملية أكثر من توجّهها إلى الحياة النظريّة والتأمليّة.

المحور الأوّل:

أخلاقيات الطبّ والبيولوجيا (البيوياتيكا)

في القسم الأوّل من هذا المحور يحلّل مقال الدكتورة نورة بوحناش الموسم بـ «البيوياتيكا انفجار أخلاقي داخل العلم» المسألة الأخلاقية داخل البيوياتيكا، التي لم تعد - على حدّ قولها - تتعلّق بالسؤال التقليديّ ذلك التعلّق الذي يختصر سؤال الفعل، فيما يجب عليّ أن أفعله؟ وفي حالة التوازن الإنساني وعقلائية القرار،

إنما هي نقاش واسع حول المعايير والقيّم الأخلاقية التي تحضر في مثل هذه الحالة مثل الكرامة، الحرية والاستقلالية، بل إنّ المقاربة البيويثيقية يتّسع مداها لتشمل خصوصيّة الكائن الإنساني وأبعاده الأنطولوجيّة، بما أنّها سؤال حول بداية الحياة ونهايتها، سؤال ينحصر في وضع جسد يتقلب بين طموح التطبيب ورغبة التغيير. فضلاً عن إبحار الكاتبة في المصطلح وتاريخه ومضامينه العلمية، فإنّها تتوقّف عند جملة من القضايا التي يثيرها النقاش في المسألة الأخلاقية داخل العلم والمعرفة بشكل عام وفي حقل البيولوجيا بشكل خاص.

وفي القسم الثاني يشرح الأستاذ كريم محمد بن يمينة في مقاله عن «إيتيكا التأمين الصحي... بين قهر الموت وقدسيّة الحياة» كيف أنّ التأمين الصحي يستند على أخلاقيات تُراعى فيها قداسة الحياة وجدليّة الصحة، بما يمهّد إلى الكثير من النقاشات الإيثيقية ومتطلّبات الأناسة نحو براكسيس متعال، في ظل سلطان العلم وغلبة التقنية، حتى يحافظ الكائن البشري على إنسانيّة الفعل الكوني، وبما يتوافق مع نظريّات سلطة القانون وحقّ العدالة للجميع، وألاً تكون عقود التأمين خاضعة لإرادة المؤسسات ماليّاً وهيمنة الإدارة عمليّاً، وألاً تصبح حاضنة لخوف الإنسان - (أنطولوجيا) - من الموت، ومتطلّبات التحسين، ولعلّ هذا ما يقتضي - في نظر الكاتب - التفكير بعمق ودون آليّة ما في اتفاقيّات التأمين الصحي بعيداً عن كل تزوير وتلفيق قد يعيق توافر شروط الضمان ومُرتكزات الرعاية والعناية، وأن تقوم البنود العقدية المبرمة بين الأطراف على التسامي في التعامل والتماهي في الإنجاز، حتى لا تחדش كرامة المريض ولا تضرّ بصحّة العاجز، وصولاً إلى أبعديات معلنة غير مباحة.

وترصدُ الأستاذة نسبية مزواد في مقالها عن «الإجهاض بين المشروعية والتجريم» الذي ينضوي تحت القسم الثالث، الجدالات التي يفرزها النقاش في هذا الموضوع، وتركّز الباحثة على كون الإجهاض جزءاً من الوضعيّة الأخلاقية للحياة الجنينية قبل الشخصيّة، أي قبل الوجود الفعلي في الواقع، ورسم خيّر فيه يضمن بعدها الفرد حقّه الإنساني والسياسي وكذا التاريخي، لقد كان موضوع الإجهاض شائكا ولا يزال. وتسترسل الدراسة في عرض الآراء التي تقف على طرفي نقيض:

بين قائل أن الإجهاض حقّ من حقوق المرأة وأنّ التدخّل فيه هو تدخّل في الحريّات الفردية، وأنّه من حقّ المرأة التصرف بجسدها دون قيد أو شرط أو وصاية، وبين رأي آخر معارض له، كونه جريمة في حقّ حميل له الحقّ في تجربة الحياة وخوض غمارها، وعلى هذا الأساس اشتدّ الصراع بين طرفي النزاع: "حركة أنصار الحياة" و"حركة حرية الاختيار". هذا وتشير الدراسة إضافة إلى ما سبق، إلى الإحصائيات المبهولة والملفتة للإنتباه الراصدة لحالات الاجهاض التي تتزايد يومياً، سواء أكان ذلك في المجتمعات المتديّنة أو في العلمانية منها.

أما في مقاله «أخلاق البيوطيقا والقتل الرحيم» فيناقش الدكتور عماد عبد الرازق في القسم الرابع ذلك الارتباط الوثيق بين مصطلح البيوطيقا والقتل الرحيم: فالبيوطيقا تهتمّ بدراسة ما يستوجبه نشاط العلماء والأطباء والتقنيين وغيرهم من المشتغلين بالتدخّل في مجرى الحياة الإنسانية من مسؤوليّة أخلاقيّة، والقتل الرحيم يكافئ الموت الرحيم وهو التعبير الطبّي العلمي المعاصر، ويعني تسهيل موت الشخص الميؤس من شفائه بناء على طلب مقدم من طبيبه المعالج. ويعرّج صاحب المقال إلى موضوع القتل الرحيم من وجهة نظر أخلاقيّة ودينية، وكيف تنظر إليه المجتمعات الإنسانيّة ذات العقائد والأفكار والانتماءات الجغرافيّة المتعدّدة والمختلفة؟ وعطفاً على ما سبق فإنّ هذا المقال يبحث أيضاً موضوع القتل الرحيم من وجهة نظر تشريعيّة وقانونيّة في ظلّ جدالات مثيرة لا تنتهي.

وتختتمّ الدكتورة رشيدة السمين مقالات المحور الأوّل المتعلّق بأخلاقيات الطبّ والبيولوجيا بموضوع «حرمة الجسد بين الأخلاق والقانون» والذي تبين فيه أنّ الجسد اليوم يتعرّض للتلاعب الجيني والاستنساخ والزرع (زرع الأعضاء) والتجميل والتّحسين والتّأجير (تأجير الأرحام) وتغيير نوع الجنس، نتيجة التقدّم العلمي والتكنولوجيا، ممّا أدخل اضطراباً على توازن الإنسان وأثار قضايا أخلاقيّة وفلسفيّة وقانونيّة جديدة حول مشروعيّة اعتبار الجسد مجرد "شيء" وجواز المساس به. إذ يُعتبر كل اعتداء على الجسد - في تقدير الدراسة - هو اعتداء على

كرامة الإنسان التي تعني وفق الفلسفة الكانطية "أن يتمتع كل فرد بمعاملة تجعل منه غاية بذاته، لا مجرد وسيلة لغيره". لذا تقتضي حرمة الشخص الطبيعي والحدود الأخلاقية والتراتب القانونية رفض الخضوع لإجراء التجارب أو العمليات أو التحاليل الطبية التي تمس سلامة الجسد.

المحور الثاني:

أخلاقيات البيئة

يُستهلُّ المحور الثاني الذي يهتمُ بمناقشة أخلاقيات البيئة بمقال الدكتور آمال علاوشيش الذي يحمل عنوان «من فرضية العقد الاجتماعي إلى لزومية العقد الطبيعي» وهو يبحث منظومة البيئة الطبيعية التي تتجاوز مضامينها الطبيعة إلى الحيوان والنبات وكل ما شأنه أن تتعرض حياته وبقائه للتهديد بفعل حماقة البشر، هذا التهديد الذي راح يتخذ صور التخريب والتدمير والاضطراب والتشويه والتشظي، الأمر الذي جعل الإنسان بحاجة ملحة وعاجلة إلى ابتكار مرجعية قيمية جديدة تعيد للحياة قدسيتها. وفي هذا السياق يركّز مقال الكاتبة على طرح قضية الأزمة البيئية بوصفها هاجساً شغل العلماء والفلاسفة على حدّ سواء، بخاصّة في عصر التكنولوجيا الرأهن، والذي يتطلّب استعادة وفهم اللحظة التأسيسية للعصور الحديثة ونعني بها الديكارتية بتوصيفها المصدرية الثنائية الأولى التي بشرت بسيادة الإنسان على الطبيعة وهيمنته عليها، في مقابل إنية مفكرة ومتعالية تقوم بذاتها.

ويؤكد الدكتور عبد الغني بوالسكك في دراسته الموسومة بـ «الفلسفة البيئية وأخلاقياتها» أن بقاء الإنسان واستمراره إنّما يرتبط بضرورة المحافظة على البيئة وصونها، فمنذ أن اكتشف قوانين الطبيعة وسيطر عليها جلبت له هذه الأخيرة الكثير من المنافع وخاصة مع ظهور المجتمع الصناعي، إلّا أن ذلك أنذر لاحقاً بمشكلة استنزاف خيرات الطبيعة، وما زاد الأمر حدة تلك الأخطار التي أضحت تهدّد البيئة بسبب النفايات التي تلفظها المصانع كالمواد الخطيرة والكيماوية منها. ويتوقف الباحث في هذا السياق عند أسباب توتر العلاقة بين الإنسان

والطبيعة، الأمر الذي استدعى ظهور فرع جديد من المعرفة يوسم بأخلاقيات البيئة. لقد هدفت هذه الأخيرة إلى وضع قيم أخلاقية يلتزم بها الإنسان في تعاملاته مع كل ما هو حيّ ومع كل عناصر البيئة، بل الدعوة إلى تأسيس حقوق للبيئة وحقوق للحيوان والنبات من أجل الانتقال إلى أنسنة البيئة وخلق تواصلية تكاملية مع كل عناصرها - والمقال يسط هذه التفاصيل - بالإضافة إلى خطابات فكرية وأخلاقية ودينية للدفاع عن البيئة والإنصات إلى معاناتها في محاولة لتجاوز أزمات الإنسان المعاصر.

أما الدكتورة كلثوم مروفل فتكتب في مقالها المعنون «صناعة الوعي البيئي وأخلاقياته» عن المشكلات البيئية التي سببها الإنسان، والتي تعدّ فرصة لإعادة النظر في العلاقة بينه وبين بيئته، بحيث يتبنى قيماً بيئية جديدة على أساس الفائدة المتبادلة. ولعلّ هذا الأمر من شأنه أن يُبقي البيئة موطناً مريحاً للإنسان وللأجيال القادمة وللبنشرية جمعاء. وقد ارتأت كاتبة المقال أن تتطرق دراستها بشكل أساسي إلى ضرورة صناعة وعي بيئي لإعادة النظر في السلوكيات الفطرية، التي تتعامل مع البيئة بشكل عفوي لا يرتقي إلى المستوى العلمي والعملّي، وتحويلها إلى سلوكيات واعية وإرادية، إذ تحتاج الصناعة، بشكل طبيعيّ، إلى أسس ووسائل وتقنيات بإمكانها تغيير السلوك الفردي والجماعي على حدّ سواء إلى سلوك أخلاقي. هذا ويحرص المقال على التركيز على موضوع التربية البيئية ووسائل الإعلام بوصفهما يلعبان دوراً مهماً ومؤثراً في صناعة تصوّرات وسلوكيات الأفراد داخل المجتمع، وتفضي هذه المساهمة إلى تعميق حب الانتماء للأرض والوطن في إطار الأخلاق البيئية.

المحور الثالث:

أخلاقيات العلم والتقنية (التكنولوجيا)

تنطلق الدكتورة نعيمة دريس في دراستها عن «رؤية العلم الحديث للعالم والإنسان وضرورة أخلاق تطبيقية للعلم» من الإقرار بأن العلم الحديث عُرف بتعارضه مع الدين رغم أنّ العلماء لم يقدّموا دليلاً على عدم وجود الله ولم

يقصدوا هدم الإيمان به، ومع ذلك تبقى نظرية كوبرنيك ونيوتن من أهم النظريات العلمية وأعظمها أثرا في تأسيس الفكر المادي الغربي بل وتأسيس الإلحاد. فقد قام نظام كوبرنيك ذاته بزعزعة الغائية الكونية والإنسانية رغم أنه لم يقصد إلى ذلك، لكنّ تداعيات وتطوّرات العلم سترسّخُ لاحقا هذا المسار الآلي حيث وصلت مكانة الإنسان إلى الحضيض مع البيولوجيا التطوريّة، الأمر الذي ساهم في تعميق التغيير الحاصل في النظرة إلى العالم. وتروم الكاتبة مناقشة ما نجم عن العلم الحديث من رؤية فلسفيّة وقيميّة ودينيّة متطرّفة، والكشف عن نقائصه في تفسيره للظواهر أو في رؤيته الماديّة للكون، تلك النظرة المفتقدة للغائية والإيمان بالله، ما جعل من العودة إلى الحديث عن العلم ومبادئه ودوره بمنظور ابستمولوجي جديد، أكثر من ملحّ، على أن يراعي أكثر متطلّبات الإنسان وخصوصيته.

وتستحضر الدكتورة خديجة زيتلي في دراستها الموسومة بـ «فلسفة جان جاك روسو وصداها في التأسيس لأخلاقيات العلم والتكنولوجيا» النصّ الروسي بوصفه من النصوص المرجعية أو المؤسّسة للنقد المعاصر للعلوم، في تقدير الكاتبة، ويتعلّق الأمر في هذا السياق بمقال في العلوم والفنون. لقد طرح روسو في هذا المقال، وبكل جرأة، موقفه من تقدّم العلوم والفنون وتداعياتها على الإنسان والمجتمع والأخلاق في عصره، من خلال إجابته على الإشكالية: هل ساهم تقدّم العلوم والفنون في إفساد الأخلاق أم في تطهيرها؟ وبهذا يكون الرجل قد تطرّق، منذ أزيد عن القرنين ونصف القرن من الزمن، إلى ما هتّم الفلسفة المعاصرة بمناقشته تحت مسمّى أخلاقيات العلم والتقنيّة. وتشرح الكاتبة جملة المسوّغات التي جعلت روسو يُعرّض عن فكرة التقدّم في الصيغة التي طرّحت بها في القرن الثامن عشر، ويدينُ الحضارة الحديثة ومنظومة القيم التي أفرزتها، فتقدّم العلوم والفنون في العصر الحديث لم يجلب إلّا الشقاء والتعاسة للإنسان. ومن هنا ترى الكاتبة ضرورة ترهين أطروحات روسو وجرحها إلى النقاش الدائر اليوم حول أخلاقيات العلم والتقنيّة.

أما في مقالها عن «العلاقة بين النظرية والتطبيق في فلسفة إدmond هسرل» فتغوص الدكتورة نادية بونفقة في موضوع نقد العلوم المعاصرة الذي يحلّ محلّ نقد الموقف الطبيعي في آخر كتب هسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفلسفة الترنسندنطالية، ولا يتناول نقده لهذه العلوم جانبها الموضوعي بل نزعتها الماديّة الوضعيّة، التي تنكر الحقيقة في ذاتها بل وكلّ حقيقة تنتمي إلى عالم الحياة، الأمر الذي أوقعها - حسب توصيف المقال - في تناقضات لا حلّ لها، من هنا يجب علينا، حسب هسرل، إيجاد طريقة معينة للبحث، لا تكفي باستخلاص المثال العلمي بكلّ مميّزاته، بل طريقة تكون موجّهة إلى استخلاص تأسيسات جديدة لمعنى الوجود. إنّ أسباب التوتر الذي يعيشه القرن الحالي تكمن في التصرّور الوجودي للعالم التقني المعاصر الذي لم يترك للإنسان مكانا يحيا فيه بصورته الطبيعيّة الأصليّة، ومن هنا يبرز واجب خاص بالفلسفة والتمثّل في أنه لا يتعيّن عليها فقط أن تبين أين يكمن المشكل الحقيقي بل عليها أيضا أن تقدّم للتطبيق العينيّ تعليمات ضروريّة وترسم له حدوداً لا يمكن تخطّيها، من خلال توضيح ماهيّة الحياة وكيف يجب أن تكون تبعاً لهذا.

وفي بحثها الذي يحمل عنوان «مقدمة في أخلاقيّات الحاسوب» تقدّم الدكتورة جميلة حنيفي تعريفا لهذا المبحث الجديد في ميدان الأخلاقيّات التطبيقية والذي ازدهر بفعل الثورة المعلوماتيّة وتحديدًا تكنولوجياً، إنّ الحاسوب الذي اختزل البشريّة بأجناسها وأشكالها وألوانها وأعراقها المختلفة في قرية كونيّة واحدة. وبقدر ما حقّقت هذه الثورة إيجابيات كثيرة ملموسة ومُذهلة سواء على المستويات العلميّة أو الاجتماعيّة أو الاقتصاديّة أو التربويّة وغيرها - والمقال يشرح التفاصيل - فإنّها أفرزت أيضا نتائج خطيرة سواء على الفرد نفسه أو المجتمع ككلّ، ما استدعى تأسيس مجال بحث فلسفيّ أصيل ضمن الأخلاقيّات التطبيقية يعرف باسم أخلاقيّات الحاسوب **Computer Ethics**، وهو يُعنى بالبحث أولاً في المشاكل الإتيقيّة المعقّدة التي نجمت عن استخدام تكنولوجيا الحاسوب، وثانياً بضرورة تزويدها بجملة من المعايير الموجّهة.

المحور الرابع:

أخلاقيات الإعلام والاتصال

تشرح الأستاذة فريدة أولو في دراستها المعنونة «أخلاقيات الإعلام بين المهنة والعامة والعولمة» الدور الكبير والبارز لوسائل الإعلام ابتداء من النصف الثاني من القرن العشرين وفي السنوات الأخيرة على وجه الخصوص، وهي تحيل إلى التغيرات التي شهدتها العالم في مختلف الميادين جراء ذلك، لقد أصبح للإعلام تأثيرات على دوائر صنع القرار العالمي خاصة في عصر العولمة، فهل يمكن لهذه التكنولوجيا - تتساءل الكاتبة - أن تكون أداة سيطرة وتوجيه وتغيير سلوك وقيم لا يمكن السيطرة عليها أو ردعها؟ وكيف سيكون الحال إذا ما كانت الأداة التكنولوجية هي الإنترنت التي لا تكتفي بإيصال الرسالة بصمت، وإنما تفتح باب التفاعل والمشاركة بين المتلقي ومضمون الرسالة ليمّ الهدف، لا من إيصال الرسالة فقط وإنما من إحداث تأثير على وعي المستلم وسلوكه؟ وفي ضوء كل هذه التطورات يطرح المقال السؤال الهام: هل سهولة الاتصال المتاحة أمام الأفراد تسمح لكل منهم أن يحصل على المعلومات التي تتفق مع احتياجاته أم أنه من شأن هذه الأخيرة أن تخلق مجتمعا يتسم بالتفتت، ولا ينضوي تحت نسق مشترك من القيم الاجتماعية؟

أما الدكتور مصطفى بخوش فيعالج في مقاله الذي يحمل عنوان «واقع العمل الإعلامي بين متطلبات أخلاقيات المهنة وهيمنة منطق رأس المال» الأدوار المهمة التي تلعبها المؤسسات الإعلامية في الحياة السياسية والاجتماعية، ولكنها وفي نفس الوقت تعتبر شركات وفواعل مؤثرة في الأسواق الاقتصادية. والملاحظ - حسب الباحث - أن نسبة كبيرة من الانتقادات الموجهة للمؤسسات الإعلامية اليوم تدور حول التناقض القائم بين هذين الدورين: فمن جهة مطلوب من هذه المؤسسات نقل المعلومة باستقلالية وبجاذبية وتوفيرها بنوعية جيدة والارتقاء بالنقاش حول قضايا الشأن العام وتغطيتها، ومن جهة ثانية من مسؤوليتها العمل على تحقيق الربح للملاكها، حتى تضمن البقاء والاستمرار في بيئة تزداد تنافسية يوما بعد يوم،

وهو الأمر الذي يدفعها للتعاطي مع المعلومة كمنتج تجاري تحكمه قواعد السوق المحددة أساساً بمنطق الربح والخسارة، والتحرّر من الضوابط والقواعد التي تفرضها منظومة الأخلاقيات التطبيقية التي يُفترض أنها تقوم بتحديد ما هو مقبول وما هو مرفوض في العمل الإعلامي.

وتتناول الكاتبة والأديبة فاطمة الفلاحي في بحثها «صناعة الإعلام المعلوماتي السياسي والدعاية له» الدعاية الإعلامية كأداة حرب لإقناع الآخر حين التعبئة السياسية والعسكرية، والتي تعتمد اليوم بصورة رئيسية على وسائل الإيصال المرئية وغير المرئية والميديا بنحو عام، والتي يتمّ توظيفها بنقل المعلومة ونشر الأفكار المغرضة أو زيادة سعي الحروب، وهذا ما يجعل الحكومات تهمّ بنحو شديد بتجنيد طاقاتها المعلوماتية والتكنولوجية للدعاية عن طريق تعبئة الناس ودفعهم ليكونوا جزءاً أساسياً من أدوات هذه الحرب، أو لممارسة سياسة الرعب عن بعد وإحداث حالة من حالات الهزيمة عند الطرف الآخر بيثّ الرعب وتضخيم الإمكانات والمعدّات والأسلحة وتأثيراتها وقدراتها على الفتك بالآخرين. ويوضّح المقال، فضلاً عن ذلك، كيف أنّ الدعاية في السلم يمكن اعتبارها هي المحرك الفعلي لوعي الإنسان، خاصة إذا وجهت بصورة فعالة عن طريق وسائل الاتصال لبث الوعي الثقافي وصناعة رأي عام يخدم التوجّهات، ومن هنا تبرز أهمية الدعاية الإعلامية والإمكانات التي تنطوي عليها في التأثير على السياسات السلمية أو العسكرية.

يسعى هذا الكتاب إلى بسط وتحليل هذه الموضوعات المطروحة، التي تُسبّل اليوم الكثير من المداد، وإثارة النقاش حولها، بعرض وجهات النظر المختلفة وطرح جملة من الآراء النقدية في ذات الشأن، بُغية الاستجابة، في نهاية المطاف، إلى همّ واحد بات يؤرّقنا جميعاً وهو صراع العلم المعاصر مع المنظومات الأخلاقية والقيمية. وجدير بالذكر هنا أنّه مع صعوبة هذه المهمة وشحّ النصوص، المؤسّسة لهذا الجدل، والتي لا يزال معظمها غير مترجم إلى لغة الضادّ، كان لا مناص لنا من القيام بها بغية المشاركة في النقاش الدائر. ولا يسعني في الختام إلا أن أرفع أسمى آيات الشكر والتقدير والاحترام إلى زملائي الكتاب الذين ساهموا معي في هذا

العمل، مذكرة، في هذه العجالة، بصبرهم واجتهادهم وسعة صدرهم من أجل إخراج هذا الكتاب في أحسن صورة.

من الصعوبة بمكان أن يسدّ هذا البحث جميع الثغرات الممكنة في موضوع شائك كثير الإشكاليات متعدّد الرؤى والأطروحات كهذا، ولا ندّعي أننا أوفينا الموضوع حقّه من المعالجة، وقد نكون لأمسنا البعض من جوانبه وحسب، ولكننا في نفس الأثناء طرحنا بعض المواقف النقديّة التي من شأنها أن تفتح الموضوع هذا على آفاق مستقبلية جديدة فتستأنفه أعمال بحثية قادمة.

ومنتهى أمني أن يجد فيه القارئ بعض الفائدة المرجوة...

د. خديجة زيتلي

باريس، 18 جانفي 2015

المحور الأول

**أخلاقيات الطب والبيولوجيا
(البيواتيقا)**

البيواتيقا انفجار أخلاقي داخل العلم

د. نورة بوحناش^(*)

ظهرَ مُصطلح البيواتيقا في سبعينيات القرن الماضي، وبالضبط في الولايات المتحدة الأمريكية، وسيُضاف المصطلح إلى القاموس الأخلاقي مثيراً لقضايا هامة داخل حقل الخطاب الأخلاقي الراهن، هي قضايا مُغايرة للمعهود بما ألما تعلّقت بالحياة والحَيّ في إطارهما الأشدّ عضويّة، ثم تجاوزتْ نحو أسئلة بعيدة الغور في المشروع الإنساني، مشروع يؤول إلى مقارنة العلم وما خلفه من أثر على الحياة الإنسانية بوجه عام، هنا يلتقي **البيوس Bios** بـ **إيثيكوس Ethikos** ليثيران السؤال حول طبيعة اللقاء خاصّة أن الإيتيقا هي «موضع للخلاف والاختلاف، والصراع بين مصالحنا وغاياتنا الأخلاقية، وتجاوز نحو الثقافتين الذاتية والمجتمعية»⁽¹⁾. وهو ما حينَ سؤال العلاقة بين القيمة والواقعة، وكذا جدل العقل الوضعيّ حول شرعية الحديث عن القيمّ والمعايير على صعيد التفكير العلميّ.

لم تعد المسألة الأخلاقية داخل البيواتيقا، تتعلّق بالسؤال التقليدي ذلك التعلّق الذي يختصر سؤال الفعل، فيما يجب عليّ أن أفعله؟ وفي حالة التوازن الإنساني وعقلانية القرار، إنما هي نقاش واسع حول المعايير والقيمّ الأخلاقية التي تحضر في مثل هذه الحالة مثل الكرامة، الحرية والاستقلالية، بل إن المقاربة البيواتيقية يتّسع

(*) كاتبة وأستاذة جامعية بقسم الفلسفة جامعة قسنطينة، الجزائر.

(1) Pascal Chabots: «Entre "bios" et éthique» in Science et Avenir, Mars/Avril, 2002, p. 97.

مداها لتشمل خصوصية الكائن الإنساني وأبعاده الأنطولوجية، بما أنها سؤال حول بداية الحياة ونهايتها، سؤال ينحصر في وضع جسد يتقلب بين طموح التطبيق ورغبة التغيير، وعليه فالبيويثيكا تعني ضرورة النظر في آليات تعريف آخر للكائن، مادامت البيوتكنولوجيا وهي مسنودة بنتائج البيولوجيا قد وضعت وسائل تمكين الكائن للتجاوز نحو ضفة أخرى تتغير فيها معايير الطبيعة، وتتحول نحو معايير أخرى هي من لدن الصناعي الذي تجاوز الطبيعي⁽¹⁾.

وإذا كان نحت المصطلح يعود إلى طبيب السرطان الأمريكي فان رونسلر بوتّر **Van Rensseler Potter**، ممكننا من بناء حقل جديد داخل الإتيقا، إلا أنه يخفي تاريخ حيرة العقل الغربي أمام التمزق الذي شهدته منظومته الإبيستيمولوجية منذ الانتصار الذي حققه العلم في زمان الحداثة، هو تمزق بين العلل الفاعلة والأخرى الغائبة، ومن ثم تحوّل عن مرجعية أرسطية، إلى أخرى وضعية مكّنت منها قبلا الثورة الإبيستيمولوجية للعلم التي استقدمتها النهضة الأوروبية، حيث الفصل القطعي بين الاستدلال الغائي والآخر العلمي الذي يلتزم بالظاهرة دون النظر خارج حدود هذه الظاهرة، أكان نظر قبلي أو نظر بعدي.

إنه تمزق شمل التصور الجذري لطبيعة العلم، وكذا خلوه التدريجي من كل أبعاد فلسفية منها الميتافيزيقية، والأخلاقية خاصة، الأمر الذي جعل فان رونسلر بوتّر **Potter Van Rensseler** يثير عبر أطروحاته العلمية⁽²⁾، قضية المسؤولية الاجتماعية على مسار العلم، وكذا ممارسات العلماء، وربما هي ضرب من المتابعة الأخلاقية لصيرورة العلم وتوجهاته التطبيقية، فهل نحن أمام أخلاق تتماثل لموضوع متداول منذ أبقراط، وهو ما تقتضيه العلاقة بين الطبيب والمريض من قيم أخلاقية؟ أم نحن أمام منظومة من اختيارات أخلاقية وقانونية تحيل بالضرورة إلى الديونطولوجيا؟ أم أن الأمر يتعلق بسؤال آخر يتجاوز المنظومة الكلاسيكية

(1) Pascal Engel: «La nature et la norme», in Science et Avenir, Ibid, p. 12.

(2) Guy Durant: **introduction générale à La bioéthique**, Fides, Montréal, Québec, Canada, 2007, p. 18.

للسؤال المرتبط بالجدد في حالته المختلة، إلى معالجة نقدية للنتائج الأكسيولوجية للتطبيقات البيوتكنولوجية على الحي؟ ومن ثم تتبع لمسار هذه التطبيقات حيث لا يتعهد هذا المسار بإثارة أسئلة الفعل الإنساني أمام وضع استثنائي، بل يتجاوز إلى النظر في قضايا ذات الصلة بالحضور الأنطولوجي؟ هنا يجد العقل الفلسفي نفسه، وقد ارتقن ضرورة بالعلم وتمكن من البحث في مقاربات ذات تاريخ فلسفي، وهي هنا الانطولوجيا كحقل فلسفي قديم قدم سؤال الصوفيا.

وإذن يؤول نحت مصطلح البيويثيقا إلى ذلك الانشغال العميق لطبيب السرطان الأمريكي بالتطور العلمي الهائل خاصة في ميدان البيولوجيا، وذلك مقابل التأخر الفكري فيما يخص التفكير الضروري حول الاستخدامات العلمية والتقنية لنتائج العلوم البيولوجية ومقتضاها البيوتكنولوجية، ولذلك دعا فان رونسلر بوتر Van Rensseler Potter إلى ضرورة تأسيس «علم جديد هو علم البقاء»⁽¹⁾ "Science of survival"، وهو علم يتخذ غايته في إعادة تأسيس علاقة بين العلم والقيم، إذ المخاوف التي تثيرها التقنية فيما يخص التدخل في الجسم البشري، تعود إلى الهوة السحيقة التي تفصل بين العلم والقيم، بما أنها ميزت الثقافة الغربية بصفة عامة، وعليه كانت غاية طبيب السرطان الأمريكي هي إعادة الوصل بين العلم والأخلاق. "بيوس" Bios الحياة "إتيكوس" Ethikos الأخلاق، Bioéthique البيويثيقا، مصطلح منحوت بطريقة تمكن من إعادة وصل بين العلم وهو هنا البيولوجيا، والأخلاق التي تعني أصلا مقارنة فلسفية تنظر في القيم والمعايير، وهو ما يفسح عنه مضمون كتاب فان رونسلر بوتر Potter Van Rensseler الأخلاق جسر نحو المستقبل الذي يحدد فيه غاية أساسية وهي إنشاء أخلاق تستخدم العلوم

(1) يمكن ترجمة كلمة Survival إلى العربية بالبقاء للأصلح، وهي كلمة تشير هنا إلى وجود حيوي بحت، غير أن فان رونسلر بوتر، يحددها في ضرورة تأسيس علم جديد يتوجه للبحث في الصلة بين العلم والقيم داخل حقل البيولوجيا أو الوجود الحيوي للإنسان، ولذلك سيتسع مدى مفهوم البيويثيقا عند فان رونسلر بوتر إلى حقل شاسع، حيث تكون الإحاطة بالحضور الحيوي للإنسان بوجه عام، وتتعلق بالسيطرة على المد السكاني، السلام، الفقر الإيكولوجية، حياة الحيوان، سعادة الإنسانية، وبالنتيجة البقاء الإنساني على هذا الكوكب.

البيولوجية بغية تحسين الوضع الإنساني⁽¹⁾، من هنا فهي تتجاوز المعطى الكلاسيكي للإتيقا بما هو نقاش نظري حول القيم والمعايير، إلى استخدام نتائج علوم الحياة في سبيل تحول آخر في نوعية الحياة الإنسانية، فمن غير الممكن الحديث عن مبارزة نظرية محضة داخل البيوإتيقا، بالنظر إلى المقتضى الواقعي الذي تدور حوله مسائل البيوإتيقا، فالرهان هنا رهان عملي بحت.

ولأن التقدم التقني وتطبيقاته العملية قد عاد على الإنسانية بنتائج ذات قطبين، القطب الإيجابي: وهو ما أحدث فحضة في مسار الحياة الإنسانية عامة، أما القطب السلبي: فهو ما ميز مسار هذه الحياة من اختراقات لوظيفة الطبيعة، ستكون البيوإتيقا عودة ضرورية للسؤال الفلسفي في قلب العلم، ليكون السؤال أكسيولوجيا بدءا، لكن ما لبث الاهتمام الأكسيولوجي أن يتحول إلى جملة اهتمامات أخرى ذات أبعاد أنطولوجية، بما أن نتائج الهندسة الوراثية تمكن من انقلاب وشيك في طبيعة الوجود الإنساني، قد تنزع عنها آفات التاريخ البيولوجي للعضوية الإنسانية حين تختل، أو قد تقدم الوسائل للتغير نحو إنسانية قادمة تمتلك مصيرها البيولوجي، وتستبق نحو إنسانية قوية عبر اختياراتها، فالكشف عن حال الجنين مثلا أصبح ممكنا منذ الأيام الأولى، ليعدّ خطوة أولى في سبيل تدعيم رجاء الإنسانية في مجتمع يحسن ذاته تدريجيا نحو إنسان فوق الإنسانية، لكن ألا يعد هذا الحلم حلم راود النازية في الإقصاء والتمييز العنصري؟ هنا يكون المعطى الأكسيولوجي حاضرا عبر سؤال الحرية والاستقلالية والحق في الحياة، وتفعيل المطارحات الفلسفية فيما يخص حقوق الإنسان.

وإذا كان مصطلح البيوإتيقا يعني سؤال العقل حول النتائج المزعجة وغير المزعجة للعلم وتطبيقاته التقنية، فإن هذا السؤال يتجاوز المقاربة الأخلاقية، إلى السؤال الأنطولوجي. بما أن الرهانات البيوتكنولوجية، تعني كذلك تحولات في مفهوم الكائن، ذلك أن مسار البحث في أصل الأنواع قد حدد تصورا آخر عن طبيعة الكائن الإنساني، فهو لا يمثل للثبات والنهائية بل هو في حالة تحول إنه

(1) Sous la direction de Monique Canto - Sperber: **Dictionnaire d'éthique et de philosophie Morale**, p. U. F, 1ère édition, 2004, Tome 1, p. 185.

سيرورة بيولوجية مشدود إلى التغير والتجاوز، ومن ثم فهو محكوم بحتمية ثقيلة تدعم أفق التحكم الأنطولوجي وتمكن له المرجعية، وستشهد البيولوجيا تطورا ونقاشا حادًا حول جدوى نتائجها وتطبيقاتها، انطلاقًا من إحدائيات الثورة الداروينية، التي عينت تطورات لاحقة خاصة مسألة الهندسة الوراثية والجينوم البشري⁽¹⁾.

وإذا كانت نتائج البحث الداروينية تقتضي تغير المنظومة البيولوجية لحال الوجود الحيوي للإنسان، فإن التحولات التي فرضتها فلسفة القوة التنشوية عن حلم التجاوز وتحسين للكائن الذي يشرئب نحو الإنسانية الكاملة، قد حدد مطلبًا مكنت منه البيوتكنولوجيا، فالنتائج الرائعة لخلاصة الهندسة الوراثية قد خططت لمفهوم أخذ المصير وتحويل الذات والتصرف في مصيرها، ومن ثم أخضعت العلم قسرا للمقاربتين الأنطولوجية والأكسيولوجية، لتلوح بسؤال مركزي فيما يخص مسار القيم الإنسانية داخل التشكلات النمطية للمفاهيم الإنسانية في الثقافة العلمية المآبعد حدثية؟

وعموما فالنقاش الذي يفرضه حقل البيوتيقا داخل الممارسة العلمية الراهنة، يخلص إلى أن المبادرة الفكرية داخل الراهن الفلسفي تجذُ نفسها في مواجهة أخرى بين العلم والفلسفة، ولاريب أن فان روسلير بوتر قد انتبه إلى الهوة السحيقة التي تفصل بين العلم والأخلاق في المنظومة والإبستمولوجية الحديثة، إذ اهتم طبيب السرطان بالمفارقة القائمة بين التطور الهائل للبيولوجيا والتطبيقات البيوتكنولوجية من جهة، والنظر في هذه التطبيقات من ناحية النتيجة الأخلاقية، وهنا دعا فان بوتر روسلير إلى ضرورة التفكير في الممارسات والتطبيقات، فكان مصطلح البيوتيقا ممكنا من وصال بين العلم وتطبيقاته من جهة، والمقاربة النقدية التي تفرضها الفلسفة من جهة أخرى.

إن الحديث عن العلاقة بين العلم والفلسفة داخل المقاربة الأخلاقية الراهنة، لا يعني العودة مرة أخرى إلى الأسئلة التقليدية، حول المبادئ الأولى أو التصورات

(1) Richard Delisle: «La Sélection naturelle à L'échelle Cosmique», In Les Dossiers de La Recherche, N033, Novembre 2008, p. 64.

الأخلاقية المقومة للعلم، بل هو شكل آخر للصلة بين العلم والأخلاق، تجدد لها تأسيسا مغايرا وقواعد للنظر تتجاوز المعهود من أسئلة الفلسفة، هنا تتحدد الحقول الفلسفية التي عينت علاقة أخرى بين العلم والفلسفة من خلال البيوإتيقا، فهي في البدء سؤال الإتيقا الذي يراهن على نقاش حول التجاوزات الأخلاقية التي نتجت عن التدخل اليدوي في العضوية الحية، ثم إن هذا التدخل الذي يركز على اكتشافات البيولوجيا، يتجه إلى سؤال الكينونة مفهوم الكائن، كيف لا والهندسة الوراثية قد عينت اختيارات عميقة لتغيير الكائن وصيرورته نحو صورة يحددها حلم الرغبة الإنسانية في الكمال، وعليه تتركز المقاربة البيوإتيقية على علاقة بين العلم والفلسفة، عبر حقلين حقل الأكسيولوجية وآخر هو حقل الأنطولوجيا.

1 - المقاربة الأكسيولوجية:

تألف كلمة بيوإتيقا من تأليف تركيبي، يجمع بين كلمة الحياة بمفهومها البيولوجي، وكلمة الأخلاق التي يكون موضوعها الفعل الإنساني في علاقته بالقيم والمعايير، ومن المعروف أن الأخلاق هي الموضوع الأثير للفلسفة منذ قراءة سقراط لعبارة معبد دلف "أعرف نفسك بنفسك"، وبقيت إلى الراهن هي الموضوع المركزي للسؤال الفلسفي، خاصة وأنه تتابع الاستقلال المستمر لحقول المعرفة عن الفلسفة، بداية من الفلسفة الطبيعية بشمول معناها فلم تعد غصن من أخصان شجرة ديكارت الفلسفية، إلى العلوم الإنسانية التي حاولت تخلص الأخلاق من طابعها الفلسفي، لكن دون جدوى لتبقى الأخلاق غصن الفلسفة الأثير الذي عمل على إثراء قضاياها، محتفظة بمكانتها الفلسفية خاصة في عصر العدمية التي تحولت معه الأخلاق إلى أكثر من ضرورة، ضرورة عملية، اقتضت على ما يبدو الضرورة العقدية⁽¹⁾.

(1) حيث تتحول الإتيقا في عصر العدمية عند الفيلسوف الفرنسي أندري كونت سبونفيل إلى فن للعيش وأداء وظيفة أساسية في سد الفراغ الأكبر الذي جاءت به الفردية والاستقلالية ثم الحرية بحيث ستؤدي الإتيقا وظيفة إن صح التعبير عقدية لأنها تتكفل بسد الفراغات الكبرى التي مكنت منها عدمية العصور الحديثة أنظر في ذلك

ومصطلح البيوتيقا بيان للضرورة الملحة للقاء آخر بين العلم والفلسفة، والفلسفة هنا هي خلاصة التعبير عن النظر في طبيعة الفعل الإنساني وقد تعلق بالقيّم، كما أنّها مجال لنقاش المعايير التي يتغيها كل فعل إنساني يتجه إلى الوجود، وهكذا تتضمن البيوتيقا وصال في زمان آخر بين العلم والفلسفة، لكن الفلسفة هنا لا تتخذ شكلا نظريا بحتا، إنما ستتجه اتجاها آخر يسأل عن آفاق التطبيقات البيوتكنولوجية، لتتطرق عبر حوار نقدي للقضايا الأخلاقية الناجمة عن الممارسة العملية على الحياة بوجه عام، وكذا على التدخل اليسودي في الجسد الإنساني، بعدما تم الفصل بين حقل العلم وحقل الفلسفة فصلا جازماً في عصر الأنوار عبر قراءاته المتتالية والتاريخية لمفهوم الطبيعة⁽¹⁾.

Jean François Dortier et autres: **La Philosophie de notre temps, «Philosophie comme art de vivre - entretiens avec André Comte-Sponville»**, Edition Sciences Humaines pp. 189-190 .

(1) كان من مقتضيات النهضة الأوروبية تحول في فهم الطبيعة، فقبلا ردد عقل القرون الوسطى أن الطبيعة إبداع خلّاب وساحر لإله يقبع في السموات يراقب ويعتني، فكانت الطبيعة نظاما متكاملا متسقا اتساقا أزليا، تسير وفق الغائية التي تجعلها وكأنها لوحة فنية جميلة. غير أن منظار غليلي وقبلة كوبرنيك سارا على خلاف مسار طمأنينة حلدس الإيمان، فإذا بالحساب الرياضي يحدث بداية المساءلة الشكية داخل هذا الحلدس ويثقل كاهله بقلق أنطولوجي حول إذا ما كان يُختصر هذا لإله في هذه المعادلات الرياضية التي تحرك دواليب العالم؟ كان الكوسموس الذي راهن عليه رجال الإكليروس، تصورية لزمان يوناني اعتمد على البعد النظري في اختبار الطبيعة، مع مرجعية ميتافيزيقية مثقلة بموم العقيدة الوثنية ذات البعد المتعدد، الذي ينحو إلى تصورية أسطورية، ولأن التصور كثيرا ما يخفق أمام يقين التحقق الاختباري، فقد استطاع غليلي البرهنة، على كوسموس آخر مركزه الأرض وحركته محسوبة حسابا رياضيا دقيقا، والتحكم فيه يعني التحكم في آفاقه، فعندما سئل غليلي عن الإله استدرك منها بأن الآلية هي التي تحكم الكون، ولعل حال الصدام الذي حدث بين رجال الإكليروس ورجال النهضة، زاد من الانتزاع المتواصل لعقيدة لا تمتلك دفاع عن نفسها أمام إثباتات العلم التي لا ترد، هو الأمر الذي أحدث تبادل ضروري بين عقلانية العلم وعقلانية الإيمان، كانت فيها الكفة الأولى راجحة على كفة الثانية لتزيلها بعد ذلك رويدا، فالمقاربة الصراعية بين المدافعين عن العقل والمدافعين عن الإله، قادت مباشرة إلى الانتقال من مركزية الأرض إلى مركزية الشمس، غير أن النقطة المفصلية في هذا التحول هي النظر إلى الطبيعة كامتداد هندسي يُختزل إلى حساب رياضي ومعادلات تدلل على الصفة الكمية لهذه الطبيعة.

كانت هذه الصلة بين العلم والفلسفة على مشارف نهاية القرن العشرين، علامة على ذلك التطور الذي حصلته البيولوجيا، هو تطور لا يتحدّد في مجرد الكشف العلمي، بل بما دلّل عليه من قدرة على سيادة جديدة للعقل الغربي، وهي هنا سيادة على المادة الحية التي تجاوزت نحو الملكية على الجسم الحي عموماً ثم الجسد الإنساني خاصة، هنا كان السؤال عن معايير الطبيعة، وما قد يحدثه التمكن من الطبيعة وتحويلها نحو مقاربات أخلاقية تمسّ الشخص الإنساني وقواعده الأخلاقية، ونظّمه القيمة بما تشمله من حقول قانونية واجتماعية ثم شرعية، ذلك أن آليات التلقيح الاصطناعي مثلاً قد مكّنت من تجاوز الكثير من معضلات العقم، ثم أن الجمع بين هذه الآليات ومشروع التحسين، قد مكّن من تحديد قبلي

هكذا لم تعد تمتلك الطبيعة ذلك السحر التأملي الذي يعني حصول السر في كل تحليل، بل انقلبت لأن تكون مجرد شبكة من العلاقات الرياضية التي لها سلطة التحكم على الإمكان والممكن، ومع تطور رهان العلم هيمنت على العقل الحديث نزعة طبعانية تعتقد بأنه لا يوجد هناك شيء آخر خارج حدود فعالية الطبيعة، ثم أن ما يحدث في الكون أو خارجه هو حركة آلية لمجموع القوانين الحاكمة.

وبالنظر إلى هذا الانقلاب في تصور الكوسموس، لم تعد الطبيعة إلا مجموع من الظواهر، ومفهوم الظاهرة له دلالاته الإستيمولوجية العميقة داخل المفهوم المتقدم عبر حركية نهضة العقل الغربي، إذ لن تتصف الطبيعة إلا بالاكْتفاء الذاتي، والتمظهر عبر جزئياتها وهي الظواهر، ومدلول الظاهرة يتسق ومفهوم الاكتفاء الذاتي إذ تعني في البدء ما يظهر للحواس وهي أيضاً امتداد في المكان له أبعاده الحسابية، ولأن الظاهرة علامة لا بد من تفسيرها، فهي تقدم علتها الكامنة في ذاتها والعلم يدلّل على ذلك بواسطة الاختبار التجريبي، ويبدو أن مسار المنهج التجريبي قد بين رجاحة الفكرة القائلة بأن كل ظاهرة تمتلك قدرة على تفسير ذاتها بما تملكه من أسباب خاصة تعزّ لها عن كل إمكان تفسيري من خارجها، والحق أن هذه الخلاصة التي تعين للطبيعة مفهوم الاستقلال الخالص والفعل المدبر من الذات لم تكن إلا ناتج ضروري للنسق الإستيمولوجي للعلم بوصفه شكل من أشكال تأويل العالم، إذ الفعل الأداتي للمنهج قد تحول إلى أداء مهمة نظرية، تمثلت في بناء المفهوم الميتافيزيقي الذي حول الطبيعة إلى كتلة واعية فاعلة، الأمر الذي يدعو إلى الذهاب نحو تحليل نسق الصيرورة المفهومية وكذا الأداتية لنسق العلم الذي تمكّن من تأليف مفهوم للطبيعة يعني الاكتفاء الذاتي والاستقلال وأداء الفعل الواعي، ومن ثم سار العقل الغربي عبر مساره الاستدلالي نحو تأليف فضاء مفهومي يبدأ من مصادرة اعتقادية مفادها أن البدء لن يكون إلا من الانفصال الكلي عن الأسباب الغائية وأن ما يحكم الطبيعة هي الطبيعة ذاتها.

لمشروع حياة الإنسان وذلك بفرضية التعديل الجيني للطفل على الطلب توضع معايير حياته البيولوجية والعقلية قبلا، وهنا تثير الفلسفة أسئلة مشروعة حول الكرامة والحرية وحقوق الإنسان، أي حول القيم والمعايير، لتكون للأخلاق السيادة في النقاش حول نتائج البيوتكنولوجيا ومقتضيات علم البيولوجيا، «وهكذا فإن البيوتكنولوجيات، وكذا التطبيقات الطبية الجديدة، لا تخلق فقط لدى الأفراد رغبات جديدة، بل إنها تدفع إلى الانتظار، ذلك أن المرضى يعتقدون أن الأطباء لهم قدرة خارقة على جلب السعادة، وهم ملزمون بفعل ذلك»⁽¹⁾، ولعل هذا الأمل قد نتج عن العلاقة الحميمة بين الإنسان والجسد، وهي علاقة تعود في الأصل إلى شعور أنطولوجي يحدد حالة المَحَايَا بين الأنا والجسد، بحيث يتحدّد التواصل بينهما ليتمكن هذا الأنا من الوجود بفضل الجسد، وآية ذلك أن هذه العلاقة، هي التي تمكن لسؤالين أساسيين في البيوإتيقا، سؤال العلاج وسؤال التحسين، وهو ما يحدد حقلين أساسيين من حقول الفلسفة، وهما سؤال القيم وسؤال الوجود.

وعليه فإن البيوإتيقا تثير أسئلة بعيدة الغور داخل سؤال الفلسفة، ليس من باب تسطير القواعد الأخلاقية التي يجب على الطبيب أو الممرّض وكل عامل في الصحة أن يتبعها، بل من باب آخر إنه باب النقد العقلي للتطبيقات البيوتكنولوجية وآفاقها داخل المنظومة الغربية الحديثة حيث التحول والتطور هو عُرف الزمان الحديث.

1-1 - البيوإتيقا - الفلسفة والمسألة الأخلاقية :-

لابد من الاعتراف بأن الأخلاق تمثل موضوعا مركزيا في الفلسفة، وإذا كانت البيوإتيقا ذات وصال شديد بالتعامل الواجب مع الجسم البشري، فقد انتبه الفلاسفة منذ القدم إلى إتيقا العلاقة بين الطبيب والجسد في حالة اختلاله، ويتجلى ذلك في قسم بقراط حيث تحضر الفلسفة اليونانية برؤية أخلاقية تتجه مباشرة إلى السعادة، بما أن الصحة تدخل كعامل ضروري في الإغناء المستمر للسعادة

(1) Corine Pelluchon: **L'autonomie Brisée - Bioéthique et Philosophie** - 1ère édition, 2009, p. U. F Paris, p. 02.

الإنسانية، وتتصدّر هذا الموقف الجماعة الفيثاغورية، التي جمعت بين درجتين من الحياة الروحانية للحكيم، العملية والنظرية ولن تكون الأولى ممكنة إلا لأن الثانية تؤدي وفق التقنين الأخلاقي القائم على حراسة الفضيلة، وهي حراسة تتأسس على مراقبة الجسد، لذلك كان الطب حاضرا داخل الجماعة الفيثاغورية⁽¹⁾، أولاً بالسيرة العملية، ثم بالمقاربة الرياضية القائمة على حساب الأخلاط في الجسد، الأمر الذي أدى إلى تحوّل الفيثاغورية إلى اهتمام بالدقّة ومنها العناية بتوازن الجسد، وكانت هذه العناية من باب سعادة الإنسان وحصوله على الفضيلة «وقد امتدّت فكرة الفيثاغورين في الائتلاف إلى الطب [...] فقد تأثر الطبيب القمايون بالفلسفة الفيثاغورية، وفسر الحالة السويّة للجسم الإنساني بأنها حالة اتزان أو ائتلاف بين العناصر المتضادة في الجسد، أما المرض فهو اختلاط الأضداد أو اختلال هذا الاتزان، وأخذ بهذه النظرية أيضا العلماء الفيثاغوريون الذين اهتموا بدراسة الطب، وعلى رأسهم فيلولولوس واستندت نظريتهم الطبيّة على ملاحظاتهم للجسم الإنساني، وفسّروا هذه الملاحظات على ضوء نظريتهم العامة في التناسب والائتلاف، فافترضوا أن هناك نارا مركزيّة في الجسم الإنساني، يخفف شدتها تنفس الهواء البارد ومن ثم فإن أي اختلال في عملية التبريد هذه يحدث اختلال في الدم والأمزجة ويسبب المرض»⁽²⁾. أما أرسطو فهو الفيلسوف الذي بين غائية السعادة من الناحية الأخلاقية، وبدون صحة البدن لن تكتمل هذه السعادة الإنسانية على الأقل في مستوى الفضائل الخلقية، من هنا يتخذ قسم بقراط مشروعيته داخل اللوغوس اليوناني، بما أن الإنسان اتخذ موقعا مركزيا داخل الفيلاصوفيا، وليركز قسم بقراط على الحذر اتجاه الإنسان في حالة المرض. وهكذا تواكب الأخلاق تصورات الفلسفة عن الجسد، وتُعيّن من ثمّ الخطوات التي يجب اتخاذها في سبيل التمكن من سعادة هذا الجسد، الأمر الذي

(1) Jean -François Mattei: "Ethique et Philosophie», dans Dominique Folscheid et autres: **Ethique et Philosophie et Droit de La médecine**, P.U.F, 1 ère édition, 1997, p. 25.

(2) أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية - تاريخها ومشكلاتها -، (مصر: دار المعارف، د ط، 1988)، ص 78.

حمل الفلسفة اليونانية على تأسيس لوغوس خاص بالتعامل معه في حالة الصحة والمرض، مُحددةً للتوازنات التي من الواجب أن تحيط به، ومن هذا الباب كان قسم بقراط علامة على اهتمام اللوغوس بقواعد التعامل الأخلاقي بالجسد في حالة اختلاله، ومن ثم تكون لحظة اللوغوس اليوناني بداية مسار فلسفي تاريخي يقدم للأزمة الحديثة ثراء المناقشة حول القواعد الإتيقية التي يجب أن تسير مبدأ التعامل مع الجسد وهو في حالة الوهن.

وعلى الرغم من الثراء المعرفي الذي قدمه قسم بقراط للمقاربة الإتيقية الإنسانية في تعاملها مع الجسد البشري في حالة ضَعْفِهِ ووهْنِهِ، إلا أن التّقدم العلميّ في النصف الثاني من القرن العشرين قد تميّز بتصور آخر أحدث النقلة والقطيعة داخل مسار حقل الموازنة الأخلاقية في مجال الطب، فلم يعد الأمر لازماً عن السؤال عما هي القواعد التي من الواجب أن تحكم العلاقة بين الطبيب والمريض؟ بل إنّ الأمر بدا متسعاً نحو آفاق أخرى مغايرة، فحقل الأخلاق الراهنة يمتد مداه إلى أسئلة أخرى وإن كان مركزها هو الحياة والحيّ.

تُرَكِّزُ الأخلاق الراهنة على بحث الآثار التي أحدثتها التّقدّم التقني على كل ما هو عضوي وحيّ، متبعة آثار التّقدم العلمي الحاصل في ميدان الطب والبيولوجيا على الطبيعة الأصلية، وهي خلاصة الممارسة العلمية التي فرضها العقل الحديث بُغية تجاوز العوائق التي قد تضعها الطبيعة أمام الإنسان، كما تكون الأخلاق الراهنة حالة من التّبع النقدي لأحوال الإنسان العملية، فهي لا تركز على السؤال النظري بل تعمل على البحث النقدي للأحوال الأتيقية التي تنشأ أثناء الأوضاع المعيشية التي يقع فيها الإنسان عبر ظرفه الحديث الذي يعني أيضاً تصوّر قيمي تميز بالحرية والعدميّة.

كما تجعلُ الأخلاق الراهنة موضوعاً لها التجاوزات التي حصلت جرّاء الاستنزاف الذي أحدثه الاقتصاد الليبرالي وأثر ذلك على الطبيعة الحيّة، فهو الاقتصاد القائم على مفهوم نفعي يهدف إلى وجوب جلب "أكبر قدر ممكن من اللذات لأكبر عدد من الناس"، ويبدو أن هذه الدعوة الليبرالية التي صاغها آدم سميث يعززها بعد إيتيقي شديد الصلة بطبيعة الحداثة وأسسها الإنسانية والأخلاقيّة القائمة على دعوة أبقورية ثم سبينوزية تعتمد على أن الغاية الأخيرة للحياة

الإنسانية سعادة دنيوية وفق إشباع كل الأغراض الإنسانية ومنها اللذات الأساسية. وإتماماً لهذه الغاية تحوّلت الطبيعة إلى موضوع متمم للذة الإنسان فتمّ بالتالي تجاوز حقها في الوجود، الأمر الذي عين مطلب المحافظة على الطبيعة، والسؤال عن المعايير بين التحول والثبات كمطلب يجب أن يهتم به الأخلاقي في زمان الهندسة الوراثية.

من المسائل الأخلاقية الأخرى التي تنظر فيها الأخلاق الراهنة قضايا السياسية التطبيقية⁽¹⁾، من حقوق الإنسان والمواطنة ومسألة الدولة العالمية والقوانين المخولة لذلك، ومن القضايا التي تثيرها الأخلاق الراهنة طبيعة الاقتصاد العالمي ومدى مواءمته للقيم الإنسانية التي تتطابق مع حقوق الإنسان⁽²⁾، وكذا التجارة التي تتخذ بضاعتها الحي، ومن ثم التساؤل عن مشروعية بنوك الحياة⁽³⁾، من هنا يكون موضوع الأخلاق الراهنة هو وضع قواعد وضوابط لسلطة الفعل البشري على الطبيعة الحية وإجبار التقدم العلمي على النظر في المقتضيات الأخلاقية التي ترتبت عن البيوتقنية⁽⁴⁾، كما أن الأخلاق الراهنة تعني أيضاً التبعّ النقدي للمجالات التطبيقية المرتبطة بالحياة الإنسانية مثل الاقتصاد والسياسة وحقوق الإنسان.

ويُعدّ الجسد البشري من الموضوعات الأساسية التي تجري حولها التطبيقات التقنوية، وذلك حسبما اقتضاه التصور العلاجي الذي مكّن منه التقدّم العلمي البيوطبي في مجالات كثيرة، هذا التطور الذي جرّ مسائل أخلاقية وفلسفية مكنّت للدرس الأتيقي داخل الممارسة العلمية والعلاجية، فالتقدّم الذي أحدثه العلم في سبيل السيطرة أكثر على الجسم البشري كما حدث في القرن العشرين، قد حصل أسئلة أساسية حول حدود هذا التحكم، وأثاره على الوجود الإنساني الأنطولوجي والقيمي.

(1) Ryoa Chung et autres: **Le Cosmopolitisme - Enjeux et débats contemporains**, 2010 p. U. F de Montréal, Canada, p. 9.

(2) voir Daniel Cohen: **éthique Et Economie** Publié Sous la direction de Monique Canto - Sperber: **éthique D'aujourd'hui**, p. U F, Paris 2004, p. 19.

(3) Ibid.

(4) Laurent Mayet: «**Le Boum éthique**», In Science et Avenir, Op.cit., p. 30.

لذلك سيؤلف الموضوع المركزي للبيويّاتيقا مثلاً كحقول ثريّ من حقول الأخلاق الراهنة مجال للنظر في التجاوزات التي أحدثتها التطبيق العلميّ التقنيّ على الحيّ ومنه الإنسان، ثمّ البحث عن السبل العلميّة التي لا تتعارض مع الكرامة الإنسانية، وقيم الإنسان الحميمة التي تُمثل ماهيّة وجوده الإنسانيّ الحق، ويجدد جلابار هوطوا بعض القضايا التي تنظر فيها البيويّاتيقا فيما يلي:

- التدخل في طبيعة الإنجاب الإنساني.
- التدخل في الجنوم الإنساني.
- التدخل في الشخصية الإنسانية (في سلوك الدماغ).
- التدخل في الجسم البشري (التجريب عليه، زرع الأعضاء، الأعضاء الصناعية).
- التدخل في مسألة نهاية الحياة (العلاج المؤقت، الموت الرحيم).
- المحافظة على الطبيعة (التوازن الأيكوسستماتيكي⁽¹⁾ أي الإيكولوجي الفيزيائي).
- التدخل في التعدد الجيني للطبيعة⁽²⁾.

إنّ هذه الحقول تشترك في الإحاطة بمصير الجسد البشري، ومن ثمّ استشراف القيم والمعايير، ذلك أن الحضور الأنطولوجي للإنسان لا يستكمل إلا بحضور الحايطة القائمة بين الأنا وهذا الجسد، كما أن للجسد مطالبه الأخلاقية بما أنه هو محل الفعل سواء كان فعلاً عادياً أو دينياً أو أخلاقياً، الأمر الذي حول البيويّاتيقا إلى سؤال فلسفي يجيب عن مقاربتين هما الأنطولوجيا والأكسيولوجيا، فلا عجب أن نشهد عودة للأسئلة الأخلاقية الكبرى داخل البيويّاتيقا، واستشراف لمعايير تعود بحدورها إلى النقاش الفلسفي حول الواجب والمنفعة⁽³⁾.

-
- (1) Éco systémique unité fondamentale d'étude de L'écologie et L'Environnement Physique.
 - (2) Gilbert Hottois: **De La Renaissance à La Poste Modernité**, 3e 2007, de Boeck Université, Bruxelles p. 489.
 - (3) Michel Métayer: **La philosophie éthique «Enjeux et débat actuels»** éditions du renouveau pédagogique Montréal Canada, p. 333.

1-2 - البيواتيقا حوار متعدد الاختصاصات Interdisciplinaire حول القيم:

تدلّ كلمة ييوأتيقا على خطاب متعدّد المواقف، ومتعدّد الاختصاصات. بما أنّها نحضر في قلب تمازج حقول معرفية شتى، كما أنّ البيواتيقا لا تعني فقط الفئات المختصة من باحثين وأطباء، بل تتجاوز كذلك إلى الرأي العام المدني والاجتماعي. بما أنّه هو موضوع التطبيقات البيوتكنولوجية، خاصة أنّ هذا الرأي يحدث داخل فضاء ديمقراطي حرّ، والحق أنّ الحوار البيواتيقي لا يقتصر على هؤلاء الشّركاء فقط، إنّما يمتدّ مداه ليشمل السياسيين ورجال القانون والدين والاجتماعيين وكل من يهمه الوضع الإنساني الذي نتج عن التدخّل اليدوي للجسم البشري.

ومن الواجب الإشارة إلى أنّ البيواتيقا تؤلف مجال للنقاش داخل مجتمع متعدّد القيم، إنه مجتمع حديث وديمقراطي تجاوز منطق الوصاية الأبوية، وتحوّل إلى تعدّد في القيم وقبول هذا التعدّد، والتعايش معه بواسطة عقد للتعايش والمصالحة، ولذلك يطرح النقاش البيواتيقي مسألة جادّة وهي نسبيّة القيم وتعدّدها، ولأنّ التطبيقات البيوتكنولوجية يقع مجاها على الجسد البشري، فهي تتوجّه بالضرورة إلى صراع بين القيم الإنسانية، خاصة أنّ هذا الجسد هو علامة الوصل بين الإنسان والمقدس وهو موقع الطاعنات، لذلك يرفض الكاثوليكي مثلاً التلقيح الاصطناعي ووسائل تنظيم النسل، أما اليهودي الأرثوذكسي فهو لا يقبل البتّة دم الآخرين، وسيضع الأطباء أمام معضلة حقيقية، أما المسلم فهو يرفض كل الممارسات البيوتكنولوجية التي تؤدي إلى المساس بمقاصد الشريعة، وعليه تمثل البيواتيقا موضع للقاء مواقف مختلفة بين الثقافات التي تؤوّل إلى مواقف قيمية معقدة، خاصة أنّ موضع التدخل اليدوي في البيوتكنولوجيا هو الجسد وهو موضع المنع والتحريم، بما أنّه تموضّع للروح وهو مجال الممارسة والتطبيق لكل الأفعال الحاملة للقيمة.

وبالنظر إلى النسبيّة الشديدة التي تميز حقل البيواتيقا، فإنّ المقاربة الأخلاقية هنا لا تدخل في مشروع تعيين مجموع من القواعد التي يجب تطبيقها في مجال التدخل اليدوي في الجسد البشري، إنّما تبقى مجال للحوار والنقاش الذي يؤوّل في المجتمعات الغربية إلى مرجعية أكسيولوجية تميزت بفقدان الدين لموقعه الاجتماعي، وإقرار للحرية والاستقلالية والفردية، وهذا داخل مجال ثقافي علماني، ولذا تحاول

البيوإتيقا وضع خطوط عامة للنقاش بين الأطراف المختلفة، دون تحديد معايير وقيم بعينها، وعليه يتمظهر الخطاب البيوإتيقي عبر خطاب معياري يتمحور حول الحالات العملية، هذا الخطاب يتحدد وفق جانبين:

الجانب الأول: وهو ذو طبيعة نظرية يركز على توضيح الرهانات الأخلاقية داخل حقل الممارسة العملية تطبيقا، وهنا يُفَعِّلُ الخطاب الفكري النقاش حول المفاهيم الأخلاقية، وبالتالي ينزلق إلى حقل إبستمولوجي يمكن من آليات الميتافيزيقا، وهنا يقترح النقاش حصر المسائل الأخلاقية ذات الصلة، وبيان مناهج التفكير، واستخراج من ثم القيم والمعايير، التي تحضر حتما خلال تطبيقات البيو تقنية، ويقوم هنا الحوار البيوإتيقي باستخراج الحقل المفهومي والتأليف المنهجي، ليعين بالتالي شكل من الحوار المنطقي فيما يخص القضايا الأخلاقية التي تمس الأشخاص في أوضاع استثنائية، ومن الجلي أن هذا التصور ذو بعد نظري فكري.

الجانب الثاني: يتميز هذا الجانب بأنه معياري بحث، وهو يؤدي مباشرة لاتخاذ قرارات فيما يخص حالات عملية، أو بيان لمواقف وهنا يكون التحليل الأخلاقي عبارة عن إجابة توضيحية لحالات خاصة، فالأخلاقي هنا مطالب بتقديم أجوبة داخل الجمعية الأخلاقية عن الدواعي الأخلاقية التي أدت إلى توقيف علاج مصاب بمرض السرطان ميؤوس من علاجه، وتبدو المبررات الأخلاقية هنا ذات توجهين، الأولى واقعية ⁽¹⁾ Casuistique تحاول تحقيق المناط في الحالات المفردة، وبالتالي تتبع النتائج العملية الناجمة عن الأحكام الأخلاقية صلاحا وفسادا⁽²⁾،

(1) **Casuistique**: يعرف هذا المصطلح في الثقافة الغربية بأنه تطبيق المبادئ الأخلاقية العامة على الحالات الجزئية المشخصة، فهي إذن تعني التوفيق بين القاعدة العامة لمعيار أخلاقي مع حالة جزئية عملية تتطلب الفعل والبهث المباشرين، لذلك يحمل المصطلح في كنهه البعد العملي، بمعنى أنه نوع من التفكير النظري الذي يحدد ضرورة البهث العملي، وهنا يستدعي الوسائل إلى ذلك، أنظر

Sous la direction de Monique Canto-Sperber: **Dictionnaire d'éthique et de philosophie Morale**, T1, p. 250 .

(2) هنا انتبهت إلى مشروعية الفقه الإسلامي في الحوار البيوإتيقي، فهو يمثل ضرب من الأخلاق التطبيقية التي تنظر في الحالات الخاصة، وتمثل إلى الجانب العملي Casuistique القائم على تحقيق مناط الحالات الخاصة، لكن وفق مرجعية هي القرآن

مؤسسة بذلك نوع من الاجتهاد القانوني، أما الثانية فوجهتها تحدّد عبر المبادئ العامة، هنا تحاول المقاربة البيوأيتيقية أن تحصل مبادئ أخلاقية ذات معقولية تتمكّن من المبادئ الإنسانية بوجه عام، غير أن هذا الجانب قد يتحول إلى حقل من المبادئ النظرية العامة التي لا تتمكّن من الإحاطة بالمسائل العملية الاستثنائية⁽¹⁾.

وعموما تتميز البيوأيتيقا بالتعدّد العلمي، وهي أيضا تعتمد على الاختلاف والتعدد، بما أنّها ناتج ضروري للنقاش الفلسفي والعلمي داخل مجتمع علماني متعدد الثقافات، تميز أفرادها بالاستقلالية والحرية. بما فيها الحرية الجنسية مما أحدث أزمة على صعيد تحديد المبادئ، ذلك أن المجتمعات التي لا يزال فيها الدين معتبرا داخل السياق الاجتماعي هي مجتمعات وصاية وسلطة أبويّة.

2 - المقاربة الأنطولوجية:

قد يكون الحديث عن الأنطولوجيا داخل المقاربة البيوأيتيقية، حديث غريب وغير مقبول، فكيف يمكن الخوض في مسائل الوجود داخل ميدان البيوأيتيقا وهي ذات صلة بالعلم وتطبيقاته؟ إذ البحث في الأنطولوجيا يحيل إلى حقل الفلسفة الأكثر نظرية، ويؤدّي إلى عقد الصلات بالميثافيزيقا، وهو ما لا يستسيغه العلم

والسنة، وربما يكون فقه المقاصد أكثر إلماما بالمسألة، بما أنه يقوم بتحقيق المناط وتنقيحه وتخريجه وفق ما ينتج عنه من مصالح ومفاسد في الحال والمآل، غير أنه تجب الإشارة هنا إلى أن الفقه الإسلامي سيكون مراقبا بالنص الشرعي ممتلكا لمرجعية الصلاح التي يمثلها القرآن والسنة، بينما تفتقد المقاربة الأولى - خاصة في جانبها العلماني - إلى ذلك، اللهم فيما يتعلق بالحوار العقلاني حول المبادئ الأخلاقية العامة، وهو حوار في كثير من الأحيان ينتهي إلى الإقرار بالاختلاف، ولعل حرص الشريعة الإسلامية على بيان المقاصد العامة وهي حفظ الدين والنفس والعقل والمال والعرض يؤدي في نهاية المطاف إلى تحيين السقف الأقصى للحدود الإنسانية، فالتلقيح الاصطناعي مثلا يخضع لأدق التفاصيل الشرعية، بدءا من الزواج الشرعي إلى المتابعة الدقيقة لمصادر الجنين، أما التلقيح الذاتي للمرأة من طرف نطاف مجهولة الهوية، فهو يعد شكلا من الزنا، حتى وإن لم تحدث العلاقة المباشرة بين الرجل والمرأة، فتتبع حال النسل هنا يكون مبدأ أساسيا للرفض، لكن هذه المقاربة لن تكون مقبولة إلا داخل العالم الإسلامي.

(1) Sous la direction de Monique Canto-Sperber: **Dictionnaire d'éthique et de philosophie Morale**, T1, p. 186.

بعدما أسس الأسس الإستمولوجية القائمة على العقلانية والواقعية، والفصل بين العلل الغائية والفاعلة تجاوزاً لمفهوم الصورة والمثال.

غير أنه وعلى الرغم من الانفصال الحادث بين عقلانية العلم وعقلانية الفلسفة المؤسس داخل الأزمنة الحديثة، فإن التصورات التي مكنت منها نتائج البيولوجيا، والأدوات التطبيقية التي عملت البيوتكنولوجيا على توفيرها تدخلا في الجسد الإنساني، تُحجّن السؤال الأنطولوجي تذيلا للمقاربة البيويثيقية، ذلك أن الهندسة الجزيئية تطرح ضرورة تحديد مفهوم الحياة وإعادة تعريفها، فهل الحياة سرّ لا يمكن فك رموزه والاطلاع على أصوله؟ أم من الممكن خلق الحياة في المخابر؟ فكيف يمكن النظر في مسائل التحسين وتصورات بداية الحياة ونهايتها، وكذا حيثيات الوجود الإنساني كالعناية المرافقة للمريض ومسائل الشيخوخة وغيرها من أحوال الحياة، دون الإحاطة الكاملة بالأسئلة الكبرى للأنطولوجيا؟ ألم يؤلف حلم الاستنساخ ملحمة أسطورية في نهاية القرن العشرين مصورا لمشاهد مرعبة تنوعت الإنسانية بقرب زوال معايير وجودها البيولوجي؟ لقد انطلقت السرعة الفائقة إلى الحياة لتلازم رغبات الإنسان الحديث في كم أكبر من السعادة، ولكن هذه المرة محيطة باختياراته البيولوجية استثمارا للجسد، ذلك أن مقالة **J. D Watson, F Crik** واطسن وكريك والتي نشرت في سنة 1953 قد ألّفت ملازما جديدا مرافقا لتصور الإنسان عن ذاته، إذ «أكدت هذه المقالة العلمية أن باستطاعة الإنسان لاحقا فك رموز الحياة، والتحضير لقانون يفسر قواعد التكاثر لدى الكائنات الحية. أما من جهة ثانية، فقد ساهمت هذه المعطيات الجديدة في بعث غريزة الإنسانية الساعية إلى خلق كائنات ليست من الأفعال الطبيعية كالحورية والصنطور، كائنات حية يسخرها الإنسان لذاته الطامعة بالسيادة المطلقة»⁽¹⁾.

كان للتطبيقات البيوتكنولوجية أثرها الأول في السؤال عن مسارها وأثرها في تحولات الكائن، وما تحدّثه على الحياة الإنسانية، وعلى معايير الطبيعة بصفة عامة، فهل نحن أمام ضرورة منطقية لتعريف آخر للإنسانية، خاصة أن النتائج العلمية

(1) روجيه الجاويش، الأخلاقيات في الطب (مدخل إلى مقاربة فلسفية)، (بيروت: نوفل، ط 1، 2008)، ص 18.

حول الهندسة الوراثية قد حددت آليات التحكم والتغير، أما التلقيح الاصطناعي فقد فتح آفاق تكميل الوجود الإنساني، وتجاوز الكثير من النقائص التي عدت طبيعية منذ زمان الإنسانية الأول كمعضلة العقم مثلا، وتجاوز الإعاقة التي ترافقها الحياة البائسة، هنا يبدأ السؤال عن معنى الحياة، هل يصبح الجنين مادة أولية للقضاء على كثير من أمراضنا، ولعل ذلك يمكن من الذهاب إلى أبعد من ذلك فالاستغلال التجاري لوجودنا الأول يعني أن تشيئ المادة الأول للحياة قد قاد إلى مقاربات أنطولوجية وسؤال عن الشخص ومعايره، وهل تقودنا حماستنا البراغمية للقضاء على الكثير من الأمراض، وإلى تحويل الحياة والتدخل في معاييرها تغييرا، هنا كان السؤال الأنطولوجي ملحا، بل يفرض نفسه داخل النقاش البيوياتيقي ويعيد تحين مسألة الوجود في راهن فلسفي آخر مخالف لتصورات أفلاطون وأرسطو، لنكون مجبرين على التحقق بالمقدمات العلمية لننال بعد ذلك نتائج فلسفية.

1 - 1 - بداية الحياة:

لقد تم الاهتمام بمسألة بداية الحياة من خلال معالجة قضية الإجهاض أولا، حيث انقسم الموقف هنا إلى المدافعين عن الحياة وبالتالي عن شخصية الجنين، ثم المدافعين عن حق المرأة في الدفاع عن الاختيار الحر، فالأمر يتعلق بجسدها وهي تصرف فيه حسب مقتضى حريتها، ولذلك فإن مسألة الإجهاض لها أبعادها الطبية، القانونية، الاجتماعية، الديموغرافية، النفسية، الأخلاقية والفلسفية، وهي أيضا سؤال بين الحق في الحياة والحق في الحرية، وهنا تتعارض بنود حقوق الإنسان، وتكون الأخلاق أمام رهانات البت والنظر.

ولأن الإجهاض هو توقيف حياة جنين، بطريقة مُتعمّدة فإنه يتخذ صورة القتل العمدي لإنسان في طور النمو، ومن ثم تحصيل الصورة النهائية للشخص الإنساني، وهنا يجتدُ النقاش حول طبيعة الجنين، ومن ثم تفعيل القوانين الأخلاقية التي تعتبره عضوا مباشرا من أعضاء المجموعة الإنسانية، لينظر الكثير من الفلاسفة إلى الجنين على أنه شخص إنساني، ومنهم الفيلسوفة الفرنسية - Anne Fagot

Largeaut - آن فاغو لاجو⁽¹⁾، لكن مقابل هذا الموقف هناك من يدافع عن سلطة المرأة على جسدها، وامتلاكها الاختيار الحر، وعليه ينشأ النزاع بين الليبراليين والمحافظين في مسألة الإجهاض.

وفي تتبّع التطور العلمي والتطبيق البيوتكنولوجي، لم تعد مسألة بداية الحياة تتعلق بالصراع حول حقوق الإنسان والحياة التي تنقسم بين حق المرأة وحق الجنين، إنما ستعتمد منحى أعمق عندما أصبح الجنين، خيرا ماديا يمكن من مداواة الكثير من الأمراض، وهو ما تؤدبه الخلايا الجذعية من استخدامات طبية وصيدلانية، وهنا تُفَعَّلُ المقولة الاقتصادية، ويتحوّل الجنين إلى سؤال عن طبيعته، فهل هو مجرد مجموع من الخلايا التي لا تتميز عن غيرها من الخلايا؟ أم هو عبارة عن شخص إنساني له حق الحياة، فكان لهذه المعضلة حوار بيويثيقي حول المعايير التي تحدّد طبيعة الشخص، ومن ثم تحديد إذا ما كان الجنين شخص إنساني، أم هو مجرد كتلة من الخلايا التي لا تختلف عن خلايا الكائنات الأخرى؟ ومن هؤلاء الفلاسفة الأمريكيين **M. A. Warren** و**M. Tooley** ليحددا المعايير التي يجب اعتبارها ليكون الشخص شخصا، وسيخلص **M. A. Warren** بعدما حدّد طبيعة الشخص إلى أن الجنين يفتقد إلى الصفات التي تجعل منه شخصا إنسانيا، بل هناك من الآلات التي تتمكن من التعبير عن ذاتها مثل الحاسوب والرجل الآلي التي تختص بميزات الشخص أكثر من الجنين في حد ذاته، ومنها التعبير عن الذات، وعليه تفتح مسألة عميقة في البيويثيقا بين اتجاهين: الاتجاه الذي يغلب عليه الطابع الأنجلوسكسوني وهو الذي يختصر موقفه في رؤية براغماتية تعتبر الجنين فاقد للأهلية الإنسانية، ومن ثم فهو لا يعرف بوصفه شخصا إنسانيا، أما الاتجاه الثاني فهو ذلك الذي يحشد الدلائل لاعتبار الجنين منذ النشأة الأولى يدي العلامات عن تشخصه الإنساني، وهو الاتجاه الذي يتركز خاصة في الفلسفة الفرنسية، وهنا يجب النظر إليه انطلاقا من المعايير الأخلاقية من كرامة واحترام وغيرها⁽²⁾.

(1) Anne Fagot Largeaut "L'embryon est-il humains" in Science et Avenir, p. 20.

(2) سنعود إلى هذه القضية في عنصر لاحق وهو التحولات الأنطولوجية والتداعيات الأخلاقية في مفهوم الشخص.

لذلك تحولت الفيلسوفة الفرنسية Anne Fagot-Largeaut إلى نقاش فلسفي آخر، لتثير مسألة إنسانية الجنين منذ البدايات الأولى، «فمنشأ الجنين الأول إنساني خالص كما تعد خلايا المنشأ من نطاف وبويضات إنسانية بامتياز»⁽¹⁾، فهذا الكائن ذو المنشأ الخلوي ينتمي إلى السلالة الإنسانية، وهو حامل للجينوم الخاص بالبشر، فالجنين الإنساني لا يمثل مجرد تجمع للخلايا، بل هو خلايا تتطوّر اتجاه شخص إنساني، وهي القدرة التي لا تمتلكها خلايا أخرى داخل الجسد البشري، ولكن تطور البحث العلمي اتجاه استغلال الخلايا الجذعية في سبيل رؤية براغماتية علمية واقتصادية، أدى إلى أن يكون السؤال البيوإيثيقي ضروريا حول الجنين هل هو شخص إنساني أم هو مجرد مادة أولية حيوية تمكّن من الاستغلال والتوجيه؟

ويبدو أن المواقف المختلفة حول طبيعة الجنين والتي تمثل مدار النقاش البيوإيثيقي تحيل إلى صعوبات جمّة، غير أن Anne Fagot-Largeaut تؤكد على إنسانية الجنين انطلاقا من خصوصية المنشأ الإنساني، فالجنين يكون في البدء مجموع خلايا، لكنه يتطور اتجاه الإحساس بنمو جهازه العصبي مما يعني أنه كائن متألم، ثم يتجه شيئا فشيئا ليمتد بالتدرّج أفق التميز الإنساني الذي يقود نحو الاستقلالية والقرار العقلائي بعد القدوم إلى الحياة، وهي الخصائص التي تجعل منه شخص إنساني يجب احترامه، وعليه تؤكد Anne Fagot-Largeaut على الخاصية الأنطولوجية للجنين، وهي أنطولوجيا تتطور بالتدرّج اتجاه كائن يتمتع بالشخصية الإنسانية، بمعنى أن البداية الأولى هي بداية بيولوجية، لكنها تنتهي إلى واقع أنطولوجي وثقافي، فالاحترام هنا مرهون بالأنموذج الإنساني ومن الجلي أن الجنين هو تعبير عن هذا النموذج في بداياته الأولى⁽²⁾.

ولأنّ المجتمعات الغربية مجتمعات ديمقراطية، ماهيتها الاختلاف الجامع فإن فرض موقف بعينه يعد أمرا غير مقبول، ولذلك تذهب Anne Fagot-Largeaut إلى تعيين الحوار والنقاش العقلانيين كأداة للوصول إلى رؤيا تتقارب حول شخصية الجنين، ومن ثمّ تحصيل مجموع قوانين أخلاقية لصون شخصية الجنين من جهة.

(1) Anne Fagot Largeaut "L'embryon est-il humains" Op.cit., p. 16.

(2) Op.cit., p. 20.

وعدم الإخلال بالبحث العلمي من جهة أخرى. وعموماً كان الخوض في طبيعة الجنين تحولا مباشرا نحو نقاشات ثرية حول معايير تحديد طبيعة الشخص، والنظر في المعايير الأخلاقية التي من الواجب أن يتميز بها، وهنا ينزلق الخطاب البيوإتيقي إلى المقاربات الأكسيولوجية، محدداً الضرورة الموضوعية لتناول مسألة المعايير تحليلاً، فكان المطلب في ذلك تحديداً نظرياً لطبيعة المعايير الأخلاقية، قبل الاستغلال البراغماتي لهذا الشخص بما أنها حالة مكنت منها البيوتكنولوجيا.

1 - 2 - نهاية الحياة:

لقد مكّنت التقنية من توسيع السيطرة على حياة الإنسان، وعينت سلطة مجاوزة تدخلا في بداية الحياة وكذا في نهايتها، فالأدوات التقنية التي تؤلف الأجهزة القاعدية لغرفة الانعاش بات في مقدورها ربط الإنسان بالحياة قسراً، حتى وإن استمر ذلك زمناً يختصر أنات من الآلام الإنسانية، ثم أن الجسد في حالة نهاية الحياة يؤلف موقعا للسؤال عن جدواه، هل من الممكن استثماره في البحث؟ هل يمكن أن يكون مخزناً لقطع الغيار ليكون مصدراً لأعضاء قد تمد حياة أخرى بالحياة؟ هنا انتبه العلماء والفلاسفة والسياسيون إلى ضرورة حضور المقاربة الأخلاقية لحماية حقوق هؤلاء، الذي هم على شفير الموت ولا يعرف مصيرهم من جراء تواصل العضوي مع التقني.

من المسائل الهامة التي تحتل مساحة في النقاش البيوإتيقي مسألة الموت الرحيم، فقد مثلت موضوع للحوار البيوإتيقي في الفكر الإنساني الراهن، وهو اهتمام يؤول إلى وضع خاص بالمجتمعات الحديثة التي أصبحت مجتمعات مؤسسة، بما أنه اقتضاء يؤدي إلى المراقبة الصحية للأفراد بصفة مباشرة هذا من جهة، ثم أن التطور التكنولوجي الملازم للوضع الصحي داخل الفضاء الحديث، قد طرح مسألة نهاية الحياة طرحاً ملحاً، خاصة أن غرفة الإنعاش بما تحمله من معطى المساعدة على استمرار الحياة لعبت دوراً مركزياً في ضرورة وضع تعريف آخر للموت. لذلك لقيت مسألة الموت الرحيم النقاش بالنظر إلى الطابع المتعدد والديمقراطي للمجتمع الغربي، وهو مجتمع قل فيه الخضوع إلى المرجعيات المتعالية وحلولها الروحانية،

وهنا كان السؤال عن إمكان وضع حد للحياة إكمالا لميثاق الطب الديونطولوجي وفعلا. مبدأ الحرية الذي هو مبدأ يتابع الطبيب عبر تجاربه المختلفة، فهل يمكن أن تختار الإنسانية لحظة المغادرة بما أنها لم تختار لحظة الوصول؟ هي مغادرة ذات مبررات فهي في أشد حالات البؤس واليأس الإنسانيين.

تثير قضية الموت الرحيم نقاشاً حاداً وكثير التناقض في الراهن الإنساني، وذلك بالنظر إلى طبيعة الموت في حد ذاته، كمرحلة هامة من مراحل السيورة الأنطولوجية للإنسان، والتي تطرح رهانات خاصة تابعة للوجود الإنسانية في شكله الأشد عمقا، ولما لها من أبعاد ميتافيزيقية عميقة الغور في الثقافة البشرية، ولأن التطور العلمي الحديث قد مكّن من حلول طبية قد تبقى الجسد في حالة حيوية أدنى وهي الحياة النباتية - على الرغم من الموت السريري وذلك بفضل غرفة الإنعاش - فإن الموت أصبح من العضلات التي أثارت ضرورة إعادة ضبط المفهوم أولا، ووضع المعايير القانونية للحالات التي تبين عن معضلة حقيقية في حالة اختيار الموت الإرادي، وهنا يجد الوعي البيويثيقي نفسه مضطرا إلى فتح نقاش حول اختيارات الموت، وبالتالي ضبط المعايير المؤدية إلى ذلك، خاصة أن الحال هنا لا يعني انتحار بدون سبب، بل يقع ضمن إطار من المبررات الموضوعية، وهي احترام كرامة الإنسان في حالة اليأس من العيش الكريم الملازم للصحة الجيدة، ثم أن مسألة الحرية والاستقلالية كما هي حق أولي من حقوق الإنسان في المجتمعات الغربية التي تذهب نحو ضرورة النظر إلى الحق في الموت نظرة جادة.

تتصدر كلمة الموت الرحيم "Euthanasie" من اللغة اليونانية "EuThanathos"، وتتألف الكلمة من مقطعين eu وتعني بالفرنسية bonne أي خير وهو هنا رحيم ثم Thanatos وهي الموت وهو يعني بالفرنسية La mort، وهو الموت الحسن واللطيف وبدون ألم ومعاناة، اعتبر الفلاسفة قديما الموت الرحيم موتا كريما خاصة إذا كانت الحياة تتميز بالألم والأمراض المستعصية على الشفاء⁽¹⁾، سترفض الديانات السماوية الموت الإرادي مهما كان شكله، لكن من الممكن أن

(1) **Grand Dictionnaire de La Philosophie**, Larousse CNRS Editions, 2003, Montréal, Canada, p. 392.

يقدر الطبيب ضرورة الاستمرار في العلاج من عدمه، إذا امتلك الدلائل عن لا جدوى الاستمرار في إثارة ألم المريض وإدامته، خاصة أن الطبيب هو أدرى الناس عن حالة المريض، أما أفق التصور لمفهوم الموت الرحيم في العصر الحديث فقد تبين في أطلنتس الجديدة لفرنسيس بيكون في اعتباره الوظيفة الراديكالية للأطباء في المدينة هو بذل قصارى جهدهم في حياة صحية للمرض، لكن في حالة فقدان الأمل في الحياة، فعليهم مساعدة هؤلاء المرضى على التخلص من الحياة التعيسة.

ولأن الحياة لا تكون في بعض الأحيان مدعاة للسعادة، بل مصدر للآلام التي تستدعي الأمل في العدم، سيصبح الموت مطلباً ضرورياً عند أولئك الذي يحسون حياة زال عنها كل بعد إنساني افتقاداً للكرامة وصاحبها الألم الشديد وفقدان الاستقلالية والحياة الكريمة، ولذلك كان الحوار البيويثيقي حول الموت الرحيم هو تعبير عن موازنة معيارية أخلاقية وعقلانية تريد البحث عن كم السعادة في حالة الحياة وفي حالة الموت.

أما الكلمة اليوم فتستخدم بصفة أخرى وبطريقة أساسية تعني أداء فعل مسبب للموت، وذلك شفقة ورأفة اتجاه مريض غير قابل للشفاء البتة، وذلك من أجل وضع نهاية لآلامه المبرحة، والتي تجلب وضعا إنسانيا مثيرا للرحمة والرأفة، أو اتجاه مولود مشوه تشوها خطيرا، بحيث تكون نوعية حياته غاية في الصعوبة والمعاناة سواء بالنسبة له أو لأهله⁽¹⁾، وهنا يؤلف مقتضى الموت الرحيم سؤالا مركزيا، ما هي المعايير التي تحدد مشروعية الموت في حالات تكون فيها الموت أفضل من الحياة؟ ذلك أن المسألة الأخلاقية التي يثيرها الموت الرحيم، تتركز على تناقض بين اعتبار الصفة القدسية للحياة من جهة، والاستقلالية الشخصية في الاختيارات عامة ومنها الحق في التصرف في الحياة⁽²⁾.

لقد تحدد مفهوم الموت الرحيم بطريقة كرونولوجية وتدرجية، فهو موت لطيف بدون ألم يأتي طبيعيا أو بواسطة مواد مهدئة، ليكون هذا المفهوم تعبير عن

-
- (1) Gilbert Hottois et Jean Noël Missa: **Nouvelle Encyclopédie de Bioéthique**, 1ère Edition 2001, Deboeck université, Bruxelles, p. 428.
(2) **Grand Dictionnaire de La Philosophie**, p. 392.

النظرية التي ترى بأنه من الشرعية مساعدة الأفراد أو المرضى الميؤوس من شفائهم وتجنبيهم الآلام المصاحبة للمرض عن طريق اختيار الموت الرحيم، ثم يتم الحديث عن استعمال طرق محددة تمكن من التسبب في الموت من أجل اختصار آلام المريض غير قابل للشفاء وتجنبيه بالتالي الآلام التي لا تطاق. ومثل هذا التعريف هو الشائع عالميا، وهو التعريف الذي يعني مفهومي، الأول: وهو أن الموت الرحيم هو فعل أي مجموع الحركات أو الأفعال الإيجابية أو السلبية التي تؤدي إلى وضع حد للحياة، إنه التسبب في الموت بطريقة إرادية وحرّة، أما المفهوم الثاني: فهو يحدد طبيعة القصد أي أن الموت الرحيم هو تعبير عن نية تحمل إرادة تخفيف الآلام عن شخص⁽¹⁾، بمعنى أنه لا يعني القتل بل هو تعبير عن فعل الخير الذي يؤديه الطب اتجاه الإنسانية.

يؤسس مصطلح الموت الرحيم الآن ثلاثة معاني عامة، فهو توقيف العلاج بالنسبة لمريض محكوم عليه بالموت، بالنظر إلى مرضه غير القابل للعلاج، وهو ما يعبر عنه بالموت الرحيم غير المباشر أو السلبي **Passive**، أما المعنى الثاني فيعني مساعدة مباشرة لمريض لوضع حد لحياته بسبب وضعه الإنساني الذي هو مدعاة للشفقة والرحمة، وهو ما يصطلح عليه بالموت الرحيم الفاعل والمباشر **Active**، ويمثل هذا المفهوم الموضوع الرئيس للنقاش البيويثيقي المعاصر، بالنظر إلى تعارضه مع حق في الحياة، وكذا جلبه لخصومات كثيرة منها اختلاط النوايا، فإذا ما تم تشريع مثل هذا الفعل فقد يؤدي إلى فسح المجال للقضاء على بعض الأشخاص كما مارسته النازية، أما المعنى الأخير للموت الرحيم، فهو أداء أفعال الرعاية والعناية بواسطة العناية المرافقة للمريض **Soins Palliatifs** بغرض التخفيف من آلامه، لينال إلى حد ما حياة كريمة وهو في آخر أيامه وفي حالة احتضار، وهي حالة تشبه الموت الرحيم السلبي، لكن مع عناية بالمريض ليس علاجاً بل تخفيفاً للألم ترافقه إلى اللحظة الأخيرة⁽²⁾.

(1) Gilbert Hottois et Jean Noël Missa: **Nouvelle Encyclopédie de Bioéthique**, p. 429.

(2) Ibid, p. 430.

لقد تحولَ مشكل الموت الرحيم إلى مشكل حاد في القرن العشرين، بالنظر إلى النوعية العالية للمنظومة الصحية خاصة في الغرب، فالتقدم الذي شهده الطب أدى إلى إمكانية تمديد الحياة أكثر فأكثر، خاصة حالات المصابين بحوادث مميتة، ومواليد مشوهين وأخرى ما كانت لتحيا لولا التقدم التكنولوجي الذي ميز حقل البيو طبي، كما أن أكثرية الأشخاص يموتون في المستشفيات التي تميزت بالمراقبة التكنولوجية والسيطرة التقنية، ترافقها سلطة بيروقراطية يؤدي فيها الأطباء دور مهيمن إلى حد بعيد، ثم التميز الذي تؤديه التكنولوجيا في مجال الطب هو قدرتها على الحفاظ على حياة هؤلاء، لكن في بعض الأحيان تكون عائق أمام حياة كريمة ومحترمة لهم، بحيث يؤدي تحقيق المناط في حالتهم، إلى طرح خيار الموت الرحيم كممارسة إنسانية، وتطبيق لمبدأ الخيرية التي تفصح عنه أخلاق الطب منذ أبقراط. يحملُ النقاش حول مشروعية الموت الرحيم في جوهره التناقض والتداخل، فالموت الرحيم هو تعبير عن الاستقلالية بوصفها خاصية الشخص، كما حددته الحداثة الجالبة لحقوق الإنسان⁽¹⁾، هي الاستقلالية التي تعني ضربين من اختيارات، الموت الرحيم الذي يعني التوقف عن علاج لا مجدي، الشفاء فيه محكوم عليه باليأس حتما، أما الضرب الثاني فهو الاختيار الواعي الذي يعني أداء أفعال تؤدي إلى موت المريض، وهو ما يعني الموت الرحيم الفاعل الذي يثير النقاش الحاد بين حق المريض من جهة، واحترام الحياة الإنسانية من جهة أخرى، هنا تقتضي المعضلة حوار بين حق المريض في الموت بما أنه شخص إنساني له اختياراته واستقلاليته، وحق الأخلاق التي تعني السير في المحافظة على حياة الإنسان إلى الأخير، وهو ما يعنيه مبدأ الخيرية الذي يقود الميثاق الديونطولوجي، الذي تختص به أخلاقيات الطب، غير أن مبدأ الخيرية قد يكون ذو حدين فقد يعمل تحت ظرف الشفقة، وهي عاطفة تحدد من سلطة عقلانية القرار القاضي باحترام الأخلاق، فيقود إلى حوار إنساني يؤدي إلى قطع علاج غير مجدي، وبالتالي ترك المجال للتخلص من الألم، وهكذا يجد الأطباء أنفسهم أمام تحديات أخلاقية كبرى

(1) Michel Métayer: **La philosophie éthique «Enjeux et débats actuels»** éditions du renouveau pédagogique Montréal, Canada, p. 352.

تقتضي جملة من الاختيارات، خاصة أن مجال الصحة يخضع أيضا للرهانات الاقتصادية والإدارية التي تمثل لها قطاعات الصحة داخل الدولة الحديثة.

تتعلق المسائل الأخلاقية اليوم بالموت الرحيم الفاعل، فبعض الباحثين يرفضون مصطلح الموت الرحيم السلبي معتبرين أن إيقاف معالجة غير ضرورية لمريض في حالة ميؤوس منها، ليست إلا رفض لكل محاولات علاجية بدون فائدة، وبالتالي هي عبارة عن تخفيف من آلام المرض، ويبدو أنه يمثل الموقف الطبي السليم، غير أن اتخاذ قرار عدم معالجة مريض مصاب بنزلة صدرية، وهو في آخر مراحل سرطان الرئة يعد في الحقيقة تسريع لموت هذا المريض، وهي العملية التي يمكن أن لا يكون الطبيب مسؤولا عنها، بالنظر إلى أن مصير المريض هنا هو الموت سواء عالج الطبيب أو لم يعالجه من هذه النزلة الصدرية، وهي النتيجة نفسها التي تنتج عن توقيف الغذاء بواسطة الدواء للمريض في حالة غيبوبة، أو عدم القيام بعملية جراحية تسعف مولودا جديدا مشوها.

والحق أن مثل هذا الفعل الأخلاقي الذي يقوم به الطبيب يكون له نتائج مزدوجة، فهو من جهة مقبول أخلاقيا، بما أن الغاية من ذلك تكمن في تخفيف آلام هؤلاء المرضى، أما من جهة أخرى فالفعل يبدو غير لائق أخلاقيا، ولكنه لم يكن مقصودا بل سرع موت هذا المريض الذي هو منذ البدء يعد حالة ميؤوس منها، وتسمى هذه النظرية بالنظرية ذات الأثر المزدوج التي تعمل بها الكنيسة الكاثوليكية منذ القرون الأولى لظهور المسيحية.

هكذا فإن العمل على توقيف علاج مريض، تكون الغاية منه مجرد تطويل معاناته، ليعد فعل لا يستوجب أحكاما أخلاقية، لكن على صعيد الأحكام القانونية فقد يكون الأمر مختلفا، ومن ثم يثير كثيرا من النقاش، لذلك سارعت الولايات المتحدة الأمريكية إلى سن قوانين حول الموت الطبيعى، أو المريض الذي وصل إلى مرحلة النهاية.⁽¹⁾ بالنظر إلى إمكان اختلاط النوايا في ممارسة الموت الرحيم على هذه الصفة.

(1) Gilbert Hottois et Jean Noël Missa: **Nouvelle Encyclopédie de Bioéthique**, p. 431.

تعد مشكلة الموت الرحيم الفاعل أي الموت الذي يستوجب تدخل الطبيب لوضع حد للحياة، من المسائل التي تثير ردود أفعال معقدة وعنيفة من الناحيتين الأخلاقية والقانونية، فالاعتراض الأول على هذه العملية يتحجج مباشرة بقدسية الحياة، لذلك ترفض الكنيسة الكاثوليكية العملية برمتها انطلاقاً من تحريم الإنجيل المساس بالحياة الإنسانية، فالحياة عطاء إلهي وهي كناية عن عقد مع الله لا يمكن فكه إلا إذا أراد هو، فالحياة بوجه عام وخاصة الحياة الإنسانية، هي تشخيص لصورة الله على الأرض، ولا يمكن وضع حد للحياة، إلا في حالات مثل الحرب العادلة، الإعدام المبرر شرعياً، والدفاع عن النفس، خارج هذه النماذج لا يمكن اتخاذ قرار الموت، وهي الخلاصة التي تشترك فيها كل الديانات والملل الأخرى⁽¹⁾.

وعلى الرغم من أن القوانين في الأراضي المنخفضة تسمح إلى حد ما بممارسة الموت الرحيم⁽²⁾، إلا أنها ترفض رفضاً كلياً ممارسة الموت الرحيم الفاعل كفعل إرادي يؤديه الطبيب، فكل القوانين الأخلاقية وكذلك الديونطولوجيا الخاصة بالطب ترفض رفضاً تاماً المساس بالحياة الإنسانية، إذ يمنع منعاً باتاً قيام الطبيب بوضع حد لحياة مريض مهما كانت مسؤوليته، وهو القانون الذي تشترك فيه القوانين الأخلاقية في أوروبا وأمريكا، غير أن التصورات حول العناية بالمرضى الذين بلغوا مرحلة أخيرة من المرض غير القابل للشفاء تؤكد على أن هناك مساعدة لهذا المريض على الموت، بما أنه حالة ميؤوس منها لن تتحسن البتة، وقد يستمر على هذه الحالة زمناً طويلاً، ولا شك أن الأمر يتعلق بحالة إنسانية مأساوية يعيش فيها أنات الألم، ناهيك أنه سيصبح عبأ ثقيلاً على أهله. ومن هذا الباب قد

(1) Ibid, p. 430.

(2) تعد الأراضي المنخفضة هي المنطقة الوحيدة في العالم التي تسمح بالموت الرحيم الإرادي، ولكن تحت سيطرة قانونية كاملة، كما أن الموت الرحيم هنا يكون بطلب المريض الذي تمكن عن طريق مساعدة الأجهزة الطبية التأكد من لا جدوى العلاج، وليس بعمل فردي يؤديه الطبيب غير أن هذه الأحوال الإنسانية التي تذهب إلى الموت الرحيم كحل أخير للمعاناة الإنسانية، هي حالات تفتقد للمرجعيات الروحية التي تقنع المريض بأهمية الحياة، ليس في الحاضر العاجل فقط بل في الآجل الذي يعني حياة أخرى.

يختار المريض الموت الرحيم ليطلب من طبيبه القيام بالعملية، ويبدو أن مثل هذه العملية لم تتم إلا عبر العلاقات الشخصية بين الطبيب والمريض، وهي العملية التي تعني تفهم الطبيب لحالة المريض والشعور بالرأفة اتجاهه، بحيث لا تستتبع بوخز للضمير أو شعور هذا الطبيب بالتخلص من مريضه.⁽¹⁾

لقد كان تطور الاهتمام بمعالجة الألم وكذا العناية المرافقة للمريض الذي يعاني من مرض مميت **Soins Palliatifs** من العوامل التي خففت حدة الدعوة للموت الرحيم، وتعرف **Les Soins Palliatifs** على أنها أفعال «ليس لها غاية التدخل الإيجابي لعلاج المريض ومن ثم إزالة المرض بل غايتها هي التقليل من العلامات المزعجة للمرض، وتلطيف من ثم معاناته في آخر أيامه، إن **Soins Palliatifs** تتضمن تخفيف الآلام عبر المساعدة النفسية والروحانية»⁽²⁾، يكون الهدف الأخير للعناية المرافقة للمريض في حالة الموت هو تخفيف الألم ومن ثم الموت في حالة من الكرامة الإنسانية واليقظة الأخلاقية، غير أن **Soins Palliatifs** لا تتمكن من تخفيف كل الآلام التي يعاني منها المريض، ومن ثم فهي لا تتمكن من تجاوز مرحلة أخيرة يريدها المريض وهي الموت الرحيم، ولذلك يتقدم الكثير من المرضى بطلبات الموت الرحيم، وهم يحضون بالعناية والمرافقة، ألا تكون مثل هذه الطلبات مدعاة للإقرار بالموت الرحيم؟ سيرى البعض أن الإقرار بالحق في الموت الرحيم هو تعبير عن تجاوز الإمكانيات الطبية التي تعني بتطوير أساليب تخفيف الألم وكذلك العناية بالمريض، كما أنها نوع من عجز الطب أمام الوضع الإنساني.

بالنسبة لكثير من المهتمين بالبيويثيقا يؤدي مصطلح الموت الرحيم أداء «فعل مسبب للموت شفقة بمريض غير قابل للشفاء، بغية وضع حد لآلامه»⁽³⁾. فمن نافلة القول أن يقرر الطبيب الموت الرحيم وهو عارف بوجود علاج مفيد

(1) Gilbert Hottois et Jean Noël Missa: **Nouvelle Encyclopédie de Bioéthique**, p. 732.

(2) Michel Métayer: **La philosophie éthique «Enjeux et débat actuels»**, p. 356.

(3) Gilbert Hottois et M H Parizeau: **Les Mots de La Bioéthique**, ERPI, 1993, Montréal, Canada, p. 322.

للمريض، فالذهاب إلى أداء مثل هذا الفعل هو في الحقيقة علاج للمريض من ألم لا يجد له تخفيف إلا مغادرة الحياة.

لقد تمّ رفض تشريع الموت الرحيم من قبل الدولة رفضاً كلياً في جميع أنحاء العالم، فهيّ عمليّة وصفت بغير النافعة، الضارة، وغير اللائقة، ويبدو أن لهذا الموقف هو الموقف السائد في العالم لما له من براهين أخلاقية دامغة، بداية من الاحترام المطلق لقدسية الحياة، إلى الرهانات الأخرى التي قد تجعل من الموت الرحيم صفة للقتل وبالتالي استخدامه كأداة للبحث العلمي كما فعل الأطباء النازيون، ثم أن التشريع للموت الرحيم قد يؤدي إلى التخلص من الكثير من الأفراد تحت ضغط الظرف الاقتصادي والدواعي الإدارية المرافقة له. ثم أن سن مثل هذا القانون يعني أيضاً تدخل في الحياة الخاصة للأفراد وكذا في حرياتهم التي تبدو مركزية خاصة في الدول الغربية الحديثة، ولذلك يعد الموت الرحيم مساوياً للقتل في جميع أنحاء العالم، غير أنه وعلى الرغم من هذا المنع القائم في جميع أنحاء العالم لاعتبارات أخلاقية ودينية، إلا أن الموت الرحيم يمارس في الخفاء الأمر الذي يجعل العملية غير مراقبة.

وعلى الرغم من رفض تشريع الموت الرحيم بالنظر إلى دواعي أخلاقية وقانونية وأخرى موضوعية، إلا أن هناك اتجاه داخل الحوار البيويثيقي يدعو إلى سن الحق في الموت الرحيم، فيعتبر المحاذير السابقة الذكر هي عبارة عن تصورات لا معنى لها، ومن ثم فهو يطالب بسن قانون للموت الرحيم لكن تحت سلطة قانونية قاهرة ومعايير واضحة ثم مراقبة سياسية شديدة، حتى يمكن تجاوز الاستخدامات غير المرضية للموت الرحيم، وسيدعو هذا الاتجاه إلى الاعتراف بحق نهاية الحياة كحق من الحقوق الشخصية، ولما لا تلقي المساعدة في سبيل ذلك. وعموماً فقد تم منع كل تصور قائم على إزالة الأفراد المرضى والأطفال المعوقين والشيوخ من طرف برلمان الاتحاد الأوروبي، ذلك أن سن قانون يمكن من ذلك يعني مس بالحياة الإنسانية مما يجعل العملية طبيعية وعادية، وهو ما يمثل إلى حد بعيد اختراق للقانون الأخلاقي⁽¹⁾.

(1) Gilbert Hottois et Jean Noël Missa: **Nouvelle Encyclopédie de Bioéthique**, p. 434.

3 - التحول عن معايير الطبيعة بين وهم التصور وتحقيق الإمكان:

كان القرن العشرين قرن الفيزياء وانتصاراتها الباهرة، حتى أنه بدا للإنسانية أنه قد تحقق لها الامتلاك الكلي للطبيعة، بداية من القنبلة النووية مروراً بسبوتنيك إلى حلول النمط السحري للتصورات المرافقة للإلكترونيك، أما القرن الواحد والعشرين فقد استطلع بداياته الأولى بانتصار آخر من انتصارات العلم، إنها البيولوجيا تستفيد من الكيمياء والفيزياء، وتتحول نحو آليات التصور والتحليل الذي مر بهما العقل العلمي المنتصر في المادة الجامدة، وهنا سينزلق المفهوم وتتمرس الآلة التطبيقية في جعل المادة الحية طيعة للامتلاك، ومن ثم إعادة الإنتاج بواسطة التقنية، وعليه «لم يعد العالم الطبيعي وحدة عضوية، امتداداً للعقل الإلهي، ومثل الكيان المجتمع، أصبح كيان الطبيعة تجمعاً من العناصر يتفاعل بعضها مع بعضها الآخر»⁽¹⁾، فبدا أنه من الممكن إعادة خلق الحياة في المخبر، وكذا تجاوز معضلات الطبيعة، بل والتحول عن معاييرها التي ألقت متلازماً بديها رافق التصور الإنساني منذ وجوده على الأرض. «لأن انزلاق قد تم من علم الأحياء باتجاه التكنولوجيا البيولوجية»⁽²⁾، وهو ما يعين تمفصلاً بين الأخلاق والبيولوجيا بما أن الإنسان هو حيوان القيمة.

لا ريب أن العقل الإعلامي يمتلك دوره الحاسم في تذكية ذلك التضخيم الذي شهدته مشروع الجينوم البشري والطموح إلى الخلود الذي تجلّى في آليات الاستنساخ، مجاوزاً بذلك حد الطموح العلمي إلى تصورات أخرى مرافقة عن امتلاك المصير وحلول السعادة الأخيرة للجنس البشري بعد العبور إلى منطقة الميتافيزيقا مسائلاً عن زمانية أخرى، وقد أصبح يمتلك الطاقة الكافية لتحويل ذاته انطولوجيا ما دامت الوسيلة إلى ذلك قد مكنت منها البيولوجيا الجزيئية، وتم تفكيك الشفرة الوراثية، وأصبح الكائن ترميز مشفر يمكن قراءته وإعادة تشكيله،

(1) ريتشارد ليونتين، حلم الجينوم وأوهام أخرى، ترجمة: أحمد مستجير وفاطمة نصر، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، د ط، د ت)، ص 36.

(2) جان - نيكولا تورنييه، الكائن الحي مفككا ترميزه، ترجمة: هالة صلاح الدين لولو، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2009)، ص 12.

هنا يمتد الحلم إلى إعادة تصوير الكائن البشري عن طريق اختيارات شتى كالتدخل في خريطة الجينات البشرية، أو الاستنساخ. بما أن التقنيات البيوتكنولوجية والنتائج الجينية تمكن من ذلك، هكذا بدا حلم الممكن ممكن التطبيق. بما أن البيولوجيا قد امتلكت تفكيك الخلية، والبيو طبّي عين السبيل إلى ذلك بواسطة التلقيح الاصطناعي، هنا تنفتح أمام العلم أسئلة الإتيقا وتعود الفلسفة مرة أخرى، ويُفَعِّلُ اللوغوس دوره في الفحص والنقد وقراءة الآفاق، ولأن العقل الغربي يتميز بالحرية والتعددية الأكسيولوجية، فإن الأسئلة الفلسفية هنا عبرت عن نفسها عبر حقل البيوياتيكا «فهني ترشدنا إلى تحديد الأطر الأفضل للاختيارات الحسنة لسلم القيم [...] وستكون البيوياتيكا هي الاختبار الأفضل للديمقراطية كذلك»⁽¹⁾.

تعدّ مسألة وضع خريطة للجينات وتفكيك رموز الحي، من أهم المطالب التي أراد العلماء تحقيقها أثناء بحوثهم العلمية في طبيعة الخلية ومكوناتها، وقد أخذ هؤلاء هم الوصول إلى بيان الشفرة الوراثية للكائنات الحية بما فيها الإنسان، ولعل مثل هذا العمل الدءوب قد كان له نجاحاته الباهرة فيما لزم عن اكتشافات علمية مثل A D N، ومن الواجب الاعتراف أن مثل هذا الاكتشاف مكن من منجزات ضخمة على صعيد الحقل العلمية المختلفة، مثل الطب والبيئة وعلوم السكان والإجرام... الخ، غير أن المعارضة التي لقيتها عملية استخراج كلي لخريطة الجينات البشرية، توجسا من آفة العنصرية المصاحبة لمثل هذا العمل، وكذا التحول نحو التجارة الجينية، ومحاذير أخرى يشكل فيها الاستنساخ نقطة للسؤال الأكبر. مما يعني أن العملية لها آثارها الإيجابية والأخرى السلبية، لم يكن هذا التحول نحو الرغبة في امتلاك حدود الحياة إلا مجرد مقارنة ابستمولوجية داخل تأويلية العلم الحديث، إنها الحياة تخضع لمخطط العلوم المنتصرة في المادة الجامدة، وهنا يتحول الجوهر الإنساني عن أسرارهِ، وتنتهي المسافة بين الروح والجسد، وتمتزع الحرية الإنسانية بالاحتمية البيولوجية، ليكون الإنسان مجرد أداة مخبرية «وأصبحت الحياة رهينة الهذيان العلمي، وأصبح الإنسان الساحر أيضا أداة للعبة السحرية»⁽²⁾.

(1) Jean Michel Besnier «Le Défi bioéthique» in Science et Avenir, p. 98.

(2) روجيه الجاويش، الأخلاقيات في الطب (مدخل إلى مقارنة فلسفية)، ص 22.

إنَّ عملية التغير برمتها هي منتوج معرفي مرهون بالقراءة بين العلم والتقنية، هل نحن على مشارف التغير الأكبر في معايير الطبيعة؟ بحيث يمكن تصور امتلاك كلي لصيغة الكائن الإنساني، وتجاوز حدود نسله إلى إنسان أعلى قادم خلف الزمان حيث الحلم بالقوة الفائقة؟ أسئلة بدت مشروعة أمام الرهان البيوتكنولوجي ومقتضياته العلمية والأدائية، التي أحدثت تصورات عن حدود الإمكان داخل الطبيعة، وإمكانات التجاوز، فهل يقتضي هذا الحال مكتسبات أكثر أم انزلاقات قد تحمل الخوف من المستقبل وتتطلب الحيلة والحذر ورعاية الحقوق الحاضرة، وكذا حقوق الأجيال القادمة؟

1 - 1 - الجينوم البشري - تصور آفاق التحول الأنطولوجي :-

اصطلاحاً يعد الجينوم هو التعبير عن كل المادة الوراثية المكونة من (الحمض الريبي النووي منزوع الأكسجين) وهو اختزالاً DNA. ويحتوي الجينوم البشري على ما بين 20 - 25 ألف مورث جين *gène* وهي محتواة في نواة الخلية ومرتبعة على هيئة ثلاثة وعشرين زوجاً من الصبغيات أو الكروموسومات⁽¹⁾، تحمل تلك الجينات أو المورثات جميع البروتينات اللازمة للحياة في الكائن الحي. وتحدد كذلك - ضمن أشياء أخرى - شكل الكائن الحي، وتفاعله الحيوي، الأمر الذي يعني أن التاريخ البيولوجي للكائن أصبح ممكن الترميز والقراءة، ولما لا التحول وفق الاختيارات التي مكنت منها البيوتكنولوجيا، والحق أن هذا المطلب الأخير يعني رهانات أخلاقية يتسع مداها نحو أسئلة بعيدة الغور في مطلب الحق الإنساني واستشرافها الأنطولوجي، فهل ستصل الإنسانية إلى حال العدمية إذا ما تجاوزت حق الطبيعة في المحافظة على ذاتها؟ ألا يعد الشروع في تحويل الجينات الإنسانية لعبة أكثر خطراً على الإنسانية من كل تصورات الطبيعة في حالة اختلالها؟

(1) يوجد نوعين من الكروموسومات. النوع الأول هو الكروموسومات الجسدية *somatique* وعددها 22، والنوع الثاني هي الكروموسومات الجنسية (X و Y) والتي تحدد الجنس من ذكر أو أنثى.

لكن قبلا يشهد مشروع الجينوم امتيازات لا يمكن التحلي عنها بالنسبة للمكتسبات العلمية للإنسانية، إذ تمكن خريطة الجينات، من تحديد علامة الجينوم ومن ثم حصر المناطق التي توجد فيها الجينات التي تتصرف في الخصائص الجينية بصفة عامة، تحلل الخريطة الفيزيائية فيزيائيا الجينوم محددة إياه بغية تحقيق غاية محددة، وهي ضبط وتحديد نظام النيكلو تيدات في A D N، لقد مكن التعرف على خريطة الجينات البشرية، من تحديد بنية الجينات البشرية المسببة للأمراض الوراثية، وهكذا عمل مشروع تحديد خريطة الجينات على تقدم الأبحاث الطبية على مستوى التشخيص وكذا على مستوى العلاج. يتمظهر هذا التقدم ليس فقط في اكتشاف وعلاج الأمراض الجينية التي أصلها تشوه في جين واحد **Mono génique**⁽¹⁾، ولكن اكتشاف الاستعداد الوراثي للأمراض الجينية، مما يعني تطور على صعيد الطب، إذ بدا ممكنا التحول إلى العلاج الجيني الذي سيخلص الإنسانية من أمراض كثيرة. وهكذا تطورت التطبيقات العلاجية، وستقدم البحوث الطبية في ميدان الطب الوقائي. فقد تم التعرف وتحديد موقع بعض الجينات المسببة للأمراض.

وعموما كان لتحديد خريطة الجينات دورا هاما في الكشف عن طبيعة كثير من الأمراض الجينية التي اعتبرت لزمان طويل ذات مصدر مجهول، إذ حقق هذا الكشف ثورة علمية في الطب والصيدة، عملت على تجاوز الكثير من الأمراض الوراثية، والآن يؤلف مشروع خريطة الجينات البشرية ميدانا خصبا للكشف عن الآليات البيولوجية لكثير من الأمراض التي إلى حد الآن مازالت مجهولة، وبالمقابل مازالت عملية البحث في علاج هذه الأمراض بطيئا، وربما ستمكن من التطور في السنوات القادمة.

علاوة على ما سبق فإن تطور المعرفة في حقل الهندسة الوراثية والبيولوجيا الجزيئية، قد انتهى إلى تصورات بيو تكنولوجية يمكن تطبيقها في ميادين عديدة منها علم الطب والصيدة، الزراعة والتغذية.... الخ، إن المشروع يبدو واعد فهو

(1) Se dit d'une maladie génétique due à une anomalie d'un seul gène.

لا يطرح الكثير من القضايا الأخلاقية الأساسية، بينما يعمل على فتح الحوار حول تحسين البرنامج الجيني للإنسانية **eugénisme**.⁽¹⁾

ولقد كان لمشروع الجينوم دوره الهام في البحث الإيكولوجي، أما بالنسبة للدراسات السكانية والأنثروبولوجية، فقد مكن مشروع الجينوم البشري من دراسة أنماط هجرة المجموعات السكانية المختلفة. كما كان اكتشاف A D N ثورة في مجال علم الإحرام، إذ لم يعد هناك مانع من كشف خطوط الجرائم بواسطة تحديد المادة الوراثية التي تعد بصمة تعريفية أكثر حصافة و يقينا، وستمكّن المادة الوراثية من فض النزاعات حول النسب، ومن ثم التحقق من علاقات البنوة وغيرها من قضايا النسب.

لقد سمحت الاكتشافات العلمية في علم الجينات المعرفة الدقيقة لخريطة الجينات الإنسانية، وبالتالي تغييرها تحكما وفق الأغراض الخاصة، إذ تكون المعرفة الجيدة بالجينوم البشري، وكذا إبداع تقنيات تمكن من المواءمة بين المواد الجينية الطبيعية مثل، توفيق A D N الخلايا الأولية، وكذا الكروموسومات الاصطناعية، وهي عملية تجعل من الممكن تصوير مخطط له عبر تركيب المورثات بالتحكم فيها، هنا يكون التدخل الجيني مدعاة لاختراق معايير الطبيعة. فهل ستمكن هذه التحكيمات من تصوير كائنات مستقبلية أكثر تطورا، وهل تكون مثل هذه المحاولات مشروعة في إطار سياسي وقانوني وإنساني؟ ثم هل ستفتح هذه التقنيات إمكانية المناقشة حول طبيعة القانون

(1) **eugénisme: ensemble des méthodes qui visent à améliorer le patrimoine génétique de groupe humain en limitant le reproduction des individus porteurs de caractères juger défavorables ou en promouvant celle des individus porteurs des caractères jugés favorable.**

هو التعريف مأخوذ من معجم لروس لسنة 1999، وهو تعريف عام يبدو وكأنه يسلم بقدرة العلم على تحسين وشيك وقريب للجنس البشري، لكن مثل هذه العملية التي تتجه إلى التخلص من الأشخاص الحاملين للجينات غير المرضية شيئا فشيئا عبر التخلص من الجينات التي تسبب الأمراض، هي عملية صعبة المنال نظرا لمرورها بسلسلة من التجاوزات الأخلاقية من الكرامة الإنسانية، والحق في الحياة، والتمييز العنصري ومساس بحقوق الإنسان ونعني بها التدخل في حرية الإنسان.

ومن ثم إقرار البنود التي تمكن من الاستخدام الشرعي لهذه المعارف العلمية التي تجعل من العلاج وهو إعادة إلى الحال الطبيعي إلى حال فوق طبيعي؟ الأمر الذي يقتضي حوار حول المعايير الأخلاقية التي تراقب معايير الطبيعة.

تبدو البيوتكنولوجية سيرورة تطبيقية تتجه نحو غاية أساسية، وهي القضاء على مجموع الانحرافات التي تصيب الطبيعة الحية للكائن البشري، وهو ما يتضمنه مشروع تحسين النسل كمقاربة تفرض التدخل المباشر في المسار الطبيعي للوجود البيولوجي البشري، وهو المشروع الذي يطرح تحديات أخلاقية خطيرة ومتشابكة، فالكشف الجيني المبكر يؤدي إلى مقاربات بيوإتيقية أخرى مثل الإجهاض، وطبيعة الجنين، وكذا الفرز الجيني الذي يؤذن بشكل من الانتخاب الطبيعي مثل فرضية طلب طفل معدل جينيا، خاصة أن الآليات البيوتكنولوجية تمكن من اتخاذ المسار إلى ذلك، وهو المشروع الذي يحمل تحديات أخلاقية وأسئلة أنطولوجية عميقة، تتعلق بحقوق الإنسان بصفة عامة.

تجذر فرضية تحسين النسل في الثقافة الفلسفية الحديثة خاصة في مقولة التقدم، لكنها تتخذ نسقيتها الإستيمولوجية في النظرية التطورية، خاصة أن المعاينة الداروينية قد اقتضت البقاء للأقوى عن طريق الانتقاء الطبيعي، غير أن التطور التقني علمي سَيَفْعُلُ مقولة الانتخاب والبقاء للأحسن، ولكن هنا عن طريق الصناعي، وهي جملة الاختيارات التقنية التي تعني تحسين النسل بوسيلة التدخل الجيني، بالكشف المبكر على الجنين والتلقيح الاصطناعي وغيرها من الآليات التي مكنت منها البيوتكنولوجيا، إذ يصرح فرنسيس كريك **Francis Crick** حامل جائزة نوبل قائلا «لا يمكن الاعتراف بطفل حديث الولادة على أنه كائن بشري، إلا بعد ما يمر بعدد من الاختبارات تتعلق بانتماءاته الجينية» [...] وإذا لم يجتز هذه الاختبارات بنجاح فإنه يفقد حقه في الحياة»⁽¹⁾، وهو ما يعني الإحالة إلى مجموع طروحات فلسفية شتى، أكسيولوجية وأنطولوجية، تتعلق بمصير الإنسانية ومن ثم يفتح نقاش واسع عن منظومة القيم التي تحيط بهكذا وجود.

(1) Gérard Huber: «La protection de lignée germinale», Science et vie, hors-série, N0 181, Décembre 1992, p. 132.

إنَّ مشروع التحسين يطرح تحديات أخلاقية خطيرة، كانت النازية عمارساتها العنصرية سبابة إلى خلاصتها المرعبة القائمة على الإقصاء متخلصة من الضعفاء، والمس بالحق الإنساني في الوجود، واستخفافا بالحرية والاستقلالية، وسيبين الحوار البيوأيتقي عن مآزق أخلاقية خطيرة، تخص هذا المشروع تعني التدخل في الوجود البشري باختيارات مسبقة للذين يقون والتخلص من الذين ليس لهم الحق في البقاء، هو ما يجره وضع مخطط للطفل على المطلب، وكذا التخلص من المعوقين بداية من التشخيص الجيني الذي يفرض مقارنة الإجهاض ضرورة، وغيرهم من الذين يبدو أنهم مخالفون للطبيعة الجديرة بالإنسانية.

إذ أن معرفة الجينوم البشري تعد عملية ذات رهانات أخلاقية مزدوجة القطب، فهي من جهة تعني افتتاح على حلول أخرى حول مسألة إعادة الطبيعة إلى حالتها المتوازنة، ثم تطرح من جهة أخرى توجس أخلاقي، بما أن مشروع الجينوم يمد بعود أخرى مثل التدخل في تغيير الخلقة، والاختيار الجنسي والتصرف في نسبة الذكاء، وغيرها من المسائل التي تؤدي إلى انزلاقات عنصرية وإقصائية تتعلق بحقوق الإنسان، فقد أدت الدراسات في ميدان جينات السلوك إلى الاهتمام بالمشكلة، وهو ما تعبر عنه مجموعة من الأبحاث التي قام بها علماء أمريكيون، تنتهي إلى محاولة إثبات الأطروحات العنصرية لعشرينيات القرن الماضي، بحيث أرادت هذه الأبحاث التأسيس للتمييز العنصري على اعتبار وجود خصائص عقلية وراثية لدى الجماعات الإنسانية.

إنَّ العلاقة بين الاقتصاد والنتائج التي يتوصل إليها البحث العلمي داخل البيولوجيا والتطبيقات البيوتكنولوجية، ليعد من الأسئلة الأكثر حرجا داخل البيوأيتقا، إذ يبدو أن علم الجينات قد دخل في مرحلة جديدة مكنت من رهان التحكم في خريطة الجينات، وتحويل العملية نحو التسويق، فقد تم وضع الوسيلة التقنية لحساب السلاسل الجينية البشرية للتمكن من التعرف على الجينوم البشري، وهي عبارة عن آلية تستطيع استخراج مخطط الجينوم البشري في 24 ساعة وبتكلفة أقل سعرا وهي ألف دولار، بينما كان ذلك من العمليات الأكثر صعوبة بالنظر إلى الثمن الباهض للحصول على ذلك، وكذا الأخطاء التي قد تقع أثناء استخراج سلاسل الجينوم البشري «فمن الممكن أن يُقرأ جينومنا في يوم واحد، وبواسطة آلة لا يتجاوز حجمها

حجم آلة النسخ»⁽¹⁾، وهو ما يعني سهولة الكشف، وبالتالي التحكم خاصة أن العملية تعني تعميم النموذج وتمكين الكل من ذلك، الأمر الذي يفتح التوجس والخوف من الاستخدامات اللاأخلاقية لمثل هذا الكشف والتي قد يؤدي إليها مثل هذا التعميم.

وعموما فقد رفضت الجهات اللاهوتية والأخلاقية مسألة وضع شهادات للجينات البشرية، إذ قامت جمعيات الدفاع عن البيئة، وحقوق الإنسان إلى نقد كثير من التصورات العلمية في مضمار البحث الجيني، بدعوى أن التدخل في الميراث الطبيعي قد يؤدي إلى تشوه في هذا الميراث، وقد رفضت هذه الجمعيات التدخل في خريطة الجينات البشرية والحيوانية وفكرة التدخل في الميراث البشري بدعوى أن الطبيعة من خلق الله، ومن غير اللائق أن تتحول إلى موضوع للصناعة داخل المختبرات التابعة للشركات المتعددة الجنسيات، لكن هل يتوقف الاقتصاد الليبرالي القائم على الربح والمنفعة التوقف عن هذا الرفض والعمل به؟

غير أن اتجاهات أخلاقية أخرى رأت في هذا الأمر إجحاف في حق البحث العلمي، وكذا إجحاف في حق التعرف على ميراث الجينات الطبيعية لعل هذا التعرف يمكن من تحسين الوضع الإنساني فيما يخص تجاوز العاهات وكشف الأمراض، وكذا في ميدان الصيدلة التي تبدو أنها الميدان الذي يحتاج إلى ثورة ويكون لعلم الجينات دور في ذلك، غير أن قرارات الأمم المتحدة خاصة اليونسكو ثم الجمعية الاستشارية الوطنية للأخلاق في فرنسا رفضت كليا منطق المتاجرة بالجينوم البشري، والتصرف فيه سعيا إلى تغيير معايير الطبيعة.

1 - 2 - مآزق الاستنساخ وتحديد آخر لأنطولوجيا الحضور الإنساني -

الطموح إلى الأبدية والخلود :-

يعتبر الاستنساخ أحد النتائج المهمة التي وصلت إليه البيوتكنولوجيا، ليحتل أهمية قصوى داخل المناقشات الأخلاقية في حقل البيوتيقا، والحق أن التصورات الجامعة لنتائج الاستنساخ الأخلاقية ذهبت مباشرة إلى اتهامه ومن ثم منعه، غير أن

(1) **Pourquoi La Génétique entre dans une nouvelle ère?**, Science et Vie, Avril 2012 N0 1135, p. 20.

الاستنساخ بدا أيضا آلية هامة في سبيل الحصول على حل لكثير من المشاكل منها الصحية والخاصة بالتنمية الغذائية، وهو ما يضطلع به الاستنساخ العلاجي والاستنساخ النباتي والحيواني، حيث تمكن الخلايا الجذعية التي تؤخذ من جنين مستنسخ من القضاء على ندرة الأعضاء المزروعة وكذا مشكلة رفض العضوية للأعضاء الغريبة عنها، وعلى الرغم من الضرورة العلاجية التي يقتضيها مثل هذا الاستنساخ إلا أنه سينزلق إلى معضلات أخلاقية أخرى أكثر دقة مثل شرعية استنساخ الأجنة ومن ثم استخدامها كأدوات في إطار العمليات العلاجية، وهو سؤال عن شرعية التصرف في بداية الحياة، هنا تظهر الكثير من الأسئلة البيوإيثيقية، منها مسألة كرامة الإنسان، وتحول الطبيعة الإنسانية عن معاييرها والاعتبار الآلي للوجود البيولوجي للإنسان، فهل نحن أمام مغامرة علمية تتوجس خيفة من تغير وشيك في طبيعة بداية الحياة، ووجود آخر يتصرف في حق الاختلاف والمغايرة كحق إنساني طبيعي؟

وتبدو آليات البيوتكنولوجيا المتعددة خادمة لعملية الاستنساخ برمتها، فهو وسيلة طبيعية أو اصطناعية، تتكاثر بواسطتها مجموعة من الخلايا أو من العضويات الحية، انطلاقا من خلية، أو من فرد واحد، دون أن تتدخل في ذلك خصائص التكاثر عبر الجنس، أي إنتاج الخلايا التناسلية الكاملة واتحادها الطبيعي. يعد استنساخ أ. د. ن A D N مصطلح جديد وموسع داخل في لغة الهندسة الجينية الجزئية، تطبق هذه الطريقة في الحقيقة على مناهج تضخيم مورث غريب يزرع في الجينوم الذي هو مجموع المورثات التي تحملها الكروموسومات، أي التراث الجيني في خلية ماء، وعليه يعتبر التدخل اليدوي آلية أساسية في الهندسة الوراثية بهذا يكون المستنسخ هو مجموعة من الخلايا، أو أفراد ينحدرون من أب واحد، وانطلاقا من ذلك فأنهم يتشابهون تماما من الناحية الجينية، وستستخدم كلمة المستنسخ للتعبير من الآن فصاعد عن إنتاج عضوية أو فرد بواسطة التحويل النووي، من فرد أو مجموعة من الأفراد يتشابهون من الناحية الجينية إلى فرد لم يوجد بعد، ولأن الاستنساخ يعني التطابق الكلي بين فردين، تبدو مقارنة الخلود حاضرة بوصفها بعد ميتافيزيقي ساور الإنسانية طويلا، وهنا يتساءل العقل الأخلاقي عن حق

الإنسان في التفرد بالوجود، وما يستتبعه من قيم أخرى مثل الحرية والاستقلالية واتخاذ المصير؟

تدلُّ عبارة الاستنساخ البشري المنتج على استعمال تقنيّات الاستنساخ (وبالضبط التحويل النووي) من أجل وضع رضيع والذي يحمل A D N النووي نفسه الذي يحمله الشخص الذي أخذ منه هذا A D N. ومنذ 1997 وهو الإعلان عن نجاح الاستنساخ الحيواني للنعجة دولي Dolly، أخذت البشرية عاطفة محمومة تدعو إلى تحقيق حلم الاستنساخ البشري، أي إنتاج البشر ليس عبر السبيل الجنسي المعروف بل بزرع المورثات في بويضة مفرغة، ومن ثمّ الحصول على شخص يحمل الصفات الأصليّة للشخص الذي أعطى مورثاته للزرع، وبعد أن اجتاحت العالم حلم الاستنساخ البشري قام قادة العالم السياسيّين بالتوجه نحو الجمعيات الأخلاقية القائمة في بلدانهم بغية المراقبة الأخلاقية الدقيقة لهذه العملية، ومن ثمّ الحكم عليها بالمنع حكماً مطلقاً⁽¹⁾.

إذا كان الاستنساخ شرّاً مطلقاً فإنّه يحول دون حرية واستقلاليّة الفرد ومن ثمّ يكون ضدّ الكرامة الإنسانيّة، بما أنه يؤدّي مباشرة إلى تحوّل الإنسان إلى أداة وشيء، ومن ثمّ تزول عنه خصائص الإنسانيّة، بما أنّه يؤسّس غاية في حدّ ذاته، كما أنه في حالة تجاوز الحقّ الإنساني الخاص للذات فهذا يعني تجاوز حقّ الآخر أيضاً من الاحتمالات المرتبطة بالاستنساخ البشري المنتج، هو القضاء على التنوع ووحدة الهوية البشرية، ومن نتائج التصرّو المرافق لاستنساخ البشري المنتج، هو

(1) بالنظر إلى التسارع الذي اتخذه البحث العلمي داخل علوم الحياة، مترافق بضرورة تطبيقية عبرت عنها مطالب البيوتكنولوجيا، سارعت الدول الصناعية الكبرى إلى وضع قوانين لمراقبة هذا التطور، ومنها الولايات المتحدة الأمريكية، فرنسا وبريطانيا خاصة بعد ولادة أول طفل أنبوب سنة 1978، وأصبحت لكل الدول لجان أخلاقية وطنية لتراقب التطبيقات البيوتكنولوجية ومسارها على القيم الأخلاقية، ففي فرنسا أصدر الرئيس الفرنسي فرنسوا ميتران مرسوما بتشكيل اللجنة الأخلاقية الوطنية سنة 1984 قائلاً في افتتاحية الجلسة "إن العلوم تجري بسرعة تفوق الإنسان [...] فعلى اللجنة الأخلاقية أن تستلحق هذا التأخير أنظر في ذلك روجيه الجاويش: الأخلاقيات في الطب (مدخل إلى مقارنة فلسفية)، ص 56.

الرؤية الآلية التي سيختص بها الإنسان المستنسخ يصاحب تصور الاستنساخ البشري المنتج، تحول البنية البيولوجية الإنسانية إلى شكل من الحتمية التي تؤدي إلى التحكم السلبي.

بعد نجاح الاستنساخ الحيواني مع النعجة دولي، اجتاح العالم رعب ميتافيزيقي يخفي التوجس الكبير من هذه العملية ومن ثم الحكم عليه بالمنع قبليا، ويبدو هذا الرعب واضح في التقرير الصفحات التي قدمها الرئيس الفرنسي بمساعدة بعض أعضاء المجلس الاستشاري الأخلاقي الفرنسي وذلك في أفريل 1997، حيث اعتبر هذا التقرير الاستنساخ الانقلاب غير المقبول للوضع الإنساني، وكذا خلط لا يقبل لقوانين الوراثة الإنسانية، وهو ذو نتائج غير يقينية، ولذلك يستدعي الحرص الكامل على المحافظة على الجنس البشري، فالاستنساخ بحسب هذا التقرير خروج على الطبيعة الإنسانية.

أما الرئيس الأمريكي كلينتون فقد تجاوز نقده المعطى الميتافيزيقي لكي يعطي الحجج المنطقية لمنع عملية الاستنساخ البشري المنتج، حيث يرى أن العملية في حد ذاتها مهمة جدا من الناحية الفلسفية، وبالضبط أنه قد نتج عنها من الناحية الأخلاقية عدم اعتراف ومنع، فكل أنواع الاستنساخ تعتبر في حد ذاتها تقنيات مهمة، ولكنها قد تستخدم استخداما سيئا ولأغراض غير أخلاقية، فالاستنساخ هو مجرد أداة إذا وقعت على إرادة سيئة فإنها تنتهي إلى نتائج مخالفة للقانون الأخلاقي، وسيخلص الرئيس الأمريكي كلينتون إلى أن الاستنساخ البشري المنتج في كل الأحوال غير مبرر ولا يمكن قبوله أو تبريره في أي حال من الأحوال وتحت أي ظرف مهما كان، وهكذا كان الاستنساخ وعبر بيانات السياسة والدين في العالم عبارة عن شر مطلق⁽¹⁾.

يجب الاعتراف بأن الاستنساخ لا يبدو شرا مطلقا بالكلية، فقد يستخدم الاستنساخ العلاجي تقنيات الاستنساخ (أي تحويل نواة خلية إلى بويضة مفرغة من النواة) ويكون غرض هذا النوع من الاستنساخ هو إنتاج مجموع خلايا قاعدية

(1) Gilbert Hottois et Jean Noël Missa: **Nouvelle Encyclopédie de Bioéthique**, p. 188.

جينية، يمكن زرعها دون أن ترفضها العضوية، حلا لأزمة نقص الأعضاء التي تزرع، ومن ثم دعما لحق الإنسان في الحياة. إذ أن مجموع المشاكل الطبية التي يريد حلها الاستنساخ العلاجي متعددة واحتمالية، وهذا يخص مسائل زرع الأعضاء والأنسجة التي هي ضرورية بالنسبة للجروح، والحروق، الكسور وأنواع السرطانات المختلفة، وذلك بغية حل مشكلة الندرة في الأعضاء والأنسجة، وقد وجد الباحثون سبيل الخلايا الجذعية، باعتبارها خلايا بإمكانها تقديم تقنية هي ميلاد كل أنواع الخلايا لعضوية ما، وخاصة الخلايا الجينية التي تحتوي عليها بويضة ملقحة منذ 5 أو 7 أيام، فمن أجل فك إشكالية الاستنساخ العلاجي لا بد من استخدام خلايا الأجنة التي تم استنساخها (وذلك بتحويل A D N الشخص الذي يحتاج للزرع في بويضة مفرغة من الجينات) وفي انقسام هذه الخلايا تكون متماثلة من ناحية التراث الجيني الأمر الذي يؤدي إلى عدم رفض العضوية لهذا العضو المزروع، ولكن مثل هذه الآلية قد جرت أسئلة إتيقية أخرى كالسؤال عن حق الجنين في الحياة وغيرها من المسائل الخاصة بالهوية الإنسانية.

وعموما فقد أثار الاستنساخ موجة سخط عارمة في كل العالم رافقت هذه الموجة بيانات وتصريحات المنع، إذ تم الاتفاق على أنه آلية تهدر كرامة الإنسان وتقضي على طبيعته وتشكل مساحقا بالمستقبل البيولوجي والوجداني والاجتماعي الإنساني، فهي تقضي على التنوع وتشيء الإنسان وتجعل من وجوده نوع من الحتمية البيولوجية، ناهيك عن الخطر الذي قد يجره الاستنساخ فيما إذا وقع في أيادي غير أمينة تضرب بالقيم الأخلاقية عرض الحائط، أما بالنسبة للمشكل المركزي فيما يخص الاستنساخ العلاجي فيتمثل في طبيعة الجنين وشخصية الإنسانية من خلال الاستخدام المتواصل للخلايا الجذعية فيما يخص استنساخ الأنسجة والأعضاء وهو ما أدى إلى إثارة مسألة أخلاقية عميقة في البيواتيقا تتمثل في تحول الجنين إلى أداة، كما أن آلية الاستنساخ الجيني تعني أيضا تحوله إلى اقتصاد مهم له قدرة في إغناء السوق الحيوية، الأمر الذي يعني إهدار للكرامة الإنسانية، غير أنه على الرغم من هذا الموقف السلبي الذي جره

الاستنساخ المنتج، فإنه لا يمكن نفي النجاح الذي أداه على صعيد المنتجات الصيدلانية، والخصوبة التي مكن منها في ميدان البيوتكنولوجيا الزراعية. يُثير الاستنساخ بُعداً فلسفياً آخر وهو حلم البشرية في الخلود، ومقاومة الموت ليس بواسطة خلود الروح بل بخلود الجسد، وهو حلم عمل على تحقيقه الخيال الإنساني في حجر الفلاسفة قديماً عبر التجارب الخيمائية، لكن البيولوجيا اليوم وتطلّعاتها التطبيقية ستمكّن من التحول إلى آفاق الإمكان، فهل نحن على مشارف تحقيق الحلم الحديث في ألوهية الإنسان؟

إيتيقا التأمين الصحي... بين قهر الموت وقُدسيّة الحياة

أ. كريم محمّد بن يمينّة^(*)

«... الإنسان قادر على أن يعيش حياة طيبة على الصعيد الأخلاقي دون أن يكون على يقين مما إذا كان للوجود الإنساني معنى يتمتع بالحصانة إزاء القوة المدمّرة للموت».

جاك شورون: الموت في الفكر الغربي، ص 305.

تستدعي الإيتيقا سؤالات منهاجية بما يرافق التطوّرات العلميّة، إذ لم يعد العلم رافداً أو منفذاً لمشاكل الإنسان، بل تحوّل إلى هاجس يلاحق مصير كل تجربة، وغربة تهدد لكل نتيجة، فارتباط الأخلاق بالطبّ والصحة وليد تلاحم العلم بالتقنيّة وبالمخترعات الحديثة، وكذا المفاهيم والمصطلحات المعاصرة، رغم الفارق المعرفي بين التصورات والإمكانات المصاحبة لتتبع التحوّلات، والتي تستجيب للتقدّم في مجالات العلم والتجريب، مما يدفع بالعلماء إلى استنطاق جملة من الإشكالات تعترض (وتعترض) مسالك البحث في جوانبها الأخلاقية والإنسانية، فهل يحقّ للإنسان أن يُقبل على هذه التطورات الهائلة والمباغنة والمربكة

(*) كاتب وباحث أكاديمي، جامعة د. "الطاهر مولاي"، مدينة سعيدة، الجزائر.

ليستلهم (يلتهم) منها ما يروق له بلا قيود ولا انتقادات؟ وهل تستحقُّ الصِّحة كل عناء واعتناء استجابة لميتافيزيقا الإنسان الكامل؟ وأيُّهُما أسبق للإنسان الأخلاق أم الحياة؟ وهل يصحُّ أن نقهر الموت مقابل قُدسيّة الحياة؟ وما هي الأخلاق التي تتبع الضمان (فلسفة العناية) لتخليص الصحة من تجاوزات التقنيّة؟ وهل يخلص الإنسان من انتهاكات الضمير في صراع بين سلطان الصِّحة وسطوة المال؟

أولاً: الإنسان وصراعات الطبيعة

(ثنائية الحياة والموت بين الإكراه والتذمّر):

يستمدُّ العلم نظرتَه إلى الإنسان باعتباره مجموعة خلايا حيّة تشكّل نسيجاً من العلاقات العضويّة، وذلك انطلاقاً من القراءة البيولوجية المحضّة لوظائف الأعضاء، فلا يعني النظريات العلمية والتجارب العملية ما تعلّق بالجوانب الروحية للكائنات الحية، بل تقتصر مشكلاتها على فهم وتفسير طبيعة الأشياء القائمة على الوجود والعدم، وفق قياسات ومقاسات، ذات روابط فيزيائية وتفاعلات كيميائية، وعلاقات رياضية، ومبادئ التحريك والسكون... ولا شك أن كل حيّ ميّت، لأنّه يحملُ في جنباته عناصر موته، كما أنّ كل ميّت حيّ، ليس بذاته، لكن بجزء أو بذرة من نفس تكوينه، وإذا كان لا بدّ لأيّ حيّ أن يعيش حياة أقرب إلى الخلود، فعلى خلاياه أن تداوم على الانقسام باستمرار، لأنّ عملية الانقسام ذاتها فيها شباب دائم، أي أن الخلايا - في هذه الحالة - لن تُهرم أبداً فكأنما هي بهذه العمليّة - عملية الانقسام - تعيد شبابها، وتُشحن نفسها بعوامل كيميائية تضمن لها هذا الخلود⁽¹⁾. فتقدّم العلم مرتبط بهذه القراءة الآليّة والبراغماتية والأمريكية والدوغمائية في شكلها الصارم والمباشر، دون مراعاة لأحوال الناس اعتقاداً وأدلة وأفهوم، فالعلم لا يقرأ (لا يفهم) خواطر البشر وأحلامهم

(1) عبد المحسن صالح، من أسرار الحياة والكون، كتاب العربي، سلسلة فصلية تصدرها مجلة العربي، الكتاب 15، يوليو 1987، الكويت، ص 16.

وأمنياتهم ونياتهم ومقدساتهم ومدنساتهم، بخلاف روحانية الإنسان التي تطالب كل محاولة علمية (أو عملية) أن تتناسب مع طبيعته وفطرته، وتستقيم وفق المعطى الإيديولوجي والميتافيزيقي والأخلاقي.

يَسْتَمِرُّ الخلاف الأنطولوجي في صراع بين مقاصد الإنسان ومصالحه، وبين ضوابط العلم ومعايره، في تنافر (وتلاحم) أجزاء الموجودات بقصد أو بمصادفة، ليؤول التفسير العلمي إلى مرتكزات بيولوجية قد تتنافى مع تحديد مفهوم الحياة وطبيعتها إذ «يمكننا التفكير في خير كائن حي مفرد من غير البشر بأنه يتوقف على النمو الكامل لقدراته البيولوجية. ويتحققُ خيره إلى المدى الذي يكون فيه قويا ومعافى. إنَّه يحوز كل القدرات التي يحتاجها للتعامل بنجاح مع بيئته وبالتالي حفظ وجوده خلال المراحل المتنوعة لدورة الحياة العادية في نوعه الحي». أما خير الجماعة أو مجتمع من هذه الأفراد فيتوقف على حفاظ الجماعة أو المجتمع على ذواتهم من جيل إلى جيل كمنظومة متماسكة من الكائنات الحية المترابطة وراثيا وإيكولوجيا»⁽¹⁾، فيتمثل الجسم فضاءً محدودا علميا، ومفتوحا أنطولوجيا، لكل مغامرة تجريبية يُراد بها التكيف مع مبتودولجيات الواقع، والتوافق مع متطلبات الحياة ونزوع الفيزيقا، لكن ما يبتغيه الإنسان من التفكير في منظومة الحياة، قد يتعارض مع نظام العلم في تقييمه لهذه الحياة ذاتها جوهرًا أو عرضًا، فكل قيمة أو معيارية أو إيتيقا قد تغيب مع مراحل التفكير العلمي وتطبيقاته أو أنها تتخذُ منحى يسمح لها بالكثير من الحرية والجرأة في انتهاك قُدسيتها والتغاضي عن حُرمتها.

يُولي الإنسان قضايا "الانقراض، والفناء، والموت" مُتَسَعًا من الاهتمام والإلمام، لأنها تمثل في سياقها الوجودي حقولا نرجسية ومستويات نوستالجية يحدّد من خلالها متطلباته ورغباته، فقد يكون حرصنا (حصولنا) على الحياة مقابل وقوعنا (وقوعنا) على الفناء، فبين الموت والحياة تتوازن صراعات الكائنات مع الطبيعة وفلسفة النهايات «... إذن، في حال حدث الفناء الشامل النهائي والمطلق

(1) مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية "من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية"، ترجمة: معين شفيق رومية، ج1، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 332، أكتوبر 2006)، ص 113.

لنوعنا البشري (وهذا جلبناه بأيدينا؟) وإذا لم نحمل معناه جميع الآخرين إلى النسيان، فعندما لن يتمكن مجتمع الحياة على الأرض من الاستمرار وحسب، بل من المحتمل جدا أن ازدهاره سوف يتعزز. باختصار، إن حضورنا ليس ضروريا، فلو اتخذنا وجهة نظر مجتمع الحياة وأعطينا الصوت لمصلحة الحقيقة، فمن المحتمل جدا أن نهاية حقبتنا ذات الإنشاءات الستة ستكون موضع ترحيب عارم»⁽¹⁾، فيشكل الإنسان حلقة ثانوية (استثنائية) خاضعة لمتتالية ذات استمرارية علائقية تتمتع بكثير من التسلط، وبقليل من الاستقلالية، داخل منظومات وجودية محبة من القوانين الإبتيمية، والإحالات الأركيولوجية، والتراكمات الأثروبولوجية، والسياقات الخطابية.

يحلينا علم "الطب" إلى "أخلاقيات العناية" والممارسة التي تحدّد كفاءات التعامل مع الحياة في مُناهضة الموت، فأمام رغبة الإنسان لتجاوز العجز البيولوجي، أو النقص الجسدي، أو التشوهات الخلقيّة، وغيرها من قضايا الصحة، تصبح "الحياة العادية" مفهوما طوييقيا، ومطلبا أنطولوجيا ونفسيا، لذا «.. تُكرّس مهنة الطب نفسها لفرض يقول إنّ كلّ ما يمكنه أن يقهرَ المرض ويطيّل الحياة هو بلا شك شيء طيّب. إنّ الخوف من الموت واحدٌ من أعمق عواطف الإنسان وأكثرها ثباتًا، لذا فمن المفهوم أن نخفي بكلّ تقدّم في التكنولوجيا الطبيّة يعدّ بأن يبعد شبح الموت. لكنّ الناس تهتم أيضا بنوعية الحياة، لا بطولها فقط. ومثاليًا، فإنّ الفرد منّا يودّ أن تكون حياته طويلة، لكن بحيث لا تتدهور ملكاته إلّا في وقت أقرب ما يكون إلى ساعة الموت - فلا تمرّ فترةٌ من الوهن طويلة في نهاية الحياة»⁽²⁾، فبين مقولة الجاهلية "القتل أفنى للقتل"، ونص القرآن الكريم "ولكم في القصاص حياة" تنضح تلك المفارقة في مقارنة الحياة بالموت، إذ يعتمد استمرار الحياة على تنفيذ حكم القصاص حفظا للدين والنفس معا، فيتّم بذلك تحديد مفهوم الحياة بما يتوافق

(1) مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية "من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية"، مرجع سابق، ص 119.

(2) فرانسيس فوكوياما، نهاية الإنسان "عواقب الثورة البيوتكنولوجية"، ترجمة، أحمد مستجير، (القاهرة: طبعة سطور، ط1، 2002)، ص 112.

(ويتفق) أو يتعارض مع مدى حضور الموت وغيابه، وهذا ما يُعطي للطبَّ إرادة الفصل بين الحياة والموت في الجانب الحسيّ على أقل تقدير، ويُصرّح توماس بيرى ضمن مقاله المنشور بمجلة **Revision** بأنّ «.. السؤال عن قابليّة النوع الإنسانيّ للحياة يرتبطُ على نحو وثيق بالسؤال عن قابلية الأرض للحياة. وقد اتبعتُ هذه الأسئلة أخيراً لأنّ المجتمع الإنسانيّ، في العصر الحالي، قد تولّع على نحو بالغ وحتى مرّضيّ، بأسباب رفاهيته وراحته، حتى أنّه يريد استنفاد كلّ موارد الأرض كي يشبع رغباته الخاصّة»⁽¹⁾، فحياة الإنسان من سلامة الطبيعة، إذ لا يعقل أن يتمّ إشباع طلبات النوع البشري على حساب الأرض التي تستدعي العناية والرعاية، لأنها تشكّل ذلك الشمول الذي يجمع بين المخلوقات وبين الأركيولوجيا في تجلّيات المفهوم العام للحياة.

يقترحُ علماء مركز "بتسبرج الطبي" بولاية بنسلفانيا **Pennsylvanie** بأمريكا، تطبيق عمليّة تعليق الحياة لعلاج حالات مشرفة على الموت، بسبب استحالة علاجهم في الوقت الحالي، لتأخّر التحاقهم بمصالح الاستعجالات الطبيّة وبعد فشل تقنية إنعاش القلب، يتمّ تجميد الأعضاء الداخليّة، وتفرغ الجسم من الدّم، ليتمّ ضخّ سائل بارد، فيدخل المرضى في مرحلة الموت الإكلينيكي، ويبقى الجسم بين الحياة والموت إلى غاية إيجاد الحلول وعلاج المرض مع تقدم الزمن، وتطور العلم، وتوافر ظروف الشفاء، قد تكون هذه العمليّة ضرباً من الخيال العلميّ، لكنّها احتمال يعبّد بالكثير لفائدة الإنسانية، وذلك بعد نجاح التجارب على الحيوان، فحين يتعلّق الأمر بحياة الإنسان، تتخذ مسارا مختلفا مع تطبيقات الأخلاق، ومعادلات الاقتصاد بحساب التكاليف، ومقتضيات القانون، فإنّها تتخذ معابر متداخلة، ومعايير متفاوتة⁽²⁾. فيتأجل بذلك الفصل في كل ما يتعلّق بفلسفة الحياة بالتزامن مع قضايا المال والسياسة التي تستدعي مراجعة لكيونونة الإنسان

(1) مايكل زيرمان، الفلسفة البيئية "من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية"، ص 253.

(2) مها زاهر، «تعليق الحياة وسيلة جديدة للإنقاذ من الموت»، موقع هنداي، جويلية 2014، <http://www.hindawi.org>.

ومكوناته، وكذا مدى معرفته بالواقع الذي يسهم في عقلنة الوعي العام، وفي تغيب تام للأخلاق التي تحتكم إلى إدارة الكارثة على حساب إرادة الإنسان في تحديد الأخلاق الجديدة في شقّها التطبيقيّ.

يختلفُ الناس في تعيين حقيقة "الحياة" بحسب مفاهيمهم اللسانية ومعتقداتهم الدينية ومنطلقاتهم الفكرية وظروفهم البيئية، لكنهم يتفقون حول أهمية إعطاء العناية التامة لواقع الحياة، إمّا استجابة لرغباتهم ونزواتهم، أو انقياداً لإيمانهم وروحانيتهم، فـ «.. إنّنا إذا نظرنا إلى حقائق الحياة وجدناها تدفعنا دفعاً إلى الإيمان بالقيّم الروحية، بل إنّ العلم نفسه ليقوم على إحدى القيم الروحية الأساسية، ألا وهي حبّ الحق والشغف بالحقيقة. فالعلم إذ ينظر إلى الحياة شغوف بأن يصورها تصويراً حقيقياً، وهو يفعل ذلك يُقدم للإنسانية أجلّ خدمة، فـ اختلاف الناس في تصوّرهم للحياة يؤدي إلى التقاتل وإلى الشرور، ولا سبيل إلى اتفاق الناس في تصوّرهم للحياة إلّا أن يعنوا جميعاً باستخلاص صورة حقيقية لها، وهي الصورة التي يرسمها العلم..»⁽¹⁾، فيشتد الصراع بين الناس كلما ظهرت مفاهيم مغايرة لمصطلح "الحياة" (البقاء)، مقابل أفهومات متفاوته لمصطلح "الموت" (الفناء).

تُعَدُّ الحياة على الطبيب مكسباً سوسولوجياً بقدر ما تضع على عاتقه مسؤولية إيتيقية وعقدًا قانونياً، وإنسانياً، وقداسة تربطه بفتوحات ميتافيزيقية، تجعل منه الوافد الطبيعي، والرافد الشرعيّ لتحليل مقولات الأمان، وتعليل خطابات الصحة، وبذلك «.. اكتسب الطبيب تميزاً اجتماعياً وعلمياً منذ قديم الزمن، [فكان] عند القدماء هو نفسه الإله، وهذه القدسيّة انسحبت على الطبيب على مرّ العصور، حتى لنلمس بقايا من أشلائها في وقتنا هذا، حيث في صراع الطبيب مع المرض والموت يمارس مشيئة إلهية، أي هو يشترك مع الله فيها، أو هو يد الله الحققة لتلك المشيئة، لذا فقد ترسبت في ضمائر الشعوب تلك القدسيّة، وأصبحوا يعاملون أو يضعون أطباءهم في منزلة أعلى

(1) مشرقة علي مصطفى، العلم والحياة، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 2012)، ص 80.

وأرفع من باقي القوم»⁽¹⁾، فقدسية الطبيب من قدسية الحياة، وهذا ما أكسب الأطباء تميّزا في تكوينهم وبحوثهم وحتى في ظروفهم الاجتماعية، إذ تنصّبهم المجتمعات على رأس كل حكمة (الحكيم = الطبيب)، وكل درجة (الدكتور = الطبيب).

يقدّم العلمُ حلولاً إجرائية (مقترحات أدواتية) لمشاكل بيولوجية تقوم على تحسين ظروف الحياة، ورغم الوهم الذي يضعه بعض الخبراء إشهارا لمؤسسات معينة، يستقطبون به الأنفس الحائرة، والأجساد النخرة، مقابل جرعات من الهدوء، ونسب من الجماليات.. فلا يغدو ذلك منرجا أصيلا لتجاوز الأعطاب، وتحقيق الغايات، و«.. إذا كان هناك سبيل قصير إلى الخلود، فإن السباق للعثور عليه قد بدأ بالفعل داخل صناعة البيوتكنولوجيا. لقد استنسخت شركة جيرون بالفعل وسجلت براءة جين للتيلوميريز، وبدأت برنامجا في الخلايا الجذعية ومعها شركة أدفانسد سل تكنولوجيا. وهذه الخلايا تؤلّف الجنين في أوّل مراحل تناميهِ قبل أن تمايز إلى الأنماط المختلفة من الأنسجة والأعضاء. للخلايا الجذعية القدرة الكامنة على أن تصبح أي خلية أو نسيج بالجسم، ومن ثمّ فهي تعدّ بتوليد أجزاء من الجسم جديدة تماما تحلّ مكان أخرى بليتّ مع الشيخوخة. وعلى عكس الأعضاء المنقولة من واهبين، ستكون أجزاء الجسم المستنسخة هذه متطابقة وراثيا، أو تكاد، مع خلايا جسم الفرد الذي ستُزرع فيه، ومن ثمّ ستكون خالية من أنواع التفاعلات المناعية التي تؤدي إلى رفض العضو المنقول»⁽²⁾، فانتقال الاستنساخ من الميثولوجيا إلى البيولوجيا مرورا بمواثيق الديانات أتاح الكثير من الإمكانيات للتفكير داخل الجينات وربط ذلك بالعالم الكليّ، ليصبح التكاثر الطبيعي جزءا من الماضوية والحفريات التي يتكئ عليها العلم لأرشفة الذاكرة البيولوجية.

(1) ذك الباب محمد نبيل، الطبيب في عصر المعلوماتية "صراع من أجل البقاء"، (دمشق: دار الرضا للنشر، ط1، 2000)، ص 215.

(2) فرانسيس فوكوياما، نهاية الإنسان "عواقب الثورة البيوتكنولوجية"، مرجع سابق، ص 103.

ترتبطُ فكرة "المقدس" بسؤال الحياة مثلما تتعلّق بإشكالية الموت في ثنائية مُركّبة ومتداخلة، وإنّ كل بادرة لإقصاء المقدّس عن الحياة يتولّد عنها اختراق (اختلال) في مصادرة المدّس عن كل إستيمية أو براكسيس، فشتان بين الحفاظ على الحياة تفديساً لها، وبين استغلالها كفضاء كرونولوجي لتأريخ الشهوة وإدامة الرغبة، وتمثّل النزوات فـ «.. من الناس من ينوط كل شيء بالحفاظ على حياته ومفتياته، معتبراً كل شيء دنيوياً، ومتحللاً من كل الضوابط. هؤلاء تتحكم بهم المصلحة الشخصية أو الشهوة الآنية، ومن الواضح أنه، بالنسبة إليهم وحدهم، لا وجود للمقدّس، بأيّ شكل من الأشكال»⁽¹⁾، فالإنسان يستشعر قيمة الحياة عند شعوره بقهر الموت، فقدسيّة الحياة من سلطان الموت، ولن نفر بالحياة عن الموت، كما أننا لن نسعد بالحياة إلا بارتشاف جرعات من الموت المبرمج بعناية إلهية وتقدير متعال.

نمنحنا "قيم" الحياة "قامات" من القداسة، و"مقامات" من الدلالات والشعارات التي ترافق كل محاوره "مقولات" أو حوارية، «.. لذلك لابدّ أن نعدّل معنى (قدسيّة الحياة) بحيث لا تقتصر على عبارة (لا تقتل دون مبرر قوي) بل تتسع لتصبح (لا تقتل ولا تتلاعب بالحياة بدون مبرر قوي). إنّ تحديد المعنى بهذه الصورة يعطي لنا مجاًلاً أكبر للحكم على التطورات القادمة»⁽²⁾، فيقابل التطور في العلم تطورات في القيم، لكن دون تجاوز لحدود القداسة التي ترافق حياة الإنسان في عقلانية محكمة، بل يستدعي العلم اقتباسات فلسفية ومقاييس تراثية لإخراج الإمريقيات من إحراج الدوغمات نحو براديجمات تزاوج بين طوبيقا (جدل) السياق، وبين بيوطيقا (أخلاق حياتية) الأنساق.

احتدّ الصراع بين مطمح "التحسين" ومقصد "التوازن" لإرضاء الطبيعة بما يستجيب مع إنماءات البيئة وأخلاقيات العناية، والحاجات الحياتية للإنسان مما أدّى

(1) روجيه كايوا، الإنسان والمقدس، ترجمة: سميرة ريشا، مراجعة: جورج سليمان، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2010)، ص 190.

(2) ناهدة البقصي، الهندسة الوراثية والأخلاق، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 174، يونيو 1993)، ص 108.

إلى نشوء أزمات ورهانات وانشغالات بين العلماء، فدفعهم ذلك إلى التصريح بـ «.. إنَّ الحيرة التي وقعنا فيها أمام مشاكلنا الاجتماعية الجديدة، إنما هي ثمرة الصراع بين القيم الأخلاقية التقليدية والمعايير المستحدثة: فالتناسل غير المحدود يأكل رصيد الأجيال القادمة من ضرورات الحياة، واستنزاف الموارد الطبيعية يحرم ملايين الحيوانات والنباتات البرية حق الوجود، فأين هذا التوازن الطبيعي الذي نتحدث عنه؟ ولماذا ضاع الحد الفاصل بين حرية الإنسان والحفاظ على سلامة الحياة الطبيعية؟»⁽¹⁾، فتزاحم حكمة الأيكولوجيا Ecology ثقافة الأنثروبولوجيا Anthropology لترويض مزاعم النشوء والارتقاء والانتقاء بتبغى فضحا أنطولوجيا، ليغدو "التوازن الطبيعي" سبيل الإنسان إلى الحياة الكريمة والسعيدة تقوم على حفظ الموارد واقتصاد الطاقة، وعدالة الثروات، وصدق الإحصاء.

تشير ناهدة البقصي في كتابها الهندسة الوراثية والأخلاق إلى "قدسية الحياة" بقولها: «.. ورغم أنني لست ضد تحديد صفة أو سمة ثابتة للكائن البشري يمكن من خلالها معرفة متى يصبح إنسانا له حقوق أخلاقية، فإنَّ المناقشة السابقة لتلك السمات، أعني الوعي بالذات والاستقلال والحرية وغيرها. قد تجعلنا نسلك سلوكا محددا تجاه الآخرين من خلال نظرتنا لهذه السمات.. ولكن مواقف كثيرة تثبت أن هذا لا يحدث دائما. فنحن (...) قد نواجه حالات لا يملك فيها الكائن البشري أدنى صفات الإنسانية، ومع ذلك نحافظُ عليه ونسعى إلى الإبقاء على حياته»⁽²⁾، فهل يخضع "الصراع من أجل البقاء" إلى منظور فلسفي، أم يؤول إلى مباحثة علمية، وبعد اقتصادي، يروّج له بذهنيات حفظ النوع البشري؟

(1) إرنست ماير، هذا هو علم البيولوجيا "دراسة في ماهية الحياة والأحياء"، ترجمة: عفيفي محمود عفيفي، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 277، يناير 2002)، ص 295.

(2) ناهدة البقصي، الهندسة الوراثية والأخلاق، مرجع سابق، ص 125.

ثانيا: البيولوجيا والأخلاق الجديدة (مناهضة البيوايتيقا لأخطار البيوتكنولوجيا):

تتكاثفُ البيولوجيا في جدل مع الأخلاق لإنتاج منظومات "البيوطيقا"، وخطابات معاصرة ومغايرة أمام هول (غول) وإغراءات (إغراقات) التقنية، قصد تأسيس نسق معرفي تطبيقي، «.. لكن الطريف في موضوع البيوطيقا هو غياب أي معيار قانوني أو أخلاقي يمكن الاستناد إليه في الحكم على أحد الموضوعات الخاصة به. إنَّ الأسئلة الحارقة التي تطرحها علينا البيوطيقا تتركنا في حيص بيص وتوصلنا إلى ما نسميه بلغة المنطق بالمعضلة أو المفارقة **apona** بحيث نجد أنفسنا، ومع غياب كل مرجعية أمام مسؤولية الاختيار المُرعبة»⁽¹⁾، فيسعى القانون بذلك لمقاومة إغراء الرغبة في تحصيل المنفعة لصالح المعرفة، وإخراج (إحراج) الجسد من جسارة (خسارة) الوظيفة والدور.. تحت طائل (وطأة) الأعضاء والأجهزة والدفع بالعقل إلى المهمات الكبرى والمبادئ الإنسانية، بأن تخضع التجربة للمساءلة من العيادة والمخابر وأساليب وطرق البحث والتشخيص والعلاج إلى أخلاقيات الممارسة، فتكسب الأخلاق الجسد حضورا روحانيا ودلالة رمزية تليق بإنسانية الكائن الذي أرهقته البراغمية بدعوى الحاجة إلى عالم (أحلى) مثلما أعتبه الميتافيزيقا ذات عالم المثل (أعلى)، نحو تفعيل فلسفة الجمالية في استقصاء الحياة، «.. فبينما يجد الجسم البيولوجي قاعدته في ذاته، فإنَّ القاعدة التي تؤسسه والتي تضمن لنا الحصول على مكان في المجتمع البشري يجب البحث عنها خارج ذلك المجتمع، هذا يعني أنَّ معنى الحياة لا يكمن في أعضائنا، ولكنه ينبثق بالضرورة من مرجعية خارجة عن نطاقنا. ورفض فهمها أو مراهة العقل بالتفسير العلمي أو القانون بالتنظيم البيولوجي لا يمكنها إلا أن تطلق العنان للجنون والقتل»⁽²⁾، فحين

(1) النبواني خلدون، في بعض مفارقات الحداثة وما بعدها "دراسات فلسفية وفكرية"،

(بيروت: دار المدى للثقافة والنشر، ط1، 2011)، ص 174.

(2) آلان سوبيو، الإنسان القانوني "بحث في وظيفة القانون الأنثروبولوجية"، ترجمة: عادل

بن نصر، مراجعة: جمال شحيد، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات

الوحدة العربية، ط1)، ص 21.

نبحث خارج البيولوجيا نعود إلى مشكلات الحياة ومقولات الأخلاق، إذ لا يمكننا أن نقف عند حدود العلم لفهم أو تفسير الموجودات، دون مراعاة الجوانب الأخرى التي تؤسس معاً لإنسانية الإنسان.

يبدو العلم في تصوراتهِ ومبادئهِ حالة من الحقيقة الدقيقة، والإجابة الصحيحة، والتأمل المباشر إلى كل قضية قصد فهمها وتحليلها وتقنينها، «.. فالنظرة العلميّة إلى الأمور نظرة بعيدة عن الغموض، لا تشوبها الشهوة ولا تتسلّط عليها الأنانية، وهذه النظرة هي وحدها التي تصلح لمعالجة المشكلات العامة... وكثير من المشاريع والأعمال (...) تخفّق أو تُطوى بسبب الأنانية وتغلّب النزعة الشخصية على النظرة الموضوعية. فيحجب وجه الحقيقة، وتضيع معالم البحث، ويحلّ التناوب والتطاحن محل التفاهم والتعاون، وإذا كان هناك بحث فإنه في الغالب بحث لفظي، قوامه الجمل المنقّعة، أو الجدل الأحوف، الذي لا يركز على تجارب، ولا يعتمد على حقائق، فهو جدل بغير علم ولا هدى»⁽¹⁾، غير أن هذا المسعى لا يغدو دقيقاً لاسيّما إذا ما تمّت مناقشته بعيداً عن الأمبريقية الصارمة التي تدعي الصدق والصواب في كل محاولة، فحين يلجّ العلم حقول البيوتكنولوجيا يصبح أعمى وبلا ضمير، وبلا أخلاق، وتزداد الخطورة عندما نُحصِر العلم في النتائج ونتقاضى عن المبادئ، حين نخلط ولأسباب علميّة بحتة بين الأغراض والأعراض، بين الأبعاد والأعباء.. فيؤول الوضع إلى أزمة فكريّة تقتضي عزيمة إبستمية للنظر من جديد في طبيعة العلم ومركّزاته وحدوده مع الإنسان.

يرصدُ لنا علي مصطفى مشرفة في موضع آخر سلطة "العلم" القائمة على التناغم مع الأخلاق، والتآلف معه، إذ يعدّ «.. أكبر عامل على رفع الأخلاق في الأمة، لأنّه يرتفع فوق الصغائر والدنايا إلى سماء الحقيقة الخالدة، والعلم علم من أعلام الفضيلة؛ لأنّه يسمو فوق الشهوات، ولا يحفل بالمآرب الفردية، وهو مطهّر للنفوس من أدناس الأنانية، لأنّه يحمل شعله مقدّسة، تذيب الأثرة، وتمحو حبّ الذات، وتحمل محلّهما الإيثار والرغبة في خير المجتمع»⁽²⁾، هذه الإيجابية التي يحظى بها العلماء في

(1) مشرفة علي مصطفى، العلم والحياة، مرجع سابق، ص 79.

(2) المرجع نفسه، ص 80.

تفكيرهم تجعلنا نستأنس (نتحسّس) ذلك الوعي للفصل في أزمات البيوطيقا وفضح التجاوزات لفائدة العقل والثقافة، ضدّ الاقتصاد المحدّد والسياسة الأحادية.

يَصْعب الحساب في قضايا البيوياتيكا، أو حتّى الاتفاق على قرار ما، فيربط النبواني خلدون معضلة الحكم الأخلاقي بالأسئلة الحارقة إذ «... لو تحرّنا قليلاً من وثوقية الأحكام الدينيّة التي لديها تفسيرات جاهزة ومعلّبة عن الكون والحياة والموت، بل وما بعد الموت، لوجدنا أن الأسئلة التي تطرحها البيولوجيا على الأخلاق هي أسئلة لا معيارية. إنها تتفلّت من كلّ عام أو كونيّ، إنها تظل حارقة وفردية، بل إنها تظل أسئلة قلقة حتّى على الصعيد الفردي حيث تثقل كاهل صاحبها بقرار تحمّل مسؤولية خياراته كاملة»⁽¹⁾. فمسؤولية الاختيار ترعب وتعنف كل محاولة لربط الأخلاقي والقانوني بالبيولوجيا، لتنبّص البيوياتيكا خدعة ومفارقة تقوم على استشعار المجتمعات بأخلاقيات العلم دون التحرك لمنع هذه الأخطار أو الحدّ منها، لتصبح بذلك ترفاً معرفياً وأخلاقياً الغرض منه تنظيم بعض الممارسات دون الوقوف وبحزم ضدّ التجارب والعمليات التي تتنافى مع طبيعة الإنسانّة وفطرتها وخصائصها.

يتماذى "التقني" في استقطاب كلّ حيّ، يتغني تمييط الحياة لفائدة البيولوجيا، و«... في الواقع، فإنّ التسيّد على التقنية أو التقنيات يصير أمراً صعباً وخاصة لأنّنا لا نزال غير مدركين للمشكلة عالمياً. وثمة نقطة مهمّة يجدر التنويه إليها وهي أنه يحدث اهتمام كبير بالسيطرة التقنية عندما تتعارض مع المسائل الأخلاقيّة العادية التي تثيرها أخلاقيّات البيولوجيا... ففي مثل هذه المسائل يصبح من المفيد تشكيل لجان للأخلاقيّات والرقابة... وإجراء مناقشات... لإرساء قواعد ونقاط مرجعيّة ليست أكثر إفادة من ميثاق حقوق الإنسان، ذلك لأنّه رغم كلّ حسن النوايا فإنّ تلك التقنيات ما هي ببساطة إلّا جزء من مجمل النظام التقنيّ الشامل ولا يمكن السيطرة عليها ما لم يتمّ السيطرة على كلّ النظام»⁽²⁾، فسيادة

(1) النبواني خلدون، في بعض مفارقات الحداثة وما بعدها "دراسات فلسفية وفكرية"، مرجع سابق، ص 174.

(2) جاك ايلول، خدعة التكنولوجيا، ترجمة: فاطمة نصر، (القاهرة: دار سطور، دط، 2004)، ص ص 175 - 176.

الحياة تبدأ أولاً بالسيطرة على التكنولوجيا في ثورة فلسفية وسميوطيقية لإنتاج المفاهيم، إذ لا يمكن أن نؤسس لإيتيقا حياتية دون أن نتحكم في التقنية بكل ما تحمله من مزايا وأخطار، وسلطة وانتحار.

تسعى الفلسفة في أطروحاتها المعاصرة إلى تذكير العلماء بمهامهم الإنسانية فمثلاً «.. رفض Oppenhiemer مواصلة الأبحاث التي أدت إلى تصنيع القنبلة الهيدروجينية. وقام أحد عشر عالماً أمريكياً عام 1974 بنشر التماس يدعون فيه زملاءهم إلى التوقف المؤقت عن أبحاث الهندسة الوراثية. وفي عام 1975 حاول 150 متخصصاً أن يفرضوا إجراءات أمنية وحدوداً على تجارب الهندسة الوراثية، إلا أن أحداً لم يستمع إليهم كما لم ينصت أحد إلى لجنة أخلاقيات العلم الشهيرة. علينا أن نبذل أوهامنا. فلن يتقبل العلماء أحكاماً فلسفية أو دينية أو أخلاقية. فالعلم يسير في طريقة بدون هواده حتى ينتج الكارثة النهائية»⁽¹⁾، فالهمة تواكب الأزمة في كل مرحلة، في اقتراح لتساؤلات مغايرة واهتمامات معتبرة.. هذا الحسّي الفلسفيّ النابع من إنسانية البيولوجي الذي يرقى إلى إدراك قدسيّة الحياة ولا يتعارض مع مبادئ التحسين وأخلاقيات العناية.

ثالثاً: إيتيقا الممارسة الطبية

(بين الخطأ المحتمل والخطر المتعمد):

تغدو الموضوعية تراكمًا وتلاحماً لخبرات العلماء بغية تحديد عواقب التجربة، وتعيين تأملات الاستنتاج، وتقنين الاستقراء. فلا تقتصر مهمة الخبير على توجيه العمليات، وملاحظة التطورات، بل تستلزم الحيلة استشرافاً وقراءة واستباقاً لخطورة البحث في قضايا مثل: الحياة والطبيعة، وكل احتمال وارد يتبع مراحل كل إجراء، «.. فالعلماء - عادة - يكونون مؤهلين أكثر من غيرهم لتأمل نتائج البحث، لأنهم أكثر معرفة وخبرة. وحتى ولو كانت الآراء الخبيرة فيما تنطوي عليه التطورات العلمية والتكنولوجية من معقبات كثيراً ما تكون آراء خاطئة، فإن رأياً

(1) المرجع نفسه، ص 215.

مبنياً على معارف جيدة أفضل من ألا يكون هناك رأي إطلاقاً. إضافة إلى ذلك، لا تتطلب الموضوعية من العلماء أن يتجنبوا مناقشة البحث موضع الجدل والآراء المختلفة؛ إنها فقط تطلب منهم ألا ينحازوا إلى أي طرف عندما يقدمون آراء مهنية خبيرة. وأي عالم يبحث في تقديم رأي موضوعي بشأن عواقب بحث ينبغي عليه أن يناقش مختلف العواقب الممكنة، الخيرة والشرية على السواء»⁽¹⁾، وبذلك تشكل المناقشة فعلاً إيتيقياً يقرب بين مقاصد العلماء وأخلاقيات الممارسة للحد من الشر والكارثة وكل خطأ قد يتماها في كل تجربة بقصد (أو دونه)، فيعد التلاعب بقواعد اللعبة العلمية انخيازاً يهلك أخلاقيات العلم، ويدمر حصون المعرفة وتقاليد البحث.

يقترح منصور عمر المعاينة مفهوماً إجرائياً للـ "الخطأ الطبي" في المجال الطبي تحديداً بأنه: «.. الفعل الذي يظهر عند إخلال الطبيب بواجباته المهنية، وعند خروج الطبيب عن تنفيذ التزاماته حيال مريضه، المتمثلة بذل العناية الطبية التي تشترطها أصول مهنته وتخصّصه ومقتضيات فنه وعلمه، بحيث لا يقوم بعمله بحذر وانتباه ويقظة، ولا يراعى فيه الأصول العلمية المستقرّة، وهذا يوضح لنا كيف أن الخطأ في المجال الطبي من حيث المسؤولية هو تقصير في مسلك الطبيب تجاه التزاماته الطبية للمريض نتيجة خروج الطبيب عن هذه الالتزامات وإهمال التقيد بها»⁽²⁾. وهنا نلاحظ حضور شبكة من المصطلحات مثل "العناية" و"الحذر" و"الانتباه" و"اليقظة" و"التقصير" و"الإهمال" ... وغيرها من الألفاظ التي تظهر جملة العلاقات التي تؤسّس في جلاء لمفهوم "الخطر" والذي غاب عن دال النسق وحضر في مدلول السياق، لتؤول مهمّة الطبيب نحو مزيد من التقيد بمجموعة الإحداثيات لرسم منحني مزاوله المهنة قصد تجاوز مخنة الوقوع في المحذور.. وإن كان ضمان

(1) ديفيد ب. رزنيك، أخلاقيات العلم "مدخل"، ترجمة: عبد النور عبد المنعم، مراجعة: يحيى طريف الخولي، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 316، يونيو 2005)، ص 220.

(2) منصور عمر المعاينة، المسؤولية المدنية في الأخطاء الطبية، (الرياض: جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، ط1، 2004)، ص 44.

الجودة أو الحادة من مفارقات الفعل البيولوجي القائم على ترميم الأعضاء.. وتحسين الوظائف، أو دفع ألم.. وجلب راحة.

يتكفّل "المختبر الطبي" بمدّنا بوعود بيولوجيّة نحن في حاجة إليها، أو بإمكانات علميّة أو تقنيّة تحمل الكثير من الآمال والإرهاصات للقضاء على جهلنا بفطرة الحياة مقابل ثقتنا المفرطة في البيوتكنولوجيا، هذا البديل غير الطبيعي [غير الوقائي] الذي يقترحه علينا الأطباء في شكله الدوائي أو العلاجي أو الوظيفي، لتبديد مخاوفنا، أو إزاحة الظنون [الشكوك] التي تلاحق الممارسة العلمية، «.. فلقد أصبحت الاختبارات التي نجريها ونعرفها اليوم غير تلك التي درسناها، والتي سيأتي بها الغد غير ما هي عليه اليوم، إن السرعة في إنجاز التحاليل والدقّة والنوعيّة التي نتمتع بها كلها تُسائر - وبدون مبالغة - عصر السرعة الذي نعيش فيه، ولم يقتصر تطوّر المختبر على الطفل أو الكبير بل تعدّى ذلك ليصل الجنين في رحم أمه، حيث أن هناك وسائل تشخيصيّة وحتى علاجيّة جعلت الجنين ينال حقوقه قبل الولادة هو حقيقة واقعة الآن، وهو بتطوّر مستمرّ، أما العلاج داخل الرحم فإن ما نحلّم به هو أكثر مما بين أيدينا في الوقت الراهن»⁽¹⁾، بينما نجد مخابر أخرى تسوّقُ لجملة من الأوهام، والأحلام التي تدّعي العلميّة والعمليّة رغم كل ما تحمله من أعراض وكوارث ومضاعفات، فالعلم لا يقدم حلولاً لمشكلات، أو خروجاً من أزمات، إنّما يقترح تفسيرات للحالات أو محاولات لفهم علاقات واستنتاج معادلات.

يقتضي الخطر **Le risque** فهماً مختلفاً عن الخطأ **L'erreur**.. فإذا كان الخطأ إنسانيّ "**l'erreur est humaine**"، فلا يعني ذلك أن يقودنا إلى ترجمة مغايرة وعجيبة "أن يخطئ هو الإنسان"، فبين طبيعة الخطأ البشري "**La nature de l'erreur humaine**"، وبين الخطأ طبيعة إنسانية "**l'erreur est une nature humaine**"، تمتدّ مستويات التفسير والفهم إلى مفارقات غير محدّدة

(1) عبد المطلب بن أحمد السح، «الطب والحياة»، في مجلة العلوم والتقنية، مجلة علمية تصدرها مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية، السنة 14، العدد 53، أبريل 2000، الرياض، السعودية، ص 5.

(محدودة)، فهل الإنسان هو الكائن الوحيد الذي من طبعه (حقه) الخطأ.. وأن الحيوان لا يصح منه الخطأ؟ فهو معرض للخطر وغيره أيضاً، وعلينا أن نفرّق بين الخطأ الطبي والمضاعفات الطبية **Les complications médicales** التي تحدث أثناء العلاج وتناول الدواء، رغم ما يقدمه الأطباء من توصيات وتوضيحات وضمانات، وكذلك المضاعفات الجانبية **Les effets secondaires** التي تتبع عمليات التطبيب، لذا يصعب تطويق الخطأ قبل أن يتحوّل إلى خطر يؤدي بحياة المريض الذي يتساهل في تشخيص حالته، أو يتمادى في تطبيها.

يدعو بان دافيد **Ben-David** إلى اعتماد الموضوعية إلى أقصى درجات الوعي، مع فصل تام بين إنسانية الطبيب، وبين احترافية العالم، «.. فالعلماء المحترفون ينبغي عليهم أن يكافحوا من أجل الموضوعية والأمانة والانفتاحية، أما المواطنون فلديهم الحرية في التعبير عن آراء ذاتية، لديهم الحرية في التفكير ومعالجة المعلومات لكي يطوروا برامجهم الاجتماعية والسياسية. وعندما يتصرف العالم بوصفه عالماً محترفاً. فإن صوته يحمل سلطة الخبير: وعندما يتصرّف بوصفه مواطناً، فإنّ صوته لا يحمل أي سلطة خاصة. إنّ العلماء في حاجة ماسّة إلى احترام هذين الدورين المختلفين لكي يساهموا بالمعرفة والخبرة في المساجلات العامة من دون انتهاك ثقة الجمهور بهم. لكن قد لا يستطيع العلماء دائماً معرفة كيف يمكن تحقيق هذه المسؤوليات والتعهدات المختلفة»⁽¹⁾، تساعد المعرفة على تكوين خبرات في مجال العلم، لكن ليس في مقدور العلماء أن يتحكّموا في مراتب الأخطار مطلقاً، أو أن يتجاوزوا درجات الأخطاء كلّية، إلّا في حدود ما يتيح لنا العلم من معلومات متفاوتة من الاستقراء والاستنتاج، فتعدّ المجازفة مقترحة طبيعياً عند كل عملية يحضر فيها الإنسان.

(1) ديفيد ب. رزنك، أخلاقيات العلم "مدخل"، مرجع سابق، ص 216.

رابعاً: التأمين الصحي

(من أخلاقيات المفهوم إلى اقتصاد القانون):

يَسَعُ مسمى "التأمين" [الضمان] في علاقاته مع تسمية "الصحة" مقاربات لسانية وبناءات سيميوطيقية متراسة مثل: أخلاقيات السياسة الصحية، اقتصاديات الصحة والطب، مشاكل الصحة، ونوعية الخدمات، الرعاية، الدعاية، القطاعات، الاستثمار، التنمية، المشكلات، والبرامج بدءاً من التربية والتعليم، فمن حقّ الطفل أن يطلع على العمليّة الصحيّة كمفهوم عام، وممارسات يوميّة حتى يكتسب الوعي بالصحة وينشأ وفق التكاليف التي يمكنه تحملها عاجلاً أو آجلاً، حتى يدرك نصيبه من المسؤولية تجاه جسمه، وصولاً إلى التأمين على حاجاته الحياتية، والمعيشية، فيحسن بناء المواقف أمام كل مشكل **problème** أو سلعة **produit** تتعلق بحياته العضويّة، مثل ومضات الإشهار التي تقود وتنبه أحاسيسه ورغباته، وتقارير العلم وتحاليل الطبّ التي تسببه كل إرادة مخالفة وكل تدبير مغاير.

يرادُ بـ "الصحة" **Santé. Health**: السلامة، والعافية، فتكون «في الأجسام: بالخلوّ من السقم والمرض»، وعند انتفاء الصحة ترفع أحكامُ الفقه التكليفَ عنها، لـ «كون الفعل مُسَقِطاً للقضاء في العبادات، وصالحاً لثرب عليه آثاره المقصودة منه شرعاً في المعاملات، ويقابلها البطلان»⁽¹⁾، أما الصحيح فهو السليم، والمستقيم. وعلاقة الصحة بمقتضيات السوق من عرض وطلب، هدفها تنمية رؤوس الأموال، والاقتصاد، ومذاهب السياسة العامّة، ورغبات الأفراد، في عمليّات براغماتية خطيرة بغية تحقيق الربح على حساب قيمة الحياة، وكرامة الإنسان، فطغت المفاهيم الماديّة بشكل مربك، مما أدى إلى ظهور أنساق موازية من العمليّات كالسوق السوداء، وتبييض الأموال، والعصابات، مما يُعَجِّل في كثير من الأحيان باندثار الخدمات المجانيّة، وانحسار المساعي الإنسانية في شعارات فارغة، وآليات شكلية.

(1) محمد رواس قلعه جي، حامد صادق قنيبي، معجم لغة الفقهاء، (بيروت: دار النفائس، ط1، 1985)، ص 271.

ينجم عن ارتباط الصحيّ بالسياسي وبالاقتصادي إحالات متفاوتة من المخطّطات العاجلة، والاستراتيجيات العامّة، بدءاً من المخابر الطّبيّة وانتهاء إلى التدابير العلاجيّة، فـ «كثير من القضايا والمشاكل الأخلاقيّة التي تنبثق من الممارسة داخل المختبرات العلميّة أو إلى جانب المرضى في العيادات الطّبيّة، تتجاوز سياقها الخاص كي تؤثر في مجموع المؤسّسات والجهاز الصحيّ والحكومة والمجتمع ككل في آخر المطاف، وهكذا تتعلّق السياسة الصحيّة بمجموع الخطط التي تضعها السلطات وتوجهها لمجموع السكّان دون تمييز، أو مجموع القضايا المتعلّقة بالصّحة والتي تهمّ عامة الناس»⁽¹⁾، فسياسة الصّحة هي امتداد لإدارة الدولة، وإرادة المواطن، في تنظيم الحياة، وضمان سلامة الناس، وتأمين المجتمعات.

يُطلَقُ "التأمين" Insurance، Cautionnement، Assurance، على الحماية، الأمن، الضمان، العربون، التحصيل، الامتلاك، الكفالة، التقويض، التعويض، ويرتبط التأمين - عادة - بالمال مقابل التعويض، عناصره: العقد، والتعويض، والحادث، والخطر، والخطأ، كما يتعلّق التأمين بمفهومين مهمّين هما "الخطأ" و"الخطر"، إذ يتمّ تحديد بنود واتفاقيات "التأمين" انطلاقاً من التقارير التي تحدّد درجة الخطر وطبيعة الخطأ، ويقصد بـ "التأمين بقسط ثابت": «عقد يلتزم المؤمن بمقتضاه أن يؤدّي إلى المؤمن له، أو إلى المستفيد الذي اشترط لصالحه، مبلغاً من المال أو إيراداً أو أي عوض مالي آخر في حالة وقوع الحادث أو تحقق الخطر المبين في العقد، وذلك في نظير قسط أو أية دفعة مالية أخرى يؤديها المؤمن له للمؤمن»⁽²⁾، ويعدّ التأمين الاجتماعي Social Security عقداً بين الدولة والمواطن (العامل) يعرف كالاتي: «عقد تلتزم به الدولة تجاه فئة من الناس - كالعامل مثلاً - بتقديم المساعدة لهم حين العجز عن العمل، أو حين حدوث إصابات بسبب العمل، مما تجبّيه منهم ومن أرباب العمل ومما

(1) بوفتاس عمر، البيويثيقا "الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا"، (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، دط، 2011)، ص 32.

(2) محمد رواس قلعه جي، حامد صادق قنيبي، معجم لغة الفقهاء، مرجع سابق، ص 119.

تسهم هي به»⁽¹⁾، أما التأمين التبادلي، فهو: «اتفاق جماعة من الناس يجمع بينها تماثل الأخطار على تعويض المصاب منهم مما يجبونه منهم، فإن زاد مما جبهه شيئاً ردّ عليهم، وإن نقص دفعوا مبلغاً آخر حتى يُسدّ النقص»⁽²⁾، ويستفيد من التأمين الصحي **Health insurance, Assurance Maladie**، كل شخص يستبق العطل بما له من فرص الحياة والعمل بدفع اشتراكات مقابل حصوله على تعويضات عند العجز أو المرض أو الوفاة (لصالح الورثة).

يتجدرُ لفظ "التأمين" من «أصل الأمن، طمأنينة النفس وزوال الخوف، والأمن والأمانة والأمان في الأصل مصادر ويجعل الأمان تارة اسماً للحالة التي يكون عليها الإنسان في الأمن، وتارة اسماً لما يؤمنُ عليه الإنسان»⁽³⁾، فبين الأمن والإيمان يحضر التأمين لربط الفعل بالاعتقاد، والصحة (السلامة) بالسلام والاطمئنان. لقد اختار سليمان بن إبراهيم بن ثيان للتأمين تعريفاً مناسباً بما يتفق مع طبيعة العقد المبرم، فـ «التأمين التزام طرف لآخر بتعويض نقدي يدفعه له أو لمن يُعيّنه، عند تحقق حادث احتمالي مبین في العقد، مقابل ما يدفعه له هذا الآخر من مبلغ نقدي في قسط أو نحوه»⁽⁴⁾، ويصبح العقد نافذاً بمجرد اتفاق الأطراف على قبول شروطه إذ «... إنَّ العقد مفهوم قوي بالفعل (...) لكن العقد اختياري بالفعل؛ فلست مضطراً برعاية الأطفال واحترام الأب والأم؛ لكن العقد اختياري بالفعل؛ فلست مضطراً لأن توافق على عقد ما. لكن إذا وافقت عليه، فستكون إذن خاضعاً لالتزام أخلاقي قوي جداً لانجازه، وهو بالغ القوة لأنك أبرمته بمحض إرادتك الحرة»⁽⁵⁾، وتتجلى أخلاقيات

(1) المرجع نفسه، ص 119.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) الراغب الأصفهاني أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق وضبط: محمد سيد كيلاني، (بيروت: دار المعرفة، دط، دس)، ص 25.

(4) سليمان بن إبراهيم بن ثيان، التأمين وأحكامه، (بيروت: دار العواصم المتحدة، ط1، 1993)، ص 40.

(5) ليزا هـ. نيوتن، نحو شركات خضراء "مسؤولية مؤسسات الأعمال نحو الطبيعة، ترجمة: إيهاب عبد الرحيم محمد، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 329، يوليو، 2006، ص 72.

التأمين من خلال حرص الأطراف على احترام شروط العقد والالتزام بأدائه. تلتقي "البيواتيقا" مع قضايا الاقتصاد في أنسنة القانون، وتقديس الحياة، لذا فـ «إنَّ جفاف الخطاب القانوني وقلة اكتراثه بما هو إنسانيّ، والإنسان هنا بمعناه الكليّ، أي باعتباره وعيا وعمقا روحيا ووضعية اجتماعية وتزايد الاستغلال الاقتصادي للمرض، ومعاناة جهاز طبيّ يقوده تقدّمه إلى مضاعفة الأمراض المزمنة بالإضافة إلى عجز موارده المحدودة عن استيعاب أعداد الفئات الاجتماعية الأكثر حاجة للعلاج والعناية، وتمكينه بشكل غير مباشر، للفئات المسورة اقتصاديا كي تستأثر بما يقدمه من مزايا وما يوفره من تقدّم تكنولوجي. كل ذلك مكّن الخطاب الديني من الرجوع بقوة»⁽¹⁾، فغياب الجانب الإنسانيّ عن الاقتصاد في شقّه البراغماتي اقتضى إعادة النظر في علاقات القانون بالحياة، وكذا موقف الأخلاق من الطبّ ومن التقنية، حتى لا يتحوّل الإنسان إلى وسيلة استهلاك وأداة استغلال لصالح المراكز الاستشفائية، والمؤسسات التأمينية.

يستفيد "التأمين الصحي" من مقترحات التكنولوجيا وتطوراتها (ثوراتها) وتطبيقاتها في مجال الطبّ وعلم الوراثة للكشف (التنبؤ) عن أسباب الموت والأمراض وتحديد الأرباح، وبالتالي «.. سيُرفض التأمين على من يُعرف أنه مهتدّ بخطر الإصابة بمرض وراثي، أو سيُقبل التأمين بعد استبعاد ذلك المرض، ثمة ملايين من الأمريكيين لم يتمكنوا من التأمين الصحيّ الشخصي بسبب تاريخ طبيّ لمرض السكر مثلاً أو ضغط الدم المرتفع أو السرطان أو السمنة المفرطة أو الإصابة بفيروس الإيدز أو الكثير غير هذه الأمراض العديدة المكلفة»⁽²⁾، فمصلحة شركات التأمين ومؤسسات الضمان تنصير كل عقد وكل بادرة بيولوجية، قصد الاستفادة من حاجة الناس إلى العلاج واستعادة عافيتهم، لذا سعت هذه الشركات إلى تطوير وتطوير التقنية مقابل توفير

(1) بوفناس عمر، البيواتيقا "الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا"، مرجع سابق، ص 89.

(2) كيفلس دانييل، وهود ليروي، الشفرة الوراثية للإنسان "القضايا العلمية والاجتماعية لمشروع الجينوم البشري"، ترجمة: أحمد مستجير، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 217، يناير 1997)، ص 269.

الصحة،...» فالتكنولوجيا والحضارة وفّرت كثيراً من النفقات التي كانت تنفق سابقاً على قطاعات الصحة والنقل والتعليم وكافة القطاعات الأخرى، كانت البشرية في صراع دائم نحو الكشف عن الحقيقة وحين تتكشف الحقائق لا محالة، وينتصر الإنسان على ما يجهل سوف يقترب من الخالق بواسطة العقل الذي تميز به أصلاً، والذي هو سبب خلافته على الأرض»⁽¹⁾، فحب الإنسان للحياة يفوق بكثير خوفه من الموت يدفعه إلى تأخير الفصل في الموت الإكلينيكي مثلاً بفضل ما تقترحه التكنولوجيا من وسائل وأساليب لتحسين الحياة وإطالة فرص العيش.

يكتسب "الحق" دلالات اقتصادية بين عنف البيولوجيا وسلطة القانون وسيادة الأخلاق وعقد التأمين، بغية التكيف مع متطلبات الصحة.. فـ «.. الحقوق تُبْزُّ المصالح لأنها تحمل دلالة أخلاقية أكبر. المصالح قابلة للتقدير ويمكن أن تستبدل الواحدة منها بالأخرى في السوق. أما الحقوق، وعلى الرغم من أنها نادراً ما تكون مطلقة، فهي أقل مرونة، إذ يصعب أن تُحدّد لها قيمة اقتصادية»⁽²⁾، كما تستخدم مختلف الجهات المعنية بالتأمين أحدث وأدق التقنيات والقياسات والمعلومات البيولوجية التي تعينها في تحديد التكاليف وضبط الحسابات، لموازنة الأرباح وتقدير النفقات [الخسائر]، إذ «.. يمكن للمعلومات الوراثية أن تحسّن التنبؤ بتكاليف علاج الفرد في المستقبل... إذا تمكّن أصحاب العمل أو شركات التأمين من الحصول على هذه المعلومات واستخدامها، فالأغلب أن نشهد تدهوراً في التغطية الصحية. لكنّ هذه الصورة الكئيبة لا بد أن تفحص في سياقها الصحيح. ثمة حقيقتان هنا حاسمتان: إن المعرفة الوراثية قد لا تؤدي في أحوال كثيرة إلى تنبؤات قوية جداً، على الأقل في المستقبل القريب، لكن هناك ضروباً أخرى حالية من البحوث تؤدي إلى تنبؤات فورية وقوية»⁽³⁾، فتوفر التقنية

(1) دك الباب محمد نبيل، الطبيب في عصر المعلوماتية "صراع من أجل البقاء"، مرجع سابق، ص 219.

(2) فرانسيس فوكوياما، نهاية الإنسان "عواقب الثورة البيوتكنولوجية"، مرجع سابق، ص 168.

(3) كيفلس دانييل، وهود ليروي، الشفرة الوراثية للإنسان "القضايا العلمية والاجتماعية لمشروع الجينوم البشري"، مرجع سابق، ص 275.

كافة التقارير والتحقيقات والدراسات والأبحاث بتوظيف الخبراء والمحامين والمستشارين والأطباء لتقليص دفعات شركات التأمين، وحصر المؤمنين في عراقيل المحاكم ودوامات التسويق وهستيريا الانتظار.

تحدثُ عن "الإيثار" في الصحة القائم على تبادل الأعضاء أو التنازل عنها لفائدة من هو أكثر حاجة إليها، لمن له الحق في الحياة، وهل حق العيش مقرب على حق التعايش؟ مثلما هو مبدأ الإيثار الطبيعي الذي يميّز الكائنات الحيوانية والنباتية. بمقتضى قانون الطبيعة؟ هذا الطرح البيئي هو امتداد لعاطفة الأمومة، «... فإذا انتقلنا من عالم الحيوانات إلى عالم البشر حيث يسود الحياة الطابع الاجتماعي لوجدنا أن تشابك العلاقات وتداخل المصالح يزيد الأمر تعقيدا... وهنا ينبغي أن نتذكر أن كلّ الإنجازات العظيمة التي حققت أكبر الخير للبشرية إنما تمت على أيدي نفر قليل لا يتجاوز جزءا من الواحد في المائة من مجموع البشر، وأنه لولا ما يلقون من تقدير أو يتلقون من جوائز لانهار المجتمع البشري وشيكا مثلما حدث للمجتمعات الماركسيّة التي كانت قائمة على مبدأ الشيوعية»⁽¹⁾، فغياب "الإيثار" عن قضايا البيولوجيا لدى الإنسان يقلل من فرص التعاون، ويزيد من أسباب الشرّ والقهر والموت، لتصبح الممارسات الأخلاقية جزءا من اليوتوبيا أو الميتافيزيقا أو المستقبلات التي تعجل بنهاية العالم.

ينبغي إعادة النظر في مفاهيم وممارسات ترتبط بالخدمات الصحيّة من رعاية ووقاية ومتابعة وتأمين وكذا الوسائل والمنتجات ذات المنحى الصحيّ، فليس كل ما يصلح للإنسان من أكل وشرب قد يستجيب لمتطلباته الصحيّة، لذا ينبغي الفصل بين ما هو صحيّ أصلاً، وما يرتبط بصحة الإنسان كالدواء، مع تحديد المسؤولية الصحيّة وتحملها، فيغدو الإيثار بديلاً بامتياز لكل حالة ميئوس منها، فـ «.. الإيثار الحقيقي الذي يتصدّر قائمة الفضائل، بل يعتبر من أهمّ مصادر الأخلاق البشرية، لأن ممارسته تتطلّب استيفاء شروط الفعل الأخلاقي وأركانها، وهي التي لخصها "سمبسون" (1969) في ثلاث نقاط هي: وجود بدائل للتصرف

(1) إرنست ماير، هذا هو علم البيولوجيا "دراسة في ماهية الحياة والأحياء"، مرجع سابق، ص ص 281 - 282.

في مواجهة الموقف الذي يتعرض له الإنسان، وقدرة الفرد على تقييم هذه البدائل بمعايير أخلاقية والمفاضلة بينها، وأخيراً حريته في اختيار ما رآه أفضل وقدّره على تنفيذه»⁽¹⁾، فأمام غياب البدائل الطبيعية والأخلاقية يصبح التأمين على الحياة ضرورة أنطولوجية تقتضيه المأساة ويستلبيه الاقتصاد ويدفع فواتيره الإنسان.

يشكّل "القانون" بعداً إنسانياً عندما يتعلّق الاقتضاء بالمبحث البيولوجي في شقه الحيائي، القائم على سيادة الروح، وسلطان الجسد، وتوزيع المسؤوليات على الناس حسب درجات المعرفة، ودركات الجهل، لينحصر المال في جزئه الخدماتي. وذلك «.. أن نجعل كلّ واحد منّا "إنساناً لأسلوب الغربي في ربط البعدين البيولوجي والرمزي اللذين يكوّنان الإنسان. إنّ القانون يربط لا محدوديّة القانونيّة"، هو عالمنا الذهني بتناهي تجربتنا الماديّة؛ وفي هذا الصدد، هو يؤدّي لدينا وظيفة أنثروبولوجيّة تعني بتأسيس العقل»⁽²⁾، فتقدم المنحى اللغوي على المسعى الإيتيقي يمهّد بحظ وافر من العقلانية (المعقولة) لتأسيس عدالة ليصبح القانون حقاً فلسفياً يشر بكثير من الصدق والسلامة في تمكين الممارسات الأخلاقية من تصدر المشهد الصحيّ.

يمتدّ القانون في علاقاته مع الأخلاق مسافات من الصراع والتداخل، فمن خلال «... التطابق الوثيق بين قواعد الأخلاق والقانون يتّضح من التشابه في اللغة التي يستعملانها، فكلاهما معني بوضع قواعد أو معايير للسلوك البشري، وهذا يعبر عنه في اللغة القانونية والأخلاقية بالفاظ الالتزامات والواجبات وما هو صواب أو خطأ، والقانون والأخلاق يحدّدان واجبي بأن أفعل هذا أو ذاك، وأن أمتنع عن فعل هذا أو ذاك، أو أن لي الحقّ في أن أنصرف هكذا، أو أن من الخطأ أن أنصرف هكذا. هذه اللغة المشتركة وإن كانت توضّح التداخل بين المجالين إلّا أنّها خطيرة من حيث إنّها تجعل المتهورين يظنون أن القانون يجب أن يتضمن التزاماً خلقياً (...) أو أن تترجم

(1) المرجع نفسه، ص ص 283 - 284.

(2) آلان سوبيو، الإنسان القانوني "بحث في وظيفة القانون الأنثروبولوجيّة"، مرجع سابق، ص 16.

حاجات الالتزام الخلقي إلى قانون»⁽¹⁾، فيصعب بذلك الفصل بين القانوني والأخلاقي مثلما يعيق الوصل بينهما، فبقدر ما تتخذ رهانات الأخلاق مسالك في النفس البشرية، فإن القانون يكتسح كل علاقة ينجرُّ عنها حق أو واجب.

يتَّخذ العضو l'organe داخل الجسم l'Organisme = الجسد Le Corps مفهوماً وظيفياً، بين علماء الطبِّ ورجال الأعمال، وبين علماء الدين وأهل الاقتصاد والسياسة والقانون، هذا الجدل الذي يحدد بارتياحية أخلاقيات التعامل مع البيولوجيا بشكل صائب، أو يعقد بالغائية (تلقائية) تامّة لكل حوارية مثمرة (منتجة) بين أنساق مختلفة، فين البيع (النفعية = البراغماتية) مباحثة اقتصادية، والتنازل (الإيثارية = الروحانية) ممارسة اعتقاديّة، فهل يمكن أن يتحوّل العضو إلى وقف (بقاء العين وتعميم المنفعة) تتناقله الأجيال، بما يفيد الجسم ويضمن له الاستمرارية؟ أم يتصدّر الفقه لمنع أو تعقيد كل بيولوجي لمقصد الروحانية على حساب مصلحة الفيسيولوجيا؟

ترتقي أزمة المعاناة إلى قدسية العناية في تجليات الإنعتاق من الشر وتحصيل الخير للتخفيف من الألم وأعراض المرض، ليقترّب «... تقدّم الإنسان شيئاً فشيئاً نحو المثال الذي سعى إليه الأطباء على مدار القرون: توصّل إلى كيفية التخفيف من المعاناة الناتجة عن الأمراض وكيفية تجنبها... وجدت العلوم نفسها في حالة انقلابية، اختفت الحدود بين الكيمياء والفيزياء، ونحن نعرف اليوم أن تحوّل مادة ما إلى مادة أخرى يعتمد على الشحنة التي يحملها الإلكترون، وفي الطبِّ، وبالتساؤل عن كيفية المرور من الفيسيولوجيا إلى الباثولوجيا، أصبح تعريف المرض مقارنة بما هو طبيعي أكثر غموضاً. بل أصبح مفهوم المرض نفسه مشكوكاً به، وبالتالي فقدت التصنيفات المستخدمة منذ ثلاثين عاماً مبررها. وفي الممارسة الطبيّة، تتلاشى ذلك الفصل المنطقي بين التشخيص والعلاج»⁽²⁾. فلا تقتصر

(1) دينيس لويد، فكرة القانون، تعريب المحامي: سليم الصويص، مراجعة: سليم بيسسو، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 47، نوفمبر 1981)، ص 54.

(2) جان شارل سورنيا، تاريخ الطب "من فن المداواة إلى علم التشخيص"، ترجمة إبراهيم البجلاقي، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد: 281، ماي 2002)، ص 320.

أخلاق العناية على فلسفة النسوية في سياقها التصنيفية، بل تستدعي مقاربات أنوثة الفعل، ومقاسبات القول لتحصيل مفاهيم جديدة للحياة ومدلولات مغايرة للصحة والموت والقداسة.

يستند "الضمان الصحي" على [إلى] المفهوم الإيتيقي الذي يدعو إلى أخلاق العناية التي تمهد لكثير من النقاشات والتطبيقات والعلاقات لـ «... إن المجتمع الاعتنائي سوف يهتم بالعلاقات الصحية والاجتماعية بين أعضائه عوضاً عن تعزيز، أولاً تقريباً، الملاحقة اللامتناهية للمصلحة الذاتية الفردية المقيدة فقط بقواعد قانونية قليلة، التي تبذل جهداً كبيراً لمواكبة الابتكارات التكنولوجية وأخرى مختلفة عنها، ولكن هذا السباق يجعل هذه القواعد بالية باستمرار. ستكون الاهتمامات الأخلاقية للعائلات ومنظمات المجتمع المدني المبررة، هي الأهمية المركزية عوضاً عن الأهمية الجانبية»⁽¹⁾، وبذلك يستند التأمين الصحي على جملة الأخلاقيات، من بينها:

- 1- أن يتم إبرام عقود التأمين بشفافية وحيادية ومصداقية، بلا احتيال ولا أنانية لصالح مؤسسات التأمين، أو تواطؤ أطراف لفائدة جهات معينة.
- 2- أن يتم التأمين وفق الإطار العام للصحة، بإشراك مختلف الخبراء والأخصائيين والوكلاء، والعملاء لتفادي كل مغالطة تؤدي إلى إيذاء المؤمن.
- 3- مراعاة ظروف الشخص المؤمن (نفسياً واجتماعياً ومادياً)، ويتم إطلاعه على بنود العقد بكل موضوعية وسريّة دون إرباك ولا ريبة ولا غموض.
- 4- أن يكون مقصد كل تأمين على الحياة قائماً على الاعتراف بقدسيّة الحياة، وإنسانيّة المؤمن عليه، وأن ينظر إلى الإنسان في شموله الموضوعي [كلّاً] وألا يقتصر على العضو [الجزء] موضع الإجراء.

(1) فيرجينيا هيلد، أخلاق العناية، ترجمة: ميشيل حنا متياس، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 356)، ص 195.

- 5- أن يتمّ التعويض في آجال تضمن الاستفادة منه، وبكيفية تستجيب لتقاليد وأعراف المجتمعات، وطبيعة الأفراد وكرامتهم وإنسانياتهم.
- 6- أن يتمّ التركيز في ملف طلب التأمين على الوثائق المهمة التي لها علاقة مباشرة بعقد التأمين.. دون إدراج لوثائق عامة أو استثنائية، الغرض منها إحباط عزيمة المؤمن أو حرمان ورثته.. وأن يتمّ توظيف أحدث التقنيات لإدخال وأرشفة هذه الملفات.. قصد الرجوع إليها بسرعة وفي آجال محدّدة.
- 7- أن يكون مقدار التعويض مناسباً لطبيعة العقد ومُقدَّراً بدقة، ومَقْدُوراً على إيفائه لصاحبه.
- 8- أن يتحمل المؤمن عليه عقوبة التزوير والتحايل والغشّ والتلفيق في حالة عدم التزامه بشروط العقد وخضوعه لقوانين وأخلاقيات التأمين الصحي، كما يلتزم كل طرف بتسديد ما عليه من حقوق مالية، وواجبات مدنيّة.
- 9- أن يكون المقصد من "التأمين الصحي" الحفاظ على قدسيّة الحياة وكرامة الإنسان، وليس مناسبة لاستغلال المؤمن، واستغلاله، والاستحواذ على أمواله.
- 10- أن تتولّى جماعات العدل، ومؤسسات حقوق الإنسان، وجميعيات الحفاظ على الحياة عمليات التأمين الصحي بمتابعة مراحله، والإشراف على وضع قوانينه للإبقاء على الغرض الإنساني والصحي والاجتماعي لهذا التأمين.
- يمثل "التأمين" جانباً من المأساة التي يعيشها الزبون لدى شركات التأمين في حالات المجتمعات المغلقة بالاحتقار والاحتقان، أو المفتوحة بسوق واستلاب، فهو محاصر بكل الشرور والأزمات من بيروقراطية وديماغوجية وانتقاص من حقوقه، وإرهاق لكرامته، واستغلال لماله والنيل من حياته، والحدّ من رغباته، وغرائزه، ليغدو الحظّ سبيله إلى تحقيق التعويض، أو بخرصه على الالتزام بدفع الاشتراكات، وجمع المعطيات، «.. فالإنسان لا يزال (...) ذلك الحيوان المأساوي الذي ليس

لديه من الغريزة ما يمكنه من التصرف بأمان، وليس لديه بعد من العقل ما يمكنه من تحمّل أعباء غرائزه. والإنسان المكتمل، أو الإنسان الكامل كما كان يقال في الماضي، لا يتوقّع وجوده إلّا في آفاق المستقبل البعيد. ويظلّ اليوم ذلك الكائن الناقص، الضائع بين الحيوانية والربانيّة، حبس الغرائز العدوانية والملكيّة التي ورثها عن أسلافه الرئيسات وضاعفها بسلاح معارفه»⁽¹⁾، لذا تسعى مؤسسات التأمين إلى تعجيل الاستفادة من اشتراكات المؤمن لدعم خزintتها، والتحكم في أساليب وفاة الزبون باستخدام البيوتكنولوجيا لأغراض نفعية ومصلحية، بينما نجدها تماطل وبشكل تعسفي في تأجيل الدفع بل وتقذح في كل حق وتتهم (مُكَمّاً) كل مطالبة من قبل المتضرّر أو أهله، معتبرة ذلك مساساً فاضحاً بينود العقود، وتجاوزاً خطيراً في كيانها الاقتصادي وأساسها القانوني.

تنحسر مقولة "الإنسان سيّد الطبيعة" عن إرادة العقل وجاهزيّة الخطاب في انسحاب تام، نحو آليّة (تقنية) تصنيع الخلايا، والتحكّم في الجينات، خدمة لحياة تخونها القدسيّة وتحكّم فيها غرائز الإنسان وحرصه على البقاء خوفاً من الفناء، كما أنّها تحصر دلالة "الإنسان الكامل" في مختبرات البيولوجيا بعيداً عن الإتيقاس الحياتية في حرب وعنف مع أخلاقيات الممارسة، وتوسيع مفاهيم الفيسيولوجيا وتنويع مهام البيويثيقا قصد تشكيل لجان (جماعات) أخلاقيات العلم التي تتابع بلا دوغمائية ولا أيديولوجية ولا ديمagogية عقود التأمين لتشريد اتفاقيات الشركات والمؤسسات وتذكيرها بأناسة الحياة، وحتى تتمكّن البيوطيقا من الوقوف عند حدود القانون أو الميثاق في شكله الإجرائي، لتمتدّ إتيقاس التأمين إلى المعنوي والروحي والإنساني امتدادها للبيئة وللحياة عامة، وبما أنّ الحياة والموت هما طبيعة الطبيعة، فالإنسان بدوره يخضع لهذه الحتمية، وسواء سعى إلى إيجاد "التغيير" أو "التعديل"، فهو لن يبرح منظومة "التحسين" التي ترفع البيوطيقا إلى مستويات الجمالية بين "إتيقاس" الحياة و"استيطيقا" الممارسة وسيميوثيقا المناقشة.

(1) جان ماري بيلت، عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة، ترجمة: السيد محمد عثمان، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 189، سبتمبر 1994)، ص 252.

الإجهاض بين المشروعية والتجريم

أ. نسبية مزواد^(*)

الهدفُ الأساسي من استحداث مَبَحَث البيويثيقا هو حماية جوهر الإنسان والحفاظ على إنسانيته، وضمان استمراريته في مواجهة المدّ التقني والتكنولوجي الذي يعمل تدريجياً وبقوة على مسح معالم الإنسانية وقيّمها يقول هانس يوناس: «لقد انقلبت العلاقة الموجودة بين الإنسان والتقنية، فلم يعد الإنسان هو الذي يستخدم تقنية معينة، بل أضحت التقنية هي التي تنتج الإنسان»⁽¹⁾، تحاول البيويثيقا أن تقف في وجه التغيرات التي فرضها التطور العلمي، والذي وجه ساقه الأميبي^(**) صوب الإنسان يتصرّف في جيناته كما يشاء، فعمّ جوّ من التخوّف على مصير الإنسان وما ينتظره هناك في المستقبل البعيد، فظهور البيويثيقا إذن كان لحمل همّ الإنسان وإنقاذه وقيمه من الانصهار في التقنية «لأن الفيلسوف لا يمكنه أن ينزعزل عن حركة العلم والفكر العلمي، وينأى بنفسه عن المجتمع ليفكّر بصفاء كما يزعمون بالعكس، فالفيلسوف اليوم مطالب وبالحاح أن يلجّ جميع

(*) باحثة أكاديمية من الجزائر متخصصة في الفلسفة، أستاذة مساعدة بجامعة المسيلة.

(1) نقلا عن عمر بوفنتاس: البيويثيقا (الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا)، (لمغرب: إفريقيا الشرق، دط، 2011)، ص 213.

(**) الساق الأميبي مشتقة من الأميا وهي نوع من الرخويات التي تتميز بأرجل كاذبة تممّد فجأة لترسلها نحو البكتيريا التي تتغذى عليها، تلتفّ حولها وتبتلعها بعدها.

ميادين ومجالات العلوم التقنية، وأن يلج المشكلات الأخلاقية الأنطولوجية التي تُطرح عليه خارج سيرورتها وتقدمها المتسارع»⁽¹⁾.

تمخّضَ عن البيويتيقا خطاب فرضت به نفسها وتموّعت من خلاله بين مختلف العلوم تُسائلهم وتحذّ من مادّتهم، مجسّدة دور المروّض بالرجوع إلى القيم الأخلاقية الإنسانية الشّمالة، ولما كان الإنسان محلّ اهتمام مختلف الفروع والتخصّصات كان لازماً على البيويتيقا الانفتاح عليها والاندماج معها في معالجة الإشكالات، ما جعل من ضبط مفهوم للبيويتيقا أمراً شائكاً وحساساً، «فظهرها المعاصر من جهة وتأرجّحها بين مختلف الفروع والعلوم إضافة لحمولتها الأيديولوجية كلّ ذلك يجعل هويّتها غير قارّة ومثيرة للجدل (...) لأنّ الممارسة والخطاب البيويتيقيين يشكّلان نقطة تقاطع بالنسبة لمجموعة من العلوم التقنية وخاصة منها الطبّ والبيولوجيا ومختلف تخصّصاتهما ومن العلوم الإنسانية، وخاصة علم الاجتماع وعلم النفس والسياسة والتحليل النفسي ومن المباحث التي ليست علوما بالمعنى الدقيق للكلمة وخاصة منها الأخلاق والقانون والدين والفلسفة»⁽²⁾، فهذا التعالق بين التخصّصات من أهمّ مميزاته البيويتيقا. فالبيويتيقا ليست فرعاً مُستقلاً بذاته بل نجدها تحتكّ والعديد من التخصّصات المتباعدة بل والمتعارضة أيديولوجيا، وهنا يكمنُ السبب وراء عدم الحسم في القضايا والإشكاليات الأخلاقية التي انتزعتها البيويتيقا انتزاعاً من العلوم لتقع بين تعدّد الخطابات، فالإنسان كمفهوم وكقيمة وكوجود هو موضوع كلّ الفروع، وكل واحد من هذه الفروع يتناول الموضوع من زاويته المختلفة عن الآخر.

إنّ الانتقال بالبيويتيقا من المحليّة الأمريكية - (ظهرت البيويتيقا كتخصّص مستقل بذاته أوّل الأمر في أمريكا) - إلى العالميّة في فترة وجيزة وبوتيرة مُتسارعة فرضتها الطبيعة الشّمالة لهذا الفكر الأخلاقي الجديد، الذي مستّ مواضيعه كلّ الذهنات والإيديولوجيات والعقائد، والقول بعالميّة البيويتيقا لا يعني أن هناك

(1) رشيد دحدوح: إيستمولوجيا العلوم الطبية والبيولوجية عند جورج كانغيلهم،

(بيروت، الجزائر: دار الروافد ابن النسيم، ط1، 2013)، ص 540.

(2) عمر بوفنتاس، مرجع سابق، ص ص 19-20.

اتّفاق في طرح مشكلاتهما فهناك من القضايا التي بلغ التعارض فيها حدّاً يصعبُ بعده الاتفاق، خاصّة إذا كان للحانب الديني دخل في النقاش، فالدين وإن رفض إباحة قضية ما أو تحرّمها فستبقى كذلك ولن يزول الحكم إلا بزوال الدين نفسه، وهو ما يفسّر في جزء منه الاختلافات في التطبيق، فمثلاً نجد أن "الموت الرحيم" والذي يعتبر من أبرز المشاكل التي طرحتها البيويثيقا مطبّقاً في دول ومجرّماً في دول أخرى، وبالتالي فالبيويثيقا عالميّة في المواضيع التي تطرحها، أي أن كل الفئات والتخصّصات مطالبة بالدخول في النقاش، إلّا أن النتيجة من ذاك النقاش تبقى محلّية.

1 - الإجهاض لغة:

إنّ رصدَ أهمّ المقاربات التي وضعت للإجهاض تضعنا أمام فجوات عميقة فرضها الطابع الهلامي للمفهوم، والذي تمخّضت عنه أزمة فتحت المجال للعديد من التأويلات التي تُبرّرُ توجه كل فريق. يقول صاحب لسان العرب عن الإجهاض (ويسمى أيضا الإزلاق، الإملاص، الإسقاط): «إذا أُلقت الناقة ولدها قبل أن يستبين خلقه قيل أجهضت (...) والمجهض) يسمّى مجهضاً إذا لم يستبين خلقه وهذا أصحّ من قول الليث أنه الذي تم خلقه ونفخ فيه من روحه (...) وقيل المجهض السقط الذي تم خلقه ونفخ فيه الروح من غير أن يعيش»⁽¹⁾. ومن كلام صاحب اللسان نلمس معنيين للإجهاض: المعنى الأول ويطلق الإجهاض على العملية التي يتمّ فيها إنزال ما في الرحم ولم يستبين خلقه بعد أو لغير تمام، أما المعنى الثاني فيحصرُ الإجهاض في المرحلة التي يتمّ فيها نفخ الروح وقد اكتمل خلق الجنين أي ظهرت أعضاء جسده. يعارض الفيروز أبادي في محيطه ابن منصور إذ يقول الإجهاض هو: «ما تم خلقه ونفخ الروح فيه من غير أن يعيش»⁽²⁾، ولما كانت مصطلح الإجهاض في بادئ الأمر

(1) ابن منصور: لسان العرب، تح: عامر أحمد حيدر، مر: عبد المنعم خليل إبراهيم، (لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 2003)، ص 1629.

(2) الفيروز أبادي: القاموس المحيط، إعداد وتقديم: مجد عبد الرحمان المرعشلي، (لبنان: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1997)، ص 546.

مرتبطة بطرح الناقة لولدها فيقول عنها الفيروز أبادي «والناقة ألفت ولدها وقد نبت وبره»⁽¹⁾. وهنا يتضح الالتباس أكثر عند ابن منصور إذ لا يشترط في ولد الناقة وبراً حتى نسميه جهيضاً، فالاختلاف هنا مرتبط بالمدّة التي قضّاها الجنين في الرحم قبل سقوطه فالتعريف اللغوي للفيروز أبادي يحدد المدّة بنفخ الروح، وأما قبل تلك المدّة فهو ليس بالإجهاض كما يرى ابن منصور.

الإجهاض في عمومهِ هو خروج أو إخراج محتوَى رحم المرأة الحامل سواء كان هذا المحتوَى نطفة أو علقة أو جنيناً تشكّلت أعضاؤه قبل تمام أشهر الحمل. فعل الخروج أو الإخراج يحيلنا لأنواع الإجهاض التي مهما تعددت فلن تخرج عن الحالات الثلاث التالية:

- الإجهاض التلقائي: وهي عمليةٌ طبيعِيّة يقوم فيها الرحم دون تدخل أو أيّ عوامل خارجية بلفظ محتوياته التي لا تتوفّر على شروط الحياة «إذ وُجد أن نسبةً كبيرة من هذه الأجنة المجهضة تلقائياً مشوّهة تشويهاً شديداً وبها إصابات بالغة في الكروموسومات»⁽²⁾. فالإجهاض هنا يرجع إما للجنين في حدّ ذاته فتكون البويضة الملقّحة فاسدة، وقد يرجع للأم بسبب مرض أو صدمة نفسية تعرضت لها سبّب خللاً في التشكيل الطبيعي للبويضة.

- الإجهاض العلاجي: هي الحالة التي يلجأ فيها الطبيب لإخراج محتويات الرحم وهي بحالة جيّدة حفاظاً على حياة وسلامة الأم لاستحالة حياتهما معاً (الأم والجنين)، كأن تُصاب الأم بمرض خطير ووجود الحمل يزيد من خطورة المرض وتأزم حالة الأم، أو لصغر سنّها إذ تكون أعضاء الفتاة غير مهياًة بيولوجياً لاستقبال الجنين وهو ما ذكره ابن سينا بقوله: «إن الطبيب مضطّرّ أحياناً إلى منع الحمل في المرأة الصغيرة التي يشكّل الوضع خطراً عليها أو في المرأة التي تعاني مرضاً في

(1) الفيروز أبادي: القاموس المحيظ، ص 546.

(2) محمد علي البار: مشكلة الإجهاض دراسة طبية فقهيّة، (السعودية: الدار السعودية، ط1، 1985)، ص 12.

الرحم أو ضعفا في المثانة»⁽¹⁾ فيقوم الطبيب بالتضحية بالجنين لفائدة أعمّ حفاظا على الأسرة وأفرادها.

- الإجهاض الجنائي: وهي الحالة التي يكون فيها الجنين سليما صحيا ويقع أن يُقتل إخراجا، وهي الحالة التي تعيننا بالدراسة خاصّة وأنّ الحالة الأولى كانت نتيجة طرد بيولوجي لمحتويات الرحم دون تدخل لأحد فيها، أما الحالة الثانية فكلّ الشرائع السماوية والقوانين الوضعيّة والقيّم الإنسانيّة متفقّة على تبجيل سلامة الأمّ على سلامة الجنين. وتدرج أيضا في هذه الحالة من الإجهاض قضية الأطفال المشوهين والمتخلفين عقليا والتي اختلف فيها، فهل للوالدين الحق في إنزاله لأنّه وإن وُلد سيعيش حياة بائسة ومعاناة مقارنة بقيّة الأطفال الأسوياء، فشفقة الأمّ على طفلها من الآلام التي تنتظره ويأسها من شفائه من جهة، ومن جهة أخرى ما سيعانيه الوالدان من الأمر ماديا ومعنويا بعد إنجابه فيضطران لإنهاء حياته. أم أنّ لهذا الطفل المشوّه أو المعاق ذهنيّا الحقّ في الحياة وتجربتها، وأنّ مرضه لا يبرّر التعدي عليه بالقتل، فحقّ الحياة حقّ مقدّس لا يمكن الإخلال به بأيّ شكل من الأشكال. فنقول أنّ الإجهاض الجنائي هو إنزال الجنين حسب الطلب أي أن تقوم الأمّ بالعملية تبعاً لرغبتها دون أيّ عُذر طبيّ، وقد يعتبره البعض إجهاضاً جنائياً وقد يعتبره البعض الآخر حقاً من حقوق المعني.

2 - الإجهاض رؤية دينية:

أهمّ خاصيّة للبيويثيقا - وكما سبق الذكر - هي الانفتاح على مختلف التخصصات ومن ثمّ التأثير والتأثر بها، ممّا جعل البيويثيقا مبحثا قابلا للتغيّر والتطور باستمرار بدليل «بعض الوجوه من الأخلاقيات التطبيقية قد تغيّرت بالفعل بمرّ السنين. ومنذ زمن غير بعيد كان من واجبات الطبيب المباشر ومن حقّه

(1) ابن سينا: القانون في الطب، ص 1108.

اختيار معالجة المرضى دون طلب موافقتهم، لكنّ منذ إعلان حقوق المريض سنة 1955 تغير هذا المفهوم فنجد (...) عدّة أفراد يرون اليوم أن التصرف في صحتهم من مشمولاتهم وينحصر دور الطبيب في إرشادهم ونصحهم»⁽¹⁾. فالأخلاق التطبيقية ليست ثابتة بل خاضعة لسيرورة ديناميكية تفرضها مقولات كل عصر وكل فرع، كما تفرضها سلطة الدين، فمثلاً «الإجهاض الذي كانت تمنعه قوانين الأخلاقيات أصبح مقبولا مع احترام بعض الشروط التي فرضتها المهنة في بعض الدول»⁽²⁾، فيسمح للطبيب أن يجhez في بلدان بينما يمنع في بلدان أخرى كنتيجة لتأثير الدين من عدمه، الأمر الذي يؤثر أيضا على قوانين الدولة.

ويعدّ الدين العامل الأثقل وزنا في التأثير على انتشار القضايا البيويثيقية، فالديانات السماوية جعلت هي الأخرى من الإنسان محور اهتمامها وناظم تعاليمها، وأحكامها التي تسعى من خلالها لحمايته وتقديس قيمة الحياة، إذ نجد على غلاف الإنجيل كتاب الديانة المسيحية مكتوبة العبارة التالية: "كتاب الحياة"، وسواء كانت الديانة يهودية أو مسيحية أو كانت الديانة إسلامية، فإنّ حياة الأفراد هي هدفها وغايتها، لهذا فإنّنا نجد رجال الدين يولون أهمية كبيرة لقضية الإجهاض والتي تعتبر مسألة "الحياة" إحدى مشاكلها.

إنّ الإشكالية التي تطرحها قضية الإجهاض نابعة من جملة المشاكل العقديّة والفلسفيّة والأخلاقيّة العميقة والعريقة التي تحملها في طياتها، فنجد أنّ الإجهاض يتعلّق من جهة بمفهوم "الحرية"، حرية الحامل في التصرف بجسدها وفق رغبتها وإرادتها الحرّة، فهي من يقرّر إن كان عليها القيام بإزالة محتويات رحمها أو الحفاظ عليها، الأمر الذي يقودنا رأساً للمشكلة الثانية وهي "الحقّ في الحياة وقديسيّتها"، حياة الجنين باعتباره موجود "وجوداً بالقوّة".

- فهل يحقّ للأُم وفقاً لمبدأ الحرية أن توقف حياة إنسان أو كما يقال "مشروع إنسان"؟

(1) جون ويليامز: كتاب الأخلاقيات الطبية، تر: محمد الصالح بن عمار، مر: محمد السلام

بن عمار، (فرنسا: جمعية الطبّ العالمية، دط، 2005)، ص 12.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

- ألا يتمتع الجنين على اختلاف مراحل تشكّله بحقّ في الوجود والاكتمال؟
- من يقرّر مستقبل الأم ومستقبل الجنين؟

- الديانة اليهودية:

تسعى الأديان السماوية لتحقيق العدالة بين البشر، وحماية كرامتهم وضمان حرّياتهم، فحرّمت انتهاك حقوق البشر مهما اختلفت أعمارهم، بما فيهم الجنين داخل بطن أمه، وعلى هذا الأساس حرّمت أسفار العهد القديم الإجهاض، فهي تعتبر الحمل نعمة إلهية، الله من وهبها وهو من له الحقّ وحده بالإبقاء عليها أو أخذها إليه. ولذلك فقد اعتبرت الديانة اليهودية الإجهاض جريمة "قتل" حرّمها الله في قوله «لا تقتل»⁽¹⁾، وقد ذكر الإجهاض باللفظ في العهد القديم في قوله: «وإذا تخاصم رجال وصدّموا امرأة حبلى فسقط ولدها ولم تحصل أذية يغرم كما يريد زوج المرأة ويدفع على يد القضاة. وإن حصلت أذية تعطى نفسا بنفس»⁽²⁾ والملاحظ هنا أنّ الإجهاض جاء في حالة التعدي على المرأة ومن دون قصد، ولم يذكر الإجهاض الاختياري لذا تبعته مجموعة اجتهادات اتّفقت في معظمها على تحريم الإجهاض تحريماً قطعياً، إلّا جماعة من اليهود الليبراليين الذي أباحوا الإجهاض واعتبروه حرّية شخصية للمرأة مادام الجنين جزء من جسدها، ولا تعاقب إلّا بدّية رمزية فقط.

- الديانة المسيحية:

موقف الديانة المسيحية على اختلاف مذاهبها واضح من البداية فيما يخصّ قضية الإجهاض، فالكاثوليك المتشدّد والأرثوذكس واللذان يختلف تأويليهما للقضية عن المذهب البروتستانتي وفقاً لمرجعيتهما العقدية، مساندان لحقّ الجنين في الحياة التي خصّها الله به، وما دور الوالدان الذي كلفهما الله به سوى الحماية

(1) سفر الخروج (20:13).

(2) سفر الخروج (21: 22 - 23).

وتوفير الظروف الملائمة للحياة، وإنّ تجرأ المجهض على الجنين بإنزاله فهو بذلك ينجراً على الإرادة الإلهية، فالحياة الجنينية هي حياة مقدّسة لقوله: «قبلما صورتك في البطن عرفتكَ، وقبلما خرجت من البطن قدستك جعلتك نبيا للشعوب»⁽¹⁾، هنا نتساءل هل هذا التقديس الذي خصّ به الله الجنين ابتداء من اليوم الأوّل للحمل؟ أم في مرحلة معينة منه أين تبدأ أعضاؤه بالتشكل وتظهر عليه ملامح الإنسان؟ ماهي المرحلة التي نطلق عليها تسمية "إنسان" على الجنين؟

يجيبُ رجال الدين الكاثوليك عن السؤال بقولهم أن التقديس للجنين هو تقديس عام فلا يخصّ مرحلة معينة من مراحل التشكّل والتي حدّدها الإنجيل كما يلي: «يداك كونتاني وصنعتاني كلي جميعا أفتبتلعي، أذكر أنّك جبلتني كالطين أنفعيدني إلى التراب ألم تصبني كاللبن وخثرتني كالجن، كسوتني جلدًا ولحما فمسحتني بعظام وعصب، منحتني حياة وروحا وحفظت عنايتك روحي»⁽²⁾. شبّه هنا الحيوانات المنوية السائلة الكثيفة ذات اللون الأبيض، التي تُصب داخل الجهاز التناسلي للمرأة باللبن كمرحلة أولى لتشكّل الجنين، تليها مرحلة التخصّر والتي تتحقّق لحظة اندماج البويضة بالحيوان المنوي، ومن ثمّ التصاقها ببطانة الرحم، هناك يتم تكاثرها وانقسامها لتشكّل كتلة من الخلايا المتلاحمة والتي تشبه في شكلها قطعة الجن. وتقول أن الجنين هو إنسان من اليوم الأوّل، بل من اللحظة الأولى للحمل، مستندين في ذلك على الحمل بالسيد المسيح والذي كان فيها كذلك دون شكّ، كما ورد في الإصحاح الثاني من التعاليم الاثني عشر «لا تقتل، لا تزني، لا تفسد الصبيان، لا تبغ، لا تسرق، لا تمارس السحر، لا تسمّم أحدا، لا تقتل جنينا في البطن، ولا تقتل طفلا مولودا»⁽³⁾.

وقد اتّفق آباء الكنيسة وعلى رأسهم القديس يوحنا الذهبي الفم والقديس غريغوريوس على أن المرأة التي تتعدّى على جنينها أو أيّ شخص آخر

(1) أرميا (1:5).

(2) أيوب (10: 8-9-10-11-12).

(3) إنجيل الديدائي، (تعليم الرسل الاثني عشر)، الإصحاح الثاني، قدم له: أحمد حجازي السقا، (القاهرة: دار البروج، ط2، 2003)، ص 19.

تعتبر "قاتلة"، ويمكن جمع أقوالهم في القانون التالي: «كل الذين يتناولون أدوية بهدف الإجهاض أو الذين يتناولون مواداً سامة للأجنة يخضعون للعقاب كقتلة»⁽¹⁾، فالجنين سيصير إنساناً ومن حقّه الحياة وليس لأحد أي حقّ في سلبها منه. الحالة الوحيدة التي يتم فيها الإجهاض بموافقة الكنيسة والقانون هي أن يهدّد الحمل حياة الأمّ. وهنا يكون الحفاظ على إنسان متحقّق أولى من الحفاظ على إنسان قيد التحققّ. ويتفقّ كل الكاثوليك على تحريم الإجهاض تحريماً قطعياً، حتى وإن كان نتيجة اغتصاب أو كان الجنين مشوّهاً، بحجّة أنّ الجنين ليس له أي ذنب ومن حقّه الحياة، وسلبها منه تعتبر جريمة قتل يعاقب عليها الله ويعاقب عليها القانون، بدعم من الكنيسة وبتحريض منها. لكن هناك في الضفة الأخرى من المسيحية أين تنتشر تعاليم البروتستانت ذلك المذهب المتساهل في تعاليمه، فيرى في الإجهاض حقّ من حقوق المرأة في العشر أشهر الأولى من الحمل.

ولا يزال ضغط رجال الدين وعلى رأسهم بابا الفاتيكان قائماً لحدّ الساعة على حكومات الدول التابعة للكنيسة الكاثوليكية، مندداً بجريمة الإجهاض بل وفارضاً تجريمه على القوانين والتشريعات. فكان كلّما ظهرت قضايا بيويثيقية جديدة كالزواج المثلي والاستنساخ وتحسين النسل، أو حاولت القضايا القديمة فرض نفسها كالإجهاض، خرج البابا سريعاً على لسان الكنيسة ليؤكد مجدداً مُعارضته النهائية للموضوع، فكانت لا تخلو أي مناسبة أو زيارة من ذلك، فنذكر على سبيل المثال تصريح البابا بندكتوس السادس عشر عقب زيارته لإسبانيا الذي قال فيه: «إنّ الكنيسة الكاثوليكية تُعارض أي شكل من أشكال إنكار الحياة»⁽²⁾. وهي نفس الحدة التي تميّزت بها خطابات البابا يوحنا بولس الثاني وقبله البابا يوحنا بولس الأول بل وكل الباباوات الذين سبقوه. لكن ومع انتخاب البابا فرنسيس خفّت حدة التنديد، وقلّ الاهتمام بالأمر وهو ما عابه

(1) القانون الرسمي للكنيسة الأرثوذكسية.

(2) للاطلاع على تصريحات البابا بندكتوس السادس عشر نرجع لـ: وكالة الانباء الفرنسية فرنس برس أ ف ب: البابا يؤكد معارضة الكنيسة للإجهاض ويدافع عن مؤسسة الزواج التقليدي، (11 نوفمبر 2010).

عليه المحافظون الكاثوليك خاصة بعد تصريحه الأخير والذي قال فيه: «لا يمكننا وضع مسائل مثل الإجهاض وزواج المثليين ووسائل منع الحمل في بؤرة الاهتمام هذا غير ممكن»⁽¹⁾، إذ يرى أن ما ينتظر الكنيسة من إصلاحات وتدقيقات أهم من تلك المواضيع التقليدية المقتضي فيها، ولن تغير الكنيسة رأيها والذي لخصه في قوله: «بمجرد التفكير في أن هناك أطفالاً ضحايا لن يروا نور النهار أبداً بسبب الإجهاض لأمر مروّع»⁽²⁾، فالانتقال الذي حدث مع البابا فرنسيس هو أن وضع مثل هذه القضايا جانباً، والتقليل من التركيز عليها مقارنة بمن سبقوه من الباباوات.

تجدر الإشارة هنا إلى أن تصريحات بابا الفاتيكان البابا فرنسيس الجديدة بخصوص الطلاق والزواج المثلي، والذي حث على التعامل معهم برحمة وحب وضرورة احتوائهم، كان لها وقع على الرأي العام والذي يأمل بتغيرات ثورية تجديدية قد تمس الإجهاض أيضاً.

- الديانة الإسلامية:

يشترك الإسلام مع الأديان السماوية التي سبقت في جعل الإنسان محور اهتمامه، وقداسة حياته هي الغاية من وراء تعاليمه وأحكامه، فاعتبر الإجهاض جريمة "قتل" وهو ما اتفقت عليه مذاهبه الأربعة (المذهب الحنفي، المذهب المالكي، المذهب الشافعي، المذهب الحنبلي)، أما الاختلاف الحاصل فمرده للفترة التي تسبق نفخ الروح، والاجتهاد في الإجابة عن التساؤل الذي طرحته البيوانيتيقا أيضاً وهو: هل يعتبر الجنين في المرحلة التي تسبق نفخ الروح إنساناً؟

حددت المذاهب الأربعة المرحلة التي تنفخ فيها الروح استناداً إلى الحديث التالي: «عن أبي عبد الرحمن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، قال: حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الصادق الصدوق قال: «إن أحدكم يجمع

(1) للاطلاع على تصريحات البابا فرنسيس نرجع لـ: قناة سكاي نيوز العربية: بابا الفاتيكان، الإجهاض أمر مروّع، (13 يناير 2014).

(2) للاطلاع على تصريحات البابا فرنسيس نرجع لـ: نفس قناة السابقة، بنفس العنوان، ونفس التاريخ.

خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفةً، ثم يكون علقةً مثل ذلك، ثم يكون مضغةً مثل ذلك، ثم يُرسل إليه الملك فينفخ فيه الروح" رواه البخاري ومسلم⁽¹⁾، بعد تجاوز مرحلة النطفة والعلقة والمضغة يكون الإجهاض بالإجماع في حكم القتل الذي حرّمه الله عز وجل في مواضع عدة من القرآن الكريم ولا يسمح به تحت أي ظرف باستثناء الحفاظ على حياة الأم، فنجد قوله: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنْ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾⁽²⁾ وقوله أيضاً: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنْ قَتَلْتُمْ كَانَ خِطْأً كَبِيرًا﴾⁽³⁾.

كل الاختلاف بنحده في المائة وعشرون يوماً الأولى أي في المراحل التي مرّ بها الجنين، إذ كان في الأربعين يوماً الأولى نطفة، تلتها مرحلة المضغة في الأربعين الموالية، وأخيراً مرحلة العلق في الأربعين الباقية، فلا يوجد نصّ واضح يفصل في الأمر لهذا اجتهد الفقهاء، وتنحصر اجتهاداتهم في المواقف الثلاث التالية:

- الموقف الأول: وتبنته المالكية وبعض الشافعية وعلى رأسهم الإمام الغزالي، يرون أن الإجهاض محرّم من اللحظة التي استقرّ فيها مني الرجل في رحم المرأة، وهذا الأمر أكده الدسوقي وهو من المالكية بقوله: «ولا يجوز إخراج المني المتكوّن في الرحم ولو قبل الأربعين يوماً وإذا نُفخت فيه الروح حرم إجماعاً»⁽⁴⁾، ويقول الغزالي وهو من الشافعية: «وأوّل مراتب الوجود أن تقع النطفة في الرحم وتختلط بماء المرأة وتستعد لقبول الحياة وإفساد ذلك جناية، فإن صارت علقة كانت جناية

(1) النووي: الأربعين نووية، خرج أحاديثه وشرح غريبة: أحمد عبد الرزاق البكري، (القاهرة: دار السلام، 4 ط، 2007)، ص 19.

(2) القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية: 32.

(3) القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية: 31.

(4) محمد عرفة الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، مج2، (مكتبة زهران، دت)، ص ص 266 - 267.

أفحش، وإن نفخ فيه الروح واستوت الحلقة ازدادت الجناية تفاحشا،
ومنتهى التفاحش في الجناية بعد الانفصال حيا»⁽¹⁾.

- الموقف الثاني: ويمثله أصحاب المذهب الحنبلي ما عدا ابن رجب الذي تبين
الطرح المالكي والشافعية ما عدا الغزالي، والإجهاض عند أصحاب هذا
الموقف لا يتحقق إلا بتوفر شرطين، الأول هو نفخ الروح، والشرط الثاني
هو تشكل أعضاء الجنين مثل الأنف والفم والأرجل، ويتحقق ذلك بعد
اليوم الثاني والأربعين، مستنديين في ذلك على قوله صلى الله عليه وسلم:
«إذا مرَّ بالنطفة اثنتان وأربعون ليلة بعث الله إليها ملكا فصورها وخلق
سمعها وبصرها وجلدها ولحمها وعظامها ثم قال أي رب أذكر أم
أنثى»⁽²⁾، أي أن الإجهاض مباح في طور النطفة ويحرم بعد ذلك.

- الموقف الثالث: ويمثله أصحاب المذهب الحنفي فيبيحون الإجهاض قبل
نفخ الروح أي قبل مئة وعشرون يوما الأولى متى أراد الوالدان ذلك،
فقالوا: «يباح لها أن تعالج في استئزال الدم مادام الحمل مضغة أو علقه،
ولم يتخلق له عضو، وقدروا تلك المدة بمائة وعشرين يوما، وإنما أباحوا
ذلك لأنه ليس بآدمي»⁽³⁾. وجاء في موضوع آخر «هل يباح الإسقاط
بعد الحمل؟ نعم يباح ما لم يتخلق منه شيء، ولن يكون ذلك إلا بعد
مائة وعشرين يوما»⁽⁴⁾.

3 - الإجهاض رؤية قانونية:

معظم الشعوب البدائية الأولى لم تُعَرِّ اهتماما بالجنين خاصة إن كانت الأسرة
تعجُّ بالأفراد، فكانت المرأة معتادة على الإجهاض ووأد الأطفال، معتمدة في ذلك

(1) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج2، (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، د.ت)، ص 51.

(2) صحيح مسلم: ج 16، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392)، ص 193.

(3) نقلا عن: محمد علي البار، مشكلة الإجهاض دراسة طبية فقهية، (السعودية: الدار

السعودية، ط1، 1985)، ص 46.

(4) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

على الأعشاب المجهضة، وفي حالة نجا الجنين من الإجهاض فلن ينجو من الوأد عقب ولادته مباشرة. كان الإجهاض شائعاً بين النساء البدائيات اللاتي أعياهن الحمل، ويحصرن سبب ذلك في قولهن «عبء الأطفال ثقیل، فلقد سئمناهم لأنهم يهكون قوانا»⁽¹⁾، ومع تقدّم الحركة التاريخية وظهور المعالم الحضارية الماديّة منها والفكریّة، تبلورت جملة من القوانين المنظّمة لحياة الناس، من أقدمها "شريعة حمورابي" والتي قسّمها إلى مواد كان حظّ الإجهاض منها مادتين جاء فيهما «المادة 209: إذا سيّد ضرب بنت سيّد فتسبّب لها في الإجهاض (إسقاط الجنين) فعليه أن يدفع عشرة شقّلات من الفضة لإسقاط جنينها. المادة 210: إذا تلك المرأة تُوفيت فيجب إعدام ابنته»⁽²⁾. حرّم حمورابي الإجهاض وجرمه لكن في حالة واحدة وهي تعرض المرأة الحامل للضرب، أي أن الإجهاض كان بالتعدّي الخارجي ولم يشر للمرأة التي تجهض نفسها بإرادتها، هو ما وضحته القوانين البابليّة القديمة التي جرّمت الإجهاض بكل أشكاله ومهما كانت الظروف، إذ كانوا يعتبرون الإجهاض «جريمة يعاقب عليها بالإعدام وكانت المرأة التي تجهض نفسها، وحتى المرأة التي تموت وهي تحاول إجهاض نفسها تخزق بعد موتها»⁽³⁾، وحتى الحضارة الفارسيّة كانت ترفض الإجهاض وتحرمه إذ «كان في تقديرهم أشدّ جرماً من سائر الجرائم، وكان عقابه الإعدام»⁽⁴⁾.

الحضارة اليونانية لم تمنع الإجهاض بل كان منتشرًا، والأكثر من ذلك أنّه كان مستحبًا بغية تحديد النسل، وهو ما دعى له أفلاطون في كتابه الجمهورية، إذ وضع مجموعة ضوابط للولادة حدّدها لبناء جمهوريته، تنص بمقتضاها القضاء على الأطفال الضعاف وإجهاض أجنّة كل زوجين كبار في السن^(*)، وقد سار أرسطو

(1) ويل ديورانت: قصة الحضارة، ج1، تر: فؤاد أندروس، مر: على أدهم، (بيروت: دار الجليل)، ص 643.

(2) شريعة حمورابي، تر: محمود أمين، تن: سهيل فاشا، (لندن: دار الوراق، ط1، 2007)، ص 59.

(3) ويل ديورانت، ج10، ص 454.

(4) المرجع نفسه، ج13، ص 852.

(*) للاطلاع على رأي أفلاطون في المرأة ننظر أفلاطون: الجمهورية، تر: حتّا خباز، (لبنان: دار القلم، ط6، 2000).

على نفس مسار أفلاطون إذ كان «يدافع عن الإجهاض بحجة أنه أفضل من قتل الأطفال بعد أن يولدوا ولم يكن قانون أبقراط الطبي يسمح للطبيب بأن يجهمض الحامل ولكن القابلة اليونانية كانت تتقن هذه العملية ولا تجد قانون يحول بينها وبين ممارستها»⁽¹⁾.

ذكر أبقراط الإجهاض صريحا في قسمه بقوله: «لن أعطي أي دواء مميت لأي شخص يطلب مني ذلك، ولن أقترح استخدامه، كذلك لن أساعد أي امرأة على الإجهاض حتى لو كان فيه علاج لها»⁽²⁾، هو قسم يلتزم به كل طبيب ولا يزال ساري المفعول ليومنا هذا إذ يرده الأطباء عقب تخرّجهم. لكن ما نلاحظه هو قيام الأطباء بعمليات الإجهاض على نطاق واسع بطريقة مشروعة وبدعم من القانون، إذ حدث تغيير في القوانين والداستير تبعاً لمطالب العصر، فالبيويثيقا تؤثر وتأثر بالقانون من خلال طرح إشكالاتها الأخلاقية الجديدة ودعم الأفراد لها بل والمطالبة بتطبيقها، مما يؤثّر رأسا على الدستور الذي تطرأ عليه تغييرات محسوسة، فبعد أن كان الإجهاض محرّما بنصوص قانونية صريحة ويعاقب من يقتربه عقابا قاسيا يصل حتى للإعدام، بدأ يشهد تدريجيا تخفيفا في الحكم إلى السجن المؤبد مع فرض غرامة مالية إضافة لمنع الطبيب من مزاوله مهنته. توالى التطورات ليرتفع سقف التخفيف إلى سنّ قانون جنائي يقضي بوجوب الإجهاض إن كان الحمل يشكل خطرا على حياة الأم، بعد أن يشهد لها طبيبين بالأمر، ومن ثم صار الحديث عن إجهاض بسبب الضرر الممكن على المرأة بما تحمله كلمة "ضرر" من معاني متعدّدة ومفتوحة، إلى أن صار الإجهاض "حسب الطلب" وبرغبة المرأة، صار دور الدولة حينها توفير الظروف المناسبة لإجهاض آمن.

كانت أوّل دولة «أباحث الإجهاض بإطلاق الاتحاد السوفياتي عام 1920م، ثم منعت عام 1935م نظرا لحدوث عدد كبير من الوفيات بسبب الإجهاض. ثم لما بدأت موجه الإجهاض قام الاتحاد السوفياتي بإباحته مرة أخرى هام

(1) المرجع السابق، الحضارة اليونانية، ص 2147.

(2) نقلا عن ناهد القصيمي: الهندسة الوراثية والأخلاق، (الكويت: عالم المعرفة، دط، 1993)، ص 38.

1955م⁽¹⁾ وتوالى موجة الإباحة والتي انسحبت على العالم بشكل سريع من الدنمارك إلى سويسرا اليابان وتشكسلوفاكيا فالجزر يوغسلافيا بلغاريا اليونان ثم فرنسا، وتختلف المدّة التي يُسمح فيها بالإجهاض من دولة لأخرى، فمثلا إسبانيا تسمح به إلى غاية الأسبوع الرابع عشر من الحمل والأسبوع الثاني والعشرون في حالة تشوّه الجنين، وفي تركيا مثلا أباحوا الإجهاض سنة 1983م إلى غاية الأسبوع العاشر تحت رعاية طبيّة ومنع بعد ذلك. لذا نجد الكثير من النساء يلجأن للدول التي تبيح الإجهاض ليقمن بالعملية في حالة واجهن صعوبات في بلدانهم. لم يتوقف الأمر على إباحة الإجهاض بل تشجيعه وأحيانا إلزام الأم به، وذلك لتنظيم النسل وتقاديا للانفجار الديمغرافي، كما حدث في الصين إذ تناقلت وسائل الأخبار خبر إجبار سيدة حامل في الشهر السادس على الإجهاض لخرقها قانون "الطفل الواحد" أين قامت الشرطة بأخذها من بيتها عنوة أين أجريت لها عملية إجهاض دون علم زوجها أو إذن منها^(*).

أما الدول الإسلامية فحالتها كحال الدول الكاثوليكية لا تزال مجرّمة للإجهاض، فالجزائر مثلا نصّت في قانونها للعقوبات على ما يلي: «كل من أجهض امرأة حاملا أو مفترض حملها بإعطائها مأكولات أو مشروبات أو أدوية أو باستعمال طرق أو أعمال عنف أو بأية وسيلة أخرى سواء وافقت على ذلك أو لم توافق يعاقب بالعقوبة الحبس من سنة إلى خمس سنوات وبغرامة مالية من 500 إلى 10000 دينار. وإذا أفضى الإجهاض إلى الموت فتكون العقوبة السجن المؤقت من عشر سنوات إلى عشرين سنة»⁽²⁾، ونجد الأمر نفسه في القانون المصري الذي يعاقب على الإجهاض بالسجن من يوم واحد وإلى غاية السجن المؤبد «ولا يسمح به إلا في حالة تهديد حياة الأم بالموت المؤكد»⁽³⁾، ونفس الأمر نجد في قانون العقوبات الأردني^(*).

-
- (1) إبراهيم بن محمد قاسم، مرجع سابق، ص 100.
(*) للاطلاع على تفاصيل الحادثة وتصريحات الأم ننظر للجرائد الصادرة بتاريخ 07 أكتوبر 2013 وعلى سبيل المثال: جريدة المصري اليوم.
(2) قانون العقوبات الجزائري: الفصل الثاني: الجنایات والجنح ضد الأسرة والآداب العامة، القسم الأول، المادة: 304.
(3) قانون العقوبات المصري، المواد: 260 إلى غاية 263.
(*) قانون العقوبات الأردني، المادة: 176.

الاستثناء الوحيد نجده في دولة تونس والتي ينصّ قانونها للعقوبات على ما يلي: «كل من تولىّ أو حاول أن يتولى إسقاط حمل ظاهر أو محتمل بواسطة أطعمة أو مشروبات أو أدوية أو بدونه يعاقب بخمسة أعوام سجن، أو بخطيّة قدرها عشرة آلاف دينار أو بإحدى العقوبتين. وتُعاقب بعامين سجنًا وبخطيّة قدرها ألف دينار أو بإحدى العقوبتين المرأة التي أسقطت حملها أو حاولت ذلك أو رضيت باستعمال ما أشير عليها أو وقع مدها به لهذا الغرض. يُرخص في إبطال الحمل خلال الثلاثة أشهر الأولى منه من طرف طبيب مباشر لمهنته بصفة قانونية في مؤسسة استشفائية (...)» كما يرخص فيه بعد الثلاثة أشهر إن خشي من مواصلة الحمل أن يتسبب في انهيار صحة الأمّ أو توازنها العصبي أو كان يتوقّع أن يصاب الوليد بمرض أو آفة خطيرة...⁽¹⁾. فصارت تونس هي ملجأ الفتيات والنساء اللواتي يرغبن في التخلص من حملهنّ خاصّة وأنّ قانونها يبيح إسقاط الأطفال المرضى.

والواقع أن عمليات الإجهاض لا تحتاج لفتوى أو قانون يُشرّعها حتى تلجأ إليها المرأة، فهو منتشر في كل الحالات وعلى نطاق واسع سواء أبيع أم حرم، لكن في الظلام وفي غياب جوّ صحيّ سليم تكون فيه حياة الأم مهدّدة هي الأخرى بالموت، لهذا نجد الكثير من التظاهرات والتي تقودها ناشطات نسويّات ينادين بضرورته حتى يتمّ تجنب حالات الوفيات المنتشرة من جراء غياب الرعاية الصحيّة اللازمة. وقد ساهم تدخل الدين من جهة والقانون من جهة أخرى، خاصة في الدول المحافظة على ديانتها، إلى الحدّ من فعل الإجهاض وتقنينه. لكن ماذا عن الجانب الأخلاقي وكيف تناول الموضوع؟

4 - الإجهاض رؤية أخلاقية:

لم يشهد مشكل الإجهاض في الفترة الحديثة بخاصّة سكونا أو حسما نهائيا لا من الناحية القانونية ولا من الناحية الأخلاقية، فكان كلما تغيّر قانون كما حدث

(1) قانون العقوبات التونسي: الجزء الثاني في الاعتداء على الناس، الباب الأول، القسم الأول، الفرع الأول، الفصل: 214.

مؤخراً في إسبانيا ومحاولة برلمانها تقنين الإجهاض، أو صدر نصّ كالمصرح به من طرف رجب طيب أردوغان، والذي اعتبر الإجهاض جريمة قتل قائلاً «يجب ألا يحصل أحد على الحقّ في السماح بالإجهاض، لا فرق إن قتلتم الطفل في أحشاء أمّه أو قتلتموه بعد ولادته»⁽¹⁾، حتى ينفجر الرأي العام ويعجّ الشارع بالمظاهرين، المنقسمين بين معارض ساخط وبين مؤيد. فإسبانيا وعقب محاولة تقنين الإجهاض نظّمت مسيرات رافضة للأمر امتدّت إلى الشارع الفرنسي، والذي أعلن في جزء منه مساندته لمطلب المظاهرات الإسبانيّات والمظاهرات في رفض التقنين. وهو ما حدث أيضاً في الشارع التركي عقب تصريح رجب طيب أردوغان أين خرج عدد كبير من النساء مستنكرات الاتهام، ترأسهن ناشطات نسويات، واللائي صرّحن قائلات أن الإجهاض في الأسابيع العشر الأولى من حقّ المرأة، وقد ضمّنه القانون وهو لا يعتبر جريمة قتل، لأن الجنين في تلك المرحلة لم يكتسب بعد صفة "البشرية".

ولم تقتصر المظاهرات على المعارضات، بل كان في الجانب الآخر مساندتين للتعديلات انطلاقاً من مبدأ حق الحمل في الحياة والتي تبدأ من أوّل يوم حمل. ليحتدم النقاش احتداماً عنيفاً بين من يدافع عن الأجنّة وحقّهم في الاكتمال والخروج للحياة. ويطلق عليهم "حركة أنصار الحياة" **Pro life Movement**، وبين من يرى في الإجهاض حقّاً من حقوق المرأة طالما أن الأمر يتعلق بجسدها من جهة وبأجنّة لم تكتسب بعد صفة البشرية أو الإنسانية ويطلق عليهم "حركة حرية الاختيار" **Pro choice Movement**.

هذا الانقسام والتعارض في الرأي والذي وصل حد التصادم «سدّد النظر إلى وضعيّة الحياة البشريّة قبل الولادة»⁽²⁾ فنطرح التساؤلات التالية: هل الإجهاض قضية فردية تخصّ شخص المرأة وحدها؟ هل للجنين الحقّ في الحياة

(1) للاطلاع على تصريح رجب طيب أردوغان ننظر: وكالة أنباء الأناضول، رجب طيب أردوغان: الإجهاض جريمة، (25 ماي 2012).

(2) يورغن هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، تر: جورج كتورة، مر: أنطوان الهاشم، (لبنان: المكتبة الشرقية، ط1، 2006)، ص 40.

فيعتبر فعل المرأة قتلاً؟ هل يعتبر الجنين إنساناً فيجرّم قتله أم أنه مجموعة من الخلايا المتكتّلة فيكون إجهاضه مجرد استئصال لغدة غير مرغوب فيها؟
القائلون "بحقّ الأجنّة" يرون أن «حياة الإنسان تبدأ مع منطلق الحمل (...)» ويرون أنه لا مجال لاختيار أقلّ الأضرار إذا كان ذلك يقتضي التخلّص من الحمل، الذي يعتبر "شخصاً" منذ البداية. إنّ الحمل ليس مجرد تابع ولا يمكن التضحية به لأجل مصالح شخص آخر ولو كان هذا الشخص هو أمه⁽¹⁾. فرحم المرأة في تعريفه اللغويّ هو الرعاء الذي يحوي الجنين، وبالتالي لا يمكن اعتباره عضواً خالصاً خاصاً بالمرأة وحدها، فهو من جهة مستقبل لنطف الرجل، ومن جهة أخرى هو بيت للجنين وعلى هذا الأساس لا يحقّ لها أن تتصرف فيه. كما ونجد أن أعلى نسبة للإجهاض مردّها الحرية الجنسيّة، الحرية المطلقة اللامسؤولة. فممارسة المرأة للجنس يجب أن تتبعه جملة من الاعتبارات والاحتياطات حتّى لا يقع الحمل غير المرغوب فيه، فإنّ حدث الحمل فعليها أن تتحمّل تبعات أعمالها فلا تلفظ الجنين، الذي ليس له أي ذنب في الأمر، فيحرم من الحياة بعد أن تجمّعت خلاياه الحيّة الأولى مبشّرةً بمستقبل قادم.

حتّى وإن افترض أصحاب هذه الحركة انتفاء صفة الإنسانيّة عن الجنين بحجّة أنه مجموعة خلايا، فإنهم يرون أن هذه الخلايا تميّز بكونها نابضة حيويّة فاعلة متطوّرة تحوي في ذاتها بذور إنسان قيد التحقق، بمعنى أن تلك الخلايا هي "مشروع إنسان" قابل للتحقّق مستقبلاً وإذا استعرنا عبارة أرسطو فنقول عن الخلايا أنّها "إنسان بالقوّة". ولا يعتبر الجنين عضواً من أعضاء المرأة وإن اتّصل بها بل هو مشروع إنسان سينفصل عنها نهائيّاً بعد مدّة، فإخصاب «الخلايا الإنسانيّة» يشكل البداية الفعلية لسيرورة تطويرية ليس فقط تنظم نفسها بنفسها بل غدت تتمتع بالفراة. تبعاً لهذا التصرّو كل ما يمكن تحديده بيولوجيا بوصفه نموذجاً إنسانياً يجب النظر إليه بوصفه شخصاً بالقوّة، وهو صاحب حقوق أساسيّة⁽²⁾. وعلى رأسها توفير الحماية له.

(1) عمر بوفتاس: مرجع سابق، ص 219.

(2) يورغن هابرماس، مرجع سابق، ص 42.

أما أنصار "حرية الاختيار" المدافعون عن الإجهاض - (تجدر الإشارة هنا إلى أن الإجهاض الاختياري يتحدّد على أقصى تقدير بالأسابيع الست الأولى باستثناء اليابان التي أباحت الإجهاض حتى الشهر التاسع كنتيجة للانفجار الديموغرافي الذي يعتبر من أهم أسباب الإجهاض) - فيرون أن «الشخص لا يتحدّد فقط وجوده بوجود مادة وراثية بشرية، بل يتحدّد أيضا بتشكّل الشعور المعنوي، والتعبير عن الأحاسيس، والقدرة على التواصل، والوعي بالذات، والاعتراف الاجتماعي، وبما أن هذه الخصائص لا نجدها عند الجنين، فإنهم لا يعتبرونه شخصا»⁽¹⁾ فتكون الأجنة بذلك مجموعة من الخلايا المتراصّة يحقّ للأبوين استئصالها، فهويّة الفرد كشخص وكنسان تتحدّد بفاعليته الاجتماعية وعلاقته بالآخرين اجتماعيًا وسياسيًا وثقافيًا.

لكن أيعني هذا الكلام أن الجنون هو الآخر يمكن قتله لاشتراكه والجنين في نفس الصفات؟ يرى أصحاب الحركة أن الجنون يختلف عن الجنين كونه صاحب "تاريخ" أما الجنين فلا يكون له تاريخ إلا بعد ميلاده وبالتالي لا يتحقّق وجود الجنين كشخص إلّا بعد ولادته. فالجنين عندهم مجرد "تجمع للخلايا" وبعبارة أدق هو محض "شيء"، يستدلّ بعضهم على ذلك بقولهم أن الدين الإسلامي مثلاً لا يُكفّن الجنين بخرقه ولا يدفنه إلّا بعد مرور أربعة أشهر. فماذا عن المدة التي تسبق الأربعة أشهر؟ واهتمامهم من جهة أخرى بالعلاقة التي ستربط الطفل بوالديه بعد إنجابها وهما لا يرغبان به.

ساند هذا الاتجاه الكثير من التنظيمات النسوية، خاصّة وأن الموجة النسوية الثالثة قد ركّزت اهتمامها على القضايا الحساسة الخاصّة بالمرأة كالتحтан والحريّة الجنسية وحرية الجسد والإجهاض، فالمرأة كائن عاقل واعى ذو إرادة حرّة تستطيع السيطرة على جسدها وتملك الحريّة في التصرف به وحدها، طالما أنه جسدها هي، ولا وصاية لأحد عليه. وطالما أن الجنين هو جزء من هذا الجسد فيسري عليه نفس الأمر، فإن فرضت عليها الظروف أو اختارت هي الإجهاض فلها ذلك. وقد سبقت الكاتبة الفرنسية سيمون دو بوفوار هذه الموجة في طرق الموضوع والدعوة

(1) عمر بوفنتاس، مرجع سابق، ص 218.

لتسهيل الإجهاض إذ ترى أن المرأة ولكي تتحرّر من التبعية وتخرج من رُكن التاريخ المظلم ما عليها سوى أن تنفك من سجن التناسل "المستمر والمتكرّر" فنقول: «إنّ السبب العميق الذي حصر المرأة في العمل المنزلي، في بداية التاريخ، ومنعها من المساهمة في تعمير العالم هو استعبادها لوظيفة التناسل، وفيما يخصّ تحديد النسل، قلبت الديانة المسيحية المفاهيم وجعلت الرّشيم ذو روح، حينئذ أصبح الإجهاض جريمة ضد الجنين ذاته»⁽¹⁾ حملت سيمون دو بوفوار الديانة المسيحية مسؤولية تحريم الإجهاض لأنها أضفت على الأجنّة روحاً مما حال دون ذلك تكريماً وإجلالاً للروح، وقد ساندتها في فكرتها الفيلسوف جون بول سارتر الذي يرى في الإجهاض حقاً من حقوق المرأة وحدها.

كما نجد ملامح اتجاه ثالث يرى في الإجهاض جريمة إنسانية في حقّ الطفل والأم على السواء، في حقّ الطفل الذي حرم الحياة، وفي حقّ الأم التي تمرّ بكل أشكال الألم والعذاب النفسي والجسدي أثناء لفظ جنينها خارج جسدها وهو ميّت (باستثناء حركة "فيمن"*) (الأصولية). وعلى الرغم من وحشيّة الإجهاض إلّا أنه يجب أن يتمتّع بصفة الشرعيّة ويأخذ صبغة قانونيّة، ذلك أن المرأة إذا عزمت ومهما اشتدّ بها العذاب النفسي فإنّ الظروف الخارجيّة الخانقة التي اضطرتها للإجهاض باقية لن تتغير كالأم العزباء التي تخلّى عنها رجُلها وتكاثفت الضغوط

(1) سيمون دو بوفوار: الجنس الآخر، تر وتح: ندى حداد، (بيروت: الأهلية للنشر، ط1، 2008)، ص 63.

(*) فيمن: هي حركة نسوية ظهرت سنة 2008 في كيبف الاكرانيّة بقيادة الشابة صاحبة 24 ربيعاً "إينا شيفتشينكو" التي بدأت هي وصديقاتها نضالهن - كما يحلو لهن تسميته - من قرية صغيرة، سرعان ما وصلت شهرتها للعالمية بسبب طريقتها الجديدة المستفزة في التعبير والمتمثلة في الخروج أمام العالم عاريات الصدور، معتبرات أن هذه الطريقة هي الأضمن لإيصال رسالتهنّ البعيدة كل البعد عن أيّ توجهٍ سياسي أو ديني تقول إينا في حصة «I talk: بإمكانكم رؤية صدورنا، لكنكم لا تستطيعون تجاهل الرسالة التي كتبت عليها. صدورنا تتحدّث، صدورنا تصرخ، وعلي صدري كتبت الرسالة التي أريد إسماعها» رسالة تدعو كل نساء العالم بما فيهم العربيات لكسر الهيمنة الذكورية المستبدّة، تدعوهُنّ للسيطرة بأنفسهنّ على أجسادهنّ فهو ملك لهنّ وليس شرفاً لأيّ أحد آخر، وهنا تبيّدي ملامح فكرتهنّ عن الإجهاض إذ يبيحونه بإطلاق متى أرادت المرأة ذلك، طالما أنه متعلق بجسدها هي.

عليها، فلا تستطيع تحمّل مسؤولية الجنين الماديّة والمعنويّة، أو قد تكون خائفة من موت محتم لضياح شرفها فيكون الحلّ الوحيد هو الإجهاض. لذلك فالإجهاض واقع لا محالة سواء شرّع له أم لا، بمعنى أنّه وإن لم يكن ذو صفة قانونية فلن يتوقف بل هو في تزايد مستمر، لذلك كان من الأجدر بالدولة أن تُشرفَ على عمليات الإجهاض الآمن بتوفير ظروف صحية مناسبة لإنقاذ حياة الأم.

تنوّعت وكثرت الملتقيات التي نُظِّمَت لمعالجة قضية الإجهاض والتي تمخّض عنها مجموعة من القرارات والتقارير مثل إعلان جنيف سنة 1968م، تقرير الجمعية الطبية العالمية بأوسلو سنة 1970م وغيرها، ومع ذلك يبقى الإجهاض موضوعا عالقا بين فريقين فريق يعطي للأمّ الحقّ في التصرف بجسدها بما فيه الجنين، وفريق يرى باستقلاليّة الجنين وضرورة الحفاظ على حياته باعتباره مشروع إنسان أو إنسان بالقوّة، وأي تعدي عليه هو تعدّي على القيم الإنسانية إذ تعتبر جريمة قتل. والفصل في الموضوع صعب صعوبة تنازل إحدى الطرفين عن رأيه والافتناع بالأخر.

أخلاق البيوطيقا والقتل الرحيم

د. عماد الدين إبراهيم عبد الرازق^(*)

لعلّ الموت الرحيم وما يتعلّق به من إشكاليّات فلسفيّة وأخلاقيّة ودينيّة، يُشكّل أحد أكبر معضلات وجدليّات الأخلاق الطبيّة. وربما نستطيع التنويه إلى جدليّات أخرى تثير قدراً مشابهاً من الضجّة مثل الإجهاض الإرادي، محكوم على هذه الجدليات بالاستمرار إلى ما لا نهاية، لأنّه الجدل الصدامي أحياناً ما بين المواقف العلميّة والروحانيات الإيمانيّة والدين. وهناك جدلاً داخلياً بين المواقف الإيمانيّة لمختلف الأديان والمعتقدات الروحيّة بالإضافة إلى الجدل العلميّ الناتج عن التشكيك كمنهج علمي ديناميكيّ. وعلينا أن نشير إلى وجود الكثير من التباين والاختلاف وربما أحياناً بعض اللغط والخطأ عند الحديث عن مفهوم القتل الرحيم خارج الوسط الطبيّ والعلمي "وأحياناً داخله". حيث يتمّ دمج حالات مصطلحات ليس هناك إجماع على اعتبارها من داخل القتل الرحيم، كمفهوم معرّف ومصنف داخل الأدبيّات الطبيّة "وخصوصاً تلك المتعلقة بالأخلاق الطبيّة (البيواتيكس)".

ولقد أثّرت في الآونة الأخيرة عدّة مناقشات وتساؤلات حول مفهوم القتل الرحيم وذلك في عالمنا العربي والإسلاميّ على صفحات المجلّات والجرائد، وإنّ كان هذا الجدل قد سبقنا إليه الغرب منذ زمن بعيد وذلك لتقدّم التقنيّات الطبيّة

(*) أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة المساعد بكلية الآداب - جامعة بنى سويف، جمهورية مصر العربية.

عندهم، حيث أن التكنولوجيا الطبية المتقدمة جعلت من الممكن لكثير من الناس أن يظلوا على قيد الحياة فترة أطول. فمنذ سنوات قليلة مضت، حينما يفشل القلب أو الرئتين يموت الشخص خلال فترة قصيرة، بينما في وقتنا الحاضر، يستطيع الشخص أن يعيش حياة أطول عن أن يموت خلال فترة قصيرة هذا بسبب التقدم الطبي التكنولوجي، ولقد دافعت بعض الهيئات الغربية عن القتل الرحيم لهؤلاء وأمثالهم مثل هيئة المركز الأمريكي للقتل الرحيم، وأطلقت عليه الموت بكرامة.

ويرى العقل الغربي أنه بالمثل بما أن الناس أصبحوا يعيشون أطول مما سبق، فإنهم يصبحون أحياناً شيوخاً عاجزين، ونحن نميل إلى إيداع مثل هؤلاء الناس في المستشفيات أو دور التمريض حيث أنهم يعيشون غالب وقتهم في معاناة وألم وتعاسة، ومن ثم فهم يواجهون حياة ذات نوعية رديئة. وإذا أضفنا إلى ذلك الحقيقة المؤثقة تماماً بأن الناس في العالم الغربي وخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية لا يملكون القدرة على مواجهة الموت. هناك إذن مشكلة ويجب حلها بطرق خلقية، وكان الحل الخلقي هو القتل بدافع الرحمة. وفي هذا البحث سوف نشير إلى الجذور التاريخية لمصطلح البيوطيقا، ومفهوم القتل الرحيم، وأنواعه، وموقف الدين منه وخاصة الدين الإسلامي، والوضع القانوني للقتل الرحيم.

أولاً: الجذور التاريخية لمصطلح البيوطيقا:

البيوطيقا هي مجال فكري أُنسم باستعمال تقنيات الطب الحيوي الحديثة التي تهدف إلى التوفيق بين البحث العلمي واحترام الكرامة البشرية. غير أن تطور علوم الحياة السريع أثار أسئلة أخلاقية ومجتمعية حول دور الأطباء والباحثين والفلاسفة والحقوقيين والمواطنين كذلك. وهذه الأسئلة تدور حول تدخلات الإنسان في موضوعات حساسة مثل الجينات، عملية الإنجاب المعدة طبيياً "طفل الأنابيب"، والموت الرحيم. أما إذا رجعنا إلى تاريخ لفظة البيوطيقا فإنه بالإنجليزية يشير إلى "bioéthique" وتم استعماله لأول مرة عام 1970 من قبل العالم الأمريكي في طب السرطان "فان رانيسلاير بوتار" في مقال عنوانه "البيوطيقا علم البقاء". ومع ذلك فإن البيوطيقا باعتبارها مجالاً في التفكير، كانت قد نشأت عام 1945 خلال دعوى

نورمبرغ "Nuremberg" القضائية المكلفة بمحاكمة تجارب النازيين الطبيّة. وقد نشأ هذا العلم في صلة بالتطوّرات الحاصلة على مستوى استعمال التقنيّة في عصرنا، وفي مجالات شتى وصولاً إلى التأثير في حياة الإنسان ذاته، بمعنى إنتاجها وإعادة إنتاجها، وأصبحت التقنيّات الطبيّة قادرة على تسهيل الموت، بل وربما قتل الإنسان تحت مسمّى الموت الرحيم. وبرزت إلى السطح مشكلات اختيار جنس المولود، والتخصيب الصناعي، واستعمال الأجنة وصولاً إلى إمكانية استنساخ البشر.

وجاءت البيوطيقا لتهمّت بدراسة ما يستوجبه نشاط العلماء والأطباء والتقنيين وغيرهم من المشتغلين بالتدخل في مجرى الحياة الإنسانية، من مسؤولية أخلاقيّة، وينبغي التفريق بينها وبين الأخلاقيات الطبيّة التي تحيل إلى ما هو **ديفتولوجي** (*)، وبالتالي فإنها تتصل على وجه الدقّة بأخلاقيات المهنة ضمن الوسط الطبيّ. فهي فلسفة أخلاقيّة مطبّقة على العلوم الطبيّة البيولوجية⁽¹⁾. البيوطيقا مصطلح مركب من مقطعين **بيو** "الحياة" و**الإطيقا**. ولقد ظهرت لتطرح مجال بحث جديد وتفكير مُستحدث يستوجب تطوّر التقنيّات الطبيّة الحديثة على نحو غير مسبوق. وهذه الدراسة متعددة الاختصاصات لمجموعة من الشروط التي يفرضها التسيير المسئول للحياة البشرية أو للشخص البشري، في إطار التطورات السريعة والمعقّدة للمعارف والتقنيّات البيوطيقيّة. إنّه مبحث معياري استشاري بالضرورة لأنّه يدوم توجيه الواقع، وحماية الفرد والمجتمع والبيئة، ولكنّه ينتسب إلى والإطيقا لا إلى الأخلاق. والإطيقا باعتبارها تفكيراً ديناميكياً إشكالياً انعكاسياً، ومجالات هذا التفكير يمكن أن نحملها فيما يلي:

1- الإنجاب والتحكم فيه، ومدعى مشروعية الإجهاض.

2- اختيار جنس الجنين.

3- نقل الأعضاء⁽²⁾.

(*) هو الفعل الأخلاقي الموجه نحو الواجب، كما أنّه يمثّل موقف أخلاقي معياري قائم على الفعل.

(1) مختار البسيوني، **القتل بدافع الرحمة بين الأخلاق والدين**، (القاهرة: وكالة الشرق الأوسط للطباعة والنشر والتوزيع، بدون سنة للنشر)، ص 44.

(2) إحسان شبيب، **القتل الرحيم ومشكلات الخوف والألم**، (القاهرة: دار الكتاب العربي، 1997)، ص 67.

ثانياً: أصل كلمة القتل الرحيم ومعناها:

نشير في البداية إلى أن "القتل الرحيم" كان له معانٍ مختلفة حسب الاستخدام، وأوّل استخدام واضح لمصطلح "القتل الرحيم" يرجع للمؤرخ **Suetonius** سوطونيوس الذي وصف كيف مات الإمبراطور وأغسطس.. بسرعة وبدون معاناة في أحضان زوجته ليفيا، مما حقق "الموت الرحيم" الذي كان يرغب فيه⁽¹⁾. وكان أوّل استخدام لكلمة "القتل الرحيم" في سياق طبيّ من قبل فرنسيس بيكون في القرن 17، للإشارة إلى وسيلة موت سهلة، سعيدة وغير مؤلمة، حيث تكون "مسؤولية الطبيب لتخفيف المعاناة البدنيّة من الجسم". وأشار بيكون إلى القتل الرحيم الخارجي حتى يميّزه عن المفهوم الروحي الذي يعنى «التحضير للروح»⁽²⁾.

أما تعريف مصطلح "القتل الرحيم" **"Euthanasia"** فهو مشتقّ من كلمة يونانيّة تعنى الموت الجيّد أو الموت اليسير، أو الموت الكريم، فالقتل الرحيم يكافئ الموت الرحيم وهو التعبير الطبيّ العلمي المعاصر، يعنى تسهيل موت الشخص الميئوس من شفائه بناء على طلب مقدّم من طبيبه المعالج. إذن القتل الرحيم باليونانية يعنى "الموت الجيّد" وهو مصطلح يشير إلى ممارسة إنهاء الحياة على نحو يخفّف من الألم والمعاناة، ووفقاً لمجلس اللوردات البريطاني، اللجنة الخاصة بأداب مهنة الطبّ، فإن التعريف الدقيق للقتل الرحيم هو إجراء تدخّل متعمد مع الإعلان عن النية في إنهاء حياة، للتخفيف من معاناة مستعصية على الحلّ.

كما أنّ القتل الرحيم، الموت الرحيم، رصاصة الرحمة، القتل بدافع الرحمة، كل تلك العبارات تدلّ على أمر واحد هو: إنهاء عذاب مريض استحال شفائه، وذلك بواسطة أساليب طبيّة غير مؤلمة، وهذا الموضوع ليس جديداً، إذ أنّ الشعوب البدائيّة والقبائل كانت تمارسه، فمثلاً كانت تقتل الكساح لأنّه يعيقُ القبيلة في تنقّلها أو تدفن أصحاب الأمراض المعدية أحياء لأسباب وقائيّة. ومن

(1) مختار البسيوني، القتل بدافع الرحمة بين الأخلاق والدين، ص 18.

(2) Perrette RW, **Bouddhisme, euthanasia and the sancit of life**, (Oxford: 1996), p. 309.

هنا أثار الموت الرحيم جدلاً في الأوساط الاجتماعية وأتسمت آراء الناس بين مؤيدين ومعارضين، فمنهم من رفضه رفضاً تاماً حتى لو كان المريض على فراش الموت يحتضر، فيما شجّع البعض الآخر على اتخاذ مثل هذا القرار لكونه حسب رأيه الحل الأنسب لوقف عذاب وآلام المريض. ويفسر الطبّ الموت الرحيم على أنه عملية مساعدة المريض على الانتهاء من عذاباته الأليمة، وتنفذ في الحالات التالية:

الحالة الأولى: الكوما في درجتها القصوى الرابعة التي يكون فيها المريض في حالة تنفس صناعي بسبب غيبوبة متقدمة مع أضرار قوية بالدماغ.

الحالة الثانية: الأمراض المستعصية المسببة للأوجاع الأليمة كالسرطان وخصوصاً انتشاره في كل الجسم.

الحالة الثالثة: التهاب الرئة المزمن الذي يمنع المريض من التنفس إلا بواسطة الآلات "التنفس الصناعي" أمّا عن الأساليب المعتمدة في البلدان المتقدمة لوضع حد لعذاب المريض الميثوس من حالته فهي:

- 1- إيقاف عمل الآلة.
- 2- تخفيف كمية الأوكسجين.
- 3- إعطاء المريض أدوية خاصة على مراحل تؤدي إلى توقف القلب⁽¹⁾

ثالثاً: تصنيف القتل الرحيم:

يمكن تصنيف القتل الرحيم حسب ما إذا كان الشخص أعطى إقراراً بالموافقة إلى ثلاثة أنواع:

أ- طوعي ب - غير طوعي ج - قسري

وهناك نقاش داخل الأدبيات الطبية وعلم الأخلاقيات الحيويّة عن الوفاة غير الطوعية "وبالتبعية القسرية" للمريض يمكن اعتباره قتلاً رحيماً بغض النظر عن النوايا أو ظروف المريض. وفي التعريف الذي قدّمه بوشامب وديفيدسون (pouchomp- Davidson)، في وقت لاحق من قبل رين Wren، الموافقة من

(1) Richard W. Doss, **business of Ethics**, (Oxford: 1978), p. 65.

جانب المريض لا تعتبر إحدى المعايير الخاصة بهم، مع ذلك يرى آخرون أن الموافقة أمراً أساسياً. على سبيل المثال، في مناقشة القتل الرحيم قُدِّمت مجموعة عمل الأخلاقيات في عام 2003 من قبل الرابطة الأوربية لرعاية المسكن عبارة لا لبس فيها: القتل الطبي لأي شخص دون موافقة هذا الشخص المعنى، سواء كانت غير طوعية "التي يكون فيها الشخص غير قادر على الموافقة" أو قسرية "ضد إرادة الشخص" ليست قتلاً رحيماً: بل هي قتل عمد، بالتالي القتل الرحيم يمكن أن يكون طوعية فقط⁽¹⁾. وبناء على تلك التقسيمات يوجد أنواع للقتل الرحيم:

1 - القتل الرحيم الطوعي:

وهو القتل الذي يجري بموافقة المريض لذلك يسمى بالطوعي. وهذا القتل يعد قانوني في بلجيكا، ولوكسمبورج، هولندا، وسويسرا، بعض الولايات المتحدة مثل أوريغون وواشنطن، عندما يتسبب المريض في الوفاة بمساعدة طبيب، غالباً ما يستخدم مصطلح المساعدة على الانتحار بدلاً من ذلك.

2 - القتل الرحيم غير الطوعي:

عندما تكون موافقة المريض غير متوفرة يسمى القتل الرحيم غير الطوعي. من الأمثلة على ذلك القتل الرحيم للأطفال، وهو غير قانوني في جميع أنحاء العالم ما عدا في ظروف محدّدة ومعيّنة في هولندا بموجب بروتوكول جروتينجن.

3 - القتل الرحيم القسري:

عندما يجري القتل الرحيم ضدّ إرادة المريض يسمّى القتل الرحيم القسري. كذلك يمكن تقسيم القتل الرحيم الطوعي وغير الطوعي والقسري إلى مزيد من متغيّرات: منها سلبية ونشطة. فالقتل الرحيم السلبيّ هو قتل رحيماً نحو زيادة "سامة" من مسكّنات الألم الأفيونية. أما القتل الرحيم النشط فهو ينطوي على استخدام مواد مميّنة للقتل، وهي الوسيلة الأكثر للحدل، قد يستخدم الفرد جهاز

(1) Davidson Arnold, Beauchamp Tom «The Definition of Euthanasia», Journal of Medicine and Philosophy, p.p. 294 - 296.

لتنفيذ القتل الرحيم الطوعي النشط على نفسه⁽¹⁾. وهناك أيضاً تقسيم آخر "لليوثنانجيا" أو القتل الرحيم حسب وجود أو غياب طلب المريض:

1- اليوثنانجيا الاختيارية **Voluntary Euthanasia** هي التي يسعى إليها بطلب وإرادة المريض وبدون أي ضغط عليه.

2- اليوثنانجيا غير الاختيارية **Non Voluntary Euthanasia** تطبق عندما يكون المريض غير قادر على الفهم والاختيار بين الحياة والموت.

3- لليوثنانجيا الإلزامية **Involuntary Euthanasia** تعبير يستعمل عندما يكون الشخص قادر أن يقبل الموت ولكنه لا يفعل هكذا، إما لأن المريض لم يطلب، أو لأنه طلب واختار أن يعيش.

4- ما يسمى القتل الشفوق أو القتل الخلاصى **Compassionnât** **Homicide** وكلمة **Compassionnât** كلمة لاتينية تعنى مع الألم، أي نتألم مع هذا، وهو تعبير جديد يسعى لتشريع، لفتح الطريق أمام اليوثنانجيا، والذي يعاقب المجرم بعقوبة طفيفة جداً.

5- ما يسمى مساعدة الانتحار **Assistant Suicide** وهو مصطلح يستعمل عندما يكون الشخص المؤهل عقلياً قد أنشأ رغبة لإنهاء حياته، ولكنه بحاجة إلى المساعدة لتطبيقه، عادة لأسباب إعاقة جسدية. عندما طلب البعض مساعدة الطبيب، يسمى الانتحار بمساعدة الطبيب وهذا الشكل الشائع، يمكن أن يكون بحقنة قاتلة من المخدرات تعطى له⁽²⁾.

رابعاً: الموت الرحيم والوضع القانوني (من الناحية القانونية):

إن جميع القوانين والتشريعات في أكثر بلدان العالم لا تقرّ به لأي سبب من الأسباب، وتوجب العقاب على من يقوم به، وقانون العقوبات السوري صنّف

(1) Reached. J: "January 1975 «Active and Passive Euthanasia», Bioethx. Topics, p. 78-80.

(2) مختار البسيوني، القتل بدافع الرحمة بين الأخلاق والدين، ص ص 25 - 26.

هذه الأعمال في باب القتل القصد، ويعاقب مرتكبه بالأشغال الشاقة من خمس عشرة إلى عشرين سنة. ثم أن المادة 538 من قانون العقوبات هي التي تنطبق تماماً على حالة الموت الرحيم فهي تنصّ على ما يلي: يعاقب بالاعتقال عشر سنوات على الأكثر من قتل إنساناً قصداً بعامل الإشفاق بناء على الحاجة بالطلب.

وموسوعة ويست للقانون الأمريكي تنصّ أن القتل الرحيم بصفة عامة يعتبر جريمة قتل، عادة ما تستخدم كمترادف لجرائم القتل التي ارتكبت بسبب طلب تقدّم به المريض، والمعنى القضائي للقتل يشمل أي تدخل يتمّ بهدف واضح لإنهاء الحياة حتى لو كان ذلك يؤدي للتخفيف من معاناة مستعصية على الحلّ. وليس كلّ جرائم القتل غير قانونية فهناك بعض من جرائم القتل التي لا تنطوي عليها أي عقوبة جنائية، وفي معظم البلدان ليس هذا هو الوضع القانوني للقتل الرحيم. مصطلح "القتل الرحيم" عادة ما يقتصر على النوع النشط. ويذكر موقع جامعة واشنطن على الإنترنت "القتل الرحيم" يعني بوجه عام أن الطبيب سيعمل بشكل مباشر على سبيل المثال عن طريق إعطاء حقنة قاتلة لإنهاء حياة المريض. من هنا فالانتحار بمساعدة الطبيب لا يصنّف على أنه قتل رحيم من قبل ولاية أوريغون للموت والكرامة. ويجب أن نشير إلى أن من أشهر قضايا القتل الرحيم قضية الطبيب الأمريكي جاك كيوفركيان الذي تعرّض للسجن لمدة ثماني سنوات بتهمة القتل من الدرجة الثانية لمساعدته 130 مريض على إنهاء حياتهم⁽¹⁾.

وبعض الحكومات في جميع أنحاء العالم لديها تشريع يسمح بالقتل الرحيم الطوعي، ولكن وبصفة عامّة لا تزال تعتبر جريمة قتل جنائية. ففي بلجيكا يسمح بالقتل الرحيم دون تحديد العمر، وهي أوّل بلد يطبق هذا، وذلك بعد أن صوّت أعضاء البرلمان بالغالبية لصالح تعديل القانون الذي يسمح بالموت الرحيم والذي يعمل به منذ أربعة عشرة عاماً. ويُشرط القانون الجديد أن يكون الولد قادراً على التمييز وواعياً حين تقديم الطلب، ويجب أن يكون بحالة ميثوس منها ويمكن أن

(1) R Cohen-Almagro, **Belgicain euthanasia Law: a critical analyses**, (Roulage: 2009), p. 436.

تسبب بوفاته في المدى القصير، إضافة إلى إلزامية استشارة الأطباء والأطباء النفسانيين وموافقة الوالدين. ومع ذلك لهذا القانون معارضين أشداء⁽¹⁾.

خامساً: موقف الدين من القتل الرحيم:

لقد عارضت جميع الأديان فكرة القتل الرحيم وتعتبره جريمة في حق الإنسانية وتتفق الأديان سواء اليهودية والمسيحية والإسلام في ذلك. على سبيل المثال تعارض المسيحية هذه الجريمة كما جاء ذلك سفر أيوب (23 - 30) (لأنني أعلم أنك إلى الموت تعيدني، وإلى بيت ميعد كل حي)⁽²⁾. وكذلك يعارض الإسلام القتل الرحيم لأن الله هو من يتصرف في الأرواح وليس البشر، ويرى أنه لا يحق لأي إنسان أن يقتل نفسه، لأن النفس ملك لله ولا يجوز أن يتخذ أحد قرار بشأنها إلا الذي خلقها.

سادساً: موقف الفلاسفة من القتل الرحيم:

القتل الرحيم ظاهرة قديمة مارسها الإغريق منذ عهد أبقرط، إذ يرى أفلاطون في (الجمهورية) أن من الواجب إجهاض المرأة التي تحمل من سفاح، وعلى كل مواطن في دولة متدينة أن يقوم به، لأنه لا يحق لأحد أن يقضي حياته بين الأمراض والأدوية. وعليك يا (جلوكن) أن تضع قانوناً واجتهاداً كما نفهمه نحن مؤداه وجوب تقديم كل عناية للمواطنين الأصحاء جسماً وعقلاً، أما الذين تنقصهم سلامة الأجسام فيجب أن يتركوا للموت. أيضاً يوافق سقراط وأتباعه على القتل الرحيم وسماه التدبير الذاتي للموت بشرف⁽³⁾.

(1) Oluyemis, Bamboos (2004) «Euthanasia Another Face of Murder», International Journal of offender Therapy and Comparative Criminology, p. 48.

(2) الكتاب المقدس، سفر أيوبس، (القاهرة: دار الكتاب المقدس، ط 1، 2010).

(3) أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكريا، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974)، ص 156.

حرمة الجسد بين الأخلاق والقانون

د. رشيدة السمين^(١)

يُحظى الجسد اليوم باهتمام متزايد بوصفه قوام الوجود وسبيلنا إلى ضمان استمرارية بقائنا، «وهو مرتع الخبرة الفردية كما تحياها الذات الواعية»^(١)، لأن الجسد ليس ما نملك بل ما به نكون، وهو ما به ندرك العالم، فالإنسان يشعر بالأشياء، يلمس الأشياء، وفي الآن نفسه يحس بجسده، لذا فوجوده في هذا العالم هو وجود مجسّد، وحين نفكّر في الجسد فإننا نفكّر في ذاتنا كما يقول ميرلوبونتي^(٢). وهو اليوم مُعرّض للتلاعب الجيني والزّرع والتحسين والاستنساخ نتيجة التّقدّم العلمي والتكنولوجيا، فهل يجوز المساس بالجسم البشري؟ وإذا كان ذلك ممكنا فما هي الحدود الأخلاقية في التصرف به؟ وما هي الأطر التشريعية والتراتب القانونية التي تنظّم هذه العملية؟

يُعَدّ الحقّ في الحياة والسّلامة الجسدية من أوّل وأهمّ الحقوق العامة والأساسية للإنسان فهو أغلى ما يحرص عليه وبفقدان هذا الحقّ يفقد الإنسان وجوده. لذا حرّمت كل الشرائع السماوية الحافلة بالمبادئ والقيّم، الاعتداء على هذا الحقّ وبَيّنت الجزاءات الأخروية والدينيّة على المعتدي. فقد وردت في القرآن الكريم

(*) أكاديمية وأستاذة محاضرة، جامعة تونس.

(1) فرنسوا روجيه، الظاهرية، ضمن مدخل الفلسفة المعاصرة، ترجمة: خليل أحمد خليل، (بيروت: دار الطليعة، 1988)، ص ص 142 - 143.

(2) Maurice - merleau Ponty, *Phénoménologie de la perception*, (Paris: Gallimard, 1945), p. 97.

كثير من الآيات تُمنع الاعتداء على الجسم البشري وقتل النفس من غير حق، ونذكر منها قوله تعالى ﴿... مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا...﴾. (سورة المائدة، الآية 32).

وقد تشكّلت قناعة في المجتمعات، تُجرّم ممارسات مثل القتل والتعذيب والرقّ والمعاملة المُهينة التي تخالف بشكل مباشر حقّ الإنسان في الحياة الكريمة والأمن الشخصي. وكل اعتداء على الجسد هو اعتداء على كرامة الإنسان التي تعني وفق الفلسفة الكانطية «أن يتمتّع كل فرد بمعاملة تجعل منه غاية بذاته، لا مجرد وسيلة لغيره»⁽¹⁾. ويقتضي ذلك التسليم بأن كل شخص هو فريد ولا يقيّم بضمن، في حين أن الأشياء تقيّم بضمن لأنه يمكن استبدالها بشيء آخر مساوٍ لها في القيمة، وبترتّب على ذلك عدم إضفاء الطابع المادي على الكائن البشري وجعله أداة يمكن تداولها.

لكن التقدّم العلمي والطبي والتكنولوجي أثار قضايا أخلاقية وفلسفية جديدة حول مشروعية اعتبار الجسد مجرد "شيء" قابل للاستنساخ والزرع (زرع الأعضاء) والتحميل والتأجير (تأجير الأرحام) وتغيير نوع الجنس... ممّا جعل مفهوم الإنسان يتغيّر بعمق ولم يعد جسمه تلك الوحدة المتكاملة التي تعبّر عن واجهة الهوية البشرية، بل أصبح مجرد كتلة من الأعضاء قابلة للتغيير كلّما دعت الحاجة إلى ذلك. وظهرت الترميمات الجسدية ذات الطابع التقني فحلّ الجهاز الاصطناعي محلّ العضو أو الوظيفة العضوية. وأصبحت أعضاء الجسد قابلة للتبديل بأجهزة معدنية، وعناصره الحيوية تسمّى بتسميات فيزيائية مثل: الصّمّامات والمصافي والمضخّات والذّارات وغيرها.

كل هذا أدخل اضطراباً على توازن الإنسان: «ذلك الكائن الذي يموت، ولا موضع له أمام صلابة الموت، وهو ذلك الاختراع الحديث الذي تُثبّت "أركيولوجيا" الفكر أنه يرجع إلى عهد قريب جدّاً، وربّما سينتهي في مستقبل

(1) Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs*, (Paris: Vrin, 1980), p. 105.

قريب جدًا»⁽¹⁾، فأصبح رهينة الآلة أو التكنولوجيا، ويقول "دافيد لوبرتون" في هذا الصدد: «إن الإنسان المزود بالأجهزة هو شكل من أشكال الرهينة للآلة ولأولئك الذين يعرفون تشغيلها. إنَّ عليه أن يُدمج في صورة جسده مادة غريبة ناشئة عن الحداد المستحيل لعضو وفي نفس الوقت عليه أن يشير إلى اختفائه واستبداله تماما مثل زرع العضو. يستلزم دمج الترميم تبديلا في الاستثمارات الخاصة بالجسد، ولا سيما في الصورة التي يصطنعها الشخص عنه. وإذا لم يتحقق هذا التغيير في النظام، وإذا لم يحصل الحداد على العضو المفقود، وإذا لم يتم تمثيل الجسم الغريب، فإن الوجود يصبح عالما للخوف تُفقد منه الحياة بحدِّ ذاتها، إلا إذا تمَّ السَّماح بخسارة جزئية تُخفيها بصعوبة المادة التي تَسدّها.

إنَّ الترميم يمكن أن يُصبح التذكير المُلحَّ والمُرعب لعنصر خارجي يريد أن يصبح جزءا من جسد لكنه لا يتوصَّل إلى ذلك. ولا يثير زرع الأعضاء فقط ضرورة حصول توافق حيوي بين المتبرِّع والمتقبَّل، وإنما أيضا توافق نفسي لا يقل أهمية عن عملية الزرع، وعن الشخص الذي يتلقاه، لأنَّ تزويد الإنسان الحيِّ بالأجهزة يُثير لدى ذلك الذي يقبل دالاتها قدرة معنوية على أن يستقبل فيه جسما غريبا من صنع تقني، ينبغي التحقق بشكل منتظم بالنسبة لأغلبيتها، من حسن حالة سيرها. إنَّ أزمات "الهوية" هي إحدى النتائج الممكنة لاضطراب التكامل الجسدي أو «التعديلات البلاستيكية على الجسد»⁽²⁾.

لذا تقتضي حُرمة الشخص الطبيعي أن يعترض على أيِّ مساس بسلامة جسده ورفض الخضوع لإجراء التجربة الطبية أو العمليات الجراحية أو التحليل الطبي، لأنَّ الإنسان يتمتع بحقوق طبيعةً لصيقةً بشخصه وله الحقُّ في سلامة كيانه البدني. ولا يمكن إخضاع فرد لتجارب علمية من شأنها أن تشكِّل خطرا على حياته، وكذلك لا يمكن أخذ عضو حيويٍّ من شخص وإعطاؤه إلى شخص آخر،

(1) Michel Foucault, Les Mots et les choses, (Paris: Gallimard, 1966), p. 398.

(2) David le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, (paris: Puf, 2008), p. 107.

ولا يجوز إنتاج كائنات بشرية مُستنسخة، أو تحديد صفات شخص قبل ولادته عن طريق الهندسة الوراثية.

لكنَّ الأخلاقيات والالتزامات الفردية وَحدها لا تكفي لحماية الحقّ في الحياة والحقّ في سلامة الجسم البشري، إذ لا يستطيع المجتمع أن يحتفظ بوجوده كمجتمع مدني إلاّ إذا كان هذا الحقّ محاطاً بحماية اجتماعية وقانونية كاملة. فكرست معظم الدساتير في العالم هذا الحقّ وعملت على احترامه سواء صراحة أو بشكل ضمني، فضلاً عن وجود المواثيق العالمية كالإعلان العالمي لحقوق الإنسان⁽¹⁾. لذلك لا يباح أي عمل طبيّ أو تجريب علمي، من شأنه المساس بالسلامة الجسدية أو النفسية للإنسان، إلا بإذنه صراحة، ووفقاً للضوابط الأخلاقية والقانونية. لأنّ حقّ الإنسان في سلامة جسمه هو من الحقوق الأساسية التي نصّت القوانين المدنية والطبية والمواثيق الدولية على احترامها وصيانتها.

وحيث أنّ حماية الحياة وجسم الإنسان مهمة أساسية من مهام المجتمع، ينظّم القانون التونسي عملية أخذ الأعضاء البشرية وزرعها، التي تخضع لأحكام القانون عدد 22 لسنة 1991 المؤرخ في 25 مارس 1991. ويمكن إرجاع الأحكام القانونية في الموضوع إلى مبادئ أساسية وهي: ترخيص المُشرّع، ترخيص المتبرّع وانتفاء نية الكسب:

1 - ترخيص المُشرّع:

ينصُّ الفصل الأول على «احترام الحرمة الجسدية للإنسان»⁽²⁾، وتنطبق هذه القوانين على المتبرّع الحيّ والمتبرّع المتوفّى. ويجوزُ الفصل الثاني «نقل العضو من

(1) ينصُّ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لسنة 10 ديسمبر 1948: أن لكلّ فرد الحقّ في الحياة والحرية وسلامة شخصه (المادة 3). ولا يجوز استرقاق أو استبعاد أي شخص، ويُحظر الاسترقاق وتجارة الرقيق بكافة أوضاعهما (المادة 4). ولا يُعرّض أي إنسان للتعذيب ولا للعقوبات أو المعاملات القاسية أو الوحشية أو الحاطة بالكرامة (المادة 5).

(2) الفصل الأول من القانون عدد 22 لسنة 1991 المؤرخ في 25 مارس 1991 والمتعلق بأخذ الأعضاء البشرية وزرعها.

المتبرّع الحيّ قصد زرعه لشخص آخر»⁽¹⁾، بشرط عدم توقّف حياته على وظيفة العضو المتبرّع به والذي يكون أساساً إما الكلى أو الكبد. إذ يحجّر الفصل الرابع «مطلقاً أخذ كامل العضو الضروري للحياة من الأحياء لزرعه ولو برضاهم. ويعتبر عضواً ضرورياً للحياة العضو الذي بأخذه تحصل حتماً وفاة الشخص الذي أخذ منه».⁽²⁾ حيث يفرض القانون عدم تضرّر المتبرّع جرّاء عملية النقل، ليضمن استمرار قيامه بوظائفه الحيوية، والحفاظ على كرامته حياً أو ميتاً.

2 - ترخيص المتبرّع:

يشترط المُشرّع توفر الإرادة والتطوُّع لدى المتبرّع دون ضغط أو إكراه. كما يفرض القانون أن يكون المتبرّع راشداً وسليماً المدرك العقليّة، متمتعاً بالأهليّة القانونيّة الكاملة وأن يكون رضاه صريحاً وصادراً عن اختيار. وتتلخّص أهم التّرايب الجاري بها العمل قبل عمليّة نقل العضو، في مبادرة طبيب مختصّ بإعلام المتبرّع بتداعيات العمليّة على صحّته والتّأثيرات المحتملّة من الناحيتين البدنيّة والنفسية، وكذلك الانعكاسات المحتملّة على الحياة الشخصيّة والعائليّة والمهنيّة التي يمكن أن ينجرّ عنها انتزاع العضو، ثم التّأثيرات المرتقبة من عمليّة الزرع لفائدة المنتفع به. وبعد ذلك يُطالب المتبرّع بملاء استمارة التّصريح بالتبرّع يدلي بها لدى رئيس المحكمة الابتدائيّة أو من ينوبه والتي يوجد مقرّ إقامته أو مقرّ المؤسّسة الإستشفائيّة بدائرة مرجع نظرها، والقاضي الذي يتلقّى رضا المتبرّع يتأكّد سلفاً من صحّة توفر شروط الرّضا المنصوص عليها بالفصل الثاني من القانون ويدوّن في ذلك محضراً بمضيه معه المعني بالأمر وكاتب المحكمة. وعلى كاتب المحكمة أن يوجّه نسخة منه إلى المؤسّسات الإستشفائيّة المرخّص لها طبق الفصل الثالث عشر من هذا القانون و«يودع الأصل بكتابة المحكمة بعد تضمينه بسدّتر مخصّص لذلك»⁽³⁾.

(1) الفصل الثاني، المرجع السابق.

(2) الفصل الرابع، المرجع السابق.

(3) الفصل الثالث عشر، المرجع السابق.

ويجوز للمتبرّع حسب أحكام الفصل التاسع، «أن يتراجع عن رضاه قبل إجراء العملية دون التقيد بأي شكل»⁽¹⁾. ويجب أن تصدر هذه الممانعة في قائم حياة المتبرّع بكتب معرف بالإمضاء، يودع لدى كتابة المحكمة الابتدائية التي يقيم بدائرة مرجع نظرها والتي عليها حالا إعلام كافة المؤسسات الإستشفائية المرخص لها في عمليات أخذ وزرع الأعضاء بقرار الممانعة، وعلى المؤسسات المذكورة تسجيل ذلك بدفتر معدّ للغرض. ويمكن للممانع أن يُذكر إدارة المستشفى عند دخوله إليه بقرار ممانعته⁽²⁾. ولا يعتبر الميّت متبرّعا ولكن يمكن اعتبار عملية أخذ أعضائه نوعا من التعاون أو الرحمة التي تقوم بها عائلة المتوفى لمساعدة مريض آخر، إذ يخوّل القانون نقل الأعضاء من ميّت لغاية علاجية أو علمية⁽³⁾. وتشمل هذه العملية الأعضاء الحيوية كالقلب والكبد والكلّى والمثانة والرئة والأمعاء والقرنية. ويفترض هذا النوع من العمليات تصريح المتبرّع قبل وفاته برغبته في التبرّع والتنصيب على ذلك في بطاقة هويته أو أن يقع الترخيص بنقل العضو من الميّت من طرف عائلته. ويمكن أن تصدر الممانعة عن أحد أفراد العائلة المقربين المشار إليهم بالفصل الثالث من هذا القانون و«أن يقع التصريح بها لدى إدارة المستشفى الذي وقعت به الوفاة وذلك قبل عملية الأخذ، وتدوّن الممانعة بنفس الدفتر مذيّلة بإمضاء المعني بالأمر»⁽⁴⁾. ويجب على الطبيب المسؤول عن إجراء عملية أخذ الأعضاء من الميّت، أن يتثبت لدى إدارة المستشفى من عدم حصول الممانعة سواء من المالك في قائم حياته أو بعد وفاته من أحد الأشخاص المشار إليهم بالفصل

(1) الفصل التاسع، المرجع السابق.

(2) الفصل العاشر، المرجع السابق.

(3) الفصل الثالث: "يجوز أخذ عضو من جثة شخص ميت لغاية علاجية أو علمية ما لم تحصل ممانعة من المالك في قائم حياته أو بعد وفاته من الأشخاص كاملي الأهلية الآتي ذكرهم حسب الترتيب التالي: الأبناء - الأب - الأم - الزوج - الأخوة والأخوات والولي الشرعي. ولا يجوز أخذ الأعضاء ولو برضاء أحد هؤلاء إذا عارض في ذلك شخص من بينهم يحتل مرتبة أقرب أو يكون الأكبر سنا بالنسبة للأبناء أو الأخوة والأخوات. ولا يجوز أخذ عضو من جثة قاصر أو محجور قصد زرعه إلا بموافقة وليه الشرعي". المرجع السابق.

(4) الفصل الحادي عشر، المرجع السابق.

الثالث من هذا القانون⁽¹⁾. ولا يمكن علميًا انتزاع العضو من المتوفّي إلا في حالات الموت الدماغي حيث يبقى القلب ينبض طوال فترة الإنعاش. وتبيّن الإحصائيات الصّادرة عن وزارة الصحة التونسيّة أن حالات أخذ الأعضاء من الأموات محدودة جدًّا خلال السنوات الماضية (2000 - 2010)، إذ بلغت نسبة حالات رفض العائلات التبرّع بأعضاء ذويها أكثر من 80% من جملة حالات الوفيات التي يمكن أن يُنقل منها عضو صالح للزّرع.

3 - انتفاء نيّة الكسب:

ورغم أن المشرّع التونسي لم يحدّد صفة المتبرّعين فإنّ النّظم الداخليّة المتبعة من قبل مركز النهوض بزرع الأعضاء ووزارة الصحة تنصّ على أن المتبرّع من الأحياء لا يكون إلّا من بين أفراد العائلة الواحدة، وذلك سعيًا لقطع الطريق أمام فرضيّة المتاجرة بالأعضاء، إضافة إلى أن المشرّع التونسي يمنع منعاً باتاً التبرّع بمقابل مادي أو معنوي، إذ يحجّر الفصل السادس «أخذ الأعضاء بمقابل مالي أو بأي صفة من صفات التعامل في الحالات المشار إليها بالفصلين الثاني والثالث بقطع النّظر عن إرجاع المصاريف التي قد تستلزمها عمليّات الأخذ والزّرع»⁽²⁾. كما يحجّر الفصل الخامس من نفس القانون «مطلقاً أخذ أعضاء الإنجاب النّاقلة للصفات الوراثيّة من الأحياء والأموات قصد زرعها»⁽³⁾ أو استعمالها في تجارب تخصّ الهندسة الوراثيّة.

وهكذا يمكن إرجاع الحدود القانونيّة لأخذ الأعضاء وزرعها إلى ترجيح مصلحة المتبرّع والتحرّد من نيّة المتاجرة والكسب المالي. وحتى لا يقع الإخلال بهذه القوانين ولضمان سلامة عمليّة أخذ وزرع الأعضاء من كل ما يمسّ سلامة جسد الإنسان أو المتاجرة به، يقع إجراء العمليّات المنصوص عليها بالفصلين الثاني والثالث من هذا القانون بالمؤسّسات الإستشفائيّة العموميّة المرخص لها في ذلك

(1) الفصل الثاني عشر، المرجع السابق.

(2) الفصل السادس، المرجع السابق.

(3) الفصل الخامس، المرجع السابق.

بقرار من وزير الصحة العمومية⁽¹⁾. غير أنه يمكن إجراء عمليات زرع القرنيات بالمؤسسات الصحية الخاصة المرخص لها في ذلك بقرار من وزير الصحة العمومية. ويجب أن تتوفر في هذه المؤسسات مسبقاً الشروط التالية:

أ- الإطار الطبي اللازم والوسائل الفنية التي تمكن من معاينة الموت طبقاً لمقتضيات الفصل الخامس عشر من هذا القانون.

ب- الإطار الطبي المختص في عمليات أخذ الأعضاء وزرعها.

ج- قاعة عمليات تتوفر فيها الوسائل الضرورية لأخذ الأعضاء وزرعها.

د- الوسائل اللازمة للحفاظ على الجثث.

ه- الإطار المختص برتق الجثث⁽²⁾.

ويجب بصورة عامة أن تتوفر في تلك المؤسسات كل الظروف الملائمة لإجراء هذه العمليات بصفة مرضية. كما يحرص القانون التونسي على حرمة الميت وسلامة الحي، فلا يجوز أخذ عضو من جثة لغايات علاجية قبل معاينة الموت، وتقع هذه المعاينة:

أ- من طرف طبيين استشفائيين لا ينتميان إلى الفريق المكلف بعملية أخذ الأعضاء وزرعها.

ب- وفق القواعد المقبولة والمعمول بها في الميدان الطبي، ومقرّر وزير الصحة العمومية الذي يبين الطرق والعلامات الواجب اعتمادها والدالة على حصول الوفاة بصفة نهائية وخاصة التوقّف النهائي لوظائف المخ.

ج- يحوّر الطبيان اللذان يعانان الموت محضرا في وفاة الشخص يوضّحان فيه تاريخ الموت وساعته وسببه وطريقة ملاحظته ويتم إمضاؤه من طرفهما⁽³⁾.

(1) الفصل الثالث عشر، المرجع السابق.

(2) الفصل الرابع عشر، المرجع السابق.

(3) الفصل الخامس عشر، المرجع السابق.

وينجرّ عن عدم احترام القانون أحكام جزائية تتمثل في العقاب بالسّجن تتراوح بين سنة وخمس سنوات، وبخطية مالية تتراوح بين ألف دينار وخمسة آلاف دينار، علاوة على الإجراءات الإدارية وخاصة منها غلق المؤسسة الاستشفائية الخاصة لمدة تتراوح بين شهر وستة أشهر.

إنّ حرمة الإنسان، وضمان سلامته الجسدية والنفسية، هي من أهمّ الحقوق التي يتمتع بها الفرد (الحقّ الخاص) والمجتمع (الحقّ العام) على السواء، ومن ثمّ فإنّه لا بدّ من رضا الشخص الخاضع للتجربة العلمية الطبية، وإقرار القانون بذلك، وفقاً للتشريعات التافذة. ذلك أن الجسد يقع خارج دائرة التعامل والمتاجرة، وأنّ الإنسان ملزم بالحفاظ على صحته وسلامته. ومن هذا المنطلق، فإنّه لا يجوز قانوناً إجراء التجارب الطبية على الإنسان، لأغراض علاجية أو بهدف البحث العلمي المحض، إلّا بعد الرضا الواعي والمتبصّر للشخص الخاضع للتجربة أو البحث. ويفرض القانون على الفريق الطبي المسؤول إجراء فحص شامل للمتبرّع وإحاطته بجميع النتائج الصحية المؤكدة والمحتملة التي تترتب على أخذ العضو المتبرّع به. وبأن يكون لهذا الشخص الحقّ في الرجوع عن رضاه ووقف إجراء التجريب في أي وقت شاء إذا طلب ذلك. والمراد بالتجربة الطبية على الجسم البشري، تلك الأعمال العلمية أو الفنية الطبية التي تعمل دون ضرورة تمثيلها حالة المريض ذاته أو لإنجاز بحث علمي أو حتى لخدمة علم الطب أو لخدمة الإنسانية المعذبة⁽¹⁾.

ولا شكّ أنّ العمل الطبي الجراحي والعلاجي يهدف إلى شفاء المريض. وتُعدّ التجربة التي يجريها الطبيب على المريض لإيجاد وسيلة علاجية معينة تناسب أكثر مع حالته، خطوة مشروعة ولا تكون محلاً لإثارة المسؤولية الطبية، لاسيّما وأنّ المجال العلمي على درجة من الاتساع والتغيير الذي يقتضي المحاولة والتجربة المستمرة لتطوير مهنة الطبّ من أجل الإنسانية. وعلى هذا الأساس، ذهب البعض إلى أن مبدأ حرمة الجسد مبدأ نسبّي، ولا يطبّق من الناحية القانونية والأخلاقية، إلّا عندما يرفض الشخص المعني المساس به. أمّا عندما يوافق على ذلك صراحةً،

(1) منذر الفضل، التجربة الطبية على الجسم البشري، (مجلة الكوفة: عدد 7)، ص 16.

وهو حرّ في إرادته، دون ضغط أو إكراه، يكون المساس في ذاته غير محظور. فالرضا الواعي والمتبصّر للشخص الخاضع للتجربة أو البحث هو أحد اللّوازم المبدئية الأساسية أو الجوهرية للدّخول في مجال هذه التّحارب الطبيّة والبحثيّة، التي تقف على حدود حسّاسيّة جدًّا وشديدة الصّعوبة من مبدأ حرمة الجسم البشري. لكن إذا قام الطبيب بتجربة طبيّة في غير الحالات المحدّدة أخلاقياً وقانونياً، تُصبح مسؤوليته المديّة موضعاً للبحث، ولهذا لزم وجود بعض الشّروط أو الضّوابط القانونيّة لتحديد نوعيّة التّجربة الطبيّة العلاجيّة: هل هي ضمن الاجتهاد العملي الدّقيق؟ أم هي تجربة قام بها الطبيب بحثاً عن الشهرة أو إرضاء لطموحات علميّة أو تحقيقاً لكسب مادي على حساب السّلامة الجسديّة للمريض؟ ويعدّ خروج الطّبيب عن الغاية التي من أجلها أبيضحت له مزاولة مهنة الطبّ خروج عن سبب الإباحة، ممّا يسقط عنه الحماية ويجعل من فعله خطأً حتى ولو روعيت أصول المهنة. كما أن قبول الشّخص بإجراء التّجربة الطبيّة على جسده دون مراعاة كل العوامل السّالفة الذكر، هو رضا غير صحيح ولا يعفي الفاعل من المسؤوليّة، لأنّ الرّضا ليس سبباً من أسباب الإباحة في الجرائم الماسّة بجسم الإنسان.

المحور الثاني

أخلاقيات البيئة

من فرضية العقد الاجتماعي إلى لزومية العقد الطبيعي

د. آمال علاوشيش^(*)

لقد تزايد القلق على سلامة كوكب الأرض بشكل كبير منذ منتصف القرن العشرين وذلك بسبب تزايد النشاط البشري المخلل بالتوازن البيئي الطبيعي، ولم تكن الدعوة إلى الاهتمام بالبيئة حكراً على المتخصصين فحسب إنما شملت عديد الميادين من علماء الطبيعة والبيئة إلى البيولوجيين والسياسيين ورجال الأخلاق وكذلك الفلاسفة، هذه الفئة الأخيرة التي راحت تنادي بضرورة وضع إتيقا جديدة أو أخلاق المسؤولية كما سماها هانس يونس (Hans Jonas 1903-1993)، باعتبار أن الخطر إنما يشمل الإنسانية جمعاء.

ويعتبر الكثير من الدارسين أن كتاب راشل كارسون الموسوم: الربيع الصامت والذي صدر عام 1962، هو المحفز للحركة البيئية التي عصفت بالأمة خلال عقد كامل من صدره، حيث أكد أن الاستخدام الواسع لمبيدات DDT قتل ملايين العصفائر المحبوبة لدى الأمريكيين من خلال إضعاف بيوضها - ومن هنا اسم الربيع الصامت - وهو الواقع الذي من شأنه أن ينعكس سلباً على بني البشر أنفسهم⁽¹⁾، لهذا فإن الدعوة إلى تحرير الحيوان والحفاظ على حقوقه من شأنها أن تشكل محطة على

(*) كاتبة وأستاذة محاضرة، قسم الفلسفة جامعة الجزائر2.

(1) مايكل زغرمان، الفلسفة البيئية، من حقوق الإنسان إلى الإيكولوجيا الجلمرية، ج 1، ترجمة: معين شفيق رومية، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2006)، ص 17.

طريق تطوير أخلاق بيئية أكثر شمولاً، أو ما يُعرف بالفلسفة الخلقية غير المتمركزة بشرياً، هذا إلى جانب الثبات باعتبارها كائنات حية، والمقصود هو ضرورة استبعاد النزعة الشوفينية (chauvinisme) التي تجعل من الإنسان العاقل والرفيع وحده جديراً بالمعاملة الخلقية⁽¹⁾، وإلا لكان في مقدورنا أن نستبعد الأطفال ومحرومي الأهلية ومن شابههم من غير أن نعالج من أدنى تأنيب للضمير.

إن البيئة هي الوسط الذي يعيش فيه الإنسان، ولعل مؤتمر الأمم المتحدة الذي انعقد في ستوكهولم عام 1972 قدّم لنا تعريفاً موجزاً ولكنه جامع لها باعتبارها «كل شيء يحيط بالإنسان»⁽²⁾، أو هي «دراسة العلاقات التي تقوم بين الكائنات العضوية أو العضويات (organismes) وبين المحيط الذي تعيش فيه ومختلف ما تسببه له من تغيير وتعديل»⁽³⁾، والمعنى أن كل ما يحويه كوكبنا من أحياء من شأن التدخل العشوائي وغير المحسوب أن يحدث فيه كوارث غير محمودة العواقب، وهو الأمر الذي يجعل من قضية حماية البيئة مسألة أخلاقية وكونية في الوقت ذاته.

في هذا السياق تجدر الإشارة إلى نقطة مهمة وهي تجنب اعتبار الإيكولوجيا(*) إيديولوجيا، حيث لا ترتبط بنظام سياسي أو اجتماعي أو اقتصادي معين، إنما هي مفهوم شامل (global) يهتم بمستقبل الكرة الأرضية برمتها دون استثناء، ولا علاقة له بقومية أو جنس. إنها تسعى إلى نشر الوعي البيئي من أجل إيجاد صيغ قانونية ملزمة على مستوى العالم للحدّ من التدهور الحاصل⁽⁴⁾، وبذلك تكون

(1) مايكل زيممان، الفلسفة البيئية، من حقوق الإنسان إلى الإيكولوجيا الجذرية، ج 1، ص 29.

(2) جعفر عبد الهادي صاحب، حسين البشير أحمد شفشه، الإيكولوجيا أيديولوجية أنصار البيئة، (طرابلس: المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، 2004)، ط1، ص 16.

(2) *Ecologie: (etym: grec oikos, maison, habitat et logos*، منزل أو بيت *science, étude* Ernest Haeckel (مصطلح اخترعه الطبيعي الألماني عام 1866

(3) *Encyclopedia Universalis. Dictionnaire de l'Ecologie*, (Paris: Edition Albin Michel, 2001), p. 833.

(4) جعفر عبد الهادي صاحب، حسين البشير أحمد شفشه، الأيكولوجيا أيديولوجية أنصار البيئة، ص 20.

المسألة الايكولوجية مشكلةً دوليةً معاصرةً نظراً لشمولية الخطر.

هذا، ولطالما اعتبر فلاسفة السياسة أنّ العقد الاجتماعيّ هو الأسلوب الذي لا فكّاك منه لتأسيس المجتمع المدنيّ وبالتالي إقامة الدولة هرباً من الفوضى والحالة الطبيعيّة - حالة الحرب - حفاظاً على النوع من الاندثار، وهو ما تجسّد بوضوح في فلسفة الإنجليزيّ توماس هوبز (1588-1679)، الذي اعتبر الخوف المفاجئ من موتٍ مريعٍ هو الهاجس الذي يسكن العقول فيجعلها تهدّي إلى الحلّ المناسب وهو التخلّي عن الحقوق الطبيعيّة لصالح ثلثٍ (tiers) يحصل عليها - الحاكم أو العاهل - مقابل ما يحقّقه من أمنٍ وسلمٍ وطمأنينةٍ، وذلك بسبب أنّ الطّبيعة جعلت الأفراد متساوين وخلقت لديهم رغبةً متمثلةً في الأشياء ذاتها، وهو ما يدفعهم إلى التنافس فالاصطدام ببعضهم من أجل الاستحواذ عليها، «فمن تساوي القدرات ينتج أملٌ في بلوغ التّهايات، لهذا إذا رغب شخصان في شيء يستحيل أن يتمتعا به معاً أصبحا عدوين... كلّ واحدٍ يجتهد من أجل تحطيم الآخر والسّيطرة عليه...»⁽¹⁾، ومعنى هذا أنّ البشر سيعيشون بحسب اندفاعاتهم الطّبيعية العنيفة باعتبار أنّ كلّ شخصٍ معتقداً أنّه الأحسن يثير الآخرين بإشاراتٍ أو كلماتٍ احتقارٍ تؤدّي إلى المواجهة الجسديّة أي التّقاتل.

إنّ الأخطار التي يتعرّض لها الإنسان في حالة الطّبيعة تضطرّه إلى البحث عن سبل النّجاة حتّى يتمتّع بحقّ الحياة في ظلّ السّلم والطّمأنينة، وهي الغاية التي يلعب الحساب العقليّ في تكريسها دوراً أساسياً، وذلك من خلال جملةٍ من التّوصيات التي يهتدي إليها الإنسان بواسطة عقله، كأن يستعمل الحرّيّة التي يتمتّع بها استعمالاً عقلانياً. هذه التّوصيات هي ما يسمّى قوانين الطّبيعة (lois de la nature)، وهو ما يدعّمه قول هوبز بأنّ الأهواء التي تجعل الأفراد يجنحون إلى السّلم هي عناصر ثلاثة، أوّلها الخوف من الموت، وثانيها الرّغبة في أشياء ضروريّة من أجل حياةٍ رغيدةٍ، أمّا ثالثها فهو الأمل في الحصول عليها عن طريق الصّناعة، والعقل وحده

(1) Hobbes, *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, trad: François Tricaud, (Paris: éditions Sirey, 1971), vol1, chap 13, p. 122.

بمقدوره أن يوحى بالبنود المناسبة للسلم⁽¹⁾.

في خضمّ هذا تناسي هوبز وفلاسفة العقد الاجتماعيّ الآخرون - روسو، بوفندورف، لوك... - أن هناك تهديداً آخر يترّص بيني البشر ويتجاوز قواهم بكثير، وهو تهديد الطبيعة (menace de la nature). بما تحتويه من ظواهر من جهة، وبما يلحقه بها الإنسان من أضرارٍ من جهةٍ أخرى. وهو الإطار الذي تندرج فيه أطروحة المؤرّخ وفيلسوف العلم الفرنسيّ ميشال سير Michel Serre (مولود في 1930)^(*)، التي تتّضح في كتابه: **العقد الطبيعيّ** (1987) (le contrat naturel)، حيث يركّز على إلحاحية المطلب الإيكولوجيّ ويصرّح فيه بأنّ الإنسان لا يملك حقاً مطلقاً على الطبيعة، وإن انتقل من موقع المغلوب على أمره فيها منذ ديكارت (1596 - 1650) إلى موقع السيطرة والتحكّم فيها، فإنّه اليوم بسبب التغيرات المناخية والتكاثرات غير المفسّر للزلازل والكوارث الطبيعية الأخرى، وما تسبّب فيه من عنفٍ موضوعيٍّ شامل (violence objective globale) جعل من الأرض ضحيّة⁽²⁾، عليه أن يعيد مراجعة العلاقة مع هذه الطبيعة التي بالغ في اعتبارها مجرد أداة، وبعد أن أحكمنا سيطرتنا عليها وغزونا لها علينا أن نُحكم سيطرتنا على هذا الغزو ذاته أي أن نتحكّم في تحكّمنا ذاته، وهو الرّهان الأساسيّ الذي يضعه الفيلسوف. إنّه التفرع (la bifurcation de l'histoire) أو التشعب التاريخي، فإنما الموت وإمّا التعايش والتكافل (symbiose)، وهو استنتاج فلسفيّ لا حياة فيه أيّ لا معنى له إذا لم يندرج في إطارٍ قانونيٍّ، وهي ثقافة معروفة عند البحارة والمزارعين⁽³⁾.

(1) Hobbes, *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, p. 122.

(*) مثقف وفيلسوف علم معاصر، عضو الأكاديمية الفرنسية، مثل جسراً بين الفلسفة والأدب وحاول أن يجد نقاط الالتقاء الممكنة بين العلوم الدقيقة والعلوم الاجتماعية، وهو من القلائل الذين وزّعوا نشاطهم الفلسفيّ بين التأليف والتدريس في الجامعات الفرنسية والأمريكية، وشغلهم قضية العنف ومنه التفكير في علاقة العلم بغاياته (أزمة العلم وعلاقته بالمجتمع)، معتبراً العلم ممارسة ينبغي أن تتمّ في إطار من الحذر والذكاء والوعي الأخلاقيّ.

(2) Michel Serres. *Le contrat naturel*, (Paris: Editions Bourin, 1990), p. 28.

(3) Ibid, p. 62.

والمعنى أنه لابدّ لنا من احترام الطّبيعة، فنحن عبّر القرون عملنا على سير أغوار مشكلة العقد الاجتماعيّ التي تتضمّن مفهوم التّبادل - تبادل الحقوق - والعلاقات بيننا ولكننا لم نسير أغوار العلاقة مع الطّبيعة والعالم، الأمر الذي جعل العلاقة الحالية معها علاقة غير متوازنة، لأنّها علاقة طفيليّة أو تطفليّة، والمطلوب ممّا هو تغيير وعينا بالعالم. ومنه إنّه بمقتضى وقوعنا تحت تهديد الموت الجماعيّ يلزمنا أن نخترع قانوناً من أجل هذا العنف الموضوعيّ، وفي هذا السّياق يقول سير: «تتلخص علاقتنا الأساسيّة مع الأشياء في الحرب والملكيّة، وأنّ مقدار الأضرار والخسائر التي ألحقناها بالعالم في أيّامنا تضاهي تلك التي تركها حرب عالميّة خلفها..»⁽¹⁾. لقد تحوّل صراعنا إلى صراع ضدّ العالم بأسره بعد أن كان صراعاً يقوم بين البشر، وكأنّه من خلال منطق توليضيّ محض يسيطر المسيطرون إنسانيّتهم على العالم ويعلنون تملكهم له، وهنا يضرب الفيلسوف مثلاً - هو برغم بساطته المنفردة - معبراً، فعندما ييصق أحدهم داخل صحنه وهو في مطعم، يحول بفعله هذا دون طمع الآخرين في محتوى الصّحن⁽²⁾.

ونوّه في هذا السّياق بكتابه الموسوم: **le Mal propre. Polluer pour s'approprier?** الذي يتحدّث فيه بإسهاب عن ظاهرة التلويث باعتبارها علامة على إحراز الملكيّة، وذلك في مختلف الميادين وعند سائر الكائنات الحيّة بما فيها الإنسان، ممّا يجعل فعل التملك عند سير ذا مصدر حيوانيّ، فيزيولوجيّ، جسديّ وعضويّ، وليس نتيجة اتّفاق أو أيّ قانونٍ وضعيٍّ⁽³⁾. والمطلوب ممّا أن نؤسّس لعقديّ جديدٍ يتحوّل إلى معاهدة كراء (**traité de location**)، فعندما نصبح بجرّد مستأجرين يمكننا حينها أن نفكر في السّلم مع البشر أنّه سلّم مع العالم⁽⁴⁾. يتّضح ممّا تقدّم أنّ هناك نوعاً من التّقاطع مع أطروحة هوبز، إلّا أنّ هذا الأخير في نظر ميشال سير أخطأ لأنّ صراع الجميع ضدّ الجميع هي حالة عنفٍ لا

(1) Michel Serres. **le contrat naturel**, p 58.

(2) Ibid, p. 60.

(3) Michel Serres, **Le Mal propre. Polluer pour s'approprier?** (Paris: Editions le Pommier, 2008), p. 15.

(4) Ibid, p. 74.

يتوقف، بينما الحرب فهي حالة قانونية باعتبارها وضعاً منظماً لحالة العدوان وتفترض اتفاقاً سابقاً (un accord préalable)، فحربنا اليوم هي حرب الكل ضد الكل ولكن ليس بالمفهوم الهوبزي، وذلك لوجود عدو مشترك وموضوعي للعالم البشري بأسره⁽¹⁾.

في هذا السياق، فإنّ الحلّ إنّما يكمن في تأسيس حقّ يمكن عدّه أدنى تحدّي جماعي للفعل الطفيلي أو التطفلي، بخاصّة ونحن ندرك أنّ مسألة الحقوق إنّما عبّرت تاريخياً عن نوع من التحرير (libération) لفئة الغرباء والفقراء والأطفال والنساء، حتّى تصبح موضوعاً له وتمتّع بأهليّة أمام العدالة أي القانون وكذلك الخدمات العامّة، وبالطبع فإنّ العقد الاجتماعيّ كان ضرورياً لتكريس هذا الوضع وتحقيق نوع من التوازن في المجتمع البشريّ، ولكّنه لم يكن كافياً وظلّ قاصراً عن حماية العالم الذي يأوي الإنسان، والنتيجة أنّ العقد الطّبيعيّ الذي سينادي به سير إنّما يتولّى الدّفاع عن أطروحة جديدة تقوم على الاعتراف بأنّ الأحياء، والموضوعات الجامدة، وكلّ ما يندرج تصنيفه في إطار الطّبيعة هو موضوع للحقّ، ومنه علينا أن نفكر في عقد طّبيعيّ معها كما سبق وأن فكرنا فيما مضى في عقد اجتماعيّ بين البشر والأمم فقط. إنّهُ عقد طّبيعيّ واجتماعيّ من نوع جديد نحقّق من خلاله السّلم مع العالم حفاظاً على وجودنا واستمرارنا في الحياة.

إنّ كتاب العقد الطّبيعيّ لم يشال سير يشكّل في الواقع ذروة تفكيره في هذه المسائل، والقضايا التي تناوّلها فيه يمكن إجمالها في صرخة أطلقها ضدّ الخلل والاضطراب والعنف الذي صار يسمّ علاقة الإنسان بالطّبيعة والمجتمع - وهو الذي كان من أشدّ المستنكرين لإلقاء أوّل قنابل نوويّة في تاريخ البشريّة بل وشكّلت باعتباره منعطفاً رئيسياً في تفكيره - وراح ينعي حالة التفتّت والتفكّك في التّعامل مع الطّبيعة التي تمّ تقسيمها إلى أجزاء وميادين مستقلّة عن بعضها البعض، وكأنّه لا يوجد في الأساس ما يجمع بينها، داعياً من خلال ذلك إلى نظرة جديدة تستحقّ في تحكّمنا وسيطرتنا على الطّبيعة التي بتنا نبذو ضعفاء أمامها، والسؤال هو: لماذا علينا القيام بذلك؟ وهناك أسئلة كثيرة أخرى تفرض نفسها من قبيل:

(1) Michel Serres, *Le contrat naturel*, pp, 30 - 31.

- هل إلزاماتنا الخلقية تجاوزت بني البشر لتشمل الطبيعة بما تحويه من كائنات حية حيواناً كانت أو نباتاً؟

- إلى أي مدى حررتنا الاختراعات التقنية؟

- وهل يجوز أخلاقياً السيطرة على ما هو غير بشري؟

إنّ الجواب لا محالة مرتبط بما أحرزته التقنية في حقّها - الطبيعة - من تجاوزاتٍ عنيفةٍ بخاصّةٍ بالاعتقاد في التصوير الوهمي للغرب، واعتباره الجنّة والمرجعية الأرضية التي ينبغي أن تقتدي الشعوب التقليدية بها. إنّه برنامج السيطرة على الطبيعة أو تدجينها الذي راح الإنسان المعاصر يتمتع به منذ فجر العلم وما جاء به من تكنولوجيا واستراتيجية التهديد والهدم، وذلك بالطبع تحت شعار تحقيق الحاجات وإرضائها، أي هو النموذج الثقافي الذي أصبح يبدو وكأنّه إيديولوجيا لتحويل الطبيعة ومعالجتها وفقاً لهوى الإنسان.

هذه التقنية التي يعمل لوك فيري(*) على توصيفها مُستشهداً في ذلك بهيدغر (1889 - 1976) يعود أصلها إلى بزوغ (emergence) العلم الديكارتي الحديث، الذي كان يعد الإنسان بتحقيق السيطرة (domination) على الكون، بحيث شكّل التقدّم الحضاريّ الذي أحرزه العقل الأمل الذي انعقدت عليه فلسفة الأنوار والحرك الذي بعث فيها الحياة، وبرغم هذه العقيدة كنّا لا نزال في نظر فيري بعيدين عن هذا الكون الذي تلاشى فيه اعتبار الغايات (les fins) بشكل خاصّ لصالح الوسائل (les moyens)، والمعنى أنّ عقلانية القرنين السابع عشر والثامن عشر قامت على مشرّع السلطة أو الهيمنة العلمية (la maitrise scientifique) على الطبيعة ثم على المجتمع، وقامت على مطمع أي قصدٍ انتعافي أو تحريريّ (visée émancipatrice)، لأنّ السيطرة على العالم لم تكن تحكمها الرغبة أو الإعجاب بقوتنا الخاصة إنّما حكمها إحراز بعض الأهداف التي حملت اسم الحرية والسعادة.

(*) هو مفكّر وفيلسوف فرنسي معاصر ووزير تربية سابق (2002-2004)، من مواليد 1951، ألف الفلسفة السياسية بالتعاون من آلان رونو، وكذلك العديد من المؤلفات الفلسفية وذات الطابع البيداغوجي.

بهذا المعنى وتحديدًا من أجل هذه الغايات شكّل تطوّر العلوم بالنسبة لأسلافنا اتجاهًا (vecteur) لتطوّر آخر، هو تطوّر الأخلاق أو الآداب (les mœurs) ربّما كان تصوّرًا وهميًا من طرفهم لكنّه لم يكن ما كافيًا أبدًا. إنّ نظرتنا التّقنية للعالم كما يقول فيري تطلّبت خطواتٍ إضافيةٍ وهي أن تمتنع الإرادة عن مقصد الغايات الخارجيّة لتصبح موضوع ذاتها، وهو ما حصل تحديدًا مع نيتشه (1844-1900) في نظر هيدغر من خلال مفهوم إرادة القوة (la volonté de puissance) الّتي تعبّر عن الركن الميتافيزيقيّ الحقيقيّ للتّقنية الكوكبيّة الّتي نسبح اليوم في ظلّها، وهي تشكّل الإرادة الأصليّة (authentique) الّتي تمفو لتصبح "إرادة الإرادة" volonté، فتكفّ عن كونها إرادةً ترغب في شيء لتنشد زيادة وإنماء قوتها الحيويّة الخاصّة، حتّى تصل إلى كمالها ومنتهاها، وهي حين ترغب في ذاتها تصبح سيطرةً من أجل السّيطرة أو قوةً من أجل القوة وتكفّ عن الانقياد كما هو الحال في التطوريّة المثاليّة للأنوار، ولا يمكن أن ننكر بأنّ حياتنا السياسيّة بدأت تندرج وتندمج في هذا الإطار من الأفق التّقني⁽¹⁾.

وإن كان هيدغر قد بقي سجين الطّرح الأنطولوجيّ لمسألة التّقنية عندما اعتبرها المظهر الحاسم للحداثة والعقلانيّة الغربيّة، فإن هربرت ماركوز (1898-1979) - وهو أحد أقطاب مدرسة فرانكفورت - أكّد على الطّابع الاجتماعيّ والتّاريخي في تناوّلها، لأنّه إنّما هدف إلى إبراز وكشف آليّات السّيطرة الّتي كانت تمارس في ظلّ المجتمع الصّناعيّ، ولم تعد الطّبيعة مصدر تأمّل فلسفيّ ومدعاةً للتهيب والاحترام بل مجرد مجال يصلح للغزو والسّيطرة البشريّة وذلك استناداً إلى تصوّر أنثروبولوجيّ مفاده تصوّر الإنسان ذاتاً والطّبيعة موضوعاً، ممّا جعل الإنسان يدخل مع الأشياء في علاقة استحواذٍ وسيطرة.

يتّضح ممّا سلف اشتراك كثير من الفلاسفة ومن بينهم ميشال سير في نقد الأطروحة الديكارتية والدّعوة إلى استبدالها بمنطق التّحكّم في التّحكّم البشريّ،

(1) Luc Ferry, *Dieu ou le sens de la vie, essai*, (Paris: Editions Grasset, 1996), pp, 216 - 218.

وليس المقصود بذلك تجريم التقنية وإدانتها، إنّما المقصود هو ترشيدها وإقامة نوع من الحكامة أي التصرف الرشيد (gouvernance) إزاءها.

لقد بدأت الحداثة (la modernité) كما يقول سير بثقافة مرفقة هي ثقافة مطاردة الإنسان والروايات البوليسية والتعطش للقوة والمجد ونحو كل ما في الطبيعة إلى مصدر إعاقه له⁽¹⁾. وقد انطلق في تحليلاته من ضرورة التأسيس لمفهوم هدنة تنشأ إبان هذه الحرب الموضوعية على الطبيعة، وعلى حق التكافل أي المسؤولية التي تقوم على حق الضيف (l'hôte) وليس الطفيلي (le parasite) - الذي هو وضعنا الحالي - والذي يستند على مفهوم الإفراط في الاستغلال والنهب، حيث يفترض في الإنسان أن يمنح الطبيعة بقدر ما تعطيه⁽²⁾.

إن قضية العقد الطبيعي ترتبط بالعلم، فهناك نوع من الاتفاق المعرفي إلا أنه لا يقيم السلم مع العالم فالعلم باعتبار موقعه اليوم كحدث (fait) وقانون (droit) يضع العلماء في موقع الرقيب أو موقع من يتسبب في إحداث العنف في العالم، بخاصة وأن العالم العالمي كما يقول الفيلسوف يقدم اليوم صورة وجه مؤلم لجمال مشوه وأبتر (mutilé). إن الجمال يتطلب السلم، والسلم يفترض عقداً جديداً، ومنه علينا أن نقرّ السلم بيننا لنحمي العالم والسلم مع العالم لنحمي أنفسنا⁽³⁾. لقد فقدنا العالم بأن حولنا الأشياء إلى أصنام أو بضائع⁽⁴⁾. إن الخطر قائم لا محالة والسؤال هو كما يقول سير: ما الذي ينبغي فعله؟ متى؟ وكيف؟ وماذا نقرر؟

وتدليلاً على مفهوم العقد الطبيعي يتناول الفيلسوف مثلاً عن صورة السفينة أو الباخرة، حيث يتجنب البحارة الدخول في صراع بينهم لأن الجماعي أو المشترك (le collectif) الذي يجمعهم ويضمّمهم سيكون عرضةً للتحطيم، هكذا بالضبط هو حال الأرض التي يعيش عليها البشر، إذ جعل منها الإنسان سفينته من خلال إخضاعها لجبروت التكنولوجيا وقوة التقنية التي لم يسبق لها مثيل، والمعنى

(1) Michel Serres, *Le contrat naturel*, p. 15.

(2) *ibid*, p. 65.

(3) *Ibid*, pp. 45 - 47.

(4) *Ibid*, p. 54.

أنَّ الأرض هي السفينة باعتبارها حيزاً محدوداً وملجأً وحيداً ينبغي الحرص على سلامته والتفكير الإيجابي المتروى والتأضح والمسئول في التعامل معه وذلك على المدى الطويل، غير أنَّ الواقع يبيِّن أنَّ الحرص إنما هو على الإنسان لا السفينة وذلك بمقتضى العقد الاجتماعيِّ فحسب.

إنَّ العقد الطَّبيعي الذي يقترحه ميشال سير - وهو شبيه بعقد الزَّواج - إنما يعني به نوعاً من الاعتراف (*la reconnaissance*) المتمايزيقيِّ من طرف كلِّ جماعةٍ تعمل وتعيش في هذا العالم المعلوم الذي يضمُّها وغيرها من الجماعات الأخرى السَّياسية التي اجتمعت بفعل عقد اجتماعيٍّ، أو كانت عسكرية أو تجارية، بما فيها الجماعة الخبيرة المؤتلفة بواسطة عقد علميٍّ، والجماعة هنا تتجاوز الإنسان وهو الأمر الذي يفرض تساؤلاً يتعلّق بمن يتولَّى إمضاء هذا العقد أي بالمتعاقدين كما كان الشَّأن بالنسبة للعقد الاجتماعيِّ الذي هو في الأصل فرضية لتأسيس المجتمع المدنيِّ وشرطاً لوجوده، فليس ثمة وثيقة ولا تاريخ ولا احتفالات أقيمت بشأنه.

هذا العقد الطَّبيعي يعترف بنوع من التَّوازن بين قوتنا الحالية وقوى العالم كما كان العقد الاجتماعيِّ يعترف ببعض المساواة بين أطرافه المتعاقدة⁽¹⁾، والمعنى أنَّ هذين العقدين - الاجتماعيِّ والطَّبيعي - إنما هما بمثابة شرطٍ للاستمرارية، ولو حاولنا اليوم العمل على حماية نوع حيوانيٍّ من الانقراض لكننا بطريقة افتراضية (*virtuelle*) على الأقلِّ نعترف له بنوع من الحقوق هو حقُّ الحياة أو الوجود (*le droit à l'existence*). إنَّ الإنسان في نظر سير هو الذي يسهر على تأسيس هذا العقد الطَّبيعي بين بني جنسه وبين الطَّبيعة حتَّى يحمي نفسه من نفسه ويضمن البقاء على قيد الحياة على هذا الكوكب.

واستكمالاً لموقفه يتطرَّق سير إلى العلاقة بين العلم (*science*) والقانون (*Droit*) أي بين العالم الاختصاصيِّ (*le scientifique*) والمشرِّع (*le législateur*)، فالحقيقة العلميَّة تنطلق من فرضية تحتاج إلى زمنٍ قد يطول ليتمَّ إثباتها ممَّا يجعل انبثاقها عملاً بطيئاً كما أنَّ تاريخ العلم إنما تحرَّكه المراجعات

(1) Michel Serres, *Le contrat naturel*, p. 78.

المستمرة⁽¹⁾، وهو الأمر الذي يمنح القانون نوعاً من التفوق والسيطرة، وضع تغيير بعض الشيء مع بروز العلوم الدقيقة ليتفهم من جديد في القرن العشرين بسبب الأزمات المتتالية التي مرت بها العلوم، الأمر الذي راح يتطلب نوعاً من الحذر حيث صار بوسعنا أن نتعرض إلى خطر الموت بسبب منتجات العلم - العقل - وهو ما راح بدوره يستدعي تدخل القانون من جديد، والمعنى أنه لابد من توقيع عقد سلم مع الجالين باعتبار أن العلوم تنطرق إلى موضوعات العالم والعلاقات بينها، والقانون للعلاقات القائمة بين البشر، ومن الواضح أن كلاهما عقل وإن تصارعاً، وعن تحالفهما وانسجامهما وحده يتحدد مصيرنا.

في هذا السياق يتحدث سير بإسهاب عن محنة العلماء والفلاسفة عبر التاريخ من أمثال سقراط وغاليلي، هذا الأخير الذي لم تنصفه قوانين عصره مطلقاً برغم صدق وصحة دعاويه، والمعنى أنه لابد من عقد معرفة (*contrat de connaissance*) حتى يتسنى للعالم أن يحكم ويشرع⁽²⁾. على العقد الطبيعي أن يكون عقداً منصفاً وهو ما لا يتسنى تحقيقه إلا إذا كان العقل الذي تعتمد العلوم العقلية عقلاً عادلاً، يصل بين الحكم (*le jugement*) والعقل (*la raison*)⁽³⁾ الذي يحكم بحذر، وهذا تفادياً للشّر الذي تكون العلوم والتقنيات مسئولة عنه.

علينا أن نعمل على انبثاق نوع من البشر الذين يحترمون الطبيعة وهو ما يمكن إحرازه من خلال التثقيف (*l'instruction*) والتربية (*l'education*)، فنحصل على ثلث متكوّن (*Tiers instruit*) أي شخص مختلف يملك ما يكفي من المعلومات الضرورية، يحرز وعياً وحباً حارقاً للأرض وللإنسانية. إنه الحكيم (*le sage*) الذي تقوم تربيته على تلاقح الثقافات الذي يسمح له بالانفصال عن مرجعيّاته التقليدية لينغمس في الأماكن الجديدة التي لا يعرفها ولا يسيطر عليها. علينا في نظر سير أن نتعلم وندرك محدوديتنا ونهايتها (*finitude*) إلى جانب لا ناهيتها (*infinité*)، ومنه نحن بحاجة إلى إتيقا مشتركة (*éthique collective*)

(1) Michel Serres, *Le contrat naturel*, p. 127.

(2) Ibid, p. 134.

(3) Ibid, p. 143.

لمواجهة هشاشة العالم⁽¹⁾. بمقدور التربية أن تكون وتقوي موجوداً حذراً يحكم بنهايته، وتثقيف العقل الفعليّ يجعله ينطلق في صيرورة أي نحو مصير غير محدود⁽²⁾. ينبغي أن نتجنب أن يتحوّل ما كان يساهم في تحريرنا إلى سلطة أو قوة تستعبدنا وهو الموقف الذي يقترب كثيراً من مقارنة هانس يونس، فالطبيعة التي كانت موضعاً للتأمل أصبحت مجالاً للسيطرة مما جعل الفعل الإنسانيّ (l'agir humain) ينحرف ويتحوّل في جوهره وذلك بإبعادنا عن التقنية الحديثة وإفرازاتها الهائلة، هذه الطبيعة التي كانت قائمة بذاتها وتعني بنفسها وبالإنسان في آنٍ واحدٍ، ولم تكن بمقتضى ذلك موضوعاً للمسئولية الإنسانية⁽³⁾، أصبحت بفعل أفق المستجدات الحاصلة في الحقل التقني ضحية، وهو الواقع الذي فرض ضرورة التفكير في وضع إتيقا جديدة تختلف عن الأخلاق التقليدية التي كانت تعني بالإنسان فحسب، لأن العلم لم يعد محايداً كما اعتقد الوضعيون، والمعنى أن نؤسس أمراً أخلاقياً جديداً يتناسب والنتائج التي تفرزها أفعال الإنسان وتصرفاته، أي «افعل بحيث تتوافق آثار أفعالك مع استمرارية حياة إنسانية أصيلة على الأرض...»⁽⁴⁾، أي لنا أن نفعل ما شئنا حتى أن نعرض حياتنا للخطر شريطة عدم المساس بالإنسانية.

لقد صار من الضروري إعادة النظر في التطوّر التكنولوجي بأن يوضع موضع نقاش ومساءلة لأنه جعلنا نعيش في نوع من العدمية التي ارتبطت بالتكنولوجيات العلمية، وبتنا أحوج ما نكون إلى تأسيس أخلاق مستقبل، باعتبار أن وجود الإنسان لا يتعلق بالماضي والحاضر فحسب، إنما بوجوده يمتدّ نحو المستقبل، وهو مستقبل تحفه المخاطر من كلّ جانب، خطر الانقراض الكليّ للأنواع وعلى رأسها الإنسان، وخطر استنفاد الموارد الطبيعية وتدمير البيئة بفعل التفاعلات النووية، إلى جانب التلاعب بالجينات..

(1) Michel Serres, *Le contrat naturel*, p. 125.

(2) Ibid, p. 148.

(3) Hans Jonas, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*. Trad: Jean Greisch, (Paris: Editions du Cerf, 1990), p. 26.

(4) Ibid, p. 40.

لقد تمّ استعباد الإنسان داخل فضاء حضارة قامت على أسس مغلوطة مدّعية، تحالف فيها العلم مع التقنية والصناعة وجعلته موضوعاً لها، هذه الحضارة التي استهدف عقلها الأنواري ومشروعها الإنسانوي الحديث في البداية تحرير الإنسان، فسكنتها إرادة المعرفة من جهة وإرادة الهيمنة من جهة أخرى، والتي ما فتأت تنحرف لصالح التّمط الاستهلاكي الذي راح يزداد شدةً وجبروتاً. إنّه السياق العام الذي انطلقت منه أطروحة يوناس، حيث حاول التأسيس لمفهوم للمسئولية جديد، لأنّها مسئولية عن المستقبل أي على الأجيال القادمة التي تهتّدها في الحاضر، أو مسئولية تجاه من لم يوجد بعد، ومنه بعث أخلاق جديدة ينبغي تبنيها على المستوى السياسي حتّى تتحوّل إلى فعل وممارسة، هذا الشعور ينبعث فينا بسبب الهشاشة (**fragilité**) وخوفنا المتعظم على من نحبّ كما في وضع الوالدين تجاه المولود الجديد، الذي يحتاج إلى أن يحيطانه بحبهما ورعايتهما⁽¹⁾، لأنّه بغير ذلك سيكُون كائنًا معرّضاً للتهديد بعد الوجود، وهي كما يبدو مسئولية تقوم على الحاجة بالدرجة الأولى والالتزام بالواجب. إنّها في الواقع كما يقول يوناس مسئولية أنطولوجية تجاه فكرة أو مفهوم الإنسان والتي ينبغي حمايتها⁽²⁾.

في هذا الإطار أشار بول ريكور (1913-2005) في حوار أجرته معه مجلّة **Ecologie politique** إلى ضرورة التحام السياسي بالعلمي أو التقني والإيكولوجي من خلال لجان محلية ودولية تختصّ بالمناقشة العامة لمثل هذه المشاكل التي صارت تكتسي بعداً كوكبياً، أي أن يصبح البعد الإيكولوجي جزءاً من فنّ الحكم، حيث طرح مفهوماً عميقاً للاستثناء الإنساني (**sentiment d'exceptionnalité de l'homme**)، وذلك على اعتبار أنّ الإنسان جزء من الطبيعة لا محالة إلّا أنّ الجزء الوحيد المميّز بالمعرفة والقدرة على التساؤل التي تعدّ امتيازاً ومصدر شقاء له في الوقت نفسه، إلى جانب المسئولية، وذلك داخل المنظومة الكونية، ومن هذا المنطلق ينبغي إقامة التوازن كما يقول ريكور بين

(1) Hans Jonas, **Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique**. p. 185.

(2) Ibid, p. 95.

الإحساس بالانتماء من زاوية، وبين الإحساس بالاستثناء داخلها من زاوية أخرى، لأنّ للإنسان موقعه الخاصّ في النّظام البيئيّ، وهي فكرة سبق وأن تعرّض إليها ماكس فيبر (1864- 1920) (M. Weber) وماكس شيلر (1874- 1928) Max Scheler على حدّ سواء وذلك عندما قابلا بين مفهوم العقلانيّة (rationalité) التي هي في العمق الأصل لمفهوم العقل الأدائيّ. وقد رأى ريكور في أطروحة يوناس مكسباً قيماً كبيراً بخاصّةٍ وأنها تكتسي بعداً كونياً، فحتّى تستمرّ الإنسانيّة بعدنا لابدّ أن تستمرّ الطّبيعة بعدنا أيضاً، وهذا المعنى يكون الحفاظ على الطّبيعة جزءاً من المشروع الإنسانيّ، يجعل من البقاء على الأرض مشروعاً أخلاقياً⁽¹⁾.

ولأنّ شعورنا بالواجب يكوّن تجاه ما هو هشّ، فإنّنا في احترامنا للوجود الإنسانيّ علينا أن نحترم الطّبيعة ونشعر بواجبنا تجاهها، وهنا يتجلّى الحجم الجديد للمسؤوليّة لأنّها تجاه المستقبل والأحفاد أو تجاه شروط إمكان الوجود في المستقبل المخيف والمهدّد أي نتيجة التوجّس ممّا قد يؤوّل إليه الغد، والمعنى أنّ يوناس يقترح إتيقاً للمستقبل تتأسّس على إنذار يوجّهه للإنسانية جمعاء ولرجال السّياسة بشكلٍ خاصّ لأنّهم وحدهم يملكون السّلطة والقدرة على مراقبة الخطر عن طريق قراراتٍ يتخذونها، وذلك من خلال إحراز نوعٍ من التضامن (solidarité) مع الطّبيعة⁽²⁾.

في هذا السّياق يتقاطع سير ويوناس، حيث ينادي الثّاني بضرورة البحث عن سلطة تعلو السّلطة، ويعني بذلك إحداث نوع من الرّقابة على القوّة التي أحرزها الإنسان على الطّبيعة فسخرها أداة طّبعة يتحكّم فيها كيفما شاء أي على الخطر التكنولوجي الذي تسبّب فيه التّقنية، ومنه تكون الأخلاق اليونانية هي أخلاق التحكّم في هذا التحكّم. على الإنسان أن يعتدل في استخدام ما تجود به الطّبيعة

(1) L'éthique, le politique, l'écologie. Entretien avec Paul Ricœur, [propos recueillis par Edith et Jean Deléage], Ecologie politique. Science, Culture, Société 1993, n°7, été.

(2) Hans Jonas. Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique, p. 263.

من طاقاتٍ وثرواتٍ، وأن يوجّه جهوده نحو استغلال الطاقات المتجدّدة لتحقيق تنميةٍ مستدامةٍ تأخذ في حسابها البعد البيئي فتحتبّ أنسنه (humanisation) الطّبيعه، وهذا حتّى نتفادى استهلاكها وذلك في مختلف مستوياتها.

بهذا المعنى تصبح الطّبيعة موضوعاً للفكر الإتيقي، وهو ما يعبر عن بعدٍ جديدٍ للمسئولية عند يوناس، نظراً إلى أنّ الأخلاق الكلاسيكيّة لم تعد تصلح لمشاكل عصرنا وهمومه وعلى رأسها الانشغال الإيكولوجيّ الملحّ، وبالتالي نحن بحاجةٍ إلى تكريس جهدٍ جبارٍ للدراسات المستقبلية إذا أردنا العيش في أفضل العوالم الممكنة، فنؤسّس لأخلاقٍ كوكبيةٍ تعزّز وتجنّد بشكلٍ جليّ ثقافة العيش معاً (le vivre ensemble) كما يقول فتحي التريكي.

أمّا لو انعطفنا ناحية لوك فيري، فإنّ الإيكولوجيا بالنسبة إليه تعتبر خطراً فاشياً، حيث هاجم في كتابه التّقدي: النظام الإيكولوجي الجديد (1992) الفكر الإيكولوجيّ واعتبره لا إنسانياً (antihumaniste) لأنّه يستند إلى أخلاق غير متمركزة بشرياً (anthropo centriste)، متوجّهاً بالتّقدّ لحركتين مختلفتين هما: الإيكولوجيا العميقة (l'écologie profonde) وقضيّة تحرير الحيوان (la libération animale)، الحركة الأولى الّتي أسّسها الترويجي إرنست نايس تستند على ضرورة تحقيق وحدةٍ في الوجود بين الإنسان والبيئة باعتبارها محيطه الحيويّ، وبالتالي استبعاد منطق الفردانية (l'individualisme) الّذي يقوم على تقدّيس الذات والتمركز حولها (égocentrisme)، ومنه إحياء شعور الإنسان بالانتماء العميق إلى البيئة. بمختلف ما تحويه من كائناتٍ حيّة، الّتي تجعل مصيره مرتبطاً بمصيرها.

وتنبغي الإشارة في هذا السّياق إلى أنّ هذه الحركة قد قامت على مبدئين أساسيين هما: تحقيق الذات (Réalisation de soi) والمساواتية البيو مركزيّة (Egalitarisme bio centrique)، حيث يحيل المبدأ الأوّل إلى الوعي بالهويّة الذاتيّة في بعدها الكونيّ الشّامل، وبالتالي تجاوز المعنى الأوّل الضيق لها على اعتبار أنّها مرتبطة بشبكةٍ من العلاقات. أمّا المبدأ الثاني فيقرّ بالمساواة بين كلّ أجزاء ومكوّنات الغلاف الحيويّ وتمثلها من حيث القيمة والمصلحة من إنسانٍ ونباتٍ

وحوان، وهو ما يُعرف بمبدأ الاعتبارية المتساوية في المصالح⁽¹⁾. أو ما يسمّى بالأخلاق البيئية المتمركزة حيويًا، والتي تفرض علينا إلزاماتٍ خلقيةً بديهيةً تخصّ الحيوانات والنباتات البرية بحدّ ذاتها، باعتبارها أعضاء في مجتمع الأرض الحيوي⁽²⁾، وذلك استناداً إلى رفض الأطروحة التي تنحو منحى تراتبيّ للطبيعة فتنتطلق من خلفية أنّ الكائن الحيّ يحظى بوضعية متفوّقة أو دونية في مجتمع الحياة الأرضي على أساس خلفيته الوراثية⁽³⁾.

هذا، وقد تعرّضت الإيكولوجيا العميقة إلى نقدٍ لاذعٍ على يد فيري بسبب مقاصدها الشمولية والميتافيزيقية (Holisme)، علماً أنّه انطلق في التفكير من ورطةٍ أو معضلةٍ كما اعتبرها الكثيرون وهي: الإنسانية والإيكولوجية، وهي معضلة لأنّ الإنسانية الحديثة كانت طاغية، متمركزة بشرياً ومسئولة بالتالي عن المشاكل البيئية باعتبارها تقوم على قيم الحرية والفردانية التي من شأنها أن تعرّض حياة الإنسان للهلاك، بينما الإيكولوجيا فتبذو كما لو كانت البديل الوحيد لها، ومنه قد يبدو أنّ هناك نوعاً من التعارض أو المواجهة بينهما.

يعترف فيري بأسبعية العالم الأنجلوسكسوني وكذلك الجرمان في تناول المسائل الإيكولوجية، ويقرّ بإمكانية تحديدها في تيارات ثلاثة، الأوّل منها نظر إلى الإنسان باعتباره المركز الذي ينبغي حماية محيطه، والطبيعة من هذا المنطلق لا يملك أن تكون موضوعاً للحقّ (sujet de droit) أو كجوهراً أو كيانٍ له قيمة في ذاته. أمّا الثاني فمنح بعضاً من المعنى الأخلاقيّ لبعض الكائنات غير البشرية وهو ما تلخّصه حركة "تحرير الحيوان"، والتي تعتبر أنّ كلّ الكائنات التي تتألّم وتشعر باللذة يمكن أن تكون موضوعاً للحقّ وتُعامل على هذا الأساس، ومنه فهي تندرج كما الإنسان في دائرة الانشغالات الأخلاقية. أمّا الشكّل الثالث لها فيعبرّ بخاصّة عن حقوق الطبيعة - حقوق الأشجار مثلاً - وهو ما يجعل الطبيعة موضوعاً

(1) مايكل زيرمان، الفلسفة البيئية، من حقوق الإنسان إلى الإيكولوجيا الجذرية، ج 1، ص 59.

(2) المرجع نفسه، ص 112.

(3) المرجع نفسه، ص 127.

للحق، وهنا بالذات تصبّ أطروحة ميشال سير⁽¹⁾.

ولو رجعنا إلى مفهوم الإيكولوجيا العميقة عند فيري، لوجدناها تنبني على نقدٍ لاذع للحضارة الصناعيّة وللبرالية، فتقوم - كما ألحنا إلى ذلك من قبل - على فكرة أنّ الحداثة المتمركزة بشرياً تعدّ طامةً أو نكبةً شاملةً، وهي بذلك تنادي بالتغيير الجذري⁽²⁾. وعلى خلاف الإيكولوجيا البيئية (*l'écologie environnementale*) التي هي إصلاحية تعتمد النقد ولكنها تسعى إلى إجراء تعديلاتٍ داخل النظام من دون الإطاحة به⁽³⁾.

يعتبر الإنسان في نظر فيري كائناً مضاداً للطبيعة (*un être anti - nature*) ومن هنا يختلف عن الحيوان، فهو يملك القدرة على إلحاق الأذى بنفسه وعلى معارضة الطبيعة ومخالفة القوانين⁽⁴⁾، أمّا الحيوان - الذي يخلو من الحقوق في نظره - فهو شبيهه بالآلة التي تعمل بدقة كما تعرضه الفلسفة الديكارتية، وهو لا يتألم وليس موضوعاً للخطيئة⁽⁵⁾، ولا يستثني في ذلك بعض الحيوانات التي تتصف بنوع من الذكاء والحساسية كالتحلة مثلاً. هذا، وقد عرفت قضية: هل للحيوان حقوق أو هل يملك وضعاً قانونياً (*statut juridique*) جديلاً محتمداً في فرنسا ثم في إنجلترا وذلك من أجل وضع حدٍّ للمركزية البشرية، واعتبار أنّ الإنسان ليس موضوع الحقّ الوحيد، إنما كلّ الكائنات التي من شأنها أن تشعر باللذة والألم⁽⁶⁾.

في هذا السياق نجد ثلاثة مواقف فلسفية متعارضة: الموقف الديكارتّي الذي سبقت الإشارة إليه، والتقليد الجمهوريّ الإنسانيّ الذي يقرّ بواجبات الإنسان تجاه الحيوان ليحول بذلك دون تعذيبه، والموقف التّفعيّ الذي أشرنا إليه منذ قليل⁽⁷⁾، وهذا يعني أنّنا من تحرير العبيد فالتّساء قد نصل إلى تحرير الحيوان في يومٍ ما، ولعلّ

(1) Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*. (Paris: Editions Grasset et Fasquelle, 1992), p. 27.

(2) Ibid, p. 32.

(3) Ibid, p. 33.

(4) Ibid, p. 40.

(5) Ibid, p. 60.

(6) Ibid, p. 66.

(7) Ibid, p. 68.

الواقع الأوروبي بما تجسده منظّماته المدافعة عن الحيوان وغيره أبرز دليل على تغيّر الأوضاع وفقاً لهذا المنحى، وللإشارة فإنّ فيري يتعرّض بإسهاب لأفكار بيتر سينجر Peter Singer صاحب كتاب تحرير الحيوان، ويدحضها استناداً إلى حجة كانطية وروسوية - نسبة إلى روسو - فوحدها الحرّية تمنح الإنسان كرامة حقيقية وتجعل امتلاكه للحقوق مسألة شرعية، ولا يتعلّق الأمر بالعقل فقط أو الذكاء⁽¹⁾.

حول هذه النقطة يتّخذ فيري موقفاً بالرّفص واضحاً وصريحاً ضدّ الإنسانية بخاصّة عندما يتطرّق إلى تأويل آلان رنوّ Alain Renault الفيلسفي لظاهرة الكُوريدا الإسبانية (la corrida)، التي يمنحها بعداً جمالياً باعتبارها تجسّد تفوّق العقل، من خلال إخضاع الطّبيعة الخامّ التي تمثّل العنف - وهي الثور المتوحّش - ممّا يجسّد بدوره انتصار الحرّية على الطّبيعة⁽²⁾ من خلال السّيطرة على الحي، علماً أنّنا من خلال ذلك إنّما عملنا على الانحدار بالحيوان الحيّ إلى مستوى الشّيئية (choséité). بهذا تكون الإنسانية تيّاراً يعمل على تعذيب الحيوان واجتياح الأرض، ومنه يخلص فيري إلى ضرورة احترام الحيوان فحسب وهي في نظره مسألة لباقةٍ وتهذيبٍ (politesse) ولطفٍ وكياسةٍ (civilité)⁽³⁾. أمّا عن مشروع الإيكولوجيا العميقة فإنّ فيري في دراسته لها يعمل على توصيف مختلف مظاهر ما أسماه "منطق هدم الحداثة" (déconstruction de modernité) المحايث لها، باعتبارها تقوم على الاعتراف بحقوق للطّبيعة وبضرورة وضع حدٍّ للجرائم التي تُرتكب في حقّها أي ضدّ المجال الحيويّ. وينطوي هذا المنطق على ما يلي:

1- نقد الحضارة الغربيّة: الثّورة ضدّ التّزعة المحافظة⁽⁴⁾، وتقوم على تحرير الطّبيعة بما تحويه من أشجارٍ وحجارةٍ، وهو ما يتطلّب الثّورة على النّظام وليس تعديله فقط.

(1) Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*. p. 73.

(2) Ibid, p. 97.

(3) Ibid, p. 104.

(4) Ibid, p. 119.

2- اللّإنسانويّة (anti - humanisme) أو الاختيار الطّبيعي⁽¹⁾، حيث تتوسّع دائرة موضوع الحقّ (sujet de droit) لتضمّ الكيانات غير البشريّة، وهو ما التمسنا صداه في العقد الاجتماعيّ لميشال سير، والمسئولية مبدأ لهانس يوناس.

3- إعادة طرح مسألة التّفنية وبحثها من جديد، على اعتبار أنّها أقامت حضارةً موجهةً للإنتاج والاستهلاك⁽²⁾، وكأثنا من خلال ذلك نعمل على بعث شخصيات الأساطير القديمة لعلم الخيال، والمطلوب هو مراقبتها وتوجيهها.

4- المركزية الحيويّة (bio centrisme) أو تقديس الحياة، حيث انجرف الإنسان في عنفوانه ليتكالب على المجال الحيويّ ويهدّده باعتباره يشمل كلّ العناصر الّتي تساهم في الحفاظ على الحياة⁽³⁾.

5- الخوف باعتباره انفعالاً سياسياً، وهو خوفٌ كوكبيّ كبير من تلويث البحار وتلاشي الغابات، والتّفايات الصّناعية وثقب طبقة الأوزون والخطر التّووي و...، ممّا يمنح الخوف وظيفةً إيثقيّة (une fonction éthique) ونظرية، لتصبح واجباً أخلاقياً ومبدأً للمعرفة، وهو ما أكّدت عليه الأطروحة اليونانية⁽⁴⁾.

6- العلم والإيثيقا، الميل إلى أن نشقّ من الإيكولوجيا إيثيقا وسياسة بيئية وهو ما يفترض وجود خيرا في هذا المجال، إلى جانب التّساؤل عن إمكانية أخلاق موضوعيّة لن تجد تأسيسها إلّا في مجال البيولوجيا⁽⁵⁾.

كلّ هذه المواضيع في نظر فيري يكتنفها بل يخترقها حقّدٌ على الحداثة، ومن هذا المنطلق يُجري نوعاً من التّقريب المثير بينها وبين الإيكولوجيا التّازية الّتي قامت على ضرورة حماية الطّبيعة العذراء، وهي المسألة الّتي منحت الفيلسوف أصالةً

(1) Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, p. 121.

(2) Ibid, p. 129.

(3) Ibid, p. 131.

(4) Ibid, p. 137.

(5) Ibid, p. 142.

حول الموضوع وذلك في أدبيات الفلسفات البيئية، حيث تشترك الأولى - العميقة - مع الثانية - النازية - في التمثيل الرومانسي أو العاطفي لعلاقات الطبيعة والثقافة وهو ما نجد أنفسنا أمامه، ويرتبط في الوقت نفسه بإعادة التقييم نفسها للحالة المتوحشة (l'état sauvage) في مقابل حالة الحضارة المفترضة⁽¹⁾، ولا ينبغي أن ننسى أن الإيكولوجيا العميقة إنما تدافع عن الأسباب العميقة للمشاكل البيئية (التلوث...) ولا تكتفي بمعالجة التأثيرات السطحية قصيرة الأمد، لأن العالم الطبيعي جديرٌ بالاحترام في ذاته، وهو جمالية الإحساس عند الإيكولوجية النازية والذي يقوم على تصوّر لطبيعةٍ عذراء، متوحشة، نقيّة، أصيلة ولا عقلانية، لا يمكن ولوجها إلا عن طريق الإحساس⁽²⁾.

إلى جانب ما تقدّم نجد عند فيري نقداً للمركزية البشرية (l'anthropocentrisme) يندرج في سياق المطالبة بحقوق للطبيعة انطلاقاً من حماية الحيوان والتشريع لحقوقه⁽³⁾، بالإضافة إلى كراهية للبرالية نظراً لقيامها على اقتصادٍ بربريٍّ مدمرٍ يسعى إلى أمركة العالم. هذا، وتتضمّن الإيكولوجيا النازية في طياتها دفاعاً عن الاختلاف وحماية الحيوان إلى جانب المناداة بوحدة الطبيعة والثقافة⁽⁴⁾، هذه المسألة التي يوليها فيري اهتماماً خاصاً لارتباطها بالتنوع الثقافي والحيلولة دون تنميط (standartisation) العالم ونمط الحياة. ويجدر بنا في هذا الإطار أن نشير إلى الإيكولوجيا التسوية وما أثارته من إشكالاتٍ نظراً للهيمنة الذكورية حتّى في هذا الإطار، علماً كما يقول فيري أن الخلاص يكمن في المرأة، فهي وحدها لم تقطع الصلة مع الطبيعة، وتجربة الجسد - الولادة - لديها أبرز تجسيدٍ لذلك⁽⁵⁾.

ومما لاحظناه أنّه في تتبّعنا لتحليل الفيلسوف كنّا نتوقّع أن يفرض كلّ إيكولوجيا ليعتنق الإنسانويّة المتمركزة بشرياً، إلا أنّه اقترح إمكانيةً ثالثةً توضّح

(1) Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, p. 150.

(2) Ibid, p. 155.

(3) Ibid, p. 157.

(4) Ibid, p. 168.

(5) Ibid, p. 188.

من خلالها خطأ ما أسماه البعض بمعضلة الإنسانويّة والإيكولوجيا، هذا الاقتراح يتمثّل فيما يسمّيه بالإيكولوجيا الديمقراطيّة (écologie démocratique). هذه الأخيرة التي تحدّد العلاقة بين الطّبيعة والثّقافة على أساس من أفكار الحرّيّة (liberté) والجمال (beauté) والقصدية (finalité)⁽¹⁾، وهي القيم التي ستخلق أفقاً مفتوحاً ينبغي أن نؤسّس داخله نظرية لواجباتنا تجاه الطّبيعة، ومنه فهذه الأخيرة ليست موضوعاً للاستخدام اللامبالي والمحض، هكذا فقط تكون الإيكولوجيا الديمقراطيّة متمركزة بشرياً ولكنها تتفادى أخطاء الديكارتية والتّفعية على حدّ سواء.

بناءً على ما تقدّم فإنّ الموقف الذي اتّخذه لوك فيري في الواقع وإن ارتكز على تقديم نقدٍ لاذعٍ للإيكولوجية العميقة التي أثبتت على نظرية تقديسية للطّبيعة (sacralisation de la nature)، إلّا أنه انتهى في خلاصته إلى موقفٍ لا يختلف عنها كثيراً لأنّه يستند إلى استغلال الطّبيعة وحمايتها في وقتٍ واحدٍ، أي استخدامها بطريقة عقلانية، وهو ما سبقت إليه نظريات ركّزت على التطوّر الذي يتحالف مع حماية الموارد، ولعلّه التحالف الذي يستند إليه مفهوم التّسمية المستدامة. ونعتقد أنّ الفيلسوف استطاع أن يثبت بطريقة حاسمة أنّ مسألة أن يكون للطّبيعة حقوقٌ لا يمكن الدّفاع عنها فلسفياً، وإلّا فإنّا سنقع في شكلٍ جديدٍ من اللاّعقلانية، حيث يؤكّد أنّ مشروع إيتيقا معيارية (éthique normative) للإنسانية يحمل تناقضاً في ذاته⁽²⁾، ونحن لا نملك تجاه الطّبيعة سوى واجباتٍ علينا الالتزام بها.

ختاماً لما تقدّم، لا بدّ لنا من أخلاقٍ بيئية تقوم على مقارنةٍ كلّيةٍ حتّى تشمل جميع الأحياء باعتبارها جزءاً من الطّبيعة، لأننا أصبحنا أعضاء في مجتمع عالميٍّ واحدٍ وبمقتضى ذلك لا بدّ من أخلاقٍ مشتركة للبشريّة وهي أخلاق الأرض أي الانتقال إلى المركزيّة الحيويّة، وبالتالي اعتبار أنّ كلّ ما هو حيّ له قيمة ذاتيّة وبالتالي له اعتبار خلقيّ، ومنه ضرورة الالتزام بسلمٍ من الواجبات يختلف عن السلم الكانطي لأنّه

(1) Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, pp, 208 - 210.

(2) Ibid, p. 196.

سيأخذ في الحسبان تمديد الأمر إلى المدى البعيد، فنتصرّف بمقتضاه على أساس يتيح لأفعالنا أن تنسجم مع استمرار حياة حقيقيّة للأحياء على الأرض، تحفظ الغلاف الحيويّ (la biosphère) من الدمار بلغة يوناس، بخاصّة ونحن نعيش شعوراً يتزايد إلحاحه بشدّة، الأمر الذي يعني أن يتخلّى الإنسان عن استغلاله المتوحّش للطبيعة ويعي أنّه مرتبطٌ وجودياً بكامل النّسق الطّبيعيّ اليوم وغداً من خلال التأثير على مستقبل الأجيال القادمة، وذلك من خلال إعداد وتهئية الطّروف والأوضاع الّتي ستحتضن وجودها، فيصبح للمسئولية بعداً كونياً استشرافياً.

إنّ هذه المقاربة تزوّم التنبيه وإطلاق صرخة استغاثة، قد يتردّد صداها داخل مجتمعاتنا العربيّة الّتي تفتقر إلى مفاهيم وثقافة بيئية وإن وُجدت فهي ضحلةٌ ومحتزلةٌ، لم تصل إلى مستوى التحوّل إلى قناعاتٍ فمبادئٍ للسلوك، ومن جهةٍ ثانيةٍ نهدف إلى تنبيه البحث الفلسفيّ إلى استعجالية الانخراط في الهمّ البيئي. ولا يمكننا في هذا السّياق أن نتجاهل الأنواع الحيّة غير الحيوانيّة، لأنّ كلّ انقراض لنوعٍ حيّ هو اضمحلال إضافيّ في هذه الحياة المعاقّة، وكلّ انقراض هو نوعٌ من القتل الفائق. إنّ وقف جدول الحياة هو أعظم حدثٍ تدميريٍّ ممكن⁽¹⁾.

إنّنا نعيش واقعاً يسوده ولعٌ مرضيّ بالرّاحة والرّفاه، الأمر الّذي جعل الإنسان يستنفذ موارد الطّبيعة تلبيةً للاقتصاد الاستهلاكيّ السائد، ملحقاً من جرّاء ذلك أذىً كثيفاً وكبيراً بالهواء والتربة والماء، وهي كما نعلم أصل الثّروات جميعها، وكأنّنا في عالمٍ منفصلٍ لا ضابط له. من هذا المنطلق ينبغي أن يدرك الإنسان الغربيّ بخاصّةٍ أنّ اعتبار كوكب الأرض مجرد خزّانٍ لا ينضب للطاقات مخصّصة للاستهلاك، هو جريمة في حقّ الأرض والطّبيعة والأجيال القادمة، وتعجيل بالكارثة المفجعة الّتي نسير نحوها، وهو ما يعكس لا محالة تدهوراً روحياً وأخلاقياً في آنٍ واحدٍ، وكأنّ التّدهور الّذي يلحق بالأرض أصبح هو بالذات شرط التّقدّم. إنّ نوعاً من التّضحية القربانية⁽²⁾، وعليه يجب أن يربط كلّ تقدّم

(1) مايكل زيرمان، الفلسفة البيئية، من حقوق الإنسان إلى الإيكولوجيا الجذرية، ج 1، ص 204.

(2) المرجع نفسه، ص 258.

بأهداف إنسانية من حيث الأولوية. ولا يفوتنا في هذا السياق أن نؤكد على أنّ
الإيكولوجيا بأشكالها المختلفة والعديدة إنّما تعبّر في الواقع عن شكلٍ جديدٍ من
النضالية.

الفلسفة البيئية وأخلاقياتها

د. عبد الغني بوالسكك^(*)

على اعتبار أن الإنسان كائن اجتماعي، فإنّه كائن بيئي كذلك، يولد في بيئة بمختلف أبعادها البيولوجية والاجتماعية والطبيعية، وهذه الأنواع الثلاثة من البيئة هي التي تحدّد شخصيته وحياته ووجوده، ومن هذا المنطلق فقد اهتم الإنسان بالبيئة وكانت علاقاته بها مختلفة ومتمايزة، فهو من جهة يريد أن يتحكّم فيها، ومن جهة أخرى يريد أن يحافظ عليها، ومن هنا بدأ يفكر في البيئة بكلّ أبعادها، خاصّة البيئة الطبيعية. فهو منذ أن تشكّل لديه الوعي وهو في صراع مع الطبيعة بُغية ترويضها والسيطرة عليها، حيث أراد أن يتحكّم في كل مظاهرها التي كانت مصدر الخوف والخطر له، بوصفها كانت ترمز إلى القوة والقسوة والعنف، وربما هذا ما يفسّر عبادته لها، فقد سعى جاهداً، بما أنّه كائن أعلى يتميز بملكة العقل والوعي، إلى أن يكتشف قوانين الطبيعة ويسخرها لصالحه، كما عبّر عن ذلك الفيلسوف الانجليزي فرنسيس بيكون بقوله: "إننا نخضع للطبيعة لكي نسيطر عليها".

من هنا بدأت جدليّة العلاقة بين الطبيعة والإنسان، التي كانت تُعرّف مرّة الوفاق والوئام وفي مرّات أخرى الصراع والتناقض، ولقد بدأ اهتمام الإنسان بالطبيعة وبالبيئة منذ القدم، لأنّه أدرك بأن وجوده جزء من الطبيعة ولا يمكنه أن يكون بعيداً عنها، فهناك تواصلية بين الإنسان والبيئة. إلّا أن تطوّر الإنسان وتطوّر

(*) أستاذ جامعيّ وباحث أكاديمي، جامعة باتنة، الجزائر.

وعيه وظهور العلم والتكنولوجيا ومحاولته الارتقاء في سلم التطور الحضاري، دفعه لأن يحول اهتمامه إلى البيئة والطبيعة من أجل أن يصبح سيّداً عليها فكان له ذلك، إلا أن مخلفات هذا التسخير وهذه السيطرة واستنزاف خيرات الطبيعة بدأت تظهر، وتعكسُ بالتالي نتائج همجيته على بيئته وحياته ومحيطه، وظهر نوع من التهديد الايكولوجي لحياة الإنسان ولحياة الأجيال المقبلة، ومن هنا كان لزاماً أن يكون خطاب البيئة خطاباً مطروحاً على العقل الإنساني في زمن العلم والتكنولوجيا، فالبيئة بمختلف مكوناتها الطبيعية والبشرية، أصبحت تعاني من مشكلات كثيرة في عالم اليوم، ومُعظمها تستدعي تفكيراً عميقاً من أجل وضع حلول لها، وتجاوز نتائجها السلبية وأزماتها التي قد تُدمر الإنسان والحيوان والطبيعة، وتقضي على الحياة. فهل يمكن أن نعي معنى البيئة، وهل من خطاب عقلائي أخلاقي ديني يدافع عن البيئة وقيمتها؟ ماهو موقف العلوم الإنسانية من مشكلات البيئة؟ هل يمكن أنسنة هذه الأخيرة؟ وكيف يمكن أن نصل إلى فلسفة جديدة للبيئة؟

1 - وعي أهمية البيئة بوعي ماهيتها:

أ - المفهوم اللغوي للبيئة:

للبيئة عدّة مفاهيم ومعاني تختلف وفق الطرح الإيديولوجي والفلسفي والعلمي والثقافي لها، ولهذا سنتطرق إلى مفهومها اللغوي ثم الاصطلاحي، حيث جاءت كلمة بيئة في المعجم الوسيط. بمعنى المكان يقول في ذلك صاحب المعجم الوسيط: «البيئة في اللغة العربية مشتقة من الفعل باء - بواً ويقال تبوأ المكان أي نزل فيه وأقام»⁽¹⁾. مُستشهداً كعادة المعاجم في اللغة العربية بالقرآن الكريم حيث نجد قول الله تعالى مخاطباً قوم ثمود «وَإِذْ كُورُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سَهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْجِبُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَادْكُرُوا

(1) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، (مصر: مكتبة الشروق الدولية، ط4، 2004)، ص 80.

آلَاءَ اللَّهِ وَلَا تَعْتَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ»⁽¹⁾. وقال تعالى: «وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ...»⁽²⁾. وهنا تحملُ كلمة بيئة معنى "المكان" بل والتمكين من الأرض أي أن الله سخر لهم الأرض التي تحتوي على شروط الحياة من ماء وغذاء، كما تشير الآية الثانية إلى معنى "الدار" أي المكان، لكن المقصود من الدار هي دار السلام لا دار الحرب، من هنا يفهم أن كلمة بيئة تدلّ على المكان الذي يستطيع أن يحقق فيه الإنسان شروط وجوده وحياته، وهي الشروط التي أودعها الله في الطبيعة وسخرها لصالح الإنسان.

وتكاد تتفق معاجم اللغة على أن البيئة تُعبّر عن المكان أو المحيط الذي يعيش فيه الكائن الحيّ وقد تعبّر عن الحالة التي عليها ذلك الكائن. بمعنى بيئته البيولوجيّة واستعداداته الفطريّة والغريزيّة، فقد جاء في لسان العرب «بَوَأْتُكَ بَيْتاً. بمعنى اتخذت لك بيتاً والبيئة والباءة والباءة المنزل، وتبوّأ فلان منزلاً أي اتخذته، بَاءَ إِلَى الشَّيْءِ يَبُوءُ بَوَاءً أي رجع، وتبوّأ نزل وأقام، وبوأْتُكَ بَيْتاً اتخذت لك بيتاً، وقيل تبوّأه أصلحه وهياه...»⁽³⁾. فالمعنى العربي للبيئة واشتقاقها اللغويّة وفق ابن منظور تصبّ معظمها على المنزل والمكان الذي ينزل فيه الإنسان، سواء للراحة أو الإقامة والاستقرار، إلّا أن ذلك مرتبط بشروط لابدّ أن تتوفر في ذلك المكان وهي شروط الحياة بصفة عامّة. أما إذا عدنا إلى الرازي فإنّه يرى بأن الأصل اللغويّ لكلمة بيئة في اللغة العربيّة يعود إلى الجذر "بوأ" والذي أخذ منه الفعل الماضي "باء" حيث يقول في كتابه مختار الصحاح، أن أصل اشتقاق كلمة بيئة هو "بوأ" و"تبوّأ"⁽⁴⁾. هذه التعاريف اللغويّة في اللغة العربيّة تكاد تجميع على الاشتقاق اللغويّ، وتؤكد على أن معنى البيئة لغة يعود إلى الفعل بوأ أي نزل وأقام في المكان، بمعنى أن البيئة هي ذلك المكان الذي يعيش فيه الإنسان وفقاً لشروط معيّنة للحياة.

(1) سورة الأعراف، الآية 74.

(2) سورة الحشر، الآية 9.

(3) ابن منظور، لسان العرب، إعداد وتصنيف يوسف خياط، ج1، (بيروت: دار لسان العرب)، ص 284.

(4) محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، ترتيب محمود خاطر، (القاهرة: دار الحديث)، ص 68.

وإذا عُدنا إلى المعنى اللغويّ للبيئة في اللغات الأجنبية، فإننا نجد أن اللفظ يستخدم «في اللغة الإنجليزية **Environnement** للدلالة على الظروف المحيطة المؤثرة على النموّ والتنمية، كما يُستخدم للتعبير عن الظروف الطبيعيّة مثل الهواء والماء والأرض التي يعيش فيها الإنسان، أما من الوجهة العمليّة فهي المكان الذي يحيط بالشخص ويؤثر على مشاعره وأخلاقه وأفكاره، وفي اللغة الفرنسيّة تعرفُ كلمة **Environnement** بأنها مجموعة الظروف الطبيعيّة للمكان من هواء وأرض والكائنات الحيّة المحيطة بالإنسان»⁽¹⁾. هذا من الجانب المفاهيمي، أما من جانب نحت كلمة البيئة أو الايكولوجيا فإن «أوّل من قام بصياغة كلمة ايكولوجيا هو العالم هنري ثورو **H. Thoreaux** عام 1885، ولكنّه لم يتطرّق إلى تحديد معناها وأبعادها»⁽²⁾.

بمعنى أن هنري ثورو قام بصياغة الكلمة في اللغة الانجليزية من حيث النحت اللغويّ أو التركيب اللغويّ، لكن العالم الألماني إرنست هيجل **Ernest Heagel** قام بالتعريف بالمصطلح من الناحية اللغويّة، ومن خلال المعنى اللغويّ اشتقّ المفهوم الاصطلاحي، وعلى اعتبار أنّه عالم متخصصّ في علم الحياة والبيئة فقد وضع كلمة إيكولوجي **Ecology** بدمج الكلمتين اليونانيتين **Oikos** المنزل أو مكان وجود و **Logos** أي علم، وفي سنة 1866 عرّف أهدافها بدراسة العلاقات بين الكائن الحيّ والوسط الذي يعيش فيه، ويهتمّ «هذا العلم بالكائنات الحيّة وتغذيتها وطرق معيشتها وتواجدها في مجتمعات أو تجمّعات سكنيّة أو شعوب كما يتضمّن أيضا دراسة العوامل غير الحيّة، مثل خصائص المناخ، الحرارة الرطوبة، الإشعاعات، غازات الهواء، والخصائص الفيزيائية والكيميائية للأرض والماء والهواء»⁽³⁾.

(1) فارس محمد عمران، السياسة التشريعيّة لحماية البيئة في مصر وقطر ودور الأمم المتحدة في حمايتها، (الإسكندرية: المكتب الجامعيّ الحديث، (د ط)، 2005)، ص ص 18 - 20.

(2) عامر محمد طرف، أخطار البيئة والنظام الدولي، (بيروت: المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر، (د ط)، 1998)، ص 13.

(3) سيّد عاشور أحمد، التلوّث البيئيّ في الوطن العربي واقعه وحلول معالجته، (مصر: الشركة الدولية للطباعة، (د ط) 2006)، ص 11.

وعلى هذا الأساس فإن إرنست هيجل قدّم مفهوماً جديداً للبيئة يقوم على دراسة الوسط البيئي، ودراسة الكائن الحيّ في هذا الوسط وتفاعله معه، بمعنى إنّ هذا المفهوم هو بيولوجيّ أكثر منه إيكولوجيّ، لأنّ صاحبه يركّز على البُعد البيولوجيّ في دراسة التفاعلات بين الكائنات الحيّة والوسط الذي تعيش فيه، ولم يقدّم أو يشير إلى التفاعلات الإيجابية والسلبية خاصّة بين الإنسان والبيئة، كما أنّه لم يتكلّم عن مخاطر البيئة وكيفية حمايتها، وأخلقة أو أنسنة البيئة، وغيرها من الأفكار التي تطوّرت فيما بعد وطُرحت عندما تأسّس علم البيئة وفلسفتها، وحتىّ نؤسّس لمفهوم البيئة في الفكر الغربيّ علينا أن نتناول تعاريف بعض علماء ومفكريّ الغرب للبيئة حيث يعرفها جيلبرت هوتوس بقوله: كلمة **Ecologie** في الاشتقاق اللغويّ تعني **Oikos** أي مسكن أو مأوى أو بيت و **Logos** وتعني دراسة أو علم أو خطاب⁽¹⁾. والملاحظ أنّه نفس التعريف اللغوي الذي قدّمه إرنست هيجل، في كتابه تاريخ الخلق **The history of création**. ومن الفلاسفة الألمان الذين اهتموا بالوجود الإنسانيّ وشروط هذا الوجود وعلاقة الإنسان بذاته وبالأخر سواء أكان هذا الآخر فرداً أو مجتمعا أو فكرة أو طبيعة نجد الفيلسوف مارتن هيدجر، الذي يقول عن البيئة في رسالته بخصوص الإنسانية «إيتوس **Ethos** تعني مسكن ومأوى ومقر إقامة إنّها المنطقة المفتوحة حيث يقيم الإنسان»⁽²⁾.

وخلاصة القول فإنّ كلمة بيئة أو إيكولوجيا في الفكر الغربيّ تعني المكان الذي يحيا فيه الإنسان، وطبعاً ذلك يكون وفق شروط معيّنة للحياة، وعليه يمكن القول بأنّ المعنى الاشتقاقيّ للبيئة سواء في الفكر الغربيّ أو العربيّ متقارب، وهو معنى يجمع على أنّ الإنسان كائن بيولوجيّ لا بدّ أن يقيم في مكان بيئيّ صالح للحياة تتوفّر فيه الشروط الضروريّة للنموّ والعيش، وأنّ الإنسان قبل كل شيء ابن بيئته، فالطبيعة تحتضنه وتمدّه بالشروط الضروريّة للحياة، من هنا كان لا بدّ على الإنسان أن يعي ذاته ويعي طبيعته وبيئته، حتى يتمكن ككائن أنطولوجي من

(1) Gilbert Hottois et Jean Noealmissa, **Nouvelle encyclopédie de bioéthique De Boeck** (université, 2002), p. 351.

(2) Martin Heidegger, **Lettre sur l'humanisme, Uber den Humanismes**, trad. pso. Roger, Munier, Montan, 1964), p. 151.

الاستمرار في البقاء وتحقيق إمكانياته، إلا أن افتخار الإنسان بقوته العاقلة دفعته إلى أن يتحدى الطبيعة غير العاقلة، ويحاول أن يستنزف خيراتها في نوع من إبراز القوة والسيطرة، فكان منه أن بحث عن السعادة الأبدية على حساب الطبيعة والبيئة، وبدأت آثار الدمار والخراب تصيب البيئة وتنعكسُ بشكل سلبيّ على حياة الإنسان.

ب - البيئة اصطلاحاً:

من خلال التعريف اللغويّ لمفهوم البيئة والاشتقاق اللغويّ لاحظنا أن البيئة بصورة عامة تعني المكان والمحيط، وفي محاولة للاقترب أكثر من مفهوم البيئة تطرّقنا إلى المفهوم الاصطلاحي، حيث يُعرّف كل من رشيد الحمد ومحمد سعيد صباريني في كتابهما: **البيئة ومشكلاتها** البيئة بقولهما: «هي الإطار الذي يعيش فيه الإنسان ويحصل منه على مقومات حياته من غذاء وكساء ودواء وماء ويمارس فيه علاقاتها مع أقرانه من البشر»⁽¹⁾. وهو مفهوم يسقط مصطلح البيئة على الإنسان، مركزاً على البيئة التي يستطيع أن يعيش فيها الإنسان، بمعنى التي تتوفر على مقومات الحياة.

إلا أنه مفهوم يستثني الحيوان والنبات وغيرهما من كلّ ما يشكّل المحيط بمعناه الواسع، كما أنه يقتصر على مفهوم واحد للبيئة ألا وهو البيئة الجغرافية، في حين البيئة بمعناها العام تشمل البيئة الجغرافية والاجتماعية والبيولوجية، ومن خلال المفاهيم المتعددة والكثيرة للبيئة والتي لم تتفق على معنى محدّد، فقد ظهرت دراسات واهتمامات كانت من أهمّها ظهور علم البيئة وفلسفة البيئة، وكلّها حاولت أن تقدّم تعريفاً أكثر وضوحاً للبيئة، اعتمد كل منها على توجّهاته واهتماماته. فنجد علماء البيئة مثلاً يقدّمون تعاريف تختلف عن البيولوجيين وعن المهتمّين بفلسفة البيئة، وعادة ما تطبع التعاريف بالانتماء الفكريّ والعلميّ للمفكر أو العالم، وعليه فقد جاء في المعجم الفلسفيّ المختصر القول بأن: «**Ecology** إيكولوجيا هي اتجاه

(1) رشيد الحمد ومحمد سعيد صباريني، **البيئة ومشكلاتها**، عالم المعرفة، (الكويت:، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب عدد 22، 1979)، ص ص 24 - 25.

علمي يضمّ ميادين عدّة ويدرس قوانين العلاقة بين العضويات (النباتات، الحيوانات والإنسان) بعضها ببعض وبينها وبين البيئة»⁽¹⁾. وهو ما أشرنا إليه سابقاً عندما عرضنا التعريف الذي قدّمه كل من رشيد الحمد ومحمد سعيد صباريني، حيث اقتصر تعريفهما على البيئة الجغرافية أو المحيط، أما التعريف الذي جاء في المعجم الفلسفي فإنه لم يقصّر مفهوم البيئة على البعد الطبيعيّ أو المحيط الماديّ فقط، كما أنه تعريف أكدّ العلاقة التفاعليّة بين الكائنات التي توجد في البيئة وأهمّها الإنسان.

ونتيجة لتزايد الاهتمام بالبيئة ومكوّناتها بسبب الأزمات البيئية التي أوجدها العلم، وانعكاسات كلّ ذلك على الحياة والإنسان والكائنات الحيّة المختلفة، فقد ظهر علم يقوم بدراسة البيئة ومكوّناتها ومجالها وأزماتها، إلّا أنّه علم يميل إلى الجانب التشخيصيّ التحريبيّ أكثر منه إلى الجانب القيميّ والفكريّ والفلسفيّ والأخلاقيّ، ويمكن أن نقول: «إن علم البيئة **Ecolgy** هو ذلك العلم الذي يدرس ظروف وجود الكائنات الحيّة والتدخلات والتأثيرات من أيّ نوع، التي توجد بين تلك الكائنات الحيّة من ناحية وبينها وبين الوسط أو المحيط من ناحية أخرى، أما في مجال العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة فإن مفهوم البيئة لا يتمتّع بأصالة في التحديد، حيث يستخدم مضمونه من التعريفات التي تتركز عليها وتقدّمها العلوم الطبيعيّة في إضافة العناصر التي تلازم معدّلات وأنشطة العلاقة الاجتماعيّة والصناعة التكنولوجيّة»⁽²⁾.

وما يمكن أن يستفاد منه من خلال هذا التعريف هو التنبيه إلى علم البيئة وعلاقته بالعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، حيث يؤكّد صاحب هذا التعريف على أنّ مصطلح البيئة في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة عموماً، ليس له أصول، بمعنى أن الحديث عن فلسفة البيئة وعلاقتها بالإنسان والمجتمع هو حديث جديد، يستمدّ خطابه وأصوله من منطلقات ونتائج العلوم الطبيعيّة والبيولوجيا والإيكولوجيا،

(1) المعجم الفلسفي المختصر، (موسكو: دار التقدم، (د ط)، 1986)، ص 98.

(2) محسن أفكرين، القانون الدولي للبيئة، (القاهرة: دار النهضة العربية، (د ط)، 2006)، ص 12.

ولكنه خطاب سيرتكرز على محاولة وعي البيئة ووعي أهداف العلاقة بين البيئة والإنسان والطبيعة، ومحاولة التنظير لهذه العلاقة بغية إدخال الجانب الإنساني والأخلاقي، سواء على العلوم الطبيعية أو على فلسفة البيئة، وهذا من أجل نشر الوعي بقيمة البيئة وضرورة المحافظة عليها، وهكذا نجد أن جل التعاريف التي قدّمت لضبط مفهوم البيئة هي تعاريف علمية ترتبط بالجغرافيا، أو التاريخ أو العلوم الطبيعية.

ولكن بعد ظهور الأخلاق التطبيقية وارتباطها بالعلوم سواء في الطب أو البيولوجيا، أو ما يعرف بالبيويثيقا - نتيجة لما عرفه العلم من انفجار وغزوه لمجالات تمسّ بقدرسيّة الإنسان والروح، وادعائه التحكّم في الجينات وفلسفة الاستنساخ، بل وإيمان العلم باللامحدود وغير المستحيل، والخوض في غير المفكر فيه - ظهرت نداءات تطالب بضرورة أخلاق العلم والتكنولوجيا، وتوجيهها الوجهة التي تعود على الإنسان بالخير وليس بالشرّ والدمار، ومن هنا أعيد طرح فكرة المعايير الأخلاقية والدينية التي يجب أن يحتكم إليها الطبيب والعالم وعالم التشريح في تعامله مع المادة الحية، وبالتحديد مع الكائنات ذات الروح، وأقدسها الإنسان، وكانت النتيجة الدعوة إلى ضرورة إيجاد فلسفة للطب والبيولوجيا وللبيئة، تقوم وظيفتها بالتأكيد على العلاقة الأخلاقية والروحية بين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والعقل والدين والبيئة، حتى تتفادى استخدام نتائج العلم ضدّ الإنسان والإنسانية.

وعليه فإنّ «كلمة إيكولوجيا تعني علم البيت أو المسكن الذي يسكنه الإنسان، وهو مفهوم يدلّ على العلم الذي يهتم بدراسة العلاقات القائمة بين مكونات البيئة من كائنات حية مختلفة، بما في ذلك الحيوان والنبات والإنسان، وبين مكونات البيئة غير الحية من تربة وماء وغازات جوّية وأشعة كونية وغيرها ومعرفة ودراسة القوانين والمبادئ المتحكّمة في هذه العلاقات وتوازنها وتفاعلها وغير ذلك»⁽¹⁾. وربما يعدّ هذا التعريف أوسع وأشمل من كثير من التعاريف

(1) محمد محمود سليمان، الجغرافيا والبيئة، (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، (د ط)، 2009)، ص 80.

المقدمة، فهو لا يركّز على بعد واحد دون آخر، إلّا أنّ ما يفتقر إليه هو عدم الإشارة إلى مُشكلات البيئة والأزمات التي يمكن أن تحلّ بالإنسان نتيجة إهماله للبيئة التي يعيش فيها. «إنّ البيئة بصفة عامة تشمل الأحوال الفيزيائية والكيميائية والإحيائية للإقليم الذي يعيش فيه الكائن الحيّ، وتعدّ الكرة الأرضية كلّها بمثابة البيئة لبني البشر ولكافة الكائنات الحيّة وتتكوّن من الهواء والمياه والتربة»⁽¹⁾.

فهناك مفهوم أوسع للبيئة يركّز على اعتبار الكرة الأرضية بما عليها بيئة ويجب الحفاظ عليها، ولا يحدّد البيئة في محيط ضيق، وعليه فإنّ الآثار السلبية للعلم والتكنولوجيا واستنزاف ثروات الطبيعة بطريقة غير عقلانية لا تؤثر على بيئة دون أخرى، بل إنّها تؤثر على الأرض بصفة عامّة، والدليل على ذلك هو ثقب الأوزون، وانتشار الأمراض التي سببتها المنتجات البيوكيميائية، والقضاء على كثير من الحيوانات وحتى الحشرات التي كانت تساعد على المحافظة على التوازن البيئيّ، وبالتالي فالمسؤولية عامّة وعلى جميع البشر أن يتجنّدوا من أجل الحدّ من انتشار أخطار تدمير البيئة، والتأسيس لمنظّمات حقوقية أممية تدافع عن البيئة والحقّ في الحياة وتدافع عن الكائنات الحيّة.

ومن هنا ظهرت أدبيات تنادي بضرورة تدخّل الدين والأخلاق والعلوم الإنسانية، لتقوم بمهمّة نشر الوعي البيئيّ والتذكير بالأخطار الناجمة عن استنزاف خيرات الطبيعة والإسراف في استخدام مصادر الطاقة والمواد الكيميائية، والتدخّل في التعديلات الوراثية للجينات وغيرها من القضايا التي سنذكرها في حديثنا عن أخلاقيات البيئة. وما يمكن قوله هنا هو أنّ «الاهتمام بتحديد المعنى الاصطلاحي للبيئة كان في مجال العلوم الحيوية والطبيعية أولاً ثم انتقل إلى مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، ففي مجال العلوم الحيوية والطبيعية يكاد يتفق العلماء على مفهوم واحد لاصطلاح البيئة، فذهب بعض المفكرين في هذا المجال إلى القول بأنّ للبيئة مفهومين يكملان بعضهما البعض أولهما: البيئة الحيوية وهي ليس كل ما يختص بحياة الإنسان نفسه من تكاثر ووراثة فحسب بل تشمل أيضاً علاقة الإنسان

(1) ترافس واجنر، البيئة من حولنا دليل لفهم التلوث وآثاره، ترجمة: محمد صابر، (القاهرة: الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، (د ط)، 1997)، ص 19.

بالمخلوقات الحيّة الحيوانيّة والنباتيّة التي تعيش في صعيد واحد، أما ثانيهما وهي البيئة الطبيعيّة التي تشمل موارد المياه والفضلات والتخلّص منها، وتربة الأرض والمساكن والجوّ ونقاوته أو تلوّثه والطقس وغير ذلك من الخصائص الطبيعيّة للوسط»⁽¹⁾.

2 - أخلاقيات البيئة:

ظهرت أخلاقيات البيئة، كنظام جديد وكفلسفة تقوم على العلاقة الأخلاقيّة بين الإنسان والبيئة، على اعتبار أن الإنسان هو الكائن العاقل الوحيد الذي استطاع بواسطة عقله أن يفكر الطبيعة ويدع وسائل وتقنيّات دفعته إليها مقاومة الطبيعة وقساوتها، ولقد أبدع عبر تاريخه الطويل وسائل كان بإمكانه أن يستخدمها في الخير وإعمار الأرض، كما كان بإمكانه أن يوظّفها في الشرّ وتدمير الأرض والحياة، وعلى أساس أن الإنسان هو الكائن الأخلاقيّ الوحيد الذي يستطيع أن يؤسّس لقيم ومعايير أخلاقيّة تعبّر عن بُعد القيميّ، فإنّه حاول أن يضع معايير أخلاقيّة اجتماعيّة وعلميّة وطبيعيّة تحكم علاقته ببني جنسه وبيئته وبالعلم أيضاً، فكانت أخلاق البيئة التي يُعرفها دانيان بازين بأنّها نظام جديد يهتمّ بالقواعد التي يُراعيها الإنسان ليحفظ بها الطبيعة، هذا النظام يطور التفكير الأخلاقيّ الذي يسعى إلى تبرير مجموع السلوكات والقيمّ والمواقف بالنسبة للكائنات الحيّة منها والجمادة أي بالنسبة للمحيط الحيوي ككل⁽²⁾.

إنّما الأخلاقيات البيئيّة الجديدة التي ارتبطت منذ ظهورها بأزمة ايكولوجيّة لم تمر البشرية بها من قبل، عبّرت هذه الأزمة بعمق عن أزمة الإنسان بالدرجة الأولى وأزمة الإنسان المعاصر على الخصوص، لأنّ الإنسان المعاصر إنسان صناعيّ يهتمّ بالإنتاج والاستهلاك والربح، مُعتقداً أنّ سعادته تكمن في هذا الثالوث الذي، في الحقيقة، جرّد الإنسان من إنسانيته ومن قيمه الأخلاقيّة، وأصبح عبداً للآلة التي

(1) محسن أفكيرين، القانون الدولي للبيئة، ص 11.

(2) Danien Bazin, *Sauvegarder la nature*, (Elips, Coll, Philo, 2007), p.p. 25-26.

صنعتها يدها، وبدل أن تحرّره وتسمو به إلى المجتمع المثالي، ها هي تقضي على جميع مثله وقيمه وأخلاقه. فبعد أن افتقد الإنسان للقيم مع بني جنسه، هاهو يقضي على القيم مع الطبيعة التي أمدته بوسائل القوة، حتّى إنّهُ تحوّل إلى عبادة إله جديد إنّهُ إله العلم والتقنية والآلة الجهنمية كما يسميها إريك فروم وماركس وهيدجر، وغيرهم من الفلاسفة الذين فكّروا في العلم والتقنية، وكانت للفيلسوف الألماني يورغن هابرماس مواقف وأراء جدّ حاسمة في التعبير عن أزمة الإنسان المعاصر التي خلقتها الآلة والتقنية، محملاً الإنسان مسؤولية استخداماته لوسائل العلم والتكنولوجيا باسم الحداثة والتحديث. فكان أن ظهر الإنسان المستلب والمغترب وظهرت أمراض العصر كالقلق والاضطراب والعصاب، ولم يجد لها لا الطب ولا العلم وعلم النفس حلاً، إنّها أزمة إنسانية شاملة لحياة الإنسان، تسبّب فيها الإنسان نفسه ومنجزاته التي كان يفخر بها، وهو لا يدري بأنّه يُدمر ذاته بتدميره للبيئة ويقضي على آماله وأحلامه.

وبالعودة إلى البدايات التاريخية والفكرية لظهور أخلاقيات البيئة، فإنّ هذا المفهوم الجديد بدأ يتكوّن في السبعينيات من القرن الماضي في الولايات المتحدة الأمريكية بفضل رواية الكاتب الراحل ألدو ليوبولد (1948 - 1987) الذي كان فيلسوفاً ومدافعاً مخلصاً عن الطبيعة، فهو يعتبر الأب المؤسس للعلوم البيئية الحديثة، حيث أجرى تجربة نموذجية من أجل إعادة تأهيل البيئة بمشاركة زوجته وأبنائه، فقد قام بتطبيق مجموعة من القيم الأخلاقية التي تهدف في مفهومها الواسع إلى تجسيد النظريات الأخلاقية والفلسفية واللاهوتية في الواقع العملي، وقام بتطبيق بعض المفاهيم الأخلاقية المتمركزة حيويّاً، والتي تؤمن بأن كلّ شيء حيّ يعتبر مركزاً للحياة اللاهوتية ويتمتع بقيمة ذاتية، وتعدّ الأخلاقيات البيئية طريقاً جديداً يساعد على مواجهة التحديات الجديدة المرتبطة بالتطور السريع والمتزايد للتكنولوجيا التي تؤثر سلباً على الإنسان والتنوّع البيولوجي والبيئة وعلى كوكب الأرض بأسره، حيث تشمل البيئة عدداً من القطاعات في آنٍ واحدٍ مثل القطاعات السياسية والاقتصادية والتعليمية والعلمية.

فهذه التجربة مع مؤسس الأخلاقيات البيئية أعطت الانطلاقة للتأسيس لقيم جديدة في التعامل مع البيئة من منطلق المحافظة على الإنسان، كما أن نشر فكرة

المقدس ساعد على أخلقة البيئة والحدّ من الجرائم التي تُرتكب ضدّ الإنسان وضدّ بعض الحيوانات والنباتات وحتى الحشرات، بعدها بدأت تزداد النداءات للمحافظة على البيئة والدفاع عنها وإقرار حقوق الحيوان والنبات وحتى الحشرات، بالإضافة إلى حقوق الإنسان والتي من بينها الحقّ في الحياة، فالاعتداء على البيئة هو اعتداء على الحياة. ولقد جاءت هذه النداءات بعد زيادة الأنشطة التجريبيّة على الكائنات، وكانت الأطروحات حول أخلاقيّات البيئة تنظر للخطر المحتمل على تدخّل إرادة الإنسان في الخلق والتحكّم في الجينات والمورثات، وإجراء التجارب للحصول على أنواع جديدة معدلة وراثياً سواء في الحيوانات أو النباتات أو حتى الإنسان، فيما سميّ بالاستنساخ وأصبحت القاعدة "أن ما صنعهه يد الله تفسده يد الإنسان" والسبب هو غرور الإنسان وتجاوزه كلّ الخطوط الحمراء، مما أفقّد الطبيعة والبيئة توازنها وأفقد الحياة طعمها ونكهتها، فكان لابدّ من تكرار الدعوات للكفّ عن مثل هذه الجرائم، والتأكيد على أنّ الاعتداء على البيئة هو اعتداء على الإنسان وعلى حقوق الأجيال المقبلة.

لقد أنتج المجتمع الحديث وما بعد الحديث كوارث باسم التّقدم العلميّ والتكنولوجيّ والبحث عن السعادة البديلة، فكانت أن أزيلت الغابات رئة الأرض وتأثّر الغلاف الجويّ، وقد فتح ذلك الطريق لظاهرة التصحّر والاحتباس الحراري وثقب الأوزون، وظهور أمراض العصر كأشكال السرطانات المختلفة والأمراض المتقلّبة عن طريق الهواء وغيرها، مما أدّى إلى انقراض بعض أنواع الحيوانات بل وحتى الحشرات، والكارثة العظمى تتمثّل في ازدياد التلوّث وكثرة الغازات السامّة والقاتلة بسبب ازدياد المصانع والسعي وراء زيادة الإنتاج من أجل الربح والسيطرة على رؤوس الأموال، فكان تلك التطوّرات كلّها سبباً وجيهاً لانعقاد المؤتمرات والندوات الدوليّة، منها مؤتمر ريو دي جنيرو في البرازيل الذي عرف باسم مؤتمر الأرض.

لكن علينا أن لا نكتفي بمسئوى التنظير في أخلاقيّات البيئة بل ننقل إلى فلسفة الفعل، وحتى نصل إلى هذا المستوى علينا أن نطرح التساؤلات الأساسيّة التي ترتبط بالخطوات الفعلية نحو أخلقة البيئة ومنها إعادة الاعتبار للبيئة والطبيعة،

وإعادة التفكير في العلاقة التي يقيمها الإنسان مع محيطه وبيئته في كل أبعادها. وتعدّ نظريات ألدو ليوبولد أولى المحاولات لإعادة تمركز الإنسان فوق الأرض وكذا القضاء على القطيعة مع أخلاقيات البيئة، ولقد تجدد العهد مع الطبيعة بإقامة حوار جديد مع البيئة، كان منطلقه الاهتمام بالأزمات الايكولوجية التي ولدت مع ولادة العلم الحديث والسعي بالتالي إلى القضاء عليها وتجاوزها، فكانت التأملات من جديد في وضع الطبيعة والبيئة، بعد أن أصبح الإنسان يعتبر نفسه مركز الكون وأن مركزية البيئة في الوجود قد انتهت، ووصلت الأبحاث والنظريات إلى فناعة الاعتراف بالثنائية غير المتناقضة، ثنائية الإنسان والبيئة، فهي ثنائية تقوم على التواصلية والحوار والتكامل. ومن هنا زال الاعتقاد الذي ساد لقرون طويلة على أن الطبيعة هي العدو الذي يجب أن يُقهر، وزالت فكرة استعمار الأرض، وظهرت بدلها فكرة المواطنة، واعتبر الإنسان نفسه جزءاً من الطبيعة، بل وعضواً فعالاً في الحفاظ عليها، لأن ذلك من شأنه أن يحافظ على وجوده وعلى أسرته ومجتمعه، ولكي يضمن ذلك وضع مجموعة من القيم كاحترام حق الحياة وعدم إيذاء الكائنات واحترام الطبيعة وحق الأجيال القادمة في العيش والسلام والتضامن والمحبة والأخوة، واحترام التنوع البيئي والبيولوجي وقداسية الإنسان وكل ما فيه روح، وغيرها من المسائل ذات الصلة بالموضوع.

من هنا حملت الفلسفة البيئية أبعاداً قيمية أخلاقية ومثلاً علياً، فقد حاولت أن تسمو بالإنسان وترتفع به فوق غريزته التدميرية، وتتجاوز ذاتيته وأنايته ورجسيته، كما أسست لفلسفة بيئية عالمية من خلال التأكيد على حق جميع الشعوب في الانتفاع بخيرات الطبيعة بكل عدالة دون احتكار من دول تدعي أنها الدول الصناعية الكبرى، وباسم التطور تحتكر خيرات الشعوب وتعادي على البيئة، ومن يدفع الثمن هم من لم يستفد من هذا الاستنزاف للأخلاقي لثروات الطبيعة. لقد أعمت الآلة الصناعية، اليوم في مجتمع ما بعد الحداثة، عيني الإنسان الغربي وجعلته يلهث وراء الثروات المادية متناسياً بعده الإنساني والأخلاقي والروحي، ولم تعد شعارات حماية البيئة إلا شعارات جوفاء وُضعت من أجل تكريس السيطرة والهيمنة الأحادية الجانب على الأرض وثرواتها، والإبقاء على التبعية والسلطوية والهيمنة.

وعلى هذا الأساس كان لا بدّ من التفكير الفعليّ في القضاء على جشع الغرب والتفكير في ترك الأرض مكاناً صالحاً للعيش للأجيال المقبلة، وكان لابدّ للضمير أن يستيقظ. إنّ «الأخلاق التي يتبنّاها معظم البيئيين تتطلب الحفاظ على المنظومات البيئية، وبالتحديد الأنواع النباتية مهما كان الثمن حتى لو أدى ذلك إلى قتل الحيوانات الثديية العاشبة المألوفة بينما الأخلاق التي يتبنّاها الناشطون في تيار تحرير حقوق الحيوان تفضّل الحيوانات الثديية حتى لو أدى ذلك إلى المزيد من التدهور البيئي وتآكل التنوع الحيوي... إنّ الأكثر أهمية بالنسبة إلى هدفنا هنا يتمثل في أنّ تيار تحرير حقوق الحيوان حرث أرضاً جديدة في الفلسفة الخلقية عندما خطا إلى أبعد من حدود الجنس البشري»⁽¹⁾.

ولقد بدأت المجادلات حول كيفية الحفاظ على البيئة، ففئة تركّز على البيئة النباتية وأخرى على البيئة الحيوانية، إلّا أنّ هناك من يُصرّون على ضرورة الحفاظ عليهما معاً في كلّ متكامل، والبداية تكون من إزالة النظرة التي تعتبر الطبيعة والبيئة ملكاً للإنسان وحده وعدم الاعتراف بحقّ الكائنات الأخرى في الانتفاع بخيراتهما بل وبالعيش فيها، لقد ظهرت همجية الإنسان وعنجهيته يوم اعتبر كلّ ما في الطبيعة خلق له هو وحده، فلم يعي كيفية الاستفادة منها وراح يستنزف خيراتها، ومن هنا فإنّ دعوة الغرب لأخلاقيات بيئية جديدة فيها نوع من التناقض الظاهر كما يقول مايكل زيمرمان في العبارة التالية: «النظرة الغريسة المهيمنة لا تنسجم مع أخلاق بيئية، فالطبيعة وفقاً لها تُعدّ ملكية حصريّة للإنسان»⁽²⁾.

ولا تزال العقبات تعترض النظرة الصحيحة لأخلاقيات البيئة وعلى الغرب أن يتخلّى عن التفكير السلبيّ اتجاه البيئة، ويعقلن استخدامه لثرواتها، ويفكر أكثر في الحفاظ عليها وعلى جمالها، في إطار نظرة أخلاقية تبدأ باحترام الطبيعة، وتعديل النظرة الأنثوية لها، تلك النظرة التي تعتبرها على شاكلة الأنثى في الخضوع، كما لا

(1) مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية، عالم المعرفة، ترجمة: معين رومية، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ج1، عدد 333، 2006)، ص 27.

(2) المرجع نفسه، ص 43.

يجب النظر إليها أيضا كأنثى متمردة وحشية، وعليه فلقد «حصل تبدل في النظرة إلى العالم فحواه أن النظرة إلى العالم القديمة العضوية التي ترى الطبيعة كأنثى لطيفة نافعة زوّدت الجنس البشري بحاجاته في إطار كون منظم مخطّط قد حلّت محلّها النظرة إلى العالم الاحتزالية الآلية التي تبناها العلم الحديث وترى أيضا الطبيعة كأنثى إنما أنثى جامحة وحشية متمردة قادرة على التسبّب بفوضى عارمة، ويزعم أنّ هذه النظرة الآلية إلى العالم تسببت بـ "موت الطبيعة" عندما أجازت التوسّع الصناعي والتجاريّ بلا رادع والإباحة الخلقيّة لتدمير البيئة»⁽¹⁾.

فمفهوم الفلسفة البيئية مفهوم جديد أراد أن يجسّد نظرةً جديدةً للبيئة وكيفية التعامل معها والانتفاع بها، وبالتالي عبّر عن تحول تاريخي في حياة الإنسان وتقدّمه وحضارته، إنّه يمثّل لحظة الاستيقاظ التي لا بدّ منها قبل أن تجرّفه سيول الاستغلال غير العقلاني وغير الأخلاقي للبيئة وكل ما فيها، وعلى هذا الأساس «انتقلت الأخلاق البيئية لتصبح في بؤرة مناقشات الأخلاق التطبيقية»⁽²⁾. إذن يمكن أن نعتبر الأخلاق البيئية أخلاق تطبيقية تهتمّ بالفعل والعمل لا بالتنظير والتأمل فقط، تهتمّ بالإنسان وعلاقاته المختلفة بذاته ومجتمعه وبالطبيعة، كما أنّها تهتمّ بحياة الإنسان ووجوده، وعليه نجد هابرماس يقول متسائلا: «ماذا يفعل الإنسان بالزمن الذي قدر له أن يعيشه؟ هذا هو السؤال الذي أكاد لا أعيه، إنّه سؤال يثيرني فقط»⁽³⁾. ليجيب هابرماس بأنّ الفلسفة هي التي تتناول وتهتمّ وصاحبة الرؤية في هذا المجال، إنّها بمنهجها وتساؤلاتها يمكنها أن تضع الطبيعة والبيئة وغيرهما موضع تساؤل من أجل إيجاد الحلول، فننتقل بالتالي من الفلسفة النظرية إلى الفلسفة التطبيقية. فزمن الفلسفة التأملية التي تخوض في قضايا الميتافيزيقا قد ولّى، الفلسفة هي المعبر الفعليّ عن الحياة وكيف يجب أن نعيش، ومن هنا يضيف هابرماس

(1) مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجلدية، ص 12.

(2) مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجلدية، مرجع

سابق، ص 123.

(3) يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، نحو نسالة ليبرالية، ترجمة: جورج كنورة،

(بيروت: المكتبة الشرقية، ط1 2006)، ص 70.

قائلاً: «طالما أن الفلسفة مازالت تعتقد بأنها صاحبة رؤية أكيدة تتناول كلّية الطبيعة والتاريخ فهي تتصرف بالإطار الذي نأمل أن تنتظم فيه الحياة الفردية وحياة الجماعات، توفر بنية الكون كما الطبيعة الإنسانية ومراحل التاريخ الكوني والتاريخ المقدس عناصر فيها بصمات معيارية تعطي كما يبدو إشارات إلى الحياة التي يجب أن نعيشها»⁽¹⁾.

3 - أخلاق البيئة والدين:

على اعتبار أن الدين حامل للقيم الأخلاقية، جاء مخاطباً للعقل حامل لروح القداسة، فإنه اهتمّ بالإنسان وبالحياة، فكانت كلّ الأديان خاصة السماوية تدعو إلى احترام الإنسان لأخيه الإنسان، واحترام كلّ ما فيه روح، لأنها نظرت إلى ذلك من زاوية أن احترام البيئة هو احترام للحياة وللإنسان في نظرة تكاملية لا قطعية فيها، هذا الإنسان الذي وجد من أجل إعمار الأرض لا تدميرها. ولكنّ القيم الدينية اتجهت إلى الإنسان والطبيعة والبيئة قد انحطت وتراجعت في مقابل القيم المادية، حيث أصبح الإنسان يعلي من تلك القيم التي يرى فيها المنفعة والسعادة متجاهلاً القيم الدينية والأخلاقية التي لا تعود عليه بأي نفع، من هنا اخترق الحدود، وتجراً على المحرم، وتجاوز المقدس، بمبرر اكتشاف الحقيقة والسيطرة على الطبيعة من أجل إحراز التقدم والجري وراء سراب الخلود، فقام عقله بالبحث في اللامرئي وغير المحدود، ولم يحتكم في كثير من أبحاثه إلى أي معيار أو قيم سواء الأبحاث والتجارب التي قام بها على ذاته أو على باقي الكائنات، أو حتى على البيئة في حدّ ذاتها، وهنا نسجّل تراجعاً خطيراً لخطاب القداسة أمام خطاب الأناسة، وهو ما يؤكد، صاحب كتاب الفلسفة البيئية مايكل زيمرمان بقوله: «إنّ خيرتنا بما هو سماوي أي بعالم المقدس قد انحطت مع إحراز المال والقيم النفعية الأولية على القيم الروحية والجمالية والعاطفية والدينية في موقفنا تجاه العالم الطبيعي»⁽²⁾.

(1) مستقبل الطبيعة الإنسانية، نحو نسالة ليبرالية، ص 80.

(2) مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية، من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية، مرجع سابق، ص 256.

وتكاد تجمع الأديان السماوية على أهمية البيئة وضرورة المحافظة عليها، حيث ربطت الأديان بقاء الإنسان ببقاء البيئة الصالحة للحياة، وبالتالي فإن حق الحياة هو حق للجميع وليس لفرد أو فئة فقط، ومن اعتدى على حق الحياة فإنما اعتدى على الناس جميعاً، فالطبيعة بكل ما فيها مسخرة لهذا الكائن الأعلى الذي فضله الله بالعقل، وجعله أسمى المخلوقات، ومنحه العقل من أجل أن يعمّر الأرض لا أن يعبث فيها فساداً، إلا أن انحراف البشرية عن مسارها الذي رسمه لها الدين جعل الإنسان لا يعتدي على البيئة فقط بل على ما هو أقدس وأسمى إنها الروح، حيث قام بتجارب على أخيه الإنسان سواء كانت بيولوجية أو وراثية، أو كيميائية ونووية، وتسببت تلك التجارب في موت الطبيعة وزوال الحياة في مناطق كثيرة، مما أفقد الأرض توازنها وأبان على غرور الإنسان وهميته وبربريته اتجاه ذاته واتجاه غيره واتجاه بيئته، فراح علماء القانون يقننون البيئة، وراح علماء الدين يخاطبون الضمير الإنساني مؤكدين على حق الحياة، والحفاظ على البيئة ومكوناتها خاصة الحية من نبات وحيوان وغيرها، معتبرين أن كل فعل ضد البيئة هو شر وإثم يعاقب عليه الإنسان أمام الله، فكانت خطابات الدين بما فيها الدين الإسلامي خطابات تنهى عن التبذير والإسراف وقتل الإنسان أو الحيوان، كما تحث بالمقابل على إعمار الأرض وغرس الأشجار والاقتصاد في استعمال خيرات الطبيعة وغيرها «ولقد أكدت الأديان والشرائع السماوية على أهمية حماية البيئة والمحافظة عليها وعلى مواردها من الاستنزاف والإسراف والتبذير»⁽¹⁾. فالله عز وجل خلق الكون وخلق الإنسان وسخر له كل ما في الوجود لهدف واحد هو إعمار الأرض وعبادته ويتجلى ذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾⁽²⁾. وكانت وصايا الحكماء والرسل والأنبياء تنبع مما أوصى به الله عز وجل بني البشر، وتحسدت تلك الوصايا في أقوالهم وأفعالهم، حاملة قيماً ومبادئ أخلاقية تجسدت في سلوكاتهم اتجاه تعاملاتهم مع البيئة والطبيعة، واعتبروا ذلك عبادة يتقرب بها المرء إلى ربه.

(1) محمد محمود سليمان، الجغرافيا والبيئة، مرجع سابق، ص 31.

(2) سورة الذاريات، آية 56.

وبالعودة إلى تاريخ العلاقة بين الإنسان والبيئة والأخلاق والدين، فإننا نجد أن الإنسان كان يعتقد أن البيئة بكل مكوناتها شريك فعلي في الحياة، بل إنه كثيراً ما اعتبر الطبيعة مثل الأم تحنو عليه وتمدّه بخيراتها من أجل أن يحيا ويعيش ويستمر، فشعر اتجاهها بغريزة الحب والحنان، وقد دفعه ذلك إلى عبادة كثير من مظاهرها، معتقداً بأنها الأم أو الآلهة التي ترعاه وتمنحه القوة والحب، وعلى اعتباره الكائن الوحيد العاقل فإنه فهم الطبيعة وأقام معها حوارات وعلاقات تضمنتها الأديان الدنيوية في تلك الطقوس التي قام بها الإنسان في الماضي ليعبر عن احترامه للبيئة والطبيعة وحبّه لها، ومفسراً قساوتها وغضبها عليه بإساءته لها واعتدائه عليها، فكان يقيم الطقوس ويقدم بعض القرابين ليقدم طلبه في الانتفاع بخيراتها كقطع الأشجار لبناء البيوت، وإذا أحسّ بغضب الطبيعة امتنع عن فعله ذلك، وكثيراً ما غلب التفسير الأسطوري والخرافي على علاقة الإنسان بالبيئة، وكل ذلك كان يدلّ على الأخلاقية البيئية التي كان يسقطها الإنسان على بيئته.

4 - الأخلاق البيئية الواقع والآفاق:

وإذا كانت فلسفة وأخلاقيات البيئة فرع جديد من فروع المعرفة، فلا يعني ذلك أن الإنسان لم يكن يهتم بالبيئة وعلاقاتها بها وأن اهتمامه كان موجّهاً للمعرفة التجريبية فقط، بل إن تلك العلاقة قد تجسّدت منذ القدم في تأملاته وتساؤلاته وهو ما نجده في الفكر الفلسفي القديم سواء الشرقي منه أو اليوناني. وبحلول العصر الحديث وحصول التطوّرات المختلفة في ميادين العلم - التي قفزت بالإنسان إلى مرحلة ازدهار حملت في طياتها الكثير من الأمل والكثير من الخوف من نتائج العلم والتقنية - كانت الضرورة ملحة إلى أخلاق العلم والتكنولوجيا حتى لا تفلت نتائجها من يد الإنسان وتصبح عامل دمار لا عامل بناء. ومن هنا بدأ الخوف يتسرّب إلى الإنسان وظهرت الأخلاقيات التطبيقية التي حاولت أن تصحّح مسار العلم وأن تضع له قيوداً وضوابط في تعاملاته مع المادة ومع الحياة والكائنات والبيئة «كما ندرك محاور الأخلاق في عصرنا واقع البيئة التقنية المثقلة بالتهديدات وبالأخطار المختلفة، إن العلوم والتقنيات الحديثة تثير بصورة مشروعة الخوف.

كما أبان ذلك (يوناس)، وريكور، إن فكرة خطورة تقنية ترسم في سياق جديد عبر تغيرات كيميّة للعمل الإنساني. فالتقانات الجديدة تنجب زيادة ضخمة، وقد أصبح هو ذاته فاعل تقنياته وموضوعها معا والوضع مشبع بالأخطار الجسام لدرجة أن الإنسان ينزع إلى التحريب 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: "إنه كياننا الموروث" (بول ديكور) هو إذن الذي صار موضع التساؤل من هنا دعت الضرورة إلى تفكير قيمي جديد⁽¹⁾.

لقد خلق الإنسان بعقله وعلمه بيئةً بديلةً إنما البيئة التقنيّة، حيث أصبحت الآلات مسيرة حياة الإنسان وهي تفتقدُ للشعور والوعي والقيم والأخلاق، لقد عوّضت الأشجار والأزهار المصنوعة من البلاستيك الأزهار والأشجار الطبيعيّة لكنّها دون روح ودون جاذبية، وكأنّ الإنسان أراد أن يخلق بيئة موازية بعدما عجز عن الحفاظ عن البيئة الطبيعيّة، البيئة الأمّ. إنّهُ العالم الافتراضي الذي خلقه العلم وقضى فيه بالمقابل على كل ما هو حيويّ وعلى كلّ ما فيه حياة وروح وشعور وعاطفة، وهو ما دفع بكثير من المفكرين والفلاسفة في الشرق والغرب إلى أن يُنبهوا إلى الخطر المقبل على البشرية، ويحذّروا من مجتمع التقانة والمادة الذي يفتقرُ إلى الأخلاق والقيم، ونجد على رأسهم روجيه غارودي ويورغن هابرماس، وبول ريكور، وهانس يوناس وأريك فروم وغيرهم كثير. لقد واجه الإنسان الأمل بالخطر، كما يرى إريك فروم في كتابه ثورة الأمل واتخذ الإنسان في العلم والتكنولوجيا واستعمالهما بما جلباه من مخاطر ودمار، فتحوّل الأمل إلى خيبة، واليقين إلى شك، والثقة إلى انقيار، وعليه «عندما يهدّد خطر العلم الإنسان، عندما تكون التفاؤلات القديمة عتيقة أو باليّة، وعندما ندرك أن العلم يحقق أحيانا أعظم الشرور، فكيف لا تستلزم هذه الأخطار القاتلة أخلاقاً نظريّة جديدة إجرائية ومنيرة في السياق المعاصر»⁽²⁾.

(1) جاكين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة: عادل العوا، (بيروت: منشورات

عويدات، ط1، 2001)، ص ص 17 - 18.

(2) المرجع نفسه، ص 18.

إنَّ طرح فكرة الأخلاق المعاصرة لفكرة الأخلاق البيئية ضرورة حتمية حتى نحدّ من الهجمة البربرية للإنسان على البيئة والطبيعة، وأن نحدّ من فعل الإنسان في الطبيعة التي أصبحت بمصطلحات هانس يونس لا عكوسة، بمعنى أن الإنسان يقوم بالفعل دون أن ينعكس ذلك إيجاباً على بيئته وأخلاقه، فبعدما أصبح عقل الإنسان غير منصت للقيم الأخلاقية التقليدية وحتى لأخلاق الدين، التي تجاوزها الزمن في نظره، كان لابدّ عليه أن يضع أخلاقاً جديدة ويشرّ بمعايير تتماشى والتغيرات والتطوّرات العلميّة التي حدثت في حياته، ومن منطلق أنّه لا يمكن للإنسان النكوص والتراجع الحضاري والتاريخي كان لابد من تأسيس قيم إنسانية جديدة تسائر المجتمع الجديد. وبهذا «يعلمنا (هانس يونس) أن أفعال البشر أصبحت لا عكوسة للمرة الأولى في تاريخ البشر، ومن المعلوم أن الفراغ في الأخلاق النظرية يفرض ذاته علينا، وإن الأخلاق التقليدية غير مؤثرة. على هذا ينشق نداء الأخلاق النظرية بإلحاح، صار من المطلوب قيام تطلع جديد ينهي "الأخلاقية" الإنسان المحروم من المرجعية، يجب أن نعمل على ابتكار أسس أخلاق نظرية جديدة»⁽¹⁾.

فالتنظير لأخلاق جديدة لابدّ أن يسبق الأخلاق العملية والتطبيقية، لأن فلسفة الفعل تنطلق من التفكير والتنظير خاصة وأن نتائج العلم ومغرياته أصبحت تغزو الإنسان في بيته وتداعب نزواته ورغباته التي طالما حلم بأن يحققها، فليس لخيال الإنسان حدود، إنّه كائن يسعى لتمثّل مخياله الواسع وهذا ما يدفعه بالضرورة إلى أن يتجاوز في كثير من الأحيان قيمه ومعايره ومثله وأخلاقه. يقول جاك مونود **J. Monod** «لا يقدر أي مجتمع على أن يبقى دون قانون أخلاقي يستند إلى قيم تفهمها أغلبية أعضائه وتقبلها وتحترمها لم يبق لدينا أي شيء من ذلك هل تستطيع المجتمعات الحديثة السيطرة، سيطرة لا محدودة على قدرات النزوانية التي تقدمها لنا معطيات العلم على معيار إنسانية مبهمة مصبوعة بنوع من مطالب استمتاع متفائل مادي النزعة»⁽²⁾.

(1) جاكين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سابق، ص 18.

(2) المرجع نفسه، ص ص 19 - 20.

ومن منطلق احترام الحياة يرى فلاسفة الأخلاق البيئية أن المقصود بذلك هو أن يحيا الإنسان الحياة كما يجب أن تكون، ولتحقيق ذلك لابد من أن تتوفر له الشروط الضرورية لتحقيق ذاته وكيونته، ومن هذه الشروط البيئة المناسبة لذلك، لذلك فإن أخلاق البيئة اليوم تتخذ من الطبيعة موضوع حقوق بمعنى أنه بالإضافة إلى حقوق الإنسان وحقوق الحيوان ظهر ما يعرف بحقوق البيئة، أي أن للبيئة حقوق يجب أن تحترم، وعلى الإنسان واجب يقوم به اتجاه بيئته منبعا الأخلاق البيئية. ولقد أعلن هانس يونس الثورة في أخلاق البيئة منتقلاً من مجرد التنظير إلى مستوى التفعيل، فالوسط الطبيعي بالنسبة إليه منطلق قيم جديدة تركز على مبدأ الحياة واحترام البيئة والطبيعة وحتى الأشياء، لكن السؤال الذي يمكن أن يطرح هو: كيف يمكن أن نجعل من البيئة والطبيعة والأشياء منطلق لتأسيس القيم الأخلاقية؟ ونحن نعلم أن الإنسان هو منبع القيم؟ كيف يمكن أن تكون للمادة قيم بعيدة عن الإنسان؟ كيف يمكن تطبيق مبدأ احترام الحياة على من لا حياة فيه؟ هل المعايير القيمية تنطلق من الموضوع نحو الذات؟ أليس هذا خطر على القيم الإنسانية؟ ألا يمكن أن تنعكس هذه القيم سلباً على الإنسان والإنسانية؟

هذه الأسئلة وغيرها تجيب عنها جاكين روس في كتابها **الفكر الأخلاقي المعاصر** متمثلة أفكار هانس يونس، حيث تتساءل لتجيب «كيف نفهم فكرة حق أخلاقي نظري للطبيعة "للمادة الطبيعية" بوصفها واقعاً جديراً بالاحترام تلکم أفكار قد تبدو غريبة أو مستهجنة داخل ثقافة، ثقافتنا التي تضم في الغالب الحق الإنسانية والشخص، إن الأخلاق النظرية البيئية العميقة برعاية يونس، ترد فكرة امتياز خاص بالإنسان يجب إعلان حقوق الطبيعة رفض مركزية التشبيه الإنساني، وهكذا توسع أخلاق نظرية مفهوم "الغاية بذاتها" حتى يشمل الطبيعة، وبدل الاعتراف بأن الإنسان وحده غاية بذاته وأنه يملك قيمة مطلقة، فإن الطبيعة أيضاً تطالب بالآ تعامل معاملة وسيلة وفوق حقوق الفاعل العاقل تتراكم حقوق الكرة الأرضية ونحن مكلفون برعايتها»⁽¹⁾. إن فلسفة الأخذ والعطاء هي التي يجب أن تحكم العلاقة بين الطبيعة والإنسان وعلى أساسها تبني القيم الأخلاقية التي تنظم

(1) جاكين روس، **الفكر الأخلاقي المعاصر**، مرجع سابق، ص ص 123 - 124.

تلك العلاقة، فالطبيعة المعطاءة تقدّم للإنسان شروط الحياة والعيش واستمرار النوع الإنساني، ويجب بالمقابل أن يقدّم الإنسان للطبيعة الاحترام والحفاظ عليها، وأن يحميها لا أن يدمرها، وبداية على الإنسان أن يسقط إنسانيته على الطبيعة وأن يتخلّص من فكرة مركزيته للكون والطبيعة التي دفعته إلى غرور ووهم السيادة الألوهية عليها. وما على الإنسان إلا أن يوقع عقداً مع الطبيعة على غرار العقد الاجتماعي لجون جاك روسو وتوماس هوبز، يحدد من خلاله الحقوق والواجبات اتجاه الطبيعة.

والواقع يطلّعنا على تلك العلاقة الحوارية بين الإنسان والبيئة، ومنه نجد أنّ الكثير يعتقد أنّ حبّ الطبيعة يضمّر كره البشر، بمعنى أنّ الإنسان بقدر ما أحب الطبيعة في كل أبعادها البيئية، كلما استنكر الخراب والدمار الذي يلحقه بعض البشر بالبيئة والطبيعة، إنّ فلسفة الرفض هي التي تقول لا لدمار البيئة بكل مكوناتها، لا للقضاء على الحياة، نعم للبيئة الطبيعية الصالحة للعيش، الخالية من الأمراض والسموم وغيرها «والحق أن ثمة ثورة كوبرنيكية من نوع جديد تندلع: لم يبق الإنسان هو الذي يعد مركز مرجعية بل الطبيعة والحياة وإنّ إنسانوية مضادة هي التي تظهر في كثير من الأحيان إنسانوية مضادة ماثلة في عدد من حركات الخضّر الراهنة»⁽¹⁾.

5 - فلسفة البيئة والمجتمع:

من منطلق أنّ الإنسان اجتماعي بطبعه فهو يعيش في بيئة اجتماعية، طبيعية بالدرجة الأولى ولا يمكن أن تتوفر شروط الحياة في مجتمع إلّا إذا كان ذلك المجتمع في بيئة طبيعية صالحة للحياة، ولكن منذ أن انتقل الإنسان من المجتمع الطبيعي إلى المجتمع الإنساني وبنى البيوت وشقّ الطرق وأقام علاقات اجتماعية مع بني جنسه وزادت حضارته تقدماً وتطوراً، بدأ في التراجع الأخلاقي والقيمي، حيث طغى المجتمع الصناعي والإنتاجي والاستهلاكي على إنسان العصر، وهذا ما دفعه إلى العمل متجاوزاً إنسانيته ليجد نفسه قد انسلخت من وجودها الحقيقي لتتغمس في

(1) جاكين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 124.

الوجود الزائف، مما أوقع الإنسان في أزمت عقلية ونفسية، وقاده ذلك إلى الشعور بالاغتراب والاستلاب والاستغلال، وما زاده مرضاً هو الآلة التي عوضته في كثير من الأعمال، وعلى هذا الأساس عدّها ماركس العدو المستقبلي للإنسان الذي يقضي على إنسانيته وأخلاقه.

فالتقنية التي أراد بواسطتها التحرر والسعادة هي من سيقضي على حريته وسعادته، إذ ستحل الآلة محل الإنسان وتعوض عمله هذا من جهة، ومن جهة أخرى ما تخلفه التقنية من آثار سلبية، كالتلوث مثلاً، فالإنسان أنتج ما لا روح فيه وما لا يخضع للقيم الأخلاقية بل إنّ الآلة أصبحت تضع البرامج التي ربما لا تخدم الإنسان والإنسانية، ومن هنا كان للعلوم الإنسانية والاجتماعية مواقف متباينة من نتائج العلم وأثارها على البيئة، فعلم الاجتماع يهتم بدراسة المجتمعات البشرية دون أن يستثني دراسة البيئة التي يوجد فيها المجتمع، وخير مثال على ذلك ما يذكره العلامة عبد الرحمن ابن خلدون من أثر البيئة على الإنسان والمجتمعات وتحديد الشخصيات، وعليه تعد «البيئة معهد النشاط البشري، وعلم الاجتماع يهتم بدراسة هذا النشاط... كما أنّه يدرس الظواهر المرضية التي تتعرض لها الأنظمة البيئية الاجتماعية كالجرمة والجنوح والمخدرات والانتحار... والتي تشتدّ في المجتمعات الصناعية والمدنية بشكل خاص. وهذه الظواهر تعد مشكلات بيئية، أو هي انعكاس لهذه المشكلات التي تقود إلى تفكك المجتمع وتعرضه لهذه المشكلات وعلم الاجتماع مع غيره من العلوم الإنسانية يقوم بدراسة هذه المشكلات وتقصي أسبابها ومصادرها ونتائجها والعمل على الوقاية منها من خلال دراسة الظروف الطبيعية والاجتماعية المحيطة بالإنسان والتي تدفعه للقيام بأفعال معينة، كالانفجار السكاني وأثره على البيئة»⁽¹⁾.

فالعلاقة هي علاقة تأثير متبادل بين البيئة والمجتمع، وما يظهر في هذا المجتمع من ظواهر اجتماعية تخضع بالدرجة الأولى إلى تأثيرات المناخ والجو والغازات وغبار المصانع، وحتى علم النفس يميّز في الجانب النفسي بين الإنسان الذي يعيش في المدينة والإنسان الذي يعيش في الريف. «أما الفلسفة فقد كان ولا يزال لها

(1) محمد محمود سليمان، الجغرافيا والبيئة، مرجع سابق، ص 80.

دور مهم في حماية البيئة، وقد طرح العديد من الفلاسفة مبادئ بيئية (إيكولوجية) هامة تؤكد أهمية العلاقة بين الإنسان والبيئة، وكمثال على ذلك المبدأ الذي طرحه الفيلسوف فرنسيس بيكون في القرن السابع عشر عندما قال: «إننا لا نملك حق إصدار القوانين للطبيعة بقدر ما نملك من تقديم فروض الولاء والطاعة لها. وتم طرح الكثير من النظريات والأفكار والمبادئ المشابهة التي تدعو إلى وحدة الإنسان والطبيعة ووحدة الوجود، وخطر اعتبار الإنسان سيّد الطبيعة وفوق قوانينها ونواميسها»⁽¹⁾. لقد كان للفلسفة دور كبير في التفكير في البيئة والدفاع عنها، لأن الفلسفة منطلقتها التساؤل والحوار، والحوار هو فعل أخلاقي حيث حاول الفلاسفة منذ القدم استنطاق الطبيعة بما يوجّهون لها من أسئلة بغية فهمها ووعيتها واحترامها، ولقد عبّر سقراط وأفلاطون وأرسطو قديما عن هذه الأفكار، وتبعهم بعد ذلك فلاسفة المسلمين. وفي فجر العصر الحديث كان ييكون يعتقد أن الوفاق مع الطبيعة هو سرّ العيش بسلام أما اعتبار الإنسان سيّداً عليها فهو مقدّمة لتدميرها وخرابها، فلا بدّ أن نضع الإنسان في موضعه الصحيح في الطبيعة فلا يكون تحت الطبيعة ولا متعالياً عليها في تصور إريك فروم فـ «إذا كان مجتمع الفائض على الحاجة، الذي بإمكانه تنظيم رحلات إلى القمر عاجزاً عن إيقاف خطر القضاء على الجنس البشريّ، فإنّه يكون بالإمكان نعتة بالعاجز، إنّه عاجز فيما يتعلّق بالأخطار الايكولوجيّة التي تحصد الحياة»⁽²⁾.

ولا بدّ لحماية البيئة أن تتجسّد تلك القيم الأخلاقيّة التي وضعتها الفلسفة البيئية، ولتحقيق ذلك لا بدّ من إرادة سياسيّة وقوانين دوليّة تُفرض وتُحترم، مع ضرورة إحياء القيم والأخلاق التقليديّة والمستمدة من الدين على وجه الخصوص، وهذا سيكون لصالح تحرير الإنسان من الذاتية والأنانية التي أوقعه فيها العلم والمادة، وعقلنة التحكّم واستغلال الموارد الطبيعية بشكل عادل على جميع البشر. «إنّ عامل الأخلاق مهمّ جداً في حماية البيئة وحماية الإنسان، وله دور

(1) محمد محمود سليمان، الجغرافيا والبيئة، ص 80.

(2) إريك فروم، الإنسان المستلب وآفاق تحرره، ترجمة: حميد لشهب، تقديم راينر فونك، (الرباط: فيديرانت، د ط)، 2003، ص 88.

إيجابي فعال جداً في هذا المجال، يقول العالم الروسي. ف. أ. ليفاسوف «إن التكنولوجيا التي يفخر بها الشعب السوفيتي التي أدت إلى طيران يوري غاغارين في أول مركبة فضائية صنعها بشر تربوا على أفكار تولستوي وديستوفسكي ويتابع، إن الذين صنعوا تلك التقنية تربوا على أعظم الأفكار الإنسانية، وتجلت مشاعرهم الأخلاقية النبيلة في كل شيء في علاقة الصديق بصديقه، وعلاقة الإنسان بواجباته، وعلاقته بالتكنولوجيا التي كانت بمثابة التعبير عن أخلاقهم ومبادئهم»⁽¹⁾.

إن هذا النموذج والمثال في اختراق أجواء الفضاء ليعبر أصدق تعبير عن توجه الإنسان إلى اكتشاف الطبيعة وفهمها دون تدميرها أو تخريبها، لقد أقام الإنسان علاقة مع الطبيعة بُنيت على أسس أخلاقية، متشعبة بالقيم الفكرية والمثل العليا، وإن الإهمال وتراجع الإحساس بالمسؤولية والفساد الأخلاقي مسؤولية الكارثة، أكثر مما يحملها الجانب التقني، وهنا لابد أن ننبه إلى دور العلوم الإنسانية والاجتماعية في حماية البيئة والحفاظ عليها، فهي «مطالبة بتأكيد الأفكار والقيم النبيلة المستوحاة من الأديان... والقادة العظماء، لأن تأكيد هذه القيم النبيلة وغرسها في فكر الإنسان وعقله وثقافته هو الذي يجعل هذا الإنسان مواطناً يتميز بالتفاعل الروحي مع مقدسات الوطن التي تشمل البشر والحجر (وهذه هي مكونات البيئة)»⁽²⁾.

من هذا المنطلق يجب تجاوز مفهوم المواطنة الضيق الأفق لتتكلم عن الفضاء العمومي والعالمي وتكلم بالتالي على المواطن العالمي، الذي يجعل من البيئة والمحيط والأرض موطناً له متجاوزاً الارتباط بحدود جغرافية وإقليمية، ومن هنا لابد من إيجاد الإنسان العالمي المتحد في القيم والأخلاق البيئية الواحدة، وإن الحديث عن فلسفة المواطنة العالمية وارتباطها بالأرض تقودنا إلى الحديث عن مقوماتها، فكل مكان وكل ما يحيط بالإنسان يعتبر موطن وسكن، وبالتالي على الإنسان أن يحافظ عليه ولا ينظر إليه نظرة عرقية ولا إيديولوجية. وعلينا أن نسعى إلى تعديل سلوك

(1) المرجع نفسه، ص 77.

(2) محمد محمود سليمان، الجغرافيا والبيئة، مرجع سابق، ص 77.

الإنسان اتجاه البيئة لأنَّ جلَّ الأزمات الايكولوجية التي تعاني منها البيئة يعود إلى سلوك الإنسان اتجاهها، فإنَّ نشكّل سلوكا سليما اتجاه البيئة فإنَّ ذلك يعني أننا خطونا خطوة جبارة نحو التغيير الايجابي لموقف الإنسان من البيئة، واستشعاره الأخطار التي تحدق به وبوجوده. ومن هنا «يتجلى بوضوح دور العلوم الإنسانية في تكوين قناعات بيئية مناسبة وصحيحة لدى كل إنسان، وهذه القناعات تحدّد نشاط الإنسان وسلوكه في مجال حماية البيئة، والتأكيد من خلال كل فرع من فروعها العلمية على العلاقة الوثيقة بين تفاقم المشكلات البيئية من جهة، وبين تدني القيم والمبادئ الأخلاقية وتراجعها... لصالح مفاهيم مغلوطة... كالربح السريع والاستنزاف الجائر والمفرط للموارد الطبيعية الذي يؤدي إلى تأثيرات سلبية على البيئة والإنسان من جهة أخرى، يقول المهاتما غاندي «إن الأرض تكفي لتوفير حاجات كل فرد وليس أطماع كل فرد»⁽¹⁾.

على العلوم الإنسانية أن تسعى لفهم الإنسان ومتطلباته وعقلنتها لأنَّ ذلك من شأنه أن يساعد على فهم البيئة وتقريبها من الإنسان بل وأنسنتها، «إنَّ التقدّم التكنولوجي نفسه قد خلق مخاطر ايكولوجية، تهدد البيئة الطبيعية ومخاطر الحرب النووية، وهذه أو تلك أو كلتاها معا يمكن أن يكون السبب في انهيار كل أشكال الحضارة وربما كل أشكال الحياة على ظهر هذا الكوكب»⁽²⁾. ففلسفة البيئة وأخلاقياتها إذن هي المجال الفكري الذي ينظر للبيئة ومكوناتها نظرة شمولية دون إقصاء، وقيم بينها روابط تكاملية تنعكس على الإنسان وعقله وجسده وحياته إيجابا، مكرسة سلوكيات تتمثّل في احترام البيئة دون التعالي عليها، متجاوزة النظرة التقليدية التي تعتبر البيئة والطبيعة بمثابة العدو، وللوصول إلى هذه الغاية وهذا الهدف كان لابدّ من أنسنة البيئة وإقامة علاقات إيكولوجية إنسانية متينة تقوم على المبادلة في الأخذ والعطاء والاحترام، كما أنها تريد أن تؤسّس للقيم

(1) محمد محمود سليمان، الجغرافيا والبيئة، ص 78.

(2) إيريك فروم، الإنسان بين الجوهر والمظهر، عالم المعرفة، ترجمة: سعد زهران، تقدّم لطفي فطيم، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عدد 140، 1989)، ص ص 16 - 17.

الذاتية في البيئة ولكل كائناتها، كحقّ الحياة وغيرها، وأن تحدّ من همجيّة الإنسان وسعيه لتلبية رغباته وحاجاته دون حاجز ودون اعتبارات دينيّة ولا أخلاقية، متعلّياً على حقوق الآخرين في العيش وحقوق الأجيال القادمة في التواجد والحياة.

من هنا لابدّ من وعي البيئة ووعي أهميتها ونشر هذا الوعي في سلوك الناس، والتحذير من الاستخدام المفرط وغير العقلاني لمصادرها وثرواتها الذي قد يقود إلى أزمة ايكولوجية تهدد حياة الإنسان، هذه الأزمة التي بدأت باندثار كثير من أنواع الحيوانات والنباتات، وجعلت الإنسان أكثر عرضة لأمراض فناكة، ووضعت جهاز المناعة لدى الإنسان موضع ضعف. كما أنه لابدّ من أخلقة البيئة والانتقال من مستوى التنظير إلى مستوى التطبيق، ولحماية البيئة لابدّ من فلسفة وإرادة سياسيّة لدى جميع الأمم والشعوب لأنّ مصير البيئة والأرض هو مصير الجميع، وما على الدوّل الصناعيّة العظمى إلّا أن تتنازل عن كبريائها، وتتوقّف عن استنزاف خيرات الأرض، ومن هنا لابدّ من التوزيع العقلاني والعادل للثروات والخيرات، كما أنّه على الإنسان أن يضع حدوداً للآلة التي أصبحت تشكّل تهديداً لحياته.

إنّ أنسنة الطبيعة والبيئة والتقنيّة فعل يجعل الإنسان يفرض كينونته المتحرّرة من سيطرة المادّة وما لا حياة فيه، ما يعني جعل أفعال الإنسانية أفعالاً عكوسة، فيتيح هذا الأمر أن يملك الإنسان الإرادة والسلطة على التقنيّة ولا يحدث العكس. كما يجب على العلوم الإنسانية والاجتماعيّة أن تقوم بدورها، إلى جانب الدين، في توعية الأفراد بمخاطر انتهاك حقوق البيئة بما فيها من حياة، لأنّ ذلك انتهاك للمقدّس ومفتاح للشّر الذي يقود البشريّة إلى النكوص والتراجع والتخلّف لا التقدم والرفق. إنّ عصر الأنسنة، منذ زمن النهضة، أراد أن يجعل الإنسان سيّداً ومركزاً، لكن ليس بالمفهوم السليبي بل بالمفهوم الايجابي، باعتبار الإنسان الكائن الأرقى لأنه عاقل، لكن فهم هذه الأنسنة وممارستها بهذا المفهوم كان غائباً، مما جعل الإنسان يمارس نوعاً من السلطويّة والسيادة على الطبيعة والبيئة، حيث قدّس ديكارت الأنا، وجعل العالم الخارجي في مرتبة أدنى، ثم جاء فرنسيس بيكون

ليجعل من العلم وسيلة الإنسان في زيادة سيطرته على الطبيعة، مما أوجد مفاهيم خاطئة عن البيئة وكيفية التعامل معها. إنَّ فلسفة الحداثة انطلقت من مركزية الإنسان في الطبيعة والبيئة، فاعتقد بأنَّه مكتفٍ ذاتيا من المعرفة والعلم، وأنَّه بالتالي يستطيع أن يمارس سيادته المطلقة على الطبيعة، لذلك يمكن أن اعتبار الحداثة مشروعاً جديداً للسيطرة على الطبيعة وهو مشروع المعرفة، ولهذا عُدَّت الحداثة بمثابة انقلاب كوبرنيكيّ.

صناعة الوعي البيئي وأخلاقياته

د. كلثوم مروفل^(*)

يُقصد بالأخلاقيات البيئية تحديداً دراسة الموقف الإنساني ومسؤوليته تجاه البيئة، ويُعنى المنظرون والفلاسفة الأخلاقيون بدراسة الفرضية التي تبحث في قضية الطبيعة والمكونات غير البشرية، وهل لها قيمة جوهرية في ذاتها أم أن الإنسان فقط هو من يتمتع بهذه القيمة وتلك الحقوق. ويرى الفيلسوف اليوناني أرسطو أن الطبيعة ما وجدت إلا لأجل الإنسان، وأنها وسائر الموجودات الأخرى غير البشرية مجرد أدوات يستخدمها الإنسان، بينما يرى الفيلسوف إيمانويل كانط أن ثمة التزام علينا تجاه البيئة والحفاظ عليها نظيفة، ولا تنبع نظرتة هذه من أن البيئة ذات قيمة جوهرية في ذاتها وإنما خوفاً من أن الإهمال في حق الطبيعة قد يجعل الشخص يفقد الإحساس بالآخرين ويكتسب قسوة في تعامله مع الناس. وتأتي هذه الأفكار ضمن التصورات، بشرية التمرکز أو وجهات النظر التي تتمركز حول الإنسان¹. فهناك من يرى أن الإنسان أسمى أخلاقياً من سائر الموجودات غير البشرية في الطبيعة، وأنه يتمتع بالحق في استخدام الطبيعة كأدوات مجردة ليس إلا، وهناك وجهة نظر أخرى ضمن وجهات النظر التي تتمركز حول الإنسان وتفسر كل شيء بلغة القيم والخيرات الإنسانية هي خلق الحفاظ أو **conservation**

(*) أستاذة محاضرة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، مدينة سيدي بلعباس، الجزائر.
(1) القمحية جهاد نعيم عبد الرحمن، البناء القيمي لدى طلبة الجامعات الفلسطينية، ماجستير في الإدارة التربوية، (فلسطين: جامعة النجاح، نابلس)، 2003، ص 27.

ethic ويرى أنصار هذه النظرية أن الإنسان أهم من الاحتياجات البيئية ويُقدم عليها، لكنهم يؤكدون في الوقت ذاته على بحث هذا الأمر بما يحقق صالح الإنسان. والقيمة التي يسعون لتحقيقها هي الاستدامة البيئية التي تضمن استيفاء الأجيال الحالية لاحتياجاتها دون أن يهدد ذلك الأمر قدرة الأجيال القادمة على تلبية احتياجاتهم⁽¹⁾.

إن الوعي بالبيئة ومشكلاتها ليس بالموضوع الجديد بل هو قدم، قدم الإنسانية ذاتها، حيث انتبه الإنسان منذ زمن بعيد إلى أن هذه البيئة التي يعيش فيها ليست دائمة له، بل هي معرضة للتهديد والفناء، وخصوصا في عناصرها الرئيسة (الماء والتربة)، لذلك كان الإنسان كثير التنقل والترحال بحثا عن الأمان، أو الغذاء، أو الماء على وجه الخصوص، والذي كان من أهم عوامل معظم حالات التنقل والترحال التي قام بها الإنسان عبر التاريخ.

1 - ماهية البيئة:

لقد اقترح العالم الإنجليزي بيلنكر Billings عام 1970 م تعريفا للبيئة بأنها محاولة لفهم العلاقات بين النباتات والحيوانات والمحيط الذي تعيش فيه، ومن ضمن هذه الأحياء الإنسان لذاك فالبيئة بالنسبة للإنسان هي الوسط أو المجال المكاني الذي يعيش فيه ويتأثر به ويؤثر فيه⁽²⁾ هذا المجال قد يتسع ليشمل منطقة كبيرة جدًا وقد تضيق دائرته ليشمل منطقة صغيرة جدًا لا تتعدى رقعة البيت الذي يسكن فيه.

والعلم الذي يدرس البيئة يعرف بعلم البيئة **Ecology** وقد ترجمت كلمة **Ecology** إلى اللغة العربية بعبارة "علم البيئة" الذي وضعها العالم الألماني أرنست هيغل عام 1866م بعد دمج كلمتين يونانيتين هما **oikes** ومعناها مسكن،

(1) الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 198، دط)، ص ص 27 - 28.

(2) عادل مشعاع ربيع، أحمد محمد ربيع، وآخرون، التربية البيئية، (عمان: دار عالم الثقافة للنشر والتوزيع، ط1، 2007)، ص 90.

Logos ومعناها علم، وعرفها بأنها العلم الذي يدرس علاقة الكائنات الحية والوسط الذي تعيش فيه، ويهتم هذا العلم بالكائنات الحية وتغذيتها، وطرق معيشتها وتواجدها في مجتمعات⁽¹⁾ أو تجمعات سكانية أو شعوب، كما يتضمن أيضا دراسة العوامل غير الحية مثل خصائص المناخ (الحرارة، الرطوبة، الإشعاعات، غازات المياه والهواء) والخصائص الفيزيائية والكيميائية للأرض والماء والهواء.

فالحديث عن مفهوم البيئة إذن هو الحديث عن مكوناتها الطبيعية وعن الظروف والعوامل التي تعيش فيها الكائنات الحية، وعليه يتفق العلماء في الوقت الحاضر على أن كلمة بيئة تعني كل العناصر الطبيعية والحياتية التي تتواجد حول سطح وداخل الكرة الأرضية. إلا أن التوازن البيئي أصبح اليوم يعرف خلافا كبيرا في التوازن الدقيق الذي كان يربط بين عناصر البيئة من ماء وهواء وتربة وهذا جراء ما أحدثه الإنسان وبخاصة في القرن العشرين نتيجة للثورة الصناعية المتسارعة والعشوائية، فظهرت بسبب ذلك ظواهر جديدة لم يعرفها الإنسان من قبل، مثل ظاهرة المطر الحمضي والبيت الزجاجي والإثراء الغذائي والضباب الضوئي الكيميائي وانخفاض تركيز الأوزون في طبقة الأوزون، هذه الظواهر شملت البيئة بأكملها وأدت إلى تدهور صحتها وقدرتها على العطاء، كما كانت لها مردودات سلبية مباشرة وكبيرة على صحة الإنسان والحيوان والنبات والمواد، فالحوادث التاريخية البيئية تشهد على ذلك، وتذكرنا بالوضع المأساوي الذي وصلت إليها البيئة، وهذه الظواهر التي فرضت نفسها على الإنسان، اضطرتة إلى إعادة التفكير في أخلاقيات البيئة محاولا تغيير نظرتة وسياسته نحوها، وأجبرته على توجيه اهتمامه إلى هذه القضايا وتقديم الحلول الكفيلة للحد من تأثيراتها السلبية.

ولذلك عقدت عدة مؤتمرات عالمية لبحث هذا الموضوع، كان من أولها مؤتمر الأمم المتحدة حول البيئة الإنسانية الذي انعقد في ستوكهولم في الفترة من الخامس إلى السادس عشر جويلية اثنان وسبعون وتسعمائة وألف ميلادي وتمخض عنه برنامج التربية البيئية الدولي، وتلت ذلك ندوات ولقاءات كثيرة من أهمها المؤتمر الدولي الحكومي للتربية البيئية في تبيليس بالاتحاد السوفييتي - سابقا -

(1) عادل مشعاع ربيع، أحمد محمد ربيع، وآخرون، التربية البيئية، ص 10.

في الفترة من الرابع عشر إلى السادس والعشرون أكتوبر سبعة وسبعون وتسعمائة وألف ميلادي، وأخيرا المؤتمر التاريخي عن البيئة والتنمية الذي عقد في البرازيل في يونيو اثنان وتسعون وتسعمائة وألف ميلادي، وقد تلتها عدّة مؤتمرات حول البيئة فيما بعد⁽¹⁾.

وقد دعت هذه اللقاءات إلى صناعة وعي بيئي وتنمية العناية بقضايا البيئة عن طريق التربية ووسائل الإعلام. يختلف صورها المقروءة والمرئية والمسموعة، كما جاءت في التوصية رقم عشرين في مؤتمر تبيليس الذي أوصى بتشجيع نشر المعارف عن حماية البيئة وتحسينها من خلال الصحافة والإذاعة والتلفزيون، ولا شك أن التربية ووسائل الإعلام تلعبان دورًا مهمًا ومؤثرًا في تصورات وسلوكيات أفراد المجتمع، وعليه لابدّ من التركيز عليهما كوسيلتين هامتين في تحسيس الرأي العام لصناعة وعي بيئي وجلب الانتباه للمشكلات البيئية، لذا ركزت في بحثي على التربية البيئية كقاعدة هامة في تنشئة الفرد تنشئة بيئية تتماشى ومعطيات العصر إلى جانب الدور الإعلامي القادر على نقل وتغطية القضايا البيئية، بل ونشر مضامين التربية البيئية وطرحها للمواطنين بصورة واضحة ومبسّطة.

التربية البيئية والإعلام البيئي كمصطلحين قد يكونا ليسا جديدين على الباحث المتخصّص لكنهما كذلك لدى أكثر الناس، برغم حضورهما المحتشم في العالم العربي لكنهما مغيبان عن الساحة بشكل عام، ولا نعرف لماذا يكادان يكونان مكرّنان جانبا حتى الإهمال برغم حاجتنا الماسة إليهما، ولاسيّما في هذه الفترة مع الانفتاح الاقتصادي والصناعي الذي نعيشه، وتزايد أهمية القضايا البيئية وأثرها على الصحة جسديًا ونفسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا وتربويًا، ثم هناك مشاكلنا البيئية المزمنة، وما هو معروف من محدودية الموارد الطبيعية في بعض الدول العربية ما يلزم بالضرورة المحافظة عليها بكافة الوسائل المتاحة والتي لا يمكن إلا أن تبدأ وترتكز على ترسيخ وصناعة وعي بيئي. وعليه تحدّدت إشكالية البحث حول مدى قدرة الإنسان في صناعة وعي بيئي من خلال وسيلتين أساسيتين هما: التربية

(1) سناء محمد الجبور، الإعلام البيئي، (عمان: دار أسامة للنشر والتوزيع، ط1، 2011)، ص ص 9 - 10.

والإعلام. ومنه نطرح جملة من التساؤلات: ما المقصود بالوعي البيئي وما الإعلام البيئي وما وظائفه، وما مفهوم التربية البيئية وما أسسها ومآلاتها بفلسفة البيئة؟ وما محل التربية البيئية من الإسلام؟

2 - ماهية الوعي البيئي:

مع زيادة الضغوط الاجتماعية والاقتصادية على البيئة وعناصرها خلال نهايات القرن العشرين وبدايات القرن الواحد والعشرين على المستوى الإقليمي وعبر وطننا العربي وفي العالم بشكل عام، ازدادت الحاجة إلى إكساب الأفراد والجماعات الخبرة والدراية الكافيتين بعناصر ومكونات وقضايا وإشكاليات البيئة، وفهم العلاقة التأثيرية المتبادلة بين الإنسان وبيئته، وتقدير قيمة المكونات البيئية الأساسية المحيطة، والتعرف على المشاكل والإشكاليات البيئية، والتدريب على حلها ومنع حدوثها، وتجنب الوقوع في الكوارث البيئية أو ذات الصلة قبل وقوعها وما يترتب عليها من أزمات اجتماعية، أو اقتصادية، أو سياسية في بعض الأحيان وهذا - ما نعتقده - تعريف شامل لمصطلح الوعي البيئي، الذي يجب أن تقوم به مؤسسات المجتمع المدني والقطاعات الحكومية والخاصة في مجتمعاتنا العربية، ليصبح الفرد العربي قبل اتخاذ القرار البيئي واعيا بمتطلبات الفترة القادمة ومدركا لاحتياجاتنا⁽¹⁾.

والوعي البيئي في أصله يتكوّن من ثلاث حلقات مُنفصلات مُتداخلات في آنٍ واحدٍ وهي التربية والتعليم البيئي والإعلام البيئي، وسأركز دراستي في هذا العمل على حلقتين هما الإعلام البيئي والتربية البيئية. فماهو مفهوم الإعلام البيئي وما هي وسائله؟: إنّه أحد أجنحة التوعية البيئية، وهو أداة إذا حُسُن استثمارها كان لها المردود الإيجابي للوعي البيئي، ونشر الإدراك السليم للقضايا البيئية، ويعمل الإعلام البيئي في تسيير فهم وإدراك المتلقي لقضايا البيئة المعاصرة وبناء قنوات معيّنة تجاه البيئة وقضاياها⁽²⁾. هذا وتعدّد وسائل الإعلام البيئي ما بين مطبوعة كالصحف (الجرائد والمجلات)، والكتب والتقارير والكتيبات

(1) سناء محمد الجبور، الإعلام البيئي، ص 40.

(2) المرجع نفسه، ص 41.

والنشرات والأدلة المطبوعة والملصقات، ووسائل مسموعة كالراديو وأشرطة CDS، وأخرى مرئية كالتلفزيون والفيديو والسينما والأترنيت، والقنوات الفضائية، ورسائل الهاتف الجوال متعددة الوسائط، هذا بالإضافة إلى الأحداث الخاصة بالمناسبات البيئية، المعارض، المسابقات والمؤتمرات والندوات.

3 - وظائف الإعلام البيئي:

من وظائف الإعلام البيئي هو أن يتناول الكاتب مثلاً المواضيع التي تخص البيئة وما يتعلق بها من مواضيع مختصة جديدة تتطلب متابعة للمعلومات الصحيحة ومعرفة للمصادر والأحداث، والتعبير والاطلاع على تركيب وعمل المنظمات والبرامج البيئية عالمياً وإقليمياً ومحلياً، والاطلاع على المعاهدات البيئية ومتابعة تطوراتها وتقارير البيئة لتحليل التطورات الحاصلة، ومقارنة آراء الناس والجمعيات الأهلية والمؤسسات الرسمية والهيئات الدولية.

كما نقصد أيضاً بالإعلام البيئي: توظيف وسائل الإعلام من قبل أشخاص مؤهلين بيئياً وإعلامياً للتوعية بقضايا البيئة وخلق رأي عام متفاعل إيجابياً مع تلك القضايا. وعليه يعدّ الإعلام البيئي أحد المقومات الأساسية في صناعة وعي بيئي للحفاظ على البيئة واكتساب المعرفة ونقلها لتأهيل الجمهور نفسه ليكون أداة في نشر قيم المحافظة على البيئة والتخلي عن السلوكيات الضارة بها، ويمكن أن تكون الجماهير فاعلة فردياً، أو بمسلك جماعي، وذلك بالانخراط في مجموعات منظمة، تضع، وتنتج برامج عمل محددة، لحماية البيئة⁽¹⁾. كما يهدف الإعلام إلى تعزيز الاتجاهات البيئية، والتي تدفع المستهدفين إلى المشاركة بفعالية في حلّ المشكلات البيئية علاوة على تغيير السلوكيات الضارة بالبيئة، عبر تسليط الضوء على جوانب ومظاهر الإضرار بالبيئة، وإبداء الملاحظات تجاه كل الإجراءات والقرارات التي تؤثر سلباً على البيئة⁽²⁾.

(1) القمحجية جهاد نعيم عبد الرحمن، المرجع السابق، 29.

(2) خلوي محمد، فاعلية برنامج مقترح قائم على أنشطة بيئية صافية ولاصفية لتحديد أهداف التربية البيئية في مجال القيم والاتجاهات، لفائدة تلاميذ السنة الثالثة متوسط بولاية سيدي بلعباس، رسالة دكتوراه، جامعة وهران، إشراف د. مبارك بوحفص، 2011 - 2012، ص 145.

كذلك من مهام الإعلام البيئي التنوير عن طريق تقديم المعلومات التي تساعد على اتخاذ القرارات والتحفيز على التغيير إلى الأفضل وخلق الطموحات المشروعة والممكنة دون مبالغة، من خلال الدعوة للمشاركة بتغيير السلوك وتعزيز المشاركة الشعبية، بعرض الخطط المتعلقة بالسياسة البيئية على الجماهير عن طريق وسائل الإعلام بأسلوب مُبسَّط وبلغة يفهمها عامة الناس، ودعوتهم للمساهمة في تنفيذها، عن طريق تحفيزهم وتنمية إحساسهم بالمسؤولية المشتركة بين الجمهور والجهات التنفيذية، مع تصحيح المفاهيم الخاطئة ومنها على سبيل المثال: إن التنمية تؤدي بطبيعتها إلى إهدار الموارد البيئية أو تلويث البيئة، وهنا ينبغي الربط الإيجابي بين البيئة والتنمية المستدامة، هي تلك التي تراعي المصالح الآتية والمستقبلية والبيئة في وقت واحد⁽¹⁾.

وإذا شبهنا النشاط الاقتصادي في أي مجتمع من المجتمعات بالدورة الدموية في جسم الإنسان فإننا نشبه الإعلام بالجهاز العصبي في جسم المجتمع، وما ينبغي على الإعلام أن يقوم به هو تفجير الطاقات الخلاقة داخل الإنسان وشحذها للبناء وذلك في إطار تغيير القديم وإحلال الجديد القويم من قيم وعادات وسلوك وفي إطار بعث القديم الأصيل ودفعه في اتجاه التقدم، وهنا يجب على الجميع أن يولي الاتصال أهمية كبرى للدور الذي تلعبه وسائل الإعلام في المجتمع، فقد اعتبر بعضهم الاتصال نسيجاً للمجتمع الإنساني يرمته وكلما تدفق الإعلام بين شرايين هذا النسيج كلما زادت فاعلية المجتمع وقدرته على التنمية.

إن هدف الإعلام البيئي أن يكون ضمير المجتمع واعياً بأجياله المتعاقبة، فيقرع ناقوس الخطر للأفراد والجماعات والحكومات من أجل الحفاظ على البيئة وإقامة التوازن بين البيئة والتنمية للوصول إلى نهج صحيح من التنمية المتكاملة القابلة للاستمرار التي تضع في اعتبارها حاجات الجماهير. أما المجالات الأساسية للأنشطة الإعلامية في مجال البيئة فيمكن إيجازها في العديد من النقاط منها: التنمية والبيئة ويتم من خلالها دعوة خبراء محليين لعقد ندوات إعلامية يتم فيها دراسة خطط التنمية القائمة وتحديد الأثر البيئي لكل من برامجها، كما يمكن اختيار

(1) سناء محمد الجبور، المرجع السابق، ص 41.

مشاريع إنمائية منفذة لتحديد انعكاساتها البيئية والاستفادة من خبراتها في الخطط المستقبلية.

والتجمّعات البشرية حيث أثر العمران على البيئة الطبيعية والاجتماعية والفشل والنجاح في برامج الإسكان المنفذة محليا ونتائج التوسع في العمران المدني بيئيا واجتماعيا، والتصحر حيث وضع الصحراء العربية اليوم، ولماذا نتوسع وعلى أي وتيرة وماذا أمكن تحقيقه في مجال مكافحة زحف الصحراء وما المطلوب لوقف امتداد الصحراء وما نسبة إعادة التشجير مقارنة مع قطع الأشجار على المدى القريب والبعيد، والصناعة والبيئة وما الأثر البيئي للصناعات التي تقوم في كل بلد عربي وتأثير صناعات محدّدة على البيئة الهشّة في كثير من المناطق العربية واستقصاء أساليب معالجة المضاعفات السلبية الناجمة عنها⁽¹⁾.

وكذلك مصادر الطاقة البديلة فبالرغم من أن بعض مناطق الوطن العربي غنة بمصادر الطاقة التقليدية فمعظمه يعتمد على استيراد النفط، والمشكلة تواجه الطرفين، الذي يملك ثروة معرضة للنضوب والذي يستوردها للاستهلاك المحلي، وهناك مصادر طاقة بديلة ممكنة منها الشمس والرياح والغاز الحيوي، فأى من هذه المصادر يمكن استخدامها على نحو أساسي في البلدان العربية؟، علماً أن التكنولوجيا الملائمة هناك تكنولوجيا بسيطة ومفيدة خاصة للمجتمعات الريفية في الوطن العربي والتي تعتمد على تطوير مهارات وموارد متوافرة محلياً فبعض هذه التكنولوجيا مثل إنتاج الغاز الحيوي للطاقة أثبتت فعاليتها في مناطق عربية وهي ممكنة التحقيق وتحافظ على سلامة البيئة، ويمكن لوسائل الإعلام شرح أساليبها لتعميم فوائدها.

إن الأساس في نشاط الإعلام البيئي من أجل أداء مهامه، أن يقوم بدوره كوسيلة اتصال، أي أنّه يعتمد على عقد صلة حوار بين المرسل والمتلقي من جهة - الصعوبة التي تنشأ في هذا المجال هي أن يتحوّل الإعلام إمّا إلى إعلام خطابي مرسل لا يعرف الصدى الحقيقي لما يقول، أو يكتب دون معرفة حقيقة برأي أو مشاركة من يقرأ أو يستمع أو يشاهد - كما أن نجاح الإعلام في أداء مهمّته

(1) سناء محمد الجبور، الإعلام البيئي، ص ص 42 - 43.

يقتضي بالضرورة تعاوناً شاملاً وعميقاً بين المؤسسات الإعلامية والهيئات المسؤولة عن البيئة من جهة ثانية، وبدون هذا التعاون لن تستطيع الهيئات تحقيق أهدافها ولن يستطيع الإعلام أداء مهامه، والصعوبة التي تكمن هنا هي في إقناع كل من الطرفين بهذه الحقيقة بحيث لا ينفصل عمل كل منهما عن الآخر، وتشير التجارب إلى صعوبة تحقيق هذا الهدف لأسباب ذاتية وموضوعية، سبق وأن أشرت إليها في تحليلي المتعلق بضرورة الربط الإيجابي بين البيئة والتنمية المستدامة، فكيف يتسنى لنا ذلك؟

4 - الإعلام البيئي والتنمية المستدامة:

استُحوذ موضوع التنمية المستدامة على اهتمام العالم منذ أن طرح على قمة الأرض في مؤتمر الأمم المتحدة الثاني للبيئة والتنمية بريو دي جانيرو عام 1992 وقد أحدث ذلك نقلة نوعية في مفهوم العلاقة بين التنمية من جهة والاعتبارات البيئية من جهة أخرى، كاستجابة طبيعية لتنامي الوعي البيئي العالمي الذي صار يعي أن عملية التنمية ما لم تسترشد بالاعتبارات البيئية والاجتماعية والثقافية والأخلاقية فإن كثيراً منها سوف يأتي بنتائج غير مرغوبة أو يحقق فوائد قليلة، أو ربما يفشل تماماً، بل إن التنمية غير القابلة للاستمرار ستعمل على تفاقم المشكلات البيئية الموجودة حالياً مما يوجب إدراك حقيقة محدودية الموارد وقدرات النظم البيئية⁽¹⁾.

ويُقصد بالتنمية المستدامة، التنمية التي تلبي احتياجات الحاضر دون الإخلال بقدرات الأجيال القادمة على تلبية احتياجاتها، لذلك فإنها عملية تغيير حيث يجري استغلال الموارد وتوجيه الاستثمارات وتكييف التنمية التقنية والتطوير المؤسسي بتناسق، يعزز الإمكانيات الحاضرة والمستقبلية في تلبية احتياجاتهم وتطلعاتهم. ويعكس مفهوم التنمية المستدامة التطور الحاصل في مفهوم التنمية، وهو مفهوم شهد جدلاً واسعاً سواء على الصعيد الأكاديمي أو على الصعيد العملي، ففي عقد

(1) شوقي دنيا، تمويل التنمية في الاقتصاد الإسلامي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، دط، 1984)، ص 63.

التنمية الأول الذي تبنته الأمم المتحدة 1960 - 1970 اقترن مفهوم التنمية بالنمو الاقتصادي وفق مؤشرات تركز أغلبها على اعتبارات اقتصادية خاصة، مثل الدخل القومي ودخل الفرد بحيث تركز مفهوم التنمية في زيادة دخل الفرد والمجتمع ممثلاً في الدولة، وفي العقد الثاني للتنمية 1970 - 1980 اكتسب مفهوم التنمية أبعاداً اجتماعية وسياسية وثقافية إلى جانب البعد الاقتصادي، فالتنمية الاقتصادية لا تعني النمو الاقتصادي فقط، وإنما تشمل إحداث تغيرات هيكلية في المتغيرات السياسية والاجتماعية والثقافية التي تسود المجتمع، وخلال عقد التنمية الثالث 1980 - 1990 اكتسب مفهوم التنمية بعداً حقوقياً وديمقراطياً يتمثل في المشاركة السياسية في اتخاذ القرارات التنموية⁽¹⁾.

وانطلاقاً من التعريفات المتعددة للتنمية المستدامة التي تتمحور حول التنمية التي تقابل الاحتياجات الأساسية للجيل الحالي، دون أن يكون ذلك على حساب التضحية بقدرة الأجيال المستقبلية في مقابلة احتياجاتهم، يمكن القول أن التنمية المستدامة تتألف من ثلاثة عناصر رئيسة هي: أولاً- **العنصر الاقتصادي** ويستند إلى المبدأ الذي يقضي بزيادة رفاه المجتمع إلى أقصى حدّ والقضاء على الفقر، ثانياً- **العنصر الاجتماعي** ويشير إلى العلاقة بين الطبيعة والبشر وإلى النهوض برفاه الناس وتحسين السبل للحصول على الخدمات الصحية والتعليمية الأساسية، ثالثاً- **العنصر البيئي** ويتعلّق بالحفاظ على قاعدة الموارد المادية والبيولوجية وعلى النظم البيئية والنهوض بها، ويبرز الدور التنموي للمؤسسات البيئية في كافة أرجاء العالم من خلال تطويرها لرؤوس الأموال، تعتبر من وجهة نظر التنمية المستدامة قاعدة البناء التنموي للمجمعات السكانية والتي بدورها تمثل غاية التنمية المستدامة: رأس المال الطبيعي، رأس المال البشري والاجتماعي، ورأس المال المنمّي، وتكون أشكال التطوير لرؤوس الأموال المذكورة مستندة إلى كونها متكاملة وجامعة للبيئة والاقتصاد والمجتمع، واعتبارها لبنة البناء التنموي المستدام، ووفقاً لذلك فقد تمّ اعتماد ما يسمى (برامج التثقيف البيئي) والتي تعتمد على المواطن في تشخيص المشكلة البيئية والتعمّق في مسبباتها، ووضع الحلول المناسبة لها،

(1) شوقي دنيا، تمويل التنمية في الاقتصاد الإسلامي، ص 67.

وأخيراً، المساهمة في تفعيل تلك الحلول ومراقبة تنفيذها، بمعنى أن يكون المواطن جزءاً من الحلّ كما كان هو جزء من المشكلة ذاتها.

إنّ تلك المساهمة - الفردية والمجتمعية - لها مدلولات مهمّة، ليس في تنمية القدرات الذهنية للمواطن بآتجاه مهمّته في تحسين بيئته، بل لضمان استدامة التحسين البيئي. وعليه يمكن القول أنّ الإعلام البيئي يُعتبر إحدى العناصر الأساسية في صناعة وعي بيئي ونشر مفهوم التنمية المستدامة، فهو يلعب دوراً كبيراً في الحفاظ على صحّة المدينة والمواطن وتوفير الهواء النقي فكما يقال بيئة نظيفة يعني هواء نقياً، وبالتالي استثماراً صحياً. إلّا أنّ الإعلام البيئي وحده غير كاف لصناعة وعي بيئي بل يحتاج إلى دعم أساسي يتمثل في التربية البيئية. فالتربية من أهم الوسائل التي لجأ إليها الإنسان محاولاً من خلالها المحافظة على البيئة، فما نقصد بالتربية البيئية يا ترى؟

5 - ماهية التربية البيئية:

أصبح تفاقم المشكلات البيئية في العالم أجمع، وما ترتّب عليها من مخاطر تهدّد كل الكائنات على السواء - كما لاحظنا فيما تقدّم - من الأمور التي تستوجب من الجميع المشاركة الفاعلة في مواجهة تلك المشكلات البيئية سواء أكانت مشكلات على المستوى المادي أي تلوث مادي: (تلوث الهواء - تلوث الماء - التلوث الإشعاعي - التلوث الضوضائي - تلوث التربة - تلوث الغذاء...)، أم مشكلات معنوية أي تلوث معنوي: (تلوث خلقي - تلوث ثقافي - تلوث سياسي - تلوث اجتماعي...)، ومع تسليمنا بأن النمط الثاني، التلوث المعنوي يعتبر الأساس بل والأخطر على البيئة من كل الأنواع الأخرى، إلّا أن كلا النوعين من المشاكل يستوجب اهتماماً خاصاً من قبل كل الجهات المعنية على مستوى الحكومات، أو على مستوى الهيئات الرسمية وغير الرسمية.

وإذا كانت التربية تعدّ الأداة ذات الأثر البعيد المدى في تنشئة وإعداد الأجيال إعداداً تربوياً يتفق والقيّم الأصيلة، ويؤصّل لدى الأجيال مفاهيم خلقية واجتماعية تخصّ على احترام البيئة وتقديرها، فهذا يعني أنّ التربية ممثلة بمؤسساتها التربوية (المدارس، الجامعات، المساجد، النوادي...)، يجب عليها أن تضطلع بدور بارز في

تحقيق هذا الهدف الأسمى. ومن هنا ظهر مفهوم التربية البيئية الذي أصبح محط اهتمام وعناية التربويين، يسعون من ورائه إلى حماية البيئة بعناصرها المختلفة، من خلال توعية الأجيال الناشئة بأهمية الحفاظ على البيئة. والتربية البيئية يمكن تعريفها بأنها مجموعة من المعارف والاتجاهات والقيم اللازمة لفهم العلاقة المتبادلة بين المتعلم وبيئته التي يعيش فيها، تحكم سلوكه إزاءها وتثير ميوله واهتماماته فيحرص على المحافظة عليها وصيانتها من أجل نفسه ومن أجل مجتمعه⁽¹⁾.

وقد عرّف إبراهيم عصمت مطاوع التربية البيئية بأنها «عملية تكوين القيم والاتجاهات والمهارات والمدرجات اللازمة لفهم وتقدير العلاقات المعقدة التي تربط الإنسان وحضارته بمحيطه الحيوي والتدليل على حتمية المحافظة على المصادر البيئية الطبيعية، وضرورة استغلالها الرشيد لصالح الإنسان حفاظا على حياته الكريمة ورفعاً لمستوى معيشته»⁽²⁾. أما الدكتور محمد السيد فقد عرّف التربية البيئية بأنها «عملية إعداد الإنسان للتفاعل الناجح مع بيئته بما تشمله من موارد مختلفة، ويتطلب هذا الإعداد إكسابه المعرفة البيئية التي تُساعده على فهم العلاقات المتبادلة بين الإنسان وعناصر بيئته من جهة، وبين هذه العناصر وبعضها مع بعضها الآخر من جهة أخرى، كما يتطلب تنمية مهارات الإنسان التي تمكنه من المساهمة في تطوير ظروف هذه البيئة على نحو أفضل، وتستلزم التربية البيئية أيضا تنمية القيم التي تحكم سلوك الإنسان إزاء بيئته، وإثارة ميوله واهتماماته نحو هذه البيئة، واكتساب أوجه التقدير لأهمية العمل على صيانتها والمحافظة عليها وتنمية مواردها». ومنه نخلص إلى أن التربية البيئية هي ذلك النمط من التربية الذي يهدف إلى تكوين جيل واع ومهتم بالبيئة وبالمشكلات المرتبطة بها، ولديه من المعارف والقدرات العقلية والشعور بالالتزام مما يتيح له أن يمارس فرديا وجماعيا حلّ المشكلات القائمة، وأن يحول بينها وبين العودة إلى الظهور⁽³⁾.

(1) ربيع عادل مشعاع، أحمد محمد ربيع، وآخرون، التربية البيئية، مرجع سابق، ص 101.

(2) عبد السلام عزيزي، مفاهيم تربوية بمنظور سيكولوجي حديث، (دار ربحانة للنشر والتوزيع، ط 1، 2003)، ص 33.

(3) عصام الدين علي هلال، النماذج الحاكمة لفلسفة التربية البيئية وأهدافها، (وهران: دار الغرب للنشر والتوزيع، دط، 2002)، ص 202.

نكتشف من خلال كل ما تقدّم أن التربية البيئية هي من الوسائل الهامة التي تصنع وعيا بيئيا وتعيد النظر في أخلاقيات بيئية تحقّق أهداف حماية البيئة وصيانتها، وهي تشكّل بُعدا هاما من أبعاد التربية الشاملة والمستديمة لتعديل سلوك الإنسان وتنميته إيجابيا لإعداده للحياة وتكيفه معها، وتطبيعها اجتماعيا مع وسطه الذي يعيش فيه، مع بيئته الطبيعية جنبا إلى جنب، ولا يكون ذلك إلّا من خلال ربط التلاميذ ببيئتهم، بحيث تصبح الإيجابية والفاعلية واتخاذ القرارات البناءة إزاء حماية البيئة من التلوث والإهدار سمة بارزة في سلوكهم البيئي.

6 - أهداف التربية البيئية:

وتكمن في اطلاع الأفراد والجماعات وتعريفهم ببيئتهم، وما فيها من أنظمة بيئية، وكذلك تعريفهم بالعلاقة الموجودة بين مكونات البيئة الحية وغير الحية واعتماد كل منهما على الآخر.

1- مساعدة الأفراد والجماعات على اكتساب وعي بالبيئة الكلية، عن طريق توضيح المفاهيم البيئية، وفهم العلاقة المتبادلة بين الإنسان وبيئته الطبيعية مع تنمية الفهم بمكونات البيئة وطرق صيانتها وحسن استغلالها عن طريق اكتساب المهارات في كيفية التعامل مع البيئة بشكل إيجابي⁽¹⁾.

2- إبراز الأهمية الكبيرة للمصادر الطبيعية، واعتماد كافة النشاطات البشرية عليها منذ أن وُجد الإنسان على سطح الأرض وحتى الوقت الحاضر لتوفير مُتطلبات حياته.

3- إبراز الآثار السيئة لسوء استغلال المصادر الطبيعية، وما قد يترتب على هذه النتائج من أثار اقتصادية واجتماعية ونفسية، تؤخذ بعين الاعتبار للعمل على تفاديها.

(1) عطية عودة أبو سرحان، وحمود هماش، التربية البيئية ودورها في مواجهة مشكلات البيئة في الأردن، (الأردن: دط، 1983)، ص 89.

4- تصحيح الاعتقاد السائد بأن مصادر الطبيعة دائمة لا تنضب، علماً بأنّ المصادر الطبيعية منها الدائم والمتجدد والناضب، واستبعاد أنّ العلم وحده يمكن أن يحلّ المشكلة، مع أنّ المشكلة في حد ذاتها تكمن في الإنسان نفسه واستنزافه لهذه المصادر بكل قسوة⁽¹⁾.

5- توضيح حتمية التعاون بين الأفراد والمجتمعات عن طريق وعي وطني بأهمية البيئة وبناء فلسفة متكاملة عند الأفراد تتحكّم في تصرّفاتهم في مجال علاقاتهم بمقومات البيئة والمحافظة عليها بالتعاون مع المجتمع الدولي عن طريق المنظّمات العالمية والمؤتمرات الإقليمية والمحليّة لحماية البيئة، للاهتمام إلى حلول دائمة وعملية لمشكلات البيئة الراهنة.

6- التحليل العلمي الدقيق للتصرّفات التي أدّت إلى الإخلال بالتوازن البيئي من خلال المشاكل البيئية المتعدّدة التي خلقها الإنسان بتصرفاته، والتي تصدر دون وعي كالصيد المفرط للحيوانات البرية، مما أدّى إلى انقراض بعضها وتعرية التربة عن طريق قطع الأشجار وحرق الغابات أو إزالتها.

7 - مبادئ التربية البيئية:

من خلال ما سبق، تتبيّن أهمية التربية البيئية ودورها في مجابهة هذا الوضع البيئي المتردّي في العالم، ومن هنا لابدّ من الحديث عن مبادئ التربية البيئية التي تنادي بمبادرة سلام مع البيئة، وتبني أخلاقاً بيئية تهدف إلى التعاطف مع البيئة واحترامها وتقدير ما فيها من كائنات حيّة تعيش في تفاعل مستمرّ في ضوء قوانين أوجدها الخالق سبحانه وتعالى، وتمثّل أهمّ المبادئ الأساسيّة للتربية البيئية فيما يلي:

- **الناحية الاقتصادية:** بمعنى أن حماية البيئة يجب أن تسير جنباً إلى جنب مع التنمية، فالعقلانية وإيجابية العمل وحسن التصرف، والتعامل السليم مع الموارد البيئية يجب أن تُراعى، لأن حدوث أي خلل سوف يؤدّي

(1) عطية عودة أبو سرحان، وحمود هماش، التربية البيئية ودورها في مواجهة مشكلات البيئة في الأردن، ص 90.

إلى حدوث خلل بالتوازن البيئي، والذي يؤدي إلى حدوث خلل في استمرار الحياة على سطح الأرض. فحماية البيئة والاهتمام بها لم تكن ولن تكون حاجزا بين الإنسان وتقدمه التكنولوجي وإنما الحافز له على رعايتها وعدم إحداث خلل فيها. فبقاء البيئة سليمة معناه استمرار الحياة واستمرار التقدم العلمي والتكنولوجي⁽¹⁾.

- **الناحية العلمية:** إن اعتماد الجانب العلمي في التعامل مع البيئة، سواء بالتخطيط العلمي المبني على أسس علمية وتوقعات حالية ومستقبلية، أو بالإرشادات والتوصيات، سوف يؤدي إلى تقليل المخاطر البيئية بحيث لا يكون هناك تأثيرا ضارا بعملية التفاعل لعناصر البيئة، التي تسير وفق حركة ذاتية مستمرة تهدف إلى المحافظة على توازن بيئي من أجل استمرار الحياة. بينما الاستغلال العشوائي وعدم انتهاج الأسلوب العلمي مع الطبيعة فإنه بالتأكيد سيؤدي إلى إحداث خلل في التوازن البيئي مما يهدد بقاء الإنسان. وهذا ما حدث مع بداية الثورة الصناعية، فالإنسان كان همّه الأول هو الكسب المادي ولم يتبين الأسلوب العلمي الصحيح في هذا الاستغلال، مما أدّى إلى حدوث الكوارث البيئية، واستنزاف طبقة الأوزون وارتفاع درجة حرارة الأرض، وغيرها الكثير.

- **الناحية الخلقية:** وهذا الجانب يعود للإنسان نفسه ومدى استعداداته أن يكون عضوا نافعا في مجتمعه، حريصا على مصلحته، مدركا لما يحيط به من أخطار وأضرار به ومجتمعه، وبالحيط الذي يعيش فيه وبالعالم من حوله، وحتى تتمّ الناحية الخلقية عند الإنسان، فلا بدّ من اعتبار موضوع حماية البيئة واجبا على الفرد القيام به، كذلك من الضروري أن يسارع النظام التعليمي بتحقيق مبادئ التربية البيئية⁽²⁾.

(1) ربيع عادل مشعاع، أحمد محمد ربيع، وآخرون، التربية البيئية، مرجع سابق، ص 117.

(2) المرجع السابق، ص 118.

8 - التربية البيئية في الإسلام:

لقد اهتم الإسلام اهتماما كبيرا بالبيئة، فقد حثَّ على النظافة والنظام فوردت العديد من الآيات والأحاديث التي توضح إستراتيجية السلوك والإدارة ومقاومة التصحر والاهتمام بالتنوع البيولوجي والطبيعة وعدم إهدار الموارد الطبيعية، ومن تلك الآيات ما ورد في سورة الأعراف الآية 74 ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ وَلَا تَغْفُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ وفي سورة النحل الآية 14 ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاجِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلِعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ وفي سورة الأعراف الآية 31 ﴿... وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ وسورة المرسلات الآية 25 - 26 - 27 ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا * أَحْيَاءَ وَأَمْوَاتًا * وَجَعَلْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ شَامِخَاتٍ وَأَسْقَيْنَاكُمْ مَاءً فُرَاتًا﴾ وما ورد عن خاتم المرسلين محمد صلى الله عليه وسلم أنه قال: (الناس شركاء في ثلاثة الماء والكلاء والنار)، (من قطع سدره صوب الله رأسه إلى النار). وعليه وجدنا الإسلام أكثر النصوص حرصا على الاهتمام بمختلف الجوانب التي ترتبط بالبيئة وعلاقتها بالإنسان وأساليب المحافظة عليها واستغلال الموارد الطبيعية استغلالا حسنا بلا استنزاف وإسراف أو تلويث⁽¹⁾.

إنَّ الاستدامة في الاهتمام بالأخلاقيات البيئية في الفقه الإسلامي، تدخل في نظرية المقاصد في العدل كمقصد وحفظ المال، ومراتب هذا الحفظ من حفظ بقاء لحفظ أداء لحفظ نماء. والقيم الأخلاقية لا تقتصر على المسؤولية تجاه الأجيال بل المسؤولية أمام الله بالأساس عن الموارد والكائنات، بدءاً من التوجيه النبوي بعدم الإسراف في الماء ولو للوضوء، مروراً بالرحمة الواجبة بالحيوانات، فالتواصل مع كل مكونات الكون النباتية بل والجمادات التي يؤمن الإنسان بأنها تسبح لله.

(1) محمد السيد أرناؤوط، الإسلام والتربية البيئية، (القاهرة: دار الأمل للنشر والتوزيع، 2000)، ص 145.

ويحكم الإنسان في كل موقف ميزان الضرر والنفع، في الحال والمآل. والأمة توفر لسياسات البيئة التمويل عبر الأوقاف، وتضمن الالتزام بالقواعد والنظم بالقانون، والأهم من ذلك عبر إدماجها في السلوكيات والآداب اليومية العبادية والفردية والجماعية.

9 - فلسفة التنقيف البيئي وعلاقتها بصناعة الوعي لدى المواطن:

تتم الثقافة البيئية بنشر الوعي البيئي في المجتمع وذلك بنشر المفاهيم والمعلومات والقضايا البيئية، وتوضيح العلاقات البيئية القائمة في الكون من حيث تحديد موقع الإنسان ودوره في هذه العلاقات، ومن خلال تقديم نماذج إيجابية للسلوكيات البيئية المتميزة التي تكون معياراً أخلاقياً يحدد علاقة الناس بالبيئة الطبيعية والمشييدة المحيطة بهم، بحيث تنظم هذه العلاقة بشكل شفاف وعادل يهتم بحقوق الأجيال القادمة ويحترم واجبات الأفراد ويقدر إنجازاتهم البيئية مما يؤدي إلى تحقيق المواطنة البيئية العالمية التي تسعى إلى إحداث المشاركة البيئية بين المواطنين في كافة أرجاء الأرض.

وبذلك يتحدد الغرض الأساسي الذي تهدف إليه فلسفة الثقافة البيئية والمتمثلة في تنشئة مواطن يتمتع بصفة الالتزام البيئي الذي يحتم عليه إتباع ما يعرف أنه صواب ويتجنب ما يعرف أنه خطأ بيئياً دون وجود رقابة خارجية على سلوكه، مع الاهتمام بضرورة احتواء أخلاقيات هذا المواطن على جانب من الاهتمام الكوني والإنساني بحيث يتحرك تلقائياً نحو الاهتمام ببيئته وبالكون بغض النظر عن الفواصل السياسية أو العلاقات الدولية، ويكون مؤمناً تماماً بأن الطبيعة لا تعرف هذه الحدود والفواصل، وهو بذلك يتعامل مع القضايا البيئية من خلال منظور عالمي وإنساني. إذ أن الثقافة البيئية عادة ما تفرز توجهها جديداً لربط علاقة الإنسان ببيئته، من خلال طرح تصوّر أخلاقي رشيد يعمل على تطوير المجتمع وتغيير النموذج الحضاري القائم على استغلال غير المحدود وعلاقات السيطرة من أجل الإنتاج الذي يعتمد على مبدأ حق البشر في استغلال موارد البيئة بدون حدود⁽¹⁾.

(1) صلاح الدين نامق، الجوانب الأخلاقية في التنمية، (القاهرة: دار النهضة العربية، 1993)، دط، ص 222.

وبالرغم من كون هذا التوجّه غير شائع في الوقت الحالي، إلّا أنّه ما يزال يمثل قاعدة للسلوك البيئي في معظم أرجاء العالم، خاصّة في المجتمعات الفقيرة نتيجة لأولويات البقاء التي تحتم الاهتمام بقضايا الفقر والبطالة، ومن جهة أخرى قد تفرز الثقافة البيئية توجهًا ثانيًا قائمًا على الاستعمال الحكيم للموارد الطبيعية، بحيث يستفيد الإنسان من موارد البيئة بشكل أخلاقي يحفظ حقّ الأجيال القادمة في هذه الموارد، وهو التوجّه الذي تعتمده معظم الدول المتقدّمة، خاصّة تلك التي لا تعاني من مشكلات الجوع أو البطالة، وذلك من خلال تنمية هذه الموارد واستعمالها بأفضل فاعلية ممكنة، وهو ما يسمى باتجاه التنمية المستدامة أو المتواصلة التي تعتمد على صيانة البيئة والمحافظة عليها كقيمة بيئية وأخلاقية⁽¹⁾ كما أسلفنا الذكر.

وبذلك تنطلق الثقافة البيئية من مبدأ الحقوق البيئية للإنسان وللأنواع وللأنظمة البيئية، وواجبات الإنسان نحوها باعتبار أنّ المحافظة على الأنظمة البيئية وعلى الأنواع هي محافظة على القيم والأخلاق البيئية التي يجب أن يتحلّى بها الإنسان أثناء تعامله مع البيئة ومكوناتها، وهو الأساس للمسؤولية البيئية النابعة من هذه الثقافة المتميزة، وبذلك تعيد الثقافة البيئية النظر في مفاهيم حقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية والتعاقد الاجتماعي وتأخذ في اعتبارها حياة الكائنات الأخرى وحقوق البيئة، فتعمل بشكل فاعل على تحقيق المواطنة الواعية بيئياً والذكية والفاعلة القادرة على تعميق حبّ الانتماء للأرض وللوطن في إطار الأخلاق البيئية، وبذلك تُسهم هذه الثقافة في ترسيخ المشاركة في حماية البيئة وصيانتها ليصبح السلوك البيئي المسؤول جزء لا يتجزأ من أخلاق الإنسان وثقافة وقيم المجتمع، وتساعد في إعداد مواطن يمارس حماية البيئة فهما وسلوكاً.

(1) صلاح الدين نامق، الجوانب الأخلاقية في التنمية، ص 223.

المحور الثالث

**أخلاقيات العلم والتقنية
(التكنولوجيا)**

رؤية العلم الحديث للعالم والإنسان وضرورة أخلاق تطبيقية للعلم

د. نعيمة دريس^(*)

كان لاكتشافات علم الفلك والفيزياء والبيولوجيا وغيرها من التخصصات الأثر العميق على التصوّرات العلميّة التي سادت طيلة العصر الوسيط، مما أفرز وضعاً عُرف بالصراع بين أنصار العلم القديم الممثّلين خاصّة في أتباع الكنيسة والسلطة الدينية وبين أنصار العلم الجديد. إنّ المعلومات الجديدة أوقعت الموقف الديني في حرج حقيقي لا إمكانية لتجاوزه أو غضّ الطرف عنه، فالخصم قويّ، مسلّح بمناهج وأدوات تفرضُ نفسها على العقول التي باتت تُفضّل مصداقية الواقع والتجربة بدلاً عن المجادلات اللاهوتية، التي باتت لا تُسمن ولا تغني من جوع، وبدلاً عن مصداقية الكتاب المقدس والتي تكاد تُفقد تماماً.

العلم وإن كان في مُلْصه من سيطرة الوصاية الدينيّة للعصر الوسيط سار ببطء، إلا أنّه استمرّ في السير والتحرّر منذ النهضة، فاتحاً آفاقاً جديدةً، ولكن صراعات وأزمات جديدة أيضاً أثّرت بعمق على قيم الإنسان ومكانته وكرامته في العالم الحديث والمعاصر، وحتى يتّضح الأمر من الضروري أن نقف عند تصورات النسق العلمي للكون والإنسان ومن ثمّ التصوّرات الجديدة التي رغم صحّة الكثير منها، إلا أنّ خلفيتها الماديّة والأيدولوجية زعزعت الكثير من القيم الخلقية

(*) كاتبة وأستاذة محاضرة، المدرسة العليا للأساتذة بمدينة قسنطينة، الجزائر.

الإنسانية، الأمر الذي تطلّب القيام بمراجعات لمبادئ العلم الحديث قصد إنقاذ الإنسان من الأخطار التي خلّفها التقدم العلمي على حياة الإنسان المادية والروحية.

أولاً: تصور العلم القديم للعالم والإنسان:

مبدئياً نقول إنّها الصورة التي قدّمها الكتاب المقدس، أي صورة تُسيطر عليها الرؤية الدينية، لكن هذه السيطرة لا تنفي بشكل مطلق افتقاد العصر الوسيط لأي نظرة علمية، وأهم ما يميز العصر الوسيط كنظرية علمية للكون تستند لروح الدين نجد: نظرية مركزية الأرض التي سيطرت قروناً طويلة، مهملة الفرض اليوناني القديم، الذي رأى أن الأرض كوكب متحرك، فاسحة المجال لما ورد في سفر التكوين فيما يخصّ خلق العالم: «حينئذ كلمّ يشوع الربّ، يوم أسلم الربّ الأمورين أمام بني إسرائيل، وقال أمام عيون إسرائيل: «يا شمس دوّمي على جبعون، ويا قمر على وادي آيلون» فدامت الشمس ووقف القمر حتى انتقم الشعب من أعدائه، أليس هذا مكتوباً في سفر ياشر؟ فوقفت الشمس في كبد السماء، ولم تعجل للغروب نحو يوم كامل»⁽¹⁾.

ومنذ ظهور المسيحية، لا أحد ممن لهم شأن من العلماء أو رجال اللاهوت ساوره الشكّ في أن الشمس والنجوم تدور حول الأرض الساكنة، حتى عصر كوبرنيكوس⁽²⁾، كذلك عمر الأرض قد حدّد بما يتناسب وأعمار أبناء آدم، كما وردت في سفر التكوين، ومنه ستكون نهاية العالم سنة 4004م، بما أن بدايته كانت 4004 ق.م، والمسيح، بطبيعة الحال، يتوسّط تاريخ بداية الخلق ونهاية العالم، أي حدوث القيامة التي يُبعث فيها من جديد. دين أو وحي يَعْضّده تعليل العلم، معاً يفسّران ظواهر الكون، لكن يبقى الطابع الديني هو المسيطر، فتاريخ الخلق منذ بدايته وإلى يوم الدينونة متعلق بالله، وبالعقائد المسيحية. فصورة العالم

(1) يشوع: 12/10 و13.

(2) ولتر سنيس، الدين والعقل الحديث، ترجمة: إمام عبد الفتاح، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1998)، ص 24.

في العصر الوسيط، نجد فيها: التفسير العلمي كيف بدأ الخلق ومتى ومصيره، والتفسير اللاهوتي الفلسفي من خلال تحليل مفهوم الخطيئة والوقوف على أبعادها وعلاقة ذلك بما يحدث للإنسان على أرض الواقع، وكلا التفسيرين يستند إلى مقولات دينية، فالقول بمركزية الأرض قول علمي يُدرج في علم الفلك، ترتبت عنه أفكار فلسفية ولاهوتية شكلت في النهاية الصورة النموذج للعالم، في ثلاث نقاط رئيسية: الله، العالم والغاية منه، والنظام الأخلاقي للعالم.

- الله:

خلق الله العالم في لحظة ما في الماضي، منذ بضعة آلاف من السنين، وبالنسبة للعلم الحديث فإنّ هذه اللحظة كانت منذ بلايين السنين الماضية. الله أيضاً، خلق العالم من عدم، كما ورد في سفر التكوين، وقال الله «ليكن نور» فكان نور... وقال الله: «ليكن جلد في وسط المياه...»⁽¹⁾، لكن العلم الحديث لن يتمسك أيضاً بقصّة الخلق هذه، كما سبق وأن رفض سنة بدايته التي حددها المصادر الدينية.

- غائية العالم:

لكن لماذا خلق الله العالم؟ سؤال يثيرُ فكرة "الغرض" والإجابة عنه صعبة، بل وتدخل في السرّ الإلهي بالنسبة للمؤمن، لكن العصر الوسيط قدّم إجابات وتفسيرات تُجمع على القول بالغرض، العالم لم يخلق عبثاً، كل شيء في الوجود من أبسطه إلى أعقده خلق لغرض، حتى وإن كان يبدو غير مفيد، بل ومضراً أيضاً. هذا التفسير الغائي للعالم سيحابه بتفسير آلي ميكانيكي ومادي والتمييز بين التفسيرين «على جانب كبير من الأهمية لفهم تاريخ الكائن البشري وأحد التعارضات بين العقل في العصر الوسيط والعقل الحديث، هو أن الأول يسيطر عليه الدّين، بينما يسيطر العلم على العقل الثاني»⁽²⁾.

(1) سفر التكوين، الإصحاح الأول.

(2) ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ص 37.

- أخلاقية العالم:

كان السؤال السابق: لماذا خلق الله العالم؟ لكنّه سيأخذ صيغةً أخرى: هل يمثّل هذا العالم الغائي نظاماً أخلاقياً؟ وطرحَ بهذا الشكل يعدّ مصادرة على المطلوب، فيما أنه عالم غائي لم يخلق صدفة أو عبثاً، فبالضرورة يحمل دلالةً أخلاقيةً، بل يمثّل نظاماً أخلاقياً. هذه الفكرة التي سادت العصر الوسيط ورغم غموضها عند الكثيرين خاصة في عصرنا، فإنها في النهاية تعدّ جزءاً من النظرة الدينية للعالم، التي تعني فيما تعنيه أننا نعيش في عالم يُعبر قيم الخير والشرّ اهتماماً، أي يعطي للأشياء قيمةً بالمعنى الأخلاقي للقيمة⁽¹⁾. وهي نفس القيمة المعطاة للإنسان بما أن هذا الكون مُسخّر له.

لكن بالخروج من العصور الوسطى والولوج إلى عالم جديد عرف بالإصلاح والنهضة تغيّرت ملامح الحياة في العالم الأوروبي على كلّ الأصعدة، لقد بدأت ترسم في الأفق ملامح تنبئ بحدوث التغيير والتجديد في النظرة للحياة بجميع عناصرها، وللأشياء على اختلافها وتنوعها، فقد أخذ العلم في الانفصال عن اللاهوت والفلسفة مستقلاً بنفسه وبموضوعه ومنهجه وبرؤيته وتقييمه للظواهر التي يدرّسها، مُبتعداً عن تأثير الرؤى الكنسيّة، لقد تبين أنّ أخطاء ارتكبت ولا بدّ من تصحيحها وفق المنهج العلمي الجديد، الأمر الذي ستكون له انعكاسات سلبية على الإيمان بالله وعلى مكانة الإنسان وقيّمته وكرامته ومنظومة القيم بشكل كبير.

ثانياً: علم النهضة وتغيير صورة العالم والإنسان:

رغم أن نموّ العلم كان بطيئاً، لكنّه كان لا يعرف توقّفاً، خاصة في الرياضيات والفلك وعلم الحركة. وكلّما توسّع الدارس في بحث تاريخ العلم في أواخر العصر الوسيط وبدايات النهضة، اتّضح له أن أكثر التطورات التي حدثت، إنما هي ابتعادات جزئية عن العلم الأرسطي، بالاعتماد على تفكير نقدي للمذاهب الأرسطية.⁽²⁾ هذا

(1) ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ص 47.

(2) أحمد نيس هادي أحمد، نظرية العلم عند فرنسيس بيكون، (العراق: دار الشؤون الثقافية ووزارة الثقافة والإعلام، ط2، 1986)، ص ص 27 - 28.

التغير كان سببا في الكثير من المصادمات بين الدين والعلم، والتي بلغت أوجها عنيفة بسبب السلطة الدينية المتعسفة. لكن سنركز على الاكتشاف العلمي الخطير والذي يُعد منعطفًا في تاريخ أوروبا العلمي والديني معًا، وهو ما قدّمه كوبرنيك عن "مركزية الشمس"، ونجد أن الفيلسوف راسل يعنون الفصل الثاني من كتابه: العلم والدين بـ "الثورة الكوبرنيكية" وفعلًا عدّ اكتشاف كوبرنيك أو إعادة اكتشافه على الأصح، حدثًا ثوريًا، أو انقلابًا كما فضل البعض تسميته.

إنّ نظرية مركزية الشمس اكتشفت من قبل اليونان ثلاثة قرون قبل الميلاد، وقد كان أريستارخ Aristarque De Samos متيقنًا من اكتشافه لدرجة تدريسه. لكن بطليموس الاسكندراني في القرن الثاني للميلاد رمى بنظرية مركزية الشمس، وأرجع للأرض مكانتها المفضلة وسط الكون، ومنذ ذلك التاريخ وحتى العصر الوسيط بقيت رؤيته لا تناقش⁽¹⁾، والتي تتناسب تمامًا مع ما ورد في العهد القديم: «الربّ قد ملك، لبس الجلال، لبس الربّ القدرة، اثتر بها، أيضا تثبتت المسكونة لا تتزعزع»⁽²⁾.

لكن الفلكي البولندي كوبرنيك (1473-1543) Copernic، لم يكن مقتنعًا بآراء بطليموس، وفي كتابه الثورة الفضاوية، أثبت رياضيا أن الأرض جُرم سماوي وليست سطحًا ثابتًا، وأنها تدور حول الشمس وحول ذاتها، وبهذا يُعدّ أول من أحيا نظرية أرسطارخ⁽³⁾. ما الذي ينجرُّ عن التصور الجديد للعالم الذي يتخذ من الشمس مركزًا بدل الأرض؟ وهل يؤثر التصور الجديد على الركائز الأخلاقية للتصور القديم: الله والعالم بغرضيته وأخلاقيته؟ يبدو غريبًا عندما نعلم أن كل الأمور سوف تتزعزع وتنقلب رأسًا على عقب بما فيها مكانة الله والإنسان، رغم أن سير الحياة هو هو، سواء دارت الأرض أم الشمس، ثم إننا لا نشعر بذلك أصلا، فإنّ المفاهيم العلمية الجديدة واللاحقة التي ستدعمها، ستؤثر بعمق كبير لدرجة تغير مسار أوروبا عن ذلك الذي عهدته سابقًا.

(1) Bertrand Russel: **Science et religion**, traduit de l'anglais par Philippe Roger Mantoux, (paris: Edit Gallimard, 1971), p. 16 - 17.

(2) المزمور: 1/93.

(3) Russel: **Science et religion**, p. 17.

إنَّ إحلال النظرية الهيليوسنتريّة (مركزيّة الشمس) محل الجيوسنتريّة (مركزيّة الأرض) يعني أن الأرض تدور، الأمر الذي يُناقض جملةً من الاعتقادات التي ظلّت مسيطرة أكثر من ألف سنة، والتي أدججت في العقائد المسيحية بشكل متعسّف. لقد افترض الإغريق بما فيهم أفلاطون أن الأجرام السماوية هي موجودات مقدّسة، أو إلهية، كذلك اعتقدوا أن الدائرة هي أكمل الأشكال الهندسية، هذا الاعتقاد الإغريقي أوجد احتراماً في العالم المسيحي للدوائر، مما كان عقبة أعاق علم الفلك لألفين من السنين. لكن إسهام كوبرنيك الأهمّ يكمن في تبسيطه لكل هذه المسائل واختزلها وكذلك نزع القداسة عنها، لهذا كان من البديهي أن يحدث صراع بين العلم الجديد وسلطة العلم القديم.

لقد استقبل رجال الدين نظريّة كوبرنيك بعداء شديد، لأنّهم شعروا حقاً بأن هذه بداية حركة جديدة مضادة لعقائدهم الجامدة، من شأنها أن تُشكّل خطراً على العقيدة، وعلى السلطة التي كانت تحوزها المؤسسات الدينية، لكن بما أن زمام الأمر مازال بيد رجال الدّين، فقد أصدرت الكنيسة إدانةً رسميةً لكوبرنيك ونظريته، لأن الكتاب المقدس يخبرنا أن أنبياء الله أمروا الشمس فتوقفت لهم، ليمتوا أعمالهم وحروبهم، وفي هذه الحالة من يُصدّق كوبرنيك أم أنبياء الله والحكماء أمثال بطليموس؟⁽¹⁾. إنَّ الأولى بالتصديق الكتاب المقدس، بل إن ناشر النظرية لم يجرؤ على نشرها دون أن يقدّم بمقدّمة «كان وجه الطرافة فيها أن تُنكر على صاحب النظرية كشفه العلمي، فتزعم أنه فرض خيالي، لا مذهب علمي، وأنه من حق عالم الفلك أن يسترسل في شطحات خيالية، وحرصت الكنيسة سبعين عاماً على أن لا تثير الجدل حول هذا الكشف العلمي، وقنعت بأن يخلو من الإشارة إليه الشاهد الذي نُصّب على قبر كوبرنيك حتى تصحّح آراؤه، بحيث تتماشى مع الفكرة القديمة المألوفة»⁽²⁾.

-
- (1) هاني يحيى نصري، دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة المعاصرة، (القاهرة: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 2002)، ص 155.
(2) قيس هادي أحمد، نظرية العلم عند فرنسيس بيكون، ص 35.

ردّ الفعل العنيف هذا وغير المنصف، يثيرُ إشكالية أخرى تتعلّق بمصدر سلطة القرار الديني أو العلمي، ومدى شرعية هذه السلطة. فعندما تُصدر أحكام على قضايا الواقع العلمي فإننا نحتكم إلى سلطة العقل والتجربة لكن «يوجد فرق هام بين وجهة النظر الوسيطة ووجهة نظر العلم الحديث، يتعلّقُ بمسألة السلطة، بالنسبة للمدرسين فإنّ الكتاب المقدس والعقائد والإيمان المسيحي ومذهب أرسطو تقريبا في نفس الدرجة، مبادئ لا تناقش. التفكير الجذري وحتى دراسة الحوادث، لا يجب أن يخزق النهايات الثابتة للحدود من قبل أي جرأة فكرية. هل الجهة المقابلة للكرة الأرضية أهلة بالسكان؟ هل لكوكب جوبتر أقمار؟ هل الأجسام تسقط بسرعة تناسب وكتلتها؟ هذه الإشكالات يجب أن تحلّ، لكن ليس بالملاحظة، وإنما بالاستقراء، انطلاقا من أرسطو أو الكتب المقدّسة. إن الصراع بين اللاهوت والعلم كان صراعاً على السلطة في نفس الوقت»⁽¹⁾.

وبما أنّنا لم نلج بعد العصر الحديث أي القرن السابع عشر، فإننا نجد محاكم التفتيش مازالت صاحبة سلطة ونفوذ، لهذا كان موقف علماء النهضة حرجاً تجاه الكنيسة وقليل منهم يجاهر برأيه، ومع ذلك أغلبهم كان مستعداً للتنازل عن رأيه متى شعر بالخطر أو أن الموت بات قريبا منه. أما القسم الأكبر من العلماء فقد كان متأثراً بالسلطة البابوية مرتاحا لتبعيته لها، ومعروف مصير العلماء الذين أصرّوا على آرائهم، وما تلقوه من السلطات الدينية⁽²⁾.

ورغم هذا الصّدّ يمكن التأكيد أنّه في أواخر القرن السادس عشر وبدايات القرن السابع عشر، وبظهور مكتشفات تؤيّد نظرية كوبرنيك، كانت الكنيسة والمسيحية معها يشهدان لحظات الاحتضار، ثم إن الصّراع بين الدّين والعلم لم يبق صراعا نظريا، لقد حسمت الآلة والتجربة الإشكال لصالح العلم، مما ساهم في تعميق التّغيير الحاصل في النظرة إلى العالم وما تبعها من تغيّر في النظرة إلى الله وصفاته، وغرضية العالم وأخلاقيته، بل وغرضية ومكانة الإنسان أيضا. هذا ما نوّد التّطرّق إليه بربطه بما اصطلاح عليه بالأخلاق التطبيقية رغم المسافة التي تفصل

(1) Russel: Science et religion, p. 13.

(2) قيس هادي أحمد، نظرية العلم عند فرنسيس بيكون، ص ص 33 - 34.

ظهور هذا المصطلح عن العلم الحديث، إلا أن المتتبع سيلحظ كم نحن بحاجة إلى هذه الأخلاق التطبيقية لتعديل وتصحيح ما نجم من رؤى فلسفية وقيمية ودينية متطرفة عن العلم الحديث رغم أن العلماء لم يقصدوا ذلك.

ثالثاً: أثر اكتشافات العلم الحديث على منظومة القيم:

إذا قلنا العلم الحديث فهذا يعني أننا نلج القرن السابع عشر، إن الأمور تسير كما يريد لها ويُحطّط لها العلماء، ونظرية كوبرنيك تجدد قبولاً ودعمًا، خاصة بعد اكتشاف الوسائل المدعمة لها عملياً. فالعالم تيكوبراهي (1546 - 1601) الفلكي الدانمركي ورغم رفضه لنظرية كوبرنيك، إلا أنه تمكن من إقامة مرصد فلكي، كذلك اخترع المزولة لقياس ارتفاع الأجرام السماوية فوق الأفق، ولم يكن قد اخترع التلسكوب، وإنما كان يقدم مشاهداته بالعين المجردة، وقضى حياته يرصد ويسجل في جداول مواقع الكواكب في السماء في تواريخ معينة ومحددة بدقة لم تكن معروفة من قبل، هذه الجداول كانت بمثابة معطيات هامة شيد عليها كبلر ونيوتن فيما بعد بناءهما النظري.

كبلر Johannes Kepler (1571 - 1630):

فلكي ألماني، يمثل مرحلة انتقالية إلى العصر الحديث، كان منظرًا جيّدًا استخدم مشاهدات تيكوبراهي، وكان اكتشافه الأهم هو أن الكواكب تدور في مسار إهليلجي الشكل، أي بيضي Elliptique وليس دائرياً، الأمر الذي مكّنه من وضع ثلاثة قوانين للحركة والكواكب، والتي تمكن من التنبؤ بموقع أي كوكب في السماء دون الرجوع إلى أي نظرية خاصة بالدوائر الصغيرة التي تخلص منها كبلر، وبذلك يكون قد حقق خطوة ثانية هامة في علم الفلك، بتراجعته على أن الكواكب دائرية الشكل⁽¹⁾.

(1) ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ص ص 79 - 80.

وضع جاليلي أول تلسكوب فلكي ووجهه نحو القمر، فاكشف أن هذا الجرم ليس كرة تامة الاستدارة وأن به جبال ووديان، ويعلق ستيس على هذا الحدث الهام بقوله «لقد كان ذلك مسمارا في نعش وجهة النظر التي سادت العصور الوسطى عن العالم، لأنها كانت تعترف دائما أن الأجرام السماوية لا بد أن تكون كرات تامة الاستدارة، كما أن وجود الجبال والوديان على سطح القمر، جعلت من المرجح أيضا أن يتكوّن القمر من نفس كتلة المادّة، الفظة الخشنة، التي تتكون منها الأرض. في حين أن وجهة النظر التي سادت العصور الوسطى، كانت ترى أن الأرض هي الكوكب الوحيد، المصنوع من مادة فظة خشنة، في حين أن الأجرام السماوية لاقترباها من الإلهي، تتكوّن من نوع خاص من الأثير، أو من جوهر شبه إلهي»⁽¹⁾. وكالعادة تصدر ردود أفعال عقب هذه المكتشفات، إن اكتشاف الجبال بالقمر اعتُبر مهزلة دون أن ندري سبب ذلك كما علّق راسل، لكن هناك أمر أكثر خطورة توجد بقع في الشمس، الأمر الذي أدّى إلى الاعتقاد، بأن صنّع الصانع به أخطاء؟! من هنا كان ممنوعا، على أساتذة الجامعات الكاثوليكية، أن يُشيروا إلى بقع الشمس، وفي بعض الجامعات المنع استمر قرونا عديدة⁽²⁾.

ثم إن جاليلي شاهد بمنظاره نجوما جديدة، بل اكتشف أربع نُجيمات صغيرة حول المريخ، ودعا العلماء المثقّفين للنظر في منظاره لكي يقفوا على الحقيقة بأنفسهم لكنهم رفضوا دعوته حتى لا يُفسد إيمانهم، وليت الأمر توقّف عند حدّ الرفض، فالكنيسة ترغم جاليلي على إعلان الخطأ والتوبة. وتأتي المحاكمة المشهورة في تاريخ العلم، المحكمة التي قضت على عالم مسنّ بأن يقضي بقية عمره في خلوة تامة تحت حراسة تمنع حتى رؤية أسرته وأصدقائه، معتقدة أنها خدمت الدّين وأنقذت الأخلاق «بإرغامها أعظم رجل في تلك الفترة على القسّم زورا، الكنيسة

(1) ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ص 81.

(2) Russel: Science et religion, p. 28.

منعت تدريس النظام الكوبرنيكي كحقيقة في كل المؤسسات العلميّة التابعة لسلطتها، الكتب التي تقرّ بدوران الأرض بقيت ضمن فهرس الكتب المحرّمة حتى سنة 1829م⁽¹⁾.

لكن هيهات فقطار العلم انطلق ماض في سيره ولا يمكن لأي سلطة أن توقفه، ثم إنّ جهود جاليلي ومن سبقه كانت بداية للإعلان عما عُرف لاحقاً بالعلمانية التي أطلّت بوجهها في القرن السابع عشر، وهي لا تُعلن عن أي تهديد لأي اتجاهات لاهوتية، وكل ما تفعله القيام بحركة التفاف حول اللاهوت، بوضع العراقيل أمام أي مجالات مستقلة من الفكر.. إنّ العلماء يدرسون تورااة الطبيعة، ثم إنّ للعلم روافد دينية جياشة، فهو يكشف قدرة الله التي تتجسّد في خلّاقه، ومع ذلك على اللاهوت أن لا يتدخّل في العلم بعد الآن⁽²⁾. هذا الذي انطبق فعلاً على تاريخ العلم الحديث في أوروبا وكل العالم الغربي، ويتحمّل رجال اللاهوت مسؤولية الفصل التام بين مجالي العلم واللاهوت والنتائج السلبية الناجمة عن هذا الفصل، لأن جزءاً كبيراً منهم «كانوا على جهل، لكن يُعطون عطر القداسة لأخطاء كان يفترض أن لا تبقى في فترة مضيّئة»⁽³⁾، كالقرن السابع عشر، والدليل على استمرار نور العلم مضيئاً ظهور نيوتن الذي أكمل ما بدأه جاليلي.

نيوتن Newton (1642 - 1727):

كانت الإنجازات التي قدّمها نيوتن عظيمة فحساب التفاضل والتكامل وسيلة رياضية طوّرها، ووفّق بين دراسة كبلر لحركة الكواكب ودراسة جاليلي للحركة الأرضية، وبالرغم من أن نيوتن كان مؤمناً بالكتاب والوحي إلّا أن أبحاثه اصطدمت مع الدّين، خاصة قانون الجاذبية الذي يُقرّ الحتمية الميكانيكية في الكون. كيف ذلك؟ وما سبب التعارض بين إيمان هذا العالم من جهة، والعلم الذي قدّمه من جهة أخرى؟

(1) Ibid, p. 32.

(2) فرانكلين باور، الفكر الأوروبي الحديث، الاتصال والتغير في الأفكار، ج1، القرن السابع عشر، ترجمة: أحمد حمدي محمود، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987، ص ص 77 - 78.

(3) Russel: Science et religion, p. 34.

رأى نيوتن أنَّ بإمكانه تفسير حركات الكواكب حول الشمس عن طريق قانون الجاذبيَّة، الذي يُمكن من تفسير ظواهر أخرى مثل اضطرابات الكواكب في حركتها المدارية، بسبب قوة غير تلك التي تُسبب دورانها المنتظم، وكذلك ظاهرة المد والجزر. وفعلاً قام نيوتن بصياغة هذا القانون الذي يقدِّم تفسيراً شاملاً للظواهر، إلَّا أنَّ مُشكلاً بقي مطروحاً إذُ توجد بعض الحركات في الكواكب تشدُّ عن قانون الجاذبية، فتحتاج إلى تفسير آخر، بمعنى "إن حركاتها تنحرفُ انحرافاً طفيفاً جدّاً، عما ينبغي لها أن تكون بحسب قانونه، وفضلاً عن ذلك، إذا تراكمت هذه الانحرافات وتكدَّست مع مرور الزمن، فسوف تصبح انحرافات عظيمة، تقلِّب ميزان النظام الشمسي كله رأساً على عقب، حتَّى أن الكواكب، إما أن تبتلعها الشمس، أو تنفلت من السيطرة، وتندفع في الفضاء الخارجي، فلماذا لا يحدث ذلك؟".

كان نيوتن يُدرك أحسن من غيره جواب هذا السؤال، وقدَّم تفسيره بأن أرجع عدم حدوث الكارثة إلى الله، نعم إلى الله، كيف ذلك؟ «إنَّ الله يتدخلُ بين الحين والحين، ويعيد الكواكب الضالَّة إلى مسارها الطبيعي، ومن الجدير بالملاحظة، أنَّ تلك كانت آخر فرصة تاريخية - على ما أعلم - كان فيها، عالم عظيم، على استعداد لقبول تدخل قوى فوق الطبيعة كسبب للظاهرة التي شاهدها»⁽¹⁾. حسناً، لماذا إذن يُتهم نيوتن، بأنه مؤسس المذهب الآلي المادي رغم إيمانه بالله والاستعانة به في تفسير ظواهر طبيعية؟ سنضطر لإرجاء الإجابة عن هذا التساؤل حتَّى نتبيَّن تصوُّر الرجل وعلاقته بالعالم، الأمر الذي يُتيح استنتاج حكم ربِّما أكثر موضوعية وإنصافاً.

- تصوُّر نيوتن لله والعالم:

اعتبر نيوتن الله علَّةً وسبباً أولاً لكنَّه ليس سبباً ميكانيكياً، وربما كان الكون يسير كالساعة، هذا يستلزم أن يكون هذا السبب ماهراً جدّاً في علم الميكانيكا والهندسة وليس أعمى أو عرضياً. وبناء على فهمه للطبيعة، بكل أجزائها وعظمتها

(1) ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ص 87.

يستنتج مواصفات الإله السبب الأول للطبيعة، مُستبعدًا التصوّرات البشرية عن الله، بل كل ما طرحته العقائد والوحي، ليُصبح التفكير في الله والطريق إليه هو كمال العلم وليس الوحي. من هنا يحدّد نيوتن ثلاث نقاط بدونها لا يكون الله شيئاً غير كونه قدراً وطبيعة، وهذه النقاط تشمل: السيادة Diminon، العلل الغائية Final causes، العناية الإلهية Providence⁽¹⁾.

وبتحليل نيوتن لفكرة السيادة، يوضّح قصور التصورات التقليدية عن الله، لكنّه لا يعالج قضية العناية الإلهية، أو دورها في آلية الكون، أو الحتمية الميكانيكية التي وضّحها وطبقها رياضياً. ويقرّ نيوتن وجود الأسباب النهائية حتّى وإن لم يتوصل إليها بعد لأنّها أسباب خفية، ولا يمكن الإدعاء بإدراكها. لكن الفلسفة الطبيعية في اكتمالها تُقرّبنا منها إلّا أنّنا لن نكتشفها، والدليل على ذلك أنّنا عن طريق قوى الجاذبية فسرنا حتّى الآن كل ظواهر الأجسام الكونية، ذلك لأنّها تنطبق على كل الأجسام صغيرة كانت أو كبيرة، صلبة أو سائلة أو غازية، لكن حتّى الآن لم نعرف أنّ نحدّد سبب هذه القوى وقوى الجاذبية، من المؤكّد أنّها تصدر أو تنشأ عن سبب ينفذ دائماً إلى مراكز الشمس والكواكب، بدون أدنى معاناة لأقلّ القليل من قوته.

إذن لاشك في إيمان نيوتن بالسبب الأول (الله)، لكن هذا السبب لا حاجة لنا به عند تفسير الظواهر، يؤكّد ذلك بقوله: «يكفيّا أن نعرف فقط أنّ الجاذبية موجودة وأنّها تعمل فعلاً وفقاً لقوانين، وأنّها تفسّر كل حركات الأجسام»⁽²⁾. والذي يُفهم من كلامه أنّه يدعونا إلى توجيه البحث إلى ما هو طبيعي، دون أن نتجاوز إلى ما فوق الطبيعة، لأن هذه الأخيرة من المستحيل معرفتها. من هنا يجب على الكنيسة أن تلتزم الصمت لأنّ الإله الحقيقيّ هو إله كل البشر، ولا وجود لأي واسطة بينه وبين كل البشر.

ولكن كيف يمكن التوفيق بين الإله والتصورات العلمية الجديدة؟ بصيغة أوضح كيف نوفّق بين القول بإله واحد مع الزمان المطلق والمكان المطلق والحركة

(1) Sir Issac Newton: Principia, v2, (the univer of California, press 1962), p. 546.

(2) Ibid, p. 547.

المطلقة؟ يرى نيوتن أن الله إله واحد، سرمدى، لامتناهى، ولكنه يحذر من الخلط بين الله وصفاته، فيقول: «إنه ليس السرمدية واللاهائية، بل هو سرمدى لامتناهى، إنه ليس الزمان، ولا الفراغ، ولكنه دائم إلى الأبد، وحاضر في كل مكان، وبوجوده الدائم يكون الزمان، وبحضوره اللامتناهى يكون الفراغ حيث كل الأشياء متضمنة فيه متحركة فيه،... إن الله لا يعاني من حركة الأجسام. والأجسام لا تجد أية مقاومة من حضور الله في كل مكان، إن الله موجود بالضرورة، وبنفس الضرورة، هو موجود دائما، وحاضر في كل مكان»⁽¹⁾. هذا تصوّر نيوتن لله، إله واحد، ذو سيادة، إله كل شيء، إله كل البشر، من هنا يرفض التصورات العقائدية المتعددة لله، والتي يستحيل معها التسليم بسيادة إله واحد في الكون، يقول: «إن الكائن الذي يحكم كل الأشياء، لا يحكم بوصفه روح العالم، بل بوصفه حاكما فوق الكل Land Over، ولكن بسبب سيادته وسيطرته، ينقصه أن يسمّى الإله الحاكم Lord God، أو الحاكم الكوني Universal Ruler»⁽²⁾.

- الجدل الذي أثاره:

هذا بإيجاز تصوّر نيوتن عن الله، إلّا أنه يثير إشكالات مثل هل الله هو الزمان؟ هل هو المكان؟ إلّا أن المتفق عليه أنه رجل مؤمن لكنّ إيمانه لا ينسجم مع التثليث المسيحي، فنيوتن يعدّ آريوسيا أي موحدا بتأكيد على الإله الواحد. ومع ذلك رأى بعض رجال الدين في كلامه تمويهها بل وإلحادا لأنه لا يشير إلى شيء يدركه الحس أو العقل، أو أن إيمانه إيمان فلسفي لا علاقة له بإيمان الوحي المسيحي. وطبعاً من الصعب حسم المسألة، ولكن المؤكد أنه كان رجلاً مؤمناً ولا يوجد في كل مؤلفاته ما يجعلنا نقول العكس وكل الدراسات تجمع على ذلك. ومع ذلك اتهم بالإلحاد أو المسبب في انتشار الإلحاد في أحسن الأحوال، كيف ذلك؟ «كان نيوتن مسيحياً خاشعاً للغاية، يأخذ اللاهوت مأخذ الجدّ، أكثر من

(1) Sir Issac Newton: Principia, v2, p. 545.

(2) Ibid, p. 544.

العلم ولا بد أنه كان سيصاب بالهلع، لو أنه تصوّر أن ما قام به طوال حياته، سوف يقوِّض أركان الإيمان الديني، وما يتبعها من قيم، فقد كان رأيه الخاص أن ما قام به ستكون له نتيجة مضادة تماماً، بل إنه حتى افترض أن نظامه عن الميكانيكا السماوية سوف يزودنا بالبرهان على وجود الله⁽¹⁾. وهو محقّ في افتراضه، لأن النظام الشمسي في النهاية يكشف أن كل شيء مصنوع وموضوع بدقّة متناهية، مما يلزم وجود الصانع، ويلزم القول بغرضية العالم أيضاً.

بل يمكن المضي إلى أبعد من ذلك فيما يخصّ إيمان نيوتن، فحسب راسل: «نيوتن، يؤمن إيماناً حرفياً بوحى التوراة، وفي كونه لا يوجد أي تطور، وعموماً ودون الاعتماد على نظريته، ممكن أن يكون خلق دفعة واحدة... نيوتن يؤيد الخلق المفاجئ (الفوري) للشمس والكواكب، ويستبعد تماماً أي فكرة للتطور الكوني، بسببه تلقى القرن الثامن عشر ورعاً وتقوى بأسلوب خاص، أين يظهر الله كمشرع، الذي خلق أولاً الكون، ثم تبت القوانين التي تحدد كل الأحداث المستقبلية دون ضرورة تدخله الشخصي»⁽²⁾. وهنا يقع التصادم مع رجال الدين، كيف هو هذا الإله الذي خلق العالم وتركه يسير وحده، دون تدخل، دون عناية إلهية، ماذا يفعل الآن، هل انتهى دوره؟ وأسئلة أخرى لها أهميتها كما نلاحظ، لهذا نجد الموقف الديني والذي بدأت سلطاته تنقلص، فضّل كما يقول راسل بعض الاستثناءات، مثلاً توجد المعجزات المتعلقة بالدين، لكن بالنسبة للألوهيين Déistes، لا يوجد استثناء لجميع الأحداث كلها تسير وفق قوانين طبيعية، لأنه لما زالت الضغوط الدينية، حتى الاستثناءات غابت.

وكانت الورقة الأخيرة في حذف الاستثناءات التي أبقي عليها نيوتن فرضية لابلاس (1719 - 1827) الشهيرة التي نُشرت لأول مرة سنة 1796، والتي من خلالها رمى لابلاس كلياً تاريخ الخلق، وفسّر الانحرافات التي تحدّث عنها نيوتن ورأى أن الله لا يتدخل أبداً لتعديلها، رأى لابلاس أنها تصحح نفسها بنفسها عبر حقبة زمنية طويلة، تلغي أي تراكم، الأمر الذي يعني، أنه لا داعي لتدخل الله في

(1) ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ص 93.

(2) Russel: Science et religion, p. 41.

تصحيحها وفعلا عندما لاحظ نابليون بأن كتاب لابلاس الكبير حول ميكانيكا السماء *La mécanique céleste*، لا يشير أبداً إلى الله، أجابه لابلاس بقوله: «سيدي تجاوزت هذه الفرضية»⁽¹⁾.

وهكذا بعد النظام الشمسي وقانون الجاذبية بدأت صورة الله تغيب عن العالم تدريجياً حتى تلاشت، وإن كانت المسؤولية لا تقع على نيوتن، وإنما تقع على أتباعه وأنصاره الذين أولعوا بنظرياته، فراحوا يصوّرون الكون وهو يعمل بطريقة آلية أكثر مما صوّره نيوتن نفسه أو يجب أن يصوّره. بهذا يكون نيوتن أو نظريته سبباً في انتشار الإلحاد فعلا رغم عدم قصده لذلك، لأن الإلحاد نجم أكثر عن الصورة الآلية الميكانيكية المادية التي أصبغت على العالم، بعد أن فقد غرضيته وأخلاقه وأصبح يُنظر إليه كساعة دقيقة، تسير نفسها بنفسها، ولا تحتاج حتى إلى ساعاتي يتدخل لإصلاحها أو مراقبتها... من هنا نلاحظ الآثار الوخيمة على الدين المسيحي ثم على منظومة القيم ذات الصلة جراء هذه المكتشفات العلمية الحديثة، لكن من المؤكد أن هذا ما كان ليحدث، لو لم تُفجّم العقائد نفسها في مسائل علمية دقيقة، مقدّمة نظريات خاطئة على أنها حقائق موحى بها، هذا الذي أدى إلى التصادم بين الدين والعلم، وإلى إلغاء الصورة الوسيطة للعالم بشكل يكاد يكون مطلقاً.

رابعاً: الصورة الجديدة للعالم وأثرها على الإيمان بالنص الديني:

- انتشار الإلحاد:

نظرنا كوبرنيك ونيوتن أثارتا موجة الشك الديني في القرن الثامن عشر، إلّا أنّ الاكتشافات العلمية المتتالية تؤكد السابقة، أنّ الغرب يشهد «لحظة الابتعاد عن التصور الديني للطبيعة باتجاه فهم منتهك لقداستها، أي صورة دنيوي يعتقد أنّه تحرر من المقدّس»⁽²⁾. في المقابل حرّز في نفس رجال الدين ما آل إليه الوضع الديني

(1) Russel: *Science et religion*, p. 44.

(2) بيار فوجيرولاس، «عودة المقدس الديني في الغرب»، في الإنسان والمقدس ترجمة: التيجاني القماطي وسامي شبشوب، (دار محمد علي الحامي)، ص 101.

من تردّي، خاصة بعد فرضية لابلاس التي تنبعث منها رائحة الإلحاد، والانحلال العام الذي أصاب فرنسا الثورية، فأعلنوا بذلك حربا على علماء الفلك، وإن كان من التهور إعلان هذه الحرب.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يرفض رجال العلم الإيمان بفرضية ما، لأن سلطة "ما" أقرّت صحتها، على العكس هم يستدعون الحواس ولا يتمسكون إلاّ بالآراء التي تتأسّس على حوادث بديهية، وملاحظات ضرورية. هذه الطريقة الجديدة أحرّزت نجاحا على المستويين التطبيقي والنظري، ومن هنا كان التصادم الذي انتهى بانتصار العلم وبانهيار الصورة الوسيطة للعالم ولغرضيته وأخلاقيته، بل ولمكانة الإنسان ومركزه في الكون كما سنوضحه، وهنا أسئلة كثيرة تطرح نفسها بإلحاح: «كيف يمكن أن يكون لأي من هذه الحقائق الفيزيقية أي أثر على مشكلة وجود الله؟ كيف يمكن أن تزوّدنا بأي برهان ضد وجوده؟ ألا يمكن أن يكون الله موجودا في حالة دوران الأرض حول الشمس، مثلما يكون موجودا في حالة دوران الشمس حول الأرض؟ وهل يتسق وجود الله مع الدوائر، لكنّه يتعارض مع المسار البيضي الشكل (الإهليلجي)؟ أم أن الله لا يمكن أن يوجد في عالم يتبع قوانين جاليلي للحركة، بل في عالم يتبع قوانين أرسطو؟ فما الذي كان إذن في الثورة العلمية يمكن أن يكون معاديا للدين»⁽¹⁾.

لقد أثار العلم الحديث إشكالات بتعارضه مع الدين، بالرغم من أن العلماء لم يقدموا دليلا على عدم وجود الله، ولم يقصدوا هدم الإيمان به، ومع ذلك تبقى نظرية كوبرنيك ونيوتن من أهم النظريات العلمية وأعظمها أثرا في تأسيس الفكر المادي الغربي، وإليها يُعزى الفضل الأكبر في نجاح كل من المذهب العقلي والمذهب الطبيعي، إلى جانب مذهب الإيمان بالله مع إنكار الوحي، بل وتأسيس الإلحاد ذاته⁽²⁾. كل هذا مهّد لظهور الكسمولوجيا الحديثة بعد حدوث تطوّرات علمية بالغة الأهمية، خاصة نظرية النسبية «وهي نظرية للفضاء والزمن والجاذبية تصلحُ لدراسة الكون ومحتواه، وعلى الصعيد الرصدي اكتشف تباعد المجرات

(1) ولتر ستينس، الدين والعقل الحديث، ص 103.

(2) المرجع نفسه، ص 156.

وتوسع الكون (من طرف هابل)، كل هذا سمح بوضع أهم نظرية كونية عرفها الإنسان منذ نشأته وهي نظرية الانفجار العظيم⁽¹⁾، لكن الملاحظ أنه كلما تغيّرت النظرة إلى الكون، يتبعها تغيّر في النظرة إلى الإنسان، الذي لم يعد هدفاً كونياً كما كان يُعتقد، بل هو أصغر وأتفه من ذلك بكثير.

- زعزعة مكانة الإنسان:

لم يززع نظام كوبرنيك مكانة الأرض فقط، ولكن أثر سلباً على مكانة الإنسان أيضاً، كيف ذلك؟ يُعدّ الإنسان عنصراً مهماً وأساسياً في عقيدة الكتاب المقدس، كذلك يمكن القول أن غايات الله من خلقه للكون، تبدو أنها تمّ خاصّة الكائنات البشرية، بل إن عقيدة التجسّد والخلاص لا تبدو صحيحة، إذا لم يكن الإنسان أهم المخلوقات، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا يوجد شيء في علم الفلك الكوبرنيكي يثبت أننا أقلّ أهمية، لكن نزع كوكب الأرض من مكانته المركزيّة، يُفسّح المجال لنزع مماثل لسكانه، عكس الاعتقاد السابق بأن الشمس والقمر والكواكب والنجوم تدور مرة في اليوم حول الأرض، فكان سهلاً الافتراض أيضاً بأنها وُجدت من أجل الإنسان، لأنه يشكّل أهمية خاصة في عيون الخالق⁽²⁾.

وبهذا المعنى فنظرية كوبرنيك «كانت صدمة مدمّرة للنظام اللاهوتي، فقد كان اعتقاد اللاهوتيين، لا فقط بالمعنى الفيزيقي الحرفي، لكن بالمعنى المجازي أيضاً، أن الكون يدور حول الإنسان ومسكنه الذي هو الأرض، فكان الإنسان هو المركز الفيزيقي للكون، وهو تقريباً مركز الرعاية والاهتمام من الله... لكن بعد كوبرنيك بدأت الشكوك تساور عقول الناس، حتى أكثر الناس تديناً وحماساً للدين»⁽³⁾.

(1) نضال قسّوم، «مكانة الإنسان في الكون»، مجلة عالم الفكر، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مج 27، العدد 1، 1998)، ص 269.

(2) Russel: Science et religion, p. 19.

(3) ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ص 103.

والمسيحيّ معذور ومحقّ في شكوكه هذه، لأن مقارنة العلم الجديد بالعقائد المتوارثة عبر آلاف السنين، تضعه مباشرة في موقف الشك والحيرة وفي سلسلة لا متناهية من الأسئلة: بما أنه توجد كواكب أخرى في الفضاء، ألا يمكن أن تكون آهلة بالسكان مثل الأرض؟ وإذا صحّ هذا الفرض «ألا يمكن أن تكون هي الأخرى قد أثمت، أو أخطأت؟ ألا يمكن أن يكون الله قد أرسل ابنه لكي يصلب مرة ومرة فوق هذه الملايين من مراكز الحياة؟ أليس تجسّد الله في المسيح يمكن الإيمان به لو أن المرء اعتقد أن الإنسان يوجد في مركز الدراما الكونية؟»⁽¹⁾، وهذا الذي يَنسجم تماما مع العقيدة التقليدية. ويستمرُّ طرح التساؤل الذي يَنم عن الإحساس بفقد الأهميّة الذي يصل مداه بفقد الغائيّة الإنسانيّة، والوصول إلى موقف عبثي من الحياة والوجود، فالأرض هي التي تدور ومعها الإنسان يدور، أين إذن تكمن أهمية الإنسان المذكورة في العهدين؟ أين تكمن أهمية الكائن الذي فداه ابن الله؟ ربما لاعتبارات بسيطة، من حيث السلم الترتيبي، ربما لم نكن الهدف من الكون كما علّق راسل.

إنّ نظام كوبرنيك يُزعزع الغائيّة الكونية والإنسانيّة أيضا رغم أنه لم يقصد إلى ذلك، لكنّ تداعيات وتطوّرات العلم سترسخ أكثر هذا المسار الآلي المادي حيث «وصلت مكانة الإنسان إلى الحضيض في بداية القرن العشرين مع اكتشافات المجرّات الأخرى وأبعاد الكون الحقيقيّة، وخاصّة تعرّف العلماء على عمر الكون... فقد خلق منذ حوالي 10 أو 15 مليار سنة، وأن الإنسان لم يوجد على الأرض إلا منذ بضعة ملايين سنة»⁽²⁾، وليته وجد بصورته هذه، فبيولوجيا القرن التاسع عشر لها رأي آخر.

خامسا - بيولوجيا القرن التاسع عشر وسقوط الإنسان:

بالرغم من زعزعة قيمة الإنسان جراء زعزعة كوكبه الأرض، ظلّ العلم في القرنين السابع عشر والثامن عشر يُكبر الإنسان خاصة قواه العقليّة، هذه النظرة

(1) ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ص 103.
(2) فضال قسوم، مكانة الإنسان في الكون، ص 271.

سرعان ما أطاح بها التطوريّون الذين نظروا للإنسان نظرة قائمة فهو نسخة متحوّلة من أبسط وأقذر الكائنات، ولم يكن هدفا للكون بما أن الكون نفسه فقد هذا الهدف. وهنا سؤال يطرح نفسه: كيف تأثّر وضع الكائنات الحيّة برؤية الفيزيائيين الميكانيكية ورؤيتهم للعالم كآلة ساعة؟ وإذا كانت الفيزياء الحديثة قد بدأت على يد نيوتن، فإن البيولوجيا الحديثة قد بدأت على يد ديكارت الفيلسوف والرياضي والنظر البيولوجي. معلوم أن ديكارت قدّم تفسيراً آلياً للكائنات الحيّة، أي لعمل وظائفها العضوية، وسرعان ما انتقل هذا التفسير إلى الإنسان، على أساس تماثل وظائفه مع الحيوانات الأخرى أي يمكن إخضاعها إلى علم الميكانيكا، يتم ذلك بمراعاة وعي الإنسان وتميّزه، وطبعاً ديكارت المؤمن يُبعد الروح أو العقل عن أي تفسير آلي، لكن جسمه لا، وتاريخ الفلسفة يعرف ثنائية ديكارت هذه، والتي منها تبدأ نقطة التفكّك في الفكر الغربي، كما رأى البعض⁽¹⁾، أو تبدأ النظر الميكانيكيّة للإنسان والتي مهّدت وقادت دون قصد إلى القول بالتطورية.

تواصلت الأبحاث التي تهدف إلى الكشف عن أسرار الجسم الحيّ بتضافر جهود تخصّصات عديدة، تريد معرفة سرّ الحياة بطريقة علمية وبلغة أدق فيزيوكيميائية بعيداً عن أي طروحات غيبية. ففي سنة 1845 تجنّد بعض البيولوجيين لأن يفسّروا كل العمليات الجسدية بلغة فيزيوكيماوية، وتبعهم الكثير من المادّيين الميكانيكيين المتطرفين الذين زعموا أن البشر هم ما يأكلون، وأن العبقريّة هي مسألة فوسفور، وأن المخّ يفرز الفكر كما تفرز الكلية البول، والتطرف واضح في هذه الآراء التي يقصدها أصحابها قصداً، فقد كانوا على وعي بالمعركة ضد الدّين باعتبار الكثير منهم ملاحدة يناضلون ضد الخرافة والظلاميّة، محاولين إيجاد تفسير ميكانيكي لكل ظواهر الحياة. ورغم حماس هذا الموقف إلّا أن مشكلاً أساسياً كان يَعْترضه، فحتى لو وقفنا على آلية الجسم وعمل الأعضاء فلن نُفسر أصل الحياة في حدّ ذاتها، من أين يستمدّ الكائن الحيّ حياته «فسرّ علاقة الحي باللاحى، كان فيه مفارقة بالنسبة لأتباع الميكانيكية الأوائل، فلو أن الكائنات

(1) ستيفن روز وآخرون، علم الأحياء والأيدولوجيا والطبيعة البشرية، في سلسلة عالم المعرفة، ترجمة: محمد عصفور، (الكويت: العدد 148، 1990)، ص ص 67 - 68.

الحية، هي مجرد كيماويات لكان ينبغي أن يكون في الإمكان، إعادة خلق الحياة من خلطة فيزيو كيماوية مناسبة»⁽¹⁾. وانتظر المتحمسون نوعا من الحل الذي قدّمه فعلا داروين (1809 - 1882)، ليس المقصود مقدرته على إخراج الحي من اللاحي، هو أيضا عاجز عن تحقيق ذلك، لكن قدم تفسيراً للحياة أو بالأحرى لتطورها بعيدا عن كشف سرّها فالكائنات الحية تتولد من كائنات حية مثلها، ومستحيل نشوؤها تلقائيا، لكن كل نوع وكل جيل من هذه الكائنات الحية يتطور ويتغير عن سابقه نتيجة ميكانيزمات معقّدة أهمّها الانتخاب الطبيعي.

- نظرية التطور:

رغم أن القول بالتطور سبق اسم داروين إلا أنه صار لصيقا به، لأنّه تمكّن من تقديم ميكانيزمات التطور، حيث يرى أن الكائنات الحية كلّها أبناء عمومة انحدر بعضها من بعض، نتيجة آليات التطور. ففي مقدمته لأصل الأنواع يقول: «ففي التناحر على البقاء بين الكائنات الحية، التي تقطن الأرض وبيان أن هذا التناحر، نتيجة مرهونة على تكاثرها بنسبة رياضية، وفقا لمذهب مالتوس التي يطبقها على عالمي الحيوان والنبات على السواء، ذلك أن ما يذهب به الفناء من الأفراد التي يخلقها كل نوع، أكثر مما يستطيع البقاء عادة، فيتكرر وقوع التناحر بين العضويات، ويستمرُّ أثره في الأحياء، لأثبت بعد ذلك أن كل فرد إذا طرأ عليه أي تحول مفيد، مهما يكن ضئيلا، بحيث يعدّه لأحوال حياته المتغيرة المعقّدة فإنّه يُصبح من البقاء أوفر حظا، وأعظم نصيبا من بقية الأفراد، فتنتخب الطبيعة وتخصّه بالبقاء، وأنّ الوراثة تلك السّنة، ذات الطول، لا بدّ من أن تعد كل ضرب منتخب طبيعيا، إلى استحداث أعقاب مكيفة، يذيع في الطبيعة انتشارها»⁽²⁾.

في هذه الفقرة نجد زبدة النظرية التطورية: تناحر على البقاء، الطبيعة تنتخب الأصلح أو الأقوى، ثم بالوراثة تنتقل الصفات الجديدة إلى الأجيال اللاحقة. يجزم

(1) ستيفن روز وآخرون، علم الأحياء والأيدولوجيا والطبيعة البشرية، ص ص 70-71-85.

(2) داروين، أصل الأنواع، ترجمة: إسماعيل مظهر، (بيروت، بغداد: مكتبة النهضة)، ص 121.

داروين بأن هذا التحول أو التحولات تعود للطبيعة لا غير بقوله: «إنَّ وجود التحول في العالم العضوي، واللاعضوي معاً، نتيجة سنن طبيعية، وألا سرّ للمعجزة في شيء من ذلك»⁽¹⁾. كذلك يقول: «إنَّ السنن التي تخضعُ الوراثة لمؤثراتها، مُبْهَمة لدينا غالباً، ولا يتسنى لأحد، أن يَسْتَحْلِي مغمض ذلك السرّ»⁽²⁾، وإن كان علم الوراثة بعده كشف الكثير من الأسرار الدقيقة عن المورثات وكيفية انتقالها... إنَّ ذكاء داروين وإدراكه للواقع جعله يتوقَّع ردود فعل معارضة له، لذا يذكر قبل حدوث ردود الأفعال المتوقعة: «ولا أرى أية أسباب وجيهة، تجعل من الأفكار المتضمنة في هذا الكتاب تصدم الشعور الديني لأي إنسان»⁽³⁾.

ويختتم داروين كتابه أصل الأنواع بقنبلة موقوتة، أَجَلَ تفجيرها لوقت لاحق لكنه لَحَّ إليها فقط كما يقول: «وإني لألح في المستقبل ميادين مفتوحة، لبحوث أكثر أهية. سيقوم علم النفس، على أسس جديدة، وتلك هي أن الاكتساب اللازم، لكل قوة وكفاءة عقلية، يتم بالتدرّج، وهكذا سيَسْتَطِيع الضوء على أصل الإنسان وتاريخه»⁽⁴⁾، وفعلاً يقدّم داروين أضواءه عن أصل البشر في كتابه نشأة الإنسان 1871 يَخَصّ تطوّر جنسنا البشري مقدّماً الدليل على انحدار الإنسان من أحد الأشكال المتديّة، ليصل إلى نتيجة هذا نصها: «وبهذا الشكل، فإننا نستطيع أن نفهم، كيف وصل الأمر إلى تقبّل أن الإنسان وجميع الفقاريات الأخرى، قد تمّ تشييدهم على نفس النمط العام، ولماذا يتمّ مرورهم من خلال نفس المراحل من التكوين، ولماذا يقومون بالاحتفاظ ببعض البقايا الأثرية غير المكتملة، المعينة، المشتركة، فيما بينهم، وبالتالي فإنّه يتحتّم علينا أن نعترف بشكل صريح بوحدة نشأهم»⁽⁵⁾. ليصل إلى إثبات أن الإنسان يعود إلى نوع من القرود غير المذيلة، وأن

(1) داروين، أصل الأنواع، ص 104.

(2) المصدر نفسه، ص 123.

(3) المصدر نفسه، ص 767.

(4) المصدر نفسه، ص 776.

(5) داروين، نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي، مج1، ترجمة: مجدي محمود المليجي،

(القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2005)، ص 120.

- كذلك أنظر المصدر نفسه، ص 369 وما بعدها.

دماغه وقدراته خضعت لتطور أكثر من باقي الحيوانات لا أكثر. وحتى لا نبتعد عن إشكالية البحث، فإذا كان دوران الأرض زرع الإيمان المسيحي فما بالك بالقول بتطور الإنسان عن الحيوان، وأنه ليس خلقاً مستقلاً، مّيزه الله عن باقي الكائنات بل وخلقّه على صورته، لتتحدّر الصورة إلى أحد أصناف القردة في النهاية. إنّ تحدّي نظريّة داروين أكبر بكثير من أنه يهدف إلى تفسير الكائن الحي تفسيراً فيزيوكيميائياً كما تبين فيما بعد من خلال دعم وتطوير نظريته بشكل بارز، بحيث تحوّلت التطورية إلى إيديولوجية مُسيطرّة.

سادساً - العلم الحديث وزعزعة القيم الإنسانية:

إنّ هذه الاكتشافات الجديدة سببت أزمة علمية ذات أبعاد دينية أخلاقية في المجتمع الغربي لتنتقل إلى باقي المجتمعات بحكم أنّ الحضارة الغربية هي المهيمنة وبالتالي المصدّرة لقيّمها. ومن أهمّ الآثار السلبية لهذه الموجة الجديدة نجد:

- تصاعد النزعة المادية:

بالاعتماد على قوانين الطبيعة فإن النزعة المادية آخذة في التصاعد، فبعد أن اعتقد العلماء أنه بالإمكان تفسير الكون عن طريق قانون يردّ الظواهر إلى علّة ومعلول، انتقل هذا الاعتقاد إلى علماء البيولوجيا أيضاً، خاصة بعد أن أمّدّهم الداروينية بالخلفية التي يستندون عليها. فنظريّة التطور تُعتبر «أقوى محاولة لرد علم الأحياء إلى الفيزياء والكيمياء، أي ردّ الطبيعة الحيّة الحيوانية والإنسانية، وما تتّسم به من خصائص وملكات، إلى القوانين التي تحكّم المادة في تحليلها الفيزيائي والكيميائي الأصم»⁽¹⁾، وفي هذا إحياء للنزعة اليونانية القديمة المثلثة خاصة في ديمقريطس (460 - 361 ق.م)، التي ردّت كل ظواهر الحياة إلى المادة. كذلك يعتقد علماء البيولوجيا أن التفسير الفيزيوكيميائي يضمن للبيولوجيا تحقيق نجاح مماثل لنجاح الفيزياء والميكانيكا.

(1) صلاح محمود عثمان، الداروينية والإنسان، نظرية التطور من العلم إلى المعرفة، (2001)، ص 90.

وطبعا لا اعتراض على هذا التفسير، لكن الإشكال هل هو التفسير الشافي والكافي لمظاهر الحياة عامة، ولمظاهر الإنسان الداخلية والخارجية؟ لو اقتصر التفسير الفيزيوكيميائي على الجانب المادي من الحياة، فإنه يكشف فعلا عن جزء من الظاهرة وفي هذا فائدة جمة، لكن الإدعاء بأن مثل هذا التفسير المادي يشمل كل الظاهرة الحية، هو الذي يوقع هؤلاء العلماء في الاعتقاد الدوجمائي. ومع ذلك دوجمائية علماء البيولوجيا تواصل في حنق الحياة داخل حدود الذرة والتفاعلات الكيميائية إلى درجة تجريد الإنسان من كل ملكاته التي يتفوق بها على غيره من الكائنات، إلى درجة أفقده دوره وهدفه في الكون، بعد أن أحطت من قيمته إلى مجرد نسخة متحوّلة.

- ضياع غائية الإنسان بين الصدفة والآلية:

أثارت الداروينية الجدل حول مكانة الإنسان التي أصبحت مجردة من مكتسباتها الماضية، التي جاهدت في كسبها وتطويرها آلاف السنين، لكن فجأة تنزعز هذه المكانة وتسقط إلى الأسفل خاصة بانتزاع الإنسان وسلبه من وضعه الديني القديم الذي كان يعتبره مركز وهدف الكون والخلق. فقد أثارت مادية الداروينية حفيظة الغائية بكل أنصارها، وهنا أعيد طرح السؤال هل وجود الإنسان وحياته مجرد حدث تاريخي، أم ضرورة هادفة؟ وطبعا كل إجابة تصدر عن مرجعيتها، فبديهي أن الداروينية مع الوجود العارض على أساس الأصل الوضع للإنسان، وأنه مجرد حلقة في سلسلة تطوّر تخضع لآلية حتمية سواء في نشأته أو تطوره البيولوجي والحضاري.

وهذا تخرج الداروينية عن نطاق العلم، لتتحول إلى اتجاه فلسفي وإيديولوجي كما هو واضح من الاستغلالات الواسعة التي عرفتها في أغلب حقول المعرفة. ففي السياسة نجد مقولة "البقاء للأقوى" باتت هي التي تحكم علاقات المجتمع الدولي، وفي علم الاجتماع يعالج سبنسر كل قضايا وفق رؤية تطورية، وفي الأخلاق وحتى في علم النفس كما تنبأ داروين، فإن نظريته قلبت موازين القوى النفسية والعقلية وبذلك «فقد عالم الإنسان هذا مركزه على يد التحليل النفسي عند

فرويد، الذي قدّم للإنسان صورة قوامها مجموعة كبيرة من القوى المتباينة، ومن الخيوط المتشابكة أقبلت عليه من كل صوب ومن بعيد جداً، وتكوّنت النفس البشرية من العقد المخيفة لتلك الخيوط، وهي عقد قابلة دائماً لأن تفلت من أيدينا وينفطر عقدها⁽¹⁾، لتظهر في سلوكات لا إرادية ولا شعورية تفتقد للوعي الإنساني، ولل فعل الحر المسؤول.

ويتطوّر علم النفس إلى ما يُعرف بعلم النفس الرياضي أو الذرّي، الذي يُترجم المشاعر الوجدانية إلى مجرد تفاعل عصبي لا يختلف عن تفاعل الذرّات، بل ويحاول قياس التفاعل بلغة الحساب والأرقام. إنّ تأثير داروين كان بعيداً بحيث مسّ مختلف الدراسات الإنسانية متجاوزاً بذلك البيولوجيا إلى الأنثروبولوجيا التي وظّفت مبادئ داروين وأضافت عليها بإبراز التطور الاجتماعي غير العضوي، وهكذا انتقل التطور من حقل البيولوجيا إلى الأنثروبولوجيا ومن أشهر الباحثين في هذا الاتجاه نجد إدوارد تايلور وجيمس فريزر. كذلك نجد علم الاجتماع التطوري وربما كان النموذج فيه هربرت سبنسر الذي وافق داروين في آرائه، وكلاهما استلهم واستفاد من الآخر، ودون الدخول في تفاصيل علم اجتماع سبنسر، نقف لنفتح قوساً على ميكانيزمات التطور الاجتماعي عنده.

- الحرب: لكي يصل المجتمع إلى التطور، فإنّ وسيلته في ذلك هي الحرب وفقاً لقانون البقاء للأصلح، وذلك بالقضاء على الأفراد غير الصالحين، وإبقاء الأفراد الصالحين في الدولة، وقد استخدمت نظريته لتوطيد دعائم الاستعمار ولتبرير التمايز الطبقي على أساس من التفاوت الفطري بين الأفراد والأقوام⁽²⁾.

- الصراع: وتقوم الحرب بسبب الصراع، وهو ما يبرر الزعم القائل بتفوق بعض الشعوب والأمم مثل الأنجلوسكسونية والآرية. وهو ما تبلور في الأيديولوجيا النازية مع هتلر الذي طبّق الفكر التطوري

(1) صلاح محمود عثمان، الداروينية والإنسان، ص 294.

(2) حاتم نصر الشرياتي، موسوعة الخلق والنشوء، (المصورة: مكتبة الإيمان، 2003)، ص 49.

بصرامة على أفكاره وحاول الاستفادة من قوانين التطور من خلال قواعد الصحة النازية: إبادة المعوقين والمتخلفين عقليا وأفراد الأجناس الأخرى الدنيا في السلم التراتبي لبني الإنسانية. كذلك نجد الفكر الصهيوني طبقَ البقاء للأقوى والأصلح... من خلال الموقع الدارويني والنيشوي⁽¹⁾. والمقام لا يتسع لذكر كل الآثار السلبية لهذه النظريات العلمية بعد أن تحولت إلى إيديولوجيا، ولكن هل يمكن أن نجد مخرجاً لهذه الأزمة الأخلاقية الناجمة عن تطورات علمية فلسفية؟

سابعا - مقاربات علمية، فلسفية، دينية للخروج من الأزمة:

إن إنكار غائية الكون والإنسان والاحتكام إلى المادة بعيداً عن أي رؤية دينية أو ميتافيزيقية أدّى إلى انقلاب على القيم العليا، لكن واقع الحال أثبت أن الإنسان بحاجة إلى إنسانيته، إلى قيمه، إلى إيمانه بالله. حاجات الإنسان عجزت عن تليتها الفلسفات المتعددة التي حاولت أن تكون بديلاً عن الدين، والعجز نفسه عرفه العلم الذي توهم أنصاره أنه يلبي كل الحاجات والرغبات، ويأتي القرن العشرين بحربين عالميتين، ويلفّ الدمار العالم الحديث الذي أُسس على عقيدة التقدم، ويجد الإنسان نفسه أنه لا يتطور بل هو صوب التخلّف يسير، نحو قتل نفسه وقتل الإنسانية جمعاء. وهنا وقف العقل المتأمل يُعيد النظر في إنجازاته، في قيمه، لإيجاد الحل في محاولة للخروج من الأزمة ومن المتاهة التي يتخبطُ فيها، وفعلاً هذا العقل المتأمل أعاد النظر في مسائل كثيرة.

- نقد العلم:

إحساس الإنسان المتزايد بتفاهته في عالم الآلة جعله يوجّه النقد للعلم منتج الآلة، رغم العلم في ذاته لا يحمل إساءة، لكنه يصبح كذلك عندما يتحول إلى إيديولوجيا، تزعم أنها تملك مفاتيح الغيب والشهادة، كما اعتقد بعض العلماء

(1) عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، (لبنان: دار الفكر المعاصر - سوريا: دار الفكر، ط1، 2002)، ص 104.

المغرورين الذين يقفون عموماً في خندق العلماء الملحدين. وأكثر من ذلك علماء كبار يرفضون هذا التوجه العلمي المادي الآلي المنزع بعد أن وقفوا بأنفسهم على قصور اختصاصهم، بل وعلى أخطار العلم. يقول أينشتاين: «من ناحية أخرى نجد أن التكنولوجيا - أو العلم التطبيقي - خلقت للإنسان مشكلات خطيرة وعميقة، ويتوقف بقاء الإنسان نفسه، على إيجاد حل ملائم لهذه المشكلات ويتعلّق الأمر بإبداع نوع من النظم والتقاليد الاجتماعية، لا مناص لهذه الآلات بدونها أن تجلب للبشرية أشدّ الكوارث»⁽¹⁾.

هذا رأي وتحذير عالم له وزنه المجمع عليه، ثم إنّ الواقع يُصدّق مثل هذا الرأي والواقع أصدق برهاناً في هذا المقام، فالإنسان والمجتمع ككل بات يندد بهذه التكنولوجيا ومخاطرها التي أثرت بشكل سلبي على العلاقات الاجتماعية وعلى روحانية الإنسان، التي لا يريد التخلي عنها، وعلى البيئة.. ثم إن الصيحات المحذرة تأتي من قلب العالم الأوروبي والغربي، يصرّح روجيه جارودي قائلاً: «لم نعد نشقّ بالعلم والتكنولوجيا ثقة ملؤها التقوى، لأن الحياة الإنسانية أصبحت بحاجة إلى تبرير، وأصبحت إمكانية الإنسان، تطرح مشكلات كبرى مثل مشكلة الاختيار ومشكلة الحرية، ومشكلة الأهداف»⁽²⁾. ويصدر نقد العلم عن فيلسوف ملحد أيضاً ولكن منصف كراسل فهو يعترف: بأنّ «العلم لا يمكن أن يقول شيئاً فيما يخص موضوع القيم، لا يمكن أن يُبرهن على فرضيات مثل: "الأفضل أن تحبّ من أن تكره" أو "الطيبة أفضل من القسوة"، العلم يمكن أن يمدّدنا بالكثير، فيما يخصّ موضوع الوسائل لتحقيق رغباتنا لكن لا يمكن أن يقول أن رغبة ما أفضل من الأخرى، هذا يعني أن العلم، لا يرفض أن يكون وحده أساس الحقيقة، بمعنى أنه يوجد منهج آخر، غير علمي للتوصل إلى الحقيقة، فالوحي والدين خارج مجال العلم»⁽³⁾.

(1) أدريين كوخ، «أينشتاين العلم والمجتمع»، في آراء فلسفية في أزمة العصر، ترجمة:

محمود محمود، (مصر: المكتبة الأنجلو مصرية، 1963)، ص 104.

(2) جارودي، نظرات حول الإنسان، ترجمة: يحيى هويس، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة،

1983)، ص 12.

(3) Russel: Science et religion, pp. 129 - 130.

لهذا يعلن أينشتاين عن قصور العلم فيصرّح «بتعبير جريء أستطيع أن أقول، أن العلم هو إعادة بناء الوجود، بعد خلقه عن طريق التصوّر، أما إن سألت نفسي، وما الدّين؟ ما استطعت أن أجد الجواب بهذه السهولة، ليؤكد عدم انفصال الدّين والعلم عن بعضهما البعض بشكل مُطلق، لأنه توجد بينهما علاقات متبادلة قوية، ويشخص هذه العلاقة بقوله «العلم بغير دين أعرج، والدّين بغير علم أعمى»⁽¹⁾. ثم إنّ العلم نفسه أعاد النظر في الكثير من الأمور التي كانت تُعد يقينيات، فهذه فيزياء أينشتاين تحل محل فيزياء نيوتن، والعالمين بلانك وهايزنبرغ قد أبطلا نظريات لا بلاس، وغيرها من التطوّرات والتغيرات الحاصلة، وبذلك «فقد معارضو الدّين اليوم، تلك المكانة التي كانت تسمح لهم بمثل هذه الإدعاءات التي لا يزالون يرددونها، زاعمين أن لها أساسا علميًا. إنّ نظرية النسبية وقاعدة الميكانيكا الكميّة (كوانتم)، قد أوصلتا العلماء إلى الاعتراف بأنّه لا يمكن الفصل بين المُشاهد والموضوع المُشاهد... ومعناه أنه ليس في إمكاننا إلا أن نشاهد بعض المظاهر الخارجية من أي شيء، وإتّنا لا نستطيع أن نُشاهد حقيقة الجوهرية، إنّ الثورة التي وقعت في الحقل العلمي في هذا القرن، قد أثبتت أهمية الدّين من وجهة نظر العلم نفسه»⁽²⁾.

إثبات أهمية الدّين انعكس إيجاباً على إعادة النظر في أهميّة الكون وأهميّة الإنسان، ولفكرة الغائية ككل التي تحطّمت مع آليّة نيوتن، وتطوريّة داروين، لكن يمكن القول أنه بعد التدهور الكبير الذي حدث لمكانة الإنسان حتى منتصف القرن العشرين، بدأت الأمور تتغير بتغير معطيات العلم. ذلك أنّ «جوهرية الإنسان في الكون عادت إلى الواجهة وبقوة، ذلك لأن العلماء، خاصة منهم الفيزيائيون والبيولوجيون بدأوا يكتشفون خاصيّات مُدهشة في الطبيعة، جعلتهم بعد تراكم الأدلّة، ينصّون على نتيجة من أهم ما توصل إليه العلم الحديث، وهي أنّ الإنسان

(1) أدريين كوخ، «أينشتاين العلم واجتمع»، في آراء فلسفية في أزمنة العصر، ص ص 107 - 108.

(2) وحيد الدّين خان، الدّين في مواجهة العلم، ترجمة: ظفر الإسلام خان، (القاهرة: المختار الإسلامي للنشر، ط4، 1978)، ص ص 55 - 56.

ليس متلائما مع الكون من جهته فقط، بل الكون ذاته قد خُلِقَ وضُبطَ بطريقة تجعل وجود الإنسان فيه ممكنا بل حتميا»⁽¹⁾، بمعنى لا مجال ولو بمقدار ذرة للقول بالصدفة والتطور التلقائي وهذا بلغة علمية، فالعلماء يؤكدون، لو تغير الثوابت الفيزيائية التي يقوم عليها الكون، ولو بمقدار ضئيل جدا «لكان ظهور الحياة عموما والإنسان خاصة مستحيلا، هذه الدقة المذهلة الملاحظة في الكون.. هي ما نعبّر عنه بفكرة "التناغم الكوني" وهذه النتيجة العظيمة (ضبط خاصيات الكون من أجل ظهور ووجود الإنسان) هي جوهر تلك الفكرة الهامة التي يدور حولها اليوم نقاش علمي وفلسفي كبير، والتي سُميت بـ «المبدأ الأنثروبي (أي الإنساني)»⁽²⁾، وهذا أعاد الاعتبار إلى فرضية الله خالق الكون والإنسان.

وبالنظر إلى هذا التطور الحاصل في موقف العلم نفسه، حدث بالموازاة تطور في موقف الدّين، أو بالأحرى رجال الدّين الذين أدركوا أنّه لا داعي للدفاع عن العقائد التي بات الوعي الأوروبي يرفضها، والاتجاه إلى روح الدّين إلى القيمّ السمحة له التي يمكن أن تُخرج الإنسان الأوروبي والغربي عموما من المصير المتشائم الذي بشرت به فلسفات: نهاية التاريخ، وصراع الحضارات، واللامعقول واللاشعور قبل ذلك وكل أدوات نفى الإنسان، والفلسفة تعدّ من المحاولات التي تسعى لإنقاذ ما يمكن إنقاذه.

تطور الفلسفات المعاصرة:

انتهى الحال بالمفكرين الذين كانت روّعتهم الأزمة والثورة معا، إلى أن يعيدوا النظر في بناء القيم والحقائق كلها، بما في ذلك الأساس الذي يعتمد عليه هذا البناء نفسه، وهو الوجود الإلهي المتعالي، وأصبح ينظر إلى القيمّ المهدّدة وحدها على أنّها قيّم، لا على أنّها قوى وأشياء⁽³⁾. وبدأت تبرز فلسفات تحاول أن تقيم بناءها على

(1) فضال قسوم، مكانة الإنسان في الكون، ص 274.

(2) المرجع نفسه، ص 274. أنظر ما بعدها، صاحب المقال عالم فلكي يذكر 15 ثابتا فيزيائيا، والتي إذا اختلت تنعدم الحياة.

(3) جارودي، نظرات حول الإنسان، ص 104.

أساس ديني روحي، بعد أن انتشرت التيارات والفلسفات المادية المتأثرة بالآلية الكونية والتطورية الداروينية في كل مجالات المعرفة. ففي منتصف القرن العشرين عاد الاهتمام بالدين في الغرب وإن لم يكن دائما في صورة الدين المرتبط بالوحي التقليدي، ولكن بطرح فلسفي يستلهم من الدين جوهره وقيمه، وفي هذا السياق استلهمت الفلسفة المعاصرة الكثير من هذه الفلسفات المؤمنة بهدف إنقاذ الدين من جهة، وإنقاذ الإنسان الغربي من جهة ثانية بإعادة خلق التوازن الذي يفقده، وقبل ذلك بالإجابة على الأسئلة التي طرحتها وتطرحها الساحة الفكرية المعاصرة.

تحاول الإجابات الردّ على الأسئلة التي أثارها الفكر أو الفلسفة المعاصرة، سواء كانت تنزع نحو الوضعية المنطقية، أم الماركسية، أم الوجودية، أم العلمانية أم الحداثيّة أو أي مذهب يُنكر الدين والميتافيزيقا على العموم. وكانت هذه فرصة لأن يساهم الفكر في الإجابة عن مثل هذه التساؤلات الإنسانية، بعد أن أدرك الإنسان أنّ العلم والمهارات الفنيّة لا يمكنهما أن يكفلا تقدّم الجنس البشري، بدليل أن رجال العلم يراجعون أنفسهم، أي «على الذكاء البشري أن يدرك، أننا قد أقبلنا على عصر حاسم في تاريخنا، أقبلنا على فترة يجب - مهما كلّفنا الأمر - أن تخضع للعقل فيها أدوات القوة الضخمة، التي حصلنا عليها بالسيطرة العلمية على المادة، وذلك بالتغلب على الشهوة الجامحة التي تملك الإنسان وتدفعه إلى طريق غير طريق العقل وبخاصة وجوده الجماعي»⁽¹⁾.

فإذا كان العلم يهتم بـ "الوسائل" فإن مجال "الغيبيات" يتعلّق بشيء ليس هو العلم وإنما هو "الحكمة"، ولن يتحقّق سلام أو حرية أو كرامة في علم الغد مادام العلم والحكمة لا يتّفقان، «لقد انقضى عهد كنا نتوقع فيه، أن يحلّ العلم المشكلات الخلقية والميتافيزيقية والدينية، أو أن يستغني عنها، حينئذ كنا نعتمد على العلماء، لكي يقيموا في يوم من الأيام السلطة الروحية التي تقود البشرية، نحو الأوجه البانعة من التقدم الذي لا بد منه»⁽²⁾. وأكثر من ذلك رجال العلم الآن

(1) جاك ماريتان، «الإنسانية التي تدور حول الدين»، في أراء فلسفية في أزمة العصر،

ترجمة محمود محمود، (القاهرة: المكتبة الأنجلو المصرية، 1963)، ص 206.

(2) المرجع نفسه، ص 207.

منشغلين بتحليل باطني لضمائرهم، يتساءلون فيه عن العلاقة بين ضميرهم كرجال وبين ما يمكن أن يستخدم فيه علمهم كعلماء، لهذا يمكن أن نراهم "وقد حاق بهم الخطر من معاملة الدول لهم، كمجرد خامات صناعية لها قيمة خاصة، تعزى إلى إنتاجهم الذي يخرج على صورة المكتشفات، وإذن فهي كرامة العلم ذاته، وكرامة العالم التي تتعرض للخطر" ولا يمكن تجاوز هذا الخطر، إلا بتنمية الحكمة داخل العلم.

إنّ عملية تحويل الرجل المسيحي إلى رجل دنيوي تتعلق فوق كل شيء بفكرة الإنسان وفلسفة الحياة التي تطوّرت في العصر الحديث، وقد بقيت مدنيّة القرن التاسع عشر مسيحية في مبادئها الحقيقية على الأقل رغم نسيان هذه المبادئ، لكن الشقة ازدادت بُعداً بين السلوك الحقيقي في هذا العالم المسيحي الدنيوي وبين المبادئ الخلقية والروحية التي أكسبته معناه ومنطقة الذاتي والتي أراد أن ينكرها، ومن ثمّ فإنّ هذا العالم يبدو وكأنه خلو من مبادئه⁽¹⁾ التي يجب إحيائها والتوفيق بينها وبين العلم، الأمر الذي يبقى رغبة ملّحة عند الكثير من المفكرين ورجال اللاهوت والفلاسفة المسيحيين، بعد أن استنفذوا كل الحلول من جهة، ولقناعتهم بضرورة التوفيق بين قيم الإيمان وقيم العالم الحديث.

إنّ العالم الحديث قد اهتمّ بالإنسان وحاول أن يعيد له قيمته وقيّمه التي سلبتها العصور الوسطى، فظنّ أن الإنسان يسترجع اعتباره بأن يدير ظهره لتلك العصور، وبالتالي اعتبار استرجاع مكانة الإنسان يكمن في انفصاله عن الله، وكان ينبغي البحث عنه في صلته بالله بطريقة أصحّ، وبعدما زال الوهم الكبير في الإنسانية المركّزة على الإنسان سيّد وإله الطبيعة، وبعد التجربة القاسية في مناهضة الإنسانية في الوقت الحاضر فإنّ ما يحتاج إليه العالم فعليّاً هو إنسانية جديدة، إنسانية مدارها الدّين الصحيح، والقيم المشتركة.

ومهما كان شكل هذا العالم الذي سيخرج روحاني الطبعة كما يتنبأ البعض، أم يغوص في ماديته بصورة أعمق، إلا أن المتفق عليه أنّ عالم اليوم وفي الغرب خاصة يوفر مجالات اختيار أوسع بكثير من تلك التي كانت في العصور الوسطى.

(1) جاك ماريتان، الإنسانية التي تدور حول الدّين، ص ص 207 - 208.

فضغط السلطة الدينية على الأفراد توقّف وكل التيارات والمذاهب ألقت بدلوها وعبرت عن آرائها بكل حرية سواء التي تؤيد الدين أو ترفضه، كذلك العلم كشف عن منتجاته المفيدة والرائعة والمميتة في الآن نفسه، وبالتالي توقّف للإنسان في هذا العالم المتنوع الثقافة والمذاهب مساحة الحرية والاختيار دون تجاهل وسائل التوجيه والضغط الإعلامية خاصة منها، مما مكّن إلى عودة النشاط الديني والقيمي والفلسفي وإحيائه.

وهذا الإحياء للإيمان ترجمته الفلسفة والعلم المعاصرين، اللذين شهدا تراجعاً عن الكثير من المسلّمات التي شيّدا عليها في العصر الحديث العلم الحديث، الذي تشكّل وفق منطلقات فلسفية مادية ميكانيكية، مبعداً أو مقصيا التعليل الماورائي والغائي في تفسيره للظواهر، هذا العلم وبفضل التطور الحاصل فيه كشف عن نقائص وأخطاء وقصور بل وأخطار سواء في تفسيره للظواهر أو رؤيته للكون المفتقدة للغائية والإيمان بالله أو تطبيقاته في حياتنا، من هنا كان النقد الذي سلّط على العلم، نابعا من علماء أمثال أينشتاين وقفوا بأنفسهم ومن خلال أبحاثهم المعمّقة على غلّو النظرة العلمية وقصورها ممّا مكّن من العودة إلى الحديث عن العلم ودوره وعلاقاته ومبادئه بمنظور ابستمولوجي جديد يراعي أكثر متطلبات الإنسان وخصوصيته.

نفس التطوّر الإيجابي شهدته الفلسفة المعاصرة في بعض اتجاهاتها خاصّة الفلسفة المؤمنة والتي قدمت نماذج أكثر فعالية وتجاوبا مع روح العصر، ومع متطلبات الإنسان وانشغالاته اليومية، بعيدا عن الطرح المدرسي الصارم. فالفلسفة المعاصرة استفادت من تجربة الماضي لتعزز إيمانها ودورها في النهوض بأعباء الإنسان المعاصر هذا التطور يكشف أن المجتمعات الغربية رغم اعتمادها العلمانية وتبنيها الحداثة، إلّا أن الفعل الديني مازال حاضرا والمقدّس لم يغيب تماما والقيم مطلوبة بشكل ملح، قيم الممارسة العملية وليس الوعظ والإرشاد النظريين أي القيم الفاعلة التي تُسهم في إيجاد حلول لمشاكل حقيقية يعاني منها الإنسان.

أخيرا نشير إلى أن المجتمعات الغربية ليست وحدها التي تعرف وضعاً أخلاقيا متأزماً، بل مجتمعاتنا كذلك تعيش هذا الوضع الناجم عن تداعيات الحضارة الغربية

بإيجابياتها وسلبياتها على واقعنا وأنساقنا الفكرية من جهة وعن فهمنا القاصر لقيمتنا الروحية والأخلاقية والتي تفتقد للفاعلية التي تمكن من تحسين الواقع. الواقع الذي يطرح بشدة إشكالات جديدة تتصل بالتفاعل مع هذه الحضارة المسيطرة، تفاعل يتم بالقبول والرفض والتحفّظ لقيمها، لكن المؤكّد لسنا في مستوى علمها وفكرها وقوتها، الأمر الذي يُعجّل بضرورة البحث وعمل الفكر حتى نجد مخرجاً لمعاناتنا ونُسهم بدورنا في إيجاد حلول لمعاناة الإنسانية المتعدّدة.

فلسفة جان جاك روسو وصداها في التأسيس لأخلاقيات العلم والتكنولوجيا

د. خديجة زيتيلي^(*)

خطى العلم المعاصر، بالبشرية، خطوات عملاقة نحو آفاق جديدة غاية في الرحابة، ولكن اللحظة الفارقة تلك طرحت، في الوقت ذاته، إشكاليات كبيرة ومعقدة تتعلق بمكانة الإنسان الجديدة في العصر وداخل المنظومة الاجتماعية والإنسانية، وسط زخم التطورات الكبرى والأحداث السريعة لتقدم المعارف والتكنولوجيات، ما جعل العالم يغدو قرية صغيرة والتواصل يتم في لمح البصر وفقاً للإكتساح السريع لتقنية الإتصالات الجديدة. لقد دفعت الاكتشافات العلمية الكبرى تلك، منذ النصف الأخير من القرن الماضي، إلى خوض غمار سجلات ثقافية وأخلاقية، غير مسبوقة، تطمح للإرتقاء بمكانة الإنسان وجعله يحتلّ صدارة الاهتمامات، والإنصات في الوقت نفسه إلى الهواجس التي باتت تُقلق راحته، وهذا بعد أن تغوّل العلم وخذش كرامته وأدميته.

لكن السؤال الفلسفي حول جدوى تطوّر العلوم والمعارف وانعكاسات كلّ ذلك على حياة الإنسان الاجتماعية والأخلاقية منها، على وجه الخصوص، قد استبق القرن العشرين بكثير حين جاء في سياقات تاريخية وفكرية مختلفة، وكان أبرز من تناول تلك المعضلة بالتحليل والنقاش في العصر الحديث، الفيلسوف الفرنسي

(*) باحثة أكاديمية وأستاذة جامعية من الجزائر.

جان جاك روسو (1712 - 1778) (Jean- Jacques Rousseau) في نصّه الشهير:

مقال في العلوم والفنون عام 1750 *Discours sur les sciences et les arts*.

وفي هذا البحث نهدف إلى استحضار القول الروسي وعرض أطروحاته، التي لم تكن أبداً تجاري ما كان سائداً من الاتجاهات في عصره، بل لقد اعتُبرت أفكار الرجل وقتئذٍ خرقاً علمياً صريحاً يتعارض مع قيم التنوير، وجرى نقدها وتبخيسها في نصوص فلسفية شهيرة كتلك التي كتبها مواطنه فرانسوا ماري أرويه المعروف باسم فولتير (1694 - 1778) (Voltaire)، الذي يأتي ذكره هنا على سبيل المثال لا الحصر.

وإذ نعود، في هذه الدراسة، إلى روسو فيلسوف القرن الثامن عشر، عصر التنوير⁽¹⁾ فلأننا نعتقد أنّ أحد المواقف الفلسفية الهامة – من تقدّم العلوم والفنون

(1) التنوير/الأنوار حركة فلسفية وفكرية انتشرت في أوروبا خلال القرن الثامن عشر، ويعدّ التنوير مرحلة هامة في تاريخ الحضارة الأوروبية الحديثة، فقد أفرز جملة من المفاهيم الأساسية والقيم العلمية والأخلاقية التي تأسست عليها الحضارة الغربية. لقد أطلق القرن الثامن عشر العنان للعقل وللحرية الفردية، مؤكداً على سيادة الذات الإنسانية وقدرتها على التحرر، ويُذكر أنّ فيزياء نيوتن كانت قد ساهمت مساهمة كبيرة في الإشادة بعظمة هذا القرن، عن طريق اكتشافاتها المبكرة وقوانينها الجديدة، وأعطت، بذلك المسعى، نفساً جديداً للإنسان فصار واضحاً للعيان أنّ أوروبا تسير نحو حقبة تاريخية جديدة المعالم، وتضع مسافة واضحة بينها وبين الدين في صورته القديمة أو التقليدية. وعطفاً على ما سبق غدت المرحلة الجديدة تلك انتقال من اللاهوت إلى الناسوت وتحرير للفكر من سطوة الديني، الذي ساهم لأمد طويل وبشكل واضح في عرقلة التقدم العلمي وتطوّر البحوث التكنولوجية بدعوى عدم جواز أمر ما أو مخالفته للكنيسة وغيرها من المبررات التي تُسوِّغُ التحريم والمنع والعقاب ولا تشجّع البتّة على المغامرة العلمية والتطلّع نحو المستقبل، الأمر الذي رفضه عصر التنوير وتجراً على دحضه ومعارضته. ولذلك فمن سمات عصر التنوير الأوروبي «توليد مفهوم آخر للدين. وبالتالي فإنّ التحرير الديني سبق التحرير العلمي أو رافقه واحتضنه»، على حدّ تعبير هاشم صالح في كتابه: مدخل إلى التنوير الأوروبي، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2000)، ص 146. وأشهر من يمثل التنوير الفرنسي نجد: مونتسكيو، فولتير، ديدرو، دالمير، كوندرسيه، روسو وآخرون، وأعظم أثر باق من التنوير الفرنسي هو الموسوعة، أو المعجم التحليلي للعلوم والفنون والحرف، عام 1751. ولعلّ الثورة الفرنسية هي ذروة العقلنة التي نادى بها عصر التنوير بوصفها ثورة فكرية أعادت

وتداعياتها على الإنسان والمجتمع والأخلاق - والذي يعدّ جديراً بالنظر والاهتمام، هو المضمون الذي يوجد بين سطور المقال في العلوم والفنون، إذ تجري مقارنته في هذا البحث بالتحليل والمناقشة. فإلى أيّ مدى يمكن اعتبار مقال روسو من النصوص المرجعية أو المؤسّسة للنقد المعاصر للعلوم بوصفه تطرّق، منذ أكثر ما يزيد عن القرنين ونصف القرن من الزمن، إلى ما تنبّري الفلسفة المعاصرة اليوم لمناقشته تحت مسمّى أخلاقيات العلم والتقنيّة؟ وبأية صيغة يمكن ترهين أطروحات روسو في مقاله الآنف الذكر، والإدعاء أنّنا بإزاء نصّ مبتكر جريئ مضادّ لما كان يُعبّر عن الذوق العام السائد، فقد «شعر مثقفو عصر التنوير بأنّهم جزء من حركة عظيمة تمثّل التطلّعات العُليا والإمكانات الرفيعة للجنس البشري، فهم مصلحون يؤمنون بأنّ قضيتهم يمكن خدمتها على أفضل نحو عن طريق عاطفة جديدة للبرهان، والنقد، والنقاش»⁽¹⁾، فلماذا لم يُشاطرهم روسو هذا الشعور؟ وبأية صيغة يعدّ النصّ الروسي متمرّداً على التقاليد الفلسفيّة التي سادت، وخروجاً عن الطابع العام للعصر وللبعض قيمه التي كانت ذائعة الصيت؟ سيتوسّل البحث بمقال في العلوم والفنون لفهم مضامين أطروحات روسو والأسباب التي يقدّمها حُجّة لعدم انصياعه للتقاليد الفكرية التي اعتنقها الفلاسفة في زمانه.

1 - مقال في العلوم والفنون:

- قصّة ولادة النصّ -

في صائفة عام 1749 كان روسو ينتقل من "باريس" إلى "فانسين" لزيارة صديقه

الاعتبار للعقل على صعيد أوّل، وجعلته يحتلّ الصدارة فيوجّه الأفكار ويمجّد الفرد الذي صار يستمدّ سلطته من ذاته وليس من نظرية "التفويض الإلهي" التي هيمنت على العقول رديحاً طويلاً من الزمن. لقد انتقلت الرياح العاتية للثورة الفرنسيّة إلى أوروبا قاطبة وإلى العالم بأسره لاحقاً. وستتولّى هذه الدراسة أمر البحث في فلسفة روسو وموقعها من التنوير الفرنسي بشكل خاص، ومن قيم التنوير الأوروبي بشكل عام، عبر الأطروحة التي ستُستَظَر في هذا العرض.

(1) ليود سبنسر وأندر زيجي كرورز، عصر التنوير، تر: إمام عبد الفتاح إمام، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط 1، 2005)، ص 13.

دنيس ديدرو⁽¹⁾ (1713 - 1784) (Denis Diderot) الذي كان يومها يقبع في السجن، ولما غلبه الحرّ والتعب استلقى على الأرض ليأخذ قسطاً من الراحة، وفي الأثناء عمد إلى قراءة بعض الكتب التي كان يحملها معه، وبينما هو يقرأ على مهل إذ وقعت عيناه على هذه المسألة التي اقترحتها أكاديمية ديجون جائزة للسنة القادمة وهي: "هل ساهم تقدّم العلوم والفنون في إفساد الأخلاق أم في تطهيرها؟" "Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs". ويصف روسو حالته النفسية في الاعترافات Les confessions قائلاً: «.. لحظة قرأت ذلك [سؤال المسابقة]، رأيت عالماً آخر وأُمسيتُ إنساناً آخر»⁽²⁾.

لاشكّ أنّه عبّر هذه الساحة سيدخل روسو إلى التاريخ من باب الواسع وهو في أواخر الثلاثينيات من عمره. ويخبرنا في الاعترافات، بلغة بالغة الرقة والعذوبة، والجمالية عن خوالج نفسه ومشاعره لحظة وقعت عيناه على سؤال أكاديمية ديجون قائلاً: «أما ما أتذكره في هذه المناسبة حقّ التذكّر، فهو أنّي لما بلغتُ فانسين، كنت في اضطراب يشبه الهذيان، فلحظ ديدرو اضطرابي، فأوردت له السبب... فحتّني ديدرو على أن أطلق عنان أفكاري وأشارك في المباراة من أجل الجائزة. ففعلت ذلك، وكنت منذ تلك اللحظة في ضلال. إلّا أنّ بقيّة عمري وبقية مصائبها كلّها كانت النتيجة المحتومة للحظة الضلال تلك»⁽³⁾.

من الواضح جدّاً، من خلال هذا البوح، أنّ روسو كان مُهيئاً لمثل هذه المغامرة الفكرية التي ستفصح بشكل عمليّ عن مواهبه وعن تصوّراته الفريدة، تلك التصرّوات التي ستتناهض، لاحقاً، وبكلّ شجاعة التصرّ الشائع عن فكرة التقدّم

(1) يُعدّ ديدرو فيلسوف من فلاسفة عصر التنوير ومن قادة حركة التنوير في فرنسا. وهو معروف بإشرافه على أوّل موسوعة في العصر الحديث والموسومة بـ موسوعة الفنون والعلوم والحرف، وقد كان رئيس تحريرها. درس ديدرو الرياضيات والفيزياء والكيمياء، كما أنّه درس اللغات الإنجليزيّة واليونانيّة واللاتينيّة، وكان قد تدرّب على المحاماة ولكنّه لم يمتحنها.

(2) جان-جاك روسو، الاعترافات، تر: خليل رامز سركيس، مراجعة وتقديم عبد العزيز ليب، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط1، 2012)، ص 490.

(3) روسو، الاعترافات، ص 490.

Progrès، التي جرى تداولها في عصر التنوير. لقد كان أسلوبه في الاعترافات متوهجاً ولغته عميقة وعباراته حارة، تحكي ما كان يحدث في أعماق الرجل من تغيرات، ولقد أفصح في الكثير من فقرات الاعترافات عما كان يحدث في داخله من ضجيج وصخب وتحولات، وهذا عقب قراءته لنصّ سؤال المسابقة، واصفاً الأمر في إحدى الفقرات: «فارت مشاعري على نحو ما ثارت أفكارى، فارت بسرعة هي أبعد ما تكون عن التصوّر»⁽¹⁾.

كان روسو يدركُ تمام الإدراك جرأة الخطوة التي أقدمَ عليها حين أجاب على سؤال أكاديمية ديجون، بأجوبة غير نمطية، تنسّف ما كان تقليدياً ومتداولاً، وتعرّضُ بعض مبادئ التنوير للمساءلة، في خطوة تمضي في التحليل بعيداً، وتلفتُ عناية القارئ إلى ضرورة إعادة التعاطي مع بعض الأطروحات الدارجة بمضامين جديدة. ويجبُ التذكير في هذه المناسبة أن روسو كان قد حرص على كتمان أمر مشاركته في هذه المسابقة عن الجميع، واكتفى فقط بإخبار صديقه الفيلسوف ديدرو الذي عرض عليه الإطلاع على نصّها المنجز قبل تسليمه للأكاديمية. يقول روسو بهذا الصدد «فلما أنجزت خطبتي»⁽²⁾، عرضتها على ديدرو، فرضيَ عنها وأرشدني إلى بعض التنقيحات... فأرسلتُ بهذه الخطبة لم أنبئ بها أحداً إلاّ ديدرو»⁽³⁾. ولعلّ هذا الإفصاح يدلّ دلالة واضحة على عمق الصداقة والثقة الكبيرة التي كانت تربطه بديدرو، وكذا على المكانة العلمية والفكرية الرفيعة التي كان يحظى بها هذا الأخير في الساحة الفكرية.

في عام 1750 أُخبرَ روسو بأنّ مقاله قد فاز بجائزة أكاديمية ديجون، وهو الذي كان قد عدّلَ عن التفكير في مصير المقال في وقت سابق، ولكنّ موقفه الفكري اليوم يسترعي انتباه أعضاء الأكاديمية واللجنة الممتحنة، ولا شكّ أنّ إجابة روسو كانت من الأهمية بمكان حتى تُقرّر الأكاديمية أن تكون جائزتها لهذا العام من

(1) روسو، الاعترافات، ص 496.

(2) المقصود بها مقال في العلوم والفنون. الذي يمكن ترجمته إلى العربية أيضاً بنحطاب في العلوم والفنون.

(3) روسو، الاعترافات، ص 491.

نصيب روسو. ووفقاً لما يورده في الاعترافات، فإنّ خير سماع هذه النتيجة كان عظيم الأثر على نفسيّته فيقول: «أيقظ هذا النبا جميع الأفكار التي أملت عليّ الخطاب، وبعث فيها طاقة جديدة، وأكمل ما قد نما بقلبي من بذور بطولة كان أبسي ووطني وبلوتارخوس قد زرعوهما في طفولتي»⁽¹⁾. فلا غرو إذن أن يكون نصّ روسو هذا، إنجازاً مُدهشاً وعملاً أدبياً غاية في الأهميّة انتشر على نطاق واسع، وقد تعاضمت تلك الأهميّة مع مرور الوقت، بسبب التحوّلات السريعة التي ألّمت بالحضارة الحديثة وما صاحبها من مآزق أخلاقية كبرى.

2 - مقال في العلوم والفنون:

- مضمون النصّ -

"هل ساهم تقدّم العلوم والفنون في إفساد الأخلاق أم في تطهيرها؟" ذلك هو نصّ السؤال الذي انبرى رسو يجيب عليه في تأملات استمرّت لبضعة أشهر، ويبدو لنا من مقدّمة الكتاب/المقال أنّ الفيلسوف يقرّ منذ البداية بأنّه سوف لن يقتفي أثر زملائه في إجابته، وأنّه لن يبال إذا كانت لا تسير على منوال جوقّة العصر، فرّهانه لا يصبّ أبداً في نيل إعجاب الأذواق التي تُساير الذوق السائد⁽²⁾. لقد صاغ الرجل بمنتهى الوضوح نظريّته، وقال في عبارة صريحة تعكس موقفه من الحضارة الحديثة: "أنّ أنفسنا قد ازدادت فساداً بقدر ما تقدّمت علومنا وفنوننا نحو الكمال"⁽³⁾، ما يعني عدم اطمئنّانه إلى واقع حال العلوم والفنون، نظراً لما انجرّ عنها من نتائج كارثيّة على الصعيد الأخلاقي والاجتماعي. إنّ خطاب روسو لم يكن غمطيّاً، بل كان معارضاً لفكرة التقدّم، تلك الفكرة التي طالما تشدّق بها عصر التنوير.

(1) المصدر نفسه، ص 496.

(2) Jean - Jacques Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, texte présenté établi et annoté par François Bouchardy, (paris: Edition Gallimard, 1964), p. 27.

(3) Ibid, p. 33.

أدان روسو الحضارة الحديثة، ومنظومة القيم التي أفرزتها، ووقف ضدّ التقدّم الذي كان وهماً كبيراً أطلقه القرن الثامن عشر، فالعلوم والفنون، في تقديره، أسهمت في تعاسة الإنسان بدلاً من أن تجلب له السعادة، وبناء على ذلك لا يمكن اعتبار التقدّم المادّي والتقني جالباً للسعادة بل للشقاء، كما أنّه لا يمكن للإنسان أن يكون سعيداً إلاّ وهو يحقق أخلاقيته وينتصر لطبيعته وإنسانيته. لقد أفصح الواقع عن التناقض الصارخ بين حياة الإنسان وسعادته وكشف عن مسألة غاية في الخطورة وهي أنّ التقدّم لا يمكنه أن يُقاس بالمادّيات، وأنّ سعادة الإنسان لا يمكنها أن تحفل بفكرة التقدّم في هذا المعنى وحسب. ومن هذا المنطلق عاد روسو لكي يستشهد بالتاريخ الإنساني الحافل بالأحداث في مراحل زمنيّة مختلفة، فراح يستحضر الأدلّة من حضارات ماضية شرقيّة وغربيّة، دعماً لمواقفه، كالتاريخ المصري وتاريخ روما وأثينا والصين والقسطنطينيّة وبلاد فارس⁽¹⁾، كي يحلّل ويررّ موقفه الرافض كثيراً للتفاضل بالحضارة التقيّة في صيغها المطروحة، وللتقدّم الذي أدّى إلى التناحر والحروب والأنانيّة والتملّك والاحتياال والغش والكذب والاضطراب والفساد والانحطاط والبشاعة والكفر والفوضى والإبادة والموت وغيرها من تعاسات هذا العالم. مايعني أنّ الإنسان قد أساء استخدام الحضارة وأنّ الإنجازات العظيمة للبشريّة لم يصاحبها قطّ تهذيب الأخلاق وتطهيرها، بل على العكس من ذلك، قد أعقبها انتشار المفساد والردائل، والرياء الاجتماعي، وتوطين التفاوت بين الناس، والافتقار إلى المواطنة الصالحة والفعالة. ما يُفضي في نهاية المطاف إلى وجود تعارض صارخ وصريح بين الحضارة الحديثة ومُنجزاتها التقنيّة والعلميّة وبين الأخلاق.

وربّما كان مفيداً، في هذا السياق، أن يُقدّم القارئ على وصل قراءته لـ مقال في العلوم والفنون بمقال في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر⁽²⁾ عام

(1) أنظر: القسم الأوّل من مقال في العلوم والفنون لروسو Discours sur les sciences et les arts

يستعرض روسو في هذا القسم العديد من الأقوام وحضاراتهم، وماهي مظاهر الفساد التي سادت فيها والتي أدّت إلى انهيار الأخلاق وقادت إلى تعاسة البشر.

(2) ويسمّى بالمقال الثاني، على اعتبار أنّ الأوّل هو: مقال في العلوم والفنون.

parmi les hommes فقد عارض روسو النظام السياسي والاجتماعي القائم في عصره، ولم يخفِ امتعاضه من مظاهر البذخ والترف والتفاخر التي كانت منتشرة في أوساط طبقات معينة من المجتمع، في حين كان الفقراء والمعدمين والكثير من طبقات الشعب يجدون صعوبة بالغة في العيش الكريم لهم ولأسرهم، وقد أحسن الكاتب ف. فولغين وصف مُتناقضات الحياة في عصر التنوير قائلاً: «أضحى بذخ الطبقات المسورة صارخاً.. ولم تكن حياة الترف والبذخ وفقاً على الأرستقراطية بل شملت أيضاً الشرائح العليا للبورجوازية: جُباة الضرائب، موردي الدولة، كبار تجار الجملة، أصحاب المعامل اليدوية الكبرى. وفي المدن، كان عدد العمال المعدمين الذين يبحثون عبثاً عن عمل يؤمن لهم لقمة العيش لا يكفّ عن التزايد...»⁽²⁾.

إنّ تامي ظاهرة البورجوازية بشكل سريع، وفي ظرف قياسي قصير كان واضحاً، كما وأنّ اكتساحها للساحة الاقتصادية والتجارية، على حساب دموع ودماء الضعفاء، كان أمراً لا ريب فيه، وتذكرُ كتب التاريخ، بإسهاب شديد، تكاليف البورجوازيات الناشئة الجشعة على جني أرباح طائلة عن طريق الاحتيال والرغبة في الكسب السريع على حساب الآخرين، ولعلّ «التقدّم البورجوازي بالنسبة إلى شرائح البورجوازية الصغيرة الدنيا، وإلى فلاحي الأرياف الفقراء، قوّة مدمرة أتت على ملكيتهم، وحكمت على الحرفيين المتنقلين بالانحطاط إلى مستوى الأجراء..»⁽³⁾. وأكثر ما يلفتُ الانتباه في مقال في أصل التفاوت وفي أسسه بين

(1) كانت أكاديمية ديجون قد طرحت موضوع هذا الكتاب في عام 1753، وهذا في إطار مسابقتها السنوية المعهودة، ولم يتأخر روسو كعادته في المشاركة والإجابة عن سؤالها: "ما هو أصل التفاوت بين البشر، وهل يجيزه الناموس الطبيعي؟" "Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle?"، وخاصةً بعد النجاح الباهر الذي حصده مقال في العلوم والفنون.

(2) ف. فولغين، فلسفة الأنوار، تر: هنريت عبودي، مراجعة، جورج طرابيشي، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط 1، 2006)، ص 13.

(3) المرجع نفسه، ص 209.

البشر لروسو، الذي جرتنا مُقتضيات النقاش إليه جرّاً، هو توصيفه لحالة الطبيعة من جهة، وحالة الحضارة/المدنية من جهة أخرى. لقد كان روسو شاهداً على الهزائم الإنسانية والتحوّلات الكثيرة التي ألّمت بالعصر، وعلى الفوارق الكبيرة بين البشر، والتي ستتحوّل لاحقاً إلى قضايا إنسانية وأخلاقية سيعتكفُ الفيلسوف على مناقشتها، بكثير من الحرص والاهتمام، وإبداء الرأي فيها، في مؤلّفاته الفلسفية والأدبية.

هذا وأحبّ أن ألفت الانتباه في هذا البحث إلى أن روسو في مقال في العلوم والفنون يؤكّد على التضادّ الموجود بين الحضارة والفضيلة: ففي القسم الأوّل من المقال يقدم جملة من الأدلّة التاريخية على فساد الدّول في حقب زمنيّة معيّنة، ويوضّح أن العلوم والفنون قد ساهمت بشكل فعليّ في انحدار الأخلاق وفساد الإنسان. في حين يعرض في القسم الثاني من المقال غرور العلوم ومخاطرها الكبيرة ونتائجها الفادحة إذا لم تُعلّم بموازاة مع تعليم الفضيلة والحكمة. كان روسو مثقلاً بقلقه على أوضاع بلاده ومجتمعه، ولهذا أمضى وقته وسخر تفكيره في البحث عن مخرج لأزمات مجتمعه، ولذلك نجده في مقال في العلوم والفنون يحثّ على ضرورة أن تضمّ مجالس الملوك والحكّام أقدر الناس على النصّح وتعليم الحكمة والفضيلة لتحقيق السعادة، ولكن في حالة ما لم يحصل هذا الأمر وبقيت القوّة لوحدها والحكمة لوحدها فإنّ العلماء سيفكّرون ناذراً في الأمور العظيمة⁽¹⁾. وهكذا فإنّ التنوير الذي أسّس للرؤية الحديثة للعالم لم يقدر، في رأي روسو، أن يُطهّر الأخلاق التي سارت نحو الانحطاط، فننون العصر وعلومه شكّلها الخمول وغذاها الترف **Le Luxe**، والتقدّم المزعوم أدّى إلى اغتراب الإنسان وحُلّمه بجنة مفقودة، بل إنّ حنينه أصبح مُلحاً إلى مرحلة الطبيعة، فلم يعد تحصيل السعادة، وفقاً لهذا الطرح، يتأسّس بالتطلّع إلى المستقبل بل بالعودة إلى الماضي. وهكذا فقدت فكرة التقدّم مصداقيتها كونها مجردّ مزاعم عارية عن الصّحة.

(1) J - J Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, p.p 53 - 54.

3 - فكرة التقدّم بين التفاؤل والتشاؤم:

- في معركة المفاهيم -

اغْتَبَطَ الناس كثيراً في عصر التنوير بالتقدّم⁽¹⁾ الذي حقّقه العلم، وخاصّة في مجال العلم الرياضي والفيزيائي، وقد دفعتهم تلك الاكتشافات العلميّة، التي حصلت في هذين المجالين من العلوم، إلى التطلّع بعين التفاؤل والرضى لفكرة التقدّم، بوصفها الضامن الحقيقي للسعادة والرفق. لكنّ موقف روسو من التقدّم قد اتّسم بالتشاؤم، وهو الذي عارض النزعة التنويريّة، وشدّد على القول بعدم الفصل بين الحضارة في جانبها المادّي والحضارة في جانبها الأدبي والأخلاقي. ولكن من السذاجة بمكان اعتبار روسو عدوّاً للتقدّم في مفهومه العام أو خصماً لذوذاً للحضارة، فقد افتتح القسم الأول من مقال في العلوم والفنون بالإعجاب الشديد بالشهد العظيم والجميل للإنسان وهو يخرج من العدم بفضل مجهوداته، ليبدّد بنور عقله الظلمات في الطبيعة فيتجاوز بذلك ذاته ويندفع بفكره إلى السماوات ليخترق الكون ويعود من جديد إلى ذاته، ليعرف واجباتها وغاياتها⁽²⁾.

(1) التقدّم «في الأصل الحركة إلى الأمام إنْ للأفضل أو للأسوأ. ويدلّ بالمعنى الإنشائي على الترقّي والتدرّج متضمّنًا معنى كمّيًا يفيد التراكم والتنامي والتطور. والتقدّم مفهوم حديث إذ لا يشير إليه معجم الأكاديمية الفرنسيّة قبل 1694، بل ويعتبر من اختراعات التنوير ويدلّ على رؤية متفائلة ترى في التاريخ تحقيقاً للتقدّم بما هو قران ناجع بين الحرّيّة والعقل. يعارض روسو النزعة التنويرية المتفائلة وينقد بصرامة الفصل بين حركة النموّ الكمّي وحركة الكمال الأخلاقي والسياسي فصلاً صار معه التقدّم في كنهه تقدّمًا للتفاوت، وصارت قابلية الكمال في كنهها قابلية للفساد. وهكذا يكون ما يحرزه الفرد من تقدّم إيذاناً بانحطاط النوع بأكمله». ورد هذا التعريف في التّيب التعريفي لترجمة مقال/خطاب في أصل التفاوت إلى العربية، وهي الترجمة التي نفّذها بولس غانم ودقّقها وعلّق عليها عبد العزيز ليب، (لبنان: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط 1، 2009).

(2) J - J Rousseau, Discours sur les sciences et les arts, p. 30.

وتفصّلُ الفقرة الأولى من المقال على مدحِ روسو للتقدّم⁽¹⁾، فقد ساهمت النهضة الحديثة، في رأيه، في تقدّم أوروبا وخروجها من العتمة والتخلّف والجهل الذي غلّفَ العصر الوسيط في أوروبا، إلى نور العلم والتحضّر الذي أصبح يَشيعُ في كلّ مكان. كما وأنّ انتقال الإنسان من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنيّة السياسيّة قد ارتقى بالبشر من الغريزة إلى وضع أكثر نضجاً وتطوّراً. «أما الأنوار الجديدة التي استخلصها الإنسان من هذا النموّ، فزادت في تفوّقه على سائر الحيوانات إذ كشفت له عن هذا التفوّق. وتمرّن على نصب الفخاخ للحيوانات، وخادعها بألف طريقة، وعلى الرغم من أنّ كثيراً ممّا قد ينفعه أو يضرّ به من الحيوانات كان يفوقه قوّة في القتال أو سرعة في العدو فإنّه صار، على مرّ الزمن، سيّداً على البعض منها وآفة على البعض الآخر»⁽²⁾.

لكن الملفت للإنتباه في حجاجِ روسو هذا، والذي سيصنّعُ المفارقة لا محالة، هو التأكيد في ذات السياق أنّه رغم التقدّم الباهر للعلوم والفنون⁽³⁾ والمعارف فقد صاحب ذلك التطوّر الكبير، الانحدار الشديد في مجال الأخلاق، ومفاسد كبرى يستنكرها في مقال في العلوم والفنون، ويعيد طرحها بصيغ أخرى في نصوص لاحقة: كما قال/خطاب في أصل التفاوت، وكذا في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي عام 1762، *Du Contrat Social ou Principes du droit politique*، عندما يتطرّق إلى وضعيّة الإنسان في حالة الطبيعة، ووضعيته في الحالة المدنيّة، هذه الأخيرة التي تعدّ هي المسؤولّة مباشرة على الشرور وفساد الأخلاق،

(1) أنظر، بهذا الصدد أيضاً، مصطلح التقدّم *Progrès* في المعجم:

Dictionnaire De Jean- Jacques Rousseau, Collection dirigée par Claude Blum, série «Références et Dictionnaires, Publié sous la direction de Raymond Trousson et Frédéric S. Eigeldinger, (Paris: Chamion Classiques, 2006), pp. 756 - 757.

فهناك عرض لمفهوم التقدّم وكيف تطوّر بشكل تدريجي، عبر فترات زمنيّة مختلفة في مؤلّفات روسو.

(2) جان جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، تر: بولس غانم، تدقيق وتعليق وتقديم، عبد العزيز لبيب، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط 1، 2009)، ص 119.

(3) كان القرن في القرن الثامن عشر يُقصد به أيضاً العلم التطبيقي.

وعلى الخروج من حالة البراءة الأولى. ولكن الانتقال من مرحلة الطبيعة - الافتراضية - إلى المرحلة المدنية، كما يصرّح بذلك روسو، كان قد ساهم أيضا في الخروج بالإنسان من مرحلة الحيوانية والغريزة إلى مرحلة التعقل والوجود الاجتماعي والسياسي والأخلاقي، الذي يستحيل معه مجرد التصوّر بأن التاريخ قد يعود يوما أدراجة إلى الوراء، أي إلى المرحلة الطبيعية البريئة⁽¹⁾.

وأودّ أن أشير في هذه النقطة أنّ مقاصد هذه الدراسة لا تحتلّ الخوض في تفاصيل كلّ مؤلّفات روسو ذات الصلة بالموضوع، ويكفي هنا إيرادها على سبيل الإيضاح وتنبية القارئ إلى أهميّة استدعاءها في هذا النقاش، تأكيداً على نسقيّة فكر روسو في أطروحاته التي كانت تتطوّر وتأخذ منحى جديدة في كلّ مرّة مع مرور الوقت. وإذ يصرّ روسو على أهميّة المرحلة الطبيعيّة فبغرض التنبيه إلى براءتها وحسب، وأنّه في ذات الوقت فإنّه لا مناص للإنسان من ضرورة الانخراط في المجتمع المدني السياسي وفق مبادئ وقواعد أخلاقيّة معيّنة.

وإذا كان الجهد العلميّ لم يحقق للإنسانيّة السعادة المنشودة، كما ذهب إلى ذلك روسو، فإنّه قد حقّقها بين البشر في نظر مواطنه فولتير⁽²⁾ وفي نظر فلاسفة ومفكرين آخرين ككتاب الموسوعة، فقد وجد فولتير في التنوير ملاذاً آمناً للإنسان فدعانا إلى التفاؤل به والاحتفاء بمنجزاته العظيمة، على حدّ تعبيره، إذ يقيسُ هذا الأخير التقدّم وفقاً لدرجة الحضارة⁽³⁾. وعطفاً على ما سبق ذكره في هذه المسألة

(1) J - J Rousseau, **Rousseau juge de Jean - Jacques**, Dialogues.

(2) هو أحد الوجوه البارزة لعصر التنوير الفرنسي ومن مفكري الطبيعة، تُعدّ مؤلّفاته في الأدب والرواية والتاريخ والفلسفة مساهمة فعّالة في الكفاح السياسي والاجتماعي من أجل تكريس قيم العقل والحرية والتسامح الديني. تصدّى، في نصوصه، إلى مناقشة الأفكار الخاطئة والأحكام المسبّقة التي كانت تُصدّر عن التأويلات الدينية، التي حكمت بالموت على الخصوم، وقد لفت الانتباه، وبكل شجاعة، إلى جرائم الكنيسة ومحاكم التفتيش، وإلى المحاكمات الشهيرة التي تسبّبت في الاغتيالات العشوائية. وللإطلاع على هذه المواضيع بشكل أعمق، يمكن الرجوع إلى أشهر مؤلّفاته: الرسائل الفلسفيّة.

Voltaire, **Lettres Philosophiques, Derniers écrits sur Dieu**.

(3) Anne - Marie Garcia, **Voltaire: Biographie Etude De l'œuvre**, collection dirigée par Gérard Dimier, (S. A: Editions Albin Michel, 1993), p. 84.

فإن فولتير، ومن خلال قصيدة⁽¹⁾ كتبها عام 1736، فإنه كان يرى في مشروع التنوير الخلاق تحصيلاً للسعادة الإنسانية المادية منها والأخلاقية على حد سواء، من خلال التمكين من التمتع والإقبال على كل أنواع الترف والملذات والفنون في الحياة، وأن تقدّم العلوم والفنون من شأنه، بالفعل، أن يقضي على آلام ومعاناة الناس.

التزم فولتير الصمت عند صدور مقال في العلوم والفنون لروسو، إذ لم يكن على وفاق علمي مع كاتبه، وربما كان يحلو لروسو يومها أن يعرف موقف فولتير من مقاله الذي كانت مضامينه الطريفة قد استرعت اهتمام المفكرين والأدباء والنقاد، وهذا بعد أن تناقل الناس أخباره في كل مكان. لكنّ روسو كان قد تشجّع في عام 1755، فقام بإرسال نسخة من مقاله في أصل التفاوت إلى فولتير، لتثور ثورة هذا الأخير الذي لم يخف صدمته ولا دهشته، فينظر بعين الريبة والاستخفاف إلى المسوّغات التي أوردها روسو في أصل التفاوت بين البشر، وفي تعقيبه عن مرحلة الطبيعة، بشكل حصريّ. وبعد عشرة أيام، وفي 30 أوت من عام 1755، كتب فولتير رسالة إلى روسو، تعليقاً على مقاله في أصل التفاوت، قائلاً له في مطلعها: سيّدي لقد وصلني كتابك الجديد - [المقصود أصل التفاوت] - ضدّ النوع الإنساني، وأشكرك عليه... إنّه لم يحدث أبداً أن استعمل أحدهم كل هذا الفكر لكي يجعلنا أغبياء، حتى أنّ الرغبة تملّكنا في السير على أربع قوائم عندما نقرأ كتابك⁽²⁾. لا شك أنّ نقد فولتير لروسو، في هذه الرسالة المشهورة، كان قاسياً وغير مبطن بغلاف المجاملة والتقدير، وقد تسببت وجهات النظر المختلفة بل المتناقضة، من مسائل التقدّم والتنوير وما لفّ لفهما، في خصومة كبيرة

(1) Voltaire, «Le Mondain», dans: **Voltaire: Biographie, Analyse Littéraire, Etude détaillée des principales œuvres**, Panorama D'un Auteur, collection dirigée par Annie Reithmann, (Paris: studyrama, 2005), p.p. 213 - 214 - 215.

(2) Voltaire, **Lettre à Rousseau du 30 août 1755**.

وقد نُشرت هذه الرسالة لاحقاً واشتهرت كثيراً وأصبحت نصّاً هاماً في الرجوع إلى موقف روسو وفولتير على حدّ سواء من بعض القضايا الفكرية، وخاصة تلك التي عرفها عصر التنوير.

بين الرجلين يأتي التاريخ على ذكرها في كل مرة تم فيها استدعاء فكر روسو أو فولتير إلى حلقة نقاش عن التنوير الفرنسي.

لقد تفرقت السبل، بالرجلين، في النظر إلى مقومات السعادة الإنسانية، فإذا كان الترف والتقدم المادي والتقني قد أدى، في نظر فولتير، إلى الرفاه المعنوي وإلى تحقيق السعادة على هذه الأرض، فإن الفضل في ذلك يعود لا محالة إلى تقدم العلوم والفنون. في حين يؤكد روسو بإيمان عميق، وباستدلالات تاريخية وواقعية يصعب دحضها بسهولة، أن التقدم قاد الانسان إلى الاغتراب في الحضارة الحديثة وإلى انهيار منظومة القيم والأخلاق عنده، عندما تم التركيز على الشق المادي والتقني للحضارة وحسب. ويجب التذكير هنا أن الخلفية الفكرية والثقافية والسياسية⁽¹⁾ والاجتماعية كانت من بين جملة العوامل الهامة والأساسية في صياغة توجهات روسو وفولتير، ومفهوم كل واحد منهما لتحقيق السعادة.

4 - الفتوحات العلمية والمشروعية الدائمة لسؤال الأخلاق

وإذا كان أي نص يُقرأ في حضوره التاريخي، فإن النصوص الكبيرة بمقدورها أن تتخطى التاريخية إلى العالمية والإنسانية لأنها توأمت، في كل عصر، هموم الناس وتطلعاتهم فتعيد تأسيس الأفكار على ضوء معطيات الحاضر. ولعل هذه الفكرة كانت سبباً وجيهاً لكي تغامر هذه الدراسة باقتراح الموضوع المطروح، وتحاول ترهين روسو وجعله لحظة تاريخية هامة، في العصر الحديث، من المفيد العودة إليها للتأسيس للجدل القائم اليوم بخصوص ضرورة تخليق العلم والتقنية، سيما وأن التطورات الحاصلة في هذه المجالات لا حدود لها أبداً. لقد تحدثت روسو في هذه الموضوعات واهتجس خوفاً من مآلات سوء استخدام العلم وغياب الفضيلة والحكمة وأثر ذلك على فساد الأخلاق، وقدم مبرراته حول مشروعية تخوفاته. وها نحن نجد في عصرنا الحالي مشروعية لتلك التخوفات، ولموقفه المتشائم من فكرة التقدم التي جرى الانبهار بها في

(1) Michel Delon, «Rivaux pour toujours», dans, **Le Point Référence, les textes Fondamentaux - Voltaire contre Rousseau**, (Mai - juin 2012), p. 7.

عصره، وما أحوالنا اليوم، أكثر من أي وقت مضى، إلى إعادة طرح سؤال أكاديمية ديجون؟ وربما مع فارق بسيط في الصيغة والتوقيت. إن أهمية ما طرحه روسو لا يكمن في زمانه وحسب بل في امتداداته في أزمئتنا.

فالأسئلة التي تطرحها الفلسفة في الخمسين سنة الأخيرة هي صياغة جديدة لمشكلات قديمة، وهذا يعني أنها الأسئلة ذاتها التي «اعتادت الفلسفة "الخالدة" طرحها عبر تاريخها: ماذا يمكنني أن أعرف؟ ماذا يمكنني أن أعمل؟ في ماذا يمكنني أن آمّل؟ وإذا كانت هذه التساؤلات جميعها تردّ في نهاية المطاف إلى غايات الوجود البشري، فإنّها تصاغ اليوم صياغة جديدة على ضوء المعطيات والشروط الملموسة للعالم المعاصر، توجد في مقدّماتها بالطبع العولمة وتكنولوجيا المعلومات والاتّصال الجديدة»⁽¹⁾. إنّ المنظومات العلمية والتقنيّة المعاصرة تلفت إليها انتباه المفكرين والفلاسفة والحقوقيين ورجال السياسة والدين والأخلاق وجميعات حقوق الإنسان الوطنيّة والعالميّة، فيتولّد عن ذلك نقاش علميٍّ وأخلاقيٍّ وحضاريٍّ في مضمون مخاطر الاستخدام غير العقلاني للعلوم والتكنولوجيات الحديثة، و«ليس في هذا الأمر ما يبعث على الاستغراب، فعندما تخترق نتائج تلك الفتوحات فضاءات المعارف الإنسانيّة المعاصرة وتحتلّ فيها مساحات تتّسع باستمرار، مثلما يحدث اليوم بكل تأكيد، فإنّ ذلك لا يفضي فقط إلى زعزعة صروح اليقينيّات الدينيّة والاقتناعات السياسيّة ومنظومات القيم الأخلاقيّة السائدة التي تشكّل خيوط النسيج الاجتماعي والثقافي المحدّد للوضعيّة البشريّة، بل يستدعي أيضا - بالبحاح - التفكير في الإنسان، وفي الثقافة، وفي العالم بمقولات ومفاهيم جديدة»⁽²⁾. لا شك أنّ سؤال الأخلاق والإنسان حيال منجزات الحضارة العلميّة والتقنيّة المعاصرة لا يهدأ أبدا، وأنّ قضيّة تخليق الحياة العلميّة لا تزال أمامنا وليست خلفنا.

(1) عبد الرزاق الدواي، «الفلسفة في عصر العولمة وتكنولوجيا المعلومات والاتّصال الجديدة»، عالم الفكر، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2012)، المجلّد 41، ص 189.

(2) عبد الرزاق الدواي، «بمّجتمع المعرفة.. معالم رؤية تكنولوجيّة جديدة للعالم»، عالم الفكر، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2012)، المجلّد 40، ص 108.

العلاقة بين النظرية والتطبيق في فلسفة إدموند هسرل

د. نادية بونفقة^(*)

إنّ الحديث عن التطبيق في فلسفة هسرل يعني تناول الجانب العملي الأخلاقي في فلسفته، وهو الجانب الذي سنحاول من خلاله أن نبين أن هذه الأخيرة ليست مجرد مفاهيم جافة مجردة لا علاقة لها بالحياة الملموسة، بل إنها تصل إلى درجة إعطاء توجيهات عملية أخلاقية، من شأنها أن تفيد الإنسان في بحثه عن السعادة الحقيقية المنشودة، وهذا ما يغفله بعض الدارسين لفلسفة هسرل، الذين يظنون أن فلسفته الترنسندنتالية نظرية بحتة. إنها حقاً ترنسندنتالية، إلا أنها لا تتعالى عن العالم إلا من أجل أن تفهمه وتحياه بصورة أفضل. وهذا ما يوضحه مفهوم عالم الحياة الذي يحتل مكانة بارزة في آخر وأهم كتب هسرل أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية. إنّ العالم كما يجب أن نحياه، أو الطريقة الأمثل للتعامل مع هذا العالم، وبالتالي مع الذات التي هي جزء جوهريّ منه، يجب أن تكون هدف كل فلسفة، كل علم، وكل نظرية معرفية وأخلاقية، بل حتى اللغة نفسها يجب أن تسخر للخدمة وجود سعيد وحرّ، بعيداً عن تهديدات العلوم الطبيعية وتقنياتها، التي تعمل دون تفكير على تقليص الجانب الشعوري والحياتي في الإنسان، وإلغاء دوره في فهم العالم، وهذا بالضبط ما أوقعها في أزمة حادة.

(*) كاتبة وأستاذة محاضرة بكلية العلوم الإسلامية جامعة الجزائر 1.

- من التعليق إلى التطبيق

إنّ التعليق بصفته باباً للدخول إلى العلم الفينومينولوجي، لا يتيح إلى جانب تحقيق التحرّر من العالم، عملية استخلاص البعد الترنسندنتالي والبداية الحقيقية للتفلسف فحسب، بل إنّهُ يودّي إلى إعادة دمج المعارف المكتسبة بشكل ترنسندنتالي - فينومينولوجي في العالم. بهذا تتمثّل وظيفة الفلسفة بالنسبة إلى الحياة في خطوة أولى، فيما يمكن تسميته التنوير الترنسندنتالي للمعنى الكلّي للحياة، باعتباره إدراكاً ذاتياً للذاتية الترنسندنتالية، حيث يجب أن تنقل نتائج هذا العمل التنويري في خطوة ثانية إلى التطبيق الحياتي، هذا ويؤكد هسرل أن السؤال المخفّر للحياة، والمتعلّق بـ "وجود سعيد" هو سؤال عمليّ بالدرجة الأولى. إنّ الصورة الأخلاقية للحياة تشمل كل صور الحياة المرتبطة بمجالات قيمية محدّدة، ومع ذلك فإنّها تعدّ شيئاً أكثر من مجرد مجموع لها. إنّ خطوتها الجديدة التي جعلت هسرل يعتبرها أخلاقية، تكمن في أن وجود الإنسان نفسه يصل فيها إلى حسم معناه. لهذا تتضمّن "فكرة الإنسان الحقيقي والصحيح" أو الإنسان العقلي، المطلب الصارم المتمثّل في السلوك وفق "أفضل معرفة وأفضل ضمير على السواء".

لكن ما هي بالضبط العلاقة بين فلسفة التطبيق وفلسفة عالم الحياة عند هسرل؟ لا شك أنّ من بين معاني فلسفة التطبيق أنّها علم معياري، أي معياري أخلاقيّ بالنسبة إلى التطبيق، وبالتالي نظرية **Lehre** بخصوص ما يجب علينا فعله أو ما يجب علينا أن نريد فعله. لذلك فالسؤال الأكثر أهميّة هنا هو كيف يمكن للفينومينولوجيا كفلسفة ترنسندنتالية أن تؤدّي مهمة مثل هذه؟ قبل أن نجيب عنه يتعيّن علينا أولاً أن نوضّح بالتفصيل معنى كل من مفهوم "التطبيق" ومفهوم "عالم الحياة" على حدة.

- مفهوم التطبيق:

لقد اكتسب مفهوم "التطبيق" عبر تاريخ الفلسفة دلالات وتقديرات **Wertungen** متنوّعة ومتناقضة، كما ارتبط بأنواع معرفيّة، أنماط حياتية ومشاكل قيمية مختلفة، لكن ما هو التطبيق بالضبط؟ أين تكمن بالفعل إشكاليته القيمية

Wertproblematik؟ لا يجوز افتراض مفهوم "التطبيق"، مثلما يحدث غالباً، كشيء بديهي، كما لا ينبغي تعريفه إسمياً كسلوك إنساني أو اجتماعي، بل لا بدّ من تحديد معناه تحديداً تاماً، ويُفهم من عبارة إنسان عملي في اللغة العاميّة، الإنسان الذي يتصرّف بلباقة. إنّ مثل هذا الإنسان لا يتصرّف فحسب، بل إنّهُ يفعل ذلك بكيفيّة لبقّة، ذلك أنّه يعرف، من غير أن يصنع لنفسه أفكاراً "من غير جدوى"، كيف يُؤدّي شيء ما. أما الإنسان اللاعلمي فيُعرّف بأنّه ذلك الإنسان الذي لا يقوى على سبيل المثال على دقّ مسمار في الجدار، أي ذلك الإنسان الذي لا يحسن عموماً مساعدة نفسه، وأخيراً ذلك الإنسان الذي يكون غير ماهر في الحياة **lebensuntüchtig**.

نسَمّي في اللغة العاميّة شيئاً ما تطبيقياً، إذا كان يسهّل لنا الحياة أو العمل، أي إذا كان نافعا، إذا كان من الممكن الاحتياج إليه، إنجازه أو تطبيقه. في هذا الإطار تعني المسيحيّة التطبيقية على سبيل المثال، المسيحيّة العملية، وبالتالي المسيحيّة التي لا تكمن في مجرد كلمات، في مجرد توضيحات للغاية، في عظمات **Vorsätzen**، أو باختصار في الإرادة الخالصة، وإنّما تلك التي تكمن بالأحرى في أفعال. إنّ تطبيق أو إنجاز شيء ما لا يصنع قيمته العملية فحسب، بل قيمته عموماً، بهذا يعني المفهوم قبل العلمي للـ "تطبيق" ذلك النشاط **Tätigsein** المنتظم أو المتواصل، كما يعني أخيراً ذلك النشاط المطابق للعادة أيضاً، بالإضافة إلى التجربة أو الروتين الناتجين عنه، كما يتضمن **impliziert** مشاكل قيمة العادة، قيمة المنفعة **Nutzens** وكذا قيمة وطبيعة الحقيقة في آن واحد.

إنّ الناس لا يملكون فقط مفهوماً للتطبيق، لا يكوّنون لأنفسهم آراء حول التطبيق فحسب، لا يمثّلون ببساطة نظريّات حول التطبيق أو يؤسّسون مثل هذه النظريات، بل إنهم يصنعون من هذه الأخيرة وجهات نظر **Weltanschauungen** متعلّقة بالتطبيق، يحتاج إليها كل فرد في حياته في هذا العالم احتياجاً مستعجلاً. لكن ماذا يعني قولنا: الحياة في العالم **Weltleben** أو "الإنسان الفردي يعيش في عالم؟" هذا يعني أنّه يمارس حياته في تطبيق ذاتي للحياة⁽¹⁾، وذلك من حيث أنّه، باعتباره

(1) وهذا ما يعبر عنه الفعل "يعيش".

متواجداً في عالم حياة تطبيقي، وبالتالي مصطدماً باستمرار بالتطبيق⁽¹⁾، الشيء الذي يجعله في علاقات تطبيقية متبادلة مع المحيط Umwelt التطبيقي. وإذا كان الإنسان الفردي فضلاً عن ذلك، مشبعاً بأحلام وآمال لا حصر لها، باختصار إذا كان يعيش أيضاً في عالم مثالي، فمن الواضح أن كونه يمارس حياته وكذا كيفية هذه الممارسة يعدّان أمرين بديهيّين. هذا، وليس من النادر أن تُحدّد صفة "عملي" **praktisch** المتعلقة بعالم الحياة تحديداً واقعياً **faktisch**، وهذا من خلال كونها تخدم نهائياً وأخيراً ما يسمى بالاهتمامات الحيويّة، خاصة تأمين وتدعيم الوجود الاقتصادي للإنسان، إلّا أن حصر عالم الحياة التطبيقي في عالم حياة اقتصادي هو تضيق **Einengung** وحصر شخصي - وجودي غير ملائم، لأنه يتجاهل الإنسان كوجود عقلي - روحي.

- مفهوم "عالم الحياة":

في الواقع، إنّ ما نفهمه من كلمة "عالم الحياة" ليس له بكل تأكيد سوى صلة محدودة بالتأملات الواردة في كتاب هسرل **أزمة العلوم الأوروبية** والفينومينولوجيا الترنسندنتالية الذي احتلّ فيه هذا المفهوم، مع ذلك، مكانة جدّ ملحوظة، ذلك أنّه على الرغم من أن مقال - الأزمة وكذا مفهوم عالم الحياة الوارد فيه، يشكلان تحوّلًا أساسيًا للتفكير الهوسرلي في سنوات حياته الأخيرة، إلّا أنّ هذا المقال لا يقدّم في حقيقة الأمر أي شيء جديد بصورة انقلايية، بل إنّّه يقع بالأحرى في تواصل تسلسلي مع الأعمال المبرمجة التي نشرها هسرل بنفسه قبل ذلك، مثل الأفكار الأولى لعام 1913، التأملات الديكارتية لعام 1930، بل حتّى مع المحاضرات الكبرى الأخيرة التي ألقاها هسرل في العشرينات، والتي نُشر منها بعد وفاته: **علم النفس الفينومينولوجي والفلسفة الأولى**. إنّ كل هذه النصوص تدور رغم تنوعها، حول مهمّة غالبا ما حرّكت هسرل، على الأقلّ في العقدين الأخيرين من حياته، ونعني بها الطريق المناسب نحو الرّدّ الترنسندنتالي-الفينومينولوجي، أي المدخل إلى الفينومينولوجيا الترنسندنتالية، بل إنّ كتاب **الأزمة** نفسه يفهم باعتباره مدخلاً مثل هذا.

(1) هذا ما يعنيه الحرف "في".

بهذا يمكن القول إن مفهوم عالم الحياة ينتمي إلى سياق الحلّ الهوسرلي النوعي لمشكل كلاسيكي للفلسفة ولل فلسفة الترنسندنتالية على وجه الخصوص، ألا وهو مشكل المدخل إلى الفلسفة، أو بعبارة أخرى مشكل الانتقال من الموقف الطبيعي إلى الموقف الترنسندنتالي الفلسفي، إنّه أيضاً المشكل الأساسي للمحاورات الأفلاطونية المبكرة. إلا أن طريق "المدخل" إلى الفلسفة الترنسندنتالية الفينومينولوجية الذي يشقّه هسرل في مقال - الأزمة يتميّز عن محاولاته السابقة بهذا الصدد، من حيث أن هسرل يتدبّر هنا بنقد العلوم المعاصرة، وبالتالي بنقد عصرنا، وهو الأمر الذي أدّى إلى طرح إشكالية عالم الحياة. هذا لا يعني بطبيعة الحال أن مفهوم العالم كان مغيباً تماماً قبل هذا، بالعكس لقد لعب دوراً مركزياً في إطار إشكالية المدخل السابقة. من هنا يمكن القول إنّه ليس سوى المفهوم الحاضر بقوة **festliegende** في تحديداته الأساسية منذ زمن بعيد، والذي تمّ تطويره تحت مصطلح "عالم الحياة" في الأزمة بسبب ما حصل من ارتقاء في فهم وتحليل عملية نقد العلم⁽¹⁾.

هذا وفي المدخل إلى الفلسفة الذي يحاول هسرل تحقيقه من جديد في الأزمة، يحلّ نقد العلوم المعاصرة محلّ نقد الموقف الطبيعي، باعتبار أن الموقف العلمي ليس في نظر هسرل سوى موقفاً طبيعياً من الدرجة الثانية. لكن ألا يتعارض هذا التصوّر مع الحقيقة البديهية المتمثلة في أن المعرفة العلمية إنما نشأت انطلاقاً من قطيعة مع الموقف الطبيعي، شأنها في ذلك شأن الفلسفة التي لا يفرق هسرل بينها وبين العلوم من حيث المصدر؟ إنّ الفلسفة والعلوم يقفان في الأصل على نفس الخطّ، ذلك أنهما ينبعان بشكل مماثل من ذلك التميّز الذاتي عن الموقف الطبيعي، ومن هنا فإنهما يشكّلان من خلال المعنى الأصلي لدافعتهما ولبنائهما الأولي، وحدة حركة معرفيّة شاملة، وحدة علم كليّ واحد. إلا أن السؤال الحير الذي يبقى مطروحا هنا هو: كيف يمكن للعلوم ولل فلسفة أيضاً أن يستمدّ كلاهما **eingeholt**

(1) Gethmann, Carl Friedrich (Hrsg.), **Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie**, (BOUVIER VERLAG. BONN, 1991: S. 79, 80).

من جديد من الموقف الطبيعي الذي فارقه منذ زمن بعيد؟ لا يمكننا الإجابة عن هذا السؤال الملغز إلا إذا بيّنا بوضوح الفرق الذي يميّز كلا من المعرفة الفلسفية والمعرفة العلمية عن المعرفة القائمة على أرضية الموقف الطبيعي.

من المعلوم أنّه يمكن التمييز بين معرفتين، إمّا من خلال موضوعهما أو من خلال الطريقة التي يعالجان بها هذا الموضوع، بعبارة أخرى يمكننا التمييز بينهما من حيث جانبهما الموضوعي أو الذاتي. فإذا كان متضايّف الموقف الطبيعي هو العالم كما نعلم، وإذا كانت الفلسفة تجعل من هذا العالم اللامتموضع بالضبط موضوعا لها، فهل تعني قطيعة التفكير الفلسفي - العلمي مع الموقف الطبيعي أنّ المعرفة تهتمّ في الحقيقة بشيء آخر إذن؟ كلا، إنّها تهتمّ في الحقيقة بالعالم دائما، ولكن بكيفية أخرى، وهذا يعني أن الاختلاف بين المعرفة الطبيعية والمعرفة الفلسفية - العلمية لا يعود في الأصل إلى جانبهما الموضوعي، بل إلى جانبهما الذاتي. إنّ التفكير الفلسفي - العلمي يُوضع العالم الذي يمتنع ببساطة عن كل تموضع في الموقف الطبيعي، بحيث يظلّ المتضايّف اللامتموضع أساسا للموقف الطبيعي. لهذا فهو عندما يصير موضوعا للفلسفة، فإنّه يصير كذلك باعتباره اللامتموضع أساسا، نتيجة لهذا يكون التقليد الفلسفي - العلمي في جملته قد وقع تحت الخطر المتمثل في أنّه قد رفع عن العالم من خلال موضعيته له صفة اللامتموضع، جاعلا منه شيئا كبقية الأشياء الأخرى.

ليس هذا فقط، بل إنّ هذا التفكير الفلسفي - العلمي الذي تحوّل مع مرور الزمن إلى مهنة من المهن، لا يعتبر صفة اللامتموضع هذه تحديدا أساسيا للأفق الكلي للعالم الموضع من قبله، الشيء الذي يعني في نفس الوقت أنّه لم يعد ينطلق من موقف الاندهاش الخالص الذي ولّد الحركة المعرفية الفلسفية - العلمية. لذلك يقول هسرل: «هذا يتهدّدنا أيضا الخطر المتمثل في أن العالم المتحوّل إلى أفق مهني قابل للموضعة، سيلتبس بالعالم الممتنع ببساطة عن كل موضعة. إن كلّ الآفاق المهنية، بما فيها الأفق المتعلّق بمعرفة فلسفية - علمية، تعرض في حدود معينة "عوالم خاصة" *Sonderwelten* قابلة للموضعة، لكنّها لا تعرض أبدا "ال" عالم غير القابل بتاتا للموضعة، أي العالم بصفته أفق كلّ الآفاق. بهذا يقيم ويطالب التفكير

الفلسفي - العلمي لنفسه بـ "ميدان" هو العالم. هذا العالم الذي يظهر من خلال تحويله إلى الموضوع المتموضع، بصفته ذلك الموضوع الذي يتضمن كل الموضوعات الفردية، وهذا بسبب الكلية التي يملكها باعتباره أفقا كلياً⁽¹⁾.

بهذا يصبح العالم هو المفهوم الشامل للموضوعات القابلة للتساؤل والبحث في فضول نظري، وهي التي تعدّها المعرفة العلمية موضوعاً لها. إلاّ أنّه فقط عندما يتصوّر العالم كافق، يمكن للذات أن تُدرّك باعتبارها الممارس لعملية تجلّي الموضوعات، إذا لم يحدث هذا، فإنّ الأنا - الممارس ينسى نفسه في الموضوعات الموضّعة من قبله. بهذا ينشأ مع تمهين⁽²⁾ المعرفة الفلسفية - العلمية المتعلقة بالعالم، ومع الوضع **Institutionalisierung** الأوّل المرافق له للمؤسسات، تبعاً لفضول نظري، نسيان جديد للذات، وهذا من خلال الانكباب الكلي **Hingabe** على موضوعات البحث، هذا النسيان للذات التابع للتفكير الفلسفي - العلمي هو بالضبط ما يسمّيه هرل المذهب الموضوعي **Objektivismus**. طبقاً لهذا المذهب الموضوعي، فإنّ ما يظهر الآن كموضوع للمعرفة الفلسفية - العلمية، للإبستيمي بلغة يونانية، ليس نفس العالم الذي ينتمي إلى الموقف الطبيعي منظوراً إليه فقط في موقف آخر، بل عالم آخر، حيث تذهب المعرفة العلمية - الفلسفية إلى حدّ اعتبار عالم الموقف الطبيعي، أي العالم الذي يعرفه الإنسان قبل انتقاله إلى التفكير الفلسفي - العلمي عالماً غير حقيقي، واعتبار العالم الحقيقي هو فقط ذلك الذي يعترف به العلم.⁽²⁾

بهذا تمّ التمييز بوضوح بين الموقف الطبيعي والموقف النظري (الفلسفي) بخصوص تعيين الحقيقة المطابقة، يقول هرل في هذا السياق: «إنّ فكرة الحقيقة

(1) E. Husserl, **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie.** Herausgegeben von WALTER BIEMEL, Hua. VI (Den Haag Martinus Nijhoff, 1954: Beilage XVII, S. 459).

(*) أي جعلها مهنة.

(2) E. Husserl, *Krisis*, S. 91 - 94.

معنى العلم تنفصل... عن الحقيقة المتمية إلى الحياة قبل العلمية»⁽¹⁾، وهذا من حيث أن الأولى تعدّ نفسها حقيقة ضرورية، بينما تُعتبر حقيقة الموقف الطبيعي حقيقة نسبية. من هنا فإنّ إبيستيمي تكافئ فكرة حقيقة ضرورية، بينما تكافئ دوكسا فكرة حقيقة نسبية. يقول هسرل: «في هذا التعارض المدهش ينشأ الفرق بين تصور العالم والعالم الحقيقي، كما ينبع السؤال من جديد حول الحقيقة، ليس بطبيعة الحال الحقيقة اليومية المرتبطة بالتقليد، بل الحقيقة نفسها الصحيحة كلياً بالنسبة إلى الجميع، تلك التي لم تعد مشوّهة بواسطة التقليد، الحقيقة في ذاتها»⁽²⁾.

من الواضح أنّ مما يستتبع هذا الموقف المعرفي الجديد أو الإبيستيمي، المطلب **Forderung** المتمثل في «إخضاع التجربة **Empirie** الكلية لمعايير مثالية، ونعني بها معايير الحقيقة الضروري»⁽³⁾، الأمر الذي ينعكس مباشرة على التطبيق "الذي يجب ألا يستمر" [هو الآخر] في استمداد معايير من التجربة اليومية الساذجة ومن التقليد، وإنّما من الحقيقة الموضوعية". لقد انبعث من الإبيستيمي موقف إنسانيّ جديد، وهذا يعني في نفس الوقت "جماعة جديدة هي الجماعة الإنسانية المحدّدة بواسطة هذه الاهتمامات المثالية الخالصة"، في الوقت نفسه نشأ موقف نقديّ تجاه كل إعطاء تقليدي مسبق.

من هنا إذن نشأت أمة مثقفة **Bildungsgemeinschaft**، هي الأمة الثقافية فوق - الوطنية المميّزة لأوروبا. صحيح أنّ ما يهّم هسرل هنا هو بالدرجة الأولى محاولة إظهار التأثير التاريخي للموقف النظري أو لإبيستيمي اليونان على تكوين العقل الأوروبي، غير أنّ هذا يعني بكل تأكيد، في الوقت ذاته امتهان **abgewertet** الدوكسا أو المعرفة الظنية. لا شيء يدلّ على أنّه قد حدث تغيير في الميزان الدلالي **Bedeutungsgewicht** للمفهومين، فالطابع النسبيّ للحقيقة اليومية لا يزال يقابل الصحّة النهائية للحقيقة الكلية للإبيستيمي.

على أنّ الشيء المثير في المحاضرة التي ألقاها هسرل في فيينا، وكذا في المخطوطات الصادرة على أعقابها، والتي يمكن الاطلاع عليها كملحقات للأزمة،

(1) Ebd. S. 324.

(2) Ebd. S. 332.

(3) Ebd. S. 333.

هو ذلك التحوّل الكبير **Umsturz** في المعنى المألوف للإيستيمي وللدوكسا، الذي نلمسه في الجزء الأوّل من المحاضرة، حيث بلغت الحقيقة النسبيّة أو الحقيقة المتعلّقة بعالم الحياة - الدوكسا - قيمة مدهشة حقاً لم تكن تحظى بها قبل ذلك. في هذا السياق نذكر نصّاً من الملحق رقم XVIII يقول فيه هسرل: «من الآن فصاعداً تُعرّف فكرة الحقيقة الموضوعيّة أو المعرفة الموضوعيّة من خلال تعارضها مع فكرة الحقيقة أو المعرفة المتعلّقتين بالحياة خارج - العلميّة **außerwissenschaftlichen**، هذه الحقيقة التي تميّز في أنواع صحتها الوجوديّة وفي الأفق الكلّي المفتوح الذي يتضمّنهما دائماً بشكل واع، مفهوم عالم الحياة الذي سبق أن قابلناه». «إنّ ما يصحّ اعتباره موجوداً حقاً في الحياة، وبالتالي في هذا العالم، هو الشيء الذي يثبت نفسه بواسطة التجربة»⁽¹⁾.

من المفيد في هذا السياق الإحالة أيضاً إلى أهميّة الحدس **Anschauung**: «إنّ التجربة تحفظ وتثبت **bezeugt** الرأي، وهذا بالضبط من خلال برهنتها على الموضوعي نفسه واستدعائها له كشاهد»⁽²⁾. يقدّم هسرل بهذا الصدد نصّاً آخر مهمّاً بالنسبة إلينا: «إنّ عالم الحياة هذا ليس شيئاً آخر غير عالم الدوكسا المحضّة، الدوكسا المتناوكة تقليديّاً بامتهان»⁽³⁾. ويمكننا أن نضيف نحن من جهتنا: بل الدوكسا التي تناوّلها هسرل نفسه في الجزء الأوّل من محاضرة فيينا بطريقة سلبية للغاية. لقد تبين لهسرل بأنّه لا ينبغي على الإطلاق الحكم على عالم الحياة المفعم بالحركة، بطريقة سلبية: «إنّ عالم الحياة، هذا العالم الذاتي والنسبي بشكل خالص، يعدّ، ضمن النهر الجاري لقيمه الوجوديّة، ووسط تحولاته وتصحيحاته - على الرغم من أنّ أمراً مثل هذا يبدو متناقضاً - بمثابة الأرضيّة التي يبنى عليها العلم الموضوعي صور **Gebilde** حقائق "نهائية" و"أبدية"، أشكال أحكام صحيحة بشكل مطلق، في كل زمان وبالنسبة إلى الجميع»⁽⁴⁾. إنّ هذا الوصف الجديد

(1) E. Husserl, Krisis, S. 463.

(2) Ebd. S. 464.

(3) Ebd.

(4) E. Husserl, Krisis, S. 465.

للدوكسا ردّ صريح على ذلك التقدير التقليدي لها، الذي طالما "تعامل معها بشكل ممتهن". ما هو يا ترى سبب هذا التحول؟ بصيغة أخرى: ما نوع هذا السؤال أو البحث الذي جعل الدوكسا تحظى فجأة بكلّ هذا الاعتبار، إلى درجة أنّه لا ينبغي فقط أن لا نفعل عنها، بل يجب أن نجعلها موضوعاً رئيسياً للبحث؟ يمكننا أن نجيب عن هذا بالقول إنّهُ يجب علينا إيجاد طريقة معينة للبحث، **Forschungsweise** لا تكتفي باستخلاص المثلث العلمي بكلّ مميزاته، - حتى وإن تمّ الاعتراف بأنّ هذا المثلث يحظى بأهمية كبرى، خاصّة بالنسبة إلى ما يسمّيه هسرل أوروبا العقلية - بل تكون موجهة أساساً إلى استخلاص طريقة نتوصّل بها إلى تأسيسات محدّدة **Sinnstiftungen** للمعنى، وإلى تحديد المهمة التي يجب أن يعترف بها هنا للأنواع المختلفة من المعرفة، مثل هذه الطريقة تبين أنّ العلم لا يمكنه أن يتطور إلّا على أرضية عالم الحياة المعطاة بشكل سابق. إلّا أنّ هسرل يشير من جهة أخرى، إلى أنّه يجب علينا أن نتبّى في الوقت الحالي الفرق بين الإيستيمي والدوكسا، حيث تُعدّ الإيستيمي مكافئة للعقل **ratio** المعاصر: «هذه الكيفية يكتسب بالتأكيد المفهوم القديم للمعرفة الفلسفية، للإيستيمي في مقابل الدوكسا الخاصّة بالإنسان الذي ينتمي إلى ما قبل العلم وخارجه، معنى المعرفة "العقلية" الخاصّة بالوقت المعاصر، وهو المعنى الذي غرسه كل من جاليلي وديكارت انطلاقاً من الرياضيات الكليّة، هكذا إذن يُترجم الوقت المعاصر الإيستيمي بالعقل. طبقاً لهذا يعتبر العلم الطبيعي الرياضي بالنسبة إليه، قبل كل شيء معرفة خاصّة بالطبيعة الكليّة الموجودة بالمعنى الأخير»⁽¹⁾.

إنّ هذا التوجّه **Ausgerichtetsein** إلى الإيستيمي باعتبارها المعرفة النموذجيّة، وفي الوقت المعاصر إلى العلم الموضوعي، هو حقيقة واقعة، إلّا أنّها حقيقة لا ينبغي للفيلسوف أن يقنع بالاكْتفاء بها. لهذا يقول هسرل: «لكن ربما يكون هذا بالنسبة إلينا، نحن المبتدئين، ليس هو العلم الأوّل في ذاته»⁽²⁾، ماذا يعني هذا؟ صحيح أن نمط العلم الذي يخضع لنموذج الحقيقة الموضوعيّة يمكن عدّه الأوّل، إلّا أنّه لا يمكن أبداً أن يكون هو المعرفة الأولى. بمعنى المعرفة المؤسّسة

(1) Ebd. 420.

(2) E. Husserl, Krisis, S. 463.

Grundlegenden والأساسية. إن هذه الأخيرة يجب أن تموضع **thematisiert** أرضية العلم الموضوعي نفسه، وأن تستفسر كيف تم بلوغ هذه الأرضية، وبواسطة أي نوع من الأفعال **Leistungen** المنجزة بشكل مجهول من قبل الذات، تم تكوين هذه الأرضية قبل كل شيء، هذه المعرفة الجديدة أو هذا العلم المطابق لها، بصفته فلسفة لا يمكنه إذن أن يستمر في تجاهل عالم الحياة، مثلما فعل كل علم سابق. بهذا يمكننا حقاً اعتبار ما أنجزه العلم الطبيعي الرياضي بمثابة انتصار للعقل الإنساني، إلا أنه فيما يتعلق بعقلانية مناهجه ونظرياته، فإنّه علم نسبيّ تماماً.

نتيجة لهذا، وتعقياً على مسيرة **Vorgehen** هيوم، يعتقد هسرل أن هذا الأخير قد أدرك من وجهة نظر فينومينولوجية فعل التأسيس: «لقد كان على وعي بشكل مسبق بأن "الموضوعات" الثابتة **verharrenden** للعالم قبل العلمي، وبالأحرى للعالم العلمي، يجب أن تكون باعتبارها أشكالاً إنجازية **Leistungsgebilde** للروح، للفهم البشريّ، معطاة لنا بصورة واعية، وموجودة بالنسبة إلينا بشكل مباشر»⁽¹⁾. هذا، ويدور نقد هسرل لك انط أيضاً حول مجاوزة **Überspringen** هذا الأخير لعالم الحياة. هكذا، إذا نظرنا إلى المذهب التجريبي على هذا النحو، فلا شك أننا سنعثر لديه على ميل أكيد إلى اكتشاف علمي لعالم الحياة المستأنس به يومياً **alltäglich** والمجهول علمياً مع ذلك.⁽²⁾

- الانتقال من فلسفة عالم الحياة إلى فلسفة التطبيق:

«من خلال نسيان المحيط **Umwelt** المرئي، هذا الذاتي الخالص، في الميدان **Thematik** العلمي، فإن الذات الفاعلة نفسها تكون منسّية، كما أن العالم لا يُتخذ موضوعاً»⁽³⁾. انطلاقاً من هذا النص الذي يركّز بوضوح على الذات الفاعلة أكثر منه على الذات المفكّرة، أو بصورة أدقّ على ذات الأفعال **Subjekt der Akte** في إطار

(1) Ebd. 449.

(2) Ströker, Elisabeth, **Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls**, Herausgegeben von Elisabeth Ströker, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979. S. 11-17).

(3) E. Husserl, **Krisis**, S. 343.

نقد راديكالي للمجال العلمي، يمكننا أن نستخلص مبدئياً من بين أشياء أخرى، فلسفة للتطبيق لدى هسرل. وهذا يحقّ، لأنّ الفلسفة لا يمكنها ولا يحقّ لها أن تتملّص من واجب تبيان الطريق للتطبيق، ذلك أنّها تفكير نقدي، ومن هنا مؤسّس حول التطبيق. ليس هذا فحسب، بل إنّ فلسفة عالم الحياة تقدّم تركيباً نوعياً **eigentümliche** بين النظرية والتطبيق، إنّها "تطبيق متعال" **überhöhte Praxis**. يظهر هذا من خلال جمعها بين الكليّة النظرية والتطبيق ذي الاهتمامات النظرية، كما أنّها أيضاً تركيب لـ «تطبيق جديد من نوعه، متعلّق بالنقد الكليّ لكل حياة ولكل غايات الحياة، لكلّ الأشكال الثقافية والأنظمة الثقافية المتطورة انطلاقاً من الحياة الإنسانية. إضافة إلى هذا أيضاً فإنّها نقد للإنسانية نفسها وللقيم الموجهة لها بشكل صريح وبشكل غير صريح»⁽¹⁾.

هذا، وعندما يدرك "التطبيق العيني" من خلال "التطبيق المتعال" الخاص بالفلسفة، بأنّ أسباب التوتر الذي يعيشه القرن الحالي تكمن في التصرّور الوجودي **Seinsauffassung** للعالم التقني المعاصر نفسه، عندها يصبح الطريق مفتوحاً أمام التطبيق ليعبّر نفسه بنفسه. إنّ واجب كل من التطبيق والعلوم وكذا التقنيّات المنبثقة عنها، سيتمثّل بالدرجة الأولى في إدراج المعنى في الحقل الإجرائي المصورّ والمفرغ من المعنى **sinnentleerte**، الذي يؤلّف قطب التوتر بين العالم التقني - العلمي وعالم الحياة، وكذا في إعداد المكان الذي يمكن للإنسان أن يحيا فيه من جديد داخل العالم الإجرائي - العقلائي. هنا يرتسم واجب خاص بالفلسفة، والمتمثّل في أنّه لا يتعيّن عليها فقط أن تبين في الجملة أين يكمن المشكل الحقيقي، بل إنّها يتعيّن عليها أن تقدّم أيضاً للتطبيق العيني تعليمات **Hinweise** ضرورية وترسم له حدوداً لا يمكن تحطّيفها، وهذا من خلال توضيح **aufweist** ماهية الحياة ولو بشكل جزئي، وأيضاً ماذا يجب أن تكون الحياة تبعاً لهذا. نتيجة لهذا يستعمل هسرل مفهوم التطبيق بمعنى التطبيق الحياتي الخاص بهذا العالم **mundaner Lebenspraxis**، والذي يمكن أن يعرف تحوّل **Verwandlung** بواسطة الفلسفة الترنسندنتالية. كيف ذلك؟

(1) Ebd. 329.

لقد سبق هسرل أن أكّد في مقال - اللوغوس "الفلسفة كعلم صارم" لعام 1911، بأنّه على الفلسفة ألاّ تكتفي فقط بتلبّية **Genüge leisten** الحاجات النظرية العالية جدّاً، وإنما عليها أن تتيح أيضاً، وهذا "في منظور أخلاقي ديني، حياة مضبوطة بمعايير عقلية خالصة" (Hua XXV, 3). من هنا ينصبّ تأنيب هسرل الكبير للفلسفة الأوروبية على كونها لم تحقّق نفسها طبقاً لمعناها الأصلي؛ الشيء الذي يعني بالنسبة إلى هذا الأخير ضرورة تغيير التطبيق بواسطة النظرية. ماذا يعني هذا؟ مع الانتقال إلى المجال الترنسندنتالي تتّضح للفينومينولوجي الحياة في العالم **Weltleben** في صورة مغايرة. في هذا التغيّر لا يتحوّل وجود الحياة في العالم إلى وجود آخر، بل تصبح مستويات المعنى المتخفية **verdeckende Sinnschichten** بارزة، وفي هذا البروز يصبح كل من المتخفي والمخفي مرئيين. إنّ التحليل الترنسندنتالي الفينومينولوجي لا يرسم تخطيطاً **entwirft nicht** لوجود جديد للحياة، إنّهُ يريد أن يكشف عن الحياة في وجودها: أن يعيد بناءها **.rekonstruiert**

إنّ تحرير **Freilegung** المعنى الترنسندنتالي للحياة في العالم، بواسطة الفلسفة الترنسندنتالية يفهمه هسرل نفسه كإعادة بناء **Rekonstruktion**، غير أنّ عبارة "إعادة البناء" يمكن أن تعني إعادة إنتاج شيء ما مثلما كان ذات مرّة، كما يمكن أن تدلّ أيضاً على إنشاء **Gestaltung** شيء ما، كما لم يكن أبداً، لكن كما كان يجب أن يكون طبقاً لمعناه الخاص. هذه الحالة تتضمن أن هذا المعنى قد تمّ قلبه **verschüttet**، وأنه من الممكن إعادة بنائه هو نفسه، غير أنّ إعادة بناء معنى التطبيق الحقيقي تفترض إعادة بناء معنى النظرية الحقيقية، فكيف يكون ذلك؟

إنّ الفلسفة الترنسندنتالية لهسرل تحلّل العمليات التأسيسية التي تتكوّن تبعاً لها الحياة الترنسندنتالية كحياة في العالم، كما أن فينومينولوجيته المتعلقة بالعالم **mundane Phänomenologie** تسعى إلى أن تتحقّق باعتبارها علماً للأخلاق **Ethik**، ومبادئ من أجل إعادة تنظيم **Umgestaltung** الحياة في العالم، وهذا راجع إلى أنّ فكره يحوي جسوراً تربط بين الإثنين، من أهمّها التعليق الترنسندنتالي الذي يشكّل من دون شكّ العنصر النواتي **Kernelement** لفلسفته. هذا، وبما أن

التعليق باب للدخول **Eingangstor** إلى العلم الفينومينولوجي، فإنه لا ينتمي هو نفسه إلى الفلسفة، بل إنه العنصر الرابط بين الموقف الفلسفي واللافلسفي. إنه لا يتيح مع عملية "الابتعاد عن العالم" "**Entweltlichung**" إمكانية استخلاص العنصر الترنسندنتالي والبداية الحقيقية للتفلسف فحسب، بل إنه يؤدي إلى إعادة دمج المعارف المكتسبة بشكل ترنسندنتالي فينومينولوجي في العالم

.Wiederverweltlichung

هذا تتمثل وظيفة الفلسفة بالنسبة إلى الحياة في خطوة أولى، حسب هسرل، في ذلك التنوير الترنسندنتالي **transzendente Aufklärung** للمعنى التام للحياة، باعتباره إدراكا ذاتيا للذاتية الترنسندنتالية، حيث يجب أن تُنقل نتائج هذا العمل التنويري في خطوة ثانية إلى التطبيق الحياتي. إلا أن سؤالاً مهماً يطرح نفسه هنا، وهو: هل من الممكن أن نتصور فيما يتعلّق باستخلاص الترنسندنتالي، تغييراً مباشراً للحياة في العالم دون واسطة؟ من الواضح أن هذا يفترض إمكانية البرهنة على ارتباط مباشر بين الترنسندنتالية والموندانية (الانتماء إلى العالم)

.Mundانيت

معلوم أن هسرل نفسه لم يكن يتصور مثل هذا الارتباط، بل كان يرى أنه إما أن يتبنى الفينومينولوجي وجهة نظر الذاتية الترنسندنتالية، والتي تُرفع طبقاً لها، كل حياة في العالم، باعتبارها ظاهرة، إلى مجال الترنسندنتالية، لتفقد بذلك كل تأثير، وإما أن ينصرف من جديد في خطوة أخرى، هي الدمج في العالم، **Verweltlichung** إلى أرض العالمية **Mundانيت**، مشبّعاً بتجربته الترنسندنتالية التي يمكنه، بل ويتعيّن عليه أن ينقلها إلى الآخرين، مؤدياً بذلك وظيفته كـ "خادم"⁽¹⁾ للإنسانية، وهذا في إطار المهمة الجديدة، التي يجب أن تفهم النظرية بصفاتها تطبيقاً بالنسبة إلى التطبيق. وعلى عكس هسرل يذهب بعض المفسّرين إلى أنّه توجد علاقة مباشرة بين الترنسندنتالية والعالمية، وهذا بالضبط من خلال عملية التعليق نفسها، إلا أن هسرل يصف التعليق نفسه كمنهج

(1) E. Husserl, **Krisis**, S. 15.

خالص، كجزء أساسي للنظرية، ولا يتأمله في المعنى الوجودي لتحقيقه، وهذا راجع بلا شك إلى أن اهتمام هسرل قد اقتصر فقط على تأسيس الفلسفة كعلم يقيني⁽¹⁾.

- صعوبات تحديد فينومينولوجي للتطبيق:

إن محاولة عرض تحديد فينومينولوجي للتطبيق لدى هسرل تواجه صعوبتين على الأقل: من جهة لا يوجد لدى هسرل أية فينومينولوجيا صريحة للتطبيق ولا أية معالجة له بشكل كلي، من جهة أخرى من المحتمل أن تواجه محاولة تنظيم أو تنسيق تصوّرات هسرل بهذا الصدد، خطر الوقوع في بنية دورية **Zirkelstruktur** خاصّة، ذلك أن تحديد معنى التطبيق يتوقّف على العلم الذي يتناوله، في حين ينتمي العلم نفسه إلى التطبيق، حسب أطروحة هسرل. ما هي يا ترى الحلول الممكنة التي يمكن تقديمها بالنسبة إلى هاتين المشكلتين، أو الصعوبتين؟ في الحقيقة، على الرغم من أن هسرل لم يقدّم لنا فينومينولوجيا صريحة للتطبيق، إلّا أنّنا نستطيع تطوير مثل هذه الفينومينولوجيا في بناها الأساسية انطلاقاً من مساهماته **Beiträge** المتنوّعة في هذا المجال. ففي مقاله "فكرة ثقافة فلسفية" على سبيل المثال، يتحدّث هسرل عن "التنسيق الرئيسي" "**Prinzipalkoordination**" الذي يكون فيه العالم معطى «بالنسبة إلى الإنسان الفاعل **Handelnden**، وبشكل خاص بالنسبة إلى الإنسان الباحث أيضاً»⁽²⁾.

هذه "الصورة التوجيهية الضرورية" تعتبر بمثابة تنسيق بين "أنا ومحيطي **Umwelt**" أو "نحن ومحيطنا (المشترك)". فبالنظر إلى قطبيّ الأنا والعالم، أو الخطوة الثلاثية: **الأنا - الكوجيتو - الكوجيتاتوم**، يكون كل من العالم والحياة

(1) Rainer, Sepp, Hans: **Praxis und Theorie: Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens** (Verlag Karl Alber Freiburg/München, 1997: S.14 - 19).

(2) E. Husserl, **Erste Philosophie**, erster Teil: kritische Ideengeschichte, herausgegeben von RUDOLF BOEM, Hua. VII (Den Haag Martinus Nijhoff, 1956: S. 203).

المجربة للعالم موضع سؤال، وهذا، حين يتعلّق الأمر بتوضيح **aufzuzeigen** مستويات المعنى التي تثبتها هسرل، بهذا يظهر التطبيق في تحديد أوّل باعتباره النظام القطبي **Polsystem** للأنا والعالم، ذلك أن العالم يعتبر، حسب هسرل، حقل تطبيق وعمل بالنسبة إلى الإنسانية. لهذا تعرّف فينومينولوجيا التطبيق نفسها قبل كل شيء بأنها ترنسندنتاليّة عالميّة^(*) في آن واحد، أي أنّها تنتمي، بمعنى واقعي أنطولوجي، إلى الأنترولوجيا القصديّة أو السيكلوجيا القصديّة، الشيء الذي يجعل من الصعب، والحالة هذه، توضيح علاقتها بالفينومينولوجيا الترנסندنتاليّة، لأنّ هذا سيؤدّي إلى نقاش حول علاقة فينومينولوجيا العالم بالفينومينولوجيا الترנסندنتاليّة. عند نقطة تقاطع العالميّة والترنسندنتاليّة يوجد الأنا ومعه متضايّفه أيضاً، أي العالم. من هنا فإنّ البحث عن فينومينولوجيا التطبيق يجب أن يتمّ ضمن السؤال المصاغ ترنسندنتاليّاً وعالمياً على حدّ سواء، بخصوص وحدة الأنا والعالم، وكذا الآفاق المفتوحة على هذا النحو بالنسبة إلى معالجة عالميّة - فينومينولوجيّة للتطبيق، باعتبارها معالجة للحياة الفاعلة نفسها في العالم⁽¹⁾.

- السلوك والفعل:

بالنسبة إلى هسرل يتمثّل المعنى الجوهرى للتطبيق في كونه يُعرّف من خلال السلوك والفعل بالمعنى الواسع جدّاً: «السلوك هو سيرورة نشاط الأنا...، والفعل هو السلوك الذي تمّ إنجازه»⁽²⁾، السلوكات هي إذن مسارات تركيبات محدّدة مكوّنة من أنشطة الأنا **Ichakten**، وهي نوعان: «سلوكات سيكوفيزيائية، مثل إنتاجات الحرفيين، و[...] أيضاً سلوكات عقلية مثل بناء دليل والتوصّل فيه إلى نتيجة»⁽³⁾، على عكس هذا يكون الفعل باعتباره شكلاً للصحة، صفة مزعومة

(*) نسبة إلى العالم.

(1) E. Husserl, **Erste Philosophie**. Erster Teil, S. 28 - 30.

(2) E. Husserl, **Zur Phänomenologie der Intersubjektivität**. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920. Herausgegeben von ISO KERN, Hua. XIII (Den Haag Martinus Nijhoff, 1973, S. 428).

(3) Ebd.

Vermeintheit للذات السالكة، أو منتجاً نهائياً مخطّطاً أو محققاً **erfülltes** بشكل قصدي، متعلّقاً بكل أشكال السلوك **Handlungsgebilde** المساهمة في تحقيقه، والتي يتميَّز فيها عن السلوك، باعتباره نتيجة نهائية باقية ومجسّدة في صورة مكسب ثقافي **Kulturgut** سهل المثال أساساً بالنسبة إلى كل إنسان.

من هنا يربط هسرل مفهوم "السلوك" و"الفعل" بالسلوك الكليّ الفعّال للأنا، حيث يرى أنّ السلوك ليس هو ذلك السعي المخطّط تخطيطاً تاماً انطلاقاً من النية إلى غاية الإنجاز، بل إنّه يتضمّن كذلك كل نشاط للأنا بما في ذلك النشاط الفكري المنطقي للعالم. هذا، ويؤكد هسرل في كتابه: **التجربة والحكم** أنّه حتّى في السلوك العارف يتمّ إنشاء موضوعات جديدة، إلّا أنّ إنتاج الموضوعات لا يكون هنا، كما هو الحال في السلوك العمليّ، الهدف النهائي للسلوك المعرفي، ذلك أن الهدف النهائي لهذا الأخير، يتمثّل بالأحرى في «إنتاج المعرفة المتعلقة بموضوع معطى بشكل ذاتي»⁽¹⁾.

في الواقع، إنّ المبدأ الذي سمح لهسرل بأن يُسقط مفهوم السلوك على المعرفة أيضاً، يرجع بوضوح إلى أنّه يعتبر نتيجة السلوك المعرفي، شأنها شأن نتيجة السلوك العملي، بمثابة "منتوج"، أو «منتوج للأنا»⁽²⁾. طبقاً لهذا، فإنّ مما ينتمي إلى التطبيق باعتباره سلوكاً وفعلاً بالمعنى الواسع جدّاً، "التطبيق النظري" أيضاً أو النظرية بقدر ما تكون نشاطاً للأنا، لكن أيضاً بقدر ما تقود إلى إنشاء مؤسسات **Institutionalisierungen** في إطار التطبيق الحياتي، وبقدر ما يمكن أن تجنّب نتائجها استخداماً في التطبيق، وأخيراً بقدر ما يمكنها أن تحدّد الحياة العمليّة، أي أن تغيّرها إلخ. بهذه الطريقة نفسها سبق لسقراط، حسب هسرل، أن تصوّر الإشكالية قبل هذا: «لقد اعترف سقراط أولاً بضرورة منهج كليّ للعقل، كما اعترف بالمعنى الأساسي لهذا المنهج، باعتباره نقداً حدسياً وقبلياً للعقل، أو بصورة

(1) E. Husserl, **Erfahrung und urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik**. Redigiert und herausgegeben von LUDWIG LANDGREBE: (Felix Meiner Verlag Hamburg 1972: S. 235).

(2) Ebd., S. 237.

أدقّ، باعتباره منهاجاً لتأملات ذاتية موضّحة... [نتيجة لهذا تتخذ] الحياة الأخلاقية بالنسبة إلى سقراط شكل خضوع أساسي للمعايير **Normierung**، أو شكل توجيه للحياة الفاعلة **tätigen** بواسطة أفكار العقل العامة التي يمكن استخلاصها انطلاقاً من حدس خالص للماهية»⁽¹⁾.

إنّ كلّ فعل وكلّ سلوك يتأسّس انطلاقاً من حافز يولّده في قصده **Beabsichtigen**، حيث يتوقّر كل حافز من هذا النوع على الطابع العام لـ "استباق عملي" يكون موجّهاً إلى تغيير الموجود «حسب تصوّرات إمكانيّات وجود مغاير»⁽²⁾. إنّ النية **Absicht** التي تحرّك سلوكاً ما هي معنى غائي محفّز ومحفّز في آن واحد بصورة متجدّدة، يعمل على توجيه سلسلة الخطوات السلوكية. يتناول اهتمام هسرل بوجه خاص "اتجاه المنتج" "**Erzeugungsprodukt**" المتعلّق بالسلوك، أي "الإكتساب" "**Habe**"، وهذا، باعتباره «الشيء الذي حقّقه الاستهداف»⁽³⁾.

على صعيد قصدي - سيكولوجي يمكننا صياغة سؤال هسرل على النحو التالي: كيف يكون الفعل الموضوعي - أي الفعل المتعلّق بالموضوعات - واعياً **bewusst** في حياة الأنا، أي واعياً كشكل نهائيّ، وكنتيجة لأشكال غائية تكون في مجموعها متضايقات لتحقيقه الذاتي ولتحقيقه التدريجي. على هذا الأساس يشمل التطبيق باعتباره فعلاً وسلوكاً بالمعنى الواسع جدّاً، كل حياة فاعلة وكذا متضايقاتها، بالإضافة إلى صورها المجسّدة التي تكون سهلة المنال بالنسبة إلى كلّ شخص في الحياة ضمن العالم **Weltleben**.

وتجدر الملاحظة أنّه من الممكن أن يتحقّق سلوك فرديّ ما، لمجرّد أنه يتلقّى حافزه من نتائج معيّنة، أو حتى من نتائج مضیعة لسلوكات ماضية. من جهة أخرى يؤدّي كل سلوك حديث الوجود إلى نموّ **Zuwachs** في التجربة وفي العلم، وهذا كمكسب، وكأساس باطن لسلوكات جديدة، كما تؤدّي البنية الكلية

(1) E. Husserl, **Erste Philosophie**, erster Teil, S. 206.

(2) E. Husserl, A V 20, 16 (Manuskript).

(3) E. Husserl, **Krisis**, S. 470.

للسلوك إلى تحقيق الإنسان نفسه، أي إلى تأسيس شخصيته ومتضاييف تجربته
Erlebens في نفس الوقت، أي ذلك النسق الذي يحقق إمكانية التعرف على
الهوية Identifizierbarkeit ضمن تعدّد لحظات التجربة، مثلما يحقق تصوّره
المطابق للعالم، للعالم الواحد وللعالم نفسه في السياق المتداوِ
intersubjektiven (*).

1 - الدوكسا والتطبيق:

إنّ كلّ إعطاء سابق للعالم، وكلّ ما يبرز جديداً من خلال التجربة والسلوك،
يمكن عدّه واضعاً للوجود **seinssetzend** وحاصلاً في الآن نفسه على أساس
لوضع وجود العالم، وبقدر ما تكون أقسام المعنى **Sinnbestände** المتعلقة بالعالم،
سواء الفاعلة منها والمنفصلة، واضعة للوجود، فإنّ هسرل يسمّيها أقساماً
"دوكسية"، ومعنى هذا أن كلّ تطبيق متعلّق بالعالم يُعتبر دوكسياً. إنّ هسرل ينظر
إلى "الحياة اليقظة"، باعتبارها في "نشاط غير منقطع أبداً" يقسّمه إلى نوعين
أساسيين هما: "النشاط الدوكسي" الذي يسمّيه أيضاً في المخطوط (AV 24)
التطبيق الدوكسي، و"النشاط التطبيقي" أو "التطبيق المغيّر".

يقصد هسرل بالنشاط الدوكسي «الإدراك الفاعل» (*)، مثل عمليّة اكتساب
المعرفة، الرغبة في التعرف، الحفظ والرغبة في الحفظ، التي تحصل كلها ضمن أنماط
مختلفة، بالإضافة إلى كلّ نشاطات المعرفة الأخرى المرتبطة بها في اتجاهها نحو
الحفظ ونحو الوجود الحقيقي المناسب فيها⁽¹⁾. نتيجة لهذا يعرف هسرل العلم بأنه
تطبيق دوكسي، نظراً إلى أنّه يسلك «على أساس التجربة»⁽²⁾. بهذا يشمل النشاط
التطبيقي كلّ الأفعال **Tätigkeiten** التطبيقية، «إنّه إذن هذه النشاطات التي تبلغ
الموضوع الحسيّ المدرك بشكل خالص والمجرّب بشكل خالص والذي يمكن

(*) أي ضمن تعدد الذوات.

(*) وهذا في مقابل الوعي اللافاعل أو المنفعل المتعلّق ربما بمنظر خلفي غير ملاحظ.

(1) E. Husserl, **Krisis**, S. 9.

(2) E. Husserl, A V 22, S.13.

التعرّف عليه، مهما كانت الحالة التي يكون فيها قابلا للتغيير، باختصار: إن التطبيق يريد تغيير الموجود...»⁽¹⁾.

من خلال هذه التحديدات يصبح مفهوم هسرل المتعلّق بالتطبيق مزدوج المعنى. فبالمعنى الواسع يدلّ التطبيق على النشاط العملي الفاعل، كما يشمل من جهة أخرى، باعتباره تطبيقا متعلّقا بالعالم **Weltpraxis**، ليس فقط هذا النشاط، بل حتى النشاط الدوكسي الذي ينتمي إليه "السلوك المعرفي". بهذا تعني الحياة الفاعلة **Aktives Leben** نموا مستمرّا في المعرفة وفي القيمة، كما تعني أيضا تعديلا **Modalisierung** مستمرّا لما سبق اكتسابه. إنّ كل ذات متّصلة بالعالم **weltliche** تملك تاريخها الدوكسي الخاص، إلّا أنّه تاريخ يكون دائما مفروضا بواسطة تواريخ ذوات أخرى، بحيث لا يمكن في الغالب في مجال الدوكسا فصل "الخاص" الذي ينشأ **erfolgt** عند اتخاذ موقف فاعل ("حرّ") عن "الأجنبي"⁽²⁾. إلّا أنّ سؤالا مهما يواجهنا هنا، وهو: إلى أيّ مدى يمكننا أن نتحدّث عن وحدة الشخص إذا كان تاريخه الدوكسي يُحدّد دائما بواسطة تواريخ ذوات أخرى؟ هل الإنسان حرّ إذن في أن يحدّد حياته وسعادته أم لا؟ وإلى أي مدى يكون مسؤولا عن سعادته وشقائه معا؟ وبعبارة أخرى: ما هي حدود التدخل المباشر وغير المباشر للآخر؟

2 - وحدة الشخص

في الفقرة 59 من أفكار نحو فينومينولوجيا خالصة وفلسفة فينومينولوجية (الكتاب الثاني) يعرف هسرل الأنا بأنه "ذات القدرة" **Subjekt des Vermögens**، أي الذات التي تقدّم وحدتها نسقا من الـ «أنا أستطيع»⁽³⁾، كما يؤكّد أن قدرتها **Vermögen** لا تعبّر عن "استطاعة فارغة" بل عن «طاقة

(1) E. Husserl, A V 19, 11.

(2) Ebd. S. 66 - 68.

(3) E. Husserl, **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie**, zweites Buch: phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Herausgegeben von MARLY BIEMEL, Hua. IV (Den Haag Martinus Nijhoff, 1969: S. 253).

إيجابية»⁽¹⁾. إن هسرل يربط الـ "أنا أستطيع" بمركز الـ **Ichzentrum**، ويحدّد سلوك الـ أنا المطابق باعتباره "حرّاً" و"مستقلاً"، في مقابل الإمكانية العكسية للـ أنا الآخر، الـ أنا المعاق، والخاضع بصورة انفعالية، يكون هذا الـ أنا الحر، «في مقابل الذات التجريبية العامة والموحدة، "الشخص" بمعنى "نوعي"، أي "باعتباره ذات الأفعال التي يجب أن تصدر أحكاماً انطلاقاً من وجهة نظر "العقل"، أي من وجهة نظر الذات "المسؤولة ذاتياً"»⁽²⁾. من هنا تُعدّ الشخصية التامة أو الكاملة بالنسبة إلى هسرل، وحدة مؤلفة من خاصية موقفها السلوكي (وهو الموقف الذي ينتمي إليه الشخص بالمعنى الضيق، باعتباره ذاتاً مندرجة ضمن خصوصية **Eigenart** موافقه)، ومن الخاصية المميزة داخل عملية تأسيس جوانبها الخلفية **Hintergründe**، حيث يُمنح الإثنين بواسطة خاصية الشعور بالموضوع⁽³⁾.

يصف هسرل حقل "الـ أنا أستطيع" باعتباره حقل "الحرية بالمعنى الخاص" و«بالتأكيد بالمعنى الحقيقي»⁽⁴⁾. أنا أستطيع تعني أنا حرّ وبالتالي مسؤول عن حياتي. إلّا أنّ السؤال الذي يبقى مطروحاً هنا هو: أليست القدرة الفردية محدّدة ومحدودة بواسطة القدرة الجماعية، إلى درجة أنّنا يجب أن نتكلّم بالأحرى فقط عن حرية جماعية؟ لكن أليست عبارة "حرية جماعية" ذاتها متناقضة؟ إلى أيّ مدى كان "الـ أنا أستطيع" لهسرل نفسه مشروطاً بفلاسفة آخرين؟ وهل يمكننا تبعاً لذلك أن نعدّ فلسفته في جملتها نشاطاً حرّاً، قائماً بذاته للـ أنا؟ بعبارات أخرى: هل كان من الممكن وجود وتصوّر فلسفة ترنسندنالية بالمعنى الهسرلي من دون كل أولئك المفكرين الذين تأثّر بهم هسرل؟ كيف يمكن لفلسفة جد مشروطة مثل الفينومينولوجيا الترנסندنالية أن تؤسّس نظرية للحرية وبأيّ معنى؟

سبق أن قلنا إنّ التطبيق يريد تغيير الموجود، غير أنّ هذا يدفعنا للتساؤل من جديد: هل يمكن للتطبيق أن يغيّر الموجود، أم أنّ هذا الأخير غير قابل للتغيير طبقاً

(1) Ebd. S. 255.

(2) Ebd. S. 257.

(3) Ebd. S. 278.

(4) E. Husserl, A V 19, 42 - 43.

لمعناه؟ ويؤكد هسرل في هذا السياق أن السؤال المحفز للحياة والمتعلق بـ "وجود سعيد" **befriedigten Dasein** هو سؤال عملي بالدرجة الأولى، بمعنى أنه سؤال يمسّ كل «حياتي العملية على العموم»⁽¹⁾، إنه «يضع تخطيطاً لفكرة صورة كلية لحياة مستقبلية عملية على وجه العموم، حياة يجب أن تتحوّل هي نفسها في مجموعها إلى حياة مؤثرة من طرفي، أي أن تكون هي نفسها هدفاً لتطبيق كلي»⁽²⁾. إلى هنا تكون رحلتنا قد بلغت محطة جديدة هي الأخلاق، فما المقصود بالضبط بهذا المصطلح؟

في الواقع، إن موضوع وهدف الأخلاق كنظرية عقلية كلية، يتمثلان بالنسبة إلى هسرل، في ذلك البحث النظري المتعلق بالانشغال الكلي الذي يتناول الحياة في العالم، أي في الكشف عن طموحها الكلي وسعيها إلى سعادة ضمن انشغالات الحياة المتضمنة لكل شيء، علماً أن هذا البحث يشكّل مشكلاً تيلولوجياً كلياً، أو مشكلاً عقلياً. بالإضافة إلى هذا، يعني البحث الأخلاقي أن السؤال المتعلق بـ "إدخال السرور على حياتي"، وبـ "وجودي الحقيقي"، هو "سؤال الحياة" «الذي يمسّ سعادتي كلّها وشقائي كله»⁽³⁾. هذا وعلى الرغم من أن كلّ إنسان مسؤول عن حياته، فإنّ هذه المسؤولية لا تقتصر على الفرد الواحد. إن مسؤوليتي الذاتية تتضمن أيضاً الآخر، نظراً إلى أن «وجوده هو أيضاً وجود بالنسبة إليّ»⁽⁴⁾، وبهذا يشمل السؤال الكلي المتعلق بالمسؤولية الذاتية، الإنسانية برمتها، إنه عالم **Universum** التواصل الممكن بواسطة التجربة المباشرة وغير المباشرة، (أو التعاطف) مع الوجود **Mitdasein**. نتيجة لهذا فإنه لا يمكن أن توجد "أخلاق فردية خالصة"، «بل الأخلاق الفردية، الأخلاق الاجتماعية والأخلاق الإنسانية الكلية هي أخلاق واحدة»⁽⁵⁾. هكذا تشمل الأخلاق بالنسبة إلى هسرل "العالم في جملته"، باعتباره حقلاً للتطبيق، وذلك بقدر ما "توجد فيه

(1) E. Husserl, A V 22, S. 19.

(2) Ebd.

(3) Ebd. S. 21.

(4) Ebd. S. 22.

(5) Ebd.

بالفعل "شروط إمكانية تأسيس عالم على العموم بشكل عملي"⁽¹⁾.
 في المخطوط (AV 22) يقول هسرل: «إنَّ الأسئلة المتعلقة بأخلاق كَلِيَّة،
 بإنسانية، أو بعالم مؤسَّس، ويجب أن يؤسَّس بشكل خالص انطلاقاً من عقل
 عملي، هي أسئلة متعلّقة بإمكانية تيليولوجيا كَلِيَّة، يكمن مصدر إرادتها في
 الإنسان نفسه»⁽²⁾. طبقاً لهذا يجب أن يُفهم حديث هسرل عن "التجديد" وعن
 "إصلاح العالم والإصلاح الذاتي" أيضاً بالنظر إلى هذا الإطار التيليولوجي.
 فاللحظة المنهجية التي تميّز معنى التجديد تعبّر بالنسبة إلى هسرل عن الطريقة التي
 يطابق بها الإنسان ماهيته التيليولوجية، حيث تعني عملية تبني التيلوس إرادياً،
 الاقتراب منه بشكل متناسق، وبما أنَّ هذا التيلوس يقع في اللامتناهي، فإنَّ الطريق
 نحوه يعتبر في الأصل هدفاً. إنَّ التيليولوجيا الكَلِيَّة التي تتناولها الأخلاق الكَلِيَّة
 تُعرّف بأنها موندانية - أي متعلّقة بالعالم - مثلها تماماً، كما تُعرّف أيضاً بأنها علم
 كلي للأهداف والغايات ضمن السياق الكلي للعالم، ذلك أن "مصدر إرادتها"
 يوجد في الإنسان، أي في الذاتية الموندانية الإنسانية، وليس في الذاتية
 الترנסندنتالية. إنَّ الإرادة، وفعل الإرادة يرتبطان، مثل التطبيق، بالعالم دائماً،
 حسب هسرل. رغم هذا فإنَّ مسألة ارتباط التيليولوجيا الموندانية بالتيليولوجيا
 الترנסندنتالية - الميتافيزيقية قد صارت إحدى المشكلات الكبرى، بالنسبة إلى
 هسرل في مراحل فلسفته الأخيرة.

غير أنَّ مما يحظى بالأهمية البالغة في هذا المقام هو تمييز هسرل بين "الصور
 الإنسانية النوعية للحياة والصور قبل الأخلاقية للضبط الذاتي Selbstregelung
 من جهة"⁽³⁾، و"صورة الحياة الخاصة بالإنسانية الحقيقية" من جهة أخرى.⁽⁴⁾ إنَّ
 مما ينتمي حسب هسرل إلى الصور قبل الأخلاقية للضبط الذاتي، الوضع المسبق

(1) E. Husserl, A V 22, S. 24.

(2) Ebd. S. 25.

(3) E. Husserl, **Aufsätze und Vorträge** (1922 - 1937). Herausgegeben von THOMAS NENON und HANS RAINER SEPP; Hua. XXVII (KLUWER ACADEMIC PUBLISHERS 1989: S. 26).

(4) Ebd. S. 33.

Vorsetzen لهدف حياتي، من شأنه أن يصبح مرغوباً فيه بالضرورة⁽¹⁾، كما ينتمي إلى هذا المجال أيضاً اتخاذ قرار بخصوص حياة مهنية. بمعنى صارم وعال، أي بمعنى «التعاطف بشكل نهائي مع قيم خاصة بمجال قيمي محدد في محبة شخصية»⁽²⁾. إلا أن صورة الحياة الخاصة بالإنسان الأخلاقي هي في مقابل هذا "الصورة الوحيدة المهمة بشكل مطلق"، ومن هنا فإن كل أشكال الحياة قبل الأخلاقية التي يمكن الحكم عليها إيجابياً يمكن أن تندرج فيها وأن تكتسب منها «معيار وحدّ حقها الأخير»⁽³⁾.

هذا، وعلى الرغم من أن الصورة الأخلاقية للحياة تشمل كل صور الحياة المرتبطة بمجالات قيمية محددة، إلا أنها تُعتبر أكثر من مجرد مجموع لها، إن خطواتها الجديدة من الناحية الكيفية، الخطوة التي جعلت هسرل يسميها أخلاقية، تكمن في أن وجود الإنسان نفسه، وليس فقط هذه أو تلك الخصائص التابعة للوجود والسلوك الإنساني، يصل فيها إلى حسم معناه. إن عبارة "صورة حياة الإنسانية الحقيقية" يجب تناولها إذن بمعناها الحرفي، بمعنى أنه يجب أن تبلغ ماهية التطبيق الإنساني في هذه الصورة الحياتية شكلها البديهي. من هنا لم يعد الأمر يتعلق بالنسبة إلى هذه الصورة، بهذه أو بتلك التنظيمات الخاصة بالحياة الإنسانية، وإنما بهذه الأخيرة نفسها وباعتبارها كذلك، كما لم يعد الأمر يتعلق بتبني أهداف وغايات فردية تيلولوجية محددة، وإنما بتيلوس **Telos** الوجود الخاص المتحوّل للإنسان، باعتباره تيلوس الوجود الإنساني العقلي.

لكن، بما أن الإنسان يعيش ضمن "القدر" طوال حياته، فإنه لا يمكن، حسب هسرل، لصورة الحياة الأخلاقية أن تبنى على مجرد تأسيس الشعور بالمسؤولية باعتباره كذلك، وكذا الاعتراف العارف والخالص بضرورته فحسب، بل يجب أن تبنى على عملية تفعيله المستمر. إن ما تتطلبه بالضبط الإمكانيات المهددة لنا باستمرار للتعرض لخيبة أمل أو لتحقير ما، كموقف أخلاقي وحيد ومناسب، من

(1) Ebd. S. 27.

(2) Ebd. S. 28.

(3) E. Husserl, **Aufsätze und Vorträge**, S. 28.

أجل تحقيق مقاومة ناجحة لالاسعادة، هو النقد المستمر. هذا يعني قبل كل شيء «... بناء الحياة الكلية الخاصة في كل نشاطاتها الشخصية بناء عقليا جديدا، من أجل بلوغ حياة نابغة من ضمير خير تماما، أو بعبارة أخرى يعني هذا نفسه: من أجل حياة تجلب معها سعادة خالصة وثابتة»⁽¹⁾. على هذا الأساس فإن الإرادة التي تحدّد بهذا المعنى الحياة كلها تحديدا موحّدا، أي الإرادة التي تؤسّس "صورة الحياة الخاصة بالإنسانية الحقيقية" أو "فكرة الإنسان الحقيقي والصحيح"، أو الإنسان العقلي، تتضمن المطلب الصارم imperative Forderung المتمثل في السلوك وفق «أفضل معرفة وأفضل ضمير على السواء»⁽²⁾. هذا الأمر الصارم المستعار من كانط هو التحديد المضموني الموحّد والوحيد الذي يعطيه هسرل لصورة الحياة الأخلاقية.

ليس هذا فحسب، بل إنّ هسرل يعتبر هذا الأمر الصارم الذي يتطلب منا أن نسلك طبقا لأفضل معرفة وأفضل ضمير على حد سواء، بمثابة مثال نسبي للكمال **Vollkommenheitsideal**، مثال يتطابق مع امتلاء الحياة العقلية المتبدّلة والمسؤولة في كل مرّة، بشكل ماهر. مع ذلك فإنّ هذا المثال النسبي الخاص بـ «الإنسان الإنساني تماما»⁽³⁾ يشير إلى اللامتناهي، ذلك أن الطموح العقلي لا يمكنه أن يبلغ نهاية. ليس هذا فحسب، بل بقدر ما تندرج الحياة في العالم ضمن آفاق لانهائية، وبالتالي في عالم تجربة لانهائي، بقدر ما تكون إمكانية وضرورة اكتساب بدهة ما، لانهائيتين وبالتالي غير قابلتين للتحقيق مع أية تجربة فردية بسيطة. في الوقت ذاته فإن كل مثال نسبي لا يكون متصوّرا إلّا على أساس تحديد مسبق مطلق ومتضمّن، باعتباره مثالا مطلقا للكمال، في فكرة الإله⁽⁴⁾. على هذا الأساس فإنّ الأمر الصارم لا يقتضي منا أن نفعل ما هو أفضل في الوضع

(1) Ebd. S. 28.

(2) E. Husserl, **Aufsätze und Vorträge**, S. 33.

(3) Ebd. S. 34.

(4) E. Husserl, **Erste Philosophie (1923/1924). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion**. Herausgegeben von RUDOLF BOEHM, Hua. VIII (Den Haag Martinus Nijhoff, 1959: S.200).

الحالي فحسب، بل يتضمن في نفس الوقت الحاجة إلى أن نصبح دائما أفضل⁽¹⁾. ذلك أن مثال الوجود الكامل يتضمن مثال الصيرورة الكاملة، وهذا «في صورة تطوّر إنساني»⁽²⁾.

من هنا، وانطلاقا من الحاجة الضرورية إلى الأمر الأخلاقي، فإنّه يتعيّن إخضاع هدف الحياة العيني وكل الأهداف المهنية، وحتى الخاصة أيضا إلى نقد أخير، إلى نقد يجب أن يتحدّد هو نفسه باستمرار طبقا لهدف التحوّل الخاص بالإنسان الأخلاقي. إنّ هذا النقد الحاسم والنهائي يمكنه كذلك أن يقرّر من الآن، ما إذا كان هدف الحياة العام وكذا الأهداف الخاصة، أحكاما مسبقة وغير مريرة للإرادة أم لا. يقول هسرل:

«الحق الأخلاقي هو الحق الأخير فحسب»⁽³⁾. بهذا يذكّرنا المفهوم الأخلاقي لهسرل بسقراط الذي طالما لجأ إليه هسرل في عدة مواضع⁽⁴⁾، سقراط الذي فضّل الموت على أن يخون قوانين مدينته، والذي سبق أن أعلن أنّ الاستعداد للموت هو الهدف الحقيقي للحياة الفلسفية. إنّ الفيلسوف الحقيقي هو الذي يحنّ إلى الموت، حسب سقراط.

هل يمكننا تبعاً لهذا أن نعتبر احترام القوانين هدفا خاصا أو مثالا نسبيا، بينما الحنين إلى الموت مثالا مطلقا للكمال أو حقّا أخلاقيا، بما أنّ هسرل يقول: «الحقّ الأخلاقي هو الحقّ الأخير فحسب»⁽⁵⁾؟ هل يمكننا طبقا لهذا، اعتبار الاستعداد للموت بأية كيفية من الكيفيات، بمثابة الصورة الأخلاقية لحياة إنسانية حقيقية وسعيدة، باعتبار أن الخوف من الموت هو من دون شك سبب كل اكتئاب إنساني؟ ربما قصد هسرل نفسه هذا بالفعل أيضا عندما كتب عبارته الرائعة: «لا

(1) E. Husserl, **Aufsätze und Vorträge**, S. 36.

(2) Ebd. S. 36.

(3) Ebd. S. 42.

(4) Rainer, Sepp, Hans: **Praxis und Theorie: Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens**, S.162, 163, 165.

(5) E. Husserl, **Aufsätze und Vorträge**, S. 42.

يمكنني أن أموت مرتاحاً، إذا لم أتمكن من إتمام كتاباتي»⁽¹⁾.

«Ich kann einfach nicht in Ruhe sterben, wenn ich meine Schrift nicht fertig bekommen habe»

(1) E. Husserl, **Briefwechsel** Bd. IX, S. 128, 129.

مقدمة في أخلاقيات الحاسوب

د. جميلة حنيفي^(*)

مُنذ فجر التاريخ والإنسان يسعى بخطوات متسارعة من أجل تغيير واقعه وتحسين طريقة حياته وأسلوب تعامله مع بني جنسه ومع المحيط الاجتماعي والطبيعي عموماً. فمن اكتشاف الحديد والنار إلى الثورة الصناعية، ومن ثم إلى ثورة الحاسوب والانترنت أو ثورة المعلومات بوجه عام التي اختزلت البشرية بأجناسها وأشكالها وألوانها وأعراقها المختلفة في قرية كونية واحدة. وبقدر ما حققت هذه القفزة المعلوماتية إيجابيات كثيرة ملموسة ومذهلة سواء على المستوى العلمي نفسه أو على المستويات الاجتماعية والاقتصادية والتربوية وغيرها نجمت عنها أيضاً نتائج خطيرة على الفرد والمجتمع في آن معا وذلك على المستوى الكوني مما أدى إلى التساؤل عن طبيعة المعرفة البشرية ومآلاتها ومخاطرها المستقبلية المحتملة.

إن مجتمع المعلوماتية يفتقر إلى معايير إتيقية موجهة فهو كما يرى لوتشيانو فلوريدي «أشبه ما يكون بشجرة أغصانها البعيدة المدى قد نمت على نطاق واسع متسارع وفوضوي أكثر مما نمت جذورها المفاهيمية والإتيقية والثقافية»⁽¹⁾. ما جعل آفات أخلاقية كثيرة تنتشر في هذا الميدان مثل سرقة الأرصدة وسرقة البرامج

(*) كاتبة وأستاذة محاضرة، قسم الفلسفة جامعة الجزائر 2.

(1) Luciano Floridi, **Information a very short introduction**, 1st published, (GB: Oxford university press, 2010), p. 7.

والتجسّس على البريد الإلكتروني ونشر الفيروسات والمعلومات الكاذبة وعدم احترام الملكية الفردية ونشر البرامج التخريبية وغيرها.

واستدعى إيجاد التوازن المفقود بين الجانب التقني المزدهر لتكنولوجيا الحاسوب والجانب المفاهيمي الإتيقي تأسيس مجال بحث فلسفي أصيل ضمن الأخلاقيات التطبيقية يعرف باسم أخلاقيات الحاسوب **Computer Ethics** ويعنى بالبحث أولاً في المشاكل الإتيقية المعقدة التي أفرزتها تكنولوجيا الحاسوب التي ما فتئت تزداد خطورة وتعقيداً. وثانياً بضرورة تزويدها بمجمل من المعايير الموجّهة.

وأوّل من أسّس هذا التخصصّ العالم الرياضيّ نوربرت فينر **Norbert Wiener 1894 1964** - في منتصف الحرب العالميّة الثانيّة حيث تنبأ بأن العالم سوف يشهد ثورة صناعية ثانية في ظل تكنولوجيا المعلومات التي سوف تفرض على البشرية تحديات إتيقيّة جديدة. وفي سنة 1950 أصدر كتابه الموسوم **The Human Use of Human Beings** حيث تناول مسائل أساسية منها التأثيرات الاجتماعية والإتيقية للتكنولوجيات الجديدة في المعلومات والاتصال، ما جعله يؤسّس كما سبق القول وبطريقة مبتكرة لتخصصّ جديد في الأخلاق التطبيقية دون أن ينتبه إلى ذلك وهو إتيقا الحاسوب، وللأسف ظلت جهوده مجهولة إلى غاية نهاية التسعينات.

من هذا المنطلق يهتم هذا المقال بالتعرّف على طبيعة أخلاقيات الحاسوب، ضبط موضوعها وإشكالياتها الأساسية، ظهورها، رهاناتها، مهمّتها العاجلة، وإسهامها في تخليق ميدان تكنولوجيا المعلومات. وذلك اعتماداً على قراءات لمصادر أهمّ أعلامها مثل أستاذ علم الحاسوب ومدير مشروع الذكاء الاصطناعي في جامعة أوهايو **Walter Maner** فالتز مانر، وأستاذ فلسفة الأخلاق في مدرسة دارتموث **Dartmouth جيمس مور James H. Moor**، والفيلسوف الإيطالي المعاصر **لوتشيانو فلوريدي Luciano Floridi**، وكذلك الفيلسوف الأمريكي **تيرل وارد بينوم Terrell Ward Bynum** وغيرهم.

من الواضح للعيان في راهنتنا اليوميّ أن تكنولوجيا المعلومات والاتّصال (**Information & Communication Technologies (ICTs)**) قد غيرت منذ

أكثر من نصف قرن حياة الإنسان وغيّرت نظّرتّه إلى العالم وما يحيط به من أشياء بصفة عميقة ومثيرة للانتباه وللاستشكال الفلسفي أيضا. فقد أصبح إبداع المعلومة وتسييرها واستعمالها ونشرها مسألة حيويّة وكونيّة ومصريّة في كثير من المجالات سواء الاجتماعيّة أو السياسيّة أو الأمنيّة أو التربويّة أو الاقتصاديّة. إن الحواسيب والهواتف المحمولة الذكيّة - هي أقصى ما أبدعته عبقرية العقل البشري في القرن العشرين. وهي تمثّل على حدّ قول الباحثان الأمريكيان فورستر وموريسون «نواة التكنولوجيا في زماننا. إنها براديجم جديد و"حس مشترك" جديد»⁽¹⁾، ففي فترة زمنية قصيرة وقياسية إن جاز التعبير لا تتجاوز الأربعين سنة احتلّت الحواسيب مكانة هامة وضروريّة ليس في المجتمعات المصنّعة والمتقدّمة فحسب بل في كل أنحاء المعمورة حتّى أصبحت محور الحركة الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة أيضا ذلك أنّه «من دون الحواسيب وشبكات عمل الحاسوب فإن الكثير من الصناعة التحويلية، التجارة، النقل، التوزيع، الحكومة، الجيش، مصالح الصحة، التربية، والبحث سوف تتوقف ببساطة عن العمل»⁽²⁾.

إنّ التحول إلى مجتمع المعلومات قد تمّ في نظر لوتشيانو فلوريدي Luciano Floridi على أربع مراحل انتقالية خاضتها البشرية في معركتها نحو تحقيق الفهم والاكتمال. وهي في نظره أربع ثورات. فقد ذكر في مقاله الموسوم «الإتيقا بعد الثورة المعلوماتيّة» **Ethics after the information revolution** أن الثورة الأولى صنعها كوبرنيكوس بإثبات مركزية الشمس للكون **heliocentric cosmology** وهي النظرية التي أزاحت في نظر فلوريدي الأرض والإنسان معا من مركزية الكون. أما الثورة الثانية فقد صنعها العالم البيولوجي والفيلسوف شارل داروين، الذي بيّن أن كل أشكال الحياة قد تطورت عبر الزمن من أصول مشتركة وفق قانون الانتخاب الطبيعي **Natural selection**، وهذه نظرية أزاحت هي الأخرى الإنسان من مركزيته في المملكة البيولوجية. أما الثورة الثالثة فقد

(1) Tom Forester and Perry Morrison, **Computer Ethics cautionary tales and ethical dilemmas in computing**, 2nd edition, (USA: The Massachusetts Institute of Technology, 2001), p. 1.

(2) Ibid.

أبدعها عالم النفس سيجموند فرويد عندما توصل في أبحاثه إلى أن الوعي لا يعبر سوى عن جزء من ماهية الإنسان ذلك لأن هناك جزءا لاشعوريا تتحكم فيه الغرائز المكبوتة والتي تخضع للقمع الدائم. وهذه النظرية أيضا قد أزعجت الإنسان من مركزية المعقولة الخالصة وهو وضع احتله من زمن ديكارت بامتياز.

إذن لقد غيرت الثورات الثلاث نظرة الإنسان إلى الكون من حوله وإلى نفسه أيضا. وكشفت كما خلص فلوريدي إلى «أننا لسنا كائنات ساكنة في مركز الكون (الثورة الكوبرنيكية) ولسنا بصورة غير طبيعية بعيدين ومتميزين عن باقي المملكة الحيوانية (الثورة الداروينية). كما أننا بعيدون جدًا عن أن نكون عقولا ديكارتية شفافة تماما لذاها (الثورة الفرويدية أو العصبية العلمية)»⁽¹⁾.

بعد هذه الثورات الثلاث عاشت البشرية وما تزال تحولًا هامًا ذو دلالة عميقة على أكثر من صعيد يسميه فلوريدي ثورة علمية رابعة **The fourth revolution** قائمة على براديجم المعلومة التي استدعت إعادة النظر في الطبيعة الأساسية للبشرية ودورها في الكون. ولقد حدث ذلك بفعل ما أسماه **بالمنعطف المعلوماتي** (*) **the informational turn** فهو يرى أن التقدم في مجال المعلوماتية قد زود الإنسان بقوى ابستمية وتقنية جديدة تسمح له بالتحكم في الأشياء وفي الحقائق الطبيعية والاصطناعية معا، وأكثر من ذلك فقد غير فهم الإنسان لذاته ولعلاقاته بالعالم الخارجي. لقد أصبح البشر كائنات معلوماتية متطورة **(informational organisms (inforgs))**، ومحيطها الخارجي لم يعد فيزيائيا فقط بل افتراضي أيضا يتم ولوجه بواسطة أدوات هي بمثابة بوابات على حد تعبير فلوريدي تتمثل في الانترنت **internet** أو الشبكة الدولية للمعلومات، الحواسيب النقالة أو المحمولة **laptop and notebook**، الأقراص المرئية **dvd**، الأقراص

(1) Luciano Floridi, "Ethics after the information revolution", in **The Cambridge Handbook of information & computer ethics**, edited by Luciano Floridi, 1st publication, (New York, Cambridge university press, 2010), in: <http://assets-cambridge.org/57805218/.../9780521888981-frontmatter.pdf>, p. 11.

المدججة cd-rom، البريد الإلكتروني mail، المدونة الإلكترونية blog، المواقع web site، صفحة الويب web page، المستخدم user، كلمة السر password، الفأرة mouse، على الخط online، خارج الخط offline، دردشة chat، المنتدى forum، الفيس بوك face book، التويتر twitter، اليوتيوب you tube، الحاسوب اللوحي Tablet computer الحاسوب المكتبي وغيرها.

إن الوضع الذي آل إليه الإنسان دليل على المدى الذي وصلت إليه تكنولوجيا المعلومات في تطويع الإنسان والتعامل معه على أنه مستخدم وعلى أنه كائن ذو طبيعة معلوماتية يعيش في إطار بنية اجتماعية جديدة هي مجتمع المعلومات أو قرية الكترونية عالمية ما يستدعي في نظر فلوريدي بصورة جدية وواقعية أكثر إعادة النظر في الوضع الأنطولوجي للإنسان re-ontologizatio، في ذاته وفي محيطه على حد سواء. وذلك على أساس أن له أنا آخر غير الأنوات الثلاث المعروفة الفيزيائية والباطنية والعاقلة هو الأنا الرقمي digital ego. إن هذا الأنا الجديد الذي كشفت عنه الثورة المعلوماتية قد نقل الإنسان على حد قول فلوريدي «من البيئة Umwelt إلى فضاء المعلومة infosphere. ووحدها الكائنات الرقمية الأصلية للأجيال المستقبلية سوف تدرك أن الفرق الأنطولوجي الموجود بين البيئة Umwelt وفضاء المعلومة ليس سوى فرقا في مستويات التجريد»⁽¹⁾. ويؤكد أن هذه النزعة المحيطة الشاملة والواسعة تتطلب تغييرا في الطريقة التي بواسطتها ندرك ذاتنا ودورنا فيما يخصّ الواقع والطريقة التي يمكن بواسطتها أن نجري تحالفا جديدا بين ما هو طبيعي وما هو اصطناعي من أجل مواجهة الآثار السلبية الناتجة عن ثورة تكنولوجيا المعلومات التي تتقدم بخطوات سريعة ومذهلة. لكن هذا التقدم يطرح في الآن ذاته مشاكل إتيقية أساسية معقدة وذات أبعاد عالمية وكونية.

(*) لفظة المنعطف كما قال الدكتور زواوي بغورة «ما تتضمنه من تغير وتحول... هي ميزة عصرنا. فنحن نعيش عصر المنعطفات في المعرفة العلمية، في الاقتصاد والاتصال والسياسة». أنظر مقدمة كتابه الفلسفة واللغة نقد "المنعطف اللغوي" في الفلسفة المعاصرة، ص 5.

(1) Ibid, p. 13.

ولقد تناول الباحثان فورستر وموريسون هذه المشاكل بإسهاب ودقة كبيرين في كتابهما المشترك عن أخلاقيات الحاسوب مستعينين بأمثلة عديدة مستقاة من الواقع العملي اليومي كما قسمها إلى سبعة أصناف رئيسية هي:

- جريمة الحاسوب ومشكلة أمن الحاسوب ولقد ميز البعض بين الجرائم التي تقع ضد الأشخاص مباشرة وما يسمى بجرائم بلا ضحايا **victimless crimes** - وهي في نظر البعض أقل خطورة خاصة أن العقاب في هذه الحال أمر صعب وغير واضح- مثل سرقة الأموال وإرسالها إلى حسابات أخرى أو سرقة المعلومات من قاعدة البيانات أو الملفات.
- سرقة البرامج وحقوق الملكية الفكرية لمصممي البرامج وتساءلا الباحثان كيف يمكن حماية حقوق مطوري البرامج **software** لأجل ضمان استمرار الابتكار في هذا المجال؟ أليست عملية نسخ البرنامج نوعاً من الانتهاك لحقوق الملكية الفكرية؟ وكيف يجب أن يتصرف المستخدم إزاء عدم وضوح القانون؟
- القرصنة وإنتاج الفيروسات (حصان طروادة مثلاً **Trojan Horses**) «هل هما لعبة مسلية أم سرقة واحتيال؟ وهل كل قرصنة هي بالضرورة فعل سيء؟ كيف نتصرف مع القراصنة؟ هل هم حراس ذو نوايا حسنة لحياتنا المدنية أم هم مستشاري أمن هواة ومفكرين؟ أم لعلهم مراهقين مشوشين ومضطربين رأسمالهم التجاري هو الحيلة والسرقة؟ هل يمكن تبرير إنتاج الفيروسات؟ ما هي العقوبة التي يمكن إلحاقها هؤلاء الناس؟ ما هو رد فعل الأفراد ذوي الإحساس بالمسؤولية عندما يكون لديهم علم بأن أحدهم يقوم بالقرصنة؟»⁽¹⁾
- عدم موثوقية الحاسوب ومسألة نوعية البرامج، فالحاسوب عبارة عن جهاز رقمي يمكن أن يتعطل أو يصاب بالعطب، من المسؤول حينئذ عن الخلل أو الخطأ؟ من يقع عليه اللوم؟ هل هو مصمم النظام؟ أم مورد البرنامج؟ أم من؟

(1) Tom Forester and Perry Morrison, **Computer Ethics cautionary tales and ethical dilemmas in computing**, p. 12.

- تخزين المعطيات وانتهاك الخصوصية وهنا يطرح السؤال «ما هو القدر من المعلومات التي يمكن أن يعتبره الأفراد من الخصوصيات؟ ثم ما المقصود بالخصوصية؟ هل المعلومات الشخصية المخزونة في قاعدة البيانات تهدد الخصوصية؟ ما هو الحق الذي تمتلكه الحكومات والمنظمات التجارية في تخزين معلومات شخصية عن الأفراد؟ هل يمكن استعمال المعلومات لأغراض أخرى غير تلك التي جمعت لأجلها؟ هل يمكن بيع معلومات شخصية متحصل عليها بطريقة غير مشروعة؟»⁽¹⁾

- الآثار الاجتماعية للذكاء الاصطناعي والأنظمة الخبيرة، وهذا يطرح مشكلا أخلاقيا حقيقيا إذ علينا من منظور فورستر وموريسون أن نحدد هل الذكاء الاصطناعي هو الهدف الذي تسعى البشرية إلى تحقيقه؟ أليس إبداع نسخة آلية من الذكاء الإنساني حط من قيمة الإنسان ذاته؟ ثم هل يمكن الوثوق في هذا الذكاء مع علمنا بأن الحواسيب عرضة للعطل أو العطب؟

- المشاكل المتعلقة بحوسبة مكان العمل **computerization**، إن الذكاء الاصطناعي وحوسبة مكان العمل يمكن أن تكون لهما آثار إيجابية إذ يمكن أن يحسّنا من قيمة الحياة العملية ويعزز الإحساس بالرضا عن الوظيفة الموداة ويزيدا الإحساس بالمسؤولية كما يمكن أن يعمل على ترقية القوى العاملة وإعادة إكسابها المهارات. لكن بالمقابل يمكن أن تكون لهما آثار سيئة إذ يمكن التخلص من بعض العمال وجعل البعض الآخر «غير ماهرين مجرد حراس آلة لا قيمة لهم يضغطون على الأزارار في محيط مسلوب الشخصية والروح»⁽²⁾.

والحقيقة إن أول من دق ناقوس الخطر في هذا المجال واستشعر جدية المسألة وخطورتها في صورة مبتكرة لا سابق لها على الإطلاق هو الفيلسوف والعالم الرياضي نوربرت فينر الذي قادته ملاحظاته الدقيقة إلى إثارة مشكلات إتيقية عن

(1) Tom Forester and Perry Morrison, **Computer Ethics cautionary tales and ethical dilemmas in computing**, p. 12.

(2) Ibid.

تأثير الحواسيب والآلات السبرنتيقية، وإلى بناء أساس فلسفي لما يسمى حاليا أخلاقيات المعلومة والحاسوب **information & computer ethics** التي من شأنها مجابهة الأخطار الاجتماعية والمعضلات الإتيقية الناتجة عن الثورة المعلوماتية والحاسوب سواء للمختصين أو للمستعملين على حد سواء.

يقول بينوم إن فينر قد فهم الكون فهما معلوماتيا ودعا إلى وجوب اتخاذ مسؤولياتنا إزاء التحديات التي يفرضها هذا التقدم الهائل في مجال المعلوماتية والإمكانات اللامحدودة التي أصبحت متاحة للإنسان وهذا ما يتبين لنا من خلال النظر في كتابه الموسوم **الاستعمال الإنساني للموجودات الإنسانية**. لقد أكد في ثنايا هذا المؤلف التأسيسي دور المعلومة في حياة الإنسان العصرية، حيث يقول إن فهم المجتمع مرتبط بـ «دراسة الرسائل وتسهيلات الاتصال المتعلقة بها سواء كانت رسائل بين الإنسان والآلات، أو بين الآلات والإنسان أو بين الآلة والآلة فإن مصيرها أن تلعب دورا ذو أهمية عظمى في تطورها المستقبلي»⁽¹⁾.

والمعلومة كما يعرفها هي «اسم لمحتوى متبادل مع العالم الخارجي وإن تلقى المعلومة واستعمالها عبارة عن عملية ضبط الحالات الطارئة للمحيط الخارجي ولعيشتنا بصورة فعلية ضمن هذا المحيط»⁽²⁾ العصري والمعقد والمشكل من الآلات الاصطناعية ذات الجودة العالية من الأداء والتعقيد. بمعنى أن الإنسان ليس مجرد عضوية بيولوجية بل هو أيضا كائن معلوماتي يتلقى المعلومات من خلال أعضائه الحسية وبالتالي فلا فرق في نظره بين إصدار أمر للآلة أو إصدار أمر للإنسان، فالإنسان عضوية اتصالية **communicative organism** والآلة يمكن أن تكون كذلك أيضا. أي لديهما الخصائص الاتصالية نفسها، وكل واحد يؤثر في الآخر بصورة متبادلة. إلا أن الإنسان يستطيع بفضل استعمال فكره ووعيه بذاته أن يتمرد على نفسه، وهو على عكس الآلة يملك القدرة على تقبل ما هو غير منطقي كما يملك القدرة على التعامل مع ما هو غير عقلائي.

(1) Norbert Wiener, **The human use of human beings cybernetics & society**, (London: Free Association Books, 1989), p. 16.

(2) Ibid, p. 17.

لقد ظهرت الآلة خلال الثورة الصناعية لتكون بديلا عن عضلات الإنسان، والآن في ظل الثورة المعلوماتية ظهر الحاسوب بديلا عن دماغ الإنسان. ويحذرنا فينر من أن هذه الثورة الصناعية الجديدة - كما يسميها - سيف ذو حدين يمكن أن تخدم الإنسان وتسهل حياته وتطورها بما لها من إيجابيات كثيرة لكن بالمقابل يمكن أن تدمره بما سوف تنتج من آثار سلبية وغير مقبولة من الناحية الأخلاقية خاصة أن هذه الآلات السبرنتيقية يمكن أن تتعلم وتأخذ قرارات بنفسها وشتان بين اتخاذ قرار خاص بلعبة الشطرنج واتخاذ قرار خاص بالتخطيط في المجالين الاقتصادي أو العسكري اللذين تكون تطبيقهما خطرة على البشرية والحياة بصفة عامة. ومن هذه الآلات أيضا ما يكون سببا في ظهور حالات البطالة الضخمة وتفاقمها بسبب لجوء ملاك المصانع إلى تعويض العمال بالآلات أو ما أسماه فينر "العبيد" الميكانيكيين **mechanical slaves**.

إذن ينبغي على الإنسان كما يؤكد فينر أن يدرك أن الأربعة قرون الأخيرة ذات أهمية خاصة في تاريخ العالم لأنها شهدت تغيرات غير مسبوقة في ميدان المعارف البشرية وهذا ناتج عن ارتفاع حجم الاتصالات وكذلك السيطرة المتزايدة على الطبيعة. لكن الأمر المخيف هو أن يصبح الإنسان عبدا للتطور التقني. لقد غيرنا محيطنا بصورة جذرية حتى أصبح من اللازم علينا الآن أن نغير أنفسنا من أجل العيش في هذا المحيط الجديد الذي يفرض إمكانات جديدة للمستقبل وتحديات جديدة لم تكن موجودة من قبل. وفي ختام كتابه دعا إلى ضرورة تحمل الإنسان بما هو كائن أخلاقي لمسؤولياته وعدم إلقاءها على الآلات ويقول «نعسا لنا إذا تركنا الآلة تقرر سلوكنا ولن نفعل ذلك إلا إذا فحصنا مسبقا قوانين فعلها وعرفنا بما فيه الكفاية أن سلوكها سوف يتم على مبادئ مقبولة لنا»⁽¹⁾.

(1) Norbert Wiener, **The human use of human beings cybernetics & society**, p. 185.

(*) هذا ويذهب بينوم إلى إجراء مقارنة فلسفية مثيرة للاهتمام بين فينر وأرسطو في مقاله الذي يحمل عنوان: معالم في تاريخ المعلومة وأخلاقيات الحاسوب **and Computer** **"Milestones in the History of Information Ethics"** حيث رأى أن الفهم المعلوماتي للكون والطبيعة الإنسانية كان موجودا لدى الفيلسوف اليوناني أرسطو في ميثافيزيقاه وبالتحديد نظريته في الإدراك إذ يمكن النظر إلى المقولتين الميتافيزيقيتين المادة **matter** والصورة **form** في سياق الراهن أي في سياق المعلوماتية.

هذه الخطوة الأولى التي قام بها العالم الرياضي والفيلسوف فينر أما الخطوة الثانية المهمة في تاريخ ظهور أخلاقيات الحاسوب فقد تمت في منتصف الستينات على يد عالم الحاسوب دان باركر **Donn Parker** الذي صوب اهتمامه نحو البحث في جرائم الحاسوب واطعاً المسؤولية على خبراء الحاسوب والمختصين ذاقهم الذين يقومون في نظره بنشاطات غير إتيقية وغير مشروعة. ولقد خصص لهذه المسألة مقالا نشره سنة 1968 عنوانه **Rules of ethics in information processing**.. كما عمل على تطوير أول قانون مهني في هذا المجال **First code of professional conduct for the association for computing machinery**.

وفي منتصف السبعينات أطلق الباحث والتر مانر **Walter Maner** اسم "أخلاقيات الحاسوب" على هذا المجال الجديد من الأخلاقيات التطبيقية وعرفه قائلا إنه مجال يهتم بدراسة «مشاكل إتيقية تعقدت وتحولت أو ظهرت بفعل تكنولوجيا الحاسوب»⁽¹⁾. ما يعني أنه توجد بعض المشاكل الإتيقية ازدادت سوءا بظهور واتساع استخدام تكنولوجيا الحاسوب بينما البعض الآخر جديد تماما قد تولد منها ولم يكن ليظهر لولا اكتشافها. وفي سنة 1978 أصدر أداة البداية في أخلاقيات الحاسوب **a starter kit in computer ethics** تضمن اقتراحا بقائمة الدروس وبالأهداف المتوخاة منها، وكذلك نصائح بيداغوجية للأساتذة الجامعيين الذين سوف يدرسون هذا التخصص الجديد.

وفي نهاية السبعينات وتحديدًا سنة 1976 أصدر الباحث جوزيف فيزنباوم **Joseph Weizenbaum** كتابه الذي يحمل عنوان **قوة الحاسوب والعقل الإنساني Computer power and human reason** حيث توصل إلى أن

(1) Terrell Ward Bynum, «Milestones in the History of Information and Computer Ethics», in **The Handbook of information & computer ethics**, edited by Kenneth Einar Himma and Herman T. Tavani, (USA, New Jersey: John Wiley& Sons, Inc.2008), in: www.e-reading.org.ua/.../the-handbook-of-information-and-computer-ethics, p. 32.

استعمالات الحاسوب مهما كانت متعددة ومتفاوتة التأثير بين السلبية والإيجابية إلا أنها محدودة. كما أن الحواسيب لا يمكن أن تعوض الإنسان لأنها تفتقر إلى صفات الرحمة والعطف والشفقة والحكمة الموجودة لدى البشر.

هذا ولقد كانت سنة 1985 نقطة تحول هامة بظهور مقال جيمس مور

James Moor الموسوم «ما هي أخلاقيات الحاسوب؟» **What is computer ethics?** «لقد زدونا بطريقة لفهم والتعامل مع المشاكل الناشئة من أخلاقيات الحاسوب وسرعان ما أصبحت الأكثر تأثيراً عن طبيعة أخلاقيات الحاسوب لدى عدد متزايد من الدارسين»⁽¹⁾. وضم بين دفتيه مسألة طبيعة أخلاقيات الحاسوب وخصائصها وأهميتها الفكرية ويقول في هذا الصدد: «أرى أن إتيقا الحاسوب هي تحليل طبيعة تكنولوجيا الحاسوب وأثرها الاجتماعي وكذلك الصياغة والتسويق المناسب لسياسات الاستعمال الإتيقي لمثل هذه التكنولوجيا»⁽²⁾. ما يعني أنه يوجد فراغ في السياسة الملائمة **policy vacuum** التي ينبغي إتباعها لاستعمال تكنولوجيا الحاسوب. والحق لقد فتح الحاسوب آفاقاً جديدة للإنسان فرادى وجماعات ومده «بقدرات جديدة وهذه منحتة اختيارات جديدة للفعل إلا أنه لا توجد سياسة للسلوك والموجودة منها غير ملائمة. وبالتالي المهمة الأساسية لإتيقا الحاسوب هي أن تحدد ما الذي ينبغي فعله في هذه الحالات من أجل صياغة سياسات تقود أفعالنا»⁽³⁾.

وفي نظره ليس ممكناً اللجوء إلى الفلسفة الأخلاقية الكلاسيكية من أجل صياغة سياسة مناسبة واقتراح الحلول للوضع الراهن لأنه إلى جانب الفراغ في السياسات يوجد مشكل آخر هو الفراغ المفاهيمي **conceptual vacuum** «فحتى إذا كان المشكل واضحاً في البدء إلا أن مجرد التفكير البسيط يكشف عن مأزق مفاهيمي **conceptual muddle**. المطلوب في حالات كهذه هو تحليل من

(1) Terrell Ward Bynum, "The historical roots of information and computer ethics", in **The Cambridge Handbook of information & computer ethics**, p. 34.

(2) James H.Moor, "What is computer ethics?" in: www.cs.ucdavis.edu.

(3) Ibid.

شأنه أن يوفر إطارا مفاهيميا متناسقا يمكن ضمنه أن تصاغ سياسة للفعل»⁽¹⁾.
لنفترض كما يذهب إلى ذلك مور أننا بصدد محاولة صياغة سياسة لحماية
برامج الحاسوب فإننا سوف نصطدم بمجموعة من الأسئلة ليس لها أجوبة مثل «ما
هو برنامج الحاسوب؟ هل هو فعلا ملكية فكرية يمكن امتلاكها أو هو بالأحرى
فكرة أو رقم **algorithm** لا يملكه أحد؟ وإذا كان برنامج الحاسوب ملكية فكرية
فهل هو تعبير عن فكرة مُملَكة (محمية تقليديا بحقوق التأليف والنشر) أم هي
إجراء **process** مُمَلك (محمي تقليديا ببراءة الاختراع)؟ من الواضح أننا نحتاج
إلى مفهومة **conceptualization** طبيعة برنامج الحاسوب من أجل الإجابة على
هذا النوع من الأسئلة ولصياغة سياسة عملية لحماية برامج الحاسوب»⁽²⁾.
وأكثر من هذا يرى أنه حتى ضمن إطار مفاهيمي متناسق فمن الصعب جدا
صياغة سياسة لاستعمال تكنولوجيا الحاسوب لأنها عبارة عن مسيرة إبداعية
مستمرة وسريعة توفر للإنسان إمكانيات جديدة للفعل وتبدع قيما جديدة لم تكن
موجودة من قبل.

إذن إن الإشكالات المحورية والأساسية لإتيقا الحاسوب يمس في نظر مور
وبصفة جوهرية تكنولوجيا الحاسوب ذاتها حيث يوجد "لا يقين" **uncertainty**
فيما يخص ما ينبغي فعله أو حتى كيف يجب أن يفهم الوضع. هذا يعني أن إتيقا
الحاسوب ينصب اهتمامها على وضعيات إتيقية حرجة فلا يمكن مثلا اعتبار سرقة
الحواسيب إشكالا إتيقيا بل هو فعل مناف للأخلاق ويفصل فيه القانون. ويقول
في هذا الشأن «إن إتيقا الحاسوب ميدان دراسة نشط ومعقد يأخذ بعين الاعتبار
العلاقات بين الوقائع والمفهمات **conceptualizations** والسياسات والقيم وذلك
بالنظر إلى التغير المستمر لتكنولوجيا المعلومات. هي إذن ليست مجموعة ثابتة من
القيم كما أنها ليست تطبيقا مكررا لمبادئ أخلاقية»⁽³⁾. إنها بالأحرى ميدان دراسة
يتطلب التفكير من جديد في طبيعة تكنولوجيا الحاسوب وفي قيمنا.

(1) James H.Moor, "What is computer ethics?" in: www.cs.ucdavis.edu.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

بعد التحديد المفاهيمي لإتيقا الحاسوب انتقل جيمس مور إلى التساؤل عما يجعل تكنولوجيا الحاسوب مختلفة عن التكنولوجيات الأخرى؟ وما هي العوامل التي تجعل اكتشاف الحواسيب ثوريا؟ إن الأمر في نظره لا يتعلق بثنمها أو بمدى توفرها في السوق إذ ليس من المبالغة القول إن الحواسيب منتشرة في كل مكان؛ المصانع، المدارس، الجامعات، البنوك، الشركات، المستشفيات، وكل المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية تتسرع لاستعمال تكنولوجيا الحاسوب، إضافة إلى العدد الهائل من الحواسيب التي تباع للاستعمال المنزلي. كما لا يتعلق الأمر بجدة الحواسيب فهي فعلا قد تحسنت خلال الأربعين سنة الماضية حيث زادت سرعتها وقويت ذاكرتها وتوسعت كما نقص حجمها واختلفت أشكالها أيضا.

من المهم في نظر مور أن تكون الحواسيب "متوفرة، رخيصة الثمن نوعا ما، صغيرة الحجم، وأكثر قوة وصديقة للإنسان"، هذه كلها خصائص وعوامل تساعد على انتشار ثورة الحاسوب. أما عما يسوغ فكرة إحداثها ثورة تكنولوجية فيكم كما يقول في طبيعة الحواسيب ذاتها وبالأخص «في مرونتها المنطقية **logical malleability**. إن الحواسيب مرنة منطقيا من حيث إنه يمكن تشكيلها وصنعها لأداء أية وظيفة... ومثلما كانت قوة محرك البخار المورد الخام للثورة الصناعية كذلك يعتبر منطق الحاسوب المورد الخام لثورة الحاسوب»⁽¹⁾. ويبقى السؤال الأهم في هذه الحال هو كيف يمكننا أن نشكل منطق الحواسيب بطريقة تخدم مصالح البشرية وأغراضها بطريقة أحسن وأفضل؟

هكذا يرى مور أنه من الضروري فهم المرونة المنطقية للحواسيب لفهم مدى قوة الثورة التكنولوجية المتطورة على الدوام ولوضع سياسات لاستعمال الحواسيب. ويقول «إن المرونة المنطقية لها بعدين؛ نحوي **syntactic** ودلالي **semantic**. من الناحية النحوية منطق الحواسيب قابل للتشكيل في حدود الرقم ووضعيات وعمليات عدة ممكنة. ومن الناحية الدلالية فإن منطق الحواسيب قابل للتشكيل لأن وضعيات الحاسوب أو حالاته يمكن أن تمثل أي شيء فالحواسيب

(1) James H.Moor, "What is computer ethics?" in: www.cs.ucdavis.edu.

تتعامل مع الرموز **symbols** لكنها لا تهتم بما تمثله الرموز»⁽¹⁾ ما ينفي في نظره وجود أي أساس أنطولوجي لتفضيل برامج **applications** على أخرى.

هذا ولقد اتبعت الثورة التكنولوجية كما يرى مور مسار التطور نفسه الذي اتبعته الثورة الصناعية والذي تم على مرحلتين. في الأولى وهي مرحلة الابتكار التكنولوجي التي حدثت في الأربعين سنة الأخيرة تم إبداع الحواسيب الالكترونية وصقلها، وهو ما حدث في الثورة الصناعية أيضا فخلال النصف الأخير من القرن الثامن عشر أبدع الإنسان اختراعات وأساليب عمل وتصنيع جديدة خاصة في مجالي الفلاحة والنسيج. أما في الثانية وهي مرحلة الانتشار أو التغلغل التكنولوجي فكانت متدرجة حيث أصبحت تكنولوجيا الحاسوب شيئا فشيئا جزء لا يتجزأ من المؤسسات الاجتماعية، وهو أيضا ما حدث في المرحلة الثانية من الثورة الصناعية وذلك خلال القرن التاسع عشر، حيث ازداد عدد عمال المصانع وتدفق الناس إلى المدن نازحين من الأرياف ما أدى إلى ظهور مساوئ اجتماعية كالتطبيقية أو ذلك البون الشاسع بين الأغنياء والفقراء وتدهور مستوى المعيشة وكذلك تغيرات في النشاطات الإنسانية وفي المؤسسات كالتقابات ومصالح الصحة.

وأكد أن النشاطات الإنسانية والمؤسسات الاجتماعية سوف تشهد في العشرينات اللاحقة تحولا وتطورا هامين بتأثير انتشار استعمال تكنولوجيا الحاسوب. ويوضح مور القصد من استعماله كلمة تحول **transformation** قائلا: «أقصد بـ"تحول" أن الطبيعة الأساسية أو الهدف من النشاط أو المؤسسة قد تغير وهذا يبين من نوعية الأسئلة المطروحة خلال المرحلة الأولى حيث كانت الحواسيب تفهم على أنها أدوات للقيام بأعمال معينة حيث السؤال النوعي المطروح آنذاك هو هل يؤدي الحاسوب وظيفته بطريقة جيدة؟. لاحقا في المرحلة الثانية أصبحت الحواسيب جزءا لا يتجزأ من النشاط وتحول السؤال إلى ماهي طبيعة وقيمة هذا النشاط أو ذاك؟»⁽²⁾. ولتوضيح ذلك يسوق مثال الانتخابات فقد استخدمت الحواسيب منذ سنوات لحساب التصويت، وهي اليوم تستعمل

(1) James H.Moor, "What is computer ethics?" in: www.cs.ucdavis.edu.

(2) Ibid.

أيضا لإجراء توقعات حول النتيجة وذلك قبل أن تغلق صناديق الاقتراع. وهكذا فإن السؤال المحوري لم يعد البتة في نظر مور «كيف تعد الحواسيب بصفة فعالة التصويت في إطار عملية انتخابية عادلة؟ بل بالأحرى ما هو الانتخاب العادل؟ وهل من المناسب أن يعرف بعض الناس النتيجة قبل أن ينتخبوا؟ ومعنى أكثر دقة لا ينبغي السؤال إلى أي حد تساعدنا الحواسيب على أداء أعمالنا بصورة جيدة بل ما هي طبيعة هذا العمل؟»⁽¹⁾.

ويرى مور أن ثورة تكنولوجيا الحاسوب قد اندمجت في كل الأنشطة الإنسانية والمؤسسات الاجتماعية وغيرت دلالة ثلاثة مفاهيم أساسية في حياة الفرد والمجتمع على حد سواء أولها مفهوم العمل. فالمفهوم التقليدي يقتضي أن يتم العمل في زمن محدد ومكان معين، أما في المفهوم المعاصر فيكفي الضغط على الزر لإصدار تعليمات للحاسوب حتى ينجز العمل ما يفقد قيمة الاحتكاك بالزملاء والتفاعل معهم. كما يفقد الشعور بالفخر الذي كان الإنسان يشعر به عند أداء عمل معين. وبالتالي من الضروري في نظره إعادة فحص القيم المرتبطة بالمفهوم التقليدي للعمل. المفهوم الثاني هو المال فقد أصبح نقل الأموال وجمعها إجراء حاسويا إلى حد كبير، والمؤسسات المالية أصبحت تتعامل مع حسابات وأرصدة الكترونية ما يطرح السؤال هل اختفت النقود لحساب صفقات الحاسوب؟ وماهي القيم والفرص المفقودة أو المكتسبة عندما يصبح المال غير ملموس؟. أما المفهوم الثالث فهو التربية فقد أصبحت الحواسيب تقوم بالعملية التربوية ما يجعلنا نتساءل ماهي التربية إذا كانت الحواسيب تقوم بالتعليم؟ وهل يجب أن نبدل القيم المرتبطة بالطريقة التقليدية في التربية؟ إلى أي حد السلوك البشري مهم في عملية التربية ومرغوب فيه؟

وإلى جانب الفراغ السياسي والفراغ المفاهيمي تحدث مور عن عوامل أخرى تؤكد بما لا يدع مجالا للشك الأهمية الجوهرية والملحة لأخلاقيات الحاسوب منها:

1- عامل انعدام الرؤية **Invisibility Factor** ذلك أن الحاسوب يقوم

بعمليات غير مرئية أي ذات إجراء داخلي. وذكر ثلاثة أنواع منها

ذات دلالة إتيقية:

(1) James H.Moor, "What is computer ethics?" in: www.cs.ucdavis.edu.

- استغلال أو سوء استعمال خفي **Invisible abuse** وهو استعمال الحاسوب بصفة قصدية في سلوك غير أخلاقي كأن يقوم مصمم البرامج ببرمجة الحاسوب على القيام باقتطاعات لحسابه الخاص. وهنا يطرح السؤال كيف يمكن اكتشاف مثل هذه الحالات ومنعها؟
- الاستيلاء على الملكية **invasion of the property** وانتهاك خصوصية **privacy** الآخرين إذ يمكن برمجة الحاسوب للاتصال بحاسوب آخر عن طريق خطوط الهاتف لأجل نقل معلومات سرية أو تغييرها بطريقة احتيالية كما فعل مجموعة من الشباب المراهق سموا أنفسهم **the 414s** حيث استعملوا حواسيبهم المنزلية لغزو مستشفى نيويورك وبنك كاليفورنيا والمخبر الحكومي للأسلحة النووية.
- استعمال الحاسوب للمراقبة **surveillance** حيث يمكن برمجة الحواسيب لمراقبة الاتصالات الهاتفية والبريد الإلكتروني من دون ترك أي دليل.

2- حضور قيم برمجية غير مرئية **invisible programming values** من أجل تنفيذ برنامج يلبي الخصائص المطلوبة يقوم المبرمج بإدراج بعض أحكام قيمة حول ما يراه مهما وما يراه غير مهم. وهذه القيم سوف تكون متضمنة في المنتج النهائي ويمكن أن تكون غير مرئية.

3- الحساب المعقد غير المرئي **invisible complex calculation** إن الحواسيب قادرة اليوم على أداء حسابات غاية في التعقيد تفوق الفهم البشري أحيانا، والمشكل المطروح هنا في نظر مور هو هل يجدر بنا وضع الثقة في حسابات الحاسوب غير المرئية؟ وهذا في حد ذاته مسألة أخلاقية ذات دلالة هامة. مثال على ذلك أن الجيوش تعتمد على الحاسوب في اتخاذ قرار إطلاق القنابل الذرية. لكن الحواسيب غير معصومة ولا يوجد وقت للتأكد من تقييمها للوضع هذا من جهة، ومن جهة أخرى يمكن أن يكون اتخاذ قرار إلقاء قنابل ذرية من دون استعمال الحواسيب أيضا عرضة

للخطأ وأكثر خطورة فما هي إذن السياسة التي ينبغي إتباعها في حالة كهذه؟ متى نصدق الحواسيب ومتى لا نصدقها؟⁽¹⁾

نخلص مما سبق إذن إلى أن الافتقار إلى السياسات والمفاهيم جعل قضايا أخلاقيات الحاسوب متفردة وهذا أمر لا يتفق بشأنه الجميع، ما جعل هذا التخصص الجديد يواجه تحدي خطير متعلق بمشروعية وجوده وبمستقبله أيضا كميدان بحث مستقل ومتميز. بمعنى أدق يتعلق السؤال بالنظر هل القضايا التي يتناولها ذات جادة معينة أو خصوصية معينة؟ أم أنها قضايا قديمة موجودة في فلسفة الأخلاق وظهرت الآن بثوب جديد؟

على العموم توجد خمس مقاربات بشأن هذه المسألة ولقد تناولها الباحثان لوتشيانو فلوريدي Luciano Floridi وج. و. ساندرس J. W. Sanders في مقال مشترك يحمل عنوان «رسم خارطة النقاش التأسيسي في أخلاقيات الحاسوب» Mapping the foundationalist debate in computer ethics:

- مقارنة الحل المستعصي No resolution approach يرى أصحابها أن أخلاقيات الحاسوب تطرح إشكاليات لا حل لها. وهي ليست «سوى تمرين بلا جدوى ولا أساس مفهومي له»⁽²⁾ ولقد ذهب دان باركر Donn Parker إلى القول إن أخلاقيات الحاسوب غير موجودة ولا يمكن البتة الحديث عنها كوحدة في تخصص علم الحاسوب. وعلى عكس هذه النظرة البالغة التشاؤم رأى Donald William Gotterbarn أن إشكاليات أخلاق الحاسوب يمكن حلها بنجاح وذلك بعد أن تمت الموافقة على القواعد والتشريع الخاص باستعمال الحاسوب.
- المقاربة الاحترافية Professional approach وهي تركز على الجانب المهني البيداغوجي من أخلاقيات الحاسوب فهي تهيئ الطلبة والمختصين في علم الحاسوب لتحمل مسؤولية تخصصهم من حيث العمل على

(1) James H.Moor, "What is computer ethics?" in: www.cs.ucdavis.edu.

(2) Luciano Floridi & J. W. Sanders, «Mapping the foundationalist debate in computer ethics», in www.philosophyofinformation.net/.../pdf/cemfd.pdf, p. 2.

تطوير قواعد سلوك للتعامل مع المشاكل غير التقنية التي يطرحها علم الحاسوب ومناهج لحل المسائل الإتيقية المتعلقة بتكنولوجيات المعلومات والاتصال عموما والتقليل منها.

- المقاربة الجذرية **Radical approach** وترى أن أخلاقيات الحاسوب مجال بحث مستقل قائم بذاته و«لا بد أن يوجد كميدان أهل للدراسة في حد ذاته وليس لأنه يمكن أن يكون أداة مفيدة لبعض الغايات النبيلة اجتماعيا. ولكي يوجد ويدوم كميدان مستقل لا بد أن يكون هناك ميدان فريد لأخلاقيات الحاسوب متميز عن ميدان التربية الأخلاقية وحتى عن ميادين الأنواع الأخرى من الأخلاقيات المهنية والتطبيقية. ومثل جيمس مور أعتقد أن الحواسيب تقنية خاصة تثير قضايا أخلاقية خاصة وعليه تستأهل أخلاقيات الحاسوب وضعها خاصا»⁽¹⁾.
- المقاربة المحافظة **Conservative approach** ونميز فيها بين وجهتي النظر هما:

أ- وجهة نظر الباحثة ديورا جونسون **Deborah G. Johnson** التي رأت أن تكنولوجيا الحاسوب يمكن أن تزيد فعليا من خطورة المشاكل الإتيقية القديمة كما يمكن أن تمنحها "التواء جديدا" **new twist** أما أن تنشأ عنها مشاكل جديدة بالكلية فهذا أمر مشكوك فيه. ولقد أدى اختلاف وجهة النظر بينها وبين والتر مانر إلى مناقشات ومحاضرات سميت "النقاش الفريد" **uniqueness debate**.

ب- وجهة نظر مانر الذي رأى أن أخلاقيات الحاسوب تطرح مشاكل جديدة مستحدثة وللنظر فيها يمكن العودة إلى النظريات الأخلاقية الكلاسيكية **Classic macroethics** لكن شرط تكييفها مع الوضع وإثرائها. مثل النزعة النفعية لجون ستيوارت ميل

(1) Walter Maner, «Is computer ethics unique?», in [etabeta.univ.trieste.it/.../Maner_E %26p_1_1999_2.pd...](http://etabeta.univ.trieste.it/.../Maner_E%26p_1_1999_2.pd...), p. 1.

utilitarianism or consequentialism والنزعة الكانطية أو الواجبانية **kantianism or deontology** اللتان تبدوان أكثر ملاءمة لتحقيق الغرض. فالأولى تنطلق من مبدأ أن السعادة هي الهدف الأسمى للإنسان. وبالتالي فإن الحكم على قوام السلوك أو اعوجاجه يتم بالنظر إلى نتائجه وآثاره في المجتمع، أي قدر السعادة الذي يجلبه لأكبر عدد ممكن من الناس. أما الثانية فلا تنظر البتة إلى نتائج الفعل ودوافعه بل إلى الفعل ذاته فالكانطيون يصرون على وجوب معاملة الناس كغايات في حد ذاتها وليس كوسائل. وهكذا فإن نقل برامج الحاسوب هو دوماً عمل غير أخلاقي في نظر الواجبانيين. أما النفعيين فيرون أنه عمل مبرر إذا كان لديه أثر إيجابي في المجتمع ككل.

- المقاربة التجديدية **Innovative approach** للفيلسوف لوتشيانو فلوريدي وترى أن قضايا أخلاقيات الحاسوب هي بالفعل ليست فريدة من نوعها إلا أنه يمكن القول إنها تتميز بنوع من الجدة تجعل من غير الملائم الاستئناس بالنظريات الأخلاقية الكلاسيكية للتعامل معها. وبالتالي فهي مطالبة بالبحث عن نظرية أخلاقية قوية تكون أساساً لها وهي أخلاقيات المعلومة **Information Ethics** بشكل عام «التي يمكنها معالجة عالم البيانات **data** والمعلومة والمعرفة بكل دورات الحياة الخاصة به (بما في ذلك إبداع، تطوير، توزيع، اتصال، تخزين، حماية، استعمال أو تهديم ممكن) كمحيط جديد هو فضاء المعلومة حيث توجد البشرية وتزدهر. ينبغي لأخلاقيات المعلومة أن تكون قادرة على معالجة وحلّ التحديات الأخلاقية الناشئة عن فضاء المعلومة»⁽¹⁾.

(1) Luciano Floridi, «Foundations of information ethics», in **The Handbook of information & computer ethics**, edited by Kenneth Einar Himma and Herman T. Tavani, p. 3.

المحور الرابع

**أخلاقيات الإعلام
والاتصال**

أخلاقيات الإعلام بين المهنية والعالمية والعولمة

أ. فريدة أولمو^(*)

للإعلام مكانته المهمة في مجال حقوق الإنسان ليس فقط بموقعه المركزي في منظومة الحريات العامة التي تشكّل جوهر حقوق الإنسان ولكن أيضا بتأثيره الكبير في بناء الوعي وتشكيل الرأي العام والوجدان، ودوره الرقابي وقدرته على توفير المعلومات وإثارة القضايا. إن محاولة التطرق لانعكاسات العلاقة المتبادلة - الحقيقية أو المفترضة- بين النظام الإعلامي والرأي العام العالمي تستدعي طرح مجموعة من الأسئلة، يفرضها الانتشار الواسع لوسائل الإعلام في العصر الحالي المتميز بثورة تكنولوجية وأتصالية ضخمة، (لاسيما في السنوات الأخيرة أين تضاعف تأثير وسائل الإعلام بسبب التطور السريع في تقنيات الاتصال موازاة مع توسّع دائرة العنف، الحوار، النقد، العزلة، التهميش، الاغتراب، الاستبعاد والاستبعاد وكذا دائرة الصراع الإيديولوجي...)، وظهور غط أخلاقي جديد يتحكّم في حياة الأفراد والمجتمعات ويساهم بشكل أو بآخر في خلق ذهنيات وإيديولوجيات مغايرة لما كان عليه الوضع الثقافي والاجتماعي لقرون مضت. ومن بين الأسئلة التي تطرأ على الذهن: هل يمكن التأكيد على أنّ الأخلاقيات التطبيقية في وسائل الإعلام والاتصال الحديثة، يؤثر، ويشجّع، ويعزّز

(*) أستاذة جامعية، قسم الفلسفة جامعة الجزائر، باحثة ومهتمة بقضايا الإعلام.

السلوك الإنساني، خاصة عند الأطفال والمراهقين؟ ما هو تأثير وسائل الإعلام على الشعور الجمعي للمجتمع، وعلى سلوك الأفراد؟ كيف يمكن فهم شغف الجمهور بمشاهد الرعب، والعنف، والقسوة والجنون التي تعرض على الشاشات الكبيرة والصغيرة؟ وكيف يمكن الحفاظ على الهوية الثقافية والحضارية؟ في «عصر السموات المفتوحة التي تكتظ بالأقمار الصناعية بما تحمله من تأثيرات مختلفة تشكل خطراً على الفكر والوجدان على حد سواء»⁽¹⁾؟ وغيرها من الأسئلة التي تفرض نفسها

عند التطرق لهذا الموضوع، وهذه الثنائية (وسائل الإعلام - القيم) وقد ظهرت بحوث وأعمال كثيرة، في مختلف المجالات والميادين، تبحث في هذه العلاقة وفي نتائجها.

بداية يجب التمييز بين ما تفرزه وسائل الإعلام الجماهيرية من برامج ومضامين إعلامية بسيطة، غامضة، محبة ومقبولة أو مرفوضة وغير مقبولة لدى بعض الجماهير (الجماهير لا تكون متجانسة الثقافات والقيم في معظم الأحيان)، وبين أخلاقيات الصحافة وأخلاق الساهرين على البث الإعلامي التقليدي أو الإلكتروني عبر (الت) أو عبر الوسائل الجماهيرية المختلفة الاتجاهات من صحافة مكتوبة، إذاعة، تلفزيون، سينما، وغيرها من الحوامل الإعلامية المعاصرة كشبكة التواصل الاجتماعي **face book**.

ولابد من التمييز بين مفهومين للسلوكيات الإعلامية "الأخلاق" و"الأخلاقيات"، فتعبير الأخلاق بمعنى "إتيك" **éthique** يتناول التصرف الأخلاقي العام لأي إنسان، بينما تعبير الأخلاقيات يستعمل بمعنى "déontologie" ديونتولوجيا، أي مجموعة الواجبات والالتزامات الخاصة التي تنشأ عن ممارسة مهنة ما.⁽²⁾ إن تعبير أتيك حسب أرسطو يعني الطبائع الشخصية الناتجة عن الرغبات

(1) فاطمة يوسف القليبي، القيم كما تعكسها الصحافة المحلية في قيم العمل الجديدة في المجتمع المصري، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط1، 2007)، ص 44.

(2) جورج صدقة، الأخلاق الإعلامية بين المبادئ والواقع، (بيروت: مؤسسة مهارات، ط1، 2008)، ص 14.

والعقل⁽¹⁾، إنه الميدان المفضل للتردد وللقرار (.....) ماذا نقرر أمام قضية ما، وأي موقف نتخذ، القرار هنا يكون أخلاقيا بقدر ما يسعى إلى اعتباراتية الغرائز والأهواء، أو عن كل ميل غير عقلائي، إنه تصرف حكيم انطلاقا من القيم السائدة «البعض الآخر يحدد الإتيك انطلاقا من الخير العام من سلم القيم»⁽²⁾. أمّا الديونتولوجيا فهي مجموعة الواجبات التي يحددها المهنيون في ممارسة مهنتهم، والتعبير مشتق من اليونانية ومعناه علم الواجب، أي العلم الذي يتناول الواجبات المهنية المطلوب الالتزام بها فكما عند الأطباء والمحامين وغيرهم، هذه القواعد تهدف إلى تبني قيم محدّدة للمهنة مثل الحقيقة والنزاهة والمصلحة العامة والحرية.

تتناول الأخلاقيات (الديونتولوجيا) إذن النطاق الخاص بالمهنة بينما الأخلاق إتيك تتناول النطاق الشخصي للإعلامي (الصحافي).⁽³⁾ فهل يلتزم رجال الإعلام والصحافيون، وأصحاب الوكالات الإخبارية والإشهارية اليوم وفي ظل هذه القرية الكونية الصغيرة بالإتيك أم بالديونتولوجيا، وهل تتوافق القيم مع المصالح أم تتعارض معها؟ هذه التساؤلات وغيرها تطرح في المحافل الدولية والعالمية كما تناقش في المجالات الاقتصادية والسياسية والثقافية، في الدول العظمى وفي الدول حديثة النشأة (حديثة الاستقلال، دول الجنوب، العالم الثالث وغيرها من التسميات)، ولكن كيف ولماذا تناقش مثل هذه المسائل، بأية وسيلة وفي أي اتجاه كما يقول الإعلاميون أنفسهم؟ هل النقاش المفتوح على الانترنت بكل ما تحمله من قدرات عالية لا متناهية على إيصال الأفكار والمعلومات والأخبار هو في نطاق التجاوز الكلي للزمكانية؟ أم أن النقاش حول أخلاقيات الإعلام والقيم مجرد من الواقعية والحسنة ومتعالي إلى درجة اللامبالاة بقضايا الساعة وبالصرع بين الأضداد (الأنا والآخر)، (الحاضر والغائب)، (القوي والضعيف)، (التسامح

-
- (1) «Qu'est-ce que l'éthique?», in le Magazine Littéraire, n472. Février 2008 «Aristote, le désir des savoirs».
 - (2) Bernier, Marc. François, «Ethique et Déontologie du Journalisme» (Canada: Ed Les presses de l'université Laval, 2004). p.p. 50 - 51 - 52.
 - (3) Civard-Racine. Alexandreine, La Déontologie des médias. Principes et Pratiques, (Paris: Ed ellipses, 2003), p. 40.

والعنف)، (المركزية واللامركزية)، وغيرها من المتراجحات لا المتناقضات فقط؟

مع الدخول إلى العصر الإعلامي الحديث، نشأت معطيات جديدة، تغيرت معها صناعة الرأي العام العالمي، بقدر ما تغير شكل المصادقية والسياسة: «فلم يعد الكتاب والنواب وحدهم يصنعون الرأي العام أو يمثلونه، وإنما أصبح الإعلام المرئي بقنواته وشبكاته وبرامجه ورجالاته وصوره يسهم أيضاً في صناعة المشهد وفي تشكيل الفضاء العمومي الذي لم يعد حكراً على الساسة والمثقفين، والدعاة»⁽¹⁾. وهكذا يصدق القول على تأثير الانترنت كوسيط إعلامي والمعلوماتية كمضمون إعلامي، ما قاله أحد الباحثين عن الإعلام عموماً «يعتبر العلم بفلسفته العريضة وبوسائله المتطورة أقوى أدوات الاتصال الحديثة التي تعين الفرد على معاشة عصره والتفاعل معه وهو الذي يشكل عقول البشر ويوجه أذواقهم ورؤيتهم للحياة حيث أدت ثورة المعلومات وما واكبها من تقدم تكنولوجي إلى تعرض الفرد إلى مساحات مضاعفة من الإعلام»⁽²⁾.

لهذا يعرف الخبير المعلوماتي الدكتور نبيل علي ظاهرة الانترنت كمنظومة من خلال المنظور الثقافي لها بقوله: «الانترنت أو شبكة الشبكات تحدث كثيرون - مفكرون وإعلاميون وفنيون - عن الانترنت، ذلك الماموث الشبكي الكبير، ذي الفضاء المعلوماتي المتناهي الضخامة الدائم الامتداد والانتشار، والذي يقدر عدد رواده بـ 800 مليون نسمة بحلول عام 2004، إنها تلك الغابة الكثيفة من مراكز تبادل المعلومات التي تحتزن وتستقبل وتبث جميع أنواع المعلومات في شتى فروع المعرفة، وفي جوانب الحياة كافة من قضايا الفلسفة وأمور العقيدة إلى إحداث الرياضة ومعاملات التجارة، ومن مؤسسات غزو الفضاء وصناعة السلاح إلى معارض الفن ونوادي تذوق الموسيقى، ومن الهندسة الوراثية إلى الحرف اليدوية،

(1) علي حرب، أزمنة الحداثة الفائقة، الإرهاب، الإصلاح، الشراكة، (بيروت: المركز الثقافي العربي، المغرب: الدار البيضاء، 2005)، ص 202.

(2) ثروت مكّي، الإعلام والسياسة، وسائل الإعلام والمشاركة السياسية، عالم الكتب، ط 1 (2005)، ص 215.

ومن البريد الإلكتروني إلى البث الإعلامي، ومن المؤتمرات العلمية إلى مقاهي الدردشة وحلقات السمر، ومن صفقات بورصة نيويورك إلى مآسي المجاعات والأوبئة في أرجاء القارة السوداء»⁽¹⁾.

فبفضل الإعلام أصبح بوسع مختلف الفاعلين الاجتماعيين، على مختلف أصنافهم وأفكارهم، أن يساهموا في تشكيل وتوجيه الرأي العام، خاصة عبر المناظرات والمناقشات العلنية على الشاشات التليفزيونية التي كثيراً ما تشهد صدامات في الرأي، ومناقشات عنيفة، إذ يدّعي كل واحد من المتناقشين ادعاء المعرفة الكاملة، والحقيقة الكاملة، والسعي لفرضها على الآخرين، وفي حالة إخفاقه يحاول تعويض كل ذلك بعنف مادي مكسو بالألفاظ، من قبيل التهديد، والكذب والقذف، أو عن طريق عنف تخيّل رمزي. إن هذه المناقشات تعبر عن أزمة في الحوار وفي ممارسة الديمقراطية المتبنية، التي أصبحت قاصرة عن استيعاب التحولات الاجتماعية التي طرأت على علاقات الناس بين بعضهم البعض.

فعلى سبيل المثال لا الحصر وفي ظل هذا التحول الصناعي والتجاري الضخم، انظم العمال أنفسهم في نقابات واتحادات تجمع كلمتهم وتدافع عن مصالحهم، وأصبحت هذه النقابات في الأمم الصناعية المتحدث الرسمي باسم العمال، وأصبح لها من القوة والنفوذ ما جعل أصحاب الأعمال يخشون بطشها ويقبلون مراضاتها. وتبعب النقابات لتحقيق مطالب العمال طريقتين، أولاً: طريق الضغط على أصحاب الأعمال مستخدمين في ذلك الإضراب، ثانياً: طريق الإقناع - أي إقناع الرأي العام حتى يلمس أفراد عدالة قضيتهم، فينضم إلى صفوفهم، ويضغط بدوره على أصحاب الأعمال والشركات لتحقيق مطالب العمال. وفي هذه الحالة لا بد لأصحاب الأعمال والشركات من مواجهة ضغط النقابات بضغط مماثل، ومقاومتها بنفس السلاح الذي شهرته في وجهها، وهو اكتساب الرأي العام، ولاشك أن الغلبة في النهاية ستكون لمن يفوز بثقة الرأي العام، وهكذا تبدو أهمية ودور العلاقات العامة.

(1) نبيل علي، الثقافة العربية وعصر المعلومات - سلسلة عالم المعرفة رقم 265 -، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2001)، ص ص 92 - 93.

من جهة أخرى فإنّ التحوّل الذي حدث في المجتمعات، من اعتماد اقتصادها على الزراعة إلى الاعتماد على الصناعة، قد صاحبه التحول أيضاً في السكان أنفسهم، فانخفضت نسبة سكان الريف، وارتفعت نسبة سكان الحضر والمدن، وأصبح هذا التحول يحتاج إلى جهود إعلامية ضخمة لمواجهة التغير الاجتماعي والعمل على استقرار المجتمع وتحقيق مصالحه. وعليه تطوّرت وسائل الإعلام والنشر تطوراً ضخماً، نتيجة للتقدم الفكري والفني والتقني الكبير، فهناك تطور تقني في الطباعة، وفي إخراج الصحف والمجلات، كما ظهرت وسائل إعلام لم تكن معروفة فيما مضى، كالأفلام السينمائية والراديو والتلفزيون، ممّا سهل من مهمّة العلاقات العامة في الاتصال بال جماهير المختلفة، واستخدام الوسائل الملائمة مع الجماهير المتنوعة، وفي الأوقات المناسبة.

فدور وسائل الإعلام، في النصف الثاني من القرن العشرين، وفي السنوات الأخيرة، وفي التغيرات التي شهدتها العالم في مختلف الميادين، كان كبيراً وبارزاً ومهماً جداً، وذو تأثيرات على دوائر صنع القرار العالمي، أو المحلي في أي بلد من بلدان العالم، وفي حياة الشعوب، خاصة مع الثورة الاتصالية التي حصلت في مجال تكنولوجيا المعلومات. وبفضل هذا التطور، أصبح العالم بمجرد قرية كونية صغيرة، افتراضية، كما سبق وأنّ وضعنا ذلك تصل فيها المعلومات إلى مختلف المناطق في العالم، وبأقصى سرعة ممكنة، فحرب الخليج الأولى والثانية لعبت فيها وسائل الإعلام دوراً كبيراً بتوجيه الرأي العالمي، أولاً، ثم نشر الصور التي تبرز قصص بغداد، وكأنّها فيلم هوليوودي، أو تفجيرات 11 سبتمبر 2001 التي شاهدها سكان المعمورة على المباشر بفضل تكنولوجيا الاتصال والإعلام المتطورة. فالمتحكم في قنوات الإعلام ومصادر المعلومات، يتحكم في مصادر القوة أيضاً، وكذلك المتحكم في قنوات الإشهار يمكنه الضغط على الآخرين لتلبية طموحاته وتحقيق مصالحه، وإن كان باستعمال العنف: «ففي مجتمع متحضر، صناعي، تجاري، يلعب الإشهار دوراً مهماً في حياة وسائل الإعلام والاقتصاد بشكل عام»⁽¹⁾.

(1) Otto Klineberg: **la violence et ses causes**, livre collectif par Unesco, (paris: 1980), p. 134.

والأمثلة على أهمية العلاقة الإعلام/العنف كثيرة، كدور الإعلام في حرب الخليج الأولى والثانية، الحرب على أفغانستان، أحداث مدريد ولندن في مارس وجويلية 2005 على التوالي، الحرب على لبنان في صيف 2006، تفجيرات برجى مركز التجارة العالمية. فبسبب الترسانة الإعلامية الضخمة والصورة المضخمة من طرف وسائل الإعلام عن طريق إبراز قسوة المشهد وفظاعته، عبر البث المباشر والزمن الواقعي، والتي تتهم جميع العرب والمسلمين بالعنف والإرهاب، تزايدت مشاعر الاضطهاد والحقد والكراهية والعنف الممارس ضدّ الأقليات في الغرب، خاصة العرب والمسلمين منهم، حيث أصبح ينظر إلى العربيّ والمسلم - وبتأثير من وسائل الإعلام- على أنّه إرهابي أو مشروع إرهابي، أو قاتل، يجب القضاء عليه. كما جعلت وسائل الإعلام: «انهميار برجى المركز العالمي للتجارة، أمر يفوق الخيال، غير أن هذا لا يكفي، لكي نجعل منه حدثاً واقعياً، إنّ قدراً زائداً من العنف، لا يكفي للإطالة على الواقع، ذلك أن الواقع هو مبدأ، وهذا المبدأ، أولاً فتنة الصورة، أما العواقب المبهجة أو الكارثية فهي متخيلة إلى حد بعيد، انطلاقاً من الصورة (...). فالإرهاب- ليس شيئاً يذكر من دون وسائل الإعلام»⁽¹⁾.

فالصورة تلعب دوراً مهماً في تكوين الخبر الإعلامي، وبالتالي الرأي المستقبل لهذا الخبر، ولها التأثير الأكبر في المتلقي، باعتبار أن المعلومة البصرية، تواجه مباشرة المتلقي وترسخ في ذهنه أكثر من الكلمة، خاصة وأن المجتمع المعاصر مجتمع صورة، وإشهار، مجتمع الرقمية، والإنترنت التي أتاحت فرصاً للاتصال واستقبال المعلومات في وقت قصير وبحرية تامة دون رقيب، فيكفي البحث عن الموقع الذي تبحث عنه، لتظهر بذلك المعلومات مفصلة، فالصورة قد غزت البيوت والعقول، خاصة الصور التلفزيونية الحية والناطقية، وبشكل أخص الصور الافتراضية عبر الشبكة العنكبوتية الإنترنت التي تشكل اليوم ثورة اتصالية ضخمة، من حيث حركتها وسرعتها، أو من حيث كلفة إنتاجها المنخفضة، أو من حيث القدرة على التلاعب

(1) راجع مجموعة مقالات، ترجمة: بسام حجار في كتاب، ذهنية الإرهاب، لماذا يقاتلون بموتهم، (بيروت: المركز الثقافي العربي، المغرب: الدار البيضاء، ط1، 2003)، ص ص 33 - 35.

بها عبر تفكيكها وإعادة تشكيلها لخلق عوالم افتراضية لا متناهية موازية للواقع العيني، فـ: «الصورة أياً كان شكلها، هي الأقوى، من حيث مفاعيلها النفسية والإيديولوجية، وإن كانت هي الأدنى من حيث مضامينها المفهومية، إذ هي من جهة أولى الأكثر إثارة وإغراء (....) وهي من جهة ثانية خادعة»⁽¹⁾. فالصورة تحجب الواقع من فرط حضورها، ففي كثير من الأحداث تصبح الصورة أداة تضليل وتزييف للحقائق، سلباً أو إيجاباً.

لعل أهم سمات المجتمعات الحديثة، في سياق الحديث عن الرأي العام، الاعتراف بأهمية الشعوب واعتبار الرأي العام هو الحكم النهائي في الشؤون العامة، السياسية منها، الاقتصادية والاجتماعية. فالرأي العام يلعب دوراً خطيراً في التحكيم، وفي العملية الإعلامية من حيث شكلها ومضمونها، ومع أن الرأي العام وجود معنوي لا نراه، فإن ذلك لا ينقص شيئاً من قوته، شأنه في ذلك شأن الضغط الجوي الذي لا نراه ولكنه موجود. تتلخص العملية الاتصالية الإعلامية في عناصرها التي جمعتها العبارة القائلة «مَنْ، يقول ماذا، لمن، وبأي وسيلة، وما هو التأثير؟» وتفسير هذه الأركان هي: المرسل - الرسالة - الوسيلة - المستقبل، ثم رد الفعل (الصدى أو التغذية الرجعية) الذي ينتج عن التأثير والذي يكمل الدائرة الاتصالية.

وفي هذا المجال لفت نظري أن مؤسسة "راند" الأمريكية التي تمثل العقل الاستراتيجي الأمريكي قد نظمت في واشنطن في نوفمبر عام 1999 مؤتمراً حاشداً ضم بين جنباته أبرز المفكرين الأمريكيين في مجالات السياسة والاقتصاد والتكنولوجيا والاجتماع والثقافة، لصياغة المسارات المستقبلية الممكنة للثورة المعلوماتية. وقد ركزت الندوة على ثلاثة أبعاد رئيسية قبل أن ترسم صورة المستقبل.

البعد الأول هو المتعلق بالجوانب السياسية الحكومية للثورة المعلوماتية. وقد دار البحث في هذا الموضوع حول التغيرات الممكنة في دور الدولة القومية كنتيجة من نتائج الثورة المعلوماتية. وهذه التغيرات رأت الندوة أنها ستحدث

(1) علي حرب، أزمنة الحداثة الفائقة، ص 203.

نتيجة لسببين رئيسيين: **السبب الأول:** أن الآليات التقليدية للحكم (مثلا فرض الضرائب، والتنظيمات الإدارية، ومنح التراخيص) أصبحت تمثل مشكلة بشكل متزايد، لأن الثورة المعلوماتية أصبحت تتيح للناس الفعل والتصرف بطريقة لا يمكن أن تتحكم فيها الحكومات الوطنية. **والسبب الثاني:** أن توزيع القوة السياسية يتغير، لأن هناك أطرافاً غير الدول القومية عظمى من إمكاناتها الثورة المعلوماتية، في مجالات الأعمال والمجالات الاجتماعية والسياسية، وذلك في الآفاق تحت القومية (مثل الجماعات الأهلية) والآفاق العابرة للقومية والآفاق فوق قومية. ولا بدّ للحكومات أن تجد وسائل للتعامل مع هذه التغيرات وفي مواجهة هؤلاء الفاعلين الجدد.

أما **البعد الثاني** فهو بُعد الأعمال والبعد المالي للثورة المعلوماتية. وقد ركّزت الندوة على جانبين: الأول منهما التجارة الإلكترونية، والثاني: يتعلق بالنماذج الجديدة للتنظيمات الداخلية لمشروعات الأعمال وتفاعلاتها الخارجية مع العملاء والموردين والمنافسين.

والبعد الثالث للثورة المعلوماتية هو البعد الاجتماعي الثقافي. وقد ركّزت الندوة في هذا المجال على الدول النامية وليس على الدول المتقدمة وأبرزت وجهات نظر متعارضة.

يلفت النظر، في الندوة الهامة التي نظمتها مؤسسة راند عن «مستقبل الثورة المعلوماتية» في عام 1999⁽¹⁾ أن المتحدث الرئيسي في موضوع النتائج الاجتماعية والتنظيمية للثورة المعلوماتية كان فرانسيس فوكوياما⁽²⁾، الذي أثار ضجة عالمية وجدلاً نظرياً محدثاً حول كتابه الشهير **نهاية التاريخ**، والذي تنبأ فيه - بعد سقوط الشيوعية الرسمية وانحيار الاتحاد السوفيتي ودول الكتلة الاشتراكية - أن الليبرالية

(1) محمد عادل التريكم، أبعاد التغيير العالمي الشامل، ص 7. نقلا عن الشبكة العنكبوتية presstetouan.com/files/1297296595.doc الموقع:

(2) فرانسيس فوكوياما (ولد سنة 1952)، كاتب ومفكر أمريكي من أصول يابانية، اشتهر بكتابه: **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**، وكتاب **الانحيار أو التصدّع العظيم**، اللذان اعتبرا مرجعين هامين للدراسات الفلسفية وفلسفة التاريخ المعاصرة، ويتمتع الرجل بشهرة واسعة في الوسط الفلسفي، الاجتماعي والسياسي.

ستكون هي المذهب السياسي السائد لكل الأنظمة السياسية في العقود القادمة، كما أن الرأسمالية بعد انتصارها النهائي في المباراة الإيديولوجية الكبرى التي دارت طوال القرن العشرين بينها وبين الماركسيّة، ستصبح بدون أدنى شك هي المذهب الاقتصادي العالمي.

ومما هو جدير بلفت النظر إليه هنا، أن فوكوياما لم يقنع بكتابه الشهير الذي يدخل في صميم فلسفة التاريخ، ولكنه في كتابه الثاني وعنوانه الثقة الذي يدخل في صميم علم الاجتماع الاقتصادي، أقام فيه مقارنات تستحق التأمل بين الاقتصاديات التي تقوم على الثقة، وتلك التي تنخفض فيها معدلات الثقة، معتبراً أن التركيز على الثقة في التفاعلات الاقتصادية سيكون أحد مفاتيح التقدّم في القرن الحادي والعشرين. وقد ظهرت لهذا الكتاب الهام، الذي لم يلتفت الكثيرون لصدوره، ترجمة عربية ممتازة.

غير أن الأمر الهام، الإشارة التي أوردها فوكوياما من أن عصر المعلومات قد سمح بحدوث تغيرات كبرى في مجال الأبنية التنظيمية. فلم تعد هناك حاجة اليوم إلى وجود أنساق تنظيمية تقوم على المركزية والتدرجية، في الشركات والهيئات الحكومية وفي المؤسسات الأخرى. ذلك أنه حين كانت الاتصالات بطيئة ومكلفة فإن الأنساق العمودية كانت تقوم بدورها بكفاءة، لأنها قللت من التدفق الضروري للمعلومات. أما الآن فإن الاتصالات أصبحت سهلة وغير مكلفة، مما أدى إلى ظهور أنساق جديدة تتسم بسيادة غط الاتصالات الأفقية. بالإضافة إلى أن الأنساق التدرجية القديمة كانت لها طريقتها في إبطاء وتشويه التدفقات المعلوماتية. وقد أدى التبادل المباشر للمعلومات من خلال أنساق مبسطة وشبكية بفضل تكنولوجيا المعلومات اليوم، إلى زيادة معدلات الكفاءة في المنظمات التي تنجح في إقامة هذه الأنساق الجديدة.

وعلى سبيل المثال يستطيع الفرد أن ينضم من خلال شبكة الإنترنت إلى جمعية مهتمة بحقوق الإنسان، ويندرج في إطار قيم هذه الحركة التي أصبحت من ملامح القرن الحادي والعشرين. ويشهد على ذلك بروز جمعيات تطوعية عالمية تراقب وتقيم مدى احترام الدول المختلفة للمواثيق الدولية لحقوق الإنسان. وبعض

هذه الجمعيات مثل «منظمة العفو الدولية» أصبح لها نفوذ معنوي كبير، ولتقاريرها السنوية صدى بالغ الأهمية، لأنها يمكن أن تخرج الحكومات التي لا تراعي حقوق الإنسان وتضعها تحت مجهر الرأي العام العالمي، الذي أصبح قوة مؤثرة في بداية الألفية الثالثة بفضل الثورة المعلوماتية. وهكذا بفضل الثورة المعلوماتية فإن الفرد - كما يقرر فوكوياما - يمكن أن تتعدد هوياته، وفي ذلك - في تقديرنا - إثراء للشخصية الإنسانية، وخروج بالفرد من الإطار الجغرافي الضيق لبلده إلى الآفاق الإنسانية الرحبة.

في ضوء كل هذه التطورات يطرح سؤال هام: هل سهولة الاتصال المتاحة أمام الأفراد تسمح لكل منهم أن يحصل على المعلومات التي تتفق مع احتياجاته أم أن من شأنها أن تخلق مجتمعا يتسم بالتفتت، ولا ينضوي تحت نسق مشترك من القيم الاجتماعية؟ يحدث التفتت والتشقق حينما نفكر بشائبة (التكنولوجيا والايديولوجيا) أو بازدواجية العلاقة بينهما كأن نتوقع تأصيل مسألة توظيف التكنولوجيا لخدمة الإيديولوجيا، في هذه الحالة لا بد أن ننطلق من المبادئ والمفاهيم الأساسية أولا لإيدلوجيا الاتصال، وهل التكنولوجيا إذا كانت اتصالية تبقى حيادية في توظيفاتها وغاياتها كما تبدو بدءا، أم أنها بمجرد قيامها بخدمة الاتصال تتحول من تكنولوجيا حيادية إلى تكنولوجيا أيديولوجية؟

ولو سلمنا ببساطة أنه كلما كان هناك اتصال فئمة حتما إيدلوجية، إن لم تكن واضحة صريحة فضمنية كما قلنا، فالاتصال "تقنيات" و"مضامين" لا تستنبت في بيئة جرداء أو في فضاء عقيم، بقدر ما هو إفراز لسياق ثقافي واجتماعي مؤسس بالضرورة في شكله كما في الجوهر، على تمثل للذات وتصور معين للكون. والإيدلوجيا التي نقصدها في هذا المقام ليست فقط لصيقة بالاتصال ملازمة له على مستوى المضامين «مضامين الرسالة التي تطبع علاقة المرسل (الباث) بالمتلقي، بل هي كامنة أيضا في البعد الأدواني الذي يطبع هذه العلاقة ويؤسس لمرتكزاتها»⁽¹⁾.

(1) يحيى اليحيوي، التكنولوجيا والإعلام والديمقراطية، (بيروت: دار الطليعة، ط 1، 2004)، ص 69.

وهكذا تحولت التكنولوجيا الاتصالية إلى خادمة بامتياز لإيدلوجيا الاختراق، اختراق نظم وقيم وهويات مختلف شعوب الأرض، وإذا كانت هذه والإيدلوجيا في عصر العولمة التي لا تعترض بخصوصية جغرافية معينة، وإنما تمتد على سطح الأرض كلها، فإن هذه التكنولوجيا تكون أداة سيطرة وتوجيه وتغيير سلوك وقيم لا يمكن السيطرة عليها أو ردها، فكيف إذا ما كانت أداة تكنولوجية مثل الانترنت التي لا تكتفي بإيصال الرسالة بصمت وإنما تفتح باب التفاعل والمشاركة بين المتلقي ومضمون الرسالة ليتم الهدف لا من إيصال الرسالة فقط وإنما من إحداث تأثير على وعي المستلم وسلوكه.

يقول هيربرت شيللر عن واقع الإعلام الأمريكي - أكبر إعلام في العالم - في مقدمة كتابه: **المتلاعبون بالعقول** «يقوم مديرو أجهزة الإعلام في أمريكا بوضع أسس عملية تداول - الصور والمعلومات - ويشرفون على معالجتها وتنقيحها وإحكام السيطرة عليها - تلك الصور والمعلومات التي تحدد معتقداتنا ومواقفنا، بل وتحدد سلوكنا في النهاية، وعندما يعمد مديرو أجهزة الإعلام إلى طرح أفكار وتوجهات لا تتطابق مع حقائق الوجود الاجتماعي، فإنهم يتحوّلون إلى سائسي عقول، ذلك أن الأفكار التي تنحو عن عمد إلى استحداث معنى زائف وإلى إنتاج وعي لا يستطيع أن يستوعب بإرادته الشروط الفعلية للحياة القائمة أو يرفضها - سواء على المستوى الشخصي أو الاجتماعي - ليست في الواقع سوى أفكار مموهة أو مضللة... ويضيف... ففي داخل البلاد تنعم صناعة - توجيه العقول - بفترة نمو استثنائية، ولقد أظهرت الحملة الانتخابية القومية عام 1972 بعض الشواهد المبكرة لما هو آت عن طريق تغليب الوعي.

ومع ذلك فإن المهم أن نتذكر أن الوسائل التكنيكية للسيطرة على المعلومات والصور والتي بلغت درجة عالية من التطور في واشنطن الحالية لها سوابقها، ففي التحكم أو السيطرة من خلال الاستمالة والإقناع لم يظهر إلى الوجود هكذا دفعة واحدة، فلقد مثل الجهد الذي كلل بالنجاح لإقناع الشعب الأمريكي عام 1945 أي قبل عهد نيكسون بما يزيد على عقدين من الزمان، بأن وجوده اليومي تهدده المخاطر لا بسبب الاقتصاد الروسي الذي دمّرت الحرب واستنزفت كلية - مثل

خطوة هائلة نحو تبلور - توجيه العقول -.. ومنذ ذلك الحين ساعد التقدم في تكنولوجيا وسائل الاتصال على ظهور أشكال أكثر تعقيدا من التضييل الإعلامي»⁽¹⁾.

من هنا نستنتج أن الانترنت كتكنولوجيا اتصالية قد وظفت لأهداف السيطرة على الوعي الإنساني في المجالات كافة بعد أن كان أداة من أدوات العولمة حيث انتهت الجغرافيا إلى فضاء العالم كله، وأصبح الوعي الإنساني لا يخاطب بلغة وإيدلوجيا واحدة بل إنه استغرق كل الإيدلوجيات، واستخدم الإغراق المعلوماتي كأداة من أدوات السيطرة والتوجيه لعقول البشر، ففي الوقت الذي ترك له الخيار في فضاء معلوماتي لانهاضي، إذا به يغرق في حيرة المتاهات للمضامين والرسائل المختلفة المتنوعة تنوعا يقود في كثير من الأحيان إلى التناقض لا الوحدة في مسارات معينة خطط لها إيدلوجيون كبار من السياسة والاقتصاديين والإعلاميين في الدول المتقدمة التي لها المساحة الكبرى والمواقع الأكثر عددا على صفحات الانترنت هذه⁽²⁾.

- في إجابة مبسطة يتحدث أحد الباحثين عن هذه الاستنتاجات قائلا:⁽³⁾
- 1- تركز المصادر الإعلامية والثقافية والمعرفية من حيث الإنتاج والتوزيع بكافة أشكاله في الدول التي تحتكر مصدر القوة الاقتصادية والعسكرية.
 - 2- إن التدفق الشامل للأنباء والمعلومات يأخذ طريقه من العالم الصناعي الذي يضم ثلث سكان العالم إلى العالم النامي الذي يضم ثلثي سكان العالم، وأن أكثر من 80% من الأنباء الموزعة يوميا في العالم تتولى إنتاجها وكالات عالمية لا يتجاوز عددها خمس وكالات فقط.
 - 3- وجود تغيرات كبيرة في الخريطة الإعلامية الدولية متمثلة بالانفجار النوعي والكمي لآليات التحرير والتوزيع للإنتاجات المرئية والصوتية،

(1) هيربرت شيلر، المتلاعبون بالعقول، تر: رضوان السيد (الكويت: عالم المعرفة، 1986)، ص 11.

(2) المرجع نفسه، ص 17.

(3) ياس خضر البياتي، الاتصال الدولي والعربي، مجتمع المعلومات ومجتمع الورق، (عمان: دار الشروق، ط 2006)، ص 95.

وبروز مجاميع بيانات الاتصالات العالمية، وتطوير إنتاج الترفيه والتسلية والمعلومات للذوق العالمي وليس المحلي.

4- نجح العالم الصناعي في تحويل صناعة الإعلام من صناعة كثيفة الإبداع إلى صناعة تقليدية كثيفة رأس المال، حيث أن أخطر أنواع الاحتكار هو احتكار الإنتاج الإعلامي واحتكار مضمون الرسالة الإعلامية.

5- بروز ظاهرة العامل التقني المتمثل في التقدم الهائل في تكنولوجيا الكمبيوتر وتكنولوجيا الاتصالات خاصة فيما يتعلق بالأقمار الصناعية وشبكات الألياف الضوئية واندماج هذه العناصر في وسيطات اتصالية عدة أبرزها شبكة الانترنت.

6- إن إلقاء نظرة على وظائف إعلام العولمة يعطينا صورة عن الوعي الناشئ عنها، فقد تطوّرت وتغيرت وظائف الإعلام وقد حددها أحد الباحثين بشكل مركز حيث قال:

1- إشاعة المعلومات وجعلها ميسورة للجميع بدون مقابل، بحيث يستطيع الحصول عليها أي فرد أو جماعة أو فئة، بمعنى آخر خلق وبناء قاعدة معلوماتية واحدة يستخدمها الجميع ويتعامل معها كمصدر رئيسي لتقييم النتاج الثقافي والمعرفي والعلمي، وبذلك يتمكن الإعلام من دعم ظاهرة العولمة، وتعميق منطقتها وجعلها أكثر قبولا ومدعومة بقاعدة معلوماتية منتشرة وبتقنية معلوماتية متطورة.

2- إذابة الثقافات الوطنية والقومية وتقليص الحدود الفاصلة بين المكونات المذكورة ومكونات العولمة التي تنتمي إلى مصدر واحد ولغة مركزية واحدة وبنية ثقافية مشتركة، وقد نجح الإعلام فعلا في تجسيد الوظيفة المذكورة وجعلها أكثر فعالية وتمثلا لمنطق العولمة ومضمونها، بفعل التقنية الرقمية والأقمار الصناعية التي تملك قدرات البث المباشر دون وسيط إلى الجمهور المعني أو أية بقعة جغرافية على كوكب الأرض.

3- تنمية مولات التماثل بين الجماعات والمجتمعات والمؤسسات، وقد تمكن الإعلام إلى حد ما في بناء مكونات التماثل الأولية في مجالات عدة كالاندماج والإنتاج والتوحد وبصورة ملفقة للنظر، امتدت هذه المكونات إلى البرنامج الترفيهي والتقني والعلمي ونماذج النشر والبث الرقمي، وبناء مفاهيم مشتركة حول العولمة ومظاهرها المتمثلة بشبكات المعلومات، وشبكات الاتصالات، والتغطية الإعلامية للأحداث العالمية مباشرة بأبعادها الثلاثة، المضمون، المكان، والزمان.

لقد استعرض أحمد مصطفى النقاط المذكورة بصورة مقارنة جدا لمضمون إعلام العولمة فقد أشار إلى «أن التمييط الثقافي يتم باستغلال ثورة وشبكة الاتصالات العالمية وهيكلها الاقتصادي الإنتاجي، والتمثيل في شبكات نقل المعلومات والسلع وتحريك رؤوس الأموال، كما أن التمييط أو التوحيد الثقافي للإنسانية مع البناء الاقتصادي المعلوماتي»، يضيف مصطفى بأن: «إعلام العولمة هو إعلام وطن، فالفضاء اللامحدود مثلا هو الوطن الجديد للعولمة، إنه الوطن الذي تبنيه شبكات الاتصال الالكترونية وتنتج الألياف البصرية وتنقله الموجات الكهرومغناطيسية». وفي شأن وظيفة التماثل يقول مصطفى - استطاع الإعلام في عصر العولمة بوسائله التي تتخطى كل الحدود أن يعمل على تحويل المجتمعات والبيئات الداخلية للدول إلى مجتمعات وبيئات عالمية، وهو أمر أثر في السياسات الداخلية وصانعيها في الدول المختلفة، فلم تعد قراراتهم ومواقفهم وتصريحاتهم خافية على عيون الإعلام وحتى عندما تستحكم الأزمات والمشكلات الداخلية يتجه الناس إليه أي إلى الإعلام ليتعرفوا على ما يدور ببلادهم، وبذلك أصبح الإعلام أحد أهم أدوات العولمة في هيئة البنية الاجتماعية وأنساقها المختلفة الاقتصادية، الثقافية، السياسية، والمعرفية للتفاعل مع شروط ومتطلبات بناء أسس مجتمع العولمة الجديد»⁽¹⁾.

(1) ثروت مكي، الإعلام والسياسة، ص ص 130 - 131.

ولاشك أن عملية التنميط والتماثل والتوحيد لخلق إنسان بشكل واحد إنما هو من أخطر عمليات العولمة الإعلامية والتي تخلق وعيا موحدا نتيجة لها وهذا التنميط في الحقيقة هو من بديهيات إيدولوجيا الاتصال القديم والحديث إلا أن قدرة التكنولوجيا الحديثة والانترنت جعلت التنميط والتجانس يصل إلى مستوى عالمي بعد أن كان على مستوى المواطن للدولة المعنية المخاطب بالإعلام التقليدي، أي أن التنميط والتماثل هو معطى أساسي لكن جعله على مستوى كل البشر باعتبارهم مخاطبين بوسيلة واحدة وشكل واحد هو الذي يعطي خطورة توحيد الوعي وتزييفه.

حينما بحث العلماء مسألة نقل التكنولوجيا من البلدان المتقدمة إلى بلدان العالم الثالث، كانوا يتحدثون عن إمكانية نقل التكنولوجيا بدون قيم المجتمع الذي أنتجها، لأن طبيعة مجتمعات العالم الثالث واعتقاداته تختلف عن مجتمعات الدول الغربية وقيمها. واليوم يمكن أن تطرح المسألة الأخلاقية والقيمية من جديد على ضوء نقل تقنيات الثورة الإعلامية بما فيها الانترنت، فهل يمكن أن تطرح المسألة الأخلاقية القيمية من جديد علما أن هذه التقنية ذاتها بدأت تعاني من فقدان سلم للقيم في دول نشأتها الأولى؟ ولما كانت هذه التقنيات ترتبط في الجانب والممارسة الإعلامية فإن مسألة الحرية وحدودها والمسؤولية الاجتماعية تجاهها تكون من أقوى المؤثرات عليها. من هذه المقدمات وجدنا من يتحدث عن محاولة جعل ثورة الاتصالات ثورة في أخلاقيات الإعلام كليا، وجعل من أهم الأهداف التي يمكن أن يحققها علم أخلاقيات الإعلام هو كيف يمكن تحويل ثورة المعلومات والاتصالات إلى ثورة أخلاقية، وكيف يمكن أن تلتزم الرسائل الاتصالية الجديدة مثل الصحافة الالكترونية بأخلاقيات الإعلام، ويتساءل الباحثون هل تحتاج ثورة الاتصال إلى ثورة ثقافية جديدة تساهم في تشكيل المضمون الذي تحصل عليه الجماهير عبر ثورة الاتصال وتحولها إلى أداة لتحقيق الديمقراطية والتقدم والتنمية؟ إن من بديهيات ثورة الاتصال أنها تؤدي إلى توسيع نطاق الحرية الإنسانية لأن الأشكال الجديدة للاتصال التي وفرتها تكنولوجيا الاتصال سوف تجعل قوانين الإعلام في كل دول العالم خارج إطار الزمن، فالسلطات سوف تعجز عن تطبيق القوانين على الأشكال الاتصالية الجديدة ومن أهمها الانترنت.

لقد طرحت البيئة الالكترونية الجديدة تساؤلات جديدة على مستوى أخلاقيات العمل الإعلامي يقول أحد الباحثين بهذا الصدد: «مع تصاعد إعداد مستخدمي الانترنت، وتزايد التواجد الإعلامي على ساحتها وتنامي الاعتماد عليها كوسيلة إخبارية واتصالية وإعلامية متميزة، وظهور العديد من المؤثرات من تراجع مصداقية وسائل الإعلام التقليدية، بدا الأمر وكأننا نعيش في بيئتين إعلاميتين مختلفتين: إحداهما تتعايش وتتواجد فيها وسائل الإعلام التقليدية من صحافة وإذاعة وتلفزيون وغيرها، وأخرى الكترونية محضة لها سماتها المميزة وتقنياتها الجديدة، وأساليب عملها الخاصة، ولكل من البيئتين التقليدية والالكترونية منظومته الخاصة فيما يتعلق بأخلاقيات الإعلام؟» وهو ما دعا العديد من الباحثين للتساؤل عن واقع وخصائص التشابه والاختلاف بينهما، وهل تطرح البيئة الالكترونية منظومة أخلاقية مختلفة للإعلام عن البيئة التقليدية؟ وإلى أي مدى يمكن الانتفاع من المبادئ والأسس الأخلاقية التي تم إزائها في البيئة التقليدية ضمن سياق العمل الإعلامي في البيئة الالكترونية؟⁽¹⁾.

إنّ من أهم ما يثير في موضوع أخلاقيات البيئة الالكترونية هو كونها جاءت في خضم العولمة، وفي ظل العولمة ومفاهيمها تتقارب القيم وتهمين لغات وثقافات معينة على غيرها حيث تتواجد وسائل الإعلام وكلّها بغض النظر عن هويتها الجغرافية والثقافية والسياسية في بيئة عالمية واحدة أو متقاربة تحكم وتنظم العمل الإعلامي في هذه البيئة الجديدة، وعن إمكانية التوفيق بين قيم أخلاقية إعلامية عالمية تستمدّ مقوماتها من طبيعة البيئة الالكترونية التي تحتويها، وبين قيم أخلاقية إعلامية ذات طابع محليّ تستمدّ مكوناتها وحيويتها من سياقها الثقافي والاجتماعي المحلي والتقليدي. ومما تقدم وجدنا أن الباحثين يرون أن التساؤل عن إمكانية تطبيق أخلاقيات الإعلام التي تطورت خلال القرن العشرين على وسائل الاتصال الجديدة قاد إلى رؤيتين مختلفتين تماماً هما:⁽²⁾

(1) السيد بحيت محمد درويش، نقلا عن مؤتمر الصحافة الإلكترونية، (الشارقة: جامعة الشارقة، نوفمبر 2005)، ص 2.

(2) سليمان صالح، «أخلاقيات الإعلام وثورة الاتصال»، مؤتمر الصحافة الإلكترونية، (الشارقة: جامعة الشارقة، نوفمبر 2005)، ص ص 7 - 8.

الرؤية الأولى:

تقوم على أن أخلاقيات الإعلام لا تنطبق على وسائل الاتصال الجديدة، وأنه لا يمكن تطبيق أخلاقيات الصحافة المطبوعة على الصحف الإلكترونية، ففي دراسة أجراها كل من - أرانت وأندرسون وضحا أن 47% من محرري الصحف الإلكترونية قد قللت سرعة الانترنت من إمكانية تطبيق المعايير والأحكام المهنية الأخلاقية، مثل الدقة على الصحف الإلكترونية. حيث يصبح من الصعب التأكد من دقة الحقائق والمعلومات قبل بثها على الصحف الإلكترونية، لكن سرعة الانترنت ليست هي العامل الوحيد في عدم التزام الصحف الإلكترونية بالمعايير الأخلاقية، فقد قال 37% من محرري الصحف الإلكترونية أن قلة عدد الصحفيين الذين يعملون في هذه الصحف يؤدي إلى عدم قدرتهم على تطبيق هذه المعايير مثل التأكد من صحة المعلومات ودقتها، وقد تكرر هذا التفسير في دراسة أخرى عام 2000، حيث إن الصحف الإلكترونية يعمل فيها في العادة عدد قليل من الصحفيين، يطلب منهم أن يقوموا بإحداث بعض التغييرات في القصص الإخبارية لجعلها أكثر سخونة بما يتناسب مع الانترنت، وإضافة المعلومات الجديدة السريعة على هذه القصص وفي هذه البيئة الصحفية يصبح من الصعب الالتزام بالمعايير المهنية أو أخلاقيات الإعلام.

الرؤية الثانية:

تقوم على أن أخلاقيات الإعلام عامة لا تختلف من وسيلة إلى أخرى، ويتبنى هذه الرؤية الكثير من محرري الصحف الإلكترونية حيث طلب أرانت وأندرسون من محرري الصحف المقارنة بين معايير الممارسة في الصحافة المطبوعة والصحافة الإلكترونية، وقال معظمهم أن أخلاقيات الصحافة واحدة في الصحف المطبوعة والإلكترونية، وأن المعايير لا تختلف لكن السرعة في الصحف الإلكترونية تؤدي إلى عدم الالتزام بالمعايير المهنية بالإضافة إلى قلة عدد الصحفيين في الصحف الإلكترونية، حين قال 27% من محرري تلك الصحف يعتمدون على بعض الصحفيين الذين يعملون لبعض الوقت، ومع ذلك فإننا نرى أن المشكلة لا تكمن

في صلاحية المعايير والأخلاقيات المهنية للتطبيق على وسائل الاتصال الجديدة مثل الصحف الالكترونية والمواقع الإخبارية على الانترنت، بقدر ما تكمن في أن ثورة الاتصال قد جعلت معظم المعايير والأخلاقيات الإعلامية التي تطورت خلال القرن العشرين غير صالحة، وأن تلك الثورة تشكّل مناخاً إعلامياً واتصالياً جديداً يحتاج إلى معايير وأخلاقيات جديدة.

إن طبيعة الانترنت والصحافة الالكترونية تقوم على أساس سرعة تناول الخبر، وهذا يجعل الحماسة تلعب دوراً في سباق السرعة مما ينعكس على الدقة والتوازن والوضوح تتسم صحافة الانترنت بالحماسة وحدة المواجهة لكن أسلوبها واستمرار دورها الإخبارية على مدار الساعة يطرحان تساؤلات حول كيفية تمكن صحافة الانترنت من تقديم تقارير إخبارية تنسجم مع أعلى معايير الصحافة قاطبة، وتجهّد مؤسسات الأخبار الرئيسة لتمكّن من تطبيق معايير إخبارية تقليدية قديمة العهد على الانترنت، لكنها تكتشف أن ليس من السهل نقل فضائل الدقة والتوازن والوضوح إلى وسيلة تقوم على أساس الإيصال السريع للأخبار، وفي الوقت نفسه حدودها، وعززت تقنيات الانترنت عمل الصحفيين من خلال تزويدهم بأساليب فعالة لسر المعلومات بعمق أكبر، وتأتي القدرة على التدقيق في الوثائق وجمع المعلومات ومضمونها التاريخي وتحديد المصادر الموثوق بها من خلال تعدد الأدوات المتوفرة للصحفي، كما أنها أدخلت ثقافة مختلفة بأساسها تقوم على التفاعل المتبادل وعلى عدد أقل من القواعد والقيود.

لقد كانت سرعة إيصال الخبر وفي الوقت المناسب مصدر قوة الصحافة التقليدية وقامت سمعة وكالات الأنباء على كونها أول من يثبث الأخبار الساخنة التي يجدها الناس منشورة في صحفهم المحلية، وخطف البث المباشر للتلفزيون هذه الميزة من الصحافة المطبوعة، والآن أكدت الانترنت محاسنها في سرعة إيصال الخبر في الوقت المناسب، وهكذا مكّنت الانترنت الصحف من العودة في عملها إلى نشر الأخبار الفورية وتوسيع نطاق منشوراتها المعروفة باسمها من خلال تجديدات مبتكرة مثل إصدار نشرات إخبارية بعد الظهر مباشرة على صفحاتها عبر الانترنت.

وعند مفترق الطرق بين الصحافة التقليدية وصحافة الانترنت تصطدم محاولات تطبيق المعايير التقليدية لتحرير الأخبار مع معطيات أخرى كالحرية وعدم التورّع عن كشف المحظور وحمل لواء قضية معينة واتخاذ مواقف واضحة، وفي الولايات المتحدة يؤكد صحفيو الانترنت «أن اللهجة الجديدة للصحافة التقليدية لا تفيد على الانترنت ويعدون وسيلتهم الجديدة معبرة عن الروح الحقيقية للدستور الأمريكي الذي ضمن حريات الكلام والنشر والتجمع، ويلاحظ صحفيو الانترنت أن وسيلتهم الجديدة تعيد إلى الذاكرة زمنا كانت فيه أخبار الصحف تتسم بالحماسة والمواجهة المثالية»⁽¹⁾.

إنّ إلقاء نظرة تاريخية على ممارسة أخلاقيات الإعلام في ضوء ثورة الاتصالات الجديدة وخاصة الكمبيوتر والانترنت يعطينا صورة أوضح على أهمية الأخلاقيات، فمما يذكره الباحثون في هذا المجال ما جاء في بحث الدكتور بجيست الذي قال: «لقد مرّ الاهتمام بتطوير المبادئ الأخلاقية في البيئة الالكترونية بعدة مراحل حيث سبق الاهتمام بوضع ضوابط أخلاقية لاستخدام الانترنت الاهتمام بسنّ تشريعات تنظم هذا الاستخدام، فمنذ منتصف الثمانينات بدأ طلاب جامعة **carregic mallon** بوضع بعض العلامات للإشارة لبعض التعبيرات. كما قامت حوالي مائة شركة تستخدم الانترنت منذ أواخر السبعينات بوضع القواعد للحفاظ على مساحة التخزين على خوادم الكمبيوتر وتوسعت آداب التعامل في التسعينات لتشمل مواقع الويب وطرق تصميمها وإخراجها الكترونيا في وقت كانت فيه معظم المودمات تتصف بالبطء في تحميل الصفحات وفي عام 1988 بدأت تزيد سرعة المودمات»؟.

وقد طور معهد أخلاقيات الكمبيوتر بواشنطن ما يعرف بالوصايا العشر لاستخدام الكمبيوتر، كما وضعت جامعة جنوبي كاليفورنيا ميثاقا أخلاقيا للتعامل مع الشبكة منها ضرورة العمل على منع الإرباك العمدي للمرور عبر الشبكة، ومنع تحطيم شبكة الجامعة والأنظمة المتصلة بها، وعدم استخدام المخادع

(1) أحمد مصطفى علي، «التعرض للصحافة الالكترونية والمطبوعة»، نقلا عن مؤتمر الصحافة الإلكترونية، ص ص 9-10.

والتجاري لمصادرها، وعدم سرقة البيانات والمعدّات أو التعدي على حقوق الملكية الفكرية، ومنع الوصول غير المرخص للملفات الآخرين وعدم القيام بأي سلوك مزعج ومسيء في حشرات الدردشة العامة، ومنع إرسال رسائل بريدية تستهدف الاحتيال على الآخرين. وينصّ الميثاق الأخلاقي لأعضاء جمعية الكمبيوتر Alm على ضرورة مساهمتهم في خدمة المجتمع والإنسانية، وتجنّب إلحاق الأذى بالآخرين، والالتزام بالأمانة والصدق والموضوعية وعدم التمييز واحترام ملكية الآخرين واحترام الخصوصية والسرية. كما توصّلت ثلاث منظمات هي الجهة الاسترالية الالكترونية ومؤسسة الجهة الالكترونية والمنظمة المهنية للكمبيوتر والمسؤولية الاجتماعية إلى وثيقة للحقوق والمسؤوليات الاجتماعية تتضمّن الحقوق الالكترونية مثل الحق في الاتصال والحق في الخصوصية وحق التقاضي وحق الوصول وحق التمثيل والأخلاقيات الالكترونية مثل التسامح والمصادقية ومراعاة مشاعر الآخرين والتنظيم.

واقع العمل الإعلامي بين متطلبات أخلاقيات المهنة وهيمنة منطق رأس المال

د. مصطفى بخوش^(*)

تشهد اليوم وسائل الإعلام بصفة عامة والصحافة المكتوبة بوجه خاص تحولات ضخمة وفارقة في تاريخها، بحيث تأخذ هذه التحولات اليوم شكلين مختلفين، الشكل الأول هو شكل الأزمة بالنسبة للصحافة المكتوبة المهتدة اليوم في بقائها واستمراريتها، والشكل الثاني هو شكل النجاح بالنسبة للصحافة الالكترونية⁽¹⁾.

وتكشف الملاحظة المتأنية لواقع الصحافة المكتوبة اليوم أنها تواجه إشكالات كبيرة على مستوى التوزيع والانتشار وتراجع المقروئية، الأمر الذي أدى إلى تراجع مداخيلها لدرجة أن بعض الباحثين في الولايات المتحدة الأمريكية مثلاً، يرى أن الصحف الأمريكية أصبحت قريبة جداً من الانهيار⁽²⁾. هذا من جهة ومن جهة ثانية تبرز الحاجة لأخلاقيات عمل تحكم العمل الصحفي في ظل تزايد التنافس الكبير بين

(*) باحث أكاديمي جزائري، وأستاذ العلاقات الدولية بالجامعة السعودية الالكترونية، مهتم بقضايا الإعلام والرأي العام.

- (1) Johan Hufnagel. **Les défis de la presse en ligne: L'expérience de Libération**. Fr, (1995-2006). Entreprises et Histoire, Jun 43, 2006, p. 58.
- (2) William F. Baker, **Freedom of the Press**. European Review. Vol. 17, No. 1, 2009, p. 81.

مختلف المؤسسات الإعلامية على استقطاب أكبر عدد ممكن من الجمهور، وما يمثله ذلك من جذب للإعلانات والدعاية والاشهار، والتي تُترجم في شكل مداخليل لخزينة المؤسسة الإعلامية. لقد كشفت الكثير من الأحداث عن عجز الإعلام في الوقوف على مسافة واحدة من جميع الأطراف، وعن عدم قدرته في أن يكون ناقلاً موضوعياً للأحداث، بالشكل الذي يسمح له بأداء دوره ليكون وسيلة تعليمية وتنقيفية تستهدف تحقيق المصالح العامة⁽¹⁾. بل وفي أحيان كثيرة العكس تماماً هو الحاصل حيث تلعب سلطة رأس المال ومحترفي السياسة والاصطفافات بمختلف أشكالها وأنواعها (أيديولوجية، دينية، طائفية، عرقية،...) دوراً رئيساً في توجيه العمل الصحفي، وذلك سعياً نحو مصالح ذاتية وبحثاً عن تحقيق أكبر قدر من المكاسب والأرباح، وعليه فإن الحديث عن مهنية المؤسسات الإعلامية أصبح اليوم محل شك يستدعي طرح الكثير من الأسئلة حول أسباب تراجع هذا الدور.

إن المؤسسة الإعلامية اليوم منظور لها كمشروع تجاري باتت تُنافس المؤسسات التجارية من حيث البحث عن الربح وتعظيم المكاسب وزيادة المداخليل عبر العمل على تنويع مصادر التمويل (خصوصاً الإعلانات والاشهار) وطرق التسويق (الاعتماد أكثر على الاثارة والفضائح بكل أشكالها)، وكل هذا على حساب وظيفتها الإعلامية، والقيم التي تحكم العمل الاعلامي، حيث راحت تبحث عن ترسيخ مكانتها الإعلامية وسط سوق تنافسي مفتوح محكوم بقوانين العرض والطلب والتي لا تعرف إلا لغة الأرقام في إعداد الموازنات القائمة على ثنائية المداخليل/النفقات، وحساب الأرباح والخسائر. فكان الأسلوب الأمثل والأضمن لتحقيق الاستمرارية وتحقيق الأرباح أن تتجه هذه المؤسسة نحو اعتماد المنطق الاقتصادي والتجاري في إدارة شؤونها، عن طريق التعامل مع المعلومة

(1) عبد الله بن ناصر الحمود، الرسالة الإعلامية في ضوء المتغيرات الاقتصادية الراهنة في الوطن العربي: مقارنة نقدية مع نموذج مقترح لدعم الوظيفة الاقتصادية لوسائل الإعلام العربية، ورقة بحث مقدمة لندوة دور الإعلام في خدمة قضايا العمل والتنمية الشاملة، منظمة العمل العربية، القاهرة: 12 - 14 يناير 2011م، (الرياض: دار العبيكان، 2003)، ص 1.

كسلعة في سوق تحكمه قواعد العرض والطلب، والتركيز أكثر على الطريقة التي تضمن استمرار تدفق الأموال والمدخيل المباشرة للملاكها وأصحاب الأسهم المشاركين فيها على حساب مهنتها، فالقيم التي تحكم عالم المال والأعمال لا تعترف إلا بالربح دون سواه كميّار للنجاح والتفوق.

منهجية الدراسة:

أ - مشكلة الدراسة: تمثل المؤسسات الإعلامية اليوم في ظل التطور الحاصل في مجال الاتصال والمواصلات أدوات مهمة في الحركات الاجتماعية والسياسية، ولكنها وفي نفس الوقت هي لاعب مؤثر في السوق الاقتصادية. والملاحظ أن الكثير من الانتقادات الموجهة للمؤسسات الإعلامية اليوم تدور حول التناقض القائم بين هذين الدورين. فمن جهة مطلوب من هذه المؤسسات نقل المعلومة للجمهور بدقة ومصداقية، وتوفيرها في الوقت المناسب، وب نوعية جيدة وتطوير النقاش العام الاجتماعي والسياسي، ومن جهة ثانية من مسؤوليتها العمل على تحقيق الربح الذي يؤمن لها البقاء والاستمرار في سوق تنافسي مفتوح لا يرحم، وهو الأمر الذي يدفعها للتعاطي مع المعلومة كمنتج تجاري تسري عليه كل مبادئ المزيج التسويقي **Marketing mix**. هذا الواقع يعكس النظرة التي بدأت تنتشر اتجاه وسائل الإعلام في كونها تبحث فقط عن تحقيق الربح عبر شماعة ترفعها دائما وهي تقديم خدمات للجمهور لتخفي بها غايتها الحقيقية في البحث عن الاغتناء، وذلك بسبب البعد عن المعايير المهنية (الافتقار إلى الاحتراف **Lack Professionalism**) وترجيح كفة قواعد السوق عليها، لتتشكل قناعة جديدة تقوم على فكرة أن وسائل الإعلام اليوم يحركها عامل البحث عن الربحية وليس عوامل خدمة الصالح العام. وهذا يعكس في حقيقة الأمر صعود وهيمنة التفكير المكيافيلي المصلحي السائد اليوم الذي يقوم على مقولة الغاية تبرّر الوسيلة والضرورة لا تعرف القانون، فلتحقيق الربح كل شيء مقبول بل أكثر من ذلك مطلوب.

وهو الأمر الذي يدفعنا لطرح التساؤل التالي: هل الطبيعة الاقتصادية للمؤسسات الإعلامية المتمثلة في السعي لتحقيق الأرباح تدفعها للتعاطي مع المعلومات

عنطن رجل السوق البراغماي الذي يفكر فقط في تعظيم الأرباح وتقليل التكاليف؟ أم أن الرسالة الإعلامية ترقى بالعمل الإعلامي للمهنية المحكومة بأخلاقيات تُشكّل ضوابط تحكم العمل الإعلامي وتحدّد له الأطر العامة التي يتحرك فيها؟

ب - أهمية الدراسة: تكتسب هذه الدراسة أهميتها من كونها تتناول موضوع أخلاقيات العمل الإعلامي في مواجهة منطوق السوق والربحية التي أضحت الشغل الشاغل للكثير من المؤسسات الإعلامية، خصوصا في ظل عالم يزداد تعوّلما باستمرار وتراجع فيه القيم لصالح الجوانب المادية التي أصبحت المعيار الوحيد لقياس النجاح من عدمه.

ج - أهداف الدراسة: تهدف الدراسة لمناقشة جدلية قائمة في واقع العمل الإعلامي اليوم تُطرح في شكل ثنائية متقابلة "المهنية/الربحية" وإمكانية التوفيق بين طرفيها من خلال تطوير مدونة للسلوك الإعلامي تكون بمثابة الضابط لسلوك الإعلاميين والمحدد لما هو مقبول وما هو مرفوض في العمل الإعلامي والموجه لعمل المؤسسات الإعلامية وفق ضوابط ومعايير مهنية تضمن تقديم الخدمة العامة باحترافية من جهة وتستجيب لمنطق التنافسية والسوق من جهة ثانية.

أولا: أخلاقيات العمل الإعلامي كضامن للمهنية:

الصحافة مهنة نبيلة يحتاج الصحفي فيها اليوم وأكثر من أي وقت مضى إلى المساعدة والدعم والحماية للوقوف في وجه الضغوط المختلفة التي تمارس عليه، والتي عادة ما يكون مصدرها أولئك الذين يريدون له أن يكون خادما لسلطة المال أو لخصم السياسة. خصوصا في ظل سعي معظم الحكومات لفرض رقابة على عمل الصحفي والسيطرة عليه، واستخدام ملاك وموالي المؤسسات الإعلامية كوسيلة لتلبية سعيهم للحصول على السلطة والثروة⁽¹⁾.

ولعل أول خط دفاع يمكن أن يتوفّر للإعلامي ويوفر له الحماية اللازمة هو ما يتبعه وجود مدونة للسلوك الإعلامي تبرّر ما هو مقبول وما هو مرفوض في

(1) Andrew Belsey and Ruth Chadwick: **Ethical Issues in Journalism and the Media**, Routledge, (London, 2006), p.p. 12 - 14.

العمل الإعلاميّ وتحدّد القيمّ والمعايير التي تضبطُ عملَ الإعلاميّ وتمنعه من الانحرافِ عن أداء مهامه، وتكون مصدراً لتعريف السلوك الأخلاقي في الإعلام، تماماً مثلما هو موجود في باقي المهن مثل الأطباء والصيادلة والمحامين وغيرهم، حيث أخذت تبرزُ بشكل متزايدٍ مدونات سلوك تُنظم عمل الكثير من المهن، وهو ما يعكسُ التوجّه أكثر نحو مابات يُعرف بالأخلاقيات التطبيقية في تنظيم المهن والأعمال اليوم. وباعتبار أخلاقيات العمل الإعلاميّ مجموعة فرعية من الأخلاقيات المهنية، فهي منطقياً وعقلانياً تتشكّل من ثنائية تجمعُ بين النظرية من جهة والأحداث الفعلية ومعضلات الحياة الحقيقية من جهة أخرى. لذلك فإنّ تعزيز المعايير الأخلاقية والمهنية في المجال الإعلاميّ تُعدّ اليوم قضية ملحة، يمكن تحقيقها عبر آليات التنظيم الذاتي، التي تساعد على تعزيز حرية الإعلاميين من جهة وعلى ممارسة نوع من الرقابة الذاتية من جهة ثانية، وبالتالي تنعكس إيجاباً على الجمهور وخدمة المصلحة العامة. وهو ما يطرحُ الحاجة إلى مزيد من الدراسات النقدية والنقاشات المتجددة بشأن أخلاقيات مهنة الصحافة والمعايير المهنية في المؤسسات الإعلامية اليوم.

فالإعلاميّ اليوم يمارس نشاطه المهنيّ تحت ضغط أخلاقيّ قويّ ومتزايد للعمل بشكل موضوعيّ ومحايّد بهدف تغطية الأحداث ونقل الأخبار. حيث يُفترضُ في الإعلاميّ أن يمارس نوعاً من الرقابة الذاتية يكون فيها الخطّ الموجه لعمله هو إطلاع المواطنين بما يحدث ونقل الأخبار لهم بالشكل الذي يخدم المصلحة العامة. وهو الأمر الذي يتسبّب في كثير من الأحيان بطرح إشكالات حقيقية على الإعلاميين من قبيل تحديد ما يخدم المصلحة العامة والجهة التي يمكن أن تحدّد ذلك من عدمه؟ حيث يجد الإعلاميّ نفسه في مواجهة مفتوحة ودائمة مع السلطتين السياسية والمالية اللتين تدعيان دائماً تمثيل المصلحة العامة والدفاع عنها، خصوصاً حين يتعارض ما ينشره الإعلاميّ مع مصالحهما وتوجّهاتهما، باستخدام وسائل مباشرة كالمنع من الصدور أو السحب من السوق أو المحاكمات وغيرها (أحياناً كثيرة غير مباشرة كمنع الاشهار عن الجرائد والمحطات التلفزيونية) لإعادة توجيه الخطّ الافتتاحي لها بما يتوافق ومصالح هاتين الجهتين. لذلك كثيراً ما يثيرُ محترفو

العمل الإعلاميّ والباحثون المهتمّين بالقضايا الإعلامية ضرورة وجود مدوّنّة أخلاقيّة تحكم وتنظّم العمل الإعلاميّ وتجيّب عن الأسئلة الكثيرة المرتبطة بذلك والتي نذكر منها على وجه الخصوص: ما هي المبادئ التي توجه عمل الإعلامي؟ ومتى يمكنه استخدام مصادر مجهولة؟ هل يمكن إجبار الإعلاميين على الإدلاء بشهادتهم إذا كان لديهم أدلّة؟ وما هي حدود العلاقة المقبولة بين الإعلاميّ ومختلف التنظيمات السياسيّة والمؤسسات الاقتصادية؟ وفي هذا الإطار برزت أربعة مبادئ أخلاقيّة توجيهيّة لتشكّل أساساً لعمل وسائل الإعلام هي⁽¹⁾:

- 1- قول الحقيقة: يتمّ تقسيم "قول الحقيقة" إلى قسمين رئيسيين هما الدقّة والإنصاف. فالدقّة هنا تعني التزام الإعلاميّ عند إجراء بحوثه وتحقيقاته وعند كتابة قصصه بالدقّة بحيث يكون ناقلًا أمينًا ودقيقًا للوقائع والأحداث كما هي، بغضّ النظر عن أطرافها وعن العلاقات والارتباطات التي تجمعه بهم. أما الإنصاف فيعني الالتزام بقول الحقيقة لأنّ قول غير الحقيقة لاعتبارات سياسيّة أو أيديولوجيّة أو مصلحة يمكن أن يقوِّضَ مصداقيّة العمل الإعلاميّ ويُرهن درجة الموثوقيّة به.
- 2- الاستقلاليّة: تعني أنّ الإعلاميّ ملزمٌ بحماية الدور الأساسيّ الذي تلعبه الصحافة الحرّة في مجتمعٍ مفتوح، فيجب عليه البقاء مستقلًا عن الجمعيّات والتنظيمات التي يمكن أن تضرّ بمصداقيّته، وأن يقف على مسافة واحدة من جميع المكونات المجتمعيّة، وألا يحمل أفكاراً مسبقة مؤيِّدة أو معادية لأيّ جهة معيّنة يأتي ذكرها في عمله، بحيث لا ينحاز لأيّ طرفٍ على حساب طرفٍ ثانٍ لاعتبارات الانتماء أو المصلحة وأن يكون ولاءه للحقيقة فقط دون غيرها. وهذا يكون إعلاميّ متحرّر من الالتزام لأيّ مصلحة فيما عدا حقّ الجمهور في معرفة الحقيقة، بغضّ النظر عما سياترّب عن قول الحقيقة من مساس بمصالح ومواقع أي جهة أو طرف ما.

(1) Lea-Sophie Borgmann, **Universal Principles of Media Ethics, South African and German Perspectives**, Global Media Journal. Vol. 2, No.2, Autumn/Winter 2012, p. 4. Available at: www.globalmediajournal.de.

3- **الحد من الضرر** الذي يشير إلى مسألة مهمّة وهي التذكير بأن الصحافة يمكن أن تُلجّق الضرر بالناس وبشدة. وهو أمر لا يمكن تجنبه في جميع الحالات، ولكن ينبغي العمل دائما على أن يتم تخفيض الضرر إلى أدنى مستوياته، والابتعاد عن تعمد إلحاق الضرر بالغير لتحقيق مكاسب لطرف على حساب طرف آخر.

4- **المساءلة:** تطرح فكرة أن الإعلامي مُعرّض للمساءلة والمحاسبة من قبل قرائه ومستمعيه ومشاهديه وزملائه، وتؤكد على قدرة الصحفيين لشرح عملهم والدفاع عنه لبناء الثقة مع الجمهور. وعادة ما يتم ذلك من خلال التعاون الوثيق مع هيئات التنظيم الذاتي (النقابات المهنية، مجالس أخلاقيات العمل،...)، والتعامل مع رسائل القراء. خصوصا في ظل ما تتيحه التقنية اليوم وشبكة الأنترنت من امكانية التفاعل المباشر وحتى المتزامن. حيث تعتبر هذه المبادئ بمثابة القيم المرجعية الرئيسية في أخلاقيات عمل وسائل الإعلام، والتي تنفرع منها منظومة من القيم تشكل مجتمعة ما بات يُعرف بأخلاقيات العمل الإعلامي.

إن الالتزام بنوعية المعلومات وتدققها بالشكل الكافي وفي الوقت المناسب مع ضمان الحماية الكافية للإعلامي ليمارس عمله بعيداً عن ضغوطات سلطتي المال والسياسة تشكّل اليوم تحدياً كبيراً ورهاناً حقيقياً يواجه المؤسسات الإعلامية بمختلف أشكالها، وهو ما يبرّر الاهتمام المتزايد بموضوع تطوير أخلاقيات تطبيقية تحكّم وتنظّم العمل الإعلامي في شكل مدونة للسلوك الإعلامي تضمن التشغيل الفعّال لنظم وسائل الإعلام بشكل مستقل وغير منحاز. وتعمل على تعزيز فكرة أن المساءلة المبنية على آليات التنظيم الذاتي هي الحاسمة في تعزيز مهنية وسائل الإعلام وضمان تغطيات غير منحازة، والصدق والدقة والموثوقية. وأن الاستقلالية عن سلطتي السياسة والمال صمّام أمان يضمن احترافية عالية لوسائل الإعلام.

ثانياً: تراجع المقرئية وانعكاساتها على العمل الإعلامي:

تعاين اليوم وسائل الإعلام عموماً والصحافة المكتوبة بوجه خاص من تصاعد إشكالية الانتشار والتوزيع وذلك بسبب تفشي ظاهرة تراجع عدد قراء الجرائد على مستوى العالم، حيث تشير العديد من الدراسات أن توزيع الجرائد شهد انحساراً بنسبة تقارب 11% منذ العام 1990. فمثلاً تشير دراسة أجريت في الولايات المتحدة الأمريكية أنه يصدر اليوم حوالي 1457 صحيفة يومية، وهذا الرقم أقلّ بحوالي 154 عن العام 1990 مما يعني أن تفاقم ظاهرة تراجع المقرئية أنتجت ظاهرة أخرى تمثلت في إفلاس العديد من الصحف اليومية⁽¹⁾. وتشير الإحصائيات أن قطاع "وسائل الإعلام/الأخبار الترفيه" ما زال يحقق نسب نمو قوية عالمياً (6% في عام 2007). هذه الأرقام وبشكل عام جيدة غير أنها تخفي الحقيقة التي تكشف أن الذي يقف وراء هذا النمو هو وسائط الإعلام الجديدة مثل الإنترنت أو الهاتف المحمول⁽²⁾. فعلى الرغم من الانكماش الاقتصادي الذي رافق الأزمة المالية لسنة 2008، فإن استخدام تكنولوجيا المعلومات والاتصالات مثل الهواتف المحمولة وشبكة الإنترنت، لا يزال ينمو في جميع أنحاء العالم. حيث تشير الإحصائيات أنه بحلول نهاية عام 2009، كان عدد المشتركين في خدمة الهاتف المحمول تقدر بـ 4600000000، بمعدل 67 لكل 100 من السكان على الصعيد العالمي. كما واصل استخدام الإنترنت أيضاً في التوسع، وإن كان ذلك بشكل أبطأ مقارنة بسرعة انتشار استخدامات الهاتف المحمول. ففي سنة 2009، ما يقدر بنحو 26% من سكان العالم (1.7 مليار نسمة) قاموا باستخدام الإنترنت⁽³⁾.

(1) يحيى بابعير، نظرة لمستقبل وسائل الإعلام المقروءة والمسموعة والرئية في الزمن الرقمي.

<http://www.al-jazirah.com/digimag/19092004/por32.htm>

(2) Danièle Giazzi. **Les médias et le numérique**. (Paris: septembre 2008), p. 3.

(3) International Telecommunication Union, **Measuring the Information Society**. Switzerland, 2010, p. ix.

لذلك أصبح موضوع انخفاض المبيعات بسبب تراجع المقرئية، وتناقص مداخيل الإعلانات التي توجهت أكثر نحو الاستفادة من شبكة الأنترنت وما تتيحه من فرص الانتشار السريع، وارتفاع أسعار الورق ومنافسة المجاني (الصحف الإلكترونية، مواقع الفضائيات على النت...)، مشكلاً حقيقياً تعاني منه الصحافة في كل دول العالم دون استثناء⁽¹⁾. ونظراً لأن خدمات المعلومات والأخبار تأتي على رأس قائمة الخدمات التي انتشرت بشكل واسع على شبكة الأنترنت فقد بدا تأثير التقنيات الحديثة على هذه الصناعة واضحاً وملموساً من حيث المنافسة الكبيرة على سوق يتقلص حجمه تدريجياً وباستمرار من ناحية، ومن ناحية أخرى من حيث التغيرات التي طالت جوانب التوزيع وطرق إيصال المحتوى إلى الجماهير في ظلّ تصاعد رواج استخدامات شبكة الأنترنت⁽²⁾، وما تتيحه من خيارات سهلة للوصول إلى المعلومة وبشكل مجاني.

وهناك بعض الأرقام الإحصائية التي تُشيرُ بشكل واضح لا لبس فيه نحو اتجاه الإعلام في عصرنا الحالي إلى الإعلام الإلكتروني، حيث سارعت معظم المجالات والجرائد إلى استحداث نسخة الكترونية لها على موقع الأنترنت، بل أن منها من تخلت عن النسخة الورقية لصالح النسخة الإلكترونية بشكل نهائي^(*). فمثلاً نشرت وكالة **Newspaper Association of America** تقريراً حول حجم توزيع الصحف في أمريكا في عام 2008 جاء فيه أن حجم التوزيع في 2008 هو تقريباً نفس حجم التوزيع في العام 1978 مع أن عدد السكان كان وقتها أقل بحوالي

(1) Bernard Spitz, *Etats généraux de la presse écrite*. Livre vert. (Paris: 2009), p. 4.

(2) فايز بن عبد الله الشهري، واقع ومستقبل الصحف اليومية على شبكة الأنترنت، بحث مقدم لندوة "الإعلام السعودي سمات الواقع واتجاهات المستقبل"، المنتدى الإعلامي الأول - الجمعية السعودية للإعلام والاتصال، الرياض/جامعة الملك سعود - مارس 2003 - 25 مارس/2003.

(*) نشر هنا على سبيل المثال لا الحصر أن صحيفة "ذي سياتل بوست - إنجليجنسر" تخلت عن النسخ المطبوعة في مارس 2009، تبتعتها في الشهر التالي صحيفة "كريستيان ساينس مونيتور"، وكذلك مجلات مثل "نيوزويك" و"يو. أس نيوز وورلد ريبورت".

100 مليون نسمة⁽¹⁾. إن واقع الصحافة اليوم مطبوع بتراجع عائدات الإعلانات ويرجع ذلك جزئياً إلى الانكماش الاقتصادي، وإلى تغير عادات القراء حيث يتحوّل المستهلكون إلى الإنترنت للحصول على الأخبار والمعلومات مجاناً⁽²⁾. وفي ظلّ هذا الواقع الذي يشهد العديد من التغيرات التكنولوجية المتلاحقة وجد العمل الإعلامي نفسه أمام تحدٍّ جديد برز في ظروف المنافسة المفتوحة وهي منافسة لا تقتصر فقط على استثمار استخدامات التكنولوجيات الحديثة في وسائل الاعلام بسبب التغير الحاصل في وسائل العمل وذلك للوصول إلى أكبر شريحة ممكنة من القراء، وإنما تتعدّى ذلك إلى عمليات الاحتكار والهيمنة التي بدأت تبرز من طرف مؤسسات عالمية تستثمر ملايين الدولارات في قطاع الإعلام وعينها على استقطاب أكبر عدد ممكن من المستهلكين عن طريق التركيز أكثر على اعلام الاثارة والفضائح بقصد تحقيق أكبر قدر ممكن من الأرباح بغض النظر عن الرسالة والقيم التي تحملها. ففي عالم يزداد تعولماً كل يوم تتجه قوى السوق ومبادئه دون سواها من قيم لتكون العامل الوحيد المحدّد لقيمة الأشياء والمعرفة بالأرباح والعوائد.

فالملاحظ اليوم كما تشيرُ إلى ذلك الفدرالية الدولية للصحفيين أنّ النظام الإعلامي العالميّ هيمن عليه 10 شركات متعدّدة الجنسيّة. وهو ما يكشف عن حجم المعاناة الكبير الذي تعانیه المؤسسات الإعلاميّة، والمتمثّل أساساً في تزايد حجم مشكلات التسويق والانتشار وارتفاع المشاكل المهنيّة من جهة، والتراجع الحادّ لنسب المقرؤيّة ومحدوديّة مداخليل الاشهار بسبب تصاعد منافسة وسائل الاعلام الجديدة في هذا المجال من جهة ثانية. وهناك اليوم قلق متزايد ومخاوف من أنّ استمرار تراجع صناعة الصحف سوف يكون له تأثير على الحياة المدنيّة والاجتماعيّة⁽³⁾. فالعمل

(1) إبراهيم بن عبد الرحمن التركي، تجربة المؤسسات العلمية في دراسة آثار الإعلام الجديد على اللغة العربية (الجزيرة نموذجاً).

<http://www.al-jazirah.com/culture/2013/07022013/aoraq30.htm>

(2) Suzanne M. Kirchhoff, **The U. S. Newspaper Industry in Transition**. Congressional Research Service, September 9, 2010, p. 1.

(3) Ibid, p. 21.

الإعلاميَّ المعرّف بأنّه حامل رسالة خدمة المصلحة العامّة في ظلّ هذا الواقع يتراجع لمصلحة عمل إعلاميّ يأخذ طبيعة تجاريّة تقف وراءه مؤسسات وشركات تجاريّة كبرى تُضع نصب أعينها دائماً تحقيق أكبر ربح بأقل تكلفة وفي أقل وقت ممكن وفقاً للتفكير العقلاني لرجل السوق الذي تتراجع عنده باقي القيم إلى الصف الثاني وتفقد قواعد المهنيّة وأخلاقيات العمل الإعلامي عنده أهميتها. وتتناكل الرسالة الاعلاميّة في شكلها ومضمونها لتتحول فقط إلى البحث عن تغطية النفقات وتحقيق الأرباح.

ثالثاً: العلاقة بين العمل الإعلامي كرسالة والعمل الإعلامي كصناعة:

يُعرّف الإعلام بأنه تزويد الجمهور بالمعلومات الصحيحة والحقائق والأخبار الصادقة بهدف معاونته على تكوين الرأي السليم إزاء مشكلة من المشكلات، أو مسألة عامّة، ولاسيّما تلك التي يكون للناس بشأنها آراء متعارضة⁽¹⁾. هذا التعريف يطرح أمامنا اليوم جملة استفسهامات بخصوص واقع وسائل الإعلام ودورها اليوم. فالملاحظ أنّنا نعيش اليوم في سوق تنافسي مفتوح سلعته الأساسية المعلومات، وتدّعي فيه وسائل الإعلام ومالكها العمل للمصلحة العامة في حين همّهم الحقيقيّ هو السعي وراء مصالحهم الخاصّة باستغلال حاجات المواطنين منظور لهم كمستهلكين بواسطة لعبة احتفاليّة أشبه بالكرنفالية تريد إخفاء تنافسها من أجل الربح عن طريق زيادة مقروئيتها⁽²⁾ فقط، من أجل جلب إعلانات وإشهار أكثر، فزيادة عدد القراء هنا لم تعد غاية لذاها وإنما تحوّلت لأداة لاستقطاب الاعلانات والاشهار والدعاية من المؤسسات الاقتصادية التي تبحث عن ترويج بضائعها على قطاع واسع من الجمهور. إنّ عمليّات الاندماج والتحالف التي تطوّرت في وسائل الإعلام (أو بالأحرى شركات الوسائط المتعددة) في جميع أنحاء العالم تتماشى مع تسارع العولمة الرأسماليّة. وهي تغطّي جانبين اثنين حسبَ الفدراليّة الدوليّة للصحفيين هما⁽³⁾:

(1) أحمد بدر، الاتصال بالجمهور بين الإعلام والدعاية والتنمية، (الكويت، ط1، 1982)، ص 63.

(2) Michel Pichette, **Op.Cit**, pp. 12 - 13.

(3) La Fédération internationale des journalistes, **Journalisme: Les syndicats en prise directe avec l'avenir**, Bruxelles, 2010, p.p. 7 - 8.

1- عمليات الدمج والتملك لتحقيق أرباح الشركات المدرجة في البورصة، كما هو جارٍ في القطاعات الاقتصادية الأخرى حيث تعتبر هذه العمليات أهم وسائل تحقيق التركيز الاقتصادي وأكثرها شيوعاً من أجل زيادة قدرة الشركات التنافسية والبقاء قوية في السوق.

2- ولأنها تتعامل مع المؤسسات الإعلامية كشركات ذات توجهات تربوية وإعلامية وثقافية، فإن هذه العمليات تستهدف أيضاً خصوصاً المعلومات والمعرفة والثقافة والهيمنة على العقول كجزء من عمليات التمنيظ السائدة التي تفرضها العولمة، والتي تحاول أن تستبدل المجتمع بالسوق والمواطن بالمستهلك لتراجع بذلك قيم المواطنة لمصلحة مبادئ السوق التي تستهدف تحقيق أكبر قدر ممكن من الأرباح التي تبقى هي محدد نجاح المؤسسة من عدمها.

وتزامنت عمليات الدمج هذه مع استخدام التكنولوجيات الحديثة وما تتيحه من أدوات عمل مبتكرة من طرف المؤسسات الإعلامية بحيث تمّ توظيف هذه الأدوات بشكل سمح بيزور وسائل عمل جديدة ساعدت على تخفيض تكاليف "الانتاج" وتنوع مصادر التمويل وزيادة طرق التسويق بالنسبة للمؤسسات الإعلامية⁽¹⁾. ونتج عن هذا التداخل تطوير مهارات الاتصال الإقناعي التي ساعدت بدورها بشكل كبير وسائل الإعلام خصوصاً منها الفضائيات على كسب ولاء الجمهور المعاصر وتخفيفه بطرق شتى لدفع أمواله من أجل شراء الخدمات التي تقدمها تلك الوسائل⁽²⁾. وهي بالأساس خدمات ترفيه تتراجع فيها حصّة المعلومة والخبر وخدمة الصالح العام.

ويرى الكثير من الدارسين اليوم أننا نشهد ظاهرة التمنيظ الإعلامي للعالم التي ولّدت نوعاً من الخلط بين القريب والبعيد، بين الحاضر والماضي، بين الخاصّ والعام، بين المرغوب والممكن، بين المقبول والمرفوض، بين العدو والصديق، ومن اليوم يتمّ

(1) Johannes von Dohnanyi, **The Impact of Media Concentration on Professional Journalism**, Organization for Security and Co-operation in Europe (OSCE), Vienna 2003, pp. 39 - 40.

(2) عبد الله بن ناصر الحمود، ص 5.

شيئاً فشيئاً تعويض المواطن بالمستهلك، حيث شجّع تراجع قيم المواطنة مزايا السوق الذي عوّض المجتمع. إنّ خداع الإعلانات وتسويق المعلومات تحيطنا من كل جهة بشعار "كل شيء يسير" عن طريق معايير حكم تقوم على الكمّ وقيم السوق فمن البطل الأولمبي، الفنان، المثقف، الباحث، السياسي... وحتى لنوعية المعلومة الإعلامية ذاتها منطق "كل شيء يسير" هو الذي يحكم⁽¹⁾. بحيث تمّ بناء نماذج جاهزة ومتماثلة يتمّ الترويج لها على نطاق واسع لتقضي بذلك على التنوّع الذي يخلق التنافس ويدفع للابداع. اليوم وكما تشرح Armande Saint-Jean حرية الصحافة أصبحت في الواقع حرية المؤسسة، الحقّ في الإعلام تراجع لصالح صناعة المعلومة المحكومة مثل باقي الصناعات بقواعد السوق ومنطق الربحية. وحسبها دائماً، فإنّ الاتجاهات الماركنتيلية طغت على العمل الإعلاميّ دون غيرها من القيم والاتجاهات⁽²⁾.

ومع تنامي هذا التوجّه التجاري البحت، أصبح من السهل ملاحظة خضوع الكثير من الوسائل الإعلامية المعاصرة لقبضة أصحاب رؤوس الأموال والممولين الكبار الذين لا تعنيهم القيم المجتمعية والأخلاقيات المهنية، وإنّما شغلهم الشاغل هو تعظيم أرباحهم المادية وجني مزيد من الفوائد والمزايا عبر خفض تكاليف العمل وزيادة مداخيلهم وفقاً لمنطق السوق الذي يرى في كل ما يمكن أن يحقق ربحاً فرصة حيوية لا بد أن تُستغل. الأمر الذي يدفع بالكثير من المراقبين لوسائل الإعلام للاعتقاد أنّها باتت تعمل اليوم دون مراعاة لأي أخلاقيات مهنية أو اعتبارات مهنية ومجتمعية. بل وأكثر من ذلك توجد أحياناً نوع من القصدية في تجاهل الأخلاقيات المهنية بالاعتماد أكثر على اعلام الاثارة والفضائح لتعظيم العوائد الربحية وهو ما يُعتبر نوع من الانحراف الخطير في عمل وسائل الإعلام. حيث أن انتشار ظاهرة البعد عن المعايير أو العمل وفق معايير مزدوجة يجعل المستهلكين غير قادرين على التمييز بين مدى صدقية وصوابية المعلومة والخبر. وهو ما يفتح باب الشكوك والنقاش حول الموثوقية في عمل وسائل الإعلام.

(1) Michel Pichette, **Op.Cit**, p. 8.

(2) Saint-Jean Armande, **Éthique de l'information. Fondements et pratiques au Québec depuis 1960**. Les Presses de l'Université de Montréal. 2002, p. 279.

لذلك فإنّ التقييم العامّ لوسائل الإعلام العالميّة اليوم بحسب الفدرالية الدوليّة للصحفيين ليس إيجابياً تماماً عندما يتعلّق الأمر بمسألة مهنيّة الصحفيين: فوسائل الإعلام لا تدعم بشكل كاف القيم الاجتماعيّة والديمقراطيّة، بل أصبحت لا تخدم المصلحة العامّة، ولا تفضي إلى قدر أكبر من التعدديّة، ولا تسهم في القضاء على عدم المساواة الاجتماعيّة أو الاستبعاد الاجتماعي. على الرغم من أن العولمة تسهم في انتشار القيم الديمقراطيّة في جميع أنحاء العالم، إلّا أنه يتم الاحتفاظ بالسلطة السياسيّة والاقتصاديّة في أيدي أقلية من الأثرياء التي تهيمن على وسائل الإعلام⁽¹⁾.

والملاحظ أن وسائل الإعلام في العالم بصورة عامّة وفي الولايات المتّحدة وأوروبا على وجه الخصوص تخضع لتغيرات كبيرة وإعادة النظر في أساليب عملها التقليديّة، ونشير هنا مثلاً أن صناعة الصحف الأميركيّة تعاني اليوم ممّا يمكن أن يكون أسوأ أزمة ماليّة منذ الكساد الكبير⁽²⁾، فالشركات اليوم تعتمد بصورة متزايدة على تقنيّات التسويق والترويج للاستجابة لمتطلّبات المنافسة والربحيّة. إنّ هيمنة هذه الثقافة التجاريّة خلقت آثاراً سلبية على العمل الإعلامي، وخصوصاً أن وسائل الإعلام أصبحت وأكثر من أيّ وقت مضى أكثر اعتماداً على عائدات الإعلانات والاشهار والدعاية⁽³⁾. وبدأت في إطار ذلك، الكثير من المفارقات الكبيرة التي يشهدها الواقع الإعلامي المعاصر بين ما تقدّمه وسائل الإعلام من مادة إعلاميّة، وانعكاساتها على طبيعة المخرجات النهائيّة لعمل هذه المؤسسات، حيث لا تتوافق رسالة الإعلام اليوم في الغالب الأعمّ من الحالات مع سلّم القيم والمبادئ المجتمعيّة. ومن شأن غياب التوافق هذا أن يحدث فجوة واسعة قد تصل إلى حد القطيعة بين مؤسسات الإعلام والمجتمعات التي تشكّل بيئة عملها وحاضنتها التي لا يمكن أن تستمرّ من دونها، فكان الرسالة الإعلاميّة تصاغ لتحقيق أهداف وغايات تجاريّة ربحيّة بحتة غير ذات صلة بتطلّعات المجتمعات وآمالها وطموحاتها التنمويّة،

(1) La Fédération internationale des journalistes, **Op.Cit**, 2010, p. 9.

(2) Suzanne M. Kirchhoff, **Op.Cit**, p. 1.

(3) Robert G. Picard, **Les médias au risque du management et du marketing**. Le Temps des Médias. Numéro 06, printemps 2006, p. 2.

وبعيدا عن أية مسؤولية اجتماعية، وهو ما يفسرُ التوجه أكثر نحو إعلام الاثارة والفضائح كما أشرنا سابقا.

في هذا الواقع الجديد للسباق المفتوح نحو تحقيق المكاسب المادية، تراجعت مهنية وسائل الإعلام المعاصر لصالح المنطق الربحي باعتبار أن الجمهور في حساباتها التجارية هو أقرب لفكرة (السوق) من أن يكون مجتمعا إنسانيا تحكمه قيم يجب احترامها، وتشغله قضايا وتطلّعات يسعى لتحقيقها⁽¹⁾.

ومع تصاعد ظاهرة تراجع مداخل المؤسسات الإعلامية وانخفاض ربحيتها، توجّهت هذه المؤسسات إلى تركيز جهودها للبحث عن بدائل جديدة للعمل لتمكينها من استعادة الربحية. فأتجهت كل وسائل الإعلام لتنوع مجال نشاطاتها وتطوير مبادراتها بشكل يقوم على تقليص المخاطر واستغلال الفرص لتعظيم الربحية في كلّ عملياتها. وبسبب المنافسة القائمة والضغط المالى ومتطلبات السوق أتجهت وسائل الإعلام ذاتها لتكوين إداريتها تكوينا خاصا في كليات التجارة، تكوين يأخذ في عين الاعتبار قضايا التسويق والترويج التي تهتم أكثر بالشكل والمظهر على حساب المحتوى والمضمون، وانعكس ذلك في شكل اهتمام متزايد بالإخراج وتراجع ملحوظ في المادة الإعلامية. الأمر الذي أنتج نوعا جديدا من الإداريين في قطاع الإعلام وضعوا أهدافا جديدة تدور أساسا على تعظيم الأرباح وتخفيض التكاليف⁽²⁾ انطلاقا من مبدأ الرشادة والعقلانية الذي يقوم على ثلاثية "تحقيق أكبر منفعة بأقل تكلفة وفي أقل وقت".

ورغم تبني هذا المنطق فإنّ صعوبات عديدة ما تزال تواجه وسائل الإعلام بصفة عامة والصحافة المكتوبة بصفة خاصة. صعوبات تطرحها المنافسة التي تفرضها وسائل الإعلام الجديدة عليها، وهنا نشير مثلا إلى ما خلّص إليه المشاركون في منتدى الجزيرة الإعلامي الثالث حيث أشاروا إلى أن مستقبل وآفاق الإعلام الجديد تختلف من بلدٍ

(1) Mark Deuze, **Understanding Journalism as Newswork: How it changes and how it remains the Same**, Westminster Papers in Communication and Culture © 2008 (University of Westminster, London), Vol. 5(2), p. 5.

(2) Robert G. Picard, **Op.Cit**, p. 2.

لآخر، وأكدوا أنه سيؤثر بشكل كبير على الأشكال الإعلامية التقليدية التي ستكون مضطرة لإعادة النظر في آليات اشتغالها من أجل البقاء ومواجهة خطر الانقراض.

ولاحظ لسينغ في نفس المنتدى أنه بفضل الإمكانيات التي وفرتها التكنولوجيا الحديثة أصبح بإمكان أي شخص أن يشارك في صياغة شكل تغطية الأحداث الجارية في العالم سواء بشكل إيجابي أو سلبي. ولكنه لاحظ أن تقنيات الاتصال الجديدة أصبحت تؤثر بشكل كبير على المثل العليا السائدة وعلى الجوانب الإبداعية في مختلف الأنشطة الإنسانية، وتساءل عن مدى نجاح التقنيات الجديدة في نقل الحقيقة بشكل دقيق، وخُصصَ إلى أنه رغم الآفاق الرحبة التي تفتحها تقنيات الاتصال الجديدة والأشكال الإعلامية المنبثقة عنها، فإنها تنطوي على الكثير من المخاطر والتهديدات التي قد تُسببُ أضراراً جانبية بالنسبة للديمقراطية ولأسس العمل الإعلامي من دقة وتوازن وحياد ونزاهة⁽¹⁾.

إنّ منتديات التواصل الاجتماعيّ اليوم فتحت المجال واسعاً للتفاعل المباشر بين الأفراد، تفاعلاً يتجاوز اعتبارات الجغرافيا والانتماء والتاريخ، ليتطور شكل جديد من أشكال التواصل، الفواعل فيه هم ذاهم المعنيين بالأحداث وصانعيها وبذلك تراجعت وسائل الإعلام للصف الثاني فتحوّلت من ناقل للمعلومة وصانع للرأي العام إلى مجرد مشارك في تغطية الأحداث والوقائع. وأكثر الأمثلة إثارة للاهتمام هو نمو استخدامات الهواتف المحمولة في نقل الأخبار وما يرتبط بذلك من تطبيقات، فعلى صعيد التكنولوجيا أدّى طرح معايير جديدة في قطاع الأجهزة المحمولة وتقارب التكنولوجيات والزيادة المطردة في البنية التحتية للاتصالات العالية السرعة إلى تغيير كبير في طريقة النفاذ إلى تكنولوجيا المعلومات والاتصالات واستخداماتها، ليتبلور بذلك مفهوم جديد "صحافة المواطن" يعكس التحولات الكبيرة التي يعرفها قطاع الاعلام والاتصال ليصبح أكثر تشاركية يأخذ فيه الفرد المواطن موقعا متقدما وتراجع فيه وسائل الاعلام للوراء لتأخذ دور المشاهد والمراقب.

(1) فناة الجزيرة. منتدى الجزيرة الاعلامي الثالث، 2007. الدوحة:

<http://www.aljazeera.net/NR/exeres/F1798F99-2ED2-4EF5-B429-529A52CA27A.htm>.

رابعاً: تأثير السياسات التسويقية على دور المؤسسات الإعلامية:

يتفق علماء الاجتماع على وصف مجتمعنا الحالي بمجتمع الجماهير الذي بدأ في التشكل مع نهاية القرن 19 بسبب عمليات التصنيع والتحديث⁽¹⁾. في هذا المجتمع صارت وسائل الإعلام ضرورية مثلها مثل المواد الغذائية والملابس. وتعتبر وسائل الإعلام اليوم "مرآة" للمجتمع الحديث، تعكس تطلعاته وأماله وتفضح تناقضاته وخيباته، وهي تهدف إلى إعلام الناس عن أوضاعهم الحالية والمستقبلية، كما تحول دورها لتكون أداة لتداول وتسويق المنتجات والأفكار، وعليه أصبحت اليوم وسائل الإعلام مسؤولة بشكل متزايد على تشكيل الرأي العام وبناء قناعاته، حيث يتأثر المجتمع بهذه الوسائل في نواح كثيرة. فهي التي تساعد الجمهور في الحصول على المعلومات التي همّهم، وأيضاً في تشكيل الآراء وإصدار الأحكام بشأن مختلف القضايا كما تتيح للجمهور الاطلاع على ما يحدث من حوله إيجاباً وسلباً بحسب توجه كل وسيلة إعلامية.

وفي ضوء العولمة وما تطرحه من تحديات عالمية مرتبطة بشورة الاتصالات والمواصلات التي انتشرت في كل أنحاء العالم بشكل متسارع والتي حولته إلى قرية صغيرة، برزت أدوار جديدة للاتصال بين الأفراد والمجتمعات خلقت عالماً افتراضياً يتميز بالسرعة والمؤقتة والتسارع، حيث أصبحنا نعيش ونتفاعل مع الواقع والأحداث لحظة وقوعها بالصوت والصورة وبشكل تزامني، وتشكل اليوم بفضل تطور وسائل الاتصال والمواصلات عالمين: واحد حقيقي واقعي وثاني افتراضي شبكي، والحاصل أن وسائل الإعلام ينحسر دورها شيئاً فشيئاً خصوصاً في العالم الافتراضي⁽²⁾ لأسباب كثيرة منها: عدم الثقة بمصداقية وشفافية الإعلام بسبب عدم استقلالية الإعلام وارتباطه بالمال والسلطة. وكذا غياب ميثاق لأخلاقيات العمل الإعلامي يحدّد الضوابط التي تحكم سلوك رجال الإعلام والمحددات التي ترسم

(1) Wells, A., & Hakanen, E. A.. **Mass media & society**. Greenwood Publishing Group, 1997, p. 3.

(2) Henrik Örnebring, **The two professionalisms of journalism: journalism and the changing context of work**, Reuters Institute for the Study of Journalism, February 2009, p. 2.

هامش الحركة والحرية المتاحة لهم بالشكل الذي يتيح مجالا واسعا من الحريات ويضمن إطاراً محدداً للمسؤوليات. هذا من جهة ومن جهة ثانية سرعة تطور متدنيات التواصل الاجتماعي وسهولة الوصول إليها والاستفادة منها وانخفاض تكلفتها. والمشكلة الأساسية في هذا الخصوص تتمثل في مدى وعي والتزام رجال الإعلام بأخلاقيات مهنتهم وما تفرضه عليهم هذه المهنة من الحفاظ على خصوصية الأفراد والعمل بحيادية ومهنية.

لذلك تطرح اليوم مسألة مدى التزام الصحفي بأخلاقيات مهنته، ومدى تحكيم القواعد المهنية في عمله الصحفي والإعلامي، وكذا الحاجة لتطوير ونشر ميثاق أخلاقيات عمل تحكم وتنظم العمل الصحفي، نظرا لما يشكله كل هذا من تأثير في أداء المؤسسات الإعلامية من جهة، ودرجة ثقة الجمهور بهذه المؤسسات من جهة أخرى. خصوصا في ظلّ تصاعد عمليات التسويق المتزايدة لوسائل الإعلام اليوم، والتي لا تخلو من تأثير في عدّة أبعاد، كبعد الإنتاج، وبعد الاختيار، وبعد العرض ومحتوى المعلومات⁽¹⁾. وعليه تأثر مضمون ومحتوى العمل الصحفي بالاعتبارات التسويقية والتجارية. بل أكثر من ذلك أصبحت اعتبارات الشكل والإخراج تطفى على اعتبارات المحتوى (فليس سرا اليوم أنّ الصحف والمجلات أصبحت توظف مصممين محترفين ومتخصصين للاستفادة منهم في اختيار النماذج والألوان لتصاميمهم).

هذه الثقافة التسويقية خلقت نوعاً من القلق بسبب تركيزها على تخفيض تكاليف الإنتاج، والذي يظهر عن طريق تقليص اليد العاملة والحدّ من عدد المنتجات المكلفة، وذلك بإعادة استخدام المادة الإعلامية المتاحة أكثر من مرّة وبشكل مختلف فقط وغير مكلف. وينضاف لكلّ ما سبق تبني استراتيجيات تسويقية من قبل القيادات الجديدة في العمل الإعلامي من دون قياس آثارها ومدى ملائمتها لوسائل الإعلام، ولذلك، فإن المنطق التجاري أصبح هو السيّد والمتحكّم، وبالتالي ترتب عنه انخفاض في جودة المحتوى والذي ولد بدوره استياء متزايد لدى الأفراد⁽²⁾.

(1) Robert G. Picard, *Op.Cit*, p. 3.

(2) *Ibid*, p. 5.

إذن دخلت وسائل الإعلام اليوم في صراعات من غير رهان ودون توقّعات للفوز بحصّة من السوق، مما يزيد من صعوبة إيجاد حلول لمشاكل المنافسة وتراجع الموارد المتاحة في كثير من دول العالم اليوم، وكان من نتائج هذه المنافسة "المفتوحة" إفلاس العديد من وسائل الإعلام وتوقفها عن الصدور. هذه الظاهرة تُذكرنا بالقانون الوارد في النموذج الاقتصاديّ **Hotelling** الذي يرى أن المنافسين يتجهون إلى الاستقرار جميعاً في نفس المكان، جنباً إلى جنب، وإلى تقديم مُنتجات متماثلة، للوصول إلى أكبر عدد من العملاء. ولذلك يلجئون لتقليد بعضهم البعض للاستفادة قدر الإمكان من مزايا المنافسة وتجنّب الآثار السلبية لها، هذا يقود الجميع في النهاية لنتيجة حتمية هي: "العجز عن التمايز"⁽¹⁾. والذي يخلق بدوره ظاهرة التقليد وعدم القدرة على الإبداع والتجديد والتميز. وهذا بالضبط ما هو حاصل من ممارسات في الحقل الإعلامي حيث تحوّلت قضايا الرياضة والفنّ والإثارة والفضائح إلى مواضيع تكرّر نفسها بنفس الشكل وبنفس المحتوى تقريباً في كلّ وسائل الإعلام، لتصنع واقعاً جديداً أبطله هم الرياضي والفنان والمغنيّ والراقص وليختفي السياسي والكاتب والمثقف عن المشهد بشكل شبه كليّ.

إنّ منطلق السوق الذي أصبح غالباً اليوم في المجال الإعلاميّ انتقل بالعمل الإعلاميّ من كونه يحمل رسالة مجتمعية محدّدة إلى كونه مجرد نشاط اقتصادي ربحيّ مجرد من أي قيم اجتماعية، فالتنافس اليوم ليس حول من يقدّم خدمة أفضل للمجتمع وللمواطن، وإنما حول من يحصل على إعلانات أكثر ويحقّق هوامش ربح أكبر⁽²⁾. لذلك يعتقد اليوم الكثير من ملاك وممّولي وسائل الإعلام أن أخلاقيات العمل الإعلاميّ والمعايير التي تحكم العمل الإعلاميّ أصبحت بالية وتجاوزها الزمن ويجب إعادة النظر فيها لحساب المتطلّبات المالية والتجارية التي تتحكّم في إدارة

(1) Robert G. Picard, **Op.Cit**, p. 3.

(2) Robert W. McChesney, **The Problem of Journalism: a political economic contribution to an explanation of the crisis in contemporary US journalism**, Journalism Studies, Volume 4, Number 3, 2000, p. 300.

واستمرار المؤسسات الإعلامية في سوق تنافسية مفتوحة⁽¹⁾. وهنا يحضرنى ما كتبه توماس جيفرسون "الضمانة الوحيدة من ذلك كله هو في الصحافة الحرة"⁽²⁾، والتي يجب أن تتحرر ليس فقط من هيمنة الحكومات والأنظمة ولكن أيضا من هيمنة رأس المال وهذا هو المهم اليوم في تصوّري. وحتى يتحقّق ذلك تبرز الحاجة الملحة لتطوير مدوّنة للعمل الإعلامي لتشكّل بوصلة لكلّ الإعلاميين تحدّد لهم اتجاهات التعاطي مع سلطتيّ المال والسياسة في آن واحد وتوضح لهم ما هو مقبول وما هو مرفوض في العمل الإعلامي.

تساءلنا في هذه الدراسة عمّا إذا كان منطق التسويق والربحية أثر في وسائل الإعلام وأحدث تغييرات فيها، وفي الحقيقة فإنّ الجواب على هذا التساؤل هو نعم ولأ، ومردّد ذلك أنّ هذا المنطق التسويقيّ هو نتيجة وليس سببا. فنتيجة للنقّدم التكنولوجيّ الذي سمح بتطوير وسائل إعلام اجتماعيّة جديدة منافسة أنتجت صحافة تشاركية محورها المواطن، أدّت إلى عجز وتراجع وسائل الإعلام التقليديّة عن مواكبتها، فظهرت الحاجة لطرق تسيير جديدة لمواجهة هذه المنافسة، ويضاف إلى هذا أن منطق السوق المحكوم بالكفاءة والفعالية يقتضي تطوير طرق تسيير تقوم على مبدأ الرشادة والعقلانيّة وتأخذ في الحسبان مردوديّة العمل الإعلاميّ. لكن وبالمقابل فإنّ التركيز على جوانب الشكل والإخراج وإهمال المحتوى والمضمون أنتج مقاطعة فئات واسعة من المجتمع لوسائل الإعلام بسبب عدم تقديمها لمواد مفيدة تخدم قضاياهم وتبنيّ همومهم وتعالج مشاكلهم وتجيب عن أسئلتهم.

تمثّل التغييرات التي يشهدها العالم اليوم وسرعة التحوّلات التي تعرفها وسائل الإعلام تحديات كبيرة للمستقبل، والتي لا يمكن مواجهتها إلّا إذا أدرك كل المعنيين والمتدخلين في قطاع الإعلام أهمّيّتها والتزموا بالعمل الدائم من أجل تحديد أولويات المرحلة الراهنة، والتعاطي الفعّال معها من دون تردّد. وأنصوّر أنّه لا يمكن مواجهة تحديات الصحافة الحديثة اليوم من دون علاج جذريّ لمشكلة

(1) Aidan White, **To Tell You the Truth: The Ethical Journalism Initiative**. The International Federation of Journalists. Belgium 2008, p. i.

(2) Suzanne M. Kirchhoff, **Op.Cit.** p. 1.

التركيز على الجوانب الربحية في العملية الإعلامية وإهمال باقي الجوانب الأخرى خصوصاً منها المهنية والمسؤولية الاجتماعية، فبالنسبة للشركات متعددة الجنسيات اليوم تحوّل الخبر إلى سلعة منتجة لغرض وحيد هو خلق الأرباح، وهو الأمر الذي يجب مراجعته لحساب الاهتمام أكثر بقواعد المهنة.

ولتلبية متطلبات الربحية تعتمد الشركات بشكل متزايد أساليب التسويق التقليدية ذاتها المعتمدة في قطاع الصناعة، الأمر الذي يؤدي إلى رفض الموضوعات التي لا تعتبر مربحة جداً في المدى القصير (بغض النظر عن درجة جودتها وخدمتها للمجتمع) وبالمقابل يتم تشجيع موضوعات على أساس معايير لا علاقة لها بالاعتبارات الفكرية أو الثقافية وحتى القيمة لأنها فقط مثيرة وتستقطب فئات معينة من المجتمع (الرياضة، الفن، الفضائح، الإثارة...). وعليه وتحت تأثير مشكلة التركيز هذه، أصبح النجاح الإعلامي يأتي نتيجة لقرارات مرتبطة أكثر بوسائل التسويق والتوزيع، ومرهون بدرجة الربحية التي يحققها والعوائد التي يجنيها فقط دون مراعاة للمسؤولية الاجتماعية ولا لقواعد المهنة. بمعنى آخر أصبحت مؤشرات قياس نجاح العمل الإعلامي مادية بحتة تقوم على منطق حسابي محكوم بالربح والخسارة فقط. وعليه فإن المطلوب اليوم لتجاوز أزمة العمل الإعلامي القائمة هو العمل على ثلاثة محاور أساسية هي:

- 1- تفعيل ميثاق شرف للعمل الإعلامي من خلال تطوير أخلاقيات تطبيقية في شكل مدونة سلوك العمل الإعلامي تحدّد ما هو مقبول وما هو مرفوض فيه.
- 2- إيجاد نوع من التوازن بين مسألة الربحية والقدرة التنافسية لشركات وسائل الإعلام من جهة وتقديم خدمة إعلامية مهنية للمواطنين من جهة أخرى.
- 3- الارتقاء بنوعية محتوى الجرائد والمجلات بالتركيز على القضايا المجتمعية التي تشغل المواطنين، والتقليل من قضايا الإثارة والترفيه التي أصبحت تملأ الفضاء الإعلامي بشكل مفرط دون مراعاة لآثارها المجتمعية.

هذه المحاور الثلاثة متلازمة ومكمّلة لبعضها البعض ويجب التعاطي معها كحزمة واحدة بحيث لا يكفي التعامل مع بعض منها دون الآخر. كما أنّه من المهمّ هنا فهم ما إذا كانت أسباب أزمة وسائل الإعلام اليوم مرتبطة بتحوّلات تكنولوجيّة مهمّة (الإنترنت، الهواتف الذكية...) أو بتغيرات مجتمعيّة تحدث اضطرابا لنماذج الأعمال التجارية القائمة، لأنّه هنا تكون خيارات السياسة محدودة للغاية.

صناعة الإعلام المعلوماتي السياسي والدعاية له

أ. فاطمة الفلاحى^(*)

تمّ تناول الدعاية الإعلاميّة (وهي أحد العلوم الإعلاميّة) في بحثي هذا، كأداة حرب لإقناع الآخر حين التعبئة السياسية والعسكرية.. والتي تعتمد اليوم بصورة رئيسيّة على وسائل الاتصال المرئية وغير المرئية والميديا بنحو عام، والتي يتمّ توظيفها بنقل المعلومة ونشر الأفكار المغرضة، أو زيادة سعي الحروب التي تعتبر امتدادا للسياسة بوسائل مختلفة، كما أشار إليها المؤرخ والمنظر العسكري كارل فون كلاوزفيتز في كتابه في الحرب. وهذا ما يجعل الحكومات تهتم بنحو شديد بتجنيد طاقاتها المعلوماتية والتكنولوجية للدعاية، لأي حرب تنوي الدخول فيها، عن طريق تعبئة الناس ودفعهم ليكونوا جزءاً أساسياً من أدوات هذه الحرب ومادتها، أو لممارسة سياسة الرعب عن بعد، وإحداث حالة من حالات الهزيمة عند الطرف الآخر، حتى قبل أن تبدأ الحرب، ببثّ الرعب وتضخيم الإمكانات والمعدّات والوسائل والأسلحة وتأثيراتها وقدراتها في القتل والفتك بالآخرين.

وفي السلم يمكن اعتبار الدعاية هي المحرك الفعليّ لوعي الإنسان، خاصّة إذا وُجّهت بصورة فعالة ومؤثرة عن طريق وسائل الاتصال الجماهيرية من خلال الصحافة والتلفزيون والإذاعة والسينما لبثّ الوعي الثقافي وصناعة رأي عام يخدم

(*) أديبة وكاتبة عراقية.

التوجهات، مهما كانت (سياسية أو اجتماعية أو...). ومن هنا تبرز أهمية الدعاية الإعلامية والإمكانات التي تنطوي عليها في التأثير وإحداث الفوارق وهيئة الساحات والمناخات المناسبة لتمرير كل السياسات (السلمية أو العسكرية)، إنها في الحقيقة أحد أهم الأسلحة التي تشكل العقول وتحفز النفوس لإنجاز مهام أعدت سلفاً.

- الخبر السياسي:

تعتمد صناعة الخبر السياسي على نبض الشارع وخليط فكر الجماهير فيه، وعلى ماتدسه الأجندات الخارجية من تضليل وكذب وتعيم ومن خلال طابورها الخامس، في محاولة للتأثير على توازن الشعوب الفكري والنفسي، فضلاً عن ضغط اللوبيات السياسية على الحكومات، وجعل الخبر يستنزف طاقات الفرد حين يلامس عقله ويحاكي فكره ويستحكم به، بما فيه من تزييف ونشر الأوهام، لتعبئته فكرياً ونفسياً ودفعه لتصديق ما يحدث في أحيلة صناع القرار، على أنه حقيقة ما يدور في الشارع أو على أرض المؤسسات الحكومية. وبما يمكن القوى الموجهة للحكومات من تسويق سياساتها وأطماعها، والمتاجرة بكل ما يخدم مخططاتها في التخريب وتضخيم آلة القتل والحرب. وبذا نجد أن هيمنة الإعلام على الرأي العام له سحره، وقدرة "البروباغندا" في توجيهه إلى حيث لا يرغب.

- حرب الدعاية الإعلامية:

عبر التاريخ والحروب التي مرت من خلاله، بدت الدعاية هي أحد الأسباب في شن الحروب، وإدارتها من قبل أصحاب السلطة، الذين يحددون كم فيها من المخاطر أو المكاسب المحتملة، ومن أجل أن يحققوا غاياتهم بوسائل مختلفة. في إقناع وتقبل الآخر لدعاياتهم، وهو ذات النهج سارت عليه كل النزعات العسكرية وسياسات الحكومات الاستبدادية التي اعتمدت الحكم المطلق والشمولي والديكتاتوري. في العراق (مثلاً) انتهجت بعض وسائل الإعلام منذ الاحتلال الأمريكي عام 2003 وحتى اليوم، مبدأ الخبر المسموم، المراد به زرع الفتنة الطائفية

والعرقية، لضمان استمرار نفوذ رجالات السلطة الطائفية، فكل حرب كي تنجح يعتمد صناعتها على الفوضى في جمع المعلومات وتدويرها لقلب المفاهيم لصالحهم دعائيا وإعلاميا.

في عام 1964 كلف "المركز العالمي لحكم القانون" كلا من المهندس العام في القوات المسلحة جون هويتون والبروفيسور في القانون آرثر لاسون، أن يدرسا أسلوب الدعاية، وتقدم تقريرا بها، فجاء عنوان بحثهما يحمل العبارة التالية: "الدعاية من الأسباب المؤدية إلى الحرب". وأضافا قائلين: «إن القول بأن الدعاية في حدّ ذاتها من مخاطر الحرب ليس من قبيل الكلام النظري، أو الإنشاء المنسق. وهناك دليل تاريخي مقنع يدلّ على التعجيل الفعلي بنشوب الحرب بواسطة وسائل دعائية متعمدة»⁽¹⁾.

وتناول الأمر ذاته المفكر الأميركي نعوم تشومسكي في كتابه هيمنة الإعلام: «إن دعاية الدولة حين ترعاها الطبقات المثقفة والتي لا تسمح بالانحراف عن مسارها، تستطيع تحقيق نتائج بالغة الأهمية، ومثالا على ذلك: الدعاية التي أطلقها الرئيس الأميركي ويلسون الذي أُنتخب عام 1916 والتي كانت تحت شعار "سلام من غير انتصار". هدفه من هذه الحملة جرّ الشعب الأميركي وتوريطه بالحرب العالمية الأولى، وتحويله من شعب هادئ إلى شعب هستيري يتاجر بالحرب ويروج لها، وذلك بفضل إرهابه وتخويفه وإثارة النزعة الشوفينية لديه، ونجح في هذه العملية الدعائية في غضون ستة أشهر.

وكان المفكرون التقدميون بين هؤلاء الذين شاركوا بحماس في حرب ويلسون، ولاسيما أولئك المنتمين لمجموعة جون ديوي - الذين كانوا يتباهون كما يفهم من كتاباتهم آنذاك - بكوفهم هم الذين سلّطوا الضوء على أولئك الأفراد في المجتمع الذين يتمتعون بدرجة عالية من الذكاء، وتحديدًا هم أنفسهم، كوفهم قادرين على دفع المواطنين المتردّدين دفعا إلى الحرب، وذلك بإخافتهم وإثارة مشاعر قومية متطرفة، والوسائل التي استخدمت كانت غير محددة، فعلى

(1) جون هويتون، آرثر لاسون، بحث: «الدعاية من الأسباب المؤدية إلى الحرب»، 1964.

سبيل المثال كان هناك قدر كبير من الفبركة والتزييف للمذابح التي ارتكبتها الألمان، مثل موضوع الأطفال البلجيكيين ذوي الأذرع الممزقة، وكل تلك الفظاعات التي مازلنا نقرأها في كتب التاريخ.

ويتهم تشومسكي في كتابه وزارة الدعاية البريطانية التي كان لها يد الطولى في اختلاق الكثير من الأحداث، وما كانت تقرّره في مداولاتها السريّة في "توجيه تفكير معظم العالم". «ولكنّ ما كانوا يسعون إليه بحسم هو الهيمنة على تفكير المزيد من المفكرين في المجتمع الأمريكي».⁽¹⁾ فممارسة الدعاية والإعلام حين الحرب تجعل من وسيلة الإعلام وسيلة تضليل في أغلب الأحيان، وهذا ما نراه في قيام بعض القنوات الفضائية العربية بحملاتها في صناعة الخبر والدعاية له بغية تضليل الناس، والتي ربما يكون تأثيرها أعمق على الروح من تأثير الحرب. وهكذا فإن من الضروري، بمكان، حضور الوعي الثقافي، الذي يقرأ الحدث من كل جوانبه، ليحدّد ماهية الخبر المغلوط ذو المعلومة الناقصة، أو المستوردة من أحداث سابقة، من أجل أن يكون الخبر صاعقاً. إنّ الدعاية الإعلاميّة اليوم تستهدف الشعوب المنكسرة والضعيفة الإرادة، والتي تفتقر للتقدّم العلمي، مما يدفع الإعلام الموجه، لخدمة قضية دعائيّة معينة، فاعلاً ومؤثراً في تهويل احتقان غضب الجماهير.

- أخطبوط السلطة الرابعة في الحرب والسياسة:

في الحرب، اعتادت وسائل الإعلام الأميركية (مثلاً) وبعض وسائل الإعلام الأخرى المتماهيّة معها، على تسخير عدد من الأجراء، تستخدمهم كرقع شطرنج، تحركها وفق مخطّطات تخدم مصالحها، توظف بعضها لنشر الإشاعات، بقوة جيش معين (مثلاً) وضراوة قتاله المستميت، أو يتمّ دفع بعضهم إلى مواقع قتال، لتسويق بعض الإشاعات المرعبة، كي تكسر إرادة المقاتلين وتحبط عزائمهم، مما يؤدي إلى انهيار معنوياتهم، وتلزمهم بقبول الهزيمة، الأمر الذي سينسحب على انكسار روح المقاومة لدى الشعب.

(1) نعوم تشومسكي، هيمنة الإعلام، تر: إبراهيم يحيى الشهابي، (بيروت: دار الفكر، 2003)، ص 7.

ولتحقيق غاياتها في داخل المدن، تعمل بعض الإذاعات على نقل الأخبار المفبركة، وتحويل الحدث بغية كسب التأيد، أو الرفض، لما يحدث في جبهات القتال، ولا يقل دور الصحف والمنشورات المطبوعة، في إحداث هذا الأثر السلبي على المتلقين، فهذا الدور الذي تلعبه الوسائل الإعلامية والإذاعية الأميركية من تضليل إعلامي وحرب نفسية ودعائية مباشرة وغير مباشرة في حملتها الإعلامية، يمكن رصده في الحرب التي شنتها الولايات المتحدة الأمريكية ضد العراق في (1991) و(2003)، فمن أجل السيطرة على زمام الأمور في كل اتجاهاتها وتغيب عقول الناس وإرعابهم، تجنّد الولايات المتحدة الأمريكية كل وسائل الدعاية وعبر كل الوسائل الإعلامية المتاحة، التي تشمل قنوات إذاعية، وفضائية، وصحف، ووسائل تواصل اجتماعي وغيرها الكثير، وبما يصب في روافد سياسة أميركا والصهيونية العالمية وتحقيق مصالحهما. «كما فعل جهاز ريغان للعلاقات العامة في الثمانينات، فأصبح الإرهاب العالمي وقريب المخدرات والمجانين العرب وصادم حسين أو هتلر الجديد الذي سيفزو العالم. كان لزاماً الإتيان بالواحد تلو الآخر لإخافة الناس وإرهابهم حتى يعيشوا في ذعر. حينئذ فقط تكون حققت انتصاراً رائعاً على جرينادا وبنما وجيوش يمكنك سحقها حتى قبل أن تنظر إليها، وهو ما حدث بالفعل في حرب الخليج. فهناك دائماً هجوم إيديولوجي يؤدي في النهاية لخلق وحش وهمي يعقبه حملات للتخلص من هذا الوحش، وذلك أمر خطير جداً، ولكن إذا تأكدت من أنهم سيتحطّمون، فربما سنقضي على هذا الوحش ونتنفس الصعداء»⁽¹⁾.

- التلاعب الإعلامي والحرب النفسية:

الإعلام (المسموم) والموجه للتأثير على نفسية الفرد والحكومات، له فعل السحر في بث روح الهزيمة من خلال استهداف مناسيب معنويات الشعوب أولاً، وكسر إرادة المقاومة فيها ثانياً، وهذا ما يؤكده تشومسكي في كتابه هيمنة

(1) نعوم تشومسكي، هيمنة الإعلام، تر: إبراهيم يحيى الشهابي، ص 24.

الإعلام، حين يقول: «من مكونات الدعاية ضد ألمانيا نشر أخبار لا أساس لها من الصحة استمدها الصحفيون الأمريكيون من كتب التاريخ البريطانية التي كان لها باع طويل في خلق الأساطير عن الشعوب الأخرى»⁽¹⁾.

فالإعلام إذن يمكن استخدامه كأداة هدم من خلال دس الخطط والمؤامرات لإضعاف المعنويات، وأداة بناء حين يكون هناك وعي فكري وثقافي يسعى إلى بنية الوطن ورفعته لا لتخريبه.. وكما قال الكاتب الإنجليزي غراهام غرين: «أصبحت كلمة الإعلام تعني الصحافة السيئة». ففي الحرب على العراق كان الجيش ومخابراته في إرهاب تام، من حرب طال أمدها سنوات، وحصار أمهكه حد الفقر، تخلل تلك الفترة نشاط لطابور أميركا الخامس الذي راح يتنصت ويراقب كل ما يدور بين الناس، وفي مواجهة سيل تسرب المعلومات عملت وسائل الإعلام الأمريكية ومن يتماهى معها بتوظيف كل ذلك والتأسيس لكل ما يمكن أن يعزز خطة الإجهاز على العراق ومن بينها وربما في مقدمتها، خطط استهداف نسيج المجتمع العراقي من خلال إثارة النعرات الطائفية والعرقية.

فقد لعب الإعلام (وفق دراسات وافتراضات معدة سلفاً) على توظيف الأحداث الحقيقية أو المفتعلة وتحريفها وتحويل مسار وفكر وتوجهات الجماهير تجاه القضايا الخارجية والداخلية واختيار قادة غير كفؤين على إدارة البلاد، ذوي مطامع شخصية وإقليمية تستخدم أساليب التزييف والإجباط، وقمع الوعي الفكري وتزوير الإرادة. وكان لهذا الإعلام أثره القوي في كل التغيرات السياسية التي حدثت في عالمنا المعاصر وفق ما قاله المفكر نعوم تشومسكي: «أثبت أن الإعلام على الصعيد الدولي مع بداية القرن الواحد والعشرين أنه إمبراطورية قائمة بذاتها تستطيع أن تغير كل الموازين وتؤثر في القوى من خلال الكتابة وتبادل المعرفة وتنوع الآراء والأفكار المنقولة عبر وسائله المتعددة كالصحافة والإذاعة والتلفزيون والسينما والمسرح والأدوات الثقافية والتعليمية والدعاية والإعلان والندوات والمهرجانات ووكالات الأنباء والكتب وسائر المنشورات على اختلاف

(1) نعوم تشومسكي، السيطرة على الإعلام، تر: أميمة عبد اللطيف، (مصر: 2002)، ص 8.

أنواعها ودرجاتها، بل تغلغل في حياتنا اليومية حتى أصبح - دون مبالغة - الموجه القوي لكل شيء»⁽¹⁾.

وهذا يعني، أن الهيمنة الإعلامية هي في واقع الحال، بيد نخبة متمرسّة في فنون الدعاية وتسويق الخبر، لها غايات وأهداف، تسعى من خلاله - التأثير المباشر على جميع الشرائح الفكرية والاجتماعية، وبنحو خاص ذوي العقول البسيطة الذين يشكّلون الغالبية من أبناء المجتمع، لترويضهم بكل سبل ونظريات الإعلام، الأمر الذي يجعلنا نعترف بقدرة الإعلام ووسائله المتعددة على الهيمنة، والتأثير على أعمال الحكومات وخيارات الشعوب، وتحديد توجهاتها ومواقفها من الحرب والسلام، وقد سبق وأن استخدمت نفس التقنيات الدعائية لإثارة العديد من الشعوب العربيّة، ونجحت في تدمير عدد من النقابات، والاتحادات، والأحزاب غير الدينيّة في منظومة حياتها السياسية (مثلاً)، ودفعها باتجاه إنشاء وتبني بعض الأحزاب الدينية، ومن ثم استعمالها كأدوات لإثارة الحروب من خلال تركيز بعض هذه الأحزاب على خلق جملة من الخلافات بين المكونات الاجتماعية على أساس المفاهيم الطائفية (العراق مثال حي على ذلك)، وخلق انشقاقات تضرب في عمق السلم الاجتماعي. ولا بد من التأكيد هنا على حقيقة أن التطوّر التكنولوجي والمعلوماتي، قد لعب دوراً كبيراً في تفعيل هذه السياسات، ونقل التوجهات بسرعة وإلى مساحات وآفاق بعيدة وقريبة.

- الإعلام وماكينّة الحروب:

تمكنت الولايات المتحدة من إدارة حملاتها الدعائية في حربها على أفغانستان والعراق وقبلها فيتنام ويوغسلافيا، وما تخططه اليوم في تفتيت الشرق الأوسط الجديد، بحجة الربيع العربي، الذي أراه ما هو سوى إلا خراباً عربياً، تحاول نفث سمومها في إضعاف معنويات الدول العربيّة، بغية تقسيمها إلى كانتونات وأقاليم، من أجل أن يهنأ الكانتون الإسرائيلي في العيش الرغيد، وأن يكون له

(1) نعم تشومسكي، هيمنة الإعلام، تر: إبراهيم يحيى الشهابي، ص 16.

كياتاً وحضوراً مع خرائط المؤرخ الأمريكي برنارد لويس المذهبية، الذي سبق وأن أعد خرائط (سايكس- بيكو) الجغرافية..

فقد قامت إسرائيل بتجهيز حملات إعلامية ودعائية ضد مقاومة الفلسطينيين، لتظهر للعالم أجمع بضرورة وأحقية حربها على الإرهاب المتمثل "بالفلسطينيين"، وأن أي اعتراض أو مقاومة لسياسات إسرائيل أو أميركا، أو لجرم حاكم ما، فهو في حساباتهم إرهاب يجب اجتثاثه بكل الوسائل، فنجد أن مقاومة الفلسطينيين والعراقيين (مثلاً) للمحتل الأميركي والصهيوني هو إرهاب، والذي يقابله صمت عربي رسمي وربما تأييد وتجاهل لما تمارسه قوى الاستعمار والاستبداد من إرهاب حقيقي ضد الشعوب.

ولعلّ ما يحدث في العراق منذ عام احتلاله (2003)، وما يحدث في القلوجة الآن من قتل ودمار (للمكون السني) باستخدام البراميل الحارقة وغيرها من أدوات القتل والدمار، وما تقوم به الدول الكبرى من مساندة عسكرية، لهذه الحكومات العملية بحجة مساعدتها للقضاء على الإرهاب، خير دليل عملي على عمق التضليل والخداع اللذان يمارسان من قبل الولايات المتحدة الأمريكية والحكومات الأجيعة لديها في استعمال يافطة (محرابة الإرهاب) لاستهداف القوى المناهضة للاحتلال والرافضة لسياسات التخريب والنهب والفساد والتفتيت. فالولايات المتحدة الأمريكية في حربها ضد العراق استخدمت كما يقول نعوم تشومسكي: «النظام الدعائي الجيد، فالناس تقنع إذا قلنا إنّنا حينما نستخدم القوة ضد العراق، فذلك لأننا نحترم مبدأ أن الاحتلال غير الشرعي والإساءة لحقوق الإنسان لا بد وأن تجابه بالقوة، وهم لا يعرفون ما معنى أن تطبق هذه المبادئ عينها ضد سلوك الولايات المتحدة ذاتها، مما يدل على نجاح هائل للأساليب الدعائية»⁽¹⁾.

وقال في محاضراته «الحرب على الإرهاب»: بيد أن «خصوم الحضارة في عام 2001، كانوا هم من محاربي الحرية الذين درّبهم وسلحتهم المخابرات المركزية ومعاونوها، وقد درّبوا بواسطة القوات الخاصة ذاتها الذين يبحثون عنهم اليوم في كهوف أفغانستان، ويتصرفون بالطريقة ذاتها التي تصرف بها الوحدات

(1) نعوم تشومسكي، هيمنة الإعلام، تر: إبراهيم يحيى الشهابي، ص 30.

الأخرى في الحرب على الإرهاب، والإرهاب هنا عُرف بأنه: «الاستخدام المحسوب للعنف، أو التهديد باستخدام العنف، لتحقيق أهداف سياسية أو دينية أو إيديولوجية في الأساس، من خلال التخويف وإدخال الذعر والإجبار»⁽¹⁾.

- في حومة الحرب وثورة الاتصالات:

شهدت بعض الدول العربية خلال العقد الماضي على الأقل، حروباً متعددة الأشكال والأغراض، اتسع مدى البعض، ولم يقتصر على الأطراف المتصارعة فقط بل طالت حتى السكان المدنيين سواء ممن كانوا على مقربة من ساحات المواجهات، أم كانوا بعيداً عنها، وتبعاً ربما للانتماء الطائفي والمذهبي، وبتأثيرات بدنية ونفسية. وكما يحدث في العراق - مدينة الفلوجة كمثال - استخدم المالكي قنواته الإعلامية، وقنوات من يساندونه ويدعمون حكمه الاستبدادي، وبعض القنوات المدفوعة الثمن، لتعبئة الناس من خلال الخطابات والشعارات الطائفية والعرقية، وإثارة البغض والكراهية بين المكونات وخلق عوامل الخوف وفقدان الثقة وزرع العداء بين مكونات الشعب، فلم تسلم مدينة الفلوجة من القصف العشوائي، الذي طال حتى بيوت المدنيين الآمنين بهدف قتلهم أو إرعايمهم وإجبارهم على النزوح من بيوتهم ومدينتهم.

ولعل استعمال رئيس الوزراء نوري المالكي، لأساليب الرشوة والإغراء واستعمال المال العام للترويج لسياساته، كانت وما زالت واحدة من أبرز خططه في تفريق المكونات العراقية وإثارة البغضاء، وربما الحروب الأهلية بينها، كجزء من تأمين الطرق لاستمرار حكمه لولاية ثالثة. وكما قال الجنرال والمؤرخ الحربي البروسي كارل فون كلاوزفيتز: «إن الحرب هي استمرار للسياسة بوسائل مختلفة. والسياسيين هم من يشنون الحرب وسياستهم هي التي تسببها»⁽²⁾. وهكذا

(1) نعوم تشومسكي، «الحرب على الإرهاب»، عنوان محاضرة في جامعة هارفارد الأمريكية، كلية هارفارد كينيدي، 2002، (على اليوتيوب).

(2) كارل فون كلاوزفيتز، في الحرب، تر: أكرم ديري والهيثم الأيوبي، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 2، 1980)، ص 73.

وجدنا رئيس الوزراء نوري المالكي، يحاول بطرق عديدة إخضاع أغلب مكونات المجتمع العراقي لسياساته من خلال استعمال وسائل القوة التي يتحكم بها وفقاً لمنصبه الرسمي، كالمال العام والقوات المسلحة والأمنية ووسائل الإعلام والدعاية وحتى القوانين للقضاء على المعارضين لسياساته، أو إزاحتهم عن طريقه، أو إخضاعهم.

لذلك سخر قنواته الإعلامية بكل أشكالها، لإحداث حالة من حالات ضياع اليقين والفوضى الفكرية والنفسية، الأمر الذي خلق مساحة واسعة من الذعر في حياة شرائح اجتماعية عريضة، وبخاصة الشرائح الاجتماعية محدودة الآفاق والثقافات، والذين عرضهم أيضاً إلى رعب آخر هو رعب الميليشيات والعصابات التي تفرض سطوتها وتعلن تواجدها في الشارع العراقي تحت أنظار الحكومة وفي ظلّ رعايتها، مما ولّد أثراً ملموساً في اصطفاف قوى معينة خلف السياسات الاستبدادية برغم عدم القناعة بها، وبخاصة في ظل غياب الوعي الديمقراطي الذي يقوم على الدعاية الحرة، كوسيلة إقناع تؤمن شفافية عالية، مؤثرة على توجهات الرأي العام، سواء كانت وسائل إيصال هذه الدعاية قريبة من المتلقي (مكانيًا) أو كانت على بعد خاصّة في ظل ثورة الاتصالات واستعمال تكنولوجيا الأقمار الصناعية، التي تؤمن العديد من وسائل الاتصالات البعيدة المدى، التي ترفد المتلقين بكل ماهو جديد، وبما يخلق فيهم روح التواصل والفهم والرؤية الصائبة، ربما تبعاً لرسالات وتوجهات تلك الوسائل الدعائية والإعلامية ستساعد (ربما) الشعوب من المتلقين على امتلاك أدوات تحرير الحكومات المستبدة على الانكفاء، وربما التخلّي عن الحكم (ولعلّ ما شهدناه من تأثيرات ملموسة لوسائل الإعلام في مصر وتونس وليبيا خلال ما اصطلاح على تسميته ثورات الربيع العربي، خير مثال على ذلك).

وكما فعلت وسائل الإعلام والدعاية فعلها المؤثر في تسويق سياسات وأفكار وتوجهات معينة (سلبية أو إيجابية - لصالح هذا الطرف أو ذاك)، وبلاستفادة من ثورة المعلومات وثورة الاتصالات ودخول الانترنت إلى كل مكان، فعل "مشروع أربانت" الذي أطلق عام 1969، من قبل مهندس وعالم الكمبيوتر

وأستاذ علم الحاسبات في جامعة كاليفورنيا- لوس أنجلوس ليونارد كلينروك، في إحداث مساحة واسعة من التضليل النفسي والعقلي، وهو المشروع الذي تبنته وزارة دفاع الأميركية وسخرته من أجل مساعدة الجيوش الأمريكية عبر شبكات الحاسب الآلي المرتبطة بمراكز البحوث في الجامعات والمؤسسات المتخصصة في رسم سياسات إعلامية تَقْصِدُ الروح المعنوية لدى أفراد الجيوش من خلال استعمال جملة من المعلومات والإشارات (حتى وإن لم تكن حقيقية) لغرض تأمين مخرجات نفسية وبدنية يمكن لها إنجاز المهمات المطلوبة من دون النظر إلى طبيعة هذه المهمات وكونها تتناغم أو تتطابق مع المعايير الإنسانية والأخلاقية.

الأخلاقيات التطبيقية

جدل القيم والسياقات الراهنة للعلم

المؤلفون

كريم محمد بن يمينه	فاطمة الفلاحي	نورة بوحناش
رشيدة السمين	عماد عبد الرازق	عبد الغني بوالسكك
مصطفى بخوش	كاثوم مروفـل	خديجة زتيالي
نادية بونضقة	فريدة أولمو	جميلة حنيضي
نعيمه دريس	نسيبة مزواد	آمال علاوشيش

ISBN: 978-614-02-1314-2



9 786140 213142

ISBN: 978-9938-90-258-7



9 789938 902587

كلمة
KALIMA
Publishing
By neelwafurat

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
editions.difaf@gmail.com

دار
الكتاب
الرباط

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
editions.elikhtilef@gmail.com

جميع كتبنا متوفرة في موقع **نيل وفورات.كوم** - www.neelwafurat.com - www.nwf.com