

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

République Algérienne Démocratique et Populaire

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique

Université Mustapha



جامعة مصطفى اسطمبولي

Stambouli

Mascara

معسكر

قسم: الفلسفة

كلية: العلوم الإنسانية والاجتماعية

مخبر: الدراسات الفلسفية وقضايا المجتمع والانسان في الجزائر

أطروحة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث

تخصص: فلسفة القيم وابستمولوجيا العلوم الإنسانية

العنوان:

الخطاب البيواتيقي ومشكلة مستقبل الإنسان

هانس جوناس-أنموذجا-

يوم:

تقديم الطالبة: مسعد أسماء

الصفة	الجامعة	الرتبة	الإسم واللقب
رئيسا	جامعة معسكر	أستاذ التعليم العالي	نابي بوعلي
مشرفا ومقررا	جامعة تلمسان	أستاذ محاضر "أ"	جفال عبد الإله
مشرفا مساعدا	جامعة معسكر	أستاذة التعليم العالي	عقون مليكة
عضوا مناقشا	جامعة معسكر	أستاذ محاضر "أ"	مطالسي نور الدين
عضوا مناقشا	جامعة سعيدة	أستاذ التعليم العالي	عبد الله موسى
عضوا مناقشا	جامعة تلمسان	أستاذ التعليم العالي	دليل بوزيان

السنة الجامعية: 2023 /2024

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ

لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلْنَا عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ﴾

سورة النمل: 15

شكر وعرفان

لله الحمد كله. ألهمنا الإرادة والعزيمة والتوفيق لإتمام هذه الرسالة العلمية، التي انجزناها حبا وسعيا لطلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة.

على قوله تعالى ” وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ” وإيمانا بمبدأ أنه لا يشكر الله من لا يشكر الناس، أتوجه بالشكر الجزيل إلى موجهي ومشرفي في بناء هذه الأطروحة بناء متينا رصينا، الأستاذ " جفال عبد الإله ". فله من الله الأجر ومنا خالص التقدير والامتنان.

كما أتقدم بالشكر الجزيل لأعضاء اللجنة المناقشة على جهوداتهم لقراءة وتصويب متن هذه الأطروحة، ولهم الثناء على ذلك.

والشكر موصول لكل من علمنا حرفا، " لِيَعْرِفَ لَهُ فَضْلَ عِلْمِهِ، وَلِيَشْكُرَ لَهُ جَمِيلَ فِعْلِهِ."

إهداء

بكل حب أهدي رسالتي هذه إلى منبع طموحي وإصراري: أبي.
إلى من لها أنتمي وبها أتمن: أمي؛ مدينة لك بكل نجاح أنت مفتاحه.
إلى أبنائي: أهديكم رسالة تعمّر طويلا "لا ترضوا بالقليل وأدّخروا للشدائد علما وفيرا".
إلى من علموني أنّ الوجود بلا رابطتهم لا يساوي شيئا ...
إلى من غابت أسماؤهم، ولهم الأثر الجميل ...

مسعد أسماء

مقدمة

تعرف الفلسفة المعاصرة انفتاحا صريحا يضم القضايا العلمية بتحدياتها الأخلاقية في صورة تدعو للكشف عن حقيقة التطورات التكنولوجية وواقعها الفائق. خاصة بعد اضطراب المفاهيم الإنسانية والوجودية الأكثر استقرارا وتعويضها ببديهيات جديدة أنتجت التقنية فصار مشهد العالم فيها أبعد من الواقع.

إلى مهلة الانتقال المحتوم للإنسان وكوكبته؛ الناجم عن الممارسات التقنية المفرطة وفي سبيل إنقاذ الوجود من هذه الأزمات الشائكة، بدت إعادة النظر في المفاهيم الحياتية منها الأخلاقية خاصة، وبناء مفاهيم جديدة تعلي من شأن الحياة كضرورة فكرية ووجودية لمجابهة الواقع التقني العلمي المهدد والمختزل للإنسان في كل ما هو مادي استهلاكي واجب وضرورة، بعد أن رسم مستقبل الإنسان والوجود ككل بعيدا عن كل ما هو قيمي؛ نتيجة انفصال العلم عن الأخلاق. ليطمخ عن هذا الانفصال تغييرات مستنقزة ومقلقة ترسم لواقع إنساني متجاوز لطبيعته ومؤسس لعالم جديد؛ أي بعد العصف بطبيعته الوراثية وقداسته الرمزية؛ مع التأكيد على انغماسه في فخ مادية الوجود التي أفرغته من صبغته الروحية القيمة. ما جعل المقاربة البيواتيقية تمهيدا لإعادة بناء قداسة الحياة بأخلاقيات تطبيقية وتفعيلا لأخلة الممارسة العلمية والمعرفية الوضعية بشكل خاص.

إن إفراغ الحقول العلمية من الغايات الأخلاقية يسمح لنا بالتنبؤ أو على الأقل الانتباه لمزالق وخطورة انفكك العقل عن الأخلاق. لتكون عودة هذه الأخيرة للساحة العلمية العملية سبيلا للتخفيف من حدة أزمات الإنسان المعاصر؛ لكن حديثنا عن حماية الحياة الإنسانية لا نقصي منه ما يكفل لباقي الموجودات الحيوية حماية وإئتمان، خاصة بعد تجلي أزمة البيئة الناتجة عن الممارسات التكنولوجية المعاصرة وطغيان الإنسان جراء بحثه عن الرفاه وجودة الحياة، الأمر الذي أفرز بدوره علاقة متأزمة بين الإنسان والطبيعة الحاضنة لوجوده.

لتكون فلسفة القرن الواحد والعشرين أمام مهمة عظيمة تتجوهر في التأسيس للأخلاقيات التطبيقية بتوسيع مضامينها وممارساتها كبحا لجماح التقنية وطغيان النزعة المادية. لينتقل

نتيجتها الإنسان من المادي المستهلك إلى الإنسان المسؤول حسب هانس؛ أي من تصور يعتبر البيئة وسيلة للإنسان إلى تصور يتقضي بضرورة اكتساب هذا الأخير حمولة أخلاقية تقيه من فخ الأنانية والنفعية الجارفة.

لعلّ هذه المعادلة تنتهي بحل مشكلة الإنسان مع ذاته ومع البيئة من خلال تصحيح التصورات والممارسات العلمية والأخلاقية عن طريق تحديد ماهية العلم والأخلاق وتوضيح حدود التداخل بينهما. من هذه الرؤية وبغرض تحديد واقع وحماية مستقبل الإنسان حاولنا الولوج لموضوعنا الموسوم " بالخطاب البيواتيقي ومشكلة مستقبل الإنسان" فلا يمكن لنا أن نعالج موضوعا ما دون النظر في تاريخية حقله المعرفية ودلالات عناصره.

لنجعل من الفيلسوف " هانس جونا¹ Hans jonas أنموذجا لهذه الدراسة؛ خاصة مع اهتمامه بتاريخية الأخلاق والعلم وما يترتب عن الجدل الحاصل بينهما، ليتجه بمسارهما أبعد من ذلك نحو وجهة مستقبلية كحماية مستدامة.

إنّ دفاع هانس جونا¹ المستمر عن البيئة في خطابه البيواتيقي واضح من كتاباته التي اتخذناها موضوعا لأطروحتنا هذه، أهمّها كتابه الشهير " مبدأ المسؤولية، أخلاق من أجل حضارة تكنولوجية"، وقد ذكرنا بالتحديد هذا العنوان لا على سبيل الحصر بل لشموله أهم محاور دراستنا من الحديث عن مفهوم الأخلاق إلى التطرق للمشروع الفكري عند هانس جونا¹ المتجلي في التأسيس لمبدأ المسؤولية والسعي لبناء حضارة تكنولوجية متخلقة.

نسعى من خلال هذه الأطروحة إلى بسط وتحليل موضوع يعتبر من بين أهم المواضيع الفلسفية المعاصرة التي ينبغي أن ينبري لأجلها القلم الفلسفي وهو الأمر الذي يفسر لا محالة غزارة الكتابات البيواتيكية واعتلائها المشهد الفلسفي في الفترة الراهنة. ولا نعني من طرحنا هذا أننا سنستوفي الموضوع البيواتيقي في المعالجة؛ لكننا نحاول تحليل جوانبه المتعلقة بصلب

❖ يحمل أنموذج هذه الدراسة أي المفكر الألماني hans jonas تصورين في الكتابة العربية: هانس جونا¹ والثاني هانس جونا² لنعتمد هذا الأخير في كتابتنا كونه الأقرب في قراءته للغة العربية.

موضوعنا المتعدد بطبيعته في الرؤى والتصورات، مع طرحنا لبعض المسائل والمواقف البيواتيقية المعبرة عن يقضة الفلسفة واستبصارها لنتائج العلم؛ خاصة تلك التي من شأنها أن تساهم في التأسيس لآفاق الدراسات المستقبلية الساعية لترسيخ الحضور البيواتيقي في الخطاب الفلسفي الذي يأخذ على عاتقه مهمة إنقاذ مستقبل الوجود من تهديدات الإنسان المتبجح بهيمته على الطبيعة عن طريق السلطة التي منحها له العلم والتقنية.

لا ريب في أنّ الفيلسوف هانس جوناكس قد نبّه متخوفاً من الفجوة المقلقة التي تفصل بين العلم والأخلاق في الواقع الإنساني المعاصر، ما دفعه بالضرورة إلى التفكير في إعادة الموازنة بين الفعل العلمي والفاعلية الأخلاقية، فكان الحقل البيواتيقي فلسفة جديدة كفيلة بذلك. خاصة بعد أن أصبح الواقع الإنساني اليوم في مجابهة ثقيلة أمام المغيرات التقنية لأشكال حياتنا الطبيعية، إلى أن تحول الإنسان لموضوع مخبري يطرح الكثير من الحرج بعد التطاول على بعده الأنطولوجي والقيمي. ما يكشف عن طبيعة الوجود الإنساني ومستقبله في ظل واقع وضعي تقني يختزل الإنسان ويهدد البيئة - مع الأخذ بعين الاعتبار حق الإنسان في السعي نحو الرفاهية وجودة الحياة - هذا الحرج الذي فرضته الممارسات التقنية والعلمية على الراهن الفكري والحياة المعاصرة دفع لتأسيس البيواتيقا كحقل معرفي راهني يطمح لاحتفاظ الإنسان بإنسانيته.

هكذا تواكب الأخلاق التصورات البيواتيقية المرجوة من الوجود التقني الفائق، لتعيّن من ثمة المبادئ القيمية التي يجب اتخاذها بغرض تمكين استمرارية صور الطبيعة الحية رهن الواقع العلمي المتغير الذي جرّدها من معانيها العميقة، فتصبح موضوعاً مادياً قائماً على لذة نفعية مؤقتة على دعوة هانس. لتتجلى مسؤولية الأخلاق الراهنة في ضبط الممارسات الإنسانية؛ ثم البحث عن السبل المعرفية والعلمية التي تتماشى مع الحاجة الإنسانية والحماية للطبيعة الحيوية، الأمر الذي نحتنا لأجله الإشكالية المركزية لبحثنا هذا والتي حصرناها على الشكل التالي:

• هل يحقق الخطاب البيواتيقي معيارية أخلاقية كفيلة لمجابهة تحديات الواقع التقنو علمي الفائق على الواقع الإنساني كما البيئي حسب هانس جوناكس؟
لنعيد صياغة إشكالتنا المركزية من خلال مضامينها في أسئلة أخرى متفرعة عنها، تتبع الإشكال الموجّه لهذه الدراسة التحليلية كالتالي:

- ما الذي يبعث على استشكال الجسد والبيئة أخلاقيا عند هانس جوناكس؟
- ما هي الدوافع البيولوجية والبيئية في بناء أخلاق جديدة لجوناكس؟
- ما مهمة القيم الأخلاقية في تأسيس البيواتيقا وفق فلسفة هانس؟

يقودنا هانس علما بخبراته التأملية وأفكاره الاستكشافية وأسئلته المقلقة في أغلب كتبه ومقالاته وهو يبحث في القضايا البيواتيقية والمسائل الإيكولوجية كذلك؛ لبناء جملة من الفرضيات -لما يقتضي من أخلاق ضرورية للعلم والتكنولوجيا- من بينها:

- اتخاذ مبدأ المسؤولية عند الإنسان؛ سبيلا للتمكين من مقاومة ودحر كل المخاطر والكوارث التي تهدد الإنسان والبيئة معا، إيماننا لرؤية المستقبل بأمل.

- التوغل في تحليل وتوصيف ونقد الأوضاع التقنية بحيطه وحذر يعدّ كشفا مسبقا للآثار السلبية والعميقة المهددة للكوكبة الحيوية.

- إن لم يتم التصدي أخلاقيا للاكتشافات العلمية والممارسات التكنولوجية الفائقة بمعاينة وقائع الأعمال التجريبية في المخابر البيولوجية للهندسة الوراثية والجينية والبكتيرية إيتيقيا؛ لكانت معاولها هدامة للواقع الإنساني والبيئي معا.

ما أسس له هانس جوناكس في براعة أخلاقية متجاوزة حدود أجيال الحاضر حلولا مرتبطة بالحياة النابعة من رحم الفلسفة التي منها ينبثق العلاج. فالتحلي بالمسؤولية الأخلاقية هو المنقذ من جنوح العلم ومخاطر التكنولوجيا ومشاكل البيئة وتخريب الطبيعة وما لها من تأثيرات في اختلال القيم .

رغبة في تحقيق هذه الدراسة وإجابة عن الإشكالية الجوهرية للبحث وما لها من تفرعات استقهامية، وامتنالا لطبيعة الموضوع قسمنا دراستنا إلى مقدمة؛ يليها فصل تمهيدي حول تاريخية الأخلاق والعلم، ليتبعه أربعة فصول وخاتمة. سيتم عرض هيكلتها تاليا في خطة البحث.

خطة البحث

سعيًا لعرض الآليات الإيتيقية لحماية الوجود الحيوي، ينبغي ابتداءً ضبط المفاهيم المتعلقة بفعل الحماية، ما خصصنا لشأنه فصل تمهيدي مفاهيمي معني بتتبع تاريخية أهم المفاهيم التي بنينا عليها عملنا - الأخلاق والعلم - مع تحديد دلالاتها ايتيقيا عبر محطات الفكر الشرقي القديم والفلسفة اليونانية، الوسيطة والحديثة للمعاصرة، في صورة موجزة ملمة تعبر عن أهمية الوقوف في تاريخية الظواهر دون التوقف عندها.

الفصل الأول: اتخذناه تمهيدا لموضوع أساس البحث أي البيواتيقا؛ التي سافرنا في محطاتها التاريخية لنجدها متميزة بمبادئها القيمية في كل محطة منها بمثل (الحضارات الشرقية القديمة، اليونانية والفلسفة الوسيطة). ما يؤكد عنوان الفصل "الحضور البيواتيقي انبعاث لهوية أخلاقية جديدة"، كواجب للتحكم في الممارسات العلمية ومقاضاتها بسلطة أخلاقية رادعة؛ تحقق مبدأ أنّ هذا القرن إما أن يكون الإنسان فيه قيما أو لن يكون. نتيجة هيمنته للوجود الطبيعي سبيلا لتحقيق وجود عابر له.

لتنطلب الضرورة الوجودية انتقال الإنسان من رفايته الموهومة بهيمنة التقنية عليه إلى هيمنته على نفسه؛ بصورة إيجابية من خلال رده وكبحه لهوسه التقني بالأخلاق السارية أمام كل غاية مادية. حتى إن كشفت نتائج التطورات العلمية أهمها ولادة الإنسان الجديد السايبورغي المقلق لفكر هانس الذي سبق له أن تنبأ به في مشروعه الفكري الذي فصلنا فيه مع الفصل الثالث للدراسة.

الفصل الثاني: حددنا له عنوان " تحليل المشروع الفكري لهانس جوناكس " بدأناه بتجاوز هانس للفكر الكلاسيكي أي الحديث-المؤسس لمركزية الإنسان - بهدف تشييد حقوق للطبيعة. ما يستدعي حضورا قيميا إلزاميا من خلال أخلقة العلم، في محاولة توفيقية لهانس بين الحضور الإنساني والحاجة الإيكولوجية. تجاوزا منه للفلسفة الكلاسيكية المحيئة للمركزية البشرية. أيضا الميتافيزيقا كمعرفة متعالية متجاوزة للواقع المعيش هي الأخرى تستدعي التجاوز بحضور القانون الأخلاقي الذي يكشف عن انتاجها لوهمية المجتمع القيمية، فينتقل هانس من صور الميتافيزيقا المتعالية؛ بمبدأ المسؤولية غاية للتخفيف من محنة الإنسان المعاصر المغترب عن وجوده نتيجة انغماسه التقني.

ليقدم هانس بعدها السؤال الأخلاقي نحو الإجابة عن تحديات الوجود الراهن بتعددتها؛ من الحاجة الصحية للإنسان والحماية الواجبة للبيئة، ليتحقق ذلك حسب هانس عند تحقق تفعيل البيواتيقا كرقابة أخلاقية للعلم بعد أن تجاوزت التحديات العلمية حدودها على الوجود الإنساني.

الفصل الثالث: تطرقنا من خلاله لذكر بعض من صور التحديات المعاصرة؛ ليحمل عنوانه " البيواتيقا وتحديات الثورة العلمية على مستقبل الإنسان " واقع التقنية بعد أن تعدت حدود الأداة لتصبح غاية علمية أو روح الوجود التكنولوجي، ففتجه بالإنسان إلى واقع مغاير لطبيعته جعلته يحارب وجود الغيرية، لائتمان وجوده مستعملا أسلحة فتاكة تتأرجح بين المرئية والمجهرية منها، ليتفاهم الوضع فيصبح الإنسان هو السلاح عينه في زمن التقنية تحت مسمى السايبورغي العابر لجسور الطبيعة بخطى تمس القداسة والكرامة الإنسانية.

الأمر الذي تحدثنا عنه فيما يخص الذكاء الاصطناعي وتفعيله لاغتراب انطولوجي؛ بات الإنسان نتيجته مغتربا عن صورته الطبيعية الأصيلة، ما نظر له بعض من المفكرين تبشيرا لعالم جديد صحي ماديا يحقق معاني الكمال، في حين قلق البعض الآخر في حين

إلى الأصالة الوجودية، كأنها حياة علمية وتحولات تقنية توحى بتغيير لا يقبل مفاهيم العودة هوسه التخليق والتجديد الفائق.

ما تطرقنا له في الفصل الرابع: كدراسة تقييمية نقدية للمشروع الأخلاقي الجوناسي، كون هانس حمل بمشروعه القيمي مبادئ وأسس تسعى لحماية الإنسان والطبيعة قلقا من المستجدات العلمية لا خوفا من العلم، أي تقبل نتائجه دون السعي لحماية الوجود الأصيل، دون الاحتفاظ بالأخلاق، ليحمل الحديث عن الأخلاق عند هانس جوناس اهتماما من أبرز المفكرين المتأثرين به والمتجاوزين له، حتى نصل ونحدد أهم وأبرز الأفكار الإتيقية التي تقودنا لتحقيق مشروع السلام القيمي العالمي.

أهمية البحث

تستمد هذه الدراسة أهميتها من أهمية الأخلاق كما العلم باعتبار التوازن بينهما هو السبيل في خلق فعل التواصل بين الإنسان والتقنية، ما يؤكد على أهمية موضوع دراستنا:

- **الأهمية النظرية:** من خلال توفير المعلومات العلمية التي من شأنها أن تساعد في بناء البحوث اللاحقة، كما تكمن أهمية هذه الدراسة في تحقيقنا لفهم جديد يساعد على إخراج فكر هانس جوناس من دائرة الفهم الضيق والمتشائم باستبصاره لعواقب اللامسؤولية الإنسانية.

- **الأهمية التطبيقية:** عند تحيين المشروع الأخلاقي لهانس في حل أهم التحديات المعاصرة والتي أخذنا منها نماذج كدور مبدأ الحيطة والحذر في توشي آثار نتائج التكنو علمية على البيئة، أيضا بانتهاج مشروع هانس الأخلاقي في تبني الدعوة لإعادة الإنسان النظر إلى نفسه وإلى الطبيعة باعتبارها المجال المكاني الحيوي الذي يعيش فيه وله، دون هذا؛ فليتوقع الاندثار له والانقراض لعناصر بيئته.

هذه الدعوة التقويمية فتحت مجال البحث لتأسيس أكثر من خطاب. هي مشاريع في الأصل لإنقاذ الإنسان الأيل إلى الفناء المفعّل له بالقوة العلمية والطبيعة التي تدنو من الدمار.

ما يجعل من مشروع هانس البيواتيقي الكوني آلية ناجحة في رصد مخاطر البيولوجيا المهددة للكائن الإنساني في جسده ومحيطه. ليصبح هذا المشروع إلزاما خلقيا نحو أجيال المستقبل منعا لأخطار تهددهم في الوجود والطبيعة.

أهداف الدراسة

تهدف الدراسة إلى تحليل ومناقشة أبرز ملامح فلسفة هانس جوناكس البيواتيقيية حصرا، والتي أدت إلى قلب بعض التصورات الفلسفية التقليدية التي تخص الإنسان والبيئة وزعزعة الجذور الفلسفية التي تتعلق بالأخلاق الكلاسيكية، ودحر كل الأسباب التي حادت بالإرادة الإنسانية عن صوابها ومقاومة كل العوامل المنتهية لا محالة إلى نفي الحياة أكانت منحدره من الفلسفة أو ممّا أفرزه العلم والتكنولوجيا ولو من تطورها المذهل وما آل إليه الوجود من آثارها السلبية. لنخرج من خلالها بما يلي:

- اكتساب تصور مفاهيمي تاريخي موجز وملم للقارئ الباحث حول الأخلاق والعلم.
- القدرة على بناء مفارقة معرفية بين الأخلاق الكلاسيكية والأخلاق عند هانس جوناكس.
- التأكيد على راهنية المواضيع البيواتيقيية وأهمية أخلقة المستجدات العلمية، حماية لدلالات الوجود.
- التطلع لأخلاقيات المستقبل عند هانس جوناكس وفق تصورات بعض المفكرين المعاصرين.

دوافع الدراسة

لعل الأسباب التي تدفع ببحثنا عديدة ومتعددة، من أجل الوقوف عندها نحاول تلخيص أبرزها فيما يلي:

- **الدوافع الذاتية:** لطالما شكّلت البحوث المتعلقة بالوجود الإنساني والحماية الحيوية حافزا للدراسة وتحقيق الاستفادة، فحتى إن لم يكن بوسعنا التصرف في مصالح المجتمعات العالمية كالسياسيين وأصحاب السلطة الذين باتت تتزاحم خلف قراراتهم مصالح

سياساتهم الخاصة-يكفي أن نحارب بحبرنا السائل- لذا قد تجاوزت بحثي هذا الواجب الأكاديمي، بتحويل البيواتيقا من فكر فلسفي راهني إلى وسيلة تعبير ودفاع لا تقصي أي مصدر يحقق الائتمان لأي موجود حيوي، فما بالك الإنسان!

- **الدوافع الموضوعية:** لعلّ المنتبّع لمسار الدراسات والبحوث البيواتيقية يدرك مدى أهميتها لعقلنة الهيمنة العلمية وأخلقتها، لكن على الرغم من زخم الأعمال البيواتيقية عالميا وتسابق العالم العربي لمواكبة هذا القطار الفكري إلا أن أعمال المفكر الألماني هانس جونس لم يدفع بها قدما في أوساطنا الفكرية بالرغم من بصمته في الدفاع عن البيئة، ليكون الخوض في هذه الجزئية سبيلا للتعرف عنه وعن فكره. خاصة ونحن اليوم بحاجة أكثر إلى خطاب يمكننا من فهم وتجاوز أزماتنا الوجودية.

منهج الدراسة

اقتضت طبيعة دراستنا المتمحورة في بناء خطاب بيواتيقي نواجه به تحديات الإنسان المعاصر أن يكون المنهج التاريخي المنهج الذي نستهل به البحث من استردادنا لتاريخية المفاهيم البارزة أي الأخلاق والعلم وما يتعلق بسير البيواتيقا ما قبل صاحب "مبدأ المسؤولية" ومعه، لنستقر في محطات أخرى على المنهج الوصفي في تحليل ظواهر الواقعيين؛ الإنساني بكل أبعاده والطبيعي المادي أي البيئية بغية فهم متن المشروع الفكري لهانس جونس، والثالث الاستقصائي الذي يجمع بين التحليلي والمقارن لمواضيع مختلفة من البحث كمحاولة تقويمنا بعض التصورات الإيتيقية بالشكل الذي يمكننا من تبين مدى كفاية هذه التصورات لإرساء حماية محققة في الواقع الإنساني. مع محاولة اقتراح حلول إيتيقية عملية لجبر النقائص الوقائية، وأخيرا النقدي سواء كان النقد من الفيلسوف ذاته أو نقدا بالتأثر أو التجاوز لأفكار هانس جونس.

الدراسات السابقة

تعددت وتميّزت الدراسات السابقة حول البيواتيقا والأخلاقيات التطبيقية، بمثل أطروحة دكتوراه للأستاذ "ميطالسي نور الدين" المعنونة: "بنظرية العدالة المعاصرة وأخلاقيات الطب والبيولوجيا" والتي تناولت الحقل البيواتيقي في دراسة مستفيضة شارحة، كما وجدنا بعض الدراسات قد تطرقت لفلسفة هانس جوناكس البيئية وبعضها لفكره البيولوجي حتى الأخلاقي كرسالة ماجستير للأستاذة "زهية العايب" المعنونة ب: "الأخلاق الجديدة لمستقبل الإنسانية والطبيعة عند هانس جوناكس"؛ لكن من زوايا مختلفة عمّا رسمناه لبحثنا، كونها دراسات لم تربط الفكر الأخلاقي عند هانس أو مبادئه الأخلاقية بقضايا العصر الراهنة إنما هي تفكير لمشروعه الأخلاقي.

في حين قد وجدنا دراسة سابقة جد معاصرة تناولت مفهوم الحياة والقداسة الإنسانية عند هانس جوناكس والتي حاول صاحبها الأستاذ "أحمد شوال" إخراج فكر هانس في البحث الأكاديمي من مواضيع الفلسفة البيئية والفكر الإيكولوجي، الأمر الذي خصّ نفس رؤيتنا بربط موضوع الدراسة بأهم التحديات الراهنة.

ومن الدراسات السابقة الأجنبية كانت رسالة ماجستير للباحثة - فوشان صوفي بيروب fauchon Sophie Berube - من الجامعة الكندية تحت عنوان "مبدأ المسؤولية لهانس جوناكس والمسؤولية الاجتماعية" كمحاولة لربط مشروع هانس الإيتيقي بواقع المجتمعات لكنها رسالة نوقشت سنة 2007؛ ما حتمّ علينا تجاوز المظاهر الاجتماعية التي حملتها مضامين الرسالة بحضور صور الواقع الراهني الفائق وقضاياها العلمية كالذكاء الاصطناعي والتحديات التقنية العابرة لقضايا الإنسان السابقة.

لكن إجمالاً إن اختلفت الدراسات في معالجة الموضوع وطريقة التحليل الخاصة بكل باحث، تبقى الغاية المشتركة هي إرساء حقوق الإنسان والطبيعة في ظل تحديات العصر.

لنتضح من دراستنا هذه؛ راهنية الموضوع بعد النقاش أو الجدل القائم بين الأخلاق والعلم، خاصة إذا كان محور هذا الجدل أو الحوار هما الإنسان والبيئة كمفهومين مركزيين يمثلان الغاية المثلى، لتكون البيواتيقا الخطاب المعياري الأنسب لاتخاذ القرارات العلمية والعملية.

هذا ما ساق لأجله الفيلسوف هانس جوناكس مبادئ نابغة من الفكر الفلسفي المتأصل في طبيعة الإنسان؛ كالمسؤولية وتصورات الحذر والحيطه، ومبدأ الشك الموجه لتأثير نتائج العلم والتقنية على مستقبل الوجود ككل والوجود البشري على وجه الخصوص.

فأخلاق المستقبل التي يسعى إليها هانس جوناكس من خلال فكره البيواتيقي المعتمد أساساً على مبدأ المسؤولية هي أخلاق من أجل حضارة تكنولوجية، فهل وفق هانس عند تحصيله للبحث العلمي أخلاقياً في تحقيقه مفهوم الحضارة؟

فصل تهييري مفاهيمي:

تاريخية الأخلاق وتطور العلم

تعدّ الأخلاق البعد البارز للإنسان عن غيره من كل الكائنات الأخرى، لبتفاوت فيه ما بين جنسه. تاريخيا لقد تطور الفكر الأخلاقي بدءا من الحضارات الشرقية القديمة إلى الفلسفة المعاصرة، ولتأكيد قيمة الأخلاق عبر العصور ومدى تموقعها من منظومة الأخلاق، استئناسنا برؤية الفيلسوف جيمس هنري بريسيد James Henry Breasted، الذي صاغها في كتابه فجر الضمير.

ليضم البحث الأخلاقي عند الحضارات الشرقية القديمة ثم اليونانية والعصور الوسطى تليها فلسفة الأنوار مع دور الفيلسوف إيمانويل كانط Immanuel Kant من الرؤية التنويرية، وما جادت به هذه الفلسفات من مواقف أخلاقية لفلاسفة العصور اليونانية، القرون الوسطى والعصر الحديث لغاية الفلسفة المعاصرة، مع معابنتها جينالوجيا عند الفيلسوف فريدرك نيتشه Friedrich Nietzsche.

ما أحطنا لأجله بماهية الأخلاق ورحلة تطورها عبر تاريخ الحضارة الإنسانية، مع رصد وتعقب أسباب التطور الانتقالي من الفكر الأخلاقي إلى الفكر البيواتيقي؛ بغرض تأمين الوجود الإنساني وبقاء ونقاء الطبيعة خدمة لكرامة الإنسان والإنسانية.

كما حاولنا استظهار تاريخية العلم، ودوره في بناء المعرفة الإنسانية بدءا من الحضارات الشرقية القديمة إلى القرن التاسع عشر 19، مع رصد انبثاق البيواتيقي في كل من الحضارات الشرقية القديمة، العصر اليوناني، والعصور الوسطى، أيضا عصر النهضة لغاية القرون المعاصرة، لتكون مدخلا تقديميا تصوريا عمّا خلفه العلم من مخاطر نبّهت عنها البيواتيقي بعد تمرّد العلم ضد الإنسان والطبيعة على الرغم من منافعه.

المبحث الأول: تطور الفكر الأخلاقي من الفكر الشرقي القديم إلى الفلسفة المعاصرة

بحثنا هذا ليس بتأريخ للفكر الأخلاقي، ولا بتأسيس لنظريات أخلاقية، بل هو قراءة تحليلية في تطور الفكر الأخلاقي عند بعض الفلاسفة من عصور مختلفة، من خلال تقديم

بعض النماذج لتوضيح طبيعة الفكر الأخلاقي في كل مرحلة، دون الغوص في الاتجاهات والمذاهب الخلقية، لننطلق من حضارات الفكر الشرقي وصولاً عند الفكر الأخلاقي المعاصر، ولكون الدعوة الأخلاقية قديمة العهد حاولنا الأخذ من أهم ما جاء في هذا الفكر عبر عصور متميزة.

أولاً- الأخلاق في الحضارات الشرقية القديمة

جرت عادة مؤرخي الأخلاق أن يرجعوا بتاريخ نشأة التفكير الأخلاقي إلى الحضارة اليونانية، دون الإشارة إلى حكماء الشرق القديم، والأخذ بالحقبة اليونانية كأساس لأي مرجعية علمية أو فلسفية، حتى أخلاقية، لنجد غالبية الكتب الأخلاقية تبدأ من تاريخ الفكر اليوناني في حين أن للحضارات الشرقية ثقلاً أخلاقياً نقشت معالمه بين الأمم وعبر التاريخ، لدرجة أن استلهم منها اليونانيون الكثير، ما تحدث عنه المؤرخ اليوناني ديودور الصقلي Diodorus Siculus حول اتصال علماء اليونان بمصر والعيش فيها بأدبائها وفلاسفتها كهوميروس Himéros شاعر اليونان الأشهر وليكورغ المشرع الاسبرطي Lycurgus وصولون Solon واضع قوانين أثينا..¹

لتكون الحضارات الشرقية العظيمة مهداً للعلم والتفكير الأخلاقي، ومنها انبثقت الرؤى الفلسفية والفكرية لحضارات أخرى، لأثرها البارز في بناء الفكر الأخلاقي البشري. كما يتجلى تأثيرها في مستويات فكرية-معرفية أخرى كفاعليتها العلمية، باعتبارها حضارات عريقة بعضها تمثله حضارات السومريين والأشوريين والبابليين، لما ساد ما بين النهرين في أو الرافدين العراق القديم، وأخرى كالحضارة الفارسية والمصرية القديمة وغيرها. فالبابليون في المجال العلمي هم الأوائل الذين رصدوا الأفلاك وانتظام حركتها، مع براعتهم في تقسيم السنة إلى اثني عشر شهراً خدمة لغرض ديني أخلاقي. والمصريون القدماء يمثل السلالة الفرعونية تفوقت في

¹ توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، دار النهضة العربي، القاهرة، ط2، 1967، ص17.

عمليتي التشريح والتحنيط، مع العمل بواجبات أخلاقية صارمة حتى إن لم تتجو هذه الأنشطة من التعاليم السحرية وامتزاجها بتفسيرات غيبية.

كما برز الحضور الأخلاقي في حضارات أقصى الشرق بمثل الصينية والهندية واليابانية؛ هي الفكرة التي يؤكددها المفكر توفيق الطويل وهو يكتب: "إذ ما من شك في أنّ حكمة الشرق الضاربة في أغوار الماضي البعيد، قد حفلت بتيارات خلقية لها قيمتها في تاريخ الأخلاق بوجه عام، وليس أدل على هذا من الديانة المصرية القديمة ووصايا التوراة والبوذية والكونفوشيوسية ونحوها"¹.

لبيان دور الحضارات الشرقية القديمة في نشأة الفكر الأخلاقي، تطرقنا للبحث عن بعض من مبادئ الحضارة الصينية الكونفوشيوسية والحضارة المصرية القديمة وغيرها من الحضارات الشرقية القديمة، باعتبارها نماذج من حضارات الشرق الأقصى والأدنى.

1- الأخلاق عند المصريين

جاء في العديد من الكتب أنّ مصر أصل حضارات العالم، بمثل كتاب برستيد Henry James Breasted للقيم؛ الذي وجد أنّ الإنسان شعر ببناء الضمير مع الحضارة المصرية، لكن المبادئ الأخلاقية الأولى لها ظهرت في عادات شعبية متوارثة؛ مستوحاة من محاكاة الطبيعة، ما فصلت فيه بعض الدراسات الأنثروبولوجية وبدأت تتطور تدريجياً مع تحفيز الفعل الخلقى، من خلال تكريم مثلاً الرجل الفاضل بلقب "رجل السلام" وعلى نقيضه تلقيب المجرم بحامل الجريمة"².

إنّ الحياة الخلقية عند المصريين كما يذكر برستيد بدأت تتطور مع الإتحاد الثاني أي الفترة التي كانت فيها الحضارة في ذروة الرقي، كما يكمن جوهر ظهور الفكر الخلقى لهذه

¹توفيق الطويل، المرجع السابق، ص17.

² جيمس هنري برستيد، فجر الضمير، ترجمة: سليم حسن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1956، ص59-60.

الحضارة في إعطاء الأهمية للحياة الأسرية وتحلي أفراد المجتمع بالأخلاق الفاضلة، من خلال الاقتداء بالسلوك الذي ينتهجه الوالد أو كبير السن، فكثيرا ما كان أشرف هذه الحضارة يلخصون أخلاقهم بالمبدأ التالي: كنت إنسانا محبوبا من أبيه ممدوحا من أمه ومحبوبا من إخوته وأخواته¹، فالأسرة لها أهمية كبيرة في بلورة الفعل الخلقى عند الحضارة الفرعونية.

هذا التفوق الأخلاقي الذي أدهش عظماء الفكر الفلسفي اليوناني أرسطو Aristo وسقراط Socrate وأفلاطون Platon، فالقيم السامية في هذه الحضارة تضاهاي تقدمها في الجانب المادي. إذ أن أهراماتها الأخلاقية لا تقل عظمة عن أهراماتها الهندسية التي مازال العالم يكرّر اندهاشه بها. ما تؤكده الآثار الأنثروبولوجية؛ خاصة الثقافية "وكان شواهدنا النقوش القديمة التي تتكرر كثيرا في جبانات الأهرام والتي تذكر أن المقابر الضخمة التي بها من صنع الأبناء البررة الذين أقاموها تكريما لآبائهم"².

لتأخذ المفاهيم القيمية معنى التقرب العبودي "والقلب هو الذي يجعل صاحبه مطيعا... إن ثروة المرء العظيمة هي قلبه"³. ثم انتقلت ضرورة الانضباط الخلقى إلى الرجل السياسي الحامل لروح الشفقة الكريمة، في صلة متينة بالمعاملة الحسنة المبنية على الحق والعدل، لكن "وبعد سنة 2500 ق.م انهارت حكومة الدولة القديمة أفرط عقد البلاد وتمزقت أوصالها"⁴، لتظهر نزاعات كثيرة، فبدأ الوازع الأخلاقي الذي عرفت به هذه الأمة يتلاشى والقيم أصبحت في انحطاط. ليتخذ الناس في هذه المرحلة أربابا، فكانت القوة الكهنوتية الجبارة هي السلطة المتسلطة، وعض أن تتجه مصر إلى طريق الريادة والرقى ظلت تحتفظ بماضيها؛ لكن حتى إن تأزمت الأخلاق الفرعونية في هذه الفترة هذا لا ينقص من أصالتها، فالدلائل تكشف عن

¹ جيمس هنري برستيد، المرجع السابق، ص 131.

² محمد عبد الرحمان مرحبا، المرجع في تاريخ الأخلاق، جورج برس، لبنان، ط1، 1988، ص 153.

³ جيمس هنري برستيد، المرجع نفسه، ص 144-143.

⁴ محمد عبد الرحمان مرحبا، المرجع نفسه، ص 162.

أخلاق غنية، فهي أمة ترفع من شأن القيم السامية بمثل الحرية كالترام أخلاقي مقترنة برمزية الحق والعدل والسلم والنظام عند الفراعنة إلى حد التأليه لنيل رضا رب السماء أي الإله الخالق، فأساس الحضارة الفرعونية القديمة أخلاقي، وقيمة الفضيلة تملأ وصايا حكمائها.

مما تقدم نخلص إلى ثبات العلاقة بين الإنسان المصري الفرعوني خاصة والأخلاق القائمة؛ هي الحقيقة التي يؤكدتها التاريخ. فالمصريون القدماء شيدوا حضارة مادية بمثل ما تؤكدها الأهرامات وأقاموا قيما أخلاقية- وإن كانت الحياة الأخلاقية عندهم تعكسها بعض الظواهر الكهنوتية- لا تقل من سموها ورقيا لمنزلة الأهرامات الأثرية.

كانت حضارتهم حضارة أخلاقية جعلت جوهرها الحرية والحق والخير والعدالة والصدق وغيرها، فكان من نتائجها تشييد الحضارة المادية، هي الحقيقة التي يؤكدها جيمس هنري برستيد في كتابه، كون ذلك الرقي الذي سبقته عصور بشرية منتجة ومبدعة في الناحيتين الاجتماعية والخلاقية على ضفاف النيل والفرات علينا أن نمهد أذهاننا إلى قبوله كإرث خلقي ورثه المجتمع المتمدين الحديث من زمن أقدم بكثير جدا من زمن استيطان العبرانيين فلسطين من عهد لم يكن فيه الأدب العبراني المدون في التوراة قد وجد بعد".¹

2- الأخلاق عند الهنود

إن كانت الأخلاق المصرية في أغلب مراحلها تسعى إلى الإصلاح والبناء، فالأخلاق الهندية مغايرة؛ لتبدو أخلاقا تسعى للعزوف عن الدنيا، كما تعرف الهند ببلاد الأساطير بتشكيلة مختلفة ومتعددة من الثقافات واللغات والأديان، ما ساعدها على اكتساب رؤى قيمة مختلفة ومتنوعة، لكن ما هو شائع أنّ الفكر الهندي انقسم إلى ثلاثة عصور: أولها كان مع عصر البرهمية تليها الجينية والبوذية، أما ما يهمنها منها هو الاتجاه القيمي الذي سنفصل فيه مع البرهمية أولا، وهي الاسم الذي أطلق على الهندوسية القائمة على تعدد الآلهة إلى غاية فترة

¹ محمد عبد الرحمان مرحبا، المرجع السابق، ص 148-149.

تقربهم بكل كيانههم إلى تصور الإله الواحد، باعتباره "الإله الموجود بذاته لا تدرکه الحواس ويدركه العقل وهو مصدر الكائنات جميعا وعلتها النهائية وهو الأصل الذي استمدت منه الموجودات وجودها"¹، لكنها ديانة تؤمن بالطبقية، فنصوصها المقدسة تدعو إلى تقييم البشر بحجة اللامساواة الفطرية، فالله هو الذي خلق نظام الطبقات ويجب احترام قراره فكان في تقسيمه طبقة محرومة" لم يسمح لهم باعتناق الدين الهندوسي أو أن يتخلقوا بأخلاقه وآدابه ولذلك يسمون بزنج الهند"² كأنها إرهابات للتصورات اليوجينية.

الأخلاق في هذا العصر لا تختلف عن سابقتها لها مبادئ تأسست عليها فكان أولها:

○ مبدأ الكرم: تعني قانون الجزاء والعقاب الذي يطبق على جميع البشر حول تصرفاتهم اتجاه الآخرين؛ الناتجة عن تأثير الشهوة في حياتهم فيكون تصرفهم إما بالحسن أو بالسيئ، لذلك فهو قانون إجباري لا يمكن الانفلات منه بحكم تصرفات البشر اختيارية، هذا ما يثبت الحكم في نتائج أعمالهم.

لكن الهندوسي في هذه المرحلة لاحظ الكثير من الظلم، فالطبقة الأولى لا تعاقب في الدنيا عكس المنبوذين الذين اضطهدوا في الدنيا ولم يجازوا، حاولوا البحث عن أداة أخرى لتطبيق العدل؛ فقالوا بالتناسخ القائم على الجزاء من نفس جنس العمل، أما إن مات الشخص حقّ عليه العقاب ويكون من خلال التناسخ أي تكرار المولد باعتبار أن الروح لا تقنى بفناء الجسد وانفصالها عنه، فتبقى حاملة لشهوات وأهواء لم تحققها في العالم المادي، والتخلص من هذه الميولات يتطلب إرادة قوية وتغلب الإنسان على نفسه، هكذا ينجو من إعادة المولد أو تحول الروح، والدافع من التناسخ عند البراهمة لا على أساس التخليد إنما حتى تبلغ الروح درجة

¹محمد عبد الرحمان مرحبا، المرجع السابق، ص187.

²المرجع نفسه، ص188.

الفضيلة من خلال الزهد التام وترك الشهوات، هو مبدأ يحمل الكثير من ثنايا اليوجينيا التحسينية ليؤكد على وجود إرهابات للقضايا البيواتيقية منذ الحضارات القديمة.

○ **وحدة الوجود:** مبدؤها أن الإنسان من الله واحتمال أن يعود له من خلال التقرب إليه بالعبادة، فالنفس الفردانية لا وجود لها إلا بارتباطها بالإله، لتعترف بالسلام كأهم مبادئها؛ ما يعرف بالنجاة كأساس للكون، من خلال التطهر من الشهوات الحيوانية والتخلص من قيود الجسد، وبلوغ مرحلة النجاة على الإنسان أن يكون صفحة بيضاء في تعاملاته مع الآخر، بالإحسان إليه وعدم أذيته ومن شعائرها أنه "لا دواء إلا بالزهد في الحياة ومفارقتها"¹.

ليتضح أن "الفلسفة الهندية فلسفة روحية في المقام الأول"²، ليس من السهل الفصل فيها بين الأسطورة والدين والأخلاق، فيها الزهد والتصوف طريقا أساسيا للحصول على السعادة الأبدية.

3- الأخلاق في الحضارة الصينية

موقع الأخلاق من الحضارة الصينية بارز بقوة، فهي حضارة من أقدم الحضارات

الإنسانية ذات تراث أخلاقي رائد، بداياتها كانت مع الأب الروحي لها "لاوتسي Laozi"، يصفه

ول ديورانت Will Durant بأنه أعظم فلاسفة الصين قبل كونفوشيوس Confucius، بدعوته

للحياة بلا تكلف ولا تصنع أي وفق طبيعة الكون، معارضا وجود القواعد والقوانين الصارمة

التي تقيد المجتمع، يتغنى بمبدأ الحرية المطلقة التي تقود للذة، كما نجده يفرق بين اللذة

والحضارة قبل أن يفعلها روسو Jean-Jacques Rousseau. يعده بقرون، ففي نظره أن الطبيعة

هي القانون الوحيد العادل في الكون، وهي النشاط العفوي الذي يحدث تلقائيا دون شروط، لكن

¹ محمد عبد الرحمان مرحبا، المرجع السابق، ص 206.

² مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج 1، دار قبا للطباعة والنشر، القاهرة، 1998، ص 47.

له طريقة للعيش تكمن في تهذيب سلوك البشر، فتكون لكل صورة في هذه الطبيعة مكانتها الصحيحة واللائمة.

لنلمس له اتجاهها بيواتيقيا قبل بزوغ شمس البيواتيقا، باعتباره أنّ المعرفة قادت البشر للاختراع الذي أدى بدوره إلى فقدان الحياة الطبيعية الآمنة فحل بالناس الكثير من الشقاء، لذلك فالإنسان العاقل هو من يتخلى عن هذه التعقيدات العلمية المفسدة للذهن ويعيش بين أحضان الطبيعة" إنّ سر الحكمة كلها هو الطاعة العمياء لقوانين الطبيعة ونبذ أفانين الخداع وأساليب العقل والجري على سنن الطبيعة الصافية... هي وحدها التي يجد فيها الإنسان السعادة الأبدية"¹.

يدعو كونفوشيوس إلى محاكاة الطبيعة والسير وفق ما فيها، ويعتبر أنّ الحكمة هي أن يرضى الإنسان ويمتنع عن التدخل في حركة الأشياء، هذا ما يجعلنا نميز أنّ الأخلاق الصينية قد أعلنت انفصالها عن الدين واكتفاؤها بالحكمة، بمثل أن الإنسان المثالي ليس هو الناسك العابد بل صاحب الفكر الناضج والعقل الرصين، كما يعتبر أنبل الناس هو من يتعزى من صفة الاستعلاء على الآخر ويؤمن بالمساواة، ليصبح النجاح لا يعني الفرد وحده إنما كجماعة حتى يبلغ الإنسان السعادة العظمى.

لنجد الحكيم كونفوشيوس الذي حمل معه الكثير من المبادئ القيمة والأخلاقية التي لازالت آثارها يستوحى منها ما يوجه السلوك الاجتماعي والأخلاقي لحد اعتبارها -عند أغلبية الصينيين- الإطار الديني الناظم والمتحكم للفرد وللمجتمع الصيني منذ بروزها، لكنها لا تسمو لأن تكون دينا أو من الدين؛ وإن كانت تجهر بعبادة رب السماء أو الإله الأعظم، ومن قواعد هذا المذهب الأخذ بدفع الفرد للتعلم وأمره على ذلك، والإيمان بامتداده الجمعي كون الفرد لا يعيش بمفرده؛ في هذا الصدد يقول المفكر عبد الله شريط: "ففي الصين كانت المدرسة

¹محمد عبد الرحمان مرحبا، المرجع السابق، ص251.

الأخلاقية - كما يذكر شيشكين في كتاب الأخلاق - تتمثل في الإيمان - قوة السماء العليا- التي هي عبارة عن كائن سام يهتم بتنظيم الطبيعة والعلاقات بين الناس، وكانت تعاليم الأجداد تلعب دوراً أساسياً في الدين"¹، فدعا في فلسفته الأخلاقية إلى صحة الضمير مع جعل الأخلاق وفهم تاريخ الأمة شرطين أساسيين لبلوغ سلطة عادلة، مع أنه لا يعترف بالمثل العليا، فمن عمل صالحاً في مجتمعه هو من صلاح نفسه وإيمانها.

لنظرية كزنوفوشيويس السياسية أسس أخلاقية ومبادئ عقلية منسجمة تعطي حياة قومية مستقيمة، ليكون فعل الواجب فيها قانوناً عاماً يمسّ كل الناس ويقوم بمبدأ الإرادة الطيبة التي تقود للسعادة القصوى حين يتخذ المرء لذاته لا لما يعود عليه من لذة. لتكون "كل فلسفته تدور حول بناء الأخلاق حتى يمكن أن يقال إن مفتاح فلسفة هذا المفكر هو الأخلاق، وهو من أكثر فلاسفة العالم الأقدمين احتفاءً بالأخلاق..."².

كانت الأخلاق الكونفوشيويسية تضع الناس سواسية خيرين بطبيعتهم، لكن اختلافهم جاء تدريجياً بسبب اكتسابهم لعادات مختلفة "على الإنسان أن لا يصنع مع الآخرين ما لا يجب أن يصنعونه معه"³، ليصبح الإنسان الفاضل عند كونفوشيويس هو الحامل للقانون الخلفي كصوت ينبع من أعماقه، في حين أن صوت الضمير مصدره الواقع لا الغيبات السماوية، معنى الالتزام فيه يكون داخلياً لصلاحه على عكس الالتزام الخارجي الذي يقود صاحبه للشعور بالإرهاق، ليأخذ هذا الالتزام مظهرين؛ الأول متجه صوب المجتمع والآخر اتجاه ذات الفرد من خلال مراقبتها ومحاسبتها "الرجل الخير دائماً شغوف بالخيرية لأنه يشعر خلال ممارسته لها وكأنها في موطنه"⁴.

¹ عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1975، ط2، ص 97-98.

² محمد عبد الله الشراوي، الفكر الأخلاقي دراسة مقارنة، دار الجيل بيروت، 1990، ط1، ص48.

³ ERNST VIKTOR Zenker، HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE CHINOISE bibliothèque Paul-Emile, boulet d'université du Québec à Chicoutimi، 2005، p155.

⁴ Confucius، the analects trans، by. D. C. Lau، regim book، 1979، p 4.

يظهر أن الفوضى العقائدية في عصر كونفوشيوس كانت نابعة من ضعف الإيمان القديم وعلاجها لا يكون في البحث عن الحلول الدينية القديمة بل الوصول للمعرفة العقلية الخالصة هي التي تزيح عنها الشكوك.

" لهذه الفلسفة الأخلاقية تأثير كبير في التربية وفرض الاحترام المتبادل والسخاء والإخلاص والتواضع والشجاعة ولكنها كانت إلى ذلك أخلاقاً رجعية تقيد الأجيال بعضها ببعض وتمنع أي تقدم لبعضها بالنسبة للبعض الآخر كما ترسم حدوداً واضحة"¹.

4- الأخلاق في الحضارة الفارسية

تقوم أساساً على مبادئ زرادشت القيمة والخلقية التي تسعى لإرصاد معالم العدالة والتعاون والإيمان، مع فهم الإنسانية وتحقيق السلم في المجتمع، أساس هذه الأخلاق مبدأ العدالة من خلال التخلص من الخطأ والتمسك بالمعرفة الصحيحة، قوامها "أنّ النور الذي يكشف هذه المعرفة هو التناسق الأبدي الإلهي، وإذا عرفت الحق عرفت الله"².

ما يعرف في تلك العقيدة باللهب المقدس، وأول أساس ترتكز عليه هذه الحضارة القيمية الأخلاقية هو التمسك بنور العدالة ثم نسير إلى طريق الله بالتعاون بين البشر وصولاً للإيمان الذي لا يتحقق إلا بحب الإنسان لأخيه الإنسان ما يحب لنفسه، مع السعي إلى الكمال. ليعتبر لبّ ما نصّ عليه زرادشت Zoroastre هو انتصار للخير على الشر.

إنّ الأخلاق الزرادشتية هي الأقرب إلى الكمال لأنها ربطت الدين بالأخلاق، والموت للمؤمن ما هو إلا بداية النعيم، ما جعل أهل الفرس يحاربون دون خوف ولا قيود تحت "مبدأ أنّ الإنسان إن لم يقض على الفساد فإن الملائكة لا تسكن في جسمه"³. لهذا كان زرادشت يدعو في قيمه إلى التمسك بعبادة الإله الواحد، والعبادة الصادقة تكون بالفضيلة والصدق

¹ عبد الله شريط، المرجع السابق، ص 99.

² محمد عبد الرحمان مرحبا، المرجع السابق، ص 229.

³ المرجع نفسه، ص 234.

والوفاء بالعهد، ويرى أنه حتى نفهم الله يجب علينا أولاً أن نفهم فن التعايش مع إخوتنا في الإنسانية من خلال العدالة والتعاون والإيمان والسعي نحو الكمال¹.

إن عقيدة الفرس تمتاز بالتوازن العاطفي، وما جعلها تعرف سمو أخلاقيا يكمن في عملها بالفضيلة، وللخير والشر صراع دائم في هذه الحضارة مصدره ليس المجتمع إنما قوى الفرد، فإن مالت نفس الفرد للاستقرار الأبدي عليها أن تنتصر عن نوازع الشر في صميمها، وأي تهاون في محاربة الشر قد يغضب حسب تقاليد الحضارة الفارسية إله النور الأعظم "فإننا نجد انه هنا في فارس يظهر لأول مرة ذلك النور الذي يشرق لذاته ويضيء ما حوله لأن نور زرادشت ينتمي إلى عالم الوعي"².

فلسفة زرادشت أخلاقية قيمية تسعى لبلوغ الفضيلة ونقاء الروح، تكون من خلالها رسالة كل إنسان في هذه الحياة تنقية لنفسه من الشر ونشر نفاؤه في العالم عن طريق العدالة، كما نجد الأخلاق الفارسية" تدعو للمحافظة على الكائنات الحية وأن يغرسوا الأشجار ويحفروا الآبار ويخصبوا الصحراء حتى تتسع الحياة والإنجاب"³.

ما خلد تاريخ الأخلاق الفارسية بطابعها النابض فهي "تدعو إلى العمل ومجاهدة النفس وانتصارها على شهواتها وميولها الشريرة وهب في صميم الحياة العملية"⁴، ليكون الطهر النفسي والجسدي من أكبر وصايا تعاليم زرادشت، بالاعتماد على الكثير من العبادات الموجهة أي الخير الأعظم بتصريح أفلاطون، لتعطي هذه الأخلاق الارتقاء بالنفس لأعلى درجات الطهارة.

¹ هنري توماس، أعلام الفلسفة، ص 22، بتصرف محمد عبد الرحمان مرحبا في المرجع السابق (تاريخ الأخلاق)، ص 228.

² هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، العالم الشرقي، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ج 2، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط 2، 2005، ص 13.

³ المرجع نفسه، ص 156.

⁴ محمد عبد أستاذ نصار، دراسات في فلسفة الأخلاق، دار القلم الكويت، ط 1، 1982، ص 292.

إنّ الأخلاق الفارسية تؤمن بحرية الإنسان وقدرته على صنع مصيره، وهي دعوة إيجابية وصريحة نحو العمل والسعي للخير، وفي المقابل للحيوان أيضا مكانة خاصة في فلسفة زرادشت الأخلاقية من خلال الحث على الرفق به وبالأرض التي تحتضنه والعناية بها فهي الخصبة التي تعطينا الزرع والخير. ما نلمسه في هذه الفلسفة الأخلاقية أن لها من السمات البيواتيقية التي سنستفيض فيها من خلال مباحث لاحقة.

ثانيا- الأخلاق في العصر اليوناني

يقول عبد الرحمان مرحبا: "هناك تصوران للأخلاق قديم وحديث فأما التصور القديم ونعني به الأخلاق عند اليونان وهو مطبوع بالسعادة أي أن الأخلاق اليونانية إنّما هي أخلاق للسعادة.¹ فالمبادئ القيمية الأخلاقية كانت مقرونة ببلوغ السعادة واللذة القصوى، عكس ما أصبحت عليه في الفترة الحديثة معناها يتجلى في تأدية الواجب، لذا وضع مرحبا مقارنة بين التصور القديم والحديث للأخلاق قائلا: "فعلى حين أن قاعدة السلوك عند كانط تقول افعل هذا لأنه واجبك فإن الأخلاق اليونانية تقول افعل هذا لأنه يؤدي إلى سعادتك."²

ليكون العقل اليوناني مع أفلاطون وسقراط أيضا أرسطو قد أبدع في تحليل المشكلة الأخلاقية بشقيها النظري والعملي.

1- الأخلاق الأفلاطونية

أساس نظريته الأخلاقية قائم على اتخاذ الفضيلة الوجه الآخر للمعرفة لا يدرك الإنسان العمل به حتى يدرك ما معناه، والعمل الأخلاقي مرتبط بالعمل المعرفي، أي أنّ الوصول لمرحلة المعرفة الخالصة يجعلنا نفعل الخير بشكل مباشر ونترك الشر وعيا بما يأخذ له، بنفس ما يقول فيه سقراط: "لا يمكن أن يعتمد إنسان الوقوع في الشر وإذا ارتكبه فلأنه لا

¹ محمد عبد الرحمان مرحبا، المرجع السابق، ص204.

² المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يعرف الإدراك العقلي للخير ولما كان يجهل حقيقة الخير تراه يفعل الشر وهو يظن انه يعمل الصحيح¹، لنستنتج من فلسفته الأخلاقية أنّ الإنسان لا يستطيع أن يعمل خيرا دون معرفة ما يكون هذا الخير، فكل الشرور ناتجة عن جهالة.

عرفت الأخلاق عند أفلاطون ثلاث مراحل، الأولى تسعى للبحث عن الخير الأسمى والثانية إلى تحقيقه عن طريق الفضائل أما الثالثة ذات الطابع السياسي من خلال سعيها إلى تحقيق الخير الأسمى في الدولة. وقبله كان أستاذه سقراط قد فصل في اعتبار الخير أساس السعادة، وكل عمل أخلاقي يقود إلى السعادة، فيضيف إلى فكرته تلميذه أفلاطون أنّ الخير يتجسد كلما تجاوزت النفس البشرية الجسم المادي واتصلت بما وراءه للسعي نحو الفضيلة التي ينبغي أن تكون مقاومة للقوى الشهوانية بمعنى تحقيق العفة والسعادة النابعة من باطن النفس، كما جعل أفلاطون من الأخلاق منهجا للتسيير السياسي المحكم والدافع منه ليس إقامة حكم مثالي إنما تسعى إلى تحقيق الفضيلة.

إنّ الفلسفة السياسية والأخلاقية عند أفلاطون ثنائية لا يمكن الفصل بينهما، باعتبار السياسة امتدادا للأخلاق كون هذه الأخيرة هي القاعدة في بناء مجتمع قوي متمسك بالعدل والفضيلة، من خلال تنشئة أفراد المجتمع تنشئة سوية قائمة على تهذيب النفس وفعل الخير. حتى لو ظهر في أخلاق أفلاطون طبقة بتقسيماته للمجتمع لكنها قائمة على حقيقة التفاوت داخل المجتمع الواحد فنجده يقرن مثلا ما سماه بالظن الصائب مع القائد ذو القيادة الصحيحة والصائبة من خلال حمله للفضيلة، ليربط أفلاطون من خلال فلسفته الأخلاقية المعرفة بالأخلاق والعكس صحيح، فنتج عنه أخلقة للمعرفة تقيد الإنسان في تعلمه وعلمه بالجانب الأخلاقي.

¹ احمد أمين وزكي نجيب، محمود قصة الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ط6، 1966، ص86.

أفلاطون قد قسّم النفس إلى ثلاثة أنواع: الناطقة فضيلتها الحكمة والنفس الغضبية فضيلتها الشجاعة أمّا النفس الغادية ففضيلتها العفة، وعند تلاحم الأنواع الثلاثة وتوازنها نحقق السعادة الداخلية.

أما عن الجمال حسب أفلاطون ينطلق من صورته الجسدية إلى تصوراته الأخلاقية فتحقق أعلى درجة وهي المعرفة، الهدف منها تحقيق الجمال المطلق. في عصر أفلاطون كانت تسود فكرة عمل الخير في الأقارب والشر للأعداء، هذا ما نقده وبشدة، بحكم انه ليس من الخير مطلقاً أن نعمل شراً سواء كان ذلك الشر موجهاً إلى عدوّ أو صديق وواجب الإنسان أن يعامل الغير بالخير".¹

ليفرّق بين الفضيلة الأولى أي الفلسفية والتي يعتبرها قائمة على التفكير العقلي والثانية فضيلة عادية راجعة للعمل بالعادات والتقاليد، كطريق مؤدي للفضيلة الفلسفية، لترتبط العقلانية منها بعالم المثل في سعادة اعتبرها غاية الغايات.

2- الأخلاق عند أرسطو

في تأسيس أرسطو لنظريته الفلسفية الأخلاقية يلغي البعد الديني في تشييدها بخلاف سقراط وأفلاطون، فتصوره للخير يكمن في تحقيق الإنسان السعادة باعتبارها الغاية القصوى للحياة البشرية، والقائمة على الفضيلة. فالسعادة عند أرسطو هي الغاية العظمى للأخلاق الإنسانية، مترتبة عن السلوك العملي أي الحكمة العملية القائمة على العقل، لغرض تحقيق قمة الفضائل الأخلاقية أو السعادة القصوى والخير الأعلى. أما العقل عنده ملكة للتمييز والتقدير والانتقاء والحكم ومعرفة السعادة باعتبارها سيده الفضائل.

¹ احمد أمين وزكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص 125.

من هذه الفكرة يبدو أرسطو واقعياً يقّر بضرورة تحقيق الخير كواجب تحقيقه هو إجراء عملي تابع لقوى الإنسان وإرادته ناتجا عن التعود؛ ليبدو مألوماً مقابلاً لكل إفراط أو تفريط أي تحاشي المبالغة أو التطرف أكان إيجابياً أو سلبياً.

تدعيماً لتصوره هذا يعرّف الإنسان بالحيوان العاقل مهمته عقلنة القضايا في تحكيم رجاحة عقله بإيجاد الحل الأوسط. ففضيلة الكرم هي الحال الأوسط بين البخل والتبذير، وقس على هذا فضيلة الشجاعة هي الأوسط بين الجبن والتهور.

ما يحيطنا بثقل الحمولة الأخلاقية التي قال بها أستاذ فلاسفة اليونان، "وهذا يوضح لنا أن الأخلاق عند أرسطو ليست أخلاقاً نظرية ولكنها أخلاق عملية والفضيلة ممارسة بقدر ما هي معرفة. إنها كما يقول: استعداد مكتسب لكل ما يفعل الإنسان بطريقة إرادية وعاقلة طبقاً للوسط العدل الذي يجده العقل وهذا الوسط هو بطبيعة الحال ما يستلزمه الفعل الأخلاقي. وبعبارة أخرى: إن الفضيلة وسط بين إفراط وتفريط." ¹

إن كانت أخلاق أرسطو أخلاق السعادة، لا يعني تعاليها عن التأثيرات الخارجية فالفقر والمرض وغيرها بنظر أرسطو من مفقدات السعادة وفي المقابل فالغنى مثلاً من وسائل تحقيق السعادة ولا يعني السعادة نفسها.

لكنه لم يسلم من النقد بمثل ما نبه له محمد عبد الله الشرقاوي قائلاً: "هذه النظرية الأخلاقية وضعها أرسطو للسلالة المتحضرين اليونانيين، أما البرابرة الهمجيون - وهم كل الأمم عدا اليونانيين - والعبيد الأرقاء، فلا تنطبق عليهم هذه النظرية الأخلاقية الأرسطية، ومن هنا يصح لنا أن نقول: إن نظرية أرسطو فقدت الأساس الأخلاقي الأولي البديهي، وهو البعد عن العنصرية والتعصب الجنسي... وراح يقنن وينظر ويفلسف هذه العنصرية البغيضة، والحق

¹فاروق عبد المعطي، أستاذ فلاسفة اليونان أرسطو، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص53.

أن التعصب ينافي شكلا ومضمونا جملة وتفصيلا المبادئ الخلقية الأولية¹ لكن إن عرفت فلسفته الأخلاقية أي السعادة الأرسطية اعتراضا فكيف نسير لنصل لتحقيق هذه السعادة؟ بتحقيق الفضائل حسب أرسطو والتي هي نوعان، الأولى فضائل عقلية وتعني الامتثال للقوة العاقلة لتحقيق فعل الفضيلة الأخلاقية وبلوغها يتطلب وقتا طويلا لأنها فضيلة يشترك فيها في نظر أرسطو الإنسان مع الخاصية الإلهية، من خلال التأمل والتفكر والتدبر الناتج عنه تحقيق السعادة المطلقة، إضافة إلى الفضائل الأخلاقية الموجودة في الإنسان بالفطرة، واكتمال معالمها يكون وفق بناء عقلي سديد. لتتجلى فلسفة أرسطو الأخلاقية بشكل اوضح من خلال مؤلفاته كالأخلاق عند نيقوماخوس والأخلاق عند يوديم والأخلاق الكبرى.

3- الأخلاق بين الابيقورية والرواقية

إن أساس الأخلاق الابيقورية هو اللذة باعتبارها هدفا إنسانيا لا يقتصر على اللذة الجسمية فحسب بل تسمو إلى اللذة العقلية، وإن كان الإنسان لا يسعى إلى اللذة المؤقتة فخير اللذات هي هدوء البال وطمأنينة النفس، لتتحقق الفضيلة والسعادة الابيقورية من خلال بلوغ اللذة وتجنب الألم.

أما الأخلاق الرواقية فهي تمحيص في الغرائز والانفعالات والواجب والفضيلة والخير والشر، لتبحث عن وظيفة الإنسان التي تأخذ به إلى استكشاف طبيعته وإدراك دوافع أفعاله وسلوكياته نحو حبه وغريزته للبقاء في الوجود الطبيعي، على أساس أن يسير الإنسان بما ينفعه ويترك ما يضره، ما "أكدته الرواقية أن الإنسان جزء من الطبيعة الكلية، لذلك فبقاؤه مشروط ببقاء الطبيعة"²، لتكون إرادة الإنسان مقرونة بوجود الخير والحكمة ولا يهمل ضرر أو نفع هذه الإرادة، فموضوع الخير والشر هي جزئيات في الفلسفة الرواقية، أما جوهرها يتمحور في ضرورة الشعور بالترابط الوجودي بين الناس مع حسن المعاملة بينهم، فيكون الخير فعل

¹ محمد عبد الله الشرقاوي، الفكر الأخلاقي دراسة مقارنة، دار الجيل، بيروت، لبنان، القاهرة، ط1، 1990، ص 100.

² يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط2، ص228.

مرتبط بإرادة الإنسان المرتبطة بدورها بالآلهة التي تحوي نفس الإنسان، وكأنّ الرواقيين قد حَيّنوا سقراط باعتبار الفضيلة علما والرذيلة جهلا.

الرواقيون لهم مبدأ أن السعادة تكمن في تحقيق الفضيلة، فينظر للفلسفة على أنها الأخلاق بحكم موضوعها هو الفضيلة، تكون فيها الأخلاق المجال الأول والأعلى في هرم العلوم الفلسفية، فتصبح الفلسفة الرواقية أخلاقية خالصة" فلا وجود للفلسفة حيث تكون الأخلاق معطلة، فالفلسفة هي ممارسة الفضيلة عند الرواقيين ومن صفات الحكيم الرواقي هي استقامة العقل"¹.

إنّ اتجاه الفلسفة الرواقية يأخذ منحى الفكر السقراطي في كون العلم والفضيلة أمرا مطابقا، مع التمييز بين الأخلاق المستوحاة من القوانين الطبيعية وهي أخلاق نظرية والأخلاق العملية المشابهة للوسط الذهبي الأرسطي فهي وسط بين الخير والشر.

من المبادئ الأخلاقية التي دعت إليها الرواقية، عدم "الخوف من الموت لأن الموت ليس شيئا مخيفا والمخيف هو أن تعتقد أنّ الموت مخيف"،² لتكون من المواضيع التي اهتمت الفلسفة التطبيقية بها، كما نادى الرواقية بإعطاء الفقير فرصة في مشاركة الثروة باعتبارها حقًا جماعيا رافضة للأنانية والظلم" كما انه من واجبنا الأسمى أن نبحث عن سعادة الآخرين ونحقق لهم الرفاهية والحياة الأفضل"³، هذه المسألة أيضا مبدئا من مبادئ البيواتيقا الذي هو الإحسان والعدل، وللرواقية فكرة الجبرية في جعل الإنسان مسيرا وليس مخيرا في إنتاج أعماله ومنه لا يستحق العقاب وكل ما يقوم به كان مقدر له مسبقا.

¹خضر سناء، النظرية الخلقية، عن أبي علاء المعري، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2013، ط1، ص330.

²إبراهيم منكور، يوسف كرم، دروس في تاريخ الفلسفة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1958، ص41.

³هدى سيحويك، المجلد في تاريخ علم الأخلاق، ج2، ترجمة توفيق طويل، دار الثقافة الإسكندرية، ط1، 1948، ص222-

نلمس في الفكر الرواقي ما أطلق عليه ماركوس أوريليوس Marcus Aurelius الدعوة إلى "المواطنة الكونية"¹، لتوسيع ما قال به أستاذه زينون Xenon من العيش بإحساس الوطن الواحد، سعياً لإعطاء السياسة والسلطة بعداً أخلاقياً من خلال ممارسة مبدأ المساواة في صورة كونية شاملة، ليستفيد الكل من نفس الحقوق. ما نتج عنه سعادة سياسية من خلال الاندماج الكلي مع الطبيعة الإنسانية الكونية القائمة بشرطين مهمين؛ العدالة من ناحية الحقوق والواجبات بين المواطنين إضافة لشرط وجود الحب في التفكير بمصلحة الأنا والآخر. ليكون فكراً مشبّعاً بالخصال البيواتيقية.

ثالثاً- الأخلاق في العصور الوسطى

"تعرض العصر الوسيط - منذ القرن السادس عشر - لحمولات بالغة العنف، إذ اتهمه المفكرون والمؤرخون جميعاً بأنه "عصر ظلام"، ووصفه واحد من مؤرخي الفكر في العصور الوسطى بأنه كان مقيداً في الأصفاد، أو هو "فكر في الأغلال"، وهي أغلال الكنسية التي تولت التفكير والتعبير عن آراء المفكرين جميعاً عكس الفلسفة الإسلامية التي وفتت في محاولة التوفيق بين العقل والنقل، أو بين الفلسفة والدين"².

1- الأخلاق عند المسيحيين

إنّ المتتبع لوضع الفلسفة خاصة الفلسفة الأخلاقية في هذا العصر يكتشف بسهولة الوجود الديني المسيحي الكهنوتي في توجيه الأفكار والأفعال والأحكام في الحياة الإنسانية للأوروبي. فالكنيسة متمثلة في رجالها أي الآباء هم الذين يملكون السلطة في كل الشؤون، منها الأخلاقية، للفصل فيما يجب وما لا يجب، باعتبارها ممثلة للمصدر الإلهي أي الإله،

¹سمير بلكيف ومجموعة مؤلفين، الفلسفة الأخلاقية من سؤال المعنى إلى مآزق الإجراء، دار الأمان، الرباط، ط1، 2013، ص108.

²أتين هنري جسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي القاهرة، ط1، 1996، ص15.

لتبدو القيم الأخلاقية دينية مسيحية تكشف عن واقع القيم السائدة في القاموس الأخلاقي كونها كنيسية بمثل الحب كان يعني حب الله أولاً ثم حب الذات فالإنسان مخلوق إلهي ضعيف أخلاقياً لولا الكنيسة باعتبارها الوسيط بينه وبين الرب لما كان باستطاعته إكمال جانبه الإنساني بالأخلاقي، وذلك من التقيد بالنصوص السماوية المقدسة.

المصدر الذي يؤكد أتين جلسون بقوله "احترام المفكرين المسيحيين للأخلاق اليونانية، الفعل الأخلاقي عندهم يعبر عن الوجود الأخلاقي كله، جوانية الأخلاق المسيحية؛ فالله خالق كل شيء وعالم بكل شيء حتى خفايا القلوب"¹.

وعليه الأخلاق في ظل العصور الوسطى هي أخلاق دينية مسيحية، فيها النظام الإلهي المشرع للنظام الأخلاقي والقيم الأخلاقية مستمدة من الدين المسيحي ووصايا وتعاليم المسيح السائدة، يقول في توجيهاته الخلقية: " هكذا كل شجرة جيّدة تصنع أثماراً جيّدة وأما الشجرة الرديئة فتصنع أثماراً رديئة لا تقدر شجرة جيّدة أن تصنع أثماراً رديئة ولا شجرة رديئة أن تصنع أثماراً جيّدة"².

• الأخلاق عند القديس أوغسطين Aurelius Augustinus Hipponensis

إنّ التأسيس الفلسفي يختلف في هذه العصور بين الفلاسفة أنفسهم، وهم في الأصل رجال دين بمثل القديسين أوغسطين وتوما الإكويني Thomas Aquinas وأنسلم Anselm وغيرهم من المتأخرين. فالفلاسفة استندوا إلى العقل في فهم وتفسير الظاهرة الأخلاقية داخل الدين المسيحي اللاهوتي.

المشكلة الأخلاقية عند أوغسطين كانت أولى اهتماماته في الديانة المانوية أي قبل اعتناقه المسيحية فجعل لها اتصالاً وثيقاً بالله كونه الحقيقة المطلقة والأخلاق المطلقة، لتكون

¹ أتين هنري جلسون، المرجع السابق، ص 397 .

² الكتاب المقدس، إنجيل متى الإصحاح رقم 17/7.

المعرفة وحب الله هما الضابطين والغاية الأخلاقية. كما ربط أوغسطين "القانون الأخلاقي من طبيعة القوانين الرياضية فهو حقيقة أزلية أبدية كالحقائق الرياضية"¹.

ليرجع كل المسائل الأخلاقية إلى نقطتي الخير والشر، فالأول يعني الامتثال لأوامر الله بينما الشر هو مخالفة هذه الأوامر، وقد اعتبر الشر مبدأ للوجود في ديانته المانوية، لكن تراجع عن ذلك، ليجعل منه أمراً سلبياً يؤدي إلى توتر العلاقة مع الذات ومع المطلق أي الله بينما يرى في الفضائل عودة لفضيلة واحدة وهي حب الله.

لقد جاء القديس أوغسطين بنظرية "استشراقية الفضائل" التي أسس لها بغية كشف الحقائق بنور داخلي تحقيقاً للخير المطلق، بعده تأتي ضرورة العناية بالعقل، فيعتبر قانوناً إلهياً تسير كل الأشياء وفق طبيعته، كما يرجع المعرفة إلى ثنائية الحواس والعقل لتنتج لنا معرفة حسية وعقلية وضعتها العناية الإلهية، فيعتمد على البرهان العقلي الخالص الذي يلجأ في تحليلاته إلى سلطة الكتاب المقدس من خلال الإيمان به. فيعلن من خلال هذا أن الدين المسيحي لا يلغي العقل بقوله "افهم كي تعتقد واعتقد كي تفهم"²، لتكون أخلاقيات أوغسطين مبنية بحكمة؛ داعمة لها المسيحية.

• الأخلاق عند القديس توما الإكويني

يعترف بقدرة العقل الإنساني على معرفة حقيقة وجود الله وصفاته، وعلى التمييز بين الخير والشر والارتقاء من تنمية التجربة الأخلاقية لما جبل عليه الإنسان فطرياً وما يكتسبه في حياته الإنسانية، وإن كانت للعناية الإلهية القرار الفصل في هذا الصدد، ليقول: "العقل الإنساني هو المعيار الذي يُقاس به خير الإرادة البشرية، لأن العقل ينشأ من الناموس الأبدي

¹ عبد الرحمان بدوي، فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات، لبنان دار القلم، ط2، 1989، ص 35.

² إدوارد جونو، الفلسفة الوسيطية، ترجمة: علي زيغور، دار الأندلس، 1980، ط1، ص34.

الذي هو العقل الإلهي ذاته؛ فمن الواضح أن صلاح الإرادة البشرية يعتمد على الناموس الأبدي أكثر منه العقل البشري.¹

على الرغم من اعترافه بالعقل غير أنه ملكة لا تحيط بكل الأفعال الإنسانية، ليبقى الإيمان بالنص المقدس أعلى سلطة خلقية. فكان في كتابه "الخلاصة اللاهوتية" القدر الأكبر من الاهتمام بالقيمة الخلقية لدورها في بلوغ السعادة القصوى من خلال تحقيق الفضائل وتجنب الرذائل ناقدا الاتجاه الذي يجعل الفضيلة ذات طابع خارجي وليست نابعة من باطن الإنسان، لكنه يوافق أرسطو في اعتبارها عادة خلقية.

ما يعني أنّ الانسان يمتلكها منذ خلقته، فالقول أنها عادة لا يعني اكتسابها بتكرار الأفعال، بل عن طريق الايمان الذي منّ الله به على الانسان فيجنبه الوقوع في ارتكاب المعاصي وفعل الشر، كما نجده يقول "إن في الإرادة شوقا طبيعيا الى الخير المطابق للعقل"²، لتأخذ الفضيلة صفة عقلية مسيرة بإرادة اختيارية لكنها تابعة للإيمان، فلا يمكن للفرد أن يتجاوز ما نصّ عليه الشرع؛ فحدود إرادته مرسومة، ليجعل من الفضيلة نوعين؛ الأولى فضيلة مكتسبة عن طريق كل ما هو دنيوي تتطلب اعتدالا في كل الأفعال حتى لا يتضرر منها الانسان، أما الثانية متعلقة بالله تفيض منه؛ تفوق قدرات الإنسان في بلوغها تحتاج إلى فيض في الحالة الايمانية لا يحدها أمر.

لقد اهتم فكر الإكويني بمبدأ العدالة في جعلها أشرف الفضائل مستندة على العقل حتى تعطي خيرا كثيرا، ونلمس من فلسفته الاخلاقية ضرورة اكتساب الحكمة التي يعني بها البحث فيما يتعلق بالله ثم المحبة وتفضيلها على سائر القيم اللاهوتية، متأثرا في ذلك بالعقيدة المسيحية

¹جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ج1، دار الطليعة، ط3، بيروت، 2006، ص230.

²توما الإكويني، الخلاصة اللاهوتية، م4، ص227. من كتاب الفلسفة الأخلاقية من سؤال المعنى إلى مأزق الإجراء، المرجع السابق، ص152.

التي تأخذ الى السعادة الخالصة الكاملة أي رؤية الإله من خلال تجرد النفس البشرية من ميولتها في المطالب البشرية، ليكون مصدر القيمة الخلقية عنده قائما على العقل والايمان.

• الأخلاق عند القديس انسلم

عرف بتوفيقه بين الفلسفة والدين؛ بين الإيمان والعقل، اشتهر بقوله (أومن لكي أتعقل). فالعقل لا يستطيع لمفرده معرفة ما يجب وما لا يجب دون الإيمان، والإيمان يقتضي أن يتعقل لفهمه واحتواء نصوصه وتوجيهاته.

لقد حاول الجمع بين الإيمان والعقل وإن كان واثقا بترشيد الثاني في الحياة الأخلاقية للإنسان؛ فذلك يترتب عنده في الإيمان بما جاء من نداء السماء. فهو يؤمن بوجود الله في عقل الإنسان ووجوب العقل في الإيمان. فالقيم الأخلاقية عنده حتى إن لم يخصص لها دراسات مستقلة، فهي متداخلة بين ثنايا الدين لأن تكون ذات طابع ديني يقرها العقل لمنطقها وما لها من حجة للبرهان، فهي أخلاق دينية في الأصل وفالفعل الأخلاقي فيها سير وفق القانون الإلهي، ومخالفة هذا القانون يجعل الفعل خارج الحقيقة الأخلاقية والغاية الإلهية أي حب الله.

يعتبر أنسلم أنه "متى وجد الإيمان مال الإنسان"¹ من خلال فهم العقائد بالتعقل. موقفه في الوسط القائم بين الإيمان بالعقل والحالة الصوفية الزاهدة. قال أنسلم "أنا لا أحاول أن أفهم لأومن فأنا أومن لكي أفهم" وكأنه إيمان ساعيا نحو العقل²، ليرى أنه كلما اقترب العقل من إيمانه كان أقرب إلى رؤية ما لا يمكن أن نراه من وجدانيات.

الإيمان هو الأساس في بحثنا المعرفي والأخلاقي. ليحاول أنسلم أن يبني فكرا أخلاقيا قائما على الاعتدال بين الثنائيات والجمع بينهما بمثال العقل والإيمان، الفكر والمحبة وغيرها

¹ إميل إبراهيم، العصر الوسيط والنهضة، ترجمة: جورج طرابشي، دار الطليعة، بيروت، 1ط، 1983ص48.

² إدوارد جونو، المرجع السابق، ص 82.

من الخصال الأخلاقية، لكن غالبية مؤلفاته تدل على اعتماده الدائم على الحجج والبراهين العقلية في توصيل الترانيم المسيحية، ما يسميه بعقلانية الإيمان، ليكون الحق عنده قائماً على الاستدلال العقلي.

كما يجد أنّ الحياة الدنيوية لا تعاش فيها السعادة؛ فهي إحساس نصله بعد أن يغفر لنا الله الذنوب، لذا فسعادة الإنسان تشترط تجرده من الذنوب والامتناع عن فعلها. لتكون الحياة الأخلاقية تستوجب الاستقامة "استقامة يستطيع الفكر وحده أن يدركها"¹، لتأخذ بالإنسان إلى تطبيق العدالة بخيار حر يبدأ من استقامة الذات، ليكون أنسلم من رجال القرن الحادي عشر؛ جعل من الثقافة الدينية المسيحية في ترابط مع التفكير العقلي الذي يأخذ لإيمان عقلي تولد منه القيم الأخلاقية.

2- الأخلاق عند المسلمين

• الأخلاق عند الفارابي

كان متأثراً بالأخلاق الأفلاطونية والأرسطية من خلال جعل الأخلاق موازية للسياسة أو فرعاً منها، والأخلاق في نظره مشابهة لعلم المنطق "فكما أن علم المنطق يضع قوانين المعرفة، فكذلك علم الأخلاق يضع القوانين الأساسية التي ينبغي أن يسير عليها الإنسان في سلوكه بالرغم من شأن العمل والتجربة في الأخلاق أكبر مما هو في المنطق"².

إنّ الغاية من أخلاق الفارابي كما عليه عند أفلاطون وأرسطو أي تحصيل السعادة كاملة، مؤلفاً لذلك كتاباً "تحصيل السعادة" تناول فيه مواضيع أخلاقية أهمها التعامل بالفضيلة، التي قسمها إلى أربعة أقسام: نظرية، فكرية، عملية، وأخلاقية، هذه الأخيرة تعني له فعل الخير لتحقيق السعادة باعتبارها الخير الأقصى والعناية القصوى، سعادة لا تتعلق بالمادي المحسوس،

¹ المرجع السابق، ص 86.

² موزه احمد راشد العبار، القيم الأخلاقية بين الفكري الإسلامي والغربي في عصر العولمة، الدار العالمية للنشر والتوزيع، 2009، ص 141.

حدّد مفهومها في كتابه "أهل المدينة الفاضلة" بتفسير الميتافيزيقيا "إنها الخير المطلوب لذاته... وليس وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها"¹.

يؤكد الفارابي في كتابه على أنّ الأخلاق المحمودة والأخلاق المذمومة تكتسب بالممارسة والتعود بشرط أن يكون اعتدال وتوسط في التصرف، ومنه فالسعادة عنده لا تتحقق إلا بالممارسة للحضارة الحميدة.

لقد رسم الفارابي نموذجا لتحقيق الفعل الخلقى بإقامة مدينة فاضلة تقوم على الأسس الأخلاقية لا تنحصر على الإطار الفردي بل تعني وجود دولة تلعب دورا أساسيا في إرساء هذه القواعد الأخلاقية. ليظهر الفارابي مبادئه الخلقية من خلال مؤلفاته، لتتحقق السعادة الإنسانية حسبته بتخلي النفس عن الملذات المحسوسة وتأملها لعالم الجوهر لتبقى فيه، فتصبح خاصية التعاون بين البشر هي ما يميز بين ثلاث مجتمعات "المعمورة والأمة والمدينة، ليكون الكمال الإنساني متجسدا في المدينة"²، ما يظهر من السعادة الحقيقية التي تحدث عنها؛ صورة الكمال الإنساني بمعرفة أهلها ما تكون هذه السعادة.

لتمييز المدينة الفاضلة كل من العلم الصحيح والعمل السوي الفاضل، فيوجب أن يكون حاكم هذه المدينة بأخلاق عالية ومؤهل بالفطرة، ليكون كما قال الفارابي "أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة"³، فيملك القدرة على الحكم بمعرفة الشرائع والسنة.

من خلال فلسفة الفارابي تستنتج أن فكره الأخلاقي يعتمد على التمييز بين المدينة الفاضلة وما عاكسها، مع التمييز بين مستويات النفس التي تتباين بين الظفر بالنعيم أم الشقاء.

¹ المرجع السابق، ص 457.

² ماجد فخري، مختصر تاريخ الفلسفة العربية، دار الشورى، بيروت، ط1، 1981، ص 57.

³ المرجع نفسه، ص 58.

• الأخلاق عند مسكويه

له الفضل الكبير في تحليل الفكر الأخلاقي الإسلامي، بنحته لكتاب "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق"، الذي يعتبر حقلاً كاملاً في هذا المجال، يرسم من خلاله الطريق إلى السلوك القيم موضعاً أهمية الأخلاق، بحيث يرى مسكويه أن الفضائل بأنواعها لها دور هام في تحقيق الأخلاق التي تعتبر السعادة صورة من صورها المهمة.

يشترط على الإنسان أن يكون قويا وسليماً في جسمه لأن سلامة العقل من سلامة البدن، وهي علاقة أساسية في اكتساب الأخلاق والسير نحو الخير "إنَّ السعادة هي أفضل الخيرات ولكننا نحتاج في هذا التمام الذي هو الغاية القصوى إلى سعادات أخرى والتي هي في البدن وخارج البدن"¹، ليتضح لنا من ناحية أخرى أن مذهب مسكويه مذهب أخلاقي اجتماعي يشترط وجود الفرد داخل الجماعة فالإنسان لا يبلغ من إنسانيته إلا في انتماءه لبني جنسه.

كما يهتم بمسألة تقويم الأخلاق والتدبر في موجودات الكون وخالقه للوصول لدرجة الحكمة، لأنها الضابط لأهواء وشهوات النفس التي تؤدي إلى ارتكاب المعاصي، وبهذا تكون الأخلاق عنده ذات أبعاد دينية إسلامية.

أهم الآراء الفلسفية الخلقية عند مسكويه مستمدة من الفكر الرواقي والأفلاطوني والأرسطي، فكان له الفضل الكبير في تطور الفكر الخلقى العربي ليقول "إن الغرض من الخوض في علم الأخلاق هو أن نحصل لأنفسنا خلقاً تصدر به عنا الأفعال كلها جميلة وتكون مع ذلك سهلة علينا لا كلفة فيها ولا مشقة ويكون ذلك بصناعة وعلى ترتيب تعليمي"² لا يتحقق إلا بعد معرفتنا الصحيحة لذواتنا. كما أن قوى النفس ثلاث الناطقة والغضبية والشهوانية، أما الفضيلة إن اعتدلت في قوى النفس الناطقة نتج عنها الحكمة، واعتدال الشهوانية

¹ موزة احمد راشد العبار، المرجع السابق، ص173.

² ماجد الفخري، المرجع السابق، ص87.

ينتج عنها العفة والفضيلة، أما الغضبية تحدث في اعتدالها شجاعة، ليظهر منها قاعدة مستمدة من فلسفة أرسطو دافعها تحقيق السعادة القصوى، مع حرص مسكويه في المحافظة على الصحة النفسية ووضعها في طبيعتها، لكنها أخلاق لا تخاطب عامة الناس إنما وجهت لمن درسوا المنطق وتمكنوا من الاستدلال والبرهنة المنطقية.

تحدث مسكويه عن جمالية التمسك بالصدقة والوفاء للصديق ليشعرنا بجلوة الصداقات ومرارة العداوات، فيعتبر أنّ الاحتفاظ بالصديق أمر بالغ الأهمية، ما يظهر محاولته في تأسيس أخلاق وقائية تضم أهمية كبيرة للإنسان كمجتمع، فالإنسان المنعزل هو بدون أخلاق كون معنى الأخلاق متعلق بعلاقتنا مع الآخر، مكتسبة بخبراتنا الجمعية، رافضا الرأي القائل بفطرية الأخلاق، كانتقاد للمذهب الصوفي الذي يجعل من الفرد مكلفا على تأدية ما عليه في صورة فردانية، ليتجاوز مسكويه بمنح الإنسان إرادة حرة يطلب من خلالها الإنسان الفضائل ويبتعد عن الشرور.

يرى مسكويه أنّ الناس تتفاضل بالخيرات "وقسمها منها ما هي شريفة ومنها ما هي ممدوحة ومنها ما هي نافعة ومنها ما هي بالقوة"¹، فكل إنسان يحمل معرفة أوسع؛ كان أقرب إلى الكمال الإنساني، أما الإنسان الذي طغت شروره عن فضائله كان بمرتبة البهيمة يستحق التعجيل بالعقوبة الإلهية.

• الأخلاق عند ابن سينا

عرّف الأخلاق في كتابه "رسالة في عالم الأخلاق" كونها جمع خلق خاصة للنفس الناطقة وعلاقتها الجدلية مع البدن المتمثل بالقوى الجسدية، فالنفس بالقوة العقلية توازنهما يقود للسعادة الحقيقية.

¹كمال الياضي، النصوص الفلسفية المسيرة من تراث الفكر العربي، دار العلم، بيروت، ط3، 1963، ص151.

يرى ابن سينا ضرورة في تحصيل العلم والمعرفة، فالقوة العلمية تكملة للفضائل مع حب فعل الخير وحب تقويم الشر، بتقسيمه للنفس إلى أربعة أنواع: عقلية وحسية وسامية وخسيسة، مع وجود لذتان؛ اللذة العقلية والأخرى حسية، أيضا الإقرار بوجود سعادتين الأولى حقيقية دائمة وهي سامية خاصة بالإنسان والثانية زائفة مؤقتة وهي مشتركة. كما يرى أن الخلق في هذه الحياة بدأ من الأدنى إلى الأشرف، أما في العالم العلوي عالم الخلود، فينعكس الأمر أن يبدأ من الأفضل إلى الأدنى.

"ابن سينا يعتقد أن الله ميز بين المخلوقات فقد بدأ الخلق بالعقل وختمه بالإنسان العاقل، بدأ بأشرف الجواهر وختم بأشرف الموجودات"¹، فائدة هذا الأمر أن يكون الإنسان بخلق يمكنه من عبور فاضل للعالم الأزلي.

تميز ابن سينا بأخلاقياته الطبية ليقول في إبداعاته العلمية الطبية منها خاصة، أنها جاءت بدافع الرغبة في حفظ الصحة "الطب هو علم يتفرق من خلاله على أحوال نفس الإنسان ويأخذ بتلك التدابير الوقائية حفاظا على صحته"²، وربط حفظ الصحة من حفظ دين المرء، كون الصحة تشترط السلامة البدنية والعقلية والروحية، فالعبادات تساعد للحفاظ على الصحة الجسدية بمثل الصيام، وأوصى بحفظ النفس البشرية ونهى قتلها بغير حق، مع اعتبار أن الطب ليس له الحق في تقديم أو تأخير وفاة الإنسان.

لنخرج من تحليلنا لبعض النماذج من الفكر الأخلاقي الإسلامي ما قال به مصطفى حلمي: "وقد عني علماء المسلمين عند علاج المشكلة الأخلاقية بتفسير الكتاب الكريم وحرصوا على الاستضاءة بالسيرة النبوية؛ لأن الإسلام جاء مخاطبا الإنسان، حاثا إياه على الارتفاع إلى المستوى الأخلاقي اللائق به ليهيأ لخلافة الله تعالى على الأرض، فرتب النماذج الإنسانية

¹المرجع السابق، ص 123.

²ابن سينا، القانون في الطب، ج1، دار الكتب العلمية، 2008، ص13.

قياسا على طاعة الله ورسوله صلى الله عليه وسلم¹، كما قال تعالى: "ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا."²

رابعا- الأخلاق في العصر الحديث وفلسفة الأنوار

يتميز هذا العصر للتأسيس الأخلاقي المتمرد على القيم الكهنوتية وما فرضته الكنيسة من أخلاقيات دينية مسيحية، بحجة الاستقامة العقلانية للأخلاق. هذه الثورة الفكرية في العلم والفلسفة آلت إلى فصل الأخلاق عن الدين وتمكين العقل من التدبير الأخلاقي، لتخرج باعتبار مبحث الأخلاق علما بمبادئه ومنهجه بعد تحريره من القبضة الدينية.

1- الأخلاق عند دافيد هيوم David Hume

يقول هيوم "لا شيء نعتاده في الفلسفة وحتى في الحياة العادية أكثر من أن نتحدث عن صراع العاطفة والعقل"³، من هنا نرى أنّ هيوم حاول وضع حل لمشكلة الصراع القائم بين العاطفة والعقل، ليكون سلك الطريق الصحيح نابعا مما هو أخلاقي قائم على سلوك إنساني خالص، مستبعدا ما يسمى بالإرادة الحرة، باعتبار أن سلوك الإنسان يستنتج من طبيعته ومن خلال اللذة والألم نميز بين الخير والشر الصادر عن فيضان المشاعر والعواطف، والنظر للعاطفة المسؤولة عن أفعالنا، لذلك لا يمكن أن نضع العقل مصدرا أخلاقيا إنما هذا راجع للغريزة الإنسانية.

"الأفعال الخلقية لا يبررها العقل ولا حب الذات بل يبررها الشعور والعاطفة"⁴، لتكون أفكارنا الخلقية صورا لانطباعاتنا الحسية فنصف هذا الفعل فاضل وآخر غير فاضل، ليصبح

¹مصطفى حلمي، الأخلاق بين الفلسفة وعلماء الإسلام، دار الكتل العلمية، بيروت، ج1، 2004، ص142.

²سورة النساء، الآية رقم 69.

³أحمد محمد السيد، الأخلاق عند هيوم، دار النشر والثقافة والتوزيع، 1982، ص10.

⁴برتراند راسل، حكمة الغرب، ج2، ترجمة: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1978، ص106-104.

التمييز قائماً عن طريق ما تتركه لنا الأفعال من أثر داخلي سواء كان عن طريق اللذة أو الألم. الأداة فيه عند الحكم الأخلاقي هي الخاصية العاطفية التي تقودنا للقيام بالفعل أو تركه نتيجة للشعور بالرضي أو السخط "فالعقل هو عبد للعواطف"¹.

ومنه مذهب هيوم الأخلاقي جلاء للعقل والدين في هذه المسألة فلا وجود لهما في الممارسة الخلقية عند عدم قدرة العقل على التمييز بين الشر والخير.

ربط هيوم فكره الأخلاقي بالمبادئ التجريبية التي من خلال نتائجها نستتبط كل ما يتعلق بالعقل البشري وطبيعته، كما نقد بإلحاح الأخلاق المبنية على السلطة الدينية الروحية، لتكون الطبيعة الإنسانية قائمة على الانفعالية التي بدورها تسعى لنيل اللذة وتجنب الألم، ما يجعلها أفعال غير ثابتة متغيرة، مع رفض هيوم خضوع السلوك الإنساني إلى قواعد ومبادئ عقلية ثابتة، وفق ما عليه فعله وليس ما ينبغي أن يكون، ليتجاوز فكرة ارتباط العقل بالسلوك الإنساني برفض متجلي حتى في أحكامه الأخلاقية، فتكون صادرة من رغباتنا وأهواءها وما تمده من انطباعات.

بذلك يكون فكر هيوم الأخلاقي قائماً على التجربة رافضاً التصورات العقلية والدينية، بحكم العواطف الأخلاقية نسبية متغيرة حسب الظروف المحيطة. كما جرد هيوم العقل من مركزيته في البناء المعرفي، فنجده لا يربط به فيما يخص إرادة الإنسان وبنائها للفعل الخلقى، كون العقل حسب هيوم "يعالج ما هو كائن في حين الأخلاق تطمح لما ينبغي أن يكون"²، لتكون نظرة هيوم الأخلاقية بطريقة مخالفة في مسألة نشأة وأصل الأخلاق أي أن الأخلاق لا تعود لأصل عقلي، فالعقل وحده لا يملك القدرة على تكوين معرفة وبنائها ردود أفعالنا، فهي

¹ احمد محمد السيد، المرجع السابق، ص75.

² سمير بلكفيف وآخرون، الفلسفة الأخلاقية من سؤال المعنى إلى مأزق الإجراء، المرجع السابق، ص211.

تابعة لعواطفنا "إن العقل وحده يجب أن يكون عبدا تابعا للعواطف ولا يجب أن يقوم بعمل آخر أكثر من خدمة وإطاعة العواطف"¹.

إن فلسفة هيوم الأخلاقية قائمة من مجال الطبيعة الإنسانية، فالحياة الأخلاقية لدى الإنسان تتأثر وتتفاعل في المحيط الاجتماعي من أشكال الحضور المختلفة، منتجة الشعور بالعواطف الاجتماعية، ليكون الإحساس عنده بالصواب والخطأ أمر غريزي من الطبيعة الإنسانية، ما يؤكد أنّ الحكم عن الأفعال الخلقية راجع لعاطفة الإنسان أي الأخلاق مصدرها الحاسة الخلقية، كونها تحوي على تحفيزات تدفع بالمرء نحو التخلق.

إنّ العاطفة عند هيوم لا تخصّ ما تجسده في مفهومنا، إنما هي كل ما يتعلق بالميولات والغرائز والدوافع النفسية، ليضع هيوم من خلال مبادئه الأخلاقية جانبا كل من الفلسفات المثالية ويرجعها لعواطف الإنسان وعلاقتها الانفعالية مع العالم الخارجي أي الواقع، كما ربط نظريته الأخلاقية ببنائه المعرفي، لتنتج عنها الأحكام الخلقية مع الممارسة المباشرة للمواقف الأخلاقية، ما ساعد على بلورة الاستدلال القيمي دون اللجوء للسلطة الدينية في فكره، ليحدث قطيعة مع نظريات الأخلاق المثالية المبنية على الجانب العقلي أو السلطة اللاهوتية، لتصبح الأخلاق بطابع تجريبي يفتح شهية النظريات العلمية.

2- الأخلاق عند كانط Emmanuel Kant

يعتبر مشروع الأخلاقي من أروج المشاريع الأخلاقية في الفترة الحديثة، ليكون قيميا معياريا موجها للسلوك الإنساني مع الاهتمام بما أطلق عليه الإرادة الخيرة والمقصود بها النية الطيبة، كون هذه الإرادة لا تستمد مشروعيتها من تحقيق النتائج بل من طبيعة النية الخالصة منها.

¹سمير بلكيف وآخرون، المرجع السابق، ص 212.

لقد اهتم كانط بفكرة الواجب في مشروعه الأخلاقي وكان يقصد من خلاله أداء الفعل كما لو كان قانونا أخلاقيا "وهو القانون الذي يقول أنّ الفاعل الأخلاقي يتصرف أخلاقيا إذا سيطر العقل على كل ميوله"¹.

يعتبر كانط أنّ الفعل الأخلاقي الصرف هو الغير مقترن بغاية معينة، حتى يجمع بين الإرادة الخيرة والقانون الأخلاقي.

من المسائل الخلقية التي أخذت نصيبا كبيرا في بحوث كانط ما سماها بالسلام العالمي، فكتب عنها بعنوان: "نحو مشروع السلام الدائم" كان يتمنى من خلالها أن يعم السلام كل العالم مشيرا إلى دور السياسة والحروب في زعزحته، فيرى انه "لا يجوز لأي دولة أن تتدخل في نظام أو حكم دولة أخرى"².

صاغ كانط قانونه الأخلاقي كواجب يخصّ الناس اجمع، مع النظر لهم كغايات واحترام دوافعهم المبنية على أسس عقلية، كي ينتج عنها تحفيز الفعل الخلقى، يصبح من خلاله الالتزام الخلقى حتمية عقلانية، لتتقسم الممارسة الأخلاقية بين التلقائي الذي يقوم المرء من خلاله بالحفاظ على حياته مثلا والواجب في الممارسات اتجاه الآخر. لهذه الممارسات قانونا أخلاقيا ذو نزعة عقلية تجعله صالحا في كل مكان وزمان، مع اقتران الواجب باحترام القانون الأخلاقي.

يبرز مذهب كانط كأشهر المذاهب الأخلاقية في الفلسفة الحديثة من اعتماده فكرة (الواجب كواجب). هو واجب لا يناقض الدين بل يدعو إلى تجديده، ما أقره كانط ذاته في الواجب الكانطي الذي يعرفه: "الواجب هو ضرورة انجاز الفعل احتراما للقانون."³، ليكون الواجب كغاية في ذاته أو ما يسميه القانون الأخلاقي الصادر عن الإرادة الطيبة، ليأتي فعل

¹ عبد الرحمان بدوي، الأخلاق عند كانت، وكالة المطبوعات الكويت، ط 1، 1979، ص 58 .

² إيمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، ترجمة وتقديم عثمان أمين، مهرجان القراءة للجميع، 2000، ص 28

³ عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، 1995، 282.

ما يجب أن يكون، فالفضيلة عند كانط تترتب عن تطابق بين الشعور الأخلاقي الباطني الخير ومبدأ الواجب كواجب دون مراعاة لأي هدف قبلي أو غاية بعدية.

إنّ التدبير الأخلاقي عند كانط مصدره وحيد هو الواجب الأخلاقي وعنه تصدر جميع الأفعال الأخلاقية لأي كائن عاقل حر. والواجب الأخلاقي حسب كانط إن انساق وراء غايات دنيوية يفقد مشروعيته فدون أن يكون التزاما أخلاقيا مطلقا قطعيا يصعب أن يكون قانونا أخلاقيا مؤهلا لأن يشرع للحياة الأخلاقية باعتبارها غصب للحياة الإنسانية، فهو إلزامي ثابت في كل زمان ومكان، نابع عن الإرادة الطيبة الثابتة في طبيعتها الأولية الخيرة.

لقد أسس كانط الواجب الأخلاقي كأمر داخلي قطعي يعمل وفق "افعل بحيث تعامل الإنسانية دوما، سواء في شخصك أو في شخص أي إنسان آخر كغاية في الإنسان نفسه وليس أبدا كمجرد وسيلة".¹، صادر عن العقل وحده بمعزل عن التجربة الشخصية للفرد، لا كونه تابع للطبيعة الحسية أي الوقائع الخارجية، ولا يحمل مرجعية دينية في ثناياه ولا يتنافى معها لكن مبدأ العقل وحده من يحقق الإرادة الطيبة الحرة والخالصة، التي تقرأ باللغة الباطنية الأخلاقية (النية)، كإرادة خيرة وصفها بالغاية الخيرة في ذاتها تتفق بطبيعتها مع القانون الأخلاقي².

يعدّ الواجب الأخلاقي بؤرة الفلسفة الأخلاقية الكانطية، كونه الصورة الأمثل لواقع يطمح له الفيلسوف. يريد به تجاوز السائد الأخلاقي لما يحمل من بذور الشر، فالمصلحة مثلا تولد الأنانية فتنبلج عنها سلوكيات أخلاقية مرفوضة. فتكون الأخلاقيات البديلة التي يريدها كانط للإنسان كي يحمل ما يحقق له الاستقامة الأخلاقية تابعة للعقل، لتولد عنها إرادة خيرة تؤهله لأن يكون الإنسان أخلاقيا بتميز.

¹ إيمانويل كانت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تقديم وترجمة عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، 2002، ط 1، ص 258.

² المرجع نفسه، ص 51.

غير أن بعض القراءات الإتيقية قد تجاوزت الأخلاقية الكانطية كونها أخلاقيات مثالية يصعب تجسيدها واقعيا. فهو مشروع أخلاقي مفرط الخيرية لدرجة تعسر إنزاله أرض الواقع لتبقيه مثاليا، مع صعوبة تعميمه على جميع البشر في كل الأحوال؛ حتى فيما يخص الإنسان الواحد فكثيرا ما يهزم الفرد أمام إلحاح ميوله، فيصعب قهر رغباته ونداءات أهوائه، وهي طبيعة الإنسان التي جبل عليها بحكم أن النازع الأول عند الإنسان حبه لذاته قبل كل شيء؛ على الرغم من رجاحة العقل وصواب الحكم الأخلاقي، ما يعذر على الإنسان ثبات الموقف والامتثال للمبدأ الأخلاقي.

لذا قيل عن الأخلاق الكانطية أنها صالحة للقديسين ومن شابههم، لكن كم من قسيس وقع في المحذور الأخلاقي بانتهاك البراءة، أعني اغتصاب الأطفال وتاريخ الكنيسة مملوء بالفضائح الأخلاقية، ما يؤكد على أهمية مشروع كانط في نحتة للمفهوم الأخلاقي كواجب في ذاته دون مراعاته لمصالح أخرى. الحقيقة التي قادت بالمفكرين والفلاسفة لبناء الأخلاق علما بمبادئها ومنهجها سعيا لإخراجها وتحريرها من الوصاية الدينية، فبرزت أخلاق لم تكن متداولة قائمة على أمهات القيم بمثل التسامح والحرية والمساواة من خلال قراءة عقلية أحدث ثورة في عالم الأخلاق بأفكار وسلوكيات جديدة رافضة لأخلاقيات التراث الديني.

لكن التأثير الشديد بالأخلاق المستمدة من العقل أوقعت الإنسان في انحراف المعنى بمثل ما تجلى عند زعماء البرغماتية دعاء المنفعة فكان تفسير وتوجيه الأخلاق مؤسسا على المصلحة المحققة للسعادة فتصبح الغاية معيارا للصواب الأخلاقي أو نقيضه، ليقع الانحراف الأخلاقي من دعوة باطنية إلى الأنانية وهفوات أخرى باسم العقل. كمد فلسفي غايته تنوير العقل بما ينفعه ومن ثمة ثقافة المجتمع عامة، فهل نجح في ذلك وما كان مصير هذه الأخلاق ذات المركزية العقلانية في فترات الفكر المعاصر؟

خامسا- الأخلاق في الفلسفة المعاصرة

من أمهات الإشكاليات الفلسفية التي أعادت لذاتها التموّج بقوة في الفكر الفلسفي المعاصر إشكالية الأخلاق. لذا أغلب الفلاسفة المعاصرين حتى إن لم يكن معهم البحث في الأخلاق النظرية بمثل ما كان عليه سابقا. فالواقع الإنساني الحياتي بأبعاده المختلفة، المتنوعة والمتكاملة؛ عرف رؤى متعددة في القراءات الفلسفية للأخلاق والقيم لهذا العصر. فليس ثمة رؤية فلسفية معاصرة تخلو من التنظير الأخلاقي، فهي تارة في السياسة، وفي الاقتصاد، وفي العلم بمثل ما اتضح لنا، وتارة في أخرى بمثل: الأخلاق والايديولوجيا، الأخلاق والفنون المعاصرة... الخ.

إن كانت الأخلاق متراجعة عن طابعها السابق؛ الفلسفي الميتافيزيقي في الغالب أو عن صورها العقلانية والنفعية الحديثة فهي في وضعها المعاصر جنحت نحو البعد العملي؛ ما آل بها إلى نتائج أخلاقية متعددة ومتغيرة.

ما تصفه جاكلين روس Jacqueline Rose بقولها: "كيف نوضح التغيرات الطارئة خلال السنوات الأخيرة في حقلي الأخلاق النظرية والأخلاق؟ لنسح إلى إدراك سبب تبدل طبيعة التساؤلات ولكن كذلك لهجة التحليلات وأسلوبها. يجب علينا أن نأخذ بعين الاعتبار عوامل شتى: إفلاس المعنى، تهافت الإيديولوجيات والطوباويات؛ انتصار الفردية، وأخيرا ظهور تقنيات جديدة محدثة زيادة قاسية في قدرات الإنسان، والإنسان فاعل تقنياته الخاصة وموضوعها."¹

1- الأخلاق عند راسل Bertrand Russell

يتحدث راسل في كتاباته عن مبادئ لإعادة البناء الاجتماعي ترى العالم في صور المجتمع، فالمجتمع البشري بين الأخلاق والسياسة له ضرورة في تسليط الضوء على رغبات الإنسان وما ينبغي أن يكون من السلوك الأخلاقي القائم حسبه على أنظمة أخلاقية متعددة،

¹ جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط1، 2001 ص13.

فيقول "بالنظر إلى هذا الاختلاف بين النظم الأخلاقية لا تستطيع أن تقول أن تصرفات من نوع معين صواب وأخرى خطأ إلا إذا وجدنا الأنظمة"¹.

يرى راسل أن الأخلاق ينبغي أن تكون في خدمة المصلحة العامة أي الجماعة لا الفرد، لكن هذا لا يعني أن الأخلاق تبدأ من إطار الجماعة بل هي نابعة من الفرد ثم تتطور، لتكون الأخلاق عند راسل كردّ انفعالي داخل الحياة الإنسانية يهتم بالسلوك الإنساني المختلف، بين ثنائية الخير والشر، بحكم من العاطفة والعقل. ليدعو إلى الموازنة بينهما حتى تتحقق السعادة بوعي أخلاقي مميز للخاصية الإنسانية، أيضا من خلال قدرة المرء على التمييز بين طبيعة الأفعال والتنبؤ بنتائجها.

يميز راسل بين مصطلحين؛ المبادئ الأخلاقية والضوابط الأخلاقية، لتكون الأولى ثابتة في جميع المجتمعات وحتى الطبقات الاجتماعية فهي شاملة للإنسانية، بينما الثانية متغيرة حسب الظروف واختلاف الزمان والمكان، لتظهر في طبيعة الضوابط أو القواعد الأخلاقية استحالة تعميمها على السلوك البشري عامة، ليأخذ راسل من الوسط الذهبي الأرسطي طبيعته، فيضع الأخلاق الصحيحة بين الاتجاه النسبي ودعاة المطلقية.

عرّف راسل الأخلاق أنها "خيرية السلوك أو شريته تحدد بما له من نتائج"²، ليظهر الخير في أفضل النتائج، فجدد راسل قد أخذ بعين الاعتبار الجانب الأخلاقي في الممارسات السياسية، ليدعو قادة العالم إلى توقيف الحروب ونزع السلاح، فالجانب الأخلاقي والسياسي يشتركان في واجب تدبير شؤون الآخرين، واتفاقهما يظهر في ضرورة بناء مجتمع قائم على علاقات إنسانية فاضلة.

¹برتراند راسل، المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، ترجمة: عبد الكريم احمد، مراجعة حسن محمود، مكتبة الانجيلو المصرية، القاهرة، دس، ص 30.

²سمير بلكفيش وآخرون، المرجع السابق، ص 358.

كما تقوم الوظيفة السياسية على إرساء معالم الاحترام لحقوق الإنسان والطبيعة والعدالة في تطبيق القوانين، وهي من الأحكام الأخلاقية، لينبّه في هذه المسألة عن خطورة الانفلات الأخلاقي عند الحاكم السياسي فيصبح حب السلطة قوة تدفع إلى الهيمنة والتسلط لشن حروب تحت ما يسمى التدمير المتبادل، ما يقود الإنسان لإهلاك أخيه الإنسان بحجة السيطرة والنفوذ، ليكون التعاون بين الدول هو السبيل الأخلاقي لتجاوز الضرر وإنقاذ البشرية من الانتقام السياسي، لتحوّل هذه الطبائع -أي طبائع القوة- الإنسان وسيلة لا غاية، نتج عنها انهيار أخلاقي بأحكام مستبدة تؤسس للتمايز والمنفعة الفردية.

ما جعل راسل يحاول تكسيورها وبناء مبدأ أخلاقيا كونيا يقوم على السلام بين الشعوب من خلال أخلاقيات حوار حضاري. كأنّ العالم يعيش إفلاس لمعنى الأخلاق ولقيمتها أو معركة للمفاهيم الأخلاقية، ما تؤكد فكرة العدمية التي راجت في أوروبا المعاصرة، لتظهر أزمة أخلاقية لا من غياب القيم بل من تشتت الإنسان الذي يمثلها وتمثله أي الإنسان الأوروبي. هو الواقع الذي اهتم الفيلسوف الألماني نيتشه لاعتماد منهج تشخيصي للأخلاق عرف بالمنهج الجينالوجي.

2- الأخلاق عند فريدريك نيتشه friedrich nietzsche

من أبرز فلاسفة القرن الذين قاموا بقلب وزعزعة الفلسفة الأوروبية الحديثة، في تسليطه الضوء على مسائل كانت مهمشة سابقا كمسألة الجسد باعتباره عائقا نحو بلوغ السعادة والفضيلة، هذا ما نقده نيتشه نقدا جريئا حطّم به كل التيارات الفكرية والفلسفية الغربية.

تناول نيتشه مسائل عديدة بمنظوره الخاص كالدين والقيم والأخلاق، معتبرا هذه الأخيرة قضية مركزية، فيكون جينالوجيا الأخلاق مفهوما نيتشويا خالصا، بكشفه عن الأوهام والخرافات والأحكام المسبقة التي نشأت حولها القيم، فقد جاء نيتشه بهذا المفهوم كمنهج دقيق لمعالجة الأخلاق من خلال هدم جينالوجي لتاريخ الأخلاق أي إثارة تساؤلات للشك في طبيعة هذه الأخلاق وعن منبع القيم وكل ما يتعلق بها.

نيتشه يدعو في مؤلفه "الفجر" إلى إعادة النظر في الأسس والمعايير القيمية مع إعادتها لأصولها الجينيالوجية، فمن خلال منهجه النقدي أعيد النظر في جل القيم الغربية السائدة وتسلط الضوء على أهمها كالخير والشر والسعادة، مع جعل الخير في كل ما يطور وينمي من القدرة على السلطة والسيطرة، فيكتسب الشر معاني الضعف والعجز، بينما السعادة هي ذلك الشعور الناتج بعد تمكن الإنسان من اكتساب القوة والنفوذ.

ليكون العمل الجينيالوجي قائماً على كشف وتعرية مصادر الأخلاق والقيم التي جعلت منه إنساناً بخلاف ما تعنيه الإنسانية، خاصة في الفكر الأوروبي المسيحي مع البحث عن الجوانب المسكوت عنها.

لقد أثار نيتشه سؤالاً خطيراً حول قيمة القيم وهو سؤال لم يسبق طرحه، ليكسر حاجز القيم المقدسة ويعيد تقويمها بعد تخليصها من الأوهام والتناقضات وإخفاء الحقائق تحت ما يسمى بالأخلاق والقيم، فتكون القيم الأخلاقية بنظر نيتشه قيم وأخلاق العبيد، ما دفعه للقول "إن الأخلاق يجب أن تكون لا أن تصير، تأخذ نتائج أفعالنا بناصيتنا ولا تبالي البت بأننا قد تحسنا في هذه الأثناء"¹.

إن الحياة بالمفهوم النيتشوي في نزاع وصراع متواصل والبقاء فيها للأقوى والأجدر دائماً، من خلال هدم المبادئ الأخلاقية المبنية على سيطرة الكنيسة، فيرى نيتشه وجود نقائص وتناقضات عدة في مفهوم الأخلاق مسببة لتشويش في معرفة ووعي الإنسان، حتى بلغ التقييم الأخلاقي عند الفئات الضعيفة ذروته حسب نيتشه بجعل الناس سواسية في الحقوق، والحياة التي تقوم بهذا المبدأ تتوّل إلى الهاوية، ما جعل الالتزام بمبادئ الأخلاق حتمية من خلال الإبقاء على حقيقة الاختلافات الموجودة في طبقات المجتمع.

¹نيتشه، ما وراء الخير والشر، تباشير فلسفية المستقبل، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 2003، ص124.

لقد تصور نيتشه " الحقيقة ناشئة عن النفع الحيوي ولا يتصور أن تقوم الحقيقة من أجل ذاتها فتلك في رأيه ألفاظا فارغة لا تتطوي على معنى أو محتوى، وعلى هذا يتساءل نيتشه عم تبحث الحياة؟"¹، ليؤكد أن غايتها هي البحث عن استمراريتها، ما يعني أن حقائقنا كلها تقوم على ما يناسبنا، مادامت هذه الحقائق عمرها من عمر منفعتنا بها، فهي تقوم على معرفة وهمية زائفة.

أما نظرية نيتشه ونقده للأخلاق بما يسمى اللاأخلاقي عنده - محذرا من فهمها بالصيغة العامة التي تعني الهمجية والفوضى والإباحية - هي عدم الاعتراف والتمرد عن الأخلاق السائدة بفحصها ومحاولة مراجعتها من جديد "نتأمل أخلاقنا الأوروبية عن بعد لكي نقابلها بأخلاقيات أخرى سابقة أو آتية فيجب أن نعمل بطريقة المتسائل الذي يحاول التأكد بنفسه من علو أبراج حضارة ما ولكي لا تكون أفكارا عن أحكام أخلاقية مسبقة تفترض ما وراء الخير والشر"²، ما يدل أن الأخلاق السائدة في ذلك العصر كانت تمارس الدوغمائية والتظليل، ليدعو بما يخالف واقع عصره، باعتبار نيتشه فعل الشفقة نحو الآخر ما هو إلا إحساس بالأنانية المستترة؛ الدافع منها خوفا من أن نعيش ما يعيش الآخر من مأساة.

ما جعل الأخلاق السائدة في حالة تدهور أخلاقي، ترتطم بين المفاهيم التي تعيش اضطرابا في المعنى الحقيقي وتلاعبا به، نتيجة شقها لنوعين، الأولى خاصة بالسلادة والأقوياء من الناس والثانية خاصة بالضعفاء وما سماهم بالعبيد، تقابل أصبح يشبه ثنائية الجيد والسيئ.

إنّ معيار القيمة الأخلاقية عند نيتشه هو القوة، فيظهر نموذج الإنسان النيتشوي المرجو؛ أي ما سماه بالإنسان الأعلى والذي أعلن عنه في كتابه "هكذا تكلم زرادشت": "إني آت إليكم

¹ نيتشه، إرادة القوة، ترجمة: محمد ناجي، إفريقيا الشرق، المغرب، الدار البيضاء، 2011، ص 493.

² نيتشه، العالم المرح، ترجمة: محمد الناجي وحسن بورقية، إفريقيا الشرق، المغرب، الدار البيضاء، 1993، فقرة 380، ص

بنبأ الإنسان المتفوق فما الإنسان إلا كائننا يجب أن تفوقه فما أعددت لتتفوقوا عليه؟¹، ليكون نموذجاً للإنسان الأكثر ارتفاعاً وسموا يقود إلى ارتقاء الجنس البشري.

لذا جاء نيتشه بقيم كانت نقطة تحول جذري في تاريخ الأخلاق وهدم لكل المعايير الأخلاقية السابقة، تنطلق من فكرة القوة وتقديسها لأن إرادتها هي جوهر الوجود ووجود كل ما هو موجود ينبثق منها، لتصبح للحياة الخيرة معنى آخر في الفترة النيتشوية، بمعنى حياة القوة، تخص الأقوياء لتكون القيمة المعيارية هي "أكبر مقدار من القوة يستطيع الإنسان تحصيله والاستيلاء عليه"² وخالق هذه القيم هو الإنسان ولو أدرك الإنسان هذه الحقيقة لزدته قوة.

ما جعل نيتشه يقول بنسبية القيم ويعطي الإنسان القدرة على تغيير أوضاع الناس من خلال سلطة فرضت عليهم بالقوة المتجسدة في الإنسان، الذي يعبر بدوره عن حالة مفعمة من النشاط الحيوي، كما أنّ إرادة القوة هي مقياس القيم التي تقود الفرد إلى الانفرادية التي تعني الإنسانية من خلال هدم الأخلاق الفاسدة.

هذه الأوليات في بناء المصطلح قد خلفت آثارها في فكر فريدريك نيتشه، فصاغ الكتابة وفق المنهج الجينيولوجي فكان كتابه (جينيولوجيا الأخلاق) أو ما يعرف بعلم الأنساب الأخلاقية، تجديداً في التنظير الفلسفي للأخلاق في الخطاب الفلسفي الأوروبي المعاصر، ولم يتوقف البحث الجينيولوجي المعاصر عند الأخلاقي بل توسع للغوص في أصل الأشياء والظواهر الإنسانية المتعددة والمتنوعة، فتواجهت الجينيولوجيا في الأخلاق، وفي السياسة، وكذا الدين وغيرها من المجالات الأخرى.

اهتمام مبدع "هكذا تكلم زرادشت" بالظاهرة الأخلاقية والقيم بارز لإخضاعها بمثل ما يصرح: "نحن في حاجة ماسة إلى نقد للقيم الأخلاقية، علينا أولاً أن نضع قيمة هذه القيم هي

¹Friedrich Nietzsche, ainsi parlait Zarathoustra, trad Henri Albert, p14.

²عبد الرحمان بدوي، نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، 1975، 5 ط، ص 215.

ذاتها مرة واحدة موضع السؤال - وهذا من شأنه أن يستوجب معرفة بالشروط والظروف التي تولدت عنها، والتي في كنفها تطورت وتحورت الأخلاق بوصفها استتباعا، بوصفها عارضا، بوصفها نفاقا، بوصفها مرضا، بوصفها سوء فهم؛ يشخص وينقد ويستنتج فكان تشخيصه لما هي عليه¹، الأخلاق والقيم في ظروفه زمانا ومكانا والخاضعة لسلطة وهيمنة الأخلاق البرجوازية الأوروبية دون السعي لتأسيس قيم أخلاقية وفق ما يريده؛ فإن كان تأليفه إرادة القوة محاولة لقلب كل القيم بأخلاق منافية لقيم صانعيها لما فيها من قهر لإرادة الآخرين والخوف من أوامرهم السالبة للحقوق، وما تشترطه الأخلاق من حرية وحق وإنصاف وعدل، إنها القطيع كما يصفها مهيمنة لغايات سيئة يحتكرها الأقوياء لما يملكون المال، الجمال، المعرفة، النفوذ... الخ.

إنه عمل تقيمي لدهاليز الأخلاق الراهنة له، ينجزه فيلسوف مالك للنقد الخارق والمحطم لأوهام وتصورات خاطئة شرعت كقيم أخلاقية وهي أبعد لأن تسمى قيما أخلاقية، لما تحمله من اضطهاد للغير ولما اعترها من تدنيس باسم الدين، إنها أبعد من قدسية النداء السماوي لتبعتها لمؤسسة دينية تمثلها الكنيسة الخادمة للفئة المهيمنة.

العمل النيتشوي فحص تقيمي-تقوي من البحث عن مصدر الأخلاق لغاية التأسيس القيمي السليم، فهو يعارض أن تكون الأخلاق تشريعا من فئة الأقوياء أي السادة وفق أفكارهم والمثبتة في أفعالهم لأن تكون القيم المشرعة منهم لنفوذهم السلطوي المهيمن على الفئة المقابلة أي غير الأقوياء الضعفاء العبيد، هو الوضع للأخلاقي الذي آل إلى انقلاب أخلاقي تصحيحي للقيم تلبية لنداء التحرر الأخلاقي.

نستنتج مما سبق، أن المنهج الجينالوجي الذي اعتمده نتشه في قراءته النقدية للأخلاق والقيم الأخلاقية أبان عن مستجدات لم تدركها المناهج الأخرى بمثل التاريخي، فهو يتجاوز

¹فريدريك نيتشه، في جينالوجيا الأخلاق، الشدرة6، ترجمة: فتحي المسكيني، دار سيناتر، تونس، 1ط، 2010.

المعطيات التاريخية المزيفة، ولا يقف عند حدود المقدس، بل يكسر المعتقدات السائدة وغير المتكافئة لكونها تصورات وأفكار غير أخلاقية، والقصد النيتشوي من ورائه التأسيس لأخلاق جديدة تصحيحية لما ساد في الماضي وللمجتمع الذي يخصه أي الأوروبي.

لنجمع من بحثنا الأخلاقي أنه وإن تعددت التصورات الخلقية عبر التاريخ نتيجة أفكار ومبادئ الفلاسفة المختلفة يبقى تركيزها وركيزتها قائمة على تحويل المفاهيم الوجودية إلى تحقيق إطار أساسي في بناء العلاقات الإنسانية والمعرفية الصحيحة.

المبحث الثاني: تاريخ تطور المعرفة العلمية من الحضارات الشرقية القديمة إلى الفترة المعاصرة

أولاً- العلم في الحضارات الشرقية القديمة

في بادئ الأمر يمكننا القول "إنَّ حكماء الشرق القديم كانوا بناء الحضارة الإنسانية الأولى ومؤسسي العلوم التجريبية، فهم الذين انشئوا علوم الرياضيات والفلك والكيمياء والطب وغيرهم من العلوم التجريبية"¹.

التأريخ للعلم عند المؤرخين ولمؤرخي العلم يبدأ بالأعمال الفكرية لحكماء الشرق القديم، فما قدموه من أنشطة يؤكد بالحجة التاريخية تأسيسهم لحضارة إنسانية قوامها العلم وإن كان في صورته الأولية من اعتمادهم العمل العلمي التجريبي حتى وإن كان لا يخلو من التوجيه الذاتي بمثل المعتقدات الدينية والتفسيرات الخرافية السحرية وهي أفكار خاطئة يلغيها التحري العلمي اللاحق، لكن لولا الحضارات العراقية البابلية بأجناسها المتعددة والمختلفة من سومريين وأكاديين وأشوريين، واليونانية والمصرية، والصينية، والفارسية وغيرها من الحضارات الأخرى ما كان للإنسان المعاصر أن ينعم بهذا العلم المتقدم جداً.

لتكون الحضارة عند المصريين الأوائل القداماء ما زال العلم يشهد لها تفوقها في عمليتي التشريح والتحنيط، وإن كانت ممارسات علمية لم تتجو من التعاليم السحرية وامتزاجها بتفسيرات

¹توفيق الطويل، أسس الفلسفة، القاهرة، ط7، 1979، ص180.

غيبية فهو لا ينقص من العطاء العلمي للحضارة المصرية القديمة بإبداعاتها الرياضية في قياس الزمن وحساب مساحات الأرض، أيضا المجال الطبي كان عندهم بمستوى رفيع خاصة في مجال التشريح والتحنيط الذي لم تقوى أي حضارة أن تتجز مثيله، وإن كان تفسير مثلا المرض بمرجعية لاهوتية، ليخصّ المرض الأرواح الشريرة وعلاجها يقتضي حتى أعمال السحر والكهنوتية لكنها استعملت النباتات وشحوم الحيوانات بغرض العلاج الذي كان يكتب فيما يسمى بالبرديات.

لقد تواجدت حضارات أخرى لاحقا في أقصى الشرق بمثل الصينية والهندية واليابانية؛ أينعت بدورها في مجالات علمية رائدة كالرياضيات، ففي الصين كانت بدايات التفكير العلمي المنظم وفي هذا الصدد، يقول كلود بريزنسكي Brezinski Claude: "لنغادر الآن العالم القديم، ولنذهب إلى الهند حيث كان علم الرياضيات شديد التقدم، وكذلك في الصين حيث أبدى أحد علماء الرياضيات، ويدعى ليو هسنج-نجل الفيلسوف ليو هسيو الذي كان على اتصال بالبيت الإمبراطوري لأسرة هان- اهتماما بهذه المسألة في حوالي 25 ق.م".¹

1- تاريخ العلم في الحضارة الصينية

الفترة التي ساهمت فيها الكونفوشوسية بتطوير تقنيات لحساب الضرائب مثلا، كما اهتمت بتشكيل الفكر الرياضي والفلكي ونجد الرياضيات، حيث اعتمد الصينيون العدّ بوسائل يدوية واكتشفوا برهنة فيثاغورس الرياضية، بعدها شهدت الصين اكتشاف حساب الجذور التربيعية والتكعيبية المعتمدة في البرنامج الدراسي الحالي.

¹كلود بريزنسكي، تاريخ العلوم اختراعات واكتشافات وعلماء، ترجمة: سارة رجائي يوسف، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط1، 2015، ص17.

لتعرف الصين انفتاحا بارزا في المجال العلمي والرياضي منه خاصة، في فترات ما بعد الميلاد فاعتمدوا على إبداعات اللاتين وترجموها للغتهم ما ساعدهم في اكتشاف الطريقة العشرية في الحساب و" تعتبر مساهمة كبرى قدمها الصينيون للحضارة في العالم"¹.

عرفت الصين إبداعات تقنية في هذه الفترة؛ كأدوات متطورة مقارنة بذلك العصر، استعملت في الفلك ما أخذها لدراسة المجال الفلكي تحسبا للمجال الزراعي لضمان منتج جيد في فترته المناسبة، لكن ارتبط هذا المجال بالنتجيم كما وضعه كونفوشيوس في كتابه "المتغيرات" يكشف فيه عن طرق التنبؤ بالمستقبل.

لننتقل لمجال الطب الصيني الذي لازال يعرف اهتماما من شعوب مختلفة بدأت في هذه الحضارة بدراسة النباتات ونفعيتها على المريض أيضا الوخز بالإبر، ليبدع الطب الصيني بفعل تجرده من تفسيرات الأساطير الشعبية والاتجاه العلمية أكثر.

كما قدم الصينيون إبداعات هائلة في مجال الطب الباطني، لكنهم رفضوا في الوقت نفسه التشريح احتراماً لحرمة الأموات، ما يظهر من الحضارة الصينية إبداعها العلمي والأخلاقي معا.

2- تاريخ العلم في الحضارة الهندية

إنّ "مساهماتهم جليلة في الحضارة العالمية... وكان الهنود القدماء يعرفون استخراج الجور المربعة والمكعبة ويحسبون بشكل دقيق"²، ليظهر إبداع الهنود الرياضي وهو ما اكتشف بعد أزمنة من خلال أوراق قديمة منقوشة بعمليات رياضية وحسابية تستخدم العلامات العشرية والجذور التربيعية.

¹ تشنغ يوي تشن، لمحة عن الثقافة في الصين، ترجمة: عبد العزيز حمدي عبد العزيز، هيئة أبو ظبي للثقافة، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2014، ص363.

² دياكوف وكوفاليف، الحضارات القديمة، ج1، ترجمة: نسيم اليازجي، منشورات دار علاء الدين، دمشق، سوريا، ط1، 2000، ص221.

أما المعرفة الفلكية في هذه الحضارة كانت بطابع ديني، فقسمت السنة وفق طقوس دينية، كما يرى المؤرخون أنّ الهنود أول من اكتشف تعاقب الليل والنهار. حتى المجال الطبي كان عند الهنود ممزوجا بالخرافات ليكون الألم مصاحبا لولادة الإنسان، فيقوى بالذنب ويخف بالخير والفضيلة، لكنهم تميزوا عن الحضارة الصينية في مسألة التشريح بترخيصها لمعرفة سبب الألم المادي، أيضا اشتهروا بالجراحة "كان الطب القديم عندهم خرافيا ممتزجا بالشعائر الدينية... أما الطور الثاني منه فكان بيد البراهمة فارقتى وكان التشريح أساس طبهم"¹، فترجمت أعمالهم العلمية لدى حضارات أخرى لأهميتها.

ما يقول عنه المؤرخ عمر فروخ: "يبدو أن التفكير القديم قبل اليونان قد بلغ ذروة من النضج، وخصوصا في العلوم التطبيقية... أن الفلاسفة اليونانيين الأولين أمثال: طاليس وفيثاغورس قد تلقوا علومهم الهندسية والفلكية في الهند غالبا وفي العراق أحيانا"².

ثانيا- تاريخ العلم في العصر اليوناني

نقطة فارقة في الحضارة البشرية لطفرتها النوعية في العطاء الفكري-العلمي، وإن كانت حضارة مستفيدة من التقدم العلمي الذي تحقق في ظل الحضارات ما قبلها كالمصرية والبابلية والهندية والفارسية والصينية وغيرها من الحضارات القديمة، ليتجلى تفوقها في جميع الميادين العلمية كالفيزياء والطب والهندسة مثلا - بالإضافة للفنون والفلسفة والآداب.

العلوم النظرية انبثقت عند اليونان من رحم الفلسفة فهي التي أنجبت المنطق والرياضيات والفيزياء والفلك وأصناف أخرى. علما أنّ الفهم والتفسير قد تحقق على يد الفلاسفة الطبيعيين في قراءة الذرة وأثر في توجيه الفيزياء المعاصرة. الحقيقة التي يؤكدتها الفلاسفة والعلماء على حد سواء.

¹ عيسى اسكندر المعلوف، تاريخ الطب عند الأمم القديمة والحديثة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2004، ص16.

² عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي، دار العلوم للملايين، ط4، 1983، ص30.

ليعتبر المذهب الأيوني أول المذاهب الفلسفية العلمية، حيث يضم مجموعة من العلماء الطبيعيين الذين بحثوا في عالم الطبيعة وحاولوا تفسير أصل الكون من ظواهر الطبيعة وظل هذا التفسير الطبيعي إلى أن بزغ الاتجاه العقلي التأملي بقيادة فيثاغورس والمدرسة الأيلية واشتغلوا على الفلك والرياضيات واعتبروا أن " العلم وسيلة لتهديب الأخلاق"¹.

لقد اهتم الفيثاغوريون بدراسة العدد فاستخرجوا نظريات حسابية وهندسية ودرسوا ظواهر الفلك، لتبرهن المدرسة الأيونية بعقلانية في إثبات الوجود الواحد، ثم عاود الفكر العلمي اليوناني النزوع مع الفلاسفة الطبيعيين المحدثين فاهتموا بدراسة المادة والأجسام الجزئية مع توجيه التفكير العقلي صوب المادة، لتصبح الأفكار في صيغة نظريات علمية، وأبرز رواد المذهب الطبيعي المحدث هم أصحاب المذهب الذري أصحاب مبدأ أن الأجسام تتألف من ذرات ووجود هذه المادة في العالم يخضع لقوانين طبيعية.

لتكون مرحلة الفكر السقراطي الذي "سأهم بإيجابية ضرورية لتطور العلم في المستقبل فثمة أولاً تمسكه بالتحديد والتصنيف...ثانياً كان يستخدم أسلوباً جيداً للجدل والكشف المنطقي...كان يشعر شعوراً عميقاً بالواجب واحترام القانون وأن نمو العلم الصحيح يتطلب صفاء أخلاقياً"² نستخلص من هذا ركائز الفترة المعرفية.

انتقالاً مع الفكر العلمي عند أفلاطون المبني في عالم يفوق عالم المحسوسات المادي، بوضعه لحقائق علمية في عالم المثل متجاوزاً المواضيع الأخلاقية كالحق والواجب وغيرها إلى "العلوم البرهانية وهي الهندسة والحساب... فإن لأشياءها مثل المربع والمثلث وغيرها في العالم المفارق وأن غاية عالم الرياضيات تتجلى في معرفة المثلث المطلق والمربع المطلق وغيرها"³، ليضع الرياضيات في مكانة مهمة في نظامه العلمي، لكون المعرفة الرياضية لها القدرة على

¹ محمد محمود الكبيسي، فلسفة العلم ومنطق البحث العلمي، بيت الحكمة، العدد 11، بغداد، 2009، ص 18.

² المرجع نفسه، ص 21.

³ المرجع نفسه، ص 22.

التجريد وتوجّه المرء للارتقاء لعالم المثل من خلال المعرفة العقلية التي لها القدرة على إدراك الحقائق المطلقة. ثم نتوجه إلى فكر أرسطو الذي اعتمد بدوره على التفكير العلمي لإثبات الحقائق والمظاهر الطبيعية، فتكون الأجسام الجزئية في الموجودات هي الحقيقية فتقوم بأساسها المعرفة العلمية.

أما المنطق الأرسطي يقوم ببرهان عقلي للوصول إلى الحقيقة، فقسم العلوم إلى نظرية وعلمية وصناعية، بهدف الحصول على المعرفة، فاهتم بدراسة علم الطبيعة من خلال البحث في الموجودات المادية التي تثبت وجودها بالحركة، ليكون كتاب "الطبيعة" خير دليل لاهتماماته بالعلم وموضوعاته.

يقول عبد الرحمن بدوي: "ويبدأ العصر الجديد تبعاً لأن النظرة الكونية قد تغيرت، فأصبحت نظرة عملية تجعل الأخلاق والعلم هما الأساس".¹ لبلاد اليونان دور كبير وفاعلية بارزة في رسم معالم المعرفة العلمية التي لم تتأسس من العدم بل أخذوا من الحضارات الشرقية القديمة.

ما قام به طاليس Thales من أعمال علمية في الفلك وما جاء به الطبيب أبوقراط في الطب التجريبي من التقيد بالتجارب والمشاهدات السريرية. وفي المقابل ما أبدعه فيثاغورس Pythagoras من مفاهيم ونظريات رياضية وإقليدس والذي أسس مبادئ الهندسة الإقليدية بمثل المسلمات المشهورة وأرخميدس Archimedes وإبداعاته وغيرهم من العلماء اليونانيين والإنجازات العلمية العملية. أفادتها معطيات الفكر القديم لتصاغ في الفكر اليوناني كنظريات بلغة قانونية رياضية.

صفوة القول، أن مسيرة الإنسان مع المعرفة العلمية بدأت منذ ستة آلاف سنة ق.م، غير أن الإغريق برزوا في تشكيلها فسطع منهم العديد من العلماء والفلاسفة. فهي حضارة علمية

¹ عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 3، 1942، ص 71.

وصفها احمد سليم سعيدان بقوله: "الفكر الإغريقي يأتي الحضارة الفكرية الرفيعة الأولى. لقد اخذ الإغريق من الحضارات القديمة، من مصر وبابل وبلاد الشام وفارس، شيئاً كثيراً وربما أكثر مما نعرف أو مما نقدر، من معرف وخبرات"¹.

ثالثاً-تاريخ العلم في العصور الوسطى

وفق التصنيف التاريخي فهي ثلاثة أطوار لتمييز الأولى والثانية بالتخلف لغاية أن وصفت بالظلامية، في حين انتعشت المعرفة العلمية في الحقبة الثالثة لتبدأ ممارسة الأعمال العلمية في الظهور وتتداعى الاكتشافات.

إنّ القول بجمود المعرفة في أولى الحقتين من القرون الوسطى مرده لقهر الدين المسيحي للعلماء والتقيّد بسلطة الكنيسة والخوف من نفوذها، وسيادة الفكر الأرسطي واعتماد المنطق الصوري في صورة القياس الأرسطي بنوعه الحملي وبضروب الصورية المحصورة، مع صرامة معيار الصدق بين جمهوره كون الحقيقة العلمية التي لا توافقها نصوص الكتاب المقدس مرفوضة في جزئها وكلها. فمن العلماء من هم رجال الدين في الأصل ولم يغيروا هذه التعاليم المخالفة للكنيسة، لاعتقادهم الجازم أن الطبيعة كأحداث وظواهر وقوانين هي من وضع الإله وأن كل فهم وتفسير لها لا يخالفه.

لكن لا عصر علمي يتطور بمفرده دون الاستفادة من العصور القبلية عنه، ولعل ما حدث فيما يسمى بنهضة القرون الوسطى؛ يشهد على يقين هذه الفكرة، فالغرب المسيحي ما كان لينبعث في ثورته العلمية دون الاستعانة بالإبداعات العلمية والتراكمات الفلسفية التي قدمها المسلمون والعرب. فمقابل جهل وظلمات العصور الوسطى الأوروبية، لاحت أنوار العلم في العصر الإسلامي والذي امتد نحو خمسة قرون. امتدت هذه الحضارة الرائدة بعلماء ومتعلمين

¹ احمد سليم سعيدان، مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 131، 1988، ص117.

رواد في ميادين علمية متنوعة ومتعددة، فلم يمنعوا أنفسهم الخوض في أي جنس علمي يحتاج البحث والدراسة.

كانت الإمبراطورية الإسلامية متقدمة في كل مناحيها خاصة على مستوى الدوائر والمؤسسات العلمية التي ازدهرت لأنشطتها المتنوعة من أعمال نظرية ومخبرية وحركة ترجمة واسعة ومهنية، وبحث وتنقيب وتسويق من تجارة رائجة في بيع ونشر الكتب والمخطوطات وغيرها للوصول إلى العلم الكلاسيكي وعلم الأمم الحاضرة.

"بيت الحكمة" في بغداد في عهد الخليفة هارون الرشيد -لحبه العلم والعلماء- شهادة ناصعة في التاريخ الإسلامي والعربي لحضور العلم وسيادته في العصور الوسطى للمسلمين والعرب. كما تتحدث المصادر عن الخليفة المأمون الذي أنشأ بدوره بيت الحكمة، والذي أمر العلماء بتشييد المرصد الفلكي المرفق لبيت الحكمة.

للعلماء المسلمين والعرب دور في ازدهار العلم في هذه العصور فبرعوا في كل العلوم المختلفة العقلية كانت أو التجريبية أو التأملية أو الدينية التي تخصصهم من إبداع المناهج الموازية والغوص في قضاياها وظواهرها ومسائلها. فإنجازاتهم المدهشة يختزنها تاريخ الطب والصيدلة والفلك والرياضيات بفروعها والتاريخ وفي المواد الفنية كالنقش والزخرفة والعمارة والموسيقى وغيرها من الفروع العلمية. مساهمة بالقسط الوافر في بناء التراث العلمي الإنساني. فالعلماء المسلمون أبدعوا بأعمالهم العلمية القيمة في ظل مجالات الحياة العلمية أكانت تخص العلوم النظرية أم العلوم العملية التجريبية. هو تقدم علمي موثق في كتبهم ومخطوطاتهم والتي تم نقلها من الغرب فسخرها لصالحه، والمنصفون للحقيقة من علماء يصدحون بما لا يخالف التاريخ.

○ العطاء العربي في التراث العلمي

تجيلاً لإبداعات الحضارة العربية طمحنا أن نخصص نافذة نطل بها على تاريخ العلم وعلماء وفلاسفة العرب، فكما علمنا من الكتب التاريخية أن للحضارة العربية دور بالغ في بناء النهضة الأوروبية الحديثة، بعد أن قامت هذه الحضارة قرابة القرنين في جزر صقلية حتى أصبحت محط استلهام الرومانيين في ميادين ثقافية وعلمية وأدبية متنوعة، يكون لها الاحترام تشجيعاً منهم على العلم، فآخذوا منها ما يخص المجال الاقتصادي والبحري وفي ميدان الإدارة والزراعة وخاصة العلم.

كما ذكر "ابن الكثير" أن عدداً كبيراً من علماء وأدباء العرب هاجروا بعد غزو الرومان، لكن أعمالهم العلمية ظلت باقية، كما كان للمسجد من أدوار مهمة في نشر العلوم الدينية والأدبية، أما العلماء الذين بقوا في صقلية إبان الغزو "كابن ظفر" العالم الشهير في النحو واللغة كان لهم دور كبير في تطور المعرفة العلمية في تلك الفترة، لتكون العلوم الجغرافياً أوسع العلوم انتشاراً بسبب الغزوات والاستكشافات.

لقد عرف ميدان الطب تطوراً كبيراً في الحضارة الرومانية بقاعدة مستنبطة من الثقافة العربية، حتى نجد أن الخليفة العباسي المقتدر وضع قانوناً يحرم فيه ممارسة الطب إلا بعد إجراء امتحان الأهلية من طرف لجنة طبية متمكنة، بسبب طبيب قتل مريض نتيجة خطأ طبي ومن يخطأ يعاقب شديداً، ما خلد تاريخ طبي كفاء في هذه الفترة التاريخية، لكون "الأمة العربية المعلمة الأولى لجميع البشر وأن حضارتها هي أم الحضارات في الشرق والغرب بما فيها حضارة الإغريق التي لم تكن سوى شرفة أو ملحق لبناء العرب في الشرق ونحن الأوروبيين أبناء آسيا أبناء العروبة في الحقيقة".¹

¹ندى محمد عادل، قراءة في كتاب سيكولوجيا الأمراض النفسية الجسمية، جريدة الفداء، العدد 1232، 2004، ص4.

عرف التّوجه السياسي في هذه الحضارة دوراً فعّالاً في الحركة العلمية بتهيئة الوسائل الداعمة للبروز العلمي، كإنشاء بيوت للحكمة والعلم ومن العلماء الأكثر تميزاً في العالم العربي والقرون الوسطى بصفة عامة، العالم "ابن الهيثم" الذي صنّف من أعظم فلاسفة الطبيعة لهذا العصر بكتابه "المناظر" الذي ترجم إلى لغات عديدة يتناول فيه البحث الفلكي والظواهر الجوية؛ قد تحدث عن المنهج الاستقرائي قبل بيكون بألاف السنين، إذ يقول في كتاب له "نبتدى في البحث العلمي باستقراء الموجودات وتصفح أحوال المبصرات وتمييز خواص الجزئيات"¹، كما نجده أول من اهتم بجراحة العين أين استمد منه الغرب لاختراع النظارات والعدسات البصرية.

ليكون إبداع "ابن سينا" هو الآخر محط اهتمام العلماء المتأخرين باعتباره من أعظم الشخصيات الطبية، حين وصف علاجات للأمراض النفسية الجسمية كأول طبيب ومحاولة دراستها من الحالة الاجتماعية للشخص، وقد عالج الأمراض العصبية، ليعد أول من استعمل التخدير في عملياته الجراحية وأول من اكتشف أورام المخ، ليظهر فكر ابن سينا العلمي قد كان فكراً فاخراً سبق أعظم الانجازات الطبية بسنين.

أما ما جاء به "الرازي" كأسلوب يجمع بين العلم والفلسفة اهتم بجراحة الإنسان ودراسة التشريح البشري، فللرازي قواعد مهنية اعتبرها أساسيات مهمة في المجال البيواتيقي، فكان يدعو الطبيب ليجعل غايته هي شفاء المريض أكثر من الغاية المادية أي الأجرة وأن يكون للطبيب زادا معرفياً بقدر المسؤولية التي يحملها أيضاً احترام الذات الإنسانية وعدم التجريب عليها بل التجارب تقاس على الحيوان.

¹ ناصر محي الدين ملوحي، تاريخ العلم وجيز التاريخ العلمي، دار الغسق للنشر، سوريا، 2019، ص46.

رابعاً-تاريخ العلم في عصر النهضة

عصر النهضة هي الفترة الزمنية التي احتدّ فيها الاهتمام بالمجالات الفلسفية والفكرية والأدبية والعلمية والفنية؛ تتباين وتتميز بإحياء التراث اليوناني والروماني ترجمة وتأثراً به، لغرض فعل إبداعي أكبر وأكثر.

بعد انتهاء عصر القرون الوسطى في السنوات الأخيرة من القرن الخامس عشر بدأ العصر الحديث بثورتيه في الفكر وفي الأخلاق والدين، ما كان بدايةً لنهضة عرفت في أوروبا، والذي قال فيه أيوب أبودية: " تكمن أهمية العلماء الأوروبيين وميزاتهم الفريدة، وبخاصة علماء القرن السابع عشر منهم، في التغيير النوعي الذي طرأ على العلم في تلك الفترة، حيث اتخذ العلم منحى مختلفاً وزخماً كبيراً انتهى إلى انجاز ثورة علمية أرست قواعد العلم الحديث"¹.

يعرف عصر النهضة بعصر العقلانية، فمن بداياته تجلت الدعوة إلى العقلانية والعلم والعمل. فكان لايطاليا الدور الريادي في قيام النهضة الأوروبية الحديثة التي أبانت عن تقدمها قبل غيرها من الأقطار الأوروبية الأخرى، وذلك مرده لعوامل وشروط توفرت على أراضيها؛ بعضها مادية وأخرى معنوية فكرية تخص الإنسان الايطالي ثم الأوروبي.

يتباين مؤرخو العلم الحديث حول تاريخ ميلاده، فإن تأرجحت بين القول بما عبده غاليليو Galileo كطريق ليعتبر عند البعض أب العلم الحديث، وبين الفتح النيوتيني الذي يشير إليه سالم ياقوت: "يجد بنا أن ننبه هنا إلى أن المفاهيم الأساسية للفيزياء الكلاسيكية عرفت نوعاً من التطوير والتنقيح والتصحيح منذ بداية العلم الحديث وعلى يد رواده، لكنها لم تتخذ صورتها النسقية وإخراجها النهائي والكامل إلا مع نيوتن"². أو بما جاء به العالم نيكولاس كوبرنيكوس Nicolaus Copernicus، في هذه المرحلة المفصلية في تاريخ العلم الحديث في بداياته، ليحطم

¹أيوب أبودية، علماء النهضة الأوروبية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص7.

²سالم ياقوت، فلسفة العلم المعاصر ومفهوما للواقع، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1986، ص18.

نظرية بطليموس القائلة بمركزية الأرض للكون وثباتها وأن الحركة الدائرية هي الكمال الأقصى والشمس والقمر والكواكب والنجوم تتحرك حول الأرض في أفلاك دائرية منتظمة، وهي الأفكار الأرسطية السائدة من اعتباره أن الأرض كوكب من كواكب المجموعة الشمسية، لتمثل جزءا من كل فهي جرم فضائي.

هي الفكرة التي أحدثت انقلابا وفتحا لمعارف جديدة، على أنقاض تصورات كلاسيكية تجانب الحقيقة العلمية والواقع، كانت تأسيسا لفكر يبشر بعلم غير مألوف. فكتابه الذي جمع هذه الأفكار (حول دوران الأجرام السماوية) أحدث ثورة في مجالات علمية عدة كالفلك والفيزياء والجغرافية والأرصاد. فما يتعلق بالفيزياء الكلاسيكية في عصر النهضة انطلق من الثورة الفيزيائية على يد غاليليو، لغاية ظهور الفيزيائيين المعاصرين.

هذا الانقلاب الذي حدث في الفيزياء لا يخفي ما حدث من تغيير داخل الرياضيات من تجاوز المسلمات الإقليدية التي عمرت طويلا وما جادت به بعض العقول الرياضية المعاصرة بمثلريمان Riemann ولوباتشفسكي Bernahard-Lobachevsky وغيرهما، من تنوير في الاستدلال الرياضي واعتماد الاستنتاج الافتراضي أي الأكسيوماتي، الذي يعد فتحا رياضيا لم تألفه الرياضيات الكلاسيكية.

ففضل الرياضيات والرياضيين لا ينكر على الفيزياء وعلوم أخرى كعلم الأحياء أي مجال البيولوجيا. فلولاها لما حدثت هذه الثورات العلمية الجديدة. هذه الشخصيات العلمية الرائدة لا تمنع ذكر فرنسيس بيكون Francis Bacon وما قام به في تأسيس العقلانية وانبعث العلم الحديث. ففي كتابه الشهير (الأورغانون الجديد) يلغي سلطة المنطق اليوناني الأرسطي الصوري وقلبه النابض القياس، وما يحويه من ضروبه العملية ذات استنتاج تحصيل خاص، مع غياب الجديد والتجديد في معارفه، وليثبت جدية المنهج العلمي الاستدلالي الاستقرائي الجديد في معالجة مشكلة منهجية العلوم الطبيعية، خاصة القائمة على جمع الملاحظات

وتحقيقها والتجارب والتجريب، وهي الفرصة العملية لاستخلاص النتائج والمعارف ومن ثمة وضع القوانين العلمية.

العلوم التجريبية تحقق في هذه العصور قفزة نوعية تجسدت في تقدم قراءة الظواهر الطبيعية قراءة علمية بارعة من أجل تفسيرها وفهمها، ولغرض التحكم فيها. على الرغم من أن تاريخ المعرفة العلمية يكشف الرعاية الأولى للعلم بين أحضان السحر والأقاويل الكهنية بجمولات خرافية وأساطير استوحاها الإنسان من منحى ميثولوجي. غير أن اعتراف الإنسان بالسبب ولو في دلالة ساذجة؛ عله يعلل ويكشف حقائق الظواهر الطبيعية التي تخصه في التأسيس للعلمية والمعرفة الوضعية، فإن كان هذا دون مستوى الاعتراف بمبدأ السببية الذي لاح لاحقاً، والقول بالسبب محتاج للتهذيب من عقلنته أولاً، لأن يكون سبباً منطقياً مانعاً للعقل أن يناقض نفسه وللواقع الطبيعي.

هي الفكرة النواة التي تطورت فأضحت إقراراً بمبدأ السببية أو بمبدأ السبب الكافي، ليعني المبدأ المتعدد ضمناً (السببية-الاحتمالية-الغائية). هو وضع من أوضاع العلم أو المعرفة العلمية في انطلاقاتها.

إنها بدايات منحت للعقل خاصة إعادة نظر كلية في منظومة المعرفة أكانت معلومة أو خبرة أو مفهوم للارتقاء به لمستوى الحقيقة العلمية.

ما دعا إليه ليكون من اعتماده النزعة الشكية بكل معرفة سابقة باعتبارها غير قطعية نسبية. هذا الهدف الذي سيقطفه من إعمال العقل وتكثيف نشاطه بإلحاح الرغبة والاندفاع لأدراك حقائق الأشياء كمعطيات أنطولوجية تملأ الفراغ وحقائقه لأنه جزء من الطبيعة.

خامساً- العلم في الفترة المعاصرة - الانتقال من النظرية إلى التقنين -

أصبح القرن العشرين قرن الثورة العلمية التي فتحت المجال للعلم واتساع نطاقه إلى حد كبير، وحظيت الإنجازات العلمية التي تحققت بأهمية كبرى، وبذلك أصبح للعلم مكانة جوهرية

في حياتنا. هو عصر حافل بالأحداث بداية مع الحربين العالميتين إلى جانب التطورات الضخمة في المجالات المعلوماتية والتقنية وغيرها، ليكون هذا العصر عصر التكنولوجيا بامتياز على الرغم من وقائعه الحربية والاقتصادية المؤلمة إلا أنه سيبقى قرن العلم والتكنولوجيا، فقد شهد أكثر من سبع ملايين براءة اختراع في مجالات مختلفة أحدثها الثورة الإعلامية أو الاتصالية التي جعلت من عالمنا قرية صغيرة.

هذا العصر الذي يبدأ من الثورة العلمية مع بدايات القرن العشرين وما زال مستمرا إلى الآن. فما ترتب من اكتشافات علمية هامة خاصة في العلوم التجريبية ومنها الفيزيائية والرياضية على وجه الخصوص، نتج عنه انقلابا في المفاهيم السائدة وتبدل بعض القوانين الفيزيائية من وضعها الكلاسيكي إلى طرح حديث برزت معه نظرية الزمان والمكان ونظرية الكوانتم (الكم) والنظرية الفوضوية في عالم الذرات والمادة مع تجديد غير مألوف يتعلق بالطاقة والحركة والقوة وما يخص ميكانيكا العقلانية الجديدة وفي مجالات أخرى انتهت إلى تأسيس الوضع العلمي المعاصر.

ما أدى إلى تحطيم جملة من المبادئ التي سادت العلم الكلاسيكي أبرزها الحتمية، فظهور الاحتمالية والاحتمال في الغرب تجلى في شطره الأوروبي خاصة ثقافة علمية جديدة، باختراعات تقنية أثرت في المعرفة العلمية نظريا وعمليا، غير أنها أثرت على الإنسان وبيئته بما هو مقلق لإنسانيته والكون معا.

لو عدنا إلى القرن التاسع عشر لكان بداية الانتصارات العلمية التي أعلن فيه عن ثورة هندسية شملت ميادين مختلفة فكانت بدايتها مع ظهور الهندسة الإسقاطية والهندسة اللاقليدية اللتان غيرتا من وتيرة الرياضيات، كما عرف هذا العصر قفزة نوعية في المجال الكيميائي وإنشاء الكيمياء العضوية وتشكل ميدان البيولوجيا مع اكتشاف اللقاحات من قبل باستور Louis Pasteur وجينر Jenner Edward، ليكون علم البيولوجيا كمحاولة لفهم مكانة البشرية في الطبيعة عامة، كما ظهر علم الوراثة مع "مندل Gregor Johann Mendel" لكن لم تعرف

رواجا إلى بدايات العشرين بفعل تطور الوسائل العلمية، فأصبح بفعل الالتحام الفكري للعلماء وحتى المادي للعلم مكانة في المخابر والتطبيقات الفعلية للتقنية، ما ساعد على تحقيق الفيزياء تقدما سريعا كنظرية النسبية الانشتانية بصورتها المعاصرة التي أعطت القدرة في التعامل مع الأشياء ذات السرعة العالية جدا، رجوعا إلى ميدان البيولوجيا الذي ساعد في فهم أوسع للمسائل الدقيقة كالخلايا ودور الجينات.

ليقود العلم في صورته المعاصرة إلى تشكيل نظريات كونية جديدة، خاصة فيما يمس الحياة الإنسانية والأرض، وشهد أيضا ظهور ثورة علمية فلسفية هائلة سميت بالابستيمولوجيا على أساسها يمكننا التأكد من النظريات العلمية، لينبثق العالم المعاصر إلى الوجود مع نهاية الحربين العالميتين وحدث تطورات حياتية وتقنية، لتشهد هذه الفترة لحظات حاسمة في تاريخ العلم مع الثورة البلشفية وصعود الإنسان للفضاء واكتشاف القنبلة النووية وانفجار الثورة التقنية والبيولوجية.

لنشهد بناءا من هذا المبحث على التطورات الكبيرة التي عاشها التاريخ العلمي وصولا إلى الفترة المعاصرة التي زادت معها سرعة هذه التطورات على الحياة البشرية، لتأتي معها تحديات ومسؤوليات تتطلب التعامل مع المستجدات العلمية الفائقة بحذر أخلاقي ووعي معرفي، ما حاولت البيواتيقا على احداث موازنة في جوانبه المختلفة لنتحدث عنها في الفصل اللاحق.

الفصل الأول:

الحضور البيوإتيقي كانبعاث لهوية أخلاقية جديدة

نخوض الحديث في هذا الفصل للكشف عن مدى الارتباط الوثيق بين حياة الإنسان المعاصر وتأثير التحولات التكنولوجية في توجيهها، لننطلق من انتقال الخطاب الفلسفي الأخلاقي نحو صورته البيواتيكية التي تسعى لمجابهة الرغبة الإنسانية في السيطرة على الطبيعة وممارسة فعل القوة والحد من نوايا التقنية الخفية في تحقيق الهيمنة والانتصار السلطوي على الإنسان بحجة التطورات التكنولوجية المحتومة والتي جعلت من الممارسات التقنية حروبا كينونية أكثر خطورة من الحروب السياسية، من خلال تهديدها المستمر لحياة الكائن الحي وبيئته.

ما أدى إلى اختلال بيولوجي وإيكولوجي يتطلب وبإلحاح مقاضاة أخلاقية معيارية للممارسات التكنولوجية ومساءلة قيمة للحياة التقنو-علمية التي نعرف لها خطورة حتى على استمرارية أجيال المستقبل بقول المسكيني الأجيال التي لم تولد بعد، لهذا وجب التحكم في الانفلات الراهن في حقل التقنو-أخلاقي حماية للمواطن كفرد ومجتمع، من خلال رفع مستوى المسؤولية الجماعية في ظل التطبيقات التقنية باتخاذها كمبادئ تنبلج معها أخلاقا مغايرة تجعل واجب الحد من صراعاة الإنسان مع الطبيعة واجبا في ذاته، لتتحقق كعلاج أخلاقي لانزياحات العلمية، كما قال جيل لبيوفتسكي "القرن الحادي والعشرين سيكون أخلاقيا أو لن يكون"¹.

لنستهلّ بحثنا البيواتيقي من إرهاباته كخطاب في الفكر القديم والمتمثل في (الحضارات القديمة واليونانية وفي الفلسفة الإسلامية) ثم ميلاد البيواتيكا كمقاربة جديدة بين الأخلاق والعلم من تتبع سياقات التنشئة وضبط المفهوم عند فان رانسيلير بوتير van Rensselaer Potter، ليليه عرض أسس الميكروبيواتيكا والقفزة الكبيرة نحو الماكروبيواتيكا، بعدها الكشف عن الغايات الإتيقية للبيواتيكا، ثم دراسة في علاقة العلم ووجود الإنسان من تقديم الحلول وتحقيق صورة الحياة إلى المشكلات الوجودية المصاحبة لها، قد تناولنا فيها موقف الفيلسوف مارتن هايدغر

¹ جيل لبيوفتسكي، أفول الواجب الأخلاق الغير مؤلمة للأزمة الديمقراطية الجديدة، ترجمة: البشير عصام المراكشي، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 2018، ص223.

Martin Heidegger حول تطور العلم النظري وأزماته، وما يتولد عن تطبيقاته حينما يتحول من تقنية إلى نتائج تهدد الوجود الإنساني ودعوته لممارسة الفلسفة لحل هذه المشاكل. ففوبيا التقنية عند فيلسوف الكينونة بارزة برغم من إنجازاتها التي يسرت ولوج الإنسان لما بعد الحداثة للمخاطر التي يمكن أن تترتب وهو ما يهابه.

هذا التطور العلمي المتجدد الذي انتهى إلى ميلاد إنسان جديد على كل الأصعدة يرسمه الفيلسوف والمفكر الموسوعي هاربرت ماركيز Herbert Marcuse في مشهد تجاوز التصورات السابقة. فالعلم الجديد في صورته التطبيقية أي التقنية؛ غير الإنسان تغييرا في ذاته ورؤيته لنفسه وللعالم الذي يحويه، لما يترتب عن التداخل القوي والواسع والعميق بين الإنساني والتقني كما قال بردائف Berdiaev.

المبحث الأول: من تاريخية الفلسفة الأخلاقية إلى أخلاقيات الراهن

تاريخيا مرّ تطور الفكر البشري بثلاث مراحل: العصر القديم، العصر الوسيط ثم

العصور الحديثة والمعاصر، شملت كل مرحلة علامات هامة ومتميزة، فبعد أن عاش الإنسان حسب الطبيعة، انتقل الاعتقاد بعالم روحي ممتد من الآلهة إلى أن ظهر العلم في العصور الحديثة، فتغيرت نظرة الإنسان إلى الكون، فلم يعد قانون الطبيعة يسيره ولا النظام اللاهوتي بل تبدل نظامه؛ فأصبح قائما على المعرفة العلمية وارتدى وعيا معرفيا انتقل به من فكرة العيش بسيطرة قوى الطبيعة إلى الدعوة نحو امتلاكها والسيطرة عليها واتخاذها ذريعة وأداة.

ليتلجى موقف بعض المفكرين إزاء القيمة بوجه عام والقيمة الخلقية منها خاصة والحاجة لها في تطور الفكر البشري. فتكون الأخلاق بلباسها العلمي بتعريف بطرس البستاني "علم الفضائل وكيفية اقتناءها ليتحلى الإنسان بها وبالرذائل وكيفية توقيها ليتحلى عنها"¹، ليشمل هذا التعريف كل العلوم المتعلقة بالإنسان سواء من الناحية الجسمية أو المعنوية، ما

¹منصور علي رجب، تأملات في فلسفة الأخلاق، مكتبة الأنجلو المصرية، ط3، 1961، ص19.

يعني العلوم باختلافها منها "علم التشريح" "علم وظائف الأعضاء" "علم النفس" "علم الجمال" وغيرها من العلوم.

إنّ علم الأخلاق علما نظريا بالحديث عن الضمير مثلا وعمليا حين تتطلب منا ضبط السلوك على مقتضى قواعده ومقاييسه¹، لكن ما آلت إليه أوضاع الوسط العلمي في تطبيقاتها على المجال الحياتي بإنفساحه، يقتضي علينا الوقوف عند الدلالات الأخلاقية ونظرة كل فيلسوف لها، لنجدها مع سقراط Socrates تعني الفضيلة المرتبطة بالعلم والمعرفة مع الفيلسوف هيربرت Herbert Spencer بقوله أنّ "العلم وحده كفيل بتهذيب الأمة وتربيتها، كما يرى أن الغاية القصوى من التعليم هي اكتساب الفضائل والتخلي بمكارم الأخلاق"².

لننتقل لمرحلة مغايرة يتشارك من خلالها الفيلسوف ليبنيز Gottfried Wilhelm Leibniz بأفكاره حول جعل الأخلاق موازية للمعرفة العلمية حين قال "سلمني زمام التربية والتعليم وأنا كفيل أن أغير وجه أوروبا قبل قرن من الزمان"³.

من جهة مقابلة نجد الرأي المتمسك بإنكار تأثير العلم في أعمال الإنسان، ليرى باسكال Pascal Blaise، كون الأخلاق الصحيحة تهزأ بعلم الأخلاق، كأن تكون بين الأخلاق وعلم الأخلاق معنيين مختلفين تماما بوجود العلم بينهما، لينكر هاربرت سبنسر تماما سلطة العلم في إصلاح الأخلاق ويستدل بالمعلمين الذين يحاولون نشر العلم وهم متعصبون ويقومون بارتكاب المعاصي، أيضا الأطباء الذين قضوا حياتهم في تحصيل العلم لينتهوا بفعل جرائم أخلاقية في حق مرضاهم وممارسة تجارب لا أخلاقية ولا قانونية بحجة العلم. هذا ما حاولنا من خلال هذا المبحث معالجته بالانتقال من تاريخية الأخلاق وما تعنيه عند بعض الفلاسفة إلى الوقوف عند ميلاد البيواتيقا كمقاربة تسعى للجمع بين الحقلين العلمي والأخلاقي.

¹المرجع السابق، ص 30-31.

²المرجع نفسه، ص 35.

³المرجع نفسه، ص 36.

أولاً- إرهاصات الخطاب البيواتيقي في الفكر القديم

1- الخطاب البيواتيقي في الحضارات القديمة

الفكر البيواتيقي قديم قدم العلم والأخلاق، فالحضارات الإنسانية القديمة أكانت شرقية أو

غيرها؛ لها قسطها في بناء صرح هذا العلم الجديد بأبعاده-القديم بمضامينه أي البيواتيقا.

فهي ليست من صنع أمة واحدة ولا نتاج عصر واحد، بل ازدهرت وأينعت مبادئها في السبعينات من القرن العشرين. نتاج تعاقب حضارات قديمة بدرجة أقل ومعاصرة بدرجة أكبر، ومستوى البيواتيقا من هذه الحضارات لا يقاس بمثل ما أدركته في العلم والأخلاق المعاصرتين، إنما يقدر بما كانت عليه الظروف العلمية والتقنية والأخلاقية التي سادت في هذه الحضارات. فلا يمكن عزل هذه الحضارات في تأسيس البيواتيقا خاصة كونها قد برعت في الثالوث العلمي الطب والرياضيات والفلك. فالمصريون برعوا في التشريح والتحنيط، وما يتبعها من وسائل تقنية، في صورة تعبر عن التناغم بين العلمي والأخلاقي، الأمر الذي يؤكد الأثر البيواتيقي في الحياة القديمة والمعاصرة دون استثناء لأي حقبة زمنية عن المسار الأخلاقي.

الحضارة البابلية قدّمت إضافات جامحة للمجال العلمي التقني والأخلاقي كما العلوم الطبية، حتى إن كانت العلوم في هذه الفترة لا تخلو من النقائص كاعتمادها التأويل الأسطوري والسحر.

هذه الحقيقة التي يحتفظ بها تاريخ الطب عند البابليين، وما رصدته ناهد حسن سلمان البقصي في كتاب لها مدونة" لقد حاول الإنسان منذ نشأة الحضارات أن يضع قوانين تحدد سلوكه ومعاملاته حماية للمجتمع، وكان من بينها شريعة هامورابي "الملك العظيم" الذي أسس السلالة العربية الحاكمة في بابل، وحكم في الفترة ما بين عامي (1792 -1750 ق.م) التي

شملت كل جوانب الحياة العملية حتى الطب، حيث وضعت فواعد مشددة¹. ولو غصنا في أخلاقيات الحضارة المصرية نلمس فيها قدرا محترما من الإرهاصات البيواتيقية، كاستجابتهم لنداء الضمير الذي يعتبر مبدئا مهما في الأخلاقيات التطبيقية بعمومها وما تعني الطبيب خاصة في معاملته مع المريض، حتى لا تطغى المصالح الأنانية مقابل المنفعة العلاجية للمريض ولا يقتصر نداء الضمير على مسامع البيواتيقي المهنية؛ بل امتدّ إلى علاقة الإنسان مع البيئة، فتعالج بضمير مسألة العدالة المناخية كأمر ضروري لصيرورة الحياة، الأمر الذي ألحت عليه الحضارة الأخلاقية الفرعونية بتحقيق العدالة في معناها الشامل.

كما نادت هذه الحضارة العريقة للتمسك بالروابط الأسرية والاجتماعية، الأمر الذي سبب حرجا بيواتيقيا للأزمة المعاصرة مع خلق جيل الإنسان الآلي وزمن الانتقائية الجينية، ما كانت تدعو له أخلاقيات الحضارة الهندية من طبقية؛ اعترافا بوجود فئة منبوذة محرومة من حقوق الإنسان، وهي مسألة مقبوضة نجدها عند اتجاه من علماء الفكر البيواتيقي، خاصة في بداياته الأمريكية باعتبار المعاقين والسود لا يحق لهم التمتع بفرصة الحياة، ما له علاقة مع دعوة اليوجينيا للتخلص من الجنين المشوه؛ باعتباره فردا منبوذا مستقبلا لا يحق له العيش، لتدعو الحضارة الهندية في مبادئها الأخلاقية تحديدا في مبدأ الكرماء بفكرة التناسخ أي تكرار المولد، ما نجده في صورته العصرية البيواتيقية يعرف بالاستتساخ .

أما للحضارة الصينية مع معلمها "لاوتسي" فكرة أنّ الإنسان اخترع بفعل معرفته وعلمه، ما أفقده حياته الطبيعية فحل بالناس الشقاء، ليعالج في صورته المعاصرة كموضوع بيواتيقي، بالتنبه عن خطورة الوضع اتجاه الإنسان الذي فقد سيطرته على الطبيعة فأصبحت هي من يسيطر عليه، بفعل تجاربه اللامتناهية، ما تحدث عنه هايدغر كتنبه عن نتائج التقنية وتمرد الآلة على مخترعها ما آل به إلى شقاء نفسي وكياني مقلق.

¹ناهد حسن سلمان البقصي، الهندسة البيولوجية والأخلاق، عالم المعرفة، العدد174، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1990، ص 38.

انتقالاً إلى الحضارة الفارسية فهي تؤمن بحرية الإنسان في صنع مصيره ما يربطنا مباشرة بفكرة الموت الرحيم كموضة بيواتيكية في جدلية بين اتجاه مؤيد وآخر معارض يعتبر الإنسان ملك لخالقه، لكن الفارسي زرادشت لم يكن في اتجاه عصره برأي واحد؛ فهو ينصّ على ضرورة حماية حياة الإنسان ليشعر بأمان يجعله يرغب في الحياة وعدم التفكير في الموت أيضاً في دعوته لحماية البيئة، لتظهر رؤيته البيواتيكية الشمولية، عكس سابقه الذين اهتموا بالإنسان فقط، لتكون الحماية البيئية ضرورية في فكر زرادشت فهي في نظره الحاضنة للإنسان والمرحبة به، لكننا وجدنا له فكرة تقول؛ مت في الوقت المناسب لنلمس منها معنيين باتجاهين مختلفين الأول يؤيد الموت في صورة قدرية تابعة لقوى خارجة عن الإرادة الإنسانية بينما المعنى الثاني يتجه في فكرة تأييد الموت الرحيم أي عند حاجة المرء له.

بناءً على ما سبق من تحليل للفكر الزراديشي يتضح أنه قصد بها بقاء دلالات الظواهر الإنسانية في مسار طبيعتها الوجودية والانعراج عنها يعد خطراً مهدداً لها.

2- الخطاب البيواتيقي في الحضارة اليونانية

تقدم القراءة التحليلية لآثار الحضارة اليونانية برصد التقدم العلمي عند أطبائها خاصة، معالم الوجود البيواتيقي، ما يكشف عن وجود ثقافة أخلاقية حيوية في مجال الطب والصحة، فكان أبقراط Hippocrate بقسمه الشهير؛ أول من مهّد السبيل للجمع بين الأخلاق والطب، كأبرز الدعائم التي يقوم عليها البحث البيواتيقي، فمن قسمه الشرفي الشهير يعلو حق تقديس الحياة الإنسانية من خلال دعوته العاملين وأولهم الطبيب؛ انتهاج التشريع الأخلاقي لتطبيب المريض.

هذه الأفكار والأعمال التي اتسمت وتجلت عند أبقراط تثبت أن البيواتيكا قديمة الوجود، غير أنها كانت أفكاراً أولية مختلفة عما هي في وضعها المعاصر، ليكون الإجهاض في فكر أبقراط مثلاً ممنوعاً عند المرأة لما تثيره من تعارض في الحقوق (حق الأم-حق الجنين-حق المجتمع) وتدمير الحياة البشرية ليكون محظوراً، وإن كان الموت مرغوباً من صاحبه أي

المريض ذاته لأن يكون أقرب من القتل أو الموت الرحيم، لخطورة حالته، هي المشكلة البيواتيقية التي توسع فيها هانس جونس في كتابه "حق الموت" كونها قضايا بيواتيقية بلغة العلم المعاصر، فوجودها القديم يحمل فكرا من مسار الفكر العلمي المعاصر، بانسجامها مع الأفكار والأساليب والتجارب.

ما صنعه وصاغه أبقرات أي قسمه هو ميثاق أخلاقي يمنع المغامرة والمجازفة والتهاون في العمل الطبي الحيوي، فهي أخلاقيات طبية متقدمة لغرض تأمين حياة الإنسان كحق وكرامة، فالتكامل بمثل ما ألح عليه أبقرات ضروري بين البيولوجيا والطب والصحة والأخلاق والقيم.

كما اتفق في الفكرة الأطباء اليونانيين القدامى بمثل جالينوس وغيره، ليصفها البعض بأخلاقيات الطب والبعض الآخر بأخلاقيات المهنة أو الجمع بين المدلولين، فيتجلى من قسم أو ميثاق أبقرات دعوى صريحة لكل طبيب أو عامل في الطب، إن لم يكن ملما بالضوابط الأخلاقية وعاملا بها ليساعد في حل المشكلات الأخلاقية الطبية، فما عليه إلا أن يترك هذا التخصص. ومن جهة أخرى، يثير قسمه مجالا من مجالات البيواتيقا ويتمثل في أخلاقيات البحث العلمي؛ من بيان الجوانب الأخلاقية في البحث العلمي الذي يتخذ الإنسان وأجزاء من جسمه موضوعا للقراءة العلمية التطبيقية، مع تأكيده على معيارية الأخلاق الطبية كعدم إلحاق الأذى للمريض مع مراعاة مطالبه العلاجية كإجراء ضروري.

إن ما صنعه وصاغه أبقرات يعدّ دستورا أخلاقيا لمنع المغامرة في العمل الطبي الحيوي، ليتجلى التلاقي بين الطبي والأخلاقي بقوة في الميدان البيواتيقي بلغة الفلاسفة والعلماء للعصور الراهنة، لتحقق تأميننا لحياة الإنسان يحقق بدوره التكامل الوجودي الذي يكشفه مضمون قسم أبقرات الشهير، بكونه أكثر من ضرورة بين البيولوجيا والطب والصحة من جهة والأخلاق والقيم من جهة أخرى.

مما سبق يمكن الجزم أن الأطباء اليونانيين القدامى وأبرزهم أبقراط وجالينوس مارسوا البيواتيقا خاصة أولهم الذي عرف عند العرب، بأب الطب فهو الذي شرع للأخلاق نفوذها في الميدان الطبي، فوصاياه بثنايا قسمه تجعل منه منبعاً للأخلاق الطبية، فلولا معابنته لجملة من المسائل المثيرة للجدل في أخلاقيات الطب الحيوي وما يترتب من تطبيقاته، ما كان له أن يؤسس هذا القسم بأرضية أخلاقية لأموح تخصص البيولوجيا ومنها الممارسة الطبية.

لنجد من المبادئ الأخلاقية الرواقية ما ترتبط بالفكر البيواتيقي كفكرة عدم "الخوف من الموت لان الموت ليس شيئاً مخيفاً والمخيف هو أن تعتقد أن الموت مخيف"¹ وهي من المواضيع التي اهتمت بها الفلسفة التطبيقية البيواتيقية ارتباطاً بفكرة الموت الرحيم، لينظر للموت انه سبيلاً مريحاً لا وجوداً مخيفاً مؤلماً بل كخلاص من الألم، كما نادى الرواقية إلى النظر للفقر كعضو من الجماعة؛ له الحق في الحياة بأحداثها لأنها تعتبر الحياة حق، رافضة الأنانية والظلم، ما يذكرنا بالأعمال الإجرامية التي قامت بها النازية في حق المرضى الفقراء في المستشفيات من تجارب لا أخلاقية دفعت لانقضاة قادت لتبلور الفكر البيواتيقي، ليظهر من أهم المبادئ البيواتيقية، احترام المريض وإعطاءه الحق في الحياة.

أما أفلاطون فيعد أول من دعا لليوجينيا بأفكاره حول تأسيس جمهورية يحكمها الأذكاء ذوي الصحة الجيدة فيما كان أصحاب الذكاء المحدود والجسم الضعيف أدنى السلم الاجتماعي والهدف من هذه الجمهورية هو تأسيس مجتمع مثالي. وللرواقية ما تقول أيضاً ف" كما انه من واجبنا الاسمى أن نبحت عن سعادة الآخرين ونحقق لهم الرفاهية والحياة الأفضل"²، لتدعو بها إلى العمل على توفير الحياة الأفضل للآخر، كأنه طريق طويل من تاريخ البيواتيقا؛ بداية من دعوتها لمساعدة الجنود المعطوبين في الحروب بتعويض أعضائهم المفقودة بتعويض مادي ومعنوي يدعو لواقع أفضل من أحداث الحروب المؤلمة، وتصورات الهندسة الجينية

¹ إبراهيم منكور، يوسف كرم، المرجع السابق، ص41.

² هدى سيحويك، المرجع السابق، ص222-223.

بدعوتهما إلى تحسين النسل من خلال حماية الصفات الجينية مستقبلا والدعوة لحياة أفضل وفكرة الأفضل للأخر يمكن أن نربطها حتى بالموت الرحيم من منظور الاتجاه القائل بتخليص المريض من العذاب، لتحمل الرواقية مسألة أخرى تعدّ مبدئاً من مبادئ البيواتيقا وهو الإحسان والعدل، كما للرواقية مبدأ الجبرية أي أن الإنسان مسيراً وليس مخيراً في إنتاج أعماله ومنه لا يستحق العقاب وكل ما يقوم به كان مقدراً له مسبقاً.

3- الخطاب البيواتيقي في الحضارة الإسلامية

للحضارة الإسلامية دورا هاما في تأسيس وتطوير الفكر البيواتيقي، فقد كانت هذه الحضارة منارة للعلم فكيف لها ألا تبحر في المسار البيواتيقي، حتى إن لم يكن رائجا في صيغته المعاصرة نجده في ثنايا البحوث العلمية والفلسفية والأخلاقية موجود، فأعظم الأطباء في العصور الوسطى كانوا مسلمين وعربا يدرسون بمؤلفاتهم وأبحاثهم التجريبية خاصة مسائل تخص الإنسان ومصيره، ما يؤكد تواجد التفكير البيواتيقي.

فالبيواتيقا ليست وليدة العلم المعاصر رغم وصفها بالعلم الجديد بسبب رواجها إبانها، لكنها تولدت من تراكم جهود علمية لحضارات عديدة، أبرزها ما عرف بالقديمة واليونانية والإسلامية، فلولا الإبداعات العلمية لمفكري كل مرحلة ما كان باستطاعة الفكر الأوروبي المعاصر أن يتغنى بها.

الحفر في التراث العلمي القديم للحضارة الإسلامية خاصة في مجالات البيولوجيا والطب والصحة وفي السياسة ومجال معاينة المعدات التقنية المعتمدة في العمل العلمي التطبيقي والحيوي على وجه الخصوص، يؤكد الحضور البيواتيقي عند العلماء المسلمين وكذا العرب هذا بالإضافة لدعوة الدين إلى تقديس وتكريم الكائن الحي عامة والإنسان عينا.

إنّ ولوع العرب والمسلمين الأوائل بالعلم عامة ومنه الطب والتشريح خاصة، مع رفع دور وقيمة العلماء وتبجيلهم والتمتع بالحمولة الأخلاقية لما جاء به الدين الإسلامي من جانب، والمطالبة بترجمة وشرح علوم الأمم الأخرى وبخاصة المعرفة الطبية المتقدمة عند اليونان

والفرس والحضارات القديمة الأخرى بمثل الشرقية، كلها عوامل من أخرى تؤكد على الآثار البيواتيقية في أبحاثهم وأعمالهم، فما بلغه الطب العربي والإسلامي في العصر الوسيط خاصة، من تقدم في الأعمال الطبية التطبيقية وما تم تسخيره من معدات تقنية بمثل ما ساد في الأعمال الصيدلانية وما كان يعرف بالوصفات أكانت مصنعة أو طبيعية من تراكيب الأعشاب، أدلة بينة توحى ضمناً أن الممارسة البيواتيقية لم تكن غائبة ولا مجهولة كفكر، ففي عهد المأمون ترجم العرب والمسلمون مؤلفات أبقراط وجالينوس وأطباء يونانيين وغير يونانيين آخرين، خاصة ما ترجمه عميد المترجمين والأطباء "حنين بن إسحاق" الذي نخلص رجوعاً لفكره أن ما خلفه علماء الطب والتشريح العرب والمسلمين؛ يوحي بوجود البيواتيقي كفكر قائم بالإصرار والامتثال للمبدأ الأخلاقي قبل وأثناء وبعد كل عمل علمي طبي.

ليؤكد النداء الإلهي في القرآن الكريم على النظر لكرامة الإنسان المبدأ الأولي والأساسي والكلي المطلق بغض النظر عن الاختلافات كاللون والجنس والمعتقد، ومن ثمة المحافظة على حقوقه "ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً"¹.

لقد اتبع الأطباء العرب والمسلمون القواعد الأخلاقية في المجال الطبي، وللتدليل يحتفظ تاريخ الطب العربي - الإسلامي بأسماء برعوا بجهودهم العلمية والطبية والأخلاقية كأطباء وفلاسفة، ما وصفته المستشرقة زيغريد هونكه Sigrid Hunke في كتاب لها، من تنويهاً للجمع بين العلم والأخلاق عند الطبيب "الرازي" ومن ثمة العرب، قائلة: "هذا الطبيب العظيم بنظرته الفاحصة كان إنساناً كبير القلب وطيباً إنسانياً إلى أقصى الدرجات، وقد كان سابقاً في

¹سورة الإسراء الآية 70.

إنسانيته القصوى تلك، كما كان سابقا في كثير من الاكتشافات العلمية، وتعدى الآفاق الخلقية التي وصل إليها الطب لدى الإغريق¹.

فنذكر من حقل المفكرين الإسلاميين "الزهرابي" من أشهر الجراحين العرب، وعالم في الرياضيات في كتابه "التصريف لمن عجز عن التأليف من ثلاثين مجلد جامعة العلوم الطبية والصيدلانية"، صور لآلات طبية صنعها بنفسه، يؤكد تسخيرها كوسائل تقنية، كالمشار الطبي لقطع العظام وتقتضي التقيد بالضوابط الأخلاقية من توظيفها واستخدامها على الإنسان المريض، وهو دليل آخر يثبت أن الممارسة البيواتيقيه كانت حاضرة في السلوك المهني كأداب هي أخلاق طبية.

لم يتوقف وجود البيواتيقي وإن كان مضمرًا في الحضارة العربية والإسلامية بمثل ما يتأكد عند هذه النماذج من الأطباء، إنما امتد عند العلماء المسلمين المعاصرين وفي تخصصات علمية متعددة ومتنوعة، فما استحدث في العصور الحديثة والمعاصرة للأمة الإسلامية كنقل الأعضاء من الموتى إلى الأحياء أو التجارة في الأعضاء البشرية، لم تكن متداولة ولا معروفة بين المسلمين في الحياتين العلمية والعملية، غير أن الضرورة العلاجية دفعت غير المسلمين الأخذ بها.

لذا يحتاج الإنسان المسلم أكان عالما أو طبيا أو مريضا إلى فتوى أخلاقية تبيح أو تمنع هذا المتداول في تجارة الأعضاء البشرية، أو قضايا أخرى؛ كالتبرع بالسائل المنوي وتعقيم المعوقين من مبدأ التدخل لوقف الإعاقة ولتحسين النسل وعمليات التحويل وأخرى، والخوف كله أن يضحي الإنسان من وراء هذه التجارة أداة بشرية فاقدا لكرامته، يبيح لأن يجرب عليه كما يجرب على الكائنات الحية الأخرى، فكلما تطورت الأمم من تطور علومها وتكنولوجياتها كلما تجددت وتعمقت وتعقدت قضاياها البيواتيقيه، والأمة الإسلامية ليست بمعزل عن هذا

¹ زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب أثر الحضارة العربية في أوروبا، ترجمة: فاروق بيضون وكمال دسوقي، الآفاق الجديدة، بيروت، ط8، 1993، ص 253.

فان باغنت البيواتيقي المستوي الذي تعرف به حاليا، فذلك تم عبر مراحل وبمساهمة الحضارات المتعاقبة ومنها الحضارة العربية والإسلامية.

ليكون "الرازي" من العلماء القدماء الذين حملوا من الفكر البيواتيقي أهم مبادئه ويعدّ أول من أجرى تجربة على الحيوانات من خلال الكشف عن مدى تأثير أملاح الزئبق على القردة يكون فيها التجريب على الحيوان كضرورة حتمية لحماية وإكرام الوجود الإنساني، كما نجد من الإبداعات العلمية للعلماء العرب قديما تقنية التثبيت الرغامي التي تساعد المريض على التنفس بأريحية أثناء إجراء العمليات الجراحية، ليظهر فيها الحس البيواتيقي من خلال العمل على تخليص المريض من الألم والمعاناة، ليطور العالم والطبيب "ابن النفيس" من آلية التنفس الرئوي من خلال اكتشافه دورة الدم الرئوية والتي استخلصها بعد تجاربه على الحيوان¹.

كما فضّل علينا علماء العرب المسلمين قديما باختراعهم التخدير الجراحي رحمة من الطبيب لمريضه وقد سبقهم في ذلك وإن كان بصورة مختلفة الهنود واليونان والرومان، من خلال تقديم مشروب مخدر يسكن الآلام.

أما بخصوص الاهتمام بالجانب النفسي للمريض واحترام مشاعره؛ ظهر مع الرازي في تأكيده على بث روح الأمل في المريض فمزاجه يساعده على الشفاء، كما أوصى الأطباء بالعمل بإخلاص والاستمرار في علاج الحالات الميؤوس منها كواجب على الطبيب وحق للمريض.

لنجد في الضوابط الأخلاقية أهمية في توجيه العمل العلمي الذي يعمل على دراسة المشكلات البيولوجية ومنها الطبية خاصة، مجالا ذو حساسية في المجتمعات البشرية ولا يرتقي إلا وفق ما يجب أخلاقيا، لأن يكون استثمارا في الإنسان وتنمية له لا ضده، فالإنسان يحتاج التقنية ولكن حاجته للأخلاق أكثر وأولى. فما تجمّع من أفكار وخبرات علمية عبر

¹ناصر محي الدين ملوحي، تاريخ العلم وجيز التاريخ العلمي، المرجع السابق، ص259.

العصور وما قدمته هذه الحضارات القديمة وأضافه اليونانيون وجاد به العلماء والأطباء العرب والمسلمون هو الذي أحسن علماء الغرب استخدامه لاستظهار البيواتيقي في وضعها العلمي الجديد والتميز الذي تعرف به.

ثانيا- ميلاد البيواتيقي مقارنة جديدة بين الأخلاق والعلم

التأسيس للخطاب البيواتيقي يحتاج منا في البداية الكشف عما يعنيه مصطلح البيواتيقي كحد وتبيان جذوره التاريخية التي أدت إلى ظهوره كعلم جديد ضمن المجالات المعرفية الفلسفية-العلمية والتعليمية المعاصرة، فما ترتب كقضايا مستحدثة في مجالي الطب خاصة وفي مدار البيولوجيا عامة وبتطورات مذهلة لتقدم المنهج التجريبي والعمل التقني فيها، أدى إلى ظهور تساؤلات إشكالية أخلاقية تخص الممارسة العلمية في المجال الحيوي خاصة التجارب التي تتناول الإنسان كمادة حية للدراسة واتخاذها له كموضوع مخبري.

هي قضايا إشكالية تطالب وتتطلب حولا حاسمة لإباحة العمل العلمي التجريبي والتقني في هذا المجال؛ دون التفريط أو إهدار الكائن الحي عامة والكرامة الإنسانية خاصة؛ من تأمين الإنسان كقيمة ووظيفة ومصير.

البيواتيقي هي "كلمة مركبة وصنع فني قديم معروف نسبه"¹ مستمدة من جذور يونانية

قديمة ترتبط بالدلالة حسب المفكر محمد جديدي ب (biosحياة) و(ethosالروح)، لتعني بالمفهوم اليوناني حياة الروح وإن تمعنا في دلالتها فهي تشير للارتباط الأخلاقي ethics بحياة الإنسان، لتدلّ عموما على أخلقة علوم الكائن الحي. أمّا المعنى الظاهر منها يكمن في جمعها بين الحقل الأخلاقي والمجال الحياتي العام ما تكشف عته تأليفها من الكلمتين: بيو وتعني الحياة وإيتيقي وتعني عموما الأخلاق. تجلّت بعد حلول النزاعات القيمة في المجال البيو طبي

¹محمد جديدي، الأفق البيواتيقي، ج2، دار ميم للنشر، ط1، 2021، ص74.

كتحصين للإنسان إزاء الثورات البيولوجية والتطورات العلمية وضمانا لحقوقه، بمعالجة المسائل الأخلاقية التي أثارها التقنيات الحديثة.

فيما يكون تأسيس البيواتيكا الفعلي مع "فان ران سيلير بوتز" بإبداعه للبيواتيكا منذ أربعين سنة مع كتابه "البيواتيكا علم البقاء" ليعيد طرحه في كتاب آخر "البيواتيكا جسر نحو المستقبل" وهو محاولة تحالف بين العلوم التكنولوجية والإنسانيات، لاستحالة الفصل بين القيم الأخلاقية والوقائع البيولوجية، فهي تحاول تأمين لمستقبل الأجيال القادمة تأميننا طويل المدى، يعني حتى الأجيال التي لم تولد بعد بقول الدكتور فتحي المسكيني.

كما ذكر بوتز في كتابه البيواتيكا جسر نحو المستقبل قصده من هذا الحقل "ينبغي أن يكون علم البقاء أكثر من علم واحد وعليه اقترحت مصطلح البيواتيكا بغرض التأكيد على العنصرين الأساسيين لاكتمال الحكمة الجديدة التي نحن بحاجة ماسة لها المعرفة البيولوجية والقيم الإنسانية"¹.

هنا ينوه بوتز على خطورة تهدد الحياة البشرية، ليشبهها بالسرطان "فالتطور البشري الفوضوي على الأرض يستند الركيزة الطبيعية التي ينمو عليها انه مثل السرطان الذي تتكاثر خلاياه من دون نظام أو حد على حساب الكائن الحي المضيف والذي يقتله السرطان في النهاية مسببا نهايته"²، ليظهر مراده في عنوانه مقالته "البيواتيكا علم البقاء" بهدف ضمان بقاء الإنسان وتحسين جودة حياته إلى المستقبل البعيد.

يبدأ التاريخ العلمي للبيواتيكا منذ القدم فالبحت البيواتيقي في أول عهده عرف بمصطلح أخلاقيات علم الأحياء لا يختلف في جوهره عما تعنيه البيواتيكا، غير أن ما ترتب من استحداث كممارسات طبية جديدة في أواخر السبعينات من القرن العشرين من جهة ومن جهة أخرى ما

¹ محمد جديدي، ما البيواتيكا، دار الوطن، ط1، 2020، ص54.

² المرجع نفسه، ص77.

جاءت به التكنولوجيا من وسائل طبية وشبه طبية أو مدعمة للعمل العلمي الطبي؛ بأثرها المباشر وغير المباشر في المجال الحيوي، خاصة على الإنسان ومع عوامل أخرى، كله في المجموع أدى إلى انحصار البحث البيواتيقي من اعتناؤه بالمشاكل الأخلاقية الناتجة عن هذه الممارسات التكنولوجية والوسائل التقنية ونتائجها السلبية على الكائن الإنساني من سلامته الجسدية ككائن وكمصير.

لتعمل البيواتيقا على صدّ ومنع تحويله إلى ورشة تجارب. هو الوضع الجديد المتولد عن الثورة العلمية والتقنية في مجال البيولوجيا؛ تسير في تقدمها بسرعة فاقت الحضور الأخلاقي بقضاياها الدخيلة عن الوجود الطبيعي، ليصبح التمييز بين ما يجب وما لا يجب قيمياً أي بين الخير والشر أمر شائك.

الحقيقة التي ينبهنا لها هانس جونس بعدم إمكانية تحقيق الأخلاقيات التقليدية على مجتمعاتنا الراهنة، لينبري الحل في خلق تصالح يجمع القوانين الأخلاقية بالتقنيات الطبية والتكنولوجية الراهنة من خلال استحداث المعايير القيمية بما يلائم الواقع العلمي المعاصر.

الواقع الذي دفع ببعض العلماء والفلاسفة للعمل على تحقيق تكامل بين القيم الأخلاقية والطبيعة الفكرية السائدة في بعض الميادين العلمية؛ كالطب والصحة والقانون والسياسة والبيئة والدين وأخرى، بمثل الفلسفة واللاهوت وعلم الاجتماع وعلم النفس، والمعتقدات والتاريخ والقانون والعلوم البيئية وما إلى ذلك.

لتبدو البيواتيقا واسعة منفتحة المجالات. الفكرة التي يوضحها جديدي بقوله "إن الحديث عن عودة الأخلاق لا يعني الأخلاق بالمعنى العام... الأخلاق بوصفها تفكيراً معيارياً بمبادئه وقيمه وضوابطه التي تسعى إلى تطهير حياة الكائن، ليس من منظور التقنية والمعرفة العلمية؛ لأن هذا الأمر اختصت به البيولوجيا والطب ولكن في تحديد أطر أخلاقية (كالحياء الفضلى)

وتكريس مبادئ الحقوق (الحق في الحياة) وضوابط سلوك في الحياة (احترام الحياة والكائن الحي)¹.

لتظهر البيواتيقا في صور مختلفة أحيانا، تلعب دور إيتيكا جديدة تسعى لبناء المجتمع المعاصر بأسس أخلاقية واعية، يعرفها بوتر في مواضيع مغايرة أنها الحكمة أو المعرفة "هي المعرفة التي تقول كيف يستخدم العلم وكيف يوازن في علاقاته بالمعارف الأخرى"²، فتتجلى هذه الحكمة من خلال التعقل في الممارسات صوب الآخر الإنسان والطبيعة، لكن الحكمة التي يقصدها بوتر لا تأخذ طابع فلسفي ولا ديني يسعى للتأمل في الطبيعة.

كما لا ينكر أن التدخل في الطبيعة قديم النشوء خاصة باندفاعية الإنسان نحو التجربة والاختبار والرغبة في التغيير، لتأخذ هذه الحكمة معاني الحيطة والحذر من التهور في التجريب والتدخل من أجل استمرارية البقاء دون امتلاك سبل البقاء، ما يسمح للإنسان بالتدخل في طبيعته فقط وبحكمة كي يكون أكثر ذكاءا من صراعات البقاء والتي يقصد بها التغيرات التقنية الحتمية.

ليؤكد بوتر أن الصنف الأكثر ذكاءا في تعامله مع الطبيعة سيكون الأول في سيطرته عليها لكن سيؤول به الوضع للنهاية؛ إما نهاية صورته الطبيعية بفعل نجاحه التقني وقدرته على الانتشار أو بقاءه في بيئة مقيدة تجعله غير قادر على مجارات التغيرات البيئية الواقعة؛ وفكرته هذه لم يعبر عن حتميتها.

إن تمرد الإنسان على تهديدات التقنية لكيانه، شكّل ضرورة لبناء جسر بيواتيقي يمكّن الإنسان من التعامل مع هذا الحرج المعاش؛ بعد أن أخرجته التقنية البيولوجية الحديثة والمتطورة من قدسيته عبر العمل والتجريب في جسده وإحلال التقنية مكانه، ثم اقترح بوتر بعد ذلك

¹ محمد جديدي، البيواتيقا ورهانات الفلسفة القادمة، مؤمنون بلا حدود، 2016، ص 8.

² محمد جديدي، الأفق البيواتيقي، المرجع السابق، ص 78.

إدماج المشكلات البيئية في أبعاد المجال البيواتيقي كونها ذات تأثير على بقاء الإنسان وتطوير وجوديته¹.

هذا ما جعل هانس جوناك هو الآخر يلح على ضرورة إثارة إشكالات أخلاقية تعكس طبيعة حدود التعامل مع حياة الإنسان، خاصة بعدما أصبحت التقنية البيولوجية تتطرق لقضايا شائكة يمثل الهندسة الجينية، التي تفرض لطبيعتها الحساسة قيودا أخلاقية للحد من كل التجاوزات، الأمر الكامن في مجال الأخلاقيات التطبيقية تحديدا ما يتعلق منها بالمجال الحيوي أو ما يسمى بالبيواتيكا التي أصبحت تشكل رهانا جديدا يمنح المستجدات العلمية روحا جديدة تتناسب مع صور الإنسان الراهن، بالأخص القادم المتشعب بالتقنية والذي عرف جهدا واهتماما للكثير من رواد الخيال العلمي، منذ القديم كتصور المفكر ألدوس هوكسلي Aldous Huxley في ثلاثينية القرن الماضي وتنبؤاته عن "عالم جديد شجاع" متخوفا من مآلات التكنولوجيا متطلعا لما سيفقده الإنسان نتيجة لذلك، فجزم في وقوعها هانس بنظرته المستقبلية لأوضاع الأجيال. إنَّ ضرورة بناء أخلاق جديدة كابحة للسرعة التقنية أمر ملزم حسب هانس، مستوحاة من واقع الإنسان المعاش والمرهون بالآلة، والمجبر على التغير بتغير وضع التقنية وتطورها، خاصة أن أزمة البيولوجيا كانت سببا في ظهور البيواتيكا من خلال وضعها للأخلاق كعلم للخروج من تلك الأزمة.

هذا ما جعل الأخلاق تعود من جديد في نظر هانس وكان سؤالها "إلى أي مدى يجوز تسخير العلم للتحكم في هذه المجالات؟"² أي ما يخص الحياة كلها، هذا ما يوضح لنا موقف البيواتيكا الاستعجالي لمرافقة الميدان البيوتكنولوجي والتقني، بعد ممارسة وتطبيق التجارب الطبية والعلمية على الإنسان.

¹Potter van Rensselaer، global bioethics، usa Michigan state، university، press1988، p1.

²محمد عابد الجابري، قضايا الفلسفة المعاصرة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2008، ص 65.

لتعمل البيواتيqa على كسر قيود التقنية فلا يصبح جسم الإنسان موضوعا تجاريا ولا حقلا للتجارب واحترام حرمة وطبيعته التي تقتضي وجوب احترام المعرفة العلمية والنظر لها ايتيقيا "أي يجب أن يتأسس العلم على مبادئ إيتيقية"¹.

كما اتجه هانس هو الآخر لتبني المراقبة الإيتيقية للعلم عوض ما قدمته المعيارية الأخلاقية بحكم أن الإيتيقا تهتم بما هو شامل وتتطلع لما سيكون في حين أن الأخلاق تهتم بمسايرة والمحافظة على ما هو كائن، وعليه فالعلوم باختلافها وتعددتها يكون الحكم والتقويم الإيتيقي هو الذي يضمن للمعرفة العلمية رسم حدود لها، لتقدم البيواتيqa ك"علم وأكثر من علم، إنه علم العلم أو تنظيم العلم"²، خاصة أن البحث العلمي وما حققته البيولوجيا من نتائج لامتناهية التطور حتم على خلق مساءلة إيتيقية تتهم بمصير الإنسان حتى البيئة بمبدأ هانس، فبعدما كان العلم في مسعى لتطوير الحياة الإنسانية والبيئية عامة؛ أحدث اختراقا في حرمة كل العناصر لتصبح موضوعا للعلم.

فيتضح أنّ السؤال الجوهرى للبيواتيqa لم يعد يقتصر حول ما وجب فعله؛ إنما أصبحت مسألة نقاش واسع حول المعايير والقيم التي تحضر في مثل هذه الحالة مثل الكرامة، الحرية والاستقلالية، بل إن المقاربة البيواتيقية يتسع مداها لتشمل خصوصية الكائن الإنساني...ينحصر في وضع جسد يتقلب بين طموح التطبيب ورغبة التغيير"³، ما يتحقق من خلاله قدرة على البقاء كما وصفها مؤسسها بوتر.

ليسعى هانس هو الآخر لبناء علاقة بين العلم والإيتيقا، فجاءت كرد فعل نتيجة مخاوفه إبان التدخلات العلمية في جسد الإنسان وطبيعته الواسعة؛ خاصة وأن نتائج التطورات التقنية كانت بحدين، لكن على الرغم من كونها سهّلت مسار الإنسانية وخلقت له رفاهية حياة؛ مقابلا

¹ عمر بوفتاس، البيواتيqa الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات التكنولوجيا، إفريقيا الشرق، المغرب، 2011، ص207.

² محمد جديدي، الأفق البيواتيقي²، المرجع السابق، ص78.

³ Pascal Engel، 'la nature et la norme' in science et avenir، 2002، p12.

لها قد أعلنت حربا باردة صوب كل حرمة طبيعية، ما يعطي للبيواتيقا دور المساءلة في قلب العلم متجاوزة التصور الكلاسيكي الذي ينظر للإيتيكا أنها مجال معياري قيمي، بل تصبح أبعد من ذلك في "إنشاء أخلاق تستخدم العلوم البيولوجية بغية تحسين الوضع الإنساني"¹.

ما يجعلنا نجد في البيواتيقا سؤال ايتيقي متعلّق مستبصر لنتائج التقنية، يهدف لدراسة نوعية ووضع الحياة الإنسانية لضمان نتائجها مستقبلا وتركيز النقاش حول التجاوزات التقنية كمقاربة أخلاقية راهنة، كيف لا ورغبة التقنيات الحديثة كالهندسة الجينية وتغيير الصفات الوراثية وعمليات التدخل في تكوينية الأجنة جلها تحمل الرغبة في ملاحة جسم الإنسان الطبيعي بتصور متجاوز لنقائصه الفيزيولوجية سعيا لإنتاج آخر هجين، حتى وإن حمل قوة وذكاء يفوق صورته الطبيعية فوجهته حتما تقود لإنسان متجاوز لإنسانيته ومتجردا من محيطه الطبيعي، في وجود له داخل آخر اصطناعي تكون نهايته سلطة المكننة وتشبيهُ الإنسان. بالإضافة لما ينبهنا له بوتر من خطورة انقلاب المعرفة في استخدام العلم لمصالح نفعية أنانية تعود بالضرر على الإنسان والبيئة؛ من طرف مختصين في المجال التكنولوجي دون الإعتبارات الإيتيقية.

هذا ما تحدث عنه بإلحاح في كتاباته فبوتر طبيب تجاوز البحث في قضايا الطب المعتادة، ليسلّط الضوء عن مجالات مثيرة للجدل تجمع بين المساءلة العلمية والاستنزاز الأخلاقي؛ كالموت الرحيم والإجهاض والاستتساخ وغيرها من المسائل التي تحدث عنها في كتابه "البيواتيقا الشاملة"، لينبه من خلاله أن البيواتيقا أخذت ارتباطا مع العالم الطبي غير أنها لا تعني فقط المسائل الطبية؛ فلها أبعاد بيئية ايكولوجية "لم يعد بإمكاننا فحص الخيارات الطبية دون النظر في العلوم البيئية ومشكلات أوسع للمجتمع على نطاق شامل"² كأنه يحاول أن يجمع بين البيواتيقا الطبية والبيواتيقا البيئية سعيا إلى التكامل بين هذين الحقلين.

¹Monique canto-sperber 'dictionnaire d'éthique er de la philosophie morale ،PUF،2004،p185.

²محمد جديدي، المرجع السابق، ص85.

لتكون البيواتيقا من منظور بوتر تحدد غاية أساسية وهي "إنشاء أخلاق تستخدم العلوم البيولوجية بغية تحسين الوضع الإنساني"¹ مشيرا إلى التقدم الايجابي للتقنية والمعرفة العلمية بتحالفها مع المجال الأخلاقي كتطبيق للأخلاق على الحياة عامة بنقراعاتها لتسترد الأخلاق صحتها العملية.

نظرة بوتر للبيواتيقا جعلت منها مجالا تتداخل فيه جميع التخصصات، لتعطي للحياة الإنسانية معنى أخلاقيا كان مغيبا أو مغتربا في ظل تطورات الواقع العلمي، ليتصورها بوتر "تبذل ما في وسعها لانبثاق حكمة علم أو معرفة متعلقة بكيفية استعمال العلم لأجل خير المجتمع على أساس من معرفة واقعية للطبيعة البيولوجية للإنسان وللعالم البيولوجي"²، لتكون رسالة بوتر في خلقه للحقل البيواتيقي كأنه ولادة ممارسات علمية مهذبة من خلال تزاوج المجال العلمي المعرفي والأخلاقي القيمي.

ثالثا- من الميكروبيواتيقا إلى الماكروبيواتيقا

لم تنشأ البيواتيقا إلا بعد التأسيس لتصور شامل لما سيؤول إليه وضع الإنسانية جراء التقدم الهائل للمجالات التقنو علمية والعلوم البيوطبية، لتفرض نفسها كواقع إنساني يهدف لتقويم مسار التقدم العلمي وأخلاقته، كرد اعتبار للبعد الأخلاقي الذي شهد تهميشا من صيرورة الحداثة بحلول التقدم المفصول عن القيم.

كما لم تعرف الحداثة استشرافها للمستقبل وما سيؤول له وضع الإنبثاقات التكنولوجية، ما دفع بفان رانسيلير بوتر إلى نحت حقل الأخلاقيات الشاملة التي تهدف إلى التوجه برؤية شاملة لمستقبل الأجيال القادمة، متحدثا عن المآزق الناجمة من فصل التقدّمات العلمية عن

¹عمر بوفتاس، البيواتيقا الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات التكنولوجيا، المرجع السابق، ص14.

²Gilbert hottois, qu'est-ce que la bioéthique librairie philosophique j, Vrin paris, 2004,p11.

الأخلاق، كحيطة وحذر من مآلات الغد بأبعاده حسب هانس أليسا، ليبيني بوتر بتصوره جسرا يسدّ فجوات العلوم التجريبية والإنسانيات في سياق الثورات العلمية المتواصلة.

لتجعل الرؤية البوترية من البيواتيكا بنظرتين، الأولى تستبصر وجود الإنسان وسط التطبيقات الطبية والبيوتكنولوجية؛ فيما يعرف بالميكرو موضوعات تجعل من البيواتيكا أخلاقا طبية من اعتناءها بالدرجة الأولى بعلاقة الطبيب والمريض، بناءا على مبادئ قيمة يعود لها الطبيب في ممارساته بهدف الحفاظ على حياة المريض، ما قام به الباحثين حين ضيقوا من دائرة البيواتيكا وحصروها في مجال العلوم البيولوجية وتطبيقاتها الطبية، فوجد أندري هيلغز الذي بناها كاستمرارية لأخلاقيات الطب الكلاسيكية، لتجعل من الإنسان في رانها ضمن محيط حيوي ينظر له كجزء لا يتجزأ من داخله.

أما النظرة الثانية شاملة تحيط بالإنسان لا تقتصر على الممارسات الأخلاقية في ميدان الطب إنما تشمل حتى علاقات الفرد بالمجتمع والبيئة والأرض والمجالات المختلفة، كإحاطة بالإنسان في بقاء آمن مرهون بحدود أخلاقية مستمدة من التفكير في مستقبل الإنسانية، خاصة مع حلول عصر التقدم التقني الهائل والمرعب في ظل التجاوزات التقنو علمية، كما يقول بوتر "نحن بحاجة ماسة لأخلاقيات الأرض، أخلاقيات الحياة البرية، أخلاقيات السكان، أخلاقيات الاستهلاك وأخلاقيات حضرية، أخلاقيات دولية، أخلاقيات الشيوخوخة وما إلى ذلك، معتبرا أن كل هذه المشاكل تستدعي إجراءات تستند إلى القيم والحقائق البيولوجية كلها تتطوي على أخلاقيات البيولوجيا وبقاء النظام الإيكولوجي"¹.

الماكروبيواتيكا يجمع بين الإيتيكا الطبية والإيكولوجية، هي رؤية بوترية استخلصها من كونه طبيب مرض السرطان، فكان يبحث عن أسباب انتشاره متخذا من البيئة بمفهومها الواسع مجالا حاسما لصحة الإنسانية، ما قاده لنحت مصطلح البيواتيكا الشاملة من خلال توسيع

¹نورة بوحناش، البيواتيكا وطبيعتنا الإنسانية الهشة في زمن الهيمنة الفيروسية، منشورات الاختلاف، 2022، ط1، ص33.

قائمة المواضيع خاصة التي تحتاج إلى تفكير قيمي يتطلبه الواقع الطبي والتقني المعاصر، لتكون هذه الأخلاق في صورة تلائم طبيعة المستجدات العلمية متجاوزة الأخلاق التقليدية، بمثل ما تحتاجه مواضيع الموت الرحيم والاستئساخ حتى المتعلقة بالبيئة كمحيط يحي فيه الإنسان. ليظهر قصد بوتر في بناء هذا الوجه الجديد للبيواتيقي بفتح آفاقه بعيدا على المجالين الطبي والبيولوجي والتفاعل مع الأنظمة البيئية وإدراج قضايا حول المحيط الحيوي الواسع بإفرازاته الأخلاقية، لتكون لهذه القفزة الرصينة للبيواتيقي قصدية "تسيير مسؤول للحياة الإنسانية في إطار ما يبذله العلم من جهود بغية تحسين نوعية الحياة"¹، من خلال تهذيب المستجدات العلمية وطموحاتها اللامتناهية الشاملة للحياة البشرية والمحيط البيئي.

إنّ البيواتيقي كواقع يتحالف مع علوم أخرى أنتجت تخصصات جديدة تخص الحياة الإنسانية كالبيوتكنولوجيا والبيوكيمياء، لتتسع شموليتها لمجالات تخص الإنسان من جوانب متجاوزة لحياته العضوية الجسدية كالواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي، كمحاولة لبناء نقائص حياته العامة، لكن هذا لا يخفي أن اهتماماتها الكبرى كانت تصبو "لكشف الخارطة الجينية وحوسبتها والتحكم في الجينوم هو ما سيكون له معان عميقة في الطب والبيولوجيا"².

كأنها عودة ديونطولوجية ذات رؤية حديثة، انتقلت من الرغبة في إقامة علاقة نفعية بين الطبيب والمريض إلى البحث في جزئيات الجسد وتفصيله المجهريّة، بصورة أتاحت للإنسان الكشف عن المزيد من المعطيات المتعلقة بالكائن الحي الإنسان منه خاصة، وتأطير هذه المستجدات العلمية أخلاقيا تكريسا للحق في الحياة.

لتكون البيواتيقي أخلاقا حياتية تحضن الإنسان من صورته الكاملة إلى جزئياته اللامرئية، لكن هذا الاهتمام لم يدم طويلا حتى أصبح الإنسان المفكر والمفكر فيه يعيش حالة توتر في

¹Julien nyimi phanzu، la bioéthique، un paradigme de la nouvelle éthique، l'harmattan، paris، 2019،p19.

²ميتشيو كاكو، رؤى مستقبلية كيف سيغير العلم حياتنا في القرن الواحد والعشرين، ترجمة: سعد الدين خرفان، عالم المعرفة، العدد220، يونيو2001، ص26.

وسطه الخارجي، ليعلن عن ضرورة البحث في محيطه البيئي عمّا يضمن له توازنه كعنصر بالانتقال من كونه سيّدا على الطبيعة إلى وجوده كعضو يتفاعل فيها كما لها الحق عليه. هنا تنتقل البيواتيقيًا بشكل واضح من تصورها كأخلاقيات الطب إلى أخلاق الحياة الشاملة تسعى لتعديل الإنسان والطبيعة معا بالمرافقة الأخلاقية بحكم أن الشرخية بينهما تقود إلى "بشرية مباشرة نحو الكارثة والتدمير الذاتي"¹.

ما يؤكده الفيلسوف هانس جوناكس Hans Jonas الذي أسهم بعالمية الفكر البيواتيقي الشمولي من خلال ربطه بأخلاقيات تخص حماية البيئة الناتجة عن تحلي الإنسان بالمسؤولية الواعية صوبها، وتنبئها عن خطورة الأبحاث الطبية والتكنولوجية على الطبيعة والإنسان، بحكم أنّ هذا الأخير "الكائن الأخلاقي الوحيد الذي يستطيع أن يؤسس لقيم ومعايير أخلاقية تعبر عن بعده القيمي ليحفظ بها الطبيعة"².

ليكون حضور الوعي الأخلاقي في البحث العلمي ملزم من خلال ضبط وتقنين سلوك الباحثين واشتغالهم على ما يخلف أضرار قاتلة للبيئة والإنسان، من أدق جينوم بشري له القدرة على ذلك في إطار ما يسمى بالميكروبيولوجيا إلى ما يتعلق بالكرامة الإنسانية والبيئة الواسعة. كما نجد الفيلسوف "سنجر Peter Albert David Singer" الذي استند في إقراره لشمولية البيواتيقيًا إلى مبدأ تحقيق أعظم قدر من السعادة كما قال لأكبر عدد من الناس، لكن قوله هذا لا يعني اكتفاء رؤيته البيواتيقيّة بقضايا الإنسان بل تجاوزها للدفاع عن حقوق الحيوان، رافضا التجارب التي يقوم بها الباحث العلمي بالنظر إلى معاناة الحيوانات، كدعوة إنصاف شاركه فيها "توم ريجان Reggan Tom" بمسئلة أنّ للكائن البشري الحق في عدم الأذى وللحيوان كذلك، وفي مقابل هذه الرؤية الشمولية نجد "ألد ليو بولد Aldo Leopold" يوسع مجال البحث

¹بول كنيدي، قلق في العولمة، منشور في كتاب القيم إلى أين؟ ترجمة: زهيدة درويش جبور، جان جبور، دار النهار، بيروت، المجمع التونسي، بيت الحكمة، 2004، ص176.

²عبد الغاني بواصكك، الفلسفة البيئة وأخلاقياتها، الأخلاقيات التطبيقية، دار الأمان، 2015، ط1، ص155.

فيشمل أخلاقيات الأرض لتصبح حدودها بحدود المجتمع، فيضمّ هذا العلم التربة والمياه والنباتات والحيوانات أو إجمالاً الأرض ككل، ما يؤكد أن هذه الأخلاق تنقل الإنسان من صفة المستعمر إلى مواطن في الأرض التي تحويه، ما يقوده إلى احترام المجتمع كمسعى من ليو بولد لتغيير منظومة الأخلاقيات الإنسانية حفاظاً وتأسيساً لأخلاقيات البيئة.

كما نجد "أرني ناييس Arne Næss" هو الآخر يعمل على تأسيس ايكولوجيا عميقة تنطلق من احترام القيمة الذاتية لكل الكائنات الحية، بصرف النظر عن الفوائد النفعية للبشر، بطابع شمولي تقوم على التعمق في العلاقة القائمة بين الإنسان والعالم الطبيعي والنظر للبيئة كفرع من علم الأحياء.

ليكون نداء الأخلاقيات الشاملة أو المفتوحة على المحيط الحيوي بهدف "حماية الحياة في جميع أشكالها عن طريق إنقاذها فمن دون الطبيعة إنه لا يمكن أن تستمر الأجيال المتعاقبة"¹.

رابعا- البيواتيقي وأخلاق الغاية -نحو مستقبل أفضل للإنسان-

أي مستقبل ينتظر البشرية مع وجود هذه القضايا الإشكالية البيواتيقيّة القادرة على تدمير الإنسان خاصة وبيئته عامة؟

انحرافات التقدم العلمي-التقني في المجالات البيولوجية بأنواعها ونفايات الصناعات بأجناسها أمر لا مفر منه في ثنايا التاريخ، ففي القرن التاسع عشر عرفت البشرية ثورات عالمية مدمرة غيرت وجه الطبيعة ودمرت الإنسان ومازالت ممتدة التدمير، الحرب العالمية الثانية مثلاً كانت أكثر قسوة لما فعلته الولايات المتحدة الأمريكية في صراعها مع الإمبراطورية اليابانية من قنبلتها لمدينين هيروشيما وناغازاكي نوويا، وما فعلته فرنسا في رقان بتجارب ليس بعيداً عنها.

¹Sylvie Ferrari، 'éthique environnementale Développement durable: réflexions sur le principe responsabilité de Hans Jonas، p06.

فإن كانت هي أسلحة لصناعة عسكرية، فالأمر أشد وأخطر لما يخاض كتجارب في المخابر البيولوجية الحيوية، من علماء بلا ضمير لدرجة التشدق بها، في لامبالاة لما يؤول إليه صنع الإنسان وكائنات أخرى جديدة من تدمير ما هو كائن حي.

إنها تجارب تنذر بالمجازفة والخطر على البشرية حتى البيئة، حين تفقد توازنها الحيوي كحتمية يؤول لها لا محالة مستقبل الوجود المظلم، هي الأوضاع المتجاوزة للقول بأن المجتمع الإنساني على أعتاب ثورات علمية-تقنية عامة وفي المجال البيولوجي خاصة، فما تنذر به الهندسة الجينية من تحول للبشرية إلى وضع لا طبيعي وفائق يحمل اعترافا جاهرا باندثار الإنسانية وحضور التصورات المابعدية. فهل للإنسانية من قدرة لتجاوز هذه المحنة؟ وهل هي مستعدة لمواجهة هذا الخطر التقني المخلوق من طبيعة فائقة؟ وهل ارتداء الإنسانية للأخلاق كطوق للنجاة بطبيعتها هو السبيل؟

ليكون الرجوع إلى الأخلاق بمثل ما يطالب الغالبية من المفكرين والفلاسفة والعلماء الإيتيقيين (العودة إلى الأخلاق) استبصارا لما سیتسم به مستقبل الإنسانية من تهديدات للوجود الحيوي بأسره، والناج عن أزمات العلم المتفاقمة في المجال البيولوجي على وجه الخصوص، بمثل صنع البكتيريا والجراثيم والفيروسات والتحكم في شفرتها وبرمجتها لأن تكون سلاحا فتاكا، حتى إن كانت بمنافعها في المجالات البيولوجية الجزيئية والخلوية بمثل ما يؤكد علاج السرطان - كالجمره الخبيثة وجدري الخيول، والطاعون الأسود، وفيروس داء الكلب وفيروس كورونا-19-، حالات تنذر بكوارث الغد التي ستواجهها البشرية لا محالة.

فما قام به العالم الصيني في علم الإحياء من تجارب لتعديل الجينات لطفلين توأمين قبل مولدهما (لونا-نانا) رغم نواياه العلاجية، قد استهجنته القراءة الواقعية في العالم لدرجة اعتباره ضرب من الجنون، ليطالب بالكف عن هذه الأنشطة العلمية الأخلاقية في ميداني البيولوجيا الوراثة والتركيبية البشرية. فتبعاً لبيانها الذي أعقب هذا الانفجار الوراثي، المخاوف الأخلاقية كبيرة وخطيرة لما ينتج عنها من حالات شاذة في أبنية الكائنات الحية، وفي هذا يقول حسن

شمسي باشا: "الاستخدام الخاطئ لثمار هذه الثورة العلمية لم يعد مجرد أفكار وخواطر، بل إن الأبحاث غير الأخلاقية أصبحت حقيقة لا يمكن إنكارها، ومن الإستخدامات الخاطئة للتقدم العلمي في علم الجينات ما يمكن أن نسميه "أسلحة الدمار الوراثية الشاملة"¹.

إنّ التفكير في القضايا الإشكالية البيواتيقيه التي يثيرها العمل العلمي في المادة الحية أكانت حيوانية إنسانية أو حيوانية صرفة، بالإضافة إلى القضايا الايكولوجية، هو تفكير في المستقبل للتحكم في الحياة، في الوجود، في الكينونة، من إنقاذ البشرية من وقف التحديات وضمان الأفاق من تأمين أمنها، باعتبارها الحل الذي لا يمكن تجسيده إلا بالترشيد الأخلاقي للثورة العلمية والتقنية للبيولوجية الوراثية خاصة. فمن دون هذه الأخلقة- هو إجراء سهل في تنظيره، صعب في تدبيره- فالبشرية قريبة وتزداد قربا من شفا الهاوية.

لا يمكن الإغفال عمّا للهندسة الوراثية من قدرة علمية لحل بعض المشكلات البشرية من إيجادها الحلول لفئة من الأمراض الطبية والعلمية غير أنها في جانبها الآخر والذي يبقى خفيا تثير بعض الممارسات تخوفات كبيرة من أن تكون الحروب والكوارث أو الجرائم وليدة هذا الجنس العلمي. فهي تنذر بوعيد كبير للمزالق الناتجة عن إساءة استعمالها أو استخدامها لنوايا خبيثة لا تخدم البشرية ولا البيئة معا.

ما يلزم على البيواتيقي ضمان خيوط الوصال بين العلم والإيتيقا، لبناء جسر بينهما يأخذ للمستقبل لمراقبة آفاق التطبيقات البيوتكنولوجية، لتصبح التطورات العلمية تسير وفق ما يلامس الإنسانية وقواعدها الأخلاقية والتماشية مع الجوانب القانونية والدينية حتى الاجتماعية منها، لتسطر البيواتيقي للقواعد الأخلاقية التي توضح وتفصل الحكم مثلا في عمليات العلاج وعمليات التحسين، ليجيب عنها سؤال القيم بأن البيواتيقي لا تسعى لتوفير ما يجلب السعادة بقدر ما

¹حسن شمسي باشا، الثورة الصناعية الرابعة، الجينوم البشري والهندسة الوراثية المستقبلية، مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي (الدورة 24) دبي(الإمارات).

تعمل على الاعتراف وحماية الكرامة البشرية والبيئية من انتهاكات التقنية، من خلال عدم الارتكاز على المساءلة النظرية بل هي ممارسة نقدية لحالة الأخلاق الراهنة وما يقابلها من تطورات علمية، أي "وضع قواعد وضوابط لسلطة الفعل البشري على الطبيعة الحية وإجبار التقدم العلمي على النظر في المقتضيات الأخلاقية التي ترتبت عن البيوتقنية"¹.

يعدّ التقدم العلمي خاصة البيوتقني المرتبط بالتصورات العلاجية للجسم البشري تنويها لضرورة حضور الدرس الإيتيقي داخل الممارسة العلمية-العملية، وعليه تحقيق القيم الإنسانية؛ تحقيق لماهية الوجود بكلّيته، خاصة بعد تحرر التطورات العلمية وولوجها في أبعاد مست أنطولوجية الإنسان من زرع الأعضاء واستنساخ الجينات كذلك الإخصاب الصناعي.

إنّ التطور الهائل قد جعل البشر في خوف من الانعكاسات السلبية لها هو حال فريديريك Mayor Frédéric بسؤاله "هل نحن مستعدون للقرن الحادي والعشرين؟"² كما هو حال الفكرة عند هانس جوناكس باعتبار أنّ التفكير النقاني بثوراته العلمية قد غير من نظرنا للعالم وتركتنا في حالة حيرة وشك، خاصة أمام النماذج الجديدة التي جعلت من الإنسان مبرمج وفق سمات جديدة تسعى لتحويله إلى ضحية الفكر العلموي، ليكون "طرح القضايا الأخلاقية في المجال العلمي ظاهرة تبرز على السطح كلّما وضعت فكرة التقدم موضع نظر"³، ليصبح المجال العلمي مفتوحا للنقاش القيمي بهدف اختيار سلوك بشري يهدف للتطوّر دون تضرر.

ما يؤكد على أنّ تخليق إنسانية جديدة مشبعة تقنيا لا يقوم بأسس طبيعية أي بقدره إلهية، إنما هو تغيير مرهون بالبرامج البيولوجية، التي تهدف لخلق تركيبات جينية معينة وعليه فالمراقبة الإيتيقية للعلم تصبح ضرورة إلزامية تقوم على أخلاق كوكبية، بحكم أن المؤسسة

¹Laurent Mayet، 'le boum éthique، in science et avenir،2002،p30.

²فريديريكو مايور بالاشتراك مع جيروم باندييه، عالم جديد، ترجمة: خليل خلفات وعلي خلفات، دار النهار، ط1، بيروت،2002، ص9.

³ Gilbert hottois، 'évaluer la technique، aspects éthiques de la philosophie de la technique،paris،1988،p88.

الجينية التي تتلاقى مع مصالح جماعات الضغط الكبرى تهياً مشروعاً...تقرض فيه التطور بقوة الأكاذيب"¹، هذا ما خلف عند هانس ضرورة تبني مبدأ المسؤولية كدور ايتيقي صوب التطور العلمي، وكواجب أنطولوجي للوجود الكلي، ليحمل الإنسان من خلال صحة ضميره الخلقى مصير البشرية واستبصاراً لمستقبلها، بناءً على دراسة أساليب الحداثة في حاضرها "إلى جانب طبيعة بعض أهدافها والانتشار التراكمي التصاعدي لآثارها وهي أمور تشكل اليوم سمات الممارسة التكنولوجية الجماعية"².

كما يشدد هانس على وجود المسؤولية كحلقة تربط المعرفة العلمية بالقيم الأخلاقية، مهتمة بالسلوك الإنساني في وجوده الحاضر والمستقبل معاً، مندداً على ضرورة كسر مصطلح السيطرة على الكوكب الأزرق، ما يجعل العلم في موضع القوة والهيمنة على ثروات الطبيعة تهديداً للحياة على الأرض.

ليمنح التقويم الخلقى في زمن التسارع التكنولوجي بعداً شمولياً وأفقاً لا محدود "حيث تتطابق مصلحة الإنسان بما يتجاوز كل الاحتياجات المادية مع مصلحة الطبيعة بما هي موطنه"³، لذلك نجد هانس يحذر من المآلات الناتجة عما يسمّى بالتحسين الجيني، الذي يمارس تعسفاً للوجود الطبيعي للإنسان باسم العلم، أو ما يسميه جوناكس بالبيوتوبيا التقنية والتي يقصد بها فهم لحقيقة الواقع التقني ورفضه في نفس الوقت، لتصبح وكأنها "عملية تصنيع تقني-بيولوجي تجريها البشرية على نفسها ونتيجة منطقية للنزعة الاصطناعية التي تطبع التقنية العلمية الحديثة"⁴.

¹جبروم بندي وآخرون، القيم إلى أين، مداولات القرن الحادي والعشرين، ترجمة: زهيدة درويش جبور، بيروت، دار النهار، 2006، ص394.

²Hans Jonas، 'the imperative of responsabilité'، Hans Jonas & David her، Chicago 1984p22-24.

³Ibid. p136-137.

⁴بيري أندري تاغيف، أخلاقيات البيولوجيا، ترجمة: عبد الهادي الإدريسي، مجلة دفاتر الشمال، العدد7، 2003، ص115.

ليكون نداء هانس لضرورة حماية الجسد الإنساني كمركب مقدس من مشروعية النزوح التقني، يهدف لحماية الحياة الإنسانية من تدخلات العلم في تركيب الإنسان، وعليه فبناء هانس جوناكس للبيواتيقي كمرافقة للتطور العلمي، يقوم في إطار عدم انتهاك "قدسية الحياة البشرية، وتساوي البشر في الحق في الحياة، ومنع التلاعب بالحياة الإنسانية"¹.

لكن استكمالاً لبناء هانس للبيواتيقي، لابد من التطرق لإسهامه الكبير في حقل التطبيق الإيتيقي على الصعيد البيئي، بالنظر للبيئة أنها موطن الحياة وحمايتها يعدّ تحقيقاً لحماية الإنسان، لكن "إذا نحن استعرضنا ما يعمله الإنسان لبيئته نصاب بصدمة مذهلة، إذ أنّ الإنسان يتصرف دون فهم صحيح لمقومات البيئة وحقيقتها. أو حتى ضمان بقاءها صالحة لحياة أحفاده. ليكون سلوك الإنسان نحو بيئته بداية انتحار إنساني عام شامل"².

من هنا تبرز المشكلة؛ مشكلة انفصال التجريب العلمي في ثروات الطبيعة عن أسس قيمية تقويمية للسلوك المعرفي، فحال الحضارة التكنولوجية الراهنة يبوح بتدهور مقومات البيئة، ليكون السؤال المهم في فكر هانس بخصوص البيئة، هو كيف نحميها؟ لكنّ قبلها لابد لنا من التعرف جيداً على ماهيتها ونستشعر بما ينتج عن التفاعلات العلمية الجديدة.

لم يتوقف الأمر عند هذا الحد بل تعدّاه إلى أن أثبت الدول المتقدمة علمياً وتكنولوجياً مجتمعاتها مريضة روحياً، ما قال عنه هانس حالة الفراغ الأخلاقي التي حلتّ بها، "قتمت الصحراء الأخلاقية ذاتها وتضعف قوة العاطفة والوجدان وتخبو النظرات وتتحلل التضامات وتمتد المناطق الرمادية... ويتفشى فقدان الذاكرة ويبدو المستقبل غير مفهوم"³، هذه التحديات الكثيرة والمقلقة التي أسقطت نتائج أعمالها التطبيقية مجال الحياة وكذا البيئة؛

¹ جيروم بندي، المرجع السابق، ص 358.

² زهير الكرمي، العلم ومشكلات الإنسان المعاصر، عالم المعرفة مشكلة حماية البيئة، الكويت، مايو، 1987، ص 215.

³ فريديريكو مايور بالاشتراك مع جيروم باندييه، عالم جديد، ترجمة: خليل خلفات وعلى خلفات، دار النهار، ط 1، 2002، ص 14.

قد أفرزت نتائج سيئة تولد القلق والخوف على ما يحيط بالإنسان والإنسانية، لتبدو أقرب للزلزال الذي يحطم ما بني من الإنسان ذاته. فاعتماد مبدأ (براءة اختراع الكائنات الحية) عام 1979 في الولايات المتحدة الأمريكية لا يستبعد الكارثة من وراء التجارب والمخاطر، لكن على الورشات العلمية حتى إن كانت تقدم ما ينفع الإنسان ومحيطه كقهرها لبعض الأمراض خاصة المستعصية منها لترتب سبل الوقاية من بيان طرق العلاج الطبي القبلي ونجاحات أخرى لحد إطالة حياة الإنسان، فلا بد أن تحد من تصرفها على الإنسان ومحيطه الحيوي.

إنّ خوض الممارسة العلمية التطبيقية في المجال البيولوجي والحيوي منه خاصة، يتطلب التقيد بالمبادئ الأخلاقية كي يبيح للإنسان (العالم أولاً) والفرد البسيط، الانتفاع من وراء تجسيد وتأمين المستقبل الأفضل للإنسان وللإنسانية، لكن بغياب المبادئ الأخلاقية في الأبحاث من بدايتها لنهاياتها يصعب ضمان هذا المستقبل، ونجاح التجارب بترشيد نتائجها أخلاقياً يزيد في درجة نجاحها، فالتقيد بالمبدأ الأخلاقي المبرر والمشروع في العلوم البيولوجية هو الكفيل لأفضل مستقبل للإنسان.

لكن هل هذا المبدأ واحد أم متعدد هل هو ثابت أم متغير وهل هو مشترك ومتفق عليه من الجميع فلاسفة كانوا أم علماء حتى منظري الأخلاق العلمية؟

هي أسئلة تنوعت إجاباتها الفلسفية الأخلاقية حول مستقبل الإنسان وقضاياها البيواتيقية، وهي رؤى فكرية فلسفية مختلفة في تأسيسها وإن كانت متفقة حول فكرة الغاية التي نادى بها بعض الفلاسفة أبرزهم الفيلسوف إيمانويل كانط. بحكم أنّ أخلاقه كونية تغيب فيها الفوارق بين البشر لاشتراكهم في الإنسانية وتغيب فيها المساوى لتطفو القيم الأخلاقية وكذا الإتيقية والمنطقية سطح الحياة الإنسانية الواجبة لأن تكون ذات بعد عملي خاصة.

فالأخلاق لما تحمله من خير (فضيلة) ومنعها للرديلة (الشر) قادرة على إنشاء السلام العلمي (العالمي) والإبقاء على الطبيعة الإنسانية. وهي الغاية من وراء الجمع بين البيواتيقا وأخلاق الغاية. في اعتراف بوجود تقديس الواجب الأخلاقي، لتبدو عند التقيد بها وقاية من

المزلق التي قد تتولد عن الممارسة العلمية المنحرفة في البحوث البيولوجية الحيوية. فمفاهيم
بمثل الحرية والإرادة الطبية والمسؤولية والحق والقيمة وأخرى هي ذات حضور منذ الفكر
الفلسفي القديم.

غير أنّ ما ترتب من الأوضاع العلمية البيولوجية فرض استدعاءها والعودة إليها
بمحولات أخلاقية أوسع ممّا كانت عليه، لحد المطالبة بسلطتها الأخلاقية الملازمة لكل فعل
علمي تقني يخوضه علماء البيولوجيا. لكنّ هذا لا يعني حصر دور الفلاسفة المعاصرين في
إمداد الفكر الأخلاقي الجديد بأدوات اشتغاله وتأمّله في العضلات التي تطرحها الممارسة
الطبية والبيولوجية، بل تكشف عن مساهمتهم في إغناء الحوار الذي يدور في ميادين علوم
الحياة، بين تيارات ونزعات حول الطبيعة الإنسانية وما يمكن أن يلحقها من تغيير ومصير
للجنس البشري.

هي فلسفات وإن تباينت في التأويل الغائي بين المطالبة بالحيطة والحذر لتقادي المزلق
وبين الالتزام الأخلاقي، لا يلغي الجانب المشرق للبيولوجيا والطب والمتجاوزة لنقائص الكائن
الحي؛ خاصة الإنسان من مرض أو عاهة أو غيرها.

فالقول بأخلاق الغاية فلسفة سائدة واعتمادها المضمّر في البحث البيواتيقي حقيقة لا
ترد، غير أنّ التباين بين الفلاسفة والعلماء في التأسيس المبدئي بين. فما يقول به كانط يختلف
عن ما يقوّه جون رولز الفيلسوف البراغماتي كغاية أخلاقية في التأسيس السوسيوإيتيقي وتبنيه
لنظرية العدالة، أو يورغن هابرمس Habermas Jürgen في أخلاقياته التطبيقية للحوار
والتواصل من المطالبة بالمبادئ الأخلاقية يوضحها في كُتَيْبٍ بعنوان "مستقبل الطبيعة البشرية:
نحو نسالة ليبرالية". فما يشرعه كانط أكثر مشروعية لطهارته الفكرية الفلسفية، وإن عدت
أفكاره في هذا المجال مثالية عند البعض يصعب إنزالها إلى الواقع. فهو ينظر للواجب الأخلاقي
غاية في ذاته كأمر مطلق دون شروط. وفي مضمون هذه الفكرة، يشرح محمد عابد الجابري
قائلاً: "إنه "الأمر" الذي يأمرك في داخلك أن: "اعمل فقط حسب الحكم الذي تريده أن يصير

قانونا كليا" للسلوك البشري تماما كما هو القانون العلمي بالنسبة لظواهر الطبيعة. وإذا نحن صغنا هذا القانون بلغة الأخلاق صار كما يلي: " اعمل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي أي شخص آخر كغاية وليس وسيلة".¹

إنّ لكانط الريادة في تأسيس أخلاق الغاية ولتبدو منسجمة مع ما تصبو إليه البيواتيقا فمن وصاياها الشهيرة "افعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص كل إنسان سواك بوصفها دائما وفي نفس الوقت غاية في ذاتها، ولا تعاملها أبدا كما لو كانت مجرد وسيلة".² ليدعم فكرته قائلا: "ذلك أن الكائنات العاقلة تخضع جميعا للقانون الذي يقتضي ألا يعامل كل منهم نفسه وغيره من البشر كوسيلة أبدا، بل أن تكون معاملته لهم دائما وفي نفس الوقت كغاية في ذاتها".³

فالغاية الأخلاقية هي الغاية السيدة عند كانط سامية عن كل الغايات الأخرى، لكونها خدمة إنسانية صرفة ومطلقة متحررة من كل مقابل من شأنه أن يدنسها، ما تسعى له البيواتيقا حينما لا تفصل بين الإنسان والعلم والأخلاق كغايات في ذاتها، هذا ولأن تكون الممارسة العلمية البيولوجية والطبية مشروعة، عليها وفق التصور الأخلاقي الكانطي، أن تبدو واجبا أخلاقيا في ذاته دون التقيد بأي شرط قبلي أو بعدي.

الإنسان عند كانط أسمى كائن لما يملكه من مقومات أخلاقية ولأن يكون مشرعا في مملكة الغايات. فمقومات العقل وتدبير الحكم الأخلاقي واستقلالية الإرادة (الطبية) والحرية تمكنه من تشييد المستقبل الأفضل. فالواجب الأخلاقي المطلق الكوني هو المثل الأعلى أو الغاية العليا التي بموجبها تسير أعمال البشر أكانت أنشطة علمية بمثل البيولوجيا والطب

¹ محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1997، ص 39.

² إيمانويل كانت، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، مرجع سابق، ص 109-108.

³ المرجع نفسه، ص 117.

والصحة أم من التعامل مع البيئة ليتحقق السلام للبشرية طوعا، فأخلاق الغاية الكانطية أخلاق مبدأ لصون كرامة الإنسان في كل البشر.

لتكون أخلاق المستقبل مشروع بيوادر كانطية يبحث فيما يجب على الإنسان أن يكون ووجوب الاهتمام بوجوده المستقبلي حيطة من نتائج الحقل التقنو علمي المستمر بمستجداته، ما يستدعي حضور المسؤولية الواعية ومعرفة ما يطرأ في هذا الواقع العلمي "لتكون هذه المعرفة المطلوبة لها وجهان: وجه موضوعي متعلق بالأسباب الطبيعية (الفيزياء) ووجه ذاتي يرتبط بتحديد الغايات الإنسانية"¹.

الأخلاق عند هانس ردّ فعل صوب التطورات العلمية والتقنية، حاملة مبدأ تأسيس أخلاق مستقبلية لمواجهة التحديات، ما يؤكد أن هانس أراد أن يجعل منها أخلاق واجب اتجاه المستقبل وأجيال المستقبل خاصة، حماية للوجود المعرض للتخريب لطبيعته، كأنها أخلاق تأمر بالخير لضمان مستقبل الإنسانية"أدرج في اختياريك الحاضر سلامة الإنسان مستقبلا كموضوع ثان لإرادتك"²، فضرورة حماية البقاء الإنساني مرهونة بدرجة خوفنا وحيطتنا عليه، من خلال التنبؤ بما تقول إليه البشرية نتيجة تجاوزات التقنية منحى السيطرة، بحكم الشعور بالخوف على الشيء ما يجعلنا نسعى لحمايته، لكن الخوف عند هانس لا يعني حالة الهروب من الشيء بقدر الشعور برغبة التمسك والحفاظ عليه فهو خوف مرهون بتحليل عقلائي حول مدى خطورة نجاحات التقنية أكثر من فشلها كتنمية مستدامة بنتائج مسقطة على الإنسان.

لتكون المسؤولية التي ينادي بها جوناكس مرهونة ببناء خاصية اعتدالية في التعامل مع التقنية، تأخذ معنى الحذر الذي يسمح بالتمكن من الاكتساح التكنولوجي المهدد للإنسانية، ما

¹Hans Jonas 'pour une éthique de futur' tard. sabrine cornille et Philippe ivernel rivage poche' petite bibliothèque' paris' 1997,p71.

²Bernard sève, Hans Jonas et le principe responsabilité. esprit n165 .octobre 1990.p76.

يمكّن من اعتبار أخلاق المسؤولية لجوناس على أنها أخلاق بغاية تحمل رؤية مستقبلية بعيدة مستشعرة لحق الطبيعة والأجيال القادمة.

لتفرض علينا التغيرات التي مست الحياة المعاصرة الوقوف عند محطات جديدة غيرت من طبيعة الكائن البشري وطبيعته، تستوجب أن توازيها مساعي إيتيقية تهدف لإصلاح علاقة الإنسان بذاته وبالأخر الإنسان منه والبيئة، وإن لم يتعظ الإنسان (والعالم أخص) من نتائج البحوث البيولوجية الشاذة فهو كما قال بعضهم يقامر بوجوده، ليصبح عليه في المستقبل أن يبحث الرجوع لما كان عليه في ماضيه وهو استحالة.

استنتاجا مما سبق الحديث عن الأخلاق قد استقطب اهتمام الفلاسفة منذ عابر العصور، فكان مسارها موجّه المشكلات الفلسفية من العصور القديمة لليونانية وموضوعا اتخذته الفلسفة الحديثة حتى الفكر المعاصر، لأهميته في استمرارية الوجود الإنساني، ليرسمه أفلاطون في صورة مثالية ثم وجهه أرسطو بمنهج عقلي كموضوع محوري، ليتناوله كانط مبررا وجوده كواجب إنساني مقدس، لتتأسس مشروعيته في الفلسفات المعاصرة كمظهر من مظاهر واقع العولمة، في ظل التطورات العلمية والتكنولوجية، لتتحول الأخلاق إلى أخلاقيات، كمحاولة لتعقيل واقع الممارسات التقنية، من خلال معالجة فعلية للأزمات الإيتيقية التي سقط فيها الإنسان بهوسه العلمي، ليكون ميلاد البيواتيكا كحقل مطبّب للندوب القيمة التي أسقطت الإنسان في فراغ وجودي وروحي، ما يحقق للبيواتيكا دلالتها كأخلاقيات علوم الحياة.

المبحث الثاني: تطور المعرفة العلمية من تقديم العلوم إلى تهديد مستقبل الإنسان

العلم ظاهرة حضارية بذل فيها العلماء خالص جهودهم الفكرية، ليصبح خاصية فعّالة لبناء المجتمع بحياته المعرفية وإن كانت "فلسفة العلم لا تنفصل عن الأبعاد التاريخية لظاهرة

العلم في القرن العشرين يلاحظ أن أبرز ما أسفرت عنه هذه التطورات هو حلول الوعي التاريخي في صلبها" ¹.

هذا لا يعني الاكتفاء بالنظر لماضي العلم وتاريخه، بل يستدعي الاهتمام بالضوابط الأخلاقية، حتى لا تتفلت أبعاد العلم وسيطرتها على الإنسان، سدًا للفجوة العلمية التكنولوجية والإنسانية الأخلاقية التي سببتها التطورات الضخمة في تخصصات علمية دقيقة.

أولاً- العلم والوجود من تقديم الحلول وتحقيق جودة الحياة إلى مشكلة انطولوجيا الإنسان

رصد الفكر الفلسفي وجود أزمات تتعلق بالواقع الإنساني، نتيجة تشيئ العلم له وجعله كظاهرة للدراسة، ما دفعه ليفقد معقولية وجوده، ويعيش فراغاً من طبيعته الحيوية والأنطولوجية، فشكّل للإنسانية اغتراباً *Aliénation* وعزلة تعبّر عن مستقبل مظلم لها وهو اغتراب انطولوجي يمسّ ماهيته وتفكيره، ليتوسع المفهوم فيمس قيمته الإنسانية.

فبعد أن شهدت العصور الحديثة صحوة علمية تعكس القدرات الإنسانية الهائلة، في تسخيرها للتطورات التقنية والصناعية بغرض تسهيل مسارات الحياة أحدثت اختزالاً للوجود الإنساني، ليصبح صناعة في محيط الاستهلاك مبرمجا بمعايير التقنية والعلمية الصارمة، ليخرج الإنسان المعاصر منها فاقدا لذاته الأصيلة، ليكتسب ذاتاً زائفة تجعله يهرب من حياته الحقيقية، فيفقد حريته، وساعتها يقاد الإنسان بعصا الأوامر ويكون أشبه بالحيوان" ².

لتدفع هذه الأزمة التقنية بالفكر الغربي الفلسفي إلى ضرورة معالجة الوضع؛ صناعة لفكر أخلاقي لاجم للخطرسة التقنية وبناءا لقيمة الفردية، بعد تعطيل الأداء العقلي للإنسان بتحويله إلى آلة إنتاجية وشلّ قدراته الإبداعية، منجرًا لمبدأ العرض والطلب دون اعتبار منه لماهيته وجوهرها، وعليه بحكم أنّ القوة التكنولوجية أضحت أكبر قوة متعاضمة في العالم وجب

¹ محمد محمود الكبيسي، مرجع سابق، ص 12.

² مجاهد عبد المنعم مجاهد. تعليقا على كتاب جدل الحب والحرب، لهيرقليطس، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، ط2، 1983، ص 44.

بالضرورة اخضاع هذه القوة إلى أخلقة تتناسب طبيعتها وطبيعة الإنسان في الوقت نفسه، لخلق موازنة للحياة المعاصرة وهذه الفكرة انطلق منها هيدغر في نحتة للوجودية الإنسانية في ظل التقنية بتحطيم صنميّة الوجود التقني والآلة ووجوب المساءلة الأخلاقية.

كما نجد بردائيف نيقولا Nicolas Berdiaev الذي ربط مسألة المصير بأزمات الإنسان بعد تحوّلها إلى دمية في يد التقنية، فيؤكد عنها هوربرت ماركيزوز Herbert Marcuse في فكرته عن الإنسان ذي البعد الواحد بعد تسليعه وربطه بقوانين الإنتاج، وهو تصوّر بعيد كل البعد عن الثقافة الإنسانية القائمة على مبادئ وقيم فكرية تفاعلية تعطي معاني سامية للحياة التي حسرتها ثقافة العولمة، وطابع النيوليبرالية الذي جزأ صور الإنسانية في طبقات نخبوية فتقدم للإنسان دلالة معاصرة قسّمته بين المتشيع والتمكّن، ما أصبح يهدد باختفاء نموذج الإنسان الطبيعي.

لتعبّر هذه الدلالات التقنو علمية عن فراغ المعاني القيمة للوجود الإنساني المعاصر بكل تفاصيله، وعليه أمام هذا الصرح القيمي المادي وسقوط الإنسانية في وهم الجودة والرخاء التقني الافتراضي؛ نكون أمام الوقت الأنسب لتساؤل الإنسانية: إلى أين؟ حتى إن كان الجواب لا يشفي ندوب وجودها الأصيل لكن فيه تطيب لاغترابها الأنطولوجي.

ثانيا- ماهية التقنية ومصير الوجود الإنساني عند هيدغر

السؤال عن الوجود لا ينفصل في تفكير هايدجر Martin Heidegger عن السؤال على الحقيقة، فافتتاح الإنسان بحقيقة وجوده المركزي في العالم تجده يحاول دائما أن يتخذ من كل شيء وسيلة له لتبيان هذه الحقيقة.

ما نجد المفكر هيدغر ينظر من خلاله للوجود انه مرتبط بالفهم والبحث عن الأداة اللازمة لبناء نزعة إنسانية، أيضا من أجل إحياء وإعادة استحضار القيم من خلال ربطها بالواقع الفكري العلمي ما كان التفكير فيه غائبا نوعا ما، فالواقع العلمي في حالة تقدم واضح من خلال التقنية التي اكتسبت قوة هائلة مكنتها من السيطرة على الإنسان ذاته إلى أن أصبح

"كل حديث عن أسس الفكر المعاصر لا يمكن أن يستهل في نظرنا إلا بالوقوف عند أصل التقنية وتحديد ماهيتها"¹.

حقا منذ القدم والسؤال الفلسفي عن ماهية التقنية يتكرر بتجدد طرحه، فالتقنية أخذت حيزا واسعا، فالفكر الفلسفي المعاصر قد تجلت التقنية فيه كإشكالية بارزة ضمن الإشكاليات التي خاض البحث فيها، رغم تعدد الأنساق المعرفية لتتباين بين الفلاسفة في القراءة الفلسفية للتقنية، هذه المسألة التي تفاوتت نتائجها في درجة الجودة الفلسفية وأشهرها ما جاء به الفيلسوف الوجودي هايدغر، بحكم أنه المدافع عن مصير الإنسان ووجوده الذي يحياه، فالتقنية عند فيلسوفنا معضلة -وهو يميز بين التقنية وماهيتها- تستدعي الحل لما أنتجته من مخاطر تتفاقم وتتراكم بتعاضد سلبياتها.

فما انتهت إليه الثورة الصناعية الرابعة في مجال الهندسة البيولوجية خاصة والتي تنذر بخوف شديد إن تغيرت طبيعة الكائن الحي وعلى الخصوص الإنسان من التحكم في نظامه الجيني وصناعة الكائنات الحية منها الإنسان وفق المرغوب فيه والتخلص لما هو كائن، وبناء على هذا التصور فالوضع مقلق بما تؤول إليه التقنية، فانهماك العلماء بنتائج التقنية دون الخوض فيها ومناقشتها لغرض إدراك سبل الخلاص لما تفرزه من مخاوف ومخاطر، أمر غريب صادف تطور التقنية بوصولها إلى أوج التقدم الحضاري الذي عرفته خاصة الدول المتقدمة، لكنه تطور اقترن بظهور أزمة مهولة في القيم فقد أصبح هذا التطور يسير على حساب الإنسان فعملت على تجريده من إنسانيته أي تكوينته الطبيعية، ليصبح في حالة اغتراب فاقدا لميزة الحرية أي أنّ التقنية ترهن الإنسان إلى درجة لا يستطيع أن يتصور الوجود دونها، إن هذا يعني انقلاب التقنية على الإنسان الذي أنتجها، فحياة الإنسان صارت مبنية كلها على التقنية التي أضحت بدورها المسيطر في العلاقة وتحدد له طموحاته المستقبلية لتصبح كأنها

¹Heidegger Martin ، la question de la technique، in essais et conférences trad. André preau et préface par jean beaufcet Gallimard 1995،p58.

روح الإنسان. "إذا كان مجيء الإنسان التقني أمر مفروغا منه فهل اثبت هذا الإنسان وجوده بعد في الأنظمة السياسية؟"¹.

في هذه المرحلة كانت التقنية في تحالف مع العلم فأصبحت الدول المسيطرة في تسابق على الأحقية في الحكم من خلال التفوق التقني والعلمي الذي بدوره يؤدي إلى ازدهار السلطة السياسية والصناعية الاقتصادية، لكن في مقابلها هدم الإنسان الحامل لخاصية الإنسانية؛ ما سيؤدي إلى غياب المعيار الأخلاقي أو ما يسمى باندثار القيم.

"لقد اهتمت التقنية في مجملها بالعلوم الطبيعية الفيزيائية مع الافتقار إلى التوازن بينها وبين الاهتمام بالعلوم الإنسانية هذا ما شكل عراقيل خلفتها هذه التقنية"² فنتج عن هذا الانفصال مشاكل عويصة كمشكلة التلوث وقلق البيئة الناتج عن الحروب والصراعات من خلال استعمال وسائل نووية متطورة كالتي استعملها هتلر مثلا في تهديد العالم سياسيا، ليعود على الإنسان بتهديد من نوع آخر ألا وهو تهديدا لطبيعته التكوينية والتحكم في جيناته.

هنا تظهر أهمية إعطاء القيم والمبادئ الأخلاقية مكانة عند استعمال التقنية وهذا التقيد لا يقتصر على العلماء فقط بل يعني البشر جميعا، لأن العالم بحكم تخصصه ونظراته العلمية المباشرة لا يمكنه أن يوظف وقته لأجل التفكير في مآلات الإنسانية والقيم الأخلاقية، لنجد هايدغر يكلف الفيلسوف بهذه المهمة وهي الحفاظ على مصير الإنسانية من خلال التأمل والتدبر في حلول قيمية لا تسمح للتقنية بتجاوز الحدود المرسومة لها.

هذا ما دفع للبحث في جوهر التقنية حتى تكون نتاجا عقليا وجد لاستخدامه في أغراض عملية تطبيقية، يعتمد عليها الإنسان لتسهيل حياته ولتلبية حاجياته وتوسيع نطاق نفوذه وقوته، إلى أن أصبح كآلة تقنية يثبت وجوده من وجود التقنية، والتطور التقني المستمر أدى

¹فكتور فرقس، الإنسان التقني، ترجمة: أيمل خليل، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، د ط، ص 117.

²المرجع نفسه، ص 130.

بالضرورة إلى تغيير نمط حياة الإنسان بشكل مستمر ومسّ هذا التغيير حتى بيئته وتكوينته البيولوجية التي يعتبرها هيدغر "محفزات للقدرات التكنولوجية"¹.

فأصبح الإنسان في هوس دائم نحو تحسين هذه المحفزات لتكملة النقائص الموجودة في قدرات الإنسان، لتكون التقنية كسلاح ذو حدين فرغم أنها أعطت الإنسان حياة الرفاهية والتطور لكنها سلبت منه إنسانيته وأضاحت حوله حرّيته، ليصبح مقيدا بقوانينها، لذلك يعتبر هايدغر أن التقنية لا بد أن تبقى في الحدود المرسومة لها حتى لا تفقد السيطرة وتعود سلبا على حياة مبتكرها، كما يعتبر أنّ حدود التقنية تتمثل في التقيد بضوابط العلمية التي جعلت من الإنسانية هدفا لها.

هذا التغيير أصبح يهدد بشكل مباشر أو غير مباشر الوجود الطبيعي للإنسان" وهكذا برزت التقنية كحضارة جديدة وظهر بذلك النوع الجديد من الإنسان، الإنسان التقني من المجتمع الصناعي"² ما جعل هيدغر يقف ناقدا لها باعتبارها عائقا مهددا للوجود الإنساني، على الرغم أنها تقدم خدمات وتسهيلات كثيرة في حياة البشرية فنجد أنفسنا في تساؤل بين أن يكون وجود التقنية مرتبط بما تسعى له البشرية أم هي موجودة لحاجتنا لها؟

هذا الحال الذي آل إليه الإنسان المعاصر من إبداعه واستهلاكه للتقنية، ما دفع بدوره وألح عليه الفيلسوف الألماني؛ بنقده بداية من ضبطه لماهية التقنية ورصدها ومقارنتها بين وضعها القديم والحديث، فيفكك صورة التقنية بين أن تكون أداة تمكّن الإنسان من تأمين ذاته دون أن يتغير في جوهره والحياة والوجود والطبيعة، لتعطي الصورة المرجوة للإنسان صانعها ليصبح توظيفها وتطويعها وفق رغباته المرهونة بحمولاتها وأبعادها الأخلاقية والحضارية، ما لا يستطيع الإنسان التفريط فيه.

¹المرجع السابق، ص99.

²المرجع نفسه، ص39.

إنّ فلسفة هايدغر الوجودية هي التي حفزت تأسيسه للتقنية وفق هذا المنظور، فمسؤولية الإنسان تقتضي منه أن يبدع تقنية تبقيه إنسانا وتسمح له لأن يكون موجهها ومسيرها وفق ما يريد-وليس كما يراد له وللتقنية- مع منع سيطرتها عليه.

هايدغر يعتبر أن التقنية هي وسيلة لتحقيق الغايات بشرط على كل إنسان أن يستعملها بالصورة اللازمة؛ كونها مجرد وسيلة لا غاية، من خلال قدرة الإنسان على التحكم يصبح لدينا مجتمع مبني من أفراد لا من آلات، فيكون الإنسان بدور السيد على التقنية لا العكس، فهدف التقنية المرجو أن تحول بحياة الإنسان نحو الرقي والتطور لا التقييد.

لنستدل أن التغيير الذي تسعى له هذه التقنية هو الوجود الخارجي القائم على التطور، لكن هذا لا يعني من موقف هيدغر أنها في موقف الترحيب حيث يعتبرها مصدرا للأخطار المترتبة بحياة الإنسان باعتماده الكلي عليها ما يسبب فعل السيطرة والقوة القائمة بكل شيء، لتكون حتما نهاية الإنسان إذا استقلت فعلا من يده هذا ما يسميه هيدغر "الخطر الداهم وليد الاختراع القاتل أو المعدم"¹.

بعد أن وجدت التقنية كأداة للتطور والتقدم، تبادت واستقلت لتصبح أداة للهدم والخراب، ليكون بذلك نهاية الإنسان كمجتمع، ليعيش قلقه من مصيره ووقوعه في فخ التقديرية كما قال هيدغر، من ثم افتكاك حريته المسلوبة من جديد.

إن كان تعريف التقنية كأداة واحدا وموحدا ومشاركا بين المفكرين والفلاسفة والعلماء، فإن ماهيتها متباينة بينهم خاصة عند المعاصرين، فهايدغر قد اهتم بالسؤال عن التقنية باعتبارها موضوع أشهر محاضراته، بعيدا عن البحث في مسارها بل لأجل التحذير من ويلاتها المدمرة للإنسان المعاصر، فيعتبرها نمط وجود إنساني تمخض لصعوبة تحكم الإنسان فيه. فهي وفق تصور هايدغر كالمارد الذي انفلت من الإنسان ليتعسر عليه التحكم فيه، وهو الخاضع للفكر

¹المرجع السابق، ص 118.

التقني الساعي للكشف والسيطرة عن الطبيعة عامة والإنسان بوجه الخصوص. ففي الوضع المعاصر المتقدم تقنيا أضحى للتقنية منطقتها التابع لها والخاص بها، لتجاوزها البعد الغائي من وجودها إلى البعد الآلي له "المهم أن التقنية سلبت الإنسان إنسانيته وتركت أغلبية الحكم لقانون الغاب لأنها هيئت له جميع الميادين وجعلته يهيمن على ما يريد " ¹.

هنا تكون التقنية قد أحدثت للإنسان شرخا كبيرا وقطية مع ماضيه، هذا التبدل التقني جعل منه قادرا على كل شيء لينتقل مثلا من مرحلة الآلات والوسائل اليدوية البسيطة إلى كم هائل من الاختراعات، لكن هنا لم تعد التقنية مرتبطة بصنع الإنسان بل أصبحت طريقة عيش جعلت منه في علاقة ملزمة بها دون أن يدرك أنّ شغفه بالتسهيلات التقنية وارتباطه المستمر بها جعله ليصبح سيدا على طبيعته الخاصة دون وعي منه، ليدخل في حالة نسيان لوجوده الأصيل كإنسان لا كآلة تقنية.

هايدغر سلط الضوء على نقطة مهمة تمس حقيقة هذه التقنية بداية مع إنسان العصر الحديث تحديدا مع حقبة الثورة الصناعية بعد إن استمد الإنسان ثقته الصناعية وقوته الإنتاجية بفضل التقنية، لكن نشوب الحربين العالميتين وما نجم عنهما من كوارث بيئية والتي بدورها زعزعت تكوينة الإنسان الجينية والوراثية قد أدى إلى توجيه انتقادات لاذعة لهذه التقنية، ما يؤكد على ضرورة تجاوز هذه النظرة من خلال فهم وإدراك ماهية التقنية، ليكون التفكير في ماهية التقنية والتساؤل عن طبيعة وجودها هو الخطوة الصحيحة نحو الكشف عن الوعي والحضور الإنساني ومحاولة استعادة السيطرة على التقنية، ليتضح أنّ وجودها لم يعد مجرد وسيلة فيصبح الحل الأنسب هو التخلص من قيودها ثم التحكم فيها قيميا.

¹مارتن هيدغر، إشكالية الوجود، ترجمة: إبراهيم احمد، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006، ص 126.

ثالثاً- التقدم التكنولوجي ومشكلة أنطولوجيا الإنسان عند هربرت ماركيز

عرفت فترة القرن العشرين نوع من الحماس العلمي والهوس في بناء التقنية؛ جعل العلم جواباً على كل أزمات الحياة الإنسانية، ما أدى لزيادة وتيرة المركزية البشرية وتسلطها على الطبيعة، رغبة في تحقيق نهوض مادي يخص القطاعات الصناعية والاقتصادية وغيرها لدرجة أن لزعها هاربرت ماركيز كعهر مصرحاً به "إنّ مجتمع الوفرة لعاهر في مخاطباته، في ابتسامته في سياسته في جهله، في حطمة مزيفيه التي يحافظ عليها"¹.

إنّ التصعيد العلمي والتسلح بأدواته التقنية نتج عنه وضع أداتي بامتياز، جعل الطبيعة مشروع يخدم المصالح البشرية؛ وهذه الأخيرة حملها بعدين متميزين، الأول يحمل التفتح والسلطة والآخر يحمل العبودية والضعف، لكن المقلق في الوضع أنّ الإنسان لم يستشعر البعد الثاني حتى أن أكل من وجوديته الأصيلة وأصبح أسيراً لها، مما يبوح بعصر جديد يحمل تقنيات مثقلة بالمخاطر الوجودية، لتصبح أفعال الإنسان من اكتشافاته العلمية لممارساته التقنية تشكل إرهاباً متنامياً للطبيعة عامة والبيئة خاصة، بل أصبحت تهدد كل ما يرتبط بالوجود الإنساني.

ما يدفع بالقوة التكنولوجية إلى ضرورة التسلح بالمسؤولية اليوم حتى تقلب معتقدات النظريات الأخلاقية المرافقة للتطورات العلمية² والقائمة على تحقيق المنفعة للإنسان دون النظر لاعتبارات أخرى، هذا ما يستدعي حسب ماركيز هربرت وجود تلاحم اجتماعي يحمل المسؤولية أداة للتحرر من قيود التقنية ولذتها الوهمية، الأمر الذي تحدث عنه خاصة مع كتابه "الإنسان ذو البعد الواحد" انطلاقاً من الكشف عن أشكال السيطرة التقنية على الإنسان، وما تحمله المجتمعات التكنولوجية المتقدمة من نتائج ضمنية مقلقة عن الوجود الطبيعي، فيجد أن

¹ هاربرت ماركيز، نحو ثورة جديدة، ترجمة: عبد اللطيف شرارة، دار العودة، ط1، بيروت، 1971، ص28.

² مصطفى النشار، مدخل إلى الفلسفة البيئية والمذاهب الإيكولوجية المعاصرة، دار المصرية اللبنانية، ط1، القاهرة، 2015، ص106.

التقنية تسعى لتحقيق تفردية إنسانية تجعل منه بمعنى البعد الواحد، يدخل من خلالها المجتمع المعاصر المجزأ في أزمة ذوات.

ليجد ماركيز هذه النقطة دليل واضح في تحقيق عصر التنوير لأهم مبادئه أي الحرية والاستقلالية، وتفعيل الحياة النفعية وتحقيق السعادة الخاصة، لكنها حسب دلالات وهمية توصل بالإنسان لطريق يتجاوز فيه إنسانيته، ليقول ماركيز مؤكداً على ذلك: "وقد اتخذ العقل في فلسفة العصر البرجوازي شكل الذاتية العقلانية"¹، ليتضح لنا أنّ ماركيز يجد من الأسباب المركزية لسقوط الإنسانية في فخ التقنية يكمن في مضامين ونتائج الفكر الحداثي الذي حجز العقل البشري في غايات علمية وفي الوجود التقني، مع سيطرة الموجود التقني على عقل الإنسان ليسير وفق مبدأ المنفعة المادية.

ما يرى فيه ماركيز نفعية تجعل الموجودات الطبيعية وسيلة تضع العقل نفسه موضع نقد ومساءلة، حصراً منه للعقل المادي الآداتي REASON INSTRUMENTAL ، وكل صور الفكر التقني القائمة عنه، محاولة من ماركيز في إعادة بناء العلاقة بين الذات العارفة أي الإنسان وموضوع المعرفة أي الطبيعة والبيئة، خاصة كون العقل هو المقولة الرئيسية للفكر كما قال ماركيز، التي يرتبط منها الوجود والمصير الإنساني"²، والمخيف من تفعيل العقل المادي لا يمس الوجود الطبيعي والبيئي فقط، فنتائجها تمتد لتغزو فتحارب الوجود الإنساني عينه، ليس من خلال عودة نتائج الممارسات التقنية في البيئة على الإنسان، بل أيضاً في قمع وسيطرة الإنسان على أخيه الإنسان، ما يمس الواقع الاجتماعي ويستمر في تغييره، وهذا

¹ هيربرت ماركيز، فلسفة النفي، دراسات في النظرية النقدية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2012، ص145.

² المرجع نفسه، ص144.

راجع لعمل المجتمع العلمي على تحويل الطبيعة بخطط وتشريعه لأفعال تكنولوجية لا تحمل المعنى الأساسي للسيطرة¹.

ليصبح العقل الحدائي حسب ماركيزو ذو بعد واحد أناني، يسعى لتحقيق مصالح مجتمع نفعي استهلاكي، فيكون سببا رئيسا حسب ماركيزو في دخول العقل لوضع آخر جديد ومتأزم، قائم على اللذة التكنولوجية والمصلحة العلمية، فتكون القيم فيه لا تؤمن إلا بقيمة واحدة هي قيمة المصلحة والمنفعة والإنتاج والهيمنة على الإنسان والمجتمع والطبيعة²، يصبح الإنسان فيها غاية إنتاجية ووسيلة آدائية، ما دفع بماركيزو من التساؤل متحيرا: "كيف يمكن للإنسان من أن يخرج من هذا المأزق"³، لتكون من خلال تحقيق "تغيير جذري في مضمون الغايات والقيم بل وفي نمط الحياة المختلفة عما هو سائد في الحضارة السابقة"⁴، وذلك بغرض كبح التغييرات العميقة التي تعمل على تفعيلها التقنية في المجتمع الإنساني، وبناءها لأشكال ممزقة من وجوده، أفرغت الإنسان من معناه، لتصبح أكبر الطاقات التي أنتجها العلم أكبر عدوان مواجه للوجود البشري في نظر ماركيزو، فيكون البعد الواحد المصطلح الذي نحته ماركيزو تبين قلق الوجود الإنساني الأصيل من نجاح مهمة العقل الآداتي في تحويله كليا لوجود كسلعة ومادة إنتاجية، لا للفكر إنما لمختلف أشكال المنفعة المادية والإنتاج التجاري.

ما يجعل هاربرت من المفكرين المعارضين لتسارع إنتاجية التطورات التقنية التي جعلت الإنسان ينحاز لطبيعة مغايرة عن طبيعته الأصيلية، ذات ارتباط اقتصادي سياسي دون مراعاة لجانبه الإنساني الاجتماعي، ليجد هاربرت أن خطورتها تكمن في مغالطة الإنسان بشعارات

¹ هاربرت ماركيزو، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابشي، منشورات دار الأدب، لبنان، 3، 1988، ص181.

² بن إدريس أحمد، الفلسفة والنظرية النقدية، من كانط إلى مدرسة فرانكفورت، مجلة جامعة ابن رشد، هولندا، العدد5، 2012، الجزائر، ص181.

³ كمال بومنيير، مقاربات في الخطاب النقدي لمدرسة فرانكفورت من ماركس هوركهايمر إلى هارتمان روزا، دار الأيتام، ط1، عمان، 2015، ص23.

⁴ هاربرت ماركيزو، الحب والحضارة، ترجمة: مطاع صفدي، دار الآداب للنشر والتوزيع، ط2، لبنان، 2007، ص10.

التطور والرقي الاقتصادي وإخفاء غاياتها في السيطرة وسلطة الأسياد، وهي النقطة المركزية في رفض هاربرت للبيئة التقنية، أي لهيمنتها على الإنسان وسيطرتها عليه لا على دلالة التكنولوجيا والتقنية في ذاتها، كما أنه لا يعارض وجود التقنية في الحياة البشرية لكن احتواء البشر كوسيلة لتوسيع نطاق التقنية هو ما تقمعه أفكار هاربرت الإيتيقية، مع رفضه تفعيلها لمبدأ الطبقة والتسيّد، كون التقنية تعمل بالإنسان العامل في مصلحة الإنسان السيّد ذو السلطة العليا.

لقد أصبح في وسع العلم والتقنية أن تنتج عددا من أدوات الراحة والارتياح، أكبر بكثير من ذي قبل، وهذا يتيح لها أن توائم موائمة سليمة بين منازعات الطبقات، إلا أن ذلك لا يحمو سمتها الأساسية، أعني استهلاك القيمة الزائدة لحسابها الخاص، وتحويل هذه القيمة إلى فائدة ينالها الرأس الأكبر¹ دون وعي من الإنسان العامل في نظام خارج عن طبيعته شبيه للآلة، تحقيقا لنداءات الاستهلاكية، ظنا منه أنها تفعيل لحياة الرفاهية.

ليجد هاربرت أن الناس قد انسابت نحو هذا الوهم مع رفض كل فكر مناهض يسعى لبناء صحة دلالات الأصالة، وعودة الإنسان لمكانته الإنسانية واقامة جسر مع طبيعته، والاكتفاء ب"حاجات وهمية من صنع الدعاية والإعلان ووسائل التواصل الجماهيري، وإذا كان المجتمع يحرص على تلبية هذه الحاجات المصطنعة، فليس ذلك لأنها شرط استمراره ونمو إنتاجيته فحسب، بل أيضا لأنها خير وسيلة لخلق الإنسان ذي البعد الواحد... الذي استغنى عن الحرية بوهم الحرية... أشبه بالعبد الذي يتوهم بأنه حر لمجرد أنه منحت له حرية اختيار سادته²، هو الوضع التقني الحامل في طياته اغتراب الإنسان عن وجوده الأنطولوجي ومكنته باسم التطور العلمي، مع نشر قيم الرضوخ والاستسلام لدى الطبقة العاملة اتجاه الطبقة القائمة بالقوة التقنية والنفوذ السلطوي، لترتبط التقنية عند هاربرت كما هو حالها عند هيدغر بفعل

¹ هاربرت ماركيز، نحو ثورة جديدة، ترجمة: عبد اللطيف شرارة، دار العودة، ط1، بيروت، 1971، ص32.

² هاربرت ماركيز، الإنسان ذو البعد الواحد، المرجع السابق، ص12.

السيطرة والهيمنة، يكون فيها قانون الغاب المسير في العلاقات، القوي يسيّر الضعيف، والقوة هي قوة منبعها التكنولوجيا والوسط التقنو علمي، كما أن التقدم العلمي قد أحدث تغييرات عميقة على المستوى الأنطولوجي للإنسان المعاصر، لكن ماركيز قد تجاوز هذا البعد أي عند بحثه على آليات السيطرة التقنية، وتجاوزها بالكشف عن طبيعة هذه المجتمعات المحتلة تقنيا والراضخة لها بحجة تحقيق السعادة، فإن كانت هي سعادة وهمية فالحل في بناء وضع مستقر للوجود الإنساني وواقعي ملموس يتطلب خروج الإنسان لا بفرديته إنما كمجتمع لإقامة جسر تواصل مع الوجود التقني.

ماركيز الذي جاءنا بمصطلح المجتمع التكنولوجي، لا يسعى لإحداث قطيعة مع العالم التقني فالأمر وقع و بات مستحيلا الخروج منه، لكن تفتيش المعاني وتنظيم علاقات عناصرها العلمية بالواقع الإنساني ونداءاته الوجودية هو ما يكبح سرعتها الفائقة في بناءها لإنسان فائق، فالتكنولوجيا حسب ماركيز لا ترغب في الاكتفاء بتقديم وسائل وأدوات تسهل الحياة الإنسانية، إنما تسعى لخلق مظاهر وظواهر جديدة ومغايرة تماما عن الواقع والثقافة والبناء الإنساني، كما عرّفها قائلاً: أنّ التكنولوجيا هي بالتعريف علم تحويل الأشياء الطبيعية إلى أدوات مروضة، مسيطر عليها، بهدف استغلالها¹.

ليتضح لنا من تعريف ماركيز أنّ التكنولوجيا تتخذ في فكره مكانة مقلقة نتيجة منطقتها المادي وسعيها لتحويل الإنساني بدوره إلى مادة وتسلطها على الطبيعة، بغرض تحقيق مصالح إنسانية محددة؛ لكن ماركيز يتحير هنا بخصوص إذا كانت هذه المصالح تخدم البورجوازية، أم مصالح جهات أخرى، فهل هي عامة أم خاصة؟²، لتكون التكنولوجيا في منظور ماركيز سياسة تسعى لاكتمال معالم الإنسانية الحاملة لصور حضورها المعاصر، أي بناء مجتمع صناعي متقدم هدفه اتخاذ الإنسان مجرد وسيلة للإنتاج والتوزيع، مع "تجربة الطبيعة وتحويلها

¹ هاربرت ماركيز، الإنسان ذو البعد الواحد، مرجع سابق، 248.

² توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس، دار أويا للطباعة والنشر، ط2، ليبيا، 2004، ص78.

وتنظيمها باعتبارها مجرد دعائم للسيطرة¹، لكن خطورة هذه السيطرة حسب ماركيز على الإنسان لا تقتصر على ما كان يعاني منه إبان عصور النهضة من سيطرة واضحة تجبر بحملها قيود تضيق الوجود الأنطولوجي للإنسان؛ إنما هي سيطرة خفية، تطالب بالحرية الإنسانية والنهوض بها وتفعل ضمناً أزمت وجودية خانقة لوجوده الطبيعي، لتظهر المفاهيم التكنولوجية مفرغة من المعاني الإنسانية، خادمة لمصالح أهدافها الخاصة، منطقتها منطق سيطرة، عقلانيتها تجاور تصورات سياسية بل أبعد منها مسّت أعماق الإنسان.

ما يجعل العلاج حسب ماركيز ينطلق من قيم ثقافية تمس روح الإنسان في تأثر منه بفريدريك شليير، من خلال ترفع الإنسان عن مطالب العالم المادي وتوجهه لتحقيق مبادئ الخير والحق والجمال، فاحتواء الإنسان لروح الفن ومزاوجتها بمطالب التقنية، ينقل الإنسان لوضع أفضل مما وضعته فيه السلطة التكنولوجية وعقلانيتها السياسية²، لكن بعد تحقيق علاقة بين المجال الفني والحاجة التكنولوجية وجد ماركيز إ فراغاً للوجود الإنساني الثقافي، من معانيه تحت قوة استهلاك المعاني وإنتاج أخرى نفعية مادية أدت إلى تشويه صور الفن، باتت أشبه بسلع تجارية، ما زاد حسب ماركيز من إفراغ الوجود الإنساني من أصلته، خاصة إن كان الفن في نظره الملاذ الأخير له لمعاودة بناء صرحه الإنساني، بعد سقوطه في واقع أصبحت العقلانية التكنولوجية هي المسيطر المركزي فيه، تتحكم في كل شيء³.

إنّ موقف ماركيز صوب التقنية والواقع التكنولوجي يغدو واضحاً في استخدامها للإنسان كأداة تساعد العلم في انجازاته، مع تسخيره لدعم العقلانية التكنولوجية والتقيد بها، فيكون قد حقّق بها تحرراً لوجوده حسب المنطق التقني علمي، في حين يجد ماركيز في اكتفاء الإنسان بالوجود التقني وسعادته الوهمية تفعيلاً لإنسان ذو البعد الواحد، المخدّر بمظاهر الرفاهية

¹ هاربرت ماركيز، المرجع السابق، ص 33.

² كمال بومنيير، المرجع السابق، ص 120-145.

³ المرجع نفسه، ص 130.

التقنية، ليقع في استيلاءها له؛ ما يقول فيه ماركيز: "إن الواقع التكنولوجي الراهن هو واقع استعباد الإنسان وتشويهه وتحوله إلى أداة لا واقع تحرره"¹.

ليكون الحل الأنسب في الأخير، سواء للإنسانية أو الأشمل لمظاهر التقنية حسب ماركيز يكمن في تحرر الإنسان من التكنولوجيا بواسطة التكنولوجيا، وعن طريق تحرير التكنولوجيا²، لكن كإشارة مهمة لا يعني من هذه الفكرة عند ماركيز رغبته في القضاء على التكنولوجيا ومظاهرها، ولا يعني تحريض الإنسان لتحقيق انفصاله عن واقعه التكنو سياسي واقتصادي واجتماعي معاصر، ولا عودة للحقبة الما قبل تقنية، إنما ماركيز سعى في هذه المسألة لإثبات وجودية الإنسان الأصيلة والتحفظ بها في ظل كل مظاهر التكنولوجيا المتطورة، حتى تعطي للحياة المعاصرة معنى يحمل معه مستوى عال من التقدم، كما أنّ هربرت لم يشن حربها الفكرية الإيتيقية نحو العقلانية التكنولوجية إنما لمظاهر مكننة الإنسان وتحويله لمادة استهلاكية، فنجد في الحدود الأخلاقية والضوابط القيمية الدور الريادي لتوجيه مسار التقنية وملائمة لطبيعة التكنولوجيا كما الإنسان الرفيعتين.

وعليه إن كانت التقنية قد أحدثت أزمة في وجودية الإنسان، ما تأثيرها فيما يخص مسألة المصير، هل تفعيلها ريادة ورقي للأصالة الإنسانية أم تصريح بخلق وجودية أخرى من طبيعة فائقة؟

رابعا- أزمة الإنسان والإنسانية ومسألة المصير عند نيقولا بردائيف

يعمل النظام التقني المعاصر على تفعيل اغتراب للإنسان عن طبيعته الإنسانية، خاصة بعد ارتباط وظيفته بوظيفة التقنية ووجوده بوجودها، ولا نعني وجوده المادي بل أنطولوجيته المتفردة، لتتمرد التقنية مقتحمة حتى الوسط البيئي الحاضن له، مناداة منها لخلق حياة سايبورجية ما بعد إنسانية، كاعتراف ضمني بالقصور الوظيفي للإنسان، الذي طالما تغنى

¹ هربرت ماركيز، الإنسان ذو البعد الواحد، المرجع السابق، ص19.

² المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

بمركزيته، ليعيش هذا الأخير قهرا في معناه الوجودي، بعد تحول وجوده من سيده لنفسه إلى خادما للتقنية والموجود الآلي؛ بناه بيده التي أصبحت وظيفتها بدائية في زمن السيولة التقنية والوظيفة الروبوتية.

ما شكّل أزمة في الوجود البشري الذي بات منعزلا عن ذاته في عالم التقنية الفائقة، فحتم على الإنسان إما الخضوع لها أو أن ينتفض عن أجزاءه الطبيعية ليدخل عالم الآلة من بابه الواسع، في كلتا الحالتين هو اعتراف باستحالة العودة لزمن الوجود الطبيعي في ظل وجود عقلانية تقنية مغلوبة كما جاء عند ماركيز، ما وجّه الإنسان للبحث عن بعض الإجابات المتعلقة بقضايا شائكة تخص مدى تأثير التقنية فيه وتحويل العالم من حوله وتغييرها لوجوده الأصلي؟

من منطلق هذه التساؤلات كان للمفكر نيقولاي بيردائييف Nicolas Berdiaev انشغالا كبيرا يقضي سبل التغلب عن الوجود المضاد للوجود الإنساني الطبيعي، بمعنى البحث في مشاكل الإنسان الوجودية المتعلقة بتصنيع عالم تكنولوجي مغاير له، وإن كان الاختلاف من دلالات الحياة الطبيعية فالمقلق عند بيردائييف وماركوز وهانس جونس وغيرهم من المفكرين هو فرض اختلافها على الطبيعة الإنسانية بغرض تجاوزها، فتصبح البيئة التقنية تعريفا للإنسان، لكنه حضور يعبر عن غياب للمعاني الإنسانية، ما يستدعي تطبيب الوضع من مواد أنتروبولوجية حسب بردائييف، تتعلق بعلم دراسة علاقة الإنسان بالتقنية، والتي خرج منها بمأساوية الوجود البشري خاصة حول مستقبله المظلم، فاختصار الوجود الإنساني بالوجود التقني يسبب مشاكل "محورية بلا منازع في عصرنا"¹.

هذا ما كان بردائييف يتجه في مساره، معتمدا رؤية تشاؤمية من نتائج النظام التقني على الوجود الإنساني بمثل ما كان عند هانس جونس، فإن كان هانس متخوفا من نتائجها

¹Nicolas Berdiaev, "man and machine" in philosophy and technology :Reading in Philosophical problemes of technology. edited by Carl mitcham and robert mackey. new York: the free press ،1972، p13.

على استمرارية أجيال المستقبل والمحيط البيئي، فنيكولاس تتبناه حالة خوف من وقوع فراغ روحي يتلبس الأجيال فتصاب القيم الأخلاقية بوهن ليعاني منه الإنسان.

لذا كان للتكنولوجيا والممارسة التقنية موضع تهديد للكيان الإنساني، لا كوجود متفرد بذاته بل أكثر كمنظومة اجتماعية، ما يؤكد حسب برديائيف على ضرورة " إقامة علاقة بين المعرفة كأداة للمجتمع وبين المعرفة كوسيلة لتحقيق الاتصال الروحي الوجودي"¹، فيكون الشرط الجوهرى لذلك في تحليل الشخصية الإنسانية ثم محاولة دراسة جوانب "علاقة الإنسان بالله، وعلاقة الإنسان بالكائن الحي، وعلاقة الإنسان بالكون"².

هذه الثلاثية تحقّق للإنسان فهما خالصا لجوهر وجوده، ليكتشف معنى إقامته جسرا بين ذاته الأصلية وأخرى هجينة متمردة تلعب دورا في الحياة ليس لها"³.

إنّ بناء برديائيف فلسفة محورها الإنسان وما يتعلق بشخصيته وتفاعله ووجوده كفرد منعزل أو مندمج في العالم بكل تحدياته، حقّق له ارتقاء فكريا روحيا لا يكون فيه الإنسان هدفا للبحوث والتجارب التقنو علمية، فحرّر الإنسان من الهيمنة التقنية ينبع من داخله من خلال رصيده الفكري والقيمي والروحي، ليكون من خلالها الإنسان أقرب في تصوره إلى التصور الإلهي، متمكّن من الانتصار على عبوديته للآلة وتبعيته لها، يتفاعل بقوانين الطبيعة والعلاقات الاجتماعية لا بالاحتمية التقنية.

ليتجلى من هذه الفكرة تأسيس برديائيف لوعي إنساني صوفي تكون فيه درجات تعمق علاقة الإنسان بالله هي ما ينقذه من هيمنة التقنية، فالله هو الحق المطلق للإنسان كما أنه مصدر قوته واستقلاله وحرية من قيد التقنية، من خلال تشكّل شخصية صلبة مستمدة

¹نيكولاس برديائيف، العزلة والمجتمع، ترجمة: فؤاد كامل، دار النهضة المصرية، سلسلة الألف كتاب، العدد 1960، 289، ص100.

²Nicolas Berdiaev, op cit, p13.

³Nicolas Berdiaev, Salaverry and freedom, trans R .M french: new york, Charles scribner s , Sons ,1944 ,p25.

تشريعاتها من عالم روحي أكثر عمقا من العالم المادي" لا يمكن التعبير عنها بعبارات عقلانية"¹، لا تتأثر بالعصرنة التقنية ولا بمستجدياتها على الإنسان، تلبية لحاجته للحرية التي تعد مرجعا أساسيا حتى يحقق الإنسان دلالاته الوجودية.

برديائيف يرى في الحرية مطلبا أساسيا حتى يتخلص الإنسان من عبوديته اتجاه التقنية لكنها فعل يتطلب قوة وشجاعة منه عكس إتباع التقنية والإنطباع لها يجده فعل سهل ويتحقق نتيجة لضعف الإنسان وهشاشته.

لينبّه على أن تكون هذه الحرية قائمة في حدود الحب لا القانون ، ألا تكون إعلانا لحقوق الإنسان بل إعلانا عن التزاماته في الوجود"²، من خلال كسر فكرة الواجب الإلزامي الذي يقيد الإنسان بقوانين وضعية قائمة بالمصلحة تصيب الإنسان بالتشويخ والتموضع ومن ثم تسقطه في اغتراب وجودي، وحتى ينجو الإنسان من هذا الاغتراب عليه أن يكون مؤثرا غير متأثر بكل ما يحيط به متفاعلا غير مفعول به، و لن يتسنى له هذا إلا من خلال خاصية الحب حسب برديائيف، كطاقة روحية تعبر عن أصالة الوجود الإنساني بارتباطه الروحي المتعمق بالوجود الإلهي، والذي يحقق للإنسان علاقة تواصلية بالمجتمع عكس ما تخلقه له التقنية من عزلة عن طبيعته بعد فرضها له وقائع مغايرة له ولتاريخه الأنطولوجي.

لكن الواقع المعاصر يعترف بحقيقة أن الروح الإنسانية في زمن التقنيات قد حوّلت حضورها لبيئة مادية من طبيعة تكنولوجية، "فتشابكت الذات بالموضوعات"³، وعليه فاعتماد الروح الإنسانية على عطاء مادي واستهلاكها من نتائج التقنية؛ فيه استعباد لها وإفراغ من قيمها الخلقية، وانبهار العقل البشري بنتائج وتطورات الفضاء التقني يعبر عن ضعف طبيعته،

¹Nicolas Berdiaev, Salaverry and freedom ,op cit ,p.44.

² Ibid p.48.

³George reavy ,sprit and reality ,London: Geoffrey bless ,the centenary ,1939,p43.

فالفاهية التي تقدمها له تطبيقات التقنو علمية هي رفاهية وسعادة وهمية، ووجودية مغلوبة يتوهم بها الإنسان اكتسابه قوة آداتية دون إدراك منه أنها أزمة مصيرية له.

ما جعل مسألة فراغ الإنسان من معانيه الروحية وتشويهه من أهم المسائل التي اهتم بها فكر برديائيف، فقد نبّه عن فكرة وجودنا في زمن السرعة لا يحمل من الآمال بقدر القلق من مخاطر التقنية والآلة التي تفعل بسرعة جنونية متغيرات للموجودات أولها الإنسان، وإن كان برديائيف يقرّ ببعض الجوانب المستحسنة من التقنية، لكنه يجد فيها تفكيك للوجود الجمعي للإنسان بحيث تضعه في تقردية وعزلة أمرّ من سابقتها التي كانت تخص عزلته البيولوجية، فهي روحية تستدعي العلاج بصحوة قيمية مستمدة من الوجود الإلهي وإلا لوقع الإنسان في فخ التقنية وأكمل حياته عبدا لها، فيعزل الإنسان فيها عزلا مطلقا مع القضاء على الألفة الأساسية للاتصال الروحي"¹.

إن كان فكر برديائيف الوجودي يقرّ بفكرة وجود حدّين لكل الموجودات والموضوعات، لكنه يجد أنّ التقنية قد بلغ حدّها المخيف والمقلق حدّا غالبا بفعل عملها على إبعاد الإنسان من اتصاله الروحي، ليبدأ الإنسان نتيجتها بارتباط تقني آلي...من خلالها بدأت مشاكله المضنية"² أولها شعور الإنسان باغتراب عن طبيعته وتنبؤه بمصيره الذي سينصهر في حياة أخرى آلية بعيدة عن طبيعته العضوية، ما سيبقيه أسيرا بعزلته عن أصلته رهن أزمات التقنية من خلالها سيعيش الإنسان حسب برديائيف إعادة اتصال بنتائج أعماله العلمية لكن بصورة مغايرة عن وجوده كمؤثر في تحركاتها، بل ستنتفض الخلائق ضد الخالق، ولا تدعن له فيما بعد، وهنا يكمن سر الخطيئة الأولى ضد الخالق، وتتكسر الخطيئة في كل تاريخ

¹نيكولاس برديائيف، العزلة والمجتمع، المرجع السابق، ص233.

²Berdiaev 'the Fate of the man modern world 'Ann Arbor Michigan: the University of Michigan 'press 1961'p83.

الإنسانية... حيث تبدل العضوية بالتقنية، ويبدل المنظم العقلي باللاعقلي... فتولد عن التقنية آثارا لا عقلية في الحياة الإنسانية¹.

هذا ما يحول بالوجود الإنساني نحو اغتراب ونفي من طبيعته فتصبح التقنية المعبر عن كينونة الإنسان؛ في تموضع جديد له يكاد أن يصبح فيها بلا روح، ما وجد فيه برديائيف ضرورة شأنها إلغاء حالة الاغتراب وبناء وضع ائتماني لمصير الإنسان، من خلال عودة متينة لعلاقة الإنسان بالوجود المطلق وتأسيس ارتباط قيمي وثيق معه، بعد أن قامت التقنية والعلم والآلة والتكنولوجيا والعصرنة الحضارية والعولمة بتحويل الإنسان لآلة تفرغ نتائج العلمية.

ما أخذ برديائيف إلى تجزيء هذه الظواهر لمعرفة أسباب التشيء للوجود البشري، فيجد أن الفرد بطبعه يملك عوامل داخلية تنزعه بالضرورة إلى الإنطباع لما هو أقوى، كما وجد الاستعباد كمنطق العلاقة من الإنسان إلى خالقه، فالشعور بالفعل التعبدي تملك الإنسان ليحوّله لأي وجود يعبر عن القوة والعظمة، وهذا راجع لعدم الوعي الإنساني بمضامين ودلالات الموجودات الحق، فالتباس المعاني خلق للإنسان التباس في الممارسات، ليطمس ضعفه الطبيعي بقوة الموجودات الصناعية المزيفة، ما أخذ به لعزلة تفكيكية لمعانيه، فيجسد فكرة "الإنسان السعيد المتوحش"².

لذلك يوجه برديائيف نقد للتقنية التي تدفع الإنسان لتقبلها والتنازل عن حريته بدافع الخوف وتوهم الضعف كأنانية مصرحة إلى مواجهتها بقيم روحية تنطلق من الشعور بالحب نحو الذات ونحو الغير بما فيه البيئة والطبيعة، والتعامل مع التطور الحضاري في علاقة خارجية لا تتعدى حدود النفعية دون فتح حدود العمق الإنساني الروحي منه خاصة، حتى لا

¹Berdiaev, 'the Fate of the man modern world', Ann Arbor Michigan, op cit, p.169

²نيكولاس برديائيف، العزلة والمجتمع، المرجع السابق، ص 169.

تتمكن منه بدافع الارتباط والخضوع للقوانين الحضارية التي تسقط نتيجتها الحرية الإنسانية بدافع الضرورة، وتقبل صيغة المشاريع المائتة والمغتربة عن الحياة¹.

ما يخلق أزمة للإنسان والإنسانية وقلق يخص مصيرهما الوجودي، فالحضارة التقنية وإن بدت سعيها في إدماج الإنسان مع عصره التكنولوجي لكنها تسبب له عزلة "ناجمة عن التطور السريع للتقنية"² الذي ترتب عنه تجزيء ومكننة للإنسان من طبيعته وفرض عنه وضع اصطناعي وإن بدا مرحبا به لكن معاناته الأنطولوجية باتت واضحة في زمن سرعة تطوراته وإبداعاته التقنية القائمة على الآلية المتزايدة في ظواهر الحياة والتي كان ولازال لها أثر قاتل للأنسنة، فقد اجتثت جذورها ما أفقدها اتصالها الأبدي بطبيعتها³.

إن كان تأثير التقنية يطمح للمستقبل الإنساني فعلى الذات الإنسانية حسب برديائيف أن تتحرر من سلطتها وتحليها بدرجة من الوعي الفائق الذي يمكّن الإنسان من إعادة العلاقة بين ذاته والتقنية إلى صورة أصيلة، فيصبح المسيطر والمتحكم في نتائجها بدل أن تتحكم به، ليجد برديائيف في عقلانية التقنية المغلوطة مرجعا هاما في صحة الوعي الوجودي للإنسان عند إدراكه ناقوس الخطر المهدد لمصيره، فإدراك جوهر الموجودات وحضور معاني المعارف الأصلية هو انتصار للإنسان من وهن التقنية ومحنته المعاصرة.

يعرب برديائيف عن قلقه المستمر حيال التقنية والتي صنفها كأكبر خطر مهدد للأصالة البشرية في عصور الحداثة، ما يستدعي اهتماما عاجلا للحد من سرعتها لا في التطور إنما في تغييرها للطبيعة الإنسانية وتفعيلها لاغتراب له، فيظهر من فلسفته الوجودية أنّ العلاج يكمن في تكثيف العلاقة الروحية بسائر الموجودات الحيوية انطلاقا من الذات الإنسانية مع توطيد علاقة الفرد بالله خاصة المستمدة من الإيمان المسيحي، ملئها الحب فتشعّ حدودها

¹ Berdiaev 'the Fate of the man modern world' op cit ,p.162

² Berdiaev 'the Human being and the machine ' questions philos ,1989,p162.

³ نيكولاس برديائيف، العزلة والمجتمع، المرجع السابق، ص182.

بمنطلق تحقيق سعادة حقيقية متجاوزة لوهمية الشعور النابع من الواقع التقني والمعادية للكرامة الإنسانية، حيث القيم المسيحية حسب برديائيف "تتبنى المساواة والتوسع العالمي الأخلاقي، من خلال تعبيرها الأصيل عن الحب واحترام العدالة والحرية"¹ مع استرجاع الوعي بالحاجيات الروحية، ولتصبح الحياة الإنسانية بمعاني وجودية لأبد من انغماسها في اتصال روحي ديني بالموجودات.

لذلك فمواجهة التقدم العلمي المنعرج عن أهدافه الأصيلة والتصدي للغطرسة التقنية يكون حسب برديائيف داخل النطاق الروحي وكل تفسير خارجها يتنبأ له بالفشل، فعمل الإنتاج الاقتصادي العالمي على منفعة قائمة بمصالح خاصة واهتمام النظام العالمي بتحقيق رفاهية مضللة سيؤدي حتما لأزمة في وجودية الإنسان، ما يحتاج فعلا إلى نوع من "الروحانية الكاملة للحياة"²، ولن يحقق هذا الوضع إلا من خلال تكثيف للإيمان المسيحي في معاني الوجودية الإنسانية مع تفريغ عقلانيته من الالتواءات في الممارسات العلمية لا الوجود العلمي.

برديائيف متشائم في نظرتة للحضارة الغربية لا للحضارة العلمية التي يعتبرها ككل الموجودات سلاح يحمل حدين، وإن توازنا في الممارسة فسيحقق عنه تحقيق للمطالب الإنسانية دون الإخلال بطبيعتها ومع إخضاعها لقيم روحية يستمد منها الإنسان صور وجوده الأصيل، كإجابة منه عن تساؤلات طبيعة العلاقة بين التقنية والإنسان والطبيعة، لنستنتج من فكر برديائيف الوجودي أن معاني الحب والحرية والوعي المتعالي والإيمان المطلق كلها مفاهيم إنسانية نحتها الفيلسوف لمواجهة الهيمنة التقنية في تأسيس تفاؤلي منه، تجسيدا لمعاني البيواتيقا "تحريكا للناس الذين بلغوا الرممق الأخير من اليأس"³.

¹Berdiaev, 'the Fate of the man modern world', op cit, P102.

²Berdiaev, 'THE REALM of spirit and the Realm of ceaser', London, Victor Gollancz, 1952, p 56.

³نيكولاس برديائيف، الحلم والواقع، ترجمة: فؤاد كامل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984، ص325.

بنظرة إجمالية يمكننا القول؛ أن تاريخية المعرفة العلمية عبر مسارها الطويل ووتيرتها السريعة، وتقدمها المطرد، وضع الإنسانية في طريق باتجاهين، الأول ساهم في تحول عظيم للبشرية نقلها من وجود بدائي أكبر همومها فيه حماية استمراريتها، لآخر متطور فاق التصورات المعرفية مآلاته زعزعة استمرارية الوجود البشري كانقلاب وتمرد عن طبيعته استجابة لآفاقه العلمية.

ما دفع بالعديد من الفلاسفة إلى بناء حقل ايتيقي يطمح لكبح الغطرسة العلمية، ورد الاعتبار للمكانة الإنسانية الأصلية مع حماية محيطها الذي لم يسلم هو الآخر من استنزاف صورته الأصلية، هذا يدل على أن الإنسانية لم تحقق مبتغاها الذي طالما ناشدته، ما يعبر عن واقع معاصر مليء بالمآسي يجعل الوجود الإيتيقي في احتجاج مستمر مقابل كل عقلانية أدواتية في سبيل ترقية واقع الإنسانية.

لكن بالرغم من الاكتشافات العلمية الضخمة في هذا العصر إلا أن الإنسان أصبح يعيش حالة اغتراب اتجاه طبيعته الإنسانية، بعد أن فقد السيطرة على مصير التقنية وبالتالي مصيره هو الآخر يقول جوزيف كاميليري Joseph Camilleri "انتقال الإنسان من الحالة البدائية إلى التقنية الضخمة الحديثة جعل الإنسان هشا... لأنّ المكاسب العظيمة في المعرفة... وقرت له الضر من أدوات التدمير والعنف"¹.

فالعالم المعاصر هو عالم السرعة ويعرف بعصر الذرة، إشارة لدور ومكانة العلم والتقنية في الحياة المعاصرة وتجلياتها على المعرفة الإنسانية المتنامية باستمرار، لكن منذ أن أصبح العلم المعاصر يعرف بأساس أن الذرة أهم معالمه، أصبح العلم الإنساني يأخذ منحى تدميري فانتقلت القنابل الذرية إلى ما هو اخطر أي القنابل الهيدروجينية، لتظهر الحقيقة المؤسفة من هذه التطورات العلمية، بإدانة الإنسان المعاصر لمرحلة خطيرة سواء الإنسان العالم الذي أصبح

¹ جوزيف كاميليري، أزمة الحضارة، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1983، ص6.

استخدام عقله من أجل الموت أو الإنسان الكائن المسالم، وفي مقابل الانجازات الذرية ظهر من جانب آخر ما يسمى بالسبرنطيقا، لتكون أبعادها أكثر خطورة على مستقبل الإنسان، فهو مجال يهتم بالإنسان الآلي وجعله يغطي الاهتمام بالإنسان الطبيعي وكأنه جيل جديد بالرغم من نجاحه في زيادة إنتاج المجال الاقتصادي وتكوين يد عاملة بكفاءة وإعفاء الإنسان الطبيعي من التعب إلا أنها تسبب له تعباً من نوع خاص، هو إخفاء وتصغير لوجوديته بالدخول في عصر الآلية التي فاقت المعرفة البشرية ذاتها وكأننا نعيش انفجار معرفي أدى إلى غزو الأرض والفضاء لتشعر البشرية فيه بالخطر وتسير في الوقت نفسه بفكرة أنّ مصير الإنسان أضحى مرتبط بشكل كلي بالعلم.

كما يتبين لنا أن الأخلاق لم تعد فكراً معيارياً مرهوناً بالضمير ولا رقابة من السلطة المطلقة، فما حدث في واقع القرن الواحد والعشرين أحدث انقلاباً في دلالات الوجود ومعاني الأخلاق، لتصبح ذات طبيعة مادية هدفها تحقيق طموحات التقنية لديمومة التقنية لا الإنسان، ليتحقق فحوى القول الشهير أن الغاية تبرر الوسيلة.

ما جرّ الإنسان نحو اندثار أخلاقي ناتج عن الحضارة المصنعة، وعض تحقيق فكرة التوحيد البشري بخلق جنس فائق الذكاء والتميز نتج اغتراب وتفرّد للإنسان عن طبيعته التي باتت تستغيث عودة أخلاقية نبيلة، فكانت البيواتيكا المستجيب لها، لتكون العلم الذي يسعى لتحقيق البقاء، والحقل الذي يستخدم العلوم البيولوجية بغية تحسين الوضع الإنساني¹، للدلالة على معنى منفتح يضم كل المحيط الحيوي، تكون فيه المرجعية الأخلاقية الأساس في تهذيب المسار العلمي، فكما استطاع الإنسان تجاوز محنته أخلاقياً، كلما كانت رهانات التقنية على الإنسان أعقل.

¹ عمر بوفتاس، البيواتيكا الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات التكنولوجيا، المرجع السابق، ص14.

الفصل الثاني:

تحليل المشروع الفكري لهانس جونس

عرف العلم من بدايات القرن الواحد والعشرين أبعادا جديدة مست الحياة الإنسانية بحذافيرها، لتفعل هاشاشة في أوساطها؛ بعد تجاوز مركزية الإنسان وتحقيق اغتراب وجودي له، رهن الهيمنة التقنية والتسارع التكنولوجي الذي انزاح عن أهدافه الجوهرية ليهيمن على الوجود الإنساني ومحيطه الحيوي، لتتعالى صرخات الوجود الحيوي فتستدعي ضرورة إلزامية للحضور الأخلاقي، ما نجده في مضامين البيواتيقا، من خلال أخلقة العلم.

لكن في بدايات تبلور هذه الأخلاقيات رؤيتها صوّبت نحو الحاجة الإنسانية واستبقاء باقي العناصر الحيوية كوسائل لتحقيق غايات التقنية، إلى أن جاء هانس جونا الذي أحدث ضجة إيتيقية بنحته لمبدأ المسؤولية اتجاه الطبيعة، متجاوزا بها المركزية القائمة في الفلسفات الكلاسيكية، يعمّ أخلاقياته على التطبيقات البيولوجية والطبية؛ فيبقيها منفتحة على باقي صور الحياة؛ من منطلق حماية الوجود ككل، وتأمين مصير الأجيال التي لم تولد بعد، تحقيقا لعيش مشترك لأبناء الكوكب الأزرق.

فيظهر لنا أنّ المشروع الفكري لهانس جونا يحاول التوفيق من خلاله بين الحضور الأنطولوجي والحاجة الإيكولوجية، وعليه ماهي الأسئلة الإيتيقية الحاسمة التي وضع على أسسها هانس جونا فلسفته؟

المبحث الأول: انتقال هانس جونا من الأخلاق الكلاسيكية النظرية إلى الأخلاقيات التطبيقية

"كل الأخلاق الكلاسيكية مركزية بشرية"¹، هذا ما صرّح به جونا في تجاوزه للأخلاق التي يرى فيها قصورا يخصّ خدمة السؤال الأخلاقي اتجاه الإنسانية المعاصرة، فهي تنظر للإنسان مركزا للعالم ومحوره؛ فتعطيهِ صورة ثابتة لماهيته، عكس ما يندّد به هانس جونا

¹Hans Jonas 'le principe de la responsabilité ،une éthique POUR LA civilisation technologique ، trad. jean greisch ،Flammarion 1995،p27.

"ليس لدينا واجبات سوى اتجاه أندادنا في حيز زمني محدود: فالعلم الأخلاقي يتكوّن من الذين هم من العصر ذاته أمّا أفقه المستقبلي فإنه يجد له حدًا بمده حياته الغير قابلة للتقدير"¹.

ما يؤكّد أنّ نظرة هانس للأخلاق الكلاسيكية أنّها ذات بعد وتأثير قصيرين، ثابتة في ممارسات أخلاقية معينة، لا تتماشى مع تغيرات هذا العالم الحديثة والمعاصرة. ما سبّب للإنسان المعاصر حالة خوف من الواقع التقني علمي والممارسات التكنولوجية، التي مست الكائن الحي حتى البيئة، لتكون عند المتخوفين من التقنية أي les technophobes في فلسفة هانس جونا إجابة عن تحيراتهم حول آثار هذه الحضارة التقني علمية في الحاضر وعلى الأجيال التي لم تولد بعد؛ كضرورة ملحة لبناء أخلاق تتماشى مع مستجدات العصر، فتعرف بتجاوزها للتمييز الكلاسيكي المؤلف بين النظري والتطبيقي أو الفصل بين الفعل والغاية منه ومنه رفض الفصل بين الحاضر والمستقبل، لكن هذا لا يعني تأييده للأخلاق الكلاسيكية التي نادت بنموذج الخير المثالي المحدّد، فهو يرفض النظرة الكلاسيكية لماهية الإنسان كثابت، واجبه الاستجابة الفورية والحتمية للنداء الأخلاقي، برؤية ضيقة الأفق.

كما صرح به هانس "بما أن قدرتنا قد تطورت في الكثير من جوانبها فإنه تبعاً لذلك تحول الفعل الإنساني أيضاً وبما أن الأخلاق لها صلة بالفعل فهذا يؤدي بالضرورة إلى تحول في الأخلاق ليس على مستوى ظهور موضوعات جديدة لكن بمعنى أكثر عمقا؛ إذ الطبيعة النوعية المستجدة لبعض أفعالنا فقد أبرزت بعداً جديداً تماماً لمعنى الأخلاق الذي لم يكن منصوصاً عليه لا في وجهات النظر ولا في قوانين الأخلاق الكلاسيكية"².

ليتجاوز هانس النظرة الكلاسيكية المهمة بالإنسان دون ارتباطها بالطبيعة؛ عدا في فكرة السيطرة عليها التي تستدعي أن يصبح الإنسان بنظرة هانس معها لا عليها، كعودة أخلاقية لإصلاح الندوب التي تركتها الاتجاهات الكلاسيكية التي كان همّها تحصيل اليقين المعرفي

¹Op.cit ,p28.

²Hans Jonas ،le principe responsabilité،IBID ،pp،22 23.

في العلوم النظرية، كما البيولوجيا التي عرفت مشكلة من الناحية التطبيقية خاصة فيما يتعلق بالبعد الإنساني؛ وتجاوز هذه المشكلة يكمن علاجه حسب هانس بانبلج أخلاق حياتية أو حيوية تسترد معها الأخلاق روحها العملية فتعتني بشمولية الحياة، وترسم حدودا للتعاملات بين البشر، كما اهتمت بخلق نظام أخلاقي جديد يتماشى مع التغيرات التي طرأت على ماهية الفعل الإنساني نتيجة التطبيقات التقنية المستحدثة.

تظهر تحيرات هانس بخصوص نتائج التقنية على الإنسانية في قوله "يهدف سؤالي إلى بيان اختلاف أو تباين الإنسانية بين تقنية متطورة وأخرى ترجع إلى أزمنة سابقة"¹، لتكون الإنسانية حسب هانس في حاجة إلى الاهتمام بسلوك الإنسان وتشديد صرح أخلاقي يغطي على نتائج ذكائه العلمي دون خنقه، فإن كان الواقع الحاضر مختلفا تماما عن سابقه بتطوراته التقنية لا بد من تأسيس أخلاقي يتماشى مع التكنولوجيا الفائقة، فتريح وجود الإنسان الرأهن الذي حتم عليه العيش في خضم وضعية جديدة تمارس فيها التقنية المعاصرة تهديدا لوجوده، بعد أن كانت تسعى لتحسين حياته "لتكون الإنسانية في وضعية شبيهة بنهاية العالم"².

بحكم أنّ التقنية لا تكثرث بالغالب للأسئلة الأخلاقية والقيمية المرتبطة بمحيطنا البيئي، ولا حتى النظر لثنائية الإنسان والطبيعة كقيمة، ما نتج عنه تجاوزات جائرة في حق الإنسان والطبيعة الحاضنة له.

الأمر الذي أخذ بجوناكس إلى قلب النظرة التقليدية القائمة على تفسير الطبيعة والوجود بأسس ميتافيزيقية، ما يجعل هذه الطبيعة واقعا حيا "لتكون الحياة أصل جميع الأشياء"³، لتحقق المفاهيم الحيوية للعالم دافعا وقدرة وغاية لخلق وعي أخلاقي يتخذ للبيئة موقفا حقوقيا، تحقق من خلاله مطالبها، متمردة على وجودها مجرد وسيلة لتطبيقات التقنية "فوق حقوق

¹ Hans Jonas، 'le principe responsabilité'، op.cit p22.

² Ibid. p 40.

³ Hans Jonas، 'une éthique pour la nature'، trad. a partir de l'allemand Sylvie، courtine denamy .Arthaud poche paris، 2018، p28.

الفاعل العاقل تتراكم حقوق الكرة الأرضية ونحن مكلفون برعايتها"¹، كإعادة بناء لعقد طبيعي بين الإنسان والطبيعة، قائم على الشعور بالمسؤولية الإنسانية اتجاه الطبيعة، لكن في مقابلها حاول هانس تأسيس لوضع أخلاقي كحق للأجيال القادمة، بحكم أنّ المسؤولية الأخلاقية تقوم أساساً في الحفاظ على حقوق أجيال المستقبل ومصيرها "فمستقبل الإنسانية هو الالتزام الأول للسلوك الجمعي الإنساني في عصر الحضارة التقنية"².

تعرف المسؤولية اهتماماً واسعاً من فلاسفة الأخلاق والسياسة، لكن جونا أعطاه صبغة خاصة، فأخذت معه بعداً مغايراً قائماً على تحقيق الحماية للوجود الأنطولوجي، في ربط للمسؤولية بالطبيعة كما الإنسان، ما يحقق غاية أسمى من الواجب الخلقى بمنظوره الكانطي والمعني في الحفاظ على الحياة البشرية، فيكون بالمسؤولية عند جونا؛ الشاملة للإنسان والطبيعة معاً.

فيظهر الفرق الشاسع بين الأخلاق الكلاسيكية القائمة على بناء أخلاق إنسانية تهتم بدراسة الفعل الأخلاقي في رهنه وأخلاق جونا القائمة على بناء الفعل الأخلاقي بتمديد رؤيته لمستقبل الإنسان، مع الاهتمام بمصير بيئته، فهي أخلاق موجّهة للإنسانية، بقدر ما هي مهتمة بالطبيعة بصفة شمولية، وبالتالي "فالمسؤولية اتجاه الطبيعة مثل مسؤولية الآباء اتجاه أبنائهم مسؤولية لا مشروطة أي أن الآباء لا ينتظرون مقابل من أبنائهم كذلك الحال بالنسبة لمسؤوليتنا اتجاه الطبيعة فهي مسؤولية غير مشروطة"³.

ليكون الإنسان الحاضر مسيراً وفق واجبه الأخلاقي نحو أجيال المستقبل، دون انتظار عوائد نفعية وراء الفعل الخلقى؛ عدا حماية الآخر كثنائية قائمة بين الإنسان والطبيعة. هذا ما

¹جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة وتقديم: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص119.

²Hans Jonas، le principe de responsabilité، op.cit، p261.

³Fauchon Sophie Berube، le principe responsabilité de Hans Jonas et la responsabilité sociale، mémoire présente comme exigence partielle de la maîtrise en philosophie، université du Québec، Montréal، 2007، p15.

عرف استحسانا من قبل بول ريكور حتى إن تجاوزه في فصل آخر، لكنه يعتبر فلسفة هانس الإيكولوجية تمكنت من الجمع بين الجانبين النظري والعملي كتأسيس لأخلاق تواصلية، دعوة منه للتواصل بين الأجيال أو بعبارة أكثر اتساعا بين الأنا والآخر بتعددته. فيقول بول ريكور عن هذه الفلسفة: "مضيا نحو مستقبل الكائن الحي يجب أن نساعد على البقاء على قيد الحياة أي أن نساعد على أن يواصل حياته حتى ولو كان هذا المستقبل بعيدا جدا عن الحاضر وهذا ما يؤكد عليه هانس جوناكس"¹.

ما يعبر عن التحولات التي مست الفكر الأخلاقي الراهن، بتحطيم فكرة المركزية البشرية والتأسيس لمركزية حيوية، تكون بها الأخلاق الراهنة موجهة للدعوة بحقوق الطبيعة دون آجال، فبعد النجاحات المقلقة واللامحدودة للتقنية صار لا بد من ائتمان على مصير الكائنات وسلامة بقائها.

يقول هانس: "إن البروميتيوس المنطلق نهائيا والذي وهبه العلم الحديث قوة لا عهد بها لأحد ووهبه الاقتصاد زحما لا حدود لمداه يتطلب قيودا أخلاقية من شأنها أن تعمل بفضل حواجز يجري وضعها عن طواعية واختبار على الحيلولة دون أن تصبح قوة الإنسان وبالا عليه ولعنة"².

يجدر بنا أن نعود لأحداث هيروشيما والحروب النووية المدمرة وما أحدثته من فزع عند هانس جوناكس، ما دفع به للأخذ بالحيلة والحذر من نتائجها والتحير عن مستقبل الأجيال بعدها، موضحا أن هذه الانتصارات الحربية مدمرة في نفس الوقت لكرامة الإنسان، على الرغم من نتائج هذه الحروب الوخيمة، لكن هانس قد نظر لها كتدخلات سطحية تسعى لتحقيق عمليات غزو لا محدودة. ثم الخطر امتد إلى تدخلات الإنسان لذاته أي إلى طبيعته البيولوجية لم يكتف الإنسان الصانع بتطبيق مهارته على الأشياء الخارجية بل امتد ذلك إلى ذاته التي

¹Paul Ricœur، 'responsabilité et fragilité autres temps'، 76- 77، 2003، p127.

²Hans Jonas، 'une éthique pour la civilisation technologique'، op.cit، p 15.

كان يريد تطويرها طبقاً لمشروعه¹، فصارت من خلالها التكنولوجيا مصدر تهديد؛ في حاجة لانبثاق أخلاق جديدة، تقوم على واجب الحذر من التطبيقات التقنية ثم الشعور بالخطر من نتائجها المفرطة، وصولاً إلى واجب تعويض الضرر وإصلاحه من خلال التحلي بقدر كاف من المسؤولية، لتجعل الإنسان جزءاً من الطبيعة بدل النظرة الكلاسيكية التي وضعت سيدا لها، فالمفاضلة بين الإنسان والطبيعة جعلته يتخذ تلك المكانة.

الأمر الذي أخذ جوناكس لخلق ما يسمى بالمسؤولية المستقبلية؛ خاصة بعد تطور القدرة التقنية الهائلة "هذه القدرة الفائقة هي في الأصل قدرة تدميرية"²، ليكون القلق الأكبر عند هانس هو ضعف الطبيعة وبالمقابل القدرة التدميرية للإنسان التقني لها، لكن هذا لا يدل على وجود خطر يحيط الأرض فقط؛ إنما "يوضح بدوره خيبة آمال فضيحة وسقوط الإنسان في بدائية جديدة"³، من خلال تجاوز العقل البشري لحدود المعرفة بغرض العبث بالطبيعة.

لنستنتج أنّ العقل ومعرفته العلمية وضعا الإنسان المعاصر أمام مشكلة أخلاقية وجودية أساسها الفصل بين المعرفة والقيم الخلقية، بصورة تقدّس الاكتشافات العلمية وتصغر من دور الوازع والضمير الأخلاقي، ليرى هانس أن الحل يكمن في إيجاد فلسفة جديدة نواجه بها الكلاسيكية الفاصلة بين ما هو معرفي وما هو أخلاقي، حتى فكرة المركزية التي تعترف في مضامينها بانتئمانها على الإنسان دون عالمه الواسع وتقديس الذات الإنسانية بالنظر لها كقيمة القيم.

ليكون الحل في الانتقال من أخلاق نظرية لأخرى إنتاجية لعقل جديد يتصالح مع القيم في محيطها الشامل، بمعنى أن تكون فلسفة عملية منسجمة مع بعدها القيمي ومع نقدها للعقل الآداتي الذي أسس لمعرفة بسلطة نفعية، أي فوق كل اعتبار أخلاقي في خدمة الإنسانية دون مراعاة للوجود، كأن يكون الإنسان فيها مقياس كل شيء والعمل بمبدأ "أن كل ما كان ممكناً

¹Hans Jonas. Op.cit. ،p35.

² IBID ،p 160.

³Ibid . p22.

وجب صنعه"¹، ليدعو هانس من خلال فلسفته الإيكولوجية المعاصرة إلى التسلح بالاعتبار القيمي الأخلاقي التقويمي، لإعادة ترتيب دور الإنسان في الطبيعة ووضعه في منزلته الصحيحة، "مع بروز السيرانية ونظرية المنظومات العامة في النصف الثاني من القرن العشرين أدخل العلماء مصطلح المنظومة البيئية، ليدل على مجتمع من الكائنات الحية وبيئتها المادية يتفاعلان كوحدة متكاملة غير قابلة للاختزال وأصبح كوكب الأرض هو المنظومة البيئية الشاملة"².

ليصبح الإنسان بنقلته الأخلاقية جزءا من هذه المنظومة البيئية، واجبه تحقيق كيان مستقل للكائنات التي تسبح في وجودها الطبيعي، لتؤكد هذه الفلسفة العملية الأخلاقية أي فلسفة البيئة على أنه "يمكن إنهاء الأزمة البيئية عندما نتحدى المعايير الأخلاقية للمركزية البشرية ونوسع الاعتبارية الخلقية لتشمل الكائنات غير البشرية"³.

لا غرو مما سبق ذكره من مخاطر التقنية على الوجودية الحيوية بنداء هانس لبناء أخلاق جديدة كشفت منه عن عجز الكلاسيكية السابقة لها عن أسنة الحضارة التقنو-علمية. وعليه ما هو الحرج الذي أثار استفزاز جوناكس لتأسيس هذا الحصن الأخلاقي؟ هل يكمن فيما دعا له من خلال كتابه مبدأ المسؤولية بالبحث عن السبيل الآمن لتحقيق إبتيقا تتناسب وحجم الكارثة التقنية التي حدثت في العصر؟

أولا-تحليل المنهج النقدي لهانس جوناكس

فقد الوعي الإنساني المعاصر مكانته نتيجة التقدم التكنولوجي وهيمنة التصور الآلي للعالم؛ مع تفاقم الحرج البيولوجي والإيكولوجي، ما أدى إلى اندلاع أزمة متعددة الأبعاد، أخذت بدفع العلم نحو المساءلة القيمية التي لطالما تغافلها من قبل. لتصبح الطبيعة في خطر، الأمر

¹طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1997، ص45.

²رومية معين شفيق، اخضرار الثقافة، موقع. www.maaber.org

³مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية، ترجمة: شفيق رومية، سلسلة عالم المعرفة، العدد332، الكويت، أكتوبر، 2006، ص18.

الذي قاد إلى ضرورة إقامة تصورات جديدة للأخلاق تتلائم والأحداث التقنو-علمية الراهنة الفاعلة في أجيال الحاضر والمستقبل. هذا ما حاول جوناكس، أن يبيّن له صرحاً انطلقاً من مفهوم المسؤولية، الذي أعطاه أبعاداً جديدة؛ تخفّف ندوب التطبيقات التقنية على الإنسان التي لم يعهدها من قبل، فكيف ذلك؟

الفلسفة البيئية "مفهوم جديد أراد أن يجسد نظرة جديدة للبيئة وكيفية التعامل معها والانتفاع بها وبالتالي عبّر عن تحول تاريخي للأخلاق البيئية؛ لتصبح بؤرة مناقشات الأخلاق التطبيقية، إذن الأخلاق البيئية أخلاق تطبيقية تهتم بالفعل والعمل لا بالتأمل والتأمل"¹.

هذا ما انطلق منه الفيلسوف هانس لبناء فلسفته القيمة التطبيقية، بعد أن تجاوز ما سبقه من أخلاق تنظيرية؛ ليفتح آفاقاً بعيدة عن تلك النقاشات الفلسفية الكلاسيكية، كان انتقال إلى تشييده الإيتيقي الجديد؛ لكن قبل أن نعوص في مشروع هانس النقدي لآبد من الإشارة لما أخذ به الحديث الأنثروبولوجي عن تقسيم الفكر البشري لثلاث مراحل بدأت مع "المرحلة الميتولوجية حيث اعتبرت الطبيعة مصدر القوة والمرحلة التولوجية أو الميتافيزيقية حيث تم توحيد الآلهة أما المرحلة الثالثة هي المرحلة الوضعية التي أعادت الاعتبار إلى الإنسان باعتباره مصدر المعرفة والقيم"²، لتكون المرحلة الثالثة هي من حركت استقزاز هانس المعياري، ليبحث عن بديل لتلك المركزية التي طالما كانت سائدة في العصور الحديثة، فما هو موقف هانس من ذلك؟

على مقولة بيتر كامب Camp Peter: "إننا محتاجون لصورة الإنسان...إننا محتاجون للإيتيقا"³، الأمر نفسه الذي دفع بهانس إلى بناء إيتيقا جديدة؛ للخروج من عجز الإيتيقا التقليدية على معالجة القضايا المعاصرة في سياقها الراهن، ولاستيعاب ذلك لآبد من العودة

¹ عبد الغني بواصك، الفلسفة البيئية وأخلاقياتها الأخلاقيات التطبيقية، دار الأمان، ط1، 2005، ص127.

² حبيب معلوف، مدخل إلى الفلسفة البيئية، المركز الثقافي العربي، ط1، المغرب، 2002، ص23.

³ Peter Kemp، 'l'irremplaçable une éthique de la technologie، paris، cerf، 1959، p147.

للقرون السابع عشر-17- مع بروز العلم الحديث بنزعتها الآلية للعالم "كباراديجم" يسير بالإنسان نحو السيطرة على الطبيعة، كأن تكون الحداثة قد "قدمت العلم لا الحكمة قدمت التكنولوجيا لا الطاقة الروحية قدمت الصناعة لا علم البيئة قدمت الديمقراطية لا علم الأخلاق"¹، ليفرض هذا الواقع إعادة النظر في المسلمات السابقة.

ما جعل هانس يتساءل إن كانت التكنولوجيا وتطبيقاتها تتلائم مع الإنسان وليس العكس، ليباشر في تمحيص وتفتيش لما سبقه من منظورات أخلاقية مصوبة للإنسان؛ لكن هل يعني من خلال هذا أنه قد أصابه الشك في فاعلية القيم الأخلاقية القديمة ورفضها دون بديل؟ لينشأ موقفه المتجاوز من تضارب الأوضاع والأفكار، أيضا الإيديولوجيات التي تعرض لها إنسان القرن العشرين وساعده على تعميق شعوره بوجود حالة انفصالية بين السلوك والأفكار العلمية الجديدة، هذه الأوضاع الجديدة تتطلب تحقيق منظومة قيمية كواقع قائم بالفعل بعيدة عن الغيبيات بمتطلبات علمية عملية، لا يعني هذا التكرار مما كان إنما يعني مراجعته بتجاوز نقائصه وإحياء ما يضيف في الحضارة الإنسانية.

ليكون نقد هانس لمبدأ البراكسيس الماركسي يتعلق بدور الفعل الإنساني في خنق روح الطبيعة؛ باعتباره سلب لقيمة الطبيعة الخاصة كفعل سيطرة بغرض تلبية مآلات البشرية، خاصة أنها فعل بدافع القوة ونتيجة لممارسة قوة صراع، ليرى هانس في الماركسية اغتراب للأخلاق على قول ماركس karl marx "الأخلاقيات والدين والميتافيزيقا وكل بقية الإيديولوجيات وأشكالها المطابقة من الوعي لا تعود تحتفظ بمظهر الاستقلال، إنها لا تاريخ، لا تطور لها غير أن الناس وهم يطورون إنتاجهم المادي وتفاعلهم يغيرون مع هذه الأمور وجودهم الحقيقي وتفكيرهم ومنتجات تفكيرهم"².

¹ هانس كينج، مشروع أخلاق عالمي دور الديانات في الإسلام العالمي، ترجمه من الألمانية جوزيف معلوف وأرسولا عساف، مراجعة يوسف عساف، المكتبة البولسية، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، 1998 ص 37.

² آيسيا برلين، كارل ماكس من الفكر السياسي والاشتراكي، ترجمة: عبد الكريم أحمد، دار القلم، القاهرة، ص 103.

ما يرفضه هانس من هذا الفكر كونه دعوة صريحة للصراع، من أجل تحقيق الذات خلافة للطبيعة كصورة من صور الرأسمالية، بهدف تحقيق النفعية التي تسعى إلى توفير احتياجات الإنسان المادية والنظر للطبيعة "باعتبارها مستودع يستمد منه الإنسان مواد بناء بيت المستقبل الذي لم يتمكن بعد من بناءه، فلا الطبيعة أعطت كل ما عندها ولا الإنسان أقام بيته غير المغترب"¹.

ليكون الإنسان الماركسي إنسان متفوق هدفه السيطرة على الطبيعة لتحقيق ذاته وتحريرها، من خلال الصراع واعتباره "كنقطة انطلاق الثورة التي يجب أن تقودها البروليتاريا لتتقدها الإنسانية من حالتها اليائسة وتسمو بها إلى حالة رفيعة تتحل فيها كل المتناقضات وتزول فيها كل الطبقات"².

ليلمس فيه هانس صورة طوباوية وتكملة للتصور البيوكوني، بعد انفصال تدريجي للإنسان عن الطبيعة، والسعي نحو تحرير التكنولوجيا من قيود الأنسنة كسيطرة للآلة، فتصبح هذه السيطرة في نظر هانس قد "أفقدت الإنسان إنسانيته، أصبح بحركات خالية من الروح كما ارتبط أيضا بالطبيعة فالعالم كله أصبح مصطنعا"³، ما يدل على سعي الماركسية إلى إضفاء نقائص الثروات الطبيعية بمستجدات اصطناعية، كدعوة لإرضاء احتياجات البشر نتيجة تقدم التقنية، وتحقيق هذا يكون من الزاوية الماركسية من خلال مكننة الإنسان بالآلة.

فتصبح الماركسية حسب هانس سعي لإكمال "أكبر أعاجيب التقنية"⁴، كما تسعى لتحقيق الرفاهية المادية كنداء لخير عام يمس كل المجتمعات، الذي يرى فيه هانس أمرا غير ممكنا بحكم أن العالم لا يعرف طبيعة واحدة "بل يجب على الماركسية أن تخجل من قول ذلك"⁵،

¹ عطيات أبو سعود، الآمال والبيوتوبيا في فلسفة أرنتست بلوخ، منشأ المعارف، 1997، ص308_309.

² Karl max et Friedrich Engels، l' idéologie allemand trad. Hans Hildebrand، les intégrales de philo، Nathan، paris، 1989 p 31.

³ Hans Jonas، le principe responsabilité، op.cit، p294 .

⁴ ibid. p348.

⁵ ibid.p304.

خاصة مع وجود الفروق الفردية كحقيقة ساطعة ومنه، اعتبار قيمة الفرد مرهونة بالجماعة إجحافاً في حق القدرات الخاصة لكل فرد، ودافعاً لخلق تشويش عند الفرد في تحمل مسؤوليته الفردية، ما يقود بالضرورة إلى مجتمع مفكك، لذلك يدعو هانس الإنسان إلى الحفاظ على قيمته الفردية ورفض كل "صفة غير لائقة بالإنسان والمتمثل في خطر لعبة كل شيء ممكن مع الإنسان... هنا تكون الخطيئة المميتة للأخلاق والميتافيزيقا"¹.

كما رفض هانس من هذا المنحى فكرة تحرر الإنسان من كل مسؤولية مصوبة اتجاه الطبيعة، لتكون هذه الأخيرة مجرد خادمة له، كاستغلال كلي لها تلبية لاحتياجاته، فيصبح التصور الماركسي بتحليل هانس سلبياً لكل قيمة للطبيعة "ولا يوجد أي اختلاف كبير بين التصور الماركسي والرأسمالية في نظرتها إلى الطبيعة، فكلاهما يهدف إلى الاستغلال والقهر والسيطرة بغرض تحقيق الحاجيات البشرية"²، فالنظرة الماركسية للإنسان والطبيعة تتغير بوجوده فيها، أي بتغير مصلحته منها ومطالبه المادية.

في نظرة محوصلة لهانس اتجاه الفلسفات السابقة؛ نجده يرفض منها اهتمامها بالحاضر دون التحير على أبنائها مستقبلاً، ما يجعل الحاجة لحماية وجود الإنسان أمر محتوم ومربوط بحماية الطبيعة كجزء يتعلق بحمايته وحماية ما تبقى من مكنوناتها، ليتحقق ذلك من خلال إلزام التقنية بعدم تجاوز حدود تطبيقاتها ولا التحرر والتمرد عنها؛ حتى لا تصبح تهديداً بدلاً أن تكون سبيلاً للسعادة. كما يجد هانس في فلسفة بلوخ أنها لم ترسم حدوداً للتكنولوجيا وتطبيقاتها وممارساتها في الطبيعة بشكل مطلق، بهدف تحقيق الوفرة المادية تحت فكرة الوصول للخير الأسمى، كما اتهمها بعدم اكتراثها لأجيال المستقبل فنظرها ملقى على ما هو حاضر في الأرض.

¹Hans Jonas ،op.cit.p314.

² ibid.p273

لأجله ذلك حاول هانس أن يؤسس من خلال ما سماه بإيتيقا المسؤولية، فيكون اهتمام هانس للمسؤولية ليس فقط لأجل تفعيلها كأداة اجتماعية إنما محاولة لتشكيلها كمسؤولية مستجدة تجمع الإنسان بالطبيعة فتصبح كمبدأ لا كأخلاق عامة. ليعتبر هانس الإنسان منذ العصور القديمة؛ متربّع في المكانة المتعالية المتميزة نتيجة لتفردّه بالعقل وإبداعه للعلم الذي جعل منه أداة للرقى، لكن مع التطورات التكنولوجية؛ عرف هذا المفهوم غطرسة علمية قادته نحو التهور والتدهور.

ما أدى إلى ظهور إنسان يحمل صفات متجاوزة لطبيعته، تحمل طابع قوة الآلة الفائقة، ليخرج منها بتدمير لإنسانيته وطبيعته، ما يأخذ به تدريجياً إلى "موت نووي، فقد باتت الانجازات والكوارث التقنية الكبرى تسير جنباً إلى جنب ولا حاجة للمرء أن يكون متنبئاً كئيباً كي يتنبأ بالكارثة أو متشائماً متأصلاً كي يتأكد من أن مجتمعنا الحالي الذي راهن على النمو-مهدد بتدمير ذاته"¹.

هذا القرن على لسان هانس يعرض الإنسان لهزات عنيفة، فتصبح النزعة الإنسانية "عاجزة تماماً عن مسايرة العلم والتكيف معه، باعتباره قوة فكرية متعاطمة تطرح اليوم بإلحاح ضرورة إعادة النظر في مكونات الخطاب الفلسفي عن الإنسان وذلك لمصلحة الإنسان نفسه"²، ليكون ضمان إعادة الإنسانية لمسارها الصحيح يكمن في إعادة إحياء الخطاب الفلسفي القيمي كموجه للعلم فيتصل معه، فيتعذر على الأخلاق الكلاسيكية أن تحقق ذلك بحكم أنها لا تقدّر تفاعلات الإنسان داخل الطبيعة، فهي "أزمة الفرد وأزمة العلاقة بين الفرد والطبيعة وبين الفرد وما يعمل وبينه وبين غيره من الناس"³.

¹ هانس كينج، مشروع أخلاقي عالمي، المرجع السابق، ص 40.

² عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر هيدديغر، ليفي ستراوس، ميشال فوكو، دار الطليعة، بيروت، ط1، ص 22.

³ حسن حماد، الإنسان المغترب عند إيريك فروم، دار الكلمة، القاهرة، 2005، ط1، ص 24.

هذه الأزمة تعود للطبيعة النظرية للأخلاق التي جعلت من الإنسان في حالة اغتراب، فبعد قراءة هانس للمرجعيات السابقة خرج بفكرة أن العدمية كإشارة للفراغ الحاصل في الأخلاق النظرية، قد أحدثت أزمة جعلت الإنسان في حاجة لأخلاق جديدة؛ خاصة بعد اعتبار العدمية أنّ كل الادعاءات الأخلاقية ليس لها معنى، كالقول ببساطة أنه لا توجد حقائق أخلاقية، لتكون الأحكام المعيارية عند العدميين تختلف مع اختلاف القضايا أي غير ثابتة.

ما ينتج عنه في نظر هانس أزمة تؤرق كل العالم، من خلال تدمير كل المعتقدات الأخلاقية وسقوط القيم وضياع حس الغاية الكونية، كما يعيب في إنكارها للوجود الإنساني الروحي لتتسع الفكرة وترتبط بالعالم ككل، لتصبح الحياة بلا معنى والوجود نفسه فارغاً، ما يرى فيه هانس تقليلاً من قيمة الإنسان وسائر المخلوقات، كونها حقيقة لا يمكن تضليلها والوجود في صورته العامة هو المعيارية عينها.

لتنسج دائرة انتقاد هانس للمواقف التي دفعت بخلق الرغبة في السيطرة على الطبيعة؛ خاصة ما جاء به بيكون وديكارت من خلال غموض تفسيراتهما حول العلاقة بين الإنسان والطبيعة، مع بناء انفصالية بينهما زادت في حل الفجوة، لتصبح فكرة التعالي عن حماية الطبيعة باعتبارها وجدت لتلبية نداء الإنسان النفعي لا أكثر.

ليقف مدافعاً عنها بقوله: "إن مستقبل الإنسانية هو الالتزام الأول بالسلوك الجمعي الإنساني في عصر الحضارة التقنية وبكل تأكيد فإن مستقبل الإنسانية لا يجب أن يفهم على أنه منفصل عنا"¹، فيعيب من خلال هذا في فكر ديكارت René Descartes بناءه لعالم الذات وعالم الطبيعة، كاعتراف بأفضلية الإنسان على العالم المقابل له، أي تقديم الأنا على الموضوعات الموجودة خارجها والمحيط بها؛ أي كل ما هو حسي؛ كأن تكون كل معرفة أو حقيقة معيارها الذات الإنسانية وما تبقى هي أوهام زائفة تظهر بظهور مصلحة البشر، ليصبح

¹Hans Jonas، 'Le principe responsabilité'، op.cit، p261.

المحيط الحيوي في حالة اغتراب عن كل أنسنة، فيخرج هانس نتيجة ذلك بفكرة أن لهذين الفيلسوفين نظرة تشاؤمية اتجاه الطبيعة؛ ما يستدعي تبني حالة قلق حيالهما؛ بفكرهما الذي يستدعي عدم التأثر به ومعالجته لضمان مستقبل الأجيال.

كما نجد هانس الذي عرف بتأثره بأستاذه هيدديغر في مراحل من حياته؛ ليصرح بجرأة عن تجاوزه في مرحل أخرى، بمثل دعوة هيدديغر إلى تبني القلق في التجربة الحياتية كتبرير للوجود الإنساني في العالم الذي يرى فيه تمييزا كعين الوجود، ليفهم هانس من كلام أستاذه حجم التعالي الذي وضعه الإنسان لذاته تبريرا لممارساته واحتياجاته، بحجة سلطوية لأداة العقل المميز عن باقي المخلوقات، ما يرفضه هانس في الدفاع عن الحيوان والنبات وجل مكونات الطبيعة التي لها الحق في الحماية كالإنسان.

إن كان اهتمام الوجودية يقوم حول كل ما يتعلق بالإنسان كالحياة والموت ووضع الإنسان من العالم، "ذلك الفرد الذي يتفاعل مع الوجود والحياة من خلال تجربته الحية التي لا يستطيع أي أحد غيره أن يحل محله فيها"¹، لتكون قرارات الإنسان بالنظرة الوجودية حرة يصنعها بنفسه ويبقى وجوده مرهون بها، فيكون الوجود هو الإنسان ذاته، فيبلغ الإنسان الإرادة الحرة الواعية من خلال فعاليته، ليرد هانس على هذه الرؤية وفق ما جاء به كيكيغرد Kierkegaard Soren، فيها وجود الإنسان مرهون بثلاث مراحل؛ المرحلة الجمالية أين يعيش الفرد اللذة ثم المرحلة الأخلاقية أي مرحلة الواجب أين تمارس الفضيلة ثم مرحلة الضمير، ل يتميز عن كيكيغرد بانتقاله من مرحلة القلق التي يعتبرها هذا الأخير مرحلة الوجود المطلق إلى مرحلة المسؤولية الواعية كواجب مشروع اتجاه الآخر.

على عكس سارتر Jean-Paul Sartre الذي يرى في الوجود معنى آخر مرهون أخلاقيا، يسعى لتجسيد أخلاقيات العيش على أرض الواقع، يحمل مسؤولية اتجاه الطبيعة، لكن حتى

¹محمد مهران، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2004، ص93.

لو نظر سارتر للإنسان ككائن حر فحريته مرهونة بالاختيار "إن الإنسان محكوم عليه بالحرية محكوم لأنه لم يخلق ذاته وهو حر لأنه قد صار مسؤولاً عن كل ما يفعل بمجرد إن تواجد في العالم"¹، لتكون حريته المحددة لأخلاقياته، راجعة لتحمله المسؤولية اتجاه العالم والوجود، فيتصرف الإنسان بما يناسبه ويفيد الآخرين.

لتصبح حرية الإنسان مسؤولية اتجاه الإنسانية عامة، لكن مسؤوليته هذه أخذته لممارسة السلطة اتجاه الآخر الغير إنسان، كأن تكون "للإنسان كرامة أكبر من كرامة الحجر والطحلب"².

بمعنى أنّ الأخلاق الوجودية التي نادى بها سارتر جاءت كمشروع يسير وفق نمط أخلاقي يضع مصلحة الإنسان قبل الكائنات الحية الأخرى، بقيم توجه كل سلوك رغم اعترافه بوجود الغير لكن تبقى قرارات الإنسان هي المحدد الأخلاقي، يسير وفق ما يؤمن وجود الإنسان ذاته، ليعطيه معنى وعلى ذكر هذا المصطلح فقد تطرق هانس لأخلاق المعنى عند هوسرل Edmund Husserl التي حاول من خلالها أن يعطي معنى لسلوك الإنسان خاصة، بحكم أنه بفعل التقنية فقد هذا السلوك معناه الصحيح واتجه لتلبية نداء التكنولوجيا، ليشكل فراغا في الأخلاق.

هذا ما وضعه هانس في محاولة تفعيل ما يناسب من الأخلاق الكلاسيكية وإعادة النظر فيها، لتصبح أداة تقوم عليها فلسفته الأخلاقية الجديدة، خاصة من هوسرل الذي بدوره فعل من فلسفته المعيارية في ذروة الأزمة العلمية في أوروبا، ليكون العلم في نظره قد جعل من الوجود الإنساني في إحفاف من إنسانيته، لينتخبه فيه هانس وبالأخص عند المناداة بضرورة خلق العقل العملي لتحقيق السلوك الأخلاقي الخير، كمحاولة من هوسرل على "بناء الفلسفة

¹ جون بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة: عبد المنعم حنفي، مطبعة الدار المصرية، القاهرة، ط1، 1964، ص14.

² المرجع نفسه، ص22.

كعلم دقيق وفهم أوروبا التي تتخبط في أزمة المعنى وتعاني ضيقاً شديداً¹، كون العقلانية الأوروبية في تلك الفترة كانت ضيقة، ليكون الوجود الإنساني هو اهتمام هوسرل وما تأثر من خلاله هانس، لكن من جانب آخر فقد توصل هانس إلى تضخيم أستاذه للعقل البشري لدرجة وضع ما سماه "ببطولة العقل" كمحاولة لإخراج الإنسان من الحالة التشيئية أي بعد أن حوله العلم إلى عنصر من باقي الأشياء، لكن الخروج من هذا المأزق يكون حسب هوسرل فقط بالعقل المتعالي دون الحديث عن الطبيعة التي لا يمكن إنكار دورها الفعال في حماية الكائن البشري حسب هانس، كأن تكون رسالة مشفرة لتفوق الإنسان على سائر العالم الطبيعي.

هذا الإنسان الذي أيد في وجوده حتى الفيلسوف نيتشه ليكون إنساناً انفصالياً عن الآخر، ما أدى لعلاقة شرخية في الثنائية. هنا نجد هانس يقف وقفة تجاوز للفكرة؛ لوجوب احترام الآخر وعدم المساس بكرامته ضماناً لهويته وهوية الأنا بدوره، ليتحقق الأمر بتأسيس علاقة تبادلية؛ لا عن طريق إرادة القوة القائمة على الفعل السلطوي دون حمل أي مسؤولية باعتبارها قوة ارتكاسية؛ كأنها فلسفة منافية لفلسفة المسؤولية.

لكن انتقاد نيتشه من ناحية تأسيسه لفكرة الرجل الأعلى المتشعب بمعايير القوة والتعالي عن الآخر لا يعني تفسيرها كأخلاق مصطنعة زائفة، بحكم أن المتخلق قد يحتاج في ممارساته لفعل القوة، بهدف تحقيق الغايات كقوة التنافس وقوة الفضيلة ودينامية الإرادة، لكن في نظر هانس وجب على هذه القوة أن تحمل من المسؤولية الأخلاقية نحو الغير.

لتكون حسب هانس من خلال الارتقاء إلى أخلاق عملية تطبيقية، بحكم أن الفكر الأخلاقي النظري المعاصر يتعدى². فبناء أي مشروع أخلاقي جديد للإنسانية كتأسيس لمجال تعايش مشترك؛ ينبغي أن يكون مسؤولية كونية حسب هانس، تنطلق من الخصوصية التي عاشها الإنسان في أوساطه الحديثة إلى العيش من أجل كل البشرية، بأبعاد أخلاقية تسعى

¹ جاكولين روس، مغامرة الفكر الأوروبي، ترجمة: أمل ديبو، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2011، ص 377.

² جاكولين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سابق، 2001، ص 33.

لتوجيه التطورات العلمية، من خلال وضع حدا للانقسامات التي عرفها الإنسان في عصر الحداثة، ليخلق هذا الإتحاد نظاما عالميا متصالحا مع الطبيعة متضامنا مع البيئة ملتحما مع الذات، الفكرة التي عرفت هيمنة واضطهادا فيما سبق لفلسفة المسؤولية المعاصرة، إذ كانت قائمة على "الفصل بين نحن وهم وبين الذات والآخر وبين الداخلي والخارجي"¹.

لقد كانت هذه الدراسة النقدية تسلط الاهتمام على أهم ما تجاوزه هانس من اتجاهات قيمية في الفترة الحديثة، ليخرج بفكرة ضرورة تأسيس لفلسفة قيمية أخلاقية قائمة على دينامية الفعل أي عملية تسعى لبناء واقعي فعلي، عكس الفلسفات الحديثة التنظيرية التي جعلت من الإنسان انفصاليا عن باقي المكونات.

اهتمام هانس النقدي لم يرتوي بأخذ فقط ما يخص الأخلقة بل كان شموليا في رؤيته يدرس كل العلاقات المتبادلة بين الكائنات الحية والبيئة التي تعيش فيها، ويتخذها موضوعا للمعالجة بمبدأ "الكل أكثر من مجموع أجزائه المكونة له"²، ليكون موضع التركيز في العلاقات بين العناصر المختلفة، كتصريح عن ضرورة التفكير في الواقع البيئي والتمحيص في أزماته سعيا إلى مبدأ "اخضرار العلوم واخضرار العلوم الإنسانية واخضرار الفلسفة"³، الذي سبق أن اهتم به بعض الفلاسفة كأصحاب المذهب الطبيعي أو ما عاشته القارة الأمريكية في الثلاثينات وإلحاحها على ضرورة احترام الأرض، بعد ما عاشته من طيش مواطنيها خلال الحرب العالمية الثانية وما بعدها.

أيضا ما جاء به المفكر كارسون Rachel Carson في كتابه "الربيع الصامت" كأول حركة بيئية، لكنها أفكار غير ناضجة خاصة أنها كانت بتوجهات نظرية مفتقرة للالتزام الفعلي

¹يان أنق، تجاوز مبدأ الوحدة في إطار التنوع، ترجمة: محمد المرزوقي، ملف الأخلاق في مجلة الثقافة العالمية، العدد 189، 2017 ص19-20.

²مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية ترجمة: معين شفيق رومية، عالم المعرفة، إصدارات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الجزء 1، عدد332، أكتوبر2006، ص10.

³المرجع نفسه، ص10.

العملي، لتتقسم الفلسفة البيئية ما بين دراسة الأزمة البيئية والتنظير لحمايتها، في المقابل وضعها في واقعها العملي والسعي لمعالجة أوجاعها، هو الاتجاه الذي دعا له هانس، كون البيئة في نظره لا تحتاج إلى رفع شعارات بل للممارسة التخيلية صوبها لضمان حماية أجيالها اللاحقة.

كما انتقد منها الرأي القائل باعتبار البشر أكثر جوهرية من غيرهم، فيلح على ضرورة عدم جعل باقي الكائنات الغير بشرية مجرد وسائل لتحقيق الغايات البشرية، فهانس يحاول تقديم إجابة عن تساؤل ريتشارد سيلفان Richard Sylvan هل ثمة حاجة إلى أخلاق بيئية جديدة؟¹، لتكون الإجابة في البحث عن طرق توسيع النطاق الأخلاقي، ليشمل الكائنات الغير بشرية ويضعها جانبا للبشر مع ضمان حقوقها، فيظهر من هذه الأخلاق البيئية محاولتها في شمل كل الكائنات المحرومة أخلاقيا.

ما دعا له سينغر singer Peter Albert David بفكرة "تحرير الحيوان"، لكن من زاوية أخرى لو أخذنا بمبدأ المسؤولية الواعية عند هانس؛ لوجدنا أن مضمون الفكرة لسينغر يعتبر الفئة النباتية لا تدخل في إطار حماية حقوق الكائنات البيئية، بل أبعد من ذلك ما مصير أساسيات الحياة من فكرته؟ ونقصد بها الماء والتربة والهواء، لذلك فهانس يرى في منظومة سينغر الحقوقية ذات أفق ضيق.

ما يؤكد أن الاهتمامات البيئية ينبغي أن تكون شمولية وليست فردانية، بحكم أن النظرة الفردية هي خنق للأخلاق البيئية، ما يلزم على أخلاق الأرض أن تكون على قول ليوبولد Aldo Leopold: تغير دور الإنسان العاقل من مستعمر لمجتمع الأرض إلى عضو ومواطن عادي فيه².

¹المرجع السابق، ص27.

²المرجع نفسه، ص36.

هانس يعيب في اتجاه ليوبولد إغفاله كل من النباتات والحيوانات، ليتحدث عن المنظومة البيئية بصفة كلية دون أخذ باعتبارات عضوية حيواناتها ونباتاتها، ليكون كل تجاوز لهانس عن الفلسفات الأخلاقية السابقة؛ بغرض تحرير الإنسان من النظرة الضيقة للعالم لأجل إقامة قيم إنسانية كونية نابعة من القانون الطبيعي، كدعوة للاعتراف بالغير وضمان حقوقه، كإحياء لشعار الرواقية "الحياة وفقا للطبيعة"¹ وانتقال من الأفكار المتعالية والميتافيزيقية عن حماية الغير غير عاقل إلى ضرورة الاعتراف بالغيرية، فهل حقق هانس مشروعه هذا من خلال فلسفته الخلقية؟

ثانيا- تجاوز هانس جونا للميتافيزيقا بوعيه الأخلاقي

الميتافيزيقا "علم ما بعد الطبيعة هو العلم الذي يتأمل الموجودات اللامحسوسات والماورائيات...وهي أيضا معرفة الأشياء في ذاتها لا معرفة الظواهر التي تتجلى من خلالها هذه الأشياء، وهي دراسة الأشياء من منظور الأزل أي من حيث هي جواهر وماهيات ثابتة وأزلية"².

تعريف شمل موضوع الميتافيزيقا وماهيتها كجوهر ثابت، الأمر الذي جعل منها محط نظر ونقد العديد من الفلاسفة، لتكون أولا حسب هانس استهداف في صورتها كنزعة إنسانية تحمل طبيعة أخلاقية مخالفة للطبيعة الوجودية، من خلال تجاوزها للعالم الطبيعي الخاص بالواقع الإنساني، لتضغط عليه بأخر مثالي متعالٍ تنسب له كل المعايير الأخلاقية والقيمية، ما يأخذ كل انتاجات الإنسان المعرفية والعلمية أو حتى نظرياته الأخلاقية في تصور زائف لا يعكس أي حقيقة أو يقين، كأن تنفي الإنسان من واقعه الحسي المعاش لآخر غيبي ثابت فاقد لحيويته بفعل التكرارية في الممارسات الأخلاقية، يكون فيه الإنسان كآلة تسير وفق تصورات ثابتة عوض أحكامه الذاتية. يعرف مصطلح الميتافيزيقا تطورات في صيرورته؛ فيتغير من

¹ عبد الرحمان بدوي، الأخلاق النظرية، مرجع سابق، ص 256.

² جلال الدين سعيد، المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004، ص 460.

العصور الوسيطة إلى الحديثة ثم المعاصرة والتي تهمننا في بحثنا هذا، لكن هل هذه التغيرات قد سببت انفصالية بين محطات الميتافيزيقا الفكرية أم هي تنمة لبعضها البعض؟

إن كانت اهتمامات الميتافيزيقا تنطلق من معرفة الأشياء في ذاتها ودراستها من حيث الجواهر؛ سنلاحظ عند تقديمنا لأفكار الفلاسفة عبر العصور أنها ليست وليدة عصر ما، بل هي مفهوم يتطور بدافع الوصول للمعرفة الإنسانية. فإن كان أفلاطون أول من أسس لهذا الاتجاه كما اعتبره هيديغر؛ معه بدأت الميتافيزيقا من خلال نظرية المثل وهي تمثل العالم الذي تقدم فيه حقائق الموجودات بعد ضياع ثبات المعرفة الحسية، "يمكن أن نعتبر فلسفة أفلاطون نوعاً من المذهب المثالي الخارجي من ناحية أنه ينظر للمعنى... غير أن نظريته في المعرفة ممتزجة بنظريته في ما بعد الطبيعة إلى حد يصعب معه تمييزها"¹.

هذا ما يفسرها كميثافيزيقا أفلاطونية في صورة ثنائية بين عالم الحس وعالم المثل البريء من كل زيف، لتدرك الحقائق المعرفية بتعقل الأشياء من عالمها الحقيقي.

ثم نجد الميتافيزيقا في الفترة الوسيطة ترتدي لباس الدفاع عن العقيدة المسيحية لتصبح "الفلسفة والمسيحية تعبران عن حقيقة واحدة هي الحقيقة الإلهية التي هي السعادة"².

ليكون الهدف من وراء ذلك هو عقلنة المسيحية للكشف عن الحقيقة الإلهية، فنجد أوغسطين من نادى بالميتافيزيقا الألوهية محاولاً توضيح "الدور الذي يلعبه العقل في حياة كل مؤمن يتأمل عقيدته تأملاً فلسفياً"³، لتسعي المسيحية للوصول إلى الذات الإلهية، بحجج عقلية تحقق من خلالها الوصول للسعادة القصوى وهي الله بعينه، ومنه الوجود في كل الموجودات، كما تظهر ميتافيزيقية هذه الفترة في القول بأن الموجودات كانت مستقرة في الفكر الإلهي قبل بزوغ العالم الحسي وهي موجودات وجودها من الله متحدة معه، لنخرج من الفترة الوسيطة بفكرة

¹أزفولد كولبة، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة: أبو العلا العفيفي، علم الكتب للترجمة والنشر، بيروت، ط1، 2016، ص288.

²سامي السهم، التصوف العقلي في اليهودية والمسيحية والإسلام، دار الكتاب المصري، القاهرة، 2014، ص219.

³ماتثيو جاريت، أوغسطين، ترجمة: فؤاد زهري، دار آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2013، ص144.

أن إدراك الحقائق لا يكون بانفراد العقل بها إنما بتدخل حقيقة تفوق الوجود العقلي وقدرته وهي النور الإلهي أي بالإيمان.

تتبلج عصور النهضة الأوروبية لتأسس فعليا للحدثة، معلنة عن بزوغ أفقها الفلسفي محررة العقل من التبعية الإيديولوجية وجهر النزعات الإنسانية بسيطرتها ومركزيتها وتغطيتها للتصورات الميتافيزيقية اللاهوتية، فأصبح الإنسان مقياس الحقائق كلها.

ما أدى إلى تشكيل ميتافيزيقا من خاصية ذاتية تسعى إلى التحري عن سبل المعرفة الإنسانية القائمة على الاستنباطات العقلية، ليستعيد العقل مجده، فينظر له كشعاع فطري قاده إلى البحث عن معرف الذات المتزامنة ومعرفة الله المستنبطة من حدس عقلي.

ليس من اليسير أن نبحت في أفق الميتافيزيقا دون أن نحضر معه من أخذها على عاتقه كمشروع أخلاقي، "لقد كان الفلاسفة قبل كانط يتفلسفون ويشيدون المذاهب والنظم الميتافيزيقية، لكن ما من أحد منهم توقف طويلا وتساءل عن طبيعة الميتافيزيقا: ما هي وعن منهج الميتافيزيقا...ورغم أن الشك في قيام الميتافيزيقا أمر قديم؛ فإن كانط أول من صاغ هذه المنهجية صياغة صريحة"¹.

كانط فيلسوفا كونيا طالما اعتبر فاصلا حاسما في تاريخ المعرفة في الفترة الحديثة، لتصبح معرفتنا عن العالم الخارجي معه ليست تجسيدا للواقع كما هو في ذاته إنما بناءا لتصوراتنا الذهنية، فكل ما لنا في حقيبتنا الذهنية من مدركات العالم الخارجي إلا انعكاسات حسية منظمة بواسطة مؤهلاتنا العقلية، تجعل منها معرفة واضحة يقينية لا يمكنها الوقوع في الخطأ، ليقوم بتأسيسها على مصدرين أساسيين "الأول هو استقبال التصورات وأما الثاني فهو القدرة على معرفة الموضوع بهذه التصورات"²، فيكون طريق العلم بالرؤية الكانطية متجرد من

¹ محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1976، ص5.

² إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، دار الانتماء القومي، دس، دط، ص75.

الموضوعات الحسية عن طريق العقل الفعال المحض، يدرس ويهتم بالمعرفة القبلية المتعالية عن كل تجربة واقعية، كأنه يبحث في "المعرفة وحدودها من حيث أنها مدخل ضروري إلى الميتافيزيقا"¹ التي يعتبرها الوسيلة التي تمكن الإنسان من بلوغ أسمى درجات المعرفة، كونها "ميتافيزيقا مشروعة وصورية لا تأتي عن استخدام متعالي للعقل بل عن استخدام الباطن له"²، ما تضمنته كتبه: نقد العقل الخالص، نقد العقل العملي، ونقد ملكة الحكم، ليكون نقدا موجها للعقل النظري والعملي والجمالي كشروع في غرابة العقل وتنظيفه من أوهام الأفكار السابقة، وعليه الميتافيزيقا الكانطية تسعى لبناء الخبرة المعرفية على أساس أخلاقي متجاوزة ميتافيزيقا الوجود، ليجد في الأخلاق واجبا مشروعا يسير وفق قانونا أخلاقيا "يقول لنا أن الفاعل الأخلاقي يتصرف أخلاقيا إذا سيطر العقل على كل ميوله"³.

لذلك يجد كانط في الواجب الأخلاقي أمرا عقليا يسير من خلال إرادة خيرة كنداء من العقل "إن ما يجعل الإرادة خيرة ليس أعمالها... بل الإرادة وحدها أعني أنها في ذاتها خيرة"⁴، لتأسس الأخلاق بفعل الواجب فتصبح صحيحة صادقة، الغاية منها غاية مطلقة دون شروط، "الفعل الذي ينجز استجابة للواجب لا يستمد قيمته الأخلاقية من الغاية التي ينبغي بلوغها بل يستمدّها من المبدأ الذي يقوم عليه"،⁵ ليؤكد كانط على الشخص أن يقوم بالفعل الصحيح لأنه واجبه، بعيدا إن كان هذا الفعل قد يسبب ألما أو سعادة، كما يجد في الاستجابة لأي نداء بعيد عن الواجب استجابة بدافع خاطئ.

ما يأخذ القيمة الأخلاقية للتجرد من كل اعتبار مادي أو تحقيق لمصالح ذاتية، ولا يعني أن كانط ينفي سمات الرضا من الفعل الأخلاقي، لكن يرفض ارتباطه بدوافع مغايرة

¹مرد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 2007، ص12.

²إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مرجع سابق، ص23.

³زكريا إبراهيم، الفلسفة الخلقية، المرجع السابق، ص168.

⁴Emmanuel Kant، 'fondement de la métaphysique des mœurs، le livre de poche، 1993، p89.

⁵OP CIT، p99.

للإرادة الخيرة والمسيرة وفقا لقانون أخلاقي كلي كواجب على الكل، في دعوة منه على رفض أخلاق السعادة لكونها مصاحبة لميولات وأهواء شخصية، وعليه لا بد على الفعل الخلقى أن يلازم انفصاله عن أي لذة، حتى يجسد كل فعل إنساني محض "لأن ميدان الأخلاق لا يمكن أن يكون ميدانا لتحليل العواطف البشرية وإلا لكانت المبادئ الأخلاقية مبادئ متنازع عليها من أطراف الانفعالات خاضعة للميول والرغبات"¹.

بهذا التفكير الصارم أخذ كانط بفك الأخلاق من كل ارتباط ذاتي أو حتى أي سلطة صادرة من كائن يعلو على الإنسان، حتى ينجز هذا الأخير واجبه؛ أي أنّ كانط يتجاوز بميتافيزيقته وجود باعث ديني كرقابة أخلاقية، ما تحدث عنه في كتابه "أحلام رائى مفسرة بأحلام الميتافيزيقا" مشيرا إلى حديث الفلاسفة القدماء عن أمور ميتافيزيقية أشبه بالحديث عن الأشباح التي تتراءى للواهمين في الظلام"².

إنّ كانط بمزامنته للعصور الحديثة الداعية للتحرر من السلطة الدينية عمد إلى العمل على جعل الإنسان حرا من سلطة الدين بناء على فصل القيمة الخلقية عن الميتافيزيقا واللاهوت، لينتهي فكره النقدي ببناء ميتافيزيقا تعتمد على الأخلاق ليس العكس، استنادا على حجة أن العقل النظري لا يمكنه البرهنة على حقائق ميتافيزيقية لقصور العقل والعلم على استبيان ذلك، "لأن الميتافيزيقا عند كانط هي العلم الذي يدعي إدراك موضوعات خارجة على نطاق التجربة"³، لكنه من جانب آخر يرى في وجود الله علة لتحقيق الخير الأسمى، وإن كان وجود هذا الخير مرهون بفكرة الواجب لكنه من شقه الآخر افتراض وجود الله تحقيقا لكمال الخير الأسمى، فمعرفة الله تستلزم وجوب القانون الخلقى مسبقا مع الإيمان بالله كباعث للفعل

¹ إيمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، المرجع السابق، ص 16.

² محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ص 175.

³ الحنفي عبد المنعم، الموسوعة الفلسفية، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، ص 375.

الأخلاقي، لكن ليس كأساس له لأن الأساس هو الاستعداد الأخلاقي الذاتي للفرد¹، ليظهر رفض كانط في تأسيس الفعل الأخلاقي على الدين، بحكم أن ذلك يؤدي إلى فساد القيمة الخلقية، بالرغم من اعترافه به كمسلمة لبلوغ الكمال الأسمى، لكن اعتماده كمعيار قيمي أخلاقي انتهاك للقانون الأخلاقي.

لتكون الإرادة الخيرة والواجب هما الأساس في التقييم الأخلاقي ذو الوجود الثابت والمطلق، والقيمة الأخلاقية في فلسفة كانط "ليست وسيلة إلى غاية تقوم خارجها بل هي بنية بذاتها لا تحتمل برهاناً ولا تقبل تبريراً عامة وليست جزئية ضرورية وليست عارضة لا تقبل شكاً أو جدلاً أو تحتمل تناقضاً تكاد تشبه بديهيات الهندسة ومصادراتها"²، فالقيمة الكانطية لا تخضع لأي لذة أو تجربة حسية، فهي مستمدة من باطن النفس، ليكون مسعاه من خلالها هو بناءها كقيمة كلية مطلقة غير جزئية أو نسبية، تفرض احترام الإرادة الخيرة.

لقد تفرد كانط في بناءه لمنظومة أخلاقية جديدة قائمة على العقل، مع وضعه في فاعلية تأسيس ميتافيزيقا مجردة من دوغمائيتها ولباسها اللاهوتي، بوضعها في حالة حديثة تسير وفق السير العلمي ضمن منظومة منطقية مساعدة على التحليل والنقد، بهدف الوصول للمعنى، لتكون الميتافيزيقا الكانطية ثنائية العلاقة بين العلم والأخلاق، لتأسيس علاقات إنسانية حقيقية دعوة إلى النهوض بالأخلاق "التي رميت حولها الشبهات الشكية والمادية العائدتان إلى أواسط القرن الثامن عشر"³.

لفيلسوف مهمة نقدية بالترشيد العقلي لفصل القيم الأخلاقية عن الوجود ما جعل النظرية القيمية الكانطية عرضة للعديد من الانتقادات والتجاوزات، كونها أسست "أخلاق واجب"، أقرنت الفعل الخلقى على مبدأ عقلي مطلق.

¹أريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001، ص84.

²صلاح قنصوه، نظرية القيمة في الفكر المعاصر، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2010، ص104.

³إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، ج5، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للنشر والطباعة، بيروت، د ط، ص300.

ما حاول هانس جونا من خلال فلسفته الإيكولوجية أن يوضحه لنا بحكم صعوبة تماشيه مع الحاجيات الأخلاقية للإنسان المعاصر، خاصة مع انتهاك التقنية لحرمة الإنسان ومحيطه، كون الأخلاق الكانطية مركزة حول الإنسان، ليظهر رأي هانس من خلال قوله أن: "كل الأوامر وكل المبادئ التي تقوم عليها الأخلاق التقليدية مهما كان الفرق بين محتواها فإنها تجعل مصير الطبيعة مرتبط دائما بالفعل الإنساني"¹.

حقا قد حاول كانط الحديث في أخلاقه النقدية لبناء أخلاق لحماية الحيوان، لكن ما عابه فيه أن رسالتها الأساسية خفية تخص حماية الإنسان قبل كل شيء؛ بالتالي هي مركزية بشرية، لكن اهتمامه بالإنسان لم يكن بالقدر الذي يجعله متحيرا على مستقبله فقد اهتم كانط بحاضر الإنسان.

لتكون ميزة الأخلاق عند جونا تعقبها لوضع الإنسان في أزمنة لا نطلع لها بعد، لأهمية أجيال المستقبل في بقاء العالم مطمئنا، لتكون الأخلاق التي يدعو لها كانط هي أخلاق الحاضر بينما الأخلاق حسب جونا هي أخلاق الأجيال التي لم تولد بعد، فرغم تأثر هانس بالأخلاق الكانطية خاصة من كتابه "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" واشتراكها في محاولة بناء أخلاق كونية لكن نظرة كل منهما تختلف، فكانط يرى أنها أخلاق واجب، بينما هانس جعل منها مسؤولية اتجاه الطبيعة والإنسان بمستقبله، بعد أن وجد في الأخلاق الكانطية قطعاً جافة بعيدة عن الشعور الوجداني، تدعو للالتزام ببناء الواجب.

ما يدفع لتجريد الإنسان من طبيعته الإنسانية، ليعمل فقط على تلبية الواجبات كألة بعقل عملي، فالأخلاق الكانطية وفق هانس لم تبق حاملة رسالته الأصلية، التي نقصد بها تحقيق السعادة، إنما تحقيق للواجب كحتمية لاستمرارية الحياة بما يمليه العقل، فيحين أن هانس يجد في هذا الأخير سلطة لا تمارس فوق وجداننا قوة، بل به سعي لتوجيه أفعالنا نحو

¹Hans Jonas، 'le principe responsabilité، op.cit، p 28.

الخير الشمولي والاتفاق معها. ليتفق هانس مع قول شوبنهاور Schopenhauer Arthur كون أخلاق كانط جاءت على "أسس صورية أولية سابقة على التجربة... كيف وقع في ظن كانط أن يكون في وسع الفيلسوف الأخلاقي أن يضرب صفحا عن شتى خيارات الناس داخلية كانت أم خارجية وأن يتجاهل شتى وقائع العالم الخارجي لكي يقيم الأخلاق كلها على بعض المعاني المجردة"¹، كون أفعال الواجب يمكن كثيرا أن تلبى بدافع المحبة أو الحماس ولا تقتصر فقط على إظهار الاحترام اتجاه الواجب، ليضع هانس تلبية الواجب من أجل الإنسان وليس اقتصار وجود الإنسان في تلبية الواجب.

لنسترجع روح الأخلاق الكانطية أنفاسها بعد أن ضاقت في فلسفته النقدية، مقتصرة على الصورة الهامدة من ردود الفعل اتجاه الواجب إلا بالتلبية الآلية الحتمية.

كما وجد هانس في طبيعة القانون الأخلاقي الثابت، إجحاف في حق صور الطبيعة الإنسانية والطبيعة ككل، كون اقتصاره على الدور العقلي ينفي أهمية التجربة المعاشة، ما يضع القانون الأخلاقي بين قيود الأحكام الصارمة، أما عن فكرة التعميم وربطها بالصورة العقلية المطلقة؛ يجعلها تقع في زلة التقييد.

ليصبح هذا الإلزام غير كافيا وتظهر نقائصه في "الحالات التي تتعارض فيها الواجبات فأحيانا نكون في وضع لا نستطيع فيه أن نفي بكل ما نحن ملزمون به خلقيا لأن الوفاء بواجب خلقي قد يحول دون الوفاء بواجب آخر"².

فتكون عند هانس فكرة الواجب الخلقي الملزم قطعيا؛ أمر يتنافى مع الطبيعة بصورتها الشاملة، بحكم عدم وجود أفعال متطابقة في ردود الأفعال، فلكل حالة استجابة خاصة بها، تقوم على واجب نداء تلك الحالة دون تعميمها مع باقي الأفعال الخلقية، لتكون رغبة كانط في

¹ زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، المرجع السابق، ص 180.

² عادل ظاهر، نقد الفلسفة الغربية الأخلاق والعقل، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 1990، ص 315.

تحويل الناس إلى أجساد بعقل واحد، لهذا وبغرض بناء أخلاق جديدة متجاوزة للكانطية المسيرة وفق قنليات مضبوطة، يقترح هانس جوناكس التخلي عن مفهوم الإلزام كمفهوم أساسي في الحقل الأخلاقي، واستبداله بمبدأ المسؤولية الواعية للفرد فما المقصود بهذا المبدأ الأخلاقي؟

هو مبدأ متجاوز لوجود تعميم واحد لصور الأفعال الخلقية، مقترحا وجود واجبات أبوية وواجبات اتجاه الطبيعة وغيرها من الواجبات الأساسية، التي ترى في التعميم تقييدا لخصائص الفرد السيكولوجية النفسية وكبنا للظروف الداخلية والخارجية لكل إنسان، كدعوة صريحة لأخلاق مثالية.

كما أن هذه الأخلاق تعاب في "فهمها السيئ لحقيقة التطور وإهمالها لأهمية العوامل المادية والتاريخية في تحديد القيم الأخلاقية"¹، لتكون أخلاق مثالية متعالية عن الطبيعة الإنسانية، كون الإنسان لا يمكنه العيش منفصلا عن محيطه ومؤثراته المادية الواقعية.

اختلف هانس مع أخلاق كانط في تجاوزها لمبدأ السعادة، فكانط يقول أن "مبدأ السعادة بوسعه أن يكون قاعدة ولكنه لا يزودنا أبداً بمثل تلك القوانين التي تكون للإرادة الخيرة"²، وقد عاب هانس كانط في نقده للفلسفات التقليدية التي قامت بتفسير القيمة الخلقية بإرجاعها للمعيار الحسي الوجداني، كون طبيعة الإنسان تجعله يقترب مما يترك له أثر الرضا في حياته ويبتعد عما يؤول به إلى تضيق أفقه. أيضا من خلال بناءه للعقل المستقل المكتفي بذاته في احترام المقدس بحصره في الواجب.

ليستدعي هذا الحصر حسب هانس أن يشمل حتى قداسة الطبيعة وكائناتها بما فيها قداسة الجسد الإنساني مع سلك مبدأ المسؤولية كسبيل حماية والسّير به نحو أجيال المستقبل،

¹محسن الخوني، التنوير والنقد منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2009، ص245.

²جمال محمد أحمد، انطولوجيا الوجود إيمانويل كانط، دار التنوير للنشر والتوزيع، بيروت، د ط، 2009، ص24.

مع حماية مستقبل الطبيعة التي تحضن هذه الأجيال، فيكون للطبيعة الحق في الحماية وواجب كل فرد أن يسعى في ذلك، فالمسؤولية التي نادى بها شمولية تمس كل فرد.

تجاوز هانس للأخلاق الكانطية لم يكن بصفة النقد الدائم بل التجاوز بغرض البناء، فكثيرا ما حاول تأسيس مبدئه من قاعدة كانطية كقوله: "افعل بحيث تكون نتائج فعلك متلائمة مع استمرارية حياة بشرية أصيلة على الأرض".

ليكون الواجب الكانطي الأخلاقي الذي ينادي به حسب هانس لا يقتصر على الإنسان فقط بل النظر حتى للأشياء المحيطة بنا والخارجة عنا كون وجودنا مرهون بوجودها لكنه لم يلح في رغبته لبناء هذه الحماية الوجودية؛ ما حاول هانس تكملته باتخاذ مبدأ المسؤولية سبيلا في ذلك.

إنّ مبدأ المسؤولية عند هانس هو ردّ فعل على محنة الإنسان المعاصر، رغم عدم قدرة الإنسان على التنبؤ بنتائج مستقبله، لكن هانس يسعى إلى بناء استنباط منطقي يفسر تبعية الانتهاكات العلمية على المحيط الحيوي كله والنظر له بحیطة وحذر.

ما وضع له هانس في تجاوزه لتصور كانط عدم وجود سلطة متعالية على الواجب الإنساني غير حتمية الواجب. فرجل الدولة مثلا كحقيقة معيارية وقانونية لابد أن يكون بحمولة قيمة ثقيلة حتى يسير مجتمعه في صورة عادلة يحمل زيادة على الواجب مبادئ العدالة والمسؤولية الواعية كمعايير أخلاقية وإنسانية مرنة حسب طبيعة المشكلات المطروحة، تحمل معها أخلاق المسؤولية كضرورة ونوع من المصالحة بين الإنسان والطبيعة.

أطلق هانس على مشروعه القيمي بالأخلاق الجوهرية، يعرفها أنها "أخلاق معاصرة تهتم بالمستقبل الذي نبحث عن حمايته من أفعالنا وذلك من أجل مصلحة الأجيال المقبلة"¹، لتأخذ من الأخلاق الكانطية فكرة الإلزامية فيكون الإنسان ملزما بتحمل المسؤولية اتجاه الآخر بانفتاح

¹Hans Jonas, 'le principe responsabilité .op.cit, p 103.

دلالاته، كإعادة وصل للأحكام العقلية بروابطها مع الفعاليات الحسية الوجدانية، لتكون إلزاماً قائماً بشروط أخلاقية عوض الواجب الكانطي المبني على أسس منطقية صارمة.

لتكون المراقبة الإيتيقية التي بناها هانس تسعا لإرساء مسؤولية واعية على عاتق كل من العالم ورجل السياسة والمواطن. ما يؤهل إلى بناء مجتمع قائم على مبدأ "يمنع الإنسان أن يضر الإنسان"¹. فإعادة النظر للهيكلة السياسية أمر واجب في مسؤولية هانس لأجل النهوض من التعقيدات الميتافيزيقية للفلسفات التقليدية المتمركزة على الإنسان.

المسؤولية بمفهوم هانس تطالب بحل الأزمات البيئية من منظور أخلاقي، فهو يعارض كل من النزاعات السياسية التي لها نسبة كبيرة في النزاعات والحروب التي من شأنها سببت في الدمار البيئي وانتهاك حرمة الطبيعة، كما أنّ عمل رجال السياسة على اختراع أخطر الأسلحة الحربية قاد التكنولوجيا إلى اختراع آلات جعلت الإنسان كائن مجهري تتحكم فيه لفرض سيادتها، فمبدأ المسؤولية "مشروع أخلاقيات الحياة مع تطورات التكنولوجيا المتعرضة للخطر بالمعنى المزوج.. وتحقيق التوازن بوجود مسألة خطيرة هي سلطة السيطرة الغير محفزة ضد الطبيعة بل انتحار للإنسانية لاسيما مخاطر التقنية، هنا تكمن مهمة الرجل"² السياسي، فمهمته من مهمة حماية هذه البيئة، ببلورة الساحة القانونية على حسب المستجدات المعاصرة التي توافق الإنسان المعاصر، خاصة بعد نزوح السيطرة التقنية في ظل غياب السلطة والقوانين والأضرار الناتجة عنها من طرف التصرفات اللامسؤولة في البيئة ف"الواجب الجديد يتجه أكثر فأكثر للسياسة العامة منه إلى السلوك الفردي الخاص"³.

لكن اسناد المسؤولية لرجل السياسة لا يعني أنها مهمته بمفرده، فالمواطن اليوم مضطرا لا مخريرا على تحمل مسؤولية بيئته، لتكييف الواقع العصري مع احتياجات وضعه، فيشترك

¹Janine Noël، 'que dire a un enfant qui se préoccupe de son origine ،destine ،identité ،esf paris ، p 28.

²Eric Pommier ،Hans Jonas le principe responsabilité،presses universitaires de France ،paris ،p17-18.

³Hans Jonas .op.cit. p 186.

في المسؤولية حتى العالم لوضع حدود أخلاقية تمنع نظرياته واختراعاته العلمية من التطاول على حياة الإنسان ونبض الطبيعة، فيعمل وفق مبدأ التنبؤ بنتائج اختراعاته واكتشافاته العلمية، بالأخص مسؤوليته نحو كل ما هو هش وسريع التفاعل في الوجود، "نحن مسؤولون عن كل ما هو قابل للتغيير والتحول وكل ما هو مهدد بالتلف والزوال"¹.

من ثمة فالمسؤولية التي نص عليها هانس مقتترنة بفعل الحماية والوقاية، أي حماية الإنسان من مخاطر المتغيرات التكنولوجية ووقاية البيئة من مستجدات التقنية، ليضع هانس للمسؤولية مراحل من دورها المتمثل في نموذج أبوي اتجاه أبنائهم، كمسؤولية خلقتها الطبيعة متأصلة فينا بكل أبعادها الروحية والمعرفية والسلوكية، "فهي النموذج الأصلي والأبدي لكل مسؤولية"²، كما أنها كونية شمولية؛ مسؤولية تلبى نداء كل الأطفال دون تحيز، متجاوزا بفكرته كانط في دعوته إلى الاحترام المتبادل أي وجوب الأخذ مقابل العطاء فلا تؤسس العلاقة على منفعة أو غاية لا مشروطة؛ فعالة بصورة عفوية لا يمكن اعتبارها "بأي وجه من الأوجه شرطا من شروط المسؤولية المعروفة اتجاههم والتي في الحقيقة على النقيض لأنها غير مشروطة"³، بطابع أنطولوجي تهتم بمستقبل الأبناء التي لم تولد بعد استشرافا لمصيرهم وعملا على حمايته، نابعة من الواجبات الأبوية اتجاه الأبناء، كحالة أصلية طبيعية لتأدية فعل الواجب.

رغم وجود هذا الواجب الأخلاقي بشكل ملزم في العلاقة لكنه لم يعد بالصورة القطعية لكانط والتي تلمس فيها الممارسة بالجبر لا بدافع الحب والخوف عن المصير.

إنّ مصير الأوضاع المستقبلية la futurologie يعدّ الاهتمام الشاغل للأخلاق عند هانس، من بناء تنبؤات للأحوال المستقبلية للأجيال، نتيجة تطور المعرفة العلمية إلى اكتشافات تكنولوجية سارية على المدى البعيد، تؤثر في الطبيعة فيتأثر وجود هذه الأخيرة دون إدراك من

¹Hans Jonas, 'le principe responsabilité', op.cit, p 186.

²Ibid. p88.

³سمير بلكيف ومجموعة مؤلفين، الفلسفة الأخلاقية من سؤال المعنى إلى مأزق الأخلاق، المرجع السابق، ص 457.

الإنسان بالوضع، فجهلنا بما نفعله في الطبيعة أول ضرورة تدفعنا لبناء أخلاق المسؤولية، "فاستكشاف جهلنا واجبا أخلاقيا"¹، ما يستلزم الأخذ بالحد من التطورات العلمية كشعور مقترن بالخوف من النزوع للأخلاقي للعلم، كون الخوف هو الحالة الشعورية التي تدفع بالإنسان إلى التحير عن مستقبل الإنسانية ككل.

فهو "أول ضرورة مبدئية لازمة لإقامة نظرية أخلاقية قوامها المسؤولية"²، ليكون مبدأ الحذر والشعور بالخوف لتجنب التصورات المذهلة التي يبنينا المخيال العلمي لمستقبل الإنسان، تأسيسا لوعي إنساني يدحض فكرة أنّ العلم لا سلطان عليه، ورفض وجود العلم في حالة الحرية المطلقة والمنفصلة عن الأخلاق تأكيدا عن مسؤولية الإنسان عن نوعه بل أكبر من هذا عن بيئته. فيعدّ "خوف مبرر لا يقصد به أبدا الجبن يمكنه أن يبلغ حد القلق لكنه لا يمكن اعتباره قلقا في حد ذاته ولا قلقا يسيطر علينا إلى درجة الحصر النفسي"³.

ما يظهر ارتباط الدين بمبدأ المسؤولية عند هانس فهو يرى في الكون المادي والإنسان من مظاهر الذات الإلهية"⁴، ومسؤولية الإنسان اتجاه الطبيعة واتجاه أجيال المستقبل مأخوذة من صورة الرعاية الإلهية لهما، فيجد في الدين حاجة في وقاية الإنسان وحمايته من التقنية يجب التسليم بها كإرادة خيرة لتفادي وضع نهاية للحياة.

في تشخيص هانس لعطب الفعل الأخلاقي قد أسس لمنظومة أخلاقية تسمح لتدخل السؤال الأخلاقي في معالجة تحديات الإنسان المعاصر، وعليه كيف تمكنت هذه المنظومة من تضمين الخير وتحيين السؤال الأخلاقي مع الفضاء التقني؟

¹ طه عبد الرحمان، نظام العالم العلمي والتقني، مجلة الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية، العدد4، لندن، 1994، ص103

² بيري أندري تاغيف، أخلاقيات البيولوجيا، المرجع السابق، ص114.

³ سمير بلكيف ومجموعة مؤلفين، الفلسفة الأخلاقية، المرجع السابق، ص472.

⁴ Hans Jonas، le principe responsabilité op.cit،p 423.

ثالثاً-تقديم السؤال الأخلاقي نحو الإجابة على التحديات المعاصرة

طرح الفلاسفة حماة القضية البيئية أسئلة محورية يدور أساسها حول علاقة البشر بالطبيعة، في سعي منهم لإظهار التزامات الإنسان اتجاه الآخر، الذي يقصد به المنظومة البيئية ككل، فيضيف هانس جونس لهذا الإلزام وجوب تحير اتجاهها بمسؤولية واعية لا تحصر أفقها فيما هو كائن؛ بل تتوجه إلى ما ينبغي أن يكون.

خاصة أنّ القرن الواحد والعشرين بأزماته الكبرى أنتج كوارث إنسانية تهدد الكوكب بأسره، ليصبح الفعل الإنساني المتهم الرئيسي في القضية، نتيجة لوعيه اتجاه الطبيعة، لأن أصبح الوضع تهديدا لكل وجود حي بدافع من الإنسان نحو السيطرة على الطبيعة.

هذا التهديد الكلي والشامل صوب الطبيعة يقتضي توسيع أفق الإنسان الضيق نحو البحث عن سبل تأمين مصير كوكب الأرض، فالنظرة اتجاه الطبيعة أصبحت في صورة مادية كاستثمار إنساني منفتح من خلال الممارسات الجائرة، ما يؤكد على تأزم قيم الراهن من العصور، نتيجة ما قامت به النزعات الإنسانية ودعوتها الصريحة بمركزية الإنسان، ليمنح هذا الكائن العاقل قوة سلطوية جعلته يخرج من نطاق ميزته، ليأخذ في استنزاف ثروات الطبيعة وتعريضها بصورة غير عاقلة أنهكت حمل هذا الكوكب.

ما شكل أزمة أخلاقية ترهن الوجود الإنساني ككل، راجع ذلك لفعل القوة التي اكتسها العلم والهيمنة للحضارة المادية، كقانون العصر الحتمي الذي كشف عن الطغيان العلمي دون ضبط أخلاقي، لتصبح الاكتشافات التقنية والتكنولوجية بأهداف نفعية، بعد تطويع المعارف خدمة للإنسان، نتيجة التقدم المذهل في مجالات التكنولوجيا والعلوم الفيزيائية حتى المجال الاقتصادي، الذي يرى فيه الكثير من المفكرين أمثال دانييل بل Daniel Bell، أنّ له دورا فعّالا في تحويل الملامح الأساسية للمجتمعات وتغيير نظرتها ومفهومها للمنفعة، لتصبح مبنية وفق المبدأ الفردي الخاص.

لنتسع دائرة المتغيرات إلى أن مسّت القيم الأخلاقية المتقدمة، دون أن تحل مكانها أنماط أخلاقية بأوجه متكاملة، ما جعل الروابط الإنسانية في وضعها الراهن في علاقة انفصالية بين الإنسان الحاضر وأجيال الغد.

كون الانقلابات الواسعة التي أحدثها فكر الحداثة حتمت على سؤال الأخلاق أن يفرض مكانته كرد فعل على المساس بحرمة النظام البيئي، ومنه التبليغ عن الأخطار التي تحوم حول المحيط الحيوي، من خلال تبني مسؤولية الكسب المعرفي، وما يقابلها من ضرورة الاكتساب الخلفي. ما شكّل للسؤال الأخلاقي حضوراً قوياً بعد تناوله للمشكلات الإنسانية، لكن هذا لا يعني أن التقويم الأخلاقي كان غائباً في الحقب التاريخية السابقة، فهو معيار قيمي تابع لسلطة الضمير الموجبة والموجودة في كل الأزمنة بفعل الفطرة الخيرة في الإنسان، وطبيعة السؤال الأخلاقي الغالب كانت ميتافيزيقية بطبيعة ذات نظرة دينية للعالم، لتقدم بعدها الاكتشافات العلمية زعزعة لقيمة وقيم الإنسان، دفعته للسقوط في غطرسها، ليصبح حلقة من سلسلتها العلمية.

ما حتمّ على واقع الحال ضرورة عودة الإنسان لإنسانيته، ليميز العصر الراهن بسعيه للكشف عن طبيعة السؤال الأخلاقي المناسب له وتناول القيمة الأخلاقية وعلاقتها بالعلم، فيصبح النظر " لقيم المهدة وحدها على أنها قيم لا على أنها قوى وأشياء"¹.

لأجل ذلك كان في الأخلاقيات التطبيقية التي تسعى "لتنظيم الممارسة داخل مختلف ميادين العلم والتكنولوجيا وما يرتبط بها من أنشطة اجتماعية واقتصادية ومهنية كما تحاول أن تحل المشاكل التي تطرحها تلك الميادين"²، فكر أخلاقي جديد أو أخلاق كوكبية حسب التعبير الراهن، ينبري الوصول إلى حلول تؤهل العلوم لمعالجة المشكلات الراهن، التي أصابت

¹روجي جارودي، نظرات حول الإنسان، المجلس الأعلى للثقافة، 2015، ص 104.

²عمر بوفتاس، الأخلاقيات التطبيقية ومسألة القيم، ندوة سؤال الأخلاق والقيم في عصرنا الراهن، 2011 الربطة المحمدية للعلماء، الرباط، ط1، ص111.

منظومة الإنسانية القيمية والأخلاقية ككل، أي تخليق الممارسة المعرفية وإضفاء الخاصية القيمية على الكشوفات العلمية.

لتواجه الأخلاقيات الجديدة الجرأة التكنولوجية، فتنشئ الإنسان من مركزته وتلبسه كرامته التي أصبحت من المطالب الأساسية للتقويم الأخلاقي، نادى لها منظمة ضمير الإنسانية، بالقول: "إنه مما يدعو للأسى أننا على استعداد للدفاع عن حدود أوطاننا ولكننا لسنا على استعداد للدفاع على الكرامة الإنسانية"¹.

يتجلى بوضوح تام مسعى هانس جوناكس في تأسيس واجب مسؤولية الأجيال الحالية صوب أجيال المستقبل، تأسيساً لأخلاقيات مستقبلية، بعد أن أكد جوناكس أنّ التقنية ونتائج التكنولوجيا اللامحدودة، تهدد التوازن الطبيعي للبيئة. الأمر الذي سماه هانس بوجود في "حالة طوارئ" أو "حالة مرضية" وقوله هذا لا يعني أنه في موقف معادي للتطورات التقنية، فهو لا يخفي ما تقوم به من خدمات للإنسان بتوفير سبل الرفاهية له، لكن ما يعاب عليها خدمتها له على حساب البيئة المحيطة به، باستعمار ثروات الأرض مقابل تحرير رغبات الإنسان، وهذا راجع لإهمالها من الوجود القيمي والجانب الأخلاقي، ما أخذ بجوناكس لبناء سؤال أخلاقي متجاوز لوضعه التقليدي النظري، أو اقتصارها بين الإنسان والإنسان فقط، بل أصبحت الأخلاق في مواجهة للطبيعة بغرض التصالح والتعايش معها.

كما سعت الأخلاق حسب جوناكس إلى جعل غايتها في مستقبل الوجود الأخلاقي لا حاضره، مع ضرورة التساؤل حول أسباب هذا الاغتراب الأخلاقي، ليظهر أنّ "التقبل التقني هو العامل الأول في التطور البشري الذي جعل الإنسان ينتقل من الحياة البدائية إلى الحياة أو من عالم القنبلة النووية إلى عالم الانترنت ثم الاستنساخ"²، يقصد هانس بهذا التقبل؛ المتجرد من قيمه وضوابطه الأخلاقية، فيسير بناءاً على المصالح المادية، لكن إن عدنا

¹أحمد أبو زيد، أخلاقيات المستقبل العلمانية الرشيدة، العربي، العدد 548، الكويت، 2004 ص18.

²مارتن هايدغر، إشكالية الوجود، مرجع سابق، ص21-22.

لمساءلة التقنية عمّا نتج عنها من تغييرات في إنسانية الإنسان، لاكتشفنا حقيقة مرافقة التقنية له في كل ما قام به من عمل منذ القدم كالأدوات التي صنعها لتسهيل وضعه في الطبيعة، كما تشمل جميع حرفه وفنونه.

فالقول بالتقنية لا يرتبط بما آلت إليه إنسانية الإنسان في الوقت المعاصر، من ثمة فهذا الأرق يرتبط بالتطورات المعرفية والتطبيقات العملية للعلم، بداية مع المجتمعات الحديثة أي مع تكوّن الثورة العلمية ثم صراعات التقاء العلوم الطبيعية بالإنسانيات، لنواجه كما قال المفكر البريطاني سي بيس نو: "إنّ من الخطر أن يكون لدينا ثقافتان لا يمكنهما التواصل فيما بينهما في الوقت الذي تقرر فيه العلوم الجزء الأكبر من مصيرنا"¹.

الأمر نفسه الذي دفع بهانس لأن يشعرنا بحالة القلق إن كان للقيمة الإنسانية من قدرة للصمود في المستقبل أمام التطورات العلمية الجارفة، نتيجة لغياب المساءلة القيمة عن هذه التطورات والتي جرفت الإنسان من معناه الحضاري، ليتحول إلى آلة خاضعة للوجود التكنولوجي، ما أصبح يترجم حالة عقلانية مغلوبة على قول ماركيزوز Herbert Marcuse، أدّت إلى أزمة كوكبية بدءاً من الإنسان الذي اغترب عن إنسانيته من خلال إحلال التقنية محله، وهذا ليس من خلال معنى العبارة الصريح، إنما السبب من وراءه ما صلّحته هذه التقنية الحديثة من نقائص في الإنسان، جعلته لا يقوى على الاستغناء عنها، ليصاب على قول هيدديغر بحمى التصنيع من خلال هوس الإنسان بالاختراعات، إلى أن توصل لبناء ما يفوقه، فنكون على وفاق لما قاله تشرشل "نحن نهندس أبنيتنا ثم أبنيتنا تهندسنا نحن"².

ما يظهر الخطر الذي يحوم بالإنسان من خلال التقنية الحديثة، بعد أن أصبح اهتمامها هو التشبع من الجوانب النفعية مهملة وجود الكائن، ما تولد عن ذلك فقدان الإنسان لقيّمته وإنسانيته، ليصبح آلة تعبر عن انزلاق الحداثة بفعل العقل التقني الذي دفع بتغيير الطبيعة

¹ سليمان إبراهيم العسكري، العرب والثقافة العلمية، مجلة العربي، الكويت، ديسمبر 2005، العدد 565، ص 11.

² سعيد محمد الحفار، البيولوجيا ومصير الإنسان، عالم المعرفة، الكويت، نوفمبر، 1984، ص 9.

البشرية تحت حركة جديدة تبجل حياة ما بعد الإنسانية، في تصريح بتفوق وانتصار نكاه الإنسان، لكنها قادتته لاستبعاد وتهميش طبيعته البشرية كمشروع للسيطرة والهيمنة العلمية وثورة التقنيات البيولوجية، لتصبح هذه الأخيرة "سلاحاً ذو حدين في كثير من جوانبه فمن جهة هي ايجابية من زاوية علاج الأمراض الفتاكة وسلبية من زاوية اعتماد الجسد البشري أرضية خصبة للتجارب العلمية"¹.

خاصة بعد ما غرّت هذه القوة التقنية بالإنسان لاكتفائه بالرؤية المستقلة للحياة وقدرته في اتخاذ قرارات مستقلة عن مجتمعه، قائمة على المنفعة الخاصة، فنتج عنه شرخية بين الإنسان الأخلاقي والاجتماعي، كانت نتيجته واضحة، سيطرة الأنانية الخاصة على المصلحة العامة، ليصبح دور المجال الحيوي هو رفع المعايير المادية التي تربط الإنسان بوجود الآلة، ما سيفقد البشر معناه ويكون منه مرجعاً للإنتاج والاستهلاك، من خلال ما يرى ويمارس عليه من تجارب تحت وهم القوة والسيطرة؛ كمأرب للتكنولوجيا، أي كلما اكتسب الفرد قوة كلما اتجه سائراً نحو التحلل والتفكك.

هنا تظهر ضرورة المساءلة الأخلاقية، خاصة بعد تفاقم الاغتراب الذاتي الذي بنى للتساؤل حول طبيعة الفعل القيمي، ما قاد لهذا التأزم بين الإنسان والإنسان أي بين من يسعى لتطبيق التقنية ومن يأمل للاستفادة من قوة تلك التقنية، ليعبر كلاهما بلغة مادية للتخلي عن المرافقة الأخلاقية للتطور العلمي.

ما يأخذ بالإنسان الفرد للسطو على وعيه وتجريده من قيمه الإنسانية، فيكون كأداة من أدوات العالم التقني، ليسقط في فخ اللامعنى، بتهديد المكننة لوجوده وسيطرة الآلات له، مع عيشه في حالة تهديد استبداله بعناصر أخرى.

¹فرانسيس فوكوياما، مستقبلنا ما بعد البشري، عواقب ثورة التقنية الحيوية، المرجع السابق، ص 247.

هنا تكمن أزمتة المعاصرة بعد أن خلّفت له رغبته في التقرد وحالة اغتراب عن طبيعته بعد مصادرة التقنية لها، ما أفقده كرامته الإنسانية بفعل اعترافه بضعفه أمام مقاومة نفوذ التكنولوجيا والتقنية.

في هذه اللحظة يكون بناء السؤال الأخلاقي بمنظور هانس كقوة تمكّن الإنسان من الوقوف لاسترجاع هويته التائهة في عالم العولمة، واستبصار للأبعاد الجديدة لمسؤوليته اتجاه ذاته "كأخلاق معاصرة تهتم بالمستقبل الذي نبحث عن حمايته من أفعالنا وذلك من أجل مصلحة الأجيال القادمة"¹.

ليكون السؤال الأخلاقي يحمل مسؤولية الإنسان اتجاه ذاته كفرد من المجتمع ومسؤولية الآخر في حاضره ومستقبله، لكنّ واجبنا الأخلاقي حسب هانس لا يكتفي بالنظر للآخر المتمثل في الإنسان "فإنّ الواجب المتضمن في مسؤوليتنا -على حد تعبير جوناكس- عن مستقبل البشرية يجعلنا ندرك أولاً أنه يجب أن يكون هناك واجب لحفظ ظروف وجودهم"² ويعني بذلك مستقبل البيئة وثروتاتها، كائتمان لحق من حقوق الأجيال القادمة ولا يتحقق ذلك إلا من خلال تصالح العلم والتكنولوجيا بالمبادئ الخلقية المنطلقة أساساً ببناء السؤال الخلقى المعتمد على المسؤولية الكونية، التي ترى في الإنسان غاية لا وسيلة لتحقيق الغاية دون أن يكون الإنسان الهدف الأخير من المنظومة الخلقية، إنما هي أخلاق شمولية تحاول فك شفرات كل أزوماته المعاصرة وأكثرها ما في البيئة المحيطة به والحاضنة له، وذلك من خلال الانتقال "من علم متحرر أخلاقياً إلى علم مسؤول أخلاقياً من سلطة التقنية المهيمنة على الإنسان إلى التقنية في خدمة الإنسانية والإنسان من صناعة تدمر البيئة إلى صناعة تشجع مصالح الإنسان الأساسية وحاجاته في تناغم الطبيعة"³.

¹Hans Jonas، 'le principe responsabilité،op.cit، p 103.

²هانز كونج، المرجع السابق، ص51.

³المرجع نفسه، ص65-66.

إنّ بناء السؤال الأخلاقي عند هانس لا يعني تجاوز العلم والتكنولوجيا، إنما منحها بعدا أخلاقيا لاستدراك الأزمات المعاصرة من أجل تحقيق مطلب مشترك هو استمرارية الحياة بجميع عناصرها، في نظام عالمي أخلاقي تحتاجه الإنسانية لتحقيق الخير المشترك النابع من تحقيق مطالب الإنسان المقرونة بتحقيق العدالة، الناتجة من التضامن مع البيئة كقيمة جوهرية لها، ببلورة وعي بيئي يهدف لتحقيق المواطنة البيئية الكونية.

ليصبح السؤال الأخلاقي الوجه الآخر لسؤالنا عن أوضاع محيطنا الحيوي، والسعي لتكريس ثقافة بيئية تعتبر من مفاهيم العدالة الاجتماعية الأساسية، ما يجعل من أخلاقيات البيئة سببا في تفاعل الإنسان مع العالم الطبيعي ومبدأ لتحديد واجبات البشر والتزاماتهم اتجاهه.

إنّ ضرورة بناء السؤال الأخلاقي عند جونس كأساس لفك أزمات الإنسان المعاصرة، تجتهد أساسا إلى زعزعة مركزية هذا المتفرد بغطرسته العقلية، ما نبّه عليه أيضا الفيلسوف ميشال سير Michel Serres حين قال: "كيف نقلب الأمور ونتسيد على سيدنا؟ إن هذا الإفراط للطيفلي ضد عائله يعرض كل الكائنات للخطر المميت".¹

ليشدّد على ضرورة الوعي بمكانة كوكب الأرض في حياة البشر وفضل الطبيعة عليهم، فيندد بمخاطر استنزاف ونهب ثروات هذا المحيط الحيوي الذي نحيا من خلاله، ما يفرض قيود في تصرفات البشر اتجاه محيطهم من خلال تحقيق التوازن بين القيم الإنسانية والوجود الطبيعي، بتأسيس حقوق أخلاقية للكائنات الحية والبيئة الحاضنة، بشكل عادل أكثر في تساوي مقاصد الحق في الحياة والسعي لحفظ البقاء.

لننتقل إلى مضامين السؤال الأخلاقي الذي بناه دون حصر زمني أو مكاني، قصدا منه للتطبيق المعمم على كل المعنيين في اكتساب الوعي القيمي في أي زمان دون تقييد أو انحياز،

¹Michel serres ،op cit،p34.

نابع من منفعة خاصة أي سؤال الأخلاق بتصور هانس لا بد أن يحمل من الموضوعية قدرا يجعله كقانون أخلاقي إلزامي، لتتوصل بعد هذا التحليل أنه بالرغم من تجاوز هانس للعديد من المسائل الكانطية لكنه يحمل خلقا مشعبا منه، بعدما جعل كانط الأوامر الخلقية في صورتها الإنسانية المطلقة، لينتهجها هانس في مطلقية الأخلاق مع الكائنات الحية وكوكبها، بالنظر لها كغاية لا كمصلحة خاصة لتكون في اتجاه أخلاقي مطلق.

ليكون السؤال الأخلاقي المركزي في فلسفة هانس البيئية هو كيف سنكون مسؤولون اتجاه الطبيعة؟ وهل لنا بأسس كفيلة لحماية مصير هذه البيئة مستقبلا؟

هذا ما يظهر في فكرة أنسنة التقنية أي تليين نتائجها بما هو صالح للإنسانية وما يتعلق بها، لكن واقعها الفعلي يحتم اقترانها بما يغير بالضرورة من الطبيعة الوجودية للإنسان وباقي الكائنات، خاصة لما لها من مواضيع انتقاء الملكات الحيوية وفرص تمديد العمر وغيرها من المسائل التي تعمل على ترقية الماهية الإنسانية وتجسدها.

لنتفتح الأخلاق حسب هانس لا بكبح قوى الاكتشافات العلمية بل عكس ذلك من خلال الانغماس في البحث العلمي بغية توسيع مجالات الهندسة الجينية والوراثة أو الخلايا الجذعية، حتى ما يخص تكنولوجيا الاتصال وغيرها، لكن دون أن تتجاوز حدودها وتتعدى على المحيط الحيوي لضمان مستقبل الأجيال.

إنّ وضع البشرية من المستقبل أمر في غاية الأهمية في نظر هانس، بحكم أنّ نتائج بحوث اليوم العلمية تسقط على المستقبل، لذا نجد هانس رافضا كل الفلسفات الأخلاقية السابقة التي كانت محصورة في الحاضر بعنصره الإنساني دون غيره، وعدم وضعها لاستشراف المستقبل بتصوراته الجديدة للحقوق والواجبات، في تحكيمها لمركزية الإنسان التي يرى فيها هانس إسقاط لمشاعر الحيوان وتجريده من خاصية وجوده المقصودة، لتحقيق غاية طبيعية كامنة في خلق التوازن العادل للطبيعة، كإعلان عالمي لحقوق الحيوان لينتقد كل صور العنف

مع الحيوانات.. لأنه إذا كان من حقوق الإنسان الطبيعية هو الحق في الحياة وعدم التعرض للأذى فإن للحيوان كذلك نفس الحق¹.

ومنه فمحاولة هانس لتبني مسؤولية وحماية الكائنات الغير إنسانية جاءت تأكيداً لوجود علاقة جدلية بين الإنسان وسائر ما في الطبيعة، أيضاً هي رؤية توضيحية لحقيقة مصلحة الإنسان المرهونة بمصلحة الطبيعة كخاصية مشتركة. وعليه فالحل في رفع الحصانة على العلم في خصوص تجاربه المرهقة اتجاه الطبيعة من خلال ضبط العلم بحدوده المعيارية القيمية وملازمة حالة الخوف الدائمة، كمعرفة تنبؤية لما يحدث من مخاطر كلية لنكون أمام ضرورة صياغة أخلاق تعيد التمعن في مفهوم التقدم وبناء سؤال أخلاقي يعالج علاقة الإنسان بالطبيعة، بشكل يجاري صور أزمات الوجود المعاصرة.

بهذا فقد سعى هانس إلى محاولة فهم أزمات الواقع المعاصر من خلال تشخيصه لحالة الفراغ الأخلاقي الذي مر به المجتمع الإنساني، نتيجة اغترابه عن كل مساءلة أخلاقية في ظل التطورات التقنية، ما أفقد الإنسان وجوده الحقيقي المقترن بدوره لحماية الأرض كتأسيس أخلاقي لها، يضمن بقاءهما معا في المستقبل كدعوة صريحة لحقوقية البيئة "فالتبيعة أيضاً تطالب بعدم معاملتها على أنها مجرد وسيلة فوق حقوق الفاعل العاقل تتراكم حقوق الكرة الأرضية ونحن مكلفون برعايتها"².

ليكون الوضع الأخلاقي الذي اعتمده هانس يكمن في الشعور بالمسؤولية اتجاه الآخر المستجد به، فشبه العلاقة كحاجة الرضيع لوالده الذي يتحمل مسؤوليته ملزماً لا مكرهاً، وبالتالي فالنظرية الأخلاقية عنده قائمة على تحمل المسؤولية الكلية اتجاه الآخر دون حصره في حاضره، فللمستقبل اعتبارات في مشروعه القيمي والبيئي. ليكون الهدف من تحديد السمات

¹Ferry Luc ،le nouvel ordre écologique l'arbre l'animal L'homme ،Edition grasset et fasquelle ،paris ،1992 ،p37.

²جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، المرجع السابق، ص119.

الأخلاقية للوجود الإنساني هي تحمل المسؤولية اتجاه الآخر برؤية شمولية، خاصة وأن "التعبير عن هوية الأنا انطلاقاً من المسؤولية"¹.

لنستنتج من مشروع هانس الإيتيقي أنه إضافة لبعدها جديد من التفكير الأخلاقي باعتماد مبدأ المسؤولية ركيزة لفهم وتجاوز وتصحيح مسار الحداثة والتكنولوجيا الفائقة مشدداً على اتخاذ الحذر والحيلة حفاظاً على الطبيعة الإنسانية والبيئية معاً.

المبحث الثاني: بناء هانس جوناكس الخطاب البيواتيقي كألية لمراقبة العلم

عرف القرن العشرين تحولات هامة مسّت التطورات التقنية والتكنولوجية في مجالي الطب والبيولوجيا، لينبج عنها حرج أخلاقي يتطلّب إيجاد حلول ملائمة تخص مستقبل الإنسان ومصيره، شهد عنها العالم الحديث والمعاصر، من خلال ثوراته العلمية، لتستحوذ فيه الأزمات الخلقية جوهر الممارسات العلمية؛ كنتاج التقنيات الطبية الحديثة على الحياة البشرية.

ما يستدعي دعوة صريحة للأخلاق على قول الجابري "عودة تتمثل بصفة خاصة في ردود فعل تبلورت بكيفية خاصة في قيام ما أطلق عليه في السنوات الأخيرة اسم "البيواتيك" أي أخلاقيات البيولوجية أو علم الأحياء"²، بحكم أنها تدرس المسائل الأخلاقية المتولدة عن تقدم علوم الحياة.

حاول هانس أن يشعرنا بضرورتها من خلال مبدأي الخوف والحذر من مخاطر التكنولوجيا "كأول ضرورة مبدئية لازمة لإقامة نظرية أخلاقية قوامها المسؤولية التاريخية"³ من مآلات التقنية المتعطرسة متنبئاً بالنتائج الكارثية لها على الإنسان والبيئة حتى سمي بنبي التشاؤم، حيطة منه للخروج من حالة الاضطراب التي يعيشها العالم في زمن التقنية، التي تكاد فيها أن تأكل أدمغتنا معنا، نتيجة جهد العلماء في صنع إنسان آلي يعوض الإنسان في

¹Emmanuel Levinas, éthique et l'infini , le livre de poche ,biblio-essais 1991, p97.

²محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1ط، 1997، ص63.

³أنريه تاغيف، أخلاقيات البيولوجيا، المرجع السابق، ص114.

كل المجالات الحياتية، ليكون موقف هانس يمثل ما دعا له إيليا بريغوجين Prigogine Ilya "نحن لا نستطيع أن نتكهن بالمستقبل لكننا نستطيع إعداده"¹.

ليجعل جونا من المطرقة الإيتيقية مراقبة وحاكمة للحدود العلمية التي اشتدت أزمته خاصة بعد ظهور ما يسمى بأشخاص التجارب، معلنة عن الفجوة الرهيبة الحاصلة بين الابتكارات العلمية والكرامة الحية أي كرامة الإنسان وسائر المحيط الحيوي.

وعليه ضمن سياق القلق حيال التقدم العلمي يكون التشكيل الإيتيقي تعبيراً على ضرورة والإزامية مرافقة البيواتيقا للرهانات العلمية، لاكتساب هذه الأخيرة صحة أخلاقية تقيها من كل تمزق أو وضع هشّ وعليه هل بمقدور هذه الصحة الأخلاقية أن توقد روح العالم التقني؟ وأي حياة ستعود بعد المزوجة بين الابتكارات التكنولوجية والمعايير الأخلاقية؟

ليكون السؤال الأخلاقي في تقويم هانس جونا تغييراً للسائد في عصره ونقداً منه للمركزيات الإنسانية التي ما فتئت أن تقصي كرامة كل موجود، ليعيدها هانس بعد تغييرها وإقصاءها بقصد من الفلسفات السابقة.

ليكون المبحث هذا قائماً على تحليل ودراسة انتقال هانس جونا لتبني فلسفة أخلاقية تطبيقية تسعى لما قال فيه فتحي المسكيني من كتاب مبدأ المسؤولية لهانس: "الأطروحة الأولية في هذا الكتاب، لتبيين وعود التقنية التي أصبحت تمثل تهديداً وخطراً حقيقياً على البيئة وعلى الإنسان في حد ذاته"².

كما أنّ جونا قد اجتهد في تشكيل مشروع فلسفي جديد تماماً للمسألة الأخلاقية، يقوم على مبدأ المسؤولية صوب المستقبل؛ تحديداً لمستقبل الحياة على الكوكب الأزرق، مع التحلي بواجب جديد يعطي للمسؤولية خاصية شمولية تكسر حالة الفراغ الأخلاقي الراهن، بغرض

¹فريدريك مايور بالاشتراك مع جيروم باندييه، المرجع السابق، ص9.

²Hans Jonas, 'principe responsabilité', ITHM p13.

تقديم بدائل فلسفية تعيد التوازن في علاقة الإنسان بالآخر، كالتزام أخلاقي موجه لسائر المنظومة البيئية؛ التي عرفت إسدالا لستار المعرفة عنها في الفلسفات السابقة، وتسليط النظر لمركزية الإنسان الذي حقق من امتداد التقنية على الطبيعة سبل المنفعة الفردية الخاصة، لتكون ضرورة فرض معطيات أخلاقية إلزامية جديدة في ظل الواقع الراهن وفرض منظومة حقوق وواجبات لها القدرة على مسايرة الحاضر والمستقبل تحقيقا لمبدأ المسؤولية حسب هانس.

إنَّ أخلاق الاحترام لهانس وتلاحقها بالمسؤولية الواعية يُولد أخلاقا كلية تهتم بضمان الكرامة الإنسانية؛ بعد أن جعلت التقنية من الإنسان موضع تجارب، مع ضمان الكرامة الكوكبية التي كانت في ظل المستجدات الحاصلة في التقنية الضحية الأكبر خسارة، بحكم أنَّ العلم لم يكن محايدا فقد سكنه هاجس الهيمنة وأسقط الموجود البشري في ولع الرفاهية، بمنطق استهلاكي ما جعل الأرض بعد تقدم التكنولوجيا بتحالفها مع نتائج العلم؛ تعطي حضارة مغلوطة تحت مبدأ عناية الإنسان لنفسه، فتكون على قول هانس: "أخلاق عقيمة لأنها لم تأخذ بعين الاعتبار الحالة العامة للإنسانية والمستقبل البعيد للنوع الإنساني في حد ذاته"¹.

ومنه نقدية هانس وتأسيسه لأخلاق جديدة كموقف راديكالي دون اكتفاءه بضمان استمرارية الحياة، إنما التفحص لنوعية تلك الحياة والتي تتحقق "بتأسيس إيتيقا تعنتي بالمستقبل وتفتح قاعدة لسياسة حكومية حكيمة وراشدة يكون اهتمامها الرئيسي حماية الوجود والحياة الإنسانية على المدى البعيد"².

أخذت الإيتيقا عند هانس تلاحم الجانب السياسي بالأخلاق لتكوين مواطنة عالمية تهتم بمصالح الكوكبة، معربة عن ضرورة الحذر والحيطه من النزعات التكنولوجية، خاصة بعد ظهور حروب جينية بين الدول المتقدمة لامتلاك أكبر مخزون حيوي جيني وتوظيفه لتحقيق

¹Op.cit. p34.

²Monique canto-sperber 'dictionnaire d'éthique et de philosophie morale ،1^{er} Edition ،1996 ، paris ،p 764.

مصالحها فقط بغض النظر عن مصلحة الإنسان¹، لتظهر من الأخلاق الجديدة مسعاها في تأسيس حوار حقيقي بين العلم والقيم الإنسانية، في ظل هذه العقدة انبلجت البيواتيقا كرد فعل إزاء كل ما مسّ أو خدش من الكرامة في معناها الشامل، خاصة التصرفات اللاعقلانية للمعرفة العلمية ومساءلة للتطورات التقنية.

تخمينا من هذا الحرج هل تمكنت البيواتيقا من فرض هيبتها على السلطة العلمية؟ وفي خضم محادثتها الأخلاقية النقدية مع الصيحات العلمية هل حققت تجاوزا يخص الجدل القائم حول معضلات العصر؟

أولاً-أخلاقيات الفعل الطبي والممارسة الأخلاقية

لا جدال أن يكون مستقبل الإنسان استشرافا من طبيعته الوجودية المعاصرة، التي باتت تتطلب مساءلة فاحصة للواقع التقني الراهن، الذي حوّل الإنسان في ظرف وجيز إلى آلة مخبرية هشة، تستدعي التعمق والغوص في إيتيقا الممارسات، بدايتها مع الممارسة الطبية التي تحمل في طياتها صيغة لامرئية للتجريب على الإنسان.

الأمر الذي يلزمنا على فتح ملف صحّتنا الأخلاقية التي أصبحت مرهونة بالآفاق العلمية، فرغم متانة العلاقة وقدمها بين الأخلاقيات والطب أي منذ بروز الطبيب اليوناني أبقراط مع بداية القرن الخامس قبل الميلاد، إلا أنّ الدراسات التلقينية لهذه الأخلاقيات كانت تعرف ندرة في تأسيسها كبرامج دولية تسد فراغ الفجوات القيمية.

ما يثير عدة إشكالات، مردّها جعل من سلوكيات الأخلاقيات المتمثلة في العناية الطبية وضمان حقوق الإنسان مرجعا شاملا لطلبة الطب والأطباء، في جميع أنحاء العالم دون أي تحيزات حتى السياسية منها، بل يصبح الضمير الأخلاقي للطبيب هو المحكّم في القرارات

¹ وجمدي عبد الفتاح سواحل، الهندسة الوراثية والتقنية الحيوية، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد 35، العدد 2 ديسمبر، 2006، ص 34.

والتدخلات التي محور كل نقاش فيها هو المريض، وفق شعار مصلحة المريض مقياس كل فعل طبي. وإن كان علم الأخلاق بمعناه الشامل "علم موضوعه أحكام قيمية تتعلق بالأعمال التي توصف بالحسن أو القبح"¹.

أخلاقيات الطب علم موضوعه أفعال قيمية، تتعلق بالأعمال التي ينتج عنها أي ضرر للإنسان، كما تعني كل ما يتعلق بالعلوم البيولوجية وأخلفتها، لكنها تتدرج في مجال لا يحتاج الدروس التلقينية بقدر ما هو ممارسة فعلية تطبيقية من طرف الأطباء خاصة ذوي الخبرة لإعطاء صورة قيمية ومثال لدارسي وممارسي الفعل الطبي، فإن كان تلقين الأخلاق أساسه الأسرة النواة فالأخلاقيات الطبية تلقن وتمارس بداية مع الأسرة الطبية، ليتوجه بها بعد ذلك كل طبيب في مساره لضمان صحة أخلاقية ومعالجة طبية.

إنّ ثقافة نشر أخلاقيات الفعل الطبي ليست بالدخيلة عن مسار الممارسة الطبية، فأداء القسم علانية في بداية مساورة المهنة عند الأطباء أمر إلزامي منذ أبوقراط نداء لحماية حقوق المريض والعمل على ضمان راحته، لكن تطور المسار الطبي عبر الأزمنة المختلفة جعل من مفهوم حق المريض يأخذ تعريفات ورؤى متعددة التوجهات، خاصة بعد أن أصبح عالمنا في وضعية تعدد المفاهيم والثقافات وتنوع الشعوب وتداخل المصالح السياسية والاقتصادية وغيرها، في رهانات نتائج الفعل الطبي.

لتصبح ضرورة تشييد اتفاقيات دولية تخص تهذيب الفعل الطبي لتوفير صحة أخلاقية أمر ملزم أن يعبر كل الحدود، سواء كانت قومية أو ثقافية تكون من خلالها الأخلاقيات الطبية الوجه الثاني لحقوق البشر، ولابدّ لهذه الأخلاقيات تجاوز حتى الحدود السياسية بمعنى أن تكون شاملة لا تقتصر على بلدان دون أخرى، تضم في بنودها مقاييس تشريعية كلية. الأمر الذي دعا له مرارا الفيلسوف الحامل لهموم الأرض وأبناءها، أي هانس جوناكس، لتكون الغاية

¹ إبراهيم أنس وآخرون، المعجم اللغوي، مجمع اللغة العربية، ط4، الجزء الأول، 2004، ص252.

من الفعل الطبي ضمان الإنسان لحق الحياة وضمن كرامته وحرية والانتفاع من العلاج الصحي، لكن بطريقة تسمح لهذا الفعل الطبي أن يكون صالحا لكل زمان ومكان، وذلك من خلال العمل على ضمان قوانين تشرع العملي الطبي بصورة موحدة عبر أنحاء العالم، لكن هل هذا يعني بقاءها في نفس الصورة دون تجديد؟

هذا ما تجيب عنه الاتفاقية المبرومة سنة 1995، التي تنصّ على حق المريض في اختيار ما يناسبه، لتصبح مهنة الطب مقترنة بحرية المريض في تقرير علاجه، والأبعد من ذلك له الأهلية حتى في تقرير مصيره، لدرجة اعتماده كواجب طبي قيمي.

لتنطور الأخلاقيات الطبية فيصبح الفعل الطبي مرهون بالتعايش مع سلوكيات كانت ممنوعة سابقا، كفعل الإجهاض فقد اتسعت عيون الأحكام التقريرية، لتتظر في جوانب عديدة كضمان صحة الأم وتجنّب حياة المعاناة لجنين مشوه وغيرها من الأسباب حتى الاجتماعية منها، لكن مع تزايد وتيرة سرعة التقنية والكشوفات التكنولوجية، أصبحت الأخلاقيات الطبية في حاجة إلى صورة حديثة تتماشى مع القضايا الجديدة، تقوم على تحليل الفعل الطبي وفق ما يتماشى معه دون الاكتفاء بالرجوع لما تنصّ عليه القوانين الأخلاقية المعهودة.

ليبرز دور الفعل الطبي الموجه قيميا، لكن هذا الفعل عرف انشقاقا واضحا مع القرن العشرين يؤسف له، جعل من البشرية متأرجحة ما بين خفايا الصحة الأخلاقية والفعل الطبي، أو حتى تضارب بين رغبة المريض ومصصلحة المجتمع، ما يستدعي حسب هانس ضرورة الشعور بحالة الفزع حيال المنظومة الصحية، التي باتت تسير كجزء من مشروع عالمي يشمل حتى النواحي التجارية والسياسية، لتصرّح جاهرة بارتباط مصلحة المريض بالمصلحة الجماعية، ما يبين تجاوز الفعل الأخلاقي عند الطبيب حدود التزاماته.

كما صارت السلطة الأبوية التي اقترحها هانس والتي تعني كل مسؤول اتجاه رعاياه والتي كلف بها الطبيب، فتضاحلت مكانتها بفعل ما دَعَن به المريض من قدرة وحرية في اتخاذ

قراراته العلاجية والمصيرية، لدرجة أن صار كل من الطبيب والمريض عنصرا أساسيا في تسيير الفعل الطبي .

إن كان الطب علما فهو لا يحمل منه خاصية الدقة الفيزيائية والرياضية، بحكم أنه مجالا مبنيا على تجارب الفعل الطبي، خاصة بعد أن أصبح مهتما بمواضيع ذات منحى قيمي وجودي كاهتمامه بأمراض الأوبئة، والعمل على حقوق الإنسان، أي كل ما يخص أنطولوجية الإنسان، التي اضطهدت في القرنين التاسع عشر والعشرين من خلال إجراء تجارب طبية على المرضى دون موافقتهم أو العمل على تغطية مصالحهم.

ما دفع بتأسيس قوانين كوثائق أخلاقية تعتمد في ممارسة الفعل الطبي؛ أولها مع قانون نورنبرغ كضمان لحماية المرضى حتى الأطباء من كل تجاوز للأخلاق، حماية للإنسان وملازمة لتفادي حدوث أضرارا للمريض أكانت نفسية أو جسدية، فتعطي الصحة الخلقية للمريض مناعة تقيه من استخدامه كأداة تجارية أو تحويله لقطع تجارب.

أما بخصوص ما روج له من فكرة تحسين النسل والذي خفاياه تحمل أغراضا أنانية من العمل على إبقاء البشر السليمين وخلق المميزين بإضفاء عوامل وراثية وجينية، مع الرغبة في التخلص من المعاقين والمشوهين خلقيا والنظر لهم كعبء على المنظومة الطبية بل حتى على المجتمع، يجدها هانس علة فكرية وخلقية ليرفضها قطعا تحت مبدأ أن كل فرد له الحق في الحياة الطبيعية ليتساوى في وجودها سائر البشر، لكنه في نفس الوقت لا يرفض الفعل الطبي الذي نواياه تكمن في التحسين العلاجي، أي بهدف تخفيف الأمراض والعمل على جسد الإنسان بنية ذلك.

يستدعي على الفعل الطبي حسب هانس إرساء قيم اجتماعية وملازمتها، خاصة بعد أن أصبحت القيمة الاجتماعية تحمل معايير هامة لبناء صحة أخلاقية، كما أن المرض لا يقتصر على تصوره واقعا فرديا، بحكم "أننا خاضعين لسلطة الطب أو للمجتمع من خلال العلم

الذي يتحكم فينا يملي علينا خياراتنا¹، ما يؤهل من أن تصبح الأخلاقيات الطبية صورة من صور تنظيم المجتمع، الذي عرف تغيرات حاسمة بدوره؛ فالعلم الطبي بات يسيّر كل مراحل حياتنا؛ من المهد إلى اللحد بل من بداية تكوينه إلى موته البيولوجي والأنطولوجي؛ الذي أخذت به سلطة العلم وهيمنته إلى ما بعد الإنسان، بتحكمه في مسائل تخص الإنجاب من ناحية تحديده أو حتى تحسينه وبالتحكم في عناصر الوراثة، كما له قدرة التحكم في الإنسان من جهازه العصبي إلى أدق تفاصيل جسمه، "الأكثر تعقيدا مثل الذكاء والعدوانية والنشاط الجنسي وما شابهها"².

ما يحتم على الفعل الطبي وتدخلاته أن يراعي مبادئ أخلاقية كضمان كرامة الإنسان من انتهاك حرمة جسده وتشيينه وإعطاءه استقلاليته في اتخاذ قراراته المصيرية التي تخص وضعه من المعالجة، والتي تتطلب عناية ورعاية تبعد أو حتى تخفف عنه الضرر والأذى في وضعية تجسد صورة العدالة العلاجية، من خلال مبدأ تعميمها على كل مريض دون اعتبارية، ليصبح اقتران التأمل الأخلاقي في ظل التجارب العلمية المخبرية الطبية تحديدا تصريح بخيرية الفعل الطبي.

إنّ إنسان الراهن في حاجة إلى صحة أخلاقية، تقيه من كل تجاوزات تمارس ضده تحت سلطة العلم، الذي طالما اعتبره العقلاني ديكارته خلق للسيطرة على الإنسان، لنجزم أنه لو عاش لفترة الفتوحات التكنولوجية أو الثورة العلمية الفائقة، لأشفق على ما آل إليه وضع الإنسان، حتى أن كاد ينتقل لما بعد إنسانيته أو نهايتها بقول فوكو، نتيجة التلاعبات التقنو علمية بمصيره وأنطولوجيته ونتائج البحوث العلمية السائرة في استبدال الجسد، حتى الوجود الإنساني بآخر آلي يملك ما يفوق قدرة صانعه.

¹G.p.mckenn.to relieve the human condition .albany.state university of new York 1997.p37.

²فوكوياما، مستقبنا ما بعد البشري، عواقب الثورة الحيوية، المرجع السابق، ص7.

ما يجعل من وضع الصحة الأخلاقية الهشة والتي تلبّست بالفعل العلمي وخاصة الطبي في مساءلة عن غايات وحدود التدخلات الطبية التي بدورها "ليست ابتكار للصحة بل تعزيز لما يوجد فيها من عوامل مكونة لها من الأصل وهذا يعني أنّ الطبيعة تفرض على الممارسة الطبية استكمال محدوديتها المعرفية بالأبعاد القيمية التي تبرز أفق الممارسة الأخلاقية"¹، فتدهور الصحة الإيتيقية في قرننا المرهق بثوراته العلمية والتقنية دفع بتشويه البنية الأنطولوجية للكائن الإنساني، أكثر من تغيراته البيولوجية المتمظهرة في جسده.

علّة الإنسان الأولى في هذا العصر تحمل خطرا عليه أكثر ممّا تقوم به الخلايا السرطانية؛ بفرغه أخلاقيا خاصة الإنسان الذي يحمل دورا مهنيا يعطيه أولوية في بناء المجتمع، كالطبيب الذي يستلزم أن يتجاوز نفسه أخلاقيا ويرفع عن كل قيمة تفضيلية أو نفعية خاصة، فيكون همّه هو ممارسة فعل طبي بصحة أخلاقية جيدة تؤهله من تفعيل القيمة الجوهرية لمهنته، لتساعد المنظومات القيمية في تحصين المجتمع أخلاقيا، ليكون "الشخص ذو الصحة الجيدة ليس شخصا كنا سنصنع له تلك الصحة"²، فما حققه العلم الطبي اقتصر على ضمان توازن الإنسان العضوي لجسده، وهذا لا يكفي لتحقيق صحة جيدة، فالصحة الأخلاقية هي رهان نجاح الفعل الطبي في مساره ووضع رقابة ومسؤولية تخص الطبيب اتجاه المرضى، خاصة أنهم كما قال أفلاطون: "يأخذون أجورهم سواء شفوا المرضى أم قتلوهم"³.

هذا ما يعيب فيه هانس أيضا الطابع النفعي المادي للفعل الطبي، الغير مقترن بالضرورة الخلقية فينتج عنه تسليح الإنسان، فيتحول لبضاعة عضوية تتأرجح غايتها ما بين العوائد المادية أو تلك التي تقدّم بحجة الكشوفات العلمية حتى العلاجية، لكن هذه الإنزلاقات الطبية

¹محمد جديدي وآخرون، البيواتيقا وطبيعة إنسانيتنا الهشة في زمن الهيمنة الفيروسية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2022، ص84.

²Hans Georg gadamer، philosophie de la santé trad. Marianne dautrey éditions grasset et fasquelle، paris 1998، p44.

³طلال عجاج، المسؤولية للطبيب دراسة مقارنة، المؤسسة الحديثة للكتاب، لبنان، 2004، ص27.

الخلقية لا تعني أنّ العلم كان فاقدا للوزن القيمي، أو هو اكتشاف جديد، فقانون "فنتوز 19" والذي أبرم سنة 1803 بفرنسا خير دليل أنّ مهنة الطب كانت ترتدي نصوصا أحكامية تصدّ كل ممارسة غير مشروعة في كل فعل طبي أو خلقي، فكانت المسؤولية الطبية وفق ما نادى به هانس "تضمن واجبات الطبيب نحو المهنة ونحو زملائه ومرضاهم والتزامه بالمساعدة في الحالات الخطرة وإعلام المريض بمرضه والحصول على رضاء المريض والمحافظة على سرّ المهنة وأسرار المرضى كما نظم شروط ممارسة المهنة ومسؤولية الطبيب عنها"¹، تجسيدا للحقوق والواجبات التي تضمن حماية حتى الصحة الخلقية، التي عرفت تحررا في عصور الحداثة الغربية من خلال الرفاهية التقنية التكنولوجية، لكن لا بد لهذه الائتمانية صوب التقنية أن لا تتسبب الأضرار الوخيمة لهذا التحرر الخلقي مع مراعاة مطالب الإنسان في حاجاته الجسدية والروحية.

كما لجوناس من حيطة وحذر وحرصا على تجسيد مبدأ أخلاقي من أجل حصانة الفعل الطبي، فلا تكون البنود القيمية مجزأة بل كلية تمسّ جميع المسائل بأفاق مستقبلية مشتركة تسعى لتحقيق العدالة في الممارسة والرعاية، لتشكل نظاما عالميا محققا للسلام، بحيث لا تحوّل الوسائل والأجهزة العلاجية إلى أسلحة لدمار وموت الإنسانية ومن جهة مقابلة يتحير هانس لأمر العقول الصانعة لحالة الموت البطيء للبشرية، من خلال تجاربهم على الإنسان والعمل على تغيير جيناته وموروثاته؛ لأن تتآكل الأدمغة البشرية التي حلت مكانها الآلات الروبوتية الخارقة للكفاء والمستنسخة في شبه أجساد بشرية، ومن ناحية أخرى تضمنها لتقديم مساعدات للإنسان لإطالة حياته اصطناعيا، هو التناقض المنافي لكرامة الإنسان.

ليجد هانس في تقديم العلم تساهلات تبيح عدم مقاومة الموت تحت ما يسمى بالقتل الرحيم، تبريرا بحق المريض في الخروج من حالة عجزه الجسدي ليتساءل جوناس عن ماهية

¹يوسف الجمعة، يوسف الحداد، المسؤولية الجنائية عن أخطاء الأطباء في القانون الجنائي دراسة مقارنة، منشورات الحلبي الحقوقية، 2003، ص28.

العدالة التي ينصّ عن تطبيقها العلم في ممارساته مع البشر؟، بحكم أنه من جهة يفرض على الإنسان ويحتم عليه أن يعيش حالة موت أنطولوجي، رجوعاً لما جاء به من قوة في تهميش الإنسان وتشيينه بتعويضه بآخر خارق، ومن جهة أخرى يوفر له ما يأخذه لتقرير لحظة موته كإرادة منه، ليجده تصور يدعو لانتحار الإنسان عوض أن تترك له مساحة حرة في تقرير المصير، فموت المريض أو عدم موته يعود للإرادة والحرية الشخصية للإنسان.

فيقول هانس باللاعدل أن يعيش الإنسان تحت سلطة العلم والتقنية، لتفرض عليه بهيمنتها أن يأخذ بقرار تسليمه وقبوله لحالة التشيء أو تدفع به لقتل مقصود، فلكل فرد الحق في تقرير مصيره لكن بوجوده في حالة طمأنينة، الأمر الذي تحدث عنه هانس في كتابه "حق الموت" أن تكون مهام الطبيب تكمن في تخفيف معاناة مريضه لا تحوله إلى جلاده¹، ليمس معنى الفعل الطبي الصائب كل ما هو مناسب لمفهوم الصحة العامة.

ليضيف هانس لمفهوم الواجب الأخلاقي ما يخص تمتع المريض باتخاذ قراراته بعيداً عن بؤسه من العلاج، خاصة فيما يتعلق بمسائل تقرير المصير، حماية للكرامة الإنسانية في الممارسات الأخلاقية ليضع لها هانس حدوداً مهمة تخصّ نظرة الطب للإنسان، باحترام كيانه ووجوده سواء كان حياً أو ميتاً باعتبار أن الإنسان ذو كرامة من لحظات حياته الأولى بل حتى حياته التي لم تولد بعد²، بحكم أنّ الإنسان لم يخلق ليكون وسيلة بيولوجية للعلم والتقنية التي تعمل على التمتع بالبشر أكثر من نفعهم.

ما يظهر أنّ للتقنية أغراضاً نفعية أكثر من مساعدة الطب في معالجة البشر وتخفيف آلامهم. فما يسمى بالأوتانازيا يرى فيه هانس فعل يعود لقرار المريض، غير قابل للتقرير من آخر "باحترام إرادة الشخص المريض ورغبته في الاستمرار في الحياة أم لا وجعلها أكبر

¹Hans Jonas، le droit de mourir،rad: Philippe jvernel، rivage poche، petite bibliothèque، paris،1996، p 57.

²فرانسيس فوكو ياما، نهاية الإنسان الثورة البيوتكنولوجية، ترجمة: أحمد مستجير سطور، ط1، 2002، ص242.

اعتبار¹، لكن قبل أن نصل لمرحلة الحق في تقرير المصير على المنظومة الطبية أن تضمن للمريض الحق في الحياة واستبعاد ما يهدد وجوده، فحسب هانس أنه من اللاعدل أن تقدم مسألة إنهاء حياة المريض كحل مناسب وإن كان وضعه يتطلب ذلك، لينظر للفعل الصادر من الطبيب كقتل عمدي خارق للأخلاقيات المهنية والطبية.

وعليه "فمهنة الطب مكرّسة لقضية مفادها أن كل ما يمكنه أن يقهر المرض ويطيّل الحياة هو بلا شك شيء جيد لأن الخوف من الموت هو واحد من أعمق الانفعالات الإنسانية، وأكثرها تباتاً لذلك فمن المفهوم أن نحتمي بكل تطور في التقنيات الطبية، يبدو أنه يبعد شبح الموت لكن... المرء لا يرغب في مجرد أن يعيش لمدة أطول... بحيث لا يضطر المرء إلى المرور عبر فترة الوهن في حياته"².

ليجعل من الفعل الطبي العلاجي واجب إنساني وأخلاقي على الطبيب اتجاه المجتمع ككل، تفرضها عليه ضوابط وأخلاقيات مهنته، كما استوجب إعادة النظر في الصحة الأخلاقية لتحويل كل فعل مهني طبي بأسس صحيحة، يقوم على مبادئ أخلاقية للطب كضمان لتأسيس علاقة حصينة بين المنظومة الطبية والصحة الخلقية، من خلال إنسانية الطب أي احترام حياة الإنسان وكرامته، ليظهر فيها الضمير المهني للطبيب وتعامله بنفس الوعي، ويترتب عنها التزام الطبيب بعدم ممارسته لأي تجارب طبية اتجاه المريض، كما الامتناع عن كل ما يؤدي لانتهاك حرمة جسد الشخص دون موافقة واعية منه، حتى أن هانس يرفض فكرة نزع أعضاء الميت لتجارب طبية، فكرامة الميت من كرامة الإنسان الحي، فالعقد الطبي لا يجرأ حالات الإنسان، بل ينظر له ككائن يتمتع بحقوق لا تسقط لمجرد وفاته، من مابينها حق تمتعه بالحرية التامة في اختيار ممتهن الفعل الطبي أي الطبيب، والذي يستدعي أن يكون بصحة خلقية تلزمه بنقل المعلومات الصادقة للمريض، أي إعلام المريض بكل أمانة عن حاله وعن كل

¹ محمد جديدي، الأفق البيواتيقي، مرجع سابق، ص 148.

² فرانسيس فوكوياما، المرجع السابق، ص 91-91.

احتمالات العلاج ومآلاتها كمواجهة لمسؤولياته، خاصة أن مبدأ المسؤولية هو الموكل لبناء علاقة الفعل الطبي والصحة الخلقية، لتقديم رعاية صحية يحمل الطبيب من خلالها مبدأ المسؤولية مزاولة للأمانة المهنية، بما يوافق متطلبات العلم والقيم.

كما تتضمن مسؤولية الطبيب ضرورة حفاظه على استقلاليته المهنية، من أجل اتخاذ قرارات غير حيازية في الممارسة الطبية، وينص هانس على الطبيب أن يكون مواكبا للتطورات المهنية المستمرة، حتى يتمكن من مسايرة حاجيات أجيال المستقبل، ليؤكد على امتناع ممارسة الطب كتجارة حتى لا يصبح الربح المادي هو غاية المنظومة الطبية، فتبقى مصلحة المريض فوق كل اعتبار، دعوة من هانس لتحقيق مبدأ إبعاد الأذى تنفيذا لوصية أبوقراط "لا تقترف خطأ" والتي تحدث عنها هانس مرارا في كتاب مبدأ المسؤولية كالتزام إيجابي ومطلب أخلاقي في مجال الرعاية الصحية، بتقديم كل مصلحة على مفسدة، منعا لوقوع الضرر ودعوة لحماية مصالح المريض، وواجبا أخلاقيا يستلزم أن يقترن بالعدالة في المعاملة وتوزيع الرعاية الصحية، التي لا بد أن تكون في صورة كاملة كضرورة أخلاقية.

وعليه إن اقتران الفعل الطبي بهذه المبادئ الأخلاقية الأساسية وغيرها في الممارسة ذات الصحة الأخلاقية هو اقتران "بمصادر مقاومة وصمود تمكنا من مواجهة الواقع المحبط"¹ من خلال مسؤولية بشراكة الكل قصد تنظيم الممارسة اليومية للفعل الطبي وتفريغها من كل أشكال الاضطرابات القيمية، التي وضعتنا أمامها التقنية ملزمين على بناء أخلاق تكن الاحترام لكل فعل طبي، بإمكانها أن تطب جروح الإنسان كعضو من المنظومة العلاجية، والذي لم تكثف التقنية بإحراجه خلقيا وزعزعة طبيعته الداخلية، بل عملت على التوغل في طبيعته الخارجية أيضا، ما يقتضي أن نبحث عن حضور تدخلات التقنية على الجسد الإنساني، وأي حضور كان مواجهها لها بالسندان؟

¹يوغن هابرماس، إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة: عمر مهيب، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2010، ص56.

ثانيا- الحضور البيواتيقي في التحولات البيولوجية

يضع هذا المطلب التحولات البيولوجية ضمن منظور أخلاقي، من خلال اتخاذ الجسد سلكا ناقلا بين المعرفة العلمية التقنية والالتزامات الأخلاقية، خاصة بعد أن أصبح الإنسان في صراع مقلق ومستمر من حالته الشعورية المتخوفة من ثنائية الموت والحياة، فأخذت شهيته الأنطولوجية في بحث دائم عن سبل العيش أو حتى الموت الكريم، ولم يتوقف الأمر عن هذا الحد بل حاول الإنسان لاكتساب أحسن الخصائص البيولوجية والعمل على توارثها عبر الأجيال، من خلال اعتمادها في مجال الطب والبيولوجيا.

ما أدى لانفجار ثورات علمية هائلة تحولت بفعلها هذه التنظيرات العلمية إلى ممارسات واقعية، شهدها العالم بعد مناداتها باجتهادها في خلق إنسان متجرد من نقائصه أو السوبرمان بتعبير نيتشه، الذي كان الهدف من البحث عنه هو تخلص البشر من المعاناة والتخفيف من الآلام، لكن ما لا يخفا عنا أن لكل ثورة نتائج بحدين، لينبلج عن هذه الثورات العلمية حالة تشيبي للإنسان تضع كرامته في وضعية مساءلة عن وجوديتها.

لكن قبل الحديث عن مكانة الإنسان القيمية لابد من الاعتراف بأن "علم البيولوجيا اليوم مجال خصب لاستقاء المعرفة ولقد شهدنا مولد أفكار جريئة وغير مسبوقه في مجالات: علم الجينات وبيولوجيا الخلية وعلم الأعصاب وكذلك تقدما بالغ العظمة في البيولوجيا التطورية وعلم البشريات الطبيعي وعلم البيئة"¹.

بعد أن كان العلم قبل هذه الفترة محصورا في مجالاته الدقيقة والمعروفة بطابعها الرياضي، القائمة على التقنين والقياس، أصبح اهتمامه جليا بأوساط الأحياء، كانبثاق لتحليل ودراسة العالم العضوي، ما أخذ بالبيولوجيا إلى ربط العلم بالإنسانيات بمبدأ استحالة استمرارية

¹أرنست ماير، هذا هو علم البيولوجيا، ترجمة: عفيفي محمود عفيفي، مكتبة الملحين العرب، عالم المعرفة، الكويت، 1990، العدد 277، ص 8.

تقدم العلوم وتطورها في حالة فراغها الداخلي المتمثل في الجانب القيمي الثقافي والاجتماعي للإنسان، لتتحقق مقولة أنّ "الإنسان يصنع نفسه"¹.

ما يظهر مكانة عقل الإنسان كمحرك ضخم يعمل على توليد معرفة علمية جديدة وخلاقة للتكنولوجيا، فيها أداة التسارع وعلى حدّ قول فرانسيس بيكون "إن المعرفة... هي القوة، لكن ترجمة هذا القول مع لغة العصر تدل على أن المعرفة... هي التغيير... لكن أخطر أنواع التغيير تلك التي ابتدأت تتدفق في نهر المعرفة البيولوجية نتيجة فوران مرجل المعرفة في نطاق الحياة"². خاصة أنّ الثورات العلمية أصبحت تشتغل في عمق الإنسان، و"عندما تتغير الأشياء من حولك فإن تغييرا موازيا يحدث في داخلك"³.

وعليه فالثورة البيولوجية تسعى لخلق مجتمعات بشرية مغايرة تماما لسابقتها، فهدفها لا يقتصر في تعديل النقائص الواقعة في الحياة الإنسانية، إنما تطمح وتجتهد لبناء إنسانية من طبيعة متجاوزة لطبيعتها، فهي آفاق المستقبل العلمي التقني، ولن يحدث هذا التجديد حتى تتجح هذه الثورات العلمية في العصف بأعماق وجودنا وبناءه القيمي.

ليصبح الإنسان في خضم هذه المتغيرات مضطرا أن يعيش اغتراب اتجاه طبيعته، مع المزيد من التقدم في المجال العلمي خاصة البيولوجي الذي لم يعد يهتم بحدود معالجة الإنسان ومقاومة الأمراض إنما تحولت رؤياه إلى تحسين النوع الإنساني، فالتطورات التقنية قد هيأت للدخول في مجالات البحوث الوراثية وزراعة الأعضاء حتى النسالة الجينية. كلها هي استدلالات توصلنا لحقيقة الصراع الإنساني الدائم نحو بناء تغييرات جذرية في الحياة، تعود للثورة البيولوجية التي أصبحت نتائجها تؤثر في الإنسان تأثيرا مباشرا، حتى أنها أعطت الكائن الحي القدرة على فهم أصله، فيستطيع القيام برسم مستقبله لكون هذه المفاهيم البيولوجية

¹سعيد محمد الحفار، البيولوجيا وصير الإنسان، مرجع سابق، ص13.

²المرجع نفسه، ص17.

³المرجع نفسه، ص18.

المعاصرة والتي بزغت مع داروين أدت إلى تعديل الإنسان، وتغيير إنسانيته حيث "أن الإنسان سيصبح في وسعه أن ينتج بيولوجيا صورا بالكربون لنفسه"¹، بمثل ما يسمى بالاستتساخ والذي يقدم للإنسان الفرصة في رؤية جسده يولد من جديد، بمعنى ملئ العالم بالمتوارثين جينيا.

ما يعيبه هانس كونه خلق للإنسان تعقيدات، كما قال فيها ألبرت آينشتاين Albert Einstein تقدم للمجرم فرصة التصرف بحرية، ما يجعل هانس يلح على ضرورة بناء قوانين تلجم تماديات هذه العملية، انطلاقا من طرح أولا السؤال حول ما هو الإنسان؟ هذا السؤال الذي دق أجراس التكنولوجيا الحديثة، حتى تنتبه لمخاطر نتائجها على هذا الكائن العاقل لتذهل عقله وتربكه، فتصبح هذه المواضيع البيولوجية المتطورة في حاجة لارتباطات أخلاقية، تعطي للإنسان أبعادا جديدة، تحدث عنها المفكر جوردن في مقال له، يتماشى مع رؤية هانس حول موضوع الاستتساخ وغيره من العمليات التي تأخذ إلى صنع جنس بشري مغاير، فيقول: "ترى عندما نملك القدرة على تشكيل البشر حسبما نريد فهل سنتجه لصنع بشر متساوين؟ أم أننا سنختار أن نصنع التفرقة العنصرية صنعا؟"².

ليجد هانس أنّ أجيال المستقبل المتصرف فيها ستكون من طبقة منتقاة ومميزة، وهي الحاكمة وأخرى مستعبدة تمارس عليها كل سلطة، ما يثير مشكلات أخلاقية شائكة ناتجة عن البيولوجيا الحديثة، ذات السمات التطبيقية التي شأنها شأن ما وصل له الوضع الطبي بتبنيه مساءل الزراعة العضوية وغيرها، مما يتعلق بالتصرف في جسم الإنسان، والتي كانت تهدف في بداياتها إلى مساعدة الإنسان، كما يسمى بعلم تبديل الأعضاء المعطوبة إلى أن أصبحت كصناعة باعتمادها على صنع الأعضاء البديلة للجسم الإنساني، سعيا نحو بناء بشرا متفوقا، ليكون هذا القرن هو قرن البيولوجيا من خلال التكنولوجيات الإحيائية، التي أصبح جسم

¹المرجع السابق، ص111.

²المرجع نفسه، ص115.

الإنسان فيها كمحرك منتج للطاقة والحرارة أو كمصنع كيماوي أو كجهاز إلكتروني"¹، لتعتمد الثورة البيولوجية على خلق كائنات آلية، قادرة للوقوع في الخط الإنساني كنمط جديد يجمع بين الإنسان والآلة، لتقذف بنا إلى مجتمع جديد، نتيجة أن أفلتت التطورات العلمية البيولوجية نيتها في مساعدة الإنسان، الذي أضحي اليوم بين سندان الحاضر ومطرقة المستقبل العلمي، يعبر عن صرخته الإنسانية عن إلزامية تقويم هذه النتائج التقنية خلقيا، والتي أصبح ينظر لها كعنصر لإشباع رغبات الإنسان اللامتناهية، تكون المعرفة العلمية هي مقياس كل شيء، بما فيه القدرة على تشكيل إنسان صناعي مهياً على إنتاج حضارة جديدة، لا تحمل معاييرها القيمية والأخلاقية والاجتماعية كما سبق، فيجد هانس أن الوضع يتطلب تربية مبنية على معايير فلسفية جديدة؛ ألا وهي معايير قيمية، تكون فيها الأدوات الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية والقانونية، مزوجة لمدرجات الإنسان التكنولوجي المعاصر، فدور الإنسان في هذه الحياة سواء أراد أو لم يرد؛ هو الإشراف على عملية تقدمه، ومهمته هي توجيه مساره هذا، والسير به في الطريق الأفضل"².

مما يفرض التأكيد على العلاقة الوجدانية بين الإنسانيات والثورة البيولوجية، ليدحض هانس فكرة تجرد العلوم الطبيعية من القيم الإنسانية، محذرا من اختيار القيم النابعة من العمق الأناني الفردي، بل لابد أن يكون قائما على النفعية الغيرية والعامة، في حين أن هنالك بعض المواقف التي تستدعي الوقوف عند جزئياتها في المناقشة الأخلاقية، فالتب مثلاً نجده أصبح "وفيا للإرث الفيسالي فهو يهتم بالجسد والمرض ولكن ليس بالمريض"³، من خلال المحاولة في اكتشاف المرض وعلاجه كحالة دراسية طبية وليس المريض عينه، فتكون معالجة المرض

¹المرجع السابق، ص168.

²المرجع نفسه، ص186.

³دافيد لو بروتون، انثروبولوجيا الجسد والحداثة، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط2، 1997، ص9.

أكثر من معالجة المريض، "فالطب هو طب الجسد وليس طب الإنسان... فقد أصبح الطب يعالج الآلة البشرية أي الجسد وليس الابن والصديق أي الإنسان في تفرد¹."

الأمر الذي دفع بالطب إلى فتح حواراته مع الجسد دون الرجوع لصاحبه أي الإنسان، ما أخذ إلى حذف وإضفاء عناصر دون أخرى، ليجعلنا اليوم نشاهد ونعايش تسارعا في الانفجار التقني والمعلوماتي الحيوي، الذي أدى إلى انفجار أخلاقي غير مسبوق، حسب هانس لابد من رجال الدين والقانون والسياسة التدخل لفضه، فيكون التدخل في القضايا العلمية الأخلاقية كفكر جديد وكضمان لتحسين حياة الإنسان القيمية، ما يسمى بالبيواتيقا التي نسعى من خلالها لتحرير الإنسان من الهيمنة التقنية، فيكون حضور هذا المجال في التحولات البيولوجية إنعاشا لإنسانية هذا الكائن المقرّم بفعل التقنية وممارساتها عليه.

ليظهر من البيواتيقا نيّة استعمال التقنيات الطبية الحديثة التي تسعى إلى التوفيق بين البحث التقني وبين قدسية إنسانية الإنسان "لتصبح القيم الآن جزءا مكملا للطبيعة الإنسانية، الطبيعة البيولوجية للإنسان"²، ومنه فالرجوع لحالة المرافقة الأخلاقية ضرورة لعبور جسر المستقبل بأمان، فتكون الأخلاق الحياتية من تؤمن للعلم طريقه فتكون البيواتيقا كما تصورها مؤسسها بوتر "تبذل ما في وسعها لانبثاق حكمة علم أو معرفة، المتعلقة بكيفية استعمال العلم لأجل خير المجتمع على أساس من معرفة واقعية للطبيعة البيولوجية للإنسان والعالم البيولوجي"³.

لتكون الأخلاقيات المتصلة بالطب والبيولوجيا تسعى إلى أخلة الحياة الإنسانية بمستجداتها، ما يعطي الإنسان حالة طمأنينة اتجاه الواقع العلمي الراهن، في حالة إن نظر لذاته أنه جزء من الكل، أي على الإنسان أن يفهم أولا وجوده كعنصر من الطبيعة يؤثر ويتأثر

¹المرجع السابق، ص10.

²سعيد محمد الحفار، المرجع السابق، ص196.

³Gilbert hottois «Ithem» p11.

بها، اعترافاً بعلاقته بالكل حتى علاقة عقله ببدنه، ما يرسم للإنسان حدوداً في التعاملات في إطار من التكامل الذي لا يتحقق بأنانية المصلحة الفردانية على العامة، ما يجعل حرية البشر مقرونة بتحملهم لمسئوليتهم اتجاه الآخر في صيغة الكل، ليتمحور السؤال حول إن كانت هذه الثورة البيولوجية ستؤدي إلى "انتصار الفضيلة والقيم الإنسانية أم تؤدي إلى خلق عالم بعيد عن إنسانيته قد تفوح منه الطفولة الأنانية المفرطة نتيجة حصاد البحوث التي تحاول خلق الإنسان الفائق السوبرمان؟¹.

يُظهر هذا السؤال حجم الأزمة التي خلقتها الثورة البيولوجية، من خلال تعاضم الهوة بين العلم والقيم، أزمة العلم والثقافة الإنسانية، أزمة العلم والحدود القانونية، أزمة العلم والعلاقات الاجتماعية، أي تجرد العلم من روابطه الإنسانية، ليتصرف وفق ما أنتجه من طاقات جبارة دون استرجاع وعيه القيمي المرجو للإنسان، وفي ظل هذه الفجوة أصبح البشر "مرغمون على الابتكار من أجل البقاء"².

ما يجعل من البيوتيقا لم تعد قاصرة في إطار التنظير الأخلاقي لمسائل تخص حالة التجريب على الإنسان، بل أصبحت واقعا يمارس سلطته للكشف عن المخاطر التي باتت تهدد الوجود الإنساني، فعوض أن جاءت هذه الثورة البيولوجية للسيطرة على المعاناة الإنسانية وكبحها لجام الأمراض المستعصية والمخيفة لوجود الإنسان، تحولت إلى مشروع السيطرة على الإنسان.

لذا فقد سعت البيوتيقا إلى محاولة تخفيف حدة هذه الممارسات المتعلقة بخرق التركيبة البيولوجية للإنسان، والهيمنة على بنيته الجسدية التي تأخذ "لنهاية الإنسان هي المعرفة، لكن شيئاً واحداً لا يمكن أن يعرفه، إنه لا يستطيع أن يعرف ما إذا كانت هذه المعرفة ستتقده أم

¹ سعيد محمد الحفار، المرجع السابق، ص 255.

² جاكولين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، المرجع السابق، ص 16.

أنها ستقتله، سيقتل نعم لكنه لا يستطيع أن يعرف ما إذا كان قد قتل بسبب المعرفة التي اكتسبها أو بسبب المعرفة التي لم يكتسبها، والتي كانت ستنتهذه لو أنه عرفها¹.

ما جعل البيواتيقا تسعى في ضبط محركات المعرفة لتجمعها بأفكار أخلاقية تنويرية لم يعد فيها التدخل في الجسد البشري معيارا لقيم الحداثة، بل أصبحت ممارسة أخلاقيات الحياة هي ما تعكس حالة المجال البيوطبي المتخلق، الذي جزّاه يظهر من الحضور البيواتيقي في الميدان البيولوجي أنه مجموعة القواعد التي يفرضها المجتمع لمواجهة المشكلات الناجمة عن التقدم العلمي السريع في مجالات الطب والوراثة وعلم الأحياء والتقنية الحيوية.

ليظهر أنّ هذه الالتزامات البيواتيقية لا تنحصر على علماء البيولوجيا، بل كل كائن حي عاقل له مسؤولية في ضبط هذه الإنزلاقات من خلال صحوّة الضمير الجمعي، أي على العالم أن يربط أبحاثه بوصال خلقية من خلال "احترام المعرفة التي لا يجب أن تهدف فقط إلى تطوير العلم ولكن كذلك يجب أن تكون لها نظرة إيتيقية أي يجب أن يتأسس العلم على مبادئ إيتيقية"².

كما على السياسي أن يفرض قوانينه ورجل الدين أن يسعى في تبين مآلات كل ضرر، كما للمواطن حق الانتفاضة من كل فعل يلحق به أو بعالمه الحيوي حرجا، حفاظا على الحياة الإنسانية، فالإيقو الإنساني هو سبب كل دمار مسّ جسد الإنسان أو محيطه، فقد "ارتبط النمو الخارق للعلم والتقنية بروح إقصائية جعلت من الأنا ركيزة أساسية لاستكمال مسار التطور الإنساني"³، ما جعل الإنسان في حالة اندفاع نحو السيطرة، والعمل على تحقيق مصالحه دون أي اعتبارات خلقية، ليمارس انتهاكات في حق الإنسانية غير مبررة، خاصة بعد أن تداخلت

¹فرنسيس فوكوياما، نهاية الإنسان عواقب الثورة، المرجع السابق، 1-7.

²عمر بوفتاس، البيواتيقا الأخلاقيات الجديدة، المرجع السابق، ص 207.

³ثورة بوحناش، الاجتهاد وجدل الحداثة، منشورات الاختلاف، الجزائر، منشورات صفاف، بيروت، دار الأمان الرباط، دار كلمة للنشر والتوزيع، تونس، 2016، ص 183.

الاكتشافات العلمية في قداسة الجسد الإنساني وطبيعته، سعيًا في تحقيق الإنسان الفائق، ما "سيجعل الحرب البيولوجية أكثر فتكا من ذي قبل"¹، فالحرب البيولوجية باتت تؤطر جلّ التدخلات الطبية في حياة الإنسان، لتخدش بكرامته واستقلالته ومبدأ احترامه، بعدما أصبح البشر في تبعية للأبحاث البيو طبية، نتيجة أن فتحت له آفاق التدخل في التعديلات الجينية، وعمليات التدخل في الأجنة، وتحديد طرق الإنجاب، أيضا إنتاج خلايا وحذف أخرى، ليصبح الإنسان بصيغة تجزيئية كقطع غيار قابلة للتجديد والتخلي من خلال استنساخ الأعضاء.

ما يسمى في المجال البيو طبي بثورة زراعة الأعضاء بتبديل عضو بآخر مستنسخ بهدف العلاج أو التجميل، لكن هذه التقنيات باتت تؤرق الضمير الأخلاقي، نتيجة ما تفعله في هوية الفرد وعضويته وفاعليته في المجتمع، حتى القضايا الطبية تبلورت مصطلحاتها ومفاهيمها بصيغة أكثر صرامة وجفاء، كالأم البديلة وكراء الأرحام والأجنة المعدلة جينيا، بل أبعد من ذلك تمرّدت البحوث البيولوجية لدرجة أن طبقت فكرة تجميد الأجنة واستخراجها عند الحاجة أو الضرورة الطبية؛ في قضايا الطب والإنجاب، ما يستدعي وجوب مبدأ الاحترام "احترام الأجنة باعتبار أنها ستكون أشخاصا في مرحلة. فاحترام الإنسان بوصفه شخصا يفرض علينا التزاما أخلاقيا تجاه الجنين الذي سيصبح شخصا ما في المستقبل"².

ليشهد هذا الفعل على التماديات التقنية والعلمية التي تطمح لتحقيق الأرباح المادية من النتائج، والنظر لهذه الأفعال بنظرة مألوفة، فتكون "أسوأ أمراض العالم الحديث عندما يتصرف الإنسان على عكس طبيعته البشرية نتيجة مواكبته للتقدم العلمي حيث أحدث نوعا من القطيعة بين ما يعيشه وما يحب أن يتحلى به من أخلاق"³.

¹ مكة المكرمة، سورمان بين اللحم والحقيقة، www.makkanewspaper.com، تم النشر بتاريخ 10/02/2014.

² معتر الخطيب، الحدود الأخلاقية للتدخل الجيني، النقاش الفلسفي والفقهي حول أخلاقيات التقنية الوراثية، مج7، العدد 27، 2019، ص56.

³ محمد بن سباع، الجسم بين العلم والأخلاق -فرنسوا داغوني أنموذجا-، الأخلاقيات التطبيقية جدل القيم والسياقات الراهنة للعلم، إشراف وتنسيق خديجة زيتلي، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2015، ص218.

إنّ الحل الأمثل لتحقيق حضور بيواتيقي أخلاقي في مجال البحث والممارسة البيولوجية حسب هانس؛ من خلال توسيع ثقافة التعامل وفق حقوق الإنسان، ومن أهم هذه الحقوق الحق في الحياة والعلاج وحفظ الكرامة لكل مريض-إنسان¹، وإعادة النظر في معاني ومفاهيم الحرية والاستقلالية والمسؤولية في مجال البحث البيولوجي.

الأمر الذي تحاول البيواتيكا إرجاعه للواجهة العلمية كتأسيس لإيتيكا أنطولوجيا المسؤولية حسب هانس كتعبير عن "مشروع إيتيقي سياسي عميق يستشعر الخطر الذي يهدد الحضارة ويستفز المشرعين والحقوقيين نحو نوع من المسؤولية الأنطولوجية إزاء مستقبل البشر ومصيرهم"²، كما يكمن الحضور البيواتيقي في الممارسات البيولوجية، مقترنا بمفهوم الواجب كأساس للفعل الأخلاقي فيقول جوناكس: "افعل بحيث تتوافق نتائج فعلك مع استمرارية حياة إنسانية أصيلة على الأرض"³، وهو التزام يحاول أن يظهر هشاشة الإنسان من هذه التحولات البيولوجية، التي أصبحت تسيطر عليه بطريقة لم يتهيأ لها بعد بنو البشر، ليمتد تدخلها في بيولوجيا الإنسان محاولة أن تحيط "بأسرار الصيرورة البيو كيميائية للشيخوخة بهدف إطالة الحياة البشرية وكأنها ترمي إلى التحكم في الموت باعتبارها خلافاً أو عيباً عضوياً في الإمكان تجنبه أو على الأقل أن يكون موضوعاً للعلاج"⁴.

وعليه مبدأى الحيطة والحذر لهانس لم يصبحا كافيين لردع هذه الممارسات البيولوجية؛ بل الوضع أحوج إلى بناء إيتيكا معاصرة تتماشى مع طبيعة الوضع العلمي، فيعيد النظر "في

¹Alfonso Gomez Lobo & John Keown, 'bioethics and the human goods', an introduction to natural law bioethics, Washington DC Georgetown, university press, 2015-p15-17.

²محمد جديدي، البيواتيكا ورهانات الفلسفة القادمة، مركز الدراسات والأبحاث، بحث محكم قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية،

المغرب، ماي 2016، ص3، متاح على الموقع الإلكتروني. www.mouminoun.com.

³Hans Jonas, 'le principe responsabilité', Ithem, p 40.

⁴Ibid, p 52.

نتائج التطبيقات ويدعو إلى وضع إطار أخلاقي منظم للبحوث البيولوجية والمتمثل في الفلسفة البيولوجية¹.

إنّ البيواتيقا لا تراهن على مراقبة الأبحاث البيولوجية وتقييمها؛ فهي من مهام القانون، لكن دورها النقدي يتمثل في تشريع الحرج الأخلاقي، لتحول ثقافة صناعة الأسئلة العلمية إلى صناعة للثقافة التخليقية التطبيقية، أي انتقالاً من التوجيه إلى التشريع، هو رهان عملت على تحقيقه اللجان الطبية العالمية كاحتياطات تقيد البحوث البيولوجية وتدعو للحقوق الإنسانية "قلو تركنا لعلماء الهندسة الوراثية حرية تعديل جينات الجنس البشري كما يشاؤون فسنسير لا محالة نحو تطور غير طبيعي للجنس البشري أو ما نسميه في تصورنا، بالتطور المقلوب فقد يقودنا إلى مصير مجهول ويفقدنا إنسانيتنا"².

الأمر الذي دفع هانس إلى التحذير من الأبحاث البيولوجية ونتائجها على الإنسانية، فإن عرفت القضايا البيولوجية آراء متضاربة، فللهندسة البيولوجية مثلاً موقفين متبارزين؛ الأول فيها سبيل للمعالجة وتعديل خلل وظيفي في عضو جسدي ما أمّا الثاني يسعى لتحسين بهدف التغيير في الإنسان؛ بحثاً عن أفضل صورة له، ليظهر موقف هانس من الاتجاه الأول التي يراها مسموحة أخلاقياً إن اقتصر على التدخلات العلاجية تخليصاً للألم والمعاناة، فبنظره "تلك التي لا تعترف بالحدود الفاصلة بين التدخلات العلاجية والتدخلات القاصدة غايات تطويرية أو تعديلية للسمات الوراثية للإنسان، قد تكون هدفاً لتجارة رأسمالية تدخل فيها الحسابات التكاليف والأرباح"³.

¹ علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحدث، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، هبر ماس أنموذجاً، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2013، ص175.

² العمري حبروش وآخرون، -فرانسوا داغوني- الموسوعة الغربية المعاصرة، صناعة العقل الغربي، منشورات الضفاف، بيروت، 2013، ص1468.

³ يوغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، نحو نسالة ليبرالية، المرجع السابق، 28-30.

لنخرج من مأزق التحولات البيولوجية بمحاولة التوفيق بين رأيين جامعين؛ بين موقف جاكلين روس الذي يسند أي تصور أخلاقي إلى مبدأ احترام الجسد كغاية، مع مبدأ المسؤولية عند هانس والذي يستدعي الشعور بالخوف لتحمل مسؤولية شمولية للإنسانية وعند النقاء هذين المبدئين نكون قد حققنا واجبا تحيطيا إزاء التحولات البيولوجية، مفاده تشييد أخلاقيات تقدم للإنسان اعترافا بحقوقه، مع مراجعة مفاهيمنا الأخلاقية وتقييمها، برؤية تحمل هم الأجيال القادمة، "القرارات التي نتخذها للمستقبل قد لا تكون منصفة للأجيال القادمة لأننا نحكم من خلال قيمنا الحاضرة"¹.

لتكون نداءات الحماية الجينية في الممارسات البيولوجية لها مبررات أخلاقية تنتظر للإنسان كحرمة، لها حرمتها واستقلاليتها الخاصة، حتى "البحث عن الصحة التي يسعى إليها المريض يمكن أن تفسر كبحث عن استعادة استقلالية الجسم"²، فينظر للمريض "أنه شخص حر في تقرير ما هو خير له ولا يمكن أن يجبره أحد على الاختيار باستعمال القوة أو استغلال جهله أو وسائل أخرى مادية كانت أم معنوية من أجل التأثير على خياراته"³ بشرط أن تكون هذه القرارات لا تعرضه للخطر، وأكبر المخاطر هو خطر الموت الذي يعد بدوره حدثا بيولوجيا، أصبحت للتدخلات البيولوجية حكما عليه من خلال التدخل لإنهاء حياة المريض الميؤوس من حالته، لذا فحصر الأبحاث العلمية البيولوجية تحديدا في إطار خلقي.

ما يؤكد على قدسية الجسد البشري، والنظر لخدمات العلم أنها وسيلة لتيسير حياة الفرد لا للسيطرة عليه، فالوازع الخلقي والضمير هما الحل الأنسب لتحقيق صحة إيتيقية في الممارسات البيولوجية، لكن إن نظرنا لأخلاق المسؤولية عند جونس ومبدأها القائم على تحقيق مصلحة الإنسانية على مدى طويل يعني أجيال المستقبل، فهذا يجب ألا يفهم بإبعاد الطبيعة

¹ناهده البقصمي، الهندسة الوراثية والأخلاق، سلسلة عالم المعرفة، العدد، الكويت، 1993 ص76.

²محمد جديدي، الأفق البيوتائقي، مرجع سابق، ص220.

³أحمد عبد الحليم عطية، البيوتائقا، مجلة أوراق فلسفية، العدد 36، 2013، مصر، ص32.

عن هذه الدائرة الأخلاقية، وعليه فهل سيوفق هانس في تطبيق هذه الموائمة بين الإنساني والبيئي؟

ثالثاً- أخلاق الأرض والمنظور الأيكولوجي

يعرف القرن العشرين بثوراته الهائلة، والتي شهدت كوارث إنسانية ناتجة عن تعسفية الحكام بحروبهم السياسية، وعن العلماء بحروبهم التقنية والتكنولوجية، فكانت مآلات الوضع تهدد استقرار الكائنات بل الكوكب بأسره، والحياة بمعناها الشمولي، لتسقط مسؤولية هذه الممارسات المتسمة باللاوعي على عاتق السلوك الأناني للإنسان، من خلال استثماره للطبيعة كمصدر طاقة لا ينضب، فصار النشاط الإنساني يمارس ضغوطات على المحيط الحيوي لم يعد بقدرة هذا الأخير على تحملها.

ما أسفر اختلالاً في التنوع الحيوي وتدهور المنظومة الأيكولوجية، بارتفاع نسبة التلوث والتي أدت بدورها لفناء العديد من الكائنات الحية، وعليه أصبح الإنسان يعيش حالة تأزمية تستدعي حلولاً عاجلة لإنقاذ مصير كوكب الأرض، بنظرة بديلة وناقدة للمركزية الإنسانية، التي طالما اعتبرت الإنسان سيداً على الطبيعة ونواة الكون، بعد أن أعطاه العقل التقني الأولوية في تحقيق المصالح الفردية، هذا العداء المتمثل في عدم قبول فكرة احترام الطبيعة والحيوان والنبات بقدر احترام الإنسان، له إرهابات تعود لفلاسفة الدعوة بالثنائيات التي تحمل مبدأ تفصيلاً جزئياً كل العلاقات، والنظر لها كوجود للأنا والآخر، ليغرس في الأنا فكرة التميز والتعامل بمبدأ الأولوية.

ليؤكد فرانسيس بيكون على الفكرة بقوله: "الإنسان هو الموكل بالطبيعة والمفسر لها"¹. ما يقدم لهذا الكائن العاقل غطرسة تجعله يعوّل على عقله في ابتكار ما يحقق له سلطة على محيطه الحيوي، لكنها ممارسة تحمل معها حقيقة يغفلها الإنسان؛ اغترابه تدريجياً عن كوكبه

¹فرانسيس بيكون، الأورغانون الجديد، ترجمة: مصطفى عادل، رؤية للنشر والتوزيع، مصر، 2013، ص16.

وطبيعته. الأمر الذي أخذ بجونا لرفض فلسفة الثنائيات الشرخية لذات الإنسان وعالمه الخارجي، كما وضّح "قصورها وعجزها عن تفسير الحياة التي تتخلل كل حياة"¹، ليكون الحل في سدّ هذه الفجوة الكائنة بين الإنسان ومحيطه الطبيعي، من خلال فلسفة تتلاقح فيها المركزية بين الإنسان والطبيعة، تحطّيا للنظرة السلبية لها السائدة في الفلسفة الحديثة والتي ضحدها بشدة جونا، كما نقد منها إهمال دور الطبيعة؛ كما جاء في فلسفة كانط بقوله: "العصافير مزعجة الحيوانات متوحشة الأسماك تستولي على المياه، أما الإنسان فيتميز بالفكر الماهر والحذق لأنه هو السيد"².

لقد حاول هانس أن يقوم من خلاله مبدأ أخلاقي يكسر قاعدة المركزية الإنسانية، فيرى أنّ فلسفة كانط داعمة في تهميش الطبيعة من الدائرة الأخلاقية، ليعمم رأيه حول الأخلاق التقليدية، معتبرا أنها "تجعل مصير الطبيعة مرتبط دائما بالفعل الإنساني"³، ما دفع هانس ليتجنّد مدافعا عن البيئة من خلال تحقيق مشروع فكري يجعل الإنسان جزء من الطبيعة بدل التسلط عليها، وبما أنه العنصر الوحيد من المنظومة البيئية المتميز بالقدرة على المعرفة والمسؤولية، فهو ملزم بالموازنة بين تحقيق حقوقه واحترام حقوق الطبيعة، ليكون تأسيسه الأخلاقي قائما على تجاوز كل الفلسفات الأخلاقية السابقة، كأنها تمثل أخلاقا واهنة لا تتناسب مع قضايا بيئتنا الراهنية، لا يعني من خلالها تقديم مصلحة الطبيعة على المصلحة الإنسانية تهميشا لهذا الإنسان كما حلّه بول ريكور وتحدثنا عنه في الفصل الثالث، بل يدعو للموازنة بين المجالين لعدم التضحية بطرف مقابل مصلحة الآخر، فتكون هذه الموازنة باعتماد أخلاقي، لتقوم فلسفة هانس البيئية على ربطها للمجال القيمي بالمجال الحيوي دون اقتصار على الإنسان وحده، ليكون هذا الترابط متقاربا لما جاء في أخلاق الأرض للفيلسوف ألدو ليوبولد

¹وجدي خيرى نسيم، الفلسفة وقضايا البيئة، أخلاق المسؤولية هانس جونا أنموذجا، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2019، ص84.

²Hans Jonas، le principe responsabilité،OP.CIT p 23.

³Ibid. p28.

التي تدعو الإنسان "إلى الحفاظ على الطبيعة بصفة عامة لأن في ذلك حفاظ على الإنسان ذاته"¹ من خلال تهذيب سلوكه وتليينه كما يناسب العالم الخارجي.

ليطرح هانس نقده للمركزية الإنسانية ليبين عيوب التقنية المعاصرة والوسائل التكنولوجية، التي استنزفت قوى الطبيعة بل أقبح من ذلك قامت بتشيء الإنسان من خلاله تعويضه بالآلة، ليعيش هانس حالة خوف مقلقة اتجاه الطبيعة الصامتة التي لا تقوى عن استرجاع حقوقها المنهوبة؛ إلا بهداية قيمة من الإنسان مبتكر التقنية المتمردة على سلطته وقوله: "إنّ التقنية الحديثة أنتجت أفعالا وسلوكيات جديدة أفرزت موضوعات غير معروفة ونتائج غير متوقعة لم يكن بمقدور الفكر الأخلاقي استيعابها ومسايرتها"².

لتبني أخلاق هانس ما له القدرة على استيعاب نتائج التقنيات الحديثة، والذي يتحقق من خلال الفهم الجيد للطبيعة، فجهلنا بأهميتها يولد عنه إهمال لها، يقود حتى للضرر دون النظر في عواقب الأفعال، لكن هذا الفهم يقتضي أن لا يأخذ من زاوية المنفعة الإنسانية، بمثل ما قال أرسطو: "لذلك ترى الثمار والحيوانات تكون مادة طبيعية يعرف الناس أجمعين أن يستغلونها"³، فيكون النداء لحفظ الطبيعة حفاظا على البقاء الإنساني أو بمرجعيات عقائدية، كما كان في الأخلاق الفيثاغورية: "دفاع فيثاغورت عنها كان مبنيا على الأساس الميتافيزيقي لعقيدة التناسخ وإيمانه بأن الأرواح الإنسانية تتجسد فيها"⁴.

وعليه؛ تبنى مفاهيمنا وتصوراتنا حولها بارتباطات أخلاقية؛ خاصة مع تصحيح مسار العلاقة بين الإنسان وطبيعته الحاضرة له، بعد أن كانت علاقة تسلطية مبنية على القوة والاستغلال بما كان يدعو له ديكارت الممجد للعقل الإنساني كعالم للسيادة: "فأصبحت العلاقة

¹Marie-Eve Blackburn، «le développement durable une solution éthique pour contre la détérioration de l'environnement»، université du Québec، Montréal، décembre، 2013، p 30.

²Hans Jonas، «une éthique pour la civilisation technique»، ITHÉM، p 30.

³أرسطو طاليس، السياسة، ترجمة: أحمد لطفي السيد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000، ص 116.

⁴Robe boddice، «anthropocentrisme :humans، animals، environment»، boston brill، p41 42.

الأساسية بعالم الموضوعات هي الحرب والملكية"¹، لتكون الأرض حسب فيلسوف السلام هانس في حاجة لإحاطة أخلاقية كحماية لها، بعد أن عاشت حالة تجاوزية في زمن الثنائيات، لذا لا بد من رد كرامتها وإبداء احترامها كواجب، لتصبح محورا أخلاقيا "فما يجب على الإنسان التماسه في علاقته بالطبيعة ليست الهيمنة الكاملة عليها بل طريقة في العيش أي أسلوب في العيش والتفاهم مع شيء كان قبلنا وسوف يستمر بعدنا"²، وذلك بكسر النظر للطبيعة كملكية إنسانية حصرية له؛ قدمتها له الفلسفات الغربية التقليدية، فنكون قد أحدثنا نقلة فريدة بتجاوزنا لمركزية الإنسان لتحقيق مركزية حيوية، تكون سببا في تغيير النظرة الضيقة للعالم، والمحصورة في المنفعة الإنسانية.

ومنه نصح في مطالبة بتحقيق توازن بين القدرات البيولوجية ومواردها التي تستوجب الرعاية والحماية دون الاعتبارية للمشاعر أو الأحاسيس المترتبة عن الفعل؛ اتجاه العناصر الوجودية، فهي غير واعية بأفعال الإنسان، إنما حمايتها مبنية على الالتزام بواجبنا اتجاهها كعناصر من منظومة طبيعية اعترافا بقيمتها وبدورة الإنسان في الطبيعة، التي تقرّ على وجوده كعنصر من عناصر الطبيعة، فاقتناع الإنسان بهذه الفكرة يولد عنه حالة خوف وتحيير ويبني فيه حالة تحوط من فناء الوجودي، أو بالمعنى البيولوجي انقراضه من الحلقة الحياتية، فيبقى مكتسبا هذا الشعور الذي يأخذ به للاجتهاد في حماية الأرض وأخلقة أفعالها اتجاهها، لتكون أخلاق الأرض ببساطة "توسع حدود المجتمع كي يتضمن التربة والمياه والنباتات والحيوانات أو إجمالا الأرض"³، فأخلاق الأرض "تغير دور الإنسان العاقل من مستعمر لمجتمع الأرض

¹Michel serres 'the nature contrat ،ITHEM p32.

²ريتشارد ويفر، من كتاب الفلسفة البيئية لمايكل زميران، ترجمة: معين شفيق رومية، المرجع السابق، ج 2 ص164.

³ المرجع نفسه، ج 1، ص135.

إلى عضو عادي مواطن فيه إنها تقتضي منه احترام الأعضاء وأيضا احترام المجتمع بعد ذاته¹.

ما يقتضي على الإنسان أن يغير دوره من الصراع من أجل البقاء إلى التعايش من أجل البقاء، وبناء التزاماته فوق مصالحه الشخصية الفردية. رغم أن أخلاق الأرض إلى وقتنا الراهن لا تمثل سوى نداءات لحقوق حيوية فأماننا لن نتوقف عن المناداة بتجسيد أخلاقيات هذا الكوكب بكل مضامينها الغيرية؛ خاصة بعد ارتفاع وتيرة المنفعة الاقتصادية التي أصبحت تسيير منحى هذا الكوكب على حسب مصالحها، فحقيقة الحفاظ على المنظومة الحيوية مرهون بالمصالح الاقتصادية هذا أمر واضح الرؤية، لكن الالتزام الأخلاقي هو الحل المنشود لتخفيف حدة هذه المنافع تدريجيا، حتى نخرج بحياة مسترشدة أخلاقيا؛ تحت ما يسمى بصحة الضمير والوعي البيئي، من خلال إقامة توازن "بين القيم الإنسانية والوجود الحسن للحيوانات والنباتات في الأنظمة الإيكولوجية إنه الشرط الذي يجعل البشر قادرين على تحقيق مصالحهم الشخصية ويجعلهم في نفس الوقت قادرين على الإسهام في تحقيق نمو وتكامل وسلامة المجتمعات الحيوية بتنوعها الكبير"².

ليعبّر هذا التكامل في ميدان الأخلاقيات البيئية عن اخضرار الوضع الحيوي بعد ذبوله، في مراحل سابقة كان الرجاء فيها تحقيق الرفاهية للإنسان استنزافا لطاقات الأرض وإنهاكها، فأصبحت حمايتها ضرورة يلح عليها اتجاه علمي يحاول دراسة وفهم المنظومة البيئية، بغرض كشف مواقع ضعفها لصقله وقوتها لاحتوائه "ليهتم بدراسة الظواهر الطبيعية وفهمها برؤية فلسفية"³.

¹ المرجع السابق، ج1، ص147.

²Paul & Taylor 'respect for nature 'theory of environmental ethic 'Princeton 'university 'press ،2011 p 309.

³ Desrosiers Yvon 'une controverse récente sur les rapports entre philosophie et la nature et science de la nature 'revue philosophique de Louvain 'troisième série 'tome 63 ،1965،p419-420.

الفلسفة البيئية التي تحمل حكمة في التعامل مع القضايا البيئية بمناصرتها للمشكلات البيئية تحت حقل الإيكولوجيا التي تعني "علم البيت أو المسكن الذي يسكنه الإنسان، وهو مفهوم يدل على العلم الذي يهتم بدراسة العلاقات القائمة بين مكونات البيئة من كائنات حية مختلفة... ومن مكونات البيئة غير الحية ومعرفة ودراسة القوانين والمبادئ المتحكمة في هذه العلاقات وتوازنها وتفاعلها"¹، لتصبح هي الوجهة "التي تؤثر على جوهر وجودنا ولها مضمون أخلاقي"²، لكن ما يؤثر في صيرورتها حسب هانس هو الإنسان اعتباراً أنه المتسبب الأول في جروح الطبيعة بعد استغلالها والسعي للسيطرة عليها بوسائله التقنية؛ التي انقلبت عنه في مراحل بعدية لتسيطر عليه هو الآخر.

ما جعل الإنسان يقلب على ما ينقذه من أسره فكان للأخلاق التقنية المنفذ من ذلك، لكنها حسب جوناكس "مهمة صعبة ومتعذر تحقيقها"³، لنجد هانس قد حقق مسعاه في تأسيس أخلاق مسؤولية شمولية، من خلال التزامنا بمسؤولية أخلاقية اتجاه الأرض والتوجه للدفاع عنها تكون من خلالها الثورة البيئية، "الأكثر شمولاً في تاريخ الجنس البشري، إنها تتضمن تشكيكا في، وتحويلاً إلى، كل منظوماتنا أو قواعدنا الأخلاقية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والنفسية والتقانية"⁴، كما تعد نقطة اشتراك لكل الفلاسفة الإيكولوجيين، من خلال النهضة بحقوق الطبيعة، كتصريح منهم بأحقية كل الكائنات الحية في السلامة البيئية، وتحقيق النظر لهم كغاية لا كوسيلة لمصالح البشر، يقدم نتيجتها هانس تحيرات حول مصير البشر من كل التماديات التقنية؛ التي يستصعب تجاوز تأثيرها الأرض لعمقها؛ بعد أن كانت وسيلة لرفاهية الإنسان.

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

² David. Schneider، quantitative ecology، second Edition Elsevier inc، us second Edition 2009، p3.

³ Luc ferry، le nouvel ordre écologique : l'arbre l'animal et L'homme، Edition grasset et fasquelle، paris، 1992، p130.

⁴ مايكل زميرمان، الفلسفة البيئية، المرجع السابق، ج 1، ص 237.

ليكون "موضوع المسؤولية هو الأذى الذي تعرضت له الوحدة بين الأنا والآخر، "آخر" أصبح مقابلا لي مع حظ قليل من المشاركة هذه الغيرية هي التي من المفروض أن تكون محل اهتمام مسؤوليتي"¹، ليظهر من قول هانس أن المعادلة قد تتعكس فتحقق حل صحيح للمنظومة الحيوية؛ نقصد من خلالها عوض أن تكون الاهتمامات متمركزة على الإنسان باستخدام الطبيعة لا بد أن يصبح الإنسان هو المهتم بما يخص الطبيعة وحمايتها، وذلك من خلال ارتدائه للإيكولوجيا بمعناها العميق، المهتم بحل المشكلات الطبيعية البيئية والتي يرى هانس أنها "ترتبط أشد الارتباط بالقيم وأن لديها غاياتها الخاصة"².

كما يرى أن مسؤوليتنا اتجاه الطبيعة هي مسؤولية شعورية أي مرهونة بأحاسيس الحب والخوف والحيرة اتجاه الطبيعة؛ أكثر من تصورنا وفق حلول منطقية عقلية صارمة فعلاقتنا مع الطبيعة من منظور إيكولوجي عند هانس؛ هي علاقة تكاملية اتصالية مبنية على أسس وجدانية معبرة عن وجودنا الفعلي المرهون بتحملنا لمسؤولية واعية اتجاهها، فالمسؤولية الأخلاقية صوب الطبيعة تعود بنا لضمان استمرارية نسلتنا التي تحمل هموم صورتها المستقبلية.

هذه الرؤية المتحيرة كانت نتيجة أزمات التقنية ونتاج الممارسات التكنولوجية على الطبيعة؛ المتخفية باسم العلم، فكانت مسؤوليتنا اتجاه الطبيعة غير مشروطة، ما يؤكد على تجاوزية هانس للأخلاق الكلاسيكية التي كانت تدعو بالوسيلة والذريعة. ليجد جونا في فلسفته الأخلاقية احتراما يشمل كل المنظومة الحيوية بتنوع عناصرها تسير بوتيرة علمية حكيمة كضمان لمصير وحياة أجيال المستقبل.

لتكون هذه الفكرة تعبر عن نوعية التخلق الذي ترتديه فلسفة هانس، وهي أخلاق تواصلية بتعبير هابرمانس، تستشعر الخطر من التقدم العلمي وتضع حواجز أخلاقية له، حتى لا يجول

¹Hans Jonas، 'le principe responsabilité، Ithem p 173.

²Ibid.p55.

في هذا الكوكب بتجريبه وتخريبه للعناصر الطبيعية، فالطبيعة "موضوع للمسؤولية الإنسانية إنها على وجه التحديد المسألة الراهنة التي ينبغي على النظرية الأخلاقية أن تفكر فيها"¹، ليمتد تفكيرها لأجيال لاحقة متوارثة للشعور بالمسؤولية الأخلاقية الواعية صوب الطبيعة، أي سعي هانس لبناء إنسان قابل للحياة، بمعنى له صحة ضمير توضح له عواقب الممارسات الجارفة في حق الطبيعة، تزرع فيه الرغبة في إنقاذها حماية لهما معا كثنائية تكاملية.

لكن هذا الفعل لا يتحقق بتكلمة مسار الأخلاق السابقة أو تعويض نقائصها في مواقف معينة، بل يقتضي تجاوزا كلياً للحياة الفكرية التخيلية السابقة، وبناء منظومة أخلاقية تتماشى مع المشكلات البيئية الراهنة، باعتبار أن الأخلاق التقليدية فحواها لا يقوى على معالجة التقانة المعاصرة. ما أتاح لهانس أن يعيد النظر في الإيكولوجيا وقيم العدالة والمساواة والاحترام وتحقيق المسؤولية وغيرها من المعايير الأخلاقية، لبناء مشروع السلام الكوكبي.

يجد هانس قدرة تحويله لواقع معاش تكمن في تعاون كل الطبقات الاجتماعية في ذلك، فتضميد جروح الطبيعة لا يقتصر على الإنسان المكتشف للتقنية والمجرب بدافع التقدم العلمي، إنما للسياسي أي رجل الدولة دور كذلك من خلال خلق فن للتعايش عوض ما يفرضه بسلطته المتسلحة وبالحرروب الدامية والمحركة لثروات الطبيعة، أيضا رجل الاقتصاد الذي يحاول أن يخفي بذكائه حقائق ممارساته في الطبيعة، بمبدأ الإنتاج والاستهلاك لضمان استمرارية المجتمع ومصالح الدولة، لنجد أيضا رجل القانون الذي يبنى قراراته حسب المصلحة البشرية ليستوجب عليه النظر فيما يخص حماية البيئة؛ من خلال إقرار قوانين تطبق فعليا في الرعاية البيئية، دون التواءات تأخذ للمصلحة الإنسانية، والقول بالمركزية الحيوية ورفع التهميش عن الطبيعة لا يعني أن هانس يفضل أو يقدم مصلحة الأرض على الإنسان؛ لكن من خلال العلاقة التكاملية بين الثنائية تستوجب أن نكسر للإنسان مركزيته، حتى يشعر بالتالي تحتويه ويحمل

¹Hans Jonas، le principe responsabilité .op.cit، ، p31.

مسؤولية اتجاهها، ولتستمر هذه الإنضباطات اتجاهها لابد أن تكون متشعبة أخلاقيا، حتى لا تقوى على التمرد أو التجرد منها في مساواة حيوية، "فكل الأشياء في النطاق الحيوي لها الحق المتساوي في العيش والازدهار وبلوغ أشكالها الفردية الخاصة من التفتح"¹.

ما يسمح لجميع العناصر الحيوية في فلسفة هانس العيش المتساوي في الحقوق والمتفاوت في الواجبات، بمبدأ أنّ الإنسان يتسم بالوعي فيستوجب عليه أن يعمل على حماية هذه الطبيعة التي لم تكن في أصلها إلا لتقديم العيش الوافر للإنسان كما جاء في القران الكريم "واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وبوأكم في الأرض تتخذون من سهولها قصورا وتحتون الجبال بيوتا فاذكروا آلاء الله ولا تعثوا في الأرض مفسدين"².

وعليه فنداء هانس وإلحاحه من خلال فلسفته الأخلاقية على حماية الأرض، أمر يشترك فيه منذ العصور القديمة، ما يدل على أن رغبة الإنسان في السيطرة على الطبيعة والتعامل معها بأنانية أمر دفين في أعماقه؛ يستوجب التعامل معه بصرامة أخلاقية، فالخروج من وضعه هذا أمر صعب التحقق ومهمة صعبة كما قال هانس؛ تستلزم التعامل بحنكة قيمية تعيد من خلالها الإنسان لمكانته كجزء من المنظومة الحيوية لا سيذا لها، فما صنعتها يد الله تفسده يد الإنسان³.

النقد العلمي قد مارس اعتداءات واضحة اتجاه الطبيعة تستدعي من الفلسفة البيئية ألا تقف عند باب التنظير الأخلاقي، إنما تتطرق في الممارسات التطبيقية كإعادة اعتبار للطبيعة، وتصحيح لمسار العلم. فالتقانات المعاصرة أصبحت ترهب وتقلق وجه الطبيعة وعليه "عندما

¹Deval bill and sessions George ،deep ecology ،Gibbs Smith ،Publisher Salt ،Lake city ،1985 ، p70.

²سورة الأعراف، الآية74.

³خديجة زيتلي وآخرون، الأخلاقيات التطبيقية، المرجع السابق، ص176.

يهدد خطر العلم الإنسان...وعندما ندرك أن العلم يحقق أحيانا أعظم الشرور فكيف لا تستلزم هذه الأخطار القاتلة أخلاقا جديدة إجرائية ومنيرة في السياق المعاصر¹.

فتكون أخلاق الأرض من المنظور الإيكولوجي ضرورة حتمية للحد من الغطرسة الناتجة عن المركزية الإنسانية، التي جعلت من الممارسات الفعلية للإنسان مقلقة بتعبير هانس والتي يعني بها أن تصرفاته المتمردة على طبيعته ومنظومته الأخلاقية لا يخرج بها بنتائج تعود بالنفع عليه وعلى بيئته، فيكون المواطن العالمي من يخرج الوضع من أزمته باعتماده على فرض قوانين دولية تنص على حماية الأرض من كل انتهاك، تجعل من المحيط الحيوي الواسع موطننا ومستقرا للإنسان، ليكون الارتباط بالأرض مرهونا بارتباطات أخلاقية "فالأرض تكفي لتوفير حاجات كل فرد وليس أطماع كل فرد"².

لهذا على العلوم الإنسانية أن تفهم العلاقة المبنية بين الإنسان وموطنه الأصلي أي الأرض، والتعامل معها بأخلاق تسمح بتحقيق مصالح الإنسان دون التعالي عن الطبيعة، أو خلق أزمات إيكولوجية بها، ومنه فالنتيجة بناء حقل إيكولوجي قائم على تبادل الاحترام في ظل وعي بيئي، تجعل من الإنسان "مواطننا يتميز بالتفاعل الروحي مع مقدسات الوطن التي تشمل البشر والحجر (تلميح عن ثروات الأرض)"³، كتحقيق للمواطنة الواعية إيكولوجيا في إطار تعميق الانتماء للأرض وتسهم في حمايتها فهما وسلوكا.

لنستنتج ختاماً عند التطرق لأهم المحطات الفكرية التي برزت في فلسفة هانس الإيتيقية، والتي حاول من خلالها أخلقة مسار العلم والممارسات التقنية في العالم الحيوي، والتي يرى من خلال البيواتيقا أو أخلاقيات العلم المنفذ لبقاء التطورات التكنولوجية في طريقها الصحيح، فتخوف هانس من تدهور الوعي الإنساني جرّاء ما قدّمه له الوضع التقني الحديث والمعاصر

¹جاكولين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، المرجع السابق، ص18.

²محمد محمود سليمان، الجغرافيا والبيئة، المرجع السابق، ص78.

³المرجع نفسه، ص77.

المتسبب في أزمات إنسانية خطيرة دفعت به إلى مطالبة مساءلة إلزامية للعلم، الذي لا يمكننا إنكار ما قدّمه للإنسان من تسهيلات في الواقع المعاش، لكن من ناحية أخرى انعكست ممارساته لتتجه سلبا على المحيط الحيوي بأسره، ما أخذ بهانس لتأسيس أخلاقيات جديدة تهدف لحماية الحياة ككل، دون اقتصارها على الإنسان متجاوزة الأخلاق الكلاسيكية، التي يرى فيها قصورا عن التكيف مع مشكلات العصر الراهن.

انطلق جوناكس في ميزة من أخلاقياته الجديدة؛ بمبدأ التحلي بالمسؤولية كشرط ضروري و"ردّ فعل ومحاولة فلسفية لمحنة الإنسان المعاصر مدركا خطر التدمير الكامل والحقيقي الذي يمرّ به العالم ما دعاه إلى كتابة مؤلف آخر بعنوان حتمية المسؤولية بحثا في أخلاقيات العصر التكنولوجي"¹، لكن سيطرة التقنية التي تقتضي مطرقة أخلاقية تنبئها عن مآلات الممارسات الجوفاء أخلاقيا كان نتيجة لغياب السلطة الرادعة والقوانين التي تحد التصرفات اللامسؤولة، ليكون الإلزام بالمسؤولية الأخلاقية نابع من كونها "وظيفة أخلاقية دقيقة ينطلق من قناعة قدرة الواجب الأخلاقي الجديد المتمثل في... ضرورات حتمية"².

كان حديثنا عن واقع الصحة الأخلاقية في الممارسات الطبية التي تستدعي وضعها في إطار إيتيقي، تقييدا للفعل البشري تحديدا المهني الطبي الذي يرى فيه هانس وجوب تحليه بالضمير والمسؤولية الإيتيقية والنزاهة، خاصة أنّ هذا المجال يتعامل مع مسائل مهمة مرهونة بها الحياة البشرية من الحياة إلى الموت، ليسلط هانس الضوء على ما ظهر في العصر الراهن من تجريب على البشر ووصفها إحدى الطرائق العلاجية يتطلب تضيقا في حرية الممارسة، حتى لا يصبح فيها الإنسان أداة مخبرية يفقد من خلالها كرامته، ما دعا له هانس لتأسيس لجان أخلاقية كحركة سلطوية توجيهية للممارسات الطبية، التي توسع مفهومها لتلامس كل

¹ عبيس مطلب، أخلاق المسؤولية عند هانس جوناكس، النظرية الأخلاقية، ابن نديم للنشر والتوزيع، ط1 الجزائر، 2015، ص320.

² المرجع نفسه، ص328.

المجال البيولوجي للإنسان، ما يلح على تقييد مدى معانقة الحضور البيوتيني لها، حتى لا تخرج عن المشروع الأخلاقية بحكم أنه من خلال التقنية وتطوراتها الهائلة أمكن وضع الجسد موضع مساءلة تجريبية لطبيعته الجسدية أبعدته تدريجيا عن قدسيته في الحياة، فأصبح التعامل معه ككائن بشري أكثر من تميزه كإنسان، فتطورات التقنية البشرية أصبحت مرتبطة بمسائل حياتية مختلفة تستدعي المطالبة بحقوق أخلاقية.

خاصة بعد ما توسعت دائرة الممارسات البيولوجية إلى أن مست عمليات الإنجاب وتحديد النسل وانتقاء الصفات، لتتحدى أكثر وصولا لتدخلات يصعب التنبؤ بنتائجها على الإنسان، ما جعل التكنولوجيا البيولوجية تثير عدة تساؤلات كان على الحضور البيوتيني أن يستقبلها، ليعالجها أخلاقيا فيكون من خلالها الإنسان في علاقة صائبة مع التقنية غير معكوسة؛ بتعبير هانس أن يتسلح بها لا أن تتسلح به، لكن اعتماد الإنسان على التقنية كسلاح يستوجب أن يبقى في حدود نفعية شمولية، أي لا يبني رفاهية في مقابل استنزاف حياة باقي المجال الحيوي بداية من الأرض إلى باقي الكائنات الغير عاقلة "بحيث أن نوعية الحياة الراهنة والمستقبلية تعتبر مسؤولية الجميع"¹.

ليختزل جونس الممارسات التقنية في المجال البيئي، كلها في المسؤولية الإنسانية التي شكلت إرهابا للطبيعة، فيدعونا "إقامة عدالة بين الأجيال ومن ثم إلى تبني مدخرات عادلة لهم... لا ينبغي أن ينقص هذا الحق من حق الآخرين في تحسين ظروف حياتهم"² والآخرين هنا لا يقتصر على وجودهم الإنساني، إنما العالم الحيوي بأسره، كتأسيس لقيم جديدة في التعامل مع الأرض، تجاوزا لحالة الاغتراب التي كان فيها الإنسان اتجاه البيئة، لتكون الحركة

¹ يوسف عنصر، حماية البيئة مسؤولية من؟ بيئة المجتمع، مخبر علم الاجتماع، الاتصال للبحث والترجمة، جامعة منتوري قسنطينة، 2011، ص 5.

² مصطفى النشار، مدخل إلى الفلسفة البيئية والمذاهب الإيكولوجية المعاصرة، دار المصرية اللبنانية، ط3، القاهرة، 2016، ص 109.

الإيكولوجية حركة تواصل إيتيقية بينهما، تجعل المكانة الإيتيقية من فلسفة جوناس لها مقاصد تسعى لتجسيد المسؤولية كحماية غير محدودة اتجاه الأجيال، لكن تحت مبدأ المساواة بين جميع العناصر الكونية تنبئها على مركزية حيوية متبوعة برعاية إيتيقية.

وعليه "فالإنسان اليوم يتحمل أكثر من أي وقت مضى مسؤولية إنسانية أساسية وحيوية ليتطلع إلى مستقبل أفضل بيئياً وهذا لا يتحقق إلا برفع التحدي والعمل بجدية على رفع الوعي ولا يتم إلا بالرجوع للإنسان وإنسانيته"¹.

¹يوسف عنصر، حماية البيئة مسؤولية من؟، المرجع السابق، ص109.

الفصل الثالث:

البيواتيقا وتحديات الثورة العلمية على مستقبل الإنسان

بعد التسارع المرعب الذي عاشته الميادين الحيوية المتعلقة بالإنسان نتيجة التقدم العلمي والتقني الذي ارتبط بحقول طالت الفكرة العلاجية لتتعلق بكل ما له علاقة بالتحسين، بل تجاوزت الحدود لدرجة التغيير والتحكم في القدر؛ كإطالة الحياة أو وضع حد لها، ما أوقع الإنسان في فخ الاغتراب والتشيء نتيجة هوسه بالذاتية والتفردية كما السيطرة والتحكم، الوضع الذي سال منه أسئلة أخلاقية متعلقة بقدسية الحياة الإنسانية، واستلزم مساءلة قيمية لمسايرة هذه التحولات ومراقبتها ايتيقيا.

ما تجلى عنه نقاشات فكرية تناولت تحديات الثورات العلمية على رهن الإنسان بل أبعد من ذلك مستقبه، خاصة بعد أن ظهرت تهديدات كبيرة مواجهة له، وفي رهن هذا الوضع المتأزم كانت الحاجة البشرية تعزز لعودة أخلاقية كمناعة تقيها من هشاشة مكانتها المفعلة من نتائج العلوم والأبحاث البيولوجية التي غاب عنها حصانة الكرامة والقدسية الإنسانية، لكن في ظل هذا التعقيد ارتأينا أن نبدأ أولاً بتعميق الفهم حول دلالة الوجود الإنساني والمعنى الأنطولوجي للحياة، حتى ندرك أهمية كلاهما، وإن كانت معرفة بديهية تدفع بفكر الإنسان إلى حالة إنتمان وجودي.

هذا ما رفضه هانس، فالتسليم بالوجود البديهي والحتمي يزيح واجب المسؤولية من حياة الإنسان وهي تجاوز هانس لهذا المبدأ حكمة تشدّ بنا لبناء فهم قوي للقيم الإنسانية؛ ما يتطلب اتصالاً وثيقاً بالمعرفة البيولوجية حتى نحقق عقلنة للممارسة العلمية، واعتباراً لهذا تكون البيوتيقا هي الرادع لكل تطبيق بيوتكنولوجي فاتح للممارسة دون قيود، خاصة بعد تقدم أبحاثها بصورة خيالية للتحكم في ميادين علوم الحياة الإنسانية.

ما شكّل أزمة تختلف أبعادها وتستدعي مساءلة أخلاقية مغايرة عن صورتها الكلاسيكية، فإن كان هذا التقدم قد حسّن من صورة البشرية، لكن ليس في اعتماده كأسلوب حياة بدلا من وجوده كتطورات فكرية وعلمية أو كقوة مساعدة للإنسانية لا محررة لها من نسقها الطبيعي، بل استمرت البحوث التقنية في التوسع لتصبح روح العصر، فلم تعد أداة بل أصبحت غاية،

ليجعل الرهان اليوم بوجود تكنولوجيا حيوية قادرة على قلب موازين الطبيعة الإنسانية تحت فخ التحسين والرحمة، كلها مصطلحات استخدمت بحنكة تحمل من مسمياتها ما يغري الإنسان نحو اتخاذها، لكنه لا يدرك حقيقتها حتى تغيب عنه إنسانيته، ليتجه نحو واقعا مغايرا له، إضافة إلى تخليق نوع من الحروب والأسلحة التي تتخذ الجينات والفيروسات مادتها الخام، فتكون على شاكلة بناء ذكاء اصطناعي بطبيعة فائقة.

ليجد الإنسان نفسه مغتربا بضعفه أمام ما يقدمه السايبورغي، في عمليات تمسّ قدسية الإنسان وتعرضه للعبث الذي يحوله لمجموعة رموز قدمتها له طبيعته الهوية أو مكانته الدينية، في تمرد من القوة التقنية، لیتسارع في تغيير حتى عناصر البيئة ومجالها الحيوي. لكن أمام هذا الواقع المحتوم يتعسر أن ننكر نتائج الطفرات العلمية الكبرى في مجال العلوم الفيزيائية والبيولوجية المعاصرة والمعلوماتية والاتصال، لتبدأ حقبة فلسفية جديدة تنشطها هيئات بحثية في ميادين حياتية مختلفة مهتمة بمواضيع الفلسفة السياسية والبيئة وفلسفة الطب والبيولوجيا¹.
بناء على هذا الفتح الجديد الذي نجد هانس جونس من أهم رواد أحد اتجاهاته أي الفلسفة البيئية، فما قدمه كإضافة إيتيقية نجاري بها صور الممارسات التقنية الحالية؟

المبحث الأول: مخاطر القرن الواحد والعشرين على الحياة الإنسانية وارتباطها بالتطور العلمي

تعمل الإنسانية اليوم على بناء فلسفة جديدة شاملة لما يشهده العالم، في سبيل التمسك بالحياة والحفاظ على وجودها الطبيعي في ظل كل المتغيرات التي تتزاحم في نحت مفاهيم النهايات والبدايات؛ بزحزة الكثير من المعاني المستقرة في أذهاننا، لتعاود البحث في ماهية الظواهر تأسيسا للحظات مفصلية في حياتنا تمثل عقد إنساني جديد.

¹مصطفى كيجل وآخرون، الأخلاقيات التطبيقية ورهاناتها المعاصرة للفكر الفلسفي، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، 2016، ص9.

ما يجعل سمات الفلسفة الجديدة بقلب بيوتريقي نابض يعمل على زرع الحياة في الوضع الإنساني الهش؛ فالإنسانية في خطر. ما أعلن عنه هانس جونس في كتاباته البيوتيقية أمام كل هذه التهديدات الوجودية التي تحيط البشرية من بداية القرن الواحد والعشرين، أساسها المجال التكنولوجي الحيوي والذكاء الاصطناعي وصولاً للتفرد التكنولوجي والتقني، خاصة بعد تفاعل الإنسان مع التقنيات المختلفة، كمنعطف يحدد مسيرة الجنس البشري؛ وإن كانت نتائج التكنولوجيا في الحياة العملية اليومية لا تقتضي كل هذا الهول، لكن ما يؤرق فعلاً هو صعوبة السيطرة عليها أو مواجهتها بقوانين تطبيقية، فهي مرنة لكنّها متمردة همّها التعديل الحيوي وربط الحياة بآلات إلكترونية للتكيف مع وسط حياتي علمي حافل بالنسخ الذكية. فالأبحاث العلمية المعاصرة تحدث اكتشافات مثيرة في مسائل الهندسة الوراثية والمعلوماتية وإنتاج روبوتات تفوق الذكاء البشري.

لتقود هذه الاكتشافات الجديدة إلى مزايا وفوائد لكنها محمّلة بمشاكل ومخاطر جديدة اجتماعياً وأخلاقياً، مواجهة لمعاني استمرارية الحياة. لذا على الإنسان أن يوازن بين فوائدها ومخاطرها التي تهدد وجوده، ومن الواضح أنّ علوم وتكنولوجيا القرن الواحد والعشرين يؤديان إلى مخاطر أشد فتكاً من الدمار النووي¹، فما يصنعه الإنسان من خلال تطور فكره العلمي عاد إرهاباً يفتك بحياته، ورغم أنّ الإنسان هو أعدل المخلوقات لكن الهوس العلمي والتقني جرّده من هذه الميزة، ليقدمها في طبق من ذهب لآلات ذكية فائقة لذكائه الصّانع، حتى إن كانت هذه النتيجة غير مقصودة من الإنسان لكن استعصاء عودة الابتكارات العلمية لمسارها المقصود، هو ما ولّد مخاطر أكبر من كل المخاطر التي عاشتها البشرية.

هذا العصر قدّم لنا تهديدات تحوم بالفعل فوق وجودنا، فالمخاطر فاقت الآلات الإلكترونية والروبوتات الذكية حتى الفيروسات المعدّلة، لنجد الأزمة قد وصلت لتغير خصائص

¹مارتن ريز، ساعتنا الأخيرة، ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي، دار العين للنشر، القاهرة، ط1، 2006ص7.

البشرية كاشفة عن سلسلة تجارب وتفاعلات تعمل على تآكل الطبيعة الإنسانية، تهديدا يبدو سنة بعد أخرى كمقدمة لتهديدات أضخم للوجود الإنساني، ما تحدث عنه سترينجلفز عند تصوره ماكينة يوم القيامة وهو اختراع علمي يحمل قوة ردع نهائية، كوضع يعبر عن انعدام استقرار نتيجة الاعتداءات الوحشية على الطبيعة الإنسانية¹.

إن كان العلم قد قطع أشواطاً كبيرة لاجتياز نقائص الحياة الإنسانية وتلبية حاجاته، لكن ازدهاره قد سار في اتجاه لم يحسب له، ما كتب عنه ويلز Herbert George Wells في كتاب له "العقل عند آخر إمكاناته" بنزعة تشاؤمية تستدعي الحيطة والخوف كما قال هانس جونس، لعله ما يعبر عن تخدير العقل الإنساني بالعلم.

الأمر الذي سيأخذ إلى تقسيم البشرية إلى قسمين تحدث عنهما ويلز في كتابه "إعادة صنع جنة عدن" ويتفق في صلبه مع حيطة وتخوف هانس حول توسيع التكنولوجيا، ليتجاوز ويلز مبادئ هانس بفكرة تصميم أطفال متميزين وراثياً إن كان الأمر يقتصر على الإمكانيات ومتاحاً للأثرياء فقط، ما ينتج الأغنياء بالجين والأطفال الطبيعيين يصبحون إنتاجاً تسويقياً بالعمل على تحويل خواص العقل الثري وتجميد العقل الفقير ليحقق حقاً الثراء للثري والفقير للفقير من الناحية الجينية².

وعليه فالوضع يستدعي عملية غلق لحدود الممارسات العلمية وفي مقابله فتح عقولنا لاكتساب المفاهيم العلمية الجديدة، دون الدخول في حالة الذهول التي نفقد من خلالها مكانتنا الإنسانية المتميزة بطبيعتها، حتى نعزز وجودنا أمام هذه التحديات الشائكة التي تسعى للعبور بالإنسانية إلى الجانب الآخر بتعبير ميتافيزيقي، وتحقيق لفكرة الخلود عن طريق هندسات عكسية تعمل على تحويل الأفكار الإنسانية إلى روبوتات حتى تعطى حياة اصطناعية، كما تقوم بترحيل القوة والقدرة الماكينية للإنسان؛ لتحقق الإنسان الفائق والآلة الذكية، هذه التخمينات

¹المرجع السابق، ص13.

²المرجع نفسه، ص24.

العلمية تنبؤنا بطبيعة الوجود المستقبلي، فهذا التوليد للطاقة والفكر إن كان يصرح بخلق ألفية جديدة إلا أنه اعتراف بنكبات كارثية أولها التوديع بحرارة للدلالات الطبيعية وتبديلها بواقع إنساني فارغ في أوج زخمه التكنولوجي، ما يجعلنا نتساءل هل تحقيق هذه المرحلة هو نهاية لمشوار العلم أم العالم؟

أولاً-الرمزية الفلسفية للحياة وصورة الإنسان عند هانس جوناكس

ما الحياة؟ سؤال رغم بساطته؛ يعدّ حقلاً خصبا لكل الإشغالات والأبحاث العلمية والفلسفية، فتحليله ينقلنا من البحث عن معنى الحياة إلى العمل على نحتها كفن، لتنتقل غايتنا من الحاجة لمعرفة "متى تبدأ بقدر ما نحن بحاجة إلى الإجابة عن السؤال: متى تصبح للحياة قيمة؟"¹.

جوهر الرؤية الفلسفية للحياة عند هانس جوناكس يكمن في معناها الخالص، الذي يفوق صورتها المادية أو كل طبيعة بيولوجية، كما قالت جاكلين روس استبصارا من فكره أنها لا توحى إلى "الرجوع لمجرد ذات بيولوجية بل أخذ كيفية الحياة بعين الاعتبار أي الحياة كما يجب أن يحيها الشخص"²، فتكون على قدر كاف من الاحترام للذات الإنسانية وطبيعتها المعاشة، لتغدو كواجب إلزامي مطلق، فإن كان المغزى من أخلة العلم هو استمرار الحياة بجنسها البشري في ظل تحديات القرن الواحد والعشرين. فتصبح قداسة الحياة المطلقة تجسيدا وانعكاسا لقداسة الحياة الإنسانية، فتنقل صورة الحياة في معناها من البحث عن سبل الاستمرار إلى المشاغفة "بما قيمة أو ما هو مهم حقا"³.

¹جون هاريس، قيمة الحياة، نقلا عن ناهده البقصمي، الأخلاق والهندسة الوراثية، عالم المعرفة، العدد174، 1978، ص111.

²جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، المرجع السابق، ص46.

³Ludwig Wittgenstein، conférence sur l'éthique،tr: j. Fauve. Gallimard، paris ،1971،p143 .

لكن هانس جوناكس في خضم هذه النزوحات التقنية والتطورات التكنولوجية قد أعطى للحياة معنى آخر، فانطلق من العلاقة أو الرابطة المستوحاة بين الكائن الحي وهيكلته المادية والمجسدة في الطبيعة يكون من خلالها "الشكل العضوي هو الخاصية الجوهرية للحياة"¹، فمعرفة طبيعة العالم المادي يحيلنا إلى الكشف عن وزنه القيمي وضرورته، بمعنى أنّ إدراكنا القيمة المادية للحياة بمعناها المطلق؛ يمكّننا من الوصول للقيمة الجوهرية لها، فيصبح معنى الحياة مرهونا بصورتيه؛ ليكمن البحث في كل طبيعة مادية من حيثيات الحياة يهدف لإبرام سلام جديد معها، تكون فيه الفلسفة صاحبة هذه المهمة المستعجلة في ظل هذا العصر المقلق².

ليظهر من انتقال هانس في بناءه لمفهوم الحياة من كونها قداسة تفوق الطبيعة البيولوجية إلى دراستها كسلسلة روابط عضوية، يعود لطبيعة الدراسات والأبحاث التقنية التي رفعت عنها ستار القدسية؛ ولا يحصرها هانس في قدسية الحياة البشرية، فقدسية الحياة هي خاصية تميز الحياة فطالما وجدت الحياة لا يمكن التخلص منها، فالحياة أقدس من أن نتخلص منها وأن القدسية توجه عام للحياة³ كما قال في كتابه نحو أخلاق المستقبل مشيراً إلى ذلك ضمناً أنّ "الأرض هي دار الحياة"⁴.

ما يعطي لها مفهوماً أوسع شاملاً لكل الأشكال العضوية، لكن مفهوم الحياة في جزئيتها المرهونة بحياة الكائن الحي والتابعة للدعائم المادية؛ يجعل من "الكائن الحي يخضع للمادة وهكذا فالكائن الحي وجد ككائن يستطيع أن يتلقى من المادة"⁵.

¹Hans Jonas، dieu est il mathématique ? la signification du métabolisme، le phénomène de la vie vers une biologie philosophique، trad، de: d. lorries، Bruxelles de bock، université، 2001، p90 .

²Hans Jonas une éthique pour la nature op.cit p53

³ناهده البقصمي، الهندسة الوراثية والأخلاق، المرجع السابق، ص111-116.

⁴Hans Jonas، une éthique de la future. op.cit، p54.

⁵Hans Jonas، le phénomène de la vie، vers une biologie philosophique TRAD DANIELLE LORREIS BRUXELLE، 2001 p93.

لنتجلى صورة الحياة عند هانس عند خضوع هذا الكائن واتصاله بواقعه المادي، متجاوزا الرؤى التي تدعم الإنسان للتعالي عن هذا العالم، لأخذه إلى عالم الخلد الذي هو حسب هانس أحلام واهية؛ يتخلص منها الإنسان عند بلوغه درجة وعي خالص بوجودية الموت كحقيقة تأخذ بها معادلة الحياة، ليكون الموت في نظره العلامة المميزة لحياة الإنسان¹.

وعليه انتقلت الحياة في دلالتها الفلسفية عند هانس إلى السعي في تحقيق التوازن بين العلم وفلسفة الطبيعة؛ من خلالهما يتأسس مشروعه البيولوجي الذي حاول من بناءه إلى إعادة التوازن بين الجانب الروحي والمادي للحياة، بهدف تقديم اليقينية للأبحاث العلمية البيولوجية بعيدا عن كل نسقية مثالية، وتجاوز الفكرة بما أشرنا له سابقا في قوله أنّ الأرض صورة الحياة، أعطاه أهمية وأخرج مطالبها من بؤرة النسيان الذي كانت محصورة فيه، فيصبح الاعتراف بوجود الأرض اعترافا بحقوقها وجزءا مرهونا بجوهر الحياة وتطورها فأى شيء في عملية التطور يجب أن يتحقق في شكل وحدة نفسية -فيزيائية كأقصى اكتمال وجودي².

لقد تميزت فلسفة الحياة عند هانس جوناس باكتسائها لطابع بيولوجي بعد ما أحدثته الاكتشافات العلمية والبيولوجية من مساس في الكرامة الإنسانية وقدسية الحياة، فيؤكد على تجاوز هذا المفهوم لصورته السابقة مع المفاهيم الكلاسيكية له، بعد أن أصبح في حاجة ماسة لتلبية نداءات تطرحها الرهانات البيوتكنولوجية، "يجب أن تكون المسؤولية هي موضوعها الأساسي لتتبع تلقائيا تقييما للحياة في ذاتها... فهي بذلك تمثل العلاقة الجدلية بين الطبيعة والإنسان"³.

لينتج من هذه الجدلية دلالة للحقل البيولوجي تجعله حاملا للمعنى الحياتي من خلال استحثاث الإنسان للحياة التي ينشدها، لكن مجازة هذه الرغبة أسهم في خلق اصطفاء في

¹Hans Jonas، 'le fardeau et la Grace d un mortel، in Gilbert hottois، 'aux fondement d une éthique contemporaine، paris، 1993، p39.

²Hans Jonas، note sur l'entropiomorphisme، in le phénomène de la vie، ithem، p33.

³Hans Jonas، pour une éthique du futur، ithem، p70.

عالم الأحياء وضع الإنسان في حالة ضغط تحتاج "إلى تمييز في تحديد اتجاه التغيير وفي عمل اختياراته في استخدام الموارد المحدودة... في مجتمع يخلقه هو كجزء من وحدة ضخمة تلك الوحدة هي الإنسان وبيئته، لذا فإن الإنسان كفرد والبشرية ككائن في بيئته يجب أن يعتبروا كوحدة"¹.

إدراك العلاقة للإنسان بمحيطه هو ما يشكل ويحقق مفهوم الحياة مفهوما واسعا عند هانس، لكنّ تحديات القرن الواحد والعشرين العلمية شقّت هذه العلاقة من خلال تأثيرها الجلي على العقلية، بطرحها لمغريات ألّبست الإنسان رغبة تفرّدية في تحقيق الإمكانيات العلمية البيولوجية الحديثة، كمنحه حياة أطول أي تمديد عمره من خلال تحسين وضعه الصحي والجسمي الذي تغير مفهومه ليصبح: "حالة من الرّفاه الجسدي، العقلي، الاجتماعي، وليست مجرد انعدام المرض أو العاهة فقط"².

لكن السؤال المطروح هل تحسين حياة الفرد بهذا المفهوم؛ تحسين لمفهوم الحياة العامة؟ وأي ثمن يقدّم لتحقيق هذه المنفعة المفتعلة؟ فيتضح أنّ الثمن هو تغيير لكل المفاهيم الحياتية بل للحياة جمعاء، فتنحر الإنسان من تراتبية المراحل الحياتية الطبيعية؛ تقييدا له بمعطيات العلم الراهنة، فهوس الإنسان بصور الكمال قادته للانحياز لكل ما يحقق له الأمر؛ حتى إن كانت طبيعته الإنسانية هي الضريبة.

وعليه لو أقرنا بحقيقة أنّ الحياة الإنسانية جزء من الحياة كوجود مطلق؛ لرأينا أنّ المتغيرات في هذه الطبيعة هي أشد تعقيدا مما تبدو، فالتعامل مع الحياة كحقل علمي غير في عمق مفهوم الحياة عند الإنسان، ما قاد به إلى تغيير حتى نظرتة لذاته، وبذلك فتغيّر المفاهيم نتج عنه تغير في الحقائق والقضايا الحياتية، رغم كل هذا كما قال فرنسوا جاكوب François Jacob: "لا يجب علينا أن نطالب العالم بتعريف الحياة ولكن لكل واحد منا يعرف ما هي

¹محمد سعيد الحفار، البيولوجيا وصير الإنسان، المرجع السابق، ص214.

²المرجع نفسه، ص218.

الحياة، وكل واحد منا يعرف مدى هشاشتها وكل واحد منا يعرف لا نهائية إمكاناتها وتتنوعها الرائع، كل واحد منا يعرف أن ليس على وجه الأرض ما هو أعلى من الحياة وأن الحياة هي تركة هذا العالم الوحيدة وأن منح طفل الحياة أو بالأحرى نقل الحياة لطفل هو أعمق ما يمكن أن يفعله الكائن الإنساني¹.

لتكون ثنائية الحياة والكائن الإنساني ما ينتج المعنى الكامل للحياة حسب هانس في إنتاج "الحياة في سلسلة صاعدة للنشاط الحسي والإنسان هو من تعمد ذلك بوحي منه"²، فالإنسان هو المحور الأساسي في العملية التطورية لهذا العالم، ما يؤكد على أن تصور هانس كان غائياً، ليس "نتيجة التقاء عشوائي لمتغيرات نفسية-فيزيائية آلية"³.

لكن التشكل الإنساني المحوري في فلسفة هانس لا يعني مركزيته المتعالية، إنما بناءه الأخلاقي المتجدد هو المركزية المقصودة؛ عكس ما كانت تتدد به الأخلاق الكلاسيكية التي تدع نفسها تؤسس على هذا النحو الذي لا يمكنها أن تتوقف فيه عن المركزية البشرية⁴، ما يسمح لنا بحصر فلسفة هانس البيولوجية في حدود تبدأ وتنتهي إلى الإنسان؛ من كسر مركزيته إلى إعادة تشييد حصن أخلاقي متين له يمكنه من "الافتتاح لمهام أكثر اتساعاً"⁵، ونقصد بها بناء فلسفة بيولوجية تهتم بتفاصيل الطبيعة، فالإنسان يبحث ويصنع معنى من خلال التفاعل مع الأشكال الرمزية للطبيعة.

لتكون محاولة بحثه كإنتاج لصور الحياة التي تفرقه جوهرياً عن المنزلة الحيوانية، فتحدد الميزة الإنسانية ينطلق من بناء الحدود الجوهرية مع الكائنات الأخرى، تأكيداً عن

¹فرانسوا جاكوب وآخرون، الإنسان في مهبط التقنية من الإنسان إلى ما بعده، ترجمة: محمد أسليم، مطبعة بلال، فاس، دط، د سنة، ص36.

²Hans Jonas، souvenirs، TRAD SABINE CORNILLE ET PHILIPPE IVERNELLE paris، 2005، p264.

³Hans jonas، ibid. p265.

⁴Hans jonas، le principe responsabilité، Ithem. p72.

⁵Hans jonas، le phénomène de la vie، Ithem. p100.

المملكة الفردية الإنسانية المتميزة وذلك من خلال قدرته على صناعة أدواته وإن كانت الطبيعة الأدوات مقلوبة بالحياة الحيوانية لأنها تحقيقا بصفة أكبر للمطالب البيولوجية، لكن نكاه الإنسان هو ما يؤهله لنحت أدواته الخاصة؛ لنجد القبر مثلا أجد أداة تعبر عن نكاه الإنسان في حفاظه على قدسيته وحرمة الإنسانية حتى في موته، حفاظا على صورته البيولوجية منها تحديدا والرمزية الإنسانية خاصة، ليظهر الإنسان أكبر موضوعا التقنية.

ما يتطابق مع فكرة ديكارت باعتبار الإنسان آلة تم صنعها بيد الله¹، لكن هذا لا يعني تقليده شأن الجسد الحيواني، فالطبيعة الفيزيولوجية والأدائية قد فرضت ذلك، فإن كانت هذه التمايزات قد جعلت من بعض الأطروحات تختزل الوجود الحيوي حصرا في الوجود الإنساني، فالبيوتكنولوجيا المعاصرة قد عصفت بذلك؛ بعد إخراجها إلى حلبة الاكتشافات العلمية، ليصبح الإنسان مجرد آلة مخبرية تتوالى حولها الأبحاث، فتكون هذه الإطالة الجديدة تعبر عن نهاية الإنسان المتعالي، ليصبح خريطة وراثية تسعى لتحقيق ما يسمى السايبورغي، وإن كان يعبر عن حلم بإنسانية جديدة أكثر تفاعلا وفعالية، فواقعه يكشف عن تأسيس لنكاه غير بيولوجي يحمل معه نهاية للإنسان، كمتتالية في صفّ النهايات التي توالى عليها الفلسفات الحديثة وما بعدها، فإن كان البحث عن الوسائل البديلة يمنح الإنسان عمرا بديلا. ما تحقق معه حلم داروين مع إمكانية تحقيق الإنسان المتفوق لنيته، لكن هذا الحلم حسب هانس ما بعد الإنساني " لتوليف الحياة ليس ظاهرة جديدة فالعالم باراسيلز كان يخمر النبي في المخبر لتوليد الإنسان"².

ليعتبر هانس أن توليد الإنسان هو تصغيرا لجوهره. هو مشروع غريب يزرع الخوف من نتائج المشبوهة، باتخاذ مشروع مع الإنسان ضد الإنسان؛ من خلال نتائج البعيدة التي "تسجل قطيعة كاملة مع المعارف الإنسانية التقليدية، فهي لا تقضي على المعارف المعطاة

¹René Descartes، discours de la méthode، édition lorence renault، p164.

²Hans jonas technique morale et génie génétique trad. brague in communto n°9 nov-dec 1984 p60.

على أنها مجرد أوهام، ولكن على الإنسانية نفسها¹، لكونه وضع يستلزم صرامة للحفاظ على الوجود الكوني؛ لا على الوجود الإنساني فقط، ليعتبر أكبر خطر يواجه الحياة يكمن في قلق الإنسان على إنسانيته ما يأخذ به ليضحى بالآخر لضمان وجوده ما يخلق تهديدات لصور الحياة الطبيعية، نتيجة استعماله وسائل اصطناعية بغية الاستمرارية، لكن إن طمح الاتجاه التحسيني لبلوغ صور المثالية للإنسانية بنية تجاوزه نقائصه الفسيولوجية الطبيعية؛ لا يعني بالضرورة أن الإنسان الأصيل لم يكن مثاليا بكبره وبؤسه أو في سعادته وعذابه، باختصار في كل تناقضه الذي يفارقه ويعنيه هو².

مثالية الإنسان حسب هانس لا تعني تعاليه عن ملكات الكائنات الحية الأخرى، ولا تجرده من نقائصه الطبيعية؛ بل في التعايش معها بميزته الأخلاقية والقيمية، فالكمال الذي يسعى له هانس هو كمال أخلاقي تام" يجب أن نفتتح أنه لا توجد طبيعة إنسانية لا بأس عليها³، فإمكانية تحقيق الإنسانية المثالية بيولوجيا أمر غير مستبعد كما هو قريب من الواقع، لكنه أمر يتعلق بخلق صنف آلي مشروط بشكل بئس على غياب قيمته الأصلية، فرصيد الإنسان الوراثي والطبيعي هو اليقين الأنسب والأدق لإثبات أنطولوجيته.

ما يستلزم وضع مبدأ الحيطة والحذر أمام هذه الرهانات اللاواعية، بما تحدثه في الطبيعة الإنسانية التي تستدعي أن نؤسس لها أخلاقا مناسبة لما يتعلق بالفلسفة البيولوجية، تجاوزا لفكرة الكل الوراثي الذي يعمل على التحويل الكلي للطبيعة الإنسانية، فهانس لا ينكر فكرة الاكتشافات العلمية والبيوتكنولوجية في تحسين بعض الجوانب من الصور الإنسانية، لكن العمل بها كمبدأ يسير الحياة هو ما أصبح يشكل يوتوبيا جديدة جعلت هانس يدق أجراس الإنذار حول المخاطر التي تحوم بالبشرية بل أبعد من ذلك بالطبيعة بكل عنصر منها، وعليه

¹Michel Henri، barbarisme، p. U. F. Paris، 1987، p 10.

²Hans jonas، le principe responsabilité، ITHÉM. p293.

³ ibid. P295.

يحق لنا أن نتساءل: ما هو مصير الإنسانية في ظل كل هذه التحرشات التعسفية في حقها؟ وما هي المخاطر الناجمة عن هذه الرهانات العلمية؟

ثانياً-المخاطر المحتملة للتكنولوجيا المتقدمة على الحياة المعاصرة

إنّ التكنولوجيا المتقدمة أو التكنولوجيا المعاصرة بتعبير هانس قد "وضعت القوى الإنسانية فوق كل شيء معروف بل فوق أشياء لم تخطر على أحلامنا من قبل، إنها قوى فوق العادة وفوق الحياة على الأرض وفوق الإنسان نفسه... هي أرقى تجليات العقلانية، حيث أنها تجسد دقة الفعل الإنساني العاقل وعلى الرغم من ذلك يمكن أن تتسم التكنولوجيا باللاعقلانية عندما تكون خاضعة لاستخدام غير عقلاني"¹، ذلك بتجاوزها للصناعة النفعية للجهاز الحيوي، لتقدم بعد ذلك في صناعة الجهاز الحيوي ذاته.

ما أعطى للتكنولوجيا المعاصرة قدرتها على تشيئ العناصر العضوية، لتسير بمنطق تكنولوجيا الإنسان على الإنسانية، فأطماع التكنولوجيا المتقدمة لم تعد تبصر فقط الجوانب العلاجية وتتوقف عند حدود الوقاية، إنما تجاوزت هذه النظرة الكلاسيكية بتمديد مجالات تصرفها. ما يضع الحياة مواجهة لواقع اصطناعي محتوم كمجاهرة لتجاوز التكنولوجيا المتقدمة عن دورها الأصلي، فيكشف بوضوح عن التلاعبات الجينية التي تسببت بدورها في أمراض تولدت عنها صرخات من شتى أنحاء العالم، كتأسيس "ل زمن الهيمنة الفيروسية وتهشيم طبيعتنا الإنسانية"²، فبعد أن ارتاحت البشرية من آثار زمن المجاعة والأمراض والأوبئة التابعة لأزمة ماضية بدائية العلمنة.

ليصبح العلم وبعد اكتسابه وتمتعه بالقوة؛ يعيش اليوم من جديد حالة دعر بعد استغلال معارفه في حروب مأكرة، جيوشها كائنات مجهرية خلقت في مخابر لم تكبح على مواجهتها، أو أن تبني آمالا عريضة للتحكم بها خاصة بعد تمرد لها؛ إشارة لخلق حياة متجاوزة. الأمر

¹ وجددي خيرى نسيم، الفلسفة وقضايا البيئة، المرجع السابق، ص21.

² عبارة مستوحاة من عنوان كتاب البيوتيقا وطبيعتنا الإنسانية الهشة، لمحمد جديدي وآخرون، لكن بتصرف.

الذي نبّه له المفكر هنري برغسون Louis Bergson Henri في كتابه "الفكر والمتحرك" من خلال دعوته لتأسيس معرفة محاطة بشروط منهجية تسمح بفهم الظواهر والتحكم بها، بوعي معرفي استبصاري للنتائج حتى لا تتفلت من يد الباحث، تقاديا لتحول الأبحاث التكنولوجية إلى كوارث ضبابية تكشف غياب التحكم في مداخلها ومخارجها، لكن ما يؤرقنا فعلا هو كيف حدثت هذه الأزمة العاصفة بأوجه الحياة المعاصرة؟ وهل هي نتاج سببه قصدية العلماء أم انفلات نتائج المخابر العلمية؟ فنهايات المشاريع العلمية والأبحاث البشرية الواعدة من تجاوز الأزمات والنقائص إلى حالات عجز مربك في مواجهة كائنات مجهرية؛ يؤكد على ضرورة تبني الخوف كما دعا هانس والتأزم من المخاطر المحتملة للتكنولوجيا المتقدمة، خاصة إذا كانت هذه الجيوش فيروسات طبيعية، استراتيجياتها في الأصل تهدف إلى تعزيز المناعة والمقاومة.

نفس المبدأ الذي سارت به هندسة الجينوم البشري سعيا نحو تمديد الحياة، لكن بذلك نكون قد خاطرنا "باستئصال كائناتنا الإنسانية كما نريد استئصال العنف من المجتمع أو النمل الأبيض من البيت"¹، فإلى أي مدى يمكننا فعلا العمل والتجريب لتمديد حياة الإنسان وتحسين خصائصه البيولوجية؟ وهل تصليب الإنسان أمام مرحلة مفصلية من وجوده الطبيعي فيه ما يلامس الرغبة في تحسين لوجوده؟ خاصة أنّ ما يهم الإنسان أكثر هو "نعم العيش وليس أن نعيش طويلا وفي الغالب نعم العيش هي ألا تدوم الحياة طويلا"² ومعنى ذلك هي أن تكون للتكنولوجيا الرغبة في تسهيل سبل الحياة لا تمديدها.

ما يجعل الإنسان ضمنا في حالته الطبيعية بعيدا عن ما سماه طه عبد الرحمان "إرادة الخلود" الناتجة عن التحكم التقني المتصاعد والذي يطمح إلى "إطالة الحياة وإعادة الشباب جزئيا، تأخير الشيخوخة والشفاء من الأمراض المستعصية ثم زيادة القوة والنشاط وإعادة تشكيل

¹Didier Sicard ،l'art médical et la bioéthique ،paris ،2009،p38-41.

²Laurent Alexandre ،la mort de la mort ،paris ،j.c lattés ،2011 ،p362.

الجسد وتحويل الصفات وتحسين الدماغ ثم تحويل جسد في آخر وخلق أنواع حية جديدة وإعادة زرع نوع في نوع آخر¹، لتتجلى المخاوف من هذه التطورات التكنولوجية التي تنتظر للإنسان كعلاقات حسابية لا كوجود لكائن متميز بطبيعته البشرية، فيصبح كموضوع بحثي وتجريبي للعلوم الحيوية، ليزيد تعقيدا في أوساط التكنولوجيا المتقدمة.

الأمر الذي تخوف منه هانس جوناكس وبنا له مبدأ خاصا تحذيرا وتحيطا من مخاطر إعادة تجديد الإنسان، "فاستتراف كل المواد بما في ذلك المادة الأولية "الإنسان" لفائدة الإنتاج التقني في أقصى الحدود لصناعة هي محددة بسرية فراغ كامل تكون فيه ألبسة الواقع معلقة"²، والفراغ الحاصل في حالة تمادي التكنولوجيا المسيطرة يكمن في الفصل بين عالمين: عالم يعيش حسب النظام الطبيعي لكن أبنائه في بدائية تكنولوجية، وعالم يعيش التكنولوجيا لكن في انتقائية متمردة عن العالم الطبيعي.

ما أخذ بهانس جوناكس إلى تحليل الأسس التقنية والعمل على أخلفتها، سعيها لبناء عالم تكنولوجي بحلة قيمة تحمل في خيوط مضامينها أن موقف هانس لا يحمل عداوا للعلم ولا للتقنية، لكن ما حتمته على الإنسان وعملت على مسح هويته هو الأمر المقلق، كأنها إفراغ للواقع من محتواه الطبيعي ومحاولة إعادة بنائها للكائنات الحية، كاعتراف بعد "ظهور تصميم اختزالي يمكن للعلم أن يتدخل في جميع مناحي الحياة وبذلك زمن العلوم اللوجيستية قد ولى"³، ليحمل معه آمالا رمادية تستقرنا لمساءلة مصير الإنسانية بعد تقاوم الأبحاث والتجارب العلمية والتقنية، بالأخص بعد أن اجتاحت العديد من الفيروسات المشهد العالمي وتفشيها بصورة مخيفة، حملت الإنسان العالم على إعادة ترتيب أولوياته كبشر ثم صياغة مكانته العلمية على نحو جديد، واعترافه بهشاشته بعد ضعفه أمام بعض الكائنات المجهرية، التي رفعت عنه

¹Dominique Lecourt 'dictionnaire de la pensée médicale', paris, 2004, p338-339 .

²Martin Heidegger 'essais et conférences', paris, Gallimard, 1958, p75.

³Gilbert hottois 'philosophie des sciences' philosophie des techniques, paris, Odile Jacob, 2004, p18 .

حصانته وحتمت عليه موتا خانقا، فغذت الكرة الأرضية مصيدة للأوبئة سارس، أنفلونزا الطيور، أنفلونزا الخنازير، إيبولا، ثم ما شهدته الشأن الصحي مؤخرا تحت اسم كوفيد 19 الذي بين وأكد على طابعه المعلوم بكل وضوح، سيطر على البشرية كما سيطرت العولمة عبر مساراتها المختلفة¹، ليصنف كجائحة عالمية تشغل فكر كل البشر دون استثناء، أتعلق الأمر بالمختصين أو الأشخاص العاديين، بعد أن وقف العلم والتقنية عاجزين عن الإجابة على أسئلة الوضع المحرجة، التي مفادها التحير عن الإنسان ووضعه، بين كيان يعبر عن ذات إنسانية تستغيث أم التعامل معه كمتسبب في انتشار الوباء؟ الوباء الذي تمرد على مخبره، ليعلق معه قضايا بيوتيقية تجتهد في البحث عن طبيعة الفيروس قصد التعامل معه، ككائنات حية أم كونها لا تمثل سوى جمعا معقدا لجزيئات قادرة على نسخ بعضها إلى مالا نهاية ضمن وسط ملائم؟ وهي تحظى بأية حال بخصائص جد نادرة²، لتكون مغامرة هذا الكائن الحي المجهري فاقت توقعات المختصين، بعد إفرازه لسيناريو غير محاك من قبل، أدخل الإنسان مرحلة جديدة تستوجب أن يشبع بالوعي حول مخاطر التكنولوجيا المتقدمة التي جالت بمبدأ "كي تعرف نفسك دمر نفسك"³، ذلك من خلال تقديم الإنسان خدمات للإنسان على حساب الإنسانية.

كأنها حرب باردة بوسائل بيولوجية واستعمالات ذكية تطبق في المخابر العلمية لتوجهات سياسية واقتصادية، مقتنعة بأن "الأرض كان من المفروض أن تكتفي ب500 مليون من السكان والتضحية بالكثرة كي تعيش تلك القلة المحظوظة في رفاهية وتنعم بالقوة والترف والخلود وليست تلك القلة سوى تلك الأوليغارشية الجديدة التي تنهياً للانتقال إلى إنسان فائق هجين

¹ محمد جديدي وآخرون، البيوتيقا وطبيعتنا الهشة، المرجع سابق، ص31.

² جويل دوروز ناي، مغامرة الكائن الحي، ترجمة: أحمد ذياب، المنظمة العربية للترجمة، دار طليعة، بيروت، لبنان، ط 1، 2003، ص38.

³ Laurent Alexandre، la mort de la mort، op cit، p364.

بعضه إنسان بيولوجي وبعضه الآخر آلة أي إنسان سيورقي¹ على حد تعبير الأستاذ رشيد دحدوح قراءة لأفكار بيل غايتس Bill Gates؛ أن في النهاية سفينة نوح لن تستطيع أن تحمل الجميع؛ لأنها ستغرق حتماً، وعليه لابد من التضحية بمن دورهم في الحياة لا طائل منه. الأمر الذي انبثق من أبحاثه فيروس كورونا مثالا لما عمله الحروب الفيروسية خدمة لتفكيك روابط الإنسان مع إنسانيته.

ليؤكد هانس جونس من تنبئه لحالة الخطر والقلق المفزعة، بقوله إننا نعيش "في مجتمع المخاطر وانعدام الأمن أو مجتمع المخاطر العالمي"²، فانسلاخ الإنسان من مقومات إنسانيته وانتقاله من حالة التفاعل مع مخاطر بيئته الطبيعية إلى الوقوف في مواجهة مخاطر من نوع آخر اصطناعي يفوق قدراته البشرية، يقود بنا إلى تفتيت معنى الإنسانية من خلال مواجهة كل إنساني لما هو لا إنساني.

الأمر الذي يأخذ بتحيرنا نحو طبيعة الحياة المستقبلية؟ وطبيعة التعاملات مع الهوية الإنسانية وابتزازها في تعسيف انتماءها لآخر لا يمثلها، يعود للتلاعبات الجينية التي فرضها الواقع التقنو-علمي، هذا الواقع الذي قام بتخدير الجمهور المثقف من خلال اكتفائه بتقديم شروحات موجزة عنه ونتائج ظاهرة له، كأنها ثمار للعلم لا حقيقة تنوه عن تهديد للوجود الإنساني، وإحلال التفرد التكنولوجي عوضه، خاصة بعد أن قَدّم هذا الحقل نتائج خصبة للعديد من المشاكل إلى أن أصبح السيد المعصوم من الخطأ، في حين أنّ وجود العلم لم يعد وجوداً لأجله فقد باتت له أهداف اقتصادية والتزامات صارمة، حتى أصبح وجوده دليلاً على العظمة السياسية والعسكرية ومصدر كل قوة سلطوية وهي نبوءات التحول والتحلل والدخول في مرحلة ما بعد الإنسانية، مع خلق فاعل إنساني مغاير كمظهر رئيسي وأساسي لمخاطر القرن الواحد والعشرون.

¹محمد جديدي وآخرون، البيواتيقا وطبيعتنا الإنسانية الهشة، المرجع السابق، ص173.

²المرجع نفسه، ص324.

لكن على رأي هانس جوناك هل تقييد الإنسان في هذا الأفق الضيق البعيد عن كل العلاقات التقنو علمية هو مبدأ للخروج من حالة الخطر؟ ليجيب أنه فقط تشويه الإنسان الذي يعطينا صورة الإنسان... فنحن بحاجة إلى تهديد ضد صورة الإنسان... حتى نتأكد من الصورة الحقيقية¹.

يظهر أن أكبر خطر يواجه الإنسان من التكنولوجيا المتقدمة ليس في أبحاثها البيولوجية؛ إنما في مشاريعها التي تطمح لإنسانية جديدة؛ ما يزيد في خطورة هذه المشاريع هو التمردات الحاصلة في النتائج، كطفرات صامته تفوق خطورة النتائج المعلن عنها، كما أن لكل مشروع بيولوجي آثار تتأرجح بين القريبة منها والبعيدة، فمثلا في مجال الهندسة الوراثية والجينية قد تحققت الغايات من تحسين هيئة الإنسان وبنيته، لكن ما يهمننا من هذه النتيجة ليس واقعها في عالم الأحياء، إنما شدة عمقها وتأثير معناها على الحياة العميقة للإنسان فمثلا بتقنيات أو وسائل منع الحمل الأبحاث تبوح عن الأسباب المعلنه المتمثلة في صالح صحة المرأة الجسدية لكنها بغايات أخرى خفية أهمها الدوافع الاقتصادية والجغرافية التي تسعى لتحديد النسل والتوازن السكاني.

كما لهذه النتائج عواقب اجتماعية_ نفسانية حتى بيولوجية بعد أن خففت التقنية على المرأة دور الأمومة وحررتها من هذه المسؤولية، التي يرى فيها هانس جوناك شرطا من شروط قيام المجتمع السليم، فالأم تعتبر البيئة الأولى في تفتح فكر الطفل وغياب هذا الدور هو غياب لمبدأ الرعاية والعناية التي تركز عليها الحياة، وهكذا سنفقد عنصرا أساسيا من عناصر الاستقرار "فإن حقبة الثورة ما فوق التصنيع بما في ذلك منجزات الثورة البيولوجية تنذر بتحطيمها وتمزيقها تماما كيف لا وكل ما يقوم به علماء التناسل من محاولات لجعل الخيالات حقائق"²، أيضا التجارب المحدثه على الجينات الوراثية البشرية وطبيعة عملها التي فرضت

¹Hans Jonas ،le principe responsabilité ،ibid ،p 49.

²محمد سعيد الحفار، البيولوجيا ومصير الإنسان، المرجع السابق، ص 98.

على تغيير الكثير من المفاهيم في حياة الإنسان، بعد أن كانت تحمل في طياتها حلول العديد من المعضلات، نتج عن محاولة تخليقها لأفراد بصفات جينية منتقاة، فهدف الاصطفاء في تشكيل متطابقين ومتماثلين كأننا أمام آلة تقوم بنسخ وطبع أشكال ورقية، تسير وفق ما تبرمجه هذه الآلة، لنصبح أمام صورة فوتوغرافية للإنسان لا لوجود إنساني، حتى "مفهوم الأسرة يقترب من نقطة الانقراض التام بفعل منجزات التغيير والجدة في نطاق تحسين النسل وهندسة الوراثة"¹، فتكون كما شبهها سعيد محمد الحفار في كتابه البيولوجيا ومصير الإنسان؛ وراثة ضد البيئة *heredite contre le milieu*، من خلال تقديم هذا الحقل نسخا بشرية كأن العالم يعيش موضة التوائم، لكن إن كان تخيل هذا الأمر يشكل أمرا مستحبا ومشوقا بنحت مرايا متحركة، إلا أنه أمر في غاية التعقيد فهو ينذر بقرع تكنولوجيا النسل لأجراسها حاملة لأهداف جديدة، فتستغني فيها الأنثى عن متاعب الحمل والولادة التي تصبح على شاكلة عرض وطلب، فتستأجر الأنثى رحم أنثى أخرى، تمارس الدور كعمل مادي لا وظيفة بيولوجية، لتصبح ظاهرة هجر الرحم لا تعني المرض إنما الاستغناء ويكون الجنين حسب الطلب والرغبة، فيزود بصفات وينتزع من أخرى، من جنسه إلى لونه وحجمه ودرجة ذكائه ويؤكد المشتري على خلوه من العيوب، فيصبح تصور "إعادة صنع الجنس البشري لا كما يرى الفلاح قطيعه ويتعهده بصبر ودأب ولكن كما يستخدم الفنان مجموعة من الألوان الزاهية غير المألوفة في تكوين الهيئات"².

لتكون إعادة بناء الجنس البشري باستعمال أجزاء أعضاء حية، كتركيب آلة ميكانيكية بقطع غيار وهو أمر إن اعتدناه في المجال الميكانيكي، فهو دخيل على الطبيعة البشرية، وإن كان الدافع منه بناء إنسان بصفات القوة والصحة العضوية كجرعات أمل في تمديد عمر حياته وخلق بدائل مساوية في الوظائف العضوية وقدرتها الوظيفية، في انتصار هذه الوظائف الاصطناعية بتغلبها على الموت، لكن السؤال المطروح: هل انحباس أو انقطاع أنفاس الحياة

¹المرجع السابق، الصفحة نفسها.

²المرجع نفسه، ص115.

في صدر الإنسان هو ما يعينه حقا مفهوم الموت؟ وهل الحفاظ على التنفس بأجهزة اصطناعية هو ما تعنيه الحياة؟ بالتالي تشخيص الموت بعيدا عن سببته وعلته المادية الناتجة عن موت الدماغ أو توقف القلب ناتج عما تقوم به التكنولوجيا المتقدمة في كيان الإنسان ووجوده في عالمه الطبيعي، لتكون هذه النقطة أخطر المخاطر التابعة لهذا التقدم، خاصة في صخب الحياة المعاصرة التي باتت تعجّ بالمستجدات العلمية السارية في نهش الوجود الإنساني، فيكون تشخيص الموت ملامس للجوهر الذي أصبح يتخبط اختناقا بعد انفجار منجزات الثورة البيولوجية على الحياة العامة، خاصة بعد تركيبة الإنسان الآلي المتنافرة من المنظور المنطقي، كانت حقيقة تقرّ بوجود هذا الكائن الذي بإمكانه أن يفعل كل شيء عدا أن يسيل دما¹.

فإن غدا هذا الحلم البيو-هندسي حقيقة نتيجة تطوره المستمر، فما مصير ردود الأفعال الناتجة من الجهاز العصبي الطبيعي للإنسان؟ وكيف لأعضاء اصطناعية بديلة أن تحقق وتصل لدرجات الإحساس العالية التي تتمتع بها الطبيعة الإنسانية؟ على إثر هذا التحير أيهما إنسان فائق؛ من له درجات إحساس عالية يعي من خلالها بيئته الطبيعية يؤثر ويتأثر بها أم من مبرمج آليا بتعاملات وتفاعلات لوغاريتمية يقوم بما برمج له بدرجات ذكاء خارقة وقوة كاسحة؟ هل أزمات الإنسان في ظل الهيمنة الرقمية والتقنية مفادها افتقاره للقوة السيبرغية أم اغترابه في ظل التفرد التكنولوجي؟

هنا يتضح أن المعضلة الكبرى للتكنولوجيا المتقدمة على الحياة المعاصرة خلقت بدافع تحقيق الرجل الأعلى، لكنها انعرجت عن هذه الغاية عند حصرها له في صفات القوة الجسدية والفكرية دون الإلمام بالجانب الإنساني، الذي غيابه هو ما يعطي للموت معناه الحقيقي، فالثورة "ما فوق التصنيع والثورة البيولوجية لا تعرف أي حد للتغيير إنها في رأينا لا تعرف

¹المرجع السابق، ص172.

معنى الارتداد إلى الماضي المؤلف إنها لا تعرف سوى ذلك المزيج المتفجر من الزوال والتجديد"¹.

ما يجعل الإنسان يعتريه من الخوف والقلق حيال وضعه ومصيره من الحياة المعاصرة ذات الصبغة الحضارية الصناعية، التي تؤكد على دخول الجنس البشري لعصر جديد لا بد أن نترحم فيه على الطبيعة الإنسانية، خاصة بعدما بتنا نعيش حروباً متجهة لبقاء الجنس البشري بأسلحة تختلف من النووية إلى أخرى فيروسية، تلبية لمبدأ النفعية الذي أصبح يحكم العالم المعاصر الذي وجد فيه الإنسان نفسه "حائراً بين رحاب قيم جديدة خلقها تقدم علوم الحياة أحدث علوم الإنسان: زرع الأعضاء، استخدام الأحياء للأموات حديثاً، البحوث الوراثية، الإنجاب المخبري.... فالإنسان العصري بالفعل يستخدم ضمامات قانونية لا تكاد تغطي القروح المتقيحة"².

قصارى القول؛ أن التكنولوجيا المتقدمة تمتلك قوة تعمل على تطوير الحقل البيولوجي وممارساته، لكن المقلق في الأمر أنّ هذه الدوافع لا تحيا تتبعا للمعرفة، إنما تخطيطاً في إعادة بناء المجتمع البشري وفق المتطلبات التقنية، لتخلق أزمة "تحولت عند بعضهم إلى لون من الانحراف العلمي... أصبح العلم فيها مسخراً لخدمة الأغراض العسكرية والصناعية وخاضعاً لضغط الدولة وأعني بذلك السلطة الخفية"³.

لتكون مشاهد التسابق على أكثر الصور تطورا في حقل الهندسات الجينية والوراثية مسائرا للرجبة الخفية في تحصيل أحدث أنواع التسلح في العالم المعاصر، فما هو دور التطور العلمي في سياق الأمن الدولي واستحدثاته لمفهوم السلاح؟

¹المرجع السابق، ص178.

²المرجع نفسه، ص203.

³المرجع نفسه، ص233.

ثالثا-مسؤولية العلم في سياق الأمن الدولي واستحدثاته لمفهوم السلاح

شهد العالم المعاصر تحولات جذرية كان لها الأثر العميق في بناء العلاقات الدولية القائمة بدورها على مبدأ السيادة؛ الحاملة لمفاهيم جديدة كمعطيات أساسية تعبر عن التحول الحاسم في بنية النظام العالمي الجديد، تعد العولمة أبرز التدفقات السائلة عنه، لامتيازها بالسلطة المطلقة من خلال مضمونها الناضج في "تكثيف الأفراد والسلع والخدمات والوسائل التقنية الحديثة وانتشارها لتشمل الكرة الأرضية بكاملها"¹.

أدى هذا الوضع إلى تشكل ما يعرف حاليا بالنظام الدولي الجديد القائم على ثقافة الأقطاب العالمية الكبرى؛ التي أساسها العلم بلا وطن، كإشارة لتداخل دائرة العلاقات الدولية، ما يؤهلنا للقول بأن العولمة كمرحلة من المراحل التي سار على دربها العالم؛ مليئة بالمتغيرات السياسية والثقافية والتقنية وغيرها، والتي نتج عنها حقائق جديدة تتال من الثابت، خاصة حول المفاهيم السياسية والعسكرية فضلا عن اتصالها بالحروب أو من جهة أخرى اعتمادها لتأسيس السلام الدولي، فيكون مفهوم السلاح أبرز المحاور المشتركة بينهما، حيث اعتمد عبر تاريخ الشعوب الطويل لأغراض الدفاع والهجوم معا فضلا عن كونه ضمان للاستقلال والاستقلالية في عالم اليوم"²، لكن اعتماد السلاح كسياسة أعرج به عن طابعه الكلاسيكي، بعد أن أصبحت القوة تختلف بين الدول المصنعة للأسلحة والدول التي لا تصنعها.

ما اضطر لسياسة التسليح أن تتولى مهمة التجديد في صور السلاح، لغرض ترجيح الكفة التسليحية، فعلى الرغم من أنّ التسليح كان ملازما بمظاهر الصراع في الحياة البشرية، إلا أنّ مفهومه الحديث والمعاصر فاق شكله الجلي إبان الحروب العالمية، فقد اتجه سباق التسليح إلى مجالات أخرى أكثر فتكا بالإنسان، ظهرت خطورتها بعد ظهور شعارات التنديد

¹مصباح عامر، الاتجاهات النظرية في تحليل العلاقات الدولية، ديوان المطبوعات الجامعية بن عنكون، الجزائر، ط2، 2006ص34.

²عبد السلام البغدادي، التسليح وصناعة السلاح في العالم الثالث، بغداد، مركز دراسات العالم الثالث، 1988، ص33.

بتوفيق أو نزع السلاح إما "بالخفض الجزئي أو التخلص الكلي من الأدوات المادية والبشرية التي تساعد على ممارسة العنف المسلح في العلاقات الدولية"¹.

إلا أن مفهوم السلاح لم يوفق في ضبط مفهوم التسلح، حيث هذا الأخير لا يقتصر في إلغاء السلاح التقليدي أو حتى النووي منه وأسلحة الدمار الشامل، وإن كان في انفلاق هذا الأخير ظواهر مختلفة اتجهت في تكوين أغراض حربية مواكبة لمظاهر القرن العشرين، "بتطورها تطورا رهيبا وزادت إمكانياتها التدميرية وقدراتها في الفتك بالكائنات الحية"²، من خلال أسلحتها المجهريّة التي هي عبارة عن "أسلحة بإمكانها قتل أعداد هائلة من الناس والحيوانات والنباتات.

ليعطي مصطلح أسلحة الدمار الشامل أنواع عديدة من الأسلحة البيولوجية والكيميائية وزاد على ذلك الأسلحة الموحية والموجات الكهرومغناطيسية"³، لكن تطوير القدرات التسليحية كان بداية مع انطلاق التكنولوجيا العسكرية التي تؤهل على إنتاج أسلحة تدميرية بخلفية دراسات علمية تعتبر الولايات المتحدة الأمريكية أول الدول التي توصلت إلى بناء سلاح نووي؛ هدفه احتكار النفوذ، ثم تطورت أسلحتها النووية إلى أن صنعت أسلحة حرارية فتاكة تعمل على تحقيق ونقل أهدافها المحددة، ثم اعتمدت الصين على تسريع برامجها النووية لتصبح أكبر الدول تناميا في إنتاجها السلاحي النووي، لكن هذه الجهود في التجارب نتج عنه استخدام غير مشروع "ضد النظام العام الدولي علاوة على ضرب من الحرب مدمرة غير معلنة بين الإنسان وأخيه الإنسان، وبين الفرد والدولة ومن شأنها تهديد السلام و تقويض عالمه"⁴.

¹إسماعيل صبري، مقلد الإستراتيجية والسياسة الدولية في المفاهيم والحقائق الأساسية، بيروت مؤسسة الأبحاث العربية، ط2، 1985 ص324.

²ديانا احمد، ماذا تعرف عن أسلحة الدمار الشامل مقدمة تعريفية، بتاريخ 2012/03/14 على

الموقع 59 RTTP://www.ahwar.org /s.asb?aid=2990

³محمود خيرى بنونة، القانون الدولي واستخدامه للطاقة النووية، القاهرة، مؤسسة دار الشعب، 1967، ص38.

⁴محمود صالح العادلي، الجرسمة الدولية دراسة مقارنة، دار الفكر الجامعي، 2004، ص136.

ما أسهب في ظهور ما يسمى بالإرهاب الدولي أو تحديدا بالإرهاب النووي الذي يهدف إلى خلق الرعب وإلحاق الدمار، فإن كان الصراع البشري قديما قدم الحياة؛ بدأها الإنسان مع أسلحة يدوية تعتمد على القوة العضلية، فتطور به الأمر ليصبح أساس أسلحته يعتمد على القوة الفكرية والعلمية، ما وصل به لإنتاج أسلحة بيولوجية بل أدق من ذلك إنتاجه لأسلحة ميكروبية، وإن تجلت بدايات محاولات الإنسان في استخدامها مع الحضارات الشرقية القديمة بتلويث المحاربين لمياه الشرب للجهات المعادية من خلال جثث حيوانات متعفنة توجد بها ميكروبات محللة، كما استعمل الجيش الألماني في الحرب العالمية الأولى ميكروبات تسبب المرض أيضا استعمال اليابان لأسلحة ميكروبية ضد الصينيين والسوفييات وقد استمر آثارها طويلا¹.

فيوضح لنا أنّ العوامل المستخدمة في صناعتها كلها مجهرية واستخدامها المسبب للأمراض يعدّ عملا من أعمال الحرب، لكنها حرب بلا رائحة أو هي حرب باردة لا يرى فيها العدو، ناتجة عن تطورات علمية وتكنولوجية حتى بيولوجية، تسعى إلى زيادة إمكانية استخدام الميكروبات كأسلحة بيولوجية، لا سيما مجال البيولوجيا التركيبية من خلال التلاعبات في العوامل البيولوجية، بإعادة تكوين المسببات الفيروسية في أرضية اصطناعية خطيرة، تؤكدتها نتائج الطاعون السوبر الذي أنتجته السوفييات لأغراض سياسية، فيظهر أنّ غاية التسلح الأولى هي محاربة العدو كتأمين على الذات وفرضها في الوقت نفسه.

مع تطور السلاح ودخوله العالم النووي، صنّف العالم إلى قوة نووية وأخرى خاضعة لها، كما عملت الدول النووية على تشكيل سياسات تخص آليات الاستخدام لكل دولة؛ مثل الولايات المتحدة الأمريكية التي شكّلتها كإستراتيجية للدفاع عن البلاد عوض الوسائل التقليدية، مع تأسيس فرضية استعمال السلاح النووي كإجراء وقائي، في المقابل نجد روسيا تضع قوتها

¹مصطفى عاشور، الميكروبات والحرب البيولوجية، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2005، ص6-7.

النووية من مقومات عظمتها، لكن خلف المبادئ المصرح بها والمعاهدات القانونية توجد حقيقة نارية تحرق في صمت؛ هي مجموعة من سيناريوهات التهديد على الحدود السياسية والعسكرية بل أبعد من ذلك تهديد الوجود الإنساني ومحيطه الحيوي، ما تؤكد آثار هيروشيما وناجازاكي بعد عصفها بالقصف النووي، لتعبر عن فشل البعد الأخلاقي لهذه الإستراتيجيات النووية وانعكاسات نتائجها على المجال المناخي.

لتكون سياسة الردع مشروع دفاع يهدف لحماية مصالح الدول دون الخروج عن نصابها القانوني، فبعد حرب الستينات بين القوى العظمى لم تقع أي حرب تقليدية بين الدول تخوفا من أي ردّ نووي لا تزال نتائج تاريخه تؤرق المؤرخين، فالتاريخ يزخر بوقائع تثبت الخطورة الفتاكة" علما أن انفجار قنبلة نووية واحدة فوق أراضي المدافع سيمثل ضررا لا يمكن احتمالها"¹، رغم ذلك فالعالم قد دخل في حروب مفتوحة تعبّر عن وضع لاعقلاني متهور غير محسوب العواقب، بحكم أنّ حقيقة التحكم في استخدام السياسة النووية أمر مثير للجدل، فاستخدام السلاح النووي كأداة للحوار والتفاوض أمر مستفز للوجود الإنساني بتهديده للاستقرار في زمن السلم، وإن كانت "الشفافية الزائدة فيما يتعلق بالقوات النووية قد تمثل نقطة ضعف أمنية"²، لكن توجد أسباب وجيهة عدة للحفاظ على قدر معقول من الحقيقة في نوايا الاستعمال التي أساسها التفوق العسكري، واتضح أن حدود الردع لم تصب، فهل سيستيقظ السلاح النووي؟ لتقلب هذه الحقيقة مسار العلم من تأسيس حماية وأمن قائمان على النووي إلى إعادة تفعيل الردع بوسائل مغايرة، و"السبب بكل بساطة أنه لو وقع آنذاك تجاوز للعتبة النووية لا فضي ذلك إلى تبادل شامل للنار النووية، مما سيؤدي إلى القضاء على الحضارة البشرية كما نعرفها... أي إظهار القدرة الردعية للسلاح النووي"³، فإن كان السلاح النووي رمز للحادثة

¹أبرونو تيرتري، السلاح النووي بين الردع والخطر، ترجمة عبد الهادي الإدريسي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط1، 2011، ص72.

²المرجع نفسه، ص80.

³المرجع نفسه، ص85.

والقوة العلمية وإن كانت وضعيته تتأرجح بين العوامل الأمنية والعوامل السياسية كما صارت تستهدف اليوم حتى القدرة والقوة الاقتصادية للدول، لتتص هذه العواقب إلى ضرورة إبرام اتفاقيات تخص توقيف البرامج النووية عدا امتلاك الطاقة النووية منها.

لكنها تبقى في الحقيقة برامجاً سارية التفعيل سرّاً عن طريق اتخاذ أسلحة أخرى صامتة تعمل في أرضية تقدم أخطر العواقب بطبيعة انتشارها المتسارعة، التي تفوق ميزان القوى النووية ونعني بها الحرب البيولوجية والتسلح الميكروبي "التي تستخدم في هذا الغرض مثل ببكتيريا الانتراكس العضوية يكفي استنشاق واحد على مليون من الجرام منها لقتل إنسان ضخم الجثة، ما يظهر فعاليتها وتأثيرها من خلال نقل العدوى لفترات طويلة، كما أنها غير مرئية حيث لا نشعر بانتشارها، كما إن وسائل إطلاقها ميسرة وعديدة"¹.

إنّ كان السلاح البيولوجي قديم العهد ما يؤكد تاريخه الطاعون والكوليرا وغيرها، لكن التطور العلمي وانعراجه عن مساره السوي أي بناء مصالح الدول، أخذ يطره من خلال تحديثات جينية أو تحويل كائنات تستخدم بغرض تحقيق الأمن الصحي إلى أشكال تحقق الدول من خلالها الأمن السياسي والعسكري المنشود بتصنيعها لأسلحة بيولوجية، كما أنّ تمكّن "بعض العلماء من وضع جينات بعض الفيروسات أو البكتيريا القاتلة مثل الجدري أو الكوليرا داخل التركيب الجيني لبعض أنواع البكتيريا غير الضارة"²، يجعلنا نعيد النظر في معنى الأمن، فالأسلحة البيولوجية اليوم أكثر دقة في الكشف عن التمايز أو حتى التضاد بين مآلات الأمن الدولي المبني عن استقرار الأوضاع العسكرية والسياسية وبين الأمن كصفة طبيعية منشودة للوجود الإنساني.

فيكون عدو الإنسان من هذه الحرب هو أخيه الإنسان بقيامها على العدوى، فمنذ عام 1992 اجتاحت الأوبئة البيولوجية العالم، كتلوث المياه في مدينة ميلوكي الذي أصاب أكثر

¹ عبد الهادي مصباح، الأسلحة البيولوجية والكيميائية، الدار المصرية الكيميائية، القاهرة، 1 طر، 2000، ص 25.

² المرجع نفسه، ص 25.

من 400 حالة ثم فيروس هانتا الذي اجتاح سنة 1993 عدة مقاطعات أمريكية بفتكه للجهاز التنفسي ثم فيروس السلامونيا الذي سبب نزلات معوية لأكثر من ربع مليون حالة في أمريكا، كما كانت عدة أوبئة اجتاحت أنحاء العالم بمثل الطاعون الذي انتشر في الهند والإيبولا¹، ليكون انتشار السلاح الوبائي في الحقبات الماضية يحمل تاريخية خطيرة ونتائج فتاكة على الإنسانية.

كما تعبر عن تجاوز معاهدات الحد من التسليح البيولوجي الذي يجري لأغراض عسكرية بدأت مع المدن السوفياتية لتضم جميع القوى الكبرى، وإن كان هذا النوع من التسليح يعود كما أشرنا لفترات تاريخية سابقة، لكن الصين قد أعطت عصرا جديدا للأبحاث البيولوجية لتصبح فترة العصر الذهبي لأبحاث التسليح البيولوجي في تاريخ البشرية، بمزاوجتها للأهداف السياسية والعسكرية مع المآلات الاقتصادية والديموغرافية، نتيجة ازدهار البحث الجيني المرهون بالأسلحة البيولوجية وتقدم الأبحاث التكنولوجية والحيوية في صورة تجمع بين المصالح المدنية والعسكرية، بدأتها الصين قديما بإمكانيات علمية أقل، أما عن صورتها المعاصرة فهي تحاول أن تطبق المصالح السياسية من خلال تسييس الطب، كواقع يعبر عن السقوط الأخلاقي لهذه الاستخدامات.

ما يكشف عنه الواقع الأخلاقي للحروب الميكروبية والجرثومية؛ التي لم تراعي حتى إنسانية الإنسان؛ تعبيراً عن تغول وهيمنة سياسية، بعدم مراعاتها للإنسان دافعا للنقيد والترهيب في التجارب؛ كتجربة جائحة كورونا التي تعبر عن جائحة أليمة للوضع الأخلاقي. ما يجعل التسليح الأخلاقي في البحث العلمي سترة الأمان للإنسانية وجميع تفاصيل الحياة، فيتحقق الأمن الدولي بمناعة إيتيقية مقاومة لكل فيروس لا قيمي. لا نقصد من خلال هذا قفل باب الإنسانية في وجه العلم، لكن أن نفتحه انفتاحا حذرا لا يسمح بتسليح الإنسان لقضاء غايات

¹المرجع السابق، ص 27.

فائقة تسييسا للجنس البشري، كأننا نعيد طرح سؤال هابرماس: كيف يمكن لوعينا أن يعمل لكي يتدبر أمره مع الحياة¹ كوعي مرتبط بجميع مجالات الحياة، خاصة في ظروف الغطرسة العلمية وتأثيرها على أمن الإنساني، تحت حجة تحقيق الأمن الدولي الذي يعتمد على تلبية المصالح السياسية والعسكرية والاقتصادية للدول.

لينبج عن هذه الأزمة التي تخص أزمة اغتراب الإنسانية في ظل تحقق الأمن الدولي أسئلة بيواتيقية راهنية تعبر عما يحدث في هذا العالم الذي باتساعه أصبح ضيقا تحكمه خدعة فيروسية، تتطلب كما قال هانس التحري في التعامل القائم على مبدأ الحيطة والحذر والخوف من ملامح الحياة، في ظل هذه المخاطر التي عبر عنها هانس جوناكس أنها "مجتمع المخاطر وانعدام فالأمن الذي تسعى لتحقيقه الدول العظمى وتحاول تطبيقه على الدول الحليفة لها هو أمن بالنظر لوضع الإنسانية كما سماها هانس "مجتمع المخاطر العالمي"²، فالعالم اليوم رغم ما قدمه له العلم من سلطة وهيمنة سياسية عظيمة إلا انه لم يعد كما كان، انه يشعر اليوم بالخوف³، بعد أن ضربتا هذه الحروب الفيروسية خاصة آخرها، الذي كان سلاحه فتاكا حاصدا للملايين من البشر، أي وباء covid19، ليضرب عرض الحائط الحسابات السياسية والعسكرية والاقتصادية، أي كل الأطماع الخفية انكشفت مع انهزامها في حرب لا متكافئة، لتكشف معها حاجتنا الملحة لوحدة مصير البشرية، حتى تصلح علاقتنا مع كوكب الأرض الأم بقول لهانس.

لتصبح الحاجة في تجديد مفهوم السلاح وتجاوز المعنى المنغلق في تحقيق مصالح الأمن لأجل الانفتاح على مصيرنا المشترك "فوق هذه الأرض التي تجمعنا"⁴. فحركة التقنو

¹ هابرماس يوغان، العلوم والتقنية كایدولوجيا، ترجمة: حسن صقر منشورات الجمل، 2003، ط 1 ص 12.

² أولريتش ب ك، مجتمع المخاطر العالمي، ترجمة: علا عادل وهند إبراهيم وبسنت حسن، المركز القومي للترجمة، مصر 2006، من كتاب محمد جديدي وآخرون، البيواتيقا وطبيعتنا الهشة، مرجع سابق ص 324.

³ محمد جديدي وآخرون، البيواتيقا وطبيعتنا الهشة، المرجع نفسه، ص 324.

⁴ المرجع نفسه، ص 326.

علمي المتطلعة لتحقيق الأمن من خلال إتاحتها للتدخل في أوسع نطاق من الحياة لم ينتج عنه سوى هشاشة في الوجود الإنساني وزعزعة لأمنه الداخلي، من خلال ما أنشأته الأخلاق النفعية في مخرجاتها والمعبرة عن حالة فردانية مطلقة، تضع العلم في موقف غير مسبوق وأزمة شائكة، بين مراعاة مصالح الدول الأمنية وعقلنة هذا المفهوم تماشياً مع النزعة الإنسانية. ما يؤكد على أنّ العلم " حرّ حرية مطلقة للمعني في أبحاثه حيثما يشاء بشرط ألا يسبب ضرراً مادياً للغير، فأفعاله المشروعة تتوقف هنا عند حدود الإضرار بالغير أو المجتمع"¹.

وعليه فإنّ إدماج الروح العلمية مع مصالح الأنظمة الأمنية للدول، يستلزم تحمل مسؤولية تحتوي على مضامين قيمية تكون فيها الارتكازات البيواتيقية والأخلاقية المتعلقة بالأبحاث العلمية؛ في وضع محوري وشاهد على كل الممارسات السياسية والحاجات الاقتصادية وغيرها لتسمح "بدعم حوار بناء يقوم على قناعة مؤداها أن القرارات السياسية ينبغي أن تتأسس علمياً وأن تستلهم وتوجّه من قبل الأخلاق"²، فمن الواجب في تأسيس هذه الإستراتيجية حسب هانس تأسيس حوار فعّال بين العلماء والفاعلين الأخلاقيين ورجال السياسة، حتى تكون القرارات السياسية المرتبطة بتحقيق الأمن قائمة على معارف علمية، دون أن تكون مبررة بالعلم فقط، في هذه الأزمة فإن فتح الحوار بين السياسة والعلم والأخلاق والقانون ضروري"³.

وجوب البحث عن مفهوم "الأمن المشترك" وتأسيسه كعلاقة لوغاريمية بين المصالح الدولية والإنسانية يعتبر الإستراتيجية الأنسب لتحقيق الترقب والوقاية، ونعني بذلك ترقب زعزعة الأمن الدولي ووقاية الطبيعة الإنسانية، هذه الطبيعة التي تشقّ منها استقهامية: هل إتباع

¹Gilbert hottois، j. N. Missa، encyclopédie du tran/posthumanism lhumaine et ses préfixes، j Vrin، paris، 2015،p39-40.

²Déclaration sur le covid-19: considération éthique selon une perspective mondiale. Déclaration de la comite internationale de bioéthique de l Unesco(CIB), et de la commission mondiale d'éthique des connaissances scientifiques et des technologies de l'Unesco (COMEST).26MARS2020.

³ محمد جديدي وآخرون، البيواتيقا وإنسانيتنا الهشة، المرجع السابق، ص333-334.

تعليمات الوقاية والتحيط من مفهوم الآخر، هو ما دفع لبروز التفردية الإنسانية أم التكنولوجيا
بذكائها الإصطناعي؟

رابعا- الذكاء الإصطناعي وتفعيله لقلق انطولوجي

في عصر يتسم بالمعرفة الحيوية الخارقة انبلجت عنها تحديات كبرى مواجهة للبشرية؛
تبدو للوهلة الأولى بآفاق طموحة للغاية وتحقيقا لما كان صعب المنال في الحياة الإنسانية
وأكثرها إثارة للجدل البشري؛ كما طبّق تحت ما يسمى بالذكاء الإصطناعي الذي يطمح
لاستكشاف والوصول لمجالات بعيدة المدى والتأثير بتخطيها للحدود الطبيعية للعقل وبناء
سلوك نكي بل فائق الذكاء نتاجا للثورة التكنولوجية المعاصرة، الهدف منه برمجة طبيعة الذكاء
الإنساني بصيغة آلية، فيصبح الإنسان جهازا آليا يكون الوضع نتيجته قائما على التساؤلية
التالية: هل برامج الذكاء الإصطناعي تحاكي طبيعة التحليل الإنساني في صورة فائقة؟ أم هي
استفادة من برامج اصطناعية تجعل الإنسان وسيلة أداة خارجة عن المنطق الإنساني القابل
للخطأ؟

من الواضح أنّ لغة هذا الواقع تعبر عن مدى تفاعل الإنسان مع الآلة كخطوة أولى
لتحقيق مآلات هذه التقنية، ما يمكّننا من القول: "أنّ الذكاء الإصطناعي قد اختار الهجوم على
ساحة المشكلة من أوسع جبهاتها بدلا من الهجوم المكتف الذي يؤدي إلى معرفة جوهر
المشكلة، لتوجد بضع مناقشات لا حصر لها تمتد عبر معظم نواحي المعرفة البشرية"¹.

ما يعكس حقيقة انتقال هذا المجال من التفكير الحقيقي إلى آخر محاكي للطبيعة،
ليصبح المخيال الدور الأساسي في بناء هذه العوالم الذكية، بمثل ما تحدث عنه ألان تورنج
الذي يراها لعبة للتقلد والمحاكاة، خاصة إن كان الدافع منها يكمن في محاولة فكّ شفرات
الأجزاء المفقودة بين المشكلات المتعلقة بالعالم الواقعي، لتعمل على تحويلها لمسائل تتعلق

¹بلاي ويتباي، الذكاء الإصطناعي، مجلة الابتسامة، دار الفاروق، مصر، عدد سبتمبر 2015، ص23.

بالبحث عن طريق برامج خوارزمية ذكية، هذه الشبكات الاصطناعية التي نحتت بطريقة مستوحاة من مخ الإنسان والطريقة التي يعمل بها؛ حتى من الناحية الظاهرية كأنها شبكة من الأعصاب مدعمة بعناصر فائقة تؤثر بصورة مستمرة على الأداء الفائق، فتقدم لنا هذه المحاكاة لمحة مثيرة عن جزئيات الذكاء البيولوجي من خلال بناء نماذج تطويرية يعمل علم الأحياء الجيني على تطويرها وإعادة دمجها في واقع اصطناعي يعتمد على أجزاء من شيفرات الآلة، لكن بالرغم مما تملكه هذه الآلات الذكية من برامج متطورة؛ فهي لا تصل لدرجة الدقة التي يتسم بها العقل البشري.

ما جعل العلماء في استمرارية تطوير هذه الأجهزة في محاولتها لاستنساخ الصورة البشرية، لكن عوض أن تضيفها ما يتميز به الإنسان من انفعالات كالعاطفة، قد حاولت اختزال تلك الميزات من الإنسان لتجعله مجرد آلة تتبع تعليمات مبرمجة، ما يوضح لنا من خلال هذه الاستجابة أنها خدعة التكنولوجيا في تأسيس لمفاهيم مغلوبة كالإنسانية فائقة التي أسقطت الإنسان نتیجتها في وهمية التطور، وفي حقيقتها تأسيس لإنسانية هشة، فتعويض الإنسان الطبيعي بآخر بديل له من طبيعة مثالية في الذكاء والتطور؛ اعتراف ضمني ومصرح به مع لعجز الإنسان الطبيعي ووهن قدراته، ليصبح وجود الأجهزة الذكية عتويضية تسد نقائص الإنسان فيه غياب انطولوجي للإنسان الأصلي الذي أصبح في مواجهة كينونية مع ما يسمى الفائق.

مقابل هذه الطفرات الإبداعية صار الفكر البشري الطبيعي ليس له تأثير على الواقع، يمثل ما تعتمده أساليب الذكاء الاصطناعي المفعله على وضع برامج تفوق تحليله العقلي، ليبقى وضع الإنسان وسيلة للبحث تتناول نتائج البرامج الذكية وتتعامل وفقها في العالم الفعلي، ليعيش المخيال البشري حالة قلق تسببت بها التصميمات الروبوتية المستنسخة من طبيعته

الهندسية التي أصبحت تمثل أساسا في استمرارية العالم الحقيقي لذلك فعلى " المحيط الفعلي للروبوت أن يفرض المزيد من القيود التي تفوق تلك المتعلقة بالمحيط النظري"¹.

كما أنّ الاعتماد على الروبوت بشكل فعلي في العالم الحقيقي تهديد للكثير من الأمور المسلم بها، فأسلوبه ككيان ذكي قائم على بناء مهام مفصلة سيؤدي به إلى تفكيك الوقائع المعاشة، فتصبح وظائف مجردة من الجوانب العاطفية والإدراكية، هذا الأسلوب القائم تحت سلطة الذكاء الفائق سيحتم على الإنسان الخضوع لهذه الظروف حتى يقوى على اكتساب بعض من نشاط هذا العالم السايبورغي ودمج معه في محاولة لتوجيه نشاطه الحسي إلى التقاعد الوظيفي. عن طريق الجمع بين فكرة تصميم آلات ذكية وتقويض النقائص البشرية؛ بحثا عن وجود مثالي، تسعى له الحياة العلمية من بدايات القرن العشرين، بخلق ما يسمى بالحياة الاصطناعية التي نجد فضولا في استيعاب مضامينها التي تحمل معنى أعمق من الذي يظهر في الوهلة الأولى، فهي لم تعد تقتصر على محاكاة الطبيعة الإنسانية وتفكيك نقائصها، بل أصبحت تميل إلى وضع نظم ذكاء اصطناعي شامل لجميع تفاصيل الحياة الإنسانية حتى تلك الروابط الحسية الحركية، ليصبح تفاعل الروبوت في البيئة مماثل للطريقة الإنسانية، لكن بصورة أكثر نموذجية.

مع التطور العلمي أصبحت فجوات الروبوت في اكتساب المهارات التقنية القريبة للطبيعة الإنسانية تسدّ وتوضع مكانها ما يفوقها في مقابلها عاش الإنسان قيودا، أصبح بالفعل يعاني بها من أزمة؛ فالممارسات العلمية العملية في هذا المجال فاقت التوقعات بمثل ما قام به الباحث البريطاني ستيف جراند Steve Grand في محاولة تصميمه لروبوت على شكل إنسان بأسلوب ذكاء مشابه للتدبيات، ليجعله مقارب لدور الأم، ما أهّل الروبوت أن يعيش مهامها إنسانية بل يفوقها بتجرده من التعب الجسدي والنفسي، لتصبح المسؤولية الأبوية التي ندّد بها

¹المرجع السابق، ص131.

هانس جونس من حقوق العالم الآلي أيضا، ما شكّل اغترابا إنسانيا، فتحقيق محاكاة الحياة البشرية باتخاذها في ظاهر الآلات التي تعمل بهدف تسهيل حياة الإنسان أمر مستحسن، لكن خلق وجود مشابهه للوجود الإنساني من الناحية الهندسية بل يفوقه من ناحية الممارسة الأداةية هو الخطر المقلق، فتميزت هذه الآلات بذكاء فائق متجاوز للإنسانية جعل فكر هذه الأخيرة يعامل كفكر قاصر رغم أصالته، كما أن فتح الذكاء الإصطناعي المجال للآلات بالتفاعل في صورة خارج حدود ما تمليه التعليمات شكّل استياء إنساني، فحرية الآلة قيد للإنسان وتكبير لحرية الفكرية والوجودية، وإن كان هذا الأمر عكس ما يندد به أنصار النزعة الروبوتية أمثال هانز مورافيك Moravec Hans، باعتبارها مساعدة في قضاءنا حياة سعيدة ما ينقل الثقافة الإنسانية إلى صورة فائقة¹.

لكن إن اعتمدنا نظرة هانس جونس التشاؤمية التي تستدعي الخوف من مآلات هذا الواقع الفائق مستقبلا، خاصة مع وجود دلائل مخيفة عن تحكم الروبوت في العالم كما اتضح أنه لا يمكننا السيطرة على الروبوت بسهولة عندما نريد ذلك، نظرا لأن هذه الأجهزة صارت أكثر ذكاءا بصورة سريعة² باستيلاء الروبوت على مقاليد الأمور.

الأمر الذي مكننا من معرفة أهم فكرة إزاءه؛ التهديد الأنطولوجي للصورة الإنسانية من خلال تنازلها عن دورها الأصيل في محاولة للتعايش مع الذكاء الإصطناعي الذي باتت سيطرته تنبه على تجاوز المكانة الإنسانية الطبيعية، وتفعيل أدوار الإنسان الآلي الذي أسفر عنه نضوج عصر التكنولوجيات، فأصبح الذكاء الإصطناعي نظاما يسيّر كل ركن من أركان حياتنا، ما يؤثر على الخصوصية الفردية كحق بشري، فالذكاء التكنولوجي أصبح متجاوزا لشريحة واسعة من بني البشر، في تمرّد منه على صانعه، ليجد الإنسان نفسه في مواجهة لمأزق هذا التطور الذكائي الإصطناعي؛ أحدّ مثال على ذلك ظهور ما يعرف اليوم بالترند

¹المرجع السابق، ص177-178.

²المرجع نفسه، ص180.

التكنولوجي، الذي يعني الوضع التي تصبح فيه الآلة أذكى من الإنسان، خاصة بعد أن تحول مفهوم الذكاء الإصطناعي العام إلى ذكاء اصطناعي خارق، ما مكن " الأنظمة من اكتساب ذكاء يمكنها من نسخ نفسها...ومن ثم تفوق ذكاؤها على ذكاء البشر عندئذ ستحل أهم المسائل وتتخذ أهم القرارات بواسطة أجهزة الكمبيوتر"¹.

فالتقدم الناتج عن الذكاء الإصطناعي فيه ما يحل الكثير من المشكلات، لكنها تحمل معها ما يؤول إلى نهاية البشرية، فالقضاء على ما يواجه الإنسان من عقبات موجودة كظواهر طبيعية حتمية بمثل الأمراض والعمل على خلق ما يختزل من حياة الإنسان لهذه الظواهر فيه اختزال للإنسان عينه، ما قال عنه ستوارت ميل "إنّ تجاهل تهديدات الذكاء الإصطناعي قد تكون أسوأ خطة لنا على الإطلاق"²، فهو تنبؤ بوضع خارق للذكاء الإصطناعي يستدعي وجود الحيطة والتخوف على منوال مبدأ هانس جونس، كما يعزّز الحاجة لمبدأ المسؤولية؛ ما أوضحه هانس كإرادة للضمير، فالتقدم العلمي بمدلوله البيولوجي الذي يسعى إلى خلق الإنسان المتفوق أو ما بعد الإنساني يعد أكبر خطر يهدد الإنسان، أو ما يسمى اليوم بالتحسين الجيني الذي بات متحكماً بالإنسانية ومصيرها البيولوجي، بمثابة عملية تصنيع تقني بيولوجي، تجربها البشرية على نفسها ونتيجة منطقية للنزعة الاصطناعية التي تطبع التقدم العلمي الحديث³ تحسبا لعمل الآلات الفائقة التي تحمل احتمالات كبيرة في تدميرها للوجود الإنساني.

ما يعبر عنه نيتشه بصورة متعقّلة في تساؤله "الإنسان شيء يمكن تجاوزه؟ ماذا فعلتم لتخطيه؟"، ما يعود لسرعة التقنية الفائقة في تغيير صور الموجودات والسيطرة عليها كما جاء في كتاب كروزويل Ray Kurzweil بعنوان "التفرد قريب"، كأهم ما يحدث في العالم إلى

¹مارجريت إيه بودين، الذكاء الإصطناعي، ترجمة: احمد إبراهيم سند، 2018، مؤسسة حمدناوي ترجمته: سنة 2022، ص131.

²المرجع نفسه، ص132.

³تاغيف أندري، أخلاقيات البيولوجيا نحو مشروع قضية فكرية، المرجع السابق، ص115.

جانب تكنولوجيا النانو والتكنولوجيا الحيوية، حتى إن كان لها القدرة على تخفيف أو القضاء على الأمراض وأسباب الموت لكنها تعصف بمعاني الحياة من خلال القضاء على ملامحها الواقعية، فنصبح في عالم افتراضي رغم أنه أكثر إرضاءاً من العالم الحقيقي، لكنه إرضاء فيه تهديد للوجود الناتج عن تحالف مجال التكنولوجيا الحيوية والذكاء الاصطناعي¹، فإن كان تنبؤ هانس بنتائج وخيمة لسيطرة العالم التقني على الإنسان وإنتاج إنسانية فائقة هو وضع كارثي على حد تعبيره، فنتائج مجال الذكاء الاصطناعي على الإنسان هي من تؤكد؛ كمحاولة في بناء حجج عقلية من طبيعة فلسفية لا يهتمها برامج الذكاء الاصطناعي بقدر ما يهتمها مدى تأثيرها على الحياة الإنسانية ومدى تحقيقها صور الوعي في أهدافها الإنسانية ومصيرها، مع محاولة تقييم أنظمة الذكاء الاصطناعي تقيماً أخلاقياً.

إن غياب الاعتبارات الإتيقية جعل الإنسان في حالة قلق انطولوجي في هذه الحياة الفائقة، ومحاولة ربط مفهوم المسؤولية الأخلاقية بالمفاهيم الخاصة بالذكاء الاصطناعي هي ما يعزي المدح أو الذم من نتائجه على الإنسان، لكن الجدل الواقع في هذه المعضلة، أنها تنطبق على الإنسان الطبيعي الذي خلق مع العالم الآلي تفاعلاً، ليكتسب منه تفضيلاً وقوة خارقة تجعل الإنسان الطبيعي مجبراً على الارتقاء لأنظمة الذكاء الاصطناعي، في قلق منه عن وجوده في ظل هذه الحياة الافتراضية.

فإن كان الذكاء بطبيعته يستحيل السيطرة عليه، فما بال ما هو اصطناعي متمرد على الأخلاق والقيم، لا نعني بهذا غرس كراهية إنسانية صوب هذه الأنظمة، لكن إستراتيجيتها هي من تفرض ذلك بتهديدها للوجود الإنساني لا احتواءه وتمديد بقاءه، فالفرد التكنولوجي يتصرف في العالم حتى بما يتعارض مع الطبيعة البشرية وما يقلق أكثر؛ محاولات برمجة الآلات الخارقة بقدر كاف من الجانب النفسي كما الإنسان، فاتحاد التقني والعضوي الذي يعيشه

¹المرجع السابق، ص133.

عالمنا اليوم كمشاهد افتراضية؛ يظهر منطقيا أبعاد التكنولوجيا المفتوحة؛ التي ينبج عن توسعها سجن الأجيال البشرية داخل رؤية تخيف العالم، كشيطنة للتكنولوجيا على حدّ قول هاروي لضونا، كإفتتان لتطوير صورة الإنسان بنوع من الإصطناعي يشكك في حدود الإنسان بأدوات العلم والتقنية، لتبدو فيه الإنسانية بداية رائعة لكنها ليست الكلمة الأخيرة¹، ليصبح العيش في هذا العالم الافتراضي واقعا يخطفنا من وجودنا الأنطولوجي، فنرثي وجودنا من خلال إنسانية عبورية أكثر تطرفا للتكنولوجيا، خاصة بعدما انحاز الذكاء الإصطناعي إلى عقلانية الفكر وتجاهله للذكاء الإجتماعي والعاطفي، ما يجعل وجود الإنسان في ظل آفاق الذكاء الإصطناعي يبدو قاتما²، كما تؤكد دراسات هذا النظام التي تستهدف بنية الدماغ الحقيقي الطبيعي، وتقدم الهندسة الوراثية في محاكاته كمشروع الهدف منه تصميم آخر نموذجي محقق بفعل التطور العلمي الخارق؛ والذي أصبح يمتاز بالمرونة في معالجته للتحديات التقنية.

لنفرض أنّ كل تحديات الذكاء الإصطناعي سيجري تخطيطها في النهاية وهو الأمر ليس بالبعيد، ما يتوجه بنا للسؤال التالي: ما الذي سيفعله أناس عقولهم كعقولنا بالكيمياء الحيوية؟³، لنعيش بالفعل كابوسا مقلقا كما أنّ القلق الذي تبناه هانس على المدى البعيد في محله تماما؛ ولا نعني به المخاوف العادية من استخدام التطور التكنولوجي أو المستجدات العلمية المتسارعة واختراعاتها المقبولة، بل الخطر يكمن في توجيه دفاعية ضد الإنسانية وكسر الاعتبارات الأخلاقية، ما يوسع حالة اغتراب الإنسانية الأنطولوجي، فبناء أنظمة الذكاء الإصطناعي كوسائل مساعدة لم يمرّ عليه طويلا حتى استولى على جزء كبير من أدوار الإنسانية التي عاش الإنسان منذ القدم يثبت من خلالها وجوديته، ما يجعله متحيرا بضعفه

¹فرانسوا جاكوب وآخرون، الإنسان في مهب التقنية من الإنسان إلى ما بعده، المرجع السابق، ص 117.

²المرجع نفسه، ص 136.

³نوح هراري، الإنسان الإله تاريخ وجيز للمستقبل، ترجمة: حمد سنان الغيثي وصالح علي الفلاح، دار الثقافة والسياحة أبو ظبي، ص 49.

أمام هذه القوة الخلاقة؛ محاولة لسده للفراغ القيمي، فاعتماد هذه الأنظمة في سياقات الإنسانية تحطيم لجوهرها واختزال لأهم المبادئ البيوتيقية أي الكرامة الإنسانية، زيادة عن ذلك فالفهم الإنساني المشترك لبعض الممارسات وتصنيفها في زاوية الخير والشر، سيصبح مجرد ممارسات ربوتية ترجعها لقرارات علمية دقيقة بعيدة عن كل عاطفة إنسانية، ما يأخذ بالوضع في صورة تشويهية لنمو القيمي بين بني البشر، فإن كانت التكنولوجيا الخارقة تحاول أن تمنع الموت بذكائها الإصطناعي عن طريق ابتكار نسخ احتياطية من أمّاخنا¹، لكنه هلاك تدريجي نتيجته أنّ الجيل الحالي آخر من يحيا إنسانية هجينة في طور التفاعل مع المتغيرات المتسارعة.

فالتفرد التكنولوجي مصير قادم بفعل تحقيقات الذكاء الإصطناعي، ليقدم معنى التفرد "باندماج تفكيرنا البيولوجي ووجودنا مع التكنولوجيا ممّا يؤدي إلى عالم لا يكون فيه تمييز... بين الإنسان والآلة أو بين الواقع المادي والواقع الافتراضي"²، فيكشف التفرد التكنولوجي لحظة اضطراب وقلق غير مسبوقين، يعبران على تطور مطرد تشهده الإنسانية، فهذه المعرفة الجديدة تشهد على ولادة فارق جوهرى يحجب الوجود الإنساني من مكانته الطبيعية، ولا نعلم بعد عمّا سيباغتنا من الوجود، كأننا نحيا في عالم طفري بغير المفاهيم السابقة، فالموت بغير مفهومه والإصلاح وحتى الوجود وغيرها من المفاهيم الإنسانية. كنتيجة لكل هذا التفرد التكنولوجي؛ فتولدت عنه ما يعرف بالإنسانية العابرة Transhumanism، والتي تضلع لمشروع طموح للتغلب على قيود الطبيعة البشرية.

أصبحت الإنسانية بحاجة لإعادة تصور وبناء في وقت تتسارع فيه تطورات بيولوجية وتكنولوجية جذرية. فإن كان المشككون في التفرد على صواب، ولن يتحقق؛ فلا يعني ذلك

¹ديفيد دويتش، بداية اللانهاية، ترجمة: دينا احمد مصطفى، صدر باللغة الانجليزية عام 2011 وترجمته مؤسسة الهداوي سنة 2016، ص484.

²مارجيت ايه بودين، الذكاء الإصطناعي، ترجمة: ابراهيم سند أحمد، مؤسسة الهداوي للنشر، 2022، ص133.

عدم وجود ما نقلق إزاءه. فالتفرد التكنولوجي يثير المخاوف بالفعل. وسيثير التقدم مستقبلا المزيد من القلق بشأن السلامة على المدى البعيد. لتكون الطريقة في إبقاء البشرية هي احتضانها. ومع ذلك؛ فإن الإعلان عن شكل جديد من الإنسانية لا بد أن يكون مقلقا.

لنجد في الضرورة الأخلاقية لما بعد الإنسانية حاجة ملحة، فتصور أنصار ما بعد الإنسانية مستقبلاً يتم فيه إدماج رقائق الذاكرة في أدمغة البشر، سوف يكون الخط الفاصل بين الإنسان والآلة غير واضح، يمكن أن يؤدي إلى عالم بأئس لا يرحب بالإنسانية الطبيعية. في حين أنّ ما بعد الإنسانية يمكن أن تؤدي إلى نهاية النوع البشري لذلك؛ إن كان ما بعد البشر قد حققوا مستوى أعلى من السعادة، فمن المهم التفكير في الآثار الأخلاقية. وفي إطار التقدم التكنولوجي، سينتج ما يعرف بالإنسان الإله القادر على ممارسة التلاعبات بالعالم المادي وخلق أشكال جديدة من الحياة.

ما يعرب عن قلق بشأن إمكانات وصور ما بعد الإنسانية. لذلك يهدف أنصار ما بعد الإنسانية إلى تفعيل العقل والعلم على المشكلات العلمية العالمية. بغرض تحسين صور جسم الإنسان لتحقيق أهداف مستقبلية. إذا لم تكن النزعة ما بعد الإنسانية غاية في حد ذاتها.

كأنها فقاعة النهاية الإنسانية في ضوء هذا العالم الذي يعج بتجديدات عميقة لبداية اللانهاية لكيانات الوجود الذكي الإصطناعي، الذي لا ندرك إن " كانت نهايتها كارثة أم انتهاء بمعنى الإتمام والاكتمال؟"¹، ما يشكّل فعلا قلقا للوجود الإنساني.

لنخرج من هذا المبحث بحقيقة تسجيل العصر الراهن تقدّمًا علميا وتكنولوجيا ليس له مثيلا في تسارعه وهيمنته على مختلف الميادين الحيوية، التي تجاوزت علاقتها وتطلعها لمآلات الإنسانية؛ على غرار الطب والبيولوجيا، لتعمل على الطبيعة وتمتص قوتها كأداة لتجاربها وأبحاثها. ما أثار توجسا وارتيابا في العمق الإنساني نحو ذاته ومحيطه الطبيعي،

¹ديفيد دويتش، المرجع السابق، ص10.

ليقدّم سؤال الأخلاق كإجابة عن هذه التطورات والتحوّلات التي غرّبت الإنسان من ثقافته ومجتمعه وفكره الإيديولوجي، رغم ما كانت تتادي به من توديع ضعفه الفيزيولوجي وتحرير دماغه من الحدود المعرفية تعزيزاً لمعاني التطور والتقدم العلمي، أين انفرد بذكاء اصطناعي هشم عواطفه البشرية وسلّحها بالاختراعات والأسلحة التقنو علمية؛ ليتكلم بلغة العلم.

هذا التحول قد أنتج أزمة وجودية متمرّدة عن المنظومة القيمية مجسّدة للصورة النمطية للثقافة التكنولوجية المنشودة، ما جعل العلم والأخلاق في جدلية تعدّت الإطار الفكري، لتصبح مسألة إثبات للمفكر أي الإنسان وكل ما يتعلق به، أين تصبح ضرورة إنتاج قيم أخلاقية تسائر عصر العولمة حاجة وجودية ملحة، تحقيقاً لحوار السلام العمو-أخلاقي، في مساءلة فلسفية تؤسس لرؤية جديدة تتوافق مع الراهن وتلبي النداءات الإيتيقية لنكون قد قطعنا شوطاً من مسار البيواتيقا.

المبحث الثاني: تقديم المشروع الفكري لهانس جونس كدليل أخلاقي لبناء حلول شمولية

وجود الإنسان في خضم تحولات كبيرة، جعلته يتأرجح بين مفاهيم عديدة بدلالات متناقضة كالحرية والخضوع، الذات بين الطبيعي والاصطناعي، العلم والغطرسة، بين العلاج والتحسين الجيني، حتى وجوده في حالة تطوير صورة الطبيعة وتجاوز خصائصها.

ما جعل هانس يستشعر هذا المأزق ليخرج بجهوده البيولوجية والفلسفية من خلال مشروعه الذي حاول من خلاله خلق رابطة إيتيقية بين علوم البيولوجيا وصور الحياة، لينتقل من حتمية القوانين الفيزيائية والكيميائية إلى بناء مسؤولية توازن بين تعاليم المثالية والواقعية، حتى تعطي معاني الفلسفة البيولوجية روحاً قيمة.

فتصبح أخلاق المسؤولية عند هانس قائمة بمبدأ توعية الحضارة التكنولوجية بمآلات تهديد الوجود الإنساني، ليكن هذا التفاعل تحقيقاً لما سعى له هانس من نحته لأخلاق جديدة كدليل لسدّ فجوات العصر التكنولوجي، والتي تركت له خيبة أمل في تهشيمها للتماسك الإنساني، كأنّ هذه العصرنة تسعى بيقينها العلمي لبناء لا يقين وجودي، تفقد فيها الإنسانية

وحدثها، ليكون المشروع الأخلاقي عند هانس؛ خاصة في تأسيسه على مبدأ المسؤولية، يحاول أن يقف وسيطا بين المعرفة العلمية والحاجة الأخلاقية، كجسر يعبر من خلاله الإنسان إلى الاعتراف بوجوده الطبيعي كبنية أنطولوجية توضح غايات الإنسان وأصالته المتفردة عن كل ذكاء مفتعل؛ فهي نتاج لوجود طبيعي، يكن من خلالها الموضوع الأخلاقي مطروح كموضوع للنقاش¹، فيكون تحت الأوامر والواجبات الأخلاقية مسؤولية الإنسان التي تحررت من القيود العلمية ليسيير بسلطة الوعي، لكنها سلطة توحى بالحرية، كما يقول عنها هانس: "المسؤولية موجودة بوجود الله أو بعدم وجوده أو إن شئت بوجود محكمة دنيوية أو عدم وجودها، إضافة إلى ذلك إن الأمر يتعلق بالمسؤولية عن شيء وأمام إلحاح الضمير"².

وعليه فالمسؤولية عند هانس تحمل مرجعية البعث الأخلاقي، لكن يبدو من بناءه لها نوع من الحيطة والحذر اتجاه مآلات التكنولوجيا المعاصرة، " فالنقد الفلسفي للتقنية بدا واضحا بقلق... ولم يفقد طابعه المروع"³، خاصة إن كان الأمر يتعلق بالمحافظة على المعنى الشامل للحياة، باحتوائها الأرض والإنسان، فالشعور بالمسؤولية هو الرهان للحفاظ على الجوهر، هذا المفهوم الذي عرف هانس بقلقه في تحديده معناه الأصيل؛ خاصة بظهور الإنسان الفائق، فإن كان هانس يقر بوجود الإنسان في ظل كل هذه التناقضات، لكنه يتأسف عما تعمل عليه التقنية من تحولات تمس الإنسان، والتي يجدها هانس تكبح حريته، وتبني دوغمائية في فهم جوهر الإنسان.

ليظهر من وضع هانس أسس مبدأ المسؤولية تبين قيمة الإنسانية في ذاتها دون العودة لما تجسده التطورات العلمية" فالإنسانية لها قيمة أعلى من كل موجود بفعل الطبيعة وكل ما يمكن أن يوجد بسبب إبداع إنساني"⁴، حتى إن حملت المسؤولية كل صور الحياة الإنسانية،

¹Hans jonas ،pour une éthique de future ,OP .CIT.p75.

²Ibid.77.

³ ibid.50.

⁴Gilbert hottois ،une analyse critique d néo-finalisme،op cit ،p97.

إلا أنّ هانس يوجهها نحو المسؤولية الأخلاقية، لتصبح مرجعية كل دراسة بيواتيقية، فبعد أن كانت المسؤولية إحساسا نبيلاً أصبحت مبدأ يسير المجتمع الجديد حسب هانس، في محاولة تأملية منه لانقاذ العالم من الغطرسة والسلطة العلمية ومدلولها اللامحدود ما جعل مقابله هانس تركيبة شمولية لمفهوم المسؤولية، ما أهّبها لمسايرة الزمن بكل تحولاته فهانس يقول: "أنا نكون مسؤولين عن كل ما هو قابل للتغيير والتحول وكل ما هو مهدد بالتلف والزوال"¹.

تتميز المسؤولية الأخلاقية عند هانس بجمعها بين صور الحيطة والخوف، مع صور البناء والمعالجة؛ حماية لكيان الطبيعة البيولوجية ككل، فيكون تحذير الإنسان بدافع بناء غذ آمن مشروعاً للسلام الدائم، للإشارة فإنّ تبني هانس لاستكشاف الخوف والأخذ بالحيطة لم يكن يقصد من خلفه تجنب التواصل مع التطورات العلمية، إنما محاولة منه لبناء شعور بالمسؤولية نحو كل ما هو هشّ قابل للتلاشي فيما تحمله النتائج التقنية؛ فهو واجب ووصاية، وبذلك تعلن المسؤولية الأخلاقية عند هانس تحكماً في مهمة جديدة تحقيق لتضافر كل المجالات والكفاءات.

ما يحقق بدوره توازن بين الإنسان والطبيعة وحماية من تشويه مفهوميهما، تأكيداً من هانس على أهمية هذه المسؤولية كأساس لتجاوز الأخلاق التقليدية، فيقول هانس: "المسؤولية الجديدة قد ولدت من الخطر الأول، بحثها هو ضرورة بأخلاقيات الحفظ والوقاية، ليس من التقدم والكمال من هذا الوضع، الوقاية قد تكون صعبة نوع ما، وربما تتطلب المزيد من التضحيات من أجل تحسين أحوال البشر"².

ما يبين لنا أنّ مبدأ المسؤولية هو مصدر أخلاقي يسعى لبناء حلول شمولية تكتمل فيها معاني الحياة الإنسانية، لتحديد معالم مبدأ المسؤولية في مسارات الحياة وعالم التقنية، وتلقي إجراءاتها على الطبيعة كموضوع للمسؤولية الإنسانية برؤية جديدة على النظرية الأخلاقية أن

¹Hans Jonas, le principe responsabilité, OP.CIT. p 174.

² ibid. p.193

تفكر فيه"¹، لكن هل حقا تحيين مبدأ المسؤولية كمبدأ أخلاقي لبناء الحلول الشمولية، قابل لعلاج ما نعاني منه حصيلة الهيمنة التكنولوجية؟

أولاً- مبدأ المسؤولية ودوره في الحد من الهيمنة التقنية على الأنظمة التربوية

يمثل توسّع الميادين العلمية والتكنولوجية تحديات شائكة لمواجهة للأنظمة التربوية، فزيادة كفاءة المتغيرات المعلوماتية أحدث هزّات عنيفة في المناهج والأساليب التربوية، ما أدى إلى حالة عدم توازن أنشطة النظام الإنساني مع روابطها التربوية، فكل المجالات الحياتية متداخلة تتأثر بكل تغيير أو تجديد في الميادين الإنسانية المختلفة، حتى أصبح حال العالم قرية صغيرة تسير رهن حتمية علمية نابعة من حجة التطور ومسايرة ما يعرف بالعولمة، التي تسعى إلى توحيد العالم بمجالاته التربوية والثقافية والاقتصادية والعلمية والسياسية حتى يصبح تحت مظلة واحدة"²، بعد تضاعف الكثافة العلمية المترتبة والناجمة عن الثورات الفكرية والمعرفية التي أساسها انخفاض وركن المعارف المتقدمة، للتسلح بأخرى ذات طابع تقني معلوماتي متطور، يعرف بالزامية مواكبة عصر العولمة وتؤثر جميع عناصره التعليمية بأهدافها، ليصب الفرد في وضع يسعف فيه الانقلابات الاجتماعية والاقتصادية من خلال انقلاب تربوي شامل، فيكون له دور رأس المال البشري، ما يحقق لهذه الخطط التربوية استجابة لأغراض تنموية"³.

ما يؤكد فكرة أنّ التربية في وضعها المعاصر المسنود بنوع من العصرية الفكرية القائمة على التقنية والتكنولوجيا، فيه استثمار وتخطيط تربوي بمردود مختلف المنافع، خاصة الاقتصادية من خلال إنتاج معرفي يساير البنية المطلوبة في الواقع العلمي الراهن، "فالتقنية الحديثة أخذت في الابتعاد عن قدرة الإنسان على التحكم فيها، فهي تتطور بفعل حاجتها وليس

¹Hans jonas ,le principe responsabilité,OP.CIT. p.70

²محمد أحمد الخطيب، العملية التربوية في ظل العولمة والانفجار المعلوماتي، دار فضاء للنشر، عمان، ط1، 2003، ص12.

³أيوب دخل الله، التربية ومشكلات المجتمع في عصر العولمة، دار الكتب العلمية، بيروت، 2019، ص55.

تبعاً لرغبته، لتمثل اليوم بالفعل انفلاتاً من قبضته وأكثر من ذلك قانت بالارتداد عليه¹، أكبر دليل نستشهد به هو آثار الثورة الصناعية من مظاهر التكنولوجيا؛ ما يضع العالم اليوم في مهمة جديدة، تكن في إشباع الحاجة العلمية المتطورة وتكييفها مع مختلف القطاعات، فلم يعد الأمر تخطيطاً مقتصرًا على تصنيع حياة حضارية فكرياً، بل تجاوز ذلك لتتغير سمات الفكر ذاته؛ حيث أصبح همّه السيطرة على المستقبل، لتكون كما قال عنها الطيب التيزيني: "أنها نظام اقتصادي سياسي اجتماعي وثقافي، يسعى إلى ابتلاع الأشياء والبشر في سبيل تمثلهم وهضمهم وإخراجهم سلعا"²، هذا التسليح الإنساني تفكيك لهويته الفكرية والوجودية، فيصبح للإنسان طريق واحد للتقدم هو طريق مسييس تكون فيه أرقى النماذج خاضعة لطبيعة التجربة والعلاقة السياسية بين الدول، فتكون الدول الأقوى سلطة مرجعية فكرية وثقافية للفرد.

ما يسهم في بناء نموذج معين من البشرية؛ يكون فيه للإنسان بناء معرفي خال من المعارف القيمة التي ارتبط بها؛ قيمه ذات أساس إنتاجي مادي، لكن هذه الأزمة الإنسانية تخطت وجودها كأزمة سياسية واقتصادية في خضم هذه التقدّمات المادية الفتاكة للكرامة البشرية، لتخص التربية بضغطها على أنظمتها اعتماداً على التطور الهائل الذي عرفته العلوم الطبيعية والتكنولوجية حتى الإنسانية؛ القائمة على الفكر المادي والفلسفة المادية التي طغت على الحضارة المعاصرة سواء في أصولها النظرية أو في تطبيقاتها الاجتماعية والسياسية³ التي باتت معروفة باهتمامها على محرك أساسي هو التطور التقني والمعلوماتي.

هذا ما أخذ بدوره لتأسيس مفاهيم معرفية جديدة تتماشى مع المتطلبات الراهنة؛ في إشارة لدخول الإنسانية إلى مرحلة حاسمة تنزع من الإنسان انتمائه الأصيل مع طبيعته الإنسانية،

¹ محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر المعاصر، ط1، المغرب، 2000، ص46.

² التيزيني الطيب، الواقع الغربي والألفية الجديدة، ضمن ندوات حوارات في الفكر، الواقع العربي وتحدياته الألفية الثالثة، مراجعة ناصف نصار، مؤسسة عبد الحميد شومان، عمان العدد 3، 2001، ص17.

³ أيوب دخل الله، المرجع السابق، ص110.

فعوض أن يكون في مواطنة عالمية كما عبّر عنها هانس جوناكس؛ نجده يعيش فردنة من خلال حالة تفكك. ما يعيبه هانس من ارتباط التقدم التقني بالأنظمة التربوية كونه يسير وفق منطلق حر، ليؤكد أن الحرية في التربية يجب أن تكون حدودها قائمة من مسؤولية واعية بنتائج التفاعل بين الحدين، لتعني المسؤولية التربوية إعداد مواطننا عالميا.

فهانس يرى أنّ إفراط الفكر العلمي في الولوج بالإنسان من غير شعور بالمسؤولية قد أفرغ هذا الإنسان من ثروته التربوية، وعليه فمبدأ المسؤولية سيجعل الوضع يسير بقاعدة لا إفراط ولا تقريط، فيكون التطور العلمي بنظرة إيجابية مبشرة مع حمل مسؤولية حتى مستقبل الإنسانية؛ بوجود خلق توازن بين التطورات التقنية في حاضرها القيمي والتربوي.

كما نبّه هانس حول اندلاع صراعات للإنسان بسبب التكنولوجيا الحديثة مع البيئة وصراعه مع نفسه؛ من خلال إساءة استخدام التقنية إزاء كيانه الإنساني، ما تمخّض عنه صراعا أكثر عمقا في وجوديته، فهو صراع صامت يوظّف أفعاله اللامشروعة في تخفي؛ بسبب طبيعته المؤثرة على التفكير الإنساني من خلال سعي التقدم العلمي لتصنيع الإنسان بدلا من صناعته، كمحاولة لإعداده في مخابر بيولوجية وسياسية حتى إقتصادية بدل تكوينه في المدارس التعليمية والتربوية تكويننا صلبا يواجه به مغريات التقنية وخذع التكنولوجيا التي توعد بحياة الرخاء؛ لتشدّ على طبيعته الإنسانية من جهة أخرى، وإن كان مفهوم التعليم لا يعني التربية؛ لكننا جمعنا بينهما لكونهما وجهان لا ينفصلا لتأسيس مواطنة سليمة، فالقدرة على تحمل المسؤولية التربوية ينبغي أن يكون الجسر الذي تعبر به الدول المتقدمة ملامح التكنولوجيا الفائقة بسلام، كما قامت به الولايات المتحدة الأمريكية عند تدني مستوى الطلاب الأمريكيين في العلوم والرياضيات فأصدروا وثيقة عنونت "بأمة في خطر" ليظهر من القائمين على هذه المنظومة مسؤولية واعية لمصالح الأمة¹ حتى وإن كانت هذه الوثيقة لا تعبر عن

¹ غالب الفريجات، مستقبل التربية والتنمية المستدامة، دراسات للنشر، 2018، ص22.

واقع الحياة الفائقة للدول المتطورة تكنولوجيا ككل لكنّها على الأقل واعية بحقيقة التقنية بخلقها لأزمة جديدة معرفيا وقيميا؛ عكس انغماس بعض الدول النامية خاصة العربية في التكنولوجيا دون استشعارها لحالة الخطر والقلق الذي أصاب المنظومة التربوية، لينتج عنها عصر الطفرة التربوية، هذه المفارقات تستدعي إستراتيجية تعمل على تصحيح مسارها؛ سماها هانس بالمسؤولية الأبوية؛ يجدها عملية أفقية شمولية تهم جميع أفراد المجتمع، فتفعيل ماكرو-مسؤولية عكس ما تغرسه التطورات التقنية من حالة تفرّد إنساني ومواكبة هذه المسؤولية؛ من المفاهيم المركزية في ديننا الإسلامي، كما قال فيه رسولنا الكريم " كلكم راع و كل راع مسؤول عن رعيته" وهي جملة بدأ وأنهى بها حديثه الشريف.

ما يؤكد على ضرورة بناء المسؤولية كمبدأ ورقابة عليا، ومن جهة أخرى بعيدة عن كل تصور ديني حتى لا يفسر تحليلنا بلغة التحيز؛ المسؤولية كمبدأ مفهوم مركزي تقوم عليه الثقافة والتربية الإنسانية من بداياتها كما قال عنها جون بول سارتر " لهي في الحقيقة أعظم مما نظن لأنها تلزم الإنسانية بأسرها"¹ وشأنها عند هانس جوناكس باعتبارها بعدا عالميا.

إن كانت المسؤولية في معناها العام "تهي عزلة العالم الذاتي وتجعله متاخلا مع الغيرية"² على قول ليفيناس Emmanuel Levinas فتفعيلها مع واقع التربية بركونها لوسائل التكنولوجيا الحديثة؛ يمكّننا من تأسيس ثقافة تربوية عالمية كما طالب هانس؛ كمبدأ لتقاسم قواعد العيش والتعايش، وتحقيق تحالف تربوي للإنسان والتقني اعترافا بدورهما المشترك؛ تصريحا لحوار مفتوح، يرى من خلاله هانس الأخلاق الأساس في إعادة تقويم الصحة التربوية للمنظومة، فهو يربط بين الصحة المعرفية والخلقية، فإن كان التخلق من سمات الإنسانية السوية، فإضافة الإيتيقا كمادة تعليمية تربوية يعدّ دعامة أساسية لمواجهة إغراءات التقنية،

¹Sartre, 'l'existentialisme est un humanisme', wagel, paris, 1968, p24-25.

²Simone ploudre, 'Emmanuel Levinas, altérité et responsabilité', édition, cerf, paris, 1996, p56.

فالصراع القيمي مع المحاور التعليمية المرهونة بالعصرنة التكنولوجية يدفع إلى تفكك وانهايار الإنسان.

ليمثل مبدأ المسؤولية مطلباً حيويًا وهامًا في بناء وإعداد الأبناء، من خلال تحمّل المهمة التربوية بضرورتها القيمية لبناء المجتمع، فما يلمسه المجتمع من خلل واضطراب؛ يرجع في جانب كبير منه إلى نقص في الوعي بالمسؤولية، ليصبح من الضروري تدارك هذا الجانب والتركيز على تنمية المسؤولية والتربية الأخلاقية.

فحسب هانس حتى تكون التربية الأخلاقية جزء من العملية التربوية التعليمية أو من المواد الدراسية الأساسية، عليها الخروج من حدود التعليم الديني؛ حتى إن كان بناء القيم التربوية على المعتقدات الدينية من زاويتنا الإسلامية لا يشمل ما يعيق تطور الموارد الفكرية، فمبدأ هانس الذي يسعى من خلاله إلى التعايش بسلام والمبني على التعليم الأخلاقي الخارج عن حدود التقاليد والعقائد الدينية والاجتماعية بإجراءات مسؤولة؛ مشروع يحمل في طياته بناء إنسانية أو مواطنة عالمية، السعي منه لفك الانتماء لأي تحيز ديني أو عرقي أو جغرافي بغرض تعميق انتماء الإنسان إلى ذاته، فتحمل مبدأ المسؤولية كأمانة يملئها الضمير الخفي والقدرة على إصدار هذه الأحكام القيمية؛ من الواجب أن توفرها المؤسسات التربوية المتمثلة في الأسرة والمدرسة وأجهزة السلطة، فحرص هذه المؤسسات على تكوين نمو الضمير كقضية تربوية؛ له تأثير في طبيعة أخلاق المستقبل، وعليه تدارك السلوكيات المطلوبة تبدأ من مسؤولية الوالدين وإن كانت "لا ترتبط بأي اتفاق مسبق، لكن الطبيعة جرتها فينا بشدة"¹، وهي النموذج الأصلي والأبدي لكل مسؤولية².

لينتقل الواجب في هذه المهمة التربوية التي جعلت من المسؤولية مبدأ أصليا للمسؤولية السياسية، كسلطة يتحمل كل واحد فيها مسؤولية شبيهة بمسؤولية الأب³، فرجل السلطة يشترط

¹Hans Jonas le principe responsabilité .OP.CIT. p186

² ibid. P193.

³Ibid. p205.

أن يحمل زادا معرفيا يؤهله لاختيار النموذج التربوي الأحسن لأبناء وطنه، كما أنه مسؤول حتى عن الأجيال القادمة التي لم تنتخبه بعد، فبناء رجل الدولة المعاصر مسؤولية أكثر ارتباطا بالمجال التعليمي خاصة.

ليصبح الهدف الجوهرى للتربية في تفاعل بين المسؤولية الأبوية والسلطوية السياسية، خاصة إن كان الهدف من التنشئة السوية للطفل يكمن في بناءه كمواطن صالح يفيد دولته، فالدولة بدورها تأخذ على عاتقها مسؤولية تربية المواطن قبل أن يكون بشكل جاهز، أي تكوينه إن أعلن وظهر على الوالدين الفشل في تحقيق مهمة التربية تستطيع الدولة أن تتكفل بها¹ وتتزايد مسؤولية الدولة كلما تزايدت رغبة التقنية في الهيمنة على مواطنيها تحت سلطة الضمير والواجب، لكن إن كان ما نستخلصه من المسؤولية عند جوناس هو دور المسؤولية كمبدأ لا كفضيلة طبيعية؛ فهي تنطلق لتعود من وإلى الإنسان، لكن هذا المعنى يلزمنا أن نشير من خلاله إلى فكرة أنّ المسؤولية تصبح مبدأ ومعيارا تربويا حينما ترتقي فتكون فضيلة، فالمسؤولية كاستعداد طبيعي تدخل عليه الفضيلة لتطور فيه كممارسة.

لنجد هانس ينظر للفضيلة "مسؤولية نتعلمها ونمارسها من أجل تطبيق أفضل...بممارسة البناء بصبح المرء بناء² كحاجة ملحة للنجاة من الأزمات التقنية والوجودية التي أضحت في حاجة لمناعة تربوية، فمراجعة الاتجاهات الفكرية التي أفرزتها الحضارة العلمية المعاصرة؛ لم تعد بمقدور الأنماط التربوية التقليدية مصاحبها، لذلك فبلورة نظريات تربوية معاصرة تتماشى مع العصرنة العلمية بات ضرورة؛ حتى إن كان الأمر لا يزال يواجه صعوبات تتعلق بالمنهاج اللازمة للتربية الأخلاقية المنشودة؛ فمسؤولية إدراج الأخلاق في المنظومة التربوية بإمكانه معالجة كسور الإنسان ظل سقوطه الحر في هوس التقنية وتطوراتها المذهلة يصبح نتيجتها

¹Hans jonas ,le principe responsabilité,OP.CIT. p202.

²Aristote، moral et politique librairie jacobine n°24،paris p71.

التعليم مسؤولية مجتمعية. وإصلاح الوضع يتطلب التخلي عن المركزية التقنية؛ إيماناً بفكرة الانتقال من التربية كواجب للأداء لأن تصبح التربية كمسؤولية للإصلاح.

فالنظام التربوي يعاني من غياب مشروع لمسؤولية موحدة الرؤية واضحة الأهداف، ما يؤكد حال بعض الدول المتطورة التي تعمل بإستراتيجية خاصة بها؛ من خلال استثمارها للأدمغة محاولة منها لتنمية وتطوير حضورها لكنها مسؤولة لإصلاح ومراجعة وضعية مناهجها وأنظمتها التعليمية الخاصة خدمة لحال التقنية أكثر من رسم الحدود التربوية، كون أهدافها تنتهي بتحقيق أرباح مادية، عكس ما تنادي به الحاجة الإنسانية. فيحين نجد ما عملت اليابان به؛ نموذجاً ناجحاً في الحفاظ على جوهر المفاهيم الإنسانية والتقنية؛ بتفعيلها التطورات التكنولوجية دون اغفال ضرورة إتصال التربية بالإنتاج القيمي وتواصل الإنسان العلمي المعاصر معها، ما ساعدها في حفاظها على خصوصية ونجاح العقلية اليابانية الرائدة.

وعليه لتكامل صورة مبدأ المسؤولية عند هانس مع المصالح التربوية يقتضي تحقيق موازنة في الغايات التربوية كما التفاعلات الإنسانية-التقنية، فلإنتاج مواطن عالمي يشترط بناء أخلاق نجسد من خلالها الأخلاق الأصيلة القائمة على أسس قوية كالواجب والنزاهة والضمير؛ بنية تحقيق الصورة الأمثل للمواطنة الصالحة، تجسيدا لأسس التنمية الإنسانية لا طمعا في تنميات مادية كالسياسية والاقتصادية، لتكون من خلالها المسؤولية الركن الأساسي الذي تقتضيه التربية الرشيدة؛ في عملية أقرب للتكيف مع تطورات التقنية، فتضمن مبدأ المسؤولية في المناهج التعليمية والتربوية ضرورة للشعور بالمواطنة، كأساس للربط بين ما جاء من توجهات أخلاقية أصيلة وبين الممارسات التكنولوجية المستمدة من التطور العلمي.

ثانيا-تفعيل الميتا-بيوتيقا عند هانس جوناكس وتفكيكها لأزمة الهوية الدينية_من الصراع إلى

التعايش_

إنّ الفكر الأخلاقي منذ القدم له حدين أساسين يدور في إطارهما؛ التفكير الديني والتفكير الفلسفي، إلى أن ظهرت الثورات العلمية فكسرت عنه الحدود وشرّعت له حياة فكرية

متجاوزة للمرجعيات الدينية وضوابط التفكير الفلسفي، فانبلجت معارف جديدة تتحدث باسم العلم مهمشة الجانب الإيتيقي من المسار؛ انتصارا للنزعة المادية.

حتى إن كان للتفكير الأخلاقي الديني وجودا في الساحة العلمية العالمية؛ من خلال تكوين لجان الشؤون الدينية في عدة دول؛ لكنه وجود شكلي بروتوكولي، أكبر دليل على ذلك هو إقصاء الكيان الديني من الممارسات السياسية أيضا من قرارات الأبحاث البيولوجية، الوضع الذي وجد فيه هانس حاجة ماسة إلى تهذيب أخلاقي؛ كما جاء عند ابن مسكويه لكنه تهذيب كمقاربة معاصرة تجعله علما نظريا وتطبيقيا يهدف إلى تفعيل التطور العلمي بأساس معياري قيمي. حتى إن لم تبقى الأخلاق في مادتها الما-قبل الثورات العلمية بتوسع دائرة نقاشاتها، لكن هذا لا يعني اعتمادها كترخيص سياسي، فقبل وجود القانون الأخلاقي هناك علم الأخلاق¹.

هذا ما يدعو من خلاله هانس إلى إعادة تأسيس علم الأخلاق؛ ليس بمبدأ التوجه إلى تقديس طبيعة معينة للإنسان، لكن تدفعه الحاجة إلى قانون يقي من العبث² بهذا المبدأ قد نحقق أخلاقا كونية، فحل مشكلات العصر لا يتحقق بالعودة لماضي الصور الدينية وإن كان الإطلاع عليها لا يضر، لكن الحل يكمن في النظر لظواهر المجتمعات المعاصرة نظرة تتناسب مع مسار الحداثة "كحوار متكافئ يؤدي إلى الفهم"³، خاصة بظهور التفكير الاستهلاكي المهتم بالسيطرة على مجتمع المعرفة بل على الإنسان ذاته، في وضع تلاشت فيه القيم الروحية وظهرت أزمت راح ضحيتها الكيان الديني بحيث "حتى الفكر قدس الأقداس أصبح شيئا متشينا من جملة أشياء أخرى في عالم الصناعة والتكنولوجيا والتكنوقراط والحداثة وما بعد

¹ محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة: هشام صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 2011، ص142.

² حسن المصدق، يوغان هابرمانس ورهانات مستقبل الطبيعة الإنسانية في خطابات الما بعد، ضمن كتاب جماعي:

البيواتيقا والمهمة الفلسفية، مجموعة باحثين، ضفاف، ط1، بيروت، 2014، ص132.

³ يوغان هابرمانس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة: فاطمة الجبوشي، منشورات وزارة الثقافة سوريا، 1995، ص454.

الحدثاء..لم تعد هناك أي قيمة معنوية أو أخلاقية أو رمزية لأي شيء¹، والرمزي هنا يعكس غياب الديني من الناحية العلمية، لنجد في كشف هانس عن هذه الأزمة رغبة في النهوض بالضمير الأخلاقي والإحساس بالمسؤولية اتجاه الإنسان، بكل ما يتعلق من مصادر قيمية؛ تأملاً في الفضاء العلمي وتحدياته، هدفا لإعادة تحديد المكانة الدينية من المبادئ الإنسانية، مما يعني ضرورة تربية الأجيال على احترامها لكن بأهداف نبيلة؛ لينبغي تفعيلها المنفتح لا الانصهار فيها، من خلال العيش في وضع أخلاقي كوني يناسب كل المعمورة كمشروع حضاري حوارى بعيدا عن الانتساب لهوية دينية معينة.

يجد هانس في بناء السؤال الأخلاقي السبيل في توجيهها لغايات إنسانية عالمية؛ قابلة للتسخير لكل الكائنات البشرية، فالتطورات التقنية وما ينتج عنها لا يوحى باللاعقلانية بقدر ما تكشف عن منطق السيطرة العلمية؛ التي تحمل حججها ذات الطابع الأداتي المتسبب في فراغ قيمى وروحي أدى إلى تشيئ الإنسان؛ بهذا الشكل سيغدو الوضع إلى حاجة قيمية ماسّة تكون فيها الغايات الأخلاقية من أهم المصادر في موازاة صيرورة الاستدلال العلمي، بذلك يجد هانس في الأخلاقيات التطبيقية *les éthiques appliquées* الحل الأنسب لكل فراغ يواجه الإنسان، باعتبارها "مجموعة من القواعد الأخلاقية العملية التي تسعى لتنظيم الممارسة داخل مختلف ميادين العلم والتكنولوجيا، وما يرتبط بها من أنشطة... كما تحاول أن تحل المشاكل الأخلاقية التي تطرحها كل الميادين"².

الأخلاقيات التطبيقية هي صورة الهوية الدينية التي عمل هانس على تقديمها بحكم انفتاحها على الإنسانية ككل، دون تقيد بعقيدة دينية أخلاقية منغلقة على مجتمع محدد، كمقاربة توفيقية من هانس تتجاوز كل صور التعصب والتطرف والتفرد، من خلال تفكيك الأصولية العقائدية من خلال الانفتاح الفكري المشروع، واستيعاب الفوارق في الهوية لا لبناء فجوة تواصل

¹محمد أركون، المرجع السابق، ص224.

²عمر بوفتاس مؤلف جماعي، الأخلاقيات التطبيقية مساهمة في تجديد الفلسفة العربية، المرجع السابق، ص234.

بل لمدّ جسور التواصل بدل فكرة التعالي التي سيطرت طويلا على الفكر الإنساني بعدم تقبل الآخر المختلف؛ الذي عقّد الفهم الصحيح للهوية الإنسانية والخصوصة الدينية.

ما يوجب بالضرورة تأسيس ثقافة الاعتراف والتقبل لفهم الإنسان والوضع البشري بكل أبعاده، فيهتم بالوجود في إطار ما سيكون في ظل الريادة للثورات العلمية المعاصرة التي أعطت الإنسان القدرة على تفسير الحياة كمادة. ما استدعى أن يبحث أولا عن تفسيرها في إطار تتفاعل فيه الهويات المتعددة، ليرز الحاجة إلى تفعيل الميتا-بيواتيقا لتقوم العمل، فتكون الفلسفة الإيتيقية دواء للكشف عن الحاضر وأزماته وعن المستقبل وتنبؤاته، وفي سبيل هذا أصبح من المعقّد أن يفهم الكائن الإنساني الثابت على ضوء إمكانية تغيير طبيعته وقد أصبح يعاني مشكلة تحديد الهوية بعد أن تاه في أزمة تعدد الهويات، فما يشكل جوهر الإنسان أصبح من الإمكان تنويعه إلى الأبد¹، هذا التنوع الذي بات يغير في الطبيعة الجسدية والسلوكية الخاصة به وبناءه لتركيبات بيولوجية غير مألوفة تحيل للعمل على تغيير الأقدار كما هو حال قرارات تفعيل تقنية الموت الرحيم، هذا النظام الصناعي يقود الماهية أو الهوية الإنسانية المرتبطة بحدودها ومفاهيمها المركزية المقدسة للتلاشي؛ بعد أن غدت حياة الإنسان وحاجاته متعلقة أكثر ببناءات واقعه المعاصر بعيدا عن البعد القيمي الإيتيقي، ما يرهن حتّى البعد الأنطولوجي بالحاجة والضرورة الفيزيولوجية لا القيمية.

على هذا الأساس نجد هانس جوناكس يندد وربط الأخلاق بالوجود، كأخلاق نظرية جديدة متجاوزة للصور الدينية التقليدية العتيقة، لتكون عقلنة السلوكات العلمية وأخلفتها في وضعها أمام المسؤولية الملقاة عليها كواجب إنساني؛ يعتمد على الأخلاق الراهنة كمقاربة يحضر فيها العلم حضورا مركزيا... يكون الموضوع الأسمى للفكر الأخلاقي الراهن فيها هو نقد التصورات الإيتيقية التي نجمت التقيد بالدين كأوامر مقدسة بديهية لا عن تدبّر عقلائي يوجّه الحضور

¹لوك فيري، الإنسان المؤله أو معنى الحياة، المرجع السابق، ص145.

الإنساني بأخلاق تطبيقية تعكس المعنى الحق للدين"¹، ما يجعل التصور التقليدي للمفاهيم الدينية؛ ينتقل لصور الوجود المرتبط بالسلطة البيوتيقية، فبعد أن مارس العلم "إزالة كل الفروقات التي تخلق روعة الأفراد عشوائياً"² أضحت نتيجته تقنيات التحكم في الكيان الإنساني والعمل على تغيير هويته الطبيعية أقسى خلخلة في معنى الهوية الروحي، وزعزعة للعلاقات الإنسانية الاجتماعية التواصلية، بعد تغيير هوية الإنسان الثقافية والدينية المنسجم معها منذ القدم، "فالطبيعة البشرية مع الدين هما ما يحدد أهم قيمنا الأساسية، لذا فإن أي تكنولوجيا لها القدرة على إعادة تشكيل ما نكونه ستقود إلى عواقب وخيمة"³.

هذه التطورات العلمية تقود الثورة التكنولوجية لموضع نهاية أو تجاوز للهوية الطبيعية القائمة على قوى الحكمة الإلهية بتصور الإنسان في وضع مغاير لطبيعته البشرية بوصفه احتمالاً مفتوحاً لما بعد الإنسانية القائمة بلا تاريخ أو قيم أو وصفه صيرورة إيتيقية"⁴.

فالثورات العلمية ونتائجها التي تسقط على جسد الإنسان؛ تغيير للهوية الإنسانية الثابتة في دلالتها منذ الأزل، لكن رغم هذه التعديلات الجينية التي مسّت تصميم الهوية البشرية من خلال تغييرها حتى لحدود أخلاقياته يبقى الإنسان عين دلالاته، وتحقيقاً لمبدأ الهوية حتى في ظل هذه المتغيرات خارجية لا بد له من تأسيس أخلاق راهنية مستمدة من هوية دينية نوعية؛ ولا نقصد من مفهوم النوعية انحصارها في صورة معينة، لكن تشييدها وفق ما يلائم صور التطورات العلمية المعاصرة.

¹نورة بوحناش، الأخلاق والرهانات الإنسانية، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2013، ص 232.

²جان بودريار، المصنوع والاصطناع، ترجمة: جوزيف عبد الله، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2008، ص 174.

³فرانسوا فوكو ياما، مستقبلنا ما بعد البشري، المرجع السابق، ص 34.

⁴عائشة الحضييري، ما بعد الإنسان، في خطابات الما بعد-علي عبود المحمداوي، الرباط، دار الأمان، 2013، ص 34.

ليدعونا هانس جوناكس "إلى وجوب إحداث تغيير وتجديد على المستوى الأخلاقي، يتمشى والتغير الذي حدث على مستوى الأفعال الإنسانية تحت تأثير سلطة وقوة التكنولوجيا"¹؛ حتى لا يقع المفهوم الديني في مأزق التقادم حسب هانس. ولاستدراك المتغيرات الحاصلة في الأوساط البيولوجية دون المساس بهوية الإنسان.

يظهر من موقف هانس أنه محافظ لكن ليس دوغمائي، فهو يوافق على التغيير الحاصل في الظواهر الحياتية لكن يرفض تحويلها إلى طبيعة مغايرة تماما؛ لا تعترف بالماهية الثابتة للإنسان.

لتصبح الهوية الدينية بنظرة هانس ميثا-بيوتيقا في تجاوز الصور المجتمعية؛ بأخلاق عالمية تلائم الفكر الإنساني بتنوعه، رافضا لكل ممارسة تقنية ترفع الفرق بين الهوية الطبيعية والصناعية الإنسانية، فالهوية الأنطولوجية والقيمية للإنسان تتحقق من خلال إعادة الاعتبار للوجود الطبيعي، وإن انتقلت التقنية من مكانة مواجهة للطبيعة إلى محاولة التشبه بها فهي حياة مستهجنة.

ليكون بناء مبادئ أخلاقية تناسب أهداف التقنية تضيق للوجود الإنساني، ولا يوحى بالواقع الأخلاقي المنشود، فإننتاج جسد مثالي صحيا وجماليا يستند على نحو ما إلى إنتاج تقني مساعد للجسد البشري خاصة في صحته"²، لكن لا بد عند التعامل مع الجسد لحضور توجه أخلاقي كوني مستمد من واقع الهوية الدينية؛ لا بالنظر لها كنسق معياري مقدس إنما تهذيب للسلوك وتقويم للضوابط في إطار وجود رقابة" البحث عن معايير أخلاقية هدفها الحفاظ على الطابع الإنسي الأصيل"³.

¹HANS JONAS، 'essais philosophiques du credo ancien a L'homme technologique (d. lorries, Trad.) paris: librairie philosophique.2013، P25.

²BRUNO CADOR، 'L'expérience bioéthique de la responsabilité، Montréal، 1994،p72 .

³توك فيري، المرجع السابق، ص58.

لينطلق هذا الموقف الأخلاقي الديني من توجيه كل الرهانات المقلقة نحو الجسد الذي لم يعد تحريره يتعلق بجسديتنا بقدر ما يتعلق بحفظها من الأضرار المحتملة الصادرة عن القوى المضاعفة للعلم¹، حتى لا يضيق أفق الهوية الدينية على التدخلات الجسدية عندما تكون بمقاصد علاجية؛ فتبقى الصورة البيولوجية المعهودة للإنسان؛ وارتكاز هانس على هذا لا يعني عدم عقلانية المبدأ وحضوره الاستعطافي، إنما هي المعقولة عينها، فهانس يرفض مواجهة الواقع التقني علمي بالأساطير والواقع اللاهوتي، فهي وسيلة² يمكن أن تملأ الفراغ على شكل جسر عائم².

إنّ هانس جوناك يرى في اعتماد الإنسان على الهوية الدينية كرقابة تهذيب السلوك التقني والتكنولوجي جسر عائم ولا يعني وقوعه في تناقض، لكنه تشبيه يوحي بوضع الواقع اللاهوتي عنده لا عقيدة إنما وسيلة مؤقتة³ فالقيم الدينية واللاهوتية لا يمكن لها أن تملئ علينا وصاياها غير المشروطة للمحافظة على الإنسانية ألا تكون أو ونعم أن تكون³، فتكون أزمة الهوية الدينية عند هانس قائمة على جدلية السبب والنتيجة، بمعنى هل تأسيس النظرية الأخلاقية بطرح ديني يعتمد على كونها أوامر إلهية أم مهمة إنسانية؟ ليعتمد الإيمان حينها بالحجة العقلية⁴ فالعقل يتبع بكل قواه يأتي كمساعد بتفسيراته... لهذه المهمة الإيمانية⁴، فينحت لأجله مفهوم الغاية كضرورة في بناء الحكم، فبفضل وجود غايات ليست كخلاقية من أوامر إلهية خيرة بل كدافع يحرك كل مسؤولية بدورها يجب أن تمارس بدون سلطة أو قيد غير المحافظة على الإنسانية لذاتها؛ يجعل من الهوية الدينية معارضة بروحها المعاصرة كل سلطة غير الضمير الخلقية.

¹المرجع السابق، ص141.

²Hans jonas، le phénomène de la vie، ITHEM. p277.

³Hans jonas، le principe responsabilité، ITHEM. p75.

⁴Hans jonas، pour une éthique de futur، ITHEM. p113.

فظهر وتطور المجتمعات التقنية المعاصرة يحتاج إلى تفكيك مفهوم الهوية الدينية التقليدي في صورته المتعددة، فالعالم يحتاج إلى وحدة في الهوية الدينية لا كأزمة ديانات توحيدية، إنما هوية دينية يفهم منها الانفتاح في التواصل دون النظر لها كأخلاق إجرائية؛ إنما أخلاق واجب تتماشى مع نماذج التطورات العلمية. فأزمة الهوية بصورتها العامة والتي يقصدها هانس أصبحت تعني التفكيك لا التعدد؛ ما سبب قلقا في تقبل الحادثة، بعد أن صار اهتمام الحادثة هو الحادثة عينها.

نتيجتها تحول الإنسان إلى كائن منغلق على ذاته، في أزمة للهوية الدينية تعبر عن فراغها في ظل تعددها فهي أزمة معنى رهن التعقيدات المعاصرة ولتفكيك هذه الأزمة خلق هانس أخلاق المسؤولية وسيطا يوافق بين الهوية الدينية الرمزية للإنسان والمعرفة العلمية التي لها ضرورة إنسانية، فكما قال معبرا عن ذلك: "لتأسيس أخلاق المستقبل اعترف أولا بإيماني القوي بالميتافيزيقا"¹، لتكون الميتافيزيقا أساسا في بناءه الأخلاقي؛ فردّه للمكانة الميتافيزيقية للواجهة الأخلاقية هو اعتراف بضرورة وجود قوى ليس بالمفهوم الماورائي الكانطي؛ نسجه هانس بالدلالة المستقبلية كحصانة للأجيال اللاحقة أمام التقدم العلمي، حيث أراد من خلالها أن يبني أخلاقا صلبة دعامتها الميتافيزيقية تفرضها أخلاق المستقبل كمشروع بأفاق المحافظة على الإنسانية في تداخل وتوازن بين الحضور الماورائي والحاجة المابعدية ولتأكيد ذلك يعبر هانس "سؤالنا الأخلاقي الميتافيزيقي لواجب الوجود الإنساني في عالم كان يجب أن يكون يتحول إلى السؤال المنطقي عن حالة القيم في حد ذاتها"²، بالنظر لها كالتزام متعلق بالأجيال المستقبلية، كون الميتافيزيقا كإيمان للوجود يمثل الإنسان أحد صورها"³.

ليظهر من محاولة إعادته لبناء الميتافيزيقا كجسر نعبر به لتحقيق أخلاقيات الإنسانية المطلوبة لأجيال الحاضر والمستقبل من خلال وجودها كالتزام من التزامات المابعدية؛

¹ Hans Jonas، pour une éthique de futur، OP.CIT.78

² Hans Jonas، 'le principe responsabilité، Ithem.106

³ ibid.70

والاعتراف بها هو اعتراف بالوجود، فهي امتداد للوجود الإنساني ولقيمتها الأنطولوجية دون اتخاذها مقدسا يسيره وفقه الإنسان إنما مجازا يلمس من خلاله الإنسان حدوده وواجباته نحو الموجودات الما بعدية أي المستقبلية.

هذا التغيير الأكثر عقلانية في مقاومة الهيمنة الإدراكية لمعنى الهوية الدينية؛ التي أزمّت السمات الداخلية للإنسان وتحويل المعنى الديني المحدد لآخر يتسع لحمل كل الإنسانية، فالهوية الدينية عند هانس تتطلب نظاما تحليليا مترفعا من كل نظرة محصورة في قداسة معينة رغم اهتماماته الأولى بالكتاب المقدس، لكنه بنحت معالم أخلاقياته فهم أنّ الأخلاق من حيث هي غاية إنسانية يجب أن تتأسس على وعي وحرية وإرادة غير مقيدة بالطبيعة ولا المرجع، ومن حيث هي علم تتأسس على مبادئ عقلانية خاصة، وترابط المعنيين يحقق المشروع الفكري والأخلاقي عنده والذي تتفكك فيه كل أزمة وصراع في بناء معنى الهوية الدينية وتعايش الأمم تحقيقا لمشروع للسلام العالمي.

ثالثا- مبدأ الحيطة والحذر كضمان للحقوق البيئية في القانون الدولي

تعتبر المشاكل البيئية والمخاطر الحيوية التي تهدد الإنسان والبيئة مثار اهتمام كبير يسعى بدوره لتحديد أهمية البيئة من خلال تحقيق أقصى حماية ممكنة لها، ولتفعيل هذا الرأي لا بد من استشعار حالة القلق التي تحيط بالطبيعة، خاصة إن كانت البيئة "كل شيء يحيط بالإنسان سواء كان طبيعيا أو بشريا"¹، واعتماد خطة كضمان للحدود الآمنة من الانتهاكات والتعسفات المفعلة بحجة التطور العلمي والانفتاح التكنولوجي الذي شكل صعودا قويا ينادي حاله بالحاجة إلى وضع مبادئ استباقية لمواجهة لأفتك المشاكل العالمية، فالأخطار البيئية تضاهي أو تفوق مخاطر ما ينتج عن النزاعات المسلحة والأمراض الفتاكة² والتلوث البيئي

¹ زين الدين عبد المقصود، قضايا البيئة المعاصرة، منشأ المعارف الإسكندرية، 2000، ص 11-40.

² المتاوي ياسر محمد، المسؤولية المدنية الناشئة عن تلوث البيئة، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2008، ص 23.

أصبحت مخاطره بأبعاد متجاوزة للأضرار الإنسانية المباشرة؛ بل صارت أبعد من ذلك مشكل وجود.

ما يلزم الإنسان أن يتخذ إجراءات تحسبية واحتياطية متريثة قبل البدء بتطوير تقنياته المختلفة، فانحراف هذه التطورات عن مسارها الصحيح نتيجة غياب الوعي بالنتائج والإخلال بالمسؤولية في نظر هانس؛ يفرض واجب اليقظة والأخذ بالحيطة في كل شيء بغية حماية البيئة، ما جعل مبدأ الحيطة عند هانس مبدأ سارت على دربه العديد من القوانين الدولية الخاصة بحماية البيئة، كدليل ايتيقي أخلاقي يواجه تزايد الأخطار المهدد لكل المسائل البيئية، فهانس يقول عن مبدأ الحيطة أنه "مبدأ لإنقاذ العالم فهو خوف ينبهنا لكل عواقب الاكتشافات العلمية من خلال تصور أسوأ العواقب الإنسانية ومنها يتم التطلع للكوارث الافتراضية التي نشعر بها"¹.

ليأخذ بعدها بعدا عالميا يفرض وجوده على جميع الدول "فالمسؤولية اتجاه الأجيال المقبلة تتطلب أن يتم الحفاظ على الأسس الطبيعية للحياة لتجنب أنواع الضرر التي لا رجعة فيها مثل تدهور الغابات، كما أنّ مبدأ الحيطة يوجب تجنّب الأضرار التي لحقت العالم الطبيعي في وقت مبكر اعتمادا على الظروف والفرص"²، كأن العمل بمبدأ الحيطة يمكّننا من التّحسب المبكر للمخاطر المهددة للحياة الطبيعية. صاغه هانس بنظرة مستقبلية وقائية شاملة لجميع قطاعات ومجالات حماية البيئة.

إنّ بناء هانس لهذا المبدأ جاء في صيغة أخلاقية طموحة بشكل محتشم لا يرتقي لدرجة الإلزامية، لكن الدول الكبرى اعتمدته كألمانيا؛ كقانون ونص موثق لمعالجة المسائل البيئية وحل المشاكل الإنسانية، كانت في بدايات العمل به في محاولات تحقيق قانون ضمان الهواء النقي كما جاء في مؤتمر أبتكهولم؛ رافعة شعار أرض واحدة، فيصبح مبدأ الحيطة مبدأ مشتركا

¹Hans jonas، le principe responsabilité OP.CIT. p68.

²سلامة احمد عبد الكريم، قانون حماية البيئة دراسة تأصيلية في الأنظمة الوطنية، جامعة الملك سعود، 1997، ص36.

لجميع شعوب العالم؛ بنية الحفاظ على البيئة العالمية، مع التحلي بحالة الوعي بحجم الآثار المترتبة عن الضرر البيئي التي نبتة عنها هانس وعليه فمبدأ الحيطة يجنبنا الفعل الإصلاحي، بالتصالح مع البيئة والخوف عليها في ظل مسؤولية رعائية أبوية اتجاه الأرض.

ما ساعد في انبلاج العديد من المواثيق كالميثاق العالمي للطبيعة "الذي نادى من خلاله بضرورة حماية النظم الإيكولوجية كواجب إلزامي للحفاظ على كوكب صالح لبقاء الإنسانية وعيش الأجيال القادمة، وذلك من خلال اتخاذ تدابير تحذيرية وتحيطية ملائمة لدعم القوانين الدولية والوطنية"¹.

كما نجد في نصوص الميثاق العالمي للطبيعة إيماناً خالصاً بتأثير مبدأ الحيطة والحذر؛ من خلال حثه على التدقيق في الأنشطة ذات احتمالية عالية في وقوع المخاطر للطبيعة، كسياسة تحوطية تطلبت أكثر من حماية للموارد الطبيعية وتسييرها بعناية²، لنجد اتفاقية أخرى ذات تأثير واضح بمبدأ الحيطة والحذر؛ تخص تلوث الهواء بعيد المدى، ما يؤكد على النظرة التحسبية والمتطلعة لأوضاع أجيال المستقبل التي ألزمت الدول الأعضاء باتخاذ تدابير تحيطية من هذا الخطر، خاصة أنّ "تلوث الهواء الذي يجد مصدره الطبيعي بصفة كلية أو جزئية في منطقة تخضع للاختصاص الوطني لدولة ما، ويحدث آثاره الضارة في منطقة تخضع لاختصاص دولة أخرى تقع على مسافة بعيدة بحيث يتعذر بصفة عامة تمييز مقدار ما تسهم به المصادر الفردية أو مجموع مصادر الانبعاث"³.

لتنص هذه الاتفاقية على ضرورة حماية النظام الإيكولوجي ككل، برؤية بعيدة المدى ضماناً لمستقبل آمن للأجيال كما جاء في فكر هانس، ليبدأ من خلاله الباحثين بفحص الظواهر الطبيعية بعقد مؤتمرات حول حماية الأرض ومحيطها الحيوي؛ كاتفاقية حماية طبقة

¹الشفلان سلامة، الحماية الدولية للبيئة، منشورات الحلبي الحقوقية، 2010، ط1، ص97.

²مها كامل، القمة العالمية للتنمية المستدامة، مجلة السياسة الدولية، تشرين الأول، العدد 150، 2002، ص258-260.

³الحديثي عبد الرحمان، النظام القانوني الدولي لحماية البيئة، أطروحة دكتوراه، جامعة بغداد، 1979، ص97.

الأوزون التي نصت بنودها على اتخاذ تدابير احتياطية وقد اتخذت بالفعل على الصعيدين الوطني والدولي لحماية طبقة الأوزون¹، ما يشير في صياغتها إلى تطبيق مبدأ الحيطة كإجراء مناسب لحماية البيئة من آثار التلوث" فأطراف المعاهدة عازمون على حماية طبقة الأوزون من خلال اتخاذ تدابير احتياطية تنظم بطريقة عادلة الحجم العالمي الكلي من انبعاث المواد السامة التي تستنفذه ويمثل الهدف النهائي في إزالة هذه الأخيرة وفقا لتغيير المعرفة العلمية²، ونقصد بمتغيرات المعرفة العلمية؛ الصور الجديدة للتكنولوجيا المتقدمة والابتكارات التقنية المتطورة بطاقتها الفائقة التي تمررت نتائجها على العالم الطبيعي، التي نبهت عن آثارها طويلة الأمد من قبل هانس جوناكس في استعماله مصطلح حالة القلق.

الأمر الذي عرف تكريسا من أغلبية العلماء من خلال اتخاذ إجراء فوري يحد من الانتهاكات المخلة بالنظام المناخي، كضرورة حتمية باتخاذها لتدابير مناسبة تلبى احتياجات الأجيال الحاضرة والمقبلة معا بنحو عادل، والعمل على استمرارية الحكومات في تطبيق مبدأ الحيطة حتى في غياب الأدلة العلمية القاطعة على وجود علاقة سببية بين المفعلات وآثارها³، فيكون مبدأ الحيطة مبدأ وجوب اتخاذ تدابير الوقاية، ضمن هذه السياسة البيئية التي تعمل على بناء ما يؤمن الوضع الإيماني المستدرك للآثار العابرة للحدود، ثم بناء تقارير دولية تحمل مسؤولية مستقبلنا المشترك، أهمها ما جاء في إعلان ريو بالنظر للمفهوم كالتزام مربوط بتلبية النداءات البيئية العالمية واحتياجات المستقبل، فمبدأ الحيطة والحذر وتوسعاته القانونية؛ أصبح يقَرّ على صانعي القرار انطلاقا من معطيات الوضع الحاضر قبل وقوع المشاكل والأضرار والأخذ بالحيطة، حتى يصبح هذا المفهوم مندمجا ومتشابكا باهتمامات مختلفة تسعى لتحقيق مبتغيات ومصالح الأجيال القادمة كتنمية مستدامة، في محاولة توفيقية بين التطورات

¹الشعلان سلامة، المرجع السابق، ص100.

²بروتوكول تم التوقيع عليه بمونتريال في 16/09/1987 دخل حيز التنفيذ في شهر 1 من 1989، نص البروتوكول بالجريدة الرسمية العدد 17 لسنة 2000.

³عبد المجيد وحيد، البيئة والإنسان في عالم جديد، مجلة السياسة الدولية، العدد 110 أكتوبر 1992، ص6.

العلمية والتكنولوجية حتى السياسية والاقتصادية مع الحماية والمحافظة البيئية، لتداخل الأهداف مع مسعى مبدأ الحيطة؛ الذي يعمل على استغلال الظروف والوسائل استغلالاً آمناً، كتحقيق لنوع من العدل في توزيع الموارد، الحقوق الثروات من حيث الأشخاص ومن حيث الزمان¹، فالأخذ بتحقيق العدالة بين الأجيال ذريعة شافية لوضع مبدأ الحيطة حيز التطبيق، ليشترط بدوره عنصرين أساسيين: أولها يتجلى في غياب اليقين العلمي؛ فالنتائج العلمية الغير محددة والغير يقينية توحى بخطر ينتظر المحيط البيئي، ثانيها الإعتراف بحالة اضطراب فاحتمالية النتائج العلمية يقينية لتفعيل واقع المخاطر. كما أن غموض نتائج الأبحاث العلمية مبرراً كاف لتفعيل مبدأ الحيطة، احتراساً من مآلات غير مدروسة تقوم القوانين الدولية بتدابير المنع، إما الكلي من خلال استبعاد الخطر كلياً ليتحقق من خلال الإثبات العلمي التام، أو الاستغناء الجزئي لتجنب حالة التهديد الناتجة عن الأنشطة الضارة بالبيئة، لذلك وصف مبدأ الحيطة كمعيار تقييمي نواجه به المخاطر المحتملة فهو يمتاز بالتوقع والتسبيق.

ما يظهر مدى تأثير مبدأ الحيطة؛ بحكم أنه لم يعد يقتصر على وجوب الإبلاغ عن الأخطار المقدمة علمياً، إنما امتد ليشمل الأخطار المشكوك فيها والمتنازع علمياً حول جدّيتها² كاعتماد العديد من الدول بما فيهم الجزائر لتحفّظها في التعامل مع المواد المعدّلة وراثياً على الرغم من عدم وجود أدلة علمية معتمدة وذات قيمة تثبت بأن المركبات المعدلة مضرّة بالصحة³ لكنها حجة أكثر انسجاماً مع مبدأ الحيطة.

ليقتضي تواجد هذا المبدأ في واجهة كل ممارسة سلبية حتى إن غابت العلاقات السببية لها؛ ما يعزز تقادي هذه الأخطار المشكوك فيها، كما لا يجب اتخاذ "عدم توفر التقنيات نظراً

¹ عبد العزيز مخيمر عبد الهادي، تعليقا على مجموعة المبادئ والقواعد القانونية لحماية البيئة من التلوث عبر الحدود، المجلة المصرية، القاهرة، 1987، العدد 43، ص 247.

² عمارة قادة، المسؤولية المدنية عن أضرار البيئة، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، ط 1، 2016، ص 122.

³ صونيا بيزات، آليات تطبيق مبدأ الحيطة في القانون الدولي للبيئة، أطروحة دكتوراه، جامعة سطيف، 2016، ص 27.

للمعارف العلمية والتقنية الجلية سبب في تأخير اتخاذ التدابير الفعلية والمتناسبة للوقاية من خطر الأضرار الجسيمة المضرّة بالبيئة ويكون فيها ذلك بتكلفة اقتصادية مقبولة¹، كما جاء في بنود مبدأ الحيطة بعدم تأخير التدابير الفعلية الملائمة للوقاية، فنجده يأخذ القانون الفرنسي مكانة معيارية فعّالة مناسبة لمنع حدوث الأخطار التي لا رجعة فيها للبيئة².

ليظهر من هذا القانون التشريعي الدولي أن وجود دافع سياسي واضح هو ما يعطي القوة في بناء قرار اتخاذ مبدأ الحيطة ليصبح مبررا قانونيا، فيعتمد عليه في غالبية السياسات الوطنية والدولية، لكن علينا أن نشير لزاما لنقطة مهمة تتمثل في استئصال تداخل معنى هذا المبدأ بما يدلّه مبدأ آخر يرتبط به لكن لا يعنيه؛ نقصد به مبدأ الوقاية أو المنع، فهذا الأخير هو تجنب للأضرار الناجمة عن الأخطار التي تمسّ البيئة من خلال العمل في المقام الأول على المصدر واستخدام أفضل التقنيات المتاحة، فهو مبدأ يتعلق بالأخطار المعروفة علميا ويمكن مواجهتها³.

وعليه؛ فإن كان المبدأين يتشابهان فيما يخص الحماية البيئية لكن الفرق بينهما يرتبط بنوعية المخاطر، فمبدأ الوقاية يرتبط بالمخاطر المعروفة ليتأكد من حجم أضرارها الفعلية، أما مبدأ الحيطة يتعامل مع وضع أكثر هشاشة تسوده حالة مشبوهة النتائج؛ تقتضي أكثر تركيز في المعالجة، ما يؤهله للتفكير في الأجيال القادمة وحقوقها المستقبلية وذلك "عبر تنمية خالية من أي تلوث قد يضر بالبيئة وبالتالي حماية الإمكانات الاقتصادية"⁴، وبذلك فإن عمل مبدأ

¹المادة 30 من القانون 03-10 المؤرخ في 19-07 سنة 2003 يتعلق بحماية البيئة في إطار التنمية المستدامة، ج ر/رقم 43 مؤرخة سنة 2003/20-07.

²La loi n°95-101 du 2 février 1995 relative en renforcement de la protection de l'environnement, dite loi Barnier, journal officiel de la république française du 03 février ، 1995، p1840.

³عبد الناصر زياد هياجنة، القانون البيئي، النظرية العامة للقانون البيئي مع شرح التشريعات البيئية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، 2012، ص 60.

⁴عايدة مصطفى، مبدأ التنمية المستدامة في الحماية القانونية للبيئة في الجزائر، مجلة دفاتر السياسة والقانون، جامعة ورقلة، العدد 3 سنة 2018، ص 364.

الحيطة على تحقيق حماية بيئية يتحد مع أهداف أخرى، كالاقتبارات التنموية الاقتصادية من خلال أخذ الحيطة في حماية الثروات الطبيعية بصورة عادلة تؤمن وجودها لأجيال المستقبل، لكن من ناحية مقابلة يحاول تسليط الضوء على ضرورة التريث والحذر من الآثار المحتملة في استعمال بعض الموارد؛ نسبة تفعيلها لأضرار لا سبيل لإصلاحها عند بلوغها أجيال المستقبل، وبالتالي فعوض التدخل لتخفيف الأضرار بعد وقوعها يضمن مبدأ الحيطة التدخل قبل وقوع الضرر.

كما تحدث عن هذا المبدأ الأستاذ فرانسوا إيوالد François Ewald في كتابه "فلسفة الحيطة" بكونها شعور بعودة الكارثة التي يصفها بشركة مخاطر من خلال تميزها بشكل خاص في اعتقال الخوف قبل ظهور مخاطر البحوث العلمية التي لا تستطيع عل كل المعلومات اليقينية¹ وإن كان العمل بمبدأ الحيطة من الناحية القانونية لا يقتصر على البيئة وحدها لكن اهتمامه وتأثيره الأكبر كان لضمان سلامة التنوع البيولوجي، وتحقيقه لسلامة وجودية للظواهر الطبيعية.

ما اتجه في مساره التشريع الجزائري على غرار غالبية دول العالم؛ رغبة في مجارات القوانين الدولية وسعيا لتحقيق تنمية مستدامة، لتكون الجزائر من الدول الإفريقية المهمة بالمجال البيئي خاصة بعدما تلقته من ممارسات خطيرة على البيئة بفعل الاستعمار والحروب المباشرة والغير مباشرة، ما جعلها تمارس الحيطة كمبدأ للخروج بأوضاعها البيئية ومراجعة مشاكلها المستجدة، فكانت أول المعاهدات المتخذة لمبدأ الحيطة منها في الممارسة الإفريقية هي معاهدة باماكو؛ الهدف منها منع الدول المتقدمة من النظر لها كمكب نفايات لموادهم الخطرة وقاية من النتائج الوخيمة، فكان المبدأ وسيلة ناجحة لتحقيق ذلك والطريقة الأكثر نجاعة، لكن هذا لا يعني أنّ الإيمان بمبدأ الحيطة مرهون بضعف الدول وموقعها المقلق في

¹ عمارة نعيمة، مبدأ الحيطة ومسؤولية المهنيين، أطروحة دكتوراه في القانون الخاص، جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان، 2014، ص16.

منطقة التهديد؛ بل هو تحقيق للحماية المنفتحة، فالولايات المتحدة مثلا رغم قوتها العالمية من شتى المجالات؛ إلا أنها جسّدت في العديد من تشريعاتها القانونية كمشروع the clean air act أي الهواء النقي الذي عمل على منع استيراد البنزين القذر والمنتج في المصافي الفينزويلية والمصدر لأمريكا، حماية للبيئة والأحياء المهددة بالانقراض¹.

فكان المشروع يهدف إلى الحيطة من أجل عدم تلويث المياه وتفعيل الهواء النظيف، كأن حال هذه المسؤولية ذات الطابع الخاص من مسؤولية السياسيين²، فبناء هذه القوانين الوطنية والدولية يظهر ما سعى هانس للتنبه عنه من أخطار ناجمة عن التطور التكنولوجي يعاني منها أجيال المستقبل أكثر.

ليكون مبدأ الحيطة أساسا في بناء المسؤولية كنداء للواجب الأخلاقي والحديث عن الحيطة عند هانس يظهر اتصاله بتحقيق لوعي ايكولوجي معاصر تظهر من خلاله ما تمّ من قطيعة بين العالم القديم والعالم الحديث³ ما يلزم الإنسان؛ السياسي منه خاصة أن يتعامل بحذر شديد في سيره نحو التقدم التكنولوجي، فتوازن الحيطة والعمل السلطوي والتطور العلمي يشيّد لنا أخلاق جديدة، هي أخلاق المسؤولية.

من هنا يمكن القول أنّ المشروع الفكري والإيتيقي عند هانس جسر تواصل بين المشكلات الأنطولوجية والإيكولوجية وحلولها البيوتيقية، من خلال إجاباته التطبيقية للمنظومة القيمية، التي توجّه الوعي الإنساني نحو تجاوز مركزيته والاعتراف بمسؤوليته اتجاه الآخر الحامل في دلالاته الإنسان والطبيعة، لتزيد بهذا المنطق حجم المسؤولية كمبدأ يجعله هانس من مقومات النهضة، خاصة كونه تصور قد خلق من رحم الواقع المعاش، لنلمس وجوده في الحقل البيولوجي الذي أعطاه معاني قيمية روحية، تحقق المعنى الديني المنفتح على كل الأجناس

¹فؤاد قاسم الأمير، الدولار وتأثيره في أسعار الذهب والنفط، بغداد، 2014، ص92.

²Olivier god ARD، 'le principe de précaution، une nouvelle logique de l'action entre science et démocratie، revue philosophique politique w°11mai 2000،p19.

³François Ewald، 'l'expérience de la responsabilité، thomas Ferenczi، paris، 1995،p35.

والمجتمعات كرقابة أخلاقية لا عقائدية جبرية، تكون فيها المسؤولية سبيلا لضمان حقوق الأجيال التي لم تولد بعد، لينتقل بها كموازنة بين التعليم والتربية، المثالية والواقعية، الوجود الإنساني والوجود البيئي، فيكون مبدأ المسؤولية الوسط الذهبي لضمان السلام العالمي، ليحقق هذا التفاعل نتيجة اتخاذ الحيطة والحذر سدّ فجوات الأزمات التقنو علمية بدل إصلاحها، فتكون غايات مشروع هانس الإيتيقي؛ النّقد قبل الفقد، كوننا "مسؤولين عن كل ما هو قابل للتغيير والتحول وكل ما هو مهدد بالتلف والزوال"¹، ليضيف هانس: "المسؤولية الجديدة قد ولدت من الخطر الأول، بحثها هو ضرورة بأخلاقيات الحفظ والوقاية، ليس من التقدم والكمال من هذا الوضع، الوقاية قد تكون صعبة نوع ما، وربما تتطلب المزيد من التضحيات من أجل تحسين أحوال البشر"².

¹Hans jonas, le principe responsabilité, OP.CIT. p 174.

² ibid. p.193

الفصل الرابع:

قراءة نقدية لفكر هانس جوناكس الإيتيقي

يعدّ سؤال الأخلاق سؤالاً محورياً في مسار الفكر الفلسفي وحجر الأساس للحاجة التقنو علمية المعاصرة، والتحوّلات التي رافقت مسار الحداثة، لكن إن كانت الأخلاق الكلاسيكية حتى المعاصرة تهتم بما هو كائن، فهانس جوناكس يتميز في صرحه الأخلاقي في اهتمامه بما سيكون؛ بنظرة مستقبلية مكثّرة لأجيال المستقبل.

ليكون في مبدأ المسؤولية عند هانس الانطلاقة في تجديد مفهوم الأخلاق، كمسؤولية أخلاقية تقوم على صحة الضمير الإنساني اتجاه الأنا والآخر بما فيه الطبيعة، كمساهمة في إعادة تركيب الصورة الأخلاقية الفلسفية، التي حضر بها هانس جوناكس ليتميز في ساحة الفكر الغربي المعاصر.

ما أدى بالعديد من الفلاسفة والمفكرين للتأثر بما تحمله أفكاره الإيتيقي والإيكولوجية، أمثال جاكين روس تلميذته التي ارتشفت من معالم جهوده الأخلاقية انطلاقاً من تجاوزه للأخلاق الكلاسيكية التي كانت تتأرجح بين اعتماد المفاهيم الأخلاقية كالمسؤولية والعدالة وتحقيق الخير من مرجعيات دينية مقدسة أو من حدود وضعية إلزامية، ليخرج هانس بعمل الواجب لأنه واجب في ذاته؛ دون ربطه بمقاصد أخرى، حتى إن ظهر منه تأثيراً بكانط في المسألة؛ لكن تجاوزه بنظرته الاستشرافية المستقبلية التي لا تقف عند حدود أبناء الحاضر كإبرام لمعايير تحقيق السلام الجديدة، التي تتحقق نتيجة اختيار الإنسان المسؤولية النابعة من صميم الأنا، كمسؤولية عميقة، هذا ما تبنته جاكين روس التي وجدت في مناخ فكر هانس النظري والتطبيقي مختلف.

ليظل أثر هانس في الفكر الإيتيقي غير مقتصر على الاهتمام بتأسيس فكر فلسفي أخلاقي قائم على تأكيد التجاوز للأخلاق الكلاسيكية والامتثال للواجب الأخلاقي الداخلي، بل تتجه أخلاقيات هانس إلى رؤية بعيدة أكثر فاعلية؛ تخلخل التفكير السائد صوب الحضارة التقنية، كما تبنت جاكين تغيير معنى المسؤولية عند هانس بنظرة منفتحة تحمل مسؤولية الإنسان والطبيعة كما العديد من التصورات والمفاهيم الإيتيقي؛ قوة فكرية منه لمجابهة مخاطر

المستقبل وضمان لإنسانية الإنسان، تمهيدا لاحترام وحماية الغير ليشر الأخر بوجوده من الأنا. انطلاقا من هذا ترى المفكرة أم الزين المسكيني أنّ هانس قدّم للفلسفة العملية صبغة تساؤلية جديدة تتعلق بالمستقبل الإنساني، باعتبار أنّ المشروع الأخلاقي عند هانس الأيكولوجي منه خاصة يسعى لتوفير حماية وصحة كبرى تحمل الإنسانية والطبيعة معا، فتكون إيتيقا المسؤولية عند هانس تحمل رؤية بمنظور المستقبل العالمي، تحقيقا لحضارة العيش المشترك.

لكن إن كان لهانس جوناكس حضورا في فكر بعض الفلاسفة تأثرا؛ لا يعني أنّ فكره لا يعرف من يردّ عليه بالتجاوز؛ خاصة فيما يتعلق بمسؤولية الأجيال التي لم تولد بعد، كمشروع ضمان وجود اللاموجود كما ردّ عنه طه عبد الرحمان، فرغم ما يمتدحه في منهجه الإيتيقي وضرورة أخلقته للتقنية، فقد تجاوزه في مسألة حماية اللاموجودات كتعدي عن الغيبيات، كما عاب عنه قصوره في تغييب المبادئ الدينية، ففصل الخطاب الديني عن بعده الإيتيقي، اغتراب للمطالب الأخلاقية عن معانيها؛ الخروج منها يقتضي نهج الأخلاقية الإسلامية كحل عالمي، ليحقق لنا حالة اطمئنان معرفي كما جاء عند بول ريكور؛ الذي تجاوز هانس في عدالته التوزيعية بين الإنسان والطبيعة باحتوائهما لنفس الحقوق مع إبقاء مفهوم الواجب حكرا على الإنسان اتجاه محيطه، ليجد بول ريكور أنّ المسؤولية الأخلاقية لا بد أن تسير وفق مبدأ لا إفراط ولا تقريط، وكل عمل إيتيقي لا بد أن تكون مقاصده الختامية في المصلحة الإنسانية باعتبارها أعقل الموجودات، فإن كان يوافق في حماية الطبيعة من الهيمنة العلمية؛ ليتجاوزه بفكرة كل احترام وتقدير لمصالح الذات فيه اعتراف وحماية لغير الذات، كخلق لموازنة عادلة بين الوجود الإنساني والنسق البيئي. وعليه فبين ما جاء من إثراء لأفكار هانس وما تجاوز فيه فيما يتعلق بضمان استمرارية الإنسانية وأي مبدأ أنجع بها؟! نستذكر قول هانس: "لا أعتقد أن الإنسانية ستبقى متفرجة لنهايتها ونهاية العالم"¹.

¹Hans jonas، une éthique pour la nature، ITHÉM. p75.

المبحث الأول: حضور هانس جوناكس في الكتابات البيواتيقية المعاصرة

إنّ عمل هانس جوناكس على زعزعة الفكر الأخلاقي السائد واقتراحه لأخلاق المسؤولية المتميزة، كموازنة بين حاجات الإنسان ونداء الطبيعة¹، هو ما ميّز فكر هانس المهتم لكل مركزية كلاسيكية، فيصبح الأب الفكري لإعادة بناء جسور العلاقة بين الإنسان والطبيعة الممتدة، لتؤثر أفكاره الإيتيقي والإيكولوجية منها خاصة، في العديدة من الفلاسفة لدرجة أن أصبحت أفكاره عالمية محققة لمسعى مشروع الإيتيقي الذي يعدّ أكثر المشاريع الإيكولوجية جرأة في استجاباته لنداءات الطبيعة، وبناء حدود للإنسان في تعامله معها، فيما اصطلحه بمبدأ المسؤولية الشاملة؛ الحامل في طياته لضرورة التحلي بالوعي اتجاه الآخر ضمانا للحقوق وتوزيع عادل للواجبات.

ما أخذ بالأخلاقيات البيئية الغربية والعربية لتبني مبدأ المسؤولية الذي نحتة لأجل النهوض بالكرامة الطبيعية، إلى جانب كرامة الإنسان واتخاذ مبدأ الحيطة والحذر كضمان لإعادة التوفيق بين ما فرّقه التحديات المعاصرة، فاتخاذ هانس للطبيعة كموضوع حقوقي هو ما ميّز فكره وأذاع صيت أفكاره في العالم المعاصر، فالبناء الأخلاقي الحامل للبيئة عند هانس يختلف عن الوقف الكلاسيكي في مفهوم البيئة، تكون فيه الطبيعة واقعا فكريا يستحق الرعاية والحماية، عوض مبدأ الإصلاح الذي ينبه عن وقوع الكارثة ووقوع الضرر، هذه الفكرة الجديدة عن ثقافتنا الإيتيقيّة تضم في الغالب الحق والإنسانية والشخص².

حمل وعاء المفكرين الإيكولوجيين لفكر هانس جوناكس الإيتيقي، هو تحقيق لمشروع إنساني وتجسيد لتنمية مستدامة، وعليه موازاة مع ذلك؛ كيف حضر مبدأ المسؤولية كتجديد أخلاقي عند هانس جوناكس في فكر جاكليين روس الغربي المعاصر؟ وماهي طبيعة الفلسفة

¹حسن المصدق وآخرون، البيواتيقا والمهمة الفلسفية، المرجع السابق، ص64.

²جاكليين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، المرجع السابق، ص118.

الإيكولوجية التي تبنتها المفكرة أم الشيخ المسكيني، تجسيدا لفكره في الواقع الفكري العربي وما اعتمده لوك فيري من فكر هانس الإيتيقي والبيئي؟

أولا-مساهمة هانس جوناكس في تجديد مفهوم المسؤولية عند جاكولين روس

يعيش العلم بداية من القرن العشرين مرحلة جديدة، تكشف عن حقيقة هذا العصر في امتيازه بالمعرفة، فأضحت الاكتشافات العلمية في استمرارية للبحث عن آليات التحكم والتغيير بهدف التعرف على الحياة والتحكم فيها وصولا للإنسان والسيطرة عليه، بل تغلغت في مداخله بالعمل على جيناته لدرجة أن أصبحت تلقب بالذهب الأخضر، لما تقدمه من حقل خام للتجارب العنوية، من ثمة فقد أصبح الإنسان كائنا حيا للدراسات التجريبية، ليتم الإعلان عن بداية مرحلة مختلفة تماما تعبر عن القوة الهائلة للتقنية في سيطرتها على الإنسان والطبيعة وهشاشتها في تطويع هذه التطورات العلمية خدمة للوجود الإنساني، لتصبح الحياة على الكوكب الأزرق مقلقة بتعبير هانس جوناكس، بمبدأ كل ممارسة علمية مباحة عمليا ومشرّعة تحت أخلاق المنفعة الإنسانية تفرض بالضرورة عودة السؤال الأخلاقي لملازمة مسار العلم المعاصر الذي يعزز الالتفات للمعرفة الأحادية التي فصلت مسارها من المفاعلة الأخلاقية، ليدفع العلم نحو مساءلة معيارية كحتمية للواقع التقنو علمي الراهن.

ما حاول الفيلسوف هانس جوناكس بناء انطلاقا من بناء جديد لمفهوم المسؤولية، بتشكيله أبعادا قيمية جديدة تحمل دلالات تجيب عن أزمت عصرنة التطبيقات التقنية، فهي مسؤولية أخلاقية منبلجة من صحوة الضمير الإنساني نحو ذاته ونحو الغيرية، المفهوم الذي تبنته جاكولين روس عن هانس وأبدعت في رعايته؛ فالانقلاب الأخلاقي عند هانس مسّ وأثر في جاكولين روس انطلاقا من تجاوزه للفلسفات الأخلاقية الكلاسيكية القائمة على المركزية الذاتية التي تعلق فيها المكانة والقيمة الإنسانية عن كل العناصر الحيوية الأخرى؛ التي تعامل كوسيلة لرعاية الغاية الإنسانية.

ليقوم هانس هذه الصورة بإعادة الحياة للطبيعة المهمشة، كحق إيكولوجي يعلو صوته عند هانس للمحافظة على البيئة حفاظا على الأجيال القادمة؛ كمشروع للسلام، فالتقدم العلمي بالنسبة لهانس لا يعبر عن حالة الاطمئنان إنما هو نبوءة شؤم وخوف، فمن اليقين العلمي نستخلص حالة لا يقين للوجود الإنساني الطبيعي، خاصة أن هذا "اللايقين الخطير يجعل الأخلاق في عملية تعقل المسؤولية، اتجاه المستقبل والتي من الواضح أنها لا تقتصر على نبوءة الشؤم فهي ترتبط بنظرية الأخلاق وتتيح الفرصة لمبدأ جديد، الذي بدوره مثل الوصف العملي الذي هو شرط للتعبير عن ذلك بشكل مبدئي، ويجب الاستمتاع أكثر إلى نبوءة الشؤم مقابل نبوءة السعادة وهذا الاستمتاع يكون لفترة وجيزة"¹، بمعنى ضرورة الوقاية من الرفاهية الإنسانية النابعة من التقدم التقني، من خلال التحلي بالوعي الأخلاقي والفتنة لما سماها جاك إلول jack Ellul بخدعة التكنولوجيا، والحيطة منها تتحقق عن طريق بناء مسؤولية كمبدأ أساسي لانتقال الإنسان من أهداف التقنية، التي تدفع بقوتها الوجود الإنساني إلى التراجع عن مكانته، ونقصد به طريق اللانهاية واللامحدودية التقنية الغامضة التي ساعدت الإنسان في تلبية احتياجاته المادية وجزأت وجود غاياته العليا التي يتغذى منها جانبه الروحي.

ما جعل هانس يدعو ونحن وسط القلق الفلسفي إلى مهمة عاجلة للفلسفة تكمن في بناء ما يمكن تحقيق عقد محدد مع العلوم الطبيعية حتى نتضح لنا حدود العالم المادي بوجود إبرام سلام جديد معه"²، إذن حسب جوناكس الأمر يتحقق نتيجة اختيار الإنسان المسؤولية النابعة من صميم الأنا الحرة، بعيدا عن أوامر وحتمية القوانين ولا الضوابط الوضعية وإن كانت للمسؤولية التعاقدية المصطنعة من قوانين واتفاقيات سياسية لها قدرة الحد من الهيمنة على الإنسان والطبيعة، لكنها زائلة مؤقتة ليست نابعة من شعور داخلي ثابت المبدأ، لذلك فالمسؤولية العميقة كفيلة بحماية أحفادنا في المستقبل حتى البعيد منه، فهي مسؤولية متأصلة

¹Hans Jonas, 'le principe responsabilité', ITHÉM, p37.

²Hans Jonas, 'une éthique de la nature', ITHÉM, p 53.

من واجب طبيعي وقيمة في ذاتها، ليكون مبدأ المسؤولية النموذج الأمثل لبناء المشروع الأخلاقي عند هانس ليحمل في طياته ما يحقق استمراريته التي تحملها كتابات فلاسفة آخرين اتبعوا وساروا على النحو الذي اعتمده هانس، ضمن إطار أخلاقي يسعى لتحقيق الصلاح والخير للمجتمع والطبيعة فوجود الأجيال القادمة كما قال هانس جوناكس "موجودون فقط بحكم التبادل المستمر مع العالم"¹.

هذا ما تبنته جاكلين روس فهي تجد أنّ المنظور الحدائي وضع العالم كحالة صماء ومفرغة من أي حياة روحية؛ بل نزع كل قداسة عنها، لتجد في المسؤولية عند هانس إعادة تنشيط للفكرة الغائبة بالطبيعة مثلا ليست موضوعا للمعرفة وكفى بل هي حقل حيوي يستوجب حمايته والاعتناء به²، كما نجد هانس مرجعا فكريا تستمد جاكلين وجودها الفكري منه، خاصة عند تغيير هانس لمعنى المسؤولية التي لم تعد تقتصر على الإنسان والإنسان الآخر، لتفكر في علاقة الإنسان بالطبيعة وهي المسألة التي استمدت منها جاكلين تصورهما لمفهوم الغيرية، فجوناس غير العديد من التصورات والمفاهيم الإيتيقيّة، بما فيها مفهوم الخوف الذي صار يحمل حسب جاكلين روس تحمّل المسؤولية كقوة لمجابهة مخاطر المستقبل؛ حماية لأجيال المستقبل.

إنّ الموقف الأخلاقي لجاكلين روس وليد رحم مبدأ المسؤولية عند هانس، لاهتمامها بالعلاقة الأخلاقية الواجبة من الأنا اتجاه الغير، ما انطلقت منه جاكلين كضمان لإنسانية الإنسان وبناءها لفلسفة المسؤولية التي تكون فيها المسؤولية النقطة المركزية لاسترجاع ما همّش فيه الآخر خاصة الطبيعة فتبني أخلاقا راهنية؛ فنقول "إنّ الأخلاق النظرية لا تستطيع نسيان أصولها فهي تأخذ من مبدأ القوة التأكيدية من مبادئ الواقع والمسؤولية، حتى الثقافة

¹Hans Jonas, 'pour une éthique de future', Ithem, p 72.

²Jacqueline Russ, 'la pensée éthique contemporaine', a grégée de la philosophie, 4 édition, puf, p20.

الجمالية الذاتية¹، لذا وجب على الأخلاق المعاصرة أن تحتفظ بالتقاليد وتجديدها وفق ما يتمشى مع متطلبات زماننا ومشكلاته، حتى تنتقل من كونها مجرد مبدأ فكري إلى حصن أخلاقي، فالمسؤولية هي التي تعطي السمات الأخلاقية للوجود الإنساني.

كما اعتمدت جاكلين في بناءها لأخلاق المسؤولية من إشارات بأخلاق الغيرية ونبذها لكل صور الحروب والصراعات والتعصب في أوساط الإنسانية، ذلك من خلال التمازج والتسامح مع الغير وبناء مسؤولية بين الأنا والغير بشكل واعي وأخلاقي، هي مسؤولية شاملة النظر والعمل، لكن قبل أن تكون واقعا عمليا يقتضي وعي وفهم للسلوك².

جاكلين تدعو إلى صياغة أخلاق جديدة لا تتقدم بفعل الزمان ولا المكان كما قال هانس أخلاق عالمية لا تموت، نابعة من قانون طبيعي يقدم مساواة بين العناصر الحيوية واعترافا للآخر في ضعفه وقوته، على هذا الأساس تحمل جاكلين فكرة أنّ الطلب الأخلاقي ينبغي أن ينمو نموًا لا محدود، فكل يوم نجد من قطاعات الحياة ما يفتح أمام مسألة الواجب والمسؤولية³ بحيث أصبح من الضروري قيام أخلاق جديدة مواجهة للأحادية، ما تشيد به جاكلين من أخلاق هانس التي تنظر لعلاقة الأنا بالغير بل بالعالم ككل، فضرورة الاعتراف بالآخر هو جواب تحديات قرن التقنية.

لتدعو جاكلين بدعوى هانس في التخلص من الوضع المقلق عن طريق التوجه لفعل التطهير من الذاتية والمركزية، بالعمل على مبدأ الاتصال بين الأنا والآخر، فالأخلاق الحياتية تدل على ضرورة البحث عن أشكال الاحترام الواجب للشخص سواء كان هو الآخر أم الشخص ذاته⁴.

¹ جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، المرجع السابق، ص 33.

² المرجع نفسه، ص 8.

³ المرجع نفسه، ص 9.

⁴ المرجع نفسه، ص 111.

لنستنتج أنّ جاكليين تسعى لمحاربة الذاتية المركزية من خلال بناء المسؤولية اتجاه الآخر، لأجل بلوغ السعادة الإنسانية القصوى التي تحقق بناء علاقة جوهرية مع العالم، كما تتفق مع هانس في فكرة إسناد أخلاق المسؤولية إلى سلطة إيتيقية لا دينية، وإن كانت السعادة الإنسانية حسب جاكليين أقرب طريق للوصول إلى الله لكن لا يعني أن تسلك طريقاً ميتافيزيقياً، ليكون الدافع من حماية الغير مسنوداً بنوع من الإنسانية الخالصة؛ لا عقيدة إيمانية، فكما التزم الإنسان بتعميق روابطه مع الآخر، كلما أخذت أخلاق المسؤولية صورة كونية.

في دفاع جاكليين روس عن أخلاق المسؤولية تجد في صورة الوجه؛ المحدد للهوية الذاتية، بمعنى إن كان لقاء الغير يبدأ بلقاء الوجه بالوجه، فالوجه المقابل هو الذي يشعرك من ملامحه بفاعلية وجوده لضرورة بناء مسؤولية اتجاه الآخر، ما يولد إلزامية أخلاقية تتجلى عنها الأخلاق الإنسانية، والوجه بتعبير جاكليين يقدم رسالة من تعابيره في مباشرة المسؤولية، لكن اعتماد المسؤولية اعتماداً على مكانة الوجه بصورة مباشرة في العلاقة لا يعني عدم احتواء الغريب من مسؤولية الأنا، ليتحقق من خلال شعور الأنا بالآخر عن طريق إنسانيته، فتكون الأنا مسؤولة عنه بالرجوع لملامحها الذاتية، في علاقة لا تخضع لمصلحة، فهي مسؤولية خالصة غير مشروطة فهي "مسؤولية غير متناظرة، إنني مسؤول عن الآخر دون أن أنتظر مقابلاً إن علي أن أتحمّل كل شيء"¹.

هذا ما يؤكد أن طبيعة أخلاق المسؤولية عند جاكليين روس فيها تقديس للآخر لأجل بناء أخلاق التواصل، باعتبارها السبيل في بناء كل خطوة أخلاقية، كما أخذت جاكليين من أخلاق هانس فكرة الخوف على الآخر، وإن كانت تعني بقوة عند هانس الآخر البيئية، فجاكليين فعلتها بصورة متركزة على الآخر الإنسان، بوجهه المعبر عن ضعفه وقلقه مما سمته بعنف المو؛ ليحمل معه خوفاً من وضعه في عالم التقنية والاصطناع، فالأنا عليها أن تتحمل مسؤولية

¹ جاكليين روس، المرجع السابق، ص 65-66.

حياة الآخر وموته من خلال واجبها في عدم تركه يموت وحيدا تجاوزا للفردانية وصور التفكك، كأنّ أخلاق المسؤولية عند جاكلين تدعو لترسيخ مركزية الآخر في وجه الأنا دون تفعيلها لصور التعالي بل الإنسجام؛ ليكون أساسا في إدراك المعنى من الوجود الإنساني، وإن بدأت أخلاق المسؤولية عند جاكلين روس في صورة نظرية لكنّها تحولت إلى مجالات عملية ملموسة في الواقع الإنساني من علوم بيولوجية للعلوم التجارية والسياسية، خاصة بعد تقاوم أزمة الإنسان في دخوله لعالم آلي فرض عنه ما لا يطيق، لتتساءل في ذلك جاكلين عن طبيعة الأخلاق التي تلائم هذا الوضع الشائك، ما استوجب عنها تحليل كل الأخلاقيات لبلوغ المعايير التي تتيح توجيه أحوال الإنسانية.

لتجد في الأخلاقيات العملية الملاذ لكل ما يتعلق بالإنسان حتى بكل طبيعة حيوية أخرى، برأي جاكلين وجود الإنسان في خضم التعددية الأخلاقية من الطبية للمهنية، تجعله مطالب بوعيه للوصول إلى حقيقة مفادها أن هذا التعدد ينصهر كله في دائرة أخلاق المسؤولية، فتقنية عصرنا كما تقول جاكلين "تعرب عن فراغ انطولوجي تسألنا... وتدعونا إلى شفافية التفكير إلى صياغة الأخلاق النظرية حول مبادئ جديدة ونظرية جديدة حول المسؤولية"¹، فسيطرة التقنية على حياة الإنسان من الواجب اتخاذها بعين الاعتبار لأجيال المستقبل؛ كما أبان ذلك هانس، فقد أوضح أنّ سيطرة التقنية على الإنسان نتيجة لغياب الرقابة والأخلاق؛ لترجع حسب جاكلين أيضا لممارسات لا مسؤولة تأخذ إلى وقع الضرر على البيئة ككل، واستعقال الوضع يكون عن طريق بناء مبدأ المسؤولية الواعية لا بمبدأ تعويض الضرر بنفس ما قال هانس، فالأخلاق التي ينصّ عليها هي أخلاق الحماية لا أخلاق التعويض، لتأخذ بذلك جاكلين قولها أن الأخلاق المعاصرة تعتمد على مبدأ المسؤولية للمحافظة على وجود الإنسانية القادمة، فهي مسؤولية حكيمة ذات طبيعة غير محدودة بالزمن، فجاكلين إن أخذت بمسؤولية

¹ المرجع السابق، ص 19.

هانس لكنها أعطتها صيغة الواجب الكانطي بحيث تكون الأوامر القطعية ضرورة للمحافظة على الحياة والوجود.

فنلمس من فكرها وجود مبدأ المسؤولية كنداء للواجب الأخلاقي وحق مطلق للإنسانية، أما عن صيغة المسؤولية عند جاكلين كانت وفق ما نددت به من إحياء التقليد والعمل على تجديده وفق ما يتماشى مع الحاجة الراهنة، فأخذت بالواجب كحتمية وحوّلتها إلى ضرورة ومسؤولية للمحافظة على الإنسانية، ليمسّ الواجب توجيه الأفعال بوعي وحذر وحكمة لوقاية الوجود، فالالتزامات هي من صور الأخلاق الجديدة التي نجد في فكر جاكلين ضرورة لبناءها كأخلاق حياتية "كمسؤولية اتجاه الإنسانية القادمة والبعيدة الموكلة لحراستنا والبحث على أشكال الاحترام الواجب للشخص"¹.

هنا تظهر الصورة التشاؤمية لجاكولين من التطور العلمي والتي تتفق فيها مع نبي التشاؤم هانس جوناكس، نتيجة الفجوة الكبيرة التي فرضها هذا التطور، لكنها كما يتضح لنا لا تشترك معه فقط في الرؤيا التشاؤمية بل حتى في توسيعها لدائرة المسؤولية بقلبها لمنظور مستقبلي، أيضا في تقديمها للمسؤولية اتجاه الغير كشعورية طبيعية ونموذج أصلي لكل مسؤولية تعود في نتائجها لحماية الأنا الواعية، لتوحي بطابعها التبادلي إلى ضرورة تفعيلها كوعاء إنساني يحمل رعاية وحماية شاملة وتلبية النداء فيها يكون غير مشروط بين السائل والمسؤول، فتقول في ذلك: "إنني أضطلع بالإنسانية القادمة التي لن تقدم لي بالبداهة أية منحة وهذه اللاتبادلية في الأمر تشكل عنصرا مميزا مادام واجبي ليس البتة بالصورة المقلوبة لواجب آخر، وهذا ما يذكرنا بالالتزام اتجاه الأطفال المولودين، فأنا مدين لهم بكل شيء دون أن أنتظر منهم أي شيء"²، لنلمس من قولها هذا تأثرها بالمسؤولية الأبوية لهانس كمسؤولية غير مشروطة لاتبادلية كما قال؛ همّها تحصيل الواجب كمسؤولية بالحب لا بالجبرية.

¹المرجع السابق، ص112-113.

²المرجع نفسه، ص82-83.

هذه الطبيعة في العلاقة تقود لتصور مسؤولية الأجيال التي لم تولد بعد، قائمة بالفطرة دون مقابل، كما أخذت عن هانس نموذج آخر وهو مسؤولية رجل الدولة، مسؤولية مرهونة بالوجود المجتمعي من السعي لتنظيم المجتمع، لها نية الإصلاح حتى إن كانت طبيعتها مقتصرة على الحاضر، قد تبنت جاكليين لهذين الأنموذجين سعيا منها في دعم أخلاق كونية تحرر الإنسانية من النظرة العلمية الضيقة وبناءها لمجتمع عالمي قائم على القانون الطبيعي اللامحدود، رغبة في تأسيس قيم عالمية أساسها أخلاق المسؤولية.

ليتضح لنا من تناول جاكليين روس لمبدأ المسؤولية في بناء صرحها الأخلاقي، تمهيدا لأخلاق العيش القائمة على حمل مسؤولية غير مشروطة في حب الغير، فالمعنى الحقيقي من تحمل المسؤولية هو قدرتنا على احترام وحماية الغير ليشعر الآخر بوجوده من الأنا ويفقد الأنا وجوده في غياب الآخر، لتكون كل ممارسة في الحياة قائمة على معنى الحفاظ على الطبيعة من أجل الأنا والآخر حتى ذلك الذي يقدم لم بعد تحقيقا للسلام.

ثانيا- إيتيقا المسؤولية عند هانس جوناكس وتأثيرها على الأفق الإيكولوجي عند أم الزين بن شيخة

المسكيني

تعتبر الحضارة الإيكولوجية مسعى لتحقيق التناغم بين الإنسان والبيئة، لتتجلى في اهتمامات التفكير الفلسفي، خاصة إن كانت طبيعة الفيلسوف عنصر من الطبيعة، ما يجعل المشكلات البيئية قلب اهتماماته ونقاشه الفلسفي، "كثورة كوبرنيكية من نوع جديد: لم يعد الإنسان هو المركز، بل الطبيعة والحياة وبعبارة أخرى؛ تخلى الفلاسفة المتمركز حول الإنسان الذي هيمن على الفكر الغربي لفترة طويلة، وتجنّدوا للدفاع عن البيئة"¹، بمثل ما قام به هانس جوناكس في كتابه مبدأ المسؤولية والذي جاء تحت عنوان فرعي "أخلاق من أجل حضارة تكنولوجية" خاصة بعد أن أضحت التكنولوجيا المعاصرة تحرق مخاطرها بالوجود الإنساني بل

¹ جمال مفرج، الفلسفة الغربية من المكاسب إلى الإخفاقات، الدار العربية للعلوم، بيروت، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2009، ص35.

تتجاوز حدوده للمحيط الحيوي بأسره، لي طرح من خلال فكره الإيتيقي ضرورة التجديد الأخلاقي الذي يلائم طبيعة الحياة العلمية المعاصرة، بعد أن أنتجت التقنية الحديثة "أفعالا وسلوكيات جديدة، أفرزت موضوعات جديدة ونتائج غير متوقعة، لم يكن بمقدور الفكر الأخلاقي استيعابها ومسايرتها"¹، لذلك يعدّ واجب المحافظة على الحياة في صورتها المنفتحة واجبا أخلاقيا يربط الإنسان بالطبيعة، فلا حياة للبشر بلا طبيعة في صحة جيدة.

وعليه فجوناس من خلال هذا المشروع الإيكولوجي، يسعى لتنبيه الإنسانية بناقوس الخطر التكنولوجي الذي بات يهدد المحيط الحيوي بالخراب والاندثار، ما يجعل كل استبصار إيتيقي في نتائج التكنولوجيا المتقدمة، يحمل في طياته البعيدة ترميم الانكسار الوجودي"².

من هذا المشروع الإيتيقي لهانس ترى المفكرة أم الزين المسكيني أنه قدم للفلسفة العملية صبغة تساؤلية جديدة، تتعلق بالمستقبل الإنساني كنوع من المصالحة بين الإنسان والبيئة، أو كما جاء في ثنايا فكر فتحي المسكيني، تتعلق بمستقبل الأجيال التي لم تولد بعد، ولا يخص هانس هذه الأجيال البشرية منها فقط؛ بل في تجاوز منه لكل مركزية، يوسع المفهوم حتى يشمل الطبيعة، التي يجد لها هانس غاياتها الخاصة، وحقوق متراكمة على الواجب الإنساني تحقيقها.

ما أطلق عليه "أخلاق المسؤولية" كعقلنة لجنون التكنولوجيا، وتبصّر للعمى الإيتيقي الناجم عن حقوق البيئة الصورية الكامنة في شعارات الإنسان تحقيقا لغايات الإنسان ذاته، وعليه فالإيكولوجيا عند هانس تحتاج لإيتيقا المسؤولية كقانون عملي تضمن به الطبيعة حقوقها، وعلى ضوء ما جاء من فكرة هانس هذه تقول أم الزين المسكيني: "لذلك ينبغي تسليح هذه

¹Hans Jonas le principe responsabilité , Ithem. p30 .

²مجموعة من الأكاديميين العرب، الفلسفة الغربية المعاصرة من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج، أم الزين بن شيخ المسكيني، هانس جوناكس، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، منشورات الاختلاف، دار الأمان، ط1، ج 2، 2013، ص974.

التكنولوجيا بإيتيقا جديدة، في حجم غطرسة عقل تقني اعتقد منذ ديكارت أنه أصبح سيدا ومالكا للطبيعة... إيتيقا كفيلة بتوجيهها نحو استعمال عقلي إيكولوجي بيواتيقي للتقنيات والتكنولوجيات المتقدمة... فالإنسان الحالي يفتر إلى إيتيقا قادرة على مواجهة مخاطر الأزمة البيئية والإيكولوجية¹.

هو الهدف الأسمى الذي تتجه الايكولوجيا عند هانس للعمل به وتحقيقه، من خلال التأسيس والتنظير لمبادئ قيمة تعصم العقل الإنساني من الوقوع في فخ العلمية، التي باتت تبيح له السيطرة على الطبيعة والنظر لها كوسيلة في يد التقنية، ليكشف هانس إلى أبعد الحدود الإيكو-إيتيقية أنها جريمة يعاقب عليها الضمير الأخلاقي، ما يجعل المشروع الإيتيقي لهانس متميزا عن الوضع الإيتيقي المعاصر من خلال تكريس مبدأ المسؤولية اتجاه الآخر للإنسان، لتتساءل المفكرة أم الزين عن طبيعته الإيتيقية، هل "هو علامة صحة فلسفية أم هو إشارة إلى أزمة حالية أو هو تنبيه على خطر محقق بالإنسانية القادمة؟"² لتعلن من سؤالها هذا عن اعتبار إيتيقا المسؤولية عند هانس، معيارا نموذجيا في الفهم الدلالي لمصطلح المسؤولية كما الإيتيقا في ظل التكنولوجيا الحالية.

لكن ما تعيد التساؤل فيه المسكيني، يتمحور حول إن كان حجم هذه المسؤولية الإيتيقية كفيل أن يحمل ثقل الأوضاع التقنية؟ هنا نجد المسكيني أم الزين تقف وقفة مع هانس ضد هانس، ليس اعتراضا لمسؤوليته الإيتيقية أو تجاوزا لمضامينها؛ إنما رغبة في نفض ملامح الحرج عنها؛ خاصة إن كانت مسؤولية اتجاه أوضاع المستقبل الذي لم نعايشه بعد، كأنه تفسير من طبيعة غائية بحوثات خفية، ما يجعلها تحتاج حضورا للتفسير العلمي حتى تكتسي قوة كفيلة أن تواجه بها كل غطرسة علمية اتجاه الطبيعة.

¹مجموعة من الأكاديميين العرب، الفلسفة الغربية المعاصرة من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج، المرجع السابق، ص 975.

²المرجع نفسه، ص 976.

لنلمس عند أم الزين المسكيني في استبصارها لفلسفة هانس الإيتيقي، استعراضها لأفكاره ورسمها لحدود مسؤوليته الأخلاقية، كما ارتضاها جوناكس ذاته تقديرا لوزنها الإيكو-إيتيقي، حتى وإن رسمت نقاشا مع بعض ملامح المسؤولية عنده كنموذج المسؤولية الأبوية، التي وجدت فيها المسكيني مركزية حkra على رجال السلطة والسياسة.

لكن هذا لا ينقص من قيمة ما جاء في قراءتها لمبدأ المسؤولية عند هانس، فهو إذن "يستقي شروط إمكانية التاريخية من الأزمة الإيكولوجية، التي يعيشها الغرب... أزمة من أماراتها تحول عميق في ماهية الفعل البشري، ناجم عن تحول مريع في علاقة الإنسان بالطبيعة معا، بعد تعدد التقنية لأصلها ووظيفتها الأساس للتحكم في الإنسان والطبيعة معا.

ما يؤول عنه نهاية للإنسانية محتومة"¹ تصبح من خلالها إذن إيتيقا المسؤولية إجابة عما ينبغي العمل به في ظل تحديات التكنولوجيا المعاصرة، وردا عن شطط التقنية المهدد للطبيعة؟ على الرغم من أنّ إيتيقا هانس الموعودة موجهة في تصور مستقبلي، لكنها حسب المسكيني إيتيقا من الماضي الكانطي كما اعترف هانس بدوره، لكن وإن كان نحت هانس لمسؤوليته الإيتيقي من أسس الإلزام الكانطية لا يعني الاتجاه برمتها لأجيال المستقبل؛ بل حمل بفكره فقط ما يلائم استمرارية الحياة مستقبلا، كاعتماده على الأخلاق في توجيه الفعل البشري وترميم علاقته بالطبيعة.

ليتضح لنا من تعديل هانس لمسار الواجب عند كانط من صفته المتعالية إلى إيتيقا من صميم التجربة الإنسانية على حد تعبير المفكرة المسكيني، فيسمح لها بالمرور لأنفاق المستقبل الإنساني "إنّ ما يسعى إليه جوناكس هو إذن أن تصبح الأخلاق قسما من الانطولوجيا، كيف ذلك؟ يجيب جوناكس بأنه ينبغي علينا إذن إعادة الإنسان إلى الطبيعة، وذلك ضد دعاء نزع

¹المرجع السابق، ص978.

القداسة عن العالم، وضد كل الفلسفة الحديثة التي فصلت بين مملكة الإنسان القائمة على الحرية ومملكة الطبيعة التي تعكس الضرورة¹.

إذن ما يعقد هانس على توصيله حسب المسكيني أنه على المعرفة الحديثة أن تغير نظرتها لدلالة الطبيعة من كونها وسيلة للتكنولوجيا أو مخبر تمارس فيه المعرفة العلمية متطلبات عصرها، إلى تصورها كغاية إيتيقيه تشارك بوجودها نفس ما تحتاجه الطبيعة البشرية، ما يمنح الموجودات الحيوية حقا في اعتبارها موضوعا للمسؤولية الإنسانية، إنه لم يعد من واجبا إذن أن نعمل في اتجاه خير الإنسان فحسب، إنما ينبغي علينا التفكير أيضا في خير الأشياء الخارجة عنا، لأنّ بها يكون وجودنا ممكنا، وما بدونها قد نتحول إلى عدم².

ما يجعل من مبدأ المسؤولية شمولي يعني الوجود ككل، دون مطالبة الآخر بدلالته المنفتحة بمسؤولية مساوية اتجاها، فهي مسؤولية تلبى نداء الواجب الإيتيقي، أكثر من الحاجة البشرية.

ما أثر فكرنا في تحليلات أم المسكيني لمبدأ المسؤولية عند هانس، طرحها لنقد المفكرين بعد هانس لتصوراته الإيتيقيه الأساسية ثم كشف اللبس عنها، مثال عن ذلك ما اعتبره النقاد ثغرة فكرية في تصوره لمبدأ المسؤولية القائم على عدم التمايز بين النداء الإنساني والحاجة الطبيعية كامتثال في العلاقة ومساواة بين الأنا والآخر كيف ما كانت طبيعته الحيوية، بل حتى الذي لم يوجد بعد، فتوضح أم الزين أنها مسؤولية لا تستثني من عناصر الوجود ولا تبحث في العلاقات النموذجية، فهي مسؤولية أنطولوجية تسعى لضمان إمكانية الوجود في المستقبل، من خلال اجتناب المخاطر واتخاذ الخوف كإيتيقا كفيلة بتجنب كوارث التكنولوجيا مستقبلا واستباق الخطر قبل وقوعه بالتنبؤ له، "نحن نحتاج إلى استكشافية الخوف بدلا عن

¹المرجع السابق، ص983.

²Strachan Donnelly, Hans Jonas la philosophie de la nature et l'éthique de la responsabilité in études phénoménologiques, n°8, 1988, p77-90.

الحلم الرومانسي.. تلك هي الفرضية الكبرى التي توجه مشروع إيتيكا المستقبل لهانس جوناكس.. إنَّ ما يسميه جوناكس "استكشافية الخوف" هو الفكرة الناظمة لمشروع مبدأ المسؤولية¹.

ما يكشف للإنسان أهمية ضمان وجود كل العناصر الحيوية كسلسلة مترابطة ذات منفعة مشتركة، يكون التحلي بشعور الخوف والقلق عن مصيرها ليس فقط من الممارسات الجائرة للتكنولوجيا، بل يكون الخوف حتى من نتائجها الجيدة للإنسانية، التي تحمل أخطر المخاطر لباقي الموجودات الحيوية بتحويل الإنسان إلى موجود من أجل ذاته فقط، ذلك يعني أن قانون الواجب والضمير الخلقى صار مرهوناً في تحقيقه للخير الأسمى باستشعار الفعل الذي يدفع للأذى قبل وقوعه واستبصاره بعيون الخوف على مستقبل الإنسان والطبيعة، لكن علينا أن نشير إلى مفهوم هذا الخوف من نوع فلسفي، خوف يستقرّ وينذر وينبّه على الخطر المحقق عن بعد، بعيداً عن مشاعر الخوف النفسي المصاحب لمشاعر اليأس والتشاؤم والشفقة عن أوضاع الإنسانية الحالية التي باتت تهددها طاقة الشر الكامنة في الإنسان، إنما خوف هانس الإيتيقي مرهون بمبدأ المسؤولية المنفتحة على ما يمكن وقوعه وهو يهدد إمكانية حياة أجيال المستقبل عينها².

ليبدو مبدأ المسؤولية عند هانس كتجاوز لحالة الائتمان المعرفي والعلمي الناتج عن مبدأ الأمل عند بلوخ الذي جعل الإنسان في حالة حلم وتبشير بمستقبل فائق يحمل معه مهمة الدفاع على الإنسان وأفقاً لخيرهِ وسعادته، دون مراعاة نتائج العلم على الطبيعة لتكون هذه الأخيرة موضوعاً تكنولوجياً.

هذا ما أخذ هانس حسب المسكيني أن ينحت جوهر أطروحته الإيتيكية انطلاقاً من حالة الخوف والقلق بتهديدات نتائج الوضع الإيكولوجي الذي بات ينزف في صمت، فتتحرك نداءات

¹مجموعة من الأكاديميين العرب، الفلسفة الغربية المعاصرة من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج، المرجع السابق، ص993.

²المرجع نفسه، ص994.

الضمير الإيتيقي لحمايته، هذه الوضعية الحضارية والوجودية التي باتت تدفع بالعالم إلى الكارثة، تجد المفكرة أم الزين أنّ في جوهرها مشروع إخضاع غير مشروع للطبيعة لغايات إنسانية... وهو مشروع تحوّل تدريجياً إلى استيلاء على إمكانات الحياة، وكأنّ حلم ديكرت المركزي في السيطرة الإنسانية على الطبيعة قد تحقق لينقلب إلى كابوس¹، فيكون مبدأ الخوف من وقوع الكارثة هو بداية الخروج من هذا الاغتراب الوجودي المحتوم.

كما يراهن هانس حسب المفكرة المسكيني في بناء صرحه الإيكو-إيتيقي على ضرورة تغيير ماهية الفعل السياسي وهي سياسة عمومية تناسب الهدف الإيتيقي، ليتعلق الأمر إذن بمشروع فلسفي إيتيقي سياسي عميق؛ يستشعر الخطر الذي يهدد الحضارة التكنولوجية ويستتفر الساسة والمشرعين والحقوقيين نحو نوع من المسؤولية الأنطولوجية إزاء مستقبل البشر ومصيرهم... يكون فيها الفيلسوف طرفاً مسؤولاً على المستقبل... وهو مشروع فلسفي يمتدّ إلى التفكير بمسائل بيواتيكية بعيدة المدى².

حتى إن تعذّر على الفيلسوف أن يسيّس بأفكاره شؤون البلد، بوسعه أن يفرض بمبدأ المسؤولية العمل بالطريقة التي تكون فيها نتائج عمك متلائمة مع استمرارية حياة بشرية أصيلة على الأرض³.

ليبدو من هذا أن مبدأ المسؤولية أصبح كاستهلال دفع هانس بإنتاج فلسفة عملية تأخذ المسؤولية اتجاه الطبيعة واتجاه المستقبل مأخذ الجدّ؛ فتقود لتحول عميق في ماهية المعرفة العلمية والتكنولوجية عند الإنسان الصانع والخاضع معاً، وتبعا لذلك ثمة تحول طارئ في علاقة الإنسانية بالطبيعة كعلاقة إيكولوجية تسمو فيها المعايير الإيتيكية المتماثلة، ما تعبّر عنه المسكيني بضرورة "إرجاع الأمور إلى نصابها، أي اختراع تقنية بشرية عاقلة، في حجم

¹المرجع السابق، ص 990.

²المرجع نفسه، ص 996.

³المرجع نفسه، ص 995.

الصناعة التكنولوجية، وفي قوتها المدمرة... وذلك هو معنى إيتيكا للمسؤولية من أجل حضارة تكنولوجية¹، فيتحول مفهوم المسؤولية مع هانس إلى معنى إيكولوجي شامل لا يقتصر على الحاجة والوجود الإنساني كنوع من المصالحة الإيتيقيّة، وصورة من صور الارتباط الوجودي للإنسان بمسكنه الأصلي.

ما يأخذ بجوناكس إلى توجيه التفكير الإنساني نحو أفق معرفي حداثي عال لا متعالي على حقوق الطبيعة، وذلك بهدف تحسين الحياة فلا وجود للإنسان بمعزل عن استمرارية الكائنات الحيوية الأخرى، ويعني بذلك ضمان البقاء بدل حسن البقاء ما تركيه فيه المسكيني أم الزين، ويعتبرها واجبا يحد سلطة الإنسان من اتخاذ الحضارة التكنولوجية المتقدمة حصانة له في تحسينه إمكانيات العيش، لكن هذا لا يعني من مشروع هانس الإيتيقي التشكيك في أهمية مكاسب المعرفة العلمية إنما التنبيه عن مخاطرها التقنية، لذلك يسعى هانس إلى تغيير ماهية ممارسة العقل البشري بدل تهشيم العقل التكنولوجي²، كنوع من المسؤولية التي تحمل واجب حماية مستقبل البشر ومصيرهم.

إن مشروع هانس الإيتيقي نداء عميق للفلسفة الإيتيقيّة، حتى تفكر لتدبر المحافظة على الوجود الأكبر كت تحقيق للواجب الإيتيقي ذا أساس انطولوجي، ما يجعل إيتيكا المستقبل عند هانس حسب المسكيني تقف عند الرؤية التقدمية للعالم عند أرنست بلوخ، كمبدأ حالم بواقع مستقبلي أفضل، وإن كان ما يقصده بلوخ هو تحقيق مجتمعات إنسانية سعيدة في مستقبلها، ليغير هانس منظره الإيتيقي فيصبح كقيمة تخص كل ما هو موجود دون حدود إيديولوجية، كما يقف في نحته لماهية فعل المسؤولية عند معلمه المفكر هيدغر، ليتجاوز ارتباط المعنى بمفهوم الإصلاح ورفع الأذى وتحقيق العدالة نحو الآخر الشخص، فيربطه بالطبيعة والعالم الحيوي ككل، فهو ينبهنا إلى ضرورة التحرر من الحدود النفعية وفك التعلق بحماية الوجود

¹المرجع السابق، ص 991.

²المرجع نفسه، ص 994.

الإنساني كغاية لتكون منه باقي الموجودات وسائل لتحقيق الأمر، إلى التفكير في مستقبل يمنع الأذى عن الكوكب الأزرق ككل.

هكذا يتبن لنا أن الفلسفة الإيكولوجية عند هانس تحطم كل مركزية بشرية، تنظر للإنسان ككائن متميز فقط لكونه يتميز بالوظيفة السلوكية القيمية، وإن كانت هذه الأخيرة هي ما ألحق الأذى بالطبيعة بل بالإنسان ذاته، لذا وجب على الإنسان تهذيب هذا السلوك عن طريق نقده وتصحيح مسار فكره ودلالة المنفعة وفعل الخير والسعادة لديه، ذلك أن الإنسان الصانع فينا، كما تقول المسكيني، " صار أرقى من الإنسان العاقل فما العمل؟ ينبغي أن يكون الإنسان العاقل يدا للإنسان الصانع، في حجم التحديات التكنولوجية الهائلة لعصر التقنية، وذلك ردًا لشطط العلم في استغلال الطبيعة وردا للضرر المهدد للوجود بأسره بما في ذلك وجود الإنسان ذاته"¹.

فتصبح الحاجة الإيكولوجية قائمة في جوهرها على تلبية نداء إيتيكا المستقبل، خاصة إن كان التعلق بالحياة أمر طبيعي في الإنسان والتبصر للمستقبل حالة سيكولوجية تستهوي البشر لكن عوض أن تدفعهم إلى التضحية بباقي الكائنات بحجة ضمان بقائهم البشري يطالب هانس بضرورة وعي الإنسانية بحاجة ضمان استمرارية بقاء العناصر الحيوية ككل لضمان بقاءه بدوره، فمع إيتيكا المسؤولية عند هانس كما تقول المسكيني لم نعد بحاجة إلى يوطوبيات حالمة بالتقدم إنما نحتاج بالأحرى إلى تدريب عسير على ضرب من المسؤولية إزاء شروط إمكانية الحياة على الأرض"².

ليتضح لنا أن الفلسفة الإيكولوجية عند هانس جوناكس بعيون المسكيني سعت إلى تقديم بدائل فكرية فلسفية تعيد توازن العلاقة بين الإنسان والبيئة، رغم ما وجّهته لها من تجاوزات كانتمائها إلى حقل المشاريع النموذجية والمثالية في بناءها الكوني المطلق، والتي تجاوزتها

¹المرجع السابق، ص978.

²المرجع نفسه، ص993.

العقول الفلسفية المعاصرة في حاجتها لفلسفة عملية تسمح بتذويب التصورات الميتافيزيقية، كتصور هانس للطبيعة بوصفها الغائي، كما عابت تصوره الكارثي للتكنولوجيا، لكن قولها أيضا من كتاب الفلسفة الغربية المعاصرة من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج أنه لم يعب التكنولوجيا بل نتائجها الوخيمة على الكونية.

ما يؤكد لنا وقفة المسكيني مع هانس أكثر من وجودها ضد هانس، فاييتقا هانس تقسح المجال للسؤال عن المستقبل الذي طالما اهتمت بمصيره المفكرة أم الزين، فمجرد التحير عن مستقبل واقع تكنولوجيا السرعة، يحيل بنا لتبني مبدأ الخوف من أشكال المستقبل المغايرة لحاضرنا وواقعنا الإنساني، كما سمّتها المسكيني حضارة الإدمان التقني المؤدي للعدم، الناتج عن طبيعة التقنية التي تزج بنا لنهايات غير متوقعة، ما يؤدي بالإنسانية لحالة اغتراب وفق قوانين نفي التقنية لصور عناصر الكون الطبيعية وفرضها للعود والكمال الأبدي، كواجب جديد فرضته التقنية على كينونة البشرية في العالم.

ذلك ما وجد هانس جوناكس من خلاله لنتائج التقنية مستقبلا أن تكون بمسؤولية إيتيقية تحمي كل وجود حيوي مهدد بالفناء، كأن هانس يسعى من مشروعه الإيتيقي لتوفير حماية وصحة كبرى تحمل الإنسانية والطبيعة معا، فتكون إيتيقا المسؤولية عند هانس ذات منظور موجه للمستقبل العالمي، تحقيقا لحضارة العيش المشترك.

ثالثا- إيتيقا البيئة وسؤال القيم في فلسفة هانس جوناكس ولوك فيري

يعرف الحضور البيئي في الانشغالات الفكرية المعاصرة حضورا قويا ومرجع ذلك تأثيرات الممارسات التقنو علمية على المحيط الحيوي وتفعيلها لمأساة وجودية بخلقها للعديد من أوجه المعاناة البيولوجية والتمزق القيمي، هذا ما أخذ العديد من المفكرين أمثال لوك فيري Luc ferry وهانس جوناكس، ليقدم كل منهما تنظيرات إيتيقية معرفية تدور في صميم البناء القيمي،

تسعى لقلب فكرة أن "الطبيعة ضد الإنسان"¹، من خلال بناء صرح إيتيقي حصين يدرس طبيعة العلاقة بين العناصر العضوية ومحيطها الحيوي، تحت حقل البيواتيقا تحديدا في بناء إيتيقا البيئة النابعة من واقع الأزمات البيئية المترتبة عن نتائج التكنولوجيا، والتي دفعت لتحليل القضايا الإيكولوجية المرتبطة بمصير الإنسانية والمنظومة الكونية ككل متأثرا في ذلك بالمفكر هانس جوناكس.

ما أدخل مفهوم الايكولوجيا قاموس المفاهيم المركزية في الدراسات المعاصرة، لتصبح تيارا معرفيا يعالج القضايا الحياتية التي تربط العضوية بإيتيقا معمقة، تجعل الحياة الإنسانية ذات معاني تستحق الاحترام، ولتبيين قيمة جوهر الموجودات لابد من تأطيرها بمبادئ أخلاقية؛ محاولة لإعادة بناء علاقتنا مع الطبيعة والموجودات الحيوية كما جاء مع هانس، ما حاول فيري نحته فيما يسمى بتحقيق الخير المشترك، كرد فعل على مركزية الإنسان التي وضعت باقي الموجودات والطبيعة وضعية الوسيطة.

ليشار له من فكر فيري على أنه عودة للاهتمام بالفكر الأخلاقي، ليعلن عن خطابه القيمي المتجاوز للأخلاق التنظيرية العتيدة والتي سادت عصور ما قبل الحداثة، فيكون بناءه للفلسفة البيئية والأخلاقية البيولوجية رداً تطبيقيا وعمل تأسيسيا للأخلاقيات التطبيقية. هذا ما سعى له فيري من خلال كتابه "النظام الجديد للإيكولوجيا" ليعلن معه عن حقوق الحيوان والذي يضم فكرة أن "كل الحيوانات ولدت متساوية في هذه الحياة ولها نفس حقوق الوجود"².

يتضح أن فيري لا يحصر بناءه الإيتيقي في الوجود الإنساني بل هو يجرم كل صور الاستغلال في حق الموجودات الطبيعية، فإذا كان "من حقوق الإنسان الطبيعية الحق في الحياة وعدم التعرض للأذى، فإن للحيوان كذلك نفس الحق"³، وقد تبنى فيري في هذا المسعى

¹Luc ferry، le nouvel ordre écologique : l'arbre، l'animal et L'homme، grasset، paris، 1990، p 30.

² Luc ferry ،Ibid ،p37.

³ Ibid ،p.57

فكرة احترام الاختلاف بين الموجودات كعلامة طبيعة رافضا تصورهما في أشكال التمييز والمركزية اعتمادا على فكر هانس جوناكس " بأن البيئة التي نعيش فيها ينبغي احترام كل ما فيها"¹.

كما نجد فيري قد سعى للاهتمام ببناء إيتيقا المستقبل بمثل ما قام به نظيره الألماني، باقتراحه لإيتيقا المسؤولية نحو الطبيعة والأجيال التي لم تولد بعد، لتكون أخلاقيات المسؤولية عند هانس من أهم ما أثر في فكر لوك فيري الإيكولوجي، والذي نقصد به صور الأخلاق العملية التي تسعى لتوجيه السلوك الإنساني نحو باقي العناصر برؤية جديدة حماية للوجود الكوني، في إعادة تحقيق التوازن بين الوعود التقنية والحضور الإنساني والنداءات البيئية عمليا، تأسيسا لواجب جديد" يؤكد أنه ليس من حقنا المخاطرة بحياتنا نحن فقط، ولكن لا يجب أيضا المخاطرة بحياة الإنسانية جمعاء، ولا يجب علينا أيضا المخاطرة بمستقبل الأجيال المقبلة"² ولا يقصد بهذا الإنسانية حصرا بل العناصر الحيوية جمعاء.

الأمر الذي يتشارك معه فيه المفكر لوك فيري، وقد عالجه لوك في إطار ما عرف بالإيكولوجيا العميقة، فهي "نظرة عميقة للمشكلات البيئية واتخاذ الحياة كقيمة في حد ذاتها"³، تكشف من خلالها حقوق كل الموجودات تجاوزا للمركزية الإنسانية والتي سبقه في نقدها هانس جوناكس، كونها تجعل الموجودات الطبيعية وسيلة للغايات التقنية والاصطناعية، تفضيلا من المفكرين للموجود الطبيعي، وإن كان التفضيل الإنساني كموجود طبيعي قائما رهن مركزية الفلسفات الحديثة لكن المفكران يسعيان لبناء تفضيل يضم الوجود البيئي، كون " لا يكمن للبشر أن يستغنوا عن الطبيعة، ولهذا السبب يتم إضفاء الشرعية على فكرة التفضيل الطبيعي تدريجيا باعتبارها الأفق الميتافيزيقي الأكثر منطقية للإيكولوجيا العميقة"⁴، ومنه نستخلص مدى اعتبار

¹ Luc ferry ،op cit ،p 109-108

² Hans jonas ،le principe responsabilité ،Ithem. p 40

³ Luc ferry ،Ibid ،p146

⁴ Luc ferry ،Ibid ،p125

لوك فيري فكر هانس كمرجعية إيتيقيه لحماية البيئة، مع اتخاذها فكرة العناية البيئية كواجب طبيعي لا إلزاما قانونيا قائما بالجبر؛ في علاقة تتصف بالحب قائمة على مبدأ الخير؛ بدافع الحماية والخلاص وتحقيقا لحالة الإئتمان الوجودي لا الإنتقال الوجودي أي تغيير التكنولوجيا لأوجه الموجودات الطبيعية ما يحتم عليها نهايات أنطولوجية، فتظهر من نظرية لوك فيري السائلة عن "كيف نرى العالم ونفسره، وعلم الأخلاق أي ما الذي سنتفق عليه فيما بيننا كجماعة إنسانية، وقبلهما وبعدهما الخلاص، أي كيف نجابه كبشر معرفتنا بزوالنا وشبح الموت والفناء الذي نعيبه، منذ أن نعي الوجود"¹، فيكون وعيا عقلانيا خالصا بالموجودات.

كما الأمر مع هانس لتبنى المفاهيم الأخلاقية والقيمية على فكر عقلاني يرى في تحقيق السعادة تحقيقا للتوازن الكوني، وفي هذا الإطار قد تبنى لوك فيري من هانس مبدأ الخوف والحيطة كي يتجاوز المركزية الإنسانية الحاملة ثقل الكوارث البيئية التي تشكل بدورها تحديات خطيرة على الوجود، لذلك يضع فيري للطبيعة صور تستدعي الاحترام كما هو حال الإنسان، فيكون في الخوف حكمة إنسانية للبقاء والاستمرار، كما هي ضرورة اكتساب الفرد لوعي متعالى كي يدرك نسبة المخاطر الناجمة من الانتهاكات الطبيعية لينتاب الإنسان حالة خوف ناتجة من استبصاره العقلاني للعواقب الوخيمة ليقول فيري: "الخوف الذي أصبح أحد المشاعر المهيمنة على الكون... نحن نخاف من كل شيء، الكائنات المعدلة وراثيا، الهواتف المحمولة، الجنس والكحول، التبغ وتأثير الدفيئة، الاحتباس الحراري، فالخوف يصبح الطريق الأول للحكمة لأنه يجعلنا ندرك تهديدات التنمية الصناعية التي تؤثر على كوكبنا"².

لتكون الفلسفة الأخلاقية حسب فيري من فكر هانس هي العلاج الأنسب في مقاومة المخاوف التي تشل الحياة الكونية، في تفريق من فيري حول مفهوم الأخلاق والواجب القائم بفعل العرف والتقدم، ليجد في حماية البيئة فعل أخلاقي وإن كان يعارض الواجب الكلاسيكي

¹ لوك فيري وآخرون، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، دار التنوير للطباعة والنشر، 2015، ص316

² Luc ferry, op cit, p171

المعنى بمركزية الإنسان وحمايته دون غيره من الكائنات الحية والذي كان يعرف ضمن الثوابت، ليتجاوزها فيري بتحقيقه لقيم روحية تفوق المعنى الديني المقيد لدلالات الحقوق والواجبات، فهو نداء بالمثل الإيتيقي العليا والمنفتحة فكريا، حيث أن "التحلي بقيم أخلاقية عالية وتعميمها على جميع بني البشر لن يمنعهم من الشعور بالضيق والقلق وأنهم في نهاية المطاف مخلوقات فانية- هذه القيم عينها هي التي أنعتها بالروحانية أو الوجودية لأنها تمس مباشرة مسألة الحياة الطيبة... بينما القيم الأخلاقية ليست في العمق سوى الإطار الكفيل بتحقيق السلام بين الكائنات البشرية ولكنها ليست شرطا كافيا لحياة موفقة"¹.

ليؤيد فيري نضيره الألماني هانس في دفاعه عن فكرة الخلاص، ليأخذ بتفسيرها تفسيراً دينياً نابعا من المسيحية ويتضح ذلك من خلال قوله: "توجد ضمن محتوى المسيحية خاصة المستوى الأخلاقي أفكارا لا تزال تحظى بأهمية عالية في أيامنا هذه"²، لكن لوك فيري عاد لاتجاه هانس في اتخاذ الإنسان ذاته هو المرجعية في تحقيقه خلاصه من العواقب الوخيمة للتقنية فقط؛ استلهم الفكرة من التصور المسيحي ليعيد بناءها بمنظور عقلاني يلائم متغيرات العولمة، كأنها قيم فوقية لا تسيرها أي قوة أكانت دينية أم قانونية، بل هي تحقيق لدرجة وعي إنساني خالص بخطر المتغيرات الوجودية، ليتوصل لوك بعدها إلى قناعة اختفاء الإنسان الأصيل في صورة مادية هو نتيجة حتمية للتقنية؛ بعد تمردها عنه. ليتحوّل الإنسان بفعالها من عضو فاعل وفعال إلى تصور تشيئي مفعول فيه، بعد أن وجد في "العولمة المتحررة في طريقها إلى خيانة أحد الوعود الأساسية"³ لها.

يتجلى تداخل فكر هانس جوناكس مع إيتيكا لوك فيري في حثّ هذا الأخير لجعل الفلسفة العلاج الأمثل لتفكيك أزمت الإنسان المعاصر، انطلاقا من بناء فهم منفتح عنها يميّزها عن

¹لوك فيري وآخرون، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، المرجع السابق، ص13.

²لوك فيري، تعلم الحياة، ترجمة: سعيد الولي، أبو ظبي للثقافة والتراث الإماراتي، ط1، ص99.

³المرجع نفسه، ص313.

باقي الحقول العلمية الصارمة؛ التي تجد في الإنسان علاقات لوغاريتمية، فتكون الفلسفة المجال الأنسب لفهم الإنسان ككائن يحمل في أعماقه مشاعر الخوف من فناءه المحتوم، حاملا داخله رغبة دائمة في الخلود والقوة، فتحقق له الفلسفة خلاصا من أفكاره المتخوفة والأناية في لضمان وجوديته، ليجاوز بها هاجس النهايات لوجوديته الأصيلة نتيجة ولادة مفاهيم التآليه الإنساني أو ما يعرف في لغة العلم والتقنية بالإنسان السايبورغي متجاوزا لطبيعته الإنسانية نتيجة الغطرسة العلمية.

يخرج الإنسان من أزمته الوجودية هذه بسلاح العقل الحكيم لا المغلوط كما قال ماركوز، من خلال تكوين الإنسان معرفة متعمقة لذاته ولعالمه ومحيطه الحيوي لينتج عنها تكوين فكرة عن أرض المعركة واكتساب الحد الأدنى من معرفة العالم الذي سيقضي فيه حياته¹، بغية توصل الإنسان لاكتشاف حقيقة التقنية والأوهام التي تبيعها له مقابل تجاوزه صورته الطبيعية، وحسب فيري تعتبر هذه المعرفة فلسفة نظرية تساعد الإنسان في اكتسابه لمعرفة الحقائق.

لينتقل بعدها إلى مرحلة متعالية أي مرحلة البناء الأخلاقي، والذي ينتمي بالمعنى الواسع للكلمة إلى دائرة علم الأخلاق². هنا تتبلج بوضوح جلي الفلسفة الأخلاقية التطبيقية للوك فيري؛ بداية من معرفة أزماته الوجودية من خلال التحليل الجيد لمفاهيمها، وصولا إلى نقدها والتعامل معها في "محاولة نقد داخلي: تحليل واقع هذه المجتمعات باسم مبادئ نفسها"³.

لتكون الفلسفة الإيتيقية التطبيقية حسب فيري كما جاء مع هانس؛ تجاوزا للوجود والحضور الميتافيزيقي بتجردها من التصورات المتعالية؛ خدمة للواقع الإنساني وما يحيط به، مواكبة لواقع التطورات التكنولوجية، ما يحقق فعليا حسب فيري مقول أن الفلسفة تعني محبة الحكمة، والتي من خلالها الإنسان يصل إلى المعنى الأصيل للسعادة، عوض السعادة المؤقتة

¹المرجع السابق، ص38.

²المرجع نفسه، ص41.

³جان فرانسوا دورتي، فلسفات عصرنا، ترجمة: إبراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم، ط1، 2009، ص87.

والحرية المغلوطة التي تكسبه إياها نتائج التقنية، ويتضح ذلك من قوله: "من هنا نرى كيف أن الشيء الذي بمقدوره أنه يسعدنا، وهو في هذه الحالة تمتعنا بالحرية، هو ما يحيلنا تعساء أيضاً، وهي الفكرة التي أعتبرها كما تفهمون الآن المنطلق وراء كل تفكير جاد في مسألة السعادة"¹.

ليتضح من تفكيك فيري لمركزيات المثل النابعة من أبعاد الحداثة رغبته في تأسيس عيش مشترك متحرر من قيود العولمة واضعاً للحياة معنى يفوق قدرة المرء في اختيار طبيعة وجوده وتقريره مصيره الذاتي، من خلال مبادئ إنسانية قائمة على فهم طبيعة الموجودات في صورة قائمة على مبدأ المسؤولية التي نحتها هانس جوناكس؛ والذي يستدعي الحفاظ على الوجود الإنساني والموجود البيئي والطبيعي ليضيف عمّا جاء به هانس؛ تفعيل مبدأ الحب الذي يعطي للإنسان قناعة أشد وقعا من تأثره بالعقلانية، بمثل ما يخص حماية البيئة وحقوق الحيوان، فيكون مبدأ الحب كما جاء مصرّحاً به في فكر فيري وضمناً عند هانس وحده القادر على إضفاء طابع الحماية لكل الموجودات، فمن خلالها يتجاوز الإنسان بعده الفردي لتغلب عليه المسؤولية الجمعية وحب الآخر، ليشعر حينها بتكامل وظائفه الوجودية والذاتية باتحاده مع مصالح كل المحيط الحيوي، إذ "تسعى قوة الحب إلى تأسيس الحياة الطيبة على شعور نحسّه مباشرة في بداهة المعيش.

فالحب ليس مثلاً سماوياً نحاول فرضه على الحياة الدنيوية، بل على العكس هو التعبير عن الحياة ذاته، عن العالم الدنيوي، فنحن على استعداد لكل شيء من أجل الحبيب، مستعدون على كل حال لصنع الكثير، والأكد أن الأمر يتعلق بتعال، ولكنه لأول مرة تعال إنساني صرف، روحاني وجسمي في آن واحد"²، ليعبر في الأخير الإنسان عن أزماته الوجودية التي تعني ذاته ومحيطه البيئي من خلال الحكمة الفلسفية، ما يؤكد قول فيري كون: "مراد الفلسفة،

¹لوك فيري، مفارقات السعادة، ترجمة: أيمن عبد الهادي، دار التنوير، 2018، ص 117.

²لوك فيري وآخرون، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، المرجع السابق، ص 65.

هو أن نخلص أنفسنا بقوانا الذاتية، وعبر الدروب التي يرسمها العقل، وإذ ما توصلنا إلى استخدامه كما يجب بجرأة وحزم¹.

نخلص إذا إلى أنّ البيواتيقا عند هانس جوناكس وعلاقتها بالفلسفة البيولوجية والإيكولوجية ظهرت كنموذج معاصر أساسي يسعى إلى تطبيب كسور العلاقة بين الأخلاق التقليدية وواقع الإنسان المعاصر، ما دفع بالعديد من التيارات الفكرية لاتخاذها أنموذجا يدفع بالخطاب الفلسفي المعاصر لمواجهة التحديات والتجاوزات البيوتكنولوجية بمنظور أخلاقي، يتخذ من المسؤولية الإنسانية واجبا اتجاها الآخر بما فيه الطبيعة، بلغة عالمية لا يمكنها اختزال حقوق الطبيعة من الحتمية العلمية.

ما أثر في فكر جاكلين روس التي وجّهت المسؤولية نحو الغيرية انطلاقا من فكر هانس جوناكس لتؤسس أخلاقا قاعدتها الفلسفة الإيكولوجية التي كانت وجهة مثيرة في مسار المفكرة أم الزين المسكيني، وتحقيقا لإنسانية جديدة في فكر الفيلسوف لوك فيري، لكن هل وجود هذه الآراء الفكرية الناقدة المتأثرة بفكر هانس يجعلها كفيلة في اغناءه عن الآراء الناقدة المتجاوزة له؛ خاصة إن كنا في حقل الفلسفة التي تتغذى بالنقد بثنائيتها؟

المبحث الثاني: تجاوزية مشروع هانس جوناكس الإيتيقي في الكتابات الراهنة

عرف التفكير الفلسفي الأخلاقي عند هانس جوناكس مكانته بين الاتجاهات المختلفة، فاقتراحه لأخلاق إيكولوجية تقوم على مبدأ المسؤولية الواعية قد سبّب ضجة فكرية كبيرة بين الترحيب والتجاوز، لنقدّم بعض الاتجاهات المتجاوزة لفكره الإيتيقي والإيكولوجي بهدف بناء صورة عن الفلسفة الأخلاقية الحاملة لمعنى ودلالة أوسع وأقوى، فقوة الفكر الفلسفي تكمن في تقبله للآراء الناقدة خدمة للمعرفة الإنسانية؛ كما رسم هانس جوناكس معالم فلسفته الأخلاقية بطريقة تحقّق العيش المشترك وبناء حياة أفضل، لكن اعتماده لمبدأ المسؤولية والحذر والخوف

¹لوك فيري، تعلم الحياة، المرجع السابق، ص21.

وجد تصورات تتجاوزية لبعض محطاته الفكرية، كجهود بعض المفكرين الذين عملوا على استمرارية مسار الفلسفة الأخلاقية العملية بصورة تحقق المواطنة العالمية تأكيدا على مكانة وصيرورة النهضة المعاصرة للإيتيكا.

ما نلمسه من تجاوزية طه عبد الرحمان لمرجعية جوناكس الإيتيكية؛ بأخلاقه المستمدة من مرجعية روحية ومعرفية قرآنية، ليؤكد طه عبد الرحمان على تأسيس القيم النابعة من الشعور الديني، أيضا بول ريكور الذي أوضح أنّ بناء مبدأ المسؤولية عند هانس جوناكس الموازي بين حقوق الإنسان والطبيعة، كتعامل يتماثل بين الأنا والآخر الذي يعني به الطبيعة في عدالته لاعدالة إنسانية، ليستند بول ريكور في تأسيسه لفلسفته الأخلاقية على ضمان حقوق الطبيعة مع وضع حصن فلسفي لأخلاقي للإنسان يوضح واجبه صوب الطبيعة دون تحميله ما لا يطيق.

وعليه، هل تباين مضامين هذه التيارات الفكرية الفلسفية الأخلاقية يخدم الرسالة الجوهرية للفلسفة الأخلاقية المتعددة في أسسها، الواحدة والمتوحدة في أهدافها؟

أولا-تقديم طه عبد الرحمان للسؤال الأخلاقي الديني واجبا في تحقيق فلسفة أخلاقية

نتج عن التطور العلمي والتقني بروز إشكاليات أخلاقية أفضت لانبلاج نظريات ترتبط بتجديد الأخلاق والانفتاح على الواجب¹، فكان للفيلسوف هانس جوناكس مكانة واضحة فيها من خلال تأسيسه لأخلاق المسؤولية، التي أساسها قائم على الأخلاق المستقبلية كعلاقة أنطولوجية إيتيكية بين الإنسان والطبيعة، معترفا بعقيدته الفكرية على ضرورة بناء الواجب نحو الوجود الإنساني لا كما هو عليه؛ إنّما بما يجب علينا نحوه لاستمرار ما هو عليه، فأساس الوجود الأنطولوجي هو الحصن الأخلاقي خاصة أنّ الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يستطيع تحمل المسؤولية². وعليه تشكيلها كأخلاق عالمية لتجاوز المآزق العالمية؛ ما اعترضه طه

¹جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، المرجع السابق، ص09.

²Hans jonas، 'pour une éthique de future'، them. p75.

عبد الرحمان بدعوته لتأسيس أخلاق قائمة على أساس حوار الأديان، كاقترح هانس كينج لياون Hans Küng، في نظام عالمي قائم على معايير أخلاقية عالمية، من خلال تجاوز الحروب التي أوقعتها الأديان باعتبار عدم وجود سلام عالمي دون سلام بين الأديان¹.

تؤكد دعوة طه عبد الرحمان إلى تأسيس القيم النابعة من الشعور الديني، ليشترك في فكرة ضرورة أخلة التقنية مع هانس أو ضرورة اعتماد أخلاقا عالمية، لكنه يعترض أن يكون في مبدأ المسؤولية الأساس في تقويم حدود العلم حتى إن كان للأخلاق أهمية فعالة في تصحيح مسار العولمة، إلا أن طه قد عاب فيها قصورها في عدم اعتماد المبادئ الدينية، التي تبين عظمة الخلق من عظمة الخالق أو الصانع، بقول هانس الذي نجد في المفاهيم الدينية ليست بالغريبة عن صرحه الأخلاقي فقد اعتمده في مرحلة فكره الغنوصية، لكن ليس كمسار أساسي ومركزي في البناء الأخلاقي؛ فسرعان ما تخلى عنه.

ما جعل طه عبد الرحمان ينبّه عن المكانة السوية للقدسية الدينية حتى يدعم بها نظريته الإيتيقيّة، مع عدم تأسيس الأخلاق العالمية على الأصول الدينية، بل لهذه الأخلاق أن تنهض بقيمة الدين²، فإدراك القيمة الدينية يحقّق رادعا روحيا داخليا للإنسان في مواجهته لأزمات العالم، لكن تشترط هذه الأخلاق ارتباطها بالدين كحقيقة مطلقة أي الإله الذي يعتبر كقيمة عالمية بين كل الأديان.

كما انتقد طه في مبدأ المسؤولية عند هانس طبيعته التعقلية القائمة على الحيطة والحذر من النتائج التقنية الوخيمة اعتمادا على استبصار عقلائي للنتائج، فيرى طه أن الأخذ بالتعقل لا يسلك لكبح الشهوات، لذلك يعتبر من يسعى لكبح عمل التقنية من خلال تأسيس عقلائي

¹Hans King، pour une éthique planétaire، éditions du cerf، 1995، paris، p42.

²طه عبد الرحمان، سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية بين الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط1، 2012، ص120.

كمن يدعو لتحريك الجبال باستعمال يد الإنسان"¹، ففصل الخطاب الديني عند التأسيس الإيتيقي هو إفراغ لكل المطالب الأخلاقية من معانيها، وبصورة أوسع نجد طه ينقد من فكر هانس الأخلاقي عدم تقبله لأي مركزية أو أساس متعالي في التأسيس للقيم، فتأسيس هذه النظريات بالتستر عن آثار الجانب الديني وما يضيفه سيد الكون في الطبيعة وعلى الإنسان، سيعود عن هذا الأخير بالضرر عوض ما كان ينبغي أن يأتي بالنفع"².

ليجد في مبدأ المسؤولية من المبادئ التي يمكن حصرها في أخلاق ما بعد الواجب؛ لإخفاء دور الواجب المطلق، فالنظام الذي يتأسس على الأخلاق دون الإيمان الروحي، يؤسس بدوره لأخلاق ضعيفة هشة، هذا ما يأخذ بالضرورة حسب طه، إلى مجتمعات أو إنسانيات ما بعد الأخلاقية، وإن كانت صيغة البعد؛ تعبر عن حالة الانتقال في صور متجاوزة أو توقف الصور الأولى، لكنها حسب طه تعبر عن العودة للأصالة التي يعني بها المرحلة الأخلاقية المستمدة من مرجعية دينية ثابتة في تجاوزه للمرجعية الدينية الحداثية؛ المتغيرة بتغير الأوضاع العلمية.

وعليه السبيل الأمثل حسب طه للخروج من هذه الأخلاقية العلمانية يكمن في التأسيس لأخلاق قائمة على ما هو مطلق أو اعتماد نظرية التعبد الذي قصد به الجمع بين التخلق البصير والتعرف البصير"³، فتكون هذه النظرية السبيل الأمثل لتكملة مشوار الأخلاق العالمية لهانس، فتكون أخلاقاً تحقق المعايير العالمية لكن بممارسة حوارها الديني، الذي تتجلى فيه معالم الروح الإسلامية العرفانية، باعتبار الإسلام هو الدين الأمثل لضم كل الإنسانية؛ صالح

¹ طه عبد الرحمان، سؤال الاخلاق، الدار البيضاء بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000، ط1ص132.

² المرجع نفسه، ص131.

³ المرجع نفسه، ص134.

في كل زمان ومكان كحقيقة ثابتة مطلقة لكل الأديان بحيث إن كانت "هناك حادثة غير إسلامية فكذا ينبغي أن تكون حادثة إسلامية"¹.

إنّ اعتراض طه للتطور الأخلاقي المتعقّل لا يعني رفضه لكل ما يمليه العقل، لكنه يعترض على الاكتفاء به دون المضمون الشرعي، فهو يرى في العقل شرع يتلقاه الإنسان من الداخل والشرع عقلا يتلقاه الإنسان من الخارج² واعتمد في هذا الاستدلال بقوله تعالى: "لهم قلوب يعقلون بها"³، فمن المحال استقلال العقل من المقاصد الشرعية في إبداع الحقائق، ما يسميه بالعقل المسدّد الذي نلمس فيه القدرة على تلازم العلم بالعمل المترئث.

كما يرى في توسيع الآفاق المعرفية نهاية طريق يؤول بالضرورة إلى الحدود العلمية، وإن كان العمل عبادة يستدعي أن يدرك بأبعاد أخلاقية؛ فبناء السؤال الأخلاقي مشروط بعدم انفكاك العلم من العمل في الممارسة العقلية وعدم انفكاك المعرفة العلمية عن معرفة الله⁴. هنا يتحول بناء السؤال الأخلاقي حسب طه إلى أخلاق كاملة.

فيعيب طه من الفكر الأخلاقي عند هانس مبدأ النظرة المستقبلية أي أن نعمل بما يوافق أجيال المستقبل غيبية لا تتوافق مع العقيدة الإيمانية، فبقاء الإنسان في تطلعه لمآلات التطور العلمي في المستقبل وضع مقلق، ليتحرر الإنسان منه ويحقق حالة إنتمانية عليه أن يعايش المفهوم السوي للحرية الإنسانية التي تجعل الإنسان محرراً من كل شعور مستمد من مآزق العلم، فيرتقي بالتقرب من الحضرة الإلهية، ليصبح فيها الإنسان ومصيره الوجودي قائم على مدى شعوره بتعبده الإلهي. ما يجعل الإنسان يعمل بما يوافق الحق واستشعاره بحضور الله الدائم، ليتصرف بصورة تحيطية لا من مآلات العلم الكارثية؛ إنما في خروجه عن المعرفة

¹ طه عبد الرحمان، روح الحداثة مدخل إلى تأسيس حداثة إسلامية، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006، ص 17.

² طه عبد الرحمان، سؤال العمل، المرجع السابق، ص 91.

³ سورة الحج، الآية 46.

⁴ طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 1، 1998، ص 148-

الذوقية كما دعاها طه عبد الرحمان؛ يكون فيها العقل حيا يتصف باليقين والتخلق بخلق الإحسان.

هذا التجديد الذي يسعى له طه لا يعني تجديدا للأخلاق فهي ماهية ثابتة حتى إن حاولت طمسها المعالم الأخلاقية المعاصرة، إنما هو تجديد للعقلانية من خلال تكميلها بقيم روحية تتضمن تزكية علمية مستمدة من الأديان، لهذا وجد طه عبد الرحمان في السؤال الأخلاقي المتعلق طبيعة لم نلمس نتائجها في الحقول العلمية.

وعليه فالحاجة تكمن في الجمع بين المعرفة والسلوك العملي القائم على الإيمان بالقيمة العليا أي الله، فالمعنى الذي قدمه طه لمفهوم المنفعة الإنسانية يتجلى في بناء المعاملاتية بين الإنسان والواقع؛ اعتمادا على التوجه الشرعي الثابت المحافظ على المعنى في ظل جل التطورات.

تأسيسا على ما سبق نجد طه يكون السؤال الأخلاقي بالنظر إلى مصالح الأحكام الشرعية، كما ينظر للجانب الأخلاقي بغايات شرعية تقوم على مبدئين أساسيين: الفطرة والإصلاح¹، الهدف منها هو الوضوح الفكري الأخلاقي القائم على هذين المبدئين، فتعتبر النيات الأصل في القياس الديني، ليتجاوز أخلاقيات هانس النابعة من خضم المحن التقنية، فطه يرى أنّ النية في الإصلاح يقتضي أن تكون مولودة قبل تصور أي ضيق علمي، بمقاصد الفعل البناء ما سمّاه بنظرية النيات ونظرية الأفعال².

ما يؤكد أنّ سمات النظرية الأخلاقية عند طه ذات أصول إسلامية مقاصدها نابعة من الفطرة الإنسانية نحو مصدر القيم؛ أي الله، ما تجاوزه النظريات الأخلاقية المعاصرة أو ما كشفه طه من نظرية هانس؛ عند وقوعه حسب طه في خلط مدلول المقصودات بحكم أنّ

¹ طه عبد الرحمان، سؤال المنهج، في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، جمع وتقديم رضوان مرحوم، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، لبنان، ط1، 2015، ص76.

² المرجع نفسه، ص77.

غاياته الأخلاقية متغيرة حسب الوضع الظرفي المتأزم، يبحثها عن الوسائل بدل الأفعال، لكن حسب طه فالوسائل تتقدم بتقدم الظرف، كما يعتبرها حيلة يستعملها الإنسان لقضاء المصالح لغاياته الخاصة لا في قصديتها الشرعية الخالصة.

ليجد طه في البناء الأخلاقي المعاصر الذي يعتبر هانس منه أنموذجا يهتم بالتصرفات دون النيات الشرعية يلزم أسبقية المقاصد على تحقيق الغرض، بحكم أن فساد القصد يؤول إلى فساد الفرد¹، أما عن الوسيلة ما يعيبه فيها طه ارتباطها بمقاصد دنيوية، فاقصرها على تحقيق غايات دون النظر لإرضاء المطلق؛ يستوجب موازاتها بالقيم المسنودة إلى الأحكام الشرعية لا لغايات دنيوية قريبة، كضرورة لبناء تعليل غائي في فهم السؤال الأخلاقي، عوض ما جاء في أخلاقيات الفكر المعاصر؛ كما جاء عند هانس؛ بتحليله ومقارنته لظواهر وفق التعليل الوصفي أو السببي الذي يحاول وصف الواقع وإرجاعه لأسباب ظاهراتية تقتضي وضع مبادئ وقوانين للحد من المشاكل التقنية؛ مثلا فالواجب أضحى قوانين تشريعية عوض أن تكون شرعية ذات توجه خلقي روحي وتدبير ديني للعالم نعني به الإصلاح الذي قصد به الشرع إصلاح الفرد ضمن المجموع والمجموع إصلاحه هو خدمة للفرد ليحقق منه إصلاح للعالم كله².

ليركّز طه في هذه النقطة على طبيعة الإصلاح المرهونة بتبات النوايا باعتبارها الأصل في تحقيق فعل الإصلاح وصلاح الأصل هو صلاح الفرع الذي هو الممارسة والفعل.

يرتبط تحقيق هذه المعادلة بطريقة ربط طه عبد الرحمان لبعض القيم التي صنفها كضرورة وضمان لتطور الإنسان، فحاول جعل حفظ النفس والحرية والعدل والنسل والطبيعة بحفظ الدين، أي الاستدلال بالنص الشرعي في بناء الأحكام القيمية وإن كانت هي المسائل التي اهتم بها هانس، لكنه بنى لها مبادئ تقوم على المسؤولية الإنسانية والوعي والتحويلات

¹ المرجع السابق، ص 78.

² المرجع نفسه، ص 80.

التقنية باستدلال عقلي بعيدا عن القوانين الفقهية، ما يجد فيه طه الوعاء الحامل لقيم أخرى وحفظها لابد أن يراعي حفظ الدين، بذلك يكون طه قد أسهم في اقتراح قيم أخلاقية أصلية، لكنها جديدة في التصور الفكري المعاصر، يكون بناؤها الروحي هو ما يحقق لها التقدم كتجاوز لصور التقدم المادي عند الغرب، ووضع حدثة أخلاقية تبدأ من قطع جسور التقليد لمفهوم الحدثة الغربي الذي يهدف لمحو كل قدسية من العالم والسير بالعقلنة، الديمقراطية، العلمانية وقطعها الصلة بالدين، لتبدو الحدثة كائن تاريخي عجيب، يتصرف في الأحياء والأشياء كلها تصرف الإله القادر... والحال أن هذا التصور ينقل الحدثة لتصور غير حدثي، ينقلها من مفهوم عقلي إجرائي، إلى رتبة شيء وهمي¹.

هذا لا يعني اقتصار مشروعه الأخلاقي على الفقه كعبادة، بل اهتم بها كضمان ثابت في إصلاح أحوال الإنسان مؤكدا أن هذه النظرية الأخلاقية تقود إلى بناء نتيجتين: تكاثر القيم في زمن المادة وأسبقية القيم الروحية في وضع مادي متأزم²، جاعلا القيم الروحية مركزية غير كل المركزية التي تجاوزتها كل الأخلاق المعاصرة، فهي الأقدر لحفظ الوجود الإنساني بعد أن أحدثت انقلابا في سلم القيم المصلحية... في مقابل الفقه الصناعي التقني الذي تجمّدت معه المعرف الشرعية في عمومها على ظواهر الأحكام ورسوم الطاعات³.

كما يجد طه في مبدأ العناية عند هانس وفكره الذي اهتم بأخلاقيات الهوية الإنسانية، تأسيسا للرمزية الإنسانية والسؤال عن جوهره، فحسب طه الجواب ليس في وضع الإنسان لمبادئ وضعية تنظر له لبناء مواطنة علمية، بل ألقها يكتمل بالأخلاق الروحية والتعبدية، التي تكشف علاقة الدين بالحياة وهو ما يعرف بصيغة الدعوة الإنتمائية عند طه، تضم فكرة

¹ طه عبد الرحمان، روح الحدثة مدخل إلى تأسيس حدثة إسلامية، المرجع السابق، ص 23-24.

² طه عبد الرحمان، الاجتهاد والتجديد في المجال العربي الإسلامي، سعيد شبار، الحوارات من أجل الذكرى والذاكرة، سلسلة أبحاث ودراسات فكرية، ط4، فاس، 2017، ص 156.

³ أحمد مونة، مداخل تجديد علم الأصول عند طه عبد الرحمان، دراسات في الدلالات الأصولية والمقاصد الشرعية، المؤسسة العربية للإبداع، بيروت، ط1، 2017، ص 122.

تمتع الإنسان بحرية الاختيار منذ وجوده في عالم غيبي، يجعله يرجع العمل التعبدي والعمل التدبري في العالم المرئي إلى أصل واحد هو الإئتمان الإلهي¹.

ما يحدد مفهوم حرية الاختيار للإنسانية التي يظهر أنها مرهونة بفطرتها أي بطبيعتها الوجودية بالعمل التعبدي، فكل إصلاح هو عمل يقربنا من العرض الغيبي العظيم، ليكون من الإئتمانية الأساس في تسيير الشأن الدنيوي، ما يجعل الحقائق الثابتة أنموذجا للوصل بين التدبر والتعبد. هي مصطلحات مرهونة عند طه بالعالم الغيبي والعالم المرئي وعليه توجيه الحياة بأحكام أخلاقية دينية تدبير وتخليق للواقع.

ليقترن هذا التخليق بالإيمان والأوامر المنزلة والتعقل لدلائلها، وارتقاء الإنسان يكون بهذه الأوامر الشرعية لا بالقوانين التي شيدها الوضعيين، كما أنّ الامتثال للخطاب الشرعي يوحي بمطلقة المعرفة الإلهية" فأوامره سبحانه لا بد أن تجلب للإنسانية من أسباب الخير وموارد المصلحة، ما لو استنفر البشر أعقل عقلائهم وأعلم علمائهم لأن يجلبوا لأنفسهم ما يضاهاها خيرا وإصلاحا، فما يسطرون من قوانين من غيرهم لما وجدوا في ذلك سبيلا، حتى لو كان بعضهم لبعض ظهيرا"²، فإن كان للإنسان الحرية في الاختيار لكنها تحمل في مضامينها التكليف بالأمانة والمسؤولية.

ليستند طه عبد الرحمان في بلورته لأخلاق المسؤولية من مبدأ المسؤولية عند هانس جوناكس، لكن لم يأخذ بحذافيره بل عدل فيه حسب ما يستجيب للمتطلبات الأخلاقية الراحية التي تجعل من الإنسان مسؤولا عن أعماله بمبدأ التكليف الذي يصبح مستحقا للجزاء ثوابا أو عقابا، إما في العالم المرئي من خلال ما تلقيه الغطرسة البيوتكنولوجية مثلا أو في العالم الغيبي من الله، لتكون هذه المسؤولية دعامة أخلاقية للإنسان وضمانا له، لكن من منطلق

¹ طه عبد الرحمان، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الإئتمانية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2012، ص449.

² المرجع نفسه، ص453.

النهوض بالضمير المتعلق بانتمان الرعاية بحيث يكون كل ما خلق الله جلّ جلاله، من أجل الإنسان عبارة عن ودائع أودعها إياه يمتلكها كيف يشاء شرط أن يصون حقوقها"¹

يتضح لنا من بناء السؤال الأخلاقي بين طه عبد الرحمان وهانس جوناكس أنّ كلاهما يسعى لضمان حياة آمنة للإنسان بتذكيره حدوده وحقوقه، فتكون الأخلاق الأساس في المعاملات بين الناس، لكن الفرق يكمن في مواد البناء؛ فإن كانت مع هانس بمبادئ وقوانين وضعية تحاول تحقيق الرعاية والحياة للإنسان بوعي مسؤوليته فهي روحية إيمانية عند طه، ما اعترض لأجله طه في مبدأ المسؤولية مسألة الحياة والحذر كفعل تعقلي حماية لصورة المستقبل، حيث يرى أنّ هذا الاعتقاد لا ينجي الإنسان من العواقب الوخيمة، فمن يسعى لكبح عمل التقنية اعتمادا على قوانين دنيوية كمن يبني جدارا بحجر واحد.

عند طه عبد الرحمان تقوم الحياة الإنسانية على قوانين إلهية مطلقة؛ تبني التخلق الخارجي الظاهري اعتمادا على التخلق الداخلي الروحي، كما تتبني فيه الحرية الإنسانية على التكليف بواجب المسؤولية، الذي يجعله طه الأساس في الانتقال من السيطرة على الوجود إلى رعاية الوجود، تحقيقا لصورة من صور الرعاية المطلقة، وإن كان هذا مجازا لكنه يقربنا من تصور إقامة علاقة روحية بين الإنسان والإله، فعلى الرغم من احتواء هانس للأخلاق كشرط في تصحيح مسار الحداثة، إلا قد عاتبه في تستره عن مبادئ التعظيم الدينية، كتعظيم الخلق واستخلاف الله في الأرض، ما حال دون فاعلية نظريته"².

نجد في النظرية الإثتمانية عند طه المتأسسة على فلسفة الوجود بما فيه الإنساني، تقديم لتصور جديد للإنسان الذي بدا متأزما في وقته المعاصر، ليعمل على تصحيح نظره للمفاهيم الوجودية وتصوره للمعرفة الدينية منها أقرب إلى التقليد ثم إلى النسيان، ما خلق تجزئاً للكيان الإنساني، من خلال فصل وجوده المرئي ووجوده الغير المرئي كمحاولة لرفض التقليد، ليصبح

¹المرجع السابق، ص453-474.

²طه عبد الرحمان، سؤال الاخلاق، المرجع السابق، ص120.

نسيان وتهميش الوجود الإنساني الغير مرئي اعترافا صحيح للنسيان الديني، ليجد طه عبد الرحمان فيه فصلا يوحى بالقصور في الوجود الإنساني¹ من خلال اعتماد هانس فكرة لا وجود للإنسان إلا في إطاره المادي، ما ضيق الوجود الإنساني فدفع بطله عبد الرحمان لبناء قانون جديد أساسه الإدراك بنور البصيرة².

لينتقل بالإنسان لآفاق الروح اللامحدودة المكان والزمان تحت مبدأ الامتداد، لكن جوهر هذه الخاصية لا يعني ما يحمله هانس جوناكس بفكرة التنبؤ بوضع أجيال المستقبل، فالاستبصار بمفهومه المادي عند هانس يختلف عن رؤية طه الروحية، إذ التطلع لآفاق وأوضاع أجيال المستقبل عند هانس يتعلق بعالمها المرئي الذي سمّي فيه الإنسان بالمسري والذي يعتمد في تجاربه على نتائج العالم المرئي الوضعي.

في حين أن الاستبصار عند طه يتعلق بالإنسان الساري، الذي تداخلت تجاربه الإنسانية بجوهرها الإيماني وتجاوزه للمكان والزمان وتطلعه لآفاق المستقبل يتحقق عن طريق إضفاء الغائية على الطبيعة، وصولا للواقع بالقيم، كما أن قوام الفطرة الإنسانية على الدين يمكنها من حفظ المعاني والقيم التي تبقى سائرة في عالم المعرفة المرئي من خلال الذاكرة الغيبية لتستبصر المعارف بعين الروح من الأحكام الإلهية، كما جاء من حماية الطبيعة التي جعلها هانس مرهونة بالخوف الإنساني من حالة الطوارئ والقلق انقلابا للعالم إلى آخر متجاوز للإنسانية، لكن طه وجدها حماية متجلية في الأوامر الإلهية تتحقق قيمتها بارتباطها بقيمة الألوهية كون العالم والطبيعة من آيات الله فإن ذلك معناه أن آيات الله هي التي قربت الإنسان ومن ثم يكون الاستخفاف بالكون وبالطبيعة واحتقارهما جحودا للآيات وكفرا بها³، في تحقيق حماية للطبيعة

¹ طه عبد الرحمان، روح الدين، المرجع السابق، ص 24-31.

² المرجع نفسه، ص 14.

³ سيد محمد نقيب العتاس، مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، ترجمة: محمد طاهر الميساوي، المعهد العالمي للفكر والحضارة والإسلامية، دار النقاش للنشر، ط 1، 2000، ص 68.

لا يكون دافعها حماية الإنسان ذاته بقدر ما هي ودائع عند الإنسان من الله يقتضي حمايتها ورعايتها بموجب الإيمان والأخلاق الروحية كبعد أخلاقي في تعامل الإنسان مع الموجودات، لأنّ الإسلام يعلم البشر أنّ الطبيعة خلقت لتكون مسرحاً لعمل الإنسان وحقلاً ينمو فيه ويزدهر ويتمتع بنعم الله تعالى ليبرهن في قيامه بذلك على جدارته الأخلاقية.

فيصبح السؤال عند طه عبد الرحمان ترجمة للإيمان لا كتجسيد لضرورة أخلة الواقع التقني كما جاء به هانس، وبما أنّ تهديدات الحضارة الغربية المعاصرة تمسّ عمق الكيان الأخلاقي للوجود الإنساني لا تكفي في تقويمها أخلاقاً ظاهراتية محدودة والخروج منها يقتضي تحويلات أخلاقية عميقة، تكون فيها الأخلاقية الإسلامية الأفق في صناعة الحضارة الإنسانية وتحيينها لمعاني روحية لا تزول بزوال الأزمنة.

ثانياً- بول ريكور وضرورة الموازنة بين الوجود الإنساني والنسق البيئي

نعرف اليوم بدقة علمية صريحة؛ أنّ الأنساق البيئية تشكل استثناءاً هشاً داخل فضاء التكنولوجيا الحديثة والنظر للطبيعة كمنبع لا ينضب، ما يأخذ بكل وجود حيوي وفق هذا المنطق الاستغلالي نحو طريق ذات مسار واحد، تكون فيه وجودية الإنسان مرهونة بنتائج أفعاله في المحيط الطبيعي، وتفعيل ظروف الانتماء الإنساني هو احتضان لكل الروابط بالكائنات الحية الأخرى في سلسلة عملية تفرضها تحديات الحياة المعاصرة التي أصبحت تشكل خطراً على استمرارية العيش.

ما ينبّنها لضرورة إعادة بناء روابط متينة وحصينة بين الإنسان والطبيعة، كتلة نسقية واحدة، ليأخذ بنا "لحالة اطمئنان معرفي"¹ بالانتماء للنسق البيئي، ومحاولة فهم شبكة المفاهيم المرهونة بالقضايا البيئية والوجود الإنساني، من زاوية فلسفية يبرز من خلالها هانس جوناكس مقاصد الفلسفة البيئية وأخلاق الأرض، مع اختبار مدى صرامتها ومعقوليتها وقابليتها للتمثل

¹Jamal Bammi, Contribution à une renaturalisation de l'Homme, Livre collectif: l'Homme et la nature, Publication de Beit Al-Hikma, Carthage, Tunisie, 2010, P.281-297.

والتنزيل¹ في منطق أداتي تواصلية، فصل فيه جون ماري بيلت في كتابه "عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة"، ليعلن عن أزمة سيطرة المفاهيم التقنية وافتقار التصورات البيئية.

ما يجعلنا نواجه محنة الاستثناء مرة أخرى بعد الاستثناء الإنساني الذي كان فيه هذا الأخير متميزا كلية عن الطبيعة، لنعيش استثناءا من طبيعة علمية تجعل من التكنولوجيا المدبر في مسرح الكون.

هذا هو رهان هانس جوناكس الذي يرى أنّ مستقبل البشرية ليس مضمونا في ظل ما يواجهه، ما يستدعي الإحساس بالانتماء العميق إلى المنظومة الكونية، مع إدراك تصورات المستقبل من خلال تحقيق مشروع استمرارية الإنسانية والطبيعة معا.

لكنه مشروع توازن هش حسب بول ريكور حتى إن كان يجد في أخلاقية الانتماء عند هانس مكسبا قيما ثقيلًا، لكنّها توطر لاستثناء من نوع آخر "الطبيعة"، بحيث تجعل الكون داخل الطبيعة وفي الوقت نفسه استثناء لها²، فمن خلال تأسيس مشروع البقاء فوق الأرض وتحديد المسؤولية كتنظيم لزامي لها، والاعتراف بالطبيعة كمطلب أساسي في البقاء الإنساني، يجد بول ريكور في الفكر الإيكولوجي عند هانس حلا عمليا للمشكلة البيئية، إن النظر للكائنات الحية كقيمة وجودية في ذاتها إلا أنها مرهونة بالعالم الطبيعي، إذن هي تيار أخلاقي بيئي يتمركز حول البيئة، في هذه الحالة يرى بول ريكور أنّ هانس وقع في حلقة ضيقة تركز على صور الطبيعة والحياة البيولوجية لأجل إبراز الأبعاد الأخلاقية، كتصور إيكو-مركزي منسجم مع صور الحياة على الأرض، يكون فيها الإنسان إلا عنصرا مساهما في تحقيق التوازن البيئي، ليجد ريكور في هذا الصرح مكانة ثانوية لمصلحة الحياة الإنسانية مقارنة مع مصالح

¹ جمال بامي، الفلسفة البيئية وأخلاق الأرض، مجلة الإحياء، العددان 32-33، الرباط، دار أبي رقرق، 2010، ص35.

² المرجع نفسه، ص36.

الطبيعة الشاملة، على الرغم من مقاصدها الأصلية التي تروم للإنسان إلا أنها فاشستانية للطبيعة¹.

يقول بول ريكور أنه لا ينبغي تأسيس فلسفة أخلاقية تؤسس لحقوق الطبيعة بل وضعاً فلسفياً للكائن الحي في تسلسل أخلاقي يوضح للإنسان واجبه اتجاه الطبيعة، أي من أخلاق الأرض لأخلاق المجتمع الحي، وبالتالي يرتبط تقدير غير الذات في الاعتراف بالذات² كإشارة لأخلاقيات الانتماء من بناء اجتماعي اتجاه الأرض، من خلال تشييد ضوابط أخلاقية في المجتمع تمكن المجتمع الحي الناطق للانتقال من الإنسان المذنب إلى الإنسان القادر على تطبيب كوجيتو الطبيعة المجروح لكن دون "تناسي أنّ الإنسان هو الذي يطرح الأسئلة على الكون"³، بتحمل مسؤولية أفعاله وتبعاتها هو ما يشترك فيه مع هانس إلا أنه يتجاوز في فكرة اختزال الحياة الإيتيقيّة في مبادئ الحيطة والحذر، وفي جملة من الأوامر والنواهي، كاعتصام إنساني يتوجه به نحو خلق قيم تتماشى مع مستجدات الواقع التكنولوجي في الحقبة المعاصرة، تحدّ حرية الإنسان وتقّس الوجود الطبيعي.

ليضع مكانها ريكور قيماً ذات بناء واقعي يتماشى مع المصلحة الإنسانية والحاجة الطبيعية في موازنتهما معاً، فيحقق المقصد الإيتيقي مآلاته البعيدة واستهدافه للحياة الخيرية التي يكون فيها الوجود البشري المكوّن الأول للحياة الإيتيقيّة، من عنايته بذاته إلى استهدافه للعناية بالآخر ونقصه به في مطالبنا هذا الطبيعة، لكن تحت مبدأ الموازنة لا الجبرية، تكون

¹ François Blais et Marcel Fillion، De l'éthique environnementale à l'écologie politique. Apories et limites de l'éthique environnementale. Philosophiques Vol: 28, N°2, 2001. P 255-280.

² زهير الخويلدي، فلسفة بول ريكور بين الوساطات والمنعطفات، القيروان، دار نشر رقمنة الكتاب العربي، ط1، 2020، ص205.

³ جمل بامي نهاية الاستثناء الإنساني، قراءة تفكيكية وتركيبية لكتاب جون ماري شيفر، مجلة الأحياء، العددان 30-31، الرباط، دار أبي رزق، نوفمبر، 2009، ص36.

بدافع إرادة الحياة والتعايش لا إرادة القوة أو الخوف، ليأخذ ريكور لإقامة مقابلة بين تقدير الإنسان وتقدير الطبيعة.

ليؤكد أنّ ما يعطى من رعاية للذات الإنسانية يمكن أن يكون للآخر غير الذات، ضمن بنية حوارية عند هانس ليقع في حلقة ضيقة نتيجتها، بتبنيه واجب الوجود الكوني كأساس للخير الأسمى في المقابل تخصيص قيم الكرامة والمسؤولية كجوهر بشري خالص، بمعنى أن تقدير الذات لا يختزل بمجرد علاقة للذات بذاتها، بل هي ظاهرة انعكاسية وظاهرة علائقية في نفس الآن¹.

كأن ريكور يؤسس لديونطولوجيا الاحترام من الإنسان للأرض التي تحويه، لا بدافع الخوف والحذر من عواقب الممارسات التكنولوجية كما أسس هانس، حتى إن كان في كلاهما فعل البناء والتصلح لكن صور ريكور الإيتيقي تعدّ كمقوم أساسي في بناء علاقة الإيتيقي بالأخلاق، تتضمن الاحترام كواجب أخلاقي تجعل من الطبيعة سندا للإنسان لا استثناءا عليه، فالمقصد الإيتيقي حسب ريكور لن تكتمل معالمه حتى أن تتحقق فكرة العدالة، كفصل إجرائي يجمع الإنسان بالطبيعة، تكون نتيجته تحقيق مفهوم الصداقة الملزمة بمعنى الوفاء، مع النظر لهما في إطار الوحدة لتجسيد استحقاقات العيش المشترك من خلال التبادلية والمساواة، والتخلي بالمسؤولية التي لا تحمل معنى ما يتعين على الإنسان فعله فحسب، بل تمثل مدى وعيه بارتباطه مع الطبيعة وما تنتظره منه²، ليعني هذا من بين ما يعني أنّ علاقة الإنسان بالطبيعة ليست أنساقا مغلقة، أو نظريات علمية ونتائج عملية، بل هي وعاء حامل للآمال الإنسانية وفكر متفاعل مع تخوفات الطبيعة، في حدود تسمح ببناء فعل التحاور بينهما.

¹بول ريكور، العادل، ج2، ترجمة: محمد العيادي ومنير كشو، بيت الحكمة، تونس، 2003 ط1، ص556.

²Robert mirsahi, qu'est-ce que l'ethique ? l'éthique et le bonheur, Armand colin, Masson, paris, 1997, p182.

ما يعطي للمسؤولية في واقع الواحد والعشرين ملامح تعمل على توطيد حقوق الإنسان، من خلال ترشيد وأنسنة الثورة الرقمية بنيتة الإثراء المستمر للوجود الإنساني الذي تتقاطع ضمنه مصالح الطبيعة التي يرى فيها السند المحوري لسيلان الوجود الإنساني، مبتعدا عن النظرة المحورية عند هانس، فحسب ريكور في إطار الهوية الكل يسيل في بناءه لمفهوم الآخر؛ حتى لا نقع في مأزق ضيق حلقة هيرمونيبطيقية، لكنه يشير في ذلك إلى "تباعد قصي بين دوام الذات وذاك الذي لا يختزلها ليعود الواحد إلى الآخر"¹.

لعلّ هذا الاعتبار يجعل الوجود الإنساني هوية متشابكة منفتحا مع الوجود الطبيعي المجاور له، على نحو تفاعلي يجعل من فهمنا للوجود أعمق، فيصبح الوجود الإنساني ديمومة متصلة مع كل وجود حيوي في الطبيعة، في إطار تحقيق الخير والعدالة الكونية، التي ركز في تحقيقها على تبني الحرية فيتوجه بها لاحتواء الطبيعة لا في رفضها أو حتى فرضها عليه، من خلال تفكيره العقلي باعتباره الموجود الوحيد الذي يؤمن للعالم الطبيعي مسلوب الإرادة؛ حالة طمأنينة في ظل تحديات التقدم التكنولوجي، ليربط مفهوم الإنسان بمفهوم العالم، فيحطم ريكور من خلال مبداه الأخلاقي هذا كل مركزية سواء كانت تخص الأنا أم الآخر، حتى إن كان يقر بارتباط الذات بالغير، لكنه يعمد على نحت معالم استقلاليتها مع ربطها بمبدأ الاعتناء الغيري؛ دون الهيمنة عليه أو سلب وجوده، فتجاوز مبدأ العدالة عند هانس -الذي حاول من خلاله حماية كل نسق بيئي ليصل به درجة التقديس- نحو عدالة مشتركة متساوية، ووعي الإنسان بهذا النسق فيه تقدير له في ظل قانون أخلاق الواجب"²، فانفتاح الذات على فضاء الغيرية وإقرار الغيرية بمعنى الحياة المنفتحة؛ فيه تحقيق للمقصد الإيتيقي الذي يجعلنا نعيش في خير مع الآخرين ومن أجلهم في إطار مؤسسات عادلة"³، فيه استهداف لأبعاد مفهوم

¹Paul Ricœur, soi-même comme un autre, paris, seuil, paris, coll. points essais, 1996, p143.

²بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة: جورج زينات، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2005، ص380.

³بول ريكور، العادل، جزء 1، بيت الحكمة، قرطاج، 2003، ص360.

العدالة التي جاءت عنده وفق التصور الأرسطي بشكل توزيعي؛ بتقسيم الحقوق والواجبات؛ التزاما بالمعيار الإيتيقي لا القانوني.

كما أعطى الأسبقية للمسار الأخلاقي الأرسطي أيضا في استهدافه لمفهوم الحياة الجيدة؛ التي تضمن العيش مع ومن أجل الآخر الذي يحوي حاجات الطبيعة، لكن قبل ذلك نجده يلح على توجيه أخلاق الواجب نحو بعدها التفاعلي لا حصرها في واجبات الإنسان نحو الطبيعة كما أقر هانس، فريكور يرى للطبيعة أيضا واجبات إنسانية؛ تقديرا للعقل الإنساني.

ليدعم فكرة تشكيل هيئات إيتيقيه، تسمع لنداءات البيئة دون تجاوزها لحقوق محيط الفعل، مع تمييزه ما بين الواجب والأخلاق لتحقيق ذلك، فنجده يقول "أحتفظ بالتعبير أخلاق من أجل التطلع إلى حياة منجزة، والواجبية من أجل تمفصل هذا التطلع داخل معايير تتسم في آن معا بادعائها الكلية الكونية، واحتوائها قيادا وإكراها"¹، هذا التحليل والتمييز بين المفهومين يجعل التجربة الإنسانية تسير في تعاملها مع الآخر تحديدا منه الطبيعة بصورة متوازنة، كافتتاح على الحياة العلمية المعاصرة مرورا بالتجربة الأخلاقية التي تأخذ بمعايير الواجبية على مستوى الممارسة فتصل للحكمة الوجودية.

لنفهم من هذا أن ريكور يعمل في تحقيقه للتوازن الوجودي بين العناصر الحيوية على خاصية الاختيار من جهة ونعني بها اختيار المعطيات الملائمة في المعاملات الأخلاقية، مع مبادئ الواجبية والإلزام ونقصد بها إلزام الذات في ممارساتها العملية مع الغير بمبدأ المسؤولية المتبادلة، كأن فكر ريكور في تحقيقه للتوازن بين الموجودات يقول بتوازن الرغبة والعقل، وتوزيعها على مجالات الإيتيقا المتفرقة" مثل الإيتيقا الطبية، والإيتيقا القضائية، وإيتيقا الأعمال، واليوم إيتيقا المحيط"².

¹بول ريكور، الذات عينها كآخر، المرجع السابق ص343.

²بول ريكور، العادل، ج2، بيت الحكمة، قرطاج، 2003، ط1، ص284.

هذا كله يجري في إطار تحقيق العيش الجيد، ما يتطلب تجاوزا لفكرة المركزيات والمتعاليات والمحوريات، كما لمسناه عند هانس بخوفه المقلق على حيوية البيئة، حتى إن كان في مضمونه يحمل خوفا على مستقبل أوضاع الإنسانية، لكنه خوفا مقلقا ينادي به لتحقيق الحيطة والحذر. ما جعل ريكور يتجاوزها بالانتقال نحو تطبيقات عملية تتلائم مع الغايات الأخلاقية والضوابط الواجبية في سباق التقدم التكنولوجي.

ليجد ريكور أن الأمر يرتبط بضمنيات الحكم الأخلاقي وما يحمله بروح الواجبية وأشكال الرقابة. لتتضمنه لجان الإيتيقا فيما يخص مجال الحياة في المقام الأول¹، في مقدمتها التساؤل عن حدود التقنية وتدخّل السلطة الإنسانية. لنجد ريكور بهذا المعنى يحاول رسم معنى العدالة عند القول أنها قانونا والتركيز على فاعل العدالة: العادل وعلى واجب العدالة والإنصاف هو العدالة التوزيعية² وتحقيق العيش الجيد على لغة المصلحة التواصلية بين الذاتية والغيرية، بعبارة أخرى لا يصبح الإنسان مجرد أداة لتحقيق التوازن والنظام، بل في استهداف الغايات والحاجات الإنسانية تحقيقا للحاجات الحيوية المتعلقة بالحياة الإنسانية وغير إنسانية وعليه يمكن أن يتم تقويم الحياة على الصعيد الوجودي والاستدراك، وذلك بأن يرجع الفرد لذاته، ويقوم بتقويم معايير نفسه عبر معايير شخصية وأن يحول حياته إلى مشروع وينحت هوية شخصية يقذف بها في العالم³، فيعلق ريكور موقفه البيواتيقي بالمستوى التدبيري والتقويمي، محاولة لشرعنة الأحكام الإنسانية العملية كأساس في معالجة الهشاشة البيئية، خاصة إن كانت الحياة ميزة إنسانية، حتى في صورتها البيولوجية تحقيقا لتوازن بيولوجي كمنفعة إنسانية بالأساس.

¹المرجع السابق ص300.

²زهير الخويلدي، المرجع السابق، ص175.

³بول ريكور، العادل2، المرجع نفسه، ص554.

على هذا النحو قام ريكور بدراسة العلاقة بين فلسفة البيولوجيا والإيتيكا عند هانس جوناكس في كتابه المعنون ب: قراءات 2، ثم حول تفكيره نحو علاقة الطبيعة والإنسان عند هانس في كتاب: "ما يجعلنا نفكر: الطبيعة والقاعدة"، وبدل تركيز جهوده على تحليل مبدأ المسؤولية عند هانس، يخرج منها باستدلال شروط الاستمرارية عند هانس تكمن في تحميل الإنسان مسؤولية أفعاله" ويوكل مهمة تحديد مصير الحياة على الكوكب إلى الكائن العاقل؛ ليعتبره المسؤول عما سيحدث للأجيال المقبلة ويتحرك ضمن هستيريا الخوف ويحذر من المخاطر المهددة للعالم، بسبب تصحير الوجود وانعدام المعايير الضابطة للأفعال وتوجيهها نحو الحياة الجيدة وسلامة الطبيعة"¹.

ليجد ريكور في هذه الفكرة عند هانس؛ أنها كفيلة لزرع الشعور بالخوف من المستقبل نتيجة الوعي المقلق لاستمرارية تهديدات التقنية للوجود الحيوي، ليتضاعف الشعور بالخوف بتطبيق مبدأ المسؤولية بشكل مسقط على الإنسان وتحميله الأمانة البيئية كموجود استثنائي، ليعتبره ريكور اختزال للحماية الإنسانية في ظل نسقه البيئي، كما يعدّ تأكيد هانس في كتابه "فينومينولوجيا الحياة" أن السعي لبلوغ معنى الوجود في العالم؛ ينطلق من إرادة الإنسان في حمايته لمحيطه الطبيعي، فيرى ريكور في ذلك تغني بالطبيعة والتصورات البيئية.

هذا ما يضع طبيعة الإنسان في مواجهة مسؤوليات إلزامية اتجاه الطبيعة، بغرض ضمان وجودها الذاتي، وعليه حتى إن كان هانس قاصدا الخير الكوني لكن من منطلق تغليبه لتصورات الطبيعة، فيه "إحساس الإنسان بتقل المسؤولية ناتج عن التصميم على مواجهته للتلغ الذي يتعرض له الوجود والعطوبية التي تهدد الإرادة والعرضية"².

ليجد ريكور أنّ هانس قد وفق في نحته معالم المسؤولية في مفهوم الرعاية الأسرية، ومسؤولية الدولة السياسية، لكنه قد أخفق عند ربطه الدلالة الإيتيكية للمسؤولية عند الإنسان؛

¹زهير الخويلدي، المرجع السابق، ص199.

²Paul ricoeur ,lecture2, edition seuil, paris,1992, p312.

بواجبته في استمرارية الحياة على كوكب الأرض لذلك قد اقترح ريكور عوض مسؤولية هانس الكوكبية مسؤولية اجتماعية، تتكفل بجبر كسور العلاقة بين الإنسان وذاته ثم الإنسان والطبيعة. وإن كانت مسؤولية الإنسان تستوجب عليه أن يلبي نداءها صوب العناصر المكونة للطبيعة؛ أي الجانب الرمزي للحياة، بقدر ما هو مسؤول اتجاه الإنسان؛ خاصة أجيال المستقبل، لكن ريكور يجد في ذلك "أن الكائن البشري يجد نفسه ممزقا أمام خيارين، وهما المحافظة على الحياة في الكوكب من جهة، وإنقاذ الحرية الإنسانية من الاغتراب ومداومة العبودية واستبداد الحتميات.

لكنه يكتشف أن الثمن الذي يدفعه للمحافظة على الحياة باهض ومكلف ويؤدي إلى بروز مظاهر العدم ومخاطر تصحر الوجود وإمكانية خسارة الأهداف الإنسانية، وتعطيل مشروع الإنسان للإقامة في الكوكب وتأهيله من الناحية الإيتيقيّة، لكي يتمكن من حراسة الكينونة والاعتناء بالكوكب وحماية الخير"¹، يتحقق ذلك في نظر ريكور بسيادة الكرامة كقيمة مركزية للكون، تعامل كل الموجودات بنفس درجة الاحترام، مقاومة لهشاشة الطبيعة واختزال لأشكال الاغتراب الإنساني.

ليكون الاستجد بالإيتيقي دون اعتبارها كرادع إلزامي ناتج عن حالة الخوف والحذر كما هو حال الفكرة عند هانس، بل أمرا مقضيا للاقتراب من العيش الجيد حسب ريكور، عوض استهداف مستقبل الأجيال التي لم تولد بعد والعمل على تحقيق وضعيات حياة جيدة يستفيد منها أبناء المستقبل كما قال هانس، ليبدو التعويل على الاهتمام بالواقع "لترك الحياة تقول نعم للحياة"² حسب ريكور؛ أي الإنتقال بالاهتمام من اللاموجود إلى الموجود، علاوة على ذلك نجد ريكور يقوم مفهوم الحياة من كونها أشكالا بيولوجية وعالم فيزيائي يستدعي الحماية

¹ زهير الخويلدي، المرجع السابق-من كتاب بول ريكور، انترولوجيا الفلسفة-ص201.

²Paul Ricœur, lecture2 ,op cit ,p318.

العملية، بغرض "النمو والمحافظة على البقاء بل مواجهة المتغيرات والرد على الحاجيات في وضعيات مختلفة"¹.

لقد انتبه بول ريكور في حوار له مع عالم الأعصاب جان بيير شانجو، إلى أنّ تطور العلم والمعارف التقنية ساعد على انبثاق حقل يسمى بالعلوم العرفانية والتي أعادت رسم العلاقة بين الإنسان والطبيعة من خلال إقامة جسر بين العارف العلمية والقاعدة الأخلاقية، وبين معرفة الذات عينا وحماية النسق البيئي.

الأمر الذي حوله ريكور لكتاب تحت عنوان "ما يجعلنا نفكر: الطبيعة والقاعدة"، في الأثناء يقوم ريكور بدراسة الفرق بين القاعدة الطبيعية والقانون الأخلاقي، حتى ينقد الوجود الإنساني في مسار الحاجة الحيوية، كإنتاج لخطاب عن استمرارية الوجود يعج بالوصايا القيمة، "فيقر بتوجه المعرفة الإنسانية نحو ما يتمنى المرء القيام به وما يطمح إلى فعله، ويدمج مسلمات أخلاقية في الوعي بالذات، ويستجد بمفهوم الاستطاعة والقدرة على الفعل، ويدرج المعياري ضمن مسار التطور البيولوجي والتاريخ الثقافي للإنسانية"².

ليعصف ريكور عند تبنيه لمضامين العلوم العرفانية بالمفاهيم التي قدمت صورا للواجبية الحتمية التي ظلت متشبثة بفكرة الاستثناءات وتعليق مصير الإنسان الذي لم يولد بعد بطبيعة الأنساق الحاضرة، ولتقادي الوقوع في ضيق المسلمات القبلية التي تخلص من الغائية واكتفاءها بالأسباب والنتائج العلمية، بتصوير أخلاق بيولوجية والسير وفق مبادئ من عالم تطوري كالتالي سار بها هانس في أفقه البيواتيقي، مثل هذا الاعتقاد يرفضه ريكور؛ فغياب الغائية وفصل الطبيعة من التساؤل الإنساني عن الأخلاق وإرجاع الحكم الأخلاقي إلى قوانين وضعية يفقد الطبيعة من معناها الخاص، ما يدعو للخروج من ضيق الإلزامية والاكتفاء بالاحتمالية"³.

¹بول ريكور، العادل، 2، المرجع السابق، ص546.

²زهير الخويلدي، المرجع السابق، ص207.

³المرجع نفسه، ص211-212.

كما تحتاج الأنساق الوجودية لكونية إيتيقيه لاستمرارية الحياة؛ لها حاجة أخرى في تحصيل العيش الجيد هي الكونية الدينية، فالذات تعيد بناء علاقتها بعينها وبالطبيعة عبر مرآة النص الديني وما يؤمنه من قيم دينية وضوابط تربوية، علاوة على ذلك يمكن للبشرية أن تحقق الخير للطبيعة تحت مسمى شعور الإنسان بالذنب والإحساس باقتراف الخطيئة وتعطيله لوظيفة الاستمرارية للمحيط الطبيعي، وبعد ذلك التعرف على العلل ثم التوجه لبلوغ إنقاذ وصحة الخير الكامن في الطبيعة البشرية¹، تحقيقا للخير المشترك والمحافظة على الحياة، لنستذكر من خلال هذا ما جاءنا من كتابات ريكور "صدفة تحولت إلى قدر بواسطة اختيار متواصل"² فلا يقصد من معنى القدر الحتمية والإكراه بل اختيار نابغ من حجج معقولة، كرأي مستقيم يضع الاحتمالات إلى خيار متواصل يحقق العيش الجيد، لكننا لا نملك القدرة من خلال ذلك على اكتساب الحياة المطلقة.

فسعينا حسب ريكور لتحقيق سبل العيش واستمرارية الحياة لا يمنحنا حصانة من الفناء، فهو حقيقة لابد التسليم بها، كما السعي نحو مخيال البقاء على قيد الحياة هو علامة نرجسية للإنسان، فنحن أحياء بالتأجيل الإلهي وإرادته لا بالجبروت التقني ولا بأمل الإنسان وإرادته³.

في ختام هذا المطلب يتضح لنا أنّ بول ريكور ناحت مفهوم المؤسسات العادلة ومتبني العدالة التوزيعية الأرسطية؛ وتنزيلها كقاعدة إيتيقيه تترتب عنها صور الاعتراف المتبادل بين الإنسان ونظامه الرمزي، وهي أبرز البدائل الممكنة لتجاوز مقاصد الإيتيكا التشاؤمية عند هانس، تظهر معها أبرز ما يميز فلسفة ريكور من خلال إعادة بناءه وتعريفه للمصطلحات منها الإيتيقيه كالعدالة والمساواة والكرامة والاحترام، كما أعاد تعريف الذات لتعيد فهم ذاتها، ثم

¹المرجع السابق، ص213.

²بول ريكور، حي حتى الموت، متبوعا بشذرات، ترجمة: الناصر عمارة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2016، ص79.

³بول ريكور، المرجع نفسه، ص101.

تحقيقها لفعل التواصل مع الغير؛ في علاقة ترقى للقيم الروحية بدل الشعور بالخوف من العواقب والقلق المصاحب لها، سعياً لتحقيق العيش الجيد وردّ الاعتبار للذات الإنسانية التي عاشت اغترابها في عزّ وجودها في محيطها الطبيعي نتيجة المسؤولية المثقلة التي حملت لها، ليعمل ريكور على تحريرها من حتمية الرعاية اتجاه الطبيعة ويربط العلاقة بينهما عن طريق وحدة إيتيقيّة؛ تعيش بمصالح مشتركة.

ما نلمسه من فكرة ريكور الذات عينها كآخر، ليقرّ ريكور أنّ تحقيق إنسان عصر جديد يتطلب بناء مفاهيم جديدة يبرمج عليها، تدور في إطار التواصل والتعايش، كل هذا يكون تحقيقه كامن في التفكير الفلسفي حول سؤال الأخلاق كما جاء في دراسته "الذات والاستهداف الأخلاقي" مما دفع بريكور لنحت ما سماه بالأخلاق الصغيرة والتي يغرّض بها تحقيق حياة جيدة من أجل الغير، عن طريق ما سماه النية الإيتيقيّة.

ليجعل من الأخلاق غاية تتجاوز حصرها كممارسة حتمية أو قانونية، هذا ما يساعد الحفاظ على استمرارية المصالح بين الإنسان والطبيعة، تحقيقاً لموازنة عادلة بين الوجود الإنساني والنسق البيئي.

ثالثاً- حقوق "عدو الطبيعة" * لنيك بوستروم بدل "حقوق الطبيعة" لهانس جوناكس

تؤكد الحضارة العلمية العالمية المعاصرة المرحلة الختامية في إعادة صنع الإنسان، من خلال نحتها مفاهيم تتجاوز له، الإنسانية العابرة Transhumanis وما بعد الإنسانية posthumanism كدلالات للتطور والتقدم، فإن كانت "الحضارة نشاط يحمل في طياته توجّهها لخلق عالم من صنع الإنسان"¹ للإنسان. فالحضارة المعاصرة هي حضارة مغلوبة تحمل

* عدو الطبيعة : مصطلح يشير إلى الفكرة التي طرحها ناحته "نيك بوستروم" حول تأثير الذكاء الإصطناعي على الحياة البشرية والبيئية. عرف الفيلسوف بموقفه الغير ثابت حول التقنية لكنه عموماً يعتبرها بوابة علمية لا بد من عبورها بشرط التحيط أخلاقياً، والإنسان العابر حتى إن كان دخيلاً عن التصورات الطبيعية لكنه حقيقة ينبغي تقبلها تحت ملامح العلمية.¹ أولغا تشيتيفريكوفا، دكتاتورية المستنيرين، ترجمة: باسم الزعبي، وزارة الثقافة، الأردن، ط1، 2020، ص25.

رفضها للوجود الإنساني الطبيعي واستقبالها لمفهوم آخر له؛ يعبر به لمرحلة انتقالية وختامية في التاريخ البشري، سعياً لتحقيق فكرة الخلود التي عهد الإنسان وجودها منذ الفكر الأسطوري، لكن صبغتها العلمية أشد قلقاً واستفزاً لوجوديته كونها تقَعّل تحويله على الواقع إلى كائن اصطناعي؛ حرّاً من نقصه الطبيعي، لتظهر تغييرات عميقة على الإنسان أفرغت وجوده الروحي.

ليطرح العديد من المفكرين أمثال نيك بوستروم Bostrom Nick الفكرة على النحو التالي: "ينبغي أن يكون الإنسان متحرراً من محدودية طبيعته البيولوجية، ومن الموت ومن المخاطر"¹، في حين نجد هانس جوناكس يعتبر تطبيق الفكرة هي المخاطر في ذاتها، أما نيك بوستروم المناادي بفكرة ما بعد العقل تفعيلاً لحركة الإنسانية الجديدة؛ من إعادة تصميم الدماغ البشري وخلق ثورة عضوية يعتمدها أساساً؛ مفتاحاً لتحقيق وعياً متكاملًا، في إستراتيجية جديدة تقوم على تجاوز الطبيعة البشرية وخلق السوبرمان الخالد الذي يعدّ إليها محركاً للألفية الثالثة، تكون عنده فكرة الخلود ليس الهدف النهائي من الوجود لكنها المرحلة الأولى من الطريق، متجاوزاً محدودية الجسد والزمان والمكان"².

فتكون من خلاله فكرة المسؤولية مبدأً يختلف في الممارسة والتحليل بين نيك بوستروم الذي يجعلها شرطاً أساسياً في تطوير نتائج الحضارة العلمية حماية للوجود الإصطناعي، وهانس جوناكس الذي يضعها مبدأً أخلاقياً للحد من نتائج الحضارة العلمية حماية للوجود الطبيعي، كأنّ الفرق بينهما يؤكد مقولة السوفييتي أفديينكو Avdeenko حول تطور التقنية، "عملية إسقاط السماء على الأرض بإرادة الإنسان، ورفع ذات الإنسان إلى السماء"³، لكن هذا لا يعني عودة الإنسان بالمفهوم التقليدي للمركزية، إنما تجاوز له من خلال تحويله من وجوده

¹المرجع السابق، ص10.

²المرجع نفسه، ص14.

³المرجع نفسه، ص23.

العقل homosapien إلى تكنو إنسان technosapien، لكن إن كان في هذا التغيير حلا لمشكلات صاحبت الوجود البشري منذ القدم كالمرض والمحدودية العقلية والنقص الجسدي، فوجودها كحل لمشاكل إنسانية أخرى من طبيعة أنطولوجية كالموت، فيه تجاوز لصور الإنسان كنسق طبيعي، ما يختزله في عالم تختفي فيه وجودية الإنسان بظهور الآلة الفائقة.

ليظهر من مصطلح ما بعد الإنسانية لا يحمل من الإنسانية سوى المصطلح، كإشارة لتجاوز الحدود الطبيعية بواسطة ذكاء اصطناعي خارق، ما تعني عند نيك بوستروم تنمية المهارات والكفاءات الإنسانية بواسطة عقل أداتي لبناء مستقبل بدلي للإنسانية، من خلال إيجاد بدائل تقنية تمكن من تجاوز الحدود الطبيعية للإنسان، والاعتماد على التقنية في رسم وتحديد صورة المستقبل الإنساني¹.

ما فتح طريقا لتوسيع الوعي الإنساني نحو تقبل غسل دماغه بالمعطيات التقنية تحقيقا للتطور والتقدم، ليظهر عدم توافق مضمون ما بعد الإنسانية عند نيك مع هانس الذي يجد فيه ما جاء في الإنجيل "سيأتي زمن عندما لا يقبل الناس على العقيدة السليمة-تعني عند هانس القيم الأخلاقية والحدود الإيتيقيّة-لكن بأهوائهم سيختارون لأنفسهم المعلمين الذين... يبعدون آذانهم عن سماع الحقيقة... لكن كنت أنت متيقظا في كل شيء، تحمل الحزن، قم بما يقوم به المبشرون، قم بواجبك"²، الواجب الذي نحتة هانس بحمل مسؤولية الإنسان لحقوقه وحقوق البيئة الحاضنة له، معبرا من خلاله على فكرة نظام القيم كمرجعية مركزية في حماية البقاء الطبيعي، أما نيك بوستروم فله نظام قيمي يكمن في تحقيق السعادة من خلال المعرفة الجديدة والتعايش مع واقع الذكاء الإصطناعي.

¹ أخيرة بورنان، ما بعد الإنسانية وأزمة القيم في العلوم الإنسانية، مجلة ألف: اللغة، الإعلام والمجتمع، المجلد 10، العدد 1 يناير 2023، ص 619.

² أولغا تشيتيريكوفا، دكتاتورية المستنيرين، مرجع سابق-من قول الرسول بولوس، إنجيل توما-ص 149.

ليؤسس له توضيحا حول الإنسانية العابرة كونها مرحلة إنسانية انتقالية نحو ما يجب أن يكون عليه الإنسان، "الذي عدل حتى أنه لم يعد إنسانا"¹، في كيان مستقبلي همّه التطور التقني وفق التحررية التكنولوجية، التي لا يحدها شيء؛ تحررا من الوجود الضيق للإنسانية وتشجيع البحث في مجال التكنولوجيا فيما يخص تفعيل عالم ما بعد الإنسان².

فيؤيد نيك بوستروم الاتجاه الذي يرى في الإنسان نوع تجريبي لتطبيقات التقنية، ليساوي في وجوديته الوجود الآلي، لكن هذا الأخير يفوقه مقدرة؛ ما يستدعي على الإنسان الطبيعي حسب بوستروم أن يحضّر نفسه للانتقال إلى عالم جديد أكثر تطورا؛ يبيح التجريب في البيئة الطبيعية بهدف استمرارية النتائج التقنية.

ما يجعل حقوق الطبيعة تصارع وجودها أمام هذا الوجود الفائق القائم بمبدأ النفعية، "مقتنع بأنه لا توجد أسباب أخلاقية وقيمية لمنعه من التدخل في الطبيعة، والوصول إلى الخلود، إضافة إلى ذلك، فهو يعتبر المذاهب الدينية التي تبشر بيوم القيامة والحياة الآخرة خطرة وحتى قاتلة، لأنها عاجزة وتشجع على التقاعس"³.

ليؤكد تجاوز نيك بوستروم لصورة الإنسان الطبيعي وربطه فكرة الوجودية بالسلطة الإلهية تمردا عن الطبيعة البشرية؛ رغبة في خلق كائن جديد يطمح لتحقيق عملية الخلق من خلاله، فيصبح الإنسان الإله أو المعروف بمصطلحه العلمي السايبورغ الذي تتلاشى بوجوده؛ وجود رقابة أخلاقية تحدّ التجارب العلمية فتكون قوته العلمية هي المسيرّ والمقنن الوحيد، فتكون ما بعد الإنسانية في حملها للموجود التقني الطريقة الأنسب لتحقيق الخلود حسب نيك بوستروم، خلافا للتطور البيولوجي الطبيعي الذي يجد فيه طريقة مؤقتة⁴، في الوقت نفسه يبين بوستروم

¹المرجع السابق، ص220.

²عادل خميس الزهراني، ما بعد الإنسان وما بعد الإنسانية، مقدمة في المفاهيم والاتجاهات النقدية، مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية، ماليزيا، المجلد25، العدد 49، 2021، ص208.

³أولغا تشيفيريكوفا، دكتاتورية المستنيرين، المرجع السابق، ص227.

⁴المرجع نفسه، ص231.

أنّ الموجود الطبيعي لن يختفي كليا مادامت صورة الدماغ الطبيعية تبقى محفوظة رهن حضور تقني وعلمي محدد، أي العمل على إضافتها بالحاجة المعلوماتية مع الحفاظ على هويتها الأصلية،" خلاصة القول إنك على قيد الحياة طالما يتم الحفاظ على هياكل معلومات معينة مثل الذاكرة... وليس مهما أن تتحقق على جهاز كمبيوتر أو في تلك الكتلة الرمادية المقيمة داخل جمجمتك"¹.

لكنه يرد من جهة أخرى بقوله:"الإنسانية العابرة هي أكثر من مجرد اعتقاد تجريدي بسيط، بأننا بصدد تجاوز حدودنا البيولوجية بمساعدة التكنولوجيا، إنها أيضا محاولة لإعادة تقييم تعريف الكائن البشري كما يعرف عادة... وستساعدنا التقنيات على الخروج خارج نطاق كل ما يعتبره معظم الناس بشري"².

ما يجعل مفهوم الإنسانية العابرة لا يعني فقط ما يظهر من قول بوستروم الأول؛ في تجاوزها لصورته الطبيعية وحملها على التغيير بدل التحميل؛ إنما لها دلالات تفوق طبيعة التصرف بل مجرد التصرف في وجود الإنسانية الأصلية بفعل عبورها إلى مرحلة ما بعدية مفارقة لها.

يكشف مقابلها هانس جوناكس اقتراب الإنسانية من نهايتها بتحولها إلى وضع يعبر عن هشاشة الفكر الإنساني يستلزم صرخة قيمية بعد وقوف الإنسان في مصلحة ما يحقق مركزية لما بعد إنساني بدل الإنسان.

نيك بوستروم في وقفته ووقفه الإنسان ضد الإنسانية والتي تتجلى في إباحته للعمل بالطبيعة لصالح استمرارية تقدم النتائج العلمية، حتى إن كانت بقصدية تعديل الصور الإنسانية

¹المرجع السابق، ص232.

²المرجع نفسه، ص233.

نحو الكمال، لا يمنع من الكشف عن حقيقة إقامة نوع من التهجين الذي يفتح آفاق مرحلة جديدة صانعة لكائن جديد.

كما أنّ اعتماد بوستروم الطبيعة كوسيلة لتطور صور عدو الطبيعة أي الآلي المهجن فيه تهديد كلي للوجود الإنساني، كما يقال "اليوم النعجة وغدا الراعي"¹، فما يهدد الطبيعة اليوم يهدد المصير الإنساني يوماً ما حتماً، في هوية مرتقبة تسعى للخلود والكمال في بلورة الإنسان الفائق، فإن كانت صورته اليوم تؤكد على منطق العديل بدل التغيير، فسيعميها يوماً منطق النفعية بانهييار الحدود والضوابط بين الواقع والخيال، والمخيف أن يتحول كابوس اليوم لواقع الغد؛ عند انتصار الهويات الافتراضية التي ستقضي معها على مفاهيم إنسانية عديدة؛ أهمها مفهوم الأسرة والوالدية الذي ستتبخر معانيه عكس ما ندد لها هانس جوناكس بضرورة تبني مسؤولية أبوية تحد الممارسات العمياء للإنسان صوب وجوده وبيئته، لكن نيك يجد أننا في ظل تطور كهذا لا نعود بحاجة إلى وجود الأب والأم بقدر ما نحن بحاجة إلى مؤسسة كبيرة تقوم برعاية النسخ التي يتم إنمائها صناعياً في أجهزة خاصة، ولا نتصور من خلاله أنّ مثل هذه النسخ ستحتاج إلى أن تنشأ في وسط عائلي بالمعنى المفهوم حالياً، مما يعني أننا سنقضي على مفهوم الوالدية وبالتالي على معنى العائلة².

ما يندد لفكرة اغتراب الإنسانية وحضور المتجاوزة لصورتها الطبيعية. ليظهر من تأييد بوستروم للذكاء الإصطناعي والوجود التقني عدم حصره في مهام معينة بل رغبته كانت منفتحة في تغيير صور الذكاء بصفة عامة لتغيير معها طبيعة الوجود الإنساني الذي سيؤثر بدوره على تغيير صور الطبيعة الحاضرة له، من خلال هروبه المادي وتجاوزه لقيمه الأخلاقية، ليظهر جلياً الاختلاف بين فكر هانس ونيك بوستروم هو أنّ الأول يملك نزعة تشاؤمية حول

¹حسن علي، العلم والقيم الأخلاقية، أم القرى للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ص27.

²تاهاذ البقصمي، الهندسة الوراثية والأخلاق، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1993، ص211.

التقنية وواقعها السريع، بينما الثاني يجد في زمن السرعة تفاؤلية لاستثمار الذكاء، وعليه بين عقل أداتي وآخر نقدي، كيف يمكن للإنسان أن يخرج من هذا المأزق؟

تتسم المقاربة بمنهجية تسعى لبناء السؤال الأخلاقي النقدي في النظرية الأخلاقية عند هانس جوناكس، وما تحمله من توجهات بيولوجية وإيكولوجية موازنة بين حقوق الإنسان والطبيعة؛ كنظرة ائتمانية استشرافية لأجيال المستقبل، ليعرف هذا التصور استفزازا فكريا تداوليا من الإتجاهات الغربية والعربية؛ خرجنا منه بمفكرين بارزين كان لهم وجهة نظر تجاوزية لبعض مبادئ هانس الإيتيقي في مستوى تحليلي منطقي للقضايا الأخلاقية، لكنه تجاوز يعبر عن أفق الاعتراف بتكاملية المشروع الأخلاقي الجوهرية رغم تعددية التوجهات الفكرية فيه.

• ميشال سير وجمعه بين المتناقضات:

تكلمة لمعاني الحضور لمشروع هانس الإيتيقي في الكتابات المعاصرة، لابدّ للتطرق إلى مشروع إيتيقي آخر نختتم به هذا الفصل كمشروع فكري متمم لمعالم فكر هانس القيمية لنجد فيه الحل الأمثل لواقع الإنسانية رهن زمن التقانة التكنولوجية، يجمع فكر هانس وما تجاوز فيه، فنخص به ما جاء عند ميشال سير انتقالا من الحاجة لأخلاق الأرض إلى لزومية عقد طبيعي يحمل به تعاقدًا مع الطبيعة بأفق متجاوز للنظرة المتحيرة من الإنسان الجديد، كما حدّدها ميشال سير الذي توافق مع هانس في بناءه لأخلاقيات الطبيعة، لكنّ ميشال سير عمل على تفعيل التفكير في الوجود دون نسيان الموجود بأفقه العلمي المعاصر أي الإنسان الجديد، في أفق يمجّد الطبيعة والإنسان والتقدم العلمي المترئس، والنتيجة بلغة ميشال سير تكمن في استمرارية الحياة بحذافيرها دون المساس في دلالات الوجود أو رفع كفة عن أخرى لتكون التقنية نتيجة التقدم العلمي الخادم للوجود لا المتجاوز له، دون أن تصبح الطبيعة مادة للموضوع العلمي؛ وسيلة لا غاية؛ بهدف السيطرة والهيمنة، ليكون مفهوم الحرب أكثر المفاهيم نقدا ومعارضة من سير، ما نلمسه أيضا في مشروع هانس الأخلاقي، لكن سير أعطاه معنى منفتح؛ ليعني معارضة القيود المكبلة للأرض والإنسان والكائنات الحية الأخرى التي لا تعارض

حقنا الوجودي، ومن ناحية أخرى يعارض تكبيل الإنسان الجديد باعتباره واقع تطور علمي محتوم رهن العصرنة العلمية والتكنولوجية، فمن أعطاه قدرة الوجود لابد أن يضيفه حق الوجود، ليتجلى واجب الموجود الطبيعي والعلمي الفائق، دون خروج كل منهما عن وضعه المشروط، ليعيش العالم المعاصر ضرورة التعاقد الطبيعي والاجتماعي مع الظروف والموجودات الجديدة، التي خلقت في تلقائية علمية، "ومن دون أن نلاحظ نحن أي شيء فقد ولد إنسان جديد"¹، حتى إن كان هذا الإنسان يعبر عن حالة تمزق وجودي مختلف كلياً عن الوجودي الطبيعي، لكن على الإنسانية أن تتقبله مع حصره إيتيقياً حتى لا ينتهك الحدود الطبيعية.

بنظرة تجاوزية من ميشال سير لحالة الخوف والقلق عند هانس لابد من استبصار الجانب المتفائل من التطور العلمي والتقنية، من خلال ما تقدمه للإنسان من إطالة في العمر وتحسين الصحة وجودة الحياة عامة، بتقليص نسبة الآفات الاجتماعية كالمرض والبطالة والفقر، ليمتدح سير ما قدمته التقنيات المعاصرة من رخاء وتسهيلات في الحياة الإنسان، تظهر من خلال وسائل التنقل المتطورة والعلاجية الفتاكة للمرض، فالحياة التقنية المعاصرة أصبحت تحمل معاني تناسب فعليا الحاجة الحياتية، عكس الحياة السابقة التقليدية².

لتكون قصدية ميشال سير في محاولة استيعاب الإنسان الطبيعي تغيرات الحياة المعاصرة كمفاهيم مركزية، للعمل على التعايش معها بدلالات التعاقد لا الحرب، تحقيقاً لثقافة علمية إنسانية، محققة لإنسان الأصعب الصغير الذي وفرت له التكنولوجيا وفرة وجودة حياة، وكأن مجرد تحريك أصبعه الصغير يقدم له استجابات لنداءاته اليومية، ليظهر سير تجاوزاً لتشاؤمية هانس بتقاؤله بعصر الإنسان الجديد لكن مع عدم تخليه عن صور الحياة الطبيعية الأصيلة، فاحتفاظنا على دلالات الوجودية الأصيلة ما يسمح لنا بتقبل وإدراك التطورات الوجودية العلمية؛ بدافع التكيف ببلورة واقع جديد قائم على إبرام عقد جديد بين الموجودات،

¹ ميشال سير، الأصعب الصغير، المرجع السابق، ص 13.

² المرجع نفسه، ص 54.

بصفة الارتقاء الوجودي لا بدافع الحتمية الوجودية، كما نجد له علاقة بهانس من خلال تبنيهما لمسؤولية مستقبلية، لكنها تختلف في المنظور، فهانس اتخذها كمبدأ تحيطي لأجيال المستقبل أما سير ففتحها كتوقيع بين الإنسان الطبيعي وعالمه الجديد بنية العيش في توافق، لينتقل من فكرة حب التملك على الطبيعة إلى فكرة حب التمسك بها وبتحولاتها العلمية.

إن ما يشدد عليه ميشال سير فيما يخص التقنية والتطور العلمي؛ أنها قدمت للإنسان موجودات اصطناعية جعلت حاجاته النداء الأول لها، لكن هذا لا يعني وجوده كغاية مطلقة، ليستبعد سير من خلال الفكرة هذه كل صور التمايز البيولوجي والوجودي، فقيمة الموجود تنبعث من طبيعة علاقاته بالمحيط الحياتي، لتتداخل واجبات وحقوق الموجودات الطبيعية وما بعدها، فتتسق قيم المحافظة على الأرض كنوع من القيم الشمولية، ما يتطلب أن نكون أكثر مسؤولية اتجاه البيئة وتطوير استخدام أنظمة الطاقة وإعادة تدويرها، بما يخدم الطبيعة المحيطة، في انسجام مع علاقاتنا المحددة بالطبيعة والغايات التي يقترحها النظام العلمي.

لتكون في الأخير هذه الحلقة العلمية التطورية وطبيعة العلاقات الحيوية كلها تدور في إطار قيمة الأرض المتوافقة مع القيمة الإنسانية¹ رغبة في تحقيق العدل.

ليخرج المشروع الإيتيقي عند ميشال سير بمبدأ ضرورة التحكم في التحكم، انطلاقاً من التحكم في المركزية الإنسانية وصولاً للتحكم في عمل التقنية على الإنسان والعالم الحيوي، ليمسّ هذا التحكم من ناحية مقابلة تحكم الإنسان في رغبته الحربية إبان الواقع العلمي ونتائجه التقنية، ليعتمد في بناءه لهذه الأطروحة على ضرورة إعادة النظر في العلاقات حتى تتضح الضرورة الإيتيقية فيما بينها، مستبعداً بذلك كما جاء مع هانس كل نظرة شوفينية chauvinisme ؛ تجعل من الإنسان العاقل الوحيد الجدير بالمعاملة الإيتيقية²، فتكون الأرض نتيجته ضحية

¹ محمد محي الدين أحمد، الأخلاق التطبيقية بين الفلسفة والدين، دار نشر يسطرون، القاهرة، 2017، ص 96-97.

² مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية، المرجع السابق، ج 1، ص 29.

هيمنة وجودها الصامت، ليكون الرهان الأساسي لديمومة العلاقات الحيوية دون هيمنة الأقوى على الضعيف، إما في "الموت أو في التعايش والتكافل، وهو استنتاج فلسفي لا دلالة له إن لم يكن في إطار قانوني، ثقافي، اجتماعي، خاصة قيمي"¹، من خلال تغيير نمطنا الوعبي لتحقيق معنى الاعتراف بالغيرية المتعددة، وبناء نوع من التوازن بين وجودنا الطبيعي وقوى العالم المعاصرة، في علاقة متعاقدة الأطراف، لا يقتصر فيها الشعور في انطلاقه من الوجود الأقوى نحو الآخر الهش، فتتجلى حتى في احترام الموجود الهش نحو السلطة الأقوى، ما يحقق المشروع المنشود في تأسيس أخلاق كوكبية، تعزز وتجسد بشكل جلي ثقافة العيش المشترك².

ختاماً لأهم ما جاء في فكر هانس الإيتيقي، لابد من الإشارة إلى فكرة أنّ اهتمامنا لم يقصد توضيح مشروعه كانطلاقة جديدة للإنسانية كما ولجنا فيه في فصل سابق، إنما بغرض تسليط الضوء على بعض الفلسفات النقدية المعاصرة، ما سيعود بنا بالضرورة لتحديد المعاني العميقة لكل مشروع، فيسمح لنا بتأسيس صورة إيتيقية شاملة، تمتد نحو المستقبل.

كما أنّ الكلام عن الأخلاق عند هانس جوناكس يتطلب منا تحليل أبرز الحقول الأخلاقية المتأثرة به والمتجاوزة له، حتى نصل ونحدد أهم وأبرز الأفكار الإيتيقية التي تقودنا لتحقيق مشروع السلام القيمي العالمي، فالفلسفة البيولوجية والإيكولوجية عند هانس مشروع إيتيقي شامل يتحقق بتتبع مساره، حتى إن لم يتبع كما هو.

¹Michel serres ،le contrat naturel ،paris ،ed bourrins ،1990 ،p62.

²خديجة زيتلي وآخرون، الأخلاقيات التطبيقية، المرجع السابق، ص155.

الحاتمة

لعلّه من الواجب علينا الإشارة في ختام ما سبق طرحه إلى ضرورة تفعيل الحقل البيواتيقي كقداسة فكرية تعليمية تربوية تقوم عليها الأجيال من المهد إلى اللحد، حتى لا نعيش صور اللإنسانية التي نعيشها اليوم، حيث بات القوي يأكل الضعيف معتمدا على غايات مادية نفعية، في أنانية جاهرة تستوجب مساءلة فلسفية بمثل الخطاب البيواتيقي المتعلق بمستقبل الإنسان تنبؤا من حاضره الذي يعرف انتهاكات فتاكة بالوجود اتضحت معها ضرورة بناء معالم الفكر البيواتيقي الذي أبان عن مقاصده في الفترة العاصرة، لتكشف معه ندرة الإسهامات التطبيقية للمنى البيواتيقي وكذا الإيكولوجي في أرض الواقع.

البحث في ثنايا الإشكاليات البيواتيقيّة أصبح ضرورة لعدة عوامل وأحداث من واقعا المتأزم والمخيف، فمن تقييم أخطاء العلم التجريبي منه خاصة؛ في حق الإنسان والطبيعة معا، وإن كانت منبعثة من الإنسان ذاته؛ أنتج أثرا مخيفا ومرعبا لقوانين البقاء على قيد الحياة. هو زلل الإنسان المتولد عن تقدمه في معرفته لما عرف من علم وما صنع من تقنية وتكنولوجية بعواقب خطيرة. إنه علمه، إنها تكنولوجيته، التي وإن جعلت الحياة سهلة كثيرا في جانبها المادي وجلبها للإنسان التطور والتقدم والرخاء المادي، أفرزت أشياء وسلوكيات ضارة باستقراره الذاتي ومرعبة لحاضره وجالبة الخوف على مصيره أي مستقبله، لما سببته هذه التكنولوجية في صورتها العامة والحيوية خاصة من أسباب مدمرة لوجوده كجسد وكائن ولمكانه كطبيعة وبيئة.

بعد أن كانت نهاية الإنسان وخراب البيئة تعزى في المخيال الجمعي إلى غضب الآلهة أو الظواهر الطبيعية الخارقة، صارت ناجمة عن فعل وعقل الإنسان وما أبدعه من مخترعات وعن إصرار وكأنه يتوقى زوال الوجود الإنساني وخراب بيئته.

هذه الحاجة الضرورية باتت تحتاج لتلبية نداءات الدعوات التقويمية المتجلية في أكثر من خطابات تأسيسية، فالواقع المعاصر يحتاج إلى مشاريع لإنقاذ ما بقي من صور الإنسان الآيل إلى الانهزام، كما أسس لها هانس جوناكس بمشروعه البيواتيقي الشامل؛ الذي يؤهل

الإنسان للاحتفاظ بطبيعته قبل الاحتضار، لذا فالبيوتيقا كحقل فلسفي معاصر يعني الإحاطة الإيتيقية للتطور العلمي؛ من المفروض أن تمدنا بإجابات ملموسة عن الأسئلة الأخلاقية لقضايا ظهرت نتيجة التطورات العلمية المعاصرة في مجالات متعددة، لكن حال واقعنا المعاصر أصبح يمدنا بدل الإجابات؛ تساؤلات بيوتيقية لمظاهر سياسية وعلمية مفعلة على المجتمع العالمي بسلطة العلم والقوة .

أما اهتمام هانس جوناكس القائم على البحث في القضايا البيوتيقية البيولوجية والإيكولوجية أضحي في واقعنا المعاصر كحمل الملحد لكتاب مقدس. فالحاجة لسلطة بيوتيقية خاصة بعد ما شاهدناه من صور الحروب الفتاكة المنطلقة من دول عظمى سياسيا ونفودا نحو أخرى محتلة؛ جعل نداءات البيوتيقا تتجاوز حضور مسائل بيولوجيا النسل واكتشاف أسرار الشيفرة واستنساخ الأجنة واستئجار الأرحام ومشروعات الجينوم حتى الصناعة العضوية لتتجه نحو تحديات أخرى لم تكن مألوفة في أيّ عصر سابق حتى جاء عصر العلم الفائق، ما يحتاج إلى قرار الموقف الإنساني قبل الأخلاقي حيالها، فإن كانت الأخلاق متصلة بمضامين المعتقد الديني؛ فالنداء الإنساني يجمع صور الإنسانية بتعددتها، ففي ظل هذه الحروب السالحية الفتاكة التي باتت تستعمل أسلحة محرمة في القانون الدولي الأخلاقي في موقف جريء حد التعامل مع الإنسان كقطع غيار لآلات هشة تستدعي التغيير؛ دون تحرك الدول الأخرى.

ما يؤكد على أنّ بنود القوانين البيوتيقية يستدعي إعادة النظر فيها كمقدس لحماية الإنسان والوجود ككل. هو الحال الذي وإن تجاوز حضور هانس جوناكس زمنيا لكنه يحيطنا بضرورة فكره الذي لا يموت، خاصة بعد أن دافع هانس بالمطالبة الفلسفية للتسيير المسؤول للحياة الإنسانية سواء أكانت تخص الإنسان ككائن عضوي أو لما يحيط به من بيئة كمجال استمرار وجوده؛ احتراما لكرامته وتأمينا لحقوقه الطبيعية بدءا من حرمة كيانه الجسدي.

لنكون أمام الزمنية المثلى لاتخاذ مبدأ هانس جوناكس المتمثل في الحيطة والحذر بعيدا عما كان يعتبر سابقا صورة تشاؤمية منه، وكأن هانس كان يحمل بعدا نظريا يفسر به الجشع الإنساني وحبه للسيطرة وامتلاك القوة، فهذا المبدأ تفعيل لسلطة الوعي نحو اللاوعي للواقع المعاصر.

لنخرج من بحثنا هذا بعد اكتمال فصوله ومباحثه بنتائج وتوصيات نسعى أن تمسّ قضاياها أرض الواقع يوما؛ لكن بعد تجاوز العديد من الصعوبات التي واجهتنا في مسارنا البحثي، ولابد من ذكر بعضها التي يمكن تلخيصها في القضايا التالية:

• التوقع الخجول لهذا التخصص في الخريطة الجامعية العربية، باستثناء بعضها، منها الجزائرية.

• افتقار الترجمة من الألمانية إلى اللغة العربية في المؤسسات الأكاديمية ومنها الجزائرية.

• طبيعة الموضوع ذات الاتجاهات العلمية البيولوجية والطبية والقانونية التي جعلتنا ملزمين للبحث في حقول خارج التخصص، إن كان في هذا إضافة معرفية ثمينة لبحثنا، لكنه يفعل صعوبات في تحديد محتوى الدراسة ووضع هيكله تبقى في الحدود الفلسفية.

لنتوجه بنتائج أطروحتنا الحاملة لمشروع هانس جوناكس الإيتيقي لإكتمال واستخلاص النتائج التالية:

1- اكتمال معالم الخطاب الفلسفي الأخلاقي بحمله للخطاب البيواتيقي تفعيلاً لحضور مبدأ المسؤولية الذي نحتة هانس جوناكس والقائم بفعل الواجب الخلقى للإنسان اتجاه الغيرية في حقل التقنو-أخلاقي. فللضوابط الأخلاقية أهمية في توجيه مسار الممارسات العلمية، فالإنسان يحتاج التقنية للتطور، لكن خلو علاقتهما من المادة الخلقية هو التخلف بعينه.

- 2- إن كانت البيواتيقا من منظور بوتر الناحت الأول لها، تحدد غاية أساسية هي إنشاء أخلاق تجعل العلوم البيولوجية في خدمة الوضع الإنساني، فهانس جوناكس قد أعطاه وجودا منفتحا يحمل هموم الموجودات الحوية ككل، تحطيمًا منه لكل تكريس مركزي.
- 3- رصد الفكر الفلسفي وجود أزمات تتعلق بالواقع الإنساني، نتيجة تشيئ العلم له وجعله كظاهرة للدراسة، دفع بهانس لاسترجاع الوعي بالحاجيات الأخلاقية، ليبقيها منفتحة على عناصر الحياة، من منطلق حماية الوجود ككل، وتأمين مصير الأجيال التي لم تولد بعد؛ تحقيقًا للتنمية المستدامة.
- 4- إن مصير الأوضاع المستقبلية يعدّ الركيزة الأساس في مشروع هانس جوناكس الأخلاقي، انطلاقًا من تنبؤاته حول أوضاع الأجيال التي لم تولد بعد في خضم التحديات العلمية المعاصرة، فيكون مبدأ الحذر والشعور بالخوف ملجأً للتحوط من صور الحياة التي يبينها المخيال العلمي لمستقبل الإنسان.
- 5- إن بناء القانون الأخلاقي عند هانس لا يعني تجاوز العلم والتكنولوجيا، إنما أخلقته؛ فتجاوز الأزمات المعاصرة بغرض تحقيق عيش مشترك كاستمرارية للحياة بجميع عناصرها، في نظام عالمي تحتاجه الإنسانية لتحقيق الخير المستدام كما التصرف مع البيئة؛ هو قيمة جوهرية لإيتيقا الإنسان.
- 6- إن الإنسان المعاصر في حاجة إلى صحة أخلاقية، تقيه من التطاولات العلمية التي كادت أن تنقله لطبيعة مغايرة تماما عن طبيعته، تفوق تغيراته البيولوجية المفعلة في جسده، فما حققه التطور الطبي اقتصر على ضمان كمال الإنسان العضوي لكن روحه باتت مفرغة نتيجة اغترابه المجرر بالسلطة والنفوذ العلمي، فكان مبدأ المسؤولية تجسيدا للحقوق والواجبات دعوة لتحقيق فعل العدالة.

7- جوهر الصورة الفلسفية للحياة عند هانس جوناكس يتجلى في معناها الخالص، المتجاوز لصورتها المادية أو كل طبيعة بيولوجية، لوجودها كقداسة يتوازن فيها الجانب الروحي بالمادي للوجود، كما يتجلى المعنى الشامل للحياة عند توافق المصالح الإنسانية واتصالها بمصالح باقي الموجودات، وكأننا أمام كل مبدأ من مبادئ المشروع الإيتيقي لهانس نجد يسعى لمشروع أكبر وهو تحقيق السلام العالمي.

8- إن المعضلة الكبرى للتكنولوجيا المتقدمة على الحياة المعاصرة تجلت في هوسها لتحقيق المعنى السايبورغي لصورة الإنسان بهدف الكمال وتجنب الشقاء، لكنها انعرجت عن هذه الغاية عند حصرها له في صفات القوة الجسدية والعقلية دون مراعاة لجانبه الشعوري العاطفي، ليكون هذا السعي للتخلص من الشقاء الإنساني الطبيعي هو شقاؤه بعينه.

9- يتضح لنا أن مبدأ المسؤولية هو مبدأ ومصدر أخلاقي يطمح لبناء حلول شمولية تكتمل فيها معاني الحياة الإنسانية، لتحديد معالم مبدأ المسؤولية، في مسارات الحياة الإنسانية وعالم التقنية في سبيل الخروج من الهيمنة التكنولوجية.

10- مبدأ الحيطة عند هانس مبادأ سارت على دربه العديد من القوانين الدولية كدليل أخلاقي يفعل الحصانة البيئية، ليكون مبدأ الحيطة تدبيراً وقائياً، يؤمن وضعا ائتمانياً للبيئة، خاصة مع غموض نتائج الأبحاث العلمية على المستقبل ككل.

11- تفعيل مبدأ المسؤولية للنهوض بالقطاع التربوي قبل التعليمي من حالة الانسياق التقني أفرغت الروابط والقيم من مضامينها، فهانس يجد في إفراط الظاهرة التقنية في الولوج بالإنسان من غير شعور بالمسؤولية قد أدخل الإنسان في تبعية مفرغة. ليصبح من الضروري تدارك هذا الجانب والتركيز على تنمية المسؤولية والتربية الأخلاقية.

12- يعتبر الضمير الأخلاقي والإحساس بالمسؤولية، مصادر قيمة تهدف لإعادة تحديد المكانة الدينية كمبدأ إنساني ضروري لتربية الأجيال، لكن بوجود تفعيلها المنفتح لا

الانصهار فيها، لتحقيق منهج أخلاقي كوني يناسب كل المعمورة كمشروع حضاري حوارى، بعيدا عن التوجهات الدينية.

لنضع في ختام بحثنا هذا مجموعة من التوصيات أملا في العمل والمعاملة بها لما تحمله في مضامينها من أهمية علمية خلقية:

- تسعى البيواتيقا منذ بزوغها البارز مع بداية سبعينيات القرن الماضي لتصبح حقلًا دراسيًا وبحثيًا فضاءه منفتحًا على التخصصات العلمية المتعددة، لكننا نطمح لها قبل كل هذا أن تنشر ثقافتها في الحقول التربوية كصوت فاعل وفَعّال داخل المجتمعات، خاصة إن كان مستقبل المجتمعات قائمًا على نشئها.

- نقل البيواتيقا كخطاب تشاوري لمصالح المجتمعات المحلية والمدنية بتوسيع نطاقها وصوتها على يد الفئة المفكرة الأكاديمية أي أهل التخصص من خلال تخصيص مننديات ولقاءات علمية وفكرية دورية تخص المجال البيواتيقي.

- إن كانت البيواتيقا وصالًا أخلاقيًا بين الفلسفة والعلم فنأمل لها أن تصبح مقياسًا يدرس على مستوى كل التخصصات الجامعية، كضابط أخلاقي يقي المتعلم من التمرد المهني مستقبلاً كممارسة لديانة الواجب.

- إقامة لجنة بيواتيقية وطنية تضم النخبة الأكاديمية بتعدد تخصصاتها؛ تخرج المناقشات والمساءلات القيمية والعلمية لصنع القرارات الملائمة في الفضاء المجتمعي.

الملاحق

ملحق أهم المصطلحات البيواتيقية:

هي عملية تعديل للمادة الوراثية في الإنسان قصد التغيير بإدخال عناصر جديدة مرغوبة من خلال استخدام أدوات التكنولوجيا الحيوية.	الهندسة الجينية Genetic Engineering	مصطلح انبجبت معالمه خاصة مع الفيلسوف بول ريكور، يعني به إعادة بناء العلاقة بين الإنسان والغير بما فيه الطبيعة وعيا بضرورة خلق عوالم مشتركة الغاية.	التقويم الإيتيقي Ethical calendar
يقصد به العلاقة التي تجمع سائر الموجودات الحية العاقلة وغيرها بغرض الحماية والاستمرارية، في اعتمادية تبادلية.	النظام الإيكولوجي Ecosystem	مصطلح نحتته الفيلسوف ألدو ليوبولد يوجه البشر إيتيقيا في تعاملهم مع البيئة بحجة الحماية للطبيعة والإنسان معا.	أخلاقيات الأرض Land ethics
باختصار هي إنهاء حياة شخص ما عن قصد وإن اختلفت الأسباب، فالنتيجة هي تفعيل موت تحت الإكراه المعنوي.	الموت الرحيم Euthanized	بدأ استخدامه كانتقاء للصفات البشرية، ليشمل بعدها أساليب التحسين الوراثي وكلها تعمل على تفعيل نسل وعرق خال من النقائص.	اليوجينيا Eugenia
العلم الذي يختص بدراسة الكائنات الحوية الدقيقة المصغرة، المجهرية.	الميكروبيولوجيا Microbiology	المسؤولية الأخلاقية أو قانون الواجب للممارسات الطبية أو أخلاق المهنة ككل.	ديونطولوجيا Deontology
علم يهتم بدراسة الكائنات الحوية في جزئياتها.	البيولوجيا الجزيئية الخلوية Biology Molecular cellular	إنتاج كائنات معدلة وراثيا تحمل نفس الصفات للكائن الأول الطبيعي، كتوليد لكائنات هجينة تحاكي الطبيعية.	الاستنساخ Cloning
الإنسان العاقل الوحيد الأجدر بالمعاملة الجيدة.	الشوفنيمية Chauvinisme	نقصد بها الأخلاق الكانطية القائمة على القانون الأخلاقي النابعة من الإرادة والقصدية الخيرة.	أخلاق الغاية Ethic of purpose
تقارب التصور الأفلاطوني المثالي لتكون تصور لوجود خال من	اليوتوبيا Utopia	مصطلح جاء به الفيلسوف نيك بوستروم ويقصد به الكائنات ما بعد الإنسانية التي	عدو الطبيعة Enemy

<p>النقائص موجود بتصميم مسبق لعالم الكماليات، يزخر بمظاهر السعادة والرفاهية.</p>		<p>تجاوزت الصورة الطبيعية للوجود وفعلت نهاية محتومة للإنسان وبيئته، لكن هذا لا يعني وقوفه ضدها، بل هو يؤيدها كمظهر علمي تطوري محتوم.</p>	<p>Of nature</p>
<p>هي إيتيقا مقاومة لمظاهر التشتت والانعزال داخل المجتمع بدافع المصلحة الفردية النابعة من الهوس التقدمي العلمي.</p>	<p>السوسيو إيتيقا Socioethics</p>	<p>جاء مع الفيلسوف هاربرت ماركيز ليكشف من خلاله عن وقوع الإنسان المعاصر في فخ الواقع العلمي والصناعي المعاصر، فبات استهلاكيا حتى لوجوده الأنطولوجي، ليكون بعده الواحد هو التطور العلمي والتقني.</p>	<p>الإنسان ذو البعد الواحد One Dimensional human being</p>
<p>تعبيرا عن التحولات العميقة للتحديات العلمية، التي أصبح من خلالها الإنسان عبارة عن صيغة تقبل التعديل بل أمر من ذلك الحذف الأنطولوجي، ليصبح فارغا أساسه التحولات العلمية.</p>	<p>النزعة الاصطناعية Synthetic tendency</p>	<p>يخص المعنى فترة ما بعد الحداثة بعد أن تطور المفهوم لحصر الإنسان المعاصر بأزمات وجودية، بعد خروجه عن ذاته وعن مجتمعه الطبيعي، ليعيش الوهم التقني المغلوط.</p>	<p>الاغتراب الإنساني Human alienation</p>
<p>حقل قائم على تحقيق خلق أجيال محسنة جينيا في تسلسل لعمليات جينومية.</p>	<p>النسالة الجينية Genetic phylogeny</p>	<p>فكر اقتصادي جديد تقوم مبادئه في تحويل الرعاية الوجودية للإنسان والطبيعة إلى مصلحة تنص على تحقيق المنفعة للسلطة.</p>	<p>النيوبرالية Neoliberalism</p>
<p>كائن من الواقع المعاصر الفائت للتطور العلمي، مزيج بين العالمين؛ الطبيعي والمصطنع تقنيا، شكله الخارجي يضاها الإنسان الطبيعي لكن كيانه الداخلي فائق لخالقه، من طبيعة تحقق معاني الكمال وقوة الرجل الأعلى النيتشوي.</p>	<p>السايبورغي Cyborg</p>	<p>فكر أخلاقي قائم على تحويل المبادئ البيواتيقية إلى صورة منفتحة عالميا تشمل كل الموجودات الحيوية دون حصر.</p>	<p>الميتا- بيواتيقا Metabiotics</p>
<p>هي الدراسة العلمية التي تسمح للإنسان في تفعيل مقولة القوي يأكل</p>	<p>السيبرانية Cybernetics</p>	<p>من نتائج واقع الذكاء الاصطناعي الفائت، لكن صدقها يعد نهاية حتمية للإنسان، لتحول</p>	<p>ما بعد الإنسانية Transhumanism</p>

<p>الضعيف من ناحية القوة العلمية والتقنية، خاصة من الناحية المعلوماتية، بعد أن أصبحت الآلة تتحكم في اتصالات وعلاقات الإنسان.</p>		<p>الحديث عن هذا الأخير من كونه وجودا طبيعيا إلى آخر لا يحمل منه سوى الاسم.</p>	
--	--	---	--

ملحق أهم الأحداث:

قانون نورنبرغ 1935	قانون عنصري يرخّص الممارسات الممنهجة ضد اليهود في ألمانيا.
قانون فاننوز 1803	بدأ مع فرنسا ثم توسع ليشرّع المرجعيات التطبيقية كقوانين تعمل على حماية الحقوق والواجبات في الممارسات بنية التقويم.
فيروس هانتا 1993	انتشر بين الناس نتيجة كثرة القوارض والتلوث البيئي، بدأ من كوريا ثم اتجه إلى أمريكا. يصيب الجهاز الرئوي والكلوي عند الإنسان.
مشروع الهواء النقي 1963	مشروع أمريكي يهدف للحد من التلوث الهوائي المنبعث من الثورة الصناعية.
الربيع الصامت 1962	مصطلح صاغه الفيلسوف شارل كلارسون، ليعني به أثر الاكتشافات والممارسات العلمية البيوكيميائية على المجال الطبيعي والوجود الإنساني، ليكون المصطلح كتلبية لنداء الطبيعة الحزينة، فلكي المشروع صدى كبير عند حماة البيئة.
جذري الخيول	فيروس يصيب الخيول لينتقل بعدها للإنسان فيصيبه بطفح جلدي فقام باكتشاف المصل المضاد له إدوارد جينر.
الطاعون الأسود 1947	أطلق عليه وباء العصر بدأ في أوروبا نتيجة انتشار القوارض، ثم انتشر عالمياً ليحصد الملايين من البشر، والنتائج من التلوث البيئي.
مؤتمر بتكهولم 1972	أول مؤتمر اهتم بالقضايا البيئية يعتمد على العقلية في استعمال الثروات الطبيعية.
معاهدة باماكو 1991	اتفاقية تطمح لجعل إفريقيا نقية من النفايات الخطيرة القادمة من بلدان متطورة.

<p>تاريخ ومكان الميلاد: 10 مايو 1903 ألمانيا تاريخ ومكان الوفاة: 05 فبراير 1993 أمريكا مجال الدراسة: الفلسفة واللاهوت، الفلسفة الغربية-الفيثومينولوجيا، القضايا البيئية- مشرف الدكتوراه: مارتن هيدغر. متأثر ب: مارتن هيدغر، رودولف بولتمان، إدموند هوسرل. أهم الجوائز المتحصل عليها: جائزة السلام للكتاب الألماني. أهم أعماله: مبدأ المسؤولية أخلاق من أجل الحضارة التكنولوجية، كتاب الغنوصية الوجودية العدمية، ظاهرة الحياة نحو بيولوجيا فلسفية، أخلاق من أجل الطبيعة.</p>	<p>هانس جوناكس HANS JONAS</p>
---	------------------------------------

347-427 ق.م	أفلاطون Platon	470-399 ق.م	سقراط Socrate
604-530 ق.م	لاوتسي Lao Zi	90-30 ق.م	ديودور الصقلي Diodorus Siculus
1885-1981 م.	ول ديورانت William James Durant	552-479 ق.م	كونفوشيوس Confucius
334-262 ق.م	زينون Xenon	1863-1953 م.	جورج سانيتانا George Santayana
1033-1109 م.	القديس أنسلم Anselm Saint	354-430 م.	القديس أوغسطين Saint Augustin
625-540 ق.م	طاليس الملطي Thales of Miletus	570-495 ق.م	فيثاغورس Pythagoras
287-212 ق.م	أرخميدس Archimedes	370-460 ق.م	أبقراط Hippocrates
864-923 م.	أبو بكر الرازي Abu Bakr Rhazès	980-1037	ابن سينا Ibn Sina
1749-1823 م.	جينر إيدوارد Edward Jenner	1564-1642 م.	غاليلو غاليلي Galile Galileo
1826-1866 م.	برنارد ريمان Riemann Bernhard	1473-1543 م.	نيكولا كوبرنيكوس Nicolaus Copernicus

		1856-1792م.	نيكولاي لوبتشييفسكي Lobachevsky Nikolai
1885-1954م.	رونيه هوبير René Hubert	1884-1978م.	أتين هنري جيلسون Étienne Gilson
1724-1804م.	إيمانويل كانط Immanuel Kant	1865-1935م.	جيمس هنري برستيد James Henry Breasted
1872-1970م.	بتراند راسل Bertrand Russell	1844-1904م.	فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche
1889-1976م.	مارتن هايدغر Martin Heidegger	1561-1626م.	فرنسيس بيكون Francis Bacon
1646-1716م.	غوتفرايد ليبنيز Gottfried Leibniz	1820-1903م.	هربرت سبنسر Herbert Spencer
1913-1999م.	زيغريد هونكه Sigrid Hunke	1623-1662م.	بليز باسكال Blaise Pascal
1929- قيد الحياة.	يورغان هابرماس Jürgen Habermas	1894-1963م.	ألدوس هوسكلي Aldous Huxley
1859-1941م.	هنري برغسون Henri Bergson	1818-1883م.	كارل ماكس Karl marx
1759-1805م.	فريدريك شيلر Schiller Friedrich	1813-1855م.	سورين كيكيغرد Soren Kierkegaard
1926-1979م.	أندري هيلغز André Hellegers	1911-2001م.	فان رانسيلير بوتتر Van Rensselaer Potter
1938-2017م.	توم ريجان Tom Reggan	1966- قيد الحياة.	بيتر سينجر Singer Peter
1937-2004.	أرني ناييس Arne Næss	1948-1987م.	ألد ليوبولد Aldo Leopold
1874-1948م.	نيقولا بردائيف Nikolai Berdiaev	1921-2002م.	جون رولز John Rawls
1944- قيد الحياة.	جوزيف كامليري Camilleri Joseph	1898-1979م.	هوربرت ماركيز Herbert Marcuse
1907-1964م.	راشال كلارسون Rachel Carson	1901-1995م.	بيتر كامب Peter Kamp

1930-2019م.	ميشال سير Michel Serres	1935-1996م.	ريتشارد سيلفان Richard Selvan
1955- قيد الحياة.	بيل غايتس Bill Gates	1920-1965م.	فرنسوا جاكوب François Jacob
1948- قيد الحياة.	هانز مورافيك Moravec Hans	1958- قيد الحياة.	ستيف جراند Steve Gran
1973- قيد الحياة.	نيك بوستروم Nick Bostrom	1934-1987م.	مايور فريديريكو Federico Mayor
1964- قيد الحياة.	أم الزين بن شيخة Um Al-Zein bin Sheikha	1906-1995م.	إيمانويل ليفيناس Emmanuel Levinas
1944- قيد الحياة.	طه عبد الرحمان Taha Abd al-Rahman	1913-2005م.	بول ريكور Paul Ricœur
		1951- قيد الحياة.	لوك فيري Luc Ferry
		1946-29 أبريل	فرانسوا إيوالد François Ewald

قائمة المصادر والراجع

المصادر

مصادر هانس وناس مترجمة من اللغة الألمانية إلى اللغة الفرنسية:

1. Hans jonas 'souvenirs 'TRAD : SABINE CORNILLE ET PHILIPPE IVERNELLE paris ,2005.
2. Hans jonas 'technique morale et génie génétique 'trad : brague in communto n°9 nov-dec 1984.
3. HANS JONAS 'essais philosophiques du credo ancien à Lhomme technologique (d. lorries, Trad.) paris : librairie philosophique.2013.
4. Hans Jonas 'pour une éthique de futur 'tard : sabrine cornille et Philippe evernel rivage poche 'petite bibliothèque 'paris'1997.
5. Hans Jonas 'le principe de la responsabilité 'une éthique POUR LA civilisation technologique 'trad : jean greisch 'Flammarion 1995.
6. Hans Jonas 'une éthique pour la nature 'trad : à partir de l'allemand Sylvie 'courtine denamy 'Arthaud poche 'paris'2018.
7. Hans Jonas 'le droit de mourir 'rad : Philippe jvernel 'rivage poche 'petite bibliothèque 'paris'1996.
8. Hans Jonas 'dieu est-il mathématique ? la signification du métabolisme 'le phénomène de la vie vers une biologie philosophique 'trad : d. lorries 'Bruxelles de bock ' université ,2001.
9. Hans Jonas 'le phénomène de la vie 'vers une biologie philosophique TRAD : DANIELLE LORREIS BRUXELLE'2001.
10. Hans Jonas 'le fardeau et la Grace d'un mortel 'in Gilbert hottois 'aux fondements d'une éthique contemporaine 'paris ,1993.

المراجع باللغة العربية:

1. ابراهيم مذكور، يوسف كرم، دروس في تاريخ الفلسفة، القاهرة، 1958.
2. ابن سينا، القانون في الطب، ج1، دار الكتب العلمية، 2008.
3. اتين هنري جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي القاهرة، ط1، 1996.
4. احمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ط6، 1966.

5. احمد سليم سعيدان، مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام، عالم المعرفة 131، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1988.
6. احمد محمود السيد، الأخلاق عند هيوم، دار النشر والثقافة والتوزيع، القاهرة، 1992.
7. احمد مونة، مداخل تجديد علم الأصول عند طه عبد الرحمان، دراسات في الدلالات الأصولية والمقاصد الشرعية، المؤسسة العربية للإبداع، بيروت، ط1، 2017.
8. ادوارد جونو، الفلسفة الوسيطية، ترجمة: على زيغور، دار الأندلس، ط1، 1980.
9. ارسطو طاليس، السياسة، ترجمة: أحمد لطفي السيد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000.
10. ازفولد كولبة، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة: أبو العلا العفيفي، علم الكتب للترجمة والنشر، بيروت، ط1، 2016.
11. اسماعيل راجي الفاروقي، التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، ترجمة: السيد عنبر، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، دط، د.س.
12. اسماعيل صبري، الإستراتيجية والسياسة الدولية في المفاهيم والحقائق الأساسية، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ط2، 1985.
13. امانويل كانت، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل ط1، 2002.
14. اميل برهيه، تاريخ الفلسفة، ج5، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للنشر والطباعة، بيروت، دط، دس.
15. اولغا تشيتيفيكوفا، دكتاتورية المستعيرين، ترجمة: باسم الزعبي، وزارة الثقافة، الأردن، ط1، 2020.
16. ايسيا برلين، كارل ماكس من الفكر السياسي والاشتراكي، ترجمة: عبد الكريم أحمد، دار القلم، القاهرة، دس.
17. ايمانويل كانط نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، دار الانتماء القومي، دط، دس.
18. ايمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، ترجمة وتقديم عثمان أمين، مهرجان القراءة للجميع، 2000.
19. ايميل إبراهيم، العصر الوسيط والنهضة، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت ط1، 1983.
20. ايوب أيوب أبودية، علماء النهضة الأوروبية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2011.
21. برتراند راسل، المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، ترجمة: عبد الكريم احمد، مراجعة حسن محمود، مكتبة الانجيلو المصرية القاهرة، دس.

22. برونو تيرتري، السلاح النووي بين الردع والخطر، ترجمة: عبد الهادي الإدريسي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط1، 2011، 1.
23. بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة: جورج زيناتى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2005.
24. بول ريكور، العادل، ج2، ترجمة: محمد العيادي ومنير كشو، بيت الحكمة، تونس، ط1، 2003.
25. بول ريكور، حي حتى الموت، متبوعا بشذرات، ترجمة: الناصر عمارة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2016.
26. بول كنيدي، قلق في العولمة، منشور في كتاب القيم إلى أين؟ ترجمة: زهيدة درويش جبور، جان جبور، دار النهار، بيروت، المجمع التونسي، بيت الحكمة، 2004.
27. تشنغ يوي تشن، لمحة عن الثقافة في الصين، ترجمة: عبد العزيز حمدي عبد العزيز، هيئة أبو ظبي للثقافة، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2014.
28. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، القاهرة، ط7، 1979.
29. توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس، دار أويا للطباعة والنشر، ليبيا، ط2، 2004.
30. تيزيني الطيب، الواقع الغربي والألفية الجديدة، ضمن ندوات حوارات في الفكر، الواقع العربي وتحديات الألفية الثالثة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2001.
31. جاكليين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة بيروت لبنان، ط1، 2001.
32. جاكليين روس، مغامرة الفكر الأوروبي، ترجمة: أمل ديبو، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2011.
33. جان بودريار، المصنوع والاصطناع، ترجمة: جوزيف عبد الله، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2008.
34. جان فرانسوا دورتي، فلسفات عصرنا، ترجمة: إبراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم ط1، 2009.
35. جمال محمد أحمد، انطولوجيا الوجود إيمانويل كانط، دار التنوير للنشر والتوزيع، بيروت، دط، 2009.
36. جمال مفرج، الفلسفة الغربية من المكاسب إلى الإخفاقات، الدار العربية للعلوم، بيروت، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2009.
37. جميلة حنفي، أخلاقيات البيئة تطورها وتياراتها، مؤمنون بلا حدود، الرباط، 2017.

38. جوزيف كاميليري، أزمة الحضارة، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1983.
39. جويل دوروز ناي، مغامرة الكائن الحي، ترجمة: أحمد ذياب، المنظمة العربية للترجمة، دار طليعة، بيروت، لبنان، 1ط، 2003.
40. جيروم بندي وآخرون، القيم إلى أين، مداولات القرن الحادي والعشرين، ترجمة: زهيدة درويش جبور، بيروت، دار النهار، 2006.
41. جيل لبيوفتسكي، أفول الواجب الأخلاق الغير مؤلمة للأزمة الديمقراطية الجديدة، ترجمة: البشير عصام المراكشي، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2018.
42. جيمس هنري برستيد، فجر الضمير، ترجمة: سليم حسن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1956.
43. حبيب معلوف، مدخل إلى الفلسفة البيئية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2002.
44. حسن المصدق، يوغان هابرمانس ورهانات مستقبل الطبيعة الإنسانية في خطابات الما بعد، ضمن كتاب جماعي: البيواتيقا والمهمة الفلسفية، مجموعة باحثين، ضفاف، ط1، 2014.
45. حسن حماد، الإنسان المغترب عند إيريك فروم، دار الكلمة، القاهرة، ط1، 2005.
46. حسن علي، العلم والقيم الأخلاقية، أم القرى للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، دس.
47. دخل الله، التربية ومشكلات المجتمع في عصر العولمة، دار الكتب العلمية، بيروت، دس.
48. دياكوف وكوفاليف، الحضارات القديمة، ج1، ترجمة: نسيم اليازجي، منشورات دار علاء الدين، دمشق، سوريا، ط1، 2000.
49. ديفيد دويتش، بداية اللانهاية، ترجمة: دينا احمد مصطفى، صدر باللغة الانجليزية عام 2011 وترجمته مؤسسة الهداوي، 2016.
50. ديوارنت ول، قصة الفلسفة، ترجمة: فتح الله المشعشع، مكتبة المعارف بيروت، ط5، 1985.
51. روجي جارودي، نظرات حول الإنسان، ترجمة: يحي هويدي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2015.
52. زهير الخويلدي، فلسفة بول ريكور بين الوسطات والمنعطفات، القيروان، دار نشر رقمنة الكتاب العربي، ط1، 2020.
53. زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب - أثر الحضارة العربية في أوروبا، ترجمة: فاروق بيضون وكمال دسوقي، الأفاق الجديدة، بيروت، ط8، 1993.

54. زين الدين عبد المقصود، قضايا البيئة المعاصرة، منشأ المعارف، الإسكندرية، 2000.
55. سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة: عبد المنعم حنفي، مطبعة الدار المصرية، القاهرة، ط1، 1964.
56. سالم ياقوت، فلسفة العلم المعاصر ومفهوما للواقع، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1986.
57. سامي السهم، التصوف العقلي في اليهودية والمسيحية والإسلام، دار الكتاب المصري، القاهرة، 2014.
58. سمير بلكفيف ومجموعة مؤلفين، الفلسفة الأخلاقية من سؤال المعنى إلى مأزق الإجراء، دار الأمان، الرباط، ط1، 2013.
59. سيد محمد نقيب العطاس، مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، ترجمة: محمد طاهر الميساوي، المعهد العالمي للفكر والحضارة والإسلامية، دار النقاش للنشر، ط1، 2000.
60. شعلان سلامة، الحماية الدولية للبيئة، منشورات الحلبي الحقوقية، ط1، 2010.
61. صلاح قنصوه، نظرية القيمة في الفكر المعاصر، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2010.
62. طلال عجاج، المسؤولية للطبيب دراسة مقارنة، المؤسسة الحديثة للكتاب، لبنان، 2004.
63. طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1998.
64. طه عبد الرحمان، روح الحداثة مدخل إلى تأسيس حداثة إسلامية، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2006.
65. طه عبد الرحمان، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الإنتمانية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2012.
66. طه عبد الرحمان، سؤال الاخلاق، الدار البيضاء بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 2000.
67. طه عبد الرحمان، سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية بين الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط1، 2012.
68. طه عبد الرحمان، سؤال المنهج، في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، جمع وتقديم رضوان مرحوم، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، لبنان، ط1، 2015.
69. عادل ظاهر، نقد الفلسفة الغربية الأخلاق والعقل، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 1990.

70. عائشة الحضيري، ما بعد الإنسان، في خطابات الما بعد-علي عبود المحمداوي، الرباط، دار الأمان، 2013.
71. عبد الرحمان بدوي، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1995.
72. عبد الرحمان بدوي، فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات، لبنان دار القلم، ط2، 1989.
73. عبد الرحمان بدوي، نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، ط5، 1975.
74. عبد الرحمن بدوي، الأخلاق عند كانت، وكالة المطبوعات الكويت، ط1، 1979.
75. عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط3، 1942.
76. عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر هيديغر، ليفي ستراوس، ميشال فوكو، دار الطليعة، بيروت، ط1، دس.
77. عبد السلام البغدادي، التسلح وصناعة السلاح في العالم الثالث، بغداد، مركز دراسات العالم الثالث، 1988.
78. عبد الغاني بواسكك، الفلسفة البيئية وأخلاقياتها، الأخلاقيات التطبيقية، دار الأمان، ط1، 2015.
79. عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية النشر والتوزيع، ط2، 1975.
80. عبد الناصر زياد هياجنة، القانون البيئي، النظرية العامة للقانون البيئي مع شرح التشريعات البيئية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، 2012.
81. عبد الهادي مصباح، الأسلحة البيولوجية والكيميائية، الدار المصرية الكيميائية، القاهرة، ط1، 2000.
82. عبد محمد عبد الله الشرقاوي، الفكر الأخلاقي دراسة مقارنة، دار الجيل، بيروت، 1990.
83. عبيس مطلب، أخلاق المسؤولية عند هانس جونا، النظرية الأخلاقية، ابن نديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2015.
84. عطيات أبو سعود، الآمال واليوتوبيا في فلسفة أرنست بلوخ، منشأ المعارف، 1998.
85. علي عبود المحمداوي ومجموعة من المؤلفين، الفلسفة الغربية المعاصرة من مركزية الحداثة إلى التفسير المزدوج، أم الزين بن شيخ المسكيني، هانس جونا، ط2، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، منشورات الاختلاف، دار الأمان، ط1، 2013.
86. علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، هابرماس أنموذجا، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013.

87. عمارة قادة، المسؤولية المدنية عن أضرار البيئة، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، ط1، 2016.
88. عمر بوفتاس، البيوتيقا الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات التكنولوجيا، إفريقيا، الشرق المغرب، 2011.
89. عمر بوفتاس، ومؤلف جماعي، الأخلاقيات التطبيقية مساهمة في تجديد الفلسفة العربية، المغرب، ط1، 2010.
90. عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي، دار العلوم للملايين، بيروت، ط4، 1983.
91. العمري حبروش وآخرون، فرانسوا داغوني، الموسوعة الغربية المعاصرة، صناعة العقل الغربي، منشورات الضفاف، بيروت، 2013.
92. عيسى اسكندر المعلوف، تاريخ الطب عند الأمم القديمة والحديثة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2004.
93. غالب الفريجات، مستقبل التربية والتنمية المستدامة، دراسات للنشر، 2018.
94. فاروق عبد المعطي، أستاذ فلاسفة اليونان أرسطو، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1992.
95. فرانسوا جاكوب وآخرون، الإنسان في مهب التقنية من الإنسان إلى ما بعده، ترجمة: محمد أسليم، مطبعة بلال، فاس، دط، د سنة.
96. فرانسيس بيكون، الأركان الجديد، إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، ترجمة: مصطفى عادل، رؤية للنشر والتوزيع، مصر، 2013.
97. فرانسيس فوكو ياما، نهاية الإنسان الثورة البيوتكنولوجية، ترجمة: أحمد مستجير سطور، ط1، 2002.
98. فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001.
99. فريدريك مايور بالاشتراك مع جيروم باندييه، عالم جديد، ترجمة: خليل خلفات وعلى خلفات، دار النهار، ط1، 2002.
100. فكتور فركس، الإنسان التقني، ترجمة: أيمل خليل، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، دط، دس.
101. فوكوياما، مستقبلنا ما بعد البشري، عواقب الثورة الحيوية، ترجمة: إيهاب عبد الرحيم، مركز الإمارات للدراسات، ط1، 2006.
102. قديس أوغسطين: الاعترافات، ترجمة: الخور أسقف يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط3، دس.

103. كلود بريزنسكي، تاريخ العلوم اختراعات واكتشافات وعلماء، ترجمة: سارة رجائي يوسف مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط1، 01، 2015.
104. كمال اليانجي، النصوص الفلسفية المسيرة من تراث الفكر العربي، دار العلم، بيروت ط3، 1963.
105. كمال بومنيير، مقاربات في الخطاب النقدي لمدرسة فرانكفورت من ماركس هوركهايمر إلى هارتمان روزا، دار الأيتام، عمان، ط1، 2015.
106. لوك فيري وآخرون، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، دار التنوير للطباعة والنشر، 2015.
107. لوك فيري، الإنسان المؤله أو معنى الحياة، ترجمة: محمد هشام، الدار البيضاء إفريقيا، الشرق، 2002.
108. لوك فيري، تعلم الحياة، ترجمة: سعيد الولي، أبو ظبي للثقافة والتراث الإماراتي، ط1، دس.
109. لوك فيري، مفارقات السعادة، ترجمة: أيمن عبد الهادي، دار التنوير، 2018.
110. ماثيور جاريت، أوغسطين، ترجمة: فؤاد زهري، دار آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2013.
111. ماجد فخري، مختصر تاريخ الفلسفة العربية، دار الشورى، بيروت، ط1، 1981.
112. مارتن ريز، ساعتنا الأخيرة، ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي، دار العين للنشر، القاهرة، ط1، 2006.
113. مارتن هيديجر، إشكالية الوجود، ترجمة: إبراهيم احمد، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006.
114. مارجريت إيه بودين، الذكاء الإصطناعي، ترجمة: احمد إبراهيم، 2018، مؤسسة حمداوي ترجمته سنة 2022.
115. مثنوي ياسر محمد، المسؤولية المدنية الناشئة عن تلوث البيئة، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2008.
116. مجاهد عبد المنعم مجاهد، تعليقا على كتاب جدل الحب والحرب، لهيرقليطس، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، ط2، 1983.
117. محسن الخوني، التنوير والنقد منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط2، 2009.
118. محمد أحمد الخطيب، العملية التربوية في ظل العولمة والانفجار المعلوماتي، دار فضاء للنشر، عمان، ط1، 2003.

119. محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة: هشام صالح، دار الساقى، بيروت، ط1، 2011.
120. محمد بن سباع، الجسم بين العلم والأخلاق، فرنسا داغوني أنموذجا، الأخلاقيات التطبيقية جدل القيم والسياقات الراهنة للعلم، إشراف وتنسيق خديجة زيتلي، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2015.
121. محمد جديدي وآخرون، البيواتيقا وطبيعة إنسانيتنا الهشة في زمن الهيمنة الفيروسية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2022.
122. محمد جديدي، الأفق البيواتيقي، ج2، دار ميم للنشر، ط1، 2021.
123. محمد جديدي، البيواتيقا ورهانات الفلسفة القادمة، مؤمنون بلا حدود، 2016.
124. محمد جديدي، ما البيواتيقا، دار الوطن، ط1، 2020.
125. محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، المغرب، ط1، 2000.
126. محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1997.
127. محمد عبد أستاذ نصار، دراسات في فلسفة الأخلاق، دار القلم الكويت، ط1، 1982.
128. محمد عبد الرحمان مرحبا، المرجع في تاريخ الأخلاق، جورج برس، لبنان، ط1، 1988.
129. محمد عبد الرحمان مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، 1983.
130. محمد عبد الله الشرقاوي، الفكر الأخلاقي دراسة مقارنة دار الجيل بيروت، مكتبة الزهراء بحرم جامعة القاهرة، ط1، 1990.
131. محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، دس.
132. محمد محمود الكبيسي، فلسفة العلم ومنطق البحث العلمي، بيت الحكمة، بغداد، 2009.
133. محمد محمود سليمان، الجغرافيا والبيئة، دمشق، الهيئة العامة السورية للكتاب، د ط، 2009.
134. محمد محي الدين أحمد، الأخلاق التطبيقية بين الفلسفة والدين، دار نشر يسطرون، القاهرة، 2017.
135. محمد مهران، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2004.
136. محمود خيرى بنونة، القانون الدولي واستخدامه للطاقة النووية، القاهرة، مؤسسة دار الشعب، 1967.
137. محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1976.

138. مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1، دار قبا للطباعة والنشر، القاهرة، 1998.
139. مصطفى النشار، مدخل إلى الفلسفة البيئية والمذاهب الإيكولوجية المعاصرة، دار المصرية اللبنانية، ط3، القاهرة، 2016.
140. مصطفى حلمي، الأخلاق بين الفلسفة وعلماء الإسلام، دار الكتل العلمية، ج1، 2004.
141. مصطفى عاشور، الميكروبات والحرب البيولوجية، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2005.
142. مصطفى كيحل وآخرون، الأخلاقيات التطبيقية ورهاناتها المعاصرة للفكر الفلسفي، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، 2016.
143. منصور علي رجب، تأملات في فلسفة الأخلاق، مكتبة الأنجلو المصرية، ط3، 1961.
144. موزه احمد راشد العبار، القيم الأخلاقية بين الفكري الإسلامي والغربي في عصر العولمة، الدار العالمية للنشر والتوزيع، 2009.
145. ناصر محي الدين ملوحي، تاريخ العلم وجيز التاريخ العلمي، دار الغسق للنشر، سوريا، 2019.
146. نوح هراري، الإنسان الإله تاريخ وجيز للمستقبل، ترجمة: حمد سنان الغيثي وصالح علي الفلاحي، دار الثقافة والسياحة أبو ظبي، دس.
147. نورة بوحناش الأخلاق والرهانات الإنسانية، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2013.
148. نورة بوحناش، الاجتهاد وجدل الحداثة، منشورات الاختلاف، الجزائر، منشورات ضفاف، بيروت، دار الأمان الرباط، دار كلمة للنشر والتوزيع، تونس، 2016.
149. نورة بوحناش، البيواتيقا وطبيعتنا الإنسانية الهشة في زمن الهيمنة الفيروسية، منشورات الاختلاف، ط1، 2022.
150. نيتشه، إرادة القوة، ترجمة: محمد ناجي، إفريقيا الشرق، المغرب، الدار البيضاء، 2011.
151. نيتشه، العالم المرح، ترجمة: محمد الناجي وحسن بورقية، إفريقيا الشرق، المغرب، فقرة 380، الدار البيضاء، 1993.
152. نيتشه، ما وراء الخير والشر، ترجمة: جيزيلا فاجور حجار، تباشير فلسفية المستقبل، دار الفارابي بيروت، لبنان، 2003.
153. نيكولاس برديائيف، الحلم والواقع، ترجمة: فؤاد كامل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984.

154. نيكولاس برديائيف، العزلة والمجتمع، ترجمة: فؤاد كامل، دار النهضة المصرية، سلسلة الألف كتاب، العدد 289، 1960.
155. هانس كينج، مشروع أخلاق عالمي دور الديانات في الإسلام العالمي، ترجمة: جوزيف معلوف وأرسولا عساف، مراجعة يوسف عساف، المكتبة البولسية، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، 1998.
156. هدى سيحويك، المجمل في تاريخ علم الأخلاق، ج2 ترجمة: توفيق طويل، دار الثقافة الإسكندرية، ط1، 1948.
157. هيربرت ماركيز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابشي، منشورات دار الأدب، لبنان، ط3، 1988.
158. هيربرت ماركيز، فلسفة النفي، دراسات في النظرية النقدية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2012.
159. هيربرت ماركيز، نحو ثورة جديدة، ترجمة: عبد اللطيف شرارة، دار العودة، ط1، بيروت، 1971.
160. هيربرت ماركيز، الحب والحضارة، ترجمة: مطاع صفدي، دار الآداب للنشر والتوزيع، ط2، لبنان، 2007.
161. هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، العالم الشرقي، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ج2، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 2005.
162. وجدي خيرى نسيم، الفلسفة وقضايا البيئة، أخلاق المسؤولية هانس جوناكس أنموذجاً، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2019.
163. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1، 2012.
164. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط2، د س.
165. يوغان هابرمانس، العلوم والتقنية كايديولوجيا، ترجمة: حسن صقر، منشورات الجمل، ط1، 2003.
166. يوغان هابرمانس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة سوريا، 1995.
167. يوغان هابرمانس، إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة: عمر مهيبيل، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2010.

المراجع الأجنبية:

1. Alfonso Gomez Lobo & John Keown 'bioethics and the human goods 'an introduction to natural law bioethics 'Washington DC Georgetown 'university press '2015.
2. Aristote 'moral et politique' librairie jacobine' n°24'paris.
3. Berdiaev 'the Fate of the man modern world' Ann Arbor Michigan : the University of Michigan' press 1961.
4. Berdiaev' the human being and the machine' questions philos' 1989.
5. Berdiaev' THE REALM of spirit and the Realm of ceaser'London' Victor Gollancz' 1952.
6. Bernard sève, Hans Jonas et le principe responsabilité. Esprit n165. octobre 1990.
7. BRUNO CADOR' L'expérience bioéthique de la responsabilité' Montréal '1994.
8. Confucius' the analectes trans 'by. D. C. Lau' regim book' 1979.
9. David. c Schneider' quantitative ecology' second Edition Elsevier inc 'us second Edition 2009.
10. Desrosiers Yvon' une controverse récente sur les rapports entre philosophie et la nature et science de la nature' revue philosophique de Louvain' troisième série' tome 63' 1965.
11. Deval bill and sessions George' deep ecology' Gibbs Smith' Publisher Salt' Lake city' 1985.
12. Didier Sicard' l'art médical et la bioéthique' paris' 2009.
13. Dominique Lecourt ' dictionnaire de la pensée médicale' paris' 2004.
14. Emmanuel Kant' fondement de la métaphysique des mœurs' le livre de poche '1993.
15. Emmanuel Levinas, éthique et l'infini, le livre de poche, biblio-essais 1991.
16. Eric pommier' Hans Jonas le principe responsabilité' presses universitaires de France' paris.
17. Ferry Luc' le nouvel ordre écologique l'arbre l'animal L'homme' Edition grasset et fasquelle' paris '1992.
18. François Blais et Marcel Fillion' De l'éthique environnementale à l'écologie politique. Apories et limites de l'éthique environnementale. Philosophiques Vol : 28, N°2, 2001.
19. François Ewald' l'expérience de la responsabilité' thomas Ferenczi' paris' 1995.
20. Friedrich' Nietzsche' ainsi parlait Zarathoustra' tard Henri Albert
21. George reavy' spirit and reality'London : Geoffrey bles' the centenary' 1939.
22. Gilbert hottois, qu'est-ce que la bioéthique librairie philosophique j, vrin paris, 2004.
23. Gilbert hottois' philosophie des sciences' philosophie des techniques' paris 'Odile Jacob' 2004.

24. Gilbert hottois, 'évaluer la technique', aspects éthiques de la philosophie de la technique 'paris', 1988.
25. Hans Georg gadamer philosophie de la santé trad. Marianne dautrey éditions grasset et fasquelle paris 1998.
26. Hans King 'pour une éthique planétaire', éditions du cerf paris, 1995.
27. Heidegger m' la question de la technique', in essais et conférences trad. André preau et préface par jean beaufcet Gallimard 1995.
28. Jamal Bammi, Contribution à une renaturalisation de l'Homme, Livre collectif : l'Homme et la nature, Publication de Beit Al-Hikma, Carthage, Tunisie, 2010.
29. Janine Noël 'que dire à un enfant qui se préoccupe de son origine', destine, identité, esf paris.
30. Julien nyimi phanzu, la bioéthique, un paradigme de la nouvelle éthique, l'harmattan, paris, 2019.
31. Karl max et Friedrich Engels, l'idéologie allemande trad. Hans Hildebrand, les intégrales de philo 'Nathan', paris '1989.
32. Laurent Alexandre, la mort de la mort, paris, JC lattés, 2011.
33. Laurent Mayet 'le boum éthique', in science et avenir .2002
34. Luc ferry ' le nouvel ordre écologique : l'arbre l'animal et Lhomme 'Edition grasset et fasquelle, paris '1992.
35. Luc ferry, le nouvel ordre écologique : l'arbre, l'animal et Lhomme, grasset, paris, 1990.
36. Ludwig Wittgenstein, conférence sur l'éthique, tr : j. Fauve. Gallimard, paris '1971.
37. Martin Heidegger 'essais et conférences 'paris', Gallimard '1958.
38. Michel Henri, barbarisme, p. U. F. Paris, 1987.
39. Michel serres, le contrat naturel, paris, Ed bourrins, 1990.
40. Nicolas Berdiaev, Salaverry and freedom 'trans R .M french : new york, Charles scribner s ' Sons, 1944.
41. Nicolas Berdiaev, "man and machine" in philosophy and technology: Reading in Philosophical problemes of technology. Edited by Carl mitcham and robert mackey. New York : the free press '1972.
42. Pascal Engel 'la nature et la norme', in science et avenir avril, 2002.
43. Paul & Taylor, respect for nature 'theory of environmental ethic', Princeton 'university', press '2011.
44. Paul Ricoeur, lecture2, edition seuil, paris, 1992.
45. Paul Ricœur, soi-même comme un autre, paris, seuil, paris, coll. points essais, 1996.

46. Paul Ricœur، 'responsabilité et fragilité autres temps'، 2003.
47. Peter Kemp ،'l'irremplaçable une éthique de la technologie '،paris ،cerf ،1995.
48. Potter van rensellar potter، 'bioethics bridge of future'، prentice-hall، usa1971.
49. Potter van rensellar، 'global bioethics'، usa Michigan state، university1988.
50. Robert mirsahi، 'qu'est-ce que l'éthique ? l'éthique et le bonheur'، Armand colin، Masson، paris، 1997.
51. Sartre، 'l'existentialisme est un humanisme'، wigel، paris، 1968.
52. Simone ploudre، 'Emmanuel Levinas، altérité et responsabilité'، édition ،cerf ،paris، 1996.
53. Strachan Donnelly ،'Hans jonas la philosophie de la nature et l'éthique de la responsabilité in études phénoménologiques، n°8،1988.
54. Sylvie Ferrari ،'éthique environnementale Développement durable : réflexions sur le principe responsabilité de Hans Jonas.

مجلات ومنشورات:

المجلات العربية:

1. أحمد أبو زيد، أخلاقيات المستقبل العلمانية الرشيدة، العربي، العدد 548، الكويت، 2004.
2. أحمد عبد الحليم عطية، البيواتيقا، مجلة أوراق فلسفية، العدد 36، مصر، 2013.
3. أرنست ماير، هذا هو علم البيولوجيا، ترجمة عفيفي محمود عفيفي، مكتبة الملحددين العرب، عالم المعرفة، الكويت، 1990، العدد 27.
4. بترا ند راسل، حكمة الغرب ج2، ترجمة: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1978.
5. بلاي ويتباي، الذكاء الإصطناعي، مجلة الابتسامة، دار الفاروق، مصر، عدد سبتمبر، 2015.
6. بن ادريس أحمد، الفلسفة والنظرية النقدية، من كانط إلى مدرسة فرانكفورت، مجلة جامعة ابن رشد، هولندا، العدد 5، الجزائر، 2012.
7. بير أندري تاغييف، أخلاقيات البيولوجيا، ترجمة: عبد الهادي الإدريسي، مجلة دفاتر الشمال، العدد 7، 2003.
8. جمال بامي، الفلسفة البيئية وأخلاق الأرض، مجلة الإحياء، الرباط: دار أبي رقرق، العددان 32-33، 2010.

9. جمل بامي، نهاية الاستثناء الإنساني، قراءة تفكيكية وتركيبية لكتاب جون ماري شيفر، مجلة الأحياء، الرباط، دار أبي رقرق، نوفمبر، العددان 30-31، 2009.
10. جون هاريس، قيمة الحياة، نقلا عن ناهدة البقصمي، الأخلاق والهندسة الوراثية، عالم المعرفة، العدد 174، 1978.
11. خيرة بورنان، ما بعد الإنسانية وأزمة القيم في العلوم الإنسانية، مجلة ألف: اللغة، الإعلام والمجتمع، المجلد 10، العدد 1 يناير، 2023.
12. زهير الكرمي، العلم ومشكلات الإنسان المعاصر، عالم المعرفة، الفصل الخامس، مشكلة حماية البيئة، الكويت، مايو، 1987.
13. سعيد محمد الحفار، البيولوجيا ومصير الإنسان، عالم المعرفة، الكويت، نوفمبر، 1984.
14. سليمان إبراهيم العسكري، العرب والثقافة العلمية، مجلة العربي، الكويت، العدد 565، ديسمبر 2005.
15. طه عبد الرحمان، الاجتهاد والتجديد في المجال العربي الإسلامي، سعيد شبار، الحوارات من أجل الذكرى والذاكرة، سلسلة أبحاث ودراسات فكرية، فاس، 1 ط، 2017.
16. طه عبد الرحمان، نظام العالم العلمي والتقني، مجلة الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية، العدد 4، لندن، 1994.
17. عادل خميس الزهراني، ما بعد الإنسان وما بعد الإنسانية، مقدمة في المفاهيم والاتجاهات النقدية، مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية، ماليزيا، المجلد 25، العدد 49، 2021.
18. عايدة مصطفى، مبدأ التنمية المستدامة في الحماية القانونية للبيئة في الجزائر، مجلة دفاتر السياسة والقانون، جامعة ورقلة، العدد 3، 2018.
19. عبد العزيز مخيمر عبد الهادي، تعليقا على مجموعة المبادئ والقواعد القانونية لحماية البيئة من التلوث عبر الحدود، المجلة المصرية، القاهرة، العدد 43، 1987.
20. عبد المجيد وحيد، البيئة والإنسان في عالم جديد، مجلة السياسة الدولية، العدد 110 أكتوبر 1992.
21. مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية، ترجمة: معين شفيق رومية، عالم المعرفة، إصدارات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الجزء 1، عدد 332.
22. معتز الخطيب، الحدود الأخلاقية للتدخل الجيني، النقاش الفلسفي والفقهية حول أخلاقيات التقنية الوراثية، مج 7، العدد 27، 2019.

<https://www.rrabita.ma/blog/%D8%A7%D9%84%D8%A7%D9%95%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A-2019%E2%81%A9.pdf>

2. عمر بوفتاس، الأخلاقيات التطبيقية ومسألة القيم، ندوة سؤال الأخلاق والقيم في عصرنا الراهن،

<https://www.rrabita.ma/blog/%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%AE%D9%84%D8%A7%D9%82%D9%8A%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B7%D8%A8%D9%8A%D9%82%D9%8A%D8%A9-%D9%88%D9%85%D8%B3%D8%A3%D9%84%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%82%D9%8A%D9%85>

المقالات الإلكترونية:

1- رومية، معين شفيق، اخضرار الثقافة

http://www.maaber.org/issue_february07/editorial.htm

2- مكة المكرمة، سوبرمان بين الحلم والحقيقة

<https://makkahnewspaper.com/article/10249/%D8%B9%D8%B5%D8%A7%D9%85-%D8%B9%D8%A8%D8%AF%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%87---%D9%88%D8%A7%D8%B4%D9%86%D8%B7%D9%86-%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D9%86%D8%B3%D8%A7%D8%AE-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%86%D8%B3%D8%A7%D9%86-%D8%A8%D8%AF%D8%A3-%D9%85%D8%B9-%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%B8%D8%A7%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%85%D9%82%D8%B1%D8%A7%D8%B7%D9%8A-%D9%88%D9%84%D9%8A%D8%B3-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%8A%D9%86%D9%88%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%B4%D8%B1%D9%8A>

3- محمد جديدي، البيواتيقا ورهانات الفلسفة القادمة -<https://mominoun.com/pdf1/2016-02/rihannat.pdf>

4- ديانا احمد، ماذا تعرف عن أسلحة الدمار الشامل مقدمة تعريفية
<https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=299059>

القواميس والمعاجم:

1. إبراهيم أنس وآخرون، المعجم الوسيط مجمع اللغة العربية، ج1، ط4، 2004.
2. الحنفي عبد المنعم، الموسوعة الفلسفية، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس.
3. جلال الدين سعيد، المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004.
4. جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ج1، ط3، 2006.
5. مرد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة.

الموسوعات الأجنبية:

1. Gilbert hottois، j. N. Missa، encyclopédie du tran/posthumanism lhumaine et ses préfixes، j Vrin، paris، 2015.
2. Monique canto-sperber،dictionnaire d'éthique et de philosophie morale، 1^{er} Edition، 1996، paris.

الأطروحات والدراسات الأكاديمية:

1. الحديثي عبد الرحمان، النظام القانوني الدولي لحماية البيئة، أطروحة دكتوراه، جامعة بغداد، 1979.
2. سلامة احمد عبد الكريم، قانون حماية البيئة دراسة تأصيلية في الأنظمة الوطنية، جامعة الملك سعود، 1997.
3. صونيا بيزات، آليات تطبيق مبدأ الحيطة في القانون الدولي للبيئة، أطروحة دكتوراه، جامعة سطيف، 2016.
4. عمارة نعيمة، مبدأ الحيطة ومسؤولية المهنيين، أطروحة دكتوراه في القانون الخاص، جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان، 2014.
5. مصباح عامر، الاتجاهات النظرية في تحليل العلاقات الدولية، ط2، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، 2006.

6. يوسف الجمعة، يوسف الحداد، المسؤولية الجنائية عن أخطاء الأطباء في القانون الجنائي، دراسة مقارنة، منشورات الحلبي الحقوقية، 2003.

7-Fauchon Sophie Berube، le principe responsabilité de Hans Jonas et la responsabilité sociale، mémoire présente comme exigence partielle de la maîtrise en philosophie، université du Québec ، à Montréal، 2007

المواد القانونية الدولية:

1-المادة 30 من القانون 10-03 المؤرخ في 19-07 سنة 2003 يتعلق بحماية البيئة في إطار التنمية المستدامة، ج ر/رقم 43 مؤرخة سنة 2003/20-07.

2-بروتوكول تم التوقيع عليه بمونتريال في 16/09/1987 دخل حيز التنفيذ في شهر 1 من 1989، نص البروتوكول بالجريدة الرسمية العدد 17 لسنة 2000.

3-Déclaration sur le covid-19 : considération éthique selon une perspective mondiale. Déclaration du comité internationale de bioéthique de l'Unesco (CIB), et de la commission mondiale d'éthique des connaissances scientifiques et des technologies de l'Unesco (COMEST).26MARS2020

4-La loi n°95-101 du 2 février 1995 relative en renforcement de la protection de l'environnement, dite loi Barnier, journal officiel de la république français، du 03février،5199.

الفهرس

شكر وعران

الاهاء

أ-ك مقامة

فصل تمهيدى

مفاهىمى: تاريخية الأخلاق وتطور العلم

14 تمهيد
15 المبحث الأول: تطور الفكر الأخلاقى من الفكر الشرقى القديم إلى الفلسفة المعاصر
15 أولاً- الأخلاق فى الحضارات الشرقىة القديمة
16 1- الأخلاق عند المصرىين
18 2- الأخلاق عند الهنود
20 3- الأخلاق فى الحضارة الصينىة
23 4- الأخلاق الفارسىة
25 ثانيا- الأخلاق فى العصر اليونانى
25 1- الأخلاق الأفلاطونىة
27 2- الأخلاق عند أرسطو
29 3- الأخلاق بين الابىقورىة والرواقىة
31 ثالثا- الأخلاق فى العصور الوسطى
31 1- الأخلاق عند المسىحىين
36 2- الأخلاق عند المسلمىن

41 رابعا-الأخلاق في العصر الحديث وفلسفة الأنوار
41 1-الأخلاق عند دافيد هيوم David Hume
43 2-الأخلاق عند كانط Emmanuel Kant
47 خامسا-الأخلاق في الفلسفة المعاصرة
47 1-الأخلاق عند راسل Bertrand Russell
49 2-الأخلاق عند فريديك نيتشه friedrich nietzsche
54	المبحث الثاني: تاريخ تطور المعرفة العلمية من الحضارات الشرقية القديمة إلى الفترة المعاصرة
55 أولا-العلم في الحضارات الشرقية القديمة
55 1-تاريخ العلم في الحضارة الصينية
56 2-تاريخ العلم في الحضارة الهندية
57 ثانيا-تاريخ العلم في العصر اليوناني
60 ثالثا-تاريخ العلم في العصور الوسطى
64 رابعا- تاريخ العلم في عصر النهضة
66 خامسا- العلم في الفترة المعاصرة -الانتقال من النظرية إلى التقنين

الفصل الأول

الحضور البيواتيقي كانبعاث لهوية أخلاقية جديدة

70	تمهيد.....
71	المبحث الأول: من تاريخية الفلسفة الأخلاقية الى أخلاقيات الراهن.....
73	أولا- إرهاصات الخطاب البيواتيقي في الفكر القديم.....
73	1-الخطاب البيواتيقي في الحضارات القديمة.....
75	2-الخطاب البيواتيقي في الحضارة اليونانية.....
78	3-الخطاب البيواتيقي في الحضارة الإسلامية.....
82	ثانيا- ميلاد البيواتيقي مقارنة جديدة بين الأخلاق والعلم.....
89	ثالثا- من الميكروبيواتيقي الى الماكروبيواتيقي.....
93	رابعا- البيواتيقي وأخلاق الغاية -نحو مستقبل أفضل للإنسان-.....
103	المبحث الثاني: تطور المعرفة العلمية من تقديم العلوم إلى تهديد مستقبل الإنسان.....
104	أولا- العلم والوجود من تقديم الحلول وتحقيق جودة الحياة إلى مشكلة انطولوجيا الإنسان.....
105	ثانيا- ماهية التقنية ومصير الوجود الإنساني عند هيدغر.....
111	ثالثا- التقدم التكنولوجي ومشكلة أنطولوجيا الإنسان عند هربرت ماركيز.....
117	رابعا- أزمة الإنسان والإنسانية ومسألة المصير عند نيقولا بردائيف.....

الفصل الثاني

تحليل المشروع الفكري لهانس جونس

128	تمهيد.....
-----	------------

- 128 المبحث الأول: انتقال هانس جوناك من الأخلاق الكلاسيكية النظرية إلى الأخلاقيات التطبيقية..
- 134 أولاً-تحليل المنهج النقدي لهانس جوناك.....
- 146 ثانياً-تجاوز هانس جوناك الميتافيزيقا بوعيه الأخلاقي.....
- 159 ثالثاً-تقديم السؤال الأخلاقي نحو الإجابة على التحديات المعاصرة.....
- 168 المبحث الثاني: بناء هانس جوناك الخطاب البيواتيقي كألية لمراقبة العلم.....
- 171 أولاً-أخلاقيات الفعل الطبي والممارسة الأخلاقية.....
- 181 ثانياً-الحضور البيواتيقي في التحولات البيولوجية.....
- 192 ثالثاً-أخلاق الأرض والمنظور الأيكولوجي.....

الفصل الثالث

البيواتيكا وتحديات الثورة العلمية على مستقبل الإنسان

- 206 تمهيد.....
- 207 المبحث الأول: مخاطر القرن الواحد والعشرين على الحياة الإنسانية وارتباطها بالتطور العلمي...
- 210 أولاً-الرمزية الفلسفية للحياة وصورة الإنسان عند هانس جوناك.....
- 217 ثانياً-المخاطر المحتملة للتكنولوجيا المتقدمة على الحياة المعاصرة.....
- 226 ثالثاً-مسؤولية العلم في سياق الأمن الدولي واستحدثاته لمفهوم السلاح.....
- 234 رابعاً-الذكاء الاصطناعي وتفعيله لقلق انطولوجي.....
- 243 المبحث الثاني: تقديم المشروع الفكري لهانس جوناك دليلاً أخلاقياً لبناء حلول شمولية.....

- 246 أولاً-مبدأ المسؤولية ودوره في الحد من الهيمنة التقنية على الأنظمة التربوية.....
- 252 ثانيا-تفعيل الميتا-بيواتيقا عند هانس جوناكس وتفكيكها لأزمة الهوية الدينية_ من الصراع إلى التعايش_
- 260 ثالثا-مبدأ الحيطة والحذر كضمان لحقوق البيئية في القانون الدولي.....

الفصل الرابع

قراءة نقدية لفكر هانس جوناكس الإيتيقي

- 270 تمهيد.....
- 272 المبحث الأول: حضور هانس جوناكس في الكتابات البيواتيقية المعاصرة.....
- 273 أولاً-مساهمة هانس جوناكس في تجديد مفهوم المسؤولية عند جاكسين روس.....
- 280 ثانيا-إيتيكا المسؤولية عند هانس جوناكس وتأثيرها على الأفق الإيكولوجي عند أم الزين بن شيخة المسكيني.....
- 289 ثالثا-إيتيكا وسؤال القيم هانس جوناكس ولوك فيري.....
- 296 المبحث الثاني: تجاوزية مشروع هانس جوناكس الإيتيقي في الكتابات الراهنة
- 297 أولاً-تقديم طه عبد الرحمان لسؤال الأخلاقي الديني واجبا في تحقيق فلسفة أخلاقية.....
- 307 ثانيا-بول ريكور وضرورة الموازنة بين الوجود الإنساني والنسق البيئي.....
- 318 ثالثا-حقوق "عدو الطبيعة" لنيك بوستروم بدل "حقوق الطبيعة" لهانس جوناكس.....
- 328 الخاتمة.....
- 335 الملاحق.....
- 343 قائمة المصادر والراجع.....

الملخص:

اعتمدنا في بناء أعمدة هذه الأطروحة أن نتطرق إلى مظاهر البيواتيقا كخطاب إنساني يطمح لانتشاله من أزمة الحضارة التقنية، بتحويل الخطاب إلى ممارسات واقعية تكون بداياتها بوصول العلم إيتيقيا، وتحطيم صور المركزية الحداثية، لتتبلج مركزية منفتحة تضمن وجودية كل الكائنات الحيوية والبيئية التي انصبت اهتمامات الفيلسوف- هانس جونا- لنحتها وتشبيدها، من خلال ردعنة التطبيقات التكنولوجية وبناء وعي بيئي، أساسه مبدأ "المسؤولية" ومبدأي "الحيطة والحذر" و"التخوف" من آثار التقنية متجاوزا حدود الحاضر، فهي أخلاق المستقبل عند هانس. نموذجنا نطمح لتفعيله كميتا-بيواتيقا للوجود، ليضمّد جروح البيئة الجريحة بفعل جرائم اللاإنسانيين الذين اعتمدها وسيلة لغاياتهم النفعية الخاصة في أنانية منهم، منادون بها تحت شعارات التطور والرقي العلمي والتكنولوجي، والإنسانية المغترية التي وقعت في فخ التقردية، فخلف لها زمن الذكاء الإصطناعي؛ تخلفا وجوديا ينهش من قدسية الحياة.

الكلمات المفتاحية: البيواتيقا؛ العلم؛ التطبيقات التكنولوجية؛ أخلاق المستقبل؛ هانس جونا؛ قدسية الحياة؛ الذكاء الإصطناعي؛ مبدأ المسؤولية؛ الحيطة والحذر؛ البيوتكنولوجيا.

Résumé :

Dans la construction de cette thèse, nous avons cherché à aborder les manifestations de la bioéthique en tant que discours humain aspirant à le sauver de la crise de la civilisation technologique, en transformant le discours en pratiques réelles. Ses débuts sont marqués par l'intégration éthique de la science et par la destruction des images de la centralité moderne, pour émerger une centralité ouverte garantissant l'existence de tous les êtres vivants et environnementaux.

Ces préoccupations ont été le centre d'intérêt du philosophe Hans Jonas, qui les a sculptées et construites à travers la modération des applications technologiques et la construction d'une conscience environnementale basée sur le principe de "responsabilité", et les principes de "prudence" et de "crainte" des effets de la technologie allant au-delà des limites du présent. C'est l'éthique du futur selon Hans, un modèle que nous aspirons à activer en tant que méta-bioéthique de l'existence, pour panser les blessures d'un environnement blessé par les crimes des anti-humains qui l'ont utilisé à des fins égoïstes sous les slogans de développement, de progrès scientifique et technologique, et de l'humanité aliénée qui est tombée dans le piège de la singularité, laissant derrière elle un retard existentiel qui ronge la sacralité de la vie.

Mots-clés : Bioéthique ; Science ; Applications technologiques ; Éthique du futur ; Hans Jonas ; Sacralité de la vie ; Intelligence artificielle ; Principe de responsabilité ; Prudence.

Abstract:

In constructing this thesis, we aimed to delve into the manifestations of bioethics as a human discourse aspiring to rescue it from the crisis of technological civilization, by transforming the discourse into actual practices. Its beginnings are marked by ethically integrating science and demolishing the images of modern centrality, to give rise to an open centrality ensuring the existence of all biological and environmental beings.

These concerns were the focus of the philosopher Hans Jonas, who sculpted and built them through moderating technological applications and constructing an environmental awareness based on the principle of "responsibility", and the principles of "precaution" and "fear" of technology's effects beyond the present limits. This is the future's ethics according to Hans, a model we aspire to activate as a meta-bioethics of existence, to heal the wounds of an environment injured by the crimes of anti-humans who used it for their selfish ends in selfishness, calling for it under the banners of development, scientific and technological advancement, and the

alienated humanity that fell into the trap of singularity, leaving behind an existential lag that gnaws at the sanctity of life.

Keywords: Bioethics; Science; Technological applications; Future ethics; Hans Jonas; Sanctity of life; Artificial intelligence; Principle of responsibility; Caution; Biotechnology.