الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

UNIVERSITÉBADJI MOKHTAR-ANNABA
BADJI MOKHTAR-ANNABAUNIVERSITY

جامعة باجي مختار – عنابـــة

كلية: العلوم الإنسانية والاجتماعية

القسم: الفلسفة

التخصص: فلسفة تطبيقية

أطروحة

مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه الطور الثالث

الموضوع:

الأخلاقيات التطبيقية وتحديات التقنية

إعدادالطالبة: سعاد فلوري

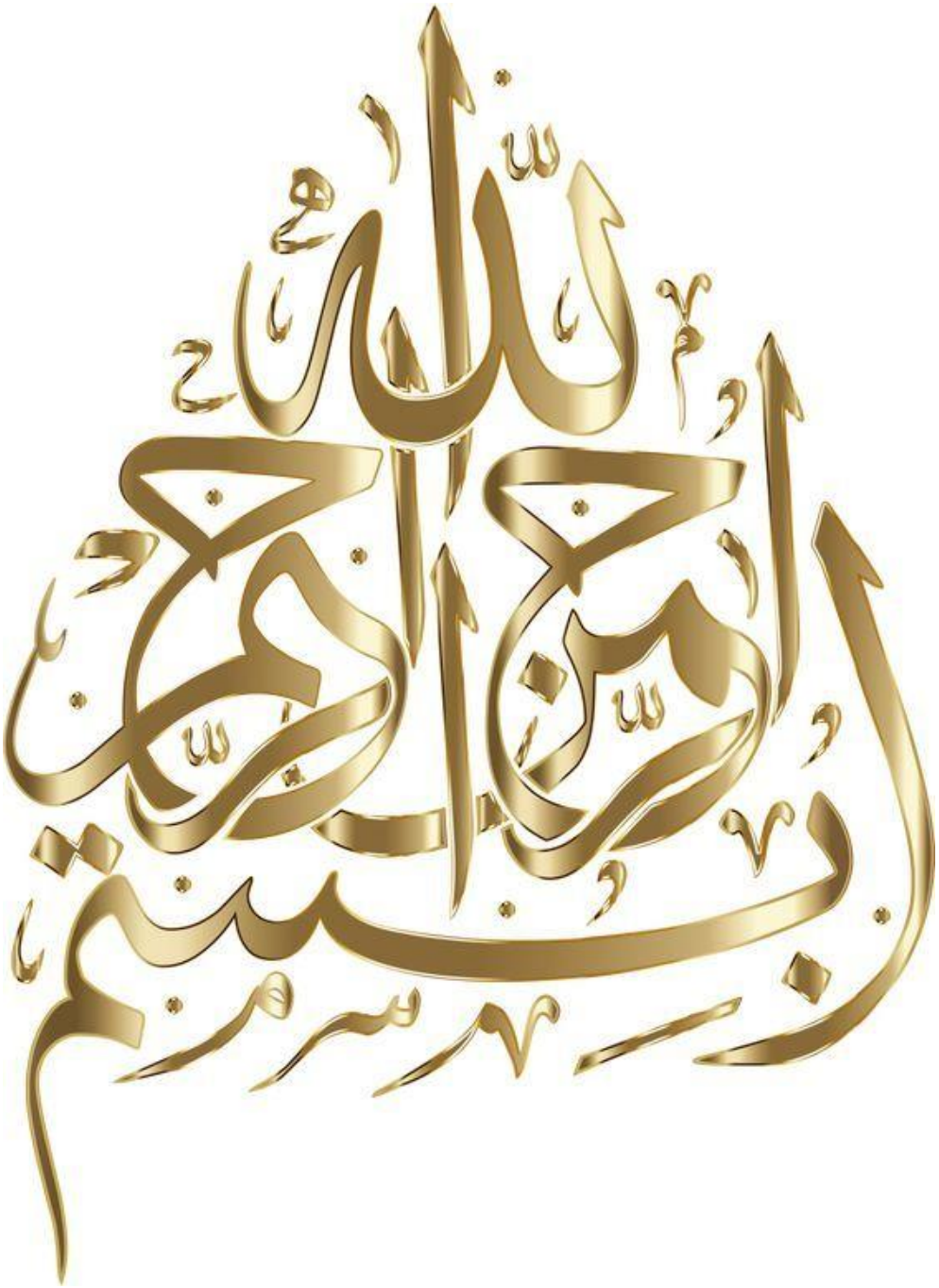
إشراف: أ.د. مصطفى كيحل أستاذ التعليم العالي جامعة 20 أوت 1955-سكيكدة-

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة	الصفة
صياد ليندة	أستاذ محاضر-أ-	جامعة باجي مختار -عنابة	رئيسا
كيحل مصطفى	أستاذ التعليم العالي	جامعة 20 أوت 1955-سكيكدة	مشرفا ومقررا
علالي هناء	أستاذ محاضر-أ-	جامعة باجي مختار -عنابة	عضوا
صافي الطاهر	أستاذ التعليم العالي	جامعة 20 أوت 1955-سكيكدة	عضوا
أودينة خالد	أستاذ محاضر-أ-	جامعة 20 أوت 1955-سكيكدة	عضوا
كافي فريدة	أستاذ محاضر-أ-	جامعة 08 ماي 1945-قالمة	عضوا

مخبر التطوين: مخبر تحليل العمل والدراسات الأرغونومية

السنة الجامعية: 2026/2025


بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

نشكر الله عزوجل الذي أعاننا بالعلم وزيننا بالحلم وأكرمنا بالتقوى

وأتقدم بالشكر الجزيل والعرفان إلى الأستاذ المشرف على هذا البحث

الأستاذ: "كيحل مصطفى"

الذي رافقنا طيلة مشوارنا الجامعي، فكان نعم الأستاذ عونا، صبرا وقدوة

إلى كافة أساتذة قسم الفلسفة من داخل الجامعة وخارجها

خاصة أساتذة لجة التكوين في الدكتوراه

والشكر موصل إلى أعضاء لجنة المناقشة

إلى كل من مد لي يد العون والمساعدة من بعيد أو قريب لإنجاز هذا البحث

أخص بالذكر الوالدين الكريمين، إخوتي

إلى عائلتي الصغيرة، زوجي وأولادي

المقدمة

المقدمة:

يعد الإنسان الكائن الوحيد الذي لم يكتف بمجرد الحضور في العالم، وإنما سعى دائما إلى فهمه وتأويله وإعادة تشكيله وفق ما ينسجم مع حاجاته وتطلعاته. فمنذ أن بدأ الوعي الإنساني في مساءلة ذاته ومحيطه، ارتبط وجوده بإنتاج المعنى وبناء التصورات التي تحدد علاقته بالكون وبالآخرين. ومن هنا لم تكن المعرفة بالنسبة إلى الإنسان مجرد وسيلة لتحصيل المعلومات، بل كانت مشروعا حضاريا يعبر من خلاله عن رغبته في تجاوز حدود الواقع المباشر، والارتقاء من مستوى الانفعال بالطبيعة إلى مستوى الفهم والتفسير والتغيير.

وقد شكل الفكر الفلسفي منذ نشأته أحد أبرز أشكال هذا السعي الإنساني إلى بناء تصور شامل للوجود، حيث انشغل الفلاسفة بالبحث عن الحقيقة، وعن المبادئ التي ينبغي أن تقوم عليها الحياة الإنسانية. وكان السؤال الأخلاقي في قلب هذا المشروع، باعتباره سؤالا عن كيفية توجيه الفعل الإنساني، وعن المعايير التي تجعل من الإنسان كائنا مسؤولا عن اختياراته وأفعاله. لذلك ارتبطت الأخلاق تاريخيا بمحاولة بناء نظام من القيم يضمن إمكانية العيش المشترك، ويحفظ للإنسان مكانته باعتباره كائنا قادرا على الاختيار والتصرف وفق ما يدركه من غايات ومعايير.

غير أن التصورات الأخلاقية لم تظل بمنأى عن التحولات التي عرفتها المجتمعات الإنسانية، فقد تغيرت طبيعة الأسئلة الأخلاقية بتغير أنماط الحياة والمعرفة والتنظيم الاجتماعي.

فالاخلاق التي نشأت في سياقات تاريخية محددة كانت تعالج قضايا الإنسان ضمن حدود معينة، وجدت نفسها أمام واقع جديد أكثر تعقيدا، تتداخل فيه عوامل متعددة لم تعد تسمح بالاكتفاء بالمبادئ العامة أو الأحكام المجردة. وأصبح من الضروري الانتقال من التفكير في الإنسان باعتباره فاعلا فرديا إلى التفكير فيه باعتباره جزءا من شبكة واسعة من العلاقات والتأثيرات المتبادلة.

لقد عرف العصر الحديث تحولات كبرى مست مختلف مجالات الحياة، خاصة مع صعود العقلانية الحديثة وترسيخ مكانة العلم بوصفه نموذجا للمعرفة الدقيقة والقادرة على تفسير الظواهر والتحكم فيها. وقد أدى هذا التحول إلى تغيير عميق في علاقة الإنسان بالعالم، إذ لم يعد ينظر إلى الطبيعة باعتبارها مجالا مغلقا أو قوة متعالية، بل أصبحت موضوعا للبحث والتجريب والتدخل. ومع اتساع دائرة المعرفة العلمية، توسعت كذلك إمكانات الإنسان في الفعل والتغيير، وهو ما أحدث تحولا في مفهوم القدرة الإنسانية وحدودها. وقد ترتب عن هذا التحول ظهور تصورات جديدة حول التقدم، حيث أصبح التقدم يقاس بدرجة امتلاك الإنسان للمعرفة والقدرة على توظيفها في تطوير شروط حياته. غير أن التجربة التاريخية كشفت أن التقدم العلمي والمعرفي، رغم قيمته الكبرى، لا يؤذي بالضرورة إلى تحقيق تقدم إنساني إذا لم يصاحبه وعي بالقيم والمسؤوليات المرتبطة به. فامتلاك القدرة لا يعني دائما امتلاك الحكمة في استخدامها، وهو ما أعاد الاعتبار للسؤال الأخلاقي داخل الفكر المعاصر.

وفي ظل هذه التحولات ظهر اتجاه جديد في التفكير الأخلاقي سعى إلى تجاوز الفصل بين النظرية والممارسة، وإلى جعل الأخلاق أكثر ارتباطا بالقضايا الواقعية التي يعيشها الإنسان. ومن هنا برزت الأخلاقيات التطبيقية باعتبارها مجالا فلسفيا جديدا يهتم بدراسة المعضلات الأخلاقية الناتجة عن الممارسات في مختلف المجالات، ويبحث عن كيفية توجيه الفعل في سياقات تتسم بالتعقيد وتعدد المصالح والقيم.

لقد أصبحت الأخلاقيات التطبيقية تمثل نقطة التقاء بين الفلسفة ومختلف مجالات المعرفة الإنسانية، لأنها لا تكتفي بتقديم مبادئ عامة، بل تنخرط في تحليل قضايا تمس الإنسان بصورة مباشرة، مثل قضايا الحياة والصحة والبيئة والمعرفة والتواصل. وهذا ما جعلها تعبر عن تحول في وظيفة الفلسفة نفسها، من التأمل في المبادئ المجردة إلى المشاركة النقدية في بناء حلول للمشكلات التي تواجه الإنسان المعاصر.

ومن بين المجالات التي فرضت حضورها بقوة داخل هذا التحول مجال التقنية، باعتبارها أحد أهم مظاهر التحول الحضاري الحديث، وهو ما يقود إلى دراسة العلاقة بين

الأخلاقيات التطبيقية والتقنية باعتبارها علاقة تكشف عن طبيعة الرهانات التي تواجه الإنسان في عصر تتزايد فيه قدرته على الفعل والتغيير.

إذ لم تعد مجرد مجموعة من الوسائل والأدوات التي يستخدمها الإنسان لتحقيق غايات محددة، بل تحولت إلى نسق شامل يساهم في تنظيم مختلف مجالات الحياة، ويؤثر في أنماط التفكير والسلوك والتواصل.

فالتقنية الحديثة لم تعد تقع خارج الإنسان باعتبارها موضوعا منفصلا عنه، وإنما أصبحت جزءا من شروط وجوده اليومية، ومن البنية التي يتحدد من خلالها فهمه للعالم وممارسته داخله.

وقد كان من نتائج هذا التحول أن أصبحت العديد من المجالات العلمية والتقنية تطرح قضايا تتجاوز حدود التخصصات الضيقة، لتصل إلى مستوى التساؤل الفلسفي حول الإنسان وقيمه ومستقبله. ففي مجال الطب والبيولوجيا، أدى التطور العلمي إلى إمكانات جديدة للتدخل في الحياة الإنسانية.

كما أن التحولات البيئية المرتبطة بالنشاط الإنساني والتطور الصناعي والتقني أظهرت أن علاقة الإنسان بالطبيعة لم تعد مسألة منفصلة عن الأخلاق.

وفي المجال الإعلامي والاتصالي، أحدثت الثورة الرقمية تحولا جذريا في طبيعة العلاقات الإنسانية وفي طرق إنتاج المعرفة وتداولها.

ومن هذا المنظور، تبدو الأخلاقيات التطبيقية مجالا ضروريا لفهم التحولات التي يشهدها العالم المعاصر، لأنها تمثل محاولة لإعادة إدماج البعد القيمي داخل مسار التقديم العلمي والتقني.

فهي لا تنطلق من موقف رافض للعلم أو التقنية، وإنما تسعى إلى مساءلة شروط استخدامها، والبحث عن الكيفية التي يمكن من خلالها تحقيق توافق بين إمكانات الإنسان المتزايدة وبين ضرورة الحفاظ على القيم التي تمنح وجوده معناه.

وعليه، فإن دراسة الأخلاقيات التطبيقية وتحديات التقنية تأتي في سياق فلسفي يتجاوز وصف التحولات التقنية إلى مساءلة دلالاتها الإنسانية، فالمسألة الأساسية ليست في امتلاك القدرة على الفعل فقط، وإنما في امتلاك الوعي الأخلاقي الذي يوجه هذه القدرة ويحدد غاياتها. ومن هنا يصبح التفكير في التقنية تفكيرا في الإنسان نفسه، وفي طبيعة المستقبل الذي يسعى إلى بنائه.

وعليه، تتحد أهمية الأخلاقيات التطبيقية باعتبارها مجالا يعيد التفكير في العلاقة بين الممكن التقني والمشروع أخلاقيا.

وفي هذا السياق يندرج موضوع أطروحتنا للدكتوراه الموسومة تحت عنوان **"الأخلاقيات التطبيقية وتحديات التقنية"** حيث تهدف إلى دراسة العلاقة المعقدة بين الأخلاقيات التطبيقية وتحديات التقنية من خلال تحليل مختلف القضايا الأخلاقية الناشئة عن الإستخدام المتسارع للتكنولوجيا ومحاولة تقنين هذا الإستخدام في إطار قيمي يوازن بين الإبتكار وإحترام المبادئ الإنسانية والمجتمعية إلى ضرورة تأطير إستخدام التقنية ضمن أطر أخلاقية واضحة.

كما تهدف هذه الأطروحة إلى الإسهام في إثراء النقاش الفلسفي المعاصر حول الأخلاقيات التطبيقية، من خلال تحليل الإشكالات المستجدة التي تفرضها التقنيات الحديثة، واقتراح رؤى فلسفية وأخلاقية تساعد على تحقيق التوازن بين متطلبات التقدم العلمي والحفاظ على القيم الإنسانية، بما يعزز من راهنية هذا الموضوع وأهميته العلمية والمجتمعية، وهذا ما أكسب الموضوع أهمية بالغة في الدراسات الفلسفية المعاصرة.

أما عن الأسباب والدوافع التي جعلتنا نشتغل على هكذا موضوع فنجدها تتراوح بين أسباب ذاتية وأخرى موضوعية، أما الذاتية فتتعلق بالأساس بشغفي تجاه الموضوع وإهتمامي الخاص بالتطورات التي طالتها التكنولوجيا في عدة ميادين كالطب والبيولوجيا، البيئة، الإعلام والإتصال...، بالإضافة إلى ذلك محاولة تعريف المتلقي العربي بمثل هذه المواضيع وإقحامه فيها حتى لا يكون بعيدا عن كل ما هو جديد وراهني.

أما الجانب الموضوعي فيرجع بالأساس إلى قوة طرح هذا الموضوع وتداوله في مختلف الملتقيات ووسائل الإعلام، فتطور التكنولوجيا في جميع المجالات والأصعدة وتأثيرها على المنظومة الأخلاقية جعل كل الأنظار تتوجه صوبها ومحاولة تحليلها، خاصة وأنها تتعدد فيها المعضلات الأخلاقية المعاصرة، مما يستدعي دراسات جادة توازن بين النظرية والتطبيق، كذلك الدعوة المتزايدة من طرف الهيئات العلمية.

فالتقدم التقني المتسارع يثير طيفا واسعا من الإشكالات الأخلاقية المعقدة، بعضها جديد كليا، وبعضها يعيد طرح تساؤلات قديمة في سياقات جديدة، وهذا ما يدفعنا لطرح الإشكالية المركزية التي تشغل مدار البحث فصغناها كالآتي:

كيف يمكن للأخلاقيات التطبيقية، باعتبارها أحد تجليات الفلسفة العملية المعاصرة أن تسهم في مساءلة التحديات التي تفرضها التقنية وتوجيه ممارساتها ضمن أفق أخلاقي يحفظ مسؤولية الإنسان وقيمه؟

ويتفرع عن هذا السؤال الرئيسي عدد من الأسئلة الفرعية، من أبرزها: كيف تواجه الأخلاقيات التطبيقية الإشكالات التي أفرزتها التطورات الطبية والبيولوجية، وما المبادئ التي يمكن اعتمادها لحماية الإنسان وكرامته؟ ماهي التحديات الأخلاقية التي تفرضها التقنية؟ كيف ساهمت التحولات التقنية والصناعية في ظهور إشكالات بيئية جديدة، وما دور الأخلاقيات التطبيقية في تأسيس مسؤولية الإنسان تجاه الطبيعة؟ كيف تواجه الأخلاقيات التطبيقية التحديات التي أفرزتها الثورة الرقمية والإعلامية، وما حدود حماية الإنسان في فضاء الاتصال الرقمي؟

ومنهجيا اعتمدت هذه الأطروحة على المنهج التحليلي والمنهج التاريخي، حيث تم توظيف المنهج التحليلي في دراسة المفاهيم الأساسية المرتبطة بالأخلاق التطبيقية والبيوإيتيقا، وتحليل مختلف المواقف الفلسفية المتعلقة بعلاقة الإنسان بالعلم والتقنية. كما تم الاعتماد على المنهج التاريخي في تتبع نشأة هذه الأفكار وتطورها عبر المراحل

المختلفة، والكشف عن التحولات التي عرفها التفكير الأخلاقي من التأمل النظري إلى معالجة القضايا التطبيقية المرتبطة بالإنسان المعاصر.

ومن أجل تحقيق مسعانا قمنا بهندسة خطة إعتمدنا فيها على خمسة فصول:

الفصل الأول بعنوان: الأخلاق التطبيقية وتحولات الفكر الأخلاقي تطرقنا فيه إلى ثلاثة مباحث أساسية: الأول بعنوان مفهوم الأخلاقيات التطبيقية تناولنا فيه الحقل الدلالي لهذا المفهوم وكيف تحولت الفلسفة من الجانب النظري إلى الفلسفة العملية، وذلك بالإنتقال من الأخلاق إلى الإيتيقيا وصولا إلى الأخلاقيات التطبيقية، وأهم مضامينها وسياقها التاريخي وأهم مواضيعها ومرجعياتها. ثم الإنتقال للخوض في أسس الأخلاق الجديدة التي تجاوزت الأخلاق الكلاسيكية إلى أخلاق راهينية ترتبط بالتقنية وتجاوزاتها. أما المبحث الثاني كان بعنوان: تحولات الأخلاق بين الحداثة وما بعد الحداثة معرجين فيها إلى عدة شخصيات وفلاسفة كان لهم الأثر العميق في تغيير مسار ومجرى الأخلاق، حيث إنطلقنا من أسس الأخلاق في عصر الحداثة مركزين على نقاط أساسية منها العقل كأساس لفلسفة الأخلاق الكانطية، ثم الأخلاق الوضعية لليفي برويل وتحول مسارها معه إلى علم وضعي بإعتبارها وقائع اجتماعية، أما المبحث الثالث بعنوان أخلاق ما بعد الحداثة وموت القيم وفيه تم الحديث عن أخلاق ما بعد الحداثة وعصر الفراغ الأخلاقي وموت القيم مركزين على فلاسفة إستطاعوا دراسة المنظومة الأخلاقية الغربية وتشخيصها، فتحدثنا عن "**ميشال فوكو**" وكيف إقتحم عالم الهوامش وحلل المواضيع مثل الجنس، السجن، المثالية... كما حاول إرجاع قيمة الجسد بعدما همش وإستبعد في الفلسفات السابقة.

لننتقل إلى شخصية لا تقل أهمية عن فوكو وهي شخصية "**زيجمونت باومان**" المرتبطة بالسوائل، فحسبه الحداثة تصدعت لتكون مرحلة جديدة أطلق عليها الحداثة السائلة، والتي ضاعت فيها القيم بعدما سيطرت التكنولوجيا والرقمنة على كل المناحي والمجالات ليظهر عصر الإستهلاك المفرط، وبالتالي يجد الإنسان نفسه في مفترق الطرق بين الإستهلاك وتحقيق السعادة المفرطة، أو الإلتزام بالقيم والأخلاق التي ضاعت في مهب التكنولوجيا.

وفي الأخير إستحضرنا جيل ليبوفسكي الذي فتح المجال للحديث عن عصر الفراغ الإيثيقي وموت القيم، فالبنسبة له الحداثة المفرطة هي نمط جديد وغير معهود تتحكم فيه الوسائل الإعلامية، حيث معها تحولت المجتمعات إلى مجتمعات الصورة، والإستهلاك المفرط ليظهر لنا عصرا جديدا سماه بعصر ما بعد الواجب، والذي إنقلبت فيه كل القيم التقليدية، حيث ظهر إنسان جديد مفرط في الإستهلاك مستهينا بالواجب، ولذلك فقد حذرنا من موت القيم وإنتشار قيم فاسدة في المجتمع تقلب حياتنا رأسا على عقب.

أما الفصل الثاني فعنوانا كالآتي: التحديات الأخلاقية للتقنية وهذا من أجل الإلمام بجميع عناصر عنوان الأطروحة تطرقنا فيه إلى ثلاثة مباحث أساسية.

المبحث الأول بعنوان: في الفلسفة التقنية تطرقنا فيه إلى المفهوم الإجرائي للتقنية ومراحل تطورها ثم فسرنا مدى إرتباطها بالتكنولوجيا ثم حددنا العلاقة التي تجمع التقنية بالعلم من جهة والتي تجمع الفلسفة من جهة أخرى، أما المبحث الثاني كان بعنوان الخطابات الفلسفية المعاصرة في التقنية، وخصصنا بالذكر أهم الفلاسفة الذين أبدعوا في نقد التقنية محاولين ربطها بالجانب الفلسفي، وتأثيرها عليه منطلقين من "مارتن هيدغر" والذي أكد أن مستقبل الإنسان ومصيره محدد بسيطرة التقنية وفرض نتائجها على جميع الأصعدة، لذلك من الضروري إعادة إحياء سؤال الكينونة الذي يعتبر جوهر البحث الفلسفي، الذي إنغمس في عمق التقنية وإستهلاكها الغير عقلاني، ولا يمكن التطرق للتقنية من دون الإشارة إلى مدرسة فرانكفورت بجيليها الأول والثاني فقد إخترنا ماركيوز ليمثل الجيل الأول وهابرماس ليمثل الجيل الثاني، حيث تمثل هذه المدرسة نموذجا في نقد الحداثة بصفة عامة والعقل الأداتي بصفة خاصة، ولهذا أراد "ماكيوز" كشف آليات السيطرة التي تتحد في ظل هيمنة التقنية، بإعتبارها أصبحت تحدد مسار التطور التاريخي للمجتمعات، وهو لا ينتقد التكنولوجيا في حد ذاتها، وإنما ينتقد التوجه السياسي الإيديولوجي لها لتصبح أداة للسيطرة على الإنسان وإستعباده وتحويله إلى أداة.

أما **هابرماس** فقد خصص كتابا للحديث عن التقنية وتطوراتها وما أفرزته من نتائج سلبية على الإنسان، حيث يعتقد أن مختلف المشاكل التي تطرأ على الإنسان هي بسبب

تطور العلم والتكنولوجيا، مما جعل التقنية أداة للقمع والتسلط والسيطرة، لهذا نراه يبحث عن حل عقلاني لها للحد من تمردها وهيمنتها.

لنختم الحديث عن الخطابات الفلسفية للتقنية "**بإدغارموران**" والذي يمثل حضورا قويا في الخطاب الفلسفي المعاصر، فقد حاول قراءة معطيات ونتائج العلم التي أثرت على الإنسان ومستقبله مما يجعل القيم الأخلاقية تنحاز، ويزيد بؤس الإنسان وتدهوره في جميع المجالات.

أما المبحث الثالث كان بعنوان: إنعكاسات التطبيقات التقنية والتكنولوجية على الإنسان، حاولنا فيه إدارج مختلف التطبيقات التقنية وكيف إنعكست سلبا على حياة الإنسان وأخلاقه ومنظومته القيمية، فقد أثرت بالسلب على جميع الأصعدة سواء الطبية أو البيئية... ثم تحدثنا عن أهم المخاطر التكنولوجية التي أصبحت تحدق بالإنسان، مما جعل بعض المفكرين ينادون بظهور ما بعد الإنسان ورؤية جديدة له مضمونها العلوم والتقنيات.

وفي الأخير الحديث عن أخلقة التقنية، وكيف يمكن تحويل مسارها نحو كل ما هو أخلاقي حتى تصبح سلاحا في يد الإنسان ولصلاحه وليس إعصارا مدمرا له.

أما الفصل الثالث فكان تحت عنوان: الأخلاقيات التطبيقية في حقل الطب والبيولوجيا وهو والفصلين المتبقيين بمثابة الجانب التطبيقي لهذه الأطروحة حيث تضمن أربعة مباحث، المبحث الأول بعنوان البيواتيقا المصطلح والمفهوم حاولنا فيه ضبط مصطلح البيواتيقا وجذوره التاريخية مع الإشارة إلى موضوعها ومبادئها ومجالاتها الرئيسية، أما المبحث الثاني عنوانه كان: التقنيات الطبية وإستتباعاتها الأخلاقية، عرضنا فيه بعض التقنيات الطبية المعاصرة ومختلف الإشكاليات الأخلاقية التي تطرحها في جسم وحياة الإنسان، أما المبحث الثالث فكان بعنوان المشاكل الأخلاقية التي يطرحها تغيير الجنس البشري في ظل الإستنساخ، حيث ثمة الإشارة إلى أحد القضايا المهمة في هذا المجال والتي إستفحلت إشكاليات علمية وأخلاقية ودينية لنقل طالت كل الميادين وأصبحت تهدد

كينونة الإنسان فنجده يترواح بين مؤيد ومعارض، والمبحث الرابع بعنوان المشاكل الأخلاقية التي تطرحها الممارسات البيوطبية، وقد تمت الإشارة فيه إلى بعض المواضيع الحساسة من مثل مبدأ الكرامة الإنسانية التي إنتهكت في ظل هذه التقنيات المستحدثة في مجال الطب والبيولوجيا، كذلك مبدأ الحق الإنساني الذي ضاع هو الآخر وغابت معانيه مع هذه التقنيات، إضافة إلى ذلك تحدثنا عن مستقبل ومصير هذا الكائن البشري الذي أصبح ضحية تلاعبات وإستعمالات لا عقلانية لمختلف التقنيات الحيوية.

أما الفصل الرابع كان تحت عنوان الأخلاق التطبيقية في حقل البيئة ويتضمن ثلاثة مباحث، المبحث الأول: مقاربة مفاهيمية لأخلاقيات البيئة وحقلها الدلالي تضمن مختلف المفاهيم التي تعبر عنها، كما تطرقنا فيه إلى نشأة وتطور هذا الحقل الجديد، المبحث الثاني بعنوان: في علاقة الإنسان بالبيئة تناولنا فيه تغير مسار المركزية من الذات إلى المركزية الحيوية، فبعد أن كان الإنسان في العصور الحديثة يسيطر على الطبيعة أصبح اليوم من الضروري التنازل عن هذه الفكرة بإعتبارها تساهم في تكريس فكرة إغتراب الإنسان عن محيطه الطبيعي وحتى عن ذاته، لذلك تغيرت هذه النظرة وأصبحت المركزية للطبيعة والبيئة حتى يصبح الإنسان عنصرا فعالا فيها ويقضي على كل الأزمات التي تعترضها، ثم تحدثنا عن مختلف الأزمات التي إفتعلها الإنسان في الطبيعة، والتي تسببت في معضلات كبيرة أثرت بشكل مباشر على الكائنات الحية لننتقل فيما بعد إلى أهم الخطابات الفلسفية المعاصرة لأخلاقيات البيئة، وفيها تعرضنا لبعض الفلاسفة الرواد في هذا المجال، حيث أشرنا إلى الأيكولوجيا العميقة عند آرني نايس الذي أرجع مختلف الأزمات والمشكلات البيئية للتقدم التكنولوجي، فمن وجهة نظره المجتمع المعاصر يتعامل مع الطبيعة على أنها مخزن من الموارد التي يستغلها البشر لأقصى الحدود غير مبالين بالبيئة المحيطة بهم، محملا بذلك المسؤولية للإنسان.

ثم إنتقلنا للحديث عن مستقبل الطبيعة لدى هانس يوناس الذي حاول التأسيس للأخلاق الأيكولوجية بناء على إنتقاده للتكنولوجيا ونزعتها العدمية المدمرة للبيئة، محاولا وضع حلول وبدائل لمختلف الأزمات، مبرزا أن تحقيق السعادة لا يرتبط بالإنسان لوحده

بل بكل الكائنات، وهنا تبرز قيمة الطبيعة في الفلسفة الجوناسية، خاصة بعدما إستشعر الخطر الذي يحدق بها وبالإنسان على حد سواء، مما جعله يدعونا لتحمل مسؤوليتنا الأخلاقية، ولهذا أسس لأخلاق المسؤولية تجاه الأجيال اللاحقة ومستقبل الطبيعة، ثم تحدثنا عن "ميشال سير" وفكرته الأساسية عن العقد الطبيعي، فقد إهتم كثيرا بقضايا البيئة والمشاكل المتعلقة بها، وكذا علاقة الإنسان بالطبيعة ومستقبل البشرية، لذلك يحاول إعادة هيكلة العلاقة التي تجمع الإنسان ومكونات البيئة بواسطة عقد طبيعي يساعدنا على حماية الحياة الطبيعية خاصة بعد الدمار الذي لحق بالطبيعة جراء تجاوزات الإنسان، وفي الأخير أشرنا إلى النسوية الأيكولوجية كأحد الحركات الفلسفية التي تدافع عن المرأة، حيث ترى هذه الحركة بأن المرأة والطبيعة تتعرضان لنفس الإضطهاد والإستغلال، فما لحقته الطبيعة من تخريب وتدمير طال الإنسان أيضا وهذا ما يفسر إنتفاضة هؤلاء النسوة ضد الهيمنة الذكورية، وهذا بالضبط ما يحدث في الطبيعة جراء المركزية البشرية التي أطاحت بقيمة البيئة.

أما الفصل الخامس فكان بعنوان الأخلاقيات التطبيقية في حقل الإعلام والإتصال، وقد تضمن أربعة مباحث: المبحث الأول: المدخل المفاهيمي لأخلاقيات الإعلام والإتصال عرفنا فيه أهم المصطلحات بما فيها أخلاقيات الإعلام والإتصال كمجال جديد في ظل الثورة الرقمية، أما المبحث الثاني: تطور الإعلام والإتصال، وفيه أشرنا إلى مختلف التطورات التي طالت تكنولوجيا الإعلام والإتصال، وكيف تطور الإعلام التقليدي إلى الإعلام الرقمي ثم تحدثنا عن إنتقال المجتمع بفضل ثورة المعلومات من المجتمع الصناعي إلى المجتمع المعلوماتي، ثم إلى مجتمع المعرفة والذي يمثل ذروة التقدم والإزدهار حيث أصبحت المعرفة هي معيار تقدم المجتمعات، والمبحث الثالث بعنوان: من التنظير الفلسفي إلى التنظير الرقمي، وإرتئينا فيه عرض مختلف النظريات المعيارية في الإعلام والإتصال والتي كان للفلاسفة نصيبا وجزءا هاما في إبرازها بعدما حاولوا ربط الجانب القيمي بالإعلام والإتصال، فما فعلته تكنولوجيا الإعلام والإتصال من تدمير للجانب القيمي كان ضرورة لظهور مثل هذه النظريات، ثم إنتقلنا للحديث عن النظرية الإئتمانية لـ"**طه عبد**

الرحمن"، والذي إعتقد بأن وسائل الإعلام والإتصال والثورة الحاصلة في مجالهما، هما السبب الرئيسي في إندثار القيم وظهور الإنسان الميت أخلاقيا ودينيا، ولذلك يبرز مختلف الآفات والتحديات الحاصلة في مجال الإعلام والإتصال ويحاول إعطاء حلول إئتمانية لها، أما المبحث الرابع بعنوان: التحول الرقمي والإشكاليات الأخلاقية في الإعلام والإتصال، حاولنا فيه تسليط الضوء على مختلف التحديات الأخلاقية التي يواجهها مجال الإعلام والإتصال، حيث بدأنا الحديث عن مخلفات الثورة الرقمية وإنتاج فجوة رقمية نقيس بها تقدم الشعوب والمجتمعات، ثم إنتقلنا للحديث عن إنعكاسات التكنولوجيا الرقمية على المنظومة الأخلاقية، وفي الأخير تمة الإشارة إلى أهم المشاكل الأخلاقية في الإعلام وكيف ساهمت في ضرب المنظومة القيمة وتبيين نتائجها على الإنسان والمجتمع بصفة عامة.

وفي الأخير وضعنا خاتمة، كانت بمثابة خلاصة عامة للبحث، تناولنا فيها أبرز النتائج المتوصل إليها في الأخلاقيات التطبيقية كفرع جديد في مجال الفلسفة وميادينها المختلفة التي تناولناها في فصول الأطروحة ومحاولة ربطها بالجانب الفلسفي والجانب القيمي.

أما فيما يخص الدراسات السابقة، فقد حضيت إشكالية العلاقة بين التقدم العلمي والتقني والتحولات الأخلاقية باهتمام عدد من الباحثين ومن بينهم:

1- دراسة عمر بوفتاس (2011) البيوإيتيقا: الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا

هدفت إلى بيان الأخلاقيات الحيوية وتحليل القضايا الأخلاقية التي أفرزها التطور في مجالات الطب والبوتكنولوجيا مع التركيز على التجارب الطبية على الإنسان، والهندسة الوراية والاستنساخ والتقليح الاصطناعي وتحديد الضوابط الأخلاقية لهذه الممارسات.

اعتمدت الدراسة المنهج التحليلي الفلسفي، توصلت إلى أن التطور البيوتكنولوجي أحدث إشكالات أخلاقية جديدة لا يمكن معالجتها بالأخلاق التقليدية وحدها. وقد

استفاد البحث الحالي من هذه الدراسة في تناول مختلف الإشكالات الأخلاقية للتقنيات الحيوية.

2- دراسة سفيان عمران (2023)، بعنوان البيوإيتيقا وإشكالات الثورة البيوطبية والبيولوجيا أطروحة دكتوراة، جامعة محمد لمين دباغين، سطيف2.

سعت هذه الدراسة إلى بحث الإشكالات الأخلاقية التي أفرزتها الثورة البيوطبية والبيولوجية مع التركيز على قضايا الهندسة الوراثية والتلقيح الإصناعي، ودور البيوإتيقا في تنظيم هذه الممارسات. واعتمدت المنهج التحليلي النقدي، وتوصلت إلى أن التطور التقني تجاوز الأطر الأخلاقية التقليدية، مما جعل الأخلاقيات التطبيقية ضرورة لمواكبة المستجدات العلمية وحماية حقوق الإنسان. وقد استفاد البحث الحالي من هذه الدراسة في إبراز التحديات الأخلاقية التي تفرضها التقنيات الحديثة وبيان الحاجة إلى تطوير التفكير الأخلاقي

3- دراسة شقعار لميس (2023)، الأساس الأخلاقي في الفلسفة البيئية أطروحة دكتوراة، جامعة محمد بوضياف، المسيلة

سعت هذه الأطروحة إلى إبراز الأسس الفلسفية والأخلاقية التي تقوم عليها الفلسفة البيئية، من خلال تحليل التحول الذي شهدته فلسفة الأخلاق من المركزية الإنسانية إلى الأخلاق البيئية التي تمنح الطبيعة قيمة ذاتية. واعتمدت الدراسة المنهج التحليل النقدي، مستندة إلى أبرز الاتجاهات المعاصرة في فلسفة البيئة، مثل أخلاق الأرض، أخلاقيات المسؤولية، وتوصلت إلى أن الأزمة البيئية ليست أزمة تقنية أو علمية فحسب، بل هي في جوهرها أزمة أخلاقية ناتجة عن هيمنة العقل الأداتي والنظرة النفعية للطبيعة. وقد استفاد البحث الحالي من هذه الأطروحة في إبراز أن أخلاقيات البيئة تمثل أحد أهم مجالات الأخلاقيات التطبيقية في الفلسفة المعاصرة، وأن التقدم العلمي والتقني لا يمكن أن يكون منفصلا عن الضوابط الأخلاقية.

4- دراسة قواسم بن عيسى (2013)، بعنوان استخدام البرلمانيين الجزائريين لتكنولوجيا المعلومات والاتصال في صنع قراراتهم السياسية وتحقيق الحكم الراشد، أطروحة دكتوراة، جامعة الجزائر 3.

هدفت هذه الدراسة إلى أن تكنولوجيا المعلومات والاتصال أصبحت أداة مؤثرة في تحسين الوصول إلى المعلومات، وتسريع عملية اتخاذ القرار، وتعزيز الشفافية والتواصل، كما أشارت إلى أن الاستخدام الرشيد للتقنيات الرقمية يسهم في دعم مبادئ الحكم الراشد وجودة القرار. اعتمدت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، مع توظيف الاستبيان والمقابلة لجمع البيانات من عينة من أعضاء البرلمان. وقد استفاد البحث الحالي من هذه الدراسة في إبراز أن التقنيات الرقمية لا تمثل مجرد أدوات، وإنما تثير جملة من الإشكالات الأخلاقية المرتبطة بالخصوصية، المسؤولية، حماية المعلومات.

وانطلاقا من ذلك، تتميز هذه الأطروحة بمحاولة تجاوز المقاربات الجزئية، من خلال دراسة الأخلاقيات التطبيقية بوصفها مشروعا فلسفيا يهدف إلى مواجهة تحديات التقنية في مجالات متعددة، والكشف عن مدى قدرة المرجعيات الأخلاقية المعاصرة في توجيه الممارسة العلمية والتكنولوجية والحفاظ على مكانة الإنسان وقيمه.

بالإضافة إلى ذلك تسعى هذه الأطروحة إلى دراسة تجمع بين التأسيس الفلسفي للأخلاقيات التطبيقية وبين تطبيقاتها في الطب والبيولوجيا والبيئة والإعلام، والكشف عن قدرتها على الاستجابة للتحديات التي فرضها التطور العلمي والتكنولوجي على الإنسان المعاصر.

أما بالنسبة للعقبات التي واجهتنا في مسيرة بحثنا فتتمثل بالأساس في: مدى إتساع الموضوع وراهينيته، مما يفتح أمامنا تشعبات كثيرة يصعب التحكم فيها.

وبهذا يكون قد تم بعون الله إنجاز هذا العمل المتواضع، ويبقى المجال مفتوحا للنقد العلمي والمراجعة، خصوصا وأننا حاولنا ربط واقع مجالات الأخلاقيات التطبيقية بالأسس الإيتيقية التي تهدف لما ينبغي أن يكون عليه الإنسان في المستقبل سواء في الطب والبيولوجيا أو البيئة أو الإعلام والإتصال، ومواجهة كل المشكلات الأخلاقية.

الفصل الأول

الأخلاقيات التطبيقية وتحولات الفكر الأخلاقي

خطة الفصل الأول

تمهيد

المبحث الأول: مفهوم الأخلاقيات التطبيقية

أولا: الحقل الدلالي وحيثيات المفهوم

ثانيا: أسس الأخلاق الجديدة

ثالثا: الأخلاقيات التطبيقية والسياسات الحيوية

المبحث الثاني: تحولات الأخلاق بين الحداثة وما بعد الحداثة

أولا: أسس الأخلاق في عصر الحداثة

ثانيا: العقل كأساس لفلسفة الأخلاق (كانط)

ثالثا: لفي برويل والأخلاق الوضعية

المبحث الثالث: أخلاق ما بعد الحداثة وموت القيم

أولا: ميشال فوكو وأبعاده الاخلاقية

ثانيا: الأخلاق السائلة عند زيجمونت باومان

ثالثا: الحداثة المفرطة وعصر الفراغ الأخلاقي عند جيل ليبوفتسكي

خلاصة

تمهيد:

احتل السؤال الأخلاقي مكانة محورية في تاريخ الفكر الفلسفي، باعتباره من أكثر الأسئلة اتصالا بالوجود الإنساني وبمحاولة تحديد ما ينبغي أن يكون عليه الفعل البشري.

فالأخلاق لم تكن مجرد منظومة من القواعد المنظمة للسلوك، وإنما مثلت عبر مختلف المراحل الفكرية تعبيرا عن سعي الإنسان إلى بناء علاقة متوازنة مع ذاته ومع الآخرين ومع العالم الذي ينتمي إليه. ومن ثم، ظل التفكير الأخلاقي مرتبطا دائما بالتحولات التي عرفتها صورة الإنسان عن نفسه، وبالأنماط المعرفية والاجتماعية التي تؤطر وجوده.

وقد ارتبطت النظريات الأخلاقية التقليدية بمحاولة تأسيس مبادئ عامة تضبط الفعل الإنساني وتمنحه معيارا للحكم، فركزت على مفاهيم مثل الفضيلة والواجب والخير والسعادة، وسعت إلى الكشف عن الأسس التي تجعل الفعل جديرا بالقبول الأخلاقي. غير أن التحولات التي عرفتها المجتمعات الإنسانية، خاصة مع تطور المعرفة العلمية وتغير أنماط الحياة، جعلت السؤال الأخلاقي يواجه أوضاعا جديدة لم تعد تستجيب بصورة كافية للأطر النظرية الموروثة.

فمع تعقد الواقع الإنساني واتساع مجالات التدخل العلمي والتقني، بدأ الفكر الأخلاقي يعرف تحولا من الاهتمام بالمبادئ المجردة إلى الانفتاح على القضايا العملية التي تمس حياة الإنسان بصورة مباشرة.

وفي هذا السياق ظهرت الأخلاقيات التطبيقية بوصفها أحد أبرز التحولات التي عرفها التفكير الأخلاقي المعاصر، إذ مثلت انتقالا من مستوى التنظير العام إلى مستوى الاشتباك مع الواقع، من خلال معالجة القضايا التي تطرحها مجالات متعددة كالصحة والبيولوجيا والبيئة والتقنية والإعلام، فهي لا تسعى إلى إلغاء الأخلاق، وإنما تعمل على إعادة تفعيلها داخل سياقات جديدة تتطلب قدرا من التحليل والنقد والموازنة بين قيم ومصالح متعددة.

وعليه، فإن دراسة الأخلاقيات التطبيقية تقتضي أولا فهم المسار الذي عرفه الفكر الأخلاقي والتحولات التي مهدت لظهورها، باعتبارها تعبيرا عن حاجة فلسفية جديدة تجعل

الأخلاق أكثر قدرة على مواكبة تعقيدات العالم المعاصر. ومن هذا المنطلق، يتجه هذا الفصل إلى الوقوف على مفهوم الأخلاقيات التطبيقية، وجذورها، وخصوصية التحول الذي أحدثته في مجال التفكير الأخلاقي.

المبحث الأول: مفهوم الأخلاقيات التطبيقية

أولا: الحقل الدلالي وحيثيات المفهوم

إن الفكر الأخلاقي قديم قدم البشرية، فهو ليس وليد أفكار حديثة أو معاصرة "**فما اجتمعت طائفة من الناس في أي مكان على الأرض وفي أي عصر من عصور التاريخ إلا وقد نجم عن هذا التجمع قواعد للتمييز بين الخير والشر والحق والباطل**"[1].

ويظل الإنسان الكائن القادر على التمييز بين ما ينبغي فعله وماينبغي تجنبه،مما جعله يتميز وينفرد عن باقي الكائنات الأخرى. وإذا ما أردنا أن نعطي مفهوما عن الإنسان من جهة نظر فلاسفة الأخلاق نقول: "**أن الإنسان حيوان أخلاقي، بإعتبار أن صفة الأخلاقية هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقل عن أفق البهيمة**"[2].

ولقد اهتم الفكر الإنساني عبر العصور بالمسألة الأخلاقية، وأولاها بالبحث والتحليل باعتبارها تمس الحياة الشخصية للإنسان وذلك من خلال البحث عن طرق تحصيل السعادة والفضيلة. ولذلك تعددت النظريات الأخلاقية بتعدد توجهات الفلاسفة.

من هنا نلاحظ اختلاف ظاهري في استخدام المصطلحات من مثل الأخلاق، الأخلاق التطبيقية، الإيتيقا وطبعا من الحري بنا وقبل البدء في الحديث عن الأخلاق التطبيقية لابد من التعرض للمفاهيم اللصيقة بها حتى نميز الفروقات والفواصل الموجودة بينها.

1. من الفلسفة النظرية إلى الفلسفة العملية:

لقد دأبت الفلسفة منذ القدم في البحث عن مخارج للأزمات التي تقع فيها البشرية، مما يستدعي إعادة إحياء القيم والمبادئ الأخلاقية خصوصا وأننا أصبحنا نعيش عصرا يتميز بالفراغ الأخلاقي وكل شيء فيه يدعوا إلى ضرورة إحياء القيم والمبادئ الأخلاقية.

ولعل المتعارف عليه أن الفلسفة إهتمت في الماضي بقضايا ميتافزيقية مترفعة بذلك عن الواقع المعاش، لكن ما أصبحنا نعيشه اليوم من تطورات تقنية وتكنولوجية يستدعي

---

[1]:محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاق في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ب)، (د.ت)، ص 07.

[2]: طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي في العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2000، ص 14.

بالفلسفة والفلاسفة إيجاد مخارج إنسانية للإنسانية، وحتى تصل إلى مبتغاها عليها النزول من تلك الصروح الترنسندنتالية التي شيدتها عبر العصور والأزمنة والوقوف على الواقع المعاش، ومحاولة بناء خطابات فلسفية جديدة تتماشي وعصر الرقمنة، الذي نعيشه وبذلك تصبح مهمة الفلاسفة اليوم لا تقتصر على تحليل العالم فقط وإنما تتعداه إلى مرحلة التغيير وذلك بإستحداث فلسفة عملية من شأنها تتبع التطورات التقنية التي انعكست بالسلب على حياة البشرية، مما جعلها تعاني الأمرين في زمن التقنية الهمجية ولهذا وجب على الفلاسفة اليوم الاهتمام بقضايا الواقع اليومي "**فمن أنا أفكر إلى أنا أريد مع كل دورات التعينات الخاصة و أنا أرغب أنا أقدر**"[1].

والفلسفة بإمكانها القيام بهذا الدور خصوصا بعد ما لمسنا فشل العلماء في ذلك باعتبارهم ينشدون التطور واستحداث مختلف التقنيات بغض النظر عن سلبياتها وآثارها الوخيمة على البشر.

وعليه فإن: "**الفلاسفة هم الأكثر استعدادا لبحث بعض المسائل المعقدة من بعض فئات المثقفين الأخرى، سواء كانوا فنانين مختصين أو علميين... فالفلسفة وبرغم كينونتها المتفردة نجدها تبقى وبصورة دائمة على علاقة وطيدة مع العلم من جهة، ومع الجنس المشترك من جهة ثانية، كما أن المشتغلين بها يتميزون بإمكانية ممارسة نقد صارم تجاه العوارض الإجتماعية المختلفة**"[2].

وتضطلع الفلسفة العملية بدور أساسي في مساءلة منجزات العلم والتقنية وتقويم أثارها. من خلال استحضار البعد القيمي والأخلاقي، في توجيه الممارسات العلمية والتقنية، خاصة عندما تمس هذه المنتجات مستقبل الانسان وشروط وجوده، والأخلاق التطبيقية تعتبر واحدة من بين أهم هذه المباحث وعليه ما دلالة هذا المصطلح وكيف حاول تشخيص الواقع المعيش في ظل الأزمات التي وقعت فيها البشرية اليوم؟

[1]: بول ريكور، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، ترجمة، عدنان نجيب الدين، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2008، ص 85.

[2]: يورغن هابرماس، إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة وتقديم عمر مهيبل، منشورات الإختلاف، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون ، 2010، ص 65.

وقبل الخوض فى تحديد الأخلاقيات التطبيقية وجب معرفة الأخلاق، الأخلاق النظرية والعلاقة بينهما.

2. من الأخلاق إلى الإيتيقا:

إن ما يجدر الإشارة إليه أولا هو أن الإيتيقا " و "الأخلاق" ينتميان إلى نفس الحقل الدلالي مقابل التقنية والعلم مثلا، لكنه بإمكاننا أن ننجز تمييزا إثمولوجيا وتاريخيا وأنثربولوجيا بينهما، لكي نقف على كل وجوههما ولنتعرف على تطورهما عبر القرون.

تعود كلمة" " **Ethique**" إلى العبارة الإغريقية " **to Ethos** " في حين كلمة " **morale** " إلى العبارة اللاتينية " **Moris** " وعليه فإن كلتيهما تحيلان على مضامين متقاربة على فكرة العادات الأخلاقية والأعراف وسبل العمل التي يحددها الإستعمال [1].

يقول آندريه لالاند "**Lalande**" معرفا الإيتيقا: "**الإيتيقا الفلسفية هي علم موضوعه حكم الإستحسان بما هو يطبق على التمييز بين الخير والشر**"[2].

وينتمي هذا اللفظ إلى عالم الأفكار، التوجهات الكبرى للتفكير إذ تحاول الإيتيقا أن تقدم تبريرا نظريا لمبادئ الفعل وأيضا تعريفا للقيم الإنسانية على خلاف الأخلاق تقول "روس" "**الإيتيقا-ببعدها النظري وبرغبتها في العودة إلى الأصل–تتميز عن الأخلاق وتحوز أولوية بالمقارنة مع هذه الأخيرة، إنها تتعلق بالنظرية وبالأساس: أي الأسس ذاتها للأوامر والأحكام الأخلاقية**"[3].

وبالرغم من استخدام كلا اللفظين بمعنى واحد وهو العادات الأخلاقية في القديم، إلا أن أغلب الباحثين اليوم يفرقون بين اللفظين ويضعون حدود فاصلة بينهما، حيث أن لفظة أخلاق أصبحت تستعمل بمعنى " مورال" بينما لفظة أخلاقيات بمعنى " إيتيك" ويمكن تحديد الفرق بين كلمة أخلاق وأخلاقيات كالتالي: كلمة مورال (أخلاق) تشير إلى

[1]:جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، تر عادل العواء، ط1، دار عويدات للنشر، بيروت لبنان، 2001، ص 13.

[2] : André Lalande, vocabulaire technique et critique de la philosophie, P.U.F, 16 éme édition, 1989, P306.

[3] : Jacqueline Russ, la pensée éthique contemporaine, presse universitaire de France ; pif, 1994, P5.

سلوك الفرد البشري، فهي سلوك فردي وعملي في الحياة اليومية بمعنى ما يفعله الناس فعلا بينما كلمة إتيك (أخلاقيات) تشير إلى القيم التي تخص المجتمع فهي مجموعة المبادئ التي تنظم السلوك الأخلاقي في مجال محدد (الطب، البيولوجيا، الإعلام...) وهذا بغرض تحديد ما يجب فعله.

وبهذا المعنى تهدف الأخلاقيات (إتيك) لدراسة الفضيلة الجماعية، بينما الأخلاق (مورل) الفضيلة الفردية، وبعبارة أخرى «تنظيم الأخلاق (مورل) قضاء الفضيلة الفردية بينما تنظم الأخلاقيات (إيتيك) فضاء القيم الإجتماعية» [1].

ومن خلال التعريف الفلسفي للأخلاق والإيتيقا يظهر بجلاء العلاقة التي تربطهما حيث «تعريف الأخلاق هو الذي يحمل في طياته العلوم التي تعنى بما هو حسن وقبيح في أفعال الأشخاص، أما فيما يخص الإيتيقا هو ذلك المجال الذي يهتم بالأخلاق في مجالها الإنساني» [2].

وبهذا المعنى تبحث الأخلاق التقليدية أو ما يعرف بالمورال فيما هو كائن من أحداث ووقائع، أما الأخلاق المعاصرة فقد اتخذت طريقا جديدا حيث أصبحت تبحث عما يجب أن يكون من قيم ومبادئ يتحلى بها الفرد ومختلف التطورات التكنولوجية التي باتت تهدد كينونته وهويته.

ومن هنا تصبح الإيتيقا هي ذلك المجال الذي يعمل على تنظيم السلوك البشري في إطار مجالات الحياة والعمل على أخلاقه الحياة التي غزتها التقنية وسيطرت عليها، وبالتالي تكون الإيتيقا نتيجة حتمية لمختلف التجاوزات التي سببتها البيوتكنولوجيا في حق البشرية، مما جعل هناك ضرورة لظهور أخلاق تطبيقية تطرح أسئلة جوهرية حول الأخلاق الراهنة.

[1]:محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت-لبنان، 1997، ص 64.

[2] : Pierre Fortin, la morale , l'éthique , l'éthicologie presses de l'université du Québec, Canada, 1995, P38-49.

وكنتيجة لما قدم يمكن القول بأن الأخلاق (مورال) هي القيم والمبادئ التي يلتزم بها الإنسان في سلوكه اليومي، أما الإيتيقا فهي الدراسة الفلسفية لتلك القيم، أي التفكير النقدي في ما هو صائب أو خطأ.

ولعل أهم محاولة حديثة لضبط هذا المفهوم ظهرت مع كانط "**kant**" (1724-1804م) الذي أعتبر أن للإيتيقا قوانين تخضع لها على غرار الفيزياء، وهذه القوانين ليست قوانين مادية أو طبيعية، بل هي قوانين الحرية وعليه تصبح الإيتيقا حرية، يقول في هذا الصدد : "**لأن هذه القوانين إما أن تكون قوانين للطبيعة أو قوانين للحرية، والعلم المختص بالأولى هو الطبيعة، بينما الإيتيقا هي العلم المختص بالثانية، ويسمى علم الطبيعة أيضا بالفلسفة الطبيعية، بينما يسمى علم الأخلاق بالفلسفة الأخلاقية**"[1].

وبهذا المعنى تصبح الإيتيقا متقدمة على الأخلاق، لكنها لا تكون ممكنة إلا من خلالها، وهي لا تعرف إلا في علاقتها بالأنا: التي تكون قادرة على تحديد مستقبلها وفقا لحرية قرارها ضد الحتميات الخارجية والداخلية.

إيثمولوجيا هناك علاقة بين الأخلاق والإيتيقا، إذ يعين كلا اللفظين العادات والسلوك والتصرف الإنساني عموما، خصوصا قواعد الفعل وتبريراتها.

فلفظ الأخلاق يتعلق بالجانب الملزم والمانع، المتميز في نفس الوقت بضرورة كونية وبالضغط الناتج عن الخضوع للقواعد.

فالإيتيقا عبارة عن معايير وسلوكيات، ولقد أضحت هذه الأخلاقيات أمرا فرضيا كأخلاق تطبيقية " **Ethique Appliqué**" تطرح أسئلة حول الأخلاق الراهنة والتي ظهرت في الولايات المتحدة، بداية من إنفجار الحقول الأخلاقية في المجتمع كقولنا: إتيقا المهنة، البيواتيقا، إتيقا التجارة، إتيقا المسؤولية إتيقا البيئة... [2].

فما هي إذن الأخلاقيات التطبيقية؟

[1]: كانط، مقدمة لكل ميتافزيقا مقبلة متبوع بأسس ميتيافزيقا الأخلاق، ترنازلي إسماعيل حسين ومحمد فتحي الشنطي، تقديم عمر مهيبل، دار موفم للنشر، الجزائر، 1991، ص ص 209-210.

[2] : Monique canta-sperler, dictionnaire éthique et de philosophie morale, VI quadriege, P.U.F, 4ème édition, France, p 694.

3. تعريف الأخلاقيات التطبيقية "Ethique Applique" :

تعتبر الأخلاق جملة من القيم والقواعد التي يأمر بها الأفراد والجماعات عبر أجهزة مختلفة كالأسرة والمؤسسات التربوية، وقد تتداول بشكل تفاعلي من خلال تفاعل معقد لجملة من العناصر حسب الأخلاق التطبيقية[1].

وتعني تلك المبادئ أيضا القيم والضوابط العملية التي لا يستقيم المجتمع إلا بها.

ويعرفها "طه عبد الرحمن (1944-؟) بقوله: "**بأنها أخلاقيات الحياة، وهي تبحث في المسائل الأخلاقية التي يطرحها استخدام الوسائل التقنية المتطورة، وفي مجال الطب الحيوي، وأيضا أخلاقيات المهنة وهي تنظر في مجال القيم المهنية والواجبات والمسؤوليات التي تناط بالمهنيين بموجب الوظائف المتخصصة وأخيرا أخلاقيات البيئة وتنظر في السلوكيات التي ينبغي اتخاذها إزاء مختلف المناطق الحيوية من الطبيعة كانت حيوانية أو نباتية أو مائية أو مناخية أو فضائية**"[2].

فالأخلاقيات التطبيقية حسبه تتخذ من تطورات واستخدامات التقنية موضوعا لها، فهي لا تبحث في ميدان واحد وإنما تسعى لرصد كل الميادين الحياتية.

كما أنها أيضا تبحث في الأخلاقيات المهنية من حيث المسؤولية الأخلاقية والتي ترتبط بكل مهنة.

وأيضا تعرف على أنها: مجموعة من القواعد الأخلاقية العملية، تسعى لتنظيم الممارسة داخل مختلف ميادين العلم والتكنولوجيا وما يرتبط من أنشطة إجتماعية **و اقتصادية ومهنية، كما تحاول أن تحل المشاكل الأخلاقية التي تطرحها تلك الميادين، لا انطلاقا من معايير أخلاقية جاهزة ومطلقة، بل اعتمادا على ما يتم التوصل إليه**

[1]: العزيز العيادي، اتيقا الموت والسعادة، دار صامد للنشر و الإشهار الشرقية، ط1، تونس، 2005، ص 48 .

[2]: طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ص 22-23.

بواسطة التداول والتوافق، وعلى المعالجة الأخلاقية للحالات الخاصة والمعقدة أو المستعصية casuistiques "[1].

وعليه يتبين لنا أن الأخلاقيات التطبيقية تختلف كليا عن الأخلاقيات النظرية، فهي تتخذ من النتائج والتطبيقات التقنو علمية موضوعا لها، وتحاول البحث عن معايير إيتيقية تتحكم في هذه التطبيقات.

"والأخلاقيات التطبيقية تعني من بين ما تعنيه البحث عن عناصر الإجابة أو أدوات للتحليل من أجل الوصول إلى أسئلة كبيرة حاليا من مثل، فبماذا نفكر عندما نكون أمام الموت؟ عندما نسأل عن مستقبل الأرض؟ عندما نسمع عن الحرب العادلة وعن العنف؟"[2].

هكذا تعمل الأخلاقيات التطبيقية على طرح أسئلة جد حساسة متعلقة سواء بالكائن البشري وعناصر وجوده، أو بعلاقته بالبيئة التي يحيا فيها، والمصير الذي آلت إليه الطبيعة جراء التدمير والتخريب، أو الحديث عن الحرب والصراعات التي يشهدها العالم اليوم، وعن مدى مصداقيتها وعدلها؟!

فالأخلاقيات التطبيقية لا تقف عند حد نتائج الثورة البيوتكنولوجية، لكنها تقحم هذا العالم محاولة التطرق بالفحص والتدفيق لمختلف المشاكل والمعضلات الأخلاقية التي تطرحها مختلف ميادين العلم والتكنولوجيا.

ويعرفها فتحي التريكي من خلال التفرقة بين الإيتيقا العامة والأخلاقيات المطبقة، حيث **"... تفرض العامة تفكيرا عاما عن الإنسان وعن نمط حياته، والأخلاقيات المطبقة تتخذ شكلا مغايرا كلما التحمت بميدان معين، فهي مثلا إذا ما تم تطبيقها على الرياضة، تكونت الأخلاقيات الرياضية التي تهدف أساسا إلى حماية الرياضة من التدخلات التجارية ومن العنف وأشكال الإطاحة بمواثيقها .. "**[3].

---

[1]: عمر بوفتاس، الأخلاقيات التطبيقية مساهمة في تجديد الفلسفة العربية ضمن كتاب رهانات الفلسفة العربية تنسيق محمد المصباحي سلسلة ندوات ومناظرات رقم 165، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ط1، المغرب، 2010، ص 234.

[2] :Michaela marzano: l'éthique, applique : santé, environement, nouvelle technologie, que sais-je?, puf 2 édition, paris, 2010, P4

[3]: فتحي التريكي، فلسفة الحياة اليومية، الدار المتوسطية للنشر، ط1،، تونس ، 2009، ص 191.

لذلك كانت الأخلاق التطبيقية هي مجموعة القوانين التي تسعى إلى تنظيم الممارسات اليومية في مختلف حقول وميادين العلم والتكنولوجيا والحياة، كما أنها تعمل على إيجاد الحلول الأخلاقية للمسائل التي تطرحها هاته الحقول.

والأخلاق التطبيقية ليست فكرا اعتباطيا، وإنما هي مرجعية واقعية تاريخية، فالدعوة إلى الأخلاق الجديدة أو الفكر الأخلاقي الجديد نتاج مجموعة من المقدمات من إرث تاريخي ولد من صلب الحداثة، أي تبلور الفكر الحداثي، وهو القول بذاتية وإفلاس المعنى وسقوط التصورات الشمولية والكليانية وثورة المعلومات وتقدم التقنية الحيوية وراء القول بفكر أخلاقي جديد كما في الفلسفة الأخلاقية[1].

وهذا دليل على أن الفلسفة الأخلاقية التطبيقية قد تبلورت نتيجة تلك الأفكار والمعاني التي انتشرت في فلسفة الحداثة وما بعد الحداثة من مثل إفلاس المعنى وسقوط الإيديولوجيات بالإضافة إلى مختلف التقنيات الحديثة والتي زادت من قدرات الإنسان وفي الوقت ذاته أصبح عبدا وخاضعا لها.

4. موضوع الأخلاقيات التطبيقية:

الأخلاقيات التطبيقية لا تتعلق بمجال محدد، بل نجدها إستحوذت على جميع مناحي الحياة، خصوصا تلك التخصصات التي طالتها التقنية والتكنولوجيا وكان لها أثر بالغ الأهمية على حياة الإنسان والمجتمع في حد ذاته.

والأخلاق التطبيقية هي "**دراسة للمعضلات الأخلاقية، والأخلاقيات والمعايير في وظائف ومهن وموا اقف عينية ومحددة وكيفية تطبيق النظريات والمفاهيم القيمية في سياقات معينة**"[2].

والملفت للنظر أن الدراسات الفلسفية التطبيقية المعاصرة قد عملت على تجاوز النظرة المطلقة لمستقبل البشرية بعيدا عن التفاؤل والتشاؤم، فقد أصبحت تبحث في

---

[1]: جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص 13.

[2]: ديفيد رزنيك، أخلاقيات العلم، ترجمة عبد النور عبد المنعم، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 346، الكويت 2005، ص 36.

ممكنات المستقبل في ميادين مثل السياسة والإقتصاد والبيئة، أي بوجه عام دراسة مستقبل الإنسان، ونوعية حياته[1].

فعندما نشرع أخلاقا للبيئة، الإعلام والتجارة والهندسة الوراثية فنحن نشرع لحماية الإنسان وللحفاظ على وجوده في طبيعته الأصلية.

وإذا كانت التقنية قد اقتحمت ميادين جديدة واستحدثت تساؤلات جديدة، فليس أمامنا من سبيل أمام هاته الثورة العلمية الهائلة سوى مواكبة هاته التساؤلات التي تدور في مجملها حول مستقبل الإنسان والأرض.

فالمواضيع الحساسة التي تهم مجتمعنا المعاصر هي التي ينبغي أن نوجه لها السؤال الأخلاقي اليوم.

وبهذا تكون الأخلاق التطبيقية تهتم بالقضايا الجديدة التي تطرحها التقنية، كما أنها تتأسس على الحوار بين مختلف اللجان العلمية فهي تحاول معالجة كل المواضيع التي تقتحمها التقنية.

5. **ظهورها:**

شهدت العلوم المعاصرة تطورا كبيرا لم يسبق له مثيل، حتى أصبح العالم اليوم يسير على خطاها ونتائجها، وعلى هذا الأساس حاولت الفلسفة كغيرها من العلوم مواكبة هذا التطور من جهة ومحاولة انفتاح الفكر الفلسفي على نتائج العلوم المعاصرة من جهة أخرى.

من هذا المنطلق شهدنا تراجع لعصر النظريات الفلسفية، فلم يعد المنتظر من الفلاسفة تشييد نظريات وصروح فلسفية، بل حقبة فلسفية جديدة، تنسجم وعصر البيوتكنولوجيا وتفتح المجال للحوار والنقاش والتكامل بين مختلف ميادين العلم والتكنولوجيا.

ففي مقابل تراجع الفكر الفلسفي، واصلت العلوم والتكنولوجيات مسيرتها التقدمية، وعليه أصبحت هذه التطورات تستحوذ على اهتمام الفلاسفة، ومستقبل

[1]: مصطفى النشار، العلاج بالفلسفة، بحوث ومقالات في الفلسفة التطبيقية وفلسفة الفعل، الدار المصرية، ط1، السعودية ، القاهرة، 2010 ، ص 159.

البحث الفلسفي بصفة عامة. حيث أصبح من غير اللائق والمسموح التفكير خارج تلك الإكتشافات العلمية والإنجازات التكنولوجية.

هذا ما بعث المهتمين بمستقبل البحث الفلسفي عقد الآمال على مجال الأخلاقيات التطبيقية، "**هذا المبحث الجديد الذي أصبح يثبت تدريجيا أن عصر الفيلسوف الموسوعي أو الباحث العصامي قد ولى وترك المجال للتفكير الجماعي والدراسات والبحوث التي يجريها باحثون ينتمون لتخصصات متعددة ومختلفة**"[1].

وعليه تضاربت الآراء واختلفت حول ظهور الأخلاقيات التطبيقية، ولكن المرجح أنها ظهرت في و.م.أ سنة 1960م، أي أن منشأها كان أمريكيا.

ولكن حتى سنة 1970م بدأ الفلاسفة وخاصة في البلدان الأنجلو سكسونية بالاهتمام بأسئلة أخلاقية جوهرية، وخرجوا بتحاليل ما بعد أخلاقية والتي كان هدفها هو التفكير في الاستعمال الفلسفي والبنية اللغوية للخطابات الأخلاقية، حيث أن التطور المتزايد للتقنية والاكتشافات العلمية طرحت أسئلة جديدة فيما يخص الأفراد والمجتمعات، وأجبرت الفلاسفة للعودة إلى مشاكل حقيقية، أين بنية الأخلاق تدخل في كل مجالاتها ومنها : الأخلاق الطبية، البيواتيقا، الأخلاق البيئية...إلخ[2].

فالأخلاقيات التطبيقية ظاهرة تستحق الوقوف والتمعن فيها بالفعل، فقد دخلت هذه المباحث التي تندرج في إطار ما يعرف بـ: "**الفكر الأخلاقي الجديد**" جميع مناحي وميادين البحث والممارسة في الدول المتقدمة، والتي راهنت في تقدمها وطموحها على تحقيق أعلى معدلات النمو الاقتصادي والرخاء الاجتماعي وعلى التحكم بأنظمة البحث العلمي بدرجات عالية وربطها بمتطلبات الإنتاج الاقتصادي، بل وإخضاعها في النهاية لمنطق السوق الخالص، كما تشهد على ذلك اتجاهات البحث في نطاق ما أصبح يعرف "**بالبيو تكنولوجيات**" وهذا ما جعل هناك دعوة لتخليق كل ميادين المعرفة والعلوم من قبيل: تخليق المهن، تخليق السياسة، تخليق الإقتصاد، تخليق الصحافة ووسائل الإعلام،...إلخ.

---

[1]: عمر بوفتاس، الأخلاقيات التطبيقية مساهمة في تجديد الفلسفة العربية، مرجع سبق ذكره، ص 233.

[2]: Michela marzano, opcit. P:3 (بتصرف)

"وهي إذا كانت قد ظهرت سنة 1960م فإن الفلسفة التطبيقية ظهرت من قبل مع "**أفلاطون**" **platon** الذي لم يتردد في تحليل الطريقة الأفضل والأنجع لحكم المدينة، كذلك ظهرت أيضا مع الفلاسفة المسيحيين أمثال القديس أوغسطين **augustin saint** (354-ق.م430) وتوما الإكويني"thomas dakuine" (1225-1274) حينما قاموا بمعالجة مشاكل الحرب.

بالإضافة إلى الفلاسفة المحدثين أمثال: **دافيد هيوم "david hume"** (1711-1776) وجيرمي بتام "Jeremy bentham" (1748-1832) **وجون سيتوارت مل " john stuart mull"** (1806-1873) عندما قاموا بالتحدث عن الظواهر الاجتماعية من مثل ظاهرة الانتحار، المعاناة حرية التعبير وتحرير المرأة[1].

وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أن الفلسفة حاولت دائما ومنذ بدايتها الاشتغال على الظواهر التي تهم الواقع، أي أن الفلسفة ليست نظرية وفقط، وإنما هي أيضا عملية وأكبر دليل على ذلك هو اشتغال الفلاسفة ومنذ القديم على المواضيع الواقعية.

وعليه فالأخلاقيات التطبيقية أخذت من تعدد العلوم لبناء بحث يكون أساسي وتطبيقي، لهذا السبب وبعيدا عن مشاكل النقاشات حول المبادئ الأساسية للسبب التطبيقي، وهي تأخذ على عاتقها تساؤلات تخلق من وضع مبادئ في مجالات مختلفة على هذه التي تخص: الطب، الجنس، العلاقات العالمية والمحيط.

"في النهاية فهي بعيدة على أن تكون حركة أو إشارة لأزمة فلسفية أخلاقية، فتطور الأخلاقيات التطبيقية هو دليل لتجديد عميق في وسط الفلسفة، لا يعني فقط تأسيس نوع فرضي استنتاجي في ترتيب وشرح قوانين الأخلاق مستقلة عن الشروط التاريخية والاجتماعية. ولكن إعطاء الاهتمام للمجال في داخل المجال الداخلي أين يظهر مشكل أو سؤال وإلى نتائج الأفعال لإقتراح اتفاقيات حول المناهج المتبعة والتي تكون معروفة من طرف أغلبية الأشخاص[2].

1: (بتصرف) ibid.p: 4

2 :ibid.p: 4-5

من هنا يظهر لنا أن مجال الأخلاقيات التطبيقية هو مجال جديد وواسع ونشأتها كانت أمريكية، وقد ظهرت نتيجة التطورات الحاصلة في مجال العلوم المختلفة، وما طرحته من مشاكل أخلاقية تعود على الإنسان والمجتمع بآثار سلبية.

6. مرجعيات الأخلاق التطبيقية:

إن الأفكار التي ولدت مع فلسفة الحداثة وما بعد الحداثة، كانت أرضية خصبة لظهور الأخلاق التطبيقية والتي تتمحور حول "**إفلاس المعنى، تهافت الإيديولوجيات والطوباوية، انتصار الفردية، وأخيرا ظهور تقانات جديدة محدثة زيادة كبيرة في قدرات الإنسان، فأصبح الإنسان فاعل تقنياته الخاصة وموضوعا لها**"[1].

إن هذا التحول في علاقة الإنسان بالتقنية يكشف عن حاجة ملحة إلى إعادة التفكير في المرجعيات التي ينبغي أن تؤطر الفعل الإنساني، خاصة في ظل تضاعف قدراته وتزايد مسؤوليته تجاه ذاته والعالم المحيط به، وهو ما يقودنا إلى مساءلة مختلف المرجعيات التي قامت عليها الأخلاقيات التطبيقية وهي كالتالي:

- **الذاتية:**

من أهم المعالم الرئيسية لفلسفة الحداثة هي القول بالذاتية، فهي : "**أولوية الذات، انتصار الذات، ورؤية ذاتية للعالم ... وأضحى إنسان العصور الحديثة يدرك نفسه كذات مستقلة، ذات هي علامة على صاحبها، وبيان لحاملها، إنية تكتفي بأن تعلن عما يميزها عن الطبيعة، بل تروض هذا العالم وتغزوه لكي تجعله مقاسا بالمقاس الإنساني**"[2].

وفكرة الذاتية بالأساس ارتبطت بمقولة الذات الميتافزيقية التي قدمها "**الكوجيطو الديكارتي**" في صورة ذات واعية ومسؤولة عن أفكارها أفعالها، وهي ذات تتملك قيمها من وعي وهيمنة وتحكم ومن إرادة وقدرة على التأسيس الذاتي والاستقلالية.

---

[1]: جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص 13.

[2]: محمد الشيخ، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1996، ص 12.

ولعل الانبعاث الفلسفي للذاتية وتثمين الإنسانية بما هي قدرة على الاستقلالية والذي ساهم في تبلور المنحى الإنسانوي هو ما تلاشى تاريخيا ليترك مكانه لبروز قيم جديدة ومغايرة يمكن أن نعبر عنها بقيم الفردانية ذلك أن انبعاث الفرد أدى إلى حد بعيد إلى تحطيم الصورة التقليدية للأنا، وخصوصا في مستوى علاقته بالآخرين وبمقولة الجماعي.

- **الثورة العلمية و إفلاس المعنى:**

لقد كان للثورة العلمية والتقنية الحديثة والمعاصرة أثر بالغ في إعادة صياغة الإنسان بالعالم وبذاته، إذ أحدثت قطيعة عميقة مع كثير من التصورات التي حكمت علاقته بالطبيعة في الماضي. قبعد أن كان الإنسان يسعى إلى فهم قوانينها والتحكم في مظاهرها الخارجية، أصبح اليوم يمتكل قدرة متزايدة على التدخل في بنيته البيولوجية الخاصة، وإعادة تشكيل بعض شروط وجوده من خلال ما أتاحته التقنيات الحديثة في مجالات الطب والبيولوجيا. غير أن هذا التحول لم يمثل مجرد اتساع في دائرة القدرة الإنسانية، بل فتح أفقا جديدا من التساؤلات الأخلاقية حول حدود التدخل في الحياة ومسؤولية الإنسان تجاه ذاته ومستقبله.

هذا ما أدى إلى وقوع أزمة أخلاقية كبيرة نتيجة إفلاس المعنى الذي كان معلما رئيسيا للحداثة، ما دفع بالكثيرين إلى التأكيد على أننا نعيش اليوم "**فراغا أخلاقيا**" .

فقد عملت الحداثة بنخبتها الفكرية على تحطيم جميع أشكال التأسيس الميتافيزيقي والديني للنظرية الخلقية بحجة الضلامية والظلم الذي مارسته السلطة الكنسية على الفكر وعلى الإنسان، فبدأت مراجعة المفاهيم، فأصبح كل معطى تقليدي يصنف على أنه رجعي ومتخلف، هذا ما أنبىء بعصر النهايات الذي بدأ يلوح في الأفق، وينادي بموت الماضي، والإنفتاح نحو المستقبل المتميز بالحرية والإستقلالية، والتعالي عن مختلف القيم التراكمية.

فلم تقتصر معالم الحداثة على إعادة النظر في المنظومة الأخلاقية والقيمية، بل امتدت لمراجعة كثير من التصورات والمعتقدات التقليدية التي هيمنت على الفكر

الإنساني، لقرون، واعتمدت في ذلك على العقل والمنهج العلمي والنقد، مما أسهم في ظهور نظريات علمية جديدة أعادت تفسير الإنسان والطبيعة والمجتمع، والتي منها النظرية التطورية لداروين "**charles Darwin 1809-1882م** " الذي قدم تصورا غريبا نوعا ما عن الإنسان فاعتبره بذلك قردا فأصبح نتاجا لتطور وتداخل العديد من العناصر العضوية يقول **داروين "عندما نفكر مليا في التنوع الهائل للنباتات والحيوانات التي تم وضعها تحت الرعاية والتعهد، والتي قد تمايزت في خلال جميع العصور تحت تأثير أشد الإختلافات في الأجواء والمعالجة، فإننا نجد أنفسنا مساقين إلى إستنتاج أن هذا التمايز الكبير إنما هو نتيجة أن منتجاتنا الداجنة قد ترعرعت تحت ظروف حياتية ليست بمثل الإتساق، ومختلفة بعض الشيء، عن تلك الظروف التي تعرضت لها الأنواع الأصلية الأبوية في ظل الطبيعة"** [1].

وعليه فقد أضحى البعد الحيوي للإنسان مع ظهور نظرية التطور سمة أساسية تبنى عليها كل المسائل القيمية والأخلاقية.

ولم يقف الحد عند نظرية التطور الداروينية، بل امتد إلى ميادين أخرى فكانت بمثابة هزات إبستمولوجية ومن بينها ما ذهب إليه لا بلاس" **Laplace**"(749-1827) في القول بأن الكون تحكمه دقة لا متناهية، والذي يقصي فيه كل تصور لاهوتي له، حيث يمكن من خلال المعرفة الدقيقة بالقوانين، التنبؤ بالمستقبل.

كما لعبت النظرية النسبية لإنشتاين "**Einstein**" (1879 -1955) من تحطيم ذلك التقديس واللانهائية التي كان يملكها الكون، فبدأ بذلك عصر القابلية للمراجعة ومحاولة تصحيح ما إعتقده العلماء من قبل وهذا راجع بالأساس إلى التطورات العلمية والحرية في المجال العلمي، خاصة بعد الأزمة التي وقعت فيها الفيزياء المعاصرة وظهور ما يعرف بالعالم المتناهي في الصغر.

[1]: شارل داروين، أصل الأنواع، ترجمة مجدي محمود المليجي، المجلس الأعلى للثقافة، العدد 682، ط1، مصر ، 2004 ، ص 62.

وبالتالي فقد كان لهذه النظريات الأثر البالغ في تغيير المعتقدات الفكرية للبشر، فقضت على كل ما هو مطلق ويقيني و حل محلها الشك والريبة والنسبية، وهذا ما فتح الباب لعصر جديد تختفي فيه كل المعاني التقليدية.

- **سقوط الإيديولوجيا والأنظمة الكليانية:**

لقد أثرت الأحداث المنتشرة في الساحة السياسية والاقتصادية على ظهور وانبثاق الأخلاقيات التطبيقية، خاصة بعد سقوط الإيديولوجيات وعلى رأسها الإيديولوجيا الماركسية، فموت الإيديولوجيات كما تقول "**جاكلين روس**" يقود إلى سلخ الشرعية عن المبحث القيمي وما وراء الأخلاق، فنكون بذلك مرغمين على الإبتكار من أجل البقاء[1].

كل هذه الظروف أصبحت تعكس صورة واضحة عن تمزق الوعي وتأزم الواقع الأخلاقي ما نتج عنه بالأساس أزمة في الأسس "نتيجة ظاهرة العدمية "**Nihilisme**" التي نادى بها نيتشه **Nietzsche** 1844-1900 " وفتحت المجال أمام عصر النهايات، ورفع راية موت الإله وموت كل القيم العليا القديمة.

وتظهر بجلاء فكرة العدمية في صراع الإنسان مع اليومي وأزمات الفرد على كل المستويات، والتي تدفعه إلى إصدار أحكاما قيمية قد تسلب القيمة والوظيفة على بعض القيم مثلا.

ثانيا: أسس الأخلاق الجديدة

لطالما عرف تاريخ الإنسانية قيما كونية عالمية لأفعال نسبية، أي بين ما هو موجود بالفعل، وبينما ما ينبغي أن يؤسس له الفلاسفة وذلك من خلال مشروعهم الفكري والأخلاقي الذي حاولوا من خلاله التأكيد على المبادئ الأساسية للإنسانية داخل قوالب إيتيقية، حيث وجد الإنسان المعاصر نفسه داخل دوامة شائكة من التهديدات البيوتكنولوجية التي ينظر إليها من زاوية تقنية أكثر منها إيتيقية.

[1]:جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص 15.

وفي خضم هذا الأخذ والرد نجد أن المنشغلين بالفكر الإنساني عامة والقيمي على وجه الخصوص يبحثون دائما عن تأسيس إيتيقي في حدود ما يسمى بين قوسين بالخير والشر، مما يجعلهم يصطدمون بالواقع الذي يتصف أكثر بالتقنية، وهذا ما كان عليه في السابق، فقد أضحت التكنولوجيات الحيوية والبيوتكنولوجيا تتحكم فينا وبشكل كبير، ولهذا أصبحنا نعيش ونشهد إنعكاسات هذه التكنولوجيات على الجسد الإنساني هذا الأخير الذي أضحى مهددا جراء العديد من التجارب البيوطبية والتي تستهدف الفرد كعنصر أساسي فيها، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على الحالة المأسوية التي آل إليها الإنسان حيث عمل على إذلال أخيه الإنسان ومحاولة طمس هويته وإحلال الآلة مكانه، مما يفتح أمامنا إستفهامات إيتيقية كثيرة خاصة فيما يتعلق بالأسس العامة التي يبنى عليها الفعل الإيتيقي اليوم "**فالحد الفاصل بين الآمال التي تسعى لتطور التقنيات البيولوجية بتحقيقها لتخفيف الألم والبؤس الجسدي، والأوهام التي تغذيها هذه التقنيات، عندما تلغي المستحيل وتلغي الإنسان بإعتباره نقصا في هذا الوجود**"[1].

لقد تغيرت اليوم جميع ملامح الفكر البشري فبعدما كان يتميز بجانبه الأخلاقي التنظيري، كما جاء في الفلسفات السابقة أبقراط وقسمه المشهور، أبيقور ومذهبه النفعي وغيرهم من الفلاسفة الذين أيدوا المبدأ الأخلاقي الكلاسيكي، المبنى على أساس المنفعه واللذة، أصبح اليوم يحاول التأسيس.

إن الفكر اليوم يحاول التأسيس لأخلاقيات أكثر ارتباطا بالواقع العملي لأن الأخلاق الكلاسيكية كانت تمارس أو تبرهن على وجودها الأخلاقي من خلال دراستها للفعل الأخلاقي إذ كان صوابا أو خطأ، فكانت تلك الأخلاق مجرد أخلاق نظرية لا غير.

إن الأخلاق الكلاسيكية طرحت مشكل أخلاقي بعدم قدرتها على التحكم في الممارسات البيوطبة فهي عاجزة عن الإحاطة النظرية والنقدية للمعطيات العلمية وتطبيقاتها التقنية على الإنسان، مما اقتضت الضرورة لهذا الإنسان المشتت والفاقد لهويته داخل هذه التطبيقات التكنولوجية البحث عن مجال يمكنه من العيش بصيغة إنسانية لاعتباره حقا

[1]: رجاء بن سلامة وآخرون، البوطيقا، ترا المنتصر العملي وآخرون ، دار بترا للنشر والتوزيع، ط1، سوريا، 2010، ص 7.

مشروعا في الحياة، فالحياة الإنسانية لها خصوصياتها لذلك: "**دعت الحاجة الأخلاقية لأخلقة الحياة في شتى مجالاتها الحياتية البيوطبية والسياسية وحتى الاقتصادية**"[1].

هذا ما يفسر الإختلاف بين الأخلاق الكلاكسكية التقليدية والأخلاق الراهنة، "**فهي تأخذ وجهتها من الفحص العقلي لنتائج التطبيقات التقنو علمية على الحياة بوجه عام و أثر هذا التطبيق على الطبيعة، ومن ثم فهي تتجه إلى البحث عن المعايير الإيتقية التي يجب أن تتحكم في هذه التطبيقات**"[2].

وقد أكد على هذا الاختلاف بين التصورات الراهنة والتصورات الكلاسيكية الفيلسوف الألماني "**هانس يوناس**" في كتابة المشهور "**مبدأ المسؤولية**" قائلا: "**أن الأخلاق التقليدية أخلاق أشخاص ذات مركزية بشرية معتبرة من ثم فإن الأخلاق هي مجرد مهمة فردية لا علاقة لها بالاستشراف الكلي الذي يعقد الصلة بالكون الطبيعي ومحددة وفقا للمعايير النظرية التي تحكم سلوك هؤلاء الأفراد**"[3].

وهذا ما يؤكد طابعها النظري والتنظيري، في حين تتخذ الأخلاق الراهنة صورة جديدة بعيدة عن كل تنظير متخذة من التطبيقات التقنية والمجال العلمي منطلقا أساسيا لها، كل هذه المسائل الإنسانية بما فيها ما يتعلق بالمجال العلمي والتقني في صلته بالإنسان أثبتت بأن هذا الإنسان يعيش أزمة وعي أخلاقي ناجمة بالضرورة من أزمة أخلاقية تنم عن ما آل إليه الإنسان داخل حقل التطبيقات البيوطبية خاصة ما جعله يعيش حالة من الإغتراب البوتكنولوجي، الذي أحدثته الثورات التقنية وما نتج عنه من مشاكل أخلاقية أصبحت تهدد كيانه وبالتالي تصبح الأخلاق الراهنة ذات خصوصية أكثر، فهي تتخذ من الحالات والنماذج الفردية موضوعا لها بينما نجد الأخلاق الكلاسيكية أكثر عمومية وإتساع فهي تهتم بالأصناف العامة والتصورات الكلية.

1: Lucien sève, pour une critique de la raison bioéthique, Ed.odile jacode, paris, 1994,P11

2: نورة بوحناش، الاخلاق والرهانات الإنسانية ، دار إفريقيا الشرق، ط1، المغرب، 2013، ص 233.

3: Hamas Jonas, Principe de responsabilités, une éthique pour la civilisation trad, jean crreiche, Flammarion, paris, 1995, P27

وهكذا ترتكز الأخلاق الراهنة على بحث "**الآثار السلبية التي أحدثها التقدم التقني على كل ما هو عنصري وحي** "[1].

ولا تكتفي الأخلاق الراهنة في البحث ونقد التطبيقات التكنولوجية وحسب، بل تتعداه إلى المجالات الإقتصادية والسياسية، فهي أيضا تبحث في المجال الإيكولوجي والذي تعد الطبيعة محوره الأساسي فمن الواجب علينا المحافظة على الطبيعة، حيث يعد هذا المطلب مجالا خصبا للأخلاق الراهنة.

ومن المسائل الأخرى التي تنظر فيها الأخلاق الراهنة قضايا السياسة فيما يتعلق بحقوق الإنسان والمواطنة، إضافة إلى ذلك يعد مجال الإقتصاد هو الآخر من مجالات اهتمام الأخلاق الراهنة خاصة بعدما أصبح الكائن الحي بضاعة يتاجر بها.

كل هذه الاتجاهات تعد مجالا خصبا لاهتمام الأخلاق الراهنة لكن أكبر مجال حاز على اهتمام هذه الأخلاق الكائن الحي، خاصة بعدما أضحى الجسد الإنساني أكبر موضوع يجري حوله التطبيقات التقنو علمية، فقد باتت تشكل للإنسان أزمة في قواعده الأخلاقية، التي كان يسعى إلى تحقيقها فكل هذا زاد من تعقيد حياة الإنسان، وفقدان العديد من المفاهيم التي ترتبط بالإنسان كالحرية والكرامة والاحترام ولذلك يطرح مشكل الأخلاق كلما وجد مجتمع، لكن من غير اللائق وضع البراهين في صدارة الواقع الأخلاقي الكوني، وما يثيره من إحساس ملح، لأن هذا الإلحاح له طابع عرضي، والآن مشكل الأخلاق يطرح في مجتمع تسبقه الأزمات، كما يطرح في مجتمع ينعم بالسعادة، إذا لكل فرد واجبات إزاء الآخرين، ولا مجال الانطلاق من الاعتبار القائل أنه يوجد في مجتمع متكامل الأقوياء والضعفاء[2]، فقد تغير مفهوم الأخلاق في الوقت الراهن نتيجة التقدم الهائل الذي شهده العالم برمته وخاصة التقدم العلمي وأصبح مرهونا بتلك التقنيات العلمية، بمعنى أنه جعل من العلم مجالا له، هذا ما ساهم في إيجاد حلول لعدة مشكلات وأزمات أخلاقية وعليه ثقلت المهمة على كاهل الفيلسوف خاصة في الوقت الراهن، مما إقتضت الضرورة

[1]: بوحناش نورة، الأخلاق والرهانات الإنسانية، مرجع سابق، ص 235.

[2]: بشير المؤدب، الإيتيقا مفارقات وتأويلات، المغاربية للطباعة والنشر، ط1، تونس، 2013، ص ص 8-9.

لتشكيل لجان أخلاقية تراقب أفعال الأشخاص داخل الإطار البوتكنولوجي "**فقد صار فيلسوف الأخلاق مطالبا أكثر من أي وقت مضى بأن يدلي بدلوه في لجان الأخلاق التي تشكلت في أنحاء العالم**"[1].

طبعا هذا ما يثبت لنا أن الأخلاق بعد ما كانت في الفلسفات القديمة تبحث عما يجب أن يكون، أضحت اليوم وبدون منازع تبحث فيما هو كائن وموجود بالفعل، ويرجع هذا إلى التغيير الذي جرى في حياة الإنسان برمته فمن إنسان البساطة والسذاجة إلى إنسان العلم والتقنية

وبصورة أوضح بعدما تغيرت المجالات وتطورت العلوم التي يبحث فيها الإنسان رافقه أيضا تغيرا في القيم الأخلاقية ما أفرز الدور الكبير والمهم الذي أصبحت الأخلاق الراهنة تبحث فيه خاصة وكونها تبحث في مستقبل أفضل للإنسان ومحاولة توجيه وإرشاد سلوكاته داخل المجتمع وباتت تعطي لها أولوية كبيرة، وذلك بغية إقحامها في جميع التخصصات المختلفة مثل المجال البيوطبي والبيوتكنولوجي والإيكولوجي وغيرها...

1. الأخلاقيات التطبيقية والسياسات الحياتية:

أ. ما بعد الأخلاقيات التطبيقية:

السؤال الذي يشغل فكر الكثيرين اليوم: هل فعلا يجب علينا أن تعلن فشل الأخلاقيات التطبيقية، في إيقاف مختلف التجاوزات الحاصلة على جسد الإنسان؟ هل فقدت السيطرة وزمام الأمور في معالجة التقنيات المطبقة على الإنسان؟ وإن كان كذلك ألم يحن الوقت بعد للحديث عما بعد الأخلاقيات التطبيقية؟

طبعا لا يمكننا أن ننكر الدور الذي لعبته الأخلاقيات التطبيقية في مجال الفلسفة خاصة وأنها جعلت منها تواكب الراهن وتشتغل بمواضيع واقعية ذات صلة بمستقبل الإنسان وبعيدة كل البعد عن اليوطوبيات ومختلف الميتافيزيقات إذا تتبعنا مسارها، فإننا نجدها حتى مع سقراط، عندما أعدم بجرعة سم قاتلة "**ألا يطرح إشكالية الحق في تقرير**

[1]: مصطفى النشار، الفلسفة التطبيقية، ط1، الدار المصرية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2005، ص 50.

المصير والمسؤولية الأخلاقية" إذا مثل هذه التجاوزات في حق البشر مورست منذ القدم دون تقنين أو ضوابط، وبالرغم من وجود قسم أبقراط إلا أن الأطباء ما زالوا يمارسون هذه التجاوزات إلى يومنا هذا، يرى فرانسو داغونى "**françois Dagognet** " (1924-2015م): **"إن ما تحسبه البيو إتيقا-مسائل جديدة هو في الحقيقة كان مطروحا في تاريخ العلوم الطبية البيولوجية"**[1].

فمختلف المآسي والأزمات التي يعيشها الإنسان المعاصر أصبحت تكشف عن محدودية قدرة البيوإيتيقا على الإحاطة بكل التحديات المستجدة التي يفرضها التطور العلمي والتكنولوجي. غير أن ذلك لا يعني فشلها التام، بل يدل على حاجتها إلى مراجعة أسسها وآلياتها، والانتقال من مجرد المبادئ النظرية إلى مقاربة أكثر ارتباطا بالممارسة والواقع الإنساني. إن عجز أمريكا اليوم في التصدي لمختلف الأوبئة خاصة وأنها كانت بمثابة بوابة لها لهو أكبر دليل على ذلك، فليس ببعيد حينما ظهر فيروس "**كورونا**" وتفشى في جميع أرجاء العالم، حيث أصبح في فترة قياسية لا حياة فيه فقد توقفت كل الأنشطة ومات العديد من الناس جراء التجريب في المختبرات وعدم الإكثرات لحياة الناس-هذا كان بمثابة إعلان عن فشل البيوإتيقا.

فمعظم النجاحات الحاصلة في مجال البيولوجيا، كان دافعا في مزاولة الأعمال في المخابر بل تقنين وضبط هذه الاكتشافات، فقد أصبح من الضروري إمتلاك مخابر متطورة من أجل إنقاذ البشرية من مختلف الأوبئة والأمراض القاتلة وبالتالي فامتلاك مخابر من هذا النوع أصبح ضرورة ملحة وفي هذا نجد "**داغوني**" يقول : "**ينتهي الفيلسوف إلى الاعتقاد أنه من السذاجة القول بإمكانية إلغاء أو القضاء على المخاطر الطبية بشكل تام، فالذي يسهم في البحث العلمي خاصة البيولوجي، لا يمكنه تجنب بشكل**

[1]: علي عبود المحمداوي وآخرون، البيواتيقا والمهمة الفلسفية، أخلاق البايولوجية ورهانات التقنية، منشورات الإختلاف، الجزائر، 2014م، ص 171.

مطلق النتائج ذات التأثير المتأخر وغير المنتظرة أو التي لا نتمناها، وبالتالي يعتقد أننا تعلم أنه عاجلا أم آجلا نتعدى الحدود"[1].

ولعل أفضل الحلول التي يقدمها "**داغوني**" للحد من التجاوزات الأخلاقية هي وضع سياسات معينة، تحكم وتراقب كل التطورات الحاصلة على مستوى البيولوجيا وحتى البيوتكنولوجيات، وفرض عقوبات صارمة لكل التجاوزات الأخلاقية، حقيقة يجب أن تتدخل الدولة في الميادين البيولوجية، وهذا ما سماه فرانسود اغوني بالبيوسياسية **Biopolitique** وهو مصطلح استعمل من طرف "**ميشال فوكو**" في إحدى محاضراته، وأول ما يجب البدء به هو العمل على أخلقة هذه التقنيات والسياسات وتنظيفها من كل التجاوزات من هنا فقد أصبح من الضرورة استبدال البيواتيقا بالبيوسياسية لأن البيواتقا ورهاناتها عاجزة تماما عن تحقيق أي تغيير: «**إن هذه الانتقادات التي وجهت للبيو إتيقا، هي بمعنى آخر دعوة إلى تدخل الدولة التي تحرص على تنفيذ كل الأحكام والقرارات المتعلقة بها، أو ما يسمى بإقامة نوع من البيو سياسية Biapolitique**» [2].

ولهذا فالبيواتيقا تسعى دائما للحد من هذه المخاطر المضرة ببيئة الإنسان، ولكنها لا تملك سلطة هذا الإتجاه، عدا الاقتراح والمساهمة في التشريع الإيجابي للإنسانية.

فالسلطة الحقيقية نجدها في يد الدولة، فهي الوحيدة التي تملك صلاحيات تسريع التنفيذ، وهذا ما يدفعنا دائما إلى ضرورة اعتماد سياسات حيوية لخلق المجال البيولوجي، وبالتالي وجب وضع سلطة للتقنين والضبط والعقاب، لكي يصبح المشتغل في البيولوجيا مسؤولا عن كل خطأ قد يهدد حياة البشرية، يجب عليه التحلي بروح المسؤولية "**وعليه أصبح البيولوجي لا يفكر في الإطار الأخلاقي فحسب، و إنما في الإطار السياسي كذلك**" [3]، وبالتالي كان من الضروري الموازنة بين المجال البيولوجي والمجال السياسي لضمان سلامة البشرية ودمج ما هو أخلاقي مع ما هو سياسي.

---

[1]: المرجع السابق، ص 172

[2]: المرجع نفسه، ص 173.

[3]: المرجع السابق، ص 173.

طبعا كل هذه التدبيرات من شأنها توخي الحذر لظهور كارثة كبرى لذلك فإشراف الدولة قد يخفق من تلك العواقب.

- **السياسات الحياتية والرهانات الأخلاقية:**

لقد سيطرت مختلف الإيديولوجيات على العالم بما فيه المجال الأخلاقي فبدلا من حلول إيتيقية وقعنا في مأزق الإنحيازات والمصالح الشخصية وهنا تجد الفلسفة نفسها من جديد في عناء البحث عن مخارج لكل تلك الإنزلاقات البيولوجية والبيوتكنولوجية وحتى الايكولوجية، فما هي الأبعاد الفلسفية لكل هذه المسائل؟

لا يمكن الوصول إلى حلول نهائية تتعلق بالمسائل البيواتيقية الراهنة، فقد أصبح الإنسان يعيش تيها تكنولوجيا أدخله دوامة لا يعرف الخروج منها، حيث بدلا من عقلنتها وضبطها وجد نفسه يتبعها بصورة عمياء أبعدته عن كل ما هو أخلاقي أو إيتقي، وبما أن فطرته تستدعي التجريب، خاصة كل ما هو جديد فهو في حالة إتباع أعمى لمثل هذه التقنيات.

لذلك برزت الحاجة إلى تدخل البيوسياسية بوصفها مجالا يهتم بتنظيم العلاقة بين السلطة والمعرفة والتقنيات المرتبطة بالحياة، بما يسمح بإخضاع هذه الممارسات لمسار من التقويم الأخلاقي والقانوني. غير أن هذا التنظيم لا ينبغي أن يفهم باعتباره احتكارا مطلقا لجهة واحدة، بل باعتباره مسؤولية مشتركة تتداخل فيها الدواة والمؤسسات العلمية والهيئات الأخلاقية والمجتمع المدني، بهدف تحقيق توازن بين إمكانات التقنية وضرورة احترام القيم الإنسانية، ولذلك يجب أن تفسح البيواتيقا الطريق للبيوسياسية[1].

لكن البيوسياسية بدورها سوف تجعلنا نعيش حالة من العبث واللامبالاة خاصة بعد أدلجة المجال السياسي وبروز الصراعات الداخلية والخارجية التي تقودها سياسات معينة ضد أخرى، من أجل فقط المصالح الخاصة. لذا فعندما نقول البيوسياسية، معناه أننا وضعنا الفلسفة جانبا أو بالأحرى تهميشها مرة أخرى، في حين أننا لا نستطيع الاستغناء عن

[1]: Jean-François Bronstein, Biopolitique contre Bioéthique François Pagognet médecin épistémologue philosophe, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, France, 1997, P114.

التفكير الفلسفي العميق، فهو الذي يأتي لنا بمخارج منطقية بعيدا عن الإديولوجية والقومية.

نحن في عصر وجب فيه بروز "**فلسفة الفعل**" أو الممارسة، فالتأسيس لفلسفة نظرية تناقش فيه ما هو أخلاقي وما هو غير أخلاقي لا يكفي مع الأسف، يجب وضع قوانين علينا الالتزام بها فعلا وعملا. نحن اليوم غارقون في الأخطاء، والممارسات العبثية لأصحاب المخابر البيولوجية فمستقبل الإنسان بات مجهولا بسب اللامبالاة، هناك أزمة أخلاقية واضحة كما أن هناك صمتا رهيبا صمتا يؤرق الإنسانية.

إن الاقتصار على البيو إيتيقا وحدها، كما أن الاكتفاء بالحديث عن أخطاء الحداثة، لا يكفي لمعالجة الإشكالات التي أفرزها التقدم العلمي والتكنولوجي. ومن ثم، أصبح من الضروروي تبني رؤية نقدية تتجاوز مجرد التشخيص إلى مساءلة الأسس التي قامت عليها هذه التحولات. وفي هذا السياق، تكتسب مقولة ميرلوبونتي معناها حين يقول: "**إن الإنسانية عندما تريد أن تحقق بكل صرامة تتحول إلى نقيضها**" [1] في إشارة إلى أن السعي إلى تحقيق المبادئ بصورة مطلقة قد يفضي إلى نتائج تناقض الغايات التي قامت من أجلها. وهذا هو المطلب الذي وقعت فيه الفلسفة والبيولوجيا معا، فعلى الرغم من ظهور البيواتيقا بوصفها محاولة لإضفاء البعد القيمي على الممارسات البيولوجية والطبية، فإنها لم تتمكن من تقديم حلول حاسمة لكثير من القضايا المستجدة. ولعل مرد ذلك إلى انشغالها بالجانب التنظيري أكثر من اهتمامها بالجانب العملي، وهو ما يبرز الحاجة إلى الفلسفة تجعل من الفعل ةالتجسيد أساسا لتطبيق القيم الأخلاقية في الواقع.

وخلاصة القول، إن مواجهة التحديات التي أفرزها التقدم العلمي لا تتحقق بمجرد التنظير الأخلاقي أو الاكتفاء بنقد الحداثة، وإنما تتطلب تحويل المبادئ الأخلاقية إلى ممارسات عملية قادرة على مواكبة الواقع وتوجيهه.

1: M. Merleau-Ponty, Humanisme et terreur, Editions gâlimar paris. France, 1947, P115.

المبحث الثاني: تحولات الأخلاق بين الحداثة وما بعد الحداثة

إن الحديث عن تحولات الفكر الأخلاقي المعاصر لا يخرج عن تلك التغيرات التي طرأت على الساحة الفكرية والمحطات الكبرى لتي مرت بها، خصوصا بعد تملص الحضارة الغربية من وصاية الكنيسة والدخول في مرحلة جديدة ومع تسارع التطور العلمي والتكنولوجي وتعاظم مظاهر العولمة، شهد الفكر الإنساني تحولات عميقة مست مختلف جوانب الحياة، وأثارت تساؤلات جديدة حول القيم والثوابت الأخلاقية في ظل هيمنة العقل الأداتي والتقدم التقني. وفي هذا السياق برزت ما بعد الحداثة بوصفها تيارا نقديا أعاد مساءلة كثير من مسلمات الحداثة وكشف حدودها وآثارها في الإنسان والمجتمع. كما سعى عدد من الفلاسفة المعاصرين إلى إعادة الاعتبار للبعد الأخلاقي والدعوة إلى جعل القيم الإنسانية عنصرا أساسيا، في توجيه الممارسات العلمية والتقنية بما يحفظ كرامة الإنسان ويصون إنسانيته. من خلال إعادة ترتيب وتأثيث بيت الفضيلة من جديد فاستحدثت مقولات أخلاقية جديدة من قبيل مبدأ المسؤولية بدل أفول الواجب الكانطي وكذلك مقولة التواصل بالإضافة إلى مقولة لاعتراف وغيرها. كما أن مصدرها تغير بالنظر إلى الأخلاق الكلاسيكية فبعدما كانت تنهل من الدين والعقل أصبحت اليوم تتخذ من العلم أساسا لها.

هذا ما يعرف بتحول الأخلاق والقيم فالواجب استحال إلى مسؤولية والأخلاق النظرية استحالت إلى أخلاق تطبيقية وبدل الأخلاق الدينية أو العقلية بِتْنَا نلمس الأخلاق العلمية والبيئية.

وعليه فالأخلاق الراهنة هي قلب للأخلاق التقليدية دون أن تكون انقطاعا عنها ولا حتى سعيا لاختراع قيم أخلاقية جديدة وإنما هي انقلاب للقيم الجوهرية للثقافة الغربية ويمكن التأريخ لهذا التحول بثلاث محطات كبرى في الفكر الأخلاقي، تتمثل الأولى في مرحلة الأخلاق الدينية وسيطرة الكنيسة ورجال الدين في العصور الوسطى، أما المرحلة الثانية فتتمثل في سيطرة العقل وتحرره من الدين وبهذا انتقلت الأخلاق من المصدر الديني إلى المصدر العقلي، أما المرحلة الثالثة تتمثل في أخلاق ما بعد الواجب.

هكذا تحولت الأخلاق الغربية ضمن هذه النسقية والترتيب فبعد المركزية الدينية انتقلت إلى المركزية الإنسانية لتنتهي في الأخير إلى عصر النسف والنهايات، عصر انقلبت فيه كل الموازين والمبادئ، ليجد فلاسفة الأخلاق المعاصرين أنفسهم في مفترق الطرق هل نقوم بإحياء الإرث الأخلاقي؟ أم نستحدث أخلاقا جديدة تتماشى وروح العصر العلمي والرقمي؟

هذا ما يجعلهم يخوضون في هذا الموضوع الذي شكل خطابا هاما في الحضارة الغربية وعليه كيف طرح فلاسفة الأخلاق المحدثين لهذه الخطابات الفلسفية الأخلاقية؟ وما هي الأسس والمبادئ التي بنيت عليها؟

أولا: أسس الأخلاق في عصر الحداثة

تعد لحظة إكتمال المشروع الإيتيقي ضمن النسقية الكانطية شهادة ميلاد الحداثة بمعناها الحقيقي، حيث أصبح الكائن الأخلاقي يتميز بثلاث مقومات أساسية وهي نفسها مقومات الحداثة الغربية وتتمثل في كونه كائن مستقل ومسؤول وقادر في آن واحد، لكنها لم تدوم طويلا لتكون تمهيدا لمرحلة جديدة ظهرت على انتقادات سابقتها.

ولعل سؤال الأخلاق في الدراسات الفلسفية المعاصرة يمثل القاعدة الأساسية لتلك التطورات والتحولات الحضارية والتي لازمت الحداثة حيث أصبح الإنسان الغربي الحداثي يعيش مرحلة فراغ إيتتقي رهيب تسببت في تجريده من كل مقومات الإنسانية بعد ما تجرد من كل القيم والمبادئ الأخلاقية، ولهذا كان من الضرورة العمل على استرجاع ثقافة الأخلاق وإعادة بعثها من جديد، وهذا ما عمل عليه فلاسفة ما بعد الحداثة من أجل وإنقاذ الإنسان واسترجاع قيمته الأخلاقية.

وبما أن الحداثة الغربية نحت منحا أداتيا وكانت نتائجها تتعارض مع التباشير التي بشرت بها عن حرية وكرامة الإنسان، فقد استدعى هذا إعادة النظر في مشروعية العقل الأنواري وهو ما قامت به اتجاهات فكرية عدة عملت على نقد هذا المسار الذي آلت إليه الحداثة الغربية.

طبعا هذا التحول هو الذي أفرز أزمة أخلاقية بإمتياز جعلت الإنسان ينسلخ من إنسانيته، فبعد ما سعى للسيطرة على الطبيعة، نراه اليوم يسعى للسيطرة على الإنسان غير مبال بالجانب الأخلاقي، لذلك فقد طغت النزعة المادية على تفكيره ومعاملاته.

يشير عبد الوهاب المسيري في دراسته للفكر الغربي الحديث، أن الأزمة الأخلاقية التي يعاني منها الغرب في هذا العصر ترجع بالأساس إلى تفشي فكرة الواحدية المادية الصلبة والسائلة في العصر الحديث[1] هذه النظرة الأحادية الضيقة التي حاولت أن تسوي بين الإنسان والطبيعة وكما يقال إسقاط مقولة الله التي سرعان ما أدت إلى انتشار الديانات والعبادات الجديدة بما في ذلك عبادة الشيطان، هذا ما يوحي بموت الإنسان إن صح التعبير ومحاولة تقويضه وإذابته، فحسب المسيري لم يعد هنالك مجال للمركز فقد حل اللامركز واللاثبات والذي يتميز بالسيولة والميوعة.

وبذلك غابت القيمة الميعيارية عن مشروع التحديث، إذ أصبح التركيز منصبا على الفعالية التقنية والسيطرة على الطبيعة أكثر من ارتباطه بتحقيق غايات إنسانية وأخلاقية، مما أدى إلى هيمنة العقلانية الأداتية وتراجع حضور الإنسان بوصفه قيمة وغاية في ذاته، ويكون بذلك الإنسان قد اختزل في بعد واحد ألا وهو الأداتية والتي اتضحت معالمها مع الثورة العلمية الحديثة، وبهذا يكون العقل قد فقد وظيفته الأساسية باعتباره يمثل ماهية الإنسان فقد إنحرف ليصبح أداة لتحقيق أغراض وأهداف محددة.

هنا بالتحديد يفقد العقل قدرته على التمييز بين الحسن والقبيح وأيضا إدراك الحقيقة، مما جعله خاويا مجرداً بعيدا عن كل ما هو أخلاقي، وهذا ما أنتج فيما بعد "**العدمية**" كتعبير واضح على إفلاس العقل ومن هنا محاولة جعل الإنسان مادة وفقط مستلبا كل معانيه وفي هذا يشير جان بودريار **Jean Baudrillard** (1929-2007) إلى أن "**ثورة القرن العشرين لما بعد الحداثة التي هي الصيرورة الواسعة لتدمير المعنى**"[2].

---

[1]: عبد الوهاب المسيري، قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى، ط2، ضمن سلسلة التنوير الإسلامي، نهضة مصر، الجيزة، مصر، 2010، ص 10.

[2]: جان بودريار، المصطنع والإصطناع، ترجوزيف عبد الله ، ط1، مركز دراسات لوحدة العربية، لبنان – 2008 – ص 241.

فكل التغيرات التي طرأت على المنظومة الحداثية الغربية هي لدلالة على سقوط السرديات الكبرى التي كانت تدعو لقيم التقدم والتنوير إلى السرديات الصغرى والمتمركزة بالتحديد حول الذات الإنسانية والإغلاق عليها. هذا أنتج النزعة الفردية والتي من شأنها أن قضت عليها لا محاولة إذابتها. بمنطق السوق الاستهلاكية.

هذا أفضى إلى ظهور قيما متغيرة حسب تغير السوق الاستهلاكية وذلك بفعل سيطرة النزعات المادية والمتوغلة في اللذة والاستهلاك القائم على الإشباع الفوري بمتطلبات الإنسان المتزايدة[1]. بالتالي يفقد الإنسان هويته في هذه المرحلة ويبتعد أكثر عن الأخلاق ينتهي إلى كوارث أخلاقية لا تقل شأنا عن الكوارث الطبيعية.

من هنا يصل زيجمونت باومان **Zygmunt Bauman** لحصر قاعدتين أساسيتين كانتا في اعتقاده السبب الرئيسي في تجريد الفعل الإنساني من أيه فاعلية أخلاقية لينتهي به المطاف لما يسميه هو بالعمى الأخلاقي.

ثانيا: العقل كأساس لفلسفة الأخلاق (كانط)

مما لاشك فيه أن مسألة القيمة الأخلاقية من أهم المسائل والقضايا في الفلسفة، حيث عالجها الفلاسفة منذ القدم، و المستقرئ لتاريخها يلاحظ تطورها من عصر لآخر، فبعدما كانت مرتبطة بقضايا الكون والوجود، أصبحت مع سقراط مرتبطة بالإنسان خاصة مع معاني الخير والفضيلة، وفيما بعد راح فلاسفة اليونان يتناولونها كل بطريقته الخاصة، وقد انتقل الاهتمام بها حتى عند فلاسفة المسلمين الذين ربطوها بمرجعيتهم الدينية وكان الهدف منها هو تحصيل السعادة، أما في العصر الحديث فقد تحررت من السلطة الكنسية وقطعت الصلة مع المرجعية الدينية وتحرر العقل لتمثل تيارين مهمين في تاريخ الفلسفة الأخلاقية، الأول الذي مثل المرجعية التجريبية مع "**دافييد هيوم**" والتي سعت للحكم على الفعل الأخلاقي من خلال اللذة والألم أو كما يسميها هيوم أخلاق العاطفة.

[1]: زيجمونت باومان، الأخلاق في عصر الحداثة السائلة، ترجمة سعد البازعي وبثينة إبراهيم، هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة، (د.ط)، (د.ب)، 2016، ص 2.

أما الثاني : فيمثل المرجعية العقلية فكانت مع "**إيمانويل كانط**" E. Kant (1724-1804) حيث حاول أن يرجح القيمة الأخلاقية للعقل وحده وهنا وجب أن نتساءل عن القيمة الأخلاقية عند كانط؟

- **التأسيس العقلي للأخلاق:**

يرى كانط أن الفعل الأخلاقي يستمد قيمته الأخلاقية من الإرادة الطيبة فهي الشيء الوحيد الذي يمكن حسبانه خيرا بصورة مطلقة، فهو الوحيد الذي يمتلك قيمة كامنة على وجو غير مشروط وهو يذلك الخير الأسمى[1].

وعليه فلا مصدر يمكن أن يؤسس القيم الأخلاقية غير الإرادة الطيبة، يقول كانط في كتابه تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق "**من بين كل ما يمكن تصوره في العالم، بل وبوجه عام خارج العالم ليس ثمة ما يمكن اعتباره خيرا دون تحفظ إن لم يكن الإرادة الخيرة**"[2].

وهنا يؤكد لنا بأن المشرع الوحيد للقيم الأخلاقية هو الإرادة الخيرة، فحسبه هي الأساس المطلق الذي يضفى على الفعل الخلقي وهنا يجدر بنا التعرف على الإرادة الخيرة لماذا إعتبرها كانط الأساس الوحيد على غرار الأسس الأخرى؟

- **معنى الإرادة الخيرة:**

يذهب كانط إلى أن الإرادة الطيبة ليست إلا عقلا عمليا، فهي المشرع الأساسي لأفعالنا العملية. ويطلق عليها كانط العقل العملي والذي يقصد به العقل الذي يشرع في ميدان العمل الأخلاقي وقد ارتبطت الإرادة الخيرة بفكرة الواجب الأخلاقي فالعزم والقصد من سمات الإرادة الخيرة، ولهذا فالإرادة الخيرة لا تخضع سوى لقانون الواجب الأخلاقي.

- **الواجب الأخلاقي:**

[1]: عادل ظاهر، نقد الفلسفة الغربية والعقل، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط1، (د.ب)، 1990، ص 302.

[2]: إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر فتحي الشنيطي، ط 2، دار النهضة العربية 1969 ، ص 51.

يعرف الواجب بأنه ضرورة إنجاز الفعل احتراما للقانون[1]وبالتالي فهو عبارة عن إلزام أخلاقي نفرضه على أنفسنا بإرادتنا الحرة والمستقلة، وهو يخضع لقاعدتين هما:

- **القاعدة الأولى:**

تتمثل بالأساس في محاولة عزل الفعل الأخلاقي عن كل ما هو أخلاقي أو قانوني.

- **القاعدة الثانية:**

وتعمد إلى إسقاط كل مسؤولية عن الفرد لتحمل تبيعات أفعاله[2].

وعليه أصبح العقل بعيدا كل البعد عن وظيفته الأساسية، فلم يعد يميز بين الخير والشر والحسن والقبح.

هكذا تحول مسار الأخلاق والمنظومة القيمية بين مد و وجزر الحداثة وما بعد الحداثة، التي أفضت بالإنسان إلى التخلي والتجرد عن إنسانيته والابتعاد عن القيم الأخلاقية فإلى أي مدى فشلت لحداثة في المحافظة على الكائن الأخلاقي؟ وكيف انقلبت القيم الأخلاقية؟ وبعثت على ظهور مرحلة جديدة أكثر تجريدا؟ و ما هي إسهامات الفلاسفة الغربيين في محاولة التصدي لها وضرورة بحث وإحياء المنظومة الأخلاقية؟.

ويتميز الواجب الأخلاقي بصيغة الإلزام والضرورة، والواجب الأخلاقي يأتي في صيغة أمر مطلق.

- **الأوامر الشرطية والقطعية:**

إن الأوامر الشرطية تفرض قاعدة من يريد الغايات يريد الوسائل، بمعنى أنها أوامر مرهونة بشروط معينة وهذا النوع من الأوامر يرفضه كانط رفضا مطلقا، بينما الأمر المطلق هو الأمر المنزه من أي شرط سبق ولا يرتبط بأية غاية.

وإذا كان الواجب الأخلاقي عند كانط يتم تقريره وفق قاعدة أخلاقية فإن هذه القاعدة تسمى بالقانون الأخلاقي.

---

[1]: عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية ، وكالة المطبوعات، ط2، الكويت، 1985، ص 282.

[2]: زيجمونت بارمان، الخوف السائل، ترجمة حجاج أبو جبر، دنيا رمضان، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة 2017 ، ص123.

- **القانون الأخلاقي:**

القانون الأخلاقي بالنسبة لكانط هو الأمر المطلق، وهو يتميز بمجموعة من الخصائص فهو منزه وكلي وإنساني، كما أنه مجرد وغير مشروط.

ويخضع هذا القانون إلى ثلاث قواعد أساسية وهي:

- **قاعدة التعميم:**

وصيغتها: "افعل طبقا للقاعدة التي تجعل في إمكانك أن تريد لها في عين الوقت أن تغدوا قانونا كليا [1] .

- **قاعدة الغائية:**

وعبر عنها بصيغة الأمر: "افعل على نحو تعامل معه الإنسانية في شخصك كما في شخص غيرك كغاية دائما وفي نفس الوقت لا كمجرد وسيلة.

- **قاعدة الحرية:**

صيغتها كالأتي: "**أعمل بحيث تجعل إرادتك بمثابة مشرع يسن للناس قانونا عاما**"[2].

إذن القيمة الأخلاقية الكانطية ثابتة دائما ومطلقة وهي مستقلة بذاتها، فهي تتعلق بالمبدأ الذي يقوم عليه وحتى وإن لم يؤذي لى النتيجة المرجوة.

ومنه يمكن القول بأن الفلسفة الأخلاقية الكانطية هي انتصار للإرادة والعقل على الطبيعة. وعلى إثر هذا افتتح كانط حقل الحداثة وأيضا ما بعد الحداثة خصوصا في تمييزه ما بين ميتافيزيقا الطبيعة (مصادراته حول الله، والحرية وخلود النفس) وميتافيزيقا الأخلاق (المبادئ الأخلاقية).

[1]: إيمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، تر فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية، ط2،- لبنان ، 1969 ، ص 108.

[2]: محمود حمدي زقزوق، مقدمة في علم الأخلاق ، دار القلم الكويت،، ط3، 1983، ص 124-127.

ثالثا: لفي برويل والأخلاق الوضعية

يعد لوسيان لفي برويل **Lucien Levy brill** (1857-1939) أحد أكبر الوضعيين الذين حاولوا تحويل فلسفة الأخلاق إلى علم واقعي يدرس العادات ويعمل على وصفها استنادا إلى الملاحظة والاعتماد على المنهج التجريبي، حيث لم يعد علم الأخلاق بالنسبة له علما معياريا وإنما علم وضعي فالأخلاق بالنسبة له هي وقائع اجتماعية تخضع لنسق علمي بنفس الطريقة التي تخضع له العلوم الأخرى الطبيعية والفيزيائية.

وبهذا يكون مشروع برويل واضح المعالم حيث أراد التجرد والتجاوز من الفكر الميتافيزيقي الذي أهمل دراسة وتفحص دقيقة الواقعة الخلقية.

ويمثل كتاب الأخلاق وعلم العادات الخلقية مرجعا هاما في القرن العشرين فيما يخص الأخلاق وتصوراتها باعتباره حمل عبئ علمية الأخلاق والثورة ضد كل مجرد وميتافيزيقي، فقد حاول التوحيد بين الحقيقة الطبيعية والحقيقة الإجتماعية يصطلح برويل على علم الأخلاق التقليدي الذي جعل من موضوعه هي التصورات المعيارية مماهيا بين النظر والعمل بوصفهما عتبتين مختلفتين، بمصطلح ميتا أخلاق **Meta morale** و يعني به المفاهيم الميتافيزيقية في مجال الأخلاق[1].

فقد أراد من الظاهرة الأخلاقية أن تصبح ظاهرة إجتماعية بإمتياز حتى يتمكن من دراستها كمعطيات تجريبية وبالتالي تصبح واقعة إجتماعية يسهل تحديدها وفهمها.

ولا شك في أننا إذا تفحصنا الظواهر الخلقية من الخارج، ودرسناها بطريقة موضوعية من جهة علاقتها بالظواهر الإجتماعية الأخرى، تبين لنا حينئذ أنها موضوع للمعرفة مثلها، ولكن مادامت هذه الظواهر تتمثل لنا في شعورنا الذاتي على هيئة الواجبات وصنوف الندم والشعور بالجدارة وعدم الجدارة واللوم والدم وهلم جرا فإن خواصها تبدو بمظهر مختلف كل الإختلاف وحينئذ يخيل إلينا أن لا علاقة لها إلا بالسلوك وحده، وأنها لا تخضع إلا للمبادئ العملية[2].

---

[1]: نورة يوحناش، الأخلاق والرهانات الإنسانية،مرجع سبق ذكره، ص 215-216.

[2]: ليفي برويل، الأخلاق وعلم العادات الخلقية، ترجمة محمود قاسم شركة مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده،(د.ط)، القاهرة، دت – ص 26.

وعليه فالأخلاق مع ليفي برويل أصبحت علما للعادات الخلقية بمعنى علما وضعيا تدرس ما هو معطى في المجتمع ومتداول حيث نستطيع مشاهدتها والتحقق منها وهو ما يسهل علينا فيما بعد تغييرها أو تهذيبها.

ومن ثم يكون موضوع علم العادات الخلقية ليس هو تحديد ما ينبغي ن يكون أي وضع قواعد، بل تغيير في الممارسة الفعلية تحت تأثير النظرية، بل بالعكس يتم التأثير في الإتجاه المضاد فالتغيير في الممارسة فعليا هي التي تعين التغيير في النظرية [1].

[1]: المرجع نفسه، ص 26.

المبحث الثالث: أخلاق ما بعد الحداثة وموت القيم

لقد شكل سؤال الأخلاق في الدراسات الفلسفية المعاصرة حجر الأساس لتلك التطورات والتحولات الحضارية، التي صاحبت مفهوم الحداثة وظاهرة العولمة، لكن مع فشل الحداثة ومقولاتها أصبح الحديث يكثر عما يعرف بموت القيم والمبادئ الأخلاقية، فبعدما أصبح اللامركز واللايقين هما المسيطرين ظهر ما يعرف بموت الإله حسب تعبير نيتشه، بل وأكثر من ذلك فقد نادوا بموت الإنسان في حد ذاته، وهذا ينبىء بعصر النهايات والفراغ الإيثيقي، مما استدعى ظهور مرحلة جديدة عرفت بما بعد الحداثة والتي ظهرت على أنقاد الحداثة، محاولة تطبيب الوضع المأسوي التي آلت إليه البشرية، جراء الإنصياع وراء التطورات التقنية والتكنولوجية متناسين إنسانية الإنسان، مما إستدعى ضرورة إحياء المنظومة الأخلاقية وتعزيز الأخلاق كمرجعية فلسفية تؤسس لولادة لغة العيش المشترك مع الآخر وثقافة التسامح والسلام وقيم المواطنة. طبعا هذا ما استدعى بفلاسفة ما بعد الحداثة دراسة المنظومة الأخلاقية الغربية محاولين بذلك تشخيص الوضع الحالة الراهنة للإنسانية، فما هي أهم الخطابات الفلسفية الأخلاقية المعاصرة؟ وكيف حاولت إحياء القيم الأخلاقية في ظل هيمنة التكنولوجيا؟

أولا: ميشال فوكو وفلسفته الأخلاقية

لقد استطاع ميشال فوكو «"**cbichel foucault** (1926-1984) أن يهدم ويفكك ويقتحم عالم الهوامش بكل جرأة، فاستطاع بفلسفته أن يبرز كأهم فيلسوف من فلاسفة القرن العشرين وأن يبني منهجا خاصا به، معتمدا على أركيولوجيا المعرفة كمنهج.

عالج هذا الفيلسوف العديد من المواضيع المهمشة كقضية "**السجن**"، و"**عقوبة الإعدام**" و "**المثلية**" و"**الجنس**" وغيرها من القضايا المسكوت عنها بطبع فلسفته بطابع خاص.

1. الجسد من التهميش إلى المركز:

إن إنشغال "**فوكو**" بالجسد دليل على أنه مرآة عاكسة لنظرته للجسد ورؤيته لجسده المكبل بمجموعة من العادات وتقاليد المجتمع الذي يعيش فيه وصراعه معها، وهذا يعكس أيضا ميولاته ورغباته التي أثرت حتى على فلسفته، وبالتالي فتحرير الجسد من الطابوهات يعتبر تحريرا للفكر وبالتالي التقدم والحضارة، وهنا أيضا تتجلى مركزية الجسد في فلسفة "**فوكو**" والتي سرعان ما وجدت لها صدى واسع النطاق على بعض الحركات النسوية والتي حملت شعارات تدعو لتحرير الجسد بدل تكبيله بخطابات رتة هذا ما تحدثت عنه "**ميشلا مارزانو**" التي تقول: "**ليس الجسم إلا تخيلا-تمت إثر نجاح البنيوية وأعمال ميشال فوكو حركة على وجه الخصوص في الولايات المتحدة ترى أن الجسم ليس إلا نصا كتبته الثقافة**"[1].

هنا نلمس إمتلاك كل مجتمع للجسم، فهو ليس نتاج تركيبة وراثية فحسب وإنما هو صدى لثقافة المجتمع السائد.

إضافة إلى ذلك نجد "**فوكو**" يسلط الضوء أيضا على الجسد "**المعذب**" فهو يرفض التعذيب خاصة الجسدي للسجناء يقول في هذا الصدد: "**إن السجن والإعتقال والأشغال الشاقة والمؤبد ومنع الإقامة والإبعاء-التي احتلت مكانة مهمة جدا في الأنظمة الجزائية الحديثة تشكل بالتأكيد عقوبات جسدية فهي بخلاف الغرامة نتناول وبصورة مباشرة الجسد**"[2].

وعليه فقد سلط الضوء على أخلاقيات وسياسات السلطة بحيث رفض الهيمنة ورفض عقوبة السجن كعقوبة ردعية لأنها إنتهاك للحريات التي لا يجب على أي شخص إنتهاكها، ومن تم رفض استعماله كرهينة باعتباره تجاوز للحرية وبالتالي نجد فوكو ينزع نحو أخلاقيات جديدة يحاول فيها إحياء قيمة الجسد والحديث عن كل ما هو منسي ومسكوت عنه وهذا ما إنعكس بشكل مباشر فيما بعد في الحركات النسوية المناهضة وأيضا منظمات حقوق الإنسان التي دافعت بشدة عن حرمة الجسد.

[1]: ميشلا مارزانو، فلسفة الجسد، ترجمة نبيل أبو صعب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت- لبنان، 2011 ، ص ص 95-96.

[2]: ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة ولادة السجن، تر علي مقلد، المركز الإنتماء القومي البيروت، لبنان، 1990، ص 53.

إذن فلسفة فوكو هي دعوة إلى العودة إلى إنسانية الإنسان بغض النظر عن إتجاهاته وتوجهاته سواء الدينية أو العرقية، كما أنها أثرت بشكل مباشر على المشهد المابعد حداثي وتركت بصمتها وساهمت بشكل كبير على بعث أخلاقيات جديدة وهذا ما أكده في قوله: "**هكذا فقد انمحى في مطلع القرن التاسع عشر المشهد الكبير للعقاب الجسدي وأخفى الجسد المعذب واستبعد من القصاص، عرض مشهد الألم، وتم الدخول في حقبة الرزانة العقابية**"[1].

هذا ما لا حظناه اليوم، فقد اختفى مشهد الإعدام العلني في الساحات العامة أيضا مفهوم الإستعمار تغير أو بالأحرى فقد تغيرت أساليب الاستعمار التي تعتمد على الحروب القمعية بشكل مباشر وعلني.

1. تفكيك خطاب الجنسانية عند فوكو:

لعل ما يميز فلسفة فوكو هو مركزية الجنسانية في فلسفته، وكيف أضحت هذه السلوكيات اليوم مصدرا هاما للمعرفة فقد أصبح الجنس أهم من أرواحنا، بل أهم من حياتنا كما يقول فوكو. فبعد أن حكم عليه بالتحريم حصرت مهمته فقط في الإنجاب بعيدا عن "**اللذة**".

وعليه فالجنس كان محصور بين أسوار العائلة أو حتى بين أسوار غرفة الزوجين، وأي تعد أو ممارسة خارج إطار الزواج هو تعد على المجتمع، حتى أنه يعتبر تعديا على الدولة ككل. هذه السياسات القمعية لها ما ورائيات وأبعاد سياسية واقتصادية كبيرة، إلا أنه اليوم اختلفت المفاهيم والخطابات، فأصبح خطاب الجنسانية في لب السياسة كسلطة في هذا يقول فوكو "**ظل الإنسان على ما كان عليه بالنسبة لأرسطو: حيوان حي وفوق ذلك قادر على أن يكون له وجود سياسي، أما الإنسان الحديث فهو حيوان تدخل حياته لكائن حي في صلب سياسته**"[2].

---

[1]: المرجع السابق، ص 55.

[2]: ميشل فوكو، تاريخ الجنسانية، إرادة المعرفة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، (د.س)، ص 145.

لقد أضحى الجنس خطابا للعصر بعد ما همش الجسد لعدة قرون مضت من هنا يتحول خطاب الجنسانية إلى علم الجنسانية باعتبار أنه أصبح موضوعا للطب، فبدل الاعتراف لدى الكاهن بالخطيئة، فقد أصبح الإعتراف عند الطبيب النفسي، كذلك أصبح الإفصاح عن كل العمليات الجنسية بما فيها الإغتصاب بالإستعانة بالطب الشرعي، طبعا هذا كله من أجل ضبط العمليات الجنسية وجعلها أكثر فاعلية.

فأصبح ينظر إليه نظرة إيجابية أكثر "إن **أنظمة الجسد وضوابط السكان تشكل المحورين اللذين انتشر حولهما تنظيم السلطة على الحياة**"[1].

فحسبه لقد أصبح الإنسان له حرية أكبر في الجنس مما شكل تكنولوجية ذات وجهين أحدهما تشريحي وآخر بيولوجي، والمقصود بالتكنولوجيا هنا التقنية الجنسية، حيث إنتقل الإنسان من النظرة للجنس من المحرم إلى المستحب بشرط مراقبة المؤسسات ونظام الحكم الرأسمالي، كذلك الطب خاصة بعدما ظهر الزخم الهائل من التقنيات التي من شأنها مراقبة جسد المرأة وبالتالي أصبح جسدها محط كل الأنظار أو المراقبات سواء من قبل الطبيب أو الأسرة أو الزوج.

ويمكن الإشارة إلى أن الجنسانية حسب ميشال فوكو هي عبارة عن منظومة من الخطابات والممارسات التي تنتج المعرفة حول الجنس، وتجعله موضوعا للرقابة.

ويرجع الاهتمام بالجنسانية لدى فوكو إلى الحالة التي كان عليها الجنون في العصور الوسطى خصوصا فالمجتمع الغربي نظر إلى المجنون نظرة هامشية، فأبعدوه عن دائرة العقلاء وصنفوه مع الشواذ جنسيا [2].

لقد حاول فوكا باستخدام المنهج الأركيولوجي دراسة الجنس من خلال كتابة "أركيولوجيا المعرفة" هذا الأخير الذي وضع فيه السمات الأساسية للجنسانية سواء من جهة إرتباطه بالذات أو المعرفة أو السلطة يقول فوكو «إن مشروع تحويل الجنس إلى خطاب تكون منذ زمن بعيد في إطار التقاليد النسكية والرهبانية...فقد فرضت السلطة

[1]: المرجع نفسه، ص 141.

[2]: هاشم صالح، فيلسوف القاعة الثامنة، مجله الكرمل، العدد 2، 1984، ص 22.

الرعوية المسيحية إدخال كل ما له صلة بالجنس في طاحونة، الكلام كما أن كل الرقابات الممارسة على الفرد لا تكون سوى تدابير ثانوية بالنسبة للإخضاع الكبير، وسوى طرق الإخضاع مقبولا من الناحية الأخلاقية ومنتجا من الناحية التقنية»[1].

وعلى ضوء هذه المقولة يتبين لنا كيف حاول فوكو تحليل الخطاب الجنسي من الناحية التاريخية، فمن الواضح أن مشروع تحويل الجنس لموضوع للحديث لم يكن وليد العصر بل يرجع إلى زمن بعيد وبالتحديد العصر الكنسي المسيحي، حيث نصب الرهبان أنفسهم "بإعتبارهم المسؤولين عن توجيه سلوك الأفراد أخلاقيا وروحيا" للإعتراف بالخطيئة التي تكشف عن رغبات الفرد ولاسيما ما يتعلق بالجسد والجنس، وبالتالي فقد أصبحت السلطة تهدف إلى إدخال الجنس في حيز الخطاب المنظم والمراقب، من هنا تحول الخطاب حول الجنس إلى وسيلة لإنتاج المعرفة وفق معايير السلطة والمعرفة معا.

فالجنسانية حسب فوكو هي تجربة خاصة تشكلت بالأساس من مختلف العلاقات الاجتماعية وكذا الآثار المنتجة في الجسد، حيث قطعت الصلة مع الجنسانيات السابقة، وإتخذت من المحظورات موضوع إهتمامها، فهي تجد فيه نقطة قيامها الأصلية وتبرر من خلاله إمتدادها المتسلط من باب أن كل جنسانية تخضع للقانون ولا تكون إلا به[2].

فحسب فوكو آن الأوان لنزع صفات المحظور عن خطاب الجنسانية وترك مجال لحرية الجسد. ولذلك فهو يسعى لتحرير الذات من مختلف أشكال الهيمنة والإخضاع، وذلك بالرجوع إلى الحضارات القديمة على غرار الحضارة اليونانية والرومانية واللتان يوليهما إجلالا وتقديرا كبيرين من منطلق أنهما أتاحا للذات إمكانية الفعل والتفاعل على غرار الأخلاق المتفق عليها، كما مكنتا الذات من تعزيز استقلاليتها.

والجنسانية حسب فوكو تشكلت بناء على ثلاثة محاور أساسية وفي هذا الصدد يقول: « بيد أن العمل الذي كنت قد أنجزته سابقا حول النقطتين الأولتين-سواء بخصوص الطب والطب العقلي، أو فيما يتعلق بالسلطة العقابية والممارسات التأديبية-

[1]:ميشال فوكو، إرادة العرفان، ترجمة محمد هشام، إفريقيا الشرق، المغرب، 2004، ص 108.

[2]:ميشال فوكو، إدارة المعرفة، ترجمة مطاع صفدي، تقديم جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، ط1، بيروت، 1990، ص 41.

كان قد وفر لي الأدوات التي كنت في حاجة إليها، فتحليل الممارسات الخطابية كان يسمح بتتبع تكون المعرف بالانفلات من مأزق العلم والإيديولوجيات، وتحليل علاقات السلطة وتكنولوجيتها كان يتيح رؤيتها كإستراتيجيات مفتوحة الانفلات من خيار السلطة...وبالمقابل فإن دراسة الأنماط التي يأتي حسبها الأفراد إلى التعرف على أنفسهم كذوات جنسية»[1].

من خلال هذا النص يمكن حصر المحاور الثلاث فيما يلي:

تكون المعارف أولا ثم تكون السلطة التي تنظم ممارستها وفي الأخير تكون الأشكال التي من خلالها يمكن، بل يجب على الأفراد أن يتعرفوا على نفسهم في الأخير كذوات لها.

هذا ما يتجسد في فلسفة "**فوكو**" عند حديثه عما يعرف بالتشريح السياسي للجسد والبيوسياسية أو السياسات الحياتية، كما تظهر في بعض الترجمات الحقيقة أن عمليتي التشريح السياسي للجسد والبيولوجيا السياسية للسكان تمثلان آليتين ناجعتين لإخضاع الجسد وتطويعه واستثماره بحيث يمكن الإستفادة منه بأكبر قدر ممكن، يقرر فوكو في هذا الصدد أن: "**التشريح السياسي للجسد والبيولوجيا السياسية للسكان يشكلان القطبين اللذين يدورحولهما تنظيم وممارسة القوة على الجسد**"[2].

وبالتالي فلم يعد الجنس مجرد متعة وإنما أصبح علما يخدم السكان والسلطة هكذا تصبح العلاقة وطيدة بين السلطة والمعرفة لأهداف إقتصادية واجتماعية وسياسية.

فمنذ أن شهد العالم التطور في الميدان البيولوجي والبيوتكنولوجي والسلطة تحاول إختراق الإنسانية بتقنيات معرفية وسلطوية، فاستثمرت كل جهودها في الميدان الصحي للهيمنة والضبط عن طريق المعرفة والإستعانة بمؤسسات سلطوية للضبط، لهذا نجدها استغلت الخطابات المعرفية خاصة مجال البيولوجيا البيوطبية، ما ساعدها لفرض سلطة الضبط عن طريق التحكم في الولادات والوفيات والأدوية وتدجين الجسد طبعا بمساهمة السلطة الإقتصادية هذا كله هو نتاج النظام الرأسمالي الذي استطاع إخضاع الجسد وكأن السياسة تستثمر بشكل مباشر وغير مباشر في الجسد.

---

[1]:ميشال فوكو، استعمال المتع، ترجمة محمد هشام، إفريقيا الشرق، المغرب، 2004، ص 6.

[2]:حسني ابراهيم عبد العظيم، ميشال فوكو وتأسيس سوسيولوجيا الجسد، الحوار المتمدن ، m.aheswar.org ، 4-5-2011م، 4:40.

ففي كل الأحوال التشريح السياسي للجسد استخدم من طرف أنظمة سياسية معينة وذلك من أجل تشريح المجتمع ودراسته من جميع النواحي وبالتالي إستغلاله سياسيا واقتصاديا. هذا ما استدعى ظهور سياسات حيوية تهدف إختراق الإنسان للجسد وجعله مركز للتجارب والإكتشافات في مجال الجينات بعد فك الشفرة الوراثية وبالتالي جعل من التدخل السياسي أمرا ضروريا لضبط الحياة العامة.

طبعا كل هذا أدى به إلى صياغة مصطلح البيوسياسية "**Biopolitique** " عام 1974م في مؤتمر بالبرازيل يدور حول "**الطب الاجتماعي**" وقد استخدمه فيما بعد في كتابه: إرادة المعرفة" **la volonté de savoire**" في الجزء الأخير منه وهو يهدف به الممارسات السلطوية في الحياة، ويخص بالذكر هنا فوكو الإنسان، ففي العصر الحالي وبعد التطور المذهل في ميدان التقنية البيوتكنولوجيا والتجريب على الإنسان الذي وصل أقصى مداه، بعد التمادي في العبث واللامبالاة، توجب وضع حد لكل هذه التجاوزات خاصة بعد أن أصبحت خطرا يهدد حياة الإنسانية جمعاء، ولهذا نجد فلسفة فوكو قد سلطت الضوء على الجسد الذي سلبت منه القداسة ومحاولة وضع حد لتلك التجاوزات، حيث اعتبر السلطة السياسية وحدها من تملك الصلاحية لضبط مثل هذه الممارسات في حق الإنسان فمنذ حوالي القرن الثامن عشر، وهو متمركز (السلطة السياسية) حول الجسد-الجنس البشري، حول الجسد المخترق بآلية الكائن الحي والقائم مقام الركيزة للسياقات البيولوجية (...) يتم الإهتمام بواسطة مجموعة كبيرة من التدخلات والمراقبات الضابطة: إنها سياسة حيوية للسكان "**Biopolitique** [1].

إذن السياق نحو التطور والتحسين في شتى المجالات وحتى المجال الاقتصادي من التهجين والتلاعب بالجينات، كل هذه المشكلات تفرض على البيوسياسية التدخل لتأطيرها وضبطها، يكمن دور السلطة السياسية هنا التحكم في الإقتصاد ومراقبته وزيادة الإنتاجية وضبطها ولعل من أهداف البيوسياسية هو مواكبة دراسات البيولوجيا التي تتمحور حول الإنسان فهي لا تهدف التاريخ الطبيعي أو المادي، بل تهدف التاريخ الإنساني ودراسته

[1]: ميشال فوكو، تاريخ الجنسانية، إرادة المعرفة، مرجع سبق ذكره، ص 141.

مراقبته كما أنها تدرس الأفراد دراسة بيولوجية **"لا ترتكز البيوسياسية على البيولوجيا فحسب، بل على نوع من الطب معرفة تقنية من جهة وكمعرفة زائد سلطة في مر اقبة الأجساد من جهة أخرى يعتبر الطلب معرفة-سلطة "Savoir pouvoir تمارس على الجسد وعلى الأفراد وعلى النظام العضوي وعلى العمليات البيولوجية**[1].

وعليه فالجنسانية متعلقة بالمعيار كما ذكر فوكو وإرادة المعرفة وإرادة الحياة وبسلطة الضبط والمراقبة.

ثانيا: الأخلاق السائلة عند "زيجمونت باومان "

لقد شهد المجتمع المعاصر جملة من التحولات الجدرية خاصة بعد فشل المشروع الحداثي، وسيطرة العقلانية التقنو علمية مما أنتج لنا قيما مجردة أو على حسب باومان **zygmunt boumon** (1925-2017)القيم السائلة.

إن سيطرة العقلانية الأنوارية والعديد من مقولات الحداثة حسب الكثيرين وعلى رأسهم باومان كانت السبب الرئيسي في سقوط الحداثة الصلبة حسب تعبيره، والتمهيد لمرحلة جديدة أطلق عليها "**الحداثة السائلة**". ولأن كل شيء أصبح هش ومائع في نظره، فلم تعد هنالك حياة إجتماعية أو قيما أخلاقية: لأنها انحرفت عن مسارها الأول وإرتبطت بالرقمنة وسيطرة التكنولوجيا مما فرضت على الإنسانية منطق الاستهلاك والذي عزز الجانب الفردي للأخلاق التي تبتغي إشباع الذات من كل السلع المعروضة والمغرية لتكون هذه الذات مرنة وسائلة حتى تتأقلم مع كل المستجدات.

طبعا كل هذه التغييرات كانت سببا رئيسيا في مساءلة باومان لمقولات الحداثة الغربية وربطها بالهولوكست نظرا لانتماءاته العرقية والدينية-ومحاولته إستبدالها والتنظير لمرحلة جديدة أكثر مرونة وبعيدة عن صلابة الحداثة.

1. نقد الحداثة ومعركة القيم:

[1]: علي عبود المحمداوي وآخرون، البيو إتيقا و المهمة الفلسفية، أخلاق البيولوجيا ورهانات التقنية، مرجع سبق ذكره، ص 76.

يؤكد "**باومان**" أن الحداثة مشروع فاشل بامتياز، لأنه يعتبرها مرحلة للحداثة السائلة أو كما تعرف بما بعد الحداثة، فبعد خروج الغرب من وصاية الكنيسة ورجال الدين، ظهرت مرحلة تنويرية كانت أكثر تحررا واستقلالية، إنفتح فيها الإنسان على العلم والتكنولوجيا وأصبح سيدا للطبيعة بعد أن كان عبدا لها، من هنا فقد حاولت هذه المرحلة التأسيس لمنظومة جديدة مناهضة للمنظومة اللاهوتية والتي طغت ببعض ممارساتها على المجتمعات الغربية سابقا، وبهذا فقد رفعت الحداثة على العالم ستار السحر الذي كان يكسوها على حسب تعبير ماكس فيبر **Max Weber** (1864-1920) إلا أنها فشلت في إنتاج مجتمعا أخلاقيا وذلك للعبث ضد المبادئ والأخلاق، فقد غاب الإله في هذه المرحلة وحل محله الإنسان الذي أصبح يمثل المركزية الذاتية، كما أن هذا الإنسان أصبح يتمتع بأكبر حرية وعقلانية وهذه هي المقولات الثلاث لتي قامت عليها الحداثة وانتقدها باومان في نفس الوقت لأنها حاولت إسقاط الأخلاق وتحويلها إلى عالم مادي، وبالتالي فقد دعا إلى عالم إنساني مشترك يرحب بإنسانية الإنسان ويحترم فيه القيم الإنسانية.

فالحداثة من منظور باومان لم تف بالوعد بل أخلفته، فالإنسان بعدما نصبته سيداً وأعطت له الحرية الكاملة، وفكته من جميع قيوده. فالتقدم الذي نشدته ما لبث أن انحرف من مكانه وتحول إلى واقع مرير وحرية متطرفة بعدما كانت أبرز تجليات التفاؤل الجدري والأمل بتحقيق السعادة الدائمة للجميع[1].

وعليه فقد مشى باومان على نهج مدرسة فرانكفورت في نقد الحداثة وإزدراء مقولاتها، ويظهر نقده جليا في كتابه "**الحداثة والهولوكوست**" أين انتقدها في أكبر نقطة وهي نقطة العقلانية: فإذا كان باومان يختزل الحداثة في العقلانية، فإنه يرى بأنها انتهت إلى الأداتية وحوصلت العقل الإنساني وجعلته مجرد أداة مسيطرة على الطبيعة على نفسه ونتيجة لذلك رأى هابرماس أن "**العلم والعقلانية في عصر الرأسمالية وكأنهما إنقلبا ضد البشر**"[2].

[1]: زيجمونت باومان، الخوف السائل، مرجع سبق ذكره، ص 186.

[2]: عبد الرزاق بلعقروز، أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي، منتدى المعارف ط1، بيروت، 2012 ، ص26.

المغزى من هذا أن الإنسان الحداثي أصبح دمية في يد العقلانية الأداتية، بإعتبار أن هذه الأخيرة اكتسحت جميع مناحي الحياة، وأكثر من ذلك فقد ارتكبت مجازر في حق البشرية ويشير باومان هنا إلى المحرقة اليهودية "**الهولوكست**" فما فعلته النازية الألمانية باليهود يعتبر فعلا بعيدا عن كل المعايير الأخلاقية، من هنا انتهى باومان إلى رفض الحداثة رفضا قاطعا خاصة وأنها تحاول إخراج البشرية من الحس الأخلاقي وتجريدها من كل مسؤولية لتجعلها خاوية من أي بعد قيمي. وهذا ما يؤكده عبد الوهاب المسيري في قراءته للمشروع الحداثي الغربي إذ يرى بأن الحداثه : "**ليست مجرد استخدام العقل والعلم والتكنولوجيا بل هي استخدام العقل والتكنولوجيا المنفصلة عن القيمة - Value free** " وهذا يعد أمر مهم في المنظومة الحداثية الغربية، ففي عالم متجرد من القيمة تصبح كل الأمور متساوية ثم تصبح كل الأمور نسبية"[1].

فالأزمة التي انتهت إليها المنظومة الحداثية الغربية، إنما هي علامة على تشظي قيم التنوير وتصدع مشروع الحداثة وانهيار الحقائق الكلية الثابتة، وأفول السرديات الكبرى لتتحول إلى سرديات صغرى لتتمحور حول الذات الإنسانية وهذا ما لمح إليه فرانسوا ليوتار **jean françois Lyotard** (1924-1998) خاصة عندما أعلن عن حالة الإفلاس التي وصلت إليها الحداثة الغربية مما جعل الذات تفقد قيمتها، ولهذا فقد تنبىء بظهور مرحلة ما بعد حداثية.

وهكذا يخلص باومان للقول بأن منظومة قيم الحداثة الغربية قد انقلبت على عقبيها وانتهت إلى خيبة أمل لم تكن في الحسبان ولهذا حكم عليها بالفشل. هذا يعني أن قيم الثبات التي كان يقف عليها الإنسان الحداثي قد ذابت وتميعت ودخلت حيز الذاتية.

طبعا هذا ما جعل "**باومان** " ينتقد الفردية التي كانت كمقولة أساسية للمشروع الحداثي، فحسبه تحرر الإنسان من القيود السابقة جعلته يتملص من الجماعة، ليصبح عضوا فقط بدل أن يكون إنسان إجتماعي بطبعه، فقد أصبح فردا في المجتمع وفقط يبحث عن مآربه ومصالحه الشخصية. ومن ثمة فتشكل الفردية في الوعي الحداثي يوحي

[1]: عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية للحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، ط1 القاهرة، 2006، ص 34.

بإضعاف النسيج الاجتماعي وتآكل الأطر الإجتماعية وهشاشة النظم التقليدية وبهذا تكون النزعة الفردية ثورة على الجماعية يقول باومان: **"لقد تراجعت الجماعة كما أن نظامها المناعي الذي يحميها من المشكلات صارت مشكلة في ذاتها "**[1].

وبالتالي فقد أصبح الفرد يدخل في علاقات ذات أرضية هشة ومرنة، مما يجعلها لا تدوم طويلا بإعتبارها بعيدة كل البعد عن المبادئ والقيم الأخلاقية، فهي في سيولة وميوعة مستمرة، تصل بالفرد في نهاية المطاف إلى فكرة اللايقين والخوف الذي يجعله ينطوي على ذاته والالتفاف حولها، مما يوحي بأن هناك مصالح وفقط في المعاملات الفردية وهذا ما أنتج لنا نوع آخر من العلاقات يسميها باومان "**علاقات الجيب العلوي أي تلك العلاقات التي يمكنهم إخراجها من الجيب عندما يحتاجون إليها ويدفعونها إلى أسفل الجيب عندما لا يريدونها وهذه العلاقات أشبه بمشروب الريبيناRibena". فهو مركز للغاية ويبعث على الغثيان ويضر بالصحة لذلك ينبغي تخفيفها بالماء عند تناولها**"[2].

2. الإنسان في مهب الحداثة السائلة:

يؤكد "**باومان**" بأننا أصبحنا نعيش مرحلة جديدة من الحداثة أطلق عليها "الحداثة السائلة" هذه الأخيرة التي أطاحت بمرحلة الحداثة وعصفت بمقولاتها وجردت الإنسان من كل ما هو قيمي أو إنساني أي أنه أصبح من دون أية مرجعية.

فالإنسان إذن الذي يقصده "**باومان**" هو إنسان مستهلك بإمتياز يستهدف الإستنزاف التام والمتسارع لكل المنتجات، بمعنى آخر بحجم متسارع وتزايد السلع، نراه يتأرجح بينها ويحاول إستهلاكها كلها، لأنه في اعتقاده تلك هي السعادة التي يبحث عنها ويريدها. وعليه

[1]: زيجمونت باومان، الحياة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والترجمة ط1، بيروت، 2016 ، ص 45.

[2]: زيجمونت باومان، الحب السائل، ترجمة حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والترجمة، بيروت، 2016.

فمصطلح السيولة الذي أطلقه "باومان" أراد به "**إستعارة للمرحلة الحالية للحداثة لأن السوائل تبرز الهشاشة والقابلية للإنكسار**"[1].

والسيولة والميوعة تكون على مستوى المادة فهي تلك الحالة التي تتغير فيها المادة من الحالة الصلبة إلى الحالة السائلة، طبعا هذه العملية الفيزيائية، أراد "**باومان**" إسقاطها على مرحلة الحداثة والإنسان الحداثي الذي أصبح يحيى الحياة الإستهلاكية وذلك إن صح التعبير نتيجة سيطرة النزعات المادية التي تهدف الإشباع الفوري والغير محدود.

وعليه فإنسان ما بعد الحداثة أو كما يسميها "**باومان**" الحداثة السائلة سيكون بحجم التسارع والتغيير الذي طال جميع مناحي الحياة، نتيجة التطورات التقنو علمية، فطبعا كما تغيرت السوق الاستهلاكية تغيرت القيم الإنسانية يقول "**باومان**" : **إن الحياة المتمركزة حول الإستهلاك فلابد من أن تستغني عن القواعد والضوابط، إنها تهتدي بهدي الإغراء والرغبات المتزايدة**"[2]. ولذلك فقد تحول مجتمع المستهلكين ناحية إشباع رغباتهم الآنية وبالمقابل الحفاظ على انتعاش الاقتصاد تحت مقولة "إشتر –استعمل-ارم"[3].

بهذا تكون ميزة مجتمع المستهلكين اليوم، فما يشتريه ويستعمله سرعان ما يتخلص منه بأقصى سرعة نظرا لظهور سلع أخرى يرغب بإقتناءها وإستعمالها، ويبقى بتلك الوثيرة.

هذا ما قلب الموازين والرؤى حول الحقائق والقيم، فلم يعد هناك مجال لما هو ثابت وحتى لما يعرف بالأخلاق الصلبة، فكل شيء في تغيير -صيرورة حسب عبارة هيروقليطس الشهيرة.

وهذا الإستهلاك المفرط لدى الإنسان المابعد حداثي سيولد له روح الإدمان والمواصلة في الإقتناء، مما يجعله يعيش ذلك الخوف من فقدان ما يملكه أو انقطاعه عنه، فالشخص الذي تعود على إستهلاك الأنترنت مثلا وتصفح مواقع التواصل الاجتماعي لن

[1]: زيجمونت باومان وآخرون، مستقبل النظرية الإجتماعية، ترجمة يسرى عبد الحميد أرسلان ، مركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2014، ص 49.

[2]: زيجمونت باومان، الحداثة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر، الشبكة العربية، بيروت، 2016، المرجع السابق، ص 131.

[3]: المرجع السابق، ص 199.

يتقبل قلة تدفقها أو منعها عنه لأنها أصبحت جزءا لا يتجزأ من حياته، كذلك الشخص الذي إعتاد على لبس أغلى الماركات العالمية فإنه سيصبح مهووسا بها ولن يرضى بالتقليد وعليه فقد تمكنت النزعة الإستهلاكية من تحويله: إلى سوق بلا قرار يمكن أن تلقى به بالسلع وكلما زادت عجلة الإنتاج في الدوران وقف الإنسان لا في مركز الكون كما هو الحال مع الفلسفات الإنسانية وإنما مثل الثقوب سوداء في الفضاء والتي تمتص كل شيء وينعدم فيها المكان والزمان[1].

وهذه الحالة التي آلت إليها الإنسانية ما هي إلا ردة فعل وإفراز لتلك الحالة التي كانت تعيشها في مرحلة الحداثة الصلبة، فحالة التشظي وموت القيم الإنسانية في تلك المرحلة فتح المجال لظهور إنسان عبثي، غير مسؤول، مجرد من القيم الأخلاقية فاقد للحساسية.

فحسب "**باومان**" الإنسان ليس إنسانيا بمجرد أنه بشر وإنما يصبح كذلك حينما يستطيع السماع لغيره ومحاورتهم ومشاركتهم ما يعيشونه وهذا ما يخلق جو المحبة والألفة بين البشر ويرجع إنسانية البشر[2].

وبالتالي الحل الذي يراه "**باومان**" لإستمرارية الحياة الإنسانية هو عودة القيم الأخلاقية والدينية ولهذا نجده يستلهم من (التلموذ) مقولة "**أحبب لجارك كما تحب نفسك**" طبعا هذا ما يولد ميلاد إنسانية بالمعنى الحقيقي والقيمي.

ولذلك فلا مناص اليوم من عودة "**المقدس**" في الخطاب المعاصر لإستعادة ما سلب من الإنسانية من القيم ومن ثمة تفتح مجالا لحياة أكثر تفاهما وتسامحا وأخلاقاً.

ثالثا: الحداثة المفرطة وعصر الفراغ الأخلاقي عند جيل ليبو فتسكي

يؤكد جيل ليبوفتسكي Gilles Lipovetxky (؟-1944) فيلسوف وكاتب وعالم إجتماع فرنسي معاصر-أن مشروع الحداثة لم يكتمل بعد على حسب تعبير هابرماس، فهو يطلق عليها اسم الثورة الحداثية الأولى، ويحددها زمنيا بالفترة الممتدة من القرن الثامن عشر إلى غاية سنة 1960م.

[1]: عبد الوهاب المسيري، دراسات في الحداثة الغربية، المرجع السابق، ص 42

[2]: زيجمونت باومان، العلاقات في زمن الاستهلاك، إنسان بلا روابط، تر فاطمة نصر، إصدارات سطور، القاهرة، 2004 ، ص 233.

وبالتالي يقدم لنا ليبوفتسكي نظرة فريدة من نوعها عن الحداثة خاصة حينما قال "**إنها النموذج الأول المتفائل من الحداثة رغم التناقضات المحيطة بها، وكأنه في إعادة تشكيل وتدوير بجودة عالية وبدقة متناهية**"[1]. وعليه فالحداثة بالنسبة له ثورة ضد كل نظام سائد أو سلطة سواء كانت دينية أو سياسية، وهي ظاهرة مستقلة عن كل ما هو تقليدي.

طبعا هذه المرحلة أنبأت بظهور مرحلة ما بعد الحداثة خاصة بعد سقوط الأنظمة السياسية وتشظي مقولة الذات والدعوة إلى موت الواجب الأخلاقي وعليه يقدم لنا ليبوفتسكي معنى آخر لما بعد الحداثة خاصة عندما إعتبرها ظاهرة معقدة تحمل عدة تأويلات وتوجهات.

وعليه فمرحلة ما بعد الحداثة لحظة تاريخية دقيقة في حياة الفرد الذي تحرر من مختلف التوصيات والواجبات الأخلاقية مما فتحت له طريقا لتقدير الذات واستقلالها وتحقيق رغباتها انطلاقا من المتعة التي تحصلها من عملية الاستهلاك المتزايد لمختلف المنتوجات والماركات العالمية، وعليه تحول المجتمع إلى مجتمع الاستهلاك المفرط والفردانية لفائقة التي مهدت لظهور عصر الحداثة المفرطة.

1. الحداثة المفرطة:

مما لا شك فيه أن مصطلح "**الحداثة المفرطة**" هو مصطلح ليبوفتسكي بامتياز وقد جاء حسب تعبيره كرد فعل على مصطلح ما بعد الحداثة الذي لم يعد يستوفي القدرة على الإلمام بالسرعة الهائلة للتكنولوجيا المتوافدة على هذا العالم، فعصر ما بعد الحداثة أصبح مصطلحا رثا بالنسبة له وعليه وجب استبداله "**بالحداثة المفرطة** " التي ستكون أنسب لما هو منتشر في المجتمع من إفراط في التكنولوجيا وإفراط في الاستهلاك.

"**فالحداثة الفائقة هي نمط أو نموذج أو مرحلة في مجتمع يعكس عمق وحدة في إدراك الحداثة أما أهم مميزاته التي تعكس عمق وحدة حداثته فتتضمن: إيمانه**

[1] : Gilles Lipovetsky, le bonheur paradoxall, Essai sur la société d'hyper consommation, Edition Gallimard, paris, 2006, p8.

العميق بالقدرة البشرية على فهم وضبط ومعالجة كل جانب من جوانب الخبرة الإنسانية، التي تتضح في الالتزام المتزايد بالعلم والمعرفة وخصوصا ما يتعلق بتقارب حقلي البيولوجيا والتكنولوجيا"[1].

كما يتضح لنا موقف "**جيل ليبوفتسكي**" من ما بعد الحداثة من خلال كتابه أزمنة الحداثة المفرطة لكي يشكل نقطة إنطلاق لخطاب جديد في المعرفة وهنا يلتقي ويشترك مع أستاذه "**ليوتار**" الذي أشار هو الآخر للخطاب الثقافي ما بعد الحداثي وحدده بأنه كل تشكيك في ما وراء السرديات وذلك من خلال كتابه المعروف حالة ما بعد الحداثة.

فليبوفتسكي يعتقد أن "**ما بعد الحداثة وقعت في خطأ فادح حين رفضت فكرة التغيير العقلاني رغم أنها في الوقت ذاته تقبلت فكرة أن الماضي وأثرياته يمتلك قيمة مساوية لقيمة الحاضر. كما أنها عبرت عن هذه القيمة بواسطة هياكل افتراضية لا تحمل معنى دائما أو ثابتا**" [2].

وعليه فحالة ما بعد الحداثة حسبه لا تدعو إلى فرض قطيعة مع الحداثة وإنما تجهيز كل القوى لعبور تلك المرحلة إلى مرحلة الحداثة المفرطة بأقصى سرعة ومنه فهي ليست حركة تجديدية بمعنى تجاوز القديم ولكنها محاولة في تسريع وتيرة الانتقال من الحداثة إلى ما بعدها وأخيرا إلى ما يسميه بالحداثة المفرطة.

وفي كتابه أفول الواجب يضع لنا تعبيرا آخر عن الحداثة المفرطة بقوله "**إن مجتمعا جديدا من الحداثية يبدأ في الظهور، وليس مهما أنه ينبثق من عالم التقاليد ليصل إلى العقلانية الحداثية، ولكن المهم أنه يحدث الحداثة ذاتها وأنه يعقلن العقلانية: وبكلمات أخرى فإنه يحطم القدماء والروتين البيروقراطي ويضع حدا للتصلب المؤسساتي والأغلال الحمائية.**

مخصصا كل شيء حتى يحرره من الاعتماد على الظروف المحلية ويعزز في الوقت ذاته التنافسية، أما الرغبة البطولية في خلق مستقبل يشع بالحب والوئام فقد

[1]: أماني أبو رحمة، نهايات ما بعد الحداثة : إرهاصات عصر جديد ، دار ومكتبة عدنان ط1، بغداد، 2013، ص 142.
[2]: المرجع السابق، ص 141.

استبدلت بالنشاط الإرادي-الحماسة الكبيرة للتغيير والإصلاح والتكيف- المحروم من أفاق الثقة أو الرؤية لتاريخية الكبرى»[1].

وبالتالي تكون الحداثة المفرطة نمط غير معهود تتحكم فيه الوسائل الإعلامية لتخلق لنا مجتمعا مصطنعا من مجموعة الوقائع الحقيقية كما أن المجتمع فائق الحداثة هو المجتمع الذي تهيمن فيه مبادئ الحداثة الثلاثة: السوق والفردية الديمقراطية وكذلك التقنو علمية.

2. مظاهر الحداثة المفرطة:

أ. الشاشة والإعلام:

يمثل الإعلام بغزارته اليوم أحد أكبر العلامات التي ميزت الحداثة المفرطة حيث مثلت الشاشة تعبيرا عن رغبات ومكبوتات وأحلام إنسان الحداثة المفرطة.

ويعتبر زمن الزخم الإعلامي والاتصال زمنا فارغا من كل المعاني والقيم الأخلاقية حيث ضاعت فيه كل الميزات الإنسانية.

وإذا كانت الصورة الإشهارية، حسب بعض الباحثين تتخذ بعدا مرجعيا في وظائفها بالتركيز على مختلف الطاقات والتمثيلات المرجعية التي تتميز بها في التركيب والتعبير الإستراتيجي وفي الإيحاء فإن بعض الباحثين الذين يهتمون بثقافة الصورة في المجتمع ما بعد الحداثي والرقمي يعتبرونها كممارسة كلاسيكية واصفة لأن لها حدود تحقق التوافق والإنسجام بين التمثيل التعبيري والوقائع والحقائق المباشرة فهي تقريبا تشكل نظاما وخزنا معتبرا للمضامين المرجعية التي تعمل على تحديد الفعل المؤسس للإقناع على الجودة أو استرجاع واقع العالم، والإقتراب من وقائع الحياة اليومية[2].

ولعل مجتمعات الشاشة و الصورة اليوم تلقت جزء كبيرا من النقد لأن طبيعة استخدامها الجديد في المجتمع الإستهلاكي تعترف فقط بالتصوير الخالص لأشكال المتعة

[1]:Gilles lipovetscty, le crépuscule du devoir, l'éthique indolore des nouveaux temps démocratique, édition Gallimard, Paris, 1992, P 43.
[2] : J.M-Ffloch, sémiotique, Marketing et communications 4ème édition, 2003 puf, P 193.

والإستلهام، وهذا النموذج الجديد الذي شهد ظهور الفردانية الجديدة "nooé-indigudualusme". هذا بالتحديد ما ظن به جيل ليبوفتسكي حينما أقر أن هناك تعارض واضح بين التصور النفعي للقضايا التي تهم المجتمع وبين الرغبات الفردية والحوافز التي تركز عليها الصورة الإشهارية[1].

هنا يتسائل ليبوفتسكي عن آثار هذه الشاشات المتكاثرة في مجال العلاقة بالآخر وبالعالم الخارجي، والعلاقة بالجسد والأحاسيس، كما يستفهم عن شكل الحياة الثقافية والديموقراطية .

فهذا الإفراط الحداثي في حركة متزامنة تشمل التكنولوجيات ووسائل الإعلام . على الإقتصاد والثقافة، على الإستهلاك والجماليات تتبع السينما الفاعلية نفسها، ففي اللحظة التي تتأكد فيها الرأسمالية الفائقة والإعلام الفائق والإستهلاك الفائق المعولم بدأت السينما على وجه التحديد مهنتها باعتبارها شاشة شاملة [2].

3. المرأة:

وتعد المرأة أحد أكبر المواضيع التي تجلت فيها الحداثة المفرطة بعد أن مرت بعدة مراحل وتغيرت منا شكل لآخر. فالمرأة حسبه أصبحت تبحث عن جمالية الجسد بعيدا عن كل تشويه لجمالها من شيخوخة وسمنة.

وبالتالي لم تعد المرأة تلك التابعة للرجل والتي يشكلها كيفما يشاء من خلال ما إصطلح عليها بالمرأة الوبيلة والمرأة المقدسة (وهما النوع الأول والثاني للمرأة بالنسبة ليبوفتسكي).

أما الشكل الثالث وهو المرأة اللامحدودة وهي إمرأة لا تحدها حدود في سعيها الحثيث نحو الندية والمساواة بينها وبين الرجل وذلك بتجاوز تبعيتها له، خاصة وأنها في فترتنا الراهنة اقتحمت السلطة وتقلدت المناصب الحكومية الراقية ومصير هذه المرأة الراهنة

[1] : Gilles lipovetsky, le bonheur paradascal, pp.165-166

[2]: جيل ليبوفتسكي وسيروي جان، شاشة العالم، ثقافة وسائل الإعلام والسينما في عصر الحداثة الفائقة ، تر راوية صادق، المركز القومي للترجمة، ط1، 2012، ص 11.

يطرح جملة من الأسئلة الوجيهة مثل ما الدراسات التي تقوم بها المرأة؟ وبغية أي مهنة؟ أي مسار مهني تنتجه المرأة؟ هل تتزوج أم تعيش مع الشريك خارج مؤسسة الزواج؟ هل تطلب الطلاق أم لا؟ كم طفلا تنجب ومتى؟ هل تنجب داخل مؤسسة الزواج أم خارجها؟ هل تعمل بدوام كامل أم جزئي؟ كيف توفق بين الحياة المهنية والأمومة[1].

ولعل الهاجس الأكبر الذي يشكل مصدر تهديد للعالم الأنثوي هو الخوف المزمن من تقدم العمر وبروز التجاعيد والشيخوخة والسمنة ومشكلة الدهون كلها علامات تحطيم القوام النسائي وتعرضهن للكآبة والحزن لذلك كانت أشد رغبة ملحة لديهن تتمثل في إصلاح أو إخفاء كل علامات الإنفلاش والرخاوة التي تصيب البدن. من أجل ضمان دوام جمالهن، وهكذا فإن أعظم ما يهيمن على الأفق النسائي الجديد كما يراه ليبوفتسكي فيما يتعلق بالجمال معياران هما: مقاومة السمنة ومقاومة الشيخوخة وتتجلى هذه النزعة في ارتفاع إستهلاك مستحضرات التجميل وصارت منتجات العناية تحتل المرتبة الأولى بين مبيعات مستحضرات التجميل [2].

هكذا أضحى مجتمع الحداثة السائلة يميل إلى عبادة الجسد والحفاظ على جماليته ورشاقته حتى إن كان الثمن هدر أموال بالغة من أجل إقتناء كل أنواع المستحضرات السحرية في نظرهم وبالتالي لم يعد همه هو خلق القيم وإنما إستهلاك المنتوجات العالمية.

4. الإستهلاك المفرط:

يعرف ليبوفتسكي الإستهلاك المفرط بقوله: "**الإستهلاك الذي يمتص ويكمل مزيدا من مجالات الحياة الاجتماعية ويشجع الأفراد على المتعة لا من أجل تحسين حياتهم الإجتماعية، إن مجتمع الحداثة المفرطة مجتمع يتميز بالحركة والتدفق والمرونة**

[1]: جيل ليبوفتسكي، المرأة الثالثة، ديمومة الأنثوي وثورته ، ترجمة دنيا مندور، مراجعة وتقديم جمال شحيذ، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2012، ص 234-235.

[2]: المرجع السابق، ص 135

والاستهلاك بلا حدود: الاستهلاك من أجل المتعة، فضلا عن أنه يبتعد عن المبادئ العظيمة التي هيكلت الحداثة أكثر من أي وقت مضى"[1].

ففي المجتمع الإستهلاكي المعاصر، تم إزاحة العمل كقيمة اقتصادية واتجه تقدير المجتمع نحو رفاهية الفرد، والوقت الحر، وفي هذا السياق نجد إرجاع فكرة الواجب نحو الذات والإلتزام بالواجب الأخلاقي تجاه المجتمع[2].

وبالتالي فالفرد المستهلك والمفرط في إستهلاكه لمختلف المنتوجات هو الإنسان النموذجي بعيدا عن ذلك الفرد الذي كان يتمثل بأخلاق الواجب وعليه فقد نادى ليبوفتسكي بأفول الواجب حيث أصبحنا نعيش عصر وثقافة ما بعد الواجب والذي من شأنه ساهم في تغيير ثقافة الإنسان، فما كان مقدسا ومثاليا في المجتمعات الحداثية تم القضاء عليه وتغييره لأن هذا الإنسان أصبح همه الوحيد هو المتعة والإستهلاك المفرط مما نتج عنه ما يسميه بعصر الفراغ والعدمية حيث تلاشت مختلف القيم الإنسانية، وحلت محلها ثقافة جديدة تعتمد على متعة الجسد وتحسين الظروف الحياتية.

فالمجتمعات الفردانية الفائقة أصبحت تهتم أكثر بالمسائل الإستهلاكية، بدلا من الإعتناء بالقيم الإنسانية والأخلاقية وبالتالي فمسألة القيم الأخلاقية بالنسبة لهم أصبحت تقاس بما تسهل التعايش دون خلافات ونزاعات.

وعليه أصبحت ثقافة الإستهلاك إحدى المكونات الأساسية التي يقوم عليه المجتمع الفرداني، إضافة إلى مختلف الإيديولوجيات الليبرالية والتي تحولت هي الأخرى إلى معايير وقيم إستهلاكية تخضع للتحكم من طرف كبرى المؤسسات ووسائل الإعلام وشبكات التواصل والأنترنت.

5. **الموضة:**

[1]: Lipovtsy crilles, l'empire de l'éphénréra: la mode et son destin dans les sociétés modernes, Edition Gallinord, Paris, 1987, p 11.
[2]:gilles lipovetsky, le crepuscule du devoir, pp221- 228

يؤكد ليبوفتسكي أن موجة الموضة قد اكتسحت جميع الميادين والمجالات حتى أضحت ملاذ الإنسان والمجتمع بصفة عامة فهي في وتيرة متسارعة جدا. فلا تلبث أن تظهر ماركة معينة إلا وتظهر أخرى ليجد الفرد نفسه ضائعا بين المنتوجات العالمية، "**إن الموضة بحق امبراطورية لعصر الحداثة المفرطة لكنها إمبراطورية واهية وعابرة وزائلة**"[1].

وبالتالي فقد أصبح الإستهلاك يرتبط بعصرة تمجيد الموضة والترفيه.

6. الإنسان المستهلك نموذجا لعصر ما بعد الواجب

أ. عصر ما بعد الواجب:

تمثل ثقافة ما بعد الواجب عصرا جديدا تغيرت فيها ملامح المجتمع ومبادئه، حيث حمل لواء القضاء على كل ما هو قديم من توابث وقيم، مما يفتح المجال للتغيير المستمر، فقد جاء هذا العصر لإزاحة كل ما هو تقليدي ومحاولة القضاء على الواجب والدعوة إلى أفوله، مما أفرز لنا إنسانا جديدا يتماشى وقيم هذا العصر مفرطا في الإستهلاك مبتعدا عن كل ما فيه من قيم . فقولنا عصر ما بعد الواجب فيه إشارة إلى الربط بين الواجب الأخلاقي ونهايته الجذرية والإعلان عن أفوله وهنا نجد جاكلين روس في كتابها الفكر الأخلاقي المعاصر تبين كيف أن جيل ليبوفتسكي في كتابه "**أفول الواجب**" يتحدث عن إنهيار القيم الأخلاقية العليا، التي كانت تنظم المجتمع الحداثي حيث أشار إلى منطق ما بعد الأخلاقوية وهو منطقنا فمجتمعاتنا الديموقراطية تعد داخلة في ثقافة ما بعد الواجب[2].

طبعا هذا يبرز ميلاد عصر جديد انهارت معه كل القيم الحداثية بإعتباره يفسح المجال لثقافة ما بعد الواجب، فهذا الأخير الذي مثل عمق تفكير المجتمع الحداثي وروحه، آن آوانه للانهيار مع هذا العصر.

فبعد أن نجحت الحداثة في تجسيد وتأسيس الواجب الأخلاقي بعيدا عن الدين والقوى الغيبية التي سيطرت في العصور الوسطى مع تقدم وعود السعادة والحرية للإنسان ها هي في الوقت نفسه تضيق الخناق عليه من خلال فكرة الواجب الأخلاقي نفسه، ذلك لأن

---

[1] : gilles lipovetsky, le crepuscule du devoir, p 46.

[2]:جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 2001، ص 104.

إقامة أخلاق علمانية مؤسسة للنظام الإجتماعي وأجنبية عن كل دينا سماوي هددت بعده المقدس: لقد حل محل الواجب الديني القديم دين مغال حديث هو دين يجب أن تفعل[1].

فالحداثة الأخلاقية استهدفت النكران التام للذات مما جعلتها مرهقة من خلال إلزامها بهذا الواجب المتعالي والذي يفوق طاقتها، ولعل هذا النكران للذات كان الأصل الأول لإنبعاث عصر ما بعد الواجب، هذا العصر الذي تشكلت ملامحه مع ميكافلي فقد أرجعت الكرامة للتصرفات الأنانية وبدأت دائرة المثل العليا تتلاشى من شترنر إلى فرويد وصولا إلى نيتشه، فقد باتت الأخلاق معهم تعبيرا عن وعي زائف يخفي المصالح والرغبات الفردية[2].

وهذا ما أدى بالإنسان لكسر هذا الواجب والتمرد عليه والنداء بأفوله لتحل الذات محله وتصبح معيارا جديدا للقيم إنطلاقا من حبها لنفسها وسعيها وراء متعتها وسعادتها، مما يوحي بانبعاث واجب جديد يتماشى وعصر ما بعد الأخلاق الذي مهد لظهور العدمية- عدمية الزوال وزوال كل شيء وسرعة تغيره، إنه الشكل العشوائي واللامبالي، إنه النفي الأسطوري لكل شيء ... إنه الزوال وحسب[3].

وعليه تتغير الموازين وتسقط الواجبات لتحل محلها نماذج جديدة لعصر جديد وفي هذا يقول ليبفوتسكي: "**نعني بالمجتمع ما بعد التخليقي post-moraliste العصر الذي يتم فيه تخفيف الواجب وإضعافه ونزع الشرعية اجتماعيا عن فكرة التضحية بالذات ولا تتطلب الأخلاق تكريس النفس لغاية عليا متجاوزة الذات**"[4].

وبالتالي فقد إنتقل الإنسان من تقديس هذا الواجب المتعالي إلى واجب آخر يخدم ذاته ويعيد لها قيمتها منتهجا مصلحة هذه الذات التي جعلت سعادتها شعارا جديدا لهذا الواجب، ومنه فهذا الواجب يقدس الإنسان قبل كل شيء يقوم فيه على الاختيار وتسبق مصلحة الذات وسعادتها وربط الواجب بثقافة المتعة يجعله متغيرا، فهو قابل للإستبدال

[1]:جيل ليبوفتسكي، أفول الواجب الأخلاقي، الأخلاق غير المؤلمة-الأزمنة الديموقراطية الجديدة، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، 2018، ص 29.

[2]: المرجع السابق، ص 32.

[3]:جان بورديار ، المصطنع والاصطناع، مرجع سبق ذكره، ص 241.

[4]:جيل لينوفتسكي، أفول الواجب، مرجع سبق ذكر ة ص 54-5 5.

في كل لحظة وهذا ما يطلق عليه زيجمونت باومان بالسيولة حيث يقول "**مجتمع حديث سائل وهو مجتمع تتغير فيه الظروف التي يعيشها أعضاؤه بسرعة لا تسمح باستقرار الأفعال**"[1].

ب. الأخلاق الفردانية والإنسان المستهلك:

كل هذه التغيرات والإنتقالات المتسارعة والدعوة لأفول الواجب كان لها الحظ الأوفر في إنتاج صورة جديدة لإنسان ما بعد الواجب، حيث شهد العالم المعاصر اليوم صيغ جديدة للإنسان، دفعت به قطع الصلة مع كل مرجعية حداثية سواء كانت دينية أو أخلاقية، فقد بات هو المشرع الأساسي لقيمه الأخلاقية مستهدفا تحقيق جميع مستلزماته المادية للحصول على متعته وسعادته، فهو لا يهتم بتحصيل القيم بقدر ما يهتم بتحصيل المتعة وهذا راجع بالطبع إلى المجتمع الإستهلاكي الذي يحياه ووجد نفسه فيه كنتيجة حتمية ويمكن أن نطلق على هذا التحول جملة من الصفات المادية، إن لم يعد الإنسان في بعض تجلياته ذلك الكائن العاقل الأخلاقي الذي يوجه أفعاله وفق واجبات وقيم تتجاوز رغباته الخاصة، بل أصبح في ظل هيمنة النزعة الاستهلاكية ومنطق اللذة والمنفعة أقرب إلى إنسان تحكمه الرغبة والسعي وراء المتعة، مما أدى إلى تراجع حضور الواجب والالتزام الأخلاقي في توجيه سلوكه، فهو نموذج أخلاق السعادة الفردانية "**وما تنطوي عليه من قيم الإستهلاك فحضارة الرفاهية الإستهلاكية هي التي أدت إلى دمار إيديولوجيا الواجب المجيدة، فخلال النصف الثاني من القرن أذاب منطق الاستهلاك الجماهيري المواعظ التخليقية وقضى على الإلتزامات المتشددة وأنجب ثقافة تتغلب فيها السعادة على الأوامر الأخلاقية**"[2].

ومنه يظهر لنا بجلاء كيف أن عصر ما بعد الواجب قد أنتج لنا مجتمعا إستهلاكيا بالدرجة الأولى يسعى لإشباع حاجياته المادية من أجل إدراك السعادة هذه الأخيرة هي

[1]: زيجمونت بارمان، الحياة السائلة، مرجع سبق ذكره ، ص 21.

[2]:جيل ليبوفتسكي، أقول الواجب، مرجع سبق ذكره، ص 57.

سعادة زائفة وفقط لأن المجتمع الإستهلاكي جعل من الإنسان ما بعد الواجب لا يحس بالشبع، بل هو في إستهلاك دائم.

فالإستهلاك هو الطريق الذي انتهجه هذا الإنسان ظنا منه أنه سبيله لتحصيل السعادة.

إن إنسان ما بعد الواجب يرفض أي سلطة أو إلزام للذات حيث يعتقد أن خلاصه يكون بالتخلي عن كل القيم العليا التي كانت تخنقه وتنكر ذاته. لكن ما لا حظناه كان عكس ذلك فقد زاد شقاؤه وبؤسه أكثر من ذي قبل حيث أصبح يبحث عن سعادة خيالية وهمية.

لقد أصبح إنسان ما بعد الواجب صورة فاسدة ومنحطة تمر على تاريخ الإنسان حيث جعل منه المجتمع الاستهلاكي إنسانا جامدا فاقدا للعلاقات متصدرا لمصالحه الشخصية حيث فقد الثقة من كل من حوله فحسبه الآخرين يقيدونه ويسلبونه حريته ومن هنا نجد أن العلاقات الإنسانية في المجتمع الإستهلاكي قد فقدت ديمومتها وصار كل شيء قابلا للتخلي عنه والتخلص منه على غرار الحب والعمل والأسرة والواجب وحتى التخلص من الذات نفسها فقد بات لكل فرد القدرة على تصنيع ذاته الخاصة التي يشتهي[1].

هذا ما جاء به عصر ما بعد الواجب هدم للعلاقات وتفككها، وجري كل شخص وراء مصالحه المادية خفية تهميشه، فقد أصبح من الواجب الإمتثال لثقافة الإستهلاك وإتباع الموضة حتى يحافظ على وجوده في ظل هذا الزخم الهائل من المنتوجات.

وبالتالي فقد تشكل إنسان جديد نموذج لعصر ما بعد الواجب إنسان هش، خائف، قلق، متوتر من كل شيء فقد أصبح ما حوله يمثل هاجسا كبيرا بالنسبة له للمحافظة على ذاته التي أخرجها من عصر الإلزام والنكران وعليه فقد أضحى يهاب الآخرين، والموت والمستقبل، على حد تعبير باومان الخوف السائل الذي تسلل إلى حياة الإنسان وذلك لأن

[1]: شرف الدين سامية، أبناء المجتمع السائل: كل فرد قادر على تصنيع ذات خاصة، مجلة الدوحة، العدد 133، 2018 ، ص 36.

"الحياة السائلة محاطة بالمخاطر يحياها المرء في حالة اللايقين الدائم وأشد هاجس يساور المرء في هذه الحياة هو الخوف من أن تأخذه على حين غرة"[1].

فالحزن والأسى الذي كان يشعر به من قبل تحول إلى حالة من الخوف والهلع المستمر وطبعا هذا الشعور كان نتيجة حتمية للمجتمع الإستهلاكي الذي أراد دائما السيطرة عليه وعلى مشاعره.

وكما أن ثقافة الإستهلاك لا تحدها موضة معينة لأنها تظهر بأنماط متعددة ومتغيرة فحالات الخوف أيضا لا يمكن حدها هي الأخرى لأن الإنسان أصبح يعيش عصر مليئا بالأخطار هذه الأخيرة التي صنعها بيده وعجز عن حدها والسيطرة عليها، فكلما يمضي قدما يجد نفسها أمام خطر جديد وبالتالي شعوره بالخوف المفرط زاد من سيولته.

[1]: زيجمونت باومان، الحياة السائلة، مرجع سبق ذكره ،ص 22.

خلاصة الفصل الأول:

هكذا سعت الأخلاقيات التطبيقية إلى تغيير مسار الفكر الفلسفي تماما بعدما كان هذا الأخير يبنى صرحه الميتافزيقي، ليغير اتجاهه نحو تطورات العلم والتكنولوجيا، وما أفرزته من نتائج وانعكاسات على الإنسان وبيئته. فقد أضحت الضرورة تلح على مواكبة هذه الإنجازات العلمية ومحاولة دراستها من جانبها القيمي والأخلاقي، والعمل على تنظيم ممارساتها داخل مختلف ميادين العلوم والتكنولوجيا.

وبالتالي فقد عملت الأخلاقيات التطبيقية بكل فروعها ومجالاتها على مواكبة التطورات البيوتكنولوجية وأكثر من ذلك فقد تطرقت وتوغلت إلى عقر دارها محاولة فحص المعضلات الأخلاقية التي تطرحها، وهذا ما حاولنا التطرق إليه من خلال هذا الفصل وإلقاء الضوء على هذا الفرع الجديد محاولين تحديد دلالاته وتطوراته، وكيف حاول تحديد القضايا الأخلاقية وسط الزخم الهائل للتطورات العلمية.

الفصل الثاني:

التحديات الأخلاقية للتقنية

خطة الفصل الثاني

تمهيد.

المبحث الأول: في الفلسفة التقنية

أولا: مفهوم التقنية ودلالاتها

ثانيا: علاقة التقنية بالعلم.

ثالثا: علاقة التقنية بالفلسفة.

المبحث الثاني: الخطابات الفلسفية المعاصرة في التقنية

أولا: هيدغر ومشكل التقنية

ثانيا: الخطاب النقدي لمدرسة فرانكفورت.

ثالثا: الخطاب العلمو تقني عند إدغار موران.

المبحث الثالث: إنعكاسات التطبيقات التقنية على الإنسان المعاصر

أولا: عصر الخطر التكنولوجي.

ثانيا: نحو رؤية جديدة للإنسان

ثالثا: أخلقة التقنية

خلاصة.

تمهيد :

يشهد عصرنا الحالي وثيرة متسارعة لتطور مختلف العلوم والتكنولوجيات بمختلف أشكالها، ولعل أهم سبب في ذلك يرجع لظهور ما يعرف بالتقنية هذه الأخيرة ساهمت في رفع الغبن على هذا الكائن من جهة وإدخاله في متاهات من جهة أخرى، حيث أضحى يعيش في مفترق الطرق بين إغراءات التقنية وتطوراتها وبين سلبياتها وأخطارها التي تحدق بكينونته والبشرية أجمع، فالتقنية لم تعد مجرد أدوات محايدة تستخدم في إطار محدد بل أصبحت قوة مؤثرة تمتد آثارها إلى مجالات الهوية الإنسانية والخصوصية والأمن والعدالة الاجتماعية وتفرض على المجتماعات والمؤسسات إعادة النظر في منظوماتها الأخلاقية والقانونية وهذا ما يفسر التوتر القائم بين إمكانات التقنية التي تسعى إلى تعظيم الكفاءة وتوسيع القدرات البشرية وبين الإعتبارات الأخلاقية التي تهدف إلى حماية الإنسان وضمان إحترام قيمه الأساسية.

وعليه حاولنا من خلال هذا الفصل تسليط الضوء على مختلف التحديات التقنية في صياغة أطر أخلاقية قادرة على مواكبة سرعة التطور التقني والإشارة إلى مختلف جوانبها وتأثيراتها على الإنسان والمجتمع.

فكيف يمكن موائمة التطور التقني المتسارع مع منظومات القيم والأخلاق الإنسانية؟ وإلى مدى تسهم التقنية في إعادة تشكيل حدود الأخلاقي؟ وكيف أضحت موضوعا أساسيا للبحث الفلسفي ومحور إهتمام الفلاسفة؟ وما هي الخطابات الفلسفية المعاصرة التي عمدت على إنتقادها ووضع حدود فاصلة بينها وبين المعايير الأخلاقية.

المبحث الأول: في الفلسفة التقنية

أولا: مفهوم التقنية ودلالاتها

1. تعريف التقنية" Technique :

يعتبر لفظ التقنية من أكثر الألفاظ إستخداما في عصرنا الراهن، ويبدو أنه بقدر ما يزداد شيوع استخدام اللفظ بقدر ما يزداد الغموض واللبس.

ولهذا نجد التقنية تستعمل في عدة ميادين ومجالات مما جعلها مطاطية بحسب إستخداماتها وعليه يمكن تقديم مجموعة من المفاهيم التي من شأنها تقريب المصطلح.

2. التعريف اللغوي:

هي كلمة مشتقة من **technikos** وهي لفظ ذات أصل يوناني معناها الفن والصناعة و **techni** بالمعنى اللفظي تعني عمل يدوي أو المهارة في صناعة شيء ما[1].

ويعرفها آندري لا لاند من خلال قوله : تقني (فني ، علمي، صناعي) وهي كل ما يتعلق بالطرق الفنية العلمية أو الصناعية. أطلق اسم تقنية على التربية التي تسمح لكل فرد بأنا يقوم بمهمته على أفضل وجه ممكن[2].

أما جميل صليبا فيعرفها بقوله، التكنولوجيا، علم التقنيات وهو يدرس الطرق التقنية من جهة ما هي مشتملة على مبادئ عامة أو من جهة ما هي متناسقة مع تطور الحضارة وأهم المسائل التي يبحث فيها هذا العلم ثلاث:

- وصف الفنون الموجودة في زمان معين وفي مجتمع معين وصفا تحليليا دقيقا.
- البحث في شروط كل موجودة من القواعد الفنية وقوانينها لمعرفة أسباب إنتاجيتها العالمية.
- دراسة تطور الطرق التقنية في أحد المجتمعات الإنسانية أو في مجتمع إنساني عام[3].

---

[1]: إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدجر ، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، الجزائر، 2006، ص 25.

[2]: آندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، المجلد الأول، ط1، بيروت، 2001، ص ص 127-142.

[3]: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1986، ص 333.

ويعرفها مراد وهبة في معجمه الفلسفي بإرجاعها إلى أصلها اليوناني وهو Techni ومعناها هو الفن أو الصناعة وقد وردت على أنها جملة المبادئ أو الوسائل التي تعين في إنجاز شيء أو تحقيق غاية معينة، وتقوم على أسس علمية دقيقة[1].

3. المدلول الفلسفي:

يعرفها "**هيدغر**" على أنها طريقة للكشف أو اكتشاف غير محجوب، أو هي الحقيقة في المكان تنشر وجودها بشكل منظم، وهي بالمعنى الشامل جميع الميادين الكائنة التي تشكل في كل لحظة تجهيزات لكل كائن[2].

وبهذا المفهوم تصبح التقنية هي النمط الجديد الذي يحاول من خلالها الإنسان الوصول إلى حلول وأجوبة لكل ما يعتريه من معيقات وعراقيل.

فالتقنية إذا هي النظرة العامة لتلك القوانين العلمية المضبوطة التي تسمح بالتطور الإنساني، وتكون منظمة إذا كانت هناك إمكانية إنتاج صناعة جيدة من طرف كل إنسان في مهنته الخاصة[3].

وإذا أمعنا النظر في مسألة التقنية وجدناها من إنتاج البشر فهم من اعتمدوهما لأول مرة لتحقيق أغراضهم الشخصية فهي وسيلة الحياة، الأولى ما قبل مرحلة المعرفة من أجل التعامل مع وسط أو طبيعة غير مهيأة للعيش السهل من جانب وقابلة للتشكيل من جهة أخرى.

بالإضافة لعملها على التأقلم مع العالم الخارجي فهي أيضا -التقنية- تساهم في بناء العديد من القيم الإنسانية التي تساهم في الوجود الإنساني وقد عرف ليغي إميل بريهيه" **التقنية أنها حدث في قوانين سير الإنسانية ويؤكد في ذلك على القوانين العلمية الأخلاقية الاجتماعية وحقيقة الفكر هنا تتعلق بمدى ترابط وتماسك الفن بأخلاق العقل**"[4].

---

[1]: مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، د.ط، القاهرة، 1998، ص 60.

[2]: إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدغر، مرجع سبق ذكره، ص 41.

[3] : André lalande, vocabulaire technique et critique de la philasophie, Ed, presses universitaire de france, 1962, P1105

[4] : ibid, P1106

من خلال هذا التعريف نستنتج بأن التقنية عملت دائما على إيجاد قوانين تسير الإنسانية بمختلف تشعباتها، خصوصا وأنها رافقته منذ القديم لكن بصور مختلفة، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على مدى صلاحيتها داخل الوجود الإنساني حسب تعبير هيدغر في كتابة إشكالية الوجود والتقنية.

وبصفة أخرى فإن التقنية: "تمثل أبعاد مسيرة التطور المعرفي والحضاري الذي عرفته المجتمعات المتقدمة في العالم الغربي، والقائمة على العقلانية والحرية والتقدم، خاصة من القرن الثامن عشر ميلادي[1].

والمقصود هو عصر الأنوار أو التنوير الذي أحدث نقلة نوعية في مجال الفكر البشري حيث نقل الإنسانية من المعرفة الأسطورية إلى المعرفة العلمية.

ومن جهة أخرى يمكن اعتبار أن التقنية هي نتيجة انقلاب الإنسان على الطبيعة، من خلال التغيرات والتعديلات التي أضافها عليها.

وقد شملت جميع مجالات الحياة البشرية، مما جعل الإنسان خاضعا لها ولنتائجها كما يقول هيدجر: "**إن ما ندعوه تقنية الأزمنة الجديدة ليس فقط أداة أو وسيلة يمكن أن يكون الإنسان اليوم سيدها أو ذاتها الفاعلة، فقبل ذلك وفيما وراء هذه الوضعيات الممكنة نرى أن التقنية هي نمط تأويل العالم تمر إقراره من قبل نمط وسائل المواصلات والتزويد بالمواد الغذائية وصناعة المسليات (...) وهذا ما يجعل التقنية غير قابلة للخضوع والتحكم فيها إلا عندما نخضع لها بدون شرط و بدون تحفظ**"[2].

وبالتالي تصبح التقنية بالنسبة للإنسان نوع من الإكراه الذي تجعله خاضعا لها.

وتثير التقنية العديد من الإشكالات الفلسفية المعاصرة، لا يمكن فهمها أو الولوج في تفاصيلها إلا بعد وضع التقنية والتطور التقني ضمن إطارهما التاريخي ويمكن تقسيم مراحل التقنية إلى ثلاث مراحل أساسية[3].

---

[1]: كمال بومنير، جدل العقلانية في الفلسفة النقدية لمدرسة فرانكفورت نموذج هربرت ماكيز، الدار العربية للعلوم ناشرون ، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2010، ص 19.

[2]: المرجع نفسه، ص 59.

[3]: دحدوح رشيد، إستمولوجيا العلوم الطبية والبيولوجيا عند جورج كانغيلام، ط 1، إبن النديم للنشر والتوزيع ودار الروافد الثقافية، الجزائر، لبنان، 2013، ص 370.

المرحلة الأولى:

أو ما يسمى بمرحلة الفلسفة القديمة حيث كانت الطبيعة هي أساس الوجود كما كان يتصور أرسطو، فقد كانت الغلبة للطبيعة حتى على حساب الفن.

المرحلة الثانية:

وهي مرحلة الفلسفة الحديثة وقد عرفت بتفوق التقنية على حساب الطبيعة خاصة مع ظهور ما يسمى بالميكانيكا، وهنا تم الاستغناء عن الجهد البشري الفيزيائي.

المرحلة الثالثة:

لقد تعاظم حضور التقنية حتى أصبحت قوة مهيمنة على مختلف جوانب الحياة الإنسانية، إذ تسللت إلى مجالات المعرفة والعمل والتواصل والعلاقات الاجتماعية، بحيث لم يعد يخلو أي مجال من تأثيرها. غير أن هذا الانتشار الواسع لا يخلو من آثار وإشكالات تستدعي التفكير النقدي في طبيعة علاقتها بالإنسان والقيم التي توجه وجوده. وهذا مدعاة للتفكير حول صلاحية هذه التقنية في الخطابات الغربية اليوم وخاصة الخطابات التي تتميز بالإنسانية داخل قالب مفعم بالإنسانية.

فبدلا من استغلال التقنية لخدمة وصالح الإنسان وجد هذا الأخير نفسه حبيسها ولا يمكن له الخروج عن نطاقها وهنا تغيرت الموازين فمن كونه سيدا للطبيعة أضحى أسيرا للتقنية التي تعتبر من صميم إنتاجاته، ولذلك وجد الإنسان نفسه داخل قالب تقني خال من الجانب الإيتيقي، فجل الممارسات البيوطبية التي ظهرت الموت الرحيم، أو الاستنساخ أو زراعة الأعضاء البشرية أو تحسين النسل البشري وغيرها من التقنيات التي إعتمد عليها الإنسان، أصبحت تهدد وجوده ومستقبله البشري أكثر من أنها تجد له حلول وقد أكد هانس يوناس على ضرورة "**المحافظة**" على الطبيعة التي يعتبر الإنسان أحد مكوناتها الأساسية، في تطوير العلاقة بين الإنسان والتقنية من حيث الأخلاق، فيما يسميه بوناس هدم مفاهيم الأخلاق الكلاسيكية التي كانت تعتبر الإنسان مجرد محور فارغ في العملية الأخلاقية[1].

[1] : Hans jomas, l'art médical et la responsabilité humaine, préface d'Emmanuel Hirsch, édition du cerf, Paris, 2012, P 63

وقد أضحت التقنية تهددهما بشكل كبير، حيث أقر بأن التقنية لا تخدم الأخلاق وبرر ذلك بالاستناد إلى التغيير الذي حصل في المبادئ الأولى التي جاءت بها الأخلاق الكلاسيكية على حساب الأخلاق المعاصرة، هذا ما أدى إلى خلق علاقات جديدة بين الأشخاص.

"جعلت العلاقة بين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والأشياء علاقة نفعية أداتية، لم تعد الآلة إستمراروإمتداد لحواس الإنسان وقدراته، بل أصبح الإنسان ذاته امتدادا للآلة إلى حد ما"[1].

هذا ما جعل من العلاقات الإنسانية تحيد عن مسارها الطبيعي والتي من المفروض أنها تبنى على أساس الأخلاق والإنسانية إلى مسار آخر هيمنت فيها الآلة عليه وأصبحت توجهه بما في ذلك السلوكات اليومية، من هنا بات علينا فهم كلمة التكنولوجيا لصلتها بالتقنية.

أما التكنولوجيا في مدلولها اللغوى "**Technologie**" باللغة الفرنسية و **Technology** باللغة الإنجليزية، وهي تعنى في نسقها المعرفي التقنية المستمدة من العلوم المختلفة وتهدف كلها إلى غاية واحدة وهي تطوير الإنتاج وتنويع وسائله وتحديد دور الإنسان فيه، وبهذا هي سمة كبيرة من سمات العصر الحالي[2]، وتعني أيضا بدراسة أساليب التقنية من مواد وأدوات مختلفة في علاقاتها مع تطور الحضارة أكثر تدقيقا هي أقرب نظرية لتقنية خاصة في مجال الإلكترونيات[3]، فما أحوجنا اليوم لمثل هذه التكنولوجيات التي تساعد على التطور العلمي والابتعاد عن الجمود الفكري الذي من شأنه الرجوع بنا إلى الوارء بدلا من التقدم والفرض الحضاري الذي تدعو إليه التكنولوجيا، **"إننا مضطرون جميعا للعيش مع التكنولوجيا وبها ومن الأفضل لنا أن**

[1] : محمد سبيلا، مدرارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط 1، بيروت، 2009، ص 207.

[2]: مراد وهبة، المعجم الفلسفي، مرجع سبق ذكره، ص 61.

[3] : إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدغر، مرجع سبق ذكره، ص 45.

نعرف شيئا ما عنها بدلا من أن نقضى حياتنا جاهلين أو خائفين من شيء بالغ الأهمية لرفاهيتنا"[1].

هكذا حاولت التكنولوجيا الرفع من المستوى المعيشي للإنسانية جمعاء خاصة في مجال البحث العلمي البيولوجي والطبي والعمل في المخبر على المشاكل التي تواجه الإنسان ومحاولة الحد منها ولما لا تطويره هو نفسه إلى إنسان خال من كل العيوب بما فيها الوراثية.

وهنا يتضح الفرق بين التكنولوجيا والتقنية، فالتقنية جزء من التكنولوجيا وهي متضمنة فيها بالرغم من أن التقنية في كثير من الأحيان ليست في حاجة على استخدام التكنولوجيا مثل أساليب الكلام والتودد، وعادات الملاحظة وفي الماضي وبعيدا عن تشبعنا كثيرا بالتغذية التكنولوجية الرجعية، فإن التكنولوجيات تتضمن تقنيات [2].

فإذا أردنا مقابلة المفهومين نجد أن مصدر تكنولوجيا هو "**technologie**" فكلمة "**logie**" نعني بها منطق، فهذا يؤكد على وجود ترابط وثيق بين الفلسفة والعلم الذي نقصد به هنا التكنولوجيا بالإضافة إلى ظهور التقنية وتكريسها بين أيدي الإنسان الذي ساهم في إيجادها، فهو بمثابة الصانع لها، أما التكنولوجيا فقد كانت ميزة الإنسان الحكيم [3].

هذا ما يبرز العلاقة بين التقنية والإنسان الآلي، أما التكنولوجيا فهي على علاقة وطيدة بالإنسان المتعقل والمتريث وكأن هذين المفهومين هما من حددا لنا المحاور الكبرى التي يدور حولها النقاش اليوم خاصة مع تطور البحث العلمي في مجال الطب والبيولوجيا، فالتكنولوجيا تعتمد على العقل البرهاني الحجاجي في حين تتعلق التقنية بالعفوية والتلقائية، كيف لا والإنسان كانت أولى محطاته وتصادماته التي استعان بها للتأقلم مع المحيط الخارجي.

وعلى هذا الأساس تعمل التكنولوجيا في بعث الروح العالمية والكونية للإنسان المعاصر كونها خرجت عن دائرة الخصوصية، إلا أن الإنسان وجد نفسه اليوم داخل حقل

---

[1]: آر آيه، بوكانان، الآلة قوة وسلطة، تر شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثاقافة والفنون والآداب، العدد 259، الكويت، 2000، ص 9.

[2]: دون إ د، مدخل إلى فلسفة التكنولوجيا، تر فريال حسن خليفة ، مكتبة مدبولي، ط2، مصر، 2006، ص 100.

[3]: دحدوح رشيد، إستمولوجيا العلوم الطبية والبيولوجية عند جورج كانغيلام، مرجع سبق ذكره، ص 369.

أقل ما يمكن وصفه هو حقل تجريبي في جميع نواحي الحياة وهذا ما يؤكده هيدغر "**لكونه قد لخص خمس ظواهر مقومة للحداثة، من جهة ما هي عصر ميتافزيقي مميز ومتوالي**"[1].

- العلم الحديث من جهة ما هو في ماهيته تمثيل للموجود.
- التقنية بوصفها تحويلا لماهية العملي بعامة*
- إنزياح الفن إلى دائرة نظر الإستيتيقا
- رد القيم العليا للفعل الإنساني إلى ظواهر ثقافية بحيث تصبح الحضارة ضربا من السياسة الثقافية.
- إزالة الألوهية من أقوال العالم.

إن المخاطرة التي أصبح الإنسان يعيشها اليوم ترتبط أساسا بسوء توجيه التقنية واستخدامها، إذ تحولت في بعض تجلياتها إلى قوة مهيمنة تكاد تفرض منطقها الخاص على مختلف أبعاد الوجود الإنساني. وهذا ما أثار قلق العديد من المفكرين المعاصرين ومن بينهم **علي حرب**، بشأن مستقبل الإنسانية في ظل تصاعد المخاطر التكنولوجية، وما قد ينتج عنها من تهديد للتوازن بين التقدم التقني والقيم الإنسانية وفي هذا يقول: "**لا مبالغة في القول إن الإنسانية المعاصرة هي إنسانية قلقة أكثر من أي وقت مضى، ويظهر هذا القلق فيما يعتري الإنسان الحالي من الاضطرابات في نظرته إلى نفسه والشك في قدراته، وتساؤل حول مصيره، في كونه يعيش أزمة هوية حقيقة...فما صنعه الإنسان يكاد يطغى عليه**"[2].

هذا ما يؤكد مقولة إنقلب السحر على الساحر، فبعدما كرست العقول وقتها ومجهوداتها في تطوير مختلف التقنيات والتكنولوجيات لتيسير حياة البشرية ورقيها أضحت اليوم تتحكم فيه، بل أكثر من ذلك وجد الإنسان نفسه حبيسا ولا يمكن له

[1]: فتحي المسكيني، كانط بعد هيدغر الإنساني ما هو؟، دار الفارابي، ط1، بيروت 2010، ص ص 191-192.

*ويقصد من خلالها أن التقنية اليوم كما عبر عنها هيدغر حولت الماهية الإنسانية وأصبحت الحقيقة اليوم تشكل عن طريق التقنية لهذا ضاعت القيم الأخلاقية وأضحى مصطلح الإنسانية يتأرجح في مفهوم الإنسان الآلة.

[2]: محمد بهاوي، الوعي واللاوعي، ج 4، إفريقيا الشرق، (د.ط)، المغرب، 2012، ص 19.

الإنفلات منها هذا ما جعل منها سيدة على حياته، وبذلك وجد الإنسان نفسه في واقع سيطرة التقنية عل جميع نواحيه فكيف يمكننا أن نتجاوز هذه المخاطر التي تحدق بالإنسانية اليوم؟

ثانيا: علاقة التقنية بالعلم

إن التطور الذي يشهده العالم اليوم وخاصة العلمي منه أفرز العديد من المشاكل التي مست مستقبل الإنسان بالدرجة الأولى، مما حتم على الفلسفة ضرورة قيامها بمساءلة أخلاقية تتضمن الروح النقدية التحليلية لمختلف التطورات العلمية الهائلة، وبالتالي كان على الفلسفة أن تغيير مسارها من المجرد إلى الممارسات التطبيقية التجريبية حتى تضبطها وتضع لها حدود أخلاقية لا تستقيم إلا بطرح فلسفي ومنهجي.

لقد ذكرت يمنى طريف الخولي بأن العلم لا يفكر في ذاته ولا يستطيع الرجوع إلى ماضيه بل يهدف دائما إلى مزيد من التقدم والإستمرارية[1].

فالعلم بمجاله المادي الفيزيقي يسعى إلى إدراك حقائق الأشياء حتى يتمكن من التحكم فيها، ولربما يرجع هذا الأمر إلى الماضي أين كان الإنسان دائما في صراع مع الطبيعة التي أراد أن ينتصر عليها. لكن الإنفجار التقني والعلمي في شقه السلبي استطاع أن يكسره ويدخله في متاهات هو والبيئة التي يعيش فيها، مما إستدعى إعادة بناء العلم داخل منظومة الفلسفة حتى ترشده وتضعه داخل نطاقه القيمي والأخلاقي.

والمستقرئ لتاريخ العلم يدرك بجلاء أن موضوعه لم يمثل أية مشكلة على الإطلاق، لكن بمجيء الثورة التكنولوجية العلمية والتقنية أصبح يمثل خطرا كبيرا على المجتمعات والمنظومات الأخلاقية حيث لم يولي الأهمية لموضوع الأخلاق، بل وأكثر من ذلك عمل على نزع إنسانية الإنسان مما نتج عنه مأزق أخلاقي كبير ومطلب في الجانب القيمي للحضارة الغربية .

[1]: يمنى طريف الخولي، فلسفة في القرن العشرين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة العالم المعرفة، الكويت، 2000، ص 09.

وعليه وفي خضم هذا التزاوج بين قضايا وتطورات العلم ومختلف الطروحات الفلسفية القائمة ظهرت الأخلاقيات التطبيقية لتقترح مقاربة فلسفية متجددة لتمفصل النظرية الأخلاقية والممارسات التقنية.

ولأن التقنية واقعة إنسانية وجوهرية كغيرها من الوقائع الأخرى فالأمر إذن لا يتعلق باختيار مجموعة من التقنيات بقدر ما يتعلق بشق طريق يليق بالإنسان والحياة، ومن هنا تغدو موضوعا علميا بامتياز على اعتبار أن العلم هو الذي أفرز لنا التقنية وهي بدورها ساهمت في تغيير الحياة الاجتماعية والإنسانية برمتها.

فبعد أن كانت الطبيعة هي السيدة المطاعة عند اليونانيين تحولت مع ديكارت وأصبحت خادمة بالنسبة له بفضل علمه ومنه تحول الإنسان في ظل هذا التغيير إلى إنسان صانع. متحكم في الطبيعة بإنجازاته العلمية التي أنتجت له تقنيات تساعده على ذلك.

وعليه يظهر لنا أن العلم بمعناه الحديث قد ساهم في إنتاج التقنية هذه الأخيرة التي ساهمت في تغيير حياته بإستخدامه لمختلف تلك التقنيات ومن ثمة هناك إتصال بينهما.

يذهب البعض إلى أن التصور الذي يقر ارتباط العلم بالتقنية يواجه صعوبات تستوجب التمييز بين هذين النشاطين، والعدول خصوصا عن إدراج التحكم في البيئة ضمن أهداف العلم.

لكن في الحقيقة هناك علاقة وثيقة الصلة بين التقنية والعلم، فالعلماء مثلا لا يستطيعون التأكد من نظرياتهم وفروضهم، إلا عن طريق أدوات وآلات تقنية وعليه تسهم التقنية في تعزيز النشاط العلمي وذلك عن طريق توفير مجموعة من الأجهزة الدقيقة التي تنعدم الحقيقة في غيابها وعلى حد تعبير هيوليس فإن التقنية في عصرنا لا توفر فحسب وسائل أساسية لتقدم الفهم العلمي، بل تكشف عن ظواهر لم تكن معروفة[1].

[1]: نجيب الحصادي، قيمة العلم، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد2 ، المجلد 3، الكويت، 2006، ص 376.

إذن هذا الترابط يطلق عليه مصطلح "العلم تقنية" **Technoscience** " الذي يعود إلى جيلبير هوتو ا **Gillbert Hottois** في كتابه المعروف بالعلامة التقنية فهي **le signe et la thechnique"** عام 1984 فهي تعني التطبيقات العلمية للعلم والمعرفة في جميع الميادين.

"فلا يمكن فهم العلم والتقنية على أنهما مترادفان كما يمكن الفهم أن العلم يشكل ميدانا معينا بينما تشكل التقنية ميدانا آخر تماما وأن أي إلتقاء بينهما يجعل من العلاقة تكاملية وتر ابطية، ولا يمكننا الحديث عن هذه المفردات تحت مسمى التشابه أبدا"[1].

من هنا يتضح لنا الإختلاف والتمايز بين العلم والتقنية فالعلم يعبر عن الجانب التنظيري، أما التقنية فهي تطبيقية، لكن وبالرغم من هذا الاختلاف تبقى العلاقة قائمة بينهما فمن دون علم لن تكون هناك تقنيات، ومن دون تقنية لن يستقيم عمل العلماء الذي يهدف للدقة.

ثالثا: علاقة التقنية بالفلسفة

إن الثورة الرقمية ليست حدثا تقنيا فحسب، بل إنها حدث فلسفي أيضا باعتبار أن الفلسفة هي عبارة عن تشيء للواقع المعاش الذي يتجسد في شكل آلالات وتقنيات، وموضوع التقنية ليس بالجديد على التفكير الفلسفي فهو يرجع إلى جذور الفلسفة اليونانية، حيث يرجع إستخدام عبارة "**فلسفة التقنية**" للفيلسوف الألماني وعالم الجغرافيا إزيست كاب **KappErssisit** (1808 - 1896) الذي نشر كتابا بعنوان "أسس فلسفة التقنية" عام 1877 والذي اعتبر أن التقنية هي امتداد للأعضاء البشرية.

وهناك أيضا مايو بونج **Mario Bung** (1919 - 2020) الذي استخدمه بمعنى فلسفة التكنولوجيا **philosophy of technology** وذلك عام 1979.

[1]: خضر حيدر، مفهوم التقنية دلالة المصطلح ومعانيه وطرق استخدامه، مجلة الاستغراب، العدد 15، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، بيروت، 2019 ، ص 285.

وهناك أيضا دانيال باروشيا **Daniel parrochia** والذي استخدم مصطلح "فلسفة التقنية **Philosophies des techniques** عام 2007 في كتابه الأنترنت ومثالاتها **l'internet et des representation**[1] من هنا أخذت فلسفة التكنولوجيا في الظهور والاستعمال خاصة بعد الثورة الرقمية. أما موضوعها فيتمثل بالأساس "**أصبحت فلسفه التكنولوجيا خاصة مع تطور التقنية تحت تأثيرات التكنولوجيا الرقمية هي نفسها تطورات كونية غير مسبوقة، آن الأوان كي تستكمل الفلسفة بدورها وعيها من خلال قبول الثقافة التقنية**"[2].

وبالتالي تصبح فلسفة التكنولوجيا تتماش والتطورات التقنية المختلفة وذلك من أجل تقديم رؤية توضيحية عن التقنية.

إذن التفكير الفلسفي في التقنية والتكنولوجيا يعود بالأساس إلى الحقبة اليونانية، حيث نجد أولى المحاولات على يد "**أفلاطون**" الذي اعتقد أن التقنية تتعلم من الطبيعة أو تحاكيها، أما تلميذه أرسطو فقد أشار للفنون والحرف اليدوية وذلك بعد ربطها بفكرة العلل الأربعة.

أما في العصور الوسطى المسيحية يمكن الحديث عما اكتشفه جاليلو **Galile** (1564-1642) حول مسألة حركة الأرض وعدم ثباتها، أيضا لم يخلو التفكير الإسلامي من التطور التقني ويظهر ذلك من خلال أعمال جابر بن حيان في الكيمياء والكندي في البصريات والرازي في الطلب و البيروني في الفيزياء وغيرهم...

ومع تزايد المعارف والتطورات العلمية في العصور الراهنة، ومحاولتها بسط نفوذها في جميع المناحي بما فيها الإنسان ظهرت نخب من الفلاسفة تحلل وتنتقد وتحاول استشعار الخطر الذي أصبح يحدق بكينونة الإنسان ولا يمكن الحديث عن النزعة النقدية المعاصرة

[1]: هارون قيمة، البينية بين الفلسفة والتكنولوجيا؟ (فلسفة التكنولوجيا)، مجلة التعبير، المجلد 4، العدد 4، الجزائر، 2003، ص 101 .

[2]: ستيفال فيال، الكينونة والشاشة، كيف يغير الرقم الإدراك، تر إدريس كثير ، هيئة البحرين للثقافة والآثار ، ط1، المنامة البحرين، 2018 ، ص 48.

دون الإشارة إلى "**مدرسة فرانكفورت الألمانية**" بجيليها الأول والثاني فنجدهم قد تفننوا في نقد التقنية وكيف أصبحت موضوع يتصدر الخطاب الفلسفي المعاصر.

المبحث الثاني: الخطابات الفلسفية المعاصرة في التقنية

أولا: هيدغر ومشكل التقنية

لقد ربط هيدغر **Martin Heidegger** (1889-1976) وضعية الإنسان المعاصر بما إنتهت إليه عقلانية التقنية والتكنولوجيا، إذ أنه رأى أن الحداثة ليست إلا تتويجا لعقلانية تنتج عالما يفتقد إلى الأصالة، إذ أن العقل الحديث لم يعد مجرد تأمل للكينونة كما كان الأمر عند الإغريق، بل إن الكائن اليوم يختزل في مكانة العقل فسيادة التقنية ليست شذوذا أو انحرافا إنسانيا بل هي ظاهرة تتجذر في صلب كل تاريخ بوصفه نسيان للكينونة. والذي يجعل من الإنسان "**موظفا للتقنية**"[1] حسب عبارة هيدغر.

لقد أضحت الإنسانية مع هيدغر واعية باسترجاعها للوجود، بعدما أغرقتها الماركسية بعدميتها، وهذا ما يشير إليه هيدغر في ظل المصير العدمي والكارثي الذي أضحت المجتمعات الغربية الحداثية تعيشه، لتتناسب بذلك المستلزمات الجوهرية للإنسان كالتفكير مثلا والذي يتلاشى تدريجيا تحت وطأة الاستهلاك واستغلال الواقع، وهنا يؤول هيدغر الحداثة على أنها هيمنة للتقنية وهو ما ورد في معظم كتاباته: ففي دروسه سنة 1937 حول نتشيه و "**العود الأبدي**" إلى "**النمط التقني للعلوم الحديثة**" وإلى "**العقل الحسابي للتقنية**"[2].

إن ما يميز الحداثة هو تحديدا تلك الكيفية التي ترد الإنسانية أن نضع بها كل الوجود في متناولها وأن تمارس عليه سلطة بالتحكم في كل الموارد الطبيعية، عن طريق الإرادة التي تجعل من كل الأشياء قابلة للاستخدام والاستهلاك، إن التقنية إذن هي الظاهرة الجوهرية لعصرنا وللأزمة الحديثة عموما.

"**إنها الامتداد الأكثر وضوحا لماهية التقنية الحديثة، التي هي متماثلة مع ماهية الميتافيزيقا الحديثة**"[3].

1 : Heidegger, chemins qui ne menant nulle part.trad, m.brok meier, gallimard, paris, P240.
2 : Heidegger, nietsche, tome D, traduit par p.klossonski, crollimard, Paris, P 212-268.
3: Heidegger, chemins qui, ne mènent nulle part, P 69

وهنا بالتحديد تترادف التقنية مع الميتافيزيقا الذاتية، وهذا ما يعني أن التحطيم الهيدغري للفلسفة بما هي ميتافيزيقا للذاتية، والثقافة في طابعها الإنساني يظل مشروطا بتحطيم الفكرة الكوارثية التي جعلت من الإنسان ذاتا، فالشيء المحرج المقلق بالنسبة لهيدغر ليس هو التقنية في حد ذاتها وإنما عدم تهيئ الإنسان لمختلف التحولات في العالم مما يجعل الوجود ضائعا ومهملا فالمقلق بالنسبة لهيد غرليس أن يصبح العالم برمته عالم تسوده التقنية وإنما هو عدم جاهزية الإنسان لهذا التحول.

ولهذا وكما يعتقد هيدغر فإنه يجب أن نتحكم في التقنية ونوجهها لصالح غايات "**روحية** " نريد أن نصبح سادة عليها، إن إرادة السيادة هاته تصبح أكثر إلحاحا كلما هددت التقنية أكثر بالانفلات من مراقبة الإنسان[1].

فالبرغم من أن السمة التي تميز الحداثة الغربية هي محاولة وضع كل الوجود في متناوال الإنسان وأن تمارس عليه سلطة بالتحكم في كل الموارد الطبيعية، إلا أن هذا لم يدوم حيث أصبحت تستعبده، وانفلتت منه بل وأكثر من ذلك حولته إلى مجرد شيء وهو ما يمثل تهديد يثقل كاهل الإنسان نفسه مما يدعونا إلى ضرورة التفكير في الطابع التقني لعالمنا المعاصر الذي أصبح عالما تقنيا، غير أن هذا التهديد لا يتأثر بالدرجة الأولى من الآلات والأجهزة والأدوات التقنية خاصة تلك التي يمكن بالفعل أن تكون قاتلة، وإنما في ذلك الأسلوب الحسابي والنفعي من التفكير الذي يقوم على فكرة الذات بوصفها قدرات وفعاليات لها ما يمكنها من التحكم والسيطرة في كل الأشياء والظواهر حيث أصبحت تخضع موضوعها لمشروع محدد الأهداف من قبل[2].

وعليه وجب علينا النظر للتقنية ليس على أنها مجرد آلات وفقط وإنما النظر إليها كميتفريقا، باعتبارها تترصد الكينونة البشرية التي ضاعت وطمست في عوالم التقنية.

وقد تأسست هذه النظرة الميتافيزيقية للتقنية نتيجة النزعة الإنسانية الذاتية والتي تبلورت مع ديكارت أين أصبح الإنسان سيدا للطبيعة وهنا يبرز هايدغر هذا التحول بقوله: "**مع ديكارت تتحول الميتافيزيقية العدمية فتصبح المعرفة موضوعا للتمثل حيث يوضع**

[1]: مارتن هيدغر، التقنية الحقيقة، الوجود، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح ، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1995، ص 45.

[2]: كمال بومينر، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر ، 2010 ، ص56.

الشيء أمام الذات" [1] فالميتافيزيقا الديكارتية جعلت من الأنا موضوعا لها في مقابل الوجود وبالتالي تغير اهتمام الإنسانية برمته من اهتمام بالوجود نحو اهتمام بالطبيعة.

طبعا هذا التحول هو الذي يؤذي إلى نسيان الوجود لأن الذات الإنسانية لم تعد تهتم بوجو الكائن (النازيين) وإنما أصبحت تهتم بالطبيعة كموضوع لهذه الذات.

من هنا نجد الإنسان يفقد كامل سيطرته على التقنية -حتى وإن كانت سخرت من أجله- ليصبح خاضعا لها ولتأثيراتها، خاصة وأنها أصبحت تستهدف مختلف الأبعاد الإنسانية، محاولة اختزالها إلى قيمة شيئية، وبالتالي فهي تعمل على تحديد صورة نمطية للوجود تغلي فيه جميع الاختلافات، محاولة رسم صور من التطابق، لذلك فهي تسعى من أجل قلب الموازين لصالحها.

وعليه يصبح العالم صورة عن التقنية، لتعم كل مظاهر الوجود، مما يجعل أيه محاولة لتجاوزها هو عينه تجاوز للميتافيزيقا.

فهايدغر حمل مصير الإنسان وجعله من الموضوعات الهامة التي اشتغل حولها فنجده، ضمنها في تساؤلاته الفلسفية والتي تؤكد أنا مستقبل الإنسان محدد بسيطرة التقنية وفرض نتائجها على جميع المستويات، لذلك يقترح حلا للخروج من هذا المأزق وذلك بجعل الفلسفة تعمل على غربلة ونقد العقلانية الحديثة بكافة أشكالها -أعلى صورها كانت التقنية- للذلك من الضرورة جدا إعادة إحياء سؤال الكينونة الذي يعتبر جوهر البحث الفلسفي، الذي اندثر وانغمس في حيثيات التقنية واستخداماتها المفرطة.

ثانيا: الخطاب النقدي المدرسة فرانكفورت

تعد مدرسة فرانكفورت الألمانية "**بجيلها الأول**" نموذجا في نقد الحداثة بصفة عامة والعقل الأداتي بصفة خاصة، بعد ما كشفت العقلانية الأداتية اقتران العالم بالتقنية، فأصبحت بذلك تحت تصرف التقنية، حتى أصبحت الحداثة تعرف بأنها مستغلة من طرف التقنية هذا ما دفعهم لتوظيف النقد خاصة ضد الاتجاهات الوضعية التي أصبحت مهيمنة بفضل التطور المتزايد للتقنية وسيطرتها على مختلف جوانب الحياة. ويعد كل من

[1]: المرجع السابق، ص 54.

"**هور كهيمر**" **Max Horkheime** (1895-1973) و "**أدورنو**" **Theodor** Adorno (1903-1969) و"ماركيوز" **Herbert Marcuse** (1898-1979) من أبرز الممثلين لهذه المدرسة النقدية، وسيكون "**هربرت ماركيوز**" أنموذج عن هذه المدرسة فيما يخص نظرة الفلسفة النقدي لمسألة التقنية في عصرنا الراهن من خلال تسليط الضوء على مؤلفه الشهير الموسوم بـ" **الإنسان ذو البعد الواحد**" ؛حيث كان له إسهام خاص و متميز في هذا المجال ذلك أن جدل العقل عند "**ماركيوز**" يتخذ شكلا أكثر نسقية لتركيب نظري يعتبر فيه أن العلم والتقنية أصبحا إيديولوجيين[1].

لقد أكد ماركيوز على الطابع الاجتماعي والتاريخي في معالجة مسألة التقنية وضرورة تجاوز الطرح الميتافيزيقي أو الأنطولوجي الذي بقي هيدغر سجينا له وهذا هو الفرق بين التلميذ وأستاذه، **فماركيوز** تو صل الى نتيجة مهمة تتمثل في أن التقنية لا يمكن معالجتها من ناحية النظر الفلسفي وفقط وإنما علينا أن ندرسها من جانبها التطبيقي وبالتحديد جانبها الاجتماعي.

إن هدف ماركيوز هو إبراز وكشف آليات السيطرة التي تتحد في ظل هيمنة التقنية التي أصبحت في عصرنا تحدد مسار التطور التاريخي للمجتمعات القائمة، والتي عرفت تقدما (كميا) مذهلا في هذا المجال، غير أن الكشف عن هذه الآليات مرهون بضرورة الارتكاز على الواقع الملموس الذي تعيشه هذه المجتمعات، إن مسألة التقنية لا تطرح قضية الوجود من المنظور الفلسفي الأنطولوجي، بل إن اهتمامه كان منصباً أساسا على الموجود (أي الإنسان) الذي يعيش في سياق شروط ملموسة وواقعية[2].

وعليه فماركيوز لا ينتقد التكنولوجيا في حد ذاتها وإنما هو ينتقد توجهها السياسي الإيديولوجي لتصبح أداة للسيطرة على الإنسان المعاصر، فهي موظفة توظيفا سياسيا ولا

[1]: سمير بلكفيف وآخرون، الفلسفة الألمانية والفتوحات النقدية، جداول للنشر و الترجمة والتوزيع، ط1، بيروت – لبنان ، 2014، ص 225.
[2]: كمال بومنير، النظرية النقدية، لمدرسة فرانكفورت، مرجع سبق ذكره، ص 60.

عقلانيا لأنها تجعل من تحرر الإنسان عليها النهائية، بل تسعى إلى استعباده وتشيئه وتحويله إلى أداة [1].

فرؤية ماركيوز للتقنية كان لها واقعا عميقا من التحليل خاصة وأنه أكد على أن التكنولوجيا اليوم لم تشمل الجانب العلمي والصناعي فحسب وإنما شملت حتى الأبعاد النفسية للإنسان، هذا ما جعله دمية تحركها الآلات والتكنولوجيات.

وبصورة عامة يمكننا القول بأن التصور الذي مؤداه أن التقنية أو "**العقلانية التقنية**" في المجتمعات الغربية المعاصرة بمثابة مشروع كوني للسيطرة يهدد الوجود الإنساني برمته، يدين فلاسفة مدرسة فرانكفورت بالفضل فيه إلى أطروحة هيدغر حول التقنية، غير أن الاختلاف الأساسي بينهما يكمن في منهجية مقاربة هذه المسألة[2].

هذا ما جعل نظريتهم تستمر إلى يومنا هذا خصوصا نظرة ماركيوز التي أكدت على أن التكنولوجيا مازلت تسيطر على الإنسان وتقهره وتزداد وتيرة هذه السيطرة يوما بعد يوم، فعلى الرغم من كونها حققت له اليسر في الحياة لكنت أعيت نفسه عندما قربته من الآلة وحولته إلى كائن آلي يصغي النداء التكنولوجيا أكثر مما يصغي لذاته ولبني جنسه.

ولهذا يرى "**ماركيوز**" أنه لا بد من اللجوء إلى تعقيل دائم مستمر، ولا بد من استخدام التقنيات والعلوم المتقدمة، استخداما منهجيا[3].

هكذا يدعونا ماركيوز للاستغلال العقلاني للتقنية مع عدم الإفراط في استهلاكها حتى نحافظ على كينونة الإنسان وعمق وجوده.

- **هابرماس وسؤال التقنية:**

من أشهر الفلاسفة المعاصرين الذي حاولوا تسليط الضوء على موضوع التقنية في الخطاب الفلسفي، نجد الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني يورغن هابرماس (1929-؟) والذي يمثل أحد أقطاب مدرسة فرانكفورت النقدية، حيث يعتبر كتاب "**العلم والتقنية**

[1]: هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، منشورات دار الأدب، ط3، بيروت – لبنان ، 1988، ص 19.

[2]: كمال بومونير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، مرجع سبق ذكره، ص 62.

[3]: هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، مرجع سبق ذكره، ص 84-85.

كإيديولوجيا" الذي صدر عام 1979م هو أول كتاب أعطى شهرة عالمية لهابرماس، حيث بين فيه أن الإنسان أصبح يشهد تطورا واضحا في البلدان الرأسمالية الأكثر تقدما وذلك من خلال ارتباط العقلية المتقدمة للمجتمع بأساسه النقدي، العلمي والتقني من خلال اختراق العلم والتقنية لمجالات المجتمع، حيث ظهر تطور واضح المعالم للبحوث والتقنية وتطور التكنولوجيا.

وهنا يرى هابرماس: "**أن الرأسمالية الحديثة، أصبحت تتميز بهيمنة الدول على الاقتصاد وعلى المجالات الأخرى للحياة الاجتماعية، وأن شؤون الحياة العامة لم يعد ينظر إليها باعتبارها مجالا للنقاش والاختبار، بل باعتبارها مشكلات تقنية تحل بواسطة خبراء يستخدمون في علمهم عقلانية ذاتية**" [1].

فحسبه أهم المشاكل التي طرأت على حياة الإنسان بسبب تطور العلم والتكنولوجيا، فقد جعلت منه آلة لتتمكن من التسلط على البشر، مما ساهم في غياب الفهم الصحيح للحياة البشرية من هنا يبدأ مشروعه النقدي انطلاقا من نقده للعقلانية الأداتية بالإضافة إلى نقده للعلم ومختلف التقنيات، ويشير مصطلح الأداتية عند هابرماس إلى معنيين اثنين، "**حيث يمثل أحداهما أسلوب رؤية العالم، أما الآخر فيمثل أسلوب المعرفة النظرية حيث يحاول الكشف عن الوهم التقني ومضمونه**"[2].

وعليه يؤكد هابرماس على أن التقنية أصبحت تمارس نوع من القمع والهيمنة والسيطرة، وذلك من خلال المكانة المرموقة التي يحظى بها العلم باعتباره قوة إنتاجية وذلك لارتباطه بالتقنية مما يحولهما لإيديولوجيات في يد السياسات الكبرى.

فهابرماس يهدف إلى الوصول لحل عقلاني للتقنية التي سيطرت على العالم المعيش، حيث يؤكد بأننا أصبحنا نعيش عصرا تسيطر عليه التقنية بامتياز وفي هذا الصدد يقر "**بأننا نعيش عصر الرأسمالية المتقدمة القائمة على التقنية، وما يميز التقنية عن**

---

[1]: أيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة محمد حسين غلوم، مراجعة محمد عصفور، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة العدد 240، الكويت، 1978، ص 314.

[2]: يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، ترجمة حسن صقر ، منشورات الحمل، ط1، كولنيا، ألمانيا، 2003، ص5.

الإيديولوجيات القديمة من منظوره، هو تمكنها من خلق مصالح مرتبطة بوجودها بين الطبقات والشرائح المختلفة، بالإضافة إلى اختراقها الحدود الجغرافية متجاوزة بذلك حدود الدول والأديان والمعتقدات والإيديولوجيات"[1].

هكذا تمتد التقنية إلى كافة مؤسسات المجتمع وبنيته ليغدو منطقها الوحيد تمجيد الإنتاجية لتترأس فوق كل مصلحة، مما تغيب فيه كل الأبعاد الإنسانية ومختلف قيمه الوجودية.

هنا تبرز مكانة ودور الفلسفة من أجل نقد الفكر الوضعي ومحاولة التأسيس لسؤال معرفي إبستمولوجي يثبت القيمة المعرفية للعلم بعيدا عن أية إيديولوجيا من أجل إزالة الغطاء المؤدلج للممارسات التكنوقراطية ومحاولة توسيع نشاطها بمحاولة التحاور والنقاش مع مختلف العلوم العلمية والاجتماعية.

"وبالتالي فإنه ليس من أسباب وجيهة تجعل الفلاسفة يتخلون عن موضوع أخلاقي كهذا للعلماء في البيولوجيا لأغراض العلم الوهمي" [2] فالفلسفة حسبه مؤهلة أكثر من غيرها لكي تدرس أثر هذه التداعيات، مع محاولة تقديم وصف دقيق لتطور هذه التقنية المتسارعة.

ثالثا: الخطاب العلمو تقني عند إدغار موران

يعتبر **"إدغار موران"Edgar Nahoum Morin"** (1921-؟) أحد فلاسفة العصر، فهو عالم اجتماع وابستمولوجي معاصر، له حضور كبير في الخطاب الفلسفي المعاصر، حاول قراءة معطيات العلم ونتائجه التي أثرت على الإنسان ومستقبله بالدرجة الأولى، من أجل بناء منظومة جديدة أطلق عليها الإبستمولوجية التركيبية تحت ما يسمى **"براديغم التعقيد"** الذي يساعدنا على تغيير راديكالي لأفكارنا ومدركاتنا وقيمنا. وقد خصص كتابه

[1]: حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب 2005، ص 107.

[2]: يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت- لبنان، 2006، ص 34.

المنهج بأجزائه الستة لتقديم ملمحه الخاص عن هذا البراديغم وذلك بنقده ومساءلته للعلم والمعرفة.

وتمثل مشروعه المعنون تحت الفكر المركب عصارة فكره ومسيرته فقدا أراد من خلاله إعادة النظر في منطلقات الإبستومولوجيا الكلاسيكية -القائمة بالأساس على منطق التبسيط والاختزال- التي شوهت المعرفة وأحدثت أزمة في العقل الكلاسيكي والتفكير في براديغم جديد (التفكير المركب) يقوم على الانفتاح والحوار النقدي فحسبه آن الأوان لفتح الحوار أمام مختلف المعارف والعلوم وذلك من أجل إنتاج عقلانية منفتحة تتجاوز كل ما هو تقليدي وتعمل على الانفتاح على مختلف التجارب العلمية والاستفادة منها في تطوير مختلف العلوم.

ويمثل مصطلح الأزمة حسب رأيه مظهرا أساسيا للتعبير عن الوضع الراهن فالأزمة "**Krsis**" **تعني** وفق منطق الارتجاع السلبي " **Feedback négatif** " الذي مكن من التقليل من الانحرافات بمجرد ظهورها، إن وسيلة الضبط لم تعد تعمل بطريقة صحيحة وأن انحرافها ظهر في سياق الأحداث والأمور [1] ويشرح لنا موران الأزمة على أساس الوضع المتأزم وسوء التشخيص فقد أصبح التردد و اللايقين هو الميزة الأساسية للأزمة ويقارن لنا أزمة العصر المعاصر بالعصر اليوناني، فيقر بأن الأزمة عند اليونانيين تعني إتخاذ القرار الصحيح.

وعليه فإن منطق التعقيد الذي أصبح ميزة عصرنا هو الذي فرض علينا إستراتيجية قادرة على استيعاب هذا التعقيد وهذا ما أطلق عليه موران بالفكر المركب والذي يقصد به "**مجموع العلوم والمباحث وقد توحدت في أفق مشروع واحد هو أفق التعقيد**"[2].

[1]: إدغار موران، في مفهوم الأزمة، ترجمة بديعة بوليلة ، دار الساقي، ط1 بيروت – لبنان ، 2018، ص 13.

[2]: إدغار موران، الفكر والمستقبل مدخل إلى الفكر المركب، تر القصوار أحمد والحجوجي منير ، دار توبقال للنشر، ط1، المغرب ، 2004 ، ص 7.

ففي نظر موران ما نحياه من تعقيد وكلية حتمت ظهور هذا الفكر المركب المتعدد الأبعاد والذي يمكن أن يستوعب تناقضات الحضارة المعاصرة على عكس الإبستومولوجيا الكلاسيكية والتي اعتمدت على بعد واحد بسيط واختزالي.

يؤكد موران على أنه ومن الضروري نقد وتفكيك هذا القرن الذي أفرز تقنيات أفضت بموته.

ويرجع موران ظهور التقنية إلى العصور القديمة أين سعت الحضارات إلى ازدهارها، لكن بداية من القرن الثامن عشر أصبحنا نشهد انطلاقة رهيبة لها عمت أوروبا والعالم بأسره.

ولذلك لا حظنا أن مصطلح التقنية كان له حضور قوي في نصوصه فظهور الآلات وكل الاختراعات العلمية كان نتيجة حتمية لبراغماتية هذا الإنسان والذي سعى جاهدا من أجل فرض سيطرته وتسلطه على كل مظاهر الوجود بما فيه إنسانية الإنسان.

وعليه فالتقنية بالنسبة لموران "**لم تنبثق عن حاجات مادية حسية أو مصالح نفعية فحسب دونما انبثقت أيضا عن الذهان الهذيان والرغبة والعلم**"[1].

إذن تمثل التقنية جانبا هاما من الانتصارات التي استطاع الإنسان الوصول إليها نتيجة رغباته وأحلامه التي تنبىء عن عقد نفسية سيكولوجية إن العالم والتقنية هما المتحكمان في مجريات الحياة اليوم، فنجدهما يتحكمان أيضا حتى في طريقة التفكير وعليه: "**التقنيات التي أنتجها الإنسان مثلها في ذلك مثل الأفكار ترتد ضده**" [2].

هذا ما يسفر عن مدى سذاجة العقل الذي ساير تطورات العلم والتقنية بعيدا عن كل وعي وإدراك لتنحاز بذلك القيم الأخلاقية.

لقد كان من مفرزات العلم التقنية لذلك نجد موران لا يضع حدودا فاصلة بينهما، فعند إلقاء نظرة ماسحة على تطور العلوم والمعارف نجد بالمقابل تطورا موازيا للتقنيات

[1]: إدغار موران، النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية، ترجمة هناء صبحي ، دار الكلمة، ط1، أبو ظبي 2009، ص 254.
[2]: إدغار موران، ثقافة أوربا وبربريتها، تر محمد الهلالي ، دار توبقال للنشر، ط1، المغرب ، 2007، ص 06.

التي ساهمت في رفع المستوى المعيشي للإنسان وتزويده بمختلف الخدمات التي من شأنها أن تسهل حياته وتقدم له مختلف الوسائل الضرورية.

ونظر الإفرازات العلم السلبية وما يسعى إليه العلماء -حتى وإن كان هدفهم هو تدمير البشرية- كان لازما مرافقة هذه التقدمات بمختلف آليات النقد "**هناك للأسف داخل عالم العلماء محافظة وإشباع كبير يحجب عنهم السؤال الرهيب أكثر فأكثر، إلى أين يتجه العلم**"[1].

هكذا يعمل موران على ربط العلم بالتقنية ويرفض أي انفصال بينهما لهذا لاحظناه في مختلف كتاباته يرفقهما ببعضهما البعض مما ينتج لنا ما سماه التقنية العلمية وبالتالي من الصعوبة جدا الفصل بينهما وهذا الارتباط كان له وقع كبير، فمن جهة فتح المجال أمام التقدم ومن جهة أخرى فهو ينبأ بأن الإنسانية ستلقى حتفها جراء هذا الانصياع اللاعقلاني واللاوعي وراء هذه التقنيات العلمية. مما سيجعلها تدفع الثمن غاليا، فهذه التقنية زادت من بربرية الإنسان فالتقنية إذن حسب موران "**تجهل إنسانية الإنسان، أي أنها تجهل حياته مشاعره ومعاناته**" [2]هكذا أفسدت التقنية مبادئ وطباع الإنسان لتجعل منه كسولا، خاملا، مسلوب الحرية، يعماني من حالات نفسية عميقة.

طبعا هذه الحالة ليست بطبيعية، مما جعل موران يطلق عليها الحالة المرضية للتقنية، ولذلك فقد نتج عن مختلف التطورات التقنية حالات من التخلق الأخلاقي والنفسي.

هكذا عملت -التقنية على الدخول إلى عمق الوجود الإنساني محاولة تسهيلها، لكن في المقابل أفرزت سلبياتها وأضرارها التي كانت رهيبة خاصة خلال الحربين العالميتين، مما زاد من بؤس الإنسان وتدهوره سواء من الناحية الأخلاقية أو الاقتصادية وحتى النفسية، ولهذا اكتسحت جميع مجالات ومناحي الحياة لتمثل كل أوجه الحياة.

[1]: إدغار موران، الفكر والمستقبل، مرجع سبق ذكره، ص 112.

[2]: ادغار موران، هل نسير إلى الهاوية؟ ترجمة، عبد الرحيم حزل، إفريقيا الشرق، ط1، 2012، ص 43.

إن التقنية مكنت الإنسان من دخول عالم جديد مليء بالمفاجآت والمغامرات، حتى وإن كان رافضا لها، فقد أصبحت محتمة عليه، بل وأكثر من ذلك، فقد وجد نفسه في حاجة إليها خاصة الآلات التي يستعملها في منزله.

وبالتالي فالبشرية "**ستشكل مع هذه الآلات، وكما أعلن آرنولد غيهلن جهازا هائلا إناسيا وحيويا وتقنيا والكترونيا وإعلاميا وآليا وسيكون ذلك هو المكان الذي لا يدور في الحسبان لمجتمع عالمي لا يزال هو نفسه لا يدور في الحسبان**"[1].

من هنا يمكن القول بأن التقنية تغلغلت في كل مناحي الحياة وبالتحديد في كل ما يحتاجه الإنسان لتجعل منه إنسانا عالميا بمواصفات التقنية العلمية.

[1]: المرجع السابق، ص 161.

المبحث الثالث: انعكاسات التطبيقات التقنية والتكنولوجية على الإنسان

لا ينكر أحد منا قيمة ما توصل إليه الإنسان من تقنيات وتطبيقات تكنولوجية ومساهمتها في رقية وتحضره، إلا أنه بدأت تتعالى الكثير من الأصوات وسط هذا الزخم الهائل والمتسارع للتكنولوجيا تنادي بضرورة الحد منها، بل ضبطها وأخلقتها، وهذا نظرا لاستحواد التقنيات والآلات المختلفة على الإنسان وتأثيرها المباشر على حياته من جهة وبيئته ومحيطه الذي يحياه من جهة أخرى مما جعلنا نطرح العديد من التساؤلات من مثل: هل بالفعل هذه التطبيقات هي حلم الإنسان الضائع وملاذه أم أنها سبب دماره واندثاره؟ وهل تشكل التقنية تهديدا للإنسان؟

حقا لقد كانت لهاته التقنيات آثارا سلبية وضعت الإنسان في موضع لا يحسد عليه بين امتلاكه لمختلف التطبيقات العلمية والتكنولوجية التي توفر كل أساليب الراحة والعيش الآمن وبين هاجسه وتخوفه من انقلابها عليه لتصبح هي التي تتحكم فيه وتسلب عقله وأكثر من ذلك حياته برمتها وأكبر مثال على ذلك بعد اكتشاف الطاقة النووية كيف أصبحت تستخدم لتدمير البشرية "**فلقد كانت الآثار الخطيرة والمدمرة الناجمة عن الإشعاعات النووية التي أفرزتها الطاقة النووية أكثر فتكا بالإنسان وبيئته وذلك بعد أن ألقيت القنبلة الذرية على هيروشيما في اليابان في أغسطس عام 1945م وتلا ذلك قنبلة نووية أخرى على مدينة ناجازاكي بعد القنبلة الأولى بعدة أيام**"[1].

وما نجم عنها منا تدمير وخراب، حيث أثرت الإشعاعات النووية على معظم سكان المدينتين الذي أدى بهم في نهاية المطاف إلى الموت المحتوم.

ويمكن تقسيم الآثار التي تخلفها الطاقة النووية إلى نوعين آثار بيولوجية تؤثر بالدرجة الأولى على الكائنات الحية (إنسان، نبات، حيوان) وأخرى بيئية تتعلق بكل مكوناتها، "**وتختلف آثار الإشعاع النووي بحدوث مصدره، وكذلك باختلاف شدة هذا**

[1]: أحمد مدحت إسلام، الطاقة وتلوث البيئة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1999، ص 80.

الإشعاع والحد الأقصى للإشعاع النووي الذي يجب ألا يتعرض الإنسان له هو 5 ريم* في اليوم"[1].

وقد حدد الأطباء العديد من الأمراض التي قد تصيب الأشخاص الذين تعرضوا لهذه الإشعاعات النووية من مثل سرطان الدم أو ما يعرف "**باللوكيمايا**"، "**سرطان الرئة**" بالإضافة إلى حدوث العديد من التشوهات.

أما على مستوى البيئة فقد تؤثر على التربة والهواء والماء ومن ثمة على النباتات والحيوانات وعليه صحة الإنسان برمته.

كما أثرت تقنية النانو كثيرا على الإنسان وبيئته بالرغم من أنه لم ينتبه لها الكثيرون، فكما هو معروف أن الجزئيات المتناهية الصغر شديدة المقاومة للتحلل، وبالتالي فقدرتها على التراكم في الأجسام والمياه والتربية، وقد ثبت أيضا أن هاته التقنية أثرت على البكتيريا وأن البكتيريا سريعة النمو بالتربة كانت تتأثر بدرجة كبيرة عند وجودها تحت تأثير الجزئية متناهية الصغر مع حدوث تغير وراثي محدود في تراكيبها[2].

ولعل أبرز من بحث في سلبيات التطور التكنولوجي هو الفيلسوف هربرت ماركيوز في كتابة "**الإنسان ذو البعد الواحد مؤكدا أن بنية المجتمع تخلخلت بفعل ظهور توترات بقوله: يحب القناع التكنولوجي العبودية واللامساواة**"[3]وهنا تظهر خدعة التكنولوجيا لينهار الإنسان وتزول قيمته ويتصدع المجتمع وقد يؤذي ذلك إلى حدوث جرائم. وهنا يؤكد أن التطور العلمي والتقني أدى إلى إلغاء الفردية وحرية الإنسان، وعليه "**فمر كيوز**" بين أن التقنية ليست شيئا محايدا عديم اللون والطعم والرائحة، كما أنها ليست مجرد تطبيق علمي لممارسة نظرية من العلم، إنها منطق أو وضع أو موقف فلسفي أو أو إيديولوجي ليست آلات وأدوات ووسائل العمل في يد الإنسان بل إنها أدوات ووسائل تكريس منطق السيطرة وتكشف عن عصر التقدم العلمي وإيديولوجيا النظام التكنولوجي.

*: الريم: وحدة تستخدم في قياس الإشعاع وتتكون من الحروف الأولى الكلمات الأجنبية"Roentgen Equivglent Man"

[1]: المرجع السابق، ص 81.

[2]: عبد الإله أبو الخير فهد بوبر المدفع، دراسة النانو التكنولوجية وتطبيقاتها، وكالة المناخ والدراسات التطبيقية، السعودية، (دت)، ص 10.

[3]: هربرت مركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الأدب، ط3، بيروت، 1988، ص 27.

هكذا أضحت التقنية أداة مدمرة للإنسان وتهديد لحياته وبقائه بعدما كانت تهدف في البداية إلى تحقيق سعادة الإنسان ورفاهيته، فبقدر زيادة التقدم بقدر تعاظم الخطر "**إن إحلال الآلات محل العبيد يتطلب طاقة ولكن زيادة معدل استهلاك الطاقة يهدد بتفويض الحياة المدنية التي كان من المفروض أن يدعمها**"[1].

ومنه عملت الآلة للقضاء على الخصائص الإنسانية والجوهرية المكونة للذات "**فقد أصبحت التكنولوجيا الناقل الأكبر للتشوه، ذلك التشوه الذي بلغ أكمل أشكاله وأنجعها فالوضع الاجتماعي للفرد وعلاقته بسائر الأفراد تتحدد على ما يبدو لصفات وقوانين موضوعية**"[2].

من هنا يظهر لنا حجم الأثر السلبي الذي خلفته التقنية على الإنسان المعاصر خاصة، حيث عملت على نزع غطاء إنسانيته وتوغلت في خريطته الجينية وتلاعبت فيها كيفما شاءت. فلم تترك مجالا إلا وطالته، حتى وصلت إلى حيز العلاقات الاجتماعية لتعمل على تشويه صورتها حيث أضحت التقنية هي التي تتحكم في علاقات البشر.

أولا: عصر الخطر التكنولوجي

إذا كانت التكنولوجيا الحيوية إحدى المظاهر الحاسمة للتقدم التقني الذي يشهده عصرنا، فإن ثمة سؤلا ينفتح على أفق فلسفي لا يقل أهمية وقيمة عن السؤال الأخلاقي وهو ذلك المتعلق بنمط العقلانية الموازية للتقدم التقني الذي تفتحه الثورة البيوتقنية في أفق الألفية الثالثة؟

هذا التساؤل يرتبط في وجه منه-لنقل الأساسي-بصيرورة الكائن المعاصر من حيث هي صيرورة ترتسم في عالم يعيش تحت التأثير المباشر والعميق لقوة جبارة تدعى التقنية، لقد أطلقت الثورات العلمية في مجالات الحي جدلا واسعا بشأن المسألة الإنسانوية " humanisme"استقطبت، علاوة إلى انشغالات العلماء والفلاسفة، قطاعات واسعة من

[1]: ماكس بيروتي، ضرورة العلم، ترجمة وائل اتاسي وبسام معصراتي، المجلس الوطني للثاقفة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 245 ، الكويت، 1999، ص 14.

[2]: هربرت مركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، مرجع سبق ذكره ، ص 190.

الرأي العام بالنظر إلى خطورة ما تبنى به من تحولات ستمس لا محالة مواطن حساسة من كينونة الإنسان، وقد تمحور هذا الجدل حول سؤال كبير من طبيعة أنتروبولوجية جذرية يلحق بالسؤال الإيكولوجي للقرن العشرين حول مصير الكوكب، وهو ماذا سنفعل بنوعنا البشري؟

ففي الخطاب الذي ألقاه "**هانس يوناس**" " **Hans Jonas** " (1930-1993) بمناسبة حصوله على "**جائزة السلام للكتاب الألمان**" في 11أكتوبر 1987بفرانكفورت قدم لخطابه بكلمات الشاعر والفيلسوف الألماني غوته "**Goethe**" في قصيدته **فاوست** "**faust**" إلى درجة أنه تغلب عليها بتمكنه من الحصول على القوة والكمال بوسائل خارجة عن الطبيعة إلى درجة أنه تغلب عليها بتمكنه من الحصول على أرض جديدة على البحر، قابلة للإنتاج لكن الأمر يتعلق قبل كل شيء بمقارنة الخطر الذي كان يحدق بالإنسانية (في قصيدته غوته) مع الخطر الذي يكون حول الإنسان اليوم [1].

حيث تحدث فاوست عن الموج الساخط الذي يتدفق من الخارج والذي يهدد بأن يحيط بالجميع، نجد أن الخطر الذي يهدد الجميع اليوم هو عبارة عن موج جديد أكثر خطورة من سابقه فهو يندفع من الداخل ثم ينقص ليجرف كل ما يجده في طريقه، بما في ذلك القوة البارزة لأفعالنا التي أنتجتها الثقافة التقنو علمية وان كان في بعض الأحيان نابع من الطبيعة المتوحشة التي يجب تهذيبها، انطلاقا منا نحن البشر نكتشف الأضرار التي من خلالها ينتشر خطرنا على الكرة الأرضية لأن الإنسان عمل على تغيير الطبيعة بأكملها، حتى أصبح يشكل خطرا عليها أكثر بكثير مقارنة بالخطر الذي كانت تشكله هي عليه في الماضي، بل أصبح يشكل خطرا إلى أبعد حد على نفسه.
وهذا لا يعني أن نظام المجتمع الجديد بحاجة إلى أخلاق جديدة فحسب، بل أن مجال التطبيق كله يعتبر جديدا يتعلق بحقوق الإنسانية وما يجب عليها فعله وما لا يجب عليها القيام به [2].

[1] :Bernard. Sève, technique, liberté et obligation esprit, N°23, Fev 1996, p 12.
[2]:Hans Jonas, Technologie et responsabilité pour une nouvelle éthique, esprit N°140-141, juillet-aout 1988, p 112.

إنها وضعية مغايرة وجديدة، فهي مرحلة تقنية على مستوى عال إلى درجة أنها امتدت إلى الإنسان في حد ذاته إلى أن أصبح جزء من موضوعاتها.

هكذا أضحى عهد الوعي بالرفاهية وتحسين حياة البشرية الذي قطعته التقنية المعاصرة على نفسها إلى تهديد للوجود برمته، بل وأكثر من ذلك فهو يؤكد على التهديد الجسدي وما له من انعكاسات على الطبيعة الإنسانية ذاتها، إذ أصبح الإنسان يواجه المفاجآت المترتبة عن القدرات التقنية إضافة إلى ذلك توقع الخطر عن طريق التنبؤ بتشويه صورة الإنسان، وهذا ما يزوده بتصور يسمح بتحذيره من هذا الخطر، فلا تخص المجازفة مصير الإنسان فقط لكن أيضا ماهيته: «إنه الخوف الذي يستدعي التصرف أو الفعل، فالإنسانية تتواجد حاليا في وضعية شبيهة بنهاية العالم» [1].

فإنسان اليوم أضحى ينتظر العديد من المفاجآت المترتبة عن القدرات التقنية لذلك أصبح من الواجب أن نسأل سؤالا معياريا مفاده: ماذا يجب عليه فعله وماذا يجب أن يتجنبه؟ وإلى أي مدى يمكنه الوصول أو التوقف؟

ويلاحظ يوناس التناقض القائم في منظور ما بعد النزعة الإنسانية مضير إلى أن القدرة على التفكير في التدخل في تطورنا هي بحد ذاتها نتاج للتطور، وبالتالي فهي أيضا فانية.

لهذا اعتبر البحث في الميدان الطبي أكثر شرعية ووجد فيه مجالا خصبا "**فالكائن البشري هو نهاية غير مكتملة وكمال ناقص لكن البشرية على الرغم من عدم اكتمالها ونقصها هي دائما موجودة هناك بشكل تام وبدون تقييد**"، لذا يجب المحافظة عليها وهي في حالتها تلك، وكما يذكر "**بول فيريليو**" مرددا مقولة القديس "**هيلدرغارد**" "**الإنسان هو نقطة التقاء لجميع العجائب في هذا الكون**"[2].

ثانيا: نحو رؤية جديدة للإنسان

[1] : Hans Jonas, le principe responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique, tra jean grièche, Flammarion, paris, 1995, p 40.

[2]: فين باورينغ، الإستلاء على الحياة، ترجمة أمل الشرقي وفاتن البوستاني، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط1، الأردن، 2011، ص 421.

إذا كانت البيواتيقا من حيث مضمونها مبحثا علميا يسعى للاهتمام بالقيم الأخلاقية في رهينة تاريخية تميزت بتطورات الخطابين العلمي والتقني والتي أدت إلى استعادة التفكير في قضايا الولادة والحياة والموت (وتتعلق جميعها بوجود الإنسان) فإنها تضع في اعتبارها بعض القواعد اللازمة في الممارسة العلمية عموما والطبيعة خصوصا مثل الاستقلالية (أي إحترام الشخص كحرية وكمقدرة على الاختيار) واحترام الشخص الواحد الذي لا يمكن تعويضه ومسؤولية الباحث واحترامه للمعرفة والعدالة ورفض فكرة الربح والمكسب (وهي القواعد التي وضعها جون برنار).

وهذا ما يعني بالنسبة إلينا أنه علينا عموما أن نضع في اعتبرنا مطلبين أساسيين وهما من ناحية القانون الأساسي الذي تتطلبه حرية البحث ومن ناحية أخرى أن نبين أن هذا القانون ليس محدودا.

إن العلوم والتقنيات الطبية والبيولوجية تخلق مشاكل إتيقية رغم التزامها ببعض قوانين البحث، ولكنها لا تعطينا الحلول لتجاوزها فقد أبدى "**جون روستان**" وهو بيولوجي معاصر في كتابه 1967 **les inquietudes d'biologiste** مخاوفه من السياسة المستقبلية الكبرى للإنسانية التي ستقام على البيولوجيا والتي ستتراوح بين الحكم بين مصالح الفرد ومصالح النوع، بين الكرامة الإنسانية والتقدم العضوي للإنسان، بين احترام الحياة والأسف على الكائنات الحية[1].

إن هذه الصورة المفزعة للمستقبل وأيضا لما يمكن أن يكون عليه الكائن قد تعطي بعض المبررات لتلك الهجمة الدوغمائية التي نجدها في الخطاب الجوناسي والتي تبرز مثلا من خلال تأسيسه الميتافيزيقي لإيتيقا المسؤولية وكذلك لبعض الحلول السلطوية التي يقترحها مثل اللجوء إلى نخبة ذات قدرة تذكرنا بالفيلسوف الحاكم لدى أفلاطون لكنها مع ذلك لا تنقص شيئا من قيمة طرحه البيواتيقي: إذ لا يمكن بأي حال من الأحوال أن نكون أحرارا مطلق الحرية تجاه أطفالنا مثلا وتجاه مصيرهم وحياتهم وما سيكونون عليه في المستقبل (ما تثيره مثلا قضية زرع الأعضاء أو التحكم في السلوك).

[1]:Pierre André Toguieff, l'espace de la bioéthique, mots, N° 44, 1995, P7.

إن الصورة القائمة للمستقبل وصيغة الفزع والخوف التي يبديها جوناس تجاه وضع الكائن في المستقبل لا تفقدنا -رغم وجاهتها وحدتها- الأمل نهائيا في حرية الإنسان الذي يتخارج عن ذاته وعن وجوده وعن ممكناته باستمرار ليترك لنا الأمل في قدرته على مواجهة كل أشكال الخطر التي يمكن أن يحملها المستقبل مهما كانت طبيعتها ودرجة تهديدها لوجوده وهو ما عبرت عنه ماري جونا فياف بنسار بقولها: "**إن الكائن البشري هو كائن حر جوهريا، حر في تفكيره وحر أيضا في فعله، ومن المؤكد أنه أعاد تكييف نفسه رمزيا عبر تاريخه، وأنه من الممكن في المستقبل أن تؤهله حرية البحث التي تخصه وفق بعض الشروط، لكي يعيش بأقل معاناة فيزيائية وأن يتعرض إلى السلم والى الصفاء**"[1].

وهذا ما يعني بالنسبة إلينا أن الأمل في صورة أفضل للإنسان يظل ممكنا داخل المبحث البيوإيتيقي الذي لا يكتفي بتنبيهنا إلى مواضع الخطر والتهديد، معبئا لدينا كل مشاعر الخوف والرعب بل يمكن أن يسعى إلى إيجاد أخلاق الفرح والبهجة على حد عبارة "**روبار مسراحيه**" الذي يؤكد أن الوجود البشري موضوع للرغبة وللمتعة ويجب أن نفهمه كذلك من أجل بناء أخلاقية للحياة لا تحصر رؤيتنا للإنسان في بعده البيولوجي لتصبح السعادة هي تجربة الوجود أن الوجود كمعنى وكإكتمال عن طريق فرد يتجاوز حاضره نحو كل حياته حيث يقول "**هي السعادة....هي شعور نوعي بالامتلاء وبالرضا الذي يتعلق بكامل الوجود**"[2].

وهنا تكون الفلسفة مع مسراحيه تأسيسا للفرد كبداية جديدة لحياته الخاصة وكتحقيق لرغبته في الوجود عن طريقه هو ذاته، عبر حركته نحو الامتلاء والمعنى وتكون البيوإيتيقا إستشرافا لأفق الأمل والبهجة والطموح في حياة تنبض بالقيمة وتنفتح على ثراء الإضافات والممكنات الإنسانية التي تجعل من الإنسان كائن التجدد بامتياز.

1. الإنسان صيرورة نحو الإنسان: "الإنسان المروض":

[1] :Gilbert hottois and Marie Geneviève pinsart, eds, Hans Jonas : nature et responsabilité librairie philosophique, paris, 1993, p7.

[2]: رائد عبيس، فلسفة السخرية عند بيتر سلودايك، منشورات الاختلاف، دار الأمان، كلمة، منشورات ضفاف، ط،1، 2016، لبنان، ص 107.

يعد كتاب بيتر سلوتر دايك (1947-؟) Peter Sloterdijk "**قواعد الحظيرة البشرية**" أهم حدث فكري وثقافي في القرن العشرين، حيث أثار ضجة كبيرة في وسائل الإعلام الألمانية والعالمية قاطبة خاصة بعد قصته الشهيرة والتي عرفت حينها بـ"**قضية بيترسلوتردايك**" ويتعلق الأمر بمحاضرة ألقاها الفيلسوف سنة 1999 عرض منها أفكارا جريئة حول "**أخلاقيات الطب والبيولوجيا ومستقبل الكائن الإنساني**"[1].

فقد أبدى بيتر سلوتردايك حماسه مع التحولات العلمية المعاصرة وما أضحت عليه التقنيات البشرية خاصة بعد انصهارها في عالم ما بعد الميتافيزيقا الذي نعيش فيه وما يحتويه من مواد قابلة للتكيف، مما أثار جدلا واسعا في الرأي العام الألماني خاصة بعد نقده لكل نزعة علموية لا تنظر للإنسان إنسانا.

لذلك فقد كان مختلفا مع يورغن هايرمس خاصة فيما يعرف بوعي الحداثة الزائف[2]، هذا ما دفع يورغن هابر ماس لنقد سلوتردايك على محاضرته المثيرة للجدل (قواعد الحظيرة البشرية).

وبما أن البشرية في نظر سلوتردايك يجري تعريفها عن طريق التقنيات التي تقوم بإنشائها واستخدامها، وبما أن ما هو بشري يتم صنعه وليس معطى لذا فإنه مع نضوج التقنية والفهم المتعمق لوضعنا البايولوجي والتطوري يصبح انعطاف تلك التقنية وتوجهها إلى أنفسنا متماشيا تماما مع ماهيتنا[3].

وهذا ما يؤكد ويتماشى مع مقولة سلوتردايك الشهيرة الإنسان صيرورة نحو الإنسان، خاصة بعد انتقالنا من مرحلة ما قبل البشر إلى مرحلة تنشئ بشرا بحق وهذا راجع بالأساس إلى التقنية، فلم يعد التلاعب التقني بالبشرية شكلا من أشكال العنف لأن علم الحياة أصبح شبيها ومماثلا لتقنيتنا.

---

[1]: المرجع السابق، ص 105.

[2]: فين باورينغ، الإستلاء على الحياة، مرجع سبق ذكره، ص 408.

[3]: رائد عبيس، فلسفة السخرية عند بير سلوتردايك، مرجع سبق ذكره، ص 108-109.

وعليه فقد عجزت النزعة الإنسانية عن جعل الإنسان إنسانا، حيث لم تستطع أن تدرس الإنسان في علاقته بالوجود وبالتالي لا بد من تجاوز النزعة الإنسانية التقليدية حتى نتمكن من فهم الإنسان وتحريره من شتى العقائد الدوغمائية.

فالنظر في إنسانية الإنسان هو نظر في تاريخ طبيعة الإنسان ومفهوم الإنسانية، التي كانت ركيزة الفلسفات الإنسانية الباحثة عن ماهية الإنسان منذ سقراط وصولا إلى نيتشه فالفكرة الأساسية التي تنتهي إليها هي أن تاريخ الإنسانية كان دائما مسار تنقية، فتاريخ الإنسان هو تاريخ ترويض الإنسان ذاته، وعليه وبحسب سلوتردايك "**فإن البشرية كانت دائما في مسارتحسن، لهذا فمفهوم الإنسان (تشكيلي) في العمق ومن ثم فهذا السؤال، سؤال التحسين، ليس عارضا بل كان دائما مبطنا لتاريخ الإنسان، لأنه سؤال مصير الإنسان**"[1].

ومن أهم المناحي الأخلاقية التي تواجه الإنسان الذي يستشرف المستقبل التساؤلات التي تلح على العقل الإنساني ومن أمثلتها: هل يحسن بالإنسان من وجهة إنسانية أن يستمر في عملية الهندسة الوراثية، وماذا يفعل لو نتج عنها ميكروبات ليس لدى الإنسان ما يقاومها به؟ وهل الإنسان مستعد لإنتاج الإنسان الأسمى (السوبر مان) وقسمة بني الإنسان إلى طبقات المجتمع[2].

فإنسان المستقبل سوف يكون خاضعا في سلوكه لنفس الغرائز والدوافع التي خضع لها إنسان الماضي، إن قلقه ويأسه ونصيبه في هذه الحياة وحاجاته للمتعة وسعيه نحو الكمال سوف يبقى كما كان، ولهذا فمن الخطأ الإدعاء بأن هناك إنسانا جديدا يسمى بهذا الاسم إنسان المستقبل[3].

فالإنسان المعاصر هو إنسان متكامل له أبعاد خاصة يحاول فيها فهم أسرار الكون بطريقة تجمع بين الروح العلمية والخيال الشاعري، فشخصيته متعددة الجوانب، وعليه

---

[1]: المرجع السابق، ص 108-109.

[2]: زهير الكرمي، الإنسان والمستقبل، دائرة المكتبة الوطنية، (د.ب)، 1997، ص 819.

[3]: سعيد محمد الحفار، البيولوجيا ومصير الإنسان، ، المجلس الوطني الأعلى للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة ، العدد 83، الكويت، 1978، ص 165.

فالإنسان المستوي لابد أن تكون حياته فيها نصيب من العلم والثقافة حتى تكون متميزة عن حياة غيره.

ثالثا: أخلقة التقنية

كيف للسؤال حول التقنية أن يلتقي مع السؤال حول الإيتيقا خصوصا وأنه يبدو أن لا علاقة بينهما؟

إن هذا السؤال لا يتوقف فقط عند الرغبة في تحديد بعض ملامح الحضارة التكنولوجية والتي مثلت انتصارات الخطابين العلمي والتقني منطلقا لتشكلها ونضجها، بقدر ما يهدف إلى تقصي طبيعة العلاقة بين الثورة العلمية الحديثة وما آلت إليه من تهديد، لا فقط لهوية الطبيعة بل وأساسا للوجود المستقبلي للبشرية.

فالجديد اليوم يتعلق بالأساس في تغير ماهية وطبيعة الفعل الإنساني خاصة بعد الثورة التقنية التي طالت جميع الميادين وما ترتب عنها في المقابل من انعكاسات أخلاقية، فأية أبعاد لهذا التحول في ماهية الفعل؟ وما الذي برز تاريخيا وعلميا انقلاب العلاقة الكلاسيكية بين النظرية والممارسة؟

إن التفكير في مثل هذه الأسئلة يقتضي منا أولا العودة التاريخية التي هيأت للثورة العلمية، أي تحديد تلك التحولات التي عرفها المجتمع الغربي أساسا منذ القرون الوسطى إلى القرون الحديثة وهذه التحولات شملت ميدان الإقتصاد والسياسة والمعرفة: فمن الناحية الاقتصادية تم الانتقال من الحياة الفلاحية البسيطة إلى الحياة الصناعية، أما على الصعيد السياسي فقد حدث تحول من نظام الممالك والتي تطغى عليها النزاعات الدينية إلى الإمبراطوريات الاستعمارية وفي مستوى المجتمع حدث تحول من طبقات السيد والعبد إلى طبقات الرأسمالية.

أما فيما يخص الناحية الفكرية والمعرفية فقد حدثت نقلة نوعية من مرحلة الجمود والركود إلى نهضة علمية أساسها يعود للإرث الإغريقي وهو ما يصطلح عليه باسم "الحداثة" والتي تعود بالفضل للإسهامات الديكارتية خاصة المتعلقة بالمنهج التي من خلالها

قدم العلم كخطاب قادر على تجاوز الميتافيزيقا والأسطورة والدين لخطاب يتميز بالدقة والصرامة والقدرة على التفسير.

ولعل هذه العقلانية الحديثة لم تكن لتتحقق لولا استنادها إلى التفسير العلمي للطبيعة والذي يعتمد بالأساس على التفسير الرياضي بحيث يحولها إلى موضوع علمي يفتقد إلى أي قيمة كانت تتمتع بها.

إن هذه الحداثة التي افتتحتها الديكارتية جسمت قيمها واختياراتها وتطبيقاتها مع معنى العقلانية القائمة على الحساب، حيث حول ديكارت مبادئ البداهة والتركيب والمراجعة البرهانية إلى نموذج للعلم والعقل مؤسسا بذلك البنية اللازمة لعصر الحداثة، والتي كان ينشد من خلالها ما يسميه بتحقيق السيادة على الطبيعة وجعل الإنسان مالكا لها وفي هذا الصدد يقول ديكارت في كتابة مقالة الطريقة: "**لقد أبانت لي هذه المبادئ أنه يمكننا الوصول إلى معارف عظيمة النفع في الحياة، و أنه يمكننا أن نجد بدلا من هذه الفلسفة النظرية التي تعلم في المدارس، فلسفة علمية...استطعنا أن نستعملها بالطريقة نفسها في جميع ما تصلح له من أعمال، وأن نجعل بذلك وكأننا سادة الطبيعة ومالكوها**"[1].

إن تراوح هذه العلاقة بين النظري والعلمي هو ما يميز تحديدا العلم الحديث عن المعرفة القديمة، فالأول كان منذ بدايته مسكونا بهاجس الهيمنة على الطبيعة والتي مثلت التقنية أداتها المثلى محققة بذلك وتدريجيا، سلطة على العالم كانت في بدايتها محدودة، لكنها تنامت تدريجيا بتنامي حدود المعرفة البشرية، مما أثر تقدما واضحا للحضارة ولكل أشكال القدرة الإنسانية وهو ماعاد بالخير الجماعي على مستوى العلم والتقنية خاصة في المستوى الاجتماعي والاقتصادي والسياسي.

إن الثورة العلمية الحديثة والمعاصرة والتي أحدثت قطيعة بين الإنسان وماضيه أثبتت بأن الإنسان لم يعد سيد الطبيعة ومالكها فحسب،كما كان يحلم بذلك ديكارت، بل

[1]: رنيه ديكارت، مقال في الطريقة، ترجمة جميل صليبا، مجموعة الروائع الإنسانية، ط2، بيروت، 1970، ص 194.

أصبح سيد طبيعته الخاصة وكيانه البيولوجي من خلال تحكمه في التكنولوجيات البيولوجية والتقنيات الجديدة في الطب.

وضمن هذه التطورات البيولوجية نلاحظ أن السيطرة التي أمكنت من قبل على الطبيعة أصبحت ممكنة الآن على الإنسان ولعل ما يحرج أكثر في تلك التطورات أنها بالتأكيد لم تراعي الجوانب القيمية والأخلاقية للذات الإنسانية لأن ما يتم تطبيقه على الحيوانات والحشرات تم تطبيقه أيضا على الإنسان، فالبيولوجيا اليوم أصبحت تتدخل في تحديد جنس المولود وحتى في تحديد قدراته الذهنية، وهذا ما ينبئ بصناعة مخبريه للإنسان تجعل منه كائنا خاضعا للتحكم والهيمنة شأن مواضيع الطبيعة.

لقد وضعتنا البيولوجيا المعاصرة أمام طرح جديد لقيم الخير والشر، القبيح والجميل لتجعلنا بذلك نعيد النظر في مفاهيم الإنسان والطبيعة البشرية لكي تتخلى تدريجيا عن طابعها المحايد أخلاقيا، فالتدخلات الوراثية مثلا تضعنا أمام مشكل احترام الهوية البشرية، والتحكم في الجهاز العصبي مما يسترجى فتح المجال أمام عدة مفاهيم لها وزنها الثقيل فيما يتعلق بالإنسانية، من مثل الحرية والوعي والإرادة، أما بنوك الحيوانات المنوية فتحيلنا إلى الإضرابات النفسية للطفل والمشاكل القانونية التي ترتبط به.

كذلك فيما يتعلق بتحسين السلالات البشرية فتحيلنا مباشرة للمشاكل الأخلاقية والتي تتعلق بالكرامة الإنسانية ومستقبل الإنسان بصفة عامة وهذه الأمثلة بالإضافة إلى غيرها، تجعلنا نعي خطر المشاكل التي تولدها التقنية وخصوصا في مجال البيولوجيا.

إن التطور العلمي والتقني الذي سمح تاريخيا بمعرفة أفضل وبتدخل أوسع في العالم والمجتمع أدى إلى توسيع دائرة الحرية من خلال إزالة كل أشكال الاغتراب والعبودية والاستقلال خصوصا عبر ما يسمى بالعقل الأداتي، لكن هذا التطور اقترن بضرب من المفارقة حيث أصبح الإنسان والطبيعة مهددان من قبل حرية البحث.

"وعموما فالتقنية ليست كائنا حياديا، بذلك الوصف الذي جعلها قدرة تفوق قدرة الإنسان لتسيطر عليه وتسيره حسب غياتها بل هي تعبير عن كينونة الإنسان الحديث الذي مكن لنفسه التوسع في الكون، عبر العقل المجرد من الأخلاقية مركزا على

تصوراته الرغائبية، بل إن التقنية أداته لتلوين هذه الرغبات، نيلا لسعادة كاملة يتخيلها على الأرض"[1].

وهذا ما دفع بالعديد من الفلاسفة في بعض المحاولات الفكرية للتعبير عن مخاطر التقنية من خلال البعد النقدي فهذا هابرماس مثلا في كتابه الشهير "**التقنية والعلم كايديولوجيا**" يبين بأن العقلانية موجهة إلى التسلط والسيطرة والتحكم في الإنسان وهذا ما سبقه إليه أحد أقطاب مدرسة فرامكفورت هربرت ماركييز حيث اعتقد أن لوغوس التقنية هو لوغوس العبودية الدائمة وبالتالي فنظرتنا إلى العقل تجعلنا نتعامل معه كأداة لإنتاج الأشياء والسيطرة عليها وبالتالي السيطرة على الإنسان وهذا ما يعني أن التكنولوجيا المعاصرة تضفي صيغة عقلانية على ما يعانيه الإنسان من نقص في الحرية وإقامة البرهان على استحالة سيادة الإنسان على ذاته وعلى إثر هذا الشرخ والانفصال بين الإيتيقا والتقنية تدعو الدكتورة نور بوحناش لإصلاح علاقة الإنسانية بالتقنية، يفترض أنه للعلم أو تخليق له ليقول "**ادغارموران**"...وكل هذا يمكنه، من جديد أن ينقلب حسب ما إذا أحسنا أو أصلحنا مسار التقنية" لا بد إذن من تفعيل الإرادة الإنسانية لتتوجه إلى الاعتراف بنسبيه العلم الإنساني[2].

فالمسألة لا تتعلق بالتقنية بل أكثر من ذلك سيطرتها على الإنسان وسخريتها منه لتجعل منه لعبة تشكلها كيفما تشاء ولم يبق الأمر على هذا التحويل تعداه إلى تحول مسار العلم والتقنية إلى الطابع المؤسساتي ليشمل الوظيفة العسكرية والتي تمثل الوجه القاتل له، وفي هذا السياق، تجدر الإشارة إلى أن ما أثار تفكير هانس جوناس تحديدا هو القنبلة النووية، التي وضعت العقل أمام تساؤل جديد يتعلق بالخطر الذي تمثله قدرتنا على الطبيعة [3] ،"**لكن ما يهم جوناس ليس فقط ذلك المثال أي الاستعمال العسكري لقدرتنا، فالحرب ليست الحالة الطبيعية للإنسان ويمكن بالتالي إتلافها، بل ما يهمه**

[1]: نورة بوحناش، البيوإتيقا والفلسفة من الإنسان الفائق إلى الإنسان المتزكي، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، بيروت، لبنان، 2017، ص 140.

[2] : المرجع نفسه، ص 139.

[3] : Hans Jonas, surcroit de responsabilité et perplexité esprit, N° 206, novembre, 1994 ; P11

أكثر إنما هو الاستعمال السلمي اليومي الذي تقوم عليه كل الحضارة الغربية برفاهيتها، لذلك يطالب بضرورة التغيير الجذري لدور العلوم والتقنيات في المجتمعات الغربية بالنسبة لجوناس، تنكشف التطورات العلمية والتكنولوجية خطرها حتى خارج استعمالاتها العسكرية، من خلال مسها بالتوازنات الكبرى للمحيط وبتهديدها لكمال الإنسان"[1].

إن التدخل في الطبيعة حسب جوناس يحدث كثيرا من الأضرار، ومن ثمة لن يقوى الإنسان على إصلاحه وعليه فهو ليس ضد العلم ولا ضد التطور خاصة وأنه يعتبر العلم والتقنية أن لها الفضل في فتح إمكانات واسعة للفعل الإنساني، لكن المحرج أكثر في ذلك الخطاب أنه يخلق باستمرار مشاكل محرجة تجرنا إلى حلول أكثر إحراجا.

[1]: Dominique bourg, Hans Jonas et l'écologie la recherché, Nº 256, juillet et aout, 1993, P 887

خلاصة الفصل الثاني:

فالمسألة إذن لا تتعلق بمصطلح التقنية في حد ذاته وتطوره عبر التاريخ، وإنما هي أكبر من ذلك بكثير خاصة بعد ما طالت الإنسان ومختلف جوانبه الحياتية، فبعدما كان حلمه بالأمس القريب السيطرة على الطبيعة، أصبح اليوم أكثر جشعا وطمعا ليستغلها في أبشع صورها على الإنسان ذاته.

وعليه يمكن القول أن التقنية أحدثت تحولات كبرى في مسار العلوم والتكنولوجيات خاصة ما لاحظناه مؤخرا من تجارب وابتكارات في مختلف الميادين ومحاولة استغلالها في كل شيء لتغيب معنى الإنسانية وتحدث فراغا رهيبا داخلها تجعلنا نعيش عالما أداتيا، ماديا بعيدا عن إنسانيتنا الأخلاقية التي قضت عليها التقنية وحولت البشر إلى مجرد آلات تتلاعب بمصيرها كيفما تشاء ومن المقدر أنها ستكون قدرها المشئوم.

من هنا لم يعد من الممكن النظر إلى الأخلاق بمعزل عن السياق التقني بل بات من الضروري فهم كيف تعاد صياغة المبادئ الأخلاقية تحت ضغط التطور التكنولوجي المتسارع.

الفصل الثالث

الأخلاقيات التطبيقية في حقل الطب والبيولوجيا

خطة الفصل الثالث

تمهيد.

المبحث الأول: البيو إتيقا المصطلح والمفهوم

أولا: تعريف البيوإتيقا

ثانيا: الجذور التاريخية لنشأة البيوإتيقا.

ثالثا: موضوع البيوإتيقا

رابعا: مبادئ البيوإتيقا

خامسا: المجالات الرئيسية للبيوإتيقا.

المبحث الثاني: التقنيات الطبية واستتباعاتها الأخلاقية

أولا: التشخيص الوراثي قبل الولادة

ثانيا: التشخيص الوراثي الذي يسبق زرع الجنين في الرحم.

ثالثا: المشاكل الأخلاقية الناجمة عنها

رابعا: العلاج الجيني وإفرازاته الأخلاقية.

المبحث الثالث: المشاكل الأخلاقية التي يطرحها تغيير الجنس البشري في ظل الاستنساخ

أولا: تطور مفهوم الإنسان

ثانيا: مخاطر تغيير الجنس البشري

ثالثا: مشروع الاستنساخ الإنساني

رابعا: الاستنساخ بين مؤيد ومعارض

المبحث الرابع: المشاكل الأخلاقية التي تطرحها الممارسات البيوطبية –

أولا: مبدأ الكرامة الإنسانية واحترام البشر.

ثانيا: مبدأ حق الإنسان

ثالثا: مستقبل الإنسان في ظل التطورات البيوتكنولوجية

خلاصة

تمهيد:

شكل الطب عبر تاريخ الإنسانية أحد أبرز المجالات التي تجسدت فيها العلاقة بين المعرفة العلمية والقيم الإنسانية، إذ لم يكن الاهتمام بصحة الإنسان وعلاجه مرتبطا بالقدرة التقنية وحدها، بل ارتبط دائما بجملة من المبادئ الأخلاقية التي تحدد طبيعة العلاقة بين الطبيب والمريض، وبين المعرفة الطبية والغاية الإنسانية التي تسعى إلى تحقيقها. غير أن التحولات الكبرى التي عرفها الطب الحديث، خاصة مع التطور العلمي والتقني المتسارع، جعلت الممارسة الطبية تتجاوز حدودها التقليدية، وأدخلتها في مواجهة قضايا جديدة تتطلب إعادة النظر في أسسها الأخلاقية.

ومن هنا برز الطب والبيولوجيا بوصفهما من أهم المجالات التي كشفت الحاجة إلى الأخلاقيات التطبيقية، باعتبارها مجالا فلسفيا يهتم بدراسة الإشكالات الأخلاقية التي تطرحها الممارسات الإنسانية في المجالات العلمية والمهنية. فالتقدم الطبي لم يعد يقاس فقط بمدى قدرته على اكتشاف العلاجات وتطوير الوسائل التشخيصية، بل أصبح مرتبطا أيضا. بمدى احترامه للإنسان باعتباره كائنا يمتلك كرامة وحقوقا لا يجوز اختزالها في مجرد موضوع للتجربة أو التدخل التقني. وعليه، فإن دراسة الأخلاقيات التطبيقية في حقل الطب والبيولوجيا تمثل محاولة لفهم العلاقة المتشابكة بين السلطة العلمية والمسؤولية الأخلاقية، وبين إمكانات التدخل الطبي وحدوده المشروعة وانطلاقا من ذلك، يتناول هذا الفصل أهم التحولات التي عرفها المجال الطبي والبيولوجي في ظل التطور العلمي والتقني، مع إبراز مختلف الإشكالات الأخلاقية التي أفرزتها هذه التحولات، و دور الأخلاقيات التطبيقية في بناء تصور مسؤول يوازن بين ضرورات البحث العلمي ومتطلبات احترام الإنسان.

المبحث الأول: البيو إتيقا، المصطلح والمفهوم

أولا: تعريف البيو إتيقا

مصطلح البيواتيقا هو مصطلح حديث النشأة والاستعمال، حيث يعود إلى سنة 1970م حينما أقدم العالم البيولوجي الأمريكي الأخصائي في السرطان **فان بوتر رينسلاير** "**Van potter Rensselayer**" (1911-2001) إلى توظيفه في مقال له بعنوان "**bioethics, the science of survival**" البيواتيقا علم البقاء على قيد الحياة[1].

ولعل استعمال هذا المصطلح يرجع إلى التقدم الكبير الذي شهدته مختلف المعارف العلمية ولاسيما تلك التي طالت مجال الطب والبيولوجيا هذا ما أدى به إلى محاولة تأسيس علم جديد سماه بعلم البقاء أو الاستمرار على قيد الحياة وهو علم يهدف إلى إقامة تحالف بين المعارف البيولوجية (**Bio**) والقواعد الأخلاقية (**éthique**) فالأجيال القادمة تسيطر عليها الرغبة في الحياة والخوف من البقاء في آن واحد.

وذلك بسبب الهوة الموجودة بين الثقافتين: العلمية والكلاسيكية فكلتاهما تطورت بشكل منفصل والتحالف بينهما أثمر **مجال** "**Bioéthique**" من خلال تسيج المعرفة بسياج الحكمة التي تعتبر جسرا أو معبرا نحو المستقبل[2].

وقد ترجمت كلمة البيوراتيقا للإنجليزية (**Binellics**) وإلى اللغة الفرنسية (**La Bioéthique**)، أما في اللغة فلم يتم الاتفاق على ترجمة واحدة، ومنها أخلاق الحياة، أخلاق البيولوجيا، أخلاقيات الطب والبيولوجيا، أخلاقيات علوم الحياة..... وغيرها ولتجنب الخلط في الترجمة اقترح البعض استعمال كلمة البيواتيقا. وعليه لم يتم الإتفاق على وضع تعريف واحد لهذا المصطلح الجديد ومن بين أهم التعاريف نجد ما يلي:

هناك التعريف الوارد في موسوعة الأخلاقيات والفلسفة الأخلاقية يؤكد على أن: "**البيو إتيقا مصطلح جديد ظهر لأول مرة في الولايات المتحدة الأمريكية مع مطلع**

[1] :Gilbert Hottois, qu'est-ce que la bioéthique ?, Librairie philosophique. J. Vrin, Paris, 2004, p10.

[2]:Guy durant, introduction générale à la bioéthique (histoire, Concepts, et outils), Editions fides, Canada, 2005, p18.

السبعينات من القرن الماضي وقد واكب ظهورها تبلور حركات تعالج المعطيات والممارسات التي أفرزتها تكنولوجيا الطب والبيولوجيا، كما تأسست على أثر تبلور البيو إتيقا جملة من المفاهيم والعبارات الجديدة أهمها: التصرف في الجينوم البشري، الحق في الإنجاب، براءات الاختراع في مجال الحياة، المو افقة الواعية، وصايا الحياة"[1].

كما نجد هذا المصطلح قد عرف أيضا في معجم العلوم الإنسانية: "**مفهوم أخلاقيات الحياة أطلقه الأخصائي بأمراض السرطان فان يوتر رينسلاير، فالبيو إتيقا شهدت في التسعينات نقاشا حادا طال المجتمع بأكمله. وكان التفكير في أخلاقيات العلوم نتيجة تقدم علم الأحياء، التلقيح الاصطناعي الهندسة الوراثية، الاستنساخ، لأنها أمور أثارت العديد من المسائل الأخلاقية**"[2].

كذلك نجد جاكلين روس قد ذكرت في كتابها أن "**دافيد روي**" **D.Roy** اعتبرها دراسة تداخل جملة الشروط التي تقتضيها إدارة مسؤولة للحياة الإنسانية في إطار صنوف التقدم السريعة والمعقدة للمعرفة والتقنيات الحيوية الطبية[3].

وتعتبر البيواتيقا أو "**الأخلاق الطبية فرعا من الأخلاق التطبيقية**"[4]فرع يتعلق بمسائل طبية وحيوية أثارت جدلا سياسيا، وأخلاقيا داخل المجتمع، فعلى قاعدة التقدم العلمي، وتبلور النظريات البيولوجية بدأت المساءلة الأخلاقية والسياسية للتقدم العلمي في البيولوجيا.

ثانيا: الجذور التاريخية لنشأة البيو إتيقا

1. العوامل الفلسفية

أ. فلسفة الأنوار وفكرة حقوق الإنسان:

1: Monique Cantos perber, dictionnaire d'étrique et de philosophie morale 4eme Editions, paris, 2004, p 155.

2: جان فرنسوا دورتيه، معجم العلوم الإنسانية، تر، جورج كتورة، دار الكلام ط4، أبوظبي ، 2009، ص 29.

3: جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصرمرجع سبق ذكره، ص 111.

4: علي عبود المحمداوي وآخرون، البيوإتيقا والمهمة الفلسفية، مرجع سبق ذكره، ص 301.

كان لفلسفة الأنوار أثرا واضحا في نشأة الفكر البيواتيقي وتبلوره، ويتجلى هذا التأثير في تأكيد فلاسفة الأنوار على قيمة العقل وعلى حرية الفرد، حيث عملت فلسفة التنوير الثورية على تحرير الإنسان ووجوده المستغل والمقهور الذي يتلازم وتحرير وعيه الزائف، هذا الأخير هو الشرط الأساسي لتحرير وجوده الاجتماعي[1].

ولقد كان لأفكار فلاسفة الأنوار في تلك العقبة الزمنية وقع كبير على الساحة الفكرية، خاصة وأنهم من الذين دافعوا عن فكرة الحرية هذه الأخيرة عبر بها في الكثير من المناسبات عن إنسانية الإنسان وهذا ما أشار إليه فيلسوف العقد الاجتماعي جون جاك روسو " **J.J Rousseau**"(1712-1778) حينما بدأ كتابه "**العقد الاجتماعي**" بقوله: "**ولد الإنسان حرا، وهو في كل مكان مكبل بالأغلال**"[2].

فقد اعتبر الإنسان خيرا بطبعه، والمجتمع هو منبع هذا الفساد، حيث أن كل ما خرج من بين يدي الخالق من الأشياء حسن وخير، وبعدها يفسد كل شيء على يد الإنسان، وهذا الفساد الأخلاقي ناتج عن التقدم الذي شاهدته العلوم والفنون وأنه بقدر ما كانت علومنا وفنوننا تتقدم نحو الكمال، بقدر ما كانت أخلاقنا تفسد[3].

إذا كان الفكر الأنواري قد بلور فكرة "**حقوق الإنسان**" ورفع شعارات تزكيتها مثل الحرية والإخاء والمساواة والعدالة، فإن الإعلان العالمي عن حقوق الإنسان سنة 1948م يعتبر الميلاد الفعلي لهذه الحقوق، وقد كان لذلك الإعلان وتفاعلاته مع الواقع الاجتماعي أثر واضح في ظهور وتبلور الفكر البيواتيقي[4].

---

[1]:ماركوز هربرت، فلسفة النفي تر مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الآداب، بيروت، 1981، ص 125.

[2]: Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat Social, discours sur l'origine et les fondement de l'inégalité, Editions classique française, paris 1996 , p 19.

[3]:شوفالييه جون جاك، تاريخ الفكر السياسي من المدينة إلى الدولة القومية، تر عرب صاصيلا، المؤسسة الجماعية للدراسات والنشر بيروت 1985، ص 475.

[4]:عمر بوفتاس ، البيواتيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، إفريقيا الشرق، ط1، المغرب، 2005، ص 36.

*البراغماتية " pragmatisme "، لفظ مشتق من الكلمة اليونانية براغما " pragma " ومعناها العمل وهي مذهب فلسفي يستند على فكرة أن صدق القضية يقاس بنتائجها العملية، فالفكرة الصحيحة هي الفكرة الناجحة عمليا.

هكذا أصبح الاهتمام بفكرة الحقوق من جانها العام إلى جوانبها المتخصصة وصولا إلى استحداث حقوق جديدة في ميادين الطب والبيولوجيا كفكرة حقوق المرضى والأجنة والأشخاص الذين تجرى عليهم التجارب الطبية، بالإضافة إلى ذلك أصبحنا نتحدث عن الكرامة الإنسانية وحقوق أجيال المستقبل.

ب. الفلسفة البراغماتية:

تعد البراغماتية * من أبرز العوامل التي ساعدت في نشأة الفكر البيواتيقي ويبرز هذا التأثير في الطابع العملي لها، فهي تؤمن بأن الفكرة تكون صحيحة حين تؤدي إلى إدراك موضوعها، وأن القضية تكون صحيحة حينها تؤدي إلى نتائج نافعة، والبيواتيقا ترتبط أساسا بواقع الطب والبيولوجيا وما يطرحه من معضلات أخلاقية وقانونية واجتماعية، فليس هذا الفكر فكرا نظريا يقوم على ما ينبغي أن يكون بل ينبثق من الممارسة الطبية والبيولوجية التي لا تتوقف عن التجدد والتطور[1].

فقد أصبح الهم الوحيد للعلماء وأصحاب المختبرات العلمية هو كيفية تسويق منتجاتهم لتباع بكميات كبيرة لأن ذلك يعود بالنفع عليهم.

كما تمكن الإشارة إلى الطابع النسبي للبراغماتية والذي لمسناه مباشرة في الفكر البيوراتيقي، خاصة ما يتعلق بالوتيرة المتسارعة للتطورات البيوتكنولوجية في ميادين الطب والبيولوجيا وهذا إن دل على شيء إنما يدل على النسبية في مجال البيواتيقا، واختلاف الحالات التي هي رهن الدراسة والحلول المقدمة لذلك.

فالمنفعة والقيمة والنجاح هي المعيار الوحيد للحقيقة، والحقيقة في الفلسفة البراغماتية هي كل ما يساهم في تكليف الإنسان والمجتمع معا.

ج. الفلسفة الوجودية عند جان بول سارتر

[1]: عمر بوفتاس، البيواتيقا، مرجع سبق ذكره، ص 37.

لقد كان لتأثير الوجودية * أثرا لا يقل أهمية عن تأثير الفلسفة الكانطية في الفكر البيواتيقي خاصة في أفكار الفيلسوف الفرنسي "**جان بول سارتر**" " **J. Paul Sartar** " (1905-1980) الذي ساهم بنزعته الإنسانية في التأثير على الفكر البيواتيقي.

حيث نجد فلسفته الوجودية تعارض الفلسفات السابقة ذات الاهتمام الميتافيزيقي والأنطولوجي، حيث اتخذ سارتر من الحرية والمسؤولية والالتزام، مبادئ للقيم الإنسانية وتحمل فلسفته الإنسانية مفهومين هما:

اعتبار الإنسان مبدءا عالميا وهدفا ساميا، والنزعة الإنسانية تجعل الإنسان حرا في إنسانيته، وتخول له اكتشاف كرامته، حيث أكد سارتر على حرية الإنسان في التصرف في كل شي من حيث أنه يرى أن الحرية هي تعريف بالإنسان ولا تتوقف على حرية الآخرين. ولكن عندما ألتزم أطلبها لنفسي كما أطلبها للآخرين وأجعلها غايتي وأدمج في تلك الغاية حرية الآخرين[1]فحسب سارتر الحرية هي جوهر وماهية الإنسان وبالتالي لا يوجد فرق بينه وبينها.

وبما أن الوجود يسبق الماهية، فإن الحرية هي الشرط الإنساني الذي يبنى من خلاله الإنسان ماهيته الناقصة مع مراعاة مبدأ الالتزام وهو مضطر أن يختار الحرية للغير في نفس الوقت الذي يختار حريته، كما لا يستطيع أن يتخذ من حريته غايه له، إلا إذا اتخذ من حرية الآخرين غاية أيضا، حيث يقول سارتر: "**عندما نقول إن الإنسان مسؤول عن نفسه لا نعني أن الإنسان مسؤول عن وجوده الفردي فحسب، بل هو في الحقيقة مسؤول عن جميع الناس وكل البشر**"[2] و هكذا يتمكن من تجاوز ذاتيته الفردية.

وعليه فالتأثير السارتري يتجلى بشكل خاص من تأكيد سارتر على فكرة الحرية الفردية، ولعل انشغال البيواتيقيين بقضايا الحق في تقرير المصير وضرورة الموافقة

*الوجودية "Existentialismes" : تيار فلسفي ظهر في القرن 20 يرفع مكانة الإنسان وقيمته، ويجعل منه الكائن الوحيد الذي سبق وجوده ماهيته، والوجودية نوعان: وجودية مؤمنة مسيحية يمثلها كير كجارد، مارسيل، ووجودية ملحدة يمثلها سارتر وتعود جذور نشأتها إلى الآثار الاجتماعية والاقتصادية التي نجمت عن الحربين العالميتين I و II ونتيجة الشعور بالقلق والخوف على الإنسان من حيث حريته ومصيره.

[1]: جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، تر كمال الحاج، مكتبة الحياة بيروت، 1978، ص 58 .

[2]: المرجع السابق، ص 46.

الواعية للمريض، قبل أي علاج أو تجربة كان من جانب منه من آثار هذا التأثير، وقد بلغت درجة التأكيد على حرية المريض في اختيار العلاج المناسب وتقرير من يتدخل أولا، حيث أصبح في و.م.أ بشكل خاص من حق أي مريض أن يرفع دعوى قضائية ضد الطبيب أو ضد الفريق المعالج إذا لم يأخذ موافقته قبل الإقدام على العلاج وكان من نتائج ذلك ظهور فئة من المحامين المختصين في المتابعات القضائية للأطباء والباحثين في ميادين الطب والبيولوجيا[1].

لكن هناك إلتباس في الفكر الأخلاقي السارتري، الذي يعتبر أن الإنسان وحده هو من يصنع القيم الأخلاقية، لأنه يتصرف بحرية ويلتزم بتحمل مسؤوليته، وإذا سلمنا بهذا المبدأ يجوز للشخص استخدام وسائل منع الحمل لاسيما قبل الزواج أو استخدام بعض أشكال التلقيح الاصطناعي غير المتجانس وكذلك الانتقاء الوراثي للأجنة والشيء نفسه بالنسبة لعملية الإجهاض والقتل الرحيم فيختار الإنسان الإجهاض أو القتل الرحيم كحل للمشكلة. وهو بذلك يلزم البشرية جمعاء باختياره، الذي يؤدي إلى عواقب وخيمة، فالفكر الأخلاقي السارتري بالغ من إعلاء أهمية الذات والحرية إلى حد الإفراط بحيث أضحت القيم الأخلاقية أسيرة الظروف والحالات الخاصة[2].

2. العوامل القانونية

أ. معاهدة نورمبورغ : Code de Nuremberg

يؤكد العديد من الباحثين بأن الانطلاق الرسمي للفكر البيواتيقى يرجع إلى معاهدة نورمبورغ التي تمت بألمانيا سنة 1947م، فبعد الحرب العالمية II أنشأت محكمة عسكرية

[1]: عمر بوفتاس ، البيوإتيقا، مرجع سبق ذكره، ص 43.

[2]: جوزيف معلوف، الأخلاق والطب (بحث في وسائل منع الحمل والإجهاض والتلقيح الاصطناعي والقتل الرحيم، المكتبة البوليسية، لبنان، (د. س)، ص 55-57.

دولية قصد محاكمة ومعاقبة مجرمي الحرب، وقد أحيل إلى هذه المحكمة 23 متهما بينهم مدير مؤسسة صحية كبرى في الإدارة والجيش وأساتذة جامعات وأطباء في معسكرات الاعتقال، وقد اتهموا بأنهم أجروا تجارب على أسرى الحرب من ديانة أخرى دون التقيد بالشروط القانونية[1]. وقد أدت هذه المعاهدة إلى إصدار قانون نورمبورغ الذي حدد عشرة مبادئ خاصة بالتجارب على البشر يهدف إرشاد الأطباء في إطار عملهم العلمي مستقبلا وقد كان الموضوع الأساسي الذي تتمحور حوله تلك المبادئ والقوانين هو "**التجارب على البشر**"[2].

وبهذا نجد أن هذا القانون قد لعب دورا أساسيا في ظهور البيوإتيقا، باعتباره كان حديث الساحة العالمية والفكرية فيما يخص التجارب الطبية التي أقيمت على البشر مع الوعي بخطرها على البشر وإمكانية إيقافها في حالة ما إذا كانت تمس بكرامة وإنسانية الإنسان. وفي هذا الإطار أيضا برمجت تجارب على الحيوانات تكون سابقة على تلك التي تجرى على البشر.

وأخيرا يجب أن يكون القائمون على التجارب مؤهلين علميا كما أثار هذا القانون مسألة التوعية من خطر التقدم العلمي، بالرغم من ذلك أحدث هذه مشكلة كبيرة بعد الإعلان في الولايات المتحدة الأمريكية عن وجود أبحاث وتجارب شكلت خرقا سافر لحرية الإنسان وسلامته، تمثلت في حقن أشخاص مسنين بخلايا سرطانية مرورا بقضية "**توسكا جيني***" التي نوقشت في مجلس النواب 1973 [3]. وقد نتج عن قانون نورمبورغ العديد من النصوص القانونية أهمها:

[1]: نصر الدين مروك، الحماية الجنائية للحق في سلامة الجسم، ط1، الديوان الوطني للأشغال العمومية، الجزائر، 2003، ص 301.

[2]: عمر بوفتاس، البيوإتيقا، مرجع سبق ذكره، ص 44.

* توسكا جيني: القرية الصغيرة الواقعة في جنوب الولايات المتحدة، ففي الثلاثينات وبرعاية وزارة الصحة تم تحديد منطقة في جهة يسكنها السود أساسا وقد تم تجهيزها بجهاز لتشخيص مرض الزهري لدى أعضاء هذا التجمع السكني، كانت فكرة الأطباء هي دراسة التطور التلقائي لهذا المرض – ولكن بدءا من الأربعينيات كان الأطباء مجهزين بالبنسلين الذي يعتبر علاجا جذريا للزهري، ورغم ذلك لم يقدموه للمرض، ولم تنفجر الفضيحة إلا في الستينات عندما قام صحافي بالكشف عن القضية.

[3]: أحمد عبد الحليم عطية، مقدمة في الأخلاق النظرية والتطبيقية، مركز جامعة القاهرة للتعليم المفتوح، القاهرة، 2013، ص 138.

2. **الإعلان العالمي لحقوق الإنسان 1948م Déclaration universelle sur les droite de l'homme"**

حيث عمل على الدفاع عن الحقوق الإنسانية في ظل التجارب التي تجري على البشر.

- **الجمعية الطبية العالمية 1947م "L'association médicale mondiale"**

وتتعلق أساسا بإصدار العديد من النصوص المتعلقة بالمشاكل التي تطرحها التطورات الطبية.

- **اتفاقية جنيف 1949م:**

دعت إلى ضمان حقوق الإنسان خاصة في فترات الحرب والتحدير من أية تجارب أو أدوية على البشر.

- **المجلس الأروبي :Le conseil de l'europe"** من أهم أعماله:
- **إعلان هلسينكى 1964 "Déclaration d'Helsinki"**

ويتضمن عدة مبادئ أخلاقية بشأن عمل الأطباء وبحوثهم.

- **اتفاقية أسيلومار 1975 " Aslamar "**

كانت الغاية منه تقييم المخاطر المتصلة بالفيروسات المسرطنة وصياغة توجيهات تتعلق بشروط إجراء الاختبارات[1].

- **لجنة الإستشارية الوطنية للإتيقا وعلوم الحياة و الصحية:**

(Comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la sante)

والتي تتمثل مهامها في تقديم وجهات نظر حول المشاكل الأخلاقية نتيجة التقدم العالمي في مجالات البيولوجيا والطب والصحة، كالقرارات التي تخص التجارب التي تجرى على الأجنة البشرية، حيث ترى أنه يجب حماية الجنين البشري، مع عدم المتاجرة بالجينوم

[1]:كلود دويرو، الممكن والتكنولوجيا الحيوية، تر ميشال يوسف، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2007، ص 262.

البشري وكذلك مسألة الموت الرحيم وغيرها من المواضيع[1]. إلى جانب ذلك تأسست لجان عالمية نذكر منها:

- اللجنة الدولية للبيوإتيقا والتي أطلق عليها الإعلان العام للجينوم البشري وحقوق الإنسان.
- الأمم المتحدة رسميا.
- منظمة الصحة العالمية.
- اللجنة المشرفة على البيوإتيقا.

ثالثا: موضوع البيو إتيقا

نظرا لاتساع المواضيع التي تتناولها قضايا الطب والحياة البيولوجية، فقد درج الباحثون بتأثير من مؤسسة كيندي على حصر البيوإتيقا في مجال الحياة والصحة الإنسانية نتيجة التطورات الحاصلة في مجال الطب والبيولوجيا، أي الإعتماد على تقنيات جد متطورة في بعض التدخلات والتطبيقات الطبية والبيولوجية، والتي أدت إلى طرح أسئلة حول حدودها، وأثرها على الوجود الإنساني، وبذلك تكون مواضيع البيوإتيقا متعددة ومتشابكة، حيث ما يزال النقاش مستمرا حول القضايا التي تعالجها، لكن هناك مواضيع أجمع عليها أغلب الباحثين، وقد قسمها الباحث الكندي "**جي ديوران " Guy durant**" إلى ثلاثة أقسام[2]:

1. النواة المركزية :

وتتضمن المشاكل الأخلاقية التي تثيرها مواضيع الإجهاض، التشخيص المبكر، الإستشارة الوراثية، التلقيح الإصطناعي البنوك المئوية، أطفال الأنابيب، الأمهات البديلات، تعقيم المعاقين وتحسين النسل، عمليات التحويل الجنسي، إلى جانب التبرع بالأعضاء

[1]: بيركوبر، علم الأخلاق الحيوي، أسسه وقيمه ومرجعياته، ضمن كتاب فقه الطبيب، ندوات حوارية-تفاعلية، دار حزم، بيروت - لبنان 2019، ص 195.

[2]: عمر بوقتاس، البيوإنيقا الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، مرجع سبق ذكره، ص 27 - 28.

البشرية، وزرع أعضاء الحيوانات للبشر، ومرض نقص المناعة المكتسب أو السيدا[1]، وكذلك العلاج في المراحل النهائية للحياة والإصرار على مواصلة العلاج والموت الرحيم* والمساعدة على الانتحار، الجراحة العصبية والعلاج النفسي بواسطة العقاقير، والكيمياء العصبية والتجارب على البشر والأجنة البشرية، الأبحاث حول الجينوم البشري، الصحة العمومية والأبحاث الوبائية محدودية الموارد السياسة الصحية.

2. مواضيع لصيقة بالنواة المركزية:

والتي تطرح بدورها إشكاليات أخلاقية منها: منع الحمل ووسائله، التحكم في الولادات، الحرب والأبحاث حول الأسلحة البيولوجية والكيميائية، التعذيب، الحكم بالإعدام إلى جانب براءات الاختراع والأبحاث التي تجري على الحيوانات[2]، علم البيئة الإيكولوجيا " Ecologie "**

ج. وهناك مواضيع قريبة:

حيث يسعى البعض إلى توسيع مجال البيواتيقا ليدرج في إطارها مواضيع ترتبط بدورها بالتفكير الأخلاقي في علاقته بالممارسات اليومية منها:

تصور الصحة والمرض، دلالات الجسم البشري، دلالات الطب والإنجاب، علاقة الأخلاقيات بالقانون وحقوق الإنسان وعلاقة الأخلاقيات بالعلم التكنولوجي، قضايا السياسة التطبيقية من حقوق الإنسان والمواطنة ومسألة الدولة العالمية والقوانين[3].

---

[1]: Guy durant, introduction générale à la bioéthique , p 147.

* الموت الرحيم " Euthanasia" كلمة يونانية الأصل تتكون من شقين هما"Eu". ومعناه جيد " Thanasie "ومعناه الموت، وبذلك يكون معنى الكلمة حسب اليونان الموت الحسن، وهو نوعان:

1- القتل الرحيم الإيجابي: هو كل فعل يسبب موت المريض الميؤوس من شفائه وبذلك بترك المريض يموت عن طريق إعطائه جراءة كبيرة من مادة مخدرة تؤدي إلى وفاة فورية للمريض، وذلك بواسطة حقنه يقوم بإعطائها الطبيب للمريض بناء على طلبه الواضح والمتكرر بإنهاء حياته.

2- القتل الرحيم السلبي: ويطلق عليه عملية تسهيل موت المريض الميؤوس من شفائه وذلك بترك المريض يموت طبيعيا بالامتناع عن تقديم وسائل الرعاية والعلاج له. مثل إيقاف أجهزة التنفس الصناعي وعدم وضعها عند ما يحتاجها بناء على طلب المريض وإرادته السابقة على مرضه.

[2] :Guy Durant , introduction générale de la bioéthique, 1, p 148.

** الإيكولوجيا "Ecolage " كلمة يونانية الأصل تتألف من لفظين : اكوس "Oikes " ويعني مسكن أو بيت أما لوغوس" Logos " وتعنى دراسة أو علم وهو علم دراسة شروط الوجود بمعناه البيولوجي وتهتم بدراسة العلاقات بين الكائنات الجنية والبيئة.

[3]: نورة بوحناش، الأخلاق والرهانات الإنسانية، مرجع سبق ذكره، ص 235-236.

وعليه يكون موضوع البيوإتيقا هو دراسة المسائل الأخلاقية الناتجة عن التقدم الحاصل في ميادين الطب والبيولوجيا، خاصة بعد التجاوزات الأخلاقية الحاصلة في حق الإنسان وإجراء التجارب عليه، وعليه مما أدى بهذا العلم للاقتراح مجموعة من المبادئ الأخلاقية بغية وضع الحدود الفاصلة بين الأعمال المشروعة وغير المشروعة لتدخلات العلماء ومدى احترامها لكرامة الإنسان.

رابعا: مبادئ البيوإتيقا

نتيجة الخروقات والتجاوزات التي وقعت جراء إجراء التجارب على البشر ظهرت جمعيات و لجان عالمية تناشد ضبط وأخلقة مثل هذه السلوكات ما أدى إلى ظهور تقرير عرف بـ تقرير بلمونت الذي صدر سنة 1978م والذي تضمن ثلاث مبادئ أساسية هي: احترام الشخص، الإحسان، العدالة، والتي تعتبر مبادئ أولى للبيوإتيقا والتي وضعها كل من **بوتشام Tom Branchamp** الفيلسوف الأمريكي المعاصر و **تشايلدريس .james f childress** أستاذ الأخلاق والثقافة الطبية بأمريكا في كتابهما مبادئ الأخلاق الطبية الحيولة سنة 1979م **principalisme of biomedical ethics** حيث أكدا على وجود أربعة مبادئ أساسية وهي كالآتي:

1. مبدأ الاستقلال الذاتي(Principe d'autonomie)

وهو يعبر عن التوجه العام للمجتمع الأمريكي، مجتمع الليبرالية والبراغماتية، وهو من أهم مبادئ البيوإتيقا ومحور المشاكل التي تطرحها الممارسة الطبية المعاصرة، والمقصود به : قدرة المريض أو الشخص موضوع التجربة على اتخاذ القرار بنفسه فيما يخصه، ويقتضي ذلك إخباره بشكل واضح بكل ما يتعلق بحالته الصحية وعواقب القرار

الذي سيتخذه، وألا تمارس عليه أية ضغوط خارجية، مادية أو معنوية فيما يخص ذلك القرار[1].

كما لا يجب على الطبيب أن يرغم المريض على علاج معين دون موافقته وعليه أن يقدم البدائل التي يقبلها المريض، كما لا يجب أن يرغمه على التوقيع على البيانات في الملف الطبي دون رضاه.

فالاستقلالية هي احترام ذاتية الإنسان من حيث هو كائن عاقل يتمتع بكرامة، والإنسان يستطيع عن طريق تربية عقلانية أن يحيا حياة تتصف بالكرامة و التحكم في النفس لأن الكرامة هي كمال الإنسان، و هي تؤسس وتركز على الاستقلالية والخضوع للمتطلبات الأخلاقية[2].

يحمل مبدأ الاستقلال الذاتي عدة دلالات :

الأولى واردة في تقرير بلمونت بالتأكيد على مراعاة الاستقلال الذاتي للفرد من خلال احترام الإنسان الذي يتضمن مبدأين أخلاقيين يقتضي أولهما معاملة الأشخاص كفاعلين مستقلين، والثاني حماية أولئك الذين فقدوا استقلالهم الذاتي كالمتخلفين عقليا والسجناء والذين دخلوا في حالة غيبوبة إلى جانب الأطفال.

أما الدلالة الثانية فنجدها عند بعض المفكرين الأمريكيين الذين يربطون الاستقلال الذاتي بحق المرضى في الحماية من العواقب الوخيمة للقرارات التي قد تفرض تلقائيا من جهة سلطة معينة. ولا تنفصل الدلالة الثالثة عن ذلك حين تؤكد على أن الجهاز الصحي عليه أن يبذل قصارى جهده كي يبلي بشكل إيجابي كل حاجات ومتطلبات المرضى[3] مع مراعاة ضرورة استعمال هذا المبدأ في الواقع خاصة إذا كان هناك أشخاص يرفضون تلقي العلاج والدواء المناسب، فيستطيع الشخص المسؤول عنه معارضته وجعله يتقبل العلاج، كما أن الشخص الذي يقدم على بيع أعضاءه نظرا لحاجايتة الاجتماعية القاهرة، فأقل ما

[1]:عمر بوفتاس، البيوإتيقا، مرجع سبق ذكره، ص 93.

[2]:Monique canta Sparber, dictionnaire d'éthique et des philosophies morale, p525.

[3]: عمر بوقتاس، البيوإتيقا ، مرجع سبق ذكره، ص 93.

يمكن القول عن هذا السلوك أنه فيه نقص في الاستقلالية لأنه لا يتمتع بكامل حرية وإرادته عند الإقدام على هذا السلوك.

2. مبدأ الإحسان Principe de bienfaisance

يرتبط هذا المبدأ من الناحية التاريخية بالطبيب الإغريقي ابقراط (420- 377 ق.م) حيث نجده يقول "**امنح خدمتك بغير مقابل أحيانا، ذاكرا إحسانا سابقا أو رضا تناله في الحال وإذا عرضت عليك فرصة الخدمة غريب معسر، فابذل معونتك لكل من هو في هذه الحالة، وحيث يكون الحب الإنساني يتجلى أيضا حب نفسه، ويجب على الطبيب أن يشعرهم بالعطف لكي يظفروا بالشفاء ويجب أن تعتني بالأصحاء لتدوم العافية** "[1].

وكان تقرير "**بلومنت**" هو أول من حدد مبدأ الإحسان كمبدأ أساسي للبيوإتيقا من خلال إبراز المبادئ الأخلاقية التي تؤطر للتجارب على البشر، وقد كانت له عدة تأويلات منها: أنه أدى إلى تكليف اللجنة الوطنية لحماية الأشخاص من التجارب إلى التأكيد على لزوم تطبيق واجبات الإحسان بالمعنى الأبوقراطي، وجاء جواب هذا التقرير واضحا حين استلهم عبارة كلود برنارد: لا يجب أن يلحق الضرر بأحد كيفما كانت الفوائد التي يمكن أن تجني من ذلك، أما التأويل الثاني فيقترحه كل من بوتشامب وتشا يلدريس في كتابهما "**مبادئ أخلاقيات الطب والبيولوجيا**" ويعتبران أن هذا المبدأ يعبر عن ذاته بطريقة مزدوجة[2].

وبعبارة أخرى يتعلق الأمر في الحقيقة بمبدأين هما:

الأول: اعتباره دعوة للمساعدة والرحمة من أجل تجاوز الألم والمعاناة والحرمان لكل من يقدر على تلك المساعدة.

والثاني: دعوة إيجابية لزيادة مجموع أعمال الخير التي يمكن أن يحققها الشخص في حياته[3].

---

[1]: ابن أبي أصبيعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، منشورات دار الحياة، بيروت – لبنان، د.ت، ص 30.

[2]: عمر بوفتاس، البيوإتيقا،مرجع سبق ذكره، ص 93.

[3]:بول كيرتز، الفاكهة المحرمة الأخلاقيات الإنسانية، تر ضياء سومري، منشورات بغداد، بغداد، 2002، ص 221.

أما المبدأ الثالث فنجده عن مجموعة من المهتمين الأمريكيين الذين آخذو على عاتقهم مهمة إعادة الاعتبار لمبدأ الإحسان، وعلى رأس هؤلاء، كل من بيليغرينو .E" **Pellegrino** و **طوماسما** " .D. Thomassma في كتابهما من أجل الأحسن للمريض .. حيث يدعمان الدور الكبير الذي يقوم به مبدأ الإحسان في تثمين العلاقة بين المريض والطبيب[1].

وهذا دليل على وجوب معاملة المريض بإحسان من طرف الطبيب أو الفريق القائم على المعالجة.

3. مبدأ عدم الإساءة (Principe de Non malfaisance) :

وهذا المبدأ هو الآخر يعود لأخلاقيات الطب القديمة لأبوقراط والذي يقتضي عدم إلحاق الضرر لقوله في قسمه المشهور "..... **أو أوجه العلاج المصلحة المريض قدر طاقتي وقدرتي وأن أمتنع من كل ظلم ولها أضع السم لأحد إذا طلب مني ذلك أو أقترح شيئا مماثلا** "[2].

فمبدأ عدم الإساءة يوجب على الأطباء أو الباحثين في مجال الطب والبيولوجيا عدم إلحاق أيه أضرار بالمرضى سواء كان من الناحية المعنوية كالإهانة و عدم الاكتراث لآلامهم، أو من الناحية المادية كطلب أموال خيالية مقابل عمليات بسيطة، أو طلب إجراء فحوصات قصد زيادة الكسب المادي، كل هذه الأفعال تقع في إطار الإساءة للمرضى، وعليه لا يجوز مثل هذه الأفعال على اعتبار أن مهنة الطب عمل إنساني نبيل. وليس لمفهوم "**الإساءة** " معنى واحدا نظرا لما يكتنفه من غموض: فقد يدل على أذى يلحقه الطبيب بالمريض كما يحصل مثلا حين يقوم الجراح ببتر الرجل السليمة عوض المصابة، أو حين يصف دواء غير مناسب للمرض الذي يعالجه، وهذا ما يعرف بـ "**الخطأ الطبي**" أو "**الخطأ المهني**" غير أنه في بعض الحالات، لا ترجع الإساءة إلى الخطأ الطبي، بل تكون في التدخل

[1]:عمر بوفتاس، البيوإتيقا، مرجع سبق ذكره، ص 97.

[2]:جان شارل سورينا، تاريخ الطب، ترجة إبراهيم البحلاني، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 281، الكويت 2002، ص 49.

الطبي نفسه حين يصبح مجازفة ولا يكون مضمونا منذ البداية. كما أن بعض الأضرار ترجع إلى عجز النظام الصحي عن الاستجابة لمتطلبات الحالة الصحية، وهذا هو حال الأشخاص الذين ينتظرون الجراحة والتشخيص أو العلاج بالراديو بسبب ضعف الموارد، ويمكن أن يحصل الضرر لبعض المرضى بهدف حماية آخرين، كما هو الأمر في عزل بعض المرضى في الحالات الوبائية[1].

4. مبدأ العدالة Principe de Justice:

مبدأ العدالة يحتل مكانة أساسية وبارزة في الفكر البيواتيقي، ويختص بتنظيم وتوزيع الموارد والوسائل المحدودة من أجل تلبية الطلبات والاحتياجات و ما يطرح من مشاكل على المستوييس: المحلي كقوائم الانتظار من أجل زرع الأعضاء أو الإستفادة من تكنولوجيا علاجية باهظة الثمن، أما المستوى العام فيتمثل في توزيع الميزانية الخاصة بالسياسة الطبية[2].

حيث نجد تقرير بلومنت يفتتح دورته المخصصة للعدالة بهذا الشكل من يمكن أن يستفيد من البحث العلمي ويتحمل نتائجه السلبية؟ إنها مسألة عدالة أي مسألة إنصاف في التوزيع أو مسألة معرفة من هو المستحق هناك ظلم حين يحرم شخص ما بدو ن وجه حق من مصلحة يستحقها.

أو حين تحمله عبئا فوق طاقته، وهكذا يمكن أن يعرف مبدأ العدالة بأنه معاملة الأشخاص المتساوين بنفس الطريقة[3].

وعليه يمكن القول بأن العدالة هنا تقتضي التوزيع العادل في المنافع والتكاليف والمخاطر بناء على معايير أخلاقية طبية، وبالتالي وجب على كل الأطقم الطبية اقتراح برامج عادلة تتلاءم مع كل الأفراد وكل المستويات الاجتماعية.

[1]: عمر بوفتاس، البيواتيقا، مرجع سبق ذكره، ص 100.

[2]:Gilbert Hottois, qu'est-ce que la bioéthique, Libraire philosophique Paris, 2004, p44.

[3]: عمر بوفتاس، البيواتيقا، مرجع سبق ذكره، ص 104.

وتعتبر نظرية **جون رولز J.Rawls** (1921-2002م) الفيلسوف الأمريكي في العدالة من أكثر النظريات المعاصرة التي كان لها تأثير كبير في الفكري البيوإتيقي وذلك من خلال معالجته لمسألة العدالة التوزيعية التي تطرح سؤالا حول: ما هي الشروط التي يمكن أن تقوم عليها عدالة توزيعية حقيقية في مجتمعاتنا المعاصرة؟ لأن القضية الأساسية في الطب تتعلق بالتوزيع العادل للموارد المتوفرة، والتي تطرح مشكلة تزايد الطلب الكبير عليها، تزايد الطلب على العناية الصحية[1].

وبهذا تكون العدالة الراولزية هي منع كل أشكال الإستغلال ولاسيما الفئات الاجتماعية الهشة والضعيفة. وبالموازاة مع العدالة التوزيعية يسطر رولز مبدأ التعاون في مقابل الروح الفردية، فإذا كان من نتائج التعاون توحيد الصفوف وتكامل الأدوار وإنصاف جميع الأطراف فإن من نتائج الفردانية طغيان فكرة الأنانية على مبدأ المصلحة العليا.

خامسا: المجالات الرئيسية للبيو إتيقا

بالرغم من الكم الهائل الذي يدخل في نطاق دراسة واهتمام البيواتيقا إلا أنه يمكن حصر مجالاها في ثلاثة أساسية والتي بدورها تتفرع إلى ثلاثة تخصصات وهي: (أخلاقيات العيادة وأخلاقيات البحث العلمي، وأخلاقيات السياسة الصحية).

1. أخلاقيات العيادة: éthique Clinique

يبرز الباحث الأمريكي "**دافيد روي**" أن بعض النقاشات البيواتيقية الأولى كانت تدور حول القضايا التي يصعب اتخاذ القرار بشأنها مثل: الأطفال ألحديثي الولادة المصابين بتشوهات خطيرة، والإبقاء على الوسائل الداعمة للحياة بالنسبة للذين يوجدون في حالة غيبوبة مستمرة وإنعاش المرض الذين وصلوا إلى مراحل متقدمة من المرض ويصعب

[1]:جون رولز، العدالة كإنصاف، تر حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2009 ، ص 147.

التكهن بمآلهم فهل يجب إنقاذ كل هؤلاء الأطفال المعاقين ؟ والإبقاء على قيد الحياة كل أولئك المرض؟[1].

وبالتالي فأخلاقيات العيادة تتعلق بالدرجة الأولى بالممارسات الطبية التي يصعب فيها إتخاذ القرار بالنسبة للمرضى، ومن ثمة تصبح المهمة صعبة على الطبيب في كيفية تهيئ المريض للتعامل مع مرضه وكيفية تفسير مرضه.

وقد عرف "**دافيد روي**" الأخلاقيات العيادية بأنها تمس كل القرارات والشكوك والاختلافات القيمية والمعضلات التي يواجهها الأطباء والفرق الطبية في قاعة العمليات وفي مراكز الاستشارة الطبية في العيادة وحتى في بيت المريض[2].

فالأخلاقيات العيادية تتعلق بالتصرفات الملائمة أخلاقيا التي يجب القيام بها بجانب سرير المريض وأهمها: المواقف التي يلزم اتخاذها والمعلومات التي يمكن الإدلاء بها والحوار الذي يجب إجراؤه والخلافات التي ينبغي حلها والقرار الذي يجب اتخاذه، ويحددها "**دافيد روي**" بهذا الشكل: ترتبط الأخلاقيات العيادية بكل ما يواجه أطباق والفرق الطبية منا قرارات وشكوك واختلافات قيمية ومعضلات، ذلك سواء أمام أسرة المرضى أو داخل غرفة العمليات أو في مكتب الاستشارة الطبية أو في العيادة أو حتى في منزل المريض[3].

فالعلاقة بين الطبيب والمريض تمثل علاقة إنسانية بين طرفين حيث توجد حقوق وواجبات لكل طرف يجب الالتزام بها. ومن أجل الوصول إلى نتيجة ترضي كلاهما لأن مهمة الطب مهمة شريفة ومقدسة، تبنى على أسس أخلاقية يتحلى بها الأطباء، كذلك يتحلى المرضى بمجموعة مختلفة من السلوكات الأخلاقية والاجتماعية والتي تكون أساس لقوام هذه العلاقة، وعلى اعتبار أن مكارم الأخلاق مطلوبة وبدونها يتجرد الإنسان من إنسانيته ويزداد الطلب عليها وتصبح من الضروريات الملحة حين يكون الحديث عن صفات الأطباء على اعتبار أن هذه الصفات تعتبر أساس قوام العلاقة بين الطبيب ومرضاه، ولعل سيد

[1]: عمر بوفتاس، البيوإتيقا، مرجع سبق ذكره، ص 28.

[2]:Cray durant, introduction générale à la bioéthique, p 153.

[3]: عمر بوفتاس، البيوإتيقا، مرجع سبق ذكره، ص 28.

الأخلاق بالنسبة للطبيب هو الصدق فالطبيب قبل كل شيء يجب أن يكون صادق فيما يقول وفيما يفعل، وصدقه يتعدى صدقه مع نفسه إلى الصدق مع أهله وأهمها الصدق مع مرضاه ومع جميع من يخاطبهم[1].

كما أن حق المريض على الطبيب أن يستمتع إلى كل شكاويه وأن يجيب على كل استفساراته وكذا يشرح له طبيعة مرضه وعن أي إجراء تشخيص وعلاجي سيقوم به، بالإضافة يجب على الطبيب القيام بمختلف التفسيرات المتعلقة بالمريض، وما يعاني منه و يشعر به، ويبين له طرق الوقاية والعلاج، مما يتطلب على الطبيب بذل كل ما في وسعه من أجل تخفيف الألم عنه، ومعتمدا على كل الطرق الممكنة لأن واجبه يفرض عليه بذل ما في وسعه من أجل تخفيف الألم عنه، ومعتمدا على كل الطرق الممكنة لأن واجبه يفرض عليه بذل ما في وسعه لعلاج المريض أما شفاؤه يخرج عن نطاق إمكانياته لأن الشفاء بيدي الله عز وجل، وهذا الالتزام حسب ما جاء في آداب مهنة الطب في المادة 14[2].

كما يوجد في بعض المؤسسات مستشارون أو لجان أي مجموعات للتعبير الحر تساعد على اتخاذ القرار الأخلاقي، وهي جميعها تساعد المتدخلين على اتخاذ القرارات في المواقف الصعبة[3].

ومن هذا كله نستنتج بأن أخلاقيات العيادة ترتبط بالتصرفات الأخلاقية التي يجب على الطبيب الالتزام بها ومدى دعمه للمريض خاصة في اتخاذ قراراته. فالعيادة الصحية وجدت لتهتم بالحالة السريرية للمريض وما يعانيه من آلام، دون نسيان رغباته الشخصية ومراعاة حالاته النفسية، كل هذا يدخل في إطار واجبات الطبيب والفرق الطبية.

2. أخلاقيات البحث العلمي éthique de la recherche

تزايد في الآونة الأخيرة الاهتمام بأخلاقيات البحث العلمي، وقد ساهمت الصحافة في ذلك بشكل خاص، نظرا لما تثيره من مسائل أخلاقية بخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية

[1]:محمد الحاج علي، سلوك الطبيب وأخلاقيات المهنة الطبية، دار الفضائل الإمارات العربية، ط1، 1999، ص12.

[2]: محمد حسين منصور، المسؤولية الطبية، دار الجامعة الجديدة للنشر، (د.ط)، الإسكندرية، (د.س) ، ص 124.

[3]: Guy durant, introduction générale á la bioéthique, p 155.

فأثناء الحرب الباردة تعد صحيفة "**بالتيمور**" من أكبر الحالات المتعلقة بالانزلاق الأخلاقي وهي ورقة بحثية أجراها العالم الحاصل على جائزة نوبل ديفيد بالتيمور، والتي احتوت على بيانات خادعة، ومن خلال صيف عام 1991، تناولت صحيفة "**نيويورك تايمز**" الأمريكية وخلال صفحتها الأولى، وأدرجت هذه الفضيحة الهيئات التي رعت البحث ومولته، ومن بينها المعاهد القومية للصحة ومعهد وايتهيد ونالت من سمعة بالتيمور وأثارت انتباه الكونغرس وحتى إدارة المخابرات السرية[1].

فأخلاقيات البحث العلمي تعني التفكير الأخلاقي في الأبحاث والتجارب العلمية التي تتخذ الإنسان وعناصر جسمه موضوعا لها، فإنها تسائل المبادئ والقيم كما تطرح معضلات تتأرجح بين حماية الأشخاص وتطوير المعارف، ويرى الفيلسوف الكندي "**يفيد روي**" أنه يلزمنا الوقوف بشكل خاص عند ثلاثة معضلات أساسية: تحقيق سعادة جميع أفراد المجتمع ومصلحتهم المشتركة، ومسؤوليات الطبيب تجاه مرضاها أو كباحث ممارس، ومطالب المرضى الذين يرغبون في الإستفادة مما يستجد من علاج والضرورة العلمية والعيادية والاقتصادية للقيام بتقويم صارم لذلك العلاج سواء على مستوى ضرورتها وفعاليتها أو على مستوى مدى التوازن بين تكلفتها وقائد تها[2].

وبهذا تكون أخلاقيات البحث العلمي هي من يحدد التفكير الأخلاقي المطبق على صعيد النشاطات التي تطبق على البشر.

وهي لا تهتم بالجانب التنظيري، بل على العكس من ذلك تهتم بالمسائل الملموسة خاصة تلك التجارب العلمية ومدى اتساقها من الناحية الأخلاقية.

فهذه الممارسات الطبية والعلمية الحديثة بالرغم مما تقدمه للإنسان من خدمات إلا أنها تنطوي على العديد من المخاوف التي تهدد المستقبل البشري، هذا ما استدعى تشكيل لجان خاصة بذلك كلجنة الأخلاقيات في فرنسا التي تأسست سنة 1974م والتي جاءت بعد اللجنة الوطنية الاستشارية لأخلاقيات علوم الحياة 1983 بموجب مرسوم حكومي لتتخذ

[1]: ديفيد رزنيك، أخلاقيات العلم، مرجع سبق ذكره، ص 22.

[2]: عمر بوفتاس، البيوإتيقا، مرجع سبق ذكره، ص 31.

طابع قانوني يجعل كل طرف من المتدخلين يتحمل مسئوليته[1]. فأخلاقيات البحث العلمي إذن تراعي السؤال الآتي: هل من المقبول إخضاع الإنسان التجارب؟ إن كان ذلك ممكنا فبأي شروط؟ وما هي العلاقة بين الأخلاقيات والعلوم البيوتكنولوجية؟ ويعد هذا الصنف من الأخلاقيات قديما حيث انفصلت عن أخلاقيات مهنة الطب ."**déontologie**" * وهذا ما أكده الفيلسوف الفرنسي **كلود برنارد K.Bernard** "(1813-1878) الذي قدم لنا تفكيرا إضافيا وهاما حول المنهج التجريبي في كتابه "**مدخل إلى دراسة الطب التجريبي** "[2] بحيث أثبت أن أخلاقيات البحث العلمي لا يستطيع الكثير منا فهمها.

كما وقد تبلورت أخلاقيات كثيرة في هذا الموضوع تدريجيا منذ معاهدة نور مبورغ* "Code Nwamberg"عام 1947 وإعلان هلسنكي Helsinki 1964م الذي جمع مبادئ أخلاقية تهدف إلى توفير توصيات تقود الأطباء والباحثين في الطب البيولوجي وقد تمت مراجعته سبع مرات منذ تبنيه في طوكيو 1985م - البندقية 1993م ثم هونكونغ 1999م، سومارست الغربية، ادنبورغ 2000م – واشنطن2002م، طوكيو 2004) [3] ومحور هذه الأخلاقيات تدور حول المشروعية والمراجع والمبادئ التي ينبغي احترامها، كما أن هناك مؤسسات وجهات معنية ووكالات حكومية تلعب دورا في المراقبة.

3. أخلاقيات السياسية الصحية: " éthique de la politique de santé "

وتتعلق السياسة الصحية بمجموع الخطط التي تضعها السلطات وتوجهها لمجموع السكان دون تمييز، أو مجموع القضايا المتعلقة بالصحة والتي تهم عامة الناس، ويمكن أن نميز في إطارها بين ثلاثة مستويات أساسية:

- **الصحة العمومية:**

---

[1]: مفكرة الإسلام، الحدود الشرعية والأخلاقية للتجارب الطبية على الإنسان في الفن الإسلامي، متاحة على الرابط: http: www.is/amonline.netservlet.

*" Déontologie": الأداب العامة لمهنة الطب، وهي الواجبات التي يجب أن يقوم بها الطبيب اتجاه المرضى وزملائه.

[2]: سمية بيدوح، فلسفة الجسد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، تونس، 2009، ص 26.

*معاهدة نورهمبورغ 1947، محكمة عسكرية دولية أنشأت قصد ومعاقبة كبار مجرمي الحرب.

[3]: مصطفى القلعي، البيوطيقا، تاريخها وجمعياتها وتشريعاتها،ضمن كتاب البيوطيقا، دار البترا للنشر والتوزيع، ط1، سوريا، 2010، ص 85.

أي مجموع التصرفات التي تقوم بها السلطات العمومية بهدف توفير الشروط المناسبة لصحة السكان وتأخذ استراتيجياتها ثلاثة أبعاد: الوقاية والحماية والتحسيس الصحي.

- **منظومة العلاج:**

المقصود بها المبادئ الموجهة والتنظيم الفعلي للعلاج الصحي في منطقة ما.

- **توزيع الموارد الصحية في منطقة أو بلدها:**

ويتضمن اقتطاع الموارد وتخصيصها من طرف السلطات العمومية وولوج المواطنين لهذه الموارد[1].

إذن أخلاقيات السياسة الصحية تشير إلى تفكير متعدد التخصصات التي تهتم بالصحة العمومية وهناك الكثير من الأسئلة حول ذلك منها. كيف يمكن احترام حرية وكرامة الأفراد في بعض الحملات الإعلامية الإشهارية حول التبغ أو السيدا؟

ما هو دور العدالة والمساواة في الحصول على الرعاية الصحية؟ والكثير من الأسئلة التي تتعلق بهذا المجال.

وعليه فأخلاقيات الطب والبيولوجيا تفرض الاندماج في النظرية السياسية والاجتماعية بعيدا عن نموذج القرار الفردي وبالتالي المطالبة بالحقوق الفردية والجماعية.

إن كل ما يحدث على مستوى العيادات والمؤسسات الصحية وتطبيق أخلاقيات البحث العلمي الخاص لتؤثر بصورة مباشرة أو غير مباشرة في مجموع المؤسسات والجهاز الصحي والحكومي بل وفي المجتمع ككل لاسيما فيما يتعلق بقضايا هامة وحرجة[2].

إذ يتوجب معالجة هذه المواضيع بصورة إستعجالية أمام عجز كبير حتى بالنسبة لدولة متقدمة في توفير موارد إذ لم يكن بالإمكان الاستجابة لكل المطالب ولا توفير كل

[1]:عمر بوفتاس، البيوإتيقا، مرجع سبق ذكره، ص 32-33.

[2]: المرجع السابق، ص 32-33.

الحاجيات وهنا يستوجب وضع سلم قيم الأولويات لاختيار من سيحضون بسبق الاستفادة[1].

[1]: مصطفى كيحل، الأخلاقيات التطبيقية، المفهوم، الدلالة العقول، إصدار الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية،الجزائر، 2010، ص 23-24.

المبحث الثاني: التقنيات الطبية واستتباعاتها الأخلاقية

أولا: التشخيص الوراثي قبل الولادة "DIAGNOSTIQUE PRENATAL

وهو شكل من أشكال الطب التنبئي، يهدف إلى دراسة إرث الحميل الجيني للتأكد من صحته وسلامته[1]. حيث يعتمد على جملة من التقنيات التي تسمح بإقامة تشخيص دقيق لمرض جيني شديد الخطورة.

وقد ظهرت هذه التقنية في أواخر الستينات من القرن العشرين، وقد باتت هذه التقنية أمرًا شائعًا في المجتمعات الإنسانية لتفادي بعض العاهات المستعصية كالتلاسيميا "Thalassémie" والإعتلال العضلي والمنغولية وغيرها ... ويلجأ الأهل في أغلب الأحيان إلى إجراء فحوصات على السائل الأمينومي "Liquide Aminiotique الذي يغلق الجنين في بيت الرحم كي يبددوا القلق الذي ينتابهم في فترة الحمل وفي حال التأكد من وجود تشوه ما في الحميل، تبرز أمامهم عدة خيارات: إما أن يحافظوا عليه، على الرغم من النقص الموجود فيه، وإما أن يلجأوا إلى وقف الحمل أي الإجهاض وإما أن يتحضروا أحيانًا لإجراء عملية بعد الولادة[2].

كما أن التشخيص المبكر للأمراض الوراثية التي تصيب الأجنة والحمائل يؤذي رسالة متميزة في السعي لمضاعفة فرص السعادة بالنسبة للمقبلين على الإنجاب كما يولي إهتماما كبيرا لنوعية الأطفال المنتظرين، مما يجعل التشخيص الذي يسبق الولادة يتخذ حاليا مطية كبرى لتحسين النسل السلبي بشكل خاص[3]. كما يعتبر أحد أمثلة النسالة الهادئة[4].

ومما ساعد على الوصول إلى نتائج جد دقيقة في التشخيص ما قبل الولادة ظهور تقنيات جديدة في الفحص منها التقنية فوق الصوتية "Ultra sons " أو تخطيط الصدى " Echographie" وهي تقنية وصلت إلى درجة عالية من الدقة بفضل الآلات المتطورة إذ

---

[1]: جوزيف معلوف، المسألة الأخلاقية في العلوم الطبية، المكتبة البوليسية، جونيه، لبنان، 2005، ص 77.

[2]: المرجع نفسه، ص 77.

[3]: عمر بوفتناس، البيوإتيقا، مرجع سبق ذكره، ص 353.

[4]: روجيه الجاويش، الأخلاقيات في الطب، مدخل لمقاربة فلسفية، نوفل، ط1، بيروت، لبنان، 2008، ص 119.

تسمح بالحصول على تحديد أفضل لصورة الجنين كما يمكن للطبيب الجزم إذا كان الطفل سليمًا أم أنه يعاني تشوها في بنيته الجسدية إضافة إلى الفحص الثلاثي-Triple Test" "الذي يهدف إلى قياس عارض داون "Down" والثلث الصبغي"21 Trisomie" ويستند هذا الفحص إلى أخذ عينة من دم الأم، وذلك من خلال مقاييس بيوكيميائية مثل"AFP" و "UE3" و "HCG" لمعرفة كثافة الهرمونات، وينصح الطبيب النسائي اللجوء إلى هذه الطريقة في الأسبوع الخامس عشر تقريبا، وتسهم نتيجة الفحوص الثلاثة في إجلاء وضع الحميل الصحي، ولا يثير أي خطر على صحة المرأة[1].

حيث يثير هذا الفحص أسئلة أخلاقية كثيرة، منها اللجوء إلى الإجهاض الخياري في حال وجود أي نقص في تكوين الجنيني، وقد يصل البعض إلى إستخدام هذه الطريقة ضمن رؤية نسالية، مما يعتقد الأمر أكثر فأكثر.

بالإضافة إلى تقنيات أخرى كخزعة المشيمة "**Palcentocentése**" ومراقبة الجنين "**Embryoscopie** " وغيرها، إلا أن الأكثر شهرة هي سحب عينة من السائل الأمينوسي للفحص ويتم اللجوء لهذه التقنية في بداية أو نهاية الحمل، حيث تأخذ عينة من السائل بواسطة إبرة، ثم يزرع في المختبرات للتأكد من صحة الحميل.

ومن أهداف التحليل الكيميائي لهذا السائل إكتشاف الخلايا التي تحتوي على النواقص والتشوهات الجسمية، مما يفتح المجال من جديد أمام تساؤلات أخلاقية كثيرة في شأن الإجهاض[2].

ثانيا: التشخيص الوراثي الذي يسبق زرع الجنين في الرحم "DIAGNOSTIQUE PREIMPLANTATOIRE"

يعتبر جاك تستار أول من أثار مسألة عودة تحسين النسل بواسطة إنتقاء الأجنة في فرنسا، وأبرز هذه التقنية تيسر ممارسة شكل جديد من تحسين النسل[3].

[1]: المرجع السابق، ص 79.

[2]: المرجع نفسه، ص 79-80.

[3]: عمر بوفتناس، البيوإتيقا، مرجع سبق ذكره، ص 353-354.

ويعتبر الجنين هو المستهدف الأول لمثل هذا النوع من تحسين النسل ويبقى مجهولا بالنسبة للكثيرين خاصة فيما يتعلق بتطبيقاته وما ينعكس على مستقبل البشرية.

وتستهدف تقنية "**التشخيص الذي يسبق زرع الجنين في الرحم**" الكشف عن الأمراض والعاهات أو التشوهات الخلقية عند الأجنة مبكرًا حتى التي لم تتجاوز ثمانية من الخلايا، حيث تسمح لنا هذه التقنية بإختبار البويضة الصحيحة للطفل الأنبوب قبل زرعها في رحم الأم[1].

كما تمكننا هذه التقنية من تدارك العيوب الجينية للحميل في حال ثبت أن لديه مرض وراثي والتمكن من علاجها أو تنحيتها حتى لا يتم إنجاب إلا الأطفال الخالين من الأمراض والعيوب وهذا ما يعرف بتحسين النسل السلبي.

وتهدف أيضا إلى دعم إنجاب الأطفال وفق رغبات الوالدين ولن يتوقف عند هذا الحد بل سيتم البحث في مرحلة تالية عن تحسين خصائص الأطفال بفضل ما أصبحت تتيحه المعارف التي تم التوصل إليها في إطار فك رموز الشفرة الوراثية للإنسان، وبذلك سيتم الانتقال إلى مرحلة تحسين النسل الإيجابي، مما يطرح جملة من التساؤلات:

- فعلى أي أساس سيتم تشجيع بعض الخصائص الوراثية وتحويلها إلى مقاييس ونماذج؟
- وإلى أي حد يمكن أن تعتبر أن درجة مقاومة الجسم وعدد إنتصاراته على الأمراض والصحة الجيدة هي بالضرورة معيار التفوق والعبقرية الإنسانية ؟[2].

ووفقا لهذا التشخيص فإن الوالدين أصبحوا أكثر حذر وحيطة بالنسبة لعملية الإنجاب حيث تسعى النسالة إلى إلغاء العلة دون إلغاء الآخر، من أجل مجتمع أفضل حكمة وعدالة[3].

وإذا كان التشخيص الذي يسبق زرع الجنين رهانا علميًا من أجل حياة أفضل لا عيب فيها ولا عطل، فإن حدوده لا يمكن أن تكون ثابتة أو نهائية، فلا يعقل أن نصنع مجتمعات

1: روحيه الجاويش، الأخلاقيات في الطب، مرجع سبق ذكره، ص 120.

2: عمر بوفتناس، البيواتيقا، مرجع سبق ذكره، ص 353.

3: روجيه الجاويش الأخلاقيات في الطلب، مرجع سبق ذكره، ص 121.

وشعوبا يجمعها التفوق، كما في المقابل لا يمكننا أن نتصور مجتمعات وشعوبا قاسمها المشترك المرض والعاهات.

وفي هذا الإطار يؤكد العالم البيولوجي السويسري "ألبير جاكار" "Alber Jacquard " أنه: "**من الواجب علينا أن نعمل لأجل تمديد وتوسيع دائرة إنتماء الجنس البشري، فالشخص المعاق أو المريض عقليا أو الحميل هو أيضا إنسان، وبناء على احترام ذواتنا و إنسانيتنا يلزم علينا أن نطالب بمشاركته لنا على مستوى الحقوق**"[1].

ثالثا: المشاكل الأخلاقية الناجمة عنها

تعتبر تقنية التشخيص الوراثي قبل الولادة والتشخيص الذي يسبق زرع الجنين في الرحم من أوجه تحسين النسل الجديدة، كما تعد من أكثر التقنيات التي تثير تساؤلات أخلاقية واجتماعية ودينية وبالتحديد في المسائل التي تتعلق بالحالات المرضية الوراثية والتي يستعصي على الطب الشفاء منها مما يؤدي إلى طرح مشكلة الإجهاض الإختياري الذي بدوره يطرح أسئلة كثيرة.

فبالنسبة لرجل القانون يثير هذا النوع من التشخيص عدة تساؤلات تتصل بمراكز أطراف العلاقة، أما الجنين فبالنسبة له يثار التساؤل عما إذا كانت هناك حقوق له تلعب دورا في اختيار الحل الذي يواجه به الطبيب حالة الجنين المصاب أو المحتمل إصابته بأمراض وراثية خطيرة، فهل للجنين حق في الحياة يمنع بمقتضاه الإقدام على الإجهاض؟

وبالنسبة للوالدين فإنهما في موقف لا يحسدان عليه، حيث تتنازع مصلحة الجنين في الحياة ومصلحتهما في عدم إنجاب أطفال مشوهين، فهل يكون لهما السلطة المطلقة في الاختيار بين حلول مواجهة هذا الموقف، أم يتعين الحصول على موافقة ممثلي المجتمع؟

أما بالنسبة للطبيب يثار التساؤل عما إذا كانت مسؤوليته تنعقد إذا لم يلجأ إلى الفحص الوراثي، وترتب على ذلك ولادة طفل مشوه؟

[1]: عمر بوفتناس، البيواتيقا، مرجع سبق ذكره، ص 354.

وإزاء هذه التساؤلات وغيرها الكثير، لا يملك رجل القانون إلا أن يقترح مبادئ عامة في غياب تشريع منظم لتفصيلات التشخيص الوراثي فيما قبل الولادة ويتعين أن تخضع أعمال التشخيص لرقابة مشتركة من أهل المهنة وأطراف محايدة لتفادي سوء استخدامها[1].

هناك مواقف عديدة ومتباينة في تقويم النتائج الناجمة عن التشخيص قبل الولادة وخصوصا في وضع الأجنة المشوهة جسديًا أو علميًا، فمثلاً يقترح الكاتب والطبيب "أيكن" "Aiken"في كتابه "الحياة والحق في الحياة" بعد موافقة الأهل يمكن أن يمارس نوعا من القتل الرحيم بوقف تغذية الطفل وفي هذا يقول: يتعلق الحق بالاستمرارية البيولوجية بقدرة الشخص المعني على أن يعيش بمساعدة الآخرين حياة إنسانية ويعني ذلك أنه في الحالات التي لا يوجد فيها إمكانية حياة إنسانية حقيقية، يفقد حق الاستمرارية البيولوجية أو الفسيولوجية شرعيته ويصبح وقف هذه الحياة مقبولاً وإلزاميا، ينبغي أن نقر بحق الأهل في الاهتمام بطفل لا يقدر أن ينعم بحياة إنسانية طبيعية ... ولكن عندما يقود هذا الاهتمام إلى إلحاق ضرر جدي برفاهية الآخرين، ينبغي أن يتخلى الأهل عن هذا الحق من أجل متطلبات أكثر قوة.

وهناك موقف آخر نفعي أنجلو سكسوني يتلخص في قول عالم الوراثة "ماك إنتاير " "Mac Intyre" لكي تتدارك ولادة طفل مشوه وتدمير البعد العاطفي والاقتصادي للأسرة يضحي الإجهاض بين خيارين محزنين الأقل سوء[2].

ومع أن هذا الموقف يقر ضمنيا بحق الحياة للحميل إلا أنه يخضع نوعية الحياة إلى اعتبارات اقتصادية وعاطفية ضمن الأسرة.

بالإضافة إلى موقف الكنيسة الكاثوليكية الواضح والصارم بشأن هذا الموضوع، حيث تخاف من أن يضحي الإنسان مع مرور الأيام ومع تنامي التطور رخيصا لا قيمة له، إلا من خلال صحته وإنتاجه في المجتمع، ولكن بين هذا الموقف المتشدد والمواقف الأخرى

[1]: أحمد شرف الدين، الهندسة الإنجاب والوراثة في ضوء الأخلاق والشرائع، المكتبة الأكاديمية، ط1، القاهرة، مصر، 2001، ص 74.
[2]: جوزيف معلوف، المسألة الأخلاقية في العلوم الطبية، مرجع سبق ذكره، ص 83-84.

المتساهلة هناك مواقف أكثر قربا من الواقع تتحملها الأسرة بمرارة كبيرة، ولكن تقدم عليها من أجل حماية الأسرة من الانهيار والتفكيك واليأس.

من هنا ضرورة تنمية الضمير كي لا يقدم المرء على الإجهاض بطريقة اعتباطية وغير مسؤولة، هذا ما عبر عنه مجمع الأساقفة الألمان في كتابهم المسيحية في أخلاقياتها: عندما يكتشف التشخيص الذي يسبق الولادة أن الجنين المصاب بعاهة من أصل جيني يتوجب على والديه، ولاسيما الأم أن يتخذا قرار لصالح الطفل ويحيطاه بكل عطفهما[1].

ويبقى السؤال الإيتيقي مطروحًا لمن يرجع قرار الإجهاض؟ هل الطبيب أم العائلة أم المجتمع؟ ألا يؤذي التساهل في الإجهاض إلى الإخلال بمكانة ومفهوم الجنين؟ ألا يفسح المجال إلى عدة إحراجات إيتيقية أخرى؟ ثم إنه إذا ما تم تشخيص المرض ألا يشرع الطبيب في المعالجة الجينية؟ فما هو العلاج الجيني؟ وهل يطرح بدوره إحراجات إيتيقية؟.

رابعا: العلاج الجيني و إفرازاته الأخلاقية " LA THERAPIE GENIQUE"

يعتبر العلاج الجيني من أكثر إمكانات التحوير الوراثي على البشر إثارة للنزاع والنقاش حيث يعرفه الباحثون على أنه محاولة لعلاج الأمراض الوراثية من خلال تصحيح عيب موجود في مورثة أو عدة مورثات، وغالبًا ما يتم التصحيح بإزالة الجين المعيب واستبداله بجين سليم.

وفي بعض الحالات يتم إدماج أحد الجينات الناقصة، كما يستخدم أيضا لعلاج الأمراض غير الوراثية والتي تظهر لدى بعض الأشخاص بعد ولادتهم نتيجة لحدوث طفرات في بعض مورثاتهم[2].

ويمكن إرجاع فكرة المعالجة الجينية إلى طبيعة النجاح الذي شاهدته تجارب الهندسة الجينية"Genetic Engneering" أو تقانه"DAN" في أواسط سبعينات القرن الماضي، فالمعالجة الجينية هي في واقع الأمر شكل من أشكال التحوير " Genetic

[1]: عمر بوفتناس، البيوإيتيقا، مرجع سبق ذكره، ص 291-292.

[2]: هاني خليل رزق، الجينوم البشري وأخلاقياته، جينات النوع البشري وجينات الفرد البشري، دار الفكر، ص 261.

modification" تعتمد على نقل الجين السوي إلى نواة الخلية كي يأخذ مكان الجين المعيب، عيبه ذو منشأ وراثي يعبر عن نفسه بتركيب بروتين شاذ، يسبب المرض فالجنين المعيب لا يكون مريضا ولا يحدث بحد ذاته أعراضا مرضية، إنما البروتين الشاذ هو المريض لأنه يشكل بنية محددة، أو ينجز وظيفة معينة تبدي أعراض المرض، ولا يفترس الجين السوي عادة بمفرده، كما تفترس الكلية أو القلب بل غالبا ما يفترس معه تسلسل يعرف بالمحضض"Promoteur" .

وترجع أول تجربة للعلاج الجيني للعالم والطبيب "فرنش أندرسون" في سبتمبر 1990م وذلك للطفلة "أشاتي دي سيلفا" المولودة بعيب خلقي في الجهاز المناعي (إنهيار المناعة المركب).

(skip) "Sub acute combined immunodeficiency Disease "وهو مرض يشبه الإيدز تماما، ولكن سببه في هذه الحالة ليس العدوى بالفيروس ولكن إنهيار جهاز المناعة الذي يحدث نتيجة لعيب مورث في أحد الجينات التي تصنع إنزيما معينا يسمى "أدينوسين دي أمينيز" Adenosine "Peaminase APA".

وبالتالي فإن جهاز المناعة لا يصنع هذا الإنزيم، والذي بدونه لا تستطيع خلايا الدم البيضاء بأنواعها أن تحيا أو تصنع، ويظل الجسم بدون جهاز مناعي للدفاع هذه العدوى على الطفل المصاب.

وقد كانت فكرة العلاج هي: استبدال الجين المعيب بجين سليم، يزرع في خلايا نخاع العظام، حتى يستطيع أن يؤذي الوظيفة المفقودة وينتج إنزيم "APA"الذي يعيد الجهاز المناعي إلى طبيعته، وبالفعل نجحت التجربة وأصبح هناك الآن عشرات التجارب على عشرات المرض الذين لم يكن لهم علاج على الإطلاق، ابتداء من السرطان وأمراض المناعة الذاتية وحتى الإيدز [1].

[1]: عبد الهادي مصباح، العلاج الجيني واستنساخ الأعضاء البشرية رؤية مستقبلية للطب والعلاج خلال القرن الحادي والعشرون، الدار المصرية اللبنانية، ط1، القاهرة، 1999، ص 58-59.

وقد أثبتت البحوث الحديثة أن العلاج الجيني قد يلعب أيضا في المستقبل دورا مهما في التحكم في نطاق واسع من الأمراض البشرية التي لها أساس من جينات متعددة والتي تتأثر علاوة على ذلك بعوامل بيئية، وهذه الأمراض "**متعددة العوامل**" تتضمن الأمراض المزمنة كأمراض القلب والسكري والسرطان، حيث تجري الأبحاث لعلاج هذه الأمراض باستخدام العلاج الجيني الذي بدوره ينقسم إلى قسمين رئيسيين هما: العلاج الجيني باستخدام الخلايا الجسدية والنوع الثاني هو العلاج الجيني باستخدام الخلايا الجنسية المنوية يتم تجميع وحفظ منيه على فترات إنتهاءا بإلقاح زوجته به، أما في حالة عجز الزوج تماما على الإنجاب فيتم التبرع له بمني[1].

1. العلاج الجيني للخلايا الجسدية:

ويتم عن طريق خلايا جسدية من جسم الإنسان أو من نماذج حيوانية وتسخيرها للعلاج حيث يقتضي هذا النوع القيام بثلاث عمليات:

- انتزاع خلايا متخصصة من الجسم (كخلايا الدم أو الكبد أو النخاع العظمي...).
- إدماج في أنابيب الاختبار جزئي من الحامض النووي يتضمن الخاصية الوراثية الضرورية لإنتاج الأنزيم أو البروتين المرغوب فيه بواسطة فيروس غير نشيط يحمل الجين المرغوب فيه.
- إعادة الخلايا المعالجة إلى الجسم، ويؤمل أن تتكاثر الخلايا المعدلة داخل الجسم المريض وتقوم بعد ذلك بنشاطها المعتاد، أي أن تنتج الأنزيم أو البروتين المتخصص بكمية كافية تؤذي إلى الشفاء من المرض أو على الأقل إلى التخفيف من أعراضه الأكثر خطورة[2].

حيث من الضروري أن تجري أبحاث أولية واسعة النطاق لتقييم الاحتمالات الممكنة لكل من فوائد ومخاطر العلاج التجريبي، وحتى يمكن قبول اختباره على البشر يجب أن

[1]:Engler yvont, insémination artificielle intraconjugale (IAC) développement de la définition et histoire, la nouvelle encyclopédies de bioéthique, ed de bœuf université Bruxelles 2001, pp 537-538.

[2]: عمر بوفتاس، البيوإيتيقا، مرجع سبق ذكره، ص 293.

تكون فوائد العلاج مما يفوق مخاطره بوضوح والتي تكون أمرًا واضحا، أما تأثيرات هذا العلاج على المدى الطويل فهي مما يصعب التكهن به، ومن الممكن مثلاً أن خطأ يحدث في إيلاج جينات جديدة داخل الخلية قد يؤدي إلى تحويل هذه الخلية إلى خلية سرطانية، مع عدم ظهور السرطان إلا بعد سنين تالية لذلك.

وعليه من المهم إذن وسط هذه الإثارة السائدة عن تطوير العلاجات الجديدة ألا نغفل النظر فيما يحتمل من مخاطر صحية على المدى الطويل بسبب التدخل في بناء الخلايا الجسدية[1].

2. العلاج الجيني للخلايا الجنسية:

ويتطلب التأثير في الجينات التي توجد في الخلايا التناسلية[2]. ويتم علاج هذه الخلايا جينيا إذا كانت حاملة لجينات مشوهة أو حاملة للمرض حيث تنقل إليها جينات سليمة من الآخرين سواء على سبيل الاستبدال أو الإضافة وقد يتم بإصلاح الجين المسؤول عن المرض دون إضافة أو استبدال، وإن كان الغالب في العلاج الوراثي هو إضافة نسخة سليمة من الجين إلى الخلية التي تتضمن الجين المسؤول عن المرض أو المشوه، وعند إتمام هذا النقل تتغير المعلومات الوراثية في الخلية، لأن الجين المنقول إليها يبدأ في التعبير عن نفسه، وتمثل هذه الخلايا التراث الوراثي للأجيال المتعاقبة لذلك لا يؤثر علاجها جينيًا على المادة الوراثية للإنسان المعالج فقط، وإنما يمتد تأثيرها إلى المخزون الوراثي لذريته[3].

تبدي الأجهزة الحكومية لعدد من الدول الصناعية إهتماما واضحا بالتأطير الأخلاقي والقانوني للعلاج الوراثي، ونجد في تقاريرها اتفاقا على ضرورة التمييز بين العلاج الوراثي الجسدي والعلاج الوراثي الجنسي، باعتبار أن آثار هذا النوع الثاني قابلة للانتقال للأجيال القادمة.

---

[1]: الجمعية الطبية البريطانية، مستقبلنا الوراثي علم التكنولوجيا الوراثية وأخلاقياته، تر مصطفى إبراهيم فهمي، المكتبة الأكاديمية، القاهر 1995، ص 236.

[2]: المرجع نفسه، ص 237.

[3]: عمر بوفتاس، البيوإيتيقا، مرجع سبق ذكره، ص 292.

أما بالنسبة للمشاكل الأخلاقية المتعلقة بالعلاج الوراثي الذي يطبق على الخلايا الجنسية يمكن حصرها إذا أخذنا بعين الاعتبار المبادئ الكلاسيكية للبيوإتيقا:

- **مبدأ الإحسان:**

إن المخاطر التي تهدد الأشخاص الذين يطبق عليهم العلاج الجيني كبيرة مقارنة مع ما ينتظر منها من مزايا ومنافع.

فليست هناك ضمانات كافية فيما يتعلق بالفاعلية العلاجية للتقنية (الإدماج الفعلي لجزيء الحامض النووي في الموقع المستهدف والشكل الذي سيظهر به الجين المندمج بعد ولادة الشخص وعدم ضررها على سبيل المثال: غياب آثار التغيير الجيني خلال نمو الجنين والذي ستظهر علاماته بعد الولادة) إضافة إلى ذلك سيغير هذا التدخل الخلايا الجنسية ذاتها للشخص المعالج ما دام سيتم في المراحل الأولى من تكونه الجيني وسيطال كل خلاياه وهكذا نجد أن العلاج الوراثي الجنسي له انعكاسات على سلالة الشخص المعالج كلها، مما يطابق الغاية من هذا العلاج.

- **مبدأ المو افقة الحرة والواعية:**

وبناء عليه يمكن لأي شخص أن يقبل علاجا من هذا النوع، له أو لشخص آخر يرتبط به معنويا أو قانونيا.

- **المسؤولية تجاه الأجيال القادمة:**

تتجلى في مسؤولية الأفراد الأخلاقية في نقل الحياة البيولوجية، وفي واجب المجتمع الحماية جينوم الأجيال القادمة والنوع البشري ككل.

لهذا لابد من تحديد الوضعية الحقيقية للعلاج الوراثي الجنسي، هل يتعلق الأمر بطب وقائي أم بطب علاجي مادام علاج الطفل يتم في هذه الحالة قبل أن يتم الحمل به؟ أم أن الأمر يتعلق أكثر بتكنولوجيا علاجية ترمي إلى تصحيح بعض العيوب الوراثية التي

تحملها الخلايا الجنسية، وذلك بهدف تحسين نوعية الحياة بالنسبة للطفل الذي سيولد ووالديه في نفس الوقت ؟[1].

أما بالنسبة للمشاكل الأخلاقية التي يطرحها العلاج الوراثي الجسدي نجد أن أغلب الدول تسمح به لكن مع مراعاة بعض الشروط القيام بالتقويم العلمي والأخلاقي اللازم وتحديد الهدف من العلاج.

كما يجب تبرير التدخل بغياب علاج بديل أو بسبب ما يعاني منه هذا العلاج من نقص في الفعالية، وهذا لا ينهي المشاكل الأخلاقية التي يطرحها العلاج الجيني الجسدي:

- يرتبط الشكل الأول بالتجارب التي تجري على الأطفال، فالأمراض الناتجة عن الزواج بالأقارب والتي تظهر في وقت مبكر ستكون هي أول ما سيتم إخضاعه للعلاج الوراثي الجسدي.
- يتعلق المشكل الثاني بتطبيق العلاج الوراثي على الجنين خاصة الأبحاث التي تجري على الأجنة قبل زرعها في الرحم، وأخرى باللجوء إلى تقنيات الإنجاب الجديدة وخاصة منها تقنية أطفال الأنابيب.
- يتعلق المشكل الثالث بما يمكن أن يوجد وراء العلاج الوراثي من دوافع مرتبطة بتحسين النسل، حيث يصبح من اللازم التمييز بين تدخل علاجي محض وبين تدخل يندرج في إطار تحسين النسل ويسعى أساسا إلى تحسين الخصائص والقدرات الجسمية والنفسية للطفل المنتظر [2].

[1]: المرجع السابق، ص 295-297.

[2]: المرجع السابق، ص 297-298.

المبحث الثالث: المشاكل الأخلاقية التي يطرحها تغيير الجنس البشري في ظل الاستنساخ

أولا: تطور مفهوم الإنسان

إن التقدم العلمي، وتقدم علوم الحياة بصورة خاصة، يعتبر أهم الظواهر في القرن العشرين، فهو يمثل انتصار الذكاء الإنساني ويشكل في الوقت نفسه تحديا كبيرا لحياة هذه البشرية نفسها، والواقع أن الإنجازات المتقدمة التي حققتها علوم الحياة وتطور التكنولوجيا في مجال الطب وفي مجال علم الوراثة يشكل تهذيب لحياة الإنسان بل لمفهوم الكائن الحي نفسه، فالزوجان اللذان كانا بالأمس القريب عاقرين يمكنهما اليوم الاستفادة من تكنولوجيا الإنجاب بواسطة التلقيح الاصطناعي، والتشوهات الوراثية التي لم يكن من الممكن رصدها عند الجنين إلا بعد الولادة، أصبح بالإمكان معرفتها بواسطة فحوص تجري للجنين في مرحلة ما قبل الولادة بحيث يتم إجهاضه إذا اقتضت الحاجة، كذلك الكشف عن مختلف الأمراض المستعصية.

فلئن تحددت سمة الإنسان بكونه ذاك الذي تميز بالكرامة وبالحرية وباستقلالية الإرادة فلعل التقنيات الحديثة استثنت هذه القيم وحولت الإنسان إلى شيء قابل للتحوير والتبديل والتقليص والتغيير إما بتهجينه أو باستنساخه أو بتطويعه حسب الطلب أو وفق نموذج حتى "**أننا لم نعد ذلك الإنسان الذي نأمل أن نكون**" كما قال "**داقوني فرانسوا**" أما "**جاك تستار**" يقول بوجوب اختيار الإنسان الأنسب مستقبلاً قائلاً يجب اختيار الإنسان الأنسب مستقبلاً ولكن بأي فكرة مناسبة للإنسان [1].

وعليه فقد تطور مفهوم الإنسان وفق الإنجازات العلمية والبيولوجية الحديثة حتى أننا لم نعد نعرف تحديدًا واضحا له، وبقي السؤال القائم في أفق كل الأسئلة جميعًا سؤال ما الإنسان؟ " إنه مفهوم فلسفي بامتياز فعال وخصب إذ أنه في تشكله يغذي مختلف الإشكاليات الفلسفية ".

[1] Testart Jaques, Les Morts du genre humain, revenu de métaphysique et de morale N°3, 1987, p 357.

فمؤرخو الحق الذين اهتموا بتشكيل مفهوم الشخص من جذوره الاشتقاقية اعتبروا الكلمة **اللاتينية** "**Persona**" على أنها تعني قناع المسرح وهذا قبل أن تأخذ معناها القانوني مع الفيلسوف الروماني "شيشرون" "**Saicéron** "، ولكن ومع تطور هذه الكلمة في الحضارة الرومانية استطاعت أن تمر من المسرح إلى سالحق[1].

هذا من ناحية الاشتقاق اللغوي، أما من ناحية الجذور التاريخية الفلسفية فإننا نرجع مفهوم الإنسان إلى المحاورات السقراطية وصولاً إلى الكتابات المعاصرة، سواء لحظة المطالبة السقراطية الأولى بأن يعرف الإنسان ذاته "**إعرف نفسك بنفسك**" إلى الفلسفة الرواقية التي إعتبرت الإنسان "**مواطن عالمي**" وصولا إلى الكنيسة المسيحية التي اعتبرته علاقة بين "**جسد وروح**"، حيث لم يقف مفهوم الإنسان عند هذا الحد وفقط وإنما تطور خاصة مع بدايات عصر النهضة مع الفيلسوف الفرنسي "**رني ديكارت**" " **René Descartes**" حينما أقر "**بالكوجيتو**" **أنا أفكر أنا موجود**" أما "**إيمانويل كانط** " "Kant"فقد اعتبر الإنسان كائن أخلاقي غاية في ذاته بغض النظر عن جنسه أو دينه أو مركزه الاجتماعي، ولذلك وضع مجموعة من المبادئ التي لا تفرض على الإنسان بما هو إنسان، ما الذي يجب أن يفعله بقدر ما تحلل سلوكه الأخلاقي على نحو ما ينبغي أن يكون لذلك فقد وضع قاعدة أخلاقية وهي 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].

وعليه فقد كان "**كانط**" نقطة تحول مهمة في دراسة مفهوم الإنسان، الذي أعاد له قيمته وكرامته وقدسيته على أساس العقل بعيدا عن كل وازع ديني.

وبعد كانط ظهر العديد من الفلاسفة الذين نادوا بقيمة الإنسان ومطلقيه واعتباره غاية في ذاته، ومن بين هؤلاء الفلاسفة الفيلسوف الألماني "**هيجل**" "**Hegel**" حيث ذهب في

1:Dominique Le Court, Humain Post Humain, Puf, France, pp 99-100.

2: إيمانويل كانط، تأسيس ميتا فريقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، القاهرة، 1980، ص 73.

كتابه "**أصول فلسفة الحق**" إلى الإقرار بأن الأمر المطلق للحق هو "**كن شخصا واحترم الآخرين بوصفهم أشخاصا**"[1].

وعلى أساس الأمر المطلق المستمد من القاعدة الكانطية يبين "**هيغل**" الحقوق السياسية للإنسان.

بالإضافة إلى **الفيلسوف** "**Nietzche**" الذي دعا الإنسان للتخلص من أخلاق العبيد وإتباع القطيع إلى أخلاق السادة وضرورة التحلي بالقوة والشجاعة خاصة بعدما أعاد الاعتبار للجسد في مقابل من يحتقرونه لأنه في نظره "**فكر كبير يجتازه التوترات وتسكنه الطاقات المتنافرة وقدرات غير مشكوك فيها**"[2].

ولما كانت الإنجازات العلمية المستجدة في ميدان الوراثة والتناسل والعلاج في تطور متواصل فإن مفهوم الإنسان بدى متباينا تبعا لمكانة الجسد ولمكانة الأجنة والأمشاج، فهل الجسد إنسان؟ وهل تخلص الجسد الإنساني من الذات الإنسانية إلى شيء من بين الأشياء؟ والجواب البسيط يكون:

فالإنسان هو جسده وليس جسدا كالأجساد الأخرى يشبهها أو يختلف عنها بل وحتى جسدا مغفلاً وغير متميز، فكل واحد يصبح جسده الذي يختاره لنفسه، وهنا تقرر هويته وبناء نفسه[3].

وفي النهاية، فالجسد اليوم ليس بالعظيم، لكن يعتبر نفسه ملتقى كل التجارب وكل الآمال وكل الأوهام، فهو يحل محل الهوية، ويظهر على أنه مادة ينبغي عملها، شيء ينبغي بناؤه، فنحن لا نخضع إليه بل نحوله ونعيده من جديد ونشجعه بكثير من الطرق بحيث تحول إلى المخبر الذي نميز فيه ما هو الجانب الإنساني فيه والدروب التي تنتظر.

---

[1]: هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة، إمام عبد الفتاح، المجلد الأول، دار التنوير، ط2، بيروت، 1983، ص 73.

[2] :Monique Atlan Roger-Polsroit, Humain-Une Enquête Philosophique sur ces révolutions qui changent nos vies, plammarion, Paris.

[3]:ibid, p 41.

وبالتالي فقد أضحى من الصعب رسم الحدود الفاصلة بين الحياة والموت مما تتكون حياة كائن حي؟ متى تظهر حياة كائن حي ؟ ما معنى الوجود على قيد الحياة؟ متى يموت الحي؟ كل هذه الأسئلة تقودنا إلى التساؤل عن قيمة الكائن الحي، وهي أسئلة تستدعي التفكير في التمييز بين الحي واللاحي وفي إمكانية إستعمال أجساد، أو أعضاء أو أنسجة لغير الأحياء لأهداف علمية بحثية أو العلاجات طبية[1].

هكذا أصبح مفهوم الإنسان غامضا، حتى لقد اشتد الخناق اليوم بين أطراف مختلفة من مفكرين وفلاسفة وعلماء نفس ورجال سياسة وأنثروبولوجيين على ضرورة إعادة تأصيل مفهوم الإنسان.

حيث تعتبر أزمة المفاهيم مرد كل هذه الالتباسات التي جعلت منه مفرغا من كل الأبعاد القادرة على إضفاء معنى الاحترام عليه خاصة وأن هناك علم يتطور بلا حدود مما يشكل خطرا عليه حتى يجعله بعيدًا عن طبيعته لذلك فقد أصبح الإنسان غريبا عن إنسانيته.

من هنا أضحى تحديد المفاهيم أمرا ضروريا على الإنسان يحدد مسبقا مدى خطورة الإحراجات المستقبلية ويعمل على تجاوزها عملا على توضيح معالم الإنسان وملامح إنسانية وأبعاد كرامته وحدود احترامه لذاته، ولعل الأمر يزداد ضرورة وإلحاحا إذا ما تعلق الأمر بمخاطر الجنس الإنساني فما هي هذه المخاطر ؟

ثانيا: مخاطر تغيير الجنس الإنساني

لعل دور البحوث العلمية لم تقف في حدود الملاحظة البسيطة لنمو وتطور اللقيحة الإنسانية داخل المخابر وعبر المجهر لتتعداه إلى التقليب والتحوير وتغيير الإرث الوراثي للكائن الحي، فكثيرا ما اعتبرت الوراثة مخزونا وثروة ثابتة لا يعتريها تغيير ولا تبديل، فقد حذر العلماء في أكثر من مناسبة من أساليب الهندسة الوراثية وتطبيقاتها على الجنس البشري التي يمكن أن تؤذي إلى تفويض الجانب الإنساني في الإنسان.

[1]: بيروم بيندي، القيم إلى أين، ترجمة زهيدة درويش جيوروجان جبور، مراجعة عبد الرزاق الحليوي، المجتمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة، واليونسكو، قرطاج، 2005، ص 356.

وإذا كانت المعالجة الوراثية تمكننا من تحديد فضائل ورذائل البشر منذ تكوين الجنين فإن السؤال الذي يبرز هنا هو أنه عندما توكل هذه المسؤولية للإنسان فعلى أي أساس أو اتجاه أخلاقي سوف يتصرف؟ من الواضح أنه لا يجوز محاسبة الإنسان على اختياراته إلا إذا كان مدركا لمخاطر ما هو مقدم عليه[1].

يزداد قلق العلماء كل يوم من محاولات الإنسان لتغيير هيئته ووراثته وتغيير شروط حياته الطبيعية التي قد تؤدي إلى تشويه الوجود الوراثي والاجتماعي برمته، حيث بالإمكان أن تسلبه صفاته الإنسانية والبشرية وتؤدي إلى بروز مشاكل قانونية وأخلاقية تصطدم بأركان نظامه الاجتماعي السائد[2].

أيضا من مخاطر تغيير الجنس الإنساني بروز أمراض وأوبئة تؤدي في كثير من الأحيان إلى خلل في التوازن البيئي الطبيعي، كما أن التحكم في جنس المولود يؤثر بصفة أو بأخرى على التوازن السكاني الذي يجري وفقا لقوانين وتشريعات إلهية.

ويذكر العلماء المتخوفين من نتائج البيوتكنولوجي على الجنس الإنساني بأن نقل الصفات الوراثية عن طريق اقتطاع المورثات (ناقلات الوراثة) وبالتالي إعادة تشكيل سلاسل الحمض النووي يفيدان في إمكان السيطرة على التطور التلقائي لأجناس الكائنات الحية، وهو الأمر الذي يفتح المجال لممارسة عمليات الإصفاء الوراثي الأجناس بشرية متميزة.

وقد أثير في هذا الصدد التساؤل عما إذا كان التقدم التقني في مجال الوراثة سيدفع الحكومات إلى وضع برامج للوراثة البشرية يقال إنها تكفل ظهور طراز بشري متميز وهذا التساؤل يذكرنا بممارسات العصر الهتلري وقد قيل إن بعض الدول على وشك تطبيق برنامج اختبارات بيولوجية لإنتاج صفوة من الناس عن طريق الإخصاب الصناعي، كما تزيد أساليب التقدم العلمي الهوة عمقا بين الدول المتقدمة علميا وتقنيا والدول المتخلفة فأسرار التقدم التقني التي تمسك الدول المتقدمة بناصيتها يمكن أن تدفعها إلى تطوير

[1]: أحمد شرف الدين، الهندسة الإنجاب والوراثة في ضوء الأخلاق والشرائع مرجع سبق ذكره، ص 55.
[2]: المرجع نفسه، ص 57.

الإنسان، إن لم يكن إنتاج صنف متميز من البشر، ليتسلط بقدراته على العنصر البشري القائم ويعمل على تدميره[1].

فإذا كان العلم يميل إلى تطبيع الإنسان، أي جعله ظاهرة من ظواهر الطبيعة فإن مصادر القيم الاجتماعية (الدين، الأخلاق، القانون) تؤنس الطبيعة، أي تبث فيها من القيم ما يجعلها إنسانية المنزع، ومن هنا جاء البحث عن تنظيم أخلاقي وقانوني يستجيب للمعرفة الراهنة والمعطيات المتطورة، دون أن يهدم الخبرات المتراكمة والقيم المكتسبة بصدد طبيعة الإنسان وأهداف الحياة الإنسانية، لأنه من لا يحترم جنينه فإنه لا يحترم البشرية جمعاء، خاصة وأن الذي لا يملك إنسانية تجاه بشري ينتهي به المطاف إلى الحالة البربرية الوحشية والبدائية وهذا يظهر بجلاء في حالات التجارب على الأجنة وعدم احترامها الذي يؤدي في الكثير من الأحيان إلى أخطاء لا يحمد عقباها قد تؤذي إلى إنتاج أشباه للبشر أو حالات مسوخ بشرية لا تعبر سوى عن الحالات البربرية الأولى.

ثالثا: مشروع الاستنساخ البشري

الاستنساخ هو عبارة عن نزع نواة من أي خلية لكائن حي المراد استنساخه وزرعها داخل بويضة منزوعة للنواة ثم تدمج المجموعة تحت تأثير حقل كهربائي لتعطي خلية ملقحة تأخذ في النمو والانقسام فتشكل جنينا قابلا للزرع عند الأم الظئر وبذلك يتم استنساخ كائنات مخبرية متماثلة[2].

وهو يعتبر ظاهرة قديمة في عالم النبات في إطار ما يعرف "بالإفتسال" "BOUTURAGE"وهو مقابل الكلمة الأغريقية "KLOU" **التي** اشتقت منها كلمة "CLONAGE"[3].

وعليه فالاستنساخ شكل من أشكال التدخل المباشر في اللقيحة والعمل على تحويرها حيث يعتبر هذا التحوير إحداث نسخة من إنسان أو حيوان لكن رغم التشابه القاطع بين

[1]: المرجع السابق، ص 56-57

[2]: علي شيخي، الاستنساخ البشري بين الرهانات والأخلاقيات المجلة العربية للعلم، عدد 39، السنة السابعة عشر، 2002، ص 103.

[3]: عمر بوفتاس، البيوإتيقا، مرجع سبق ذكره، ص 306.

النسخة وصاحبها إلا أنها نسخة مشوهة لأن العلماء لم يفقدوا إلى حد الآن على السلبيات الحقيقية، حيث وبواسطة عمليات بيولوجية تنتج من نواة مأخوذة من خلية إنسان بالغ آخر له نفس الصفات الوراثية للشخص الأصلي، وهذه النسخة تعمل بنفس المواهب الوراثية للإنسان الأول.

ففي عام 1996 أعلن الدكتور والباحث البيولوجي في معهد روزالين في سكوتلندا "**إيان ويلموت**" عن استنساخ شاة استنساخا جسميًا وأسموها - دوللي [1]. ما جعل العالم يهتز لمثل هذه الظاهرة، حيث إستحودت على بؤرة الاهتمام.

هذا ما يؤكد على أن كل تحوير هو خروج عن ما هو طبيعي وبالتالي تشويه له، فهل يمثل الاستنساخ تشويها للإنسان؟

ويستحسن بنا أن نشير في هذا المستوى أن الاستنساخ الإحيائي يتفرع إلى أصلين: الأول تناسلي والثاني علاجي.

1. الاستنساخ التناسلي:

وهو الذي يحدث من التقاء الحيوان المنوي بالبويضة، وكل منهما يحمل نصف عدد الكروموسومات، كي يكتمل العدد في النطفة المخصبة[2].

ولما كانت مختلف التجارب المجربة على بويضة الحيوانات انتهت باستنساخ العنزة "**دولي**" فإن إمكانيات جعل الاستنساخ مكملاً شرعيا لطرق الإنجاب بمساعدة طبية أمرًا ممكنا وإذا اعتبرنا أن الاستنساخ غرفة خلفية للاستنساخ البشري[3]. فهل يمكن أن يكون ذلك بمعزل عن نظرة أخلاقية واجتماعية؟

[1]: يسرى وجيه السعيد، إشكاليات وهموم أخلاقية حول تقنية الاستنساخ ضمن كتاب الفلسفة الأخلاقية، من سؤال المعنى إلى مأزق الإجراء،إشراف وتحرير، سمير بلكفيف، منشورات صفاف، دار الأمان منشورات الاختلاف، بيروت، الرباط، الجزائر، ص 552.

[2]: عبد الهادي مصباح، الاستنساخ بين العلم والدين، الدار المصرية اللبنانية، ط1، القاهرة، 1997، ص 44.

[3]: علي شيخي، الاستنساخ البشري بين الرهانات والأخلاقيات، مرجع سبق ذكره، ص 96.

إن المخزون الجيني... يمثل حجر الأساس الذي تقوم عليه الهندسة الوراثية[1]. مما فتح مجالاً شاسعا للتحكم في الجينات، وذلك إما لإنتاج كائنات مهجنة وراثيا أو معدلة وراثيا بإدخال عناصر جديدة مخالفة لعناصرها الأصلية، وإما في إنتاج كائنات متماثلة بإحداث بعض الإجراءات المتقنية وهذا الأخير يطلق عليه بالاستنساخ الحيوي.

ولعل الاستنساخ عاملاً إيجابيًا في مستوى المحافظة على الكائنات الحيوانية منها والنباتية خاصة تلك المهددة بالانقراض مما يخول المحافظة على نوعها.

غير أن تطبيق نفس هذا الإجراء على الإنسان ربما يؤدي إلى هلاكه وإتلاف نوعه وهذا ما يجعلنا نتساءل حول غاية الاستنساخ؟

لعل غاية الاستنساخ التناسل كما ذهب إلى ذلك البعض على اعتبار أفضليته على التناسل وفق متبرع، لأن الطفل المنجب بهذه الطريقة الأخيرة لا يعتبر طفلاً من صلب أبيه في حين يغدو الطفل المستنسخ صورة له وجزءا منه وامتدادا وتواصلاً إلى ذات أخرى ليست هي إلا ذاته مبدئيا على مستوى الهيئة، وبغض النظر عن السلبيات المختلفة التي يمكن أن تنجز عن الاستنساخ من تحول ربما في الطباع أو الشخصية تحولاً إيجابيا كان أو سلبيا فإن المستنسخ يفقد هويته! كما يفقد حريته لأنه ليس ذاته وإنما امتداد لذات أخرى وبالتالي يفقد إنسانيته التي تمثل الحرية جوهرها، كما أنه محروم من استقلاليته خاصة وأن كل التصرفاته وأفعاله وأهوائه وطباعه تابعة للمستنسخ منه، وهذا يتنافى مع اعتبار "كانط" الاستقلالية مبدأ الطبيعة الإنسانية:

- فكيف يمكن تصور هذا الكائن المستنسخ؟
- هل هو مستقل عن الآخر هل يمكن أن يحترم ذاته وهو في الحقيقة ذات الآخر ؟
- هل له هوية خاصة به؟
- هل له كرامة؟
- وكيف يمكن تصور رؤية المستنسخ لنفسه؟
- وما هو واقعه ومصيره؟ وكيف يمكن أن تتحد شخصيته؟

[1]: وجدي عبد الفتاح سواحل، ثورة الهندسة الوراثية، المجلة العلمية للفتيات، العدد 11 السنة 6 ربيع الأول 1423هـ، (د.ب)، 2002، ص 6.

- وما هو الانتساب العائلي والقانوني له؟
- وما هو النوع البشري الذي يؤول إليه؟

إن المستنسخ كائنا فاقد لهويته لا يعرف له أبا ولا أما ولا أخا ولا أختا، فهو كائن مستفرد فاقد لكل الأبعاد الإنسانية والاجتماعية والقيمية، إنه تناسل لا جنسي يتم وفق معطيات خارجة عن نواميس الطبيعة ونقصد به خارج ذاك الإطار الطبيعي أين يتحقق اللقاء بين البويضة والنطفة، حتى أنه من الصعب بل من المستحيل تحديد هوية هذا الكائن، وعليه تتحدد شخصية الفرد نفسيا بانتمائه إلى أب وأم وإلى أخوة وأخوات وأعمام وأجداد ... ويعتبر هذا الانتماء عنصرًا من العناصر المركزية المؤلفة لها[1].

فكيف الحال هنا والطفل نسخة طبق الأصل من مستنسخه متماهيا كل التماهي معه منتسبا كليا له فاقدا لكل معطيات هويته، ألا يثير ذلك فينا السؤال التالي: ألا يعد هذا التماثل ضربا من ضرب نسف الاختلاف والتميز داخل النوع الإنساني؟ ثم أليس تعبير صريح عن اللانثروبولوجي رغم اختلاف نظام الأبوة؟

إن من شأن هذا المنعرج التقني قصف كل صفات التمييز والتفرد التي خصت الطبيعة بها الإنسان، فماذا نقول إذا أصبح من الممكن وجود مجتمعات متماثلة؟ أليس ذلك ضرب من الجنون أين يتم القضاء على كل البنى العائلية والاجتماعية والعاطفية، إنه تحطيم للعلاقات الاجتماعية وتهديد للنموذج العائلي، فكيف يمكن تصور مجتمع مستنسخ يرتد تقريبا إلى لا شيء؟ وهل من الممكن تصور مجتمع كهذا سويا خاليا من المشاكل؟

إنها جملة من الإحراجات الفاتحة لفضاء إستفهامات باحثة عن إجابة لموجة من المواقف القائلة بالاستنساخ وسيلة جديدة للإنجاب، هذه الموجة التي تتدعم يوما بعد يوم بالحضور القوي لفكرة الاستنساخ العلاجي، فما هو الاستنساخ العلاجي؟

[1]: محمد بن فاطمة، الأبعاد النفسية والتربوية التي يطرحها الاستنساخ، أبحاث ندوة المجلس الإسلامي الأعلى، تونس 1998، ص 64.

2. الاستنساخ العلاجي:

إن الاستنساخ العلاجي يعتبر كتقنية جديدة للإنجاب بالمساعدة الطبية يمكن الحصول على أجنة مستنسخة (أشتال) من خلية مأخوذة من مريض ينتظر العلاج، ويمنع تثبيتها داخل الرحم، بينما يمكن استعمال خلايا هذه الأجنة لعلاج المريض الذي كان مصدر هبة النواة، ويبقى تطبيق الاستنساخ الإنجابي ممنوعا[1].

فالاستنساخ العلاجي يقوم على استنساخ خلايا أو أجنة بغية معالجة بعض العاهات المصابة بها بعض الأشخاص، حيث تسمح عمليات كهذه بتقديم مبكر في الميدان الطبي والعلمي غير أنه إذا كانت الصحة مطمح كل إنسان على الإطلاق والغاية القصوى المراد تحقيقها من طرف الطبيب والباحث فإن ذلك لا يخول موضعه الإنسان، والتي تجعل الكرامة الإنسانية تجارة مربحة لحظة إنتاج الأشخاص العلاج.

وفي هذا الإطار يعلن رئيس محكمة كران في نوفمبر 2001 في بريطانيا العظمى موقفه قائلا: "**إن الكائن المخلوق عن طريق نقل النواة إلى الخلية ليس جنينا**"[2].

وهذا ما أثار العديد من التساؤلات في شأن الكرامة الإنسانية منها:

- هل من الممكن عزل مفهوم الكرامة الإنسانية للفائدة المستقاة منها؟
- وهل من الممكن استنساخ إنسان - العلاج؟

كالأمل البعيد القريب، ففي اليوم موضوع نقاش حاد بين العلماء ورجال الأخلاق ورجال السياسة ورجال الدين، ولعلها غدا تصبح وسيلة فعلية معمولا بها في كل الأقطار إذ أن التفكير الملح في إمكانية إبعاد شبح المرض والموت وهو أحد الطموحات البشرية القديمة جدا، حيث أصبح مشروعا علميا حديثا يتمناه العلماء بمنتهى الجدية والحماس[3].

---

[1]: علي شيخي، الاستنساخ البشري بين الرهانات والأخلاقيات، مرجع سبق ذكره، ص 102.

[2]: المرجع نفسه، ص 103.

[3]: عبد الوهاب بوحديبة، القيم الأخلاقية والاجتماعية والمسكوت عنه في قضية الاستنساخ، الاستنساخ ندوة أبحاث المجلس الإسلامي الأعلى 1418، جوان 1997، تونس، 1998، ص 51.

فبات الحديث عن مخزون لحفظ الخلايا البشرية وآخر للأعضاء أمرًا ممكنا، ولا عجب لأن استعمال لفظة "**قطع غيار بشرية**" أمرًا بات متداولاً وذلك لكثرة التداوي باستعمال الأعضاء.

هكذا يمكن تبرير اللجوء إلى الاستنساخ العلاجي، ولكن لنتكلم عن المسكوت عنه: أليست وراء كل تجربة استنساخ ناجحة أخرى فاشلة! ألا يعني ذلك وجود كائنات ممسوخة ومشوهة ينتهي مصيرها إلى المزابل! ثم لا تتطلب عملية استنساخ إنسان واحد 300 بويضة بشرية، فإذا كانت المرأة لا تنتج سوى 12 أو 13 في السنة فإن ذلك يعني ضرورة رد المرأة إلى بضاعة ورد الأجنة المضافة إلى نتاج قابل للتحسين أو للإتلاف[1].

إذ أصبحنا اليوم قادرين على تنقية الأجنة وفرزها استثمارها فيكفي وضع بعض الأجنة محل منافسة أين يمكن إبراز مواصفاتها لاستمالة الزبائن حتى يقع التهافت عليها سواء لاتخاذها ولدا أو لجعلها مخزنا للأعضاء إنه التجني على الإنسان في جسمه وماله وعرضه[2].

ثم هل من الممكن أن يستعمل الإنسان كوسيلة دون أن يحط من كرامته؟ ثم إذا كان ألما قبل جنين "**مشروع إنسان**" أو "**إنسان موقف**" وإذا كانت البويضة تختزل كل الثراء الإنساني، وإذا كان المني قدرة على الإخصاب فكيف يمكن نزع الإنسانية عنها جميعا؟

وهل يمكن ردها إلى مجرد أشياء؟ فهل يمكن اعتبار الأساليب الحديثة للعلاج أساليب يحافظ بها الإنسان على كرامته أم هي أساليب حديثة لموضعته؟

وتتم عملية الاستنساخ العلاجي عن طريق اندماج نواة الخلية الجسدية مع البويضة الخالية من النواة بواسطة طاقة كهربائية، فهل نستطيع أن نحدد أي من الجينات الكامنة

[1]: المرجع نفسه، ص 56.

[2]: أبو بكر الأخروي، عينات من الممارسات العلماوية وموقف الفقه منها، وقائع ندوة مصرية عن أخلاقيات الممارسات البيولوجية أساسها في حماية الإنسان ودعمها للتنمية المتواصلة، القاهرة 27-30 سبتمبر، 1997، ص 41.

من مائة ألف جين في الخلية سوف ينشط؟ وأي منها سوى يتغير، لتظهر أشكال وصفات وأمراض جديدة قد تأتي لنا بمسخ مشوه، أو بأمراض جديدة لم نسمع بها من قبل؟[1].

إذ أن هناك خلايا جذرية تؤخذ من الأجنة وأخرى من الجسد الإنساني وأخرى من الجنين بعد الإجهاض، وهي خلايا يمكن بها تكوين وإعادة التكوين الطبيعي للدم وللنسيج الجلدي، فقد بات الإنسان -العلاج موضوعا مغريا كما بات الجسد- الأداة الذي ينتج الحياة أملاً أساسيًا لا مناص منه، فاليوم قادرين على أن نبرمج لتوأمين حقيقيين أحدهما يبقى خاما دون أن يؤنس أو يهذب وبما أن له وجودًا فإنه يصلح أن يكون مصدرا للأعضاء[2].

فلما غدا البحث الملح على أساليب علاجية حديثة أمرًا حتميا للقضاء على بعض الأمراض التي وقف العلم عاجزا حيا لها تراءت فكرة الاستنساخ العلاجي.

هكذا يمكن للإنسان أن يتاجر بأمشاجه وهكذا يمكن للإنسان من خلال النطفة والبويضة أن يستغل كل الخلايا الأصلية والجنسية لخدمة مصالحه المادية وهكذا تعودنا التكنولوجيا تحت ستار المداواة والعلاج معاملة الأجنة والأمشاج الإنسانية بكونها مجرد وسائل مجمدة صالحة فقط لمعالجة بعض العاهات.

3. الاستنساخ البشري بين مؤيد ومعارض

أ. المؤيدون:

يرى هؤلاء ضرورة الاستفادة من الاستنساخ البشري، حيث لا حدود للبحث العلمي.

فالاستنساخ يؤدي إلى ظهور أفراد على درجة عالية من الصفات، يساعد على غزو الفضاء بهذه النوعيات الجديدة المستنسخة[3] لهذا لا ضرر من استخدام الاستنساخ خاصة وأن فوائده أكثر بكثير مما ينسب له من مضار وما يعتقد أنه يحمله من مخاطر وأهمها:

---

[1]: عبد الهادي مصباح، الاستنساخ بين العلم والدين، مرجع سبق ذكره، ص 34-35.

[2]: أبو بكر الأخروري، عينات من الممارسات العلماوية وموقف الفقه منها، مرجع سبق ذكره، ص 41.

[3]: سينوت حليم الدوس، استنساخ الإنسان حيا أو ميتا، المكتبة الأكاديمية، ط1، القاهرة، مصر، 1999، ص 115.

- **تجديد الشباب**: حيث نجد أن أحد أقوى المدافعين عن الاستنساخ البشري "**الدكتور سيد**" يرى أننا قد تتمكن يوما ما من إبطال عملية الشيخوخة بفضل ما سنتعلمه بواسطة الاستنساخ.
- إمكان استخدام تقنية الاستنساخ البشري العلاجي لمنع النوبات القلبية.
- علاج بعض الأمراض المستعصية.
- علاج العقم، حيث يمكن الأزواج المصابين بالعقم الحصول على أطفال عن طريق الاستنساخ التوالدي.
- تجديد الأعضاء وجراحة التجميل، حيث يمكن من تصليح أشكال ضحايا الحوادث الخطيرة التي تخلف تشوها في الوجه، كما يمكن أن تعاد الأطراف المبثورة للأشخاص الذين فقدوها.
- زرع الثدي، لقد عرف زرع الثدي الاصطناعي للنساء بغرض التجميل، بعد استئصال الأورام السرطانية عادة، إخفاقا كبيرا بسبب إصابة الجهاز المناعي في الجسم، وقد يمكن الاستنساخ من تكبير الثدي وإجراء أنواع أخرى من عمليات التجميل بزرع أنسجة لا تختلف عن أنسجة الفرد الطبيعية.
- علاج الجينات المعيبة، يحمل الشخص العادي ثمانية من الجينات المعيبة في المتوسط داخل جسمه، ويحتمل أن يصاب حاملوا هذه الجينات المعيبة ببعض الأمراض الوراثية، ويضمن الاستنساخ البشري ألا يصاب هؤلاء بتلك الأمراض.
- معالجة بعض الأمراض الصبغية والوراثية الخطيرة كالمنغولية وقصور الكبد وقصور الكليتين وابيضاض الدم، كما يستخدم أيضا لفهم تخصص الخلايا وحدوث السرطان، والكشف عن الأمراض الوراثية وربما شفاؤها[1].

هذه هي مجمل الفوائد المرجوة من الاستنساخ، لكن هذا لا ينفي أن العديد من المفكرين والفلاسفة ورجال الدين يرفضونه ويعارضونه بشدة، فما هو موقف معارض الاستنساخ؟

[1]: عمر بوفتاس، البيوإتيقا، مرجع سبق ذكره، ص 315-317.

ب. المعارضون:

لتقنية الاستنساخ أغراض نبيلة هدفها إسعاد البشرية، لكن هذا لا ينفي سلبياته التي تنعكس على الإنسان بصورة كبيرة، ما يفسر معارضة، حيث إذا كان ويلموت مستنسخ "**دوللي**" رفض تطبيق العملية على الإنسان، فإن هناك علماء آخرون ومختصون رفضوا التقنية لما يمكن أن تسببه من أضرار على الإنسان والحيوان.

حيث تمثل الآثار الضارة والمميتة الناشئة عن عملية غرس جينات غريبة في جسم كائن حي ممكن من إصابة الجسم بأمراض سرطانية، مما أدى برؤساء الدول القادرة على الاستنساخ البشري إجراءات وقرارات تحرم هذا النوع الشيطاني من التجارب، أما البرلمان الأوروبي فيرى أنه يوجد مبدأ مستقر عليه في المجتمع العلمي يحرم بصفة مطلقة البحث في مجال الاستنساخ البشري، حيث يقول جورج والد "G.WOLED"أن تقنية نقل الجينات ألقت على مجتمعنا مشاكل ومصاعب لم يسبق لها مثيل[1].

إنها (التقنية) من تصنع في يد الإنسان القدرة على إعادة تغيير المجتمع الطبيعي الحي جذريا والذي تتاح تطور ثلاث ملايين من السنين.

ولكن إذا اعتمد الإنسان على مخاوفه وتدخل المجتمع، هل سيوقف العلماء ما وصلوا إليه؟ وما مشروعية هذه التخوفات؟ وهل هي فعلا في كحلها؟ أم اللاشعور من جراء ما حدث في هيروشيما ما زال يؤثر فينا أم لابد من عقلية جديدة تتوافق مع التقدم الحاصل؟

كما يرى المعارضون للاستنساخ البشري أنه صناعة لكائن، يتم تشكيله والتحكم في مكوناته منذ أول لحظة، وذلك بتصفح كتالوج الحياة ثم اختيار النمط المطلوب، إنه اختيار سيتم من بين أفراد موجودين فعلا وعاشوا حياة مختلفة إنه اختيار ولحياة ما سيقوم فيها الفرد المستنسخ بدور البطولة، وحتى يتم إتقان الصناعة والاختيار، فإن الانتقاء بدأ بتحديد الجنس (ذكر أو أنثى) ثم باقي الصفات المطلوبة، إنهم يرون أن

[1]: أيان ويلموت، القرن العشرون (قرن العلوم – ولكن)، العربي 493 ديسمبر (1999)، ص 143.

الاستنساخ صناعة أطفال وليس إنجاب أطفال مما يتيح التحكم في جينوميهم الوراثي، وبالتالي امتداد يد البشر لتتدخل في عملية الخلق، تمتد لتتحكم في اختيار المحتوى الوراثي الكامل للفرد[1].

أما بالنسبة لرجال الدين فقد جاء في مجلس مجتمع الفقه الإسلامي المنعقد بجدة بالمملكة العربية السعودية مايلي:

- تحريم الاستنساخ البشري بطريقتيه المذكورتين أو بأي طريقة أخرى تؤدي إلى التكاثر البشري.
- إذا حصل تجاوز للحكم الشرعي المبين في الفقرة (أولا) وتعرض لبيان أحكامها الشرعية.
- تحريم كل الحالات التي يقحم فيها طرف ثالث على العلاقة الزوجية سواء كان رحما أو بويضة أو حيوانا منويا أو خلية جسدية للاستنساخ.
- يجوز شرعًا، الأخذ بتقنيات الاستنساخ والهندسة الوراثية في مجال الجراثيم وسائر الأحياء الدقيقة والنبات والحيوان في حدود الضوابط الشرعية بما يحقق المصالح ويبتعد عن المفاسد.
- مناشدة الدول الإسلامية، إصدار القوانين والأنظمة اللازمة لغلق الأبواب المباشرة وغير المباشرة أمام الجهات المحلية أو الأجنبية والمؤسسات البحثية والخبراء والأجانب للحيلولة دون اتخاذ البلاد الإسلامية ميدانا لتجارب الاستنساخ وترويجا له.
- الدعوة إلى إنشاء ودعم المعاهدة والمؤسسات العلمية التي تقوم بإجراء البحوث في مجال علوم الأحياء والهندسة الوراثية في غير مجال الاستنساخ البشري وفق الضوابط الشرعية، وحتى لا يظل العالم الإسلامي عالة على غيره.
- تأجيل التعامل مع المستجدات العلمية بنظرية إسلامية ودعوة اجهزة الإعلام لاعتماد النظرية الإيمانية في التعامل مع هذه القضايا، وتجنب توظيفها بما يتناقض مع الإسلام[2].

[1]: عمر بوفتاس البوإنيقا، مرجع سبق ذكره، ص 327-328.

[2]: عن مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورته العاشرة بجدة المملكة العربية السعودية، 23 يونيو-3 يونيو، 1997، قرار رقم 100.

المبحث الرابع: الممارسات البيوطبية ومبدأ الكرامة الإنسانية وما تطرحها من مشاكل أخلاقية:

لقد وصلت الإنسانية إلى مرحلة تستطيع فيها الهروب والتخلص من قانون التطور وتنتقل إلى مرحلة التحكم في مصيرها بعد أن عاشت طويلا تحت رحمة الطبيعة والزمن والماورائات؟

ويتنبىء بعض العلماء بظهور "**إنسان بديل**" كائن بعد إنساني محسن هو عبارة عن مخلوق أو بالأحرى شبه مصنوع يكون أبعد ما يكون عن الإنسان الحاضر ماعدا احتفاظه بالعقل، يستفيد من التكنولوجيا الجديدة يعزز قدراته العقلية والفيزيائية وقدراته التحملية، وإلغاء كل ما هو غير مرغوب فيه عقليا وجسديا كالمرض والغباء والشيخوخة وربما التخلص من الموت الطبيعي ذاته.

هل يتمكن الإنسان من المحافظة على وضعه الحالي أو في حدود يرسمها لنفسه بنفسه؟

فهل وصلت الإنسانية إلى ما يتنبىء به بنفسه على لسان زرادشت القائل أن الإنسان شيء يجب تجاوزه أي أن الإنسان حبس وليس نهاية؟ وهل الإنسان مشروع بيولوجي ونفسي أم هو معطى جوهري ثابت؟ ألا يكون الإنسان صيرورة نحو الإنسان كما تقول عبارة بيتر سلوتردايك الجميلة؟

أولا: إقرار مبدأ الكرامة الإنسانية واحترام البشر

لقد إشتغل الفكر الفلسفي المعاصر بفلسفة الإنسان، خصوصا بعد ظهور خطابات جديدة تدعو إلى ضرورة التعامل مع الإنسانية غاية في ذاتها، ولعل أبرز مثال يمكن أن يجسد إنسانية الإنسان هو الحديث عن الكرامة الإنسانية هذه الأخيرة التي أصبحت محط اهتمام الفلاسفة والمفكرين.

فالدائرة الإنسانية اليوم أصبحت تطالب بتأسيس مشروعية إيتيقية لحياة الإنسان، وهذا ما يستدعي طرح العديد من الإشكالات التي تتمخض في عمق الحياة الإنسانية خاصة

بعد ظهور العديد من التقنيات البيوتكنولوجية والتي من شأنها إغتصاب إنسانية الإنسان، ما جعلنا أحوج إلى خطاب جديد أكثر إنسانية يهتم بإسترجاع كرامة الإنسان المغتصبة والاهتمام بالجانب الإيتيقي لديه من خلال إقرار مبدأ الإحترام هذا ما يفتح أمامنا التساؤل حول كرامة الإنسان في ظل التقنيات الطبية المعاصرة؟ وما هو مستقبل الإنسان اليوم؟ وما الغاية من تحديد مفهوم الكرامة الإنسان، إلا من أجل الحصول على التقدير والإعتراف المنشودين في الأخلاق التطبيقية والتي حاول العديد من الفلاسفة أن يضبطوها ضمن قوالب إيتيقية يكون المبدأ الأساسي لعملهم هو قيمة الإنسان.

1. المدلول اللغوي:

كرامة مصدركرم: الكرامة والمقصود بها الغطاء يوضع على رأس الجرة أو القدر.

كرامة الإنسان: ونعني به احترام المرء لذاته، وهو شعور بالشرف والقيمة الشخصية يجعله يتأثر ويتألم إذا ما إنتقص قدره.

ويقال أيضا: "أفعل ذلك وكرامة لك ونعم وحبا وكرامة أي أكرمك كرامة"[1].

والمقصود من هذا التعريف أن الإنسان صاحب عزة ورفعة ومكانة وهنا يظهر جليا من خلال تعامله مع الآخرين، وعليه نجد العرب منذ القديم يعتزون كثيرا بالكرامة حتى أنهم كتبوا فيها العديد من الأشعار يقينا منهم أن مبدأ الكرامة الإنسانية هو الفارق الجوهري بين الأسياد والعبيد.

2. المدلول الفلسفي:

الكرامة الإنسانية "la dignité humaine"وتترجم باللاتينية إلى dignitas ويقصد بها في المعجم الاجتماعي السماحة [2]وإذا ترجمنا هذه الكلمة في المعجم الوسيط نجدها تعنى

[1]: مجمع اللغة العربية ، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط4، مصر، 2004، ص 813.

[2]:Noella Baraquin et autre, dictionnaire de philosophie, 2e édition, Amand Colin, Paris, 2000, p 84.

الكرم والسخاء[1] وهذا إن دل على شيء إنما يدل على ضرورة بناء العلاقات الإنسانية على مبدأ الكرم والسماحة.

غير أن مفهوم الكرامة الإنسانية عرف إختلافا كبيرا في فهمه وذلك حسب المعتقدات الدينية لدى كل شعب **"فالمجتمعات البدائية كانت أقل تهنيئا لكرامة الإنسان مثلها مثل المجتمعات التي عاشت الطبقية"** [2].

حيث نجدها تلغي جانب من هذه الكرامة داخل الحقل الإنساني بدعوى أنه أقل انتماءا، فنجد على سبيل المثال المجتمع الإقطاعي ونظرته للإنسان تختلف عن المجتمع الرأسمالي وعودته الفعلية لإهتمامه بالفرد كعنصر أساسي **"الكرامة الإنسانية هي الإحساس المعنوي بالشخصية الإنسانية والحق في حماية كرامة الإنسان، فإحساسه بهذه الشخصية هو دليل على كرامته"** [3]، وهنا بالضبط تبرز الغاية الأساسية من الكرامة والمتمثلة بالأساس في البحث عن إنسانية الإنسان.

فالكرامة هي قيمة موضوعية، متعلقة بالذات الإنسانية لا تدرج فيها ولا انقسام وهي مفرس للقيم الأخلاقية وجميع حقوق الإنسان [4] لأن الذات الإنسانية هي التي تكون فاعلة في حياة الأفراد، لأن الإنسان يدرك كرامته من خلال ذاته المتفتحة على الواقع العملي.

وقد أخذ مصطلح الكرامة الإنسانية الحظ الأوفر في الخطاب الإيثيقي نظرا لمعاينة وتطبيقاته على التطورات التكنولوجية، ولهذا نجده في أغلب خطابات الفلاسفة الذين اهتموا بمستقبل ومصير الإنسان والإنسانية بصفة عامة فتجد الكرامة الإنسانية عند كانط يقتضي أن تعامل الإنسان على أنه غاية لذاته لا على أنه وسيلة لغيره، لكن ألا يقتضي مبدأ الكرامة البشرية الإستنجاد بمبدأ الإحترام الأخلاقي؟

لقد أضحت كرامة الإنسان مسلوبة ومغتصبة في عصر لم يعد للإنسان وجود، وذلك بالنظر إلى التطور الحاصل في مختلف المجالات سواء السياسية أو الاجتماعية وحتى

---

[1]: مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ، مرجع سبق ذكره، ص 36.

[2]:Floton Dir, dictionnaire philosophique, Edition du progés, Moscou, 1985, p138.

[3]: فتحي جوهر المزوري، كرامة الإنسان في الكتب السماوية ، (د. دار النشر)، ط1 (د.ب)، 2015، ص 19-20.

[4]: المرجع نفسه، من 20.

المعرفية والمتعلقة بالأساس بمجالي الطب والبيولوجيا خاصة كون الإنسان محورها الأساسي.

فمصطلح الكرامة الإنسانية بات حبيسا لدى الإنسان خاصة بعد أن فقدها في العديد من المناسبات وفي مختلف دول العالم بفعل الديكتاتوريات العسكرية، وعليه تصبح كرامة الإنسان هي الحفاظ على حق الإنسان الطبيعي والمدني، فهي مرافقة للإنسان الطبيعي والتي تعبر بصفة خاصة عن حرية إرادته التي تعد من أولويات المعايير التي تقاس بها كرامته، وعليه نقول كرامة الإنسان هي الحفاظ على حق الإنسان الطبيعي والمدني، الاجتماعي وبخاصة الحق في حرية إراداته، من أهم معايير الكرامة أن تفعل ما تمليه عليك ذاتك بإرادة حرة دون خرق حق أحد من الناس أو الاعتداء على حق أحد سواء كان الحق طبيعيا أو قانونيا[1].

وبذلك فإن الكرامة الإنسانية هي الأساس الصلب الذي تبنى عليه حقوق الإنسان، فجوهر الفردانية الإنسانية هي الكرامة، فكما كرم الله الإنسان وجعله أسمى مخلوق على سطح الأرض، وجب أن يدرك البشر أن الحفاظ على كرامتهم أمام البعض من حقوقهم الأساسية، وكذلك نجد الكرامة وحرمة الجسد والعقل الإنساني هي أحد الأصول الكبرى لكل منظومات حقوق الإنسان[2].

وعلى هذا الأساس وجب التسليم بأن جميع الأشخاص لهم كرامة والاعتراف بقيمة كل فرد ولا يمكن أن تقاس بالأشياء ولا تقدر بثمن، وبالتالي تبقى الكرامة الإنسانية ذات طابع معنوي لا يمكن أن تقاس بالطابع المادي، ومن هذا المنطق لا يمكن التضحية بشخص في سبيل إنقاذ أشخاص آخرين، ولا يمكن إخضاع فرد لتجارب عملية من شأنها أن تشكل خطرا على حياته، كذلك لا يمكن أخذ عضو حيوي من شخص وإعطاؤه إلى شخص آخر في سبيل إنقاذ حياته، كما لا يجوز إنتاج كائنات بشرية مستنسخة، أو تحديد

[1]: أحمد برقاوي، الكرامة الإنسانية، خطاب الكرامة وخطاب الخنوع، العدد 10285، 2016، ص 14.

[2]: مصطفى النشار وآخرون، الفلسفة التطبيقية، الدار المصرية اليهودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2005، ص 259-260.

صفات شخص قبل ولادته عن طريق الهندسة الوراثية، وذلك من أجل إرضاء رغبات الآباء المحتملين.

ويشير **فرونسيس فوكو ياما** "fuku yama" (1952-؟) في كتابه نهاية التاريخ إلى قرار المجلس الأوربي عن استنساخ البشر: إن تحويل الإنسان إلى آلة عن طريق التخليق المعتمد لبشر متطابقين وراثيا، وهو أمر مناقض للكرامة البشرية، ومن تم فهو استخدام خاطئ للطب والبيولوجيا والكرامة الإنسانية هي مفهوم من تلك المفاهيم التي يجب أن يطرحها من حولهم السياسيون وكل من يعمل في حقل الحياة السياسية لكن لا أحد تقريبا يمكنه أن يعرفه أو يفسره فتركيز معظم السياسات على قضية الكرامة الإنسانية وما يرتبط بها من الرغبة في الاعتراف، فالبشر يطالبون الغير دائما بالاعتراف بكرامتهم ليس مطلبا اقتصاديا بل هو مطلب لتحقيق الحرية والكرامة الفردية والاجتماعية والإعتراف هو أننا إذا اجردنا الفرد من كل خصائصه الطارئة والعريضة فسيبقى بعض من سجايا إنسانية جوهرية تستحق مستوى أدنى محددا من الإحترام والتقدير والحق في العيش في مجتمعات سياسية ديمقراطية تحترم فيها حقوقهم في الكلام والدين والارتباط والمشاركة السياسية [1].

لقد اعتمدت اللجنة الإقليمية ورقة مفاهيم تقدم المعلومات عن عمل منظمة الصحة للبلدان الأمريكية في مجال أخلاقيات علم الأحياء، وأكدت على أهمية إدماج الاعتبارات الأخلاقية في السياسات الخاصة بالصحة والرعاية الصحية، فعند الإشارة إلى التقدم في مجال الطب وتطوير التكنولوجيات الصحية الجديدة لابد من التذكير بالمعضلات الأخلاقية المعقدة والتي تلاحقها، وبالتالي ضرورة وضع سياسات عامة للتصدي لهذه المعضلات، ومن تم التأكيد على أن هذه السياسات ينبغي أن يتمثل في ضمان احترام كرامة الإنسان وحقوقه وتسليط الضوء على الحاجة إلى التدريب وإلى الإدماج المنهجي لمبادئ أخلاقيات علم الأحياء [2].

[1]: فرنسيس فوكو ياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترا حسين أحمد أمين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط1، القاهرة، 1993، من 71.

[2]: منظمة الصحة العالمية، تقارير اللجان الإقليمية إلى المجلس التنفيذي الدورة الثانية والثلاثون بعد المائة، البند 4 من جدول الأعمال المؤقت 18 كانون الثاني/يناير 2013، EB 132/4، ص 9.

وإذا كان أنصار الكرامة الإنسانية لا يعيرون أي اعتبارات أخلاقية أو قانونية للحياة الإنسانية ما قبل الولادة، فإن المدافعين عن كرامة الحياة الإنسانية يدعون إلى حماية كلية للحياة الإنسانية منذ بدايتها الأولى، لأن لحظة إلتحام النطفة بالبويضة تمثل لحظة إبتداء حياة جديدة تتمى بالفرادة والاستقلالية والاستمرارية [1].

فعلى سبيل المثال المسألة المتعلقة بتجميد الأجنة المخصبة اصطناعيا والاحتفاظ بها لفترة معينة حتى الوقت الذي يراه الطبيب مناسبا لزرع البويضة في رحم الأم، كما أنها تساعد الأم على تجنيبها المرور بعملية استخراج البويضات من الرحم أكثر من مرة، إذ يمكن أن تستخرج ستة أو تسعة بويضات وتلقيح ثم تستخدم إذا ما فشلت العملية مرة أخرى [2] إلا أنه، وبالرغم من ذلك فإن هاته العملية (تجميد الأجنة) تثير في نظر المدافعين عن كرامة الحياة الإنسانية تحفظات كثيرة وتتمحور بالأساس حول كيفية التعامل مع هاته الأجنة الزائدة، أنتخلص منها؟ أم نخضعها للتجارب قصد تحقيق غايات علاجية ...؟

وجميع هاته الممارسات تعد إعتداء وانتهاك صريح للمبادئ الأخلاقية وذلك لأن الذي يجعلنا أشخاص هو نوع الكائنات الذي نحن عليه ونوع الطبيعة التي نمتلكها، وليس مرحلة معينة يمر فيها الكائن البشري ككل[3].

وبالتالي فإن لحظة إخصاب الخلية الإنسانية الأولى تمثل البداية الفعلية لصيرورة تطورية ليس فقط تنظيم نفسها، بل غدت تتمتع بالقراءة تبعا لهذا التصرف كل ما يمكن تحديده بيولوجيا بوصفه نموذجا إنسانيا يجب النظر إليه بوصفه شخصيا بالقوة وهو صاحب حقوق أساسية [4]مما يعني أن المشاعر الأخلاقية للإنسان ومنذ لحظته الأولى، أي منذ أن كان علقة فمضغة، فجنين، فطفل .....، هي نفسها ولا تتغير مع تغير كل مرحلة لأن

[1] : يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، مرجع سبق ذكره، ص 75.

[2]: ناهدة البقصمي، الهندسة الوراثية والأخلاق، مرجع سبق ذكره، ص 139.

[3]: المرجع نفسه، من 110.

[4]: يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، مرجع سبق ذكره، ص 43.

نوع الحياة التي تعيشها البويضة المخصبة الأولية، هي نفس حياة الإنسان الناضج بما تحمله من خصائص، بل هي نفس نوع الحياة التي يعيشها الجنس البشري ككل [1].

وهذا ما يجعل الممارسات النسالية التي يدافع عنها البعض تعتبر عمل غير أخلاقي ينبغي حظرها بموجب القانون، لأن الجينوم البشري يتمثل الخصوصية الرئيسية والنوعية التي تتميز بها الطبيعة البشرية لذلك وجب احترامها أخلاقيا وحمايتها قانونيا.

لكن هل وبمجرد أن البويضة تحمل إمكانية الكائن البشري يستلزم التعامل معها على أنها كائن بشري؟ وهل من الجائز أن نساوي بين الجنين الغير مكتمل مع الإنسان ذلك الكائن البشري المكتمل الأوصاف؟

يذهب هابرماس إلى أن جميع الاعتبارات الأخلاقية سواء تلك التي نأتيها من الدين أو العلم عاجزة عن تقديم حلا حاسما ومقنعا ينهي الجدل القائم حول مسألة الولادة وما قبلها، وهذا لكون جميع هاته التحديات في نظره تظل عبارة عن محاولة ترتبط بما هو تحكمي، وهذا ما يمنع "**الوصول إلى تحديد متواطئ حول الوضعية الأخلاقية سواء انطلقنا من المعنى الميتافيزيقي المسيحي، أو من الفلسفة الطبيعية إلى قاعدة الوصف لهذه الوقائع التي تقوم على رؤية العالم**"[2].

وهذا ما يجعل الحياة الإنسانية ما قبل الولادة غير الحياة بعد الولادة، بمعنى أن الكرامة الإنسانية من وجهة نظر أخلاقية وقانونية خاضعة العلاقات اجتماعية متبادلة ومتشابكة بين أعضاء جماعة يسيطرون بحرية جملة من المعايير والحقوق والواجبات المشتركة بينهم أي أن الأخلاق تجد جذورها في المجتمع وليس في الطبيعة، وهو ما أدى إلى انتشال الإنسان من حيوانيته وميزه عن الكائنات الأخرى [3].

---

[1]: ناهدة البقصمي، الهندسة الوراثية والأخلاق، مرجع سبق ذكره، ص 110.

[2]: بورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، مرجع سبق ذكره، ص 43.

[3]: المرجع السابق، ص 43.

وفي نفس المنحى يدعو فوكو ياما إلى الكرامة الإنسانية، حيث أكد عليها في الكثير من المناسبات وخاصة ما يعرف بالكرامة العالمية للإنسان، وكذلك المساواة بين جميع الأفراد، وهو يرفض كل ما يؤدي إلى الضرر فهو يرفض فكرة الإستنساخ والتلاعب بالجينات[1].

فالإنسان ليس لعبة في أيدي الباحثين، لأن الأمر لو استمر على هذا المنحى سوف ينتهي بالإنسان الذي نعرفه نحن إلى إنسان آخر شبيه بالآلة إن صح التعبير وعليه لابد أن نحترم الكرامة الإنسانية وندافع عنها.

ثانيا: مبدأ الحق الإنساني

إن غايتنا في هذا الجزء تتمثل في استجلاء ملامح العلاقة بين مفهومي "**الحق**" و "**الرغبة**"، ولعلهما وجهين متقابلين نحاول في أولهما تحديد مفهوم "**الحق**" ونسعى في ثانيهما إلى تحديد مفهوم "**الرغبة**" ولعل هذين الوجهين أن يساعدنا على استجلاء حقيقة ما آلت إليه وضعية الإنسان اليوم، إذ أن اقتران مفهومهما التي إختصت بها علاقتها قد مكنتها من أن يغيرا مسار الحقائق على نحو جعلت الإنسانية تنزلق في متاهات خطيرة ووضعيات إيتيقية حرجة، فما هي الإشكاليات الإيتيقية التي يضعنا فيها كل من مفهومي الحق والرغبة؟

إن مفهوم "**الحق**" الذي تحاول تنزيله ضمن بحثنا في حد ذاته مما يعسر تحديده تحديدا قاطعا، وليس ذلك إلا لإحتوائه عدة أبعاد مختلفة منها القانوني والأخلاقي والطبيعي، فإذا إتجهنا إلى موسوعة "**لالاند**" أولا فإننا نعثر على أولهما "**الحق**" بإعتباره واجبا وقانونا وثانيهما الحق بإعتباره أمرا مسموحا به ومباحا، إما إباحة قانونية وإما إباحة أخلاقية [2]. أما إذا سعينا ثانيا إلى التعريف الذي قدمه كانط فإن الحق يأخذ إتجاهين مختلفين إتجاه يعرف الحق كعلم نسقي وهو إما حقا طبيعيا يعتمد على مبادئ ما قبلية

[1]:Gılbet Hottois, dignité et bioétique une approche philosophique outique, humain dignilyand bioethics artaitical, philosophy approach, pp 105-106.

[2]:Lalande André, vocabulaire technique et critique de la philosophie, 16 éme edition, paris, puf, 1988,p

وإما حقا وضعيا يعتمد على إدارة الحاكم، وإتجاه أخر يعرف الحق أخلاقيا إن الحق الأخلاقي يخص العلاقات الخارجية و "**الحقيقة العلمية**" بين الأشخاص [1].

يؤكد "**كانط**" أن المبدأ الكلي للحق يقوم على إمكانية تعايش مختلف الحقوق مع بعضها البعض دون تضارب أو إختلاف وذلك بخضوعها جميعا للقانون الكلى [2]. في هذا المستوى من التعريف الكانطي "**للحق**" كان لابد من طرح الإستفهامات التالية: ألا تتعارض فكرة "**حق العلم في حرية البحث**" مع فكرة حق الإنسان في صياغة كرامته وحريته؟ ثم ألا تتعارض فكرة " **الحق في الطفل**" مع فكرة "**حق الطفل** "؟

يوضح لنا "**جون لويس بودا**" أن لفظة الحق ليست حيادية إذ تتضمن من وجهة نظر إجتماعية إلزاما إجتماعيا بتحقيق ما هو ليس موضوعيا إلا رغبات فردية[3]. فالرغبة يمكن أن تتحول إلى حق بل حق تتنازع من أجله عدة أطراف. فكيف يمكن أن تتحول الرغبة إلى حق؟ وهل إنتقال الرغبة إلى حق أمرا مقبولا؟ إن إنتقال الرغبة إلى حق يعتبر أمرا غير مقبولا [4]. كما يؤكد ذلك "**لويس بودا**" وذلك لأن الرغبة في تعريفها ير محدودة وغير مستقرة، فهي نزعة واعية موجهة لشيء يحكم عليه بالحسن، أما تحديدها وفق المنظور السبينوزي فهي تحدد إنتماء الإنسان إلى مملكة الضرورة على خلاف "**أرسطو**" حينما إعتبر أنه لا نرغب في شيء لأننا نحكم عليه بالحسن إنما نحكم عليه بالحسن لرغبتنا فيه - ولأننا نرغب في إنجاب طفل كامل خال من جميع العيوب والتشوهات فإن إنجاب الطفل أمر حسن بغض النظر عن الوسائل والطرق والنتائج.

إن الإنتقال من الرغبة إلى الحق كما يؤكد ذلك لويس بودا تجاوزات.

ولذلك نجد أن مفهوم الحق في الخطاب المعاصر أخذ منحى آخر، نتيجة الظروف التي شهدها العالم خاصة بعد تفشي ظاهرة العنصرية والمعاملة السلبية، مما أدى بالإنسان الراهن للبحث عن ذاته وكينونته بإعتباره يملك حقوق طبيعية تخول له بمجرد وجوده في

---

[1] :Kant, Métaphysique de Moeucs, Doctrine de droit, 3 Ed.J. Vrin, paris, 1986, p 111.

[2]:OP Cite, p 104.

[3]:Bawpourn J.L, produire l'homme de quel droit, p 149.

[4] : Ibid, p 150.

هذا العالم وهذا ما نجده في خطابات فلاسفة العقد الاجتماعي وعلى رأسهم جون لوك حينما أقر بـ "**حق الحفاظ على ممتلكات الحياة**"[1] وعليه فمفهوم الحق من الناحية الفلسفية إختلف من فيلسوف لأخر ومن مجتمع لآخر، حتى أضحى مجتمع اليوم جاهلا لحقوقه نظرا للتجاوزات الإيتيقية التي أصبح يعيشها الخاصة ما عاشته البشرية خلال الحربين العالميتين وما أقدمت عليه النازية من تهكم واغتصاب لمبدأ حقوق الإنسان هذا ما يفتح لنا المجال للتساؤل حول الأسس التي انبثقت منها حقوق الإنسان؟ وما هو الدور الذي لعبه الفيلسوف والتفكير الفلسفي للإعلاء وتطوير هذا المبدأ؟ وأين يكمن الجانب الإيثيقي في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؟ كل هذه التساؤلات تصب في صميم بحثنا هذا وسنحاول الإجابة عنها من خلال تسلسلنا في الأفكار والمحطات التاريخية.

فلو عدنا على سبيل المثال إلى الفلسفة اليونانية نجد مفهوم الحق يتخذ معنى عقلاني، حيث يكمن في الصفة التي يضيفها العقل إلى الأقوال تبعا للظروف، مما جعله يختلف ويتنوع بحسب المصدر أو الهيئة التي تصدره وفي هذا الإطار يقول "**أفلاطون**" « **إن الحق هو السبيل لتحقيق العدالة**»[2].

فالحق الذي يتحدث عنه أفلاطون هو أساس تكوين مدينته الفاضلة لأن لولاه سيسود الجور والظلم وبالتالي لا تتحقق العدالة سواء كانت أخلاقية أو إجتماعية.

إضافة إلى ذلك نجد العديد من الفلاسفة الذين تحدثوا عن مفهوم الحق خاصة في جانبه المدني ومساهمته في إنتقال الإنسان من الحالة الطبيعية الأولى إلى الحالة المدنية وهذا ما أدرجه "**هوبز**" حينما تحدث عن الحقوق الطبيعية وكيف لهذه الأخيرة أن تصبح قانونا، فضمان حرية الآخرين هو الشرط الأول والأخير للحق عن هويز، في حين نجد "**سبينوزا**" يقيم فارقا بين الحق والقانون وفي هذا يقول: "**الحق هو تعبير عن نشاط بشري بصفة عامة، وفي حين أن القانون هو الذي يتصف بصفة الإلزام في هذا النشاط**" [3].

---

[1]: جون لوك، الحكومة المدنية، تر محمود شوقي الكيال، مطابع شركة الإعلانات الشرقية، (د.ب)، (د.ت)، ص 31.

[2]: عبد السلام بن عبد العالي، دفاتر فلسفية حقوق الإنسان، دار تويوقال للنشر، الإسكندرية، د.س، من 14.

[3]:إمام عبد الفتاح إمام، هوبز فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1985، ص 234.

وبالرغم من المفارقات التي عرفها التفكير الفلسفي حول مفهوم الحق والحقوق الإنسانية، إلا أن هذا المفهوم أصبح له وزن في الساحة السياسية والأخلاقية، خاصة بعد الانتهاكات التي عاشتها البشرية جميع الأصعدة، مما دفع بالمناهضين لحقوق الإنسان المطالبة بضوابط وضمانات سواء دولية أو عالمية لتحقيق بذلك حرية وكرامة الإنسان وهذا ما يفتح لنا المجال للتساؤل حول الكرامة الإنسانية هل تعتبر معطى طبيعي تخوله الطبيعة أم مطلب يأخذ بالعقود والغصب؟ بمعنى آخر هل بمجرد مجيئنا لهذا العالم تكون لدينا كرامة أم لابد أن نطالب بها؟ أم يجب أن نعيش في واقع يحفظ لنا الكرامة؟ وهل سمحت المنظمات العالمية والضوابط الأخلاقية من تحقيق هذه الغاية الإنسانية؟

3. الإنسان بين الحق في المعرفة والحق في الكرامة:

لقد دأب العلماء على تقصي الحقيقة والبحث عنها مهما كان الأمر شاقا، سواء تعلق الأمر بحقيقة الكون والطبيعة أو حقيقة الإنسان وهذا ما تحدث عنه عديد الفلاسفة ومن بينهم "**باشلار**" حينما أقر بأن الإنسان يسعى دائما للمعرفة وفي هذا يقول " **إنها حقا معرفة من أجل المعرفة (...) ففى الإنسان يجب أن نتكلم على مناحي كبيرة نحو المعرفة** "[1]. إنه منحى لا يعبر فقط عن رغبة الإنسان الجامحة في المعرفة وإنما أيضا رغبته في السيطرة على أسرار الطبيعة وأسرار الإنسان وعليه تكون المعرفة قدرة على التحكم في الطبيعة والإنسان وبالتالي تكشف رغبته الجامحة والغير محدودة تكشف على وجه خطير على نحو ما ذهب إلى ذلك "**فرويد**" قائلا "**المجتمعات المتحضرة مهددة دائما بالدمار لأن الأهواء البدائية أقوى بكثير من المصالح العقلية**"[2].

فما حققته هذه الرغبة المعرفية الجامحة زادت من سيطرة الإنسان على الطبيعة وهي في طريقها إلى تحقيق نفس هذه السيطرة على الإنسان ذاته.

إذ بتحكم الإنسان في أكثر الأشياء تعلقا به واقترابا منه مثل تحكمه في الخريطة الجينية الخاصة به، حيث تعتبر أول خطوات السيطرة الكلية على الإنسان ذاته بداية من

1:Bachelard craston, l'homme devant la science, rencontre international, confurance du 3 septembre 1952 Ed de la baconniere neuchatel, 1952, p 17.

2: Freud, Malaise dans la civilization, Ed P.U.F, 1976, p 56.

التحكم في شفراته الوراثية وصولا إلى استعمال خلاياه وأجنته كوسائل علاجية، نهاية بالإمكانية إستنساخية وتحويره وتحسين نسله وجيناته الوراثية ولعل هذه النسقية المتسارعة في التطور التكنولوجي والطبي هي التي جعلتها تتجاوز كل المفاهيم الأخلاقية والدينية والإيثيقية، حيث بقيت هذه الأخيرة متأخرة نسبيا، وقد شعر باشلار بهذه الوتيرة المتسارعة للعلم مبينا أن العلم في حد ذاته لا يمكن إعتباره سلبيا وإنما نسقيته المتسارعة هي الصفة الأكثر دراما في عصر التقنو علمي كعصرنا الراهن.

فإذا سعينا إلى النظر في ميدان تكنولوجيا الإنجاب الحديثة مثلا لاحظنا أنها قدمت لنا حلا بمشكلة العقم وهي إجابة على سؤال كثيرا ما حير الفكر العلمي بإستمرار ، كيف يمكن معالجة العقم؟ إن العلم لم يقف عند هذا المستوى من الأسئلة والأجوبة، بل تعداه إلى خلق أسئلة وأجوبة من نوع جديد على شاكلة: هل يمكن لعجوز أن تسعد بوضع مولود جديد؟ بل أكثر من ذلك هل يمكن أن ينجب الإنسان دون اللجوء إلى الثنائية المعروفة في عملية التناسل؟ وهل يمكن أن نستنسخ إنسانا؟ لعل العلم -وفق هذا المنطق- لم يقدم لنا فقط أسئلة وأجوبة جديدة وإنما أيضا أسئلة وأجوبة من نوع جديد، لكن لسائل أن يسأل لماذا وصلت الإنسانية إلى هذا الحد، لعلها الرغبة في المعرفة بل ربما الحق في المعرفة!

لعل الرغبة في المعرفة من أجل المعرفة هي التي حثت العلماء والأطباء إلى مواصلة بحوثهم ودراساتهم وتجاربهم بداية بالحيوان والنبات نهاية بالإنسان، وبالتالي العمل على مواصلة ممارسة حق حرية البحث العلمي.

هذه الممارسة فتحت آفاقا كبيرة لتحقيق أغراض نفعية غير أن بعض التطبيقات العلمية مثل محاولة إستنساخ الإنسان سواء لهدف العلاج أو الإنجاب وفق متبرع أو إجراء التجارب على الأجنة هددت مصيره ونوعه ومفهومه، فسمات مفهوم الإنسان وكيانه مهددا فإن لسائل أن يسأل كيف يمكن صيانة حق الإنسان في حريته وكرامته؟ وكيف نحافظ على حرية البحث العلمي؟

إن الإنسانية اليوم في مواجهة إشكاليتين إيثيقيتين محرجتين، فالعلم لكي يتطور ويتقدم ويحقق نجاحات على كل الأصعدة يجب أن تتميز مسيرته بالحرية، والإنسان لكي يواصل مسيرته في عالمه يجب أن يحافظ على حضوره وكرامته.

إن تطور العلم يتطلب جانبا كبيرا من التضحية، ولعلها تضحية بالإنسان هذه المرة، فلما كانت التجارب الممارسة على الإنسان أمرا ضروريا حتى يتمكن العلم من تجاوز العقبات التي يمكن أن تتعرض سبيله، فإنها ساهمت في تطور العلم، لكنها وضعت الإنسان في مواجهة وضعيات جديدة تتطلب منه إعادة نظر في المفاهيم التقليدية وفي هذا الإطار يثير "**جون برنار**" جملة من الأسئلة: أين ينتهي الإنسان؟ بموت المخ؟ يموت جزء منه؟ كيف يبدأ الإنسان؟ بالمني؟ بالبويضة؟ بالبويضة حين تلقيحها بعد بضعة أيام أو بضعة أسابيع؟ من بداية تكون أو خلية عقلية ؟ [1].

إن جملة هذه الأسئلة تأصيل للسؤال الباحث عن الإنسان طالما أن الأمر يتعلق بالسؤال عن الحياة والموت، فهي رغبة في تعريف وتحديد الحياة والموت، رغبة سبقتها حيرة ناتجة عن عجز الإنسان على تحديد لحظة الموت والحياة نتيجة التطور العلمي.

ثالثا: مستقبل الإنسان في ظل التطورات البيوتكولوجية

بالنظر إلى التطورات التكنولوجية المتسارعة في الأبحاث العلمية والمجال البيو – طبي، كان لا بد من إعادة النظر في تحديد مفهوم الإنسان ومستقبله الذي أصبح أقرب للخيال العلمي منه للواقع، هذا المفهوم الذي بات مهددا من طرف الكثيرين، فهل هو عبارة عن ذلك الجسد وفقط سواء حسب الرؤية الديكارتية التي تراه مجرد جثة خاضعة للتجارب العلمية، أم أنه مجرد آلة على حد تعبير كلود برنارد، وبين هاتين الرؤيتين يضيع مفهوم الإنسان ويتشتت خاصة بعد ظهور التقنيات الجديدة والتي مست على وجه التحديد الإنسان هذا الأخير والذي أصبحت التقنية جزءا لا يتجزأ من حياته حتى أضحى

[1] :Bernard Jean, l'homme change par l'homme, Ed Buchet chastel, paris, 1976, pp 15-16.

قادرا على كل شيء تقريبا مما أدى بالإنسان إلى تلك النقلة النوعية في مستقبله من الحياة البدائية البسيطة إلى عالم القنبلة النووية ثم عالم الأنترنت ثم الإستنساخ.

وهكذا كلما إزدادت معرفة الإنسان، وتجاربه ودراساته على مر الزمان كلما تمكنت التكنولوجيا الحيوية من الإستفادة أكثر بما يوجد في البيئة، وبالتالي تخدم الصناعات المتجددة، والتي لم تعد تعتمد فقط على نشاط الكائنات الحية الدقيقة فقط كوسائط، ولكن أصبحت تعتمد فقط على نشاط وسائط حيوية أخرى [1] مثل الخلايا والأنسجة النباتية والحيوانية بل وخلايا مأخوذة من أجنة حيوانية، والإنزيمات والهرمونات والفيروسات كحاملة للجينات ... إلخ وذلك كله بمساعدة وتداخل العديد من العلوم، مثل علوم الوراثة والمناعة وبيولوجيا الخلية والكيمياء الحيوية وهندسة العمليات، والحاسوب واكتشاف أسرار المادة الوراثية بنواة الخلية وبإتحاد كل هذه العلوم يصبح لدينا عالم التكنولوجيا الحيوية أو ما يصطلح عليه بإسم البيوتكنولوجي، فما المقصود بهذا المصطلح وما هي آثاره على الإنسان.

1. مفهوم البيوتكنولوجيا:

إذا تناولنا الترجمة الحرفية لهذا المصطلح أو الكلمة، نجد التقنية الحيوية هي: ترجمة مصطلح بيوتكنولوجي أي إستخدام التقنية الحديثة في معالجة الكائنات الحية، كما يقصد أيضا بالبيوتكنولوجيا التكنولوجيا الحيوية أو التقنية الحيوية[2].

وينقسم مصطلح البيوتكنولوجيا إلى دلالة لغوية جامعة لمفهومين، الأول: "**بيو**Bios" وهي دلالة لغوية يونانية تعني الحياة بمفهومها **العضوي** "La Vie" وتكنولوجيا وهي الوسائل الفنية التي يمكن من تطبيق نتائج العلم تطبيقا علميا فتكون التكنولوجيا هنا هي الوسيط الذي يقوم بين العلم والتطبيق بما أنها طورت الوسائل لذلك، وبما أن

[1]: صفاء أحمد شاهين، جولات في عالم البيوتكنولوجيا، دار التقوى للنشر والتوزيع، (د.ت)، ص 5.

[2]: المرجع السابق، ص 5-6.

البيوتكنولوجيا تتخذ موضوعها الحياة العضوية، فإن المصطلح يدل على التطبيقات التقنية على المادة الحياة أو هي التدخل اليدوي على الجسم الحي، مثل زرع الأعضاء واستنساخ الخلايا الجدعية بغية الأغراض العلاجية وكذا التلقيح الاصطناعي وزرع الجنين وزرع الأعضاء [1].

فالبيوتكنولوجيا هي تطبيق المعلومات المتعلقة بالمنظومات الحية بهدف استعمال هذه المنظومات أو مكوناتها في الأغراض الصناعية أي أنها تقنية مستندة على علم الأحياء، خصوصا عندما ستعمل في علم الزراعة والطب.

ومن هنا نقول بأن هذه التقنيات الجديدة على المادة الحية لها آثارها الإيجابية وأخرى سلبية، فالتقنية إهتمت في مجملها بالعلوم الطبيعية والفيزيائية مع الافتقار إلى التوازن بينهما وبين الاهتمام بالعلوم الإنسانية، وهناك مشاكل معينة قد خلفتها هذه التقنية إذ لم نقل مجموعة كبيرة من المشاكل ... [2].

فقد أصبحت التقنية مثل الطوفان الذي يجرف كل ما يلقاه، فلقد نزعت من الإنسان أدميته وأغرقته في أوحال الإغتراب وجعلت منه دمية بين أنياب الآلات ومخالبها[3].

وعليه فقد أضحى الإنسان أسير التقنية العلمية، خاصة في مجال الطب وعليه استطاع الإنسان من تغيير الإنسان، لهذا يقول "**جون برنار**" الإنسان بإمكانه أن يغير الإنسان ذاته، كما يمكن له تغيير أعضاء جسمه مثلا يجعل الإنسان يعيش بكلية، أو نخاع عظمي، وفي بعض الأحيان بقلب شخص آخر.

هذا ما أفرز عدة مشكلات أخلاقية فيما يخص زرع الأعضاء ونقلها من شخص لآخر، على إعتبار أن أعضاءه أصبحت مثل قطع الغيار التي تستبدل وترمم، مما فتح المجال أمام التقنيات الجديدة لتصنيع أعضاء بديلة للإنسان من مثل صنع أرجل بلاستيكية لمعطوبي الحرب، مما جعل منه شيء من أشياء المعرفة وغاية من غايات التجربة العلمية.

---

[1]: نورة بوحناش، الأخلاق والرهانات الإنسانية، إفريقيا الشرق، المغرب، 2013، ص 239.

[2]: فؤاد زكرياء، التفكير العلمي ، منشورات ذات السلاسل، ط1، الكويت ، 1985، ص 281.

[3]:حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية، ط1، المركز الثقافي العربين الدار البيضاء، المغرب، 2005، ص 98.

2. الإنسان والتجارب البيوطبية:

من المعروف أن هناك عديد من الكتابات الفلسفية اليوم تطرح مواضيع مهمة وخاصة تلك المتعلقة بالإنسان ومستقبله في ظل التجارب البيوطبية، وعليه فالفيلسوف اليوم يصاحب التطورات والتحديات البيوتكنولوجية حتى يجد الحلول الأخلاقية المناسبة وينقذ الإنسان من إعصار التقنية وإفرازاتها المختلفة.

إن البيوتكنولوجيا هي بالفعل ثورة من التغييرات تتخذ صفة التحدي للجنس البشري، فإذا فعل الإنسان ما يريد، أو إذا تحول إلى ما يريد، فكيف يليق به أن يختار؟ وعلى أي أساس تكون معايير الإختيار، فقديما عملت الطبيعة على تضييق عمله، لكن اليوم تغيرت الموازين، حيث أن التكنولوجيا أطلقت العنان له ليتجاوز كل الضوابط والقيم[1].

فما كان يخافه العلماء أصبح حقيقة بالتأكيد، فبالأمس القريب كانت هناك توقعات تنبئ بظهور إنسان متكامل خال من أية عيوب، ولا تظهر عليه علامات الشيخوخة إلى درجة أنه أصبح حديث الإعلام والأعمال السينمائية.

والمؤسف أن هذه الثورة البيوتكنولوجية بقدر ما بعثت الأمل في نفوس الأفراد، على النقيض من ذلك فقد سببت لكثير ين آلاما ومآسي وأزمات.

ولا شك أن الإنسان في حد ذاته يعي خطورة الوضع الذي يحييه، لذلك بات من الضروري وضع حد لهذه التجاوزات والتقنيات فبيئتنا تتغير بمعدل غير مسبوق تغيرت فجأة، وبعنف منتجات التكنولوجيا مما سبب تغيرات جذرية جعلتنا نعيش بيئة مختلفة تماما عن ذي قبل، أقل ما يمكن وصفها أنها كانت ضربا من الخيال وفقط[2] حيث باتت حقيقة مخيفة تفتح باب التساؤلات حول مصير الكائن البشري ومستقبله من خلال ما تطرحه قضايا الهندسة الوراثية والجينوم البشري، والإنجاب خارج الأرحام...إلخ

[1]:محمد سعيد الحفار، البيولوجيا ومصير الإنسان، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 281 ، الكويت، 1978، ص 265.

[2]:فرنسيس فوكا ياما، نهاية الإنسان وعواقب الثورة البيوتكنولوجية، ترجمة أحمد مستجير، دار سطور، القاهرة، 2002، ص 11.

وبعد أن صار الخيال حقيقة، ارتبطت السعادة في عصر البيوتكنولوجيا بالسيطرة على الإنسان والحياة العضوية ومحاولة اختراع كمال إنساني من خلال امتلاك قدرات الجسد الممكنة. ومن ثم، خلق الإنسان للإنسان كمرحلة تنبئ بنهاية الإنسان، وقدوم ما بعد الإنسان[1].

فالإنسان كما هو معروف اليوم سوف يختفي بعد حين خاصة إذا استمرت البيوتكنولوجيات على حالها، حيث أضحى علم الوراثة يتدخل في كل تفاصيل الإنسان وحتى تركيبته الداخلية، وهذا ما جعل فوكو ياما يتنبأ بنهاية الإنسانية وظهور ما يعرف بما بعد الإنسانية حيث يقول «إننا نقترب من نهاية العلم، بل على ما يبدو أننا نحيا في جوف مرحلة هائلة من التقدم في علوم الحياة»[2].

فقد تعد الأمر علاج الأمراض واستنساخ البشر، والتلقيح الاصطناعي، وزرع الأعضاء، والرحم الاصطناعي، والأم البديل.

وهذا ما فتح المجال لاستشراف مستقبل ومصير الإنسان في ظل هذه الثورات العلمية المتلاحقة والتي أثرت على المشهد الأخلاقي والاجتماعي للإنسانية، مما جعلهم يبحثون عن مخارج إيتيقية تضبط هذه التقنيات وتجعلها أكثر فاعلية وناجعة لاحترام البشر، خاصة بعدما أضحى الجسد البشري على الهاوية أللأخلاقية وعليه «فقد آثار التقدم العلمي الطبي والتكنولوجي عدة قضايا أخلاقية وفلسفة جديدة حول مشروعية اعتبار الجسد مجرد شيء قابل للاستنساخ والزرع وتأخير الأرحام.....وغيرها»[3].

كل هذه التتفتات والوسائل المستحدثة عملت على تغيير الإنسان، حيث أدخلته ضمن قوانين العرض والطلب مثله مثل الأشياء المادية، وهذا ما يجعلنا نراجع هذه التطورات محاولين الحد منها استرجاع هوية وكرامة هذا الإنسان «يمكننا ولدينا القدرة

[1]:نورة بوحناش، البيوإيتيقا والفلسفة، مرجع سبق ذكره، ص 88.

[2]:فرنسيس فوكا ياما، نهاية الإنسان وعواقب الثورة البيوتكنولوجية، مرجع سبق ذكره ص 9.

[3]:رشيدة السمين، حرمة الجسد بين الأخلاق والقانون ضمن كتاب الأخلاقيات التطبيقية جدل القيم والسياقات الراهنة للعلم تحت إشراف خديجة زتيلي، منشورات صفاف ومنشورات الاختلاف، لبنان، 2015، ص 130.

لنغير من الطرق التي يستعبد فيها الإنسان اليوم، وذلك عن طريق مبادئ أخلاقية تمكننا من احترام هذا الإنسان والبحث عن قيمته الأخلاقية في ظل التفاعل الطبي»[1].

من هذا المنطلق يمكن للقيم الأخلاقية أن تعيد الاعتبار للإنسان كما يمكنها المحافظة على كرامته وخصوصيته التي ضاعت منه في ظل التقنيات والممارسات الطبية، هذه الأخيرة جعلتنا نبحث في مواضيع أكثر حساسية تتعلق بتأخير علامات الشيخوخة ومحاولة التحكم فيها والحد من آثارها مما يجعلنا نطرح أسئلة أكثر جرأة من مثل إلى متى يمكننا أن نمدد حياة مريض يوجد على مشارف الموت؟[2].

فهذه الممارسات الطبية هدفها الأساسي هو تخليص المرضى من آلامهم والبحث عن إنسان بمواصفات عالمية ومبادئ أخلاقية، ولهذا لجأ الفلاسفة لربط عمل الأطباء بالجانب الأخلاقي والقيمي من أجل حماية الإنسان ومحاولة ضمان كرامته في ظل العمل الطبي المستحدث.

وعليه بات من الضروري تغيير الوضع الذي آل إليه إنسان اليوم لأنه لن يتحمل أعبائه في المستقبل، إنه يبحث عن حياة هادئة خالية من الآلام مشبعة بالقيم الأخلاقية بعيدة عن التجاوزات البيوتكنولوجية التي من شأنها تغيير تركيبته الجوهرية.

[1] : Axel Kahn, l'homme, le bien et le mal, Editions stock, France, 2008, PP 31-33.

[2]:عمر بوفتاس، البيوإتيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، مرجع سبق ذكره، ص 152.

خلاصة الفصل الثالث:

هكذا أصبح الإنسان يعيش في عصر العلم مدفوعا بسلطة الرغبة لا بسلطة تقصي الحقيقة، إنه عصر تقني أوشكت أن تقتل فيه كل معاني الإنسانية في نوعه وماهيته ومفهومه وأبعاده، خاصة بعد تألف كل المؤسسات التجارية والاستثمارية والإعلامية منها والسياسية إلى ممارسات مهنية للإنسان أين تباع أنسجته وأعضاءه وجسده وكرامته واستقلاليته زيارة لبعض معارض بنوك المني أو الأجنة أين يختار الواحد أخاه وأمه أو أباه، إنه التجني على الإنسانية، هكذا تقتحم التقنية منازلنا وبيوتنا ومجتمعاتنا، كما تقتحم عالم أطفالنا الذي يمثل مستقبل الإنسانية، حيث بات الإنسان يعبأ تماما مثل أي بضاعة منظمة تحت راية المؤسسات التربوية والعلمية، السياسية والاجتماعية، أحكمت تحديد مفاهيمها فهذبتها لتليق بمجتمع الحريات والحقوق.

ولعل تكنولوجيات الإنجاب تلك التي تهب الحياة على كفوف الآمال والأحلام تغتصب البسمة سريعا لحظة تشويهها لمفاهيم طالما تجدرت عبر تاريخ الإنسانية، فهل نقبل أن يكون الإنسان مرتعا لعلم ربما يقصف بكل القيم الأخلاقية ليردها إلى مجرد أهواء ونزوات؟ وهل يمكن الاطمئنان لما تخفيه تطبيقاته من إنزلاقات جامحة وأخطاء فادحة في حق الكرامة الإنسانية.

الفصل الرابع

الأخلاق التطبيقية في حقل البيئة

خطة الفصل الرابع

مقدمة

المبحث الأول: مقاربة مفاهمية لأخلاقيات البيئة وحقلها الدلالي

أولا: مفهوم البيئة.

ثانيا: الإيكولوجيا.

ثالثا: فلسفة البيئة.

رابعا: نشأة الأخلاقيات البيئة.

المبحث الثاني: في علاقة الإنسان بالبيئة.

أولا: من مركزية الذات إلى المركزية الحيوية.

ثانيا: الأزمة البيئية والممارسات المفتعلة.

المبحث الثالث: الخطابات الفلسفية المعاصرة حول الأخلاقيات البيئية

أولا: الأيكولوجيا العميقة عند أرني نايس.

ثانيا: الأخلاق البيئية ومستقبل الطبيعة لدى هانس يوناس.

ثالثا: ميشال سيروالعقد الطبيعي

رابعا: النسوية الأيكولوجية.

خلاصة.

تمهيد:

مما لا شك فيه أن التطورات التقنية الحديثة والمعاصرة قد أفرزت عالما اجتماعيًا يتفرد بأخلاقيات جديدة تحاول ضبط الممارسات الإنسانية وأخلقتها في كثير من المجالات المعرفية والإنسانية وهو ما أطلق عليه اسم الأخلاقيات التطبيقية والتي عرفت في ميادين شتى على غرار البيواتيقا وأخلاقيات الإعلام والإتصال وأيضا أخلاقيات البيئة ولعل هذه الأخيرة من أهم المسائل التي أصبحت مدعاة للجدل داخل دوائر القلق الفلسفي ونظيره الايكولوجي، وأصبح سؤالها يشكل رهانا حول قدرة التفكير الإنساني في حل معضلاته التي على رأسها استنزاف الموارد الطبيعية وخسران التنوع الحيوي وتدهور المنظومات الايكولوجية وإنقراض الأنواع الحية، والتلوث بأشكاله...كل هذه الأزمات وغيرها استوجب ظهور المذاهب الفلسفية البيئية وكذا تيارات عديدة في الفكر المعاصر تأخذ على عاتقها مهمة تحليل جوانب الأزمة البيئية والبحث عن مدى حاجتنا -نحن البشر- إلى فهم جديد. لعلاقتها مع العالم الطبيعي في عصر التدهور البيئي الذي نعيشه وهو الأمر الذي يحلنا إلى طرح السؤال التالي:

أ. كيف يستطيع الفكر الايكولوجي إصلاح ما أفسدته التقنية من خلال أخلاقيات البيئة؟

المبحث الأول: مقاربة مفاهمية لأخلاقيات البيئة وحقلها الدلالي

لقد حظي مفهوم البيئة نصيبا كبيرا من الإهتمام خصوصا في العصر المعاصر، بعد ما شهد العالم أزمات ومشكلات على مستوى الطبيعة مما جعلها تعاني من الإستغلال المفرط والخوف من نفاذ مواردها وبالتالي كان من الضروري استفحال الفلاسفة لمناهضة ما تعيشه البيئة في وقتنا الراهن من تحديات. وعليه ظهر حقل جديد في مجال الأخلاقيات التطبيقية عرف بالأخلاقيات البيئية الذي أخذ على عاتقة دراسة المجال الأخلاقي والقيمي في مختلف معاملاتنا مع الطبيعة ومختلف مكوناتها وقبل الخوض في هذه المقاربات الفلسفية، لابد من التعرف على الحقل الدلالي لهذا المفهوم من قبيل البيئة – الأيكولوجيا- ، فلسفة البيئة والتي انتهت إلى تأسيس أخلاقيات البيئة.

أولا: مفهوم البيئة: "ENVIRONMENT"

- **لغة:**

جاءت كلمة بيئة في المعجم الوسيط بمعنى المكان: "البيئة في اللغة العربية مشتقة من الفعل باء- بوأ ويقال تبوأ المكان أي نزل فيه وأقام[1].

ويقول الله تعالى: "**واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وبوأكم في الأرض تتخدون من سهولها قصورا وتنحتون الجبال بيوتا فاذكروا ألاء الله ولا تعثوا في الأرض مفسدين**" سورة الأعراف: الآية 73.

فالبيئة إذن تعني المكان الذي يحوي شروط العيش من مأكل ومشرب وفيها يستطيع الإنسان أن يحقق شروط بقاءه وحياته.

وجاء في لسان العرب "**بو أتك بيتا بمعنى إتخذت لك بيتا وتبوأت منزلا أي نزلته**"[2].

وبالتالي فهي ترجع للفعل بوأ أي نزل وأقام في المكان وعليه فالبيئة تمتل المكان الذي تتوفر فيه شروط الحياة والعيش.

---

[1]: مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مرجع سبق ذكره، ص 80.

[2]: ابن منظور، لسان العرب، مج1، دار صادر للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1997، ص ص 268-269.

ويعرفها جميل صليبا في معجمه الفلسفي بقوله: **"البيئة في اللغة هي المنزل والحالة، وهي مرادفة للوسط، فيقال فلان وسط القوم أي بينهم"**[1].

فالبيئة هي الإطار الذي يعيش فيه الفرد ويجد فيه ما يضمن مقومات بقاءه واستمرار حياته، ويمارس فيه علاقات مع بني البشر.

- **إصطلاحا:**

البيئة من الناحية الإصطلاحية **"هي مجموعة من العناصر المؤسسة لوسط كائن حي، فهي ترادف كلمة وسط وبعبارة أخرى هي مجموعة العناصر المؤسسة للمظاهر الطبيعية أو الصناعية الناتجة من طرف الإنسان"**[2].

فالبيئة هي الحيز الذي يعيش فيه الإنسان والوسط الذي يمارس فيه نشاطاته وأفعاله وهي تشمل كافة الكائنات الحية.

ويمكن تعريفها أيضا على أنها **"الإطار الذي يعيش فيه الإنسان ويحصل منه على مقومات حياتية من غذاء وكساء ومأوى ويمارس فيه علاقته مع أقرانه من بني البشر"**[3].

وعليه وفق هذا التعريف يتبين لنا أن علاقة الإنسان بالطبيعة لا تقتصر على الموارد الأساسية التي يستمد منها الإنسان مقومات العيش وإنما يتعداه إلى العلاقات التي تربط بني البشر في إطار البيئة.

وبهذا تكون **"الوسط أو المجال المكاني الذي يعيش فيه الفرد يؤثر فيه ويتأثر به، وهذا المجال قد يتسع ليشمل منطقة كبيرة وقد يضيق فيكون منطقة صغيرة لا تتعدى رقعة البيت الذي نسكن فيه"**[4].

---

[1]: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ص 221.

[2]: محمد رشيد، البيئة ومشكلاتها، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، الكويت 1979، ص 23.

[3]: رشيد الحمد ومحمد سعيد صياريني، البيئة ومشكلاتها، المجلس الوطن للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 22، الكويت، 1979، ص 24.

[4]: عادل مشعاع ربيع وآخرون، التربية البيئية، دار عالم الثقافة والتوزيع، ط1، عمان، 2008، ص 90.

لذلك ينشأ هذا التنوع البيئي والمناخي من مكان إلى آخر حسب المكان والثقافة السائدة بالإضافة إلى المجال السياسي والاجتماعي وكل هذه الظروف تؤثر هي الأخرى على بنية الإنسان وتركيبته مما يجعله يختلف عن الأفراد الآخرين الذين يقطنون أوساط مختلفة.

ثانيا: تعريف علم البيئة "الإيكولوجيا": "ECOLOGY"

علم البيئة **Ecology** هو أكثر فروع العلوم البيولوجية تشعبا وجدارة بالتدبر، ولعل الكل مجمع على تعريفه: **"بأنه العلم الذي يتناول بالدراسة تلك التفاعلات الدائرة بين الكائنات العضوية والوسط المحيط بها بشقيه الحي وغير الحي، وهي تعني دراسة كل التفاعلات المعقدة المتبادلة بين الكائنات والتي أشار إليها "داووين" بأنها عناصر الصراع من أجل الوجود"**[1].

إذا علم البيئة لا يهتم بدراسة العناصر الطبيعية فحسب من ماء و هواء وتربة وإنما يتعداه أيضا لدراسة الموارد المادية والاجتماعية المتاحة.

وعلم البيئة **باللاتينية"oecologia"** هو كلمة مركبة من كلمتين يونانيتين هما: **oikos**، وتعني بيت أو منزل **habitat - "maison** و**"Logos"** وتعني علم أو دراسة - **science "Etude**، وقد وضعها البيولوجي الألماني إرنيست هيكل **Ernest Haeckel** عام 1866 وذلك في كتابة المورفولوجيا العامة للعضويات Morphologie générale des organisms [2].

وهي كما تقدم -تعمل على دراسة جميع الأوساط التي تتكاثر فيها جميع المخلوقات وتتفاعل مع بعضها البعض.

من خلال هذه النظرة يصبح علم البيئة عالمي النطاق فهو لا يختص بجهة معينة (نبات-حيوان-جماد-إنسان) وإنما يشمل جميع هذه الفئات لنزول كل الفروقات الوجودية فيما بينها.

---

[1]: أرنست مايز، هذا هو علم البيولوجيا، تر عفيفي محمود عقيقي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 2002، ص 23.

[2] :Gilbert Hottois et Jean-Noel Missa, Nouvelle ency dopád de bioéthique, De Boeck université, Matiers écologie, Bisal Brusselles, edd, p350.

وقد أكدت قضية التوازن البيئي الأيكولوجي منذ الستينات أن الناس يجب أن تعيش في حدود الموارد البيئية المحدودة وليس ثمة شك أن المحافظة على البيئة هو الموضوع الأساسي الذي يهتم به علم الأيكولوجيا، ويحذر مما تتعرض له مناطق واسعة من البيئة الطبيعية من سوء الإستخدام والإسراف[1].

وبعد عرض هذه المفاهيم والتعريفات يتبين لنا بأن مفهوم البيئة والإيكولوجيا في بداية الأمر لم يكن فرق بينهما وكلها مصطلحات تصب في مجرى واحد، إلا أنه تم الإتفاق بعد مناقشة هذه المصطلحات في الكثير من المؤتمرات على أن البيئة هي الوسط الذي يعيش فيه الإنسان في إطار تفاعله مع الكائنات الأخرى....

أما الأيكولوجيا فتعمل على دراسة ذلك التفاعل بين الحياة ومكونات البيئة من أجل إستثمارها والمحافظة عليها، أي العلاقات والتبادلات بين الإنسان ومختلف جوانبه والجانب الطبيعي والبيئي.

وهكذا يكون علماء البيئة موجهين لدراسة تركيبة ووظيفة الطبيعة بما فيها الإنسان كما يعملون على دراسة توزع وتلاؤم الكائنات الحية مع بيئاتها المحيطة وكيف تتأخر هذه الكائنات بالعلاقات المتبادلة بين الأحياء والبيئة المحيطة بينما علماء الأيكولوجيا فيعنون بدراسة التفاعل بين الحياة والبيئة بمعنى استثمار التكنولوجيا في مجال السيطرة على البيئة بما ينفع الإنسان وفي نفس الوقت يحمي الطبيعة من الأضرار التي يمكن أن تلحق بها. مع العمل على تحسين البيئة لتناسب حياة الإنسان.

وبالرغم من تبيين الإختلاف الموجود بينهما إلا أنه يمكن القول أن كلا المفهومين متقاربين خاصة وأننا نلاحظ اليوم أن مختلف هذه المفاهيم توجه اهتمامها لدراسة المشكلات والأزمات التي تحياها البيئة ومختلف الأنظمة الأيكولوجية.

ثالثا: فلسفة البيئة أو الفلسفة البيئية

[1]: عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، مشكاة 241 المعارف، د.ط، مصر 2002، ص 241.

لقد أصبحت مواضيع البيئة مؤخرا من إهتمامات التفكير الفلسفي ولهذا ظهر ما يعرف بالأخلاقيات البيئية أو الفلسفة البيئية وتقوم بالأساس على محاولة الإجابة على مختلف التساؤلات الأخلاقية التي تنشأ جراء العلاقات البشرية مع البيئة غير البشرية.

من هنا سعت الفلسفة لدراسة القضايا الأخلاقية التي تتعلق بالبيئة وذلك من أجل حمايتها نظرا للأزمات الكبرى التي وقعت فيها ونظرا لكون الكائن الحي يتفاعل مع مختلف عناصر الطبيعة، فقد عملت الأخلاق على دراستها وتحليلها ولهذا "**فأخلاقيات البيئة هي الدراسة الأخلاقية لمختلف العلاقات التي تنشأ نتيجة تفاعل البشر مع العالم الطبيعي، وتصبح مهمتها الأساسية هي تسليط الضوء على القواعد الأخلاقية التي تحكم هذه العلاقات**"[1].

طبعا من شأن المبادئ الأخلاقية التي تحكم علاقات الإنسان مع الطبيعة أن تساهم في تحديد واجباتنا ومسؤوليتنا تجاه البيئة، بل وأيضا تجاه مختلف الكائنات الأخرى.

فالفيلسوف بدراسته لمواضيع البيئة هو لا يفصلها عن المواضيع السياسية والأخلاقية والاقتصادية والاجتماعية وأكبر دليل على ذلك الدراسات الغربية الكثيرة وقد تسبب النقاش الفلسفي حول البيئة في انقلاب فلسفي كبير وثورة كوبرنيكية من نوع جديد، فلم يعد الإنسان هو المركز، بل الطبيعة والحياة.

وبعبارة أخرى تخلى الفلاسفة عن التمركز حول الإنسان الذي هيمن على الفكر الغربي لفترة طويلة وتجندوا للدفاع عن البيئة[2].

هكذا إذن تعكس أخلاقيات الأرض عن وجود ضمير ايكولوجي، تنم عن مسؤولية بسلامة الأرض وحمايتها واحترامها، وبالتالي فأخلاق البيئة هي محاولة للسعي لتحقيق التعاون بين الموجودات سواء كانت بشرية أو موجودات أخرى.

1: Paul W. Taylor, Respect for Nature, Atheory of Environmental Ethics, Princeton, Princeton University Press, 2011, p3.

2: جمال مفرج، الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفافات، الدار العربية للعلوم ، منشورات الإختلاف، ط1، بيروت، الجزائر، 2009، ص 35.

إضافة إلى ذلك، فحينما نحصر الطبيعة في مجرد إعتبارها مركزا للإستغلال، فإننا بذلك نكون قد قضينا عن إنتمائنا للنسق الطبيعي من جهة ومن جهة أخرى إذا أصبحت البيئة ضمن الحسابات الاقتصادية فإنها تهدد مواردها بالنفوذ والإنقراض، وعموما فمفهوم "**التنمية المستدامة**" في العالم المعاصر لا يظهر منها حقيقة إلا التنمية وهذه الأخيرة لا يبدو منها على الحقيقة إلا النمو[1].

وعلى إثر هذه التفاعلات جاءت أخلاقيات البيئة لمحاولة تحقيق التعاون بين الإنسان وبين الكائنات غير البشرية في البيئة والوصول إلى صورة مكتملة من الموجودات

وبفضل جهود الفلاسفة وغيرهم أصبحت البيئة موضوعا للأخلاق مما حرك الوعي بضرورة حمايتها، لذلك ظهر مبحث جديد في علم الأخلاق "**نشأ حافز إضافي آخر حرك بعض الفلاسفة وعلماء الجمال الذين وسعوا مجال الاهتمام بالطبيعة إلى خصائصها الجمالية، وأسسوا ما يسمى استطيقا البيئة**"[2].

وفي هذا المجال يمكن إستحضار العديد من الفلاسفة الذين كان لهم بالغ الأثر في التأسيس للأخلاقيات البيئية.

ونذكر على سبيل المثال أعمال كل من **ميشال سير** "**Michel Serres**" وهانس يوناس "**Hans Jonas**" **وأرني نايس** "**Arne Næss**" وأيضا **لوك فيرى** "**Luc Ferry**" الذين حاولوا التأسيس لعلاقة الإحترام المتبادلة بين البشر وبقية الموجودات، ولم يقتصر الأمر على هذه العلاقة بل تعداه إلى حقوق الحيوان مع الفيلسوف الأسترالي بيتر سينجر"peter singer" (1946 - ؟) رائد حركة حقوق الحيوان الحديثة خاصة مع كتابه المعنون بتحرير الحيوان " Animal aiberationالذي نشر عام 1975م، فهو يري بضرورة المساواة التي تعد مطلب إنساني ضروري، فالإنسان بفطرته حيوان إجتماعي بقوله: "**إن تعميم الأحكام الأخلاقية يتطلب أن نتجاوز التفكير في المصالح الشخصية والإهتمامات الذاتية، بل يجب أن**

[1]: جمال بامي، القيم البيئة في فلسمة أخلاق الأرض، الرابطة المحمدية للعلماء بالمغرب، دار المنظومة، الدار البيضاء، المغرب 2011، ص 270.
[2]: جمال مفرج، الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات، مرجع سبق ذكره، ص 36.

نعطي اهتماما مساويا لكل من يتأثرون بأفعالنا"[1]، هكذا تتجاوز المصلحة الفردية لتعم الجميع وتتحقق المساواة ليست بين البشر فحسب وإنما أيضا لفكرة مساواة الحيوان بالإنسان.

وبهذا المعنى تحمل هذه المقاربات بعدا أخلاقيا محاولة التأسيس لفلسفة بيئية عالمية من خلال التأكيد على تبادل الإحترام والمساواة في الحقوق بين الإنسان ومختلف الكائنات الأخرى، مع إمكانية الإنتفاع من خيرات الطبيعة دون إحتكارها على الإنسان وفقط بناءً على أخلقة البيئة.

رابعا: نشأة الأخلاقيات البيئة

تعتبر الأزمات المترتبة عن المشاكل البيئية، والناجمة بالتحديد عن التطور التكنولوجي والصناعي إحدى الأسباب التي دفعت الفلسفة للخوض في قضايا الإيكولوجيا بوصفها تشكل خطرا مباشرا وكارتيا على حياة الإنسان ومستقبل البشرية على الأرض.

حيث تنامى مشكل البيئة وتصاعد الوعي آنذاك بآثار التقنية الصناعية والتطور الاقتصادي والعمراني على البيئة الطبيعية، وحتى على الصحة نفسها مما أدى إلى تغيير علاقات الإنسان بالوسط الطبيعي، أي من موقف المستهلك لثرواتها من أجل العيش والمحافظة على العيش إلى موقف المستغل لثرواتها من أجل العيش والمحافظة على العيش إلى موقف المستغل لثرواتها إلى حد فاق طاقة الطبيعة، مما أدى إلى ظهور مشاكل من مثل التلوث الإحتباس الحراري، نقص طبقة الأزون قطع الأشجار والحرائق.

ومما لا شك فيه أن هذه المشاكل مجالها العلم والتكنولوجيا، إلا أنه ثبت عدم نجاعتها لوحدها، بل وجب تدخل الأخلاق والقيم والمبادئ، وهذا ما عرف بالأخلاقيات البيئة والتي عملت على إعادة تصحيح علاقة الإنسان مع الطبيعة وإيقاظ روح المسؤولية الأخلاقية لديه إتجاهها.

[1]: سعيد علي عبيد، من المساواة إلى تحرير الحيوان، دراسة أيكولوجية في فلسفة بيتر سينغر، مجلة كلية الآداب، العدد 44، قنا، 2015، ص 321.

وبالتالي أضحت البيئة موضوعا للأخلاق، فعملت على دراسة ما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني إتجاه الطبيعة.

ويعتبر كتاب "**الربيع الصامت**" لعالمة الأحياء الأمريكية "راشل كارسون" Rachel carson (1907 - 1964) الذي صدر عام 1962 هو المحفز والمنشط للحركة البيئية، حيث أكدت من خلاله أن الإستخدام الواسع لمبيدات (DDT) قتل ملايين العصافير المحبوبة لدى الأمريكيين من خلال إضعاف بويضاتها وهذا من شأنه أن ينعكس بشكل سلبي على بني البشر أنفسهم[1].

وعليه فقد جاء الربيع صامتا بدون تغريد العصافير، مما دفع بكارسون إلى ضرورة استشعار الخطر الذي أصبح يحدق بالطبيعة، لذلك فقد حذر هذا الكتاب من تدخلات الإنسان في الطبيعة، حيث من شأنه القضاء على تنوع الكائنات والإتزان البيئي، مما يهدد الحياة بأكملها على الأرض، وعليه وجب الحذر والوقاية من الإساءة للبيئة أكثر لأنه يفرز مشكلات كبرى لا يمكن السيطرة عليها فيما بعد[2].

وقد برزت أخلاق البيئة كمجال مميز للفلسفة خلال سبعينات القرن الماضي، حيث يعود الفضل في صياغة مصطلح الأيكولوجيا إلى البيولوجي الألماني أرنست هيكل Haeckel Ernst (1834-1919)سنة 1866، ثم اتسع نطاقها بشكل كبير منذ ذلك الحين، "**وعقد المؤتمر الأكاديمي الأول بشأن أخلاق البيئة في جامعة جورجيا عام 1971م وتأسست المجلة الأولى (أخلاقيات البيئة) عام 1978م مع استمرار نمو حقل أخلاق البيئة في القرن الحادي والعشرين**"[3].

فالأزمة التي واجهت المجتمع الصناعي بسبب الوعي بتلوث الهواء والمياه والتربة -الأمر الذي أدى إلى تدهور البيئة- هو ما دفع بإقامة عدة مظاهرات مما أفضى عنه صدور تقرير

---

[1]: مايكل زيمامان، الفلسفة البيئية، من حقوق الإنسان إلى الأيكولوجيا الجدرية، ج1، ترجمة معين شفيق رومية، المجلس الوطني للثقافة والفنون الآداب، العدد 232، الكويت، 2006، ص 17.

[2] :Reckel carson, silent spring, crest book, London, 1962, p 12.

[3]: محمد أمين بن جيلاني، الإيتيقا نقد المفهوم وتحولاته في العلوم الإنسانية والإجتماعية الغربية، سلسلة مصطلحات معاصرة 42، العتبة العباسية المقدسة: المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، العراق، 2021، ص 305.

نادي روما سنة 1972م وكان كل ذلك تعبير عن الهلع من هذا المشكل الذي يفضي بالإنسانية إلى أزمة خطيرة إذا استمر الأمر على هذا الحال[1].

وهذا ما ساهم في نشوء هذا العلم الذي يرجع ظهوره بالدرجة الأولى إلى تلك الأزمات التي تسببت في إهدار الطاقات البيئية والمساس بعذريتها، مما زاد من تفاقم الأزمة.

ويمكن إرجاع ظهور أخلاقيات البيئة بالمفهوم الواسع إلى الفيلسوف ألدليوبولد (1887-1948) Aldo leopold وذلك في سبعينات القرن الماضي وبالتحديد في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث كان "**ليوبولد**" مدافعا مخلصا عن الطبيعة والأب المؤسس للعلوم البيئية فقد أدان الموقف الذي استخف بالطبيعة-خاصة المجتمعات الحديثة، وذلك باعتبارها ملكا للإنسان وبالتالي فإن له كامل الحرية في تملكها والتصرف فيها، فهو يدعو إلى أخلاقيات جديدة تدمج باقي المكونات البيئية في الإعتبارات الأخلاقية للإنسان[2].

طبعا وهدفه في ذلك هو محاولة إعادة تأهيل البيئة وتوسيع مجالها إلى كل القطاعات سواء السياسية أو الإقتصادية أو العلمية .... ومن ثمة خلق مجال البحث الأخلاقي الأيكولوجي ليشمل أخلاق الأرض والتي تسعى جاهدة إلى ضرورة خلق مجال للتعامل مع البيئة ومواردها بكل إحترام وشفافية وهذا لن يحدث إلا في ظل وجود الإنسان الواعي بمسؤوليته تجاه الطبيعة.

من هنا يتضح لنا بأن علم البيئة واسع وشامل فهو يهتم بدراسة العلاقة بين الإنسان والكائنات الأخرى ومحيطه الطبيعي، لذلك عمل فلاسفة البيئة على وضع أسس ومعايير للتعامل بها ومن خلالها مع الكائنات والبيئة التي نعيش فيها ومنه فالأخلاقيات البيئية هي أخلاق تطبيقية ترتبط بالأساس بالممارسات كونها تعمل على ربط الفلسفة بواقع الحياة.

ولكن مع تزايد تصاعد الإهتمام بالأزمة البيئية تطورت الدراسات في هذا المجال ليبدأ الإهتمام الفعلي بها بداية مع بيتر سينغر سنة 1973.

---

[1]: مراد وهبة، المعجم الفلسفي، مرجع سبق ذكره، ص 34-35.

[2]: الأخضر قويدري، حاجة الإختراعات العلمية المعاصرة إلى الترشيد الأخلاقي، مجلة أبعاد، العدد الثاني، الجزائر، 2015، ص ص 82 – 83.

أما في عام 1979 أسس "**يوجينس هارغروف**" مجلة فصلية جديدة هي الأخلاق البيئية وانفتحت البوابات وتدفقت المقالات في ميدان الأخلاق البيئية، كما بدأت مقررات جامعية تتوفر على هذا الموضوع وبذلك انبثق إلى الوجود حقل جديد كليا في الفلسفة[1].

وتكمن الإشكالية في رأي العديد من الفلاسفة في الإنسان في حد ذاته، حيث يرى نفسه سيدا لهذا الكون، وهذا الأخير خلق من أجل خدمته وفقط طبعا هذه النظرة الإختزالية للطبيعة كانت سببا رئيسيا في تفاقم الأزمة البيئية، مما جعل الحاجة ملحة لمثل هذه الأخلاق والقيم التي تضبط علاقة الإنسان بالكائنات الحية والطبيعة من حوله. وهذا ما يؤكد ارتباط الحكمة بالبيئة، من هنا تظهر تلك العلاقة التواصلية بينهما.

فالحكمة لابد لها من بيت يؤويها، ولابد لمحبها أن يفكر كيف يرعى هذا البيت ويعمل على حمايته، ويساهم في نشر التربية والوعي بضرورة حمايتها واحترامها والرفق بها.

هكذا بدأت الفلسفة تهتم بمواضيع البيئة وتجعلها ضمن نطاقها واهتماماتها، بل واعتبرتها من بين الأساسيات التي وجب البحث فيها في ظل انتشار التكنولوجيا وطغيان التقنية.

[1]: مايكل زيمامان، الفلسفة البيئية، مرجع سبق ذكره، ص 26.

المبحث الثاني: في علاقة الإنسان بالبيئة

أولا: من مركزية الذات إلى المركزية الحيوية

منذ تشكل الفكر الغربي وأطروحة أن الإنسان هو سيد المخلوقات وسيد الطبيعة طاغية عليه، فقد وجدنا الطرح الفلسفي والعلمي والديني هو الآخر يدعم ويوافق هذا التصور، خصوصا وأن الفلسفة الإيكولوجية المعاصرة وجهت أصبح الإتهام لذلك الإنسان الذي اعتبرته المفتعل الأساسي في المشكلات البيئية، فهذه النظرة تعمل على إعلاء قيمة الإنسان، في حين الحط من قيمة الطبيعة مما جعله يستغلها ويلحق بها أضرار تحت شعار أنه سيدها والمتحكم فيها وفي كائناتها من نبات و حيوان.

طبعا هذا ما جعل أغلبية الفلاسفة يجمعون على الوضع الكارثي الذي نحياه بفضل هذه النظرة، مؤكدين على: "**يجب على المجتمع الإنساني لكي يكون قابلا للحياة أن ينتقل على صعيد الحقيقة والقيمة من معياره الحالي المتمركز بشريا إلى معيار متمركز حيويا**"[1].

وبالتالي يجب نزع السيادة والمركزية من قبضة الإنسان ومحاولة أخلقتها وإدخال جانب قيمي عليها بأن يكون الإنسان في علاقة أخلاقية مع الطبيعة ومكوناتها.

وهذه النظرة الاختزالية للطبيعة والإنسان ليست وليدة الفكر الراهن فحسب بل ترجع إلى العديد من الفلاسفة الذين استخدموا بعض الثنائيات للمقابلة بين الإنسان والطبيعة من مثل "**الروح والمادة**" "**الآنا و الآخر**" و"**الفكر والواقع** " وهي تواجد بكثرة خصوصا عند فلاسفة العصر الحديث.

فمثلا نجد الفيلسوف فرنسيس بيكون francis Bacon (1626.1561) يذهب إلى أن العلم هو محاولة فهم الإنسان للطبيعة بغية إستغلالها والسيطرة عليها وفي هذا يقول: "**الإنسان هو الموكل بالطبيعة والمفسر لها وهو بهذه الصفة لا يملك أن يفعل أو يفهم، إلا بالقدر الذي تتيحه له ملاحظته التي قام بها لنظام الطبيعة، سواء كان ذلك في الواقع أو**

[1]: المرجع السابق، ص 231.

في الفكر "[1]. فحسبه المعرفة أداة لبلوغ منافع الإنسان وسر سعادته حتى ولو كان ثمن ذلك هو إلحاق الضرر بالطبيعة وهذا ما خلف أثرا واسعا في فكر الفلاسفة المحدثين والمعاصرين على حد سواء.

من هنا بدأت الهوة والفجوة تتسع وتتزايد بين الإنسان والطبيعة خصوصا مع الثنائية التي أقامها ديكارت Descartes (1596 -1650) وذلك عندما وضع الذات في مقابل عالم الطبيعة والأشياء، مما أدى إلى عزل الإنسان عن الطبيعة غزلا تاما، وسار كل منهما في طريق مواز للآخر.

لكن وعلى الرغم من ذلك فقد حاول الحفاظ على إستقلالية الطبيعة في المقابل تجريدها من طابعها السحري وقوتها الذاتية وقدم نظرية للمعرفة قوامها العقل وغايتها أن نجعل أنفسنا سادة للطبيعة[2].

هكذا نظر ديكارت نظرة سلبية إلى كل ما هو حسي، فسبق بذلك الأنا على كل الموضوعات الموجودة خارج الفكر وتحديدا الطبيعة وكائناتها فحسبه الطبيعة أقل شأنا من الإنسان مما يمكنه التحكم فيها بواسطة العلم والمعرفة.

هذه النظرة السلبية عن الطبيعة دفعت العديد من الفلاسفة المعاصرين والمناهضين لحقوق الطبيعة وكائناتها إلى إنتقادها ومحاولة تأكيد عدم فاعليتها خصوصا وأنها تساهم في تكريس فكرة إغتراب الإنسان عن محيطه الطبيعي وحتى عن ذاته.

لذلك وجب العدول على هذه النظرة الدونية للطبيعة، محاولين جعل المبادئ الأخلاقية أساسا لمعاملاتنا معها، وبالتالي آن الأوان لهدم فكرة "المركزية البشرية" وإحلال محلها فكرة التعاون الأخلاقي بين الإنسان والطبيعة من أجل القضاء على كل الأزمات والمشكلات البيئية التي تعتريها.

هكذا حاول الفلاسفة نقل المشكلات البيئية إلى مجال الفلسفة خاصة بعد تدمير البيئة الطبيعية التي طالتها يد التقنية الحديثة بالاستغلال والتخريب، مما حرك فلاسفة

[1]: فرنسيس بيكون، الأورغانون الجديد، إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة 2013، ص 16

[2]: عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، مرجع سبق ذكره، ص 244.

الأخلاق المهتمين بقضايا البيئة إلى ضرورة إعادة النظر في علاقة الإنسان بالطبيعة، مما دفع بهم إلى التخلي عن مركزية الإنسان إلى مركزية الطبيعة والحياة محاولين الدفاع عنها. والتأسيس لنظرة جديدة مفادها أن الإنسان كائن طبيعي وفقط خصوصا بعد النظرة الجديدة لهذا الكائن التي أقرها مجموعة من الفلاسفة بإعتباره جزء لا يتجزأ من الطبيعة وأحد مكوناتها الأساسية.

وبهذا تكون قد تشكلت نظرة جديدة وعلاقة مثالية بين الإنسان وبيئته تجعل من الطبيعة ذاتا لا تختلف عن الذات الإنسانية لتتأسس علاقة احترام متبادل بين الإنسان وبقية الكائنات الأخرى مما فسح المجال للعناية بالبيئة الطبيعية والمحافظة عليها.

ثانيا: الأزمة البيئية والممارسات المفتعلة

لاشك أن التطورات التكنولوجية والعلمية المتسارعة التي طالت جميع الميادين قد أثرت هي الأخرى على الطبيعة البيئية مما جعلها تعيش أزمات ومشكلات كبيرة كان لها تأثير كبير على الكائنات الحية مما يهدد بقاءها على قيد الحياة.

ولعل الأزمة البيئية اليوم ظاهرة وشاملة في عالمنا باعتبارها تمس عدة مناطق من الكرة الأرضية، مما جعل الطبيعة تعاني خلالا بيئيا، ومن مظاهرها: التلوث وحدوث تغيرات مناخية غير مسبوقة مثل الإحتباس الحراري، التمادي في استغلال الموارد الطبيعية الغير متجددة إتلاف الغابات، البناء العمراني على حساب المساحات الزراعية، انقراض أنواع من الكائنات الحية أو التهديد بذلك والكوارث الصناعية والنووية[1].

هكذا أصبحت البيئة تعاني ويتفاقم وضعها جراء هذه الأزمات مما أثر على صحة الإنسان والكائنات الأخرى. وبالتالي لمست جميع مناحي الحياة وجميع الكائنات الحية وحتى عالم الأشياء.

وتسود حاليا قناعة بين أوساط العلماء والمفكرين بأن نشاط البشر على الكوكب ساهم في تغيير عناصر في جيولوجيته، منذ قيام الثورة الصناعية، مما أدى إلى صياغة

[1]:عبد الرزاق الدواي، أضواء على الأزمة البيئية المعاصرة، سلسلة دراسات المركز العربي للدراسات والأبحاث، قطر، 2012، ص 1.

فرضية علمية وهي بدء حقبة جيولوجية تم اقتراح تسميتها الحقبة البشرية لكون معظم تجلياتها يمكن رده للآثار السلبية الناجمة عن أنشطة البشر في الطبيعة[1].

وبفعل هذه التغييرات المفتعلة وصل النشاط البشري إلى نتائج وخيمة سعت إلى تغيير كوكب الأرض، مما جعل حياة الإنسان مهددة،

ويمكن الحديث عن عدة أمثلة لمظاهر الأزمة البيئية التي عرفها العالم ومن بينها:

1. الثلوث:

يعد مشكل التلوث من أكبر المشكلات التي يعاني منها العالم اليوم خاصة وأنه يعمل على بث طاقة أو مادة في البيئة بكميات كبيرة، مما يضر بصحة الإنسان والكائنات الأخرى.

فهو إذن عبارة عن تغير كمي أو كيفي يطرأ على مركبات الطبيعة والمنظومات الايكولوجية ولا يقدر على استيعابها دون أن يخل بتوازنها، وهو على عدة أنواع، منه ما هو كيميائي كمبيدات السيارات، مخلفات المصانع ومنه فزيائي كالضوضاء الحراري والإشعاعي[2].

فالتلوث إذن يعمل على تغييرات غير مرغوب فيها بالنسبة للصفات الفيزيائية والكيميائية أو حتى الإحيائية للبيئة.

2. إستنزاف الموارد الطبيعية:

هذه المشكلة تكون نتيجة الإستغلال الغير عقلاني لهذه الموارد، بالإضافة إلى إهمالها في بعض الأحيان دون الإكتراث لإستخدامها، وعليه فأغلبية هذه الموارد مهددة إما بالتلوث وإما الإهمال، أما الموارد الغير متجددة مهددة بالنضوب لأنها محدودة، وهذا الإستنزاف يؤدي إلى مشكلة أساسية قلة الغداء ومنه الصراع الإجتماعي حوله كما يؤدي إلى انقراض أنواع وبالتالي خسران التنوع الحيوي[3].

---

[1]: عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، منشأة المعارف، د.ط، الإسكندرية، 2002، ص 244.

[2]: معين رومية، من البيئة إلى الفلسفة، دار معاير للنشر، ط1، سوريا، 2011، ص 15.

[3]: المرجع السابق، ص 16.

وبالتالي يؤذي إلى إخلال التوازن البيئي بإعتبار أن الحفاظ على التنوع من الحفاظ على سلسلة التوازن البيئي.

3. التغير المناخي:

ويتعلق أمر التغير المناخي بارتفاع في معدل درجة حرارة كوكب الأرض، فهو "يتضمن عوامل متنوعة لها علاقة بالمناطق المختلفة على الأرض منها تغير في معدل الحرارة في المناطق وكذلك تغير في نمط الحرارة ما بين النهار والليل وخلال الفصول، كما أن ثمة تغييرا في معدل الرطوبة والأمطار(تفاوت في الكمية وخلال الفصول) وفي معدل قوة الأشعة الشمسية والغيوم والضغط الجوي والرياح، وفي نوعية العواصف ومعدل حصولها خلال السنة، وفي الفصول" [1].

وتختلف عوامل التغير المناخي لتتراوح بين الطبيعية مثل الإشعاع الشمسي البراكين، دوران الأرض.

كما أنه راجع إلى تغير في سماكة طبقة الأوزون، مما يؤدي إلى تغير حرارة الكوكب، وبالتالي الإحتباس الحراري، الذي يهدد كوكب الأرض بأن يكون غير قابل للحياة[2]، طبعا هذا التغير سيساهم في تغيير كوكب الأرض مما يجعلها مختبر قاتل للبشر.

4. المشكلة السكانية:

يؤكد أغلبية المختصين أن الإنسان يمثل أكبر وأخطر مشكلة بيئية على الإطلاق خاصة فيما يتعلق بالانفجار والتزايد السكاني، وقد أشار العالم الاقتصادي مالتوس من خلال كتابه: "**دراسة في السكان**"، لهذا المشكل حيث يقول : "**إن نسبة زيادة السكان تتجاوز بسرعة زيادة الموارد الغذائية، فعلى حين إن السكان يتزايدون بمتوالية هندسية، فإن موارد الغذاء لا تتزايد إلا بنسبة حسابية، ولابد أن تأتي نقطة يتعين معها**

[1]: علاء الدين عبد الغفار فكري حسين، التحديات البيئية، جامعة حلوان، كلية التمريض، ص 684: www.aun.edu.eg/confférences/27/1/20241-16769844

[2]: معين رومية، من البيئة إلى الفلسفة، مرجع سبق ذكره، ص 17.

تحديد الأعداد، إلا تفشت مجاعات هائلة"[1]. فالإنفجار السكاني يفضي إلى حالة عدم التوازن بين متطلبات الاستهلاك وبين المواد المتوفرة.

فالتفاعل بين التعداد الهائل من البشر مع الطبيعة بواسطة التقنية، أو ما يعرف علميا بالتفاعل بين النطاق الحيوي والاجتماعي والثقافي في أنتج المشكلات البيئية ويتم ذلك بالتدخل البشري وفق طريقين أحدهما باستغلال الموارد الطبيعية كمدخلات، وثانيهما لفظ المواد كمخلفات [2].

هكذا تتبين لنا بأن استغلال التقنية من أجل التحكم في الطبيعة خلق خطورة كبيرة في علاقة الإنسان مع بيئته.

[1]: برتراند راسل، حكمة الغرب، ج 2، تر فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت العدد 12 يناير 1978، ص 164.
[2]: معين رومية، من البيئة إلى الفلسفة، مرجع سبق ذكره، ص 107.

المبحث الثالث: الخطابات الفلسفية المعاصرة للأخلاقيات البيئية

أولا: الأيكولوجيا العميقة عند أرني نايس

يعد أرني ديك أيدنايس Arne Dekke Eide Naess (1912-2009) الفيلسوف ذو الأصول النرويجية من أبرز ممثلي الأيكولوجيا العميقة في العصر المعاصر، فهو متسلق جبال وناشط في المجال البيئي، حيث يرجع السبب الرئيسي وراء الأزمات والمشكلات البيئية للتقدم التكنولوجي الهائل، الذي عمل على إلحاق الأذى والضرر بالطبيعة والإنسان على حد سواء. فحسبه التكنولوجيا الحديثة والمجتمع الصناعي يتعامل مع الطبيعة على أنها مخزن من الموارد التي يستغلها البشر لأقصى الحدود في إطار منافعهم ومصالحهم، غير مباليين بتلك البيئة المحيطة بهم.

وعليه ينطلق أرني نايس "**ضمن هذا السياق للأزمة البيئية، ليكشف عن نتيجة خطورة الوضع الذي نعيشه اليوم موضحا أننا نتشارك في ثقافة كلية تقنو-صناعية تساهم في تدهور شروط حياتنا وحياة الأجيال المستقبلية: حيث أننا لا نرتبط إلا بالجوانب المادية التي تجلب لنا الرفاهية. تحيلنا إلى ثنائية تضع الإنسان في جهة والأرض وكياناتها في جهة أخرى، يكون الإنسان فيها هو المركز، الأمر الذي يدفعنا لتساؤلات عدة، أهمها مصدر هذه الثنائية التي طبعت الدور الحضاري الغربي الحديث من تاريخ البشرية**"[1].

هكذا نجد نايس يلقي الضوء على الأخطار التي تهدد حياة الإنسانية ومستقبل الطبيعة، محملاً الإنسان مسؤولية ذلك، مما جعله يكتب في هذا المجال، حيث يعتبر كتاب (علم البيئة والجماعة وأسلوب الحياة) أول مؤلف ظهر في الفلسفة البيئية، والمنتج الرئيسي بالنسبة له والذي صدر في النرويج لأول مرة سنة 1976م، وقد حاول أن يضمنه مذهبه الذي إشتهر به ودعي صيته في مجال الأيكولوجيا الموسوم بالإيكولوجيا العميقة،

[1]: أرني نايس، علم البيئة والجماعة وأسلوب الحياة، ترجمة ليلى عبد الرزاق، دار المصرية اللبنانية، ط1، القاهرة، 2009، ص 49.

"قدم فيه تفسيرات حول رؤية جديدة للعالم ومكانة الإنسان في الطبيعة، ومنظومة القيم والمعايير المتوقعة في توجيه سلوكاتنا في حالات محددة"[1].

طبعا كل هذه الأزمات والمشكلات جعلت ضرورة ملحة لعلم الأيكولوجيا ومحاولة إقتراح حلول لإنقاذ كوكبنا والبشرية بصفة عامة وعليه كان من الأجذر محاولة الإلتفاف حول أهم الأفكار التي أسست فلسفة نايس والتي استهلها بالتمييز والتفرقة بين علم الأيكولوجيا والحكمة الأيكولوجية.

1. الأيكولوجيا والحكمة الأيكولوجية:

يقيم نايس حدودا دقيقة بين ما يعرف بالأيكولوجيا وبين الحكمة الأيكولوجية، ففي حين أن الأيكولوجيا علم كباقي العلوم الأخرى نجد "**نايس**" في تعريفه له لا يخرج عن تعريف عالم البيولوجيا الألماني "**أرنست هيكل" "Ernst Haeckel"** (1834 - 1919) الذي كان له الفضل في صياغة مصطلح الأيكولوجيا والذي يرجع لسنة 1866م حيث يعرفها على أنها "**العلم الذي يهتم بدراسة التأثير المتبادل بين الكائنات الحية وعلاقتها بالوسط المحيط**"[2].

أما الحكمة الأيكولوجية فهي النظرة الشخصية والمنحى الحياتي الذي ينتهجه الإنسان في معاملاته مع مختلف الكائنات الحية.

وإذا كانت العلوم الإيكولوجية تهدف إلى وصف وملاحظة الظواهر من أجل إدراك الحقائق فإن الحكمة الأيكولوجية أو كما يسميها نايس الإيكوسوفي"**Ecosophy** " تعمل على إدراك مختلف الأخطار التي تكون جراء الإفراط في التدخلات الإيكولوجية. مما يجعلها تهدف لمحاولة إقامة علاقة سلمية مع الطبيعة والكائنات الحية وفي هذا الصدد يقول: "أقصد بالحكمة الأيكولوجية فلسفة للإنسجام والتوازن، ونوع من الحكمة يضع المعايير

[1] :Hess Gérald, Ethique de la nature, 1ére édition, presse universitaire, France, 2013, p 340.

[2]: وجدي خيري نسيم، الأيكولوجيا العميقة عند أرني نايس دراسة في فلفسة البيئة المعاصرة، مجلة كلية الآداب، الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، جامعة الفيوم، مجلد 13 يناير 2021، ص 1485.

وقواعد السلوك والافتراضات، فليست مهمتها شجب التلوث، ونضوب المصادر والزيادة السكانية، لكنها شغلها الشاغل هو إعلان أولوية القيم [1].

من هنا يؤكد "**نايس**" على ضرورة تحفيز مشاعرنا وانفعالاتنا في مواضيع البيئة بإعتبارها المسكن والملجأ الأول للإنسان والكائنات الأخرى وبالتالي تمثل الحكمة الأيكولوجية بالنسبة له وعي قيمي بضرورة العمل على ربط صلتنا بالبيئة.

وعليه فإن إتجاه سير الحكمة البيئية كما يشير إليها نايس، من الذات البشرية مباشرة نحو الطبيعة بكل عناصرها، فالفرد ينطلق من الحدس مباشرة لاستشعار عظمة وقيمة الطبيعة وبهذا "**فإن النظرة الإيكولوجية إلى العالم نقطة بداية لدرب جديد من التأمل، درب ينشأ في عصر الإيكولوجيا الذي يتفتح فيه إدراك كبير بأننا ذوات إيكولوجية في هذا العالم، وأن تحقيق ذواتنا هو مشروع وجودي نحو وضع القيم التي تعبر عن البعد الإيكولوجي الذي أصبحنا فيه**" [2].

وهذه الحكمة هي أساس المشروع الذي تبناه نايس فيما بعد كجوهر للأيكولوجيا العميقة.

ولما كانت المحكمة الأيكولوجية هي السبيل في الخروج من المشكلات البيئية نجده يميز بين تيارين للحكمة الإيكولوجية وهذا بعد البحث الذي قدمه نايس في المؤتمر العالمي للبيئة بمدينة بوخاريست الذي عقد سنة 1972م المعنون بـ: الضحل والعميق حركة الإيكولوجيا بعيدة المدى، أين ابتكر لأول مرة مصطلح الإيكولوجيا العميقة، وأشار إلى الإنقسام الصاعد في الفكر الإيكولوجي بين تيارين: الأيكولوجيا الضحلة "shallow Ecology" التي تهتم بالبحث في الحلول المؤقتة للأزمات والكوارث الطبيعية مركزة اهتمامها على الصحة

[1] :Arne Noers, the ecology of wis dem Bertreby, Counterpoin 2003, P32

[2]: معين رومية، من البيئة إلى الفلسفة، مرجع سبق ذكره، ص 153.

ورفاهية سكان البلدان المتطورة، والأيكولوجيا العميقة Deep Ecology والتي تهتم بصياغة علاقة الإنسان بالطبيعة والكائنات الأخرى[1].

2. حركة الأيكولوجيا العميقة:

إن مفهوم مصطلح الأيكولوجيا العميقة الذي يعود إلى سبعينات القرن الماضي، يرتكز بالأساس على مقارنة ما يسميه بالأيكولوجيا السطحية، وهذه الأخيرة حسبه "**تكافح التلوث واستنزاف المصادر الطبيعية وموضوع إهتمامها المركزي هو الصحة والرخاء والوفرة لسكان البلدان المتطورة**"[2]. وبالتالي فهي تهتم بالإنسان وفقط دون الطبيعة مما يجعلها مرفوضة وغير مقبولة، هذا ما أدى بنايس إلى طرح عوضها حركة الأيكولوجيا العميقة التي تقوم على مبادئ العلاقة الجوهرية والمساواة التي تربط جميع الكائنات، والتحدي بشكل عميق لطريقة حياتنا الإستهلاكية والإنتاجية[3].

فالسمة الجوهرية التي يعزوها نايس لحركة الإيكولوجيا العميقة هي طرح أسئلة شديدة العمق تعكس بعد النظر في رؤيتها ومعالجتها للمشكلات الحالية، إذ أنها تفحص وتمتحن كل قيمنا الأساسية، وأنماط حياتنا. ومكانتنا في الطبيعة وعلاقتنا بالآخرين سواء كانوا بشر أم كائنات حية غير إنسانية[4].

هكذا أراد نايس من خلال الإيكولوجيا العميقة المحافظة على الكمال الأخلاقي للكائنات الحية.

ويقدم نايس، رفقة **جورج سيبسيون "george Sessions"** عدة مبادئ من الأخلاق البيئة العميقة تبتدئ بمايلي وهي عموما تتلخص في ثمان نقاط:

---

[1]: قلامين صباح، الفلسفة الأيكولوجية، نظرة جديدة في فلسفة العلوم الإنسانية وعلاقتها بالبيئة، حوليات جامعة الجزائر 1، العدد 33، الجزء الأول. الجزائر، مارس 2019، ص 15.

[2]: أرني نايس، الأيكولوجيا العميقة ضمن كتاب مدخل إلى الفكر الأيكولوجي، ترجمة معين رومية، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 2007، ص 44.

[3]: مصطفى النشار، مدخل إلى فلسفة البيئة والمذاهب الإيكولوجية المعاصرة ، الدار المصرية اللبنانية، ط1، القاهرة ، 2015، ص 90.

[4]: وجدي خيري نسيم، الأيكولوجيا العميقة عند أرني نايس، مرجع سبق ذكره ، ص 1489.

1. إن خير الكائنات الجمعية الإنسانية وغير الإنسانية وازدهارها على الأرض له قيمة في ذاته وتتعلق هذه القيم بمنفعة العالم غير الإنساني لأغراض إنسانية.
2. وغنى أشكال الحياة وتنوعها يسهم في تحقيق هذه القيم، وهي كذلك قيم في ذاتها.
3. ولا يوجد حق للإنسانية في أن تقلص من الغنى والتنوع إلا أن تشبع حاجتها الحيوية[1].
4. الحد من تدخل الإنسان في المملكة غير الحية لأن الإفراط في التدخل يجعل الموقف يشود بقدر كبير.
5. يتطلب إزدهار الحياة الإنسانية وغير الإنسانية تقليل لأعداد السكان فهو مطلب جوهري لإزدهار الحياة والثقافات.
6. يجب تغيير السياسات التي تؤثر على الإقتصاد والتكنولوجيا والإيديولوجيا.
7. ستناصر الإيديولوجيا الجديدة التقدير لوجود حياة بدلا من مناصرتها للرفاهية المادية.
8. يلتزم كل المؤمنون بالنقاط السابقة التزاما مباشرا أو غير مباشر بالمشاركة في تحقيق التغيرات الضرورية المطلوبة[2].

هذه هي المبادئ الأساسية الثمانية التي وضعها نايس للأيكولوجيا العميقة والتي إستقاها من الفلسفة بالأساس وهي تمثل مبادئ بيئية فلسفية "ecophilosophical".

وترتكز الإيكولوجيا العميقة لنايس على ثلاث أطروحات أساسية وهي:

أ. تحديد الهوية:

لبناء الهوية الخاصة يجب أن نذهب إلى أبعد من عملية الإبطال الذاتي للتماهي مع جميع أشكال الحياة، من خلال عملية تحديد الهوية وتحقيق الذات، تصبح حماية البيئة لكل فرد هي حماية لذاته. يعبر عن ذلك نايس بقوله: "**ترتبط أشكال الحياة إرتباطا وثيقا**

[1]: بيتر سينغر، الأخلاق العملية بقاء الإنسان ونظام البيئة، ترجمة عبد القادر قنيني ، إفريقيا الشرق، ط1، المغرب، 2017 ، ص 346.

[2]: جميلة حنفي، أخلاقيات البيئة تطورها وتياراتها، قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، 21 يونيو 2017، ص 12.

ببعضها البعض، ويتدفق هذا الإرتباط الحميم كنتيجة طبيعية، لا يلزم بذل جهد أخلاقي، ولا نحتاج إلى أخلاق للتنفس"[1].

فعندما نكتشف أن الآخر مكون من مكونات ذاتنا فهذا يعني أننا لا نستطيع الإنفصال عنه أو تدميره إذا أردنا تحقيق ذواتنا.

ب. تحقيق الذات:

تحقيق الذات هو عملية لطريقة العيش، تتم بإكتشاف أن أجزاء الطبيعة هي جزء من ذواتنا وهذا ما يؤذي إلى تحديد الهوية وعليه فإن **"تحقيق الذات هي في أعلى هرم النظرة، يجب أن يكون فعل معالجة الأزمة البيئية فعل بالمعنى الكانطي، إذ ينبغي حماية البيئة من ميلنا الخيري بسعادة وإحترام بسبب الثروة التي تقدمها لنا، هذا البحث عن تحقيق الشخصية هو أمر جيد للجميع، والتوصل إليه يكون من خلال عملية طويلة من النضج "**[2].

ج. النظرة الكلية الميتافيزيقية:

لا يوجد أي تقطعات أنطولوجيا، في مجالات الوجود إذ ينبغي إلغاء كل المقاربات التي تضع تصميم للكيانات مختلفة عن بعضها البعض في العالم.

يتصور هنا نايس نظرية المجال العلائقي لترابط الأشياء، كل كائن مرتبط بنا وبالآخرين ويجب فهمه ضمن مجموعات متعددة من العلاقات بين العقد التي تشكل الأشياء فيما بينها. إن صفاته بالنسبة لنا هي فقط داخل الكل الجشطالت التي نحن جزء[3].

إذن ما نلاحظه على موقف آرني نايس في الإيكولوجيا العميقة والضحلة التي تحمل موقف **"هانس جوناس"** هي لا تحمل قيمة في ذاتها، بل إنها تعبر عن مصالح وحقوق غيرنا

[1]: آرني نايس، علم البيئية والجماعة وأسلوب الحياة، مرجع سبق ذكره، ص 67.

[2]: المرجع نفسه، ص 286.

[3]: بلقصير مصطفى، بن علي محمد، الإيكولوجيا العميقة لأرني نايس رؤية جديدة لعلاقة الإنسان بالطبيعة، مجلة الرواق للدراسات الاجتماعية والإنسانية، المجلد 7، العدد 02، الجزائر. 2021، ص 775.

من البشر أي الذين سيعمرون هذه الأرض من بعدنا، بصرف النظر عن قيمة الأرض والطبيعة، وهذا ما أعاب عليه "**يوناس**"، لكن المتأمل في كل من الإيكولوجيا العميقة التي تهدف إلى حماية الأرض لأجل الأرض في ذاتها من جهة ومن جهة أخرى الأيكولوجيا الجوناسية يجد أن التصور الجوناسي أشمل لأنه ما دامت الطبيعة تحمل قيمة ذاتها، فهذا يعني أن قيمة كل منهما تتحدد مدى علاقته بالآخر، وهذا حسب جوناس ما يقوي الصلة والوفاق بين الإنسان والطبيعة، فالإنسان وجد لتعمير الأرض، وهذه الأخيرة بدورها وجدت لخدمة الإنسان، وحتى إذا كان جوناس قد أغفل القيمة الطبيعية لذاتها، فإنه قد ضمنها في علاقتها بالإنسان الذي يحدد لها هذه القيمة، وإدعاء "نايس" بأن الإيكولوجيا المتوقفة على أحوال البشر وضرورات الحياة داخل الأرض هو إدعاء مقبول إلى حد ما لكنه لا ينفي مدى أهمية وتميز الفكر الجوناسي خاصة وأنه يبدو بدون شك قد نهل منه كثير من المواقف.

ثانيا: الأخلاق البيئية ومستقبل الطبيعة لدى هانس يوناس

يعتبر الفيلسوف الألماني "**هانس يوناس**" (1903.1993) "Hans Jonas" من أهم الفلاسفة المعاصرين، حيث إهتم بالإيتيقا محاولا التأسيس للأخلاق الأيكولوجية بناءً على انتقاده للتكنولوجيا ونزعتها العدمية المدمرة للبيئة، فقد حاول يوناس تجاوز الأخلاق الكلاسيكية من أجل بناء إتيقا جديدة مستثنيا منها المركزية البشرية التي هيمنت على الفلسفات السابقة فكانت من نتائجها تدمير الطبيعة والإنسان على حد سواء لذلك رأى من الضروري إعادة بناء أخلاق جديدة تؤسس من جديد للقيم على أساس ضمان مستقبل الأجيال اللاحقة.

ولم يتوقف يوناس عند النقد فحسب بل تعداه إلى تقديم حلول وبدائل للمشكلات ومختلف الأزمات، مبينا أن تحقيق السعادة لا يمكن ربطه يا لإنسان لوحده بل بالكائنات الأخرى، وهذا ما يبرز قيمة الطبيعة ودورها في الفلسفة الجوناسية خاصة بعدما استشعر الخطر الذي أصبح يهدد الإنسان والطبيعة، لذلك وجدناه يدعونا إلى تحمل مسؤوليتنا الأخلاقية والوجودية تجاه مستقبل الطبيعة والبشر، هكذا حاول يوناس تغيير المسار الأخلاقي من المركزية الإنسانية إلى الإيكومركزية هذه الأخيرة التي جعلت الطبيعة موضوعا

للقيمة والأخلاق "**فيوناس أول من صاغ مذهبا فلسفيا للتعامل مع البيئة بكل أبعادها**"[1] على إعتبار أنه حاول إعادة التوازن للبيئة بناء على رؤية تكاملية لعلاقة الإنسان بالطبيعة وفي هذا الصدد يقول "الأخلاق السابقة عقيمة لأنها لم تأخذ بعين الاعتبار الحالة العامة للإنسانية والمستقبل البعيد للنوع الإنساني في حد ذاته[2].

من هنا حاول يوناس بناء نظريته عن المسؤولية بناء على أخلاق المستقبل معتمدا في ذلك إنتقاده للحضارة التكنولوجية والتي أضحت خطرا تحدق بالإنسانية "**وعود التقنية الحديثة أصبحت تمثل تهديدا وخطرا حقيقيا على البيئة وعلى الإنسان في حد ذاته**"[3].

لذلك نجده في كل مناسبة ينتقد التقنية أشد إنتقاد باعتبارها الخطر الأول الذي يهدد حياة الإنسان والبيئة على حد سواء.

وعليه أصبح الهدف من أخلاق المستقبل لدى يوناس هو : "**أصبح من واجب الإنسان الحفاظ على البيئة سليمة**"[4].

1. إتيقا المسؤولية:

- **معنى المسؤولية:**

تعتبر المسؤولية من أهم المفاهيم المؤسسة للمشروع الإيثيقي الجوناسي، وإذا ما عدنا إلى التفكير الفلسفي نجدها لا تعد غريبة عن فضاء التفكير الأخلاقي والإيتيقي القديم، فأرسطو مثلا كان يتحدث عن المسؤولية، في ربطها بالشخص الذي يحمل مبدأ فعله، إضافة إلى ذلك أشار "**أفلاطون**" إلى مصطلح المسؤولية هو الآخر في مسألة حرية الإختيار، فحسبه كل شخص مسؤول عن إختياره.

وإذا عدنا إلى الموسوعة العالمية فإن فعل Re-spondeo يعني في اللاتينية أن نتكفل بأن نضمن وعدا أو إلتزاما-أما في الألمانية فإن فعل Verantworten والذي يشتق منه الإسم

[1]: مصطفي النشار، مدخل إلى فلسفة البيئة والمذاهب الإيكولوجية المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص 101.

[2]:Hans Jonas, le porincipe responsabilité : une éthique pour la civilisation technique, traduit par Jean Crreisch, coll clamps franse, flamarion, 1995, pp33-34

[3]:Ibid, p13

[4] :Ibid, p29.

torantracting (وهو ما يحيلنا إلى العنوان الأصلي لكتاب جوناس **Dasprinzip Verantwortung** فيتصل بالمعنيين الأخلاقي والقانوني للمسؤولية، فأما المسؤولية القانونية فهي المسؤولية الجزائية والمسؤولية المدنية. وتعني الأولى وضعية الشخص الذي يتحمل القصاص لخرقه للقوانين والثانية إلزام كل شخصا بإصلاح الضرر الذي يمكن أن يتسبب فيه حتى وإن كان بصورة غير مقصودة. وأما د المسؤولية الأخلاقية فلها بعد ذاتي وهي لا تتجزأ أي تتعلق بعلاقة الذات بذاتها أي مسؤولية الأنا تجاه "**الحكم الداخلي**"[1].

هذا بالنسبة لمعناها العام، أما بالنسبة لهانس يوناس فإنه يقصد بها المسؤولية المستقبلية وبعلاقتها بالكائن الحي والطبيعة وفي هذا يقول "**موضوع المسؤولية هو الأذى الذي تعرضت له الوحدة بين الآنا والأخرى آخر أصبح مقابلا لي مع خط قليل من المشاركة، هذه الغيرية هي التي من المفروض أن تكون محل اهتمام مسؤوليتي**"[2].

ويقصد يوناس هنا بالآخر الطبيعة أو البيئة لذلك فهو يدعونا لتحمل مسؤولينا تجاها خاصة بعد التنبيه لمختلف الأخطار التي تحدق بها.

وبالتالي فالمسؤولية الجوناسية أخذت بعدا أنطولوجيا يتجاوز من خلالها البعد العقلاني الكانطي المطلق، إلى مسؤولية مفرغة من كل عقلانية غائبة، ومن كل حركية تاريخية، لتصبح مسؤولية الإنسان اتجاه الطبيعة واتجاه الإنسان ذاته "**بالنسبة إليه فالإنسان كائن مسؤول، وهذا ما يمثل جوهروجوده**"[3].

فالمسؤولية إذن متجذرة في العمق الإنساني وهي أصل وماهية وجوده الذي يتحقق عبر الزمن.

ويوضح لنا "**پول ريكور**" اسم Ricoeur (1913-2005) المسؤولية عند يوناس مؤكدا أنها ترتبط بثلاثة مفاهيم هي القدرات les Capacite و الأضرار les Pommages والمسؤولية La Responsibiliteذلك أنه في غياب السلطة والقوانين، فإن القدرات التقنية هي التي

[1]:بشارة صرجي، الموسوعة الفلسفية العربية ، ج1، إشراف معين زيادة، معهد الإنماء العربي، 1986 ص 745 .

[2] :Hans Jonas, te principe responsabilité, une étrique Pour la Civilisation technologique, traduit de l'allmand sjangreich, les éditions de grel, paris, 1990, p173.

[3] :Ibid, p93.

تسيطر، وما ينتج عن هذا الوضع هو مجموعة من التصرفات اللامسؤولة، والتي تلحق الضرر بالطبيعة بأكملها، ولا يمكن للإنسان أن يتجنب ذلك إلا إذا اهتدى بمبدأ المسؤولية أما إذا حاول الاعتماد على مبدأ التعويض متصورا أنه قادر على تحقيق التوازن فإن ذلك في نظر يوناس مستحيل، إذ يؤكد على ضرورة الشعور بالمسؤولية لتأسيس الأخلاق[1].

وعليه تظهر المسؤولية اليوناسية بتغير جذري في ماهيتها لتصبح مرتبطة بالزمن ومستقبل الإنسان والطبيعة ومصيرهما.

فالشعور بالمسؤولية حسب "**يوناس**" إنما يكون تجاه ما هو هش fragile وهنا يتحدث عن براديغم المولود الجديد (**le noureau-né**) والمسؤولية الوالدية "**résponsabilité parentale**"،فالطفل يملك رغبة في العيش "**le voulair vivré**" ولا يستطيع الحياة إذا ترك وشأنه وبقاؤه رهن بعمل أو فعل واجب "**un devoir faire**" يصدر من الآباء وبالتالي فهناك سلطة سببية أو علية بين الطرفين مما يجعل المسؤولية علاقة غير متبادلة "**non-réciproque**" لأنها تجاه من لم يوجد (الأجيال القادمة أي المستقبل البعيد) وهذا ما قد ينسحب على شعورنا تجاه المحتاجين والفقراء، حيث بإمكاننا أن نقدم لهم يد المساعدة فيغمرنا شعور بالمسؤولية تجاههم. أو تفتقد إلى أدنى شعور بالغيرية أو الآخر l'altrasme فتكون اللامبالاة **l'indifferences** [2].

وهذه المسؤولية في نظر "**يوناس**" لا تماثلية إنها مسؤولية أحادية الجانب حيث أن مسؤولية الوالدين اتجاه أبنائهم لا تؤسس على نوع من التعاقد، أو التبادل ... فنحن في حالة المسؤولية الأبوية نتعامل مع واجب وليست نظير الحق آخر [3].

وهناك أيضا مسؤولية أخرى حددها جوناس وهي مسؤولية رجل الدولة أو السياسة وهي مسؤولية تعاقدية بين الرعية والحاكم. فرجل الدولة مسؤول عن جميع مواطنيه، وبالتالي يرى جوناس أن مسؤولية رجل الدولة تقارب مسؤولية الوالدين، وهي مسؤولية في

[1]:paul Ricoeur, de concept de la Responbilité, essais d'analyse sémantique, Esprit nes, Novembre, 1994,p28.

[2]: آمال علا وشيش، أنطولوجيا أخلاق المسؤولية عند هانس يوناس، مجلة الباحث، العدد 16، الجزائر 2016 ، ص 110.

[3]:خليفة محمودي، إتيقا المسؤولية اتجاه البيئة من منظور ها نرجو ناس، سلسلة الأنوار، المجلد 11 ، العدد 2، ديسمبر 2021 – ص 194.

تصحيح أخطاء الماضي بتعليم جيل جديد وتحمل المسؤولية اتجاه المستقبل بالتخطيط والإشراف. إلا أن مسؤولية رجل الدولة أوسع من المسؤولية الأبوية، حيث أنها أكثر شمولية [1].

ويكمن الفرق بين المسؤولية الأبوية ومسؤولية رجل السياسة في أن الأولى تتعلق بالأفراد الذين تربطنا بهم علاقة قرابة بينما المسؤولية الثانية لا تستبعد أي شخص فهي شاملة لجميع الأفراد، ومن هنا يظهر الطابع العالمي الأخلاق جوناس والتي استمدها من الأخلاق الكونية الكانطية.

2. مقومات ومبادئ المسؤولية الجوناسية:

أ. حقوق الأجيال اللاحقة:

إن أهم مقومات المسؤولية الجوناسية هو حفظ حقوق الأجيال القادمة التي ستكون في أفق الزمان "**فالإنسان محكوم بالمستقبل، وفيه يتحقق كيانه ووجوده وهذا الأخير لا يكون إلا في إطار الزمان من جهة، والوعي بهذه الحقيقة من جهة ثانية ويتحقق بذلك حضوره في التاريخ والزمان، الحاضر والمستقبل**"[2].

ويمكن إرجاع هذه الفكرة إلى التطورات التي مست جميع ميادين ومجالات الحياة، بما فيها الطبيعة هذه الأخيرة التي أصبحت مهددة بالزوال وبالتالي فإذا زالت الطبيعة زالت الإنسانية بالضرورة في مقابل ما يعرف بالإنسان المستقبلي.

ويشير لذلك جوناس في كتابه **mortality and morality**" حينما قال "**أخلاقيات المستقبل تعني الرثاء المعاصر، مع حماية المستقبل وحماية أحفادنا من عواقب أفعالنا في الوقت الحاضر، أصبحت هذه المهمة ضرورية لأن أعمالنا اليوم في شكل التكنولوجيا العالمية لا تهدد المستقبل القريب فحسب، بل وحتى البعيد** "[3].

---

[1]:مرجع سبق ذكره، ص 195 .

[2]:عبد الرحمان بوقاف، الإنسان والمستقبل، مجلة دراسات فلسفية، العدد3. الجزائر، نوفمبر 2014، ص 07.

[3] :Hans Jonas, Mortality and morality,Ja search for the good ofter ausch witz, lawrence Vogel, north Western university press. Evanston Illinois, 1996, p99

وعليه فقد أصبح على عاتقنا مسؤولية حقوق الأجيال القادمة من منطلق دراسة نتائج أفعالنا في الحاضر حتى لا تكون ذات آثار وخيمة و تدميرية على أجيال المستقبل.

لذا فحسب جو ناس فالمسؤولية ليست موجودة من أجل خدمة وحماية الأجيال اللاحقة فحسب، إنما هي قيمة في حد ذاتها، يرتقي الإنسان من خلالها بحياته ليصبح عضوا فعالا داخل مجتمعه، وفعال بالنسبة للذين سيأتون من بعده.

ومن هذا المنطلق فالمستقبل يرتبط بجانبين هما: "**وجود موجودات بشرية في المستقبل، ووجود ثروات مادية وطبيعية تعتمد عليها الأجيال القادمة في حياتها**"[1]. وبالتالي العمل على وقاية وحماية الأجيال القادمة من جهة، ومن جهة أخرى الحفاظ على ثروات ومدخرات الطبيعة، وهذا ما يكفل ضمان الإستمرارية والبقاء.

ب. مبدأ المحيطة والحذر:

يجمع أغلبية الباحثين والكتاب في مجال البيئة على أن مبدأ الحيطة والحذر* يرجع "**لهانس جوناس**" فهو من بين السباقين الذين أكدوا على ضرورة توخي الحذر في التعامل مع إفرازات التطورات البيوتكنولوجية فهو يدعو إلى ضرورة التخوف من هذه التكنولوجيات في مقابل ذلك أخذ الحيطة والحذر من استخداماتها وانعكاساتها على الإنسان ومستقبله، من هذا المنطلق نلمس الأهمية الفائقة التي يحظى بها هذا المبدأ- الحيطة والحذر- باعتباره يمثل مصير لمستقبل الإنسانية والطبيعة. لهذا فقد كان السبيل لحل الأزمة البيئية والتقليل من المخاطر والتهديدات هو مدى إتخاذ الحيطة والوقاية منها قبل وقوعها وليس اعتماد نظرية تسيير المخاطر والبحث عن حلول لها بعد وقوعها.

إذن فلقد تدخل جوناس بمبدأ الحيطة في اختيار علاقة الإنسان بالوحدات الطبيعية الحية من منظور كل تأثيراتها في المكان والزمان وذلك في إطار القيم الأخلاقية، وهذا ما جعل هذه المسألة تتصنف ضمن حقوق وواجبات الإنسان في مواجهة الأخطار التي

---

[1]:مصطفى النشار، مدخل إلى فلسفة البيئة والمذاهب الإيكولوجية المعاصرة، مرجع سبق ذكره، ص 108.

* الحيطة والحذر: هو مصطلح يعبر في جوهره من الرغبة في السيطرة على الإطار والتغلب عليها، ويعكس الحكمة الشعبية التي توصي باتخاذ الحذر في مواقف عدم اليقين بدلا من التحلي بالجرأة الممية فهو بذلك قديم من حيث الفكرة، لكنه في تطبيقاته يتسم بالغموض والإبهام. وبهذا هو يقترب كثيرا من مبدأ الوقاية.

تهدده وتهدد الطبيعة الحية، وبالتالي من شأنه أن يوضح العلاقة بين الإنسان وأفعاله، وبين أفعاله وانعكاساتها على الطبيعة والغير، الحيوي وغير الحيوي[1].

فما تميز مبدأ الحيطة عند "**جوناس**" و يجعله أمرا مرغوبا فيه هو قيامه على الخوف والحذر من الأفعال التي تكون مصيرنا خاصة إذا كانت ذات آثار سلبية، بدلا من الأمل في إمكانية قيام مجتمع وحياة مثالية، وهذا ما يكسبه-الحذر- طابع الإستشراف المستقبلي ويستطرد في هذا المقام قائلا : "**يبدو أن المسؤولية الجديدة قد ولدت من الخطر الأول، حلها هو بالضرورة أخلاقيات الحفظ والوقاية** "[2].

لهذا كان مبدأ الحيطة وسيلة تمكننا من تجنب الأضرار التي لحقت بالعالم الخارجي المحيطة بنا لحمايته وعدم وقوعه في دوامة الدمار، وبذلك يمكن التقليل من حجم الآثار و الأخطار التي قد لحقت بالبيئة من وراء أفعال الإنسان اللاعقلانية: "ذلك لأن الطبيعة اليوم لم تعد قادرة على تحمل اختراعات البشر والقوة التكنولوجية. وهذا ما يبرر مبدأ الحيطة من خلال إستعمال العلامة "قف" تجاه كل الأفعال والتجاوزات التي أحدثها التطور العلمي والتكنولوجي على الطبيعة من انتهاك واستغلال وتوسع لا عقلاني، فلولا الحذر وكبح هذا السياق المطلق في المجال التكنولوجي لا يمكننا في النهاية التنبؤ بالمستقبل ولا حتى التقليل من الأخطار التي ستحدث لا حقا و بالتالي يكون الدمار والتوقف النهائي لكوكب الأرض[3].

3. الميتافيزيقا كإيتيقا للمستقبل:

توالت أسئلة كبيرة وتخوفات رهيبة فيما يخص المستقبل خاصة في ظل التطورات البيوتكنولجية، مما فتح المجال أمام المستشرفين بالمستقبل للتساؤل عن إمكانية تأسيس إيتيقا معاصرة.

إن هذا السؤال يعكس لنا بوضوح الوضع المحرج للمشروع الإيتيقي اليوم في لقائه بالمشاكل والأسئلة الكبرى التي تتضمنها الحضارة التقنو علمية والتي هي بصدد الإمتداد في

---

[1]: مجدي عبد الحافظ، التيارات الفلسفية الفرنسية المعاصرة، مجلة أوراق فلسفية، العدد 33، القاهرة، 2012، ص ص 24-25.

[2] :Hans Jonas, le principe responsabilité, p 139.

[3]:مجموعة مؤلفين، مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرير والتواصل والإعتراف، تحرير علي عبود المحمداوي، اسماعيل مهنانة، دار ابن النديم للنشر والتوزيع، دارالروافد الثقافية ناشرون، ط1، الجزائر-بيروت،2012، ص ص 375-376.

كل العالم. لذلك نجد مثلا أن العقلانية النقدية تجيبنا بالنفي عن ذلك السؤال ما دامت الفلسفة غير قادرة على تقديم حلول واقعية للمشاكل الإيتيقية رغم أنها تستطيع أن توجهنا إلى بعض المناهج والقواعد التي يمكن أن تستخدم لمعالجة تلك المشاكل.

ويعتبر ما أقدم به جوناس من إعادة لتقييم الإيتيقا نموذجا أساسيا خاصة بعد ما لمسناه يدعو لحماية وجود وماهية الإنسان والطبيعة.

ولعل إعادة التقييم تلك ليست غريبة عن تاريخ الإيتيقا التي ظلت بإستمرار تتساءل حول معناها وقيمتها ووجهتها وحدودها، لكن ما يجدر هذا التقييم أكثر هو أنه ينخرط في تقليد أخلاقي وثقافي متعدد يتميز بتراجع العنصر الديني، وغياب التصور الموحد للخير، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على غايته الكائن كمصدر للقيم وكأساس للإلزام وللواجب، وهنا يتراءى لنا البعد الميتافزيقي والأنطولوجي لإنتيقا جوناس.

إذا عدنا إلى كتاب "**جوناس**" فإننا نعثر داخله على بعض التأملات حول طبيعة التقنية المعاصرة والمخاطر التي يمكن أن تترتب عنها، وهو يقدمها بشكل واضح ومقنع، لكن ما هو أكثر وضوحا هو أن "**جوناس**" يؤكد على ضرورة الربط بين الوجود والقيمة.

فيوناس من بين الذين اتخذوا موقفا نقديا ضد جملة التغيرات الجذرية بإقامته مقارنة بين العصور الماضية الناجحة في العيش رغم قسوة البيئة عليها، لكنها استطاعت تفهمها بمساعدة مبحث الميتافزيقا لقوة حضوره في عقول البشرية السابقة عكس التحكم فيها من طرف الإنسان المنفصل عن الميتافزيقا، فكلفه هذا الإنفصال دمارا بيئيا إن فكرة الطبيعة شغلت موقفا مهما في الميتافزيقا القديمة وبخاصة ميتافزيقا أرسطو التي حملت غايات وسعت لتحقيقها، أما في العصر الحديث فقد جردت الطبيعة من أية غاية، كما تم رفض الميتافزيقا في الفكر الوضعي بإعتبارها لغوا لا مدلول واقعي لها، لكن مع يوناس أراد إحياء الميتافزيقا بإعتبارها تطرح أسئلة بوجود الأشياء وجوهر الإنسان ومستقبله، فالميتافزيقا توضح وجود الإنسان[1]. فالمهم عنده ليس الميتافزيقا في جوهرها القديم بل

[1]:وجدي خيري نسيم، الفلسفة وقضايا البيئة (أخلاق المسؤولية هانس يوناس نموذجا)، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2009، ص 243.

الميتافزيقا الجديدة لتقديمها حلولا وفق التطور التكنولوجي ومناقشة مبدأ الخوف من المستقبل والخوف من نتائج أفعالنا العلمية وانعكاساتها على البيئة موضحة أهمية الغاية من الوجود "واضعة في حسابها مكانا لأهمية الكائنات الأخرى وقيمتها بتحرر الأخلاق من قيود المركزية النزعة الإنسانية الضيقة مؤثرا حضور الميتافزيقا على الأخلاق في عصر التقنية فغرض ميتافزيقا يوناس السعادة التي تحققها الحكمة عند أرسطو لأنها ضرورية لا نستطيع التصرف بدونها ويجب أن تملأ الجرأة في الرجوع إليها[1].

إن تلك الميتافزيقا-والتي يمكن أن تنصب لمواجهة العدمية-لا تفي بتأسيس دغمائي لنسق إيتيقي جديد بل تتكفل مع يوناس بإحياء السؤال القديم: لماذا يكون هناك شيء أفضل من اللاشيء؟ ليحوله يوناس إلى سؤال جديد: لماذا على الإنسان أن يوجد ؟

إن الإيتيقا تعرض مسألة الوجود وتجد داخلها نظرية القيم، وإذا كانت فكرة الوجود فكرة أنطولوجية فإن إيتيقا المستقبل لن تجد مبدأها الأول في الإيتيقا كمذهب في الفعل والتصرف، بل في الميتافزيقا كمذهب في الوجود مادام شرط الواجب على النحو الذي صاغه كانط يفترض في حد ذاته وجود الفاعل إن الإيتيقا المستقبلية هي إذن ما يتأسس على الأنطولوجيا التي تنطلق من التأكيد على ضرورة الحفاظ على صورة الإنسان الأصلية ولكنها لا تتوقف فقد عند الإنسان-أو الدازين بعبارة هيدغر-بل تستدعي أيضا تلك الأسطورة الفرضية التي وضعها يوناس والت تعطي من خلالها الإله كل مسؤولية العالم والكائن للإنسان-هكذا أراد يوناس إحياء ميتافزيقا جديدة رافضة للتطور التكنولوجي غير البناء مادام أنه يخرب دون أن يصلح ولأنها أيضا تقوم بتنبيه الإنسان المعاصر نحو المستقبل عن طريق إعادة إحياء الضمير إتجاه البيئة الصماء بطريقة إيتيقية "**يجب الإستعداد لتلبية الميتافزيقا من أجل تأسيس أخلاقيات المستقبل لأننا بحاجة إليها كي نكون قادرين على المسؤولية يعني بالفعل تكون تحت قيادة الواجب لكن القدرة على المسؤولية الأخلاقية كقوة وجودية للإنسان ولتغيير العمل**"[2].

[1]: المرجع نفسه، ص 244.

[2]: Hans Jonas, pour une éthique du futur, Brad, sabine, Camille et Philippe iverned, rivage poche, petit bibliothèque, paris, 2014, p 82.

فنحن لا نستطيع العيش من دون بيئة فهي المأوى الذي يجب الحفاظ عليه بأي مبدأ يحقق لنا هذه الغاية والميتافزيقا أحد المبادئ والمطالب الفلسفية والبيئية.

إن إستعادة الميتافزيقا وإن كانت تكشف خصوصا عن توجه نقدي وغير غريب عن فضاء الفلسفة الألمانية، إلا أنها تحيلنا أساسا ومع يوناس إلى أن هناك قيمة مرتبطة بالجود، وأن العالم غير خارج عن أي إدارة إلاهية، وهنا بالذات نلاحظ جليا التقاطع الموجود بين الفكر اليوناسي والكانطي خاصة فيما يتعلق بعلاقة الميتافزيقي والإيتيقي خاصة عندما يؤكد كانط أنه بدون الميتافزيقا لا معنى للتفكير الأخلاقي، وإذا كانت الميتافزيقا ضرورة فلأنها تستند إلى العقل، وهو ما يعني لدى يوناس أن الحجاج العقلي هو الحجاج الميتافزيقي وعليه يبين لنا يوناس الحاجة للميتافزيقا كإيتيقا للمستقبل خاصة وأنها تحاول أن تقي الإنسان وتحميه من التقنية وتستشرف مستقبله، لتصبح موضوعا لنقاش العلماء والباحثين داخل حيز المعرفة التكنولوجية بالفعل الإيتيقي.

هكذا سعت الفلسفة الإيكولوجية عند يوناس إلى محاولة إعطاء بدائل فلسفية ترجع التوازن للبيئة والطبيعة بناء على التعاون والتقدير والاحترام القائم بين الإنسان والطبيعة، وهذه العلاقة تغيب فيها تماما مسألة الأولوية أو السيادة.

وبهذا كانت أخلاق المسؤولية الجوناسية تعبير صريح عن إتجاه جديد في الفكر الأخلاقي الراهن، حيث من خلالها تغير الإلتزام الأخلاقي في هذا العالم، من إرتباط البشر بعضهم ببعض في إطار العلاقات المبنية على الأسس الأخلاقية إلى إرتباط جديد يربطنا ببيئتنا وكائناتها المتنوعة، فالبشر حسبه لم يبقوا أسيادا على الطبيعة وإنما أعضاء في المحيط الحيوي وبالموازية أيضا التغيير في الأخلاق من دائرة الضمير الخلقي إلى الضمير البيئي والأيكولوجي.

وكخلاصة لما قدم يمكن القول أن "مبدأ المسؤولية " كان نموذجا مثاليا في تعاملنا مع البيئة ومع أنفسنا وتجاه الأجيال المستقبلية، وعليه فمسؤولية يوناس بالرغم من اختلاف أنواعها إلا أنها تهدف لتحقيق غاية مشتركة ومحاولة النهوض بالمستقبل محققة السعادة والخير للمجتمع ككل في إطار بيئة صحية ونظيفة بعيدة كل البعد عن الإستغلال والتذمير.

ثالثا: ميشال سير والعقد الطبيعي

يعد الفيلسوف الفرنسي "**ميشال سير**" Michel serres (1930-2019) من بين أهم الفلاسفة المعاصرين الذين اهتموا بقضايا البيئة حيث تناول القضايا المتعلقة بالمشاكل البيئية، وعلاقة الإنسان بالطبيعة ومستقبل البشرية.

ففي عام 1990 نشر مؤلفه الشهير الموسوم بـ"العقد الطبيعي le Contrat naturel " والذي آثار فيه عدة قضايا فلسفية وعلمية.

فقد لفت "**ميشال سير**" الانتباه إلى لوحة الرسام الإسباني "**فرانسيسكر غويا**" francisco deGaya (1946 - 1928)، وهو يلقب بأبو الفن الحديث لأن معظم لوحاته تعبر عن الإضطرابات السياسية والاجتماعية في عصره-حيث يصور فيها هذا الرسام كفاح عدوين. والأرض تمتصهما، تدور المعركة على الرمال المتحركة بينما يغرق هؤلاء الرجال الذين كانوا مهتمين فقط بمصالحهم، ينتصر البعض على الآخر لكن الرمال المتحركة هي التي تربح المعركة وتكشف قوتها للمقاتلين[1]، وهذا التصوير لعلاقة الإنسان بالبيئة يثير تساؤلات حرجة، على الفلسفة ينبغي عليها أن تكشف عنها من قبيل: "**هل البشر هم الكائنات الوحيدة التي تملك قيمة أصلية في الكون الذي نعرفه أم أن العالم الطبيعي والنباتات والأقاليم الحيوية تمتلك قيمتها الخاصة المستقلة؟ هل على البشر التزامات خلقية نحو البشر الآخر فحسب. أم نحو الحيوانات والنباتات والمنظومات البيئية؟ هل تتفق الحرية الإنسانية مع اختفاء كل شيء بريء وطلق في الطبيعة؟** " [2].

وعلى خطى "**غويا**" يصور لنا "**ميشال سير** " نضال الإنسان المتواصل ضد الطبيعة بسبب مركزية الإنسان ومحاولته السيطرة الدائمة على الطبيعة وتخريبها و تدميرها وهذا ما جعل سير يضع عقدا طبيعيا على غرار العقد الاجتماعي لمحاولة تحسين العلاقة والحد من المخاطر التي تهدد حياة الإنسان مع الإنسان من جهة ومع الطبيعة من جهة أخرى.

---

[1]: بن عودة حبيب العقد الطبيعي، من الحرب إلى التعايش "نحو تصور جديد لأخلاقيات البيئة من منظور ميشال سير، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، المجلد 11، العدد 2، الجزائر 2021، ص 753.

[2]: مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية من حقوق الحيوان إلى الأيكولوجيا الجذرية، ج1، ص 10.

1- مفهوم العقد الطبيعي عند ميشال سير:

إن مسألة البيئة تتطلب تطوير شامل وعلى كل المستويات وخاصة منها الفلسفية والعلمية من أجل إعادة هيكلة العلاقة التي تجمع الإنسان ومكونات البيئة ولن يحصل هذا حسب سير إلا بواسطة العقد الطبيعي وفي هذا يقول "**أقصد بالعقد الطبيعي وبالتحديد الميتافزيقي الإعتراف من طرف كل مجموعة تعيش وتعمل في نفس العالم الذي يشمل الجميع، ليس فقط كل سياسية مرتبطة بعقد اجتماعي ولكن أيضا كل مجموعة سواء كانت عسكرية تجارية، دينية، صناعية مرتبطة بعقد قانوني، إن العقد الطبيعي الميتافزيقي يتجاوز الحدود العادية لمختلف الاختصاصات المحلية وهو أشمل من العقد الاجتماعي الذي تم بهذه الطريقة في العالم إن العقد الطبيعي يؤدي إلى ما يمكن اعتباره وجهة نظر موحدة عالمية**"[1].

فحسب "**سير**" لقد عمل العقد الاجتماعي على إخراج البشرية من حالة الفوضى واللأمن التي كانت تعيشها لذلك لابد من عقد طبيعي يساعدنا على حماية الحياة الطبيعية خاصة بعد الدمار الذي لحق بالطبيعة جراء تجاوزات الإنسان.

ويهدف سير من وراء هذا العقد "**إقامة توازن بين مطالب الإنسان في السيطرة على الطبيعة والاستفادة المعقولة من مواردها**"[2].

ومن خصائص هذا العقد أنه لا يتأسس على قواعد تشريعية أو سياسية أو اجتماعية أو دينية، وإنما يتأسس على غريزة أو عاطفة الحب حيث يعتبر ميشال سير الحب أوكسيجينا للحياة البشرية، ويقول في هذا السياق "**بدون الحب لا يمكن أن توجد علاقات أو تعاون**"[3].

ويقصد "**ميشال سير**" بالحب هنا تلك العاطفة التي تربط الإنسان بأخيه الإنسان من جهة وبالإنسانية جمعاء من جهة ثانية إضافة إلى ذلك العلاقة التي تربط الإنسان

---

[1] :Mid ichel serres, le contrat natural, ditio françois Bourin, paris, 1992, p-p78-79.

[2] :IBid, p58

[3]:محمد بوحجلة، إبتيقا البيئة في الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، مجلة الحوار الثقافي، المجلد 09 ، العدد 1، الجزائر، 2020، ص 17.

بالطبيعة فمن جهة تربط الإنسان علاقة تجاه أرض أجداده ثم تجاه الأرض بصفة عامة وعليه تكون علاقة الحب هي أساس إكتمال العقد الطبيعي عند "**سير**".

فحسب ميشال سير الحب هو أساس هذا العقد، فالإنسان يحب والديه وفي نفس الوقت هو بحب الطبيعة، طبعا هذا ما يزيد الوفاق بين الإنسان والطبيعة وبالتالي يحقق التضامن بينهما.

من هنا يتضح لنا بأن أخلاق البيئة عند ميشال سير ترتكز أساسا على حماية الأرض بكافة عناصرها، ليتحول الإنسان وفق هذا المنظور من سيد للطبيعة حسب التعبير الديكارتي إلى إنسان فعال وعنصر أساسي من عناصر الطبيعة، وبالتالي بدلا من تدميرها وإستعمارها لابد من إحترام مواردها وكافة عناصرها حتى يتحقق التوازن بين الإنسان والكائنات الأخرى التي تعيش في الأرض لذلك فالعودة إلى الطبيعة التي يدافع عنها سير يعني العودة إلى "**عقد حصريا إجتماعي، بإضافة تمرير عقد طبيعي للتكافل والمعاملة بالمثل، بحيث نتجنب في علاقتنا مع الأشياء السيطرة والإمتلاك، إلى الإعجاب المتأمل، والمعاملة بالمثل، التأمل والإحترام**"[1].

رابعا: النسوية الإيكولوجية" ECOLOGIE FEMINISME

تعتبر الفلسفة النسوية* أحد أقطاب الفلسفة الغربية المعاصرة، فقد برزت كحركة فلسفية لتعبر عن واقع المرأة في المجتمعات الغربية بين الماضي والحاضر والمستقبل.

وترتكز النسوية الإيكولوجية على ثلاث إتفاقات أساسية وهي كما يلي:

1. أن ثمة ترابط بين النساء والطبيعة من خلال الهيمنات غير المبررة على النساء وعلى الآخر البشري كما هو الحال بالنسبة لغير البشر.
2. فهم الترابط بين النساء، الآخر والطبيعة أمر مهم بالنسبة للنسوية والمذهب البيئي والفلسفة البيئية عموما.

[1] : Michel serres, le contrat naturel, p 67.

3. المشروع المركزي للنسوية الإيكولوجية يهدف إلى إحلال الممارسات العقلانية والعدالة محل الهيمنة غير المبررة على كل من النساء والآخر والطبيعة[1].

ويمكن أن نفهم ونستخلص من هذه الإتفاقيات أن كل من المرأة والطبيعة تتعرض لنفس الإضطهاد والاستغلال، فما لحقته الطبيعة من تخريب وتدمير وفساد، طال النساء أيضا، وهذا ما يفسر انتفاضة هؤلاء النسوة خاصة ضد فكرة الهيمنة الذكورية وإقصاء المرأة والتقزيم من دورها وأهميتها في بناء وتطوير المجتمع وهذا بالضبط ما يحدث في الطبيعة، جراء المركزية البشرية التي أطاحت بقيمة البيئة الطبيعية ومدى أهمية الحفاظ عليها ورد الاعتبار لقيمتها.

والواقع الحالي يؤكد ويثبت أن الحركة النسوية الإيكولوجية هي بمثابة عودة إلى الأصل، حيث العودة إلى أهمية الإتحاد بين الأنثى والطبيعة بإعتبارهما عرضة للتهميش والإقصاء، وإقامة حركة حديثة تدعو إلى المحافظة والإحترام الذي لابد منه تجاه الطبيعة من جهة، والعمل على حركة تحرر النساء من جهة أخرى.

وهنا تشكلت الحركة النسوية القوية عام 1842م في الولايات المتحدة الأمريكية الداعية إلى حق النساء في الإقتراع مع الحركة النسوية الداعية للحفاظ على البيئة التي تأسست من المنظمات النسوية التابعة لإتحاد النوادي النسوية، وكان ذلك عام 1890م[2].

وقد عولجت هذه القضايا بشكل واسع في مجال البيوطيقا، حيث نجد من أبرز الأعمال التي ظهرت في هذا الشأن ما قامت به أبرز ممثلات هذا التيار "**سوزان شيروين** " "**Susan Sherwin**"التي قامت بمحاكمة بنية السلطة الذكورية، ونددت باستغلال النساء

---

*: النسوية"féminisme" هي عبارة عن مجموعة من النظريات الإجتماعية والحركات السياسية والفلسفات الأخلاقية التي تحركها واقع متعلقة بقضايا المرأة ويتفق النسويون والنسويات على أن الهدف النهائي لهذه الحركة هو محاولة القضاء على أشكال القهر المتصل بالنوع الجنسي ليسمح المجتمع للجميع نساء-رجال بالنمو والمشاركة في المجتمع بكل حرية وتنصب قبل إهتماماتهم على قضايا عدم المساواة السياسية والاجتماعية والاقتصادية بين النساء والرجال.

[1]:مصطفى النشار، مدخل إلى فلسفة البيئة والمذاهب الإيكولوجية المعاصرة، مرجع سبق ذكره، ص 116.

[2]: مصطفى النشار، مدخل إلى فلسفة البيئة والمذاهب الإيكولوجية المعاصرة، مرجع سبق ذكره، ص 118.

كفئة كما يتجلى ذلك مثلا في إطار تقنيات الإنجاب الحديثة والطب العقلي والهيمنة التي بسطها الطب المعاصر على جسم المرأة[1].

وبالتالي فقد تخلصت المرأة نوعاما من القمع وكل أساليب الإستغلال الذي كان معمولا به في القديم كالحرية ومنعها من العمل ... لكن التجاوز والإنتهاك الذي لحق بالمرأة على مستوى جسدها هو ما ركزت عليه الحركة النسوية.

و في نفس الإطار قامت الفيلسوفة المتخصصة في ميدان التربية "نيل نودينج Nel " " Noddings بصياغة ما أسمته "**أخلاقيات الإهتمام بالغير Ethique du Caring** " وهي أخلاقيات تم توظيفها بشكل واسع في مجال التمريض والعناية الصحية لكن بمعنى جديد من معاني البيوطيقا.

أما في إيطاليا فقد سعى التيار النسوي إلى استبدال الزوج الكلاسيكي روح/جسم بزوج يعتبره أكثر ملائمة للتطور العلمي والتقني الراهن هو جسم/موضوع[2]. فالتسوية الإيكولوجية كانت إمتدادا بعيدا للأخلاق البيئية، فهي تشبه كثيرا ما ذهب إليه "**جوناس**" في ضرورة المحافظة على البيئة الطبيعية والحفاظ على حقوق الأجيال اللاحقة في حين أنها قد وسعت في الطرح الجوناسي إلى الإيكولوجيا النسوية التي تشمل جل القضايا والمجالات الراهنة والتي أبرزها الحفاظ على كرامة المرأة والحد من السيطرة والاستغلال وقمع حقوقها. تماما كما هو الحال بالنسبة لكرامة الآخر البشري وغير البشري والطبيعة بوجه عام. فالإنتهاك المشترك ما بين الآخر والطبيعة هو ما دفع بالإيكولوجيين إلى العمل والتطوير من المبادئ والأخلاقيات لجعلها أكثر فعالية مع الواقع المعاصر.

أما بالنسبة لعلاقة الإيكولوجيا العميقة بالإيكولوجيا النسوية تكمن في أن كلاهما تجاوزا التصور الجوناسي لرد الإعتبار للتنوع الحي، أي أنها ايكولوجيا جذرية تعمل معنى الشمولية في في المحافظة على الطبيعة في ذاتها.

[1]: عمر بوفتاس، البيوإيتيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا مرجع سبق ذكره ، ص 121.

[2]: المرجع السابق، والصفحة نفسها.

لكن ما الفائدة من المحافظة على الطبيعة في ذاتها إن لم تكن على علاقة وفاق مع الإنسان؟ وإلى أي مدى يمكن تقدير قيمتها بمعزل عن الإنسان، ونفس الإتجاه ذهبت إليه الإيكولوجيا النسوية التي تجاوزت الطرح الجوناسي إلى قيمة المرأة على اعتبار أنها تعاني نفس الإضطهاد الذي تعرضت له الطبيعة، لكن هذا الاعتبار ليس نابعا من الوعي والشعور بضرورة الحفاظ على الطبيعة وليست نابعة من المسؤولية الأخلاقية كما نادى بها جوناس، إنما رد الإعتبار للطبيعة كان نتيجة العلاقة بين الإنسان والطبيعة في تعرضهما لنفس الأزمة والإستغلال.

خلاصة الفصل الرابع:

إستنادا إلى ما تقدم ذكره يمكن استخلاص النقاط التالية:

- عرف العالم منذ العصر الحديث تطورا رهيبا في النزعة العلمية والتطور التقني والتكنولوجي، حيث إستغل ذلك في محاولة فرض سيطرته التي طالما رغب فيها خاصة على البيئة، مما دفع بالفلاسفة والمفكرين ورجال البيئة لمناقشة الراهن الصعب مع محاولة التصدي للزحف التكنولوجي غير المبالي بالبيئة ولا بالمستقبل.
- هذا ما دعى لاستحداث ما يعرف بأخلاقيات البيئة والتي تندرج ضمن الأخلاقيات التطبيقية والهدف الأول منها هو حماية البيئة وأخلقية لتعامل معها.
- إن حماية البيئة تجلت في عديد المشاريع الفكرية والفلسفية ضمن ما يعرف بأخلاق الأرض وكذلك الإيكولوجيا العميقة بالإضافة لما قدمه عديد الفلاسفة المعاصرين على غرار "أرني نايس" "وهانس يوناس" و"ميشال سير" وقد إتفقت كل هذه المشاريع على نقد مركزية الإنسان والعودة إلى المركزية البيئية والإيكولوجية.
- من أجل حماية البيئة من التلوث والحفاظ على الأوساط المعيشية صدرت عدة إتفاقيات ومعاهدات لحمايتها. وهو الأمر الذي دعى إلى تظافر الجهود لكل أطياف المجتمع حتى نضمن لأبنائنا بيئة سليمة وصحية.

وبناءا على ذلك يمكن القول أن الأخلاقيات التطبيقية في حقل البيئة تمثل خطوة أساسية في إعادة بناء عقل بيئي جديد يتجاوز ثنائية الإنسان الطبيعية ليؤسس علاقة تشاركية قائمة على الإحترام والمسؤولية والرعاية، وهذا التحول الفلسفي الذي يمزج بين النقد والإلتزام هو ما يمنح مشروع الأخلاق البيئية قوته المعرفية وقدرته على توجيه السياسات والخيارات الاجتماعية نحو مستقبل يستعيد معنى الإنتماء إلى العالم الطبيعي.

وهكذا تصبح الفلسفة من خلال الأخلاقيات التطبيقية أداة لإعادة التفكير في الوجود الإنساني ذاته وفي موقعه داخل الكون بما يعيد للتجربة الإنسانية بعدها الكوني ويمنح البيئة ما تستحقه من قيمة وإعتبار.

الفصل الخامس

الأخلاقيات التطبيقية في حقل الإعلام والاتصال

خطة الفصل الخامس

تمهيد.

المبحث الأول: المدخل المفاهيمي لأخلاقيات الإعلام والاتصال

أولا: مفهوم الإتصال

ثانيا: مفهوم الإعلام

ثالثا: تعريف أخلاقيات الإعلام والاتصال

المبحث الثاني: تطور الإعلام والاتصال

أولا: تطور تكنولوجيا الإعلام والاتصال

ثانيا: من الإعلام التقليدي إلى الإعلام الرقمي

ثالثا: من المجتمع الصناعي إلى مجتمع المعلومات والمعرفة

المبحث الثالث: من التنظير الفلسفي إلى التنظير الرقمي

أولا: النظريات المعيارية في الإعلام والاتصال

ثانيا: النظرية الائتمانية لطه عبد الرحمن

المبحث الرابع: التحول الرقمي والإشكاليات الأخلاقية في الإعلام والاتصال

أولا: الفجوة الرقمية

ثانيا: انعكاسات التكنولوجيا الرقمية على المنظومة الأخلاقية

ثالثا: المسائل الأخلاقية الإعلامية

خلاصة

تمهيد:

في ظل التغييرات والتحولات الجذرية التي يشهدها المجال الإعلامي المعاصر، وزيادة التفاعل والتداخل بين الإعلام التقليدي والإعلام الرقمي، تبرز الحاجة إلى إعادة النظر في القيم الأخلاقية التي تسعى لتنظيم الممارسات في مجال الإعلام والاتصال.

فبفعل التطورات الرقمية ظهرت قضايا في الإعلام لا تقتصر على مجرد نقل الوقائع بل تعدته إلى التأثير في الرأي العام، مما جعل المؤسسات الإعلامية تحمل مسؤولية أخلاقية تجاه ما تعرضه ولذلك حاولت أخلاقيات الإعلام والاتصال بناء مصداقية الوسيلة الإعلامية وكسب ثقة الجمهور المتابع لها وخدمة المجتمع.

وعليه خصصنا هذا الفصل من أجل الحديث عن الأخلاقيات التطبيقية بوصفها إطارا مرجعيا يربط بين المبادئ الأخلاقية والسياقات العملية في العمل الإعلامي والإشكاليات التي تفرزها على الساحة الإعلامية؟ والكشف عن التحديات التي تواجهها هذه الأخلاقيات خاصة في ظل التطورات التكنولوجية المتسارعة؟ كما سنحاول تقديم قراءة نقدية للواقع الإعلامي المعاصر من منظور أخلاقي؟

المبحث الأول: المدخل المفاهيمي لأخلاقيات الإعلام والاتصال

يعد الإعلام والاتصال من الركائز الأساسية في بناء المجتمعات الحديثة، لما لهما من دور بالغ في تشكيل الرأي العام ونقل المعرفة وتوجيه السلوك الفردي والجماعي، ومع هذا التأثير الكبير لمحاولة فهم أخلاقيات الإعلام والاتصال وجب التطرق إلى جملة من المفاهيم الأساسية التي تشكل القاعدة النظرية لهذا المبحث وعلى رأسها: الإتصال، الإعلام، أخلاقيات الإعلام والاتصال...

أولا: مفهوم الإتصال "COMMUNICATION"

أ. لغة:

جاء في المعجم الوسيط: "**إتصل فلان: دعا دعوى الجاهلية وهو أن يقول: يالفلان، و اتصل إلى بني فلان: انتمى و انتسب إليهم، و اتصل الشيء بالشيء: وصله به**"[1].

وعليه يكون الإتصال هو الوصل والربط والجمع ومنه التواصل.

وهو مشتق من الفعل الثلاثي "وصل" والمضارع منه يصل ويقال وصل إلى الشيء وصولا أي بلغه وإنتهى إليه[2].

أما في اللغة الإنجليزية كلمة "**Communication**" مشتقة من الأصل اللاتيني "**Communis**" ومعناها عام أو مألوف أو شائع، وتعني الكلمة المعلومة المرسلة، الرسالة الشفوية أو الكتابية شبكة للطرق وشبكة الإتصالات كما تعني تبادل الأفكار والمعلومات عن طريق الكلام أو الكتابة أو الرموز[3].

فالإتصال إذن يمكننا من تبادل المعلومات والأفكار ومختلف الآراء مع الآخرين، لذلك يحدث الإتصال عندما يقوم الشخص بإرسال أو إستقبال رسالة سواء تضمنت معلومة أو فكرة أو حتى مشاعر مع الآخرين، وهذا الأمر لا يشمل اللغة المنطوقة وفقط أو المكتوبة فحسب ولكنه يشمل أيضا لغة الجسد وأسلوب الشخص في طريقة تعبيره للآخرين.

---

[1]: مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مرجع سبق ذكره، ص 1037.

[2]: فاطمة حسين عواد، الإعلام الفضائي، دار أسامة للنشر والتوزيع، ط1، عمان، الأردن، 2010، ص 14.

[3]: ربحي مصطفى عليان، وسائل الإتصال وتكنولوجيا التعليم، دار الصفا للنشر والتوزيع، ط1، عمان، الأردن، 1999، ص 24.

ب. إصطلاحا:

لقد تعددت التعاريف لمفهوم الإتصال من قبل الباحثين والمتخصصين في مجال الإعلام والإتصال، وهذا يعكس أهميته ودوره في الحياة الإنسانية ومن بين هذه التعريفات الآتي:

- هو: "**العملية التي تنقل بها الرسالة من مصدر معين إلى مستقبل واحد أو أكثر وسائل أخرى بغرض الإقناع أو التأثير على السلوك**"[1]. ومعنى ذلك أنه العملية التي من خلالها يتفاعل الأفراد والجماعات مع بعضهم البعض ويتشاركون المعارف والأفكار والخبرات، مما يؤثر في سلوكهم وعلاقاتهم.
- ويعرفه كارل هافلاند: "**بأنه العملية التي ينقل بمقتضاها الفرد القائم بالإتصال منبهات، عادة رموز لغوية لكي يعدل سلوك الأفراد الآخرين (مستقبلي الرسالة) أي أن القائم بالإتصال ينقل عمدا منبهات لإحداث التأثير**"[2].

وبالتالي يمثل الإتصال ذلك التفاعل الذي يتم عن طريق الرموز والألفاظ والإيماءات والأفكار بين مختلف الأفراد والجماعات داخل المجتمع الواحد.

ويمكن القول بأن الإتصال يشير إلى العملية أو الطريقة التي تنتقل بها الأفكار أو المعلومات بين الناس داخل نسق اجتماعي معين يختلف من حيث الحجم، ومن حيث العلاقات المتضمنة فيه، بمعنى أن يكون هذا النسق الاجتماعي مجرد علاقة ثنائية نمطية بين شخصين أو جماعة صغيرة، أو مجتمع محلي أو مجتمع قومي أو حتى المجتمع الإنساني ككل[3].

ولذلك يعد الإتصال هو الوسيلة الأكثر فعالية للتواصل مع الآخرين سواء كان على المستوى الشخصي أو الجماعي، بمعنى آخر هو العملية الاجتماعية التي يتم بمقتضاها تبادل المعلومات والآراء والأفكار في الرموز الدالة بين الأفراد أو الجماعات داخل المجتمع وبين الثقافات المختلفة لتحقيق أهداف معينة.

---

[1]: المرجع السابق، ص 25.

[2]: أمل سعد متولي، مبادئ الإتصال بالجماهير ونظرياته ، دار ومكتبة الإسراء للنشر والتوزيع، ط1، مصر، 2007، ص 30.

[3]: حسن عمار مكاوي وليلى حسين السيد، الإتصال ونظرياته المعاصرة ، الدار المصرية اللبنانية، ط2 مصر، 2002، ص ص 24-25.

ثانيا: مفهوم الإعلام "MÉDIA"

- **لغة:**

كلمة الإعلام مشتقة من الفعل علم أي خبر، وتقول العرب إستعلمه الخبر، اعلمه إياه، يعني صار يعرف الخبر بعد أن طلب معرفته، فلغويا يكون معنى الإعلام نقل الخبر، وهو الذي يطلقه العلماء عن عملية الإعلام، ويقابل نقل الخبر في المفهوم الفرنسي والإنجليزي كلمة "information" وبالتالي كلمة الإعلام مشتقة من العلم والتي تعني نقل الخبر[1].

وعليه يكون الإعلام مرتبط بالأنباء والأخبار.

- **إصطلاحا:**

نظرا لإتساع مفهوم الإعلام لا يوجد تعريف محدد له فهو يتداخل في الكثير من مجالات النشاط الإنساني وعليه فقد كانت له تعريفات متفاوتة من بينها: الإعلام هو تزويد الناس بالأخبار الصحيحة والمعلومات السليمة والحقائق الثابتة[2].

وبالتالي فهو نشر للأخبار والحقائق والمعلومات لكافة أفراد المجتمع.

كما يمكن تعريفه أيضا على أنه: "**نشر الوقائع والآراء في صيغة مناسبة بواسطة ألفاظ وأصوات صوروبصفة عامة بواسطة جميع العلامات التي يفهمها الجمهور**"[3].

ويمكن أن نفهم من خلال هذا التعريف أن الإعلام يحتوي على عاملين أساسيين:

أ. **الصيغة:**

وهي ترتبط بنوعية الأداة أو الوسيلة المستخدمة وذلك حسب توجيه الحاسة (سمع، بصر، لمس، ...).

---

[1]: زهير إحدادن، مدخل لعلوم الإعلام والإتصال، ديوان المطبوعات الجامعية والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1991، ص 13.

[2]: عاطف عدلي العيد، الإتصال والرأي العام، الأسس النظرية والإسهامات العربية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1993، ص 15.

[3]: المرجع نفسه، ص 15.

ب. شيوع الخبر:

بمعنى إنتشاره لدى الجمهور وجعله معروفا.

وبالتالي يطلق على أي وسيلة أو تقنية أو مؤسسة، تعمل على نشر الأخبار ونقل المعلومات إلى الجمهور.

أما الإعلام بمفهومه الواسع هو عملية جمع المعلومات وتبادلها ونشرها وإستخدام العلم الحديث في عملية الجمع والتصنيف والإخراج والتكنولوجيا المتقدمة في عملية الإيصال للجمهور المقصود وإستقبالها بإتباع الأسلوب المناسب نفسيا واجتماعيا لعرض ومحاولة إقناع الجمهور المخاطب بها، وذلك ضمن إطار ديمقراطي يؤمن بالمشاركة ويحدد أولويات العمل بناء على واقع المجتمع وإحتياجاته المستقبلية[1].

من خلال هذا التعريف يظهر لنا أهمية الوسائل الحديثة في نشر المعلومات وسرعة إكتسابها مما يجعلها متاحة للجمهور في أقل وقت ممكن بما يتوافق مع المجتمع وتطلعاته، مما يسهم في تنوير الرأي العام وخلق درجة من المعرفة والوعي والإدراك.

وبالتالي يمكن الوصول إلى أن الإعلام يتعلق بالوسائل الحديثة، وهو مختلف تمام الإختلاف عن الإتصال في شيوع الخبر، بمعنى أن إنتشار وشيوع الأخبار ليس شرطا ضروريا في حدوث العملية الإتصالية.

بالإضافة إلى ذلك الإعلام ظاهرة تكنولوجية بحتة فهو صناعة، بينما الإتصال ظاهرة اجتماعية بإعتباره يقوم على التفاعل والتبادل، ولهذا الإعلام يأخذ طابعا واحدا دون حدوث تبادل أي أن المرسل يقوم بإرسال رسالته للمتلقي دون تفاعل أو تبادل، وبالتالي فالإعلام يقتصر على نقل المعلومة من المصدر إلى المتلقي، مما دفع بوسائل الإعلام إلى تطوير أساليب الربط بين المرسل والمتلقي وحتى لا تكون هناك فجوة بينهما.

ثالثا: تعريف أخلاقيات الإعلام والإتصال "MÉDIA ETHICS"

[1]: عبد العزيز خالد الشريف، أخلاقيات الإعلام، دار يافا العلمية للنشر والتوزيع، ط1، عمان، 2014، ص 91.

تمثل أخلاقيات الإعلام والإتصال أحد مجالات الأخلاق التطبيقية، حيث أن التطور التكنولوجي والرقمي لوسائل الإعلام والإتصال كان دافعا أساسيا للحديث عنها.

وإذا أردنا ضبط مفهومها فإننا نجد العديد من التعريفات التي تناولتها ومن بين ما تعنيه:

- أخلاقيات الإعلام والإتصال: هي مجموعة من المبادئ والمعايير التي يقوم الإنسان بتطبيقها بشكل إختياري لإتخاذ قراراته حول ما يقوم به من أفعال وهذه المبادئ هي التي تحدد صحة الفعل الإنساني[1].

يمكن القول بأن أخلاقيات الإعلام تعمل على بناء مصداقية الوسيلة الإعلامية، مما تكسب ثقة الناس وخدمتهم

- ويعرفها الدكتور عزي عبد الرحمان بقوله: الأخلاقيات الإعلامية إرتبطت بالإعلام الغربي بفعل التجاوزات التي صاحبت الأداء الإعلامي الذي كان يتحرك في سياق النظرة الليبيرالية "**النظرية**" بالقليل من الضوابط التوجيهية، وظهرت أول وثيقة في هذا الشأن والمعروفة بركائز الصحافة (canons of jornalism) في أمريكا في العشرينات من القرن العشرين[2].

من خلال هذا التعريف يظهر لنا بأن الأخلاقيات في مجال الإعلام والإتصال كانت نتيجة حتمية لتلك التجاوزات التي وقعت في الإعلام الغربي، وعليه عمدت معظم دول العالم لوضع دساتير أخلاقية ومواثيق شرف خاصة بمهنة الإعلام والإتصال وذلك من أجل خدمة المجتمع وتقديم المعلومة دون تزييف والحرص على خصوصية الأفراد.

ولو أخذنا تعريف أخلاقيات الإعلام كما ورد في قاموس أكسفورد الجديد، فسنجد أنه يتحدث عن مبادئ ومفاهيم اجتماعية يصل عددها إلى 17 أو أكثر تتصل بمفاهيم النزاهة والموضوعية والخصوصية ومحاربة السرقات الأدبية ومحاربة الفحش والقذف

[1]: حسن محمد نصر، قوانين وأخلاقيات العمل الإعلامي، دار الكتاب الجامعي، الإمارات العربية المتحدة، العين، 2010، ص ص 270-271.

[2]: عزي عبد الرحمن، حفريات في الفكر الإعلامي القيمي مالك بن نبي، النورسي، الورثيلاني، صن تسو ، الدار المتوسطية للنشر، ط1، تونس، 2011، ص ص 60-61.

والتشهير...وعلاقة وسائل الإعلام بالجهات السياسية وقضايا التنظيم الذاتي للعاملين في المهنة[1].

كل هذه المبادئ والمعايير هي من يكون ويؤسس أخلاقيات الإعلام والإتصال.

ويمكن الإشارة هنا إلى أن الباحثين والمختصين في هذا المجال يميزون بين أخلاق الإتصال "communication ethics" وأخلاق وسائل الإعلام "media ethics" من حيث إهتمامات كل واحدة منهما: فالأولى تركز على أبجديات الإتصال بين الناس أي بمعنى تطبيق التفكير الأخلاقي في مواقف الإتصال البشري، بينما الثانية وهي المقصودة فهي تهتم بالمناهج الفلسفية والنفسية لدراسة العاملين في مجال الإعلام والإتصال.

وكخلاصة يمكن القول بأن أي مجال من الأخلاقيات يشكل بحوث للإعلام والإتصال ومختلف الآفات الأخلاقية مثل المسائل المتعلقة بالضرر والخصوصية... [2].

وهكذا تكون الأخلاقيات الإعلامية هي المسؤولية الملقاة داخل حقل الإعلام، حيث توجه السلوكات الإعلامية مع مراعاة القيم الإنسانية والاجتماعية.

ويمكن تعريفها أيضا على أنها مجموعة القواعد المهنية أو الأخلاقية المتضمنة في مواثيق شرف مهنية يفترض أن يلتزم بها الإعلاميون في ممارستهم[3].

وعليه وجب على الإعلامي أو الصحفي الإلتزام بالقواعد الأساسية للعمل الإعلامي وذلك من أجل تحقيق الصالح العام مع إحترام القانون وحقوق الحياة الخاصة وحرمتها.

ومنه يمكن القول بأن الأخلاق الإعلامية هي مجموعة قيم ومبادئ خلقية وسلوكية يلتزم بها الصحفي أثناء ممارسة عمله وكذلك تلتزم بها المؤسسة الإعلامية، وقد باتت هذه

[1]: صالح مشارقة وآخرون، أخلاقيات الإعلام، ط1، مركز تطوير الإعلام، الأردن، 2017، ص ص 9-10.

[2]: محمد جعفر، أخلاقيات الإعلام: قراءة معرفية، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، العدد 1، المجلد 13، الجزائر، 2023، ص 853.

[3]: بدر الدين بلمولاي، الأخلاق الإعلامية وكيفية تعزيزها، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 02، الجزائر، 2021، ص 101.

المبادئ متجسدة في تشريعات إعلامية أو مواثيق شرف مكتوبة أقرها إتحاد الصحفيين أو مؤسسات إعلامية أو هيئات نقابية[1].

ومما سبق يمكن القول بأن أخلاقيات الإعلام والإتصال هي مجمل المعايير والقيم السلوكية التي تنظم الحياة الإعلامية، فهي تعمل على تأطيرها من جميع الجوانب الحياتية وذلك من أجل أخلقة العمل الإعلامي وفق معايير ومبادئ العرف والمجتمع، وهذا يضمن نجاح الصحفيين والإعلاميين في عملهم.

[1]: جورج صدقة، الأخلاق الإعلامية بين المبادئ والواقع، مؤسسة مهارات، بيروت، 2009، ص ص 13-14.

المبحث الثاني: تطور الإعلام والإتصال

شهد الإعلام تطورا كبيرا عبر العصور، حيث بدأ بوسائل بسيطة لنقل المعلومات مثل الرسائل الشفوية والرموز، ثم تطور مع إختراع الكتابة والطباعة، مما مكن من توثيق الأخبار وتبادلها بشكل أوسع ومع التقدم التكنولوجي، ظهرت وسائل الإعلام التقليدية مثل الصحف الراديو، والتلفاز التي لعبت دورا مهما في تشكيل الرأي العام ونشر المعرفة، وفي العصر الحديث، أدت الثورة الرقمية إلى ظهور الإعلام الإلكتروني ومنصات التواصل الاجتماعي، مما غير جذريا طريقة إنتاج وإستهلاك المعلومات، وجعل الإعلام أكثر تفاعلية وسرعة وإنتشارا.

أولا: تطور تكنولوجيا الإعلام والإتصال

إن الصورة التي وصلت إلها تكنولوجيا الإعلام والإتصال اليوم إنما هي نتيجة تراكمات وتطورات قام بها مختصون في هذا المجال، إضافة إلى تمويل الدول المتطورة، حيث عملت على إنشاء مؤسسات عملاقة ومخابر بحث لتطويرها إلى ما هي عليها في صورتها المعاصرة.

وتاريخيا، فإن أدبيات الأخلاقيات الإعلامية إرتبطت بالإعلام الغربي حيث ظهر الحديث عن أخلاقيات الإعلام نتيجة تلك التجاوزات اللاأخلاقية والتي صاحبت العمل الإعلامي.

وقد ظهرت أول وثيقة في هذا الشأن والمعروفة بركائز الصحافة " canons of journalism" في أمريكا في العشرينات من القرن العشرين[1].

وتشير التوثيقات في مجال الإعلام والإتصال أن تطور تكنولوجيا الإعلام والإتصال خلال مرحلة السبعينات كانت مركزة على توسيع دائرتها على الصعيد العالمي وذلك بتطوير البث المباشر وما شهده العالم من تطور مختلف التقنيات (أقسام صناعية، هاتف، تلفزيون...)

أما في الثمانيات فقد إتجهت لتطوير الصحافة وإستخدامها من أجل التنوير العام.

[1]: عزي عبد الرحمن، حفريات في الفكر الإعلامي القيمي، مرجع سبق ذكره، ص ص 60-61.

أما في التسعينات فقد توجهت المسيرة التكنولوجية لتكنولوجيا الإعلام والإتصال الحديثة قد "**مست تزامنا ثلاثة مجالات مختلفة أو المجال نقل وتعديل الإعلام وذلك بواسطة تنامي إمكانيات النقل والبث المرتبطة بالرقمنة وبعدها مجال إلتقاط وتشكل وتقدم الإعلام: شاشة التلفاز، وبعده جهاز الإعلام المصغر المنزلي، الذي أصبح الوسيلة المفضلة لنشر المعلومات المرسلة، وأخيرا مجال تخزين ومعالجة الإعلام، وفي هذا المجال فإن التطور المرتبط برقمنة الصورة تبع تقدم تقنيات الإعلام الآلي والبث عن بعد**"[1].

طبعا هذا ما أدى إلى التشابك الكبير بين وسائل الإعلام خاصة فيما يعرف بالمزج بين عدة وسائل إتصالية "**ومن أمثلتها مزج التلفزيون مع الحاسبات الإلكترونية، أو مزج الأقمار الصناعية بأنظمة الإرسال التلفزيوني أنظمة البث المباشر**"[2].

ومن هذا المنطلق يمكن تقسيم المراحل التي مرت بها تكنولوجيا الإعلام والإتصال عبر العصور والأزمنة إلى عدة مراحل:

1. المرحلة الأولى: المرحلة الشفاهية

وفي هذه المرحلة تعتبر اللغة هي الوسيلة الأساسية للإتصال الإنساني، حيث أنه عن طريق اللغة أمكن تسجيل الجزء الأعظم من الثرات الإنساني ونقل الخبرات إلى الحاضر، حيث عمر الإنسان الثقافي هو عمر البشرية ومن خلال قدرة الإنسان على نقل ثقافة عبر الزمان والمكان وعن طريق إستخدام النسق اللغوي بإعتبار أن إستخدام الألفاظ والكلمات تعد وسيلة هامة لنقل المعرفة والمعلومات وتحويلها إلى خبرات مشتركة لها دلالتها ومعانيها[3].

2. المرحلة الثانية: المرحلة الكتابية

[1] :Francis Balle et Gérard Eymery, pas nouveaux medias collection que sais je ? Presses universitaires 4ème édition, paris, 1996, p29.

[2]: محمد فتحي عبد الهادي، مقدمة في علم المعلومات، مكتبة غريب، القاهرة، 1984، ص 15.

[3]: منال طلعت محمود، مدخل إلى علم الإتصال، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 2002، ص 32.

وفيها يمكن الإنسان من التعرف على اللغة المكتوبة، التي عن طريقها دون إختراعات وإبتكارات البشرية.

كما أن حاجة الشعوب لتدوين معاملاتهم التجارية تطلب منهم الكتابة، فمثلا إستخدام الألواح الطينية في بلاد الرافدين والبردي في مصر، والجلود في أواسط آسيا واليونان...[1].

3. المرحلة الثالثة: المرحلة الطباعية

إقترنت هذه المرحلة بظهور الطباعة في منتصف القرن الخامس عشر ويتفق معظم المؤرخين على أن يوحنا جوتنبيرج هو أول من إخترع الطباعة بالحروف المعدنية المنفصلة حوالي 1436م[2].

4. المرحلة الرابعة: المرحلة الإلكترونية

وهذه المرحلة بدأت في منتصف القرن التاسع عشر وإستمرت حتى أوائل التسعينات من القرن العشرين، حيث تميزت بالإكتشافات السلكية واللاسلكية ويطلق عليها الثورة الإتصالية، وقد شهدت تسارعا كبير في وسائل الإتصال منها التلغراف-التليفون-الفوتوغراف، الراديو...[3].

طبعا كل هذه التطورات ساهمت في ظهور مجتمع المعلومات والذي تمكن فيه الفرد من الوصول إلى بنوك المعلومات في أي مكان في العالم، بالإضافة إلى ذلك تسهيل الإتصال مع الآخرين.

5. المرحلة الخامسة: المرحلة التفاعلية

[1]: قواسم بن عيسى، إستخدام البرلمانيين الجزائريين لتكنولجيا المعلومات والإتصال في صنع قراراتهم السياسية وتحقيق الحكم الراشد، أطروحة مقدمة لنسل شهادة الدكتوراه، قسم علوم الإعلام والإتصال، جامعة الجزائر3، 2013، ص 44.

[2]: ماهر عودة الشمايلة وآخرون، تكنولوجيا الإعلام والإتصال، دار الإعصار العلمي للنشر والتوزيع، ط1، عمان، الأردن، 2014، ص 67.

[3]: محمود علم الدين، تكنولوجيا المعلومات والإتصال ومستقبل صناعة الصحافة، دار السحاب للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2005، ص 146.

وهذه المرحلة بدأت من منتصف الثمانيات إلى يومنا هذا، حيث تميزت بمزج أكثر من تكنولوجيا معلوماتية وإتصالية.

وهذا ما يعرف بالتكنولوجيا الرقمية الذي أدى لظهور الثورة الرقمية والتي تغير فيها عمل وسائل الإعلام والإتصال من الوضع التماثلي إلى الوضع الرقمي وهذا التغيير يعني أن المعلومات أصبحت تخزن بشكل رقمي يتوافق وعمل الحواسيب[1].

وعليه فقد شهد العالم تطورا ملحوظا في وسائل الإعلام والإتصال في تسعينات القرن الماضي، لكنه بدأ في التسارع في منتصف القرن التاسع عشر ووصولا إلى اليوم، كما أفرز عنه ثورة حقيقية في عالم تكنولوجيا الإتصال والمعلومات وذلك عن طريق المزج بين أكثر من وسيلة إتصالية لتكون النتيجة ثورة رقمية ضخمة في مجال المعلومات والبيانات والإتصال.

ثانيا: من الإعلام التقليدي إلى الإعلام الرقمي

إن التطور المذهل في شبكة الأنترنيت والإنتشار المتسارع للتقنيات الحديثة للإتصال وتزايد تطبيقاتها في مجال الإعلام والإتصال، ساهم في ظهور نوع جديد من الإعلام وهو الإعلام الجديد والذي نتج جراء عملية التزاوج بين الإتصال وتقنيات البث الجديدة والتقليدية مع الكومبيوتر وشبكاته. ومادام الحديث عن إعلام جديد يعني أن هناك علاقة وطيدة مع الإعلام التقليدي غير أن الوسائط أصبحت متعددة أي أن هناك حالة إندماج تحدث داخل الإعلام الجديد بين النص والصورة والفيديو.

ولهذا يعرف الإعلام الجديد بأنه: **"الإعلام الجديد الذي تولد من التزاوج بين تكنولوجيا الإتصال والبث الجديدة والتقليدية مع الكمبوتر وشبكاته والطباعة والتصوير الفوتوغرافي والصوت والفيديو"**[2].

من خلال هذا التعريف يتبين لنا بأن الإعلام الجديد إستفاد من التطور الحاصل في مجال تكنولوجيا الإتصال والأنترنيت، فلم يعد الأمر متوقف على النظام الأحد كما هو

[1]: المرجع السابق، ص 151.

[2]: عباس مصطفى صادق، الإعلام الجديد المفاهيم والوسائل والتطبيقات، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط1، د.ب، 2008، ص 31.

معروف في الإعلام التقليدي بمعنى الإتصال من واحد إلى واحد بالهاتف، أو من واحد إلى الكثيرين عن طريق التلفزيون والراديو.

ففي الإعلام الجديد تغير الوضع وأصبح بالإمكان القيام بعدة أشياء في وقت واحد ولاسيما عن طريق إستخدام الأنترنيت التي يمكن من الوصول إلى كل الأشكال المحتملة من نقاط الإتصال.

ويمكن الإشارة إلى أن تعريف الإعلام الجديد وقع حوله جدل كبير نظرا لتعدد الرؤى والتحليلات، فمن جهة هو بديل عن الإعلام التقليدي ومن جهة أخرى هو تطور لنظيره التقليدي ولذلك فقد ظهر بعدة تسميات ومصطلحات من مثل: الإعلامي الرقمي، الإعلام البديل، الإعلام الشبكي...

لكن أقل ما يمكن قوله أننا نعيش إعلاما رقميا، في عالم إفتراضي وهو ما سمح بظهور الإعلام الإلكتروني، الذي يعد ثورة في عالم الإعلام والإتصال، وبالتالي ظهور إعلاميين وصحفيين متميزون في هذا المجال، حيث أصبحوا متفوقين فيه، كما سمح الإعلام الجديد بظهور مجتمع إفتراضي لا يتواجدون أفراده في مكان واحد بالضرورة لكنهم يتواصلون مع بعضهم في الفضاء الرقمي، كما سمح هذا الإعلام بظهور منابر جديدة للحوار والتواصل.

وعليه ومع هذا التعدد الهائل والتنوع الكبير الذي لم يسبق له مثيل في التاريخ فقد بدأ الجمهور يتفتت إلى مجموعات صغيرة، بدلا من حالة الجماهير العريضة لوسائل الإعلام التقليدية، وهكذا إنتقل الإعلام إلى مرحلة الإعلام الفئوي والإعلام المتخصص[1].

طبعا هذا ما فسح المجال للتعامل بالرقمي مقابل الورقي، ليبدأ عصر الإعلام الإلكتروني الذي ينم عن التطور الهائل الذي توصلت إليه الإنسانية في إستخدام الرقمي عبر الأقمار الصناعية.

ثالثا: من المجتمع الصناعي إلى مجتمع المعلومات والمعرفة

1) مجتمع المعلومات:

[1]: فهد بن عبد الرحمن الشميري، التربية الإعلامية، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 2010، ص 186.

لقد إنتشرت أفكار عديدة خلال بداية الثمانيات من القرن الماضي تنصب على تغيير جدري في البنية التحتية لمجتمعات، حيث دار النقاش حول الإنتقال من المجتمعات الصناعية إلى مجتمعات هي أساس الإقتصاد بدلا من الموارد والصناعات التحويلية.

وبالتالي بدأ الناس في الحديث عن المعرفة في المجتمعات وبدأوا يدركون أن المعلومات لوحدها لا يمكنها إحداث تغيير مهم وتحول الإتجاه نحو معالجة البيانات، وتحويل المعلومات وإدارتها في تشكيل تلك المعرفة[1].

لهذا بدأ الإهتمام بالحواسيب وتطوراتها، ومختلف شبكات الإتصال لتغزو كافة مناحي الحياة وتصبح الرقمنة لغة كل المجالات ولهذا أصبحنا نعيش عصرا رقميا بإمتياز، مما جعل هناك ضرورة ملحة للإهتمام بأخلاقيات تكنولوجيا الإعلام والإتصال، هذه الأخيرة التي تهتم بشكل مباشر بالعلاقة التي تربط البشر بمختلف وسائل التكنولوجيا الرقمية المعاصرة.

ونظرا للكم المتزايد للتكنولوجيا الرقمية وظهور مجتمع المعلومات، كانت ضرورة ملحة لظهور ما يعرف بأخلاقيات الرقمنة.

ويكاد يجزم أغلب المختصين في القول بأن مصطلح مجتمع المعلومات قد بدأ الباحثون يتداولونه في الثمانينات وذلك للتعبير عن العصر الجديد، عصر المعلومات الذي كان نتيجة حتمية لمختلف التغيرات المتسارعة ثورة تكنولوجيا المعلومات وتكنولوجيا الإتصالات، حيث كان هذا المفهوم غامضا أول ما ظهر، لكن مع العصر الرقمي أصبح أكثر وضوحا خاصة في الدول المتقدمة.

وحتى وصول المجتمعات إلى مجتمع المعلومات فقد مرت بعدة مراحل تاريخية تميزت كل مرحلة بظهور تكنولوجيا معينة وصولا إلى تكنولوجيا المعلومات التي تميز هذا المجتمع.

[1]: حسن أبو النور، يورجن هابرماس، الأخلاق والتواصل ، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط1 بيروت، 2012، ص 149.

ويمكن أن نجد في كتب الباحثين العديد من التسميات التي أطلقت على هذا المجتمع من قبيل المجتمع ما بعد الصناعي، المجتمع الرقمي، مجتمع ما بعد الحداثة، المجتمع المعلوماتي...

لكن يبقى مصطلح مجتمع المعلومات هو المصطلح الأكثر تداولا بن الباحثين "**إن مجتمع المعلومات يمكن وصفه بأنه تدفق و انسياب للمعلومات، يتم من خلال شبكات المنظمات والمؤسسات، وهذا التدفق والإنسياب يمثل سلسلة صادقة ومكررة ومبرمجة من التبادل بين الفضاءات المادية**"[1].

وعليه يكون مجتمع المعلومات هو المجتمع الذي يعتمد في تطوره على المعلومات والحواسيب وشبكات الإتصال المختلفة والتي إهتمت بالأساس بالمعايير الأخلاقية التي تجمع بين الناس ومختلف تفاعلاتهم مع مختلف التكنولوجيات المعاصرة، وذلك لهدف التدقيق والمراجعة في تلك العلاقة الأخلاقية التي جمعت الإنسان بمختلف التكنولوجيات المعاصرة.

وهنا نلمس ذلك التغيير والتحول من الإهتمام بالمعلومات إلى مجال المعرفة، مما خلق فارقا كبيرا في مجال المعرفة الإنسانية والتي تنم عن الجانب الإبداعي لمختلف الجوانب الإنسانية خاصة بعد تلك المبادرات التي قدموها من أجل العمل على زيادة الإنتاجية.

ومجتمع المعلومات ليس بالمصطلح الجديد على الساحة الأوروبية والأمريكية، فقد إستخدمه العديد من الباحثين في أواخر السبعينات بما معناه المجتمع ما بعد الصناعي هذا الأخير الذي عمل على تطوير إقتصاد المعلومات، وعليه فهو ليس مجرد مجموعة من التطبيقات لتكنولوجيا المعلومات، بل هو البنية الأساسية التي تساعد المجتمع للإنتقال والإندماج في التطورات الحاصلة في التقدم الحضاري، والتي أصبحت فيها المعلومات تمثل القوة الضاربة.

[1]: جاسم محمد جرجيس، قطاع المعلومات في الوطن العربي ، دار الفكر للنشر والتوزيع، ط1، دمشق، 2002، ص 238.

وعليه أصبح مجتمع المعلومات يمثل نظاما اقتصاديا واجتماعيا وفلسفيا تشكل المعرفة الفكرية مصدرا رئيسيا فيه، لتحقيق التقدم وإحترام حقوق الأفراد والمؤسسات وحماية البيئة[1].

وبالتالي فإن مجتمع المعلومات لم ينشأ نتيجة طفرة حصلت في المجتمع المعاصر وإنما كان نتيجة للتطور الاقتصادي والتطور التكنولوجي.

ويمكن أن نجمل المراحل التي مر بها المجتمع لحين بزوغ مجتمع المعلوماتية وبداية تأسيس أركانه بثلاث مراحل جوهرية[2]:

- المرحلة الأولى: مجتمع غني بالمعلومات (1920-1979) توظيف مع تقنية إنتاج المعلومات.
- المرحلة الثانية: مجتمع مرتكز على المعلومات (1980-1989) العولمة-التخصص الترابطية.
- المرحلة الثالثة: مجتمع هيمنة المعلومات (1990-2010) ثقافة المعلومات، إنتشار الوسائط، المعلومات بوصفه منتجا.

ومن خلال هذه المراحل التاريخية بدأت المجتمعات المعاصرة تهتم بالمعلومات وإنتاجها واستعمالاتها في مختلف المجالات لتصبح جزءا هاما من حياتنا.

2) من مجتمع المعلومات نحو مجتمع المعرفة:

بعد التطور الحاصل في مجتمع المعلومات واستثماره لمختلف التكنولوجيات لتحريك عجلة الإنتاج وذلك بدمج المعلوماتية في عملية التخطيط والتنفيذ، آن الأوان لظهور مجتمع آخر يتعدى الأبعاد التكنولوجية والاقتصادية ليشمل جميع الجوانب الثقافية والاجتماعية والإنسانية للمجتمع، وهو ما اصطلح عليه باسم مجتمع المعرفة وهو أحد مراحل تطور المجتمع الإنساني بداية بالمجتمع ما قبل الإنتاج الزراعي إلى المجتمع الزراعي

[1]: أبو بكر محمود الهوش، التقنية الحديثة في المعلومات والمكتبات نحو إستراتيجية عربية لمستقبل مجتمع المعلومات، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، 2003، ص 22.

[2]: ربحي مصطفى عليان، إدارة المعرفة، دار الصفاء للنشر والتوزيع، عمان، 2012، ص 80.

والصناعي ثم المجتمع ما بعد الصناعي ومجتمع المعلومات ثم مجتمع المعرفة هذا الأخير الذي كان نتيجة إنتشار تكنولوجيات المعلومات والإتصال وبروز شبكة الأنترنيت وتوسيع نطاق المعرفة.

وعليه فإن مجتمع المعرفة أصبح يسخر المعرفة من أجل التنمية وحل مختلف المشكلات التي تواجهه إنطلاقا من إدخال المعرفة في جميع الميادين، وقد كان عالم الإجتماع بيتردراكر "peter drucker" (1909-2005) أول من استخدم هذا المفهوم في نهاية الستينات بالتزامن مع مفاهيم أخرى تتعلق بمجتمعات التعلم (learning societies) والتعليم مدى الحياة (lifelong learning)[1].

وقد جاء في تقرير منظمة الأمم المتحدة للتربية والتعليم والثقافة (unesco) الصادر عام 2005 أن مجتمع المعرفة هو المجتمع الذي يقوم على أساس إنتاج المعرفة ونشرها وتوظيفها في كافة المجالات التي تمس الحياة الإنسانية بما في ذلك المجالات الخاصة وذلك بهدف تحقيق التنمية الإنسانية[2].

من خلال هذا التعريف يظهر جليا بأن مجتمعات المعرفة هي المجتمعات التي تنتج وتستعمل المعرفة في كل المجالات من أجل التقدم والرقي حيث إستعانت بالثورة التكنولوجية والرقمية لإنتاج آلات تشبه البشر وتنتج المعرفة.

وعليه فمجتمع المعرفة هو حالة من الإمتياز الفكري والمعرفي والتقني، ومن التقدم العلمي والبشري، حيث يجعل من المعرفة سبيلا للسيطرة والنفوذ على المعرفة.

وهذا المجتمع له عدة أبعاد على الواقع البشري منه التكنولوجي والذي يعتمد على مدى إنتشار تكنولوجيا المعلومات، والبعد الاجتماعي، حيث أصبح المجتمع واعيا بتكنولوجيا المعلومات، وأيضا البعد الثقافي والذي خصص فيه مجالا كبيرا للمعرفة

[1]: داود خليفة، مجتمع المعرفة في العالم العربي: الرهانات والتحديات، مجلة مقاربات فلسفية، المجلد 8، العدد 01، 2021، ص 68.

[2]: تقرير منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم الثقافية، من مجتمع المعلومات إلى مجتمع المعرفة، مطبوعات اليونسكو، 2005، ص 12.

والمعلومة، وأخيرا البعد السياسي، حيث أصبحت القرارات السياسية تبنى على أساس المعرفة[1].

ولهذا فقد تحول المجتمع من مجتمع المعلومات إلى مجتمع المعرفة، حيث بات إقتصاد الواحد والعشرين قائم بالأساس على المعرفة وتقنية المعلومات والإتصالات التي تمثل حصيلة الثورة العلمية المعاصرة.

وبالتالي أصبحت المعرفة تلعب دورا فعالا في تنمية المجتمعات وتطورها في مختلف المجالات، وذلك بفضل الثورة الرقمية، مما جعل ظهور مجتمع المعرفة حتمية تاريخية وهو لا يقتصر على الثقافة أو الاقتصاد وفقط وإنما يتعداه إلى الأبعاد الأخرى كالبعد السياسي والبعد الاجتماعي والبيئي والتنموي وغيرها...

مما يدل على أن مجتمع المعرفة قائم على أسس علمية ومعرفية متطورة.

[1]: الصاوي ياسر، إدارة المعرفة وتكنولوجيا المعلومات، دار السحاب للنشر، ط1، القاهرة، 2007، ص 62.

المبحث الثالث: من التنظير الفلسفي إلى التنظير الرقمي

أولا: النظريات المعيارية في الإعلام والإتصال

من المتعارف أن النظرية الأخلاقية إرتبطت بالنظر الفلسفي، حيث نجدها لصيقة بالفلاسفة على إعتبار أنها ساهمت في تربية المجتمعات وبث مختلف القيم والمبادئ فيها، إلا أن هذه الفكرة سارعان ما إتسع مجالها خاصة بعد ظهور الأخلاقيات التطبيقية والتي من شأنها دراسة مختلف المجالات.

وبما أننا في الأخلاقيات التطبيقية في مجال الإعلام والإتصال، كان لابد من ربطها بمجالها القيمي الأخلاقي خاصة بعد إنهيار قيم الحداثة وإنتشار تطور متزايد لتكنولوجيات الإعلام والإتصال، مما زاد الحاجة للنظريات المعيارية في هذا المجال.

وعليه إتجه الباحثون في أخلاقيات الإعلام أمثال **كريشنتر** "**Christians clifford**" و"**إتزيوني**" "**amitai etzioni**" و"لاش" "**Christopherch las**" و"**ساندیل**" " **Michael sandel**" و"**بوتر**" "**Ralph potter**" إلى نقل النظرية الأخلاقية إلى مجال الإعلام وذلك لغرض تأسيس نظريات تراعي المبادئ العامة التي يجب على الإنسان إنتهاجها لتحقيق حياة ملأها القيم والأخلاق[1].

وفيمايلي سنقوم بعرض أهم النظريات المعيارية في الإعلام والإتصال وهي كالآتي:

1. نظرية المسؤولية الاجتماعية في الإعلام "social responsibity theory":

تعود نظرية المسؤولية الاجتماعية إلى تقرير لجنة هاتشر (**commission hutchins**) والتي جاءت بناءا على التقييد الإعلامي للحرب العالمية الثانية، حيث بدت وسائل الإعلام تحت سيطرة شركات محدودة، مما أفرز عنه تخوف كبير وسط ملاك وسائل الإعلام الكبرى في تلك الفترة، على إعتبار أن الدولة سعت في تطبيق قوانين للحد من الإحتكار الإعلامي.

[1]: عزي عبد الرحمن، النظام الأخلاقي والنظام الإعلامي، قراءة في الإتجاهات المعرفية المعاصرة، المجلة الدولية للإتصال الاجتماعي، المجلد 5، العدد 3، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، الجزائر، 2018، ص 25.

وتبعا لهذه الظروف أسس "**روبرت هاتشنز**" رئيس جامعة شيكاغو لجنة باسمه تضم العديد من الإعلاميين والأكاديميين، حيث قررت بضرورة تدخل الدولة في تنظيم العمل الإعلامي، لكنه لم يلقى إستحسانهم، لكن في المقابل همت المعاهد والجامعات الأمريكية بإدراج هذا التقرير حيز التنفيذ[1].

ويمكن الإشارة إلى أن هذه النظرية قد أثرت في الإعلام من ثلاث نواحي أساسية:

أ. ظهور المجالس الإعلامية "**news councils**" بهدف إشراك مختلف قطاعات المجتمع في المؤسسة الإعلامية.

ب. تعيين ناقدين إعلاميين لمراقبة مختلف التجاوزات والإخفاقات الإعلامية.

ت. ظهور المجالات الإعلامية الأكاديمية المختصة في نقد الأداء الإعلامي في المجتمع[2].

ويمكن توجيه بعض الإنتقادات لنظرية المسؤولية الاجتماعية في الإعلام خاصة وأنها تستند إلى الليبيرالية، فهي لم تكون لنفسها أسسا معرفية وفلسفية تستند إليها مما يجعلها دائما تابعة للنظرة الليبيرالية، إلا أن هذا لا يعني خلوها من الجانب الإيجابي فهي تمثل مقاربة مقنعة تجعل من المجتمع عنصرا فعالا في إتخاذ القرارات الأخلاقية في مجال الإعلام والإتصال[3].

2. نظرية الحتمية القيمية في الإعلام "value determinism theory":

النظرية الحتمية القيمية هي نظرية طرحها البروفيسور الجزائري عزي عبد الرحمن في مجال الإعلام والإتصال، حيث تجعل من القيمة معيارا أساسيا في دراسة الظواهر الإعلامية.

وهذه النظرية كانت نتيجة ملاحظات عبد الرحمن عزي العميقة في مختلف الإشكاليات التي تطرحها وسائل الإعلام والإتصال الغربي خاصة.

---

[1]: عزي عبد الرحمن، النظام الأخلاقي والنظام الإعلامي، مرجع سبق ذكره، ص ص 25-26.

[2]: المرجع نفسه، ص 27.

[3]: المرجع نفسه، ص 27.

مما جعله يفكر في نظرية تتلائم وطبيعة المجتمع العربي المسلم وهذا ما أكده بقوله: **"والواقع إن عودتي إلى الجزائر والمحيط الثقافي الذي كان يكون أزمتها الفكرية والهويتية، جعلني أستقل تدريجيا عن البنية النظرية الاجتماعية الغربية، ولكن أدواتها ظلت حاضرة في مقاربتي لهذا المحيط المستجد رغما عني ولقد مكنتني تلك الأدوات من أن أنظر إلى الذات والثقافة من زاوية خارجية، وكأنني أكتشف هذه الذات والثقافة من جديد"**[1].

من خلال هذا النص يبرز عزي عبد الرحمن الدوافع الأساسية لهذه النظرية، فمن جهة تأثره الكبير بالثقافة الغربية ومن جهة أخرى نشأته الدينية وتأثره بالعديد من المفكرين العرب من مثل مالك بن نبي، ابن خلدون، النورسي...

وأخيرا الإختلاف وإتساع الهوة بين الثقافة الغربية والثقافة العربية الإسلامية.

ولعل هذه الدوافع هي التي ساهمت في بناء نظرية أصيلة في مجال الإعلام والإتصال بصيغة عربية إسلامية، مستعينا بالمناهج الغربية ومختلف أدواتها.

ولا يمكن الحديث عن تكنولوجيا الإعلام والإتصال دون الإشارة إلى نظرية عزي عبد الرحمن خاصة وأنها تحاول ربط الجانب القيمي بالإعلام. **"وعليه سعت نظرية الحتمية القيمية إلى ربط الرسالة بالقيمة ربطا ضروريا من جهة ثم مقاربة واقع الممارسة الإعلامية إنطلاقا من تلك القيمة من جهة أخرى أي أنها نظرية تجمع بين المعيارية والعلم"**[2].

فهذه النظرية تقوم بالأساس على أولوية الأخلاقي على الإعلامي وهي بهذا المفهوم تحاول التأسيس للعمل الإعلامي ومدى إرتباطه بالفكر والعقل، حيث نجدها تحاول البحث فيما ينبغي أن يكون في مختلف الممارسات الإعلامية.

وعلى طريقة عزي عبد الرحمن فإن عملية الإرتقاء القيمي تتم على محورين:

---

[1]: محمد عوالمية، نظرية الحتمية القيمية، قراءة تبسيطية للسياق والمبررات والمنهج، مجلة العلوم الإنسانية، العدد 41، جوان 2014، ص 197

[2]: عزي عبد الرحمن، نظرية الواجب الأخلاقي في الممارسة الإعلامية، الدار المتوسطية للنشر، ط1، تونس، 2016، ص 51.

- أولهما: الإرتقاء على مستوى الأنظمة الإتصالية فحسبه "**هذه الأنظمة المخيالية ومنها الإعلام بالإضافة إلى أنها تحمل الإنسان عبر الزمان والمكان، فإنها تمكن الإنسان من النظر إلى وضعه من نو افذ عدة، الشيء الذي يساهم في إغناء التجربة الإنسانية ومن ثم الإرتقاء بها إلى ما هو أعلى من الوضع**"[1].

من هنا تعمل مختلف المؤسسات الإعلامية والإتصالية على إستثمار الجانب الثقافي والاجتماعي خاصة الأخلاقي القيمي، حتى تصبح مرجعا أساسيا من شأنه تغيير مختلف الأوضاع والإرتقاء بها أخلاقيا.

هذا المخيال الإعلامي من مقتضياته في المجتمعات العربية والإسلامية أن يعد القرآن والسنة النبوية، ثم الأنماط الثقافية المحلية كالتراث الشعبي أحد أهم مصادره في شكل دامج بين طبيعة المادة الإعلامية والأطر المخيالية أي درجة إقتران الوضع الإعلامي بالمخيال[2].

وبالتالي وجب أن يكون الإعلام نابعا وتابعا للمعتقد الديني، الذي من شأنه أن يجسد مختلف القيم سواء الثقافية أو الاجتماعية.

- ثانيهما: يتجلى في عملة الإستعلاء الإدراكي من "**المجسد**" الصور الإعلامية إلى المجرد[3]. عالم الأفكار والمثل.

فالمجسد المتمثل في الصور والرموز الحسية ما هو إلا تمثيل لعالم القيم المجردة، وعليه حتى ينتشر الوعي علينا إسقاط التجريد على الواقع الإعلامي والذي سيعطيه صبغة قيمية أخلاقية.

وهذا الجانب الذي أشار إليه عبد الرحمن (الجانب التجريدي) جعل نظريته تختلف عن كل النظريات الغربية التي إعتمدت بالأساس على الجانب الحسي الإمبريقي مما يجعلها

[1]: عزي عبد الرحمن، دراسات في نظرية الإتصال نحو فكر إعلامي متميز ، مركز دراسات الوحدة العربة، ط2، بيروت، 2013، ص 27.
[2]: المرجع نفسه، ص 32.
[3]: المرجع نفسه، ص 39.

جزئية لا تعبر عن كل جوانب الواقع الإعلامي، هذا ما أراد عزي عبد الرحمن إستدراكه في نظريته وعدم إغفاله وذلك من خلال ربط الرسالة الإعلامية بالقيمة.

وعليه يؤكد عبد الرحمن أن مرجعية وثقل هذه القيم هي من سيجعلها تؤثر في الواقع الاجتماعي لسلوك الأفراد، في حين إذا كانت هذه القيم هشة فسيكون تأثيرها سلبيا، لذلك وجب ربط وسائل الإعلام والإتصال بجانبها القيمي.

ولذلك وحتى تحقق هذه النظرية غاياتها وأهدافها وجب أن يكون الإتصال فيها نابع من الثقافة والتراث والمرجعيات الاجتماعية لهذا المجتمع، إضافة إلى ذلك وجب أن يكون حاملا للقيم التي من شأنها الرفع من الإنسان، كذلك ضرورة إشراك المجتمع في العملية الإعلامية ليكون طرفا مشاركا فيها، وأيضا ألا يقتصر على الجانب الحسي الإمبريقي وفقط بل يكون إتصالا تكامليا بين الشفوي والمكتوب والسمعي والبصري.

وكنظرة عامة لنظرية الحتمية القيمية في الإعلام يمكن الإقرار بأنها نظرية عامة في الإعلام والإتصال تستلهم أسسها من الواقع الثقافي والاجتماعي، حيث تسير على مبدأ "**القيمة هي الرسالة**" بإعتبار أن القيمة هو ما يسمو من معنى أخلاقي في الدين بمعنى المثال الأعلى الديني المجرد، وبذلك يرتفع الإنسان فردا كان أو جماعة أو مؤسسة، فالدين هو مصدر القيمة وأصلها أما الإنسان فهو أداتها التي تتجسد فيها، ومن تجسدها فيه تجسدها في إعلامه وإتصاله، وعليه تصبح القيمة هي محدد منطق الإنسان، وفعله الإعلامي والإتصالي.

3. نظرية أخلاق الوجود الإنساني "ethics of being":

يعتبر كليفورد كريشتنز "**Clifford g.chritianss**" أحد أبرز العلماء المهتمين بأخلاقيات الإعلام والإتصال، فهو يمثل ركيزة أساسية ومرجعا هاما في هذا المجال حيث ركز على مسألتين أساسيتين هما: أخلاقيات الإعلام وإنتقاده للتكنولوجيا.

يستهل كريشتنز حديثه عن النظريات الأخلاقية وبالتحديد الكلاسيكية، حيث يؤكد على أن معظمها بدء "**بأرسطو**" إلى غاية "**جون ستيوارت مل**" قد فقدت مصداقيتها في

عصر العقل العالمي، في حين يصنف نظريته المسماة بأخلاق الكائن الإنساني " **ethics in being**" بإعتبارها أحد النظريات الحديثة في أخلاقيات الإعلام[1].

وأقل ما يمكن قوله عن نظرية كريشتنز أنها نظرية تستند إلى المركزية الروحية والتي تبرز حقيقة الكائن البشري والتي غيبت في عصر التنوير وأنتجت لنا إنسانا أنانيا براغماتيا يهتم بمصالحه المادية وفقط ولا يكترث بالجانب الروحي.

ولعل هذا السبب الذي جعل نظريته تنظر للإنسان بإعتباره كائنا متكاملا تتفاعل فيه أبعاد كثيرة، ولهذا جعل أخلاقيات الإعلام ترتبط بالأساس بالجانب الروحي حتى تكتسب وزنا وقيمة ومنه رأيناه يقتبس مصطلحات ومعاني مهمة من الإنجيل لإستخدامها في أخلاقيات الإعلام ولذلك يمكن ربط الجانب الروحي بالجانب الديني.

أما فيما يخص التكولوجيا ونقده لها فهو يعتقد أن المسألة الأساسية في هذه القضية تتعلق بالأساس في السياق الثقافي والاجتماعي لها، فإذا نشأت هذه التكنولوجيا في مجال يعترف بالقيم ويوليها الأهمية ستكون نافعة للإنسان ومساعدة له في حياته، أما إذا نشأت بعيدا عن أية قيم أو دين فسوف تكون إعصارا مدمرا له، ولهذا حان الآوان لربط مختلف التطورات التكنولوجية في مجال الإعلام والإتصال بالجانب الديني والروحي.

ويضيف كريشتنز بأنه يتعين على هذه النظريات ذات المرجعية الدينية مضاعفة المجهودات حتى تخلص العمل الإعلامي من كل الشوائب التي أحدثتها مجتمعات العقل العالمي[2].

من هذا المنطلق بالذات يمكن للإعلام والإتصال أن يتسم بصفات الأخلاق والدين وعليه يكون العمل في مجالها في إطار أخلاقيات معروفة.

4. نظرية التآلف الاجتماعي "communitarianison":

[1]: عزي عبد الرحمن، نظرية الواجب الأخلاقي في الممارسة الإعلامية، مرجع سبق ذكره، ص 28.

[2]: المرجع نفسه، ص 31.

يؤكد كريشتنز أن نظريته المعنونة بـ: "**نظرية إعلام التآلف المجتمعي**" (communitarian media ethics) تعمل جنبا إلى جنب مع باقي النظريات العالمية الأخرى ومنها نظرية الحتمية القيمية في الإعلام والتي أشرنا إليها آنفا، والغرض الوحيد وراء ذلك هو محاولة توحيد نموذج واحد لأخلاقيات الإعلام يقوم بالأساس على مبدأ الإنتماء للجماعة البشرية فالإحساس بروح الإنتماء هو من يعزز القيم داخل المجتمع مما يولد لديهم روح التصدي والحماية لأخطار الإعلام.

ويمكن الإشارة إلى أن نظريته تستند إلى ثلاثة مبادئ أساسية:

- الكرامة الإنسانية بإعتبارها قيمة مقدسة في كل الأديان السماوية كما أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان دافع عنها وإعتبرها ركيزة أساسية لا يجوز العبث فيها أو خدشها بأية طريقة كانت.
- حرية التعبير: حيث يمكن اعتباره محايثا للنظام الأخلاقي بمعنى حرية التعبير في حدود القيم والأخلاق، وبالتالي وجب القضاء على النظرة الليبرالية والتي تفسح المجال للبشر لممارسة حرياتهم دون الإكثرات لأي نظام، ولهذا حان الآوان لمراجعتها أو بالأحرى وضعها في سياقها الصحيح.
- العدالة التصالحية: فبدلا من تشجيع روح الإنتقام، آن الأوان لفكرة الحوار والتصالح من أجل ضمان العدالة والمحافظة على كرامة الإنسان التي تبرز إنسانية الإنسان من جهة ومحاولة القضاء على كل التطرفات العنصرية أو الدينية وخاصة فكرة المركزية والهيمنة الغربية[1].

5. نظرية مربع بوتر "potter's model":

يمثل نموذج مربع بوتر –نسبة إلى الباحث "**رالف بوتر**" "**Ralph potter** "- أحد المراجع الأساسية في إتخاذ مختلف القرارات الأخلاقية داخل المؤسسات الإعلامية، والتي من المفروض حسبه لابد أن تمر بأربعة خطوات متتالية:

[1]: عزي عبد الرحمن، النظام الأخلاقي والنظام الإعلامي: قراءة في الإتجاهات المعرفية المعاصرة، مرجع سبق ذكره، ص 32-33.

- مرحلة تحديد الوضعية: "**situation**" والتي تقتضي الإحاطة العامة بالقضية محل القرار الأخلاقي وذلك عن طريق جمع المعلومات بطريقة موضوعية ومتكاملة.
- مرحلة القيم " **values**": حيث تعمل على ربط القضية وإلحاقها بقيم المؤسسة التابعة لها.
- مرحلة المبادئ "**principles** ": وتعنى هذه المرحلة بتصنيف القضية إذا كانت أخلاقية أم لا وذلك قصد كشف المؤسسات الإعلامية هل هي ذات مرجعية أخلاقية أم ذات توجهات أخرى.
- مرحلة الولاءات "**loyalties**": وفي هذه المرحلة الختامية يحسم أمر اتخاذ القرار وإلى أي جهة يعود[1].

وعليه من أجل أن يستقيم العمل الإعلامي ويكون في صورته الأخلاقية لابد أن يستند إلى هذه النظريات الأخلاقية والتي من شأنها العمل على تقنينه وربطه بالقيمة حتى يعبر عن روح وثقافة المجتمع.

ثانيا: النظرية الإئتمانية لطه عبد الرحمان

لقد عمد طه عبد الرحمن الإشتغال على مشروعه الأخلاقي محاولا العمل على دمج وربط مختلف العلوم مع بعضها البعض، حيث خصص للدين والعلوم الإسلامية جانبا كبيرا في مشروعه محاولا إبراز الجانب الإبداعي فيه مع العمل على نقد الحداثة الغربية وتحليله، مما نتج عنه ثلاثيته المشهورة الأول بعنوان: "**دين الحياء من الفقه الإئتماري إلى الفقه الإئتماني**".

وقد خصصه لتناول ملامح نسق الإئتمانية وتناول الكتاب الثاني لتطبيق النسق الإئتماني في مجال الإعلام والإتصال بعنوان فرعي هو: "**التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والإتصال**" في حين خصص الكتاب الثالث الذي كان تحت عنوان "**الحجاب**" للرد على كل الشبهات تجاه الحجاب والمتأمل لهذه الكتب الثلاثة يجد الحياء هو الخلق الجامع بينها، حيث يؤكد طه عبد الرحمن على أن القيمة الأخلاقية مستوحاة بالأساس من اسم الله

[1]: المرجع السابق، ص 33.

الحيي، ويرجع السبب وراء إختياره لهذا الإسم هو مايلي: "**إذا قال قائل أستحي من فلان أفعل كذا**" فهو يحاول الربط بين ثلاثة عناصر هي "**الذات المستحية**" و"الذات المستحي منها" و"**الموضوع المستحي من أجله**"، وعليه يصبح الحياء عبارة عن علاقة إبصارية تصل بين أطراف ثلاثة[1].

والحياء كقيمة أخلاقية يصل بين الإله أولا ثم بين الإنسان والإنسان فمن ناحية العلاقة مع الله فالإنسان يستحي من الله أن يأتي بمنكر، وهذا ما سيجعل الإنسان مؤهلا لتأسيس علاقات تقوم على الأمانة بمعنى أنه سيتعامل مع البشر وباقي الكائنات الأخرى، وفق تصور أنه مستأمن، ولكونه كذلك فهو يستحي ممن إستأمنه، وبالتالي تصبح قيمة الحياء أساس لكل القيم الأخلاقية ولهذا يقول طه عبد الرحمن: "**لا أمانة بدون حياء**" [2].

وبالتالي وحسب طه عبد الرحمن فكل القيم الأخلاقية تنطوي تحت قيمة الحياء باعتباره يعمل على تفعيل باقي القيم الأخرى ولهذا يقول "**ينزل الحياء من الأخلاق منزلة المرشد لها في حصول التخلق بها، فلا يدخل الإنسان في خلق ولا يأخذ في الإرتقاء فيه إلا بإصطحابه للحياء، كأنما الحياء مدون في بنية أي خلق كريم**" [3].

والحديث عن قيمة الحياء كقيمة عليا في الفلسفة الأخلاقية الطهائية هو ما سيفتح المجال للخوض في المشاكل والأمراض التي نتجت عن تطور وسائل الإعلام والإتصال خاصة بعدما تنحى الحياء عن الإنسان وأصبح عاريا من كل قيمة أخلاقية.

لقد عملت وسائل الإعلام والإتصال والثورة الحاصلة في مجالهما للقضاء على هوية وإنسانية الإنسان، مما جعله إنسانا ميتا أخلاقيا ودينيا وذلك لتحوله من الإنسان الشاهد إلى الإنسان المتفرج الذي إبتعد عن كل أساس قيمي وخاصة الحياء، وعليه كيف شخص طه عبد الرحمن هذه التحديات الحاصلة في مجال الإعلام والإتصال والتي تهدف للقضاء على خلق الحياء.

---

[1]: طه عبد الرحمن، دين الحياء من الفقه الإئتماري إلى الفقه الإئتمائي (1) أصول النظر الإئتمائي، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، بيروت، لبنان، 2017، ص 189.

[2]: المرجع نفسه، ص 200.

[3]: المرجع نفسه، ص 200.

بدأ طه عبد الرحمن يؤسس لمشروعه الإئتماني في مجال ثورة الإعلام والإتصال وذلك عن طريق نقده لها مستعينا بفلسفة الأخلاقية والتي يتربع خلق الحياء على عرشها، فحسبه إذا فقد الإنسان والمجتمع حياءه فإنه سيضيع ويتشتت وتنهار كل مبادئه وقيمه الخلقية، وهنا يبرز بجلاء المكانة الكبيرة التي أقرها طه عبد الرحمن للحياء في فلسفته، ولاسيما أنه أصبحنا نعيش تحديات كبرى نتيجة هذا التطور الهائل في مجال الإعلام والإتصال "**فلم يعد الإنسان قادرا على الإختفاء والتواري وراء الجدران العازلة كما كان يفعل في المدن والقرى الصغيرة، إن عين الرقيب الإلكتروني تتسلل إليه اليوم في كل مكان**"[1]. وهذا ما جعل الإنسان ينسلخ من مبادئه وقيمه الأخلاقية، لذلك حاول طه عبد الرحمن تشخيص هذه الآفات الجديدة مقترحا حلولا إئتمانية كما يصفها هو في مشروعه، فحسبه جميع الآفات ناتجة عن إنحراف مسار تطبيق الحداثة وإتساع التطبيقات والتطورات التقنية والتكنولوجية لتشمل وسائل الإعلام والإتصال، حيث أصبح الإنسان ونتيجة الإنصياع لها مسلوب الإرادة، خال من أي روح، بعيدا عن كل مبدأ أخلاقي ليظهر عصر تأزم الأخلاق وإنهيار القيم وأفولها.

فالإنسان المعاصر إستبعدته الصورة والشاشة ليجد نفسه في تحد أخلاقي كبير بعدما صب جل إهتمامه على التكنولوجيا ووسائل الإعلام والإتصال، لتصبح عالمه وملاذه الذي إستبدله بالعالم الحقيقي، هكذا أضحت التكنولوجيا شهوة من الصعب الإقلاع عنها حيث وجد فيها هذا الإنسان كل ما يبحث عنه، كما أنه أصبح يقيس بها درجة التطور البشري ضاربا بذلك القيم الأخلاقية عرض الحائط.

طبعا كل هذه التحولات جعلت المشروع الطهائي يوجه الأنظار إلى ضرورة تدخل الدين والخطاب الأخلاقي من أجل حل هذه المعضلات الأخلاقية الناتجة عن التطبيق المفرط والغير عقلاني والغير مضبوط لوسائل التكنولجيا ومختلف التقنيات الإعلامية والإتصالية

[1]: مارك دوغان وكريستوف لالي، الإنسان العاري الديكتاتورية الخفية للرقمية، ترجمة سعيد بنكراد ، المركز الثقافي للكتاب، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2020، ص 13.

ومحاولة تقويم سلوك البشر، وعليه يمكن طرح مجموعة من التساؤلات التي تصب في صلب المشروع الطهائي لفلسفته الإئتمانية:

- كيف شخص طه عبد الرحمن معضلات وأمراض ثورة الإعلام والإتصال؟
- وكيف جعل من فلسفته الإئتمانية ومشروعه الأخلاقي مخرجا لهذه الآفات التي إستهدفت الإنسان وجردته من جميع قيمه الأخلاقية والإنسانية؟
- **التحديات والمعضلات الأخلاقية لوسائل الإعلام والإتصال:**

يقدم طه عبد الرحمن في كتابه دين الحياء: التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والإتصال مختلف الآفات التي يواجهها الإنسان المعاصر جراء التطبيقات الواسعة في مجال الإعلام والإتصال، وقد لخصها في ثلاثة نقاط أساسية وتتمثل في آفة التفرج، وآفة التجسس وأخيرا آفة الكشف.

1. آفة التفرج:

يشير طه عبد الرحمن إلى أن الحضارة الغربة هي حضارة مادية بإمتياز بإعتبارها "**حضارة النظر في الأشياء، في العالم الغربي تأسست على حضارة النظر إلى الأشياء فيكون نظرها العقلي تبعا لنظرها الحسي**" [1].

فالتفرج هو الآفة الأولى التي حددت علاقة الإنسان المعاصر بالصورة والشاشة، والتي صنعت منه ناظرا ميتا بعدما تخلى على أهم صفتين خلقيتين حسب عبد الرحمن وهما خلقي الحياء والأمانة، حيث تعمل مركزية الصورة لدى المتفرج على تحويل مركزية النظر إلى باقي الحواس الأخرى وبالتالي ينتقل من موضع الناظر العادي إلى الناظر الميت أو المتفرج وهذا التغير والإنتقال يطلق عليه طه عبد الرحمن دخول الإنسان المعاصر والمتفرج في الحالة الإختيانية بحيث يخون الأمانة ويتحول من الإنسان الشاهد إلى الإنسان المتفرج،

[1]: طه عبد الرحمن، دين الحياء، التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والإتصال، الجزء 2 ، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، بيروت، 2017، ص ص 15-16.

حيث توجد كيفيات مختلفة للتفرج والنظر تسديدا وحدة وشدة، فقد ينظر المرء إلى الشيء الواحد بأنماط مختلفة تارة ينظر بقسوة وتارة بشهوة وتارة أخرى بعين المحبة [1].

وقد لخص لنا طه عبد الرحمن عدة آثار سلبية لتحول الناظر إلى متفرج ميت منها التوسط بالصور "**والمتفرج عبارة عن علاقة للنظر بلورة أو الشاشة غير مسبوقة، إذ إتخذ المتفرج الصور واسطة يتوسل بها في علاقته بذاته وعلاقته بالعالم وعلاقته بالآخرين، حتى كأنه لا شيء إلا الصور، ولا شيء إلا بها ولا شيء إلا معها**" [2].

هكذا تصبح الصور الواسطة بين المتفرج والآخرين ولا يقف الأمر عند هذا الحد بل يتعداه إلى الرغبة في تملك الصور، حيث أصبح الإنسان مملوكا لها وفي هذه الحالة بالذات يزدوج النظر باللمس مما يضفي على الصور صبغة الأشياء المادية، مما يجعل النظر يدا نلمس بها مما يؤثر على باقي الحواس الأخرى فتتأذى قدراته الجسمية والنفسية والفكرية وفي هذا يقول عبد الرحمن "**وقد كان لهذه العلاقة الخاصة بالصور الإفتراضية آثار سلبية بالغة على قدراته الجسمية والنفسية والفكرية حتى إنه إستبدل الخيال مكان الو اقع والوهم مكان الحقيقة، فصار يقدم الصورة على الخبر، وينسب إلى الصور ما ينبغي نسبته إلى المصورات، منزلا الصور مكان المصورات، ... كما إزدوجت عنده شهوة النظر بشهوتين إثنتين: شهوة الجنس...والثانية شهوة البطش**" [3].

من خلال هذا النص الطهائي تبرز باقي الآثار السلبية لآفة التفرج، حيث يقنى أيضا عند تضرر القدرات سواء الجسمية والتي ينتج عنها تصلب في المفاصل، مع تعطيل حاسة النظر في مجال الشاشة وفقط، أما الضرر الفكري فيتمثل بالأساس في غياب أي تحليل أو نقد عقلي بعدما أصبح أمام سيل جارف من الصور، مما يجعله يتقبلها دون أي جهد فكري، بالإضافة إلى ذلك هناك أيضا الضرر النفسي الذي ينتج عنه ضعفا في الإحساس، وعقما في الخيال.

---

[1]: المرجع السابق، ص 25.

[2]: المرجع نفسه، ص 70.

[3]: المرجع نفسه، ص ص 70-71.

أما الآفة الرابعة فتتمثل في الإغراق في التوهم حيث أن الصورة حملت المتفرج للإعتقاد أن الصور ليست من نسيج الخيال وإنما هي عبارة عن حقائق، مما يجعله لا يفرق بين الخيال والواقع ليستبدل الحقيقة والخيال بالواقع ويضيف أيضا الآفة الخامسة وهي الوقوع في التلصص حيث يلجأ المتفرج إلى إستراق النظر في مفاتن الناس، مما جعله يستبدل شهوة الفرج والإكتفاء شهوة الصور وبالتالي يصبح هذا المتفرج ينظر إلى لصور بشهوة الجنس "**فالمتفرج يشتهي أن ينظر إلى الصور، لا بشهوة النظر، فحسب ل أيضا بهوة الجنس، أي بشهوة النظر المقضي إلى المتعة الجنسية**" [1]. من هذا المنطلق يصبح المتفرج متلصصا بإعتباره ينظر إلى الصور والشاشات التي تعرض الفن الإباحي، حيث يستمتع بها واجدا ضالته فيها.

فالمتلصص يستعين بتلك الصور التي وفرتها له وسائل الإعلام والإتصال المجانية أو حتى التي يقدم مالا في سبيل إدراكها لتلبية معظم حاجياته الجنسية التي لم يجدها في واقعه الحياتي، فمعظم شباب العرب اليوم يلجئون إلى الوسائل المستحدثة لإستراق النظر تارة وإشباع رغباتهم الشهوانية تارة أخرى بإعتبارها تمثل جزءا هاما من طابوهات المجتمع العربي المسلم، والتي لا يجوز النظر فيها والإستمتاع بها خارج إطار العلاقة الشرعية الموسومة بالزواج، وعليه أصبح الترويج لبعض المواقع التي تعرض مثل هذه الصور أمرا مقبولا في المجتمعات، فهي مظهر من مظاهر المجتمع ما بعد الحداثي الذي جعل الصورة دينه ومعتقده الجديد.

وهنا يمكن الإشارة إلى الفيلسوف الفرنسي "ريجيس دوبرية" (régis debray) صاحب كتاب حياة الصورة وصوتها حينما تحدث عن الميديا ودورها في التأثير على حياة الأفراد والجماعات ذلك أن السطوة التي تمارسها علينا صورنا تتغير مع حقل الجاذبية الذي تضعه فيه عيننا الجماعية [2].

[1]: المرجع السابق، ص 51.

[2]: ريجيس دوبرية، صاحب كتاب حياة الصورة أو موتها، ترجة فريد الزاهي، إفريقيا الشرق، المغرب، 2002، ص 11.

حيث يميز بين ثلاث عصور وسائطية وهي: الكتابة والطباعة والسمعي البصري، والتي تفرز في زمن الصور ثلاث قارات متمايزة: الصنم والفن والبصر، فكل منها قوانينها وكل خلط بينها يؤذي غلى غموض لا جدوى منه[1].

أطلق على العصر الأول تسمية عصر الخطاب " logosphére" ويعني به عصر الأصنام بالمعنى العام للكلمة، كما تعبر عنها الكلمة الإغريقية éidolon (صورة) image ويمتد من إختراع الكتابة إلى إختراع المطبعة.

العصر الثاني هو عصر الكتابة "Graphosphére" ويقابله عصر الفن ويمتد من المطبعة إلى التلفزيون.

العصر الثالث هو عصر الشاشة، ويقابله عصر البصري، وهو العصر الذي نعيشه[2].

ويمكن الإشارة هنا إلى أن كل عصر كان مرتبطا بمجال معين، فعصر الصنم إرتبط بالمجال الديني لأنه عبر عن حياتهم ومعتقداتهم في تلك الفترة، أما عصر الفن فقد كان تابعا للسلطة السياسية، أما عصر الشاشة فقد كان تابعا للسلطة الإقتصادية.

وهذا العصر طغت فيه الصورة الرقمية واكتسحت كل المجالات حيث أصبحت الميديا لها دور كبير في التأثير على حياة الأفراد والجماعات ذلك أن السطوة التي تمارسها علينا صورنا تتغير مع حقل الجاذبية الذي تضعه فيه عيننا الجماعية[3].

فتغير الصور وتنوعها يساهم بشكل كبير في عملية التأثير داخل الجماعة أو المجتمع فالصورة تساهم بشكل كبير في إيصال أفكار أو معلومات، حيث صارت الصورة الرقمية في عصرنا الحالي هي السبيل الأنجح للدعاية وترويج الإعلانات بإستخدام العري الأنثوي، والإباحية الأنيقة كوسيلة للجاذبية الجنسية وكأداة للإقناع والتأثير [4].

---

[1]: المرجع السابق، ص 165.

[2]:المرجع نفسه، ص 166.

[3]:المرجع نفسه، ص11.

[4]: سلمى نعمون، النقد الأخلاقي لحضارة الشاشة عند طه عبد الرحمن، مجلة دراسات، العدد 1، 2025، ص 354.

وبالتالي يتجه المتلصص إلى الوسائط الإعلامية لإشباع رغباته الجنسية وذلك من خلال التفرج على الأجساد العارية والتي تزيد من شهوته وإشعال رغباته، فبقدر إباحية هذه الصور بقدر زيادة رغبته الجنسية مما يجعله مدمنا على مثل هذه المشاهد والصور، وإنتشار مثل هذه الأفلام الإباحية لأكبر دليل على الإستهلاك المفرط للفرد المابعد حداثي، والذي أصبح يتفرجها دون قيود أو حواجز وكأنها موضة العصر، وربما يرجع السبب الأساسي لمثل هذه الصور نقص الوازع الديني لدى شباب اليوم مع تخليهم عن مبادئهم الأخلاقية مما ساعد الشركات المنتجة لمثل هذه الأفلام على إتساع نطاق ترويجها حيث أصبحت تستهلك مثلها مثل المخدرات وعليه يكون الترويج لها في الوسائط الإعلامية والإتصالية كالشبكة العنكبوتية التي تعمل على عرض وإظهار ونشر أجسام وعورات الأفراد، يمتهنون هذه الصناعة والحرفة حتى يتم نقلها وتصويرها للمشاهد كأنها حقيقية[1].

وأقل ما يمكن قوله هنا أن الصورة الرقمية أصبحت تمثل الوسيلة الأكثر تداولا ونجاحا، خاصة فيما يتعلق بمواضيع الإغواء والعري والإباحة، فقد أصبحت المجتمعات الرقمية المعاصرة نتخذ وسائل لا أخلاقية للترويج والاستهلاك من قبيل استخدام الصور الجنسية وجسد المرأة وسيلة لذلك، وبحسب هذا النمط الجديد سيصبح منطق السعادة واللهو في المجتمعات ما بعد التخليقية يقتصر على قطع الصلة مع الأخلاق التقليدية إضافة إلى ذلك إعطاء الفرد الحرية الكاملة للتغيير المستمر، الذي إنجر عنه إنسان جديد يتماش وقيم هذا العصر مفرط في الاستهلاك[2] وهنا يتوغل ليبوسكي في تحليل المشكلات التي نتجت جراء الحداثة المفرطة، حيث جعلت الواجب الكانطي في الأسفل وسط مجتمعات من بعد التخليقية، وعليه يقول في كتابه " أفول الواجب" إن ثقافة الإجبار الأخلاقي تركت مكانها لثقافة التدبير الكلي للذات، وعوضت سيادة البراجماتية الفردانية سيادة المثالية القاطعة (...) لقد حول المسار ما بعد التخليقي الواجبات تجاه الذات إلى

[1]: جان بورديار، الفكر الجذري، أطروحة موت الواقع، ترجمة منير الحجوي وأحمد القصوار، دار تويقال للنشر، المغرب، 2006، ص 33.

[2]:بلال قارة، فلسفة الجسد في المجتمعات ما بعد التخليقية عند جيل ليبوفسكي، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، المجلد 12، العدد 02، 2024، ص 360.

حقوق ذاتية، والمعقولات الواجبة للفضيلة إلى خيارات ونصائح تقنية لأجل رفاهية الأشخاص، لقد قلبت صفحة من تاريخ الأخلاق الحديثة"[1].

من خلال هذا القول يظهر بجلاء سمات مجتمع ما بعد الحداثة والذي غلب عليه التحرر من كل صلة تربطه بالأخلاق والدين وفتح المجال أمام الفردانية التي تشجع على الفن الإباحي والعري بكل أشكاله.

فقد أصبح إنسان ما بعد الواجب يعرض العملية الجنسية بتفاصيلها دون أي خجل، بل على العكس أخذ يتفنن فيها بغرض الاستثارة والترويج ومن ثمة فتح المجال للاستهلاك المفرط الذي يزيد من نسبة الربح وتضخيم الإقتصاد.

فالإنسان ما بعد الواجب يشبه إنسان فرويد والتحليل النفسي الذي أرجع كل شيء إلى المكبوتات واللاشعور، فكل ما هو محظور ومهمش يسقط في اللاشعور ليصبح المحرك الأساسي لشخصيته ولذلك فهو يميل نحو هذه الصور، مما يسمح له بإظهار دوافع غير مقبولة بإعلانها وصب الرغبات والعواطف والغرائز التي لم تتحقق أو يقبلها المجتمع على مواضيع سامية أخلاقية، دينية أو علمية وفنية[2].

فغالبا ما رأينا الإنسان المعاصر وخاصة العربي المسلم يتوارى خلف أخلاقه ومرجعيته الدينية، لكن رغباته المكبوتة انتصرت عليه ليصبح أكثر شهوانية وأكثر طلبا لهذه الصور والمشاهد الإباحية التي وجد ضالته فيها من خلال توفير شبكات الانترنت والمواقع الخاصة بذلك، وهذا ما يجعله إنسانا ميتا سجينا للصورة وأبعادها المختلفة.

وهذا ما يوضح لنا كيف أن الإعلام المعاصر كان بمثابة الإنقلابة الجذرية للعالم، ففيه أصبحت التقنية تمثل جزء هاما من حياة الإنسان، مما جعل الشاشة تحكمه

[1]: جيل ليبوفسكي، أفول الواجب، الأخلاق غير المؤلمة للأزمنة الديمقراطية الجديدة، ترجمة البشير العصام المراكشي، مركز نما للبحوث والدراسات، ط1، بيروت، لبنان، 2017، ص 93.

[2]: المرجع نفسه، ص 48.

وتتحكم فيه وفي هذا الصدد يقول «وسائل الإعلام تتجه كسلطة نحو فرض نفسها، قادرة على التغيير الملموس للحياة السياسية والإقتصادية وأيضا الثقافية والأخلاقية»[1].

لقد بلغ انفجار الشاشة من القوة إلى حد تغيير الموازين التي تحكم الوجود في العالم، بل أكثر من ذلك فقد حولت الشاشة، نمطحياتنا، وعلاقتنا بنظم المعلومات حيث اضحت وسيط لا يمكن التخلص منه فهي في كل مكان وترافقنا في كل زمان لدرجة أننا أصبحنا نتزود من الشبكات وكأننا نشحن ذواتنا من خلالها وبواسطتها[2].

وعليه فالشاشة أصبحت جزءا لا يتجزأ من حياتنا، فالفرد أصبح مستلبا من طرف الشاشات، حيث تطورت علاقته بها لدرجة أنها جعلته لا يستطيع الاستغناء عنها، فبدلا من ممارسته لعلاقاته الاجتماعية وتوطيدها اكتفى بالانزواء على ذاته داخل عالم افتراضي تعمه الشاشات، شاشة التلفزيون، شاشة التلفون، شاشة الانترنت، شاشة ألعاب الفيديو...«إذ طالما ظل اتصال الأفراد منحصرا-على نحو دائم- في فضاء الأنترنت سيكفون عن التواصل فيما بينهم، في مجتمع شبكات الكمبيوتر، يقضي الأفراد وقتهم أمام الشاشات بدلا من تبادل الحكايات وعيش التجارب معا، لقد انحصر الاتصال في رسائل رقمية بدلا من الحديث مباشرة مع الآخرين»[3].

هكذا ارتسمت صفات جديدة للعالم والوجود وانحصرت في الشاشة وفقط، حيث أصبح الفرد منا يمارس كل خصوصياته عبر الشاشة لدرجة أنه يمارس العلاقات الجنسية خلف هذه الشاشات، وهذا ما يغيب حقيقة الإنسان الذي أصبح يعيش حياة مجردة بعيدة عن الجسد والحواس.

من هنا أصبح عالمنا غير مادي وافتراضي، مما يفسح المجال للرفع من قيمة الحواس، والشهوانية، حيث بات الإنسان يميل نحو السفر لباس أحسن الماركات وأكل ألذ الأطعمة

[1]: المرجع السابق، ص 250.

[2]:جيل ليبوفسكي، شاشة العالم، مرجع سبق ذكره، ص 273.

[3]:المرجع نفسه، ص 278.

أو باختصار الميل نحو ثقافة الاستهلاك المفرط، فإذا ما أمضى إنسان الحداثة الفائقة وقته أمام الشاشات، فإنه يقضيه في المتعة الحسية.

أما الآفة السادسة فقد سماها عبد الرحمن بالتشبع بالعنف أو عنف الصور، فحسبه الصور الإعلانية لها دور كبير في تشجيع وبث العنف لدى الإنسان.

فصور العنف التي يشاهدها في الوسائط الإعلامية وما تحمله من مضامين تعبر عن هذا العنف تجعله عنيفا محبا للبطش، وفي هذا الصدد يقول "**فلا شاشة بغير قسوة، بل أضحت الشاشة لا تملأها إلا القسوة ولا يقبل عليها من يقبل إلا من يترقب صورا رائعة لأحداث مروعة**" [1].

وهكذا يكون طه عبد الرحمن قد لخص لنا آفة التفرج وكيفية تحويل الإنسان من كائن ناظر إلى كائن متفرج تمتلكه الصور مما ينتج عنه آثارا سلبية على مستوى قدراته الفكرية والجسمية والنفسية ليتبدل بذلك واقعه بأوهام تنقلها له الصور المشاهدة ليقع في نهاية المطاف في التلصص والتحول إلى إنسان جنسي بإمتياز يسعى لإشباع رغباته وفقط وهذه الشهوة لا تتعلق بالجنس وفقط بل تتعداه إلى البطش والعنف.

2. آفة التجسس:

من الآفات التي يواجهها الإنسان جراء إستخدامه لمواقع التواصل وشبكات الأنترنيت "**التجسس**" فبعدما فقد الإنسان كينونته من خلال آفة التفرج، ها هو اليوم يريد إستعادتها من خلال التجسس الذي جعل منه شخصا مسيطرا متشبه بذلك بالإله، "**فالتجسس المعاصر هو الصورة البصرية التي إتخذها التأله في الحياة المعاصرة**"[2].

ونزعة التأله هذه إنما إستمدها الإنسان الحداثي حينما قرر الخروج من وصاية الكنيسة والتحرر من قيودها، وجعل سلطة العقل فوقها مما شجعه على تشييع فكرة موت الإله، فالمتجسس يعمل على تأليه ذاته، حيث يحاول فرض سيطرته الكلية، وهنا بالذات يبدأ الإنحطاط الأخلاقي.

---

[1]: طه عبد الرحمن، دين الحياء، الجزء 2، مرجع سبق ذكره، ص 64.

[2]: المرجع نفسه، ص 223.

حيث أن هذا التجسس إتخذ مع التقدم الفائق الذي حققته تكنولوجيات الإعلام والتواصل، صورة نفسية فاحشة نزعت من الإنسان المعاصر لباس الحياء ما زاد تثبيته في حالة الخيانة التي دخل فيها [1].

ومعنى ذلك أن الإنسان المعاصر قد خرج من مرحلة الأمانة إلى حالة الخيانة والتي توغل فيها بفضل تكنولوجيات الإعلام والتواصل، حيث أنه سيمنح لنفسه حق التصرف فيما ليس له ليدخل في حالة إنهيار الأخلاق.

وقد جعل طه عبد الرحمن للتجسس خمس آفات متفرعة عنه هي: الخلو في المراقبة والنفوذ إلى باطن الاشياء والنفوذ إلى الحياة الخاصة وطلب الإحاطة بكل شيء، والرغبة في التحكم في كل شيء.

فطه عبد الرحمن إنطلق في دراسته للإنحطاط الأخلاقي الذي وقعت فيه الجوسسة حينما تغير مسارها الأمني حيث كان يعني في الأول حفظ الأمن إلا أنه سرعان ما تحول إلى المبالغة فيها، لتبلغ الجوسسة أعلى درجاتها، حيث إمتدت إلى باطن الإنسان وحياته الخاصة مبتغيا بذلك الإحاطة بكل شيء وبالتالي فقد تجاوزت البعد الأمني نحو أبعاد أخرى وهي الجسمية والنفسية والاقتصادية والعلمية والحياة الشخصية وحسبه هذه الأبعاد تلحق الأذى بالإنسان وفي هذا الصدد يقول: "**وكل واحد من هذه التحكمات الأربعة يؤذي الإنسان، إن كلا أو بعضا مقضيا إلى إستبعاده، فالتحكم الأمني يؤذيه أشد ما يكون من الإيذاء في جسمه وروحه والتحكم الاقتصادي يؤذيه في أخلاقه والتحكم العلمي يؤذي في جسمه والتحكم الشخصي يؤذيه في روحه**" [2].

3. آفة التكشف:

[1]: المرجع السابق، ص 187.

[2]: المرجع نفسه، ص 187.

يؤكد طه عبد الرحمن على أن ثورة الإعلام والإتصال جعلت من الإنسان يكشف عن ذاته للآخرين، حيث ينتقل الإنسان في هذه الحالة من صورة المتفرج إلى المتفرج عليه أو المنظور إليه، فبعد أن كان في آفة التفرج هو الإنسان الناظر أضحى هنا منظور إليه وهنا يمكن الفرق بنهما في هذا الصدد بقول عبد الرحمن: "**إذا كان التفرج آفة نفسية تصيب الناظر، فإن التكشف آفة نفسية تصيب المنظور إليه**"[1].

وهذا أكبر دليل على أن الإنسان المعاصر تخلى عن الحياء ليكشف عن خصوصيته ويتعرى من كل مبادئه وقيمه، فالمجتمع المعاصر أضحى مجتمعا متفرجا ومتكشفا همه الوحيد الصورة، فهو لا يكف عن مشاهدة الشاشات والهواتف وكل وسائل الإتصال التي تقوم بعرض الصور.

"**لقد إمتد سلطان الإفتراضية في عصر الرقمنة لكي يشمل كل شيء، فهي الثابت في وجودنا، فنحن لا نكف عن اللعب بهواتفنا أو لوحاتنا، إننا لا نحس بالآخرين حولنا، نبحص عن سلوان ومواساة وفرحة ونشوة أو حالات إستيهام،في ما تقول الصورة في أجهزتنا**"[2].

وعليه فقد إستبدلنا واقعنا بكل ما هو بصري، وبناء على ذلك توقف طه عبد الرحمن عند خمس صفات أساسية للمتكشف أو المنظور إليه وهي: الأولى: إبداء الكل بمعنى أن المتكشف يفصح عن كل شيء فيه سواء جانبه الجسمي أو حالته النفسية.

الثانية: إبداء الباطن حيث يسعى المتكشف للبوح بكل دواخله في مواقع التواصل الاجتماعي لتصبح متاحة للجميع، الثالثة حب الوجود فمن خلالها يؤكد المتكشف وجوده عن طريق شهرته وديع صيته في وسائل الإتصال، أما الرابعة فهي حب الذات في هذه المرحلة يصل المتكشف إلى حالة النرجسية أين يحب صورته وكل ما يتعلق به وأخيرا إستهواء الآخر، فالمتكشف الذي عمل على تعرية ذاته سوف ينشر العدوى للآخرين بشتى الطرق حتى يصلوا لنفس المرحلة التي وصل إليها: "**فقد أضحى التكشف السبيل الأمثل الذي**

[1]: المرجع السابق، ص 251.

[2]: مارك دوغان وكريستوف لالي، الإنسان العاري الدكتاتورية الخفية للرقمنة، مرجع سبق ذكره، ص 09.

يوصل إلى الوجود، إذ لا يكون للفرد من الوجود إلا بمقدار ظهوره، فيورثه هذا الظهور إعتراف الآخرين بما كشفه لهم ورغم أن المتكشف يتعلق بالآخرين في وجوده، فإنه لا يتعلق بهم لذواتهم بقدر ما يتهذهم واسطة إلى التعلق بذاته... بل يسعى إلى إستهوائهم جليا لأنظارهم وأسمائهم... أو دعوة لهم إلى مشاركته الإستمتاع ولو بالتكشف مثل تكشفه"[1].

من خلال هذا النص يلخص لنا طه عبد الرحمن الصفات التي يتميز بها المتكشف الذي أصبح همه الوحيد هو كشف كل شيء عن حياته سواء من تلقاء نفسه أو من طرف الآخرين وهذا ما نجده اليوم في وسائل التواصل الاجتماعي حيث يعمدون على كشف أدق تفاصيل حياتهم وحتى تلك التي لا يجوز الكشف عنها يشاركوهم فيها ويتخذون سبلا مقنعة لجلب أكبر عدد من المتابعين، طبعا بإستخدام المفاتن وتعرية الأجساد.

فمواقع التواصل الإجتماعي كالفيسبوك وانستغرام وتويتر وغيرها حسب "باومان" وصديقه "ليونداس دو نسكيس" تقوم بالأساس على النزوع لتطبيق قيم الشر السائل والمميت حيث يدفع مستخدمه دفعا إلى فعل جميع الموبقات وهتك كل الأسرار بموجب ضغطهم على أزرار لوحة المفاتيح يقول ليونداس دونسكيس «ظهر مع الفيسبوك إمكانيات الخطر القاتل والشر المميت، فالفيسبوك يجسد ظاهرة "أفعل الأمر بنفسك" تجرد من ملابسك، وأرنا أسرارك وأفعل ذلك بنفسك، وبإرادتك الحرة وأسعد بما تفعل فعليك أن تفعلها بنفسك وأنت تتعرى يا عزيزي»[2].

من خلال هذا النص يبرز باومان وصديقه "ليونداس" أكبر تجليات الشر الناعم، فقد بات الإنسان المعاصر يبوح بكل أسراره وبياناته الشخصية دونما ضغط أو إكراه، وإنما طواعية منه بعدما أصبح لعبة في يد التقنية.

---

[1]: طه عبد الرحمن، دين الحياء، الجزء الثاني، مرجع سبق ذكره، ص 284.

[2]:زيجمونت باومان وليونداس دونسكيس، الشر السائل، العيش مع اللا بديل، ترجمة حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2018، ص 32.

طبعا هذه الأمور تؤذي بنا إلى "موت الخصوصية"، فلم يعد هناك مجال للأسرار، فنحن من نبوح بها بكل إرادتنا في مواقع التواصل الاجتماعي، هذه الأخيرة تجعلنا دائما على تأهب واستعداد تام لتكون في أحسن مظهر أمام من يشاهدوننا وعليه انقلبت الموازين فلم يعد الفرد يسعى للتخفي وإنما أصبح يسعى للظهور والتكشف وإفصاح المستور، حيث بات مستخدموه يسهرون على مشاركة تجاربهم مع معجبيهم لحصد أكبر عدد من اللايكات والمشاركات، لذلك أصبحنا نعيش كوجيتو ديكارتي من نوع آخر تحت شعار « أنا أظهر للجميع وأحظى بتسجيل إعجاب ومشاهدة ومتابعة منهم إذا فأنا موجود"[1].

وهذا ما يتبث الواقع الذي نعيشه اليوم، حيث أصبح الأشخاص يشاركون الناس أدق تفاصيل حياتهم، يدخلونهم منازلهم ويتحدثون عن حياتهم الخاصة ومشاكلهم العائلية، ويتشاركون معهم مشترياتهم وحتى وجباتهم الغذائية، لذلك لم يعد هناك حاجة لفرض مراقبة على الناس فهم من يقدمون كل معلوماتهم وصورهم على شبكات الانترنت بكل بساطة وبالتالي: "فإن عمل الشبكات الاجتماعية الجديدة مثل الفيس بوك هو تلاشي شظايا من خصوصيتك، فهي توهمك أنك سوف تلقي الاهتمام في عصر الاستهلاك"[2].

هكذا تجبرنا التقنية على إفشاء أسرارنا ومشاركتها مع الآخرين فما كان خاص أصبح عاما في زمن الحداثة السائلة، وبالتالي فقد أصبحنا نعيش استلابا متطورا للذات، فلم تعد هذه الأخيرة مستلبة من طرف الطبقة البرجوازية حسب التعبير الماركسي وإنما أصبحت مستلبة من طرف التقنية التي سهلت لها كل الأمور من أجل القضاء عليها وهذه أكبر تجليات الشر السائل في زمن الحداثة السائلة بمعنى آخر أصبحت ذواتنا أشياء مثلها مثل السلع القابلة للاستهلاك وفي نفس الوقت قابلة لانتهاء مدة صلاحيتها. من هنا بات مصير الإنسان واضحا في ظل انتشار هذه التقنيات الرقمية، التي ستكون قدره المحتوم.

[1]:زيجمونت باومان ودفيد ليون، المراقبة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2018، ص 130.
[2]: المرجع نفسه، ص 78.

وخلاصة القول، لقد حاول طه عبد الرحمن الوقوف عند أهم الآفات التي أفرزتها وسائل الإعلام والإتصال وكيف أثرت على الإنسان المعاصر ليصبح متفرجا ميتا، متلصصا على عورات الناس، وكاشفا لهتك ستره.

- **الفقه الإئتماني كحل لمعضلات الإعلام والإتصال:**

بعد إستقراء طه عبد الرحمن لمجمل الآفات الأخلاقية في مجال الإعلام والإتصال، نجده يضع مجموعة من الحلول المستخلصة من عمق فلسفته التي تراعي المجال التداولي الإسلامي والتي من شأنها المساهمة في حل معظم مشكلات البشرية وأق ما يمكن القول على فلسفة عبد الرحمن في هذا المجال هي تتجه نحو الأساس التربوي على وجه الخصوص.

والعملية التربوية التي يصبو إليها عبد الرحمن تتجاوز الفقه التشريعي الإئتماري كما يسميه هو والذي يكتفي بإصدار الأحكام الشرعية، في حين الفقه الإئتماني يهدف إلى العملية التربوية والتي تساعد الإنسان على إسترجاع كينونته، حيث نجده يحدد ثلاثة ضوابط أساسية في مجال الإعلام والإتصال حيث يقول في هذا الصدد يقيم الفقيه الإئتماني أو المربي مع المتفرج علاقة ذات سمات ثلاثة هي "**الإئتمان**" و"**العمل**" و"**الإبصار**" أي ينشئ بينه وبين فضاء إنتمائيا يذكر المتفرج بمسؤوليته الأصلية، وعمليا يذكره بواجباته الحالية، وبصريا يذكره بآداب الحضور الذي يجمع بينه وبينه [1].

وهذه المبادئ هي جوهر العلاج لكل الآفات الثلاثة لعمل الإعلامي (آفة التفرج، آفة التكشف، آفة التجسس) حيث تعمل على نقل الإنسان من حالة المتفرج والمتجسس والمتكشف إلى حالة الشاهد المستأمن.

وفيمايلي سنلقي الضوء على هذه الحلول بالتدرج.

1. **من الإنسان المتفرج إلى الإنسان الشاهد:**

بعدما لاحظنا سابقا من أن المتفرج جعل من الصورة إله يعبده، حان الآن دور الفقيه الإنتمائي لإخراجه من هذه الحالة وتوعيته، بأن العبادة لله الواحد وفقط.

[1]: طه عبد الرحمن، دين الحياء، ج2، مرجع سبق ذكره، ص 85.

وبذلك سوف يتخلى تدريجيا عن تقديس الصورة والتحرر من سطوتها لأنه أصبح يدرك أنها لا تمثل الحقيقة، بإعتبار أن هذه الأخيرة مصدرها الله، فيرتبط به أكثر ويستحضر الحياء منه، فبمجرد النظر لتلك الصور سوف يدرك بأن الله يشاهده ومن ثمة لا يمكنه الإئتيان بفاحشة في حضرته، فحسبه المتفرج ينافس الله عزوجل في أحد أسمائه الحسنى وهو المصدر "**فالفقيه الإئتمائي يدعو المتفرج إلى ترك ذلك لينتقل من مقام التفرج إلى مقام المشاهدة بما هي نظرروحي حي ذو حياء**"[1].

وبذلك يكون طه عبد الرحمن قد وضع يده على الشفاء من حالة إستبعاد الصور وتأليهها وهو الرجوع وإستحضار صورة الله الواحد الأحد وبذلك سوف يستحي منه في حالة مشاهدته للصور الفاحشة لينتقل من الحالة الإختيانية إلى حالة الشاهد الحي المستأمن.

2. من المتجسس إلى حياء الشاهد:

الإنسان المتجسس أيضا ينافس الله سبحانه وتعالى في أسماءه الحسنى حيث تم الإشارة إلى الآفات الخمس للتجسس وهي بمثابة منازعة للخالق وهي آفة منازعة الرقيب وآفة منازعة الخبير وآفة منازعة اللطيف وآفة منازعة العليم وآفة منازعة المهيمن، وحتى يستعيد المتجسس حياءه يضع طه عبد الرحمن مجموعة من القواعد التربوية لتحل كل أزمة من أزمات التجسس وتكون كالآتي:

- فحد الشاهد هنا في هذا المقام هو أنه الناظر الذي يتوسل بنظر الرقيب-جل وعلا-إليه في التحقق بمراقبته لنفسه[2]. والمقصود من ذلك أن المتجسس سوف يبتعد شيئا فشيئا هذا السلوك خاصة بعد تأكده أن الله وحده هو الرقيب، مما يجعله يستحي من الرقيب الذي يراقبه.
- فحد الشاهد هنا في هذا المقام هو أنه الناظر الذي يتوسل بنظر الخبير.

[1]: المرجع السابق ، ص 93.

[2]: طه عبد الرحمن، دين الحياء، ج2، المرجع السابق، ص 229.

- جل وعلا في التحقق بالنظر إلى باطن نفسه[1]. ومعنى ذلك تذكير المتجسس بأن الله هو الخبير ببواطن الناس، مما يجعله ستحي منه.
- **"فحد الشاهد في هذا المقام، هو أنه الناظر الذي يتوسل، ينظر اللطيف-جل وعلا-إليه في التحقق بترك النظر إلى خصوصية غيره[2]، وبالتالي ينتقل هذا المتجسس الناظر إلى خصوصية غيره إلى شاهد، حينما يتذكر أن الله وحد هو اللطيف الذي يدرك الأبصار ولا تدركه الأبصار، من هنا يتراجع عن إنتهاك حرمة وخصوصية الناس خاصة بعد الإستحياء من اسمه اللطيف.**
- **فحد الشاهد في هذا المقام، هو أنه الناظر الذي يتوسل بنظر العليم-جل وعلا-إليه في الخروج من عبودية العلم العندي"**[3].

وفي هذه الحالة يدرك المتجسس أن علمه محدود وأن الخالق هو العليم مما يجعله يستحي من ذاته فيتوقف عن أذية الناس والتحكم فيهم.

- **"فحد الشاهد في هذا المقام، هو أنه الناظر الذي يتوسل بنظر المهيمن-جل وعلا-إليه لكسر شهوة التحكم"**[4]. وفي هذه المرحلة تعرج الروح نحو الشاهد لتتذكر اسمه المهيمن فتستحي منه وتتوقف من السيطرة على الخلق لأن روحه استحت من منازعة خالقها.
- كل هذه القواعد حسب عبد الرحمن هي الحل والدواء للقضاء على آفات الإعلام، حيث يسعى من خلالها لتزكية النفس، والعروج إلى الله سبحانه للتخلص من كل الصفات التي ينازع فيها خالقه، وبالتالي يكون الدواء بخضوع الروح وإلتزامها بمكارم الأخلاق والإستحياء من الله.

3. من المتكشف إلى الشاهد المستأمن:

[1]: المرجع نفسه، ص 233.
[2]: المرجع نفسه، ص 237.
[3]: المرجع نفسه، ص 242.
[4]: المرجع نفسه، ص 248.

يمكن التذكير هنا إلى أن الآفة التي وقف فيها المتكشف هي منازعة الله تعالى لإسمه الشهيد لذلك وجب على المربي العمل على إستعادة روح هذا المتكشف من خلال التزكية والتي تعمل على إستحضار الحياء للمتكشف مما يجعله يرتقي لمرتبة الشاهد.

هكذا يحاول طه عبد الرحمن علاج مختلف الآفات النفسية لثورة الإعلام والإتصال بإنتهاج طريقة دينية أخلاقية تمكننا من إستخلاص معاني أسماء الله الحسنى، وإستعاذة ذواتنا من الحالة الإختيانية إلى الإستئمانية ليتربع خلق الحياء فوق كل القيم الأخلاقية.

المبحث الرابع: التحول الرقمي والإشكاليات الأخلاقية في الإعلام والإتصال

شهد مجال الإعلام والإتصال خلال العقود الأخيرة تحولا جذريا بفعل الثورة الرقمية، التي غيرت آليات وتبادل المعلومات وفتحت آفاقا جديدة للتواصل الفوري والإنتشار الواسع، فقد أصبح الإعلام الرقمي، بفضل الأنترنيت ووسائل التواصل الاجتماعي أكثر تفاعلية وتأثيرا، مما ساهم في تعزيز حرية التعبير وتعدد المصادر إلا أن هذا التحول السريع لم يخل من تحديات، حيث ظهرت إشكاليات أخلاقية معقدة تتعلق بموثوقية المحتوى، وإنتهاك الخصوصية، وخطاب الكراهية وتضليل الرأي العام، ومن هنا تبرز الحاجة إلى دراسة هذا الواقع الرقمي الجديد وتحليل ما يطرحه من قضايا أخلاقية تهدد دور الإعلام كأداة للتنوير والمسؤولية المجتمعية.

أولا: الفجوة الرقمية

بما أننا نعيش تحولات رقمية متسارعة لم يشهدها العالم المعاصر من قبل، فإنه من الضروري خلق أنماط جديدة من السلوكيات والعلاقات التي أصبحت جزءا لا يتجزأ من حياتنا اليومية، وعليه فإن هذا التطور التقني رافقه ما يعرف بالفجوة الرقمية وهي تلك الفجوة التي تفصل بين من يملك المعرفة وأدوات إستغلالها وبين من لا يملكها وتعوزه أدواتها[1].

وهذه الظاهرة قضية تعبر عن غياب المساواة، خاصة وأن الفلاسفة اليوم يفسرونها على أنها قضية أخلاقية في المقام الأول، مما جعلها تتعلق بكل من جهاز الكمبيوتر أو الأخلاق معا.

وعليه فهي قضية تقع في مجال أخلاقيات الحاسوب، وبذلك فهي تحتاج إلى تحليل معياري بالدرجة الأولى، وكذلك يمكن تناولها بإعتبارها قضية ذات أبعاد معرفية من ناحية

[1]: نبيل علي ونادية حجازي، الفجوة الرقمية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العد 318، الكويت، 2005، ص 15.

تأثيرها على الحقيقة والمعرفة، وإمكانية إتخاذها قضية تستحق التحليل ضمن حقل فلسفة التعليم[1].

ولهذا السبب إعتبر الكثير التنمية التكنولوجية فرعا من فلسفة الأخلاق وذلك أن تكنولوجيا المعلومات لا تكفي لوحدها بل لابد من ربطها بالطابع الإنساني والاجتماعي.

طبعا هذا ما جعل وجهات النظر تختلف وتتعدد حول ما يعرف بالفجوة الرقمية، فمثلا الاقتصاديون يرون أن الفجوة الرقمية هي نتاج لعدم القدرة على اللحاق بركب اقتصاد المعرفة بينما الإتصاليون يرون أن أساسها يرجع إلى عدم توافر شبكات الإتصالات ووسائل النفاذ إليها.

بالإضافة إلى ذلك يرى نشطاء حقوق الإنسان أن الفجوة الرقمية هي إنتهاك لحق الإنسان في تنمية ذاته بحرمانه من حرية النفاذ إلى المعلومات[2].

أما الفلاسفة فهم ينظرون إليها على أساس أنها قضية أخلاقية إمتياز ولذلك وجب تحليلها والتعمق أكثر فيها بإعتبارها تمتد إلى كل جوانب ومناحي الحياة، وهذا لأننا أصبحنا نعيش عصر المعلوماتية والرقمنة الذي أصبح يهدد مستقبلنا ومستقبل أبنائنا دون الوصول إلى حل يجنبنا كوارث قد تحدث مستقبلا.

وعموما يمكن إرجاع ظهور مصطلح الفجوة الرقمية إلى سنة 1995م وبالتحديد في الولايات المتحدة الأمريكية وذلك بعد صدور تقرير وزارة التجارة الأمريكية الشهير بعنوان السقوط من فتحات الشبكة "falling through the net" حيث لفت الأنظار إلى الفارق الكبير بين فئات المجتمع الأمريكي في إستخدام الكمبيوتر والإنترنيت[3].

ولم يقف الحد عند فئات المجتمع الأمريكي وفقط، بل إمتد صيته ليعبر عن الفجوة بين الدول النامية والدول المتقدمة، وعليه يمكن إستحضار تعريف بنيامين كومبين

---

[1]: أسماء حسين ملكاوي، أخلاقيات التواصل في العصر الرقمي، هبرماس أنموذجا، تقديم فهمي جذعان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، بروت، لبنان، 2017، ص 128.

[2]: نبيل علي ونادية حجازي، الفجوة الرقمية، مرجع سبق ذكره، ص ص 26-27.

[3]: المرجع نفسه، ص 29.

(Benjamin compaine) في كتابه الفجوة الرقمية: مواجهة كارثة أم خلق أسطورة: الفجوة الرقمية هي الفجوة المتصورة بين من لديهم إمكانية الوصول إلى آخر تقنيات المعلومات وبين من يفقدون هذه الإمكانية [1].

من خلال هذا التعريف يمك القول أن المعيار الأساسي لقياس قوة أي دولة بما تملكه من تكنولوجيا المعلومات والإتصال، وبذلك ظهرت مجتمعات تقوم على مدى إنتشار المعرفة والرقمنة وهذه هي المجتمعات الرقمية المتقدمة بينما توجد في الطرف الآخر مجتمعات أخرى أقل إستخداما للتكنولوجيا والرقمنة وهي المجتمعات الفقيرة وهنا يظهر التفاوت التقني الذي يكون بين الدول والذي أحدث ما يعرف بالفجوة الرقمية.

هكذا تصبح المعلومات والإتصالات سببا في الفوارق الموجودة بين الدول وبناء على ذلك يمكن القول أن هناك ثلاثة تعريفات أساسية للفجوة الرقمية وذلك من حيث مدى تغطيتها لدورة إكتساب المعرفة وهي: "تعريف ضيق: يحصر مفهوم الفجوة الرقمية في النفاذ إلى مصادر المعرفة من حيث توفر البنى التحية اللازمة للحصول على موارد المعلومات والمعرفة بالوسائل الآلية أساسا دون إغفال الوسائل الآلية من خلال التواصل البشري.

تعريف أوسع: ويشمل بجانب النفاذ إلى مصادر المعرفة إستيعابها من خلال التوعية والتعليم والتدريب وتوظيفها اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا.

تعريف أشمل: وهو يغطي النطاق الكامل لدورة إكتساب المعرفة يشمل أيضا توليد المعرفة الجديدة من خلال مؤسسات البحث والتطوير وكذلك في مؤسسات الإنتاج والخدمات[2].

ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى أن معظم هذه التعريفات كانت تركز على نقطة واحدة ألا وهي إكتساب المعرفة ومدى التعمق فيها، في حين يمكن النظر إلى الفجوة الرقمية من زاوية أخرى تتمثل بالأساس في التحديات والإشكاليات التي تواجهها جراء التطورات المتسارعة والهائلة في مجال تكنولوجيا الإعلام والإتصال.

[1]: أسماء حسين ملكاوي، أخلاقيات التواصل في العصر الرقمي، هبرماس أنموذجا، مرجع سبق ذكره، ص 129.

[2]: نبيل علي ونادية حجازي، الفجوة الرقمية، مرجع سبق ذكره، ص ص 29-30.

وننوه إلى نقطة مهمة وأساسية هنا مفادها أن هذه الفجوة هي كما يشار إليها تمثل فجوة الفجوات لأنها تحمل داخلها عدة أنواع مختلفة فهناك ما يعرف بفجوة العقل، فجوة الثقافة، الفجوة التكنولوجية...إلخ، ولذلك تبقى الفجوة الرقمية هي الهوة والمسافة الموجودة بين الدول النامية والدول المتقدمة خصوصا وأن هذه الدول تتجه كل يوم لتقدم تكنولوجي جديد، مما يجعل المهمة أكثر صعوبة ولنقل شبه مستحيلة لأنه كلما حاولت الدول النامية تدارك تلك الفجوة تكون الدول المتقدمة قد قطع شوطا آخر من التطور التكنولوجي.

ويمكن إرجاع أسباب هذه الهوة إلى عدة جوانب منها السياسي والاجتماعي والاقتصادي والتكنولوجي، لكن ما يجدر الإشارة إليه أن هذه الفجوة تتحكم فيها عدة عوامل، ومستويات سواء كانوا أفراد أو جماعات كذلك مدى جاهزية الدول لإمتلاكها لوسائل التكنولوجيا سواء تعلق الأمر بالجانب المادي أو البشري.

ثانيا: إنعكاسات التكنولوجيا الرقمية على المنظومة الأخلاقية

لقد أصبح الإعلام الرقمي يشمل كل وسائل الإعلام خاصة وأنه يمثل جزء من العمل الإعلامي اليوم، فبفضل تلك التطورات التي حصلت في تكنولوجيا الإتصال والمعلومات إتسعت دائرة الإعلام الرقمي، لكن في المقابل ساهمت في ظهور عادات أخلاقية جديدة تحاول المساس بالمنظومة والقيم الأخلاقية.

والمتتبع عن كتب للتطورات الحاصلة في تكنولوجيا الإعلام والإتصال سيلاحظ إختلاف المعايير الأخلاقية التقليدية مع وسائل الإعلام الرقمية والتي في الغالب تعمل على إنتهاك حقوق الملكية الفكرية هذه الاخيرة التي أصبحت تمثل أحد القضايا الهامة في الميديا ولهذا يقول الباحث القانوني جون تهرانيان "**أصبحنا أمام أمة من المنتهكين الدائمين على الأنترنيت وأصبح كل واحد منا مسؤولا عن مليارات الدولارات كتعويضات قانونية كل عام بدون وعي ويعتبر ذلك عمل إجرامي متعمد**"[1].

[1] :latoneroe mart sinnreich, aram the hidden demography of new media ethics, information, communication society, vol 17, N°5, 2014, p 573.

وعليه كانت الحاجة لظهور أخلاقيات جديدة تتماشى وتلك التطورات خاصة مع تلك القضايا المستحدثة التي أفرزتها الميديا، فلم تعد الأخلاقيات التقليدية ناجعة كما كان الحال مع الواقع القديم، حيث تحول الواقع إلى ما يعرف بالإفتراضي لذلك وجب مواكبته وإنتهاج طرق أكثر فاعلية، وعليه فقد زاد العمل على كاهل الفيلسوف المشتغل بالأخلاق في ظل عصر العولمة وتكنولوجيا المعلومات والإتصال.

من هنا ظهر ما يعرف بالفيلسوف المعولم والذي يستعمل التقنية وسيلة في معالجة مختلف القضايا محولا العقل النقدي الفلسفي إلى كل ما هو رقمي وإفتراضي "**إذ أن تقنيات التفكير تتغير وتتبدل لما تنصب عليه من موضوعات وتتباين حسب اللغة المستعملة، وتتوقف كذلك على المستوى التقني لتطور العلم، وعلى الأجهزة والأدوات العلمية، كما ترتبط بالتاريخ التقني والاقتصادي للمجتمعات البشرية فلطالما كان العقل محايثا للتاريخ البشري في جميع مستوياته**"[1].

وبالتالي أصبحنا نعيش مرحلة إنتقالية في الفكر الفلسفي، حيث تحول مدار الإهتمام إلى كل ما هو رقمي وإفتراضي بما يتماشى مع التطورات التكنولوجية الرقمية مما ينبئ للتأسيس لفلسفة إفتراضية رقمية.

فالتطور الرقمي لوسائل الإعلام كان دافعا أساسيا للحديث عن الأخلاقيات في مجال الإعلام والإتصال، مما جعل مواضيع وقضايا في الإعلام تتحول إلى إهتمام الأخلاق من مثل قضايا الملكية الفكرية، الخصوصية، المصداقية، إستخدام الصور وغيرها من المواضيع التي أصبحت تناقش.

ويذهب الكثير من الباحثين اليوم للتأكيد على أن التقنيات الرقمية المستحدثة في مجال الإعلام والإتصال كان لها أثر بالغ الأهمية على كل المجالات الحياتية، بما فيها المنظومة الأخلاقية والقيمة لذلك بدأت الدراسات تتوافد على هذا المجال خاصة بعد ظهور ما يعرف بالأخلاقيات التطبيقية في الإعلام والإتصال.

[1]: جان بيير فرنان، العقل بين الأمس واليوم، ترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي ، دار توبقال للنشر، ط3، الدار البيضاء، المغرب، 2008، ص 79.

ثالثا: المسائل الأخلاقية الإعلامية

مع التطور المتسارع لتكنولوجيا الإعلام والإتصال، شهد العالم تحولات جوهرية على المستوى الاجتماعي والثقافي والقيمي، فقد أصبحت وسائل الإعلام الرقمية والتقنيات الحديثة تشكل فضاء تفاعليا واسع النطاق يؤثر بعمق على الممارسات الأخلاقية للفرد والمجتمع.

وفي ظل هذا التحول يتعين فحص إنعكاسات هذه التكنولوجيا على القيم الأخلاقية، بما في ذلك الآثار الإيجابية والسلبية، وكذلك البحث في آليات ضبط وتأطير إستخدامها لضمان توافقها مع المبادئ الأخلاقية لذلك سنحاول معالجة البعض من المسائل التي تطرحها تكنولوجيا الإعلام والإتصال والتي تؤثر بالدرجة الأولى على القيم الأخلاقية حيث يواجه الأفراد مخاطر إنتهاك خصوصياتهم، مما يثير تساؤلات أخلاقية حول حقوق الخصوصية وحماية الأفراد، كذلك فهم معرضون للتعدي على الملكية الفكرية، مما يثير تساؤلا أخلاقية لحماية حقوق إبداعاتهم وإنجازاتهم، كما تسهم وسائل الإعلام في التأثي على سلوكيات الأفراد خاصة بعد التعرض المستمر للمحتوى العدواني أو الغير أخلاقي خاصة لدى الفئات الشابة مما ينعكس على القيم المجتمعية.

1. الخصوصية:

تعد الخصوصية من بين أهم الحقوق الدستورية الأساسية الملازمة للشخص الطبيعي، حيث نجد الحديث عنها في أغلب الخطابات المعاصرة خاصة بعد تطور التقنيات الحديثة، فقد زادت المخاطر على الخصوصية لاسيما مع بداية خضوع المعطيات الشخصية لنظام تحكم مركزي.

ويمكن تعريف الخصوصية على أنها حق الفرد في أن يترك لحاله في شخصه وبيته وعائلته، ومعلوماته الشخصية وغيرها دون نشرها عبر وسائل الإعلام[1].

[1]: عزي عبد الرحمن، نظرية الواجب الأخلاقي في الممارسة الإعلامية ، الدار المتوسطية للنشر، ط1، تونس، 2016، ص 42.

طبعا يمكن الإشارة هنا إلى أن هذا المفهوم للخصوصية هو في معناه التقليدي أين يحث للشخص وحده أن يقرر بمفرده متى وإلى أي حد يمكن للناس الإطلاع والتعرف على شؤونه الخاصة، لكن الأمر تغير تماما خاصة بعد التطورات الرقمية في مجال المعلوماتية وبحوث الأنترنيت وظهور مواقع التواصل الاجتماعي أصبحت معلومات وبيانات الأشخاص من السهل جدا الحصول عليها ومن ثمة إفصاحها للعامة لتصبح تعد على خصوصية الأفراد.

وقد ورد في القرآن الكريم في سورة الحجرات إشارة إلى موضوع الخصوصية نظرا لما تحققه من قيمة إنسانية راقية يقول تعالى: "**إن الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون**" سورة الحجرات الآية 4.

وهذه الآية أكبر دليل على مكانة الخصوصية في الإسلام حيث حثنا الله تعالى فيها على إحترام خصوصية النبي صل الله عليه وسلم، وعليه فقد إهتم النص القرآني بموضوع الخصوصية وأولاها بالعناية وذلك من أجل حفظ كرامة الإنسان خاصة في مجال معاملاته وعلاقاته مع الآخرين ونقرأ ذلك في الآية: "**يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها...**" الآية 27 من سورة النور، وتدل الآية على أن البيت مكان الخصوصية.

هذا النهج وإعتبرت "**البيت**" الحيز الأساس الذي يتوقعه الناس والمشرع ملاذا للخصوصية[1].

ولذلك إعتبر البعض أن البيانات الشخصية هي تلك التي تتعلق بحرمة الحياة الخاصة للإنسان، ومنها ما يسمح برسم صورة لإتجاهاته وميوله ومنها تلك المتعلقة بإتجاهاته السياسية ومعتقداته الدينية وتعاملاته المالية والبنكية وجنسية[2].

[1]: المرجع نفسه، ص 43.

[2]: خالد محمد كدفور المهيري، جرائم الكمبيوتر والأنترنيت والتجارة الإلكترونية ، دار الغرير للطباعة والنشر، ط2، دبي، 2012، ص 579.

ويمكن التنويه إلى أهمية هذه المعلومات المتعلقة بالأفراد إلى درجة أنه أصبح هناك مصطلح يتداول في مجال تكنولوجيا الإعلام والإتصال ألا وهو الخصوصية المعلوماتية والتي حولت كل ما يخص الأفراد إلى بيانات رقمية يستطيعون التحكم فيها وبالتالي تصبح "**الأجساد صيغا معلوماتية تختزل إلى مجرد بيانات**"[1].

وعليه فإن هذا التغيير الحاصل في مجال خصوصية الإنسان هو نتاج الإنتشار الواسع لمواقع التواصل الاجتماعي والتي جعلت مما هو خاص أكثر عمومية.

فما يحدث في هذه المواقع هو تبادل للمعلومات الشخصية، فالمستخدمون مسرورون بإفشاء تفاصيل حياتهم الحميمية والشخصية ومشاركة صورهم وكل ما هو دقيق ولذلك فما كان خفيا في الماضي، كل بوح بالأسرار وكل حياة داخلية لابد من إفشائه على المسرح العام (على شاشات التلفزيون بالأساس وأيضا على صفحات الأعمال الأبدية، وعليه فإن العري الجسدي والاجتماعي والنفس هو سمة العصر)[2].

وبالتالي فكل شخص يرفض مشاركة حياته الخاصة وإبرازها للعلن لابد من إتهامه وإستنكاره في المجتمع.

وهنا يظهر ما يعرف بموت الخصوصية في عالم الأترنيت، وهو ما يقود خصوصيتنا إلى المذبح بإرادتنا أو ربما نقبل فقدان الخصوصية بإعتباره ثمنا معقولا للعجائب المعروضة في مقابلها[3].

وعليه فقد باتت خصوصية البشر على مرآى الأعين، مما جعلهم يتجردون من حميميتهم ليصبحوا أجسادا عارية تستقرئ بعضها البعض دون عازل وذلك سمة العصر الرقمي، فما نراه اليوم من برامج تلفزيونية تستعرض حياة الناس الخاصة لأكبر دليل على ذلك، حيث إنتقلت العدوى إلى الدول العربية والتي إستهوت مثل هذا النوع من البرامج وجعلتها العين السحرية التي تلج من ورائها إلى بيوت الأشخاص وأسرارهم وميولاتهم وهذا ما

[1]: زيجمونت باومان، المراقبة السائلة، ترجمة حجاج أو جير، تقديم هبة رؤوف عزت ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2017، ص 135.

[2]: المرجع نفسه، ص ص 50-51.

[3]: المرجع نفسه، ص 43.

جعلنا نقر بأننا "سلمنا رقابنا طوعا إلى جلاد بلا سيف إنه يفعل بنا ما يشاء برضانا وبدون ألم، فنحن من نزوده يوميا بمعلومات عنا، وبذلك تزداد إرتباطا به وتبعية له"[1].

وبناء على هذا الإنصياع المطلق للتكنولوجيا والرقمنة في عالم الإعلام والإتصال تخلى الناس عن كينونتهم وحريتهم والأدهى والأمر من ذلك كله أصبح سلوك الناس وكل تحركاتهم مبرمجة وفق الآلات والأجهزة الرقمية التي يستخدمونها، أو ربما وفق الأنظمة السياسية التابعين لها، حيث أصبحنا كعبيد أفلاطون الذين لم يروا طوال حياتهم سوى صورا تعبر على أوهام وحض خيال، فالإنسان المعاصر بات عبيدا للصور التي تعرض له على الشاشات والألواح الإلكترونية يغدو بعيدا عن حقيقة العالم وبدلا من واقعه أصبح يعيش العالم الإفتراضي والذي مكن أصحاب السلطة من توجيه سلوكه ومعرفة عاداته وميولاته الجنسية، بل وحتى آراءه وتوجهاته السياسية من خلال إيموجات في ملفه الخاص على مواقع التواصل الاجتماعي.

وقد كان الفايسبوك من الأوائل الذين إستثمروا ما يسمى لوغاريتمات "**التعلم العميق**" وهي برامج قادرة على التعرف على ا أحاسيس في نص ما إستنادا إلى نظام الكلمات ودورها الدلالي والسياق الذي تظهر فيه[2].

هذا ما يؤكد بجلاء قوة تكنولوجيا المعلومات والإتصال، حيث لم يقف الأمر على معرفة معلومات عن الأشخاص، بل تعداه إلى فهم حتى إنفعالاتهم.

لذلك فقد تغير كل شيء في حياة إنسان القرن الواحد والعشرين، لم يعد الناس يعيشون ضمن هذه الثورة بإعتبارهم كينونة مستقلة تتغذى من القيم وتنتشي بكل مظاهر العزة والكرامة والإستقلالية في القرار وفي العواطف، لقد طمرت اللحظة ذلك الثقب الزمني الذي نطل من خلاله على المستقبل[3].

---

[1]: مارك دوغان وكريستوف لالي، الإنسان العاري، مرجع سبق ذكره، ص 14.

[2]: المرجع نفسه، ص 159.

[3]: المرجع السابق، ص 11.

إن إنسان هذا العصر لم يعد يأمل في المستقبل كما ذي قبل، فقد إنقطعت صلته مع محطات الزمن-ماضي، مستقبل-بإستثناء حاضره الذي يعيشه مع التكنولوجيا والصورة التي انغمس فيها وأحب البقاء معها تاركا ماضيه ومستقبله، وهذا ما يساعد على برمجة سلوكه والتحكم فيه، فيقدر تفاعله مع التكنولوجيا بقدر إنتهاك خصوصية هذه الأخيرة التي أصبحت تباع إلى شركات خاصة تستفيد منها للبحث عن زبائنها، كما قد توجه إلى مصالح الإستخبارات التابعة للدول الكبرى مما يعني أن معطياتنا الشخصية لم تعد ملكا لنا، فقد وهبناها بأنفسنا وبمحض إرادتنا لغوغل ومواقع التواصل الاجتماعي مقابل نشوة الحديث في تلك المواقع والعبث فيها.

طبعا هذا ما يؤكد أننا أصبحنا نعيش عصر العقلنة الرقمية بإمتياز وتجاوزنا بذلك عقلانية عصر التنوير.

هذه العقلنة الجديدة أقل ما يمكن الحديث عنها أنها عقلنة مليئة بأبعاد المراقبة والجوسسة، حيث حلت فيها التكنولوجيا محل الأخ الأكبر في العائلة، الذي طالما عهدناه يراقب إخوته الصغار خوفا عليهم وحماية لهم ولهذا "**أصبح الأخ الكبير رقميا مشخصا ويوشك على قيادة حرب الكل ضد الجميع، الكل يصبح جاسوسا للآخر**"[1].

إن الأنظمة الحالية لها يد كبيرة في نشر ثقافة المراقبة والجوسسة بعد نشرها لفكرة الشك وعدم الأمان، مما جعلها تتخلى عن وظيفتها وتوكلها للأشخاص أنفسهم، لذلك أصبح المرء مضطرا لمسايرة هذا الوضع وشراء كاميرات ووضعها أمام منزله أو أجهزة إنذار ترقبا لأي خطر يجدق به، أو ربما من أجل إخبار الآخرين أنه قادر على مراقبة ممتلكاته الخاصة حتى وفي حالة غيابه.

هذه هي السمة الأساسية لهذا العصر، فبعدما كانت المراقبة من وظائف الدولة الأساسية، أصبح الأشخاص يراقبون بعضهم البعض.

[1]: جيل ليبوفسكي وجان سيرو، شاشة العالم، مرجع سبق ذكره، ص 285.

وتفرض الخصوصية عدم التجاوز على الآخر أو التدخل في حياته الخاصة ولذلك فقد تم الإعتراف للفرد بالحق في حرمة حياته الخاصة على المستوى الدولي من خلال العديد من المراسيم والإتفاقيات الدولية، حيث نصت المادة السادسة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنه (حماية الفرد ضد كل تدخل تعسفي في حياته الخاصة أو أسرته أو مسكنه أو مراسلاته وضد الحملات التي تقع على شرفه وسمعته ولكل شخص الحق في الحماية القانونية ضد هذا أو تلك الحملات) [1].

هذا ما يؤكد أهمية الحق في الحياة الخاصة وعدم إختراق خصوصية الأفراد في المواثيق الدولية، خاصة بعد تأكيدها لفرض عقوبات جزائية لأي شخص يتسلل إلى حياة الأفراد الخاصة.

وبالتالي فقد ذكر العالم الأكاديمي "**دال جاكيت**" "**dale jacquette**" أن مسألة الخصوصية تمس الفرد وحقه في الإعلام والإتصال من ثلاث جوانب أساسية:

- الخصوصية شرط ضروري في تحقيق حرية التعبير.
- الخصوصية حق في ذاته وجوهره إحترام الفرد وإستقلاليته.
- الخصوصية تحدث السعادة وتجاوزها يحدث الألم لدى الفرد المتضرر أو الذي يعتقد أنه تضرر من نقل خصوصيته إلى العلن[2].

والعبرة من هذه الجوانب هو وضع حدود لحرمة الحياة الخاصة للإنسان التي لا يجوز التعدي عليها بأي شكل من الأشكال سواء من جانب الأفراد أو المؤسسات وقد ميز طه عبد الرحمن في كتابه دين الحياء بين نوعين من التجسس أولها تجسس الأفراد ويشمل على الخصوص الصحافيين والقراصنة المعلوماتيين، و"تجسس المؤسسات" وهي "المؤسسة العلمية" و"**المؤسسة الاقتصادية**" و"**المؤسسة الأمنية**" و"**المؤسسة العسكرية**"[3].

[1]: ممدوح خليل بحر، حماية الحياة الخاصة في القانون الجنائي، دراسة مقارنة، ، مكتبة دار الثقافة د.ط ، الأردن، 1996، ص 70.

[2]: عزي عبد الرحمن، نظرية الواجب الأخلاقي، مرجع سبق ذكره، ص ص 44-45.

[3]: طه عبد الرحمن، دين الحياء 2، التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والإتصالمرجع سبق ذكره، ص 191.

هذا ما يؤكد أن من أهم سمات العصر المعاصر المراقبة المستمرة سواء من جانب الأفراد أو المؤسسات وهذا ما خلق روح التخويف في نفوس الأفراد بإعتبارهم يحسون دائما بسلطة الرقيب الذي ولج إلى بيوتهم وتعرف على خصوصياتهم وذلك بإستخدام عدة تقنيات للمراقبة سواء كانت آلات أو آلية أو طريقة أو عملية أو برنامجا.

وما يجدر الإشارة إليه أن هذه الرواتب إستخدمت بادئ دي بدء لأغراض عسكرية لكن سرعان ما إتسعت دائرتها لتشمل الأفراد حيث سرعت صناعة الرواقيب في الإستعانة بتقانة اللامتناهي في الصغر التي تعرف باسم نانوتكنولوجيا إذ أن وحدة القياس التي تعتمدها هي النانومتر وهو مقدار المسافة التي تفصل بين ذرتين إثنتين[1].

هذه التقنيات المتناهية الصغر ساعدت على الولوج لعمق الحياة الخاصة حيث أصبح المتزوجون في غرف نومهم معرضون لتجاوز حرمة حياتهم، مما أفصح عن وضع كاميرات مراقبة لمتابعة حياة الناس بما فيها الحياة الحميمية وبذلك أصبح الإنسان لا يستطيع أن ينزوي بنفسه وبشريك حياته.

مما يسبب له ألما نفسيا وإنطباعا سيئا ويخلق في داخله عدم الإرتياح، خاصة وأنه شهدنا العديد من الوسائل الجد متطورة للتجسس على حياة الآخرين، لهذا فلم يعد الإنسان المعاصر سيد حياته لأن الرقيب أصبح يعرفه أكثر من ذاتيته، مما زاد من تدهور المبادئ ا أخلاقية للبشر، خاصة بعد إبتعادهم عن التعاليم الدينية والتي نهت عن التجسس وأذمته، في حين أن وسائل الإتصال المعاصرة فتحت الباب على مصرعيه وسمحت الفرصة للناس لمراقبة بعضهم البعض والتعدي على خصوياتهم وحرمة حياتهم الخاصة.

وبالرغم من سن العديد من القوانين والمواثيق الدولية التي تحرم وتعاقب التعدي على خصوصية الأفراد، إلا أن الدولة في حد ذاتها تشجع ذلك، بإعتبار الوضع الأمني المزري والذي يفرض علينا مراقبة منازلنا وأولادنا وكل ما يخصنا خوفا عليهم، هكذا أصبح البشر عبيدا للصورة بعد أن تخلى الناس عن واقعهم وإكتفائهم بمشاهدة ما يحدث على وسائل

[1]: المرجع نفسه، ص 137.

الإعلام والإتصال بتعددها وتطورها، مما أفرز عنه تآكل للحريات الفردية في ظل تمسكهم بالهواتف والحواسيب وألعاب الفيديو، التي باتت تحدد مسارهم ومشاعرهم وحتى رغباتهم.

2. الملكية الفكرية:

تعرف الملكية الفكرية بأنها نتاج فكر الإنسان من إبداعات وإبتكارات وهي لا تختلف عن الملكيات الأخرى.

وقد ظهرت الملكية الفكرية نتيجة التطور العلمي والتقدم الصناعي والتجارة والتقني الذي شهده العالم وتعرف بعدة تسميات منها حقوق الإبتكار، الملكية الذهنية أو الأدبية.

ونظرا لتزايد وتسارع التكنولوجيا في مجال الإعلام والإتصال وتزايد الإبتكارات كان لابد من صياغة قانونية للملكية الفكرية، حتى تحمي المؤلفين والمبدعين وهذا ما أقرته العديد من المواثيق والمعاهدات الدولية والمحلية.

فالإعلام الرقمي أقر الحاجة إلى الحفاظ على الملكية الفكرية وحماية المؤلفين والمبتكرين نظرا لكثرة السرقات وعليه فهي تسمح للمبدع الإستفادة من عمله وإستثماره دون إحتكاره، وقد وردت هذه الحقوق في المادة 27 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي ينص على : "**أن لكل فرد الحق في أن يشترك إشتراكا حرا في حياة المجتمع الثقافي وفي الإستمتاع بالفنون والمساهمة في التقدم العلمي والإستفادة من نتائجه، وإن لكل فرد الحق في حماية المصالح الأدبية والمادية المترتبة على إنتاجه العلمي أو الأدبي أو الفني**"[1].

هذا النص كان صريحا في الحفاظ على الملكية الفكرية، وأن كل شخص ينتهك ملكية الآخر تترتب عنه عقوبات صارمة.

ويمكن التنويه هنا إلى أن قضية الملكية الفكرية من بين المشاكل الأخلاقية التي أفرزتها ثورة الإعلام والإتصال، فبعد الإنتشار الواسع لشبكات الأنترنت ورفع مختالف

[1]: تغريد سعادة وآخرون، أخلاقيات الإعلام ، مركز تطوير الإعلام، ط1، الأردن، 2017، ص 94.

الأعمال عليها ظهرت مشكلات قانونية تنم عن العديد من السرقات أو النسخ غير المرخصة ليجد المؤلف نفسه يتخبط وسط ثلاث جهات أساسية وهي الناشر والقارئ والقانون.

هذا ما أوجب حماية حقوق الملكية الفنية والأدبية، وذلك من أجل تشجيع المبدعين على الإبتكار دون الخوف من السرقات.

إن مسألة الملكية الفكرية "**قيمية**" أخلاقية بالدرجة الأولى، وقد سعت القوانين الحديثة في الغرب وبالأخص الأمريكية إلى ربط الملكية الفكرية بالتعبير وليس بالأفكار والحقائق، ولذلك الإبداع يحدث على مستوى التعبير عن الفكرة وليس الفكرة بذاتها[1].

وهذه الأفكار هي محمية قانونيا بفعل القوانين والمواثيق الدولية، لكن من الناحية الأخلاقية فيرجع إلى الأمانة العلمية والصدق في نقل المعلومة.

ومن أنواع الإنتهاكات الأخلاقية التي يمكن أن تحدث في المجال الرقمي نجد مايلي[2].

- **سرقة الأجهزة والبرامج:**

لا تختلف عن أية سرقة أخرى ومسؤولية الشركة الأخلاقية تتمثل في توفير الحماية لها.

- **قرصنة البرمجيات:**

وتتمثل في النسخ غير القانوني لمختلف البرمجيات المحفوظة الحقوق، ويمثل هذا النوع أكثر الإنتهاكات الأخلاقية على المستوى الفردي والدولي وأكبر مثال على ذلك ما يحدث في جنوب شرق آسيا، حيث أن هناك شركات تعمل على إستنساخ وتصدير البرمجيات المستنسخة وتعمل بحرية أكبر في دول تعتبر التقليد والتعليم منه وإعادة إنتاجه بتكلفة أقل هو أساس ميزتها التنافسية.

- **تشويه و إتلاف المعلومات وتهديد سريتها:**

[1]: عزي عبد الرحمن، نظرية الواجب الأخلاقي في الممارسة الإعلامية، مرجع سبق ذكره، ص 46.

[2]: محمد عواد الزيات، إتجاهات معاصرة في إدارة المعرفة، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، 2008، ص ص 331-332.

وهو ما يسبب أضرارا مادية ومعنوية كبيرة بالشركات، وعليه وجب إتخاذ إجراءات الحماية بأبهض الأثمان.

- **الفيروسات:**

وهي من أخطر المشاكل، حيث ظهرت العديد من الفيروسات التي قامت بإتلاف الملفات الموجودة على الأقراص الصلبة أو مختلف الملفات الموجودة على شبكة الأنترنيت.

وكنتيجة لما قدم يمكن القول بأن إنتهاك حقوق الملكية الفكرية من أكبر الآفات التي تواجه تكنولوجيا الإعلام والإتصال، وقد تكون من أفراد عاديين، كما قد تكون من قبل أفراد المعرفة، وهي تعتبر من الجنائيات التي يعاقب عليها القانون، وهذا ما أقرته المواثيق والقوانين الدولية حتى تحافظ على حقوق المؤلفين والفنيين، وكتم أسرارهم وحمايتها، لكن مع تزايد إستخدام الحواسيب وشبكات الأنترنيت، أصبحت حقوق الملكية تواجه تحديات كبيرة.

3. العنف والجنس:

تعد قضية العنف والجنس في الإعلام كأحد القضايا الأخلاقية العامة التي تفتح تساؤلات كبيرة على الساحة الإعلامية، خاصة وأن هذه القضية مست الفئة الشبانية على وجه الخصوص، حيث عمدت وسائل الإعلام بإختلافها إلى نشر المشاهد التي تحمل العنف وكذلك مختلف الممارسات الجنسية، مما نشر الرذيلة بين أفراد المجتمع وخلع عنهم حجاب الحشمة ليصبح الأمر في إنتشار متزايد، فالشباب أصبحوا يملكون أجهزة متطورة تمكنهم من الولوج لكل المواقع التي تنشر مثل هذه الصور، حتى جعلتهم غير مبالين بقيمهم ومبادئهم الأخلاقية، فما نراه اليوم من عري وفسق في مختلف المواقع والتطبيقات لأكبر دليل على ذلك، ففي الماضي القريب كان الشخص يستحي من مشاهدة مثل هذه الصور، وأيضا لا يراها فهي تحدث في الخفاء وبسرية، لكن مع هذا التطور أصبح كل شيء على المحك، فقد تجرد الإنسان من أخلاقه ومبادئه، كما تجرد من ملابسه.

ويعد التلفزيون من بين أهم الوسائل التي حرصت على نقل مشاهد العنف والجنس، خاصة وأنه الوسيلة الأكثر متابعة من طرف المشاهدين فهو نوعا ما يمارس السلطة والإجبار على المشاهدة، فالواحد منا لا يمكنه تجنب أو توقع ما يبث بشكل إرادي على النحو الممكن في المجلة والأنترنيت[1].

وقد أثبتت العديد من الدراسات أن وسائل الإعلام على إختلافها تعد من أبرز العوامل المسببة لإنتشار العنف نظرا لأنها تبث أفلام فيها مشاهد للعنف أو حتى في الرسوم المتحركة وفي هذا يقول جان كلود برتراند وهو يصف تأثير وسائل الإعلام على المتلقي: "**هي تترك حب مضامينها آثارا حسنة وسيئة إذا كانت الرسالة متماسكة**"[2].

وهذا أكبر دليل على أن مشاهد العنف تولد آثارا قوية في النفوس، مما يجعلها تقلد تلك المشاهد، فالشخص الذي يتعود على هذه المشاهد تصبح جزء من حياته، فالرسالة التي تقدمها وسائل الإعلام لها وقع كبير على المتلقي ولذلك إنتشر العنف بصفة كبيرة جراء هذه الوسائل والرسائل.

كما يشير أيضا الدكتور عزي عبد الرحمن: "**...أن من أساليب العنف إظهار العنف في النشرات الإخبارية والتي وإن كانت تعكس و اقعا معايشا، غير أنها لا تتلائم وتبين مستويات التلقي في إدراك هذه المشاهد في سياقاتها وخاصة ما تعلق بفئة الأطفال... حيث أن التعود على الشيء مقدمة على فعله**"[3].

وبالتالي فوسائل الإعلام تخلق صورة عن عالم عنيف، وبما أن أغلبية الجمهور يشاهدونها بتقبل، فإنها ستصبح أحد معايير القيم الأخلاقية وذلك نظرا لمؤثراتها وخاصة على الأطفال وذوي الأحاسيس المرهفة، فهذه المشاهد تضعف الأحاسيس بالحوادث الحقيقية، فمن كثرة مشاهدتها تصبح أمرا عاديا، مما يجعلها تنقلهم من عالم الحقيقة والواقع إلى عالم الوهم، وهذا ما أشار إليه ماري وين فالمشكلة حسبه لا تكمن في تعلم

[1]: عزي عبد الرحمن، نظرية الواجب الأخلاقي في الممارسة الإعلامية، مرجع سبق ذكره، ص 48.

[2]: جان كلود برتراند، أدبيات الإعلام، ديونتولوجيا الإعلام، ترجمة العابد رباب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، لبنان، 2008، ص 38.

[3]: عزي عبد الرحمن، الإعلام وتفكيك البنيات القيمية في المنطقة العربية، قراءة معرفية في الرواسب الثقافية، الدار المتوسطية للنشر، تونس، 2009، ص 93.

الأطفال كيف يرتكبون العنف من مشاهد العنف على التلفزيون، وإنما لأن التلفزيون يعرض عليهم التعامل مع الناس الحقيقيين كما لو كانوا على شاشة التلفزيون وهذا يبدوا لهم أم بمقدورهم التخلص منهم ببساطة تامة سواء بسكين أو بندقية أو سلسلة[1].

ويمكن تفسير هذه الظاهرة بأن التعلم يكون بالمشاهدة حيث أن الأطفال الذين يشاهدون مثل هذه الصور سيقدمون عليه، كما أن التعود على مشاهدة العنف سيقتل مشاعرهم ويحفزهم أكثر للإقدام على هذه التصرفات نظرا لإثارتهم الشديدة من تلك المشاهد ولذلك تصبح أعمال العنف والجريمة لديهم بسيطة وسهلة.

وحينما نتحدث عن العنف نتحدث أيضا عن الجنس فالأمر سيان خاصة وأن الإعلام في ظل النظام الليبرالي سهل نشر أخبار الجنس والجريمة، وأساء إستخدام الحرية الممنوحة له.

وهذا ما جعل الصحافة الصفراء تنتشر وهي صحافة ذات عناوين كبيرة وأخبار مثيرة، فكان لزاما منا البحث عل الكيفية التي تقيد بها حرية هذا الإعلام في النظم القائمة على الاقتصاد الحر، فظهر معنى الحرية القائمة على المسؤولية، وظهرت القواعد والقوانين التي تجعل الرأي العام رقيبا على أخلاقيات المهنة وسلوكها[2].

هكذا أصبح الإعلام والإتصال يخضع لضوابط أخلاقية ومهنية، مما يجعله خاضعا لمنطق المسؤولية الاجتماعية.

وقد إتخذت المجتمعات المختلفة إجراءات قانونية تحد من ظاهرة العنف والجنس في التلفزيون، فالقانون الأمريكي الإداري والتشريعي يفرض على القنوات التلفزيونية إحترام آداب وثقافة المجتمع، بينما تركت أمر الآداب المقبولة من طرف المجتمع لمنطق ما هو منتشر في ذلك المجتمع[3].

---

[1]: ماري وين، الأطفال والإدمان التلفزيوني، ترجمة عبد الفتاح الصبيحي، عالم المعرفة، العدد 247، الكويت، 1999، ص ص 119-123.

[2]: هماش ساعد، التنظير العربي الإسلامي بين الأصالة والأسلحة، مجلة الدراسات الإعلامية القيمية المعاصرة، الورسم للنشر والتوزيع، العدد 3، المجلد 1، القبة، 2003، ص 16.

[3]: عزي عبد الرحمن، نظرية الواجب الأخلاقي في الممارسة الإعلامية، مرجع سبق ذكره، ص 48.

فالمجتمعات الغربية تحرص كل الحرص على سلامة مشاهدها لذلك فهي تراقب كل البرامج التلفزيونية، بينما في العالم العربي هناك فوضى كبيرة وتسيب لا مسؤول.

هذه بعض الإشكاليات والآفات الأخلاقية التي يواجهها الإعلام والإتصال اليوم، خاصة في ظل الثورة الرقمية وإنعاكاساتها على القيم الاجتماعية والقيم الانسانية.

ولا يمكن حصرها في هذه الجوانب وفقط وإنما هي كثيرة ومتعددة، ولكن إرتأينا دراسة أهمها وأبرزها تأثيرا على واقعنا اليوم.

خلاصة الفصل الخامس

وختاما لما قدم في هذا الفصل يتبين لنا بأن الأخلاقيات التطبيقية في الإعلام والإتصال أصبح من بين أهم الميادين التي لابد من الإشتغال على قضاياها، حيث أصبحت ضرورة حيوية لضمان مصداقية الرسالة الإعلامية، ومحاولة ترسيخ قيم المسؤولية في الممارسة الإتصالية خاصة بعد الثورة الرقمية وما أفرزته من آفات أخلاقية، فقد أضحى الإنسان المعاصر حبيسا ومستعبدا من طرف الصورة سواء في التلفزيون أو الكمبيوتر أو الهاتف المحمول، فكل ما يجري حولنا يمكن حصره في التطور المتزايد والمتسارع لتكنولوجيا الإعلام والإتصال، وهذا ما كان دافعا أساسيا لأخلقة العمل الإعلامي ومحاولة إيجاد الحلول الفعالة لمختلف الآفات الإعلامية والتي أصبحت تهدد كيان الإنسانية وتضرب الأسر والعلاقات البشرية، لذلك وجب تفعيل هذه الأخلاق في الواقع المهني الإعلامي، وطبعا هذا يستلزم التمسك بالمواثيق والمعاهدات التي من شأنها بناء ثقافة مؤسسية قائمة على المبادئ الأخلاقية.

الخاتمة

في الأخير لا يسعنا إلا أن نقول أننا حاولنا من خلال هذه الأطروحة تتبع التحولات الجذرية التي عرفتها الأخلاقيات التطبيقية في ظل التقدم العلمي والتقني المتسارع وذلك بتسليط الضوء على العلاقة المركبة والمتشابكة بين الأخلاقيات التطبيقية والتقنيات الحديثة في زمن باتت فيه التكنولوجيات ليست مجرد أدوات مساعدة للإنسان، بل فاعلا رئيسيا في تشكيل أنماط الحياة، وتوجيه القرارات وإعادة هيكلة المفاهيم والقيم الإنسانية التقليدية.

وبناء على ذلك حاولت الأخلاقيات التطبيقية تقديم مساهمة فلسفية في فهم التحولات التي طرأت على الممارسة الأخلاقية المعاصرة في ضوء التقدم التكنولوجي والعلمي بروح نقدية ورؤية إنسانية متجددة.

إن الاخلاقيات التطبيقية تمثل إستجابة جديدة لتغيرات عميقة مست القيم التقليدية، بحيث أصبحت الاخلاق مدعوة للنزول من برجها النظري إلى ساحات الفعل العلمي والتقني، وبالتالي نكون قد تجاوزنا الأسئلة الأخلاقية ذات الطابع النظري لتصبح ضرورة عملية في مجالات دقيقة كالطب، البيولوجيا، البيئة والإعلام والإتصال.

فالرهان الحقيقي في عصرنا هذا لا يكمن في مجرد إنتاج حلول تقنية لمشكلات أخلاقية، بل في إعادة التفكير في كيف ينبغي أن نعيش مع التقنية، لا فقط كيف نستخدمها.

يعتبر التأسيس المفاهيمي والفلسفي للاخلاقيات التطبيقية نقطة تحول في فهم التغييرات التي طرأت على الأخلاق بداية من نشوئها حتى اليوم، حيث لم يعد بالإمكان فصل الأخلاقي عن التقني، أو تجاهل الحقول الجديدة التي تستوجب تأملا أخلاقيا معمقا.

أضحت التقنية لا تختصر في وصفها مجرد أدوات وفقط، وإنما كقوة فاعلة تعيد تشكيل العالم والذات، والقيم، فهي لا تكتفي بإنتاج حلول للمشكلات، بل تنتج في ذاتها مشكلات أخلاقية جديدة، ومن تمة أصبح من الضروري مساءلة التقنية على نحو فلسفي

يتجاوز النقد السطحي، نحو فهم البعد الأنطولوجي للتقنية بوصفها "حدثا" يعيد صياغة العلاقة بين الإنسان والعالم.

وعليه فالأخلاق التطبيقية اليوم أمام مسؤولية مزدوجة: فهم التقنية ومساءلتها، دون السقوط في فخ الحتمية التقنية أو الرفض النهائي لها.

إن التحديات الأخلاقية في مجالي الطب والبيولوجيا تؤكد على أن التقدم البيوتقني من التلقيح الإصطناعي والإستنساخ والعلاج الجيني يطرح أسئلة وجودية وأخلاقية بالغة التعقيد، وهذا ما يدفعنا لتغيير نظرتنا في مدى نجاعة المبادئ الأخلاقية الكلاسيكية (المنفعة، الواجب...)، فهي لم تعد كافية وحدها لضبط مثل هذه الممارسات الطبية، بل هناك حاجة إلى مقاربة متعددة تحاول الموازنة بين إحترام الكرامة الإنسانية والتطور العلمي.

وبالتالي فقد ظهرت مسائل أخلاقية هامة ومفصلية في مجالي الطب والبيولوجيا لضمان الممارسات التقنية والعلمية والتي تضمن مسؤولية إحترام الكرامة الإنسانية حيث باتت تتخبط في خضم التطورات التكنولوجية، مما دفع بالفلاسفة في أغلب خطاباتهم للاهتمام بمثل هذا الموضوع الأساسي والذي يتعلق بصيغة مباشرة بمستقبله ومصيره، فرغم التقدم المتسارع والهائل في التقنيات الحيوية والعلاجية الحديثة، تبقى المبادئ الأخلاقية مرجعا أساسيا لا يجوز التنازل عنها أبدا، فمبدأ الاستقلالية مثلا يفرض علينا احترام الفرد في اتخاذ قراراته بمفرده خاصة في المجال الطبي، فمن حقه معرفة كل المعلومات المتعلقة بحالته الصحية ومن ثمة يقرر الاستمرار في العلاج أو الرفض، حيث يسعى الأطباء دائما لتجنب جميع الإجراءات التي قد تضر بالمريض مع السعي المستمر لمساعدته والإحسان إليه دون التمييز بين المرضى بمعنى تحقيق مبدأ العدالة بتوفير نفس الفرص لكل فئات المجتمع وذلك من أجل ضمان ممارسة طبية وإنسانية مسؤولة، بالإضافة إلى ذلك تعمل القرارات الأخلاقية على دراسة بعض القضايا المعقدة في هذا المجال من مثل الإجهاض ومحاولة ضمان حق الحياة للجنين، كذلك قضايا القتل الرحيم التي تفرض على الأطباء عدم وضع حد لأي شخص تحت شعار الشفقة والرحمة، كما تولوا

أيضا قضايا من مثل تحسين النسل البشري الذي أصبح بهدف لتغيير السلالة البشرية وذلك من أجل التحسين والقضاء على كل العاهات والتشوهات الخلقية، حيث ظهر ما يعرف بالطفل حسب الطلب والطموح نحو الإنسان المتكامل "السوبرمان" لذلك تبرز الأخلاقيات التطبيقية في مجال الطب والبيولوجيا كضمان لاحترام حقوق المرضى والحفاظ على كرامتهم في ظل هذا الزخم الهائل من التطور البيوتكنولوجي.

ويمكن القول أن هذا التحول في التفكير الأخلاقي كان ضرورة ملحة نظرا لكل التقنيات التي شاهدتها الإنسانية والتي أثرت بشكل مباشر على قيم الإنسانية وكرامة البشر، وبذلك كانت أخلاقيات الطب والبيولوجيا رهان جديد لإعادة الكرامة الإنسانية وحفظ حقوق الإنسان، من خلال إعادة طرح سؤال الأخلاق بمعيار تطبيقي يهدف بالأساس إلى تخليق الممارسات العلمية والبيولوجية ومن ثم تخليق المجتمعات المعاصرة ومحاولة الحد من تجاوزات العلم وآمال الأطباء والبيولوجيين.

وتمثل الأخلاقيات البيئية ميدانا خصبا لمحاولة تجديد العلاقة بين الإنسان والطبيعة، بعيدا كل البعد عن منطق الهيمنة والإستغلال.

فالبيئة لم تعد مجرد محيط خارجي وفقط، بل هي كيان أخلاقي يستوجب الإعتراف والإحترام، ما يستدعي منا تأسيس أخلاقيات بيئية تتجاوز منطق الأنانية البشرية والمركزية الذاتية إلى محاولة بناء عقد أخلاقي كوني يخدم جميع الكائنات الحية.

فالعلاقة التي تأسست على منطق السيطرة والإستغلال، لم تعد نافعة وقابلة للإستمرار، لذلك من الضروري تجاوز هذه النظرة الضيقة نحو مقاربة أكثر شمولا تعترف بقيمة الكائنات غير البشرية والأنظمة البيئية بوصفها أطرافا أخلاقية.

ولذلك أضحت القيمة الأخلاقية في مجال أخلاقيات البيئة محورا أساسيا في تكوين علاقة متوازنة بين الإنسان والطبيعة، فقد أصبح من الضروري خاصة في ظل التدهور البيئي واستغلال مختلف الموارد الطبيعية إعادة النظر في سلوكاته تجاه هذه الطبيعة من منظور أخلاقي يضمن احترام الحياة بكل أشكالها، خاصة وأنها تمثل كيانا حيا يملك حق الوجود والحماية، فقد بات من واجب الإنسان أخلاقيا المحافظة على التوازن البيئي

وضمان استدامة الموارد من أجل الأجيال اللاحقة بمعنى أن نكون مسؤولين أمام أنفسنا وأمام البيئة وأمام الأجيال اللاحقة، بإعتبار أن مبدأ المسؤولية يمثل أحد القيم الأخلاقية الكبرى التي تفرض اليوم على كل الجهات المعنية أفراد كانوا أو جماعات، فالبيئة ليست مجرد العالم الخارجي الذي يعيش فيه الإنسان، بل هي نظام معقد ودقيق يشمل الأرض، الكائنات الحية، الهواء....وكل اختلال فيه ينعكس سلبا على حياة الإنسان وجودتها، ومن هذا المنطلق أصبح من الضروري أن يدرك أن الحفاظ على البيئة ليس خيارا، بل هو واجب أخلاقي.

فالإنسان هو الكائن الوحيد القادر على التأثير في الطبيعة سلبا أو إيجابا، وتتمثل هذه المسؤولية في مختلف الأفعال العقلانية والواعية للحد من الأضرار البيئية سواء على المستوى المحلي أو الوطني أو حتى العالمي، فالمسؤولية البيئية مسؤولية كونية تتجاوز الأفراد لتشمل مختلف المؤسسات والدول، مما يتوجب سن قوانين صارمة لذلك، فحماية البيئة ليست فقط حماية للطبيعة وإنما هي حماية للإنسان نفسه ولأجيال المستقبل، وهي أعلى درجات الوعي الإنساني ببيئته وضرورة احترامها والحفاظ عليها إدراكا منه بأن استغلال المواد دون وعي يقود إلى كوارث تمس الجميع.

إن ميدان الإعلام والإتصال يمثل أخطر الفضاءات التي تعيد تشكيل الوعي الجمعي، وتثير أسئلة أخلاقية مهمة حول الخصوصية، والملكية الفكرية وحرية التعبير، لاسيما في خضم التحول الرقمي والثورة المعلوماتية وما صاحبه من تحديات وآفات أخلاقية باتت تهدد كيان الإنسان مما إستوجب مواكبة مختلف التطورات الحاصلة في هذا المجال لاسيما بعد إعلان الأخلاق التقليدية عن فشلها في معالجة هذه المستجدات، وبذلك أصبحت الحاجة ملحة لتطوير أخلاقيات رقمية جديدة لضبط هذا الفضاء والتحكم فيه.

من هنا تلعب القيمة الأخلاقية دورا محوريا في مجال الإعلام والاتصال، نظرا لمختلف التأثيرات التي تمارسها وسائل الإعلام على تشكيل الرأي العام وتوجيه سلوك الأفراد والمجتمعات.

فالإعلام ليس مجرد وسيلة لنقل الأخبار وفقط، بل يعتبر قوة فاعلة تسهم في بناء الوعي الجماعي والعمل على التأثير في مختلف مواقفه وتوجهاته، لذلك تواجه وسائل الإعلام والاتصال تحديات أخلاقية كبيرة مما يجعلها أمام مسؤوليات ضخمة تحتم عليها التفكير في حلول إيتيقية لمثل هذه الآفات الإعلامية.

فقد أصبح من الضرورة الحرص على نقل الحقيقية واحترام كرامة الإنسان والابتعاد عن كل أشكال التضليل أو العنف أو الكراهية، لضمان ممارسة إعلامية نزيهة تحترم خصوصية الأفراد وحياتهم الشخصية، كما تعمل على ترك مساحة خاصة لهم، فما يشهده الإعلام من تغيرات جذرية أفضى به إلى عدة تحديات بفعل التطورات الرقمية لذلك كان من الضروري وجود أخلاقيات للإعلام والاتصال لأجل تنظيم الحياة الإعلامية وتأطيرها من جميع الجوانب، حيث أضحى الإنسان المعاصر يواجه مختلف آفات ثورة الإعلام والاتصال جراء تلك التطبيقات الواسعة في مجال الإعلام والاتصال، وهذا ما جعل الفلاسفة في هذا المجال يناهضون هذه التحديات ويحذرون منها لأجل ضمان ممارسة أخلاقية للعمل الإعلامي.

فالثورة الرقمية اليوم كشفت عن المستور وجعلت الإنسان عاريا من كل قيمة أخلاقية، حيث عملت تقنيات الإعلام والاتصال على رفع الخصوصية عن هذا الكائن وذلك بالتجسس عليه واستخدام معلوماته الشخصية التي أعطاها لهم في مختلف المواقع والتطبيقات الإلكترونية وأصبحوا يتلاعبون بصوره ونفسيته كما يشاؤون، بل وأكثر من ذلك فقد أصبحوا يدركون حتى توجهاته ومعتقداته وبالتالي أصبحنا نعيش مرحلة انتقالية في الفكر الفلسفي، حيث تحول مدار الاهتمام إلى كل ما هو رقمي وافتراضي، مما جعل هناك دافعا أساسيا للحديث عن الأخلاقيات في مجال الإعلام والاتصال ومحاولة معالجة قضايا أخلاقية في هذا الميدان من مثلا قضايا الملكية الفكرية، المصداقية التجسس، التنصت وغيرها.

إن هذا التطور المتسارع للتكنولوجيا أصبح خطرا كبيرا يهدد الكينونة البشرية، وينبئ بأفول زمن الإنسانية، بإعتبار أن العقلانية الرقمية هي الأكثر رواجا في حياتنا اليومية والتي

من شأنها القضاء على خصوصيتنا وفضح أسرارنا، فلم يعد الإنسان اليوم يلجأ إلى أساليب الضغط والعنف من أجل المراقبة وإنما انتهج سبيلا آخر أكثر نعومة، وفي نفس الوقت أكثر شرا من ذي قبل يهدف به إلى تعرية أجسادنا وفضح أسرارنا وكشف المستور، مع توهم منا بأننا نشعر بالسعادة، وبالتالي فكل ما نحياه اليوم سائلا ومائعا وقابل للزوال، ومن ثمة آن الآوان لوضع حد لهذه التجاوزات أللأخلاقية حتى نرمم هذا الإنسان الذي قضت عليه مختلف التقنيات المعاصرة.

ومن أهم النتائج التي توصلنا إليها مايلي:

- التحول من الأخلاق المعيارية إلى الأخلاق التطبيقية يمثل تطورا نوعيا في الفلسفة الأخلاقية يستجيب لتحديات واقعية تتطلب تأطيرا أخلاقيا مخصصا.
- التقنية ليست محايدة بل لها حمولة أنطولوجية وأخلاقية تؤثر في الإدراك والسلوك والمعايير، ما يفرض على الأخلاق إعادة التفكير في ذاتها.
- هناك تعدد في الفضاءات التي تتطلب مسائلة أخلاقية تطبيقية، من البيولوجيا إلى البيئة إلى الإعلام وكلها تشترك في كونها ساحات لجدل قيمي مستمر.
- الحاجة إلى ميلاد فكرة أخلاقية جديدة تستدعي الحوار والمرونة بدل التعصب والتمسك الصارم بالمبادئ الثابتة غير القابلة للتأويل.
- الأخلاق التطبيقية لا يمكن أن تختزل في الجانب التقني فقط، بل يجب أن تستند إلى وعي فلسفي نقدي قادر على مساءلة الفعل ضمن سياق إنساني شامل..
- الإنسان المعاصر مطالب بإعادة بناء علاقته بالعالم، ليس فقط من خلال الإنتاج أو السيطرة، بل من خلال الوعي والحكمة والإنصات للغير والبيئة.
- لا يمكن الفصل بين التحليل الأخلاقي والنقد الفلسفي العميق للواقع، وهو ما يجعل من الفلسفة عنصرا محوريا في بناء هذه الأخلاقيات الجديدة.

ومنه نخلص إلى أن الأخلاق ليست مضامين جاهزة مسبقا، وإنما تصاغ وتعاد صياغتها في خضم التجربة الإنسانية، خاصة وأننا نحيا في عصر تهيمن عليه التقنية

وتتشخص فيه القيم، ومن هنا فإن ميلاد الاخلاقيات التطبيقية ليست بالخيار النظري، بل يمثل ضرورة وجودية لإنقاذ المعنى الإنساني في عالم سريع التحول.

ولذلك يمكن القول بأن الرهان الأساسي الذي نسعى إليه من خلال هذه الدراسة محاولة تأكيد أن الأخلاق ليست عقبة أمام التقدم، بل شرطه الإنساني الأعمق، حتى لا يتحول الإنجاز التقني إلى خطر حضاري.

التوصيات والاستشراف:

أولا: التوصيات

في ضوء ما توصلت إليه هذه الأطروحة من نتائج، يمكن التأكيد على جملة من التوصيات والاستشرافات المستقبلية التي من شأنها الاسهام في بناء علاقة أكثر توازنا بين الإنسان والتقنية، وذلك من خلال:

- ضرورة تعزيز حضور البعد الأخلاقي في مختلف مراحل إنتاج وتطوير التقنيات الحديثة، بحيث لا يكون التقدم التقني منفصلا عن المسؤولية الإنسانية والقيم المجتمعية.
- تشجيع الحوار المتعدد التخصصات بين الفلاسفة والعلماء والمهندسين والمشرعين باعتبار أن تحديات التقنية لا يمكن معالجتها من منظور تقني صرف، بل تحتاج إلى مقاربة تجمع بين المعرفة العلمية والتأمل الأخلاقي.
- ضرورة توجيه البحث العلمي نحو دراسة الأبعاد الإنسانية والإجتماعية للتقنيات الناشئة، وعدم الاكتفاء بتقييم فعاليتها التقنية، بل النظر أيضا في انعكاساتها على الإنسان والمجتمع.
- إنشاء مراكز أو لجان وطنية مختصة بأخلاقيات التقنيات الناشئة، تتولى تقديم الاستشارات العلمية والأخلاقية للمؤسسات الحكومية والخاصة.
- إدماج موضوعات الأخلاقيات الرقمية وأخلاقيات الذكاء الاصطناعي ضمن برامج التكوين الجامعي، حتى يصبح البعد الأخلاقي عنصرا ملازما للتقدم العلمي والتقني.

- تشجيع الباحثين في العالم العربي على تطوير مقاربات فلسفية خاصة بالأخلاقيات التطبيقية تستفيد من المنجز الفلسفي العالمي، مع مراعاة الخصوصيات الثقافية والقيمية للمجتمعات العربية.

ثانيا: الاستشرافات المستقبلية:

تفتح هذه الدراسة آفاقا مستقبلية للبحث في مجال الأخلاقيات التطبيقية، بالنظر إلى ما تعرفه التقنيات الحديثة من تطور متسارع، الأمر الذي يجعل الإشكالات الأخلاقية أكثر تعقيدا واتساعا، ويستدعي مواصلة البحث الفلسفي لاستيعاب هذه التحولات وتحليل آثارها على الإنسان والمجتمع.

كما تشكل هذه الأطروحة منطلقا لدراسات فلسفية وأخلاقية مستقبلية ولاسيما أمام دراسات متخصصة في أخلاقيات الذكاء الاصطناعي، من خلال بحث قضايا العدالة الخوارزمية، والتحيز في الأنظمة الذكية، وحماية الخصوصية، وشفافية القرارات الآلية، إضافة إلى التساؤل حول مستقبل العلاقة بين الإنسان والآلة.

وعليه، فإن هذه الأطروحة لا تقدم أجوبة نهائية بقدر ما تسهم في صياغة أسئلة جديدة ستفرضها التحولات التقنية القادمة، خاصة في مجال الذكاء الاصطناعي، حيث سيظل مستقبل الأخلاق مرتبطا بقدرة الإنسان على تحقيق التوازن بين الابتكار التقني والحفاظ على المعنى الإنساني للوجود.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أولا :المصادروالمراجع

1. الكتب العربية:

1) ، بيركوبر، علم الأخلاق الحيوي، أسسه وقيمه ومرجعياته، ضمن كتاب فقه الطبيب، ندوات حوارية-تفاعلية،دار حزم، بيروت - لبنان 2019.
2) إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدجر، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، الجزائر، 2006.
3) ابن أبي أصبيعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، منشورات دار الحياة، بيروت – لبنان، د.ت.
4) أبو بكر محمود الهوش، التقنية الحديثة في المعلومات والمكتبات نحو إستراتيجية عربية لمستقبل مجتمع المعلومات، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، 2003.
5) أحمد شرف الدين، الهندسة الإنجاب والوراثة في ضوء الأخلاق والشرائع، المكتبة الأكاديمية، ط1، القاهرة، مصر، 2001، ص 74.
6) أحمد عبد الحليم عطية، مقدمة في الأخلاق النظرية والتطبيقية، مركز جامعة القاهرة للتعليم المفتوح، القاهرة، 2013.
7) أحمد مدحت إسلام، الطاقة وتلوث البيئة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1999.
8) أسماء حسين ملكاوي، أخلاقيات التواصل في العصر الرقمي، هبرماس أنموذجا، تقديم فهمي جذعان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، بروت، لبنان، 2017.
9) إمام عبد الفتاح إمام، هوبز فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1985.
10) أماني أبو رحمة، نهايات ما بعد الحداثة: إرهاصات عصر جديد، دار ومكتبة عدنان ط1، بغداد، 2013.

11) أمل سعد متولي، مبادئ الإتصال بالجماهير ونظرياته، دار ومكتبة الإسراء للنشر والتوزيع، ط1، مصر، 2007.

12) أيان ويلموت، القرن العشرون (قرن العلوم – ولكن)، العربي 493 ديسمبر (1999).

13) بشير المؤدب، الإيتيقا مفارقات وتأويلات، المغاربية للطباعة والنشر، ط1، تونس، 2013.

14) تغريد سعادة وآخرون، أخلاقيات الإعلام، مركز تطوير الإعلام، ط1، الأردن، 2017.

15) تقرير منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم الثقافية، من مجتمع المعلومات إلى مجتمع المعرفة، مطبوعات اليونسكو، 2005.

16) جاسم محمد جرجيس، قطاع المعلومات في الوطن العربي، دار الفكر للنشر والتوزيع، ط1، دمشق، 2002.

17) جمال بامي، القيم البيئة في فلسمة أخلاق الأرض، الرابطة المحمدية للعلماء بالمغرب، دار المنظومة، الدار البيضاء، المغرب 2011.

18) جمال مفرج، الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات، الدار العربية للعلوم ، منشورات الإختلاف، ط1، بيروت، الجزائر، 2009.

19) جورج صدقة، الأخلاق الإعلامية بين المبادئ والواقع، مؤسسة مهارات، بيروت، 2009.

20) جوزيف معلوف، الأخلاق والطب (بحث في وسائل منع الحمل والإجهاض والتلقيح الاصطناعي والقتل الرحيم، المكتبة البوليسية، لبنان، (د. س).

21) جوزيف معلوف، المسألة الأخلاقية في العلوم الطبية، المكتبة البوليسية، جونيه، لبنان، 2005.

22) حسن أبو النور، يورجن هابرماس، الأخلاق والتواصل، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط1 بيروت، 2012.

23) حسن عمار مكاوي وليلى حسين السيد، الإتصال ونظرياته المعاصرة ، الدار المصرية اللبنانية، ط2 مصر، 2002.

24) حسن محمد نصر، قوانين وأخلاقيات العمل الإعلامي، دار الكتاب الجامعي، الإمارات العربية المتحدة، العين، 2010.

25) حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب 2005.

26) خالد محمد كدفور المهيري، جرائم الكمبيوتر والأنترنيت والتجارة الإلكترونية، دار الغرير للطباعة والنشر، ط2، دبي، 2012.

27) دحدوح رشيد، إستمولوجيا العلوم الطبية والبيولوجيا عند جورج كانغيلام، ط 1، إبن النديم للنشر والتوزيع ودار الروافد الثقافية، الجزائر، لبنان، 2013.

28) رائد عبيس، فلسفة السخرية عند بيتر سلودايك، منشورات الاختلاف، دار الأمان، كلمة، منشورات ضفاف، ط،1، 2016، لبنان.

29) ربحي مصطفى عليان، إدارة المعرفة، دار الصفاء للنشر والتوزيع، عمان، 2012.

30) ربحي مصطفى عليان، وسائل الإتصال وتكنولوجيا التعليم، دار الصفا للنشر والتوزيع، ط1، عمان، الأردن، 1999.

31) رشيد الحمد ومحمد سعيد صياريني، البيئة ومشكلاتها، المجلس الوطن للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 22، الكويت، 1979.

32) رشيدة السمين، حرمة الجسد بين الأخلاق والقانون ضمن كتاب الأخلاقيات التطبيقية جدل القيم والسياقات الراهنة للعلم تحت إشراف خديجة زتيلي، منشورات صفاف ومنشورات الاختلاف، لبنان، 2015.

33) روجيه الجاويش، الأخلاقيات في الطب، مدخل لمقاربة فلسفية، نوفل، ط1، بيروت، لبنان، 2008.

34) زهير إحدادن، مدخل لعلوم الإعلام والإتصال، ديوان المطبوعات الجامعية والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1991.

35) زهير الكرمي، الإنسان والمستقبل، دائرة المكتبة الوطنية، (د.ب)، 1997.

36) سعيد محمد الحفار، البيولوجيا ومصير الإنسان، المجلس الوطني الأعلى للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة ، العدد 83، الكويت، 1978.

37) سمية بيدوح، فلسفة الجسد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، تونس، 2009.

38) سمير بلكفيف وآخرون، الفلسفة الألمانية والفتوحات النقدية، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، ط1، بيروت - لبنان ، 2014.

39) سينوت حليم الدوس، استنساخ الإنسان حيا أو ميتا، المكتبة الأكاديمية، ط1، القاهرة، مصر، 1999.

40) صالح مشارقة وآخرون، أخلاقيات الإعلام، ط1، مركز تطوير الإعلام، الأردن، 2017.

41) الصاوي ياسر، إدارة المعرفة وتكنولوجيا المعلومات، دار السحاب للنشر، ط1، القاهرة، 2007.

42) صفاء أحمد شاهين، جولات في عالم البيوتكنولوجيا، دار التقوى للنشر والتوزيع، (د.ت).

43) طه عبد الرحمن، دين الحياء من الفقه الإئتماري إلى الفقه الإئتمائي (1) أصول النظر الإئتمائي، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، بيروت، لبنان، 2017.

44) طه عبد الرحمن، دين الحياء، التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والإتصال، الجزء 2، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، بيروت، 2017.

45) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي في العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2000.

46) عادل ظاهر، نقد الفلسفة الغربية والعقل، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط1، (د.ب)، 1990.

47) عادل مشعاع ربيع وآخرون، التربية البيئية، دار عالم الثقافة والتوزيع، ط1، عمان، 2008.

48) عاطف عدلي العيد، الإتصال والرأي العام، الأسس النظرية والإسهامات العربية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1993.

49) عباس مصطفى صادق، الإعلام الجديد المفاهيم والوسائل والتطبيقات، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط1، د.ب، 2008.

50) عبد الإله أبو الخير فهد بوبر المدفع، دراسة النانو التكنولوجية وتطبيقاتها، وكالة المناخ والدراسات التطبيقية، السعودية، (دت).

51) عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية ، وكالة المطبوعات، ط2، الكويت، 1985.

52) عبد الرزاق الدواي، أضواء على الأزمة البيئية المعاصرة، سلسلة دراسات المركز العربي للدراسات والأبحاث، قطر، 2012.

53) عبد الرزاق بلعقروز، أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي، منتدى المعارف ط1، بيروت، 2012.

54) عبد السلام بن عبد العالي، دفاتر فلسفية حقوق الإنسان، دار تويوقال للنشر، الإسكندرية، د.س.

55) عبد العزيز خالد الشريف، أخلاقيات الإعلام، دار يافا العلمية للنشر والتوزيع، ط1، عمان، 2014.

56) عبد الهادي مصباح، الاستنساخ بين العلم والدين، الدار المصرية اللبنانية، ط1، القاهرة، 1997.

57) عبد الهادي مصباح، العلاج الجيني واستنساخ الأعضاء البشرية رؤية مستقبلية للطب والعلاج خلال القرن الحادي والعشرون، الدار المصرية اللبنانية، ط1، القاهرة، 1999.

58) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية للحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، ط1 القاهرة، 2006.

59) عبد الوهاب المسيري، قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى، ط2، ضمن سلسلة التنوير الإسلامي، نهضة مصر، الجيزة، مصر، 2010.

60) عبد الوهاب بوحديبة، القيم الأخلاقية والاجتماعية والمسكوت عنه في قضية الاستنساخ، الاستنساخ ندوة أبحاث المجلس الإسلامي الأعلى 1418، جوان 1997، تونس، 1998.

61) عزي عبد الرحمن، الإعلام وتفكيك البنيات القيمية في المنطقة العربية، قراءة معرفية في الرواسب الثقافية، الدار المتوسطية للنشر، تونس، 2009.

62) عزي عبد الرحمن، حفريات في الفكر الإعلامي القيمي مالك بن نبي، النورسي، الورثيلاني، صن تسو ، الدار المتوسطية للنشر، ط1، تونس، 2011.

63) عزي عبد الرحمن، دراسات في نظرية الإتصال نحو فكر إعلامي متميز ، مركز دراسات الوحدة العربة، ط2، بيروت، 2013.

64) عزي عبد الرحمن، نظرية الواجب الأخلاقي في الممارسة الإعلامية، الدار المتوسطية للنشر، ط1، تونس، 2016، ص 42.

65) العزيز العيادي، اتيقا الموت والسعادة، دار صامد للنشر و الإشهار الشرقية، ط1، تونس، 2005.

66) عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، منشأة المعارف، د.ط، الإسكندرية، 2002.

67) علي عبود المحمداوي وآخرون، البيواتيقا والمهمة الفلسفية، أخلاق البايولوجية ورهانات التقنية، منشورات الإختلاف، الجزائر، 2014م.

68) عمر بوفتاس، الأخلاقيات التطبيقية مساهمة في تجديد الفلسفة العربية ضمن كتاب رهانات الفلسفة العربية تنسيق محمد المصباحي سلسلة ندوات ومناظرات رقم 165، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ط1، المغرب، 2010.

69) عمر بوفتاس، البيوإتيقا، الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، إفريقيا الشرق، ط1، المغرب، 2005..

70) عن مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورته العاشرة بجدة المملكة العربية السعودية، 23 يونيو-3 يونيو، 1997، قرار رقم 100.

71) فاطمة حسين عواد، الإعلام الفضائي، دار أسامة للنشر والتوزيع، ط1، عمان، الأردن، 2010.

72) فتحي التريكي، فلسفة الحياة اليومية، الدار المتوسطية للنشر، ط1،، تونس ، 2009.

73) فتحي المسكيني، كانط بعد هيدغر الإنساني ما هو؟، دار الفاراني، ط1، بيروت 2010.

74) فتحي جوهر المزوري، كرامة الإنسان في الكتب السماوية، (د. دار النشر)، ط1 (د.ب)، 2015.

75) فهد بن عبد الرحمن الشميري، التربية الإعلامية، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 2010.

76) فؤاد زكرياء، التفكير العلمي ، منشورات ذات السلاسل، ط1، الكويت ، 1985.

77) كانط، مقدمة لكل ميتافزيقا مقبلة متبوع بأسس ميتيافزيقا الأخلاق، ترنازلي إسماعيل حسين ومحمد فتحي الشنطي، تقديم عمر مهيبل، دار موفم للنشر، الجزائر، 1991.

78) كمال بومنير، جدل العقلانية في الفلسفة النقدية لمدرسة فرانكفورت نموذج هربرت ماكيز، الدار العربية للعلوم ناشرون ، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2010.

79) كمال بومينر، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر ، 2010.

80) ماهر عودة الشمايلة وآخرون، تكنولوجيا الإعلام والإتصال، دار الإعصار العلمي للنشر والتوزيع، ط1، عمان، الأردن، 2014.

81) مجموعة مؤلفين، مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرير والتواصل والإعتراف، تحرير علي عبود المحمداوي، اسماعيل مهنانة، دار ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية ناشرون، ط1، الجزائر-بيروت،2012.

82) محمد الحاج علي، سلوك الطبيب وأخلاقيات المهنة الطبية، دار الفضائل الإمارات العربية، ط1، 1999.

83) محمد الشيخ، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1996.

84) محمد أمين بن جيلاني، الإيتيقا نقد المفهوم وتحولاته في العلوم الإنسانية والإجتماعية الغربية، سلسلة مصطلحات معاصرة 42، العتبة العباسية المقدسة: المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، العراق، 2021.

85) محمد بن فاطمة، الأبعاد النفسية والتربوية التي يطرحها الاستنساخ، أبحاث ندوة المجلس الإسلامي الأعلى، تونس 1998..

86) محمد بهاوي، الوعي واللاوعي، ج 4، إفريقيا الشرق، (د.ط)، المغرب، 2012.

87) محمد حسين منصور، المسؤولية الطبية، دار الجامعة الجديدة للنشر، (د.ط)، الإسكندرية، (د.س) .

88) محمد رشيد، البيئة ومشكلاتها، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، الكويت 1979.

89) محمد سبيلا، مدرارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط 1، بيروت، 2009.

90) محمد سعيد الحفار، البيولوجيا ومصير الإنسان، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 281 ، الكويت، 1978.

91) محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت-لبنان، 1997.

92) محمد عواد الزيات، إتجاهات معاصرة في إدارة المعرفة، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، 2008.

93) محمد فتحي عبد الهادي، مقدمة في علم المعلومات، مكتبة غريب، القاهرة، 1984.

94) محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاق في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ب).(د.ت).

95) محمود حمدي زقزوق، مقدمة في علم الأخلاق ، دار القلم الكويت،، ط3، 1983.

96) محمود علم الدين، تكنولوجيا المعلومات والإتصال ومستقبل صناعة الصحافة، دار السحاب للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2005.

97) مصطفى القلعي، البيوطيقا، تاريخها وجمعياتها وتشريعاتها،ضمن كتاب البيوطيقا، دار البترا للنشر والتوزيع، ط1، سوريا، 2010.

98) مصطفى النشار وآخرون، الفلسفة التطبيقية، الدار المصرية اليهودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2005.

99) مصطفى النشار، العلاج بالفلسفة، بحوث ومقالات في الفلسفة التطبيقية وفلسفة الفعل، الدار المصرية، ط1، السعودية، القاهرة، 2010.

100) مصطفى النشار، الفلسفة التطبيقية، ط1، الدار المصرية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2005.

101) مصطفى النشار، مدخل إلى فلسفة البيئة والمذاهب الإيكولوجية المعاصرة ، الدار المصرية اللبنانية، ط1، القاهرة ، 2015.

102) مصطفى كيحل، الأخلاقيات التطبيقية، المفهوم، الدلالة العقول، إصدار الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية،الجزائر، 2010.

103) معين رومية، من البيئة إلى الفلسفة، دار معاير للنشر، ط1، سوريا، 2011.

104) ممدوح خليل بحر، حماية الحياة الخاصة في القانون الجنائي، دراسة مقارنة، مكتبة دار الثقافة د.ط، الأردن، 1996.

105) منال طلعت محمود، مدخل إلى علم الإتصال، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 2002.

106) منظمة الصحة العالمية، تقارير اللجان الإقليمية إلى المجلس التنفيذي الدورة الثانية والثلاثون بعد المائة، البند 4 من جدول الأعمال المؤقت 18 كانون الثاني/يناير 2013، EB 132/4.

107) ناهدة البقصمي، الهندسة الوراثية والأخلاق، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 174، الكويت، 1993.

108) نبيل علي ونادية حجازي، الفجوة الرقمية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العد 318، الكويت، 2005.

109) نجيب الحصادي، قيمة العلم، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد2 ، المجلد 3، الكويت، 2006..

110) نصر الدين مروك، الحماية الجنائية للحق في سلامة الجسم، ط1، الديوان الوطني للأشغال العمومية، الجزائر، 2003.

111) نورة بوحناش، الاخلاق والرهانات الإنسانية، دار إفريقيا الشرق ط1، المغرب، 2013.

112) نورة بوحناش، البيواتيقا والفلسفة من الإنسان الفائق إلى الإنسان المتزكي، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، بيروت، لبنان، 2017.

113) هاني خليل رزق، الجينوم البشري وأخلاقياته، جينات النوع البشري وجينات الفرد البشري، دار الفكرن دمشق، 2007.

114) وجدي خيري نسيم، الفلسفة وقضايا البيئة (أخلاق المسؤولية هانس يوناس نموذجا)، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2009.

115) يسرى وجيه السعيد، إشكاليات وهموم أخلاقية حول تقنية الاستنساخ ضمن كتاب الفلسفة الأخلاقية، من سؤال المعنى إلى مأزق الإجراء،إشراف وتحرير، سمير بلكفيف، منشورات صفاف، دار الأمان منشورات الإختلاف، بيروت، الرباط، الجزائر.

116) يمنى طريف الخولي، فلسفة في القرن العشرين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة العالم المعرفة، الكويت، 2000.

2. الكتب المترجمة:

1) إدغار موران، النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية، ترجمة هناء صبحي ، دار الكلمة، ط1، أبو ظبي 2009.

2) إدغار موران، الفكر والمستقبل مدخل إلى الفكر المركب، تر القصوار أحمد والحجوجي منير ، دار توبقال للنشر، ط1، المغرب ، 2004.

3) إدغار موران، ثقافة أوروبا وبربريتها، تر محمد الهلالي، دار توبقال للنشر، ط1، المغرب ، 2007.

4) إدغار موران، في مفهوم الأزمة، ترجمة بديعة بوليلة ، دار الساقي، ط1 بيروت - لبنان، 2018.

5) ادغار موران، هل نسير إلى الهاوية؟ ترجمة، عبد الرحيم حزل، إفريقيا الشرق، ط1، 2012.

6) آر آيه، بوكانان، الآلة قوة وسلطة، تر شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 259، الكويت، 2000.

7) أرنست مايز، هذا هو علم البيولوجيا، تر عفيفي محمود عقيقي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 2002.

8) أرني نايس، الأيكولوجيا العميقة ضمن كتاب مدخل إلى الفكر الأيكولوجي، ترجمة معين رومية، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 2007.

9) أرني نايس، علم البيئة والجماعة وأسلوب الحياة، ترجمة ليلى عبد الرزاق، دار المصرية اللبنانية، ط1، القاهرة، 2009.

10) أيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة محمد حسين غلوم، مراجعة محمد عصفور، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة العدد 240، الكويت، 1978.

11) إيمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، تر فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية، ط2،- لبنان ، 1969.

12) إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، القاهرة، 1980.

13) برتراند راسل، حكمة الغرب، ج 2، تر فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت العدد 12 يناير 1978.

14) بول ريكور، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، ترجمة، عدنان نجيب الدين، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2008.

15) بول كيرتز، الفاكهة المحرمة الأخلاقيات الإنسانية، تر ضياء سومري، منشورات بغداد، بغداد، 2002.

16) بيتر سينغر، الأخلاق العملية بقاء الإنسان ونظام البيئة، ترجمة عبد القادر قنيني ، إفريقيا الشرق، ط1، المغرب، 2017.

17) بيروم بيندي، القيم إلى أين، ترجمة زهيدة درويش جيوروجان جبور، مراجعة عبد الرزاق الحليوي، المجتمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة، واليونسكو، قرطاج، 2005.

18) جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، تر عادل العواء، ط1، دار عويدات للنشر، بيروت لبنان، 2001.

19) جان بودريار، المصطنع والإصطناع، تر جوزيف عبد الله ، ط1، مركز دراسات لوحدة العربية، لبنان - 2008 .

20) جان بورديار، الفكر الجذري، أطروحة موت الواقع، ترجمة منير الحجوي وأحمد القصوار، دار تويقال للننشر، المغرب، 2006.

21) جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، تر كمال الحاج، مكتبة الحياة بيروت، 1978.

22) جان بيير فرنان، العقل بين الأمس واليوم، ترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي ، دار توبقال للنشر، ط3، الدار البيضاء، المغرب، 2008.

23) جان شارل سورينا، تاريخ الطب، ترجمة إبراهيم البحلاني، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 281، الكويت 2002.

24) جان كلود برتراند، أدبيات الإعلام، ديونتولوجيا الإعلام، ترجمة العابد رباب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، لبنان، 2008.

25) الجمعية الطبية البريطانية، مستقبلنا الوراثي علم التكنولوجيا الوراثية وأخلاقياته، تر مصطفى إبراهيم فهمي، المكتبة الأكاديمية، القاهر 1995.

26) جون رولز، العدالة كإنصاف، تر حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2009.

27) جون لوك، الحكومة المدنية، تر محمود شوقي الكيال، مطابع شركة الإعلانات الشرقية، (د.ب)، (د.ت).

28) جيل ليبوفتسكي، المرأة الثالثة، ديمومة الأنثوي وثورته، ترجمة دنيا مندور، مراجعة وتقديم جمال شحيذ، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2012.

29) جيل ليبوفسكي وجان سيرو، شاشة العالم، ترجمة وتقديم رواية صادق، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2012.

30) جيل ليبوفسكي، أفول الواجب، الأخلاق غير المؤلمة للأزمنة الديمقراطية الجديدة، ترجمة البشير العصام المراكشي، مركز نما للبحوث والدراسات، ط1، بيروت، لبنان، 2017.

31) دون إ د، مدخل إلى فلسفة التكنولوجيا، تر فريال حسن خليفة ، مكتبة مدبولي، ط2، مصر، 2006.

32) ديفيد رزنيك، أخلاقيات العلم، ترجمة عبد النور عبد المنعم، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 346، الكويت 2005.

33) رجاء بن سلامة وآخرون، البوطيقا، تر المنتصر العملي وآخرون، ط1، دار بترا للنشر والتوزيع، سوريا، 2010.

34) رنيه ديكارت، مقال في الطريقة، ترجمة جميل صليبا، مجموعة الروائع الإنسانية، ط2، بيروت، 1970.

35) ريجيس دوبرية، حياة الصورة أو موتها، ترجة فريد الزاهي، إفريقيا الشرق، المغرب، 2002.

36) زيجمونت بارمان، الخوف السائل، ترجمة حجاج أبو جبر، دنيا رمضان، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة 2017 .

37) زيجمونت باومان وآخرون، مستقبل النظرية الإجتماعية، ترجمة يسرى عبد الحميد أرسلان ، مركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2014.

38) زيجمونت باومان ودفيد ليون، المراقبة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2018.

39) زيجمونت باومان وليونداس دونسكيس، الشر السائل، العيش مع اللا بديل، ترجمة حجاج أبو جير، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2018.

40) زيجمونت باومان، الأخلاق في عصر الحداثة السائلة، ترجمة سعد البازعي وبثينة إبراهيم، هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة، (د.ط)، (د.ب)، 2016.

41) زيجمونت باومان، الحب السائل، ترجمة حجاج أوجبر، الشبكة العربية للأبحاث والترجمة، بيروت، 2016.

42) زيجمونت باومان، الحياة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والترجمة ط1، بيروت، 2016.

43) زيجمونت باومان، العلاقات في زمن الاستهلاك، إنسان بلا روابط، تر فاطمة نصر، إصدارات سطور، القاهرة، 2004.

44) زيجمونت باومان، المراقبة السائلة، ترجمة حجاج أو جير، تقديم هبة رؤوف عزت ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2017.

45) ستيفال فيال، الكينونة والشاشة، كيف يغير الرقم الإدراك، تر إدريس كثير ، هيئة البحرين للثقافة والآثار ، ط1، المنامة البحرين، 2018.

46) شارل داروين، أصل الأنواع، ترجمة مجدي محمود المليجي، المجلس الأعلى للثقافة، العدد 682، ط1، مصر ، 2004.

47) شوفالييه جون جاك، تاريخ الفكر السياسي من المدينة إلى الدولة القومية، تر عرب صاصيلا، المؤسسة الجماعية للدراسات والنشر بيروت 1985.

48) فرنسيس بيكون، الأورغانون الجديد، إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة 2013.

49) فرنسيس فوكا ياما، نهاية الإنسان وعواقب الثورة البيوتكنولوجية، ترجمة أحمد مستجير، دار سطور، القاهرة، 2002.

50) فرنسيس فوكو ياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، تر حسين أحمد أمين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط1، القاهرة، 1993.

51) فين باورينغ، الإستلاء على الحياة، ترجمة أمل الشرقي وفاتن البوستاني، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط1، الأردن، 2011.

52) كلود دويرو، الممكن والتكنولوجيا الحيوية، تر ميشال يوسف، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2007.

53) ليفي برويل، الأخلاق وعلم العادات الخلقية، ترجمة محمود قاسم شركة مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده،(د.ط)، القاهرة، دت.

54) مارتن هيدغر، التقنية الحقيقة، الوجود، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1995.

55) مارك دوغان وكريستوف لالي، الإنسان العاري الديكتاتورية الخفية للرقمية، ترجمة سعيد بنكراد ، المركز الثقافي للكتاب، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2020.

56) ماركوز هربرت، فلسفة النفي تر مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الآداب، بيروت، 1981.

57) ماري وين، الأطفال والإدمان التلفزيوني، ترجمة عبد الفتاح الصبيحي، عالم المعرفة، العدد 247، الكويت، 1999.

58) ماكس بيروتي، ضرورة العلم، ترجمة وائل اتاسي وبسام معصراتي، المجلس الوطني للثاقفة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 245 ، الكويت، 1999.

59) مايكل زيمامان، الفلسفة البيئية، من حقوق الإنسان إلى الأيكولوجيا الجدرية، ج1، ترجمة معين شفيق رومية، المجلس الوطني للثقافة والفنون الآداب، العدد 232، الكويت، 2006.

60) ميشال فوكو، إرادة المعرفة، ترجمة مطاع صفدي، تقديم جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، ط$_1$، بيروت، 1990.

61) ميشال فوكو، إرادة العرفان، ترجمة محمد هشام، إفريقيا الشرق، المغرب، 2004.

62) ميشال فوكو، استعمال المتع، ترجمة محمد هشام، إفريقيا الشرق، المغرب، 2004.

63) ميشال فوكو، المراقبة والمعاقبة ولادة السجن، تر علي مقلد، المركز الإنتماء القومي البيروت، لبنان، 1990.

64) ميشلا مارزانو، فلسفة الجسد، ترجمة نبيل أبو صعب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت- لبنان، 2011 .

65) هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة، إمام عبد الفتاح، المجلد الأول، دار التنوير، ط2، بيروت، 1983.

66) يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، ترجمة حسن صقر ، منشورات الحمل، ط1، كولنيا، ألمانيا، 2003.

67) يورغن هابرماس، إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة وتقديم عمر مهيبل، منشورات الإختلاف، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون ، 2010.

68) يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت- لبنان، 2006.

3. باللغة الأجنبية:

1. باللغة الفرنسية:

1) Axel Kahn, l'homme, le bien et le mal, Editions stock, France, 2008.

2) Bachelard craston, l'homme devant la science, rencontre international, confurance du 3 septembre 1952 Ed de la baconniere neuchatel, 1952.

3) Baudoin J.L, produire l'homme de quel droit ? presses universitairs de France (PUF) paris, 1987.

4) Bernard Jean, l'homme change par l'homme, Ed Buchet chastel, paris, 1976.

5) Dominique Le Court, Humain Post Humain, Puf, France, 2011.

6) Engler yvont, insémination artificielle intraconjugale (IAC) développement de la définition et histoire, la nouvelle encyclopédie de bioéthique, ed de bœuf université Bruxelles 2001.

7) Francis Balle et Gérard Eymery, pas nouveaux medias collection que sais-je ? Presses universitaires 4ème édition, paris, 1996.

8) Freud, Malaise dans la civilization, Ed P.U.F, Paris, 1976.

9) Gilbert hottois and Marie Geneviève pinsart, eds, Hans Jonas : nature et responsabilité librairie philosophique, paris, 1993.

10) Gilbert hottois et Jean-Noel Missa, Nouvelle encyclopédie de bioéthique, De Boeck université, Matiers écologie, Bisal Bruxelles, 2001.

11) Gilbert hottois, dignité et bioétique une approche philosophique outique, humain dignilyand bioethics artaitical, philosophy approach.

12) Gilbert Hottois, qu'est-ce que la bioéthique ?, Librairie philosophique. J. Vrin, Paris, 2004.

13) Gilles Lipovetscy, le bonheur paradoscall, Essai sur la société d'hyper consommation, Edition Gallimard, paris, 2006.

14) Gilles lipovetscy, le crépuscule du devoir, l'éthique indolore des nouveaux temps démocratique, édition Gallimard, Paris, 1992.

15) Gilles lipovetscy, l'empire de l'éphénréra: la mode et son destin dans les sociétés modernes, Edition Gallinord, Paris, 1987.

16) Guy durant, introduction générale à la bioéthique (histoire, Concepts, et outils), Editions fides, Canada, 2005.

17) Hans jonas, l'art médical et la responsabilité humaine, préface d'Emmanuel Hirsch, édition du cerf, Paris, 2012.

18) Hans Jonas, le principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technique, traduit par Jean Crreisch, coll clamps franse, flamarion, 1995.

19) Hans Jonas, pour une éthique du futur, Brad, sabine, Camille et Philippe iverned, rivage poche, petit bibliothèque, paris, 2014.

20) Heidegger, chemins qui ne menant nulle part. trad, m.brok meier, gallimard, pari, 1986.

21) Heidegger, nietsche, tome D, traduit par p.klossonski, crollimard, Pari ; 1971.

22) Hess Gérald, Ethique de la nature, 1ére édition, presse universitaire, France, 2013.

23) J.M-Ffloch, sémiotique, Marketing et communications 4ème édition, 2003 puf ; 2003.

24) Jacqueline Russ, la pensée éthique contemporaine, presse universitaire de France ; puf, 1994.

25) Lucien sève, pour une critique de la raison bioéthique, Ed.odile jacode, paris, 1994.

26) M. Merleau-Ponty, Humanisme et terreur, Editions gâlimar paris. France, 1947.

27) Michel marzano: l'éthique, applique : santé, environement, nouvelle technologie, que sais-je?, puf 2 édition, paris, 2010.

28) Michel serres, le contrat natural, ditio françois Bourin, paris, 1992.

29) Monique Atlan Roger-Polsroit, Humain-Une Enquête Philosophique sur ces révolutions qui changent nos vies, plammarion, Paris.

30) Paul Ricoeur, de concept de la Responbilité, essais d'analyse sémantique, Esprit nes, Novembre, 1994.

2. باللغة الأنجليزية:

1) Arne Noers, the ecology of wis dem Bertreby, Counterpoin 2003.

2) Hans Jonas, Mortality and morality, Ja search for the good ofter ausch witz, lawrence Vogel, north Western university press. Evanston Illinois, 1996.

3) Jean-François Bronstein, Biopolitique contre Bioéthique François Pagognet médecin épistémologue philosophe, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, France, 1997.

4) Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat Social, discours sur l'origine et les fondement de l'inégalité, Editions classique française, paris 1996..

5) Kant, Métaphysique de Moeucs, Doctrine de droit, 3 Ed.J. Vrin, paris, 1986.

6) Paul W. Taylor, Respect for Nature, Atheory of Environmental Ethics, Princeton, Princeton University Press, 2011.

7) Pierre Fortin, la morale, l'éthique, l'éthicologie presse de l'université du Québec, Canada, 1995.

8) Reckel carson, silent spring, crest book, London, 1962.

ثانيا: الموسوعات والقواميس

1. باللغة العربية:

1) ابن منظور، لسان العرب، مج1، دار صادر للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1997.

2) آندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، المجلد الأول، ط1، بيروت، 2001.

3) بشارة صرجي، الموسوعة الفلسفية العربية، ج1، إشراف معين زيادة، معهد الإنماء العربي، 1986.

4) جان فرنسوا دورتيه، معجم العلوم الإنسانية، تر، جورج كتورة، دار الكلام ط4، أبوظبي ، 2009.

5) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1986.

6) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982.

7) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط4، القاهرة، 2004.

8) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، د.ط، القاهرة، 1998.

2. باللغة الأجنبية:

1) André lalande, vocabulaire technique et critique de la philasophie, Ed, presses universitaire de france, 1962.

2) André Lalande, vocabulaire technique et critique de la philosophie, P.U.F, 16 éme édition, 1989.

3) André Lalande, vocabulaire technique et critique de la philosophie, 16 éme edition, paris, puf, 1988.

4) Floton Dir, dictionnaire philosophique, Edition du progés, Moscou, 1985.

5) Monique Cantos perber, dictionnaire d'étrique et de philosophie morale 4eme Editions, paris, 2004.

6) Noella Baraquin et autre, dictionnaire de philosophie, 2e édition, Amand Colin, Paris, 2000.

ثالثا: المجلات العلمية

1. باللغة العربية:

1) أبو بكر الأخروي، عينات من الممارسات العلماوية وموقف الفقه منها، وقائع ندوة مصرية عن أخلاقيات الممارسات البيولوجية أساسها في حماية الإنسان ودعمها للتنمية المتواصلة، القاهرة 27-30 سبتمبر، 1997.

2) أحمد برقاوي، الكرامة الإنسانية، خطاب الكرامة وخطاب الخنوع، العدد 10285، 2016.

3) الأخضر قويدري، حاجة الإختراعات العلمية المعاصرة إلى الترشيد الأخلاقي، مجلة أبعاد، العدد الثاني، الجزائر، 2015.

4) آمال علا وشيش، أنطولوجيا أخلاق المسؤولية عند هانس يوناس، مجلة الباحث، العدد 16، الجزائر 2016 .

5) أيان ويلموت، القرن العشرون (قرن العلوم – ولكن)، العربي 493 ديسمبر (1999).

6) بدر الدين بلمولاي، الأخلاق الإعلامية وكيفية تعزيزها، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 02، الجزائر، 2021.

7) بلال قارة، فلسفة الجسد في المجتمعات ما بعد التخليقية عند جيل ليبوفسكي، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، المجلد 12، العدد 02، 2024.

8) بلقصير مصطفى، بن علي محمد، الإيكولوجيا العميقة لأرني نايس رؤية جديدة لعلاقة الإنسان بالطبيعة، مجلة الرواق للدراسات الاجتماعية والإنسانية، المجلد 7، العدد 02، الجزائر. 2021.

9) بن عودة حبيب العقد الطبيعي، من الحرب إلى التعايش "نحو تصور جديد لأخلاقيات البيئة من منظور ميشال سير، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، المجلد 11، العدد 2، الجزائر 2021.

10) جميلة حنفي، أخلاقيات البيئة تطورها وتياراتها، قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، 21 يونيو 2017.

11) خضر حيدر، مفهوم التقنية دلالة المصطلح ومعانيه وطرق استخدامه، مجلة الاستغراب، العدد 15، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، بيروت، 2019.

12) خليفة محمودي، إتيقا المسؤولية اتجاه البيئة من منظور هانرجوناس، سلسلة الأنوار، المجلد 11 ، العدد 2، ديسمبر 2021.

13) داود خليفة، مجتمع المعرفة في العالم العربي: الرهانات والتحديات، مجلة مقاربات فلسفية، المجلد 8، العدد 01، 2021.

14) سعيد علي عبيد، من المساواة إلى تحرير الحيوان، دراسة أيكولوجية في فلسفة بيتر سينغر، مجلة كلية الآداب، العدد 44، قنا، 2015.

15) سلمى نعمون، النقد الأخلاقي لحضارة الشاشة عند طه عبد الرحمن، مجلة دراسات، العدد 1، 2025.

16) شرف الدين سامية، أبناء المجتمع السائل: كل فرد قادر على تصنيع ذات خاصة، مجلة الدوحة، العدد 133، 2018.

17) عبد الرحمان بوقاف، الإنسان والمستقبل، مجلة دراسات فلسفية، العدد3. الجزائر، نوفمبر 2014.

18) عزي عبد الرحمن، النظام الأخلاقي والنظام الإعلامي، قراءة في الإتجاهات المعرفية المعاصرة، المجلة الدولية للإتصال الاجتماعي، المجلد 5، العدد 3، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، الجزائر، 2018.

19) علي شيخي، الاستنساخ البشري بين الرهانات والأخلاقيات المجلة العربية للعلم، عدد 39، السنة السابعة عشر، 2002.

20) قلامين صباح، الفلسفة الأيكولوجية، نظرة جديدة في فلسفة العلوم الإنسانية وعلاقتها بالبيئة، حوليات جامعة الجزائر 1، العدد 33، الجزء الأول. الجزائر، مارس 2019.

21) مجدي عبد الحافظ، التيارات الفلسفية الفرنسية المعاصرة، مجلة أوراق فلسفية، العدد 33، القاهرة، 2012.

22) محمد بوحجلة، إيتيقا البيئة في الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، مجلة الحوار الثقافي، المجلد 09 ، العدد 1، الجزائر، 2020.

23) محمد جعفر، أخلاقيات الإعلام: قراءة معرفية، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، العدد 1، المجلد 13، الجزائر، 2023.

24) محمد عوالمية، نظرية الحتمية القيمية، قراءة تبسيطية للسياق والمبررات والمنهج، مجلة العلوم الإنسانية، العدد 41، جوان 2014.

25) هارون قيمة، البينية بين الفلسفة والتكنولوجيا؟ (فلسفة التكنولوجيا)، مجلة التعبير، المجلد 4، العدد 4، الجزائر، 2003.

26) هاشم صالح، فيلسوف القاعة الثامنة، مجلة الكرمل، العدد 2، 1984.

27) هماش ساعد، التنظير العربي الإسلامي بين الأصالة والأسلحة، مجلة الدراسات الإعلامية القيمية المعاصرة، الورسم للنشر والتوزيع، العدد 3، المجلد 1، القبة، 2003.

28) وجدي خيري نسيم، الأيكولوجيا العميقة عند أرني نايس دراسة في فلفسة البيئة المعاصرة، مجلة كلية الآداب، الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، جامعة الفيوم، مجلد 13 يناير 2021.

29) وجدي عبد الفتاح سواحل، ثورة الهندسة الوراثية، المجلة العلمية للفتيات، العدد 11 السنة 6 ربيع الأول 1423هـ، (د.ب)، 2002.

2. باللغة الأجنبية:

1) Bernard. Sève, technique, liberté et obligation esprit, N°23, Fev 1996.

2) Dominique bourg, Hans Jonas et l'écologie la recherché, N° 256, juillet et aout, 1993.

3) Hans Jonas, surcroit de responsabilité et perplexité esprit, N° 206, novembre, 1994 .

4) Hans Jonas, Technologie et responsabilité pour une nouvelle éthique, esprit N°140-141, juillet-aout 1988.

5) Jacques Testart, Les Morts du genre humain, revenu de métaphysique et de morale N°3, France 1987.

6) latoneroe mart sinnreich, aram the hidden demography of new media ethics, information, communication society, vol 17, N°5, 2014.

7) Pierre André Toguieff, l'espace de la bioéthique, mots, N° 44, 1995.

رابعا: الأطروحات الجامعية

1. قواسم بن عيسى، إستخدام البرلمانيين الجزائريين لتكنولجيا المعلومات والإتصال في صنع قراراتهم السياسية وتحقيق الحكم الراشد، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، قسم علوم الإعلام والإتصال، جامعة الجزائر3، 2013.

خامسا: المو اقع الإلكترونية

1) حسني ابراهيم عبد العظيم، ميشال فوكو وتأسيس سوسيولوجيا الجسد، الحوار المتمدن ، m.aheswar.org .

2) علاء الدين عبد الغفار فكري حسين، التحديات البيئية، جامعة حلوان، كلية التمريض، www.aun.edu.eg/confférences/27/1/20241-16769844

3) مفكرة الإسلام، الحدود الشرعية والأخلاقية للتجارب الطبية على الإنسان في الفن الإسلامي، متاحة على الرابط: www.is/amonline.netservlet :http.

فهرس الموضوعات

المقدمة:..... أ
الفصل الأول: الأخلاقيات التطبيقية وتحولات الفكر الأخلاقي.....17
المبحث الأول: مفهوم الأخلاقيات التطبيقية 19
أولا: الحقل الدلالي وحيثيات المفهوم.....19
ثانيا: أسس الأخلاق الجديدة.....33
المبحث الثاني: تحولات الأخلاق بين الحداثة وما بعد الحداثة 42
أولا: أسس الأخلاق في عصر الحداثة.....43
ثانيا: العقل كأساس لفلسفة الأخلاق (كانط).....45
ثالثا: لفي برويل والأخلاق الوضعية.....49
المبحث الثالث: أخلاق ما بعد الحداثة وموت القيم 51
أولا: ميشال فوكو وفلسفته الأخلاقية.....51
ثانيا: الأخلاق السائلة عند "زيجمونت باومان ".....58
ثالثا: الحداثة المفرطة وعصر الفراغ الأخلاقي عند جيل ليبو فتسكي.....63
الفصل الثاني: التحديات الأخلاقية للتقنية.....78
المبحث الأول: في الفلسفة التقنية 79
أولا: مفهوم التقنية ودلالاتها.....79
ثانيا: علاقة التقنية بالعلم.....86
ثالثا: علاقة التقنية بالفلسفة.....88
المبحث الثاني: الخطابات الفلسفية المعاصرة في التقنية 91
أولا: هيدغر ومشكل التقنية.....91
ثانيا: الخطاب النقدي المدرسة فرانكفورت.....93
ثالثا: الخطاب العلموتقني عند إدغار موران.....97
المبحث الثالث: انعكاسات التطبيقات التقنية والتكنولوجية على الإنسان 102

أولا: عصر الخطر التكنولوجي 104

ثانيا: نحو رؤية جديدة للإنسان 106

ثالثا: أخلقة التقنية 111

الفصل الثالث: الأخلاقيات التطبيقية في حقل الطب والبيولوجيا 119

المبحث الأول: البيو إتيقا، المصطلح والمفهوم 120

أولا: تعريف البيو إتيقا 120

ثانيا: الجذور التاريخية لنشأة البيو إتيقا 121

ثالثا: موضوع البيو إتيقا 128

رابعا: مبادئ البيو إتيقا 130

خامسا: المجالات الرئيسية للبيو إتيقا 135

المبحث الثاني: التقنيات الطبية واستتباعاتها الأخلاقية 142

أولا: التشخيص الوراثي قبل الولادة"DIAGNOSTIQUE PRENATAL 142

ثانيا: التشخيص الوراثي الذي يسبق زرع الجنين في الرحم "DIAGNOSTIQUE PREIMPLANTATOIRE" 143

ثالثا: المشاكل الأخلاقية الناجمة عنها 145

رابعا: العلاج الجيني و إفرازاته الأخلاقية "LA THERAPIE GENIQUE" 147

المبحث الثالث: المشاكل الأخلاقية التي يطرحها تغيير الجنس البشري في ظل الاستنساخ 153

أولا: تطور مفهوم الإنسان 153

ثانيا: مخاطر تغيير الجنس الإنساني 156

ثالثا: مشروع الاستنساخ البشري 158

المبحث الرابع: الممارسات البيوطبية ومبدأ الكرامة الإنسانية وما تطرحها من مشاكل أخلاقية: 168

أولا: إقرار مبدأ الكرامة الإنسانية واحترام البشر 168

ثانيا: مبدأ الحق الإنساني 175

ثالثا: مستقبل الإنسان في ظل التطورات البيوتكولوجية..... 180
الفصل الرابع: الأخلاقيات التطبيقية في حقل البيئة..... 189
المبحث الأول: مقاربة مفاهمية لأخلاقيات البيئة وحقلها الدلالي 190
أولا: مفهوم البيئة: "Environment"..... 190
ثانيا: تعريف علم البيئة "الإيكولوجيا": "ecology"..... 192
ثالثا: فلسفة البيئة أو الفلسفة البيئية..... 193
رابعا: نشأة الأخلاقيات البيئة..... 196
المبحث الثاني: في علاقة الإنسان بالبيئة 200
أولا: من مركزية الذات إلى المركزية الحيوية..... 200
ثانيا: الأزمة البيئية والممارسات المفتعلة..... 202
المبحث الثالث: الخطابات الفلسفية المعاصرة للأخلاقيات البيئية 206
أولا: الأيكولوجيا العميقة عند أرني نايس..... 206
ثانيا: الأخلاق البيئية ومستقبل الطبيعة لدى هانس يوناس..... 212
ثالثا: ميشال سير والعقد الطبيعي..... 222
رابعا: النسوية الإيكولوجية" Ecologie feminisme..... 224
الفصل الخامس: الأخلاقيات التطبيقية في حقل الإعلام والإتصال..... 231
المبحث الأول: المدخل المفاهيمي لأخلاقيات الإعلام والاتصال 232
أولا: مفهوم الإتصال "Communication"..... 232
ثانيا: مفهوم الإعلام "média"..... 234
ثالثا: تعريف أخلاقيات الإعلام والإتصال "média ethics"..... 235
المبحث الثاني: تطور الإعلام والإتصال 239
أولا: تطور تكنولوجيا الإعلام والإتصال..... 239
ثانيا: من الإعلام التقليدي إلى الإعلام الرقمي..... 242
ثالثا: من المجتمع الصناعي إلى مجتمع المعلومات والمعرفة..... 243
المبحث الثالث: من التنظير الفلسفي إلى التنظير الرقمي 249

أولا: النظريات المعيارية في الإعلام والإتصال..... 249

ثانيا: النظرية الإئتمانية لطه عبد الرحمان..... 256

المبحث الرابع: التحول الرقمي والإشكاليات الأخلاقية في الإعلام والإتصال 275

أولا: الفجوة الرقمية..... 275

ثانيا: إنعكاسات التكنولوجيا الرقمية على المنظومة الأخلاقية..... 278

ثالثا: المسائل الأخلاقية الإعلامية..... 280

الخاتمة:..... 295

فهرس الموضوعات..... 329

الملخص:.....

الملخصات

الملخص:

يمثل موضوع الأخلاقيات التطبيقية وتحديات التقنية أحد أبرز الرهانات الفلسفية التي فرضتها التحولات العلمية والتكنولوجية المعاصرة، إذ لم يعد التقدم التقني مجرد امتداد لقدرة الإنسان على التحكم في الطبيعة وتطوير وسائل العيش، بل أصبح مجالا تتقاطع فيه المعرفة العلمية مع أسئلة المعنى والمسؤولية والقيم.

وفي هذا السياق، تكشف الأخلاقيات التطبيقية عن تحول عميق في مسار الفكر الأخلاقي، حيث انتقلت من البحث في المبادئ العامة للفعل الأخلاقي إلى مساءلة القضايا الواقعية التي أفرزتها الممارسات العلمية والتقنية.

وتتجلى أهمية هذا التحول من خلال مختلف المجالات التي أصبحت تشكل فضاء للأخلاقيات التطبيقية، فالتطورات في الطب والبيولوجيا أعادت النظر في قضايا الحياة والجسد والوراثة والعلاج، بينما كشفت التحولات البيئية عن ضرورة مراجعة علاقة الإنسان بالطبيعة وبناء تصور أخلاقي يقوم على المسؤولية تجاه الكائنات الحية والأجيال القادمة. كما أدى الانتشار الواسع لتقنيات الإعلام والاتصال إلى ظهور إشكالات جديدة مرتبطة بتداول المعلومات والخصوصية والحرية والمسؤولية في الفضاء الرقمي.

وعليه تكشف الأخلاقيات التطبيقية عن دورها بوصفها مجالا فلسفيا يسعى إلى بناء جسر بين المعرفة العلمية والقيم الإنسانية وإلى صياغة وعي نقدي قادر على استيعاب تحديات العصر وتوجيه مسار التقنية نحو الإنسان والحفاظ على مستقبله

Résumé:

Le thème des éthiques appliquées et des enjeux technologiques constitue aujourd'hui un champ central de réflexion philosophique face aux mutations scientifiques et techniques contemporaines. Le progrès technologique dépasse désormais la simple extension de la maîtrise humaine sur la nature pour s'imposer comme un espace où s'articulent savoirs scientifiques, questions de sens et impératifs normatifs.

Dans cette perspective, les éthiques appliquées manifestent un déplacement méthodologique majeur : elles déplacent l'attention des principes moraux abstraits vers l'examen critique des problèmes concrets engendrés par les pratiques scientifiques et technologiques.

Ce glissement est perceptible dans plusieurs domaines constitutifs du champ : les avancées médicales et biologiques remettent en question les représentations de la vie, du corps, de l'hérédité et du soin ; la crise écologique réinterroge la relation humaine à l'environnement et impose une éthique de la responsabilité à l'égard des êtres vivants et des générations à venir ; enfin, l'expansion des technologies de l'information et de la communication soulève de nouvelles problématiques relatives au traitement de l'information, à la protection de la vie privée, à la liberté d'expression et aux responsabilités en ligne.

Les éthiques appliquées, envisagées comme discipline philosophique, visent donc à instaurer un dialogue entre savoir scientifique et valeurs humaines, à promouvoir une réflexion critique apte à absorber les défis contemporains et à orienter le développement technologique vers la défense de la dignité humaine et la sauvegarde du futur collectif.

Summary:

The study of applied ethics and technological challenges now constitutes a central philosophical domain in light of contemporary scientific and technological transformations. Technological progress has ceased to be simply an extension of human mastery over nature; it has become a locus in which scientific knowledge intersects with questions of meaning, moral responsibility, and value.

Within this framework, applied ethics signals a methodological shift from abstract inquiries into general moral principles to a focused interrogation of the concrete problems produced by scientific and technological practices.

This shift is visible across several key areas: advances in medicine and biology prompt renewed reflection on life, embodiment, heredity, and therapeutic intervention; environmental change necessitates a reassessment of human–nature relations and the construction of an ethics grounded in responsibility toward living beings and future generations; and the proliferation of information and communication technologies generates novel concerns regarding information flows, privacy, freedom, and accountability in the digital environment.

As a philosophical field, applied ethics therefore aims to forge a dialogue between scientific knowledge and human values, to cultivate a critical consciousness capable of addressing contemporary challenges, and to steer technological development toward human-centered ends and the safeguarding of our collective future.