

مولاي أحمد ولد مولاي عبد الكريم |  
\*Moulay Ahmed Moulay Abdelkarim

## في الميتا-بيويثيقا: نحو تأويل أنطولوجي وإيثيقي للوجود الجسدي للإنسان

### On Meta-Bioethics: Towards an Ontological Interpretation and Ethic for the Bodily Human Existence

ملخص: يحاول هذا البحث إثارة الأبعاد الفلسفية والنظرية التي تثيرها المسائل المطروحة في مبحث البيويثيقا، وذلك انطلاقاً من فرضية أن النقاش البيويثيقي هو نقاش له أسسه الفلسفية والنظرية، ويستبطن في العمق رؤى أنطولوجية وميتافيزيقية وميتا-أخلاقية يرتكز عليها، بحيث يُمكنُ استجلاؤها من الكشف عما يمكن تسميته بـ «ميتا بيويثيقا» أو «ميتافيزيقا بيويثيقيّة». ومن هذا المنظور، فإن البحث يتعلق بتأويل فلسفي لعلاقة الإنسان بالتطور بالبيوتقني، ومسألة ماهية الجسدية للإنسان، والمنزلة الأنطولوجية والإيثيقية لهذه المسألة، والإشكاليات المرتبطة بها، والتي يطرحها أو يحيل عليها ضمناً النقاش الفلسفي الراهن.

كلمات مفتاحية: الأنطولوجيا، أخلاق الحياة، الميتافيزيقا، التأويل.

**Abstract:** This paper tackles some of the ethical considerations related to the broad question of bioethics. Throughout the research, the assumption is made that bioethics is founded on clear philosophical and theoretical foundations and that discussions of bioethical questions can be informed by ontological, metaphysical and ethical bases. This allows the researcher to investigate these visions in terms of what can be referred to as «Meta-Bioethics» or «Metaphysical Bioethics». The paper concerns itself with the philosophical interpretation of the human relationship with evolution in biotechnologies and the physical nature of man. It is concerned also with the ontological and ethical status of biotechnological developments, and the associated problems, which are referred to or implied by the present-day philosophical debate.

**Keywords:** Ontology, Bioethics, Metaphysics, Hermeneutics.

\* أستاذ متعاون في قسم الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة نواكشوط بموريتانيا.

Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Arts and Humanities, University of Nouakchott, Mauritania.

## مقدمة

أصبحت العلوم البيولوجية تحتل اليوم مكانة إستيمولوجية مهمة، تتمثل في تبوؤها منزلة الريادة في الثورة العلمية المعاصرة. وقد وصلت إلى ذلك بفعل استثمارها لنتائج الثورتين الصناعية والإلكترونية اللتين نقلتاها إلى عصر البيوتقنية biotechnologie. وقد وفّرت هذه المكانة التي أعطتها العصر البيوتقني للإنسان القدرة على تفسير الحياة، والكشف عن أسرار الوجود، والعمل على التحكم فيهما، وتغييرهما على نحو يستجيب لرغبته.

على إثر هذا التطور البيوتقني المذهل، برزت الحاجة إلى الفلسفة مُجددًا من أجل أن تتأمل هذا الواقع المستجد، وتكشف عن الرهانات التي تحيط بتطوراتها، ومن أجل صياغة موقف إيتيقي نظري يُقوّم الفعل، ويسدد السلوك إزاءه، والعمل انطلاقًا من ذلك على دعم موقف سياسي يوجه الفعل الإنساني، لمواجهة ما يفترض أن يخلفه هذا التطور ونحوه من الاكتشافات العلمية الجديدة من استغلال للإنسان، وهذا يؤكد أن الحاجة إلى الفلسفة قائمة باستمرار، إذ إن الحاجة «إلى الفلسفة اليوم إنما يملها أيضًا الحاضر ومشاكله، والمستقبل وتوقعاته»<sup>(1)</sup>.

من هذا المنطلق، فإن الفلسفة، من خلال مساءلتها لتقنيات البيولوجيا الطبية، ونتاجها على الإنسان؛ تعمل من منظور أفقين مزدوجين: الأفق الأول يعمل على تحديد نمط الوجود الخاص بالإنسان ومحيطه، وما يمكن أن يكونه وقد أضحيا إمكانيتين تقنيتين لهما ضرورتهما المختلفة. والأفق الثاني يعمل على صياغة موقف إيتيقي نظري يسعى إلى تأسيس مرجعية عملية للإنسان، في عصر تفككت فيه المرجعيات التقليدية الناظمة للفعل وللدلالة.

سنحاول في هذا البحث تناول هذه الإشكاليات من خلال التطرق إلى مسألة الماهية الجسدية للإنسان في النقاش الفلسفي الراهن، والمنزلة الأنطولوجية والإيتيقية لهذا الإشكال.

## أولاً: طبيعة الإنسان: من ماهية الروح إلى ماهية الجسد

يبدو جلياً أن أمر تحديد طبيعة الإنسان يبقى على الدوام شأنًا فلسفيًا يستجد في كل عصر، وهو يُطرح اليوم من جديد انطلاقًا من قدرة البيولوجيا الطبية على تغيير البنية الجسدية للإنسان. فعلى الرغم من ثبات حصر تعريف الإنسان في بعده العقلي والروحي لفترة طويلة، فإن تجدد النقاش حول تعريفه مجدّدًا بسبب من إمكانية التغيير الجذري في ماهيته الجسدية؛ يعكس أن كلّ التعريفات كانت محكومة برهان فلسفة كلّ عصر، كما نبّه إلى ذلك نيتشه عندما قال: «أحكام الفلاسفة على الإنسان ليست في الحقيقة سوى رأي في الإنسان مدى من الزمان محدودًا جدًّا»<sup>(2)</sup>.

تحليل الطبيعة الإنسانية هنا على كل الخصائص البيولوجية والفسولوجية التي تميّز الكائن البشري، وتمثّل خاصية وجوده الأساسية، ومن ذلك ما يراه جان فرانسوا ليوتار أننا باسم «الطبيعة يجب أن نضع

(1) عبد الرزاق الدواي، حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطلع الألفية الثالثة (الدار البيضاء: المدارس، 2004)، ص 18.

(2) يوحنا قمير، نيتشه: نبي المتفوّق (بيروت: منشورات دار المشرق، 1986)، ص 59.

أيضاً كل مكونات الذات الإنسانية: نظامه العصبي، شفرته الجينية [...] وتنظيمه للحياة في جماعة»<sup>(3)</sup>، بل هي بالضبط ما يتحدد كشيء وراثي كما ذهب إلى ذلك فوكوياما بقوله: إن «الطبيعة البشرية هي مجموع السلوك والخصائص التي تميز النوع البشري على نحو نمطي والنابعة من عوامل وراثية وليست بيئية»<sup>(4)</sup>.

لقد فتحت نتائج البيولوجيا الطبيّة جدلاً واسعاً حول مسألة الطبيعة الإنسانية، وذلك بالنظر إلى أن البيوتقنيات وضعت معنى وجود الإنسان موضعاً نظرياً جديداً. فالسؤال الجذري المطروح هو: ماذا سنفعل بوجودنا الإنساني في ظل الإمكانيات الهائلة لتغيير البنية الجسدية والوراثية للإنسان؟ وما الذي تعنيه طبيعة الإنسان انطلاقاً من ذلك؟ وهل أصبحت طبيعة الإنسان متعلقة ببنيته الجسدية وليس فقط بقواه الروحية والعقلية والثقافية كما كان سائداً من قبل؟ وإلى أي مدى يمكن أن تكون هناك هوية ثابتة للطبيعة البشرية في ظل هذه المتغيرات؟ وهل أصبح من الممكن ومن المشروع الحديث عن «ما بعد الإنسان»؟

إن السؤال اليوم عن الإنسان لم يعد يستهدف البحث عن خصائص هذا الكائن فحسب، أو رصد المقومات التي تميزه أنطولوجياً وأثروبولوجياً بوصفه كائناً ذا هوية ثابتة؛ يراد استكشافها أو حصرها، وإنما أصبح سؤالاً ذا وضع مخصوص يتعلق بالسؤال عن الماهية أو الماهيات المحتملة، التي يمكن أن تصبح للإنسان، على ضوء إمكان تغيير طبيعته إلى أنواع شتى. وفي سبيل ذلك أصبح من غير الممكن أن يفصل المُشكّل الأثروبولوجي عن بُعْدَيْه الإيتيقي والأنطولوجي، والسؤال: ما الإنسان؟ هو سؤال ميتافيزيقي وأثروبولوجي، وقد أصبح مُشكلاً وذا أبعادٍ عملية وأخلاقية.

إن التقنيات البيوطبية، وفي افتراض ما يمكن أن تقوم به مستقبلاً، فرضت إعادة النظر في مفاهيم «الطبيعة الإنسانية»، ومُشكّل «الهوية البشرية». وبفعل ما أحدثته من تدخلات على بنية الإنسان، وبفعل قدرتها على الاستجابة في هذا المجال للخيال العلمي وفضول العلماء؛ أصبح في الإمكان ظهور تغيرات فجائية في النوع الإنساني، فما يشكل جوهر بشرية الإنسان أصبح في الإمكان تنويعه إلى الأبد<sup>(5)</sup>. وقد أكد إنغلهارت Engelhardt في هذا الصدد أنه قد «اتضح أن طبيعتنا ناتجة عن الصدفة [...] ومنذ أن أصبح الطب والبيولوجيا الطبيعية بشكل متزايد وسائلٍ لتعديل وإعادة صياغة الطبيعة البشرية؛ صرنا مَعْنِيَيْنٍ ليس فقط بما يجب أن نصير إليه، وإنما بالطريقة التي يمكن لنا بوساطتها أن نعدّل من أنفسنا. مثل هذا الاختيار يضمن قيماً أخلاقية وجمالية وغيرها [...] وكذلك رؤى حول ما هو طبيعي وغير طبيعي [...] (و) سوف تتنامى قدرتنا على إخضاع الطبيعة البشرية والتلاعب بها وفقاً لأهداف موضوعة بوساطة أشخاص»<sup>(6)</sup>.

(3) سمية بيدوح، فلسفة الجسد (تونس: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2009)، ص 109.

(4) فرانسيس فوكوياما، مستقبلنا بعد البشري: عواقب الثورة التقنية الحيوية، ترجمة إيهاب عبد الرحيم محمد (أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2006)، ص 165.

(5) لوك فيري، الإنسان المؤله أو معنى الحياة، ترجمة محمد هشام (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2002)، ص 145.

(6) جيلير أوتوا، «العلم التقني بين رهاب التكنولوجيا والولع بها»، ترجمة أنور مغيث، في: إيف ميشو: ما الحياة؟ ج 1 (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2006)، ص 319.

فالتطبيقات البيوطبية الجديدة والمتعددة تمكّن عند الضرورة من القيام تقنياً بتغيير طبيعة البشر جسدياً وسلوكياً، سواء كان ذلك على مستوى تكوينهم الفعلي، أو في تركيبهم واستعداداتهم الوراثية، وذلك لقدرتها على خلق جسد بشري وفق مواصفات عضوية غير معهودة؛ تعمل على تجاوز القول بأحادية البعد الطبيعي للجسد البشري، وإظهار البعد التقني المتعدد في بنيتة. وهذا يعني تغْيُر القَدَر الأنطولوجي الذي كان يفصل بين نظامي الإنسان والأشياء، وبين نظامي الطبيعة والصناعة، لأنَّ «الحدود بين الطبيعة التي هي «نحن» والجهاز العضوي الذي نعطيها له قد تلاشى»<sup>(7)</sup>.

ويُظهِرُ هذا الأمر أن فلسفة اليوم في استشكالها لماهية الإنسان عَدَّتْ متعلقة أكثر بما ينبغي أن يكونه الإنسان أكثر مما هو كائن، لكن مطلب الـ «ما ينبغي» في هذا المستوى لا يتعلق فقط بالبعد القيمي الذي يعني ما ينبغي أن يكون عليه الإنسان إيتيقياً، وإنما يعني ما يتعلق بالبعد الأنطولوجي والفسيولوجي الذي يجب أن يكون عليه الإنسان في وجوده الواقعي، أي في طبيعة وجوده الجسدي المُبْتَعَى والمقبول أخلاقياً وجمالياً. أي أنّ الاستشكال يستهدف البحث في ما يجب أن يكون عليه هذا الكائن البشري لا في قِيمِهِ الأخلاقية والسلوكية كما كان فحسب، وإنما في ما يتعلق بقوامه الجسدي، وبالهيئة المورفولوجية التي ينبغي أن يكون عليها، أو ما ينبغي له أن يتصف بها.

إن تَغْيِير الهوية النوعية للإنسان يعكس أن التقنيات البيولوجية طرحت بقوة تغْيُر علاقة الإنسان بجسده وعقله، وذلك بتحويل الفعل العفوي للطبيعة الحيّة إلى ممارسة تقنية؛ ما يخلخل التصور التقليدي لمفاهيم «الخَلْق» و«تكاثر الكائن الحي»، وكذلك مفاهيم «العائلة» والعلاقات الاجتماعية. ويظهر هذا التغيّر في بُعدين أساسيين هما: البعد الفيزيائي - الأنطولوجي في شكل الوجود الجسدي والأساس الأنطولوجي لذلك، والبعد الاجتماعي في شكل الهوية الثقافية، وارتباط ذلك بأساسها البيولوجي الوراثي.

في مستوى أول؛ إنّ فرضية القدرة البيوتقنية على خَلْق جسد جديد أو تغيير تشكيل الجسد المعهود، وإعادة بناء شكله الخارجي والداخلي (من خلال تقنيات الاستنساخ، وتقنيات التجميل، وتقنيات صناعة الأعضاء وزراعتها، وتقنيات التحوير الجيني وإعادة ترتيب البنية الوراثية ... إلخ)؛ تعني القدرة على «إزالة كل الفروقات التي تخلق روعة الأفراد العشوائية»<sup>(8)</sup>، فضلاً عن القدرة على خَلْق نوع بشري مُهَجَّن مختلف في هويته النوعية البشرية عن النوع البشري المعهود، وتُمثّل تقنيات التكاثر بأشكالها المتعددة (الإنجاب المساعد فيه طبيياً والاستنساخ ... إلخ)، وتقنيات التحكم (التحكم في الجهاز العصبي) أكبر مدخل لهذا التغيير النوعي في الهوية الطبيعية للبشر، فهذه التقنيات تثير غموضاً جوهرياً حول الحقيقة النهائية لطبيعة الوجود الإنساني، وماهيته الجسدية والعقلية والاجتماعية التي كانت له منذ أن وجد بوصفه إنساناً، وما يُمكن أن تكون عليه مستقبلاً، وذلك بالنظر إلى ما تسمح به هذه التقنيات من تأثير في الإرادة والوعي المميزين لطبيعة الإنسان.

(7) يورغين هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية: نحو نسالة ليبرالية، ترجمة جورج كتورة (بيروت: المكتبة الشريفة، 2006)، ص 20.

(8) جان بودريار، المصطنع والاصطناع، ترجمة جوزيف عبد الله (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص 174.

وفي مستوى ثانٍ؛ إن تحول الإنجاب إلى تكاثر تقني غيّر الماهية الجنسية للإنسان، فغيّر مفاهيم اجتماعية مثل مفهوم العائلة والعلاقات القرابية، بزعرته أسس هذه العلاقات القرابية، وهذا يعني تغيير هوية الإنسان الاجتماعية والثقافية، وهي الهوية التي شكلت خلفية ما يلائمها من نظم اجتماعية وسياسية، وأيّ تلاعب فيها سينجم عنه خلل في ذلك البعد الاجتماعي والسياسي، «فالطبيعة البشرية مع الدين هما ما يحدد أهم قيمنا الأساسية، لذا فإن أيّ تكنولوجيا لها القدرة على إعادة تشكيل ما نكونه ستقود إلى عواقب وخيمة بالنسبة للديمقراطية الليبرالية، وبالنسبة لطبيعة السياسة ذاتها»<sup>(9)</sup>.

هذه التحولات مجتمعة تعني أن الثورة البيوتقنية وصّغت نهائيةً لما كان أنصار المذهب الطبيعي يسمونه بـ «الاقتصاد الطبيعي»، أي فكرة نظام للطبيعة قائم منذ الأزل بالحكمة الإلهية [...] وقد كان هذا 'الاقتصاد الطبيعي' يشكل جزءاً أساسياً من 'اللاهوت الطبيعي' السائد يومئذ، والذي كان بوصفه لاهوتاً مسيحياً جيداً يقيم الإنسان في قمة سلم الكائنات المخلوقة»<sup>(10)</sup>. وإذاً، فإن تغيير الهوية النوعية الطبيعية (الجسدية والعقلية) والاجتماعية؛ هو أمر يهدد مستقبل الإنسان، لأن تغيير الطبيعة البشرية سيدفع بالإنسان «إلى مرحلة ما بعد البشرية من التاريخ»<sup>(11)</sup>.

على إثر هذا التدخل التقني البيولوجي في طبيعة الإنسان ظهرت أطروحة ما صار يعرف بنزعة «ما بعد الإنسانية» Post-humanité. وهي أطروحة تعني عند بعض الفلاسفة أنه أصبح في الإمكان تصور الإنسان على نحو جديد في شكل وجوده، فما تتيحه التطورات العلمية المعاصرة الفعلية والمحتملة وخاصة في مجال البيولوجيا والكوزمولوجيا من قدرة على تغيير الطبيعة المعهودة في الإنسان والحياة في كل المستويات؛ هو من جملة «ما من شأنه أن يشرّع للحديث عن 'ما بعد الإنسان'، سواء بوصفه صيرورة بيولوجية (ما بعد الإنسان البيولوجي)، أو بوصفه كائنًا مستنسخًا بلا تاريخ أو قيم، أو بوصفه صيرورة إيتيقية (ما بعد الإنسان إيتيقياً)، أو بوصفه مشروعاً طامحاً للعيش ضمن كوكب غير الأرض، أو بوصفه أيضاً احتمالاً مفتوحاً على الزوال (الكائن ما بعد الإنسان)»<sup>(12)</sup>. وتؤكد هذه الأطروحة حول الإنسان واقع أن الثورة البيولوجية «لا تغير ذاتنا الفسيولوجية فقط، وإنما تغير طريقة تفكيرنا في أنفسنا وفي الآخرين» كما عبر عن ذلك ليغر Legre<sup>(13)</sup>.

يتم النقاش في الفلسفة البيويثيقية حول مسألة الطبيعة البشرية من منظورين مختلفين: ينطلق أحدهما من القول بوجود طبيعة إنسانية ثابتة، ويدافع عن واجب الحفاظ عليها كما هي معهودة، من منطلق حق الإنسان في «طبيعة ثابتة» (هانس يوناس ويورغين هابرماس). وينطلق المنظور الثاني على عكس ذلك

(9) فرانسيس فوكوياما، نهاية الإنسان: عواقب الثورة البيوتكنولوجية، ترجمة أحمد مستجير (القاهرة: سطور، 2002)، ص 34.

(10) دومنيك لكور، فيم تفيد الفلسفة إذن؟ ترجمة محمد هشام (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2011)، ص 248.

(11) المرجع نفسه، ص 31.

(12) عائشة الحضيري، «ما بعد الإنسان»، في: علي عبود المحمداوي (مشرف)، خطابات الـ «ما بعد»: في استنفاد أو تعديل المشروعات الفلسفية (الرباط: دار الأمان، 2013)، ص 34.

(13) ناهد البقصمي، الهندسة الوراثية والأخلاق، سلسلة عالم المعرفة، العدد 174 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1993)، ص 82.

من القول بعدم وجود طبيعة بشرية ثابتة، ويدافع عن حق الإنسان في البحث عن «طبيعة مناسبة» وفق رغبته، والعمل على اكتساب نوع تلك «الطبيعة» التي يريدتها (بيتر سلوتردايك، وإنغلهارت، وأوجين فينك). وقد طُرح هذا الإشكال باختلاف سابقاً مع جورج كانغليهم وأوغست كونت. وكان كونت من الذين يرون «أن الطبيعة البشرية محددة مسبقاً في البنية أو التركيبة البيولوجية للإنسان، وتجد التعبير الأمثل عنها في الحياة الاجتماعية، فيما ذهب كانغليهم إلى الاعتقاد بعدم وجود حقيقة أو طبيعة بشرية مسبقة لدى الإنسان، وإنما سيرورة الحي الإنسان ومآله المتجدد نتيجة حوارهِ ونزاعهِ المستمر مع الوسط؛ الذي يخلق فيه في كل مرة قوى وملكات جديدة، ولذلك يبقى بحسبه كل تعريف للإنسان ظرفياً ومؤقتاً أو هو مؤجل»<sup>(14)</sup>.

وفي إطار رؤية الفريق الأول يرى هابرماس أن البيوتقنيات ومن خلال التعديل الوراثي تمسّ في الصميم قضايا «هوية الإنسان النوعية»، وذلك بمسّه فهم الإنسان عن نفسه من حيث هو كائن ذو «هوية نوعية» ثابتة. وفي إطار «أخلاقية النوع البشري» يؤكد هابرماس أن «الهوية النوعية» تعني أن «الإنسان هو الإنسان بالرغم من كلّ التصورات الحضارية المختلفة عنه»<sup>(15)</sup>. ولكي لا يقع في دوغمائية محافظة يستدرك بإظهار اشتراطات للقول بوجود هوية نوعية ثابتة، وذلك من خلال التنبيه إلى أن الاختلاف بين الإنسان البدائي والإنسان الحديث يُبيّن أن الإقرار بأن للإنسان طبيعةً بيولوجيةً قارّةً ضربت من الهذيان؛ ما يعني أنه «لا يتوجه نحو تقديس طبيعة معينة للإنسان، ولكن تدفعه الحاجة إلى قانون يقي من العبث بالمحتويات البيولوجية للإنسان المتعارف عليها»<sup>(16)</sup>.

في نفس المعنى يذهب هانس يونس إلى أن ما يجب أن يتم في أخلاقيات البيولوجيا هو منع كل التحويرات العضوية والوراثية التي يمكنها أن تمسّ صورة الإنسان، لأن ما هو موضوع رهان في نظره الآن هو طبيعة الإنسان ذاته وصورته اللتان أصبحتا مهتدتين، وهذا يستلزم مسؤولية جماعية للمحافظة على النوعية البشرية<sup>(17)</sup>. هذا الموقف الفلسفي المحافظ يوافق من حيث الهدف موقف الرؤى الدينية التي توجب «الحفاظ على الطبيعة وعدم التعدي عليها أو التدخل فيها، لأن ذلك ينطوي على تدخل في المشيئة الإلهية»<sup>(18)</sup>.

ومن الفريق الثاني؛ يرى سلوتردايك أن ليس للإنسان من حيث هو إنسان «هوية نوعية» محددة وثابتة، لكونه محض «إمكان مفتوح». ويرى إنغلهارت أن الشخص لا يتحدد بشكل فيزيائي معين مثل الجسد على سبيل المثال، أو بالشكل الإنساني الخاص بأعضاء النوع البشري. ولهذا السبب فإن الشخص

(14) رشيد دحدوح، إبيستولوجيا العلوم الطبية والبيولوجية عند جورج كانغليهم (الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، 2013)، ص 573-574.

(15) محمد الشيخ، «في طبيعة البشر: المجادلة بين هابرماس وسلوتردايك»، في: محمد المصباحي (تنسيق)، فلسفة الحق عند هابرماس (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2008)، ص 59.

(16) حسن المصدق، «يورغن هابرماس ورهانات مستقبل الطبيعة الإنسانية»، في: خطابات ال «ما بعد»، ص 132.

(17) بيدوح، ص 110

(18) عادل عوض، الأصول الفلسفية لأخلاقيات الطب (الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة، 2011)، ص 226.

والجماعات المكونة بحرية يمكنها تماماً جعل الأجساد البشرية موضوعات، وتقوم بتعديلها لمصلحة أفراد يقبلون مثل هذه العمليات بل يطالبون بها<sup>(19)</sup>.

في خضم الموقف الرفض لوجود طبيعة ثابتة للإنسان، «عبر العالم البيئي بول إيرليخ عن أمله في أن يهجر الناس الحديث عن الطبيعة البشرية تماماً وإلى الأبد، نظراً لكونها مفهوماً غير ذي معنى»<sup>(20)</sup>. ويفسر هذا الاتجاه عموماً موقفه بالقول إن المظهر الخارجي والملامح الجسدية للإنسان، وحتى حالته النفسية والسلوكية، هي أمور تتشكل بفعل تأثير البيئة، وليس بسبب التركيبة الوراثية. بناء عليه، فإن ما يؤكد عادةً مؤيدو مفهوم الطبيعة البشرية ليس أمراً محتوماً. ويصدر موقف هذا الاتجاه عن تقليد فلسفي لا يعترف بماهية ثابتة للإنسان، ومن أشهر تلك المواقف الفلسفية موقف جان بول سارتر الذي يرى أن الوجود يسبق الماهية، وأن «لا وجود لطبيعة إنسانية»<sup>(21)</sup>.

وتستند هذه الاختلافات في فهم طبيعة الإنسان على اختلاف أعمق حول ما هو «طبيعي» عموماً في الإنسان وفي الطبيعة من حوله، فالسؤال يطرح هنا حول ما إذا كان من الممكن أن يُعدَّ ما هو طارئ على بنية الإنسان المعهودة أمراً طبيعياً أم لا؟ وهل يمكن وصف ما هو حيوي بالصناعي أم لا؟ وهل يمكن تسجيل براءة الاختراع في المجال البيوتقني أم لا؟ وعلى نحو عام ما الذي يميز الصناعي عن الطبيعي؟

إن محاولة تمييز الفرق بين الطبيعي والإبداعي وبين الخُلقي والصناعي وبين الطبيعي والثقافي وبين الأصلي والطارئ، ليست جديدة في الفكر الفلسفي؛ فقد كان هذا موضوعاً فلسفياً منذ أن تم عرضها في محاورات أفلاطون.

تنقسم وجهات النظر فلسفياً حول تحديد ما هو «طبيعي» بين اتجاهين: أحدهما طبيعي والآخر ثقافي. والاتجاه الطبيعي يقوم على نظرة محافظة ترى أن الطبيعي بما هو نتيجة للفعل العفوي والبريء للطبيعة أو بما هو خُلِقَ من الله بالتعبير الديني، يختلف جذرياً عن غير الطبيعي الذي تدخل في عمله الممارسة الإنسانية، ذلك لأن هناك فرقاً كبيراً في الدرجة والنوع بين الطبيعي والصناعي يفصل بينهما أنطولوجياً وأخلاقياً، ويعطي منزلة وجودية أشرف وأهلية أخلاقية أرفع للطبيعي على الصناعي. ويذهب هذا الاتجاه المحافظ المؤكد قيمة الطبيعي أنطولوجياً وأخلاقياً إلى إدانة كلِّ توجهٍ يحاول المساواة بين الطبيعي والصناعي، ويحاول محو الفوارق بينهما نظرياً وعملياً وتطبيقياً. ولهذا السبب يرفض هابرماس الممارسة التقتنية التي تعمل على إخفاء الحدِّ بين الطبيعة والأداة العضوية التي يصنعها الإنسان<sup>(22)</sup>. وهو الموقف نفسه الذي تتبناه مواقف دينية ترى أن هذا الموقف يفرضه إيمان بواجب المحافظة على خُلُقِ الله.

(19) أوتوا، ص 321.

(20) فوكوياما، مستقبلنا بعد البشري، ص 165.

(21) جان بول سارتر، الوجودية منزع إنساني، تعريب محمد نجيب عبد المولى وزهير المدنيني (تونس: دار محمد علي الحامي للنشر، 2012)، ص 31.

(22) هابرماس، ص 32.

يحاول الاتجاه الثقافي أن يعطي مكانة للصناعي إلى جانب الطبيعي، من خلال إعادة الاعتبار إلى الآلة والصناعة، والنظر إلى التقنية كُعد من أبعاد الثقافة التي تسمح للفرد أن يحقق طبيعته الإنسانية. وقد ذهب سلوتردايك إلى أهمية ذلك، وبيّن في هذا المجال أن ازدياد الصناعة في الثقافة التقليدية، و«الخوف من التقنية في ثقافتنا» يؤديان إلى «إحياء البرامج الدينية القديمة القائمة بالخلق (لا يخرج من بين يدي خالق كامل إلا خلق لا عيب فيه) المعادية للصناعة المنتجة لبناءات مفتعلة، وليس ثماراً طبيعية»<sup>(23)</sup>. من وجهة نظره، فإن ما هو صنوعي لا يقل منزلة أنطولوجية ولا جدارة أخلاقية عما هو طبيعي، لأنه لا فرق بينهما في الجوهر؛ أو لنقل لا وجود للجوهر، لأن «التقنية ذاتها تبدلت وما عادت تُضاد الطبيعة l'allotechnique، وإنما صارت تتشبه بالطبيعة l'homéotechnique. والمشكلة أننا نحيا اليوم حياة تقنية ونفكر بطريقة مختلفة عن فهم التقنية. فالهئات الصناعية أو الصناعات أمور مستهجنة الوجود غير مشروعة الحضور»<sup>(24)</sup>.

يرى الفيلسوف الطبيب الفرنسي فرانسوا داغوني أن «لا وجود لشيء طبيعي حقاً، وما يبدو لنا طبيعياً هو في أكثر الأحيان اصطناعي»، لتدخل الإنسان في الطبيعة على مر التاريخ، وإذاً، فإن الحديث عن الطبيعة ليس إلا «أيديولوجيا لدى البعض من أجل إداة التغييرات»<sup>(25)</sup>. ويبرر داغوني هذا التصور بالقول إن المدرسة الثقافية أثبتت «أن الطبيعة أسطورة»، وأن «الإنسان يُعرف بقدرته الخلاقة على تغيير كل شيء، وعلى تجديد كل شيء، وعلى إعادة تركيب كل شيء»، ومن ثم، فإن الذين يسعون إلى الحد من هذه الشجاعة باسم الطبيعة والمحافظة عليها «يخوضون معركة خاسرة مسبقاً»<sup>(26)</sup>. وتنسجم هذه النظرة مع ما يريده العلماء من تأكيدهم أن القول بـ «كمال الخلق» هو مضمون أسطورة «لا تكف البيولوجيا عن الوقوف في وجهها، منذ اللحظة التي قاطعت فيها اللاهوت الطبيعي»<sup>(27)</sup>.

إن هذين الموقفين المتناقضين حول «الطبيعة البشرية»، وحول ما هو «طبيعي» عموماً، يرشحان في العمق عن نظرتين مختلفتين هما: نظرة تقليدية تنسجم مع التصور الديني في معناه العام، فالطبيعي فيها هو ما يتفق دوماً مع إرادة الله، وهذه هي الرؤية التي يتبناها أصحاب المواقف الدينية والرؤى الفلسفية المحافظة. أما النظرة الثانية فتتنسجم مع النظرة الدنيوية بما هي نظرة متحررة من الأفكار الدينية والتقليدية، إذ تؤكد أن طبيعة الإنسان لا تتحدد إلا عندما يمارس قدرته على الابتكار. ويمكن القول إن الموقف الديني والفلسفي المحافظ ينطلقان من الطبيعي، بينما الموقف الدنيوي ينطلق من الثقافي<sup>(28)</sup>. وانطلاقاً من هاتين النظرتين حول الفرق بين الطبيعي والصناعي ترسم الفلسفة البيويثيقية في اتجاهات

(23) الشيخ، ص 58.

(24) المرجع نفسه.

(25) كاترين هالبرن، «فرانسوا داغوني، التفكير في الحي، حوار مع الطبيب الفيلسوف فرانسوا داغوني»، ترجمة المنتصر العملي، في: رجاء بن سلامة (محررة)، البيوطيقا (دمشق: دار البترا للنشر والتوزيع، 2010)، ص 127.

(26) داغوني، ص 127.

(27) كلود دوبرو، الممكن والتكنولوجيات الحيوية، مقالة في فلسفة العلوم، ترجمة ميشال يوسف (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، د.ت.)، ص 31.

(28) Patricia Palermi, *Misère de la bioéthique* (Bruxelles: éd Labor espace de liberté, 2002), p. 83.



مختلفة رؤاها ومواقفها من القضايا المطروحة حول الإنسان بفعل التطور البيوتقني، وما يرتبط بذلك من تصورات أنطولوجية وإيثيقية وأخلاقية.

## ثانياً: الوجود الإنساني: من الجسد الطبيعي إلى الجسد الصناعي

توحي كل التصورات الفلسفية والدينية والثقافية حول الجسد بوضعية المكانة الثانوية الممنوحة للجسد في الفكر الديني وفي الفلسفة وتاريخها أنطولوجياً وإبستمولوجياً وأخلاقياً. أي أنهما كانا يقومان على إقصاء الجسد من مركز اهتمامهما وجعله أمراً ثانوياً.

منذ الفلسفة الأفلاطونية؛ قسمت الفلسفة المثالية الوجود الإنساني تراتبياً إلى بعدين هما: الروح والجسد. وأعطت الأولوية للروح على الجسد أنطولوجياً ومعرفياً وأخلاقياً؛ ففي المستوى الأنطولوجي إن وجود الروح هو الأسبق على وجود الجسد، مثلما هو أبقي لخلوده وفناء الجسد. وهذا الشرف الأنطولوجي يتأكد أيضاً بالنظر إلى الطبيعة والأصل الإلهيين للروح، خلافاً للأصل والطبيعة المادية والأرضية للجسد، «فالروح على أشد ما يكون الشبه بالإلهي وبالخالد والمعقول وبذي الصورة الواحدة وبغير المتحلل، وبغير المتحول، والجسد على أشد ما يكون الشبه بالإنساني وبالفاني وبغير المعقول وبذي الصور المتعددة وبالمتحلل وبالمتحول»<sup>(29)</sup>.

لقد أولت الفلسفة المعاصرة الجسد مكانة خاصة، ورفعت من قيمته الأنطولوجية بأن جعلته ينتمي على نحو مزدوج إلى عالم الذات والموضوع، وذلك على نحو يقيم الترابط والتعلق المتساوي بين ما هو روحي وجسدي. فذهب ميرلوبونتي مثلاً إلى تجاوز الثنائية بين الجسد والنفس «بواسطة فهم يجعل الوعي (النفس) ليس منفصلاً عن وجوده الجسدي، فساوى بين الوجود الإنساني والجسد الذي يجد هذا الوجود نفسه متجسداً فيه»<sup>(30)</sup>.

وفي مستوى آخر، تتجلى المنزلة الأنطولوجية والأخلاقية للجسد من خلال العلاقة بين الجسد ونفسه انطلاقاً من التمييز بين نوعين منه هما: الجسد الطبيعي والجسد الصناعي، وما يترتب على ذلك من منزلة للجسد الصناعي من حيث طبيعته وغاياته وقيمه ثم أخلاقيات التصرف فيه، وذلك بالنظر إلى أن الرغبة في الحصول على صورة جسدية مُرضية دفعت إلى العمل على استبدال الجسد الطبيعي بآخر اصطناعي، لتلبية طموح الفرد في إطار ما يعرف بـ «حضارة الجسد»، لأن الصورة الجسدية التي يصنعها المرء لنفسه انطلاقاً من متطلبات المعايير الاجتماعية والثقافية هي التي أصبحت تحكم الشكل المرغوب للجسد. ويرجع هذا إلى أنه لم يعد للجسد في هذا التصور نمط واحد مقبول لدى الجميع، إذ «لم يعد هناك 'شكل جيد' كونياً ينطبق على جميع الأفراد، بوصفه طبيعة أو بوصفه علامة الصحة،

(29) حبيب الشارني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، ط 2 (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2005)، ص 219.

(30) علاء مصطفى أنور، علاقة الفلاسفة بالعلوم الإنسانية دراسة في فلسفة ميرلوبونتي (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1994)،

لأن الحدود بين المعياري والمرضي أصبحت نسبية<sup>(31)</sup>. ولهذا فإن إنتاج جسد مثالي؛ صحيحاً [وجمالياً] يستند على نحو ما إلى الإنتاج التقني المساعد للجسد البشري خاصة في صحته<sup>(32)</sup>.

إن ثقافة الاستهلاك قد رافقتها نمط جديد من ثقافة رفض الجسد، باعتباره حملاً ثقيلاً يجب التخلص منه، لكن هذا الرفض الجديد للجسد ليس هو ذلك الرفض الذي كان يتم في الماضي باسم الحقيقة والفضيلة، وإنما يتم باسم السلطة ومؤسساتها الضبطية وباسم الحرية الفردية ونزواتها الإستراتيجية. فضبط «الجسد والسيطرة عليه يتم من خلال العناية بالجسد التي تعمل على إعادة تصميم مظهره؛ عبر الأنظمة الغذائية والتمارين البدنية والجراحة التجميلية [...] فالجسد يجب أن يكون سليماً ورشيقاً وجميلاً ومرغوباً ومغرياً. وهكذا، ووفق هذه الخلفية فإن الجسد المُعتنى به ليس فقط رمزاً للجمال الجسمي، لكن [هو] أيضاً خلاصة النجاح الاجتماعي والسعادة والكمال<sup>(33)</sup>. وهكذا فإن الجسد المصطنع أي الجسد المُجَمَّل يُمنح قبولاً ومنزلة أعلى من منزلة الجسد الطبيعي.

في إطار الاهتمام الكبير بصناعة الجسد وإعادة تشكيله، فإن الجسد الصناعي لم يعد ذلك الجسد الذي يحافظ على تماهيه مع الجسد الطبيعي بنيةً وشكلاً فحسب، وإنما الجسد الأمثل أصبح ذلك الجسد الخارج عن المؤلف في الجسد الطبيعي، من خلال ما يظهر به من نماذج وأوصاف، وهذا الجسد الصناعي هو تجسيد لثنوية الجسد الجديد بين الطبيعي والخيالي<sup>(34)</sup>. وقد أطلقت دونا هاراوي على هذا النمط الجسدي اسم الـ «سيبورغ» Syborg، والذي هو عبارة عن مخلوق وهمي في الخيال العلمي مكون من الدمج بين الإنسان والآلة والرقمية، وجعلت منه أداة تسمح لها بطرح نظرية جديدة حول الجسم<sup>(35)</sup>.

يتحالف الخيال العلمي في هذا المجال مع الفئتين التشكيلي والسينمائي المعاصرين اللذين جعلوا من الجسد غرضاً فنياً جاهزاً، وقادراً على عرض هويته الصنعية الجديدة التي لا تخضع لقرارات الطبيعة، ولا للمصادفة أيضاً، «وفي هذا الصدد اتجهت الرسامة الفرنسية أورلان Orland إلى إظهار أن الجسد الذي أنتجته الطبيعة أصبح مهجوراً، لأن كل فرد له الحق بتعديل جسمه، وبأن يفرض على العلم الهوية التي يختارها<sup>(36)</sup>»، كما قدمت سينما ديفيد كرونينبرغ مثلاً آخر لـ «الجسد المُتحوّل»، من خلال دمج الإنسان والآلة، «أي إضافة أشياء إلى الجسد حيث تندمج الآلات مع الأعضاء، فتتحول الأعضاء إلى آلات وبالعكس<sup>(37)</sup>».

هكذا، فإن منزلة الجسد أصبحت أكثر حضوراً من ذي قبل، بسبب التحولات الثقافية والحضارية، كما

(31) Gilbert Hottois, *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique* (Paris: Vrin, 1999), p. 65.

(32) Bruno Cadore, *L'expérience bioéthique de la responsabilité* (Montréal: Fides, 1994), p. 72

(33) ميشيلا مارزانو، فلسفة الجسد، ترجمة نبيل أبو صعب (بيروت: مجد، 2011)، ص 26.

(34) Hottois, pp. 64-69.

(35) مارزانو، ص 96.

(36) المرجع نفسه، ص 38.

(37) المرجع نفسه، ص 97.

أصبح بفعل التطورات العلمية ذا طبيعة تقنية وفنية أكثر إحكاماً. وكل هذه الأسباب ولدت الحاجة إلى نمو خطاب فلسفي أخلاقي حوله، يجعل الجسد حقيقة قائمة ذا قيمة أنطولوجية، ويجعل من هذه الحقيقة؛ حقيقة طبيعية وصناعية كما هي واقع، مساوياً بين الطبيعي والصنعي، كما تم تسوية الجسد مع الروح في فكر ما بعد الميتافيزيقي.

### ثالثاً: البيويتيقا: من أخلاق الروح إلى أخلاقيات الجسد

ظهرت البيويتيقا بوصفها تأسيساً أخلاقياً جديداً لعلاقة الإنسان بجسده. والبيويتيقا بما هي «تأمل نسقي معياري أو أخلاقي؛ حول المشاكل المطروحة من قبل العلوم البيو - طبية؛ في تعاملها مع الجسد ومظاهر الحياة، نقلت الفلسفة الأخلاقية من شكلها النظري إلى شكلها التطبيقي. لأن توجه الفكر الإيتيقي والأخلاقي لم يعد يقتصر على معالجة مسائل أخلاقيات الروح فحسب، وإنما أصبح يتخطاها إلى معالجة أخلاقيات الجسد، فالبيويتيقا تطبيق وتجذير لأخلاقيات الجسد، التي «لا تفصل الجسد عن الأخلاق، كما هو شأن الميتافيزيكا الأخلاقية؛ والتي تجعل الأمر الأخلاقي مفارقاً للجسد، مما يعني تطويع الجسد ذاته أخلاقياً»<sup>(38)</sup>.

إن الأخلاق التي كانت تهتم فقط بتهديب النفس أو الروح من خلال مجموعة من المعايير الخلقية الضابطة للسلوك الإنساني وتصرفاته، أصبحت من خلال البيويتيقا أخلاقاً تهتم بوضع ضوابط ومعايير السلوك الإنساني وتقويمه في إطار مخصوص جداً، يتمثل في كيفية التعامل مع الجسد الإنساني؛ بما هو موضوع للعلم والتقنية في مجالي الطب والبيولوجيا، وفي الممارسات العيادية والمخبرية الناتجة منهما. وذلك لأن تطبيقات هذه العلوم وتقنياتها أبرزت اتساع مجال قدرة تحكم الإنسان في الجسد البشري، منذ لحظة تكوينه الأولى إلى آخر لحظات عمره، وهو أمر اقتضى «البحث عن معايير أخلاقية، هدفها الحفاظ على الطابع الإنسي الأصيل»<sup>(39)</sup>.

نجد أن البيويتيقا بما هي إيتيقا جسدية حاضرة راهناً إلى جانب صياغات أخرى متعددة للإيتيقيات الجسدية الموجودة اليوم. وقد اتجهت تلك الإيتيقيات إلى طرح مسائل حقوق الجسد المقموعة، من خلال مقتضيات الثقافات المجتمعية الدينية أو الاجتماعية، إذ إنه «على مستوى الممارسة أصبح الجسد محطّ اهتمام قطاعات اجتماعية واقتصادية متنوعة، جعلت منه موضوعاً للعرض والمشاهدة، وبضاعة للاستهلاك أحياناً، وحوالته أحياناً أخرى من جسم مكبوت، سقيم ومتألم، إلى جسم متحرر، سليم ومتلذذ»<sup>(40)</sup>.

وكان ميشيل فوكو قد بيّن أفق تلك الإيتيقيات من خلال مفاهيم الانهزام بالذات، فقد أصبح واضحاً «أن الممارسات الرياضية والتقنيات الجسدية المختلفة ليست الغاية منها خدمة العقل أو العناية بالحياة

(38) عبد العزيز بومسلي، في تجربة الجسد أو الحق العيني للوجود البينجسداني (مراكش: مطبعة وليلي، 2010)، ص 16.

(39) فيري، ص 58.

(40) جلال الدين سعيد، فلسفة الجسد، ط 2 (تونس: دار أمية للنشر، 1993)، ص 7.

الروحية، ولا هي الانتصار على النفس أو التعود على المقاومة وتجاوز الذات لذاتها، وإنما الغاية الحقيقية منها هي التمتع بما عبر عنه جورج فيغاريلو بـ «النشوة الباطنية»<sup>(41)</sup>.

نجد أن تلك الإتيقيات المتعلقة بالعناية بالجسد لم تسلم من النقد الأخلاقي والديني نظراً إلى ما حملته في طياتها من قيم الممارسة «المتعة» و«الإباحية» بالمعنى الواسع للكلمتين، فقد رفضت الأخلاق الدينية إعطاء قيمة مطلقة للحياة الجسدية وفق فهم المقاربات «المُتعة»، على الرغم من تأكيدها ضرورة احترام الحياة الجسدية، وجاء في أحد تعاليم الكنيسة المسيحية الكاثوليكية أن ما تعارضه الأخلاق الدينية ليس إلا «مفهوماً وثنياً جديداً يرمي إلى تعزيز عبادة الجسد، والتضحية بكل شيء في سبيله، وعبادة الكمال الجسدي والنجاح الرياضي»، لأن «هذا المفهوم باختياره المميز بين الأقوياء والضعفاء؛ يمكن أن يؤدي إلى فساد العلاقات الإنسانية»<sup>(42)</sup>.

يطرح في سياق أخلاقيات الجسد التي تهتم بها البيوييتيقا الكثير من القضايا والإشكاليات المتعلقة بالتعامل مع الجسد، وتتمحور أساساً في أبعادها الكبرى حول قضايا:

• الحق في ملكية الجسد وجواز التدخل والتصرف فيه تغييراً وتخليقاً، والحدود المقبولة في ذلك التدخل والتصرف.

• الرهانات الموجهة إلى الانتفاع من الجسد وأجزائه وكذلك طرق استغلاله.

• قيمة الجسد الصناعي مقارنة بالجسد الطبيعي وأخلاقيات التصرف فيه.

ويتم النظر في كل ذلك من منطلق ضرورة توجيه الرهانات حول الجسد وجَهَةً أخلاقية مقبولة؛ لأن الأمر اليوم كما يقول لوك فيري «لم يعد يتعلق بتحرير الجسدية فينا، بقدر ما أصبح يتعلق بحفظها من الأضرار المحتملة؛ الصادرة عن القوى المضاعفة للعلم والصناعة والتجارة»<sup>(43)</sup>.

إنَّ التدخل في الجسد البشري لم يُترك على إطلاقه في الأخلاق الكلاسيكية كما في الأخلاقيات الجديدة، فهناك دوماً حدود توضع لبيان ما هو مقبول وما هو غير مقبول، فيما يتعلق بالتدخل والتصرف في الجسد، سواء كان حياً أو ميتاً. إن الأخلاق الدينية ترى أنَّ التدخل في الجسد الحي يجب أن يكون لأهداف علاجية، وأن يُبقي ذلك التدخل على الوضع البيولوجي الطبيعي المعهود للإنسان، أي فيما هو معهود للنوع البشري، وفيما هو معهود لهذا الفرد أو ذاك، لأن التصرف في ذلك الوضع المعهود تغيير في خلق الله، وهو أمر غير جائز، ولهذا اتجهت المواقف الأخلاقية الدينية إلى رفض الكثير من تقنيات التجميل أو قبولها بشروط وضوابط معينة.

أما فيما يتعلق بالتدخل في الجسد الميت، فإنَّ الأخلاق الدينية تذهب إلى تأكيد المبدأ العام والأساسي

(41) المرجع نفسه، ص 94.

(42) مجموعة مؤلفين، أخلاقيات طب الحياة: دراسات أخلاقية، ط 2 (جونية: المكتبة البولسية، 2006)، ص 37.

(43) فيري، ص 141.

المتعلق بحرمة الإنسان وكرامته وضرورة الحفاظ على الجسد سواء كان حيًّا أو ميتًّا، فالأخلاق الدينية المسيحية في القرون الوسطى «فرضت عدم المساس بأجساد الأموات، واعتبرت كل عمل تشريحي للجسد يشكل تعرضًا للكرامة الإنسانية، وذلك إيمانًا بأنَّ الجسد يبقى مصانًا كاملاً حتى يوم الدينونة»<sup>(44)</sup>. وبناءً على اشتراك الديانات السماوية في اعتبار أن الجسد أمانة، وعلى صاحبه حفظه وصيانتها، فإنَّ الخلايا الجسمية هي الأخرى تمتلك حرمة مماثلة لحرمة الجسد الأدمي في شموليته، فحرمتها تنبع من حرمة<sup>(45)</sup>.

ينطلق هذا الموقف الأخلاقي الديني من فكرة أن الجسد ملك لله، وليس ملكًا للإنسان الذي يحيا به، وإذًا، فليس له الحق في التصرف فيه بحسب هواه، وبما أن الحياة شأن إلهي، وهبة من الله للإنسان وليست ملكًا له، فإنَّ الجسد الحامل لها هو كذلك ملك لله ويجب الحفاظ عليهما معًا. وهذا التأكيد لقدسية الإنسان الحيِّ والميت معًا، يقود إلى تأكيد قدسية الجسد أيضًا، ومن خلال هذه التصورات فإنَّ أخلاقيات التعامل مع الجسد تختلف وتتناقض فيما بين البيوياتيقيات الدينية والبيوياتيقيات الوضعية أو الدنيوية، على نحو يذكّر بالخلاف القديم حول تشريح الموتى، والذي «كان يؤدي إلى حدوث تصادم بين الرهبان المشتغلين بالطب والأطباء الذين لم يتلقوا تعليمًا دينيًا أو الذين لم يكن الدين أساس أحكامهم في مجال الطب، ومن ثمَّ كانوا يعتمدون على حُسن الأخلاق»<sup>(46)</sup>.

انطلاقًا من هذه الخلفية اللاهوتية تتموضع الأخلاقيات الدينية والوضعية من مسألة ملكية الجسد الإنساني، ومن الحالة التي يجب أن تكون عليها العلاقة بالجسد سواء على الصعيد الشخصي أو على الصعيد العام، وما يرتبط بذلك من مسألة التصرف فيه. ومن المعروف أن التصرف في الجسد وأجزائه أصبح يساعد في تحقيق الكثير من المنافع الصحية للإنسان، وتحسين شروط حياته الجسدية.

لكنَّ التدخل والتصرف في الجسد الإنساني (خصوصًا في حالات عمليات تبادل وزرع الأعضاء، والأجنة والخلايا) تسببًا في ظهور شكل من المسلكيات اللاأخلاقية، تمثلت في الاستغلال الاقتصادي البشع لجسد الإنسان، بفعل الأهداف الاحتكارية والتجارية التي ظهرت في حقل الممارسة البيوطبية. والأدهى من ذلك هو أن تجارة الجسد الإنساني قد تتم في شكل تجارة غير قانونية كتهريب الأعضاء البشرية بصورة سرية، «وهي تجارة خطيرة على الذي يؤخذ منه العضو، وعلى الذي يستقبله، لأن القيام بذلك لا يتم دومًا في الظروف المطلوبة»<sup>(47)</sup>، وكل هذه الأبعاد تعمق مجتمعة ومنفردة ظاهرة تشييئ الإنسان، الذي أوجدته موضوعة الإنسان من طرف التقنية والعلوم الدقيقة، ومن طرف المظاهر المتعددة لبنية العقلنة الشاملة.

(44) روجيه الجاويش، الأخلاقيات في الطب: مدخل إلى مقاربة فلسفية (بيروت: دار نوفل، بيروت، 2008)، ص 64.

(45) تمام اللودعمي، الجينات البشرية وتطبيقاتها: دراسة فقهية مقارنة (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2011)، ص 317.

(46) البقصي، ص 41.

(47) Annie Clèdes, «Greffes et dons d'organes: l'homme reconstruit,» in: Michel Pierson et al., *initiation à l'éthique médicale, préface de Jean- Françoise Mattei*, 2<sup>ème</sup> (Paris: Vuibert, 2002), p. 107.

تُطرح اليوم في قلب النقاش البيويثيقي هذه القضايا المتعلقة بالتدخل والتصريف في الجسد البشري تغييراً وتخليقاً (تصنيعاً)، وفي هذا السياق، نجد أنّ الرؤى والمواقف البيويثيقية تنقسم إلى ثلاثة اتجاهات أساسية: تتمايز بينها بمنازعتها المثالية والواقعية والنفعية.

• **الاتجاه المثالي:** وهو اتجاه يرى أن الجسد هو الشخص ذاته، وله نفس المنزلة التي يحوزها، وهو بذلك جدير بالإجلال والتقدير، ومن ثم؛ يجب عدم المساس به أو التصرف فيه لا كلياً ولا جزئياً. وهذه القيمة التي للجسد تصدر عن واقع أن الشخص الإنساني (وجسده) ليس موضوعاً من ضمن الموضوعات وليس شيئاً من ضمن الأشياء، وهكذا؛ لا «يمكن أن يكون موضوعاً للاتفاقات، إنه خارج عن المتاجرة. وبلغة قانونية فإنه خارج دائرة المنافع حتى في صيغة المجانية، إنه خارج أي فعل للملك»<sup>(48)</sup>.

تتأسس هذه النظرة المثالية والمُقدّسة للجسد على مرجعية دينية تقوم خلفيتها اللاهوتية على القول بأن التصرف في الجسد مما يُحرّم مطلقاً، وذلك انطلاقاً من ثلاثة معتقدات دينية: أولها؛ القول بأن الجسد الإنساني خارج البتة عن أي تملك إنساني، إذ إن الجسد ليس إلا أمانة من الله عند الشخص، أو هبة من الطبيعة في لغة الديانات الطبيعية وتصوراتها؛ ما يعني عدم إمكان التصرف فيه لغياب شرط الملكية الحقيقي. وثانيها؛ القول بأن الجسد مما يجب المحافظة عليه سليماً كما هو حتى يوم الدينونة. وثالثها؛ هو القول بأن التصرف في الجسد يدخل في مجال تغيير خلق الله. وتلتقي في هذا الموقف الرافض للتصريف في الجسد، على نحو متفاوت ومع اختلاف المرجعية الفكرية الآراء المبنية على الاعتقادات الدينية وتلك المبنية على رؤى فلسفية مثالية.

• **الاتجاه الواقعي:** وهو الاتجاه الذي يرى أنّ الجسد البشري، نظراً إلى خصوصيته الإنسانية المكرّمة؛ ليس ملكية خاصة على نحو مطلق، وليس كذلك موضوعاً من ضمن الموضوعات، وليس شيئاً من ضمن الأشياء. بناء عليه لا يمكن التصرف فيه على نحو مطلق وعلى أي نحو اتفق، وإنما فقط يمكن التصرف فيه في حدود مضبوطة ووفق شروط معينة، أي أنه يكون متاحاً للتصريف فيه عندما يكون ذلك بهدف الحفاظ على الحياة، أو المساهمة في تطوير طرق إنقاذها، سواء أكان ذلك من خلال عمليات نقل الأعضاء والخلايا، أو من خلال إجراء التجارب العلاجية على الإنسان، وإذاً، يرى هذا الاتجاه أنّ هناك إمكانية في التصرف في الجسد، ولذا يمكن أن يكون «موضوعاً للاتفاقات، عندما يكون ذلك مرهوناً فقط بالفائدة العلاجية للآخر»<sup>(49)</sup>.

تتأسس هذه النظرة أولاً: على مرجعية تشريعية وفقهية دينية تحيل على إمكانية التصرف في الجسد، بناءً على غايات ومقاصد مشروعة؛ يرخصها الدين نفسه، باسم المالك الحقيقي للجسد الذي هو الله، فالعلاقة التي تربط الشخص بالجسد هي «علاقة المودّع [له] بالوديعة، المطالب بالمحافظة على ما ائتمن عليه من كل ما قد يؤدي إلى الإضرار به، ويمكن تصور هذه العلاقة في مجرد حق

(48) Michela Marzano, *L'éthique appliquée*, 2<sup>ème</sup> éd. (Paris: PUF, Mars 2010), p. 31.

(49) Ibid., p. 31.

الانتفاع؛ الذي يجب أن يتمّ على الوجه المحدد من طرف المالك، وفي إطار المنهج الذي رسمه هذا الأخير<sup>(50)</sup>.

يعني هذا أن التصرف في الجسد وفق المنظور الديني يكون مشروعاً كلما كان متعلقاً بضرورة علاجية وصحية عمومًا، فضلاً عن الحالات التي يتم فيها التصرف في الجسد من أجل إقامة الشعائر الدينية نفسها، ولهذا فإن الأديان تؤكد «وجوب احترام الجسد وتقديسه كقاعدة أخلاقية ثابتة»<sup>(51)</sup>.

وتتأسس ثانيًا على خلفية رؤية فلسفية واقعية ترى ضرورة أن تتم الاستفادة من قدرة العلم والتقنية على التصرف في جسد الإنسان بما يحقق فائدة للإنسانية، ويحفظ في نفس الوقت كرامة الإنسان.

• **الاتجاه النفعي:** وهو اتجاه يركز على الفلسفات الوضعية والنفعية، ويرى أن الجسد ليس إلا موضوعًا من ضمن الموضوعات، أو شيئًا من ضمن الأشياء، وليست له أيّ قدسية كما تزعم التوجهات الدينية والمثالية، كما يرى هذا الاتجاه أيضًا أنّ الشخص هو المالك لجسده على نحو أحادي مطلق، وله وحده حق إقرار التصرف فيه كيفما يشاء، لأنّ «الحقوق هي شكل الملكية الخاصة» كما يرى روبرت نوزيك. فالاتجاه النفعي كما هو عند الفيلسوف إنغلهارت المتأثر بنوزيك يرى أن الشخص بما أنه هو المالك لجسده فإنه يستطيع التصرف فيه على أي نحو أراد، ويمكنه منحه أو بيعه للاستفادة منه بحسب رغبته، ولهذا فإنهما يريان أن مطلب تجارية الجسد البشري يتواءم مع حق الملكية على الجسد الخاص، انطلاقًا من مبدأ احترام الاختيار الحر للأفراد<sup>(52)</sup>.

يبنى هذا الرأي عند هذا الاتجاه على قاعدة أن الشيء الأهم عند كل إنسان هو إمكانية الاختيار الحر والتصرف غير المشروط فيما يحق له، لأنّ الاستقلالية الفردية لا تكتمل إلا عندما تكون كلّ ذات، بما هي ذات أخلاقية، هي صاحبة السيادة على نفسها، وإذًا، إلزامية أن تحوز حقها الكامل في أن تمتلك ذاتها وجسدها، فبالنسبة إلى الفيلسوف إنغلهارت وغيره من «المدافعين عن الاستقلالية الفردية، فإن كل ذات أخلاقية هي صاحبة سيادة على نفسها، أعضاؤها هي ملكها الخاص، وتفعل بها ما تشاء، ولا يمكن أن يفرض عليها منْحها أو بيعها، كما لا يمكن أن تمنع من ذلك إن هي أرادت»<sup>(53)</sup>.

تطرح مسألة الاتجار بالأعضاء مشكلة كبيرة في النقاش البيوياتيقي في مستوياته الفقهية - الدينية والقانونية، نظرًا إلى أبعادها الأخلاقية والأنطولوجية في التعامل مع جسم الإنسان والنظر إليه. وإذا كان التيار السائد في التشريعات الدينية والقانونية هو تأكيد مجانية الحصول على الأعضاء البشرية ومنع أي صورة من المتاجرة بها، فإنّ بعض علماء الدين والقانون يذهبون إلى القول بجواز الحصول على

(50) عبد الحميد السحبان، زرع الأعضاء البشرية بين التطور الطبي والشريعة الإسلامية، سلسلة المعرفة للجميع، العدد 8 (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1999)، ص 91.

(51) جوزيف معلوف، الأخلاق والطب (جونية: المكتبة البولسية، 1997)، ص 129.

(52) Max Fresen & Jean-Noël Missa, «Libéralisme», in Gilbert Hottois, & Jean Noel, *Nouvelle encyclopédie de bioéthique* (Bruxelles: De Boeck université, 2002), p. 571.

(53) Marzano, p. 32.

نفع مادي مقابل التصرف في الجسد، كنوع من التعويض عن الأضرار والخطر الذي يتعرض من يتم التصرف في جسده، كالمترعين بأعضائهم، أو من تُجرى على أجسادهم تجارب طبية وعلمية، فبعض الفقهاء المسلمين مثلاً رأى «أن الأمر جائز»، بينما اشترط آخرون لذلك «شروطاً معينة»<sup>(54)</sup>.

والاتجاه التشريعي الديني والقانوني الذي يقبل بالانتفاع المادي والحصول على الربح للتصرف في الجسد في كل مجالاته (تبادل الأعضاء والخلايا البشرية، نقل الدم، كراء الأرحام ... إلخ) ينطلق هو الآخر في تبرير موقفه من القول باحترام الحرية الشخصية للأفراد، لأن التصرف في النفس أمر خاص بالشخص نفسه؛ من غير نيابة ولا حَجْر. ولهذا الاعتبار فإنَّ «حرمان الشخص من حقه في بيع أعضاء جسمه يتعارض مع حقه بالتصرف في بدنه»<sup>(55)</sup>، ومثلما يُبرر التيار النفعي الدنيوي والفلسفي رؤيته بمبدأ الحرية والاستقلالية الفردية، فإنَّ التيار المصلحي الديني يُبرر رؤيته كذلك بنفس المبدأ؛ حتى لو اختلفت الخلفيات النظرية والأخلاقية الأساسية للفريقين.

يمكن أن نميز بين تلك الخلفيات النظرية عندهما بالنظر فيما يركزان عليه كأساس لمبررات الانتفاع بالجسد، فالتيار المصلحي الديني يركز على المبررات التي تبقى دوماً في حدود الاستعمال الأخلاقي والمشروع دينياً وقانونياً للجسد، كأساس لمبررات الانتفاع من الجسد في السياق البيوطبي، خلافاً للتيار النفعي الدنيوي الذي لا يهتم بالتفريق بين استعمال أخلاقي للجسد واستعمال غير أخلاقي له. فالفريق الأول يتحرى في قياساته على الممارسة المقبولة أخلاقياً، بينما الفريق الثاني يستشهد في قياساته بكل الممارسات حتى غير المقبولة أخلاقياً.

تطبيقاً لتلك المنطلقات؛ فإن نظرة الاتجاه النفعي الدنيوي حول المتاجرة بالجسد والانتفاع منه، تبرر نفسها بما تبرر به كل استفادة من استخدام الجسد بأي عمل سواء أكان مشروعاً أو غير مشروع، وبأي طريقة كانت، ولهذا فإنَّ بعض أنصار هذا التيار مثل جون هاريس الذي يماثل بين الاتجار بالأعضاء البشرية والدعارة، يرى «أنه لا يوجد أي فرق بين استخدام الجسد في الدعارة، واستخدامه لمكاسب مادية أخرى مثل الرياضة والأعمال اليدوية»<sup>(56)</sup>. بينما يهتم الفريق المصلحي الديني بإظهار أن الدافع إلى بيع العضو الجسدي والتعويض المادي في عملية منح الأعضاء والتصرف في الجسد عموماً؛ «لا يختلف عن الدافع إلى مزاولة أي عمل آخر يتسم بالخطورة، وأن الفرد في الحالتين يهدف إلى توفير الدخل من المصادر المشروعة»<sup>(57)</sup>، أي أن المتاجرة بالجسد يجب أن لا تخرج عن ضوابط ما هو مقبول ومشروع أخلاقياً.

إنَّ التيار النفعي ومن خلال نظرتة للجسد ميتافيزيقياً (ملكيّة الذات الكاملة والمطلقة لجسدها) وأنطولوجياً (موضوعية الجسد البشري وتشبيّهه) وأخلاقياً (مقبولية كل تصرف وإع واختياري على

(54) فضيلة إسمي، «الإطار القانوني للنقل الأعضاء»، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، الجزائر، 2002، ص 71-73.

(55) بابكر الشيخ، المسؤولية القانونية للطبيب (عمّان: دار الحامد، 2002)، ص 238، نقلاً عن: المرجع نفسه، ص 72.

(56) البقصي، ص 168.

(57) الشيخ، ص 72.



الجسد)؛ شرَّعَ البُعدَ التجاري والاقتصادي للتصرف في الجسد، بحيث أصبح مثل كل الأشياء الطبيعية يمكن الانتفاع منه، بطريقة تبادلية تجارية ربحية بيعاً وشراءً، من أجل تحصيل النفع المشترك بين الأشخاص، حتى إن اختلفت سياقات ذلك وخلفياته بين التيار المصلحي ذي المرجعية الدينية والتيار النفعي ذي المرجعية الدنيوية.

## خاتمة

إنَّ الجسد بعدّه ظاهرة أساسية ومكاناً أصلياً للحياة، أضحي - بفعل تعدد المعارف حوله، وبفعل الإمكانيات التقنية المتعددة المطبقة عليه والمحتملة التطبيق عليه مستقبلاً، وبفعل تنوع مستويات استخداماته واستغلاله واختلافها - ينطوي على كثافة دلالية وأنطولوجية وأخلاقية، فأصبحت البيوإيتيقا، بما هي أخلاقيات حول الجسد، نقاشاً فلسفياً كبيراً في أبعاده الميتافيزيقية والأنطولوجية والأخلاقية.

تفتح الميتا - بيوإيتيقا الطريق نحو تأصيل نظري لمستوى من الأنطولوجيا الضمنية التي تطرحها الإمكانيات التقنية المتعاطمة في خلق عوالم جديدة؛ بفعل تقنيات الخلق والتعديل التي تتيحها تقنيات البيولوجيا الطبية على مستوى جسد الإنسان والكائنات الحية على العموم، كما تفتح الطريق نحو إيجاد شكل من إيتيقا الانهماج بالذات في ثوب أخلاقيات ومسلكتيات في التعامل مع الجسد من خلال فعاليات تغييره والتحكم فيه وبنائه.

وبناء على ذلك فإن الميتا - بيوإيتيقا بما هي البعد الفلسفي للبيوإيتيقا في خلفيته الأنطولوجية والميتا - أخلاقية تطرح، كما رأينا، آفاقاً جديدة حول تصور الإنسان وطبيعته وماهيته، وذلك من حيث تغيير النظر في طبيعته وماهيته من صور النظر الكلاسيكية لها والتي تحصرها في المجال العقلي والروحي إلى صور مستجدة تحملها إلى مجال الجسد الذي كان مقصياً في النظر الفلسفي سابقاً. كما تطرح أيضاً تصوراً للجسد نفسه تخرجه من التصور الطبيعي الكلاسيكي له إلى تصور ثقافي يتجاوز فيه الفصل الميتافيزيقي المعهود بين الطبيعي والصناعي، والذي قاد في الحصيلة إلى حمل الخطاب الأخلاقي حول الجسد إلى مسالك جديدة غير معهودة.

ولعل الميتا - بيوإيتيقا هنا تدفعنا إلى التساؤل عن شكل فلسفة المستقبل التي تفتح سبلها الآن، وعن طبيعة القضايا التي ستختص بها، وعلاقتها بتاريخ الفلسفة عموماً والمعاصرة على وجه الخصوص.

## References

## المراجع

### العربية

- إسمي، فضيلة. «الإطار القانوني للنقل الأعضاء». رسالة ماجستير. جامعة الجزائر. الجزائر. 2003.
- أنور، علاء مصطفى. علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية: دراسة في فلسفة ميرلوبونتي. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1994.

- البقصي، ناهد. الهندسة الوراثية والأخلاق، سلسلة عالم المعرفة. العدد 174. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1993.
- بن سلامة، رجاء (محررة). البيوطيقا. دمشق: دار البتراء للنشر والتوزيع، 2010.
- بودريار، جان. المصطنع والاصطناع. ترجمة جوزيف عبد الله. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008.
- بومسهي، عبد العزيز. في تجربة الجسد أو الحق العيني للوجود البنجسداني. مراكش: مطبعة ويلي، 2010.
- بيدوح، سمية. فلسفة الجسد. تونس: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2009.
- الجوايش، روجيه. الأخلاقيات في الطب: مدخل إلى مقارنة فلسفية. بيروت: دار نوفل، 2008.
- الدواي، عبد الرزاق. حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطلع الألفية الثالثة. الدار البيضاء: المدارس، 2004.
- دحدوح، رشيد. إستمولوجيا العلوم الطبية والبيولوجية عند جورج كانغيلام. الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، 2013.
- دوبرو، كلود. الممكن والتكنولوجيات الحيوية، مقالة في فلسفة العلوم. ترجمة ميشال يوسف. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، د.ت.
- سارتر، جان بول. الوجودية منزع إنساني. تعريب محمد نجيب عبد المولى وزهير المدنيني. تونس: دار محمد علي الحامي للنشر، 2012.
- السحبان، عبد الحميد. زرع الأعضاء البشرية بين التطور الطبي والشريعة الإسلامية. سلسلة المعرفة للجميع. العدد 8. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1999.
- سعيد، جلال الدين. فلسفة الجسد. ط 2. تونس: دار أمية للنشر، 1993.
- الشارني، حبيب. فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية. ط 2. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2005.
- عوض، عادل. الأصول الفلسفية لأخلاقيات الطب. الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة، 2011.
- فوكوياما، فرانسيس. نهاية الإنسان: عواقب الثورة البيوتكنولوجية. ترجمة أحمد مستجير. القاهرة: سطور، 2002.
- \_\_\_\_\_. مستقبلنا بعد البشري: عواقب الثورة التقنية الحيوية. ترجمة إيهاب عبد الرحيم محمد. أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2006.

- فيري، لوك. الإنسان المؤله أو معنى الحياة. ترجمة محمد هشام. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2002.
- قمير، يوحنا. نيتشه: نبي المتفوق. بيروت: منشورات دار المشرق، 1986.
- لكور، دومنيك. فيم تفيد الفلسفة إذن: من علوم الطبيعة إلى العلوم السياسية. ترجمة محمد هشام، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2011.
- اللودعمي، تمام. الجينات البشرية وتطبيقاتها: دراسة فقهية مقارنة. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2011.
- مارزانو، ميشيلا. فلسفة الجسد. ترجمة نبيل أبو صعب. بيروت: مجد، 2011.
- المحمداوي، علي عبود (مشرف). خطابات ال «ما بعد»: في استنفاد أو تعديل المشروعات الفلسفية. الرباط: دار الأمان، 2013.
- مجموعة مؤلفين. أخلاقيات طب الحياة: دراسات أخلاقية. ط 2. جونية: المكتبة البولسية، 2006.
- مصباحي، محمد (تنسيق). فلسفة الحق عند هابرماس. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2008.
- معلوف، جوزيف. الأخلاق والطب. جونية: المكتبة البولسية، 1997.
- ميشو، إيف (منسق). ما الحياة؟ القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2006.
- هابرماس، يورغين. مستقبل الطبيعة الإنسانية، نحو نسالة ليبرالية. ترجمة جورج كتورة. بيروت: المكتبة الشرقية، 2006.

### الأجنبية

- Cadore, Bruno. *L'expérience bioéthique de la responsabilité*. Montréal: Fides, 1994.
- Clèdes, Annie. «Greffes et dons d'organes: l'homme reconstruit.» in: Michel Pierson et al. initiation à l'éthique médicale, préface de Jean- Françoise Mattei. 2<sup>ème</sup>. Paris: Vuibert, 2002.
- Hottois, Gilbert. *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*. Paris: Vrin, 1999.
- Hottois, Gilbert & Jean Noel. *Nouvelle encyclopédie de bioéthique*. Bruxelles: De Boeck université, 2002.
- Marzano, Michela. *L'éthique appliquée*. 2<sup>ème</sup> éd. Paris: PUF, Mars 2010.
- Palermi, Patricia. *Misère de la bioéthique*. Bruxelles: éd Labor espace de liberté, 2002.