الخطاب الأخلاقي في الفكر الغربي الراهن: جدل الأسس والمآلات

■ **الدكتور سمير بلكفيف**

باحث وكاتب في الفلسفة، جامعة السوربون، باريس.

ملخّص

يرتكـزُ هذا المقال على تحليل العلاقة بين مفهوم الطبيعـة البشرية ومجالات تأويلها أخلاقيًا، ومحاولـة رصـد التحول الجـذري في مفهـوم الطبيعة البشرية، تـارة تحت وقع الدراسـات الأنثربولوجيـة والاجتماعية والسـياقوية، والجندريـة تحديدًا، وتارة أخرى تحـت وقع الثورة البيوتقنية. إنَّ تشـتُّتَ الاتجاهات في الفلسـفات الأخلاقية من حيث تنظيرها لأسـس السلوك الأخلاقي، ينعكسُ بشكلٍ مباشرٍ على كثيرٍ من الحدود المُتخيّلة للمسؤولية الأخلاقية والمعايير التي على أساسـها ينضبـطُ الفهمُ للطبيعة البشرية وثباته عند حدٍّ مُعين. لذلك سـنتوقف عند التحـول القيمي في الخطاب الأخلاقي المعاصر، أي ذلك الانزياح من المفهوم الكلاسـيكي والحديـث باعتبـار الطبيعة البشرية جوهرًا وماهية، عقلاً أو حساسـية -حيـث تتحدد دلالتها الميتافيزيقيـة- إلى المفهوم المعـاصر الذي أصبحت تتحدد فيه علميًـا، كبيولوجيا معقدة أو كحصيلة تنشـئة سوسـيولوجية مركبة. ومهما يكُنْ، فإنَّ هذه الإحالـة العلميَّة للطَّبيعة البشريَّة قد زعزعَت الكثير من القيم الأخلاقية الكونية اليوم، وشـكّكت في جدوى المبادئ الأخلاقية الكلاسيكية، وما صاحبها من تحولات في بنية الأسرة ومفهومها، وفي بعض أشكالها الراهنة، وفي طبيعة الذكورة والأنوثة، والعلاقة بين الجنسين.

الكلمات المفتاحية:

الأزمة، الفلسفة، الفكر الأخلاقي الغربي، الطبيعة البشرية، الجندر.

مقدمة

يشـيرُ الفكر الأخلاقي الغربي المعاصر إلى جملة التيارات الفكرية والفلسـفية الأخلاقية، والتي ظهرت منذ أواخر القرن التاسـع عشر، وبدايات القـرن العشرين. فقد ولدت في مناخ الفكر النفعي الأنكلوسكسوني، وسعت إلى أخلاق على أساس تدبر شؤون الحياة، ثم ظهرت في ميادين الانتقاد، مثلما هو الحال مع نيتشـه وفرويد وسارتر وغيرهم، متعارضة مع المثالية الأفلاطونية، ونظرة العالم المسيحي الوسيطي، وفلسفة الفاعل والتفكير المتعالي في العصر الحديث (مصدق، 2005). وبالرغم من أنَّ الفلسـفةَ الأخلاقية كان قد هجرها قسـمٌ كبيرٌ من المفكرين الغربيين في فترة ما بين الحربين باسم تجديدي، فقد عادت إلى الظهور في الوقت الراهـن. نتج هذا الانبعاث عـن ظواهر اجتماعية كثيرة وجديدة، مثـل أفول الإيديولوجيات والمثاليـات والسرديات الكـبرى، وصعود النزعة الفرديـة، والتقلُّبات التي شـهدتها العائلة والأسرة، وكذلك مسـألة الإنجاب الاصطناعي والتعديلات الجينية، ومشاكل البيئة والمناخ والحروب.

لقد تأسس الفكر الأخلاقي المعاصر في جزءٍ منه على الانزياح عمَّا هو طبيعي وثابت إلى مـا هو ثقافي، اعتباطي ومتغير، أي على الموضة المنهجيـة للعلوم في التنصُّل ممَّا هو ثابت ميتافيزيقيًا باعتباره تقليدًا فلسفيًا (العقل، الإرادة، الواجب، الحرية،)، والبحث فيما هو متغير، ووفق ما هو متغير أيضًا (التنشئة الاجتماعية، السلوك الوصفي، المسموح والممنوع ...إلخ) باعتبـاره علميًا، وفق هـذا المنحى المنهجي والعلمي الجديد الذي يأخـذ من التغيرُّ منطلقًا تفسيريًا، بينما يتوارى الثبات في الميتافيزيقا، في النومين أو في المتعذر فهمه، وفي خضم هذا التحول، تنزاح القيم الأخلاقية أيضًا مـن أفقها المعياري (ميتافيزيقا الأخلاق) إلى مدلولاتها الوصفية السلوكية (علم الأخلاق).

■ أوّلًا- أزمة الفكر الأخلاقي المعاصر، التشتت وتضارب المعايير:

علينا أن نُميزَ منذ البداية بين تنوُّع المعايير وبين تشتتها، ففي حين تكون الحالة الأولى مكسبًا لقيمة الاختلاف والتعايش، تكون الحالةُ الثانيةُ سببًا للتضارب والتصادم، والذي يقود إمَّا إلى صراع واستبداد قيم بأخرى، أو يؤدي إلى فقدان الأمل في أي معيار، نتيجة الفوضى القيمية. وبالفعل، فإن أهم سمة أخلاقية للعصر الراهن، هي الفراغ الأخلاقي النظري، وفي هذا الفراغ واللاشيء والعدمية تولد الأخلاق المعاصرة، حيث تتلاشى الأسس المعتادة، الأنطولوجية والدينية. إنَّ الأزمة التي يعيشها الإنسان المعاصر في «ما بعد الحداثة» هي أزمة في الأسس، وأزمة في الحقوق وفي مفهوم العدالة، وهي أزمة تحفر في صميم الأخلاق النظرية، حتى انعدمت الأسس والمعايير ذاتها، أو هو عصر العدمية الذي أشار إليه «نيتشه». ومنها أيضًا بدأت تتشكل القيم الجديدة، وهو ما عبرَّ عنه «هانس جوناس» من أننا «نرتعد الآن في عراء العدمية» تتزاوج فيها أكبر قدراتنا مع الفراغ الذي نحيا فيه. في صميم هذا الفراغ وفقدان المعنى تظهر القيم على أنها غير ذات أساس، فقد أظهر لنا «ليوتار» غياب المنظومات الكبرى والسرديات الشمولية، وموت الإيديولوجيا، وأبعدت المذاهب والمنظومات الكبرى، وذلك من أجل تبرير شرعية الواقع، (هابرماس، 2006). وربما هو الأمر الذي دفع بفيلسوف بحجم «هيدغر» إلى السكوت عن المسألة الأخلاقية، وكأنما هي أمر ولّى وانتهى، أو هي من بقايا عصر ما قبل التقنية. وإذا كان كانط قد بشّر بعصر نهاية الميتافيزيقا بمفهومها النظري، وهيغل قد أعلن عن نهاية التاريخ، فإننا مع هيدغر نشهد عصر نهاية الأخلاق نفسها، (دورتيي، 2009).

إذا جئنا على الوضع الأخلاقي المعاصر فإننا نجده يتميز بضرب من المفارقة المحرجة ما بين زخم النظريات وتنوعها، وضرب من «الفراغ الأخلاقي» أو ضياع البراديغم الذي من شأنه أن يُوِّجه الإنسانية الحالية الوجهة الكفيلة، بتحمّل ضخامة بضخامة تكنولوجيا عصر التقنية وهول نتائجها. أمَّا عن الزخم الأخلاقي فإنه يتجلَّى بعامة من جهة التقليد الأوروبي الذي يتراوح ما بين إعادة الاعتبار للفلسفة العملية-السلوكية، مثلما الأمر لدى «هانز جورج غدمير»، و«حنّا آرندت»، وأخلاق الحوار مع «كارل أتو آبل»، و«يورغن هابرماس»(1). ومن جهة ثانية يتجلىَّ هذا

1 - إن كتاب هابرماس الذي يحمل عنوان : «إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة»، هو في حقيقته عبارة عن مجموع

الزخـم الأخلاقي في التقليد الأنجلو أمريكي الذي يُمثلـه كُلٌّ من المذهب النفعي والتعاقدي، بالإضافة إلى أخلاقيات الطب والبيئة (بنشـيخة المسكيني، 2006). لذلك فإنَّ السؤالَ الفلسفي المتبقـي أخلاقيًا هو الآتي : كيف يمكن لوعي ما بعد الحداثة أن يكافح في آن معًا تهديد الفراغ الوهمي ، باجتياحه لكل لحظة، من ناحية، وتهديد الفراغ الحقيقي نفسـه بالانزياح من العدمية إلى الانهيار اللامتناهي (صفدي، 1990)، ومن سـؤال الإنسان الأعلى والمؤله إلى سؤال ما بعد إنسـاني وما بعد ثقافي، وزوال ما هو إنساني، لتُصبحَ فيه التقنية سيد الموقف والقرار والتشريع. كيف يمكن في عالم توقف عن الرجوع إلى الغايات، وفقد كل أسـاس إلهي عن تقديم صياغة للأخلاق النظرية؟ أو كيف نبتكر أخلاقًا نظرية جديدة؟ وكيف يمكن تحريك هذا العصر أخلاقيًا في الوقت الذي دخل مسبقًا في الإفلاس الأخلاقي؟

بالرغم من ذلك، فإننا نلاحظ عودة هابرماس إلى مشروع الحداثة، إذ يتسـاءل: فكيف يمكن مثلاً لأفكار كانـط الأخلاقية أن تعاود إلقاء الضوء على الوضع الراهن للإنسـان؟ وكيف ينبغي إعـادة صياغة هذه الفكرة نظرًا إلى الوضع العالمي الحالي، والتي يمكن لها أن تشـكل الوضع البديـل؟ وكيف يمكن إعادة الوصل بين القانـون والأخلاق بطريقة حقوقية أكثر واقعية، خاصة فيـما تعلق بمفهوم حقوق الإنسـان والعدالة؟ وعلاوة على ذلك، كيف يمكـن اعتبار الكانطية اليوم توفر المفتاح الما بعد نقدي بدلاً من نسق إنساني من الحجج القانونية السلمية التي كانت لها كفاءتهـا التاريخية (Habermas 1996), لكن هناك رهانـات وتحديات أخرى تواجه الفكر الأخلاقي اليوم، مثل أخلاقيات وآداب البحث البيولوجي، وحماية المحيط والتقنيات الجديدة والإنسـانية، وبإمكانها أن توفر لنا نظريات ورؤى مثل «مبدأ المسؤولية لـــ»جوناس»، وأخلاق

المحاضرات التي ألقاها هابرماس في باريس في سـنة (2001) بدعوة مـن مركز جورج بومبيدو الدولي بغرض الاحتفـاء بكتابه الذي كان قد ظهر آنذاك، وهو كتاب: «الحقيقـة والتبرير» «verité et justification»، ليس ردا مباشرا على مجمل الطروحات التي كان قد ساقها آبل في إتيقا المناقشة، ولكنه أيضا لا يخرج عن السياق الذي يتموضع فيه كل مشروع آبل النظري، وهو التداولية الترنسندنتالية، كما أن الإيتيقا هنا لا تشكل أي انقطاع مع البنية الهيكلية الأساسية لمشروع هابرماس، وبخاصة ما ورد في كتابه: «الفكر ما بعد الميتافيزيقي»، والذي انتصر فيه لتداولية شمولية أو شاملة تستلهم أخصب ما في الفكر الهيغلي، وهو ديالكتيك العقل والواقع. يورغن هابرماز، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، مصدر سابق، مقدمة المترجم، ص14.

التواصـل لـ«هابرماس»، و«العدالة» لـ «جـون راولز»، و«الحرب العادلة» لـــ «مايكل والتزر»، وهي ساحات فكرية متأزمة وفتوحات أخلاقية جديدة وراهنة، رغم أنها تستلهم الإرث الأخلاقي الأنواري والحداثي بطريقة أو بأخرى، (دورتيي، 2009).

يبدو أنَّ العودةَ الأخلاقية إلى الفلسـفة الحديثة غير كافية، إذ لم تعد المسـألة تتعلق فقط بفنِّ الموافقة بين سلوك الفرد وسلوكات الآخرين فحسب، وإنما كيف لسلوك الفرد ألاَّ يسبب ضررًا للآخرين. لقد شـهد القـرن الحالي في ميادين الطب والصحة وعلوم الحيـاة(1) ثورة كانت لها انعكاسات كبيرة على المجال الفلسفي عامة والأخلاقي خاصة، وأدَّت إلى ظهور مشاكل أخلاقية لا حصر لها ولا عهد لها بالمجتمعات البشرية السـابقة. وغدا هذا الوضع الطارئ يفرض إعادة النظر في معاني الإنسـان والحياة والمرض والموت والمصير، وينبئ باحتمال حدوث تغيُّرات جذرية في علاقة الإنسان بهويته، وبجسمه، وبقيمّه، وثقافته المتوارثة عبر آلاف السنين.

إنَّ السـؤالَ الفلسفي الأخلاقي الراهن ينخرط في تنوُّع وكثافة المعايير من قبيل: كيف نصوغ حدود المسـؤولية التي تقع على عاتقنا في عالم موضوعي تجاه الأجيال القادمة الذين سـنعهد إليهم بالعالم؟ كيف نحيي سلطة الواجب في غياب قيم سامية أو تقاليد كانت تنظم السلوكيات في السـابق؟ وكيف مثلاً نتحكم في رباطة جأشـنا (دورتيي، 2009). ثمَّ إن شئنا أن نسأل داخل السـؤال نفسـه، نقول : عمَّ يُعبرّ هذا الثقل الأخلاقي الذي يحمله المفكرون المعاصرون أمثال

1 - في سنة 2000، وفي فترة متقاربة، صدر كتابان جديدان يهمّان مجال أخلاقيات البيولوجيا (la bioéthique)، الأول صـدر في الولايـات المتحـدة الأمريكية، وقد نشره المفكـر الأمريكي المعروف «فرانسـيس فوكو ياما» تحت عنوان: «نهاية الإنسـان، عواقب الثـورة البيوتكنولوجية»، أما الثاني فقد نُـشر في ألمانيا، وهو من تأليف الفيلسـوف الألماني المعـاصر: «يورغن هابرماس»، وعنوانه: «مسـتقبل الطبيعة البشرية، هل نسـير نحو نزعة ليبيرالية لتحسـين النسـل البشري ؟»، والملاحظ أن الكتابين يلتقيان في كون مؤلفيهما يسـعيان، كل واحد من منطلقاته الفكرية وبأسـلوبه الخـاص، إلى إثارة الانتبـاه إلى أخطار محتملة يمكن أن تجلبهـا معطيات التقدم العلمي الهائل الذي تشهده حاليا ميادين العلوم الطبية وعلوم الحياة، كما يحذّران من انبعاث نزعة تحديد النسل البشري (Eugénisme) في شـكل يبدو هذه المرة جديدا ومتميزا، لأنه أولا يحمل سـمات وتوجهات الليبيرالية الجديـدة في عصر العولمة، وثانيا لكون طموحـات العلماء في هذا المجال تبدو وكأنها لا حدّ لها، وقد تفضي إلى إحداث تغييرات فعلية في طبيعة الإنسـان كما هي معروفة لدينا حتى الآن. محمد المصباحي، فلسفة الحق عند هابرماس، مرجع سابق، ص ص7-8.

«جون رولز» في أمريكا، و«غدمير»، و«آبل» و«هابرماس» في ألمانيا، و«جاك ديريدا» في فرنسا ؟ هل هو علامة صحة فلسفية أم هو إشارة إلى أزمة حالية أو تنبيه على خطر محدق بالإنسانية القادمة؟ قد تجتمع هذه العلل وقد تستوي، فالنية الفلسفية تبدو واحدة، لكن كيف يكون السبيل إلى أخلاق أصيلة في حجم تكنولوجيا العصر؟ يبدو أن هذا السؤال قد بقي في مقام السؤال دون فاعلية حقيقية، ما دامت الإجابات الحاضرة لم تفلح بعد في فرض براديغم أخلاقي يفي بحاجة الإنسانية الحالية إلى أخلاق كفيلة بمواجهة عصر التقنية؟ (بنشيخة- المسكيني، 2006). بل إنَّ محاولةَ التشكيك في القيمة والطبيعة البشرية في حدِّ ذاتها، ومحاولة النظر إلى الإنسان عبر القيمة الوظيفية لسلوكه ونتائج أفعاله تُشكل نوعًا من التحديد البراغماتي للسلوك وللقيمة، ناهيك أنه ينخرط في ساحة فكرية تتسم بعقدتين: عقدة التكنولوجيا، أو العقل التقني بمفهومه اللاتيني (ratio)، والذي يُخضِع اللوغوس إلى متطلبات التقنية، وعقدة النسق الذي يربط الفكر ربطًا وثيقًا داخل أسوار يصعب تهديمها وتجاوزها، (التريكي، 2009).

■ ثانياً - الطبيعة البشرية ومأزق التأسيس الأخلاقي[1]

تشير الطبيعة البشرية إلى جملة الخصائص الوراثية والاستعدادات البيولوجية الفطرية التي تكون مسؤولة أيضًا عن البنية النفسية للفرد، لذلك فإنَّ أهمَّ ما يُميز الطبيعة البشرية هي الضرورة والالزام والثبات، ونتيجة لذلك أُعتبرت هذه الطبيعة البشرية أساسًا ومصدرًا ضامنًا للسلوك الأخلاقي. وكذلك العقل باعتباره قوة نفسية، معرفية وميتافيزيقية، فقد تمَّ تأويله تأويلاً طبيعيًا، من أجل ضرورته ومطلقيته بين جميع البشر. والحقيقة أن عودة الفكر الأخلاقي تأويليًا إلى هذه الطبيعة البشرية، مرة باسم العقل، ومرة باسم اللذة والألم، ومرة باسم الحاسة الأخلاقية، ومرة أخرى باسم الضمير، كلها زوايا مختلفة لجوهر واحد، ألا وهو الطبيعة البشرية. لذلك تنقَّلت الطبيعة البشرية من قبضة التفسير والتحديد باعتبارها معطىً ميتافيزيقياً أكثر منه معطىً حسياً وبيولوجياً. وهو الأمر الذي حدا بالفيلسوف الألماني كانط إلى اعتبارها في حالة حياد أخلاقي، ليست لا بالخيّرة ولا بالشريرة، ولكن على المرء أن يجدَ الخيرَ المطلقَ عبر إرادته الخيرة بإطلاق،

1 - يمكن العودة هنا إلى مؤلفنا الجماعي: الفلسفة الأخلاقية من سؤال المعنى إلى مأزق الإجراء، منشورات ضفاف، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013.

ولكن كديمومة في مواجهة الميول والعواطف والانفعالات.

لكن علينا أن نفهمَ أنَّ مقولةَ الطبيعة البشرية لا تحمل الدلالة الأخلاقية كما كانت عليه قديمًا وحديثًـا وحتى إلى وقت ليس ببعيد، إذ كان المفهوم حكرًا على الاشـتغال الديني والفلسـفي، أو عـلى الأقـل ذو دلالة ماورائية أكثر مـن أي دلالة أخرى. غير أن ظاهرة اسـتقلال العلوم عن الفلسفة منذ الأزمنة الحديثة وصولاً إلى ظهور ما يُسمَّى بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، قد ساعد على تأويـل الطبيعة البشرية تأويلاً علميًا، وأصبح كل علم يقـدم الطبيعة البشرية وفقًا لمنظوره الخاص. فالعلوم البيولوجية تُقدم الطبيعة البشرية على أسـاس أنهـا جملة الخصائص الوراثية كالكرموسومات والجينات التي تحدد بنية ومسار كل فرد، والسيكولوجيا تقدم الطبيعة البشرية باعتبارها جملة الاسـتعدادات الذهنية والانفعالية والعاطفية والغريزية المعقدة المتداخلة، وأمَّا العلوم الاجتماعية فقد اعتبرت الطبيعة البشرية كل معطى منصهر ضمن النسق والسياق الثقافي كالأسرة والتنشـئة الاجتماعية، لأنه وفق هـذا المعطى الاجتماعي تتمايـز الطبيعة البشرية عن الطبيعة الحيوانية. وأمام هذه الرؤية المنهجية والعلمية المتعددة والمتجزئة، أصبح الضوء يُسلَّطُ على السـياق الثقافي للفرد، وعلى تنشـئته الاجتماعية وهي متداخلة مع ميوله واهتمامه ووعيه لنفسه، والذي يُعدّ هو الآخر تحصيلاً حاصلاً لنمو الفرد على جميع المستويات.

1 - الطبيعة البشرية وقضية الجندر[1]

لم يعرف الفكر الأخلاقي تصدُّعًا في ماهيته مثلما يحدث في العصر الحالي، أي عندما أصبح الأساس الأخلاقي مشكوك فيه وفي ماهيته وفي الجدوى منه. إذ لم تعد الطبيعة البشرية مرجعية أخلاقية ثابتة، بمـا هي عقل أو حس أو كليهما، بل إنَّ هذه الطبيعة في حدِّ ذاتها تم تأويلها على أنها خاضعة للتطور والسيرورة، سواء أكانت بيولوجية أم سيكولوجية أم اجتماعية.

ولعلَّ ما ضاعف هذا الاضطراب الأخلاقي هو ظهور مفهوم الجندر ودخوله في معمارية البنية الأخلاقية المعاصرة، وبقائه مفهومًا غامضًا في الأوسـاط العلمية والأكاديمية أو على الأقل بقي كقضية ملتبسـة تنخرط في السِجالات الحقوقية والقانونية والسياسية. إذ تزيح بعض الدراسات

1 - أول من صاغ مفهوم الجندر كان عالم النفس «روبرت ستوللر»، وذلك ليفرق بين العوامل الاجتماعية والنفسية للأنوثة والذكورة في المجتمعات، وبين العوامل الطبيعية للفروق الجنسـية التي خلقت مع الأفراد. أنظر، حيدر البارون، نقد نظرية الجندر والنسوبة لدى آلان دوبنوا، 2021، ص. 5

الاجتماعية الراهنة مفهوم الطبيعة البشرية كمعلم مُحدد للذات، لتستبدلها بمفهوم الجندر، على أساس أنَّ هذا الأخير يشيرُ إلى ضرورة التركيز على وعي الفرد لذاته عبر التمثل والانتماء الثقافي، وعبر التنشئة الاجتماعية، بدل التعريف الطبيعي والجنسي للذات (ذكر، أنثى)، بمعنى أن الهوية النفسية والاجتماعية والتاريخية -وكلها منصهرة عبر المسار الاجتماعي- هي من يُحدد تمثّل الفرد لذاته، ولنوع جنسه (ذكر، أنثى).

إنَّ الهوية الجنسية للفرد هنا لا تتحدد طبيعيًا وإنما ثقافيًا، لا في ثباتها، بل في تحولها، وانطلاقًا من ميوله واهتماماته يصلُ الفردُ إلى أن يجدَ نفسه، ومن ثمة تحديد جنسه ذكرًا أم أنثى أو كليهما.

هذا التصور الجندري يسعى إلى إزاحة الطبيعة باسم الثقافة، بمفهومها العلمي والتقني، لذلك نوّد أن نشيرَ هنا إلى أن الجندر -باعتباره حقلاً معرفيًا جديدًا- يتغذى من الرؤية الجديدة للإنسان، كالتقنية والما بعد إنسانية، وكلها آفاق علمية ما بعد ميتافيزيقية.

2 - الجندر، المفهوم والدلالة:

من المفيد أن نشيرَ في البداية إلى الغموضّ[1] الذي يحيط بكلمة الجندر، سواء في اشتقاقه اللغوي أو الاصطلاحي والدلالي، «بسبب تعدد دلالاتها، يمكن أن تكون غامضة، نظرًا إلى تنوع استخدامها. ولقد تمَّ إدراجه في وظائف مختلفة: النحوية والطبية، والأسلوبية، والأدبية، والعلمية، بالإضافة إلى ذلك، يمكن أن تشيرَ الكلمة أيضًا إلى المواقف والسلوكيات، وما إلى ذلك من الفئات إلى العادات، من اللغويات إلى العلوم الطبيعية، يشير الجندر إلى أشكال مجردة وملموسة»، (Riot-Sarcey, 2016, p.47-48). والجندر «Gender» كلمة إنجليزية تنحدر من أصل لاتيني «Genus»، تعرّف الموسوعة البريطانية الهوية الجندريةGender Identity بأنها: «شعور الإنسان بنفسه كذكر أو أنثى، وتقول: «إن الهوية الجندرية ليست ثابتة بالولادة -كذكر أو أنثى- بل تؤثر فيها العوامل النفسية والاجتماعية بتشكيل نواة الهوية الجندرية، وهي تتغير وتتوسع

1 - في عام 1994 عقد مؤتمر القاهرة للسكان، والذي أثار اعتراضات كبيرة في حينها، وقد تكرر مصطلح الجندر في بيانه الختامي 51 مرة، وأمام عدم وضوح معنى هذا المصطلح الجديد، فقد تمت ترجمته وتعريفه بأنه نوع الجنس من حيث الذكورة والأنوثة، وفي إعلان بكين الصادر عن مؤتمر بكين للمرأة عام 1995 تكررت كلمة جندر 245 مرة، مما دفع وفود الكثير من الدول للمطالبة بتعريف دقيق للمصطلح. أنظر علي الزيدي، الجندر، حلول أم إثارة مشاكل، دار سحر القلم، بغداد، ط1، 2021، ص14.

بتأثـير العوامل الاجتماعية كلما نما الطفـل»، (البـارون، 2021، ص. 6-7). لذلك فإن مفهوم الجندر يحاول أن يسـتبدل محددات الجنس البيولوجية، مستعيضًا عنها بهوية أخرى اجتماعية ونفسية، «المجتمع والتربية هما العاملان الحاسمان في تكوين النفسية الأنثوية أو الذكورية بغض النظر عن الطبيعة العضوية»، (الزيدي، 2021، ص.20).

3 - الجندر والطبيعة البيولوجية:

في خمسينيات القرن العشرين، تمَّ صياغة مفهوم الجندر على عدة مراحل، فقد اُستخدم من قبل John Money الذي تناول اضطرابات الهوية الجنسـية لدى الأطفال، استنادًا إلى عبارات مثل «دور الجندر» و «هوية الجندر»، لكي يشـيرَ إلى أن ما يسـتدعي فرداً ما إلى فئة ما، وأنَّما يُحدده كصبي أو كفتاة ينبغي أن يكون على التربية والمحددات الثقافية، بعده يستخدم Robert Stoller كلمة الجندر فيما يخصُّ «مرضى بيجنسـوية»[1]، ونظّر إلى الجندر كجانب من الهوية الجنسـية المحددة اجتماعيًا، وعلى أنه متميز على الجنس البيولوجي(Laufer et Rochefort, 2014, p.14-15). «من المألوف أن نجدَ نعت الجنسـانية، والأكثر من ذلك صفات (جنسي، جنسـية) تسـتخدم إلى عـشر مرات في الصفحـة الواحـدة، وفي الطبعات الألمانيـة لفرويد، تظهر مشـتقات (الجنسي، جنسـانية)، بأعداد كبيرة في الفهارس، ممَّا يشير إلى الوضع النظري الخاص لهذه المصطلحات، وتواترها في معجم الجنسانية، وفي المقابل يعدُّ بلا شك الجندر «Geschlecht» بمثابة التصور التحتي لكل ذلك دون أن يظهر» (Berger, 2013, p.159)

لا شـك أن هنـاك تداخلاً كبـيراً بين الجندر والجنـس، غير أنه من الـضروري التمييز بين المفهومين من حيث إن الأول يشـير إلى التمثل الذاتي الثقافي والاجتماعي والنفسي للذكورة والأنوثـة، ومدى تقبُّـل ذلك التحديد الذاتي للجنـس، وهذا التمثل ليس لـه علاقة بالضرورة بالجنس البيولوجي، أي نوع الجنس (ذكر، أنثى)، ولكن هو حصيلة عوامل اجتماعية ونفسـية معقدة تشـكَّلت لدى الفرد، وانتهت به إلى أن يختارَ الذكورة أو الأنوثة أو كليهما، بينما مفهوم الجنـس مثقل بحمولـة وبدلالة بيولوجية محددة بالولادة، أو ما يُسـمَّى بجنس المولود (ذكر، أنثـى). ورغم التداخل بـين المفهومين، فإنَّ الجندرَ يريد أن يُخرج الجنس من دائرة البيولوجيا إلى دائرة الثقافة، ومن ثمة تصبح الهوية الجنسية للفرد لا تتحدد بيولوجيًا وإنما سوسيولوجيًا،

1 - البيجنسوية هي تعايش طبائع جنسية مذكرة ومؤنثة لدى الشخص نفسه.

هنــاك نوع من الخروج من أفق الطبيعة (الضرورة والحتمية والمطلقية) إلى أفق الثقافة (الحرية والاختيار والنسـبية). ولعل هذا ما ينتج عنه «الخلط المنهجي بين الجنسـين، بالمعنى الدقيق للكلمة، الميول أو التوجُّهات الجنسية، وأيضًا الجنس النفسي أو الازدواجية النفسية (البارون، 2021، ص.25).

وتذهــب Judith Bulter إلى أن تحديد اختلاف الجنس بين الذكر والأنثى غير صحيح، وأن الحقيقة البيولوجية للمرأة والأنوثة النفسـية، لا تتطابقان تمامًـا (Mitchell, 2017). والحقيقة أنَّ عودة الدراسـات الجندرية إلى مناقشة الطبيعة الجنسية (ضرورة الذكورة أو الأنوثة) يحدث من أجل تبرير المسار الحتمي والضروري أيضًا للجندر، بمعنى أن مسألة الجندر هي الأخرى تقدم نفسـها كضرورة طبيعية، من أجل إزاحة الضرورة البيولوجية (الجنسـية)، لكن هذه المرة ليـس عبر حتمية الجنس (ذكـر أو أنثى)، ولكن وفق حتمية اجتماع الذكورة والأنوثة الجنسـية داخل الإنسان الواحد.

إنَّ هـذا التحديد الجندري لاجتـماع الذكورة والأنوثة يقود بالـضرورة إلى قلب التصورات الكلاسيكية عن العلاقات، من الغيرية (ذكر/ أنثى)، (أنثى/ ذكر) إلى علاقات مثلية (ذكر/ ذكر) (أنثـى/ أنثـى)، أو حتى إلى تعددية مثلية (ذكور)، (إناث). وهو من شـأنه أن يقودَ أساسًـا إلى قلـب نظام القيم الكلاسـيكي وتصوراتـه إلى نظام قيمي جديد، والدليـل على ذلك كما يقول دوغلاس موراي : «الباعث الأخلاقي الذي لعب دورًا حاسـمًا في تطور المواقف تجاه المثلية هو التحول من فكرة أن المثلية الجنسـية هي سـلوك مُكتسـب إلى الاعتقاد بأنها فطرية وغير مُكتسبة، كان للاعتراف بمدى أهمية هذا المؤشر في حالة المثليين تبعات جمّة على الحملات الحقوقية الأخرى» (دوغلاس موراي،2022، ص.46). إذ خلال التسعينيات، في سياق التطوير التدريجـي لبحـوث العلوم الاجتماعية حول فـيروس نقص المناعة البشريـة / الإيدز، ولكن أيضًا من أجل التعبئة الدولية من قبل المنظمات النسـائية لفرض الاعتراف بالحقوق الجنسـية والإنجابية كحقوق إنسـانية (لا سـيما في المؤتمر الدولي للسكان والتنمية في القاهرة في عام 1994، والمؤتمر العالمي الرابع المعني بالمرأة في بكين في عام 1995)، بدأ تنظيم مجال بحثي في فرنسـا يُركِّز على قضايا العلاقات الاجتماعية والعلاقات بين الجنسـين في تحليل النشـاط الجنسي، فمن ناحية، تبرز الدراسـات الاستقصائية الكيفية التي يكشف بها وباء فيروس نقص

المناعــة البشرية/الإيــدز عن أوجه عدم المســاواة المتصلة بنوع الجنــس والطبقة الاجتماعية والتمييز العنصري والتسلسل الهرمي بين الميول الجنسية المشروعة والمنحرفة ويُحلِّلها، ومن ناحية أخرى، تبرز الدراسات الاستقصائية الكيفية التي يكشف بها وباء فيروس نقص المناعة، في إطار الدراســات الاســتقصائية الاجتماعيــة - الديمغرافية التي أُجريــت في المركز الوطني للمرأة بشــأن الممارســات الجنســية، ويجري إيلاء اهتمام أكبر للمســائل التــي يثيرها العمل النسوي بشأن علاقات الهيمنة بين الجنسين، ويُعدُّ إنشاء وحدة الشؤون الجنسية التابعة للمركز في عام 1999 مثالاً واضحًا على هذه التوجُّهات الجديدة(Rennes, 2016)..

4 - الجندر والثقافة:

يبــدو أنَّ مفهــومَ الجندر -وبالرغم من أنه متداخل مع مفهوم الجنس- يســعى إلى الانفصال عنه، متجاوزًا ومستبدلاً إياه، فإذا كان الجنس بالمفهوم البيولوجي يشير إلى المحدد البيولوجي ســواء للرجل (ذكــر) أو للمرأة (أنثى)، وبالتــالي معيار بيولوجي للتمايز، فــإن الجندر يهدف إلى محــو الفروقــات البيولوجية بين الجنســين، لينخرطَ في الثقافة ويتأســس عليها، ومن ثمة استبدال المعيار البيولوجي بمعيار ثقافي، ولكن ليس بمعنى تثبيت هذه التمايز ثقافيًا فحسب، بــل من أجــل إرجاع أصوله الطبيعيــة إلى مجرد كيفيات تراتبية، أي مجــرد تصورات وتمثلات سوسيوثقافية، وبالتالي «إلغاء الفوارق بين الذكر والأنثى، بحيث يكون ردّه إلى النوع الإنساني، أي أنَّ الذكورة والأنوثة عبارة عن نوع واحد، بمعنى أن الإنســان يولد كإنســان فقط» (الزيدي، 2021، ص.14-15). والحقيقــة أن هــذا الإرجاع الثقافي للذكــورة والانوثة يُغذي ويتغذى من الحركات النســوية والفلســفات اليســارية النضالية، والتي تضع على رأس أولوياتها المساواة المطلقة التي تمحي كُلَّ عناصر الاختلاف، ولو كان طبيعيًا.

إذاً تتأســس الرؤيــة الجندرية على تعميق المشــكلة بين ما هو ثقافي ومــا هو طبيعي، ليس مــن منظور إضافي أو تكاملي، ولكن من منظور صراعي، تناقــضي وإقصائي، وبالتالي تعميق الهوة بينهما، عبر تأكيدها أن «الجنس البيولوجي لا علاقة له بالهوية أو الشــخصية الجنســية، وأنَّ الجنــسَ يُبنــى» (البــارون، 2021، ص.25)، كما لــو كان تصحيحًا للطبيعة عــبر الثقافة، ولكــن بصــورة راديكالية في غالب الأحيان. لذلــك تتغذى الرؤية الجندرية مــن الرؤية التقنية والتكنولوجيــة الهائلة التي تقف جنبًا إلى جنب ضد الطبيعة ســواء البشريــة أو البيئية، غير أن

الوضـع الثقـافي في صراع مع ما هو طبيعي يقود إلى تأزم الوضـع الثقافي من الداخل، وذلك في ظـلِّ غيـاب مرجعية أصيلة ينبثق منها، وهذا في حد ذاته تجاهل لسـيرورة المركب الثقافي والطبيعي معًا، وهو ما يعيق تأسيس مرجعية أخلاقية موضوعية ممكنة، لأن دور القيم هو إدارة الميول والانفعالات والرغبات والتحكم بها.

نفهـم أيضًـا أنَّ الجندر يدخل على خط التحول من سـؤال الطبيعـة البشرية، باعتباره سـؤالاً غائيًا وقيميًا (هل الطبيعة البشرية خيرّة أم شريرة؟ وما الذي يحدد القيمة؟ الحس أم العقل؟ السـعادة أم الفضيلة؟) إلى سؤال الدور والوظيفة الاجتماعية للقيمة والإنسان، وبالتالي محاولة التشـكيك في القيم والطبيعة البشرية في حدّ ذاتها، والنظر إلى الإنسـان عبر القيمة الوظيفية لسلوكه ونتائج أفعاله فقط، هذا التحديد البراغماتي للسلوك وللقيمة يؤزم الخطاب الأخلاقي أكثر من ذي قبل.

■ ثالثاً- الطبيعة البشرية وأخلاق الحياة[1]

يثير مصطلح «الأخلاق التطبيقية» الكثير من التساؤلات حول ماهية هذه الأخلاق التطبيقية، هـل هـي من طبيعة نظريـة أم أقرب إلى واجبات المهـن المختلفة؟ ومع أنه يمكـن القول إنَّ مذاهب الأخلاق النظرية في شتى الحقول الاجتماعية والعملية سائدة في كل مكان، ومطلوبة داخـل اللجـان الوطنية والدولية، إلَّا أنهـا مع ذلك لا تحظى بقبول لـدى المفكرين باعتبارها مدونات ولوائح مهنية، ورغم ذلك تبدو فكرة الانطلاق من مبادئ والنزول إلى مختلف الدوائر، كالبيولوجيا والإعلام، والتجارة، السياسة...إلخ مهمة وملحة، إذ إن كل ممارسة تستلزم اللجوء إلى معايـير ومبـادئ، و»أن هذه الأخلاق التطبيقية ليسـت حقلاً مغلقًـا، لأنها على الدوام في علاقة مع الأخلاق النظرية» (غي ديران، 2015، ص.109).

---

1 - البيواتيقا (bioéthique) ظهر هذا المصطلح حديثا ولا يتجاوز ظهوره ثلاثة عقود، وقد تحدد على يد العالم الأمريـكي «R .Potter»، ويتكون المصطلح من مقطعـين: أخلاق «éthique» وحياة «bio»، لذا فهي من حيث اللغة تدل على التفكير في القيم الخاضعة للحياة أو فلسـفة الأخـلاق المتعلقة بنتائج علم الحياة والطب، ومن هنـا فهي تترجم أحيانا بأخـلاق البيولوجيا (أخلاق الحياة) أو الأخلاق الطبية. أحمـد عبد الحليم عطية، الفكر الأخلاقي الجديد، مرجع سابق، ص ص234-235.

لقد تمحورت مساهمة هابرماس من خلال مؤلفه «مستقبل الطبيعة الإنسانية»[1] حول المطالبة بحماية الطبيعة البشرية بناءً على حقِّ الإنسان في طبيعة مستقرة، والرد على دعاوي أنصار تيار تحسين النسل[2] الجدد الذين تصبُّ محاولاتهم المختلفة في اتجاه تعديل المعطيات الوراثية للإنسان. كما يحاول أن يتخذَ موقفًا وسطًا بين الذين يرفضون أي تدخل في المخزون الوراثي البشري، وبين الذين يرون على النقيض من ذلك ألاّ مانع من التصرف في هذا المخزون بشكل مطلق دون الوقوف عند أية حدود (المصباحي، 2008). ومن ثمة ضرورة التأسيس لفلسفة أخلاقية من أجل «حماية كمال إرث جيني لا تلاعب فيه، من خلال منع الوصول عفويًا إلى أسس بيولوجية لهوية شخصية، يمكن للحماية القانونية أن تجدَ تعبيراً لها في الحق بإرث جيني لم يخضع لتدخل مصطنع» (هابرماس،2006، ص.33).

---

1 - ينـدرج هذا الكتاب «مستقبل الطبيعة الإنسانية» لهابرماس في اطار نقاش حاد بين مجموعة من العلماء والفلاسفة والمفكرين (ألمان وفرنسيين وأمريكيين) ينقسمون إلى فئتين أساسيتين: فئة تتبنى تقنيات الطب والبيولوجيا الحالية دون تحفظ، وتدعو إلى استغلالها لتطوير الجنس البشري، وتحسين سلالته وتخليصه من كل الأمراض والعيوب الوراثية، واكتسابه كل الخصائص الوراثية الايجابية، وفئة ثانية تدافع عن الطبيعة الإنسانية وتطالب بالحفاظ عليها خوفا من الوقوع في كوارث غير متوقعة، ويعتبر انخراط هابرماس في هذا النقاش استمرارية لمشروعه الكبير حول التواصل الذي اقترحه ودافع عنه منذ عقود، وأطروحته المركزية حول «أخلاقيات إجرائية المناقشة»، والدعوى الأساسية لهذه الأطروحة تتمثل في تأكيده أن أية مناقشة يتم في إطارها احترام الحرية والحجاج العقلاني تقود بالضرورة إلى نتائج يقبلها الجميع. محمد المصباحي، فلسفة الحق عند هابرماس، مرجع سابق، ص84.

2 - رغم وجود اهتمامات قديمة بتحسين السلالة البشرية يرجعها البعض إلى الفلسفة اليونانية وخاصة أفلاطون، فإن مصطلح «تحسين النسل»لم يظهر إلا أواخر القرن (19)، حين قام ابن خالة «داروين» وهو «فرانسيس جالتون» «francis galton» بنحت المفهوم سنة (1883) مستعملا لأول مرة الكلمة الإنجليزية «eugenics» اعتمادا على أصول لغوية يونانية تدل على «السلالة الجيدة»، وقد تم ترجمة المصطلح الإنجليزي إلى الفرنسية بكلمتين أساسيتين هما «eugénique» التي تدل على مجموعة التقنيات العلمية التي تتيح تحسين المخزون الوراثي لعرق معين، و«egugénisme» والتي تدل على الحركة الاجتماعية السياسية الإيديولوجية التي تدافع على ممارسة تحسين النسل أو ايديولوجيا تحسين النسل. أنظر، محمد المصباحي، فلسفة الحق عند هابرماس، مرجع سابق، ص64.

إنَّ المشروعَ المتعلق باستكشاف أسرار الحياة[1] يثير تساؤلات أخلاقية من قبيل ماذا يتبقى من الحياة إذا توصلنا إلى فكّ رموزها والوقوف على كامل أسرارها؟ أليس في معرفة الحياة ابتذال لها وإتلاف لطعمها ومعناها[2] (بوحديبة وآخرون، 2001). إننا نجد هابرماس يُصرِّحُ بنبرة إنسانية أخلاقية تستعيد النداء الكانطي: «إنَّ التقنيةَ الوراثيةَ ستضعنا في بعض الجوانب بمواجهة مسائل عملية تتعلق بالفرضيات الأولى المرتبطة بالحكم الأخلاقي وبالفعل الأخلاقي، فإنَّ انزياحَ الحدود بين الصدفة والخيار الحر سيؤثر في الأشخاص في كليتهم، وفي فهمهم لأنفسهم، وهم القلقون على وجودهم والفاعلون أخلاقيًا» (هابرماس، 2006، ص.39). إنَّ المعضلةَ هي أنَّ حياةَ الفرد من ذلك النوع الذي إذا تمَّ التدخل فيه لا تقبل المراجعة، كما أنها تمنعه من أن يفهم نفسه بوصفه صاحب سيرته بلا منازعة من غيره أو مشاطرة من سواه، إنَّ العلاقةَ بين المبرِمِج والمبرمَج تصير علاقة غير متوازية؛ أي علاقة مبنية على الفعل والانفعال، والتأثير والتأثر، لا تبادل للأدوار فيها ولا تحاور ، إنما هي علاقة أحادية قائمة على الاستتباع القهري، أي تبعية المعدل لطالب التعديل، وهو الاستتباع الذي يخالف الاستتباع الاجتماعي التقليدي، ومن ثمة فهي علاقة تطرح أبوة من نوع خاص، وتلك مسؤولية إشكالية (المصباحي، 2008).

وبالفعل، لقد توالى ظهور مشاكل أخلاقية في ميدان الطب بوتيرة متسارعة. فقد أدَّت نتائج التقدم المتحقق في تقنيات الإنجاب الاصطناعي إلى إثارة مشكلة أطفال الأنابيب، ومشكل تجميد الحيوانات المنوية، والحمل بعد وفاة الزوج، وتخلخل مفاهيم الأسرة والأبوة والأمومة، وفي ميدان تطور الأجنة، ومذّاك انصبَّ النقاش بصفة خاصة على الوضعية القانونية للأجنة البشرية: هل هي تعتبر كائنات بشرية حية تتمتع بكامل الحقوق؟ وهل من المشروع استخدامها في التجارب الطبية؟ وهل من المشروع أيضا التخلص منها عن

1 - علينا أن نشير إلى أن «احترام الحياة» من حيث كونها حياة، هو مبدأ قديم في البشرية لدى كل الشعوب والديانات والفلسفات، إذ نجده حاضرا في الفلسفات الهندية القديمة، وفي التقاليد اليهودية المسيحية، والإسلامية.

2 - عبد الوهاب بوحديبة وآخرون، ما الحياة؟ فعاليات الدورة الرابعة لملتقيات قرطاج الدولية من 2 إلى 6 ماي 2000، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون «بيت الحكمة»، تونس، ط1، 2001، ص12.

طريق الاجهاض؟ وفي ميدان تطور تقنيات وسـائل الإنعاش الطبي ظهرت مشاكل من نوع آخر، مثل مشكل الإطالة الاصطناعية لأمد حياة المرضى المُهددين بالموت، والميؤوس من علاجهم، حتى لو كانوا فاقدين للوعي، وفي حالة غيبوبة مستمرة، ومشكلة الحق في الموت الرحيم في حالة المرض العضال، ومشـكلة الجدوى من إصرار بعض الأطباء على مواصلة علاج ميؤوس من نتائجه سلفًا. (مجلة التنوير ومساهمات أخرى، إشكالية أخلاقيات الطب والبيولوجيا، ص.277).

نتيجـة للتقـدم البيوتقني[1] الذي تحقق في علم الهندسـة الوراثية برزت مشـاكل أخرى، إذ تمكن العلماء[2]-مثلاً- من معرفة أسرار التركيب الوراثي للبشر، وفكّ الرموز والشفرات الوراثية، والتنبؤ الوراثي، بل ومن تطويع المحدد الوراثي من أجل استنسـاخ كائنات حية. لقد أصبحت الهندسـة الوراثيـة اليـوم تتوفر على إمكانـات هائلة لمعرفـة دقائق المحدد الوراثي للإنسـان والتحكُّم به، ووفق أهدف مسـطّرة مُسـبقًا. لقد أضحت قدسية حياة الإنسان وأسرارها تنتهك، كإحداث تغيير جذري في إنسـان المسـتقبل يطال تركيبه البيولوجـي وقدراته وطباعه، وتحت مشـاريع أنصار حركة «تحسين سـلالة الجنس البشري»، والداعين إلى القضاء على السلالات البشرية المتوحشـة تحت ذريعة تطهير المجتمع وحمايته، (مجلة التنوير ومسـاهمات أخرى، إشكالية أخلاقيات الطب والبيولوجيا، ص.275).

---

1 - في فـترة السـتينات وفي الولايـات المتحدة الأمريكية بالضبط، تم الكشـف عن أحـداث وقعت في بعض المستشفيات اعتبرت بمثابة فضيحة أخلاقية كبرى، ويتعلق الأمر بتجارب طبية أُجريت على فئات مستضعفة من المرضى تتكون بصفة خاصة من الزنوج والعجزة ونزلاء مستشفيات الأمراض العقلية، بدون علمهم ولا موافقتهم، لقد أثارت تلك الفضائح قلق فلاسفة الأخلاق والمثقفين عموما، كما هزت ضمير الرأي العام الأمريكي، وليس هناك شـك في أن انتشار خبر تلك الفضائح كان من الأسباب المباشرة التي عجلت بميلاد «أخلاقيات الطب»، وهو المجال الذي أضحى يهتم بالقضايا الأخلاقية التي تطرحها الممارسة الطبية والأبحاث الطبية بصفة عامة، مـن تلك التجارب حقن العجزة بخلايا سرطانيـة، تجربة دواء جديد على الزنوج، حقن بعض المرضى بفيروس الالتهاب الكبدي...إلخ. أنظر، عبد الرزاق الدواي، التنوير ومساهمات أخرى، مرجع سابق، ص276.

2 - لايزال العالم يتذكر الضجة الكبرى التي أحدثها الإعلان عن نجاح تجربة الاستنساخ الوراثي للنعجة «دولي»، على يد فريق من الباحثين البريطانيين في سنة 1996. أنظر، عبد الرزاق الدواي، التنوير ومساهمات أخرى، مرجع سابق، ص277.

■ رابعاً- الطبيعة البشرية والكرامة الإنسانية:

يقول «هابرماس: « إنَّ الكرامةَ مبدأ ملازمًا للوجود الإنساني يتمتع به الإنسان حتى قبل مرحلة الميلاد وبعد الوفاة» (هابرماس، 2006، ص.48). لذلك فإنَّ أهميةَ مفهوم الكرامة الإنسانية في أنه يحمل مضامين كونية-عالمية، لكن ينطبق في الوقت نفسه على الفرد المشخص، إن هذه الكرامة ليست مُشكّلة من الغايات المستمدة من وراء العوالم فحسب كما اعتبرتها الفلسفات المثالية، بل هي نتيجة لذوات واقعية، وعلاقات بينذاتية حرة ومتساوية في عالم مشترك. يقول هابرماس : «علينا ألا ننسى أن الجماعة الأخلاقية لذوات من الناس الأحرار والمتساوين لا تشكل أبدًا «مملكة الغايات» في عالم مفهومي يرقى إلى الماورائيات، بل إنها (الكرامة الإنسانية) تظل وسط أشكال حياة عينية ووسط قواعد سلوكهم». (هابرماس، 2006، ص.48).

علينا إذاً أن نجابه الأسئلة ما بعد أخلاقية وما بعد إنسانية، بنوع من التحفُّظ والبطء النبيل، وهو نوع من الحكمة الفلسفية الأخلاقية في وجه السرعة التكنولوجية والتقنية الفائقة، خاصة وأن الطرح الذي يؤكد ضرورة التجريب على الإنسان، وانتقاء الأجنة يملك من الحجج ما لا يمكن إبطاله بسهولة. علينا أن نفكر -على الأقل- في حرية الفرد وكرامة الإنسان إذا ما فكرنا في تحديد مصير الفرد وفق معطيات الوراثة، وإذا ما كان تعديًا على قيمة الحرية لديه، «فهل لنا الحق في أن نعرض الحياة البشرية لغايات الانتقاء؟ (هابرماس، 2006، ص.29).

خاتمة:

ما يمكن التأكيد عليه في الأخير، هو أن هناك تحولاً أخلاقياً حدث ويحدث على مستوى الخطاب القيمي، إذ يتمُّ فيه الانتقال -تارة تدريجيًا وتارة عنوة- من الخطاب الأخلاقي الكلاسيكي بالمفهوم الديني والفلسفي والميتافيزيقي إلى الخطاب الأخلاقي العلمي والتقني. وهو الأمر الذي عمل أساسًا على إزاحة الطبيعة البشرية من مجالها الفلسفي والميتافيزيقي والجوهري إلى المجال العلمي والوضعي، ممَّا انعكس سلبًا على مقولة الإنسان التي أصبحت هي الأخرى تحيل إلى الفهم الوصفي للكائن، وهذا ما بدأ يستقر راهنًا في ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية، باعتباره الميدان الوريث لمبحث الإنسان من قبل الفلسفة. لذلك تتخذ هذه العلوم حجة مراوغة، فهي من جهة، تؤكد انتماءها العلمي والمنهجي للمنظومة العلمية،

وخروجها من الفكر الفلسـفي والميتافيزيقي شأنها شأن باقي العلوم الطبيعية والرياضية، ومن جهة أخرى، فهي تستحوذ على فهم الإنسان وفق الآليات العلمية البيولوجية، أي اختزال الإنسان إلى طبيعة بلا ماهية، وجسم بلا روح، وعضوية بلا غائية. وهو ما نتج عنه أزمة مفاهيمية حادة في التصورات الأخلاقية عن الأسرة والفرد، والطبيعة والثقافة، والحقوق والواجبات.

ومـع ذلك، فإنَّ هذه العلوم، تحتفظُ بإرثٍ فلسـفيٍّ تأويليٍّ ومتعدد المقاربات عن الإنسـان ويمكّنهـا من تقديـم روئ نقدية عن الوضع الأخلاقي الراهن. وبالتالي يبقى على الفيلسـوف اليوم أن يجابه نقديًا هذه الدوائر العلمية التي تمتزج بالمشـاريع الليبيرالية عن مؤسسـات مثل العائلة والأسرة والقرابة والعلاقة بين الجنسـين. وأنمَّا يجب أن ينبهنا إليه الفيلسـوف اليوم هو الرؤيـة النقدية القائمة على التفكير في التوجُّهـات الأخلاقية الكونية للطبيعة البشرية ذاتها بما فيها الإنسـان، وحدها الرؤية الأخلاقية الكونية للإنسـان من يسـتطيع أن يرقّع ما جزأته العلوم ذاتها في الإنسان والأخلاق.

المصادر والمراجع

باللغة العربية

- البارون، حيدر .(2021). نقد نظرية الجندر والنسوية لدى آلان دوبنوا،
- التريـكي، فتحـي. (2009). الفلسـفة الشريدة. ، تونس : دار التنويـر للطباعة والنشر والتوزيع.
- الزيدي، علي. (2021). الجندر، حلول أم إثارة مشاكل. (الطبعة الأولى). بغداد : دار سحر القلم.
- المصباحي، محمد. (2008). فلسفة الحق عند هابرماس. (الطبعة الأولى). الرباط.
- بوحديبـة، عبد الوهاب وآخرون، ما الحيـاة؟ فعاليات الدورة الرابعة لملتقيات قرطاج الدوليـة مـن 2 إلى 6 مـاي 2000، المجمـع التونـسي للعلـوم والآداب والفنون «بيت الحكمة»، تونس، ط1، 2001.
- بنشيخة-المسـكيني، أم الزين . (2006). كانط راهنا أو الدين في حدود مجرد العقل. (الطبعة الأولى). المغرب، لبنان : المركز الثقافي العربي.
- دورتيي، جان فرانسوا. (2009). فلسفات عصرنا، الفلسفة الغربية المعاصرة، تياراتها، مذاهبها، أعلامها وقضاياها، ترجمة، إبراهيم صحراوي. (الطبعة الأولى). بيروت، لبنان: الدار العربية للعلوم ناشرون.
- ديـران، غي. (2015). البيو اتيقا، الطبيعة، المبادئ، الرهانات، ترجمة وتقديم، محمد جديدي. (الطبعة الأولى). بيروت، لبنان : دار جداول للنشر والترجمة والتوزيع.
- صفـدي، مطاع. (1990)، نقد العقل الغربي، الحداثة ما بعد الحداثة. بيروت، لبنان: مركز الإنماء القومي.
- عطية، أحمد عبد الحليم. (2006). الفكر الأخلاقي الجديد ودراسات أخرى. القاهرة، مصر: دار الثقافة العربية.
- مصـدق، حسـن. (2005). النظريـة النقديـة التواصليـة، يورغن هابرماس ومدرسـة فرانكفورت (الطبعة الأولى). بيروت، لبنان : المركز الثقافي العربي.

موراي، دوغلاس. (2022). جنون الحشـود، الجندر والعرق والهوية، ترجمة، جلال بدلـة، (الطبعـة الأولى). المملكـة العربية السـعودية: مطبوعات صفحة سـبعة للنشر والتوزيع.

هابرماس، يورغين. (2006). مسـتقبل الطبيعة الإنسـانية، نحو نسالة ليبرالية، ترجمة، جورج كتورة، مراجعة، أنطوان الهاشم. (الطبعة الأولى). بيروت، لبنان: المكتبة الشرقية.

باللغة الأجنبية

Berger, Anne Emmanuella. (2013). Le grand théâtre du genre, Identités, Sexualités et Féminisme en "Amérique", France : Éditions Belin

Habermas, Jurgen. (1996). La paix perpétuelle, le bicentenaire d'une idée kantienne, traduction de l'allemand par Rainer Rochlitz. Paris : Les éditions du cerf.

Laufer, Laurie et Rochefort, Florence. (2014). Qu'est-ce que le genre ? Paris : Petite Bibliothèque Payot.

Mitchell, Juliet. (2017). Débattre de la différence des sexes, de la politique et de l'inconscient, L'homme et la société, revue internationale de recherches et de synthèses en sciences sociales, corps sexué, corps genré : une géopolitique, cordonné par Pierre Bras, Paris : Editions de l'Harmattan.

Rennes, Juliette. (2016). Encyclopédie critique du genre, corps, sexualité, rapports sociaux. Paris : Edition La Découverte.

Riot-Sarcey, Michèle. (2016). Le genre en questions, France : Creaphis éditions.