

مركز تكامل للدراسات والابحاث

دراسات محكمة

ملاحظات فلسفية حول جائحة كورونا

عزالعرب لحكيم بناني

جامعة سيدي محمد بن عبد الله

قسم الفلسفة

All rights
reserved



جميع الحقوق
محفوظة

مركز تكامل للدراسات و الأبحاث
TAKAMUL centre for Interdisciplinary Research and Studies



مقدمة:

ما الذي يبرر تدخل الفيلسوف ليدلي برأيه في الموضوع، موضوع جائحة كورونا؟

هذه الجائحة حدث القرن بامتياز، وهو حدث يرفع تحديا كبيرا أمام كل المتدخلين في المجال: سواء كان عالما طبيبا أو مؤرخا أو فاعلا سياسيا أو فيلسوفا يحاول أن يفهم. ولكنه من الصعب أخذ فكرة تاريخ المخاطر التي تحقق بالإنسان دون العودة إلى منظور الأنثروبولوجيا التاريخية، قبل أن نتقل بعد ذلك باختصار إلى المنظور الطبي ومفهوم المناعة؛ ثم سنتساءل إلى أي حد نعتبر فيه كوفيد 19 المتجدد حدثا تاريخيا قابلا للتفسير مثل الأوبئة القديمة بالمغرب، وسنطرح السؤال الإشكالي والمفتوح: ما العمل مع الفيروسات؟ كما أننا سنجيب عن الأسئلة التالية: كيف تطرح الطوارئ الصحية تحديات على فلسفة الأخلاق من الزاوية الحقوقية صعبة؟ وكيف نبرر حالة الطوارئ وتعطيل العمل ببعض القوانين؟ سنقدم أمثلة عن الشطط في استعمال قانون الطوارئ ضد عودة العالقين، كما سنناقش مفهوم الطوارئ وحسابات المخاطر في ظروف الدفاع عن النفس وعن الآخرين.

الإشكالات الفلسفية كمقدمة إلى الموضوع:

يرفع كورونا 19 المتجدد تحديا حقيقيا أمام الفيلسوف. ما هو بالضبط؟

اهتم الفلاسفة أمثال هابرماس Habermas ويوناس Hans Jonas بيتر زينغر Peter Singer بإشكالية مستقبل الطبيعة البشرية، واعتبروا في كتهم عن مستقبل الإنسانية والبيئة والتضامن العالمي أن الإنسانية تواجه إشكاليات: تحسين النسل eugénisme، والتعديل الوراثي manipulation génétique، والتدخل في الخلايا الجذعية، والاستنساخ، وتجميد البويضات إلى حين إيجاد الوقت المناسب لتخصيها حتى بعد تجاوز عتبة الشيخوخة، والبيئة، والرفق بالحيوان، والأوزون، والمخاطر التي تهدد الإنسانية إذا ما تدخل الإنسان بصورة متهورة في الطبيعة.

انتبه هابرماس - وكذلك هانس جوناس - إلى الكوارث المحدقة بنا، واهتمه خصومه بأنه يضخم من هول تدخل التقنية في الطبيعة، ولاسيما أن الطبيعة نفسها كانت ستصنع الكرسي لو كانت تمتلك ساعدي الإنسان. ودار السجال هنا حول عواقب تدخل الإنسان في الطبيعة، وأنه إذا ما وضعنا حدودا أخلاقية على الطبيعة سنتجنب بالتأكيد المخلفات الكارثية المرتقبة.



احتل الفيلسوف مع هابرماس موقع الهجوم: فكر الفيلسوف في الطبيعة من موقع العالم المتحكم فيها الذي يخضعها لخدمة الإنسان، واعتمد الفيلسوف على التجارب الجارية في السر وفي العلن داخل المختبرات الدولية والبرامج العلمية التي تجيزها اللجان الأخلاقية.

تغير الوضع اليوم، ودخلنا وضعا نعتبره غير مسبوق، مع أن الإنسانية قد عرفت من قبل وحسبت أنها قد تجاوزته، والحال أننا نعود من جديد من موقع الهجوم على الطبيعة إلى موقع الدفاع عن الذات من خلال الهروب من الطبيعة: هذا هو منظور الأنثروبولوجيا التاريخية.

هذا الموقف هو الذي درس سلوك الإنسان من موقع الفرار عند توقع الخطر: وهو ما نسميه اليوم الحجر الصحي والتباعد الاجتماعي وما إلى ذلك. تحكي أدبيات الأنثروبولوجيا التاريخية كيف أن الإنسان لم يكن في البداية سيد الطبيعة في حضرة الحيوانات الكاسرة التي كانت أكثر منه قوة وبطشا، ويحكي علماء الأنثروبولوجيا كيف أن الإنسان كان يبدو صغيرا وضعيفا بالمقارنة مع الحيوانات التي كان يعيش عالية على فئاتها وبقايا طعامها، فيأكل الميتة والفضلات المتبقية، وما ساعد الإنسان على البقاء هو أنه تميز بخصائص الجبن والتخاذل، فتطورت ميكانزمات الفرار لديه مدّة طويلة قبل أن يبلور آليات الهجوم، فكان الإنسان كائناً جباناً وسعيداً في ذات الوقت لأنه استطاع أن يضمن لنفسه حظوظاً أقوى في البقاء على قيد الحياة؛ وكان الجبن الذي يعني اتخاذ أعلى درجات الاحتياط في مقابل أقل درجات المجازفة يؤدي إلى تجنب المواجهة. وهكذا تحوّل الجبن إلى غريزة أقوى من غريزة الحرب. ومع التعاقب التاريخي أصبحت المقاومة أكثر ذكاء من الفرار، بعدما تعلم الإنسان كيف يحتسب المجازفة بما يتناسب مع الأمان، وأصبح التمييز واضحاً بين البطل والمتردد والجبان¹. كما أن الشجاعة تحولت إلى فضيلة، على نحو فضائل العفة والتعقل والعدالة، وأصبحت متميزة عن السلوك الجبان والمتهور معاً، بما أنها تستند إلى الحكمة وإلى احتساب نسب المجازفة قبل الإقدام على أيّ فعلٍ. وهكذا، أصبحت الشجاعة أكثر أماناً على المدى البعيد من الجبن واستطاع الإنسان أن يطور قدرات الكبر والفرّ والتحكم في الطبيعة. وهكذا، بعدما كان الإنسان الجبان يقتات من بقايا الحيوانات الكاسرة، تغلّب عليها وظل يحتفظ إلى اليوم في ذاكرته التاريخية بالكابوس المرعب الذي كانت تشكله تلك الحيوانات، فحوّل الخنافس والنسور والذبابة والأسود والخفافيش إلى رموز وطنية ودينية واختزلها في نماذج مصغرة، تظهر مدى الإعجاب بها ومدى الرعب الدفين منها في اللاشعور الجماعي.

وقد استطاع الإنسان أن يتحكم في الطبيعة بعدما استطاع تأمين قدرات أفضل على احتساب المجازفة بفضل صناعة السلاح واكتشاف النار، وهي من بين علامات السيادة على الطبيعة وتطوير القدرة على قهر الموت.

¹ - Peter Sloterdijk : Kritik der zynischen Vernunft. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1983, 405.



وإلى جانب السلاح والنار كانت ممارسة الطب طريقة أخرى في ممارسة القتال، كما يظهر ذلك بوضوح هنا مع سلوتاردايك. كيف ذلك؟

المنظور الطبي ومفهوم المناعة:

تتميز الأمراض مثل السيدا أو السرطان بفقدان المناعة بطريقة مكتسبة، أو تؤدي إلى ضعف المناعة نتيجة الوهن الذي يعتري الوظائف البيولوجية الأساسية. ويتميز الجسد السليم بمناعة قوية، وما يصدق على صحة الأفراد يصدق على صحة الجماعة. وقد أثار سلوتاردايك في كتاب "نقد العقل الكلي" (1983)² كيف أن مصطلح المناعة في الأصل مناعة ذاتية، ذلك أن سلطة الطبيب مستمدة في الواقع من تحالفه مع القوى الطبيعية للحياة وغريزة البقاء. وعليه، فإن الطبيب يستفيد من حليفين كبيرين، وهما إرادة الحياة والأدوية الطبية. وعندما تضعف المقاومة التي اكتسبها من صراعه مع الطبيعة يضع المريض نفسه بين يدي الطبيب الذي يساعده على استرجاع قدراته الطبيعية؛ وهذا هو ما يفسر برأي سلوتاردايك تلك الثقة العمياء التي وضعها المرضى في الأطباء التقليديين والمعالجين وطقوس العلاج السحرية التي تساعد المريض على استرجاع قدراته الدفاعية الطبيعية³، وقد تعززت سلطة الطبيب عندما أصبح طبيب الأمراء، فأصبح الطب السائد هو طب السادة. ومن يعالج أقوى رجل في الدولة يحتل بعد ذلك هرم الدولة⁴، وظهر بعد ذلك الفرق بين الموت الذي يأتي نتيجة تدخل خارجي وهو ما يُعتبر 'فتكا' أو إماتة في الاصطلاح الطبي، أو قتلا وإعداما واغتيالا في الاصطلاح الجنائي، أو يأتي نتيجة توقف القدرة على مقاومة الطبيعة أو نتيجة انطفاء جذوة الحياة. نتقبل الموت "الرحيم" عن طيب خاطر الذي يعني توقف المناعة أو الحصانة الذاتية اتجاه العالم الخارجي. ونحن نعلم أن "الحصانة" في دلالتها القانونية الدالة على الحصانة البرلمانية أو الدبلوماسية قد وردت في الأصل علينا من اللغة العسكرية. كما أن حصانة الجسد أو مناعته مستمدة بدورها في اللغة الطبية من اللغة العسكرية، بما أننا نحاول إرجاع قدرة الذات على المقاومة، فنقوم بعملية جراحية كما نقوم بعملية عسكرية، ونقاوم هجوم البكتريا والفيروسات كما نقاوم هجوم العدو، ونرفع من نسبة الكريات البيضاء كما نرفع من نسبة الجنود، ونختبئ بموجب الحجر الصحي داخل الحصون كما يختبئ الجنود في الخنادق والملاجئ الإسمنتية المحصنة. كانت لغة الطب مسالمة حينما كانت تعتمد على الوسائل الطبيعية مثل الأعشاب والإيحاء والرياضة النفسية، غير أن الطب تحول إلى لغة عسكرية حينما انتقل من تجنب "الموت" إلى تجنب القتل. فإذا كان "الموت" يعتبر حدثاً طبيعياً بما أن كل مولود محكوم بالموت وفق أجل معلوم، فإن "القتل" "شر" لكونه حدثاً عنيفاً يؤدي إلى تأجج الخوف من الموت. وقد ظهرت هذه الصور المرعبة للموت في

² - Peter Sloterdijk : Kritik der zynischen Vernunft. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1983.

³ - Peter Sloterdijk : Kritik der zynischen Vernunft. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1983, 493.

⁴ - Peter Sloterdijk : Kritik der zynischen Vernunft. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1983, 495



الإبادة الجماعية والحروب والإعدام والتعذيب. وعندما تزايد الوعي بالخطورة التي تشكلها الأوبئة أصبح وجودنا داخل المجتمع مقترنا بوجود تهديدٍ قبلي للحياة وبعدم استيفاء الحياة وفق آجالها المعقولة. لم يعد الإنسان يتقبل الموت كحدث طبيعي إذا ما خامره الشكُّ في أسباب الوفاة ولم يستطع إتمام رسالته في الحياة، ولذلك لا بد من تعويض هذا الفقدان في عالم آخر داخل الإسلام والمسيحية. وعليه، تعتبر مثل هذه الأديان أننا نتوفر على مزيد من الحياة أكثر من الحياة ذاتها⁵، غير أنّ الحياة في معناها الطبيعي ظلت مرتبطة بمواجهة مخاطر الموت الآتية من خارج. وقد كان بعض الأطباء يعتبرون الموت بمثابة استسلام الجسد لقوانين الطبيعة، بعدما استفاد الكائن الحي خلال فترة حياته من استثناء الخضوع لقوانين الطبيعة. وبالرغم من أن الموت قدر لا مناص منه فإن الحياة لا تتقبله إلا بعد صراع لا متناه مع المخاطر الخارجية. لا يعدو الإنسان أن يكون غير جهاز بيولوجي يقوم في وجوده على الاحتماء بمجاله الحيوي، كما يستند إلى قدراته الدفاعية لمواجهة المخاطر الخارجية، منذ أن خرج الإنسان من السافانا⁶.

ظهرت طرق مختلفة لمواجهة الموت وتحملها، كأن نعتبرها قدرا طبيعيا، فكان الراهب لا يحس بحرج أمام الموت، بينما تحيز الطبيب للحياة ضد الموت، وشارك في سلطة الدول، وعاش القوى المسيطرة على الحياة، وتعاضمت ثقة المرضى في الأطباء بقدر ما كانوا يثقون من قبل في السحرة والمشعوذين. وأصبح الطب يعيش في دوايب السلطة والبلطات، إلى درجة أن هناك من ادعى أن بقاء الفلسفة في العالم الإسلامي يرجع إلى أن الفلاسفة كانوا أطباء في الأصل، وكانوا يهتمون بالمرضى أكثر من اهتمامهم بالمرض ذاته، ويعالجون مخلفات الأمراض عوض معالجة الأسباب. وقد ظل هذا أمرا طبيعيا في الطب إلى اليوم.

هنا آتي إلى التحدي الموضوع أمام الثقافة الطبية:

كما جاء في كتاب الطبيب النمساوي Ludwik Fleck (1896 - 1962): "لم يكن هدف الطب عامة هو معرفة الظواهر المطردة "العادية"، بل هو معرفة حالات "الانحراف" عن الوضع العادي السليم للجسد." في الكتاب الذي يحمل عنوان: نشأة الواقعة العلمية وتطورها. مقدمة إلى أسلوب التفكير والتفكير الجماعي⁷، وقد كان فليك من المصادر الأساسية التي ألهمت توماس كون Thomas Kuhn فكرته الأساسية، وهي أن ممارسة العلم ممارسة اجتماعية، وهي فكرة معروفة في سوسيولوجية المعرفة العلمية والصراعات الاجتماعية بين المصالح الفردية والجماعية، فقد ذكر توماس كون في مقدمة كتاب "بنية الثورات العلمية" أو الانقلابات العلمية

⁵ - Peter Sloterdijk : *Kritik der zynischen Vernunft*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1983, p. 509.

⁶ - وهو الموضوع الذي تطرق إليه سلوتاردايك حينما انتقل خطوة إضافية في كتبه الموالية (1998) Les sphères إلى أن الوجود في العالم (هيدغر) وجود داخل الفقاعة البيولوجية.

⁷ - Ludwik Fleck : *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache* (1935). Suhrkamp.



وفق ترجمة الأستاذ الراحل سالم يفوت، كيف كان فليك سابقا إلى فكرة إنشاء سوسيوولوجية الجماعة العلمية، بمعنى أننا ندرس الجماعة العلمية، في حالة إذا ما وجدت، كما ندرس الفئات الاجتماعية الأخرى كالمقاولة والمدرسة والأسرة وما إلى ذلك.

لم يكن هدف الطب عامة، من زاوية الجماعة العلمية، هو معرفة الظواهر المطردة "السوية" (بالمعنى العام الذي لا يدخل في التفاصيل التي يمكن متابعتها في أعمال الفرنسي كانجيليم (G. Canguilhem)، بل هو معرفة حالات "الانحراف" عن الوضع السوي السليم للجسد.

كما أن صياغة قوانين مطردة حول الأحوال المرضية لا تتعلق بالأفراد أنفسهم إلا على نحو جد مجرد، إلى درجة أن القواعد المكتشفة أو القوانين لا تعتبر صحيحة إلا على نحو "إحصائي". اختبار مدى نجاعة دواء ما هو إلا اختباره على عينة تمثيلية على المستوى العالمي.

كما أن الهدف من ممارسة الطب عملي خالص، فهو لا يسعى إلى توسيع معارفنا النظرية بقدر ما يهدف إلى التحكم في الأمراض، فكل التصورات والنماذج والفروض العلمية التي تحاول أن تقدم تفسيراً نظرياً للملاحظات المرضية مطالبة بأن تحقق النجاح على المدى القريب. أما الدراسات المجردة العامة فهي غير مقنعة داخل الطب. توجد هوة فاصلة بين المعرفة العاملة بالكتب والملاحظات التجريبية. في الغالب لا تستطيع المشاكل الطارئة في الطب من أن تصف بما يكفي الحالات المرضية الفردية بحكم الحاجة الماسة إلى تحصيل نتائج على المدى القريب⁸.

كان فليك يجمع بين مهنة الطبيب والباحث في الأوبئة، وكان يبحث عن المصل أو اللقاح لعلاج التيفوس، فكان يجمع بين البحث النظري والتطبيقي، فهو لا يهتم فقط بمخلفات الأمراض بل كذلك بالأسباب، ومن هنا أهمية دراسة علم الأوبئة في ارتباطه بالصحة. غير أن ارتباط الطب بالعلاج قلل من أهمية الدراسات النظرية، مثل دراسة الباركيتيريا والفيروسات.

بطبيعة الحال، اكتشف الباحثون اللقاحات والمضادات الحيوية للفيروسات والباكتيريا التي تشكل جزءاً من الذاكرة التاريخية مثل التيفوس والجذام والطاعون والسل، وأنشئ مستشفى الطبيب كوكار بفاس لدراسة الأمراض المعدية. ولكن مع انقراض مجموعة من الأمراض المعدية أو تضائل احتمالات الإصابة بها، تراجع الاهتمام بها على المستوى الدولي.

⁸ - Ludwik Fleck : *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache* (1935). Suhrkamp. P. XX.



كوفيد 19 المتجدد وإشكالية الحدث التاريخي:

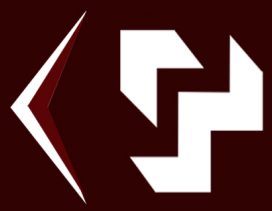
لقد كانت التأمّلات الفلسفية السابقة مقدّمة لفحص التعامل مع الموت في ظروف غير مسبّقة تجمع بين خطر الإبادة الجماعية génocide والقتل. ذلك أن الموت الفردي احتمال يتزايد مع التقدم في العمر، على خلاف الموت الجماعي الذي يجب أن نجد له تفسيراً يتجاوز القدر المحتوم. نعود إلى الإرادة الإلهية لتفسير الموت الفردي الطبيعي ونبحث عن أسباب مخاطر الموت الجماعي، كما هو الحال مع داء كورونا. فما هي وضعية التفكير الحالية في كورونا كوفيد 19 المتجدد، وكيف تفكر فيها كحدث تاريخي événement historique؟ حينما يتحدث المؤرخون عن تاريخ الأوبئة بالمغرب (مثل محمد الأمين البزاز) فهم ينسجون سرديات تثير الظاهرة، في حالة ما إذا كانت حدثاً معزولاً أو تحولت إلى ظاهرة، ويبحثون في أسبابها ونتائجها على البنية السكانية والمعتقدات الدينية والتحوّلات الاجتماعية.

في هذه الحالة يوجد اختلاف بين الكورونا من جهة وباقي الأوبئة المرتبطة بالبكتيريا أو بالفيروسات. بما أن عوامل انتقال الباكترية معروفة عن طريق الحشرات والحيوان أو البشر، وعن طريق المستنقعات والأوساخ استطاع المؤرخون أن ينسجوا سرديات تحاول الإحاطة بالعوامل الاجتماعية المختلفة.

وعندما ظهر فيروس السيدا تبين وجود فرق واضح من الناحية الإحصائية بين دول العالم الإسلامي والدول الغربية من حيث حجم الإصابة، وتمّ ابتكار سردية جديدة تفسر هذا الاختلاف في نسبة الإصابة بعوامل ثقافية ودينية مرتبطة بطرق انتقال العدوى عن طريق الدم والجنس، وقد كانت المفردة البارزة في كل الحملات التحسيسية بالمغرب وخارجه هي مفردة السيدا وليس مفردة الفيروس. ما كان يهمننا أن نعرفه هو طرق انتقال السيدا والفتات المعرضة للمرض، وليس مصدر الفيروس نفسه؛ كذلك عندما اكتشف فيروس تشمع الكبد من درجة س سنة 1989 لم يعرف نفس النقاش العمومي الذي عرفه مرض السيدا لأنه لم يشغل المتخيل الاجتماعي بنفس العنف الذي وجه به فيروس السيدا على المستوى الدولي. عندما نصل اليوم إلى كوفيد 19 نجد أنفسنا في وضعية خاصة:

أولاً، لا توجد مسافة تاريخية فاصلة وكافية للحديث عن هذا الفيروس بكامل الموضوعية.

ثانياً، لا يمكن تفسيره بعوامل النظافة والفقر والتخلف والأخلاق (كما نفسر ظهور الأوبئة الناجمة عن البكتيريا)، لأنه يصيب الجميع في كل أنحاء العالم.



ثالثاً، توجد طرق حماية من داء فقدان المناعة المكتسب، ويمكن اتباع طرق معلومة للوقاية من داء تشمع الكبد الفيروسي وغير الفيروسي، أي أن هذه الأمراض ليست خارجة عن السيطرة، ما عدا هذا الداء الجديد.

رابعاً، لا نعلم من أين جاء ولا إلى أين يسير. لو كان كائننا حياً لأصبح تعبيراً عن إرادة الحياة بلغة شوبنهاور، ولكان إرادة القوة بلغة نيتشه، ولأتاح لقيم الحياة أن تتطور بصور غير مسبوقة منذ البذرة الأولى التي وفدت على الأرض رُبَّما من كوكب آخر أو من النيازك والمذنبات.

لكننا هنا أمام كائن غير حي يهدّد الحياة تهديداً مباشراً، وهذا ما لم يتنبأ به أحد. كنا نعتقد إلى حدود اليوم أن التهديد الحقيقي يأتي من كائنات فضائية extraterrestres، أو من مذنبات أو من كواكب متحيرة قد تصطدم بالأرض على بعد بضع سنوات ضوئية احتسبها علماء الفلك بدقة؛ فكر المخرجون السينمائيون في حرب النجوم، وفكرت الدول العظمى في حماية الأرض من المذنبات بوضع صواريخ حول الكرة الأرضية وموجهة إلى الفضاء في اتجاه خطر محتمل.

لم يدخل هذا الفيروس يوماً ما في دائرة احتمالات العلماء على المستوى الدولي، وكان توقع التهابات التنفس الحاد مرتبطاً في كل مستشفيات العالم باحتمالات التعرض لأمراض الجهاز التنفسي، ما دامت توجد أمراض يجب أن تحظى بقدر مماثل من الاهتمام مثل أمراض السرطان، وصحة الأم والطفل، والأمراض العصبية النفسية والقصور الكلوي.

ماذا ينفع اليوم أن نقول إن الوباء نتيجة مؤامرة أو نتيجة خطأ غير مقصود في التعامل مع بعض الفيروسات في المختبرات؟

تحاول هذه السرديات الجديدة أن تبحث عن تاريخ هذا الوباء وعن إرهاصاته وعوامله البشرية، كما لو كان يدخل في باب المحتمل والموقع والمرتبب. حقيقةً أن العالم كان يخشى من أسلحة ABC، أي من الأسلحة النووية والباكتيولوجية والتقليدية، ويمكن الحديث عن مؤامرة بشأن الأسلحة البكتيولوجية، لأنه يمكن تربية البكتيريا وتحويلها إلى سلاح إرهابي.

ولكن ما العمل مع الفيروسات؟

نحن هنا أمام واقع جديد يتحدى العالم بالكامل، ولا أدري هل بالإمكان نسج حكاية جديدة:

- الصعوبة الأولى، وهي أنه يصعب الحديث عن إرهاصات أو أسباب أو عوامل بشرية سبقت ظهور الفيروس، ولو كان الأمر كذلك لانتهت عشرات المختبرات لذلك.



- الصعوبة الثانية، هو أننا لا نستطيع اتهام فئة اجتماعية بنشر العدوى لأسباب أخلاقية أو دينية أو عرقية، فلا يميز الفيروس بين الناس ولا يعتبر جزاء ولا عقابا، ولا ندري هل نجد له دواء أو مصلا قبل أن يتفشى في العالم ويقضي على شرائح اجتماعية كاملة.
- الصعوبة الثالثة، أننا ملزمون بالاحتراس من القول لكل داء دواء. أفضل هنا إيراد حكمة زهير بن أبي سلمى:

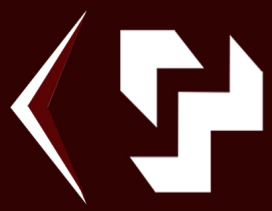
رَأَيْتِ الْمَنَايَا خَبَطَ عَشْوَاءَ مِنْ تُصِيبُ ** تُمْتُهُ وَمَنْ تُخْطِئُ يُعَمَّرَ فِيهِرَمَ

عرفت السينما في العقود الماضية ظهور أبطال نصف خفافيش أو نصف عناكب ونصف بشر مثل باتمان وسبايدارمان، ولكن السوبرمان يظل هو الجنس الأعلى الذي انتقل من مستوى الكائن - الجبان في بداية الإنسانية إلى الكائن الذي رؤى الطبيعة وكل الحيوانات والحشرات نفسها، وعاد من جديد إلى نفس وضعية الإنسان - الخائف، والمختبئ داخل كهوف الإسمنت. وتدخل حكاية انتقال العدوى من الخفاش إلى الإنسان في يوهان في دائرة هذا المتخيل البدائي الذي جعل الخفاش يشكل تهديدا لمستقبل الإنسان ويعيد الإنسان إلى وضعه الأول.

لقد فرضت حالة الخوف والهلع ميكانزمات دفاع بدائية، وهي الاختباء في الكهوف الإسمنتية داخل المجال الخاص، وبدأ المجال العمومي والحياة الاقتصادية يتعرضان لمخاطر الانهيار، وشرع الحجر الصحي في التأثير على الحياة المشتركة داخل مساكن ضيقة وواطئة وغير قادرة على تحمل الاحتكاك المباشر طيلة النهار والليل.

عدنا من جديد إلى حياة الإنسان البدائي الذي كان يختبئ في الكهوف ريثما تمر الجائحة، ولكنه على خلاف البدائي أصبح يتخوف بجدية من ضياع كل المجهودات التي بذلها لإنشاء حياة اقتصادية خارج الكهوف. وبما أن هذه الوضعية الجديدة يعيشها الإنسان كإنسان يفرض علينا المشاركة في إيجاد بدائل محلية في أفق الوصول إلى حلول كونية، ما دامت مخلفاته كارثية على مختلف الشعوب بنسب متفاوتة حسب درجة تأثر البنات الاقتصادية. وإذا كان يكفي إنسان الغابة أن يختبئ في الكهوف لإنقاذ الحياة، فإن مشكلتنا نحن تتعلق أولا بإنقاذ الحياة، والأداة الوحيدة هي الحجر الصحي، ثم وضع عقار ودواء على المستوى المتوسط، وتعلق ثانيا باستمرارية الحياة وبالتنمية المستدامة والحفاظ على كرامة الإنسان.

تطرح مشكلة البقاء علينا كما طرحت على إنسان الكهوف في بدء الإنسانية. مشكلتنا الآن هي مشكلة حماية النوع البشري من الموت، وحماية المرضى والعجزة والحالات المعقدة في الحاضر، ولكن مشكلتنا هي كذلك مشكلة المستقبل، وكيف نعيد الأمل ونبني المستقبل؟



نعيش اليوم تمزقا فعليا بين واجب إنقاذ الحياة، حياتنا وحياة الآخرين، وواجب الحفاظ على الحد الأدنى من المؤسسات الاقتصادية والحركة التجارية، نريد الحفاظ على الحياة دون أن ننهار اقتصاديا واجتماعيا، وإلا سنقول قول الشاعر:

من لم يمت بالسيف مات بغيره ** تعددت الأسباب والموت واحد

فلسفة الأخلاق ومخلفات حالة الطوارئ على مغاربة الداخل والخارج:

ولذلك، طرحت على فلسفة الأخلاق مسألة حقوقية صعبة، وهي تبرير حالة الطوارئ وتعطيل العمل ببعض القوانين التي تتعارض مع حالة الطوارئ. وإذا كانت حالة الطوارئ تتميز بالحدّ من حرية التنقل خارج البيت، فيجب تبرير هذا الاستثناء في كلّ الحالات الضرورية. ولعلّ الاستخفاف بضرورة تبرير وجود الاستثناء في كلّ حالة بعينها، مع الاكتفاء بوضع كل حالات الطوارئ في نفس السلة الواحدة يشكل تهديداً فعلياً لحقوق الإنسان الأساسية. لقد ذكر أغامبين كيف أنّ "تسييس الحياة في صورتها الخالصة das nackte Leben كان يشكل الحدث الحاسم الذي عرفته الحداثة، ويشكل منعطفاً جذرياً في المقولات السياسية- الفلسفية الكلاسيكية"⁹. ولا يمكن في رأي أغامبين إخراج

السياسة من غفلتها وتوجيه الفكر إلى رسالته العملية إلا من خلال فحص العلاقة بين الحياة العارية والسياسة، وهي العلاقة التي كانت توجه كل الإيديولوجيات، ولذلك يجب أن يقترن الاستثناء من تطبيق القوانين والحريات بوجود خطر فعلي بنسبٍ مقبولة، دون أن يتحول الاستثناء إلى وضعٍ طبيعي. غير أنني أسعى هنا إلى إبراز بعض المرجعيات الثقافية والدينية التي تكاد تسوغ الاستثناء كما لو كان هو الوضع الطبيعي للأشياء، والسبب في ذلك هو أن المنع هو القاعدة العامة في العبادات، بينما تعتبر الإباحة هي القاعدة العامة في المعاملات. وهنا يتم الخلط أحيانا بين العبادات والمعاملات ونعتبر الاستثناء من الحرية كما لو كان من جملة الطقوس التي تدخل في العبادات ويصبح تقييد الحريات بمثابة الوضع الطبيعي للأشياء. ومن أجل بيان ذلك، سأبرز كيف أن منع عودة المغاربة العالقين جزء من هذا الفهم غير المبرر لمفهوم الطوارئ.

يوجد تماثل بين حالة الاستثناء كما تتجلى في العبادات، والأصل فيها هو التحريم مثل شهر رمضان، وحالة الاستثناء كما تظهر في الطوارئ الصحية، وليس الأصل فيها هو تقييد الحريات إلا في أوقات محدّدة بالقانون. صحيح أن بعض القوانين العادية قد تشوش على جهود المغاربة من أجل إنجاح الحجر الصحي، وقد يكون من

⁹ - Giorgio Agamben: *Homo sacer. Die Souveräne Macht und das nackte Leben*. Suhrkamp, 2002, p 14.



المفيد أن نفكر أولاً في البحث عن طوق النجاة من الجائحة، وأن نقترح قوانين طارئة تتعلق بحالة الاستثناء. وقبل أن نبادر إلى اقتراح قوانين تضيق بقوة من حرية التنقل، كان من الأنسب تفعيل قوانين الجماعات الترابية (2016)، وإشراك المنتخبين المحليين في جهود الخروج بطريقة آمنة ومتدرجة من هذا الوباء العظيم، وفي تطبيق قانون الطوارئ.

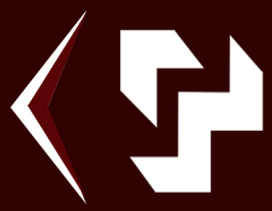
كنت قد سألت أحد الزملاء قبل سنوات في عز الامتحانات الربيعية ورمضان والجو حار: "كيف تعيش أجواء الصوم في هذه الظروف الصعبة؟" فأجابني: "أعيش هذه الأجواء بطريقة عادية، فـشهر رمضان مثل باقي الأشهر"، تعجبت من كلام الزميل، لأنه لم يدرك حجم المشقة التي يعاني منها الصائم وهو يشتغل في ميدان العمل أو في قسم الدراسة، وهذا ما أوحى لي بفهم مشقة لا يعلم الحكمة منها إلا الله، بناء على خصوصية هذا الشهر من بين كل الأشهر الباقية، وهو ما دعاني كذلك إلى استبعاد الحكمة من الصيام، وهي الحكمة التي يدعي الاجتهاد البشري أنه قد توصل إليها. قد يكون هذا الاستثناء الذي يخرج عن مجرى العادة هو معنى الحديث القدسي: "كل عمل ابن آدم له إلا الصوم، فإنه لي وأنا أجزي به...". ولذلك سارعت إلى ادعاء أنه لا ينبغي اعتبار هذا الشهر شهراً عادياً إسوة بباقي الأشهر، وإلا ضاعت الحكمة من وجوده، بل ينبغي اعتباره حالة استثنائية في الوضع الطبيعي للأشياء. ولا تظهر قيمته إلا لأنه شهر يختلف عما عداه، فقد قام هذا الشهر على تحريم تناول ما يعتبر شرطاً أساسياً بين شروط البقاء في الحياة اليومية العادية. بينما يحكم مبدأ الإباحة المعاملات اليومية، يضع مبدأ التحريم في العبادات الحياة اليومية بين قوسين ويقرر حالة استثناء لا تنتهي إلى مع حلول العيد. ولذلك يتمتع رمضان بميزة استثنائية فوق العادة، ويمثل الاستثناء بحد ذاته قيمة ذاتية تظهر بقوة بعد العودة إلى ممارسة الحياة بصورة طبيعية. وعليه، لا تظهر أهمية مبدأ الإباحة (والاستمتاع بمتع الحياة) في المعاملات إلا بعد الوعي بمشقة شهر رمضان والاستثناء الذي يمثله في حياة المسلمين.

لماذا أقدمت على المجازفة بتأويل شهر رمضان كشهر استثنائي؟ لا أهداف من ذلك إلى الاستطراد في مناقشة آراء عالم القانون الألماني كارل شميت، ولا الفيلسوف الإيطالي أجامبين Giorgio Agamben. ولكنني أتساءل هل يجوز لنا أن نفهم "حالة الاستثناء" l'état d'exception الصحية في معناها القانوني-الديني؟ رفض أجامبين تبرير مشروعية إعلان الطوارئ الصحية بدعوى أنها مجرد اسم آخر لحالة الاستثناء، بما أننا لا نجد مصطلح 'الطوارئ الصحية' في المصطلحات القانونية. نكتفي هنا بتقديم مماثلة بين حالة الاستثناء كما تتجلى في العبادات وحالة الاستثناء كما تظهر في الطوارئ الصحية، مع التنبيه إلى ضرورة التفكير في التخلص من حالة الاستثناء، مخافة استغلاله لمآرب أخرى.



نحن نعيش حالة طوارئ من نوع غير مسبوق خلال هذه السنة. وهنا كذلك نعيش وضعاً استثنائياً لا يمكنه أن يتحول إلى وضع عادي مألوف بعد التخلص بصورة كاملة من الجائحة. فقد صدر مرسومان، المرسوم الأول 20/2، 292 المتعلق بسنّ أحكام خاصة بحالات الطوارئ والإجراءات العامة، والرسوم الثاني 20/2، 293 المتعلق بالإعلان عن حالات الطوارئ في سائر أرجاء التراب الوطني، وهذان المرسومان بمثابة قوانين. وهنا كذلك ينبغي لنا أن نراعي خصوصية هذين المرسومين من بين كلِّ القوانين العادية، ولذلك يسارع المواطنون والحقوقيون ورجال القضاء إلى القول إنه لا ينبغي اعتبار المرسومين قوانين عادية، بل يجب اعتبارها حالة استثنائية في الوضع الطبيعي للأشياء. ولا تظهر قيمة المرسومين إلا لأنهما مرسومان يختلفان عن ما عدهما من مراسيم، وقد قام المرسومان على حظر الخروج نهارا والحظر الكامل ليلا، مع استثناءات خاصة، بموجب حالة الطوارئ الصحية والدفاع عن النفس والحفاظ على الأرواح. في مقابل ذلك فإنَّ الأصل في الحياة المدنية ينبغي على الحرية في الظروف العادية، ولذلك يتمتع المرسومان الخاصان بالطوارئ الصحية، كما سُمِّيت، بميزة استثنائية خارج القانون الذي يظل ساري المفعول. ويبرز هذان المرسومان مدى أهمية إلغاء المرسومين ضمن آجال معلومة، والعودة إلى ممارسة الحياة بصورة طبيعية. وعليه، لا يجوز الخلط بين مبدأ الحرية (الذي يقوم على سلطان الإرادة في العقود والالتزامات) في المعاملات اليومية، وبين سلب الإرادة (في الحالة الخاصة بجائحة كورونا).

شهر رمضان شهر العبادة والتقوى لأنه شهر استثنائي. ولكن المسلم يعلم كيف يميز بين الوضع العادي للأشياء والوضع الاستثنائي، ولو أن عظمة رمضان تظهر في كونه يتميز عن باقي أشهر السنة ولا يعرف الحكمة منه إلا الله، بصرف النظر عن احتمالات منافعه الظاهرة والباطنة. هذه العظمة التي تميز رمضان تميز كل الأوضاع الاستثنائية التي تخرج عن مجرى العادة. يصبح القانون مغرباً وجذاباً كلما حن إلى حالات الاستثناء وبني على منع أشكال التعبير العادية عن الرأي وعلى حظر الأفعال التي ترتبط بتفتق قدرات الإنسان ومواهبه، ولذلك فإن كثيراً من الدول الأوروبية والأسبوية التي ما تزال حديثة العهد بالديمقراطية قد استغلت حالة الطوارئ الصحية لوضع السكان تحت مراقبة الهواتف الذكية، ووضعت تطبيقات سمحت باستعمال المعطيات الخاصة في محلها وفي غير محلها. فكان الخروج من حالة الاستثناء إيذاناً بإمكان استغلال المعطيات الخاصة على المستوى المركزي التي لا علاقة لها بتتبع حاملي الفيروس. ولعل التزامن الملحوظ بين مرسومي 20/2، 292 و 293 ومشروع قانون 20/22 المتعلق باستعمال شبكات التواصل الاجتماعي وشبكات البث المفتوح والشبكات المماثلة قد يعطي الانطباع في هذه الظروف بالذات أن هذا القانون يرتبط ارتباطاً وثيقاً بظروف الطوارئ الصحية وبمعالجة زجرية لتعاظم الأخبار الزائفة، مع أن القوانين الجنائية سارية المفعول كافية لزجرها. والحال أن المراسيم التي ظهرت لمعالجة آثار داء



كورونا تنتهي بمجرد الخروج المتدرج من هذا الوضع الخاص، وكان من الأجدر بنا أن نفصل بين ظروف حالة الاستثناء والظروف العادية التي تسمح بفتح نقاش حر وبناء بين سائر الفرق السياسية وغير العادية.

يعتبر عيد الفطر إيذاناً بالانتقال من حالة الاستثناء إلى الوضع الطبيعي القائم على مبدأ الإباحة في المعاملات. ونحن نحتاج إلى التفكير في طريقة العودة إلى الحياة العادية بعد تراجع خطر كوفيد 19، ولو أن الخطر لن يزول إلا بعد إيجاد دواء ناجع ولقاح مناسب.

كان من الأفضل في رأيي الاستفادة من القانون التنظيمي المتعلق بالجماعات الترابية 2016 من أجل إشراكها في طريقة الخروج من هذه الحالة الاستثنائية، عوض خلق البلبلة بعرض مسودة قانون جديد. توجد جماعات لم تسجل أية إصابة ببدء كورونا، أو على الأقل لم يؤكد الفحص أية إصابة؛ ولذلك من الممكن أن تعود الحياة فيها إلى وضعها الطبيعي في أقرب الأوقات، مثل فتح المدارس أو المطاعم والمقاهي. ربما جاءت الفرصة لتمارس الجماعات الترابية اختصاصاتها، وهو ما يخفف العبء عن السلطات المركزية. ولو استطعنا أن نعيد الحياة العامة إلى الجماعات الناجية من الوباء، فإننا نستطيع آنذاك أن نركز بصورة أفضل على الجماعات والمدن التي تحتاج إلى تدبير خاص قبل العودة إلى الوضع الطبيعي.

نعيش حالة استثناء دينية بمناسبة شهر رمضان، ونعيش منذ أسابيع حالة استثناء صحية؛ وقبل طرح قوانين جديدة، كان من المفيد تفعيل قوانين الجماعات الترابية وإشراكها في الخروج المتدرج والناجع من حالة الاستثناء، وفي تطبيق تلك القوانين.

الطوارئ والدفاع عن قيم العيش المشترك:

توجد أسباب كثيرة تؤدي إلى الإعلان عن حالة طوارئ، قد تكون أسباباً طبيعية أو سياسية أو اجتماعية، وما إلى ذلك. ونحن لا نناقش الفرق بين حالة الطوارئ والحالة الاستثنائية، ولا الفرق بين القوانين العادية والاستثنائية. هذا شأن فقهاء القانون، وهذا ما ناقشناه من وجهة نظر حقوقية لفحص مخلفات حالة الطوارئ على المغاربة العالقين في الخارج، في لقاء فكري عقده اتحاد المحامين الشباب بمراكش ليلة الجمعة 14 ماي 2020. وقد ارتأى الأساتذة المتدخلون أنه من المناسب، حينما نكون بصدد مناقشة بعض القضايا الإنسانية الشائكة، أن نتجاوز المنظور القانوني المسطري وأن ننتقل مباشرة إلى البعد السياسي، أو أن نتراجع قليلاً إلى الوراء لطرح قضية الطوارئ داخل بعدها الفلسفي، بمناسبة مناقشة وضعية العالقين بالخارج.

ما دخل الفلسفة في هذا السياق؟



نجد هنا ربطا مباشرا بين البعد الأخلاقي وسياق القانون الجنائي، حينما تنتقل من الحديث عن "الطوارئ" التي نجمت عن جائحة كوفيد 19 المتجدد إلى الحديث عن الطارئ الواحد الذي يعترضنا في حياتنا اليومية. نعتذر عادة عن عدم الالتزام بواجب الالتزام بالوقت "حدث لي طارئ عائلي منعي من كذا وكذا"، يصبح العذر مقبولا إذا كان الطارئ يمثل حالة استعجال قصوى تبرر عدم الالتزام بالعهود، ولا يقبل العذر أحيانا إذا ما كان الطارئ لا يمثل الضرورة القصوى. قد يكون النوم والنسيان والإكراه وظروف الحجر الصحي طارئا حقيقيا في ظرف ما، وقد يكون العذر أكبر من الزلة في ظروف أخرى نعتبر فيها أن الاحتجاج بالنوم كان في الحقيقة استهتارا بالمسؤولية، أو نعتبر فيها أن حجة النوم كانت تعبيرا عن عدم الاهتمام، أو نعتبر أن حجة الحجر الصحي كانت عجزا عن تحمل المسؤولية. وعليه، لا يجوز مناقشة "الطارئ" إلا بحسب حجم "الضرورة القصوى" التي تؤدي إلى التحلل من الالتزام والمسؤولية، وانتهاك قاعدة قانونية دون أن يعتبر ذلك "انتهاكا" بحكم الضرورة. لا يسع المقام لشرح الاستعمالات المتباينة "للطارئ"؛ "حدث لي طارئ" عبارة تحمل معنى مختلفا عن عبارة "واجهت طارئا"، وهذا ما أود توضيحه لإبراز البنية العامة التي نستطيع من خلالها متابعة عواقب الطوارئ عامة على المواطنين عامة داخل المغرب وخارجه.

أشير إلى وجود مراجع لامتناهية في الموضوع من زاوية اتجاه المنفعة utilitariste، ولا أتساءل هل هو أكثر أهمية من مدرسة الواجب الكانطية déontologique، ذلك أن أهميته في نظري تربوية، ويتيح المقارنة بين حالات معقدة وأخرى أكثر تعقيدا، وبين اختيار الضرر وأقل الأضرار.

ينطلق القانون الجنائي من الشخص المسؤول والعاقل الذي يستطيع الموازنة بين خيارات متعددة في وضعية التخاطب العادية. في هذا السياق، نصبح أمام وضعية طوارئ حينما نكون أمام مصطلحين intérêts أو حقين في droits à.. يحميها القانون. ولكن المشكلة هي أنه لا يمكن إنقاذ أكثر من مصلحة، زيادة عن مصلحة واحدة أو حق واحد مهدد أو موجود في حالة خطر.

لا أتحدث الآن عن عبارة "حدث لي طارئ"، بل أتحدث عن الظروف التي تفرض علي الاختيار، شريطة ألا أختار الحل الأسوأ أو ألا تسمح لي الظروف بأي اختيار حينما تفاجئني الطوارئ في معناها القوي، ولا تترك لي فرصة التفكير في الاختيارات الممكنة. في هذه الحالة الأخيرة، أصبح بفعل الحدث الطارئ في حالة الدفاع عن النفس état de légitime défense ضد مصدر خطر مباشر، وأواجه ذلك الخطر مباشرة دون الاعتداء على طرف غير معني، أما الحالة الأخرى فهي تعني الدفاع عن النفس من خلال إمكان الاعتداء على حقوق طرف غير مشارك في الهجوم علي، وتعني الإقدام على فعل قانوني أو غير قانوني في الغالب لقصد الاحتماء من طوارئ تشكل خطرا



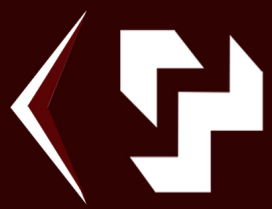
على الحياة¹⁰. إذا ما خفت على حياتي من اعتداء عصابة مسلحة، أقتحم دون تفكير أول بيت أراه أمام عيني، قصد إنقاذ حياتي، ويمكنني أن أمنع صاحب البيت من الخروج بالقوة حتى لا ينكشف أمري وأعرض نفسي للخطر. وإذا ما تأكد أن حياتي موجودة في خطر، يحق لي أن أنقذ حياتي من خلال انتهاك حرمة بيت ما؛ وهكذا أكون قد اعتديت على ممتلكات الغير بعد أن انتهكت حرمة البيت، دون أن أكون قد اعتديت عليه شرعاً، إذ لما كانت حجج الدفاع عن النفس معقولة، سيقبل صاحب البيت إجباره على قبولي في بيته، بل ومنعه من الخروج. ولكن إذا ما اعتقد صاحب البيت أنني بالغت في تقدير حجم الخطر، أو أنني كنت قد أصبت بالذعر من قبل، أو إذا ما اعتقد صاحب البيت أنه يمكنه الخروج لأنه قادر على مواجهة الخطر بطرقه الخاصة، لن يتقبل بعد ذلك استمراري في احتلال بيته أو استمرار منعه من الخروج، وسيعتبر أمام المحاكم أن اعتدائي على ممتلكاته غير مشروع. سيعتبر صاحب البيت أن احتلال بيته، ومنعه من الخروج قد تحول إلى فعل جنائي يعاقب عليه، إذا ما اعتقد بعد لحظات أن الخطر لم يعد موجوداً في الخارج، وتؤكد بعد لحظة أن أفراد العصابة غادرت المكان، وربما اعتقد صاحب البيت أنه يملك طرق مواجهة الخطر، أو أن الشرطة قد حلت بالمكان. لا يمكن الاستمرار في انتهاك حق أطراف لا علاقة لها بالخطر إذا لم يعد الخطر على الحياة يحظى بالأولوية المطلقة.

نحن نفترض هنا أنّ صاحب البيت الذي يتقبل في الأخير انتهاك حرمة بيته وحرمة أفراد عائلته، إذا ما تأكد في لحظة أن حق إنقاذ حياة شخص مشرف على الموت يتجاوز كل الحقوق.

لنأخذ مثالا آخر، وهذه المرة لست أنا من يهاجم حرمة البيت، بل هي الشرطة التي حضرت إلى عين المكان وأجبرتني على دخول بيتي، وفرضت علي ألا أخرج منه إلا بإشارة منها حتى تتفرغ للعصابة المدججة بالسلاح. في هذه الحالة انتهكت الشرطة حقوقي في التنقل التي يقرها الدستور في المادة 24.

أعطي الآن مثالا واقعياً خلال الحرب العالمية الثانية. بعد أن أعلنت اليابان الحرب على الولايات المتحدة الأمريكية، خاف الأمريكيان من هجوم مباغت لليابانيين على أراضيها، فأقدموا على اختيار جذري ونهائي. اتخذ الأمريكيان قراراً بمهاجمة أي ياباني صادفوه في طريقهم، المشكلة أنه توجد جالية كبيرة من اليابانيين الذين يسكنون أمريكا، ومن الأمريكيين من أصول يابانية، وقد يتعرضون للقتل أو الاعتقال بحكم ملامحهم المشتركة. إذن، يوجد خطر على حياتهم. ونظراً للضرورة القصوى التي تتطلب من الدولة حماية حياة المواطنين، قامت باحتجاز آلاف اليابانيين في مراكز احتجاز إلى حين انتفاء الخطر. فقد كان الاحتجاز من جهة أولى انتهاكاً أقدمت عليه الدولة لحق أساسي من حقوق المواطنين، وهو لم يكن من جهة ثانية انتهاكاً ولا احتجازاً لأنه راعي أولوية

¹⁰ - Jan C. Joerden : *Logik im Recht. Grundlagen und Anwendungsbeispiele*. Springer Lehrbuch, Springer, 2005. P. 159.



الحفاظ على الحياة. وقد ظل النقاش الفقهي مستمرا بعد الحرب بخصوص الحق في الاحتجاز وضرب مبدأ المساواة بين المواطنين، والتمييز العنصري بين المواطنين الأمريكيين والأمريكيين من أصول صفراء.

نعود إلى موضوعنا ونتساءل، ما معنى عدم فتح الحدود أمام المغاربة

العالمين، لاسيما وأنه حق دستوري تمّ انتهاكه. أعتقد من هذه الزاوية الفلسفية القائمة على الموازنة بين حقوق متعارضة أن هذا الانتهاك يفقد صفته الجنائية المرفوضة إذا ما اعتبرنا أن الحق في حفظ الصحة حق موجود في خطر، ويتعرض له سائر المغاربة. وأنداك، يصبح من واجب أصحاب الحق المنتهك أن يتقبلوا عن طيب خاطر منعهم من عبور الحدود. يمكننا من زاوية سيكولوجية أو طبية أن نعتبر أن دخول العالمين يشكل بحد ذاته خطرا داهما يحيط بالمغاربة، وقد يؤدي إلى انتشار العدوى. هذا هو المنظور الذي يصاب بالذعر من احتمال نقل الوباء من خارج البلاد إلى داخلها. ولذلك هناك من يعتبر أن إنقاذ حياة المغاربة تحظى بالأولوية بالمقارنة مع العالمين الذين يحظون برعاية القنصليات المغربية، ويعيشون في المدن الكبرى العالمية في وضع ليس أكثر مأساوية من وضعنا داخل المغرب. قد يكون تقييم الوضع على هذا النحو متطابقا مع حسابات الريح والخسارة؛ وقد يكون الوضع غير مقلق بالنسبة لمجموعة كبيرة من العالمين، ولكنه وضع مقلق في حق كثير من العالمين الذين انقطعت بهم السبل، أو يوجدون في حالة صحية نفسية أو جسدية مزرية، أو تركوا أطفالا حديثي الولادة بالمغرب، وهلمّ جراً.

إذا ما نظرنا إلى ملف العالمين من الزاوية الحقوقية فإن حق العودة يُحمّل الدولة مسؤولية إرجاع العالمين في أقرب وقت إلى المغرب، وإذا نظرنا إلى حسابات الريح والخسارة يملك كل طرف حق الاستفادة من حساب الاحتمالات من جانب ما وفي حالات بعينها، ولذلك فإن التعامل الفردي مع كل حالة على حدة هو الحل الأنجع، ويمكن وضع الأولويات حسب كل حالة، وحسب الإمكانيات والظروف وخطورة الوضع الصحي بالمغرب.

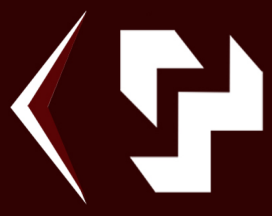
بالعودة إلى مثالنا الأول بخصوص انتهاك حرمة بيت لا يحق لي انتهاكه، تُطرح ثلاثة أسئلة فلسفية:

1. هل يوجد خطر حقيقي على الحياة، ومن يستطيع تقويم الوضع حق قدره بدون تهوين ولا تهويل؟
2. هل يوجب الدفاع عن نفسي ضرورة انتهاك حرمة بيت شخص لا أعرفه أو منعه من الخروج؟
3. هل يجوز لنا أخلاقيا أن نلزم صاحب البيت بأن يقبل عن طيب خاطر اقتحام بيته وانتهاك حقوقه ومنعه من الخروج؟ وإذا ما اعتذرنا له عن اقتحام بيته ورفض اعتذارنا، هل يستحق العتاب لأنه أبدى عدم تضامن وعدم تسامح مع أفعال لم تكن خارجة عن القانون بحكم الضرورة القصوى؟ وهل نجبره بالقوة إذا لم يتقبل الامتناع عن مغادرة بيته، إذا كان خروجه يشكل خطرا علينا؟ ماذا سيكون حكمنا على المغاربة العالمين،



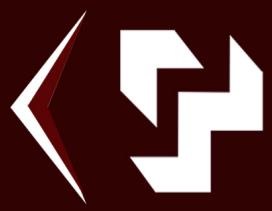
ونحن نمنعهم بالقوة من دخول المغرب لأنهم يشكلون خطراً علينا؟ هل يوجد قياس فعلي بين هذه الحالات الفردية في الدفاع عن النفس وحالة دفاع الدولة عن أنفسنا؟

لا يلجأ رجال القضاء عادة إلى تفصيل المسوغات الفلسفية المتعارضة بين أطراف الدعوى عند تعليل الأحكام القضائية، ولا يجيبون عن الأسئلة السابقة من منظور فلسفي لأن طريق الفلسفة طويل، وهم ملزمون بالحكم تحت ضغط الوقت، وباللجوء إلى مقتضيات حفظ النظام العام. يلجأ القانون إلى المساطر والقوانين ويحاكم الأطراف بتهمة انتهاك القانون والمس بالنظام العام، ولا ينظر إلى الأضرار التي لحقت الأشخاص من عظم ولحم إلا بالتبعية. هذا المنظور القانوني الوضعي هو المنظور الذي اعتمده هيغل، تُنبه العقوبة السجنية الجاني إلى أنه أراد تحويل فعله الجنائي إلى قانون جديد. وقد منع بعض الأجانب أو المغاربة من دخول تراب المملكة، لأن حكم المحكمة في هذا الاتجاه ينتهك قانونا ساري المفعول. تعني العقوبة في جرائم الحق العام أن المحكمة ترفض أن يتحول الجاني إلى مشرع، وأن يحول فعله الجرمي إلى قانون جديد إذا ما تم التغاضي عنه، ويعني حكم المحكمة بدخول المغاربة العالقين بالحدود انتهاك قانون الطوارئ، وهنا ستتحوّل المحكمة إلى مُشرع. والنتيجة المنطقية هي أننا نسوي في هذه الحالة، عن غير حق، بين الجاني الذي يريد أن يصبح مشرعاً وبين القضاء الذي لا يكتفي بتطبيق القانون بل يتحول إلى مشرع إذا ما أصدر حكماً يتعارض مع قرار السلطات الإدارية؛ وهذا هو التأويل المغرض التي يفضي إليه تأويل التصور الهيجلي الذي يعني أن القاضي ملزم بتطبيق أحكام القانون. فهو بوق القانون، ولا يملك حق التصرف فيه، اعتماداً على مبدأ الفصل بين السلط.



خاتمة:

يعتمد القانون عامة على حجة حفظ النظام العام في المقام الأول. وبدأ الطريق الطويل في الاجتهادات القضائية، بعيدا عن التأويل الساذج لنظرية هيغل، في العمل على تعليل الأحكام القضائية تعليلا يراعي مبادئ حقوق الإنسان الأساسية والفردية، وبدأ هذا التوجه يفرض نفسه شيئا فشيئا في المحاكم العليا، وهو مسوغ وجود المحاكم الدستورية بعد تطور منظومة حقوق الإنسان، وظهور الحاجة إلى الموازنة بين الحقوق والمصالح المتباينة. ولكننا في ظروف حالة الطوارئ لا نجد أنفسنا أمام الطوارئ في معناها الفردي الذي يهيم دفاع الضحية عن حياته عندما يتعرض لطارئ أو هجوم مباغت، بل نجد أنفسنا في هذا الوضع الغريب أمام الضرورة القصوى التي تطلبت من الدولة أن تتدخل للدفاع عن الضحايا المحتملين، وحماية حياة المواطنين، كما لو أن الدولة تنوب عن المواطن في الدفاع عن النفس. وعليه، قامت الدولة باحتجاز المواطنين داخل بيوتهم إلى حين حلول الفرج. لم يكن احتجاز المغاربة من جهة أولى انتهاكا أقدمت عليه الدولة بحكم وجود قوانين طوارئ صدرت في هذا الشأن، وهو لم يكن من جهة ثانية انتهاكا ولا احتجازا لأنه راعي أولوية الحفاظ على الحياة. لكننا نحتاج إلى نقاش فقهي بخصوص تعميم الحجر الصحي على كل المغاربة، حتى في المناطق التي لم تعرف الوباء. ألا نستطيع القول إنَّ الحجر الصحي قد تحول في هذه المناطق إلى احتجاز؟ ترتبط الإجابة بتقدير نسبة المخاطر المحدقة بالسكان، وهي المخاطر التي قد نبالغ في تقدير نسبتها إذا لم نستشر أهل الاختصاص من علماء الأوبئة ورجال القانون.



لائحة المراجع:

- Giorgio Agamben: *Homo sacer. Die Souveräne Macht und das nackte Leben*. Suhrkamp, 2002.
- Ludwik Fleck : *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache (1935)*.
- Jan C. Joerden : *Logik im Recht. Grundlagen und Anwendungsbeispiele*. Springer Lehrbuch, Springer, 2005.
- Peter Sloterdijk : *Kritik der zynischen Vernunft*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1983
- Peter Sloterdijk : *Sphären I. Blasen*. Suhrkamp, 1998, dritte Auflage 1999. Suhrkamp.