

نقد المركزية الغربية

الإمبريالية الاقتصادية كأساس في التمرکز الغربي

الجزء الرابع



مجموعة مؤلفين

تقديم وتحرير د.محمود حيدر

نقد المركزية الغربية

الإمبريالية الاقتصادية كأساس في التمركز الغربي



المشروع التأسيسي لعلم الاستغراب

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
المجلة العلمية الإسلامية

نقد المركزية الغربية

الإمبريالية الاقتصادية كأساس في التمرکز الغربي

الجزء الرابع

مجموعة باحثين

نقد المركزية الغربية / مجموعة باحثين ؛ تقديم وتحريرو. محمود حيدر-الطبعة
الاولى-النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية،
2025.

4 مجلد ؛ 24 سم. (المشروع التاسيسي لعلم الاستغراب)
يتضمن إرجاعات ببيوجرافية.

ISBN : 9789922680477

1. الفلسفة الغربية. 2. الأيدولوجية. 3. الاستشراق والمستشرقون. 4. وسائل
الاعلام--تأثيرات غربية. 5. الإمبريالية--جوانب اقتصادية. أ. حيدر، محمود، 1957- مقدم. ب.
العنوان.

LCC: B798.A7 N37 2025

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
الفهرسة أثناء النشر



رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٦٧٥) لسنة ٢٠٢٥ م

نقد المركزية الغربية «الإمبريالية الاقتصادية كأساس في التمرکز الغربي»

تأليف: مجموعة باحثين

الإشراف العلمي: الشيخ حسن الهادي

تحريرو وتقديم: د. محمود حيدر

الناشر: العتبة العباسية المقدسة / المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

الطبعة: الأولى / ٢٠٢٥ م

المحتويات

٧..... كلمة المركز

مقدمة الجزء الرابع، الغرب بوصفه مركزية اقتصادية متهاوية

١١ محمود حيدر

الفصل الأول:

المركزية الاقتصادية في بعدها القيمي والثقافي

أزمة المركزية الغربية وتبدد وعودها

٢٥ عبد الحلیم فضل الله

العولمة الاقتصادية ومأزق القيم ، مقارنة تشخيصية تقويمية

٥٩ العياشي ادراوي

الأدوات الاقتصادية وغير الاقتصادية، في السيطرة والإخضاع

٨١ محمد نعمة فقيه

أزمة القيم في فكر العولمة ورهان الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي

١٥٣ د. رابح طحجون

الفصل الثاني:

تحولات العولمة الاقتصادية

المركزية الغربية في مواجهة الاقتصاد الأصفر، نقد التجربة التاريخية للنور الآسيوية

١٧٥ محمود حيدر

الإمبريالية السياحية، إخفاقات الحداثة الغربية في البلاد العربية

٢٢١ عادل الوشائي

هل تقود الصين حقبة ما بعد الغرب؟! عصر ما بعد العولمة هو عصر نهاية الهيمنة الغربية؟

٢٤٥ مصطفى النشار

منهج التنمية الاقتصادية في الإسلام، دراسة مقارنة

٢٦٥ حسن سبحاني

الفصل الثالث:

موقعية التكنولوجيا في التأسيس لتمرکز الغرب

- دور التكنولوجيا في التأسيس الثقافي للمركزية الأوروبية
عمر الأمين أحمد عبد الله ٢٨١
- فلسفة التكنولوجيا في المركزية الغربية، نقد النظرية والتطبيق
أندرو فينبرغ ٣٠٣
- نقد العقل التقني للغرب، رؤية فلسفية
صابرين زغلول السيد ٣٣٩
- تكنولوجيا المعلومات وأثرها الأخلاقي في التمرکز الغربي، رؤية نقدية
عادل عبد السميع عوض ٣٦٥

الفصل الرابع:

الرؤية الإسلامية كبديل عن التمرکز الاقتصادي الغربي

- المشترك الديني والإنساني وعالمية الإسلام-مدخل لبناء نظام اقتصادي دولي عادل-
د. محمد الكوادي ٣٩١
- الصناعة المالية في النظام الاقتصادي الإسلامي
د. علي زعبيتر ٤١٩
- التعاليم الاقتصادية الإسلامية، قراءة في محدّداتها ومناهج اكتشافها
د. أحمد علي يوسف ٤٣٥

كلمة المركز

كلمة الاقتصاد ذات تاريخ طويل في التفكير الإنسانيّ، وقد أكسبها ذلك شيئاً من الغموض؛ نتيجة للمعاني التي مرّت بها، وللإزدواج في مدلولها بين الجانب العلميّ من الاقتصاد والجانب المذهبيّ. فالإقتصاد كعلم يتناول تفسير الحياة الاقتصاديّة وأحداثها وظواهرها، وربط تلك الأحداث والظواهر بالأسباب والعوامل العامّة التي تتحكّم فيها. وبغض النظر عن حداثة أو قدم هذا العلم، إلا أنّ جذوره البدائيّة تمتدّ إلى أعماق التاريخ، فقد ساهمت كلّ حضارة في التفكير الاقتصاديّ بمقدار ما أتيح لها من إمكانيات.

وأما المذهب الاقتصادي فهو عبارة عن الطريقة التي يفضّل المجتمع اتّباعها في حياته الاقتصاديّة، وحلّ مشاكلها العمليّة. وعلى هذا الأساس لا يمكن أن نتصوّر مجتمعاً من دون مذهب اقتصاديّ؛ لأنّ كلّ مجتمع يمارس إنتاج الثروة وتوزيعها لا بدّ له من طريقة يتفق عليها في تنظيم هذه العمليّات الاقتصاديّة، وهذه الطريقة هي التي تحدّد موقفه المذهبيّ من الحياة الاقتصاديّة. ولا شكّ في أنّ اختيار طريقة معيّنة لتنظيم الحياة الاقتصاديّة ليس اعتباطياً أو مطلقاً، وإنّما يقوم دائماً على أساس أفكار ومفاهيم معيّنة ذات طابع أخلاقيّ أو علميّ أو أيّ طابع آخر.

وهذه الأفكار والمفاهيم تكوّن الرصيد الفكريّ للمذهب الاقتصاديّ القائم على أساسها. وحين يُدرس أيّ مذهب اقتصاديّ يجب أن يُتناول من ناحية طريقته في تنظيم الحياة الاقتصاديّة، ومن ناحية رصيده من الأفكار والمفاهيم التي يرتبط بها هذا المذهب. فإذا درسنا - مثلاً - المذهب الرأسماليّ القائل بالحرّيّة الاقتصاديّة، كان لزاماً علينا أن نبحث عن الأفكار والمفاهيم الأساسيّة، التي يقوم على أساسها تقديس الرأسماليّة للحرّيّة وإيمانها بها... وهكذا الحال في أيّ دراسة لمذهب اقتصاديّ آخر.

وبغض النظر عن مداليل العلمية والمذهبية في ما يتعلق بالاقتصاد فإن أيديولوجيا الهيمنة الغربية وسيطرته الاقتصادية والمعرفية والسياسية...، على مقدرات الدول والشعوب ما فارقت مخيلة الغربي حتى أصبحت «الهيمنة» مرادفة لعلاقة الغرب بالآخر ومع العالم. وبالفعل فقد استمرت الهيمنة الأوروبية عدة قرون من الزمن ابتداءً من عصر النهضة الأوروبية.

ونتيجة للكثير من التبدلات في المشهد العالمي الحالي ثمة أسئلة كبرى وحاسمة راحت تتواتر حول ما إذا كان بإمكان المركزية الاقتصادية للغرب الاستمرار في حقبة الهيمنة المطلقة على الاقتصاد العالمي. وهو الأمر الذي بتنا نشهد وقائعه في عقود التسعينيات وبداية القرن الحادي والعشرين، وخصوصاً لجهة بروز معطيات انعطافية تنبئ بولادة نظام اقتصادي ومالي عالمي متعدد الأقطاب. ولعل أبرز الشواهد على مثل هذه الولادة حضور الصين كقطب عالمي وازن، والحضور القوي للاتحاد الروسي، ناهيك عن الهند ودول جنوب شرق آسيا، والتحوّلات الكبرى التي عرفتها دول إقليمية مثل إيران وتركيا إلى سائر دول منظمة البريكس وشنغهاي وسواها من التكتلات الاقتصادية الدولية المتحرّرة من هيمنة رأس المال الغربي.

ختاماً، تتغيّأ هذه السلسلة «نقد المركزية الغربية» الإحاطة المعرفية والنقدية بواحدة من أبرز وأهم تحوّلات تاريخ الغرب الحديث، والمآلات التي بلغها في حقول الفكر والفلسفة والاقتصاد والعلاقات الدولية. ولعلّ في أطروحة «المركزية الغربية» ما يعكس لحظة مفصلية بدأت إرهاباتها المعاصرة مع ظهور ما يسمى الاستعمار الجديد. غير أن الجذور الفلسفية والفكرية راسخة ومتجذرة في العقل الذي أسس لحضارة استعلائية عنصرية، تنظر إلى نفسها بوصفها الحضارة المنقذة للأمم البشرية كلها.

في هذا الجزء من السلسلة النقدية للمركزية الغربية نتناول الوجه الاقتصادي

للغرب لتتبيّن تحولاته وتطوّراته ومعاثره ومآلاته المستقبلية. وقد شارك فيه عدد من الباحثين المتخصصين في الاقتصاد السياسي والمالي من العالمين العربي والإسلامي. لهم منّا خالص الشكر والامتنان ولكل من ساهم في إنجاز هذا الجزء من السلسلة.

الحمد لله رب العالمين

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

مقدمة الجزء الرابع: الغرب بوصفه مركزية اقتصادية متهاوية

محمود حيدر

قد يكون من المثير للدهشة والتساؤل في آن حين يجري الحديث بين علماء الغرب حول الأرضية الأنثروبولوجية للاقتصاد. وعلى غالب التقدير فإن هؤلاء لم يذهبوا إلى هذا المذهب، إلا ليرسخوا في الوعي العالمي فكرة الإنسان الأوروبي المتفوق، ثم ليسوغوا الاستعمار الاقتصادي كقدر لا مناص منه لشعوب البلدان المستعمرة؛ لهذا السبب سنرى كيف تلعب هذه الأرضية دورًا استثنائيًا في تشكّل الحضارتين الأوروبية والأميركية، ثم لتصبحا معًا حضارة واحدة. وانطلاقًا من هذا البعد نستطيع أن نفسّر ظهور وانتشار أحد أكثر المفاهيم التي لا تزال موضع نقاش واسع بين النخب الغربية هو مفهوم الغرب¹ ومشكلة تحديد معناه: هل هو جهة جغرافية من جهات الأرض الأربع، أم أنه كيان حضاري له مزاياه وهويته الخاصة؟

يقرّر باحثون في علم تشكّل الحضارات أن الغرب بناء أسطوري حديث بكل ما للكلمة من معنى. ومن المعروف أن الاستعمالات الأقدم لهذا المصطلح أو نظائره في اللغات الأخرى كانت تشير إلى اتجاه أو منطقة على خارطة سياسية معيّنة، مثل تقسيم الإمبراطورية الرومانية إلى غرب - شرق في أواسط القرن الثالث، وانقسام الكنيسة المسيحية إلى غربية وشرقية بدءًا من القرن الحادي عشر، و«العالم الجديد»

1. The west

للأميركيّتين منظورًا إليهما من أوروبا، أو المحيطات التي تقع إلى الغرب البعيد عن «المملكة الوسطى» في الصين. على أن هذا التعبير الذي اكتسب طابعًا عالميًا لم يطغ في الاستعمال العام إلا خلال القرنين المنصرمين بوصفه المكوّن الرئيس لأوروبا الغربيّة التي صار يُنظر إليها باعتبارها كليّة الحضور في السيطرة الاستعماريّة والاقتصادية على عموم أرجاء العالم.

وعلى الرغم من إجماع الفلاسفة وعلماء الاقتصاد والاجتماع على إضفاء البعد الأنثروبولوجي للإنسان الأوروبي، فقد واجه هذا الإجماع طائفة واسعة من المشكلات الجدّية تتعلق بالهوية الجامعة للشعوب الغربية. وحسب الفرضية الأنثرو-اقتصادية أن «الغرب» يوحد جماعة من الناس يُسمّون «الغربيين» من حيث جغرافيّة إقامتهم، وتقاليدهم، وأعرافهم، وأنسابهم، وحضارتهم المشتركة؛ ويبدو أنّه أصبح اسم علم، وصار يُكتب بالحرف الكبير. غير أن هذا المصطلح اشتهر بالمرادفة، ويبدو أن الوحدة التي يؤكدها أخذت تتعرّض تدريجيًا لتحديات عميقة في أزمنة الحداثة المتأخّرة افتتاح عصر العولمة الاقتصادية الأخيرة. ولو نحن نظرنا إلى الحاصل في فضاء الجغرافيا الحضارية، سوف نجد أن «الغرب» لم يشهد انسجامًا أو تماسكًا حقيقيين في بنيته الحضارية. ذلك بأن أبناء الشعوب التي تعيش في أوروبا الغربيّة يعتقدون أنّهم غربيّون، ولكن في الوقت نفسه يصرّ كثير من الناس البيض في جنوب أفريقيا وأستراليا على أنّهم غربيّون أيضًا. وعلى خلاف هذا، فإنّ الناس الملونين في أميركا الشماليّة لا يعترفون بالضرورة بأنهم غربيّون حتّى وإن زعم أكثر المقيمين في أميركا الشماليّة، لا سيّما منذ نهاية الحرب العالميّة الثانية، بأنهم أيضًا موجودون في الغرب. وهكذا، قد يبدو أن الغرب هو في الدرجة الأولى مؤشّر عرقي أكثر مما هو مؤشّر خرائطي؛ فهو يقترن اقترانًا وثيقًا بأخيلة البياض العرقية. لكن هذا التقدير يتناقض مع الواقعة التاريخيّة في أن أوروبا الشرقيّة قد تم استبعادها عمومًا

من الغرب، ليس في أثناء الحرب الباردة فقط، بل طوال القرن العشرين. فضلاً عن ذلك، فإن فكرة البياض العرقية مهلهلة بما يكفي للسماح بأن يتم استبعاد بعض الجماعات من البياض في بعض أرجاء العالم -مثل الشعوب في الشرق الأوسط- وأن يُعترف بأنها بيضاء في شرق آسيا أو شمال أميركا. وحين ينتقل الناس من مكان إلى آخر، فقد تتغير هويتهم العرقية أيضاً. ومثل مفهوم العرق بشكل عام، فإن البياض كمقولة اجتماعية هو اعتباطي تاريخياً بحيث يصعب أن يكون مؤشراً على هوية ثابتة.



ليس من غرائب الوصف التاريخي لمركزية الغرب، أن يقال في شأنها إنها مركزية مدفوعة بقوة رأس المال، وأفكار الثورة الصناعية الفلسفية البراغماتية اليوليبرالية. وإذا كانت العوامل اللاهوتية والفلسفية والسياسية والعسكرية هي العوامل التي أسست لتاريخ الغرب الحديث، فإن عامل الاقتصاد ظل يشكّل منطقة الجاذبية وقطب الرحي في الانعطافات الكبرى لتاريخ الغرب. لذا ليس مستغرباً أن تُحتزل نهضة أوروبا الأولى بالثورة البورجوازية كمصطلح لحقبة تأسيسية للتحديث الغربي ينطوي على دلالة طبقية ذات صلة وثيقة بالاقتصاد السياسي وفلسفته الاجتماعية.

مع هذه المعادلة يمكن مقارنة وتحليل تشكّل المركزية الاقتصادية الغربية في بعدها التاريخي والأنثروبولوجي من أبعاد ثلاثة: بُعد فكري اجتماعي، وبُعد اقتصادي ليبرالي، وبُعد لاهوت سياسي بنهاية التاريخ.

أولاً: البعد الفكري الاجتماعي:

يرسم مفكرون غربيون نهاية حتمية لمستقبل السلطة السياسية والاجتماعية للغرب، ومنهم من أصدر كتباً ودراسات تدور بمجملها حول التنبؤ بمستقبل

الغرب الجناح نحو الأفلول. لكن لا بد من الإشارة إلى أن هؤلاء ليسوا على نهج واحد مع أنهم يتقاطعون الرأي بصدد المصير المشؤوم للرأسمالية النيوليبرالية المتوحّشة. إلى أربع مجموعات:

المجموعة الأولى: تعمل على تحليل أفلول الهيمنة الغربية بعيداً عن مسقط رأسها الشرقي أو الغربي. وعلى الرغم من صدقها في بيان الآفات والمشاكل ومستقبل الغرب، إلا أن غايتها من وراء ذلك هي الدفاع عن الغرب وضمان قوّته وهيمنته. وعليه، فهي هذا الموقف تلعب دور المنقذ الذي يدقّ جرس الإنذار للساسنة الغربيين. ويعتبر الصحافي الأميركي من أصول هندية فريد رفيق زكريا أحد محلّلي هذه المجموعة.

المجموعة الثانية: تتألّف من أولئك الذين ترعرعوا في مهد الغرب، ولكنهم لا يعتبرون عالم ما بعد الغرب متميّماً إليه. وتعود قيمة وأهميّة تحليلات هذه المجموعة من المفكرين إلى أنّهم شاهدوا الغرب من الداخل، وهاهم الآن يصرّحون بأنه آيل إلى الانهيار، ومن بين هؤلاء عالم الاجتماع الأميركي أيمانويل واليرشتاين.

المجموعة الثالثة: تشكّل من المحلّلين الذين ينتمون إلى مناشئ شرقيّة، ولكنهم يعتبرون من الباحثين المرموقين والمعروفين في تحليلاتهم العميقة. هؤلاء وضعوا أدلّة متعدّدة تشير إلى انهيار الهيمنة السياسيّة للغرب المعاصر، ومن بينهم الفيلسوف الروسي الشهير ألكساندر دوغين.

المجموعة الرابعة: يعبر عنها أولئك الذين ينتسبون إلى الطبقات السياسيّة الحاكمة سواء في البلدان الأوروبية والأميركية التي تشكل ما يعرف بجغرافيات المركز الاستعماري، أو في البلدان الصاعدة دولياً وإقليمياً مثل الهند وروسيا والصين وإيران وتركيا ناهيك عن عدد آخر من الدول النامية في آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية.

ثانياً: البُعد الاقتصادي النيوليبرالي:

من البين أن التجربة الاقتصادية الغربية مرّت بمراحل مختلفة حسب الزمن وحسب الدول. فعلى سبيل المثال مرّت أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية بما سمي «الثلاثينية المجيدة» التي تميّزت بإقامة أنظمة اقتصادية مبنية على تدخل مكثّف للدول في اقتصادها وعلى الطابع القريب من الاشتراكية مع الحفاظ على مبادئ واستراتيجيات الرأسمالية أو ما سُمي الديمقراطية الاقتصادية الاجتماعية، وهي فترة كانت فيها ضريبة الدخل مرتفعة للغاية حتى بلغت ٩٠٪ للشطر الأخير من الدخل في بريطانيا على سبيل المثال، ومع ذلك كانت هذه الفترة هي الأكثر رخاء في أوروبا. لكن المشاكل بدأت مع صعود الأيديولوجيا الرأسمالية النيوليبرالية التي اقترفت في كثير الأحيان جرائم ضد الإنسانية، مثلما حصل في تشيلي ضد الرئيس اللندي، أو في البرازيل في سبعينات وثمانينات القرن العشرين المنصرم.

من بين هواجس دراسات الاقتصاد الغربي ما يفصح عنه السؤال التالي: هل الاقتصاد في الولايات المتحدة الأميركية والقارة الأوروبية سيكون اقتصاداً آخذاً في الازدهار أم أن منتهاه إلى الانهيار والأفول؟

لقد صار واضحاً أن الاقتصاد الرأسمالي هو الذي يدير النظام العالمي في الوقت الراهن، ويُستفاد مما تصدره مراكز البحوث والدراسات المعتمّقة أن الهيمنة الغربية الاقتصادية تميل نحو الأفول. وأن بلداناً مثل: إنكلترا وإسبانيا، وفرنسا، وإيطاليا، وألمانيا، أو بكلمة واحدة أوروبا، تعاني من مستقبل غامض ومبهم. فالاتحاد الأوروبي يشهد اضطراباً من الناحية الاقتصادية، ليحلّ محله نظام نقدي آخر. وأفريقيا - ولا سيّما غرب القارة - سوف تظهر بوصفها منافساً نداءً لأوروبا، وسوف يكون للصين في تنافسها مع روسيا مسار تصاعدي، أما في أميركا اللاتينية مثل البرازيل، فسوف

تفرض نفسها بوصفها قوة اقتصادية. بجملة واحدة: إن شعوب العالم في مرحلة ما بعد الغرب وما بعد الولايات المتحدة الأميركية سوف تأخذ دروسها من الصين والأقطاب الاقتصادية الأخرى.

الإشارة إلى أن تراجع حصة الاقتصاد الغربي والأميركي على وجه الخصوص في الناتج العالمي يعود الى السبعينات من القرن الماضي. غير أن الولايات المتحدة التي استطاعت تطوير قدرة ابتكارية في مجال التكنولوجيا الحديثة وبشكل خاص صناعة برامج الأدمغة الإلكترونية، إلا أنها أخفقت في تطوير الصناعات التقليدية والبنى التحتية. وهذا هو السبب الأول في تراجع مكانة الاقتصاد الأميركي في الاقتصاد العالمي. أما فيما يخصّ بالدول الأوروبية، فإن قواعد الاتحاد الأوروبي الصارمة في إدارة مالية الدول الأعضاء أدت إلى تدنٍ كبير في معدلات النمو، وإلى أزمات خانقة، كما حصل في عدد من الدول، وخصوصاً في اليونان على سبيل المثال.

تشير دراسات التاريخ الاقتصادي إلى أنّ العملة المهيمنة في العلاقات الدولية تبقى هي عملة الإمبراطورية الأقوى. وتأتي الهيمنة العسكرية والغلبة في الحروب الناشئة كأساس في تحولات موازين القوة العسكرية في العالم، وهو ما سنجد انعكاساته الواضحة في هيمنة العملة الأميركية على الاقتصاد المالي العالمي، فضلاً عن الاقتصادي الأوروبي. والشاهد هنا ما حصل عندما حلّ الدولار الأميركي مكان الجنيه الإسترليني (عملة الإمبراطورية البريطانية التي هيمنت على القرن التاسع عشر). لكنّ هذا التغيير، كما يؤكّد المؤرّخ البريطاني المعروف بول كينيدي¹ في كتابه «The Rise and Fall of the Great Powers»، يحدث في أعقاب حربٍ عظمى تُعيد توزيع القوة بين الدول الكبرى في العالم (الحرب العالمية الثانية نموذجاً).

منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، وبعد توقيع اتفاق «بريتون وودز» في العام

1. Paul Kennedy

١٩٤٥، والدولار الأمريكي يهيمن على الاقتصاد العالمي؛ ومع أن تطورات جوهرية طرأت خلال العقود المنصرمة أدت إلى صعود العملة الأمريكية أمام ستّ عملات رئيسية، إلا أن ذلك لم يمنع ظهور الانتكاسات المتلاحقة. وذلك يعني أن هذه العملة الإمبراطورية التي منحت الولايات المتحدة نفوذاً مالياً وسياسياً كبيراً على مستوى قيادة الاقتصاد العالمي بدأت تواجه منافسةً استراتيجية قوية من عملاتٍ أخرى تسعى إلى اقتسام النفوذ معه، وكسّر حدة «الهيمنة الأحادية» للقيادة الأمريكية. وقد عكس هذا التطور مشهداً لـ «الهروب» من الورقة الخضراء.

في هذا الصدد يتحدث الاقتصادي الكندي روبرت موندل^١ بنبرة تصعيدية، مقررًا أن اليورو سيهدّد موقع الدولار، وأنه سيغيّر شكل منظومة النقد الدولي، ويُعيد توزيع القوة بين أطرافها. يعتقد موندل أن تأسيس العملة الأوروبية الموحدة هو لحظة مفصلية، وهي تعدّ أهمّ تطوّر عرفته منظومة النقد الدولي منذ تعويض الدولار الأمريكي للجنه الإسترليني وتربّعه على عرش هذه المنظومة. في السياق إياه يرى الاقتصادي الأمريكي فريد بورغستن^٢ في كتابٍ صدر له في العام ١٩٩٧ تحت عنوان «EMU and the International Monetary System»، أن إطلاق اليورو هو أهمّ تطوّر ستعرفه منظومة النقد الدولي منذ تبني أنظمة الصرف العائمة في بداية سبعينات القرن الماضي. ولقد بدا بورغستن متسرّعاً لما رأى أن اليورو سيصبح أولّ منافس حقيقي للدولار، بالنظر إلى أن العملة الأوروبية تستند إلى اقتصاد قويّ، وأحد أكبر أسواق الرأسمال في العالم، ولهذا فقد ظن أن خمساً إلى عشر سنوات ستكون كافية لليورو ليتحوّل إلى عملة دولية على القدر نفسه من الأهمية كالـدولار. وكان بورغستن يعتقد أن نظاماً نقدياً قائماً على عملتين رئيسيتين

1. Robert Mundell

2. Fred Bergsten

(Bipolar Currency Regime) سيرى النور، وسيحلّ مكان النظام السائد والقائم على هيمنة الدولار على باقي العملات. غير أن التطورات اللاحقة ولا سيما بعد انسحاب بريطانيا من منطقة اليورو سوف تدحض توقّعات بورغستن وتعيد الدولار إلى مركزه الحاسم في النظام المالي الغربي، ناهيك عن النظام العالمي. لكن الباحثين الأميركيين إريك إلاينر^١ وجوناثان كيرشனர்^٢ سيذهبان إلى ما هو أبعد في ذلك في رؤيتهما للتهافت الذي يعصف بمركزية العملة الأميركية. وقد جاء في كتاب أصدره في العام ٢٠٠٩ بعنوان: «مستقبل الدولار»، أنه وللمرة الأولى في فترة ما بعد الحرب، ستآكل الثقة بالدولار الأميركي في بيئة تعرف وجود عملة بديلة موثوقة (اليورو). وما من ريب أن هذا المآل الذي تعيشه العملة المهيمنة كانت، ولا تزال، عاجزة عن أداء دورها كمخزنٍ موثوقٍ للقيمة في ظلّ اقتصاد تطبعه الأزمات المالية ويفتقر إلى الاستقرار؛ ولذلك فقد كان من المفترض أن يمنح اليورو للفاعلين الاقتصاديين الدوليين إمكانيّة تنويع محافظهم الماليّة وتوزيع استثماراتهم على نحوٍ يضمن إدارة المخاطر بشكلٍ أكثر فعاليّة. غير أن استعمال اليورو في التعاملات الدوليّة يبقى متواضعاً للغاية خارج مناطق النفوذ التقليديّة لبعض بلدان منطقة اليورو (المستعمرات الفرنسيّة سابقاً بشكلٍ أساسي)؛ لذلك فإنّ حصّة اليورو في احتياطيّات المصارف المركزيّة عبر العالم لا تتجاوز نسبة ٢٠٪، بينما تصلّ حصّة الدولار إلى حوالي ٦٠٪ (إحصائيّات صندوق النقد الدولي، ٢٠٢٢). ويستمرّ تداول السلع الأساسيّة والموادّ الأوّليّة الطاقية والمعدنيّة (النفط والغاز على سبيل المثال) في العالم على نحوٍ كبير بالدولار الأميركي. إلى ذلك فقد أثبتت التطوّرات الحاصلة خلال العقد الأخير باللموس أن العملة الأوروبيّة الموحّدة غير قادرة على كسر هيمنة الدولار الأميركي

1. Eric Helleiner

2. Jonathan Kirshner

وإنزاله عن عرشه، على الرغم من كلِّ المقوِّمات الاقتصادية التي يملكها الفضاء النقدي الأوروبي (منطقة اليورو) باعتباره أكبر مصدر للسلع والخدمات في العالم. في هذا السياق يرى متخصصون أن اليورو لن ينجح في مُنافسة الدولار، وأن دوره في منظومة النقد الدولي لن يتجاوز الدور الذي أدته العملات التاريخية لبعض البلدان الأعضاء (المارك الألماني والفرنك الفرنسي تحديداً). ويهمننا في هذا الصدد أن نقف على السبب الذي توقّف عنده بوزن وقدمه كحجّة تعضد أطروحتة، بينما أغفله كثيرٌ من زملائه الأكاديميين في حقل الاقتصاد الدولي.

مع الاحتدام المضطرب الذي شهده النظام الاقتصادي والمالي للاتحاد الأوروبي، وكذلك الأزمات المتلاحقة التي عصفت بالاقتصاد الأميركي خلال بداية الألفية الثانية، ستنتفتح الآفاق باتجاه بروز قطبية دولية منافسة للمركز المالي والاقتصادي الغربي. فلقد برز دور مجموعة «البريكس» التي تأسست في العام ٢٠٠٩ من أربع دول (روسيا، الصين، الهند والبرازيل)، ثم انضمت إليها جنوب إفريقيا في العام ٢٠١١، وقد أخفقت حتى الآن في تحقيق هدفها بتشكيل نظام سياسي واقتصادي دولي متعدد الأقطاب. فهل تستطيع تحقيق ذلك بعدما أصبحت ١١ دولة؟

وتشير الإحصاءات إلى أن مساحة الدول الخمس الأساسية في كتل «بريكس» تبلغ ٦٣٢، ٣٩ مليون كيلومتر مربع، وعدد سكانها ٢١٥، ٣ مليار نسمة، ويشكّل ٤٢٪ من سكان العالم؛ وقد أسهمت بنحو ٣١، ٥٪ من الاقتصاد العالمي. بينما مجموعة الدول السبع (كندا، اليابان، ألمانيا، فرنسا، إيطاليا، المملكة المتحدة والولايات المتحدة) التي يشكّل سكانها ١٠٪ فقط، بلغت إسهامتها ٧، ٣٠٪؛ ما يعني أن إنتاجية الدول الصناعية أكثر كفاءة وفعالية. ولكن مع إضافة الدول الست ليصبح عدد أعضاء «البريكس» ١١ عضواً، تزداد المساحة الجغرافية إلى ٤٤٩، ٤٨ مليون كيلومتر مربع، ويزداد عدد السكان إلى ٥٩٩، ٣ مليار نسمة.

واللّافت في التنوّع الديموغرافيّ، إنخراط دول إسلامية في مجموعة البريكس مثل إيران والسعودية ومصر ناهيك عن مشاركة تركيا وباكستان وأندونيسيا والإمارات العربية المتحدة. وهكذا تكون مجموعة «بريكس» قد عوّضت عن الطّاقة الأيديولوجيّة، وحتّى العسكريّة للغرب بطاقاتٍ بديلة: الدّين والجغرافيا والديموغرافيا. ومن أجل ذلك تمّ صَوغ محور دوليٍّ أساسيٍّ يمرّ في شرق خريطة العالم عبر آسيا، من بكين وصولاً إلى موسكو، مروراً بإيران والسعودية، بحيث تتحوّل الديانة الإسلاميّة إلى عنصرٍ أساسيٍّ ومركزيٍّ في المعادلة الدوليّة الجديدة، والتي تضمّ نحو نصف سكّان العالم.

ومع انضمام ثلاث دول من أكبر أعضاء «أوبك»، وهي السعودية والإمارات وإيران، ستستحوذ مجموعة «بريكس»، على ٤٢٪ من إنتاج النفط، و٣٨٪ من إنتاج الغاز، و٦٧٪ من إنتاج الفحم في السوق العالميّة، كما يفتح هذا الانضمام الباب أمام آفاقٍ جديدة من التعاون وتعزيز العلاقات مع كثير من دول العالم، على اعتبار أنّ هاتين الدولتين من أكبر الشركاء التجاريين لدول المجموعة التي تُعدّ من أسرع اقتصادات العالم نمواً، الأمر الذي يدعم استراتيجيّتهما القائمة على الانفتاح والتنوّع، ويُعزز وصولهما إلى شبكةٍ قويّة من الشركاء الاقتصاديين في ظلّ التحوّلات العالميّة الجارية، وسط توتراتٍ جيوسياسيّة وعقوباتٍ مُتبادلة بين موسكو من جهة، وواشنطن وعواصم دول أوروبية من جهةٍ أخرى.

لا شكّ في أنّ ذلك متوقّف على سرعة تبني الكتلة الجديدة للأنظمة التجاريّة، ومدى ابتعادها عن الدولار، إضافة إلى نجاحها في إدارة التجارة الدوليّة، وتعاملها مع الأسواق العالميّة. وإذا نجحت في تنويع سلاسل الإمداد على قاعدة الشراكة، فستكون لذلك آثاره الإيجابية على التجارة الدوليّة، وسيرفع من معدّلاتها. أمّا إذا ازداد التبادل التجاريّ بين أعضائها، على حساب الاقتصادات الأخرى من

خارج التكتُّل، فإنَّ ذلك سيعمِّق من حالة الانقسام، وینعكس سلبيًا على الاقتصاد العالمي. ويرتبط هذا الأمر أيضًا برغبة الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي في تحسين شروط التجارة الدوليَّة وطريقة تعاطيهم مع بعض الشركاء. وإلى أن يتمَّ تحديد طبيعة العلاقات التجاريَّة الجديدة، فإنَّ الاقتصاد العالمي سيشهد حالةً من الترقُّب واللايقين تنعكس على أدائه حتَّى العام ٢٠٢٥، حيث سنشهد فصلًا جديدًا في التجارة الدوليَّة.

الفصل الأول: المركزية الاقتصادية في بعدها القيمي والثقافي

أزمة المركزيّة الغربيّة وتبدّد وعودها

عبد الحليم فضل الله^١

تمهيد

تضمّن العقد الأخير من القرن مسعى لكتابة فصل جديد في كتاب المركزيّة الغربيّة بحبر العولمة الاقتصاديّة. ساعد على ذلك التقدم التكنولوجي المرتبط بالثورات العلمية، وارتفاع الإنتاجية وزيادة مداخيل الأفراد ما يجعل التجارة ممكنة ومربحة، ووجود دولة قوية ترى أن من مصلحتها المضي قُدماً في تحرير العلاقات الاقتصاديّة بين دول العالم. وبوجود هذه العوامل كان يفترض من الدول الأقوى سياسياً واقتصاديّاً وسياسياً أن تكون رشيّدة في سياساتها ومتواضعة في أهدافها وتميل إلى التسوية، وأن تبدي استعدادها كذلك لدفع الأثمان اللازمة لإبقاء قطار العولمة على سكّته.

وهذا لم يحصل، بل ظهر من المشهد الخلفي للعولمة أنها ليست ظاهرة اقتصاديّة صرفة، بل كانت حافلة بروى وأفكار وانحيازات اجتماعية وسياسيّة، فالوجه الآخر للتدفّق الحرّ للسلع والأموال والأشخاص هو القبضة الخفيّة التي تحاول تشديد سيطرتها على قنوات تبادل المعلومات والمعرفة والأشياء. وفي الظاهر تسري الرموز والأفكار والمحااجة والمناصرة في الشبكة الافتراضية المعولمة بصورة عفويّة ولا مركزيّة ومن دون قيود، لكنها في واقع الحال تخضع لطبقات متعدّدة من الرقابة

١. استاذ جامعي ورئيس المركز الاستشاري للدراسات والتوثيق، لبنان.

والضبط، إمّا من خلال التكنولوجيا التي تقلّص الوصول إلى المعلومات أو تحجبها تمامًا، أو بالسياسات التي تفرض عقوبات على الفاعلين والناشطين أو تلوح بها في وجوههم. ويمكن ضبط الفضاء الافتراضي اقتصاديًا بجعله مرتعًا للكسب، الذي على الرغم من ضآلته، يكفي لإخضاع الجمهور الواسع المنتج للمحتوى لقواعد عمل انتقائية ومنتحيزة.

وإذا أمعنا النظر أكثر سنرى كم تبذل المركزية الغربية من جهود، بنجاح وفشل، لإحكام قبضتها التكنولوجية على فضاء التداول المعولم، والذي يشمل إلى جانب البيانات والمعلومات، سلاسل الإنتاج والتوريد التي تمرّ عبرها في آنٍ معًا، الموارد الطبيعية والمنتجات والآراء والموجات الفنية والمعايير التي تميّز بين ما هو مقبول وحسن وما هو قبيح ومرفوض.

وفي واقع الحال نحن نشهد مرحلة جديدة من مراحل السيطرة على حقّ التعبير الافتراضي. ما زالت وسائل التواصل الاجتماعي تمتلك هامشًا واسعًا للإتاحة والمنع والتحكّم بالمحتوى، لكن الحكومات بدأت تقتحم المشهد وتسجّل حضورًا أقوى، يجري ذلك إمّا بالتواطؤ مع «التطبيقات» الكبرى نفسها التي يُراد لها أن تكون ذراعًا للهيمنة، أو من خلال قوانين وقرارات وإجراءات سيادية أخرى تُفرض عليها فرضًا. ومع ذلك ما زالت الشبكات الاجتماعية تحظى بهامش حرّية وافر مدفوع بالدرجة العالية من الحياد التقني التي تتمتع بها، وهذا يكسبها المرونة ويعطيها القدرة على التكيف والمراوغة في وجه الحكومات.

ملاحم جديدة

تكشف المركزية الغربية، في ثوبها المعولم وما بعده، عن ثلاثة وجوه غير مرئية تضاف إلى وجوهها الموروثة والسافرة.

هي أولاً، وبخلاف ما كانت عليه في السابق، تخلو من أي تعاقد سياسي معروف وواضح، يحدّد حقوق الخاضعين لها وواجباتهم ويعيّن نطاق عملها، ولذلك نراها تولّد دائماً نزاعات وصراعات دموية وحروباً لا تنتهي. وللمفارقة كانت المركزية القائمة على الاستعمار، تستند بهذا الشكل أو ذاك إلى قيود عرفية أو مكتوبة وشُرع عالميّة اضطر المستعمرون والمنتصرون إلى الاعتراف بها. والحال نفسه في مرحلة حروب الهيمنة والاحتلال، والتي ازدهر ربيعها في حقبة تصفية الاستعمار ثم ما بعد الحرب الباردة.

الوجه الثاني للاختلاف، هو أن المركزية الغربية في قلبها الحالي تستبطن مقايضة مريرة بين الحق من ناحية والمنفعة من ناحية ثانية، فكلما جرى التنازل عن مزيد من الحقوق السياسية والاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة والإنسانيّة زاد حظ الدولة التي تُقدّم عليه من الرفاهية والوفرة، والعكس بالعكس. وفي الأساس جرى إمرار هذه المقايضة من خلال العولمة الاقتصادية التي كانت في بداياتها تعمل لمصلحة دول المركز، لكن عندما خرجت عن السيطرة الغربيّة واتسع نادي المستفيدين منها، أُضيفت إليها آليات مساندة كالعقوبات والحصار. تكشف لنا المقايضة المذكورة عن الأسباب التي تجعل بعض بلدان الأطراف قادرة على تحقيق الوفرة بيسر يفوق بكثير غيرها من البلدان الطرفية المماثلة لها. يُعزى ذلك بطبيعة الحال إلى الثمن السياسي والثقافي والإنساني المدفوع للعواصم الكبرى، التي تمنح غيرها من البلدان فرصاً مقنّنة من النمو والرفاهية غير المستدامة. أمّا الدول التي تقرّر القيام بمقايضة داخلية، أو توجه سياساتها نحو الداخل، فستكابد مشقّات وصعوبات، لكنّها إذا صمدت في وجهها فستنجح في الوفود إلى عالم التنمية والتقدّم الدائمين وستفلت من قبضة دول المركز.

ومما يميّز النسخة الحاليّة من المركزية الغربيّة عمّا سبقها ثالثاً، أن المآرب الثقافية

والسياسية والثقافية والاجتماعية تتمازج فيها بقوة. إنها شديدة التطلب ومفتوحة الشهية على الدوام، ولا تكتفي بنوع من الاستتباع دون غيره، بل تحرك أصابعها على كل الأوتار. فمن زاوية للنظر هي مركزية سياسية قوامها السيطرة والهيمنة وعملتها القوة، ومن زاوية ثانية هي مركزية اقتصادية كارهة للمنافسة وتحذوها الرغبة بالاستيلاء على فوائض الآخرين دون هوادة، وهي في المقلب الآخر صراع حضارات وثقافات ونمط حياة وحيد وأبدي يريد أن يتربع بنرجسية على عرش العالم. وبسبب هذا التداخل والتشعب والتطلب تراها مشبعة بالأزمات وعوامل الانفجار الذاتي، التي تحاول بين حين وآخر تصديرها إلى آخرين.

الأيديولوجيا والمصالح

من الواضح أن المركزية الغربية والعملة ليستا شيئاً واحداً مع أنهما تدفقتا في العقود الأخيرة في مجرى واحد. فجوهر المركزية الغربية سياسي وحضاري، تسيّره اتجاهات مدبرة وتطلّعات مدروسة ونزعات أيديولوجية كامنة وبنية مؤسساتية تمتدّ من السجون إلى الجامعات مروراً بمراكز التفكير والقواعد العسكرية. فيها العمولة المتباطئة أكثر واقعية وتدور مدار المصالح وتقلّب معها، هي تعطي أيضاً مساحة للتمفصل في موازين القوى، فقد تصدر إحدى الدول في مجال ما (في التكنولوجيا مثلاً) وتتخلف عن غيرها في مجالات أخرى (عسكرياً أو اقتصادياً...). ويضفي التتمفصل وتصدّر المصالح قدرًا من التعقيد على العلاقات ما بين الدول، كما يفتح الباب أمام التسويات أو يمهد السبيل للنزاعات.

إن أزمة المركزية الغربية كامنة في محاولتها إنكار التتمفصل المذكور، وضعها المصالح والأيديولوجيا في بوتقة واحدة. ومن نافل القول إن الهدف الأساسي للتمركز حول الغرب في النظام الدولي، هو تعظيم المكاسب السياسية والاقتصادية

لهذا الأخير، والذي يفترض أن يتحقق بأيسر السبل من خلال تبادل المنافع مع الآخرين والتوافق معهم. لكن الغرب يريد أن يحرز لنفسه بموازاة ذلك التفوق والسيطرة في كل المجالات. وهذه معادلة عقيمة بل مستحيلة، وخير مثال على عقمها، ما لحق بمصالح واشنطن من خسائر وأضرار بعد انقيادها خلف المحافظين الجدد وأفكارهم عن الهندسة الاجتماعية وتفكيك الشرق الأوسط لدعم «إسرائيل» ومواجهة ما يُسمّى الإرهاب. لقد ضرب هؤلاء بعرض الحائط المصالح الإستراتيجية الكبرى للولايات المتحدة الأميركية في كسب السباق المعولم مع القوى الصاعدة، وأفقدوها وقتاً تاريخياً ثميناً لم تتمكن من تعويضه حتى الآن.

وفي العموم تؤدي العقلانية السياسية والاقتصادية دوراً مثبطاً للصراع العالمي، وأكثر ما نلاحظ حضورها في الأوقات التي تعمل فيها العولمة على نحو متآلف مع المركزية الغربية، أمّا في الأوقات الأخرى التي يتبدّد فيها الانسجام بين مسار العولمة وأهداف الغرب في السيطرة، يبدأ الأخير بتجاوز التوافقات ونقضها، ويعيد تنشيط آتته العسكرية لفرض نفوذه السياسي والاقتصادي، وإضفاء بعد عالمي على ما يعتنقه من تصورات وقيم عن الحياة والسياسة والعالم.

ومع ذلك ما زالت العولمة، على الرغم من تبدّد وعودها، أقرب إلى أن تكون أحد أذرع المركزية الغربية، لكن الاعتبارات السياسية والأيدولوجية للمركزية تتصدّر المشهد في الأزمان، وكذلك حين تتضارب النزعة الواقعية والنفعية في الاقتصاد العالمي مع الخلفية الأمبراطورية والعصبوية في نظام الهيمنة الغربي. فما إن يُهدّد موقع الغرب في النظام الدولي أو تستبدّ به حماسة التوسّع يعود العنف والقوة المفرطان «عملة» السياسة، وتُدفع إلى الخلف المصالح والمنافع المادية التي تفضّل العنف الرمزي والناعم على السافر والحشن.

لقد شهدنا في العقود القريبة كيف فرّطت الإمبراطورية الغربية بمصالحها

الاقتصادية المباشرة ودفعت أثماناً باهظة لتغذية هيمنتها، فعلت ذلك في العراق الذي تكبّدت فيه أثماناً تفوق ما نالته من مغانم، وكذلك الأمر في تصعيد أميركا المواجهة مع الصين، هكذا من أجل عرقلة صعودها ونموها لا لأي هدف آخر. والحال نفسه مع روسيا التي واجهت سياسات فتوية وعقابية لأسباب لها علاقة بتمدد النفوذ الإمبراطوري، ولم يبال الغرب بالتكاليف الاقتصادية والعسكرية المباشرة للحرب الأوكرانية، ولا بتعطيل سلاسل التوريد وتقليص دورة الموارد الطبيعية الأساسية والطاقة وإقحام العالم في مخاطر الركود المضاعف بعد كساد جائحة كورونا. وها هو منطق الانتقام، على ما يجرّه على الغرب من خسائر، يفرض نفسه من جديد في مواجهة غزة ودماء أطفالها. وإذا أردت أن تلقي نظرة على أزمة المركزية الغربية ورعونتها، فستراه في تنوع مسارح الجبهة التي تقاتل عليها، إنها تواجه دولاً تمتد على ٥, ١١ بالمئة من مساحة العالم (روسيا)، ويسكنها ٥, ١٧ بالمئة من سكانه (الصين)، لكنها لا تتورّع عن الفتك بإقليم صغير محروم كغزة توازي مساحته ٥, ٢ بالمليون من مساحة اليابسة تقريباً، ولا يزيد عدد سكانه عن ٢٦, ٠ بالألف من سكان العالم.

صورة الغرب التي تتغير

لم تخل أسطورة التفوق الغربي، ولا سيما في حقبة العولمة، من التأويلات الأيديولوجية التي أول ما عبّرت عن نفسها في أطروحة نهاية التاريخ. لم يأبه واضع الأطروحة بأن مبدأ الحتمية الاجتماعية والتاريخية يتناقض مع روح الحدائث الغربية التي ربطت نفسها بالتجربة الحسية وبعقلانية مادية لا قبل لها بالتجريد الفلسفي، وأن الحتمية التي هي في صلب الأطروحة، تحالف أيضاً منطلق ما بعد الحدائث الذي يحتفي بالقطيعة والتفكيك واللايقين.

وفي التأويلات الأيديولوجية للتفوق الغربي المعولم أيضًا، محلّ الصراع العالمي بين الحضارات، بوصفها أعلى تجمّع تاريخي، محلّ الصراع بين الدول التي رُسمت حدودها السياسيّة عنوة بالحروب والجيوش. وما زال اسم صامويل هانتغتون يتردد في الأنحاء كلما عصفت التوتّر في العالم. مع ذلك، فشلت أطروحة عن صدام الحضارات في تقديم شرح للانقسامات الدامية والمريّة داخل الحضارات نفسها. ففي الغرب تتصارع اليوم الليبرالية المعولمة مع اليمين المحافظ المتشدّد، وفي الأمس القريب جناح التكفيريون في العالم الإسلامي، بدعم خارجي أو من دونه، نحو عنف دموي متوحّش بدعاوى عقيدتيّة زائفة، وتواجه الكنيسة الأرثوذكسيّة الانقسام على خلفية الصراع على أوكرانيا.

ومهما كان دافع هنتغتون من أطروحته، فإنها عبّرت ولا تزال عن توق الغرب الجماعي إلى إسباغ صفة جوهرانيّة على صراعاته العالميّة، فلا يكون مدارها السيطرة والنفوذ فقط. ويؤكّد الشاعر الذي رفعه الرئيس الأميركي جو بايدن عن تحالف الليبراليات هذه الحقيقة، ويستوحى الأمر نفسه من الرطانات الأوروبية المذعورة بعد عملية طوفان الأقصى، والتي لم تتردّد عن إعطاء تفسيرات دينيّة كاذبة للحرب بين المقاومة الفلسطينيّة والاحتلال.

يفضّل تيار آخر أن يضيف على المركزيّة الغربيّة المعولمة صفة أداتيّة تعني بالكفاءة والتفوق، فالأمم القويّة يمكنها أن تفرض حضورها في المجتمعات الأخرى من خلال التكنولوجيا لا الحرب. لكن خلف هذا التبسيط تكمن الليبرالية الجديدة، وهي التي تنتشر ضمن عمليّة معقّدة، تتضمن تغيّرات اجتماعية واقتصادية وثقافية كثيرة، كالتوسّع في تحديد نطاق السوق، والتدمير المنهجي للترابطات الاجتماعية، وتكريس النزعة الفردية، وإعادة تعريف الدولة ومهامها والقبول بالمركزية الثقافية للغرب.

مهمّة الليبرالية، التي هي أيديولوجيا في نهاية المطاف، تبدو مستعصية، فرغم

تقدّم التقنيات وتوسّع أحجام الكارتلات حافظت الدولة على صمودها وقوّتها، ولم تقم قيامة القوميّة أو اللاقوميّة العالمية ولم تُنح الحدود، وتصلّبت العصبية في أماكن كثيرة بدلاً من تراخيها. المعول والمحليّ عالمان مستمرّان في العيش جنباً إلى جنب، ويتبادلان الصدارة، فيسود الميل إلى الانطواء على النفس حين تشعر الدول المهيمنة بخفوت البريق وفقدان المكانة، ويسود الانفتاح والانفراج إذا لمع نجمها. ورغم التناقضات الظاهرة بين الاتجاهات المذكورة التي فسّرت العولمة بعوارضها التقنيّة أو بنهاية التاريخ أو بكسب السباق الحضاري، فإنها تجري في النهاية نحو مصبّ واحد هو تبرير الهيمنة وتكريس سيادة الغرب على العالم. وتنطوي تلك الاتجاهات على استعارتين: الأولى من التاريخانيّة التي ترى التاريخ الإنساني نتاجاً للوعي وقابلاً للإدراك والتمثّل، ومساراً متّصلاً يتطوّر باستمرار. والثانية من فلسفة القوة، التي تدعو إلى تجاهل الأخلاق إذا تعارضت مع الغايات. لكن التاريخانيّة تتناقض مع فهم المركزيّة الغربيّة للزمن الذي يمضي إلى الأمام بحسبها دون ذاكرة أو بذاكرة ضعيفة. أمّا القوة، التي أوغل الغرب فيها تضخيماً للذات، فقد استُخدمت بمعزل عن أساسها الفلسفي الذي هو الإرادة. لقد امتلك الغرب إرادة العنف لا إرادة القوّة؛ ولذلك لم تكن الحرب لديه استكمالاً للسياسة، بل مرادة لآمال وأوهام فات أو ان استرجاعها. لقد خسر الغرب سيطرته المطلقة على التحديث والحداثة، ففقد إحساسه بالأمان، بل فقد هيئته التي أوجدت هويته، وبذلك كان هو الذي يتغيّر فيما يحاول تغيير الآخرين، كما نبّين في الفقرة أدناه.

تهافت الرواية

يعرّف الغرب ثقافته بأنها مجموعة مترابطة من العناصر: إعلاء مكانة العقل في العلاقة مع الطبيعة، أي اكتشاف القوانين الطبيعية بواسطة العقل العلمي التجريبي،

وفكرة سيادة القانون، بمعنى أن لا يخضع المجتمع لحكم العادات والامتيازات والتميز، بل لحكم القانون باسم العقل والسيادة الشعبية. ومن تلك العناصر أيضاً، تحرير الفرد من سطوة السلطات الأخلاقية أو الدينية أو العائلية، لينصاع لسلطة العقل المتغلب على الانفعالات، بوصف العقل سلطة اجتماعية وقيمية موازية. وفي طيات الهوية الجماعية المزعومة للغرب، سنعاين نسيجاً متآلفاً من الإرث الكلاسيكي الذي يتضمن الفلسفة اليونانية والقانون الروماني، والمسيحية واللغات اللاتينية، والمبادئ المدنية المتمثلة في فصل الدين عن الدينونة، والتشريع الوضعي، والتعددية الاجتماعية والفردية.

وباختصار يمكن تكثيف مفهوم الحداثة الغربية، في اصطلاح واحد هو العقلانية المادية، التي تُنسب إليها الثورة العلمية والدولة الحديثة البيروقراطية، والتمحور حول الإنسان الفرد، لكن ذلك لم يبلغ تماماً العناصر التقليدية أو اللاعقلانية في المفهوم، والتي تبقى في عمق اللاوعي الغربي لتخرج من كمونها أوقات الأزمة. لقد عمق تباطؤ العولمة وبدء انحسارها من أزمة المركزية الغربية التي رأت فيها حلاً لتصدعات البناء الحداثوي الذي شهد تغيرات جوهرية أصابت عناصره المؤسسة بالوهن:

١. ففي الغرب تتراجع مرجعية العقل، من منتج للمعرفة العمومية والأفكار الكبرى التي ترسم مصير البشر، إلى عقل أداتي ملحق بالتكنولوجيا وخاضع للآلة. ومع إشاعة ثقافة الأنانية وحب الذات، نشهد انفصلاً آخر بين العقل والسلوك البشري، فهذا الأخير أخضع لسلطة العلم الذي وضع على الضفة المقابلة للمعارف العقلية القبلية. قد يكون انبثاق الفكر الانتقادي الحرّ في أوروبا قبل قرون علامة على عمق العلاقة بين الإنجازات المادية والنهضة المدنية للغرب، لكن تلك الإنجازات تدفقت بغزارة واضطراب، فأطاحت بالعقلانية، وقوّضت في طريقها الحسّ

الجماعي السليم الذي طالما ساعد المجتمعات التقليدية في كفاحها من أجل البقاء. وتتوج أزمة المركزية الغربية الحالية مسيرة تراجع العقل الذي فقد استقلاله وقدرته على اشتقاق قوانين كلية في النظر إلى الوجود والحياة والطبيعة البشرية، وبذلك انفصمت عُرى العلاقة بين العقل النظري والعقل العملي وبين القطبين الفكري والأخلاقي في عمارة المدنية الغربية.

٢. وفي الغرب أيضًا تتخلف القيم السياسية وعلى رأس ذلك الديموقراطية، التي كانت مبررة في بعض الأحيان لغزو العالم. لكن الديموقراطية الآن تتعرض لتهديدين، الأول يأتي من تنامي سطوة السوق التي لا تحتاج إلى حدود سياسية فيما تحتاجها النظم السياسية، ولا تبالي ثقافة الأعمال بالديموقراطية، بل إنها تتعارض في صميمها مع الاختيار الحر. والملاحظ أنّ اقتصاد السوق أكثر دينامية من المجتمع السياسي، ويظهر نخب السوق، من رجال أعمال وتكنوقراط ومدراء ومستشارين أنفسهم، في صورة جاذبة وأدعى إلى الثقة، مقارنة بنخب الديموقراطية من مثقفين ومناضلين ومؤسسات مدنية...

أما التهديد الثاني للديموقراطية، فيأتي من إضعاف الدولة القومية، لما بينها وبين الديموقراطية من صلة، فهذه الأخيرة إنما تكون ممكنة وفعالة في مجتمعات متجانسة ثقافيًا كالدولة القومية، فيما لا تستقر المجتمعات المنقسمة على نفسها تحت حكم الأغلبية. وأكثر ما يدل على ذلك هو تراجع حضور القرارات المتخذة ديمقراطيًا في المجتمعات الغربية، لمصلحة القرارات التي تُتخذ خارج سلطة الإرادة الشعبية، وها نحن نرى كيف اضطرت أوروبا إلى تبني توجهات الإدارة الأميركية، على الضد من مصالح بعضها، تجاه الحرب الأوكرانية بدءًا من عام ٢٠٢٢، وفعلت الأمر نفسه على إثر الأزمة المالية العالمية عام ٢٠٠٨.

٣. إنّ موضوع الغرب داخل صراع الحضارات يفترض امتلاكه هوية تاريخية

جامعة، وهذا ما لا يتحقق بالتمسك بالخلفيّة التقليديّة للغرب المتمثلة بالإرث اليوناني (في الفلسفة) والرومانيّ (في القانون والدولة)، بل يحتاج إلى مرجعيّة جوهرانيّة. ولذلك جرى العمل، بعد الحرب الباردة وانطواء صفحة التنافس الأيديولوجي، على تكريس الثقافة المسيحية/ اليهودية بوصفها الحيز المشترك المزعوم للهويّة الجامعة.

إنّ تغليب العنصر الديني وابتداع الأصل الديني للحضارة الغربية، مهّد لإشهار الإسلام بوصفه العدو والآخر (الذي هو الجحيم حسب مسرحيّة لسارتر). وهذا يتجاوز الحقائق التاريخية، التي تدلّ على أن الوثام الديني بين المسيحية والإسلام كان هو الغالب في العلاقة بين الديانتين. وأكثر ما ينطبق ذلك على المنطقة العربية التي لم تعرف حتى اليوم حروباً دينية، بالمعنى اللاهوتي للكلمة، رغم ما عصفت بها من صراعات.

٤. سنلاحظ أيضاً في أزمة المركزية الغربيّة، أنها تتنازل تبعاً عن مكاسب الرأسمالية الاجتماعية، في انحيازها السافر نحو الليبرالية الجديدة التي تبني منطق الداروينية الاجتماعية والبقاء للأقوى، وحيث تسود حتميّات رياضية صرفة، خارج أي تعاقد اجتماعي ذي مغزى أخلاقي أو معياري. ومع ذلك لم تجد الدولة مناصباً من التدخل بقوة للتعامل مع البعد الاقتصادي في أزمة الرأسماليّة المعولة. وبذلك وقعت النظم السياسيّة/ الاقتصادية في الغرب تحت طائلة التناقض بين طبيعتها الليبراليّة المفرطة، واضطرابها إلى استدعاء الدولة للتعامل مع نتائج الأزمات.

لقد كان ضمور السيادة القومية لمصلحة مفهوم غامض وهلامي هو السيادة المعولة، لكن وجود هذه الأخيرة يحتاج إلى ثلاث أمور: (١) أن يكون دافع التعاون بين الدول أقوى من دوافع الانقسام والنزاع، و (٢) أن يوجد طرف موثوق وقوي بما فيه الكفاية لإدارة اللعبة الاقتصادية والسياسية بين الدول كما فعلت واشنطن ذلك لبرهة من الوقت، و (٣) أن تكون الدول مستعدّة لبذل بعض التضحيات

من أجل تحقيق دعم النمو والاستقرار في العالم. وهذا ما نفتقر إليه؛ فالمنافسات السياسية والجيوستراتيجية تحل محل التعاون الاقتصادي الدولي، ويعاني العالم من تبعات فشل المرجعية الأميركية في ثلاثة عقود دامية شهدت أكثر من مئة حرب ضارية، ويتراجع أيضًا ميل الدول إلى التضامن فيما بينها في الأوقات الصعبة.

٥. ومنذ الأزمة المالية عام ٢٠٠٨ عادت الحكومات إلى صدارة المشهد دافعة إلى الخلف المصارف والشركات الكبرى، وزاد حضور التجمعات العالمية التي لا تنتقص من سيادة أعضائها (مثل مجموعة البريكس ومنظمة شنغهاي..)، في حين تترنح التكتلات العالمية الأخرى القائمة على تذويب السيادة الوطنية في أوعية إقليمية أوسع (منطقة اليورو). ثم جاء الانهيار المالي، وبعده أزمة جائحة كورونا ثم الحرب الأوكرانية، ليحطم أسطورة السوق المكتفية بذاتها، فالدولة لا الأسواق الحرة هي التي تنقذ البنوك، وتضخ السيولة، وتنشئ شبكات الأمان، وتضع قواعد الإشراف والرقابة، وتعيد تعريف المخاطر، حتى أنها لم تتورّع في هذا السبيل عن نقل مديونية القطاع الخاص إليها.

لم تعد دولة عظمى كالولايات المتحدة الأميركية قادرة على ضبط أداء النظام العالمي ولا حتى التحكم بسياساتها الخاصة، وليس لدى بيروقراطيي البنوك المركزية، التي تركّزت لديهم معظم سلطات الدولة، ما يكفي من الذخائر لمواجهة المشكلات المستعصية. هذا يخلق فراغًا كبيرًا لا يمكن ملؤه إلا بإعادة عقارب الساعة ربع قرن إلى الوراء. وقتها كانت الدول قادرة على رسم سياساتها بنفسها، وكان التعاون فيما بينها يقوم على فئات مشتركة وتوزيع منصف للمكاسب والخسائر، لكن العودة إلى الوراء يقتضي تسويات وتنازلات ووعي موضوعي لحقائق العالم ومقاربات فلسفية جديدة تعيد ربط قاطرة المعرفة والعلوم بتأملاتنا الكونية العميقة، بدلًا من أن تنبثق تأملاتنا هذه من دفق يوميّاتنا العابرة واحتكاكنا المتشظي مع الحياة.

٦. أعطت المركزية الغربية، بما انطوت عليه من سياسات وأفكار، مكانة مقررة للأسواق في رسم مصائر البشر، أكثر مما أراده أربابها وبخلاف مصالحهم البعيدة. وقد انعكس ذلك على مسارات العلم الطبيعي الذي انصاع إلى متطلبات التكنولوجيا المتقادة بدورها للرغبات، وهذه الأخيرة لم تعد محصورة بإشباع الحاجة، بل باتت أكثر من أي وقت مضى تستجيب للنداءات والتحفيزات الآتية من عالم الشركات الكبرى والرساميل العابرة للحدود.

لقد عجزت العلوم الإنسانية عن كبح جماح التكنولوجيا وأخفقت في الحؤول بينها وبين التحكم بالحياة، ولذلك صارت جزءاً من تفاعل الآلة والسوق والسلطة، على نحو لم يسلم الغرب نفسه من تحدياته ومفاجآته. ومن الدعاوى الليبرالية التي أريد منها اختراق الغير، لكنها تترد الآن على مطلقها، هو حصر العلوم الإنسانية في النطاق الخاص للأفراد، وفصلها عن الثقافة التي تحمل، بالزعم الليبرالي، قيوداً جبرية آتية من الماضي. وبذلك أعلن عن انقياد العلوم الإنسانية لما يطرحه الفرد من أسئلة وما يكابده من هموم. لقد شجّع تحرير العلوم من القبليات المجتمعية، على تضحيم دور العلوم الطبيعية التي امتلكت صلاحية الرد على إشكاليات إنسانية ووجودية، كتعريف الأجناس البشرية والعلاقات بينها وتكوين الأسرة، ما أوقع الغرب في انقسامات اجتماعية عميقة تفتك بوحده واستقراره.

٧. بقي الغرب منصّة إطلاق التيارات الفنية والأدبية وعنصر تحفيز للميول الثقافية الجديدة، ومع ذلك فإن فوضى ما بعد الحداثة وعبثياتها وتفكيكياتها أضرت به. قبل ذلك استفادت أوروبا من منابع الإلهام المتنوعة داخلياً وخارجياً، فالموسيقى، على ما يذكر جورج قرم، سواء أكانت إيطالية أو فرنسية أو ألمانية أو إسبانية أو إنكليزية، «لقيت الاعتراف في عبقريتها وأنواعها الماضية في تزايدها، فمن الموسحة المقدسة أو الدينية إلى الغنائية، ومن الأوبرا الجدية المأساوية إلى تلك الخفيفة الهزلية.

بل إن الاحتكاك بالحضارات والثقافات الأخرى، زوّد أوروبا بفرصة إنتاج روائع استثنائية قامت على التبادل الثقافي، حيث عبّرت الموسيقى الأوروبية بجلال عن الذهول الذي ألمّ بالأوروبيين أمام ما اكتشفوه من ثقافات أخرى، وأنهاط مختلفة من العيش عن تلك التي عهدوها»^١.

لكن هذا الرقي الجمالي قُوطع بشدّة في نهاية القرن التاسع عشر، مع صعود الشعور القومي وبدء حدوث الصدمات الضارية فيما بين أمم أوروبا نفسها. لقد تفسّخت على نطاق واسع التعبيرات الثقافية، خلال حربين عالميتين (حربين غريبتين بتعبير أدق) لم يشهد التاريخ لفظائعهما مثيلاً. وأُقصيت النتاجات الكلاسيكية في الأدب والفن إلى المتاحف أو إلى الذاكرة التراثية، لتحلّ محلها موجات شعبية صاخبة تزدهر مدّة من الزمن ولا تلبث أن تتلاشى بعدها (موسيقى الروك والبوب).

وفي زمن العولمة الافتراضية تدنّت الذائقة الثقافية إلى أقل من ذلك بكثير لتفضّل كل ما هو مقتضب وبسيط ينبض ويخبو في زمن قصير جداً. لقد حصل تقارب كبير بين الشروط التي تظهر على أساسها المنتجات الثقافية المحمولة على أجنحة العولمة، والمعايير والقواعد التي تعمل على أساسها أسواق الاستهلاك، ونرى كيف أنّ الرساميل الضخمة والشركات الكبرى تمكّنت من غزو عوالم جديدة وبعيدة لم تكن تحلم بالوصول إليها من قبل، فاستتبعت أعمالاً إبداعية كالرسم وأنشطة إنسانية كالرياضة لمصالحها وأهدافها.

٨. لا بد من التوقّف استطراداً عند تأثيرات ثورة المعلومات على الفضاء الثقافي. ففي عصر الإنترنت فائق السرعة والانتشار، صارت الرموز السريّة لولوج بوابات نشر المعارف والثقافات في أيدي تقنيي المعلومات ومصمّمي البرامج والتطبيقات، الذين باتوا يتحكّمون بنواذ النشر وأشكاله، وكذلك بالطريقة التي يتفاعل فيها

١. للمزيد انظر: قرم؛ تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، ١٩٤-١٩٨.

منتجو المواد الثقافية مع مستهلكيها. لقد باتت وسوم الإعجاب والمشاركة صندوقة الاقتراع الجديدة التي تعطي حقوقاً متساوية وبطاقات انتساب موحدة لغارسيا ماركيز وأمارتيا سن وبابلو كاويلو من ناحية وجيوش من السياسيين والفنانين والممثلين ومراهقي التيك توك، والناشطين المؤثرين الذين أقصى ما يبذلونه من جهد هو الضرب ببضعة كلمات أو أسطر على الأوتار المشدودة للجمهور الواسع. صار البحث عن الجماهيرية هو الهدف الأسمى لمنتجي المواد الثقافية ومرّوجيها، ولم تعد تكتسب قيمتها من ذاتها، وهذا وضع الكاتب والموسيقي والفنان تحت رقابة المجتمع الافتراضي الفورية والصارمة. وإذا كان توك أي «ناشط ثقافي» على الشبكة هو الحصول على مزيد من المعجبين، فإن التفاعل في العالم الافتراضي سيعيد إنتاج المواد الثقافية وتكوين مهارات منتجها باستمرار لتتوافق مع ذائقة التيار الرئيسي الجارف داخل الشبكة، هذا التيار المكوّن من متصفّحين يبحث معظمهم عن المتع والمسرات والتسلية، يشمل خليطاً سيفسائياً ومتذبذباً وغير محترف من المستهلكين والمتلقين. ومن شأن ذلك إخضاع المواد الثقافية الراقية لآليات السوق الافتراضي الشبيهة بآليات العرض والطلب في أسواق البيع والشراء العادية.

٩. وما يلفت في المنتجات الافتراضية أنها في الغالب ذات طبيعة ثقافية وفنية، لكن بمواصفات منخفضة تتناسب مع قدرات الجمهور الافتراضي الواسع في إنتاجها أو استهلاكها. هنا سنشهد تعارضاً من حيث الوظيفة بين الثقافة والعلم، فالثقافة يُعبّر عنها بالرموز والكلمات والصور والفنون والتي كلما زادت بساطة وسطحية ودهاء زادت قدرتها على إطلاق الاتجاهات (التراند) وإحداث التأثير. أمّا وظيفة العلوم في عالم الشبكات، فهي الضبط والتقييد وزيادة الدقة في الوصول إلى الفئات الافتراضية المستهدفة وتحويل الكمّ الهائل من البيانات والمعلومات، من خلال التحليل والربط والانتقاء، إلى معرفة. وفي وقتٍ تطرّد فيه أمام أعيننا المواد

البصريّة والسمعيّة واللغويّة المختزلة والتي سرعان ما تطردها الذاكرة، يعبر العلم عن نفسه من خلال نصوص قانونية محكمة (في خانة الأحكام الشروط Terms and conditions) وسياسات الخصوصية (Privacy policy) وقواعد جمع المعلومات وإتاحتها واستخدامها، وصلاحيات ضبط المحتوى والرقابة عليه (من دون أي تفويض اجتماعي أو سياسي لفعل ذلك) ورسم خرائط المواقف والاتجاهات بحسب المكان والزمان والعرق واللون والثقافة والدين والانتماء. بقول آخر، زادت ثورة المعلومات وما تفرع منها من ثورات (وآخرها ثورة الذكاء الاصطناعي) من قدرة الناس العاديين على إنتاج المحتوى الثقافي وتعميمه، وأعادته إلى صدارة الاهتمام العام، لكن تحقيق ذلك كان مشروطاً بأن يكون هذا المحتوى عادياً وبسيطاً حتى ينافس المواد غير الثقافية، وأن يكون قابلاً للضبط أيضاً، إمّا من خلال القيود التي تضعها التطبيقات الإلكترونيّة الناجحة، أو من عبر حصر الاستفادة منه بفئات معينة، وهذا الحصر الذي يجري خلسة يعزز ظاهرة التحيز الفكري ويغلق دوائر التفاعل بين الناس على نفسها.

١٠. تُوصف القيم السياسيّة بأنها أساس منظومة الحقوق السياسيّة في الغرب، لكنها مع ذلك تتخلّف عن تقديم مساهمة جوهرية في تشكيل المجال السياسي العام مقارنة بما تفعله الصراعات والتسويات. ومردّ ذلك إلى أن تلك القيم تصبّ اهتمامها على التمكين من ممارسة الحقّ لا بمضمونه، وعلى سبيل المثال ليس مهماً ما الذي تقوله، بل المهم قدرتك على ممارسة فعل القول وقت تشاء؛ ولذلك يبرز التعارض في الغرب، أكثر من ذي قبل، بين القيم السياسيّة والأخلاق، فيُسمح لحقّ التعبير في أن ينتهك الخصوصية، وتُجرّد حرية الاعتقاد من معيار احترام المعتقدات والحقوق المعنويّة للغير، وتُرسَم حدود ضيقة للكرامة الإنسانية التي يحميها بالقانون. ولا يخلو مفهوم الحرية الفردية من الغموض. ففي أدبيات تيار التحررية، تتجسّد

الحرية الفردية حصراً في الحرية السلبية^١، التي تعني عدم وجود موانع للقيام بعمل ما، فيما الصعوبة في عصرنا الراهن تكمن في الحرية الإيجابية التي تعني قدرة الفرد أو المجتمع على الاستفادة من الحرية المتاحة له، فالشخص الغارق في الفقر فاقد للحرية الإيجابية بسبب فقره. ومع ذلك لا تتردد المركزية الغربية في التبجح بأنها تعطي الناس حرياتهم السلبية، متغافلة عن أنها تسلبهم دائماً حرياتهم الإيجابية من خلال نزع التمكين عنهم ونشر الظلم الاجتماعي بينهم.

يفضي هذا النقاش إلى الاستطراد الآتي: إن ثورة المعلومات والاستهلاك تهدد في آن معاً البعدين السلبي والإيجابي للحرية. في الظاهر تمنحنا تلك الثورة مروحة أوسع من الخيارات ولكنها تسلبنا في واقع الحال القدرة على الاختيار. إن الإبهام البصري واللامساواة والرسملة الهائلة للإعلانات وتمجيد العلامات التجارية الكبرى والنطق الحصري باسم الجودة، كل ذلك يجعلنا عاجزين عن اتخاذ قرارات صائبة ودقيقة تتوافق مع حاجتنا ورغباتنا وميولنا الحقيقية وتتناسب مع قدراتنا وإمكاناتنا. وبذلك تنتهك ثقافة الاستهلاك في عالمنا العربي والإسلامي خصوصاً حرياتنا السلبية والإيجابية في الوقت نفسه.

١١. وما يسري على الحرية ينطبق على التعددية والتسامح^٢ اللذين يربطهما

١. للمزيد عن التمييز بين الحرية السلبية والحرية الإيجابية أنظر:

Sen Kumar; L'economie est une science morale.

٢. لا يمكن حسم الجدل بسهولة بشأن انعكاس العولمة على قيم التنوع والتعددية والتسامح. فلو صنفنا المجتمعات الغربية على أنها المثال الأقوى على صعود ثقافة الاستهلاك وتحكمها بمصائر المجتمعات، فإن هذا الصعود صاحبه وهن شديد في الأداء الديموقراطي. ترصد مجلة الإيكونوميست انحذاراً تاريخياً في انخراط المجتمعات الغربية في العملية الديمقراطية. تراجع نسبة المهتمين بممارسة حق الانتخاب (من أكثر من ثمانين بالمئة في السبعينات إلى ما دون الستين بالمئة في فرنسا مثلاً)، ويتقلص الفارق بين اليمين واليسار، وتسيطر سياسات الهوية ولا سيما في أميركا على برامج الأحزاب الكبرى، على الرغم من اعتقاد فوكوياما في مقال له نشر مؤخراً بأن البعد الطبقي عاد ليكون في أساس الاستقطاب السياسي في الولايات

الخطاب النيوليبرالي بالجوانب البيولوجية والحسيّة حصراً، فهذا الخطاب يرفض التفرقة على أساس العرق واللون والجنس والميول الجسدية، فيما يشيح النظر عن أشكال أخرى من التمييز الثقافي والطبقي والاجتماعي والجغرافي، الذي ينشر القهر والاحتقان في المجتمعات الغربية قبل غيرها. وفي الخطاب نفسه لا تُعدّ العدالة قيمة فطرية مستقلة وغير تعاقدية، ويجري التغاضي عن جوهرها الروحي وجذورها الإنسانية، فيزعم مثلاً أنّ المساواة السياسية قادرة على إنتاج نظم مادية من شأنها إدامة مبدأ العدالة وتعميقه وإعادة إنتاجه. لقد أثبتت التجربة عمق ذلك، سواء في الاقتصاد الذي تعمّه التفاوتات الهائلة أو في السياسية حيث يتراجع جدوى الديموقراطية الليبرالية وفعاليتها أمام تغير طبيعة الدولة وخروجها من طورها السابق دون الدخول إلى طور جديد.

المتحدة الأمريكية. من دلالات صعود اليمين المتطرف في الغرب، وانتشار ظاهرة «الخوف من الإسلام» (الإسلاموفوبيا)، والتعبيرات الفجة التي يدلي بها سياسيون كبار بشأن هوية أوروبا، أنّ اشتراك مجتمعات الأرض في الولاء للمماركات التجارية نفسها، واستهلاك أصناف موحدة من السلع، واتباعهم الأساليب ذاتها في السفر والإقامة والثياب وعقد المؤتمرات وتبادل الهدايا وإحياء المناسبات، لم يؤد إلى تقبل التعددية والتنوع. لا تزال السياسات القومية والفئوسية هي المهيمنة على عقول صانعي السياسات، ومطلقي الاتجاهات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

ومع ذلك قد يكون لوجوه العولمة الأخرى، التي لا تتصل حصراً بالاستهلاك والتبادل النفعي، انعكاس إيجابي وموضعي على بعض القيم الليبرالية المقبولة كالتسامح. كما بيّنت ذلك دراسة استعملت معطيات عائدة إلى ستة وستين بلداً. وأظهرت علاقة إيجابية بين التربية على التسامح والعولمة، التي تعزز الرغبة بنقل هذه القيمة عبر الأجيال. تصحّ هذه النتيجة، بحسب الدراسة على حالتي العولمة الاجتماعية والاقتصادية وليس على العولمة السياسية. وبدت العوامل الثقافية أكثر تأثيراً من غيرها على تعزيز التسامح بين الشعوب، كما يؤدّي الانفتاح التجاري دوراً مماثلاً على الصعيد الاقتصادي. استخدمت الدراسة KOF Index لقياس العولمة (Dreher & al. ٢٠٠٨) والذي يغطي المدة ١٩٧٠-٢٠١٢. للمزيد أنظر:

- What is Gone Wrong with Democracy.

- Berggren and Nilsson, Globalization and the Transmission of Social Values: The Case of Tolerances, 28-29.

تشابك الاقتصاد والثقافة^١

ثمّة رؤية تكمن خلف السلوك الاقتصادي المعولم تتمثل في سعي الرأسمالية حلّ مشاكلها وأزماتها بطرق ثقافية ومعياريّة، وليس بطرق اقتصادية، أي أنّها تريد التأثير على تصورات الناس عما هو مهم وغير مهم في عيشتهم، عوضاً عن توسيع قدراتهم وزيادة إمكانياتهم وحلّ مشاكلهم الحقيقيّة.

إنّ مزج مبدأ الحرية الاقتصادية مع ثقافة الاستهلاك يعين الرأسمالية النيوليبرالية على استيعاب النتائج المتربّبة على سياساتها. فهي على سبيل المثال تكرّس اللامساواة الاقتصادية، لكنها في الوقت نفسه تقدّم خيارات استهلاكية للطبقات الدنيا تشعرها بالإشباع الوهمي. إنّ التلاعب بالتقدير النفسي والذهني للمنفعة، يسمح بتقليص المنافع الحقيقيّة والملحّة للأفراد المتاحة للناس، وتعويضهم عنها بمنافع ثانوية مضخّمة، لكنها أقلّ جدوى وشأناً. إنّ رفع منفعة الاتصال بالشبكة العنكبوتية مثلاً إلى مصافّ المنافع المستمدّة من خدمات التعليم والصحة والسكن والسلع، وغيرها من الخدمات كالمياه والكهرباء والطاقة والمواصلات، يسمح للاحتكارات الكبرى بالسيطرة على الموارد الحيوية وزيادة كلفتها، أي خفض إمداد الفقراء بها، وتعويض الحرمان المترتب على ذلك بدفق متواصل من مواد التسلية والترفيه ذات المواصفات المبتذلة والرخيصة في أحيان كثيرة، وبتوسيع القدرة المتاحة لهم للتنفيذ إلى الفضاء الافتراضي من خلال تقنيات وتطبيقات متناسلة. وقد شاهدنا في أزمات لبنان مثلاً، كيف كانت ردود فعل الناس عالية القوة عندما جرى المسّ بحقوقهم الافتراضية في الاتصال والتواصل (زيادة الضريبة على خدمة الواتساب عام ٢٠١٩)، بالمقارنة مع ردود فعل أقلّ فعاليّة وقوة عندما افتتت بعد ذلك على حقوقهم الأساسية في الغذاء والدواء والتعليم والنقل والطاقة...

وإذا كانت النسخة الأصليّة لثقافة الاستهلاك ترتبط أيديولوجياً بالرأسمالية

١. للمزيد عن هذه الفقرة أنظر: فضل الله، العلم والعولمة، ٢٦٣-٣١٥.

الكلاسيكية، فإن مجتمع الاستهلاك المعولم وما بعد الحداثي ينتمي إلى الرأسمالية النيوليبرالية. إن تخلص ثقافة الاستهلاك من ترميزاتها الطبقية والفئوية، التي ألصقتها بالمجموعات الثرية والأكثر ثراءً، وتخففها كذلك من الانتفاء الصريح بالنسخة الغربية للعصرنة والتحديث، جعلها قادرة على التمدد والانتشار دون أن تلقى الممانعة نفسها التي لقيها غيرها من الظواهر الحداثوية. وهي لذلك تسعى إلى اختراق كل الطبقات والثقافات بما فيها المعزولة والمنطوية على نفسها دون أن تستفز هوياتها ومعتقداتها. وهذا يضعنا في مواجهة هجوم مراوغ يعيد تشكيل المركزية الثقافية والسياسية للغرب ولا يستثير الممانعة المجتمعية.

وبقول موجز، إن الموجة الحالية لثقافة الاستهلاك المتصلة بثورة المعلومات والاتصالات تميز على نحو ذكي وبارع بين القيم الأساسية والمكونات الجوهرية للهوية من ناحية، وبين عناصر السلوك اليومي الثانوية من ناحية ثانية، فتتجاشى الاصطدام بالأولى، فيما تعتمد بالنسبة إلى الثانية سبيل التكيف والتكيف المتبادلين. ولا تدخل الحرية في حسابات النفعيين، بل إن تعظيم شأن العميق للحرية الفردية. فعلى سبيل المثال، تؤدي السياسات النيوليبرالية إلى تكريس اللامساواة الاقتصادية، واستمرار هذه الأخيرة مدة طويلة من الزمن يجعل من هم في أسفل السلم الاجتماعي يتقبلون واقعهم بهدوء، فيعيدون تكيف حاجاتهم ورغباتهم على هذا الأساس. أي أن ظروف اللامساواة تؤدي إلى تشويه التقدير النفسي والذهني للمنفعة. ثم إن قبض أقلية من الشركات والدول على ناصية التسويق والترويج كفيل بالمس بجوهر فكرة حرية الاختيار الفردي.

١. تعود ملكية ١٧٢ شركة من أصل ٢٠٠ شركة تروج لمنتجاتها عالمياً، إلى خمس قوى عالمية هي الولايات

المتحدة الأميركية، والمملكة المتحدة، وفرنسا، واليابان وألمانيا. للمزيد عن هذه النقطة انظر:

سعدون، إستيمولوجيا النظام الرأسمالي: في اختلال المبادئ القيمة ما بين الطروحات النظرية والبناء

التطبيقي لاقتصاديات السوق، ص ١٢٦-١٢٧.

راجع أيضاً: بيتر وشومان؛ فخ العولمة: الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية، ٢٤٥.

في كتابه «الاقتصاد علم أخلاقي» يضع «أمارتيا سن» مفهومًا للأخلاق الاجتماعية تقع الحرية في صلبه. يتعارض هذا المفهوم مع المنظورات الأخرى التي تتخذ من الاحتساب النفعي للرغبات والمتع والمسرات ركيزة للسياسات الاجتماعية. وبخلاف ذلك ينظر «سن» إلى الحرية على أنها مسؤولية اجتماعية طالما أن للعديد من العضلات الأخلاقية طابعًا اقتصاديًا برأيه. يروي في هذا السياق تجربتين شخصيتين عاشهما في طفولته في البنغال، المجاعة عام ١٩٤٣ التي لم يحسّ بوقوعها في نطاقه الاجتماعي، إلى أن رأى جموع الباحثين عن الطعام تجتاح القرية التي كان يقطن فيها^١. في دراساته اللاحقة التي كرّسها لهذه المجاعة، تبين لـ«سن» أن الكمية الإجمالية للطعام المتاج حينها في البنغال كان مقبولاً، وهذا يعني أنّ الذين ماتوا جوعاً لم يقضوا بسبب قلة كميات الغذاء، بل لعدم امتلاكهم القدرة الشرائية اللازمة للوصول إلى المحاصيل المحيطة بهم. أما التجربة الثانية فتتعلق برجل مسلم، اضطر إلى البحث عن العمل لإطعام عائلته في منطقة هندوسية، وقد تعرّض نتيجة ذلك للطعن على خلفيّة طائفية، وفارق الحياة دون أن تنجح محاولة والد «سن» لإسعافه.

من المعرفة العامّة إلى المعرفة المشتركة

والسؤال الذي يطرح نفسه هو الآتي: هل ينحصر تأثير ثقافة الاستهلاك بالسلوك اليومي ومظاهر العيش الثانوية فحسب؟ هل يتسرّب هذا التأثير إلى القيم الأساسية فيغيرها أو يعيد صياغة فهمنا لها؟

لقد انطلقنا من القول إنّ السلوك الاقتصادي المصاحب للرأسمالية المعولمة يملك في الأساس ملامح أيديولوجية، لكنه يتحوّل في نسخته ما بعد الحداثوية إلى ما يُدعى معرفة مشتركة. يأتي ذلك في سياق التمييز السوسيولوجي بين نوعين من

1. Sen, L'economie est une science morale, 43- 45.

المنظومات الثقافية: المنظومات العالمية التي تُلقن بطرق منهجية، وتعتمد على معارف وعلوم يمتلك ناصيتها الصفوة من العلماء والدارسين والمتخصصين، وبين المعرفة المشتركة، التي يتعلمها الفرد كما يلقن لغته الأم، شفهيًا من الاستماع واجتماعيًا من خلال الاحتكاك بمحيطه والتفاعل معه. وكي تعدّ المعرفة مشتركة يجب أن تكون بالغة الوضوح والسهولة وتنتمي إلى المحيط الاجتماعي وتكاد في عفويتها أن تكون فطريّة وغنيّة عن البيان.

لكن ليس من فاصل نهائي بين المعرفة المشتركة والأيديولوجيا، فهذه تتحوّل إلى تلك ضمن أليات يتعهدها مثقفون ومناضلون يسيّطون المعارف الأيديولوجية قبل وضعها في متناول الجمهور. تحصل عملية الانتقال على مراحل، تبدأ بالمألوف السابق والموروث، ثم تكون القطيعة التي يتخللها ظهور الأيديولوجيا وتبنيها، وأخيرًا تندمج الأيديولوجيا بالحياة اليومية وتتحوّل إلى شأن روتيني ومألوف، أي أنها تتحوّل إلى معرفة مشتركة جديدة.

والأيديولوجيا إذ تصير معرفة مشتركة، فإنها تفقد دلالاتها الدقيقة وجزءًا من مرجعيّاتها الفكرية وبقدر ما تنتشر تصبح أكثر تراخيًا في اتصالها بأصولها المرجعيّة، وتغدو أكثر مرونة وتقبلاً للميول التقليدية التي يعتادها الناس.

بوسعنا تطبيق هذا المنهج على ثقافة الاستهلاك التي تسم السلوك الاقتصادي للمركزيّة الغربيّة المعولمة. في المرحلة الأولى لدينا أنماط الحياة التقليدية، ولا سيما في الريف والمناطق الشعبية المتناسبة مع المجمع الاجتماعي المكوّن من أصول وعادات وتقاليد موروثه وراسخة.

تخرق ثقافة الاستهلاك لاحقًا هذا البناء التقليدي، ويكون ذلك في البداية مشبعًا بخلفيات ثقافية كثيفة قريبة من الأيديولوجيا. فالسلوك الحدائوي في الإنفاق لا يمكن أن ينمو إلا في بيئات ونطاقات اجتماعية لديها قنوات متقاربة وسلوكيات

متجانسة وتقبّل عالٍ للتغريب. وهكذا تبدأ القطيعة مع الموروث ويكون الانخراط في ثقافة الاستهلاك محصوراً بطبقات معيّنة، مستعدة للتخليّ عن جزء من التصورات الحياتية ذات الصلة بالهويّات الجامعة.

يتولّى النموذج ما بعد الحداثوي مهمّة دمج ثقافة الاستهلاك بالثقافة الشعبية، ونشرها على أوسع نطاق ممكن، محوّلاً إيّاها إلى ما يشبه المعرفة المشتركة، التي لا تعود ثقافة الاستهلاك معها حكراً على طبقات بعينها، ولا تتضمّن بذاتها وعلى نحو صريح دعوة للتغريب أو التخلي عن الموروث. وبدلاً من محاولة ضمّ الناس من خلال الاستهلاك إلى ثقافة حياتية محددة ومغايرة للبيئة الاجتماعية يُكتفى بالدعوة إلى تبني هويّة استهلاكية محايدة ظاهرياً تجاه القيم، لكنها تتفاعل مع الثقافة المحلية وتتبادل معها التأثير والتأثير، وهذا ما يكون بدرجات متفاوتة ومتأرجحة، فيزداد التغريب حضوراً كلما تعلق الأمر بقيم ثانوية ويقلّ حضوره الظاهري فيما خص القيم الجوهرية والثابتة.

تكررت الإشارة في حالة الحداثة إلى نشوء ثنائية اجتماعية وثقافية، بين نخبة معولة لديها رأس مال ثقافي عالٍ ونخبة محلية ذات رأس مال ثقافي خفيض. لكن حدّة هذا التمييز تتراجع مع اكتساب ثقافة الاستهلاك ما بعد الحداثوي خصائص شعبية عابرة للطبقات والفئات. ودلالة على ذلك نلاحظ أن الحواضن الأساسية للقيم الاجتماعية تبدو حتى الآن صامدة أمام اختبار ثقافة الاستهلاك المعلومة في العالم الإسلامي، وربما في العالم. والمقصود هنا على نحو خاص الدين والعائلة.

تُبدي العائلة صموداً في مواجهة الضغوط الناشئة عن الثورة التكنولوجية، لكن مع تغيّر في طبيعة العلاقات داخلها. هي ما زالت الحاضنة لقيم المجتمع الأساسية وضمانة انتقالها من جيل إلى جيل، ولا سيما في الأزمات^١، لكن الأجيال الجديدة في

١. ترصد إحدى الدراسات النداعيات الناتجة عن الانتقال السريع من العصر الأيديولوجي المتكشف إلى العصر

العالم الاسلامي تكتسب هوامش أوسع من ذي قبل للحريات الأسريّة، مستفيدة من انحسار تدريجي ومتفاوت القوة للطابع الأبوي- الذكوري عن مجتمعاتنا، وهذا ما يضعها على الحدّ الخطر الفاصل بين التغريب والتدويل من ناحية والأصالة والهويّة من ناحية ثانية.

إنّ الدين هو العنصر الأكثر حضوراً في الاجتماع العربي والإسلامي، كان الإسلام هو الملجأ الذي تحصّنت فيه شعوب منطقتنا في وجه أشكال الغزو الصلب والناعم، وبفضل حيويته التشريعية وغناه الروحي وتعدّده الاجتهادي، أفلح في استيعاب التحوّلات التاريخية والعلمية والفكرية داخل منظومته المعرفية، مانحاً المسلمين قدرة على الاندماج بالعصر دون أن يتخلّوا عن إيمانهم وهوياتهم. وكاد المسلمون أن يسبقوا الغرب إلى الثورة العلمية لولا أزمة السياسة التي مرّوا بها في القرون السابقة وبطوّهم في اكتشاف فكرة المؤسسة.

في المقابل أصابت ثقافة الاستهلاك المعولمة وما بعد الحداثيّة في الصميم التوازن الحرج بين العمل والإنتاج من ناحية والتسليّة والاستمتاع من ناحية ثانية. حصل ذلك في العالم مع انهيار المعسكر الاشتراكي ويحصل ذلك حالياً وباطّراد في العالم الإسلامي مدفوعاً بالفشل الاقتصادي والعجز السياسي عن بناء أنظمة ضبط ورقابة معقولة ومقنعة وقوية بالمعنى العميق للكلمة. وعلى ما يذكر نزيه ن. الأيوبي

النيوليبرالي الاستهلاكي. تتناول الدراسة المجتمع التقليدي في منطقة سيليزيا البولندية التي كانت في كنف المعسكر الاشتراكي قبل سقوطه. كانت آثار هذا السقوط كبيرة على القيم الأساسية لمجتمع بقي عقوداً عدة خاضعاً لهندسة عقائدية واجتماعية وسياسية متشددة. برزت ثلاثة تحديات كبرى مع الانتقال إلى الرأسمالية. يرتبط التحدي الأول بالتحوّل من مركزية قيم العمل وأخلاقياته إلى مركزية قيم الاستهلاك، والتحدي الثاني يتعلق بالعائلة التقليدية، التي كانت في الحقبة الاشتراكية توفر الإحساس بالأمان في مواجهة القهر، والتحدي الثاني موجه إلى الدين الذي أدى في الحقبة نفسها دور الحاضنة للهوية المهدّدة بنظر أصحابها. للمزيد انظر:

في كتابه الموسوعي «تضخيم الدولة العربية^١» «كثيراً ما تلجأ الدولة (العربية) إلى القسر الفجّ في سبيل المحافظة على نفسها، لكنها (مع ذلك) ليست دولة قوية لأنها: (أ) تفتقر -بدرجات متفاوتة- إلى قوة البنية التحتية التي تمكّن الدول من النفاذ في المجتمع بشكل فعّال من خلال آليات على شاكلة الضرائب مثلاً. و(ب) تفتقر إلى الهيمنة الأيديولوجية بالمعنى الغرامشاني التي من شأنها أن تجعلها قادرة على تشكيل كتلة إجتماعية تاريخية تقبل شرعية الطبقة الحاكمة».

ونستخلص من الإحصاءات والمسوحات العالمية عن القيم^٢، أن القيم الجوهرية ولا سيما منها العائلة والدين ما زالت محصّنة أمام تدفق مواد الاستهلاك وانتشار ثقافته، فيما انصبّ تأثير هذه الثقافة على القيم التي تُعدّ ثانوية أو غير الجوهرية، كالعمل الذي تراجعت أهميته والتسلية التي ارتفعت مكانتها^٣. مع بروز استثنائي للبنان الذي احتلّ مكاناً متأرجحاً على الصعيد القيمي بين النسقين العربي/الإسلامي والأميركي/الأوروبي.

لكن الفصل بين القيم الثانوية والقيم الجوهرية يبدو مضللاً. فالتغيّرات التي تصيب القيم السطحية الماثلة على غلاف المجتمع لا تلبث أن تتسرّب إلى طبقاته الداخلية، وخصوصاً في الأزمات (كما نلاحظ في الإحصاءات الخاصة بالعراق قبل الاحتلال الأميركي وبعده)، إذ تبدأ التغيرات السطحية والمؤقتة بالتحوّل إلى

١. الأيوبي، «تضخيم الدولة العربية: السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط»، ٣٦.

2. Swadzba; the Impact of Globalization on the Traditional Value System.

٣. تقدم دراسة لكريغ تومسون عن الهوية وسياسات الاستهلاك، شواهد على معقولية هذا التصور ولا سيما في المجتمعات الإسلامية، التي يعرض فيها نتائج خمسة أبحاث قائمة في هذا المجال. فيما تبيّن في دراسة إيزبرك بلغن، كيف أن مزيجاً تاريخياً من الأيديولوجيات الدينية والسياسية شجّعت المستهلكين الأتراك المتمين إلى الطبقات الشعبية والفقيرة على نبذ الأصناف والماركات العالمية (الغربية خصوصاً). للمزيد انظر:

Thompson, the politics of Consumer Identity work, PP. III-VII.

تغيرات دائمة وعميقة، ضمن ما يمكن تسميته بالأثر اللاتزماني لثقافة الاستهلاك واقتصاده المعولم.

إن تأثر القيم الجوهرية لا يحدث دفعة واحدة، بل تدريجياً وعلى مراحل. في المراحل الأولى يُعاد تعريف القيمة نفسها، كإعادة تعريف الدين بحيث تغلب عليه مثلاً الأبعاد الهوياتية والشعائرية والجماعية على حساب جوانبه الاعتقادية والروحية والقيمية، مع ما يستتبعه ذلك من تضيق مساحة التسامح وتوسيع مساحات التعصب والانفلات والتشدد. كما يحصل ذلك أيضاً في إعادة تحديد معنى الأسرة التي صارت ذات خطوط متراخية وضعيفة، وتفتقر لأدوات الضبط والرقابة التي تحصنها وتحفظ تماسكها.

في مراحل لاحقة يتحوّل التمسك بالشعائر الدينية المنتشرة على نطاق واسع إلى معرفة مشتركة، كما في «روتنة» الحجاب، ما يضعف صلّتها بمرجعياتها العقائدية ويدمجها بالفضاء الاجتماعي العام. وبذلك تكتسب مرونة وتكيفاً يضعانها خارج سلطة المختصين من شرعيين وفقهاء ومتخصصين في حقول الكلام والفلسفة والتبليغ. والمشكلة ليست في المرونة ودمج الدين بالبيئة الاجتماعية، فالدين الخالص النقي من شوائب الثقافة الشعبية ينطوي برأي بعضهم على التشدد، بل تكمن المشكلة في أن تحويل الدين إلى مجرد معرفة مشتركة بالمعنى المذكور أعلاه يفسح في المجال جعله معرفة مشتركة مبتوتة الصلة بالأصل، كما في بعض أشكال الحجاب الليبرالي، الذي يغلب مواصفات الأناقة والجمال على القيم المحافظة التي وجد من أجلها. إن بروز عارضات للزّي الإسلامي مثلاً وتبني دُور المواضة العالمية لبعض تصاميمه مثال بارز على أن تيار الاستهلاك الجماهيري ما بعد الحدوثي من جهة وتيار التدين الشعبي من جهة ثانية يلتقيان عند نقطة محدّدة، تنبثق عندها معرفة مشتركة تبدو واهية الصلة بالأصول الأيديولوجية للمرجعيات الذهنية والفكرية التي قامت عليها.

إن الحكم على أثر اقتصاد الاستهلاك على الأسر ينتظر مزيداً من التفكير والمراقبة والرصد، بل مزيداً من الوقت، إذ إننا واقعون فيما يمكن تسميته فجوة التكيّف، حيث تعجز أنظمة الضبط والرقابة الاجتماعية والفكرية والمؤسسية عن استيعاب التحوّلات المتسارعة في زمن العولمة التي تعمل في داخلها موجات هائلة من الحراك الاقتصادي والسياسي والثقافي، وتصدّعات موازية في العلاقات بين البشر، بدءاً بالمجتمعات والشعوب والدول وانتهاءً بالوحدات الصغرى كالعائلة والأسرة وصولاً إلى الفرد نفسه الذي لم يعد بوسعه الاختيار بين الاندماج في مجتمعه أو العزلة عنه. ولا يتعد ذلك بحال عن أزمة العلم الذي يواجه في الحقول الإجتماعية والإنسانية صعوبات بالغة في استنباط مبادئ وقوانين تلجم سطوة التكنولوجيا المندمجة بالسوق، والتي تسخر علوم الإنسان لمصلحتها (انظر مثلاً العلاقة بين علم النفس والتسويق)، وما تمدّد مجتمع الاستهلاك وتعاضمه إلا وجه من وجوه هذا العجز ومثال صارخ على ذلك الاندماج غير المحمود.

علاقة لا تزامنية

إن انعكاس العولمة الاقتصادية على الثقافة هو محل انقسام واسع بين رأيين: الأول يراها مؤاتية لانبعاث الثقافة والفنون والثاني لا يراها كذلك. يزعم أنصار الرأي أن التفاعل بين العولمة الاقتصادية والثقافية يؤمن أحد شروط نجاح الإبداع الفني^١: القرب من السوق. فالتجارة توسّع الفرص أمام المبدعين وتمهد الطريق للشورات الفنية كما في الموسيقى الكوبية التي وُجدت خصيصاً من أجل السياح الأميركيين الذين كانوا يرتادون الملاهي الليلية في كوبا في الخمسينات. والسجّد العجمي الذي صار ينتج بكميات كبيرة استجابة لتنامي طلب المشتريين الأوروبيين

١. توملينسون، العولمة والثقافة، تجربتنا الاجتماعية عبر الزمان والمكان، ١٥.

في القرن التاسع عشر^١. إنَّ ازدهار الأدب العالمي وانتشار أسواق الكتب والصحافة هو بحسب هذا الرأي ثمرة التجارة التي جعلت العالم أكثر إبداعاً وأعطت المتدوّقين فرصة الاستفادة من منتجات فنية ثقافية متنوعة.

لكن تفاعل هذه المنتجات مع ثقافات أخرى غير ثقافتها الأصلية يعيد إنتاجها من جديد. فالطعام الهندي التقليدي مثلاً ليس له نفس الطعم في بومباي وباريس. ويذهب الناس إلى عالم ديزني بالقرب من باريس لاختبار ما يعتقدونه تنوعاً يجمع بين ثقافات متعددة فرنسية المانية ودنماركية وغيرها^٢. لكن هذا المزيج يولد، في

١. تقلّل العولمة ولا شك من الفروق الظاهرية وتعطي انطباًغاً بالمجانسة الثقافية بين المجتمعات. لكن ذلك لا ينطبق على جميع الحالات، إذ يحيا أفراد متباعدون ومتباغضون ومتباينون في شرائق استهلاكية متشابهة. والمشكلة أن التنوع يعبر عن نفسه من خلال القيم السلبية النابذة وليس بالقيم الإيجابية المتكاملة.

ويمكن الأخذ بالتمييز الذي يعتمده بعض الباحثين بين العولمة Globalization والتدويل Internation-alization، الأولى تعني التواصل اللصيق الذي يُبقي على التنوع داخل دائرة فاضلة في حين ينحو التدويل نحو حجب التبايزات. هذه الدائرة تضمن الإبقاء على ديناميات التنوع الثقافي مع «هدم خلّاق» يخضعه لتحوّلات إيجابية متواصلة تُعدّ ضرورية للتنمية.

يخلص القائلون بالمجانسة الثقافية إلى أن الآثار السلبية للعولمة الاقتصادية على التنوع الثقافي مرتبطة بالتدويل أكثر منها بالعولمة. يعبر التدويل عن نفسه خصوصاً من خلال «النص» الأساسي الذي تعمّمه الشركات متعدّدة الجنسيات التي تنشر ثقافة استهلاك قائمة على تنميط طرق العيش والقيم وتساهم في استنزاف الموارد الطبيعية.

للمزيد عن العولمة والتدويل والمجانسة الثقافية انظر:

Grazia la Spada, Globalization and its Effects on Diversity, 6-7.

٢. يدافع الناقد الثقافي المكسيكي - الأرجنتيني غارسيا غويديني عن فكرة الهجانة الثقافية التي تعدّ معها العولمة قوة تجانس والنزعة المحلية قوة مناهضة لها. ينظر غويديني إلى ثقافة أميركا اللاتينية على أنها ثقافات هجينة، منطلقاً في ذلك من تحليل واسع النطاق للعمليات الثقافية المختلفة: المتاحف، الأفلام التلفزيونية، الجامعات، أفلام الكرتون والغرافيتي والفنون البصرية. في هذه الثقافة الهجينة تمتزج أنظمة ثقافية كانت منفصلة في السابق مثل فنون النخبة (الأوبرا) والفنون الشعبية. وجه آخر للهجانة هو «الامكانية» العمليات الثقافية، التي تُنتزع من محيطها المادي وتوضع في سياقات أجنبية. ونشوء أنواع غير صافية للمنتجات والسلع الفنية/الثقافية، كأن يقوم حرّفي من الريف المكسيكي بحياكة رسوم لرسامين أوروبيين، مولداً

الرأي الثاني، ثقافة مركبة ومصطنعة وتبتعد بصورة متزايدة عن نسختها الأصلية الموثوقة. وأكثر من ذلك، إن التماثل أو الاختلاف لا يتعلّقان بجمالية المنتج أو طعمه، بل بالشروط المحيطة بتقديمه، فأهميّة الماكدونالد، وهو أحد «معابد» النيوليبرالية، لا تنبع من الطعام الذي يقدمه، بل من الطريقة التي يُقدّم بها والتي يُراد لها الاتساق مع إيقاع الحياة العصرية السريع.

ولا يمكن النظر إلى العلاقة بين العولمة الاقتصادية والثقافة من زاوية ضيقة، ففي واقع الحال هناك القليل من الثقافات المعزولة، والتفاعل الثقافي المرتبط بالحراك الإنساني، الاقتصادي والتجاري والعسكري، يحدث منذ آلاف السنين. وسنلمس دوراً مبهرًا للتجارة في إنتاج ثقافات عالمية النزعة والانتشار، وذلك على نحو هادئ وخلاق ومتواضع. يصحّ ذلك على التجار الفينيقيين والأغريق وعلى تجارة الحرير الصيني في القرون الوسطى، وسنجد بصمات لا يمكن طمسها للأساليب الآتية من الشرق الأقصى الآسيوي على الفن الأوروبي والأميركي في القرن التاسع عشر. ولا يمكننا أن ننسى بطبيعة الحال الأثر المعروف الذي خلّفه التجار المسلمون على الثقافة والعمران واللغة وطرق العيش في الأماكن التي وطئوها من المغرب إلى الصين ومن وسط أوروبا إلى أسفل إفريقيا.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: لماذا نُظر إلى التفاعل والتبادل الثقافيين بين الأمم

بذلك أشكالاً فنية غير صافية الجودة، تخلط بين أعمال راقية وفنون حرفية عادية.

فالعولمة في عالم الميديا الواسعة هي عملية تلاحم وتجزئة في آن واحد. وفي هذا السياق يورد أنطوني غيدنز مصطلحاً إضافياً هو اللاتضمن الذي يعني اقتلاع العلاقات الاجتماعية من السياقات المحلية للتفاعل وإعادة تشكيلها في نطاقات غير محددة من الزمان- المكان. وهذا برأيه أمر مهم لفهم الطبيعة المعولمة للحدث. وتعدّ وسائل الإعلام أبرز الأمثلة على آليات اللاتضمن. إن تداخل هذا الأخير مع أمر آخر هو اللاتوطن، أي تفكيك العلاقة بين الثقافة والمكان، ينتج أشكالاً هجينة ومعقدة وجديدة من الثقافة. للمزيد انظر:

Kraidy, "Globalization of Culture Through the Media", In Encyclopedia of Communication and Information, 2: 359-363.

في التاريخ على أنه علامة إيجابية لسيرها نحو الاستقرار والنضج، فيما يُنظر بسلبية إلى مظاهره المعاصرة، كانتشار الأفلام الأميركية والإيقاع السريع للحياة العصرية وولادة منتجات وآراء وتقاليد لا مكانية قادرة على عبور الحدود بسهولة ويسر؟

تكمّن المشكلة في ثنائيّة المسارات الاجتماعية وعدم اتساقها. فالتغيير القوي والمتسارع في العادات والسلوكيات والقيم اليومية، التي يراها الناس ظاهرية وعابرة، يقابله الجمود أو التغيير البطيء في القيم والسلوكيات الأخرى التي يراها الناس جوهرية وأساسية. إن هذا الدفع والجذب الناتج عن التفاوت بين الحراك السريع لنمط الحياة المعولم من ناحية واستقرار الهويات والمعتقدات والنظرة إلى الحياة من ناحية ثانية، هو أحد العوامل الأساسية التي تجعل استقرار المركزية الغربية في مساحات ثقافية واجتماعية ليست لها أمراً صعباً ومحفوفاً بالأزمات والتوترات والتناقضات.

لكن هذا الفصل بين ما هو ظاهري وما هو جوهري مضللّ تماماً، فبعد مرور مدة زمنية كافية على اجتياز المجتمع طوراً جديداً من أطوار الثورات التكنولوجية واحتكاكه بمنتجاتها تبدأ التغييرات السطحية والمؤقتة بالتحوّل إلى تغييرات دائمة وعميقة. وهذا ما يمكن أن نسميه بالأثر اللاتزامني للعولمة.

فعلى سبيل، لم تظهر المجتمعات ردة فعل ساخطة على امتلاك المراهقين واليافين هواتف ذكية تسهل ولوجهم إلى العالم الافتراضي، ولم تر فيه تحدياً لقواعد السلوك الاجتماعي المقبول. بيد أن المجتمعات ستكتشف في وقت قريب أن هذا التحوّل العابر لن يبقى عابراً، بل سيحدث التواءات وانزياحات في الفضاء الاجتماعي، تمسّ على سبيل المثال لا الحصر، نظم الرقابة والضبط، ونظرة الأجيال الجديدة إلى دور المؤسسات التقليدية كالأسرة والعائلة الممتدة والمدرسة، وموقفها من السلم الاجتماعي القائم، والعلاقات والروابط المنبثقة عنه.

فقرة ختامية: الخروج من عالم الأشياء

تعاني المركزية الغربية من أزمة متعددة الوجود، فكرياً وثقافياً واقتصادياً وسياسياً، وكان لانحسار حقبة العولمة الاقتصادية وتراخي السياسات الداعمة لها، أثر بالغ على قدرة الغرب في جعل العالم متمحوراً حوله، فيما هو يحاول الآن مقاومة قدر انحلال مركزيته من خلال تجنيد التكنولوجيا وشبكات الاتصال والتحكّم بسلاسل الإنتاج وممرّات التبادل لمصلحته واستتباع الثقافة والعلم للاقتصاد والسوق.

وفي حين يرتكز الغرب في الدفاع عن هيمنته إلى عالم الأشياء، يتحصّن مناوئوهم في عالم المثل والمعنى. كان الإسلام هو الملجأ الذي تحصّنت فيه الشعوب العربية والإسلامية في وجه أشكال الغزو المختلفة. أوجد هذا الدين بغناه الإيماني والروحي وحيويته التشريعية والجهادية وقدرته على استيعاب التحوّلات التاريخية في نظام معرفي قابل للتجديد، قاعدة قوية لاندماج المسلمين في العصر دون التنازل عن إيمانهم وهوياتهم، وكان للعلماء المسلمين ورموزهم دور رائد في مواجهة الاستعمار وتحقيق الاستقلال.

وفي وقت ما من التاريخ كاد المسلمون أن يسبقوا الغرب إلى إطلاق الثورة العلمية والتقنيّة التي غيرت وجه العالم، لكن فشلهم في تحقيق ذلك يستبطن عوامل بنيوية يتصل بعضها بسوسيولوجيا المجتمعات العلمية، ومن هذه العوامل على سبيل العرض لا الحصر: عدم توصلهم إلى فكرة المؤسسة التي تسمح بنقل التجارب ومراكمة الرأسمال المادي والاجتماعي والعلمي وتطوير عملية اتخاذ القرار، وعلاقتهم بالعلم التي اقتصرّت على اكتساب المعرفة النظرية لا العمليّة ما حال بينهم وبين اكتشاف الآلة، وأفضى إهمالهم علم السياسة إلى ببطء تطور الدولة، فطلّت قاصرة عن السير في ركاب نهضتهم الحضارية وانتشارهم الجغرافي. بل إن الدولة السلطانية مع ما تضمّنه من ميل إلى الغلبة وإعمال السيف والجري وراء

الغنيمة، كانت من أسباب الانتكاسات التي أصابتهم، ومنعتهم من تحقيق المراكمة الاقتصادية اللازمة لإحداث الطفرة التاريخية المطلوبة.

وإذا كان من استنتاج ذي دلالة من ذلك، فهو أن مقاومة المركزية الغربية والوقوف في وجهها هو فعل معنوي تعبّر عنه قوة الإرادة (لا إرادة العنف) وروح التضحية والرؤية الخلاصية للعالم، لكنه أيضاً وبموازاة ذلك، فعلٌ أرضي يبحث عن التقدّم والوفرة ودمج المعرفة العلميّة في الإيقاع اليومي للحياة. وهذا هو جوهر الإنسانية/ العابدة التي يمكنها أن تكون مثلاً لله سبحانه وتعالى، وأن تحفظ شعلة الحضارة والإيمان من الانطفاء، دون أن تفرّط بأي عنصر من عناصر البناء الحضاري: المادة والروح، الإرادة والمثال، أو بتعبير مالك بن نبي الإنسان والتراب والوقت، تلك التي يجمعها الوازع الديني ويقوّي عضدها خفوت الأنانية وسموّ القيم ودفء العلاقة بين الناس.

لائحة المصادر والمراجع

١. الأيوبي، نزيه؛ «تضخيم الدولة العربية: السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط - ترجمة أمجد حسين»؛ بيروت: المنظمة العربية للترجمة؛ الطبعة الأولى؛ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٠.
٢. توملينسون، جون؛ العولمة والثقافة، تجربتنا الاجتماعية عبر الزمان والمكان؛ ترجمة د. إيهاب عبد الرحيم محمد، عالم المعرفة، ٣٥٤، اغسطس، ٢٠٠٨.
٣. سعدون، عبد الصمد عبد الله، إيستمولوجيا النظام الرأسمالي: في اختلال المبادئ القيمية ما بين الطروحات النظرية والبناء التطبيقي لاقتصاديات السوق؛ القاهرة: بحوث اقتصادية عربية، شتاء ٢٠٠٨.
٤. فضل الله، عبد الحليم؛ العلم والعولمة.. قراءة في الأزمة من منظور اقتصادي ومعرفي، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٢٢.
٥. قرم، جورج؛ تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب - ترجمة د. رولى ذبيان؛ بيروت: دار الفارابي، الطبعة الأولى، ٢٠١١.
٦. مارتين، بيتر وشومان، هارالد؛ فخ العولمة: الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية - ترجمة عدنان عباس علي؛ الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٣٨، ١٩٩٨.
7. Berggren. Niclas and Nilsson. Threse; Globalization and the Transmission of Social Values: The Case of Tolerances; Sweden: Research Institute of Industrial Economics, IFN working Paper No 1007, 2014, P: 28-29.
8. Globalization and Culture, Cato Policy Report, May/ June 2003.
9. Grazia la Spada. Maria; Globalization and its Effects on Diversity: Some Economic Aspects, Messina: University of Messina, (Global Challenge Series), April 2010.
10. Kraidy, Marwan M.; Globalization of Culture Through the Media; Pennsylvania: University of Pennsylvanian; (Kraidy, M. (2002), Globalization of Culture through the Media. In J.R. Schemart (Ed); Encyclopedia of Communication and Information (Vol. 2, PP 359-363). New York, NY: Macmillan, Retrived from http// Repository Upenn. Edu/ asc- Papers/325

11. Sen. Amartya Kumar; L'economie est une science morale ; Paris: La Decouverte, 2003.
12. Swadzba. Urzula; the Impact of Globalization on the Traditional Value System; in the Scale of Globalization; Osrtava: University of Ostrava; pp:332-337. <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSDocumentationWV6.jsp>.
13. Thompson, Craig J. the politics of Consumer Identity work; Journal of Consumer Research, Vol.40, No5 (February 2014), PP. III-VII. Published by: Oxford University Press, Dol: 10.1086/673381 Stable URL ([http: www. JSTOR. org/stable/ 10.1086/673381](http://www.JSTOR.org/stable/10.1086/673381)).
14. What is Gone Wrong with Democracy; The Economist; March 1st 7th 2014.

العولمة الاقتصادية ومازق القيم، مقاربة تشخيصية تقويمية

العياشي ادراوي^١

تمهيد

لا يخفى أنّ العولمة ظاهرة متعدّدة الأبعاد، كثيرة المداخل، متنوّعة الصور والوجوه؛ بحيث يتقاطع في نطاقها السياسي والاقتصادي، ويتداخل الثقافي مع الأديولوجي، ويلتقي التقني بالاجتماعي...

ومن هنا، يغدو الإمساك بمفهوم محدّد لها، أو الاطمئنان إلى تعريف جامع مانع، يُحيط بجميع مكوّنات هذه الظاهرة الكونية أمرًا صعبًا؛ وذلك بحكم طبيعتها المفتوحة والمتشابكة من جهة، وبحكم طابعها الانتقالي المتحوّل غير المستقرّ على حال من جهة أخرى، ولا أدلّ على ذلك التعقيد؛ وهذا التقلّب؛ ما نُصادفُه في كثير من التعريفات التي صيغت عن مفهوم العولمة، ومجموعة التحديدات التي اقترحت بصدده. لكن، لم تستطع تلك التعريفات والتحديدات أن تحوز اتّفاق الدارسين وإجماعهم عليها. بل منهم من يصرّ على أنّه من المبكر والصعب وضع مفهوم للعولمة؛ لأنّه حتّى لو تمّ ذلك، لن يجري قبوله واستعماله على نطاق واسع^٢.

بيد أنّ ما نحن معنيّون به في هذه المقالة - أكثر من غيره - ليس الدخول في

١. باحث في الفكر الإسلامي من المغرب.

٢. ياسين، العرب والعولمة، ٢٦.

متاهات البحث عن التعريفات؛ التي هي أكثر من أن تُحصى - كما سبقت الإشارة - ولا نحن معنيون - أيضًا - بتقليب النظر في جميع أبعاد العولمة وتظاهراتها؛ وإنما ما يهمننا تحديدًا هو مقارنة البعد الاقتصادي للعولمة وعلاقته بأزمة القيم، أو بعبارة أخرى: العولمة الاقتصادية وتأثيراتها السلبية على منظومة القيم.

وما دام الأمر كذلك؛ فإنّ الإشكال الموجه إلى البحث؛ هو الآتي: ما هي حقيقة العولمة الاقتصادية؟ وما هي تجليات إخلالها بالمبادئ الأخلاقية؟ وكيف يُمكن ردّ آثارها ومفاسدها؛ استنادًا إلى منطلقات إسلامية وروابط قيمية إنسانية؟

أولاً: تحديدات أولية:

إنّ الإجابة على التساؤلات التي وضعناها تنطلق من إيراد بعض التعريفات؛ التي تبدو أكثر مما سواها أوفى بالدلالة على التجلي الاقتصادي لمفهوم العولمة. وليس من نافل القول الإشارة هنا إلى أنّ تجلي العولمة هو أوضح في المجال الاقتصادي؛ منه في غيره من المجالات الأخرى؛ بمعنى أنّ العولمة تحققت على الصعيد الاقتصادي والمصرفي المالي والتكنولوجي، قبل أن تتحقق على مستوى القيم المعنوية والقانونية والسياسية^١، وتمكّنت بذلك من تحقيق اختراق غير مسبوق لهويات الناس وخصوصياتهم، الأمر الذي أفضى إلى «رسملة العالم على مستوى العمق، بعد أن كانت رسملته على مستوى سطح النمط قد تمت»^٢.

ومعنى هذا أنّ بناء أيّ تحليل أو تقويم للعولمة الاقتصادية؛ من حيث كونها مفهومًا وظاهرة؛ يقتضي النظر إليها من جانبيين اثنين على الأقل؛ أحدهما: مادّي («العولمة»)، وأخرى لمفهوم «القيمة»؛ بوصفها أساسًا لمسألة الظاهرة التي نحن

١. مسرحي، «الإسلام والغرب في زمن العولمة»، ٢٠٣.

٢. حنفي والعظم، ما العولمة؟، ١٦.

بصددها، ومنطلقاً لاستجلاء آفاتها، وإبراز تناقضاتها، ومن ثمّة تقويمها تقويماً أخلاقياً.

١. تحديدات العولمة: ومن أبرز تحديدات العولمة:

- «السيطرة على سائر العالم من خلال عولمة نظامه الاقتصادي، ومن ورائه سيطرة الثقافة الغربيّة؛ كبعد آخر من أبعادها؛ بواسطة استثمار مكتسبات العلوم والتنمية في ميدان الاتّصال»^١.

- «إقامة نظام دوليّ يتّجه نحو التوحّد الاقتصاديّ في القواعد والقيم والأهداف، مع ادّعاء إدماج مجموع الإنسانيّة ضمن إطاره»^٢.

- «تعقيل العالم؛ بما يجعله يتحوّل إلى مجال واحد من العلاقات بين المجتمعات والأفراد، عن طريق تحقيق سيطرات ثلاث: سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية، وسيطرة التقنيّة في حقل العلم، وسيطرة الشبكة في حقل الاتّصال»^٣.

- «التجليّ الحاضر لإرادة الإنسان في أن ينتشر في الأرض؛ بحيث يسعى هذا الإنسان إلى أن يُحيط بجميع أطراف العالم»^٤.

٢. تحديدات مفهوم القيمة: ومن أبرز تحديدات مفهوم القيمة:

- «هي مجموعة معتقدات راسخة تُملي على الإنسان سلوكاً معيّناً في ظروف اجتماعيّة خاصّة؛ لذا فهي تخلق السلوك وتوجّهه في الاتجاه الذي يتوافق معها. فهي مجموعة من التنظيمات النفسيّة لأحكام فكريّة وانفعاليّة، تعمل على توجيه الأفراد وإراداتهم؛ لتحقيق غايات محدّدة»^٥.

١. مسرحي، «الإسلام والغرب في زمن العولمة»، ٢٠٧.

٢. عبد الله، «التنمية من منظور المشروع الحضاري»، ١٦٧.

٣. عبد الرحمن، روح الحداثة، ٧٨.

٤. عبد الرحمن، سؤال العمل، ٢٠٩.

٥. الأحمر، المسؤولية أساس التربية الإسلامية.

- «هي معنى خفيّ يجده الإنسان في قلبه ولا يدركه بحسّه، لكن مع وجود هذا الخفاء؛ يبقى هذا المعنى؛ هو الذي يهديه في حياته ويرقى بإنسانيّته؛ أو بصيغة أوجز: إن القيم هي عبارة عن معانٍ فطريّة هادية وسامية»^١.

ثانياً: النظام القيمي للعولمة الاقتصادية:

نستنتج من مجمل هذه التعريفات: أنّ العولمة في صورتها الاقتصادية محكومة برغبة جامحة في التوسّع، وإحكام السيطرة على العالم بأسره؛ متوسّلة في ذلك بأدواتها الماليّة، وآليّاتها الإنتاجيّة، ووسائلها الإعلاميّة، من دون اعتبار للقيم (بالمعنى الذي تمّ تحديده)، غير آبهة بالمبادئ الأخلاقيّة التي تصون الإنسان ولا تهمينه، وتكرّمه ولا تحتقره. هذا، إنّ لم نقل: إنّ العولمة بتوجّهها هذا؛ إنّما تسعى لإيجاد نظامها القيميّ الخاصّ بها، وتكريس «قانونها الأخلاقيّ» المنبثق منها، وليس من غيرها. وعلى هذا؛ فالمحرّكون لعجلاتها يسعون بكلّ ما أوتوا من قوّة إلى تعميم القيم الاقتصاديّة، ونشر أخلاقها المادّيّة الاستهلاكيّة؛ وسندهم في ذلك الآلة الإعلاميّة، والقوّة التقنيّة التي تستهوي بمظاهرها المضلّلة عقول الناس، فتوجّههم حيث تدري ولا يدرون، وتجربهم إلى حيث ترغب ولا يرغبون. وعلى هذا، فقد أحسن من وصف الاقتصاد المعولم بأنّه «حتميّة اقتصاديّة غير تاريخيّة، مفرطة في الوصف والكميّة، غير قادرة على التعامل مع الأسئلة الأخلاقيّة»^٢.

ولا يبعد أن يكون سبب هذا العجز في التعاطي مع القضايا الأخلاقيّة في نطاق العولمة الاقتصادية هو التمثّل الخاطئ لحقيقة الإنسان (كما يريدّها التعلّم المعاصر أن تكون)؛ من حيث هو «منظومة من الوقائع والوسائل»؛ أي عبارة عن مجرد «آلة»! وليس الأمر كذلك، بل إنّ الإنسان «مجموعة من القيم والمقاصد»؛ أي أنّه

١. عبد الرحمن، سؤال العمل، ٢٠٩.

2. Bryson, The global production system. 211.

«آية» قبل أن يكون «آلة»^١. ومعنى هذا: أن أيّ نزوع إلى معاملة الإنسان معاملة ماديّة صرفة؛ بما هو وسيلة وأداة لا غير، لا يقود إلا إلى مزيد تأزيم له، وتقويض لحقيقته؛ بحيث يصير حقيقة ماديّة خالصة، ووجوداً عينياً ليس إلا، وبالتالي يغدو بمثابة بضاعة يُعامل كما تُعامل، ويقوم كما تُقوم؛ أي بما هو «وسيلة» (وليس غاية)؛ للوصول إلى منافع ماديّة، وغايات ربحيّة.

ومعلوم أن إرادة الانتشار في الأرض (الانتشار الاقتصادي) التي تُوجّه العولمة، ما كان لها أن تتحقّق؛ إلا باقترانها بمفهوم «السوق»؛ الذي أضحي يتجلّى في صورة لم يعرف التاريخ الإنسانيّ لها مثيلاً؛ بحيث انعكس على نفسه، فأضحى السوق يسوق نفسه؛ ذلك بأن إرادة الانتشار تلك، «لم تكتفِ بأن تُضفي طابع السلعة على أشياء ماديّة كانت غير مسلّعة، مقومة لها، لا بحسب أثمانها الحقيقيّة، وإنما بحسب استعداد المستهلك لدفع هذه الأثمان، بل لحقّ التسليع -أيضاً- الخدمات الروحيّة، حتّى أضحي الحديث عن أسواق خاصّة للسلع الدينيّة، يتبضع فيها المرء ما يهواه من غرائب المعتقدات والطقوس ما لم نشهد له مثيلاً. وليس هذا فقط، بل لا تنفكّ هذه الإرادة الجارحة في الانتشار تصطنع أسباب الاحتياج والطلب بغير انقطاع، جاعلة المستهلك لا يفتأ يركض وراء بضائع لم يكن يجد الحاجة إليها، تحت ضغط سيل جارف من الإعلانات والإشهارات تبثّها وسائل الاتّصال التي أضحت تُحقّق طياً للزمان والمكان لم يُعهد له سابق»^٢.

وتفصيلاً لمنطق السوق وآليّاته نُقل «المال النقديّ» من وضع كان يُمثّل فيه الوسيلة الرئيسيّة في التعاملات والتبادلات، إلى وضع آخر مغاير تمام المغايرة؛ إذ صار بدوره سلعة تُتداول ويُتاجر فيها (وليس بها)؛ يبعاً وشرء، وما يترتب على

١. عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ١٣٢.

٢. عبد الرحمن، سؤال العمل، ٢١٠.

ذلك من أرباح وخسائر؛ تبعاً لتغيّر معدّلات الفوائد. ولم يتوقّف الأمر عند هذا الحدّ فقط، بل تعدّاه إلى تحرير شبه كليّ للأسواق تسارعت في نطاقه المبادلات العالميّة؛ مألّاً وتجارةً، وألغيت معه الحدود والحواجز الجمركيّة والتشريعيّة؛ تسهياً لتنقل السلع ورؤوس الأموال وغيرها؛ الأمر الذي أدّى إلى بروز ظواهر اقتصاديّة لم تكن مألوفة في ما مضى؛ أهمّها: ظهور الشركات متعدّدة الجنسيّة، أو العابرة للقوميّات؛ بوصفها أدوات لعولمة رؤوس الأموال، وتدويل مجمل العمليّات الماليّة والتجاريّة، فضلاً عن حدوث اندماج غير معهود للشركات والمصارف الماليّة؛ ما خلق تركّزاً صار معه العالم - رغم اتّساعه - شبيهاً بسوق واحدة كبيرة؛ يتولّى شؤون إدارتها عدد محدود من كبار المستثمرين؛ الذين ينتقلون برساميلهم إلى حيث يجدون حرّيات أكثر، ويحقّقون أرباحاً أكبر^١.

وعلى هذا الأساس، لا يُظنُّ أنّ الهيمنة الاقتصادية التي تتغيّرها العولمة تتمّ من غير إضرار بالمبادئ الأخلاقيّة لمن يقع تحت سطوتها، ولا يتوقّع - أيضاً - أن ينجح «التوسّع التسليعيّ» في العالم أجمع، من دون الاستناد إلى مسلك أخلاقي، ونهج قيمي محدّد؛ ذي خصائص معيّنة وصفات خاصّة، نوجزها في ما يأتي^٢:

١. الاعتصام بالمادّيّة الموجهة:

ومفادها أنّ الانتشار التسليعيّ يفضي إلى إيجاد مادّيّة مغايرة عن باقي المادّيّات؛ لكونها لا تتلخّص فقط في حبّ المملكيّة والمال والتعلّق بهما أشدّ ما يكون التعلّق؛ وإنّما مادّيّة قائمة على سند علميّ وعقلانيّ؛ يهدف إلى برمجة السلوك الإنسانيّ، ويوجّهه إلى ما فيه مزيد استهلاك؛ عبر توسيع حاجاته الجسديّة وتحويل كماليّاته

١. عبد الرحمن، سؤال العمل، ٢١٠.

٢. ننبّه في هذا المقام إلى أنّنا استفدنا في صياغة هذه الخصائص ممّا أورده طه عبد الرحمن في كتابه السالف ذكره «سؤال العمل»، ٢١١-٢١٢، بنحو من التصرّف الذي يقتضيه السياق.

إلى ضروريات؛ استناداً إلى ما هو متاح من وسائل الإعلام، والتواصل، ومنتجات العقل التقني الحديث.

٢. الاستبداد بالقوة:

إذا كان ذلك الانتشار قد أعرب عن الداعي إليه؛ وهو «الربح اللامحدود»؛ فإنه أخفى مبلغ غاياته، بل قد تستر عليه؛ بإظهار أنه يتخذ لمساره غايات أخرى، لكن كل ذلك لا يُبقي أدنى شك في طبيعة الهدف المنشود، فالربح اللامحدود يولد التكديس المبالغ فيه للمال؛ الذي ينتج عنه بدوره تحصيل أسباب القوة المغرية للربح حتماً. وقد بلغت منه الأنانية مبلغاً؛ بأن يظهر تفوقه على من لا تتوافر عنده مثل هذه الأسباب، وبالتالي يمضي في الحيلولة بينه وبين تحصيلها؛ كما حصلها هو. من هنا، يكون الهدف الأسمى لهذا الانتشار؛ هو التسلط الشامل لأقوى الرابحين على غيرهم.

٣. الإفراط في الأنانية:

لا يتوقف عمل «الانتشار التسليعي» على جعل المنافع المادية والاقتصادية للأفراد أولى المصالح وأهمها؛ وإنما يسعى -أيضاً-، بكل ما أوتي من مقومات الاستقواء التقني والعلمي، إلى أن يغرس في نفوسهم أقصى صور المنافسة والتعلق بالربح؛ ظاناً أن كل ذلك كفيلاً برفع مؤشرات الإنتاج والاستهلاك إلى حيث لم ترتفع معه من قبل، بل إلى حيث لا يُتصور أن تصل إلى أكثر من ذلك. وتبعاً لهذا، لا يؤمن أن يصير تعامل الناس مع مصالحهم المختلفة تعاملًا ماديًا تسليعيًا مكشوفًا مستغرقاً في نرجسيته الفائقة، وأنانيته المفرطة.

٤. الحرية غير المقيدة:

تُقدّم مصالح الفرد الذاتية على المصالح العامة، في ظل واقع الاقتصاد المعولم، لا بل تُقدّم المصلحة التي تسمو على صيانة حريّاته، وبالتالي يُعدّ هذا الفرد «الوحدة

المرجعية الأساس في المجتمع» بحيث لا يُكره على شيء ولا يُعيقُ تصرّفاته أيّ عائق؛ لأنّه، وفق هذا المنظور التسليعيّ، أقدر على المبادرة والاستثمار والإنتاج، فيزداد حجم التسليع، ويرتفع منسوب الاستهلاك.

٥. إهدار كرامة الإنسان:

يصير الإنسان في «منطق السوق» المتحكّم في التعاملات الماديّة والعلاقات الإنسانيّة؛ بمثابة سلعة لا تُقدّر قيمته؛ إلا بحسب ما يستحقّ، والاستحقاق ها هنا مرتبطٌ تحديداً بمدى إسهامه اقتصاديًّا؛ إنتاجاً أو استهلاكاً، وبالتالي، فعلى قدر إسهامه - في هذا المجال - تتضرّر كرامته. ولا أخطر على كرامة الإنسان؛ من أن يُنزل منزلة السلع والأشياء، أو يدخل في نطاق حسابات المؤسسات الماليّة والأسواق التجاريّة.

٦. سيادة القيم الماديّة وغياب القيم الروحيّة:

إنّ حالة التمكن التي حقّقها الاقتصاد المعولم؛ بسلطانه المالي ومنطقه التسليعي، أوجد واقعاً عالمياً مفتقراً، أشدّ ما يكون الافتقار، إلى القيم الإنسانيّة؛ بما تدلّ عليه من «معان هادية وسامية» مرتبطة بفطرة الإنسان وموجّهة له في سرّه وإعلانه؛ نحو النجاح العاجل والفلاح الآجل. حيث صارت العلاقات والأشياء (كما الأشخاص) في هذا الواقع العالميّ الجديد، لا تُقدّر؛ إلا بمقابلاتها النقديّة؛ أي بالأثمان، ومعلوم «أنّ الثمن في عرف الأخلاقيّين يُخالف القيمة»، بل يُضادّها، ودليل ذلك: أنّ القيم من الأشياء لا ثمن له، مثلما أنّ المثلث منها لا قيمة (حقيقية) له.

٧. غياب العدل وتسيّب المال:

لا ريب أنّ مدار مختلف «قيم الرزق» على صفة القدرة؛ لذا فهي مرتبطة أو ثوق ما يكون الارتباط برمز القدرة في الوجدان البشريّ؛ أي لذّة المملكيّة أو حبّ المال.

وعلى هذا، لا يتوانى الناس في التنافس لتحصيل تلك الصفة عبر هذا الطريق، لكن عندما يغيب العدل في فتح المسالك المؤدية إليه، وفي إتاحة الفرص لبلوغه (لأنّ التسلطّ الشامل لأقوى الرابحين على مَنْ سواهم)؛ إلا لقلّة من الناس على حساب الكثرة منهم، عندئذ ينقلب حبّ المال إلى سلب ونهب، واختلاس وتزوير، وارتشاء وتهريب، بل وإفراط في الإقبال على شتّى صنوف المقامرات وألعاب الحظّ التي توصل إلى الربح بأدنى جهد وأيسر عناء. ما يجعل «حبّ المال ها هنا يصير كراهية للعمل»^١. وللمرء أن يتخيّل ماذا يمكن أن يترتب عن هذا الوضع - الذي انقلبت فيه الموازين -؛ من انفلات أخلاقي، وارتجاج قيمي؛ بوصفها انعكاساً لاختلال ميزان العدل الاقتصاديّ، وسيادة التسلطّ التسليعيّ.

٨. إخضاع التنمية لسلطان الاقتصاد:

من المسلّم به: أنّ الاقتصاد عامل حاسم في تحقيق التنمية؛ بالنظر إلى ما يتولّد عنه من «إبداع» للثروات، وانتفاع بها، وأنّ التنمية تشمل جانبيين اثنين؛ أحدهما: مادّيّ، وثانيهما: معنويّ (تنمية القيم والأخلاق).

وعلى هذا، فإنّ أحد مآزق العولمة ومنزلقاتها: أن يكون الفعل التعقيليّ المميّز لها يسعى إلى إلباس كلّ أنواع التنمية لباس التنمية الاقتصادية؛ وحدها لا غير؛ إذ نجد أغلب مناصري العولمة يجتهدون أيّما اجتهاد في الدفاع عن قناعاتهم (ومحاولة ترسيخها في أذهان الناس)؛ بأنّ النموّ الاقتصاديّ أسبق وأفضل نموّ ممكن؛ كما أنّ رفعة إلى أقصى غايته لا يمكن إلا أن يأتي منه أرفع تقدّم لسائر الشعوب؛ لأنّه يزيد في الإمكانيّات، ويخلق الوظائف، ويحلّ المشاكل على صعيد مختلف المستويات الاجتماعية؛ على اعتبار أنّ نموّ الثروة يفيد الجميع بغير استثناء.

١. المرزوقي، «فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي»، ٨٩.

وقد انطلقت الشركات الكبرى من خلال هذا التوجّه الرأسمالي الطاغوي، نحو الاستثمار والتسوّق خارج نطاق أيّ تحديد جغرافيّ أو سيادة وطنية؛ مثلما أنشأت مؤسّسات ومنظّمات عالميّة ترعى هذه الشركات، وتوفّر لها مزيد قوّة ونفوذ؛ كالبنك الدوليّ، وصندوق النقد الدوليّ، ومنظّمة التجارة العالميّة^١.

وبناءً عليه، يتّضح أنّ التنمية المنشودة في ظلّ هذه السيطرة الاقتصادية لا يمكن أن تكون إلاّ تنمية مستندة إلى علاقة المصلحة المادّيّة الخالصة. فلا مكان في العلاقات الكونيّة الناتجة عن التعقيل الاقتصاديّ العولميّ للاعتبارات المعنويّة، بحيث تكون التنمية في نظام العولمة معارضة لكلّ تنمية تأخذ بمثل هذه الاعتبارات؛ أي لكلّ تنمية تكون من جنس ما يُطلق عليه اسم «التزكية». فمقتضى التزكية أنّها تشترط في المنفعة أن يصلح بها حال الإنسان؛ سواء أكانت مادّيّة أم معنويّة. ولا صلاح لهذا الحال غير زيادة في إنسانيّته؛ بمعنى أخلاقيّته. أمّا المنفعة المادّيّة التي يُمكن أن تُلبّي الحاجة، ويحتمل أن تفسد الخُلُق؛ فإنّ التزكية تصرّفها صرّفًا، فالتزكية على خلاف التنمية، لا تطلب عموم المنافع؛ وإنّما تطلب المصالح منها، علمًا بأنّ المصالح - في معناها الأصلي - هي عبارة عن المنافع التي يتحقّق بها صلاح الإنسان، ولهذا، فإنّ أهل العولمة في علاقاتهم الاقتصادية ينفعون ولا يصلحون، وينمّون ولا يزكّون؛ إذ يشتغلون بتنمية مواردهم، ويهملون تنمية أخلاقهم، فأخلاقهم من هذا الجانب أخلاق مَنْ وقعوا في تقديس الاقتصاد؛ بما يُشبه تقديس العطاء الإلهيّ الذي لا ينقطع^٢.

ومن هذا المنطلق، فإنّ أيّ فصل بين الموارد والثروات من جهة، وتنمية الأخلاق والقيم من جهة أخرى؛ لن يُفضي إلاّ إلى تنمية منقوصة، إن لم نقل إلى انتكاسة مخيفة؛ لكونها ترفع الإنسان؛ مادّة، وتضعه معنى وقيمة، على نقيص ما يقضي به

١. عبد الرحمن، روح الحداثة، ١١٩.

٢. م. ن، ٨٠.

«مبدأ التزكية» الذي يُكرّم الإنسان؛ بما هو مادةٌ وروح على حدّ سواء، بل ينزّل هذا الإنسان منزلة الكائن الروحيّ الذي لا يتحدّد وجوده؛ إلا بوجود الأخلاق فيه؛ ملازمة له، من غير أن تتقدّم عليه، أو يتقدّم هو عليها.

وفي ما يبدو، فإنّ طوفان الاقتصاد المعولم الطاغويّ لا يستهدف ترسيخ قيم السوق فقط؛ بما يقترن بها من استهلاك، وتنافس مادّي، ولهث محموم وراء الربح، فهذا ممّا لا يحتاج إلى مزيد تأكيد، لكن ما يجب التشديد عليه؛ هو أنّ هذه «القيم التسليعيّة العالميّة» تسير في منحى يروم الإقناع بأنّ النجاح الاقتصاديّ، والتنمية الفائقة، وما يسبقهما من نقلة تمهيدية؛ لا يمكن أن يمرّا عبر التكيّف مع قيم الثقافة المحليّة للشعوب، بل من خلال إلغائها وتجاوزها وجعلها هامشاً لا أهميّة له ولا جدوائيّة؛ لأنّ الثقافة من هذا المنظور الإقصائيّ؛ هي عائق أمام الانطلاقة التنمويّة الحقّة؛ كما تريدها العولمة أن تكون، لذا ما فتى أصحاب هذا التوجّه يدعون إلى التخلّي عن الثقافة المحليّة والقيم الخاصّة، وتعويضها بأخرى مستمدّة من محيط غير محيطها؛ بدعوى اتباع الأنموذج الناجح والاقتداء به^١.

ثالثاً: سلوكيّات العولمة الاقتصادية وأنماطها:

لقد أصبح واضحاً؛ أنّ أحد أهمّ سلوكيّات العولمة اليوم؛ هو التحركّ باتجاه «تنميط القيم»، ومحاولة جعلها واحدة لدى البشر؛ وذلك عبر فرض موضّة الاستهلاك الرامية إلى توحيد الأذواق، وأنماط السلوك والحياة؛ خدمة لأصحاب المؤسّسات العملاقة والشركات العالمية التي تريد أن تجعل الناس جميعاً مستهلكين للسلع المنتجة من قبّل هذه الشركات والمؤسّسات، مع ما يعني ذلك من تغيير في العادات والتقاليد والمفاهيم المرتبطة بنظرة الإنسان إلى ذاته، وإلى الآخر، كما إلى العالم من حوله^٢.

١. الهرماسي، «العولمة والهويّة الوطنيّة»، ٨٧.

٢. عترسي، «عولمة القيم الثقافية للشعوب»، ١٨٧.

وهذا يعني أن ثمة أشكالاَ ثلاثة أساسية للضرر المترتب على «الاقتصاد المتسلط» في زمن العولمة، وهي:

١. ضرر الإنسان بنفسه:

ويتجلى في ما يُسمّى بـ «الانحلال الخُلقي» الذي يأخذ شكل الإقبال المبالغ فيه على المخدّرات، والمسكّرات، وشتّى الشهوات؛ من جانب، ومن جانب آخر؛ مختلف صور التطبيع مع مظاهر هي أبعد ما تكون عن نطاق الإنسانيّة السليمة؛ من قبيل: تشريع الشذوذ الجنسي، وسنّ قوانين للبعاء، والإجهاض، وتجويز التصرّف في «الجنس» البشري دون وازع ولا رادع، وغير هذا ممّا يضرّ بحقيقة الإنسان وسعادته أكثر ممّا ينفعهما، ويُسيء إليهما أكثر ممّا يفيد؛ وكلّ ذلك يعود إلى وهم كبير، تسوقه الفلسفات المادّيّة الأخذة في الانتشار؛ بتفسيّ ثقافة السوق والفكر الرأسماليّ المادّيّ؛ مفاده: أن السعادة لا تتعدّى أفق هذا العالم المرئي، وأنها قائمة في جمع الثروة المادّيّة والزيادة في الاستهلاك. ولهذا تجد الفرد يزداد اعتقاده؛ بأنّ سعادته منوطة بتمام الالتزام بالقيم الكسبيّة^١.

٢. الضرر المتصل بما يربط الفرد بغيره:

ويتجلى في جميع ما يؤذي كرامة الناس، وفي كلّ ما يجلب لهم أيّ نوع من أنواع الضيق و صنف الضنك؛ من قبيل: تعريضهم للبطالة، والإقصاء، والتهميش، وتدمير الخدمات العامّة، وخلق الفوارق الاجتماعيّة، والتفاوت الطبقيّ، وزراعة الفتن، وصناعة المجاعات، وتأجيج نار الاضطرابات والفوضى، وانتهاك حقوق الإنسان، وخلق العنصريّة والكراهية بين الشعوب، ومحاولة محو الخصوصيّات الدينيّة والثقافيّة، وما شابه هذا من المفاسد والآفات التي تعدّ مفعولات ونتائج لمنطق

١. عبد الرحمن، سؤال العمل، ٢١٦.

مقيت؛ غايته جعل الإنسان «وسيلة» لتحقيق ما يُعلن من الأغراض الاقتصادية، وما لا يُعلن منها، وليس «غاية» في ذاته؛ كما خلقه الباري سبحانه وكرّمه؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء-٧٠].

ووفق المنطق المتحكّم في الاقتصاد الطاغي اليوم؛ «لا يمكن إلا أن يوسّس الإنسان؛ نظرًا لأنّ الشيء الذي اتّخذهُ غاية مطلقة؛ إنّما هو تكديس الربح بلا انقطاع، وتنمية المال بلا ضابط، وكلّ شيء عداه ينبغي أن يكون خادمًا لهذا الغرض المادّي الصرف»^١.

وليت الطريق الذي رسمته السياسة الاقتصادية للعولمة، وسارت فيه؛ أوصلها إلى ما كانت تصبو إليه وترغب في تحقيقه! فالهزّات الاقتصادية، والانهيارات الماليّة، والاضطرابات التجاريّة التي لحقت العالم بأسره في الآونة الأخيرة؛ فجعلت كبار الخبراء الاقتصاديين ممّن يُحطّطون ويُدبّرون، وعظماء ساسة العالم ممّن يُقرّرون ويُنفّذون؛ يتنادون إلى أكثر من محفل لمراجعة الخطط، وإعادة الحسابات؛ إنقاذًا لما يمكن إنقاذه من أمر «المنظومة الاقتصادية العالميّة»؛ كما ينعتونها، التي أوشت على التفكّك والسقوط.

إنّ كلّ ذلك لم يكن إلا مؤشّرات دالّة على مدى هشاشة تلك المنظومة (التي أُريد لها أن تشتغل عارية من الأخلاق، مجردة عن القيم) المحتاجة إلى أكثر من تقويم، وأكثر من توجيه.

٣. الضرر الناجم عمّا يربط الإنسان بالبيئة:

ويتلخّص في كلّ ما يُسبّب إيذاءً للمنظومة البيئيّة على وجه الإجمال، وإن كان في حقيقته إضرارًا بالإنسان (مسبّب الأذى) والبيئة على حدّ سواء؛ لأنّ ما يحدث من

اختلالات في هذه المنظومة؛ برًا وبحرًا وجوًّا، تمتد «مفعولاته السلبية» إلى مختلف مناحي حياة الناس؛ سواء شعروا بذلك أم لم يشعروا.

وعليه، فالعديد من المشكلات التي يُكابدها إنسان اليوم - على هذا المستوى - هي بسبب من غطرسة الاقتصاد المعولم، وفلسفات السوق الموجهة له، المفتقدة لما يلزم من التوازن والحكمة، في تعاطيها مع خيرات الطبيعة، وقضايا البيئة؛ لأنَّ الرغبة في تنمية الثروات بغير ضابط، ورفع الأرباح بغير رادع؛ مقدّمان على سواهما، وسابقان لما دونهما؛ لذا، فاستنزاف الموارد الطبيعية، وتغيير المناخ، وارتفاع نسبة التلوّث في الهواء، وامتداد مجالات التصحّر، وتدني التنوع الحيوي، وما شابه هذا من الآفات؛ ليست داخلية في نطاق الحسابات الأخلاقية للاقتصاد المتسلّط الذي لا يمكن أن يُوصف - من هذا الجانب - إلا بكونه اقتصادًا متحرّرًا مفتقرًا إلى قدر من التوجيه الأخلاقي والالتزام القيمي^١.

وينبغي الإشارة في هذا الإطار إلى أنّ مسؤولية ما يُهدّد المنظومة البيئية - إجمالاً - واقعة على كاهل الدول الكبرى، والكيانات الاقتصادية العملاقة؛ أكثر ممّا هي واقعة على الضعيف من الدول، والصغير من الشركات والمؤسّسات، لكنّ الغريب؛ يكمن في أنّ الآثار الوخيمة لما يلحق البيئة؛ جرّاء ما تكسب أيدي القوى العظمى، تُصيب الضعفاء قبل الأقوياء؛ لافتقارهم إلى أدوات المواجهة ومستلزمات الحماية. لهذا، نرى الدول الأكثر تقدّمًا والأقوى اقتصادًا هي الأقلّ اندفاعًا للاهتمام بقضايا البيئة، والأضعف إسهامًا في مجال إعداد الخطط لمجابهة الأخطار المحدقة بالعالم بأسره على هذا الصعيد. ولا أدلّ على ذلك؛ من التنصّل من المسؤوليات، وعدم التوقيع على المعاهدات الدولية الملزمة؛ كما هو الشأن مع «معاهدة الحدّ من انتشار الأسلحة النووية»، «معاهدة فيينا لحماية البيئة»، و«اتفاقية كيتو» التي امتنعت عن توقيعها جملة من الدول الصناعية الكبرى.

١. زمران، الفلسفة البيئية، ج٢، ١٦١.

رابعاً: التوجيه القيمي للاقتصاد المعولم:

استناداً إلى ما سبق، اتضح أنه لا سبيل إلى ردّ مفسد العولمة الاقتصادية ومواجهة آثارها وأضرارها التي أصابت عموم أرجاء العالم؛ إلا بوضع أخلاقيات قادرة على نقل انتشارها التسليعي الذي يخلد بالناس إلى الأرض؛ إلى انتشار تقويمي يرقى بهم إلى السير فيها. ولا قدرة لها على ذلك؛ ما لم تحقّق التزكية الخلقية في مقابل التنمية الاقتصادية وتشتغل بمنطق العطاء في مقابل منطق التبادل، وتختار قوة الإيمان بسلطان العطاء في مقابل قوة التعلّق بقانون المادة؛ ليتحصّل من كلّ ذلك مبادئ ثلاثة؛ يتولّى كلّ واحد منها ردّ صنف من الأضرار التي سبق ذكرها؛ أي المفسد التي أصابت التعامل مع الذات أولاً، والآخرين (الناس) ثانياً، والبيئة ثالثاً. وبيان ذلك؛ وفق الآتي^٢:

١. مبدأ التحرر الفطري وردّ مفسد التعامل مع الذات:

غاية هذا المبدأ؛ نقل العلاقة التسليعية المادية التي يُنشئها الإنسان مع ذاته إلى علاقة تقويمية؛ بحيث تُحفظ مصالحه، وتُصان كرامته؛ لأنّ الإنسان وفق هذا المبدأ «لم يُخلَق للتعبّد بالمال؛ وإنما للتعبّد لرازق المال»، الأمر الذي يقتضي أن يُجرّر الإنسان نفسه - كائناً من كان - من التبعية للمال، وتعلّقه به، ويجعلها تابعة لخالقه الذي من صفاته - عزّ وجلّ - كونه رازقاً. ومعنى هذا: أنّ القيمة المركزية التي تغدو موجهة لكدح الإنسان وسعيه في الأرض؛ هي «قيمة الرزق»، وليست «قيمة الشغل»؛ كما في منطق السوق الماديّ؛ ذلك أنّه إذا كان الرزق عطاءً بغير مقابل ولا حدّ، ولا حتى استحقاق من جانب الذي يتلقّاه؛ فإنّ «الشغل» لا يقترن إلا بالأجر المحدود والحساب المضبوط؛ لذا، فإنّه يكون أرفع للهمّة؛ تشبّهاً بالذي يُعطي ولا يأخذ،

١. عبد الرحمن، سؤال العمل، ٢٢٤-٢٢٥.

٢. م. ن، ٢٢٠-٢٢٤.

ويمدّ ولا يستمدّ، وأدعى إلى التحلّي بكريم الخلق الذي يفتح للإنسان عالمًا يغدو فيه الانتشار طريقًا للحياة الطيبة.

ولا يخفى ها هنا، ما في «قيمة الرزق» من المعاني الروحية التي تجعل الإنسان يسمو بروحه إلى عالم أوسع أفقًا، وأكثر امتدادًا؛ بحيث لا يُعكّر صفو حرّيته شيء، ولا يستعبده مستعبد؛ سواء أكان شغلًا، أم مالا، أم سلعة.

٢. مبدأ التكريم الفطري وردّ مفسد التعامل مع الغير:

غاية هذا المبدأ نقل العلاقة التسليعية المادية التي ينشئها الإنسان مع غيره إلى علاقة تقويمية؛ بحيث تُصان مصالحهم وكرامتهم؛ لأنّ الإنسان - وفق هذا المبدأ - مكرّم بتكريم الله تعالى له؛ ما يدلّ على ضرورة احترام الإنسان وصيانة حقوقه. وفي هذا الإطار، ثمة عدد من النصوص والتشريعات التي لا تُخصى (في الحضارة المادية الزاحفة) تؤكد على ضرورة حماية حقوق الإنسان، لكن، ما يُميّز «مبدأ التكريم الفطري»؛ كونه يتأسس على قيمة مركزية؛ هي «الكرم»، وليس «الحق»؛ كما في الفلسفات المادية، «ولا يخفى أنّ الكرم يشعر بأنّ الاحترام يتّصف بخاصيتين؛ إحداهما: أنّه خيرٌ خاصّ، لا يقوم بالفرد استحقاقًا له، بقدر ما يأتي من الآخر تفضلاً منه، والثاني: أنّ كرامة الفرد متعلّقة بإكرامه لغيره؛ بحيث كلّما زاد إكرامه له؛ زادت كرامته، وإذا نقص؛ نقصت، في حين أنّ الحقّ يقضي بأنّ ينسب الفرد الاحترام إلى نفسه، ويجعله قائمًا بذاته مطالبًا غيره بأدائه، وشتان بين شعور الفرد بواجب احترام الآخرين، وشعوره بحقه في الاحترام، إذ الأوّل أزكى له وأحفظ للخير العامّ من الثاني»^١.

وبذلك يتّضح أنّ مختلف المعاني السامية التي تحملها قيمة الكرم؛ من قبيل: الإحسان، والتقدير، والشكر، وغيرها؛ تستعصي على أن تُدمج في «نسق القيم النفعيّة» ذات الأغراض المادية التي ينبنى عليها «الانتشار التسليعي».

٣. مبدأ الائتمان الضطريّ وردّ مفسد التعامل مع البيئة:

غاية هذا المبدأ نقل العلاقة التسليعية المادية التي ينشئها الإنسان مع الطبيعة إلى علاقة تقويمية؛ بحيث تُرعى مصالحها وتُحمى حقوقها؛ لأنّ الإنسان - وفق هذا المبدأ - مؤتمن على كلّ مخلوق في العالم؛ كائنًا ما كان؛ ما يستلزم كون الإنسان ملزمًا على تحمّل المسؤولية اتّجاه جميع الكائنات. وبيان ذلك: أنّ القيمة الأساس التي تُمثّل جوهر هذا المبدأ؛ هي «الأمانة» (وليست الحرّية؛ كما في ميثاق الأخلاق العالمية)، و«لا خلاف في أنّ الأمانة تقيّد التصرف بالمؤتمن عليه؛ صيانة ورعاية. والمؤتمن عليه - ها هنا - هو العالم بأسره، في حين أنّ الحرّية قد تخرج عن كلّ قيد، وتقع في التسبّب الكامل، غير مكترثة بما تُحدثه من فساد في الأرض؛ فتكون الأمانة بذلك أوفى من الحرّية؛ بشرط التزكية؛ إذ تقوم أخلاق الناس؛ بما يجعلهم يعاملون خيرات العالم، لا على أنّها مجرد موارد يستغلّونها؛ وإنّما آيات لها اعتبارها»^١.

ومن هنا، يستعصي على قيم «الانتشار التسليعي» - بما تتميز به من دقّة في الحساب، ومبالغة في المراقبة، وضبط التبادلات - أن تدمج النسق القيميّ الموصول بالأمانة؛ بما هي نقاء للسريرة، وصفاء للوجدان؛ من قبيل: «الوفاء»، و«الصدق»، و«الثقة»، وغيرها من القيم التي تُغني صاحبها عن كلّ مراقبة ومتابعة؛ لأنّ «الأمين» يُراقب نفسه بنفسه، ويُدقّق حساباته قبل أن تُدقّق له؛ لكونه يُدرك تمام الإدراك حقيقة الأمانة ومعنى الائتمان.

والحاصل ممّا تقدّم: أنّ هيمنة الاقتصاد في مجال التنمية أفضى إلى آفة أخلاقية كبرى؛ وهي الإخلال بمبدأ التزكية؛ لكونه (أي الاقتصاد) انشغل بتوفير المنافع المادية؛ دونها اكتراث بتحقيق المصالح الخلقية. وفي ما يبدو أنّه لا مطمع في الانتقال بهذا الاقتصاد من مرتبة التنمية المادية إلى منزلة التزكية الروحية؛ إلا باستلهاام قيم

الدين الإسلامي ومبادئه على هذا المستوى؛ ذلك أن «مبدأ ابتغاء الفضل» -مثلاً- الذي يقره التعقيل الإسلامي؛ والقاضي بأن التنمية الصالحة لا تكون إلا بتكامل المقوم الاقتصادي مع المقومات الأخرى، مع دوام اتصاله بالأفق الروحي من شأنه أن يُرتقى وفقه من مستوى تنمية الثروة إلى مستوى تزكية الأخلاق^١.

إنّ فحوى «ابتغاء الفضل» في دائرة الدين الإسلامي؛ تصوّرًا وممارسة، يباين كلياً مفهوم «التجارة» في الفهم الاقتصادي الآخذ في التعميم اليوم؛ لأنّ «التجارة» في هذا الإطار لا يتعدى مدلولها أفعال البيع والشراء، مجردة عن الاعتبار الأخلاقية، بخلاف أفعال البيع والشراء في «ابتغاء الفضل» التي تقتضي الاقتران بالاعتبار الخُلقي، بل إنّ هذا الاعتبار مقدّم على تلك الأفعال؛ وبيان هذا: «أنّ لمفهوم الفضل وجهين خلقيين أساسيين، لا نظير لهما في مفهوم السلعة أو البضاعة؛ أحدهما: اشتقاقه من الأصل نفسه الذي اشتقّ منه لفظ الفضيلة، والثاني: دلالاته على معنى الخير، فالفضل ليس عموم الخير، ولا هو الخير المادّي الصرف؛ وإنما هو الخير الذي تتحقّق به الفضيلة؛ مادّيّاً كان أم معنويّاً، وتتفرّع عن هذا المدلول الأخير حقيقة أساسية؛ مفادها: أنّ السلعة في سياق ابتغاء الفضل، تكتسي قيمة خلقية، فضلاً عن قيمتها التجارية، إذ تعدّ خيراً يُنتفع به؛ خلقياً ومعنوياً، فضلاً عن الانتفاع بها؛ مالياً ومادّيّاً؛ بحيث تستوجب إخضاع قوانين السوق المتغيرة لقواعد السلوك الثابتة، ومتى أضحت السلعة خيراً صريحاً؛ أمكن ائتمافها مع أنواع الخير الأخرى التي لا تكون سلعة، وحينئذ يتغيّر مدلول التنمية الاقتصادية؛ إذ تصير هذه التنمية عبارة عن تزكية مزدوجة؛ «تزكية للمال» و«تزكية للحال»؛ وكلّ تنمية اقتصادية هذا وصفها؛ يكون من شأنها أن تجتمع إلى غيرها من ضروب التنمية الأخرى وتتكامل معها في الارتقاء بالإنسان، وخلق بيئة عالميّة سليمة»^٢.

١. عبد الرحمن، روح الحداثة، ٩٠.

٢. م. ن، ٩١.

ولا شكّ أنّ «ابتغاء الفضل»؛ على نحو ما تبين، متى ما ترسّخ في الأذهان؛ تصوّراً وإدراكاً، وتجلّى للعيان؛ سلوكاً وممارسة؛ اقتضى أن يرجع كلّ شيء في التبادلات والمعاملات إلى مصدره الأوّل؛ الذي هو «المتفضّل» - جلّ وعلا-؛ ما يخفّف من سطوة المادّة وغطرسة المال، وحينها تصير «التجارة» لا تبادل سلع تستنفذ قيمتها في الاستهلاك المادّي؛ كما هو الشأن في اقتصاد السوق؛ وإنّما تبادل أفضال وفضائل، في الآن نفسه؛ تسمو بالمعاملين إلى الأفق الروحيّ الفسيح^١، مبعدة إيّاهم عن نطاق العالم المادّي الضيق.

الخاتمة

إنّ الاقتصاد المعولم - وقد أضحى اقتصاداً متسلّطاً بفعل ما حدث من تحرير للأسواق، وتعاضم للثروات، ونموّ للأرباح، وتمرّك للمؤسّسات الماليّة والشركات الصناعيّة والتجاريّة - أفضى إلى سيادة ثقافة مادّيّة تسليعيّة غدت متحكّمة، أشدّ ما يكون التحكّم، في مختلف التبادلات والمعاملات والعلاقات، وموجّهة، أسوأ ما يكون التوجيه، لشتّى تطلّعات إنسان اليوم وطموحاته؛ وذلك بما ترسّخه من «قيم» كسبيّة؛ قوامها «التنافس الشرّس»، و«الحرّيّة المفرطة»، و«الربح اللامحدود»، و«الأنانيّة الزائدة»، وما شابه هذا؛ من القيم التي لا تُقيم أدنى وزن للبعد الأخلاقيّ، ولا أيسر اعتبار للجانب الروحيّ، ولهذا ما فتئنا نشهد أشكالاً متعدّدة، وصوراً متنوّعة لمظاهر الفساد التي لحقت عالم اليوم - بما كسبت أيدي أهل الاقتصاد المتحرّر، ومحركي «التوسيع التسليعيّ» الجارف - سواء ما يرتبط بعلاقة الإنسان بذاته، أم ما يتّصل بعلاقته بغيره، أم ما يتعلّق بعلاقته بالمحيط حوله (البيئة).

وعلى هذا الأساس، فإنّه لا سبيل إلى مواجهة آفات الاقتصاد المعولم، وردّ

مفاسده وأضراره؛ إلا بوضع ميثاق أخلاقيّ كونيّ يؤسّس لقيم تتكامل في نطاقها «تنمية الشروات»، و«تنمية الأخلاق»، أو بعبارة أخرى: يتحقّق معها مطلب «التزكية الخلقية» التي تنمّي الإنسان روحًا وسلوكًا قبل مطمح «التنمية الاقتصادية» التي ترتقي به مادّة ومالًا.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. الأحرر، عبد السلام، المسؤولية أساس التربية الإسلامية، الرباط، ٢٠٠٧ م.
٣. حنفي، حسن؛ العظم، صادق، ما العولمة؟، بيروت، دار الفكر المعاصر، ١٩٩٩ م.
٤. زمران، مايكل، الفلسفة البيئية، ترجمة: معين شفيق رومية، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣٣٣، ج ٢، ٢٠٠٦ م.
٥. عبادي، أحمد، سؤال الأخلاق والقيم في عالمنا المعاصر، المغرب، الرابطة المحمدية للعلماء، ٢٠١٢ م.
٦. عبد الرحمن، طه، حوارات من أجل المستقبل، منشورات الزمن، ٢٠٠٠ م.
٧. _____، روح الحداثة (المدخل إلى تأسيس حداثة إسلامية)، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦ م.
٨. _____، سؤال العمل (بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم)، المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢ م.
٩. عبد الله، اسماعيل، «التنمية من منظور المشروع الحضاري»، مجلة المستقبل العربي، العدد ١٦٩، ٢٠٠١ م.
١٠. عترسي، طلال، «عولمة القيم الثقافية للشعوب»، مجلة الحياة الطيبة، مجلة فكرية تخصصية، بيروت، العدد ٢٤، شتاء ٢٠١٢ م.
١١. المرزوقي، أبو يعرب، «فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي»، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٤٩ - ٥٠، ٢٠١٢ م.
١٢. مسرحي، فارح، «الإسلام والغرب في زمن العولمة»، ضمن كتاب العولمة وحوار الحضارات والثقافات، الدار البيضاء، منشورات عالم التربية، مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠٧ م.

١٣. الهرماسي، عبد الباقي، «العولمة والهوية الوطنية»، ضمن كتاب الإسلام والغرب، كتاب العربي، العدد ٤٩، يوليو ٢٠٠٢م.

١٤. ياسين، السيد، العرب والعولمة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨م.

15. Bryson, J, Henry, N. The global production system. (eds) Human Geography: Issues for the 21 st century. London; Prentice Hall,.2001

الأدوات الاقتصادية وغير الاقتصادية في السيطرة والإخضاع

محمد نعمة فقيه^١

تمهيد

لا يُخفى على أحد بأن جهود استتباع وتثبيت تبعية الدول والمجتمعات البشرية، التي تمارسها منظومة النهب الدولي، تتمّ بوسائل وأدوات مختلفة متشابكة ومتكاملة فيما بينها، وتشكّل الأدوات الاقتصادية من هذه الأدوات جانباً فرعياً. مع أنّ الأهداف ذات الطابع الاقتصادي لسياسات الاستتباع وتثبيت التبعية، وصولاً إلى الإخضاع والسحق الحضاري، تشكّل حجر الرُّحى لهذه الجهود.

إلا أنّ الأدوات الأكثر رواجاً التي يتمّ استخدامها، هي الأدوات السياسيّة بما تحتويه من قوى عسكرية وأجهزة أمنيّة وسلطات محليّة سياسيّة وأمنيّة. وكذلك الأدوات الثقافيّة، بما تحتويه من أجهزة إعلام ودعاية وأجهزة التلاعب بالعقول وإعادة صياغتها، من جامعات ومؤسسات ومعاهد تدريب وتنشئة «الدعاة» لتدمير عوامل المقاومة الحضاريّة لدى الشعوب، بالاعتماد على «جيوش» من الأتباع المحليين الذين تمتّ صياغة عقولهم وانصبّت مصالحهم بما يتلاءم مع غايات وأهداف ومصالح الجهات المحرّكة لهذه الأدوات.

ومما لا شكّ فيه، هو أنّ هذه الأدوات كافة، من اقتصاديّة وسياسية وثقافية،

١. باحث ومحاضر في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي.

تشابك فيما بينها وتعمل في الوقت نفسه في خدمة تفعيل إحداها لغيرها من الأدوات ككتلة ضاغطة متكاملة، لتحقيق ما ترمي إليه المنظومة المحرّكة لتلك الأدوات. فلا عجب في أن نراها تخلق نموذجاً مضللاً، وتبني عليه لنشر الأضاليل. ولا تتورّع عن تقويض النموذج الذي صنّعه حين يؤدّي المطلوب منه، وتدفع به للانتقال إلى موقع أكثر تبعيّة وخضوعاً.

سنسعى في هذه المقالة إلى تلمّس طرائق عمل هذه الأدوات منذ سيادة النظام العالمي القائم على أحاديّة القطب في العلاقات الدوليّة، أي بعد نهاية «الحرب الباردة» أوائل تسعينات القرن الماضي، في محاولة لرصد وتحليل تشابك أدوات السيطرة والإخضاع، وما الذي يميّز هذه الفترة من الفعل الإخضاعي عن الفترات السابقة، وكيف يشكّل الاختراق الاقتصادي للمجتمعات المستهدفة بالإخضاع، مدخلاً للاختراق الثقافي والحضاري الذي، بدوره، يخلق عوامل تثبيت وتعميق التبعية الاقتصاديّة، ويعزز أواليات النهب الاقتصادي، والتي يأتي من ضمن هذه الأواليات إشاعة الفساد المالي والإداري في المجتمع المستهدف بالإخضاع.

ولكن من المفيد بداية توضيح دلالة مفهومين رئيسين سنستعين بهما في هذه المقالة هما مفهوم «منظومة النهب الدّولي»، ومفهوم «سلطان الطاغوت». فالمفهوم الأوّل يدلُّ على الجهاز الاستبدادي المتحكّم بالسياسات الاقتصاديّة والماليّة والثقافيّة لمختلف دول العالم ومجتمعاته، بينما المفهوم الثاني يدلُّ على شكل وطبيعة النظام العالمي الذي تسعى منظومة النهب الدّولي لتثبيته وإشاعته في المجتمعات البشريّة. وأن فهم العلاقة التكامليّة الجدليّة حيناً، والتبعية حيناً آخر، فيما بين هذين المفهومين، يساعد على فهم الطبيعة المميّزة للنظام العالمي السائد في مرحلة ما بعد الحرب الباردة.

مفهوم منظومة النهب الدولي:

يمكن، وباختصار شديد، تعريف منظومة النهب الدولي بأنها النتيجة، أو الشكل الأخير، لتطور استثمار نتائج القرصنة في الإنتاج. وهي العملية التي بدأت حين التقت في صقلية مصالح قراصنة نورمانديين مع مصالح ساسرة يهود كانوا يعيشون في كنف المجتمع الإسلامي، بدأوا بتحويل منهوبات القراصنة إلى رأس مال، وذلك منذ منتصف القرن الحادي عشر الميلادي، حين احتل قراصنة نورمانديون جزيرة صقلية من المسلمين، أي منذ أن بدأ هؤلاء الساسرة بمبادلة المنهوبات التي يحملها القراصنة من غزواتهم، باحتياجاتهم من المؤن والألبسة والأسلحة وصيانة المراكب والسفن، وصولاً إلى التزام أعمال تطوير السفن والأعتدة وسبك المدافع ومقذوفاتها. وقد أدت هذه المبادلات إلى خلق البدايات الأولى لنشأة الرأسمالية التي تشترط وجود منتجين وممولين للإنتاج ومستهلكين له لا صلة لهم بالمنتجين. وهي عملية تتجاوز مفهوم الإنتاج السلعي للاستهلاك العائلي والتبادل الضيق فيما بين المنتجين. وقد لعب الساسرة دور تمويل المنتجين وتوجيه الإنتاج حسب احتياجات أسواقهم، إضافة إلى دور الوسيط فيما بين المنتجين والمستهلكين.

وقد تطور شكل العلاقة فيما بين الساسرة وطرفي السوق الآخرين، أي المنتجين والمستهلكين، حتى بات الساسرة - الممولون يسيطرون على كامل العملية، ومن طرفيها، ومن دون أن يكونوا جزءاً منها، وبالتالي لا يتحملون أعباء أو تبعات المغامرة والخسارة. فهم طوّروا دورهم من متلقٍ للمنهوبات، إلى دور يقوم على تنظيم غزوات القراصنة وتمويلها وتوجيهها إلى جهات محددة، مثلما كانوا يوجهون المنتجين لإنتاج سلع وأسلحة وسفن بما يتلاءم مع احتياجات تدعيم القرصنة وتطويرها، حتى وصلت أعمال القرصنة إلى أوجها مع غزواتهم لسواحل بلاد الشام نهاية القرن الحادي عشر تحت مسمى «الحروب الصليبية»، والتي كانت أضخم عملية قرصنة عبر التاريخ.

ضمن هذه الأسس كان ينشأ التراكم الأوّلي لرأس المال، وتنشأ الصيغة الأوّلية لعلاقات الإنتاج الرأسمالية. تنشأ على هامش النظام الاقتصادي القائم وعلاقات إنتاجه الإقطاعية. وينشأ الاستثمار عبر التمويل للإنتاج من خارج المنشأة الإنتاجية التي تنتج لمستهلكين لا صلة للمنتج بهم، وتنشأ البذور الأولى للنظام المصرفي الذي سيتولّى في مراحل لاحقة تمويل عمليات النهب حول العالم تحت مسمى «الحركة الاستعمارية»، ليتحوّل هذا النظام المصرفي الذي سيضحي نظاماً عالمياً مع نشأة الإمبراطوريات القائمة على مستعمرات قيد النهب. ومع هذا التطور سيتحوّل دور السماسرة اليهود الذين شاهدناهم في البدايات، إلى أصحاب البيوتات المالية اليهودية الضخمة القابضة على اقتصادات العالم بأسره.

استغرق تطوّر الأجهزة الاقتصادية بانتقالها من مرحلة إلى أخرى معظم قرون الألفية الثانية، من منتصف القرن الحادي عشر إلى أواخر عقود القرن العشرين. ولكنّ هذا التطوّر لم يطلّ الأدوات الاقتصادية فقط، وبالتالي لم ينتج الإمبراطوريات المالية العملاقة فقط، بل طال كل ما هو متاح من أدوات سياسية وثقافية، وكأنّ هذا التطوّر كان مشروطاً بتدمير البنى الحضارية الأصلية للمجتمعات الأوروبية، ليس لأن تلك البنى معيقة للتطوّر العلمي كما تدّعي الدعاية الرأسمالية، بل لأنها تعيق سطوة البيوتات المالية اليهودية على مجمل مناحي الحياة الأوروبية الغربية، على المستويات الاقتصادية والسياسية والثقافية كافة.

لذلك نرى بأن مراحل تطوّر السطوة المالية على اقتصادات الدول الاستعمارية، كان مترافقاً مع تطور في القبض على مراكز القرار السياسي والثقافي فيها. وأن مسيرة التطوّر الاقتصادي ترافقت مع مسيرة تفكيك المجتمعات التي بدأت بتدمير الإيمان المسيحي عبر نشر التشكيك بالعهد القديم الذي يُعتبر ركيزة الإيمان المسيحي. وقد ترافق ذلك مع العمل على تدمير اللغة اللاتينية باعتبارها لغة موحّدة للاجتماع

الأوروبي الغربي، لصالح تشجيع ونشر اللهجات المحليّة وتحويلها إلى لغات قوميّة. استلزم ذلك تشجيع الراهب الألماني مارتن لوثر في «الاحتجاج» الذي رفعه بوجه سلطة الكهنوت المسيحي، فعمل على ترجمة «الكتاب المقدّس» إلى إحدى اللهجات الألمانية وأباح ترجمته لغيرها من اللهجات. ولتبدأ، وبتمويل واضح من البيوتات المالية اليهوديّة، الحروب الدينية بين الكنيسة الكاثوليكية و«المحتجّين» الذين أسسوا لمجموعات عدّة من «الكنائس الوطنية» والمعروفة باسم الكنائس البروتستانتية، ولتنتهي هذه الحروب بعد قرنين من الزمن وتنجلي عن تفكّك هائل للمجتمعات الأوروبيّة، وعن سطوة كبيرة للبيوتات المالية على تلك المجتمعات وثقافتها، ولتظهر مئات القوميات المتصارعة فيما بينها، والتي جاء مؤتمر فيينا (١٨١٤-١٨١٥) لتكريسها في دول وأشباه دول، ولتصبح الثقافة السائدة هي ثقافة تعزيز التناقضات القوميّة التي أنتجت حروباً مدمّرة في أوروبا والعالم كانت البيوتات المالية نفسها هي التي تموّلها على مختلف الجبهات، وكانت هذه البيوتات هي الرابع الوحيد من تلك الحروب التي لم تكن الحربان العالميتان الأولى والثانية آخرها، بل الحروب التي استكملت تلك الحربين العالميتين في إطار ما يسمّى «الحرب الباردة»، أكان في كوريا أو فيتنام أو الحروب الصهيونية على المجتمعات العربية والحروب الهندية - الباكستانية والحرب العراقية على الجمهورية الإسلامية في إيران وغيرها عشرات الحروب حول العالم، فهي كلها تأتي في صميم عملية تثبيت سطوة منظومة متكاملة على مستوى عالمي، وعلى العالم بأسره.

هذه المنظومة المتكاملة هي ما أطلقنا عليها اسم «منظومة النهب الدّولي»، فهي ليست مجرد تكتلات اقتصادية عملاقة تسيطر على معظم النشاط الاقتصادي والمالي في العالم، بل هي إلى ذلك، مجموعة المؤسسات والمنظمات النّاشطة تحت مظلة هيئة الأمم المتحدة، لاسيّاً منها صندوق النّقد الدّولي والبنك الدّولي ومنظمة الصحة

العالمية واليونيوسف واليونسكو والمفوضية الدولية للاجئين. وهي أيضًا كل تلك الاتفاقات الدوليّة تحت مسمّيات التجارة الحرّة والأسواق المفتوحة. وهي أيضًا سلسلة من الجامعات والمعاهد ومراكز الأبحاث والتوجيه والإرشاد المنتشرة في العالم التي ترتبط بها تمويلاً وتوجيهاً وإعداداً آلاف مراكز الدعاية والإعلام من فضائيات وإذاعات وصحف ودور نشر. وهي إلى ذلك أيضًا مجموعة متكاملة ومتناغمة من الجيوش العسكريّة والأمنية والجاسوسية والإلكترونية والأدمغة المصاغة لخدمة أهداف هذه المنظومة، وكذلك جيوش من المريدين والتابعين الذين تمّ إعدادهم ليكونوا دمي و«روبوتات» بشرية. وهي أيضًا جملة من السلطات العميلة والمتواطئة تعمل في خدمة هذه المنظومة وتحت توجيهها وحمايتها.

هذه المنظومة بكل مكوناتها وأذرعها وأدواتها تعمل لنهب خيرات البشريّة وتدمير مجتمعاتها وتكوينها الحضاري، ولتحويل البشر، كل البشر، إلى مخلوقات لا حول لها ولا قوّة، وإنهاء طبيعة الإنسان ككائن اجتماعي وتحويله إلى كائنٍ مسخ مفرد بذاته لا ارتباط اجتماعي له عبر تدمير الأسرة ومفهومها وضرورتها في حياة الإنسان، أي جعل حياة البشر كحياة القطط، كل قط مسؤول بذاته عن ذاته لا ارتباط له بمحيط من جنسه، يعتمد في معيشته على ما يرميه له ولي أمره من فئات الطعام، والمحظوظون منها يحصلون على مأوى ورعاية مشروطة. ولتمكين الطاغوت من تعميم سلطانه على الأرض.

وسيتبيّن لنا خلال هذه المقالة كيف أنّ هذه المنظومة لا وطن لها ولا تنتمي إلى أي دولة، بينما تمارس سطوتها على العالم أجمع. فهي تسيطر على اقتصادات وإرادات العالم وعلى قرارات الحرب والسّلم فيه، وعلى قرارات الدول وتوجهاتها، من خارجها ومن دون أن يكون لها أي انتماء جغرافي، وإن بدت الإدارة الأميركيّة بمظهر الطاغوت، إلا أنّ هذه الإدارة، بمختلف تشكيلاتها وتحوّلاتها، أضحت،

ومنذ ما بعد الحرب الباردة بشكل خاص، العصا التي تلوح بها هذه المنظومة بوجه العصاة، أو تضرب بها حين تدعو الحاجة، بعد أن أصبحت هذه المنظومة هي التي تصنع تلك الإدارات ومؤسساتها، وتقبض عليها بكل تفاصيلها.^١

مفهوم «سلطان الطّاغوت»:

أمّا المفهوم الثاني الذي رأينا ضرورة تبرير صياغته وتوضيح مدلوله، فهو مفهوم «سلطان الطّاغوت» كبديل جامع وناخذ في آن واحد لمفاهيم ومصطلحات سائدة عدّة، منها ما هو قاصر عن الإحاطة بالمعنى والمضمون للحالة المعنيّة، ومنها ما هو مضلل يقصد صرف الانتباه عن حقيقة هذه الحالة.

ومن المفاهيم والمصطلحات المتداولة المضلّلة مفهوم «النظام الدّولي» حيث تشي العبارة بأن هناك نظاماً قائماً تراضت عليه دول العالم بإرادتها الحرّة ووضعت قوانينه وقواعده بالتشاور والتوافق بما يتلاءم مع مصالح جميع تلك الدول. أو مصطلحات من قبيل «دول الشمال ودول الجنوب» وكأنّ العالم منقسم جغرافياً ومناخياً، وأنّ الفقر والغنى حالات ناتجة عن الجغرافيا وملازمة لها. وكذلك المصطلح الذائع الصيت «العولمة» الذي تمّ نشره وتعميمه حتى باتت الألسن تلوك به دون أن تتمّ له صياغة مفهوميّة دالّة وواضحة رغم ملايين الصفحات التي تناولت هذا الموضوع في مختلف لغات العالم.

أمّا المفاهيم والمصطلحات التي حاولت الإحاطة بهذه الحالة، ولكنها كانت قاصرة عن مبتغاها، أو أنّ التطوّرات التي شهدتها العالم خلال العقود الثلاثة الماضية قد تجاوزتها، نجد مفهوم «الإمبريالية» و«الإمبريالية العالميّة» والتي جرت محاولات لتحديثه بمفهوم «إمبريالية الألفيّة الثالثة»، أو غيرها من مفاهيم ومصطلحات مشتقة

١. للتوسّع حول مفهوم «منظومة النّهب الدّولي» في تكوينها وتطوّرها وتحولها إلى سلطة طاغوتيّة تحكم العالم، راجع كتابنا: «منظومة النّهب الدّولي».

أو مشابهة شاع استخدامها في الأدبين السياسي والاقتصادي خلال القرن العشرين. إلا أن هذا المفهوم وتعديلاته بقي محصوراً إلى حدٍ كبير بالمستوى الاقتصادي، رغم ظهور بعض الأبحاث التي تحدّثت عن «الأدب الإمبريالي» و«الثقافة الإمبريالية» وغيرها. ولكن حتّى هذه الأبحاث رأت إلى هذا «الأدب» و«الثقافة» من زاوية شديدة التماس، حتى الالتحام، مع المعطيات الاقتصادية.

بداية كان هذا المفهوم -الإمبريالية- يدلُّ على دولة تتّصف بصفات السيطرة والهيمنة والاستيلاء بالقهر على مقدّرات دول وشعوب خارجها. ولذلك كان يُقال: «الدول الإمبريالية» و«المراكز الإمبريالية» و«السياسات الإمبريالية» لهذه الدولة أو تلك من الدول الاستعمارية الكبرى.

ولكن بعد التغيّرات والتحوّلات الكبرى التي شهدتها الرأسمالية عبر حلقات متتابعة، وبشكل خاص خلال القرن العشرين، ومن ثمّ ما أحدثته الثورات التكنولوجية المتلاحقة من تغيّرات إضافية وجوهريّة على البنية الداخلية للرأسمالية والاقتصاد العالمي، منذ منتصف القرن وخاصة في الربع الأخير منه^١ امتداداً إلى العقود الأولى من الألفية الثالثة، يترافق كل ذلك مع تغيّرات جذرية جيوسياسية على العلاقات الدولية، ما أدّى، بتضافر هذه العوامل كافة فيما بينها، إلى تعزيز أواليّات تحطّي الرأسمالية للحدود القومية للدولة الرأسمالية، ولتأخذ استقلالها عن الجغرافيا وتقبض بنفسها على القرارات الدولية بمستويها السياسي والاقتصادي. بعد كل ذلك، أصبح العالم محكوماً بمنظومة مالية تستخدم عدداً من الأذرع الاقتصادية والثقافية والإعلامية والعسكرية والاستخباريّة كأدوات لها لتنفيذ خياراتها وفرض مشيئتها. هذه الحالة، والتي تختلف جوهرياً مع ما كانت عليه

١. يمكن هنا الاستفادة من العمل القيم للاقتصادي المصري الدكتور فؤاد مرسي الذي رصد أواليّات ما شهدته الرأسمالية في النصف الثاني من القرن العشرين من تحوّلات مكنتها من الحصول على مزايا إضافية لتجديد نفسها وتطوير قدراتها على التكيف في كتابه: «الرأسمالية تجدد نفسها».

الرأسمالية في المراحل السابقة، استدعت تعريفاً جديداً. فمن المفكرين من اعتبرها «رأسمالية العولمة» أو «إمبريالية العولمة»، ليعطوها أبعاداً لم يُرَدِّها مروجوها، ومنهم كالدكتور فؤاد مرسي الذي اكتفى باعتبارها «الرأسمالية المعاصرة» بعد أن جدّدت نفسها وأصبحت قادرة على التكيّف مع الظروف المستجدة ومع مقتضيات تموضعها في المجتمعات كافة^١، ومنهم من قال أنّها «الرأسمالية الهمجيّة» كالمفكر جليبر الأشقر^٢، ومنهم المفكر المغربي المهدي المنجرة الذي أطلق عليها اسم «الميغا إمبريالية»^٣.

ولكن، بما أنّ مفردة «عولمة» التي رُوِّج لها السّاسة الغربيون ومثقفوهم جوفاء لا تفي بتوصيف الفعل، بل تنحصر دلالتها بتوصيف شكلي للواقع، أي أنّها لا تحتوي على فعل السيادة أو السيطرة، وهذا ما أراده مروجوها؛ وبما أنّ مدلول مفردة «معاصرة» متحرّك بين الأزمنة والمراحل التاريخيّة، فما كان معاصراً في زمن ما، يصبح قديماً أو سابقاً في زمنٍ آخر؛ وبما أنّ وصف الرأسمالية بـ «الهمجيّة» لا يقدّم سوى تقويم أخلاقيّ هو في الحقيقة كان قد لازم نشأة الرأسمالية منذ بداياتها، هذا إذا لم نذهب أبعد؛ وبما أنّ مفردة «ميغا» تقتصر دلالتها على الحجم أو الوزن أو المسافة، فتعريف الإمبريالية بها يقدّم تعريفاً لما هي عليه، الإمبريالية، من ضخامةٍ وتضاعفٍ مليوني لقوّتها، ولكن المفكر المهدي المنجرة، واضع التعريف، ومع كامل احترامنا وتقديرنا لاستشرافه وأصالته الفكرية، لم يلاحظ خروج هذه الإمبريالية المتضخّمة والمتعلّقة من أطر الكيانات السياسيّة التي احتضنتها ورعتها، أي الولايات المتّحدة الأميركيّة وغيرها من الدول الاستعماريّة.

وبما أنّ مفردة إمبريالية معرّبة أساساً من الكلمة اللاتينية (Imperium)، والتي

١. مرسي، «الرأسمالية تجدد نفسها»، ٧-٨.

٢. الأشقر، «صدام الهمجيات».

٣. المنجرة، «الإهانة في عهد الميغا إمبريالية»، ٨.

تعني «القوة العليا»، أو «السيادة»، وبما أن ممارسة مفاعيل هذه الصفة لا تستوجب حصراً ارتباطها بدولة أو بجغرافيا معينة؛ وبما أن المفردة العربية التي تفي بالدلالة على ما هي عليه «إمبريالية الألفية الثالثة» أو «الإمبريالية المعاصرة» بكل ما تحويه من ضخامة وقوة عاتية، وتوحش وخروج على القيم الأخلاقية والمعايير الإنسانية، هي مفردة «الطاغوت»، وهي مفهوم قرآني يدل على الطغيان والاستبداد والعدوان والقوة الشيطانية التي تأمر بالمنكر، أو توسوس به، وتصرف عما فيه خيراً للبشرية؛ وجدنا بأن هذه المفردة تحتوي من الدلالات ما يكفي لاستخدامها كمفهوم دال على ما هي عليه «إمبريالية الألفية الثالثة»، الإمبريالية المتمتعة بكل خصائص الطاغوت من طغيان على المستويات كافة، وبيده وسائل الإعلام، أدوات الوسوسة التي تعمل على إعادة تشكيل العقول وصياغتها بما يتلاءم مع وجهة الطاغوت ومصالحه ورغباته.

وبذلك، فإننا نستخدم هنا مفردة الطاغوت كمفهوم دال على النظام الدولي بمستوياته كافة، السياسية والاقتصادية والثقافية، والتي تشكّل فيما بينها منظومة طاغوتية تتحكّم بمصائر الشعوب وتنهب ثرواتها، وتبثّ فكرًا طاغوتياً يهدف إلى تعميم مدنيّات وسلوكيات مغايرة للطبيعة الإنسانية، وتفرض نمطاً استهلاكياً يخدم توجهاتها حتى ولو أدى إلى هلاك البشرية، وتمارس سياسة طاغوتية ترى الحقّ حقاً فتقاتله، وترى الشرّ شراً فتناصره. فالنظام القائم رهنًا هو نظامٌ طاغوتيٌّ، والمنظومة التي تديره وتحركه منظومة طاغوتية، والذين بيدهم القرار في هذه المنظومة طواغيت. وعليه، فنحن في هذه المقالة حين نفرز أدوات السيطرة والإخضاع فيما بين أدوات اقتصادية وأخرى غير اقتصادية، فهذا لا يعني أن هذه أو تلك من الأدوات تعمل بمفردها وبشكل مستقل عن غيرها من الأدوات، بل جميعها يعمل بشكل متضافر ومتكامل ضمن إطار تصوّرٍ مُسبقٍ وشامل وضعته الجهات الضابطة لسياسات الإخضاع والسيطرة على مستوى عالمي. وما الفرز إلا عملية شكلية لتسهيل البحث.

أولاً: الأدوات غير الاقتصادية للسيطرة والإخضاع:

بعد أن حطّت الحرب الباردة أوزارها، وبعد انتقال العلاقات الدوليّة إلى نظام القطب الواحد، اشتعلت حروبٌ وفوضى أمنية وسياسية في عددٍ من بقاع العالم، في الوقت الذي كانت تفرد الشركات المتعدّدة الجنسيات أجنحتها خارج بلدان المركز الإمبريالي، ولتحوّل البؤر التي كانت قد انشأتها في عددٍ من دول «العالم الثالث» إلى «سلطنات» ماليّة ضخمة. فارتفعت ناطحات السحاب في تلك الدّول لتطلّ عن كثبٍ على جوارٍ لها يتكوّم فيه ملايين البشر في أحياء الصّفيح وفي أكوخ الطّين الذين زادتهم الطفرة الاقتصادية في بلادهم فقراً على فقر. وبعد أن انجلى غبار تلك الفوضى السياسية والحروب، تبين أن جهات ذات تنظيم عالٍ كانت وراء كلّ ما حدث.

كان المشهد السياسي الدّولي بداية العقد الأخير من القرن العشرين ينمّ عن فرصٍ استثنائية أمام منظومة النهب الدّولي لتثبيت سلطان الطاغوت على العالم أجمع، ولذلك فكان إيقاع خطواتها سريعاً، وأحياناً متسرّعاً^١، تريد اقتناص ما أمامها من فرص لتحقيق سلطانها المطلق. وسنلقي الضوء فيما يلي على عدد من المحطّات.

١. قد تكون إحدى الخطوات المتسرّعة هي إقدام الشركات القابضة على تجارة النفط عام ١٩٩٠ على رفع سعر برمبيل النفط الشهري بشكل هستيري بهدف تحقيق الأرباح المباشرة مستغلّة اجتياح العراق للكويت. فقد ارتفع السعر من ١٧ دولاراً للبرميل إلى ٤٠ دولاراً، وهو ما أمّن مداخيل إضافية للجمهورية الإسلاميّة في إيران التي كانت قد خرجت لتوّها من حرب مدمّرة على مدى ثماني سنوات شتتها عليها الولايات المتحدة الأميركيّة ومعسكرها الغربي وأدواتها الإقليميّة بواسطة نظام صدام حسين في العراق. وقد وفّرت هذه المداخيل، وأيضاً حالة اصطفاف القوى المعادية لها في حربٍ كانت تتوخى فيها بقاء إيران على الحياض، وفّرت لإيران المال والوقت الضروريين لإعادة بناء ما دمرته الحرب وكذلك إعادة هيكلة اقتصاداتها وبناء قدراتها العسكريّة. وخطوة متسرّعة أخرى تتمثّل في إقدام البورصات على دفع سعر الذهب إلى الارتفاع بشكل كبير ما بين عامي ٢٠٠٥ و٢٠١١، حيث ارتفع سعر أونصة الذهب من ٤٥٠ دولاراً إلى ١٩٢٠ دولاراً ممّا وفّر لروسيا، وهي من أكبر منتجي الذهب في العالم، مداخيل نقدية هائلة أعادت بها بناء اقتصادها وتعزيز قدراتها العسكريّة. وبالحالتين كان بالوسع تدارك ذلك، ولكن...؟

-سياسة «الفوضى الخلاقة»:

باشرت منظومة النهب الدولي عملية وضع اليد على مخلفات الاتحاد السوفياتي بممارسة السياسة التي عُرفت فيما بعد باسم «الفوضى الخلاقة». فأشعلت الفوضى والحروب و«الثورات الملونة» فيها، من رومانيا وتشاوشيسكو، وفوضى الانتقال الميرير في الدول الاشتراكية من الاقتصاد الموجه إلى اقتصاد السوق، والتشققات المأساوية التي ضربت بعض تلك الدول كتشيكوسلوفاكيا ويوغوسلافيا، وما رافقها من استعمار حمى النزعة القومية المتعصبة لدى الصرب والكروات والبشناق والأوكران، وقد خلّفت تلك الفوضى والحروب مآسٍ وكوارث دمّرت مقومات تلك المجتمعات وحوّلتها إلى كيانات لا حول لها ولا قوة.

وفي المشرق العربي، كان الإيجاء الأميركي للرئيس العراقي صدام حسين عام ١٩٩٠ بغزو الكويت، حيث كان ذلك الإيجاء بمثابة الشك الذي وقع فيه صدام حسين وأوقع المنطقة العربية كلها في أتون حروبٍ مازالت تتوالد. ومن جرّائها عاد الاحتلال العسكري الغربي المباشر يطغى على معظم دول المشرق العربي. ودخلت مشاريع تصفية قضية فلسطين حيّز التطبيق مع «مؤتمر مدريد» و«اتفاقية أوسلو» واتفاقية «وادي عربة»، وإسقاط منظمة التحرير الفلسطينية لشعار الكفاح المسلح لتحرير فلسطين واستعادة الفلسطينيين لأرضهم في وطنهم.

حتى الآن، لا يملك الباحث ما يكفي من الأدلة ليقول مَنْ ذا الذي أشاع تلك الفوضى، ولا مَنْ أشعل تلك الحروب، سوى بعض التصريحات لمسؤولين أميركيين انغمسوا فيها بشكل مباشر أو غير مباشر. ولكن بوسع المتابع أن يكتشف، وبلا عناء، أنّ كل ذلك، أكان في أوروبا الشرقية أو في المشرق العربي، وكذلك ما حدث في جنوبي شرق آسيا من ارتفاع لناطحات السحاب، كلّ جاء متناسقاً ومتكاملاً في سياق هجوم أشبه ما يكون بتدفق جيشٍ إلى قلاع العدو بعد أن انهارت دفاعاته

وتحصيناته. وأنَّ كلَّ ذلك تمَّ تحت غطاء وابلٍ من قصفٍ إعلاميٍ عُدَّت له العُدَّة مسبقًا ليتولَّى التلاعب بالعقول وإعادة صياغتها بما يتلاءم مع «العهد الجديد» الذي حمل بشارته هذه المرّة «الفاستقون» الذين يريدون تحويل الهيكل إلى «مغارةٍ للصوص». وقد يكتفي آخرون في تحميل مسؤولية كلِّ المآسي التي نجمت عن فترة تثبيت سلطان الطاغوت للولايات المتحدة الأميركية اعتمادًا على ما كانت قد جاهرت به، وباعتزاز، وزيرة الخارجية الأميركية في إدارة الرئيس جورج بوش الابن غونداليزا رايس عام ٢٠٠٥ لصحيفة «الواشنطن بوست» عن نية الولايات المتحدة بنشر الديمقراطية بالعالم العربي والبدء بتشكيل ما أطلقت عليه اسم «الشرق الأوسط الجديد»، عبر نشر «الفوضى الخلاقة» في الشرق الأوسط بالاعتماد على تجربتها في أوروبا الشرقية ١.

أمَّا لو تعمّقنا أكثر وذهبنا إلى مصدر هذا المصطلح، الفوضى الخلاقة، سنجد جذوره في أدبيات الماسونية القديمة، حيث ورد ذكره في أكثر من مرجع، وأشار إليه الباحث والكاتب الأميركي دان براون ٢. وإذا ما علمنا بأنَّ أستاذ كونداليزا رايس في العلوم السياسية هو الدكتور جوزيف كوربيل، والد مادلين أولبرايت التي كانت وزيرة للخارجية الأميركية أيضًا، والذي وصفته رايس بقولها: «إنه كان بمثابة شخصية مركزية في حياتها»، وكوربيل هذا مصنّف بأنّه، مع هنري كيسنجر، يشكلان الثنائي اليهودي الأكثر تأثيرًا في السياسة الخارجية للولايات المتحدة الأميركية ٣، إذا ما علمنا ذلك، سيكون واضحًا من أين تسلّل أحد المصطلحات الماسونية إلى عقيدة كونداليزا رايس السياسية.

ومصطلح «الفوضى الخلاقة» ٤ الذي دخل في علم السياسة، يُقصد به الحالة

١. ويكيبيديا، «الفوضى الخلاقة».

٢. م. ن.

3. Dobbs, "Josef Korbel's Enduring Foreign Policy Legacy".

4. Creative Chaos

السياسية الناجمة عن مرحلة فوضى تعمّدت قوى ما بإحداثها بالاعتماد على أشخاصٍ أو مكُونات هلامية تعمل على خلق أجواء تقوّض سلطة الدولة والمجتمع على عموم السكّان، بدون الكشف عن هويتهم وأهدافهم، وذلك بهدف دفع الأمور باتجاه يتناسب مع رغبات القوى التي دفعت لهذه الفوضى. ويخلط بعض المهتمين ما بين «الفوضى الخلاقة» و«الفوضوية». وهذا الأخير مصطلح تمّت ترجمته إلى العربية بشكل خاطئ عن الأصل الفرنسي (Anarchisme) أو مصطلح (Anarchism) باللغة الإنكليزية، والذي تعود جذوره إلى الفلسفة الكلية والرواقية في القرن السادس قبل الميلاد، ولكنه عاد وانتشر خلال القرن التاسع عشر في أوروبا. وهذا المصطلح يعني «اللاسلطوية»، أي الحياة بلا سلطة. وكان رواده يدعون إلى حلّ الدولة وقيام المجتمعات التي يتساوى أعضاؤها فيما بينهم ودون أن يكون أي شكل من أشكال السلطة أو الحكّام في هذه المجتمعات. تمامًا كمباراة لكرة القدم تدور دون حكّام ولا قوانين مسبقة، بل يتفق اللاعبون على قوانين اللعبة داخل الملعب. وكان من أبرز قادة هذا التيار الفيلسوف الفرنسي برودون. بينما في «الفوضى الخلاقة» هناك قوّة قابضة تحرك الأمور من خلف الستار بهدف تأمين سُبُل القبض على مفاصل السلطة.

-نُخب ثقافية وسياسية متواطئة:

وتشترط نظرية «الفوضى الخلاقة» وجود نُخب ثقافية من المجتمع المستهدف. وهؤلاء تم اعتبارهم «نُخبًا» لأن القيمين على الأمر قد انتخبوهم من بين مجاميع مؤهلة للعمل بخدمة الخارج. وتخضع هذه «النُخب» لتدريبٍ متقن على أساليب الدعاية والإثارة والحشد والتعبئة بين السكّان. ويكون هذا الحشد تحت عناوين منتقاة بدقّة قادرة على استقطاب أكبر قدر ممكن من الناس، ولا يكون الاستقطاب لصالح أشخاص أو قيادات محدّدة، بل للعناوين المعلنة نفسها والتي لا يكون الهدف

من إعلانها تحقيقها، بل هي المدخل لإثارة الفوضى وإخراج الناس من السياق الاجتماعي الضابط للمجتمع، ومن الولاء للسلطة المستهدفة والمطلوب تقويضها. «النخب الثقافية» التي انتخبها المهاجمون لتغطية هجومهم وتبريره، لم تكن، بمعظمها، نتاج أوضاع راهنة، بل هي امتداد لما كان قد أنتجه الفعل الاستعماري والإخضاع في عصور غابرة، حيث لعبت «نخب» مشابهة دور الأدوات المحليّة في تثبيت الهيمنة الاستعماريّة والدعاية لها. وكانت هذه الفئة من الناس، كما هي عليه راهناً، تتولّى إغداق الوعود لمواطنيها بأن المستعمرين سينقلون البلاد والعباد إلى عصرٍ من الازدهار والثّام والاستقرار. وها هي «النخب» المعاصرة تقدّم الوعود نفسها وتدّعي أن الدخول تحت عباءة النيولبرالية والعولمة، التي قالوا إنّها فرضت نفسها على الواقع، سيكون بمثابة «العصا السحرية» لدخول المجتمع في «النعيم». وروّجوا المقولة «نهاية التاريخ» وأن الإيديولوجيات قد سقطت، والتمايز الحضاري أصبح شيئاً من الماضي، وما على البشرية سوى الاستسلام، وهلمّوا لتنعّم جميعاً بما بين أيدينا، والأفق مفتوحٌ أمام كلّ مُجدِّ ليتبوأ المكان الذي يستحقّه.

وإذا كانت الوعود التي كانت تطلقها مراكز الأبحاث والمعاهد المختلفة حول العالم في المرحلة السابقة تحت مسمّيات مواجهة التخلّف والتخطيط للتنمية تحمل في خطابها منطقاً يبررها، فإن ما تحمله الدعوات التي بدأت تظهر مع أفول الحرب الباردة تحت الشعارات الجديدة والوعود الخلابّة بالانتقال إلى «النعيم» لا تتعدّى كونها شعارات فضفاضة وفارغة بلا منطق يحكمها، وبلا أي معنى أخلاقي سوى أنّها تدفع إلى الفوضى لوضع المجتمعات التي صدّقتها وعملت بها، للوقوع فريسة منظومة النهب الدّولي ونظامها الطاغوتي الذي بدأت تثبته في ظل نظام دولي أحادي الجانب. وليصدق في تلك الوعود القول بأنّها «وعد إبليس بالجنة».

إن التجارب التي شهدتها العالم في ظل «وعد إبليس»، أكان على مستوى «الثورات

الملوّنة» في دول أوروبا الشرقية بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، أو إن كان على مستوى الاقتصادات الكرتونية في دول جنوبي شرق آسيا، وصولاً إلى ما عُرف باسم «الربيع العربي» في عدد من الدول العربية منذ عام ٢٠١١، قدّمت للعالم نماذج حيّة عمّا هي عليه حقيقة شعارات «الديموقراطية» و«النيو ليبرالية» وسلّة «الحقوق» التي تتخذها تلك «النخب» والجماعات المنخرطة في الترويج للنيو ليبرالية التي تشكّل عصب الإيديولوجيا التي تسعى منظومة النهب الدولي إلى نشرها وتعميمها في العالم، وتعمل لأن تكون قيم ومبادئ التحلّل الاجتماعي التي تروّج لها بديلاً عمّا لدى الشعوب العريقة من قيم ومبادئ قامت عليها الحضارات الإنسانية عبر العصور.

تمثّل «وعد إبليس بالجنة» الذي أطلقته أجهزة الدعاية والحشد بالاعتماد على تلك النخب، فيما أدّت إليه كل تلك «الثورات» في المجتمعات التي ابتلت بها، فقد تمثّل ذلك «الوعد» بالنتائج الكارثية التي تركتها وراءها تلك «الثورات الملوّنة» في دول أوروبا الشرقية، حيث إنّها أخرجت الشعوب من ثوبها الاشتراكي، ولكنها لم تحصل مقابل ذلك سوى على أسما لثوب رأسمالي مجدول بأصفا وقيود منعتها من أن تبني أوطاناً لشعوبها تعزّزها، وحوّلها إلى توابيع للنظام الدولي. كما أنّ الوعود التي أدّت إلى خروج مصر ومنظمة التحرير الفلسطينية والأردن من حالة الحرب مع الكيان الصهيوني، والشروع في مساعي التطبيع معه، لم يؤدّ إلى الازدهار والحبوحه، بل لم ينل اقتصاد مصر والأردن سوى مزيد من التعثر الاقتصادي والارتهان لمشية الخارج وارتفاع نسب البطالة والفقر واستشراء الفساد الذي تحميه منظومة النهب الدولي، ناهيك عن أنّه أخرج مصر من دورها الإقليمي القيادي لتكون جزءاً من محور يجرّكه الكيان الصهيوني. ولا هو أوقف آلة القتل عن الشعب الفلسطيني أو حدّ من عمليات تهويد القدس والضفة الغربية، بل ارتفعت وتيرته بشكل مأساوي. أمّا فلسطينيو غزّة الذين رفضوا اتفاقية أوسلو تمكّنوا من حجز مقعد متقدّم لهم بين

الشعوب المقاتلة ببسالة نادرة في سبيل حريتها رغم كل المآسي المحيطة بهم، بعد أن جدّوا في توفير الظروف الملائمة لمواصلة المقاومة.

-نشر الفساد والإفساد:

تأتي عملية نشر الفساد والإفساد في المجتمع المستهدف بالإخضاع على رأس سلم الأولويات لدى منظومة النهب الدولي. حيث تشكل هذه العملية محوراً مفصلياً في أليات الإخضاع. وتتمحور حول هذا المفصل مختلف الأنشطة والعلاقات التي تؤدي إلى تأسيس مرتكزات وقواعد الإخضاع والاستتباع.

للأسف، تنطلي الأكاذيب التي تروج لها أجهزة الدعاية والحشد التي توجهها منظومة النهب الدولي على كثير من المهتمين والباحثين غير المنخرطين أو المتواطئين مع سياسات منظومة النهب الدولي. وقد يكون ذلك بسبب عدم تدقيقهم بما يثبت عليهم من تقارير مضللة، أو بسبب عدم امتلاكهم ما يكفي من معلومات حول عدد من الاقتصادات التي شهدت نمواً اقتصادياً فجائياً كبيراً، أو تغيب عنهم أليات عمل منظومة النهب الدولي في الاستثمار وإعادة الاستثمار، فيقعون ضحية تلك الأكاذيب والأضاليل، ويبدأون في الكلام عن «المعجزات» الاقتصادية الآسيوية كمنادج يجب أخذها بالاعتبار.

فبعد أن شهد عدد من الدول المصنفة بأنها من «دول العالم الثالث» أو «الدول النامية»، فورات اقتصادية هائلة، وذلك بالاعتماد على ما كانت تقدّمه مؤشرات النمو والنتائج القومي الخام والميزان التجاري، وهي بذاتها مؤشرات تضليلية، فوضعتها هذه المؤشرات في مصاف الدول الصناعية الكبرى خلال أقل من عقدٍ من الزمن، خاصة لجهة معدّلات النمو ومعدل دخل الفرد فيها التي باتت تضاهي دولاً كبرى في أوروبا الغربية. فانبرت منابر الفكر الاقتصادي الغربي، وامتداداته في المستعمرات، تتغنى بتلك التجارب «التنموية» وتقدّمها كمنادج على دول «العالم المتخلف» أن تقتدي بها^١.

١. راجع حول ذلك: تيبيرمان، «الإصلاح: كيف تنجو الأمم وتردهر في عالم بتداعي».

فقد انتشرت مع ظاهرة «النمو الهش» التي شهدتها تلك الاقتصادات، موجة من الضخ الإعلامي تروّج جملة من «النصائح» تم تقديمها ضمن مقولات تؤطّر مفاهيم التقدّم والتطوّر تحت مسمّيات تجاوزت شعارات «مواجهة التخلف» و«جهود التنمية» في العقود الثلاثة التي تلت الحرب العالمية الثانية، وحلّت محلّها شعارات من قبيل «نشر الديمقراطية» و«النيو ليبرالية» وحرية التجارة الدوليّة وحرية السّوق والحريّات الشخصية وجملة من الشعارات تحت عنوان «الحقوق» كحقوق الحيوان والإنسان والمرأة والطفل، وصولاً إلى حقوق الإجهاض والشّاذين. وتُعيد هذه المقولات كلّ ما تعانیه مجتمعات المستعمرات، من «تخلف» وفقّر، لافتقار الحياة السياسيّة فيها لهذه القيم، وأنّ هذا ما جعلها عاجزة عن مواكبة العصر. وتعتبر أنّ العمل على إرساء هذه القيم في تلك المجتمعات مقدّمة لا بدّ منها للولوج إلى «نعيم الحياة الدّنيا». من دون أن تلتفت إلى أن الأنظمة السياسيّة في الدول المُخضّعة وأجهزتها الإداريّة والسياسيّة إنّما هي جزء من أدوات الإخضاع والاستتباع، وضعتها في مواقعها منظومة النّهب الدّولي وتحتمي بها.

فرغم مرور زهاء ثلاثة عقود على الصّفعة التي وجهتها منظومة النّهب الدّولي لـ «نمور آسيا^١» والتي كانت شديدة الوضوح للمراقبين بأنّها كانت شبيهة بصّفعة ولي الأمر للولد المغترب بنفسه ليعود إلى رشده، مازالت الأقلام تكتب والأفواه تنطق بـ «معجزات» اقتصاديّة تمّ تحقيقها في تلك الدّول، وتروي الأخبار الخرافيّة التي وضعتها أجهزة الدعاية والحشد، عن مكافحة الفساد والشفافيّة والمثابرة. ودون أن تعير تلك الأقلام والأفواه أي اهتمام للشقاء والبؤس الذي تعيشه شعوب تلك الدّول في الأكواخ وأحياء البؤس التي تتكدّس فيها الغالبية العظمى منها، أكان ذلك في إندونيسيا أو تايلند أو حتى اليابان والصين والهند وسنغافورة.

١. «نمور آسيا» أو «نمور جنوب شرقي آسيا»، هو لقب يطلق على اقتصادات دول: تايبان، سنغافورة، هونغ

كونغ، كوريا الجنوبيّة، اندونيسيا، ماليزيا وتايلاند.

وعلى سبيل المثال، حين رأى المعسكر الغربي في مرحلة الحرب الباردة مصلحة له في إزاحة الرئيس الإندونيسي أحمد سوكارنو عن السلطة منتصف ستينات القرن الماضي، والذي كان واحداً من الأعمدة الأربعة لحركة عدم الانحياز إلى جانب الرئيس جمال عبد الناصر وجواهر لال نهرو وجوزيف تيتو، وكان يقيم علاقات ودية مع الاتحاد السوفياتي والصين الشعبية، كما أنه كان مدعوماً بقوة من مختلف الأحزاب والحركات الوطنية والتحريرية في البلاد بما فيها الحزب الشيوعي الإندونيسي، بدأت حملة دعائية مكثفة منذ بداية عام ١٩٦٥ ضد الشيوعية باسم الإسلام ودفاعاً عنه في الدولة التي تعتبر أكبر دولة إسلامية من حيث عدد السكان. وكانت هذه الحملة منسقة مع حملات أخرى مشابهة ضد جمال عبد الناصر قادها الملك السعودي وشاه إيران وملك المغرب، ودعوات لإقامة الحلف الإسلامي. وفي أواخر شهر أيلول/ سبتمبر من العام نفسه، ادّعى الجيش الإندونيسي بقيادة محمد سوهارتو أنه اكتشف محاولة انقلابية يدبرها الحزب الشيوعي الإندونيسي لتبرير حملة اعتقالات وإعدامات ميدانية ولتنفيذ مجموعة من المجازر الموصوفة طالت كل القوى السياسية التحريرية في إندونيسيا والتي راح ضحيتها، بحسب تقارير الأمم المتحدة، أكثر من مليون إنسان^١. وكان ذلك كله يتم بدعم وتشجيع من المعسكر الغربي الذي ما لبث أن دعم انقلاب سوهارتو على رئيس البلاد سوكارنو عام ١٩٦٧، ليقيم نظاماً ديكتاتورياً على امتداد ثلاثة عقود (١٩٦٧ - ١٩٩٨) تولى خلالها تصفية كل الإنجازات التحريرية التي كان قد حققها سلفه سوكارنو خلال خمسينات والنصف الأول من ستينات القرن العشرين.

فتح سوهارتو، خلال تلك العقود، البلاد على مصراعيها للاستثمارات الغربية لنهب البلاد وخلق طبقة من الوكلاء والسماسرة المحليين، من سياسيين ورجال

١. ويكيبيديا، «سوهارتو».

أعمال وقيادات أمنية وعسكرية، وتمّ وضعهم في خدمة الاستشارات الأجنبية التي كانت تقدّم لهم الرّشى لسنّ القوانين والأنظمة الملائمة لها ولحماية مصالحها. وسرعان ما بدأت تظهر معدّلات النمو والدخل القومي الإجمالي المرتفعة، مترافقة مع ارتفاع معدّل دخل الفرد. مع أن ما ينمو هي استثمارات الشركات الأجنبية، ومن يرتفع دخله بشكل أسطوري هم أولئك السامسة والوكلاء، بينما عامة الشعب ازدادوا فقرًا على فقر.

كان الفساد في إندونيسيا مستشريًا لدرجة أن سوهارتو أصبح عبئًا لا يُطاق على منظومة النّهب، فارتأت تغييره بأخر أكثر طواعية وأقل شهرة بفساده، رفض سوهارتو الانصياع وأصرّ على التجديد لنفسه لفترة رئاسية جديدة ملوّحًا بفتح بلاده أمام الاستثمارات الصينية إذا ما سحب الغربيون رؤوس أموالهم من البلاد، فافتعلوا له أزمة اقتصادية طاحنة أصابت الاقتصاد الإندونيسي عام ١٩٩٧، أدّت إلى انهيارات كبرى في بورصات جنوبي شرق آسيا وبشكل خاص في إندونيسيا وماليزيا وتايلند، وتمّ تحريك الشارع الإندونيسي المعارض له ممّا اضطره للاستقالة بعد زهاء شهرين من إعادة انتخابه لفترة إضافية^١. وسرى أجهزة الدعاية والحشد التي كانت تروّج له ولعظمته وحسن إدارته للبلاد، حيث كانت تزعم بأن تلك الإدارة أدّت إلى النهضة الاقتصادية العظيمة فيها، سنهاها تعلن العداء له وتفتح له ملفات الفساد والإثراء غير المشروع. وقد ذكرت التقارير التي نشرها القضاء الإندونيسي ولجان تحقيق دولية، أن مجموع ثروته مع أسرته ناهز ٧٣ مليار دولار، علمًا بأن الفساد كان يحصل برعاية منظومة النّهب وحمايتها^٢.

١. م. ن.

٢. راجع حول دور منظومة النّهب الدولي في تسهيل هذا الفساد عند: بركنز، «اعترافات قاتل اقتصادي»،

لا يقتصر الإفساد على الفئات العليا من السياسيين والإداريين ورجال الأعمال المحليين، بل يتخطاهم ليتغلغل في كافة مفاصل المجتمع بمختلف طبقاته وفئاته. وبينما تنتفع الفئات العليا منه، تكتوي الفئات الدنيا به، ولكنها تنخرط فيه مرغمة، وقد يكون هذا الانخراط أحياناً عن غير وعي.

كما أن الفساد لا يقتصر على المستوى الاقتصادي والمالي، بل يطال مختلف جوانب الحياة، والتي منها السعي لتدمير المنظومة الأخلاقية والثقافية للمجتمع والركائز التي ترتكز عليها وحدة المجتمع وأليات إنتاج عناصر الثبات والمقاومة فيه، كتهميش اللغة الوطنية وتسفيهاها، والتشويش على تاريخ البلاد والطعن بالشخصيات والمحطات البارزة في هذا التاريخ، وإبراز التناقضات الداخلية أكانت دينية أو عرقية أو إثنية. وتوجيه المناهج التربوية لتعميم المدينيات الغربية، والعمل على تفكيك المجتمع من خلال ضرب موقع الأسرة فيه، وتسفيه القيم والمبادئ الأخلاقية التي تسود في المجتمع.

ثانياً: موجبات الهجوم على البنى الحضارية للمجتمعات:

لم يكن تركيز قوى الإخضاع والاستتباع على تدمير البنى الحضارية للمجتمعات البشرية عملاً هامشياً أو عرضياً جاء في خضم مسيرة تطور أليات السيطرة والاستتباع للمستعمرات، بل هو سياسة لازمة ومتلازمة مع العمل الإخضاعي نفسه، ولا يستقيم هذا العمل من دونه. ومقولات علماء الاجتماع والاقتصاديين حول ضرورة اقتلاع ما أطلقوا عليه مصطلح «القطاع التقليدي» في المستعمرات لصالح تنمية ما أسموه «القطاع الحديث»، أي تدمير العمق الحضاري للمجتمعات المستهدفة بالتدمير، ليست مقولات حديثة، بل عمرها من عمر الحركة الاستعمارية نفسها. ولكنها شهدت زخماً كبيراً في الإشاعة والترويج مع عصر العولمة والنيو

ليبرالية. يعتمد الترويج لهذه المقولات أساساً على شبكات إعلامية تملأ الفضاء وشبكات المجتمعات الافتراضية، فتستلب العقول. وهي متداخلة مع مراكز أبحاث وجامعات ودور نشر تتحكّم جميعها بالرأي العام وتتلاعب بذوقه وتوجّهاته، فتجعل ممّا هو مقرفٍ بديعاً وممّا هو جميل منبوذاً ومن الحق باطلاً، ومن الباطل حقاً. وتفرض قيماً تتلاءم مع ما تخطّط للترويج له. فهي التي تحدّد ما هو مقبول وما هو غير مقبول. وكذلك ما هو تعدّد على حقوق الإنسان وما هو متوافق مع تلك الحقوق. ولا ينجو من مكائدها سوى من يمتلك مناعة ثقافية غير اعتيادية، أو انتماءً أيديولوجياً صلباً.

وكان من موجبات التركيز على البنى الحضارية للمجتمعات واستهدافها بالتدمير، هو أن تلك البنى وما تنتجه من انتماء أيديولوجي صلب في تكتلات اجتماعية - سياسية واقتصادية، كانت تشكّل على الدوام ركائز المناعة الثقافية التي وفّرت للقوى الوطنية والتحريرية أدوات الدفاع عن وجودها في مواجهة سياسات منظومة النهب والاستتباع العالمية. ولذلك تركّز هجوم تلك المنظومة على هذه البنية الصلبة في معركتها لكسر وإلغاء المقومات الحضارية والثقافية التي تركز عليها القوى المناهضة لها. فكثّفت جهودها الرامية إلى تدمير تلك المرتكزات، لاسيّما منها المعتقدات الدينية وقيمها وأخلاقها، واللغة الوطنية والآداب المرتبطة بها، باعتبارهما الجهاز المناعي الأهم لوحدة المجتمع.

تقويض الثقافة الوطنية:

انطلقت الأبحاث والدراسات الاستشرافية في استنتاجاتها وتوصياتها للجهات التي مولّت أبحاثها من المقولات التي تُعيد ما تسمّيه تحلّفاً في المستعمرات إلى البنى الاجتماعية والاقتصادية السائدة فيها، وتقول إنّ هذه البنى «المتخلّفة» يحتضنها

«القطاع التقليدي» الذي يقاوم التحديث ويشكّل عقبة كأداء أمام مخططات التنمية. في الوقت الذي كان ما يقوم به ما «القطاع التقليدي» إنّها هو أحد أشكال المقاومة المجتمعية لعمليات الإخضاع التي تمارسها القوى الاستعمارية.

راهنّت تلك المقولات، وفي سبيل القضاء على «القطاع التقليدي» وتحقيق الأهداف التي تعمل لها، على عوامل تلقائية في مجتمعات المستعمرات للتفاعل مع حركة الاستعمار بشكل تدريجي، مثل عامل المحاكاة وعامل إشاعة استعمال النقد في التبادل من خلال توسعة قاعدة العمل المأجور، وعامل تعاون السلطة السياسية المحلية المتواطئة مع المستعمر لتشريع ما يتلاءم مع تدجين الثقافة الوطنية وتحويلها إلى حالة حيادية.

بيد أنّ فشل تلك الرهانات أدّى، وبشكلٍ خاص منذ العقد الأخير من القرن العشرين وبدايات الألفية الثالثة، إلى ظهور حالة من العداء السافر لكل ما يمتُّ بصلة للخصائص الحضارية والمجتمعية للشعوب المستهدفة، طالت رموزها الدينية ومعتقداتها وتاريخها وآدابها، وكأنها تخوض حملة شعواء لا ضوابط لها، على تلك الثقافات والأيديولوجيات المناهضة لها. وتتولّى مراكز أبحاث مُتخمة بالتمويل والرعاية، دراسة الأمزجة حول العالم، والتخطيط لإعادة صياغتها. وتتبع لهذه المراكز شبكات إعلامية ودعائية تهيمن على صناعة الإعلام العالمي. وتتولّى هذه الشبكات ضخ قيم ومفاهيم وأذواق وسلوكيات تسعى لتعميمها على المجتمعات البشرية، وغالبًا ما تستخدم مفردات براقّة على طريقة «دس السمّ في العسل» تحت شعارات خاوية تُصاغ بجملٍ إنشائية لا طعم لها ولا لون، ولكنها شديدة السُميّة. تدرج تلك المفردات التي تبثّها وتروّج لها منظومة النهب الدولي في هجومها على القوى الاجتماعية والسياسية المناهضة لها، تحت عنوان «الحدّثة» و«ما بعد الحدّثة». وسنحاول فيما يلي الإطالة، بأقلّ قدرٍ ممكن من التوسيع، على جذور هذه المقولات التي ظهرت في الغرب ودوافع ظهورها ومضامينها وأهدافها.

حول مقولات الحداثة وما بعد الحداثة:

يتعمد عددٌ من الكُتّاب في اللغة العربية الخلط ما بين «الحداثة» كمفهوم نظري، وبين التحديث بمعنى التجديد والتطوير والإصلاح. فالتجديد والتطوير يطال امرًا ما، كمقولة أو عادة أو حرفة أو أسلوب في الإدارة أو في الكتابة الأدبية أو فنٌّ من الفنون الخ. يكون، الأمر المزمع تحديثه، موجودًا في واقع ما ويراد إدخال التجديد والتطوير عليه ليتلاءم مع مستجدّات أو احتياجات أو معارف تمّ تحصيلها ومن المفيد إدخالها أو الاستفادة ممّا فيها من إيجابيات. وبالتالي جعلها متلائمة مع متطلبات العصر الراهن للجماعة أو المجتمع. وهذه سُنّةٌ طبيعيّةٌ وضروريّةٌ وفُطرةٌ فُطر عليها الإنسان. أمّا «الحداثة» فهي مفردة أُدخِلت إلى العربيّة كترجمة لمفهوم غربي هو «Modernism» والذي ينطوي على شروطٍ وإيجاءاتٍ ومتطلّباتٍ لا تمّتُ بصلةٍ لمدلول فعل التجديد والتحديث ولا حتّى الإصلاح والتطوير.

ويتأبّط الحداثيون بفلاسفة وأدباء ما يُطلق عليه «عصر الأنوار» و«عصر النهضة» في أوروبا، ويعتبرون مشاهير ذلك العصر مرجعيّةً ودليلاً لهم في مآكلهم ومشربهم وطريقة مشيهم وحتى في طريقة عقدهم لربطة العنق على رقابهم. دون أن يهتمّوا بحيثيات والدوافع الاقتصادية والاجتماعية التي أنتجت ذلك العصر بفلاسفته وأدبائه وفنّانيه.

ويقول الناقد والباحث الفلسطيني الحداثي نبيل عودة في هذا الصدد، أن «الحداثة ترتبط جذورها تاريخياً بعصر التنوير الأوروبي الأول وثم عصر التنوير الثاني... وصولاً إلى عصر النهضة الأوروبية، ويُعتبر رسمياً الأديب الفرنسي شارل بودلير (١٨٢١-١٨٦٧) المؤسس الرسمي لتيار الحداثة. كذلك نجد من أوائل الحداثيين الأديب الفرنسي غوستاف فلووير (١٨٢١-١٨٨٠) والشاعر الفرنسي مالارميه (١٨٤٢-١٨٩٨) وهو من أبرز شعراء مدرسة المذهب الرمزي. والشاعر

الروسي الشيوعي الشهير مايكوفوسكي، الذي نادى بنبذ الماضي والاندفاع نحو المستقبل، وعندما تعثر حلمه الحداثي، بسبب بيروقراطية النظام الجديد، انتحر. وهل نستطيع أن نضع آباء الماركسية (ماركس وإنجلز) خارج نهج الحداثة؟^١.

هذا الخلط فيما بين بواعث الأدب والفكر والفنون وماهيتها في المجتمعات البشرية، ومن ثم التآبط بما هو قائم في مجتمع ما وإسقاطه عشوائياً على ما يجب أن يكون عليه الأدب والفكر والفن في مجتمع آخر مغاير له في البنية والأهداف والوقائع الاقتصادية والاجتماعية، أوقع هذا المفهوم لدى متلقّيه العرب في حيصٍ وبيصٍ. وهو ما قلنا إنّه ناتج عن عدم إيلاء أيّ أهميّة للأسباب التي دفعت بالفكر والأدب والفن في أوروبا الغربية خلال القرن التاسع عشر لتتحوّل هذا المنحى، للتعبير بداية عن ذات الكاتب أو الفنان، وهذه الذات التي لا تتأسّس ولا تحيا بذاتها المفردة، بقدر ما هي نتاج لواقع محدّد مشحونة بما يحتويه من تناقضات وتفاعلات وتداعيات لتطورات سياسية واقتصادية، وما هي عليه طموحات وتطلّعات، وخيبات أيضاً، لهذا الكاتب أو الفنان أو ذلك المفكر، على المستويات كافة، الشخصية منها والعامة. وأنتج الخلط فيما بين دلالات الحداثة كمفهوم وبين التجديد والتحديث، خطّلاً في الفكر فكبح الإبداع، وعطلّ عملية تجديد وتطوير الفكر والأدب بعيداً عن الإسقاطات الغربية عليه، فاقترنت علاقة المفكرين بالفكر السابق على الاستعمار

١. عودة، «ضد الانغلاق الفكري .. ضد الهرطقة النقدية». ومن المفيد هنا ملاحظة أن الأعلام الذين يقدّمهم عودة كمؤسسين للحداثة في القرن التاسع عشر عُرف عنهم إعاقات نفسية وخلقية كالانفصام (فلوير) والنرجسية (بودلير) والاكنتاب (مايكوفوسكي). وقد يكون من جراء ذلك نرى استمتاع فلوير بسرّد تفاصيل الخيانة الزوجية للمدام بوفاري وتبريره لهذه الخيانة، في الوقت الذي نرى استمتاعه بسرّد تفاصيل معاناتها من السّم الذي تجرّعته جزاء ما اقترفته من خيانة، حين دخلت في خلجات الموت. والأمر نفسه مع بودلير في «أزهار الشر» (Les Fleurs du Mal) الذي قال موضحاً في أول فرصة لتقديم الديوان، «لقد بدالي الأمر مسلّياً، وأكثر من ذلك جذاباً، أن أميط اللثام عن جمال الشر»، وهو الذي عانى في طفولته من اضطهاد زوج أمّه وتسلّطه، مثلما عانى في شبابه من مرضٍ جنسي (الزهري) فأودى بحياته.

على البحث عن مكامن الخلل فيه، ليس لتطويرها وتحديثها أو دحضها، بل لتعميم هذا الخلل على الفكر بكليته، وصولاً إلى تسفيته والدعوة إلى إحلال ما توصل له آخرون في مجتمعاتهم، وكلهم قناعة بأن هؤلاء قد «فكروا عنهم وعنا وكفونا مغبة التفكير»، فإذا بالفكر والأدب والفن أضحي صدى، على شكل نعيق منكر، لعوالم أخرى، عوض أن يكون صدى للبيئة التي يحيا فيها المفكر وعليه أن يعبر عن شؤونها وشجونها، والعمل على إصلاحها وتطويرها.

الحداثة وبلورة أيديولوجيا الرأسمالية:

قبل أن تكون الحداثة مفهوماً، كانت حالة. كانت حالة نتجت عن صعقة أصابت الوعي في المجتمع الأوروبي الغربي أخرجته عن صوابه وأصالته وجعلته دمية تتفاعل مع متطلّبات الأيديولوجيا الرأسمالية الصاعدة والآخذه بالهيمنة على كل مفاصل الحياة.

تمثّلت هذه الصّعقة بجملة من الأحداث الانقلاية في العلاقات الدوليّة تركت عظيم الأثر على الاقتصاد والاجتماع الأوروبيين كان أبرزها ما شهدته الحركة الاستعماريّة الأوروبيّة حول العالم التي حوّلت العالم بأسره إلى حقلٍ للقوى الأوروبيّة تنهب منه ما تشاء وتتنافس فيما بينها على ثروات الشعوب والمجتمعات المستعمرة. فتتدفّق المنهوبات من حول العالم لتصبّ في شرايين الاقتصاد الأوروبي، مثلما كانت الانتصارات العسكريّة لجيوش المستعمرين تصل إلى أسماع الناس فتتدفّق مشاعر الفخر والاعتزاز في عروقهم وتشدّ عصبهم القومي ونظرتهم العنصريّة لشعوب العالم، وتزيدهم انبهاراً بما يُشاع بأنّه من إنجازات النظام الرأسمالي؛ فلذلك كانت الدّعوة إلى تصفية المجتمع من كل العادات والقيم السابقة على الرأسماليّة تبدو وكأنّها ضرورة لا بدّ منها لمزيد من الانتصارات والإنجازات.

وكانت الأيديولوجيا الرأسمالية تتبلور وتكوّن مخزونها الثقافي من خلال متتديات وجمعيات ثقافية وفكرية يرهاها الرأسماليون وتروّج لكل ما يؤدّي إلى كسر موقع الدّين في المجتمع. ودفعت باتجاه ضرب اللغة الموحّدة للقسم الأكبر من الأوروبيين الغربيين، ألا وهي اللغة اللاتينية، التي لم تعد هي لغة الكتاب المقدّس بعد ترجمته إلى عدد من اللغات واللهجات المحليّة، ولم تعد هي لغة القداديس في الكنائس المنشقة عن الكنيسة الكاثوليكيّة، ولا هي لغة الأدب والفلسفة والعلوم، بعد أن راجت الكتابة باللغات المحليّة، فظهرت اللغات المنشقة كالفرنسية والإيطالية والبرتغالية والإسبانية والباسكية وغيرها. ولتدعم هذه اللغات قيام الدّولة القوميّة كبديل عن المجتمع المسيحي.

وقد افترى هؤلاء على الحقائق التاريخيّة واعتبروا أن الانطلاق نحو المجتمع الجديد يقتضي القضاء على كل القيم والتقاليد والموروثات القديمة، وبشكل خاص على الثنائي المعادي للتقدّم: الإقطاع والكنيسة. وليس على الكنيسة بما هي حاضرة في الواقع السياسي الأوروبي فقط، بل وعلى الإيمان نفسه. باعتبار أن الإيمان، بما يعنيه من أساطير ومفاهيم وقيم، يشكّل عقبة كبيرة أمام التقدّم. فقالوا كذباً ونفاقاً إنّ الكنيسة وقفت بوجه تقدّم أوروبا ووصولها لما وصلت إليه، وأعادوا كل الإنجازات الحديثة للبروتستانتية واليهوديّة. مع أن الوقائع التاريخيّة تؤكّد بأن أهم الاكتشافات الجغرافية و«الفتوحات» الأوروبيّة ما وراء البحار، قد تحققت بدعم وتوجيه من الكنيسة والإقطاع^١. وهي المنجزات التي أمّنت الانقلاب في العلاقات الدوليّة ووفّرت الفائض الاقتصادي الضخم الذي ضُخّ في الاقتصادات الأوروبية ومكّنها من تطوير جهازها النّهبي والسيطرة على العالم^٢.

١. للتوسّع حول الدّور الذي اضطلعت به الكنيسة في تشجيع العلوم والاكتشافات العلميّة والجغرافيّة، راجع كتابنا: «منظومة النّهب...»، مرجع مذكور، «الكنيسة الكاثوليكية وتشجيع العلوم»، ٤٧ - ٥٠.

٢. يمكن هنا مراجعة أعمال ماكس فيبر، لاسيّما كتابه «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسماليّة» وأعمال فيرنر

سومبارت لاسيّما منها: "Sombart, 'The Jews and Modern Capitalism'".

فما أن كان القرن الثامن عشر قد بدأ بالأفول، حتى كانت القوى الاستعمارية الأوروبية قد تمكّنت من إخضاع العالم بأسره، وجعلته سوقاً لها تُخضعه وتنهب ثرواته وتستعبد أبنائه، وقد نجم عن ذلك، ممّا نجم عنه، شعوراً أوروبياً غير مسبوق بالزّهو والتفوّق المتحقّق عبر العنف الذي أنتج هذه الانتصارات الباهرة للحركة الاستعمارية الناشطة حول العالم. وبدأت المدارس الفلسفيّة، لاسيما في ألمانيا والنمسا، تضع الأسس الفلسفية والنظريّة لهذا التفوّق. ولتثبيت قوانينها ومفرداتها السياسية والاجتماعيّة لتكوّن نمط حياة واجتماع متكامل في الواقع الأوروبي، وتسعى إلى نقل هذا النّمط إلى المستعمرات بالقدر الذي يتطلّبه حسن عمل أواليات النهب والسيطرة في تلك المستعمرات.

دور الجاليات اليهوديّة في الحداثة الأوروبيّة:

في هذه الأجواء قرأ الفيلسوف الألماني الشهير هيجل تاريخ العالم، على قاعدة هذا الشعور العنصري بالتفوّق الحضاري الأوروبي، فهو حوّل التفوّق العسكري، التفوّق الناجم عن الاستخدام الهمجي للعنف، إلى تفوّق حضاري بنيوي وأصلي كامن في الطبيعة الأصليّة للشعوب^١. وبهذه الرؤية الهيجلية العنصرية للتاريخ، انفتح الطريق أمام انتشار النظريات والآراء المتطرّفة التي ستجعل من القرن التاسع عشر قرن الراديكاليات السياسية من فوضوية وعدمية وشيوعية طوباوية واشتراكيات متطرّفة وحركات إرهابية وماسونيات متنوعة تراكمت في مجرى تأمل نتاج ونماذج من الثورة الفرنسية من جهة، ومن حركة الاستعمار المستشرية حول العالم، بما فيها عمليات الإبادة البشرية التي تستعر في القارّة الأميركيّة وأستراليا وجنوبي أفريقيا. أسهمت الجاليات اليهودية المنتشرة في معظم المدن الأوروبية الكبرى، وبشكل

١. توسّعنا في عرض ومناقشة هذه المسألة في مقالنا: فقيه، «التبرير الفلسفي لغزو العالم».

خاص الفئات العليا من هذه الجاليات، في نشأة الحداثة الأوروبية بشكل واضح وصريح. وكان إسهامها أكثر وضوحًا في الاتجاهات المتطرفة التي أسهمت في نشأتها وبلورتها إسهامًا فعّالًا. وقد تحوّلوا بفعل هذه الإسهامات إلى مرجعيات ثقافية في الثقافة الأوروبية وتمكّنوا عبرها من الانخراط في مراكز القرار في المجتمعات الأوروبية المتشكّلة حديثًا على أنقاض مجتمعات وثقافات القرون الوسطى الأوروبية بما فيها الثقافة المسيحية التي أضحت في القرن التاسع عشر ثقافة مملوكة في أوساط المثقفين الخارجين على الكنيسة، والمندفعين نحو بناء أوروبا حديثة.

ضحّ اليهود إفرازاتهم عبر النخب المحرّكة للتيارات الثقافية المتطرفة بمختلف تنوّعاتها. وكان هاجسهم الأساس، في هذه العملية البالغة التعقيد، هو كسر نظرة الجماعة التي يتحرّكون ضمنها باعتبارهم شيئًا مختلفًا بسبب انتمائهم اليهودي، وقد شكّلت الأبحاث التي تولّوها يهود تناولت موضوع تحريف التوراة وتزويرها وكذلك تسفيهاها واعتبارها أساطير بابلية وكلدانية كتبها أحبار اليهود في زمن السبي البابلي، شكّلت هذه الأبحاث عامودًا فقريًا في ضرب الإيمان المسيحي الذي يعتمد بشكل أساسي على العهد القديم، أي على التوراة. فوحدة «الشعب اليهودي» لا تقوم على أساس ديني أو إيماني، بل تقوم على أسس عنصرية قومية باعتبارهم «شعب الله المختار»، ولذلك فلا يؤثر الكلام عن تحريف التوراة على هذه الوحدة، بينما يزعم الإيمان المسيحي وحدة المجتمع المسيحي ويدفع به بعيدًا عن الأديان.

وفي هذه الأجواء تحوّلت هذه الحالة، الحالة الحداثيّة، إلى ظاهرة عمّت أوروبا الغربيّة وسيطرت على الأنشطة الفكرية والأدبية والفنية. ثم جاء من يؤطّرها ويصنّفها ويحدّد ما هو حدائهي وما هو ملوّث بمفاهيم الماضي المتخلّف وطقوسه، ما هو إبداعي يجب الترويج له واعتباره مثالًا للتقدّم، وما هو ممجوج وتكرار للماضي المرذول يجب طمسه وإهماله.

الحدّثة الأوروبية تعبير عن خراب أيديولوجي:

إلّا أنّ القراءة التاريخية السوسيولوجية لشيوع وسيادة اتجاه «الحدّثة» في الفكر والأدب والفنون تشير، وإلى حدّ كبير، إلى أنّه كان نتاج خراب الأيديولوجيا النّاطمة للمجتمع. فمنظومة الولاءات الاجتماعيّة والثقافية والسياسيّة تفكّكت بعد تحميل وزر الولايات والدّمار والموت الذي أصاب المجتمعات الأوروبيّة، خلال الحروب الدينيّة، للكنيسة الكاثوليكية وللسلطات السياسية الإقطاعيّة. بينما هي حروب رعتها وحرّضت عليها ومولّتها الرأسماليّة اليهوديّة. أي أنّ هذه الرأسماليّة كذبت في هذا المجال كذبتين: الأولى حين نسبت لنفسها منجزات الكنيسة والإقطاع فيما أنجزَ من منجزات اقتصاديّة عن طريق الكشوفات الجغرافيّة والعلمية التي كان لها الدور الحاسم في تحقيق التفوّق الحربي الأوروبي وازدهار الحركة الاستعماريّة؛ والكذبة الثانية حين حمّلت الكنيسة والإقطاع مسؤوليّة الحروب الدينيّة التي عمّت أوروبا على امتداد قرنين من الزمن، في الوقت الذي كانت الرأسماليّة نفسها هي التي حرّضت وأعدّت ومولّت هذه الحروب.

كان على النّخب الثقافيّة التي تدور في فلك الرأسماليّة اليهوديّة الصّاعدة أن تروّج لهذه الادّعاءات كحقائق علميّة غير قابلة للنقاش. أي أنّ تنطلق منها كمسلّمات وتبني عليها نظريات وفلسفات كلّها تنطلق من الثالوث الكاذب، أوّل الأكاذيب: ثوريّة الرأسماليّة في قضائها على نفوذ الكنيسة ونظام الإقطاع ودورها المحوري في التطوّر الأوروبي، وثانيها: تفوّق الجنس الأوروبي على غيره من الأجناس البشريّة، وثالثها: الدور الحضاري للاستعمار في تمدن الشعوب حول العالم. فجاء هيجل ليقول إنّ انتصار العالم الجرّماني والأوروبي الغربي على المجتمعات الأخرى «قدر إلهي»، وجاء كارل ماركس ليقول إنّ انتصار الرأسمالية وقيامها بدور تمدن الشعوب المتأخّرة «حتميّة تاريخيّة»، وجاء البيولوجيان الإنكليزيان، مورغان وداروين، ليقولا

إن «البقاء للأصلح» وأن الشعب الأصلح هو الشعب الأنجلو سكسوني. «وكان واحد من أبرز الإنجليز أهدى كتاباً ألفه «إلى أولئك الذين يؤمنون بأن الإمبراطورية البريطانية هي، بعد العناية الإلهية، أعظم قوة تعمل للخير عرفها العالم»^١. وجاء ر. هـ. تادني، وهو كاتب إنكليزي من العصر الفيكتوري، ليقول: «إن الله في مكانه، بعيد عن المشاكل الأرضية. وأن ملكية الله ملكية مقيدة تماماً كالملكيات الموجودة على الأرض»^٢. ثم يأتي فيرنر سومبارت وماكس فيبر ليقولا إن روح الرأسمالية نمت وترعرعت بفضل الأخلاق البروتستانتية. ومن المعلوم أن البروتستانتية هي الاختراق اليهودي للكنيسة^٣.

استساغ المواطن الأوروبي تصديق كل ما يصله من أنباء عن انتصارات جيوش بلاده في غزو العالم، والمهمة «السامية» التي تحقّقها تلك الجيوش في البلاد «المتأخرة» و«المتوحّشة»، فانبهر بها واستسلم لمقولات تفوّق العرق الأوروبي على غيره من الأعراق البشرية. وفي الوقت نفسه وجد نفسه وقد تفلّت من أنظمة القنانة في الريف، ومن استبداد الأسياد في كل مكان.

كان هذا المواطن، وفي هذه المعمعة، مستعداً لتصديق كل ما يُقال له من مروّجيات الإيديولوجيا الرأسمالية الجديدة وهم يقولون له: إن الفردوس الموعود الذي كانت تعد الكنيسة به أبناءها الصالحين في السماء، ها هو قاب قوسين أو أدنى منك على الأرض. أنت حرٌّ الآن لتقتنص فرصتك ولتعيش في نعيم فردوسك. اعمل واجتهد وعش يومك ودع وراءك الماضي بكل ما فيه، وتخلّص من كل آثام المعتقدات التي لوّثت بها الكنيسة ورجالها، وانفض عنك القيود التي كبّلك بها سيّدك الإقطاعي.

١. نهرو، «لمحات من تاريخ العالم».

٢. م. ن.

٣. ناقشنا هذه المقولات بمزيد من التفصيل خلال الفصلين الأوّل والثاني من كتابنا: فقيه، «منظومة التّهب الدّولي».

فلم تعد حدودك محصورة بالإقطاعية التي ولدت فيها قننا عند صاحبها، فالعالم كله أصبح متاحاً لك لتعيش تجربتك وتختبر إمكاناتك بكل حرية. يمكنك أن تكون أجيراً وتتقاضى مباشرة أجرِك نقدًا تنفقه كيفما تشاء، ويمكنك أن تكون جندياً ترتقي إلى أعلى المناصب، فلم تعد المناصب العليا في جيش بلادك حكراً على أبناء النبلاء. كما يمكنك أن تُبحر إلى ما وراء البحار مغامراً بحثاً عن فرصتك، وابنِ عالمك الجديد بيديك.

هذا الخطاب، الذي وجهه المبهورون بالأسماوية ولم يجدوا فيها سوى الخير للبشرية، قابله خطاب آخر، لم يكن مختلفاً معه في المنطلقات الأساسية التي انطلق منها، ولكنه حصّ على التكتل في المعامل والمنشآت الرأسمالية فيما بين العمال لئلا يتمكنوا من تحصيل حقوقهم. وقد وصف هذا الخطاب الرأسمالية بأنها كانت حالة ثورية حين كانت تقاوم الإقطاع والكنيسة وتزعزع أركان سلطتها، ولكنها تحولت إلى حالة متوحشة تستغل الأيدي العاملة لمرآمة أرباحها من خلال سرقة قوة عملهم، ويجب التكتل بوجهها وخوض الصراع ضدها لئلا يتمكن العمال من انتزاع حقوقهم منها غير منقوصة، واعتبر هذا التيار أن الرأسمالية حولت الصراع الاجتماعي إلى صراع طبقي بين من يملك وسائل الإنتاج ومن لا يملك سوى قوة عمله.

فمنذ منظر الرأسمالية الأول في القرن الثامن عشر آدم سميث صاحب شعار «دعه يعمل دعه يمر» الذي قامت عليه النظرية الاقتصادية الليبرالية، والذي كان أول من دعا إلى تشجيع المبادرة الفردية، والمنافسة الحرة بقوله إنها هي التي تضمن توازن الأسعار والأسواق، وطالب بالتشريع لما يحمي حرية التجارة، الداخلية وبين الأمم، وقال إن مثل هذه السياسات مجتمعة من شأنها تحقيق أكبر قدر من الثروة للبلاد والرخاء والسعادة للمواطنين. فمنذ تلك الفترة وحتى منتصف القرن التاسع عشر حيث ظهرت المقولات الاجتماعية والاشتراكية التي تدعو إلى العدالة في توزيع الثروة وإنصاف العمال، من سان سيمون إلى برودون وماركس وغيرهم، لم

يكن الفكر الاقتصادي والاجتماعي يخرج عن متطلّبات نمو الاقتصاد الرأسمالي. إن كان هذا النمو هو بذاته يحمل الخلاص والازدهار للمجتمع، أو إن كان هذا النمو ضروريًا لأنّه المدخل إلى هذا الخلاص الذي لن يتحقّق إلاّ بالقضاء على الصراع الطبقي الذي أوجدته الرأسماليّة.

إذاً، نحن أمام مشهد مكتمل تحتشد فيه قوى متعدّدة تحمل شعارات يناوئ بعضها الآخرين، وتستخدم فيها الصراعات والمنازعات الفكرية والفلسفية، ولكنها جميعها تنطلق من أرضية واحدة ألا وهي السعي لتصفية الوعي الأوروبي ممّا أسموه أدران الماضي، وتمجيد الإيديولوجيا الرأسمالية وأخلاقها. وأسّسوا لما عُرف باسم «الحدائثة» في الأدب والفنون والفكر وشكل الدولة ومؤسساتها التي تتلاءم مع متطلّبات نمو الرأسمالية وسطوتها على مفاصل الدولة والمجتمع الذي أخذت أوصاله بالتقطع ليتحوّل إلى مجاميع من الأفراد.

وعلى ذلك فإن جوهر الفكر والأدب والفرن المصنّف بأنّه «حدائي» يتمحور حول السعي لتصفية كل ما تبقى من مخزون حضاريّ أوروبي، وهذا المخزون هو ما أُطلق عليه اسم «ما قبل حدائي»، وتمّ لصق تهمة الصنميّة والتحرّج والتخلّف على كل ما يمتُّ بصلة للمفاهيم والتقاليد الكنسيّة التي شكّلت في مرحلة من المراحل روح الحضارة الغربيّة ورافعتها وإطارها الأيديولوجي، بدءاً من مفهوم الأسرة وترابطها إلى قضايا الجسد التي اعتبروها شأنًا شخصيًا لصاحبه حرية التصرف به بما في ذلك حرية التخلّص منه، كحق الإجهاض والقتل الرحيم^١. كل ذلك تحت شعار هاجسي - مرضي هو شعار حرية الفرد المقدّسة.

١. اشتهر جورج باتاي (Georges Bataille) بكتابات الرافضة للقيم الاجتماعيّة الموروثة لاسيّما منها الضوابط الأسريّة وأخلاقيّاتها عبر مجموعة من الكتابات الشبكيّة بقالب سريالي، وهو سبق عالم النفس اليهودي سيغموند فرويد في تبرير سفاح المحارم في روايته «أمّي». وإذا كان فرويد اعتبر مثل هذه العلاقات الجنسيّة تنجم عن حالات نفسانيّة معيّنة، فإن باتاي في روايته تلك يبرّرها باعتبارها احتياجات ورغبات تولد في حينها كنتيجة لتفاعلات مباشرة.

بواعث ما بعد الحداثة:

دمغت تطورات النصف الأول من القرن العشرين الفكر والأدب والفنون الغربية بدمغتها. فمع التطور الذي طرأ على المواصلات مع بدء تشغيل خطوط السكك الحديدية العابرة للقارات، والتطور الذي أصاب الطباعة وانعكاسها الإيجابي على الصحافة والسهولة النسبية في نقل المعلومات عمّا يجري في المستعمرات ونشرها، بدأت تسقط مقولات الدّور الحضاري للاستعمار حول العالم، بعد أن تكشّفت الجرائم البشعة التي ارتكبتها المستعمرون بحق شعوب المستعمرات، وتوضّح أن كل ما فعلته جيوش المستعمرين والفاحين الأوربيين في المستعمرات هو تدمير تلك المجتمعات ونهبها واستعباد شعوبها. فبدأت تتساقط المقولات حول الأهداف السامية للحركة الاستعمارية.

وسرعان ما بدأ يتكشّف أيضاً زيف ادعاء مريدي الرأسمالية والمروجين لها بأن الرأسمالية قامت على أنقاض أنظمة الاستبداد والتوحّش التي كان يقودها رجال الإقطاع والكنيسة إلى حروب لا تنتهي. وفي الوقت الذي كانت النخب الثقافية تبحث عمّا يبرّر للحركة الاستعمارية استخدام كل هذه الوحشية في المستعمرات، اندلعت الحروب الطّاحنة فيما بين الدول الأوروبية نفسها في الدّاخل الأوروبي، فأعادت إلى الأذهان هول قرون مضت من الحروب تحت شعارات دينية، فها هي تندلع تحت شعارات قومية، ولكنها الآن أكثر وحشية ودموية، فقد كانت الرأسمالية قد طوّرت أجهزة عنفها وباتت أشدّ فتكاً وتدميراً بما لا يقاس مع ما سبقها من حروب.

وما أن بدأت الشعوب الأوروبية الاستفاقة من ويلات الحرب العالمية الأولى، حتى باغتتها الأزمة الاقتصادية الخانقة نهاية العشرينات وبداية الثلاثينات، وبالكاد استطاعت أن تستعيد عافيتها، حتى وقعت في أتون الحرب العالمية الثانية التي ما أن حطّت أوزارها حتى تناسلت حروباً دموية عمّت العالم بأسره تحت مظلة الحرب

الباردة، وهي الحرب التي وضعت العالم، وأوروبا الغربية بشكل خاص، أمام التهديد الدائم بحرب جديدة من العيار النووي.

وإذا كانت القوى العظمى التي تتصارع فيما بينها تبحث عن أفضل السبل للنهب وفرض السطوة على أكبر قدر ممكن من شعوب العالم، فإن انعكاس هذا الصراع على الفكر والفنون في أوروبا الغربية بشكل خاص، وفي ظل انعدام قدرة عامة المثقفين على التأثير فيما يجري، وانعدام الخيارات المطروحة أمامهم إلا بأشكالٍ جينية غير متّضحة المعالم، فقد كان هذا الانعكاس مأساويًا على مناحي الفكر والفنّ عمومًا، فأنّج فكرًا مضطربًا وفنونًا وآدابًا خارجة عن السياق العام للفن والأدب عبر التاريخ، حيث نشأت مدارس فنيّة وأدبيّة، خاصة في المحيط الثقافي الليبرالي، كانت تعبّر عن المآزق الشخصي للفنان أو الأديب، وليس عن مآزق أو تطلّعات المجتمع وأهدافه العامّة. فظهرت الوجوديّة والسورياليّة والبوهيميّة^١ والعبثيّة والفوضويّة^٢ والفنّ للفنّ.

١. يعود وصف «بوهيمي» إلى حياة العجر في منطقة بوهيميا، وهي جمهورية تشيك الراهنة، ويعود التداول بهذه التسمية إلى منتصف القرن التاسع عشر حين نشر الفرنسي هنري مورجيه عام ١٨٤٥ مجموعة قصصية عن حياة العجر باسم «مشاهد من الحياة البوهيمية»، إلا أنه لم يصبح مصطلحًا دالًا على نمط تفكير أو كتابة أو حياة إلا في القرن العشرين حيث بدأ يستخدم هذا المصطلح لوصف فنّانين وكتّاب يعيشون ويدعون إلى التفكير الحر المطلق وبلا أي قيد اجتماعي أو أخلاقي، محاولة منهم لإضفاء أسلوب خاص في نتاجهم الأدبي أو الفني. لذلك فهم لا يمثلون في سلوكهم وأعمالهم إلى أعراف المجتمع وتقاليده. بالإضافة إلى أنه استخدم لوصف نوع من الديكور العشوائي غير مقيد بفكرة محدّدة.

٢. تعود «الفوضويّة» كمدلولٍ على توجّه فكري - سياسي إلى القرن التاسع عشر، ويمكن تلمّس جذورها في الفلسفات الكليةّ الإباحيّة التي اشتهرت في القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد والتي رفض أتباعها القيم والتقاليد كافة، سواء كانت باسم الدين، الأخلاق، أو كانت تتعلق باللباس، أو اللباقة أو غيرها من القيود الاجتماعية، ونادوا بأسلوب حياة بسيط وغير مادي يهدف إلى الفضيلة. وفي القرن التاسع عشر عاد هذا المفهوم للبروز مع الفيلسوف الألماني شوبنهاور ليقدّم آراء توحى بسلبية شديدة تجاه السلطات وبالقدر نفسه تجاه معارضيها، وعبّر عن ارتياب عام في نزاهة دوافع الآخرين، خصوصًا فيما يتعلّق بالدعوات الأخلاقية. (من المفيد مراجعة حياة شوبنهاور وأثر مجون والدته وانحرافات الأخلاقية في فلسفته، وقد

وقد تجانست هذه الاتجاهات في الفن والأدب مع التوجّه العام للرأسمالية في سعيها إلى فردنة المجتمع وتحويل اهتمامات النُخب عن قضايا المجتمع لتكون قضيةً فرديةً، أي أن يكون الفرد منهم معبراً عن علاقة شخصية مع واقعه.

وفي المحيط الثقافي الآخر، الماركسي الانتفاء أو النزعة، حيث كان هذا المحيط يحتكر تقريباً جلّ المهتمين بالشأن العام والمحافظين على الدور الاجتماعي للفكر والفن والأدب، فقد انعكست على مثقفي هذا المحيط أصداء التجربة اللينينية في تطبيق الماركسيّة على غير ما تصوّرها أو توقّعتها كارل ماركس. أي تطبيق الماركسيّة في بلدٍ واحد، وفي مجتمع زراعي ومتخلف صناعياً. فوقع مثقفو هذا المحيط في بلبله فكريّة زادتها حدّة المرحلة الستالينيّة والحكم المطلق الذي كان التشهير به يعتبر الشغل الشاغل للبروباغندا الرأسماليّة في حربها ضد النظام الاشتراكي في الاتحاد السوفياتي، وتالياً في مواجهتها لامتدادات الفكر الماركسي في العالم الغربي.

في هذه الأجواء نشأت أنواعٌ في الأدب والفن واتجاهات في الفكر والفلسفة ستُصنّف ضمن مفهوم «ما بعد الحداثة»، وهذه الأنواع والاتجاهات لم تكن تجديداً أو تحديثاً لما نشأت عليه اتجاهات وأدبيات صنّفت تحت عنوان «الحداثة» أو عبّرت عن فحوى هذا المفهوم، بل نقضاً لها والنظر إليها كنتاجات لحالين يتكلّمون عن عالم مُتخيّل يفتقر لمعطيات واقعيّة عمّا يجري ما وراء الستار. ولكنّها في الوقت نفسه أعادت الاعتبار لعدد من رسّامي وشعراء وأدباء القرن التاسع عشر، فمجدت كل ما كان خارج المألوف منها ووضعتهم في مواضع متقدّمة. واعتبروا أنّ إسهامات «ثوار» القرن التاسع عشر على المألوف وعلى القيم السائدة والنظام المهيمن، هي

أشار إليها الدكتور هيثم صالح في مقاله بمجلة «الحداثة» العدد ٢١٧ - ٢٢٠ صيف وخريف ٢٠٢١)). وسيتبلور هذا المفهوم في القرن العشرين ليعبّر القائلون به عن رفضهم لأي شكل مفروض من أشكال السلطة ويروجون لمقولة أن الجماعات البشريّة قادرة على تنظيم ذاتها تنظيمًا مستقلاً وفقاً لرغباتها وإراداتها بعيداً عن السلطة السياسيّة. راجع حول ذلك: خليل أحمد خليل، «تاريخ الأفكار السياسيّة»، ٢٢٧-٢٢٨.

المداميك الأولى في التمرّد ونبذ الموروث، وأنّهم هم يطوِّرون ما بدأه الأوّلون في الدّفع نحو القيم الجديدة للعالم الجديد.

ويمكن القول إنّ هذا المفهوم قام بشكل رئيس على مساهمات كلّ من المفكرين الفرنسيين جورج باتاي (١٩٦٢-١٨٩٧)، جاك لكان (١٩٨١-١٩٠١)، رولان بارت (١٩١٥-١٩٨٠)، ميشال فوكو (١٩٨٤-١٩٢٦م)، وجاك دريدا (-١٩٣٠) (٢٠٠٤). ولتأتي هذه المساهمات بالتوازي مع مساهمات أخرى كانت قد بدأت تظهر في الولايات المتحدة الأميركية فيما عُرف باسم «مدرسة جامعة شيكاغو» الاقتصادية في نظيرها لمذهب النيو ليبرالية.

توصّل الناقد الأدبي الفرنسي رولان بارت في أحد مقالاته إلى مقولة «موت المؤلّف»، وهي تحمل في طياتها انسياقه في سياق معرفي شاع في أوروبا الغربية مع النصف الثاني من القرن العشرين. وكان هذا الشيوخ تعبيرًا عن إحباط فكري عام ساد الوسط الثقافي الغربي في أجواء الحرب الباردة، في ظل مآزق الليبرالية من جهة، ومن جهة أخرى تعمّق أزمة الفكر الماركسي، وتفشّحات الأحزاب الشيوعية الأوروبية وظهور ما عُرف باسم النزعات الإنسانية والروحانية كردّ فعل على قلق الحرب المدمّرة وعلى صرامة الأفكار والممارسات السياسية السائدة. وكاستجابة لما كان قد أعلنه شينغلر (١٨٨٠-١٩٣٦) عام ١٩١٨ بعد نهاية الحرب الأولى، عن «تدهور الغرب»، والعقم الحضاري الذي يعانیه، وبالتالي نهايته المحتومة. ولذلك يمكن اعتبار الفيلسوف الماركسي الإيطالي أنطونيو غرامشي (١٨٩١-١٩٣٧) كواحد من مؤسسي هذا الاتجاه، والفيلسوف الماركسي الفرنسي لوي آلطوسير (١٩١٨-١٩٩٠) كواحد من ضحاياه^١.

١. يُعتبر لوي آلطوسير من أهم منظري الحزب الشيوعي الفرنسي في القرن العشرين، ولكن الإحباط الذي أصابه مع أزمة الفكر الماركسي دفع به إلى حائط مسدود وأن المجتمعات متّجهة نحو الوحشية. فوقع في

وقد تكون فكرة مجابهة الواقع المرفوض بواسطة افتراضٍ ذهني لموته، أي بدفع الذهن، أو بالاستسلام لاندفاعته، نحو الاعتقاد بمُتخيّلٍ من نسج الذهن نفسه، فيترأى هذا المُتخيّل كواقع متجسّد يتطلّب ثباته في الذهن القطع مع واقع تمّ تخيّلُه منقضيًّا وأفلاً، قد تكون راجعة إلى الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه الذي تجرّأ على الذات الإلهية، فأعلن «موت الله» وصولاً إلى ميشال فوكو الذي عجز عن وعي إمكانية مجابهة توخُّش رأس المال المدفع نحو سحق إرادة البشرية ومنعها عن الفعل الحر، فأعلن «موت الإنسان» ليعلن الفيلسوف الأميركي ريتشارد رورتي (١٩٣١ - ٢٠٠٧) «نهاية الفلسفة النّسقيّة» ما إن قطع صلته مع تيار الفلسفة التحليلية الذي كان يُعتبر جزءاً منه، ومن ثم ليعلن فوكوياما «نهاية التاريخ» كتعبيرٍ عن زهوه بالنيو ليبرالية المنتصرة والمنتشرة في عهد الثنائي ريغان وتاتشر، ومن ثم هيمنة النظام أحادي القطب، في الاقتصاد العالمي والعلاقات الدولية، على حضارات العالم وتفكيكه لها. إلا أن السنوات القليلة اللاحقة لمقولته جاءت لتثبت بأنّه، فوكوياما نفسه، ليس سوى بعض لحظة في تاريخ بالكاد يلاحظه فيه أحد.

و«الموت» هنا، رغم ما يثيره هذا المفهوم من مقتٍ وقلق، إلا أنّه يأتي في معرض الزهو بالنصر، فالذي «مات» في ضمير هذا القائل به أو ذاك، إنّما هو بالنسبة لهم «الآخر» المعاند لانتصارات الأيديولوجيا الجديدة التي بشرت بها الرأسمالية وتبع خطاها. أمّا في الفكر والأدب في عالمنا العربي، فتأتي في هذا السياق أرجوزة^١ الشاعر السوري الشهير «أدونيس»، وهو من الذين ذهبوا بعيداً جداً في حدائوثية الشعر

اضطرابات نفسية شديدة أدّت إلى أن أقدم عام ١٩٨٠ على قتل زوجته خنقا خوفاً عليها من أن تحيا في عالم وحشي. ولكن القضاء قرر أن التوسير لا يتحمّل المسؤولية القانونية عن أعماله ولم يحاكم بل أدخل إلى مستشفى سانت-آن النفسي.

١. استعرنا هنا مفردة «أرجوزة» التي تستخدم عادة من مصدر الرّجز، بمعنى قصيدة على بحر الرّجز، فاشتقناها من مصدر «الرّجز» أي الشّرك، رجز الشيطان: وسوسته.

العربي، وتجاوز ميدان الشعر إلى أن تمنطق بمنطق القائلين بكسر كل المحرّمات في الواقع الاجتماعي كشرطٍ لتحقيق الحرّية الشخصية بفرداويّتها وتفردّها، فبات من أبرز مروّجي الحداثة ومفكّريها. وهو في هذه الأرجوزة يلخّص جانباً من جوانب فكر ما بعد الحداثة فيقول: «إن الإنسان حين يخرق المحرّم يتساوى بالله». ويضيف: «إن التساوي بالله يقود إلى نفيه وقلته، فهذا التساوي يتضمن رفض العالم كما هو، أو رفضه كما نظمه الله، والرفض هنا يقف عند حدود هدمه، ولا يتجاوزها إلى إعادة بنائه، ومن هنا كان بناء عالم جديد يقتضي قتل الله نفسه (كمبدأ العالم القديم) وبتعبير آخر لا يمكن الارتفاع إلى مستوى الله إلا بأن يهدم صورة العالم الراهن وقتل الله نفسه»^١. وهذا يمكن استخلاص أن «الحداثة» ومن ثمّ «ما بعد الحداثة»، مقولات ليس لها صلة بالتحديث والتجديد والعصرنة والإصلاح؛ بل هي مقذوفات في حرب شعواء يشنّها النّاهب الدّولي على عوامل المقاومة في المجتمعات تهدف إلى إشاعة العبث بالقيم والمبادئ والأخلاق التي تقوم عليها المجتمعات البشريّة. هكذا نشأت وترعرعت في الغرب، وهذا ما كان عليه دورها ووظيفتها، وهي، وبكل شجونها ومجونها ونوازعها، يُراد تسريبها إلى الثقافة والفكر في عالمنا العربي، لتؤدّي الدور نفسه.

الملفت هو أن هناك من يعتقد بأن مثل هذا الأدب والفكر هو الذي أنتج الازدهار الاقتصادي في أوروبا، وأنه يستطيع من خلال نقل الأشكال الأدبيّة والفنيّة والخلاصات الفكرية الغربيّة إلى محيطنا العربي، تحقيق مثل هذا الازدهار في بلادنا. إنّ مجرّد التفكير بمثل ذلك، وحتى قبل الوصول إلى درجة الاعتقاد، إنّما يعبر عن جهلٍ مطبق بقوانين التطوّر الاقتصادي وشروطه من جهة، ومن جهة أخرى يعبر عن جهلٍ مطبقٍ أيضاً بالوقائع التاريخيّة التي أنتجت ما أنتجت في أوروبا الغربيّة. وبالتالي، فهو حتّى لا يدرك ماهيّة الأدب والفكر ولا وظيفتها في المجتمع ولا حقيقة أنّها يعكسان الواقع ولا يغيّرانه.

١. ورد عند نبيل عودة، المرجع المذكور.

ثالثاً: الاقتصاد والمال والعسكر في خدمة سلطان الطاغوت:

أسهبنا في الصفحات السابقة في عرض أدوات وأهداف وغايات الهجوم الشرس الذي تتعرض له البنية الثقافية بما تحويه من عادات وقيم ومبادئ ومعتقدات دينية وآداب وفنون، بما في ذلك المساعي الحثيثة لتشويه اللغة والتاريخ الجامع للمجتمع منذ أن سيطرت منظومة النهب على النظام الدولي وأخذت تعمل على فرض سطوتها ومحاوله سحق حضارات الشعوب وإلغائها وتحويل الشعوب إلى مجرد أرقام أو مخلوقات يتم تحريكها عبر إيجاعات وسائل الإعلام وتوجيهاتها.

سنسعى في هذا المبحث لتوضيح بعض المفاصل في حركة التناقضات الدولية المعاصرة التي أمنت بذاتها حسن عمل الأدوات السياسية لتوفر لمنظومة النهب الدولي مستلزمات بسط سطوتها على العالم، وانتقالها من التوضع ضمن مراكز إمبريالية قومية بقيادة الولايات المتحدة الأميركية، إلى منظومة تتجاوز الجغرافيا وتفرض سطوتها على العالم بأسره دون أن تكون متممة لوطن.

-انهيار الاتحاد السوفياتي ومنظومته:

كان لانهار الاتحاد السوفياتي ومنظومته الاشتراكية، مع بداية العقد الأخير من القرن العشرين، الأثر الأعظم في توفير الظروف المؤاتية لدخول العالم بأسره تحت سيادة أحادية لأول مرة في التاريخ. وبدت الولايات المتحدة الأميركية السلطة المتحكمة بكبائر الأمور وصغائرهما حول العالم. ولم يقتصر هذا المشهد على المستويات الاقتصادية والسياسية والعسكرية فقط، بل طال مناحي حياة المجتمعات البشرية كافة، لاسيما منها الفكر والثقافة والأدب والفنون التي تحولت، إلى سلع تباع وتُشترى شأنها شأن كل السلع الأخرى، حيث أصبحت صناعات متكاملة وقائمة بذاتها، تحكمها وتوجهها كبريات الاحتكارات المالية والصناعية العالمية كمثيلاتها

من الصناعات الأخرى. وباتت هذه الآداب والفنون والثقافة هي القدوة والمقياس والمعيار للتقدم والتخلف، للخطأ والصواب، للخير والشر، مدعمة ومدججة بأسلحة المتلاعبين بالعقول والأذواق والمفاهيم التي تتولاها سلسلة غير متناهية من وسائل الإعلام والدعاية والترويج تعمل بكل كد وجد لتحقيق ما ترمي إليه السياسات العليا التي تديرها تلك الاحتكارات، بهدف الانتقال من حالة الإخضاع والاستتباع إلى حالة التفكيك والتدمير الداخلي للمجتمعات البشرية، ولتحويلها إلى آذانٍ تصغي وتنفذ ما تتلقاه من «السيد المطلق» القابض على مصائر الشعوب.

ونقول إن الولايات المتحدة الأمريكية «بدت» على هذا النحو، لأن الواقع ليس حقيقة على هذا النحو، بل الحقيقة هي أن الولايات المتحدة نفسها، بقرارها السياسي بما فيه المستوى العسكري منه، تزرع تحت وطأة مصالح رأس المال المالي القابض على مفاصل القرار فيها، مثلما هو قابض على مفاصل القرار السياسي والاقتصادي في العالم، إن كان بشكل إجمالي، أو بشكل تفصيلي، أي كل دولة على حدة.

وقد تبلورت وتعمقت سيطرة رأس المال المالي على مجمل الاقتصادات في العالم مع نهاية الحرب الباردة، وكانت قد بدأت هذه السيطرة تظهر منذ ولاية الرئيس الأميركي رونالد ريغان (١٩٨١ - ١٩٨٩)، إلا أن التأسيس لها كان قد بدأ أوائل سبعينات القرن العشرين، وقد تكون زيارة مستشار الأمن القومي الأميركي هنري كيسنجر للصين (١٩٧١)، ومن ثم زيارة الرئيس الأميركي ريتشارد نيكسون لها (١٩٧٢)، المداميك الأولى في بناء صرح لاقتصاد عالمي الأبعاد بلا انتماء قومي له، يتحكم باقتصادات الدول ومساراتها السياسية، دون أن يكون لأي من تلك الدول أي سلطة عليه.

وتقول الخبيرة البريطانية الرائدة في اقتصادات العولمة نورينا هيرتس وهي تصف

الأوضاع مع بداية الألفية الثالثة في الدول الغنية: «عالمٌ تتعادلُ فيه الاستهلاكية بالسيطرة الاقتصادية، تسيطر فيه مصالح الشركة، وتنفُثُ فيه الشركات التجارية والصناعية لغتها الخاصة بها على موجات الفضاء، وتخنق الشعوب بحكمها الإمبريالي. لقد أصبحت هذه الشركات ذاك الحيوان الأسطوري الهائل المسمّى بهيموث^١، عملاقة، ضخمة، عالمية، في أيديها قوة سياسية ضخمة تستخدمها»^٢.

ومع أن البهيموث حسب وصف التوراة اليهودية له بأنّه من الحيوانات الإلهية الأليفة^٣، نرى تلك الشركات الضخمة والعملاقة عند هيرتس متوحّشة لا ترحم، تخلق عالماً حسب مقاييس مصالحها، «عالم السيطرة الصّامتة، العالم في صبيحة الألف الجديدة حيث الحكومات تبدو مقيّدة، واعتمادنا على الشركات في ازدياد، والمؤسسات الصناعية والتجارية هي التي تتولّى عملية القيادة. والشركات الكبرى هي التي تحدّد قواعد اللعبة. وغدت الحكومات حُكّام (جمع حَكَم) هذه الألعاب الذين يطبّقون قواعد وضعها آخرون»^٤.

لم يكن غياب الاتحاد السوفياتي ومنظومته الاشتراكية عن المشهد الدولي شأنًا يعني شعوب تلك الدول وحسب، بل كان له عظيم الأثر على مجمل العلاقات الدولية وعلى قضايا الشعوب المستعمرة بشكل خاص. وقد يكون التدمير المنهج الذي تعرّض له العراق منذ بداية عقد التسعينات، أي في الوقت الذي كان الاتحاد السوفياتي مازال يلفظ أنفاسه، الأكثر تعبيرًا عن أثر الاختلال في التوازن الدولي على شعوب العالم. وقبل أن ينتهي عقد التسعينات، بين ٢٤ آذار و ١١ حزيران ١٩٩٩، كانت طائرات وبوارج حلف الناتو تدك مدن جمهورية صربيا وتدمرها وتفرض

1. Behemoth

٢. هيرتس، «السيطرة الصّامتة: الرأسمالية العالمية وموت الديموقراطية»، ١٣.

٣. التوراة، «كتاب أيّوب»، ٤٠: ١٥-٢٤.

٤. هيرتس، «السيطرة الصّامتة: الرأسمالية العالمية وموت الديموقراطية»، ١٤.

عليها الاستسلام لمشيئة الولايات المتحدة الأميركية، بما في ذلك اعتقال زعيمها ورمزها القومي رادوفان كاراديتش ومحاكمته كمجرم حرب.

والأثر الأكبر لسقوط الاتحاد السوفياتي ومنظومته الاشتراكية كان ما حققته منظومة النهب الدولي من مكاسب هائلة بحيث تمكنت سريعاً من وضع يدها على ثروات خام لدولة من أكثر الدول غنى بالثروات الجوفية والمنجمية من ذهب ومعادن مختلفة وغاز إضافة إلى فتح سوق ضخم أمام نشاطاتها الاقتصادية المختلفة. إضافة إلى أن هذا السقوط فتح أمامها أسواق العالم بأسره من دون حسيبٍ أو رقيب ولا منافس.

كما أنه أسفر عن نظام عالمي جديد يقوم على أحادية القطب لأول مرة في التاريخ، ووضع العالم تحت رحمة العدوانية الأميركية التي همّشت دور الأمم المتحدة ومجلس أمنها وانتهى دورها كمؤسسة تحمي الأمن والسلام الدوليين. وفرضت على العالم سياسة «الأبواب المفتوحة» للتجارة عبر منظمة التجارة الدولية ومعاهدة التجارة الحرة. وقد تبين أن هذه الأبواب مفتوحة أمام الولايات المتحدة فقط، وهي تستطيع وصدّها أمام أي منافس لها مثلما حدث فيما بعد مع الصادرات الصينية إلى الأسواق الأميركية التي وضعت الولايات المتحدة أمامها العراقيل ورفعت الرسوم الجمركية عليها بشكل كبير لحماية أسواقها، وبشكل يتناقض مع مضمون التجارة الحرة التي فرضتها على دول العالم.

ومع سيادة النظام الدولي الجديد تمّ تهميش حركة عدم الانحياز التي كانت تقوم على مبدأ عدم الانحياز إلى أي طرف من أطراف الصراع الدولي وتناهض سياسة المحاور الدولية بين المعسكرين، فقد أصبح العالم بأسره معسكراً واحداً بإمرة الولايات المتحدة، وأي دولة ترفض الانصياع لإملاءاتها تصنّف على أنّها دولة مارقة أو أنّها في «مخبر الشر».

-غزو الاستثمارات الأجنبية للاقتصاد الصيني:**أ. المقدمات السياسية:**

قال الرئيس الأميركي ريتشارد نيكسون في كلمته الملقاة في المأدبة الترحيبية التي أقيمت على شرفه لدى زيارته الصين في شباط ١٩٧٢: «جئت لمصلحة الشعب الأميركي. فأنتم تؤمنون بنظامكم مثلما نؤمن بنظامنا. ما يجمعنا في اللقاء هنا ليس الإيمان المشترك، بل مصالحنا وآمالنا المشتركة. لا يوجد أي سبب لنكون خصومًا. قد آن الأوان لتسلق شعبينا قمة العظمة وخلق عالم جديد وأجمل». فيما «أكدت القيادة الصينية على ضرورة استيضاح نقاط الخلاف بين الجانبين والعمل على إيجاد الأرضية المشتركة بينهما، بما يشكل بداية جديدة للعلاقات بين البلدين»^١.

وفي إعلان المبادئ الصادر عن الطرفين الأميركي والصيني خلال هذه الزيارة والمعروف باسم «إعلان شنغهاي»، أكد الجانبان على الأرضية المشتركة بينهما، واتفقا على أهمية تعامل البلدين، بغض النظر عما هو عليه النظام الاجتماعي لهما. كما أكد الجانبان على أن تطبيع العلاقات الصينية الأميركية أمرٌ يتفق مع مصالح جميع الدول^٢.

جاءت هذه التطورات في العلاقات الأميركية - الصينية لتفاجئ بعض المراقبين ولتصدم بعضًا آخر بعد زهاء ربع قرنٍ من العداء السافر والدموي بين الدولتين (الحرب الكورية والحرب الفيتنامية) حيث كانتا على طرفي نقيض. خاصة وأنّ الخلاف ضمن المعسكر الشيوعي وانشقاق بكين عن موسكو فيه منذ عام ١٩٥٦، كان بسبب الانتقادات الكبيرة التي وجهها الزعيم الصيني ماو تسي تونغ للقيادة

١. جيتشي، «احترام التاريخ واستشراف المستقبل والحفاظ على استقرار العلاقات الصينية الأميركية».

السوفياتية التي أقرت مبدأ «التعايش السلمي مع المعسكر الرأسمالي»^١. فما الذي كان يجري قبل هذه الزيارة التي شكّلت انقلاباً في مواقف الطرفين؟ ليس فقط في موقف أحدهما من الآخر على المستوى السياسي، وإنما خرقت المحظورات في الخطاب الإيديولوجي لكليهما، وتركت أثراً بارزاً في العلاقات الدولية في زمن الحرب الباردة. وستؤدّي بضعة تشريعات صينية تقابلها بضعة مواقف وإجراءات أميركية إلى أن تجعل أبواب الصين مشرّعة أمام تدفّق استثمارات الشركات المتعدّدة الجنسيّة ذات المنشأ الأميركي على الصين.

فبينما يتحفنا مرّوجو النيو ليبرالية بالنموذج الصيني، ومعه نماذج ما يُطلق عليه اسم «نمور آسيا» باقتصاداتها الكرتونيّة، وأضاف عليها خلال العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين نموذج الهند، ويقدمها كنماذج لاحتفال تحقيق التنمية الاقتصاديّة في «البلدان المتخلّفة»، سنحاول هنا تقديم ما يكفي من المعطيات لتأكيد أنّ هذه النماذج ليست في الحقيقة سوى نموّ مضطرد لرأس المال المالي في تحقيق سلطان الطاغوت العالمي، ولنكشف زيف هذا النمو الذي زاد الفقر فقراً وزاد تبعيّة تلك الاقتصادات للنظام الطاغوتي العالمي.

ففي غمرة الصراع الدّموي فيما بين الولايات المتحدة الأميركية والصين خلال حرب فيتنام، كان هناك من يتولّى نقل الرسائل بين قيادتي الدولتين ضمن ما سيُعرف فيما بعد باسم «دبلوماسيّة البينج بونغ» نظراً للدور الذي لعبه تبادل الرسائل واللقاءات السريّة فيما بين مبعوثي الدولتين خلال مباريات متبادلة ومتكرّرة فيما بين فرّق الدولتين في هذه اللعبة؛ إضافة إلى أن إجراءات «بناء الثقة» بين الطرفين

١. راجع حول الخلاف والانشقاق ما بين الأحزاب الشيوعيّة حول الموقف من قضايا المستعمرات وحركات التحرّر الوطني في كتابنا «منظومة النهب الدولي»، مرجع مذکور، في المبحث «ب- الماركسيون وقضايا المستعمرات» من الفصل الأول.

كانت تستدعي أن يقوم أحدهما بخطوة يردُّ عليه الآخر بخطوة، أي كما هي عليه قواعد لعبة كرة الطاولة: «ضربة مني وضربة منك». فكان من ثمار تلك السياسة، الزيارة السريّة التي قام بها كيسنجر إلى الصين في تموز ١٩٧١.

أولى تداعيات زيارة كيسنجر كان غياب لين بياو عن المسرح السياسي بمقتله، وهو الذي كان يشغل منصب نائب رئيس مجلس الدولة ونائب رئيس الحزب الشيوعي، والقائد الفعلي للثورة الثقافية. أي أنّه كان الرجل الثاني في الحزب والدولة بعد ماو تسي تونغ، واشتهر بأنّه قائد الجناح اليساري المتشدّد في الحزب، وهو الجناح القابض على كل مفاصل السلطة في الدولة. مقتل لين بياو الذي حدث في ١٣ أيلول ١٩٧١، لم يتمّ الإعلان عنه رسمياً إلا بعد عام وثلاثة أشهر، أي أواخر عام ١٩٧٢، رغم مسؤولياته الحكومية والحزبية الرفيعة. ويبقى مقتله لغزاً لم تستطع آلاف الصفحات التي كُتبت حوله شرقاً وغرباً حلّه بشكل يتناسق مع الأحداث المواقبة واللاحقة. فالإعلان الرسمي ذكر أنّه توفي بحادث تحطم طائرةٍ مستقلّها مع أسرته فوق منغوليا؛ والكلام الذي ذكر لاحقاً في أدبيات الحزب الشيوعي الصيني حول الحادث هو أن لين بياو قاد محاولة انقلابية ضد ماو تسي تونغ، وبسبب فشلها حاول الهرب مع أسرته إلى الاتحاد السوفياتي، فتحطمت طائرته وماتوا جميعاً على الفور^١. فاللغز يبقى في الإجابة على السؤال: كيف لقائد محاولة انقلابية أن يهرب لينجو بنفسه وبأسرته دون أيّ من معاونه في المحاولة؟ ولماذا لم يتمّ التعرّض لمعاونه المفترضين، أي أقرب القادة الشيوعيين إليه الذين عرفوا فيما بعد باسم «عصابة الأربعة» الذين اعتقلوا بعد أكثر من خمس سنوات، أي بعد وفاة ماو عام ١٩٧٦،

1. Xiaoping, People.com.cn, 10/7/2007.

وثيقة مقدّمة لأعمال المؤتمر السابع عشر للحزب الشيوعي الصيني وقد نُشرت في النشرة اليومية لـ «شبكة الصين» قبل انعقاد المؤتمر المقرّر في تشرين الأول ٢٠٠٧ حول حياة ونضال دينغ شياو بينغ.

وكانت من ضمنهم زوجة ماو نفسه، وتمت محاكمتهم دون الإشارة إلى اشتراكهم في محاولة الانقلاب المزعومة؟

بعد مقتل لين بياو، أي على أعتاب انعقاد الجمعية العامة للأمم المتحدة في دورتها الـ ٢٦ لعام ١٩٧١، ظهرت تسريبات لإعلاميين وتلميحات من موظفين في الإدارة الأميركية حول تبلور اتجاه في الإدارة لعدم معارضة أن تكون الصين الشعبية هي من يمثل الصين في الأمم المتحدة. وفي ٢٥ تشرين الأول أقرت الجمعية العامة القرار رقم ٢٧٥٨ بأغلبية ساحقة بأن تحل جمهورية الصين الشعبية محل «جمهورية الصين الوطنية» في عضوية الأمم المتحدة، فحصلت بذلك على العضوية الدائمة في مجلس الأمن الدولي، وهو المقعد الذي شغلته الصين الوطنية منذ تأسيس مجلس الأمن، ولتضغط الولايات المتحدة على حليفها «الوطنية» بأن تقبل بتغيير اسمها إلى تايوان، فتزيل كلمة الصين منه نزولاً عند طلب الصين الشعبية بأنه لا يوجد سوى صين واحدة عاصمتها بكين. لتلي ذلك زيارة الرئيس نيكسون في شباط ١٩٧٢، وهي أول زيارة لرئيس أميركي لدولة لا تقيم دولته علاقات دبلوماسية معها.

وتوالى إجراءات تطبيع العلاقات بين الدولتين، من دون الإعلان عن ترابطها، والتي كان منها استئناف المفاوضات الأميركية - الفيتنامية في باريس والإعلان عن «اتفاقية باريس للسلام» في ٢٧ كانون الثاني ١٩٧٣، التي وإن لم تنه الحرب، ولكنها حددت وجهتها التي ستنتظر لأكثر من سنتين (٣٠ نيسان ١٩٧٥) حتى تدخل قوات فيتنام الشمالية، حليفة الصين، إلى سايجون ويتم جلاء القوات الأميركية من فيتنام وكامل الهند الصينية.

في الوقت نفسه كانت القيادة الصينية تقوم بتهيئة «البيت الصيني» للدخول في «العصر الجديد»، وليظهر من جديد اسم دينغ شياو بينغ، الذي كان من قيادات الصف الأول في الحزب والدولة، فاعتقل مع بداية الثورة الثقافية وعُرض على

المحاكمة عام ١٩٦٧ بجرائم الخيانة والفساد وبأنه «متسوّل الرأسمالية»، فتمّ تجريدّه من كل مناصبه ووضعه في الإقامة الجبرية تحت حراسة مشدّدة مع الأشغال الشاقة في مشغل لتصليح الجرارات في قرية نائية^١. إنّها بعد الإعلان الرسمي عن مقتل لين بياو عام ١٩٧٢، استُدعي دينغ زياو بينغ ليستعيد مناصبه في ظلّ رئيس مجلس الوزراء شو آن لاي، وهو القيادي الشيوعي الوحيد في الصين الذي كان يحرص على وضع ربطة العنق. ووبعد أن أصيب شو آن لاي بمرضٍ أقعده عن ممارسة مهامه، أعيد تعيين دنغ شياو بينغ نائباً لرئيس الوزراء ونائباً لرئيس اللجنة المركزية، ونائباً لرئيس اللجنة العسكرية المركزية ورئيس هيئة الأركان العامة لجيش التحرير الشعبي، وبذلك حل محلّ تشو آن لاي بصفته المسؤول عن جميع الأعمال الروتينية للحزب والدولة^٢. وحين توفي شو آن لاي في كانون الثاني عام ١٩٧٦ بسرطان المثانة، حسبما جاء في الإعلان الرسمي عن الوفاة، تولّى دينغ شياو بينغ هذه المهام بالأصالة، وانتظر حتى وفاة ماو نفسه في أيلول من العام نفسه، حتى يشن حملته القاسية على الجناح الماوي المتشدّد في الحزب ويعتقل زعماءه الأكثر شهرة، وهم أربع قياديين من ضمنهم زوجة ماو نفسه، وقد وصفهم بأنهم «عصابة الأربعة». ليتمّ بعدها تكثيف الانتقادات لما حدث خلال الثورة الثقافية، وتجريم ممارسات قادتها وتحميلهم مسؤولية موت ملايين الناس. وخلال بضعة أشهر كان التيار الماركسي - الماوي في الحزب الشيوعي الصيني قد تشتّت وتحلّل، وسيطر عاقدو ربطة العنق على المشهد السياسي الرسمي في البلاد. ولم يبقَ من الحزب الشيوعي الصيني سوى الاسم والأجهزة الأمنية ومجموعة لا تعدُّ ولا تُحصى من تماثيل ماو تسي تونغ.

١. وثيقة مقدّمة لأعمال المؤتمر السابع عشر للحزب الشيوعي الصيني وقد نُشرت في النشرة اليومية لـ«شبكة

الصين» قبل انعقاد المؤتمر المقرّر في تشرين الأول ٢٠٠٧ حول حياة ونضال دينغ شياو بينغ. م. ن.

٢. م. ن.

وستبدأ بالظهور سلسلة من التشريعات والإجراءات التنظيمية على المستويين الاقتصادي والمالي، تحت شعار «ليس المهم أن تكون القطة سوداء أو بيضاء طالما تمسك بالفئران»، الذي كان قد رفعه دينغ شياو بنغ في ستينات القرن الماضي، قبل اعتقاله وإدانته في المحكمة على مقاصده من هذا الشعار^١؛ وهذه الإجراءات والتشريعات ستتيح للرئيس الأميركي كارتر في ١٥ كانون الأول ١٩٧٨ أن يقول، في إعلان خاص له حول الصين، بأن الصين الشعبية أصبحت مكاناً آمناً للاستثمارات الأميركية وأن حركة رؤوس الأموال العالمية منها وإليها باتت آمنة. ويقول الرئيس كارتر في «مذكرات البيض الأبيض» إن دينغ شياو بينغ أعلن بعد يومين من إعلان كارتر الخاص حول الصين «أن الصين سوف تتبنى تغيرات عميقة في هيكلها السياسي والاقتصادي الأساسي، مما سيسمح بالنظام المؤسسي الحر غير المسبوق، وفتح التجارة مع كثير من الدول الأخرى، وتخفيف القيود على حركة المواطنين وحرية العبادة وضمان الحريات الأخرى»^٢. وما لم يقله كارتر في سياق كلامه عمّا ستقوم به الصين في طريقها للدخول في «النعيم الأميركي» قاله في الكتاب نفسه، في مذكراته عن يوم ٢٨ تشرين الثاني ١٩٧٩، حيث كشف عن تحالف تجسسي سرّي بين الولايات المتحدة والصين للتجسس على الأنشطة العسكرية في الاتحاد السوفياتي من خلال إقامة محطة رصد واستطلاع إلكترونية على الأرض الصينية لهذا الغرض؛ حيث قال كارتر ما نصّه: «تريد الصين التوصل إلى اتفاق رسمي في المساعدة في رصد (النشاطات العسكرية في الاتحاد السوفياتي)، لكننا نريد أن يبقى الاتفاق شفهيّاً حتى لا نضطر للكشف عن التفاصيل للكونغرس وبالتالي

١. وثيقة مقدّمة لأعمال المؤتمر السابع عشر للحزب الشيوعي الصيني، وقد نُشرت في النشرة اليومية لـ «شبكة

الصين» قبل انعقاد المؤتمر المقرّر في تشرين الأول ٢٠٠٧ حول حياة ونضال دينغ شياو بينغ. م. س.

٢. كارتر، «مذكرات البيض الأبيض»، ٣٥٦.

للعامة... كان هذا موقعًا إلكترونيًا للرصد في غاية السريّة يقع في غرب الصين ويقدم معلومات قيّمة عن الجزء الشرقي من الاتحاد السوفياتي. وكنت مترددًا في إبلاغ أيّ من أعضاء الكونغرس بسبب احتمال أن يثير الإعلان عن وجوده رد فعل حادّ من جانب موسكو. وقررتُ سريعًا إطلاع رؤساء لجان الاستخبارات في مجلسي النواب والشيوخ فقط»^١.

ويستنتج الرئيس كارتر من جملة الإجراءات والتشريعات والتسهيلات الصينية للولايات المتحدة في الصين بقوله: «هذه القرارات من داخل الصين، بالإضافة إلى القرارات المؤثرة على العلاقات بين البلدين، ربّما أدّت إلى التغييرات الأكثر أهميّة في الخريطة العالمية الاقتصادية والسياسية خلال الثلاثين سنة الماضية»^٢.

وما يعنيه كارتر هنا، بلا شك، هزيمة الاتحاد السوفياتي في أفغانستان ومن ثم انهياره مع منظومته الاشتراكية، والتطوّرات التي طرأت على حركة رؤوس الأموال العالمية وبروز الاقتصادات «سريعة النمو» في دول خارج أوروبا والولايات المتحدة الأميركية. ف «الثلاثين سنة» التي يقصدها كارتر في كتابه الصادر عام ٢٠١٠، هي بالضبط السنوات التي شهدت تلك التغييرات والتحوّلات في العلاقات الدوليّة، وفي أنشطة «الشركات المتعددة الجنسيات» لاختراق «العالم الجديد» للقرن العشرين، العالم الصيني، ولتثبيت سلطان الطاغوت لركائزه في أرجاء المعمورة.

ب. النتائج الاقتصادية:

تلقّت الشركات المتعدّدة الجنسيات أخبار اتجاه الصين نحو «الإصلاح الاقتصادي» و«الانفتاح على الخارج» المزمع إقراره، فبدأ مديرو هذه الشركات

١. م. ن، ٤٩٦. وقد حافظنا هنا على صياغة الترجمة كما وردت في النصّ العربي، رغم ارتباك هذا النصّ، حفظًا

لأمانة النقل.

٢. م. ن، ٣٥٦.

ومستشاروها برحلات «حج» إلى تلك البلاد لدراسة سُبل الاستفادة من هذه الفرصة التاريخية التي باتت على الأبواب. وبما أن القوانين المنظّمة للعلاقات الاقتصادية الأجنبية في الصين لم تكن تلحظ ما قبل عام ١٩٧٨ أي مادة من موادها الاستثمار الأجنبي في البلاد، لأنّه لم يكن يوجد مثل هذه الاستثمارات؛ فقد دفعت تلك الشركات بالحكومة الصينية لإصدار قانون يملأ هذا الفراغ التنظيمي لمثل هذه الاستثمارات.

وفور إعلان الرئيس الأميركي جيمي كارتر إعلانه الخاص حول الصين في ١٥ كانون الأول ١٩٧٨ واعتباره أن الصين باتت مفتوحة أمام الاستثمارات الأميركية، التّأمت «الدورة الكاملة الثالثة للجنة المركزية الحادية عشرة للحزب الشيوعي الصيني سنة ١٩٧٨، في الفترة من ١٨ إلى ٢٢ كانون الأول بمدينة بكين، والتي اتخذت قراراً بتعديل مركز ثقل عمل الحزب، وتكوّنت فيها المجموعة القيادية للجنة الحزب الشيوعي الصيني المركزية التي كان دينغ شياو بينغ نواة لها، وطُرحت فكرة أنّ المهمة الأساسية أمامها هي جعل الديمقراطية نظاماً، وأن يكون تطبيقها بحماية القانون. وقررت الدورة تبني سياسة الإصلاح والانفتاح، وتحوّل مركز ثقل عمل الحزب من «اتخاذ النضال الطبقي منهج كل الأعمال»، إلى اتخاذ «البناء الاقتصادي مركز ثقل أعماله وتطبيق الانفتاح على الخارج» وليصدر على عجل أول قانون لتعزيز اجتذاب رؤوس الأموال الأجنبية للاستثمار المباشر تحت عنوان: «قانون جمهورية الصين الشعبية للمشاريع المشتركة الصينية - الأجنبية»^١.

والملفت في هذا القانون أنّه جاء دون تحديد أي سقفٍ لنسبة الرأسمال الأجنبي في المشاريع الاستثمارية، بل على العكس من ذلك، فقد اشترط أن لا تكون نسبة مساهمة رأس المال الأجنبي بأقل من ٢٥٪ في المشروع ليحصل على الامتيازات

١. «الصين اليوم»، متوفر على الانترنت:

التي لحظها القانون. ولكنه اشترط أن يكون رئيس المشروع مواطناً صينياً، ويختاره المساهمون الصينيون في المشروع المعني^١.

تدفقت رؤوس الأموال للاستثمار في الصين بعد صدور هذا القانون بشكل كثيف، مستفيدة من الميزات الكبرى التي يقدمها هذا القانون لتلك الاستثمارات. ولكن لم تكن رؤوس الأموال هذه على شاكلة رؤوس أموال للاكتتاب في أسهم شركات أو مشاريع شركات صينية؛ بل كانت للاستثمار المباشر، أي أن صاحب رأس المال يبقى هو المشرف والمتحكّم برأس المال وبمردوده ويحرّكه وفقاً لإرادته ومصالحه. وكانت الميزات التي يقدمها هذا القانون تتطور بشكل تصاعدي، فاستمرت التشريعات والتنظيمات والتعديلات على القانون نفسه تأتي بما يتلاءم مع متطلبات تلك الاستثمارات.

وكان من أهم هذه التشريعات تلك التي بدأتها القيادة الصينية في منتصف شهر تموز ١٩٧٩ حيث شرّعت إقامة المناطق الاقتصادية المفتوحة أمام الاستثمارات الأجنبية المباشرة في ثلاثة مدن في مقاطعة كونغ دونغ الواقعة على الساحل الجنوبي الشرقي من البلاد، وهي محاذية مباشرة لمقاطعة هونغ كونغ التي كانت لاتزال مستعمرة بريطانية. ومن ثم أضافت في منتصف شهر آب من العام نفسه مدينة شيامين في مقاطعة فوجيان إلى لائحة هذه المناطق الاقتصادية المفتوحة، وهي بدورها محاذية مباشرة لتايوان، حيث لا تبعد إحدى الجزر التايوانية عنها أكثر من ستة كيلومترات. وقد يكون الهدف من اختيار هذه المناطق المتاخمة لهونغ كونغ وتايوان، كمناطق اقتصادية مفتوحة، استدراج رؤوس الأموال الصينية المستثمرة

1. Shaoming, "From East to West: The Evolution of China's FDI Preferential Policies".

V. 1, No. 1., p. 62.

ابتداءً من عام ١٩٩٠ تمّ إلغاء هذا الشرط وأصبح ممكناً أن يختار المساهمون رئيساً أجنبياً للمشروع أو للشركة القائمة.

فيما تعتبره الصين أراضيٍ صينيّةٍ تسعى لاستعادة سيادتها عليها، من جهة، ومن جهة أخرى إضفاء الصفة الوطنيّة على مشاريعها الاقتصادية قدر الإمكان، خاصة وأنها تعاملت مع رؤوس الأموال المسجّلة بأسماء مواطني تايوان وهونغ كونغ كرؤوس أموالٍ وطنيّةٍ منحتها حقوقاً إضافيّة، منها حق رئاسة المشاريع المشتركة.

وستشهد سياسة إقامة المناطق الاقتصاديّة المفتوحة، وشبه المفتوحة، أمام الاستثمار الأجنبي، خلال ثمانينات القرن الماضي مزيداً من التوسّع، ولتشمل في التسعينات معظم المناطق الساحليّة للصين بما فيها المدينة الصينيّة الأضخم من حيث المساحة وعدد السكان، شنغهاي^١.

في المحصلة، فإن القيادة الصينيّة فتحت البلاد، أرضاً وشعباً، أمام الشركات المتعددة الجنسيات لتكون البلاد بأسرها مرتعاً لها، فتحوّلت إلى مصنعٍ ضخمٍ للعالم تستحوذ على أعلى معدلات النمو الاقتصادي السنوي على امتداد عقود ما بين أواخر القرن العشرين حتى بدايات العقد الثالث من القرن الحالي، وما يتوفّر من مؤشرات يدلّ على أنّها، في المستقبل المنظور، ستحافظ على موقعها المتقدّم في الاقتصاد الدّولي، وإن كانت بعض المؤشّرات تفيد بأن ساحات أخرى ستحظى بنموٍّ مضطرد في نموّها الاقتصادي، الهند مثلاً، لتشارك الصين في هذا الموقع.

رابعاً: نظام الشركات المتعددة الجنسيات يُنهي نظام التمرکز الإمبريالي:

أدى سقوط الصين تحت قبضة الشركات المتعددة الجنسيات، ومن ثم سقوط الاتحاد السوفياتي ومنظومته الاشتراكيّة تحت قبضة المافيات المقبوض على رقابها من قبل تلك الشركات وأدواتها السياسية في دول المركز الإمبريالي، وبالتالي نهاية الحرب الباردة، إلى تداعيات جوهرية كان لها الأثر الأكثر أهمية في بلورة مرحلة جديدة من مراحل تطوّر منظومة النّهب الدّولي، نظام الطاغوت. وهذه المرحلة ستسّم بسمّة تتّضح فيها

١. راجع: همودي، «دور الاستثمار الأجنبي المباشر في التنمية الاقتصادية»، ١٠٤-١٠٥ و ١٠٧-١٠٨.

معالم تقسيم عملٍ من نوع جديد ضمن نظام الطاغوت نفسه، يقوم على تعدُّد الأذرع وتكاملها والمتباينة في مهامها، لتحسين عمل منظومة النهب الدولي، وفي الوقت نفسه تأمين سطوة هذا النظام على أدواته وأذرعته المختلفة. وحين ستدهم العالم جائحة كورونا (كوفيد ١٩)، ومن ثم الحرب الروسية - الأوكرانية، مع بداية هذا العقد، سنجد أنها أمنت المزيد من عوامل دفع أواليات عمل هذا النظام إلى التبلور وتشيت هيمنته على مقدّرات البشريّة جمعاء، وليُسدل الستار، على العرض الأخير، لمرحلة اتّسمت بظاهرة تمرکز رأس المال في دول المركز الرأسمالي، ولينشئ نظام الطاغوت.

نظرة حول هذه الشركات وموقعها في المركز الإمبريالي:

وفّرت الشركات المتعدّدة الجنسيات الأرضيّة التي قام عليها الاقتصاد العالمي خلال الفترة التي تلت الحرب العالميّة الثانية، وبشكل خاص بعد المباشرة بتنفيذ مشروع مارشال لإعادة إعمار أوروبا (١٩٤٨). وقد تطوّرت هذه الشركات من مجرد كونها عبارة عن تشارك فيما بين شركات وأشخاص من دول وجنسيات مختلفة، إلى أن أضحت في نهاية سبعينات القرن الماضي شركات ضخمة تتجاوز انتهاءها لأي دولة من الدول.

وتكفي قراءة سريعة في حركة رؤوس الأموال الدوليّة خلال العقود الثلاثة التي تلت الحرب العالميّة الثانية لاكتشاف أنّها كانت تتجه نحو التركّز الكثيف في الدول الأكثر تقدّمًا على الصعيد الصناعي. وقد أشار حمزة علوي عام ١٩٦٤ إلى أن الاتجاه العام لدول المركز هو الدفع باتجاه تركيز استثماراتها الأكثر أهمية في البلدان الغربية المتقدّمة بهدف تنمية قدراتها الإنتاجية القومية لتمكّن عبرها من إحكام «السيطرة على السوق العالميّة الذي تبني عليه استمرارها بشتى الوسائل وتستعمل المساعدات والاستثمار ما وراء البحار لهذه الغاية»^١.

١. علوي، «الإمبريالية الجديدة»، ٥٩.

ويمكن اعتبار ما ذهب إليه حمزة علوي في كلامه هذا بأن تلك المرحلة وهذا التوجّه لرؤوس الأموال الدوليّة شكلاً أحد العوامل التي قام عليها بناء عالم السيطرة والاستتباع في مرحلة «الاستعمار الجديد»، أو ما يُطلق عليه في الفكر الغربي المُستحدّث اسم مرحلة «ما بعد الاستعمار». وهو البناء الذي شيّدته الشركات المتعدّدة الجنسيات. كما يمكن لتلك الرؤية أن تسهم في تفسير أليات انتقال النظام العالمي من طور الإمبريالية المهيمنة على المستعمرات، إلى طور جديد، طور تكون فيه هذه الشركات مسيطرة، وبسطة متعاطمة، على العالم بأسره، بما فيه الدول المتقدّمة صناعياً نفسها.

وقد لا يعجب هذا الاستنتاج أولئك المتمسّكين بالمقولة اللينينيّة الشهيرة «الإمبريالية أعلى مراحل الرأسماليّة». ففي دفاع له عن اللينينية، يعتبر منير شفيق أن من يعطي للشركات المتعددة الجنسيات أي أهمية تختلف من حيث الجوهر عن الأهمية التي أعطاها لينين للشركات «الاحتكارية العالمية التي سبقت نهاية الحرب العالمية الثانية، أي الكارتيلات التي تحدث عنها لينين في كتابه الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية»^١ من يعطي هذه الأهمية، عليه أن يعترف بأنه ينقض لينين ويقطع صلته باللينينية^٢.

وينطلق منير شفيق في رفضه لوجود أي متغيّر جوهري على طبيعة الشركات الاحتكاريّة ناجم عن تعدد جنسيات مالكيها من اعتباره أن التناقضات فيما بين المراكز الإمبريالية هي التي تشكّل العامل الحاسم فيما بينها، وليس الشراكة والتعاون، معتبراً «أن الأساس والجوهري والدائم في العلاقات فيما بين الكتل

١. شفيق، «الشركات المتعددة الجنسيات - ستار للنهب والقهر الإمبريالي الأمريكي»، ٨٠. بعد بضعة أشهر

من صدور هذا المقال، قطع منير شفيق أي علاقة له بالماركسية واللينينية.

٢. م. ن، ٧١.

الرأسمالية المالية، وكذلك فيما بين الدول الإمبريالية، ليس الوحدة والشراسة والوثام، وإنما التناقضات وأشد الصراعات شراسة^١.

وعلى قاعدة أن «المفكر شاهد عصره»، فإن لينين، شأنه شأن غيره من المفكرين، إنما يقدمون توصيفاً لما هو عليه واقع الحال كل في عصره، والعصر الذي كتب فيه لينين كتابه المذكور، جاء ليقدم توصيفاً لحركة رؤوس الأموال الدوليّة في عصره، ألا وهو العقد الثاني من القرن العشرين مع استشرافٍ لما يمكن أن تؤول إليه الأمور تبعاً للمعطيات المتوفرة بين يديه. فبصرف النظر عن تقدير الأهمية العلمية للينين، إلا أن الزمن الذي قرأ فيه واقع الرأسمالية العالمية هو الزمن الذي لم تكن الحرب العالمية الأولى قد وضعت أوزارها بعد، ولا حدثت الأزمة الاقتصاديّة العالمية أواخر عشرينات وبداية ثلاثينات القرن العشرين، ولا كان قد تم التوافق على اتفاقية بريتون وودز المالية، ولا كانت العلاقات الدوليّة قد أفرزت بعد ما أفرزته الحرب العالمية الثانية. لذلك فإن إعطاء كتاب لينين «الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية» أهمية تتعدى المرحلة التي كتب بها والشأن الذي كتب لأجله، يشكّل مقتل العديد من الأبحاث التي تسعى دائماً للهروب من متاعب الخروج عن النصّ السائد، وتحتمي وراء الأهمية الفكرية لهذا المفكر الكبير أو غيره.

فعلى ذلك، لا يكفي على الإطلاق أن نفهم سيورة التحوّل الإمبريالي وصورته عند لينين، لنعرف ما يحكم العلاقات بين دول المركز الرأسمالي راهناً. فاكتشاف منير شفيق للطابع المسيطر والمهيمن للرأسمال المالي الأميركي على الشركات المتعددة الجنسيات، لا يساعدنا على الإطلاق في الاستنتاج بأن ما يحكم العلاقات بين الكتل الرأسمالية هو التناقض والتصارع وليس الوحدة والشراسة. بل على العكس من ذلك، يدفعنا إلى التطرف في الاستنتاج المضاد، ألا وهو أن هذا الطابع المهيمن هو

وليد ظرف موضوعي مؤات للرأسمال المالي الأميركي والاحتكارات الأميركية بشكل عام، نتج عن ضرب وتفتيت مقومات وأدوات السيطرة عند الكتل الرأسمالية الأخرى في ظل ظروف دولية (سياسية، عسكرية واقتصادية) معقدة فرضت على هذه الكتل الانضواء (مع التأكيد على ما تتضمنه حالة الفرض) تحت حماية النظام الاقتصادي العالمي الآخذ بالتبلور في الولايات المتحدة الأميركية، مستفيداً من نفوذها ومختلف عناصر قوتها السياسية والاقتصادية في العالم.

وقد أتاح ذلك الفرص لأن يتشكل نظام إمبريالي عالمي مشدود إلى بعضه بإحكام بزعامة الولايات المتحدة، وإن كان محكوماً ببضعة من عوامل التنافر، إلا أن عناصر الجذب التي ينتجها التفوق الحاسم للولايات المتحدة في هذا النظام، تبقى قادرة أكثر على أن تلعب الدور الحاسم في أي صراع ينتج عن تنافر المصالح بين أقطابه. وهذا ما أتاح لهذا النظام أن يهيمن على النظام الاقتصادي العالمي زهاء نصف قرن من الزمن، ولينتج من رحمته، في المرحلة التالية، نظاماً عالمياً جديداً ما فوق الجغرافيا السياسية الدوليّة، ويعمل على إخضاع هذه الجغرافيا برمتها لمشيئته.

د. ش.م. ج. صاغت طبيعة العلاقات داخل المركز:

وبقليلٍ من الجهد، يمكننا أن نتبين بوضوح ما كانت عليه العلاقات التي تربط البلدان الصناعية المتقدمة، وهي تحرك في حديقة الإمبريالية الأميركية، وكيف تمكّنت الشركات المتعددة الجنسيات من إعادة صياغة العلاقات فيما بين دول المركز الإمبريالي عبر ضبط اقتصاداتها ومحورتها حول حلقة مركزية مشدودة إليها هذه البلدان كافة. فإن عناصر التنافر الموجودة ضمن هذه الحلقة، والمحكومة بعناصر تجاذب أخرى، أو متولدة من عناصر التنافر نفسها، تدفع العلاقات بين هذه البلدان نحو أشكال بالغة التعقيد لا يكفي الحيز المحدد لها في هذه الدراسة لمناقشتها وتبيين خطوطها. إلا أننا نرى وجوباً الإشارة إلى بعض

عناصر التنافر وعناصر التجاذب، حيث نختصر الأولى بعنصرين هما:

١. سياسة الوفاق الدولي التي كانت تسود ما بين المعسكرين الاشتراكي والإمبريالي والتي تعني أصلاً الوفاق فيما بين الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة الأميركية. هذه السياسة خفت من حدة الحاجة الأوروبية للتحالف مع الولايات المتحدة وساعدت على إبراز شعار «أوروبا الأوروبية» كبديل لشعار «أوروبا الأطلسية».

٢. التطور اللامتكافئ بين نمو القدرة الإنتاجية الأوروبية الغربية واليابانية المتفوقة بالتقارن النسبي مع نمو القدرة الإنتاجية للولايات المتحدة (خاصة فترة الخمسينات وحتى أواسط الستينات) وعودة الاقتصاد الأوروبي الغربي والياباني إلى الاقتصاد العالمي كشريك للولايات المتحدة ورفضه، على الأقل النظري، أن يكون تابعاً؛ مما دفع بعجلة التناقض بين الولايات المتحدة وحلفائها إلى الأمام.

إن هاتين المسألتين شكلتا الدوافع الرئيسية لبروز التناقض ضمن المركز الإمبريالي والتي نرى أن الفترة ١٩٦٥ - ١٩٧٣ كانت تشكّل أوج هذا التناقض^١ الذي بدأ يتجه نحو الركود، دون الانتفاء، مع نهاية عام ١٩٧١ وأزمة النقد الدولية ومن ثم مؤتمر الامبرياليين العشرة في واشنطن (كانون الأول ١٩٧١) الذي افتتح حواراً للوقوف أمام هذا الوضع كان قد توقف منذ زمن. إلا أن هذا الركود لم يتحقق بشكل كامل إلا مع بداية عام ١٩٧٤ بعد أن وجهت الولايات المتحدة لحلفائها الضربة «المقنعة» عبر قطعها للنفط عنها في نهاية ١٩٧٣. وركود هذا التناقض، كما سبق وذكرنا، لا يعني انتفائه بعد فترة وجيزة عاد للنشاط وبرزت

١. يمكن تلمس حدة هذا التناقض على المستوى السياسي من خلال مواقف ديغول تجاه الولايات المتحدة واتخاذها لمواقف مستقلة إزاء المشكلات الدولية ورفض السوق الأوروبية المشتركة إدخال بريطانيا إليها نظراً لارتباطاتها مع الولايات المتحدة اقتصادياً.

التحركات الاستقلالية لدى الأوروبيين، لا سيّما ألمانيا الغربية وفرنسا تبعاً لعودة النشاط إلى الاقتصاد الأوروبي الغربي واليابان في أواخر السبعينات على حساب الاقتصاد الأمريكي، أي عودة التطور اللامتكافئ للبروز، مما دفع بإدارة الرئيس الأميركي ريغان حينها إلى «إعادة الأمور إلى نصابها» فرفع معدلات الفائدة على الدولار في الولايات المتحدة، فعادت رؤوس الأموال المالية الموظفة بالحفاظ في أوروبا واليابان إلى قواعدها... إلى الولايات المتحدة. مما أدى إلى أن يخفت التناقض وإلى ركود جديد في الاقتصاد الأوروبي، وبالتالي في اتجاهات الاستقلال.

وإن كنا رأينا بأن عناصر تبعية أوروبا الغربية واليابان للولايات المتحدة كانت تتولّد من ذاتها فيما ذكر أعلاه، إلّا أن هناك عناصر أخرى مهمّة شكّلت وتشكّل عوامل جذب للكتل الرأسمالية الدولية وتدفعها أكثر فأكثر نحو الوحدة، وهي:

١. تنامي حركات التحرر الوطني في المستعمرات والبلدان التابعة وتبلور اتجاهات أكثر جذرية في التحرر من ربطة التبعية، وتأثيرات هذا التنامي على مجمل النظام الإمبريالي. والتي كان من أشدّها خطورة على تلك البلدان نجاح الثورة الإسلاميّة في إيران عام ١٩٧٩ وما طرحته من تحدّيات على مجمل النظام السياسي الدولي السائد.

٢. إن وجود المعسكر الاشتراكي وقدراته العسكرية الوازنة كان يلعب دور الورقة الرابحة بأيدي الإدارات الأميركيّة للضغط والتهويل على حلفائهم الأوروبيين، فإن زيادة في حدة التوتر بين الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة كانت تفرض على أوروبا الغربية واليابان مزيداً من اللجوء للولايات المتحدة.

٣. الوجود الكثيف والفاعل للرساميل الأميركيّة عبر التوظيف المباشر في أوروبا الغربية واليابان.

٤. اتفاقية بريتون وودز، رغم تجاوزها من جانب معظم الشركاء، إلا أنها كانت لا تزال الإطار العام الحاكم والمنظم للعلاقات النقدية الدولية وتفرض تبعية النقد للدولار، هذه التبعية التي تعززت مع إجراءات الرئيس نيكسون عام ١٩٧١ (إلغاء تحويل الدولار إلى ذهب).

٥. وللأزمات الاقتصادية دور مهم في الدفع نحو الترابط الإمبريالي، فنظرًا للترابط المُحكّم والجدلي فيما بين مراكز الاقتصاد الإمبريالي، فكان من الطبيعي أن تؤثر الأزمات الاقتصادية على مجمل الوضع الاقتصادي للمعسكر الإمبريالي برمّته، مما يدفع نحو البحث المشترك عن الحلول لهذه الأزمات، وإلى الحرص المتبادل على توفير ما أمكن من شروط الحد من تفاقمها، ودعم أليات مشتركة لمواجهة احتمالات حدوث الأزمة.

أخذ التشابك الاقتصادي بين بلدان المركز الإمبريالي مع ستينات القرن العشرين أبعادًا هائلة لم تكن متوفرة من قبل، والمتأني أساسًا من تلك الحركة النشطة لرؤوس الأموال فيما بين البلدان الإمبريالية نفسها للتوظيف والاستثمار المباشر، وهو ما سبق أن أشرنا إليه. وقد دفع هذا التشابك باتجاه سيادة الشركات المتعددة الجنسيات على مجمل الاقتصاد العالمي. وهو ما أكد مرة أخرى على أن جوهر تطور الرأسمالية إنما هو تطور احتكاراتها، وتطور هذه الاحتكارات أخذ منحى إزاحة التمايزات القومية عن التأثير المباشر فيما بينها، ولتأخذ صفتها العالمية، وبالتالي وضع الصراع فيما بين المراكز الإمبريالية جانبًا، أو إلى مواقع خلفية. ولم تعد «عالمية» تلك الاحتكارات تقتصر على ما كانت عليه في عصر لينين، أي شركات ضخمة مقيمة في أحد المراكز الإمبريالية تمتد أذرعتها إلى خارج حدودها القومية، فتنشئ فروعًا لها في المستعمرات لخدمة مركزها الرئيس في المتروبول، إن كان ذلك في الصناعات الاستخراجية أو التمهيديّة أو فيما يساعد على توسعة أسواق تصريف منتجاتها.

وكمثالٍ على ذلك، فإن شركة «جنرال موتورز» الأميركية الشهيرة لصناعة السيارات لم تعد أذرعها في الخارج، خلال تلك المرحلة، عبارة عن مجموعة من الشركات في المستعمرات تعمل على استخراج المواد الأولية وتمهيدها لاستخدامها في صناعتها، بل تعدّت ذلك؛ لأنها أصبحت تمتلك فروعاً لها أو تساهم في شركات أخرى وتضمّها إلى كارتيلها في البلدان المتقدّمة نفسها ولصناعة السيارات الجاهزة للتصدير أيضاً (ألمانيا الغربية واليابان بشكل خاص) لا سيّما تلك الشركات التي كانت إلى أمد قريب متنافسة معها على السوق العالمية. إن «جنرال موتورز» انتهى دورها كشركة أميركية بحتة، أو شركة أميركية ممتدة إلى أسواق الولايات المتحدة في الخارج فقط، بل أصبحت شركة إمبريالية عالمية بكل ما في الكلمة من معنى.

مع هذا التطور الذي ساد على توظيفات رؤوس الأموال، لم يعد التنافس بين احتكار من دولة مع احتكار آخر من دولة أخرى يعني التنافس بين هاتين الدولتين يدفع بهاتين الدولتين إلى التناحر والتقاتل كما كان في النصف الأول من القرن العشرين. فإنّ الاحتكارات تحطّت حدودها القومية وأصبحت مصالحتها في كافة الدول المتقدمة، ناهيك عن الدول التابعة. ف«جنرال موتورز» لا تتنافس مع «ايسوو» اليابانية، وهي مندجّة معها، بل تتنافس مع «كرايسلر» الأميركية الجنسية أيضاً، وتندمج معها شركة «ميتسوبيشي» اليابانية أيضاً. وكذلك هو الحال بالنسبة لشركات إنتاج الحاسبات والآلات الإلكترونية الأكثر تعقيداً، فالتنافس الأكثر أهمية هو بين «آي.بي.أم» الأميركية وشركة «أن.سي.آر» التي يحمل أكثرية أسهمها أميركيون أيضاً، وهما تسيطران تقريباً على معظم عمليات إنتاج الآلات الإلكترونية في العالم.

وعلى هذا التشابك يبدو أكثر وضوحاً في شركات النفط وغيرها من شركات استخراج المواد الأولية حيث تتشابك المصالح ورؤوس الأموال لبلدان المركز

الإمبريالي كافة فيما بينها، وتكاد أن تنتفي الجنسية عن أي من هذه الشركات^١. إن الكلام عن تناقض يقوم ضمن بلدان المركز الإمبريالي، في زمن الشركات متعددة الجنسيات، أصبح من الماضي، فهو يعود إلى مرحلة «الإمبرياليات القومية» و«شركاتها القومية» التي أنتجت حروباً قومية. وهذا التناقض أصبح من الماضي كما هي حال الدولة القومية التي أصبحت أيضاً من الماضي. وأن عودة التناقض التناحري يستدعي أولاً، وقبل كل شيء، عودة المشاعر القومية في دول المركز الإمبريالي إلى التآجج والاشتعال، ويكون بمقدرة هذا التآجج للمشاعر القومية أن يطيح بهيمنة الشركات المتعددة الجنسيات على القرار السياسي والاقتصادي في تلك الدول. وحتى ذلك الحين، فإن كان من ملاحظة بروز تناقض ما في مدارات الجسم الرأسمالي، فإننا يعبر عن محاولات الشركات القومية لحماية نفسها والمحافظة على استقلاليتها بمواجهة الشركات المتعددة الجنسيات التي لا تتردد في اقتحام مواقعها وتسعى للسيطرة عليها. ولكنّه رغم ذلك، فهو يبقى تناقضاً تحت السيطرة، والكلام عنه يجب وضعه ضمن سياقه الموضوعي وحجمه الطبيعي ويتم ربطه بمجموعة المسائل التي تمنع استفحاله وتنظم مجمل العلاقات فيما بينها، فهو تناقض أقرب ما يكون إلى التنافس المنظم والمهذب على مستوى مجمل البلدان الإمبريالية، من أن يكون تناقضاً بين دول تقف وراء احتكاراتها الوطنية يؤدي إلى التناحر فيما بينها. وهذا التناقض يؤثر على العلاقات دون أن يحكمها أو يسمها بطابعه، وتبقى نقاط التجاذب التي تشكل من مجموعة القضايا والمصالح المشتركة لبلدان المركز الإمبريالي هي السمة الغالبة على هذه العلاقات.

١. يمكن هنا مراجعة: جالييه، «الامبريالية عام ٧٠»، ٦٣ - ٦٤.

هـ. ش.م.ج. تجدد وسائل استتباع المستعمرات:

رأينا بأن ما يفسر تنامي أهمية رؤوس الأموال المتحركة ضمن بلدان المركز الإمبريالي إنما هو التطور الذي طال طبيعة الاحتكارات الذي نجم عنه بناء منظومة قابضة على مجمل اقتصادات العالم، المتطور منها والمتخلف. أي أنها ليست بسبب الأخطار السياسية أو «فقدان بريق مجموعة المسائل التي تشكل جاذباً لرؤوس الأموال من البلدان المتقدمة إلى البلدان المتأخرة» كما ذكر بيار جالييه، ولا هي في سبيل «تنمية الإنتاج القومي في المركز الإمبريالي» كما ذكر حمزة علوي، فأوليات السيطرة على أسواق العالم تفعل منذ زمن، وهي في ارتقاء مستمر. فنمط الشركات المتعددة الجنسيات بدأ مع الهجوم الأميركي على المستعمرات الأوروبية السابقة، لمشاركة احتكارات الدولة المسيطرة سابقاً في نهب مناجم ومزارع الدولة التابعة، وهذه المشاركة لم تتم بقرار سياسي أو بفعل تلك الاحتكار القديم في المحافظة على امتيازها، بل تم نتيجة دخول الرساميل الأميركية في الشركة الأم، في رأس هرم الاحتكار الموجود في المتروبول. أي أن اتجاه رؤوس الأموال المصدرة إلى الخارج من الولايات المتحدة نحو أوروبا الغربية واليابان، كان بهدف السيطرة على الشركات التي تسيطر بدورها على اقتصادات المستعمرات. وهذا ما دعم بشكل كبير سيطرة الشركات المتعددة الجنسيات على تلك المستعمرات وتنحية الإمبراطوريات الاستعمارية السابقة عن الفعل الحاسم فيها.

أسهم هذا التطور في طبيعة الشركات المتعددة الجنسيات في مضاعفة سطوتها ونفوذها في العالم أجمع. وباتت القوة الضاربة والمتحكّمة باتجاهات الدول التابعة وسياساتها التنموية، والضاغطة على سياسات الدول الاستعمارية السابقة لتخرط أكثر فأكثر في توجهاتها على مستوى عالمي. وأدخلت تعديلات على تقسيم العمل الدولي بحيث لم يعد هذا التقسيم قائماً على طرف يصدر المواد الأولية، وآخر يصدر

السلع المصنّعة. فالتطوّرات التكنولوجية الهائلة التي أدخلت على الآلة والصناعات الضخمة والأساسية لم تعد في نظام الشركات المتعددة الجنسيات مستوطنة فقط في دول المركز الرأسمالي، بل إن العالم بأسره بات مركزاً لهذه الشركات ومرتعاً لمشاريعها ومنشآتها، إلا أنّ أداة السيطرة والضببط متوفّرة من خلال الخريطة الصناعية والتجارية والاستخراجية التي تمسك بخيوطها هذه الشركات جيداً.

فلم تعد، على هذا النحو، الإمبريالية عقبة كأداء بوجه تصنيع البلدان «المتخلّفة» كما ذكر أرنست ماندل^١، بل المسألة هي في أي صناعة هذه، وما هي مفاعيلها على السوق الداخلية، وهل تسهم في تنمية اقتصاد مستقل؟ أو أنّها تعيد إنتاج التبعية بصيغة موسّعة؟

يعيد الدكتور مهدي الحافظ ظاهرة «التفاوت في التطور الاقتصادي والاجتماعي بين الأمم» إلى جانب كونها امتداداً لعهود السيطرة الكولونيالية ولتقسيم العمل الرأسمالي الدولي، إلى أنها «انعكاس لهيمنة وممارسات الشركات متعددة الجنسيات في البلدان النامية، والتي تمثّل أخطر وسائل الرأسمال الاحتكاري لمواصلة الاستغلال الإمبريالي في الظروف العالمية المعاصرة»^٢.

ويعرض الدكتور فؤاد مرسي مثلين حول عمل الشركات متعددة الجنسيات في المنطقة العربية، المثل الأول يأخذه من المملكة العربية السعودية، حيث طرحت شركة ماركونا الأميركية للتعدين وبناء السفن فكرة مشروع متكامل للصلب وكونت لتنفيذه مجموعة مالية مع عدد من الشركات الدولية تقاسم كلّها مع شركة بترومين السعودية ملكية المشروع مناصفة بينهما. واتفق على أن تقوم الناقلات العملاقة بنقل خامات الحديد من البرازيل إلى المملكة، حيث يتم إنتاج الحديد

١. ماندل، «النظرية الاقتصادية الماركسية»، ٢: ١٧١.

٢. الحافظ، «استراتيجية التنمية الدولية إلى أين».

والصلب على أن يتم تصدير الإنتاج إلى أوروبا واليابان. إن اعتماد هذه الصناعة على الغاز الطبيعي الذي تقدّمه المملكة للشركة بالمجان، يجعل تكلفة إنتاج الشركة أقل من تكلفة أي صلب في العالم.

والمثل الثاني يأخذه من البحرين، حيث تقوم شركة ألنيوم البحرين (ألبا) التي تملك حكومة البحرين ١٩٪ من رأس مالها، بينما تملك الباقي مصالح أميركية وبريطانية وألمانية وسويدية، قد اعتمدت على استيراد مادة الألنيوم الخام (البوكسيت) من أستراليا لتتولى تحويلها في البحرين بفضل الغاز الطبيعي الموجود بوفرة فيها، والذي لم يكن بالوسع نقله إلا بتكلفة عالية، وهكذا ينتج في البحرين ألنيوم نقي بهدف التصدير إلى الخارج.

ويرى الدكتور مرسي من خلال هذين المثالين أن المشكلة الجوهرية؛ لهذا النمط من التصنيع هي «في أنه يتخذ من البلد العربيّ محطة للإنتاج فحسب، مستفيداً - إن صح التعبير - من المزايا النسبية لهذا البلد وبخاصة من خاماته أو طاقاته أو موقعه لإنتاج منتجات معدّة للسوق العالمية؛ ولهذا فهو نمط للتصنيع يقيم في رأينا صناعة عابرة على غرار التجارة العابرة». ويرى بأنّ هذا النمط من التصنيع العابر إنما «يهمل عن قصد ومنذ البداية السوق المحلية من جانبيها: جانب العرض أي الإنتاج؛ إذ إنه لا يعنى بتحقيق أي تشابك صناعي أمامي أو خلفي في الاقتصاد القطري، وجانب الطلب أي الاستهلاك؛ إذ إنه لا يأخذ في الاعتبار الطلب المحلي»^١.

ويعرض الدكتور إسماعيل صبري عبد الله مثلاً من البرازيل وصناعة سيارة «فولكس فاغن» فيها والتي يتم توزيعها من خلال شبكات توزيع الشركة الأم حيث يستنتج بأن التبعية تمتد إلى المستوى التجاري ويقول: «نمط التصنيع الذي يعتمد على التصدير يسلم أمره بالضرورة للشركات متعددة الجنسيات، فالأسواق

١. مرسي، «نحو استراتيجية شاملة للتنمية الاقتصادية العربية (٢)، مأزق التنمية...»، ٢٤.

العالمية تحت سيطرة تلك الشركات، ولا سبيل لدولة نامية للتصدير على نطاق واسع إلا بالانضواء تحت لوائها، والدخول في إحدى شبكات التوزيع التي تنظمها، والقنوع بالثمن الأرخص والنصيب الأدنى»^١.

ونقدّم مثلاً آخر لعمل الشركات المتعددة الجنسيات من الصين: عام ٢٠١٢ قامت شركات أجنبية بتأسيس شركة سجّلتها في الصين تحت اسم «الشركة الوطنية الصينية لنفط أوزباكستان»^٢ وعقدت اتفاقيات شراكة مع شركة النفط الصينية الحكومية^٣ حصلت الشركة الأجنبية بموجبه على حقوق الاستثمار باسم الشركة الحكومية الصينية في قطاع النفط والغاز في أوزباكستان وامتلاك حقوق تطوير حقول النفط في «جاللاباس» الأوزباكستانية، مقابل أن تكون للشركة الصينية الحكومية حصة في الأرباح والأفضلية في شراء الإنتاج.

فما استحوذت عليه الشركات المتعددة الجنسيات من قوّة ونفوذ هائلين، ساعداها على فرض تبعية من درجة عالية على كافة الدول «المتخلّفة» وحتى على الشركات العملاقة القوميّة في الدول الرأسماليّة من خلال عدم التكافؤ بين كل من هذه الشركات وأي من تلك الدول، إن كان من حيث القوة المالية أو من حيث درجة التكنولوجيا، ولا حتى من حيث سعة المعرفة بالأسواق وشبكات التوزيع، وكذلك، وبشكل أساس، من حيث النفوذ السياسي والأمني على المستوى الدولي. فهذه العناصر أتاحت لهذه الشركات عدداً إضافياً من حيثيات تثبيت التبعية وتعميقها:

١. إسماعيل صبري، «نحو نظام اقتصادي عالمي جديد»، ١٧٦.

2. CNPO

3. CNPC

نهب ثروات وطاقات الدول المستتعبة في ظروف أفضل بأقل تكلفة وأكثر مردودية. فتح مجالات أوسع وبشكل أكثر سلاسة لتحقيق مزيد من الاختراقات للبنية الاجتماعية بدمج إطارات محلية من أبناء المستعمرات في أنشطة هذه الشركات. وإفساد جهات نافذة في مواقع القرار السياسي والاقتصادي وربطها بها من خلال السمسرة والعمولات والرشاوى مقابل تسهيل عمل هذه الشركات.

زج اقتصادات المستعمرات في سياسات اقتصادية غير منتجة (تجهيز البنى التحتية للاقتصاد كشق الطرق وتعبيدها وبناء الجسور وغيرها، وهي بذاتها لخدمة الاستثمارات الأجنبية بشكل خاص التي تتولى بنفسها تحديد الأولويات فيها وتنفيذها بنفسها على حساب مالية الدولة بموجب عقود دين عليها، مما يؤدي إلى وقوع الاقتصاد في فخ الاستدانة الخارجية حيث تقتنص هذه الشركات عمز المستعمرة عن الوفاء بالدين لتسليط يد صندوق النقد الدولي عليها، وهو أحد أذرع هذه الشركات، ولوضع السياسات الاقتصادية والاجتماعية بما يضمن السيطرة على السلطة السياسية في البلاد وجعلها رهينة لهذه الشركات.

الطبيعة الراهنة للشركات المتعددة الجنسيات:

وفي المحصلة، فإن الشركات المتعددة الجنسيات، بما كانت عليه في المرحلة السابقة كأداة للسيطرة وتعميقها متشكلة ومتمركزة في قلب المركز الإمبريالي، طوّرت أدواتها ووظائفها لتأخذ موقعاً جديداً أكثر عمقاً وفاعلية في إخضاع العالم ونهبه بشكل مباشر متجاوزة المراكز الإمبريالية. ومن ضمن ميزات هذا الشكل الجديد أنّها وُطّنت بعض أذرعها خارج دول المركز الإمبريالي التقليدية، وأنّها أعادت صياغة الشركات الاقتصادية الدولية على ضوابط جديدة تحت عناوين العولمة واتفاقيات التجارة الحرّة والأبواب المفتوحة أمام حركة السلع والبضائع ورؤوس الأموال.

إن هذا النموذج الذي باشرت هذه الشركات بتنفيذه منذ العقد الأخير للحرب الباردة، وساد منذ تسعينات القرن الماضي، حيث بدأ يحكم العلاقة بين البلدان التابعة والبلدان المسيطرة، لم يكن في حقيقته إلا تعميقاً للتبعية وشكلاً أعلى وأكثر ضبطاً لها، وأدّى إلى إحداث تغيير في شكل تقسيم العمل الدولي الكلاسيكي، وطبعاً دون مساس الجوهر، ومن ضمن هذا التغيير الشكلي ظهور حركة كبيرة من الاستثمارات والتوظيفات الماليّة القادمة من دول آسيويّة في عدد كبير من الاقتصادات العالميّة، ومنها الاقتصادات العظمى كالاقتصاد الأميركي واقتصادات أوروبا الغربيّة. وقد أسهم كل ذلك في التأسيس لسطوة النظام الطاغوتي الرأهن.

إن التداخل الكبير فيما بين مصالح الشركات المتعددة الجنسيات العملاقة، وهي سبع شركات قابضة وكلها تحت قبضة البيوتات المالية اليهوديّة، جعلها هذا التداخل أبعد ما يكون عن التنافس فيما بينها ولتصبح جميعها تآمر بتوجيهات ما يُطلق عليه اسم «المجلس الأعلى للشركات الأميركيّة» الذي أخضع العالم لنظام أطلق عليه القرصان الاقتصادي الأميركي جو بركنز في اعترافاته اسم الـ (Corporatocracy).

بذلك أصبحت الشركات المتعددة الجنسيات في المرحلة الرأهنة تشكّل الوجه الاقتصادي لمنظومة النهب الدولي، وباتت تتّصف بأليات صلدة ومرنة في آن معاً: صلدة في مواجهة أي تحديات تواجهها، ومرنة في علائق الاستثمار التي تنتجها. وهي صفات لم تكن متوفّرة لها في المرحلة السّابقة بسبب متطلّبات الجغرافيا السياسية وطبيعة العلاقات الدوليّة في ظل توازن القطبين الدوليين؛ ولذلك نرى التداخل العسكري، أو التلويح به وارداً كلّما وأينما وجدت ذلك ضرورياً لسلاسة انسياب مصالحها حول العالم. يتأتى ذلك من جبروتها المالي ومن كون خيوط تشكّل هذه الشركات يحكمه نسيج تأخذ كل عناصره أماكنها فيه بدقة وإحكام يصعب اختراقها ويستحيل تسرب الوهن إلى مفاصلها. وهي بالتالي الإعلان الرأسمالي الصارم بعقم

الطرح القائل بالاتجاه التاريخي الحتمي للأسمالية نحو التعقُّن والانهيار بنفسها، إنه شكل تجدد شباب رأس المال باستغلاله وقهره، ليس لقوة العمل فحسب، إنما للشعوب عامة، ولتتمظهر كمنظومة متكاملة للنهب الدّولي، والمنظومات، بما هي تملك أدواتها الذاتية للتجدد، وليست محكومة بتناقضات أو منازعات داخلية، فإنَّ كسرها لا يتم من داخلها، إنما بالمواجهة، والمواجهة من خارجها. فالمواجهة مع خارجها هي التي ستؤسس لبروز التناقضات في داخلها.

الخاتمة

إن تطوّر الرأسمالية وانتقالها إلى هذا الموقع المتقدّم في السيطرة والإخضاع، لم يكن ممكناً من دون ما أنجزته الأدوات السياسية والثقافية والإعلامية والتربوية في هجومها على البنى الحضارية والثقافية للمجتمعات المستهدفة بالإخضاع. وهو ما أهلها لفرض سيادة الأيديولوجيا الملائمة لمصالحها ولتطورها بدءاً من مجتمعات أوروبا الغربية، وصولاً إلى مجتمعات المستعمرات، وقد استخدمت في سبيل ذلك كل الوسائل المتاحة لاختراق وتدمير كلّ ما هو سابق عليها، بعد أن سفّهته وشوشّت عليه وعلى كل القيم والمبادئ الاجتماعية والأخلاقية التي تضبط وحدة تلك المجتمعات. وبالتالي، فإنّ استعادة تلك المجتمعات لحرّيتها يستوجب استعادتها لوحدتها المجتمعية التي تتجسّد في منظومة القيم الأصلية التي قامت عليها مجتمعاتها. وإنّ أيّ تطوير أو تحديث لهذه القيم يجب أن يتم تبعاً لمدى احتياج المجتمع للتحديث ليكون هذا التحديث عملية ناتجة عن الإرادة الذاتية ولمصلحة تطوّر المجتمع وليس لمصلحة تطوّر قوانين الإخضاع والسيطرة.

لائحة المصادر والمراجع

كتب ومقالات:

١. إسماعيل صبري، عبد الله، «نحو نظام اقتصادي عالمي جديد»، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٧.
٢. الأشقر، جليب، «صدام المهمجيات»، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٢.
٣. بركنز، جون، «اعترافات قاتل اقتصادي»، منشورات دار مكتبة الفقيه، بيروت، ٢٠١٣.
٤. التوراة، «كتاب أيوب»، ٤٠: ١٥-٢٤.
٥. تييرمان، جوناثان، «الإصلاح: كيف تنجو الأمم وتزدهر في عالم يتداعى»، ترجمة أشرف سليمان، سلسلة «عالم المعرفة» العدد ٤٩٤، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، أيار ٢٠٢٢.
٦. جالييه، ييار، «الإمبريالية عام ٧٠»، ترجمة فؤاد مرقص، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧٠.
٧. الحافظ، مهدي، «استراتيجية التنمية الدولية إلى أين»، دراسة في جريدة «السفير» البيروتية، ١٩٨١/٥/٢٤.
٨. حمودي، بن عباس، «دور الاستثمار الأجنبي المباشر في التنمية الاقتصادية: حالة الصين»، كلية العلوم الاقتصادية، جامعة بسكرة، الجزائر، ٢٠١٢.
٩. خليل أحمد خليل، «تاريخ الأفكار السياسيّة»، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط. الأولى، ١٩٨٤.
١٠. شينغلر، أوسفالد أرنولد، «تدهور الحضارة الغربية»، ترجمة احمد الشيباني، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٠.
١١. شفيق، منير، «الشركات المتعددة الجنسيات «ستار للنهب والقهر الإمبريالي الأمريكي»، مقال في مجلة «دراسات عربية»، شباط ١٩٧٨، دار الطليعة، بيروت.
١٢. صالح، هيثم، «فن العيش الحكيم لشوبنهاور»، مقالة في مجلة «الحدائث»، بيروت، العدد ٢١٧ - ٢٢٠ صيف وخريف ٢٠٢١.

١٣. علوي، حمزة، «الإمبريالية الجديدة»، ترجمة كمال أبو الحسن، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٠.
١٤. عودة، نبيل، «ضد الانغلاق الفكري.. ضد الهرطقة النقدية»، مقالة في صحيفة «دنيا الوطن» الفلسطينية، ١١/١١/٢٠١٧.
١٥. فقيه، محمد نعمة، «التبرير الفلسفي لغزو العالم»، مقالة في مجلة «الاستغراب»، العدد ٢٩.
١٦. فقيه، محمد نعمة، «منظومة النهب الدولي: سيرورتها من القرصنة والاستعمار إلى العولمة وطغيان الطاغوت»، منشورات دار مكتبة الفقيه، بيروت، ٢٠٢٣.
١٧. فوكوياما، يوشيهيرو فرانسيس، «نهاية التاريخ والإنسان الأخير»، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٣.
١٨. فيبر، ماكس، «مقالات في علم الاجتماع الاقتصادي»، جمع وتحرير ريتشارد سويدبرغ، ترجمة ابتسام خضراء، «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»، بيروت، ١٩٢١.
١٩. فيبر، ماكس، «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية»، ترجمة محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٠.
٢٠. كارتر، جيمي، «مذكرات البيض الأبيض»، ترجمة سناء شوقي حرب، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ط. الأولى، ٢٠١٢.
٢١. ماندل، أرنست، «النظرية الاقتصادية الماركسية»، ترجمة جورج طرابيشي، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٢، الجزء الثاني.
٢٢. مرسي، فؤاد، «الرأسمالية تجدد نفسها»، سلسلة «عالم المعرفة» رقم ١٤٧، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ١٩٩٠.
٢٣. مرسي، فؤاد، «نحو استراتيجية شاملة للتنمية الاقتصادية العربية (٢)» مآزق التنمية من خلال التكامل الدولي»، مجلة «دراسات عربية»، عدد شباط ١٩٧٨، دار الطليعة، بيروت.
٢٤. المنجرة، المهدي، «الإهانة في عهد الميغا إمبريالية»، ط. الخامسة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٧.
٢٥. نهرو، جواهر لال، «لمحات من تاريخ العالم»، منشورات دار مكتبة الفقيه، بيروت، ٢٠٢٢.

٢٦. هيرتس، نورينا، «السيطرة الصّامتة: الرأسماليّة العالميّة وموت الديموقراطيّة»، ترجمة صدقي حطّاب، سلسلة «عالم المعرفة» رقم ٣٣٦، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ٢٠٠٧.

27. Dobbs, Michael, "Josef Korbel's Enduring Foreign Policy Legacy", "Washington post", 28/12/2000

28. Shaoming, Cheng, "From East to West: The Evolution of China's FDI Preferential Policies". Journal of the Washington Institute of China Studies, spring 2006, V. 1, No. 1.

29. Sombart, Werner, "The Jews and Modern Capitalism", Translated by M. Epstein, Batoche Books, Kitchener, Ontario, Canada, 2001

30. Xiaoping, Deng, People.com.cn, 10/7/2007

وثيقة مقدّمة لأعمال المؤتمر السابع عشر للحزب الشيوعي الصيني وقد نُشرت في النشرة اليوميّة لـ «شبكة الصين» قبل انعقاد المؤتمر المُقرّر في تشرين الأول ٢٠٠٧ حول حياة ونضال دينغ شياو بينغ.

مراجع الانترنتية:

٣١. جيتشي، يانغ، «احترام التاريخ واستشراف المستقبل والحفاظ على استقرار العلاقات الصينية - الأميركية»، مقالة في النشرة العربية لوكالة الأنباء الصينية الرسميّة.
http://arabic.news.cn/2020-08/10/c_139279739.htm

٣٢. الصين اليوم، «متوفر على الانترنت»:
<http://www.chinatoday.com.cn/Arabic/2008n/0810/p9.htm>

٣٣. ويكيبيديا: «الفوضى الخلاقة» على موقع ويكيبيديا
https://ar.wikipedia.org/wiki/الاطلاع_الأخير:2022/6/15

٣٤. ويكيبيديا: سوهارتو
<https://ar.wikipedia.org/wiki/سوهارتو>

أزمة القيم في فكر العولمة ورهان الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي

د. رابح طبعون^١

تمهيد

لاقى موضوع القيم، قديماً وحديثاً، عناية بالغة من قِبَل الخبراء والمتخصّصين في مختلف ميادين البحث العلمي، وعكفت العديد من الدول والمؤسّسات التربويّة والاجتماعيّة على صياغة البرامج والرؤى والخطط الاستراتيجية التي تهدف إلى تربية المجتمعات على القيم، طبقاً لمبادئ ومسلّمات مذهبيّة معيّنة، كلُّ حسب رؤيته الفلسفيّة والعقدية، حيث يسعى الجميع إلى بلورة شخصيّة الإنسان وفق منظومة القيم التي يرى فيها صلاح الفرد والمجتمع.

ومن هنا، نشأ الاهتمام بموضوع القيم في خضمّ التحوّلات العالميّة المعاصرة في الفكر والسلوك، ومدى قدرة منظومة القيم على المقاومة والصمود في وجه الفساد. ومن أهمّ عناصر التقدّم والازدهار والتنمية التي تسعى إلى تحقيقها دول العالم، هو وجود منظومة أخلاقية وسلوكية تتكئ عليها شعوب تلك الدول في تحقيق نهضتها، تكون قاعدة صلبة لانطلاقها، وتحقيق رفاهيّتها، وترجمة أهدافها الاستراتيجية، وفعاليتها في الساحة العالميّة.

ولا يمكن لبحث القيم الأصيلة ودورها في مواجهة الأخطار الاجتماعيّة

١. باحث في الفكر الإسلامي، من الجزائر.

للعولمة أن يكون فاعلاً وهادفاً في مراميها النظرية والتطبيقية، من دون احتوائه على جملة توصيات ومعالجات إجرائية من شأنها أن تعزز القيم الأصيلة، وتواجه القيم الضارة في محاولة جدية وثمررة لمواجهة الأخطار الاجتماعية والاقتصادية للعولمة التي أخذت تزداد وتتفاقم، كلما تقدّم الزمن، وكلما تطوّرت أساليب الاتصال.

أولاً: قيم الحداثة والعولمة وانعكاساتها على الاقتصاد والمجتمعات:

من جملة التداعيات الخطيرة التي نتجت عن الفلسفات الحديثة^١ الراضية للفضائل الإنسانية المقتصرة على الأهواء والغرائز، حيث تقوم المعاملات المالية والاقتصادية في الفكر الرأسمالي الليبرالي على مبدأ (الغاية تبرّر الوسيلة)^٢، وعلى مقولة (دعه يعمل، اتركه يمر)^٣، والذي يحكم قواعد اللعبة الاقتصادية وقيمها، ويكون تدخّل الدولة في ضبط المعاملات محدوداً أو منعدماً في بعض الأحيان، وإن كان نفر منهم يرى الآن ضرورة الالتزام بالأخلاق، ومقصده من هذه الحالة، هو أنّ الأخلاق تساعد - أحياناً - في تحقيق المزيد من الثروة والأرباح والنموّ والتوسّع، وليس مقصده الحقيقي أنّ الأخلاق هي قيم ومثُل إنسانية يجب الالتزام بها. ولقد ترتّب على التحرّر من القيم والأخلاق والمثُل السامية الفاضلة في المعاملات المالية والاقتصادية العديد من السلبيات التي أدّت إلى الظلم والفوضى والأزمات المتعاقبة.

1. Modern philosophies

٢. الغاية تبرر الوسيلة: أشهر مبدأ عُرف به ميكافيل (١٤٦٩-١٥٢٧م)، وهو ما استند إليه في أغلب نصائحه في كتاب (الأمير).

٣. آدم سميث (١٧٢٣-١٧٩٠م) صاحب مبدأ «دعه يعمل، اتركه يمر»، بوصفه قاعدة للديناميكا الاقتصادية التي قامت عليها التوجّهات الليبرالية في العصر الحديث، باسم الحرّية التي كانت سبباً في تغيير وجه القرن العشرين في المجال الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، من أهم كتبه (بحث في طبيعة ثروة الأمم وأسبابها).

ثانياً: أزمة القيم في المجتمعات الغربية وآثارها في المعاملات المالية والاقتصادية:
رَكَزَت الحضارة الغربية المعاصرة في بناء قيمها ومفاهيمها على المقاصد المادية دون سواها، منطلقة أساساً من غرائزها، «لأن الفكر التربوي والاجتماعي الغربي لا يعترف بالخير والشر، إلا ضمن المنظومة الحسيّة البرغماتيّة»^١. والجدير بالذكر «أنّ كانط^٢ لم يحاول فكّ ارتباط الأخلاق بنشاط الناس وغاياتهم. وهو يقرّر أنّه ليس بوسع العقل العمليّ أن يقف موقف المتفرّج اللامبالي تجاه نتائج أفعالنا، والغايات التي تصبو إليها. لكنّ هذا الاهتمام بما يجري في العالم، يمكن أن يكون نتيجة فقط، وليس مقدّمة لانتخاذ موقف أخلاقيّ»^٣.

ومن أهم آثار هذا التوجّه ما يأتي:

- السيطرة على المقدرة الإنتاجية، وتقييد الحرّية الاقتصادية والسياسية، والتضييق على الجوانب الروحية ومحاصرتها.
- تمركز رأس المال، وظهور الاحتكارات الصناعية الضخمة.
- انتشار ألوان من المعاملات الوهميّة، والتي تقوم على الخداع والتضليل والجشع والطمع واللهاث نحو المادّة.
- رجوع الأدوات التقليدية للحروب المتمثلة في تأجيج الفتن، لكسب المزيد من المال من دون حقّ.
- التفنّن في احتكار السلع الضرورية، وتجويع البشر وإذلالهم، باسم الحرّية الاقتصادية.
- ضياع كرامة الإنسان، ولا سيّما الفقير، بسبب التوجّهات الليبرالية المعاصرة.

١. ميرزائي، «المرجعية الأخلاقية للفكر الإسلامي»، ٤٦.

2. Kant

٣. صغير، «مفهوم الأخلاق وخصائصاته في النظرية الأخلاقية عند كانط»، ١١٤.

وكان من آثار ما سبق، الاحتكار والتكتلات الاقتصادية المالية، وسوء توزيع الثروات، وسيطرة الرأسمالي على القرارات السياسية الاستراتيجية العالمية، وزيادة الهوة بين الطبقات الاجتماعية.

وتعدّ الأزمة الرأسمالية المالية المعاصرة أنموذجاً واقعياً حياً من نتاج تحلل المعاملات المالية من القيم والأخلاق والمثل والسلوكات السوية، كما تؤكد على حقيقة ثابتة، وهي أنّ الأخلاق الفاسدة تقود إلى معاملات فاسدة، وتسبب الأزمات. فالعولمة لا تؤثر في القيم والممارسات السلوكية فحسب، بل تجلب -أيضاً- قيماً وممارسات سلوكية سلبية إلى الدول والمجتمعات التي تستهدفها. وهذا يكون عبر وسائل كثيرة، منها: الغزو الثقافي، ووسائل الإعلام، والاحتكاك الحضاري المباشر، والحملات التبشيرية المكثفة، والثورة المعلوماتية.

إنّ العولمة عن طريق هذه الوسائل تتعرض للقيم الأصيلة التي تعتمدها بعض المجتمعات، كالصدق، والأمانة، والتفائل، والثقة العالية بالنفس، والتعاون، والصراحة، والنقد الذاتي، والموازنة بين الحقوق والواجبات، والإيثار والتضحية في سبيل الآخرين، والإخلاص في العمل، وتحمل المسؤولية الجماعية...

وتحاول أن تغيرها إلى قيم هشة ومذبذبة تؤثر سلباً في سلوك الأفراد والجماعات، ذلك أنّ السلوك يتحوّل بعد تفتيت القيم وتفككها إلى سلوك ملتوٍ ومضلل ومخادع، سلوك نفعي وانتهازي ومذبذب له أضراره على الإنسان والمجتمع على حدّ سواء. ومثل هذا السلوك يخدم أغراض العولمة، إذ يُمكن المستعمرين من الهيمنة على المجتمعات التي تسيطر عليها.

ولا تكفي العولمة بالتعرض للقيم الأصيلة عند المجتمعات النامية فحسب، بل تذهب إلى أبعد من ذلك، إذ تجلب معها عن طريق قنواتها التأثيرية قيماً سلبية جديدة تعمل على إضعاف المجتمعات التي تدخل إليها وتفكيكها. ومثل هذه القيم السلبية

التي تحملها العولمة إلى الدول والشعوب المستهدفة تتمثل في الكذب، والغش، والتضليل، والخداع، والمراوغة، والتسويق، والترويض، وازدواجية المقاييس والمعايير، والأنانية، وحبّ الذات، والجبّين، والتحيّز، والتعصّب، والإقليمية، والطبقية، والعنصرية...

ومثل هذه القيم السلبية التي تنشرها العولمة في الدولة أو المجتمعات النامية التي تسيطر عليها، تؤثر سلباً في السلوك والممارسات اليومية والتفصيلية، إذ تحوّلها إلى ممارسات ملتوية ومضلّلة وانتهازية، تجلب التخلف، والضياع، والتداعي للمجتمع، أو الشعب الذي تدخل إليه. ومثل هذا التخلف يمكن العولمة من تحقيق أهدافها الإقليمية والتوسعية والاستغلالية المقيتة.

ويتمثل ضرر هذه القيم السلبية في مستويين اثنين:

١. من الناحية السوسولوجية: تفكّك بنية المجتمعات وتحويلها إلى مجتمعات متباينة في التوجّهات، ومتناقضة في القيم، تجمعها كذبة العقد الاجتماعي^١ التي هي في حقيقتها تأمين العديد من الفرص في غياب القيمة الأخلاقية، برغم ادّعاء العولمة ومؤسّساتها مدّ يد العون وتقديم المساعدة إلى الشعوب الفقيرة، لتحسين مستوى حياتها، بينما تزداد ديون هذه الدول إلى المؤسسات الدولية والتي تعجز عن سداد حتّى الفوائد المترتبة عنها.

أمّا تمّ العولمة الأخرى في مساراتها السياسية أو الثقافية، فيبرز فيها الجانب القيمي والأخلاقي بشكل واضح، سواء على مستوى التحيز إلى هذه الدولة أو تلك

١. جان جاك روسو (Jean - Jacques Rousseau: ١٧١٢-١٧٧٨)، هو «أب الليبرالية الحديثة»، ألف كتاب (العقد الاجتماعي) الذي ساهم في التطور الديمقراطيّ خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وكان لأفكار روسو دور كبير في التمهيد للثورة الفرنسية. وقد اقتبس إعلان الحقوق الفرنسي الذي صدر سنة ١٧٨٩م، الكثير من آرائه وأفكاره، مثل: سيادة الشعب، والحريّات الفردية، والقانون تعبير عن الإرادة العامة، والديمقراطية المباشرة.

في قضية معيّنة، أم على مستوى تهميش الآخر وعدم الاعتراف بخصوصيته. وغالبًا ما يتركز نقد العولمة في مسألة القيم والمفاهيم على قضيتين:

أ. الأولى: ثنائية العنف والجنس في وسائل الإعلام والسينما العالمية، وفي القنوات الفضائية التي دخلت اليوم إلى كل بيت. وما يمكن أن تسببه من تدهور في السلوك والقيم من خلال انتشار الإباحية أو الشذوذ في مجتمعات لا تزال تقيم وزنًا كبيرًا لقيم العفة والاحتشام.

ب. الثانية: تنميط القيم، ومحاولة جعلها واحدة لدى البشر في المأكل والملبس والعلاقات الأسرية وبين الجنسين، وفي كل ما يتصل بحياة الإنسان الفرديّة والجماعيّة. وخصوصًا قيم الاستهلاك التي تعتبر إحدى أهم ركائز اقتصاد العولمة وانعكاساتها على القيم المشار إليها سابقًا.

وما يجري على هذا المستوى من تنميط القيم بات معروفًا وله رموز ومؤسّسات إعلاميّة مختلفة تتوجّه إلى مرحلة من كلّ مراحل عمر الإنسان، وليس إلى مرحلة محدّدة فقط، وقد زاد من فاعليّة هذه المؤسّسات التطوّر الهائل على مستوى وسائل الاتّصال وسهولة استخدامها.

٢. من الناحية الاقتصادية: انتشار المدارس النفعيّة المصلحيّة^١، وشيوع المجاعة بين ملايين البشر، واحتكار كلّ الثروات والطاقت الاقتصادية بين الدول المتطوّرة اقتصاديًا، وهي ظواهر خطيرة نشأت بفعل فقدان العدالة والقيم الإنسانيّة الحقيقيّة في طبيعة العلاقة الاقتصاديّة بين الدول المتطوّرة اقتصاديًا وغيرها.

هذه العضلات وعناصر الاختلال الاقتصادي^٢ أدّت بدورها إلى ذبوع أعلى نسب الفساد الخلقّي والتحلّل القيميّ في أكثر المجتمعات تطورًا، لأنّ العلاقة القيميّة

1. Pragmatisme

2. Troubles économiques

بين الحقل الاقتصادي والأخلاقي الإنساني في التعاملات الاقتصادية انهارت على كل الأصعدة بطريقة فاضحة ومدوية.

ثالثاً: أزمة القيم في المجتمعات الغربية وآثارها على الفرد والمجتمع:

يرى كثير من علماء الاقتصاد والمال أن انتشار الأخلاق الفاسدة وتقديسها عند الرأسماليين الليبراليين كان من أهم أسباب الأزمة المالية المعاصرة، ومن هذه الأخلاق، على سبيل المثال، ما يأتي: نشوء النزاعات الإقليمية، ونمو مشاعر العداة والجشع في الاستحواذ على المال بكافة السبل والوسائل، وغياب العدالة والقناعة، والإشاعات المغرضة وغياب الصدق والأمانة، والاحتياي وغياب الحقائق والموضوعية، والغرر والتدليس وغياب المصداقية، والاستغلال والانتهازية وغياب العدل والرحمة، والشروط التعسفية في عقود الاستهلاك^١.

وكان من حصاد هذه الأخلاق الفاسدة: إهدار الأموال، وتشريد الموظفين والعمال، وزيادة معدلات البطالة، وطرد الناس من منازلهم، وإفلاس البنوك والشركات، وانهار البورصات، وزيادة بؤس الفقراء والمساكين ومن في حكمهم^٢. وقد أكدت إريك راشواي^٣ في كتابها (الكساد الكبير والصفقة الجديدة) على أن إنعاش الاقتصاد الأميركي المعاصر، قائم على استنزاف ثروات كثير من الشعوب بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

ولعل أبرز الاتهامات الموجهة للتحوّلات العالمية الجديدة هي تلك التي ركّزت

١. شحاتة، الأبعاد الأخلاقية للأزمة المالية.

٢. توجّهت دول الاتحاد الأوروبي إلى حماية المستهلك، باستبعاد الشروط التعسّفية في عقود الاستهلاك، فأصدرت عدّة قوانين، منها: القانون الأوروبي في نيسان ١٩٩٣م، ومن الملاحظ أن كل دولة من دول الاتحاد اتخذت القانون الخاص بها لمواجهة الشروط التعسّفية وحماية المستهلك، للتوسع انظر: سي وزاهية «حماية المستهلك من الشروط التعسّفية، دراسة مقارنة»، ١٨٧.

على الخلل الاقتصادي والإنساني للعولمة، إذ تؤكد الدراسات والإحصاءات أن أغنياء العالم ونسبتهم نحو ٢٠٪ سيزدادون غنى، بينما سيزداد الفقراء فقراً ونسبتهم نحو ٨٠٪.

وقد أشار تقرير البنك الدولي^١ عن مؤشرات التنمية لعام ٢٠٠١م إلى وجود ١٢٠٠ مليون إنسان (أي نحو سدس سكان العالم) يعيشون على أقل من دولار واحد في اليوم، وإلى ١١٣ مليون طفل لا يتنظمون في المدارس. بينما ذكر تقرير البنك الدولي لعام ٢٠٠٠م أن ثروات أغنى ٢٠٠ رجل في العالم تفوق دخل ٤١٪ من سكان المعمورة.

رابعاً: عولمة ضد الأخلاق:

لاحظ المفكر مالك بن نبي الترابط الجدلي بين القيم الاقتصادية والأخلاقية هذا الترابط الذي أهملته التوجّهات العولمية المعاصرة في نظرتها الإباحية للاقتصاد، رافضاً أن ينظر للحضارة من وجهة نظر أنتروبولوجية، ويفضّل تناولها من وجهة نظر وظيفية، فيقول عنها: «الحضارة هي مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفراده في كل طور من أطوار وجوده، منذ الطفولة إلى الشيخوخة المساعدة الضرورية في هذا الطور أو ذاك من أطوار نموه»^٢،

١. أشار تقرير البنك الدولي الصادر سنة ٢٠١٢م، بعنوان «الآفاق الاقتصادية العالمية، الأزمة والتمويل والنمو»: أن هذه الأزمة أدت إلى آثار تراكمية خطيرة على أوضاع الفقر؛ إذ من المتوقع وفقاً لأحدث البيانات التحليلية التي أوردها التقرير أن يسقط ٦٤ مليون شخص آخر في براثن الفقر المدقع. ووفقاً لأندرو برنز، المؤلف الرئيس لهذا التقرير، فإن أيّ زيادة في معدلات الفقر، تؤدي إلى آثار خطيرة بالنسبة لحكومات البلدان الفقيرة التي تواجه حالياً انكماشاً في الإيرادات، في وقت تزداد فيه الحاجة إلى تلك الإيرادات. ففي الوقت الذي يتعين فيه زيادة الجهود لحماية الشرائح المعرضة للمعاناة، قد تضطر بعض الحكومات إلى خفض

مستوى البرامج الاجتماعية القائمة». انظر: التقرير على الموقع: <http://econ.worldbank.org/>

٢. الطيب، مالك بن نبي وابن خلدون (مواقف مشتركة)، ١١٣.

فالحضارة التي تنشدها الإنسانية -إذن- عبر مسارها الطويل هي «حماية للإنسان، لأنها تضع حاجزاً بينه وبين الهمجية»^١.

إنّ القيم الجديدة لن تدمر العلاقات الإنسانية فقط، وإنّما ما أنتجته العولمة نفسها أيضاً، إضافة إلى التلاعب الدوليّ بالموضوع الأخلاقيّ، بين التأييد النظريّ للمبادئ الأخلاقيّة وبين انتهاكها على مستوى الممارسة، من تأييد حقوق المرأة وإنسانيّتها، إلى استخدامها موضوعاً للاستهلاك الجنسيّ، ومن الدعوة إلى حقوق الطفل إلى حماية الشبكات الدوليّة التي تتاجر بالأطفال، وتستغلّهم جنسيّاً، وخصوصاً في الدول الفقيرة. إلى جانب حماية شبكات الفساد التي لم تستثن أحداً، والتي تتجاوز سلطتها سلطة الحكومات نفسها في أكثر من مكان في العالم. فضلاً عن النفاق السياسيّ الذي تمثّله حماية الديكتاتوريات، عندما لا تتعارض مع سياسات الدول الكبرى، أو من خلال تدمير البيئة والثروات الطبيعيّة من أجل مصالح الشركات الكبرى في العالم، مثلما فعلت الولايات المتّحدة، عندما رفضت توقيع بروتوكول كيوتو^٢ للمناخ من أجل الحدّ من التلوّث الذي تسببه الدول الصناعيّة بالدرجة الأولى، مبرّرة ذلك بأنّه يضرّ بمصالح الشركات الأميركيّة الكبرى.

ولا شكّ في أنّ هذا التدفّق الهائل من القيم الجديدة يثير القلق والاضطراب في الدول التي لا تزال الأخلاق تشكل فيها مرجعيّة دينيّة وثقافيّة وسلوكيّة وتربويّة.

١. بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، ٥٩.

٢. بروتوكول كيوتو (Protocole de Kyoto): يلزم هذا البروتوكول ما يقارب ٥٥ من الدول المتطوّرة بالحدّ من انبعاث الغازات المسبّبة لظاهرة الاحتباس الحراريّ، وهو الأداة الرئيسيّة لحكومات العالم لمعالجة تغيّر المناخ. وقد تؤدّي إلى ارتفاع في حرارة الكوكب يفوق ٥ درجات مئوية عام ٢١٠٠م. وبموجب الخطط المستقبلية، فإنّه من المستهدف التوصل إلى اتفافية عالميّة جديدة للمناخ في عام ٢٠١٥م، على أن تدخل حيّز التطبيق عام ٢٠٢٠م. وكان الغياب الأميركيّ واضح عن البروتوكول، برغم أنّ الولايات المتّحدة هي المسؤول الأكبر عن انبعاث الغازات الملوّثة في العالم.

ومن هنا، تواجه الدول العربية والإسلامية تحديات مهمّة، ومن أجل الاستجابة لها، يجب تعميق البحث في حماية الأسس التي تشكّل نظام المناعة في ثقافتها، وفي مقدّماتها النظام التربويّ داخل الأسرة أو المدرسة، فضلاً عن الدور المهمّ الذي يمكن أن تلعبه النخب الدينيّة والثقافيّة والإعلاميّة في تثبيت نظام المناعة ودعمه، وهذا يحتاج إلى استراتيجيّة وطنيّة وقوميّة شاملة، إذ لا تكفي جهود بعض المنظّمات والجمعيات، برغم أهمّيّتها في هذا المجال.

ومن أجل معرفة حجم مهمّة تفكيك هذه الفلسفة الاستعماريّة، يكفي أن نقوم بجرد حساب للقرن العشرين، ولا يشمل هذا الجرد حروبه فقط التي أدّت إلى ١١ مليون قتيل في الحرب العالميّة الأولى و ٥٠ مليون قتيل في الحرب الثانية، وهجرة أكثر من ٥٥ مليون شخص من أوروبا وحدها، بحثاً عن فرصهم إلى دول العالم الجديد، إضافة -أيضاً- إلى ضحايا المجاعات والأوبئة، ومع تأمل طبيعة أكبر الجرائم التي ارتكبت في التاريخ، يتبيّن أنّ البؤس والمجاعة قتلا أكثر من الحروب، والأدهى، أنّ نموذج النموّ والتطورّ في الغرب يكلف بقيّة أنحاء العالم، من خلال تعميم سوء التغذية والمجاعة. وبعد هيمنة دامت نصف ألفيّة على العالم، وهي ما تزال تقوده في سباقها المحموم نحو الموت، ونحو (الانتحار الكوني)^١.

خامساً: ثقافة العولمة والعواطف:

إنّ ثقافة العولمة ثقافة ماديّة بحتة لا مجال فيها للروحيّات، أو العواطف النبيلة، أو المشاعر الإنسانيّة، تهمل العلاقات الاجتماعيّة القائمة على التعاطف والتكافل والاهتمام بمصالح الآخرين وحقوقهم ومشاعرهم. فهي تشكّل عالماً يجعل من الشحّ والبخل فضيلة، ويشجّع على الجشع والانتهازيّة والوصول إلى الأهداف بأيّ

١. حمادة، «صرخة روجي غارودي الأخيرة».

وسيلة من دون التفات إلى القيم الشريفة السائدة في المجتمع. ووسائل العولمة في مجال الإعلام والاتصالات التي تلفّ حول العالم في كل لحظة، وتتسلّل إلى البيوت على وجه الأرض من دون استئذان، وتلعب بشخصية الأفراد والأمم جميعاً، تثير في برمجها وأنشطتها الشهوات الجنسية، وتزيّن عبادة الجسد، وتشيع أنواع الشذوذ، وتحطّم قيم الفطرة الإنسانية الرفيعة، فتتناقض بذلك مع النظام الاجتماعي والأخلاقي الذي أراد الإسلام في ظلّه أن يبني مجتمعاً نظيفاً فاضلاً عفيفاً.

والتأثر السلبيّ بالغرب من شأنه أن يسهم في تفشيّ الفرديّة والمظاهر الاستهلاكيّة، لتفقد الأسرة الكثير من مقوماتها، وتصبح كياناً مادّياً، بدلاً من أن تكون محضناً لتربية الأولاد وتكوينهم، ومدرسة لإعداد الأجيال الجديدة.

«إنّ صناعة السينما والفضائيات والموضة ومستحضرات التجميل، ووسائل الترفيه، نجحت في التأثير على المرأة من خلال تشكيل أنموذج معيّن للمرأة العصريّة يتناقض مع الهوية الإسلامية للمرأة. وعلى المرأة المسلمة أن تُحافظ على هويّتها وأصالتها في زمن كثرت فيه الأيدي في الداخل والخارج، سرّاً أو علانيّة، متأمرة على طمس هذه الهوية»^١.

وبرغم وجود ضوابط وقوانين واتفاقيات دوليّة تنظّم العولمة الاقتصاديّة والتجاريّة وتؤطرها، والتي تتمثّل في منظّمة التجارة العالميّة^٢ واتفاقات التجارة الإلكترونيّة وتشريعاتها^٣، حيث تتكفّل القوى الكبرى بتسخير المنظّمات الدوليّة

١. علي، المسلمون بين عولمة الأخلاق وأخلاق العولمة.

٢. منظّمة التجارة العالميّة Organisation mondiale du commerce: مقرّها مدينة جنيف السويسريّة، ومهمّتها ضمان إنسياب التجارة الدوليّة بحريّة ويسر، وهي المنظّمة العالميّة الوحيدة المختصّة بالقوانين الدولية المعنيّة بالتجارة في ما بين الدول. وتضمّ منظّمة التجارة العالميّة ١٦٠ دولة عضواً، إضافةً إلى ٢٤ دولة مراقبة.

٣. مصطلح جديد في الاقتصاد المعاصر، ظهر مع انتشار الإنترنت في بداية تسعينيات القرن، ولكنّ بعض الباحثين أشار إلى وجودها من السبعينات في القرن الماضي من خلال أنظمة تبادل المعلومات الإلكترونيّة بين الشركات الصناعيّة (EDI - Electronic Data Interchange) ..

لفرض متطلّبات العولمة في المجال السياسي، أمّا الجوانب الأخلاقية وتأثيراتها، فترك فضفاضة من دون تحديد، وتتكلّف آليات العولمة بفرض أخلاقيّاتها أو بالأحرى الأخلاقيّات التي يجري تفصيلها في الغرب، ليتمّ ترويجها بين شعوب العالم الثالث، بما يخدم الهدف الأساس الاقتصاديّ التجاريّ السياسيّ.

وإذا كان شأن المال والأعمال والسياسة، هو في يد الكبار، فإنّ الأخلاق يمكن أن تُسهم في صياغتها مؤسّسات المجتمع المدنيّ، ومن خلال آليات العولمة، وخصوصاً الإنترنت، بالدعوة إلى عولمة الأخلاق التي جاءت بها الأديان السماوية، بدلاً من الاستسلام إلى أخلاقيّات العولمة التي تحاول أن تفرّضها الفلسفات الغربية المعاصرة. وهذا همّ لا ينشغل به العالم الإسلاميّ فقط، وإنّما هو هاجس عالميّ يمكن أن يتلاقى حوله أهل الأديان السماوية، وأيضاً غالبية الشعوب التي باتت تشعر بتهديد حقيقيّ لأخلاقها وقيمها وعاداتها وتقاليدها وثقافتها.

كما أنّ هناك قطاعاً كبيراً من النخب المثقّفة أصبحت تدرك هذا التهديد الأخلاقيّ لقيم العولمة المخادعة، لتوغّل رأس المال الفاسد في مختلف مناحي الحياة، ولو كان على حساب تشريد آلاف العمّال من مناصب عملهم، واللعب في الجينات الوراثية. ولا شكّ أنّ العولمة الثقافية والأخلاقية هي أشدّ خطراً من العولمة الاقتصادية، على أساس أنّ الفكر هو المؤثر الأوّل في سلوك الإنسان.

والشيء الذي ينبغي التنبيه من خطر العولمة عليه هو الثقافة؛ لأنّ الثقافة ليست هي العلم أو التعليم. الثقافة هي ما يعبر عن خصوصية كلّ أمة، في عقائدها وشرائعها، وقيمها وأخلاقها ونظرتها إلى الكون والحياة والإنسان. وهذه الفلسفة تختلف من أمة إلى أمة، فلا بدّ أن تبقى للأمم خصوصياتها، والبشرية تستفيد وترتقي بهذا التنوع، لأنّ كلّ واحد يستفيد من الآخر، وقد عبّر عنه القرآن الكريم باختلاف الألوان في الطبيعة: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَمْرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا

وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيَضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا... * وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَأَلْيَانِمْ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ.. ﴿فاطر: ٢٧-٢٨﴾، فاختلاف الألوان في الحضارات والثقافات أمر مطلوب، حتى تستفيد الحضارات بعضها من بعض، ومن هنا لا يجب القبول بحتمية صراع الحضارات، وفق أطروحات فرانسيس فوكوياما^١ في كتابه: (نهاية التاريخ) التي يرى فيها «أن ما نشهده الآن ليس نهاية للحرب الباردة أو مرور فترة معينة لمرحلة ما بعد الحرب، وإنما نهاية للتاريخ، بوضع حدٍّ للأفكار والأيدولوجيات في التاريخ الإنساني، وانتشار قيم الليبرالية الغربية»^٢. ويضيف فرانسيس فوكوياما بعدًا ثقافيًا وأيديولوجيًا لمفهوم العولمة، معتبرًا إياها وسيلة لهيمنة القيم الأميركية على العالم.

أو صراع الثقافات كما طرحه صمويل هنتنجتون^٣ في كتابه: (صراع الحضارات) التي يتوقع فيها صراعًا مرتقبًا بين الإسلام والغرب، بخاصة أن «بعض المزايم بدأت تسرب أفكارًا مغرزة، مفادها: أن مستقبل أسلمة أوروبا بات وشيكًا، في ظل انخفاض معدّل المواليد، وزيادة عدد المهاجرين المسلمين. وهذا ما حذر منه أيضًا، بابا الفاتيكان بنديكت السادس عشر^٤ من انحسار الهوية المسيحية لأوروبا، وطالب في خطاب ألقاه بضرورة تأكيد الهوية المسيحية لأوروبا في العصر الحديث،

1. Francis Fukuyama

٢. حشاوي، الاتجاهات الجديدة للتجارة الدولية في ظلّ العولمة الاقتصادية، ٧٠.

3. Samuel P. Huntington

ذاعت شهرة هنتنجتون بعد صدور كتابه صدام الحضارات وإعادة صياغة النظام العالمي، وتزامنت مع سقوط الاتحاد السوفياتي، وأقول نجم الشيوعية في العالم. من أهم كتبه: صدام الحضارات (١٩٩٦م)، الجدل الأميركي الكبير (٢٠٠٤م). وقد وظّف مقولة «صدام الحضارات»، بوصفها استراتيجية سياسية يمكن لها أن تحل محلّ «الحرب الباردة» التي زالت بزوال تكثّل الاتحاد السوفياتي سابقًا.

4. Benedikt XVI

بعدما عانت من هجر الطقوس الكنسيّة وقلة المواليدين وثقافة تجاوزت السيطرة»^١. وبناءً على هذه المعطيات، يجب الرجوع إلى الدعوة التي أطلقها روجيه غارودي^٢ وغيره من المفكرين المنصفين، وهو -أيضاً- محتوى ما دعت إليه الأمم المتّحدة من خلال حوار الحضارات، كي «تتجاوز الحضارات وتتفاهم وتتعايش، ويأخذ بعضها من بعض، كلّ حضارة تأخذ من الحضارة الأخرى ما تفوّقت فيه عن طريق التلاقح والحوار الفكريّ والثقافيّ والأخلاقيّ بدل التصارع»^٣.

سادساً: عوامة القيم بديل الإسلام الاجتماعي والاقتصادي:

إنّ المنظور الإسلاميّ للاقتصاد يقوم على مبدأ الالتزام بالأخلاق الحسنة الفاضلة، عبادة لله وطاعةً وامتثالاً، ويقود هذا المبدأ إلى معاملات ماليّة واقتصاديّة حسنة تتسم بالاستقرار والأمان والتنمية والرخاء الذي يعود بالمنفعة على الجميع، أمّا يضمن عناصر القوّة والحيويّة لمواجهة تبعات الحياة ومشاقّها.

ومن أهمّ القيم الأخلاقيّة في الاقتصاد الإسلاميّ التي يجب السعي إليها وتأكيدّها على مستوى الممارسة أو التنظير ما يأتي:

١. الصدق الذي حرص عليه القرآن الكريم في كلّ التعاملات البشريّة، لقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ [التوبة: ١١٩]، وقول الرسول ﷺ: «التاجر الصدوق الأمين مع النبيّين والصدّيقين والشهداء» [النساء: ٥٨].

٢. الأمانة التي أسّس لها الرسول ﷺ، ورسّخ أركان المجتمع الأوّل عليها،

١. مزيد، «الإسلام والغرب وطلائع صراع الحضارات».

٢. غارودي، روجيه (Roger Garaudy): دعا إلى ضرورة الحوار، وحذّر ممّا أسماه (الانتحار الكوني)، سواء من خلال ثورة الضحايا واضطهادهم الدموي، أم من خلال إفقار الطبيعة وتلوّثها. وقد اتّضح أنّ التخلف ما هو إلا نتيجة ضروريّة للتبعية الاستعماريّة التي تتجسّد حالياً في صورة الهيمنة الغربيّة على اقتصاديات العالم.

٣. علي، «المسلمون بين عوامة الأخلاق وأخلاق العوامة».

- مصدقا لقول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٥٨].
٣. العدل الذي هو أساس الملك وضمن استمرارية كل الأحكام والمعاملات، لقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ﴾ [النساء: ١٣٥].
٤. التيسير الذي ينتظم فلسفة الحياة في مسارها المختلفة، لقول الله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].
٥. الوفاء بالعهود، كما تضمنته كل التشريعات السماوية، لقول الله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾ [النحل: ٩١].
٦. الوفاء بالعقود الذي يضمن الاستمرار والثقة بين المتعاملين لقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١].

الخاتمة

لقد تبين لنا من خلال هذه المقاربة: أن من أهم أسباب الأزمة الاقتصادية العالمية المعاصرة، هو انتشار الأخلاق الفاسدة وطغيانها، أو على الأقل التحرر من الالتزام بالأخلاق الحسنة، ولا يتم الخروج من الأزمة، إلا بتطهير المعاملات المالية، بصفة عامة، ومعاملات البنوك والمصارف والأسواق المالية وأسواق النقد.

ويقع على الدول مسؤولية حماية المعاملات من كل أنواع الفساد والطغيان، لتحقيق الأمن والأمان والاستقرار، تطبيقاً لقول الله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِن مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ [الحج: ٤٤].

كما يجب على الدول التصدي لمجموعة المفسدين في الأسواق والمعاملات،

ومنهم: المقامرون، والمرابون، والمحكرون، والمستغلون، والذين يأكلون أموال الناس بالباطل، وذلك لحماية المجتمعات من شرورهم وطغيانهم.

ولقد كان لالتزام التجار المسلمين قديماً، بالقيم والأخلاق الحسنة، دور مهم في نشر الإسلام في كثير من دول العالم، وخاصة في دول شرق آسيا^١ وأوروبا، حيث بارك الله لهم في أموالهم: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [الأعراف: ٩٦].

ولا يفوتنا أن نذكر أهمية الأساس الأخلاقي في المعادلة الاقتصادية العالمية، كما اعترف به طوني بلير^٢، رئيس وزراء بريطانيا السابق في محاضرة له بعنوان (العقيدة والعولمة)، قدمها في جامعة ييل^٣، حيث قال: «يمكن أن تقدم المجتمعات الدينية أساساً صلباً من أجل القيم، وأن تسعى في محاولات متحدة معتمدة على تلك القيم. ولكن هذا لن يتحقق، إذا كان الاعتقاد الديني يدور حول عاداتنا وهويتنا، ولكن سيكون حقيقة، إذا كان الدين يتعلّق بالقيم، وليس فقط قيم الديمقراطية والحرية، بل قيم المصلحة العامة والتعاطف والعدل»^٤. ومهما يكن من أمر، فإننا نرى كيف يرتبط عالم الاقتصاد بالقيم الحضارية

١. لم يكن الفتح العسكري هو الطريقة الوحيدة التي انتشر بها الإسلام في العالم، ولكن دخل الإسلام بلاداً عديدة عن طريق الدعوة التي كان يمارسها التجار المسلمون، سواء عن طريق عرض الإسلام مباشرة، أم بطريقة غير مباشرة، عندما يرى الناس أخلاق المسلمين وصدقهم في الحديث وأمانتهم، فيعجبهم الإسلام، فيدخلون فيه، فالإسلام الذي عرفته الشعوب في أوروبا وآسيا واعتنقته، هو الإسلام الحقيقي الذي اقتنعت به من دون إكراه أو عنف.

2. Tony Blair

٣. جامعة ييل (Yale) هي ثالث أقدم معهد للتعليم العالي في الولايات المتحدة الأمريكية، تدرّس فيها النخبة المثقفة، وتعدّ مخبراً لصياغة الأفكار الغربية المعاصرة.

٤. بلير، «العقيدة والعولمة»، جريدة الشرق الأوسط، عدد يوم السبت، ٢١ ذو الحجة ١٤٢٩ هـ.ق، ٢٠ ديسمبر، العدد ١٠٩٨٠، سنة ٢٠٠٨ م.

ارتباطًا لا يمكن معه أن نتصوّر نجاح خطة اقتصادية فاعلة، تقتنع بأرقام وإحصائيات وأدوات ماديّة، إن لم يكن إنجازها آخذًا في عين الاعتبار قيمة الإنسان ذاته في رتبة القيمة الاقتصادية الأولى، على شرط أن تكون إرادته شرارة مقتبسة من إرادة حضاريّة واعية فيها من عوامل البقاء والقدرة على الصراع وإمكان التفوّق والصعود.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. بلير، طوني، «العقيدة والعمولة»، جريدة الشرق الأوسط، عدد يوم السبت، ٢١ ذو الحجة ١٤٢٩ هـ.ق، ٢٠ ديسمبر، العدد ١٠٩٨٠، سنة ٢٠٠٨ م.
٣. بن نبي، مالك، المسلم في عالم الاقتصاد، ط ١، الجزائر، دار الوعي، ٢٠١٣ م.
٤. الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق وتصحيح: عبد الرحمن محمد عثمان، ط ٢، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٣ هـ.ق / ١٩٨٣ م، ج ٢.
٥. سي يوسف، زاهية حوريّة، «حماية المستهلك من الشروط التعسّفية، دراسة مقارنة» مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة باتنة، الجزائر، العدد ١٨، حزيران ٢٠٠٨ م.
٦. حشماوي، محمد، الاتجاهات الجديدة للتجارة الدولية في ظلّ العمولة الاقتصادية، أطروحة دكتوراه مقدّمة لجامعة الجزائر، كليّة العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير، ٢٠٠٦ م، ص ٧٠.
٧. حمادة، منتصر، صرخة روجي غارودي الأخيرة. انظر، المقالة على الموقع:
<http://alaszr.ws/articles/view/13315/>
٨. شحاتة، حسين، الأبعاد الأخلاقية للأزمة المالية، سلسلة بحوث ودراسات في الفكر الاقتصادي الإسلامي، القاهرة، انظر المقالة على الموقع: www.Darelmashora.com
٩. صغير، علي عبد الله، «مفهوم الأخلاق وخصائصاته في النظرية الأخلاقية عند كانط»، مجلة الطريق، فصلية فكرية ثقافية، بيروت، العدد ١، كانون الثاني - شباط ١٩٩٥ م.
١٠. الطيب، بن ابراهيم، مالك بن نبي وابن خلدون (مواقف مشتركة)، الجزائر، دار مدني، ٢٠٠٢ م.
١١. علي، صلاح، «المسلمون بين عمولة الأخلاق وأخلاق العمولة»، صحيفة الوسط البحرينية، العدد ٦٣٠، الجمعة ٢٨ مايو ٢٠٠٤ م الموافق ٠٨ ربيع الثاني ١٤٢٥ هـ.ق.
١٢. مزيد، منير، «الإسلام والغرب وطلائع صراع الحضارات». انظر المقالة على الموقع:
<http://pulpit.alwatanvoice.com>

الفصل الأول: المركزية الاقتصادية في بعدها القيمي والثقافي ❖ ١٧١

١٣ . ميرزائي، يحيى، «المرجعية الأخلاقية للفكر الإسلامي»، مجلة الحياة الطيبة، فصلية فكرية متخصصة، تصدر عن جامعة المصطفى ﷺ العالمية، بيروت، السنة ١٥، العدد ٢٤، شتاء ١٤٣٣هـ.ق / ٢٠١٢م.

14. Rauchway, Eric, The Great Depression and The New Deal, 2008, Oxford University Press, Inc.

الفصل الثاني:
تحولات العولمة الاقتصادية

المركزية الغربية في مواجهة الاقتصاد الأصفر نقد التجربة التاريخية للنور الآسيوية

محمود حيدر

تمهيد

لم يمض عقد على انصرام الحرب الباردة في تسعينات القرن الماضي، حتى ظهرت دول شرق آسيا المعروفة بـ «النمور الآسيوية» كصورة نموذجية للمنافسة الكبرى في وجه التمرکز الاقتصادي الغربي- ولعل ما جعل الغرب بقيادة الولايات المتحدة الأميركية يسابق الزمن لاحتواء هذا الخطر المحدق هو تعرض الاقتصاد المالي الأميركي في العام ١٩٩٧ لثاني أكبر أزمة في تاريخ الأسهم الحديثة بعد تلك التي عصفت بالولايات المتحدة في العام ١٩٢٩.

ومع أن الحادث الآسيوي يستوي على تفارق تاريخي في ظروفه، وشروط صعوده، وانحداره، مع الحادث الأميركي آنذاك، إلا أنهما يتحدان ضمن سيورة داخلية، قوامها ذلك الحراك الذي لا يهدأ له قرار في تاريخية تطور رأس المال العالمي. أما منطقة التفارق بين الحادثين، فتتمثل في كون المثل الأميركي انفجر على أرض النسق الكلاسيكي للأسمالية في ما عُرف بـ «الأزمات الدورية» مترافقاً مع الصعود الهائل لـ «الثورات الاشتراكية» وفي كون المثل الآسيوي جاء في زمن سجلت فيه الأسهم الحديثة آخر القرن العشرين انتصارها المدوّي، فتبوّأت بذلك عرش العالم. والواقع أن الحادث الآسيوي الذي جاء درامياً في لحظة، سيؤسس لأسئلة

كبرى ومتناقضة حول نشأة «نموره الجاحمة» وسيورتها الصاعدة، وكذلك حول طريقة انحدارها المفاجئ، حيث كانت سياداتها الوطنية وهوياتها ونموها الاجتماعي والاقتصادي ومواقعها الجيو-استراتيجية عرضة للثقوب ورياح الاختراق.

ولئن كانت عوامل الأزمة التي انفجرت في ١٩٩٧ قد أخذت سبيلها إلى الابتعاد بفعل حيوية المجتمعات الآسيوية وقدرتها على التكيف، فإن سقفاً قد ارتسم في الأفق ليحدّ من الجموح «اللامتناهي» لما سمي بـ «المعجزة الصفراء».

ولكن معجزة الدول الآسيوية انطوت أيضاً، ومن البداية، على نقاط ضعف بنيوية نوردها على الإجمال بالنقاط التالية:

أولاً: ظهور «الفقاعة المالية»، فالمعدل المرتفع للدخار المحلي والدخول الكثيف للرساميل الأجنبية أدّى إلى تضخّم في التوظيف بلغ معدله ٣٥ في المئة من الناتج القومي العام. والحال أن مثل هذا النمو السريع في الرأسمال الإنتاجي اقتضى نمواً مماثلاً في منافذ التصريف. وبما أن التوسع في الأسواق الخارجية له حدود، لا سيما بعد أن فقدت الصادرات الآسيوية جزءاً من قدرتها على المنافسة بسبب تطور الحركة العمالية المطلوبة والارتفاع في كلفة الأجور، فقد أدّى فيض الرساميل الزائدة إلى تطوير الاعتماد الداخلي الذي بلغ معدله في كوريا الجنوبية ١٠٠ في المئة من الناتج القومي، وفي تايلاند ١٦٠ في المئة لحظة اندلاع الأزمة. واستأثر القطاع العقاري بأكثر من ٤٠ في المئة من الاعتمادات الجديدة، وهذا على حساب التوظيفات الإنتاجية على المدى الطويل. وفي الفترة ما بين عامي ١٩٩٠ و١٩٩٣ حققت محفظات الأسهم العقارية في البورصات الآسيوية تقدماً مذهلاً تراوحت معدلاته بين ١٢٥ في المئة في تايبوان، و١٣٥ في المئة في سنغافورة، و٢٢٧ في المئة في ماليزيا، و٣٤٦ في المئة في هونغ كونغ، و٣٩٦ في المئة في تايلاند.

وبالإضافة إلى هذه «الفقاعة» العقارية اندفعت «النمور الآسيوية»، التي تملك

طاقة بشرية كبيرة في سياسة تصنيع قومي مفرط أتاح إمكاناتها المالية وجود رساميل شاغرة، كما عكست على الصعيد النفسي إرادة القوة، بل «جنون عظمة» لدى بعض القيادات السياسية الآسيوية. وهكذا أطلق الرئيس الإندونيسي السابق سوهارتو شعار «السيادة القومية الإندونيسية: تيمور». وأعلن حبيبي - خليفته المقبل الذي كان لا يزال آنذاك وزيراً للتكنولوجيا - عن شروع بإنتاج أول طائرة نفاثة إندونيسية. وفي ماليزيا كشف الرئيس مهاتير محمد بمنتهى الاعتزاز القومي، النقاب عن وجود خطة لتنفيذ «نسخة ماليزيا» من وادي الرور الألماني أو وادي سيليكون الأميركي في أفق العام ٢٠٢٠. ووجدت سياسة العظمة القومية هذه تعبيرها في البرجين التوأمين اللذين ارتفعا في قلب العاصمة الماليزية كوالا لامبور ليكونا أعلى ناطحة سحاب في العالم.

ثانياً: ضعف الرقابة الداخلية ومسؤولية المصارف. فالدولة والشركات والبنوك الآسيوية تقيم فيما بينها علاقات «حميمة»، ولم يتردد بعض المراقبين في وصفها بأنها نوع من «زنى المحارم»، فبدلاً من الشفافية التي يحتاج لها اقتصاد السوق في مجال المعلومات، فإن الأساس الذي قامت عليه المحاسبة المالية والمصرفية في بلدان جنوب شرق آسيا هو عدم المقروئية. وقد وصف ميشيل كمديسو، المدير العام لصندوق النقد الدولي، النظام المصرفي الآسيوي بأنه بقي متوقفاً عند «العصر الحجري». فالتواطؤ بين الشركات والمصارف وأجهزة الدولة المعنية، وسرطان «العائلات» المستشري على جميع مستويات القرار والرقابة، ولعبة «المساهمات المتصالبة» بين المشاريع الاقتصادية والمصارف وشركات التأمين، كل ذلك ساعد على توسيع هامش المخاطرة في التوظيفات، وعلى مجازفة المصارف في تسليفات يعوزها الحد الأدنى من الضمان، وعلى المثابرة في إمداد «الزبائن» - المرتبطين بمديريها في غالب الأحيان بعلاقات شخصية - بالقروض المحفوفة بالمخاطر. وطبقاً لمصادر البنك

الدولي، فإن القروض المشكوك في تحصيلها شكّلت منذ ١٩٩٦ نحوًا من ٧٠ في المئة من إجمالي أرصدة المصارف الكورية الجنوبية. وطبقًا لتقديرات أخرى، فإن القروض المكشوك في تحصيلها للمصارف الكورية الجنوبية بلغت في ١٩٩٦ نموًا من ٦٠ تريليون وون كوري، أي ما يعادل ٧, ٢٠ في المئة من الناتج القومي الخام لكوريا الجنوبية الذي بلغ في ذلك العام ٤٩٠ مليار دولار. والواقع أن «الزبائنية» - مع كل ما يستتبعها من مظاهر الفساد - ليست في بلدان جنوب شرق آسيا محض عَرَض جانبي، بل هي ظاهرة بنيوية. وبهذا المعنى قيل عنها إنها «المرض الطفولي للرأسمالية الآسيوية».

ثالثًا: المديونية الخارجية والتبعية الكبيرة لحركة الرساميل العالمية. فالشركات الآسيوية العملاقة ضربت أرقامًا قياسية في الاستدانة، وحجم ديون كثير منها يفوق بأربعة أضعاف حجم رأس مالها. وبلغ معدل المديونية الخارجية لدولة مثل تايلاند ٤٢ في المئة من نتاجها القومي في ١٩٩٦، وكوريا الجنوبية ٣٥ في المئة، وسنغافورة ٢٧ في المئة. وبما أن الرأسمال المالي «جبان» كما يقال، فإن خفقة جناح في واحدة من بورصات المنطقة كافية لكي تهب على سائر البورصات أعاصير حقيقية.

وهذا ما حدث في يوم ٢ تموز ١٩٩٧ انطلاقًا من خفقة الجناح في بورصة بانكوك. ففي يوم واحد سحب من البورصات الآسيوية ما يعادل ٧٠٠ مليون دولار. وبهذا المعنى قيل إن الأزمة الآسيوية ليست «آسيوية»، بل مسؤوليتها تقع على عاتق المقاولين الدوليين بقدر ما تقع على عاتق المضاربين الآسيويين. ومن هنا أصلًا كانت مبادرة بعض الأوساط الاقتصادية الدولية إلى إحياء فكرة كان اقترحها جيمس توبن، الحائز على جائزة نوبل للاقتصاد لعام ١٩٨١، وتدعو إلى فرض ضريبة مالية، بحدود واحد بالألف، على حركة الرساميل الدولية لضبط تهورها في الإقدام كما في الهرب.

ولكن أياً ما تكن مسؤولية المقاولين الماليين الدوليين، فإن الأزمة الآسيوية كانت بمثابة طعنة كبيرة للكبرياء القومي للآسيويين. فحتى منتصف ١٩٩٧ كان الخطاب الأيديولوجي الآسيوي يؤكد على مشروعية التجلية الآسيوية التي رفعت في مدى ثلاثين عاماً حصة آسيا من الاقتصاد العالمي من ٤ إلى ٢٥ في المئة. وبلسان هذا التفاؤل الآسيوي نطق المفكر السنغافوري كيشوري محبوباني حينما قال: «المتوسط هو أقيانوس الماضي، والأطلسي هو أقيانوس الحاضر، لكن أقيانوس المستقبل هو المحيط الهادئ»^١.

وضع الفصل الأخير من القرن العشرين السؤال الاقتصادي الآسيوي في صدارة الأسئلة الكبرى حول مستقبل النظام العالمي؛ إذ بينا العالم كله يستغرق في لجة البحث المضني عن نظام عالمي مستقر، ظهر شرق آسيا كنموذج لتكتل إقليمي - قارّي يتخذ لنفسه خطأ صاعداً، ويتقدم كمنافس عظيم الشأن في مواجهة مركزية الغرب للسيطرة على سوق الاستهلاك العالمي.

كأنها كشفت نهاية الحرب الباردة عن تلك القوة الكامنة في أقصى العالم. فإذا هذه تحظى بمقام استثنائي من الاهتمام من جانب الحكومات ودوائر صنع القرار ومن جانب وسائل الإعلام والاتصال ومراكز الأبحاث والاستراتيجيات الاقتصادية فضلاً عن الشركات المتعددة الجنسية.

غير أن النموذج الاقتصادي الآسيوي أخذ منذ منتصف التسعينيات يواجه أسئلة من النوع الذي يشكك في التفاؤل المطلق حول مستقبل دُولِهِ. لا سيما أنّ انهيار نظام الثنائية القطبية قد أزاح الستارة عن عيوب شتى، ومكان من ضعف لا حصر لها، في سيرورة الاقتصاد العالمي برمته. وذلك من دون أن تنأى بلدان جنوب وشرق آسيا من مفاعيل تلك السيرورة.

١. راجع: طرابيشي، الأزمة الآسيوية.

هل هذا كان يعني أن العالم الذي يجري بسرعة هائلة نحو إنجاز المراحل الأخيرة من أهميته الاقتصادية سيؤول إلى تقليص الخصوصيات الاقتصادية وأنظمة الإنتاج والاستثمار القومية تمهيداً لإلغائها، وبالتالي إدماجها في نمط كوني واحد؟

إن ما ظهر في فضاء التحول العالمي مع نهاية القرن العشرين أسفر عن مشهد غير مألوف، وهو أن المجتمعات العالمية كلها ستكون مضطرة إلى الأخذ باستراتيجيات جديدة للتكيف، وهذه الاستراتيجيات وإن كانت تأخذ بنظرية السوق المفتوحة في الماضي القريب - كما في دول جنوب وشرق آسيا -، فإنها ستجد نفسها في مواجهة طور آخر من أطوار «العالمية المدموجة»، مع ما يترتب على ذلك من ضرورة إجراء تغييرات أساسية في أنظمتها الاقتصادية والأمنية وعلاقاتها الدولية والإقليمية.

وسيكون لهذا الكلام دلالاته المهمة متى علمنا أن الثورة الجديدة التي أطلق عليها صفة «العولمة» هي ثورة جديدة، وصامته، لا نظرية معلنه لها، كما ليس لها أيديولوجية ونظام قيم أو أنساق معرفية واضحة. وهي تستحوذ على العالم بلا أدنى منازع، وتبدو الأقوى والأعظم مما سبقها من ثورات، إلا أنها أوجدت في المجتمعات والدول، وفي نفوس الشعوب - سواء في الغرب أو في العالم الثالث - ظواهر فوضي وبلبلية وضياح وخوف لا نهاية لها.

إن دول آسيا الشرقية وجنوب شرقها، أو ما عرف خصوصاً بـ «النمور الآسيوية» بالإضافة إلى الصين، هي أكثر مناطق العالم قابلية للجواب عن أسئلة «الثورة الجديدة الصامته». وهي الدول التي يحملها اقتصادها النموذجي المزدهر إلى اختبار مدى قدرتها على الاحتفاظ بخصوصية تطورها بعد نهاية الألف الثاني الميلادي والدخول إلى القرن الواحد والعشرين.

سنحاول في هذا الفصل معرفة ما إذا كان النموذج الاقتصادي الآسيوي لا يزال طريقاً صالحاً لتحقيق النهوض الاقتصادي والاجتماعي في البلاد النامية، وهي

البلدان التي لا تزال مقولة التخلف تحكم ثقافتها العامة وتجعل نخبها الاقتصادية والسياسية تنظر إلى التبعية كقدرٍ لا رادَّ له.

العوامل المؤسّسة للنموذج الآسيوي

١. العامل الاقتصادي:

كانت العوامل الاقتصادية التي تأسّس عليها السؤال الآسيوي ليحقّق نهوضه اللافت كثيرة ومتنوعة، إلا أنها تلاقت إجمالاً على إسقاط أحد أبرز الأوهام التي سادت لفترة طويلة دول ومجتمعات «العالم الثالث» والقائل باستحالة وصول مجتمعات «العالم الثالث» إلى ميادين وصفوف الأمم المتقدمة، فعلى مدى ما يقرب من عشرين عامًا استطاعت الدول الآسيوية الواقعة على المحيط الهادئ أن تُحدث تقدّمًا هائلًا وغير مسبوق في التنمية الاقتصادية، وقد ظهرت هذه الدول كمنطقة دينامية متحرّكة ومتفاعلة ولها أهميتها في الاقتصاد العالمي. واستطاعت بالتخطيط السليم والجهد المنظم والأداء المتميز أن تزيد من معدلات نموّها بأكثر مما حدث في الدول النامية الأخرى، بل والمتقدمة أيضًا. وقد قامت هذه النهضة على أساس من التعليم واستخدام التكنولوجيا المتّقدة بشكل متواصل ومطرّد. ويمكن القول إن أهم خصائص دول شرق آسيا النجاح الاقتصادي الملحوظ الذي حقّقه في سنوات قياسية، فلقد بدأت اليابان في الأربعينات وتبعتها في الستينات كوريا الجنوبية وتايوان وهونغ كونغ وسنغافورة، وهي المعروفة بالنموذج الآسيوي الأربعة، ثم تبعها ماليزيا وتايلاند وإندونيسيا والفيليبين، بل والصين، لتكسر الدائرة المفرغة من الفقر والديون الخارجية والاعتماد على المعونات الأجنبية وشبه اليأس من تنمية اقتصادية وبشرية متواصلة ومطرّدة تخرجها من هذه الدائرة. لقد تبنت حكومات هذه الدول استراتيجيات موجّهة نحو التصدير؛ مما سمح لها بأن تتجه إلى التصنيع

بسرعة مذهلة، وقد استغلّت هذه البلدان التوسّع السريع في أسواق العالم، والذي حدث في الستينات والسبعينات، كمصدر أساسي للنمو الداخلي مع زيادة في الصادرات وصلت إلى ٨٠٪ من النمو في إجمالي الناتج القومي في كوريا الجنوبية بين عامي ١٩٧٩ و ١٩٨٥، وحوالي ٥٣٪ من النمو في تايوان في الفترة نفسها تقريباً. ويمكن القول إن ثمة خمسة عوامل أسهمت في نجاح التنمية الاقتصادية في هذه الدول هي:

العامل الأول:

تطبيق اقتصاديات السوق والأسواق الحرة مع عدم التخلي تماماً عن تدخل الدولة بالتخطيط في ما تراه مفيداً لوضع العملية التنموية ووقف الممارسات الاحتكارية.

العامل الثاني:

الإقبال على الاستثمارات الدولية وعدم التخوّف منها، وفتح باب التجارة بدلاً من بدائل الواردات، والاستعانة برأس المال الأجنبي وذوي الخبرة المعترف بهم دولياً إلى جانب رأس المال المحلي والمنظّمين المحليين.

العامل الثالث:

التركيز بشكل جاد وحاسم على التنمية البشرية وتحسين الخصائص السكانية (التعليم والتدريب والخدمات الصحية والاجتماعية) بكل الوسائل على أساس أن الإنسان هو محور التنمية.

العامل الرابع:

الاستقرار السياسي الذي يعكس توافق الآراء^١ بين أفراد الشعب وطوائفه على

الأسلوب الذي يتبع في المستقبل، خصوصاً فيما يتعلّق بالإنصاف^١ في توزيع عائد التنمية، بحيث يعمّ الخير الجميع ويقضي نهائياً على اللامبالاة.

العامل الخامس:

وضع استراتيجيات للتنمية موجّهة أساساً إلى التصدير وإلى أسواق الدول المتقدمة بالذات، (خصوصاً الولايات المتحدة واليابان)، وليس إلى دول نامية أو دول تقبل جودة أقل. واقتضت هذه الاستراتيجيات الاتجاه إلى التصنيع بإزالة أي عوائق أمام المصدّرين، وحرمان كل ما يسبب «ضغطاً» في الأسواق الخارجية من أي حوافز للتصدير^٢.

لقد دلّ المثال الياباني وما جاوره من الأمثلة الآسيوية على امتداد ثلث قرن، كم سيكون ممكناً خرق «القواعد المقدسة» التي رسّختها أنظمة القيم العالمية للعمل في فترة ما بين وما بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية، وبعد ذلك في العصر الذي كسرت فيه الحرب الباردة أنظمة التنمية الاقتصادية في إطار التكتلات السياسية والأمنية التي نشأت تحت ظلال المعسكرين الدوليين بقيادة الولايات المتحدة الأميركية والاتحاد السوفياتي.

سيكون لنجاح اليابان الاقتصادي تأثير سيكولوجي على جيرانها بدءاً من كوريا إلى تايوان إلى سنغافورة. وأقنعهم هذا النجاح بإمكان تحقيق المثال الياباني، وحين أفلحوا كان لهم بدورهم، تأثير كبير على الصين. وأدّت الانطلاقة الاقتصادية للمقاطعات الساحلية من الصين إلى تقليل قدرة بكين على عكس مسار التحرير الاقتصادي والرجوع عنه، كما يسّر إقناع إندونيسيا، وهي خامس أكبر دولة في العالم من حيث عدد السكان، بإلغاء القيود، حتى بصورة أسرع؛ مما يوحي بأنّ تعاوناً

1. Equity

٢. الجمال، «نماذج التنمية في شرق آسيا- سلسلة أوراق آسيوية»، ١-٦.

اقتصادياً جديداً أخذ يتطور في شرق آسيا. وأبعد من هذا، فالنجاحات التي حققتها الشرق الآسيوي أشاعت مناخاً واسعاً من التفاؤل لدى الكثير من الأمم النامية أو الدول المتنامية واقعاً إلى نادي العالم الثالث. فقد أغرى نجاح شرق آسيا الأتراك والمكسيكيين والإيرانيين والتشيليين وبعض الدول العربية، وراحت النخب في هذه البلدان تطرح على نفسها تساؤلات حول ما إذا كان بإمكانها أن تتمثل ما فعله أهل شرق آسيا وعلى الدرجة نفسها من النجاح ما دامت تملك القدرات والثروات البشرية والطبيعية التي تؤهلها القيام بذلك.

كانت محاولات الإجابة عن تلك التساؤلات ترتب فرضية السعي إلى معرفة سر المعجزة الآسيوية ثم إدراك العوامل التي أجدت إلى نجاح الدول الثماني: اليابان، هونغ كونغ، كوريا، سنغافورة، تايوان، إندونيسيا، ماليزيا وتايلاند في تطبيق أساسيات النمو الاقتصادي وهي:

- الحفاظ على معدل تضخم منخفض (٨٪ في المتوسط مقابل ١٨٪ في الدول النامية)

- سعر صرف وتحويل عملة يحفظ للاقتصاد قدرته التنافسية في السوق الدولية.

- نظام مالي مستقر وفعال ومناخ ملائم للاستثمار طويل الأجل، والحد من التسعير الجزافي أو المفتعل.

- حسن استخدام التكنولوجيا المستوردة.

- الاستثمار في الزراعة لتقليل الفجوة في الداخل بين الريف والمدن.

- الاستثمار في التعليم الأولي والثانوي (٦٥٪ من ميزانية التعليم في سنغافورة و٨٠٪ في إندونيسيا وتايلاند وكوريا الجنوبية).

- الحفاظ على معدل ادّخار عالٍ.

هذا الخط الشرق - آسيوي في مقارنة اقتصاد قومي - قاري مستقرّ ليس معزولاً

بالطبع عن شروط محلية، وبالتالي عن ظروف التحوّلات الجذرية في النظام العالمي. لقد تبنّت دول شرق آسيا نموذج آليات السوق الحرة لتحقيق النموّ قبل تفكّك الاتحاد السوفياتي لمدة طويلة، وقبل أن يظهر للعالم أن الاقتصاد المخطط مركزياً قد لا يؤدي إلى تنمية حقيقية. وقد كان رجال الاقتصاد التقليديون المتخصصون في التنمية يرون أن الدول النامية لا يمكن أن تعتمد على حوافز السوق لضمان المدّخرات والاستثمارات وتحقيق النمو. وكان من رأيهم أنه من الضروري أن تتدخل الدولة لتحويل الموارد من الاستهلاك إلى الاستثمار، وتخصيص العملة الأجنبية النادرة وتنفيذ مشاريع ضخمة لا يمكن أن تقوم وتستمر دول تأييد حكومي، وإغداق الدعم وحماية هذه المشاريع بقيود الاستيراد على أمل أن تصبح فيما بعد أعمدة للنمو في المستقبل^١.

١. مقولة «الحكومة الجيدة»

لم تكثف دول شرق آسيا عموماً بالحدود الضيقة لهذه النظرية، فانبرت إلى تطويرها تبعاً لاستراتيجيتها التنموية في إطار التنافس الحاصل ضمن الاقتصادي العالمي. وبهذا المعنى آثرت الحكومات والنخب المشرفة على التخطيط الاقتصادي إيلاء مفهوم الدولة/ الأمة أهمية خاصة، وتحديدًا في السنوات الأولى من الصعود. فلقد دعت إلى وجوب التدخل في ضبط البناء الاقتصادي ودعم قروض الاستثمار والمحافظة على حركة الإنتاج الوطني. ولقد تبنّت الدول الآسيوية الثماني مجموعة متباينة من السياسات التي تعتبر تدخلاً من الدولة ولكن بدرجات نجاح متفاوتة. وكان أنجح نماذج التدخل الحكومي تشجيع صناعات معيّنة من خلال مدّها برأس المال، والتدخّل لتشجيع تصدير صناعات أخرى، وهو الأمر الذي أسهم إلى حد

بعيد في احتفاظ البيروقراطية الآسيوية بالقدرة على منع استشراف الفساد والبطالة كما يحصل في البلدان البيروقراطية النامية الأخرى في آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية. بعض الخبراء المتخصصين باقتصاديات شرق آسيا أشاروا إلى وجود ظاهرة تاريخية هي ظاهرة ما يسميه الخبير والدبلوماسي السنغافوري كيشوري محبوباني بـ «الحكومة الجيدة». فهو يرى أن المتغير الحاسم في تحديد ما إذا كان مجتمع ما من مجتمعات العالم الثالث سيحقق التقدم والنمو، ليس هو ما كانت الحكومة فيه ديمقراطية بل، وببساطة، ما إذا كانت «حكومة جيدة» أم لا. ويبيّن محبوباني أنه من الصعب تحديد «الحكومة الجيدة»، ولا سيما في السياق الأميركي، حيث يمثل المصطلح نوعاً من الجمع بين النقيضين؛ ففي الولايات المتحدة تعني الحكومة الجيدة عادة، الحكومة الأقل حجماً وتدخلاً في الهيكل الاجتماعي الاقتصادي. أما في مجتمعات العالم الثالث المثقلة بمتطلبات التنمية الباهظة، فإن السمات المشتركة الموجودة في مجتمعات شرق آسيا الناجحة، قد تيسّر توفير تعريف مفيد للحكومة الجيدة، وتتضمن هذه السمات:

- الاستقرار السياسي. وجود بيروقراطيات قوية تستند إلى حكومة تُسم بالجدارة.

- النمو الاقتصادي مع العدالة.

- الحذر المالي.

- الغياب النسبي للفساد^١.

وعلى هذه السمات القاعدية الأربع استطاعت حكومات دول شرق وجنوب آسيا الإفادة بدرجة كبيرة من معونات المؤسسات الدولية، وأهمها البنك الدولي، فضلاً عن الثقة الاستثنائية من جانب الشركات متعددة الجنسية.

إن أسس النجاح الاقتصادي في هذه الدول مترابطة ومتشعبة إلى الدرجة التي

١. محبوباني، الغرب وباقي العالم، ١٤.

يصعب فيها حصرها بعوامل محدودة. فهناك من يقول بمركزية دور الدولة الكبير في التوجيه ونظم العمليات الاقتصادية، وهناك من يعزو النجاح إلى الحرية الاقتصادية المفتوحة. إلى مَنْ يقول باتباع استراتيجية تستند إلى نمو الصادرات مقابل الآراء التي تؤكد بأن التنمية المتوازنة مع عدالة التوزيع والاستناد إلى السوق في الوقت نفسه كانت هي العوامل الأكثر أهمية، بل ثمة مَنْ يعطي أهمية خاصة لتعامل الحكومات الآسيوية بـ «الليبرالية» غير مقيّدة مع الشركات المتعددة الجنسية ومع حركة الاستثمار الخارجي. قد تكون كل هذه العوامل مجتمعة داخلة في رفق حركة النهوض الاقتصادي، غير أن دراسة للبنك الدولي صدرت في العام ١٩٩٣ كشفت عن أن نجاح الاقتصاد الآسيوي يعود إلى قدرة التكنوقراطية الآسيوية على التوليف الجيد بين أربعة عناصر هي: العمل، ورأس المال المادي، ورأس المال البشري، ثم كفاءة الجمع بين هذه العوامل وما يسمى بالمزج الأمثل بين عناصر الإنتاج في النظرية الاقتصادية^١.

ولعل من أبرز العوامل الاستراتيجية نجاح هذه الدول في أخذ موقع لها في التنمية الاقتصادية بعيداً من المنافسات الحادة ولا سيما في فترة الحرب الباردة. لقد استطاعت أن تراكم رأس المال المادي (الآلات والمعدات والأبنية) استناداً إلى مديراتها واستثماراتها المحلية. ففي أواسط الستينات كانت الدولة الفقيرة في آسيا تدخر نحو ٦٪ فقط من ناتجها المحلي الإجمالي، وهو معدّل يقل عن المعدل السائد في أميركا اللاتينية في ذلك الوقت. لكن مع مطلع الستينات كانت دول شرق آسيا (بها فيها اليابان) تدخر أكثر من ٣٦٪ من ناتجها المحلي الإجمالي، وهو ما يبلغ أربعة أمثال هذا المعدل في شبه القارة الهندية وأفريقيا، ونحو مثلي هذا المعدل في أميركا اللاتينية. كما أن دول شرق آسيا تستثمر تقريباً بمعدلات تقرب مما تدخر، حيث بلغ معدّل

1. The World Bank, The East Asian miracle: Economic growth and public Policy.

الاستثمار (في أوائل التسعينات) نحو ٣٥٪ من الناتج المحلي الإجمالي مقارنة بحوالي ٢٠٪ في عام ١٩٦٥. وبلغ نصيب القطاع الخاص في هذه الاستثمارات نحو ثلثي حجم الاستثمار الإجمالي، وهو ما يزيد بمقدار الثلثين أيضًا على نصيب استثمارات القطاع الخاص في الدول الأخرى ذات المداخل المتشابهة^١.

ويذهب المحللون بعيدًا في رصد الأسباب التي دفعت إلى نجاح التجربة الآسيوية في خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن المنصرم. إذ يبيّن بعضهم أن النجاح ربما يكون عائدًا إلى كون الآسيويين اتبعوا فلسفة السوق الحرة، وربما إلى المهارة الفائقة في إدارة العملية الاستثمارية، ولا سيما تلك الناجمة عن تدخل الدولة بشكل مثمر في الأسواق. والتجارب على ذلك متعددة - كما يرى هؤلاء - من هونغ كونغ ذات الاقتصاد المفتوح بالكامل على السوق العالمي، إلى تجارب الصين وكوريا الجنوبية وسنغافورة التي شهدت تدخلًا كثيفًا للدولة. وفي تقارير البنك الدولي ما يشير إلى أن نجاح دول شرق آسيا مرده إلى تبني السوق الحرة تقرير الأسعار في أسواق العمل ورأس المال والسلعة. في حين أن نجاح عدد كبير من هذه الدول كان يكمن في تجاوز الزيادة في إنتاجية عنصر العمل للزيادة في الأجور. ثم هناك النجاح الملحوظ في العمل على استقرار الاقتصاد الكلي عن طريق معدل تضخم منخفض ومعدلات فائدة حقيقية موجبة وأسعار صرف مستقرة. ولكن البنك الدولي ذاته كان يخلص إلى أن بعض الأنواع من التدخل الحكومي، مثل توجيهه وتخصيص الائتمان لأغراض محددة على سبيل المثال، كانت من العوامل وراء سرعة النمو المتحقق. ففيما عدا استثناءات قليلة مثل هونغ كونغ وتايلاند حيث تتوفر بنوك وتمويل أكثر حرية، فإن التمويل الآسيوي له نمط خاص. فنسبة الادخارات المرتفعة التي تشجع أو يحفز عليها من قبل الدولة وفرت تمويلًا داخليًا

١. صبحي، دروس التجربة الآسيوية في التنمية، ٢٣٣.

متسَعًا. والنسبة الغالبة من هذه المدخرات في البداية وحتى بعد فترة طويلة من النمو وضعت في البنوك لتوفّر للمودع عائداً صغيراً ولكن موجِباً. وتمتلك الحكومة أو تتحكّم بشكل كبير في البنوك ويتم التحكّم في أسعار الفائدة على الإقراض لتكون متوازية جزئياً مع معدلات الفائدة على الإيداع للحفاظ على اتساع الفارق، ولضمان أن النسبة الكبرى من المدخرات من الممكن تحويلها للاستثمار^١.

ويخلص بعض المحللين إلى أنه نظراً للمستوى المرتفع من الاستثمار، كانت هناك قدرة آسيوية على الإحلال السريع للآلات ومن ثم القدرة على التحوّل لاستخدام التكنولوجيا الجديدة في عملية الإنتاج. وما ميّز بلدان شرق آسيا قبل أي شيء آخر هو الانتباه للمشكلات والفرص المتاحة لبعض الصناعات، وذلك في إطار رؤية طويلة المدى للتطور الاقتصادي ودولة قادرة بما يكفي على إنتاج آثار هائلة في المجال الاقتصادي، ولكن أيضاً على التحكّم في وجهة هذه الآثار. فهناك صلة قوية بين النظام العام^٢ وبين نظام السوق الذي يسوده القطاع الخاص، حيث يستخدم ناتج كل منها كمدخل للآخر، مع تحديد الحكومة للقواعد والتأثير على عملية صنع القرار في القطاع لتسير مع نظرة الحكومة للصناعات الملائمة، وللتطور التجاري والاقتصادي المرغوب للاقتصاد ككل^٣.

٢. العامل الأمني - السياسي

نجحت رابطة جنوب شرق آسيا (آسيان) في إقامة منظومة سياسية أمنية ساهمت في صورة أساسية، بضبط الأزمات والتوترات والتناقضات بين الدول الأعضاء. وكان المدخل الاقتصادي بمثابة القاعدة التي انبنت عليها تلك المنظمة لتحقيق التكامل الإقليمي على أساس المصالح الحيوية المشتركة.

١. م. ن، ٢٣٤.

٣. م. ن، ٢٤٤.

ولم يكن الإعلان السياسي الذي ميّز التعاون بين دول الـ «آسيان» والذي دعا الدول الكبرى المتصارعة في الحرب الباردة لعدم التدخل في شؤونها، سوى الجدار الضروري لتحقيق التنمية والثروة الاقتصادية. حتى أن النموذج السياسي الآسيوي شكل في فترة احتدام الحرب الباردة النهج الأمثل لمعظم الدول التي وضعها أقدرها الجيو- سياسية تحت لعنة الصراع الدولي وتداعياته المأساوية. ولم يكن نشوء «رابطة أمم جنوب شرق آسيا^١» معزولاً عن باقي دول شرق آسيا مثل اليابان والصين وإندونيسيا وكوريا الجنوبية، على الأقل لناحية المناخ الإيجابي الذي ساد المنطقة عقب تشكيل الرابطة.

ولقد قدمت «آسيان» نموذجاً لتجارب الاندماج الإقليمي لمجموعة من الدول كانت تنتمي على الجملة إلى بلدان ما يسمّى العالم الثالث. ويمكن القول إن ما بينها من اختلافات وما يسودها من انقسامات يفوق بكثير ما بينها من قواسم مشتركة تتوافر لدى العديد من دول العالم وعلى رأسها عالمنا العربي. فبين دول «آسيان» نزاعات إقليمية وانقسامات عرقية ودينية، فضلاً عن الانقسامات في التوجهات السياسية لحظة إعلان قيام الرابطة في ١٨ آب ١٩٦٩. تتنوع دول الرابطة وتختلف من حيث المساحة وعدد السكان ودرجة التقدّم العلمي والنمو السكاني، وعلى الرغم من كل هذه التباينات، ولّدت رابطة «آسيان» وأخذت تتحسّس طريقها نحو المزيد من التعاون في المجالات المختلفة، فقد عمدت الرابطة على «الإسراع» بالتنمية الاقتصادية والتقدّم الاجتماعي والتنمية الثقافية من خلال مشروعات مشتركة على المساواة وعدم التدخل في الشؤون الداخلية، ثم عملت على إيجاد آلية لمواجهة التناقضات الحادة التي تقوم على أربعة مبادئ هي:

١. أن يكون حلّ المنازعات سلمياً.

٢. عدم التدخّل في الشؤون الداخلية للدول الأعضاء.
٣. احترام الاستقرار والسلامة الإقليمية للدول الأعضاء.
٤. عدم دعوة القوى الخارجية إلى التدخّل في الصراعات التي تندلع في المنطقة.

وفي الإطار نفسه، وبالروح التدرّجية نفسها أنشأت المجموعة شبكة هائلة من المؤسسات الاقتصادية والثقافية والاجتماعية فيما بينها، الأمر الذي ساعدها على أن تصبح أكثر مناطق العالم الثالث ازدهارًا من حيث التقدّم الاقتصادي، كما بدأت كمجموعة في إجراء المفاوضات مع العالم الخارجي كوحدة واحدة سواء مع الأمم المتحدة أو مع المنظمات الدولية والإقليمية الأخرى أو القوى الكبرى. هذا بالإضافة إلى اتّخاذ مواقف موحّدة تجاه المشاكل والصراعات التي تنفجر في المنطقة^١. ومن دون أدنى شك، فقد يسّر نشوء التكتل الإقليمي الآسيوي إيجاد نظام مستقرّ للأمن في المنطقة. ما أفسح في المجال لتوجيه القدرات القومية لدول شرق وجنوب آسيا نحو تحقيق وثباتها الاقتصادية والاستثمارية بمنأى من الاضطرابات والتوترات التي كانت تفرضها آليات الصراع الدولي زمن الحرب الباردة.

لقد نجحت دول رابطة «آسيان» على وجه الخصوص في استثمار لحظة تاريخية مواتية تمثلت في نموّ التهديد الفيتنامي - السوفيّاتي وتعاقد النفوذ الصيني، الأمر الذي كان يعني في الواقع تزايد احتمالات زحف المدّ الشيوعي إلى المنطقة. وعلى الرغم من الاختلاف في إدراك مصادر التهديد (فيتنام أو الصين)، إلا أن دول الرابطة اتفقت في البداية على إعلاء مبدأ الحوار والتفاهم لمصلحة جميع دول المنطقة/ الرابطة^٢. ولعل أبرز الأسس الأمنية التي حققتها لكل الدول لدفع سيرورتها

١. جاد، الاندماج الإقليمي في آسيا - تجربة الآسيان، ١٨٧.

٢. م. ن، ٢١٠.

الاقتصادية باتجاه الازدهار والتقدم نحو استثمار اللحظات التاريخية التي تصاعد فيها التهديد الإقليمي إلى الدرجة التي كاد فيها أن يقوّض الأسس الاقتصادية والاجتماعية لدول الرابطة.

غير أن التطور اللاحق لحركة الاستقطاب الدولي، ولا سيما الحرب الباردة، جعل دول شرق آسيا، وفي مقدمها رابطة دول آسيان في مواجهة زمن جديد مفعم بالاستحقاقات.

لقد حاولت دول المنطقة إجراء المزيد من آليات التكييف مع الوضع العالمي الجديد، كان أبرزها الاجتماع السنوي الثامن والعشرين لوزراء خارجية دول «آسيان» في بروناي في ٢٩ / ٧ / ١٩٩٥. في هذا الاجتماع طغى جوٌّ من القلق والتحسّب والاستعداد لمواجهة المجهول، الأمر الذي عبّر عنه كلام وزير خارجية سنغافورة حين رأى «أن العالم لن يتغيّر بمعدّل يناسب الآسيان، ومن ثم ينبغي على الرابطة أن تتحرك بمعدّل يناسب سرعة تغيّر العالم».

٣. فرصة الفراغ الإستراتيجي في النظام العالمي

لقد بدا بوضوح أن أمن ما بعد الحرب الباردة في دول آسيان ناهيك عن دول شرق وجنوب شرق آسيا عمومًا، بات رهناً بحقائق جديدة ومتغيرة تغيّرًا هائلًا.

لعل من أبرز هذه الحقائق كما يقدمه بعض الدارسين والخبراء:

أولاً: يعتبر الفراغ الإستراتيجي في شرق وجنوب شرق آسيا أحد النواتج الرئيسية لانتهاج الحرب الباردة وانهيار الاتحاد السوفياتي، والتي أدت إلى خفض وجودها العسكري، ما أضعف بالتالي من مصداقية المظلة الاستراتيجية الأميركية في المنطقة. وواقع الأمر، أنه على الرغم من أن هذه التطورات أدت إلى تحرير حركة التفاعلات الإقليمية من التدخلات السياسية والعسكرية التي مارستها القوى العظمى على دول المنطقة في إطار صراعها الاستراتيجي منذ الحرب العالمية الثانية،

إلا أن هذه الوضعية أدت، على الجانب الآخر، إلى إفراز بعض الإشكاليات الأمنية الرئيسية الناتجة من حالة الفراغ الاستراتيجي القائمة تتمثل بالأساس في أن مثل هذه الوضعية ربما تغري الدول المتنازعة في المنطقة باستخدام الأدوات العسكرية لتحقيق بعض المكاسب الإقليمية والعسكرية في مواجهة الدول الأخرى الأطراف في النزاع من ناحية، علاوة على أن هذه الحالة لا بد أن تدفع القوى الإقليمية الكبرى، من خارج جماعة الآسيان، إلى توسيع دائرة الحركة الإقليمية ومحاولة الإفادة من الفراغ الاستراتيجي القائم، والعمل على ملئه جزئياً أو كلياً. وبدا هذا السلوك واضحاً بدرجة كبيرة من جانب الصين واليابان، وإن كانت الأدوار التي استخدمتها كل دولة منهما قد اختلفت إلى حد ما عن الأدوار الأخرى (...)^١.

ثانياً: تكثيف أعمال التحديث العسكري والتسليحي. وترتبط هذه الكثافة التسليحية ارتباطاً وثيقاً بالإطار الاستراتيجي - الاقتصادي العام في شرق وجنوب آسيا. فقد اتجهت جميع دول المنطقة إلى تقوية قدراتها الدفاعية لتأمين نفسها في ظل الاضطراب القائم والبيئة الإقليمية المحيطة. والواقع أن هذه القضية بالتحديد أثارت مناظرات هامة في حقل الدراسات العسكرية حول توصيف حالة التسلح الكثيف في المنطقة. ويعرض الباحث المصري أحمد إبراهيم محمود إلى آراء ثلاثة من الخبراء الاستراتيجيين الدوليين:

الرأي الأول: لـ مايكل كلر^٢ يرى فيه إلى حالة التسلح الآسيوية بعد الحرب الباردة على أنها سياق تسلح هائل في المنطقة انطلاقاً من أنها ترافقت مع ارتفاع معدلات التوتر في منطقة بحر الصين الجنوبي وشبه الجزيرة الكورية. كما أتت نتاجاً لسياسات منظمة للتحديث العسكري بالاعتماد على الاستيراد الخارجي والتصنيع

١. محمود، التحولات الاستراتيجية وإشكاليات الصراع والأمن في جنوب شرق آسيا، ٢٩١.

الحربي الوطني في آن واحد. علاوة على أنها حدثت في ظل غياب آليات إقليمية لضبط التسلح، مما يجعل لهذه الحالة بالضرورة انعكاسات مهمة على الأمن الإقليمي والدولي.

الرأي الثاني: قدّمه كل من جيرالد سيغال ودايغز موسينغتون ويذهبان فيه إلى أنه ليس هناك سوى دلائل قليلة على نشوء حالة سباق تسلّح في المنطقة. ويستندان في ذلك إلى أنه بالرغم من أن منطقة شرق وجنوب شرق آسيا باتت تستحوذ على حصة عالية من إجمالي صادرات السلاح في العالم، إلا أن عمليات التطوير التسليحي في المنطقة لا تبدو محكومة بـ (خاصية الفعل ورد الفعل) التي تميّز عادة ظاهرة سباق التسلح. وتخلص وجهة النظر هذه إلى «أن عمليات التسلّح الكثيف في شرق وجنوب شرق آسيا ترتبط في الأساس بالنزاعات الإقليمية الفرعية ومقتضيات الصراع الداخلي في بعض دول المنطقة».

أما الرأي الثالث فهو لـ ديفيد ساو، حيث يبيّن أن التطورات التسليحية في المنطقة المذكورة لا تعني على الإطلاق أن هناك سباقاً إقليمياً على التسلّح بين دول المنطقة، وإنما تمثّل فقط عملية تطورية طبيعية تهدف إلى استبدال الأسلحة والمعدّات المتقادمة بأنظمة تسليحية حديثة، علاوة على محاولة الانتقال بالقوات المسلّحة في دول المنطقة من قوات متواضعة مخصّصة فقط لمكافحة التمرد الداخلي إلى قوات تقليدية متكاملة.

ثالثاً: يضاف إلى العاملين الأنفي الذكر، عامل التباعد والتصورات الاستراتيجية والرؤى الأمنية بين دول الآسيان. ويشكّل هذا التباعد بدوره نتاجاً لحداثة عهد هذه الدول في ميدان العمل العسكري الجماعي. فقد ظلّت دول الآسيان ترفض باستمرار إدخال الترتيبات الأمنية الجماعية إلى قائمة الأعمال فيما بينها. وبدأت عقب انتهاء الحرب الباردة فقط في التعاون بدرجة محدودة للغاية في هذا الشأن، إلا أن

هذا التعاون يجابه اختلافات عديدة، فيما بين دول الجماعة، لا سيما في ما يتعلق بقضيتي مدركات التهديد والبنية الأمنية للملائمة^١، على حدّ توصيف الباحث أحمد إبراهيم محمود والذي لاحظ أنه «في ما يتعلّق بمدركات التهديد تختلف دول الجماعة اختلافاً جذرياً حول طبيعة مستوى التهديدات القائمة حيث تذهب بعض دول الجماعة إلى أن آسيان لا تواجه على المستوى الجماعي عدائيات خارجية يُعتدّ بها، أو أن دول الجماعة لا تستطيع في أبسط الحالات الإتفاق على تهديد خارجي مشترك بين جميع الأعضاء، بما يصعب معه منطقياً - من وجهة نظر هذه الدول - الاتفاق على ترتيبات أمنية جماعية بين الدول الأعضاء، ويذهب بعض آخر من الأعضاء إلى الدعوة إلى التعاون العسكري المكثّف بين دول الجماعة لمواجهة التهديدات الطارئة. ومن ناحية أخرى تثير فكرة التعاون الأمني العديد من الهواجس داخل الجماعة، إذ تسببت في توليد شكوك ومخاوف بين بعض الأعضاء بسبب الحساسيات السابقة، وبالذات بين سنغافورة من ناحية، وماليزيا وإندونيسيا من ناحية أخرى. يضاف إلى ذلك أيضاً خشية بعض الأعضاء من إدخال ترتيبات أمنية إلى دائرة التعاون الإقليمي في جماعة الآسيان وذلك بسبب أن هذا الأمر سوف يجعل اليد العليا تميل لصالح الدول الأكبر حجماً والأقوى عسكرياً، مثل إندونيسيا وماليزيا، ناهيك عن أن بعض الأعضاء ذهب إلى أن إدخال الترتيبات العسكرية إلى قائمة أعمال الجماعة يمكن أن يدفع دولاً أخرى في شرق وجنوب شرق آسيا إلى الاتفاق على ترتيبات أمنية منافسة^٢. أما بالنسبة للإشكالية الناشئة حول الهيكل الأمني للملائم، فهي ناجمة برأي الباحث من تعدد الأفكار المطروحة في هذا الشأن. ما أدى إلى عدم التوصل بين دول الآسيان إلى بناء هيكل أمني ملائم للأمن الإقليمي في المنطقة، ناهيك عن

١. م. ن، ٢٩٥.

٢. م. ن.

أنه يبرز عجز دول آسيان عن التوصل إلى ترتيبات فاعلة لمعالجة الإشكاليات الأمنية العديدة القائمة في جنوب شرق آسيا. وهكذا بدا واضحاً أن جماعة الدول المذكورة باتت تجابه تحديات أمنية متزايدة. فعلى العكس مما كان متصوراً، لم يؤدِّ انتهاء الحرب الباردة وانهايار الاتحاد السوفياتي إلى تعزيز الأمن والاستقرار في شرق وجنوب آسيا وإنما إلى توليد مصادر جديدة للصراع في المنطقة، كما أنها تسببت في أحد جوانبها في تغيير سياسات واستراتيجيات القوى الدولية والإقليمية تجاه دول شرق وجنوب شرق آسيا، الأمر الذي أدى بدوره إلى إضافة المزيد من مصادر التوتر في المنطقتين^١. لقد شكّل العامل الأمني مدخلاً لرياح عاتية أخذت تضرب الجدار الآسيوي منذ انتهاء الحرب الباردة. إن هذا العامل بالذات شرع يفتح من جانبه على هزّات بدأت تصيب العبقرية الاقتصادية الآسيوية وتكشف أسرارها التي ظلّت مخبوءة طيلة فترة التجاوزات الدولية في زمن الحرب الباردة.

مفاهيم الأمن الآسيوي الجديد

في بداية التسعينات عاد هاجس الأمن ليطلّ على منطقة شرق آسيا، وعلى نحو لا قبّل لها به منذ نهاية حروب فيتنام ولاوس وكمبوديا في السبعينات. غير أن عودة الهاجس الأمني هذه المرة تنطوي على أسباب وعوامل مختلفة عن تلك التي فرضتها ظروف الحرب الباردة. بل ربما تكون هذه العودة في حقيقتها عائدة أساساً إلى انهيار نظام الاستقطاب الثنائي وانفراط الضوابط الجيو- استراتيجية التي سمحت باستقرار الأنظمة الإقليمية في العالم وبخاصة في شرق آسيا. في اعتقاد الكثيرين من الخبراء والاستراتيجيين أن رغبة الآسيويين بالبحث عن جديد عن صيغة لتكتّل أمني- استراتيجي على ضفاف المحيط الباسيفيكي، مردّها

إلى محاولة إقامة جدار إقليمي يحول دون تكرار نهاية العملاق الاقتصادي الآسيوي بفعل الاجتياح الشرس للعولمة بمستوياتها وأشكالها كافة.

لقد كانت الندوة الإقليمية التي عقدتها مجموعة بلدان جنوب شرق آسيا في بانكوك عاصمة تايلاند بين ٢٢ و ٢٨ تموز ١٩٩٤ مكرّسة لبحث القضايا والمسائل العسكرية والاستراتيجية لمنطقة آسيا. وهذه على الأرجح، تعدّ أول محاولة تشهدها المنطقة بعد نهاية الحرب الباردة مع ما رافقها من تطوّرات بالغة التأثير والدلالة. من أبرز هذه التطورات: التراجع الملحوظ للحضور العسكري الأميركي المباشر، وخصوصاً بعدما أجلت الولايات المتحدة قواتها العسكرية عن الفلبين، وخفّضت هذه القوات في أكثر من مكان شرق آسيوي.

يضاف إلى هذا بروز الصين كقوة اقتصادية هائلة وسعيها إلى تحديث مؤسستها العسكرية وتكثيف وجودها البحري عبر إجراء تعديلات جذرية في مستوى أساطيلها العاملة في بحر الصين. ترافق ذلك مع استمرار الأزمة الكورية والحرب الدموية في كمبوديا، ناهيك عن المشاكل الإقليمية الناجمة عن مشكلة جزر سبارتلاي في بحر الصين والتي هي موضوع تنازع مثّلت القوى بين بكين وهانوي وسلطنة بروناي.

إلى هذه الأزمات التي زامنت انعقاد لقاء المجموعة الآسيوية، خيّم على الأجواء موروثات تاريخية شديدة الوطأة من المنازعات والحروب الراقدة وتباين المصالح ومواقع النفوذ.

مع ذلك فقد عرف أعضاء تلك المجموعة كيف يضربون صفحاً عن ماضي تكتلهم ذاك، آخذين علماً بانتهاء الحرب الباردة، وساعين إلى التكيّف مع الحقبة الجديدة التي أسفرت عنها؛ لذلك خُصّص هذا اللقاء لبحث الطرق والوسائل الكفيلة بالمساعدة على التحكّم في النزاعات الناشئة، أو التي قد نشبت بين بلدان

الجوار الآسيوي، لإبطال مفاعيلها وإلقاء مخاطرهما قبل أن تبلغ طور الانفجار المؤدّي حتمًا إلى تدخّل قوى من خارج المنطقة في شؤونها. وهم يعلمون أنه ليس بإمكانهم إنجاز مثل هذه المهمة إلا بالخروج من عزلتهم وإشراك كل من له علاقة، من بعيد أو من قريب، بأمن المحيط الهادئ؛ لذلك عمدوا إلى دعوة من يطلقون عليهم «شركاء الحوار» للمساهمة في الندوة المذكورة، وهم كوريا الجنوبية واليابان وأستراليا وكندا والولايات المتحدة ونيوزيلندا وحتى الاتحاد الأوروبي. كما أن منظمي الندوة لم ينسوا دعوة الصين، بل البحث في انخراط فيتنام ضمن مجموعة بلدان جنوب شرق آسيا.

وقد نجح المنظّمون لهذه الندوة في إشراك وزارات خارجية كل هذه الأطراف أو ممثلين عنهم (كريستوفر لم يتمكن أنذاك من الحضور لانشغاله بالتسوية في الشرق الأوسط، فأرسل أحد مساعديه)، وذلك لأن المناخ الفكري والسياسي في الشرق الأقصى أصبح يميل إلى حل المشاكل في إطار إقليمي، وبأسلوب هادئ قدر الإمكان. ولعل ذلك ما يفسر تلك الظاهرة التي توقّف عندها المراقبون في ما يتعلق بالأزمة الكورية، عندما لاحظوا أن من يفترض فيهم أن يكونوا المعنيين بشكل مباشر بالخطر النووي الكوري الشمالي، أي اليابان وكوريا الجنوبية، كانوا أكثر مرونة وأقل انحرافًا وراء التشديد والتأزيم في التعامل في بيونغ يانغ من الإدارة الأميركية.

وعلى أي حال، فإن هذه النزعة إلى الإنكفاء أمنياً على المنطقة أو على الأقل السعي إلى ذلك، تكاد أن تكون الترجمة الحرفية لما هي عليه الحال على الصعيد الاقتصادي، إذ تقول الإحصائيات إن معظم مبادلات آسيا، وحركة الرساميل والاستثمارات، إنما تجري فيما بينها ضمن ما يتحوّل إلى سوق إقليمية على درجة من الانغلاق عمّا عداها، وذلك في ظل اقتصاد عالمي بلغ درجة التدويل الكامل^١.

١. صالح، «التكتلات المنضبطة».

إن مفهوم الأمن في منطقة جنوب شرق آسيا أخذ من انتهاء الحرب الباردة يتموضع ضمن الدائرة الأكثر تركيزاً للاهتمام من جانب دولها بالذات. وثمة من تحدّث عن تحوّل كبير طرأ على هذا المفهوم بعد انفراط نظام الحرب الباردة. ذلك أنّ هذا الأخير كان وفراً، كما هو معلوم، فرصة تاريخية نادرة لنشوء وتطور وصعود «رابطة الآسيان». وهي التي أنشأت أساساً، وبتشجيع من دول الغرب والولايات المتحدة الأمريكية لتواجه الزحف الشيوعي إلى المنطقة، الأمر الذي فتح الطريق لازدهار اقتصادي لافت حتى أوائل التسعينات عندما تراجع الاهتمام السياسي لتحل مكانها هموم «العولمة الاقتصادية» التي أدّت بدورها إلى عكس مبدأ المنافسة الاقتصادية للتحوّل إلى حرب باردة لا هوادة فيها بين حلفاء الأمس.

٤. المركزية الأميركية والأمن الآسيوي

لم يكن همّ الأمن الآسيوي مقصوداً على دول المنطقة وحسب، فقد أصبح همّاً عالمياً بل أميركياً بالدرجة الأولى، وهي الدولة التي رعت أمن دول رابطة الآسيان ووضعت تحت مظلتها الأمنية سحابة ثلث قرن من الزمن.

كان السؤال الأميركي بعد سقوط نظام القطبين هو التالي: كيف ستنظّم منطقة المحيط الهادئ نفسها؟ هل ينبغي أن تظل الولايات المتحدة مشتركة اشتراكاً حاسماً في ترتيبات الأمن في هذه المنطقة، أم ينبغي أن تشجع اليابان على أداء دور بارز يتفق مع قوتها الاقتصادية؟ وإذا لقيت اليابان تشجيعاً، فما هو تأثير ذلك على أمن المنطقة؟ والأمر الأكثر أهمية: ما هو الموقف الذي يحتمل أن تتخذه الصين نتيجة ذلك؟

من الأجوبة التي قدمها زبغنيو بريجنسكي (مستشار الرئيس الأميركي الأسبق جيمي كارتر لشؤون الأمن القومي)، ما يوضح إشكالية أمن جنوب شرق آسيا وطريقة التعاطي معه في الفكر الاستراتيجي الأميركي. يبيّن بريجنسكي أن أمن الشرق الأقصى بات يشكّل التحديّات الهيكلية الكبرى للأمن العالمي في الحقبة التي

تلت الحرب الباردة. ويرى أنه سيكون من الواجب بحث مسألة الأمن في إطار الحاجة إلى جهد يتسم بروية أكبر لتحديد جوهر مشاركة حقيقية بين أميركا واليابان (...). وفي الوقت نفسه سيكون من الواجب بحث مسألة الأمن في هذه العلاقة في نطاق تصوّر استراتيجي يتأثر بالقوة الإقليمية الأكثر اتساعاً. ومنطقة المحيط الهادئ، رغم أنها أكثر قطاعات الاقتصاد العالمي حيوية، يعوزها هيكل أمني قابل للبقاء. ولم يكن عدم وجود هذا الهيكل الأمني مشكلة رئيسية طالما كانت القضية الأمنية الأساسية هي الصراع بين أميركا والاتحاد السوفياتي. ولكن من الأرجح أن تبرز الصين في المستقبل القريب، بما يجري من تحول اقتصادي ناجح نسبياً، قوة جغرافية سياسية منافسة في منطقة المحيط الهادئ، وهذا وحده كفيل بأن يكون له تأثير مهم على المنطقة، يحتمل أن يؤدي إلى حدوث تحوّل مهم في ميزان القوى في آسيا، بعيداً عن تفوق الولايات المتحدة أو اليابان أو تفوقها معاً.

لقد ترتب على القراءات الأميركية الأولى للوضع الآسيوي بعد الحرب الباردة مواقف عامة، بدت على الإجمال، وكأنها تشير إلى استراتيجية تعامل مع تحوّلات المنطقة لا تزال في طور الإنضاج. وانطلاقاً من فلسفتها البراغماتية في إدارة الأزمات الدولية راحت الولايات المتحدة تمارس نوعاً من السياسات التجريبية بانتظار اكتمال العناصر الأساسية لنظام إقليمي في شرق آسيا. فبالنسبة لأميركا لم تعد منطقة آسيا - الباسيفيك جزءاً من استراتيجية العالمية الشاملة، وإنما أصبح الاهتمام الاستراتيجي مدفوعاً باعتبارات إقليمية مباشرة، تشمل ردع التهديدات المختلفة، ومنع نشوء أو تطور أي تهديدات جديدة، وتحقيق الاستقرار الإقليمي، ثم السعي لتفادي استفحال سباق التسلح بين دول المنطقة وتعزيز العلاقات التعاونية بين دول المنطقة الآسيوية لإقامة سلام شامل فيها. كما سعت الولايات المتحدة إلى

١. بريجنسكي، عواقب انتهاء الحرب الباردة على الأمن الدولي.

اعتماد مبدأ تقاسم المسؤوليات الأمنية في المنطقة والمحافظة على النفوذ الأميركي فيها بأقل قدر من الوجود العسكري، وإن كانت السيطرة الدفاعية الأميركية قد بينت على أساس عدم إمكان تحسّن العلاقات بين الكوريتين في المدى القريب، بل على احتمال حدوث مواجهة عسكرية بينهما، وعلى هذا الأساس فقد ساندت الولايات المتحدة جهود التعاون الإقليمي الآسيوي في مجال الأمن بين دول المنطقة، فكانت الدعوة إلى مساعدة الدول المتنازعة في شرق وجنوب شرق آسيا على معالجة أسباب الخلاف بينها، خصوصاً الكوريتين، والدعوة إلى القيام بدور أكبر في السيطرة على سباق التسلح التقليدي والنووي في المنطقة، أما الخط الأمني البياني الذي رسمته الولايات المتحدة في جنوب وشرق آسيا فقد أخذ، على ما يبدو، صيغة «ممارسة النفوذ عن بعد»^١. وهو يعتمد على تقليص الوجود العسكري الأميركي في القارة مع توفير قدر من الردع المرن، والتأكيد على أن الولايات المتحدة لن تتدخل عسكرياً إلا في حال المساس المباشر بمصالحها، مما أدى إلى شيوع حالة من الشعور بالفراغ الإستراتيجي في المنطقة. وإذا كان الوجود العسكري الأميركي يضطلع بدور رئيس في ضبط التوازن العسكري الإقليمي في الحاضر القريب، فهو أصبح اليوم محدوداً ويهدف إلى حماية المصالح الأميركية، وخطوطها التجارية الضخمة في القارة الآسيوية، وكل ذلك قاد إلى اضطراب في التوازن الاستراتيجي وزيادة سباق التسلح التقليدي والنووي في المنطقة^٢.

لكن السؤال المفترض بالولايات المتحدة إيجاد الجواب الميداني عنه هو: ماذا لو بلغ الأمن الإقليمي في دول آسيا الشرقية حد الانفجار الذي قد يؤدي إلى الإضرار بالمصالح الحيوية الاستراتيجية الأميركية، خصوصاً إذا استعر من جديد العداء التاريخي بين اليابان والصين معززاً هذه المرة بالتسابق على اكتساح مناطق نفوذ جديدة في إطار الجيوبولتيكا الآسيوية؟

1. Remote Influence

٢. ممدوح، الدور الجديد للقوى الكبرى في آسيا، راجع أيضاً ممدوح، شهرية شؤون الأوسط.

الأمر المؤكّد هو أن الأميركيين وإن بدأوا بعد انهيار المعسكر الاشتراكي تقليص وجودهم العسكري المباشر، إلا أنهم لم يتجاهلوا للحظة خطر العملاق الصيني والآثار المتوقّعة لحركته على أحداث القرن الواحد والعشرين. ويعترف الفكر الاستراتيجي الأميركي بحقيقة أن أمن الشرق الأقصى شهد تحوّلاً عميقاً سياسياً واقتصادياً وأمنياً بظهور الصين الأكثر قوة. بل إن وزنها السياسي والعسكري في الشؤون العالمية سيصبح أشدّ خطراً على تحكّم الغرب بالنظام الاقتصادي العالمي. ولا يكتفي التفكير الاستراتيجي الأميركي بهذه الزاوية من المخاوف، إذ يبيّن أن تفاعلاً أكثر تعقيداً بكثير في طور التكوين بالفعل، ولا يشمل اليابان والصين فحسب، بل يشمل دولاً أخرى في المنطقة. فكوريا الموحدة على سبيل المثال يمكن أن تصبح دولة نووية، ومن المحتمل أن تؤكّد إندونيسيا بصورة أكبر وجودها في جنوب شرق آسيا. ومن الواضح أن الهند لها بالفعل هيمنة إقليمية في جنوب شرق آسيا كما أنها دولة نووية. لذلك فإن من مصلحة الولايات المتحدة أن تظلّ تتصرّف بصفقتها إحدى دول المحيط الهادئ، مع توجيه قواتها إلى أطراف أراضي آسيا الرئيسية. مع ذلك فهي ترغب في الوقت نفسه، في أن تؤدّي اليابان دوراً عسكرياً أكبر، على أساس أن هذا يستوجه وضعها باعتبارها عملاقاً اقتصادياً، وباعتبارها قوة عالمية بازغة. أما الخطر فإنها ينشأ في المدى البعيد من ممارسة هذه الضغوط على اليابان، وأنه عند نقطة ما، إما أن يحدث صدام خطير بين أميركا واليابان حول التطورات الجغرافية الاستراتيجية، وإما أن تنغمس اليابان، وهي مرغمة لأول مرة منذ الحرب العالمية الثانية على تحديد أولوياتها الجيوبوليتيكية، في أداء دور أمني يتجاوز كثيراً أي شيء كان الجانب الأميركي يرغب فيه. لهذا كله، سيكون من الأمور البعيدة عن الوضوح أن يكون في صالح أميركا حقاً الضغط على اليابان لتتولّى مسؤوليات عسكرية أكبر، ومن المحتمل أن يضاعف من هذه المشكلة

امتعاض الصين المتزايد من الإستراتيجية الأميركية، في حين أنه من غير المحتمل أن ينشأ الحل للمعضلات الأمنية الطويلة الأمد في المنطقة من اليابان الأقوى عسكرياً أو من جنوم أميركا على الدوام على تخوم آسيا الرئيسية. وليس من المرغوب فيه بحسب أحد أبرز تيارات الفكر السياسي الأمريكي، اعتماد سياسة تحمّل عوامل عدم الاستقرار بين اليابان ذات النزعة العسكرية الأقوى، والصين التي تنازعها سعياً إلى تأكيد وضعها. وينبغي على الغرب، بدلاً من ذلك، أن يستغل الفرصة للاشتراك في تشكيل الهيكل الجديد لأمن آسيا، الذي سوف يضم تدريجياً الدول الرئيسية والدول التي لها اهتمام بذلك ولا سيما الصين^١.

حتى السنوات الأخيرة من التسعينات بدا أن الاستراتيجيات الأميركية حيال آسيا الشرقية والجنوبية ظلّت محكومة باعتباريات جعلت واشنطن أكثر ميلاً إلى منطق التدخل من بُعد، والإعراض عن مغريات الاستمرار بوجودها العسكري المباشر. الأمر الذي يتماشى مع الظهور التدريجي للهيكل الأمنية الجديدة على المسرح العالمي والتي تتسم هذه المرة باعتماد دول المنطقة على حماية أمنها الذاتي بقوّتها الذاتية. وعلى الرغم من أن هاجس الاجتياح أو الغزوات غير داهم بعد سقوط الشبح السوفياتي، واتجاه الصين إلى إقامة علاقات متسامحة وسلمية مع جاراتها الآسيويات، غير أن ظهور «الإرهاب» كعدو جديد بعد الحادي عشر من أيلول ٢٠٠١، لن يُبقي النظر الأمني الأميركي لآسيا على حاله السابقة.

١. بريجنسكي، عواقب إنتهاء الحرب الباردة على الأمن الدولي.

٥. معادلة انتقالية

بالنسبة لليابان، وهي التي تحتلّ الموقع الجيو-ستراتيجي الأهم في الرهان الأميركي والغربي على آسيا، فإنها تحاول استثمار هذا الموقع لبناء نظام أمن شرق آسيوي تكون هي على رأسه. إلا أنها ترغب في اجتناب أي مواجهة حادة مع الصين بينما تسعى في المقابل إلى توثيق عرى التحالف مع الولايات المتحدة لتشكيل قوة ضغط على نطاق عالمي تمكنها من استبعاد مخاوفها من احتمالات التوسع الصيني كما تجعلها قادرة على حمل دول الآسيان باستمرار على النظر إلى اليابان كصمام أمانٍ لأمنها القومي ونشاطها الاقتصادي.

مع هذا فلا تبدو اليابان مطمئنة لتحوّلات النظام الأمني في جنوب وشرق آسيا، الأمر الذي يدفعها إلى المراهنة من جديد على الولايات المتحدة كقوة ضبط للصراعات والنزاعات الحادة في المنطقة، وبالتالي كقوة وحيدة يمكن أن تقف في وجه الصين لإحداث التوازن الضروري للأمن الآسيوي.

الاستراتيجيون الأميركيون يجدون في هذه المعادلة الانتقالية الصعبة ضالّتهم المنشودة لرسم خطط والمقترحات بشيء من راحة البال. فلديهم من أوراق اللعبة ما يكفي لإدارة الوضع الآسيوي من دون الاقتراب من حافة الهاوية.

إن إحدى وجهات النظر المتداولة في مراكز القرار^١ لا ترى في الرغبات الإقليمية اليابانية ما يحملها على مواصلة ما كان في أيام الحرب الباردة، وهي تبين أنه ليس ثمة أساس موضوعي في آسيا للاحتواء العسكري على طريقة الحرب الباردة، فجيران الاتحاد السوفياتي - الأوروبي شعروا بالتهديد وكانوا راغبين في دعم عسكري أميركي واضح، وعلى النقيض من ذلك، فإنه لا أحد من جيران الصين سوف يكون مستعداً لاعتماد سياسة - أو الانضمام لتحالف - استناداً إلى هجوم صيني

١. كيسنجر، «نحن مقبلون على عالم لم نعرفه من قبل».

مفترض. ولا بد من التأكيد هنا، أنهم يريدون وجدواً أميركياً وبالذات في المجالين الدبلوماسي والاقتصادي، لإقامة فكرة أن أميركا مهتمة بمصيرهم. ثن تضيف وجهة النظر الأميركية هذا ما يلقي ظلالاً من الشك حول إمكان اتجاه الصراع من آسيا نحو حرب باردة جديدة، تتخللها حروب ومواجهات حادة دموية. والسبب يعود إلى أن جيران الصين يعتبرونها جزءاً دائماً من آسيا، والالتزامات الأميركية الأمنية حيالهم هي التزامات عرَضية؛ ولذلك فإنهم يرفضون، ما لم يكن هناك تحدّ مباشر، وضع سياستهم على أساس العداء للصين. إن من شأن أيّ سياسة أميركية تصادمية، تُفهم على أنها غير مستفزة، سوف تقود دول آسيا بعيداً عن الولايات المتحدة ونحو الوطنية والتعددية.

والنصح الذي يسديه أصحاب وجهة النظر هذه إلى حكومتهم هو التأكيد على عدم الانكماش أو التقاعس عن المواجهة فيما لو كانت المصالح الأميركية الحيوية أو التوازن العالمي يواجهان الخطر. لكن المخاطر كثيرة بما يكفي لعدم الدفع بأزمة. ويلحظ هؤلاء أن الدبلوماسية الصينية أكثر براعة مما كانت عليه دبلوماسية الاتحاد السوفياتي السابق. كما أن المجتمع أكثر انسجاماً، والدول المجاورة أكثر ارتباطاً وحيرة حيال الجهة التي يقع منها التهديد الذي يواجه أمنها؛ فلأول مرة في تاريخها باتت الصين مرتبطة بالاقتصاد وبنظام دولي، لذلك فقبل اللجوء إلى المواجهة، لا بدّ من أن تُعطى العلاقة التعاونية فرصة. وتبعاً لهذا التوصيف جرى التأكيد على أن السياسة الأميركية تجاه آسيا في القرن الواحد والعشرين سوف تحتاج إلى أن تعتمد على المكونات والعناصر التالية:

- الحفاظ على علاقات طيبة مع جميع دول المنطقة، لإعطاء الدبلوماسية الأميركية أكبر مرونة وممكنة. ولا توجد ثغرات غير قابلة للسدّ مع أيّ من الدول المهمة في آسيا. وليست لأيركا أي مصلحة في تقسيم آسيا إلى كتل صديقة ومعادية.

والمفارقة أن هذه هي أفضل طريقة لكي يضمن الأميركيون أن لديهم حلفاء في الأزمات التي لا يمكن تجنبها.

- مواصلة التحالف مع اليابان على اعتبار أنها حجر الزاوية للسياسة الأمنية الأمريكية في آسيا. وفيما لو انتهت أو ضعفت، فإن التوجه الياباني نحو الوطنية سيزداد سرعة. وفي الوقت نفسه، يجب على الولايات المتحدة أن تقدّر المخاوف التاريخية للدول الآسيوية الأخرى، مع مواصلة التحالف مع اليابان بالكلمات والأفعال، وبالتالي لا يمكن فهم هذه المخاوف كغطاء لموجة جديدة من التوسع الياباني.

- تقوية التحالف مع كوريا الجنوبية لمنع العدوان ولتطوير مواقف مشتركة حول التوحّد. إذ لن يتم قطع شوط طويل في القرن الجديد قبل أن تصبح الوحدة الكورية موضوعاً ضاغظاً، وسوف تجد الولايات المتحدة نفسها ممزّقة ما بين دعم مبدأ تقرير المصير والتردد في مواجهة مضامين عدم الاستقرار في جنوب شرق آسيا. وبالإضافة إلى ذلك فإن وجهات نظر جارات كوريا - وبالذات الصين واليابان - سوف تكون شديدة الغموض. وهذه الدوافع المتصارعة ليست شيئاً غير قابل للمصالحة، لكنّها بحاجة لحوار جاد مع كل الدول المعنية، في حين أن ارتجال حل بعد انفجار شبه الجزيرة الكورية سوف يكون أمراً بالغ الخطورة.

- إقامة حوار استراتيجي حقيقي بين أميركا والصين. يجب على السياسة الأمريكية ألاّ تفوّت الفرصة لإقامة تفاهم سياسي مع بكين، فلدى البلدين مصلحة متوازنة في تجنب نشوب الحرب في آسيا، حيث إن خلافات الصين مع عدد من جيرانها من المرجح أن تكون أكبر من خلافاتها مع الولايات المتحدة. كما أنه على صعيد المستقبل المنظور، فإن الصين سوف لن تملك القوة العسكرية للشروع في سياسة السيطرة، فيما كل هذا يجعل من مصالحة السياسات في جنوب شرق آسيا مهمة تستحقّ العناء من جانب الولايات المتحدة الأميركية.

٦. رؤية روسيا للأمن الآسيوي

لم تنأ روسيا عن الأمن الآسيوي حتى بعد سقوط المعسكر السوفيياتي وانفراط عقد حلف وارسو. لقد كان بين روسيا ودول جنوب وشرق آسيا من الروابط الحيوية - استراتيجية ما جعلها تعيد النظر بعلاقاتها السابقة ولكن على قاعدة الحفاظ على مصالحها الحيوية. وعليه، آثرت مبدأ الحوار السلمي مع دول حوض الباسيفيكي كتدبير وقائي استراتيجي يحول دون خروجها من المنطقة لمصلحة المثلث الأمريكي - الياباني - الصيني. وكان طبيعياً أن تصوغ مواقفها حيال آسيا الشرقية انطلاقاً مما وفّرت لها التحوّلات الكبرى التي طرأت على الدور السوفيياتي، وخصوصاً لجهة استعادة الثقة المفقودة مع الدول المعنية بعد نهاية الخطر الشيوعي.

قامت السياسة الروسية الجديدة على أنقاض سياسات الحذر والخوف التي أملتتها اعتبارات الصراع على النفوذ بين الاتحاد السوفيياتي السابق والولايات المتحدة الأمريكية. ولقد تبنت روسيا الجديدة خيارات آسيوية أهمها: السعي لتحقيق تسوية سلمية في النزاعات الدولية، واحترام سيادة الدول والحدود المعترف بها، ودعم الجهود الدولية لتحقيق الأمن الجماعي، والعمل على منع قيام الحروب والصراعات العسكرية، والسعي للحفاظ على الاستقرار والسلم الدوليين. وكانت السياسة الروسية قد حصرت مصادر الصراع في منطقة جنوب شرق آسيا في أربعة رئيسية هي: انتشار الأسلحة النووية، والمنازعات على الحقوق الإقليمية، واحتمالات التنافس بين القوى الدولية والإقليمية، فضلاً عن أزمات عدم الاستقرار الداخلي. وفي سبيل ذلك سعت روسيا الاتحادية إلى اتخاذ سياسات عدة لتحقيق الاستقرار في شمال شرق آسيا حتى تتفرّغ لمواجهة مصادر الصراع في جنوب شرق آسيا. وتشتمل هذه السياسات على كثير من إجراءات بناء الثقة، والتي تتضمن إعادة العلاقات مع الصين والجمهورية الكورية وإزالة الصواريخ النووية ذات المدين القصير

والمتوسط، والعمل على منع انتشار الأسلحة النووية في إقليم آسيا - الباسيفيك، وخفض القوات في الجزء الآسيوي من روسيا الاتحادية وانسحاب القوات الروسية من منغوليا. وأمام فيض المشكلات وتداخلها وسعي «الآسيان» لتبني صيغة بالغة التعقيد لإحلال إطار جديد للسلام والأمن في جنوب شرق آسيا، سعى الخبراء الإستراتيجيون الروس إلى وضع مخطط لنظام سياسي - أممي متكامل لشمال شرق آسيا يعتمد تطبيق الآليات التالية:

- تطبيع العلاقات الدبلوماسية في الإقليم، وهذا يعني إقامة علاقات دبلوماسية بين كوريا الشمالية والولايات المتحدة وبين كوريا الشمالية واليابان.
 - ضرورة التحوّل من آليات توازن القوى بين الدول الإقليمية إلى آليات توازن المصالح.
 - وضع حلول مناسبة للنزاعات الحدودية.
 - زيادة حجم التجارة والتعاون الاقتصادي.
 - تحقيق التكامل الإقليمي والخارجي من خلال الأمم المتحدة.
 - اتخاذ إجراءات حاسمة للسيطرة على التسلّح بما في ذلك الأسلحة النووية.
 - أهمية التعاون مع الولايات المتحدة لتحقيق الأمن الإقليمي.
 - إقامة علاقة حوار نشطة بين جميع دول جنوب شرق آسيا وشمال شرق آسيا.
- وبحسب متابعين لتطور الاهتمام الروسي بالمنطقة الآسيوية الشرقية، فإن روسيا ساهمت فعلياً في عملية بناء الأمن حين غيرت عناصر أساسية في عقيدتها العسكرية الهجومية. ويشير هؤلاء إلى توقيع اتفاق مع الصين لمنع الأنشطة العسكرية الخطيرة. واعتبروا ذلك اتجاهاً فعلياً من جانب الحكومة الروسية لتحقيق الأمن والاستقرار في الإقليم بما يضمن لروسيا الاتحادية ممارسة دور اقتصادي فعّال ومؤثر، وكذلك ممارسة دور مماثل في إدارة النزاعات الإقليمية الآسيوية، من دون أن تبتعد في ذلك عن مبدأ التنسيق والتعاون مع الأميركيين^١.

١. ممدوح، الدور الجديد للقوى الكبرى في آسيا.

٧. المركزية الأوروبية واستشعار الخطر

حاول الأوروبيون بجهد كبير أن يجدوا لهم مكاناً فاعلاً في الاقتصاد النامي في شرق آسيا. فقد سعوا إلى اختراق الدول الآسيوية بسلطان المال والتجارة الحرة وحركة الاستثمارات. إلا أن شأنهم شأن معظم مناطق النفوذ في العالم، حيث اصطدموا بأحادية السيطرة الأميركية على بوابات النفوذ الاقتصادي. وبهذا المعنى يمكن النظر إلى الدور الأوروبي في آسيا بصفته دوراً إستراتيجياً وينطوي على صفة انتقالية. إذ لم يُتَح لهم المجال لكي يتصرفوا بشيء من الراحة وحرية الحركة بسبب من تخليهم الإستراتيجي عن المنطقة إبان الحرب الباردة لصالح الإشراف الأميركي على أمن آسيا الشرقية الإقليمي وجنوبها الشرقي في مواجهة المد الشيوعي بجناحيه السوفيياتي والصيني. ولقد بدا كما لو أن الأوروبيين في حاجة إلى فسحة من الاستقرار ليصوغوا الديناميات المناسبة التي ستمكنهم من الدخول إلى الفضاء الاقتصادي الآسيوي. مع ذلك فهناك من يرى أن الدور الجديد البازغ للاتحاد الأوروبي في آسيا قد أتى من داخل آسيا نفسها. إذ اتخذت دول «الآسيان» من الاتحاد الأوروبي الذي شرع يتبلور بعد الحرب الباردة، النموذج والقُدوة في التحول إلى مجموعة اقتصادية متكاملة بحلول العام ٢٠٠٠. لقد حرصت «الآسيان» على تعزيز علاقتها بالمجموعة الأوروبية فيما باتت تهتم أوروبا من جهتها بأسواق جنوب ووسط آسيا. وهي تسعى لدعم نموها الاقتصادي. كما يسعى الجانب الأوروبي من جهة أخرى لإعاقه الصادرات الآسيوية نحو أسواقه من خلال قوانين الحماية. وحصل التحول الكبير في العلاقة بين جانبيين عام ١٩٩٦ بانعقاد قمة بينهما كان الاتفاق فيها على الدخول في علاقات جديدة بين القارتين - على رغم الخلافات الكثيرة في شأن الموقف من السلاح. وعلى أي حال، فإنه على الرغم من وجود رغبة قوية لدى الأوروبيين بتشديد الجسور الاقتصادية مع الكتلة الإقليمية الآسيوية، وإن مع كل

دولة على حدة، تبرز عقبتان ينظر إليهما الخبراء بكثير من الاهتمام: العقبة الأولى وتتمثل في شعور كل من أميركا الشمالية وأوروبا بالتقدم الهائل لدول آسيا الشرقية واليابان بصفة خاصة. وهو شعور ناجم عن فاعلية الإنتاج الآسيوي وقدرته على غزو الأسواق الأوروبية والأميركية من جهة، وعن ممانعة شعوب بلدان بشرق وجنوب شرق آسيا للسلع والمنتجات الأجنبية من جهة ثانية. وفي هذا الصدد تشير الدراسات والأبحاث الاجتماعية إلى أنه رغم وجود سيطرة البرامج المستوردة في وسائل الإعلام الآسيوية، فإن جماهير البلدان المعنية تفضل مضامين البرامج المحلية. ولقد أظهرت نتائج استطلاع للرأي حول نصيب البرامج المحلية والأجنبية في سباق أحسن ٢٠ برنامجاً أنه في ست دول من مجموع السبع دول التي تمت دراستها احتلت البرامج المحلية ٩٠٪ ومن قائمة أحسن ٢٠ برنامجاً عام ١٩٩٢. وتنقل د. ألفت حسن آغا عن بحث للأستاذة الأسترالية مارغوري فيرغسون تقول به: «إن المشاركة في ثقافة عامة استهلاكية تقترن بأساليب الحياة الأميركية لا تحدّ من التنوع والاختلاف الثقافي في الدول الآسيوية. بل تؤدي هذه الظاهرة إلى إضافة مزيد من التعقيد لتشكيل هوية جماعية وسياسية وثقافية تقوم على العرقية والإقليمية والدين والعادات». وتضيف: «إن الثقافة الشعبية التي تبثها وسائل الإعلام الإلكترونية، الغربية أساساً، لا تستطيع فرض ثقافة كونية كلية تستطيع أن تمحو الثقافات الوطنية أو المحلية أو الإقليمية أو حتى التعبير عنها أو التوفيق بينها»^١.

أما العقبة الثانية فتتعلق بشعور الأوروبيين بالريبة من مضاعفات بناء جسورهم المنفردة مع الدول الآسيوية بمعزل عن الولايات المتحدة، لثلا يكون هذا سبباً يدعو إلى المسّ بالمصالح الحيوية الأميركية في ساحل المحيط الهادئ وسائر دول جنوب شرق آسيا. وقد سبق لرئيسة الوزراء البريطانية السابقة مارغريت ثاتشر أن عبرت عن تلك الريبة في خطاب ألقته في ٨ آذار ١٩٩١ أمام مؤسسة «هيرتيج فونديشن»

١. راجع: ألفت، «البت المباشر والهدية الثقافية لدلو الآسيان».

في واشنطن. فقد حذرت من أنه، «إذا أردنا تشكيل دولة أعظم «دولة سوبر»، فلا شك أن ذلك سيخلق مصالح ومواقف مختلفة عن مصالح أميركا... ومن ثم نتقل من نظام دولي مستقرّ تقوده الولايات المتحدة إلى عالم أكثر خطراً مكوّناً من كتل قوى متنافسة. ولن يكون هذا في مصلحة أحد، وفي المحل الأول أميركا».

وعلى الرغم من أن هذا الكلام يعكس وجهة نظر دولة أوروبية هي الأقل تعارضاً وتبايناً مع الولايات المتحدة من بين دول المجموعة الأخرى، إلا أنه يقارب المنطق الداخلي للمفهوم الأوروبي الإجمالي للأمن الدولي بعد الحرب الباردة. وهو المنطق الذي لا يزال يقوم على أولوية استراتيجية ثابتة. وهي أنه في الوقت الذي يجب أن تكون لأوروبا سياسة دفاعية خاصة يجب أن تشكل الدعامة الثانية لحلف الأطلسي جنباً إلى جنب مع الولايات المتحدة الأميركية.

على هذا الأساس يبدو الدور الأوروبي في دول آسيا الشرقية وجنوب شرقها غير متناقض مع الدور الأميركي، بل إنه الأمر الذي يترجم الحقيقة القائلة بأن الاستراتيجية الأوروبية في آسيا لا تزال تنضوي في نطاق النظام العام الذي أرست قواعده ظروف الحرب الباردة. وكذلك في إطار الالتزام بالاستراتيجيات العليا لحلف شمالي الأطلسي.

٨. حرب المركزية الغربية على دول الآسيان

لم يكن انهيار نظام الثنائية القطبية حدثاً سعيداً بالنسبة للآسيويين، فـ«العولمة» التي قامت على قاعدة الاستقطاب الحاد بين أميركا والاتحاد السوفياتي آلت إلى «عولمة» من نوع آخر انهارت معه جملة المفاهيم والقيم الأساسية التي انتظمت النزاع الدولي طيلة ما يقرب من نصف قرن. ومع هذا التحوّل الهائل الذي ساد فيه (عالم تقنيات المعلومات) تبدّلت آليات السيطرة وبدا معها مبدأ السيادة الوطنية مجرد فكرة بالية. مثلاً في ذلك مثّل المحاولات العاطفية التي تُبدل لتقنين «الفضاء السبراني» وجعله

في خدمة الصالح العام بفضل القانون الدولي الذي يحفظ النظام والعدالة انطلاقاً من احترامه للسيادات الوطنية وحقوق الدول. وبيّن الكاتب البريطاني ريتشارد فولك، ما يوضح القَدَرَ الذي أخذ يواجه الأحلام الآسيوية في الدخول بقوة إلى القرن الواحد والعشرين، فيرى أن العالم الذي دخل طور «العالمية» الشرسة، لا يعرف من سيسيّط على حدوده الإقليمية لإخضاع الكون كله لنظام رأس المال العالمي. في حين أن الحكومة (الإقليمية) بسبب تقصيرها في الحفاظ على علاقاتها التقليدية بشعوبها تساورها الأمانى لوضع العالم في خدمة أشكال زائلة للتقدم بمباركة الصور التي ترسمها لها وسائل الإعلام التقليدية كل يوم لتعميم «إنجيل» الاستهلاك. والمعنى العلمي الضمني لهذه الخطط هو جعل السوق العالمية مركزاً تجارياً عملاقاً تسيرُه الإلكترونيات. أي جعل العالم كله على غرار هونغ كونغ^١.

وانطلاقاً من هذا المناخ يمكن قراءة الاضطراب المالي الذي شهدته منطقة جنوب شرق آسيا في خلال النصف الأول من صيف ١٩٩٧. لقد أحدث ذلك ذهولاً لافتاً في الأوساط المالية العالمية، ما حدا بعدد من الخبراء إلى أن يفصحوا عن تشاؤمهم مما سيحمله المستقبل المنظور من تراجعات جديدة في اقتصاديات النور الآسيوية. لقد جرت جملة من الوقائع والمعطيات ألقّت ظلال الشكّ على الصورة الإجمالية للنموذج الاقتصادي الآسيوي. وأطلقت الكثير من علامات الاستفهام حول المصادر والأسباب المباشرة وغير المباشرة للفوضى النقدية التي أخذت تعيشها العملات في عدد من بلدان رابطة «الآسيان». وهي الفوضى التي سيكون لها آثار جديدة على مفهوم الدولة السيّدة الذي نعمت به الآسيان تلك الحقبة الذهبية من الزمن.

أما الأسباب التي وقفت وراءها فكثيرة ومتعددة، منها ما هو تكويني ويعود إلى طبيعة الهيكل الاقتصادي لكل من دول الرابطة، ومنها ما هو عائد إلى الآليات

١. فولك، «نحو سيطرة سياسية من نوع جديد».

التي تُدار فيها العمليات الاقتصادية والسياسات المعتمدة في هذه الإدارة، ومنها كذلك ما يتّصل بعوامل إقليمية ودولية ليست دول جنوب وشرق آسيا بمنأى من تفاعلاتها وتأثيراتها.

٩. جورج سوروس كراس حرباً للغرب

لن نكتفي برد الفعل السريع لرئيس الوزراء الماليزي مهاتير محمد الذي اتهم الملياردير الأميركي جورج سوروس^١ بالتلاعب بأسعار عملات البلدان التي اتخذت موقفاً إيجابياً من نظام الحكم في بورما ضمن إشارة واضحة إلى قبول الرابطة هذا البلد في عضويتها في الرابع والعشرين من تموز ١٩٩٧ على رغم المعارضة الأميركية والأوروبية لهذه الخطوة. قد يكون هذا الاتهام هو أحد الأسباب التي تدخل في سياق عام، يبدو معه عمالقة آسيا في مواجهة غير مؤجلة مع العولمة الاقتصادية والمالية. إلا أن الخبراء الاقتصاديين العارفين بالأوضاع الاقتصادية السائدة في المنطقة كانوا يتوقعون نشوب مثل هذه الأزمة، لكن ليس بالحدة نفسها التي حصلت فيها، فاقتصادات هذه الدول، أخذت، في الآونة الأخيرة تعاني من تدنٍّ في نسبة النمو الاقتصادي وتراجع في الاستثمارات الخارجية وزيادة نسبة الصادرات في مقابل تدنٍّ في الواردات.

لقد تعدّدت التحليلات التي تناولت ظاهرة الأزمة الاقتصادية التي تعاني منها بلدان «آسيان»، فبعضهم قال إن الفساد السياسي والإداري المنتشر لدى القيادات المسككة بالقرار السياسي - الاقتصادي هو من العوامل الرئيسية المهمة التي أدت بالعملية الاقتصادية إلى التراجع وفي أحسن الأحوال إلى المروحة، فالأزمة المالية في تايلاند، نتجت في معظمها من علاقات غامضة ومشبوهة بين مسؤولي القطاعات الإنتاجية ورجال الأعمال.

١. متمول عالمي. أحد الأسياد الخمسين للعالم. وحسب وصف «لوفيل أوبسرفاتور» فهو النموذج المثالي للمضارب العالمي. والذي أغرق الجنيه الإسترليني عام ١٩٩٢ وكّدس من خلال مضارباته في البورصة ثروة تبلغ ١٢ مليار دولار. يرأس «معهد المجتمع المفتوح وهيئة إدارة صندوق سوروس». وهما المؤسسات اللتان أنفقنا خلال عام ١٩٩٦ وحده أكثر من ٣٥٠ مليون دولار سعياً وراء هدف إقامة المجتمع المفتوح في العالم.

وبعضهم الآخر، ومنهم خبراء البنك الدولي، يشيرون إلى عوامل أخرى كالزيادات التي أصابت الأجور والتي تجاوزت بكثير الزيادات على صعيد الإنتاج الاقتصادي. يربط بعض المحللين الخيوط في شبكة واسعة من الأسباب الكامنة والمباشرة. ويرون في استراتيجية التوسيع التي اعتمدها رابطة دول «آسيان» سبباً رئيسياً يحمل مراكز النقد الدولية على ممارسة الضغوط عليها. وإذا كانت الرابطة التي أنشأت في العام ١٩٦٧ قد ضمت حتى منتصف التسعينات ست دول هي: ماليزيا وإندونيسيا وتايلاند وسنغافورة والفلبين وسلطنة بروناي، فإنها شرعت تتوسع منذ العام ١٩٩٦ لتضم إليها كلاً من فيتنام وبورما ولاوس، فيما أُرجى انضمام كمبوديا إلى وقت لاحق بسبب الحرب القائمة وغياب الصورة الواضحة للنظام السياسي فيها.

كان السؤال المطروح عشية الانهيار هو: هل يؤدي التوسع المطرد لرابطة «آسيان» إلى تشكيل تهديد لنفوذ الدول الإقليمية وبالتالي للولايات المتحدة ودول الغرب الأوروبي، وهو الأمر الذي سيشعل نوعاً من الحرب الباردة الجديدة في تلك المنطقة من العالم؟ بعض الخبراء في الشؤون الدولية قالوا يومها إن هناك موجة من الضغوط تتعرض لها دول «آسيان» منذ فترة غير بعيدة وهي ذات أبعاد اقتصادية وأمنية في إطار المجال الجيو- استراتيجي الذي تحتله هذه الدول في منطقة الشرق الأقصى.

على مستوى الضغوط الإقليمية، توقع هؤلاء أن تأتي من الصين، القوة الإقليمية الكبرى في المنطقة. فهناك قضية ما زالت مثار نزاع بين الصين وبين بلدان آسيا هي السيادة على منطقة بحر الصين الجنوبي، إذ تطالب الصين بالسيادة على ٨٠ في المئة من مياه بحر الصين الجنوبي، حيث تقع جزر سبراتلي وباراسيل ذات المواقع الاستراتيجية والغنية بالثروات الطبيعية كالنفط والغاز الطبيعي؛ كما أن هناك أربع دول على الأقل من الرابطة هي: الفلبين وماليزيا وسنغافورة وفيتنام تطالب باقتسام السيادة مع الصين، والنزاعات بين الطرفين قديمة ووصلت، في بعض الفترات، إلى حد الصراع المسلح.

أما على مستوى الضغوط الدولية، فقد بدأ أول ضغط على المنتدى الإقليمي من جانب

الولايات المتحدة لدى اجتماع هذا المنتدى يومي ٢٦ و٢٧ تموز ١٩٩٧ في كوالالمبور، وذلك عندما تشكلت لجنة وساطة من بعض وزراء خارجية «آسيان» للبحث عن حل للأزمة الكمبودية إثر الانقلاب الذي نفذه في الخامس من تموز ١٩٩٧ رئيس وزراء كمبوديا الثاني هون سن وأطاح رئيس الوزراء الأول الأمير نورودوم راناريد. ففي حين اعتبر وزير خارجية الصين المشارك في الاجتماع أن الأحداث الكمبودية شأن داخلي، رأت وزيرة خارجية الولايات المتحدة مادلين أولبرايت أن وساطة «آسيان» يجب أن تقترن بتحقيق جملة مطالب أهمها:

- قبول هون سن اقتسام السلطة مع رئيس وزراء آخر إنهما من دون اللجوء إلى القوة.
- ضمان إجراء الانتخابات الاشتراعية التي كانت ستجرى في كمبوديا في أيار من عام ١٩٩٨ تحت إشراف مراقبين دوليين، على أن تكون هذه الانتخابات «حرة وديموقراطية».

- السماح للمنفين من قادة حزب الأمير راناريد بالعودة إلى كمبوديا وممارسة نشاطهم السياسي مع ضمان حريتهم وأمنهم.
- عدم تسييس القوات المسلحة.

وأيًا كانت نتيجة لجنة الوساطة فيما بعد، فإن المراقبين اعتبروا الموقف الأميركي من الأزمة الكمبودية أول موقف علني لتقييد حركة «آسيان» وتحديد هامش وساطتها، وأن تحرّكها المستقبلي في المجال الأمني يجب ألا يتعدى السقف الذي تحدده الولايات المتحدة. يوجد نوع آخر من الضغوط يشارك فيه إلى جانب الولايات المتحدة، الاتحاد الأوروبي ويأخذ شعار «احترام حقوق الإنسان» ستارًا له^١.

وثمة عوائق جدية أيضًا سوف تكبح النمو في آسيا الشرقية. ومن بين هذه العوائق التي يلخصها الدارسون:

- تطوير البنية التحتية، إذ يجب أن تكون هناك قدرة على إنفاق ١٠٠ مليار دولار في

١. رزق، «دول آسيان وتحديات مهاتير محمد».

آسيا خلال عشر سنوات لدعم الزيادة في المبادلات التجارية وتلبية طلب السكان المتزايد على الطاقة والمواصلات والأدوات الصحية والمنتجات الغذائية وغيرها.

- تطوير «مؤسسات» تتكيف وقواعد اقتصاد السوق، وهو شرط لا بد منه لجميع البلدان مهما كان نظامها وأياً كان نهجها الاقتصادي ليبرالياً أو اشتراكياً، وذلك لتوضيح معالم الشراكة الدولية وتوفير المزيد من الضمانات.

- القضاء على الفقر، إذ هناك الملايين من أبناء المنطقة في حاجة إلى مساعدة المجتمع الدولي. وهؤلاء السكان الذين هم في طور التمدين الحثيث في حاجة إلى التأهيل لتسيير الاقتصاد الحديث، ويحتاجون إلى حماية اجتماعية وصحية تتلاءم وأوضاعهم الجديدة، ومعظم هؤلاء في إندونيسيا والفلبين والفيتنام.

أما السؤال الذي يبقى فهو التالي:

هل كشفت الأزمة المالية الآسيوية عن الجانب الخفي لاقتصادات غير راسخة في دول بدت سيادتها الوطنية واقتصاداتها مستباحة إلى حد الذهول؟..

هناك من رأى أن الأزمة التي شهدتها تلك البلدان ليست مجرد مؤامرة خارجية كما حاول الرئيس الماليزي مهاتير محمد أن يوصّف دراما الانهيار المالي. إن أدنى توصيف كان أقرب إلى الظن هو أن الأزمة المالية نجمت عن طائفة مركّبة من الأسباب منها الضغط الخارجي وأسلوب المنافسة غير المقيّد ومنطق العولمية. غير أن هناك أسباباً داخلية تتّصل بالطبيعة التكوينية لاقتصادات النمر الآسيوية. منها على الأخص ما يعود إلى استراتيجية توطين التكنولوجيا واستيعاب الحداثة الإلكترونية وإنتاجها لم تجر على أنساق راسخة في البنية التاريخية لتلك الدول. لقد حصل الانبعاث الاقتصادي ضمن آليات ظلّت مرتبطة وخاضعة لحاجات تطور وانتشار وتوسع نفوذ الشركات متعددة الجنسية، والتي تملك القسط الأعظم منها الولايات المتحدة الأمريكية.

أما الجانب الأهم والحاسم في هذا التطور غير الطبيعي، فهو أن مبدأ إشراف الدولة على الإنتاج ما لبث أن تحوّل إلى مجرد تنظيم حقوقي لا صلة له فعلياً بمبدأ السيطرة على

الإنتاج. لقد تحوّلت الدولة هنا إلى جهاز سياسي يحمي تدفق حركة الاستثمار من دون أن يكون قوى رادعة مراقبة لعمل الشركات المتعدّدة الجنسية. حتى أن بعض الخبراء في شؤون شرق وجنوب شرق آسيا راحوا يولون أهمية استثنائية لضرورة إجراء مراجعة جديدة للنموذج الاقتصادي الآسيوي، لا سيما أن عاملي الضغط الخارجي الأمني - الاقتصادي وضعف البنية القومية للاقتصاد سيطرحان أسئلة كبرى من نوع مختلف حول إمكان استمرار النموذج على حيويته وصعوده في بدايات القرن الواحد والعشرين. في وقت متأخر دخل الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس^١ على جبهة السجال الآسيوي/ الغربي. وتعيّناً حول جدل التفارق بين تطور حركة النمو الاقتصادي وضمور أو تأخر نظام القيم والحريات العامة والديموقراطية. رأى هابرماس أنه منذ إعلان حكومة سنغافورة عن القيم المشتركة Shared Values (١٩٩١) والإعلان المشترك الذي توصلت إليه سنغافورة وماليزيا وتايوان والصين في بانكوك (١٩٩٣)، نشأ سجال، عكسه مؤتمر فيينا لحقوق الإنسان، ارتبطت فيه الأقوال الإستراتيجية لمثلي الحكومات بالمساهمات التي قدّمها مثقفون معارضون ومستقلّون، وتناولت الانتقادات بشكل أساسي «التفضيلية» الفردية لحقوق الإنسان. ويتّجه النقد الذي يعتمد على «قيم» محلية لحضارات الشرق الأقصى الكنفوشيوسية الطابع في ثلاثة اتجاهات. فهو يتساءل عن التفضيل المبدئي للحقوق على الواجبات، ويبرز (تسلسلاً) جماعياً معيّناً لحقوق الإنسان، ويشكو من العواقب السلبية التي تسببها قوانين فردية النزعة في رباط الدولة الاجتماعي. صُلبُ النقاش كما يبيّن هابرماس هو الأطروحة القائلة إن حضارات آسيا القديمة (والحضارات القبلية في أفريقيا) تقدّم الجماعة على الفرد، ولا تعرف الفصل الحاد بين القانون والأخلاق. هذه الأطروحة تقول إن الكيان السياسي العام تكامل تقليدياً بواسطة الواجبات أكثر من الحقوق. ولا تعرف الأخلاق السياسية بحسب وجهة النظر

١. هابرماس، يورغن، هو فيلسوف ألماني وأحد أبرز أعمدة الفلسفة السياسية في الغرب، وقد كانت له مواقف مهمة حول الظاهرة الآسيوية وفلسفة التنمية، فضلاً عن اهتمامه المميز بقضية الحرب على العراق، في ربيع وصيف ٢٠٠٣.

هذه حقوقاً شخصية، بل حقوقاً تُمنح للأفراد فقط؛ ولهذا فإن الخُلُق الجماعي المتجذّر في التقليد المحلي، هذا الخلق الذي يتطلّب من الأفراد الانسجام والخضوع، لا يتفق مع الفهم الغربي للقانون، وهو فهمٌ يركّز على فردية الحقوق.

وعند هابرماس أن النقاش الذي يعتمد بهذا الشكل على الفروق الحضارية يأخذ منحى خاطئاً؛ لهذا فإن البديل الحاسم ليس في المستوى بل في المستوى الاجتماعي الاقتصادي. فلا يمكن للمجتمعات الآسيوية أن تعتمد التحديث الرأسمالي من دون أن تستفيد من القوانين الفردية النزعة؛ إذ ليس من الممكن أخذ الواحد وترك الآخر. والسؤال، من وجهة نظر الدول الآسيوية، ليس ما إذا كانت حقوق الإنسان، كجزء من القوانين الفردية النزعة، تتفق مع التقاليد الحضارية الخاصة، بل ما إذا كان من اللازم أن تُؤقلم أشكال الاجتماعي والسياسي بحسب مستلزمات التحديث الاقتصادي المقبول بالإجماع، التي يصعب ردّها، أو إذا كان من الممكن الحفاظ على هذه التقاليد في وجه التحديث الاقتصادي.

لائحة المصادر والمراجع

١. ألفت حسن آغا، «البث المباشر والهدية الثقافية لدلو الآسيان» الواردة في الفصل الخامس من كتاب النمر الآسيوية تجارب في هزيمة التخلف.
٢. بريجنسكي، زبغنيو، عواقب انتهاء الحرب الباردة على الأمن الدولي، سلسلة مقالات معربة، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، شتاء ١٩٩١ - ١٩٩٢ م، العدد ٢٦٥ (Adelphi-papers).
٣. جاد، عماد، الاندماج الإقليمي في آسيا - تجربة الآسيان، الفصل السادس من كتاب النمر الآسيوية تجارب في هزيمة التخلف.
٤. الجمال، مختار، نماذج التنمية في شرق آسيا - سلسلة أوراق آسيوية، العدد ٣ آب/ أغسطس ١٩٩٥. صادرة عن مركز الدراسات الآسيوية - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية في جامعة القاهرة.
٥. رزق، عفيف، دول آسيان وتحديات مهاتير محمد، النهار البيروتية ٢٥ / ٨ / ١٩٩٧.
٦. صالح بشير، التكتلات المنضبطة، الحياة، ٢٩ / ٧ / ١٩٩٤.
٧. صبحي، مجدي، دروس التجربة الآسيوية في التنمية، عرض لوجهات نظر بديلة. دراسة واردة في كتاب النمر الآسيوية وهزيمة التخلف الصادر عن مركز الدراسات الآسيوية والإستراتيجية التابع للأهرام، القاهرة (ص ٢٣٣).
٨. طرابيشي، جورج، الأزمة الآسيوية، الحياة، ٢٣ / ١ / ٢٠٠٠.
٩. فولك، ريتشارد، نحو سيطرة سياسية من نوع جديد، لوموند ديبلوماتيك، أيار/ مايو ١٩٩٦.
١٠. كيسنجر، هنري، نحن مقبلون على عالم لم نعرفه من قبل، مقال نشرته الإماراتية، السبت ٢٥ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٧ نقلاً عن النيوزويك الأمريكية.
١١. محبوباني، كيشوري، الغرب وباقي العالم، سلسلة مقالات معربة، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، نقلاً عن The National Interst Summer - 1992.

١٢. محمود، أحمد إبراهيم، التحولات الاستراتيجية وإشكاليات الصراع والأمن في جنوب شرق آسيا، الفصل الثامن من كتاب النمر الآسيوية وهزيمة التخلّف.
١٣. ممدوح، أنيس، الدور الجديد للقوى الكبرى في آسيا، دراسة قدمت إلى المؤتمر السنوي الثاني المتخصص للدراسات الآسيوية المنعقد في جامعة القاهرة بين ١٧ و ١٨ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٦. راجع أيضًا شهرية شؤون الأوسط، العدد ٦١، نيسان/أبريل ١٩٩٧.
١٤. هابرماس، يورغن، الحداثة وخطابها السياسي، ترجمة: جورج كتورة، دار النهار، بيروت ٢٠٠٢.

15. The World Bank, The East Asian miracle: Economic growth and public Policy, Washigton D. C.. The World Bank (1993 a).

الإمبريالية السياحية، إخفاقات الحداثة الغربية في البلاد العربية

عادل الوشّاني^١

تمهيد

استنبتت الدول الغربية القطاع السياحي في بعض البلدان النامية، ومنها البلدان العربية، وفرضته عليها كقطاع اقتصادي هيكلي مباشرة بعد حصولها على الاستقلال. أي أن القطاع السياحي في هذه الدول لم يكن قراراً سيادياً متمحوراً على مصالحها الوطنية وإنما كان استجابة خضوعية لإملاءات الغرب الرأسمالي. إن هذه الفرضية لا تعوزها المؤيدات لإثباتها، ففي سنة ١٩٦٣ أقرّت الأمم المتحدة أن السياحة يمكن أن تكون المدخل الحيوي الحقيقي للبناء الاقتصادي للدول النامية^٢. ولقد نحا البنك الدولي هذا المنحى، حيث جاء على لسان أحد خبراءه الاستراتيجيين (ميشال دافيس^٣) أن السياحة تمثل بالنسبة للدول النامية المحرك الحقيقي للتنمية، تماماً كما كانت الصناعة هي المحرك الفعلي للاقتصاد الأوروبي في القرن التاسع عشر^٤.

١. أستاذ جامعي وباحث في اثروبولوجيا السياحة - تونس.

2. Lanfant, Le tourisme dans le processus d'internationalisation. Vol XXXII, P15. Cit in: Aisner, P186.

3. Michel Davis

4. Ntanyungu and Duhirahe, "Tourisme et dépendance: le cas de l'Afrique noire", P5. Cit in: Aisner, P186.

وفي المؤتمر الدولي حول السياحة الذي نظّمته المنظمة الدولية للسياحة في مانيتا سنة ١٩٨٠، تمّ التأكيد على أن السياحة من شأنها أن تؤسس لنظام اقتصادي دولي جديد تجسر فيه الفجوة الاقتصادية بين الدول المتقدمة والدول النامية حيث يتاح لهذه الأخيرة، من خلال الاقتصاد السياحي، أن تحقق نموًا اقتصاديًا متسارعًا^١.

إن إملاء الدول الرأسمالية والمنظمات الدولية التي تدور في ركابها على العديد من الدول النامية ومنها بعض البلدان العربية اعتماد القطاع السياحي كقطاع هيكلية، سيخضع هذا القطاع للمنطق الهيمني لهذه الدول ولهذه المنظمات. والحقيقة أن الغرب الرأسمالي قد أملى بوضوح أن تكون السياحة في الدول النامية على أساس الاستجابة الخضوعية لطلباته وانتظاراته.

يقول السيد روبرت لوناتى^٢ (أحد الأمراء العامين السابقين للمنظمة العالمية للسياحة): «يجب قبل كل شيء قياس حاجيات السوق ودوافع ورغبات الحرفاء ومن ثمة إعداد عروض ومنتجات سياحية تستجيب لهذه الحاجيات وتلبي هذه الرغبات^٣. إن الغرب الرأسمالي حينما يميل على الدول النامية، ومنها الدول العربية، أن تُخضع بنيتها السياحية لمنطق طلباته، فلائنه يُخضعها بذلك لشروط مصالحه الاقتصادية ومنطق أفضليته وتوازناته الربحية، أي ليربط اقتصادات هذه الدول به ويفرض تبعيتها له واتكائها عليه؛ مما يولّد تخلفًا بنائيًا في اقتصاد كل منها يشبه التخلف الناتج عن الاقتصاد الثنائي الذي ولّده الاستعمار في هذه الدول^٤. وهذا

1. Collectif, Tourisme international et sociétés locales. Problèmes politiques et sociaux, n 423, P9, cit in: Aisner, p186.

ورد في: الوشاني، أساسات علمية للظاهرة السياحية: التاريخ والهوية والمناويل، ٣٠.

2. Robert Lonati

3. Aisner, 198.

٤. باقادر، «سوسيولوجيا السياحة»، ١٣٧.

أمر معلوم، غير أن الأمر الجديد الذي نريد تجليلته في هذه الدراسة وتعميق فهمه هو أن الغرب الرأسمالي يريد أن يخضع هذه الدول لمنطق إشباع الحاجات النفسية لمواطنيه ورغباتهم والاستجابة لمختلف انتظاراتهم العاطفية وشواردهم الرغبية^١ بما فيها الأكثر نزوية، والتنفيس عن مختلف مكبوتاتهم وتصعيد أزماتهم والعمل على تحقيق مختلف توازناتهم... بمعنى أنه مثلما جعل من هذه الدول مجالاً حيويًا لتصعيد أزماته الاقتصادية، جعل منها أيضًا مجالاً حيويًا لتصعيد أزماته النفسية والاجتماعية والعلائقية والعاطفية والجنسية...

سنوسع في معالجة هذه الأطروحة وذلك بمحاولة تبيين واقع الأزمة في الاجتماع الغربي وكيف يتمّ تصريفها في المجتمعات العربية عبر السياحة.

١. أزمة المجتمع الغربي: من طموح الأنوار إلى الظلمة الجديدة:

دخلت أوروبا إلى العصور الحديثة مسلحة بالعقل وبالعلم، وكان الطموح أن العلم سيحقق الخلاص والحرية والرفاه، وأنّ العقل سيسيد الإنسان، غير أنّ الحاصل هو أنّ العلم لم يتحوّل إلى أداة للمعرفة وتحقيق الرفاه، وإنما أصبح أداة للبحث التطبيقي لتطوير أدوات إخضاع الإنسان اقتصاديًا وعسكريًا وإعلاميًا... أمّا العقل فقد رجّح القيم المادية على حساب القيم المعنوية، فتقيّد الإنسان نفسه في مقابل سطوة رأس المال كسيد جديد، وتراجعت قيمة الإنسان، كما يقول إدغار موران^٢، كصلة تضامن مع الآخر وقيمة مشاركة ومؤانسة له، في مقابل تطور قيم الفردانية حيث الإنسان الفرد الذي لا أهل له ولا أصدقاء ولا مسيح كما يقول لا برويار^٣.

لقد شخصت الأدبيات النقدية لمفكري الغرب نفسه ما يعتمل فيه من أزمة

1. Fantasimf

2. Edgar Morin

3. LA Bruyere

طالت كل أطره. هذه الأزمة، التي وسمها يورغن هابرماس^١ بالظلمة الجديدة حولت الإنسان إلى فرد مستوعب ومغترب الفكر ومستلب الوعي في واقع استلابي شامل يهيمن عليه الجهاز الاقتصادي الذي أغرق الإنسان في اللهو والملذات، وحولته إلى مجموعة من الرغبات يجرّكها^٢ ويوجّهها كيفما يشاء، استناداً إلى آلة دعائية ضخمة وفعّالة حاصرت الفرد وحكمته بقيود ذهنية وفوقية خارج نطاق الانتقاء الحر^٣.

في هذا الواقع الاستلابي، تباعدت المسافات النفسية الاجتماعية بين الناس، حتى أضحي المجتمع الواحد أشبه بأرخبيل من الأشخاص المبعثرين، وغدت العلاقات الاجتماعية باردةً ولا شخصيةً وتقوم على الحساب الدقيق والنفعية، وترسّخت الفردية حتى صار الفرد مرجع ذاته ومقاوم حياته الخاصة، فتوجّهت كل اهتماماته وانتباهاته ورهاناته إلى أشياءه الخاصة يشبعها دون اكتراث بالآخرين أو التزام بهم، وصار الغوص في العالم الداخلي بحثاً عن الأحاسيس الشاذة، والنزوات المتطرّفة والشوارد الرغبية المتسيّبة همماً وجودياً ملازماً وجهداً موصولاً لتجميع هوية شخصية مجزأة في بيئة ثقافية لم يعد فيها للفرد علاقات عاطفة أصيلة، وإنما صلته بذاته فقط، ينصت لأهوائها وشهواتها، ويغرف من استجابته لها الشعور بوعي سيّد.

لقد تعاضمت، في هذه البيئة النفسية الاجتماعية، كما يقول جوناثان بوريت^٤، مشاعر الاستياء، وتفاقت ظواهر الوحشة والوحدة والسأم والاكتئاب والأوضاع الصحية السيكولوجية العليلة ...

أما في ميدان العمل، فقد أضحي الإنسان في المجتمع الصناعي الرأسمالي يعيش

1. Jürgen Habermas

2. Fromm, The sane society, Holt, Rinehart and Winston, 166.

٣. طاهر، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس، ٧٢.

4. Jonathan Borit

حالة من الانفصال^١ في كل أوجه نشاطاته الإنتاجية، فمُتعتته انفصلت عن عمله، وجهده انفصل عن عائده، وإنسانيته فقدت قيمتها أمام أولوية الآلة ودورانها الإنتاجي المتواصل.

نحن بإزاء حالة من سلب الذات وتشييئها^٢، واغتراب عن العمل وعن ناتج العمل معاً، وتحول إلى ذرة اقتصادية بلا قيمة في منوال اقتصادي يعامل الإنسان كرقم وكشيء.

لقد كانت الحداثة سمة خاصة بالحضارة الغربية، فهي المدخل إليها، إذ تدلّ على التقدّم والتطور وشمولية العقلانية والثورة التكنولوجية، أمّا اليوم فهي تدلّ على عكس ذلك^٣، إنها تحيل على خيبة الأمل الكاسحة، الأمر الذي دفع باللاوعي الجمعي^٤، كما حدّده جورج دومازيل^٥ إلى البحث عن حلول لإعادة التوازن الجمعي وخفض التوتر ولإعادة الأمل.

إنّ السفر السياحي إلى المجتمعات العربية هو آلية من آليات إعادة الأمل، وذلك من خلال فعل نفسي يحوّل هذا السفر إلى طقس من طقوس الانفتاح على الأسطوريّ والخياليّ والعوالم الشرقية الغرائبية^٦. فالغرب، بعد أن اغتصب مُثلّ الحداثة التي استند إليها عصر أنواره كما يقول ليوتار^٧، بدأ يبحث عن عوالم غرائبية

1. Séparation

٢. ماركوز، العقل والثورة، هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، ٩٥-٩٦.

٣. م. ن.

4. Inconscient Collectif

٥. انظر:

Dumézil, Mythe et épopée, Types épiques indo-européens, Tome II.

٦. عزمي، «الحداثة وأزميتها».

7. Yotard, Magazine littéraire, 43.

وعن أساطير مرجعية حائرة في كل مكان^١، يُصعد فيها أزماته ويُخفّض فيها توتراته ويستجيب فيها لانتظاراته. كيف ذلك؟

سنجيب عن هذا السؤال من خلال دراسة أسماء بعض النزل (الفنادق)^٢ في جزيرة جربة (التونسية) مستفيدين في ذلك من مقارنة رولان بارت^٣ السيميولوجية ومقارنته حول الأسطورة، وبالاستفادة أيضًا من مقارنة بيرو^٤ حول الأسطورة المبرمجة (mythologie programmée)^٥.

جربة هي جزيرة تقع في الجنوب الشرقي التونسي، وتبلغ مساحتها ٥١٤ كلم^٢ وهي تضم حوالي ١٢٠ نزلًا سياحيًا مصنّفًا.

تحمل الكثير من هذه النزل في هذه الجزيرة أسماء الآلهة والملوك الأسطوريين كإيزيس ربة القمر والأمومة لدى المصريين القدماء، وتأنيث الآلهة القرطاجية رمز الأمومة والخصب والنماء وازدهار الحياة، وأوزوريس إله البعث والحساب عند المصريين القدماء، وأوليس ملك أنطاكيا الأسطوري، وتيلياك الأمير بن أوليس، والملكة بينيلوب زوجة أوليس... هذه الأسماء الأسطورية وغيرها ليست اعتبارية وإنما تقف خلفها آلة إخبارية خبيرة في الإنصات للأحلام والانتظارات والشوارد الرغبةية، وهي تهدف إلى الاستجابة إلى كل ذلك في الفعل الإخباري برمته، بما في ذلك التسمية الإخبارية نفسها، كما تهدف إلى الإصابة حيث تجب الإصابة... إنها تصيب اللاوعي وتصطنع له أساطير يعوض فيها ويُصعد ويُحوّل ويُسقط... إنَّ

1. Baudrillard, "La modernité", Encyclopédie Universalis, volume 11.

2. Hotels

3. Roland Barthes

4. Perrot

5. Dominique, La mythologie programmée : l'économie des croyances dans la société moderne, Cit in Boualem.

خبراء السياحة هنا، في الوقت الذي يعيدون فيه إنتاج الأساطير في تسمية النزل لأغراض تسويقية تجارية، يثبتون فرضية ميرسيا إلياد^١ القائلة باستمرار الأساطير القديمة في المخيال العام لمجتمعاتنا الحديثة^٢.

إن السؤال الرئيس هنا هو: ما هو أثر هذه الأسماء الإشهارية الأسطورية في لاوعي المتقبل، السائح الغربي ووعيه، بمعنى آخر، ما هي الدلالات التي يتلقاها المتقبل السائح من هذه الأسماء الأسطورية للنزل؟

في الحقيقة، لقد أتاحت لنا المعالجة السيميولوجية أن نقف على دلالات عديدة ومختلفة لهذه الأسماء، سنكتفي في هذه المعالجة بأربع دلالات نعرضها تباعاً مع التأكيد أن الأسطورة هي منظومة كلام أي منظومة من الصيغ الدلالية، وبالتالي فإن هذه الأسماء تبقى مفتوحة على الاستفهام السيميولوجي والتأويل. إنها كالنص بنيتة متغيرة من قارئ إلى آخر.

٢. الدلالة الأولى: السياحة الغربية في البلدان العربية: سفر نكوصي الى

المرحلة البدائية للإنسانية:

إن تسمية النزل في جزيرة جربة بأسماء أسطورية من آلهة وملوك فيه إحالة إلى مرحلة زمنية بدائية، حيث مستوى وعي الإنسان خيالي وإحيائي، وأسطوري وخرافي، وسحري وغيبى... ولم يدشن بعد اللوغوس والفكر المجرد والتجريبي والتفسيري... لقد كان الإنسان في الحقبة البدائية يواجه الطبيعة خائفاً منها، ولكنه كان في الوقت نفسه مندجماً بها. فهو بعضها وهي بعضه: كما كان يفسر الظواهر بها. إننا هنا بصدد عمل إشهاري منهجي يفتح الخيال على حركة عكسية للتاريخ، ويغري بإمكانية السفر النكوصي إلى المرحلة الطبيعية، حيث طفولة الإنسانية

1. Mircea Eliade

2. Eliade, Mythes, Rêves et Mystères, 310.

الضائعة ووحشية هذه الإنسانية المستعادة كما حدّد ملاحظها العديد من مفكّري الغرب، وإلى إنسان تلك المرحلة الذي خفّضته مثل هذه الأدبيات المحكومة بالإثنومركزية الغربية إلى مستوى الكائن التراثي. فهو ذلك البدائي «المتوحّش الطيّب^١» الذي لم تكتسحه الحضارة، كما تخفّض كل ثقافته ومختلف إبداعاته المادية والرمزية إلى مستوى التراث الإنساني ما قبل التحضر^٢.

إنّ البنية العامة لهذا الإنسان التراثي أسطورية أي لازالت هناك في الماضي ساكنة ولا تطويرية، وبالتالي فهي في إيجاء من الإيجاءات متحف حيّ من متاحف التاريخ البشري الذي لا بدّ من زيارته لفهم السيورة العامة للوجود البشري كيف كان وكيف أصبح... ولبناء المعرفة التاريخية استناداً إلى المعاشة الذاتية، وللإستمتاع الفرجوي، ولمعايشة تجارب وجوديّة خصوصية وثريّة بالحسّ المختلف...

إنّ هذه التسميات تُحجّم المجتمعات العربية إلى مستوى المجتمعات البدائية للفرجة وللتجربة الغرائبية القائمة على المخاطرة والمجازفة والاستكشاف النكوصي، أي استكشاف الماضي حينما كان بسيطاً حضارياً، وبدائياً إنسانياً، وذلك من خلال مجتمعات لا تزال تعيش في الحاضر.

هذه المضامين البدائية العجائبية تُجيش لدى السائح الغربي الوهم بإمكانية الهروب، ولو المؤقت، من ضغوطات نسق الحياة العصرية وإكراهاته، وتفتح له قوساً لرومانسية حاملة بإمكانية العيش في الماضي واقعاً في أوج حسّه، فهذه المجتمعات

1. Le bon sauvage

٢. نحن نعلم أن بعض المفكّرين الغربيين قد تجاوزوا هذه الإثنية المركزية الضيقة إلى قراءات أكثر موضوعية وإنصافاً لغير الغربيين أمثال الإثنوبولوجي الفرنسي بيار كلاستر (Pierre Clastres) وتحليله الجريئة في مجال الإثنوبولوجيا السياسية وأيضاً الأنثروبولوجي الفرنسي جورج بالاندييه (Georges Balandier).

انظر: بالاندييه، الأنثروبولوجيا السياسية.

كلاستر، مجتمع اللادولة.

البدائية بتراتها الغرائبي هي الماضي بالنسبة للحضارة الغربية، وتكفي بضع ساعات على متن طائرة للسفر العكسي إلى هذا التراث حيث هذه الشعوب التراثية المتماهية مع الطبيعة.

يبدو واضحاً أنّ هذه المضامين تُجَمِّم المجتمعات السياحية النامية ومنها المجتمعات العربية إلى مستوى «البدايين للعرض السياحي» (Des primitifs pour tourists¹)، لكنها في المقابل تَمَنُّ الغرب إلى مستوى الإنسان المستكشف والمتحضر والمدني والذي يتّصف بالتقدّم والقوانين الوضعية والحركة المدنية والعقد الاجتماعي. إنّنا بصدد صورة نمطية أي قالب جامد يتحكّم في نظرة الغرب إلى العرب. والحقيقة أنّ سيافاً تاريخياً خصوصياً سمح بتشكيل هذه الصورة النمطية وتبلورها. فمذ عصر الاكتشافات الجغرافية ومطلع عصر التنوير الأوروبي، كان الفكر الغربي يعيش في عالم لا تشاركه في صنعه الحضارات الأخرى... وبقدر ما كان هذا الفكر يتقدّم في البناء الحضاري، كان ذلك مصحوباً لديه بشعورين: أولهما الشعور بأن اكتمال البناء الحضاري من الناحية المادية لا يمكن أن يكون إلا ضمن علاقة هيمنة على العالم الآخر. أما الشعور الثاني فإنه يتعلّق بالوعي بالذات الذي تكوّن لدى الغرب، ومضمون هذا الوعي أنّ أوروبا هي مركز الحضارة والثقافة والعقل في التاريخ. ضمن هذا الشعور بمركزية الذات، صوّر الاستشراق الآخر العربيّ على أنّه ينتمي إلى جنس آخر، وأنّ شخصيته القومية تشوبها عيوبٌ جسيمة كالكسل الفكري والعقم والخمول، أما حضارته فهي ضرب من ضروب الفلكلور وثقافته بربرية تسودها المبالغات^٢.

يبدو أنّنا بصدد إعادة إنتاج هذه الصورة النمطية التي تكاد لا تجانب في مضامينها

1. Bugnicourt, et al: Touristes_ rois en Afrique, 120- 121.

٢. شعيب، الاستشراق وكتابة التاريخ، ٥٩.

القول الاستشراقيّ ذا النزعة المركزية الاستعمارية، فالإنسان لا يزال ذلك الكائن التراثيّ الغرائبيّ، والتاريخ لا يزال سكونياً لا تطورياً، والتراث لا يزال بنية متأبّدة لا ينفصل فيه الحاضر عن الماضي.

الاستشراق أغرى في الماضي بالاستعمار وحفّز عليه، وهذه الصّورة تغري اليوم بالسياحة وتحفّز عليها...^١.

٣. الدلالة الثانية: مغالبة الشيخوخة والتنعم المديد بالشباب:

الآلهة لا تهرم ولا تموت فشبابها أزلي، بل وفي يدها مفاتيح الحياة والخصوبة ونضارة الشباب... (إيزيس وتانيت). إن تسمية النزل بأسماء الآلهة الخالدة ليس اعتباطياً وإنما يتوجّه بشكل قصدي مباشر إلى شريحة واسعة من السّياح وهي شريحة المسنّين وخاصة منهم المسنّات. فهذه التسميات المبشرة بالقدرة على مغالبة الشيخوخة والتنعم المديد بالشباب تستجيب لانتظارات عدد ثقيل من السائحات المسنّات، فترجّع كيانهن الآفل في التسمية نفسها، وتعدّ باستعادة رونق الشباب وعنفوانه وميعته^٢.

إنّ فنّيّ الإشهار السياحي، بما هم خبراء في الأحلام والشوارد الرغبةية^٣، يدركون جيّداً احتياجات جمهورهم وانتظاراته، حتى الساكن منها في اللا شعور، فيعملون على تحقيق هذه الانتظارات والرغبات والنزوات والشوارد الرغبةية في كل العملية الإشهارية، مما يعدّ بإمكانية تحقّقها بالفعل.

١. الوشّاني، السياحة الدولية في البلاد العربية، ١٠١-١٠٧.

2. Fleur de la jeunesse

٣. إنّ الإشهار يشتغل على الرغبات المكبوتة وعلى التعويض كما يشتغل على صناعة الأحلام والاستجابة لها. أنظر:

Fabienne, Burger et Dionysis, La communication touristique, Approches discursives de l'identité et de l'altérité.

إنّ تسمية النزل بأسماء الآلهة والملوك تعدّ بدنياميكية واسعة للفعل، كما تحيل إلى عنفوان الشباب وجيشانه وكل قيم الاحتكاك والحرارة والرفاهة العاطفية والحب المفرط والجنس العميق والإنفاق السخي... وهي قيم هجرت الميدان الاجتماعي الغربي الذي شهد حالة من التفتت الذري والانفجار النووي الذي مسّ قلب حياته الاجتماعية^١... وإنّ أمكنةً أخرى وأقواساً زمنية نوعية أخرى مهياً لتحقيق هذه الانتظارات وإشباع هذه الاحتياجات التي لم يُعدّ ممكناً حتى مجرد انتظاراتها في الحياة الاجتماعية العادية، دعك من الاستجابة لها وإشباعها. إنّ هذه الأمكنة الأخرى هي النزل مقرّ الآلهة المتحرّرة من إكراهات المكان، وإنّ الزمن الآخر هو الزمن السياحي الأسطوري المتحرّر من إكراهات الزمان... وإنّك، كسائح مقيم في هذه البنية المكانية والزمانية، متعالٍ كالآلهة ومتحرّرٌ من إكراهات الإنسان.

إنّ المسنّات، في المجتمعات الغربية، بما تمارسه هذه المجتمعات من عبادة الشباب ضمن ما يسمّيه رولان بارت بالعنصرية الشابة، ينزلن ببطء خارج الميدان الرمزي، وتتقلّص علاقتهن الاجتماعية العاطفية، وتتنازل يوماً بعد يوم قيمتهن الاجتماعية. إنهن يعشن حالة من التناقض الحادّ والتدميري بين صورة الذات لديهنّ وبين صورتهنّ عند الآخرين، وهو ما يزعزع كيانهنّ. فهنّ بالنسبة إلى أنفسهنّ ذوات لها رغباتها وآمالها وطموحاتها أي لها مستقبلها، أما بالنسبة إلى الآخرين فهنّ ذوات بدون آفاق، تالفة وعديمة الفائدة، وليس لها سوى ماضيها. هذا التناقض الحاد بين الصورتين عبّرت عنه «سيمون دي بوفوار^٢» بعمق منجرح بقولها «أنا أصبحت شخصاً آخر في حين أنّي ما زلت أنا نفسي^٣.

١. بروتون، أنثروبولوجيا الجسد والحداثة، ١٥٦.

2. Simone De Beauvoir

3. De Beauvoir, La vieillesse, 130.

في هذا الواقع الكارِب والمَلْغِي والمَهْمَّش للمسنَّات، تفتح آلة الإشهار السياحي لهنَّ إمكانيّة واقعية لتحقيق التماسك الدّاتي وسط التدمير، وذلك بأن تُروِّج معانيّ إشهارية تفيّد أنّ هناك مجتمعات استقبال سياحي، ومنها المجتمعات العربية، تُنزهنّ منزلة الملوك، وذلك على قاعدة «الزبون هو الملك»^١ الذي هو دائماً على حق، وتنزع عنهن صورتهنّ الموضوعية كمسنَّات وتصنع عليهنّ صورة جديدة كسائحات. وصورة السائح النمطية الغالبة في هذه الدول هي ذلك «البنك المتحرّك» الذي ينفق ما فيه على ملذّاته ومتعه الحسّية، من هنا جاء الاتجاه القنصي للسياح^٢، حيث يسعى عدد واسع من الشباب في هذه الدول للحصول على أكبر عائد مالي من أيّ مواجهة مع السياح، وذلك بأن يقول لهم ما يريدون سماعه، وأنّ يحقّق لهم بالكلمة كما بالفعل انتظاراتهم حتى الساكن منها في اللاّشعور، ويستجيب لرغباتهم حتى التي بفعل تجاوزه الزمن أو محدوديّة الخلق أو تحديديّة المجتمع ما عاد بإمكانهم تحقيقها.

إنّ هذه المعانيّ الإشهارية تعدّ السائحات المسنَّات وتبشّرهنّ بوجود شبّابي كامل، كالآلهة، فتضمّر ما تضمّره، وتلمح ما تلمحه من اتصالات اجتماعية عاطفية رومانسية ممكنة... يمكن أن تتحقّق في أطر مغايرة يتخلّص فيها الإنسان من هويّته الموضوعية ليتحصّل على هوية خصوصية، وهي الهوية السياحية وممكناتها المتعالية إلى مستوى الآلهة التي تفصله عن الإنساني وكل القيود والحدود والإكراهات.

إنّ هذه المعانيّ تعيد بناء صورة الذات عند السائحات المسنَّات بما تؤكّد عليه من حضور متجاوز للحدود إلى إمكانيّة القيام بعمل رغائبي غرائزي على الجسد يعيد له الرونق واليفاعة في زمن ذبوله ويبسه وذهاب نضارته...

1. Customer is king / Le client est roi

2. Sutton, Travel and understanding: Notes on the social structure of touring, 8(2): 23.

ورد في باقادر، سوسيوولوجيا السياحة، ١٤٠.

نتحدث عن المسنّات وليس عن المسنّين؛ لأننا لا نهمل الملاحظة السوسولوجية التي يمكن تعميمها على أغلب المجتمعات، وهي أنّ المرأة المسنّة تفقد اجتماعياً الإغراء الذي كانت تدين به أساساً إلى نضارتها وحيويتها وشبابها، أما الرجل فيمكن أن يربح مع الزمن قوة إغراء متنامية؛ لأن الثقافات السائدة ترفع لديه من قيمة الطاقة والتجربة والنضج، كما أن القيم السائدة تتحدث عن «إغراء الأصداع الرمادية» وعن «الشيخ الجميل». أما المرأة فتعمد كما تقول سيمون دي بوفوار باسم «الجلد الهرم». إنّ الشيخوخة تدمغ بشكل غير متساوٍ في الحكم الاجتماعي المرأة والرجل^١.

إننا هنا في سياق الطموح الحداثي حيث لا يجب الانهيار والاستسلام للجسد وتجاوز صرخة سيمون دي بوفوار في روايتها «المرأة المجربة»^٢: «لقد استسلمت لجسدي» واعتناق المقولة الشهيرة الشائعة: «افعل ذلك»^٣. ومضمون هذا الطموح أنه لكي تقضي شيخوخة آمنة من كل تهديد، ولكي تطيل حياتك للحدّ الأقصى بأن تعثر ثانية على عمق حياتك وتستعيد تذوّكك لوجودك... تناول هذه الفيتامينات وتلك الأملاح المعدنية وتلك الحبوب وهذه الأنواع من الأغذية وتلك الماكس إيبي^٤ التي تحمي من الحوادث القلبية وهذه البيتاكاروتين التي تؤخر شيخوخة الخلايا^٥، ومارس تلك الرياضة وتنفس بتلك الطريقة وافتح قوسين على حياة الآلهة تنفتح لك فيها كل الممكنات وتمارس فيها كل ما تشاء دون تحفّظ اجتماعي ولا أحكام معيارية قيمية ولا سلطة زمن ولا تذويّة للجسد... هذان القوسان هما رحلة

١. بروتون، أنتروبولوجيا الجسد والحدائث، ١٤٧.

2. De Beauvoir, La femme rompue.

3. Do it

4. Max Epi

5. Cohn- Bendit, Nous l'avons tant aimée la Révolution.

ورد في بروتون، أنتروبولوجيا الجسد والحدائث، ١٥٨.

سياحية حيث البيئة فردوسية استجابية إشباعية... لُنشر هنا إلى أن أحد النزل في جزيرة جربة يُسمّى جربة الفردوس^١.

هذا الإغراء بانفتاح كلّ الممكنات ليس مجازاً؛ ذلك أن علاقات منكحية حقيقية تتكوّن بين الشباب المرتاد للنزل والعاملين فيها وعلى هامشها وبين السائحات المسنّات الباحثات عن التعويض.

إنّ هؤلاء الشباب ينشدون من وراء كل اتصالية ممكنة ومتاحة مع السائحات، وخاصة المسنّات، الحصول على الجنس والمال والعطايا وحتى الزواج المختلط المُخوّل للهجرة إلى أوروبا، أي يبحثون عن حلول فردية لمغالبة الكبت الجنسي والتهميش الاقتصادي. أما تلك المسنّات فإنّهنّ ينشدن الحب والجنس عند آخر سهلٍ ومطواع يغالبن به الإقصاء الاجتماعي والعاطفي.

ويتحقّق التبادل، ولكنه تبادل غير متكافئ، فما يجنيه هؤلاء الشباب هو عينه ما تحسره تلك السائحات المسنّات والعكس صحيح. غير أنّه شتان بين هذا الكسب وذاك وبين هذه الخسارة وتلك.

فجنسانية هؤلاء الشباب هي حب دون حب، إذ لا يعيشون أثناءها ذواتهم كفاعلين إيجابيين وكمفعلين أحرار لطاقتهم الحيوية، فهم مغربون عن هذه الطاقات؛ لأن هدفهم هو بيعها بأعلى ثمن ممكن؛ لذا فإنّ إحساسهم بذواتهم أثناء هذه الجنسانية لا ينبع من نشاطهم كعشاق وكمتلذّذين، وإنما ينبع من فعلهم التّربّحي.

لقد أصبحت أجسادهم وحيوياتهم رأس مال يجب عليهم استثماره بنجاح من أجل أن يحقّقوا كسباً مادياً، وهذا ما ينحدر بهم إلى مستوى الشيء البضاعة، ويغربهم عن طبيعتهم الإنسانية، ومقابل هذا الاغتراب يكسبون من هذه الجنسانية الزائفة المال وحتى الثراء... أما السائحات المسنّات فإنّ الجنس بالنسبة إليهن ليس حالة

عاطفية انفعالية منشودة لذاتها، وإنما هو فاعلية حماية ضد النسيان والإقصاء وما يولده في نفوسهن من قلق اضطهادي كارب، فهو يتيح لمن إمكانية تفعيل الشعور وإحياء الحسّ وإنعاش الجسد، بعيداً عن مجتمع يلغي الشيوخ لحساب عنصرية شابة، ومقابل ذلك ينفقن أموالهنّ.

فهل بحساب الربح والخسارة يستوي من ينفق ماله لشراء حيوية الآخر وشبابه مع من يبيعهما؟ بمعنى هل يستوي من يلغي ذاته في زمن انطلاقها نحو الإثبات مع من يثبت ذاته في زمن انطلاقها نحو الإلغاء؟

لا يستويان... غير أنّه التبادل اللامتكافئ ضمن المنطق الخضوعي الاستتباعي للسياحة الغربية في البلدان العربية.

٤. الدلالة الثالثة: العيش الرغيد دون عمل ودون شقاء

إنّ الآلهة تعيش دون شقاء، حيث أعفتها الطبيعة الكريمة من العمل (l'Âge d'Or ...les hommes vivent sans souffrir ...où la nature généreuse les dispense du travail.)

هذا البيت الشعري لهيزيود^١، والذي يعكس الوعي الأسطوري الإغريقي، يحيل إلى نمط عيش الآلهة، والحقيقة أنّه حتى على المستوى الزمني التاريخي فإنّ الأرستقراطية تمثلت بالآلهة، فهي لم تعمل إلا العمل الفكري الناعم واستمتعت بالراحة على قاعدة أفلاطون الشهيرة: «لا يدخُلنَّ علينا من لم يكن مهندساً».

أما الطبقة البورجوازية فقد كانت مسكونة «بعقدة الأرستقراطية» وبها جس اكتساب الوجاهة التي كانت تحظى بها هذه الطبقة، ولقد توخّت، كمدخل لاكتساب هذه الوجاهة الإمعان في الاستمتاع بالراحة والترفيه^٢.

1. Hésiode. Les Travaux et les Jours.

٢. حول هذه الأطروحة أنظر:

-T. Veblen: Théorie de la classe de loisir. Paris Gallimard 1970.

بالنسبة للطبقات الشعبية المستهدفة بهذه التسميات الإشهارية للنزل، فإن أسماء الآلهة تعكس، فيما تعكس، ممارسات الآلهة البذخية اللعبية التنعمية الاستمتاعية الترفهية الرغيدة التي يمكن أن يمارسها العامل الغربي أثناء العطلة السياحية، كما تعكس مجمل أجواء السيادة والنفوذ والحظوة والقدرة الاستملاكية التي يمكن أن ينغمر بها... وهي بطبيعة الحال ليست ممارسات هذا العامل في حياته اليومية الموصومة بالكدح والكفاف، ولا هي أجواء معيشه اليومي الموصوم بالخضوع الاقتصادي لأرباب العمل.

إنّ هذه الممارسات التي تعكس الحظوة والجاه، وهذه الأجواء التي تعكس السيادة والنفوذ، تندرج ضمن إطار ما نسميه بالتماهي الطبقي، أي أن يتمثلن العامل بالمنمط السلوكية للطبقة البورجوازية، فيستهلك علاماتها ورموزها التي هي ليست علاماته ولا رموزه، ويعيش نمط عيشها الذي هو ليس نمط عيشه. إنه نوع من الانفصال الظرفي والمصطنع عن الطبقة الأصلية والارتباط الظرفي والمصطنع أيضاً بالطبقة العلوية، ومن ثمّة التنعم الإيهامي للذات بوجهتها الاجتماعية¹ وبقدرتها الاستملاكية... إنه نوع من التحايل على الواقع الضنك بواقع متخيّل رغيد. وهذا عينه فعل الأسطورة.

إنّ هذا التماهي الطبقي يعكس حالة من توكيد الذات وتعزيزها، إلا أنه ليس صلباً؛ لأنه توازن وهمي يفنّده الواقع الصريح والفصيح... إنه نوع من التعويض الظرفي لواقع الدونية والتغطية المؤقتة عن العجز... نحن هنا بإزاء واقع زائف يجرّر الرغبة ويسمح بانطلاقها، وهذا هو الفعل النفسي للأسطورة، حيث يعمل هذا الفعل على احتواء المكبوت وتفريغه من محتواه الثوري وحتى النقدي ويطرح إمكانية الاستجابة له وإشباعه الكامل من خلال عالم الخدمات المختلفة ومنها

1. Prestige social

السياحة^١... فتصبح العطلة السياحية بهذا المعنى، في نزل بأسماء الآلهة، آلية ذات نتائج نفسية مهمة للتكيف مع الواقع ولخفض التوتر وتقليص الغبن وخفض الوعي بالانجراف في مجتمع لا يعبأ إلا بأصحاب القوة والمكانة^٢.

لقد كتب هانس إنترنسبيرغر^٣ في هذا الصدد أن الطبقة العمالية المستغلة كان مطلبها الأساسي هو الثورة على الاستغلال ونيل الحرية... غير أن الرأسمالية حرقت هذه المطالب وميعتها، فكانت السياحة بمثابة الحل السيئ للمطلب الجيد، حيث تمّ التغيير الظرفي لظروف العيش بالانتقال الظرفي إلى مجتمع آخر، وذلك عوضاً عن التغيير البنوي لظروف العيش بالتغيير البنوي لمجتمع الأصل^٤.

إنّ الرأسمالية حوّلت الحرية إلى صورة منشودة في أقاصي الوعي أي في الحلم، وفي أقاصي المكان أي في مجتمعات الاستقبال السياحي، ومنها المجتمعات العربية، التي تمّ خفض كل مقوماتها إلى مجرد بيئة للتصعيد والتنفيس: في أقاصي تاريخها أي في معالمها التاريخية وفي آثارها، وفي أقاصي ثقافتها، أي في فنونها ومختلف تعبيراتها الشعبية... لقد خُفّضت هذه المجتمعات إلى محض بيئة مناسبة للتداعي الحرّيات السائح وفسح المجال الكامل لها، وحتى تعديل القيم والمفاهيم المحليّة وتغييرها لتتجاوب معها وتتناغم مع انتظاراتها وتستجيب لمطلّباتها، من هنا نتحدث عن تسييح مجتمعات الاستقبال، أي تغريبها عن مقوماتها، وإخضاع

١. يذهب هاربرت ماركوز إلى أن صناعات اللذة في المجتمع الصناعي تقوم بترشيد أحلام الإنسان الجنسية واستيعابها داخل إطار النظام القائم، فهي تطلق الرغبة الجنسية من عقالها ولكنها تُفَرِّغ مبدأ اللذة من محتواه الثوري وتحتويه تماماً، إذ تطرح إمكانية الإشباع الكامل من خلال عالم الخدمات المختلفة مثل السياحة والنوادي الليلية وأحلام الإباحية. أي أن كل شيء يتم تدجينه، وضمن ذلك الرغبة الجنسية نفسها. النظر: هاربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد.

٢. زيغور، اللاوعي الثقافي ولغة الجسد والتواصل غير اللفظي في الذات العربية، ٤٨

3. Hans Enzensberger

4. Enzensberger, Une théorie du tourisme, in Culture ou mise en condition?, 161- 162..

مختلف هذه المقومات الثقافية والقيمية والاجتماعية لحريات السياح وانتظاراتهم المطلقة، وعوض أن يبحث هذا السائح كإنسان مقهور ومستغل ومستلب عن حريته الجماعية في الثورة كفعل جماعي، يبحث عنها في السياحة وفي الحلم وفي الوهم كفعل فردي، فيعيش الحرية ظرفياً، واهماً في بلد السياحة ما كان يجب أن يعيشه، بنيوياً، حقيقة في بلده الأصل...

٥. الدلالة الرابعة: نفي الموت والاستمتاع بالخلود.

الآلهة لا تموت، لأنها خالدة، وهي تعيش في رفاه، هذا هو الفهم الحاصل في الوعي الأسطوري العام للثقافة الغربية. وحينما نستعمل أسماء هذه الآلهة بكثافة في تسمية النزل، فإننا بذلك نكثف صور الوجود والحياة ونُبعد أفكار الموت والعدم. إنَّ هذه التسميات موجَّهة إلى مستهلك ينتمي إلى ثقافة غربية مادية ترفض فكرة الموت لما يثيره من رهبة ورعب، وتعمل على إخضاعه وكبت فكرته وإقصائه من الحضور في التفكير... وذلك بتكثيف صور الحياة وإمكانيات العيش^١.

كما تُعد هذه الأسماء بالرفاه الزائد والقوة الخارقة والنشاط الجامح... وهي جميعها ممارسات هدفها الاستمتاع الأقصى بالحياة والتنعم الأفضل بها وإشباع الحاجات المادية الغرائزية إلى ما لا نهاية... كما تدعو إلى الاستسلام الكامل للذات المادية والإنصات الإشباعي الدقيق لشهواتها ورغباتها وتهويماتها وشواردها، وذلك بغرض نفي الموت وتعميق الشعور بالحياة والكينونة^٢ وإعادة إنتاج الأمن الوجودي وتبديد القلق العائم المرتبط بعدم الثبات والنقصان...

إنَّ الرسالة التي ترسلها هذه الأسماء هو أنَّ هذه الحياة ليست مشفوعة بالضرورة بوجود آخر بعدها، وإنما هي الرحلة الوجودية الكاملة في مبتدئها ومنتهاها، وأن

١. غليون، مجتمع النخبة. ٨٨.

٢. م. ن.

الجنة، بما تعنيه من نعيم مطلق، هي ههنا في القصور الفارهة المترفة مقرّ عيش هذه الآلهة، وفي نمط وجودها القائم على البذخ والمتعة والرفاه والراحة وعدم التعب، بعيداً عن لعنة الكدح والشقاء في تحصيل العيش والمقولة الدينية المؤنّبة: «ستحصل على خبزك بعرق جبينك» (tu gagneras ton pain à la sueur de ton front) ¹.

إن الجنة، مقرّ خلود الآلهة، هي عينها هذه النزل وهي في تناول من ينزل بها. وهذه الآلهة مطلقة الحرية، وهي غير محكومة بالمحظورات والمحرمات، ويلتقي ذلك مع وعي الإنسان الحديث الذي يبحث باستمرار عن التحقق المادي الدائم وعن الإشباع وعن اللذة الكاملة.

إن هذه المعاني والدلالات الثقافية المتصلة بالمسألة الروحية، لا شكّ أنها تخدم البعد الاستهلاكي السياحي؛ كونها تنتزل في سياق إشهاري. ولكنّ هذا السياق الإشهاري نفسه ينتزل هو الآخر في سياق أوسع، وهو السياق الثقافي لدول الاستقبال. وهنا يفتح باب آخرٍ للتحليل:

إنّ المجتمعات العربية السياحية التي تُروّج فيها مثل هذه التصورات ذات المعاني والرسائل الثقافية المادية الزمنية هي مجتمعات ذات ثقافة دينية تنظر إلى مسائل الحياة والموت والوجود والعدم نظرة مغايرة تماماً. فالحياة في هذه الثقافة ليست هي رحلة الوجود برمّتها، وإنما هي مجرد فاصل وجودي قصير، إنها مبتدى الرحلة فحسب، تليها مرحلة الوجود البرزخي الذي هو الموت، تليه مرحلة الوجود الأخرى، أي أنّ العدم في هذه الثقافة غير موجود.

إنّ معاني هذه التصورات الإشهارية ودلالاتها تؤسّس قاعدة لعدم الاعتراف بالاختلاف الثقافي. فالقيم الروحية الدينية للمجتمعات العربية تُغيّب لصالح القيم المادية الزمنية للمجتمعات الغربية الرأسمالية. والثقافة الروحية تُمحي لصالح الثقافة

1. Calvin, Institution de la religion chrétienne. Cit in Pierre, 16.

المادية، وفي ذلك تحطُّ لمفاهيم الاختلاف الثقافي والخصوصيات الحضارية والحق في الاختلاف الاعتراف بالغيرية...^١.

الخاتمة

هذه الومضات الأربع تجيب عن الاستفهام الذي طرحه عالم الأنثروبولوجيا والاجتماع دين ماكنيل من أنه يجب علينا أن نفهم ما يميّز إنسان الحداثة لنستطيع تحديد دوافعه لممارسة السياحة.

الإنسان الحديث يعاني من الاغتراب والتشتت والسطحية، وبالتالي فإنّ السياحة تمثّل بالنسبة له ظرفاً مصطنعاً يخفض فيه التوتر ويمارس فيه المتعة الخالصة ويعيد فيه إنتاج المعنى ويفتح فيه إمكانيات جديدة للفعل في كل إمكاناته النزوية والرغائية والغرائبية والرغوبية وحتى الشذوذية...

إنّ السياحة هنا تنتزع الإنسان من إخفاقات الحداثة وفشلها لتكون بمثابة عودة إلى الخلف، إلى المجتمعات البدائية البسيطة التي لا تزال تعيش على حالتها الطبيعية والتي يمكن فيها ممارسة المتعة الخالصة في بعدها الأكثر حرية.

إنّ الغرب سيمارس هذه الحرية الاستمتاعية السائبة في المجتمعات النامية ومنها المجتمعات العربية التي انخفضت قيمتها إلى مستوى المادة الاجتماعية البدائية المستقبلية للسياح الغربيين بخضوع يساعدهم على التحلّل الحر من الإكراهات وتصعيد الأزمات وتعويض الإخفاقات وتصريف الشذوذ والنزوات... .

١. الوشّاني، أساسات علمية للظاهرة السياحية، ٦١-٦٢.

لائحة المصادر والمراجع

١. باقادر، أبو بكر أحمد، سوسيولوجيا السياحة، مجلة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، لبنان، عدد ٨٩، ١٩٩٧.
٢. بالاندييه، جورج، الأنثروبولوجيا السياسية، ترجمة علي المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، ٢٠٠٧.
٣. بروتون، دافيد لو، أنثروبولوجيا الجسد والحداثة، ترجمة محمد عرب صاصيلا. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩٣.
٤. زيعور، علي، اللاوعي الثقافي ولغة الجسد والتواصل غير اللفظي في الذات العربية، دار الطليعة. بيروت، ١٩٩١.
٥. شعيب، علي، الاستشراق وكتابة التاريخ، الفكر العربي المعاصر، عدد ٧٠-٧١، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٨٩.
٦. طاهر، علاء، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس. منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، (بدون تاريخ).
٧. عزمي، سمير، الحداثة وأزمتها، موقع الكتروني مجلة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، نشر بتاريخ ٢١ جانفي / يناير ٢٠١٥، تاريخ الزيارة ٢٥-٤-٢٠١٨.
٨. غليون، برهان، مجتمع النخبة. دار البراق للنشر، الطبعة الثانية، ١٩٨٩.
٩. كلاستر، بيار، مجتمع اللادولة، ترجمة محمد حسين دكروب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩١.
١٠. ماركوز، هاربرت، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨.
١١. ماركوز، هاربرت، العقل والثورة، هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠.

١٢. الوشّاني، عادل، أساسات علمية للظاهرة السياحية: التاريخ والهوية والمناويل، دار نشر علاء الدين، صفاقس، تونس، ٢٠١٦.
١٣. _____، السياحة الدولية في البلاد العربية: حوار بين الثقافات أم مدخل آخر للهيمنة الغربية على البلاد العربية. مؤلف جماعي بعنوان الممارسة الثقافية في مجتمع المعلومات والاتصال، منشورات المركز الوطني للاتصال الثقافي، تونس، ٢٠٠٥.
14. Aisner, Pierre, and Plüss, Christine, *La ruée vers le soleil, le tourisme à destination du Tiers Monde (French Edition)*, Editions L'Harmattan 1985.
15. Baudrillard, Jean, "La modernité", *Encyclopédie Universalis*, volume 11.
16. Boualem Kadri et Djaouida Hamdani Kadri, *Discours publicitaire et mythologie touristique Une analyse sémiologique des mythes du Club Med*, Un article de la revue *Téoros*, Volume 31, numéro 2, 2012, p. 31–41
17. Bugnicourt (J) et al, *Touristes_ rois en Afrique*, Dakar-Paris, Enda-Karthala, 1982, P120- 121.
18. Calvin, *Institution de la religion chrétienne*. Cit in Pierre Bouvier, *Le travail*, PUF, Paris, 1991, p 16.
19. Cohn- Bendit, Daniel, *Nous l'avons tant aimée la Révolution*. Barrault ED, 1986.
20. Collectif: *Tourisme international et sociétés locales. Problèmes politiques et sociaux*, Paris, Documentation française, n 423, 1981, cit in: Aisner P. et Pluss C.: *La ruée vers le soleil*, op cit.
21. De Beauvoir, Simone, *La femme rompue*, Edité par Gallimard ,1973.
22. _____, *La vieillesse*, Gallimard, Paris, 1970.
23. Dominique, Marie, Gilbert RIST et Fabrizio SABELLI (1992), *La mythologie programmée: l'économie des croyances dans la société moderne*, Paris : Presses Universitaires de France. Cit in Boualem Kadri et Djaouida Hamdani Kadri : *Discours publicitaire et mythologie touristique: une analyse sémiologique des mythes du Club Med*. *Revue téoros* .2012.
24. Dumézil, Georges, *Mythe et épopée, Types épiques indo-européens, un héros, un sorcier, un roi*, NRF, Gallimard, 4ème édition, 1984. Tome II.
25. Eliade, Mircea (1957) *Mythes, Rêves et Mystères*, Paris, Gallimard.

26. Enzensberger, H. M., Une théorie du tourisme, in Culture ou mise en condition?, Paris, Julliard, 1965.
27. Fabienne, Baider, Marcel Burger et Dionysis Goutsos (dir), La communication touristique, Approches discursives de l'identité et de l'altérité, L'Harmattan, Paris, 2004.
28. Fromm, Eric, The sane society, Holt, Rinehart and Winston, New York, Eleventh Printing, 1962.
29. Hésiode, Les Travaux et les Jours. Éditions Mille et Une Nuits ,1re éd. 2006.
30. Lanfant, M.F., Le tourisme dans le processus d'internationalisation. RISS. Vol XXXII, PARIS UNESCO, 1980, P15. Cit in: Aisner P. et Pluss C., La ruée vers le soleil, L'Harmattan, 1983.
31. Ntanyungu, F. N, Duhirahe, F., Tourisme et dépendance: le cas de l'Afrique noire, Itinéraires note et travaux, N6, GENEVE, institut universitaire d'études du développement, 1981, P5. Cit in: Aisner P. et Pluss C., La ruée vers le soleil, op cit.
32. Pierre, Bouvier, Le travail, Paris : Presses universitaires de France, 1991
33. Sutton, W.A.,. Travel and understanding :Notes on the social structure of touring. INTJ. Comp. Social, 8(2), 1967.
34. Yotard, Magazine littéraire N° 225: dix ans de philosophie en France, Edité par Magazine littéraire, 1985, N⁵, 225, p.43.

هل تقود الصين حقبة ما بعد الغرب؟ عصر ما بعد العولمة هو عصر نهاية الهيمنة الغربية؟

مصطفى النشار^١

تمهيد

هل تصبح الصين القوة الأولى في العالم بين عامي ٢٠٢٠ و ٢٠٣٠؟ سؤال تجيب عنه الدراسات والأبحاث المختلفة التي تدرس بعمق الهجوم الاقتصادي الصيني الساحق في السنوات الأخيرة، ما حمل علماء الاقتصاد ومنظري السياسة والاستراتيجية في العالم على الاعتقاد بأن عصر ما بعد العولمة هو عصر نهاية الهيمنة الغربية، نتيجة عوامل التفكك الداخلية للمجتمع الأمريكي وقوته السياسية والعسكرية والاجتماعية، بالإضافة إلى الانتصارات المتوالية والتقدم المطرد لاقتصاديات دول شرق آسيا بقيادة الصين.

تعمل هذه المقالة للباحث والأكاديمي المصري البروفسور مصطفى النشار على إجراء رصد تحليلي لحقبة ما بعد العولمة ليخلص إلى التساؤل المحوري عما لو كانت الصين هي التي ستقود حقبة ما بعد الغرب في العقد المقبل.

لا شك في أن كماً هائلاً من الحوار والنقاش دار في الماضي وما زال يدور في المراكز البحثية والاستراتيجية الدولية والمحلية حول التنافس الحضاري المحتدم عالمياً الآن بين الشرق والغرب.

١. باحث وأستاذ الفلسفة في جامعة القاهرة - جمهورية مصر العربية.

وفي الوقت الذي يتحدث فيه فلاسفة الحضارة والتاريخ الغربيون منذ أوزوالد شبنغلر (توفي سنة ١٩٣٦ م) وأرنولد توينبي (توفي سنة ١٩٧٥ م) وحتى الآن، عن قرب انهيار الحضارة الغربية والتبشير ببدء دورة حضارية جديدة هي دورة ما بعد العولمة أو ما بعد الغرب. لا أعرف سبباً واضحاً لمحاولاتنا الدائبة في اللهاث وراء التجربة الغربية، أوروبية كانت أم أميركية، في التقدم الحضاري، إلا أننا لا نزال متأثرين كدول وشعوب بالمرحلة الاستعمارية التي كان من نتائجها الخطيرة ربط عجلة الاقتصاد في الدول المستعمرة بالدول المستعمرة من جانب، وانسحاقنا في تقليد النموذج الثقافي الغربي في كل شيء، إذ لا نزال، رغم التحرر والاستقلال، نشعر بالدونية تجاه هذا النموذج، ومن ثم نحاول تقليده واستنساخه وكأنه لا يوجد طريق للتقدم والنهوض إلا عبر هذا النموذج. والغريب أننا لا نزال نحاول ولا نلقى سوى الفشل من جانب، ونقد الآخرين لنا وتعاليمهم علينا من جانب آخر!

أقول هذا الكلام بعد مرور خمسة عشر عاماً على صدور كتابي «ما بعد العولمة» (عام ٢٠٠٢ م)، وعشرين عاماً على صدور كتابي الأسبق منه «ضد العولمة» (عام ١٩٩٨ م). وقد نبّهت في الأول إلى خطورة انسياقنا وراء دعوات العولمة التي كان ظاهرها الدعوة إلى تحقيق التقارب والتعاون بين الدول والشعوب بينما كان باطنها فرض الرؤية الغربية الثقافية والاقتصادية على شعوب العالم، وقولبتها على حسب الهوى الغربي، وبما يحقق المصالح الغربية في الهيمنة على الاقتصاد العالمي، وفرض الوصاية على كل الشعوب عن طريق القوة الناعمة وليس عن طريق القوة الخشنة التي فاتت أو أنها بتخلّص الشعوب من كل صور الاستعمار المباشر باستثناء فلسطين المحتلة!

ولما كانت العولمة كأنها قدر العالم المقدور، وفرضت الهيمنة الاستعمارية غير المباشرة على العالم بدعوى أن العالم أصبح أشبه بقرية واحدة، وأن ثمة ثقافة واحدة ونمطاً اقتصادياً واحداً يسودان العالم، فقد برزت سوءاتها للقاصي والداني، وأصبح

العالم يعاني منذ نهايات القرن الماضي من الهيمنة والاستبداد الغربيين اقتصادياً وسياسياً، وكثرت الأزمات الاقتصادية تحت وطأة هيمنة نموذج الرأسمالية الحشنة التي لم تستهدف يوماً تحقيق العدالة، بل سمحت بكل بساطة بأن ينقسم العالم إلى الخمس الثري (متمثلاً في أصحاب رؤوس الأموال وملاك الشركات الكبرى في العالم ودولها)، والأربعة أخماس الفقراء، وها نحن نرى أن الأثرياء يزدادون ثراءً، وتنتقل رؤوس أموالهم بين قارات العالم، ويؤسسون شركاتهم عبر دول العالم المختلفة مصطنعين التشريعات التي تحمي رؤوس أموالهم والعلامات التجارية الخاصة بهم، وها هم في سبيلهم لأن يمتلكوا العالم كله ويستحوزوا على ثرواته!

من هنا، كان التنبؤ بأن هذه المرحلة العولمية المفروضة من قبل نمط ثقافي واقتصادي معين لن تستمر لأن التاريخ علّمنا أن غرور القوى الأمبراطورية العظمى، ورغبتها الدائمة في التحكم والسيطرة وفرض الأمر الواقع على الآخرين، والتمدد غير المبرر لفرض الهيمنة والسيطرة، كل ذلك يؤدي حتماً إلى الانهيار والسقوط. وفي ضوء هذا الأمر، تنبأ الكثيرون من فلاسفة الغرب ومؤرخيه بانهار هذا النموذج الحضاري الغربي ذي البعد الواحد رغم كل المحاولات اللاهثة لإصلاح بعض هفواته والكثير من عيوبه. وفي إطار ذلك، كان كتابي الثاني «ما بعد العولمة» الذي اعتبر أن العولمة بكل تداعياتها هي مجرد مرحلة من مراحل التاريخ البشري روجت لها القوى المسيطرة الآن، وهي حتماً ستنتهي بنهاية سيطرة هذه القوى. ومن ثم فعلينا أن نتساءل: ماذا بعد العولمة؟! وما هي القوة التي ستهمز هذه القوة المسيطرة حالياً وتحل محلها في قيادة الدورة الحضارية الجديدة؟ وكانت إجابتنا في هذا الكتاب أن التفاعل الحضاري الجاري الآن يقود حتماً إلى أن السيطرة ستكون لبلاد الشرق الآسيوي بقيادة الصين؛ لأن ما درسناه عن الانتصارات المتوالية والتقدم المطرد لاقتصاديات هذه البلاد، بالإضافة إلى عوامل التفكك الداخلية للمجتمع الأمريكي

وقوته السياسية والعسكرية والاجتماعية، كل ذلك نتيجته الحتمية أن عصر ما بعد العولمة هو عصر نهاية الهيمنة الغربية على العالم وستقوده الصين باعتبارها القوة المنافسة الأولى للولايات المتحدة الأمريكية، وستصبح في المستقبل القريب الذي حدّته الدراسات المختلفة بين عامي ٢٠٢٠ و٢٠٣٠، القوة الأولى في العالم.

قلت آنئذٍ: إن علينا، ونحن نحافظ على الخيط الرفيع الذي يربطنا بالثقافة الغربية، والذي يجعلنا قادرين على صون هويتنا الحضارية واستقرارنا الاجتماعي والاقتصادي، علينا أن ننظر بعين الاعتبار والاهتمام إلى التجربة الآسيوية في التقدم والنمو، وهي تجربة مختلفة ولها استقلاليتها ونموذجها المتفرد. باختصار، كانت رؤيتي في ذلك الوقت وإلى الآن: أن علينا أن نحافظ على علاقتنا المتوازنة مع القوى الغربية حتى لا نصبح أعداء لها، ومن ثم نصبح هدفًا لقوتها الغاشمة ورغبتها الدائمة في تفتيت قوتنا واستنفاد مواردنا، وفي الوقت ذاته، علينا مدُّ الجسور مع دول الشرق الآسيوي وشعوبه باعتبارها الأقرب حضاريًا إلينا، وباعتبار أن الصين كذلك هي القوة المستقبلية التي ستقود الدورة الحضارية القادمة.

الأسئلة المطروحة الآن: هل تحققت هذه التنبؤات؟ وهل أصبحت الصين هي القوة القادرة على قيادة الدورة الحضارية القادمة؟! وما هي عوامل نهضتها الحضارية والأسس التي بنت عليها تجربتها التقدمية، وكيف يمكننا الاستفادة منها؟

تنبؤات الفلاسفة والمؤرخين وتقدم الصين:

الحقيقة أن الصين، مع كل ما تواجهه من تحديات وصعوبات تتمثل في أنه ليس من السهل تحقيق تحديث كامل في دولة بهذه الكثافة السكانية الضخمة وعلى هذه المساحة الشاسعة من الأرض، مع كل ذلك نجحت خلال الثلاثين عامًا الماضية في القضاء على الفقر، كما نجحت في تحديث كل مفاصل الدولة إلى الدرجة التي

سمحت لاقتصادها بأن يحقق أعلى معدل نموّ في العالم، وهي تشهد الآن صعودًا مذهلاً في كل مجالات الحياة.

ولعل المفارقة اللافتة هي أن الصينيين، رغم كل ما يحققونه من إنجاز وتقدم مذهل بالمقاييس العالمية بما فيها المقاييس الكمية الغربية، لا يزالون غير راغبين في الإعلان عن ذلك. وهذا ما عبّر عنه الفيلسوف المعاصر البروفسور تشانغ وي في كتابه «الزلال الصيني - نهضة دولة متحضّرة» الذي أصدره عام ٢٠١١م، وتمتّ ترجمته إلى العربية مؤخرًا^١، حينما قال: «إن الصين لا ترغب في الإعلان رسميًا عن نهضتها.. ولا تزال تدّعي أنها دولة نامية.. وهي غير راغبة في استخدام فكرة النموذج الصيني»^٢. والواقع أن الحقائق التي عبّر عنها في كتابه بداية من عنوانه «الزلال الصيني» تكشف بما لا يدع مجالاً للشك أن حرص الصينيين على عدم التسرّع في الإعلان عن أن تجربتهم تجربة نهضوية مذهلة وقادرة على هزيمة كل المنافسين، قد تضاعف الآن إلى أدنى مستوياته، وهذا ما يكشف عنه تشانغ وي نفسه حينما يقول: «إن نهضة الصين بالفعل مذهلة بالنسبة إلى العالم الخارجي بجميع المقاييس».

من جانبها، عبّرت روبين ميريديث مراسلة الشؤون الخارجية لمجلة «فوربس» في كتابها «الفيل والتنين»^٣ عن ثورة الصين النهضوية المعاصرة قائلة: «دمّرت ثورة ماوتسي تونغ الثقافية البلاد، وسحقت قدراتها الفكرية والعلمية والفنية، وقضت على نظامها التعليمي، وخرّبت اقتصادها، وبعدها مات ماوتسي تونغ مخلّفًا وراءه أمة مفلسة من الفلاحين، تنعم الصين الآن بزعامة حزبا الشيوعي بتغيير كامل ومفاجئ شمل كل نواحي الحياة، وارتبط تدريجيًا بالاقتصاد العالمي، وتحرك في اتجاه اقتصاد

١. تشانغ، الزلال الصيني، نهضة دولة متحضّرة، قام بترجمته عن الإنكليزية محمود مكاوي وماجد شبانة، وقام بمراجعته على الأصل الصيني أحمد السعيد.

٢. تشانغ، الزلال الصيني، ٢٩.

٣. قام بترجمته شوقي جلال ونشر في سلسلة «عالم المعرفة» الكويتية - كانون الثاني/يناير ٢٠٠٩م.

السوق، ويقود الأمة على طريق ثورة صناعية، وأخذت الدخول تتصاعد، وعادت الروح الصينية إلى الظهور. لقد انتشل النهج الجديد الذي التزمته الصين أكثر من مئة مليون نسمة من مهاوي الفقر وتضاعف متوسط الدخول خلال عقد من الزمن»^١. إن ثورة الصين الثقافية الجديدة - في نظر هذه الباحثة - تتجلى بإنجازاتها يومًا بعد يوم على امتداد طريق وحيد عبر ساحة صناعية ممتدة بطول وعرض إقليم بوردنغ بشنغهاي، فهناك ترى عشرات الألوف من العمال يسجلون أساءهم في وقت حضورهم في مصانع تمتلكها شركات «ريكو» و«إن بي سي» و«سيمتر» و«شارب» وغيرها من الشركات الأجنبية...»^٢.

في السياق عينه، يؤكد دانييل بورشتاين وأرنه دي كيزا، وهما من أكبر المستشارين الاقتصاديين في الولايات المتحدة الأمريكية - في كتابهما «التنين الأكبر - الصين في القرن الحادي والعشرين» - يؤكدان الشيء نفسه، حيث يحسمان الجدل بين المضاربين بالصعود الصيني ونقادهم بالقول أن «المعجزة الاقتصادية الصينية الجديدة قد استقرت ورسخت، وأن الصين عمدت من دون تردد وبلا كلل إلى السير قُدماً على طريق الإصلاح الاقتصادي، واستحداث بعض آليات السوق، والانفتاح على العالم الخارجي والاندماج فيه. ويمكن تأكيد أن السياسة الاقتصادية الصينية الصينية تحركت بثبات واطراد نحو مجموعة من الأهداف المتميزة على مدى العشرين عامًا الأخيرة أكثر من الأهداف التي سعت إليها السياسة الاقتصادية الأمريكية»^٣. ويتنبأ هذان الكاتبان بأن الصين ستصبح بحلول عام ٢٠٢٢م وهو عام التنين في تقويمها السنوي، قادرة على تحقيق حلمها الكبير باعتبارها القوة المهيمنة على

١. ميريديث، ٢١٦.

٢. م. ن.

٣. بورشتاين وأرنه، «التنين الأكبر - الصين في القرن الحادي والعشرين»، ٢١٥.

الاقتصاد الآسيوي، ومن ثم العالمي، عبر توافق المصالح الصينية - اليابانية ومن حولها عشرة نظم اقتصادية آسيوية التي تسمى بالنمور الآسيوية الصغيرة، مما سيجعل القرن الحادي والعشرين قرن آسيا^١. ولقد أكّدت الكثير من التنبؤات لكبار علماء الاقتصاد العالميين بالفعل بأن اقتصادها سيتجاوز الاقتصاد الأميركي، وسيصبح أكبر اقتصاد في العالم بحلول عام ٢٠٣٠م على الأكثر^٢.

من هنا، فإن ما كتبه البروفسور تشانغ وي عن «الزلازل الصيني»، يكشف للمرة الأولى عن أن الصينيين لم يعودوا كما كان الأمر في ما سبق متواضعين وحذرين وكأنهم يطبقون المثل الشائع لدينا «داري على شمعتك تضيء»، بل بدأوا يتساءلون: وماذا بعد؟! كيف ينبغي أن تتصرف الصين على المسرح العالمي؟ وكيف ستؤثر على تطور العالم في المستقبل؟! لا شك في أنها تحتاج إلى الوعي بمفهوم دولة كبرى جديدة، إلى حكمة أكبر، واستراتيجيات أعظم، وإحساس أكبر بالمسؤولية، وينبغي أن يكون خطابها عقلانياً، وأن ترفض التعصّب للدولة الكبرى مع السعي لتقديم إسهامات أكبر للبشرية^٣.

فهل بدأ القادة الصينيون يعدّون العدة لذلك اليوم الذي ستصبح فيه الصين هي القوة الأكبر في العالم؟!

آليات السيادة الثقافية وتنامي القوة العسكرية:

الحقيقة أن الصين وقادتها بدأوا ذلك بالفعل؛ فهم يدركون جيداً آليات التنافس الحضاري، ومن ثم لم يتوقفوا عند حدود التطوّر الاقتصادي المذهل ووصول اقتصادهم إلى المرتبة الثانية في العالم، بل اهتمّوا بأن يتوازي مع هذا التقدم التقني

١. م. ن، ٤١٩.

٢. تشانغ، الزلازل الصيني، ٤٨-٥٠.

٣. م. ن، ٥٠.

والاقتصادي انتشار نموذجهم الثقافي حتى يمكن أن يكون بديلاً للنموذج الثقافي الغربي، وتم ذلك عبر آليات عديدة لعل من أبرزها الاهتمام بتأسيس ودعم إنشاء أقسام اللغة الصينية وآدابها في مختلف دول العالم، وقد ابتدعوا ذراعاً قوياً لنشر ثقافتهم عبر العالم هو «معهد كونفشيوس» الذي جرى تأسيسه العام الماضي ٢٠١٨م، ثم انتشر ٥٤٨ معهداً بهذا الاسم في ١٥٤ دولة ومنطقة حول العالم، ويعمل فيها ٤٥٧٠٠ مدرساً صينياً إلى جانب ١١٩٣ «فصل كونفشيوس» في المدارس الابتدائية والمتوسطة في أنحاء العالم، كما تم إحصاء ٨١٠ آلاف شخص انتظموا في الدراسة في «كونفشيوس» على الإنترنت. وقد شهد عام ٢٠١٨م تأسيس وافتتاح ٣٠ معهداً جديداً حول العالم^١. بالطبع، إن هذه المعاهد وتوابعها من الفصول العادية والإنترنتية لا تعمل على تعليم اللغة والآداب والثقافة الصينية فقط، بل تعمل على تعزيز مكانتها في العالم وتعزيز التبادل والشراكة والاتصال بالحضارات العالمية المختلفة. وتحرص الصين على الالتقاء بمؤسسي ومديري هذه المعاهد حول العالم في مؤتمرات دورية، وقد حضر المؤتمر الذي عقد في ٢٠١٨م نحو ١٥٠٠ رئيس جامعة وممثل عن معاهد كونفشيوس من أكثر من ١٥٠ دولة ومنطقة^٢.

ويتوازي مع هذا المد والانتشار الثقافي المدعوم باتفاقيات للتبادل الثقافي والتعاون العلمي والبعثات المشتركة التي تنفق عليها الصين بسخاء الاهتمام بالجيش الصيني وتعزيز القدرات العسكرية للصين، وإذا كان بعض المحللين لا يزال يتصور أن القدرات العسكرية الأميركية لا تزال متفوقة عن القدرات الصينية فإن هذا الأمر أصبح مشكوكاً فيه؛ إذ رغم تباهي الولايات المتحدة الأميركية بامتلاكها

1. Arabic.china.org.cn/archive/chandong/node_7070945.htm,p.1 وأيضاً: Arabic. News.

cn/ 2018-12/06/c_137654897.htm,p.1

2. Ibid.

ترسانة حربية لا تضاهي، فقد حذّر تقرير حديث أصدرته لجنة شكلها الكونغرس الأميركي من الحزبين الحاكمين من «تراجع خطير» في القدرات العسكرية الأميركية مؤخراً، وفي مفاجأة صادمة للأميركيين رجّح التقرير خسارة الولايات المتحدة لأي حرب قد تخوضها ضد الصين أو روسيا، مشيراً إلى «معاناة الجيش الأميركي من خسائر فادحة في الحرب العالمية، وقد توصلت اللجنة إلى أن التوازن العسكري لم يعد في صالح الولايات المتحدة في أوروبا وآسيا والشرق الأوسط، كما حذّرت اللجنة من أن تباطؤ الخطوات الأميركية في الاستجابة للمتغيّرات الجارية على الساحة الدولية، وتطوّر المنافسين، قد يقود إلى مزيد من التراجع بالنسبة إلى الهيمنة العسكرية للولايات المتحدة بالتزامن مع حرص الصين وروسيا على بناء قوات دفاعية موجهة بشكل مباشر إلى الولايات المتحدة^١. وفي مقابل هذا التقرير، يؤكّد الخبراء أنه في خضمّ السباق العسكري الأميركي الصيني المحتمل تعمل الصين حثيثاً على تطوير أسلحة جديدة تهدد التفوق الأميركي. وترى إلسا كانيا الزميل المساعد في مركز أبحاث الأمن الأميركي الجديد «أن الولايات المتحدة لم تعد تمتلك الهيمنة المطلقة في المجال العسكري»^٢، وأن الجيش الصيني ربما تفوق على نظيره الأميركي في بعض نقاط القوة العسكرية^٣.

وقد تم رصد خمس نقاط قوة محددة تهدد التفوق الأميركي من جانب الصين وهي:

١. المدفع الكهرومغناطيسي؛ حيث إنها تختبر مطلق قذائف مغناطيسياً يُحمل

على السفن ويمكنه إطلاق قذائف بسرعة تعادل ٧ أضعاف سرعة الصوت.

٢. السفن الحربية المتطورة؛ حيث كشفت عن أحدث سفنها العسكرية من

طراز ٠٥٥، وهي مدمّرة تصل حمولتها إلى ١٢ ألف طن، وستدخل الخدمة

1. Ibid, 2.

٢. نقلاً عن: p.1 :<https://www.skynewsarabia.com/world/1023452-5->

3. Ibid

بشكل كامل هذا العام، وأطلقت هذه السفينة الجديدة بعد ثاني حامله طائرات صينية، وهي من طراز 001A البالغ وزنها ٦٥ ألف طن، ويمكنها حمل ٣٥ طائرة مقارنة بـ ٢٤ طائرة للحاملة الأولى. وهي تعمل حالياً على تطوير حامله طائراتها الثالثة من طراز ٠٠٢ التي يبلغ وزنها ٨٠ ألف طن، وستحمل ٤٠ طائرة ومزودة بتقنيات حديثة تسمح بحمل طائرات أكبر حجماً وأكثر سرعة.

٣. الطائرات المقاتلة؛ حيث أعلنت مؤخراً عن إطلاق أول طائرة مقاتلة محلية الصنع «شينجدو جي ٢» أطلق عليها اسم «النسر الأسود»، وبذلك كسرت احتكار أميركا لصناعة الطائرات الشبح، وتعمل حالياً على طائرة أخرى يطلق عليها اسم «شينيانغ جي ٣١»، يعتقد أنها ستضعها على طريق مزاحمتها في تصدير المقاتلات، كما تعمل على تطوير الطائرة «واي ٢٠» التي تعد أكبر طائرة عسكرية ناقلة في العالم.

٤. المركبة المنزلة فائقة السرعة؛ حيث أجرت في تشرين الثاني / نوفمبر الماضي أول اختبار على المركبة المنزلة «دي إف ١٧» وتبلغ سرعتها ٥ أضعاف سرعة الصوت، وتحمل صواريخ، وهي تنفرد بهذا عن أميركا وروسيا.

٥. الذكاء الاصطناعي في الصناعات العسكرية؛ حيث أعلنت في تموز/ يوليو من العام الماضي عن خطة لاستثمار ١٥٠ مليار دولار في تطوير الذكاء الاصطناعي في المجال العسكري بحلول ٢٠٣٠، وفي الشهر ذاته نجحت إحدى شركاتها في إطلاق سرب من ١١٩ طائرة من دون طيار كوّنت أشكالاً في السماء. ويعتقد أن الذكاء الاصطناعي العسكري الصيني سيدخل مجالات الحرب الإلكترونية والطائرات من دون طيار التي بإمكانها ضرب أهداف أميركية^١.

الرئيس الصيني وطموحات السيادة:

لا شك في أن قادة الصين يدركون هذه الحقائق جيداً، ورغم نهجهم المتواضع بإصرارهم على أنهم ما يزالون في طور الدولة النامية، إلا أنهم يرون كما يعبر عن ذلك الرئيس الحالي شي جين بينغ أنهم وحزبهم «قد حولوا الصين القديمة الفقيرة والمتخلفة إلى الصين الجديدة المتجهة إلى الازدهار والقوة يوماً بعد يوم مما أظهر مستقبلاً مشرقاً للنهضة العظيمة للأمة الصينية». لقد أصبح الهدف الآن لديهم هو مواصلة الجهود والكفاح حتى «تقف الأمة الصينية بين صفوف الأمم العالمية شامخة الرأس وبثبات وقوة أعظم لتقديم إسهام جديد أعظم للبشرية»^١.

لقد عبّر الرئيس بينغ عن تلك الرؤية في مناسبات عديدة وبصور مختلفة؛ فقد قال في أحد خطابه أمام المؤتمر ١٧ لأعضاء أكاديمية العلوم في حزيران/ يونيو ٢٠١٤م: «أنه بعد جهود دامت سنوات عديدة ارتفع المستوى العام للعلوم بالتكنولوجيا ارتفاعاً كبيراً، ودخلت بلادنا في مقدمة الركب العالمي.. وبدأ يتغير وضعها بدلاً من كونها «الملاحق» سابقاً إلى كونها «المتماشي» مع أو «القائد» في بعض المجالات»^٢. وهو لا يرضى بديلاً عن ضرورة تحقيق المبادرة والإمساك بزمامها التنافسي كضمانة كلية لأمن الاقتصاد الوطني والدفاع الوطني، بل لأمن الدولة نفسها، كما لا يرضى طريق التقليد أو الاعتماد على الغير، ويعبّر عن ذلك بلغة حاسمة وقوية حينما يقول للمختصين: «إن الاعتماد على النفس هو أساس قيام الأمة الصينية في غابة الأمم، والابتكار الذاتي هو طريق لا بد منه إذا أردنا أن نصعد إلى قمة العلوم والتكنولوجيا في هذا العالم.. ولن ننفضل عما حولنا من دون التفات إليه، بل سوف نبادر في التبادل الدولي في كافة المجالات مستفيدين من خبرات الداخل والخارج»^٣.

١. م. ن، ١٣٥.

٢. م. ن، ١٣٦.

٣. م. ن.

كذلك قال بينغ في الشهر نفسه والسنة نفسها خلال اجتماع عقد مع القادة العرب استهدف إعادة إحياء طريق الحرير، وتعميق التعاون الصيني العربي: «إن الصين دخلت مرحلة حاسمة لتحقيق هدفها المتمثل في بناء مجتمع رغيد الحياة على نحو شامل. ويعدّ تحقيق هذا الهدف خطوة جوهرية لتحقيق حلم الصين للنهضة العظيمة للأمة الصينية». وقبل أن نتساءل عن رؤيته لتحقيق ذلك الهدف قال: «وضعنا تخطيطاً شاملاً لتعميق الإصلاح على نحو شامل، وأحد مضامينه الرئيسية هو تطوير التعاون الدولي من كل الأبعاد والمستويات تحت نظام اقتصادي منفتح أكثر تكاملاً وحيوية لتوسيع المصالح المشتركة والمنافع المتبادلة مع الدول والأقاليم المختلفة»^١. وهو يعتبر أن تطوير روح طريق الحرير من شأنه أن يعزّز التعلّم المتبادل بين الحضارات؛ إذ لا توجد حضارة جيدة وأخرى سيئة، تصبح الحضارات المختلفة ثرية ومتنوّعة بالتدرّج بفضل التبادلات المتساوية، وذلك كما قال فيلسوف صيني: «اختلاط الألوان المتنوعة يسفر عن جمال أكبر وامتزاج أصوات الآلات الموسيقية يخلق لحناً منسجماً متناعماً»^٢.

لقد أوضح الرئيس الصيني في الفقرة السابقة الأسس التي تراها بلاده لبناء دورة حضارية جديدة عبر التعاون المشترك على كل الأبعاد والمستويات انطلاقاً من إيمان بالتكافؤ الحضاري الذي يعزّز التعلّم المتبادل والتبادلات المتساوية. وتختلف هذه الرؤية عما هو قائم الآن في عصر العولمة، عصر الهيمنة الحضارية للدول الغربية بقيادة الولايات المتحدة الأميركية التي تقوم على فرض الرؤية والمصالح الغربية على ما عداها! لقد استخدم بينغ عبارة «روح طريق الحرير» وكشف في الخطاب نفسه عن أن خصائص هذه الروح تحترم خيار كل الأمم بطريقها التنموي الخاص

١. م. ن، ٣٣٦.

٢. م. ن.

مع ضرورة التمسك بروح التعاون والفوز المشترك؛ إذ إنَّ ما تسعى إليه الصين هو التنمية المشتركة بعد إحلال السلام عبر الحوار وتبادل المنافع والنظرة المستقبلية البعيدة التي تقف على أرض صلبة. وقد شرح معنى الوقوف على أرض صلبة بقوله إن معناه العمل على جني الثمار في أسرع وقت، واستشهد بالمثل العربي الشهير «خير القول ما صدقه الفعل»^١.

حريُّ القول إنَّ رمزية اصطلاح «تطوير روح طريق الحرير» تشابك مع رمزية ما أطلق عليه الرئيس الصيني في الخطاب نفسه: تنمية الحزام والطريق، إذ يؤكّدان معاً أن الصين وقادتها الحاليين يدركون جيداً موقعهم من التنافس الحضاري القائم، ويعدُّون العدة لقيادة الدورة الحضارية الجديدة بروح شرقية - صينية خالصة تأخذ من الحوار وتبادل المنافع الاقتصادية والتشاور والاستفادة المتبادلة بين الثقافات والحضارات على قدم وساق أسساً لهذه الدورة الحضارية الجديدة؛ إذ إن بلاده الآن وفي المستقبل تتجهج نهجاً سلمياً، وتتخذ من هذا النهج أساساً للصعود السلمي ومن دون الدخول في صراعات مسلحة مع القوى الأخرى، وخصوصاً الولايات المتحدة الأمريكية. كذلك أكد في إطار لقاء عقده مع الرئيس الأميركي السابق باراك أوباما في السابع من حزيران/ يونيو ٢٠١٣م على ذلك حينما ثمّن الجهود المشتركة لبناء علاقات جديدة تقوم على الاحترام المتبادل والتعاون والفوز المشترك سعياً وراء إسعاد شعبي البلدين^٢.

إن الصين - كما بدا من حديث رئيسها - حريصة، وهي في طريق صعودها لقيادة دورة حضارية جديدة، على تبني «النهج السلمي» القائم على التعاون المثمر بين دول العالم وشعوبه، الحريص على تبادل المصالح والمنافع في إطار عادل يضمن التقدم للجميع وليس لها فحسب.

١. م. ن، ٣٣٦-٣٤٠.

٢. م. ن، ٢٢٩-٣٠٠.

هذا هو حلم الصين الذي يكاد، بعد سنوات قليلة، يصبح هو الواقع الجديد الذي سيشهده العالم. والسؤال الآن: كيف حققت هذه الطفرة النهضوية وهل ثمة دورس يمكن تعلمها منها؟

طموحات السيادة ومدى تحققها في الواقع:

كتب توماس إل فريدمان الكاتب الصحفي الأميركي الشهير في جريدة «نيويورك تايمز»، بعد حضوره الألعاب الصينية الأولمبية في بكين عام ٢٠٠٨م، مقالاً بعنوان «سبع سنوات مقدّسة»، متسائلاً: كيف قضت أميركا والصين السنوات السبع الماضية؟ مقارنةً بين ما فعله الصينيون في إطار استعدادهم لاستضافة الدورة الأولمبية من تقدّم مذهل في المجالات كافة، وما كان يفعله الأميركيون في الوقت ذاته من تجهيزات ذات طابع عسكري وتنظيمي للإضرار بالعالم، وانتهى قائلاً بسخرية: «لا أريد أن أخبر بناتي أن عليهن الذهاب إلى الصين لرؤية المستقبل»^١.

هذه الملاحظة من فريدمان تعكس مدى تركيز الصينيين على صنع التقدّم الحضاري بمعناه الحقيقي، مظهرًا في المقابل ما تصنعه أميركا للتعجيل بنهاية إمبراطوريتها عبر محاولة مدّ سيطرتها وهيمنتها على العالم بحروب مباشرة أو غير مباشرة.

إن قوّة النموذج الصيني تكمن - كما كشف تشانغ وي - في حقيقة أنه فور التوصل إلى إجماع وطني وتحديد الأهداف يعمل بكفاءة أكبر من النموذج الغربي^٢. إن هذا النموذج يعدّ فريداً؛ باعتبار أن الصين دولة حضارية عريقة معروفة بتاريخها الطويل الاستثنائي الذي يقوم على الوحدة رغم التعدّد، وسامت تحضّرها عديدة، لكن أهمّها تلك الكثافة السكانية الهائلة التي تمثّل عامل قوة وليس عامل ضعف،

١. نقلًا عن تشانغ، الزلزال الصيني، ٢١-٢٢.

٢. م. ن، ٢٦.

وأرض ذات مساحة شاسعة، وتقاليد ذات تاريخ طويل، وثقافة شديدة الثراء بصورة هائلة ذات لغة فريدة وسياسة فريدة ومجتمع فريد.

من المفيد القول إن صنّاع التقدم هم الأشخاص الذين تجمعهم هذه السمات، والصينيون تجمعهم خصائص ثقافية وسلوكية واحدة ذات مبادئ أخلاقية تمثل قواعد عامة للسلوك، وليست مجرد مبادئ يحفظونها من دون عمل بها، وهذه المبادئ هي: أن تحمل دائماً نوايا حسنة تجاه الآخرين، الاعتماد على النفس، أن تكون دؤوباً في العمل ومقتصدًا، أن تبذل جهوداً متواصلة لتطوير الذات، ألا تتوقف أو تكلّ من التعلّم، أن تتعاون في وقت الشدائد^١.

إن هذه المبادئ، أو بالأحرى القواعد السلوكية، هي الدافع الأعظم لصنع التقدّم والإصرار عليه كجماعة يحمل كل واحد من أفرادها نية حسنة تجاه الآخر رغم اعتماده على نفسه وتطوير إمكانياته الذاتية.

وإلى جانب هذه المبادئ، امتلكت الصين ثقافة سياسية تتسم برؤية طويلة المدى، ونظرة شمولية لفهم السياسة الداخلية والخارجية، ومن هنا لم تقبل بنمط الديمقراطية الفردية الغربية، فكل السلالات الحاكمة المزدهرة في تاريخها ارتبطت بوجود دولة قوية ومستنيرة. وهذا ما تتمثله الآن في حزبها الشيوعي (CPC)، فهو ليس حزبًا بالمفهوم الغربي، بل هو - على حد تعبير تشانغ - يواصل التقليد الطويل لكيان الحكم الكونفوشي الموحد الذي يمثل أو يحاول تمثيل مصالح المجتمع ككل^٢.

هذا النمط السياسي الفريد يرتبط به أيضًا نظام اقتصادي فريد لم يكن «اقتصاد

١. م. ن، ٩٣.

٢. م. ن، ٩٤.

سوق» على وجه التحديد، بل هو «اقتصاد إنساني» بمعنى آخر – وعلى حد تعبير تشانغ أيضًا – كان اقتصادًا سياسيًا أكثر منه اقتصادًا بحتًا. فهو دائمًا ما يربط بين التنمية الاقتصادية بالحكم السياسي وتحسين معيشة الأفراد بالاستقرار العام للدولة، و«محور التنمية دائمًا هو الإنسان، وتلبية مطالب الشعب، وتحسين مستوى معيشته، ولو لم يفعل حكام الصين ذلك بشراكة مع الشعب، سيفقدون قلوب وعقول الشعب ومن ثم «عناية السماء» أيضًا»^١!

إن النموذج الصيني للتقدم والتنمية قام في كل المجالات على لاءات ثلاث أطلقها الزعيم الشهير دنغ شياو بينغ، وهي «لا تقلدوا الغرب، ولا تقلدوا الدول الاشتراكية الأخرى، ولا تتخلوا أبدًا عن مزاياكم». ومن ثم بُني هذا النموذج على ثمان خصائص:

الأولى: المنهاج الفكري القائم على الممارسة، وهو البُعد الفلسفي المميز للنموذج الصيني الذي يستخلص الحقائق من الواقع.

الثانية: الدولة القوية المركزية ذات الحكومة المركزية التي تعدُّ رمزًا ودعمًا لوحدة البلاد.

الثالثة: إعطاء الأولوية دائمًا للاستقرار، فهذا النموذج يقوم على «المئات من الدول في دولة واحدة» كونه ينطوي على تنوع ثقافي وعرقي هائل، ومع ذلك فهو عامل استقرار وقوة، وليس عامل فرقة وصراع، وهذا هو الموروث منذ أن وحد الأمبراطور تشين شي خوانغ البلاد في عام ٢٢١ قبل الميلاد.

الرابعة: الاهتمام بمستوى معيشة الشعب، فالنموذج الاقتصادي الصيني، كما قلت في ما سبق، هو الاقتصاد الموجه للشعب باعتباره أساس الدولة، وعندما

يكون الأساس ثابتاً تكون الدولة في سلام.

الخامسة: الإصلاح التدريجي إذ لا يعتمد الإصلاح الصيني على الإصلاح الجذري، أو ما يطلق عليه الإصلاح بالصدمة، كما في النموذج الغربي، بل يعتمد على التدرج الذي يقوم على التقدم المتواصل والتصحيح الذاتي المستمر، ويتحقق بتراكم العديد من المبادرات. ولا يعني التدرج هنا البطء لأن هذه الاستراتيجية في الإصلاح التدريجي يتم تنفيذها بكفاءة عالية في منطقة بعد أخرى.

السادسة: التمييز الصحيح للأولويات، فقد تم الإصلاح من خلال الانفتاح التدريجي وبتسلسل واضح، حيث بدأ بإصلاح المناطق الريفية أولاً، ثم المناطق الحضرية، إصلاح المناطق الساحلية أولاً والمناطق النائية ثانياً، الإصلاح الاقتصادي أولاً والسياسي ثانياً، ومعظم مبادرات الإصلاح لم تكتمل من المرة الأولى بل كانت الوتيرة غالباً «خطوتين إلى الأمام وخطوة إلى الوراء»، ومع ذلك ظل الإصلاح مستمرًا وتم الانتهاء منه تمامًا بتراكم العديد من مبادرات الإصلاح وتجريب تنفيذها.

السابعة: الاقتصاد المختلط الذي يجمع - كما هو معروف - بين النظام الاشتراكي الذي اشتهرت به الصين والنظام الرأسمالي، وهي تعبر عن هذا الخليط باقتصاد «اليد الخفية» و«اليد الظاهرة»، وهو خليط من اقتصاد قوى السوق مع سلطة الدولة، واندماج لمبادئ اقتصاد السوق مع الاقتصاد الإنساني كما سبق أن أوضحناه.

الثامنة: الانفتاح على العالم الخارجي وهذه خاصية من التقاليد التاريخية منذ توحيد الصين عام ٢٢١ قبل الميلاد، وجرى تحديثها على يد الزعيم المعاصر دنغ

شياو بنغ الذي تبني الانفتاح الشامل على العالم الخارجي^١ في إطار ما سمي كما قلنا بالإصلاح التدريجي وتمييز الأولويات.

الخاتمة

لقد حقّق هذا النهج، عبر هذه الخصائص الثماني، الأهداف الكبرى، وأصبح الحلم الصيني بدولة قوية مستقرة قادرة على التقدّم المطرد متجهة إلى تحقيق السيادة والريادة في دورة حضارية جديدة تأمل في قيادتها عبر سياسة هادئة قوامها يستند على الرؤية الكونفوشية القديمة، سياسة الانسجام والاعتدال، أو بتعبير الكونفوشيين أنفسهم «الانسجام مع وجود الاختلاف»، فهل سيشهد المستقبل القريب تتويجاً لهذه السيادة؟. وماذا نحن فاعلون إزاء ذلك؟، وهل يمكن أن نتعلم دروساً حقيقية من التجربة الصينية التي لخصّها تشانغ وي في جملة « نهضة دولة متحضرة»؟!

لا ريب في أننا نملك السمات والمقومات نفسها تقريباً، كما نملك الإمكانيات المادية والبشرية والتقنية، ولكننا نفتقد أمرين: الاستقلالية وإرادة الفعل، فهل آن أو ان سُدّ النقص والسير قُدماً نحو بناء « نهضة دولة متحضرة » جديدة في تاريخ الإنسانية؟! وما نقصده هنا هي الدولة القادرة على المنافسة والشراكة الحقيقية في بناء التفاعل الحضاري للبشرية - في ما بعد انتهاء عصر الهيمنة الغربية - وهي تتمثل في تكتُّل وحدوي يجمع الأمّتين العربية والإسلامية، وينبغي أن يفكر فيه العرب والمسلمون ويسعون إلى تحقيقه على الصعيدين النظري والعملي.

لائحة المصادر والمراجع

١. بورشتاين، دانييل، وأرنه، دي كيز، «التنين الأكبر، الصين في القرن الحادي والعشرين»، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة «عالم المعرفة»، الكويت - تموز/ يوليو ٢٠٠١م.
٢. تشانغ، وي وي، الزلزال الصيني، نهضة دولة متحضرة، ترجمة: محمود مكاوي وماجد شبانة، مراجعة على الأصل الصيني: أحمد السعيد، دار «سما للنشر والتوزيع»، القاهرة، ٢٠١٦م.
٣. شي، جين بينغ، حول الحكم والإدارة (الترجمة العربية)، دار النشر باللغات الأجنبية، بكين، الصين، ٢٠١٤م.
٤. ميريديث، روبين، الفيل والتنين، ترجمة: شوقي جلال، نشر في سلسلة «عالم المعرفة» الكويتية، كانون الثاني/يناير ٢٠٠٩م.

منهج التنمية الاقتصادية في الإسلام، دراسة مقارنة

حسن سبحاني^١

تمهيد

تناولت أبحاث كثيرة ماهية التنمية؛ بالتحديد والتعريف، ومن أبرز هذه التحديدات: «أنها عبارة عن حركة تنمو من خلال مدخول بلد ما في مرحلة زمنية معينة؛ بشرط أن لا يزداد عدد الأشخاص الواقعين تحت خط الفقر؛ وأن لا نصل إلى عدم المساواة في توزيعه»^٢.

وسوف نقوم في هذه المقالة بالتركيز على جوانب دراسة الشروط والأساليب والطرق المعتمدة للوصول إلى تحقيق التنمية الاقتصادية.

أولاً: التنمية الاقتصادية في نظر الاقتصاديين الغربيين:

ذهب «جان كنت كالبرايت»^٣؛ وهو من أبرز المنظرين الاقتصاديين في المذهب المؤسسي إلى أن «آدام سميث»، و«مالتوس»، و«بنتام»، و«كارل ماركس»؛ كانوا من الذين أسسوا أنظمة اقتصادية واسعة؛ حيث أرادوا الوصول إلى الشروط والعوامل الأساسية؛ لارتقاء المجتمعات وتكاملها؛ لذلك لم يعترفوا بأي حدود

١. باحث في الفكر الإسلامي، من إيران.

2. Meyer, Leading Issues in Economic Development, 6.

٣. جان كنت، مناهج التنمية الاقتصادية، ٢: ٤.

خاصة لدراساتهم. واعتقدوا بوجود عوامل متعددة مؤثرة في مسائل التنمية؛ من قبيل: أصول الحكومة الصحيحة، والعلل والعوامل المحركة لنشاط الإنسان، وآثار التعليم والتربية في السلوك الاجتماعي، ومبدأ المنفعة الشخصية، ونتائج المنافسة والاحتكار في الأسواق، وعلاقات المجموعات والطبقات الاجتماعية. وتعدّ دراسات المعاصرين التي تناولت الأبحاث الكليّة والجزئية؛ غير كافية؛ حيث إنّ مشكلة التنمية الاقتصادية تمتد إلى هذا الاختلاف في الرؤى المنهجية أيضًا. ومن أوائل شروط التنمية الاقتصاديّة؛ إيجاد جهاز سليم وصالح ومنظّم على المستوى الإداري، وتربية مجموعة من النخب في المجتمع من الذين يتمكّنون من إدارة البلد، وبعد ذلك يجب توعية عموم الناس؛ ليكونوا مشاركين ومساهمين في التنمية الاقتصاديّة، وليصبحوا في مستوى قبول الأساليب العلميّة والحرفيّة الجديدة. فيجب توسيع التعليم والتربية؛ ليدخل الميل نحو الارتقاء إلى القلوب؛ كما أنّ التنمية الاقتصاديّة تستلزم تعاون عموم الناس^١.

ويرى «نورمان س. بوكانان»^٢؛ أنّ إدراك بعض المفاهيم؛ أمثال: العضويّة في المجتمع والدولة والحكومة، وأصول الملكية الفرديّة، والإبداع، والاستقلال الفرديّ، وكون التعليم والمعرفة والرؤية ذات مقام رفيع في الحقوق الشخصية للإنسان؛ كلّ ذلك يؤسّس لشكل الاقتصاد والسياسة في العالم المتطوّر.

ويعتقد «هريك كيندل باركر»^٣ أنّ البعد العائليّ، والتعليم والتعلّم، والتجربة الحرفيّة، والبيئة الاجتماعيّة الموجودة؛ تُشكّل كيفية فهم الشخص لنفسه، وكذلك التحوّل والنموّ عند مختلف الناس، ثمّ إنّ هذه العوامل المؤسّسة تؤثر على الرساميل

1. Meyer, Leading Issues in Economic Development, 10.

٢. نورمن سن، طرق التقدّم الاقتصاديّ، ١٣٦.

3. Kindleberga, Economic Development, 98.

والنشاط المدع^١، وفعالية إدارة المنظمات الصغيرة والكبيرة. ومن هنا، فإن هذه العوامل غير الاقتصادية والمؤثرة على التنمية الاقتصادية ذات قيمة عالية.

وصنّف «كيت كريفين^٢» الإستراتيجيات المتخذة من قبل مختلف الدول في سبيل الوصول إلى التنمية في النصف الأخير من هذا القرن، وأوضح أنه يمكن الوصول إلى ستّ إستراتيجيات في هذا الإطار؛ وهي عبارة عن:

- الإستراتيجية المالية؛ التي تُوجِب تخصيص المصادر عن طريق إيجاد أسواق ذات نشاط مقبول.

- إستراتيجية التنمية ذات البعد الخارجي التي يمكن التعبير عنها باستراتيجية الاقتصاد المفتوح.

- الإستراتيجية الصناعية؛ حيث يكون التوسع السريع للصناعة فيها أداة الوصول إلى التنمية.

- إستراتيجية الثورة الخضراء؛ حيث يحتل النمو الزراعي مركز الصدارة في التنمية.

- إستراتيجية توزيع المداخل من جديد، وهي تعدّ ردة فعل في مقابل إستراتيجيات التنمية؛ حيث تؤكد على اتّخاذ سياسات ذات فائدة للمجموعات قليلة المداخل.

- الإستراتيجية الاشتراكية؛ التي تجعل من الملكية العامة لأدوات الإنتاج؛ الشكل الغالب للنظم الاقتصادية.

وكلّ واحدة من الاستراتيجيات المتقدمة تحاول الوصول إلى التنمية الاقتصادية طبق الموضوع الذي تطرحه؛ حيث تعتقد أنها تؤمّن للإنسان زيادة في الفعالية والارتقاء بمستوى معيشته، والثقة بالنفس، وعدم نكران الذات. ومما لا شكّ فيه أنّ موضوع تبديل الأساليب والاستراتيجيات في مختلف المقاطع الزمانية؛ يمكن أن يكون فاقداً للإشكالات؛ لأنّ نجاح كلّ استراتيجية مدين لوجود الشروط والمقتضيات التي تسهّل تطبيق استراتيجيات التنمية حال وجودها.

1. Entrepreneurial activity

٢. كريفين، استراتيجيات التنمية الاقتصادية، ٥٤-٦١.

ثانياً: فهم الرؤية الكونية الإسلامية مدخل للتنمية الاقتصادية:

يشتمل الإسلام؛ بوصفه ديناً خاتماً وكاملاً ذارؤية كونية مرنة: (الأنعام: ١١٥)؛ على عقائد تدعو إلى التنمية والتوسعة على المسلمين في حياتهم الفردية والاجتماعية؛ وذلك بما يتناسب مع الرؤية الكونية الإسلامية والعقائد المطابقة للفطرة: (الأعراف: ١٧٢). فالإنسان، وباعتباره أحد أهم عوامل الإنتاج، يتمتع باستعداد علمي عالٍ: (البقرة: ٣١-٣٢)؛ وهو خليفة الله على الأرض: (البقرة: ٣٠)، والموجود المختار الذي أمر بإحياء الأرض: (هود: ٦١)، وهو مسؤول؛ وكل ما هو موجود في الطبيعة إنما خلق لأجله: (البقرة: ٢٩)؛ وهو تحت سلطته: (الجاثية: ١٣)، وبما أن الهدف من خلق الإنسان طاعة الله العظيم وعبادته: (الذاريات: ٥٦)؛ لذلك فطلباته لا نهاية لها، وأما الاطمئنان فلا يحصل إلا مع ذكر الله: (الرعد: ٢٨).

ويبين الإسلام في رؤيته الكونية التوحيدية مشيئة حكيمة: (النمل: ٨٨)؛ هي ذات قطب ومحور واحد: (البقرة: ١١٥)؛ فكل شيء لله وإليه يعود: (البقرة: ١٥٦)، الشورى: ٥٣، النازعات: ٤٤)، وإذا قطع عنايته عن هذا العالم لحظة؛ لزال وأصبح عدماً. فالكون في هذه الرؤية؛ هو حقيقة متغيرة ومتحركة، ولذلك؛ فهو في حدوث مستمر؛ حيث يكون في حالة خلق مستمر: (الرحمن: ٢٩). وأجزاء الكون طبق هذه الوضعية التسيحية تتحرك نحو الله تعالى: (الإسراء: ٤٤).

ويتمتع الكون في الرؤية الكونية الإسلامية بنظام متقن وعلّيّ ومعلولي. ويجري فيض الله وتقديره عن طريق العلل والأسباب الخاصة فقط، وهناك إلى جانب هذا النظام العليّ والمعلولي؛ يحكم الكون مجموعة من السنن والقوانين التي لا تتغير: (فاطر: ٤٣)؛ والتي هي من لوازمه؛ حيث لا مكان في هذه الرؤية للخرافات، ولا لنسبة الجهل عند الإنسان بالأحداث الموجودة في العالم إلى الله تعالى، ولا وجود للقوى الوهمية؛ ومن جملة السنن التي ذكر القرآن الكريم بها: النصر النهائي للحق

على الباطل؛ حيث وعد بانتصار الحق وأهله: (الصفات: ١٧٣)؛ فهي سنن تُحي في المجتمع روح الأمل والحركة والثورة على مظاهر الشرك والكفر والظلم. ومن جملة السنن الإلهية التي لا تتغير: أن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا مصيرهم بأنفسهم: (الرعد: ١١).

إن هذه السنن القطعية التي لا تقبل التغيير تتضمن ثلاثة أصول: قانون العلية والمعلولية العامة، وضرورة العلية والمعلولية، والسنخية بين العلة والمعلول، وإذا أضفنا إلى ذلك مسألة انتهاء عالم الوجود بأكمله إلى علة العلل؛ أي الله تعالى، عند ذلك يتضح الارتباط والاتصال القاطع بين كافة أحداث الكون^١.

كما قامت السماوات والأرض في الرؤية الكونية الإسلامية على أساس الحق والعدل: (الأحقاف: ٣). والعدل في المفهوم الاجتماعي هو هدف النبوة، وفي المفهوم الفلسفي؛ مبدأ المعاد^٢. والعدل من صفات الله تعالى: (آل عمران: ١٨)؛ وهو منزّه عن ما يقابل العدل؛ أي الظلم: (التوبة: ٧٠). والعالم؛ هو عالم موزون ومتعادل: (الرحمن: ٧)، والعدل الإلهي الذي يصدق على الله تعالى وعلى البشر؛ عبارة عن رعاية مسألة الاستحقاق، وإعطاء كل ذي حق حقه الذي يستحقه^٣.

والإنسان طبق هذه الرؤية الكونية؛ مختار وحُرّ، ولا يوجد أي جبر أو ضرورة تسلب عنه اختياره^٤؛ وهو مسؤول عن نفسه وعن مجتمعه، ولا تنتهي حياته في هذا العالم، بل هناك عالم آخر؛ هو عالم الأبدية والخلود الذي يحين موعده بعد الموت؛ وهو عالم يحصل فيه الإنسان على نتيجة ما عمل في عالمه المادي: (الكهف: ٤٩)، وهو عالم يُعطى فيه للإنسان كل ما كان قد عمله في الحياة السابقة: (الزلزلة: ٦-٨).

١. مطهري، الوحي والنبوة، ٨٣.

٢. م. ن، ٤.

٣. م. ن، ٢١٦.

٤. م. ن، ١٤٧.

إنّ هذا الفهم لعالم الوجود والإنسان؛ يجعل كلّ مسلم مجهّزاً بكافة أركان النجاح والسعي، ويكون تغيير العالم في إطار الحصول على الأهداف التي لا تترك أيّ مجال لشبهات الركون، والغفلة، وسوء التخصّص في الإمكانيّات والمصادر الضروريّة، وتكون التنمية الاقتصادية في مقدّمة اهتمامات الإنسان المسلم للوصول إلى الأهداف الدينيّة.

ثالثاً: المنهج الإسلاميّ في التنمية الاقتصاديّة:

إنّ دراسة كينيّة مواجهة الإسلام للأظمة الاقتصادية والاجتماعيّة التي سادت في صدر الإسلام، والتي كانت تنحو نحو الإفراط وعدم الاستفادة من الامتيازات، والظروف الاقتصادية المتطوّرة اليوم التي حملت معها مجموعة من البشر الغارقين في الفقر والحاجة؛ كلّ ذلك يدلّ على أنّ الإسلام جعل من رفع الفقر والمسكنة أحد أهدافه الأساسيّة في نظامه الاقتصاديّ الذي قدّمه آنذاك.

وفي هذا الإطار، فإنّ النصوص الإسلاميّة الكثيرة لا توضّح الرؤية المنطقيّة والعلميّة للإسلام نحو رفع المحروميّة والفقر فقط، بل تُشكّل السيرة العمليّة لأئمّة الإسلام العظام أسوة بارزة في محاربة هذه الظاهرة المشؤومة والمخرّبة التي تخلق أراضيات النموّ والاستعدادات الكامنة بالقوّة وبالفعل، بحيث تمنع البشر من الفعاليّة الضروريّة التي يستحقّونها، وتجعل الإنسان يضيع في عالم الجهل، وتسلب منه إمكانيّة الاستفادة من الامكانيّات الطبيعيّة.

وقد بينّ دين الإسلام المبين؛ ومن الناحية النظرية؛ أنّ الفقر هو الموت الأكبر، وأنّ الموت أفضل من الفقر^١، وأنّ الفقر يُمكنه أن يسلب شخصيّة الفقير^٢. وأمّا الحفاظ على الحيثيّة الإنسانيّة؛ فيقتضي طلب العون من الله تعالى لرفع الصعوبات

١. العلوي، نهج البلاغة، ج ٤، الحكمة ١٦٣، ٣٩١، ٤١، ٧٦.

٢. حكيمي، المعايير الاقتصادية في التعاليم الرضويّة، ٢١.

والمشاكل^١؛ وعلى هذا كانت سيرة الإمام علي عليه السلام الذي عمل على إعداد ذهنية المجتمع الإسلامي في محور أن الظروف الموجدة للفقير تمنع التنمية والتطور. وحدد الإسلام المبادئ الفطرية التي تساهم في رفع الفقر بشكل عملي، وعين مصارف الخمس التي تُبين بشكل واقعي جزءاً من توزيع المداخيل من جديد بين المحرومين: (الأنفال: ٤١). وتحديث الإسلام عن مصارف الزكاة التي كانت مخصوصة بالفقراء والعاجزين؛ متصدّي أمور الصدقات، والمؤلفة قلوبهم، وتحرير العبيد، والإقراض في الله: (التوبة: ٦٠).

وتُشاهد هذه القاعدة بشكل كبير في السيرة العملية لرسول الإسلام صلى الله عليه وآله وسلم، والأئمة الأطهار عليهم السلام؛ حيث نشير هنا إلى عدد من النماذج:

- اعتمد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في خصوص بيت المال أسلوب توزيع المال بين المحتاجين، وعدم الاحتفاظ به لمدة طويلة.

لذلك، عندما تذكر وهو على فراش المرض وجود دينار لم يقسم، بادر فوراً إلى الطلب من الإمام أمير المؤمنين عليه السلام تقسيمه بين الفقراء^٢.

- كان الإمام علي عليه السلام يرتدي لباساً خشناً، ويتناول طعاماً غير سائغ، ويحفر في الأرض، ويشق مجاري المياه، ثم ينفق ما يحصل عليه في سبيل الله. وكلّم وصل إلى يديه مال؛ كان يوزعه على الفقراء في سبيل الله. ومن هنا، كان يطلب من عمّاله في المدن أن يقتدوا أو يتشبهوا به^٣. كان الإمام علي عليه السلام يكتب إلى الولاة أن يفكروا بإحياء الأرض، ووسائل الزراعة، ورفع مستوى الإنتاج؛ قبل أن يفكروا بوصول الخراج. وكتب إلى العامل على الخراج: «... ولا تبيعن للناس في الخراج كسوة شتاء ولا صيف... فإن الله سبحانه قد اصطنع عندنا وعندكم أن نشكره بجهدنا، وأن

١. الإمام علي بن الحسين (زين العابدين)، الصحيفة السجّادية، الدعاء ٢٠.

٢. السبحاني، فروغ ابدیت، ٢: ٨٦٤.

٣. الأمين، سيرة المعصومين (الإمام علي عليه السلام)، ٩١.

نصره بها بلغت قوتنا»^١. وأكد الإسلام على أمور؛ أبرزها: التعلّم، والحفاظ على السلامة والصحة^٢، وذمّ البطالة، وتوزيع المداخيل من جديد عن طريق الإنفاق: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُعْزِمُهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [النور: ٣٢]، والوقف^٣، والوصية بتسجيل الأموال: ﴿وَلَكُمْ مِنْ نَفْسِ مَا تَرَكُوا أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِيَنَّ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَالْهَنْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ﴾ [النساء: ١٢]، ورعاية أحوال الفقراء والمعدمين؛ حتى لو كانوا من أتباع الأديان الأخرى^٤، والملكية الناشئة من العمل: ﴿وَأَنْ سَعَيْهَ سَوْفَ يُرَى﴾ [النجم: ٤٠]، وإحياء الأمة عن طريق إحياء الشخص: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢]، وذمّ حياة الإسراف والتجمل: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ [الحديد: ٢٠]، ومسؤولية الدولة في متابعة أمور المحرومين: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّفَقُّ الْجُمُعَانَ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الحديد: ٢٠؛ الأنفال: ٤١].

١. الصدر، الرجل اللامتناهي، ١٢٨-١٢٩.

٢. باينده، نهج الفصاحة، ٢١٦.

٣. الخميني، تحرير الوسيلة، ٢: ٩٢.

٤. حكيمي وآخرون، الحياة، ٢: ٤٨٥.

إنّ التدقيق والاهتمام؛ بما تقدّم؛ يُبيّن أنّ الإسلام اهتمّ بالناس المحرومين والفقراء، ورفعهم إلى مستوى امتلاك المدخول الذي يتلاءم مع نشاطه؛ وذلك عن طريق إيجاد الظروف الكافية للغذاء، وتأمين إمكانيّات الصحّة والتعليم، وكذلك عن طريق التمهيد للاستفادة من المصادر في أماكنها؛ لذلك اهتمّ الإنسان بتنمية المصادر الإنسانيّة، وهذا يعني أنّ الإنسان واحد من أهمّ عوامل الإنتاج؛ وهو يمتلك القابليّة للتعليم؛ فهيّا بذلك الإمكانيّة للاستفادة الأكبر من الرأسمال الفيزيائيّ.

رابعاً: محاكاة التنمية وفق المنهج الإسلاميّ مع أنموذج الاحتياجات الأساسيّة:
تُبيّن تجربة التنمية الاقتصاديّة التي تؤكّد على الرأسمال الفيزيائيّ في ستينات القرن العشرين، على أنّ ثمار النموّ الاقتصاديّ لا تصل إلى الطبقات الأدنى، وعلى أنّ نموّ الإنتاج يتّجه نحو مزيد من التطوّر.

ثمّ إنّ الفقر والتوزيع غير العادل للمداخيل؛ هو من ثمار هذا الأسلوب من التعاطي في موضوع التنمية الاقتصاديّة؛ بحيث يودّي الأمر إلى طرح أسئلة عديدة عن ماهيّة التنمية، وقد أشار «دادلي سيرز^١» إلى أنّ الأسئلة المطروحة في خصوص التنمية في أحد البلدان عبارة عن: ماذا حصل في خصوص الفقر؟ وماذا في خصوص البطالة؟ وفي النهاية، وفي ما يتعلّق بعدم المساواة، ما هي ثمرات الجهود التي تدفع باتجاه التنمية^٢؟

وإذا أمكن التقليل من هذه الحالات الثلاث كافّة، عند ذلك يمكن الحديث وبوضوح عن مرحلة من التنمية في البلد، ولكن إذا كان الأمر على العكس، أي إذا لم تنخفض نسبة واحدة منها أو اثنين أو ثلاثة، عند ذلك لا يمكن الحديث عن التنمية؛ حتّى لو ازداد متوسط دخل الفرد.

1. Dudley seers

2. Diana, Economic Theories of Development, 260

ومن هنا، بدأ البحث في سبعينات القرن العشرين عن استراتيجيّة جديدة للتنمية في منظّمة العمل الدوليّة^١؛ بحيث تكون التنمية فيها مترافقة مع التوزيع، ومن ثمّ بدأ البحث عن كميّة التقليل من التضادّ بين التنمية الاقتصادية وتوزيع المداخل من جديد؛ بغية الوصول بها إلى أدنى المستويات. وفي هذا الإطار، تمّ اقتراح صرف اثنين بالمئة من الناتج المحليّ الإجمالي للاستثمار في أمور تؤدّي إلى زيادة استفادة الفقراء، وزيادة مداخلهم عن طريق الأجور، وعن طريق الاشتغال^٢.

وقد أكّدت هذه الجهود إلى جانب تقرير مؤسّسة داك هامر شولد (١٩٧٥)، على ضرورة تأمين الاحتياجات الأساسيّة؛ باعتبارها الأولويّة الأولى لسياسة التنمية، ومهدت الأرضيّة للتقرير الذي قدّمه الأمين العامّ لمنظّمة العمل الدوليّة في المؤتمر العلميّ للعمل عام ١٩٧٦، والذي أكّد فيه على تأمين المقولات الأربع الآتية باعتبارها احتياجات أساسيّة يجب الوصول إليها عام ٢٠٠٠:

- الحدّ الأدنى من الغذاء والسكن والملبس؛ للاستعمال الشخصي في العائلة.
- الوصول إلى الخدمات الضروريّة، مثل: مياه الشرب، والحمل والنقل، والصحة والسلامة، والتربية والتعليم.
- وجود عمل لكلّ شخص قادر وراغب به.
- إشباع الاحتياجات الكميّة؛ من قبيل: البيئة السالمة والإنسانية، والمشاركة في اتّخاذ القرارات التي تؤثر على مستوى حياة الناس ومعاشهم، وعلى مستوى الحرّيات الفرديّة.

إنّ تقديم شاخص فيزيائيّ لكميّة الحياة (PQLT)^٣؛ والذي عرضه «موريس» و

1. International labor organization

2. Hunt, Economic Theories of Development, 264.

3. Physical quality of life indicator

«ليزر»^١، يُشكّل بداية أمل في ما يتعلّق بالحياة في السنة الأولى من العمر، وكذلك موت حديثي الولادة، إلى جانب موضوع التعليم.

وتحدّث «استريت»^٢ (١٩٨١) عن الأمل في الحياة منذ بداية الولادة، وبعد ذلك اقترح «هيكس»^٣ (١٩٧٩) و «استريت» ستّ حاجات أساسية؛ عبارة عن: السلامة، والتعليم، والتربية، والغذاء، والماء، والصحة، والمسكن.

إنّ الدقّة في كافّة الجهود المبذولة في سبعينات وثمانينات القرن الماضي لأجل تقديم استراتيجية للتنمية على أساس تأمين الاحتياجات الأساسية يُبين أنّ ما جاء به الإسلام على لسان النصوص، وفي السيرة العمليّة لقادة الدين؛ حيث بذلوا جهودًا لرفع تلك الأمور، هي بعينها الأمور التي تُشكّل اليوم الاحتياجات الأساسية.

ولذلك يُمكن القول بوضوح وبشكل منطقي: إنّ الذي تسعى إليه البشريّة، بعد تجارب طويلة وعظيمة في موضوع التنمية هو بعينه الذي أيّده وروّج له دين الإسلام في تجربته التاريخيّة، ثمّ إنّ هذه المشابهة تقبل الاستدلال والدفاع عنها من حيث البعد الاقتصاديّ.

1. Muris & Liser

2. Streeten

3. Hicks

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. نهج البلاغة، الجامع لخطب الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام ورسائله وحكمه، شرح: محمد عبده، ط ١، قم المقدّسة، دار الذخائر؛ مطبعة النهضة، ١٤١٢ هـ. ق/ ١٣٧٠ هـ. ش، ج ٤.
٣. الصحيفة السجّادية للإمام علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام، الدعاء ٢٠.
٤. الأمين، محسن، سيرة المعصومين (الإمام علي عليه السلام)، ترجمة: علي حجّتي كرمانی، طهران، مطبعة سروش، ج ٢، ١٣٧٣ هـ. ش.
٥. باينده، أبو القاسم، نهج الفصاحة، طهران، نشر: جاويدان.
٦. جان كنت، كالبرايت، مناهج التنمية الاقتصادية، ترجمة: هوشنك نهاوندي، طهران، نشر مؤسّسة الدراسات والتحقيقات الاجتماعية، ١٣٥٥ هـ. ش، ج ٢.
٧. حكيمي، محمد رضا؛ وآخرون، الحياة، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ج ٢.
٨. _____، المعايير الاقتصادية في التعاليم الرضويّة، مشهد المشرفة، مؤسّسة الدراسات الإسلامية في الحضرة الرضويّة، ١٣٧٠ هـ. ش.
٩. الخميني، روح الله، تحرير الوسيلة، طهران، انتشارات قدس، ٢ ج.
١٠. السبحاني، جعفر، فروغ ابدیت، قم المقدّسة، مطبعة الحكمة، ١٣٥١ هـ. ش، ج ٢.
١١. الصدر، حسن، الرجل اللامتناهي، طهران، مطبعة امير كبير، ١٣٥٣ هـ. ش.
١٢. كريفين، كيت، استراتيجيات التنمية الاقتصادية، ترجمة: حسين راغفر؛ محمد حسين هاشمي، طهران، نشر: ني، ١٣٧٥ هـ. ش.
١٣. مطهري، مرتضى، الوحي والنبوة، ط ٢، طهران، مطبعة صدرا، ١٣٥٧ هـ. ش.
١٤. نورمن سن، بوكانان، طرق التقدّم الاقتصادي، ترجمة: حسين فرهودي، طهران، ١٣٥٨ هـ. ش.

15. Diana, Hunt, Economic Theories of Development, Harvester, 1989.
16. Kindleberga, Hewick, Economic Development, McGraw-Hill Book Co.,.1983
17. Meyer, Gerald M., Leading Issues in Economic Development, 5th Ed, Oxford University Press, 1989.

الفصل الثالث:
موقعية التكنولوجيا في التأسيس لتمرکز الغرب

دور التكنولوجيا في التأسيس الثقافي للمركزية الأوروبية

عمر الأمين أحمد عبد الله^١

تمهيد

تتناول هذه الدراسة الأسس والمرجعيات الثقافية التي انبنت عليها المركزية الغربية في جانبها المتعلق بالاقتصاد الصناعي والإنتاج التقني. ولعل قراءة تاريخية لمسار التطور التقني في الغرب، سوف تفيد بنتائج جوهرية أبرزها نشوء الاستعمار، وبالتالي تمدده إلى ما وراء البحار والمحيطات. فقد جاءت الاقتصادات التكنولوجية كمحصولٍ تاريخيٍّ للتطور الصناعي. وهو الأمر الذي تدل عليه وقائعية العصر الحديث وخصوصاً لجهة تهافت البنية الأخلاقية والقيمية للمجتمع الغربي وثقافة السيطرة على البلدان المستعمرة في آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية.

لقد بات معلوماً أن أوروبا هي وجودٌ جغرافيٌّ وتاريخيٌّ في آنٍ واحدٍ؛ فهي كانت ضمن جغرافيا العالم القديم ثم أصبح لها وجودٌ مختلفٌ بعد اكتشاف العالم الحديث، أي بعد اكتشاف الأمريكيتين وأستراليا. وقد قامت أوروبا ما بعد الحداثة بإضافة أميركا الشمالية وأستراليا إلى نظامها السياسي الذي أصبح يمثل العالم الأول أو المركز الحضاري. وأصبحت هي حاکمةً لهذا العالم بما لها من قوة. ثم أضافت إليها لاحقاً اليابان بعد الحرب العالمية الثانية، فانقسم العالم إلى عالمٍ أوّلٍ ويمثله المركز الأوروبي،

١. مفكرٌ وأستاذٌ في الفلسفة الإسلامية، السودان.

ثم عالمٍ ثانٍ تمثله بعض الدول الوسيطة في التحاقها ببعض الدول الأوروبية مثل البرازيل وتايلاند ومؤخرًا دول الخليج، وعالمٍ أخيرٍ يمثل قاع التخلف والفقير، ويمثل العالم الثالث ويقع في هامش النظام الذي صاغت عليه أوروبا عالمنا المعاصر.

مستدركاتٌ مصطلحيةٌ:

قد يتداخل الاستعمال المصطلحي تداخلًا قد يخل بها نقصده هنا في هذا المبحث، فما نعتقد أنه دون هذا التداخل يستند إلى صحيح المفاهيم اللغوية كأصولٍ ينبغي ألا يفارق صحيحها صاحب أي صياغةٍ لأي مصطلح. مثالٌ على ذلك قولنا «معرفة علمية» وهذا لفظٌ يربط ما بين متخالفين في المنشأ، فالإنسان لا يملك العلم ولكنه يملك معرفته. لذلك فاتصال المعرفة بالعلم لا يلقي بأيّ ظلالٍ معرفيةٍ على العلم، بل يظل العلم في كامل صحته مترفعًا عن أي تعلقاتٍ معرفيةٍ. ولولا ذلك لكانت المعرفة العلمية التي تطهر منها العلم - كما هي مسألة دوران الشمس حول الأرض التي كان يقول بها المعلم الإغريقي أرسطو - حقيقةً علميةً وراسخةً إلى يومنا هذا. لكنها معرفةٌ ثبت بطلانها دون أن تؤثر على الحقيقة الراسخة بأن الأرض هي التي تدور حول الشمس كحقيقةٍ ثبت رسوخها علميًا لم تصب بدنس الجهل والغفلة المعرفية التي يتصف بها الإنسان بما لا يؤثر على حقيقةٍ علميةٍ أصيلةٍ.

فما نعرفه من المعرفة العلمية الصحيحة كان كما تقرر لاحقًا حول الخطأ المعرفي للمعلم أرسطو، أو جهلاً كما هو قول علماء الفيزياء بعد إسحق نيوتن وقبل اكتشاف الطيف الكهرومغناطيسي. إن الكهرباء ما هي إلا سائلٌ يسري في الأسلاك، فذلك يدل على طفولتنا وبقاوتنا المعرفية، ويدلّل كذلك على هطلنا وعدم معرفتنا بما نمتلكه من علمٍ والذي هو قليلٌ جدًا.

استدراكٌ مهمٌ يثيره هذا السؤال عن القياس الكمي لأوروبا. يثور هذا السؤال

خاصةً عندما نصطدم بمفهوم الاتحاد الأوروبي. لكن يسعفنا ما يُثار هذه الأيام حول (البريكزيت) أي خروج بريطانيا عن حظيرة الاتحاد الأوروبي، كذلك يصطدم مفهومنا عن الاتحاد الأوروبي بمفهومٍ يشار إليه أعلاه حول الكيفية الأوروبية؛ إذ تنضم حينها أميركا الشمالية بشقيها وأستراليا واليابان، فنعتبرها ضمن هذا المصطلح. موجبات الاصطدام المفهومي ينحل عندما نلاحظ أن الاتحاد الأوروبي نفسه كمًّا غير كامل الانسجام، إذ إنه اتحادٌ تجاريٌّ يقوم على اتفاقٍ بين أعضائه على تجنب موجبات المنافسة التجارية في وجه الخصوم التجاريين، والذين هم بالضرورة خصومٌ سياسيون. مع ذلك فالخصومة بين عضوية الاتحاد الأوروبي والتي هي ضمن ما هو مقدورٌ عليه في إطار التفاهم السياسي لا تتصادم كثيرًا مع واقع إخوتهم خارج هذا الاتحاد ممن ينضون تحت قبعة النظام الرأسمالي الاحتكاري للعالم الأول، فيصبح حينها ما نقصده من مصطلح أوروبا مفهومًا سياسيًا لا نكاد نرى فيه فرقًا بين الولايات الأمريكية وفرنسا وإنجلترا وألمانيا... إلخ.

يبدو أن النظر لأوروبا في التاريخ يوصلنا ببساطةٍ إلى أنها في حاضرنا ترى نفسها ممسكةً بمقود العالم المعرفي والعلمي، فهي لذلك ترى نفسها ذات مسؤوليةٍ معرفيةٍ وعلميةٍ نظريةٍ وعمليةٍ تجعل العالم مصطفًا حولها مأخوذًا بمقوده بواسطتها. ولا يبدو أن هذا الأمر قد حدث كيفما اتفق، فأوروبا هي في واقع الأمر ممسكةٌ بمقود العالم السياسي والاقتصادي منذ القرن الثامن عشر ولم تتخلَّ عنه إلى يومنا هذا. فإذا كان الأمر كذلك، فإن إمساكها بالقياد المعرفي يبدو عندها طبيعيًا ومنطقيًا؛ ما يجعلها تعتقد وتعلن بعد ذلك من اعتقادها صراحةً أنها صاحبةُ القول الفصل العلمي في هذا العالم.

نظرةً بسيطةً إلى هذه النتيجة تجعلنا نرى أن استيلاء أوروبا على السلطة السياسية والاقتصادية لهذا العالم لم يكن بسبب قدرتها العسكرية فقط، إنما إضافةً إلى ذلك

فقد كان حراكها عبر سلسلة من التطور الإنساني، عبر دولتها في حالاتها الثلاث: دولة الإمبراطورية، ثم دولة النبلاء (أي القنانة والإقطاع)، ثم دولة سيادة الطبقة البرجوازية والرأسمالية (أي ما يسمّى بالجمهورية). وكانت أوروبا ترى في حملها العالم إلى عبور دولة ما قبل الرأسمالية إلى الدولة الرأسمالية الحديثة بعيد القرن الثامن عشر، أي بعيد استعمار العالم، أن تلك رسالة يجب أن تؤديها في حق الإنسانية. ثم ساعد على ذلك إنجاز الثورة الصناعية وما حدث بعدها من تحولات عميقة في بنية المجتمع الإنساني، وذلك كان تعزيزاً لما تراه من رسالة تطويرية كانت تؤديها لصالح الإنسانية. ويبدو أن أوروبا بعد إنجازها ثورة التحوّل الصناعي لم تتوقّف عندها، بل أضافت بعداً جديداً، وذلك بإضافة إنجاز جديد وهو التحوّل إلى ثورة جديدة ألا وهي الثورة الإلكترونية، وهي الآن تستشرف عهداً جديداً هو عهد الثورة الرقمية بما في ذلك من إضافة وسائط التواصل الاجتماعي كبعد جديد يضع العالم أمام تحولات عميقة قد لا نستطيع إجادة التحسّب لها. ويبدو أن هنالك سؤالاً كبيراً: هل كان نتاج ما تحقق في أوروبا من نمو عبر مراحل دولتها المختلفة، ثم ما أوصل إلى ذلك من ثورة صناعية ثم ثورة إلكترونية، هل كان كلّ ذلك كافياً لأن يسلم العالم لأوروبا قياده كي تنجز تحوّلاً في ضخامة تحولات الثورة الرقمية التي ربما تؤسّس لانقلاب مجتمعي كبير في عالمنا المعاصر؟!

إشكالات عميقة في المفاهيم العلمية الأوروبية

ولو كانت أوروبا تمسك بمقود ذي سداد معرفي يتّسم بأنه يمتلك ناصية العلم، لكان ذلك مدعاة لاتفاقنا معها إتفاقاً تاماً، ومدعاة كذلك لاصطفافنا خلف مقودها. لكننا نرى الاعوجاج الظاهر في هيئتها المعرفية والعلمية. فهي تعاني من خلل منهجي كبير ناتج من ظنها أنها تمتلك ناصية العلم، في حين أن علومها لا

تستخرج إلا من باب علم الإستمولوجيا التي يُقصد بها ما هو مبرهنٌ عليه علمياً من تجريبٍ صادقٍ^١.

وهذا النوع من التفكير الأوروبي يرى أن العلم مستخرجٌ من المعرفة، فهو يقرّر ذلك وهو مطمئنٌ وغيرٌ آبه بطفولته المعرفية التي كان يرى فيها إلى عهدٍ قريبٍ أن الأرض هي مركز الكون، وأن الشمس تدور حوله، وأن الكهرباء ما هي إلا سائلٌ يسري في الأسلاك. ولم يسعف أوروبا استنتاجاتٌ ذهنيةٌ تجريبيةٌ لاحقةٌ أثبتت خطأ ما كانت ترى مما ذكرنا أعلاه ثم صححته، وقد كان هذا التصحيح يقتضي أن ترى أوروبا طفولتها العلمية تحيط بمعرفتها. لكنها في سبيل تجاوز الاعتراف بطفولتها المعرفية في مجال العلم، خلّصت بعد ذلك بأن أضافت مفهوماً يقول إن العلم ما هو إلا تجريبٌ تراكميٌّ يصحّح ثم يزحزح بعضه بعضاً بما لا يمكننا بأن نضع له حدّاً تعريفياً ذا ثباتٍ معرفيٍّ يمكن أن نركن إليه. فتحرّرت من خلال الطفولة المعرفية وحوالته بإلقائه على كاهل العلم.

هذا الموقف يمكن أن يُرى فيه خللٌ منهجيٌّ كبيرٌ؛ فإذا لم تكن الشمس تدور حول الأرض أصلاً منذ بداية تكوينها، فإن ما سبق تقريره حول ذلك، بكونها تقوم بالدوران حول الأرض في يوم من الأيام، هو خطأٌ بيّنٌ. هذا الخطأ يشكّل قصوراً لا يختص به حقيقة دوران الأرض حول الشمس، وهذه هي الحقيقة العلمية التي لا يلحق بها أي خطأ في حقيقتها التكوينية، بل كل الخطأ ناتجاً عن فهمنا الغصّة؛ إذ إن العلم لا يتراكم كما هي الحقائق الجوهرية القانونية التي تسري في عالمنا منذ نشأته وتكوينه الأول، إنما الذي يتراكم هو معرفتنا لها التي هي كانت نفسها خاطئة لمفهومٍ علميٍّ هو في كمال صحّته وسداده.

ويبدو أن الخلل الذي ذكرنا أنّه ناتجٌ عن طفولة أوروبا المعرفية وطفولتها

١. لالاند، معجم تقنيات ونقد الفلسفة.

العلمية، ليس هو العامل المعروف لأوروبا كي يُكبح جماحها في أن تتحكّم في مقود الإنسان العلمي والمعرفي. لكنها مع ذلك أمسكت به في نهاية أمرها، وذلك لتحكّمها السياسي في عالمنا المعاصر، وذلك أمرٌ يحتاج إلى مزيدٍ من التوضيح.

الخلفية التاريخية لنظام أوروبا المعرفي

بالرجوع إلى ما كان حادثاً في تاريخ الفهوم الأوروبية - التي رأينا أنها كانت في طفولتها وبقاؤها المعرفية - فذلك أمرٌ لا تلام أوروبا عليه، إذ إنها ليست بدعاً من عالمٍ كان بالكاد يتخارج من تخوم العصر الحجري الحديث تخارجاً وثيداً في اتجاه الوصول للحضارات الإنسانية. الأولى في حوضي وادي نهر النيل الأدنى، فتلك فترةٌ زمنيةٌ لا تتجاوز ألفين ونصف عام، وهي فترةٌ قصيرةٌ جداً مقارنةً بآماد التجذيب الإنساني وانتقالاته. فالدولة الرومانية مثلاً في أوروبا قد قامت بصورةٍ ما بملامسةٍ تاريخيةٍ لبعض عصور العصر الحجري الحديث. فقد كانت أوروبا جلها وقارة آسيا وقارة إفريقيا كلها مازالت تعتمد الآلات الحجرية في كثيرٍ مما كانت تودّ أن تنجز به أعمالها، فالإنسان الإفريقي أو الأوروبي إلى تخوم القرن الثامن عشر كان يطحن حبوبه الغذائية بأحجار (الرحى)، وكان يستخدم الفخار في أدوات طبخ الطعام وتناوله، وتلك كلها كانت سماتٍ متدلّيةً من العصر الحجري المتأخّر أو ما يسمّى بالعصر الحجري الحديث. ورغم اكتشاف المعادن قبل تلك الفترة بكثيرٍ إلا أن استعمالها قد اقتصر على الجوانب العسكرية فقط، فقد ساعد اكتشاف المعادن في صنع الآلات الحربية كالسيوف والرماح والعربات التي تجرها الخيول، في حين ظل الاحتياج الإنساني للفرد في منزله يقبع في تاريخٍ متأخّرٍ يعود إلى العصر الحجري، حيث كانت صناعة الفخار فقط هي التي تساعد الفرد في تحيّر أدواته المنزلية. وقد صار حال الإنسان في شأن احتياجاته المنزلية ينتظر عهداً لاحقاً سيتحقّق بعد الثورة

الصناعية في أوروبا التي انتظمت بُعيد القرن الثامن عشر كي تحلّ أدوات معدنيّة مكان أدواته الخرفية.

حملت هذه التحوّلات التي انتظمت من المركز الحضاري في حوض وادي النيل وحوض البحر المتوسط تغييراتٍ جوهريةً في بنية المجتمع بحسب تراكم خبراته العملية في الحضارات القديمة أي مابعد إنسان العصر الحجري، ثم التحوّلات الأوروبيّة اللاحقة، أي مابعد الدولة الرومانية (دولة القنانية)، ثم الثورة الصناعية، ثم المرحلة الأخيرة التي تحالفت فيها طبقة الرأسمالية والبرجوازية لإنجاز مرحلة التحوّلات إلى دولة الجمهورية. كل هذه التجمّعات كانت تحتفظ بسجلّ تاريخيّ لتطور مجتمعاتها وتطور أنظمتها السياسية، لكنها في عمومها كانت تحمل مفاهيم تستند على كلّ ما هو أسطوريّ.

وقد يعتبر، في أوروبا، القرن التاسع عشر عهدَ ظهور الذهنية التجريبية والمؤسسة العلمية بما فيها من معامل لاختبارات هذه الذهنية التجريبية. وترى أوروبا أن تطور هذه الذهنية هو تجربةٌ أوروبيةٌ تمت نتيجةً لتراكم الخبرات العملية التي أدت إلى تراكم المفاهيم المعرفية، تلك التي أدت - كما هو المفهوم الأوروبي - إلى ظهور مفاهيم علمية متحققة منها ومجرّبةً معملياً كما هي الظاهرة الكهربائية مثلاً. وبما أده ذلك الظهور لهذه الذهنية التجريبية من تصحيحٍ لكثيرٍ من المفاهيم الأسطورية التي تستند إلى الأساس الأسطوري، فإن أوروبا في ذلك الحين قد استشرفت بعد الثورة الصناعية والانقلاب المجتمعي الذي صاحبها ثورة التطور العلمي اللاحقة لظهور الآلة البخارية خاصةً بعد اكتشاف الفحم الحجري ثم البترول.

ولا تبدو لأوروبا مراجعاتٌ كانت ينبغي أن تستدرك بها لتصحيح معارفها أن العلم كمصطلح أصله إسلاميّ وقرآنيّ نزل منذ القرن السابع الميلادي، الذي انتظر بعد ذلك خمسة قرون في خفاءٍ لم ينبجس إلا في القرن التاسع عشر في الثورة العلمية

في أوروبا^١. وليس العلم كمصطلح فقط هو الذي ظهر، بل كان مصاحباً لظهوره ظهور آليته العلمية، وهي نظام الحساب العشري، تلك التي أسست لمقاييساتٍ في الرياضيات وأساليب لمعالجة الكم والكيف وفق هذه الآلية، ما كان ممكناً لإحداث أي منجزٍ علميٍّ دونها. فقد كان للحساب العشري أصلٌ إسلاميٌّ استند إلى طريقةٍ استندت بدورها إلى أصولٍ تنزيليةٍ أوضحها وعلّمنا إياها المصطفى -عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم- كمسلمين يجب علينا معرفة كيفية حساب الزكاة والمواريث وحسابات الديون والتجارة كقيمٍ تعبديةٍ. هذه الطريقة التي علّمنا إياها المصطفى تستند إلى طريقة الحساب العشري الذي يبدأ بالرقم العشري (صفر) وتنتهي حساب آحاده بالرقم (تسعة)، (فتلك عشرة كاملة)^٢ وتمثل الأساس في حساب النظام العشري. وقد اعتمد حساب الزكاة والمواريث على أساس (الصفر) كرقمٍ له أهميته في عملية الجمع والطرح والقسمة، كذلك في الكسور العشرية وجمع وضرب وقسمة الكسور الاعتيادية، وأيضاً في طريقة تحقيب الكم الرقمي إلى حزمٍ حسابيةٍ تتكون من آحادٍ وعشراتٍ ومئاتٍ.. إلخ يسهل كتابتها، ما كان يذخر به التراث الحسابي الإسلامي وتخلو منها كافة تجارب الحساب الإنسانية في كافة قارات الدنيا^٣، ومثالنا الظاهر على ذلك هو عجز الحروف الرومانية عن إجراء أيّ عملياتٍ حسابيةٍ لعدم وجود حرف (الصفر) فيه ولعدم وجود تحقيب الآحاد والعشرات والمئات تلك التي جاء بها لأول مرة في البشرية بحساب الزكاة والمواريث وعلّمنا لها أستاذنا المصطفى عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم وسيدنا أمير المؤمنين على بن أبي طالب عليه السلام.

١. أحمد، العلم والمعرفة والعقل: مقاربات نقدية ومفاهيمية.

٢. استعارة من التنزيل الحكيم.

٣. م. ن.

وعلى الرغم من وجود آلية الحساب العشري وعلموية موضعيتها للفصل الكمي والكيفي للمسائل المطروحة في التجريب المجتمعي الإنساني، إلا أن سيادة المفاهيم العلمية قصرت عن أن تصحح خلل الطفولة واليفاعة المعرفية التي ألفت بظلالها على كل الإنسانية، واختصت بها أكثر ما اختص به سواها الدولة الرومانية ثم دولة القنانية ثم دولة التحالف الرأسمالية والبرجوازية اللاحقة. فالذهنية الإنسانية التي صاحبت الفتوحات الإسلامية للعالم لم تكن تلقي بكثير ظلال الاستعباد والاستحواذ والتسلط، فدخلت معظم الشعوب الآسيوية في كنف الإسلام كرد فعل لعدل هؤلاء الغزاة فيهم مقارنة بسطوة وعسف الإمبراطوريات التي كانت تحكمهم قبلها وتسومهم سوء العذاب. ثم انتزع الإسلام طوعاً لا كرهاً الجزء الشرقي من الإمبراطورية الرومانية، أي تركيا ومنطقة البلقان، تلك التي فضلت الدخول في الإسلام عن الاستمرار في وثنية رومانية ملتبسة بزئ مسيحي كان نتيجة لمواءمة أحدثها ما يسمونه بالرسول (بولس) ما بين ذهنتين الوثنية الرومانية والذهنية المسيحية الناشئة.

ولم يكن الرشاد هو ديدن ما تبقي في الدولة الرومانية الغربية بعد تفككها إلى دويلات، فقد سادتها ذهنية سلطوية متنزلة تنزلاً حقيقياً عن سليلتها الباطشة، وهي الدولة الرومانية القديمة، فقد خاضت الدول الأوروبية المتخذة في حدودها للدولة الوطنية القطرية حربين طاحتين انتظمت فيهما كل أوروبا من أقصاها إلى أدناها، وأسموها زوراً وبهتاناً بالحرب العالمية الأولى (١٩١٤-١٩١٨ م) والحرب العالمية الثانية (١٩٣٩-١٩٤٥ م). وهما في واقع أمرهما ليستا حربين عالميتين، إنما هما حربان أوروبيتان، يمكن أن يشير إلى يفاعه الذهنية الأوروبية المسككة بشؤون إدارة الدولة؛ إذ لا يمكن أن توصف الذهنية التي أدت لمقتل عشرات الملايين من الأوروبيين في هاتين الحربين وهدم وتكسير كل البنية المدنية الأوروبية بأنها كانت نتيجة ذهنية

معقولة التفكير، بل هي ذهنيةٌ منفلتةٌ لا مطاوعة لها للحكمة والعقل السليم. ثم كان أن قاد توازن الرعب بين الخصماء الأوربيين المتحاربين، أي ما يسمونهم بـ(الحلفاء) ضد دول (المحور) إلى وضع السلاح جانباً، وذلك رضوخاً لتوازن ميزان الرعب، ورضوخاً دون استعمال آلة الفتك والتدمير التي أصبح يمتلكها كافة أطراف الدويلات الأوروبية المتصارعة. وقد قاد وضع هذا السلاح والاتفاقيات الناتجة عنه إلى أن اتجهت الدول الأوروبية التي تقاسمت العالم بين قواها الفعالة، فقامت إنجلترا وفرنسا وإسبانيا والبرتغال باقتسام العالم في ما بينهم. فحكمت أوروبا العالم من أقصاه إلى أدناه وذلك بعد أن غزته ثم استولت على سلطاته ومقدراته، وذلك باستعماره استعماراً استيطانياً كاملاً. قام هذا الاستعمار بنهب ثروات شعوب العالم وتسخير بعضها في منظومة استعبادٍ لبناء بعض المناطق التي تحتاج للعمالة، فتم استرقاق السود في أميركا الشمالية وفي كثيرٍ من المناحي الأوروبية، مضافاً إلى استعبادهم في بلدانهم كمعظم حال غرب وجنوب إفريقيا إلى منطقة البحيرات وبعض مناطق شرق إفريقيا كروديسيا الجنوبية وجنوب إفريقيا وتنجانيقا... إلخ. قادت أوروبا العالم بعد ذلك مرعماً إلى هجر أنظمتها السياسية التقليدية، ثم التحول باتباع النظام السياسي الجديد الذي أجبرت العالم على الإمساك به، ألا وهو الدولة الوطنية القطرية. وقد أحكمت سيطرتها بهذا النظام أن جعلته تحت قيادة عالميٍّ واحدٍ، هو قيادة الهيئة العامة للأمم المتحدة، ثم وضعت أعلاها مجلس الأمن الدولي الذي يدين بمطلق سلطاته إلى أوروبا.

محصلة هذه الترتيبات قد أدت إلى أن تقوم أوروبا بقياد العالم في انتظام حضاريٍّ كانت هي تشكل مركزه، فهو غير مكفولٍ له إلا أن يظل هامشاً لها يمدّها بالمواد الأولية ويستهلك منتجاتها الصناعية. وقد سار هذا النظام بعد ترتيباتٍ أوروبيةٍ دعتة للخروج عن مرحلة الاحتلال الاستيطاني إلى مرحلة التحكم الاقتصادي

والسياسي، فوضعت في أعلى تلك المجتمعات المتحكّم عليها نخبةً هي من أهل البلاد المستعمرة نفسها، لكنّها متحكّمةً سلطويّاً وتابعةً للمركز الحضاري الأوروبي كوكيلةٍ له في تلك البلاد.

ومع اكتمال النشوء اقتضى واقع حالٍ جديدٍ قامت فيه برجوازيات العالم الثاني والثالث بوضع شعوبها في خطّ سلسلة الالتحاق بما سُمي بمرحلة (ما بعد الحداثة الأوروبية)، ذلك الذي يعني في مجمله ارتفاعَ قامة مجتمعات العالم الثاني والثالث إلى مستوى مستهلكٍ لمنتجات العالم الأول، وما يقتضي ذلك من تحديثٍ شكلايٍّ يتوافق مع الانضباط العالمي في منظومة الدولة الوطنية القطرية الصغيرة المتفكّكة المحكومة بنظامٍ عالميٍّ هو نظام الأمم المتحدة ومجلس الأمن الدولي.

وقد أجاد الماسكون بالعالمين الثاني والثالث باتّباع ساداتهم، فأمسكوا بأنظمةٍ سياسيةٍ تابعةٍ لمنبعها - أي نسق التمرکز الحضاري - فأجاد سياسيو العالمين الثاني والثالث، وتفوّقوا على أنفسهم في إنجاز ما هو موكولٌ لهم، فساهموا مساهمةً فعّالةً في ما يريده ويرضاه العالم الأول الأوروبي من تكسيرٍ للأنظمة البنائية لمجتمعات العالمين الثاني والثالث، ومن ثم وأد الثقافة المجتمعية كمصنّفٍ أساسيٍّ لمجتمعات العالمين الثاني والثالث ويخلو منها تمامًا اجتماع إنسان العالم الأول.

تأويل ما وراء الخلفية التاريخية الأوروبية:

انتظم سردنا لتوصيفٍ صارت نتائجه على أيّامنا هذه ماثلةً للعيان، فقد سار المجتمع العالمي في سيرةٍ وسيرورةٍ وصيرورةٍ تتلبّس الترتيب الذي وضعته أوروبا لمسير هذا العالم، أي كما ذكرنا المركز الحضاري وما يتبعه من هامشٍ عالميٍّ كبيرٍ منتظمٍ تحت لواء الدولة الوطنية القطرية.

وتسير موصوفات هذه السردية وهذا النمط على إحلال الداء الأوروبي المقيم،

ذاك الذي أفرز مثل هذا النمط وشكل ما وراء هذه الصيرورة التاريخية، التي تسير على محصلة الذاتية الأوروبية ذات الخلوّ التام عن الثقافة كمكوّن مجتمعيّ مهمّ ويكون حينها أمر إحلاله سهلاً على بقية العالم.

وللركون إلى هذه النتيجة ينبغي أن نعرف أن العداء الذي يكّنه العالم الأوروبي الأول للثقافة هو داءٌ مقيمٌ يتصل بالأصول التكوينية للاجتماع الأوروبي، فالثقافة بوصفها نظاماً يتضمن هوية أفراد المجتمع الذي ينتمون إليه، ويتصل ببنية تلك المجتمعات التكوينية، بحيث يصير هنالك اتفاقاً ثقافيّاً عامّاً على جماع من القيم والعادات والتقاليد والموروثات التي ينبغي أن ينصلح الفرد بانتظامه خلالها، فمصطلح (ثقافة) العربي يعني التعديل والتسوية. ثقّف قناة الرمح معناه أن قناة معوجّة تم ربطها إلى أخرى مستقيمة تسمى (ثقافة) فاستقامت المعوجّة تبعاً للأخرى. عليه فهي في المجتمع تعني تسوية وتعديل الفرد ليكون صالحاً للعيش وسط الجماعة؛ لذلك تميل المجتمعات التي تأخذ بالثقافة كمكوّن أساسيٍّ تحتيّ لمجتمعاتها إلى جماعيّة في تربية الأفراد على نمطٍ متفقٍ عليه مسبقاً بواسطة هذه الجماعة، تمت صياغته خلال تجريبٍ أصبح ضمن ثوابت وموروثات تلك المجتمعات، وهذه موروثاتٌ تنضبط غالباً بضمانات كريم العادات والمعتقدات. ولما كان نشوء الاجتماع الأوروبي على عنصر كفاءة وفعالية الأفراد، ويشمل ذلك قدراتهم على الصراع من أجل الاستحواذ على المكانة الاجتماعية أو الاقتصادية¹، فإن تأويل نشأة الأفراد في المجتمعات الأوروبية يؤدي إلى وضعه تحت مصطلح (culture) ذلك المصطلح الذي يمكن تأويله هو الآخر إلى معاني النمو والإنبات. والنمو والإنبات هنا لا يفيد تسوية وتعديل الأفراد ولا تربيتهم الجماعية التي تؤدي إلى تكوين مجتمعٍ مكوّنٍ من أفرادٍ ذوي هويّةٍ مشتركةٍ. فما يقوله منظّر والغرب أن

1. Fukuyama, The End of History and the Last Man, 151.

مجتمعهم يقوم على ثقافة الفردانية. ومع تحفظنا على إضافة مصطلح (ثقافة) العربي الأصل ذي الجذر التأويلي الذي يخالف الجذر التأويلي لمصطلح (culture)، فإن الفردانية هنا تهزم المصطلح (ثقافة) الذي يقوم على جماعية ظاهرة وباطنة.

فالفقد الثقافي هو عوارٌ بنيويٌّ ظاهرٌ يلتصق ببنية المجتمع الأوروبي، ولا أدري أيرجع هذا العوار إلى البنية البيولوجية للمجتمع الأوروبي أم إلى البنية الاجتماعية؟! ومع ميلي بالطبع إلى أن العوار هو عوارٌ تكوينيٌّ مجتمعيٌّ، فهو سمة يتسم بها الفرد الأوروبي في نزوعه إلى التحكم والتفرض والسيطرة، وهذا بالطبع لا يمكن أن يكون صفةً بيولوجيةً بقدر ما يكون صفةً مكتسبةً اجتماعياً ربما قاد إليها نزوعٌ إلى التمرد الذي يتتاب الفردانية الأوروبية منذ نشأتها الباكرة. ولا يلاحظ في اجتماع الإنسان الأوروبي نشوء بطون وعشائر وأسرٍ ممتدةٍ تكوّن قبائل بالمفهوم الشرق أوسطي للقبيلة. وأظن أن هذا ينسجم مع هجرة الإنسان الأول أي إنسان العصر الحجري من أرض كوش، أي أرض النيل العظيم بفرعيه التاريخيين سيحون وجيحون، أي النيلين الأبيض والأزرق^١ إلى أرض الجزيرة العربية، ومنها إلى أواسط آسيا عبر باب المندب، ومنها إلى الهند والصين ثم إلى أوروبا عبر جبال القوقاز في هجراتٍ تقول أغلب الدراسات التاريخية إنها كانت لإنسان العصر الحجري الوسيط بعيد ذوبان الجليد في أوروبا قبل عشرة آلاف عام قبل الميلاد. ويسودني يقينٌ بملاحظة استيطان قبائل اليونان والإيطاليين ثم القبائل الجرمانية ثم قبائل الغال، أي فرنسا الحالية، إضافة إلى بعض القبائل الأخرى (الفايكنغ) و(الأنجلو ساكسونيين) إلى أقصى الشمال، فهذه كلها قبائلٌ متسلحةٌ بسلاح إنسان العصر الحجري الوسيط وجاهزة للدفاع عن حيازاتها الأرضية التي ستحتكر فيها لاحقاً صيد حيواناتها وجمع خيراتها الزراعية. فمجمّل سيرة التاريخ الأوروبي ما قبل نشوء الحضارات في هذه المناطق

١. الطيب، التاريخ الوراثي للسودان والساحل وما جاورهما، ١٥.

هي سيرٌ أسطوريَّةٌ لألهة ذات بعدٍ جسديٍّ أرضيٍّ طاغٍ تتصارع في ما بينها - كالإله (هيركوليز وزيوس) والآلهة (أوروبا) نفسها^١ في الميثولوجيا الإغريقية والرومانية القديمتين - لا متلاك سطوة التحكُّم والسيطرة. ثم لحق بذلك أقدم سير التاريخ الأوروبي كحرب (طروادة) التي لا تتمكن للاستدلال على موقعها استدلالاً آثارياً كاملاً حتى الآن، أو فرسان المائة المستديرة في أسطورة الأدب الإنجليزي تلك التي لا يملك الآثاريون الإنجليزي أو الأوروبيون أي إثباتات تاريخية لكليهما (إسبارتا وفرسان المائة المستديرة) ولكننا لا نطالب بهذه الإثباتات، إذ إنه يكفينا من هذه الأساطير الاستدلال على أن معظم تاريخ أوروبا القديمة كان يقوم على الصراع العسكري الضاري^٢. لكن الشاهد هو أن مثل هذا التحملق السلطوي العنيف طبع دولة أثينا بطابعه، فقامت كدولة تستعبد ما حولها من أناسٍ يخدمهم عبيد مجلوبون من إفريقيا وآسيا وأوروبا نفسها، وعلى ذلك سارت الدولة الرومانية تلك التي غزت واستولت على العالم القديم من حوض السند إلى أقصى مغربه ما قبل بحر المانش. فكلتا الدولتين كانت تقوم على نظام هو أشبه ما يكون بالنظام الطبقي، لكنه أكثر إيغالاً بأنه نظام رُقٍّ وعبودية، أي طبقة عليا للملوك والملأك وطبقة للمملوكين وطبقة نصفية مساعدة بين هذا وذاك تتكوّن غالبها من الجنود. هذا كله يشير إلى أن تأويل الأصول التاريخية التي نمت وترعرعت عليها المركزية الأوروبية التاريخية هي أصولٌ لا ثقافيةً، فذلك موروثٌ ثابتٌ يتمدّد فعله في سلوك المركزية الأوروبية الذي انتهى بها الأمر إلى استعمارين: قديمٍ استيطانيٍّ وحديثٍ اقتصاديٍّ وسلطويٍّ. وقد نرى مظاهر شتى لهذا الأمر الذي يبدو ظاهراً كعوامٍ في بنية المجتمع الأوروبي بتشكيلاتٍ مختلفة، إذ تميل صياغة مفاهيم الاجتماع

1. The encyclopedia Britannica, "the Greek mythology".

2. Fukuyama, The End of History and the Last Man, 151.

الأوروبي إلى تكلسٍ ظاهرٍ تعقله هذه الرغبة السلطوية المتحكّمة، وذلك في مقابل وعيٍ متولّدٍ ومتكوّنٍ في مجتمع الشرق والشرق الأوسط، الذي وسّع من مواعين مفاهيميه لتحمل شتى صنوف ثقافته المتعدّدة المآخذ وكثيرة التشابهات والتميزات. ولا بد أن يميل هذا الاختلاف التكويني في وعيٍ شرقٍ أوسطيٍّ ببنية هذا الاجتماع بحكم أنه ملازمٌ لنشأة المجتمع الإنساني في مختلف تجلّياته التاريخية أيًا كانت درجة اختلاف بنياته الأساسية في مختلف مراحل نموّها التاريخي، سواء أكان في بداية تخليق المجتمع في شقيه البدوي والتمصّر، أم بعد ذلك في بداية مجتمعه التمديني.

والحديث عن البنية الثقافية هو حديثٌ ذو صنوفٍ شتى، وله مآخذٌ شتى ويُسفر كذلك عن نتائجٍ شتى، كلها تنصبّ في مختلف تجليات الثقافة وعلى مختلف تجلياتها، وتؤخذ اللغة، لا بوصفها لغةً خطابٍ وحسب، إنما بوصفها حاملًا لمختلف هذه التجليات الثقافية في ظرفها كحيزٍ حاملٍ، وكمصدرٍ منتجٍ لهذه المفاهيم. ولا نفارق هذه النقطة إلا بعد أن نوضح أن تجليات الثقافة في المجتمع الشرق أوسطي أكثر ما تبين في تعدّد معانيها، تبعًا لتعدّد مآخذ مصطلحاتها التي تعبر عن واقعٍ ثقافيٍّ متنوع.

فالمصطلح (إنسان)، يأتي بعده مصطلحٌ ثانٍ متخارجٌ عنه يسمى (الناس)، ثم مصطلحٌ تالٍ لذلك ويسمّى (البريّة)، ثم مصطلحٌ رابعٌ يسمى (البشر)، فنرى في ذلك التعدد أنه يأتي لا من باب غنى التنوع اللفظي وحسب، بل من مفاصلةٍ ثقافيةٍ بعينها لبنية تطور الإنسان، بحيث يأخذ كل مصطلحٍ من هذه المصطلحات حقه في تبين مفاصلةٍ واضحةٍ ما بين الإنسان، كبعيدٍ أوّلٍٍ وخامٍ، والناس كوجود تالٍ يختلف من حيث بنيتهم التكوينية التاريخية، ثم البريّة كأناسٍ يُعدّون إعدادًا خاصًا، ثم أخيرًا البشر كبنيةٍ أكثر تطورًا لا يرتفق إليها الإنسان إلا بعد مروره على مرحلة (الأناسة) ومرحلة (البريّة).

وما لا شك فيه هو أن هنالك حكمًا كبيرًا للغة والثقافة العربيّتين ترتفق إليه هاتان

الصيغتان، فلا يفارقهما إلا وقد أحكم ووضب ما استحکم فيه منها. هذا الحكم هو القرآن الكريم ذلك الذي هو حكمٌ عربيٌّ زيادةً على أنه معجمٌ للمصطلح العربي معنًى ومفهوماً. فإذا قايسنا على هذا الحكم مصطلحاتنا الأربعة التي ذكرناها آنفاً لاستأنسنا، بسلم التطور التاريخي الذي يبني عليه القرآن الكريم مصطلح الإنسان، والذي هو عنده مذمومٌ بحسب أوليته، وما يتمثل في هذه الأولوية من قيمة يأخذها من ماضي حياته كحيوانٍ إلى مستقبلها التي تتصل بالأناسة ثم البرية ثم بالبشر، فالإنسانية محكومٌ عليها قرآنيًا بوصفها حالةً تتراوح ما بين الحيوانية والبشرية، لذلك هو دائماً مذمومٌ بحسب حمله بالشق الحيواني، فانظر لقوله جلّ وعلا: ﴿قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ﴾ [عبس: ١٧] أو قوله: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ﴾ [العاديات: ٦] أو قوله: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ [العصر: ٢].

وهذا يختلف من مقام الأناسة الأرفع، انظر إلى قوله تعالى على لسان ابن مريم عَلَيْهَا: ﴿أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيْ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [المائدة: ١١٦] أو قوله جلّ وعلا: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ...﴾ [الحج: ٢٧]. فحيث يتّضح أمامنا أن الناس هم أرقى في سلم التطور التاريخي من الإنسان، إذ إنهم على أقله يفرّقون ما بين الحق والباطل. ثم انظر إلى قوله جلّ وعلا: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ﴾ [البينة: ٦] وقوله كذلك: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾ [البينة: ٧] فانقسم الناس حينها في هذه المرحلة بين المؤمنين والكافرين.

ثم انظر لقوله جلّ وعلا: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٧٩]، أو قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾ [الكهف: ١١٠]. ثم نتبين أن البشر هم في قمة هذا التصنيف بامتلاكهم للكتاب والحكم وارتفاقهم بخاصية الأنبياء من

الوحي. ونستأنس بهذا الحكم القرآني، فيدلُّنا إلى تصنيف هذه المصطلحية في الثقافة العربية إلى ترتيب متسامٍ للتطور الإنساني الأناسي البشري.

نحمل هذه الملاحظة التي استأنسنا بها في اللغة والثقافة العربيتين، فنضعها في موقف مقارنةٍ مع مقومات الاجتماع الأوروبي، فنلاحظ أنّ خلو الثاني عن الثقافة يحمل هذه المقارنة إلى تقرير خلو اللغة الأوروبية من مثل هذا الارتفاق في بنية إنسانها. فالإنسان كقيمةٍ أوليّةٍ في اللغة والثقافة العربية يقابله لفظ (human Being).

في حين تخلو تمامًا اللغات الأوروبية لما يقابل المصطلح (الناس) أو مصطلح (البرية) أو مصطلح (البشر). ولا يسعفنا مصطلحٌ أوروبيٌّ آخر هو (people) الذي يقابله مصطلح (شعب) ولا المصطلح الآخر (public) الذي يقابل مصطلح (جمهور). وهذان المصطلحان الأوروبيان لا يمتّان بصلّةٍ إلى التكوينات الثقافية بقدر ما يمتّان إلى صيغة التمدين والتحضّر اللاحقتين لنشوء المجتمع غير المتداخلتين مع تكوينه الأولي.

عندما نعود مرة أخرى إلى بنية الثقافات المفارقة تمامًا لأُسّ التمرکز الحضاري، نلاحظ أنّ مصطلحات (برية)، (بشر)، (الناس) التي هي بلا مقابل في اللغات الأوروبية، فذلك يحمل مميزات ثقافيّةً تفتقدها اللغات الأوروبية تمامًا ثم المآلات المستقبلية للإنسان الأوروبي.

ومثلاً آخرٌ للتمايز الثقافي العربي: نلاحظ وجود فروقاتٍ في بنية التطور العشائري القبلي لقبائل (البقارة) في السودان كتكويناتٍ قبليةٍ تعمل في رعي الماشية. نأخذ ذلك كمقارنةٍ لظاهرة (الكابوي) في أميركا الشمالية الذي يعمل هو نفسه في رعي الماشية، فالفرق ما بين البنيتين فرقٌ ظاهرٌ ما بين بني التعاوضد الثقافي المجتمعي وبين استفحال ظاهرة التفرّد المصاحب للعنف والسطوة والسيطرة والتحكّم الظاهر في بنية (الكابوي).

نتائج تأويل ظاهراتية بنية الاجتماع الأوروبي ومآلات الثورة الرقمية

و الحال هذه، فلا بد أن تكون بنية الاجتماع الأوروبي مصفوفةً خلف السمات العامة للشخصية الأوروبية التي تميل إلى التفرد وحب السيطرة والتحكم، لذا فقد كانت أبسط مظاهر الشخصية تحقيق أكبر قدر من الفاعلية التي تنعدم فيها الشخصانية لتتحول تأويلاً إلى سمات اجتماعية، فتصير الفاعلية الاجتماعية هي الميزة التي تصاحب الاجتماع الذي أضافت إلى همّه همّاً مباشراً في اصطفاؤه الحضاري. ولما كان الثقافي يميل أفراده في جانب إنتاجهم المادي لتلبية حاجاتهم المجتمعية، فإن فاعليتهم تصبح متقيدة بقيود ثقافية ثقيلة حتى لا يصير هنالك فائض إنتاج يزيد عن حاجة تلك المجتمعات. لذا فقد كان إنتاج تلك المجتمعات ذات البنية الثقافية هو إنتاج كفاية، في حين أن إنتاج المجتمعات ذات التمرکز الحضاري يتصل بالتجارة التي تتصل بتنمية رأس المال الذي بدوره يتصل اتصالاً مباشراً بفائض الإنتاج، ولو مايزنا بنظرة تأويلية ما بين بنية المجتمع ذي الأصول الثقافية وما بين بنية الاجتماع ذي التمرکز الحضاري لرأينا كل السمات التي تتصل بالفئة الأولى هي سمات كفاية وضروريات، في حين أنّها في الحالة الثانية سمات إنتاج وتراكم واحتكار... إلخ.

لذا فقد صارت مأخذ الاجتماع الأوروبي وكافة مناولاته هي مناولات تتأرجح ما بين الفائدة المادية المباشرة والمصالح ذات السمات التجارية، فالعالم كله إما سوق لتصريف إنتاج العالم الأول أو مورد خامات للصناعة للعالم نفسه، وتلك المنظومة التي تصبغ بصبغتها كل المناولات الاجتماعية حتى العلم، بصفته يرتبط بالتجريب البشري ويصير إنتاجاً لا يصلح إلا باستخدامه في رفع وتيرة المناولات التجارية المختلفة. فإذا كان العلم نفسه قد وضع كمثال ما بين الفئتين الثقافية والحضارية، فإن اتصاله ببنية الثقافة قد يحصره في مجال إنتاج المفاهيم، إذ تتحقق به الكفاية التي تنتجها هذه الفئة، أما عند الثانية فلا بد له أن يصير سلعةً، فتكون تطبيقته هي

جواز مروره وصلاحيته حتى يصير إلى إنتاج ذي مردود تجاري واضح. وقد يبدو أن الخلل المنهجي قد يتصل بالفصيلتين، لكن اتصاله بالفصيطة الأولى لا يلقي عليه بظلال كثيفة إلا فقط عبر جهل الفصيطة الأولى به. أما الخلل المنهجي في الفصيطة الثانية ذات التمرکز الحضاري فهو خلل مركبٌ وذلك لاتصاله بالتجارة التي تجعله معنًا في الذاتية وبعيدًا عن الموضوعية على عكس الفئة الأولى.

وإذا خرجنا من هذه النظرة التأويلية لاستنتاج مفهوم عام، فإننا نلاحظ أن الداء الأوروبي القديم - بإحلال الذاتية بدلًا عن الموضوعية - لا يختص فقط بالعلم، بل صار هو نفسه قيمةً ظاهريةً تتصل بالبنية التكوينية للمجتمع الأوروبي. فقد قام العالم الأول كدأبه في تحويل كل ما تمسه يده إلى قيمة تجارية باستئصال كثير من السمات الثقافية التي تتسم بها المجتمعات التي دانت لسطيرة، ما كان يؤخذ به كتنوع يميز إنسان هذا العالم، كالأزياء مثلاً ذات القيمة الثقافية الظاهرة التي كان تتصف بها أي فئة من فئات المجتمعات الإنسانية كسمة تميزها بها. إلا أنه بدخول الصناعة تتحول الأزياء إلى نمط واحد تفرزه اتجاهات تعتمد على القيمة التسويقية، أي التجارية، حتى تم تهديد سمات التنوع الثقافي للأزياء في عالمنا المعاصر التي أصبحت مهددةً بالتحول إلى نمط أحادي الجانب.

ويمكننا أن نأخذ كنتائج شبيهة لذلك، أن محصلة المناولات الأوروبية لعالمنا المعاصر كلها ترمسها أوروبا في حوض مميزات اجتماعها وهو في غالبه حوض أسن بفعل المصالح الذاتية، فالتقاليد الثقافية والعلوم إذا أخذت كمناولات أوروبية، فهي تُرى في مجموعها حاملةً لجرثومة الخاص الأوروبي، فإذا كان الحال كذلك بما يميز مميزات المناولات الأوروبية، فلا بد أن نرى ما سيحلل بالثورة الرقمية الحالية من مصير. أيكون مصير الثورة الرقمية هو مصير الثورة الصناعية نفسه التي انتظمت العالم الأول، عالم الرأسمالية الأوروبية؟ ويمكن أن تعتمد الإجابة عن

هذا السؤال على الإجابة عن سؤالٍ آخر: أتمتلك الثورة الرقمية - إذا ما كان التحكّم بها يتم بواسطة المنظومة الأوروبية - ما يمكنها من التخارج من إشكاليات ذاتيات التمرکز الحضاري الأوروبي للعالم الأول؟!

وقد يُجاب بدهشة أن الثورة الرقمية في ذاتها بدأت عبر مركزه وسائل الاتصال الرقمي، وذلك بابٌ أوّلٍ للسيطرة والتحكّم. هنا يبرز سؤالٌ آخر أكثر أهمية: أتيح الثورة الرقمية ما يؤدي إلى تأكيد وتأييد سمات الذاتية الأوروبية؟! أي هل تُمكن الثورة الرقمية لسيطرة العالم الأول على العالمين الثاني والثالث أن تكون أكثر مضاءً وفاعلية؟! وقد لا أستطيع أن أجيب بلا، ذلك أن التطبّع في واقع الحال لا يسبق الطابع الأصيل بقدر ما ينصغ بصبغته. مع ذلك فإن الإجابة بنعم قد تطلّ برأسها من بين برائن السيطرة والتحكّم؛ إذ إن المجتمع قد يكون حيّاً يطالب الاجتماع الأوروبي بالانتفات إلى مصرعه؛ فالمجتمع الأوروبي الذي وقع صريعاً بعد طحن الثقافة تحت برائن مخالاب السيطرة والتحكّم للمركز الحضاري ظلّت بقايا روح تطلّ منه، تقول كما تقول الثورة الفرنسية وكومونة باريس لطبقة النبلاء الأوروبيين المتحكّمة والمتسيطرة: «لقد طعنتم المجتمع طعنةً نجلاء وألقيتموه صريعاً يغالب الموت بعد أن انتزعت روحه الثقافية فحولتموه إلى اجتماع ذي تمرکز حضاريّ». واليوم قد يُرى في إطلالة «ظاهرة السترات الصفراء» بقايا حياةٍ لمجتمع لم يتم دفنه بالكامل بل هو يعيش فقط في غيبوبة. عليه فهذه الدراسة الصغيرة تقترح أن المجتمع صريعٌ في أوروبا، بحكم النخبة المسيطرة منذ أئنا وروما إلى دولة الاستعمار والإمبريالية الرأسمالية الأوروبية الحالية، وتقترح أيضاً هذه الدراسة أنه ربما تكون هنالك فرصة مواتية للمجتمع في أوروبا أن ينهض، فيزيل قيود الدولة وقيود الاجتماع الأوروبي، فيتحرر منها، وبالتالي قد يتحرّر العالم من منظومة السيطرة والتحكّم للعالم الأول، وربما تكون الثورة الرقمية بما

تعطيه لآفاق سيطرة غير مباشرة إلى انحلال قيود سيطرة وتحكم العالم الأول. ويمكن أن يرى أيضًا في العالم الأول ثورة لا يمكن أن نسميها غير ثورة المجتمع على الدولة المتحكّمة في مقدّراته والتي لم يفهم عالمنا الثاني والثالث إلى الآن أنها دولة وُضعت عليه بفعل فاعل. وما يجدر ملاحظته هو أن من وسائط اتصال ثورة المجتمع الحالية في العالمين الثاني والثالث والتي نسمي جزءًا منها بالربيع العربي أنها تستعمل أجهزة اتصال رقمية كآلية نشر لأدب هذه الثورة وموجهاتها، فتستعمل على ما قُصر به التحكم والسيطرة عليها كآلية لفضّ موجبات التحكم والسيطرة هذه. خلاصة الأمر هي أن مستقبل الثورة الرقمية في أوروبا على الرغم من أنه في غالبه مستقبل قاتم إلا أنه مستقبل قد ينبعث من قدامته هذه ضوء خافت بعيد لموجبات كسر أغلال سيطرة التحكم الحضاري عن عالمنا المعاصر.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. أحمد، عمر الأمين، العلم والمعرفة والعقل: مقاربات نقدية ومفاهيمية، فرح غرافيك، الخرطوم، ٢٠١٣.
٣. الطيب، منتصر، التاريخ الوراثي للسودان والساحل وما جاورهما، مركز الأمة للبحوث والدراسات، الخرطوم، ٢٠١٨.
٤. لالاند، أندريه، معجم تقنيات ونقد الفلسفة، الجمعية الفلسفية الفرنسية، ٢٣\٥\١٩٠١.
5. Fukuyama, Francis, The End of History and the Last Man, Free Press, New York, 1992.
6. The encyclopedia Britannica , "the Greek mythology", 2002.

فلسفة التكنولوجيا في المركزية الغربية، نقد النظرية والتطبيق^١

آندرو فينبرغ^٢

تمهيد

استجابت دراسات العلم والتكنولوجيا في السنوات الأخيرة لظهور المشاركة العامة في تحديد السياسة التكنولوجية، واقتربت أكثر من دائرة اهتمام النظرية النقدية حول التكنولوجيا^٣. ومن المفيد القول إن النظرية النقدية حول التكنولوجيا ما زالت تتميز عن أغلب المساهمات عبر تأكيدها على مواضيع محددة مستقاة من مدرسة فرانكفورت، خصوصاً نقد العقلانية في الثقافة المعاصرة. وعليه، فإنها تمدّ جسور الصلة بين هذه الدراسات والنقد الاجتماعي الذي غالباً ما تمّ التغافل عنه. وعليه،

١. العنوان الأصلي: A Critical Theory of Technology

المصدر:

Felt, et al, The Handbook of Science and Technology Studies, 635- 663.

ترجمة: هبة ناصر

٢. آندرو فينبرغ Andrew Feenberg فيلسوفٌ وباحثٌ أميركي ومديرٌ مختبر التواصل والتكنولوجيا التطبيقية، وصاحب الكرسي البحثي لفلسفة التكنولوجيا في جامعة سايمون فرايزر في كندا. حاز على شهادة الدكتوراه في الفلسفة عام ١٩٧٣ من جامعة كاليفورنيا وقد درّس في العديد من الجامعات المرموقة. يتبوأ حالياً منصب مدير البرامج في الكلية الدولية للفلسفة في باريس. تُرجمت مؤلفاته إلى العديد من اللغات منها التركية، الإيطالية، اليابانية، والبرتغالية.

3. Chilvers, Remaking Participation: Science, Environment and Emergent Publics.

كما لا يمكن اعتبار النظرية النقدية بديلاً عن دراسات العلم والتكنولوجيا، فهي دعوةٌ لانتِتاح هذه الدراسات على نطاقٍ واسعٍ من النظريات الفلسفية والاجتماعية حول الحداثة.

سوف نقومُ أولاً بتصوير العلاقة بين النظرية النقدية حول التكنولوجيا وبعض أبرز العلماء والإبداعات المنهجية في ميدان دراسات العلم والتكنولوجيا. بعد ذلك، سوف نَشْرَعُ في توضيح التحفظات المهمة المتعلقة بمفهوم التناغم الذي كان تاريخياً موضع اهتمامٍ رئيسيٍّ في دراسات العلم والتكنولوجيا. بعدها، سوف نَنتَلِقُ في تفسير المفاهيم الرئيسية والطرق التي تتبّعها النظرية النقدية حول التكنولوجيا وناقش تداعياتها السياسية. أمّا في الختام، فسوف نُظهر كيف تُحلّل النظرية إحدى الحالات الدراسية المثيرة للاهتمام في ميدان دراسات العلم والتكنولوجيا.

تصوير النظرية النقدية حول التكنولوجيا

قبل أن تندرج دراسات العلم والتكنولوجيا بشكلٍ رسميٍّ في مجال البحث العلمي، نُسبت الدراسة الاجتماعية للتكنولوجيا إلى الماركسية والبراغماتية وفلسفة الظواهر وفقاً لهايدغر ونظريات الحداثة المختلفة، وقد تولّت هذه النظريات الواسعة والتخمينية في أغلب الأحيان استكشافَ العلاقة بين التكنولوجيا والمجتمع. سعت هذه النظريات لفهم الميزة الخاصة بالحداثة على ضوء الثورات العلمية والتكنولوجية والانطلاق بناءً على ذلك في تفسير المساوي الكثيرة للحداثة، خصوصاً تراجع الفاعلية البشرية في مجتمعٍ أصبح ذا سمةٍ تكنولوجيةٍ. أوضحت المواضيع مألوفةً الآن: التكنوقراطية، استبدال الخبرة، إبدال الحكمة بالمعرفة والمعرفة بالمعلومات، النظر إلى الكائن البشري والمجتمع كمنظوماتٍ وظيفيةٍ معقّدة، خلّو الحياة المعاصرة من المعنى، زوال الإنسان، وما إلى ذلك. أما التكنولوجيا، فإنّها تضيّعُ بحدّ ذاتها في أوساط هذه المخاوف الكثيرة.

نجحت دراسات العلم والتكنولوجيا بشكل كبير في إقصاء هذه المقاربات المتنافسة، ووضع دراسة الحالات الإفرادية للتكنولوجيات الفعلية مكانها. في يومنا الحالي، يستند القليلون فقط إلى مامفورد^١ أو ديوي^٢ أو هايدغر^٣ أو ماركوزه^٤ لنيل المعرفة المعمّقة بالتكنولوجيا. ولكن حينما وجهت دراسات العلم والتكنولوجيا اهتمامها إلى دراسة الحالات الإفرادية باستخدام مناهج متجدّرة في الأنماط الفكرية الأخرى، أصبحت تُركّز بوتيرة أقل وبطموح أخفّ على المخاوف الاجتماعية والسياسية الأعم. تهتمُّ هذه المقالة بشكل خاصّ بتضاؤل التأكيد على اهتمام منظري الحداثة بالتناقض بين الفاعلية السياسية والعقلانية التكنولوجية.

يعودُ هذا الامتناع عن الدخول في الميدان السياسي إلى ما أطلق عليه وايبي بيجر^٥ «الانعطاف نحو الأكاديمية» الذي اعتُبر ضروريًا من أجل إرساء دراسات العلم التكنولوجي كعلم اجتماعي^٦. بالطبع، لم يسلك الجميع الانعطاف الشهير ولكنّ الميدان امتاز بالامتناع عن الجدال السياسي ما شكّل متاعبًا لمناصري الفكر النقدي السابق. تكلم لانغدون ونير^٧ بالنيابة عنهم في مقالة تحت عنوان مهم: «الصندوق الأسود الفارغ: البنائية الاجتماعية وفلسفة التكنولوجيا»^٨. أما أنا، فقد قدّمتُ ردًّا مختلفًا عبر مراجعة النظرية النقدية بُغية استيعاب المبتكرات المنهجية

1. Mumford

2. Dewey

3. Heidegger

4. Marcuse

5. Wiebe Bijker

6. Bijker, Of Bicycles, Bakelites, and Bulbs: Toward a Theory of Socio-technical Change.

7. Langdon Winner

8. Winner, "Upon opening the black box and finding it empty: Social constructivism and the philosophy of technology" 18 (3): 365–368.

لدراسات العلم التكنولوجي^١. بدلاً من دعوة هذه الدراسات لتبني الروح النقدية، تبيّنت مناهضة كلٍّ من الحتمية والوضعية في دراسات العلم التكنولوجي من أجل دعم النظرية النقدية للتكنولوجيا.

اتّسعت دائرة اهتمام دراسات العلم التكنولوجي بالتزامن مع تسبّب الجدالات المنتشرة حول العناية الطبية والشبكة العنكبوتية والبيئة بإدخال التكنولوجيا في العديد من الأبعاد المختلفة للحياة السياسية المعاصرة؛ وعليه أصبحت دراسات العلم التكنولوجي سياسية، ولكنها تمتلك أحياناً مفهوماً غير مُقنع عن السياسة^٢. أثّرت نظرية شبكة الفواعل وجهود شيلا جاسانوف^٣ وبرايين واين^٤ وكثيرين غيرهم بشكلٍ كبيرٍ على محاولات دراسات العلم والتكنولوجيا الرامية إلى فهم سياسة التكنولوجيا^٥. تتحدّى الدراسات عن المتديات المختلطة والإنتاج المشترك الفهم الضيق للديمقراطية السائد في الفلسفة والنظرية السياسية^٦، وقد أدرك بعض الباحثين في مجال دراسات العلم والتكنولوجيا المقاربات المسيّسة للغاية التي يُفضّلها

1. Feenberg, Critical Theory of Technology.

2. Brown, "Politicizing Science: Conceptions of Politics in Science and Technology Studies". Social Studies of Science 45 (1): 3-30, and Soneryd, "Technologies of Participation and the Making of Technologized Futures." 144-161.

3. Sheila Jasanoff

4. Brian Wayne

5. Latour, and Weibel, Making Things Public: Atmospheres of Democracy.

- Jasanoff, "The Idiom of Co-Production". In States of Knowledge: The Co-Production of Science and Social Order, 1-12.

- Wynne, Rationality and Ritual: Participation and Exclusion in Nuclear Decision-Making.

6. Chilvers and Kearnes, Remaking Participation: Science, Environment and Emergent Publics.

- Callon and et al. Acting in an Uncertain World.

- Jasanoff, The Idiom of Co-Production." In States of Knowledge: The Co-Production of Science and Social Order, 1-12.

العالم النامي، خصوصاً أميركا اللاتينية^١. ولكن كيف يُمكن للإنجازات السابقة لدراسات العلم والتكنولوجيا-التي تظهر في العديد من الدراسات الباهرة- أن تُحفظ في إطار التحقيقات المشحونة سياسياً حول القضايا الجدلية؟ يُثيرُ هذا الأمر إشكالاتٍ لأسبابٍ متجدِّرةٍ في دراسات العلم والتكنولوجيا، وسوف نطرح وسيلةً لحلّ تلك الإشكالات في هذه المقالة.

تستندُ النظرية النقدية للتكنولوجيا على دراسات العلم والتكنولوجيا في وضع القضايا ضمن إطار نقد مدرسة فرانكفورت للحدّثة. أقدم الماركسيون الألمان في العشرينات والثلاثينات من القرن الماضي على تطوير النظرية النقدية، وكان أشهرهم ماكس هوركهايمر^٢، ثيودور أدورنو^٣، هربرت ماركوزي^٤، والتر بنجامين^٥. تأثّر هؤلاء بجورج لوكاكس^٦ الذي يصفُ مفهومه عن «التشيؤ» بأنه اختزال العلاقات الاجتماعية المعقّدة والديناميكية في تفاعلاتٍ بين الأشياء (الاجتماعية) هي محكومة ظاهرياً بالقانون^٧. يحتجّ لوكاكس بأنّ التشيؤ يُصوّر أعضاء المجتمع كأفرادٍ معزولين، وهكذا لا يستطيعون تغيير قوانين الحياة الاجتماعية، بل استخدامها فقط كقاعدةٍ للتلاعبات التقنية. تقدّمت مدرسة فرانكفورت على هذا المسار النقدي، وأزالت

1. Dagnino, Neutralidade da Ciência e Determinismo Tecnológico. Campinas.

- Kreimer and et al. Producción y uso social e conocimientos. Estudios Sociales de la ciencia y la tecnología en América Latina. Quilmes:

- Rajão and et al. "Voices from within and Outside the South—Defying STS Epistemologies. Boundaries, and Theories".

2. Max Horkheimer

3. Theodor Adorno

4. Herbert Marcuse

5. Walter Benjamin

6. George Lukács

7. Lukács, History and Class Consciousness.

الغموض عن المؤسسات التشيئية، وفتحت المجال أمام احتمالاتٍ نقديةٍ يحول دونها اللجوء الممرض إلى القوانين الاجتماعية والاقتصادية. منذ الأربعينات فصاعدًا، تنامي تركيز أعضاء مدرسة فرانكفورت على انهيار كلِّ من الثقافة البرجوازية والحركة الشعبية في وجه الثقافة الجماهيرية^١ والفاشية.

أدخلت الأيديولوجية الليبرالية السائدة التي صبغت فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية الادعاءات التكنوقراطية إلى واجهة الخطاب العام. وتمّ تبرير الترتيبات الاجتماعية بالاستناد إلى طابعها العقلاني، بينما رُفضت المعارضة باعتبارها سخافةً عاطفيةً. اكتسب ماركوزي شهرةً في الستينات بعد أن نال هجومه على الليبرالية نجاحًا شعبيًا، وقد أثار كتابه الصادر عام ١٩٦٤ «الإنسان ذو البعد الواحد» بشكلٍ كبيرٍ على اليسار الجديد. تطابق نقده للمجتمع الأمريكي كمنظومةٍ مندججةٍ للغاية يحكمها «المنطق التكنولوجي» مع اهتمامات الشباب في العالم الرأسمالي المتقدم. لم تُدرس التفاصيل التقنية لنظرية ماركوزي حول التكنولوجيا بشكلٍ واسعٍ أو تُفهم آنذاك، ولكنها تحظى اليوم بأهميةٍ مفاجئةٍ. لم يقتصر ماركوزي على الادعاء بأن القوى الاجتماعية الرأسمالية هي التي صاغت التكنولوجيا وسيطرت على تشكيلها، بل احتجّ أيضًا على إمكانية وقوع التغيير التكنولوجي التقدمي تحت تأثير القوى الاجتماعية الأكثر إنسانيةً.

أدى مفهوم ماركوزي عن «المنطق التكنولوجي» كأيديولوجيةٍ مانحةٍ للشرعيةٍ إلى تطوير المفاهيم الماركسية التي سبقت منطق السوق. تبدو الحياة الاجتماعية في زمننا الحالي بشكلٍ متنامٍ غير معتمدةٍ على العلم والتكنولوجيا فقط، بل تعكس أيضًا العمليات العلمية والتقنية. يُقال إنّ الفاعلية منطقيةٌ وتستحقّ الاحترام في جميع ميادين الحياة الاجتماعية. وعليه، يؤدّي المنطق دور المبرر للكثير من أنواع التغيير

الاجتماعي. يستمدّ «شعار الفاعلية» القوة من هذه الصلة على الرغم من أن لديه نتائج كارثية على بعض المتأثرين^١. تُنتزع أسلحة هذا النقد حتى قبل نهوضه؛ إذ تُوجّه إليه التهمة الشاملة باللاعقلانية، فمن يجرؤ على التشكيك بشمولية العلم وحياديته ومساهمته المستمرة؟ وعليه، يسهلّ عدم الاكتراث بـ«اللاعقلانيين الرومنسيين» نظرًا إلى النجاح الساحق للعلم والتكنولوجيا المعاصرين.

يلخص نموذج ماركوزي عن النظرية النقدية المضمون الجوهري الوارد في مفهوم لوكاكس حول التشيؤ، أي المفهوم الذي يُفيد بأنّ الرأسمالية تفرض ثقافة عقلية تمنح الامتياز للتلاعب التقني على جميع الصلات الأخرى بالحقيقة. تحصر هذه الثقافة الفهم والحياة البشرية ليتطابقا مع لوازم المنظومة الاقتصادية، وبالتالي تُحدّد الرأسمالية هيئة التفاعل والتجربة الاجتماعية. يدّعي ماركوزي أنه «حينما يتخذ العلم التطبيقي الشكل العام للإنتاج المادي فإنه يُطوّق ثقافة برمتها ويُقدّم شمولية تاريخية، أي «عالمًا»^٢.

اتباعًا لهذه المقاربة، تُحدّد النظرية النقدية للتكنولوجيا التحيز الضمني الوارد في الحلول «الفعّالة» للمشاكل الاجتماعية والتقنية، ولكنها تختلف بشكل كبير عن المؤلفات السابقة لماركوزي ولوكاكس. تتمثل النقطة الكبرى للنظرية النقدية للتكنولوجيا في الاستناد إلى الافتراضات الأساسية لدراسات العلم والتكنولوجيا لدى الإسهاب حول الموضوعات التي تناوّلها الأنماط السابقة.

كالمنظرين حول الحداثة، اعترضت دراسات العلم والتكنولوجيا على الأيديولوجيا التكنوقراطية، ولكنها لم تتبنّ النقد الفلسفي الشامل. تبنى منهج دراسة الحالة الأدلة التجريبية لهدم الافتراضات الوضعية والحتمية التي تُشكّل

1. Alexander, The Mantra of Efficiency: From Waterwheel to Social Control.

2. Marcuse, One-Dimensional Man.

أساس الاحتفاء الليبرالي بالمجتمع العقلاني. تتمثل الافتراضات الرئيسية البديلة التي يُقدّمها الفكر الاجتماعي البنائي بالفاعلين، التحديد الناقص، المرونة التحليلية، والإتمام. على الرغم من أنها طُرحت بُغية تفسير حالاتٍ محدّدةٍ إلا أنّ هذه الافتراضات تستطيعُ تقديمَ الدعم للنقد الموجه إلى التعبئة الأيديولوجية لمفهوم العقلانية. تضمُّ النظرية النقدية للتكنولوجيا هذه الافتراضات بالإضافة إلى مفاهيم البرمجة والتفويض والإنتاج المشترك التي تُستخرج من نظرية شبكة الفواعل. مع ذلك، تستفهم النظرية النقدية للتكنولوجيا عن أكثر الاستنتاجات تطرّفًا التي يُقدّمها المنظرون في مجال دراسات العلم والتكنولوجيا كالتعامل المتناغم مع أصحاب النقاش في الجدليات التكنولوجية والتناغم بين البشر وغير البشر. سوف تُفصّل الأقسام التالية: متى تعتمد النظرية النقدية للتكنولوجيا على نظريات دراسات العلم والتكنولوجيا ومناهجها ومتى تنفصل عنها؟

مساهمات البنائية الاجتماعية ونظرية شبكة الفواعل

تطبيقُ مناهج البنائية الاجتماعية على تكنولوجياياتٍ محدّدةٍ هو أمرٌ مُثمّرٌ ويمنع الرجوع الأيديولوجي إلى تبريراتٍ شبه عقلانية، وذلك عبر إظهار تدخل العوامل الاجتماعية في القرارات التي تؤدّي إلى «الإتمام» أو النجاح في إنجاز تصميمٍ معيّن. يحتجُّ هذا النمط من البنائية الاجتماعية على أنّ فهم المشاكل التقنية يعتمد على تفسير المجموعات الاجتماعية أو «الفاعلين». غالبًا ما تتضمن المراحل الأولى من تطوُّر الأداة تعدّديةً في الفاعلين مع تفسيراتٍ مختلفةٍ عن طبيعة المشكلة التي ينبغي حلّها. قد تنسبُ مجموعات اجتماعيةً مختلفةً أهدافًا متباينةً إلى أدواتٍ متشابهةٍ أساسًا من المنظور التقني، وتنشأ القرارات حول التصميم من هذه التعيينات. أحد أكثر الأمثلة المذكورة في هذه المقاربة هو المثال الذي يُقدّمه تريفور بينش

ووايبي بيجكر عن التاريخ المبكر للدراجة الهوائية. يُقدّم الباحثان نوعين متنافسين من الدراجات الهوائية في الأيام الأولى لتصميم الدراجات: الدراجة السريعة ذات العجلة الأمامية الكبيرة والعجلة الخلفية الصغيرة، والدراجة الأقل سرعةً مع عجلتين بالحجم نفسه. في يومنا الحالي، تبدو الدراجات من النوع الأول أسلافًا بدائيّةً بالنسبة للدراجات التي نركبها حاليًا، ولكن هذا التصميم كان يُناسب في وقته مجموعةً محدّدةً من المستخدمين. يقترحُ بينش وبيجكر معالجةً «متناغمةً» للتصميمين الرئيسيين تأخذ بعين الاعتبار معناهما الاجتماعي المعاصر بدلًا من النظر إليهما على ضوء ترتيبٍ زمنيٍّ متخيّلٍ.

طُرِحَ «مبدأ التناغم» بشكلٍ أوّلٍ لتوجيه دراسة الجدل العلمي إلى معالجةٍ عادلةٍ لكلٍّ من الرابحين والخاسرين. وعليه، اقتضى الأمر رفض الإسناد المعهود للمنطق الأعلى إلى الراجح، وبدلًا من ذلك تقويم الغايات المختلطة والافتراضات المريبة الواردة في جميع جهات الجدلية. اقتضى «مبدأ التناغم» البنائي في تطبيقه على التكنولوجيا نظرةً متوازنةً تجاه التصميمات المتنوّعة المتنافسة منذ البداية والتي لم يكن أيٌّ منها أفضل في نظر المعاصرين.

لقيت تصميماتُ الدراجات الهوائية التي درسها بينش وبيجكر استحسانَ فاعلين مُختلفين، فالدراجات ذات العجلات الأمامية العالية نالت إعجاب الشباب الذين يحبّون التسابق، بينما فضّل العوام الذين يستخدمون الدراجات كوسيلةٍ للتنقلِ التصميم العادي. كانت معظم قطع الدراجتين متشابهة وبدا التصميمان كدراجةٍ هوائيةٍ ولكنّها كانا في الواقع تكنولوجيتين مختلفتين فهمتا بطريقةٍ متفاوتةٍ من قبل الفئات الاجتماعية المختلفة. في النهاية، ومن خلال التجديد، ساد النموذج الآمن. لم يكن نجاحه عائدًا إلى أفضليّةٍ تقنيةٍ مُطلقةٍ بل إلى تطوّراتٍ تاريخيّةٍ طارئةٍ. حدّدت النتيجة عبر اعتباراتٍ تقنيةٍ محضةٍ ولا يُمكن فهمها إلا بالالتفات إلى جهود الفاعلين

للتحكّم بعملية التصميم. يفتح التحديد التقني للأشياء مجالاً للاختيار الاجتماعي بين تصاميم مختلفة تملك وظائف متداخلة، ولكنها تخدم إحدى الاهتمامات الاجتماعية بشكل أفضل. تختص هذه «المرونة التحليلية» للأشياء ببعد تفسيري تمّ التغاضي عنه في التفاسير الآلية المعهودة. وعليه، فإنّ «المجتمع العقلاني» ليس «الطريق الفضلى الوحيدة» بل يتوقف على القيم والمصالح.

على حدّ تعبير بينش وبيجكر، فإنّ «التحليلات المختلفة للفئات الاجتماعية حول جوهر الأشياء تؤدّي -عبر سلسلات متباينة من الإشكالات والحلول- إلى المزيد من التطوّرات المختلفة...»^١. تدور نقطتهم الرئيسية حول تأثير البعد الاجتماعي على «جوهر الشيء» بحدّ ذاته لا فقط على العوامل الخارجية كسرعة التنمية أو التوضيب أو الاستعمال. هذا يعني أنّ الإطار ليس أمراً خارجياً عن التكنولوجيا فحسب، بل يخترق منطقها بالفعل ويدخل المقتضيات الاجتماعية في آلية الأداة.

يُمكن لهذه الحجة أن تدعم الرواية الماركسية حول تطوّر التكنولوجيا الرأسمالية في مقابل الحجج الحتمية لتكنوقراطية ما بعد الحرب. في الواقع، يُمكن ملاحظة شبه مع مقارنة بينش وبيجكر وذلك في مؤلفات مؤرّخي التكنولوجيا الماركسيين من أمثال هاري برايفرمان^٢ وديفيد نوبل^٣. أكّدت مدرسة فرانكفورت على الطبيعة الرأسمالية للتكنولوجيا على أساس المصادر الواردة نفسها في مؤلفات ماركس التي أثّرت على هؤلاء الباحثين. على سبيل المثال، يكتب أدورنو:

«التكنولوجيا ليست كارثية ولكنّ تشابكها مع الظروف الاجتماعية التي تكبّلها هو الكارثي... الاهتمام بفوائد الأرباح والهيمنة قد حرّكا مسار التطوّر التقني فأصبح

1. Bijker and Pinch, 42.

2. Harry Braverman

3. David Noble

الآن متطابقًا بشكلٍ فتاكٍ مع مُستلزمات التحكُّم. لم يُصبح ابتكار وسائل الدمار بالصدفة نموذجًا للنوعية الجديدة من التكنولوجيا. في المقابل، ذبلت إمكانياتها التي تحيدُ عن الهيمنة والمركزية والعنف ضدَّ الطبيعة والتي تُتيح إصلاح معظم الخراب الذي تسببت التكنولوجيا به فعليًا ومجازيًا^١.

تُوفِّر هذه الحجج جسرًا محتملًا بين الماركسيّة والبنائيّة. كالبنايين، ينسبُ أدورنو تصميم التكنولوجيا إلى الفاعلين الذين يُسيطرون على عملية التصميم. أمّا غيره من الباحثين - كأولئك المذكورين في أعمال برونو لاتور - فإنهم يُعارضون هذه المقاربة لأنّها تُضفي الإطلاق على المجتمع في الوقت نفسه الذي تجعل فيه التكنولوجيا نسبة. تسعى نظرية شبكة الفواعل وفق صياغة لاتور إلى فصل البنائيّة عمّا يعتبره تأكيدًا مفرطًا على النية البشرية. ومن أجل تسليط الضوء على الطبقات الماديّة في الشبكة، تبسّط نظرية شبكة الفواعل الحجّة البنائيّة لتشمل الأشياء المدرجة في الشبكات التقنية وتحتجّ لصالح «تناغم» مفهوميٍّ ووظيفيٍّ «بين البشر وغير البشر» يختلفُ عن النموذج الاجتماعي البنائي للتناغم. يتحقّق التناغم في نظرية شبكة الفواعل من خلال طمس الاختلاف بين الأفعال التفسيرية والمتعمّدة للبشر من جهة والقوى السببية للأشياء من جهةٍ أخرى، فيمنح الاثنان المصطلح الحيادي المتمثّل بـ«الفاعلية». يرتبطُ الناس والأشخاص معًا في الشبكات ويُمارسون التأثير على الشبكات التي ينتمون إليها. يُؤدّي مفهوم «البرنامج» في نظرية شبكة الفواعل دور المفهوم البنائي حول التفسير، ولكن بشرط امتلاك الأشياء للبرامج أيضًا، بمعنى أن تلعب دورًا في حياة الشبكة.

تقومُ هذه المقاربة بتفادي الذاتية والنسبية اللتين تُنسبان أحيانًا إلى البنائيّة الاجتماعية، ولكنها تفعل ذلك بطريقةٍ غريبةٍ، حيث لا تُعيد تقديم الخصائص

1. Adorno, Introduction to Sociology.

الموضوعية للأشياء المحددة بالبحث العلمي، بل تصنف أدوارها في الشبكات التي تنتمي إليها. يُجرّد الاختزال الشبيه بهذا البشر من جوهرهم ومبادرتهم. ينبغي أن يفهم البشر والأشياء كفاعلين أساساً في الشبكات لا كموضوع ومحمول. إذاً، يُفسّر الفصل بين الموضوع والمحمول والمعنى والسببية كعملية إستمولوجية محظورة تختص بالحدثة ويسمّيها لاتور «التطهير»^١. هذه العملية المتأخرة تحجب الأهمية التأسيسية للحقائق الاجتماعية-التقنية الهجينة للشبكات.

بناءً على ذلك، تفترض نظرية شبكة الفواعل وجود الهجائن قبل أجزاءها. ويُنبه مفهومها حول «البناء المشترك» أو «الإنتاج المشترك» إلى الاعتماد المتبادل بين الفاعلين الإنسانيين والعالم التقني الذي يُحيط بهم. لا تتشكل الفواعل عبر الروابط الاجتماعية المحضة فقط، ولكنهم يتكثرون حول التكنولوجيا التي تدعم التفاعل بين الأعضاء. لا ينبغي منح الأفضلية للفاعلية البشرية على الفاعلية الشيئية، هذه الجدلية-كتلك التي تُقدّمها البنائية الاجتماعية-تُخرّب الثقة البسيطة بالطابع «المنطقي» المحض للعالم التقني، والذي يظهر الآن على أنه مسرحٌ ينشط فيه العديد من أصناف الفاعلين على ضوء تشكيلةٍ من «البرامج» المختلفة.

تستند النظرية النقدية للتكنولوجيا على البنائية الاجتماعية لتقديم بديلٍ عن الحتمية التكنولوجية، وعلى نظرية شبكة الفواعل لفهم شبكات الأفراد والأشياء. تُوكّد المقاربة البنائية على دور التفسير في تطوير التكنولوجيات، وتستكشف نظرية شبكة الفواعل انعكاسات الشبكات التقنية على الهويات والعوامل. تنسجم هذه المفاهيم مع النقد المبكر لمدرسة فرانكفورت الموجه ضدّ العقلانية الخالية من الإطار، والذي يُقدّم خلفيةً لمفهوم تميّز التكنولوجيا في النظرية النقدية للتكنولوجيا^٢.

1. Latour, We Have Never Been Modern.

2. Horkheimer, "On the Problem of Truth, 177-215.

وعليه، تُجسّد النظرية النقدية للتكنولوجيا مقارنة مدرسة فرانكفورت عبر تطبيق مناهج دراسات العلم والتكنولوجيا.

حدود التناغم

أثمرت مناهج البحث البنائية في دراسات العلم والتكنولوجيا، فقد طرحت أفكارًا جديدةً حول التصميم التكنولوجي وعلاقة الشعوب بالوساطات التقنية التي تربط أعضاءها معًا. هذا تقدّم مهمّ على النظريات الاجتماعية والسياسية المعهودة المتجرّدة عن البعد التكنولوجي كليًا أو التي تُبالغ في تقديره بشكلٍ حتميٍّ. مع ذلك، فإنّ الخطوات الأخرى - غير النقد والمنهجية - الرامية إلى تأسيس إستمولوجيا نسبية وشبكة أنطولوجية جديدة هي أقلّ إقناعًا. تبرز الإشكاليات في المحاولات الرامية إلى تعميم دراسات العلم والتكنولوجيا كنظرية سياسية تامة. كما شهدنا، فإنّ مبدأي التناغم يستلزمان اتّباع المناهج والشروط نفسها لدى معالجة أطراف النزاع ومسألة البشر وغير البشر. يملك هذان المبدآن دلالاتٍ سياسية متعارضة، فمن ناحية، يُضعفان سلطة التكنوقراطية وينحطان مكانًا للمبادرات الديمقراطية في الميدان التقني، ومن ناحية أخرى، فإنّهما يُصعّبان فهم طبيعة الصراع الاجتماعي في بيئة غير متجانسة كالمجتمع الرأسمالي الحديث.

يُثبت المبدأ البنائي حول التناغم فاعليته في منح القيمة لمساهمات الأفراد العاديين في إعادة تصميم التكنولوجيات الفاسدة أو التي تكون محدودةً بشكلٍ غير ضروريٍّ. أحيانًا، يتغاضى الخبراء المرتبطون بالمصالح والتقاليد عن الإشكاليات والاحتمالات التي تظهر حينما تنتشر متوجاتهم بشكلٍ واسع^١. تنبني قضية حماية البيئة بشكل كبير على حساسية المستخدمين والمتأثرين تجاه مستويات التلوث التي تُعدّ مقبولةً

-Feenberg, The Philosophy of Praxis.

1. Oudshoorn and et al. How users matter: The co-construction of users and technology.

بادئ الأمر من قبل القطاع التجاري والكوادر المتخصصة فيه. من خلال الشبكة العنكبوتية، قدّم المستخدمون مساهمةً غير قابلة للإنكار في سبيل تطوير منظومةٍ تكنولوجيةٍ كبرى.

تتضمّن بعض هذه التدخّلات من القطاع العام تضارباتٍ مهمةٍ مع المؤسّسات القائمة. بالطبع، كان الصراع في المجتمع موضع اهتمام رئيسي للماركسيين من أمثال لو كاكس وماركوزي. أسندت البنائية الاجتماعية المبكّرة نقاشها حول التكنولوجيا على نوعٍ آخر من الصراع: الجدلية العلمية. يُشكّل هذا الأمر معضلةً في ما يتعلّق بتعميم مناهج دراسات العلم والتكنولوجيا لتتطبّق على المجتمع بشكلٍ عام. انفصلت العديد من المحاولات اللاحقة في دراسات العلم والتكنولوجيا لفهم الصراع الاجتماعي عن هذا النموذج الأولي، ولكنّ التناغم البنائي ما زال مفهوماً مهماً يُرجع إليه غالباً. بالنسبة لي، يبدو هذا تناقضاً ذاتياً.

عادةً ما يسير العلماء بصدقٍ ويستندون لإثبات مبتغاهم إلى الأدلة حتّى وإن اختلفوا في تفسيرها، وقد طرّح المبدأ البنائي المتمثّل بالتناغم تسليماً بهذا الأمر، وكان الغرض من تطبيقه في مجال العلوم الاجتماعية التأكّد من انطباق المناهج نفسها على جميع الجهات المتنازعة مع تفادي معالجةٍ أحادية الجانب للجدليات العلمية. كما ذكر آنفاً، فإنّ النسبيّة المنهجية التي فرضتها المعالجة المتناغمة تُعطلّ الميل إلى تمجيد الربح والتقليل من قيمة ذكاء الخاسر وعقلانيّته (أو العكس، تشويه سمعة الربح والمغالاة في حقوق الخاسر وعدالته).

على سبيل المثال، لا يُمكن أن يُنسب رفض بريستي^١ لاكتشاف لافوزير^٢ لآلية الاحتراق إلى مجرد التصلّب بالرأي أو المصلحة الشخصية أو العناد، فينبغي إذًا النظر

1. Priestly

2. Lavoisier

إلى رأيه على أنه محاولةً عقلانيةً للفهم وإن كانت مُحففةً^١. للأسف، فإنّ العديد من الجدليات التقنية تختلف تمامًا عن هذا النموذج حيث يتحيز غالبًا أحد الجانبين أو كلاهما بسبب المصالح الاقتصادية، أو الادّعاءات الكاذبة، أو الهلع غير العقلاني، أو التحيز العرقي أو الجنسي، أو فساد الفاعلين في المجال العلمي أو العام. يُمكن لمبدأ التناغم أن يكون مُضللًا في هذا السياق إن تمّ تطبيقه بشكلٍ غير حكيم. يحمل تطبيقه في حالاتٍ محدّدة خطر تقديم الأعداء لمكائد الفاعلين عديمي الضمير أو للتمييز المنهجي. لا يكون المنهج النسبي موضع فائدةٍ حينما يسود الكذب أو التحيز^٢. مبدأ التناغم غير متناسبٍ مع صراعات الجدلية التكنولوجية، وهو معرّضٌ أيضًا لخطر حذف الإسنادات العادية للمسؤولية التي نعتمدُ عليها في الحياة العامة. قد تتحوّل معالجة القرارات السيئة بطريقةٍ عادلةٍ إلى تبريرٍ لأولئك المسؤولين عن اتّخاذ هذه القرارات.

فلننظر إلى حادثة Challenger^٣ كما يُفسّر ها تريفور بينش وهاري كولنز^٤. ألقى الرأي العام حول الحادثة اللوم على نفاذ صبر المدراء في وكالة NASA^٥. هذا التفسير غير المتناغم يتطابق مع أفكارنا العامة حول المسؤولية، ولكن هل هو صحيح؟ لم يُحتسب مدى خطورة إطلاق المكوك في الطقس البارد على الرغم من وجود مصدرٍ للقلق، حيث أبدى المهندس الموكل بالتحقيق في المشكلة ملاحظاتٍ عن درايةٍ. يذكرُ

١. من أجل حيازة صورةٍ موجزةٍ وواضحةٍ عن مبدأ التناغم في هذه الحالة، يُرجى مراجعة (Mauskopf ٢٠٠٦ الصفحة ٧٦).

٢. كان أنصار حقوق المرأة المنضون في دراسات العلم والتكنولوجيا أول من لاحظ وجود مشكلةٍ في التناغم. راجع: Wajcman (٢٠٠٤) صفحة ١٢٦ وأيضًا Micheals (٢٠٠٨) و Oreakes and Conway (٢٠١٠).

٣. اسم مكوكٍ فضائيٍّ أميركيٍّ تحطّم بعد لحظاتٍ من إقلاعه بتاريخ ٢٨ كانون الثاني ١٩٨٦.

4. Collins and Pinch, 1998.

٥. الوكالة الأميركية الوطنية للفضاء والطيران.

بينش وكولينز أن ملاحظاته لقيت التجاهل لا لأن الإدارة رفضت الحذر المنطقي، بل لأن ملاحظاته لم تُلبَّ «المعايير التقنية السائدة»^١. نجح مبدأ التناغم ولكن هُزمت المسؤولية. يبقى السؤال حول سبب تفضيل «المعايير التقنية» في هذه الحالة، ولم تتم تجاهل الملاحظات الخبيرة لمصلحة دليل أدق لم يكن متوفرًا؟ هل يمكن أن ينكسر التناغم على المستوى المعرفي؟ في كثير من الأحيان، تغلب النزعة العلمية جميع الأدلة الأخرى حينما تخدّم مصالح الفاعلين الاجتماعيين المهيمنين، ولكن في تلك الحالة فقط. هذا مثالٌ جيّدٌ عن مفهوم ماركوزي حول «الفكر الأحادي الأبعاد» الذي يُفضّل الدقّة الكميّة على المعرفة المستمدّة من التجربة^٢.

تواجه نظرية شبكة الفواعل مشاكل أخرى مع السياسة. أدت المقاربة الشبكيّة إلى المفهوم المتبنّى على نحوٍ واسعٍ والمتمثل بالإننتاج المشترك للمجتمع والتكنولوجيا، ويتناسب هذا المفهوم بشكلٍ جيّدٍ مع فهم الجدليات السياسيّة حول التكنولوجيا، وينطوي على إمكانية إحداث انقلابٍ في النظرية السياسية من خلال تركيز الاهتمام على الوساطة التقنية للتنظيم الاجتماعي. ولكن برنامج لاتور النطري الطمّوح لا يتمتّع بدرجة النجاح نفسها التي تحظى بها المدونات المفصّلة للحالات حيث يتم تطبيق مفهوم الإنتاج المشترك. كان المقصد من مبدأ تناغم البشر وغير البشر هو توجيه البحث نحو هيكل الشبكات التي تجمعها. قيل إن هذه الشبكات تُفسّر جميع الكيانات الكبيرة مثل «الدولة»، «الأيديولوجيا»، «الطبقة»، «الثقافة»، «الطبيعة»، و«المصلحة الاقتصادية». ولكن النقاد اتهموا لاتور بالتحيز لصالح المنتصرين في الصراع الدائر حول تعريف الطبيعة؛ لأنه احتجّ -تماشياً مع التطبيق الجيّد لدراسات العلم والتكنولوجيا- بأن الشبكة تُنشئ الطبيعة بمعناها الصحيح. ولكن ماذا إن

1. Ibid., 55.

٢. دخلتُ في جدالٍ حول هذا الادّعاء مع (Kochan) (٢٠٠٦)، (Feenberg) (٢٠٠٦)، Collins and Pinch (٢٠٠٧).

كانت الطبيعة بهذا المعنى تفريقيةً؟ إلام يُمكن للخاسرين في الصراعات حول العرق أو الجنس أن يرجعوا إن لم يكن إلى مساواة «طبيعية» مبنية على تعريفٍ مختلفٍ للطبيعة؟^١ توصل لاتور في نهاية الأمر إلى الاعتراف بأنه قد استرسل في تأكيد ماكيا فيلي على النجاح.^٢

قدّم لاتور ردوداً على نقاده في كتاباته حول البيئة، واحتجّ بأنّ الفاعلين يُمكنهم تقديم أدواتٍ جديدةٍ في العالم المأخوذ بعين الاعتبار من قبيل النفايات السامة والضباب الدخاني. إنّ حرية المناقشة لدى إنشاء «المشترك» تضمنُ عدم وقوع الهيمنة الاقتصادية أو التكنوقراطية، وهذه ليست بدايةً سيئةً في سبيل فهم المشاكل البيئية مثل التغيّر المناخي ولكنها لا تعودُ بالنعف الكثير كروايةٍ للصراع الواقعي بين المؤكّدين والمنكرين والفجوات الواقعة في الإدراك الوطني للتوصيات في مجال السياسة العامة حول التغيّر المناخي التي قدّمها لجنة الأمم المتحدة. يُؤدّي رفض لاتور لـ«النقد» والمفاهيم الكبرى في النظرية الاجتماعية إلى تجريده من الوسائل التي يتمُّ من خلالها تناول الاهتمامات والأيديولوجيات في المواقف التقريرية حول القضايا. ولكن من دون الوصول إلى هذه المقولات، لا يُمكن للبحث أن يتناول النظرة الرئيسية لمدرسة فرانكفورت، أي دور الرأسمالية في التعميم الثقافي للعقلانية. بالفعل، من الواضح أنّ المفاهيم الماركسية القديمة المتمثلة بالمصلحة والأيديولوجيا تلعبُ دورها حينما يقومُ الزعماء في مجال الطاقة من أمثال الأخوة كوتش^٣ بتعبئة مليار دولار أو أكثر لدعم إنكار التغيّر المناخي ومساندة المرشّحين السياسيين من ذوي السياسات التي تحمي محفظاتهم المالية.^٤

1. Radder, In and About the World, 111-112.

2. Latour, An Inquiry into the Modes of Existence. 64.

3. Koch

4. Rich, "The Billionaires Bankrolling the Tea Party".

في أحد مؤلفاته المبكرة، طرح لاتور مصطلح «البرنامج المضاد» للدلالة على البعد المتضارب لشبكاته^١. تُقدّم النظرية النقدية للتكنولوجيا مبدأً جديدًا للتناغم يستند إلى هذا المفهوم. لقد طرح ما أسَمَّيه «تناغم البرنامج والبرنامج المضاد» لتفادي أي تحيُّزٍ لصالح الفاعل المهيمن في الشبكة^٢. تصوغ البرامج المتطابقة مع نيات الفاعلين مجموعاتٍ جزئيةً من العناصر المترابطة التي تجتمع في الشبكة. حينما يتصارعُ الفاعلون، قد تُظهر البرامج المختلفة عناصرَ متباينةً، وعلى سبيل المثال، المصنع ذاته الذي يبدو لمدراءه وحدةً اقتصاديةً، قد يراه جيرانه على أنه مصدرٌ للتلوث. ينتمي المدراء والجيران إلى شبكة المصنع نفسه، ولكن تتجلى علاقاتها المختلفة بالمصنع في برامجٍ مختلفة، مثلًا: في خطةٍ تجاريةٍ أو دعوى قضائيةٍ.

تحتجُّ النظرية النقدية للتكنولوجيا لصالح تطبيقٍ تمييزيٍّ لمبدأي التناغم المتمثلين بالبنائية الاجتماعية ونظرية شبكة الفواعل، وترفض المذهب التجريبي والفرديّة المنهجية. هذا لا يستلزمُ عودةً إلى مذهبي الواقعية والإنسانية ما قبل البنائية، ولكنه يفتحُ جسرًا لاسترداد الأفكار الرئيسية للفكر الاجتماعي، وهي أفكارٌ تُساعدُ في فهم التوترات بين الأفراد والمجتمع الذي تمَّ إضفاء العقلانية عليه.

مع تقدُّم دراسات العلم والتكنولوجيا عبر السنين، تعاملت هذه الدراسات بشكلٍ متنامٍ مع قضايا حساسةٍ من الناحية السياسية. نادرًا ما يتمُّ التصدي لمشاكل التناغم بشكلٍ مباشر. مع ذلك، تُترك المقتضيات الصارمة للنزاعات المنهجية المبكرة ويتمُّ تطبيق المناهج والأفكار النافعة، بالإضافة إلى الأفكار المستقاة من العديد من الميادين. النتيجة واعدةٌ، وتستطيعُ دراسات العلم والتكنولوجيا تقديم الكثير من

1. Latour, "Where Are the Missing Masses? The Sociology of a Few Mundane Artifacts, 251-252.

2. Feenberg, Questioning Technology, 116-119.

المساهمات في فهم السياسة المعاصرة. وعليه، فإنّ النظرية النقدية للتكنولوجيا هي محاولةٌ لطرح إطارٍ نظريٍّ محتملٍ لهذه التشكيلة المنهجية.

المواطنة التقنية

تتفقُ النظرية النقدية مع نظرية شبكة الفواعل في الاعتقاد باستحالة النظر إلى الفردانية بشكلٍ مستقلٍّ عن الأشخاص والأشياء الأخرى. وعليه، لا فائدة من الحديث عن الوعي المحض من دون مساندةٍ ماديةٍ. ينبثق الفرد من «الشبكة» المؤلفة من العائلة وبيئتها المادية والثقافية، ومن ثمَّ يُصبح مرتبناً على الدوام بأدوارها في الشبكات التي تنتمي العائلة إليها. ولكن حينما يتشكّل الفرد فإنه يُحافظ على هويته مع انتقاله من شبكةٍ إلى أخرى، ولا يُمكن أن يذوب في أدوارها. يُشكّل الثبات النسبي للفردانية قاعدة المؤهلات التأمّلية التي تُمكن الفرد من إبعاد نفسه عن الشبكات التي يُشارك فيها وانتقادها.

تهتمّ النظرية النقدية للتكنولوجيا بالتهديد الذي تُشكّله مزاعم التكنوقراطية على القدرة النقدية للفرد، فادّعاءات العقلانية التقنية تُجرّد العقلانية التأمّلية من سلاحها. وفقاً لمدرسة فرانكفورت، تُعدُّ الفردانية إنجازاً تاريخياً. عمّمت الثقافة البرجوازية القدرة على الفكر المستقل إلى درجةٍ غير مسبوقةٍ. هذه هي قاعدة الفاعلية الشخصية والسياسية، والقوة على تحديد الهوية الفردية وتنمية المصالح الذاتية. بالمبدأ، رمت الثورة الاشتراكية إلى توسعة هذه القدرة لتشمل كلّ إنسانٍ، ولكن تبين في القرن العشرين أنّ الفردانية تنتمي إلى مرحلةٍ وجيزةٍ للغاية بين المجتمعات، حيث يُغمر الفكر المستقل إما عبر التقاليد أو الامتثال الديني أو إضفاء الشرعية التكنوقراطية على المجتمع ككلّ.

أسّس مفهوم الفردانية التابع لمدرسة فرانكفورت نقداً للعقلانية المتجسّدة التي

يتنامى تنظيمها للحياة الاجتماعية في المجتمعات المتقدمة. يشهد تدمير الفردانية على بروز السيطرة التكنولوجية، حيث حُكم على عامة الشعب بالامتثال المستسلم، بينما حافظت أقلية فقط على استقلالها الذهني عبر النقد النظري والفني^١. وتأخذ النظرية النقدية للتكنولوجيا هذا المنظور النقدي في حقبة تاريخية مختلفة، حيث ظهرت مقاومة التسلُّط التكنولوجي بأشكالٍ جديدة.

في السنوات الأخيرة، رأينا كيف اتَّسعت رقعة هذا الجدل والنشاط العام لتشمل القضايا التكنولوجية التي كانت تُعدُّ سابقاً خارج حدود المناقشة. ومع اتساع المجال العام، ظهرت أشكالٌ جديدةٌ من الفاعلية التقنية، وقد أنتج هذا ما أسماه ديفيد هيس^٢ «صراعات الأدوات»، وهي الصراعات الدائرة حول كيفية تشكيل التكنولوجيات لخدمة مصالح ومفاهيم مختلفة حول الحياة الطيبة^٣. تكمن طبيعة هذه النزاعات في قلب هذا القسم، ويطرح انتشارها أسئلةً جديدةً حول التكنولوجيا والديمقراطية. هل أصبحنا مواطنين تكنولوجيين؟ وبشكلٍ أدق، هل يوجد شيءٌ يمكن أن نسميه الفاعلية السياسية في الميدان التقني؟ وإن وجد، فما هي علاقته بالخبرة التقنية والفاعلية السياسية التقليدية؟^٤

الفاعلية بالمعنى الذي استخدمه ليست خاضعةً للتفضيلات الاعتبارية، بل هي متجددةٌ في التجربة التي تُتيحها أوضاعٌ اجتماعيةٌ محدَّدة. تُثير المنظومات التقنية ما

1. Marcuse, "The Individual in the Great Society, 69-74.

2. David Hess

3. Hess, Alternative Pathways in Science and Industry: Activism, Innovation and the Environment in an Era of Globalization.

٤. بما أنه تمّ تطبيق الفاعلية على أمورٍ واقعيةٍ تحت نفوذ نظرية شبكة الفواعل، يلزم إجراء توضيحٍ أوليٍّ للمصطلح الذي استخدمه. لا أعني من خلال «الفاعلية» أي نشاط-سواء أكان صادرًا عن الأشخاص أم الأشياء- ولديه تأثيرٌ على شبكةٍ ما. سوف ألتزم بالمعنى المعهود للفاعلية السياسية الذي يُفيد القدرة على تنفيذ أفعالٍ مقصودةٍ لديها أثرٌ عام.

أسميه مصالحي المشاركين، حيث تضم هذه المنظومات الأفراد في شبكات تربطهم بأدوار متنوعة مثل مستخدمي التكنولوجيا أو مُشيدِها أو حتى ضحايا آثارها الجانبية غير المتوقعة، وعليه فإن المصالح تتدفق من هذه الأدوار حيث يستطيع الأفراد إدراكها.

يكتشف سائقو السيارات أنهم أصبحوا يهتمون بسلوك الطرقات الأفضل، وأنهم لم يكونوا يكثرثون بذلك قبل الانضمام إلى شبكة سائقي السيارات. كذلك، يكتشف ضحايا التلوث أنهم يريدون الهواء النقي وأن الفكرة لم تكن لتخطر في أذهانهم لو أنهم لم يعانون مع أولادهم من المشاكل التنفسية التي يتسبب بها أولئك السائقون. يشترك السائقون والمتضررون والسيارات في تشكيل شبكة ينتمي إليها الجميع وهذا الأمر بحد ذاته يُبرز بعض المصالح التي كانت لتبقى لولا ذلك خاملة أو غير متحققة على الإطلاق.

حينما ينخرط الأفراد في إحدى الشبكات، لا يكتسبون مصالح جديدة فحسب، بل يُحرزون في بعض الحالات معرفة بالشبكة ونفوذاً محتملاً على نموها. تختلف هذه المعرفة والقوة الداخلية عما يمتلكه الأفراد الذين لا تربطهم صلة بالشبكة. حتى من دون المعرفة الخبيرة، يستطيع الأفراد الداخليون تحديد المشاكل ونقاط الضعف ويمتلكون القاعدة لتغيير رموز التصميم التي تصيغ الأشياء المضمومة إلى الشبكة. هذا هو الإنتاج المشترك الواعي: التفاعل المتبادل بين عناصر الشبكة والرموز التي تُحدد الأدوار والتصاميم.

في النظرية النقدية للتكنولوجيا، تُسمى أفعال المواطنين المتورطين في نزاعات حول التكنولوجيا بـ«التدخلات الديمقراطية». معظم هذه التدخلات هي «لاحقة^١» أي أنها تتحقق لاحقاً وبعد إدخال التكنولوجيا في القطاع العام. هناك

1. a posteriori

العديد من الأمثلة المعاصرة كالجدل حول التلوث أو العلاجات الطبية، ما يؤدي إلى جلسات استماع ودعاوى قضائية ومقاطعات، وغالبًا ما تؤدي هذه الخلافات إلى تغيير القواعد والممارسات. أما النمط الثاني من التدخل وهو الإدخال الإبداعي للتكنولوجيا، فإنه يتضمن تقطيع أو إعادة اختراع الأدوات من قبل مستخدميها من أجل تلبية المتطلبات غير المتوقعة، وقد لعب هذا النمط دورًا مهمًا في تقدم الإنترنت^١. أما النمط الثالث من التدخل، فيمكن تسميته «بالسابق على التجربة»^٢ لأنه يتضمن العمل قبل إدخال التكنولوجيا. يأخذ هذا النمط شكلين رئيسيين: المشاركة العامة في «هيئة المحلفين المؤلفة من المواطنين» أو «المنتديات المختلطة» من أجل تقويم الابتكرات المقترحة والتعاون في عملية التصميم. في هذه الحالات، تحت السلطات الأفراد على المشاركة بدلًا من الدخول في حوار لاحقٍ مثيرٍ للنزاع^٣.

التمييز والنقل

يُطرح مفهوم المواطنة التقنية أسئلةً حول دور الخبرة. يتدخل الأفراد العاديون في القرارات التقنية على قاعدة التجربة اليومية بدلًا من إتقان أحد الحقول المعرفية التقنية. أما الخبراء، فإنهم يملكون المهارة، وهم مؤهلون لتطبيق القرارات التقنية على نحوٍ لا يستطيعه أغلب العوام. ينبغي التوفيق بطريقةٍ ما بين ادعاءات كلٍّ من التجربة والحقول المعرفية التقنية في عملية التصميم، علمًا بأنَّ العضلة تبدو غير قابلةٍ للحل من المنظور الضيق المتصلب. في العالم الواقعي للتكنولوجيا، يُعدّ الحوار غير المعترف به بشكلٍ كبيرٍ بين العامي والخبير ميزةً طبيعيةً لعملية اتخاذ القرار التقني وتحتاج للمزيد من التطوير^٤.

1. Abbate, *Inventing the Internet*.

2. a priori

3. Callon and et al. *Acting in an Uncertain World*.

- Chilvers and Kearnes, *Remaking Participation: Science, Environment and Emergent Publics*.

4. Collins and et al. "The Third Wave of Science Studies: Studies of Expertise and

ولكن إذا امتلکنا انطباعاً مختلفاً وخشينا من الخبرة المتعجرفة والتجربة غير العقلانية، فإن هذا ناشئ عن وضع تاريخي فريد نشأ خلال القرن التاسع عشر. قبل ذلك الزمن، كانت المفاوضات بين الحرفيين والمجتمعات الواقعة تحت سيطرة السلطات القضائية تُساهم في تنظيم المظاهر الخارجية المؤذية للإنتاج. جسّد قانون السوابق القضائية الحکمة المترکمة للتجربة حال تطبيقها على النشاط التقني^١. تمهّدت الطريق في القرن التاسع عشر للتقدّم التقني السريع على حساب العاملين والمجتمعات ومُستخدمي التكنولوجيا، وحلّت أجهزة القيادة الإدارية المركزية المدعومة من قبل السلطة الخبيرة مكان القيود القضائية التقليدية التي تحدّ التكنولوجيا، وقد تراقف هذا التغيّر مع تمييزٍ أشدّ للمجتمع تحت وطأة الرأسمالية الصناعية.

يُعدّ الفصل بين العمل التقني والحياة اليومية بُعداً مهماً في عملية التمييز المتمثلة بالعصرنة. على سبيل المثال، كانت نقابات الحرفيين في القرون الوسطى منظمات اجتماعية ومهنية أيضاً. بالإضافة إلى تنظيم الأسعار والتدريب والجودة، أدّت هذه النقابات العديد من الوظائف الأخرى ولم تكن الحرف معتمدة على حقول معرفية تقنية متخصصة بالمعنى المعاصر، بل على المعرفة التقليدية بالأدوات والممارسات وأحكام التجربة بالإضافة إلى ما يُسمّيه الفرنسيون "tours de main"^٢. كان يتحتّم الحفاظ على «أسرارهم»؛ لأنّها كانت قابلةً للانتقال إلى الخبراء من المستهلكين. في الواقع، كثيراً ما كانت المرحلة الأخيرة من الإنتاج تقتضي أن يقوم المستهلكون بإنهاء الأداة في عملية تُسمّى «الاقترام».

يعتمد العمل التقني المعاصر على المعرفة العلمية المتخصصة. يستطيع المبتدئون والمتدربون فقط فهم لغة الحقول المعرفية التقنية، ويتمّ انتزاع الاهتمامات الاجتماعية

Experience", 32 (2): 235-296.

1. Fressoz, L'Apocalypse Joyeuse: Une Histoire du Risque Technologique.

٢. حيلّ الیدين.

والدينية للنقابات بالإضافة إلى استقلالية العامل التقني. في يومنا الحالي، يجري معظم العمل التقني في المشاريع التجارية ما يحدث تغييرات كبيرة في طابعه وأهدافه. تتأثر منظومة الملكية التي تستند إليها التجارة بعملية التمييز أيضًا. تضمّنت الملكية في المجتمعات السابقة الرأسمالية مسؤوليات كبيرة، وكان مالكو الأراضي يتولّون وظائف سياسية وقضائية ودينية، أمّا الرأسمالية فإنّها تنزع جميع هذه الواجبات والقوى وتوجّه تركيز المالك على جني الأرباح، بينما يتمّ تدريجيًا إغفال الأهداف الأخرى، مثل تأمين الوظائف وحماية المجتمع^١. يوضّح هذا النوع الجديد من الملكية المنطق المدّمّر للثورة الصناعية، وقد ساهم عدم الاكتراث بالطبيعة والبشر في تشكيل التكنولوجيا المعاصرة. خلال عملية التنمية، طبّقت المعرفة العلمية والتقنية بُغية كسب الأرباح من دون الاهتمام بالإطار الاجتماعي والطبيعي للمشروع، وقد تناسبت التخصيصات والأهداف الاقتصادية الضيقة مع بعضها. لقد ساهمت التبسيطات الناجمة بتعجيل العملية التقنية، ولكنها تسببت بمشاكل بدأنا للتوّ بتناولها.

على أمد أجيال، كان ضحايا التقدّم ضعفاء للغاية أو جاهلين أو مهمّشين ما حال دون احتجاجهم بشكل فعّال، ولكنّ الظروف تعيّرّت تدريجيًا خصوصًا بعد الحرب العالمية الثانية، إذ ظهرت الآثار الجانبية للتكنولوجيات الأقوى وأثارت ردًا عامًّا، فنالت الاتحادات والحركات الاجتماعية النفوذ وطالبت بتنظيم الصناعة. كنتيجة لذلك، دخلت مرحلة جديدة من «العصرنة الانعكاسية» في عملية إصلاحية بطيئة ما زالت قائمةً إلى يومنا الحالي^٢.

في هذا الإطار، تتخذ التجربة اليومية أهميةً جديدةً. في السابق، كان النجاح

1. Simmel, The Philosophy of Money, 331-354.

2. Beck, Risk Society.

الإدراكي يتطلّب عدم اعتماد المعرفة التقنية على التجربة اليومية، أما التجربة في الوقت الحالي، فإنّها تقيس نتائج المعرفة التقنية والتصاميم^١. لا ينبغي التغافل عن هذه النتائج بعد الآن، ويتحتّم تعقّبها إلى أصلها في البقع المخفية للحقول المعرفية التقنية وتقييدات المنظور التجاري. يقوم المستخدمون والضحايا بالدفاع عن أنفسهم في وجه التكنولوجيا التي يتمّ تصوّرها بشكل ضيقٍ استناداً إلى فهمهم لتجربتهم^٢. هذه التدخلات الديمقراطية تُشكّل الخلفية الاجتماعية للنجاح الواسع للمبادرات الجديدة في ميدان الحقول المتداخلة، كدراسات العلم والتكنولوجيا التي تُحاول فهم الأشكال المنبثقة من المواطنة التقنية.

تُشكّل تيارات ما بعد الحرب هيئاتٍ أصليةً تُزيل التمييز، وهي تقدّميةٌ في طبيعتها لا تراجعية. من ناحية، تجمع العلوم التقنية العلم والتكنولوجيا معاً في تركيباتٍ قويةٍ تتجاوز الحدود الراسخة بين ما هو حقيقيٌّ وبين ما هو نافعٌ. أما من ناحيةٍ أخرى، وبشكلٍ متناسبٍ مع ظهور العلم التقني وآثاره الجانبية المتنامية الخطورة، يتجاوز التنظيم الحكومي الخط بين الدولة والاقتصاد ما يُجبر المشروع الرأسمالي على العمل تحت نطاقٍ من التقييدات آخذٍ بالتوسّع. يتحتّم على العلاقة الجديدة تطوير مؤسّساتها الخاصة لترجمة المعرفة الاجتماعية حول الآثار الضارة للتكنولوجيا أو احتمالها المغفول عنها إلى تحدييداتٍ تقنيةٍ من أجل تصاميم أفضل. سوف تغدو عمليات النقل هذه أمراً روتينياً على الأمد الطويل مع ازدياد الانخراط الشعبي، وسوف تُغلّق الدائرة حيث تقوم التكنولوجيا بتغيير المجتمع وتخضع نفسها للتغيير.

1. Wynne, Rationality and Ritual: Participation and Exclusion in Nuclear Decision-Making.

٢. هذا الانخراط العام ليس نعمةً خالصة. يرتكب العوام الأخطاء أيضاً كما في حالة رفض التلقيح ضدّ أمراض الطفولة، ولكنّ كلّ تقدم ديمقراطي يمنح قوياً جديدة لـ«غير المؤهلين». بعد أن يُحرز الأفراد المواطنة، يُصبحون في موضعٍ يُحوّلهم الانخراط في العملية التعليمية التي تؤهلهم تطيقها.

مراجعة العقلانية

خاطبت مدرسة فرانكفورت في أولى مراحلها بيئةً ثقافيةً تتسم باعتقادٍ غير مسبوقٍ بالمنطق التقني، وقد نسبت هذه المدرسة تدهور الفاعلية إلى الثقافة العقلانية المتمثلة بالعصرنة، وهذا الأمر ليس مجرد ميلٍ ذاتيٍّ، بل ينعكس في ازدياد البيروقراطيات والتكنولوجيات التي تُنظَّم بفاعليةٍ وتحكّم في أغلب أبعاد الحياة الاجتماعية اعتماداً على الحقول المعرفية التقنية. يتمّ بشكلٍ متنامٍ تخفيض قيمة المعرفة التي يحملها الناس العاديون، واختزال الفاعلية البشرية في التلاعب التقني بالمنظومات العقلانية.

ما زال الوضع قائماً حيث تقوم التدخلات الديمقراطية بتوجيه التحدي إلى التكنوقراطية في يومنا الحالي، ولكن الصياغات الأصلية العامة التي طرحتها مدرسة فرانكفورت لم تترك مجالاً لعودة الفاعلية. من أجل تفسير النزاعات الدائرة حول التكنولوجيا، تقوم النظرية النقدية للتكنولوجيا بإعادة صياغة النقد الموجّه للعقلانية على هيئة أكثر ميلاً نحو التجريبية.

بينما اقترحت مدرسة فرانكفورت نقداً عاماً للغاية لـ«العقلانية المتجسّدة» أو «الآلية»، اعتنت النظرية النقدية للتكنولوجيا بنقدٍ أكثر واقعيةً لانحياز التكنولوجيا والمؤسسات الاجتماعية. يتمّ تصوير الثقافة العقلانية على أنّها تعتمد على تقليد المناهج والمفاهيم المصوغة على أساس الرياضيات والعلم الطبيعي والمعتمّة كإطارٍ للفكر والعمل في كلّ الميادين. على سبيل المثال، تعتمد علاقات السوق على القياس الذي يظهر في هيئة الأسعار. كذلك، تُصنّف البيروقراطية حالاتٍ معيَّنة تحت قواعد مصوغةٍ بدقّةٍ تُشبه أحكام الطبيعة في هيئتها وادّعاءها للشمولية. تتورّط التكنولوجيا في التطور العلمي، وتحديد الانحيازات في هذه الميادين يُوظّف مناهج تمّ استكشافها في دراسات العلم والتكنولوجيا ويُنتج أيضاً نقداً ثقافياً وسياسياً للمؤسسات الحديثة.

يُشكّل الإسهاب في هذا النقد تحدياً، لأننا نقوم عادةً بتحديد وقوع الانحياز حينما تؤثر الأحكام المسبقة والمشاعر والمعلومات المزيفة على الأحكام التي ينبغي أن تبني على المعايير الموضوعية. أسَمّي هذا الأمر «الانحياز الواقعي» لأنه يستند إلى مضمون الاعتقاد، مثل فكرة امتلاك بعض الأعراق لذكاءٍ متدنٍ. علّمنا عصر التنوير كيف نقد هذا النوع من الانحياز، وقد التجأ فلاسفة ذلك العصر إلى الأسس والمعلومات والنظريات العقلانية غير المتحيّزة من جرّاء أحكام مسبقة، وعلى هذا الأساس رفضوا إضفاء الشرعية على المؤسسات الإقطاعية والدينية. لا شكّ بأنّ النقد الذي نشأ خلال عصر التنوير ما زال يلعب دوراً مهماً في السياسة التحرّرية، ولكنه ينطوي على قصورٍ مهمّ لأنه يدّعي حياديةً وشموليةً المؤسسات التي تزعم امتلاك قاعدة عقلانية. هذا هو الحال على سبيل المثال مع السوق حيث لا يتمّ تفسيره بالأساطير والقصص والمراجعات العاطفية بل بالمنطق الجاف الذي يُساوي المال بالبضائع.

لم تسلم العقلانية بهذا الشكل الاجتماعي من التحدي، فقد نسب النقد الرومانتيكي بشكلٍ لا يُصدّق الانحياز الواقعي إلى المنظومات المنطقية، وبالتالي نفى العقلانية عن العقلانية. يُفترض أنّ اختيار العقل على العاطفة ينحاز لتفضيل نمط الحياة البرجوازية أو الأيديولوجية الذكورية وفقاً لبعض الصياغات الحديثة، ويُنسب هذا الموقف إلى الثقافات الفرعية الفنية والسياسية، ولكن تأثيره قليلٌ على تنظيم المجتمعات المعاصرة¹. يتطلّب النقد الفعّال للمنظومة المنطقية كالأسواق والتكنولوجيا أو العملية الإدارية مقارنةً مختلفةً، وينبغي أن يقوم التحليل الأدقّ بتحديد الإجحاف الواقع في التحقق الملموس للهيئة المنطقية. استحدثت ماركس هذا النوع الجديد من النقد خلال تحليله للإجحاف الواقع في السوق. تُظهر

1. Löwy and Sayre, Romanticism against the Tide of Modernity.

دراسات العلم والتكنولوجيا في يومنا الحالي بأن التصميم المنطقي تقنياً لا يُحدّد عبر الاعترافات التقنية المحضة، وبالتالي يكون مُنحازاً تحت تأثير المعايير الاجتماعية^١. من ناحيتي، أُسمّي تجسّد المصالح والأيديولوجيات في الحقول المعرفية التقنية بـ«التحيّز الرسمي».

يملك التحيّز الرسمي دلالاتٍ سياسية. يستفيد البعض أكثر من الآخرين من التكنولوجيا المحيطة بنا، ومن الأمثلة على ذلك الممرات المنحدرة على الأرصفة^٢. تُناسب حافة الرصيف العالية المشاة، ولكنها تمنع المرور الحرّ لكراسي المعوّقين، فتمّ ابتكار الممرات المنحدرة تلبيةً لحاجاتهم. إذاً، أُدخلت مصلحةٌ ضمنيةٌ إلى المنظومة ولم تكن النتيجة تكنولوجيا غير متحيّزة، بل بشكلٍ أدقّ تكنولوجيا تُترجمُ نطاقاً أوسع من المصالح.

لا مكان في هذا السياق للتناقض المعروف بين المجتمع غير المنطقي والتكنولوجيا المنطقية التي تستندُ إليها الأيديولوجية التكنوقراطية. التصميم المتحيّز الذي يسود في النهاية لدى تطوير كلّ تكنولوجيا هو الإطار الذي تكون فيه تلك التكنولوجيا منطقيةً وفعالةً. الفاعلية ليست معياراً مُطلقاً؛ لأنه لا يمكن قياسها بطريقةٍ مجردة، بل هي متصلةٌ فقط بمتطلّباتٍ طارئةٍ تُؤثّر في التصميم. التكنولوجيا مشحونةٌ بالقيم تماماً كغيرها من الحقائق الاجتماعية الأخرى التي تُؤطر تجربتنا اليومية، ولكن حينما ترسخ التكنولوجيا جيداً يبدو هذا التحيّز واضحاً وحتمياً ونكفّ عن النظر إليه كتحيّز، بل نفترض أنّ التكنولوجيا ينبغي أن تكون كما وجدناها. الكشفُ عن التحيّز الضمنيّ يشكّل «النقد المنطقي للعقلانية» الذي وعدت به مدرسة فرانكفورت^٣.

1. Pinch and Bijker, 1987.

2. Winner, The Whale and the Reactor: A Search for Limits in an Age of High Technology.

3. Adorno, Negative Dialectics.

الطبقات والرموز

يُبرز ظهور المواطنة التقنية الإمكانَ والتعقيد الكامنين في الأدوات التقنية التي تسترّها التوضيحات التقنية. في هذا السياق، أقترح مفهوم الطرس^١ كقياسٍ فعّالٍ. يملكُ الطرس طبقاتٍ أو أبعادًا متنوّعةً تظهرُ تحت السطح، والتصميم التكنولوجي يُشبه الطرس؛ حيث يمتلك طبقاتٍ متعدّدة من التأثير تنبع من أماكن مختلفةٍ للغاية من المجتمع، وتستجيبُ لوحداث المنطق المتباينة وحتى المتعارضة التي تنصبُّ على أداة واحدة. وعليه، فإنّ النظرية النقدية للتكنولوجيا هي بمثابة «علم الأطرأس». لطالما تعامل التاريخ الاجتماعي مع الأدوات كأطرأسٍ. في سياق ملاحظاته على تاريخ المال، رسم ماركس القاعدة المنطقية لهذه المقاربة، حيث قال إنّ «الملموس هو ملموسٌ لأنّه مجموعةٌ من الأدوات المتعدّدة ذات الأغراض المختلفة، أي إنّه اتحادٌ للعناصر المتنوّعة. في فكرنا يبدو كعملية تركيب، كنتيجة، لا كنقطة انطلاق على الرغم من أنّه نقطة الانطلاق الحقيقية، وبالتالي يكون أيضًا نقطة انطلاق الملاحظة والفهم»^٢. يرفض ماركس المفهوم الأرسطي حول الشئيّة، حيث يبقى الجوهر صامدًا على الرغم من التغيّرات الطارئة، ويعتبر أنّ التحليل ينبغي أن يُحدّد الاختلافات الأنطولوجية على مستوى بناء الأدوات ومعناها في كلّ مرحلة من تطوّرها. تتعامل هذه المقاربة المفكّكة مع «الأشياء» الاجتماعية - مثل المصنوعات والمؤسّسات والقوانين - كمجموعةٍ من العناصر الوظيفية المتماسكة من خلال أدوارها الاجتماعية، وهذه العناصر تنقسم وتتركب مجددًا مع تغيّر المجتمع. في ما يتعلّق بالتكنولوجيا والمنظومات التقنية، تعكسُ هذه الإنشاءات القوة النسبية للفاعلين المنخرطين في عملية التصميم، وتتمثّل نتيجة جهودهم وتعاونهم

١. الصحيفة التي تمّحى ثمّ يُكتب عليها.

2. Marx, A Contribution to the Critique of Political Economy.

بـ«القاعدة التقنية» التي تُحدّد المعنى الاجتماعي الأوسع للخيارات التقنية المدرجة في التقاطع المستقرّ للخيار الاجتماعي والتحديد التقني. تُترجم القواعد التقنية إلى بعضها عبر ما تُسمّيه شبكة الفواعل بـ«التوكيل». وعليه، فإنّ الحاجة الاجتماعية للمزيد من الأرصفة التي تُتيح حرية التنقل تُصبح عاملاً محدداً لمشاريع البناء. تُترجم حقوق المعوّق بمنحدرٍ معيّن، وحينما نأخذ هذا المنحدر بمعزلٍ عن غيره، فإنّه يبدو أمرًا تقنيًا محضًا، ولكنّه يملك في إطاره أهميةً سياسيةً موجودةً في القاعدة^١. لا تُدرج هذه الرموز في التصاميم فقط، بل تحرق الحقول المعرفية التقنية أيضًا.

تُميّز النظرية النقدية بين نوعين من القواعد التقنية: قواعد المصنوعات المحددة وقواعد الميادين التقنية التامة. يُظهر مثال الأرصفة قاعدة المصنوعات، بينما تدخل القواعد المتصلة بالميادين التقنية في تعريف التقدّم. اقتضت القاعدة الميدانية التي وقع في ظلّها التقدّم الصناعي خلال القرن التاسع عشر، إبدال العمل الماهر بالآلات. ما زالت هذه القاعدة نافذةً إلى يومنا الحالي، وحينما تُواجه بالاعتراض نجد الدور المستمر للنشاط الشعبي في تحديد المستقبل التقني^٢. أمّا القواعد الميدانية في المجتمعات الرأسمالية المعاصرة فإنّها تُترجم إلى معانٍ أعلى مثل الأيدولوجيات والنظرات الكونية. على سبيل المثال، يُترجم المفهوم التكنوقراطي للفاعلية المصالح الخاصة إلى ترتيباتٍ تقنيةٍ تؤدي إلى تطبيق السلطة الإدارية^٣. قد يُعدّ إضفاء الطابع المادي القاعدة الميدانية القصوى للرأسمالية، واصفًا المبادئ الأساسية التي تتقيّد بها جميع المجالات الأدنى.

تُعبّر النظرية النقدية للتكنولوجيا عن هذه التعقيدات عبر تحليل التصميم على

١. لقد طوّرت ما أسّميه «نظرية الأدوات» لشرح «الأبعاد المزدوجة» للتكنولوجيا. راجع (Grimes and Feen-berg (٢٠١٣) للاطلاع على سرد وأمثلة قليلة.

٢. للاطلاع على مثالٍ معاصرٍ مستخرج من ميدان التعليم، راجع (Hamilton and Feenberg (٢٠١٢).

3. Alexander, The Mantra of Efficiency: From Waterwheel to Social Control. Baltimore.

ضوء الطبقات الوظيفية^١. التصميم هو حقلٌ تقوم فيه المجموعات الاجتماعية بتعزيز مصالحها، ويتقدم عبر جمع الطبقات الوظيفية المتطابقة مع المعاني المختلفة التي ينسبها الفاعلون إلى الشيء المصنوع. يتحتم على دراسة التكنولوجيا تحديد الطبقات وتوضيح علاقاتها، وهذا يُنتج رواية «ملموسة» وفقاً لماركس، ويكشف الإنتاج المشترك للمجموعات الاجتماعية التي تشكلت حول التكنولوجيا بالإضافة إلى التصميم التكنولوجي الذي يُشكلها.

يوازي إضافة الطبقات القبول بالمزيد من المساهمات الاجتماعية، ويأخذ هذا الأمر أشكالاً مختلفة، وغالباً ما يتم التوفيق بين المصالح المتعارضة ظاهرياً إلى درجة ما في التصميم النهائي. مثال الطرس موضّح في هذه الحالات؛ لأن كل مجموعة اجتماعية تُساهم في تقديم طبقة إلى التصميم النهائي. المصنوعات ليست أفراداً مترابطة بقدر ما هي سلسلات وتجمعات من الأقسام المندجة تقريباً. تماماً كالطرس، تُجسد أقسامها مستويات من القيمة تعكس تنوعاً في التأثيرات الاجتماعية والتقنية. قد تتضمن النتيجة تبادلات وتسويات ينجم عنها تصميم غير مثالي بالنسبة لجميع الجهات. من الأكثر إثارة للاهتمام هي تلك الحالات التي تُتيح فيها الإبداعات اللطيفة تلبية الرغبات المختلفة من دون وقوع نقص في الفاعلية. يُطلق خيلبير سيموندون^٢ على هذه الإبداعات تسمية «تجسيدات^٣» ولكن هذا المصطلح خادع؛ لأن سيموندون لا يقصد المقابلة بين المتجسد والمجرد مفهوماً. إن مصطلحه -مثل ماركس- هو هيغلي تقريباً، ويقوم بتعريف التجسيد كدمج لوظائف متعددة في بنية واحدة. يُمكن ملاحظة هذا الأمر في مثال الدراجة الهوائية الذي يُقدمه بينش

١. ترد أمثلة عن هذا المنهج في دراستين، وهما (Feenberg ٢٠١٠) الفصل العاشر و (Cressman ٢٠١٦)

2. Gilbert Simondon

3. Simondon, Du Mode d'Existence des Objets Techniques.

ويجكر، حيث لبّت العجلات القابلة للنفخ كُلاً من رغبة المتسابقين بالسرعة وحاجات عموم المستخدمين للنقل.

أحدث هذا الإبداع المتجسّد التوافق بين جميع الفاعلين في تصميمٍ واحدٍ مثاليٍّ. تُنشئُ التجسيّدات تحالفاتٍ بين الفاعلين الذين تتجسّد مطالبهم المختلفة في شيءٍ واحدٍ. يتجاوز هذا الشيء الحدود بين المجموعات الاجتماعية المتباينة، وتُفسّره كلّ مجموعةٍ وفقاً لنظرتها إلى حاجاتها وتقومُ بإدخاله إلى عالمها الخاص. يتنامى طلب هذه «الأشياء الحدودية» المتجسّدة في الصراع بين أنصار البيئة وممثلي الصناعة¹. تُتيحُ التجسيّدات للصناعة العثور على مسارٍ تنمويٍّ جديدٍ يُلبّي دائرةً من الاحتياجات كانت مُهملةً في السابق. ينقضُ التقدّم في مجال التجسيد المعارضة المفترضة بين المعلومات والقيم، وبين الإنجازات العقلية والمعارضة الأيديولوجية التي تُبرّر مقاومة التكنوقراطية للتغيير. إنّ تحديد هذه الأمثلة من التقدّمية يُضفي الصلاحية على السياسة الديمقراطية للتكنولوجيا.

1. Star and Griesemer, "Institutional Ecology", *Social Studies of Science* 19 (3): 387–420.

- Dusyk, *The Transformative Potential of Participatory Politics: Energy Planning and Emergent Sustainability in British Columbia*.

لائحة المصادر والمراجع

1. Abbate, Janet, *Inventing the Internet*. Cambridge, MIT Press, 1999.
2. Adorno, Theodor, *Negative Dialectics*. Translated by E.B. Ashton. New York: Seabury, 1973.
3. ———, *Introduction to Sociology*. Translated by Edmund Jephcott. Cambridge: Polity Press, 2000.
4. Alexander, Jennifer, *The Mantra of Efficiency: From Waterwheel to Social Control*. Baltimore: Johns Hopkins, 2008.
5. Beck, Ulrich, *Risk Society*. Translated by Mark Ritter. London: Sage, 1992.
6. Bijker, Wiebe, *Of Bicycles, Bakelites, and Bulbs: Toward a Theory of Socio-technical Change*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1995.
7. Brown, Mark, "Politicizing Science: Conceptions of Politics in Science and Technology Studies." *Social Studies of Science* 45 (1): 3-30, 2015
8. Callon, Michel, Pierre Lascoumes, and Yannick Barthe, *Acting in an Uncertain World*. Translated by Graham Burchell. Cambridge: MIT Press, 2011.
9. Chilvers, Jason and Matthew Kearnes, *Remaking Participation: Science, Environment and Emergent Publics*. London and New York: Routledge, 2016.
10. Collins, Harry M. and Robert Evans, "The Third Wave of Science Studies: Studies of Expertise and Experience." *Social Studies of Science* 32 (2), 2002.
11. Dagnino, Renato, *Neutralidade da Ciência e Determinismo Tecnológico*. Campinas: Editora Unicamp, 2008.
12. Dusyk, Nicole, *The Transformative Potential of Participatory Politics: Energy Planning and Emergent Sustainability in British Columbia, Canada*. University of British Columbia, Doctoral Dissertation, 2013.
13. Feenberg, Andrew, *Critical Theory of Technology*. Oxford: University Press, 1991.

14. ———, *Questioning Technology*. New York: Routledge, 1999.
15. ———, *The Philosophy of Praxis*. London: Verso, 2014.
16. Felt, Ulrike (editor), Fouché ,Rayvon (Editor), Miller, Clark A. (Editor), Smith-Doerr, Laurel (Editor), *The Handbook of Science and Technology Studies*, Published 2017 by MIT Press pp. 635- 663.
17. Fressoz, Jean-Baptiste, *L'Apocalypse Joyeuse: Une Histoire du Risque Technologique*. Paris: Le Seuil, 2012.
18. Hess, David, *Alternative Pathways in Science and Industry: Activism, Innovation and the Environment in an Era of Globalization*. Cambridge: MIT Press, 2007.
19. Horkheimer, Max, "On the Problem of Truth," in *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings*. Translated by G. F. Hunter, M. S. Kramer, and J. Torpey, 177-215. Cambridge, MA: MIT Press, 1995.
20. Jasanoff, Sheila, "The Idiom of Co-Production." In *States of Knowledge: The Co-Production of Science and Social Order*, 1-12. London: Routledge, 2004.
21. Kreimer, Pablo, Hernán Thomas, Patricia Rossini, and Alberto Lalouf, eds. 2004. *Producción y uso social e conocimientos. Estudios Sociales de la ciencia y la tecnología en América Latina*. Quilmes: UNQ, Bernal.
22. Latour, Bruno, "Where Are the Missing Masses? The Sociology of a Few Mundane Artifacts." In *Shaping Technology/Building Society: Studies in Sociotechnical Change*, edited by Wiebe Bijker, and John Law. Cambridge, Mass: MIT Press, 1992.
23. ———, *We Have Never Been Modern*. Trans. C. Porter. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.
24. Löwy, Michael and Robert Sayre, *Romanticism against the Tide of Modernity*. Durham: Duke University Press, 2001.
25. Lukács, Georg, *History and Class Consciousness*. Translated by Rodney Livingstone. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1971.
26. Marcuse, Herbert. 2001, "The Individual in the Great Society", In: *Towards a Critical Theory of Society*, edited by Douglas Kellner. New York: Routledge.

27. Marx, Karl, *A Contribution to the Critique of Political Economy*. Translated by N. I. Stone. Chicago: Charles H. Kerr, 1904.
28. Oudshoorn, Nelly and Trevor Pinch (eds.), *How users matter: The co-construction of users and technology*. Cambridge MA: MIT Press, 2003.
29. Radder, Hans. 1996. *In and About the World: Philosophical Studies of Science and Technology*. Albany: SUNY Press.
30. Rajão, Raoni, Ricardo B. Duque and Rahul De' (eds), "Voices from within and Outside the South—Defying STS Epistemologies. Boundaries, and Theories". Special issue of *Science, Technology, & Human Values*, 2014.
31. Rich, Frank, "The Billionaires Bankrolling the Tea Party", *The New York Times* 28 Aug. 2010.
32. Simmel, Georg, *The Philosophy of Money*. Trans. T. Bottomore and D. Frisby. Boston and London: Routledge & Kegan, Paul, 1978.
33. Simondon, Gilbert, *Du Mode d'Existence des Objets Techniques*. Paris: Aubier, 1958.
34. Soneryd, Linda, "Technologies of Participation and the Making of Technologized Futures. "In *Remaking Participation: Science, Environment and Emergent Publics*, 144-161. London and New York: Routledge, 2016
35. Star, Susan and James Griesemer, "Institutional Ecology, Translations and Boundary Objects: Amateurs and Professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907 -39". *Social Studies of Science* 19 (3), 1989.
36. Winner, Langdon, *The Whale and the Reactor: A Search for Limits in an Age of High Technology*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.
37. ———, "Upon opening the black box and finding it empty: Social constructivism and the philosophy of technology", *Science, Technology, & Human Values* 18, 1993.
38. Wynne, Brian, *Rationality and Ritual: Participation and Exclusion in Nuclear Decision-Making*. London and Washington D.C.: Earthscan, 2011.
39. ———, *Rationality and Ritual: Participation and Exclusion in Nuclear Decision-Making*. London and Washington D.C.: Earthscan, 2011.

نقد العقل التقني للغرب، رؤية فلسفية

صابرين زغلول السيد

تمهيد

لم تعد التقنية في واقعنا المعاصر بمنأى مستقل عن حياتنا اليومية، بل أصبح النظام التقني بأكمله يرتبط به كل إنسان ولا يمكن اعتباره نظاماً مستقلاً عن الحياة البشرية، ذلك أن وظيفته ووجوده يحددان العلاقة التي تربط الإنسان بالمجتمع. فقد اقتحمت التقنية جميع مجالات الحياة باعتبارها شبكة معقدة وقوة مهيمنة تفرض ذاتها وسيطرتها، ليس هذا فقط، بل إنها اقتحمت كذلك البيئة الطبيعية، وأضافت إليها بيئة ثانية مليئة بالآلات والتقنيات، حتى صارت الحياة مثل الكائن الاصطناعي، نظراً لانتشارها في كل مكان. علاوة على أن التقنية (في جوهرها) وسيط مزدوج، فقد تكون وسيطاً إيجابياً يعمل على رفاهية الإنسان وراحته وتقلل من الوقت والجهد، إلا أنها في الوقت نفسه قد تكون وسيطاً سلبياً يعمل على اغتراب الإنسان عن ذاته وعن مجتمعه، فيتحول الإنسان من سيد لنفسه إلى عبد للآلات والتقنيات، التي هو في الأساس من صنعها وطورها؛ ما يُفضي لأن يفقد الإنسان استقلالته وسيادته لذاته وللطبيعة من حوله، ويساعد على عزله ووحدته في عالم صنعه هو بنفسه.

لقد صنع الإنسان فناءه بيده، ولقد صارت التقنية عقلاً مغلوطة بتعبير ماركيز، وأقامت لنفسها محكمة تحاكم كل من تجاوز حدود التعامل معها.

ولا شك في أن الفلسفة تولي اهتماماً خاصاً لمشكلة الوجود البشري في عالم التقنية

والمعلومات، لا سيما بعد النمو المكثف للتكنولوجيا في القرن العشرين، وما صحبه من تطوُّرٍ حضاريٍّ سريعٍ يهدد السير الطبيعي للمجتمع البشري، بل يهدد استمرار وجود البشرية جمعاء.

لقد وجَّه الفلاسفة اهتماماتهم إلى المشاكل والمفاهيم الرئيسية التي تربط التقنية بما يعاينيه الإنسان من مشاكل، خاصةً بالتقنيات وتكنولوجيا المعلومات، التي هي نتيجة للنشاط الإبداعي البشري. ولما كان الإنسان يفكر فيها ويتجها، كان لزاماً عليه أن يفهم ظواهرها، لأن عملية الخلق التقني لا تغير العالم من حوله فحسب، بل تغير الإنسان نفسه أيضاً. وهذا هو السبب في ارتباط الفلسفة بشكلٍ وثيقٍ بالأنشطة البشرية في التقنيات وتكنولوجيا المعلومات، ما يتيح للإنسان البحث عن إجاباتٍ لأصعب الأسئلة المتعلقة بوجوده، لا سيما تلك المتعلقة بمعقوليَّة ومشروعيَّة نشاطه التحويلي المتمثل في التقنيات المختلفة. ولهذا كان لا بد أن نقف عند بعض الأسئلة المهمة التي تربط الإنسان بالتقنية أهمها:

- كيف تؤثر التقنية على الشخصية الإنسانية؟
 - لم تحوِّلت التقنية إلى قوةٍ مهيمنةٍ على الإنسان؟
 - هل الإنسان محكومٌ عليه بالخضوع للانعكاسات السلبية الناجمة عن التطور التقني، أم إنَّه سيجد لنفسه ملاذاً للحفاظ على طبيعته الإنسانية في مجالاتٍ أخرى كمجال الإبداع الفني؟
 - هل تستطيع التقنية أن تقضي على اغتراب الإنسان عن ذاته وعن مجتمعه أم إنَّها ستصنع له جداراً من العزلة يحول بينه وبين ذاته ومجتمعه؟
 - كيف نستطيع التغلب على الآثار السلبية التي تجلبها التقنيات؟
- لقد شغلت هذه الأسئلة الكثير من الفلاسفة، فمنذ ما يقرب من ٨٠ عاماً، حدَّر الفيلسوف الروسي الوجودي نيقولاي بيرديايف (١٨٧٤ - ١٩٤٨م) من

أن المشاكل التكنولوجية الجديدة تحتاج إلى معالجة أنثروبولوجية فلسفية جديدة. وكان ذلك نتيجةً لما طرأ من مشاكل وجودية ظهرت مع عصر الحداثة، حيث ظهر في النصف الأول من القرن العشرين مجالٌ جديدٌ من المعرفة الفلسفية، يسمي «أنثروبولوجيا التقنية»، وهي علم الإنسان للتقنية الذي يعبر عن البيئة التقنية كوسيلة للوجود البشري، ومهمته اكتشاف التقنية كسمةٍ ضروريةٍ للحياة البشرية، إلا أنه غالباً ما يخلل التقنية من وجهة نظر بيولوجية، ليكتشف مصادر الإبداع التقني في النشاط البيولوجي للإنسان، حيث يعوض الإنسان إخفاقه البيولوجي مع التقنية. ولهذا كانت دعوة بيردنايف لمعالجة التقنية من خلال أنثروبولوجيا فلسفية جديدة في نوعها، وهذا لا يعني أنه لم يتم تناول المسألة الانثروبولوجية من قبله، بل يوجد العديد من وجهات النظر هي بالأحرى تتبع التقاليد الأنثروبولوجية القديمة، والتي غالباً ما تعتمد على تأويلاتٍ قديمةٍ يلتبسها بعض التشويه لتأويل الحقيقة، حيث ترى أن آدم لم يكن لديه الكمال للعمل في حديقة عدن، ولذلك فقط نشأت التكنولوجيا نتيجة للخطيئة.

ونتيجةً لهذا التشويه في تأويلات علاقة الإنسان بالتقنية نظر بيردنايف والفلاسفة الوجوديون بوجهٍ عامٍ إلى تأثير التقنية على الوجود والمستقبل البشري نظرةً مأساويةً، حيث فسروا تطور العلم والتكنولوجيا كسببٍ للتوحد والاعتراب العام والشخصي. وعليه نظروا إلى التقنية على أنها تحدُّ الحرية الإنسان يساعد على تحول الطبيعة البشرية والإنسان إلى آلةٍ بلا روح، وهذا يؤدي إلى فقدان الروح البشرية والأخلاق والثقافة.

لذلك اتجهت فلسفة بيردنايف إلى مشاكل الإنسان التي وجد أنها «محوريةٌ بلا منازع في عصرنا»^١، ووجد أن دراسة هذه الإشكالية، يمكن أن تثري فهمنا

1. Berdyaev, "Man and Machine", In Philosophy and Technology, 13.

للمناقشات، وذلك من خلال تسليط الضوء على تحويل النظرية الفلسفية إلى نظرية علمية واجتماعية مختلطة بكافة أشكال المعرفة لدينا.

لقد كان برديائف ذا بصيرة نافذة، حيث تنبأ بالسرور والمساوي التي ستجلبها التقنية والميكنة الحديثة، بأن شخص وصول التقنيات إلى شكل من أشكال الشعور بالضيق الروحي الذي يعاني منه الإنسان.

لهذا بدا له بالنظر في التحديات التي نواجهها في عالمنا «التكنولوجي» مدى التهديد الذي تشكله للإنسانية، ومدى الآثار الاجتماعية التي تجلبها التقنية. ومن ثم قام بتحليل عواقبها الاجتماعية، ووصف التقنية بأنها نقطة تحول لمصير الإنسان. وصل برديائف إلى يقين بأن التحدي التكنولوجي يكمن في «النظرية المسيحية للإنسانية، لأنه لم يعد بوسعنا أن نرضى بالأنثروبولوجيا الدينية أو المدرسية أو الإنسانية، بل علينا أن نعالج الأمر ونتجه للأنثروبولوجيا الفلسفية التي تتمركز حول: علاقة الإنسان بالله، وعلاقة الإنسان بالكائن الحي، وعلاقة الإنسان بالكون»، وهي ما يجب أن يتعامل معه^١ ومن هنا أكد على «إقامة علاقة بين المعرفة كأداة للمجتمع وبين المعرفة كوسيلة لتحقيق الاتصال الروحي الوجودي»^٢.

ولذلك أعطى عنايته الكبرى للشخصية الإنسانية واستقلالها الروحي من أجل الحفاظ والإبقاء على كرامة الإنسان. يرى برديائف أن «الفلسفة معرفة أولاً وقبل كل شيء، ولكنها معرفة جامعة تحيط بكل نواحي الوجود الإنساني، وهدفها الأساسي هو أن تكتشف وسائل تحقيق المعنى»^٣؛ ولهذا فإنه «ينبغي أن يكون هدف أي فلسفة عينية هو العمل على تكامل الجوانب الاجتماعية والمعرفية وأن تضع

1. Ibid, 13.

٢. برديائف، العزلة والمجتمع، ١٠٠.

٣. م. ن، ١٠.

الأسس لفلسفة اجتماعية^١.

لهذا كرّس برديايف فلسفته لتحليل الجوانب المختلفة لمفهوم الشخصية الإنسانية، وأشار إلى أن الإنسان يجب أن يدرك حقيقة أن جوهره يكمن في وجوده في العالم، وبالتالي حاول أن يعطي تفسيراً جديداً لجوهر الإنسان من خلال نظريته عن طبيعة الشخصية التي تعتبر ركيزة تصوره في علاقة الإنسان بالآلة والتقنية.

مفهوم الشخصية في فلسفة برديايف

يحاول برديايف أن يعطي تفسيراً جديداً لجوهر الإنسان من خلال نظريته عن الشخصية، حيث تؤكد فلسفته على حقيقة الإنسان باعتباره لغزاً في العالم يستوجب البحث عنه، ذلك أن «معظم الأفراد يلعبون دوراً في الحياة ليس لهم»^٢، ومع ذلك فلا ينبغي أن نبتعد ونعزل عن العالم، فإنّ الإنسان عليه إدراك أنّ حقيقته وجوهر وجوده يكمنان في العالم، ولن يستطيع أن يكتشف واقعه الفريد إلا من خلال العالم. وبمحاولته لمعرفة سر الكون سيجد أيضاً أن هناك مبدأً خفياً وواقعاً أعلى ينتمي إلى أمرٍ مختلفٍ لا بدّ من اكتشافه، وبالتالي تتعقد المشكلة أكثر، ليصبح الإنسان هو ذاته مشكلة، أكثر عمقاً وتعقيداً. ومن هنا وجد برديايف أن مشكلة الإنسان هي المشكلة الأكثر جوهرية في العالم. من أجل ذلك سلّط الضوء عليها، وجعلها المحور لكلّ فلسفته.

لقد نظر برديايف لقيمة الإنسان على أنّها «تكمن في داخله من خلال شخصيته»^٣، وذلك بالطبيعة المزدوجة الكامنة فيه، وفرّق أيضاً بين الفرد والشخصية، فرأى أن

2. Berdyaev, Slavery and Freedom, trans. R. M. French (New York: Charles Scribner's Sons, 1944), p25.

3. Ibid, 27

الإنسان هو التقاء بين عالمين: عالم الطبيعة أو العالم المادي، ومن خلاله ينتمي الفرد إلى الطبيعة البيولوجية والاجتماعية، وليس له أي وجود مستقل يتجاوز العرق أو المجتمع، وعالم الروح أو عالم الإنسان الإلهي، والذي يكون فيه الإنسان ذا أبعاد دينية وروحية حيث لا يتدخل عامل الوراثة أو الوالدين في تكوين الشخصية؛ لأنها لا تأتي إلا من الله، ومن خلال الله يتلقى الشخص قوة تجعله قادرًا على الانتصار على عبوديته وتمكّنه من غزو البيئة الطبيعية وتحقيق استقلاليته، وتكوّن من خلاله الشخصية التي يراها برديايف بأنها «صورةٌ وشبهٌ لله وقطرةٌ في محيط ضرورات الطبيعة^١. ولهذا كانت الشخصية أعلى من الفرد الطبيعي أو الاجتماعي.

وفقاً لبرديايف، ليس كل فردٍ هو شخصيةً، حيث تتحدد صفات الفرد من خلال المجتمع والثقافة التي يعيشها وتميزه عن الأفراد الآخرين، ولذلك يتشكل الفرد وسط منظومةٍ عالميّة، يخضع فيها للقوانين الطبيعية والاجتماعية، وبالتالي يصبح موضوعاً لعلوم معينة مثل البيولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع.

في حين أن الشخصية هي جزءٌ من الواقع الروحي و«لا يوجد قانونٌ ينطبق عليها»^٢. فبالتالي لا تصبح هدفاً للتحقيق العلمي أو التجريبي، وهذه هي الفرضية الأساسية لفلسفة بيرديايف الوجودية، والتي تتوازي مع فلسفة سورين كيركيغارد (١٨١٣ - ١٨٥٥)، كارل ياسبرز (١٨٨٣ - ١٩٦٩)، ومارتن هايدغر (١٨٨٩ - ١٩٧٦) وجان بول سارتر (١٩٠٥ - ١٩٨٠).

يوضح برديايف بأنه من أجل أن يصبح الإنسان شخصيّةً، فإن عليه أن يكون واعياً إلى الصوت الداخلي في نفسه، الذي يعلو على كل الأصوات الخارجية المحيطة به، «الشخصية تستمع للصوت الداخلي فقط، وترفض الامتثال لكل ما يتعلق

1. Berdyaev, The Meaning Of The Creative Act, 60.

2. Berdyaev, Slavery and Freedom, 21.

بالعالم المادي»^١؛ ولذلك كانت الشخصية هي تجلي الروح في الطبيعة، وفي الوقت نفسه هي التعبير المباشر عن تأثير الروح في الطبيعة الجسدية والعقلية للإنسان. إن هذا الوعي الذي ينادي به برديايف يتغلغل فيه بلا شك ووعي صوفي يتشكل في علاقة الإنسان القوية بالله، وهو الذي يجعل الشخصية غير قابلة للذوبان ووسط الحشد والتموضع، لأنها وفق منظوره ليست صورة للإنسان فقط، بل هي أيضاً صورة الله. وفي هذه الحقيقة تكمن كل ألغاز وأسرار الإنسان، بل يكمن سر الإنسانية الإلهية، وهذه المفارقة كما يقول برديايف «لا يمكن التعبير عنها بعبارات عقلانية»^٢، من حيث إن الشخصية ليس لها مثل أو مقابل، كما أنها لا يمكن مقارنتها بأي شيء في العالم المادي، حيث لا تتحدد سماتها من خلال علاقتها بهذا العالم الذي استبعد بالتشويؤ والتقنية، بل تتحدد بعلاقتها بالله؛ لذا لا تتحدد سمات الشخصية من خلال الطبيعة، ولكن من خلال الروح، حيث يكون الإنسان بالطبيعة فرداً فقط^٣. ويضيف برديايف بأنه من خلال التحرير الروحي للإنسان يتم «تحقيق الشخصية الإنسانية التي تؤدي إلى تحقيق الكمال، ولكنها في الوقت ذاته تؤدي إلى الصراع»^٤ المتمثل في تكيّف الشخصية داخل الحشد الاجتماعي وداخل العالم المملوء بالمادة الذي يناقض طبيعتها الروحية.

لذلك كانت تجربة الإنسان حتى يصبح شخصية تجربة مؤلمة للغاية، بسبب دخوله في صراع دائم مع العالم الموضوعي الرازح تحت سيادة التقنية، فتبدلت الأدوار ليصبح الإنسان هو نفسه آلة تدور وسط العالم المادي المتصف بالتشويؤ نتيجة مساوى التقنية ذاتها.

وعلى الرغم من ذلك يرى برديايف أن للشخصية قدرة على تحمّل الألم الذي

1. Ibid, 49

2. Ibid, 44

3. Ibid, 21

4. Berdyaev, "The Problem of Man".

هو متأصلٌ فيها.

ومن هنا نجد أن الشخصيات الخلاقة والعباقرة بصفةٍ خاصةٍ قد تعاني من صعوباتٍ جمةٍ من خلال تواصلها بالعالم اليومي العادي، ما قد يجعلها تعادي هذا العالم وتتمحور حول ذواتها، ولكنها في الوقت ذاته لا يظهر إبداعها وإدراكها للكون إلا من «خلال هذا العالم»^١. ويظهر ذلك من خلال علاقة الذات بالآخر أو علاقة الأنا بالأنثى، تلك العلاقة التي بُنيت عليها فلسفات الغيرية، والتي برزت عند الفيلسوف اليهودي مارتن بوبر (١٨٧٨-١٩٦٥م) ^٢، واستعارها منه برديايف وبعض الفلاسفة المعاصرين.

إن علاقة الأنا بالأنثى أو بالآخر هي التي تُظهر عمق الشخصية وتفاعلها بشكلٍ إيجابيٍّ من خلال هذا العالم، لأن هذا الآخر قد يكون جازاً لي وقد يكون الله ذاته، ذلك أن الشخصية هي الفعل الخلاق الذي يتحرك نحو أشخاصٍ آخرين وفي نهاية المطاف نحو الله؛ لذلك لا يتم تحقق الشخصية إلا من خلال «الله وهو أعلى منزلةً لها، كما أنه مصدر استقلالها وحريتها»^٣. وهنا يضيف برديايف للشخصية صفةً محوريةً في فلسفته من خلال الحرية، بحيث لم يبعد عن الإطار العام لنظرائه من الفلاسفة الوجوديين في الاهتمام بربط الحرية بجوهر الشخصية الحقيقية، حيث احتل مفهوم الحرية المكانة الرئيسية في فلسفته، لدرجة أن أطلق عليه معاصروه لقب «أسير الحرية».

إن ما يميز الشخصية عن الفرد في فلسفة برديايف هو حريتها، حيث إن

١. برديايف، العزلة والمجتمع، ٢٣٣

٢. ثنائية الأنا والأنثى عند بوبر هي المعبرة عن مختلف أشكال الوعي والتفاعل والوجود التي يتعامل الفرد من خلالها مع الآخرين، سواء أكانوا بشرًا أو شيئًا آخر. فمن خلال هذا الثنائي الفلسفي (أي «أنا-أنثى»)، يتطرق بوبر إلى المنظور المعقد لوجود الإنسان أي لوجوديته. فالشخص، كما يعبر عنه بوبر، يتفاعل دومًا، وبطرق شتى، مع العالم المحيط؛ لذا فإن «أنا-أنثى» هي تلك العلاقة التي تؤكد ما هو متبادلٌ وكلائيٌّ.

3. Berdyaev, "The Problem of Man".

«الشخصية ليست مجرد حرية، بل هي الحرية نفسها»^١. كما يرى برديائيف أن الإنسان عبدٌ، لأنَّ الحريةَّ صعبةٌ، في حين أن العبودية سهلةٌ، ولذلك يجس الفرد ذاته داخل وعيه الخاص، ما يمنع عنه صفة التواصل بالآخرين التي هي جوهر الشخصية. ومن أجل أن تصبح الشخصية فعالةً وحقيقيةً كما يقول برديائيف «فعليتها أن تدرك أنَّها متجذرةٌ في عالم الحرية، أي عالم الروح، ومن ذلك المصدر تستمد قوة الصراع والنشاط، وهذا هو المعنى ذاته لكونك شخصًا، وكونك حرًا»^٢. ولذلك كانت الشخصية لا يمكن أن تستمد كيانها إلا من خلال الحرية التي هي الأساس الذي لا أساس له من الوجود، لأنها أسبق من الوجود ذاته. إنها أعمق من كلِّ شيءٍ، ولا يمكننا التسلل إلى قاعدة الحرية بأيِّ تصوّر عقلائيّ.

إنَّ الحرية بئرٌ عميقٌ لا يمكن الوصول إليه، حيث يوجد في داخله السر النهائي للوجود الإنساني.

ويعبر برديائيف عن ذلك بمصطلح (Unground) للدلالة على عمق مفهوم الحرية، ذلك المصطلح الذي استخدمه المتصوف الألماني البروتستانتي يعقوب بوهمه (١٥٧٥ - ١٦٢٤ م)^٣ بمعنى «الهاوية المظلمة»^٤ باعتبارها هي السر الذي يكمن وراء حقيقة الشخصية، ويقول إن «ما وراء أي شيءٍ معيّن يكمن في كونه لا يزال أعمق»^٥ أي لا يزال مجهولًا، ولذلك كانت الأولوية للحرية على الوجود، وللروح

1. Ibid.

2. Berdyaev, Slavery and Freedom, 139.

3. Jacob Boehme

٤. هو صراع النور والظلام من أجل الحرية، ويرى بوهمه أن داخل الله نفسه يوجد مبدأ للظلام، هذا الظلام ليس هو الشر ولكن المعارضة مثلما يعارض الابن أبيه مع وجود المحبة بينهما، ولذلك فالنور الإلهي لا يمكن أن ينكشف إلا من خلال معارضة الآخر، وقد تأثر هيجل تأثرًا كبيرًا بفلسفة بوهمه وحاول أن يقدم فلسفة إنسانية جوهرها أنه وسط الظلام يجب أن يوقظ النور وهذا هو نفسه ما أخذه برديائيف عن بوهمه.

5. Berdyaev, Slavery and Freedom, 66.

على الطبيعة، وللذات على الموضوع، ولشخصية على العالم، وللإبداع على التطور، وللثائية على الأحادية، وللحب على القانون»^١. لذلك كانت الشخصية فريدة من نوعها، وغير قابلة للتكرار»^٢.

ذلك أن معنى الحرية أكثر مدلولاً مما قد يذهب إليه الفرد، فلا يمكن اختزال مفهوم الحرية في الإرادة الحرة، حيث إن الإرادة الحرة تختار بين الخير والشر، بينما الحرية هي في الأساس وسيلة للتحرر من التوضع والتشيؤ الموجود في العالم. لذلك ينبه برديائف بأنه ينبغي «ألا تكون الحرية إعلاناً لحقوق الإنسان، بل يجب أن تكون إعلاناً عن التزامات الإنسان»^٣.

ومن هنا كانت الشخصية في فلسفة برديائف تعبر عن الإبداع الذي يخرج من الحرية، والإبداع ليس هو التطور الذي ينتج الشيء الجديد لأول مرة، إنما هو الحراك والدينامية المستمرة للروح التي تعمل على بُعد الإنسان عن الاغتراب وعن التوضع داخل العالم. وبالتالي «فحرية الشخصية تكسر سلسلة الضروقات التي يتقيد بداخلها الإنسان فتصيبه بالتشيؤ والتوضع، ومن ثم تصيبه بالاغتراب، وحتى يتجنب الإنسان هذا الاغتراب فعليه أن يكون مؤثراً غير متأثر بكل ما يحيط به، ولن يتسنى له هذا التأثير إلا من خلال الحب»^٤، وبالحب تتواصل الشخصية مع العالم وبالحب تظهر الشخصية، حيث إن «الحب الأصيل هو دائماً نذيرٌ لمجيء ملكوت الله»^٥. الحب

1. Ibid, 10.

2. Ibid, 25

3. Ibid, 48

٤. ويشرح برديائف الحب كما جاء في المصطلحات اليونانية من خلال الحب (agape) و الحب (Erose).

فإذا كان الحب إيروس هو الحب العاطفي وحب الجمال والفن، فإن الحب «أغاب» هو التضحية، تضحية الروح التي تغرق في عالم المعاناة، في العالم الذي تعذب فيه وإذا كان الإيروس يسعى إلى القيم المثالية في الفن والفلسفة فإن الأغاب يسعى نحو الجار الذي يعاني وبحاجة إلى مساعدته، ولذلك كان.

5. Berdyaev, The Fate of Man in the Modern World, 102.

يخلق التواصل دون خوفٍ من الموت، لأنَّ الحبَّ أقوى من الموت. ولما كانت الشخصية تظهر الحب الذي هو تعبيرٌ للشخصية الأبدية، لذا كانت «الشخصية هي قبل كلِّ شيءٍ الطاقة الروحية للأصالة، والنشاط الروحي الذي هو صميم القوة الخلاقية»^١. وحتى تتحقق هذه القوة للشخصية الروحانية لا بد من إزالة العديد من العوائق التي تقف عقبة في سبيل تحقيقها، وتجعلها في عزلةٍ بعيداً عن المجتمع وبعيداً عن أن تكون قوةً إبداعيةً وخلاقيةً، من أجل ذلك يطرح برديائيف مفهوم التقنية كأحد أهم الأسباب التي تتسبب في تشيؤ الإنسان وعزلته.

التقنية والتشيؤ

بعد أن قدم برديائيف مفهوم الشخصية وارتباطها بما هو روحيٌّ، وجد أن هناك عوائق تمنع هذا الارتباط. وفي مقدمة هذه العوائق وصول التقنيات في الفترة الحديثة إلى أفاقٍ عاليةٍ بشكلٍ يفتح فصلاً جديداً تماماً في العلاقة الإنسانية بالكون، فمع التقنيات «تشاركت الروح مع الواقع وتشابكت الذات بالموضوعات»^٢، حتى أصبحت روح الإبداع الإنسانية ترتبط بالطبيعة المادية لارتباط الآلات والتكنولوجيا بها. وبالتالي، فعلى الرغم من أن وصول التقنيات يُعدُّ مرحلةً في التنمية الروحية للبشرية، إلا أنه في الوقت نفسه يؤدي إلى استبعاد الكائنات البشرية في العالم، وهذا صحيحٌ، فبقدر ما تتخلى البشرية عن أهدافها من القيم الروحية، تسعى في الوقت ذاته إلى معجزات العلوم التطبيقية لتوفير رفاهية الحياة وتحقيق المعنى النهائي للسعادة في ما يعتقدونه^٣. ولهذا دخل التاريخ البشري إلى واقعٍ جديدٍ، وأصبحت التقنيات تشكّل تحدياً للوجود البشري. ذلك الوجود الذي

1. Berdyaev, Freedom and the Spirit, 101.

2. Ibid, 43.

3. Ibid, 71.

انفصل فيه الإنسان عن الله والقيم الروحية، فتحول إلى بناءٍ وتنظيمٍ داخل عالم المادة، محاولاً العثور على معنى السعادة والأمن.

وبالضبط كانت التقنيات هي الوسيلة التي تسعى بها البشرية الحديثة وبواسطة أجهزتها الخاصة إلى تحقيق الغايات المفيدة المرجوة لنفسها. ومع السعي لتحقيق هذه الغايات وقع الإنسان فريسة التشيؤ المادي، ففقد روحه الحقيقية التي تسعى دائماً للتوحد مع الروح الإلهية، ما ساعد على اغترابه وتموضعه.

وقد نظر برديائيف إلى مسألة تشيؤ الإنسان بواسطة التقنية والآلة بأنها أهم المشكلات البارزة التي يجب على الفلسفة الاهتمام بها، حيث أعلن عن قلقه بأن الحياة بلغت مبلغ السرعة الجنونية إلى الحد الذي يجعل الإنسان يجد صعوبة في الاستجابة لها، ولهذا تلجأ هذه الشخصيات إلى الاتصال الاجتماعي المتغير، والذي تمثل فيه التكنولوجيا والآلة أهم جوانبه، ويرى برديائيف أن التكنولوجيا سلاح ذو حدين، حيث إنها تساعد على تحسين الاتصال بين الناس من ناحية، إلا أنها من ناحية أخرى تساعد على توسيع الفجوة بينهم، فبدلاً «من أن تقلل من التباعد الأساسي بينهم، فإنها تعمل على اتساع رقعته»^١. كذلك تمثل التكنولوجيا أهم أشكال التطرف لمادية الوجود الإنساني، حيث إنها لا تعطي اهتماماً للاتصال الروحي الذي هو أساس بناء الشخصية. وعلى الرغم من مساهمة الاختراعات - مثل الطائرة والسيارة والسينما واللاسلكي - مساهمة كاملة في سهولة التواصل والاتصال بين الناس، ما أتاح للإنسان التحرر من بيئته المحلية إلى بيئة عالمية أكثر اتساعاً، إلا أنها من ناحية أخرى وفي الوقت نفسه بفضل هذه الوسائل أدت إلى «القضاء على الصلة الحميمة والألفة الأساسية للاتصال الروحي، بل إن أثرها يعزل الإنسان عزلاً مطلقاً»^٢.

١. برديائيف، العزلة والمجتمع، ٢٣٣.

٢. م. ن، ٢٣٣.

ويجلل برديائيف ذلك من خلال الأثر وبولوجيا الفلسفية، بأنّ كلّ شيءٍ في العالم له مظهران: أحدهما سلبيٌّ والآخر إيجابيٌّ. حيث كان الأفراد في المجتمع الأبوي أو النوعي على حدّ سواء يتصل بعضهم ببعضٍ بطريقةٍ لا شخصيةٍ، ومع التطور اتخذ التواصل بين الأفراد شكله الشخصي وكان على الشخص أن يعاني العزلة وهنا «تفصل الأنا من روابطها العضوية»^١. ويُرجع برديائيف ذلك إلى التكنولوجيا التي أسهمت في هذا السبيل مساهمةً وفيرةً، فعملت «الآلات بدرجةٍ كبيرةٍ على استغلال الإنسان والحيوان. وقد كان هذا الاستغلال عقبةً في سبيل الاتصال الروحي»^٢. ويضفي برديائيف طابع السحر أيضًا على التكنولوجيا، فكما كان البدائيون لهم سحرهم الخاص بهم، فإن هذا العصر له سحره من خلال التكنولوجيا التي وصل إليها الإنسان بعد المرور بعددٍ من المراحل التي تشكلت فيها الذات الواعية من خلال علاقتها بالطبيعة والمجتمع، حيث يحدث في العالم سيورةٌ لا إنسانيةً، تطغى على كل شيءٍ. وعليه تظهر فترةٌ تاريخيةٌ حرجةٌ خلال تطور التقنية والتكنولوجيا، تبدأ مع تطور البداية المبدعة في الإنسان الذي ارتبط «في البداية بالطبيعة وهذا الارتباط كان نباتيًا وحيوانيًا. لكن بعد ذلك بدأ ارتباطٌ جديدٌ للإنسان مع الطبيعة الجديدة، ارتباط تقنيٌّ-آليٌّ... وهنا تكمن كل المشاكل المضنية»^٣.

ومن خلال ارتباط المجتمع بالتقنية يعرض برديائيف أربع مراحل أساسية

لعلاقة الإنسان مع الكون والمجتمع:

١. انغماس الإنسان في الحياة الكونية.

٢. التحرر من سيطرة القوى الكونية.

١. م. ن.

٢. م. ن، ٢٣٤.

٣. الإحالة الآلية للطبيعة والامتلاك العلمي - التقني للطبيعة، وتحرير العمل واستعباده باستغلال أدوات الإنتاج، وضرورة بيع العمل للحصول على المعاش.

٤. انحلال النظام الكوني وتشكّل تنظيماتٍ جديدةٍ... والابتعاد عن العضوية، ونماء قوى الإنسان بتشكّلٍ مخيفٍ فوق الطبيعة، وعبودية الإنسان من قبل اكتشافاته الذاتية^١، لا سيما بعد اكتشافه للعديد من التقنيات والآلات التي ساعدت على استعباده، وجعلت منه سجيناً داخل كهفٍ من العزلة والتموضع.

إن ظهور الآلة يؤدي إلى الإحالة الآلية للحياة، والتي بدورها تؤدي إلى الإحالة الموضوعية القصوى للوجود الإنساني، حيث يصبح الإنسان غريباً في عالمه، هذا العالم البارد غير الإنساني الذي صنع فيه الإنسان تشيؤه واغترابه، والذي تنصهر فيه الأنا، دون وعيٍ منها، داخل هذا العالم المادي، لتصبح مغتربةً و متموضعةً، مثلها مثل أي آلة قامت بصنعها. وفي هذا يشير برديائيف إلى أن التكنولوجيا يتكوّن من خلالها واقعٌ جديدٌ وحقيقةٌ جديدةٌ، من حيث إنّها «تعيد إنتاج علاقة المبدع بخلائقه مرةً ثانيةً، ولكن من وجهة نظرٍ مغايرةٍ: حيث يبدع المبدع بوعيٍ وعقلانيةٍ، ولا يؤثر هذا الإبداع على حقيقة وجود مبدعه، حيث تنتفض الخلائق ضدّ الخالق ولا تدعّن له في ما بعد. وهنا يكمن سرّ الخطيئة الأولى ضدّ الخالق. وتكرّر الخطيئة في كلّ تاريخ الإنسانية... حيث تُبدل التقنية بالعضوية، ويُبدل اللاعقلي بـ المنظم - العقلي، فتولّد التقنية آثاراً لاعقلية في الحياة الاجتماعية»^٢. ولا تكتفي التقنية بالتموضع في العالم كما يذهب برديائيف، بل تحاول أن تملك جذوراً ميتافيزيقيةً، وبذلك تتكشف

1. Ibid, 169.

2. Ibid, 169.

إمكانيةً جديدةً لوجود التوضع يبرز في أن ما ينتج من سيرورة التوضع، يمكن أن يملك وجوداً مستقلاً، خارج الروح اللاعقلية؛ لذا كانت إحالة الحياة تقنياً وإحالة التقنية لحياة إنسانية تعني التوضع والاعتراب الأقصى، حيث تُحوّل التقنية جسم الإنسان إلى واسطةٍ وأداةٍ، أي إلى وظيفةٍ تقنيةٍ.

ولهذا فقد حاول برديائف تقديم نظريةٍ من شأنها القضاء على حالة التشيؤ والاعتراب التي بمقتضاها يفقد الإنسان جوهره الروحي ويتحوّل إلى شيءٍ بلا روح وبلا إنسانية؛ لذلك قام بتحليل العديد من الأشكال التي تجعل الإنسان يشعر بتشيوّه واعترابه ومن أهمها: المجتمع، الحضارة، المعرفة، الآلة، الأخلاق، الدين، الفن، الكنيسة، العلم، التاريخ، الزواج والأسرة، النظام العالمي، الظلم الاجتماعي، الباطل... إلخ، وسأقتصر هنا الحديث على التشيؤ الناتج عن الحضارة، المعرفة، الحياة الاجتماعية والاقتصادية، الآلة، على أساس الارتباط الوثيق للتقنية بهذه الموضوعات. يعتقد برديائف أن كل ما يصدر عن المجتمع ينزع إلى الاستعباد، ما يجعل الفرد يتموضع داخل نفسه، حيث يجعل الفرد المجتمع مثلاً أعلى ويسبغ عليه العظمة والجلال، ويؤلّه الدولة ويخلق منها أساطير، وبذلك يستعبد نفسه، ما يؤدي إلى إثقال كاهله بتعقيدات الوجود وتعدّد الأشياء وتنوعها، حتى يصبح متعثراً في شباك تعوقه عن التعبير عن حاجاته التلقائية.

إن أبشع أنواع العبودية هو استعباد الإنسان لنفسه، فقد يتنازل الإنسان في كثير من الأحيان عن حريته بمحض إرادته، وهذا يظهر أكثر كما يرى برديائف في «الدول الآخذة بالنظام الشمولي، حيث يصبح الناس عبيداً، ويتقبّل أغلبيتهم التنازل عن حريتهم في سرورٍ وارتياح»^١؛ ولذلك كانت الفردية هي الأناية من حيث إنّها تحصر كلّ شيءٍ في نطاق الذات التي هي مصدرٌ رئيسيٌّ من مصادر الاستعباد، ويجذر

١. برديائف، العزلة والمجتمع، ٢٣٣.

برديائيف بأنه يجب على الإنسان البعد عن الأنانية، ذلك أن الشخصية بمفهوم برديائيف بعيدة عن الأنانية التي هي مصدر رئيسي من مصادر الاستعباد والعزلة بين الناس، إذ يتوقع الإنسان داخل وعيه الخاص ما يتسبب بتموضعه الذي ينتج عنه حجب شخصيته وحجب علاقته بالآخرين، هذا بالإضافة إلى طمس دوافع الحب والإبداع الكامنة داخله، ومن هنا شيئاً فشيئاً تتموضع روحه وتشياً، ويساعد على ذلك وبشكل سريع تطور التقنية والآلات التي تصاحب التطور الحضاري والصناعي، فيساعدان إلى حد كبير في استعباد الإنسان، وسقوطه داخل العالم المتشيع، فيشعر الإنسان بالاغتراب بينه وبين ذاته وبينه وبين الآخرين وبين الخالق. ولما كان المجتمع يرى الشخصية بأنها لا عقلية؛ وذلك بسبب حياتها الباطنية ومصيرها الفريد، لذا لجأ لقهرها حتى يجعل مصيرها معقولاً. ولهذا السبب يرد برديائيف تأسيس الجمعيات السرية» -كجماعة الماسونيين الأحرار مثلاً أو غيرها من الجمعيات الروحية- ويوجه النقد لهذه الجمعيات السرية، لأنها لا تمهد الطريق للاتحاد الروحي بسبب طابعها الاجتماعي، ولهذا فقد نجد الشخصية نفسها مرة أخرى في استعبادٍ أشدّ مما كانت تعانيه، وذلك لارتباط المجتمع بسرعة التطور الحضاري الذي يساعد هو الآخر على الخروج من الوجود الشخصي، وفقدان الكلية من خلال دخول الشخصية في الحضارة، حيث تستعبد الحضارة الإنسان من خلال فكرة «الإنسان السعيد المتوحش»^١. ويضيف برديائيف أن نشأة الإنسان خلال الحضارة والتقنيات المتعددة، ساعد على تموضع روحه داخلها بإحالتها للانغماس داخل المجتمع، ومن هنا كانت الحضارة عاملاً أساسياً في قتل فعل الإنسان الإبداعي وخضوعه للقوانين، وهذا ما أثار قلق برديائيف وجعله يعاني من تقدم الحضارة فيقول: «في الحضارة يتموضع فعل الإنسان الإبداعي، حيث

تسقط الحرّية في مشروع الضرورة، وتقبل صيغة المواضيع المائتة والمغتربة عن حياة الروح^١، ما يؤدي إلى قتل الروح الإنسانية واستعبادها، حيث يحيل الروح إلى منطق الضرورة ويبعدها عن الحرية، فتسقط الحرية والشخصية في عالم الموضوعات بواسطة الإبداع، والتطور المستمر للتقنيات.

ويرى برديايف بأنه كما أن الحضارة تسهم إسهامًا كبيرًا في عزلة الإنسان وتموضعه، كذلك الصناعة؛ ذلك أن عصر الصناعة متّجهٌ أبدأً إلى المستقبل وقيمة اللحظة عنده في أنّها وسيلةٌ للحظات التالية، وحينما يكون الأفراد مسوقين ومدفوعين بتيار الزمن على هذا النمط، فإنهم لا يحظون بالراحة ولا تتاح لهم الفرصة ليظهروا قدراتهم بأن يكونوا قوى حرة لخلق المستقبل.

إن ممارسة التفكير الهادئ والاستغراق في التأمل من الأمور اللازمة للشخصية الخلاقية، ولكن السرعة التي يفرضها عصر الآلة تكاد تجعل التأمل متعذرًا، ونتيجةً لهذه الحياة التي يحياها الإنسان في غمرات السرعة تتحلل النفس الإنسانية وتنقسم إلى حالاتٍ عقليةٍ متتابعة الحلقات، والتي من شأنها أن تؤثر على قدرات الإنسان المعرفية، حيث ترتبط المعرفة كما يراها برديايف «بالوعي المتطور الذي هو قدر الروح ومصيرها بهذا العالم، لذلك كان العبور عبر التموضع هو قدر الروح بهذا العالم»^٢.

ويوجه برديايف النظر إلى أن أزمة الإنسان والإنسانية «ناجمةٌ عن التطور السريع للتقنية^٣ حيث اعتبر التقنية عاملاً يحدّد نشاط الحياة البشرية، ولهذا يشير إلى أن المصير الإنساني يتمّ التعبير عنه في العالم الموضوعي، بحيث يصبح عبدًا للزمان الرياضي المنقسم، والحياة الروحية وحدها هي التي يمكن أن تتحرّر حقًا من الزمان

1. Berdyaev, The Fate of Man in the Modern World, 162.

2. Berdyaev, The human being and the machine, 162.

3. Ibid, 162.

العددي، «فثنائية الزمان يمكن الكشف عنها في اللحظة الحاضرة»^١.
 ولهذا اللحظة دلالة إذا نظرنا إليها بطريقتين متباينين تمامًا:
 أولاً: إن اللحظة جزءٌ دقيقٌ من الزمن، فهي صغيرةٌ من الناحية الرياضية
 ولكنها منقسمةٌ بدورها، ومندرجةٌ في تيار الزمان بين الماضي والمستقبل.
 ثانياً: هناك أيضاً اللحظة الحاضرة للزمان فوق-العددي غير المتقسم، اللحظة
 التي لا يمكن أن تنحلَّ إلى الماضي والمستقبل، لحظة الحاضر الأبدي، التي
 لا تنقسم، وهي جزءٌ متكاملٌ مع الأبدية، وهذه هي اللحظة التي عبر عنها
 كيركغارد في فلسفته، ولهذا يؤكد برديائف أن النظر إلى مشكلة الزمان -و
 على الأخص في عصر التكنولوجيا والسرعة- أصبحت مشكلةً حادةً. فقد
 خضع الزمان لسرعةٍ جنونيةٍ ينبغي على إيقاع الزمان الإنساني أن يتجاوب
 معها، فلم تعد لأيِّ لحظةٍ قيمةٌ داخليةٌ أو أي امتلاءٍ، بل إنها تفسح المجال
 للحظة اللاحقة، وكلُّ لحظةٍ هي وسيلةٌ للحظة التي تتبعها، وكل لحظةٍ يمكن
 أن تنقسم انقساماً لا نهائياً ومن ثم تصبح بغير أساسٍ من الصحة.
 وهذه الظاهرة كما يقول برديائف هي علامةٌ على عصرٍ جديدٍ، عصر يحكمه
 نوعٌ من السرعة الآلية التي تجعلنا داخل حياةٍ تكمن داخل آلةٍ تتحرك بلاوعي وبلا
 إرادة ومن ثم أصبح للسرعة «القائمة على الآلية المتزايدة للحياة أثر قاتل على الأنا
 الإنسانية، فقد اجتثت جذور وحدتها وتماسكها»^٢، ما ترتب عليه أن فقدت الأنا
 الإنسانية وحدتها وتحوّلت إلى أشلاءٍ نتيجة لتلك السرعة الفائقة.
 إن ما يحدّد وحدة الأنا وتكاملها وارتباطها «بوحدة الحاضر غير المنقسم
 وتكامله، وباللحظة الراهنة في امتلائها... اللحظة التي هي أكثر من وسيلةٍ للحظة

١. برديائف، العزلة والمجتمع، ٢٣٣.

٢. م. ن، ١٨٢.

اللاحقة، باللحظة التي هي أيضًا اتصالاً بالأبدية»^١. ولهذا يحدّر برديائيف بأن عصر التكنولوجيا موجّهٌ بأكمله نحو المستقبل، المستقبل يحدده سير الزمن، ولا يسمح للأنا بأيّ فراغ وقد اجتاحتها تيار الزمن، ولذلك فعلى الشخصية الإنسانية «أن تؤكد نفسها بوصفها الخالقة الحرة للمستقبل»^٢، وذلك عن طريق الوعي التام بعلاقة الإنسان بالتقنية، بحيث يستطيع أن يخرج من سيطرة التقنية عليه، فبدلاً من أن تسيطر الآلة على الإنسان، يسيطر هو عليها. وهنا تظهر نظرةٌ تفاؤليةٌ لبرديائيف، فعلى الرغم من أن التموضع الناتج عن الآلة عنصر سلبي لسجن الإنسان واستعباده، إلا أنه في الوقت نفسه يملك معنى إيجابياً في العالم الساقط، وذلك بوصول الشخصية إلى ذروة الوعي في تلامسها مع ما فوق الوعي، حيث تعمل التقنية على تحرير الروح الإنسانية؛ وهنا «قد تصبح المعرفة اشتراكاً ومشاركةً روحيةً»^٣، ولذلك يشدّد برديائيف على أن التموضع هو طريقةٌ للتعبير عن الذات الوجودية الأصلية فقط؛ لذلك كانت كلّ المعارف الأصلية بكلّ جوانبها تتعلق بالذات الوجودية نفسها: «الخطيئة، الخلل، السقوط. البحث عنها ليس في المعرفة بل في الوجود ذاته... والمعرفة بالرغم من تموضعها هي معرفةٌ، وفيها شيءٌ ما أصليٌّ ينكشف ويظهر»^٤. لذلك كانت المعارف في فلسفة برديائيف مخطّطاً للتعالي، وفي الوقت نفسه هي مرتبطةٌ بالوجود؛ ولذلك كانت المعرفة كوجودٍ وتموضعٍ جوهرًا لكلّ محاولات التعالي، وفي هذه المحاولات لا ينتصر الإنسان على الطبيعة فقط بل ينتصر على ذاته هو شخصياً.

١. م. ن.

٢. م. ن، ١٨١.

3. Berdyaev, The Fate of Man in the Modern World, 108.

4. Ibid, 108.

نقد برديائيف للتقنية في الدول الشمولية وألمانيا النازية

يرى برديائيف أنه بعد التطور الاقتصادي الكبير أصبحت الدول الشمولية لا تفكر إلا بالكليات ورموز الأرقام، وأصبح الفرد في الآلة الضخمة رقمًا من الأرقام، وقد كانت هذه الظاهرة من سمات المجتمعات الرأسمالية، فمع تقدم التكنولوجيا سعى الإنسان إلى استخدام قدراته الصناعية والفنية، واقرنت المصالح الذاتية البشرية والأهداف القومية بالتقنيات، والتي لعبت دورًا مهمًا في إنتاج الشرور الجماعية، ولا سيما في القرن العشرين؛ ولذلك يرى برديائيف أن التقنيات هي شكلٌ رئيسيٌّ من أشكال الوثنية الحديثة التي يسعى البشر من خلالها إلى تأسيس علاقةٍ زائفةٍ بالكون من أجل الحصول على نتائج كافيةٍ للحياة والسعادة. ويوضح أن الاستخدام الشرير للتكنولوجيا ينشأ من التطور المترام للتقنية والهمينة في الفترة الحديثة. وفي كتابه «مصير الإنسان في العالم الحديث» (١٩٣٥)، يقول: «إن الاستخدام الخبيث للتقنيات في ألمانيا نشأ من الحاجة المشوهة لعقلية وثنية لتنفيذ الأهداف العنصرية، وخاصةً ضد اليهود»^١. فكانت دوافع ألمانيا العنصرية وراءها جماهير أبحطت بالفعل نتيجة الحرب والأيديولوجيات الجماعية التي كانت سائدةً في المجتمع حينئذٍ، ولهذا شعرت الجماهير في ألمانيا «بقوة التقنيات» الموجودة بالفعل، والتي تهيمن على حياتهم، وتوقعوا من النواحي النفسية ومن خلال خيالٍ مشوّهٍ سيّطرتهم على الدول الأخرى نتيجة التفوق العرقي؛ ولهذا يرى برديائيف أن أهدافهم العنصرية تُرجمت إلى سياسةٍ قوميةٍ تم تنفيذها عن طريق التقنيات. وهكذا تطورت الهيمنة الوثنية حول الأهداف الشمولية على حساب الشخصية الفردية والحرية^٢ ما ساعد على زيادة الفردية والعزلة لسائر الجماهير.

1. Berdyaev, The Fate of Man in the Modern World, 83.

2. Ibid , 94.

ولهذا فإن النازية قد خلقت كرد فعلٍ جزئيٍّ على وصول التقنية إلى المجتمع الحديث، وعلى الرغم من استخدامها في تنفيذ الفظائع النازية، إلا أن برديائيف لا يجد أي تناقضٍ في تحليله لهذا الدور المزدوج للألمان على حد سواء باستخدام التقنيات ورفضها؛ لأن التناقض الحقيقي يكمن في العلاقة الخبيثة الغادرة للعالم تجاه الكائنات، والتي فيها اثنان من أشكال التناقض على ما يبدو، فأحدهما يستغل التكنولوجيا لغايات الشر، والآخر يرفضها وبضيقٍ شديدٍ لأسبابٍ رومانسيّة.

وهذه العلاقة الخاطئة بالكون هي سبب محنة الإنسان الحديث البعيد عن الله والطبيعة، والتي أنتجت للأسف طغيان الدولة النازية، حيث تركّزت هذه الدولة على المفاهيم العنصرية والرومانسية للدم والتراب، والتوقّع الخيالي لمملكةٍ أليّةٍ «أنتجت بدلاً من ذلك اثنا عشر عامًا من الجحيم»^١ كما يذهب برديائيف.

ويلاحظ برديائيف بأنّه على الرغم من حقيقة بلوغ الثقافة الألمانية قمتها مع كانت، غوته، هيغل، شيلر، وفيشته، والعديد من الآخرين، إلا أن هذه الثقافة العظيمة المزهرة لم تمتع ألمانيا من الحقبة النازية. وهذا هو السقوط من المرتفعات الثقافية العظيمة إلى الحضارة النازية المنحلّة، والتي يجب أن يُنظر إليها من الناحية الروحية على أنها فقدانٌ للطاقات والقيم السامية، والتي ساعدت ألمانيا على الاستعباد الذاتي للفرد.

يُعرب برديائيف عن دهشته أن أحدًا لم يطوّر فلسفةً شاملةً لنقد التقنيات، ويخصّ الطائفة المسيحيّة على معالجة هذه المسألة باهتمامٍ عاجلٍ، فيقول: «إن المفكرين المسيحيين المسؤولين إذا لم يدينوا ببساطة التقنيات والتطبيقات العلمية، ستتخذ هذه الجهات منظورًا معينًا يتجاوز الحياد أو اللامبالاة أو الرّفص الرجعي

والرومانسي لجميع الإنجازات التقنية»^١. ولذلك يجب على المرء ألا يبقى متغافلاً عن مسألة التقنيات؛ ذلك أن التقنيات تهدد بتدمير الصورة البشرية وحتى العالم المادي في القرن العشرين.

ينبها برديائف إلى خطورة عصر الحداثة الذي سعى للسيطرة حصرياً على الحياة، وفي مقدمتها التقنيات، ولهذا علينا أن ندرك أن هناك تطوراً خبيثاً في الحداثة، حيث تتطلع القوى الجماعية (الجماهير) بواسطة الاقتصاد والتقنيات لتزويد البشر بالسعادة التامة والرفاهية، وكانت النتيجة عكسية من حيث وقوع الإنسان في شباك التشيؤ والعزلة داخل مجتمعه. ولهذا يعدّ برديائف التقنيات المشكلة الأكثر أهمية في الحداثة التي ستسود البشرية ما لم يعالج البشر تطورها الخبيث ويكتفوا علاقتهم الروحية بالكون.

ولذلك كان أحد التشخيصات النهائية لنقد برديائف للتقنيات ينطوي على أن ثقة البشرية الحديثة في غير محلّها؛ لأن الولاء للعلم والتكنوقراطية والتي أصبحت تمثّل «طبقة حاكمة جديدة»^٢. ليس هذا فحسب، بل إن التقنيات تأتي لتحل محلّ المعجزات، حيث أرادت الإنسانية دائماً أن تكون في تحدٍّ دائم لله، ولهذا رد برديائف حادثة المحرقة ومساوئ التقنية لعدم وجود القيم الروحية، لا سيما القيم الشخصية المسيحية، حيث لم يكن لدى أوروبا الحديثة - قبل وأثناء المحرقة - أساس للقيم المناسبة التي يمكن بها أن تتنافس بنجاح على هجمة النازية والدول الشمولية، فلم يكن لديها إلا الأيديولوجيات العلمانية المعادية للكرامة الإنسانية^٣ في الوقت الذي لا يسمح به الإيمان المسيحي الأصيل لمثل هذا التمجيد الوثني للعرق والتراب والدولة.

1. Ibid, 49.

٢. هذا ما ذهب إليه جاك أبلول في كتابه «خدعة التكنولوجيا» متأثراً بما ذهب إليه برديائف.

- إبلول، خدعة التكنولوجيا، ٣٢.

3. Berdyaev, The Fate of Man in the Modern world, 182.

ولهذا أكد برديائيف -متأثرًا بالفيلسوف الوجودي بول تيليش- أن المسيحية في الأساس على خلافٍ مع الخصوصية من العنصرية والقومية، حيث يرى أن المسيحية «تبنّي المساواة والتوسّع العالمي الأخلاقي من خلال تعبيرها الأصيل عن الحب واحترام العدالة والحرية»^١، وعلى الرغم من ذلك -كما يعترف برديائيف- حدث في الواقع وبكلّ سهولةٍ «تشوية» تاريخيَّة للمسيحية في الحضارة الغربية، وهذا التشويه هو الذي ساهم في نجاح النازية^٢؛ لذا يجذّر بأن وصول التقنيات يعرّض البشرية لتحدياتٍ غير مسبوقه، وفرصةٍ لصحوةٍ روحيةٍ من أجل تكثيف العلاقة الإيجابية الكاملة بين البشر والطبيعة، لتتمّ المصالحة بين الله والكون، وبالتالي فإنّ المغزى النهائي للعصر التقني هو انفتاحه على الحساب الروحي الجديد مع الواقع نفسه، خاصةً بالنظر إلى إخفاق الأيديولوجيات السابقة في دعم البشرية^٣.

وحتى تتمكن البشرية من استعادة السيطرة على مستقبلها، فعليها استعادة الأولويات الروحية؛ لذلك نبّه برديائيف إلى ضرورة خروج الشخصية من السقوط داخل متاهات الحداثة والتطور التقني. ومن أجل أن تصبح الحياة الإنسانية هدفًا ذا دلالةٍ دينيةٍ، فإن على الإنسان ضرورة الاتصال الروحي، والذي بدوره كما يراه برديائيف يقتضي المشاركة المتبادلة، والاندماج المتبادل بين الأنا والأنثى، ولن يتم الاندماج والمشاركة بين الأنا والأنثى إلا من خلال الله الذي يكون من خلاله الاتصال الروحي «داعمًا على رفع التقابل بين الواحد والمتعدد، بين الجزئي والكلي»^٤. إن أيّ حلٍّ خارج النطاق الروحي -في ما يرى برديائيف- سينتهي بالإخفاق، لذلك يعترض برديائيف على المفكر الروسي الكبير تولستوي، الذي رأى أن معالجة

1. Ibid, 102.

2. Ibid, 122.

3. Berdyaev, the Realm of Spirit and the Realm of Caesar, 56.

٤. برديائيف، العزلة والمجتمع، ص ٢٣٤.

ذلك الخلل يكون من خلال الرجوع لحقبة ما قبل الحداثة، للرومانسية، في محاولة لمواجهة مسيرة العلم والتقنيات المتقدمة. ويحلل برديايف ذلك بأن الرومانسية «كانت تدبيراً مؤقتاً عقيمياً للعودة بشكل غير واقعي إلى الماضي المفقود، وبالتالي فهي محاولة غير كافية لمعالجة مشكلة التقنيات»^١. وعلى غرار ديستوفسكي، الذي قدم العديد من الرؤى الثاقبة والتي كان لها أكبر الأثر على برديايف، يعتقد برديايف أن سعي البشرية لهيمنة التقنيات والاقتصاد من أجل الرفاهية التامة سيؤدي إلى الاستعباد الذاتي للإنسان فقط؛ ولهذا يذكر القول المأثور لدوستوفسكي في هذا الأمر أنه «عندما يتخلى البشر عن الله، فإنهم يتخلّون عن ذواتهم و يخونون أنفسهم»^٢. كذلك يتفق برديايف مع ديستوفسكي بأن النزعة الإنسانية المضللة كان من المحتم أن تؤدي إلى استعباد البشرية ذاتياً، ولن يصحح هذا الوضع إلا من خلال الصورة المستعادة لله في الإنسانية، فهي فقط تستطيع تصحيح هذا الوضع، فالله هو الذي يعطي الحرية والكرامة للوجود الإنساني.

لذلك أكد برديايف على أن «تكثيف الروحانية» هو الوحيد الذي يُخضع بشكل كافٍ أهداف التكنولوجيا لغايات الروح والإنسانية؛ لذا يجب تقدير العلم، وفي الوقت نفسه علينا رفض العلمانية الوثنية.

إن المتتبع لفلسفة برديايف يجد أن هناك نظرة تشاؤمية متغلغلة في معظم فلسفته بسبب مساوى التقنية، ما قد يصيب القارئ باليأس في ما يتعلق بالنتيجة النهائية للحضارة الغربية، ومع ذلك نجد أن برديايف لا يزال قادراً على الحفاظ على الأمل في المستقبل، وهذا الأمل لا يستتبع شيئاً أقل «من الروحانية الكاملة للحياة»^٣،

1. Ibid, 49.

2. Ibid, 49.

3. Berdyaev, Realm of Spirit, 56.

حيث توقع برديائيف تحويل روح الإبداع التقني إلى حقبةٍ روحيةٍ تستخدم العلم لتحقيق غاياتٍ بشريةٍ بناءً فقط.

ولذلك فإن القراء المطلعين على كتابات برديائيف سيعرفون أنه شخصٌ يمتلك الأمل الدائم المرتكز على قناعةٍ لاهوتيةٍ بانتصار الخير على الشر. وبالتالي، لا يصل برديائيف إلى تقويمٍ سلبيٍّ تمامًا للإنسانية الحديثة واستخدامها للتقنيات، حيث يقدم الأمل، في تحقيق نتيجةٍ إيجابيةٍ للإنسانية الغربية التي تعتمد على العمل الإنساني المدروس والمسؤول واتخاذ القرارات، وتحديدًا في إخضاع المصالح الفنية للغايات الروحية والقيم.

لائحة المصادر والمراجع

١. إيلول، جاك، خدعة التكنولوجيا، ترجمة فاطمة نصر، دار سطور، ضمن سلسلة القراءة للجميع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٤.
٢. برديائيف، نيقولا، العزلة والمجتمع، ترجمة فؤاد كامل، دار النهضة المصرية، سلسلة الألف كتاب، العدد ٢٨٩ (دون تاريخ).
3. Berdyaev, Nicolas, Freedom and the Spirit, trans. Oliver Fielding Clarke, London: Geoffrey Bles, 1935.
4. ———, "Man and Machine", In Philosophy and Technology: Readings in the Philosophical Problems of Technology. Edited by Carl Mitcham and Robert Mackey. New York: The Free Press, 1972.
5. ———, Spirit and Reality. Translated by George Reavy. London: Geoffrey Bles: The Centenary Press, 1939.
6. ———, The Fate of Man in the Modern World. Ann Arbor, Michigan: The University of Michigan Press.
7. ———, The Fate of Man in the Modern World. Ann Arbor, Michigan: The University of Michigan Press, 1961.
8. ———, The human being and the machine. Questions Philos, 1989 .
9. ———, The Meaning Of The Creative Act. (London: Victor Gollancz Ltd., 1955).
10. ———, "The Problem of Man", http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1936_408.html (16 July 2014).
11. ———, the Realm of Spirit and the Realm of Caesar. London: Victor Gollancz, 1952.

تكنولوجيا المعلومات وأثرها الأخلاقي في التمركز الغربي، رؤية نقدية

عادل عبد السميع عوض^١

تمهيد

هدف هذه الدراسة هو معالجة ظاهرة جرائم المعلوماتية من وجهة نظر عددٍ من الفلاسفة وعلماء الاجتماع وأبرزهم الألماني هانز يونس الذي يعتبر أحد مؤسسي التيار التشاؤمي في عالم التقنية.

لقد أخذت التقنية في عصر الحداثة وما بعدها سياقاً مهيماً على حياة الفرد والجماعات الحضارية في المجتمع الغربي، ولعلّ الظاهر الأبرز في هذا السياق من الهيمنة هو التدفق الهائل للمعلومات ونشوء حربٍ افتراضيةٍ كان لها أثرٌ كبيرٌ على بنية المؤسسات والدول.

ومن البين أن الإنسان بسبب التكنولوجيا الحديثة يواجه ثلاثة أنواع من الصراعات: صراعه مع الطبيعة المادية، إذ حقق عليها انتصاراتٍ كبيرةً لإرضاء احتياجاته الضرورية وغير الضرورية. لم تنته المعركة بعد، فقد بدأت الطبيعة في ردّ العدوان على الإنسان، ما جعل علماء الأيكولوجيا يتوقعون حسم الصراع لصالح الطبيعة. سوف تسحق الطبيعة، من وجهة نظرهم، هذا الكائن المتطفل الذي كان سبباً في خلل نظامها.

١. باحث وأستاذ في الفلسفة، جامعة المنصورة، جمهورية مصر العربية.

أما الصراع الثاني فيتمثل في: صراعه مع رفاقه (أبناء الجنس البشري)، وعلى الرغم من دعوات أنصار السلام بنزع السلاح، فإن سباق التسلح مازال مستمرًا، وما زال يهدد لا بفناء الإنسان فقط، بل بفناء كل الأنواع الحية التي تسكن هذا الكوكب^١.

أما الصراع الثالث فيتمثل في: صراع الإنسان مع نفسه، فقد بات الإنسان -بسبب إساءة استخدام التكنولوجيا- قادرًا على التدخل في تعديل صفاته الوراثية وإطالة حياته وتقصيرها، وذلك يشكّل خطرًا على جوهر وجوده وكرامته بوصفه إنسانًا^٢.

لقد عارض عديدٌ من الفلاسفة التكنولوجيا، وانصبَّ معظم هجومهم عليها في أنها: «مسؤولة عن التلوّث وعن تحوّل المجتمع إلى مجتمعٍ صناعيٍّ زائفٍ، وعن اغتراب العمّال، وعن تفتيت الثقافة الحديثة. فقد هاجم معظم الفلاسفة الوجوديين التكنولوجيا هجومًا شديدًا، فمثلًا عند كارل ياسبرز نلمس إدانةً شاملةً للتكنولوجيا من خلال ما أدّت إليه من تحول الإنسان إلى مجرد وظيفةٍ من الوظائف العاجزة عن وجدان سبيل إلى العلوّ الجدير بالوجود الإنساني الأصيل. أما «برديائيف» فهو في الكثير من مؤلّفاته ولعلّ أبرزها «الإنسان والآلة»، يدين التكنولوجيا التي قصد بها أن تكون طريقًا للتحرر، فإذا بها تتخذ كيانًا موضوعيًا مغتربًا عن الوجود الإنساني. إلى المنحى نفسه اتجه أيضًا معظم المنتمين لمدرسة فرانكفورت، ومنهم «تيودور أدورنو» و«إيريك فروم»، استنادًا إلى ما تمخّض عن التكنولوجيا من اغترابٍ أضحى الإنسان يعاني منه في كل لحظةٍ من لحظات حياته^٣.

1. Kristol, "Is Technology a Threat to liberal Society?", 45

نقلًا عن: خيرى نسيم، الفلسفة وقضايا البيئة، أخلاق المسؤولية هانز يونس نموذجًا، ١٣٣.

٢. خيرى نسيم، الفلسفة وقضايا البيئة، ١٣٣.

٣. يوسف، محمد عبد الحميد، م. ن، ٤٥-٤٦.

الجريمة المعلوماتية نموذجاً لنقد التكنولوجيا

إن ارتباط الجريمة المعلوماتية بجهاز الحاسوب وشبكة الإنترنت أضفى عليها مجموعة من السمات المميزة عن الجرائم التقليدية الأخرى، وهي:

الجريمة المعلوماتية عابرة للحدود: المجتمع المعلوماتي لا يعترف بالحدود الجغرافية، فهو مجتمعٌ منفتحٌ عبر شبكاتٍ تخرق الزمان والمكان.

صعوبة اكتشاف الجريمة المعلوماتية: تتميز الجريمة المعلوماتية بصعوبة اكتشافها وإثباتها، وإن حدث ذلك، يكون بمحض الصدفة. ويمكن رد الأسباب التي تقف وراء الصعوبة في اكتشافها إلى أنها لا تترك أثراً خارجياً بصورة مرئية.

أسلوب ارتكاب الجريمة المعلوماتية: إذا كانت الجرائم التقليدية تتطلب نوعاً من المجهود العضلي، الذي قد يكون في صورة ممارسة العنف والإيذاء مثل جريمة القتل أو الاختطاف، فإن الجرائم المعلوماتية هي جرائمٌ هادئةٌ بطبيعتها لا تحتاج إلى العنف، بل تحتاج القدرة على التعامل مع جهاز الحاسوب بمستوى تقنيٍّ يوظف في ارتكاب الأفعال غير المشروعة.

تتميز الجريمة المعلوماتية بأنها تتم عادةً بتعاون أكثر من شخص على ارتكابها، لتحقق أضراراً بالجهة المجنيِّ عليها.

خصوصية مجرمي المعلوماتية: المجرم الذي يقترف الجريمة المعلوماتية أو الذي يطلق عليه المجرم المعلوماتي، يتسم بخصائص معينة تميزه عن المجرم الذي يقوم بالجرائم التقليدية، فالجرائم التقليدية لا أثر فيها للمستوى العلمي والمعرفي، أما الجرائم المعلوماتية فهي تتسم بالمعرفة والقدرة على استخدام الحاسوب والتعامل مع الإنترنت^١.

يختلف مجرمو الحاسوب والإنترنت تماماً عن المجرمين العاديين، حيث إنهم

١. المومني، الجرائم المعلوماتية، ٥٠-٥٩.

يتمتعون بمستوى عالٍ من التدريب والخبرة والذكاء في مجال تكنولوجيا المعلومات. وفي المستقبل ومع ازدياد هذا النوع من الجرائم سوف يتغير شكل المجرم من مجرد لصّ جاهلٍ إلى شخصٍ متعلّمٍ، فلصوص المعلومات المعروفون بالقراصنة لديهم القدرة على إنشاء برامج للفيروسات ونشرها عبر الإنترنت لتدمير قواعد البيانات^١. ويمكن تصنيف مجرمي الحاسوب إلى المجموعات التالية:

الأولى: أكثر المجموعات رافةً ويمثلها طبقةٌ من الشباب لديه قدرٌ لا بأس به من الخبرة المعلوماتية.

الثانية: تزيد على خصائص المجموعة الأولى بأنّها تلجأ إلى أفعال الاعتداء العمد.

الثالثة: أكثر المجموعات ضرراً، ولها كفاءة المجموعة السابقة، لكنها لا تكتفي بالملاحظة، بل تلجأ إلى أفعال الاعتداء العمد.

الرابعة: أكثر المجموعات خطورة، ولها هدف المجموعة السابقة نفسه، أي الإرهاب المعلوماتي، ولكن باستخدام وسائل على قدرٍ كبيرٍ من البراعة، كزرع برامج الفيروسات والقنابل المنطقية، والتي ينشأ عنها أضرارٌ جسيمةٌ.

الخامسة: الموظفون الساخطون على مؤسساتهم الذين يعودون لمواقع العمل بعد فترات العمل الرسمية، إما لغرض السرقة أو لغرض التخريب.

السادسة: الموظفون العاملون بمراكز الحاسوب، ويمثلون الغالبية العظمى من مرتكبي تلك الجرائم.

السابعة: فئة العابثين، وهم الذين لديهم سلطة استخدام الحاسوب، ولكنهم مغرمون بالعبث، وهم يستخدمونه من أجل التسلية، وليس بغرض التخزين، وغالباً ما يكونون من هواة الحاسوب.

الثامنة: الفئة التي تعمل في مجال الجريمة المنظمة باستخدام الحاسوب، إذ يقوم

١. سالم، العصر الرقمي وثورة المعلومات، ١٨٨.

هؤلاء باستخدام الحاسوب بشكل غير قانوني في معرفة الأشياء المتعلقة بالأساليب الأمنية المتبعة لتأمين المؤسسات التي يسطون عليها.

التاسعة: فئة صانعي، وناشري الفيروسات^١.

تحمل الجرائم على وجه العموم في طياتها درجة عالية من الخطورة الموجهة ضد أمن المجتمعات البشرية واستقرارها، فهي تمثل تهديداً لمختلف نواحي الحياة الاجتماعية، كما تسهم في خلخلة الروابط الإنسانية القائمة في كافة المجتمعات. بالإضافة إلى ما تمثله من تهديد للحقوق الأساسية للإنسان، ولا سيما حقه في الحياة والتملك وسلامة البدن والشرف والاعتبار، أو هي بوجه عام خروج على القيم والتقاليد والأعراف والمثل التي يقوم عليها مجتمع ما من المجتمعات مهدداً للمصالح العامة والخاصة على السواء^٢.

تعد جرائم المعلوماتية، أو جرائم الحاسوب والإنترنت، أو جرائم التقنية العالية، أو الجريمة الإلكترونية، أو السiber كرايم^٣ ظاهرة إجرامية تفرع في جنباتها أجراءس الخطر لتنبه مجتمعات العصر الراهن لحجم المخاطر والخسائر الناجمة عنها، بوصفها تستهدف الاعتداء على المعطيات بدلالاتها التقنية الواسعة (بيانات ومعلومات خاصة وتجارية وأمنية وبرامج بكافة أنواعها)، فتمس الحياة الخاصة للأفراد وتهدد الأمن القومي والسيادة الوطنية، وتشيع فقدان الثقة بالتقنية وتهدد إبداع العقل البشري. فقد بات من الواضح أن جانباً من الفضاء السiberاني أصبح خارجاً عن القانون وتسوده جرائم من نوع جديد، أصبحت تعرف بالجرائم السiberانية. لقد حددت منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية (OECD)، هذه الجرائم كما يلي:

١. الطائي، التطبيقات الاجتماعية لتكنولوجيا المعلومات، ١٩٦-١٩٧.

٢. حرير، الإرهاب السياسي، دراسة تحليلية، ٩٥.

«الجريمة الحاسوبية هي كل تصرفٍ مخالفٍ للقانون أو مخالفٍ للأخلاق، فالجريمة المعلوماتية إذاً هي سلوكٌ إجراميٌّ يتمُّ بواسطة الحاسوب، أو هي كلُّ جريمةٍ تتمُّ في محيط الحاسبات الآلية. ويمكن أيضاً تعريف جريمة الحاسوب بأنها الجريمة التي يتم ارتكابها إذا قام شخصٌ ما بطريقةٍ مباشرةٍ باستغلال الحاسوب أو تطبيقاته بعملٍ غير مشروعٍ وضارٍ للمصلحة العامة ومصلحة الأفراد. ويمكن القول بشكل عام: إن الإجماع المعلوماتي هو ذلك الإجماع الذي يتم عن طريق الحاسوب والإنترنت. كذلك هو إجماع الأذكىء بالمقارنة مع الإجماع التقليدي، والذي يميل فيه المجرم إلى العنف. لذلك فإن الصورة التي نحن بصدددها يطلق عليها الإجماع المعلوماتي الناتج عن تقنيات تدميرٍ ناعمٍ. وتمثل جرائم الإنترنت مجموعة الأفعال غير القانونية التي تتم عن طريق الإنترنت، أو تُبثَّ عبر محتوياته، فهو يمثل أحدث تكنولوجيا العصر التي تم استخدامها في مختلف جوانب الحياة^١.

ينقسم الإرهاب الحاسوبي إلى قسمين: الأول يشمل الأعمال والتصرفات التي تستهدف الحاسوب، منها السرقة والسطو عن طريق التطبيقات الحاسوبية، وتحويل البيانات والملفات أو إتلافها أو تغييرها من أجل التخريب أو الابتزاز. أما الثاني فيشمل الأعمال والأفعال التي تستعمل الحاسوب كوسيلةٍ إجراميةٍ، من قبيل تحويل الأموال، أو تحويل معايير أدوية بعض المرضى بقصد الإجماع كما حدث في الولايات المتحدة، أو تبييض أموال الدعارة والمخدرات، أو قرصنة البرمجيات أو المنتجات الثقافية كالأفلام والقطع الموسيقية^٢.

١. الطائي، التطبيقات الاجتماعية لتكنولوجيا المعلومات، ١٩٢ و١٩٣.

٢. الأشهر، التير والبعقوي، الأخلاق العلمية والتكنولوجية، ١٥٩.

السرقه التكنولوجية

يمكن تعريف جريمة السرقة بأنها عبارة عن قيام المجرم بعمل أو أعمال ينتج عنها الاستيلاء أو السيطرة على حقوق الآخرين. أما جرائم السرقة التي تتم عن طريق تكنولوجيا المعلومات، فهي تلك التي يتم خلالها السيطرة على معلومات فكرية مملوكة للغير، أو الاستيلاء على دسكات أو أقراص مكتنزة تتضمن معلومات وبيانات أنتجها الآخرون، وثمة أنواع للسرقات، مثل سرقة الوقت، سرقة الأقراص الصلبة، وسرقة المال^١.

ففي ظل انتشار التجارة الإلكترونية عبر الإنترنت بشكل كبير، أباح الاعتماد على بطاقات الائتمان وسيلةً مثاليةً لعمليات البيع والشراء، ولكن هذه الطريقة مازالت وسيلةً محفوفةً بمخاطر استيلاء سارقي البطاقات على رقم بطاقة الائتمان في أثناء إجراء عملية الشراء، وبالتالي احتمال استخدام هذه البطاقة في عمليات شراء يتحمل أصحاب البطاقة قيمتها، وتقدر قيمة المبالغ المسروقة بواسطة بطاقات الائتمان بحوالي ٨٠ مليار دولار سنويًا، في حين تصل خسائر الشركات المصدرة للبطاقات إلى ثلاثة مليارات سنويًا^٢.

يتضح من ذلك، أن الإنترنت أصبح مجالًا لمن له سلع أو خدمات تجارية يريد أن يقدمها، وبوسائل غير مسبوقه كاستخدام البريد الإلكتروني أو عرضها على موقع على الشبكة. ومن الطبيعي أن يساعد استخدام هذه الوسائل في عمليات النصب والاحتيال التي تتميز بقدرة مرتكبيها على الإسراع في الاختفاء والتلاشي. وأن كثيرًا من صور النصب والاحتيال التي يتعرض لها الأشخاص في حياتهم اليومية منتشرة على شبكة الإنترنت، مثل بيع السلع أو خدمات وهمية أو الإسهام في مشاريع استثمارية

١. الطائي، التطبيقات لتكنولوجيا المعلومات، ٢٠٧.

٢. عباس والفضل، أخلاقيات الكمبيوتر، ٣٨.

وهيئة أو سرقة معلومات البطاقات الائتمانية واستخدامها، وتعد المزادات العامة على البضائع من أكثر السبل للقيام بعمليات النصب والاحتيال على الإنترنت^١. فتعد سرقة وقت الحاسوب واحدة من الأنواع الشائعة لجرائم الحاسوب، حيث يقوم المستخدمون المخولون بفتح حسابات الشركات أو المؤسسات لأغراض غير شرعية، مثل اللعب بالحسابات الشخصية، ومزاولة بعض أنواع الألعاب في الحاسوب للوصول إلى الأسرار الخاصة بالمؤسسة عن طريق كسر كلمات السر الخاصة بالأنظمة خلال خطوط شبكات الهاتف، بعد ذلك محاولة سرقة وقت الحاسوب^٢. يمكن القول إن شبكة الإنترنت تعبر عن معلومات، وبالطبع يمكن استخدام المعلومات بطريقة غير شرعية عن طريق الآخرين، ويتضح هذا الأمر بوجه خاص عند التجارة على الإنترنت، فيقود المروجون على مواقع الويب معارك ضارية لإقناع الأشخاص بأن تبادل المعلومات المتعلقة ببطاقات الائتمان أمر آمن تمامًا. وعلى الرغم من هذا الادعاء، فإننا نكاد نؤكد أنه ليس هناك ما هو آمن بنسبة ١٠٠٪ على الإنترنت. على سبيل المثال، لاحظ أحد الأشخاص أنه قد تم تصفية حسابه البنكي، وقاد التحقيق في هذا الأمر إلى أن أحد الأشخاص قد قام باستخدام رقم بطاقة الحساب الخاصة بالأول لشراء مشتريات بحوالي ١٤٠٠ دولار من موقع (Amazon.com). وقد تمت سرقة رقم البطاقة، من الشخص الأول حال قيامه بشراء أشياء من هذا الموقع^٣.

ينقسم جواسيس الحاسوب إلى هواة ومحترفين، وكما هو الأمر في معظم الهوايات. فالهواة هم جواسيس عن قصد، مع أنهم قد يملكون أسبابًا قوية للتطفل، إلا أن

١. شوقي، حماية وأمن المعلومات على الإنترنت، ٨٧.

٢. السالمي، تكنولوجيا المعلومات، ٤٣٢.

٣. جرالوا وكينكوف، كيف تحمي طفلك من المواقع الضارة على الإنترنت، ٢٩.

عيشهم لا يعتمد على هذا، يملك هؤلاء خبرة بالحواسيب أكثر بقليل من المستخدم العادي، لكن هذا لا يعني أنهم تقنيون جدًا، إنما يحتاجون وقتًا أكثر بقليل لتعلم التقنيات المتنوعة التي يمكن استخدامها للوصول إلى الأجهزة الحاسوبية. ويميل الجواسيس المحترفون إلى امتلاك خبرة تقنية أكثر من الجواسيس الهواة، فعملية التجسس على الناس هي جانبٌ من جوانب مهنة المحترفين. وقد يكون التجسس مشروعًا، كما في حالة موظف الاستخبارات ينفذ أمرًا قضائيًا متعلقًا بجريمة قتل، أو قد يكون غير مشروع^١.

إن فرصة التواصل مع الآخر البعيد التي منحتها تكنولوجيا المعلومات أتاحت لكثير من الناس، ولا سيما الذين لديهم القدرة، على اختراق المجال المعلوماتي والإضرار به خلال ارتكاب جرائم عديدة، ومنها جريمة التجسس والتخريب والقرصنة داخل شبكات المعلومات العالمية. وبات أمن المؤسسات الأمنية التي كانت مسؤولة عن حماية الناس والدولة مهددًا بفعل أولئك الذين بإمكانهم اختراق الحدود الأمنية التي رسمتها تلك الدوائر، بل ودولها أيضًا^٢.

برامج «الفيروسات» هي عبارة عن برامج تصيب جهاز الحاسوب عن طريق ربط نفسه ببعض البرامج الأخرى، وعادة ما يكون جزءًا من نظام التشغيل. لنفترض أنك تُحمّل برنامج «اللعبة العظيمة» من الإنترنت على جهاز الحاسوب الخاص بك. هذا البرنامج قد يكون أكثر من مجرد «لعبة عظيمة»، وكجزء من تنفيذه، فإنه قد يهدد ملف نظام التشغيل على جهاز الحاسوب الخاص بك عن طريق إدراج بعض الرموز الإضافية. وقد يتعلق هذا البرنامج بالتاريخ وعندما يصل إلى تاريخ معين، فإنه يمسح جميع الملفات الموجودة على القرص، فالفيروسات شائعة في بيئة الحاسوب الشخصي،

١. محمد أكرم، أمن الحاسب وأمان المعلومات، ١١.

٢. الطائي، التطبيقات الاجتماعية لتكنولوجيا المعلومات، ١٢٧.

وقد أصبحت شائعة في الواقع إلى حدّ أن بعض الحواسيب الشخصية تأتي اليوم مصحوبةً بنسخةٍ معدّلةٍ من برامج (مضادة للفيروسات). وأكبر خطر قد يتشكل هو عندما تقوم باستخدام برامج من مصدرٍ غير موثوقٍ به، فالتحميل من الإنترنت هو مصدرٌ شائعٌ للفيروسات، ويمكن الكشف عن تلك الفيروسات في وقتٍ مبكرٍ عن طريق مقارنة حجم كافة ملفات النظام ومقارنتها بحجمها الصحيح^١.

المواقع الإباحية والقرصنة

تعد غرف المحادثة^٢، من أكثر خدمات الإنترنت شعبيةً وإقبالاً من قبل مستخدمي الإنترنت، إلا أنها مثل بقية خدمات الإنترنت، يتم إساءة استخدامها من بعض الناس، ولعلّ إساءة الأطفال من أخطر الإساءات التي يتم فيها استخدام غرف المحادثة، فقد أظهرت بعض الإحصائيات أن من بين ٢٤ مليون طفل يستخدمون الإنترنت هناك واحدٌ من كلّ خمسة أطفال يتعرضون للإساءة الجنسية عبر هذه الغرف، وتقدر اليونيسيف أن هناك مليون طفل يجربون على دخول عالم الدعارة، وهذا الوضع قد دفع العديد من شركات الحاسوب إلى إغلاق غرف المحادثة في العديد من دول العالم^٣.

ولقد ساعدت هذه التكنولوجيا الحديثة على إنتاج عددٍ لا حصر له من المواد الإباحية بسرعةٍ أكبرَ وتكاليفٍ أقلّ مما كان عليه الحال من قبل، كما ساعدت على سرعة انتشارها، فمُتلقي هذه المواد يستطيع أن يشاهدها، وأن يقوم بتخزينها أو بطباعتها، وأن يقوم بإرسالها من جانب إلى آخر، وذلك خلال مدةٍ زمنيةٍ قصيرةٍ^٤.

1. Bowyer, ethics & computing, living responsibility in a computerized, 82..

2. Chat Rooms

٣. عباس والفضلي، أخلاقيات الكمبيوتر، ٣٧-٣٨.

٤. فريد قورة، جرائم الحاسب الآلي الاقتصادية، ٣٩.

ويمكن تقسيم المواد الإباحية إلى نوعين «الإباحية البسيطة» و«الإباحية الصريحة»، وتمثّل الإباحية البسيطة في الصور الثابتة التي تظهر جسد الإنسان العاري، وبخاصة المرأة، وتمثّل الخلاعة الصريحة في المقابل في المشاهد المتحرّكة لجميع أشكال وأنواع الممارسة الجنسية، وبخاصة تلك التي تقع بين الرجل والمرأة، وهي أكثرها تأثيراً في المشاهد الثابتة لما للحركة من تأثير قويّ في انطباع هذه المشاهد في ذهن الإنسان^١. تكتظّ شبكة الإنترنت بالصور الإباحية، وتمثّل سوقاً هائلاً لها، وبالطبع عددٌ كبيرٌ منها يكون على شكل صورٍ متوسطة الحجم، والتي تجدها في كثير من المجلات أو في متاجر الكتب، وبخلاف المجلات، يمكن للمستخدمين أن يحصلوا على هذه الصور دون الحاجة إلى البحث عنها في متاجر الكتب، حيث يمكنهم رؤيتها دون خوفٍ أو حرجٍ خلال جهاز الحاسوب الخاص بهم بدلاً من التوجه للمحال التجارية. هذا بالإضافة إلى وجود مواد جنسية أكثر إثارة من التي توجد في المتاجر^٢. ولكي تكون الصورة خادشةً للحياء يجب أن يتوفر فيها الشروط الثلاثة الآتية:

- مخالفة أعرف المجتمع وتقاليده بشكلٍ يثير الغرائز.
- وصفٌ أو عرضٌ لسلوكٍ شاذٍّ، قام بتحديدته قانون الدولة، أو يخالف العادات والتقاليد المعروفة.

- افتقاد هذه الصور للقيم الفنية والسياسية والعلمية^٣. يتضح من ذلك، أن المرء قد يقرأ كتاباً داعراً أو يشاهد صورةً جنسيةً فاضحةً داخل حدود بيته وفي سرية تامة، ولا يتعرض لأيّ مسؤولية قانونية مهما كان مدى الفحش والبذاءة التي ينطوي عليها هذا الكتاب أو هذه الصورة، وذلك استناداً

١. عباس والفضلي: أخلاقيات الكمبيوتر، ٩.

٢. جرالاً وكينكوف، كيف تحمي طفلك من المواقع الضارة، ١٠٨.

٣. م. ن، ١١١.

إلى القانون والعرف الأميركي. وأيضًا بالنسبة للقانون المصري الحالي. ولكن بعض أشكال العلاقات الجنسية بين البالغين تعد فاحشةً ومنفرةً للغاية، ويجرم القانون أي شخص يقوم بالتجار فيها أو عرضها على الجمهور العام، والتعبير بالكتابة والصورة والفن وسائر أشكال التعبير الأخرى عن مواد فاحشةٍ داعرةٍ وعرضها للبيع أمرٌ يجرمه القانون، وتطبق هذه القواعد القانونية في المجتمع الأميركي^١. وما لا شك فيه هو أن شبكة الإنترنت أتاحت أفضل الوسائل لتوزيع الصور الفاضحة والأفلام الإباحية بشكلٍ علنيٍّ فاضحٍ تقتحم على الجميع بيوتهم ومكاتبهم، فهناك على الشبكة طوفانٌ هائلٌ من هذه الصور والمقالات والأفلام الفاضحة بشكلٍ لم يسبق له مثيلٌ في التاريخ. وما يطلق عليه «جنس الأطفال»، هو من أخطر هذه الممارسات في الوقت الحالي^٢.

إن الشبكة العنكبوتية ما هي إلا إبداعٌ اجتماعيٌّ أكثر من كونها إبداعًا تكنولوجيًا، فما صُممت إلا من أجل مساعدة الأشخاص على العمل، وليست لعبة تكنولوجية، فالهدف الأساسي من الشبكة العنكبوتية هو دعم وتحسين وجودنا أو تواجدها الشبكي في العالم، إلى أن ظهر متسللون أساؤوا استخدام هذه الشبكة، وهم ما يطلق عليهم القرصنة، فماذا تعني كلمة قرصنة^٣؟ كثر الحديث في الآونة الأخيرة عما يسمى بالقرصنة، والذين يحاولون اقتحام الحواسيب إما لأغراضٍ نبيلةٍ، وإما للسرقة والوصول إلى معلوماتٍ سريةٍ أو للتدمير أحيانًا، ويملك هؤلاء المتطفلون خبرةً ودرايةً كبيرةً في علوم وبرمجة الحاسوب^٤.

لكن معنى كلمة «قرصنة» تطور بطريقةٍ مؤسفةٍ، فقد كانت تعني الشخص الذي

١. شاهين، الانترنت والعولة، ٧١.

٢. داوود، جرائم نظم المعلومات، ٩٣.

3. Himanen, The Hacker Ethic and the Sprit of the information Age, 184-185.

٤. صالح، أخلاقيات التطور الثقافي في استخدامات الشبكة الدولية للمعلومات وسرية وأمن المعلومات، ٣٣٩.

لديه دوافع إيجابية ومثمرة في الأساس، وكان القرصان (المتسلل) شخصاً يجب أن يأخذ على عاتقه مشاريع الحاسوب الكبيرة والصعبة لمجرد التحدي. وإذا لم يكن هناك مشروع متاح يظل يحلم به حتى يأتي، ونجد أشخاصاً مثل (Ken Thompson)، (Dennis Ritchie)، (Brian Kernighan)، هم من علماء الحاسوب البارزين الذين لهم الأثر الكبير في تطوير نظام يونكس، هؤلاء الذين اخترعوا مشاريع حاسوب غير رسمية في مختبرات بيل وبونكس. أما الآن فهذا المصطلح يستخدم لوصف الأشخاص الذين يتسللون على نظام الحاسوب إما للمتعة أو لأسباب أكثر خبثاً. فرى من حيث الدوافع والقدرة الفنية، أننا نتحدث عن نوعين من الناس، فالمتسلل الحق سيكون مبدعاً في الاستخدام غير المصرح به لأنظمة الحاسوب، ومن ناحية أخرى قد يكون المتسلل مدفوعاً بشغفه في القيام بشيء غير مشروع. ومشكلة تباين معاني تلك الكلمة معروفة للجميع. وقد تسبب هذا التباين في إطلاق غالبية الناس على من يخترق أنظمة الحاسوب تسميات مختلفة¹.

ومن الممكن إجراء عملية القرصنة عن طريق رشوة عاملين في المؤسسة يتولون الكشف مباشرة على الحاسوب، فمن الناحية القانونية، فإن ملاحظة الذين يارسون نشاطاتهم بهذا الوجه مشكلة مستعصية. أما بالنسبة لنسخ البرامج، فيتم بصورة بسيطة جداً بتشغيل سواقات الأسطوانات الحاسوبية اللينة على الشكل التالي:

- تقليد البرامج المعروفة بصورة غير مشروعة، وبغير وجه حق، بعد إجراء التعديلات عليها.

- النسخ أو الغش من قبل الموزع الذي يبيع البرامج إلى الزبائن على أنها أصلية.
- النسخ غير المرخص به من قبل المستهلكين، فالعديد من الناس ينسخون برامج عن حسن نية، مع جهلهم المسبق بأن الأمر غير شرعي.

1. Bowyer, ethics & computing, living responsibility in a computerized, 81.

- إنتاج برامجٍ مماثلةٍ للبرامج الرائجة من قبل الشركات المنافسة وبيعها على أساس أنها أصلية^١.

للحماية من القرصنة والاختراق يجب متابعة كل التغيرات الأمنية الحديثة في أقسام التأمين بالمواقع المختلفة على شبكة الويب. حينما تتصل بالإنترنت يجب منع الاتصال بأجهزة حاسوبٍ أخرى ومنع تشارك الملفات أو الطابعات، فأى شخصٍ آخر يستطيع الحصول على عنوان الإنترنت أثناء الاتصال يمكنه الاختراق بسهولة^٢.

اختراق الخصوصية

اهتمّ الكثير من الفلاسفة بوضع تعريفٍ لمعنى الخصوصية، فالمناقشات تتمحور هنا حول فكرة (الوصول - الولوج)، حيث يعني الولوج التقرب البدني لشخص أو المعرفة عن هذا الشخص. فتوجد عمليات شدّ وجذبٍ بين الرغبات؛ الحقوق والمسؤوليات الخاصة بالشخص الذي يريد الاستئثار بهذا الولوج لنفسه، وحقوق ورغبات ومسؤوليات الأجانب (الدخلاء) بهذا الوصول. وقد أخذ المفكر السياسي الإيرلندي (أدموند بيرن) بوجهة النظر التي تسعى إلى تقييد هذا الولوج عندما عرّف الخصوصية بأنها «منطقة عدم إمكانية الوصول» الذي يحيط بالشخص. فأنت تملك من الخصوصية ما يمكنك من التحكّم في الوصول إلى منطقة «صعوبة الوصول». فعلى سبيل المثال، يمكنك ممارسة خصوصيتك عند غلق الباب خلفك عند استخدام المرحاض، يمكنك أيضًا ممارسة خصوصيتك عندما تختار ألاّ تخبر الكاتب أو الموظف في أحد متاجر الفيديو رقم ضمانك الاجتماعي. ومع ذلك، فالخصوصية ليست الشيء نفسه، فيمكن لاثنين من الناس أن يكون لهما علاقتهما الخاصة، يمكن أن تكون علاقةً جسديةً، والتي فيها يمكن أن يسمح شخص لآخر

١. السالمي، تكنولوجيا المعلومات، ٤٣٣-٤٣٤.

٢. بسيوني، الحماية من أخطار الإنترنت، ١٤٣.

بالتقرب منه جسدياً، ويمكن أن يتسبب آخرين. وقد تكون علاقةً فكريةً، والتي يتبادلان فيها الرسائل التي تحتوي على أفكارٍ خاصة^١.

عادةً ما تعدّ الخصوصية أحد سمات الاستقلال، إلا أنه بسبب أهميتها في ما يتعلق بتكنولوجيا الحاسوب تستحق أن يتم التعامل معها بشكلٍ منفصلٍ، ذلك أن الخصوصية هي الحرية الممنوحة للأفراد للسيطرة على عرضها وإعلانها للآخرين، وهناك تمييزٌ بين الخصوصية المعلوماتية والخصوصية الفكرية. إن الخصوصية الفكرية هي السيطرة على الشخص والبيئة الشخصية للفرد، وتتعلق بالحرية التي يجب تركها دون رقابةٍ أو تدخلٍ من الآخرين. والخصوصية المعلوماتية هي سيطرة الفرد على المعلومات الشخصية في صيغة نصٍّ وصورةٍ وتسجيلاتٍ^٢.

عندما ننظر إلى الخصوصية من وجهة نظر الغرباء الذين يسعون إلى الوصول، فالمناقشة تدور حول أين نرسم الخط الفاصل بين ما هو خاصٌّ وما هو عامٌّ، فإن تجاهل هذا الخط وانتهاك خصوصية أي شخصٍ هو إهانةٌ لكرامة ذلك الشخص. فأنت تنتهك خصوصية أي شخصٍ إذا تعاملت معه كوسيلةٍ لتحقيق غايةٍ. لنفترض أن أحد الأصدقاء يدعوك لرؤية فيلم فيديو وهو متاحٌ على شبكة الإنترنت، وتبعته إلى معمل الحاسوب. وقد جلس على أحد الأجهزة المتاحة وبدأ بكتابة اسمه وكلمة المرور الخاصة به، فمن المقبول بوجه عام أنه ينبغي عليك أن تغمض عينيك عندما يقوم شخصٌ ما بكتابة كلمة المرور الخاصة به، فهي شيء يجب ألا يُعرف إلا من قبل المستخدم فقط^٣.

إذن تعدّ الحماية الكاملة للفرد سواء في شخصيته أو في ممتلكاته مبدأً قديماً بقدم

1. Quinn, ethics for the information age, grea tobin, 213.

2. Philip brey, disclosive computer ethics, in Richard A. spinello, Herman T.Tavani, Readings in cyberethics, P. 63.

3. Quinn, ethics for the information age, 213.

القانون العام، ولكن وجد أنه من الضروري من آنٍ لآخر أن يتم تعريف طبيعة ومدى هذه الحماية بشكلٍ محددٍ، وأن التغييرات السياسية، الاجتماعية، والاقتصادية غالبًا ما تنطوي على الاعتراف بحقوقٍ جديدةٍ، لذا، فإن القانون العام في بدايته الأولى كان ينمو ليقابل المتطلبات الجديدة للمجتمع؛ لذا كان القانون في العصور الأولى يقدم علاجًا فقط لحالات التدخل الجسدي في الحياة والممتلكات، ثم جاء «الحق في الحياة ليحمي الفرد من الاعتداء بكافة أشكاله»^١.

وثمة ثلاثة أوجهٍ مختلفةٍ للخصوصية، وهي: خصوصية النشاط، أي ألا يتم التجسس علينا، وخصوصية المعلومات «بمعنى الحق في الاحتفاظ بها»، والحق في قدرٍ من التحكم في نوعية واستعمال المعلومات التي يحتفظ بها طرفٌ ثالثٌ. ويمثل هذا الأخير مجال حماية البيانات. ويوجد في المملكة المتحدة حقٌّ كافٍ في خصوصية المعلومات الشخصية التي يؤيدها القضاء، ويحاكم القانون على مخالفة هذا الحق. ويمكن انتهاك الخصوصية بواسطة أدوات التنصت، كآلات التصوير المخبأة، واختراق المحادثات الهاتفية والرسائل عن طريق شبكات الحاسوب، وحتى لو أرادت الشرطة القيام بذلك، يتوجب عليها الحصول على تفويضٍ قانونيٍّ، على الرغم من أن الشرطة تستطيع انتهاك الخصوصية في الحالات الطارئة^٢. ولقد فرّق الفلاسفة -بوجه عام- بين القيم الجوهرية، حيث إن قيمة بعض الأشياء في حد ذاتها، والتي تقود إلى تحقيق إنجازاتٍ في نهاية الطريق. وفي تحليل أستاذ فلسفة الأخلاق في جامعة دلفن للتكنولوجيا والسياسة والإدارة «فان دن هوفن»^٣ للخصوصية، فرق بين ما هو جوهريٌّ وما هو وظيفيٌّ، فالخصوصية - طبقًا للرأي السابق - تعد قيمةً في حد ذاتها، أي قيمة جوهرية^٤.

1. Warren & Brandeis, The Right to Privacy, 209.

٢. هيل، أثر المعلومات في المجتمع، ٢٠٧.

3. Jeroen Van Den Hoven

4. German T. Tavani; Information Privacy; Concepts, Theories and Controversies, PP. 156-157.

وتمثل الخصوصية ترتيباً اجتماعياً يسمح للأفراد بأن يكون لديهم مستوى من السيطرة على من هو قادر على الوصول إلى معلوماتهم الشخصية. وأظهر القانوني «مارتن ليفن»^١، كيف أن إيماننا بحقوق الخصوصية انبثق من حقوق الملكية الخاصة بنا. وكانت تقاليد القانون العام الإنجليزي ترى أن (منزل الرجل هو قلعته) ولا يستطيع أحد دخوله^٢.

الحق في الخصوصية وجهان متلازمان هما: حرية الحياة الخاصة، وسرية هذه الحياة. فحرية الحياة الخاصة تعني حرية الفرد في اختيار أسلوب حياته دون تدخل من الغير أو السلطة، لكن هذه الحرية ليست مطلقة، بل هي مقيدة بالنظام الاجتماعي داخل المجتمع ويضع القانون حدودها من أجل تنظيم كيفية ممارستها كي لا تضر بالآخرين. وسرية الحياة هي سرية كل ممارسات الفرد في حياته الخاصة، ونطاق سرية الحياة الخاصة نطاق شخصي يرتبط بالشخص ذاته، فهو يشمل جميع البيانات والوقائع التي يقرّر الفرد أن من مصلحته الاحتفاظ بها لنفسه أو لغيره من الأشخاص المتصلين به ويريد إطلاعهم عليها^٣.

انتهاك حقوق الملكية

تُعرّف الملكية الفكرية بأنها حق امتلاك الفرد لأعماله الفكرية والإبداعية كالاختراعات، والمصنّفات الأدبية والفنية، والصور، والرسوم، والنماذج... إلخ، ولم تكن الملكية الفكرية وليدة هذا العصر، بل كانت مبدأ قديماً يقدم القانون العام. ذهب كثير من الباحثين إلى القول إن الملكية بدأت أولاً كملكية جماعية^٤،

1. Martin Levine

2. Quinn, ethics for the information age, 214.

٣. المومني، الجرائم المعلوماتية، ١٦٤، ١٦٥.

4. Propriete collective

تشارك فيها جميع أفراد القبيلة ولا يستأثر بها أحد منهم، فكانت الأرض والأسلحة والعديد من الأمور بوجهٍ خاصٍّ مملوكةً ملكيةً جماعيةً للقبيلة في الحضارة البدوية. ولما استقرت الجماعات على الأرض وتطورت الأرض، تطورت الملكية مع تطور الحضارة، فأصبحت ملكيةً عائليةً، وانتهت الملكية بعد تطور إلى أن تكون ملكيةً فرديةً، ولكن مع بقاء بعض آثار الملكية العائلية كالميراث والنصاب الذي يجب أن يتبقى للورثة دون أن تجوز الوصية فيه. ففي العصور الرومانية القديمة كانت الملكية جماعيةً وعائليةً، وكانت فردية في بعض الأشياء الاستثنائية المحددة، كالمنقولات، وكان معنى الملكية يختلط بالمعنى الديني وبمعنى سيادة الدولة، ولكن ما لبثت العصور الوسطى والعادات الجرمانية أن عقدت الملكية الفردية من جديد وكانت الملكية في العادات الجرمانية ملكيةً فرديةً^١.

تعد ملكية برامج الحاسوب أحد موارد الجدل في أخلاقيات الحاسوب. وظهرت العديد من وجهات النظر حولها، على سبيل المثال، اعتقد مبرمج الحاسوب «رتشارد ستالمن»^٢ (١٩٥٣م) الذي أنشأ مؤسسة السوفت وير المجانية - أن ملكية البرامج يجب ألا يكون مسموحًا بها للجميع، ويدعي أن كل المعلومات يجب أن تكون مجانيةً، وكل البرامج متاحة للنسخ والدراسة والتعديل من أي شخصٍ يرغب في القيام بهذا. ويعتقد آخرون أن شركات البرامج لا تبذل قصارى جهدها - بالإضافة لما تنفقه من أموالٍ في تطوير البرامج - إذا لم يحصلوا على المقابل في شكل رسوم ترخيص أو مبيعات^٣. ومن ثم، لا بد من وضع قوانين خاصة للملكية الفكرية لحماية منتجات الأشخاص الفكرية.

١. السنهوري، الوسيط في القانون المدني، ٤: ٤٢٣.

2. Richard Stallman

3. Bynum, Ethics and the Information Revolution, 22.

حتى عام ١٩٨٨ م، كانت حقوق الملكية الفكرية على البرمجيات تندرج مع بقية الحقوق الفكرية في إطار قانون واحد، ولكن في ذلك العام صدر أول قانون خاص بحماية الملكية الفكرية للمنتجات الرقمية^١، في الولايات المتحدة الأميركية، وإذا كان هذا القانون يشمل كافة أشكال الملكية الرقمية مثل الصور والتسجيلات الموسيقية والأفلام المخزنة على الأقراص المدججة، فإن القسم الأكبر منه كان مختصاً بمكافحة سرقة البرمجيات^٢. وانتشرت الانتهاكات الخاصة بالملكية الفكرية على الإنترنت في الأونة الأخيرة بشكل كبير، وكثيراً ما قام الأفراد بالاستحواذ على الملكيات الفكرية للأفراد الآخرين ونسبها إلى أنفسهم.

لا يسمّى الانتهاك انتهاكاً بمجرد الاستحواذ على ملكية الغير فقط، بل إن مجرد الدخول إلى مواقع البريد الإلكتروني والاطلاع على الوسائل الموجودة بداخله دون إذن من صاحبه، يعدّ جريمة وانتهاكاً لسرية المراسلات المكفولة بنصوص الدستور، وقد أصدر الاتحاد الأوروبي توجيهاً عام ١٩٩٥، والخاص بمعالجة البيانات الشخصية وحرية انتقال مثل هذه البيانات، وحدد مسؤولية من يتعرض لسرية هذه البيانات والمعلومات، كما اهتمت الهيئات الدولية بإصدار توجيهات بشأن حماية السرية، فقد أصدرت منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية، المبادئ التوجيهية لحماية الخصوصية وتدفعات البيانات الشخصية عبر الحدود عام ١٩٨٠ م^٣.

وثمة أربعة حقوق، يمكن من خلالها حماية الملكية الفكرية على الإنترنت وهي: حقوق الطبع: تحمي غالبية القوانين أعمال التأليف الأصلية من الاستخدام غير القانوني، أو إعادة الطبع غير القانوني، أو التعديل، أو التوزيع، ويحمي كل ذلك

1. Digital Copy Right Act

٢. عباس والفضل، أخلاقيات الكمبيوتر، ١٣٦.

٣. ممدوح، أمن المستندات الإلكترونية، ١٥٥.

حق التعبير عن الأفكار.

العلامات التجارية: تحمي القوانين العلامات التجارية، الأسماء والكلمات.
براءات الاختراع: تحمي القوانين الاختراعات الجيدة والمفيدة والجديدة من العمليات، والآلات، والإنتاج.

الأسرار التجارية: السر التجاري لأيّ معلومة تُستخدم في العمل، وتعطي مالكيها مميزات عن الآخرين في كيفية معرفتها أو استخدامها^١.

تعد سرقة البرمجيات من أكثر جرائم الحاسوب التي تستحوذ اهتمام الأوساط القانونية؛ لما لها من تأثيرٍ على حقوق الملكية، وهي من أكثر جرائم الحاسوب شيوعاً، إذ يقدر أن نسبة البرمجيات المسروقة إلى البرمجيات الأصلية تصل إلى ٢٠٪ في البلدان المتقدمة في حين تصل إلى ٨٠٪ في بعض بلدان العالم الثالث. توجد صورٌ عديدةٌ لعملية سرقة البرمجيات، ومن أمثلتها المعروفة نسخ الأقراص المرنة أو المدجة أو تحميل البرامج عن طريق الإنترنت بطريقةٍ غير مصرّح بها، وقدّرت خسائر شركات البرمجة من جراء سرقة البرمجيات بحوالي ٥, ٥ مليار دولار في عام ٢٠٠٢ وحده^٢.

١. البدائية، الأمن وهرب المعلومات، ٢٢٣.

٢. عباس والفضلي، أخلاقيات الكمبيوتر، ٢٩.

لائحة المصادر والمراجع

١. الأشهر، على مصطفى بن، التير، مصطفى عمر، اليعقوبى، البهلول على، الأخلاق العلمية والتكنولوجية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ٢٠٠٥.
٢. البدائية، رباب، الأمن وهرب المعلومات، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٦.
٣. بسيوني، عبد الحميد، الحماية من أخطار الإنترنت، دار الكتب العلمية، القاهرة، ٢٠٠٣.
٤. جرال، بريستون، وكينكوف، شيرى، كيف تحمى طفلك من المواقع الضارة على الإنترنت، دار الطارق، القاهرة، ٢٠٠١.
٥. حريز، عبد الناصر، الإرهاب السياسي، دراسة تحليلية، القاهرة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦.
٦. خيرى نسيم، وحدى، الفلسفة وقضايا البيئة، أخلاق المسؤولية هانز يونس نموذجاً، تقديم أنور مغيت، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠٩.
٧. داوود، حسن طاهر، جرائم نظم المعلومات، ط ١، أكاديمية نايف لعربية للعلوم الأمنية، الرياض، ٢٠٠٠.
٨. سالم، محمد صلاح، العصر الرقوى وثورة المعلومات، دراسة في نظم المعلومات وتحديث المجتمع، ط ١، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ٢٠٠٢.
٩. السالمى، علاء عبد الرازق، علاء، تكنولوجيا المعلومات، ط ٢، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠٠٢.
١٠. السنهوري، عبد الرازق أحمد، الوسيط في القانون المدني، العقود التي ترد على الملكية، ج ٤، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٤.
١١. شاهين، بهاء، الانترنت والعولمة، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٩٩.
١٢. شوقي، حسام، حماية وأمن المعلومات على الإنترنت، دار الكتب العلمية، القاهرة، ٢٠٠٣.

١٣. صالح، نبيل مصطفى، أخلاقيات التطور الثقافي في استخدامات الشبكة الدولية للمعلومات وسرية وأمن المعلومات، مقالة في كتاب، فرج صالح عبد الرحمن وعبد العزيز محمد البوني: أخلاقيات التعامل مع الثقافات الحديثة، ط ١، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، تونس، ٢٠٠٨.
١٤. الطائي، جعفر حسن جاسم، التطبيقات الاجتماعية لتكنولوجيا المعلومات، دار المناهج للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦.
١٥. عباس، حسن عبد الله والفضلي، صلاح محارب، أخلاقيات الكمبيوتر، جامعة الكويت، الكويت، ٢٠٠٥.
١٦. فريد قورة، نائلة عادل محمد، جرائم الحاسب الآلي الاقتصادية، منشورات الحلبي، لبنان، ٢٠٠٥.
١٧. محمد أكرم، أناستاسيا، أمن الحاسب وأمان المعلومات، شعاع للنشر والعلوم، حلب، سوريا.
١٨. ممدوح، خالد، أمن المستندات الإلكترونية، الدار الجامعية، الاسكندرية، ٢٠٠٨.
١٩. المؤمني، نهلا عبد القادر، الجرائم المعلوماتية، دار الثقافة، عمان، ٢٠٠٨.
٢٠. هيل، مايكل، أثر المعلومات في المجتمع، مركز الإمارات للدراسات الاستراتيجية، الامارات، ٢٠٠٤.

21. Irving, Kristol, "Is Technology a Threat to liberal Society?", in public Interest Vol. 143, No.1, 2001.
22. Kevin, W. Bowyer, ethics & computing, living responsibility in a computerized IEEE. Press, Marketing Second edition, N.Y., 2000,
23. Michael J. Quinn, ethics for the information age, grea tobin, pearson Addison Wesley, boston, 2006.

24. Pekka, Himanen, The Hacker Ethic and the Sprit of the information Age, Random House Inc., USA, New York, 2001.
25. Samuel, D. Warren & Louis D. Brandeis; The Right to Privacy, in Adam, D. Moore; Information Ethics, Privacy, Property and Power, University of Washington Press, U.S.A., 2005, P. 209.
26. Terrell, Ward Bynum, Ethics and the Information Revolution, In Richard A. Spinello & Herman T. Tavani; Reading in Cyberethics, Sudbury Mass, Jones and Bartlett, 2004.

الفصل الرابع:
الرؤية الإسلامية كبديل عن التمرکز الاقتصادي
الغربي

المشترك الديني والإنساني وعالمية الإسلام، مدخل لبناء نظام اقتصادي دولي عادل

د. محمد الكوادي

تمهيد

لا تزال هناك إشكالات تطرحها المعاملات الاقتصادية والمالية الدولية في مختلف الميادين والقطاعات الإنتاجية؛ حيث غدت الأمور أكثر اشتباهاً والتباساً من ذي قبل، في ظل اقتصاد دولي معقد، هيمنت عليه الرأسمالية العالمية بنظمها وسياساتها المجحفة التي تُكرّس منطق الهيمنة والاستغلال والتبعية؛ عبر ميكانيزم القروض بفائدة، وما الأزمات الاقتصادية والمالية المتكررة، والمشاكل التي تترتب وما زالت تترتب عليها؛ إلا خير دليل على ذلك؛ ما يستدعي الاعتماد على المبادئ والأحكام الاقتصادية العامة؛ باعتبارها الجانب الدينامي المبني على استنباط الأحكام الاقتصادية من مصادر التشريعات السماوية، وخاصة من التشريع الإسلامي الخاتم والمصدق والمهيمن، المرتبط بطرق توزيع الثروة، وعلى وجه الخصوص المعاملات الاقتصادية ذات الصلة بالفائدة والربا، التي تهتم الجانب الإنساني والاجتماعي في الاقتصاد أساساً، وهي مبادئ قابلة للاجتهد والمراجعة طبعاً، وتمثل مجالاً تتشكل مما يدعى (بمناطق الفراغ) في التشريع الاقتصادي، وترتبط بالجانب المنهجي والمقاصدي، في إطار المبادئ العقدية التي لا تقبل التغيير والمراجعة، وتتصل بالمستوى العلمي المتعلق بعملية تحليل المذهب الاقتصادي وتركيبه على ضوء

التجربة؛ وهو أعلى مستوى في تفاعل النظرية بالتطبيق؛ للوصول إلى تفسير الظواهر الاقتصادية ومعالجتها.

إن الاقتصاد جزء من الدين؛ فيه يربط الوحي بين السلوك الاقتصادي والصلاة والعقيدة، ويظهر هذا جلياً من خلال قوله تعالى: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ وَلَا تَنْفُسُوا الْكَيْدَ وَالْمِيزَانَ إِنِّي أَرَاكُمْ بِخَيْرٍ وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيطٍ * وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ * بَقِيَتْ اللَّهُ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ * قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرَكَ مَا يَعْْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ﴾ [هود: ٨٤-٨٧]؛ هذا الترابط بين الدين والأخلاق والاقتصاد من اهتمامات الرسالات السماوية؛ المبنية على مبادئ العدالة، والمعايير الأخلاقية المشتركة بين الديانات والثقافات؛ انطلاقاً من قوانين الاستخلاف والتسخير والشهود الحضاري، فالوارثون للأرض هم الذين يستصلحونها ويصلحون أحوالها؛ إصلاح لا يتحقق إلا بعدالة توزيع ما يستثمرونه منها؛ ما دامت هذه المبادئ هدفاً أسمى للتشريع الإلهي، يقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ إِنَّ فِي هَذَا لَبَلَاغًا لِّقَوْمٍ عَابِدِينَ﴾ [الانبيا: ١٠٣].

ينبغي أن تسود الأخلاقية الاقتصادية في الإسلام -دين جميع الأنبياء ﷺ والرسل ﷺ- بين الناس؛ ليتخلص الضعفاء، وعلى وجه الخصوص؛ شعوب العالم الإسلامي، من جشع الاتجاهات الاقتصادية المعاصرة وهيمنتها التي لا تهتم بالإنسان، بل بوفرة الإنتاج والربح الفاحش.

وفي خضمّ البحث عن بديل اقتصادي ومالي عالمي عادل، نتساءل: هل التعايش الحالي بين النظام المالي الإسلامي ونظيره التقليدي تعايش يُمكن كلا النظامين من خدمة النظام الاقتصادي الذي انبثق من كل واحد منهما؟ أم هي مسألة شكلية

تُخفي وراءها منطق السيطرة والهيمنة، وبالتالي سدّ الطريق أمام التغييرات الحالية التي تجري رباحها نحو تطبيق النظام الإسلاميّ بأكمله؟ وإلى أيّ حدّ سيساهم النظام الاقتصاديّ الإسلاميّ في تراكم الرأسمال التقنيّ والبشريّ، وبالتالي مساهمته في آليات التنمية الاقتصاديّة والاجتماعيّة، واستقرار النظام الماليّ والنقديّ العالميّ؛ بتمويل التجارة والاستثمارات الدوليّة؛ تقليصًا للفوارق الاجتماعيّة السحيقة الهوة؛ سواء داخل البلد الواحد أم بين الدول؟

لا شكّ أنّ حلّ هذه المعضلة والتناقضات سيفتح آفاقًا جديدة أمام النظام الاقتصاديّ والماليّ الإسلاميّ؛ للقيام برسائله كاملة؛ باعتبار عالميّة رسالته، ولا سيّما أنّ النظام الاقتصاديّ الدوليّ القائم، أثبت عجزه عن حلّ مختلف الأزمات المتوالية والمتكرّرة التي تخبّط ولا يزال يتخبّط فيها.

أولاً: تناقضات النظام الاقتصاديّ والماليّ الدوليّ الجديد (الرأسماليّ) وفشله:

أظهرت الأزمات الدوريّة المتوالية، المدمّرة بكلّ المقاييس؛ التي عصفت بالنظام الاقتصاديّ والماليّ الجديد (الرأسماليّ)^١، بما لا يدع مجالاً للشكّ، عجزه عن تحقيق

١. يقوم النظام الرأسماليّ أساسًا على الملكية الفرديّة لوسائل الإنتاج؛ لتحقيق أكبر ربح ممكن؛ باعتماد قوانين المنافسة لتلبية الحاجات المختلفة للمستهلكين، ويُعدّ الثمن المقياس الأساس الحاكم بين تقابل قوى العرض وقوى الطلب؛ بشكل تلقائيّ في إطار حرّيّة مطلقة، لكنّ الواقع أثبت عدم صلاحية هذا النظام؛ كما حدث للأنظمة السابقة؛ من إقطاع، واشتراكية، وغيرها من الأنظمة التي تُعارض الفطرة الإنسانية في خلق الثروة وتوزيعها بشكل عادل، فمن المطبّات التي وقع فيها النظام الرأسماليّ؛ نموّ ظاهرة الاحتكار بأنواعها المعروفة، وبخاصّة من خلال الشركات المتعدّدة الجنسيّات التي توسّعت في توفير المواد والخدمات الكميّية ومختلف التحايلات والغشّ التي تنهجهما؛ ما نتج عنه سوء توزيع الدخل والثروة، وتزايد البطالة، والتضخّم، والأزمات وما يرتبط بها من آفات اجتماعيّة وسياسيّة. ويمكن تشبيه النظام الرأسماليّ بنظام المرور في مدينة كبيرة، تُركت العربات في شوارعها من دون تنظيم للمرور؛ ما سيستج عنه لا محالة فوضى وتكثّر الحوادث، وترتبك حركة المرور؛ فهتضم العربات الكبيرة حقّ العربات الأصغر منها؛ أي أنّ القويّ يأكل الضعيف؛ فيسود قانون الغاب.

الرفاه العام، والتنمية المستدامة، والعدالة الاجتماعية؛ بشهادة أهله وغير أهله، فنجد الاقتصادي الليبرالي (Schumpeter) -مثلاً- يعترف بهذا؛ مجيباً عن سؤال «هل الرأسمالية قادرة على الاستمرار؟ لا، لا أعتقد أنها ستستمر»^١.

ويعتقد مراد هوفمان^٢ في كتابه (الإسلام كبديل)، في معرض حديثه عن مصير الغرب «أن الغرب سيقع ضحية لتناقضاته الداخلية الذاتية؛ ومعظمها مدمر»^٣. ومن ملامح التناقض الكبير الذي وصل إليه الفكر الاقتصادي الرأسمالي الجديد، ولا سيما بمؤسسته المعروفتين (صندوق النقد الدولي، والبنك الدولي) واللتين عهد إليهما معالجة مشاكل ديون العالم الثالث، وتصحيح اختلالات النظام المالي العالمي؛ ما صرح به لستر ثارو من؛ من أنه ليس بوسع هاتين المؤسستين سوى أن تستمرا في وضع رقع أكثر على نظام لديه بالفعل رقع أكثر مما يبغي (...). ليس بوسعها أن يُعيدا الصحة إلى النظام المالي للعالمين الثاني والثالث، والأول كذلك^٤. وأصبح بذلك دورهما يتجلى أساساً في الاستغلال وفرض التبعية للشعوب المستضعفة؛ لخدمة أهداف النظام الرأسمالي، الذي لا يحمل في داخله؛ إلا انجهاً نحو المزيد من الارتباط بالخارج، والاعتماد عليه، والتبعية له، أما نقضه فلا يأتي إلا من خارج إطاره؛ أي من الحالة الشعبية القادرة على بناء نسق اقتصادي، ضمن إطار حضاري مختلف جذرياً^٥. ويؤكد هذا -أيضاً- عجز الصندوق عن التنبؤ بالأزمة الآسيوية، وعن تقدير امتداداتها؛ كما أقر بذلك النائب الأول للقائم بأعمال مدير صندوق النقد الدولي؛ ستانلي فيشر؛ إذ فشل الصندوق في التنبؤ بخطورة آثار العدوى التي

1. Schumpeter, "capitalisme, socialisme et démocratie", 137.

٢. سفير ألماني سابق في المغرب، أسلم وله مؤلفات قيمة عن الإسلام.

٣. عرابي، «صراع الحضارات بين الإسلام والغرب»، ١٧١.

٤. ثارو، «الصراع على القمة»، ٢٩٠.

٥. شفيق، الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر (فضايا: التجربة الصهيونية، التغريب، والتبعية)، ١٠٠.

نجمت عن اتّساع الأزمة^١؛ ما حدا بالخبير الاقتصاديّ العالميّ «ألان بلا فيدرا»^٢ للدعوة إلى إصلاح النظام الماليّ العالميّ؛ لحماية المواطنين الأبرياء في شتّى أنحاء العالم من مخاطر الأزمات الماليّة التي تحتلقها الممارسات الحاليّة، حيث توالى الأزمات، بل الانهيارات الماليّة المفزعة في النصف الثاني من التسعينيات؛ بدءاً بالمكسيك عام ١٩٩٥ م، ثمّ جنوب شرق آسيا عام ١٩٩٧ م، ثمّ البرازيل^٣.

إنّ العالم الاقتصاديّ الحديث يتضجّر من الفائدة، ويعتبرها عبئاً على الاقتصاد، لا يتفق مع العصر وتطوّراته، ولذلك بيّن اللورد (بويد أور) أنّ الفائدة سبب أصيل من أسباب الاضطراب الاقتصاديّ الراهن؛ سواء أخذ هذا شكل أزمات دوريّة، أم أخذ شكل التفاوت الظالم في توزيع الدخول الأهليّة، أم أخذ شكل عقبات في السير نحو التوظيف الكامل، وأنّ الذي يُشجّع نظام الفائدة؛ هو عدم الوصول إلى حلّ علميّ للتغلّب على هذه المشكلة التي تمسّ الاقتصاد في الصميم^٤.

ثانياً: مدى الحاجة إلى نظام اقتصاديّ وماليّ عالميّ بديل:

ما تقدّم يطرح عدّة تساؤلات عن البدائل والحلول القمينة؛ بحفظ هذه الحقوق. ومن البدائل الأكثر ترشّحاً لهذا، والأقدر على تصحيح الاختلالات الاقتصاديّة والماليّة لنظام يقوم أساساً على القمار والاحتمالات؛ منظومة الفكر الاقتصاديّ الإسلاميّ التجديديّة.

ولذلك أكّد «وليام لارس»؛ مدير مجموعة الـ ٢٤ في واشنطن على ضرورة صياغة نظام ماليّ عالميّ جديد يُحافظ على مصالح الدول النامية، ويُقلّل هيمنة الدول الصناعيّة

١. غيتان، «صندوق النقد الدوليّ كمؤسّسة نقدية، تحديات المستقبل»، ٤١.

٢. أستاذ الاقتصاد بجامعة برين ستون، ونائب رئيس مجلس محافظيّ بنك الاحتياط الفيدرالي من ١٩٩٤-١٩٩٦ م.

٣. البعلي، «دور المصارف والمؤسّسات الماليّة الإسلاميّة في الإصلاح الاقتصاديّ»، ١٩.

٤. أبو زهرة، بحوث في الربا، ٤٤.

الكبرى، ويجول دون حدوث أزمات تُزعزع الاستقرار المالي والنقدي في العالم^١. ويُقرّر الباحث الاقتصادي الفرنسي (Benoit BORRETS) أنه أمام التحديات الاجتماعية الناتجة عن سنوات السياسة الليبرالية، أطلق أشخاص، في نهاية القرن العشرين، تطبيقات اقتصادية جديدة تتأسس على مبدأ التضامن بين الأشخاص. وهو ما يمكن أن نعتبه بالاقتصاد التضامني. وهذا الاقتصاد له عدّة تمظهرات وأشكال^٢.

وإنّ النظام الاقتصادي والمالي الإسلامي ليمتلك هذه المقومات التضامنية؛ لأنّ أحكام الإسلام تتأسس على مبادئ العدالة الاجتماعية وروح التضامن؛ بعدما أصبح الفارق الصارخ بين الأغنياء والفقراء ميزة من مميزات النظام الاقتصادي والمالي العالمي المبني أساساً على بيع المال بالمال (نظام الفائدة)، وغدا الفقر وتوابعه من انعدام الرعاية الاجتماعية ومشتقاتها؛ هو المهيمن والغالب؛ ما يتطلب من العلماء والمفكرين القيام بواجبهم.

ولا شك أنّ هذا يُعدّ نداء استغاثة بالنظام الاقتصادي في الإسلام ومؤسساته ومنشآته الاقتصادية وآلياتها وأدواتها المتفرّدة.

فالآتجاه الحديث؛ هو البحث عن نظام اقتصادي يكون خالياً من الفائدة، ومن الدول من اتّجه إلى تأميم وسائل الإنتاج، ومنها من يحاول إخضاع الإنتاج إلى رقابة الدولة من غير تأميم، ومنها من يحاول جعل الإنتاج بطريق الائتمان التعاوني^٣.

١. البعلي، «دور المصارف والمؤسسات المالية الإسلامية في الإصلاح الاقتصادي»، ١٩.

2. BORRETS, "Vers la démocratie économique", 12.

٣. بل، وإنّ الشعوب الإسلامية أخذت تبحث عن حلول خارج الأنظمة الرسمية؛ هروباً من لعنة الفائدة، فالمغاربة -مثلاً- أصبحوا يتوجهون بشكل ملحوظ نحو القروض التضامنية التناوبية (دارت)، حيث بيّنت بعض الدراسات الجهوية أنّ المبالغ التي تروّجها هذه العملية يفوق ما يروّج في النظام المالي الرسمي بالجهة، وبيّنت الدراسة التي أجريناها بجهة تادلا-أزىلال؛ من خلال أطروحة للدكتوراه؛ أنّ نسبة مهمّة تقارب الثلث توظّف هذه التقنية؛ كما أنّ الغالبية تتوق لنظام خال من الفائدة.

وكلّ هذه الصور؛ فيها تخلّص من نظام الفائدة المقيت^١. وهذا ما تقرّه التشريعات السماويّة في نقائها؛ بدون تأويل مبتذل؛ من تأكيد على أهميّة الأديان في حلّ هذه المعضلة، والتجاء الاقتصاديين إليها؛ لتحريمها الفائدة؛ ما قلّ منها، وما كثر؛ وتقريرها: أن ليس للدائن إلا رأس المال.

إنّ الأديان خير كلّها، وصلاح كلّها، وسقنا هذا الكلام -أيضاً- ليتنبّه أولئك الذين يتجهون إلى تأويل النصوص الدينيّة إلى غير ما تدلّ عليه، لا في ظاهرها ولا في سياقها، إلى أنّهم يُخطئون كلّ الخطأ في هذا الاتجاه، إذ يؤوّلون النصوص لتتفق مع نظم ربويّة مضطّربة غير صالحة للبقاء، فإذا قرّر الاقتصاد تحريم الفائدة، فماذا يصنعون؟ أيوّلونها مرّة أخرى، وهكذا يجعلون النصوص هزلاً ولعباً^٢.

إنّها دعوة لتفعيل دور الأديان السماويّة، وبخاصّة من خلال التحوار والنقاش المثمر؛ بحثاً عن المشترك الإنساني؛ لما تضمّنته تعاليمها من قواعد وقوانين صارمة في حفظ الحقوق بالعدل. وهذا هو الإسلام دين جميع الأنبياء ﷺ والرسل ﷺ. فالأجدد بنا، إذن، أن نطالب بإعادة الاعتبار لعلماء الإسلام في كافّة الميادين؛ ومنها: الميدان الاقتصادي؛ كي نوفّر شرط الإبداع الفكريّ، ونأخذ بأسباب الاستقلال الحقيقيّ؛ شرطاً أوليّاً؛ لأيّ تحرّر سياسيّ أو اقتصاديّ أو ماليّ^٣.

وهذا الإبداع يُمكننا من القدرة على مقابلة الواردات بالصادرات؛ وهو الشرط الضروريّ للحوار بين الحضارات^٤، فالإسلام ينتشر في الغرب بقوة مذهلة. وللتعريف بالإسلام ونشر تعاليمه السمحة لا بدّ من مدّ جسور الحوار خارج دائرة العقيدة؛ بحيث ينصبّ موضوع الحوار على القيم المشتركة التي جاءت من

١. أبو زهرة، بحوث في الربا، ٤٤.

٢. م. ن، ٤٥.

٣. يوعلا، «الفكر الاقتصاديّ لدى علماء الإسلام: الحلقة المفقودة في تاريخ الفكر الإسلامي»، ٢٠.

٤. م. ن، ٢٢.

أجلها الأديان السماوية التي تدعو إلى التعايش بين الناس بسلام، ويجب ألا يتطرق المتحاورون في حوار الأديان إلى ما يقوله تراث كل عقيدة عن المعتقد في الله، ولكن المهم في هذا الأمر؛ ما يقوله هذا الدين أو ذاك من تعليمات لإصلاح الإنسان وضمان حياة كريمة له^١، ومن أهم ما ينعت به الإسلام أنه دين يتميز بخاصية مهمة لا تتوافر في أي ديانة أخرى؛ وهي صفة العالمية، وصلاحيتها لكل زمان ومكان، وامتلاكه منهجاً متكاملًا للحياة^٢.

ثالثاً: مدى كفاءة الحل الاقتصادي الإسلامي:

منذ أن تخلف المسلمون عن الركب الحضاري، والمحاولات تتوالى للعودة لريادة العالم لعالمية دين الله ووعده تعالى لعباده الصالحين بذلك، لكن الجهود الإصلاحية؛ الفردية والجماعية، اصطدمت بعقبات عدّة؛ داخلية وخارجية، عطّلت النهوض بعد طول غياب، فكان لا بدّ للإسلام أن يقول كلمته، في معترك هذا الصراع المرير، وكان لا بدّ أن تكون الكلمة قوية وعميقة، صريحة وواضحة، كاملة وشاملة للكون، والحياة، والإنسان، والمجتمع، والدولة، والنظام؛ ليتاح للأمة أن تُعلن كلمة (الله) في المعترك، وتُنادي بها، وتدعو العالم إليها؛ كما فعلت في فجر تاريخها العظيم^٣.

ولا شكّ أنّ الإسلام نظام متكامل؛ صالح لكلّ زمان ومكان، ويراعي الأعراف والأحوال. لكنّ الإشكال يكمن في طرق التنزيل، ومراعاة فقه الواقع، وفقه الأولويات، ومراعاة المقاصد، وغيرها من الأصول والمبادئ الإسلامية التي تروم

١. ابو الفتح، الإسلام ينتشر في الغرب بقوة مذهلة (حوار مع عائشة (فرجينيا) جراي هنري)، ١١.

٢. يوعلا، «الفكر الاقتصادي لدى علماء الإسلام: الحلقة المفقودة في تاريخ الفكر الإسلامي»، ١١.

٣. الصدر، فلسفتنا، ١١-٥٣؛ لما ناقش المسألة الاجتماعية، واعتبر حلّ مشكلة النظام الاجتماعيّ تتركز في تحديد النظام الأصلح للإنسانية، ولا تكمن ملامح هذا الحلّ؛ إلا في نظام سهاويّ من عند الله تعالى الذي يعلم الأصلح لخلقّه؛ بعدما حلّ فلسفات المذاهب الاجتماعية السائدة؛ من رأسمالية، واشتراكية، وشيوعية، وانتقدتها، وبين قصورها عن حلّ المسألة الاجتماعية.

في مجملها درء المفسد و جلب المصالح؛ في إطار فقه التيسير والتوسط والاعتدال؛ مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ [الحاج: ٧٨]، وقول الرسول الكريم: «يسراً ولا تعسراً، وبشراً ولا تنفراً»^١.

لذلك، ليس غريباً أن تكون هنالك اختلافات بين الفقهاء والمفكرين المعاصرين في نظيراتهم وفتاويهم، التي أصبحت محكومة بضغوطات وإكراهات؛ داخلية وخارجية، فانتشرت الفتاوى تحت الطلب، ولا سيما في مجال الاقتصاد والمال؛ الذي يعرف تحولات سريعة في صيغته وأدواته، حيث اختلط فيه الحلال بالحرام، وأصبحت بينهما أمور مشتبهات؛ ما دفعنا للتساؤل عن مدى جدية الحلول التي يقدمها الفكر الاقتصادي الإسلامي المعاصر، ومدى أصالتها وكفاءتها ومرعاتها لضوابط الإسلام في التجديد والاجتهاد، والمواءمة بين النجاعة الاقتصادية والعدالة الاجتماعية؟ ثم هل هذه الحلول كفيلة بأن تقدم أنموذجاً عالمياً لنظرية في الاقتصاد؛ في ظل ضعف النماذج التطبيقية أو غيابها؛ سواء على المستوى الداخلي أم على المستوى العالمي؟ وهل تجربة البنوك الإسلامية، وعدم تأثرها بالأزمة المالية العالمية كافٍ بأن نحكم على أن الحلول الإسلامية، في ظل الظروف والملابسات التي تحيط بها، قادرة على قيادة العالم في الوقت الراهن، وأن كل الإمكانيات متاحة وتسمح بذلك؟

لهذا نجد من المفكرين المسلمين؛ أمثال: منير شفيق وغيره؛ يقرّر أنه «كان من الممكن للإسلام أن يُقدم أنموذجاً عالمياً لنظرية في الاقتصاد؛ لو كان هنالك تجارب إسلامية معاصرة، تعتمد تلك النظرية في التطبيق الداخلي، أو على مستوى إقليمي، أو عالمي. ومع ذلك التفت بعض المنظرين في الغرب إلى التجربة الإسلامية في بعض البنوك الإسلامية وإفلاتها من الأزمة المالية العالمية؛ وذلك بفضل اعتمادها على مبادئ الشريعة الإسلامية في المعاملات المصرفية. ولكن هذه التجارب محدودة وغير كافية؛

لإعطاء النظرية الإسلامية في الاقتصاد. أمّا الأنموذج الإيراني؛ فيحتاج إلى القيام بدراسات دقيقة عنه؛ لمعرفة مدى توازنه في هضم التجربة العالمية الراهنة وتجربته^١.

رابعاً: شهادات المفكرين والاقتصاديين الغربيين بنجاعة الحل الاقتصادي الإسلامي:

تعالّت أصوات كثيرة في الغرب تُشيد بأصالة الاقتصاد الإسلامي والجدوى الاقتصادية للعمل المصرفي الإسلامي؛ حتى في البلدان الغربية نفسها، واعترف الغرب بأنه لا مخرج له من أزمته المالية الحالية؛ إلا باللجوء إلى تعاليم الاقتصاد الإسلامي؛ رغم وجود بعض التغريبيين من أبناء جلدتنا الذين يُشكّكون في وجود اقتصاد إسلامي!

ففي شأن جدوى البنوك الإسلامية؛ قالت صحيفة الفاتيكان الرسمية المعروفة باسم (أوبسيفاتور رومانو) في مقالة بعنوان (مقترحات وأفكار من النظام المالي الإسلامي إلى الغرب المتأزم): «قد تقوم التعليمات الأخلاقية التي تتركز عليها المالية الإسلامية بتقريب البنوك إلى عملائها بشكل أكثر من ذي قبل، فضلاً عن أنّ هذه المبادئ قد تجعل هذه البنوك تتحلّى بالروح الحقيقية المفترض وجودها بين كلّ مؤسسة تُقدّم خدمات مالية»^٢. كما أشارت فيه إلى جدوى تحريم الربا بحسب تعاليم الشريعة الإسلامية، وإمكانية مساهمة النظام المصرفي الإسلامي في إعادة تأسيس النظام الغربي؛ عبر لوائح وقوانين جديدة تحكم عمله؛ لتجاوز الأزمة المالية العالمية الراهنة، وبخاصة أنّ الإسلام يؤكّد على أنّه لا يمكن استخدام المال بحد ذاته سلعة تدرّ أموالاً^٣، وانتقدت -أيضاً- هذه الصحيفة الحرّية المفرطة التي يقوم عليها

١. مجلة موازين، منتدى الإسلام والحدائث، ص ٢٨.

٢. زعير، «الفاتيكان والصيرفة الإسلامية»، ١.

٣. مجلة الاقتصاد الإسلامي، العدد ٣٣٨، مايو ٢٠٠٩م، ص ٥١.

النظام الرأسماليّ، واعتبرتها السبب الرئيس في حدوث الأزمات الاقتصادية العالمية؛ ومنها: الأزمة الراهنة.

وكتب اثنان من الجنرالات الفرنسيين مقالاً سنة ١٩٤٦م، قالوا فيه: إننا جرّبنا كلّ النظم الاقتصادية وفشلنا، ومن أهمّ ما فشلنا فيه: عدالة التوزيع والرقابة، وأعلن هذان الجنرالان أنّ في الإسلام شيئاً عجيباً يحلّ هذا المشكلات؛ لأنّ الرقابة فيه لا تأتي من شخص، ولا من هيئة، وإنّما تجيء من الضمير الدينيّ، ومن إحساس المسلم برقابة ربّه عليه؛ وهذه قوّة هائلة في الإسلام^١.

ويُقرّ المفكّر الفرنسيّ روجيه غارودي؛ في شهادته على قيم الإسلام؛ أنّ الإسلام يمتلك اليوم قدرات وإمكانات للتوسّع، تفوق ما امتلكه في عصره الذهبيّ. وأمام الإفلاس المزدوج المتعدّد اختراله للأنموذج الأميركيّ والأنموذج السوفيّاتي، يُمكنه إعادة الأمل إلى عالم مهدّد في استمراريّته؛ بسبب هذا الفشل المزدوج. إنّه قادر على ذلك؛ إذا عرف إيجاد المبادئ المحيية التي صنعت عظمته، واستطاع الابتعاد عن الرفض العقيم للاجتهاد الذي يقوده إلى انهيار لا علاج له^٢.

وأصدرت شركة (أدفاتنج للاستشارات) تقريراً عن التمويل الإسلاميّ تحت عنوان: (التمويل الإسلاميّ الفارس الصامت في حصن منيع) بيّنت فيه أنّه مع مرور العالم بهذه الأوقات الحرجة من عدم التيقن الاقتصاديّ أصبح من الواضح أنّه يوجد خطأ خطير في النظام الماليّ المتبع، وأنّ النظام الماليّ الذي تمّ تبنيه معياراً دولياً؛ كان غير ملائم تماماً لحماية نفسه من الأزمة الاقتصادية التي انتشرت الآن في العالم كلّه، ونظراً لاختلال توازن النظام الاقتصاديّ؛ فإننا بحاجة الآن لنظام يوفرّ تأميناً أفضل، ويمكنه تلبية احتياجات مجتمع الأعمال، ويحتاج العالم نظاماً مالياً

١. شلبي، الاقتصاد في الفكر الإسلاميّ، ١٦٠ (ملحق مجلة لواء الإسلام، يناير ١٩٦١م، ١١).

٢. غارودي، الإسلام الحيّ، ١٤٨.

يمكنه حماية نفسه من الأزمات؛ والأكثر أهمية؛ ألا يفسح المجال لمثل هذه الأزمة بأن تظهر مجددًا^١.

وأكد تقرير صدر عن مجلس الشيوخ الفرنسي على أن النظام المصرفي الإسلامي مريح للجميع؛ مسلمين وغير مسلمين، ويمكن تطبيقه في جميع البلاد؛ فضلًا عن كونه يلبي رغبات كونيّة^٢.

وأشاد (روبرت كميث) نائب وزير الخزانة الأميركي بالصيغ الإسلامية في التمويل؛ أثناء زيارته لدول الخليج^٣.

وحدّر (موريس آليه)؛ الاقتصادي الفرنسي الحائز على جائزة نوبل في الاقتصاد من الأزمة الهيكلية التي يشهدها الاقتصاد العالمي؛ بقيادة الليبرالية المتوحّشة؛ وأنّ الوضع على حافة بركان، ومهدّد بالانهيار تحت وطأة الأزمة المضاعفة (المديونية والبطالة)؛ ومما اقترحه للخروج من الأزمة وإعادة التوازن؛ تعديل معدّل الفائدة إلى حدود الصفر، ومراجعة معدّل الضريبة إلى ما يقارب ٢٪؛ وهو ما يتوافق مع إلغاء الربا، ونسبة الزكاة في النظام الإسلامي تقريبًا^٤.

ومن الكاتبات الغربيات اللاتي أشدن بجدارة الاقتصاد الإسلامي وأهميته، الكاتبة الإيطالية (لوريتا نابوليوني) في كتاب صدر لها مؤخرًا بعنوان «اقتصاد ابن آوى». وهناك دراسات لمؤسّسات ومنظّمات دولية تُشيد بالمصرفية الإسلامية؛ كالبنك الدولي، وصندوق النقد الدولي.

كما تأسّست كليّات ومؤسّسات مهنيّة في الغرب تُقدّم التعليم المتخصّص في التمويل الإسلامي؛ ففي بريطانيا وحدها التي راهنت على أن تكون قطبًا عالميًا في

١. مجلة الاقتصاد الإسلامي، ص ٥١-٥٢.

٢. م. ن، ٥٣-٥٤.

٣. م. ن.

٤. م. ن.

المالية الإسلامية، وبخاصة بعد المنتدى العالمي الذي انعقد مؤخرًا في لندن؛ نجد بها أزيد من خمسين كلية ومؤسسة مهنية، وفي فرنسا تدرّس المالية الإسلامية في جامعة ستراسبورغ، في حين تغيب أو تكاد تغيب في بلداننا الإسلامية التي من المفروض أن تكون رائدة في هذا المجال، بل يضيق على كل محاولة للنهوض بهذه الصناعة التي بإمكانها أن تعيد التوازن الاقتصادي والمالي؛ عالميًا ومحليًا.

وتعدّ بذلك هذه الشهادات؛ بمثابة تكليف لا تشريف؛ لنظريات ونظم الفكر الاجتهاديّ التجديديّ الإسلاميّ، ومدى كفاءتها في إيجاد البدائل الناجعة والأصيلة في إطار القيم الدينية والأخلاق الإنسانية المشتركة.

خامسًا: دوافع تبني الحل الاقتصادي الإسلامي:

إنّ الأديان السماوية أصلها واحد؛ وهو ما يسمح باستمرار الرؤى الكونية وتشابهها، وتمائل المنظومات القيمية للأديان السماوية؛ ويتجلى ذلك أساسًا في الإيمان بالله تعالى واليوم الآخر، وسنّ حدود و ضوابط أخلاقية للسلوك البشريّ. حيث لم تُفلح في ذلك النظريات الليبرالية التي سعت لتحديد القيم السامية؛ بتكريس مبدأ الحرية المطلقة، وتقديس الرفاه المادّيّ.

ومن حسن الحظّ أنّ كثيرًا من المفكرين في أنحاء العالم قد احتجّوا على حركة التنوير؛ ومنهم: سيسموندي^١ (١٧٧٣-١٨٤٢)، وكارلايل^٢ (١٧٩٥-١٨٨٠)، وراسكين^٣ (١٨١٩-١٩٠٠)، وهوبسون^٤ (١٨٥٨-١٩٤٠)، وتاوني^٥ (١٨٨٠-

1. Sismondi

2. Carlyle

3. Ruskin

4. Hobson

5. Tawney

١٩٦٢)، وشوماخار^١ (١٨٩١-١٩٧١)، وبولدينغ^٢ (١٩١٠-١٩٩٣)؛ وهؤلاء كلهم قد ظهروا، كما هو واضح، على امتداد تاريخ الاقتصاد التقليدي. وعليه، فإن حركة التنوير لم تُفلح في القضاء على القيم الإنسانية للرؤية الكونية المسيحية^٣، ويؤكد الاقتصادي الألماني نينهوس؛ في صدد بيان المشتركات والأخلاق الاقتصادية بين الديانات؛ أنه توجد في الجوهر في أخلاق الاقتصاد المسيحية والإسلامية جملة كبيرة من المعايير والمبادئ المشتركة، وأن النقاشات المعيارية في علم الاقتصاد الغربي غير معتاد عليها؛ غير أنها حقيقة يمكن أن تتوافق مع التصورات المهيمنة للعقلانية النقدية، ومع حرية حكم القيمة للعلوم الاجتماعية؛ ذلك أنه للمحافظة على الرأسمال الأخلاقي للمجتمعات الغربية العلمانية، بعد خسارة الهيمنة التي منيت بها الكنائس المسيحية؛ يحتاج الأمر إلى تنظيمات مؤسسية لتطوير الأخلاق ورعايتها وخلقها من جديد^٤.

ويرى Amartya Sen الحائز على جائزة نوبل في الاقتصاد؛ أن دراسة الأخلاق يمكنها -أيضاً- أن تستفيد من اتصال أو تفاعل أقرب مع علم الاقتصاد^٥، موضحاً أن ابتعاد علم الاقتصاد عن علم الأخلاق؛ ما انفك يفقر علم اقتصاد الرفاه، و-أيضاً- يضعف أساس علم الاقتصاد التنبؤي والوصفي إلى حد معين^٦. وتؤكد جينيفاف كوس - بروكيه أنه ستتيح لنا مقارنة للقيم الثقافية المشتركة بين ديانات مختلفة؛ استيعاباً أمثل لنظرية الاقتصاد الإسلامي^٧.

1. Schumacher

2. Boulding

٣. شابرا ونينهوس، سلسلة حوار مع الغرب: «الاقتصاد والأخلاق»، ٢٣.

٤. م. ن، ١٣٣-١٣٤.

٥. سين، في الأخلاق وعلم الاقتصاد، ٨٦.

٦. م. ن، ٧٨.

٧. بروكيه، التمويل الإسلامي، ٣٢.

إنّ هذا الأمر مبثوث في أصل الديانات السماوية؛ حيث إنّ ما كان للرؤى العالمية أن تتباين في ما بينها إلى هذا الحدّ؛ لو أنّ الرّوى الدينيّة بقيت على نقاوتها الأصليّة، وعلى غلبتها في فكر المجتمعات البشريّة^١.

سادساً: واقع الحلّ الاقتصادي الإسلامي:

يُمكن الإقرار أنّ الإسلام اليوم -على المستوى النظريّ- يُقدّم مبادئ وقوانين ونظريّات اقتصاديّة قائمة على التوازن والعدل إلى جانب الخصائص الأخرى؛ أمام فشل التجربتين التاريخيّتين؛ السوفيّاتيّة والرأسماليّة، لكنّ الاعتراف بذلك عمليّاً يتوقّف على موازين القوى العسكريّة والسياسيّة والاقتصاديّة، ولأنّ النظريّات، والأفكار، تعتمد عموماً على موقع حاملها في ميزان القوى؛ وهو ما لا يسمح -ربّما- ضمن الظروف العالميّة الراهنة أن تأخذ النظريّة والمنهجية الإسلاميّة في الاقتصاد المدى الذي تستحقّانه على مستوى عالميّ؛ برغم الاعترافات المتعدّدة؛ بنجاعة الحلول الإسلاميّة العالميّة التي لا تتعارض والتعاليم الأصليّة للديانات السماوية.

لكنّ هذا لا يمنع أو يثني عزائم، لا سيّما دول العالم الثالث، بتبنيّ البديل الإسلاميّ الذي يوازن بين المملكتين الفرديّة والجماعيّة والعدالة الاجتماعيّة تحت الرقابة الشرعيّة والأخلاقيّة والقانونيّة بتوافق الإرادة الفكريّة والسياسيّة للنخب والمسؤولين، كلّ من منصب مسؤوليّته، بالتفكير الجادّ في دراسة تطبيق النظام الإسلاميّ، البعيد عن سعر الفائدة (الربويّ)، والقائم على معدّل الربح، بوصفه أداة فاعلة لإدارة النشاط الاقتصاديّ المعاصر، والذي يستند إلى القيام باستثمار (حقيقي)؛ لتوسيع القاعدة الإنتاجيّة، وليس على أساس ماليّ قوامه المضاربات، أي المقامرات والاستغلال والفساد^٢.

١. شابرانينهاوس: سلسلة حوار مع الغرب: «الاقتصاد والأخلاق»، ١٨.

٢. الغزالي، «الأزمة الماليّة التشخيص والمخرج»، ٨٠.

إنّ الإسلام هو الحلّ الأنسب لأمراض البشريّة، والعلاج لمجموع الاضطرابات الماليّة والاقتصاديّة التي تعصف بالاقتصاد العالميّ اليوم؛ لو تجاوز الإنسان الغربيّ مركزيّته، وتخلّى عن تميّزاته وأنايته ومصالحه الإقليميّة الضيقة^١.

ولا شكّ في أنّ الغرب اهتدى في بناء حضارته إلى مبادئ الإسلام؛ من عدالة اجتماعيّة، وغيرها من المبادئ السامية، وبالاطّلاع على ما وصل إليه الفكر الإسلاميّ في مختلف مجالات الحياة؛ ومنها: الاقتصاد والمال؛ نجد جماعة من الأوروبيّين يحملون اتّجاهات العدالة الاجتماعيّة التي وضع الإسلام لها قانوناً دقيقاً (...). وقد يكون هؤلاء قد اطّلعوا على الفكر الإسلاميّ في الاقتصاد بطريق مباشر، وقد يكونون قد تلقّوا أثر الفكر الإسلاميّ وبعض توجيهاته ضمن المعارف العامّة التي شاعت وذاعت^٢، فالمفاهيم الاقتصاديّة الإسلاميّة؛ من قبيل: الزكاة، والحقوق المتعلّقة بها؛ للفقراء، والمحتاجين، والمعوزين، والملكيّة الخاصّة والعامّة؛ أصبحت لها تسميات جديدة؛ كالضريبة، والضمان الاجتماعيّ، والقطاع العامّ والخاصّ، وغيرها من المفاهيم المستحدثة، التي لا تعدو أن تكون تلك المفاهيم الأصيلة في الأديان السماويّة، وبخاصّة الدين الخاتم والمهيمن بشكل من الأشكال، لكنّ هذه المبادئ أصبحت توجّهها الأنانيّة والغرسة الفرديّة والجشع والتكالب على تكديس المال والثروة، والحلّ الوحيد الممكن، لجوع بعض الناس وبطالة آخرين وهجرة الجياع في بحثهم الوهميّ عن العمل؛ هو تغيير جذريّ لعلاقتنا مع العالم الثالث، مع وضع نهاية لسيادة الغرب، وتبعيّة الجنوب؛ لأنّ التبعية هي التي تنتج التخلف^٣؛ ما يستدعيّ تكثيف جهود المفكرين في مختلف الحقول المعرفيّة، ولا سيّما علوم اللاهوت

١. الطهطاوي، الميزان في مقارنة الأديان (حقائق ووثائق)، ٣٨٨.

٢. شلبي، الاقتصاد في الفكر الإسلاميّ، ٣٠٤.

٣. جارودي، كيف نصنع المستقبل؟، ١١٢.

والاقتصاد؛ لبيان كفاءة التوجيه الإلهي في تنظيم الحياة البشرية، وفق نظام عادل يراعي مساهمة كل عوامل الإنتاج المشروعة، من دون غبن أو غرر، كالاستغلال، والتحايل، والقمار التي لا تنتج ثروة حقيقية قادرة على حلّ منيع البلايا والمشاكل، وخاصة التضخمّ والبطالة اللذان أرقا الخبراء في المجال.

وأمام هذا الوضع اللامستقرّ^١، وفي إطار البحث عن بديل ثالث يجمع بين الفعالية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية^٢، التي تعتبر معادلة صعبة التحقيق خارج نظام سيموي يتأسس على قوانين غاية في الدقة؛ نجد الرئيس الحالي للبنك الإسلامي

١. أشارت تقارير دولية عدّة؛ رسمية منها، وغير رسمية؛ ومنها: تقرير التجارة والتنمية ٢٠١٣م؛ الصادر عن مؤتمر الأمم المتحدة للتجارة والتنمية (الأونكتاد):

http://unctad.org/en/PublicationsLibrary/tdr2013overview_ar.pdf

«أنّه لا يزال الاقتصاد العالمي يشقّ طريقه بصعوبة للعودة إلى مسار نموّ قويّ ومطرّد»، ص ٣.

٢. ما كتبه محمد باقر الصدر؛ من خلال كتابه الشهير «اقتصادنا»؛ وبخاصّة لما ناقش مشكلة التناقض بين الدافع الذاتي والمصلحة الاجتماعية؛ متسائلاً عن إمكانية حلّ العلم والمادّيّة التاريخيّة لهذا الإشكال، مؤكّداً أنّ الدين هو الوحيد الكفيل بحلّ هذا التناقض؛ باعتباره يوائم بين مصالح الدنيا والآخرة؛ من خلال رؤية متكاملة تحدّد هذه المصالح، وكيفية تحقيقها؛ بوجود دوافع وحوافز تساعد على بلوغها، فحماية مصالح الآخرين؛ تعني ضماناً لحماية مصالح الفرد في حياة أسمى وأرفع... وهكذا ترتبط المصالح الاجتماعيّة العامّة بالدوافع الذاتيّة؛ بوصفها مصالح للفرد في حسابه الدينيّ (ط ٢٠، بيروت، دار التعارف، ١٤٠٨ هـ.ق/ ١٩٨٧ م، ص ٢٩٩-٣١٠)؛ وانظر -أيضاً-: محمد عمر شابرا في العدالة الاقتصاديّة والاجتماعيّة من خلال مؤلّفه القيم: «نحو نظام نقديّ عادل»، وبخاصّة لما ناقش «العدالة الاقتصاديّة والاجتماعيّة، والتوزيع العادل للدخل والثروة، والرفاهيّة الاقتصاديّة العامّة مع عمالة كاملة ومعدّل نموّ أمثل»؛ حيث أشار إلى أنّ الهدف الرئيس للشرعية بإجماع علماء الإسلام؛ هو تحقيق الرفاهيّة للناس، والتخفيف من متاعبهم؛ وهذا يعني في الحقل الاقتصاديّ ضرورة تحقيق الحياة الاقتصاديّة الطيّبة؛ بإشباع كافّة الحاجات الإنسانيّة الأساسيّة مع التضامن الاجتماعيّ مع الفئات العاجزة عن العمل، دون عيب في الأخذ، أو منّة من المعطي، كما أنّ العدالة الاقتصاديّة والاجتماعيّة والتوزيع العادل للثروة تقوم على التزام ثابت تجاه الأخوة الإنسانيّة؛ عكس الرأسمالية التي لا يمكن لهذا الوضع أن يتأتّى؛ إلا نتيجة ضغوط الجماعات، ونظامها بذلك، ولا سيّما أنّ ما يتعلّق بالنقود والمصارف لا يوجّه لتحقيق هذه الأهداف، فيستمرّ التوزيع غير العادل للدخل والثروة في البقاء (ترجمة: سيد محمد شاكر، ط ٢، دار البشير؛ المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص ٤٧-٥٠).

للتنمية يؤكد أنه بينما يبحث العالم اليوم عن نظام يتبنى كلاً من التنمية والعدالة، ويقدم الإسلام هذا النظام، حيث يؤمن التنمية بلا حدود، ويُحقق العدالة الاجتماعية بالزكاة وغيرها من آلياته لأبعد مدى، ونحن بوصفنا مسلمين لم نُقدم للعالم هذا المنهج الإسلامي؛ كما ينبغي، برغم أنه يمكن أن يكون المنقذ للاقتصاد العالمي^١.

سابعاً: الخطوط العامة لبناء نظام اقتصادي ومالي دولي:

يمكن أن نقترح خطوطاً عامة تشترك فيها الفئات الحية والمنصفة المتمية إلى مختلف الديانات السماوية وتتوافق عليها؛ لبناء نظام اقتصادي ومالي دولي أكثر عدلاً؛ حيث تعتبر العدالة في الإسلام من أهم المبادئ التي تنظم النشاط الإنساني عموماً وتضبطه؛ ومنه: النشاط الاقتصادي والمالي، وقد حفل القرآن الكريم بآيات عديدة تؤكد محورية القسط والعدل؛ ومنها: الآيات التي استدللنا بها في مستهل هذه الدراسة الخاصة؛ بقوم شعيب عليه السلام، وأحاديث رسول الله ﷺ؛ بتأكيد على قاعدة لا ضرر ولا ضرار، وأهمية المشاركة في المنعم والمغرم.

إن من مخلفات الإخلال بالعدل؛ تركز الثروة في يد فئة قليلة، والاحتكار، والقمار، والغرر، فالموارد خلقت لخدمة الإنسانية؛ بمكافأة وسائل الإنتاج المختلفة بعدل؛ تبعاً لمساهمة كل منها؛ معزز بنظام متكامل؛ لتوزيع الثروة، وإعادة توزيعها بين الفئات بشكل محكم، من خلال نظام الزكاة، والصدقات، وكل أشكال التضامن والتعاون بين الطبقات والأجيال^٢؛ لتقليص الفوارق الفاحشة بين الناس والطبقات، والتخفيف من الفقر؛ بخلق فرص للشغل لكل قادر عليه، فالمفاهيم القائمة على

١. نصّ الحوار الذي أجرته مجلة الاقتصاد الإسلامي، بنك دبي، الإمارات، العدد ٣٨٨، رجب ١٤٣٤ هـ.ق/ مايو ٢٠١٣ م، ص ١٧.

٢. وقد وقفنا على هذا المشترك الديني؛ في الواقع من خلال دراستنا الميدانية في سلك الدكتوراه: في التربية الدينية والسلوك الاقتصادي (مقاربة في السلوك المالي للمستهلك في المغرب).

العدالة الاجتماعية؛ هي تحقيق الكفاية لجميع البشر؛ لأن الإسلام يأمر بالإحسان إلى جميع الناس، وطريقها زيادة الدخل، وتنظيم الثروة، ومنع الاستغلال، ورفع المستوى المعيشي للفرد^١.

وتتجلى علاقة الإسلام بالشرائع السماوية السابقة؛ في كون هذا الدين الخاتم بلغ بالإنسانية إلى الرشد الديني والحضاري بالتدرج؛ داعياً إلى الإخاء الإنساني، ومقياسه الوحيد التقوى والكرامة، يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣].

وجسد رسول الله محمد ﷺ هذا أيما تجسيد في معاملته مع كل الناس؛ يهوداً كانوا، أو نصارى، أو غيرهم، داعياً إليهم إلى تأييد الأصول العامة المشتركة بين الأديان (كالتوحيد والعدل^٢، والمعاد، وتحريم مجموعة من الموبقات، كالربا)، أي الكلمة السواء، يقول تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٦٤]، فالإسلام دين عدل اجتماعي؛ جمع بين السعادة المادية التي طغت على شريعة موسى عليه السلام، والسعادة الروحية التي هيمنت على رسالة عيسى عليه السلام، وقد حرّر الإنسان من الداخل، وحرّر الكون من الخارج؛ فكامل بينهما ضمن قاعدتي الاستخلاف والتسخير.

فالإسلام رسالة إنسانية مصدقة ومهيمنة للرسالات السابقة، باعتبار وحدة المصدر، لخروجها من مشكاة واحدة، قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا

١. الحسيني، العدل الاجتماعي في الإسلام، ١٦.

٢. الصدر، الإسلام بقود الحياة، ٢١-٤٠. وخاصة لما فسّر العدل من خلال ربطه بالتوحيد؛ مؤكداً أن الله تعالى لا يُؤثّر فرداً على فرد، ولا يمنح حقاً لفئة على حساب فئة، بل يستخلف الجماعة الصالحة ككل على ما وفر من نعم وثروات.

بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾ [المائدة: ٤٨]؛ لذلك فهذا الدين قادر على ضبط النظام المالي والاقتصادي العالمي؛ لكماله وتمامه، تصديقاً وهيمنةً. وما التخوفات الأخيرة من مجموعة من المنظمات بالغرب المعادية لانتشار الإسلام الواسع، واعتناقه من لدن المثقفين والمفكرين الأجانب الذين وقفوا على عدل قيمه ومبادئه؛ إلا دليل قاطع على قدرته الخلاقة في الاستيعاب والإقبال.

ومن هنا، لا بد من الاجتهاد في تطبيق النصوص والأحكام والقوانين التي يتوافق حولها المختصون في المجال الفقهي والمالي على المستوى الاقتصادي والمالي العالمي، في إطار مؤسسة مدنيّة رسمية أو افتراضية تسهم في نشر هذه المبادئ والتسويق لها بتوظيف مختلف وسائل الاتصال والتواصل الحديثة، واستغلال القوانين المتاحة ضمن الترسانة القانونية لمختلف الدول، وكذا المؤسسات والمنظمات الدوليّة، وعلى رأسها منظمة الأمم المتّحدة، وخاصة المؤسسات المختصة في المجال الاقتصادي والمالي، كمنظمة التجارة العالميّة، والبنك الدوليّ، وصندوق النقد الدوليّ^١؛ لتعديل

١. صندوق النقد الدولي هو وكالة متخصصة من وكالات منظومة الأمم المتّحدة، أنشئ بموجب معاهدة دوليّة في عام ١٩٤٥م للعمل على تعزيز سلامة الاقتصاد العالمي. ويقع مقرّ الصندوق في واشنطن العاصمة، ويديره أعضاؤه الذين يشملون جميع بلدان العالم تقريباً بعددهم البالغ ١٨٤ بلداً. ويعدّ صندوق النقد الدوليّ المؤسسة المركزيّة في النظام النقديّ الدوليّ - أي نظام المدفوعات الدوليّة وأسعار صرف العملات الذي يسمح بإجراء المعاملات التجاريّة بين البلدان المختلفة. ويستهدف الصندوق منع وقوع الأزمات في النظام عن طريق تشجيع البلدان المختلفة على اعتماد سياسات اقتصاديّة سليمة، كما أنّه - كما يتّضح من اسمه - صندوق يمكن أن يستفيد من موارده الأعضاء الذين يحتاجون إلى التمويل المؤقت لمعالجة ما يتعرّضون له من مشكلات في ميزان المدفوعات. ويعمل صندوق النقد الدولي على تحسين الأحوال السائدة عالمياً من خلال التوسّع المتوازن في التجارة العالميّة، وتحقيق استقرار أسعار الصرف، وتجنّب التخفيض التنافسي لقيم العملات، وإجراء تصحيح منظم لاختلالات موازين المدفوعات.

القانون الدولي وإغناؤه، ومنه: القانون الاقتصادي والمالي الدولي، بالتركيز أساساً على ما تضمّنته قوانين حقوق الإنسان الاقتصادية التي تعرف توافقاً دولياً من خلال عقد المؤتمرات والندوات الرامية لتطوير هذه الآلية؛ كما يمكن الاستفادة من بعض الاستراتيجيات؛ كتلك التي اعتمدها دول عدم الانحياز في الاعتناق من الاستعمار الإمبريالي الاستنزافي، والضغط بعد ذلك لتحقيق مجموعة من المكاسب.

يُعاني النظام المالي الدولي الحالي من مجموعة من الاختلالات؛ كالرهان على الاقتصاد الافتراضي الوهمي الذي لا يحرك عجلة الاقتصاد، ولا يكفي كل عامل من عوامل الإنتاج؛ وفق مساهمته خارج إطار الفائدة، وكل أشكال الائتمان؛ كالأوراق المالية، والنقود الإلكترونية التي ليس لها تغطية حقيقية؛ ما جعل المال دولة بين الأغنياء فقط، من دون جهد أو عمل؛ ما يستوجب ضرورة الرجوع بالمال إلى وظائفه الرئيسة، باعتباره مخزناً للقيمة، ووحدة للقياس، ووسيلة للتبادل، حتى ينتج قيماً مضافة حقيقية^١.

١. لمزيد من التفصيل في طرق التنزيل الممكنة، مع إضافة عنصر المشترك الديني والإنساني ليأخذ الدين الإسلامي بعده العالمي؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧)، يُرجى العودة إلى المراجع والكتب الآتية: الصدر، محمد باقر، من خلال كتابه القيم والشهير «اقتصادنا»، الذي تضمّن اقتراحات عملية انطلقت من نقد الأنموذج الرأسمالي إلى اقتراح البديل الإسلامي، من خلال محاور: «مع الرأسمالية»، م. ن، ٢٣٧-٢٧٦؛ و«اقتصادنا في معالمه الرئيسة»، ٢٧٧-٣٥٤؛ و«نظريتنا ما قبل التوزيع وما بعده»، وكتابه «الإسلام يقود الحياة»، ولا سيما العناوين الآتية: «خطوط تفصيلية عن اقتصاد المجتمع الإسلامي» و«الأسس العامة للبنك في المجتمع الإسلامي»، م. ن، ٤١ وما بعدها؛ وكتابه «البنك اللاربوي في الإسلام»؛ وما تمّ اقتراحه من صيغ تمويلية واستثمارية عادلة لوظائف البنك اللاربوي؛ بوصفه بدائل للنظام المبنّي على الفائدة. بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤١٤ هـ. ق/ ١٩٩٤ م. وانظر: كتب عمر شابر، وبخاصة كتابه: «نحو نظام نقدي عادل»، ولا سيما الفصل الثالث «البديل»، والفصل الرابع «بعض الاصلاحات الأساسية»، والفصل التاسع «الانتقال»، وهو كتاب حائز على جائزة الملك فيصل العالمية. وكتابه «الإسلام والتحدّي الاقتصادي»، ترجمة: محمد زهير السمهوري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ المعهد العربي للدراسات المالية والمصرفية، ١٤١٦ هـ. ق/ ١٩٩٦ م.

ويُعدّ المدخل المقاصديّ -أيضاً-، باعتباره مرناً ومستوعباً لكلّ الأطياف والتيّارات، من المقاربات المواتية خلال المرحلة الراهنة التي يعرف فيها العالم ركوداً اقتصادياً غير مسبوق؛ بفتح آفاق لعلاقات جديدة في إطار التحالفات الإقليمية والمحليّة، ولعلّ أهمّها: علاقة جنوب-جنوب التي أوصت مجموعة من التقارير المتخصّصة بها، وخاصّة بعد تباطؤ اقتصاديّات الدول المتقدّمة التي كانت قاطرة لتطورّ الدول النامية المعتمدة أساساً على استراتيجيّة التصدير والاستهلاك الخارجيّ، فالدول النامية، بعد ارتفاع نسبة مساهمتها في الاقتصاد العالميّ في مطلع الألفيّة الثالثة، في مقابل تراجع نسبة مساهمة الدول المتقدّمة، من المحتمل أن تنخفض هذه المساهمة؛ إذا هي استمرّت في نهج الاستراتيجية نفسها؛ ما يحتمّ عليها التوجّه نحو ربط علاقات اقتصاديّة وماليّة مع دول تقاربها في النموّ من دول الجنوب، في إطار علاقة رابع-رابع المقاصديّة؛ هذه العلاقة التي تُعدّ أنفع من العلاقة مع الدول المتقدّمة المتأزّمة؛ كما أنّ دول الجنوب لا زالت في بداية الاستثمار للشروات الطبيعيّة والبشريّة الهائلة التي تزخر بها. ويُعدّ المغرب من النماذج الناجحة في هذا المجال؛ بعدما استثمر الرصيد الدينيّ والتاريخيّ الذي راكمه في علاقاته مع الدول الإفريقيّة؛ جنوب الصحراء.

وبطبيعة الحال، تعتبر الدراسات المستقبلية، والتخطيط الاقتصاديّ والماليّ؛ من الأدوات الفعّالة؛ لترشيد توظيف الموارد الفعّالة؛ بتوجيهها نحو القطاعات ذات الأولويّة، فوضوح الرؤية؛ يُخفّف التكاليف، ويرفع من قيمة الأرباح، ولنا في القمص الدينيّ والقرآنيّ تراث زاخر؛ بتوظيفه في عمليّات التخطيط؛ لتوقّي الأزمات الاقتصاديّة والماليّة، أو بالتخفيف من حدّتها على الأقلّ؛ ومن النماذج التي يُمكننا أن نسوقها في هذا المقام؛ قصّة يوسف عليه السلام؛ والتدابير الاحترازية التي اتّخذها لما كان وزيراً للماليّة بمملكة عزيز مصر.

الخاتمة

يعدّ النظام الاقتصادي الإسلاميّ، بوصفه منظومةً ثقافيّةً حضاريّةً، مادةً حيويّةً في الاشتغال الفكريّ على النطاق العالميّ اليوم؛ حيث يفوق من هذه الناحية ويتقدّم على أهمّ هذه المنظومات الثقافيّة والدينيّة والسياسيّة في العالم. وفي هذا الوقت بالذات من تاريخ العالم المعاصر، الذي نشهد فيه التحوّلات، والانهيّارات الكبرى، والأزمات المدمّرة التي تقلب الأمور رأسًا على عقب؛ وكأنّنا في محلات للقمار والرهان؛ يتحكّم في أسرارها صانعو قراراتها؛ فإنّ ما يهمنّا من تلك التحوّلات؛ تلك التي تتّصف بالأبعاد الثقافيّة والحضاريّة، وإنّ كان من الصعب عند النظر الدقيق؛ تفكيك الارتباط ما بين التحوّلات الأخرى؛ السياسيّة والاقتصاديّة والتقنيّة، عن جوانبها الثقافيّة والحضاريّة.

ويتبيّن في ضوء الدروس المستقاة من أضرار الأزمات المتكرّرة للنظام الرأسماليّ، توجّه أعداد متزايدة من غير المسلمين لاستخدام المنتجات والخدمات الماليّة والمصرفيّة الإسلاميّة؛ لأنّهم يعدّونها ملاذًا آمنًا من التقلّبات والاضطرابات التي تعصف بالقطاع الماليّ والمصرفيّ الغربيّ؛ لما تنهجه المصرفيّة الإسلاميّة في تحكيم مبادئ الإسلام وأحكامه التي تحرّم الربا، وتضع ضوابط صارمة للاستثمار والتمويل.

وبذلك يعدّ النظام الماليّ الإسلاميّ بديلاً ثالثاً يجمع بين الفعاليّة الاقتصاديّة والعدالة الاجتماعيّة. ولكن يجب الحذر من توظيف الإسلام والمتعاطفين معه الذين يشكّلون شريحة كبيرة على المستوى العالميّ لتقوية النظام الرأسماليّ؛ ليعود من جديد لهيمنتته وغطرسته.

ومما يمكن اقتراحه من توصيات؛ لتحقيق ما أقدمنا على تحليله في الصفحات السابقة؛ إعادة التربية وفقاً لمفاهيم الفكر المستصلحة، والنسق الثقافيّ القادر على

إعادة بناء الشخصية الإنسانية؛ ومن ضمنها الأمة الإسلامية؛ بشقيها العقلي والفني، وتحفيز النخب الفكرية المنصفة في كل المؤسسات التعليمية؛ لقدرتها على القيام بهذا الدور الإيجابي في هذه المرحلة. وتكثيف الاشتغال، وتجديد المنهجيات لاستيعاب المستجدات المعاصرة، والعمل الجاد والصادق على تنزيل الأفكار وتطبيقها على الواقع، وتحريك القدرات الاجتهادية والتجديدية؛ بما يضمن للإسلام الحضور بعد زمن الغياب؛ تفعيلاً لأهم خصائصه العامة، وهي العالمية في كل أبعادها وتجلياتها الإنسانية، وتحقيق التعاون الفكري، باستثمار الشركات الإنسانية الكونية، وتوحيد جهود مختلف الفاعلين والمتدخلين للخلوص إلى نظام اقتصادي ومالي دولي بديل أكثر عدلاً وإنصافاً. بكل موضوعية وتجرد، ومن دون تحيز أعشى، أو ميل لهذا التيار أو ذاك، وتوظيف تعاليم الديانات السماوية لنشر الوعي؛ باجتناّب المعاملات المضرة بالاقتصاد الدولي؛ وباتخاذ إجراءات عملية لتوعية أكبر عدد من المتعاملين؛ بغية تعبئة المدخرات، وترشيد توظيفها. علماً أن المجتمع الدولي ازداد اهتمامه بالتدين، وأصبح يتحرّج في التعامل الربوي. ويشبه هذا الوضع حالة الاكتناز الذي اعتبره كينز¹ سبباً مهماً في تسرب مبالغ مهمة من الدورة الاقتصادية والإنتاجية؛ وهو ما يضعف الرفاه العالمي، ويوسع الهوة بين الفقراء والأغنياء.

وأخيراً، تفعيل دور المجتمع المدني الدولي والمؤسسات والمنظمات غير الحكومية التي تؤمن بالقيم الدينية والأخلاق الإنسانية المشتركة؛ خصوصاً بعد تنامي دورها في العقود الأخيرة في الضغط على الدول والحكومات والمؤسسات الرسمية؛ فهو الأمين الطبيعي على حماية القيم وصيانة الأخلاق.

هذه الدراسة محاولة لوضع المعالم الكبرى لتأسيس نظام اقتصادي ومالي دولي

عادل؛ من خلال المشترك الدينيّ والإنسانيّ؛ تبني على ما سبق من الدراسات الجادة في هذا المجال، وترنو المزيد من الابتكار والإبداع في وضع التفاصيل والجزئيات والآليات لتسهيل تنزيل هذه الفكرة على أرض الواقع، وخاصة؛ أنّ العالم الآن يعيش الانحسار والارتباك، فالتغيير ينبع من الذات ولا يُستورد؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١].

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. أبو زهرة، محمد، بحوث في الربا، مصر، دار الفكر العربي، ١٤٠٢هـ.ق/ ١٩٩٩م.
٣. أبو الفتوح، هبة، الإسلام ينتشر في الغرب بقوة مذهلة (حوار مع عائشة (فرجينيا) جراي هنري)، مجلة الوعي الإسلامي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، العدد ٥٤٢، شوال ١٤٣١هـ.ق/ أيلول-تشرين الأول ٢٠١٠م.
٤. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، القاهرة، دار الحديث، ل.ت، باب المغازي، بعث أبي موسى ومعاذ إلى اليمن قبل حجة الوداع.
٥. البعلي، عبد الحميد محمود، «دور المصارف والمؤسسات المالية الإسلامية في الإصلاح الاقتصادي»، مجلة الاقتصاد الإسلامي، بنك دبي الإسلامي، الإمارات العربية المتحدة، العدد ٣٤٩، ربيع الثاني ١٤٣١هـ.ق/ نيسان ٢٠١٠م.
٦. ثارو، لستر، «الصراع على القمة»، ترجمة: أحمد فؤاد بليغ، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، العدد ٢٠٤، ١٩٩٥م.
٧. جينيفاف، كوس بروكيه، التمويل الإسلامي، ترجمة: مصطفى الجبزي، ط ١، وزارة التعليم العالي في المملكة العربية السعودية، الملحق الثقافي السعودي بفرنسا، ٢٠١١م.
٨. الحسيني، السيد عبد الرزاق كمونة، العدل الاجتماعي في الإسلام، ط ١، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤٠١هـ.ق/ ١٩٨١م.
٩. زعير، محمد عبد الحكيم، «الفايتكان والصيرفة الإسلامية»، مجلة الاقتصاد الإسلامي، بنك دبي، الإمارات، العدد ٣٣٧، ١٤٣٠هـ.ق/ ٢٠٠٩م.
١٠. سين، أمارتيا كومار، في الأخلاق وعلم الاقتصاد، ترجمة: نادر إدريس، ط ١، عمان-الأردن، دار الكتاب الحديث، ٢٠٠٩م.
١١. شابرا، عمر، نحو نظام نقدي عادل، ترجمة: محمد زهير السمهوري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ المعهد العربي للدراسات المالية والمصرفية، ١٤١٦هـ.ق/ ١٩٩٦م.

١٢. _____، وفولكر نينهاوس، سلسلة حوار مع الغرب: «الاقتصاد والأخلاق»، ط١، دمشق، دار الفكر، ٢٠١١م.
١٣. شفيق، منير، الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر (قضايا: التجربة الصهيونية، التغريب، والتبعية)، ط١، تونس، دار البراق للنشر، ١٤١١هـ.ق/ ١٩٩١م.
١٤. شلبي، أحمد، الاقتصاد في الفكر الإسلامي، ط٥، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٣م، (ملحق مجلة لواء الإسلام، يناير ١٩٦١م).
١٥. الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٣هـ.ق.
١٦. _____، الإسلام يقود الحياة، ط٢، طهران، وزارة الإرشاد الإسلامي، ١٤٠٣هـ.ق. وبخاصة لما فسّر العدل من خلال ربطه بالتوحيد؛ مؤكّداً أنّ الله تعالى لا يُؤثّر فرداً على فرد، ولا يمنح حقاً لفئة على حساب فئة، بل يستخلف الجماعة الصالحة ككلّ على ما وقرّ من نِعَم وثورات.
١٧. _____، البنك اللاربويّ في الإسلام، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤١٤هـ.ق/ ١٩٩٤م.
١٨. _____، فلسفتنا، ط١٢، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٢هـ.ق.
١٩. الطهطاوي، محمد عزت، الميزان في مقارنة الأديان (حقائق ووثائق)، ط١، دمشق، دار القلم؛ بيروت، الدار الشامية، ١٤١٣هـ.ق/ ١٩٩٣م.
٢٠. عرابي، خالد، «صراع الحضارات بين الإسلام والغرب»، سلسلة لقاءات القرن ١، ط١، مصر، دار ألفا للنشر والتوزيع، ١٤٢٤هـ.ق/ ٢٠٠٣م.
٢١. غارودي، روجيه، الإسلام الحيّ، ترجمة: دلال بواب ضاهر؛ محمد كامل ضاهر، ط١، بيروت، دار البيروني، ٢٠٠٥م.
٢٢. _____، كيف نصنع المستقبل؟ ترجمة وتقديم: منى طلبية؛ أنور مغيث، ط٣، القاهرة، دار الشروق، ١٤٢٣هـ.ق/ ٢٠٠٢م.
٢٣. الغزالي، عبد الحميد، «الأزمة الماليّة التشخيص والمخرج»، مجلة الفرقان، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، العدد ٦٢، ١٤٣٠هـ.ق/ ٢٠٠٩م.

٢٤. غيتان، مانويل، «صندوق النقد الدوليّ كمؤسسة نقدية، تحديات المستقبل»، مجلة التمويل، الصندوق والبنك الدوليّين، أيلول ١٩٩٤م.

٢٥. يوعلا، علي، «الفكر الاقتصاديّ لدى علماء الإسلام: الحلقة المفقودة في تاريخ الفكر الإسلاميّ»، سلسلة ندوات ومناظرات في الاقتصاد الإسلاميّ، كليّة الآداب، الرباط، ١٩٨٩م.

٢٦. بايتشباكدي، سوباتشاي، الأونكتاد: تقرير التجارة والتنمية ٢٠١٣، الرباط:
http://unctad.org/en/PublicationsLibrary/tdr2013overview_ar.pdf

27. Borrets (B), "Vers la démocratie économique", l'harmattan, France, 2005 .

28. Schumpeter(J), "Capitalisme, Socialisme et Démocratie", intraduction française, Payot,1954.

الصناعة المالية في النظام الاقتصادي الإسلامي

د. علي زعيترا^١

تمهيد

يُعدّ تحريم الربا السمة البارزة، بل المحوريّة في تفاوت النظام الماليّ الإسلاميّ عن النُظُم النقديّة والماليّة الأخرى، فالإسلام يمنع من أخذ الزيادة على المال من دون مقابل لمجرّد إقراض المال أو استقراضه؛ سواء أكان المال منقولاً أم غير منقول، عينا أم نقداً، فكلّ إضافة على المال هي حرام من وجهة نظر الإسلام، تمسّكاً بعموم الخطاب القرآني: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ * فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۗ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٨-٢٧٩].

إذن، يوجد إشكال حقيقيّ في قبول النُظُم الماليّة المعاصرة من وجهة نظر الإسلام، حيث إنّ السوق الماليّة^٢ المعاصرة ما هي إلا تداول الائتمان عبر أدواته؛ المتمثلة بالأصول الماليّة، من قبيل: السندات، والأسهم، والكمبيالات، وغيرها من المشتقات الماليّة؛ ممّا سنتعرّض له في المقالة.

وبناءً على ما تقدّم، يوجد منهجان لبحث تلك الإشكاليّة وتناولها: الأوّل: المنهج الفقهيّ الذي يتناول تحريم الربا (أو الفائدة) من الزاوية الفقهيّة، ويبدأ بالبحث

١. أستاذ الاقتصاد النقديّ والمصرفيّ في الجامعة اللبنانيّة، لبنان.

٢. السوق الماليّ هو محلّ تداول الأصول الماليّة أو أدوات الائتمان أو الدّين، وما يُعرّف عموماً بالمشتقات الماليّة.

والتحليل من خلال الروايات والأحاديث، وتفسير الآيات القرآنية الكريمة، من دون الأخذ بالحسبان البعد السلوكي لحذف متغير الفائدة من المعادلات الاقتصادية بوصفه متغيراً أساساً في تحقيق التوازن الاقتصادي أو عدمه. فالمنهج الفقهي يهتم أصلاً بالأبعاد الحقوقية، ولا يتطرق إلى الأبعاد الاقتصادية التحليلية على المستوى الاقتصادي الجزئي (الميكروبي)^١ أو الكلي (الماكروبي)^٢، فالاهتمام منصب هنا على تعريف الربا وتحديد المعاملات التي ينطبق عليها مفهوم المعاملات الربوية، إلى جانب تناول البعد الأخلاقي فيها، ولا يهتم - لأنه يعتبر سلفاً أن تحريم الربا يصب حكماً في صالح المجتمع والاقتصاد - بتأثيره على الادخار والاستهلاك؛ سواء الفردي أم القومي، أو في مجال الاستثمار، وسعر صرف العملات الأجنبية، وغير ذلك من المتغيرات الاقتصادية الكلية أو الفرديّة.

والمنهج الثاني: هو منهج التحليل الاقتصادي؛ الكلي والجزئي (الماكروبي والميكروبي)، حيث يتناول هذا المنهج تأثير أدوات الائتمان الإسلامي في السلوك الاقتصادي للوحدات الاقتصادية، ويدرس كيف تؤثر الأصول المالية الإسلامية في القرارات الاقتصادية للأفراد؛ سواء في مجال الاستهلاك أم الاستثمار، كما تدرس - أيضاً - مدى قدرة هذه الأدوات على تفعيل السوق المالي؛ أي تبحث في موضوع الاستخدام الأمثل للموارد المالية المتاحة وتحقيق «أمثلية باريتو»^٣ على المستوى المالي. بحيث يتيح لنا هذا المنهج الفرصة للتعرف على الصناعة المالية الإسلامية من الزاوية الاقتصادية البحتة، ومدى قدرتها على منافسة غيرها من الأدوات والأصول المالية، وكذلك الإجابة عن مجموعة من الأسئلة المهمّة، وهي:

-
1. Microeconomics
 2. Macroeconomics
 3. Pareto Efficiency

- ما هو وجه التمايز بين الأصول الماليّة الإسلاميّة وغيرها من الأصول الماليّة غير الإسلاميّة؟

- ما هو مدى كفاءة الأصول الماليّة الإسلاميّة في جذب الفوائض الماليّة وتوجيهها باتجاه القطاع الحقيقي في الاقتصاد؟

- هل تُحقّق الأصول الماليّة الإسلاميّة أمثليّة باريتو في السوق الماليّ؟

- كيف يمكن الاستفادة من الأصول الماليّة الإسلاميّة في تحقيق أهداف السياسة النقديّة؟

وغیرها من الأسئلة التي سنتطرّق لها؛ مع توخّي عدم الإطالة؛ مراعاة لطبيعة البحث في هذه المقالة القصيرة.

أولاً: تعريف الأصول والمشتقات الماليّة:

١. نشأة النقد (نظام المقايضة - كفاءة النظام النقدي - دائرة الدخل القومي):

تلعب النقود دوراً مميّزاً في عمليّات التبادل التجاريّ بين أفراد المجتمع، حيث استطاع الإنسان من خلال اكتشاف النقود حلّ كلّ المشكلات الناشئة عن نظام المقايضة، والتي تمحورت حول: ارتفاع تكلفة المعاملات، وتكرار الأعمال، وانخفاض كفاءة السوق، والتضييق، وعدم قدرة الاقتصاد المحليّ على النموّ والتطوّر، وعدم قدرته -أيضاً- على العلاقة مع العالم الخارجيّ.

ويُعدّ انخفاض تكلفة المعاملات، وكفاءة السوق من أهمّ تلك المعايير التي رجّحت النظام النقديّ على نظام المقايضة، والتي أدّت إلى تطوّر النظام النقديّ من النظام السلعيّ إلى النظام الورقيّ والائتمانيّ بشكله المعاصر، حيث تنوب العملة الورقيّة القانونيّة وتستخدم وسيطاً في التبادل والمعاملات، وتضمن الحقّ لحاملها؛ بحصوله على ما يريده من سلع وخدمات بمقدار القيمة الاسميّة المكتوبة عليها.

وكذلك الأمر في النقود الائتمانية التي تعطي الحق لصاحب الائتمان بالحصول على ما يريد بمقدار الائتمان الذي يملكه.

٢. دواعي نشوء الائتمان:

كانت عمليات التبادل في زمن نظام المقايضة^١ تتم سلعة بسلعة، فلم يكن يوجد انقطاع بين المستهلك والمنتج، وبالتالي تنتج ما تريد استهلاكه، وتستهلك ما تنتجه، أمّا في زمن النظام النقدي فقد انقطعت تلك العلاقة، وحلّ محلّها ما يُعرف بعملية «الادّخار»؛ أيّ أنّه ليس هناك ضرورة لأن تملك ما تستهلك، وأن تستهلك ما تملك، بل يوجد فائض من عمليات التبادل النقديّ هو عبارة عن «ادّخار» يخرج من دائرة التبادل النقديّة على المستوى الفرديّ، ومن «دائرة الدخل القومي» على المستوى المحليّ أو القوميّ.

ويوجد هذا الادّخار حالة تُعرف باسم «الوحدات ذات الفائض» التي تملك فائضاً (نقدياً أو مالياً)، حيث تتراكم لديها الأصول النقديّة والماليّة؛ ما يُحفّزها للبحث عن عمليات توظيف لهذه الفوائض.

ويُعدّ الادّخار «تسرباً»^٢ من دائرة الدخل القوميّ، بحيث ينتج عنه تضيق لهذه الدائرة، وخلق «وحدات ذات عجز ماليّ» ناتجة عن انخفاض حجم النقود المتداولة في الاقتصاد وكميّتها.

ولضمان استمرار عمل هذه الوحدات، أو حاجتها لتطوير أعمالها، يستدعي ذلك أن تقوم «جهة ما» بتلبية حاجتها للأموال والنقد. وهذه الجهة قد تكون الدولة أو القطاع الخاصّ، من خلال الطلب أو تحفيز الوحدات ذي الفائض؛ بحيث تتخلّى عمّا تملكه من الفائض النقديّ والماليّ لصالح الوحدات ذات العجز.

1. Bartering System

2. Leakage

ومن هنا، نكون أمام عملية الائتمان^١، أو الإقراض^٢، أو الدين^٣، حيث يُمكن استخدام هذه المصطلحات الثلاثة بشكل مترادف.

وبناءً عليه، فإنّ منح الائتمان هو تخليّ الوحدات ذات الفائض النقديّ أو الماليّ عمّا لديها من الفائض إلى الوحدات ذات العجز التي تحتاج إلى ذلك الفائض، وقد تكون هذه الحاجة لأجل الاستثمار بكلّ أشكاله؛ تنمية المشاريع، والاستهلاك، أو غير ذلك ممّا لا مجال هنا لذكره، وبالتالي يوجد جانب الطلب؛ وهو الجهة ذات العجز، وجانب العرض؛ وهو الجهة ذات الفائض، وعندما تلتقي إرادة كلّ من الطالب أو المشتري مع البائع، يتشكّل سوق الائتمان^٤. أمّا ما يتداول في هذا السوق فهو أدوات الائتمان، التي تُعرّف بالأصول الائتمانية^٥.

إذن، على مستوى التحليل الاقتصاديّ^٦، نحن أمام سوق ائتمان يقوم بمهمّة تنظيم عملية الائتمان^٧؛ يوجد فيها طلب وعرض، وبالتالي يتحدّد السعر وفقاً لحالة التوازن^٨، ويعرف هنا بسعر الفائدة؛ وهو الثمن الذي تتقاضاه الوحدات ذات الفائض من الوحدات ذات العجز لقاء تخليّها عن الفائض لديها، أو بمعنى آخر هو تكلفة الفرصة البديلة للاحتفاظ بذلك الفائض، بحيث كلما ارتفع هذا الثمن؛ ارتفعت تكلفة الاحتفاظ بالنقود. وهذا بحدّ ذاته يخلق دافعاً لإتمام عملية

1. Credit

2. Loaning

3. Lending

٤. ليس بالضرورة أن يكون مكاناً جغرافياً محدّداً، وإنّما تعريف السوق هو الاتفاق نفسه ضمن أطر قانونيّة وتشريعيّة معيّنة.

٥. تُسمّى هذه الأصول الائتمانية نقدية؛ إذا كانت مدتها أقلّ من عام، وأصول مالية؛ إذا كانت مدتها أكثر من عام.

6. Economic Analysis

٧. المقصود هنا آلية عمل السوق، وتحديد الأسعار؛ باعتبارها الميكانيزم الذي يتمّ من خلاله تخصيص الموارد الماليّة والنقدية المتاحة على الوجه الأفضل والأمثل، وأفضل حالة هي تحقّق شروط سوق المنافسة التامة أو الكاملة.

8. Equilibrium

الإقراض. ومن جهة أخرى هو الثمن الذي تدفعه الوحدات ذات العجز لأجل الاستفادة من ذلك الفائض، حيث يُحقَّق لها أعلى مستوى من المطلبية والإشباع^١؛ وهو -أيضاً- المعيار^٢ الذي تقيس على أساسه معدل ربحيتها الداخلي^٣. وبالتالي ثمن الائتمان هو معيار مدى ربحية المشاريع الاستثمارية، وهو المرجح -أيضاً- لدى الأفراد عند اتخاذ قرارات الاستهلاك في الحاضر أم في المستقبل. ويعدُّ الثمن أو سعر الفائدة هو المؤشِّر والمعيَار على مدى كفاءة سوق الائتمان في تخصيص المدخرات للاستخدام الأمثل للموارد وتوجيهها^٤.

وخلاصة القول: إنَّ الأهداف الرئيسة لوجود السوق الائتمانية^٥، تكمن في الآتي:

- تغطية الخلل الحاصل في عمليات التسرُّب النقديِّ والماليِّ من دائرة التبادل.
- رفع كفاءة عمليات التبادل، والذي يؤديُّ حكماً إلى رفع كفاءة أداء الاقتصاد^٦ المحليِّ.
- تخفيض تكلفة المعاملات^٧.

ومن هنا، يأتي الحديث عن ابتكار أدوات ائتمانية (أصول مالية ونقدية) تخدم تلك الأهداف الرئيسة. وهذا الابتكار هو ما يُعرَّف بالمشتقات المالية^٨ بشكل عام، والتوريق^٩ (التسديد) بشكل خاص، ويُمثَّل سعر الفائدة ثمن تداول تلك الأدوات في سوق الائتمان، بحيث يُرضي كلا الطرفين.

-
1. Utility & Satisfaction Maximization
 2. Ratio , Index
 3. Internal return Ratio
 4. Optimum Allocation of Fund Resources
 5. Credit Market
 6. Economic Efficient
 7. Transactions Cost
 8. Financial Derivatives
 9. Securitization

وبعبارة أخرى، فإن الائتمان هو الدين. وسوق الائتمان هو سوق المتاجرة بالدين. ويتكوّن الائتمان من عناصر أربعة، هي الآتية:

- المقرض والمقترض.
- القرض موضوع الائتمان (أداة الائتمان أو الأصل الائتماني).
- المدّة الزمنيّة، المخاطرة.
- الثمن أو العائد المتوقّع.

وبناءً عليه، عندما نريد أن نقوم أيّ نظام ماليّ يجب علينا أن ندرس تركيب هذه العناصر الأربعة مجتمعة؛ لاشتراك النظم الماليّة والنقدية ببعض العناصر، مع اختلافها في التركيبة الكليّة لها. وهذا هو المدخل الرئيس لفهم النظام الماليّ الإسلاميّ وتحليله.

ثانياً: صناعة الأصول النقدية والمالية الإسلامية:

تقدّم في ما سبق، أنّ أدوات الائتمان أو الدين في الاقتصاد الكلاسيكيّ تشتقّ من الطلب على النقود؛ الذي يعتبر أنّ النقود تملك قيمة ذاتية، بغضّ النظر عن القطاع الحقيقيّ في الاقتصاد، في حين نجد أنّ الصناعة الماليّة الإسلاميّة تُرجع النقود إلى وظيفتها الأصليّة؛ وهي كونها وسيطاً في التبادل لا غير، فلا تستطيع أن تُنشئ قيمة ذاتية بمعزل عمّا تحتزنه من قيمة الأشياء.

هذه الرؤية جعلت الطلب على النقود طلباً مشتقاً من الطلب على السلع الحقيقيّة، أو بمعنى آخر: طلب مشتقّ من الطلب على القطاع الحقيقيّ في الاقتصاد، وليس القطاع النقديّ، ويصبح معها معدّل الفائدة يساوي الصفر ($r = 0$). فإذا كان معدّل الفائدة صفراً؛ وهو ثمن التخليّ عن الفائض النقديّ والماليّ، فما هي الحوافز التي تُعطى للوحدات ذي الفائض لتقوم بعملية الإقراض؟ وكيف يمكن للمشروعات الاستثمارية أن تقوم استثماراتها، وتُصنّف المشاريع، وتُحدّد مدى ربحيتها؟ وكيف

يمكن للمصرف المركزي التأثير على السوق النقديّ وتطبيق السياسات النقديّة مع معدّل فائدة يساوي الصفر؛ لتحقيق الأهداف الاقتصاديّة، من قبيل: القضاء على التضخّم، وزيادة الاستثمارات، والتخفيف من معدّلات البطالة، وغير ذلك من الأهداف الاقتصاديّة؟

إنّ الإجابة على الأسئلة السابقة، والتي تتقاطع مع الأسئلة التي انطلقت منها المقالة، تكون من خلال الصناعة الماليّة الإسلاميّة، وابتكار الأدوات الماليّة القائمة على الرؤية الإسلاميّة للنظام الماليّ والنقديّ؛ وهي رؤية ترجع للمال دوره الحقيقيّ في دائرة الدخل القوميّ، حيث تربط أدوات الائتمان الإسلاميّة والمشتقّات الماليّة الإسلاميّة الحافز بمعدّل العائد المتوقّع^١ ومعدّل الربح المشترك^٢؛ بمعنى أنّ الطلب على النقود مرتبط بنصيب كلا الطرفين من العائد والربح المتوقّع.

إذن، يُصبح المعيار هو الربح، وليس العائد الثابت المتمثّل بسعر الفائدة. وقبل الدخول بتحليل ذلك اقتصاديًّا من المناسب أن نعرض لأنواع المشتقّات الماليّة الإسلاميّة في هذا المجال.

والمشتقّات الماليّة في النظام الماليّ الإسلاميّ عبارة عن عقود ائتمانيّة تتخلّى بموجبها الوحدات الماليّة والنقديّة ذات الفائض عن الفائض لديها للوحدات ذي العجز، على أساس مجموعة من المعايير لا تلاحظ فيها عائداً ثابتاً، ولكلّ نوع من تلك المشتقّات خصوصيّاته التي تُميّزه عن غيره، لا يوجد مجال لذكرها، وسوف اقتصر هنا على تعدادها والتعريف بها، حيث يُمكن تصنيفها وفق الآتي^٣:

١. مشتقّات لا تدرّ عائداً: من قبيل: أوراق القرض الحسن، وأوراق الوقف.

1. Expected Return

2. Profit Sharing Ratio

٣. موسويان، «السوق الماليّ الإسلاميّ»، ٣٣٢-٣٣٤

٢. مشتقات تدرّ عائداً محدّداً: من قبيل: أوراق المراهجة، وأوراق الإيجار، وأوراق الاستصناع، وأوراق السلف، وأوراق الانتفاع، وأوراق الجعالة.

٣. مشتقات لها عائد من خلال الربح المتوقّع: من قبيل: أوراق المشاركة، وأوراق المضاربة، وأوراق المزارعة، وأوراق المساقاة، وأوراق الوكالة الخاصّة، وأوراق الوكالة العامّة.

وتجدر الإشارة إلى أنّه تطلق كلمة مشتقات ماليّة -أيضاً- على العقود، من قبيل: العقود الآجلة^١ العقود المستقبلية^٢ حيث لا مجال هنا للتطرّق إليها.

وعلى كلّ حال، فإنّ هذه المشتقات الماليّة يجب أن تُحقّق الكفاءة والفعاليّة للنظام الماليّ الذي يتبلور في ستّ وظائف^٣: تعبئة الموارد، وتوزيعها، وإدارة المخاطر، واستخراج المعلومات لدعم اتّخاذ القرارات، والتحكّم في الخطر الأخلاقيّ، وعدم تقارن المعلومات^٤، وتسهيل بيع السلع والخدمات من خلال أنظمة الدفع، حيث يجب أن تتمحور تلك الوظائف الستّة حول الكفاءة الاقتصاديّة^٥ التي تتبلور في التخصيص الأمثل للموارد المتاحة؛ لأجل إشباع الحاجيات الضروريّة واللازمة في المجتمع.

ويرى النظام الماليّ الإسلاميّ أنّ الائتمان؛ إمّا أن يُستخدم في استحداث دين أو حقّ على الآخرين، وإمّا في استحداث أصل حقيقيّ عن طريق الاستثمار. ففي الحالة الأولى لا مبرر للمقرض بتقاضي أيّ عائد، ولا مبرر لتقنين دفع فائدة غير مشروطة بطريقة استخدام القرض؛ سواء أكان الدافع لذلك تحسين الأداء الاقتصاديّ أم إقرار مشروع للعدالة الاجتماعيّة. وفي الحالة الثانية يصبح من العدالة السّؤال عن

1. Forward Contracts

2. Futures Contracts

٣. فندوز، «الهندسة الماليّة واضطراب النظام الماليّ العالميّ»، ٦.

4. Asymmetric Informations

5. Limited Resources Optimization

تعويض المقرض قدرًا؛ بما يتناسب ومساهمة رأس ماله في تكوين رأس المال الإضافي من الأصول الرأسمالية. حيث يجب أن يتناسب هذا المقدار مع مقدار المساهمة في تكوين أصول مائية إضافية (سواء أكان سلبيًا أم إيجابًا)، وأن لا يقتصر ذلك على سعر محدد وبسيط هو سعر الفائدة^١.

وبناءً عليه، فإن السياسة النقدية الإسلامية تتفق وتشارك مع السياسة النقدية التقليدية في الأهداف المعروفة؛ وهي: الاستقرار النقدي، والحفاظ على معدلات منخفضة من التضخم أو معدلات مرتفعة من النمو، و...، كما تختلف عنها في الوظيفة الأصلية لها؛ وهي: إبقاء التوازن بين الجانب الحقيقي والجانب النقدي من الاقتصاد؛ أي أن تحتفظ النقود بوظيفتها الأصلية بوصفها وسيطًا في التبادل لا غير، لذلك فإن الوظيفة الأصلية التي تميز السياسة النقدية في الإسلام تكمن في تحقيق الهدف الدائم؛ وهو أن يقابل خلق النقود وجود «أصل عيني إضافي»^٢.

وعليه، يجب أن تنسجم أهداف السياسة النقدية الوسيطة^٣ مع الأهداف النهائية لتحقيق الاستقرار المالي والنقدي في الاقتصاد الإسلامي، حيث تعتمد السياسة النقدية أدوات عدّة للوصول إلى الأهداف النهائية، وغالبًا ما تؤثر هذه الأدوات بشكل مباشر على حجم الكتلة النقدية، وهي على الشكل الآتي:

- سعر الخصم أو سعر الفائدة.

- عمليات السوق المفتوحة.

- الاحتياطي الإلزامي.

ولأنّ سعر الفائدة هو المؤشر الرئيس لفاعلية هذه الأدوات في النظام المالي

١. أبو قحف، «الإدارة النقدية في اقتصاد إسلامي»، ٥.

2. Real Asset Accumulation

٣. الأهداف الوسيطة للسياسة النقدية هي التحكم في حجم الكتلة النقدية؛ سواء الضيقة أم الموسعة (M1, M2 ...).

التقليديّ، كان لا بدّ من إيجاد البديل؛ عندما نتحدّث عن النظام الماليّ. وهذا البديل هو مؤشّر الربح، ومعدّل المشاركة في العائد أو الخسارة. وذلك بناء على قاعدة «مَنْ عليه الغنم؛ عليه الغرم»^١.

ثالثاً: تحليل اقتصاديّ (مايكرويّ)^٢ - (ماكرويّ)^٣:

يتحقّق ربح المستثمر أو المشروع الاقتصاديّ من خلال الفرق بين الإيرادات الكليّة^٤ والتكاليف الكليّة (Total Costs):

$$\Pi: \text{إجماليّ الربح الصافي} = TR - TC (1)$$

$$TR = P \cdot Q (2): \text{إجماليّ الإيرادات}$$

TC إجماليّ التكاليف :

حيث تمثّل التكاليف إجماليّ أثمان خدمات عوامل الإنتاج؛ وهي على الشكل الآتي (مع بقاء العوامل الأخرى على حالها):

$$TC = w \cdot N +$$

$$r \cdot K (3)$$

W أجور العمّال :

N عدد العمّال المستخدمين :

r معدّل الفائدة :

K حجم رأس المال المستخدم :

١. ورقة بحثية بعنوان «أهمّ الانتقادات الموجهة لسعر الفائدة كسعر استراتيجيّ في النظام الاقتصاديّ المعاصر» مقدّمة للمؤتمر العالميّ الثامن للاقتصاد والتمويل الإسلاميّ (النمو المستدام، والتنمية الاقتصادية الشاملة من المنظور الإسلاميّ، الدوحة، قطر، من ١٨ - ٢٠ كانون الأوّل ٢٠١١م، ص ١٢).

2. Microeconomics

3. Macroeconomics

4. Total Revenue

بناءً عليه، تصبح معادلة الربح التقليدية على الشكل الآتي:

$$\Pi = TR - w \cdot N - r \cdot K \quad (4)$$

إذا حذفنا سعر الفائدة من المعادلة (٤) يصبح لدينا المعادلة التي توضح الربح للمشروع الاقتصادي الذي يستثمر من خلال الأدوات المالية الإسلامية (من قبيل: المشاركة، والمرابحة، و...):

$$\Pi_p = TR - w \cdot N \quad (5)$$

ومن خلال مقارنة المعادلة (٥) مع المعادلة (٤) نجد أن الربح في الثانية أعلى وأكبر:

$$\Pi < \Pi_p \quad (6)$$

ومن جهة أخرى، يستطيع المستثمر أن يقارن بين معدّل الربحية أو معدّل العائد الداخلي للمشروع وترتيب المشاريع الاستثماري؛ بناءً على ذلك، واتخاذ القرار بشأن الاستثمار بالمشروع الأكثر ربحية^١، في حين في حالة نظام الفائدة، يقوم المستثمر بمقارنة معدّل الربحية للمشروع مع مستوى الفائدة وسعرها.

وهنا، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ نظام المشاركة بالأرباح^٢ يمنع من إنتاج أصل ماليّ من دون أن يقابل ذلك إنتاج لأصل حقيقي^٣؛ وهو ما يُعرّف بالتوريق^٤؛ أي اشتقاق أصل ماليّ من أصل ماليّ آخر، أو من دين آخر، وينطبق التحليل السابق لو أخذنا بالاعتبار مسألة المخاطرة (Risk) (γ) أو الأسعار المتوقّعة (Value Expected) (P_e).

إنّ النتيجة السابقة تؤكّد فعالية النظام الماليّ الإسلاميّ وكفاءته في تحقيق الاستقرار والتوازن بين الجانب النقديّ والحقيقيّ للاقتصاد القوميّ؛ وذلك من

١. سبحاني، «كستره اقتصاد اسلامي»، ٥٠٥-٥٣٥.

2. «PLS» Profit – Loss Sharing

3. El-Komi, & Rache, “Efficiency of Islamic Finance Contracts: Microfinance Experiments”, 12.

4. Securitization

خلال جعل الاستثمار في القطاع الحقيقي، أي إنتاج الأصول الحقيقية، هو الأرباح. وهذا يتماشى مع الفرض الذي يقوم عليه علم الاقتصاد؛ وهو أن الإنسان الرشيد والعقل يسعى دائماً وراء تعظيم الربح^١ والمنفعة^٢.

ومن جهة أخرى - على مستوى الاقتصاد الكلي^٣ -، تؤكد هذه الرؤية على إعادة التوازن بين الدائرة النقدية للدخل القومي والدائرة الحقيقية، وهذا ما يجعل دور القطاع المالي والنقدي وعلى رأسه المصرف المركزي^٤ هو تفعيل هذا النوع من الأدوات المالية والنقدية؛ حتى لا تتكرر الأزمات المالية المعاصرة التي أقر أصحابها بأنها كانت نتيجة المتاجرة بالديون، وتضخم^٥ الجانب المالي على حساب الجانب الحقيقي من الاقتصاد. وهنا، يتحقق الهدف الأصلي للسياسة النقدية، وهو الاستقرار النقدي والمالي، أو على الأقل عدم زيادة المخاطرة والتقلبات الدورية في الاقتصاد، والقضاء على التضخم من خلال حذف سعر الفائدة من إجمالي التكاليف الإنتاجية، حيث تمثل التكاليف جزءاً من تكوين الأسعار:

$$P = AVC + \Omega(7)$$

P: الأسعار

AVC: متوسط التكاليف

Ω : هامش الربح

أما على المستوى الكلي أو الماكرو اقتصادي^٦، فنجد أن التوازن في السوق النقدي

1. Profit Maximization

2. Utility Maximization

3. Macroeconomic Level

٤. استجليز، «السقوط الحر، أميركا والأسواق الحرة وتدهور الاقتصاد العالمي»، ٢٢٠-٢٤٠.

5. Bubbles

6. Macroeconomics or Aggregate Level

يقوم على التوازن بين الادّخار والاستثمار؛ بناءً على الأرباح المتوقعة، وعلى خلاف المنطق الكينزيّ الذي يقوم على أنّ التوازن في السوق النقديّ يكون من خلال الطلب والعرض على النقود عند سعر فائدة معيّن، بمعنى أنّ الفائدة هي سعر النقود^١، وبالتالي، فإنّ الطلب على النقود مشتقّ من الطلب على الاستثمار، والربح المتوقّع ($e\alpha$) من نسبة (ρ) المشاركة بالربح المتوقّع للمشروع ($e\pi$) هو الثمن الذي يدفعه المستثمر للوحدات ذي الفوائد لقاء تحليّها عن النقود (تمثّل ρ حصة الوحدة ذات الفوائد من الربح):

$$\alpha e = \rho \cdot \pi e \quad (8)$$

$$MD = f(\rho, \pi e) \quad (9); f\rho < 0; f\pi e < 0$$

$$MS = f(\rho, \pi e) \quad (10); f\rho \ll 0; f\pi e \ll 0$$

تبيّن المعادلة (٩) دالة الطلب على النقود، من خلال ربط الطلب على النقود بنسبة المشاركة (ρ) من الأرباح والأرباح المتوقعة (πe)، حيث يزيد الطلب على النقود (MD) حين ينخفض الطلب على النقود نسبة إلى ρ ، ويزيد الطلب على النقود نسبة إلى الربح المتوقّع.

وبالعكس، يحصل لدى الوحدة ذات الفوائد، التي تمثّل جانب العرض من النقود (MS)، حيث يزيد عرض النقود؛ عندما تزيد (ρ). والعكس صحيح؛ أي هناك علاقة طردية بينهما، ويتحقّق التوازن عندما يتمّ الاتفاق على مستوى معيّن من (ρ).

رابعاً: الرقابة على العقود وأدوات الائتمان الإسلامية:

بعد إثبات كفاءة العقود وأدوات الائتمان الإسلامية، يبقى السؤال عن فعاليتها في ظلّ احتياجها إلى نظام رقابة فعّال أو ارتفاع تكاليف الرقابة؟ لا شكّ أنّ العقود الإسلامية تحتاج إلى مراقبة مستمرة من قبل صاحب الأموال؛

١. ميرمعزي، «اقتصاد كلان بارويكرد اسلامي»، ٢٤٦-٢٨٦.

- حتى يحصل الاطمئنان لديه بأن أمواله سوف تُستثمر وتُحقّق الأرباح. لذا، يحتاج إلى نظام رقابة فعّال، ويمكن أن يتمّ ذلك عبر الخطوات الآتية:
١. اتّخاذ الإجراءات التمهيديّة، من قبيل: اختيار المدراء الأكفء.
 ٢. إيجاد نظام محاسبة مشابه لنظم المحاسبة في الشركات المساهمة، وتقديم الحسابات السنويّة، وغير ذلك.
 ٣. إيجاد نظام ضريبيّ فعّال من قِبَل الدولة، بحيث يساهم في ضبط عمليّات توزيع الأرباح ورقابتها، وما شابه ذلك.
 ٤. اعتماد نشرة دورية توضح فيها المركز الماليّ للمستثمر أو المضارب؛ حتى يتمكنّ صاحب المال من المتابعة التفصيليّة لعمليّات الاستثمار وتحقيق الأرباح.

الخاتمة

نستنتج ممّا سبق أنّ أدوات الائتمان الإسلاميّة هي الأفضل لإعادة النقد المتسرّب من دائرة الدخل القوميّ إلى المجرى الطبيعيّ لها، وهذا بالفعل هو الهدف الحقيقيّ لعلم الاقتصاد؛ وهو أن يعمل الاقتصاد دائماً بشكل كفؤ، حيث ما زال هناك عدم اطمئنان لهذه الأدوات في تحقيق الهدف المرجو منها؛ لأنّها عادة ما تكون متبّعة ضمن أنظمة ماليّة تقليديّة، أو تأخذ بالحسبان أسعار الفائدة العالميّة والمحليّة، لذا نقترح الآتي:

١. أن يقوم البنك الإسلاميّ للتنمية بوضع دراسة خاصّة لتوحيد معايير الاستثمار، وإيجاد مؤشّرات بديلة لسعر الفائدة^١؛ بناءً على العقود الإسلاميّة.
٢. إنشاء سوق نقديّ وماليّ إسلاميّ مشترك؛ بحيث يُمهّد لإقامة سوق إسلاميّة مشتركة.
٣. القيام بالتوعية الإعلاميّة، والندوات العلميّة، وغير ذلك من الأعمال التي تُظهر فعاليّة هذه الأدوات الماليّة.

١. العليوي، «معايير المؤشّرات البديلة عن معدّل الفائدة»، ١٢-١٤.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. أبو قحف، منذر، «الإدارة النقدية في اقتصاد اسلامي»، مجلة الاقتصاد الإسلامي، جامعة عبد العزيز، ٢٠٠٢م، العدد ١٣، ص ٥.
٣. استجليز، جوزيف: «السقوط الحرّ، أمريكا والأسواق الحرّة وتدهور الاقتصاد العالمي»، ترجمة: عمر سعيد الأيوبي، بيروت، دار النهضة، ٢٠١١م، ص ٢٢٠-٢٤٠.
٤. سبحاني، حسن، «كستره اقتصاد اسلامي»، ط ١، مؤسسة تحقيقات وتدوين الكتب الإنسانية الجامعية، ١٣٩١ هـ.ش، ص ٥٠٥-٥٣٥.
٥. العليوي، راشد بن أحمد، «معايير المؤشرات البديلة عن معدّل الفائدة»، ورقة مقدّمة لندوة «المؤشرات البديلة عن معدّل الفائدة» التي أقامتها جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالتعاون مع البنك الإسلامي للتنمية، ١٤-١٥ / ربيع الثاني / ١٤٢٨ هـ.ق، ص ١٢-١٤.
٦. موسويان، سيد عباس، «السوق المالي الإسلامي»، مجلة اقتصاد، تهران، مؤسسة نشر كليات الثقافة والفكر الإسلامي، ١٣٩١ هـ.ش، العدد ٣٤، ص ٣٣٢-٣٣٤.
٧. ميرمعزي، سيد حسن، «اقتصاد كلان بارويكرد اسلامي»، طهران، مركز دراسات ثقافة الفكر الإسلامي، ١٣٨٤ هـ.ش، ص ٢٤٦-٢٨٦.
8. El-Komi, Mohamed & Croson, Rache, "Efficiency of Islamic Finance Contracts: Microfinance Experiments", 8th International Conference on Islamic Economics and Finance, Center for Islamic Economics and Finance, Qatar Faculty of Islamic Studies p.12.

التعاليم الاقتصادية الإسلامية، قراءة في محدّداتها ومناهج اكتشافها

د. أحمد علي يوسف^١

تمهيد

يعدّ منهج استنباط التعاليم والمجالات الاقتصادية لأيّ شريعة من الشرائع أمراً مهماً، حيث إنّ الاختلاف في منهج أو مناهج الاستنباط يترك أثره على النتائج التي يتوصّل إليها أصحاب هذه المناهج. والشريعة الإسلامية ليست مستثناةً من هذه القاعدة. وسوف نسعى في هذه المقالة إلى بيان بعض المناهج المهمّة التي اعتمدها الباحثون في الاقتصاد الإسلاميّ، وندرسها لنفحص مدى انسجامها مع المبادئ المعرفيّة الفقهيّة الإسلاميّة. وللوصول إلى هذا الهدف سوف نبدأ ببيان التعاليم الاقتصاديّة من وجهة نظرنا، ثمّ نُحدّد المجالات الاقتصاديّة من وجهات نظرٍ عدّة، على أن ندلف أخيراً إلى البحث عن المناهج المنسجمة مع مبادئ الفقه الإماميّ التي يصحّ الاعتماد عليها في اكتشاف التعاليم الاقتصاديّة الإسلاميّة.

أولاً: تحديد التعاليم الاقتصاديّة:

يختلف المفكّرون والباحثون في الاقتصاد الإسلاميّ في المصطلحات التي يستخدمونها أثناء اشتغالهم على هذا الميدان العلميّ. ولا ينتهي الاختلاف المشار إليه

١. باحث في أكاديميّة الثقافة والعلوم الإسلاميّة، قم المقدّسة. إيران.

عند المصطلحات المستخدمة، بل يسري إلى المعاني التي تُقصد من هذه المصطلحات والمفاهيم. وقد أدى هذا الاختلاف، بحسب الظاهر في الحد الأدنى، إلى اختلاف المعاني التي تتبادر للمتابعين عن مجال الاقتصاد الإسلامي؛ كما عن التعاليم التي تُستوحى من الإسلام في هذا المجال.

وفي استعراض سريع لبعض هذه الاختلافات، نجد أن بعض الباحثين يرى أن مجال الاقتصاد الإسلامي يتسع ليشمل الأحكام الثابتة وغير الثابتة. ويستخدم بعض عبارة مبادئ، وآخرون عبارة المذهب الاقتصادي. ويدعي آخرون أن الإسلام لا يكفي بتقديم بعض الأحكام أو المذهب والإطار العام؛ بل يرون أن علم الاقتصاد أيضًا يمكن استفادته من الإسلام والمصادر الإسلامية. ويوسع بعض أصحاب الرأي في هذا المجال دائرة الاقتصاد الإسلامي؛ لتشمل مجموعة من الساحات، أو فلنقل الاقتصاد الإسلامي مفهومٌ يشمل في ثناياه مجموعة من الأمور؛ هي: الفلسفة، والمذهب، والنظام، والقوانين.

ويُضاف إلى ما تقدّم من اختلاف بين الباحثين؛ الاختلاف في سبل الكشف عن التعاليم الاقتصادية الإسلامية^١. ويحتاج البحث عن أشكال الاختلاف في المناهج وسبل الكشف إلى الدخول في تفاصيل لا تسمح بها حدود هذه المقالة. وعليه سوف نعني أنفسنا من ذلك، ولكننا نفترض أن التعاليم الاقتصادية للإسلام تُشبه التعاليم الاقتصادية في سائر الأديان والمذاهب الفكرية في ترتبها على النحو الآتي:

١. لمزيد من التفصيل، انظر: يوسف وآخرون، ماهيت وساختار اقتصاد اسلامي.

١. المبادئ العقديّة:

والمراد من هذه المبادئ مجموعة الأفكار والتعاليم التي تكشف عن النظرة الكونيّة الحاكمة على السلوكيات الاقتصادية، والأرضيّة الفكرية أو البنية التحتيّة والنظريّة للإسلام؛ في ما يرتبط بالاقتصاد. وموضوع هذه التعاليم؛ هو: الله تعالى وصفاته، والوجود، والإنسان والمجتمع، وخاصّة ما يرتبط من هذه التعاليم بالسلوك الاقتصاديّ أو يؤثّر فيه بأيّ شكلٍ من الأشكال. ومثال ذلك: أنّ الله تعالى بحسب النظرة الإسلاميّة هو خالق الكون والإنسان، وهو المالك والربّ الذي يمنّ على الكون كلّ بهدياته التكوينيّة الدائمة والمستمرّة، وهو محيط بالكون وقيومٌ عليه. ويمكن اكتشاف النظرة الإسلاميّة إلى الوجود من عبارات؛ من قبيل: إنّ الله وإنّا إليه راجعون، والكون كلّ مخلوق من أجل الإنسان، والدنيا مزرعة الآخرة؛ وهذه الأخيرة هي محلّ الحصاد.

وعن الإنسان تواجها في الرؤية الكونيّة الإسلاميّة؛ عبارات وأفكار؛ مثل: الإنسان له بعدان؛ روح وجسم. وإنّ الهدف من الخلق؛ هو تكامل الإنسان على الصعيدين معاً. والجسم تستفيد منه الروح؛ بوصفه وسيلة مساعدة في مسيرة تكاملها المعنويّ. والإنسان خليفة الله في الأرض؛ وهو مسؤول تجاهه عزّ وجلّ. والإنسان محتاجٌ في مسيرة التكامل إلى الوحي؛ كما هو محتاجٌ إلى العقل.

وعن المجتمع؛ نجد أنّ الفكر الإسلاميّ يُعطي لكلّ من الطرفين أصالةً، ويعترف بهما معاً. والمجتمعات الإنسانيّة محكومة لمجموعة من السنن والقوانين الإلهيّة، والالتفات إلى هذه السنن يسهم في توجيه الاقتصاد، وتعديل الممارسات الاقتصاديّة الإنسانيّة.

٢. مجموعة القوانين والقواعد الأساسية:

تستند هذه المجموعة من القواعد الكلية إلى المبادئ الاعتقادية والقيمية، وتقع في سياق تحقيق الأهداف الاقتصادية، وحلّ المشكلات التي تواجه الإنسان على هذا الصعيد. وهذه القوانين والقواعد كثيرة؛ منها: الاعتراف القانوني الإسلامي بالملكية الخاصة والعامّة، وتحديد الحريّات الاقتصادية، ووجوب تدخل الدولة لتحقيق بعض الأهداف الاقتصادية، وضرورة التوزيع العادل للثروات الأولية، وإعادة توزيع الناتج الاقتصادي، ووجوب احترام حقّ كلّ من الفرد والمجتمع عند تراحم المصالح بين الحقيين.

وتجدر الإشارة هنا إلى بعض الملاحظات؛ وهي:

- ما ذكّر من القواعد؛ ليس هو كلّها التي يمكن تصنيفها في هذا الإطار.
- القواعد المذكورة ليست في عرض واحد بالضرورة؛ بل قد يكون بينها شكلٌ من أشكال التراتبية؛ بحيث يكون بعضها مقدّمًا على بعضها الآخر. فتدخل الدولة مثلًا يكون أمرًا مقبولًا؛ إذا كان النظام الاقتصادي يؤمن بتحديد الحريّات الاقتصادية. ومن الباب نفسه يُفتح الباب في وجه إعادة توزيع الناتج والأرباح الاقتصادية؛ إذا كان تدخل الدولة أمرًا مقبولًا.
- لا يجوز أن تتعارض هذه القواعد في ما بينها؛ فلا يمكن - مثلًا - الجمع بين تحرير السلوك الاقتصادي بشكلٍ كاملٍ، والدعوة إلى تدخل الدولة في الحركة الاقتصادية على مستوى التوزيع.

٣. الأحكام الاقتصادية:

تعمل هذه الأحكام في مجال النشاط الاقتصادي الذي يؤدّيه الفاعل الاقتصادي؛ سواء أكان دولة أم مؤسسات أم أفرادًا. ومن هذه الأحكام يمكن أن نشير إلى: حرمة

الربا، والاحتكار، والإضرار بالآخرين، وإتلاف أموالهم، والإسراف. كما يُضاف إلى هذه الأحكام أحكامٌ في مجالات محدّدة؛ مثل: بعض الأحكام التي تنطبق على النشاط في الأسواق الماليّة (البورصة)، وتسعير البضائع والخدمات من قِبَل الدولة، وجباية الضرائب وتشريعها، والتحكّم بالسياسات التي تؤدّي إلى التضخّم، وتعديل قيمة النقد، والضمان، والتأمين. ويُضاف إلى هذه النماذج بعض القواعد المرتبطة بأحكام العقود المعروفة في فقه المعاملات؛ مثل: البيع، والإجارة، والمضاربة، والمساقاة، وغيرها من العقود والمعاملات التي تصدّي الفقه الإسلامي لبيان حكمها.

وهذه الأحكام إذا ما قيست بالمجموعة الثانية من التعاليم؛ يظهر أنّها تُمثّل البنية الفوقيّة، ومن جهة أخرى تمهّد الأرضيّة القانونيّة؛ لاستخراج معايير السلوك الاقتصاديّ الإسلاميّ. وهي إمّا أحكامٌ تكليفيّة إلزاميّة؛ مثل: حرمة الربا، والإسراف، وغيرهما. وإمّا أحكامٌ وضعيّة ترتّب عليها أحكامٌ تكليفيّة إلزاميّة؛ فقولنا: «البيع صحيحٌ»، لازمه نقل الثمن والمثمن من أحد طرفي العقد إلى الآخر، وبعد الحكم بالنقل؛ يولد حكمٌ آخر؛ هو حرمة تصرّف كلّ من الطرفين في ما انتقل إلى الطرف الآخر بعد البيع.

ومهما يكن من أمرٍ، فإنّ هذه المجموعة من الأحكام والقوانين تهدف إلى سَوِّق الأنشطة الاقتصاديّة باتجاه الأهداف الاقتصاديّة، وترسم الإطار العامّ للسياسات الاقتصاديّة. وثمة أحكامٌ تكليفيّة غير إلزاميّة في مجال الاقتصاد، منها المستحبّات، وتعدّد هذه الأحكام قيمًا أخلاقيّة في مجال سريانها، وهي كثيرةٌ، منها: الدعوة إلى الزهد، والإيثار، والصدقة، والإنفاق في سبيل الله، والقرض الحسن.

وهذه الأحكام تؤدّي دورين في وقتٍ واحدٍ، فهي تؤثر في تعديل السلوك الاقتصاديّ وتضبطه، وفي الوقت نفسه تترك أثرها في ميدان تهذيب النفس وتكاملها في سياق سيرها إلى الله تعالى.

٤. المعايير السلوكية في ثلاثة مجالات (الإنتاج، والتوزيع، والاستهلاك):

ترتبط هذه المعايير السلوكية الفاعلين الاقتصاديين (الدولة والناس) أحدهما بالآخر، وتُنظَّم علاقتهما بالمصادر الأولية للثروة، وتوجّه سلوكياتهما باتجاه الأهداف الاقتصادية التي يتغيّاها الإسلام.

وتوجد هذه المجموعة على شكل قوانين، وقواعد أساسية، وأحكام اقتصادية، وتستنبط على هذا النحو -أيضاً- وتستخرج وهذه المعايير أو النماذج؛ هي: أنموذج الاستهلاك، وأنموذج الادّخار والاستثمار، وأنموذج العرض والطلب على البضائع والخدمات، وأنموذج العرض والطلب في ما يتعلّق باليد العاملة، وغير ذلك... وهذه المجموعات الأربع من التعاليم الاقتصادية الإسلامية، لها خصائص عدّة؛ نعرض لها في ما يأتي:

- أ. المجموعة الأولى: تُمثّل البنية التحتية للمجموعة التي تليها، والسمة نفسها تطبع المجموعة الثانية بالنسبة إلى ما بعدها، وهكذا الثالثة بالنسبة إلى الرابعة.
- ب. كلّ واحدة من هذه التعاليم بينها وبين مثيلاتها انسجام وتعاون، ولا يصحّ وجود أيّ شكلٍ من أشكال التعارض والتضارب بينها.
- ج. الانسجام المشار إليه، ينبغي توافره -أيضاً- داخل المجموعة الواحدة نفسها.
- د. القسم الأكبر من هذه التعاليم المذكورة، بل ربّما جميعها يمكن استخراجها من المصادر المعروفة لاستخراج الأحكام الشرعية؛ أي العقل، والوحي (القرآن)، وسنة المعصومين عليهم السلام.

ه. تشترك هذه المجموعات الأربع الآنفة الذكر، في خصوصية مهمة، وهي أنّها تصبّ في مصلحة تحقيق مجموعة من الأهداف والغايات التي تتغيّاها الشريعة، وتهدف إلى تحقيقها على صعيدي الحياة الفردية والاجتماعية للإنسان، بل وتسهم في اكتشافها، وأهمّ الأهداف يمكن استعراضها في الآتي.

٥. الأهداف الاقتصادية:

وهي النقاط التي يرغب كل ناشط اقتصادي في الوصول إليها. وكل فاعل اقتصادي يسخر أنشطته الاقتصادية، والنظام الاقتصادي كله، والاستراتيجيات والسياسات الاقتصادية التي يقرها النظام من أجل الوصول إلى تلك الأهداف. ويمكن تقسيم هذه الأهداف إلى قسمين؛ فهي على المستوى الكلي؛ من قبيل: الرفاه العام، والعدالة الاقتصادية، والأمن الاجتماعي الاقتصادي؛ وعلى المستوى الجزئي، من قبيل: أهداف المستثمر والمنتج والمستهلك. ومثال ذلك: يهدف المنتج إلى زيادة أرباحه، ويرغب المستهلك في تحسين الإنتاج^١.

ولسنا وحدنا من يتبنى هذه النظرة إلى التعاليم الاقتصادية الإسلامية، بل يشاركنا هذه الرؤية مجموعة من الباحثين في هذا الميدان من الذين كتبوا ونشروا في ميدان التنظير لهذا العلم.

ولا يكتفي الباحثون في النظم الاقتصادية في أبحاثهم الكلية بمعالجة قسم من أقسام التعاليم المشار إليها أعلاه، بل تلوح من أبحاثهم ودراساتهم الأقسام الخمسة المذكورة. والأبحاث والدراسات عن تاريخ المعتقدات الاقتصادية شاهد صدق على ما ندعي.

هذا، ولكن عندما يُستخدم تعبير «النظام الاقتصادي يقصد منه غالباً الإشارة إلى ما يتجلى في المجموعة الثانية من المجموعات الخمس المذكورة أعلاه، وهذا أمرٌ التفت إليه بعض الباحثين في الاقتصاد الإسلامي، مثل: منذر قحف؛ وذلك أن هذه

١. التعاليم الاقتصادية التي استعرضناها أعلاه؛ مستفادة من مجموعة من الكتب؛ للباحث في الاقتصاد الإسلامي، السيد حسين مير معزي. ويمكن للراغبين الرجوع إليها؛ للاطلاع على مزيد من التفصيل، وهذه الكتب؛ هي: نظام اقتصادي اسلام، مباني فلسفي؛ نظام اقتصادي اسلامي، مباني مكتبي؛ نظام اقتصادي اسلام، اهداف وانگيزها؛ وهي من منشورات: پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامي.

المجموعة تتضمن البعد الاستراتيجي لجميع السياسات والبرامج الاقتصادية لأي نظام اقتصادي، وكلما استخدم تعبير «نظام اقتصادي» مع تقييده بالأساليّة أو الاشتراكيّة أو الإسلام؛ يتبادر إلى الذهن أول ما يتبادر الاستراتيجيات التي يحتويها في داخله^١.

ثانياً: مجالات الاقتصاد الإسلامي:

توجد مجموعة من الرؤى والتوجّهات لدى لباحثين في تحديد مجالات الاقتصاد الإسلامي، أبرزها:

١. الاقتصاد الإسلامي؛ بمعنى المبادئ الثابتة:

يرى بعض الباحثين في الاقتصاد الإسلامي أنّ الإسلام اكتفى بعرض مجموعة من المبادئ العامّة الثابتة، وأمّا النظام الاقتصادي، فقد تركه مرناً؛ ليكون قابلاً للتكيف بحسب ظروف الزمان والمكان المتغيرة. ومثال ذلك: أنّ النظام السياسي والإداري في زمان النبي ﷺ يختلف عن النظم السياسيّة التي تعتمدها المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة.

وعليه، يُمكن في الاقتصاد نسبة التأسيس إلى الإسلام على صعيد المبادئ والقواعد العامّة، وأمّا النظام، فلم يدل الإسلام بدلوه في شأنه. وبالتالي، على المسلمين أن يدرسوا النظم الاقتصاديّة المعتمدة في عصرهم، ويختاروا أفضلها، أو يعتمدوا توليفة من مجموعة نظم تُلبّي حاجات زمانهم ومكانهم؛ شرط أن لا يتعارض ما يختارونه مع المبادئ العامّة التي أسّسها الإسلام. يقول أحد العلماء في هذا المجال: «لقد تدخل الإسلام في كلّ بعدٍ من أبعاد الحياة وقال كلمته فيه، والاقتصاد وغير الاقتصاد من أبعاد الحياة الإنسانيّة سواء...؛ وذلك في حدود بيان المبادئ الكليّة، والقواعد العامّة التي لا تتبدّل بتبدّل الزمان

١. محمود وقحف، الاقتصاد الإسلامي، علم أم وهم، ٩٤.

والمكان». ومن ذلك -مثلاً-: أن الاستهلاك لا ينبغي أن يصل إلى حدّ الإسراف والتبذير. وأما النظم والخطط، فيجب أن تكون تابعة لظروف الزمان والمكان، شرط أن لا تتعارض مع القواعد المذكورة التي أقرّها الإسلام.

وبعد التعرّف إلى المبادئ العامّة يجب على الباحثين والمتخصّصين في الاقتصاد اختيار النظم المناسبة؛ لاعتمادها في المجتمعات الإسلاميّة... والإسلام لم يتبنّ نظاماً محدّداً في ميدان الاقتصاد. والتأسيس صحيح على صعيد المبادئ، وأما على صعيد النظم فلا يصحّ. فعلى الدولة الإسلاميّة أن تدرس النظم العالميّة المعتمدة، وتختار من بينها ما ينسجم مع ظروف المجتمع الذي تديره؛ شرط أن لا يُخالف ما تختاره المبادئ العامّة التي أقرّها الإسلام»^١.

٢. الاقتصاد الإسلاميّ؛ بمعنى «المذهب الاقتصاديّ»:

يتبنّى الشهيد الصدر (قده) مفهوم الاقتصاد الإسلاميّ في دائرة خاصّة، ويعتمد منهجاً وطريقةً متميّزة للاستنباط في هذا المجال. وقد نشرنا مقالةً لتوضيح معالم نظريّته؛ عنوانها: «تفسير نظريه شهيد صدر (رحمه الله) در باب كشف مذهب اقتصاد اسلامي مطابق با مباني فقه شيعي»^٢، ونورد خلاصة هذه المقالة في ما يأتي: أ. يُراد من تعبير الاقتصاد الإسلاميّ؛ المذهب الاقتصاديّ الذي يعتمده الإسلام. ويشتمل المذهب الاقتصاديّ على كلّ قاعدة أساسيّة لحلّ المشكلات الاقتصاديّة التي تطرأ في المجتمع على أساس العدالة. والمذهب الاقتصاديّ من مفردات البنى التحتيّة في باب الاقتصاد، ويتألّف من مجموعة من الأفكار والقواعد التي لا يُبحث عنها عادةً في الفقه الإسلاميّ الرسميّ. ويبتني المذهب على مجموعة

١. معرفت، «گفتگو درباره ساختار و ماهیت اقتصاد اسلامي» (حوار في ماهية الاقتصاد الإسلامي وبنيته)،

٢. يوسفی، «تفسير نظريه شهيد صدر در باب كشف مذهب اقتصادي اسلامي مطابق با مباني فقه شيعه».

من الأفكار والمفاهيم الإنسانية، والأخلاقية، والفلسفية، والعلمية. ومن جهة أخرى المذهب هو الأساس والقاعدة النظرية التي تُبنى عليها القوانين المدنية في ميدان الاقتصاد.

ب. يعتمد منهج اكتشاف المذهب الإسلامي في الاقتصاد على الحركة من البناء الفوقي إلى البناء التحتي. ويتمكن الباحث في الاقتصاد الإسلامي من اكتشاف المذهب؛ بواسطة التأمل في الأحكام والقوانين المدنية الإسلامية، وبعد جمعها وتنظيمها والربط بينها؛ يستنتج المذهب الإسلامي الذي يحكمها، أو فلنقل يكتشف الأساس المذهبي الذي بُنيت عليه هذه الأحكام والقوانين. وهذه الطريقة ليست الطريقة الوحيدة لاكتشاف المذهب الإسلامي في الاقتصاد؛ ولكنها الطريقة الأنسب والأكثر فعالية. ويمكن للمجتهد أن يستند في جمعه مفردات الأحكام إلى اجتهاده وفقهه، فيجمع الفتاوى التي استنبطها؛ بحسب معايير الاجتهاد التي يقبلها. وتتوافر الأحكام في عالم الواقع على أعلى درجات الانسجام الداخلي في ما بينها، ولكن ليس بالضرورة أن تكون كذلك في دائرة ما استنبطه الفقيه، وهنا، يجد الفقيه نفسه مضطراً إلى الاستعانة بفتاوى غيره من الفقهاء والرجوع إليها لاكتشاف المذهب المراد اكتشافه، شرط أن تكون هذه الفتاوى منسجمة مع المنهج الصحيح لاستنباط الأحكام، حتى لو لم تكن منسجمة مع رأي الفقيه وذوقه الفقهي.

ج. واجهت نظرية الشهيد الصدر (قده) هذه مجموعة من الاعتراضات، أهمها: كيف يمكن الاستناد إلى مجموعة من فتاوى الفقهاء لاكتشاف المذهب الإسلامي في الاقتصاد، فما المبرر المنهجي الذي يسمح للفقيه بالاستناد إلى فتوى فقيه آخر وضمها إلى فتواه أو فتوى فقيه ثالث ليدعي أن حاصل هذه الفتاوى هو المذهب الإسلامي المدعى اكتشافه؟

وقد حاول بعض الباحثين دفع هذا الاعتراض بأمر ثلاثة:

- لسنا نهتمّ في مجال تنظيم الاقتصاد الإسلاميّ بآراء الأشخاص وأفكارهم؛ وعليه لا معنى لحجّية آراء الأشخاص أو عدمها. فيمكن للحاكم الإسلاميّ الرجوع إلى فتاوى جميع الفقهاء الذين استنبطوا فقههم وفق قواعد الفقه المعمول بها، ويجعل من هذه الفتاوى أساسًا لاكتشاف المذهب وقواعد النظام الاقتصاديّ في المجتمع الإسلاميّ الذي يحكمه.

- على الحاكم الإسلاميّ، عندما يجد وسيلة مناسبة لاكتشاف المذهب وقواعد النظام، أن يتبعها، وخاصّة عندما تكون هذه الوسيلة أفضل من الظنون غير المعتمدة، مثل: المصالح المرسلّة، والاستحسان، والقياس.

- الأحكام التي تصدر عن الحاكم الشرعيّ هي أحكام ولائيّة إبداعية وإجاديّة، وليست أحكامًا كاشفةً عن الواقع ونفس الأمر التشريعيّ، ومن هنا، لا داعي للحديث عن حجّية المستند الذي استند إليه في إقراره للحكم الولائيّ؛ إذ البحث عن الحجّية خاصّ بالاجتهاد الذي يُراد منه اكتشاف الأحكام التي شرّعها الله من قبل.

وفي الأمر الأوّل، لا بدّ من الالتفات إلى أنّ المراد من اكتشاف قواعد النظام هو التعرّف إلى القواعد التي تُنظّم عمل الأفراد والمؤسّسات -أيضًا-.

وعليه، لا نوافق على دعوى أنّ لا حاجة إلى البحث عن الحجّية؛ إذ كيف نبني عمل الأفراد والمؤسّسات الاجتماعيّة على قواعد وأصول لا نعلم مدى الاعتراف الشرعيّ بها.

وأما الأمر الثاني، فهو صحيح، شرط القبول بأمرين:

- أن يكون المذهب الاقتصاديّ الإسلاميّ ضروريًّا للمجتمع الإسلاميّ؛ بحيث لا يمكن تسيير أمور الناس الاقتصاديّة من دون وجود مذهب اقتصاديّ واضح المعالم.

- أن نعجز عن اكتشاف المذهب الاقتصاديّ الإسلاميّ من طريق العلم، أو

من طريق الدليل العلميّ (الدليل الذي يستند إلى اليقين؛ مثل: حجّية خبر الواحد). وبعبارة أخرى: ما لم ينسَدَّ باب العلم والعلميّ؛ لاكتشاف المذهب الإسلاميّ في الاقتصاد، لا يجوز الرجوع إلى غير الأدلّة التي ثبتت حجّيتها في علم أصول الفقه الإسلاميّ.

وإذا سلّمنا بهذين الأمرين، تتسنى لنا الموافقة على أنّ للحاكم الإسلاميّ الرجوع إلى الأدلّة الظنيّة، ولو كانت غير معتبرة، من أجل اكتشاف البنى التحتيّة والمذهب الاقتصاديّ الإسلاميّ.

ويبدو لنا أنّ الأمر الأوّل يمكن القبول به، ولكن سوف نبين لاحقاً أنّ باب العلم والعلميّ ليس منسداً، لا في المذهب الإسلاميّ في الاقتصاد، بل ولا في غيره من المجالات. أضف إلى ذلك: أنّه ما الفرق بين الوليّ الفقيه وغيره من الفقهاء؛ لنحكم له بجواز الاستفادة من الظنون غير المعتمدة ونمنع غيره من الفقهاء من ذلك؟

وأما عن الأمر الثالث، ودعوى أنّ الأحكام الولائيّة إبداعية وإيجادية، ولا يجب مطابقتها للواقع، ولا هي تدعي ذلك، فهذا الكلام يمكن تفسيره بوجهين:

- الأحكام التي يصدرها الوليّ الفقيه لا يشترط فيها وجود حكم واقعيّ في محلّها.
- أن يوجد في الواقع حكمٌ إلهيٌّ، ولكن لما كان حكم الفقيه مبنياً على تشخيص المصلحة، فلا داعي لمطابقته لحكم الله الموجود في الواقع.

ولا ينسجم المعنى الأول مع الاعتقاد بأنّ الشريعة جامعة، وأنّ الله في كلّ واقعةٍ حكماً. وهو الأمر الذي تدلّ عليه أدلّة كثيرةٌ من الآيات والأخبار، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]. ومن الأخبار: «ليس شيء إلا وقد جاء في الكتاب وجاءت فيه السنّة»^١. ومفاد هذين المستندين وغيرهما: أنّ الشريعة شاملةٌ لكلّ ما في الوجود من وقائع.

١. المجلسي، بحار الأنوار، ح ٤٧-٤٨.

أضف إلى ذلك أن حكم الفقيه؛ بحسب هذه النظرية؛ حكمٌ إسلاميٌّ تقرّه الشريعة وتقبله، وبعبارة أخرى: هو حكم يرضى به الله عزّ وجلّ. وكيف يمكن أن يرضى الله بحكم مخالف للواقع، فإذا لم يكن الحكم مطابقاً للواقع ورضي به الله؛ فمعنى هذا أن الواقع يتغيّر تبعاً لحكم الفقيه، وهذا هو التصويب الذي لا يقبله الفقه الإمامي، وهو مخالفٌ -أيضاً- لنظرية الشهيد الصدر (قده) الذي نجزم بأنّه لا يرتضي مثل هذه اللوازم.

والاحتمال الثاني لا يسلم من إشكالية التصويب -أيضاً-؛ وذلك أنّه إذا وُجد الحكم الشرعيّ؛ يجب على الفقيه موافقته بالضرورة، فإذا خالفه لا يكون حكمه حكماً إسلامياً، إلا بناء على نظرية التصويب التي لا يقبلها الفقه الإماميّ عموماً. وبناءً على ما تقدّم كلّ، نجد أن السبيل الوحيد لتصحيح نظرية الشهيد الصدر (قده) هو دعوى انسداد باب العلم والعلميّ في مجال المذهب الاقتصاديّ وغيره من المجالات المشابهة. وشاهدنا على هذا التفسير عدداً من المشكلات التي أشار إليها صاحب النظرية نفسه في مقام التنظير للمذهب الاقتصاديّ الذي حاول تشييده وإبراز معالمه.

٣. الاقتصاد الإسلاميّ؛ بمعنى المفهوم الجامع:

يرى عددٌ من الباحثين في الاقتصاد الإسلاميّ أنّ مجال هذا الاقتصاد أوسع من باب المعاملات والعقود ومن المبادئ والكلّيات الثابتة. ويُعبّر بعضهم عن هذا التصوّر بالآتي: «الاقتصاد الإسلاميّ» هو لاحقٌ يمكن أن تُضاف إلى عدد من المفاهيم؛ مثل: علم، ونظام، ومذهب، وقانون، وفلسفة، وغير ذلك، بأن يُقال: علم الاقتصاد الإسلاميّ... وبالتالي، فإنّ عبارة الاقتصاد الإسلاميّ إذا لم تُقيّد بقيد، تدلّ على مفهوم جامع يستوعب المفاهيم المذكورة جميعاً.

وبحسب أصحاب هذه الرؤية، لا ينبغي التعامل مع تعبير الاقتصاد الإسلاميّ

كما لو كان منقطع الصلة بغيره من المقولات والمفاهيم البنائية، ولا يصحّ النظر إليه من دون الالتفات إلى الأهداف المبتغاة من سائر النظم الاجتماعية، ولا تصحّ سوى النظرة المنظومية إلى الاقتصاد الإسلامي. فالنظرة النظامية (السيستامية) هي التي تتعامل مع الظواهر والمقولات والمفاهيم بوصفها أجزاءً من كلّ، وتلاحظ في تقويمها وتحليلها العلاقات المتبادلة بين الأجزاء والتأثير والتأثر المتبادل بينها. كما أنّ الكلّ لا يُنظر إليه كما لو كان وحدةً مقطوعة الصلة بها سواها، بل يُعامل معه بما هو وحدة كئيّة مترابطة مع وحدات أخرى من المستوى نفسه، بحيث يُرى الجميع أجزاءً من كلّ أكبر.

وتبني هذه النظرة على رؤية إلى الإسلام؛ ترى فيه مجموعة حلقات تُشكّل سلسلة مترابطة الأجزاء، تأخذ بيد البشرية كلّها إلى ما فيه سعادتها، ومثل هذا الأمر تقتضيه حكمة الله عزّ وجلّ...^١.

وتقتضي هذه الرؤية أنّ تنتج النظرة الكونية الإسلامية أهدافاً وقيماً، تركز عليها مجموعة من القواعد الأساسية التي تُعبّر عن منهج الإسلام للوصول إلى تلك الأهداف التي يتبناها؛ وتُشكّل البناء التحتي للنماذج السلوكية ونماذج العلاقات، التي تكشف عنها الأحكام القانونية والأخلاقية.

وهذه السلسلة المترابطة التي تبدأ من الرؤية الكونية وتصل إلى الأحكام الثابتة؛ تؤلّف التصميم النظري للنظام الاقتصادي الإسلامي بجميع أجزائه وأهدافه ومبادئه؛ وهي ليست مرتبطة بالزمان والمكان؛ وذلك لأنّها جميعاً تنشأ من الرؤية الكونية مباشرة أو بواسطة؛ والرؤية الكونية - لا جرم - ثابتة لا تتغير عبر الزمان. وما يُترك للزمان والمكان؛ هو تطبيق هذا التصميم النظري على الواقع الخارجي... هذا، ولكن في مقام التطبيق قد يطرأ شيءٌ من التعارض والتراحم بين

١. گروه اقتصاد پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامی، طرح جامع تحقیق در اقتصاد اسلامی، ٢-٣.

أجزاء النظام، وهذا التزام أوسع من التزام الأحكام الفقهيّة الفرعيّة في ما بينها؛ بل يشمل في بعض الحالات الأهداف والمبادئ^١.

ثالثاً: مناهج اكتشاف التعاليم الاقتصادية الإسلامية:

لابدّ لاكتشاف التعاليم الاقتصادية الإسلامية من الرجوع إلى الكتاب والسنة والعقل؛ كما يمكن الرجوع إلى المبادئ الاعتقاديّة والقيميّة الإسلاميّة -أيضاً-. وهذه الأخيرة هي الأسس التي تقوم عليها سائر التعاليم الاقتصادية. فعندما نقبل في الرؤية الكونيّة الإسلاميّة؛ أنّ الله هو: الخالق والمالك والربّ لهذا الكون وما فيه، ونؤمن من جهة أخرى أنّ الإنسان هو خليفة الله في الأرض؛ ينتج عن الإيمان بهاتين القضيتين وما شابههما: أنّ على الإنسان أن يُقيّد نفسه بالقيود التي ألزمه الله بها في مجال التصرفات الاقتصادية. وكذلك نستنتج وجوب تحقيق العدالة الاجتماعيّة بين الناس من الإيمان بالترابط بين التكامل المعنويّ والتكامل الجسديّ، بحيث لا يمكن للشريعة الإسلاميّة أن تقبل بتوافر مجموعة صغيرة من الناس على الإمكانيات الماديّة وحرمان الآخرين منها، إلى درجة تعيق تكاملهم المعنويّ الذي يريده الله لهم. وعندما نؤمن -أيضاً- أنّ الإسلام يتبنّى أصالة كلّ من الفرد والمجتمع؛ لا بدّ أن نؤمن إلى جانب هذا بمراعاة حال كلّ منهما في التشريعات الاقتصادية. وعندما نؤمن أنّ الله هو المالك الحقيقيّ؛ يجب أن نؤمن بضرورة وضع حدود لتصرف كلّ من سواه في النعم التي خوّلها إيّاها، كلّ هذه الأمور تُبرّر تدخل الدولة في حركة الاقتصاد. وعلى هذه الأمور يُقاس ما سواها من مفردات الرؤية الكونيّة، وما يترتب عليها من آثار في مجال الاقتصاد.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه العمليّة تتمّ مع ملاحظة الكتاب والسنة اللذين لهما

١. گروه اقتصاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، سير منطقی مطالعات اقتصاد اسلامی، ١٢٢-١٢٣.

دورهما الأساس والمؤثر في استنباط التعاليم الاقتصادية في الحالات التي يدلّ فيها هذان الدليلان بشكلٍ مباشرٍ، والتحليل المذكور يهدف إلى رفع التعارض المحتمل وقوعه بين ما يُستنبط من الكتاب والسنة، وما يُستنبط وفق تلك الطريقة التحليلية. وإذا حصل شيء من التعارض؛ لا بدّ من معالجته على ضوء الأمور الآتية:

- وجود انسجام تامّ بين التعاليم الاقتصادية في عالم الواقع ونفس الأمر.
- يجب أن تكون المبادئ والأسس الفكرية الاعتقادية قطعية، بغض النظر عن منشأ استنباطها. وأمّا في ما له صلة بالقضايا الاجتماعية وقواعد السلوك الاقتصادي، فيمكن استنباطه على أساس الظنون المعبرة التي تثبت حجيتها بالأدلة القطعية. وإذا حصل تعارض بين هذه النتائج وبين ما ثبت بالأدلة القطعية في مجال الاعتقاد، فلا بدّ من التنازل عنه وإسقاطه. وإذا كان هذا المبدأ المعارض مستنبطاً من الأدلة اليقينية، مثل: الخبر المتواتر، أو خبر الواحد المحفوف بالقرائن القطعية، ففي مثل هذه الحالة يكون في مستوى القواعد الاعتقادية، وعليه، لا بدّ من حلّ التعارض بين الطرفين على ضوء قواعد التعارض التي تُعالج مثل هذه الحالات.

والأمر نفسه يُقال في ما يرتبط بالأحكام الاقتصادية والمبادئ والقواعد الأساسية، فإنّه برغم كون هذه الأخيرة بمثابة البناء التحتي للأحكام الاقتصادية يمكن استنباط الأولى منها، ورغم أنّ الأحكام الاقتصادية تُستنبط أولاً من الكتاب والسنة والعقل، لكن لا ينبغي لهذه الأحكام أن تكون متعارضة في ما بينها، كما لا ينبغي أن تكون معارضة للأصول العامة والإطار النظري الاقتصادي في مجال الاقتصاد.

وإذا استطعنا أن نستفيد من منهجية التأسيس؛ لاكتشاف الأقسام الخمسة للتعاليم الاقتصادية من الكتاب والسنة والعقل بشكلٍ مباشر، فبها ونعمه، ولكن الأمر ليس على هذه الدرجة من البساطة واليسر؛ وذلك لأنّ كثيراً من التعاليم المشار إليها يتوقّف اكتشافها على القطع واليقين، ويزداد الأمر صعوبةً؛ بناءً على حصر

فعاليّة خبر الواحد في مجال الأحكام الفرعيّة، ودعوى الحاجة إلى القطع واليقين في ما سوى ذلك؛ أي الحاجة إلى التواتر أو الأخبار المحفوفة بالقرائن القطعيّة خارج دائرة الأحكام الفرعيّة^١.

وبناءً عليه، لا يمكن نسبة هذه المكتشفات إلى الشريعة؛ إلا إذا اكتشفت من هذه السبل وفق القواعد المرسومة للاجتهاد، وترتفع احتمالات صحّة النسبة هذه، تبعاً لشخص المستنبط، ودرجته العلميّة، ووسائله في الاستنباط، مع الاعتراف بأنّ هذا الانكشاف مهما بلغ من الدقّة يبقى استنباطاً بشرياً لا يطابق الواقع ونفس الأمر بالضرورة، كما لا يعني هذا عدم وجوب تطبيق ما انتهى إليه الجهد العلميّ في هذا المجال، فلا يمكن الجمع بين حجّية الاجتهاد وحجّية قول المجتهد، وبين عدم وجوب تطبيقه.

ومن هنا، تدعو الحاجة إلى تدارك النقص؛ بالاستعانة بوسائل منهجيّة أخرى. وقد سلك الباحثون الاقتصاديون طرقاً ومناهج مختلفة في اكتشاف التعاليم الاقتصاديّة الإسلاميّة، أبرزها الآتي:

١. منهج الإمضاء:

ينقسم الفقه الإسلاميّ بحسب بعض التقسيمات إلى باين أساسيين، هما: العبادات، والمعاملات. والمشهور بين فقهاء المسلمين عموماً أنّ أحكام العبادات تأسيسية، وأحكام المعاملات إمضائية. وتوضيح ذلك: أنّهم يرون أنّ حدود العبادات، وشروطها، وقودها، وكلّ ما يتّصل بكيفيّة أدائها مجعول من قبل الشارع. وبالتالي، إذا أردنا معرفة كيفيّة العبادة أو شيئاً ممّا يرتبط بها لا مناص من الرجوع إلى الأدلّة الشرعيّة. وأمّا المعاملات، فليست على هذا النحو، فهذه الأخيرة،

١. برنجر، «روش شناسي علم كلام، روش استنباط از متون ديني»، ١٠٤-١٢٦.

وحدودها، وقيودها، وأحكامها من اختراع العرف والعقلاء، بحيث يخرعونها من أجل حاجاتهم الاجتماعية التي تستجدّ. وعليه، لا بدّ من مراجعة العرف لفهم أنواع المعاملات وقيودها وحدودها.

والإسلام دينٌ يبتغي السعادة للبشريّة في الدنيا والآخرة، والناس قد يخطئون في إدارة حياتهم الدنيويّة، فيشرّعون بعض المعاملات الاقتصادية، أو يستفيدون من بعض المعاملات والعقود المشروعة بطريقةٍ خاطئة، فيضعهم ذلك في المسار الذي لا ينسجم مع سعادتهم التي ينشدها لهم الإسلام. وما تفعله الشريعة؛ هو أنّها تتدخّل لتصويب مسار الإنسان في مثل هذه الحالات، فتحرّم بعضها، وتُدخّل بعض التعديلات على بعضها الآخر. وهذا التدخّل قد يكون بالحكم بطلان هذه المعاملة وتحريمها على المسلمين، وإخراجها من واقع حياتهم، وقد يكون بإدخال بعض القيود عليها؛ إضافة أو حذفًا. ويُعرف هذا التدخّل من النظر في الأدلّة الشرعيّة التي تكشف عن رأي الشارع المقدّس، فإذا لم نجد في الشريعة ما يدلّ على التعديل المذكور نكتشف الإمضاء والرضى الشرعيّ عن هذه المعاملة.

ويستند الفقهاء في إثبات وجهة النظر هذه في التعامل مع الشريعة إلى عددٍ من الأدلّة، منها: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١]، فيستفيدون من هذه الآية حليّة كلّ معاملة وعلاقة اقتصادية يصدق عليها اسم العقد.

ولم يمرّ الاستدلال بهذه الآية من دون نقاش بين الفقهاء، ولكنّ الفقهاء المعاصرين ردّوا كثيرًا من الاعتراضات التي أُثيرت على الاستدلال بالآية، وقبلوا الاستناد إليها لتصحيح العقود المشكوك في صحّتها، شرط أن لا يكون العقد ربويًّا، أو غرريًّا، أو ضرريًّا...؛ وذلك لوجود عددٍ من الأدلّة الشرعيّة تُخصّص عموم الآية، وتحول دون تصحيحها بعض العقود. ومن ذلك: ما ورد من أنّه: «نهى

النبي ﷺ عن بيع الغرر أو عن الغرر^١، وقول النبي ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»^٢، وقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]. وعلى ضوء هذا الجمع بين الآية السابقة العامة والأدلة المخصصة؛ يكتشف الفقهاء المراد الجدّي للشارع، ويصوّرونه على النحو الآتي: كلّ المعاملات المتداولة بين الناس في حياتهم العادية مشروعة وممضاة في الشريعة، إلا إذا كانت مشتملة على الربا، أو الغرر، أو الضرر^٣.

وثمة أدلة أخرى تُذكر لإثبات هذه الطريقة المنهجية^٤، منها: «المؤمنون عند شروطهم»، و«الناس مسلّطون على أموالهم»، و«جوب الحفاظ على النظام وعدم السماح باختلاله»، و«نفي العسر والحرج». ولكن هذه الأدلة تُواجه باعتراف عددٍ من الفقهاء، وعدم قبولهم بها، ولا الاستناد إليها.

وبناءً على الكلام الأوّل، يتبيّن أنّ كلّ عقدٍ يجري العمل به بين العقلاء ويقبله العرف الاجتماعيّ يكون ممضًى من قبل الشارع، ما لم ينطبق عليه عنوان من العناوين المنهيّة عنها في الشريعة. وعليه، لا يجب على الفقيه إذا أراد أن يعرف موقف الشريعة من العقد المعمول به، إلا البحث في الأدلة الناهية، فإذا لم يجد دليلاً ناهياً، يكتشف إمضاء الشارع ورضاه بذلك العقد.

ومّا قلنا حتّى الآن في توضيح نظريّة الإمضاء؛ يتّضح أنّ هذه الطريقة صالحة لاكتشاف المجموعة الثالثة من التعاليم الاقتصادية الإسلامية (الأحكام الاقتصادية). وهذا ما يعبر عنه عددٌ من الفقهاء بقولهم: «لقد اكتفى الإسلام في باب

١. الحرّ العامليّ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ٤٤٨.

٢. الحرّ العامليّ، وسائل الشيعة، كتاب الفرائض والمواريث، ج ٢٦، الباب ١، ح ١٠، ص ١٤.

٣. انظر مثلاً: الموسويّ الخميني، البيع، ٦٥-٧٧، ٤٨-٥٣؛ الموسويّ الخوئي، مصباح الفقاهة، ١٥٩؛ الأصفهاني، حاشية كتاب المكاسب، ٢٦٠-٢٧٠.

٤. سليمان پور، «قراردادهای مالی جدید در اسلام»، ٩٢-٩٤.

المعاملات بإدخال بعض التعديلات على العقود والمعاملات العرفية بزيادة بعض الشروط، أو إنقاص بعضها، أو الحكم ببطلان بعضها الآخر إذا كان منافياً لمعايير الصحة في الفقه الإسلامي». ويجري هذا القانون في جميع القيود والمعاملات الرائجة في كل عصر، فعندما نعلم أن «الشريعة تُحلل البيع وتُحرّم الربا» نجعل هذا المبدأ معياراً للتمييز بين المعاملات التي تمضيها الشريعة، وتلك التي لا تقرّها ولا تمضيها. وهذا المنهج في كشف الأحكام والموقف الشرعي من العقود يبدو أنه صحيح على نحو الإجمال، ولأصحاب هذه النظرية ما يؤيدها من مصادر الاستنباط الفقهي من آيات وروايات صالحة للاستدلال بها.

وأما في ما يرتبط بالمباني والمبادئ الكلية؛ فقد قيل: إنها تأسيسية. وهذا وصف صحيح تتفق مع القائل به عليه. ولكن يبقى الكلام في المقصود من التأسيس؟ وهو ما سوف نوضحه لاحقاً.

٢. منهج الاكتشاف:

نقصد بمنهج الاكتشاف؛ ما طرحه الشهيد الصدر (قده). وقد بين أن مراده من الاقتصاد الإسلامي؛ ما أسماه بالمذهب الإسلامي في الاقتصاد، ونحن نرى أن ما يُسميه المذهب؛ هو المجموعة الثانية من المجموعات الخمس التي أشرنا إليها مطلع الدراسة. وسوف يتضح مما سيأتي إمكان رفع الإشكالات الواردة على كل واحدة من هذه المناهج عندما تُستخدم على حدة.

٣. منهج التأسيس:

ثمّة أسئلة كثيرة سوف نعالجها تحت هذا العنوان؛ منها: ما المقصود من التأسيس؟ ماذا يُقصد من القول: إن مبادئ الاقتصاد الإسلامي تأسيسية؟ هل تشبه هذه المبادئ العبادات في أنّها لم تكن موجودة قبل الشريعة، ولما بدأ عصر التشريع

الإسلامي، أقرها الشارع المقدّس، وطالب الناس بالعمل بها؟ وإذا كان الشارع هو المؤسّس لهذه المبادئ، فهل يمكن للعقل أن يبني عليها ويراكم البنى الفوقية للتشريع الاقتصادي؟

ثمّ إذا قبلنا الاعتماد على العقل والكتاب والسنة في مجال المبادئ الاعتقادية في ما يرتبط بالله وصفاته وغير ذلك من المفاهيم العقدية، فهل يمكن للإنسان أن يسير على هدي هذه الأفكار والمبادئ العقدية لتنظيم حياته في مجالات شتى، ومنها: الاقتصاد؟ والجواب عن هذا السؤال الأخير؛ هو الإيجاب، ولو على نحو الإجمال، وأمّا تحديد الإطار الصحيح والحدود والقيود التي تجب مراعاتها في هذا المجال، فهو ما سوف نبسط القول فيه عند معالجة المنهج المركّب؛ لاكتشاف المبادئ الاقتصادية.

٤. منهج التركيب:

ونقصد من هذا التعبير الاستفادة من المناهج والطرق المتقدمة كلّها، أي التأسيس، والاكتشاف، والإمضاء. وقد تبين ممّا تقدّم عجز كلّ واحدة من هذه الطرائق عن اكتشاف التعاليم الاقتصادية وحدها.

ومن هنا، لا بدّ من الاستفادة من طاقة كلّ منها، وضمّ جهودها إلى جهود سائر المنهجيات؛ للوصول إلى الغاية التي نتوخاها؛ وهي اكتشاف التعاليم الاقتصادية الإسلامية. ولكن ثمة أسئلة تواجه هذه التعاليم؛ كما تواجه منهج اكتشافها. وأهمّ هذه الأسئلة هي:

أ. سؤال الحجّية؟ أي التساؤل عن مدى جواز الاعتماد على هذه المنهجية، ومدى صحّة الاستناد إليها؟

ب. ما هي علاقة النتائج التي توصلت إليها هذه المنهجية إليها بالأحكام والتعاليم كما هي في عالم الواقع ونفس الأمر؟

٥. منهج «الإن» و«اللم»:

ورد في كتاب «ماهيت وساختار اقتصاد اسلامي» الآتي: «نستنتج مما تقدم، وجوب اكتشاف الأهداف التي يريد الإسلام تحقيقها، كما يجب اكتشاف التصميم والطرح النظري المبني على المبادئ الفلسفية والمذهبية الإسلامية، وبعد ذلك نكتشف الشكل المطلوب للنظام الاقتصادي الإسلامي. واستنباط الطرح النظري المشار إليه؛ هو استنباط فقهي، ينبغي أن ينجز على أيدي فقهاء من الحوزة العلمية؛ ممن تتوافر فيهم الخبرة الكافية في هذا النوع من الدراسات والأبحاث... وقد بينا أنفاً بما فيه الكفاية وجه العلاقة بين الرؤية الكونية والأهداف والقيم، والقواعد المذهبية، والنماذج السلوكية، ونماذج العلاقات القانونية والأخلاقية الاقتصادية... وما صرحت به الآيات والأحاديث من هذه السلسلة المترابطة هو الرؤية الكونية، والأحكام القانونية والأخلاقية. كما ورد ذكر بعض الأهداف الاقتصادية والمفاهيم القيمة في مجال الاقتصاد، ولكن كثيراً من القواعد المذهبية والنماذج السلوكية ونماذج العلاقات ينبغي اكتشافها من خلال الأحكام القانونية والأخلاقية عن طريق برهان الإن، أو برهان اللم (بواسطة مبادئ الرؤية الكونية والأهداف)»^١.

ويظهر من هذا الكلام: إمكان اتباع كل من طريقي «الاكتشاف» و«الإبداع والتكوين» في مقام استنباط القواعد المذهبية، والنماذج السلوكية، ونماذج العلاقات؛ وذلك لأن الاستفادة من الأحكام القانونية والأخلاقية لاستنباط القواعد المذهبية هو منهج أو طريقة الاكتشاف أو الحركة من البناء الفوقي (الأحكام القانونية والأخلاقية) إلى البناء التحتي (القواعد المذهبية).

وإذا كان اكتشاف القواعد المذهبية مستنداً إلى الأحكام القانونية التي اكتشفها مجتهد من المجتهدين، فسوف نواجه الإشكالية التي طرحها السيد الصدر (قده)، أي يمكن أن

لا تتوافر الأحكام التي يستنبطها مجتهدٌ ما على الانسجام الكافي الذي يسمح باكتشاف القواعد المذهبيّة، أضف إلى ذلك أنّها قد لا تكون متوافرة على العناصر الأهمّ التي تسهم في حلّ المشكلات الاقتصادية التي تُعاني منها المجتمعات. وإذا استندنا في هذا الأمر إلى فتاوى الفقهاء جميعاً بحيث نختار الفتاوى التي تتوافر فيها أعلى درجات الانسجام، وتتنمّ بالقدرة على حلّ المشكلات التي تُعاني منها المجتمعات البشريّة، ففي هذه الحالة سوف يواجهنا سؤال الحجّيّة وعدمها وسائر المحذورات التي تقدّمت الإشارة إليها سابقاً. نعم، إذا قطع الباحث بصحّة ما يستند إليه، جاز له البناء عليها، ونسبة القواعد التي يكتشفها إلى الاقتصاد الإسلاميّ.

ويؤمّن أصحاب هذه النظريّة بأنّ الأحكام في باب المعاملات إمضاءيّة، أي أنّ الشارع يعمد إلى العقود والمعاملات المتداولة بين العقلاء في كلّ زمان فيقرّها، أو يدخل عليها بعض التعديلات^١.

وبناءً عليه، يجب على الفقيه أو الباحث وفق هذه المنهجية (طريقة الإنّ) أن يكشف أولاً عن الأحكام القانونيّة في باب المعاملات وفق «منهج الإمضاء»، ثمّ بعد ذلك يستخرج منها القواعد المذهبيّة وفق المنهجية المشار إليها.

وقد طرح أصحاب هذه الرؤية طريقة أخرى إلى جانب طريقة الإنّ، هي طريقة أو منهجية اللّم، وذلك بالاستفادة من مبادئ الرؤية الكونيّة والأهداف. ولسنا الآن بصدد نقد هذه النظريّة؛ وذلك لأنّ أنصار هذه النظريّة لم يتسنّ لهم الدفاع عن نظريّتهم بالمقدار الكافي، وربّما لو تابعوا مسيرتهم لرفعوا كثيراً من نقاط الإبهام التي تُحيط بها. ونستعيض عن النقد بإثارة سؤاليّن:

أ. ما هي الأدلّة التي تسمح بالرجوع إلى مبادئ الرؤية الكونيّة والأهداف لاكتشاف القواعد المذهبيّة للاقتصاد الإسلاميّ؟ وبعبارة أخرى: بأيّ دليلٍ نُثبت حجّيّة مثل

١. گروه اقتصاد پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامی، طرح جامع تحقیق در اقتصاد اسلامی، ١.

هذا الرجوع؟ مثلاً إذا كان الإسلام يتبنّى في موقفه من أصالة الفرد والمجتمع أصالة كلّ منهما، بخلاف الرأسمالية التي تؤمن بأصالة الفرد، والماركسية التي تؤمن بأصالة المجتمع، ففي مثل هذه الحالة هل يمكن لنا الحكم بجواز الحدّ من الحرّيات الاقتصادية للأفراد؛ بالاستناد إلى هذا المبدأ من مبادئ الرؤية الكونية؟ وهل يمكن نسبة هذا الموقف إلى الشريعة الإسلامية وجعله أساساً للتشريع الاقتصادي؟

ب. ما العمل في ما لو تعارضت النتائج التي استنبطناها بواسطة برهان الإنّ، مع النتائج التي توصلنا إليها بواسطة برهان اللّم؟ مثلاً: ما العمل في ما لو كشف لنا برهان اللّم عن حقّ الدولة في التدخل في الاقتصاد، وكشف لنا برهان الإنّ عن عكس ذلك؟

رابعاً: حدود الاستفادة من هذه المناهج:

بناءً على ما تقدّم، يمكن تحديد أطر الاستفادة من هذه المناهج في اكتشاف التعاليم الاقتصادية الإسلامية وفق الآتي:

١. الاستفادة من منهج الإمضاء:

تقدّم أن أصول النظام الاقتصادي الإسلامي وقواعده من أهمّ المجموعات الخمس التي أشرنا إليها مطلع هذه الدراسة، ومضافاً إلى تلك الأهميّة، فهي تحوز على الحدّ الأعلى من الأهميّة في مجال التطبيق وإجراء الأحكام على ساحة المجتمع الإسلامي. وبرغم هذه الأهميّة في مقام العمل والتطبيق؛ فإنّ الطريقة الأكثر فعاليةً في اكتشافها هي طريقة الإمضاء. ومن هنا، تبرز أهميّة هذا المنهج في مقام استنباط التعاليم الاقتصادية وجدواه.

٢. الاستفادة من منهج الاكتشاف:

تقدّم بعض الإشكالات على منهج الاكتشاف؛ حيث حصرنا حجّة الاكتشاف في موردين، هما:

أ. أن يكون حاصل الاكتشاف نتيجةً قطعيةً يقينيةً، والقطع كما هو معروفٌ أصولياً حجّيته ذاتيةً، ولكن أنّى لنا أن نحصل القطع في كثيرٍ من الموارد.

ب. أن يكون اكتشاف القواعد الأساسيةً أمرًا ضروريًا للاقتصاد الإسلامي، وأن يكون باب العلم والعلميّ منسداً في هذا المجال، وفي مثل هذه الحالة يجوز العمل بما أدّى إليه الظنّ. ولكن تقدّم أنّ باب العلم والعلميّ ليس منسداً، ويمكننا اكتشاف القواعد الأساسيةً للنظام الاقتصاديّ الإسلاميّ. وبناءً على هذا الاحتمال، لا تكون طريقة الاكتشاف حجّةً؛ إلا في حالات القطع، ولا يمكن العمل بالنتائج التي ينتهي إليها البحث في حال كانت ظنيّة. ويصدق هذا الكلام في ما إذا كان الباحث في الاقتصاد الإسلاميّ يريد بناء فتاواه الفقهيّة على تلك القواعد المستنبطة من قبل غيره، وأمّا إذا كان يريد بناء القواعد على فتاواه هو، ففي مثل هذه الحالة لا مشكلة؛ لأنّ فتاواه حجّة له وعليه، ويمكنه البناء عليها.

٣. الاستفادة من منهج التأسيس:

تقدّم أنّ منهج التأسيس ينفع في استنباط التعاليم الاقتصادية من الكتاب والسنة والعقل، وهذا الاكتشاف إمّا أن يكون يقينياً، وإمّا ينبغي أن ينتهي إلى دليلٍ يقينيّ ثبتت حجّيته بالأدلة القطعية، والمجموعة الأولى من التعاليم؛ وهي المباني الاعتقاديّة؛ بعضها يثبت بالدليل العقليّ القطعيّ، مثل: فكرة وجود الله تعالى وسائر الاعتقاديّات التي يُمكن إقامة البرهان العقليّ عليها، ولكن ثمة أفكار لا يُمكن إثباتها بالبرهان العقليّ القطعيّ؛ مثل أصالة الفرد أو أصالة المجتمع، وما شابهها، ومثل هذه المفاهيم الفكرية إذا دلّ عليها دليلٌ قطعيّ من الكتاب أو السنة؛ فلا مشكلة ولا سؤال.

وأمّا إذا لم يتمكّن الباحث من إثباتها بدليلٍ قطعيّ، فهل يمكن إثباتها بالرجوع إلى خبر الواحد الظنيّ؟ أم أنّ حجّية خبر الواحد منحصرة في دائرة الأحكام وأفعال المكلفين، ولا يمكن إثبات العقائد وما شابهها من الأفكار بها؟

وفي الموقف من هذا السؤال؛ اختلافٌ بين الأصوليين والفقهاء والمتكلمين، فقد ذهب أكثرهم إلى عدم الحجية خارج دائرة الأحكام الفقهية. ولن ندخل في التفاصيل، ولكن نفترض توسعة دائرة الحجية إلى فروع المسائل الاعتقادية بالحد الأدنى^١. ويمكن التعرف إلى أهداف النظام الاقتصادي الإسلامي والقواعد الأساسية المترتبة على المباني الاعتقادية من طريقين؛ هما:

أ. أخذها من المبادئ الاعتقادية؛ بوصفها نتائج لها.

ب. من العقل والآيات والروايات، فإذا تعرّفنا إليها بالطريقة الثانية فلا مشكلة ولا اعتراض؛ لأنه لا شك في حجيتها إذا كان الانكشاف قطعياً، وإن لم يكن قطعياً، فلا مشكلة -أيضاً-؛ لأننا نفترض حجية الاستنباط الظني خارج دائرة أصول العقيدة.

وما هو المهمّ بالنسبة إلينا هو أن تكون الأهداف والقواعد المستنبطة منسجمة مع المبادئ العقدية ومترتبة عليها، وإذا لم يتحقق هذا الانسجام؛ كأن يؤمن العاملون في الساحة الاجتماعية بشيء، ويعملون على شيء آخر، أو يعتمدون منهجاً لا ينسجم مع معتقداتهم ومبانيهم الاعتقادية؛ فسوف يكون هذا من أسباب انهيار النظام الاقتصادي على وجه اليقين.

والسؤال هنا؛ هو: هل الانسجام مع المبادئ العقدية حجة لتبرير النتائج التي تترتب على تلك المبادئ؟ وهل يسمح لنا ذلك بنسبتها إلى الشريعة بوصفها جزءاً من أهداف النظام الاقتصادي الإسلامي؟ وجوابنا عن هذا السؤال بالإيجاب؛ وذلك لأن اللوازم العقلية والعادية والشرعية للأدلة العقلية والنقلية حجة، وما ورد النقاش في حجيتها؛ هو اللوازم العقلية للأصول العملية؛ وهذا نقاش آخر لا صلة له ببحثنا.

الخاتمة

إنّ على الباحث في الاقتصاد الإسلاميّ الذي يريد اكتشاف التعاليم الاقتصادية الإسلامية أن يعتمد إلى منهج التأسيس لاكتشاف المبادئ الاعتقادية والأصول والقواعد، ثمّ على أساس هذه المكتشفات يبني الأحكام الاقتصادية التي يتوصّل إليها. ولكن قد لا يكون حاصل ما توصّل إليه على مستوى المبادئ والأسس كافياً في مقام البناء والعمل، وهنا يجب عليه الاستعانة بطرائق أخرى؛ كطريقة الإمضاء، وغيرها من الطرق والمنهجيات، على أن يقدّم فتاواه ويجعلها واسطة في الاستنتاج، وإن لم تف فتاواه وحدها بالغرض؛ يمكنه البناء على فتاوى سائر الفقهاء؛ ليجعلها منطلقاً للتحليل والاكتشاف.

لائحة المصادر والمراجع

١. الأصفهاني، محمد حسين، حاشية كتاب المكاسب، تحقيق: عباس محمد آل سباع، ط ١، ١٤١٨ هـ.ق.
٢. برنجكار، رضا، «روش شناسي علم كلام، روش استنباط از متون ديني»، مجلة نقد ونظر. السنة الثالثة، العدد ٩. شتاء ١٣٧٥ هـ.ش.
٣. الحرّ العامليّ، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، ٣٠ ج. ط ١، بيروت، ١٤١٣ هـ.ق.
٤. سليمان پور، محمد جواد، «قراردادهای مالی جدید در اسلام»، مجلة اقتصاد اسلامي، العدد ١١، خريف ١٣٨٢ هـ.ش.
٥. گروه اقتصاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي، طرح جامع تحقيق در اقتصاد اسلامي، پژوهش و حوزه تابستان و پاييز ١٣٨٦ ش، شماره ٣٠.
٦. _____، طرح جامع تحقيق در اقتصاد اسلامي، پژوهش و حوزه تابستان و پاييز ١٣٨٦ ش، شماره ٣٠ و ٣١.
٧. _____، «سير منطقي مطالعات اقتصاد اسلامي»، در مجموعه مقالات ماهيت وساختار اقتصاد اسلامي، موسسه فرهنگي دانش و اندیشه معاصر، ١٣٧٩ ش.
٨. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ط ٣، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٤٠٣ هـ.ق، ج ٢، باب ٣٤.
٩. محمود، إبراهيم؛ قحف، منذر، الاقتصاد الإسلامي، علم أم وهم، ط ١، دمشق، دار الفكر، ١٤٢٠ هـ.ق.
١٠. معرفت، محمد هادي، «گفتگو درباره ساختار و ماهيت اقتصاد اسلامي» (حوار في ماهية الاقتصاد الإسلامي وبنيته)، في مجموعة مقالات: ساختار و ماهيت اقتصاد اسلامي.

١١. الموسويّ الخمينيّ، روح الله، البيع، ط ٥، قم المقدّسة، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ١٤١٥هـ.ق.
١٢. الموسويّ الخوئيّ، أبو القاسم، مصباح الفقاهة، تقرير أبحاث آية الله الخوئيّ (بقلم محمد عليّ التوحّيدي)، قم المقدّسة، منشورات الداوري، ١٣٧٧هـ.ش.
١٣. يوسف، أحمد عليّ، «تفسير نظريه شهيد صدر در باب كشف مذهب اقتصادي اسلامي مطابق با مباني فقه شيعه»، مجلة فقه و حقوق، العدد ٥، ١٣٨٤هـ.ش.
١٤. _____، وآخرون، ماهيت وساختار اقتصاد اسلامي، مجموعة مقالات وحوارات، مؤسسه فرهنگي واندیشه معاصر (أكاديمية الثقافة والعلوم الإسلامية)، ط ١، ١٣٧٩هـ.ش.

هذا الكتاب

تتعيًا هذه السلسلة «نقد المركزية الغربية» الإحاطة المعرفية والنقدية بوحدة من أبرز وأهم تحولات تاريخ الغرب الحديث، والمآلات التي بلغها في حقول الفكر والفلسفة والاقتصاد والعلاقات الدولية. ولعلّ في أطروحة «المركزية الغربية» ما يعكس لحظة مفصلية بدأت إرهاصاتها المعاصرة مع ظهور ما يسمى الاستعمار الجديد. غير أن الجذور الفلسفية والفكرية راسخة ومتجذرة في العقل الذي أسس لحضارة استعلائية عنصرية، تنظر إلى نفسها بوصفها الحضارة المنقذة للأمم البشرية كلها.

في هذا الجزء من السلسلة النقدية للمركزية الغربي نتناول الوجه الاقتصادي للغرب لنتبين تحولاته وتطوّراته ومعاثره ومآلاته المستقبلية. وقد شارك فيه عدد من الباحثين المتخصصين في الاقتصاد السياسي والمالي من العالمين العربي والإسلامي.



الإسلاميات العراقية

<http://www.iicss.iq>
islamic.css@gmail.com