20

Occidentalism

الاستغراب

AL-ISTIGHRAB

دوريّة فكريّة مُحكمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة

العدد العشرون السنة الخامسة ـ 1442هـ ـ صيف 2020م

العالم في لجّة كورونا

من جائحة الطبيعة إلى جوائح القيم

الملف

- الوعي الكوروني الطارئ
  مشير عون
- التحوّلات القيمية في ظل تحدي كورونا
  علي الحاج حسن
- العلم والاقتصاد والمجتمع
  عبد الحليم فضل الله
- الجائحة في أخلاقيات الاقتصاد الغربي
  جعفر نجم نصر
- حادث كورونا وما بعده
  عقيل سعيد محفوض
- أميركا المتشظّية
  واد ديفس
- صحة الغرب في المختبر
  جهاد سعد
- كوفيد ١٩ كمؤشّر على أفول العصر الأميركي
  غوستاف بالوماريس ليرما
- مناعة القطيع كأطروحة مستأنفة للمالتوسيّة
  إدريس هاني

بحوث تأصيليّة

فلسفة العدالة
نحو منظومة صراطيّة تُجاوز الانسداد الحضاري
محمد شقير

علم فلسفة الأخلاق
دراسة نقدية مقارنة بين فهم الغرب والواقعيّة الإسلامية
فادي ناصر

العالم الإسلامي والغرب

حوار: الحداثة امتداد سلفيّ ارتجاعيّ للحضارتين اليونانيّة والرومانيّة
جميل حمداوي

التمكين المخادع
توهين السلطة الأبويّة وتفكيك المنظومة الأسريّة
طلال عتريسي

المبتدأ

الجائحة تسترجع الميتافيزيقا
محمود حيدر

20

الاستغراب

AL-ISTIGHRAB

Occidentalism

دوريّة فكرية مُحكّمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

العدد العشرون السنة الخامسة 1441هـ صيف 2020م

الآراء الواردة في هذه المجلة لا تُعبّر بالضرورة عن توجّهات المركز

﴿أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لا يُفْتَنُونَ﴾

سورة العنكبوت: الآية 2

20

Occidentalism

الاستغراب

AL_ISTIGHRAB

دوريّة فكرية مُحكّمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

مجازة من وزارة الإعلام اللبنانية، قرار رقم: 423 / 2016

العدد العشرون السنة الخامسة ـ 1441هـ صيف 2020م

رئيس التحرير

هاشم الميلاني

مدير التحرير

محمود حيدر

هيئة التحرير العلميّ

- جهاد سعد
- محسن الموسوي
- محمد مرتضى
- حسن الهادي
- الأسعد بن علي قيدارة

الهيئة الاستشارية

- د. خنجر حميّة **لبنان**
- د. محمد زراقط **لبنان**
- د. توفيق بن عامر **تونس**
- د. غيضان السيد علي **مصر**
- د. رضا مهدي اللواتي **سلطنة عمان**
- د. عامر عبد زيد الوائلي **العراق**

التصميم والإخراج الفنّي

علي مير حسين

للتواصل

- هاتف: 00961-1-274465
- موقع: http://istighrab.iicss.iq
- إيميل: istighrab.mag@gmail.com

التحويل البنكي

Islamic Center for Strategic Studies – Civil Compa.
IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014
IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

المحتوى

المبتدأ

❊ **الجائحة تسترجع الميتافيزيقا**

ـ محمود حيدر 7

الملف

❊ **الوعي الكوروني الطارئ**

ـ مشير باسيل عون **12**

❊ **التحوّلات القيميّة في ظلّ تحدي كورونا**

ـ علي الحاج حسن **41**

❊ **العلم والاقتصاد والمجتمع**، مقاربة تحليلية نقدية للمجتمعات الغربية

ـ عبد الحليم فضل الله **71**

❊ **الجائحة في أخلاقيات الاقتصاد الغربي**

ـ جعفر نجم نصر **114**

❊ **حادث كورونا وما بعده**

ـ عقيل سعيد محفوض **132**

❊ **أميركا المتشظِّية**

ـ واد ديفيس **150**

❊ **صحة الغرب في المختبر**

ـ جهاد سعد **161**

❊ **كوفيد 19 كمؤشِّر على أفول العصر الأميركي**

ـ غوستاف بالوماريس ليرما **188**

❊ **مناعة القطيع كأطروحة مستأنفة للمالتوسيّة**

ـ إدريس هاني **193**

المحتوى

بحوث تأصيليّة

❊ **فلسفة العدالة**

نحو منظومة صراطيّة تُتجاوز الإنسداد الحضاري

ـ محمد شقير **204**

❊ **علم فلسفة الأخلاق**

دراسة نقدية مقارنة بين فهم الغرب والواقعيّة الإسلامية

ـ فادي ناصر **222**

العالم الإسلامي والغرب

❊ **حوار مع الباحث المغربي جميل حمداوي**

الحداثة امتداد سلفيّ ارتجاعيّ للحضارتين اليونانيّة والرومانيّة

ـ أعد الحوار: إدارة التحرير **248**

❊ **التمكين المخادع**

توهين السلطة الأبويّة وتفكيك المنظومة الأسريّة

ـ طلال عتريسي **262**

ترجمة ملخصات المحتوى (بالانكليزية والفرنسية)

275

ترحّب مجلة الاستغراب بكل نتاج فكري يتّسم بالموضوعية وينسجم مع اهتماماتها ضمن قواعد النشر الآتية:

ـ لا تقبل الأبحاث غير الموافقة للشروط الأكاديمية المعتمدة في البحث العلمي.

ـ يجب أن تكون الأبحاث أصيلة وغير منشورة في كتب أو مجلات أخرى.

ـ انسجام المضمون والمنهج مع أولويات المجلة في نقد الفكر الغربي، فلا يُعتبر موافقاً لشروط المجلة وسياساتها كل بحث لا يتضمّن نقداً للأفكار المطروحة فيه في كل ما يمكن فيه النقد.

ـ ينبغي أن لا يزيد عدد كلمات البحث الواحد عن 5000 كلمة.

ـ تتولّى هيئة التحرير العلمي وهيئة التحكيم في المجلة دراسة المواد المقدّمة وتقويمها وتحكيمها.

ـ يحقّ لهيئة التحرير إعادة صياغة النصوص التي ترد إليها، إذا اقتضت الضرورة ذلك، شرط أن لا تؤدّي إلى الإخلال بمقصود الكاتب.

ـ يحقّ للمجلّة إعادة نشر ما ينشر فيها في كتاب أو دراسة مستقلة.

ـ المجلة غير ملزمة بنشر المواد التي ترد إليها ولا بإعادتها، سواء أنشرت أم لم تنشر.

ـ ترتيب الموضوعات داخل المجلّة يخضع لاعتبارات فنيّة ومنهجيّة فقط.

الجائحة تسترجع الميتافيزيقا

محمود حيدر

ماذا لو انقلب سؤال الفلسفة، من مساءلة الإنسان لنفسه والوجود من حوله، إلى سؤالٍ توجِّهُه الطبيعة للإنسان ولا يملك أن يأتيها بإجابة ناجزة؟

لا يتداعى هذا التّساؤل على سبيل الاستئناس في زمن الرّخاء، بل هو ينطرح تلقاء جائحةٍ اختزلت سيلاً هائلاً من أسئلة الفلسفة، ثم لتستظهرها بسؤال يقضُّ مضاجع البشريّة وهي ترتع في محاجرها الموصدة: هل كان لأحد أن يتخيَّل كيف أنّ كائنًا ينسربُ إلينا من مكان لم يدركه سلطان العلم بعد، ثم يروح يستحثّ الآدميّة المعاصرة من أجل أن تستمطر النّجاة من سماء الغيب؟..

ربمّا لم يعد من مانع يحول دون الجهر بمثل هذا السّؤال. الذي يحيل القضية إلى فضاء الميتافيزيقا. فتحصيل الإجابة عليه يتّخذ مسارًا متعاظمًا متى عرفنا أنّ علم الكونيات/ على عظيم ما قدّمه للبشريّة/ يقف اليوم مرعوبًا من كائنٍ لا مرئيٍّ يجتاحه بلا هوادة... كلّ الصورة تبدّلت وأمست على نشأةٍ جديدة. والعالم الذي كان قبل الجائحة صار غير العالم الذي هو فيه الآن، وإنسان القارات الخمس دخل في انذهال لا قِبَل له به. ثم انبرى إلى التّساؤل عمّا لو كانت يدًا خفيّة حطّت بغتةً على وجه الأرض، وأخفت عن ساكنيها سرّ غزوتها المدِّمرة...

غالب الظّنّ، أن يفضي مثل هذا الانطباع إلى التفكّر بأمر هذا الكائن على النّحو الذي لم تألفه أروقة التفكير الفلسفي من قبل. مردُّ الأمر أنّ القضيّة لا تنحصر بالاستفهام في ما إذا كان منشأ الجائحة من نَفَسِ الطبيعة المكتظِّ بالفساد، أو هو من فعل صانعٍ بشريّ. والبيِّن أنّ النتيجة المستفادة واحدة أنّى

كانت الإجابة المفترضة. الشيء الأهم في استشراء الجائحة يتعدّى نطاقها البيولوجي والإيكولوجي، ليتاخم مجمل ما أنجزه الإنسان من معارف وعلوم وأنظمة قيم. ومما يستثير استفهامات غير مسبوقة أنّ دولاً ومجتمعات رغم حداثتها الفائضة وجدت نفسها تلقاء "فايروس" بات أشبه بكائن ميتافيزيقي لا يملك معه البيولوجيون سوى بيانات الترشيد للإفلات من شباكه القاتلة. ولأنّ أثر الكورونا يأخذ سعة كونيّة لم تشهد البشريّة مثيلاً له، لم يعد النّقاش يقتصر على استقراء وتحليل ما ينطوي عليه نظام الطبيعة من حوادث لا تزال عصيّة على فهم مواقيتها كالزلازل والأعاصير والأوبئة، بل نقاش يتمدَّد نحو السّؤال الأشدّ هولاً، وهو بقاء النّوع الآدمي أو فنائه.

صحيح أنّ سؤال البقاء كانت سألته الحضارات البشريّة لمَّا كانت تخوض حروبها العظمى، مثلما سألته الفلسفة على امتداد أحقابها من قدماء اليونان إلى أزمنة الحداثة الفائضة. غير أنّ مثل هذا السّؤال على أهمّيته ظلّ ساكنًا في عالم الذّهن، ولم يخرج عن كونه سؤالاً افتراضيًّا. حتى غدا في قلب الواقع الحي. فالحادث الجلل لا يزال يكمل غزوته ليلقي بظلّه الثّقيل على الفكر والجسد والنّفس وسائر المشاعر. ولقد بات المواطن العالمي وهو يلتجئ إلى كهفه البيولوجي لا يفارقه الإحساس بأنّه صار قاب قوسين أو أدنى من حافّة القبر.

* * *

ما ينبغي الإلفات إليه، أنّ اللّحظة التي يجب أن يختلي فيها العقل الحديث بنفسه، من أجل أن يواجه هذا الامتحان الكبير هي لحظة لم تَحِنْ بعد على ما يبدو. كما لو أنّ الحضارة المعاصرة قد غشيتها الغفلة المديدة، ولم تعد بقادرة على الاستيقاظ. أمّا الحداثة الفائضة التي أطلقتها المركزيّة الغربيّة فهي لمّا تزل على سيرتها الأولى من الشّعور بتفرّدها واستعلائها الحضاري، وربمّا ستبقى كذلك حتى بعد اضمحلال الجائحة ثم من منَّا كان يتصوَّر اللّحظة التي يجدُ فيها العقل الحديث نفسَه أمام محاسبة نفسه كمثل اللّحظة التي يعبرها اليوم؟.. ربمّا للمرّة الأولى مذ تسيّد هذا العقل عرش التنوير في أوروبا سيباغته خوفٌ لا قِبَل له به على المصير. لكأنّ خطبًا جللاً يدعوه إلى الوقوف على خللٍ جوهريّ في تكوينه. وفي غالب الظّنّ أنّ جائحة كورونا ستنبِّه كثيرين ممن سوَّقوا ونظَّروا للعقل المحض إلى هذا الخلل الكامن في أصل تكوينه. ربمّا علينا في هذه الحال، أن نرى إلى المسألة بتبصُّر ميتافيزيقيّ؛ لكي ندرك السبيل إلى فهمها. الفَرَضيّة التي نأخذ بها في هذا المقام، هو أنّ المعضلة الأصليّة في بنية العقل الحديث، بدأت حين أشاحت الفلسفة الأولى عن الأصل الذي جاءت منه الموجودات، ثم انبرت إلى مدَّعاها المعروف أنّ العلم قادرٌ على الإحاطة بكلّ شيء. ربمّا لم يدرك

أهل هذا العقل لمّا أنسوا إلى دنيا الممكنات، أنهم يدفعون حضارة "اللوغوس" دفعًا إلى كهف القطيعة مع الأصل المتعالي الذي منه جاء. لقد حَسِبوا أنهم أفلحوا بالميثاق الأعظم الذي سيتيح له فك لغز الوجود. وظنوا أن العلم الفائق الذكاء، لا يدع صغيرة ولا كبيرة إلا وقف على سرّها.. أو أن العقل الذي أنتجه، هو الكائن الفريد المكتفي بذاته، وأن ليس له بعدئذٍ من حاجة إلى من يسدّ نقصه متى استشعر النّقص، ولا إلى من يمدّه بالاغتناء متى استشعر الفقر...

ومن البيّن أنّه منذ جناية أرسطو الأولى إلى غفلة الوَرَثة المحدثين، من الذين استطابوا الاستراحة الأبديّة في دنيا المحسوسات، اتّخذت هجرة العقل دربة الغلوّ في تمجيد الذات، إلى حدّ "نسيان الكينونة" كما يعبرِّ الفيلسوف الألماني المعاصر مارتن هايدغر.

وحتى لا يُفهم من كلامنا أنَّا نرمي إلى ذمِّ العقل على الإطلاق، نوضّح في ما يلي ما قصدناه لجهة اعتباره جائحة مساوقة لجوائح الطبيعة. ففي واقع الأمر، إنّ نقدنا لسيرورة العقل في التاريخ الحديث لا يعني مسًّا بأصل تكوينه، أو إنقاصًا من جلال قدره وما يختزنه من الحكمة ومحاسن التدبير.. وللمزيد من البيان نقول: إنّ العقل في أصل نشأته وعلَّة وجوده، هو أوّل الموجودات وأشرفها. بل هو الموجود المفارق الذي اختُصّ به الكائن الآدمي. لكن محلّ الإشكال هنا، على وجه التعيين، ما رسمه العقل اليوناني من تأسيسات دنيويّة للميتافيزيقا، ثم جاءت الفلسفة الحديثة لتشكِّل تتويجًا صارخًا لها. ومع استحواذ المنعطف الأرسطي على نظام التفكير في الحضارة المعاصرة بلغ العقل خاتمته الانفصاليّة بوصف كونه عقلاً محضًا غايته الكبرى الاعتناء بالمقولات العشر. لقد بذلت الفلسفة مذ ولدت، وإلى يومنا الحاضر ما لا حصر له من المكابدات. اختبرت النومين (الشيء في ذاته)، والفينومين (الشيء كما يظهر في الواقع).. لكنّها ستنتهي إلى معضلة العجز عن الوصل بينهما. كانت الذريعة، إنّ العقل لكي يحصِّل العلم لا ينبغي له مجاوزة دنيا المحسوسات في الاختبار والتجربة. على هذا النحو كان لأهل الفلسفة الأولى وورثتها من الحداثيين، أن يختاروا راحة العقل ليُعرِضوا عن سؤال الوجود بما هو استفهام عن المبدأ المؤسِّس، ثم ليستغرقوا في لجّة لا قاع لها من الانهمام والعناية بالموجودات الفانية... ذاك ما ستفصح عنه معاثر الحضارة الحديثة، لمّا غزاها الكورونا وهي في ذروة استعلائها واعتزازها بذاتها.

* * *

عند هذه اللّحظة بالذّات بدت الحداثة التي فاضت عن حدِّها، كما لو أنّها تترجم المشهد الأخير لحضارة «العقل الحسير». الذي أشعرته الجائحة بقصوره الشّديد عن درء وباء قد ينتزع الحضارة

البشريّة من جذورها. وليس من ريب أنّ ذلك كان بالنسبة لأهله مدعاة لحسرة حيال حادث كوني لم يدخل في حساباتهم، ولم يقدروا على احتواء تداعياته على صُعُد الحياة المعاصرة كلّها. لكنّ التمظهر الأشدّ قسوة لهذا المسار الذي سكنت إليه الحداثة قرونًا طويلة أنّ «دابّة الأرض» التي ظهرت على حين بغتة، توشك أن تغلب «دابّة العقل» المكتفي بذكائه... وعلى ما يذكر الحكماء، إنّ العقل الذي يستغرق في دنياه هو نفسه العقل الذي يتحسَّر على ما كان أعرض عنه وكان دليلاً على جوهر معناه، وعلّة كماله كخليفة لله أو سيّدًا على الكون.

قصارى ما نقول، إنّ جائحة كورونا في الوقت الذي أقامت الحدّ على العولمة الليبراليّة وزلزلت أركانها، أطلقت عولمة من نوع جديد. هي عولمة التّباعد بعد تواصل، والتشظّي بعد وحدة، والخوف من الفقر والرّفاه الموهوم. تلك هي الهواجس التي أخذت تعصف بدوائر الفكر والتخطيط على نطاق العالم كلّه. لقد انتهت العولمة بصيغتها النيوليبراليّة من قبل أن تحكم عليها جائحة كورونا بالسقوط المبرم. لكن اليوم تبدو البشريّة أمام أفق مفتوح على تغيّر هائل تجد نفسها مجبورة عليه. وهذا أمرٌ عاديّ في قوانين فلسفة التاريخ. حيث نجد أنّ الطبيعة الصامتة تتدخّل أحيانًا وعلى حين بغتة في المصير البشري، وتفرض على أهل الأرض نمط حياة ما كان ليخطر على بال إنسان.

***

ليس جديدًا على الجوائح أن تستدعي سؤال الميتافيزيقا في ذروة تداعيها. وها هي اليوم تضعنا في قلب هذا الاستدعاء. حيث يستشعر الإنسان فردًا وجماعة وكتلاً حضاريّة لحظة الخطر الأعظم. أي اللّحظة الفاصلة بين الفناء والبقاء. ذلك ما كان استشرفه الفيلسوف الفرنسي جان غيتون بعد الحرب العالمية الثانية، حيث رأى أنّ الإنسانيّة عندما تقف أمام خطر التهديد اللاّ متناهي لوجودها، تندفع نحو ما يسمّيه بالتفكير الميتاستراتيجي. وإفراغ أسئلتها في فضاء الميتافيزيقا، حيث يدخل الإيمان بالغيب كعاملٍ جوهريٍّ يدفع عنها الهلع من فنائها المحتوم.

الملف

اعتبار نقد الفكر الغربي أصل حاكم على جميع بحوث الملف ولا يُعتبر موافقاً لشروط المجلة وسياساتها كل بحث لا يتضمّن نقداً للأفكار المطروحة فيه في كل ما يمكن فيه النقد.

ونقصد بالنقد أن يعتمد الباحث منهجاً معيّناً في بحثه يُجري على أساسه قراءة تحليلية نقدية للموضوع قيد البحث من خلال المناقشة التحليلية بعين ناقدة تبيّن العيوب والمعاثر المعرفية ومواضع الخلل والتهافت المضموني والبحثي والمنهجي في ما يتعلّق بموضوع البحث.

الوعي الكوروني الطارئ ـ العقل الاقتصاديّ الانتفاعيّ ومخاطره على الحياة الإنسانيّة

مشير باسيل عون

التحوّلات القيمية في ظل تحدي كورونا ـ رصد تحليلي نقدي لراهن العالم ومستقبله المنظور

علي الحاج حسن

العلم والاقتصاد والمجتمع ـ مقاربة تحليليّة نقدية للمجتمعات الغربيّة

عبد الحليم فضل الله

الجائحة في أخلاقيات الاقتصاد الغربي ـ حفريّات انثروبولوجية

جعفر نجم نصر

حادث كورونا وما بعده ـ العالم على نشأة أخرى

عقيل سعيد محفوض

أميركا المتشظّية ـ الكورونا وتداعياته على وحدة الولايات المتحدة

واد ديفيس

صحة الغرب في المختبرـ تهافت المناعة الحضاريّة

جهاد سعد

كوفيد 19 كمؤشِّر على أفول العصر الأميركي

غوستاف بالوماريس ليرما

مناعة القطيع كأطروحة مستأنفة للمالتوسيّة ـ زمن العبث البيولوجي

إدريس هاني

الوعي الكورونيّ الطارئ

العقل الاقتصاديّ الانتفاعيّ ومخاطره على الحياة الإنسانيّة

مشير باسيل علون[*]

في هذه الدراسة يقارب البروفسور مشير باسيل عون الحادث الكوروني الكوني من منزلتين: انطولوجيّة وفينومينولوجيّة. وقد سعى إلى ذلك تبعًا لما ذهب إليه الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر من أنّ الحياة الإنسانيّة تقرأ في انبساطها التاريخي وإن كانت محتجبة في كثير من الأحيان بأبعاد خفيّة لا تستطيع رصدها إلا الميتافيزيقا. سوف نجد متاخمات لهذه الظاهرة تتعدّى الضوضاء التي أحدثتها على نطاق العالم كلّه؛ ذلك من أجل أن تستظهر مفاهيم ونظريات مستحدثة في الاجتماع الإنساني، ربمّا لم تكن لتعليه عن نفسها لولا حادث جلل كهذا.

المحرّر

في أمليات الشباب، أكبّ هايدغر يستطلع المعاني التي تكتنزها الحياة في جميع أبعادها الإنسانيّة والكونيّة والدِّينيّة والأونطولوجيّة. في المجلّد الذي يضمّ هذه الاجتهادات (فِنومِنولوجيا الحياة الدِّينيّة[1])، كان هايدغر يحاور فلاسفة الحياة والوجود والتاريخ، ولاسيّما فيلهِلم ديلتاي وإرنست ترُلتْش وإدموند هوسِّرل وكارل ياسبِرس. وما لبث في فصل صيف العام 1923 أن ألقى

---

*ـ مفكر وأستاذ الفلسفة الألمانية في الجامعة اللبنانية.

[1]- بين الأعوام 1918-1921 القى هايدغر ضمّةً من الأمليات الجامعيّة في جامعة فرايبورغ الألمانيّة، اشتملت على ثلاثة مواضيع. الأوّل وضع فيه مدخلاً إلى فِنومِنولوجيا الدِّين، والثاني تناول به أوغسطينُس والأفلاطونيّة المحدثة، والثالث استخرج منه الأصول الفلسفيّة التي بُنيت عليها صوفيّة القرون الوسطى المسيحيّة:

Heidegger, Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion ; 2. Augustinus und der Neuplatonismus ; 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik, GA 60, Frankfurt, Klostermann, 1995, 352 S.

أمليته الشهيرة في فِسارة الحياة الواقعانيّة[1]. من خلال المحاضرات الجامعيّة الباكرة هذه، يتبينّ للمرء أنّ الحياة في عرف هايدغر لا يمكن الإمساك بها من خارج انبساطها التاريخيّ. لذلك تدلّ صفة الواقعانيّة (Faktizität) على طابع الوجود الإنسانيّ المعيش، الملموس، المختبَر: «التاريخ (Geschichte) هو الأداة الحقيقيّة لفهم الحياة، لا بما هو علم التاريخ (Geschichtswissenschaft) [...]، بل بما هو حياة معيشة»[2]. ومن ثمّ، لا يمكن إدراك معنى الحياة الإنسانيّة، بحسب هايدغر، إلّا في ثنايا التاريخ الذي يحمل إلى الإنسان ثمرة التعالق أو التشابك الناشط بين مشيئتَين اثنتَين، ألا وهما مشيئة الكينونة التي تمنح الكائنات ضروبًا شتّى من الاعتلان والاحتجاب، ومشيئة الإنسان الذي يحيا حياته ساعيًا في استنطاق الكائنات والأشياء والموجودات عن سرّها الدفين.

في صميم هذا المسعى الإنسانيّ تتجلّى إمكانات الفلاح والإخفاق. فيتّضح للإنسان أنّ وجوده يجب أن يتّسم بضمّةٍ من الخصائص التي تجعله يليق بجوهر الحياة. ولا شكّ في أنّ أزمة الكورونا المتفاقمة في ظهورات الكوفيد التاسع عشر جعلت الناس جميعًا يتساءلون عن معنى تساكن الفلاح والإخفاق في مجرى وجودهم التاريخيّ. فطفقوا يسائلون التاريخ كيف يجري وكيف يبني قوانينه وأحكامه، ويستفسرون عن مآلات الحداثة الغربيّة الأُروبّيّة في خضمّ التنازع الكونيّ على الهيمنة، وينظرون في طبيعة العمل الإنسانيّ وأصالته ودعوته، ويتحرّون عن أسباب الإخفاق في بناء اقتصادٍ إنسانيّ يرعى الحاجات ويواكب الابتكار من غير أن يحوّل الإنسان إلى آلة إنتاجيّة محضة ومستودع استهلاكيّ صرف.

أوّلًا، التصوّرات المتباينة في إدراك حركة التاريخ الإنسانيّ

حين يتناول المرء التاريخ، لا بدّ له من التفكّر في صفة الإنسانيّ، إذ إنّ التاريخ لا يصنعه إلّا الإنسان. لا تقوى الكائناتُ الحيّة الأخرى والجوامد على أن تنشئ التاريخ؛ لأنّها محرومةٌ من الإرادة الحرّة. الكون حراكٌ صامتٌ من دون الإنسان. حتّى لو تضاءل مقامُ المبادرة في الفعل الإنسانيّ في قرائن الضرورات البيولوجيّة والجيولوجيّة والبيئيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة،

---

[1]- راجع المجلّد 63 من مجموعة أعمال هايدغر الكاملة:

Heidegger, Ontologie. *Hermeneutik der Faktizität,* **GA 63, Frankfurt, Klostermann, 1988.**

[2]- جاءت هذه التوسّعات في الدروس الجامعيّة التي ألقاها هايدغر في فصل شتاء 1919-1920 في جامعة فرايبورغ والتي عالج فيها المشاكل الأساسيّة في الفِنومِنولوجيا:

Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, **GA 58, Frankfurt, Klostermann, 1992, S. 256; 246247-.**

يظلّ الإنسان هو المحرّك الأوّل في التاريخ[1]. لا يعني هذا القول أنّ الإنسان سيّدُ الكون برمّته. هو سيّدُ التاريخ الذي يصنعه بمحض مشيئته. الكواكب والمجرّات والنيازك عديمة التاريخ حتّى تطأها حرّيّة الإنسان. حينئذ تنشط فيها تمخّضاتُ المشيئة الإنسانيّة وتموّجاتها وتردّداتها وتناقضاتها، وفيها أيضًا تنبض قراراتُ الوجود الحيّ، وعزائمُ الإنشاء، ومبادراتُ الإبداع.

يسأل المرء عن معنى الأحداث التي تعصف بالمجتمعات الإنسانيّة المعاصرة، وفي طليعتها جائحة الكورونا التي هزّت الأوصال هزًّا مريعًا حتّى طفق المحلّلون يتدبّرون في إثرها وجوهًا جديدة للوجود الإنسانيّ المقبل. فهل ينطوي تاريخ الإنسان على غائيّة ناشبة في ثنايا الواقع، أم إنّ الأحداث تتعاقب على غير هدًى؟ وهل يحتمل المجرى الزمانيّ أن يخضع لقانونٍ ناظم حتميّ يرسم له سبُلَه وتعرّجاته وانعطافاته ويعيّن له مرماه الأخير، أم إنّ الأمور تتدافع تدافعًا اعتباطيًّا تعسّفيًّا عبثيًّا؟ وهل من مرمًى أخير في نهاية الطواف البشريّ في الكون، أم إنّ الإنسان في ترحال مطّرد يضرب في الأرض وفي الكون الفسيح أنّى تهيّأت له أسبابُ العيش والديمومة؟

في هذا السياق، ينبغي التذكير بالتصوّرات الفلسفيّة الكبرى التي تناولت التاريخ البشريّ في مسراه العامّ. معروفٌ تصوّرُ الفيلسوف الألمانيّ هيغِل (1770-1831) الذي كان يعتقد أنّ التاريخ يجري بمقتضى قانون الفكر المثاليّ أو الروح الأعلى أو العقل الكونيّ، بحيث يضحي التاريخ جسدَ الروح، فيه تنتشب تجلّياتُ الفكر، أو تجسيداتُ الروح، أو تحقّقاتُ العقل. ذلك بأنّ التاريخ يسير وفاقًا لمخطّط عقليّ كونيّ يستثمر حتّى التواءات الأحداث وانحرافات المسالك، ويضمّها ضمًّا صَهريًّا في بوتقة مؤالفاته الإنضاجيّة[2]. مشهورةٌ أيضًا نظريّةُ ماركس (1818-1883) وإنغِلز (1820-1895) التي تجعل صراع الطبقات محرّكَ التاريخ. فالمجتمعات تتصارع تصارعًا متنوّع الهيئات، بينما العامل الجوهريّ يكمن في علاقات الظلم البنيويّ التي تحرم العمّال من ثمار

---

[1]- راجع مختلف المذاهب الفلسفيّة التي تحرّت عن موقع الإنسان في حركة التاريخ:

Patrick Gardiner (ed.), Theories of History, Glencoe (III), Free Press, 1959; *Id., The Philosophy of History*, **London, Oxford University Press, 1974.**

[2]- يعاين هيغل في التاريخ موطنًا لإنضاج الروح يخطو خطوًا متصاعدًا في وعي الحرّيّة (Fortschritt des Geistes im Bewusstsein der Freiheit). راجع ما يقوله هيغل في الوعي في محاضراته التي تناول فيها الروح الذاتيّ:

Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes,* **Gesammelte Werke, Band 25(2), hrgs. von Christoph Johannes Bauer, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2012, S. 746760-.**

عملهم، فتحصرها في صندوق أرباب العمل[1]. استنادًا إلى مثل هذا الصراع، تتراصف التصوّرات الذهنيّة والبناءات الفكريّة والعمارات الثقافيّة التي تجتهد في تجميل الخلل الاقتصاديّ البنيويّ. ذلك بأنّ العامل الاقتصاديّ هو محرّك النشاط العقليّ، وهو البنية التحتيّة الخفيّة التي تنهض عليها الأنظوماتُ كلُّها. وحده العنف الثوريّ يفضح العلاقة المريبة بين البنية الاقتصاديّة التحتيّة والبنية الثقافيّة الفوقيّة. فيقلب الموازين، ويهدم الهيكل، ويقوّم الاعوجاج، ويُنصف النّاس، ويُنجز ملكوت العدالة الأرضيّة.

كانط والوعي الإنساني الفردي

لا بدّ أيضًا من الوقوف على التصوّر التقدّميّ الحضاريّ الذي صاغه قبل ذلك الحين الفيلسوف الألمانيّ كانط (1724-1804) في تناوله مسألة الوعي الإنسانيّ الفرديّ في توغّله التصاعديّ نحو المثال الأخلاقيّ الأرفع. كان صاحب الثلاثيّة النقديّة الشهيرة يتصوّر التاريخ مسرحًا للإنجازات الارتقائيّة التي تجسّد القابليّات السنيّة المنطوية في الطبيعة البشريّة. فالتاريخ يتيح للإنسان أن يحقّق ما انفطر عليه كيانُه من إمكانات التهذيب الخلُقيّ والفكريّ والروحيّ. فينتقل من حال العراء التهذيبيّ الأولى إلى حال الاكتمال الكيانيّ الأشمل، وذلك على قدر ما يهتدي بإرشادات العقل، حتّى لو غابت عنه في بعض التصرّفات والأوضاع المقاصدُ القصوى والغاياتُ العليا[2]. إنّها حيَلُ الطبيعة الإنسانيّة تستخدم الانعطابات والانحناءات والاستدارات من أجل بلوغ الهدف الإنسانيّ الأسمى. شأنها في ذلك شأنُ حيَلِ العقل التي يعتمدها هيغِل في تسويغ بشاعات الوجود الإنسانيّ في سعيه إلى تجسيد بهاءات الروح الأعلى. قد تكون الآفات والحروب والكوارث والأمراض

---

[1]- يمكن الرجوع إلى التناول النقديّ التفكيكيّ الذي أعاد النظر في تعريف العمل المنتج بحسب المنظور الماركسيّ:

Morgan Brown, *A Rationalist Critique of Deconstruction. Demystifying Poststructuralism and Derrida's Science of the 'Non'*, **Dallas, The Cultural & Anarchy Press, 2017, p. 119.**

[2]- حاول كانط في كتابه صراع الملَكات أن يؤسّس الأمم والشعوب والقوميّات على الثقافة، لا على العصبيّة. أتى كتابه هذا تكليلاً لكتاب الدِّين في حدود العقل المجرّد، فظهرت فيه جرأةٌ عظيمةٌ على تعيين مقام الفلسفة في تهذيب أخلاق الناس. ومن ثمّ، في الجزء الثاني من كتاب صراع الملَكات، يعالج كانط صراع الملَكات الفلسفيّة مع الملَكات القانونيّة. فيبيّن أنّ البشريّة ينبغي لها أن تعتصم بضمّة من المبادئ الأخلاقيّة التي تساعدها في التخلّص من استثقالات الأنانيّات المفرطة. وبذلك يتّضح مسرى التطوّر الذي ستُفضي إليه البشريّة (« In welcher Ordnung allein kann der Fortschritt zum Besseren dem Menschengeschlecht abwerfen ? »).

راجع:

Kant, *Der Streit der Fakultäten. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht,* **Akademische Ausgabe, VII, Berlin, De Gruyter, 1972, S. 91.**

والجوائح والمفاسد والمظالم والانتهاكات سبيلاً من السبُل التي تستعين بها الطبيعة أو يلجأ إليها العقل، على غفلةٍ من الإنسان، من أجل تجاوز إعضالٍ من الإعضالات، أو التغلّب على محنةٍ من المحن، أو الانتصار على سلبيّة من السلبيّات التاريخيّة.

إذا اكتفى الإنسان بالتصوّرات الثلاثة هذه، تَبيَّن له أنّ التاريخ يستحقّ أن يتناوله العقلُ تناولاً فلسفيًّا، إذ إنّ المسألة التاريخيّة هي الأصعب والأعقد والأخطر. فالناس يختلفون أوّلاً في تأويل التاريخ، قبل أن يختلفوا في اختبار الحاضر وإدراك المستقبل. في عُرفي أنّ تأويل التاريخ هو القضيّة الثقافيّة التي تُعينّ لنا سبُل المعايشة الحضاريّة السلميّة بين الشعوب. من المفيد إذًا، والحال هذه، أن توجز الفلسفةُ طرائقَ تناولها مفهومَ التاريخ ومقامه ووظيفته وتباين تأوّلاته الثقافيّة[1]. موجز القول أنّ الفلسفة تتناول التاريخ في ثلاثة حقول متنافذة، عنيتُ بها حقل استجلاء الهدف أو المرمى أو الغاية أو المقصد، وحقل التحرّي عن المحرّك الأساسيّ، وحقل استخراج القانون الناظم[2]. أمّا البحث في الأحداث وتعاقبها وترابطاتها وتعليلاتها، فتضطلع به علومُ التاريخ على تنوّع مقارباتها.

في الحقل الأوّل يعتقد الفلاسفة أنّ التاريخ ينبسط إمّا في صورة التطوّر الهادف، وإمّا في صورة التكرار المماثل، وإمّا في صورة التذبذب الرجراج. في كلّ صورة من هذه الصوَر، يعتلن مقامٌ من مقامات الإنسان الفاعل، ويتجلّى معنًى من معاني الوجود الإنسانيّ. فالتصوّر الغائيّ يحتمل ضروبًا شتّى من المقاصد، أشدّها تواضعًا الاجتهادُ المطّرد في تحقيق ذاتيّة الإنسان فردًا وجماعةً، وأعظمها تطلّبًا بلوغُ ملكوت الكمال، سواءٌ في قرائن الإنضاج الكونيّ الذاتيّ أو على تخوم الترميم الإلهيّ الختاميّ. من المعلوم أنّ الفكر الآسيويّ القديم يتصوّر التاريخ في هيئة الخفقان اللولبيّ أو الإهليلَجيّ، والفكر الإغريقيّ القديم يتصوّره في هيئة الدوران التكراريّ، والفكر الدِّينيّ التوحيديّ اليهوديّ والمسيحيّ والإسلاميّ يتصوّره في هيئة الخطّ البيانيّ الارتقائيّ الساعي إلى الاختتام المجيد.

في الحقل الثاني يعاين الفلاسفة في التاريخ نِسَبًا متفاوتة من الحرّيّة الإنسانيّة، أو من التدبير

---

[1]- راجع: **Hélène Védrine,** *Les philosophies de l'histoire, déclin ou crise* **?, Paris, Payot, 1975.**

[2]- **Ronald Field Atkinson,** *Knowledge and Explanation in History. An Introduction to the Philosophy of History,* **Ithaca (N. Y.), Cornell University Press, 1978.**

الغيبيّ، أو من الانبساط الطبيعيّ العفويّ[1]. بعضُهم يعاين التاريخ في قبضة المبادرة الإنسانيّة، وبعضهم الآخر يوكله إلى تدبير العناية الإلهيّة، وبعضهم أيضًا يجعله حقلَ تفاعلٍ ذاتيّ المنشأ، على نحو ما يذهب إليه الفيلسوف الهولنديّ باروخ سبينوزا (1632-1677) حين يرسم في الطبيعة عينها وجهَين متكاملَين كوجهي الإله جانوس، ألا وهما الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة. وبذلك تنحصر حركيّة التاريخ في نطاق الطبيعة نفسها. سواءٌ أكان المحرِّك الأساسيّ الإنسان أم الله أم الطبيعة عينها، فإنّ التاريخ لا يتحرّك من تلقاء ذاته، بل يُعوزه دفعٌ أو حثٌّ أو تنشيطٌ يأتيه من خارج ظهور الأحداث وتعاقبها وتدافعها وتفاعلها. زد على ذلك أنّ تعيين هويّة المحرِّك يبيّن طبيعة الغاية. حينئذ لا بدّ من الاستفسار الرصين عن الأسباب التي تدفع بالناس إلى افتراض التباين الجوهريّ في الغايات[2] حين يختلفون في تعيين هويّة المحرِّك الأساسيّ. فهل تكون غاية الإنسان الرشيد من التاريخ هي غير غاية الإله المحبّ وغير غاية الطبيعة الحاضنة؟ أظنّ أنّ الجواب الرزين هو الذي يرسم للشعوب سبيل التلاقي والتفاهم والتعاون والتقابس والتناصح التهذيبيّ الارتقائيّ.

أمّا الحقل الثالث، فيقترن اقترانًا خفِرًا بالحقل الثاني؛ لأنّه يتحرّى عن هويّة القانون الناظم في التاريخ. في صدد مثل هذا الاستقصاء استدلّ الفلاسفة على ثلاثة احتمالات: فإمّا أن يكون قانون التاريخ هو الحتميّة القاهرة، وإمّا أن يكون الحرّيّة الذاتيّة، وإمّا أن يكون الصدفة المحضة[3]. الأعقل فيهم تَفطَّن إلى أنّ الحكمة تقتضي أن ينطوي قانونُ التاريخ على خليطٍ رقيقٍ سلسٍ من الحتميّات الملزِمة، والحرّيّات المنعطبة، والمصادفات المحيِّرة. في كلّ حدث من أحداث حياتنا يمكننا، بعد الفحص المتروّي، أن نتلمّس تواطؤ هذه القوانين الثلاثة المتشابكة. في حدث الكورونا تظهر للعيان حقيقة مثل هذا التواطؤ. ذلك بأنّ الكوفيد التاسع عشر هو ثمرةٌ مرّةٌ عَلقميّة من ثمار التفاعلات البيولوجيّة الحتميّة بين الكائنات الحيوانيّة، وفي طليعتها الإنسان، الحيوان الناطق الأرقى، والطموحات الإراديّة الذاتيّة الحرّة، الفرديّة والجماعيّة، والمصادفات الفجائيّة التي تلامس في انعقاد عناصرها حدودَ الاعتباط والعبث والخُلف.

---

[1]- Marcel de Corte, *L'homme contre lui-même,* **Paris, Nouvelles Éditions latines, coll. « Itinéraires », 1962.**

[2]- في تعريف السياسة، تعتقد هانّا أرندت أنّ الفكر الفلسفيّ السياسّي ينشأ من ضرورة الاضطلاع بمسؤوليّة التوفيق الحكيم بين التعدّديّة في تصوّر الغايات والمعيّة السويّة في المدينة الإنسانيّة الواحدة. راجع:

Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique* **?, Paris, Seuil, 1995, p. 40- 41.**

[3]- من المفيد الاطّلاع على الخلاصات التي خرج بها الفكر الفلسفيّ المعاصر في مسألة التنازع بين الحتميّة التاريخيّة والحرّيّة الإنسانيّة:

Philippe Fabry, *La structure de l'histoire. Déterminisme historique et liberté individuelle***, Jean-Cyrille Godefroy Éditions, 2018.**

الكوفيد 19 ووجوب الرؤية المتبصّرة

إذا كانت الأمور على هذه الحال، كان لا بدّ للإنسان المستبصر أن يتروّى قبل أن يُطلق الأحكام، ويصوغ المسوِّغات، ويعتمد السبُل، ويبني الاستنتاجات. في كلّ حقل من هذه الحقول الثلاثة، يحلو لبعض النّاس أن يستبيحوا قواعد المنطق السليم في التفكير. في الحقل الأوّل، يظنّ بعضُهم أنّ الكوفيد التاسع عشر أتى يدفع بالتاريخ إلى أقاصي غاياته، إذ إنّ المقاصد واضحةٌ في استجلاء نهاية التاريخ. فالأزمنة قد نضجت، والبشر قد أسرفوا في العدوان البيولوجيّ والبيئيّ، والأنظمة قد أمعنت في إذلال الشعوب، والأرض قد استنفدت كلّ طاقاتها. فآن الأوان لحلول الخاتمة المرعبة. ومنهم من يعتقد أنّ هذه الجائحة تضرب البشر على نحو ما ضربتهم جائحاتٌ وآفاتٌ وأوبئة غيرها. وما من جديد تحت السماء، ولو تغيّرت الأسماء، على نحو ما جاء في المثل اللاتينيّ القديم: «ما من أشياء جديدة، بل الأشياء عينُها في هيئة جديدة» (non nova sed nove)[1].

تتفاقم الظنونُ في الحقل الثاني من مبحث التاريخ؛ لأنّ المطلوب معرفة الفاعل المسبِّب الذي جنى على البشريّة وابتلاها بمثل هذه المصيبة. منهم من يجرّم الإنسان الذي تفلّت من كلّ مبادئ الأخلاق، وسُنن الفضيلة، وشرائع الخير. فأخذ يعيث في الأرض فسادًا. مستند هذا التجريم إدانة الحرّيّة الإنسانيّة التي يجب من الآن فصاعدًا ضبطها وتقييدها وإخضاعها. ومنهم من ينسب البلاء إلى «مشيئة تاريخ العالم المِتافيزيائيّة في الأزمنة الحديثة»[2]، ولكأنّ التاريخ يخضع لحكم ماورائيّ يُملي على الإنسان أن يُغرق في استنفاد طاقات الطبيعة، على نحو ما يشير إليه هايدغر في تحرّيه عن أسباب نسيان معنى الكينونة. ومنهم من ينسب إلى المشيئة الإلهيّة افتعال هذه الآفة اقتصاصًا من النّاس الذين كفروا وأشاحوا بنظرهم عن الدِّين القويم. ولكلّ قومٍ دينُهم القويم الذي لا يخلص الناسُ إلّا به. من جرّاء هذا التصوّر الغيبيّ، يتوهّم بعضُهم أنّ استعطاف العزّة الإلهيّة بالدّعاء يرفع

---

[1]- من أشدّ التحدّيات الفكريّة عسرًا وطأةُ القوانين العلميّة الصارمة على حركة التاريخ:

Alexandre Kojève, *L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne,* **Paris, Le Livre de Poche, Hachette, 1990 ; Krzysztof Pomian,** *La querelle du déterminisme. Philosophie de la science aujourd'hui***, Paris, Gallimard, « Le Débat », 1990.**

[2]- هذا ما ينادي به هايدغر في أمليته الجامعيّة التي عنوانُها مفاهيم أساسيّة (فصل صيف 1941، محاضرات جامعة فرايبورغ) حين يميّز التاريخ الحدَثيّ من التاريخ القدَريّ الإرساليّ المشيئيّ. فالأوّل يحتض جريان الأمور المعتلنة، في حين أنّ الثاني يكشف عن القرارات الأساسيّة التي تتّخذها الكينونة في قدَريّة اعتلاناتها واحتجاباتها:

Heidegger, *Grundbegriffe***, GA 51, Frankfurt, Klostermann, 1981, S. 18.**

عنهم وباء الكورونا. فإذا بهم يهينون الاختبار الإيمانيّ والحرّيّة الإنسانيّة على حدّ السواء. إذا ثبت للمؤمن أنّ الاختبار الإيمانيّ ضروريٌّ، فإنّ الله، بحسب اللاهوت القويم، لا يريد بالإنسان سوءًا، ولا يقتصّ منه اقتصاص الإذلال والإماتة. عوضًا من إقحام الله في عمليّة ردِّ البليّة، ينبغي للمؤمن أن يطلب المعونة الإلهيّة من أجل تغيير ما بنفسه من وهن وجبن وحقد وخبث وجشع حتّى تنقلب عزيمته ناصعةً صالحةً ماضيةً. فالله لا يغيّر في الوقائع الماديّة تغييرَ الساحر المتفنّن، بل يُلهم الفؤاد الإنسانيّ حتّى يغيّر هو ما حلَّ بالبشريّة من مصائب جرّتها عليها شرورُ الإنسان المتفاقمة. ليس الدِّين سحرًا، بل اختبارُ نضج أخلاقيّ والتزام إنسانيّ ورقيٍّ حضاريّ.

وكذلك الأمر في الحقل الثالث حيث يُصرّ الناسُ على نظريّاتهم في تسويغ الحدث التاريخيّ. منهم من يغالون في الدفاع عن حتميّة المسرى التاريخيّ، فيبطلون به كلّ إمكانات الفعل الإنسانيّ الحرّ؛ ولكأنّ الإنسان دميةٌ من دمى الزمان يطوّح بها كيفما شاء وأنّى أراد؛ ولكأنّ الزمان يحمل في تضاعيفه بذورَ قرارٍ منفصل عن إرادة الإنسان، فردًا وجماعةً؛ ولكأنّ قرارات الدهر تنطوي على حكمة تفوق مجموع العبرَ الثمينة التي استخرجها الناسُ منذ تفتّح الوعي الإنسانيّ. منهم من يستسلمون لنظريّة المصادفة المحضة التي تخبط خبط عشواء. فتارةً تُسعد الناس بما تُفرج عنه من مفاجآت الهناء والحبور، وتارةً أخرى تنكبهم بما ينفجر فيها من طاقات الإساءة والإهانة، ولكأنّ التاريخ مطيّةٌ خانعةٌ تركبها المصادفة ركبًا قاهرًا، وتسير بها حيث لا تشاء. فات هؤلاء جميعًا أنّ التاريخ لا قانون له سوى القانون الذي يستخرجه العقلُ الإنسانيّ من معاينته الحكيمة وتأمّله الحصيف في الوضعيّة الطبيعيّة الشاملة التي ينتظم بها وجودُه الإنسانيّ على وجه العموم[1].

في هذا الاجتهاد التفكّريّ يتّضح أنّ المسؤوليّة الجليلة ملقاةٌ على عاتق العقل الإنسانيّ وحده؛ لأنّه هو القادر على وزن الأمور بميزان الاستقامة والسلامة والنباهة والإصابة الإدراكيّة. وحده العقل السليم يستطيع أن يدرك أنّ التاريخ كتلةٌ من الوقائع، لا كتلةٌ من القوانين. لذلك تجتهد فلسفة

---

[1]- يذهب الفيلسوف النمسَويّ البريطانيّ كارل بوبّر في نظريّته الإبّيستمولوجيّة إلى القول باستحالة الحتميّة التاريخيّة وبانفتاح التاريخ على مباغتات حدَثيّة تجعل العقل في دهشة بالغة. فالكون في نظر بوبّر لَا يمكن ألّا أن يظلّ «لغزًا من الألغاز». راجع:

Edward Hallett Carr, *What is History* **?, London, Macmillan, 1962 ; Maurice Cornforth, The Open Philosophy and the** *Open Society. A Reply to Dr. Popper's Refutations of Marxism*, **London, Lawrence & Wishart, 1968; Burleigh Taylor Wilkins,** *Has History Any Meaning? A Critique of Popper's Philosophy of History*, **Ithaca, Cornell University Press, 1978. Renée Bouveresse, Le** *rationalisme critique de Karl Popper,* **Paris, Ellipses, « Philo », 2000.**

التاريخ في استجلاء معنى الوقائع من دون أن تُطبّق عليها في قوالب انتظاميّة قاهرة. فالحكمة تقتضي اجتناب محنة الانغلاق الشموليّ على المعنى، أي إغلاق معنى التاريخ إغلاقًا إقصائيًّا استعلائيًّا تحجيريًّا، بحسب ما كان ينبّه إليه عالم النفس الفرنسيّ جاك لاكان (1901-1981)[1]. انفتاح التاريخ الإنسانيّ رحمةٌ للناس وللعقل. فالإنسان، حين يحجر على نفسه في تصوّر تاريخيّ ضيّق يحدّد له إمكانات مسعاه ونضاله وكدحه، يُصاب بضرب من الخيبة والتعثّر، إذ إنّ استباق الخاتمة على وجهٍ من الوجوه يُفقد الطموح الإنسانيّ المحفِّزات البنيويّة التي ينطوي عليها المجهولُ يستشرفه الإنسانُ في أبهى إطلالاته المقبِلة.

في المنعطفات الخطيرة، يحلو للناس أن يتناظروا في استخراج معنى الاضطرابات الكونيّة. فيذهب بعضُهم إلى التنبّؤ بقيام الساعة، ويُصرّ بعضهم الآخر على عبثيّة المجرى الزمانيّ الاعتباطيّ، فيما يكتفي بعضهم بمعاينة التحوّلات التاريخيّة الطارئة من غير أن يُلبسوها رداء تصوّراتهم واقتناعاتهم وترقّباتهم وآمالهم. لا تُربكني هذه الاجتهادات إلّا حين تتصلّب الأذهان في تسويغها والدفاع المستميت عنها خلافًا لأصول المنطق السليم. ذلك بأنّ الإنسان تحييه حرّيّته الواعدة التي تمنحه بهجة المجازفة واختبار الحدود القصوى[2]. أمّا إذا انطوت أيّامُه على التكرار المملّ في تصوير الغاية المعروفة، فإنّه ذاهبٌ لا محالة إلى الانقباض الاكتئابيّ. فما الفارق الجوهريّ بين حقبةٍ من التاريخ القديم وحقبةٍ من التاريخ الحديث وحقبةٍ من التاريخ المعاصر؟ في جميع هذه الحقَب، اختبر الناس كلّ أصناف السعادة والحزن، وكلّ ألوان العدالة والظلم، وكلّ ضروب الصلاح والفساد، وكلّ طبقات العلم والجهل، وكلّ هيئات التعقّل والجنون، وكلّ أنواع الرجاء واليأس. الأعظم في هذا كلّه أن يستدرك الإنسانُ مآلات واقعه، فينصرف بالتأمّل الهادئ والمعاينة الثاقبة إلى إكرام الكنز المدفون في أعماق كيانه، كنز الكرامة الذاتيّة والحرّيّة المسؤولة والرقّة

---

[1]- يعتمد لاكان البنيويّة في استجلاء مقام اللاوعي، ولكنّه يوصي بالذهاب إلى صميم كياننا الباطنيّ، بحسب ما تُفصح عنه العبارة الفِنومِنولوجيّة (Kern unseres Wesens)، حيث الأعماق مفتوحة على الحرّيّة الأرحب. راجع:

François Roustang, *Lacan, de l'équivoque à l'impasse*, **Paris, Minuit, 1986.**

[2]- مع أنّ إمّانويل لِفيناس يعترف لهايدغر بإعتاق الفلسفة من مخابئ الوعي الذاتيّ وربطها بحقيقة الكينونة الحرّة، فإنّه يأخذ عليه إغفال حقيقة الحقائق، ألا وهي الغيريّة في تجلّي الوجه الإنسانيّ المستنهِض. في هذه الغيريّة تنشب حرّيّة الحرّيّات وترسّخ قدرة الذات على الانعتاق من دائريّتها المغلقة. أراد هايدغر الانعتاق من الذاتيّة بواسطة الانفتاح على تسامي الكينونة، في حين أنّ لِفيناس آثر الانعتاق عينه مستنجدًا بالوجه الإنسانيّ المستنهِض. راجع:

Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité,* **Paris, Le Livre de Poche, Hachette, « Biblio Essais », 1990 ;** *Id., En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, **Paris, Vrin, 3e éd., 1974.**

التعاطفيّة التضامنيّة الكونيّة. في غير هذا السبيل نسير جميعًا إلى الهاوية، فنجعل التاريخ البشريّ مستنقعًا لأبشع ضروب الفساد والشرّ والموت.

ثانيًا، صراع الإيديولوجيات واختلال العقل الاقتصاديّ الكونيّ

اجتنابًا لسقوط التاريخ الإنسانيّ في مهلكة الفساد، ينبغي أن ننظر نظرًا نقديًّا في تصرّف الأمم والشعوب والمجتمعات، وقد تسلّحت بتصوّراتها الإيديولوجيّة المتباينة ومصالحها القوميّة الجيوسياسيّة المتضاربة. من عِبرَ التاريخ أن يدرك المرء انعطاب المثُل العليا في تضاعيف الرؤى والخطط والقرارات والأفعال التي تنجزها الأنظمة السياسيّة صونًا لهذه المصالح. في هذا السياق، يُجمع أهلُ البصيرة على القول بأنّ الأنظمة الرأسماليّة والشيوعيّة والإيديولوجيات القوميّة والدينيّة والاقتصاديّة النفعيّة أضرّت بالإنسانيّة أيمّا ضرر. اجتهدت جميعُ هذه الأنظمة والإيديولوجيات في الانتصار لتصوّراتها المعرفيّة والمسلكيّة المتطرّفة، فأهملت الشخص الإنسانيّ في صميم جوهره، وعمق كيانه، وأصالة كرامته، ومعنى حرّيّته، وجميل وعيه، ومسعى عقله، ورهافة وجدانه[1]. لذلك لا يمكن أن تنفصل مأساة الكورونا عن هذا المسرى التسلّطيّ الذي اتّبعته هذه الأنظمة في ادّعائها القدرةَ على صون الإنسان ورعايته وإنعاشه وتعزيزه وتطويره.

من المحزن أن نرى التراث الفكريّ الإنسانيّ المبثوث في تضاعيف جميع الحضارات يذبل ويذوي وينكفئ، وقد أوشكت أن تجهز عليه مثلُ هذه الأنظومات الفكريّة والسياسيّة الملتوية[2]. في هذا السياق، لا بدّ من الاعتراف بأنّ الإسهام الفكريّ الأُروبيّ الذي تجلّى في عصر النهضة وعصر الأنوار وعصر الحداثة رسم للإنسانيّة سبيلاً راقيًا من التدبّر الحصيف الواعد. غير أنّ رقيّ هذا الإسهام الأُروبيّ عطّلته تعطيلاً جسيمًا عواملُ الانحراف التي أصابت الأنظمة السياسيّة الغربيّة، ولاسيّما خارج أسوار المجتمعات الأُروبيّة، وامتحنته امتحانًا قاسيًا ارتداداتُ الفكر الغربيّ العبثيّة التي أصابت هذه

[1]- نهض غيرُ مفكّر من مفكّري الحداثة الأُروبيّة ينادي بصون القيمة الذاتيّة اللصيقة بكرامة الشخص الإنسانيّ. أبرز المدافعين عن هذا التصوّر الأنتروبولوجيّ الشخصانيّ الفيلسوف الفرنسيّ إمّانويل مونييه (1905-1950) الذي كان يجتهد في تحرير الإنسان من أزمته المعاصرة، ولكن من غير أن يُسقطه في متاهات الإيديولوجيات الفاشيّة والنازيّة والستالينيّة. سندُه في هذا الاجتهاد جوهرُ الانفتاح الذي يختزنه الكائنُ الإنسانيّ في صميم وجدانه، وقد ارتبط ارتباطًا وجوديًّا بنظرائه البشر، على الرغم من تباين مشاربهم ومذاهبهم. راجع:
Emmanuel Mounier, *Écrits sur le personnalisme*, Préface de Paul Ricœur, Paris, Seuil, 2000.

[2]- كان المفكّر الفرنسيّ ريمون أرون قد أشار في منتصف الثمانينيّات من القرن العشرين إلى استفحال التأزّم الأُروبيّ:
Raymond Aron, « Le déclin de l'Occident », *Le Débat, 1984, 1, n° 28, p. 417-*.

المجتمعات منذ منتصف القرن العشرين وفي أوائل القرن الحادي والعشرين، وأذلّته إذلالاً قبيحًا تواطؤاتُ القوى الخفيّة التي تضرب في أعماق المباني الفكريّة والحياتيّة وفي مسرى المحافل السياسيّة والمنتديات الاقتصاديّة والمجامع العلميّة[1].

إذا ما نظر المرء في هويّة القوى المؤثّرة في زمن الكورونا، ألفى نفسَه محاطًا بحلقتين عظيمتين من سلاسل الأسر والعبوديّة. الحلقة الأولى تضمّ أربعة بلدان عظمى تؤثّر تأثيرًا فاعلاً مباشرًا في مسرى الأحداث، عنيتُ بها الولايات المتّحدة الأميركيّة والصين والاتّحاد الأوروبيّ وروسيا، فيما الحلقة الثانية تشتمل على قوى تخطيطيّة إنتاجيّة عابرة الحدود، ألا وهي دوائر الاستخبارات العالميّة، ومنتديات البورصات والنفوذ المصرفيّ الماليّ، وتجمّع مُصنِّعي الدواء ومختبرات الأبحاث العلميّة العلنيّة والمكتومة، ومحافل الالئتامات السرّيّة كالماسونيّة والصهيونيّة ومنتدى المستنيرين (الإيلُّميناتي) ومنتدى المغفَّلين (الأنونيمُس)، وما شاكل ذلك من أخلاط بشريّة تتواصل تواصلاً منفعيًّا ينتهك حدود الدوَل والدساتير والنواميس والشرائع، وتجمُّع مصانع الأسلحة الناريّة والضوئيّة والنوويّة والكيميائيّة والبيولوجيّة، وشركات الإعلام العالميّة الأخطبوطيّة الضخمة في جميع هيئاتها المقروءة والمسموعة والمرئيّة والإلكترونيّة.

فلا أهل العرب، ولا أهل أفريقيا، ولا أهل الهند، ولا أهل أميركا الجنوبيّة، قادرون على التأثير في مجرى الأحداث الكونيّة الحاسمة. ولا هم يستطيعون أن يتدبّروا مسائل الخروج من التأزّم الكونيّ الذي أفضى بنا إلى هذا الاضطراب البنيويّ الناشب في ثنايا الوجود الحيّ، وقد اعتلن اعتلانًا مربكًا في فيروس الكورونا. اقتناعي الراسخ هو أنّ جائحة كورونا مقترنةٌ اقترانًا وثيقًا بالإهمال المسلكيّ الكونيّ، أي بالسياسة العالميّة التي تُفرَض علينا فردًا فردًا في دوائر الاستعباد هذه. لقد أصبحنا عبيدَ التصنيع المتفلّت، والتسويق المجنون، والإعلام المسيَّر، والمنفعيّة الهوجاء، والتسلّطيّة الجامحة. غير أنّ السؤال الأخطر الذي ينبثق من معاينة الاضطراب الكونيّ لا بدّ له من أن يستفسر عن أسباب تحوُّل الرقيّ الإنسانيّ الحديث، ولاسيّما في أُروبّا، إلى سيلٍ جارف من الانحطاط والاستفساد.

---

[1]- يصّرح عالم الاجتماع والفيلسوف الفرنسّي إدغار مورَن بأنّه ما عاين قطّ في حياته مثل هذا التأزّم الشديد يعتصر قلب المجتمعات الغربيّة. ولا يتورّع عن دعوة الناس إلى التبصّر والقبول بمقام اللايقين. راجع:

Edgar Morin, « Nous devons vivre avec l'incertitude », Entretien réalisé par Francis Lecompte, *CNRS Le Journal,* **06.04.2020 (en ligne).**

أوروبا والاستبداد المركب

لن يجرؤ كثيرون على ترصّد أحوال الانقلاب الذي أصاب الفكر الإنسانيّ الحديث، خصوصًا في التحرّي عن التحوّلات التي انتابت كلَّ قوّة من هذه القوى الكونيّة الأربع. أجازف فأستطلع كيف انتقلت أُروبّا من طور الاستبداد (القرون الوسطى)، إلى طور الاستبداد المستنير (القرن الثامن عشر)، إلى طور الإنسيّة الدِّموقراطيّة (القرن التاسع عشر حتّى منتصف القرن العشرين)، ومن ثمّ إلى طور التفكيكيّة والعدميّة في الفكر، وطور الفرديّة العبثيّة في الاجتماع، والرأسماليّة المتوحّشة والاستهلاكيّة المفرطة والمضاربة المصرفيّة الأسهميّة الافتراضيّة في الاقتصاد والسياسة[1]. وأجازف فأستجلي باقتضاب كيف تحوّلت الولايات المتّحدة الأميركيّة من براءة التأسيس الأصليّة والتعاطف الكونيّ الودود[2] إلى انحرافات الرأسماليّة المستقبحة وغلواء الاستعلاء والاستكبار والهيمنة[3]، وكيف تقهقرت روسيا من مرحلة الاستبداد الإمبراطوريّ المستنير إلى مرحلة الاستبداد الشيوعيّ المهلِك، وما لبثت أن ارتدّت إلى مرحلة اليقظة القوميّة المزهوّة بشيءٍ من الاقتدار المسكونيّ المنعطب[4]، وكيف تبدّلت سماتُ الحضارة الصينيّة من زمن الصوفيّة الحِكْميّة الأصليّة إلى زمن الانتهازيّة الاقتصاديّة الآليّة الروبوتيّة، مرورًا بما يُدعى بالثورة الثقافيّة الاجتماعيّة الماويّة[5].

لا يظنّنّ أحدٌ أنّ جائحة الكورونا منعزلةٌ عن سياق هذه التحوّلات الكونيّة الخطيرة. فكلّ عناصر الكون يقترن بعضُها ببعض اقتران العلّة بالمعلول. والحياة الكونيّة شبكةٌ من الارتباطات العميقة تنشط من أقاصي الأرض إلى أقاصيها، فتؤثّر تأثيرًا بالغًا في توجيه الحياة الإنسانيّة وضبط تموّجاتها واستثمار تفاعلاتها. من المحزن أنّ أطوار الفكر الإنسانيّ الراقي، وهو ما يُدعى بالإنسيّة المتجلّية في جميع هذه البلدان، ولا سيّما في القارّة الأُروبّيّة، خنقتها الانحرافاتُ الاقتصاديّة والسياسيّة التي أصابت الوعي الإنسانيّ فردًا وجماعةً. من المفيد في زمن الخلوة الكورونيّة أن نستذكر أقوال الفيلسوف الألمانيّ

---

[1]- Ivan Krastev, Le destin de l'Europe, Paris, Premier Parallèle, 2017.

[2]- Peter Swirski, *American Utopia and Social Engineering in Literature, Social Thought, and Political History,* **New York, Routledge, 2011.**

[3]- ينعى تشومسكي الحلمَ الأميركيّ، ويحلّل أسباب انهيار النموذج النيوليبراليّ الذي أسرف في تقويض أُسُس العدالة الاجتماعيّة:
Noam Chomsky, *Requiem for the American Dream. The 10 Principles of Concentration of Wealth and Power,* **New York, Seven Stories Press, 2017.**

[4]- Edouard Garbe, *De Staline à Poutine. La Perestroïka, la chute de l'URSS et les changements dans la société russe,* **Paris, Éditions Publibook, 2006.**

[5]- Yuan Feng, *China and Multilateralism. From Estrangement to Competition***, New York, Routledge, 2020.**

إدموند هوسِّرل (1859-1938) في وصيّته الفلسفيّة التي نُشرت بعد وفاته حاملةً عنوانًا بليغًا أوردُ الجزء الأوّل منه: أزمة (Krisis) العلوم الأُروبيّة[1]. في اعتقاده أنّها أزمةٌ ناشئةٌ من التناقض بين علوم الطبيعة وعلوم الحياة الإنسانيّة. فالعلم الحديث لا يستطيع أن يشفي الوعي الأُروبيّ، إذ هو سببٌ من أسباب الأزمة الأُروبيّة، يجرّ في تطبيقاته التقنيّة على أُروبّا أبشعَ أصناف البربريّة.

الحقيقة أنّ العلوم شيَّأت الواقع، وجعلته موضوعًا للتسلّط الذهنيّ والهيمنة الحسّابة. من عواقب هذا التشييء سيطرةُ الاقتصاد الخانقة على مجرى الوجود. فالعالم الإنسانيّ الحيّ (Lebenswelt) ليس موضوعًا للبحث المادّيّ التجريبيّ، بل تجدر مقاربته مقاربةً تليق بخصوصيّته، وبكرامة الوجود الإنسانيّ المبنيّ على التعاطف الوجدانيّ، والمودّة المتضامنة، والتشارك البنّاء المغني. لا يجوز، والحال هذه، أن تنشأ هوّةٌ عظيمةٌ بين علوم الطبيعة بجميع أشيائها وعلوم الحياة، ولكأنّ الحياة عصيّةٌ على التدبّر الهنيّ، أو لكأنّ الأشياء هي كلّ الحياة. فالاقتصاد ليس كلّ الوجود، والسياسة ليست كلّ الوجود، والتقنية ليست كلّ الوجود. لا يُنتشل الإنسانُ من هذا «الغرَق الشكيّ»، على نحو ما يُفصح عنه هوسِّرل، إلّا بإعادة تأهيل العقل المتعاطف مع سنّة الحياة الإنسانيّة ومنعتها وكرامتها وخصوصيّتها.

في هذا الكتاب الوصيّة يتأمّل هوسِّرل في الإنسان، وقد تحوَّل ذاتًا تتفكّر في العالم، وموضوعًا قابلاً للأخذ والتحليل والتشريح الاختباريّ. رأيي أنّ أُروبّا فقدت بعضًا من إنسيّتها الفكريّة ومن رقيّها الإنسانيّ حين أهملت الذاتَ الإنسانيّة فاعلاً أساسيًّا في التاريخ، وحوَّلتها إلى موضوعٍ للاختبار العشوائيّ، ولاسيّما في مختبرات العلوم والاقتصاد والسياسة. أمّا الحقيقة الأصليّة القبْليّة الكونيّة الشاملة، فهي أنّ الذات الإنسانيّة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بعالم الحياة. غير أنّ المسكونة اضطربت في زمن ما بعد الحداثة؛ لأنّ الأنظومات السياسيّة والإيديولوجيات القوميّة والدينيّة سلخت الذات عن الحياة، فجمّدتها في هيئة واحدة خانقة، عنيتُ بها هيئة الخضوع العَبديّ والاستهلاك المميت. لا بدّ هنا من التذكير بما كان يردّده هايدغر في استقصاءاته الأونطولوجيّة التي تناول فيها مصير

---

[1]- **Husserl,** *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Tranzscendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie,* **hrsg. von Walter Biemel, Husserliana (Gesammelte Werke), Band VI, Haag, Martinus Nijhoff, 1976.**

الإنسيّة الأُروبيّة: «أُروبّا اليوم هي مريضة، [...] والعصر الحاليّ آخذٌ في الانحدار»[1]. وفي محاورته المفكّر الياباني، أعلن أنّ الزمن هو زمن الأَوربة، أي زمن خضوع البشريّة للذهنيّة الأُروبيّة التي أغفلت حقيقة الكينونة العميقة. مثل الظاهرة هذه في «أَوربة الإنسان والأرض تُغير على كلّ ما هو جوهريّ وتقضمه في جذوره. كلُّ الينابيع تبدو محكومةً بالنضوب»[2]. في عرف هايدغر أنّ نسيان الكينونة هو أصل البلاء في تشويه عالم الحياة وعالم الإنسان على حدّ السواء. لذلك يجب على الغرب، ولاسيّما أُروبّا، إنقاذ الجوهر، أي استخلاص المعنى السحيق الذي يليق بالأشياء وبالكائنات وبالموجودات حتّى ينعتق الإنسان من سطوة التقنية الجارفة وتستعيد الحياة جريانها العفويّ المنعش.

عالم الحياة هو التربة الأصليّة التي تحتضن تفتّحات الوجود الإنسانيّ الفرديّ والجماعيّ، وتقتبل انفعالات الوعي في سعيه إلى إدراك معاني التلاقي الكيانيّ والنشاط الإبداعيّ في جميع أبعادهما. في مستطاع الإرث الفكريّ الإنسانيّ الأُروبيّ أن يهب البشريّة مثالاً راقيًا من الكرامة والحرّيّة والمساواة والأخوّة. غير أنّه ابتُلي بأزمة بنيويّة حادّة، نجمت عن تسلّط تأويلٍ خاطئ تناول إسهامًا جليلاً من إسهاماته، عنيتُ به التأويل الدِّكارتيّ الحسابيّ الرياضيّ التتبّعيّ التدقيقيّ وهيمنته على الوجود الإنسانيّ. وما الاقتصاد العالميّ سوى الوريث الشرعيّ لمثل هذا الفكر العلميّ التعقّبيّ الاستغلاليّ الاستئثاريّ الذي يُطبق على عالم الحياة، ويحوّله إلى بركان متّقد من الإنتاج التضخّميّ المفرط، والاستهلاك الاحتباسيّ الموجَّه.

لا خروج من الأزمة إلّا بتحرير الحياة من براثن الحسابيّة الإنتاجيّة الآليّة، وإخضاع العلوم لإرشاد الفكر الإنسانيّ الذي تقوده الفلسفة من أجل إعادة اكتشاف الذات الإنسانيّة الحرّة الواعية القادرة على التنعّم ببركات الوجود على غير ما تفرضه علينا الإعلاميّاتُ السوقيّة الافتراضيّة المزيّفة. ذلك بأنّ علميّة المسعى الإنسانيّ لا تقتضي حتمًا إذلال الناس والأشياء والكائنات والموجودات، وإخضاع الكلّ لمقياس التحليل الاستقصائيّ الاختزاليّ النفعيّ، بل تقوم العلميّة السليمة على انتهاج سبيلٍ جديد من احتضان تدفّق الحياة في عالم الإنسان الحكيم المستنير المتبصّر، الزاهد في المقتنى، الراغب في الملتقى، التائق إلى المرتقى.

---

[1]- **Heidegger,** *Was heißt Denken?,* **GA 8, Frankfurt, Klostermann, 2002, S. 12.**

[2]- **Heidegger,** *Unterwegs zur Sprache*, **GA 12, Frankfurt, Klostermann, 1985, S. 98.**

ثالثًا، التحوّل الخلاصيّ في مفهوم العمل الإنسانيّ

من الواضح إذًا أنّ تصرّف الإنسان في الكون هو الفعل التاريخيّ الذي ينبغي أن تتحقّق فيه التحوّلات الخلاصيّة المنشودة. فالإنسان يحيا عاملاً، فاعلاً، مؤثِّرًا في مسرى الأشياء والأحداث. ويتجلّى عملُه في صيغ شتّى، من أرفعها سموًّا، بحسب هايدغر، الفكرُ المستذكر الخلّاق الذي يستوي شعرًا بليغًا: «إنّ ما هو أساسيّ في اكتشاف الواقع لم يتحقّق ولا يتحقّق بالعلوم، بل بالفلسفة الأصليّة وبالشعر العظيم وتصميماته (هومِرُس، فيرجيل، دانتِه، شِكسبير، غوتِّه). فالشعر يجعل الكائن أوفر كائنيّة (seiender)»[1]. أمّا الأفعال الأخرى، فإنّها تستقيم على قدر ما تنسج قوامَها على مثال الاستذكار الرضيّ. وعليه، فإنّ التحوّل الذي يضطرّنا إليه الكوفيد التاسع عشر قد يحمل إلينا وعود التحرّر من العمل الإنهاكيّ الانتفاعيّ؛ ليُفضي بالإنسان إلى اختبار نشاط إنضاجيّ رزين يليق بكرامته وبكرامة الأشياء، وخصوصًا بكرامة الكينونة المنغلّة في ثنايا الوجود والحياة.

لا شكّ في أنّ الكورونا سوف يغيّر من نظرتنا إلى العمل الإنسانيّ برمّته، إذ إنّ الصدمة التي استحدثها أصابت تصوّراتنا الثقافيّة والأنتروبولوجيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة[2]. أجل، إنّ الكورونا سوف يبدّل تصوّراتنا في قضايا الزمان وعلاقتنا به، وفي مسائل النشاط والعمل والإنتاج، وفي مشاكل الاستثمار العدوانيّ، والتسريع الإنجازيّ، والاستهلاك الاستنفاديّ، والتنافسيّة الإقصائيّة الفتّاكة، وما إلى ذلك من رؤى وخطط وتدابير تُدرّسها كلّيّات علوم الاقتصاد وإدارة الأعمال. يبدو لي أنّ الضرورات والأساسيّات والأولويّات قد تتبدّل تبدّلاً كلّيًّا، إذ إنّ الناس طفقوا اليوم يدركون أنّه في إمكانهم أن يحيوا حياةً أخرى، وينشطوا نشاطًا مختلفًا، ويُنتجوا إنتاجًا جديدًا، ويُبدعوا إبداعًا فذًّا لا يهيمن عليه منطقُ السوق.

من الممكن أن يبدأ التحوّلُ من نظرة الإنسان الكورونيّ إلى الزمان. في عصر العولمة الذي

---

[1]- Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, **GA 34, Frankfurt, Klostermann, 1988, S. 64.**

[2]- من المفيد العودة إلى التأمّلات البليغة التي خطّها الفيلسوف الفرنسّي المغمور جوزف فيالاتو (1880-1970) مستقصيًا معاني العمل الإنسانيّ من حيث قدرته على بناء الشخص الإنسانيّ في كامل أبعاده الجسديّة والنفسيّة والروحيّة. راجع:

Joseph Vialatoux, *Signification humaine du travail,* **Paris, Éditions ouvrières, 1962.**

هيمنت عليه هيمنة قاتلةً النيوليبراليّة المتوحّشة[1]، المتفلّتة من قيم الأخوّة الإنسانيّة والتضامن الكونيّ والمساواة الحقّ والعدالة المنصفة، أضحى الزمان موضع الإنجازات المتحقّقة، لا منفسح الاحتمالات الحرّة. لشدّة الرغبة في السرعة، فقد الإنسان المعولم القدرة على التنعّم بجريان الزمان الحرّ. فكفَّ عن مصاحبة الزمان، وأكبّ يطلب ترويضه وتدجينه وتوقيته بحسب مواعيد طموحاته التكنولوجيّة. فإذا بالناس يعاكسون طبيعة الجريان الحرّ الهادئ، فيبتدعون زمانًا متسرِّعًا يختزلون فيه لحظاته ودقائقه وساعاته، ويختصرون به دفق الحياة كلّها. غير أنّ فعلتهم هذه أفضت بهم إلى اختبارات مريرة أفقدتهم الشعور بالزمان. فكم من تأوّهٍ ينثبق من صدور الناس، وهم يحترقون اشتياقًا إلى التنعّم بمنعتَقٍ من الوقت! والوقت ينسلُّ من بين أضلعهم من غير أن ينعموا به، حتّى أضحت العبارة الشهيرة التي تصاحب وجودنا المعولم: «لا وقت عندي»! فأين ومتى وكيف وبمَ ولمَ انقضى الوقت، ومضى الزمان، وتدحرجت الحياة؟

من الواضح أنّ أزمة الحجر ستضطرّ الناس إلى تناول الزمان في مجراه الصحيح، فيمنحون أنفسهم حرّيّة التفكّر في تناسل الوقائع، وتدافع الأحداث، وتعاقب الأفعال. من فضائل التباعد الجغرافي أنّه سيهب الإنسان الكورونيّ القدرة على الانفصال الحكيم عن الحدث، وسيجعله ينعتق من محنة الالتصاق الأعمى بالإنجازيّة المتسرّعة والفاعليّة القاهرة. ومن ثمّ، فإنّ التحوّل في اختبار جريان الزمان سيُفضي إلى تصوّر ثقافيّ جديد يتناول العمل الإنسانيّ في أصل مقامه. يحضرني هنا ما قاله المفكّر الألمانيّ إرنست يونغِر (1895-1998) الذي شارك في الحربَين العالميّتَين الأولى والثانية، وتأمّل في الاضطرابات الكونيّة التي صاحبت الحرب الباردة، وعاين التحوّلات الثقافيّة الجليلة التي طرأت على البشريّة في إثر سقوط حائط برلين، وتبدّل المشهد الجيوسياسيّ العالميّ، وانفجار الثورات العلميّة الرقميّة. في الطور الأوّل من أطوار فلسفته الاجتماعيّة، أنشأ

[1]- من المفيد الاطّلاع على التحليل التفكيكيّ الحاذق الذي ساقه ميشِل فوكو في تقويم المذهب الاقتصاديّ النيوليبراليّ حين أشار إلى أنّ هذا المذهب يُبطل كلّ سلطان مركزيّ شموليّ استعلائيّ لأنّه يبني الاجتماع على أصل التشتّت ونكران الإمساك الكلّيانيّ بالدولة وبالمجتمع وبالأفراد. فالاقتصاد النيوليبراليّ اقتصادٌ إلحاديّ يُقصي المبدأ الكلّيانيّ على اختلاف منابته وخصائصه، ويكشف خلل المسعى التسويغيّ الذي يجتهد في إدراك المعاني القصيّة في الأشياء وإثبات ضروب السلطان الفوقيّ، الاجتماعيّ والسياسيّ والاقتصاديّ والثقافيّ. إنّه، بحسب فوكو، اقتصادُ التشتّت والتبعثر والقضاء على المتّحدات الانسجاميّة في الانتظام الأنتروبولوجيّ العامّ. يتجلّى مثل التبعثر هذا في استحالة التوفيق بين «الكثرة غير القابلة للجمع الشموليّ واللصيقة بخصائص الأفراد المنفعيّة، أي الأفراد الاقتصاديّين من جهة، ووحدة السلطان القانونيّ الشموليّة من جهة أخرى»:

Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique* **(***cours au collège de France 19781979-***), éd. par Michel Senellart, sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, Paris, Gallimard-Seuil, coll. « Hautes Etudes », 2004, p. 285286-.**

كتابَ **العامل** (Der Arbeiter)[1]، واستودعه ضمّةً من التصوّرات التي تعاين في صفة العامل الهويّة الأنتروبولوجيّة الأساسيّة التي ينعقد عليها الواقعُ الإنسانيّ برمّته.

الإنسان الحديث كغرضٍ للتقنية

في صورة العامل لا يكتفي الإنسان بأن يكون هو الذات الفاعلة في الإنجاز التكنولوجيّ المعاصر، بل يصبح غرضَ التكنولوجيا ومادّتها وموضوعها وحقلها الاستثماريّ. ذلك بأنّ العمل هو كالنّار يلتهم كلّ الإمكانات، ويُطبق على كلّ الموجودات، ويستبيح كلّ القطاعات. فإذا به يمنع عن الإنسان إمكان التفكير في اللاعمل الاختياريّ، أو في العطالة الطوعيّة، أو في البطالة الذاتيّة. في هذه القرائن يغدو العملُ الواقعَ كلّه، بحيث يكفّ عن أن يكون له ضدٌّ أو نقيضٌ أو مقابلٌ. فالوجود كلُّه إمّا وجودٌ عاملٌ، وإمّا عدمٌ غائرٌ. وما من حالٍ متوسّطة بين الطرفَين. ليس للموجود إلّا أن يكون ناشطًا في وجه من الوجوه. ولا حرّيّة للإنسان إلّا من داخل مقولة العمل. العامل هو إذًا الهويّة الإنسانيّة الثقافيّة المهيمنة في زمن العولمة، وهو البوتقة الصاهرة التي تستقطب الواقع الإنسانيّ في جميع جوانبه وأبعاده. من جرّاء ذلك كلّه، يصبح العملُ المبدأ الجوهريّ المِتافيزيائيّ الذي ينظّم الحياة ويضبطها ويقوّمها، ويهبها المعنى الأنسب والأفعل والأرقى.

إنّ مثل هذا التصوّر الثقافيّ أفضى إلى الانفجار الإنتاجيّ الكونيّ الذي أباحته آليّات العولمة الكاسحة. لا ريب في أنّ العمل يحرّر الإنسان، ويمكّنه من تحقيق الكثير من الطاقات والإمكانات والقابليّات التي يزخر بها كيانُه. بيد أنّ العمل، وقد انضوى إلى مقولة الشمول المطلق، فاجتاح الوجود كلَّه اجتياحًا مهلكًا، إنّما يقلب الحرّيّة المزعومة إلى قيد احتياطيّ وأسر تجميليّ. فهل يجوز للإنسان ألّا يعمل؟ أو هل يحقّ له أن يعمل عملاً أساسيًّا زهيدًا يضمن به رزقه ومؤونته، منصرفًا في ما خلا ذلك إلى الاستمتاع بالوجود على وجوه أخرى، وفي سبُل مغايرة، وبكيفيّات جديدة؟

لقد أعاد إرنست يونغر في طوره الفكري الثاني النظر في هذا التعريف، وآثر التحوّل من مقولة

[1]- **Ernst Jünger,** *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt,* **Stuttgart, Klett-Cotta Verlag, 2013.**

العمل الانتهاكيّ الشموليّ إلى مقولة العمل السكينيّ الإنضاجيّ[1]. ما كان يجرؤ في أوّل عهده على استجلاء صورة الإنسان اللاعامل، ولا سيّما في قرائن الإيديولوجيات القوميّة والسياسيّة والاقتصاديّة التي كانت تتنازع القارّة الأُروبيّة في العقود الثلاثة الأوائل من القرن العشرين. ولكنّه ما لبث أن ارتدّ إلى تصوّر فلسفيّ سكونيّ جعله يُعرض عن الاهتمام بأفعال الناس، ويقف ذاته للتحرّي العلميّ عن مسالك الحشرات، مفضّلاً النمط الوجوديّ المزدان بالهجرة الوجدانيّة الذاتيّة، والانعزال الطوعيّ، والانفعاليّة السكونيّة، والاستبصار الباطنيّ السحيق.

إنّ الكورونا يدفع بنا دفعًا إلى التحرّر من مثل هذا التصوّر الثقافيّ. فالعمل، بلا أدنى شكّ، سمةٌ أساسيّة في الوجود الإنسانيّ. ولكنّه يحتمل تأويلات شتّى. وليس التأويل الذي اقترحه يونغِر في ريعان شبابه الفكريّ هو الأنسب في قرائن التأزّم الكونيّ الحاصل. أرى أنّ العمل الإنسانيّ يجب أن يتحرّر من شموليّته ومن غائيّته الإنتاجيّة. فالإنسان الأوّل كان يحيا من دون عمل، ما خلا العمل الأساسيّ المحدود النطاق الذي كان يضمن له الاسترزاق اليوميّ. وما كان مهجوسًا بالادّخار والتموين والرصف التراكميّ الدهريّ. ومن ثمّ، فإنّ الإنسان ينبغي له اليوم أن يقاوم منطق العمل الاستثماريّ الإنتاجيّ العدوانيّ، ويؤثِر العمل الإثماريّ الإنضاجيّ السلميّ يصاحب تفتّحاتِ الكائنات، ويراعي إيقاعاتِ الجريان الكونيّ الحرّ. لستُ أتخيّل الكون الأعلى مضطربًا بالهيجان العامليّ الذي نعاينه في مجتمعات العولمة المستشرية. فحركة المجرّات والكواكب والمذنّبات تسير الهوينا، وتتراقص على وقع النبض الفضائيّ الحرّ.

آن الأوان إذًا لكي يدرك الإنسان أنّ العمل ليس للإنتاج المادّيّ، بل للإسعاد الكيانيّ. وإذا ما اضطرّ إلى التباعد الاجتماعيّ والعمل البُعديّ (télétravail)، فإنّ هذا الاضطرار هو خلاصيٌّ تحرّريٌّ يستبق الخيرات الوجوديّة التي تنطوي عليها الوضعيّات النشاطيّة الجديدة. في ظنّي أنّ الإقبال على العمل البُعديّ الإلكترونيّ الرقميّ سيعيد إلينا بعضًا من اختبارات العمل القديمة التي تنعَّم بها الإنسانُ الأوّل، حتى ولو انسلكت في سياقات الأزمنة المعاصرة. مثل هذا العمل سوف يبدّل في أحكام العولمة الثقافيّة والاقتصاديّة لأنّه سيمنح الإنسان القدرة على استعادة اختبار الزمان

---

[1]- للاستدلال على هذا التحوّل، راجع:

Roger Woods, *Ernst Jünger and the Nature of Political Commitment*, **Stuttgart, Akademischer Verlag Hans-Dieter Heinz, 1982; Julien Hervier, Ernst Jünger. Dans les tempêtes du siècle, Paris, Fayard, 2014.**

الحرّ، والقدرة على استعادة اختبار القربى الإنسانيّة الرقيقة، والقدرة على استعادة اختبار الحسّ النقديّ الذي يفقده الإنسان حين يلتصق بمراكز الإنتاج ومبانيه وآليّاته وتدابيره الصارمة.

أشعر بأنّ العمل البُعديّ الإلكترونيّ الرقميّ، وقد انعطفت عليه وقاياتُ التباعد الاجتماعيّ الطوعيّ، سيتيح للإنسان أن يتفكّر في ما يفعله ويصنعه وينتجه، وسيهبه الاستطاعة الذهنيّة التي تؤهّله لكي ينتقد مسرى إنتاجه كلّه بفضل المسافة الشاشيّة التي تحفظ له حرّيّة الفعل وردّ الفعل. فالنظر من على الشاشة والإمساك بأرحب مدى من المسافة النقديّة الفاصلة يجعلان الإنسان قادرًا على المساءلة الآنيّة التي تصاحب كلّ فعل من أفعاله. ومن غريب المصادفات أن يكون العملُ البُعديّ الإلكترونيّ الرقميّ هو السبيل الذي سوف يضمن للإنسان أن يؤنسن عمله ويضخّ فيه طاقات الذهن المتبصّر، والعقل الراجح، والحدس الهادي، والإحساس المدرك، والشعور النافذ.

مفارقات الاجتماع والتباعد

من مفارقات الكورونا أنّ الناس في زمن العولمة والضجيج الآليّ والصخب التسويقيّ كانوا في غمرة تلاصقهم الاجتماعيّ يعانون آلام الفردانيّات المنعزلة، المنطوية، المنكفئة، فيما الناس اليوم في صميم عزلتهم الحجريّة يعزّزون قيَم التواصل البُعديّ الشاشيّ، ويثمّنون فضائل البوح العفويّ المتلهّف، ويستثمرون طاقات التعاطف الرحيم. وقد يأتي ذلك كلّه من العزم على أنسنة العمل وضبطه على إيقاع الطبيعة البليغة بصمتها، والزمان النابض بسكونه، والكائنات الملهِمة بخفَرها.

مشكلة العولمة أنّها أخضعت العمل والعامل لمنطق الإنتاج المحض، وجعلت الإنتاج غاية الإنتاج، فشوّهت الليبراليّة العقلانيّة، وقيّدتها بمبدإ المعادلة الكونيّة الشاملة. تقضي هذه المعادلة بأن يكون لكلّ موجود، ولكلّ كائن، ولكلّ حال، ولكلّ شيء ما يعادله قيمةً وسلعةً وعملةً. إنّه، لَعمري، انحرافٌ خطيرٌ في الحضارة الإنسانيّة. فالأنظومة الليبراليّة العقلانيّة الاجتماعيّة المعتدلة لا تسمح بتسليع الموجودات الإنسانيّة، وتسخير الإمكانات الإبداعيّة الحرّة في خدمة العمل الإنتاجي البحت. فالحياة الإنسانيّة أرقى من مردودها، والذات الإنسانيّة أرفع من إنتاجيّتها، والوعي الداخليّ الباطنيّ الغوريّ أغنى من سطحيّاته المتحقّقة.

ومن ثمّ، يُصرّ أهل الاعتدال الليبراليّ على الجزم بأنّ الحياة لا تُباع ولا تُشترى. ثمّة أمورٌ في

الوجود الإنسانيّ لا يمكن تصنيعها وتسليعها وبيعها، ولا ثمن لها على الإطلاق، ولا هي تخضع لأحكام المعادلة الكونيّة الشاملة هذه. يحلو للفليسوف الأميركيّ مايكِل ساندِل (-1953....) أن يعاند منطق الأسواق المتوحّش، متخيرّاً بعضًا من حقول الاختبار الإنسانيّ لكي يعصمها من لوثة المقايضة الفتّاكة[1]. فالحبّ والإنجاب والصحّة والتربية والمواطنة والبيئة حقولٌ اختباريّة في الوجود الإنسانيّ الفرديّ والجماعيّ لا يجوز على الإطلاق عرضها للبيع والشراء. إذا أرادت الجماعات الإنسانيّة أن تصون معنى الحياة في جمال أبعادها وبهاء قيَمها ورونق إحساساتها، فإنّه لا يجوز لها أن تساوم على ثمن القيمة، أي ثمن التضحية الحرّة، وثمن الخدمة المجّانيّة، وثمن العلاقة الطيّبة بين الناس. فلا يليق بنا أن نسعّر قرار الإنسان الطوعيّ في وهب عضوٍ من أعضائه أو مصلٍ من دمائه. ولا يصحّ أن نمنح المرأة المدمنة ألف دولار لكي تعقّر أحشاءها وتستعقم رَحِمَها. ولا يجوز أن نسمح لأمّ أن تنقش على جبينها نقشًا دامغًا عنوانًا ترويجيًّا لشركة تجاريّة من أجل أن تقبض ثمن تطبيب ابنها المريض.

لا يحقّ للناس في زمن العولمة أن يجعلوا العمل في خدمة الإنتاج والتسليع والرغبة الاقتنائيّة الشاملة. ثمّة أمورٌ في الحياة، وحقائقُ في الوعي، وقيَمٌ في الوجود، واختباراتٌ في الذات لا يجوز على الإطلاق أن تُشترى وتُباع، وأن تحدِّد لها السوق الهوجاء ثمنًا ماديًّا، ولو بلغ آلاف مليارات الدولارات وذهب الأرض كلّه. وفي هذا السياق أستذكر قولة الفيلسوف الفرنسيّ جان-لُك نانسي (-1940....) في الجماعة المتعطّلة[2] التي ترفض أن تكون مجرّد ثمرة من ثمار الإنتاج الكونيّ الجارف. يدلّ القول بتعطيل الجماعة الإنسانيّة على الرغبة في تحرير الذات الإنسانيّة من قيود خارجيّة تفرضها عليها مقولاتُ الانصهار في الإيديولوجيات القوميّة والدّينيّة والاقتصاديّة التي

---

[1]- يتناول ساندل، وهو أستاذ العلوم السياسيّة في جامعة هارفرد، الحدود الأخلاقيّة التي ينبغي أن يرسمها العقل للسوق التجاريّة. فيتحرّى عن انحراف بعض الضمانات الحياتيّة عن مرماها الأصليّ لتنقلب إلى رهان انتفاعيّ يغامر بحياة الناس. راجع:

Michael J. Sandel, *What Money Can't Buy? The Moral Limits of Markets,* **New York, Farrar, Straus and Giroux, 2012.**

[2]- أنشأ نانسي مقالة مسهبة تناول فيها عوارض تعطّل الجماعة الإنسانيّة. وكان في مقصده الردّ على قولة سارتر الشهيرة التي أرسلها معتبرًا أنّ الشيوعيّة هي من زمننا الأفقُ الذي لا يمكن تجاوزه. وما لبث أن ردّ عليه موريس بلانشو (1907-2003) بدراسة وضع لها عنوانًا مثيراً للجدل: الجماعة التي لا يمكن الاعتراف بها. في دراسة أخرى، ردّ نانسي على بلانشو، فنشر كتابًا يحمل عنوانًا شبيهًا (الجماعة المنكرة)، أبان فيه استحالة بناء الجماعة الإنسانيّة على مشروع شموليّ، وذلك من بعد أن انتقد التصوّر الشيوعيّ الذي يمجّد الجماعة والتصوّر الليبراليّ الذي يمجّد الفرد. راجع:

Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée,* **Paris, Editions Christian Bourgeois, 1990 ; Id.,** *La communauté désavouée,* **Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 2014 ; Maurice Blanchot,** *La communauté inavouable,* **Paris, Minuit, 1984.**

تضمن في وجه من الوجوه ديمومة العمل الاستثماريّ العدوانيّ المنتج. لا بدّ، والحال هذه، من تفكيك مثل هذه الجماعات الاستبداديّة حتّى تصبح الجماعة الإنسانيّة غير قابلة للانغلاق والاكتمال. حينئذ تتمكّن الفرديّات المتميّزة أن تنبثق انبثاقًا حرًّا، وتحيا وتنشط وتتألّق وفاقًا لإيقاع نضجها الذاتيّ. ذلك بأنّ الجماعة الإنسانيّة الحقّ هي التي تتألّف من تفاعل الأفراد الأحرار المتنوّعين الذين يرفضون أن تنقلب الحياة بالعمل الاستفزازيّ سلعةً من سلع السوق. فهل يوقظنا الكورونا من سباتنا حتّى نعقد العزم على إنقاذ العمل الإنسانيّ من غائيّاته الإنتاجيّة العدوانيّة التي تُطبق على صدورنا وتمنعنا من الاسترخاء الهنيّ في حدائق التفتّح الكونيّ السليم؟

رابعًا، اختراع الحاجة الاستهلاكيّة في الاقتصاد الانتفاعيّ

إذا كان الأمر على هذا النحو، كان لا بدّ للإنسان من أن يتحرّى عن أسباب تكاثر الحاجات الاستهلاكيّة في زمن العولمة التقنيّة الجارفة. وكان أيضًا لزامًا عليه أن ينقض التصوّر الانتفاعيّ السائد في اقتصاديّات العولمة والسعي إلى استبداله بتصوّر أنتروبولوجيّ مبنيّ على الاقتصاد في الاعتقاد[1] الاستهلاكيّ. فالاقتصاد الحقّ هو في ضبط الحاجة والاقتصار على ما يبني كرامة الإنسان، لا في الإفراط من اختراع حاجات وهميّة ترضي المخيِّلة الإنسانيّة المستعبَدة الخاضعة لمنطق التبضّع الإسرافيّ. ربّما كانت بنية الإنسان العميقة تضطرّه إلى الاستزادة من طلب الاقتناء والامتلاك والاستهلاك. ذلك بأنّ الإنسان كائنُ السعي المطّرد إلى الاكتمال المستحيل، ينعقد جوهرُه على الرغبة في أمرَين أساسيَّين، عنيتُ بهما الكمال والخلود. وكلاهما مستحيلٌ في قرائن الوجود التاريخيّ. لذلك نراه يضطرب ويتألّم ويشقى في الاستدلال على المكتسَب أو المقتنى أو الممتلَك الذي يظنّ فيه أنّه يضمن له الفوز بأعظم قسط من الكمال والخلود.

يميّز الفلاسفة الحاجة من الرغبة، فيعتبرون أنّ الحاجة ألصق بالطبيعة الجسمانيّة فيما الرغبة أقرب إلى الباطن النفسانيّ. قد تقتصر الحاجة على الأساسيّات من ضرورات الحياة، في حين أنّ الرغبة تتجاوز بقدرتها التخيّليّة شروط المحدوديّة التي تَسم الوجود الإنسانيّ وسمًا مبينًا. من مذاهب الحكمة الإغريقيّة مذهبُ الفيلسوف إبيقورُس (341-270 ق. م.) الذي كان يحثّ الإنسان على انتهاج سبيل السعادة الواقعيّة الممكنة عن طريق التمييز بين ثلاث مراتب من الحاجات.

[1]- اقتبست العبارة من كتاب الإمام الغزالي (حوالى 1058-1111) الاقتصاد في الاعتقاد (دار الكتب العلميّة، بيروت، 2004).

تشتمل المرتبة الأولى على الحاجات الطبيعيّة والضروريّة، كالمأكل والمشرب والملبس والمنام، وما شاكل ذلك. وتنطوي المرتبة الثانية على الحاجات الطبيعيّة غير الضروريّة وغير الملزِمة كالنشاط الجنسيّ على سبيل المثال. أمّا المرتبة الثالثة، فتحتوي على الحاجات غير الطبيعيّة وغير الضروريّة، كالغنى الفاحش والشهرة الذائعة والمجد الباطل[1].

معضلة الرغائب

إذا كان الأمر كذلك، فإنّ الحكمة تقتضي الاقتصاد في الحاجات حتّى يهنأ الإنسان بمعيشٍ خفيف الوطأة، هنيّ الوقع، سليم المسرى. غير أنّ المشكلة تنشأ من طبيعة الكائن الإنسانيّ المنفطر على استيلاد الرغائب. فالحاجة الإنسانيّة، حتّى في المرتبة الأولى من الحاجات، هي اعتقاديّةٌ على وجه الخصوص. فالإنسان مكلَّفٌ بصون جسده وتغذيته وتعزيز مناعته. ولكنّه يعتقد أنّ التفنّن في تلبية الحاجات الطبيعيّة الضروريّة سيمنحه السعادة التي يحلم بها من جرّاء النقص البنيويّ المنفطر عليه. هنا تختلط الرغبة بالحاجة لتصوّر لنا الواقع المنشود في هيئة بهيّة تجعلنا نترقّب السعادة من جرّاء حصولنا على مُشتهانا. الرغبة مقترنةٌ بالمخيِّلة، فيما الحاجة تصدر من صميم ضرورات الوجود الجسديّ في جميع أبعاده التملّكيّة[2].

من مخاطر اقتران الرغبة بالمخيِّلة أنّ الإنسان يمكنه أن يبتكر بمخيِّلته ضروبًا وهميّة من الترابط بين الوقائع والأحاسيس تجعله يستبق السعادة المنشودة استباقًا اعتباطيًّا. فيظنّ أنّه بامتلاكه الواقع المنشود، وقد جمَّله بأبهى الصوَر والرسوم، سيُسَعد سعادةً لا نظير لها. من جرّاء اشتداد الرغبة، تتمكّن المخيِّلة من إقصاء العقل الناظم، والاستعاضة عنه بسلسلة غامضة من الترابطات الذهنيّة التعسّفيّة التي تنتجها المخيِّلة إنتاجًا يخالف أحكام الواقع. الرغبة أشبهُ بالقوّة العمياء تتسلّط على الإنسان، وتمنعه من صفاء التبصّر العقلانيّ الحصيف، وترمي به في لجّة التوهّمات السعيدة التي تُبهجه على قدر ما تزيّن له القدرة على الانعتاق من سلاسل محدوديّته التاريخيّة.

---

[1]- Épicure, *Lettres et maximes,* **texte établi et traduit, avec une introduction et des notes par Marcel Conche, édition bilingue, Paris, Puf, 1987 ; Daniel Delattre et Jackie Pigeaud (éds.),** *Les Épicuriens,* **Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 2010.**

[2]- راجع التحليل الفِنومِنولوجيّ الذي ساقه الفيلسوف الفرنسّي رُنو باربارا رابطًا الحاجة بالرغبة ومظهرًا مواضع الاختلاف في مبانيهما ووظائفهما وآثارهما:

Renaud Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, **coll. « Problèmes et controverses », Paris, Vrin, 2008, p. 288- 293.**

أصلُ الرغبة نقصٌ أونطولوجيّ بنيويّ باطنيّ ألبسته المخيِّلة كلَّ ألوان الزّهوّ، ونسبت كلَّ طاقات الإبهاج إلى غرض الرغبة أو موضوعها أو مضمونها أو مادّتها أو مرماها أو مُبتغاها أو مُشتهاها. تنتعش الرغبة على قدر ابتعاد الغرض عن المنال، وتخبو حين يفوز الإنسان بالمبتغى. وقد يؤثِّر بعضُهم إرجاء المنال حتّى تتعاظم مقاديرُ الابتهاج، ولو تفاقمت آلامُ الانتظار في مجرى الزمان. فالزمان المنتظِر أغنى حمولةً من الزمان المنتصِر. ما من شيء أشدّ إزهاقًا للرغبة من حصول الإنسان على مُبتغاها، إذ إنّ تحقيق الرغبة إعدامٌ لها.

في الزمن الفاصل بين الرغبة ومنالها يبتهج الإنسان بما يتخيَّله من نشوة الفوز بها ابتهاجًا يفوق لحيظة الإمساك بغايتها القصوى. ذلك بأنّ الزمان يهب الراغب القدرة على الارتقاء بموضوع رغبته إلى أعلى مراتب المثاليّة؛ حتّى يصبح موضوعُ الرغبة أنبلَ الأهداف وأسمى المرامي. فإذا بالتناقض يعتصر وعي الراغب؛ لأنّه يجد نفسه في حالٍ من التنازع المرير بين استطالة زمان الرغبة واستعجال الابتهاج بمنالها. فالاستطالة تُبهجه إبهاجًا قلقًا بالحمولات التخيّليّة التي تخلعها على مضمون الرغبة. والاستعجال يصدّه صدًّا مؤلمًا عن تجميل الواقع. وعليه، فإنّ تحقُّق الرغبة يُظهِر للإنسان الراغب أنّ الواقع يناقض البهاءات السامية التي تزيّنت بها رغبتُه. فالواقع محدودُ الطاقات، مشلولُ الإمكانات، فقيرُ الحال، سليبُ الغوى، أسيرُ المساومات، زهيدُ الإلهام، ضعيفُ الاستنهاض. ومن ثمّ، فإنّ المخيِّلة الراغبة تتفوّق عليه إبداعًا وزخرفةً. برهانُ ذلك كلِّه أنّ الإنسان، حين تتحقّق رغبتُه، يصطدم بالخواء المعنويّ والجماليّ الذي يشوب الواقعَ وينخر في أوصاله نخرًا. ما من اختبار أشدّ إفصاحًا عن مرارة الخيبة من إحساس الإفناء الذي يجتاح الإنسان حين يبلغ ذروة النشوة الجنسيّة، على ما تذهب إليه بعضُ مدارس التحليل النفسيّ التي تربط اللذّة (إروس) بالموت (ثاناتوس)[1]، في حين أنّ الهيجان الخياليّ الذي كان يهيّئ إهراءات البهجة كان يَعِد المغرومَين الولهانَين المتعانقَين بأقصى ضروب الاكتمال الكيانيّ.

الرغبة تنشأ في مخيِّلة الإنسان الذي يتصوّر الواقع على غير ما ينعقد عليه في صميم قوامه، فيحسّنه ويجمّله ويُضفي عليه ألوان الزّهوّ والألق والنضارة. ولكن الرغبة حين ينالها الإنسان،

[1]- **Jonathan Lear,** *Happiness, Death and the Remainder of Life*, **Harvard, Harvard University Press, 2000; Paul Ricœur,** *De l'interprétation. Essai sur Freud, coll.* « *L'ordre philosophique* »*,* **Paris, Seuil, 1965; Herbert Marcuse, Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud,** *Schriften, Band 5, Frankfurt, Suhrkamp, 1979.*

يصيبه منها بعضٌ من الاكتئات والخيبة والملل؛ لأنّ الفوز بموضوع الرغبة ينزع التحسينات المثاليّة كلّها التي نسبتها المخيِّلة إلى موضوع الرغبة. الراغبُ يبتهج بجمال رغبته ابتهاجًا يفوق مسرّته بنيلها. فالفوز بمشتهى الرغبة يُفقدها رونقها وسحرها ومثاليّتها وقدرتها على إخصاب المخيِّلة. لذلك يترنّح الراغبُ بين مراتب رغبته. وما إنْ يفوز بواحدة من هذه المراتب حتّى ينتفض مخذولاً ويتطلّع إلى مرتبة أخرى[1].

دربة الخلاص من الرغبة الفانية

مأساة الإنسان الراغب أنّ منال الرغبة يُرعبه لأنّه يُفقده معنى الانتظار المبهج. فإذا بالفوز ينقلب إلى امتعاض واكتئاب وخيبة. مع ذلك، يستميت الإنسانُ في شحذ رغائبه حتّى يظلّ على قيد الحياة. يشبّه الفيلسوف الألمانيّ شوبنهاور (1788-1860) تحقيق الرغبة بالصدَقة التي ترميها الحياة للمتسوّل لكي تبقيه حيًّا، ولكن من غير أن تُعتقه من بؤسه وتعسه[2]. الرغبة للراغب كالصدَقة للمتسوّل تُطيل عمره الجسديّ، ولكنّها أيضًا تُطيل عمر معاناته المنبثقة من تدافع الرغائب في وعيه. لذلك كانت الرغبة هي الطاقة الحيّة العمياء التي تجيش جيشانًا في شرايين الكائن الإنسانيّ، تنقل إليه عدوى الحياة وتنفث فيه جرثومة المعاناة.

لا خلاص من مأساة الإنسان الراغب إلّا بإطفاء الرغبة. غير أنّ إطفاء الرغبة يجب أن يصاحبه تدبّرٌ رزينٌ حكيمٌ، وإدراكٌ صائبٌ مستقيمٌ لمعاني السعادة الحقّة في الوجود الإنسانيّ. أتى الكوفيد التاسع عشر يذكّرنا بضرورة الاقتصاد في تنويع رغائبنا والتفطّن في تجميل وقائعنا. حين يُفقدنا الكورونا القدرة على اقتناء ما يحلو لنا من بضائع غير ضروريّة، والقدرة على اقتناص ملذّات فائضة مصطنعة، والقدرة على اختراع عوالم ملكوتيّة وهميّة في جزر الرخاء الاستهلاكيّ، فإنّ الزمان يضحي مؤاتيًا للنظر النقديّ في اقتصاديّات الحاجة المفتعلة.

لا يمكن القول بإعدام الرغبة في الإنسان، إذ إنّها مصدر الحياة فيه. فهل يمكن إبطال الرغبة

---

[1]- في نصّ بليغ يثير الجدل («الدِّين والإلحاد والإيمان») نُشر في كتاب صراع التأويلات، يحاول بول ريكور أن يربط الرغبة بالإروس الإغريقيّ الذي يجعل الإنسان في رنوٍّ دائم إلى إثبات وجوده. فالرغبة في الوجود هي في أصل الاختبار الإنسانيّ. راجع:

Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, **Paris, Seuil, 1969, p. 431- 457.**

[2]- Clément Rosset, *Schopenhauer. Philosophe de l'absurde,* **Paris, Puf, 1967 ; Alexis Philonenko,** *Schopenhauer. Une philosophie de la tragédie*, **coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », Paris, Vrin, 1999.**

إذا كانت على هذا الاقتران الوثيق بالحياة؟ وما مصير الحرّيّة الابتكاريّة التي انفطر عليها الكيانُ الإنسانيّ؟ الأقرب إلى الحكمة ضبطُ الرغبة، لا إبطالُها. والأجدرُ الاقتصادُ في الاعتقاد الاستهلاكيّ، لا تعطيل النشاط الإنسانيّ برمّته. لذلك ينبغي الاعتصام بثلاثة ضروب من الفطنة: فطنة التمييز بين مراتب الحاجات، وفطنة التمييز بين مضمون الحاجة الواقعيّ ومضمون الحاجة المتخيَّل، وفطنة التمييز بين الحاجة والرغبة.

على تعاقب الأجيال تَواجه في الفكر الفلسفيّ تيّاران قويّان: يذهب الأوّل إلى ضرورة ضبط الرغبة وسوقها في صراط العقل المستقيم، على ما يقول به إبيقورُس؛ ويميل الثاني إلى تحرير الرغبة من سلطة العقل لأنّها مخزنُ الطاقة الحيويّة التي تمنح الوجود الإنسانيّ رونقه وألقه وسحره. يعاين الفيلسوف الألمانيّ نيتشه (1844-1900) سحر الحياة في رغبة الاقتدار والتألّق والتفوّق والعزّة الذاتيّة، مناهضًا كلَّ ضروب الخنوع والعبوديّة[1]. ذلك بأنّ الرغبة، في نظره، طاقةٌ إبداعيّةٌ بهيّةٌ تهب الإنسان لذّة التجرّؤ على اقتحام لجج المخاطر وتسلّق قمم الفنّ والرقيّ. أمّا الناس، فإنّهم يُصنّفون إمّا في مصفّ الارتقاء حين يثقون بهذه الطاقة الحيّة الراغبة التوّاقة، وإمّا في مصفّ الانحطاط حين يقهرون ذواتهم ويميتون الرغبة فيهم. هؤلاء البائسون يُهلكون فيهم الحياة، ويُبطلون كلّ مسعًى إبداعيّ لأنّهم يكرهون الحياة، ويسترهبون الجدّة، ويقاتلون غرائزهم مقاتلة شرسة خوفًا من افتضاح أسقامهم وعقَدهم وارتباكاتهم النفسيّة. ولم يتورّع نيتشه عن التنديد بمسلك بعض أهل الفلسفة المثاليّة ورجال الدِّين والنسّاك الروحانيّين الذين يحقدون على الوجود، ويُعدمون رغبة الحياة فيهم، طمعًا بملكوتٍ سماويّ مزيَّن بأشدّ لوحات الكمال تزييفًا وتضليلاً. وعليه، يرفض أن يُصدّ الإنسانُ عن رغبته القويّة في الحياة، وعن رغبته الشديدة في الاقتدار. فينتقد الأخلاقيّات الدِّينيّة والأفلاطونيّة والرواقيّة والإبّيقوريّة التي تُخضع الإنسان لعلاجيّاتٍ في الرغبة تجرّده من محبّة الحياة ومن زهو الوجود.

هذا كلُّه قولٌ جميلٌ، على ما أحسب. ولكن ما علاقة المخيِّلة بالرغبة في قرائن الدهاء الاقتصاديّ المعولم الذي يُتقن فنّ النفاذ إلى باطن الوعي الإنسانيّ المعاصر يخرّب فيه مباني الرغبة السليمة؟ أستعين

[1]- **Nietzsche,** *Der Wille zur Macht. Versuch eine Umwertung aller Werte,* **ausgewählt und geordnet von Peter Gast, mit Mitwirkung von Elisabeth Förster-Nietzsche,** *Sämtliche Werke, Stuttgart, Kröner Verlag*, **13. Auflage, 1996.**

هنا أيضًا بالفيلسوف الفرنسيّ بول ريكور (1913-2005) الذي يعتبر أنّ «اللذّة المتخيَّلة تُسمَّى رغبة»[1]. في قولته هذه دليلٌ على تصاحب الرغبة والتخيّل والتلذّذ. إذا كان الأمر على هذا النحو، استطاعت مخطّطاتُ الاقتصاد الاستهلاكيّ أن تنسلّ إلى مباني الوعي الباطنيّ لكي تنقضّ على مخيِّلة الإنسان الراغب، فتزيّن له الواقع المشتهى بأبهى الصوَر والرسوم. فإنيّ لا أستغرب على الإطلاق أن يتغذّى عصبُ الاقتصاد من جميع هذه الرغائب المفتعلة، وذلك من بعد أن يبدّل من طبائعها وخصائصها.

لا ريب في أنّ الدهاء الاقتصاديّ يدرك كيف يصون في الإنسان تناسل الرغائب المتدافعة، لا بل يُمسك إمساك الخبير المتمرّس بطبائع الرغبة المتفلّتة في الوعي الإنسانيّ. فلا يني يستبق انطفاء الرغبة الاستهلاكيّة المنقضية، ليعالجها باختراعِ مُشتهًى استهلاكيّ يضاهي مادّة الرغبة المنطفئة رونقًا وسحرًا. فإذا بالاستهلاكيّات المعولمة تنجح في الهيمنة على آليّات استيلاد الرغائب في الباطن الإنسانيّ[2]. من المشتهيات الوهميّة التي يُستفحش ذكرُها في هذا السياق أتخيرّ ثلاثة أمثلة فاضحة معثِّرة. المثال الأوّل المنتوجات الزراعيّة المنتهَكة جينيًّا، والثاني الجيلُ الخامس من الهاتف الخَلويّ، والثالث إفناء الغابات التي تتنفّس الأرض بها والتي تحتضن الحيوانات الحاملة لفيروسات العدوى القاتلة.

لستُ أظنّ أنّ بالناس حاجةً إلى ابتلاع ثمارٍ من الأرض المزروعة حُقنت بموادّ مستلّة من عضويّات أخرى أو جرى التلاعب بتركيبتها الجينيّة. ولستُ أظنّ أنّ التواصل الإنسانيّ يُسرّ بتكثيفٍ ضخم في التناقل المعلوماتيّ وبتسريعٍ هائل في الإبلاغ الهوائيّ يُفضيان كلاهما إلى موجات حارقة تخترق الأجساد، وتتلف الأعصاب، وتضرّ بالخلايا، وتُنزل الأمراض السرطانيّة بالهياكل الجسديّة التي سبق أن لوّثتها انبعاثاتُ المفاعل والمصانع والمحرّكات. ولستُ أظنّ أنّ الإنتاج الزراعيّ لا يكفي الناس حتّى يقتلعوا الغابات ويطردوا منها الحيوانات والحشرات التي منها تأتيهم جميعُ ضروب الفيروسات الفتّاكة، على ما أثبتته الاستقصاءاتُ العلميّة الأخيرة، في حين أنّ الفائض في بعض المنتوجات الزراعيّة يدفع بالجشع التجاريّ والصلف الاحتكاريّ إلى إتلاف فائض الإنتاج حتّى لا تهبط الأسعار هبوطًا يسهّل على فقراء الأرض أن يفيدوا من هذه المنتوجات بأثمان زهيدة وأن يغتذوا بها اغتذاءً سليمًا.

[1]- **Paul Ricœur,** *Le volontaire et l'involontaire. Philosophie de la volonté* **I, Paris, Seuil, 2009 (1ère éd. 1950), p. 140.**

[2]- **Jeffrey D. Sachs, « Globalization. In the Name of Which Freedom? »,** *Humanist Manag***, 2017, J 1, p. 237- 252 (online).**

إنّ حرّيّة الإبداع ينبغي أن تنتظم انتظامًا سويًّا حتّى تسلك مسلك صون المنفعة الإنسانيّة الأشمل والأرحب. فلا يجوز للإنسان أن يرغب في ما لا يُرغَب فيه من مضرّة، وحجّته في ذلك أنّه حريصٌ على مثل هذه الحرّيّة. لا حرّيّة قويمة تناقض مبدأ السلامة الكيانيّة، ولا رغبة سليمة تخالف منطق العيش الكونيّ الهنيّ. من محاسن الكورونا القليلة أنّه يساعدنا على الاقتصاد في الاقتصاد الإنتاجيّ والاستهلاكيّ، أي على الاقتصار على تلبية الرغائب الإنسانيّة الأساسيّة، وعلى مقاومة إستراتيجيات السوق في افتعال الرغائب الفائضة المتوهَّمة المنحرفة. ومن ثمّ، ينبغي التفكير الرصين في فصل حرّيّة تطوّر العلوم والتكنولوجيا عن مسرى تشويه الرغائب الإنسانيّة الاستهلاكيّة. فهل الحاجة العلميّة هي حاجة استهلاكيّة أم حاجة تدبيريّة وقائيّة فِطنيّة؟ السؤال على قدر عظيم من الأهمّيّة، يستوجب من كلّ واحد منّا أن يستجلي عناصره ومضامينه وجزئيّاته الإشكاليّة.

بين التملّك والتكوّن

ليس الإنسان بالتملّك، بل بالتكوّن؛ ولا هو بالاغتناء الرغائبيّ، بل بالاعتناء العلائقيّ؛ ولا هو بالبحبوحة الاستهلاكيّة، بل بالكينونة التأمّليّة. وما من رحابة أشدّ إنعاشًا وأغنى إلهامًا من رحابة الكينونة التي تستنهض الإنسان من أجل الاضطلاع الخفِر بالحقيقة المنطوية في تضاعيف الأشياء. فإذا بالتأمّل في الرحابة يغدو بحدّ ذاته فعلَ الأفعال وأرقى الإنجازات: «يرعَى الفكرُ منارة الكينونة (Lichtung des Seins) على قدر ما يستودع قولتَه في الكينونة اللغةَ بما هي سكنى الوجود (Behausung der Eksistenz). وعلى هذا النحو يكون الفكرُ هو الفعل. ولكنّه فعلٌ يتجاوز للتوّ كلّ ممارسة (Praxis). لا يسمو الفكر على العمل والإنتاج بعظمة ما يُنتجه وبأثرِ ما يستحدثه، بل بضعة إنجازه العديم الأثر. ذلك بأنّ الفكر لا يُفصح في قولته إلّا عن كلام الكينونة المكتوم»[1]. معنى هذا الإعلان الهايدغريّ الجريء أنّ التأمّل الحصيف في عمق الأشياء، وقد تجلّت في نور الكينونة الساطع، لهو أبلغ أثرًا في استنهاض العالم من جميع التدابير الاقتصاديّة الانتفاعيّة الراميّة إلى انتهاك كرامة الكائنات.

ومن ثمّ، فإنّ الاقتصاد الإنتاجيّ الاستهلاكيّ المعولم لا يكبحه ولا يضبطه ولا يُعقْلنه سوى تهذيب الرغبة الإنسانيّة وتشذيبها من هوس الاقتنائيّات المضاعفة، وهاجس الاستزادات المتراكمة،

[1]- **Heidegger, « Brief über den 'Humanismus' »,** *Wegmarken,* **GA 9, Frankfurt, Klostermann, 1976, S. 361.**

ووهم الاستشباع الأقصى. التأمّل في سرّ الكينونة سبيلٌ ملكيٌّ من سبُل استعادة السكنى الهنيّة في رحاب الكون. كان يحلو لشوبنهاور أن يمتدح الرغبة التي تصاحبها لذّةٌ بريئةٌ صافيةٌ كرغبة تأمّل الجمال في الفنّ، والتنعّم بمباهج الارتقاء الإدراكيّ حيث السعادة منعتقةٌ من كلّ منفعة غير محبّة الجمال بذاته[1]. ويقينه في ذلك أنّ في الإنسان رغائب أصيلة تؤهّله للاستمتاع بمباهج الحياة من غير الإسراف في انتهار الطبيعة وانتهاك الجسم الإنسانيّ. شرطُ ذلك أن ترقى الرغبة إلى مرتبة التحرّر من عقدة النقص وآلام المغالاة في الاستزادة. إنّها الآلام التي تحرم الإنسان من السعادة الحقّة كلّما تحقّقت له رغبةٌ كان يظنّ فيها منتهى رجائه.

إنّ العقل الاقتصاديّ الكونيّ المعولم مصابٌ بالتواء مفهوميّ يُجحف بالكرامة الإنسانيّة ويُنذر بأوخم العواقب. فاتَه أنّ الإنسان هو سيّدُ رغائبه، لا الرغائب المتفلّتة سيّدةُ الإنسان وحاكمتُه! ليس الاقتصاد الحقّ إسرافًا في اختلاق الحاجات النافلة وتسويغها بالرغائب الفائضة. الاقتصاد الحقّ هو الامتناع الطوعيّ عن الإسراف لأنّ الإنسان المقتصِد هو الذي يتدبّر رغائبه تدبّرًا حكيمًا، فلا يُقترّ فيها حتّى الإعدام، ولا يبذّر منها حتّى الإغراق. الاقتصاد الحكيم ضبطٌ للاعتقاد الرغائبيّ الاستهلاكيّ من أجل أن يفوز الإنسانُ بسعادة كيانه من غير أن يُبطل سلامة وجوده.

استُهِلّ البحثُ بشاهد نصّيّ يبيّن معنى الحياة في فكر هايدغر. ومن المغني أن يُختَم بشاهد نصّيّ آخر يُظهر لنا كيف أنّ الحياة الإنسانيّة يعطّلها العقلُ الانتفاعيّ ويُنعشها العقل الاستذكاريّ التأمّليّ. من مآسي التقنية المعاصرة أنّها جرّدت الإنسان من طاقات التفكّر الوجدانيّ المنزّه عن أغراض الانتفاعيّة والفاعليّة والاستثماريّة: «في التأمّل نمضي إلى موضعٍ يُفتح لنا من خلاله فقط المجالُ الذي يجتازه كلُّ مرّة عملُنا وإعراضُنا عن العمل (Tun und Lassen). التأمّل هو من جوهرٍ آخر غير استثارة الوعي، من جوهر آخر غير الثقافة (Bildung) [...]. بخلاف ذلك، التأمّل وحده يقودنا على الطريق الذي يُفضي بنا إلى مكان إقامتنا. هذه الإقامة تظلّ على الدوام إقامة تاريخيّة-قدَريّة (geschichtlicher)، أي إقامة انتُدبنا إليها، سواءٌ تصوّرناها تاريخيًّا (historisch) وحلّلناها تاريخيًّا وأفرزنا لها مقامًا تاريخيًّا، أو اعتقدنا أنّنا نستطيع، بفعلٍ من إرادتنا وحدها ينتشلنا من التاريخ (Historie)، أن ننعتق انعتاقًا مصطنعًا من التاريخ-القدَريّ (Geschichte).[...]. جنسُنا البشريّ

[1]- **Daniel Came, « Schopenhauer on the Metaphysics of Art and Morality », in Bart Vandenabeele (ed.),** *A Companion to Schopenhauer,* **Oxford, Willey-Blackwelle, 2012, p. 237- 248.**

هذا يحتاج إلى التأمّل، ولكن لا ليُقصي إرباكًا عرَضيًّا أو ليقهر معارضةً تقاوم الفكر. هو يحتاج إلى التأمّل احتياجَه لاستجابةٍ تُخلي ذاتَها في وضوحِ مساءلة لا تني تسائل كينونةَ «ما يستحقّ المساءلة» من غير أن تُستنفد كينونتُه. وهي المساءلة التي انطلاقًا منها، في الميقات الملائم، يفقد السؤالُ طابعَه التساؤليّ ليتحوّل إلى قولٍ بسيط»[1]. في مقاصد هذا الشاهد المكثّف، المثقَل بالمضامين السحيقة، تتجلّى إمكاناتُ الإعراض عن تصوّر التاريخ مسرحًا للأحداث الظاهرة التي يفتعلها الإنسانُ وحده. فالتاريخ بما هو سردٌ للأحداث (Historie) هو غير التاريخ الذي تتآزر فيه مشيئة الكينونة المنتدِبة ومشيئة الإنسان المنتدَب، الراعي، المتأمّل. لذلك يميّز هايدغر التاريخ الحدَثيّ (Historie) من التاريخ القدَريّ (Geschichte). يستخدم هايدغر اصطلاحًا آخر للتدليل على تواطؤ الكينونة والإنسان في الإرسال ـ القدَريّ الذي ينطوي عليه التاريخ الحقّ (Geschichte). في هذه العبارة الألمانيّة تظهر سماتُ القدَر (Geschick) الذي ينتدب الإنسان في كلّ حقبة من حقبات التاريخ الحدَثيّ للاضطلاع بمسؤوليّة رعاية معنى الكينونة. إذا اكتفى الإنسان بالتاريخ الحدَثيّ، فاته ما يعتمل في أزمة الكورونا من تمخّضات خلاصيّة مقبلة علينا. أمّا إذا أكبّ يتأمّل في التاريخ القدَريّ الإرساليّ، فإنّه يمنح نفسه فرصة النجاة من مهالك العقل الإنتاجيّ.

[1]- **Heidegger, « Wissenschaft und Besinnung »,** *Vorträge und Aufsätze,* **Pfullingen, Neske, 1990, S. 64- 66.**

التحوّلات القيميّة في ظلّ "وباء كورونا"
رصد تحليلي نقدي لراهن العالم ومستقبله المنظور

إعداد: علي الحاج حسن [*]

يحوي التحقيق التالي إحاطة نانورامية إجمالية تستظهر سلسلة من الرؤى الغربية والعربية حول الجائحة. ولعلّ الأهميّة التي تنطوي عليها المعطيات الواردة، أنها تجمع إلى المعلومات رصداً تحليلياً بعد كورونا. بل أكثر من ذلك فإن ما يقصده التحقيق هو التأكيد على ظهور هذا الوباء ليس أمراً عارضاً في تاريخ الحضارات الإنسانية، وإنما يشكل انعطافاً في مسيرتها تتبدل معه صورتها المألوفة وسيكون له تأثيرات عميقة على مجمل القيم الفكريّة والعلمية والاجتماعية التي يتشكل منها النظر العالمي المقبل.

المحرر

فرض «وباء كورونا» وجوده على السّاحة البشريّة انطلاقًا من نهاية العام 2019م، وهو لايزال يشكّل تحدّيًا للمجتمعات البشريّة أفرادًا ودولاً وجمعيّات ومؤسّسات. وبات التخلّص منه هاجسًا يقضّ مضاجع الجميع، بالأخصّ وأنّ سبل الخلاص والنجاة منه لمّا تتّضح معالمها بعد.

في الظاهر، يبدو أنّ الفيروس التاجي يندرج ضمن الاختصاصات الطبيّة التي تأخذ على عاتقها دراسة الجوانب الصحيّة للموجود الحيّ، فتُبادر لفهم أسباب وجوده وتطوّره، إضافة إلى مكوّناته الخاصّة؛ لتتمكّن من إنتاج عقارٍ يُعالج المشكلة الصحيّة من الجذور. وفي الباطن، كلام وتحليل وقراءات من وحي ما آلت إليه الأمور جرّاء تفشّي الوباء، حين توقّف الإنسان عن أشكال حركته

*ـ باحث في الفكر السياسي ـ أستاذ في الجامعة اللبنانية.

كافّة، إلّا الضروري منها. فقد أُغْلقت الحدود بين الدول، ومُنع السّفر والتّجوّل، وفُصلت العديد من المدن والقرى عن محيطها، وتوقّفت العلاقات والاتّصالات البشريّة، فأضحى كلّ شخص أو عائلة تعيش بمفردها، وأُلْغيت المناسبات الاجتماعيّة والدّينية والسياسيّة، وتوقّف الإنتاج نتيجة إغلاق الحدود وعدم وجود طلب على العديد من السّلع،.... وما إلى هنالك من نتائج ظهرت، وما نزال ننتظر الكثير منها، قُبيل انعدام الأفق بما ستؤول إليه الأمور.

في الواقع، ما نشهده من حركةٍ بشريّةٍ شبه معدومة، يدفع إلى طرح العديد من الأسئلة والاستفسارات التي لا بدّ من إيجاد إجابات عليها:

ما هو مصير المنظومة القيميّة الإنسانيّة؟

هل سيؤدّي انتشار الوباء إلى تغيير القيم أو إبطالها وتعطيلها، تلك القيم التي يؤمن بها البشر ويمارسونها في حياتهم اليوميّة؟

هل سنكون أمام عالمٍ قيميّ جديد، تسود فيه قيم أخرى من وحي ما تعانيه البشريّة قيميًّا اليوم؟

إذا تحوّلت القيم، أو تعطّلت، هل سنشهد تحوّلاً على مستوى الإيديولوجيات السائدة، وعلى اختلاف مكوّناتها؟ بعضهم يتحدّث عن اتّجاه سيتبلور مع الوباء، مُفاده ترك الإيديولوجيات الوضعيّة والاتّجاه نحو الإيدولوجيات السماويّة. وبعضهم الآخر يغرّد، في الاتّجاه المعاكس، مع أنّ ما يُلاحظ من تحوّلات تحكي عن خللٍ كبيرٍ أصاب الإيديولوجيات الوضعيّة في الصميم، على صعيد الفهم واليقين والقدرة على معرفة القيمة الإنسانيّة ومستقبلها. تاليًا، يُطرح العديد من التساؤلات التي بدأت بالظهور نتيجة ما أصاب النيوليبراليّة الحديثة من انتكاسات.

ما هو مصير النّظام العالمي الجديد (نظام العولمة) الذي اجتمعت فيه مكوّنات الثقافة والقيم والاقتصاد والسياسة في فهم معينّ؟ وهل ستتّجه البشريّة إلى البحث عن نظام آخر، يقدّم فهمًا أكثرَ دقّة للكون والإنسان والحكم؟

كما في الأبعاد القيميّة والإيديولوجيّة والسياسيّة، ما هو مصير النّظام الاقتصادي؟ وهل ستتمكّن النظريات الاقتصاديّة الرأسماليّة من الاستمرار في ظلّ الإشكاليات التي تحوم حول جدواها.

كلّ ذلك، سنحاول الإجابة عنه ضمن هذه القراءة التحليليّة لمآل القيم على اختلافها، في ظلّ انتشار الوباء. ويبقى أن نشير إلى أنّ الحديث عمّا ستؤول إليه الأمور، ما هو إلا تحليل ينطلق مما يعيشه العالم، اليوم، ويُبنى على ما ظهر من نتائج للوباء. إذ لا يمكن الحديث، على سبيل القطع، بظهور عالم قيميّ جديد، بالأخصّ ونحن أمام موضوع تتداخل فيه العديد من الأبعاد. حتى إنّ الحديث عن فكرة المؤامرة لم يعد خفيًّا، بل الاتّهامات المتبادلة تكاد تكون أوضح من الشمس. فإذا كنّا أمام وباء يجرى في عالم تتداخل فيه الأبعاد والأسباب والأهداف، يصبح من الصعب تقديم قراءة قطعيّة حول ما سيحصل. نعم، ما يمكن الاعتماد عليه لصحّة التحليل أنّ ما ظهر من ممارسات قيميّة جرّاء الوباء ينذر بتحوّل قيميّ كبير على مستوى الكرة الأرضيّة بأكملها.

إشارات على ضفاف الوباء

المتّتبع للقراءات التحليليّة والنقديّة التي أعقبت الوباء، وهي كثيرة، يخلص إلى مجموعة من المقدّمات التي تشكّل الركيزة الأساسيّة في قراءة ما أسفر عنه. لذلك، يمكن الحديث عن مجموعة من الإشارات التي تبني ركائز في قراءة المشهد الآتي، ومن أبرزها:

يجمع الكثير من المحلّلين على أنّ أشدّ ما يعانيه الإنسان، مع هذا الوباء، هو فقدان الأمل.

صحيح، أنّ قراءة الإنسان المتدّين، لِما آلت إليه الأمور، تختلف عن غيره، إذ ما يزال يجد الأمل مزروعًا في بعض جوانب اعتقاده وأساسياته، وما دام الاعتقاد راسخًا عميقًا، فإنّه يشكّل الدعامة للشخص أمام الملمّات. وعند فَقْدِ الاعتقاد والابتعاد عن الأسّس الإيمانيّة والمعرفيّة يظهر العجز، أو يُفتح له الباب على مصراعيه، رغم ادّعاءات فاقد الاعتقاد بصلابته، إلا أنّه في لحظة الحقيقة والتفكير الصريح يجد نفسه أمام عدوّ لا يحيط به ولا يدركه ولا يعلم إلى أين يتّجه به، لذلك يتجلّى فقدان الأمل بالتوقّف والاعتراف بالعجز.

إلى ذلك فإن من جملة الركائز المحوريّة في هذا الموضوع، فقدان الإنسان الثقة بالعلم. ولقد، أجمعت أغلب القراءات التحليليّة على أنّ العلم، بالمفهوم الحديث، أثبت عجزه عن تقديم إجابات تُشعر الإنسان بقيمته الإنسانيّة. وذلك، لأنّ ما يعانيه الإنسان من ضياع سببه بالدرجة الأولى عدم وجود الجواب المقنع، في حين أنّ الجواب متوقّع ومطلوب من العلم. وهذا، يدفعنا، من جديد،

إلى السؤال عن المنهج في العلم وعن سيطرة المنهج المادي التجريبي سيطرةً كاملةً على مختلف نواحي الفكر البشري. ومع العجز (عجز العلم) لم يبقَ أمام الإنسان إلا التشكيك به.

في الغرب، بدأت التيّارات اليمينيّة بالتوظيف السياسي للفيروس، وخصوصًا التيّارات صاحبة الخطابات الشعبويّة. فقد رأى السياسيون اليمينيون المتطرّفون، في جميع أنحاء العالم، أنّ «كورونا» جاء عقابًا على الحدود المفتوحة، وعلى عملية استقبال اللاجئين والمهاجرين. وعكف هؤلاء على توجيه الاتّهامات إلى الأجانب المقيمين أو الآسيويين القادمين. من هنا، سوف يساهم استغلال انتشار هذا الفيروس في صعود هذه التيّارات، بشكل كبير، إضافة إلى أنّه سيساهم في خلق بيئةٍ مناسبةٍ وحاضنة لولادة تيّارات شعبويّة ويمينيّة أكثر تطرّفًا [1].

لقد ساعد الوباء، أيضًا، في توجيه الأنظار نحو مفهوم «التقدّم» في الدول التي يُطلق عليها صفة «الدول المتقدّمة»، في مقابل «الدول النامية» أو ما يُعرف بالمتخلّفة، حتى ساد اعتقاد أنّ عالم «الدول المتقدمة» لم يكن متقدّمًا، على الأقل في إطار المواجهة الطبيّة للوباء. فالدول ذات الاقتصاد النيوليبرالي والسوق الحرّة، بدأت تتهاوى بسرعة مخيفة، فاختلفت هنا الأسلحة الحقيقية للمواجهة عن سياقات الدول التقليديّة[2].

في هذا الإطار، أيضًا، يمكن التوقّف عند نظام العولمة[3] الذي فرض التكنولوجيا وأنظمة الفساد والرأسماليّة المتوحّشة، فقد توسّعت الهوّة والفوارق بين الطبقات، وبين الدول الغنيّة والدول الفقيرة، ما وضع العالم أمام تحديات مصيريّة كبرى. ولأنّ «المصيبة تجمع» ـ كما يقول المثل الشعبي ـ تجتمع، اليوم، الدول الفقيرة والدول الغنية لمواجهة تحدّيات صعبة، ما يطرح سؤالاً حول استمرار الجنس الإنساني نفسه. وهذه المصاعب الوجوديّة هي كوارث إنسانيّة وطبيعيّة وبيئيّة، نجمت عن سياسة الإنسان تجاه نفسه وتجاه الطبيعة.

---

[1]- عبد الحسين، ياسر: العلاقات الدوليّة في عالم ما بعد «كورونا»، صحيفة الاخبار، 2020/3/27.

[2]- م.ن.

[3]- العولمة عبارة عن جعل الشيء عالميًا، وقد ظهرت في نهاية القرن السادس عشر مع بداية الاستعمار الغربي لآسيا. ويقوم نظام العولمة على أربع عمليات أساسيّة وهي: المنافسة بين القوى العظمى، انتشار الإنتاج وتبادل السلع، الابتكار والإبداع التكنولوجي، والتحديث المستمر. (راجع: أمجد قاسم، العولمة: مفهومها، أهدافها وخصائصها، نشر على صفحة: www.al3loom.com). ومن جملة آثار العولمة: التدويل وإلغاء خصوصيات الدول واستقلالها، تعزيز السلطوية العالميّة وتفجير النزاعات الداخليّة، ظهور المجتمع المدني، خروج المرأة إلى المجتمع في الأنظمة الدّينية، والتي تحكمها التقاليد، تعميم الفقر والبطالة، ربط التنمية الاقتصاديّة بالآخر....(انظر: برهان غليون، العولمة وأثرها على المجتمعات العربية، ورقة مقدمة إلى خبراء اللجنة الاقتصاديّة والاجتماعيّة لغرب آسيا، بيروت 2005)

في الخلاصة، يقف البشر، اليوم، أمام أهمّ تحدٍّ في وجود الإنسانيّة، وهو تحدّي البقاء. فمع التغيّرات المناخيّة الضخمة التي أدّت إلى مشاكل بيئيّة لا تُعدّ ولا تُحصى، ومع المشاكل الاقتصاديّة التي يغرق فيها العالم أجمع، وخصوصًا بعد ارتفاع أسعار النفط والغذاء العالمي وانتشار المجاعة في عدد من دول العالم، هل يمكن للإنسان أن يواجه هذه الأخطار، ويبقى على وجه هذه الأرض... أم سيزول[1]؟

العالم وتوقّعات ما بعد "كورونا"

يتحدّث مجموعة، من المفكّرين الغربييّن، حول ما ستؤول إليه أحوال العالم بمختلف اتّجاهاته بعد «كورونا»، ويقدّم كلّ منهم رؤيته التحليليّة التي تُخفي وراءها ميوله الاستراتيجية. وهذا، ما ظهر في دراسة أعدّتها «مجلّة فورين بوليسي»[2]، حين وجّهت سؤالاً : كيف سيكون شكل العالم ما بعد كورونا؟ إلى اثني عشر باحثًا ومفكّرًا ومنظّرًا، من مختلف المدارس الفكريّة، خاصّة لأصحاب اختصاص العلاقات الدوليّة الذين تغلب عليهم الثقافة الأميركيّة (الأنجلوساكسونيّة) منهم تسعة أميركيين، وواحد بريطاني، وآخر هندي، ثم واحد سنغافوري... ليتحدّثوا عن وجهات نظرهم، وتحليلاتهم لشكل العالم بعد «كورونا».

تبرز أهميّة الإجابات في أنّ بإمكانها تقديم إضاءات لما سيحصل، بالأخصّ على المستوى القيميّ في اتّجاهاته المتعدّدة. سنحاول، في بضع صفحات، تقديم خلاصات عن الإجابات لما تشكّله من أهميّة على مستوى فهم اتّجاه التّغييرّات. وهنا نكرّر التأكيد على أنّ الإجابات تُبرز، في بعض جوانبها، خلفيّات استراتيجية يمكن الاعتماد عليها في قراءة التّحوّلات القادمة.

أكّدت المجلّة أنّ «كورونا» تشبه بحدود معيّنة سقوط جدار برلين. فهي حدثٌ مدمّرٌ على مستوى العالم، لا يمكننا أن نتخيّل عواقبه بعيدة المدى، ولا نستطيع، حتى اللحظة، إلا التنبّؤ ببعض الأمور البسيطة. لكن من المؤكّد أنّه مثلما أدّى هذا المرض إلى تحطيم الحياة، وتعطيل الأسواق، وكشف كفاءة الحكومات، فإنّه سيؤدّي إلى تحوّلات دائمة في القوّة السياسيّة والاقتصاديّة، بطرق لم تكن تخطر ببالنا قط.

---

[1]- أبو زيد، سركيس: تأمّلات في زمن الوباء: الحقّ في الحياة والبقاء، صحيفة الاخبار، الثلاثاء 31 آذار 2020.

[2]- سعود الشرفات، قدمت العديد من المقالات رؤية تحليليّة لما ورد في الفورين بوليسي من جملتها: العلاقات الدوليّة وعالم «ما بعد» وباء كورونا، في عددها الصادر في 2020/3/20.

أوّلًا: المنظّر السياسي الأميركي وأستاذ العلاقات الدوليّة، في جامعة هارفرد، «ستيفن والت»[1]، يرى أنّ «وباء كورونا» سيقوّي دور الدولة القطريّة ويعزّز القوميّة، وستتبنّى الحكومات، بجميع أنواعها، إجراءات طارئة لإدارة الأزمة، وسيُكره الكثيرون على التخلّي عن هذه السلطات الجديدة عند انتهاء الوباء، والذي يُتوقّع أن يُسرّع من تحوّل السلطة والنفوذ من الغرب إلى الشرق؛ فعلى سبيل المثال، استجابت كوريا الجنوبية وسنغافورة بشكل أفضل للوباء، فيما ردّت الصين بشكل جيّد بعد تجاوز أخطائها المبكرة. لكن الاستجابة، في أوروبا وأميركا، كانت بطيئة وعشوائيّة، بالمقارنة مع دول الشرق الأقصى، ما زاد من تشويه هالة «العلامة التجارية» الغربيّة.

يضيف «والت» أيضًا: «لم تنهِ الأوبئة السابقة التنافس بين القوى العظمى، ولم تظهر حقبة جديدة من التعاون العالمي، ولن تتغيّر الطبيعة المتضاربة، بشكل أساسي، للسياسة العالميّة. فالأوبئة السابقة ـ بما في ذلك وباء الإنفلونزا في 1918-1919 ـ لم تنهِ تنافس القوى العظمى، ولم تخلق حقبة جديدة من التعاون العالمي، ووباء كورونا ليس استثناءً».

يُلاحظ كيف تدفعه منظومته الفكريّة لنفي أيّ إمكانية لحدوث تغيير في التنافس العالمي، وقدرة الوباء على صنع مثل هذا التغيير. فمن المتوقّع أن يشهد العالم تراجعًا آخر من العولمة المفرطة، حين يتطلّع المواطنون إلى الحكومات الوطنيّة لحمايتهم، بينما تسعى الدول والشركات إلى الحدّ من نقاط الضعف المستقبليّة. كما يتوقّع «والت»، أنّ «وباء كورونا»، سيخلق عالمًا أقل انفتاحًا وأقل ازدهارًا وأقل حريّة. ما كان يجب أن نصل إلى هذه النتيجة، ولكن الجمع بين فيروس قاتل، وتخطيط غير ملائم وقيادة غير كفؤة، وضعت البشريّة على مسار جديد، ومثير للقلق.

ثانيًا: المنظّر السياسي الأميركي «جوزيف ناي» (الابن)[2] رأى أنّ القوّة الأميركيّة بحاجة إلى استراتيجية جديدة؛ ذلك أنّه في العام 2017، أعلن الرئيس الأميركي «دونالد ترامب» عن استراتيجية جديدة للأمن القومي، تركّز على منافسة القوى العظمى. ويظهر الآن «فيروس كورونا» أنّ هذه الاستراتيجية غير كافية، حتى لو سادت الولايات المتحدة كقوّة عظمى، فإنّها لا تستطيع حماية أمنها من خلال التصرّف بمفردها. بالطبع، فإنّ هذه نقطة جوهريّة، في معظم سردية المدرسة

[1] - هو يعدّ، اليوم، من أهم منظّري المدرسة الواقعيّة الدفاعيّة الجديدة في الولايات المتحدة الأميركيّة، ونظرية توازن التهديد في حقل العلاقات الدوليّة.

[2] - أستاذ العلاقات الدوليّة، في جامعة هارفرد، وأحد أهم منظّري «المدرسة الليبراليّة الجديدة» في العلاقات الدوليّة، وهي مدرسة معارضة شرسة للمدرسة الواقعيّة.

الليبراليّة الجديدة، والتي يمثّلها «ناي»؛ ذلك لأنّ تقنيات القرن الحادي والعشرين عالميّة ليس فقط من ناحية توزيعها، ولكن أيضًا في عواقبها. يمكن أن تصبح مسبّبات الأمراض وأنظمة الذكاء الاصطناعي وفيروسات الكمبيوتر، والإشعاع التي قد يطلقها الآخرون بطريق الخطأ، مشكلتنا مثل مشكلتهم. كما يجب متابعة أنظمة التقارير المتّفق عليها، والضوابط المشتركة، وخطط الطوارئ المشتركة، والمعايير، والمعاهدات كونها وسيلةً لإدارة المخاطر المتعدّدة.

أمّا فيما يتعلّق بالتهديدات العابرة للحدود، مثل «وباء كورونا» وتغيّر المناخ، لا يكفي التفكير في القوّة الأميركيّة، بل يتجلّى النجاح في الانفتاح على الآخرين. وهنا، يمكن الحديث عن أهمية القوّة المشتركة مع الآخرين، فكلّ بلد يضع مصلحته الوطنيّة أوّلاً؛ والسؤال المهمّ هو كيف يُحدّد هذا الاهتمام على نطاق واسع أو ضيق؟ إذ يظهر «وباء كورونا» أنّنا فشلنا في تعديل استراتيجيتنا مع هذا العالم الجديد.

ثالثًا: المنظّر السياسي البريطاني «روبن نبليت»[1]، يتوقّع نهاية العولمة كما نعرفها؛ فهو يدّعي أنّ «وباء كورونا» قد يكون هو القشّة التي قصمت ظهر البعير للعولمة الاقتصاديّة. ذلك إذا نظرت إلى ما تثيره القوّة الاقتصاديّة والعسكريّة المتنامية للصين من ردّ فعل عند الولايات المتحدة الأميركيّة العازمة على فصل الصين عن التكنولوجيا العالية والملكيّة الفكريّة، ومحاولة إجبار حلفاء أميركا على أن تحذو حذوها.

إنّ الضغط العام والسياسي المتزايدين، لتحقيق أهداف خفض انبعاثات الكربون، أثار بالفعل تساؤلات حول اعتماد العديد من الشركات على نقل البضائع من أماكن بعيدة. الآن، يُجبر «وباء كورونا» الحكومات والشركات والمجتمعات على تعزيز قدرتها على التعامل مع مراحل طويلة من العزلة الاقتصاديّة الذاتيّة. ويبدو من غير المحتمل، إلى حدّ كبيرٍ في هذا السياق، أن يعود العالم إلى فكرة العولمة المفيدة للطرفين التي حدثت في أوائل القرن الحادي والعشرين. إذ ستتدهور البنية الاقتصاديّة العالميّة التي أُنشئت في القرن العشرين بسرعة، وسيتطلّب الأمر عندئذٍ انضباطًا للقادة السياسيين للحفاظ على التعاون الدولي، وعدم الدخول في المنافسة الجيوسياسيّة العلنيّة.

رابعًا: أمّا في الشرق، فقد توقّع البروفسور السنغافوري «كيشور محبوباني»، عولمةً أكثر تتمحور

[1] - المدير التنفيذي للمعهد الملكي للشؤون الدوليّة لـ«شاثم هاوس».

حول الصين. هو يرى أنّ «وباء كورونا» لن يغيّر، بشكل أساسي، الاتّجاهات الاقتصاديّة العالميّة، ولن يؤدّي إلا إلى تسريع التغيير الذي بدأ بالفعل: الانتقال من العولمة التي تتمحور حول الولايات المتحدة إلى العولمة التي تتمحور حول الصين. هنا، هو يقول: «لقد فَقَدَ الشعبُ الأميركي ثقته بالعولمة والتجارة الدوليّة، واتّفاقيات التجارة الحرّة «سامة» كما يراها الأميركيون، اليوم، سواء مع أم من دون الرئيس الأميركي دونالد ترامب».

في المقابل، لم تفقد الصين إيمانها نظرًا لامتلاكها أسبابًا تاريخية أعمق. يعرف القادة الصينيون جيّدًا الآن، أن قرن الإذلال الذي عاشته الصين، من العام 1842 إلى العام 1949، كان نتيجة لتهاونها وجهود قادتها غير المجدية لقطعها عن العالم. وعلى النقيض من ذلك، كانت العقود القليلة الماضية من الانتعاش الاقتصادي نتيجة للمشاركة العالميّة، كما شهد الشعب الصيني انفجارًا في الثقة الثقافية، ما يجعلهم يعتقدون أنّهم قادرون على المنافسة في أي مكان.

خامسًا: في الاتّجاه نفسه، يرى البروفسور الهندي «شيفيشنكار»[1] أنّ هناك عودة لسلطة الدولة والحكومات، وأن هناك ثلاثة أشياء مهمّة في هذا السياق :

سيغيّر «كورونا» سياساتنا، سواء داخل الدول أم فيما بينها، والسلطات تحوّلت من المجتمع إلى الحكومات. تعرف الحكومات، اليوم، حتى في المجتمعات الليبراليّة، أنّ النجاح النسبي للحكومة في التغلّب على الوباء وآثاره الاقتصاديّة، سيؤدّي إلى تفاقم أو تقليص القضايا الأمنيّة والاستقطابات داخل المجتمعات، وفي كلا الحالين، تعود الحكومة. وتُظهر التجربة حتى الآن، أنّ السّلطويين أو الشعبويين ليسوا أفضل في التعامل مع الوباء. وفي الواقع، إنّ الدول التي استجابت، في وقت مبكر وبنجاح، مثل كوريا وتايوان، كانت ديمقراطية وليست تلك التي يديرها قادة شعبويون أو سلطويون.

هذه ليست نهاية عالمنا المترابط، إنّ الوباء نفسه دليل على تكافلنا، ولكن في جميع الأنظمة السياسيّة، هناك بالفعل تحوّل إلى الداخل، بحث عن الاستقلاليّة والتحكّم في المصائر الداخليّة؛ نحن متّجهون نحو عالم فقر وبخل أكثر، وعالم أصغر.

هناك علامات الأمل والحسّ السليم؛ أخذت الهند زمام المبادرة لعقد مؤتمر، عبر الفيديو،

[1] - المنظّر السياسي الهندي والمستشار السياسي السابق لرئيس الوزراء الهندي «ناريندرا مودي».

لجميع قادة جنوب آسيا، لصياغة استجابة إقليميّة مشتركة لهذا التهديد. وإذا كان «كورونا» قد صدمنا، ففي الحقيقة إنّنا أدركنا مصلحتنا الحقيقيّة في «التعاون المتعدّد».

إنّ اشتغال الفلاسفة والمفكّرين وعلماء السياسة والاجتماع على مفهوم «ما بعد» معروف لكلّ المشتغلين بالعلوم الإنسانيّة والنظريات السياسيّة والاجتماعيّة، خاصة مع فورة سيرورة العولمة، منذ أواخر الثمانينيات من القرن العشرين. وكانت ميزة هذا «الما بعد» أنّه ارتبط بالأفكار الكبرى التي تجلّت في مفهوم واسع وغامض ومشوش هو «ما بعد الحداثة»، والذي استخدم لأوّل مرّة في سبعينيات القرن التاسع عشر تقريبًا، في مختلف المجالات، ثم إنّ «ما بعد» بعد الحداثة تجلّت وأخذت لبوس السياسيّة والتنافس السياسي، سواء على الأرض بالقوّة الجبارة أم بالنظريات الكبرى والصراع بينها.

من الواضح، أنّ الافكار المتقدّمة، أعلاه، تعرض استشرافًا للمستقبل، وتسعى إلى تشكيل القيم الجديدة على المستويات كافة: الأخلاقي والسياسي والاقتصادي.

كورونا والتّحوّلات الإيديولوجيّة

في دراسة التّحوّلات التي ستحصل في العالم، يبدو أنّ الإيديولوجيّة منها حجزت مكانًا مهمًّا، كونها واحدة من أبرز ردّات الفعل الإنسانيّة، على ما يمكن أن يحصل في الكرة الأرضيّة[1]. تشير الكتابات إلى أنّ التّحوّل الإيديولوجي سيتراوح بين الإقبال على المعتقد الدّيني، مع بعض التفاصيل والمناقشات حول مكوّنات الخطاب، وبين العزوف عن الإيديولوجيات الوضعيّة، انتقالاً إلى فهم جديد للإنسان ووصولاً إلى ضرورة بناء خطاب جديد، يتمكّن من تفسير الواقع طبق التغييرات الإيديولوجيّة. وهذا ما سنناقشة في النقاط الآتية:

العودة القوية للمعتقد الدّيني: يعتقد بعضهم أنّ من جملة ملامح التّحوّل الإيديولوجي هو العودة إلى المعتقد الدّيني، بشكل عام. فمن الطبيعي أن يتعمّق الشعور الدّيني، ويتّجه إليه الإنسان كونه شعورًا يقوم على الإيمان بوجود قوّة إلهيّة خارقة، يلجأ إليها حين يرجع إلى حقيقته

[1]- انظر: يتيم، محمد: أزمة كورونا وانعكاساتها على منظومة القيم، موقع الجزيرة، 2020/4/10

ككائن ضعيف ـ يتجلّى الضعف عند إدراك الإنسان أنّه واقع في أزمة، والعلاجات خارجة عن قدرته بصفته كائنًا بشريًا ـ مهما أحسّ بالتميّز والمركزيّة في الكون. ومع «كورونا» ينبعث هذا الشعور حتى عند الغافلين أو المنكرين أو المستهترين بالدّين، ويتجدّد عند المتدينين.

في الأزمات، عادة، والتي تتجاوز قدرة الإنسان وتتحدّاه، يشعر الناس بالحاجة إلى القوّة الإلهيّة المحيطة بكلّ شيء، ولا يزيد التقدّمُ العلمي الإنساني هذه الحقيقةَ إلا تأكيدًا[1]. ذلك أنّ طريقة انتشار «كورونا» بين الناس، والانتقال من شخص إلى آخر، متّخذًا جسمَ الإنسان حاضنًا وناقلاً؛ يجعله أشدّ وقعًا على شعور البشر من الكوارث الطبيعيّة.

أمّا مخاطر العودة إلى التدّين، كما يصوّرها بعضهم، تتجلّى، في بعض الأحيان، في غياب «وعي ديني مستنير» بحقيقة الدّين والعلم؛ فالشعور الدّيني غير المؤطَّر بفهم روح الدّين ومقاصده قد يكون كارثة، وهذا ما يفسّر حالات جماعيّة من الوجد «الدّيني» الجماعي التي تتنافى وأحكام الدّين نفسه، ليس فقط فيما يتعلّق بكلّ ما له صلة بحفظ النفس، بل أيضًا في الأحكام الناظمة لشعائره التعبديّة. وفي هذا السياق، يشير بعض المحلّلين إلى أنّ الفايروس كشف عن معضلة قديمة جديدة، هي ذات صلة بجدليّة العلاقة بين العلم والدّين. وقد كتب «أسعد قطان»[2] عن النزاع بين العلم والدّين أمام ظاهرة الوباء فقال: «يحيلنا الخطاب الدّيني، في زمن الكورونا، إلى التوتّر القديم بين العِلم والدّين، وكأنّ الناطقين الرسميين باسم الأديان لا يتقنون لعبة الترويج لله (من الأولياء والقدّيسين) إلاّ إذا مرّت هذه اللعبة بتكتيك نفي العلم أو التقليل من شأنه. فتارةً يصبح القدّيس فلان هو الشافي (الحقيقي) من كورونا وسائر الأمراض المستعصية، وطورًا يصبح المرض الآخذ في التفشي أحجية بيولوجيّة يضرب الله بها عصفورين بحجر واحد، فيتحدّى العلماء ويعجّزهم من جهة، ويرسل إلى الناس أمراضًا يؤدّبهم بها كي يرجعوا إليه من جهة أخرى»[3].

الخلفية الايديولوجية للسؤال القيمي الأخلاقي: المقصود أنّ الوباء فرض ممارسات تكشف مدى هشاشة الاعتقاد بالقيم والسلوكيات الأخلاقيّة، فانتشار فيروس «كورونا» كشف عن الهاوية

---

[1]- يقول الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿وَإِذَا مَسَّ الإِنسَانَ الضرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا..﴾، سورة يونس، الآية 12.

[2] - البروفسور «أسعد قطان» أستاذ اللاهوت، في جامعة مونيستر، في ألمانيا.

[3] - علاء رشيدي: البشريّة في مواجهة كوفيد 19... العولمة أم القوميّة، الشموليّة أم مناعة القطيع، الحرية أم الصحة، موقع رصيف، 2020/3/30.

التي تقف على سفحها البشريّة، كما يقول «سيد قطب»[1]، في مقدّمة كتابه «معالم في الطريق»، إذ ورد فيها: «تقف البشريّة، اليوم، على حافة الهاوية، لا بسبب الفناء المعلّق على رأسها.. فهذا عارض من أعراض المرض؛ ولكن بسبب إفلاسها في عالم القيم»[2]. وهذا ما تجلىّ في مواقف عدد من المسؤولين الغربيين، ومنهم، مثلاً، الرئيس الأميركي «دونالد ترامب» وعدد من الجمهوريين الذين أكّدوا على إعطاء الأولويّة للشباب في مقاومة «كورونا»، وللاقتصاد والحفاظ على فرص الشغل على حساب المسنين؛ حين أطلقوا شعار: «العلاج أسوأ من المرض». وهذا ما يفسّر تأخّر الولايات المتّحدة الأميركيّة في فرض إجراءات الحجر الصحي؛ لأنّ الكارتيلات الصناعيّة والماليّة والاقتصاديّة لا تتحمّل طويلاً مثل هذه الإجراءات.

الأمر لم يقتصر على الولايات المتحدة الأميركيّة فقط، بل شمل العديد من الدول الأوروبيّة ومن أبرزها بريطانيا، حين أوضحت التصريحات والاتّجاهات الأولى فيها لمواجهة «كورونا» اتّجاهًا نحو التخلّي عن كبار السن لمصلحة من هم دونهم، هذا في الوقت الذي لم يجد بعضهم حرجًا في الإعلان عن نظريّة «مناعة القطيع»، والتي تعني في جوهرها عدم المبادرة لمساعدة الإنسان على أمل أن يمتلك المناعة لاحقًا، بعد أن يكون الوباء قد فتك بالكثيرين. أضف إلى ذلك، خشية الأوروبيين من تدهور اقتصادهم، فكانت محاولاتهم غير جديّة في المعالجة، وهذا ما يفسّر في بعض جوانبه سرعة الانتشار ووجود العدد الكبير من الضحايا، خصوصًا إذا قارنتَ الوضعَ مع بعض الدول الأخرى كإيران، مثلاً، والتي بادرت إلى اتّخاذ إجراءات لحماية الإنسان، ستجد أنّها لم تتأثّر بالمقدار ذاته الذي تأثّرت به أوروبا.

إفلاس الإيديولوجيّة الرأسماليّة، وعجز النموذج الديمقراطي الاجتماعي عن التصدي للأزمة:

يتبيّن من خلال طريقة التعامل مع الوباء نجاح سؤال: هل ما تزال الإيديولوجيّة الليبراليّة الرأسماليّة ناجحة في تقديم العلاجات، وهل يجب أن نبقى على اعتقاد أنّها الأصلح للبشرية؟ في النفوذ إلى الأذهان البشريّة، تجد حقيقة نجاح الصين ـ على ما يبدو ـ في مواجهة «جائحة كورونا» واحتوائها،

---

[1] - سيد قطب إبراهيم حسين الشاذلي (1906 - 1966) كاتب وشاعر وأديب ومنظّر إسلامي مصري، مؤلف كتاب «في ظلال القرآن»، وعضو سابق في مكتب إرشاد جماعة الإخوان المسلمين ورئيس سابق لقسم نشر الدعوة في الجماعة ورئيس تحرير سابق لجريدة الإخوان المسلمين.

[2] - سيد قطب: معالم في الطريق، لاط، القاهرة، دار الشوزق، 1968، ص 9.

وكذلك بعض الدول الأخرى التي لا تعتمد الإيدولوجيا الرأسماليّة، والتي عجزت عن ذلك في صيغتها الأكثر تطرّفًا ممثّلة بالولايات المتحدة الأميركيّة والأنظمة الديمقراطيّة الاجتماعيّة المبنيّة على الحرية الفردية، والتي يتمرّد فيها الفرد- بسبب تكوينه الثقافي- على التحكّم السلطوي، ما أدّى إلى نوع من التهاون في التعامل مع الجائحة؛ فكانت الكارثة، ولم تستعد السلطة المركزيّة دورها «إلا بعد خراب البصرة»؛ كما يُقال.

كما تُطرح، هنا بشدّة، إشكاليّة انهيار منظومات الحماية الصحيّة والاجتماعيّة، ونموذج دولة الرّفاه الاجتماعي في دول كان يُضرب بها المثل في ذلك؛ حتى إنّنا لم نعد نميّز بين هشاشة تلك المنظومة في هذه الدول، ونظائرها في بعض دول الجنوب. فقد اكتشفت دول غربيّة متأخّرة، وبعد أن نخرها فيروس «كورونا»، أهميّة التضامن العالمي، فجاء اجتماع قمة دول العشرين الافتراضي وتعهّدت فيه بضخّ خمسة تريليونات دولار، من دون أن تصدر قرارات عمليّة للتعاون أو التضامن مع الدول والشعوب الأكثر فقرًا.

انهزام قيم الفردانيّة وانبعاث قيم التضامن الاجتماعي والإنساني: لقد كانت فلسفة النهضة الأوروبيّة، كما يروّجون، قد بُنيت على أساس إعادة الاعتبار للإنسان في بعده الفردي، وعلى تمجيد العقلانيّة المجرّدة التي ترى الإنسان الفردَ مقياسًا لكلّ شيء، أمّا الجماعة والدولة فليستا إلا فضاءً لممارسة الفرد لحرّيته المطلقة ما لم تمس بحريّة الآخرين. وتقوم الفكرة على أساس أنّ الحريّة والحقوق الفرديّة يحتلاّن أهميّة تتفوّق على أيّ قيمة أخرى، ويكون المحور فيها تحقيق الفرد لرغباته واستقلاله وحريته في محاربة التأثيرات الخارجية. وأمّا في الإسلام، فهو ينظر إلى الفرد بصفته خليفة الله على الأرض، وبه ومن خلاله، تتحقّق مجموعة من الأهداف الساميّة التي تمهّد للاستخلاف الجمعي، والذي يظهر على أشكال الاستخلاف الاجتماعي يبدأ من الأسرة والمجموعة والشعب والأمة. فلكلّ منها وظيفته التي تتكامل مع بعضها بعضًا؛ لإيصال الإنسان الفرد والمجموع إلى الهداية الحقيقيّة. كلّ ذلك الاتّجاه الفرداني، وفق المفهوم القيمي الغربي، يبدو أنّه سقط مع الوباء؛ سقط كمكوّن من الإيديولوجيا الحاكمة. وهذا يسمح بطرح السؤال الآتي: هل النزعة الفردانيّة تهدف إلى حماية الإنسان الفرد، أم إنّها تهاوت مع طريقة التعامل مع الوباء؟

يبدو أنّ الأزمة ساهمت في انهيار الفردانيّة لتحلّ مكانها قيم التضامن والتضحية ونكران

الذات -حتى في المجتمعات المتخمة بفردانيّة الحداثة- وهذا ما يُشاهد، وبوضوح، عند الأطباء والممرضين وغيرهم، وربما يكون ذلك بداية لعودة الشعور بالحاجة إلى الانتماء الاجتماعي والتضامن الإنساني العالمي. فبالقدر الذي كشفت به هذه الجائحة عن إفلاس عدد من الدول التي تقدّم نفسها على أنّها مهدٌ لقيم الحريّة والديمقراطية، بل وعن إفلاس منظوماتها الصحيّة والاجتماعيّة التضامنيّة؛ فقد كشفت عن وجه آخر من الصورة، صور التضامن مع الشعب الإيطالي وإيفاد عدد من الأطباء والمعدّات الطبيّة والصحيّة، وما هو إلا وجه من هذه الصورة المضيئة، هذا فضلاً عن صور الكفاح والمرابطة التي أظهرتها الأطقم الطبيّة وغيرها، إلى درجة تعريض أفرادها أنفسَهم لمخاطرة من درجة عالية.

نزعة الابتعاد عن الدّين: يرى بعضهم أنّ «وباء كورونا» جعل الدّين على المحك، وقضى على عقيدة المعجزة التي باتت أقرب إلى «الخرافة منها إلى الحقيقة»؛ ذلك لأنّ الإنسان المهزوم غير القادر على فهم الطبيعة هو الذي يلجأ إلى معجزة تنتمي إلى عالم آخر[1]. إذ يقول «وجيه قانصو»[2] في هذا الخصوص: «هذا الأمر تسبّب بتقليص دائرة نفوذ الدّين، في المجال العام، وتضييق مجاله المعرفي، بمعنى عدم استناد المعرفة الإنسانيّة الجديدة على مسلّمات دينيّة، وتجاهل أكثر ادّعاءاته المتعلّقة بتفسير العالم والكون والتاريخ، أي إقصائه إقصاءً شبه تام عن رفد المجال العام بالحقائق والتفاسير والإجراءات، وإحالته شأنًا فرديًا يقبع في منطقة الضمير والانتماءات الطوعيّة غير الملزمة. فينتقل الدّين، تاليًا، من كونه مصدرًا للحقائق إلى مجال للحقيقة، ومن كونه مصدرًا للتعليمات والتوجيهات إلى كونه إلهامًا للمعنى والاختبارات الذاتيّة. فقد أعاد «وباء كورونا» الإنسان إلى العالم المحيط به ووضعه في مواجهة الطبيعة وحيدًا ومحاصرًا بالمخاطر وعاريًا ومجرّدًا من كلّ الأسلحة والأوهام والمعتقدات والدغمائيات التي أفاض «فرانسيس بيكون»[3] في استعراض وجوهها المؤذية. إذ بات الإنسان، منذ تلك اللحظة، في هذا العالم من دون معجزات، أو لنقل أنّه تخلّى عن المعجزة التي كان يلوذ بها دائمًا لتنسيه ضعفه ويأسه ومرضه وجزعه وارتعابه من موته القادم إليه حتمًا. ما يعني أنّ اللجوء إلى المعجزة لم يكن فقط جهلاً مُقنَّعًا أو فكرة مستحيلة عقلاً-

[1]- قانصو، وجيه: الكورونا وأوهام المعجزة الدّينية، موقع المدن 2020/3/23.

[2] - وجيه قانصو، لبناني ومثقف، وهو أستاذ جامعي، يدرّس الفلسفة في الجامعة اللبنانية.

[3] - «فرانسيس بيكون» فيلسوف ورجل دولة وكاتب إنجليزي، معروف بقيادته للثورة العلمية عن طريق فلسفته الجديدة القائمة على «الملاحظة والتجريب». وهو من الروّاد الذين انتبهوا إلى غياب جدوى المنطق الأرسطي المعتمد على القياس.

بحسب «سبينوزا»[1]- بقدر ما هو انخلاع الإنسان من حقيقته، ورغبة منه في نسيان وجوده الفعلي بأنّه مرمي في هذا العالم لوحده. والأهم من ذلك، فإنّ لجوءه إلى المعجزة هو هروب من حريته التي تدفعه إلى استجلاء حقيقته ومواجهة وجوده. فالحرية لا تبدأ بأن تفعل أو تنجز شيئًا ما، بقدر ما هي القرار الجريء بأن تقف بصلابة وإقدام أمام رعب المحدوديّة الإنسانيّة وهشاشتها ويأسها وقلقها»[2].

من الواضح، أنّ أشكال هذه القراءة تظهر من خلال عدم الفهم الدقيق للدّين، وتوقّع البشر منه. فالدّين الذي يُشكّل منظومة متكاملة متماسكة تبدأ من الاعتقادات واليقينيات إلى الممارسات التي تحاكيها، وتقدّم فهمًا للانسان تجعل منه عنصرًا فاعلاً مؤثرًا مندفعًا بعمله، ومن خلال القدرات العقليّة إلى إيجاد الحلول والعلاجات. لذلك لن تجد في الدّين، بالأخصّ الدّين الإسلامي، نصًا يدعو الإنسان إلى توقّع المعجزة عند حدوث تحدٍّ أو مشكلة....، بل الدّين يدعو إلى المبادرة والعمل ويترتّب على ذلك نتائج معينة. نعم، قد يكون مراد صاحب الكلمات المتقدّمة ما يُفهم من الأديان الأخرى، خاصّة تلك التي تطوّرت في مرحلة القرون الوسطى الأوروبيّة، إلا أنّ فهم الدّين في تلك المرحلة يتطلب آليات ومناهج أخرى تُبحث في مكانها، ومن هنا فالتعميم غير صائب.

الوباء ومكانة الإنسان: هو فيروس صغير، ولكنّه استطاع أن يشكّل بتأثيره الكبير صدمة وعي ثقافي جديد، تجعلنا نفكر من جديد في وزن الإنسان وفي مكانته المزعومة، في هذا الكون، بوصفه مركز الكون وصانعًا للحضارة، وبانيًا للقوّة والمجد. ولا نريد الذّهاب أبدًا إلى حدّ التقليل من شأن العلم، بل نحن على ثقة أنّ العلم سيجد الدواء لهذا الداء، عاجلاً أم آجلاً، والذي قد ينقذ الإنسانيّة من هذا المصير المخيف. ومع ذلك، يبقى علينا أن نثير السؤال الخطير: كم هو عدد الجائحات التي تنتظر الإنسانيّة في مستقبلها القريب والبعيد؟ وكم هو عدد الفايروسات الغافية الهاجعة في تضاريس الزمن الغابر التي لمّا تستيقظ بعد، والتي قد تكون يومًا ما أشدّ فتكًا وأعظم هولاً من كلّ الجائحات التي عرفتها الإنسانيّة عبر تاريخها المديد؟ فالعلماء يؤكّدون بوجود جحافل من

---

[1] - «باروخ سبينوزا» (1632-1677) هولندي من أهم فلاسفة القرن السابع عشر. في مطلع شبابه، كان موافقًا مع فلسفة «رينيه ديكارت» عن ثنائية الجسد والعقل على أنّهما شيئان منفصلان، ولكنّه عاد وغيّر وجهة نظره، في وقت لاحق، وأكّد أنهما غير منفصلين، لكونهما كيان واحد.

[2] - قانصو، وجيه، الكورونا وأوهام المعجزة الدّينية، م.س.

الفيروسات الرهيبة الكامنة في تلافيف الجبال الجليديّة للقطب الشمالي المتجمّد، ويعتقدون، أيضًا، أنّ طبقات السماء العليا قد تحمل إلينا جائحات فيروسية أعظم وأشدّ من «كورونا» بآلاف المرات التي قد يحرّرها الاحتباس الحراري، فتسقط على الأرض. نعم، هناك الكثير من التحدّيات الهائلة التي تواجه المجتمع الإنساني، ويبقى السؤال كيف سيكون المصير الحضاري للإنسانيّة؟ وأين هي مركزيّة الإنسان في هذا الزمن الرهيب مع تكاثف الأزمات الاقتصاديّة وتضافرها مع اندلاع الحروب المدمّرة، وزيادة درجة التطرّف والتعصّب والكراهيّة، وتفاقم أزمات البيئة، وتعاظم التلوث في الأرض، والفساد في المجتمعات الإنسانيّة، تزامنًا مع الحروب البيولوجيّة والجرثوميّة التي نراها اليوم تنذر بالكوارث التي لم يسبق للإنسانيّة أن رأت لها مثيلاً، وكأنّها بداية نهاية الإنسان والتاريخ الإنساني؟

إنّ جائحة «كورونا» تثير، اليوم، قضايا فكرية في مختلف المجالات والميادين في الأدب والفن والفلسفة والموسيقى وعلم الاجتماع، وهي فوق ذلك كلّه ستكون أكثر القضايا إثارة للوعي الفلسفي الجديد الذي يتعلّق بمركزيّة الإنسان وهويته وانزياحاته المستمرة عن مركزيّة الكون؛ أي بوصفه غاية الوجود، وصانعًا للتاريخ، وبانيًا لأمجاد الحضارة الإنسانيّة.

يتابع أصحاب هذا المنحى تحليلهم، بأنّ الصدمة الجديدة ممثّلة بهجمة «الكورونا» التي تأتي لتؤكّد من جديد دورنا الهامشي في الكون. فالفيروس إذن يهدم الجدران الثقافيّة التي بناها الإنسان التقليدي من أجل أن يفصل «نفسه» عن بقيّة الكائنات «الحيّة»، بحسب ترتيب أخلاقي لم يعد له، اليوم، ما يبرّره. ولأوّل مرة، في عصر الفيروسات، صار الجسم البشري هدرًا عضويّا أمام كلّ أنواع الهجومات الحيويّة، من منطقة «خارجة» بمعنى ما، من دون أن يكون «الخارج» «خارجيًا» دومًا.

الخطاب الدّيني في ظلّ الأزمة: يعتقد بعضهم أنّ الفيروس ساهم في إعادة الخطاب الدّيني إلى الواجهة، عدا عن أسئلة كثيرة تتعلّق بالتجديد فيه، إذ يعيش الخطاب الدّيني الآن في العالم، بمختلف أشكاله، العودة السريعة إلى الحياة، خصوصًا أنّ المتعصّبين والمتدّينين ينظرون إلى فيروس «كورونا» على أنّه العقاب على الخطايا. وإن تفاوت ذلك بين مختلف التوجّهات الدّينية،

إلّا أنّ الرغبة البشريّة في ثنائية الخير والشر، يجري التعبير عنها بمختلف التوصيفات[1]. ومن جملة الأمور التي يمكن إدراجها ضمن البعد الإيديولوجي، مسألة التجديد في الخطاب الدّيني الذي فرض نفسه على إثر الوباء. إذ يعتقد بعضهم أنّ فيروس «كورونا»، بما يحمله، وما أدّى إليه من إغلاق المساجد وإيقاف النشاطات الدّينية، ساهم في مكان ما في إصدار الكثير من الفتاوى التي رأها بعضهم مستغربة ومستهجنة لتعارضها مع العلم والقيم، وما شابه ذلك، عدا عن تضاربها وتعارضها فيما بينها، وهذا يدعو إلى الشروع بعملية تجديد الخطاب الدّيني.

في هذا الشأن، يقول «معتز الخطيب»[2]: «هذا الوباء حدثٌ جديد يضاف إلى غيره، ويكشف عن وجود مشكلة منهج لدى العديد من المشايخ، من مختلف الاتّجاهات في فهم أدبيّاتهم الفقهيّة من جهة، وقصورهم عن استيعابها والتحقّق من أدواتها، ويكشف عن قصور في فهم الواقع بعلومه المختلفة من جهة أخرى». وأضاف أنّ :«النظر في الحكم الفقهي أو الأخلاقي له نظران: الأوّل، في دليل الحكم والأدلّة هنا عديدة، إذ لا حكم من دون دليل، خصوصًا عندما نتحدث عن الشارع، وما يجعل الأمور أكثر تعقيدًا هو النوازل الجديدة ولجوء كثير من المفتين إلى النصوص العامة التي تصلح للاستدلال بكلّ اتّجاه. أمّا النظر الثاني: في محل الحكم، وهو الواقع الذي يتم تنزيل الحكم العام عليه، وهذا الواقع صار له علوم، اليوم، تساعدنا على فهمه، ولم يعد مقبولاً من المشايخ أن يكتفوا بكلام عام وخطابي»[3].

تعقيبًا على هذه الرؤية، يؤكّد بعضهم أنّ الخطاب الدّيني، في زمن «كورونا»، كشف عن درجة من الفعاليّة في التعاطي مع الأزمة عبر دعم الإجراءات الحكوميّة في مواجهة تفشي الفيروس، ومطالبة أفراد المجتمع بالالتزام بسياسات التباعد الاجتماعي ومتطلبات النظافة الشخصية كعوامل رئيسية في مواجهة الفيروس. وبالتوازي مع هذا الجانب العملي، اضطلع الخطاب الدّيني بدور في التكريس لسياسة الأمل في المجتمعات، لتعويض مساحات العجز البشري، وما صاحبها من مفردات اليأس[4].

---

[1]- عبد الحسين، ياسر: العلاقات الدوليّة في عالم ما بعد «كورونا»، صحيفة الاخبار، 2020/3/27.

[2] - باحث سوري، وأستاذ فلسفة الأخلاق في كلية الدراسات الإسلامية بجامعة حمد بن خليفة.

[3]- تمتم، أبو الخير: بين الجمود والتجديد..كورونا وضرورة تغيرّ الخطاب الدّيني، موقع ن بوست، 2020/3/27.

[4] - بسيوني، محمد: اتّجاهات دعم الخطاب الدّيني الرسمي لمكافحة «كورونا، مركز المستقبل للأبحاث والدراسات المستقبلية،12 أبريل/ نيسان 2020.

يتابع أصحاب هذه الرؤية، بأنّ الخطاب الدّيني يعمل على تهذيب النزعات الفرديّة التي قد تُصاحب حال التوتّر والقلق الناتجة عن تفشي الوباء. ولهذا، كان يعتقد المفكّر الفرنسي الشهير «ألكسيس دو توكفيل» أنّ الأنظمة الديمقراطية بحاجة إلى الطاقة الروحانيّة؛ كي تقاوم الميل الطبيعي للإنسان نحو المبالغة في الأنانيّة الفرديّة والنزعة الماديّة والعقلانيّة الضيّقة. وهذا الدور الذي تحدّث عنه «توكفيل»، كانت له تجليات في خطاب الأديان المختلفة وتعاطيها تاريخيًّا مع الأزمات والأوبئة، فعادةً ما تُستدعى النصوص الدّينية التي تشجّع الأفراد على التضامن والإيثار وتقديم المساعدة للآخرين. وهنا، تشير المصادر التاريخية إلى رفض رجل الدّين «مارتن لوثر» مغادرة مدينة «فيتنبرج»، بعد تفشي الطاعون فيها، في العام 1527، ليقدّم «لوثر» خطابًا تضامنيًّا يقوم على ضرورة مساعدة المرضى ورعايتهم والاهتمام بهم.

ثمّة جانب آخر، تطرحه التجربة التاريخيّة للخطاب الدّيني، وهو ذلك المتعلّق بالوظيفة الإلزاميّة للخطاب، والتي من خلالها تُطرح مجموعة من التعليمات والقوانين الهادفة إلى تنظيم حياة الأفراد، والعمل على ضبط تصرّفاتهم، ولا سيّما في سياقات الأزمة. ويظهر هذا النمط -مثلاً- في الخطاب الدّيني الإسلامي عبر استحضار النصوص الدّينيّة التي تضبط العلاقات بين الأفراد في وقت الوباء، وذلك على غرار الحديث النبوي الشريف حول الطاعون، وتوجيه الأفراد بعدم الدخول أو الخروج من الأماكن المنتشر فيها الوباء، وهو ما يؤسّس دينيًّا لفكرة الحجر الصحي لمواجهة الأوبئة[1].

سيؤدّي الوباء إلى إنهاء الغرور التكنولوجي للإنسان وزوال فكرة الاستغناء عن العقول المبتكرة، وإنّ التطوّر التكنولوجي يمكنه الإحلال مكان الفكر والإيديولوجيا التي ترضي الجانب الفطري والنفسي عند الإنسان[2]. لعلّ هذا الكلام فيه إشارة إلى وجود إيديولوجيا أخرى تحكم الإنسان، تدور حول محوريّة التكنولوجيا ومدى قدرتها على الإحلال مكان الإنسان، بالأخصّ وأنّها أصبحت قادرة على تطوير ذاتها وقيادة الإنسان نحو مشكلات وأسئلة لم تكن، ولن تكون موجودة عنده.

الوباء وانهيار حضارات: يرى الفيلسوف الفرنسي «ميشال أونفراي» أنّ أزمة «كورونا» تندرج ضمن مسألة انهيار الحضارة اليهودية ـ المسيحية التي تطرق إليها في كتابه «الانحطاط». فإيديولوجيّة أوروبا التي ضُربت بهراوة منذ عقود سقطت كالفاكهة المتعفّنة... نتيجة السياسة

[1]- م.ن.

[2]- العرداوي، خالد: عالم ما بعد كورونا كيف سيكون؟، موقع شبكة النبأ،2020/3/25.

الليبراليّة الأوروبيّة! وقال الفيلسوف الفرنسي إنّه بالطريقة نفسها التي أظهر بها سقوط الاتّحاد السوفياتي أنّ الشرق عاش في الوهم لأكثر من نصف قرن من الزمان، في ما يتعلّق بالإمبراطوريّة الماركسيّة-اللينينيّة، والتي تحوّلت إلى نمر من ورق؛ فإنّ وباء «كورونا» يظهر بقسوة أنّ أوروبا الماستريشيّة التي قُدّمت، على مدار ربع قرن، على أنّها وحش اقتصادي، من المحتمل أن يتصدّى للإمبراطوريات الكبرى في العالم، ها هي، اليوم، تسقط في هذا الأمر، عاجزةً عن صنع الكمّامات للأطباء وتوفيرها للممرضين[1].

التّحوّلات القيميّة

القيم، جمع قيمة، وجذرها قَوَمَ. وقد ذكرت مشتقّاتها في موارد كثيرة من القرآن الكريم. ويظهر من مجموع استخداماتها القرآنيّة أنّ الكون كلّه قائم على نظام تتقوّم به أشياؤه وظواهره، وأنّ حياة الإنسان في الكون تتقوّم بمنظومة من القيم تحدّد تصوّراته وعلاقاته وأعماله الظاهرة والباطنة. وتركّز الدلالات القرآنيّة ذات العلاقة بجذر القيم على أربعة مجالات تعطي الدلالة الكليّة للقيمة، وهي: الوزن والفائدة والخيريّة، الثبات والاستقرار والتماسك، المسؤولية والرعاية، الاستقامة والصلاح. وتبرز أهميّة هذه المجالات عند تحليل القيم إلى إيجابية وسلبية، بينما يظهر في بعض الآراء أنّ القيم تدلّ على ما هو إيجابي، كونها تحمل في طيّاتها الخير والاستقامة والصلاح... ويتّجه بعضهم الآخر ليتجاوز المفهوم، ويؤكّد على أنّ كلّ ما يوجّه الإنسان في سلوكه وتصرفاته هو من جملة القيم حتى لو كانت سلبية. ولذلك عند تقويم ما سيتحوّل من قيم على أثر جائحة «كورونا» يبدو أنّ المتحوّل هو القيم الإيجابيّة، والتي سيتم استبدالها (بقيم) سلبية.

لعلّ من أوضح التّحوّلات التي سيتركها الوباء هو التّحوّل على مستوى القيم السائدة. واذا كانت القراءات الحديثة للوباء تتراوح في تحليلها بين التأكيد على الاضمحلال الأخلاقي والقيمي، وبين التأكيد على بروز قيم جديدة هي من مقتضيات المرحلة، إلا أنّ الإنسان قد يتأقلم مع الواقع القيمي الجديد على مستوى تعويم القيم التي تأخذ الإنسان إلى فهم جديد لضرورة تمتين العلاقات القيميّة بين البشر، كونها المثال الأبرز لانتشار القيم. في مجمل الأحوال، ينحو بعضهم نحو القول بضرورة وحتمية التغيير في نمط الحياة الذي يحمل معه قيمًا جديدة، قد لا تتنافي مع القيم الأخلاقيّة

[1]- حجيري، محمد: كورونا والفلاسفة... حرب أهلية أم حرب وهمية، موقع المدن،2020/03/24.

الإنسانيّة، بل تدعمها وتساندها، معتمدةً في ذلك على ضرورة التضامن البشري للمواجهة.

أمّا أبرز المقولات في هذا الشأن:

الوباء والحريّة: من أبرز القيم التي ستتغيّر مع «وباء كورونا»، رواج معنى جديد للحرية للشخصية. إذ من المتوقّع أن ينتج الوباء عالماً جديدًا يجعل من تقييد الإنسان ومراقبته أساسًا في ممارسة السلطة. طبعًا، تقييد حرية الإنسان وحركته تجري تحت ذريعة ملاحقة الوباء ومنع تفشيه، إلا أنّه من المتوقّع أن يفرز الوباء أسلوبًا جديدًا للحكم، يعتمد على تكبيل الشخص وتقييد تحركاته[1]. طبعًا، من تداعيات تقييد الحرية، عمل الأجهزة الحاكمة على التأسيس لما يساعدها في التعرّف على مواطنيها عبر تزويدهم بأجهزة تكنولوجيّة قادرة على قياس الحركة البيولوجيّة للشخص. هذه الطريقة لا تزود السلطة بمعلومات عن الأمراض التي تصيب الشخص وحسب، بل أكثر من ذلك، هي تحدّد، وبدّقة، الأماكن التي تنقّل فيها والأشخاص الذين التقى بهم، وما إلى هنالك، وهذا ما يدور حاليًا في الأروقة الصينيّة[2].

التّحوّل على مستوى قيم التعاون والتعايش: من أبرز القيم التي تحوّلت، ظهور الإنسان على حقيقته، وانسلاخه عن قيمة التعايش والتعاون والرأفة بالآخرين، حتى ظهر مقدار جبروته ضد أخيه الإنسان. ولم يتوانَ عن القتل والتدمير والتشريد، بل ونهب الثروات والإمكانيات الطبيّة والاستئثار بها، ومنعها عن المحتاج، كذلك أظهر زيف مقولة العدل التي تتغنّى بها بعض الأنظمة وبعض الإيديولوجيات الحاكمة[3].

انتشار الكراهيّة: أدّى الوباء إلى ازدياد الكراهيّة بين البشر، وانتشار القلق والاضطراب. يقول بعضهم يكفي أن تعيش في أوروبا لتتلمّس الكراهيّة، بشكل واضح، مع عودة ظهور ما يُعرف بـ«الإنذار الأصفر»، وهو توصيف يرجع إلى القرن التاسع عشر، ويدلّ على التمييز ضد وجود الوجوه الآسيويّة في المجتمع. وإن كان بعضهم يبرّر ذلك برُهاب الموت والحرب من أجل البقاء، إلّا أنّه سلوك يتوازى مع ارتكاب التصرّفات العنصريّة التي أصبحت، اليوم، معروفة باسم

---

[1] - ليوفال نوح هراري: العالم ما بعد فيروس كورونا، مقال نشر في الفاينانشال تايمز، بتاريخ 2020/03/20.

[2]- م.ن.

[3]- الخليفة العلي، رامي: العالم ما بعد كورونا مختلف عما قبله، موقع عكاظ، 2020/3/25.

«الكورونافوبيا»[1]. ومنذ بداية تفشي جائحة فيروس «كورونا» في مدينة «ووهان» الصينيّة، ورد أنّ التغريدات العنصريّة المعادية للصين زادت بنسبة 900% [2].

التغيير في نمط الحياة: يعتقد الباحثون أنّ «وباء كوفيد ـ 19» أحدث تغيّرات لا رجعة فيها في أنماط الحياة، بشكل عام، إذ يقول «براين ألكسندر»[3]: «بعد انتهاء الوباء، سيحدث اندفاع في زيارات الناس لعائلاتهم والمطاعم والذهاب إلى السينما، والسفر، سيلتئم شمل المحبيّن والأقرباء، لكن لن يعود مستوى التواصل بينهم إلى ما كان عليه في السابق؛ لأنّهم تعلّموا، بشكل ما، أن يعيشوا بعيدًا عن بعضهم بعضًا»[4]. كما يشير «ريني روهيرربيك»[5] إلى أنّ التباعد الاجتماعي بين الناس، قد يجعلهم أكثر قربًا على المستوى النفسي حول العالم، ويقول : «أعتقد أنّ اتّحاد الناس لمواجهة الأزمة الحالية سيقربهم من بعض بشكل أكبر، حتى كمجتمعات دوليّة، وسيعزّز التعدّديّة، كما سيعزّز قدراتنا على إيجاد إجابات لتحديات أخرى تواجه الإنسانيّة»[6]. والجدير بالذكر، أنّه وفقًا لإحصائيات «بيزنيس انسايدر»، يعيش نحو ثلث سكان العالم في حال عزلة، بسبب فيروس «كورونا» المستجد[7].

الوباء والمؤامرة: كشف فيروس «كورونا»، وبقوّة، أنّ نظريّة المؤامرة قد عادت لتبلغ الذروة، وكشف كلّ معاني التآمر ومعاييره ومندرجاته، بالإضافة إلى انعكاسه على الإدارة المتآمرة عينها، بصورة سلبيّة وقاتلة للغاية. نتيجة لذلك، سقط سعي الأميركيين إلى الآحاديّة المطلقة في حكم العالم، وفرض أنظمتهم وعقوباتهم على الناس والدول والمنظمات والأشخاص، مستنسبين لأنفسهم اتّهام الناس بالعمالة والإرهاب، يخلقون مسوخًا تكفيريّة، ويوجدون عملاء، ويخطّطون لتغيير أنظمة انتهى تاريخ صلاحيّة وظيفتها ودورها بالنسبة إليهم، ثمّ يقتلون شخصيات سياسيّة واقتصاديّة مع نهاية تواريخ الصلاحيّات حتّى لا ينكشفوا، ويتحكمّون بأنظمة يجعلونها مطواعة لهم، ثمّ يصدّرون الجراثيم والفيروسات مستهدفين دولاً محدّدة وشعوبها، إلى أن سقطوا في الجبّ على قاعدة أن طابخ السمّ آكله[8].

---

[1]- عبد الحسين، ياسر، العلاقات الدوليّة في عالم ما بعد «كورونا»، م.س.

[2] - موقع الجزيرة نت: أوبئة نفسية في الأساس.. كيف تغذي جائحة كورونا الكراهيّة بأميركا؟ الجزيرة، 2020/4/4.

[3] - الباحث وعالم المستقبليات في «مؤسسة دافنشي».

[4] - سبوتنيك: حياة ما بعد كورونا، 28 آذار 2020.

[5] - مدير الابتكار والتحول والتبصر بالمدرسة العليا للتجارة في فرنسا.

[6] - سبوتنيك، حياة ما بعد كورونا، م.س.

[7]- م.ن.

[8]- جورج عبيد: عالم ما بعد الكورونا... تاريخ جديد، موقع 13 ،Tayyar.org/2020/3.

الوباء واحترام الإنسان: كشف الوباء مقدار انهيار قيمة الإنسان، بالأخصّ عند أصحاب السلطة والكثير من المؤسّسات النفعيّة. ولعلّ من أصدق مصاديق عدم مراعاة الدول الغربيّة للقيم والمثل واحترام الإنسان، هو ما صرّح به رئيس وزراء بريطانيا أنّ على العائلات الاستعداد لفراق أحبّتها، ثم في إيطاليا صار الأمر بترك كبار السنّ يموتون، وتحويل الأجهزة الإنعاشية إلى الشباب المصابين. في أميركا، كانت الصورة أكثر بشاعة، فأميركا التي كانت توصف برائدة الإنسانيّة، انهارت مُثلها وقيمها سريعًا، فالسطو والاعتداء والجرائم صار مشهدًا مألوفًا في الشارع الأميركي، وإنّ نظامها الصحي صار منهارًا تمامًا، فلا معدّات وقائيّة طبيّة، ولا مستشفيات تكفي، وتُرِكَ الفقراء ليلاقوا مصيرهم المحتوم[1].

الوباء وحتميّة التّحوّل في العادات والتقاليد: سيعيد «كورونا» نظر الشعوب إلى ثقافاتها وتقاليدها السائدة، وسنرى عادات وتقاليد تختفي وتولد غيرها تكون أكثر تحفّظًا من الآخر، أو أكثر وقاية من مخاطر الغير. وهذا أمر جديد، ربمّا لم تألفه البشريّة من قبل، كما ستتعرض بعض الممارسات القيميّة إلى إعادة تقويم لجدواها أو استجابتها لمقتضيات العلم والحاجات البشريّة، كما سيتعرّض بعض رموزها إلى الاستهداف بشكل أو آخر. لكنّ ذلك، لن يعني قطيعة عالميّة بين البشر، بل سيتولّد إدراك جديد أنّهم أكثر تقاربًا من بعضهم بعضًا، وأنّهم بحاجة إلى تضامن وتعاون أكثر لمواجهة التهديدات التي تواجه الجنس البشري. نعم، قد يحصل تقاطع بين سياسات الهيمنة للحكومات ومشاعر التضامن بين الشعوب، في هذه المرحلة، إلا أنّ النتيجة ستكون أنّ العالم بحاجة إلى نظام عالمي، يكون أكثر اهتمامًا بحاجات البشر الأساسيّة، وأكثر استجابة للحفاظ على سلامة الكرة الأرضيّة، لتستمر بالعطاء لمصلحة سكانها[2].

الوباء والخوف[3]: من جملة التأثيرات التي سيتركها الوباء موضوع الخوف، فقد خلق الوباء معه حالاً من الخوف السائل، فلم يعد يقتصر الأمر على أنّه حال بيولوجيّة صحيّة، بل تعدّت لتكون ظاهرة ثقافيّة أو روحيّة، أو كتجربة إنسانيّة فريدة من نوعها، سوف يتحدّث عنها الجميع لاحقًا،

---

[1]- الجابري، عبد الكاظم حسن: عالم ما بعد كورونا، موقع صوت كوردستان، 2020/3/29.

[2]- خالد العرداوي، عالم ما بعد كورونا كيف سيكون؟، م.س.

[3]- الخوف، عند علماء النفس، عبارة عن شعور يصيب عقل الإنسان المترقّب لحدوث أمر سلبي، له خطر معين. وقد يكون هذا الشعور حقيقيًا أو مجرد خيال ووهم. ورأى هؤلاء العلماء أن أسبابه محض نفسية وسلوكية، يعانيها الأفراد الذين يترقّبون حدوث شيء ما، ما يؤدي لحصول اضطرابات هرمونية داخلية.

لمدّة زمنية ليست بالقصيرة. والمقصود من الخوف السائل، هي الحال التي تتحوّل فيها المخاوف إلى ما يشبه الحال السائلة، بل أقرب إلى الحال الغازيّة، حين يتسرّب الخوف، ويسيل وينتشر حولنا في كلّ مكان؛ فالخوف يمحو المعالم الأساسيّة للحياة المتحضرّة في لحظة، وفي ظلّ كلّ هذا الخوف السائل من كلّ شيء، والذي يستبيح كلّ شيء، يشعر الفرد بأنّ مواجهة التهديدات والمخاطر مهمّته هو، حيث يتفوّق الخوف على علاقتنا بكلّ ما يحيط بنا، بالأشياء والأشخاص، وهذا ما يفنّد وهم الهيمنة والسيطرة وإخضاع الماديات، ليتسرّب إلى حال من الضبابيّة واللا يقين نحو كلّ شيء، وأي شيء.

سينسحب الخوف على كلّ ما يحيط بنا ماديًا كان أم معنويًا، على علاقتنا بالأشياء والأسطح المحيطة، وسيجعلنا نتصرّف معها بطريقة مغايرة، بل ننظر إليها بطريقة مغايرة، ليس كما اعتدنا على النّظر إليها من قبل، يتسرّب نحو الأشخاص المحيطين، نحو العائدين من السفر، نحو الملامح الآسيويّة، نحو الماديات، كأكياس البقالة والنفايات، والارتياب من التعامل مع الأوراق النقديّة، أو لمس مقابض أبواب المنزل والسيارات والمكاتب، أو شاشات التلفاز، وأصبح كلّ ما اعتاد عليه إنسان الحداثة يظنّ أنّه تحت سيطرته الكاملة، يتسرّب ويسيل منه شيئًا فشيئًا، وهو ما يعكس مفهوم سيولة الخوف[1].

يظهر من مجمل التحليلات المقدّمة للخوف، سواء من الوباء المستّجد أم غيره، أنّه ناشيء من اضطرابات نتيجة توقّع أمر مرتقب هو سلبي بالمجمل. ولكن عند تحليل الأسباب، سنجد أنّ الأمر المرتقب هو نقطة الجهل التي يعيشها الفرد في داخله، والتي تسمح بإحلال الخوف مكانه. لذلك من لا يشعر بالنقص أو الاضطراب من أمر مجهول، فهو بعيد عنه، ومن يستند في قراءته وتحليلاته لما هو قادم إلى رؤية متماسكة واستشرافية سيكون بعيدًا عنه. وبعبارة أخرى، من الواضح أنّ الاعتقاد يهيّئ للشخص المقدّمات الضرورية ليقدّم تفسيره لما هو مجهول عنده، فيشعر تاليًا بالقلق والاضطراب.

---

[1]- أسماء عبد العزيز، أبرز مظاهر الخوف المستّجدة من «كورونا»: الخوف من العدوى، الخوف من التحية الجسديّة والاتصال البشري، الخوف من الآخرين وعلى الآخرين، الخوف من الموت، الخوف من الملامح الآسيويّة، الخوف من الجهل، الخوف من العزلة، الخوف من انهيار أنظمة الرعاية الصحيّة، الخوف من الأشياء والأسطح، الخوف من وصمة العار للأوبئة، الخوف من التلوث، الخوف من المجهول. الخوف ذو الوجهين في زمن الكورونا،،24 أبريل/ نيسان 2020.

التأثيرات الاجتماعيّة والتربويّة

لا يمكن حصر التّحوّلات الاجتماعيّة والتربويّة حاليًا، إذ ما يزال الوقت مبكرًا لجلاء صورها، كونها تأتي كنتائج لكلّ التّحوّلات التي تقدّم ذكرها من إيديولوجيّة وقيميّة وأخلاقيّة واقتصاديّة وسياسيّة. ولكنّ القدر المتيقّن منه، في هذه الأبعاد وعلى الصعيد الفردي، أنّ العالم بدأ بإعادة الاعتبار مجدّدًا إلى الخليّة الأساسيّة في تكوين المجتمع ألا وهي «الأسرة»، لا سيّما في الغرب الذي فقد الكثير من الشعور بالانتماء إليها، بحيث باتت العائلة الملجأ الذي يهرب الشخص إليه، ويحتمي به وفيه، وزادت الروابط الأسريّة متانة بين أفرادها، بعد أن طغت عليها ضرورات العمل وتغيرات الحياة.

عند الخروج إلى الدائرة الكبرى، لا شكّ أنّ التكافل الاجتماعي قد زاد ضمن البيئة الواحدة، في الحيّ والشارع، لا بل حتى في المبنى ذاته، وبين كلّ طبقاته، فرأينا الناس يخرجون إلى الشرفات، ويستمعون إلى الموسيقى. إنّ طبيعة المدن، لا سيّما الكبيرة منها، تفتقد إلى الحياة الاجتماعيّة بالشكل الموسَّع، فالعديد من السكان لا يعرفون القاطنين في الشقة المجاورة لهم، فجاء هذا الوباء لكي يرمي حجرة في المياه الاجتماعيّة الراكدة.

تعليميًا، ستبدأ الأنظمة التعليميّة عبر العالم بتطوير أدواتها، بما يجعل التعليم عن بعد أكثر كفاءة وتطوّرًا، هي، اليوم، في بداية استجابتها لهذا الأسلوب، ولكن قطعًا ستبدأ كلّ دول العالم بالاستعداد لحالات مشابهة. ولكنّ هذا الأمر لا يخلو من المخاطر، فهو يعتمد على استمرار شبكات الإنترنيت والطاقة الكهربائيّة، إلا أنّ السؤال هو ما مصير التعلّم عن بعد لو تعرّضت هذه إلى الانقطاع والتدمير أو التعطيل؟ يجيب بعضهم أنّ ذلك سيحكم بالفشل على طريقة التعلّم عن بعد. مع ذلك، سيشهد النّظام التعليمي عبر العالم إعادة نظر فيه، ليكون أكثر استجابة للتهديدات غير المتوقّعة.

التّحوّلات الاقتصاديّة

بما أنّ الوباء فرض قيودًا على الحركة، بأنحائها كافّة، فقد ظهر ذلك وبوضوح في عدم القدرة على التخالط والتبادل، بالأخصّ الاقتصادي منه. قد يعود السبب، في ذلك، إلى اعتماد الدول مبدأ التباعد للحفاظ على الحياة من دون وباء، إلا أنّه لا يمكن إنكار مسألة الخوف من الآخر. يعزّز

الفكرة هذه، اتّهام بعض الدول وبعض منتجاتها أنّها تقف وراء الوباء، لذلك انكفأ الإنسان عن التعامل مع الآخر.

هنا، سنحاول تسجيل بعض الملاحظات الاقتصاديّة التي تتشكّل بناءً على خلفيات معرفيّة وقيميّة.

يضع فيروس «كورونا» الاقتصاد العالمي على حافّة الانهيار، في حال طالت مدّة الصراع معه، فالأسواق تغلق، عدا الضروري منها، ويتقلّص الطلب الداخلي والخارجي، فتتراجع التجارة الدوليّة ومثلها التجارة الداخليّة، فتتوقّف قطاعات اقتصاديّة كاملة، بينما تتراجع قطاعات أخرى، وتغلق أسواق المال على تراجع، وتهبط أسعار أسهم الشركات، وتتوقّف الاستثمارات، ويصبح النموّ الاقتصادي سالبًا. وكلّ هذا سيرفع معدّلات البطالة، وستتراجع قدرات الدول المتقدّمة على دعم اقتصاداتها وشركاتها إذا طالت مدّة الصّراع ضدّ الفيروس، وستعلن شركاتٌ إفلاسها في حال طالت مدّة تطبيق هذه الإجراءات، وستكون هذه مناسبة لابتلاع الكبيرة منها[1].

إذا كانت بعض الدول ستواجه الإفلاس، بالأخصّ تلك التي تعتمد على النفط، إلا أنّ سوق الدواء سينتعش وستتسابق الدول للإعلان على إجراء تجارب على الأدوية، وهذا يعني أنّ بإمكانها جني المليارات من الدولارات[2].

فضلاً عن تأثير فيروس «كورونا» الاقتصادي على حركة البضائع والسلع والسياحة العالميّة، فقد أثّر أيضًا على أسواق السلع، مثل النفط. وقد يسبّب هذا الاضطراب الاقتصادي مخاوفَ من حدوث ركود عالمي جديد في قادم الأيام، كما ورد في بعض التقارير، في ظلّ الخسائر التي وصلت إلى 2.7 تريليون دولار. ويصف بعض أصحاب الاختصاص هذا الواقع، بأنّه قد يمثّل نهاية لعقود من سياسات السوق الحرّة الاقتصاديّة والعولمة غير المقيّدة، وانتشار اللا مساواة[3].

التّحوّل في السياسة والعلاقات الدوليّة

تشير التحليلات المرافقة للوباء أنّنا سنكون أمام عالم جديد على مستوى العلاقات والسياسة

[1]- سعيفان، سمير: العالم إلى تغيرّ بعد كورونا، موقع العربي الجديد، 2020/3/23.

[2]- م.ن.

[3]- ياسر عبد الحسين، العلاقات الدوليّة في عالم ما بعد «كورونا»، م.س.

الدوليتين. والسبب أنّ الوباء فرض سلوكيات عند بعضهم، وساهم في تكريس نظرتهم إلى العلاقة مع الآخر، بينما لم يخفِ بعضهم الآخر أنّ الاتّجاه الجديد في العلاقات الدوليّة يعود لمنحًى فكريّ قادته الولايات المتحدة الأميركيّة مع انتخاب «دونالد ترامب» للرئاسة. وتاليًا، ليس الوباء هو المسؤول الوحيد عن السياسة الدوليّة القادمة، بل النهج المعرفي للإدارة الأميركيّة، والتي بدأت العمل به قبل الوباء، أي منذ العام 2016.

يؤكّد «هنري كيسنجر»، في مقال نشر في صحيفة «وول ستريت جورنال»، أنّ نظامًا دوليًا جديدًا يتشكّل، مطالبًا الولايات المتحدة بالاستعداد لهذا العالم الجديد، بالتوازي مع مواجهة الفيروس[1]. لقد وضع فايروس «كورونا» دول العالم أمام تحدّيات كبيرة لها تداعياتها على العلاقات الدوليّة التي حكمت معظم دول العالم.فالعالم كان مستقرًا بعلاقاته، ضمن مجموعة اتّفاقيات ومعاهدات حكمت تحالفاته وتكتّلاته، وأرسى من خلالها آلية العمل للسياسة الخارجيّة لكلّ محور لتكون الولايات المتحدة الأميركيّة سيّدة الهيمنة والديكتاتوريّة التي تحكم دول العالم. فالحليف بالنسبة إليها هو تابع، والعدو هو من يتطّلع لبناء أمجاد بلاده من دون التحفّظ على الخطوط الحمراء التي قد تنال من مكانة أميركا وتفردّها في حكم دول العالم.

تأتي جائحة «كورونا» واضعة العالم في أكبر اختبار له، هذا الفيروس الذي أدخل الجميع في دوائر الخوف والهلع، بل وأفقد بعضهم القدرة على سيطرة الاحتواء، ففي اللّحظة التي ظهرت فيها أميركا في موقف الدولة الانتهازيّة والأنانيّة، أوروبا هي أيضا ظهرت أمام هذا الحدث كقوّة دوليّة متراخية وغير متماسكة وضعيفة وعاجزة وغير جادة في مواجهة الجائحة منذ البدايات، بينما ارتفعت الصين من الناحية الدوليّة وارتقت في مواقفها وقدراتها، لتتحوّل عندها الساحة الأوروبيّة إلى ساحة مواجهة بين أميركا والصين بالمعنى الحقيقي. وكلّ هذه مؤشرات تدلّ على بدء تغيير في الموقف الدولي، بل وإعادة تشكيله، وإن لم يكن مؤشّرًا قويًّا على قرب انهيار المنظومة الدوليّة، لكن يظلّ مؤشّرًا مهمًّا على تغيير كبير في طبيعة حجم العلاقات الدوليّة وشكلها ما بعد «كورونا».

قد تتحوّل في لحظة ما الحرب بين أميركا والصين، بعد ظهور فيروس «كورونا»، إلى حرب إعلاميّة وتنتقل حلبة الصّراع من الحرب التجاريّة إلى حلبة الحرب الإعلاميّة، حيث استطاعت الصين، رغم الجهد الكبير الذي تبذله واشنطن تجاهها إعلاميًّا فيما يخصّ هذا الفيروس، أن تسّجل

[1]- تصريح لـ"هنري كيسنجر"، في 2020/4/6.

العديد من النقاط لصالحها في هذه المعركة. وما هو ملاحظ في هذا السياق، هو قدرة الصين على إرساء منظومة قيم وسلوكيات من شأنها أنسنة العلاقات بين الدول والشعوب، ونبذ كلّ ما يتهدّد طموح التعاون المشترك، وهذا بخلاف ما ترسّخه الولايات المتحدة الأميركيّة من العداء بين الأمم والشعوب، ما فرض أشكالاً جديدة من المواقف تجاه هذا الصراع، الأمر الذي أسّس، فعليًا، لإعادة توجيه العلاقات الدوليّة في عالم ما بعد «الكورونا».

مع انتشار هذا الوباء، في أوروبا وبالأخصّ في إيطاليا وتخلّي الولايات المتحدة الأميركيّة والاتّحاد الأوروبي عن مساعدتها والقرارات الصادرة عن دول الاتّحاد بإغلاق الحدود وإيقاف العمل بمعاهدة «شنغن» ركيزة الاتحاد الأوروبي التي تتضمّن حريّة العبور بين دول الاتّحاد، تتقدّم وتتسارع كلٌّ من الصين وروسيا إلى انتهاج مواقف وسياسات لمساعدة بعض الدول الكبيرة في القضاء على الوباء. فتسارعان إلى تقديم الدعم لإيطاليا ولدول أوروبية عدّة تفشّى فيها الفايروس، لنجد صورة الرئيس الروسي «فلاديمير بوتين» ترفع في بلدات إيطالية، بينما العلم الصيني يرفرف في سماء «صربيا»، مع كلمات الشكر والعرفان من الرئيس الصربي، حين قال: «لقد رأينا أنّه لا يوجد تضامن، ولا تكاتف في أوروبا، أنا أثق بالصين، فهي الدولة الوحيدة التي يمكن أن تساعدنا، أمّا بالنسبة إلى الآخرين، فنشكرهم على لا شيء». وهذا يعبّر عن إمكانية كبيرة لفك تحالفات، وعقد تحالفات أخرى، وإحداث تغيير كبير في العلاقات الدوليّة من ناحية توجه دول الاتّحاد الأوروبي إلى الاهتمام بالمصلحة القوميّة، وتفضيلها عن مصلحة الاتّحاد، ما قد يؤثّر على وجود هذا الاتّحاد الذي لم يصمد أمام أزمة «وباء كورونا»، وتوجّه بعض دوله إلى بناء علاقات أكثر قوّة مع دولٍ، مثل الصين وروسيا.

هذا الأمر سينعكس على علاقات هذه الدول مع الولايات المتحدة الأميركيّة التي تعاملت باستخفاف مع أزمة «وباء كورونا»، فأثبت ضعفها وغياب أي استراتيجية للتعامل معه، وفضّلت أيضًا المصلحة القوميّة لأميركا على مصلحة الدول الغربيّة التي تحكمها معهم علاقات مهمّة جدًا، وستنعكس تاليًا على التحالف العسكري المتمثّل بـ«الناتو»، وعلى التحالفات الاقتصاديّة المهدّدة بالانهيار في حال عدم نجاح هذه الدول بوقف انتشار هذا الوباء، لينتقل تأثيره إلى منظّمة التجارة

العالميّة التي ستعاني انسحاب دول عدّة. وأوّل هذه الدول ستكون الولايات المتحدة الأميركيّة التي تفشّى الوباء فيها نتيجة عدم تعامل إدارتها، بالشكل المطلوب للحدّ من انتشاره، والنقص الكبير في المستلزمات الطبيّة التي تساهم في مكافحته، لتذهب الولايات المتحدة للعمل لتأمين حاجاتها الداخليّة بعيدًا عن السوق العالميّة.

هذا سيجعل العديد من الدول الأوروبيّة تحذو حذو أميركا، وهذا سيؤثّر سلبًا على هذه العلاقات، وإلى انكفاء هذه الدول على نفسها أو اتّجاهها لعقد تحالفات جديدة تتناسب ومصالحها. وبما أنّه في السياسة لا توجد علاقات دائمة، بل توجد مصالح دائمة، فلا عجب لو وجدنا في المستقبل تحالفات بين من كانوا البارحة أضدادًا. وسنرى تأثير فيروس «كورونا» في التغيير على العلاقات الدوليّة، ولعلّ آثار هذا الفيروس على هذه العلاقات، هو تعرية الولايات المتحدة الأميركيّة من لقب الدولة العظمى وفضح عجزها، وغياب أي استراتيجية لهذه الدولة العظمى في فنّ إدارة الأزمات.

لعلّ الانكفاء القومي والعزلة الاستراتيجية والانطواء الاقتصادي هي العناوين الأبرز للمرحلة المقبلة لما بعد «كورونا»، وهنا، الأقوياء هم من يسجّلون لأنفسهم مكانًا في التاريخ، وهم الراسمون الحقيقيون لملامح العالم القادم، وهم المؤثّرون على العديد من المسارات المهمّة التي ستشكّل هوية العالم لما بعد «كورونا». وفيما تؤسّس الولايات المتحدة الأميركيّة للعزلة والانكفاء، تفرض الصين نفسها قوّةً عالميّة بديلة عن هذا العجز والفشل الأميركيين، وهو أوّل إعلان يستدعيه «كورونا» والمتمثّل في انتقال مركز العولمة والقيادة للعالم من الولايات المتحدة الأميركيّة إلى الصين[1].

يؤكّد بعض الباحثين على أنّ الفيروس ساهم في الاتّجاه نحو القوميّة بديلاً عن العولمة أو في مواجهتها، ونسبوا هذا التوجّه للادارة الأميركيّة التي يمثّلها الرئيس «دونالد ترامب»[2]. ويتابع هؤلاء الباحثون قراءتهم، أنّ فوز «ترامب» بالانتخابات الأميركيّة العام 2016، كان انتصارًا لخطاب القوميّة على خطاب العولمة، فقامت حملته الانتخابيّة على شعار «أميركا أوّلاً». وفي خطاب الاتّحاد الأوّل، أمام الكونغرس الأميركي، نعى الرئيس ترامب العولمة لصالح مفهوم الدول القوميّة، ومن حينها لم

[1]- نصر الحسين، حسناء: حتمية التّحوّلات في العلاقات الدوليّة في عالم ما بعد الكورونا، موقع Top news، 28/3/2020.
[2]- رشيدي، علاء، البشريّة في مواجهة كوفيد 19... العولمة أم القوميّة، الشمولية أم مناعة القطيع، الحرية أم الصحة، م.س.

يعد «ترامب» مجنونًا أو شخصية هزليّة، بل حمل فكرًا سياسيًا، وهو «القوميّة في مواجهة العولمة».

مع بروز فيروس «كورونا»، برزت مجموعة كبيرة من الأقلام، ترى هذا المرض نتيجة للعولمة، أي أنّ العولمة هي المسؤولة عن تفشّي هذا الفيروس. كانت آراؤهم، أنّ حركة السفر، التنقل، السياحة، المطارات والتبادل التجاري، أي نظام العولمة القائم، هو الذي سهّل انتقال الفيروس وانتشاره، واضعين اللّوم على نظام العولمة[1]. ومن أبرز ما سيتغيرّ في العالم ما بعد «كوفيد- 19» هو شكل القيادة، وطريقة عمل القادة. يقول مدير الابتكار والتّحوّل والتبصر بالمدرسة العليا للتجارة في فرنسا، «ريني روهيرربيك»، لوكالة سبوتنيك: «نحن الآن نحاط بالغموض، الطرق القديمة لاتّخاذ القرارات تفشل بسبب نقص المعلومات، وفي مثل هذا الموقف، نحتاج إلى قادة يمكنهم العمل وسط هذا الغموض، بخطط سريعة وعن طريق التعلّم من الأخطاء»[2].

يضيف «روهيرربيك»: «في الأشهر القادمة، علينا التأكّد من أنّ القادة يحصلون على التدريب المناسب، حين يجدون فجأة أنّ عليهم العمل والقيادة في هذه البيئة الغامضة». ويتابع : «بعد مرور الوباء، سنرى ازدياد في عدد القادة الذين يتخذون قراراتهم بناء على قناعتهم وموهبتهم، إلى جانب تطبيق التقنيات الصحيحة، والسيناريوهات السريعة القائمة على التعلّم من الأخطاء»[3]. وذلك كون هذا الفيروس كشف زيف نظام العولمة: «في مضمار الإنسانية وأخلاقها، أسقط كورونا أخلاقيّة العولمة، وكشف ادّعاءاتها. الدليل على ذلك، انكفاء كلّ دولة وطنيّة على ذاتها، وتحديد الصلة بين المتشابهين على صعيد نظامي رأسمالي، والتمييز ضمن المجموعة الرأسماليّة ذاتها، على أساس لا تخطئ العين مقدار السياسة الكامنة فيه»[4].

حول أشكال السلطة المستقبليّة، عقب «وباء كورونا»، يتوقّع الباحث وعالم المستقبليات «براين ألكسندر» أن تتمدّد سلطات الدولة في المستقبل، إذ يقول: «قد نشهد تمدّدًا في سلطات الدول، خاصة في الأجزاء المتعلّقة بمراقبة السكان والصّحة العامة والسياسات الصناعية والسياسيّة بشكل

[1]- رشيدي، علاء، البشريّة في مواجهة كوفيد 19... العولمة أم القوميّة، الشمولية أم مناعة القطيع، الحرية أم الصحة، م.س.
[2] - وكالة سبوتنيك، م.س.
[3] - م.ن.
[4]- البشريّة في مواجهة كوفيد 19... العولمة أم القومية، الشمولية أم مناعة القطيع، الحرية أم الصحة، م.س.

عام، والصين تقدّم أنموذجًا لمثل هذا التمدّد[1]. ومع ذلك، فإنّ العالم الذي سيخرج من الأزمة سيكون معروفًا، من تضاؤل القيادة الأميركيّة، وتعثّر التعاون العالمي، وخلاف القوى العظمى، كلّ هذه السمات ميّزت البيئة الدوليّة قبل ظهور الوباء، والذي أدّى إلى تغذيتها أكثر من أي وقت مضى، فمن المرجّح أن تكون تلك السمات أكثر بروزًا في العالم بعد ذلك.

كانت إحدى سمات الأزمة الحالية التراجع الواضح في القيادة الأميركيّة. لم تحشد الولايات المتّحدة العالم في محاولة جماعيّة لمواجهة الفيروس أو آثاره الاقتصاديّة، كما لم تحشد العالم ليحذو حذوها في معالجة المشكلة في الداخل، بينما تعتني دول أخرى بنفسها بأفضل ما يمكنها أو تلجأ إلى الذين تجاوزوا ذروة العدوى، مثل الصين، للحصول على المساعدة. لكن، إذا كان العالم الذي يتّبع هذه الأزمة سيكون عالماً تهيمن فيه الولايات المتحدة الأميركيّة، بشكل أقل، فمن المستحيل تقريبًا تخيّل أي شخص يكتب، اليوم، عن «لحظة أحادية القطب» - فهذا الاتّجاه ليس جديدًا. لقد كان واضحًا منذ عقد على الأقل[2].

الخلاصة

لعلّ الموجز الذي بين أيدينا، لا يعدو كونه رؤية أولى لما ستؤول إليه الأمور بعد الوباء. وكما أشرنا سابقًا، فإنّه من المبكر إصدار أفكار نهائيّة وحتميّة في الموضوع، لذلك يمكن استخلاص ما تقدّم من أفكار طبق التحليلات الموجودة إلى ما يلي:

يتبيّن، من خلال مجريات أمور الوباء، أنّ العالم يقف على عتبة تحوّل إيديولوجي كبير، يُشكّل انهيار الحضارات التي نشأت بعد عصر النهضة الأوروبيّة في أبرز معالمها. ويحكي عن ذلك الفلسفة الغربيّة الحديثة التي أخذت بالتّحوّل نحو مفاهيم معرفيّة وقيميّة أكثر حداثوية. ومع الوباء يبدو أنّ الانكفاء عن هذه الفلسفة بات ضروريًا.

يبدو أنّ على الإنسان، بعد الوباء، أن يعيد رسم خريطة نمط حياته المستقبلي. من غير المجدي، بالأخصّ على المستوى الفردي، أن تبقى أنماط الحياة على ما هي عليه، فقد يتطلّب الأمر النزوع نحو نمط آخر يحكي عن إمكانية التعايش مع الوباء لمدّة طويلة.

---

[1]- سبوتنيك، حياة ما بعد كورونا، 28 آذار 2020.

[2]- ريتشارد هاس: عالم ما بعد كورونا، فورين أفيرز،7 نيسان 2020.

من الواضح، أنّ التوجّه نحو المعنويات والروحانيات هو الاتّجاه المُهيمن على السلوك البشري بعد الوباء. وهذا يعني أنّ العجز البشري قد دفع نحو البحث عن إجابات، هي ليست من إنتاج الحضارة الماديّة الجديدة، بل من إنتاج الأديان السماويّة على الأغلب. يُضاف إلى ذلك، أنّ المنحى العام للبشريّة مع الوباء، هو الاتّجاه نحو المعتقد الدّيني.

يبدو أنّ العالم على عتبة نظام عالميٍّ جديد، تتحوّل فيه الأنظمة السياسيّة والقياديّة، عدا عن الاقتصاديّة والاجتماعيّة. وهنا، ينبغي على الإنسان الاستعداد لما بعد الوباء، إذ يجب إعادة رسم أنظمة تتلاءم والتوجّه الإيديولوجي الإنساني.

العلم والاقتصاد والمجتمع في زمن الجائحة
مقاربة تحليلية نقدية للمجتمعات الغربية

عبد الحليم فضل الله [*]

تُجري هذه الدّراسة متاخمةً لثلاث دوائر كبرى كان لها النصيب الأوفر من الآثار العميقة التي ترتّبت على انتشار جائحة كورونا في المجتمعات الغربية على وجه التعيين: دائرة العلم، ودائرة الاقتصاد، ودائرة المجتمع.

الباحث الدكتور عبد الحليم فضل الله يُقارب الدّوائر المذكورة من منطلقٍ تحليليٍّ ونقديٍّ، حيث يسعى إلى تفكيك نظريّات المعرفة التي أخذت بها الحداثات المتعاقبة في الغرب، ثم ليبيِّن المعاثر الأساسيّة التي ظهرت بقوّة مع انتشار الوباء، وبدَّدت الكثير من ثوابت المركزيّة العربيّة ومبانيها.

المحرّر

يجد العالم منذ عقودٍ صعوبةً في تخطّي أزماته بأشكالها شتّى، السياسيّة كصعود اليمين ولا سيّما في النصف الغربي من العالم، والاقتصاديّة مثل تواتر الانهيارات الماليّة والاقتصاديّة والنقديّة في أنحاء عدّة وصعوبة لجمها، والاجتماعيّة من خلال زيادة معدّلات الجريمة واللاّ مساواة والفقر وتقويض دولة الرفاه، وانخفاض منسوب التّضامن الاجتماعي، ناهيك بأزماته العسكريّة المتفاقمة على وقع تصدّع قدرة النّظام العالمي على ضبط الأمن والاستقرار.

ولهذه الصعوبات أسباب متشعّبة، لكن ما لا يُتوقّف عنده هو الصّلة بين تدهور أوضاع العالم وأزمة العلم والمعرفة، بفروعهما وتصنيفاتهما وثقافتهما المختلفة، والتنافس المرير داخلها وفيما بينها. وقد بيّن انتشار وباء كورونا (كوفيد – 19) المستجد نقص الجهوزيّة في مواجهة الكوارث

---

*ـ رئيس المركز الاستشاري للدراسات والتوثيق واستاذ جامعي.

والأحداث المفاجئة. ويخيّل للمراقب أنّ المختبرات ومراكز الأبحاث كأنّها تبدأ من الصفر، وبرز إلى العيان انعدام التوازن بين الأبحاث النظريّة والأساسيّة المسؤولة عن تقدّم العلوم، وبين الأبحاث التطبيقيّة والتكنولوجيّة لمصلحة هذه الأخيرة، وبالخصوص منها المسؤولة عن الابتكارات في السّلع الاستهلاكيّة أو الموجّهة للترفيه[1].

أوّلاً: تمهيدات حول أزمة العلم الغربي

كانت مساهمات علماء الاجتماع والفلسفة ضعيفةً أيضًا قياسًا إلى قوّة التحوّلات، مع تراجع قدرتهم على استكشاف آفاق المستقبل في حقبة الحداثة وما بعدها. أمّا الاقتصاديون فانصرفوا إلى إحصاء الخسائر، ورسم التوقّعات التقنيّة، دون أن يلقوا بالاً لتفسير الانحرافات النظريّة التي أخلّت بتنبّؤاتهم وأضعفت قدرتهم على الرصد الاستباقي للمخاطر والتفسير الحصيف للعوامل المحرّكة للفوضى والمسبّبة للكوارث. وفي المسار نفسه، كرّس علماء السياسة أعمالهم لتحليل علاقات القوّة وصراعاتها داخل الدّول وفيما بينها، ضمن منهجيّات متقنة، لكن أجنداتهم كانت محكومة من طرف خفي لبرامج مراكز التفكير (Think Tanks) التي حظيت بتمويل سخي، فيما أقصيت الفلسفة السياسية إلى المقاعد الخلفية، على أهميّة وظيفتها في إيجاد توافقات تتجاوز الشؤون السياسيّة المباشرة في قضايا يدور حولها نزاع عميق.

ولا يخلو من دلالة أن ما توصف بالحرب العالمية الصفر (حرب الثلاثين عامًا 1618-1648)، انتهت إلى إقامة النّظام الويستفالي في أوروبا، الذي ضمن الاستقرار مدّة طويلة من الزمن (ضمن معاهدتي السلام اللتين وقعتا في 15 أيار و24 تشرين أول عام 1648)، فيما لم تفضِ الحرب العالميّة الثانية إلى وضعيّة مماثلة، بل أقامت نظامًا عالميًّا ثنائيّ القطب تخلّلته حرب باردة طويلة الأمد، وأعقبته فوضى حربيّة ما زلنا غارقين فيها.

وفي غضون ذلك، وتحت أبصار علماء الاجتماع والسياسة والاقتصاد، تخلّى العالم في العقود الثلاثة الأخيرة، عن إنجازه السياسي الأبرز، الذي جسّده الانتقال من نظام يعلي من شأن سيادة الدولة الحارسة ويرعى الحريات الاقتصاديّة، إلى نظام بسماركي يقدّم أوسع رفاهيّة وأمان لمواطنيه. لكن ما يصعب التعامل معه حاليًا، هو أنّ الشّطر الأكبر من القرار الاقتصادي انتقل في ظلّ العولمة إلى

---

[1]- للمزيد انظر: لوتشيانو فلوريدي؛ الثورة الرابعة..كيف يعيد الغلاف المعلوماتي تشكيل الواقع الانساني-ترجمة لؤي عبد المجيد السيد؛ الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب؛ سلسلة عالم المعرفة 452؛ سبتمبر 2017؛ ص: 212. و: https://www.mcit.gov.sa/ar/media-center/news/95696، و: https://infogram.com/

خارج نطاق الدولة ذات السيادة، وصار يميل إلى الشرق، فيما القوّة العسكريّة والنقديّة والسياسيّة ما زالت ذات مركز غربي.

وعودًا على بدء، يتضمّن هذا البحث بداية نقاش عن العلاقة بين أزماتنا وأزمة العلوم، وانطلق في ذلك من فرضيّة مفادها أنّ مسيرة العلوم باتت متقلّبة أكثر من السابق، بتأثير من عوامل ذاتيّة وموضوعيّة، بعضها منفصل عن متطلّبات البحث العلمي نفسه. مرّت تلك المسيرة بمرحلتين متداخلتين؛ كان كبار العلماء والنظريات الكبرى يلقون ظلالاً من الهيمنة على مسارات البحث في المرحلة الأولى، وهم بذلك استجابوا للنقص المعرفي وللحاجات العميقة للمجتمع. وفي المرحلة الثانية، صارت الهياكل المؤسّساتيّة هي صاحبة السّلطة في رسم مسارات النمو العلمي ووضع أجندات البحث وأولوياته. في الحالة الأولى كانت النماذج الإرشادية الكبرى ورموزها، الطرف الأقوى في تحديد موضوعات البحث العلمي، وفي الثانية غدا التمويل والسّلطات ومتطلّبات التسويق قاطرة التقدّم العلمي، وأصحاب الأيدي العليا في تحديد أي من مسارات العلم لها الأفضليّة على غيرها.

ويمكن أن نعبرّ عمّا تقدّم بأسئلة بسيطة: لماذا تتطوّر الصّناعات الجديدة التي تنتج سلع الترفيه، بأسرع من الصناعات التقليديّة التي تمسّ ضروريات حياتنا؟ وكيف تحرّك المؤسّسات السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة «الطلب» على التقنيات والبحوث المتّصلة بها؟ وما العلاقة بين حاجات السّلطة ونمو الفروع العلميّة ذات الصّلة بها؟ وكم تساهم الحروب والإنفاق العسكري في تطوير التطبيقات العلميّة؟ وتحضرنا هنا أمثلة عدّة، من بينها تطوّر الشبكة العنكبوتيّة على خلفيّة الإنفاق العسكري الأميركي، وتطوّر علوم الفضاء ربطًا بالتجسّس، واستخدامات تكنولوجيا الاتّصالات في حروب الجيل الخامس، والنانو تكنولوجي في إنتاج أسلحة متناهية الدقة والصغر[1]. ولا يُغفل هنا أنّ الأبحاث العلميّة في مجالات استهلاكيّة محدّدة، تفرض لأغراض تجاريّة التّلاعب بالمنظورات الاجتماعيّة للنّاس، كصناعة التجميل التي تروّج لفلسفة حداثويّة للجمال قوامها ما تحدّده عوالم السّوق والميديا والموضة لا ما تختاره العين العادية[2].

---

[1]- انظر: **Sanjiv Tomar, Nanotechnology: The Emerging Field for Future Military Applications, (New Delhi: The Institute for Defence Studies and Analyses, October 2015).**

د.اسراء اسماعيل؛ استخدامات غير آمنة..تطبيقات النانوتكنولوجي في المجالات العسكرية؛ المستقبل للابحاث والدراسات المتقدمة؛ 6 ديسمبر 2015؛ https://futureuae.com/ar/Mainpage/Item/667/

[2]- انظر:

Simon Pitman; Cosmetics companies prove one of the lowest investors in R&D; https://www.cosmeticsdesign-europe.12/12/com/Article/2005

Importance of Research and Development for the Cosmetic Industry; https://www.ambujasolvex.com/

سنحلّل أزمة العلوم في قسمين: الأوّل عن العقبات التي تعترض طريق نمو العلم، فتبطئه أو تعبث بأولويّاته وتعطّل نقلاته، والثاني: عن دور العلوم في القفز فوق الأزمات وتحسين قدرتنا على بناء السياسات وصولاً إلى نسج تقاليد علميّة محسّنة تناسب مجتمعًا جديدًا.

ثانيًا: عقبات في طريق العلوم والولادة العسيرة للنظريات الجديدة

1 - سطوة النماذج الإرشاديّة الكلاسيكيّة

تؤمن الداروينيّة بالتغيّر البطيء والتدريجي، فيما تنمو المعرفة عند كارل بوبر (1902-1994) بالوثب والتغيّر المفاجئ، ومن خلال التكذيبFalsification وليس التحقيق Verification كما يظنّ الاستقرائيون. فالنظريّة التي يمكن دحضها من خلال الخبرة والتجربة يمكن أن تُعدّل أو أن تنبثق منها نظريّات جديدة، وعلى هذا النحو يمضي العلم قدمًا إلى الأمام.

والثورات العلميّة، حسب توماس كون (1922-1996) في كتابه الشهير عنها[1]، هي التي تقود العلم نحو آفاق جديدة من خلال نماذج إرشاديّة أكثر تطوّرًا، وفي أثناء الثورات يتوجّه العلم إلى عالم المتعلمين الواسع، لكن كلّما ابتعدنا عن زمنها صارت لغة الأبحاث العلميّة اختصاصيّة ومغلقة، مما يعدّ مؤشّرًا على اقتراب زمن الثورة العلميّة أو برهانًا على ضرورة حدوثها.

وبتعبير «كون» فإنّ لغة العلم غير العادي، أي لغة الثورات العلميّة، رحبة وتتوجّه إلى جمهور واسع، ويمكن أن يتلقّاها غير المتخصّصين. ولنأخذ مثالاً على ذلك الورقة التي نشرها ألبرت آينشتين[2] عام 1905 واستهلّ بها الثورة النسبيّة التي غيرّت بعمق نظرة العلماء إلى الكون، ومع ذلك تضمّنت عرضًا مقتضبًا وبالكاد أشارت إلى المراجع التي استندت إليها. تختلف ورقة آينشتين في أسلوبها عن لغة «العلم العادي»[3]، فلم تعالج في سياق من الإطناب المنهجي والعلمي إحدى الإشكاليات الفرعيّة للعلوم إنطلاقًا من المبادئ السائدة، بل مثّلت استجابة للأزمات العميقة التي لا يمكن حلّها من خلال نظريّات قائمة.

---

[1]- أنظر: توماس كون: بنية الثورات العلمية-ترجمة حيدر حاج إسماعيل، ط1، بيروت: المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية، سبتمبر 2007.

العنوان الأصلي: Thomas S Kuhn; The Structure of Scientific Revolution ; 3rded; University of Chicago;1996

[2]- انظر: جيميس تريفيل: لماذا العلم؟-ترجمة: شوقي جلال، لا ط، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة 372، فبراير 2008، ص147.

العنوان الأصلي للكتاب: James Trefil; Why Science?; Teachers College Press & NSTA Press; 2008.

[3]- انظر: توماس كون: بنية الثورات العلمية، م.س، ص63 وص99-100.

ولا يتخلّى العلماء عن النماذج الإرشاديّة (البرادايم) القائمة والمسؤولة عن الأزمة، بل يتمسّكون بها، حتى لو كان المطلوب فقط تحديد نطاق صحّة هذه النماذج ووضع حدود لصوابها[1] لا نقضها من أساسها. وهذه عقبة في وجه التغيير متكرّرة الحدوث في تاريخ العلم. ومع ذلك لا تصمد مثل هذه العقبات إلى الأبد في وجه تطوّر العلوم الطبيعية، ففي نهاية المطاف تفضي الصعوبات التفسيريّة التي تنتاب نموذجًا علميًّا ما، إلى ولادة النظريات الجديدة. لقد هيّأت أزمة علم الفيزياء مثلاً في أواخر القرن التاسع عشر الطريق لظهور النظريّة النسبيّة[2]، ولم يكن من مناص أمام المجتمع العلمي إلا الاعتراف بذلك بعد وصوله إلى طريق مسدود في مواجهة حقائق أباحها الكون لمراقبيه، لكن ذلك لا يجري دائمًا بسلاسة، ففي الحالات التي يظهر فيها عدم التطابق بين النظريّة والطبيعة يميل العلماء في أغلب الحالات، إلى الانتظار وخاصّة إذا كانت الانحرافات بسيطة، ومن شأن هذا الأمر أن يؤخّر لمدّة من الزمن الخطوة التالية في طريق التقدّم العلمي.

هنا تبرز نقطة افتراق بين الحقول العلميّة. ففي مجالات الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا مثلاً ترجّح الاختبارات والتجارب نظريات على أخرى، مفسحة في الطريق أمام مرور النماذج الإرشاديّة الجديدة، لكن أمد الاختلاف يكون طويلاً وربمّا دائمًا في ميادين الاقتصاد والاجتماع والسياسة والفلسفة والقانون؛ لصعوبة إخضاع حججها لاختبارات متحكّم بها تمامًا وقابلة للتعميم، فضلاً عن أنّ حقول المعرفة هذه تتقبّل تعدّدًا في الآراء على خلفيّة تضارب المصالح أو العقائد أو الميول الفكريّة المسبقة أو حتى التعنّت الذّهني.

توجد بالمقابل، نقطة تقاطع بين الدوافع التي تقوم عليها الثورات في الحقلين المذكورين، والتي يحرّكها الافتقار إلى إجابات شافية لأسئلة حرجة. فالثورات السياسيّة مثلاً تبدأ مع شعور النّاس أو قسم منهم، بأنّ المؤسّسات القائمة توقّفت عن إيجاد حلول لمشكلاتهم، وبالطريقة نفسها تبدأ الثورات العلميّة عندما يتّسع الاعتقاد بأنّ المجمّع العلمي المكوّن من نظريات كبرى لعلماء أساسيين، لم يعد قادرًا على الكشف عن ناحية من نواحي عمل الطبيعة[3].

لكن للموازاة بعد أعمق، يعبرّ عنه الديالكتيك داخل المجتمعين السياسي أو العلمي، ففي كليهما ينقسم المختصّون إلى فئتين، إحداهما تدافع عن المنظور القديم والثانية ترفضه وتناصر المنظور الجديد، وهذا الانقسام ينمّ عن تباين في القناعات والتصوّرات العلميّة، لكنّه يرتبط أيضًا

[1]- انظر: جيميس تريفيل، لماذا العلم؟، م. س، ص147.
[2]- انظر: توماس كون، بنية الثورات العلمية، م.س، ص 154-156.
[3]- م.ن، ص159-179.

بالمصالح وبسطوة القائمين على النموذج الإرشادي نفسه أو المؤسّسات السياسية ذات الصّلة. وأبرز مثال على عرقلة المجاميع العلميّة للتطوّر يأتي من اسحق نيوتن (1642-1727)، أبرز روّاد النّهضة العلميّة على مر العصور، والذي أعاق تقدّم العلم في مجال فهم طبيعة الضوء زهاء قرن ونصف من الزمن تقريبًا. فحتى نهاية القرن التاسع عشر كان مفهومه عن الضوء بوصفه سيّالاً من الجسيمات هو المهيمن، فيما أُهمل الرأي الآخر الذي يرى الضوء على هيئة موجات. ويعزى هذا الإهمال إلى النفوذ الذي تمتّع به نيوتن في المجمّع العلمي، أكثر مما يمكن نسبته إلى ضعف حجج النموذج الموجي الذي ثبت في النهاية أنّه أقرب إلى الصواب. وقد اقتضى الأمر عقودًا طويلة قبل أن يجري تجاوز الهيمنة المعنويّة لنيوتن[1].

يلتقي كثير من العلماء مع «كون» في تقدير قوّة المجاميع العلميّة والنماذج الإرشاديّة، ودورها في إعاقة إطلاق الأفكار والرؤى العلميّة الجديدة، لكنّهم يختلفون معه في وصف مسار التطوّر العلمي نفسه، ويكاد «كون» أن يكون فريدًا في تصوّره لنموّ العلم على شكل وثبات. ويعارضه في ذلك كثيرون من بينهم جون غريبين (عالم فيزياء فلكية في جامعة كامبريدج ومن أعظم من قدّم الحقائق العلميّة بأسلوب روائي مبسّط) وجيمس تريفيل (أستاذ الفيزياء في جامعة إيلينوي وصاحب رؤية ومؤلفات في مجال تعميم المعارف العلمية والثقافية الأولية) وآخرون. يرفض تريفيل صراحة فكرة «كون» عن الثورات؛ لأنّ نمو العلم تراكمي في جوهره، خطوة في أعقاب خطوة، وبرأيه البراعة الشخصيّة من ناحية والبناء على ما سبق من أعمال، هما مفتاحا التقدّم العلمي. ويذهب غريبين إلى أبعد من ذلك برفضه على نحو قاطع ربط مسار التطوّر العلمي، بالاضطرابات الاقتصاديّة والسياسيّة والاجتماعيّة التي يشهدها العالم[2]، وبذلك لا يخالف «كون» وحده، بل يرفض نظريّة غالبريث[3] عن العلاقة بين تاريخ الأفكار الاقتصاديّة وبين درجة تطوّر الدول وطبيعة مصالحها، التي يمثّلها الانفتاح تارة والحمائيّة تارةً أخرى.

---

[1]- انظر: غريبين، جون: تاريخ العلم 1543-2001 (الجزء الثاني)-ترجمة شوقي جلال، لا ط، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون واللآداب، عالم المعرفة 390، يوليو 2012، ص107-108 و 114-116 و 169.

العنوان الأصلي للكتاب: John Gribbin; Science…A History; Penguin Books, UK.2002

[2]- م.ن، ص368.

[3]- للمزيد أنظر: See: John Kenneth Galbraith; A History of Economics: The Past as the Present; Penguin Economics: Penguin books; 1987, 1991.

مثالان من علم الاقتصاد:

لم ينجح علم الاقتصاد في تقديم شروح وافيه لبعض ظواهره مثل التقلّبات والدورات الاقتصادية، على الرّغم من مرور قرنين ونصف تقريبًا على نشوء هذا العلم بثوبه الحديث. ويعزى ذلك إلى جمود وانحرافات منهجيّة وفكريّة سبق التطرّق إليها، وإلى نقص في الجرأة بسبب سطوة المرجعيات المهيمنة وضخامة المصالح التي تعبر عنها. وتقتضي الشجاعة وضع مسلماته وفروضه الكلاسيكية الأساسية، على طاولة المراجعة والتنقيح والدحض ولا سيما منها الفروض المتحكمة بعالم البحث ومنها على سبيل التكرار والتأكيد: الرشد والعقلانية وسيادة المستهلك والتوقعات الرشيدة وكفاءة المعلومات المستقاة من السوق، وميل الاقتصاد إلى التوازن عند أعلى نقطة.

ظلّت هذه المسلّمات حاضرة في صلب مقرّراتنا الدراسيّة وأبحاثنا الأساسيّة والتطبيقيّة، مع أنّ الوقائع الاقتصاديّة أسقطتها أو قلّلت من شأنها. وإلّا لماذا كان سلوك المتعاملين في الأسواق الماليّة على هذا النحو الذي نشهده دائمًا، من عدم العقلانيّة وقلّة التبصّر وانعدام الحيلة، مما كبّد الاقتصاد خسائر هائلة، فاقت أحيانًا ما تسبّبه حروب كبرى وكوارث طبيعيّة عظيمة. وهل يعقل أيضًا بعد مرور أربعة قرون على قيام نماذج التمويل الحاليّة للاقتصاد، أن لا نضعها على محكّ المراجعة، أو نعثر على نماذج بديلة لها، لنبقى واقعين بين مطرقة انهيار البورصات وانفجار الفقاعات الماليّة والعقاريّة وسندان التذبذبات الحادّة في معدّلات الفائدة وفي حجم العرض النقدي.

أدّت هيمنة النماذج الإرشاديّة وسطوة المجمّعات العلميّة بما فيها من نظريّات وعلماء، في المجال الاقتصادي كما في العلوم الطبيعيّة، إلى إبطاء التطوّر العلمي. وفي الآتي مثالان عن ملامح ثورتين معرفيّتين سرعان ما أجهضتا بسبب قوّة الفكر المدرسي السائد والكاريزما التي يتحلّى بها القائمون عليه:

أستقي **المثال الأوّل** من الاشتراكيّة المثاليّة، والتي عدّها البعض تمهيدًا للماركسيّة، علمًا أنّ هذه الأخيرة تتحمّل قسطًا من المسؤوليّة عن إزاحتها من مسرح الفكر الاقتصادي مدّة طويلة من الزمن[1]. ومن روّاد هذه المدرسة المثاليّة المذكورة، جان شارل سيسموندي (1773-1842) وهنري دو سان سيمون (1760-1825) وغيرهما ممن عارضوا المبادئ

[1]- للمزيد عن الاشتراكية المثالية راجع:

- Frederick Engels. "Socialism: Utopian and Scientific (Chpt. 1)". Marxists.org. Retrieved July 3, 2013.

- Leopold, David (2018). "Marx, Engels and Some (Non-Foundational) Arguments Against Utopian Socialism". In Kandiyali, Jan (ed.). Reassessing Marx's Social and Political Philosophy: Freedom, Recognition and Human Flourishing. Routledge.

- حازم الببلاوي: دليل الرجل العادي إلى تاريخ الفكر الاقتصادي، ط1، القاهرة، دار الشروق، 1995.

التقليديّة للاقتصاد، ورأوا أنّ موضوعه المركزي هو الإنسان لا الأصول والثروات الماديّة.

وجّه أتباع هذه المقاربة نقدًا للملكيّة الخاصّة بوصفها قطب الرّحى في عمليّات الإنتاج والتوزيع دون أن يرفضوها رفضًا باتًا. فتكاملت أفكارهم مع آراء «التعاونيين» ممن وجدوا أنّ التعاون والمشاركة لا المنافسة، كفيلان بإعطاء حلول للمشكلات الاقتصاديّة والاجتماعيّة. وذهب روبرت أوين (1771-1858) الذي يوصف بأنّه أبو الحركة التعاونيّة، إلى أقصى الحدود في دعوته إلى خلق مجتمع جديد، ينطوي على علاقات اقتصاديّة جديدة وبيئة اجتماعيّة ذات ملامح مختلفة (وهو ما حاول تطبيقه في إنشائه مستعمرات تعاونيّة للإنتاج). وتضمّنت أفكار أنصار هذه المدرسة الاشتراكيّة المبكرة، نزعات رومانسيّة مثل الدّعوة إلى إلغاء الرّبح عند أوين، والتعاون الشامل في الإنتاج والتوزيع والعودة إلى الأرض والعمل المشوق فيها عند شارل فوريه (1772-1837) ونظام الأجر المتساوي عند لوي بلان (1811-1883).

وعلى الرّغم من أنّ اليوتوبيا الاشتراكيّة هذه حظيت باحترام العديد من الماركسيين وتمتّعت بجاذبيّة عمليّة، فإنّها لم تقوَ على الصمود أو على الأقل لم تحظَ بالتقدير المناسب. ويمكن أن نعزو ذلك إلى قوّة التيّارات الأخرى التي تزامنت معها أو أعقبتها، وإلى الهيمنة الفكريّة التي مارسها مفكرون وعلماء اقتصاديون من ذوي التأثير التاريخي الكبير. ولعلّ العقبة الحاسمة أمام تطوّر الاشتراكيّة المثاليّة كانت ظهور كارل ماركس (1818-1883) على المسرح في وقت لاحق وقريب منها. صاغ ماركس مع فردريك انجلز (1820-1895) مذهبًا اقتصاديًّا يستقي جذوره الفلسفية من المنهج الجدلي والماديّة التاريخيّة، وتتكوّن أعمدته من صراع الطبقات بوصفه محرّكًا لقوى الإنتاج وعلاقاته، ونقد الرأسماليّة القائمة على مصادرة فائض القيمة الذي ينتجه العمال، ليعرف هذا المذهب بالاشتراكيّة العلميّة تمييزاً لها عن سابقتها الطوباوية.

ساهمت مدرسة التحليل الحدي أيضًا في رسم المصير القاتم للاشتراكية المثالية. المدرسة التي أسّسها كارل منجر (1840-1921) ومن روّادها ستانلي جيفونز (1835-1887) وليون فالراس (1834-1910). وفي حين كانت نقطة ارتكاز الماركسيّة هي ربط الاقتصاد بفلسفة التاريخ، فإنّ مركز قوّة التحليل الحدي، تجسّد في إضفاء طابع موضوعي (رياضي) على المفاهيم الاقتصاديّة (من خلال اكتشاف فكرة المنفعة الحدية بوصفها أساسًا للقيمة)، على عكس الطابع الذاتي الأخلاقي الذي قامت عليه المقاربة المثالية.

وبذلك أُجهضت الاشتراكيّة المثاليّة على أيدي تيارين متناقضين؛ الماركسية الجديليّة من ناحية

والرأسمالية الكلاسيكية ذات النزعة الكميّة من ناحية ثانية. لقد حافظت النزعة الرياضيّة على قوّتها طوال قرن ونصف وما زالت، على الرغم من الوهن الذي يعتريها خلال الأزمات الكبرى، بل كانت طوق النّجاة للمدرسة التقليديّة في تجديد قالبها النيوليبرالي الذي مكّنها من الاستمرار. وما زالت النزعة الرياضيّة، تتحكّم بمواضيع البحث الاقتصادي وأفضلياته، دافعة إلى الصدارة العناوين التي تعنى بسلوك الوحدات الاقتصاديّة الصغرى (الاقتصاد الجزئي)، وإلى الصفوف الخلفيّة تلك المعنيّة بسلوك الوحدات الكبرى (الاقتصاد الكلي)، ونجحت على نحو مؤذ في العقود الأخيرة بوضع أبحاث التنمية في بوتقة خاصّة معزولة.

لكنّ ظهور جون مينارد كينز (1883-1946) بنظريّته عن الطلب الكلّي الفعّال وأهميّة الإنفاق العام في مواجهة الأزمات، كان علامة فارقة ومؤثّرة ووقتًا مستقطعًا في مسار الرأسماليّة الكلاسيكيّة، وقد استمدّ كينز حضوره القويّ من الفشل المدويّ للأفكار التقليديّة في تجنّب أزمة الثلاثينيات وفي تجاوزها، ومن متطلّبات إعادة الإعمار الشاملة في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، التي لم يكن ممكنًا حصولها دون تدخّل عميق للدولة. وبالعموم، كانت النماذج الإرشادية الكبرى ومفكّروها سببًا في حرمان رؤى اقتصاديّة من مكانتها التي تستحقّها، فنظرت بدونيّة مثلاً إلى الأفكار التي تربط الاقتصاد بالأخلاق والقيم الاجتماعية والمنظور الانساني للخير والمصلحة العامة، مع أن البراهين التاريخية تساند مثل هذا المنحى.

وقد استغرق الأمر مرور أكثر من قرن من الزمن قبل أن تتراخى قليلاً قبضة الرؤية الجزئيّة عن الاقتصاد، فعادت العلاقة بينه وبين علم الاجتماع بالبروز مجدّدًا، على أيدي علماء وباحثين، أتوا بعد ثورشتاين فيبلن (1857-1929) الذي رفض إسباغ صفة عموميّة على الأفكار الاقتصاديّة، وشدّد على أثر البيئة الاجتماعيّة وتغيّر ظروف الزمان والمكان فيها[1]، ومن هؤلاء: جورج أكرلوف (1940) الذي اعتنى ببحث أثر التفاعلات الاجتماعية والمعايير الشخصيّة على السلوك الاقتصادي. وجيمس رونالد ستانفيلك (1945 -)، الذي تغذّى من روافد فكريّة متعدّدة، مثل أعمال فبلين وكارل بولانيي[2] وجون كينيث غالبريث وبول سويزي وتوماس كون[3] وبول باران.

تضمّنت أفكار أكرلوف أراءً تعود إلى مرحلة ما قبل الثورة الحدية والرياضية في الاقتصاد،

---

[1]- من أعماله الرائدة:

Thorstein Veblen; The Theory of the Leisure Class: An Economic Study of Institutions; New York: MacMillan;1899

[2]- انظر مثلاً كتابه:

Stanfield, James Ronald The Economic Thought of Karl Polanyi.. Lives and Livelihood; Palgrave macmillan;1986

[3]- العيسوي، ابراهيم: تجديد الفكر الاقتصادي، ط1، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، 2019، ص209-210.

ومنها: اتّجاه الفائض الاقتصادي إلى التزايد والتركز في الاقتصاد الكلاسيكي الحر، والتدمير الخلّاق في الرأسمالية التي تفرض على الناس تغيير بيئاتهم الاجتماعيّة لمصلحة الإنتاج (يستلهم هنا من بولانيي رفض فصل الاقتصاد عن المجتمع)، والاختلال الناتج عن دولة الحد الأدنى، وبروز الطلب الاجتماعي على (سياسات غرضها) حماية الأمم من الاتّجاهات التدميرية للرأسمالية.

لقد كانت الشرور الناتجة عن سوء توزيع الدخل والثروة، وتهافت المبادئ التي قامت عليها النزعة الاستهلاكيّة، هي المعادل الموضوعي لسطوة النماذج الإرشاديّة، مما أعطى فرصة جديدة لانبعاث الأفكار الاقتصاديّة التي بقيت طي الكتمان مدّة طويلة من الزمن، فاستعادت المقاربات الأخلاقيّة والاجتماعيّة حقّها في الوجود على منصّة الفكر الاقتصادي، وصار ممكنًا تقبّل آراء من قبيل القول بأنّ المتعاملين في الأسواق لا يحرّكهم الجشع بقدر ما يتأثرون بدوافع خيرة تميل إلى الفضيلة (فكرة الأسواق الأخلاقية)[1].

نستمدّ **مثالنا الثاني** عن العقبات التي تحول دون نموّ أطروحات اقتصاديّة جديدة، من نطاق معرفيّ آخر. هنا سنتطرّق إلى الثورة المنهجيّة التي أحدثها العلاّمة الشهيد السيد محمد باقر الصدر في كتابه الرائد اقتصادنا[2]. والثورة هنا مزدوجة في الفكرين الاقتصادي والديني. لقد استعان الشهيد الصدر بأدوات تحليل واجتهاد متنوّعة في بناء نظريّة اقتصاديّة متناسقة، لكنّه اعتمد القطع المنهجي بين المجال الفقهي ومجال بناء النظريّة، مما جنّب هذه الأخيرة مغبّة الخضوع للمعايير الصارمة التي تُعتمد في استنباط الأحكام. فالنظريّة بطبيعتها ظنيّة ومتغيّرة ومرنة عند التطبيق وخاضعة للتبدّل مع تطوّر العلوم الأخرى. والغرض الأساسي من وجود نظريّة إسلاميّة هو التعمّق بفهم مدلولات الدين ومنطوياته في سياقات نسبيّة لا تتعلّق بالتكاليف والأحكام، فتسعى إلى فهم وظيفة الدين في الحياة البشرية، وتحليل دور الفرد والمجتمع داخل المنظومة الدينية. وفي مقابل ذلك يبحث الاجتهاد الفقهي عن حقيقة شرعيّة ثابتة في مسائل متفرّقة تمسّ السلوك اليومي للناس.

إنّ القطع المنهجيّ الذي اعتمده الشهيد الصدر ما بين حقلي الفقه والنظريّة كان مجرّد بداية، لو

---

[1]- انظر مثلاً: كتاب الأسواق الأخلاقية لبول زاك:

P.Zak; Moral Markets: The Critical Role of Values in the Economy; Princeton University Press; 2008.

للمزيد انظر: العيسوي، ابراهيم، تجديد الفكر الاقتصادي، م.س، ص211-234.

[2]- انظر: الصدر، محمد باقر الصدر: «اقتصادنا»، ط11، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1979؛ «الإسلام يقود الحياة»، لا ط، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 2003؛ فضل الله،عبد الحليم: التكافل الاجتماعي في الإسلام وأثره على الأمن الأسري، مؤتمر الأمن الأسري 2016-2017، تنظيم الرابطة اللبنانية الثقافية، بيروت، 2019، ص105-106.

استكملت لأوصلت ربمّا إلى تطوير قواعد الاجتهاد الفقهي نفسه، وهذا لم يحصل. إنّ تطويرًا من هذا النّوع لا بدّ وأن يرتوي من معين ثورة منهجيّة تقوم على أمرين: أوّلهما فتح الأبواب الموصدة بين علوم الإسلام: الفقه والأخلاق والكلام والعقيدة الخ..، وتوسيع معنى الاجتهاد ليشملها جميعًا. وثانيهما النّظر إلى الدين على أنّه أوسع من النص، تبعًا لما يؤدّيه العرف والفطرة والسيرة التاريخية للأنبياء والرسل والأئمة عليهم السلام من أدوار هامّة فيه، ولأنّ العقل ذو حضور قويّ في مجال الاجتهاد، فهو من أدلّة الاستنباط المعتبرة، ومن محدّدات الاتّجاه العام للتشريع.

نتحدّث عن الإسلام لا بوصفه دينًا سماويًا فحسب، بل لأنّ النظريات المأخوذة منه تعطي مساحة واسعة للعدالة وقيمها من زاويتين أخلاقية وعلميّة. لقد تلاقت العقلانيّة التاريخية مع الليبرالية الكلاسيكية في ربط القيم العليا بما فيها العدالة إمّا بالحتميّة التاريخيّة أو الاجتماعيّة، أو ببحث الإنسان عن المتعة واللّذّة. لكن العلاقة بين الأخلاق والمبادئ الاقتصاديّة تأخذ طابعًا عميقًا ومعقّدًا أكثر في الإسلام. الأخلاق ذات مصدر إلهيّ متسام، وبذلك هي أعلى من التعاقد الاجتماعي وأكثر رسوخًا ممّا هي عليه في المذهب الطبيعي، وغير منقادة كذلك للعقلانيّة التاريخيّة والجدليّة والأداتيّة التي بشّرت بها الحداثة. وبقول آخر، إنّ العدالة في الإسلام هي ذات مصدر أخلاقي نابع من إرادة الإنسان وأكثر ثباتًا من قوانين السّوق وقوانين التاريخ في آن معًا، لكنّها تأخذ بعين الاعتبار الحقائق العلميّة الفطريّة والنفسيّة والسلوكيّة والاجتماعيّة في اعترافها بالملكيّة الفرديّة (بتعريف خاص بهذا الدين)، وتؤمن كذلك بالتوزيع العادل الذي لا يعطلّ النمو، لكنّها تعطي الأولويّة للعدالة في توزيع الثروات الماديّة والطبيعيّة والبشريّة، على العدالة في توزيع مخرجاته والدخل الناتج عنه.

هذه الثورة العلميّة، التي قدّمت إضافة إلى الفكر الدّيني بنقله إلى حقل النّظريّة، وإلى الفكر الاقتصادي بجعل الأخلاق الدّينيّة جزءًا من أبعاده، لم يقيّض لها الاستمرار بفعل قوّة النّماذج الإرشاديّة القائمة، في الجانبين الدّيني والوضعي. لقد قاومت معاهد العلوم الدّينيّة محاولات التطوير المنهجي عند الشّهيد الصدر، فبقيت متمسّكة بمقتضيات الاجتهاد التقليدي الفردي القائم على التدقيق في النصوص، دون الغوص في عالم النّظريّة الواسع، وفيما ارتضت المجمّعات العلميّة الوضعيّة إعطاء فسحة لبعض التطبيقات الاقتصاديّة المرتبطة بالدين (مثل البنوك اللا ربويّة ومحاسبة الزكاة)، فإنّها أهملت عن عمد الإضافات النّظريّة المستمدّة من الفكر الدّيني ولم تعترف بها، بزعم أنّ مصادر المعرفة فيه مختلفة تمامًا عن مصادرها في العلوم الوضعيّة، وبدعوى أنّ الأخلاق الدّينيّة تلهم دوافع الخير عند النّاس في المساحات الواقعة خارج السّوق.

2 - الصّراع داخل البيئات العلميّة وفيما بينها

لا يجد المتمرّسون في العلوم الدقيقة والطبيعيّة أي حرج في توجيه اللّوم إلى المؤرّخين وعلماء الاجتماع والإنسانيات وإلى حد ما إلى علماء الاقتصاد، بدعوى أنّهم يتعاملون مع الحقائق العلميّة تعاملهم مع الاتّجاهات الأدبيّة أو الفنّيّة. فهذه الأخيرة يمكن أن تتقادم بل حتى تندثر، لكن نظريّة كالنسبيّة أو القوانين الثلاث للديناميكا الحراريّة لا ينتهي عهدها، وإذا طرأ عليها بعض التعديل أو التطوير، فإنّها ستمضي إلى الأمام في تفسير الأشياء، انطلاقًا من النّجاحات والإنجازات التي توصّلت إليها سابقًا.

والفارق الأساسي بين الثقافتين العلميّة والإنسانيّة بنظر علماء الطبيعة، أنّ الحوارات بين الفلاسفة قد لا تصل إلى نتيجةٍ حاسمةٍ متّفقٍ عليها ما دام أنّ أحد الطرفين أو كليهما يملك مهارة المحاججة والحوار. والأمر مختلف في مجالِ العلم، حيث الحقائق المختبرة والمجرّبة هي المعيار. فارق آخر بين الثقافتين يتمثّل في أنّ المعارف الإنسانيّة ترتكز إلى ما هو منطقي فيما يبحث العلم عمّا هو معقول[1]. فالمنطق لا يضيف معرفة جديدة، بل يفصح عن معارف متضمّنة في فرضيّاته، فيما الاكتشافات الجديدة لا تولد إلّا من رحم الملاحظة وتكرار التجربة، التي تبرز إلى العيان حقائق مؤكّدة لا يمكن التنكّر لها.

تختلف أيضًا الغاية من اكتساب المعارف الأساسية بين الاتّجاهين العلمي والإنساني، فاكتساب المعرفة الثقافيّة غرضه معرفة أشياء يعرفها الآخرون، وهنا تصير المعرفة مقترنة بالوجود الاجتماعي وسمة من سمات الانتماء، فالذي يجهل معارف ثقافيّة رائجة في محيطه، سيجد صعوبة في الاندماج به. أمّا امتلاك المعارف العلميّة من قبل أشخاص عاديين، فهدفه تكوين وجهات نظر بشأن قضايا تمسّ حياتهم مثل الاستنساخ الجيني وتطوير الطّاقة النّوويّة.. إلخ.

مع ذلك فإنّ من الخطأ بمكان التنكّر لوجود مكون اجتماعي في العلم. تفرض الظروف الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة نفسها على مسار البحث العلمي من نواح عدّة: تمويليّة وتكنولوجيّة وآيديولوجيّة بل وسوسيولوجيّة[2]. وهذه الظروف يمكن أن تبطئ أو تسّرع تقدّم مجال محدّد من مجالات العلم. إنّ النّقاش بخصوص الخلايا الجذعيّة مثلاً، ليس نقاشًا علميًّا صرفًا، بل

---

[1]- انظر: تريفيل، جيميس، لماذا العلم؟، م.س، ص29.

[2]- انظر: بخصوص سوسيولوجيا الاقتصاد بوصفه مثالاً على سوسيولوجيا العلوم:
جوزيف أ. شومبيتر: تاريخ التحليل الاقتصادي، ترجمة حسن عبد الله بدر، لا ط، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005، المجلد الأول، ص65-85.

له علاقة بالنّظرة إلى ما هو جائز وما هو ممنوع في التعامل مع الأجنّة (الإجهاض)، فإذا كانت آراؤنا الأخلاقيّة صارمة وعَدَدْنا الأجنّة كائنات حيّة من بداياتها، فهذا سيعرقل أبحاث الخلايا الجذعيّة، والعكس بالعكس. وبالتعبير الفقهي، كلّما كان نفخ الرّوح مبكّرًا ومقترنًا بانعقاد النّطفة كان صعبًا المضي قدمًا في هذا النّوع من الأبحاث.

وتأخذ السيطرة الاجتماعية على العلم نفوذها أيضًا في إطار المنافسة بين العلوم. فمثلاً رفضت خلال القرن الماضي ولعقود خلت، فكرة أنّ انقراض الديناصورات يعزى إلى ارتطام كويكب بالأرض، وكان سبب الرفض هو العقلية «فلسفية» التي هيمنت على الجيولوجيين آنذاك، فتبنّوا أفكارًا من قبيل أنّ الأرض شهدت أحداثًا كارثيّة شاملة مثل طوفان عظيم عمّ الأرض[1]. ولا يعزى ذلك إلى قوّة النّماذج الإرشاديّة كما ذكر أعلاه، بل للمنافسة بين حقلين علميين، إذ رفض علماء الجيولوجيا لوقت طويل التفسيرات الآتية من حقل الفيزياء الفلكية، لكن هؤلاء كسبوا في نهاية المطاف قصب السباق في البرهنة على أنّ انقراض الديناصورات سببه ارتطام كويكب قبل عشرات ملايين السنين.

تتأثّر العلوم الطبيعيّة بالسوسيولوجيا، من ناحية المنهج أكثر من تأثّر الحقائق العلميّة بها. فالجوهر الحقيقي للمنهج العلمي هو نفسه في العلوم الإنسانيّة والطبيعية والاجتماعية على حد سواء، والذي يجسّده الاختبار المتكرّر للأفكار والسعي إلى دفع حدود المعرفة والاكتشاف نحو آفاق كانت مجهولة من قبل، ولا يمكن أن نميّز هنا بين العلوم الثلاث في التعرّف الحقائق إلّا من حيث الأسلوب، فإذا كانت التجارب الطبيعيّة تجري في المعامل والمختبرات، فإنّ مختبر الأفكار الإنسانيّة هو التاريخ والمجتمع ورصد تغير الظواهر في الآماد الطويلة.

وفي العموم، إنّ النماذج العلميّة على ما يقول «غريبين» مهمّة، لكنّها ليست الحقيقة، ولا بدّ لها ـ كما أضيف ـ من التحلّي بأبعاد ميتافيزيقية، للوصول إلى تنوير مادي وإنساني/روحي جديد، وليس عودًا على بدء كما قد يُظنّ إلى ما قبل الحداثة والتنوير الماديين، فالعلم الكلاسيكي كما أستأنف الاقتباس من «غريبين»، تعامل مع الأشياء التي نراها ونلمسها، أما أفكار القرن العشرين وما بعده، فتتعامل من خلال النماذج الإرشاديّة الجديدة مع أشياء وحقائق لا يمكن إخضاعها للحواس والملاحظة والتجربة المعملية الصرفة، وهذا هو بيت القصيد في الذهاب إلى أقصى حدود المادة في التجربة، وإلى ما بعدها في الفهم والتصوّر والاعتقاد.

---

[1]- انظر: جيميس تريفيل، لماذا العلم؟، م.س، ص87-88.

تضارب المشروعيات العلميّة.. مشكلة منهج أم تباين ثقافات؟

ينسب أوّل تنكّر فظّ للعلوم الإنسانيّة، إلى المحاضرة التي ألقاها تشارلو بيرسي سنو (وهو روائي متخصّص في العلوم الطبيعية)، في كامبريدج تحت عنوان «الثقافتان»[1]، ووصم فيها العلوم الإنسانيّة بعدم الدّقّة وقلّة الصرامة المنهجيّة، وأنّها لا تقدّم شيئًا للبلدان المتخلّفة. وقد ووجهت هذه المقالة بعاصفة من الرّفض المدوّي.

لا مناص من الاعتراف بأنّ العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة تلتزم المنهج العلمي، القائم بحدود معيّنة على الملاحظة والاختبار، لكن وفق صيغ تجريبيّة خاصّة بها وذات منحى تاريخي ووصفي. وتؤدّي هذه العلوم من دون شكّ وظيفة حيويّة في مجتمعات تعاني من أزمات متشعّبة وتمرّ راهنًا بتحوّلات عميقة، تحرّكها وقائع وسياقات سياسيّة واقتصاديّة وتكنولوجيّة.

ثم إنّ الفصل الحادّ بين الثّقافات العلميّة الثلاث، الطبيعيّة والإنسانيّة والاجتماعيّة، لا يأخذ بعين الاعتبار الفوارق الفرعيّة التي تقسّمها من الداخل. هناك مثلاً فارق جوهريّ وعميق على ما يذكر كيغان «بين الفيزياء والكيمياء من جهة والبيولوجيا من ناحية ثانية»، فالظواهر الفيزيائيّة والكيميائيّة لا تتغيّر مع الوقت وتتّسم قوانينها بالثّبات على مرّ الأزمنة، وتتقبّل التحليل الرياضي ويمكن التحكّم بها في التّجارب المخبريّة. وبخلاف ذلك، إنّ الكائنات الحيّة وأجهزتها الحيويّة وخلاياها وجيناتها أقلّ استجابة للتحليل الرياضي، ويعسر السيطر التامة عليها في التجارب المعمليّة، كما أنّ قوانينها ومركّباتها تتغيّر وتتطوّر مع مرور الزمن.

يذهب بعض الباحثين إلى ربط نوعي العلوم الطبيعية هذين بحقلين في الضفّة المقابلة. العلوم الاجتماعية برأيهم أقرب إلى علوم الأحياء التطوّريّة والبيولوجيّة بفعل قابليتها للتطوّر وتعقيد منظوماتها[2]. إنّ البنى الاجتماعية واللغات والملكات الشخصية والجينات كلّها عرضة للتغيير على الدوام، وتتسم بالتعقيد الذي يميّز المنظومات البيولوجية[3]. وفي المقابل ينجذب علم الاقتصاد،

---

[1]- See: C.P. Snow; The Two Cultures (The Red Lecture 1959);Cambridge University Press 1959.

[2]- جيروم كيغان: الثقافات الثلاث..العلوم الطبيعية والاجتماعية والانسانيات في القرن الحادي والعشرين، ترجمة: د. صديق محمد جوهر، لا ط، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والآداب والعلوم والمركز القومي للترجمة 2476، عالم المعرفة 408، يناير 2014، ص311-313.

العنوان الأصلي للكتاب:

Jerome Kagan; The Three Cultures: Natural Sciences, Social Sciences, and Humanities in the 21th Century; Cambridge University Press; UK; 2004.

[3]- انظر: Neils E. Harrison; Complexity in the World Politics: Concepts and Methods of a New Paradigm; New York: State University of New York Press, Albany; 2006; P; 8-16.

إلى النماذج الرياضيّة الشكليّة، بزعم ثبات المبادئ والقواعد التي يقوم عليها هذا العلم، على غرار مبادئ علم الفيزياء[1].

ومهما يكن من أمر، فإنّ المنهج العام للعلوم متقارب في أساليب الإثبات أو النفي، ومشكلاتها كما إشكالياتها متماثلة. التغاير يمسّ فقط مواضيع العلم، التي هي مثلاً المادة والطاقة والحركة في الفيزياء، والمعارف المنطقيّة المطبّقة على وحدات وعناصر في الرياضيات، وخواص المادة في الكيمياء، والندرة النسبيّة في الاقتصاد، والعلاقة بين الوحدات الاجتماعية والتفاعل فيما بينها في علم الاجتماع، والوجود في الفلسفة..إلخ. وتعاني العلوم إيّاها أيضًا من مشاكل متقاربة في الآونة الحالية، مثل تآكل روح الانتماء للمنتديات العلمية، وتفضيل الشهرة على التعاون ممّا خلق منافسة بين الباحثين تنافي أخلاقيات العلم، وطغيان المؤسّسة على الفرد، والاستغراق الشديد في التخصّص على نحو أغلق باب الاجتهاد العمومي.

ولا تخلو الموضوعات التي تعالجها الأنساق العلميّة الثلاث من تقاطع وتشابك، فالأخلاق وهي مجال فلسفي تطرح أسئلة على بحوث الأحياء وتقدّم إجابات على أسئلتها، والفلسفة والفيزياء يبدوان مترابطين في تحليل الظواهر والمفاهيم الواقعة على حافة الفهم البشري، مثل الزمن والبداية والنهاية والأزل والأبد والسرمدية و(ميتافيزيقيا) الأبعاد الملتفّة والخفيّة للمادة. والإلمام بعلم الاجتماع يبدو ضروريًا لفهم آليات عمل المجاميع وفهم منافساتها الداخلية، وتفسير العقبات ذات المنشأ السوسيولوجي التي توقف تطوّر العلوم أو تبطئه مدّة من الزمن. وتستعير السياسة من البيولوجيا مثلاً مفهوم التعقيد، كما أنّ توزيع الموارد بين هذا المضمار العلمي أو ذاك، خاضع لمبادئ الاقتصاد السياسي، وحلّ معضلة إنتاج المعرفة التي لا تخضع لقوانين السّوق، موكلة إلى علم الاقتصاد. أمّا علم التاريخ فبمقدوره أن يؤدّي دور المختبر الزمني الهائل لاستخراج الحقائق العلميّة في العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، ولاستنباط مبادئ أو نفي حقائق لا يمكن تعريضها للتجارب الآنية.

وإذا أردنا تصوّر وظيفة مشتركة ورئيسية للعلوم، فإنّها الضبط المتبادل، الذي يمنع هيمنة علم على آخر. العلوم الإنسانيّة تساهم في الرقابة على اختراق العلوم التطبيقية للمجتمع، بما في ذلك استيعاب الآثار الناشئة عن فائض التكنولوجيا في حياتنا اليومية. العلوم الطبيعية تضع حدًّا للأوهام التي تغذي تصوراتنا الخاطئة أو المحرّفة عن الانسان والطبيعة والبشرية والكون. والمثال الذي

[1]- جيروم كيغان، الثقافات الثلاث، م.س، ص320-321.

يتردد غالبًا، أنّ الاكتشافات العميقة للكون في الأبعاد الهائلة، وتحليل خصائص الحياة والمادة في الأبعاد متناهية الصغر، كسرت هالة الانسان عن نفسه، وخدشت نرجسيته الزائدة، وأعطته بابًا-إذا أراد- للعودة متواضعًا إلى رحاب الرحمة الإلهية. أما العلوم الاجتماعية والاقتصادية فبإمكانها إذا أحسنّا استعمالها، أن تقلّل المفاعيل السلبية لعدم المساواة في توزيع نواتج الحداثة التقنية والعلمية والرفاه الناشئ عنها.

3 - تضخيم المؤسّسات والتبعيّة للتكنولوجيا

تؤدّي مقاومة التغيير إلى انطفاء نزعات التحوّل الجذري، وما يصحّ على المجتمعات والدول، وعلى الاجتماع والسياسة، يصدق في مجال العلوم. لقد فقدت هذه الأخيرة ملامحها التاريخية التي انطوت على عبقريات فرديّة وهوامش واسعة للبحث الحر، بعد أن احتوتها المؤسّسات ذات النزعة المحافظة في طبيعتها في المجالات كافة.

ولعلّ التعبير الأبرز عن العوامل المؤسّسيّة المتحكّمة بنمو العلوم، هو ضخامة الترتيبات المطلوبة لإنجاز الأعمال البحثيّة في مجال الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا الجزيئية، فهنا تتصدّر المشروعات الكبرى التي تحتاج إلى بنى تحتيّة تقنيّة باهظة الكلفة، وفرق كبيرة من المتخصّصين.

أسفرت تلك المشاريع العلميّة الضخمة، عن أربعة أمور إشكالية: **أوّلها**، الحاجة إلى تمويل ضخم من المؤسّسات الخيريّة أو القطاع الخاص[1]. **وثانيها**: هو عدم التساوي في فرص الانخراط في هذه مشاريع، حيث يقتصر العمل فيها على أقليّة من المحظوظين دون أن يكونوا بالضرورة الأعلى كفاءة، وبذلك يحرم المجتمع من عطاءات أكفّاء لم يحالفهم الحظ، أو ألقت بهم رياح القدر بعيدًا عن التيّارات الكبرى لمشاريع البحث المموّلة جيدًا. **وثالثها**: انتقال ولاء المجتمع العلمي من المؤسّسات الأكاديميّة إلى المنظّمات الخيريّة والقطاع الخاص والبيروقراطيات الحكومية ولا سيما في جناحها العسكري والأمني، بعد أن غدت مصدر التمويل الأوّل، وعُهد إليها إدارة المشروعات العلمية فائقة الحجم. أمّا الأمر الإشكالي **الرابع**، فهو ضآلة نصيب العلوم الاجتماعية من التمويل مقارنة بنصيب العلوم الطبيعية منها وبالخصوص في المجالات التطبيقية والتكنولوجية.

لقد أضفى الأمر الأخير سمات تمييزيّة بين زملاء البحث في الجانبين. لكن الأقدار أنصفت علماء الاجتماع والاقتصاد في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، لازدياد الحاجة إليهم في مواجهة الاضطرابات التي مرّت بها الدّول والمجتمعات في تلك الآونة. أمّا الضحايا الأشدّ لهذه

[1]- كيغان، جيروم، الثقافات الثلاث، م.س، ص10.

التراتبية، فكان من نصيب المتخصّصين في مجالات الفلسفة والتاريخ والآداب، الذين استبعدوا غالبًا من معادلات التمويل السخي، بدعوى أنّ مشاكل المجتمع تُحلّ، ورفاهيته تتحقّق، على أيدي أصحاب العلوم الطبيعية وحدهم. لكن تقدّم الصين وكوريا الجنوبيّة لم يكن بسبب امتلاكهما التكنولوجيا، بل لاعتمادهما كلٍّ بحسبه نموذجًا اقتصاديًا صائبًا من الناحية العلمية[1]، فيما لم يحم الاتحاد السوفياتي من السقوط امتلاكه ناصية التكنولوجيا، كما لم تنقذ البراعة العلمية الفائقة اليابان، من ركودها المستمر زهاء ربع قرن.

فجوة التكيّف الاجتماعي مع الابتكارات التقنية

تساهم السلع الجديدة التي تولّدها الثورات التكنولوجية في إحداث تحوّلات في الأنظمة الاجتماعية بمعناها الواسع، مما يدخل المجتمع في فجوة التكيف. وتنشأ هذه الفجوة من اختلاف وتائر التقدّم، السريعة على الصعيد التكنولوجي، والبطيئة على مستوى النّظم السياسيّة والعوامل الاقتصادية/الاجتماعية المطلوبة لاستيعاب الثورات التقنية. والتباين أيضًا ما زال قائمًا بين الاتّساع الهائل في المجال الافتراضي والنمو الطبيعي للابتكارات والتجديدات في المجال المادي الملموس (لاحظ الفارق بين زيادة سرعة الاتصالات من جهة والمواصلات من جهة ثانية). وستزداد فجوات التكيف خطورة كلما كان التوازن مختلاً بين تقدم العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة من جهة والعلوم الطبيعية من جهة ثانية، وكلّما كان الاختلال حاضرًا أيضًا بين البحوث التطبيقية الأكثر خضوعًا لمبادئ السوق وقوانينه والبحوث النظرية الأقرب إلى تمثيل المصلحة العامة والخاضعة لقواعد الاختيار العام (Public choice).

وهناك العديد من الأمثلة على التغيّرات الاجتماعية والسياسية الناتجة عن الثورات التكنولوجية. ففي السياسة حدث انزياح في فهم الديموقراطية من تمثيل الغالبية إلى بناء الإجماع، إذ يكفي أن تحتجّ أقليّة بمسمّيات المجتمع المدني أو غيره، حتى تُقوض نتائج عمليات ديموقراطية. وفي الاجتماع، اتّسع مفهوم الخصوصيّة السيبرانيّة ليخترق الأسرة ويهدّد بتفكيكها. وفي الاقتصاد: تغيّر معنى التبادل (النقدي) مع بروز ظاهرة المقايضة «الرقمية» من جديد، والانتقال من اقتصاد تبادل الملكية إلى اقتصاد تبادل المنفعة (اقتصاد الشبكات).. إلخ. لكن الأكثر حراجة مما سبق الفوضى الثقافية التي أوجدتها التكنولوجيا، دافعة إلى السطح المعاني الهشّة على حساب المعاني المركّبة والعميقة، ومقوّضة بذلك التّراث الانتقادي الذي جسّد التعدّديّة بأبعد معانيها. فعاد الاستقطاب

[1]- انظر: فضل الله، عبد الحليم: «أي منطلقات نظرية لبناء سورية المستقبل»، الأخبار، 8 نيسان 2019.

حول اعتقادات أو انتماءات أوّليّة ليسود من جديد، ولم يعد الجدل أو الحوار (كالذي نجده في مواقع التواصل الاجتماعي) يتمتّع بالجديّة والصدقيّة اللازمين لإنتاج معارف أو توافقات جديدة، فيما هو يوغل في تعبئة عالم قائم على ثنائيات صارمة.

لنوسّع دائرة الرؤية قليلاً. تفرض التكنولوجيا إيقاعها على العلوم الثلاث، فتدفع العلوم الدقيقة إلى الأمام في تغذية راجعة، فيما تبدي العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة استجابة أقل. المشكلة في هذه الأخيرة أنّها تقدّم ردودًا ناقصة وأحيانًا في اتّجاه واحد على الأسئلة التي يطرحها التقدّم التكنولوجي. لننظر مثلاً إلى الطريقة التي تعالج فيها هذه العلوم أثر وسائل الاتّصال والميديا على المحيط الاجتماعي للأفراد، حيث تضع نصب أعينها ضبط السلوك البشري تجاه الابتكارات الجديدة في هذا المجال، لكنّها لا تتعدّى ذلك إلى محاولة فرض قواعد وشروط على إنتاج التكنولوجيا نفسها وتحديد ما يجب تطويره واستحداثه منها وما لا يجب. وبقول آخر تنطلق العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة في هذا المجال، من فرضيّة مفادها أنّنا قادرون على التحكّم بسلوك المنخرطين في عالم الاتّصال، أمّا تكنولوجيا الاتّصال نفسها ومنتجاتها، فيُتعامل معها بوصفها موضوعًا مستقلاً يقع خارج متناول العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، ولديه قوانين ذاتيّة للنّمو والتّطوّر.

وربمّا تقودنا هذه العلوم إلى ارتكاب أخطاء والتمسّك بها دون هوادة بدعاوى علميّة زائفة. فعلى سبيل المثال أفسدت الأزمات الاقتصاديّة والماليّة العالميّة على أنصار المذهب الكلاسيكي، نعيم التحليل الآلي والرياضي للعلاقات الاقتصادية، ومع ذلك ما زالت مبادئه تلهم جزءًا كبيراً من صانعي السياسات في الدول والمؤسّسات العالمية، تبعًا لمصالح خاصة أو تصوّرات خاطئة. وبذلك تتضافر أمور عدّة على تشكيل عقبات كأداء تحول دون مرور الثورات العلمية في مجال العلوم الإنسانيّة والاجتماعية، بقدر ما يحدث في المجالات العلمية الأخرى.

انحناءات الفضاء الاجتماعي

تؤدّي الثورات التكنولوجيّة إلى انحناءات (بمفهوم آينشتين) في الفضاء الاجتماعي (والاقتصادي/ السياسي)، فتتغيّر محاور الجذب وتحصل تبدّلات في خطوط القوّة واتّجاهاتها، مما يبرز الحاجة، في سبيل التكيّف، إلى الانتقال من التوازن القائم إلى توازن جديد.

وبوسعنا أن نرى كيف يُحدث التقدّم التكنولوجي تموّجات في المجتمع والمجال العام على نحو يصعب التّحكّم به والاستجابة له إلاّ بعد مدّة طويلة من الزمن. وتقود الابتكارات التكنولوجية

التي تأتي على شكل موجات إلى تغيّرات عميقة في العالم، فارضة إيقاعها القوي على الصُّعد كافة، بما فيها العلوم الطبيعية. وهكذا نشهد تسلسلاً مخالفًا لما ينبغي أن تكون عليه حقائق الأمور، حيث صار الطّلب على التكنولوجيا هو قاطرة البحوث التطبيقيّة، وهذه بدورها توجّه الأبحاث الأساسيّة والنّظريّة، بدلاً من أن يحدث العكس. وفي حين يفترض أن يكون دور العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة ضبط الآثار الجانبيّة للثورات التكنولوجية، مع التّحلّي منهج انتقادي تجاهها، نراها تُستَتبع أكثر فأكثر لمصادر القوّة الاقتصاديّة والسياسيّة النابعة من الاقتصاد الجديد.

تحدث الثورات والمنتجات التقنيّة أيضًا، تبدّلات في موازين السّلطة العالميّة، من خلال كسر المفاهيم النمطيّة عن المجتمع، الذي تحوّل معناه من مجموعة أفراد مع تاريخ وثقافة مشتركين، إلى مجتمع افتراضي، وعالم لا تفصل حدود مادية بين «شعوبه»، مما يبعث على الاعتقاد حسب ريفكن بأنّ الدولة الأمّة لن تقوى على الصمود[1]، على الأقل بصيغتها الراهنة.

لا شكّ أنّ للتقنيات الجديدة فضل في تحقيق قفزات إلى الأمام في النظريّة العلميّة، لكن تطوّرها لا يمثّل استجابة لدواعي اجتماعية، بقدر ما يأتي على خلفيّة متطلّبات جيوسياسية أو اقتصادية، كالحاجات العسكرية في الحروب، وتطوّر نماذج الاستهلاك في السّوق. ويمكن أن نضرب مثالاً بالتقدّم التكنولوجي أثناء الحرب العالميّة الثانية، وانعكاسه على العلوم. فالجيولوجيون عكفوا على مشروعات وثيقة الصّلة بالحروب البحرية، مما أحدث تطوّرًا هائلاً في تكنولوجيا الاستشعار البحري وتحليل قاع المحيطات. وقد ساعد هذا الأمر على حسم جدالات بشأن نظريات علميّة كانت موضع جدل كنظريّة الزحزحة القارية[2].

ولا يقف الأمر عند تبعيّة العلوم بأبعادها الثلاث الطبيعية والإنسانيّة والاجتماعية للتكنولوجيا، بل تضاف إليها التبعية للسلطات التي تخلقها التكنولوجيا ولمؤسّسات السلطة عمومًا، حيث تتحكّم المؤسّسات بالقسم الأكبر من البحوث. فلنقارن مثلاً بين البحوث الاقتصادية التي تنتج لمصلحة صندوق النقد الدولي، والسياسية التي تُعد لمصلحة وكالات الأمن القومي ومراكز التفكير المرتبطة بها، وبين ما يُنتج من أبحاث لمصلحة الجامعات والمعاهد الأكاديمية بالاستقلال عن البرامج الحكومية والمشاريع التي تديرها الشركات والكارتيلات الاقتصادية العالمية.

وجه آخر من وجوه تبعيّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعية للتكنولوجيا، تجسّدها التغيّرات القهريّة

---

[1]- انظر: Jeremy Rifkin; The Age of Access; Tarcher/Putnam; 2000

[2]- انظر: جون غريبين؛ تاريخ العلم؛ م. سبق ذكره؛ ص: 172-175.

التي تتعرّض لها على المستوى المنهجي، بسبب اجتياج التقنيات عالم البحث. فبقدر ما ساهم الكمبيوتر مثلاً في تطوير الأبحاث الاجتماعية والإنسانيّة، وتسهيلها وزيادة كفاءتها، بقدر ما أدّى إلى تشييئها وتقريبها من العلوم البحتة. ونذكر على سبيل التكرار هنا هيمنة الرياضيات على الاقتصاد، وامتزاجه بالعلوم القائمة على التجربة البحتة، وبروز فروع هجينة كالمقاربات العصبيّة والمعلوماتيّة والفيزيائيّة للاقتصاد، ومقاربة النّظم المتعدّدة ونظريّة الفوضى، والاقتصاد الحراري...إلخ[1].

وتعطّل تبعيّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعية لعلوم التجريب والثورات التكنولوجية، قدرتها على إطلاق ثورات موازية للثورات العلمية، وهو أمر لا بدّ منه للانخراط في عمليّة الضبط المتبادل بين المجالات العلميّة المختلفة، ولجعل التطوّر البشري متّسمًا بالحدّ الضروري من التوازن والاستقرار. وسنلاحظ هنا أنّ سطوة التكنولوجيا المرتبطة بالسّوق أو بالهيمنة أو بالمصالح السياسيّة، يصعب مقاومتها مجتمعيًّا، ما لم يصاحب تطوّرها، تطوّر مماثل في العلوم غير التجريبية.

وسأختم بأمثلة عن الضبط المتبادل الممكن بين العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة من ناحية وعالم التكنولوجيا من ناحية ثانية. فمن الأمور ذات الدلالة الإيجابيّة أنّ القانون، أباح تقييد الحريات العامّة و«المسّ» بالحريات الفرديّة، للتخفيف من غلواء التطوّر التقني، أو لتعميم منافعها، مثل وضع حدٍّ أقصى للسرعة المسموح بها، مهما زادت قوّة محرّكات السيارات، أو فرض التقيّد بالإرشادات الصحيّة أو تناول اللّقاحات في أزمنة الوباء.

ومن الصّور السلبية، نذكر مثلاً استعمال دعاوى علميّة في قضايا اجتماعيّة مثل تنظيم الزواج المثلي قانونيًا، وتشريع الإجهاض، والسماح بضخّ محتوى إباحي ومحرّم ومناقض للفطرة البشريّة السليمة، على مدار الساعة ووضعه في متناول الجميع، فضلاً عن تسخير العلوم الرياضية في البرهنة على نظريات اقتصادية مبرّرة للفقر ومسوّغة لعدم المساواة.

4 - معضلة اتّخاذ القرار

كانت الأزمات الاقتصاديّة والأمنيّة والعسكريّة، سببًا في تعزيز نفوذ السلطات التنفيذية على حساب مثيلاتها التشريعية، حيث تقلّصت أدوار الهيئات المنتخبة لمصلحة غير المنتخبة منها كالبنوك المركزية، وتعاظمت سطوة أجهزة الضّبط الاجتماعي والقوى التي لم تخرج من صناديق الاقتراع كمنظّمات المجتمع المدني، إلى حد باتت معه المسيّر للحياة العامّة. ولم يعد نادرًا أن تملأ الاحتجاجات «المدنية» و«القمع» المضاد لها، الفترات الفاصلة بين المواسم الانتخابية. مما

[1]- انظر: العيسوي، ابراهيم، تجديد الفكر الاقتصادي، م.س..

يلقي بظلال من التساؤل عن مستقبل الديموقراطية التي لم تعد تبسط مظلّتها إلاّ على أقل القرارات والسياسات أهميّة.

لقد كشفت الجائحة والكوارث الشبيهة لها، عن مدى التضخّم في أدوار الأجهزة الطرفيّة في الدولة الحديثة، فالسلطات النقدية كانت المموّل الأوّل لبرامج مواجهة الوباء لا الحكومات، من خلال «خلق» آلاف مليارات الدولارات وضخّها في الأسواق النقديّة فورًا (أكثر من تريليوني دولار في الولايات المتحدة الأميركية وحدها)، فيما كانت الحركات المدنية والكارتيلات الكبرى الضاغط الأكبر على الدول للحد من إجراءات الإغلاق والوقاية من الفيروس، أما الأجهزة العميقة في الدول فتولّت رعاية المنافسة فيما بينها على إنتاج لقاحات أو علاجات قبل الآخرين، بل سعت دون رادع أخلاقي إلى عرقلة جهود الدول الأخرى في هذا المضمار.

وبناء عليه، لا بدّ من تجاوز السؤال التقليدي المطروح حاليًا في ظلّ وباء كورونا، عمّا إذا كانت الدولة الشموليّة المركزيّة أكثر فعاليّة في مواجهة الكوارث من الدولة الديموقراطية. فما ينبغي تسليط الضوء عليه والعناية به، هو طريقة عمل الأنظمة أكثر من طبيعة النظام السياسي نفسه، ويجري ذلك من خلال تحديد من يتولّى رسم السياسات واتّخاذ القرار: المؤسّسات الواقعة في صلب الدولة أم التي على هامشها؟ وبناء عليه، يعزى فشل النموذج الغربي في استيعاب كارثة الوباء، إلى تعدّد الشركاء في اتّخاذ القرارات المفصليّة وتشتّت عمل البيروقراطية المسؤول عن تنفيذه، فيما نجحت الصين بذلك بسبب اتباعها منهجًا معاكسًا.

ولذلك، دعنا لا نلقي بالاً للنّقاش السياسي الدائر حول هذه النقطة، فلا فائدة ترتجى من عقد مقارنات بين نظام «شمولي» وآخر «ديموقراطي»، فهذا خروج عن الموضوع، واسترسال في مناكفات آيديولوجية عقيمة. كالاستهجان الذي لاقاه امتداح التجربة الصينيّة في مواجهة كوفيد-19، بوصفه، حسب الفيلسوف الفرنسي مارسيل غوشيه، دعاية للنموذج «الاستبدادي الصيني».

المطلوب إذًا، مراجعة أسلوب عمل الأنظمة وبيئاتها وسلوك متّخذي القرار، بدلاً من توجيه النقد إلى السمة الأساسية التي تصف بها نفسها (الحرية، العدالة، الرفاهية..). ويمكن أن نعدّ رأي عالم الاجتماع الفرنسي إدغار موران جوهريًا في هذا المجال، بإشارته إلى الخلل الذي أوجدته الحداثة في بنيات التضامن التقليدية بين المواطنين والعمال وأرباب العمل وبين الآباء والأبناء، والتي باتت ضرورية -كما أضيف- في ظل التقلص المتواصل لدور الدولة.

لقد كشف الوباء عن التشوّهات التي أوجدتها الرأسماليّة في بيئات العمل، بفرضها قيودًا

بيروقراطية زائدة عن المطلوب على العمال، وتكريس التناقض بين السعادة «النفعية» وقيم العمل، وبتعبير موران، يجسّد السباق نحو الربحيّة أحد جوانب القصور في التفكير الإنساني، وهو مسؤول عن عدد لا يحصى من الكوارث البشرية[1] بما فيه الوباء الحالي.

أي دور للدولة؟

لا شكّ أنّ الدولة فقدت في العقود الأخيرة جزءًا لا يستهان به من دورها، لكنّها لم تخسر القدرة على استعادة هذا الدور في ظروف مناسبة، فلديها ما يكفي من الشرعيّة والبنى التحتيّة لفعل ذلك، وها هي تستردّ بريقها خلال عقد من الانهيارات الماليّة والكوارث البيئيّة والاجتماعيّة والسياسيّة، وتوفّر للمجتمع الملاذ الأخير في وجه الكوارث والأزمات والمحن، فيما يقف الفاعلون الجدد عديمي الحيلة ومكتوفي الأيدي إزاءها.

صحيح أنّ انخراط الأفراد في بيئة تكنولوجية فائقة التطوّر، قوّى حضورهم ووسّع المجال العام المفتوح أمامهم، لكن ذلك لم يكن بالضرورة على حساب نفوذ الدولة، بل ربمّا اقتطع هؤلاء الأفراد نفوذهم المستجد من المساحة التي تشغلها السّلطات الاجتماعيّة والتقليدية. فما زالت الدولة لاعبًا معتبرًا في مجال فرض الأمن السيبراني، ووضع النّظم والقواعد، بل إنّها تتمتّع بالإمكانيات اللازمة لتسخير العلوم الاجتماعية والاقتصادية والإنسانيّة للتحكم بالفضاء الافتراضي والعوالم التقنيّة الأخرى، وتتحدي «الفردانية الرقمية» بما تملكه من أدوات ضبط وتحكّم وهيمنة صلبة وناعمة.

ومع ذلك، أضفت ثورة المعلومات مسحة ديموقراطيّة على نشر البيانات وتداولها، فلم تعد الدولة وكيلها الوحيد، وصارت الشبكات العنكبوتية المسرح المفتوح لتوزيع وتجميع وتفكيك وإعادة التجميع المرن والسريع لهياكل ومؤسّسات وجماعات عند الطلب[2].

ثمّ إنّ فائض الإحساس بالهويّة الذي تتيحه هذه الشبكات قد يعيدنا إلى نقطة الصفر من العالمية إلى «القبيلة» دون المرور بحلقة وسيطة هي الدولة، فالوصول السّهل والمكثّف للمعلومات يفضي إلى قيام نظم ما بعد حداثيّة، قائمة على التشكيك بكلّ شيء، بما في ذلك الشرعيّة الكلاسيكيّة لأنظمة الحكم، والاستقواء مثلاً بزخم مواقع التواصل الاجتماعي لتغيير الوقائع أو استثمارها لغايات خاصّة.

---

[1]- Edgar Morin: "Cette Crise Nous Pousse Sur Notre Mode de Vie, Sur nos Vrais Besoins Masques dans les alienations du quotidian"; Le Monde 192020/4/.

[2]- فلوريدي، لوتشيانو، الثورة الرابعة، م.س، ص 220-232.

ويقترب النموذج السياسي المنبثق من الشبكات المعلوماتية أيضًا، إلى سحب الاعتراف تدريجيًا بحكم الغالبية، مما يعني الانزياح تدريجيًا إلى ما يشبه سلطة التوافق التام. وبقول أوضح، تتولّى حركات الاحتجاج «المدني» في بعض الأحيان، منع المؤسّسات الرسميّة من ممارسة سلطتها في قضايا ترفضها الأقلية، أو تقدّم على إفراغ نتائج الانتخابات من مضمونها، وهذا أسهل عليها من تغيير تلك النتائج من خلال الطعن، أو المطالبة بإعادة عمليات الاقتراع أو حتى انتظار الانتخابات القادمة.

هذه النماذج الجديدة لممارسة السلطة ستفضي في خاتمة الأمر إلى جعل الفضائين السياسي والاجتماعي متطابقين إلى أبعد الحدود، ولم يكن هذا ممكنًا لولا هيمنة التكنولوجيا على المجتمع، وتأخّر العلوم الاجتماعية والإنسانيّة عن القيام بدورها المأمول في ترميم الانحناءات التي تحدثها الابتكارات الجديدة في الفضاء الاجتماعي، فيما كان دورها فعّالاً أكثر في حسم الجدل أو ترشيده بشأن انقسامات اجتماعيّة أخرى ذا منحى أخلاقي وقيمي (كالموقف من الاستنساخ والهندسة الجينية والاجهاض وأبحاث الخلايا الجذعية..).

ثالثًا: العلم والبحث العلمي في سياقات جديدة: نحو مجتمع ما بعد رقمي

أطلقت الجائحة ديناميكيات جديدة في استكشاف الحقائق الاجتماعية الخفيّة، فسلطت الضوء على الأزمات المعروفة مثل تداخل العوامل العرقيّة والطبقيّة والنوعيّة في جعل فرص الحياة غير متساوية بين البشر. في بعض البلدان (كالولايات المتحدة الأميركية) كان ذوو البشرة السوداء أكثر عرضة للوباء، فيما عانت الدول الأفقر في العالم من صعوبات كبيرة في تمويل برامج مكافحته، ويرتقب أن يطول انتظارها للقاح حال التثبت من إنتاجه والتثبت من سلامته.

لقد طرحت الجائحة أسئلة حرجة على العلوم ذات الصلة المباشرة بها (الأبحاث الطبية على نحو خاص) وعلى البيروقراطيات الحكوميّة، وكلاهما ظهر قليل الجهوزيّة وعديم الحيلة في إدارة تدخّل فعّال وفوريّ وسريع، لكن الأسئلة الأكثر إشكالية كانت من نصيب العلوم الإنسانيّة والاجتماعية، والتي بدت قليلة الحيلة في التوقّع والاستشراف والتصحيح وتفسير أوضاع مجتمع ما بعد الكارثة وتسييره واستيعاب تداعياته.

فما الذي ستكون عليه نظرتنا للمستقبل بعد أن كسر الوباء ما كنّا نعتقد أنّنا نعرفه عن الاقتصاد والمجتمع والحوكمة والخبرة والعلم؟ وكيف يمكن أن تُطوّر الأبحاث في الميادين الثلاثة للعلم (الطبيعية والإنسانيّة والاجتماعية) على نحو يمكّنها من تقديم بدائل قابلة للتطبيق للخروج من

الستاتيكو المفقر الراهن؟ وما هو السبيل الممكن، لوضع طاقاتنا العلمية والأبحاث التطبيقية في خدمة السياسات العامة[1]؟ وكيف يسخّرُ كلّ ذلك للوصول إلى مجتمع جديد، مجتمع ما بعد رقمي؟

1 ـ الحل من منظور الفلسفة السياسيّة:

أعاد انتشار وباء كورونا طرح أسئلة فلسفيّة مهملة عن مقدار معرفة العلوم الدقيقة بالظواهر الطبيعية، ومعرفة العلوم الاجتماعية والإنسانيّة بالفرد والمجتمع والسياسة. بل قُدّمت براهين على محدودية النماذج العلمية في استيعاب المتغيّرات المطلوبة لاستشراف الظواهر قبل حصولها وفهمها عند الحدوث. وينمّ ادّعاء قدرات تفسيريّة فائقة وأبديّة للنماذج والنظريات ولا سيّما في الحقول غير التجريبية، عن غرور العقل، ونقص في التواضع المعرفي، والإنسان مدعو إلى صرف جهد إضافي في تفسير التاريخ والوقائع الاجتماعية والتأقلم معها، عوضًا عن زعم امتلاك موهبة إخضاع كلّ شيء لسلطته.

وتبدو المنافذ المفتوحة بين العلوم الطبيعيّة وعلوم الإنسان والمجتمع، ذات أثر ضارّ في وضعها الحالي، ولا تخلو العلاقة من تبعيّة وهيمنة، فالاكتشافات والاختراعات والابتكارات التي تسفر عنها العلوم الدقيقة والتطبيقية تخطّ للبشريّة مسارات إلزاميّة ولا بديل لها في سيرهم نحو المستقبل. وتستنفد العلوم الاجتماعية والإنسانيّة وسعها للحاق بالركب وأحيانًا من غير طائل، وينصب هذا المسعى في حدّه الأدنى على إسباغ الشرعيّة والمشروعيّة على المسارات التي خطّتها التقنيّة للبشر، وتنظيم المجتمع على أساسها من خلال التشريعات والنّظم الجديدة ومراجعة القيم بما يتناسب معها، وحده الأعلى محاولة ضبط هذه المسارات واستيعاب نتائجها. فمثلاً التكنولوجيا هي التي وضعت الإنسان دون خيار منه على جادة ثورة المعلومات، فيما ارتضت العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة لنفسها مهمّة رصف هذه الجادّة ووضع علامات المرور والوقوف وتطوير عادات البشر وسلوكهم، للتأقلم مع شروط العيش في المجتمع المعلوماتي.

ومع ذلك، تضعنا الأزمات أمام مفترقات طرق، بين ما توجّهنا إليه التكنولوجيا وما تفرضه علينا أحاسيسنا الفطريّة ومبادئنا الاجتماعيّة وميولنا الفكريّة، أو بين المسارين «المادي» و«الإنساني»، وهذا ما نجده مثلاً في التساؤلات المطروحة في زمن الجائحة، عن جدوى فرض العزل لحماية أرواح أقلية معرضة للخطر في مقابل التفريط بالنمو الاقتصادي. وهذا السؤال ليس طارئًا أو يتيمًا،

[1]- **Society after Pandemic; SSRC; by Alondra Nelson; April 23, 2020.**

بل هو امتداد لسؤال آخر: هل نقلّل من رفاهيّة مجموع الناس لمنع إلحاق الأذى بأقليّة منهم، أو هل ندفّع الطبقتين الوسطى والعليا ثمن إنقاذ مجموعة من النّاس من براثن الفقر، وهو يشبه سؤال ثالث، هل نقيّد حيويّة الفئات الشابّة لانقاذ المسنين؟

الإجابة عن هذه الأسئلة ستكون بالنفي، إذا أردنا أن نكون أوفياء لمسار التقدّم المتسارع الذي أطلقت شرارته الثورة الصناعية الأولى وما تبعها من اضطهاد كان هدفه تعظيم القيمة المضافة المستخرجة من عمل ملايين البؤساء (وصولاً إلى الليبرالية الجديدة)[1]. والإجابة هي نعم، إذا كنّا حريصين على المبادئ القيميّة التي أرستها الثورات الدينيّة والرّسالات السماويّة، أو إذا شاء بعضهم، أن نكون ضنينين بمبادئ التنوير الصافية الخالية من شوائب الرأسمالية والحداثة وما بعدها. وبقول موجز: سنرفض التضحية بالمكاسب التي حصلت عليها الفئات المحظيّة في المجتمع، إذا تمسّكنا بإيماننا الزائف بالتطوّر المادي على الطريقة الرأسمالية، وسنقبلها إذا اتّبعنا استراتيجيّة أصيلة (دينية بالأساس)، خارج التحجّر الذي قادتنا إليه الحداثة الليبراليّة وما بعدها.

وبناء عليه لا تُدان الليبراليّة الجديدة على النحو المذكور، بسبب ما تفصح عنه من تعظيم لدافع الربح والكسب وحثٍّ على زيادة المنفعة والمتعة بوصفهما علامتين بارزتين في طريق الرفاهية، بل لما تسكت عنه أيضًا، بتركها زمام الأمور إلى التكنولوجيا في تقرير مصير البشر وتحديد مستقبل عيشهم، وهكذا صارت التكنولوجيا ذاتيّة التطوّر في جانب والسوق المفلتة من عقالها في جانب آخر، وجهان لعملة واحدة مآلها سلب الإنسان الحر حقّ اختيار نظام حياته.

بناء التّوافق في مجتمعات منقسمة

في كتابه الرائد «العدالة كإنصاف» يعدّد جون رولز أربعة أدوار للفلسفة السياسية، يتصدرها دورها العملي في إيجاد أرضية مشتركة ومعقولة لاتفاق سياسي بشأن مسائل معينة أدت إلى نزاع عميق، وتعذر التوافق بشأنها[2]. وبناء عليه تكون إحدى مهمات الفلسفة السياسية في ظرفنا الراهن البحث عن هياكل ملائمة تستطيع التعامل الاستباقي واللاحق مع التناقضات التي تنشأ في غضون الأزمات والاضطرابات الاجتماعية وما بعدها.

وكما ورد أعلاه سنلاقي انقسامًا بالرأي عمّا ينبغي فعله: نغلق الاقتصاد من أجل خفض الإصابات

---

[1]- انظر: تداعيات كورونا في مرآة مفكرين وفلاسفة السياسة والمستقبليات؛ موقع عربي 21، 2020/4/4

[2]- انظر: رولز، جون: العدالة كإنصاف.. إعادة صياغة-ترجمة د.حيدر حاج إسماعيل، لا ط، بيروت: المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية، كانون الأول (ديسمبر) 2009.

أم نتحمّلها للحفاظ على وتائر النمو؟ نقوّي حضور الدولة المركزيّة والأجهزة المنتخبة في الحياة الاقتصادية من خلال زيادة الرقابة وفرض الضرائب مثلاً أم نكتفي بإطلاق يد البنوك المركزية غير المنتخبة لخلق الأموال وإدارة أسعار الفائدة؟ نركز الجهد على تلبية حاجات المواطنين داخل الحدود دون الاهتمام بما يجري خارجها أم نقوّي بنى التضامن العالمي ضمن منظور للمصلحة العامّة الدولية عابر للحدود؟ بمن نهتم أكثر بالمهمّشين والمستبعدين أم بالفئات الأكثر نفوذًا في هياكل السّلطة الاقتصاديّة والسياسيّة أم بكلّ الفئات؟ هل نعيد النّظر في توزيع مواردنا الماليّة والبشريّة والعلميّة والتكنولوجيّة ما بعد الوباء للتركيز على حاجات البقاء أم نعود إلى ما كنّا عليه فتقود التكنولوجيا الاستهلاكية حياتنا وتحدّد أولويّاتنا وتفضيلاتنا؟ هل نتمسك بالتعريف التقليدي للرفاهية على أنّها تعظيم المنفعة من خلال تعظيم الاستهلاك بغض النّظر عمّا نستهلكه، أم نضيف إليه أو ربمّا نستبدل به تعريفًا آخر يعطي الأولويّة لحاجات البقاء ومقتضيات الأمن الصحي والغذائي والاجتماعي؟

الدور الأساسي للفلسفة السياسية هو إذًا المساهمة في بناء مساحات مشتركة في المجتمع، بشأن الأسئلة العالقة كالمذكورة أعلاه، وهذا بالتكامل مع أدوارها الأخرى، المتمثّلة في وضع أهداف سياسيّة «عقلانيّة» للمجتمع، تجسد التسوية بين تصوراتنا المطلقة عن الخير والجمال والقيم من ناحية والأسس العقلانية التي تقوم عليها مؤسّساتنا السياسية من ناحية ثانية، وهو ما يأتي في إطار استكشاف طوباوي لحدود الإمكان السياسي. فمما كشف عنه الوباء أنّ علوم الإنسان والمجتمع، لم تتطوّر بما فيه الكفاية لجعل النّظم السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة قادرة على إقامة التسوية المرجوّة، ما بين العقلانيّة المؤسّساتيّة ومنظوراتنا المسبقة والمتّفق لما خيّر وصحيح وعادل.

ثورات متزامنة

وتمتدّ الأزمة إلى علوم الطبيعة والعلوم الدقيقة التي استتبعت أيضًا للتكنولوجيا المرتبطة بالسّوق والسّلطة، لكن علوم الإنسان والمجتمع ظلّت أبطأ من غيرها في مواكبة التحوّلات الناشئة عن تسارع الحداثة التقنية. وإذا كان انبثاق الثورات العلميّة بحسب «كون» سببه عجز منظومة علميّة عن تقديم إجابات شافية لأسئلة جديدة يطرحها علينا الوجود والطبيعة، فلا بدّ من أن يتكامل هذا الانبثاق أو أن يكون مصحوبًا، مع ثورات موازية في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة (الاقتصاد، القانون، النفس..) وفي الفنون والآداب أيضًا، دون أن تفقد هذه الأخيرة استقلالها، في رسم مسارها التطوّري الخاص والردّ عن أسئلة جديدة تواجهها. من قبيل: لماذا لا يؤدّي نمو الناتج المحلي

الإجمالي إلى خفض الفقر واللا مساواة؟ ولماذا لا تترافق الزيادة في إنتاج السّلع والخدمات واستهلاكها مع زيادة موازية في الرفاه؟ ولِمَ لم تفضِ الهندسات الاجتماعيّة إلى القضاء المبرم على الأمراض الاجتماعيّة كالجريمة والإدمان؟ وما هو السبب الذي جعل الديموقراطية تقف عند حدود الدول دون أن تتعدّاها إلى العلاقات فيما بينها؟

إنّ أيّ نموذج إرشاديّ جديد (برادايم) في مجال العلوم الدقيقة يحدث تغييراً في فهمنا لعالم الطبيعة ونظرتنا إليه، ولا بدّ أن يصاحبه حكمًا تغيّر في نظرتنا للذات والاجتماع الإنسانيين، فلا مناص والحال هذه من أن يكون تطوّر العلوم في أزمنة متقاربة ومسارات متوازية، وإلّا اختلّ التوازن بين عالم المادة وعالم الإنسان، أو بالتعبير الإيماني، بين كتاب التكوين والخلق وكتاب التنزيل والوحي.

إنّ تحديد الموقع الهامشي للأرض مثلاً بوصفها نقطة زرقاء باهتة في أطراف أطراف الكون، ودعوى تشارلز دارون في نظريّة النشوء والارتقاء ومزاعم سيغموند فرويد عن قوّة تحكّم الأنا الدنيا بالبشر، والقفزات المذهلة في عالم الذكاء الاصطناعي، أفسدت جميعها على الإنسان نرجسيّته وعرّفته بموقعه الفعلي في الكون الأوسع، لكن ذلك برّر لفلاسفة الحداثة وروّادها ردّة فعلهم الخاطئة، بتمجيد العقلانيّة الأداتيّة الهادفة إلى إخضاع الطبيعة للإنسان والإنسان للآلة، أو في زرع الشكّ بوجود الحقيقة من أساسها في أفكار ما بعد الحداثة.

وبالعودة إلى ما بدأناه؛ إنّ وضع أطروحتي «كون» و«رولز» في سياق واحد، من شأنه أن يؤكّد دور الفلسفة السياسيّة في تطوير نظرتنا للأشياء، بل حتى في تجاوز الإنسداد الرّاهن في مقاربة الأزمات توقّعًا وتفسيراً ومعالجة. ونقتبس على سبيل الاستشهاد من بولانيي، نظرته للسياسة بوصفها نقطة مركزيّة في هذا السياق. فالسياسة برأيه هي التي تعطي معنى للظواهر الاجتماعيّة والاقتصاديّة، إذ يمكنها مثلاً أن تغيّر شكل الصّراع الطبقي إذا غيّرت معنى الملكية، أو أضفت عليه أبعادًا قانونيّة أخرى، وبوسع السياسة أيضًا أن تعدّل مفاهيم كبرى مثل الحقوق وحدود الحريات العامّة، وتراتبيّة القيم الليبرالية والفردية والاجتماعية. يمكن للسياسة كذلك أن تنظّم الأولويات التي تمسّ حياة الناس: أيّهما أكثر أهميّة من الآخر الترفية أم التعليم؟ الاقتصاد أو الصحة؟ وهل نعطي قيمًا ماليّة للأنشطة الاجتماعية في احتساب الدخل الوطني مثل العمل المنزلي؟ أم نبقيها خارج منطق السوق، حتى لا تفقد طبيعتها الأصلية بصفتها فعلاً إنسانيًّا خاليًا من الدوافع الأنانية.

يمكننا بالسياسة أن نغّير مثلاً معنى الديموقراطية والاستبداد والمواطنة والانتخاب والسيادة

والحدود والعلاقات الدولية. لكن مشكلة النّظم الحديثة ذات الطابع العمومي، أي التي تصلح للمجتمعات والثقافات المختلفة، أنّها لم توفّر لنا ما يكفي من أدوات منهجيّة لتفسير أوضاعنا الراهنة، ولم تقدّم لنا أطرًا صالحة لاحتواء نواتج العلوم والبناء عليها. بل إنّ نواتج العلوم تتطوّر في أحيان كثيرة في اتّجاه مضادّ لمنظومات الحداثة العموميّة لفرط ما تنطوي عليه من خصوصية، فعلى سبيل المثال، يتناسب المنهج التجريبي مع أوضاع الدول والمجتمعات الغربية أكثر من غيرها، ومع ذلك جرى إقحامه في صلب علم الاقتصاد، بل إنّ النظرية العملاقة التي أتى بها كينز عن الطلب الفعال ودور الإنفاق الحكومي في تحفيز النمو والبطالة الإجبارية، لا تناسب إلاّ اقتصادات بلغت مستويات متقدّمة من النّضج دون نظيراتها النامية. وهذا ينطبق أيضًا على رفض الزعم القائل بأنّ النّظم السياسية صالحة لكلّ مكان وزمان، وأنّ قواعد الصراع والتوافق هي نفسها في كل المجتمعات، وكذلك أساليب مواجهة الأزمات والمشاكل المستعصية.

2 – أدوار متكاملة للعلوم:

هناك فرصة للعلوم الاجتماعيّة والاقتصادية والتاريخية والإنسانيّة، لتكون أكثر تكاملاً في أهدافها وطموحاتها، فتضع الإنسان في مركز الاهتمام، وبالخصوص لمساعدته على مواجهة التوتّرات التي تحدثها مخرجات العلوم في محيطه الخاص وبيئة عيشه، وما تسببه له من اغتراب.

إنّ هذا يطرح الحاجة لتحديد نوع البحث الاجتماعي والاقتصادي الذي نريده، لسبر غور المنظومات التي نحيا في ظلالها وتفكيكها وتركيبها من جديد، وتحقيق طموح أعلى ببناء المجتمعات على أسس مختلفة. ففرادة الوباء واستثنائيته لا تكمن في آثاره الصحيّة وسرعة انتشاره، بل في التجربة الجديدة التي لا تتكرّر سوى مرّة في العمر، والمختبر الواقعي الذي أوجده لخوض غمار تجارب حياتيّة قد لا تكون مسبوقة، كتغيّر شكل المدرسة والمعمل وطرق التواصل المهني، فضلاً عن التمرين الذي خضناه في توجيه دفّة العلوم بسرعة نحو مقاصد جديدة تحت نار الأزمة. ففي خضم الكوارث يتاح للإنسان تجديد وعيه بحاجاته وغايات عيشه وإعادة استكشاف محيطه، لكن ذلك أتى على حين غرّة، وفرض علينا القيام بكلّ التصحيحات التي فوتناها دفعة واحدة، أو كما يعبّر بعضهم أجبرنا الوضع الذي نحن فيه على بناء سفينة أثناء الإبحار.

لقد اتّسع فضاء العمل والدراسة والبحث من خلال المشاركة عن بعد والتخفيف من السمات البيروقراطية للعمل، وفي المقابل خفّت العلاقات السلطويّة غير المبرّرة، والتي أضفتها الرأسماليّة

على نظم الإنتاج، كالدور المبالغ فيه الذي يعطى لأرباب العمل وروّاد الأعمال في مقابل التقليل من شأن العمّال. ساهمت عمليات التأقلم السريعة إزاء الجائحة (كالتعليم عن بعد والعمل عن بعد)، في فضح الرأسماليّة المتسترّة بحجب ثقيلة من الأردية البيروقراطية المؤسّساتية والهيكليّة، والتي أخفت عيوبها وهناتها تحت غطاء مبهج من الوفرة والإنتاج الغزير، وبفعل ذلك تسنّى للرأسمالية دون وجه حقّ إدارة الجزء الأكبر من أوقات الناس بالحدود التي تفوق حاجات الإنتاج وبما يخدم علاقات السلطة.

لقد حان الوقت لإعادة النّظر بالأطر التقليديّة المنظّمة للأنشطة الاقتصاديّة، حتى لو أدّى ذلك إلى إعادة ترتيب أولويات الوظائف والهيكل الاجتماعي المرتبط بالعمل، وترتّب عليه إعادة توزيع السّلطة بين الفئات الاجتماعيّة في المجالات كافّة. لقد أبرز الوباء، وفي سياق مضاد للعولمة، أهميّة بنى التضامن والعيش التقليدية، في تمكين المجتمع من تحمّل التبعات المؤلمة للكوارث، ومن مظاهر ذلك، العودة إلى الأسرة من خلال الحجر المنزلي، وازدهار العمل الخيري الذي ضاهى أحيانًا البرامج الحكوميّة في مواجهة الوباء. وعلى المستوى السياسي جرى الانصراف إلى تنظيم سياسات داخلية ذات طابع دفاعي واحترازي بدلاً من الانشغال بهموم خارجيّة لا طائل منها، أو بعلاقات دوليّة كلّ همّها السّعي المحموم وراء الرّبح والسيطرة وبسط النّفوذ والاستحواذ على أسواق جديدة.

وإذا أردنا أن نملك رؤية متكاملة للمجتمع الجديد، لا بدّ من التعامل أيضًا مع دورين يمكن أن تؤدّيهما العلوم في مواجهة التحدّيات الجديدة. الأوّل هو المساهمة في تحقيق التكيّف الاجتماعي مع الثورات التكنولوجية والعلمية، وتهذيب استخداماتها، وإيجاد الخلفيّة النظريّة التي تسوّغ إجراءات قد لا تصادف قبولاً حسنًا من المنتجين والمستهلكين، مثل تقييد الولوج إلى الفضاء السيبراني، ومنع العبث بالقيم بما يتناسب مع الحداثة الرقميّة وما بعدها، وإعادة تنظيم جدول الأعمال الاجتماعي بحيث لا يجري المسّ بالمصالح الجوهريّة للمجتمع لمصلحة رغبات فئات صغيرة، على حساب قضايا عموميّة الأثر كالفقر واللا مساواة والأميّة والإدمان والجريمة.

وتبرز هنا أهميّة علوم الدين بوصفها إحدى المساحات التي تحرز استقلالاً في عالم التبعيّة للتقنية، وخصوصًا في المجالات التي تظلّ فيها العلوم الأخرى معلّقة بأذيال التجديدات والابتكارات الاستهلاكية، وعاجزة عن الإفلات من جاذبيتها.

وفي جميع الأحوال، هناك فرصة نادرة للعلوم الإنسانيّة والاجتماعية، للقيام بما لم تتمكن منه

في السابق، في ظلّ انكفاء الأبحاث التطبيقيّة إلى وضع دفاعي، فهي الآن ملزمة بتقديم إجابات على إشكاليّات تنبع من الواقع، فيما كانت تصنع الحقائق والوقائع (من خلال التجديدات والابتكارات) وتوجب على المجتمع الجري وراءها.

وثاني المهام المطلوب في رسم الدور الجديد للعلم: إزالة العقبات من أمام انبثاق ثوراته أو تطوّره المطّرد كالتبعيّة للتمويل وتقنيات الاستهلاك والمؤسّسات الكبرى واختلال العلاقة بين مجالات العلم، والتعريف المختزل لمعنى اقتصاد المعرفة الذي يفرض على النّاس مقياسًا قاصرًا لحاجاتهم[1].

وينطوي هذا الدّور أيضًا، على توسيع نطاق عمل العلوم، للمساهمة في تحديد معالم المجتمع الجديد الذي نرغب بانبثاقه من رحم الكوارث والأزمات التي يمرّ بها العالم، ولتكون أبحاثه حاضرة في ترتيب أولويّات المجتمع وموارده في مواجهة الوقائع والأزمات المفاجئة، والوصول إلى نظم مستقرّة ومتوازنة[2].

واستطرادًا يجب التمييز بين الأنظمة المستقرّة أو التي تميل إلى الاستقرار، والأنظمة المتّجهة نحو الفوضى، وهذا التمييز ضروري لوضع سياسات احترازية مسبقة لما قبل الكارثة وما بعدها، وتقدير الموارد الضرورية لذلك. فالنّظام غير المستقرّ يعجز عن مقاومة التقلّبات ولا يستطيع التأقلم السريع معها، في حين يحافظ النّظام المستقرّ على خصائصه في جميع الحالات.

تبدو النيوليبرالية مثالاً واضحًا عن الأنظمة غير المستقرة، والتي يمكن تفسيرها بنظرية الكارثة أو نظرية الفوضى أو كليهما معًا. فمنذ أن تربعت النيوليبرالية على رأس النظام العالمي في العقد الأخير من القرن الماضي، ازداد ابتعاد المنظومات الاقتصادية والسياسية العالمية عن نقاط الاستقرار. حيث تواترت الأزمات الكارثية والمفاجئة، واتسعت دورات الركود وفشلت السياسات المضادة لها، وكانت الصفة الدائمة الملازمة للأسواق المالية هي السقوط المفاجئ في الفوضى. وبخلاف ذلك، كان الميل إلى الاستقرار هو سيّد الموقف في المرحلة الفاصلة بين نهاية الحرب العالمية

---

[1]- See: Commitee on Finance, United States Senate, William V.Roth, JR., Chairman; Final Report of the Advisory Commission to Study the Consumer Index; U.S. Government Printing Office; Dec.1996.

[2]- انظر: العيسوي، إبراهيم، تجديد الفكر الاقتصادي، م.س، ص329-336؛ وحول معلمات الكارثة Catastrophe flags انظر: Sergienko O.A., Glofaiva I.P., Tatra M.S; The Catastrophe Theory as a Conceptual and Methodological Basic for Assessing the Stability of Socio-Economic System.

الثانية وانقضاء الحرب الباردة، وقت كانت استراتيجيات التنمية وسياساتها هي الشغل الشاغل للعديد من الدول والمؤسسات العالمية والمنتديات العلمية.

وعلى الرغم من فقدان الاستقرار المذكور، ما زال مجتمع الأبحاث الاقتصاديّة يميل إلى دعم النهج النيوليبرالي، مع وجود مراجعات محدودة، الغرض منها إكساب هذا النهج قدرًا من المرونة التي تبقيه على قيد الحياة، وإعفاء المجمّعات العلميّة من مراجعة نماذجها الإرشاديّة المتقادمة، رغم مرور زمن طويل على ولادة آخر النظريات الكبرى في الاقتصاد.

3 – إعادة التفكير بتمويل الأبحاث ونماذجها:

تبرز أزمة الوباء الحاجة لمنح الأبحاث الأساسيّة الأولويّة التي تستحقّها، فمن دونها لا يمكن إحداث اختراقات على المدى المتوسّط والطويل، فالأبحاث التطبيقية لا يمكن أن تستجيب للكوارث فور ظهورها إلّا إذا استندت إلى خلفيّة قويّة من المعارف النظريّة، ذات الصّلة بها.

في أميركا مثلاً يأتي تمويل الأبحاث الأساسيّة غالبًا من مؤسّسة العلوم الوطنيّة NSF التي تملك موازنة مقدارها ثمانية مليارات دولار في حين تمول الأبحاث التطبيقيّة من المؤسّسة الوطنيّة للصحّة NIH التي تملك موازنة مقدارها واحد وأربعون مليار دولار أميركي[1]، وهذا في الميدان الطبي وحده، ولنتصوّر كم ستخطو العلوم الأساسية قدمًا إلى الأمام لو ردمت هذه الهوة[2].

ولا يمكن فهم فجوة التمويل هذه دون التمعّن بعلاقتها بالسّوق، فالتكنولوجيا التي هي المجال التطبيقي الأهم للعلوم، تقوم بإحدى وظيفتين، إما إنّها موجود لحلّ مشكلات محدّدة أو يجب إيجادها لفعل ذلك، والمعادلة مكوّنة من جانبين: المهندسون المعنيون بتطوير تكنولوجيات جديدة ورجال الدعاية والإعلان المولجون بنجاح المشروع في السوق.

ولم يكن الأمر على هذا النحو دائمًا، ففي السابق كانت مراكز الأبحاث والمعامل والمختبرات في الشركات الكبرى شبيهة بتلك الموجودة في الجامعات، أي كانت تنطلق من حاجات تظنّها مهمّة للمجتمع، أما الآن فكلّ شيء يبدأ بما تفضّله السوق[3]. ولهذا الغرض اعتمدت إدارات البحوث التنظيم اللا مركزي، واندمج أخصّائيو التكنولوجيا في فرق تطوير الإنتاج، ليكونوا أكثر

---

[1]- Madne Holford & Ruth Morgan; Four Ways Sciences Should Transform after Covid-19; 17 June 2020.

[2]- See: Justin Antonipillai,&Michelle K.Lee; Intellectual Property and the US economy-2016 Update; Economics and Statistics Administration; HH & U.S Patent and Trademark Office (USPTO);2016.

[3]- تريفيل، جيميس، لماذا العلم؛ م.س، ص 152-154.

حساسيّة للتغيرات في الطلب الآتي من الأسواق. وحيث إنّ ما تملكه الشركات الكبرى من رأس مال وخبرة يفوق ما يملكه الآخرون كالجامعات والمعاهد الأكاديمية، فسيكون بمقدورها وضع اليد على أولويات البحث بشقّيه النّظري والتطبيقي، وترتيبها كما يشاء القائمون عليها.

البحوث الأساسيّة بخلاف ذلك يصعب إخضاعها للسوق، أو ربطها بمصالح سلطويّة أو ماديّة مباشرة، ولا يمكن للمشتغلين في هذا الحقل وضع توقّعات محدّدة لما ستفضي إليه أعمالهم من نتائج. ففي المراحل المبكرة للعلم وُجدت مشاريع البحث النظري بسبب رغبة تعتري العلماء إلى دفع حدود المعرفة إلى أقصى حد ممكن في الفضاءات المعرفية غير المستكشفة، وليس تلبية لنداء خارجي مصدره السوق أو السلطة، وكما يصف تريفيل «كل شيء يبدأ مثل ومضة مصباح في رأس عالِم يفتش عن نقطة معرفية تقع على حافة المجهول»[1]. وهذا يحيلنا إلى وجه من وجوه الشبه بين ما يدور في عقل باحث وبين ما يختلج في وجدان أديب أو خيال فنان.

إن الوصول إلى نموذج متوازن للتمويل بين البحوث الأساسية والدراسات التطبيقية لا يخلو من آثار عملية، وسيترك بصمة إيجابية على أرض الواقع، فالسباق الحالي مثلاً للحصول على لقاح لفيروس كوفيد19-، لا يدور فحسب في مضمار التجارب في المعامل أو المختبرات، بل في مساحة أوسع تشكّل المبادئ النظريّة تربتها الخصبة، فالبحوث الأساسية ستظلّ دائمًا بمثابة المياه التي ترفع كلّ السفن.

الانفتاح المنهجي

تكشف الكوارث والأوبئة والأحداث السياسيّة والأمنيّة المفاجئة، عن الحاجة للحصول على بيانات ونتائج سريعة قابلة للاستخدام، وهو ما يشكّل حاجةً ملحّةً للباحثين والصحفيين وقادة الأعمال. ونظرًا للسرعة التي يحتاجها النّاشطون في الحقل العام ومتّخذو القرار، فإنّ النموذج الكلاسيكي للبحث يبطئ هذا المسار بإعطائه أولويّة فائقة للتّثبّت العلمي والجودة الأكاديميّة على الحاجات العمليّة. يدعو ذلك إلى التفكير بنموذج جديد للنشر لا يقتضي انتظار استكمال الشروط التقليديّة والمعروفة، كمراجعة الأقران (Peer-reviewed) والتحكيم وموافقة إحدى المجلات الأكاديمية على النشر. إنّ هذا يستغرق وقتًا قد تصبح معطيات الأبحاث والمقالات العلميّة في

[1]- م.ن، ص153.

غضونه قديمة العهد وقليلة الفائدة خلال أوقات الانتظار الطويلة[1]. فضلاً عن ذلك قد تؤدّي شروط التثبّت والقبول والتحكيم إلى انغلاق المجمّعات العلميّة على نفسها، وإبطاء تكوّن الثورات أو الوثبات العلميّة، فيما تقتضي استمراريّة النمو اجتماعًا علميًّا منفتحًا وتقبّلاً للأفكار الجديدة، وهامشًا واسعًا لانتقاد النظريات الكبرى والعلماء المرموقين.

في الاقتصاد مثلاً، صار النّظام الجامعي خاضعًا للتصوّرات المسبقة المبنيّة على حاجات السوق، وتخبرنا لائحة الفائزين بجوائز نوبل للاقتصاد عن كثير من خفايا عوالم البحث الاقتصادي؛ إذ إنّها تسلّط الضوء على الاتّجاهات البحثيّة المفضّلة لدى مانحي الجائزة أكثر ممّا تدلّ على جودتها الفعليّة، علمًا أنّ هؤلاء المانحين يصغون باهتمام لما يدور في أروقة متّخذي القرار في المجتمع العلمي، أو مؤسّساته العميقة، ومصالح الممولين، أو آيديولوجيا الفئات المهيمنة. وتضمّ اللائحة المذكورة في الغالب متخصّصين في مجالات الرياضيات والاقتصاد القياسي آتين بمعظمهم من حقول لا علاقة لها بالاقتصاد السياسي، ممن لا يلقون بالاً للحقائق التاريخيّة التي تقف وراء تطوّر نظم الإنتاج وبزوغ الأفكار الكبرى[2].

ولكي تكتمل دائرة السيطرة على نمو العلم، يجري استغلال ما تقدّم لتضييق النادي المعترف به للعلوم. ويحضرنا هنا نظام الترقّي الذي يملك ذراعًا طويلة هي النشر في مجلات أكاديميّة محدّدة تتبنّى العقيدة المهيمنة، فخلال المسار الطويل الذي يسبق ظهور بحث ما على صفحات إحدى المجلات المذكور، تمارس لجان التحكيم سلطة الضبط والتنقيح تحت مسميات علميّة شتى، وتتقن مهمّة غربلة الأبحاث وتحديد صلاحيتها للنشر. ومع مرور الوقت يتأقلم الباحثون مع متطلبات النّشر وشروطه، وتتقارب تدريجيًّا أعمالهم من حيث المواضيع والمنهجيّات والنتائج التي يُتوصّل إليها، إلى حدود لا يكاد يُميّز بينها. وغالبًا ما يستفاد من هذا النّوع من الأبحاث في اتّخام السير الذاتية لأصحابها من أجل الترفيع والترقية أو تليمع صورهم الأكاديمية، أكثر من أي شيء آخر.

لا تُنكر مثلاً البراعة التي تتحلّى بها الأبحاث الاقتصادية التطبيقية ذات المنحى الرياضي، لكنّها تشغل من دون وجه حقّ ولا مبرّر معقول مساحة زائدة في مجال الإنتاج والنشر العلميين، بل إنّها تقضم الفسحة المتبقّية للبحوث الأساسية، وللأنشطة العلميّة المعنيّة بتطوير الفكر الاقتصادي التي ترمى تدريجيًا إلى خارج المنصّة الأكاديمية الرئيسيّة.

إنّ إحدى النتائج المعروفة لهذا الانغلاق المنهجي في ميدان علم الاقتصاد، هي رفع فرضيّاته

[1]- انظر: Madne Holford & Ruth Morgan; Four Ways Sciences Should Transform after Covid-19; Op.Cit.

[2]- للمزيد انظر: قرم، جورج: حكم العالم الجديد..الآيديولوجيات والبنى والسلطات المعاكسة، ط1، بيروت، الشركة العالمية للكتاب، 2010، ص132-151

النيوكلاسيكية إلى مصاف الحقائق العلميّة الثابتة اعتمادًا على البرهنة الرياضية، لكن التمادي في هذا المسار، أفضى إلى ربط قاطرة النظريات الاقتصادية بعلوم طبيعية كالفيزياء وعلم الأعصاب والبيولوجيا وغيرها. وفي حين يركز الاقتصاد السياسي على الصراع بشأن رفع أسعار بعض مدخلات الإنتاج وخفض أخرى (الربح والأجر والفائدة)، وتوزيع القيمة المضافة وإعادة توزيعها، وفيما يهتمّ الاجتماع الاقتصادي (أو الاقتصاد الاجتماعي)، بالعوامل المشكّلة للسلوك الاقتصادي والمؤثّرة فيه، فإنّ غواية جعل الاقتصاد جزءًا من العلوم الطبيعية أو مماثلاً لها، يجرّده من خلفياته الفكريّة، ويفصله عن التجارب الإنسانيّة التي يعبرّ عنها، ويقوّي المزاعم بشأن استقلال نواميسه عن نفوذ الفاعلين المجتمعيّين وعن السياقات التاريخيّة للظواهر الاقتصادية.

والمشكلة ليست في الرياضيات نفسها التي غزت علم الاقتصاد على نحو خاص، والعلوم الاجتماعية والسياسية بدرجات متفاوتة، بل فيما أدّى إليه ذلك من تجاهل للتعقيد الذي يسم الظواهر الاجتماعية. وقد سمح ذلك ببروز جيل من العلماء شديدي التخصّص، ممن لا يتحلّون بمهارات فكريّة ومعرفة تاريخيّة توازي قدراتهم التقنية. ومن هذا الباب جرى تمرير فرضيات لا تتحلّى بالحدّ الأدنى من الواقعيّة، لكنّه النّقاش بشأنها نفيًا أو إثباتًا استهلك جهودًا طائلة من العلماء والباحثين وأهدر ولا يزال الكثير من الحبر.

ولنتفحّص، مثالاً على ذلك، إحدى هذا النّوع من الفرضيّات ذائعة الصيت؛ فرضيّة توفّر المعلومات التامّة في السوق[1]. لقد جرى اللّجوء إلى هذه الفرضيّة لإثبات عقم تدخّل الدولة في الاقتصاد، وللقول بلغة رياضيّة حاسمة، إنّ حضورها ثقيل الوطأة ومخلّ بالتوازن في جميع الحالات، ومن شأنه التقليل من رفاهية المجموع. علمًا أنّ الشواهد التاريخيّة والحقائق الموضوعيّة قدّمت براهين كثيرة عل عكس ذلك، بل بيّنت أنّ الاقتصاد متضمَّنٌ في المجتمع، وأنّ النّشاط الاقتصادي يدور في بيئة من عدم اليقين والمعلومات الناقصة.

---

[1]- للمزيد عن مراجعة هذه الفرضية ونقدها أنظر من أعمال جوزيف ستيغليتز:

- Bruce C. Greenwald, Joseph E. Stiglitz; Externalities in Economies with Imperfect Information and Incomplete Markets; The Quarterly Journal of Economics, Volume 101, Issue 2, May 1986, Pages 229–264, https://doi.org/10.23071891114/

- Joseph E. Stiglitz and Andrew Weiss; Credit Rationing in Markets with Imperfect Information; The American Economic Review; Vol. 71, No. 3 (Jun., 1981), pp. 393410-.

- Joseph EStiglitz; Capital Market Liberalization, Economic Growth, and Instability; World Development; Volume 28, Issue 6, June 2000, pp. 10751086-

ألحق هذا التحريف المنهجي وتحيّزاته الآيديولوجية، ضررًا بالغًا بمنطق السياسات العامة، وحال دون قيام أنظمة اقتصادية، توازن مثلاً بين الدولة والسوق، بين الكفاءة الاقتصادية وبين العدالة، بين الإنتاج الموجّه لتحقيق الرفاهيّة الآنية للأفراد وذاك الهادف إلى تحقيق رفاهيّة المجموع وضمان أمن المجتمع على المدى الطويل، أو الموازنة بين تخصيص ما يكفي من الموارد من ناحية لتلبية متطلّبات النمو والتنمية، وتحقيق الجهوزيّة الدائمة من ناحية ثانية لمواجهة الأحداث السيّئة غير المتوقّعة والكوارث الدوريّة التي تصيب البشر.

وفي جميع الحالات لا مناص من تصحيح آليات البحث، ومراجعة نماذجه وتحريره من سطوة التمويل وسلطة المؤسّسات، لإعادة العلوم إلى السياق العام لتطوّر المجتمع، حتى تؤدّي دورها في الحفاظ على توازنه واستقراره ونموّه الطبيعي.

4 - إصلاح السياسات:

أظهرت التّطوّرات الاقتصاديّة والسياسيّة خطأ توقّعاتنا بخصوص العولمة، التي عجزت عن حماية البشرية في الظروف الاستثنائية والمنعطفات الحرجة. كان الأمن الاجتماعي هو الضحيّة الأولى للعولمة الليبرالية التي انتقصت من السيادة، وهذه لا بدّ منها لوضع سياسات تلائم مجتمعًا بعينه. لقد فقدت الحدود وظائفها كافة السياسية والاقتصادية والثقافية، وصارت المجتمعات متماثلة في أنماط العيش والاستهلاك والعلاقات بغض النّظر عمّا تنطوي عليه من فروقات. جرى ذلك ضمن تصوّرات ثبت خطؤها بشأن المفعول السحري المدّعى للتجارة الدولية، في تعظيم النمو وتأمين الحاجات الأساسية ومتطلبات الرفاه لجميع الأطراف.

اعتاد الاقتصاديون، كما يذكر ستيغليتز، على الاستهزاء بالدعوة إلى اعتماد سياسات أمن غذائي أو طاقوي. بدعوى أنّ اللّجوء إلى البلدان الأخرى يسيرٌ في عالم معولم. لكنّهم لم يعوا أنّ الحدود ستستعيد مجدها في الظروف الطارئة. كانت أزمة فيروس كورونا تذكيرًا قويًا بأنّ الوحدة السياسيّة والاقتصاديّة الأساسيّة لا تزال الدولة القومية، وهذه عادت إلى تزمّتها القديم في التمسّك دون هوادة بما تملكه من معدّات ومنتجات طبيّة للوقاية في مواجهة الخطر.

لقد أقمنا سلاسل إنتاج طويلة لخفض الكلفة، مفترضين دوام الانفتاح بين الدول. كنّا في ذلك قصيري النظر، وارتضينا الاعتماد على نظام غير مرن وعرضة للانقطاعات. أبرز هذا النّظام قدرة على استيعاب المشكلات الصغيرة، لكنّه كشف عن هشاشته في وجه الاضطرابات الكبرى وغير

المتوقّعة. كان علينا تعلّم درس المرونة من الأزمة المالية عام 2008. بدا النظام المالي الذي أنشأناه مترابطًا وكفؤًا وقادرًا على امتصاص الصدمات الصغيرة، لكنّه تداعى بسرعة في الاختبارات الجدية، ولولا عمليات الإنقاذ الحكومية الضخمة، لحدث ضررٌ أشمل وأكثر إيلامًا. لقد أغرانا الإنقاذ ذي الكلفة الباهظة بتجاهل العبر المستقاة من دروس الأزمة التي مرّت على ما يبدو مرور الكرام فوق رؤوسنا.

إنّ أيّ نظام اقتصادي نعتزم بناءه بعد هذا الوباء، يجب أن يتحلّى ببعد النّظر والمرونة في الأجل الطويل، وأن يأخذ بعين الاعتبار أنّ العولمة الاقتصاديّة تجاوزت كثيرًا العولمة السياسية، أي أنّ المصالح السياسيّة أقل تشابكًا فيما بين الدول مقارنة بالتشابك بين المصالح الاقتصادية، بل إنّها قادرة على تعطيلها. ومن أجل ذلك يتعين على البلدان أن تسعى جاهدة لتحقيق توازن أفضل بين الاستفادة من العولمة مع الحفاظ على درجة عالية من الاعتماد على الذات.[1] وحتى لو لم تتمكّن النّظم المعولمة الحالية من تصحيح نفسها للتعامل الفوري مع المخاطر الكبرى فبوسعها تعزيز القدرة على التخفيف من أثرها الداهم [2].

ويبدو رأي أستاذ الاقتصاد في جامعة ييل روبرت شيللر زاخرًا بالدلالات، فالتغييرات الأساسيّة والمفاجئة التي أحدثها الوباء تشبه ما يجري في أوقات الحرب، مع أنّ العدو في هذه الحالة فيروس لا قوّة أجنبيّة. وبما أنّ النّاس يواجهون العدو نفسه فهذا يبعث على التفاؤل برفع مستوى التعاطف داخل البلدان وفيما بينها. وبرأيه هناك سبب آخر للأمل، يعبرّ عنه الاقتراب من فكرة الدّخل الشامل من خلال تعميم المعونات الطارئة وبرامج الرعاية الصحية الشاملة على أوسع نطاق. ولأنّ البشريّة حسب شيللر تقف في الجانب نفسه في هذه الحرب، فسيُوجد ذلك حافزًا مشتركًا لبناء مؤسّسات دولية جديدة تحسّن قدراتنا على تقاسم المخاطر وإدارتها بين البلدان. وحتى لو تلاشى مناخ الحرب مرّة أخرى، فإنّ هذه المؤسّسات الجديدة ستستمر[3].

هذا الرأي المتفائل لا يلحظ مقدار الأنانيّة السياسيّة التي ينطوي عليه فهمنا للسيادة الوطنية والعلاقات الدولية، وقد عزّز علم السياسة ذلك بجعل القوّة هي الأساس في الصّراع الدائم على السّلطة والنّفوذ. إنّ سطوة المصالح وتحجّر المقولات العلميّة سيظلّ ماثلاً أمامنا بصفته عنصر

[1]- Joseph E. Stiglitz, Robert J. Shiller, &Others; How the Economy Will Look After the Coronavirus Pandemic; Foreign Policy; APRIL 15, 2020.

[2]- The Next Catastrophe; the Economist; June 27th July; 2020.

[3]- Ibid.

مقاومة للتغيير. وستعيد المؤسّسات الدوليّة التمسّك بالمبادئ التي استندت إليها في رسم سياساتها التي ثبت خطؤها. ففي وقت يعاني مليارات الناس بسبب الافقار الناتج عن الجائحة، يجد كبير الاقتصاديين في صندوق النقد الدولي جيتا جوبيناث أنّ الخطر لا يكمن هنا، بل في استقواء التيّار غير المتحمّس للعولمة بالتداعيات الاقتصاديّة للوباء، والمخاوف الناشئة عن الحدود المفتوحة، لفرض قيود دائمة على الانفتاح العالمي، وفرض قيود حمائية على التجارة تحت ستار الاكتفاء الذاتي وتقييد حركة الناس بحجة الصحة العامة[1].

إنّ التفكير بالآثار البنيويّة للجائحة وردود الفعل الأساسيّة تجاهها، يجب أن لا ينسينا آثارها المباشرة التي إذا تركت لملهاة السياسات النيوليبرالية فستتجذر مع مرور الوقت ناشرة المزيد من الآلام الدائمة، ومحركة مخاطر استراتيجية وعميقة. ومن الآثار المباشرة التي تستحق الاهتمام، الركود المزمن الذي هو مزيج من الانخفاض في نمو الإنتاجيّة، ونقص عائدات الاستثمار الخاص، والانكماش طويل الأمد. وكذلك اتّساع الفجوة بين الدول الغنيّة وبقية العالم والتي ستزيدها ضراوة تصاعد القوميّة الاقتصادية وصولاً إلى حدّ الشوفينيّة. ويُضاف إلى ذلك التوتّرات الناشئة عن تحكّم الولايات المتحدة الأميركية بالسيولة النقديّة رغم تراجعها الاقتصادي[2]، وهذا يقوّي نزعتها العدوانيّة ضدّ الآخرين، ويفاقم التضارب الشديد بين السياسات القوميّة للدول[3].

وإلى جانب ذلك، إنّ مبرّر وجود الحكومات لا ينحصر في إدارة الأزمات أو معالجتها، بل يتعدّاه إلى تسليط الضوء على المخاطر المستقبليّة، واتّخاذ إجراءات استباقيّة تجاهها. ويبدي قليلٌ من الأكاديميين والعلماء خارج القطاع العام، استعدادهم للقيام بأعمال غير مموّلة جيدًا ولا تلبّي غرضًا سياسيًّا أو اجتماعيًّا خاصًّا. وحتى لو قام القطاع الخاص بخطوات استباقيّة لمواجهة المخاطر، فلا يكون يستهدف من حيث المبدأ مصلحة عموم المجتمع[4].

---

[1]- Ibid

[2]- للمزيد عن دور اقتصاد أميركا وعملتها ومؤسساتها المالية دور الملجأ الأخير حتى في الأزمات التي تنتبع منها كأزمة 2008؛ انظر: جوزيف استيغليتز: اليورو.. كيف تهدد العملة الموحّدة مستقبل أوروبا، ترجمة مجدي صبحي يوسف، لا ط، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون واللآداب، عالم المعرفة 477، اكتوبر 2019، الجزء الثاني. العنوان الأصلي:

Joseph E. Stiglitz; The Euro: How a Common Currency Threatens The Future of Europe; 2016

[3]- Joseph E. Stiglitz, Robert J. Shiller, &Others; How the Economy Will Look After the Coronavirus Pandemic; Op.Cit.

[4]- للمزيد دور القطاع الخاص في إنتاح المعرفة والسلع العامة ومعضلتها انظر:

- فوراي، دومينيك: اقتصاد المعرفة، ترجمة: د. محمد عرب صاصيلا، ط1، دمشق، مكتبة دار طلاس، 2003. العنوان الأصلي بالفرنسية:

Dominique Foray; L'Economie De La Connaissance; Paris : Editions La Couverte ; Octobre ; 2000.

- Joseph E.Stiglitz; Economics of the Public Sector; London: W.W.Norton & Company; 3th Edition; 2000.

لا يمكن الاستسلام للوضع الحالي، الذي تسيطر فيه السياسات الليبراليّة على عقول متّخذي القرار، وهو ما من شأنه إضعاف الأمن الحيوي للمجتمعات، وتحريك النّزاعات وشدّ مستويات الرّفاه نحو الأسفل، ومنع العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة والدقيقة من القيام بدورها في هذا المجال. والقرينة على ذلك، هو استسهال الدول خلق سيولة نقديّة جديدة بدلاً من إعادة توزيع جريئة للثروة والمداخيل، وتغذية الوهم القائل بأنّ المصارف المركزيّة تستطيع التصرّف «برشاقة وجرأة وإبداع» في الأوقات العصيبة، وعلى نحو أفضل مما تفعله الحكومات، وأنّها خطّ دفاع قوي ضدّ الأزمات الاقتصادية والمالية. لكن ما تقوم به المصارف المركزية في واقع الحال هو الدفاع عن الأنظمة الاقتصادية والمالية والنقدية القائمة وشدّ أزرها. وفي خاتمة المطاف، إنّ أيّ تغيير لأوضاعنا في مواجهة الأزمات الداهمة لا بدّ وأن يكتسي طابعًا سياسيًا، وهذا يشمل إصلاح السياسات العامة وآليات اتّخاذ القرار، وإعادة النّظر بأجهزة السلطة وخيوط القوّة بأبعادها الداخليّة والخارجيّة، المحليّة والمعولمة، والقيام بكل ما يلزم في إطار نهضة علميّة شاملة، تعيد غرس موضوعات العلم وقضايا البحث في تربة المجتمع.

خلاصة:

أبرزت الكوارث وآخرها جائحة كورونا، أنّ أزمة العلوم التي هي في صلب أزماتنا الكبرى، تعبّر عنها وجوه متعدّدة من الاختلالات والفشل، وعقبات تبطئ مضيّها قدمًا إلى الأمام، وهذا من شأنه أن يبطئ تدفّق الإنجازات العملية، أو ينحرف بها عن جادتها الصحيحة، معطّلاً قواها الكامنة ووظائفها الحضاريّة المفيدة.

إنّ أوّل ما يحضرنا في تحليل أزمة العلوم تلك، اضطراب التوازن بين العلوم الثلاث الطبيعيّة والإنسانيّة والاجتماعية/الاقتصادية، واختلاله ثانيًا بين العلوم النظريّة والعلوم التطبيقيّة التي بات بيدها زمام المبادرة، وفشل العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة ثالثًا في المساعدة على تحقيق التكيّف الاجتماعي مع الموجات التكنولوجية المتواترة، والتي خلّفت وراءها انحناءات في الفضاء الاجتماعي والاقتصادي والسياسي. وتلوح في أفق الأزمات رابعًا، التبعية المتزايدة في مشاريع البحث العلمي للتمويل والبيروقراطيات الحكومية والشركات الضحمة، التي انتقل الولاء إليها بدلاً من المؤسسات والمعاهد الاكاديمية والجامعية الأم، ويزداد إلى جانبها خضوع أجندات البحث العلمي ومواضيعه لمتطلبات الصراع والحروب والمشاريع العسكرية.

أمّا العقبات التي تعرقل النموّ التكاملي للعلوم، سواء أتى ذلك على شكل ثورات أو كان تراكميّا مطردًا، فيعزى أغلبها إلى قوّة المجاميع العلميّة ورسوخ النماذج الإرشادية ومرجعياتها وانغلاقها على نفسها، مما يصعّب مرور النظريات الجديدة. وغالبًا ما تكون فترات الانتظار بين انعطافة علميّة وأخرى، طويلة جدًا في العلوم الإنسانيّة والاجتماعية مقارنة بالعلوم الطبيعية.

وقد تعزى العثرات المزروعة في طريق العلم، إلى الاقتصاد السياسي لتمويل الأبحاث، أو إلى سوسيولوجيا العلم التي تعكسها الانقسامات غير المبرّرة في مجتمع البحث العلمي والمنافسة غير النزيهة بين باحثيه. وقد ظهر واضحًا بدلالة الجائحة وغيرها من الكوارث، أنّ قوانين السّوق لا تصلح لحلّ مشكلة الإنتاج العلمي على المدى الطويل لانحيازها إلى تلبية الحاجات المباشرة، وضعف قدرتها على التقاط الطلب الاجتماعي الذي لا تعبرّ عنه مؤشّرات السّوق، مثل التعامل الاستباقي مع الكوارث.

تبدأ رحلة الخروج من الأزمة بإعطاء قيمة متساوية للعلوم وثقافاتها المتعدّدة، وتحقيق التّكامل وتفعيل الضبط المتبادل فيما بينها، وانتزاع زمام القيادة من يد التكنولوجيا المحكومة لمجتمع الاستهلاك أو المنشئة له. وبذلك تصبح الجادة التي تسير عليها العلوم نحو المستقبل أكثر رحابة، ولديها ما يكفي من السّعة لاستيعاب جميع المسارات الممكنة والضروريّة. ولا نعود مضطرّين، والحال هذه، إلى المفاضلة مثلاً بين تطوير تكنولوجيا الاتّصالات والمواصلات، أو زيادة جهوزيتنا لمواجهة الجوائح، أو إقامة أنظمة مبكرة لرصد الكوارث والمعالجة الاستباقية لها، كما لا نكون ملزمين مثلاً بتطوير دراسات الاقتصاد الجزئي ذات الطابع الرياضي، على حساب أبحاث التنمية التي تعطّل نموها تقريبًا في الربع الثالث من القرن الماضي. كما لا يكون نجاح برامج غزو الفضاء والوصول إلى عمق الأفلاك السماوية، متزامنًا بالضرورة مع انهيار مفاجئ لأبحاث الحرب ضدّ مرض السرطان، كما حصل في سبعينيات القرن الماضي.

أخيرًا، إنّنا بحاجة، أكثر من أي وقت مضى، إلى نهضة معرفيّة موازية أو حتى مقابلة للثورات التكنولوجية، لكبح جماحها ولإعادة العلوم النظريّة والأبحاث الأساسيّة إلى المنصّة الرئيسيّة للمجتمعات، أو بعبارة أخرى، لا مناص من إخضاع العلوم ولا سيّما التطبيقية/التكنولوجية منها، لمتطلبات التقدّم الاجتماعي وللسياق التاريخي لنمو الحضارة الإنسانيّة، وهذا يحتاج إلى فلسفة سياسية جديدة ذات وظيفتين تحليلية في مجال التفسير والتأويل، وتأسيسية في مجال إيجاد البدائل،

والتي من خلالها يستكشف حدود الإمكان السياسي ويعمل على توسيعه وتعظيمه باستمرار.

لقد ضيّقنا دون مبرّر زوايا مجتمع البحث، مع أنّا نملك ما يكفي من الموارد لتحريك القوس بأكمله ورمي سهم المعرفة إلى أبعد مدى ممكن، وهذه هي المهمّة التي لا مناص منها لبناء مجتمع جديد، متوازن ومستقر، عابر للتكنولوجيا الرقمية بالخصوص، وقادر على مواجهة ما ينتظرنا من أزمات وكوارث وفوضى، وذلك بأقل الخسائر وأدنى الأثمان.

المصادر والمراجع

باللغة العربية

1. استيغليتز، جوزيف؛ اليورو.. كيف تهدد العملة الموحّدة مستقبل أوروبا (الجزء الثاني) -ترجمة مجدي صبحي يوسف؛ الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون واللآداب؛ عالم المعرفة 477؛ اكتوبر 2019.
2. إسماعيل، إسراء؛ استخدامات غير آمنة..تطبيقات النانوتكنولوجي في المجالات العسكرية؛ المستقبل للابحاث والدراسات المتقدمة؛ 6 ديسمبر 2015؛ https://futureuae.com/ar/Mainpage/Item/667/
3. البلاوي، حازم؛ دليل الرجل العادي إلى تاريخ الفكر الاقتصادي؛ القاهرة: دار الشروق؛ الطبعة الأولى؛ 1995.
4. تداعيات كورونا في مرآة مفكرين وفلاسفة السياسة والمستقبليات؛ موقع عربي 21، 2020/4/4.
5. تريفيل، جيميس؛ لماذا العلم؟ -ترجمة: شوقي جلال؛ الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب؛ عالم المعرفة 372، فبراير.
6. تريفيل، جيميس؛ لماذا العلم؟- ترجمة شوقي جلال؛ الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب؛ عالم المعرفة 372؛ فبراير 2010.
7. توماس كون؛ بنية الثورات العلمية-ترجمة حيدر حاج إسماعيل؛ بيروت: المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية؛ الطبعة الأولى، سبتمبر 2007.
8. رولز، جون؛ العدالة كإنصاف.. إعادة صياغة-ترجمة د.حيدر حاج إسماعيل؛ بيروت: المنظمة

العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية؛ كانون الأول (ديسمبر) 2009.

9. شومبيتر، جوزيف أ.؛ تاريخ التحليل الاقتصادي/المجلد الأول-ترجمة حسن عبد الله بدر؛ القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة؛ 2005.

10. الصدر، محمد باقر؛ «اقتصادنا؛ بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ط11؛ 1979.

11. «الإسلام يقود الحياة»؛ بيروت: دار التعارف للمطبوعات؛ 2003.

12. غريبين، جون؛ تاريخ العلم 1543-2001 (الجزء الثاني) -ترجمة شوقي جلال؛ الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون واللآداب؛ عالم المعرفة 390؛ يوليو 2012.

13. فضل الله، عبد الحليم؛ التكافل الاجتماعي في الاسلام وأثره على الأمن الأسري؛ مؤتمر الأمن الأسري 2016-2017؛ تنظيم الرابطة اللبنانية الثقافية؛ بيروت: 2019؛ ص:105-106.

14. فلوريدي، لوتشيانو؛ الثورة الرابعة.. كيف يعيد الغلاف المعلوماتي تشكيل الواقع الانساني- ترجمة لؤي عبد المجيد السيد؛ الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب؛ سلسلة عالم المعرفة 452؛ سبتمبر 2017.

15. فوراي، دومينيك؛ اقتصاد المعرفة- ترجمة د. محمد عرب صاصيلا؛ دمشق: مكتبة دار طلاس؛ الطبعة الأولى؛ 2003.

16. قرم، جورج؛ حكم العالم الجديد.. الآيديولوجيات والبنى والسلطات المعاكسة؛ بيروت: الشركة العالمية للكتاب؛ الطبعة الأولى؛ 2010.

17. كيغان، جيروم؛ الثقافات الثلاث.. العلوم الطبيعية والاجتماعية والانسانيات في القرن الحادي والعشرين- ترجمة د. صديق محمد جوهر؛ الكويت: المجلس الوطني للثقافة والآداب والعلوم؛ والمركز القومي للترجمة 2476؛ عالم المعرفة 408؛ يناير 2014.

باللغات الأجنبية

1. Antonipillai, Justin &Michelle, K.Lee; **Intellectual Property and the US economy-2016 Update; Economics and Statistics Administration; HH & U.S Patent and Trademark Office (USPTO); 2016.**

2. **Engels, Frederick.; Socialism: Utopian and Scientific; Marxists.org. Retrieved July 3, 2013.-**

3. Foreign Policy; APRIL 15, 2020.

4. Galbraith, John Kenneth; A History of Economics: The Past as the Present; Penguin Economics

5. Greenwald, Bruce C. & Stiglitz, Joseph E.; Externalities in Economies with Imperfect Information and Incomplete Markets; The Quarterly Journal of Economics, Volume 101, Issue 2, May 1986, Pages 229–264,

6. Harrison, Neils E.; Complexity in the World Politics: Concepts and Methods of a New Paradigm; New York: State University of New York Press, Albany; 2006.

7. Holford, Madne & Morgan, Ruth; Four Ways Sciences Should Transform after Covid-19; 17 June 2020.

8. Importance of Research and Development for the Cosmetic Industry; https://www.ambujasolvex.com/

9. Morin, Edgar; Cette Crise Nous Pousse Sur Notre Mode de Vie, Sur nos Vrais Besoins Masques dans les alienations du quotidian; Le Monde ; 19/4/2020.

10. Nelson, Alondra; Society after Pandemic; SSRC; April 23,2020.

11. Penguin books; 1991.

12. Pitman, Simon; Cosmetics companies prove one of the lowest investors in R&D; https://www.cosmeticsdesign-europe.com/Article/200512/12/

13. Rifkin, Jeremy; The Age of Access; Tarcher/Putnam; 2000

14. Snow, C.P.; The Two Cultures (The Red Lecture 1959);Cambridge University Press; 1959

15. Stanfield, James Ronald; The Economic Thought of Karl Polanyi.. Lives and Livelihood; Palgrave macmillan;1986

16. Stiglitz E., Joseph & Shiller, Robert J., & Others; How the Economy Will Look After the Coronavirus Pandemic;

17. Stiglitz, Joseph E.; Economics of the Public Sector; London : W.W.Norton & Company ; 3th Edition;2000.

18. The Next Catastrophe; the Economist; June 27th July; 2020.

19. Tomar, Sanjiv; Nanotechnology: The Emerging Field for Future Military Applications; New Delhi: The Institute for Defence Studies and Analyses; October 2015.

20. V.Roth, William, JR; Final Report of the Advisory Commission to Study the Consumer Index; U.S. Government Printing Office; Dec.1996

21. Veblen, Thorstein; The Theory of the Leisure Class: An Economic Study of Institutions; New York: MacMillan;1899

الجائحة في أخلاقيات الاقتصاد الغربي

حفريات أنثروبولوجية

جعفر نجم نصر[*]

لم ينجُ الاقتصاد الغربي من التداعيات الكبرى لجائحة كورونا، وبحسب العلماء إنّ ما يحدث من انهيارات هو أشبه بحادث جلل غير مسبوق في تاريخ اقتصاديات الحضارة الغربية الحديثة. لكن هذه الدراسة لا تتوقّف عند هذه الظاهرة وحسب، بل تربطها بالتهافت المزمن في المنظومة الأخلاقيّة والقيم التي انبنت عليها الحداثة الانتفاعيّة منذ ولادة الرأسماليّة إلى يومنا هذا. البروفسور د. جعفر نجم نصر الباحث في جامعة المستنصريّة في العراق يُقارب القضيّة بالنّقد والتحليل انطلاقًا من التّلازم الوطيد بين انهيار الاقتصاد وتهافت البنية الأخلاقيّة الغربيّة، حيث أسهمت جائحة كورونا في إيصالها إلى حدود الذروة.

المحرّر

تحت وطأة جائحة كورونا التي عصفت بالعالم أجمع، وبالغرب على وجه الخصوص، حدثت تحوّلات كبرى، كان أخطرها على الاقتصاد العالمي والأخلاقيات التي تحكم الممارسات الاقتصاديّة والسلوك الاجتماعي التعاوني وتضبطهما في المجتمعات الغربيّة.

برز الحديث عن حضور القيم الاقتصاديّة الأخلاقية ودورها في مساعدة المعوزين والمشرّدين وفاقدي الأعمال من العاطلين والمفصولين أو المسرّحين، ولكن حين التمعّن جيّدًا في الأخلاقيات الغربية عبر الحفريات الأنثرويولوجية التي عملناها، تبيّن أنّ اقتصاديات الغرب (اقتصاد السّوق) لا يمكن لها أن تقوم بالحدّ الممكن من أخلاقيات الهبة والدعم، لكونها انحلّت عن منظومتها القيميّة بفعل تحوّلاتها الاقتصاديّة، وجعلها بعيدة عن تلك الأخلاقيات التي ما زالت موجودة في

*ـ أستاذ أنثروبولوجيا الدين ـ الجامعة المستنصرية ـ العراق.

المجتمعات التقليديّة، التي يُنظر إليها وإلى قيمها باستعلاء من (المركزيّة الغربية) التي فقدت بوصلتها الأخلاقيّة واستبدلتها بنسق استهلاكي لا يبقي ولا يذر.

نقد الحفريات الأنثروبولوجيّة للثروة والتبادل:

شغل موضوع التبادل جزءًا كبيراً من اهتمام علماء الأنثروبولوجيا الاقتصاديّة، واعتبره البعض محورًا هامًّا للنشاط الاقتصادي لا الإنتاج. ومن ثم فقد ظهرت أهمّيته في تحليل النّظم الاقتصاديّة للمجتمعات التقليديّة، بينما ظلّ هذا المدخل يشكّل خلافًا في الرأي بين علماء الأنثروبولوجيا والاقتصاد، فعلماء الاقتصاد يعتبرون أنّ التّبادل لا يُشكّل إلّا أحد العمليّات الاقتصاديّة أو حلقة من حلقات النّشاط الاقتصادي، بينما نجد أنّ بعض علماء الأنثروبولوجيا -وبشكل خاص روّاد الاتّجاه الشكلي- يعتبرون أنّ التّبادل والعمليّات المرتبطة بهِ هي محور النّشاط الاقتصادي، ومن ثمّ يجب أن يكون التركيز عليه لفهم الاقتصاد بالمجتمعات التقليدية. والتبادل يشير إلى العمليات المختلفة التي تتحرّك في غضونها السّلع والخدمات بين الأفراد والجماعات[1].

ومن الجلي أنّ الاهتمام بعمليّة التّبادل يأتي لا من جهة الاهتمام الاقتصادي فحسب، بل إنّ للأمر مغزًى جوهريًّا بالنسبة للأنثرويولوجيين؛ لأنّه يرتبط بالنّسبة لهم بالبُعد الثّقافي والاجتماعي، والذي يمارس حضورًا وتأثيراً واضحًا على سائر العمليات الاقتصاديّة ولا سيّما (التبادليّة) منها على وجه الخصوص.

إنّ المنظور الثّقافي (Cultural Perspective) الذي يعتمدهُ الأنثروبولوجيون في رؤيتهم للسلوك الاقتصادي يضيف أبعادًا غير اقتصاديّة للواقع الاقتصادي، وهي أبعاد يهملها علماء الاقتصاد. فالاقتصاديون مثلاً يقيسون قيمة الأشياء بما تحقّقهُ من نقود باعتبار النقود هي الوحدة التي يحدّد بها أسعار الأشياء. أمّا الانثرويولوجيون فيّعدون النّقود وسيلةً من بين الوسائل المتعدّدة التي تنظّم حياة الإنسان وتعينه على بلوغ أهدافه المتعدّدة التي يتصدّرها هدفه المرتبط بتحقيق المكانة الاجتماعيّة المحترمة والمرموقة[2].

ولعلّ حضور البُعد الثّقافي وطغيانه في المجالات أو الشؤون الحياتيّة كافّة، ومن ضمنها العمليات الاقتصاديّة، جعل عمليّة التّبادل على سبيل المثال تأخذ صيغًا وأشكالاً عدّة في المجتمعات التي درسها الانثروبولوجيون، تلك المجتمعات التي سيطرت على نوازعها أو

[1]- عبد الرحمن، فوزي: الأنثروبولوجيا الاقتصادية: النظرية، المنهج، التطبيق، ط1، الإسكندرية، مطبعة الفجر الجديد، 1992، ص64 – 65.
[2]- النوري، قيس: الانثروبولوجيا الاقتصادية، لا ط، الموصل، مطبعة التعليم العالي، 1989، ص12.

تنظيماتها الاقتصادية بما يعرف بـ(اقتصاديات الهبة) ذات المنحى الأخلاقي والوجداني المهُيمن.

وهذا المنحى هو ما تحدّث عنه الانثروبولوجست كارل بولاني (Karl Polanyi)؛ إذ قال: «والاكتشاف البارز من البحوث التاريخيّة والانثروبولوجيّة هي أنّ اقتصاد الإنسان، بشكل عام، كامن في علاقاته الاجتماعيّة، فهو لا يعمل كي يحافظ على مصالحه الفرديّة في حيازة السّلع الماديّة، إنّما يعمل لكي يحافظ على مكانته الاجتماعيّة وتطلّعاته ومقتنياته الاجتماعية»[1].

ولقد نسج على المنوال ذاته أحد أعمدة التطوّريّة – المحدثة في الانثروبولوجيا الأميركية مارشال سالينز (Marshall Sahlins) إلاّ أنّه تفرّد في معالجة مهمّة بيّن فيها الفوارق الرمزيّة المتضمّنة في الاقتصادين (البدائي والحديث). فالبدائيون بالنسبة له يعرفون أنفسهم وينتجون نظامهم الاقتصادي الرمزي على الديانات الرسميّة وصلات القرابة، بخلاف أهل الاقتصاد والحديث ويقصد به (الثقافة الغربية) التي تنتج رموزها من روح الاقتصاد ذاته[2]. وبإيجاز يسود الاستهلاك الواضح – التبضّع في الأسواق التجاريّة على المجتمع البرجوازي، أمّا المجتمع القبلي فيعيش في موطنه متّبعًا القيم الأسريّة. ونستشهد في هذا الصدد بحكمة سالينز الموجزة المميزة التي تقول: «إنّ المال لدى الغرب يماثل صلات القرابة لدى سائر من عداه. إلاّ أنّ المال وصلات القرابة يكرّسان سحرهما كخطابات رمزيّة»[3].

إنّ البُعد القيمي/الأخلاقي في اقتصاديات الهبة، هو الذي يحكم سائر العمليات الاقتصاديّة بالنسبة للمجتمعات البدائيّة وحتى بالنسبة لكثير من المجتمعات التقليديّة الراهنة، بخلاف الرموز الماديّة المنبجسة عن الاقتصاد الرأسمالي التي تعدّ هي المحرّك الباعث، بل وهي المهيمنة على سائر العمليات الاقتصاديّة والاجتماعيّة، لا سيّما (عملية التّبادل) التي يتداخل فيها الاقتصادي بالثّقافي بنحو كبير.

ولكن الأمر المهمّ الذي ينبغي الإشارة إليه هنا، هو تلك القدرة التكيفيّة للثقافة لهؤلاء البدائيون، والتي أشار إليها "Robert. B. Edgerton": «الوظائف الاجتماعيّة والنفسيّة لمعتقد ما أو ممارسة ما تظلّ راسخة زمنًا طويلاً، ما يجعلها على طول الزّمن تحدث تكيّفًا تامًّا معها، وهذا الأمر يكون

---

[1]- بولاني، كارل: التحوّل الكبير: الأصول السياسية والاقتصادية لزمننا المعاصر، ت: محمد فاضل طباخ، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009، ص127.

[2]- انظر: كوبر، آدم: الثقافة: التفسير الانثروبولوجي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ع (349)، مارس، 2008، ص186 – 187.

[3]- م.ن، ص187.

واضحًا كذلك في الكثير من الممارسات الاقتصاديّة، حتى وإن بدت غير عقلانيّة»[1].

ولقد كان الأمر الأخير الموضوعة الأثيرة والمحوريّة في الكثير من أعمال المتخصّصين في الانثروبولوجيا الاقتصاديّة، ولكنّهم اهتمّوا كذلك بتطوّر الوسيط المادي/النّقدي للتبادل لديهم، والذّي انتقل من الأشياء الماديّة / العينيّة (كالحيوانات)، (الملح) أو (الصوف)، إلى غيرها من الوسائط حتى وصل إلى النّقود.

فلقد تراوحت اهتمامات الأنثروبولوجيين بين المغزى الثقافي/الاقتصادي المترتّب على بروز المال وتداوله عند البدائيين من جهة، وكيف أنّه ظلّ خاضعًا لـ (اقتصاديات الهبة) ذات المنحى الاجتماعي/الأخلاقي من جهة أخرى، ولهذا سنجد أنّ تراكميّة الدّراسات في هذا الحقل الاقتصادي قد استقرّت لديهم إلى أن أوجدوا فضاء معرفيًّا خاصًّا به أطلقوا عليه بعدئذ بـ (أنثرويولوجيا النقود).

وفي هذا السياق، يقول الأنثروبولوجست المعاصر ماثيو أنجيلكه (Mathew Engelke): للأنثروبولوجيا اهتمام قديم ومستمرّ بموضوع المال. إنّ دراسة (كايتلين زالوم) لمتداولي العقود الآجلة ليست سوى قمّة جبل الجليد. ولو ألقينا نظرةً على تاريخ التخصّص، وعلى مسار الشؤون العالميّة منذ باكورتها في منتصف القرن التاسع عشر، لصار هذا الانشغال بالمال منطقيًّا جدًا؛ لأنّه العصر الذي انتشرت فيه التّجارة بمعدّلات غير مسبوقة، بعد أن تبعت في غالب الأحيان خطّ التّوسّع الاستعماري وملامحه العامّة في المقام الأوّل. وقد عنى ذلك في العديد من الأماكن، إدخال أنظمة نقديّة لم توجد من قبل، وفي حالات أخرى، إحداث تغييرات في أنظمة التّجارة القائمة على الأصداف أو الخرز، أو العملات الأخرى[2].

معضلة الهبة والتبادل

ينظر الكثير من الأنثربولوجيين إلى أعمال مارسيل موس وكارل بولانيي، على أنّهما أسهما إسهامًا كبيراً في بناء صرح الأنثروبولوجيا الاقتصاديّة النقديّة النظريّة؛ وذلك لأنّهما استمدّا معلوماتهما من الاقتصاديين في التركيز على آليات التداول (Circulation) (لا التبادل فحسب)، فيما عارضا بقوّة فرضيّاتهم ونتائجهم الرئيسة. وفُسِّرت مقالة موس الشهيرة عن الهبة تفسيراً ضيّقًا جدًا، على أنّها مساهمة في نظريّة التبادل، حيث أعتبرت الهبة، تحت ستار تلك النظريّة، جانبًا من جوانب التباين بين (الهبات والسلع) وهو تباين يُعتبر غالبًا حالة مثاليّة من الانقسام بين الغرب وبقية العالم. وفي

[1]- Robert B. Edgerton, Sick Societies : challenging the Myth of primitive Harmony, New York : Free Press, 1992, P.23.

[2]- أنجيلكه، ماثيو: كيف تفكر كأنثروبولوجي، ت: عومرية سلطاني، ط1، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2020، ص131.

الحقيقة كان هدف موس هو: حلّ المعارضة بين الهبات المحض والنقود الأنانيّة من أجل كشف المبادئ الكونيّة للالتزام المتبادل والتكامل الاجتماعي[1].

إنّنا نريد الوقوف مليًّا على أطروحات موس، والتي تعدّ المرتكز الرئيس لهذا البحث برمّته، لكونها تعدّ بمثابة العمل الأنثروبولوجي الأبرز في مجالي (الثروة والتبادل)، ضمن منطق (اقتصاديات الهبة)، ولكونها أطروحات تمتلك من الراهنيّة والقابليّة على التطبيق في قراءة المشهد التبادلي العالمي وأخلاقيّاته، ولعلّهُ ممّا ينبغي الإشارة إليه هنا، هو أنّنا لا نتوخّى الوقوف على البُعد أو المغزى الاقتصادي الخاص بالهبات بالدرجة الأولى، وإنّما يهمّنا المغزى الدّيني الذي أولاه موس مساحةً لا بأس بها في أطروحاته، والذي يعدّ تأطيراً نظريًّا لفهم المشهديّة التبادليّة للثروة ومغزاها الأخلاقي الموجّه أو الباعث لها.

إنّ جلّ أطروحات موس حول ما تقدّم ذكره نجدها في كتابه ذائع الصيت (مقالة في الهبة)، الذي عدّهُ (أنجيلكه) بمثابة: نقد علني لما اعتبره موس الطريقة (القاسية) و(الوحشية) التي يشتغل بها النّظام الرأسمالي الحديث، والأنظمة القانونيّة التي يقوم عليها، والتي يحدّد من خلالها معالم الفصل الحاصل للأشخاص عن الأشياء. وموس ليس خجلاً من تقديم استنتاجات أخلاقيّة ولمّا يفقد الأمل بعُد؛ إذ يقول: «لحسن الحظ، لم يصنّف كلّ شيء بالكامل بمفردات البيع والشراء ولا تزال للأمور قيمة عاطفيّة مثلما لها قيمة مُفسدة هنا، إذا افترضنا أنّ قيمًا من هذا النّوع موجودة ببساطة». وقويّة هي كلمة مُفسدة هنا، إذ على الرغم من ربطها فوراً بالفساد الأخلاقي، إلّا أنّها قد تتّصل (القابلية للشراء) (Purchas)، أو (القابلية للتثمين النقدي) (Buyable)، وها هنا يكمن الموضع الذي يتدخّل فيه المال في نقاشات القيمة[2].

وتأسيسًا على منهجيّته الشموليّة في دراستها وتغطيتها لمجالات وأنساق عدّة، كانت مسألة اهتمامه بما أُصطلح عليه بـ (الواقعة الاجتماعية الكلية)، احدى أولوياته في مجمل أعماله، وبعبارة أخرى: ارتبط موس بشكل وثيق بفكرة الكلية (holism) أكثر من أميل دوركهايم.

إنّ تجلّيات هذه المقاربات المنهجيّة للواقعة الاجتماعيّة الكلّيّة تتّضح أكثر في كتاب (الهبة)؛ وهي ارتبطت باشتغال تأسيسيٍّ محوريٍّ حول ما اصطلح عليه بـ(الإنسان الكلي)، الذي هو التجسيد الفعلي لتلك الواقعة الاجتماعية الكلية. والإنسان الكلي يقصد به موس: هو كائن مجتمعي تختلط

[1]- كريس هان وكيث هارت: الانثروبولوجيا الاقتصادية: التاريخ والاثنوغرافيا والنقد، ت: عبد الله فاضل، ط1، الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014، ص31 – 32.

[2]- أنجيلكه، ماثيو، كيف تفكر كأنثروبولوجي، م.س، ص130.

وتتفاعل لديه، في نصاب واحد، كل من المعتقدات الجماعيّة والأحوال النفسيّة والممارسات الجسديّة[1].

فالإنسان الكلي بنظر موس ومن خلال صلته بموضوعة الهبة وآليات التبادل المعنويّة/الأخلاقيّة، إنّما يعبرّ من خلال هباته تلك عن صلاته مع الطبيعة والجماعة والمقدّس والمجال الأسطوري/ البدائي في الوقت عينه، أي يعيش حياته ويمارسها ضمن دوره في حياة متّصلة بكلّ الأشياء، تفعل وتنفعل بالوجود الاجتماعي والروحي والطبيعي في آن واحد؛ وهذا بطبيعة الحال كما سنرى لاحقًا خلاف الإنسان الغربي (صاحب الفردانيّة المُهيمنة).

إنّ موس للوهلة الأولى يبدو أنّه يتحدّث عن عمليّة اقتصاديّة، ولكن المسائل المعنويّة والأخلاقيّة التي تهيمن على المشهد التبادلي برمّته أخذت مساحة بيِّنة من النّقد. يقول في هذا الصدد: لا يتبادل هؤلاء أملاكًا وثروات فقط، كالأثاث والعقارات والأشياء النافعة اقتصاديًّا، فما يتبادلونه هو قبل كلّ شيء مجاملات ومآدب وطقوس وخدمات عسكريّة ونساء وأطفال ورقصات وحفلات ومعارض، حيث لا يحتلّ السّوق إلاّ فترة زمنيّة محدّدة، وحيث لا يمثّل انتقال الثروات إلاّ بندًا من بنود أكثر شموليّة واستمرارًا،...، تجري طوعًا وتأخذ شكل الخدمات والهدايا،...، إنّنا نقترح أن نطلق على كلّ هذا اسم (نظام الخدمات الكلية) [2].

من الواضح أنّ الأفراد الذين يتدخّلون ويتداخلون في دائرة التهادي أو الهبات المتبادلة، إنّما يخضعون لقواعد اجتماعيّة صارمة لا يمكن الخروج عليها، ولكن هذا ليس كلّ الأمر وحقيقته، إذ يقبع خلف هذه العمليات التي تتسيّد المشهد الاقتصادي للتجمّعات البدائيّة وحتى التقليديّة كذلك، قواعد ومعايير تتربط بحركة اجتماعيّة أوسع، ترتبط بمخاض اجتماعيّ يتمثّل في ديمومة حياة المجتمع ذاته، عبر هذه العمليّة أو غيرها من عمليات اقتصادية / ثقافية / دينية، يتجلّى الإنسان الكليّ الذي هو انعكاس الواقعة الاجتماعيّة الكليّة (الهبة) التي تمسك خيوط اللّعبة الاجتماعيّة برمّتها، ومن ضمنها البعد الديني.

يشير موس إلى أنّ هناك موضوعًا رابعًا له دوره أيضًا في هذا النّظام وفي هذه الأخلاق الخاصين بالهدايا، إنّهُ الهديّة التي تقدّم للبشر من أجل إرضاء الآلهة والطبيعة[3]. يضيف: في كلّ مجتمعات سيبيريا الشماليّة الشرقيّة، ولدى الأسكيمو في غرب الأسكا، وكذلك لدى سكان الجانب الآسيوي

[1]- قبيسي، حسن: المتن والهامش: تمارين على الكتابة الناسوتية، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1997، ص28.
[2]- موس، مارسيل: بحث في الهبة، ت: المولدي الأحمر، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2011، ص40.
[3]- م.ن، ص60.

في مضيق بيرنغ (Behring)، يحدث البوتلاتش (نظام التهادي بشتى أنواعه) تأثيراً ليس فقط في ممارسيه من الرجال الذين يتنافسون بالكرم، وعلى كيفيّة النّفاذ إلى الأشياء موضوع التبادل والاستهلاك، وعلى أرواح الموتى التي تحضر الاحتفالات وتشارك فيها ويحمل الرجال أسماءها، بل على الطبيعة أيضًا، فتبادل الهدايا بين البشر المتجانسين من حيث الرّوح يحثّ أرواح الموتى، وكذلك الآلهة والأشياء... أن تكون كريمة معهم، وذلك أنّ تبادل الهاديا كما يفسّره أصحابه يؤدّي إلى وفرة في الثروات[1].

ولقد تحدّث الأنثروبولوجست المعروف ديفيد غرايبر (David Graeber) أحد المفكّرين الأوائل في أنثروبولوجيا القيمة عن النزعة الكونيّة لتلك التبادليّة مستعينًا بمقاربات أنثرويولوجيّة كثيرة، حيث يناقش في هذا السياق، أطروحات كريستوفر غريغوري عالم الأنثروبولوجيا الاقتصاديّة، وأحد المشتغلين في بابوا (غينيا الجديدة)، لا سيّما الفكرة القائلة بأنّ اقتصاديات السّلع الأساسية في المجتمعات الغربيّة تميل إلى معاملة البشر، كما تعامل الأشياء؛ والمثال الأكثر وضوحًا هو العمل البشريُّ ففي الاقتصاد الحديث يجري الحديث عن (السلع والخدمات) كما لو كان النّشاط البشريّ نفسه شيئًا مشابهًا لكائن ما، والذي يمكن شراؤه أو بيعه بالطريقة نفسها التي يتم بها شراء الجبن أو الحديد أو الإطارات. يحدّد غريغوري مجموعة مرتّبة من التّعارضات. الهدايا هي المعاملات التي تهدف إلى خلق أو تأثير علاقات (نوعية) بين الأشخاص، إنّها تجري داخل شبكة موجودة مسبقًا من العلاقات الشخصيّة،... ومن ناحية أخرى، يقصد من بورصة السّلع الأساسيّة أن تحدّد معادلة كميّة للقيمة بين الأشياء، وينبغي أن يتم ذلك من الناحية المثاليّة عامّةً بشكل غير شخصي، لذلك هناك ميل إلى معاملة البشر المعنيين مثل الأشياء. إعطاء شخص ما هديّة عادةً يضع هذا الشّخص في الديون الخاصّة وبالتالي يصبح النّجاح في تبادل الهدايا مسألة التخلّي عن الثروة قدر الإمكان، وذلك للحصول على ميزة اجتماعيّة[2].

إنّ أخلاقيات اقتصاديات الهبة بحسب منظور موس كانت هي التي تحكم اقتصاديات البدائيين، بل وإنّها تحكم الكثير من بعض اقتصاديات المجتمعات التقليدية التي مازال البُعد الأخلاقي الديني هو الذي يحكم منظورها في (التملّك) و(الإنفاق)، بناءً على فكرة مؤدّاها أنّ الهبات أو الهدايا أمر إلزامي / قهري ضروري لاستمراريّة التضامن الاجتماعي لذلك (الإنسان الكلي) الذي يتواشج تفكيره وسلوكه مع الاقتصاد والدين والطبيعة بنحوٍ شمولي / أخلاقي.

---

[1]- موس، مارسيل: بحث في الهبة، م.س، ص61 – 62.

[2]- Davd Graeber, Toward an Anthropological Theory of value, publisher Ltd. Macmillan press Ltd, New York, 2001, P.36.

من اقتصاديات الهبة إلى اقتصاديات السّوق

يتحدّث موس عن البُعد الأخلاقي الإلزامي القائم في المجتمعات الغربيّة فضلاً عن ضرورة وإلزاميّة (الهبات)، ويلاحظ أنّ: «جزءًا معتبرًا من أخلاقنا ومن حياتنا في حدّ ذاتهما ما زال محكومًا بالمناخ العام للهبة، حيث تتداخل الإلزامية والحرية. ومن حسن الحظ أنّ مفردات الشّراء والبيع لم تتحوّل بعد إلى وحدات تصنيف حصريّة لمجمل الموجودات في هذا العالم،...»[1].

على الرغم من كلّ ذلك لم يغب عن ناظري موس مسألة (المصلحة) أو (المنفعة) المترتّبة على أيّ عمل اقتصاديّ قديمًا أو حديثًا، ولكنّهُ يعيد المقارنة مرّةً أخرى بين الشعوب البدائيّة أو التقليديّة التي تسعى نحو منفعة معنويّة/ضمنيّة في عمليّة الهبات والتبادلات، وبين الشعوب المتحضّرة/ الحديثة التي فرضت عليها اشتراطاتها الحياتيّة الجديدة، السعي نحو منفعة/ماديّة صرفة مُعلنة، بعبارة أخرى إنّ موس كان يدرك إدراكًا تامًّا أنّهُ على الرغم من وجود نظام (الهبات) في المجتمع الغربي الذي عاصرهُ في بدايات القرن العشرين، إلّا أنّ هذا الأمر تراجع الى حدٍّ كبير، وطغت عليه المنفعة أو المصلحة (المادية).

لعلّ السّؤال الذي يطرح في هذه السياقات هو كيف انفصلت أو انحلّت المجتمعات الغربية عن روابطها والتزاماتها الأخلاقيّة المشاعة عن عمليّة التهادي وتبادل الهبات، والتي كانت كحال المجتمعات البدائية تمارس على نطاق واسع وأصبحت تمارس على نطاقات ضيّقة للغاية بعدئذ؟ وما هي العوامل أو الصيرورات الثقافيّة والاقتصاديّة التي أسهمت في تشكيل هذه الذهنيّة الاقتصاديّة القائمة على المصلحة أو المنفعة في سائر شؤونها الشخصيّة، والتي لا تعبأ بالبُعد الأخلاقي في تبادلاتها؟

لعلّ فهم صيرورات الحداثة الغربيّة التي انطلقت بموجات متسارعة، بدءًا من القرن الخامس عشر الميلادي وصعودًا، والذي اقترن مع توجّهات أيديولوجيّة وسياسيّة ودينيّة، أسهم في توجيه الذهنيّة الاقتصاديّة الغربيّة الأخلاقيّة على نحو كبير، يُعدّ أمرًا محوريًّا في هذا السياق.

لعلّ الانفصال أو الانفصام الكبير الذي يمثّل هذه الصيرورات لا سيّما إذا أردنا أن نبقى ضمن دائرة إطروحات مارسيل موس، ألا وهي دائرة (الإنسان الكلي)، الذي لم يعد قائمًا في ظلّ ذوبان (الجماعاتيّة) أمام الهيمنة الكلّيّة (للدولة) وطغيان النزعة (الفردانية)؛ إذ لم تعد ممارسة أيّ عمل

[1]- مارسيل موس، بحث في الهبة، م.س، ص217.

أيًّا كان تشير إلى واقعة اجتماعيّة كليّة بالنسبة للفرد الغربي، بل أصبح الإنسان بذاته قائمًا، بمعزلٍ تامٍّ عن كلّ الوقائع الاجتماعية الأخرى، أي أنّهُ تجرّد من هذه الشموليّة ليبني لنفسه أو لنقل لتبني لهُ الحداثة تصوّرًا أو تخيّلاً عن ذاته مفصولاً عن عوالمه الروحيّة والأخلاقيّة، وغدا مرتهنًا للبعد المادّي المهيمن على نوازعه الأخلاقيّة.

ولقد أشار لهذه المسألة آنفة الذكر أحد أبرز تلامذة موس وهو لويس دومون (Louis Dumont) إذ قال: لكي نرى ثقافتنا في وحدتها وخصوصيّتها، يجب أن ننظر فيها أثناء مضاهاتنا إيّاها بالثقافات الأخرى. على هذا النحو فقط إنّما نستطيع وعي ما هو بديهيّ بصورة أخرى: الأساس المألوف والضمني لخطابنا العادي. هكذا، عندما نتكلّم عن (فرد) نشير إلى شيئين في آنٍ واحدٍ: إلى موضوع خارج عنّا، وإلى قيمة، ترغمنا المقارنة على أن نميّز تحليليًّا هذين المظهرين: من جهة، الفاعل التجريبي المتكلّم والمفكّر، أي العيّنة الفرديّة من النّوع البشري. كما نلقاها في كلّ المجتمعات البشريّة، ومن جهة أخرى، الكائن الأخلاقي المستقل، القائم بذاته ومن ثم غير الاجتماعي جوهريًّا، والذي يحمل قيمنا العليا، ويوجد في المقام الأوّل في أيديولوجيتنا الحديثة عن الإنسان والمجتمع، ومن جهة النّظر هذه هناك نوعان من المجتمعات. فحيث الفرد هو القيمة العليا أتحدّث عن الفردانيّة؛ وفي الحالة المقابلة حيث توجد القيمة في المجتمع بوصفها كلاً أتحدّث عن الفيضيّة (أو الكليّة كما عند موس)[1].

من الواضح أنّ هنالك جملة من العوامل أو الصيرورات التي صنعت هذه الفردانيّة التي يتحدّث عنها دومون، ولكن هنالك عاملين رئيسيين حسبما نعتقد هما اللذان أسهما في صناعة هذه الفردانيّة المفصولة عن السياقات الأخلاقية (الجماعاتية) وتوليدها، أولاهما: البُعد الديني المتمثّل بحركة الإصلاح الديني/اللوثريّة التي صاغت أولى ملامح الفردانيّة عبر فكرة (الخلاص الذاتي)، وثانيهما: هو اتّساع السّوق والحركة الاقتصادية التي فرضت شروطًا قاسية للانخراط بها قائمةً على (التخصّص) و(التفرّد) في الملكات الاقتصاديّة بمعزل عن الجماعة أيًّا كانت، وبذلك النحو كان الفرد يركز على مصالحه فقط، مما أسهم كلّ ذلك في إعادة إنتاج أخلاق الممارسات الاقتصاديّة بنحوٍ كبير.

فهل كانت الفردانيّة هنا بمثابة الانقلاب الأخلاقي/الاقتصادي الذي منح (اقتصاديات السّوق) تلك الهيمنة، بل والإلغاء والإضعاف شبه التام لـ (اقتصاديات الهبة)؟

---

[1]- دومون، لويس: مقالات في الفردانية: منظور انثروبولوجي للأيديولوجيا الحديثة، ت: د. بدر الدين عردوكي، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2006، ص41.

يرى كارل بولانيي الذي تحدّث عن جملة التحوّلات الكبرى التي أحدثها السّوق عبر الاقتصاد الليبرالي وهيمنته على سائر الأنساق المجتمعيّة:... هو قادر على إنشاء مؤسّسته الخاصّة وأعني بها السّوق. وفي النهاية، فإنّ سيطرة النّظام بواسطة السّوق هو، لهذا السبب، ذو عواقب شاملة للنّظام الاجتماعي بأكمله: وهو يعني أقل من تسيير المجتمع كتابع ملحق بالسوق، خصوصًا عن أن يكون الاقتصاد مطوّقًا في العلاقات الاجتماعيّة، فإنّ العلاقات الاجتماعيّة هي المطوّقة في النّظام الاقتصادي. إنّ أهميّة العامل الاقتصادي الحيوي في وجود المجتمع تمنع أيّ نتيجة أخرى. وبمجرّد وجود النّظام الاقتصادي في مؤسّسات منفصلة قائمة على دوافع معيّنة تمنحهُ وضعًا خاصًّا، فإنّ المجتمع أن يتكوّن بطريقة تسمح لذلك النّظام بالقيام بوظيفته طبقًا لقوانينه الخاصّة، وهذا هو معنى التأكيد أنّ اقتصاد السّوق لا يمكنهُ أن يعمل إلّا في مجتمع السّوق[1].

ويمكن لنا عدّ أطروحات تشارلز تايلر (Charles Taylor) بمثابة مدخلٍ جوهريٍّ لفهم كيف تشكّلت (اقتصاديات السوق) اللا أخلاقيّة، قبالة (اقتصاديات الهبة)، أي أنّنا نريد أن نتكّلم هنا عن العوامل الثقافيّة التي أسهمت في إيجاد تلك الاقتصاديات الماديّة، وهذا يعني أنّنا نتكّلم عن التّصوّر الاجتماعي الجديد للنّاس عن وجودهم انطلاقًا من المتخيّل الاجتماعي (Social Imaginaries) الذي تشكّل مرّةً بوصفهِ جرّاء جملة التحوّلات والمتغيّرات الاجتماعيّة العامّة التي حدثت في أوروبا إبّان انطلاق عصر الحداثة، ومرّةً بوصفه متخيّلاً تشكّل بعد اختراقات النظريّات السياسيّة والاجتماعيّة والأخلاقيّة آنذاك، وهذا المعنى هو عين ما قاله تايلر.

إذ تحدّث عن أنّ النّظريّة قد اقتحمت ذلك المتخيّل الغربي وغدت ركنًا أساسيًّا فيه، إذ بحسب قوله: يحدث في أكثر الأحيان أن يتسرّب إلى المتخيّل الاجتماعي ما يبدأ على شكل صورة نظريّة يحملها بعض النّاس، وربمّا يكون التسرّب إلى أفراد النّخبة في البداية، لكنّه يتجاوزهم إلى المجتمع كلّه بعد ذلك[2].

إنّ فهم المتخيّل الاجتماعي للعمليات الاقتصاديّة / الغربيّة ضمن سياقات حياتهم العامّة والخاصّة، لا يمكن إدراكه بمعزلٍ عن فهم المتخيّل الاجتماعي للدين وإدراكه؛ وذلك لأنّ انهيار الذهنيّة الدينيّة الغربيّة التي كانت تحكم دائرة (اقتصاديات الهبة) وتوجّهها، يرتبط بانهيار توجّهات ذلك المتخيّل على المستوى الأخلاقي / الاقتصادي.

---

[1]- بولايني، كارل، التحوّل الكبير: الأصول السياسية والاقتصادية لزمننا المعاصر، م.س، ص144 – 145.

[2]- تايلر، تشارلز: المتخيلات الاجتماعية الحديثة، ت: الحارث النبهان، ط1، الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015، ص36.

إذ يتحدّث تايلر عن تلك الذهنيّة الدينيّة الجديدة قائلاً: تمُثّل عمليّة نزع السّحر عن الأشياء، أي عمليّة أفول عالم الأرواح والقوى السحريّة، معلمًا أساسيًّا في الحداثة الغربية وفق وجهات النّظر كلّها تقريبًا. فقد كان هذا واحدًا من منتجات حركة الإصلاح في المسيحية اللاتينية، وهي الحركة الإصلاحيّة التي أفضت إلى الإصلاح البروتستانتي، لكنّها ساهمت في تحويل الكنيسة الكاثوليكيّة أيضًا. كانت حركة الإصلاح هذه مصدرًا من مصادر المحاولات الرامية إلى إعادة تنظيم المجتمع وإشاعة الانضباط فيه[1].

وزوال السّحر عن العالم لا ينفصل عن تطوّر العلوم التي أسهمت في إيجاد تفسيرات علميّة اخترقت ذلك المتخيّل الاجتماعي الغربي، المتشكّل في بدايات عصر الحداثة. وهو ما تحدّث عنه ماكس فيبر وبحسب مراجعات ريمون بودون (Raymond Boudon): إنّ أقدر المساهمات في مجال (انفكاك السحر عن العالم) هي تلك التي قدّمتها الديانة التوحيديّة، في النهاية. بهذه العبارة المقتبسة من شيلر، أعلن فيبر بطلان السحر نهائيًّا. ومن المتعارف عليه عمومًا أنّ انفكاك السّحر الذي يميزّ الحداثة مردّه إلى النّجاحات التي حقّقها العلم، بنوع خاص[2].

إنّنا إزاء ذات اجتماعيّة تحمل هويّة جمعيّة ذات خصائص وسمات مشتركة بين أغلب أفراد المجتمعات الأوروبية آنذاك، بل وإلى يومنا هذا، وكلّ هذه الخصائص منطوية في ظلال عقلانيّة مُدّعاة، أسماها تشارلز تايلر بـ (الانغمار الاجتماعي) (Social embedding)، وهو طال العلاقة بالمجتمع والكون والمقدّس في الآن ذاته، وعن ذلك يقول تايلر: نستطيع القول إنّ كلاً من الهويّة المخفّفة ومشروع الإصلاح قد ساهم في مسيرة الانعتاق. فالانغمار،... مسألة متعلّقة بالهويّة – الحدود التي يصفها السياق العام على تخيّل الذّات ومتعلّقة بالمتخيّل الاجتماعي أيضًا: أي بالطرائق التي نتمكّن عبرها من التفكير في المجتمع كلّه أو من تخيّله. لكن الهويّة المخفّفة الجديدة، مع إصرارها على الإخلاص والانضباط الفرديين، زادت المسافة بعدًا، وزادت الانعتاق بعدًا عن الأشكال القديمة من الشعائر والانتماءات الجمعيّة، بل اتّخذت موقفًا عدائيًّا منها أيضًا. وبلغ الدّافع إلى الإصلاح حد إلغاء هذه الشعائر والانتماء جملة[3].

إنّ تغيّر النظرة إلى المجتمع والعالم والمقدّس، في ظلّ حمولات الهويّة الجديدة آنفة الذكر،

---

[1]- م.ن، ص67.

[2]- بودون، ريمون: أبحاث في النظرية العامة في العقلانية: العمل الاجتماعي والحس المشترك، ت: جورج سليمان، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2010، ص185.

[3]- تايلر، تشارلز، المتخيلات الاجتماعية الحديثة، م.س، ص82.

أسهمت في إعادة تشكيل أولويّات الحياة والخيارات الأخلاقيّة لدى الفرد الأوروبي الحديث؛ إذ أصبح العمل الاقتصادي حينئذ يضاهي العمل الديني والمصحلي/ المنفعي على الروحي/ اللا نفعي. ولكن كلّ هذا يتمّ وهو الأخطر والأدهى في ظلّ نظام سياسيّ يوجّه ويدعم ويقرّر الأولويات.

وفي هذا المجال يقول تايلر: «تساهم هذه العوامل كلّها، ماديّة وروحيّة في تفسير الصعود التدريجي للاقتصادي إلى أن بلغ مكانته المركزيّة، وهو أمر مرئيّ على نحو واضح في القرن الثامن عشر. ويظهر عامل آخر في ذلك الوقت، أو لعلّه مجرّد امتداد للعامل السياسي: اكتساب الفكرة القائلة إنّ التّجارة والنشاط الاقتصاديين هما السبيل إلى السّلم والوجود المنظّم صدقية متزايدة. هكذا صارت (التجارة الطيبة) نقيضًا للنّزعة التدميريّة البريّة الموجودة في البحث الأرستقراطي عن المجد العسكري، وكلّما ازداد التفات المجتمع إلى التّجارة صار أكثر تهذيبًا وتمدّنًا، وتميّز في فنون السّلم»[1].

وهذا يعني أنّ القيم الروحيّة والاجتماعيّة والأخلاقيّة التي تحثّ على التّعاون وعلى التّهادي والتبادل اللا منفعي بدأت تنحسر إلى حدّ كبير، بل أنزوت في تمظهرات اجتماعيّة محدودة، إذ غدا الأفراد مجبورين عليها في نطاقات تفاعليّة مظهريّة لا تتوخّى الأواصر الخاصّة بالقرابة أو البُعد الروحي أو غيرهما.

لعلّ أوّل نقلة كبيرة أحدثتها هذه الفكرة الجديدة عن النّظام، في النظريّة وفي المتخيّل الاجتماعي معًا، تتمثّل في أنّنا صرنا نرى مجتمعنا باعتباره اقتصادًا، أي منظومة متداخلة من نشاطات الإنتاج والتبادل والاستهلاك، وهو ما يشكّل نظامًا له قوانينه وآلياته الخاصّة. وبدلاً من كونهِ مجرّد إدارة، يقوم بها من هم في السّلطة، للموارد التي نحتاجها كجماعة ما بيننا، ومجالاً لتعايش يمكن أن يكون مكتفيًا بذاته من حيث المبدأ، شريطة عدم تعرّضه لخطر الاضطراب والنّزاع[2].

فالسياقات الحياتيّة العامّة أصبحت سياقات علمانيّة بامتياز في ظلّ تطوّر معرفيّ ترافق معه تطوّر اقتصاديّ هائل، وعليه فلقد حدثت عمليّة المفاصلة الكبرى بين النطاقات الزمنيّة والدنيويّة والنّطاقات الروحيّة أو الأخرويّة، ما يعني أنّ العلمنة حدّدت كذلك بطبيعة الحال النّظام القيمي السائد الذي كان مسؤولاً عن (اقتصاديات السّوق)؛ ولقد كان رأي تشارلز تايلر صائبًا عندما تحدّث عن اختراق النظريّات العلميّة المتنوّعة لبنية المتخيّل الاجتماعي الغربي، وهذا ما أكّده إريك

[1]- م.ن، ص93.

[2]- تايلر، تشارلز، المتخيلات الاجتماعية الحديثة، م.س، ص95.

هوبزباوم (Eric Hobsbawm) بقوله: وإذا نظرنا إلى كلّ العلوم الطبيعيّة والاجتماعيّة خلال تلك الفترة، لتولّتنا الدهشة البالغة لما انطوت عليه من الثّقة بالنّفس. ولم تكن تبريراتها أقوى حجّة مما كان للعلوم الاجتماعية، إلا أنّها كانت واضحة وبارزة بالقدر نفسه[1].

وفي ظلّ هذه الأجواء الجديدة، كان الدين يأخذُ منحًا مختلفًا؛ إذ انزوى تأثيره داخل المجتمعات الغربية، وبهذا يعني أنّ (اقتصاديات الهبة) قد فقدت بذلك منبعًا جوهريًّا داعمًا من منابع القيم الأخلاقيّة اللا مصلحيّة أو اللا منفعيّة في ظلّ الاقتصاد الليبرالي وهيمنة السّوق، وبهذا الصدد قال هوبزبادم: كان (العلم) هو النّواة الأيديولوجيّة لتقدّم العلمانيّة سواء كانت ليبراليّة أم إلى حدّ بسيط ولكنّهُ متزايد اشتراكيّة،... ومقارنة بالأيديولوجية العلمانيّة فإنّ الدين خلال تلك الفترة يبدو نسبيًّا، قليل الأثر ولا يستلزم معالجة مطوّلة...، فقد كان من السهل الإعلان علنًا عن عدم الإيمان بالله في منتصف القرن التاسع عشر، وفي العالم الغربي بصورة خاصّة[2].

في ظلّ هكذا تحوّلات هائلة لم يعد للعالم، القديم ومنظومته الأخلاقيّة التي تحكم الاقتصاديات من وجود، إلا التي استطاعت التكيّف أو الاندماج مع البنى العلمانيّة من جهة واقتصاديات السوق من جهة أخرى، أو بعضها الذي ظلّ منبثًّا في قطاعات من الضمير الجمعي / الأخلاقي.

ولقد أشار لها موس في سياقات حديثه عن الواجبات الأخلاقيّة في التّبادل التي يجب أن تلتزم بها المجتمعات الرأسماليّة التي سيّدت النّقود كوسيط تبادلي، بل وكغاية بحدّ ذاته، إذ يقول: وهكذا، فإنّهُ يصبح من الممكن ومن الواجب العودة إلى ما بقي من عناصر الحياة القديمة. وسنجد فيها أشكالاً من الحياة ومن الأفعال التي لا تزال حاضرة إلى الآن في كثير من المجتمعات والطبقات: لذّة الصّرف السخي للمال في الأعمال الفنيّة، لذّة إكرام الضيف وإقامة الاحتفالات الخاصّة والعامّة، ويمكن القول إنّ التأمين الاجتماعي والتشجيع على التعاون والتعاقد وعلى إقامة الجمعيّات المهنيّة،..[3]، هو جزء من اقتصاديات الهبة التي انحسرت.

ولكنّها مظاهر أخلاقيّة/ اقتصاديّة فرديّة إلى حدٍّ كبير، فالأمر المهيمن في ظلّ اقتصاديات السّوق هو البحث عن المنفعة أو المصلحة وسياسة الادّخار الماليّة والأحجام عن مساعدة الآخرين، ولهذا وجدنا أنّ الدّول الرأسماليّة تدفع الآن نحو إعادة أخلاقيات التبادل الاقتصادي في ظلّ ضحايا

[1]- إريك هوبزباوم، عصر رأس المال، ت : د. فايز الصياغ، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2008، ص476.
[2]- م.ن، ص479 – 480.
[3]- موس، مارسيل، بحث في الهبة، م.س، ص225.

السّوق والتّفاوت الطبقي النّاجم عنه الذي خلّف أعدادًا هائلة من العاطلين عن العمل والمعوزين، بل وحتى المشرّدين.

ويشير لهذا الأمر الأنثروبولوجست موريس غودولييه (Maurice Godelier) إذ يقول: إذ بالنّظر إلى موقع الذي تشغلهُ الدولة داخل هذا المجمع، فإليها يعود أمر إعادة تركيبة وردم الهوّة ورأب الصدوع. غير أنّ الدولة وحدها لا تكفي لإنجاز هذا العمل، وتتعقّد هذه التناقضات وهذا العجز ليشكّلا السّياق الذي تعود فيه اليوم باضطراد، الدّعوة إلى الهبة من الجهات كافّة. وإنّها لهبة قسريّة تلك التي تسنّها الدّولة بصورة ضرائب جديدة تدعوها (تضامنيّة)، مرغمة أكبر عدد ممكن على مشاركة أولئك المحتاجين ومحاولة، بصورة جزئيّة، سّد تلك الثّغرات التي يفتحها الاقتصاد في المجتمع[1].

وهذا يعني أنّ هنالك ثقافة تبادليّة جديدة نشأت تحت وطأة النتائج السلبية لـ (اقتصاديات السوق) التي ابتلعت المنظومة الأخلاقيّة التبادليّة واستبدلتها بنزعة استهلاكيّة لا تعبّئ للآخرين الذين يتضوّرون الجوع والحرمان، في ظلّ تحوّل النّقود من وصفها (كوسيط) للقيمة، إلى قيمة في حد ذاتها، وكما يقول الكاتب الفرنسي آلان دونو «Alain Deneault» لم يحدث مسبقًا أن اتّفق لشيءٍ مدين بقيمته فقط لدوره الوسيط ولقابليّته على التحوّل إلى قيم أكثر تحديدًا، لم يتّفق لشيء مثل هذا أن تطوّر بالكليّة ومن دون تحفّظ – إلى قيمة سيكولوجيّة مطلقة، إلى هدف نهائيّ مُستغرق ومُسيطر على الوعي العملي. إنّ هذا الاشتهاء الأقصى للنّقود لا بدّ أن يزداد إلى درجة أن تأخذ النّقود صفة الوسيلة الخالصة "Pure Means" إنّ أهمّيتها المتزايدة تعتمد على كونها خالصة من كل شيءٍ هو ليس محض وسيلة... كلّما كبُرت قيمة النقود كوسيلة، صار يُظنّ أنّها في حد ذاتها قيمة مطلقة[2].

إنّنا أمام مشهد كارثي؛ إذ إنّ تحوّل قيمة الأشياء من الوسائطيّة أو الوسيلة أصبح هو السّمة الغالبة على اقتصاديات السّوق أو النقل على الاقتصاديات الليبرالية. إنّنا أمام مسار أخلاقي/ منفعي / فرداني ساحق لكلّ الرّوح الإنسانيّة التي ادّعتها الحداثة في يقظتها الانبجاسيّة الأولى، إنّ خير من يعبرّ عن هذا المسار عالم الاجتماع المعروف زيغمونت بومان (Zygmunt Bauman)؛ إذ يقول في كتابه (الأخلاق في عصر الحداثة السائلة): لقد حلّت السّوق الاستهلاكيّة محلّ بيروقراطيّة الحداثة الصلبة في مهمّة تجريد الأشياء من قيمتها: مهمّة التخلّص من سموم التكاتف الاجتماعي

[1]- غودولييه، موريس: لغز الهبة، ت: د. رضوان ظاظا، ط1، دمشق، دار المدى للثقافة والنشر، 1998، ص6 – 7.

[2]- دونو، آلان: نظام التفاهة، ترجمة وتعليق: د. مشاعل عبد العزيز الهاجري، ط1، بيروت، دار سؤال للنشر، 2020، ص202 – 203.

الذي يعزّزه الوجود المشترك. إنّ الأمر كما اختصره إيمانويل لفيناس حين قال متأمّلاً إنّ المجتمع: بدلاً من أن يكون بدعة اخترعت لجعل الاجتماع الإنساني المسالم والودود ممكنًا لكائنات أنانيّة بالولادة (كما اقترح هوبز)، قد يكون حيلة لجعل الحياة الأنانيّة، المهتمّة بنفسها، ولا تشير إلا لنفسها قابلة للتحقيق لكائنات أخلاقيّة بالولادة، وذلك بالحدّ من المسؤوليّة تجاه الأخرين[1].

خاتمة نقديّة:

لقد قدّم الكثير من الباحثين والمفكّرين الذين قمنا بمراجعة أطروحاتهم منظومة فكريّة متماسكة حول مآلات أخلاقيات الاقتصاد الغربي، لا سيّما أطروحات مارسيل موس الذي بيّن بجلاء لا لبس فيه كيف أنّ النّزعة الماديّة ومنطق اقتصاديات السوق قد أسهم في خلع الإنسان الغربي من منظومته القيميّة التي كانت تقوم على (الهبات)، وجعلته يتّجه نحو منطق المرابحة والمغالبة والاكتناز.

ولقد تقصّى موس علّة ذلك ببحث ثقافيّ/ اجتماعيّ عبر دراسته لما اصطلح عليه بـ(الإنسان الكلي) الذي كان يعيش في تواشج أو وحدة كليّة بين نمط تفكيره وخلجاته النفسيّة ومنظومته الدينيّة والاجتماعيّة مع تماهٍ تامٍّ مع عالم الطبيعة، مما جعل منه آنذاك يمتلك حسًّا وجدانيًّا وأخلاقيًّا عبر العيش بشموليّة أكثر بل وأعمق.

الانفصال الذي حدث بحسب رأيه جرى عبر بروز النّزعة الفردانيّة التي فصلت الإنسان عن سائر منظوماته آنفة الذكر، بل أسهمت في تجزئة الإنسان من الداخل، وهذا الأمر أسهم فيما بعد كما أشار لويس دومون (أحد تلامذة موس) إلى أنّ الحداثة أسهمت في صناعة إنسان غربيّ معنيّ بذاته لأجل ذاته فحسب، وهذا ما يظهر لنا من خلال استقرائنا للسياق السوسيو-ثقافي حيث جرت عمليّة تصنيع متقنة لبنيته النفسيّة والاجتماعيّة بعيدًا عن منظومته القيميّة أو الأخلاقية عبر تشكيل دائرتين ضيقتين هما: (اقتصاديات السوق) و(النزعة العلمانيّة) التي فصلت الإنسان الغربي عن نطاقاته الأخرويّة وبعدها الأخلاقي الموجّه في ممارساته الإنسانيّة وجعلت منه كائنًا مرتهنًا إلى أخلاقيات السوق فحسب. وهذا الأمر عينه تحدّث عنه كارل بولاييني، عندما راجع انهيار المنظومة الأخلاقيّة في ظلّ تسيّد أخلاقيات السوق وهيمنتها القائمة على المصلحة والمنفعة والربح السريع عبر المتاجرة بأيّ شيءٍ من دون ضوابط ومرجعيّات أخلاقيّة تُعيد النزعة الإنسانيّة للمشهديّة الاقتصاديّة وسائر عمليّاتها التي على رأسها (عملية التبادل).

---

[1]- بومان، زيغمونت: الأخلاق في عصر الحداثة السائلة، ت: سعد البازعي، ط1، أبو ظبي، كلمة، 2016، ص81.

ولكن في نهاية الأمر دفع الغربيون الثمن غاليًا عبر اتّساع عدد ضحايا أخلاقيات السّوق من مفصولين أو مسرّحين عن العمل، أو إفلاس الشّركات الصغيرة التي وقعت ضحيّة هذه الأخلاقيات الماديّة، وهنا انتبه الأنثروبولوجست موريس غودوليه لمغزى التدخّل السياسي عبر دعوة (الدولة) هذهِ المرّة أصحاب الشركات العملاقة وأصحاب رؤوس الأموال بضرورة دفع (الهبات) إلى المعوزين أو المحتاجين ودعم بعض الأنشطة الاقتصاديّة مقابل عدّ هباتهم (كضرائب)؛ وهذا الأمر عدّ بنظر غودوليه بمثابة إرغام للمنضوين وقسر لهم تحت (اقتصاد السوق) من الأثرياء لأن يرجعوا إلى السيرة الأخلاقيّة الماضويّة عبر تقديم (الهبات)، والتي كانت سائدة في المجتمعات الغربية قبل انهيار منظومتها الأخلاقيّة في ظلّ سياقات العلمنة ومنطق الليبراليّة اللّذان ضخّما الفردانيّة على حساب كلّ المعنويات والأخلاقيات.

نجدنا الآن، أمام مآلات خطيرة بلغتها أخلاقيات الاقتصاد الغربي، التي أعادت تشكيل الذات الغربية بنحوٍ جديد، في ظلّ النزعة الاستهلاكيّة التي بلغت حدّ الانهمام أو الانغماس في الثقافة المُتعيّة دونً سواها، وأصبحت الهمّ الوحيد لتلك الذات التي أصبحت ترى نفسها وكلّ متعها بمثابة مركز الكون إزاء النسق القيمي والتربوي الذي أخذ بالتصدّع بفعل تصدّع مؤسّساته الراعية له (الأسرة، المدرسة...الخ)، فضلاً عن الكنيسة التي تخلّت ومنذ زمن عن متابعة ذلك النسق القيمي، الذي بدأ يحيا في ظلّ فضاء عامّ تُهيمن عليه قيمة الثروة التي طغت على سائر عمليات التبادل وأصبحت هي القيمة العليا، ما حدّ من التبادل الأخلاقي ومنطق (الهبات) أمام منطق (الاكتناز) وسياقاته الأخلاقية الإنسانية.

مشكلة الحضارة الغربية هي الانزياح الدائم عن أيّ ثوابت أو منظومات أخلاقيّة، وذلك جرّاء فكرة التقدّم "Progress" التي استولت على ذهنيّتهم أو متخيّلهم الثقافي/ الاقتصادي النّاظم لشؤون حياتهم، والتي أصبحت تدور في فلك واحد، ألا وهو التحديث الدائم لـ:(اقتصاديات السوق)، والذي يدعم هذا التوجّه المستمرّ هو سياقات العلمنة، التي تجد في فكرة مركزيّة الإنسان الدائمة والمتمظهرة في النّزعة (الفردانية) بمثابة المصدر الأخلاقي أو المعيار الأوحد لصناعة عالم (القيمة) التي تؤمن به، وبهذا النحو فالعلمانيّة تسهم في إقصاء دائم ومستمرّ للدّافع أو الباعث الرّوحي الموجّه للمنظومة الأخلاقيّة في شتّى المجالات الحياتيّة، ولا سيّما (العمليات الاقتصادية)، ما جعل نطاقات الآنيّة أو الدنيويّة التي تُعلي من الربح واللذّة والمتعة هي الحاكمة والناظمة لأخلاقيات الاقتصاد الغربي برمّته.

المصادر:

1. آدم كوبر، الثقافة: التفسير الانثروبولوجي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ع (349)، مارس، 2008.
2. إريك هوبزباوم، عصر رأس المال، ت: د. فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008.
3. آلان دونو، نظام التفاهة، ترجمة وتعليق: د. مشاعل عبد العزيز الهاجري، دار سؤال للنشر، بيروت، ط1، 2020.
4. تشارلز تايلر، المتخيلات الاجتماعية الحديثة، ت: الحارث النبهان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ط1، 2015.
5. حسن قبيسي، المتن والهامش: تمارين على الكتابة الناسوتية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1997.
6. ريمون بودون، أبحاث في النظرية العامة في العقلانية: العمل الاجتماعي والحس المشترك، ت: جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2010.
7. زيغمونت بومان، الأخلاق في عصر الحداثة السائلة، ت: سعد البازعي، كلمة، أبو ظبي، ط1، 2016.
8. د. فوزي عبد الرحمن، الأنثروبولوجيا الاقتصادية: النظرية، المنهج، التطبيق، مطبعة الفجر الجديد، الإسكندرية، ط1، 1992.
9. د. قيس النوري، الانثروبولوجيا الاقتصادية، مطبعة التعليم العالي، الموصل، العراق، 1989.
10. كارل بولاييني، التحول الكبير: الأصول السياسية والاقتصادية لزمننا المعاصر، ت: محمد فاضل طباخ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009.
11. كريس هان وكيث هارت، الانثروبولوجيا الاقتصادية: التاريخ والاثنوغرافيا والنقد، ت: عبد الله فاضل، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ط1، 2014.
12. لويس دومون، مقالات في الفردانية: منظور انثروبولوجي للأيديولوجيا الحديثة، ت: د. بدر الدين عردوكي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2006.
13. ماثيو أنجيلكه، كيف تفكر كأنثروبولوجي، ت: عومرية سلطاني، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2020.

14. مارسيل موس، بحث في الهبة، ت: المولدي الأحمر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2011.

15. موريس غودولييه، لغز الهبة، ت: د. رضوان ظاظا، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ط1، 1998.

16. Davd Graeber, Toward an Anthropological Theory of value, publisher Ltd. Macmillan press Ltd, New York, 2001.

17. Robert B. Edgerton, Sick Societies: challenging the Myth of primitive Harmony, New York: Free Press, 1992.

حادث كورونا وما بعده
العالم على نشأة أخرى

عقيل سعيد محفوض[*]

في هذه المقالة مقاربة نقدية لتفاعلات كورونا على بنية النظام الاجتماعي في أوروبا والغرب بوجه عام. ويركز الباحث في مقاربته هذه على ما قدمه رهطٌ من المفكرين الغربيين من نقود صارمة لسلوكيات الإدارات السياسية وكيفية مواجهتها للوباء، لكنه يشير بصفة أساسية إلى الأعطال البنيوية التي أصابت المجتمع الغربي في الميادين السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، والتي كشفت الجائحة ومكامنها وعيوبها الكبرى.

المحرر

مَثَّلَ فايروس كورونا حدثًا صادمًا وجرحًا نرجسيًّا لدى الغرب والعالم، واهتزازًا أو صدعًا آخر لفكرة الغرب عن نفسه وفكرته عن عالمه، وفكرة العالم عنه. وبعد أن كان الحديث عن «نهاية العالم كما نعرفه»، حسب إيمانويل والرشتين، أصبح الحديث عن «إعادة التفكير» في الحياة والإنسان والاقتصاد والسياسة والدولة والتفاعلات الدولية، باعتبار فايروس كورونا. وفي القلب من ذلك حالة الخطر أو الهلع التي أصابت العالم، والعلاقة بين الإنسان وعوامل الطبيعة والبيئة والحيوان.

يحاول هذا النصّ مقاربة الحدث وتأثيراته، القريبة والبعيدة، الواقعيّة والمحتملة، باعتبار آراء عدد من المفكرين الأوروبيين ومواقفهم، مثل: إدغار موران وسلافوي جيجيك وجاك أتالي ويورغن هابرماس ومارسيل غوشيه وآلان بادیو وميشيل مافيزولي جورجيو أغامبين وريجيس دوبريه.

غير أنّ النّص لا يمثّل تقصّيًا أو تتبّعًا لآراء المفكرين المذكورين أعلاه ومواقفهم، إنّما هو

*ـ باحث وأستاذ العلوم السياسية ـ جامعة دمشق ـ سوريا.

محاولة في تحليل حدث كورونا وتفكيكه، باعتبار فكرة الحدث لدى جاك دريدا، والتي كان قد ذكرها أو طبّقها في تحليله وقراءته لأحدث 11 أيلول/سبتمبر 2001، أو لنقل إنّه سوف يعمل على قراءة ظاهرة كورونا وتفكيكها، وذلك في أفق فكرة «الحدث» وليس تطبيقًا لها.

يأتي «حدث كورونا» مصدّقًا لتحذيرات وإشارات وتنبيهات سابقة من قبل عدد من المفكرين والفلاسفة في الغرب، حول سيرورة الخطر والتهديد والمخاطرة في حياة الإنسان وعوالمه المختلفة، بدءًا من الفرد ووصولاً إلى الجماعات والدول والبيئة والمناخ والغذاء والدواء...إلخ، فضلاً عن أنّه كان نقطة تَحَوُّلٍ غير مسبوقةٍ – على الأقل بالكيفيّة التي جرت فيها والصدمة التي أحدثتها- في «المحيط الحيوي» للإنسان، سيرورة «الخطر الفايروسي» الكوني الداهم، وخاصّة مع بدايات القرن الحادي والعشرين[1].

ومع حدث كورونا عادت مجدّدًا مدارك التهديد عن إمكانيّة «فناء الإنسان» و«نهاية البشرية»، ليس بفعل فاعل تقليدي أو مباشر، وإنّما كنوعٍ من «الفعل من دون فاعل»،[2] أو «عدو غير مرئي»،[3] يمكن تحميله المسؤوليّة الأخلاقيّة وربمّا الجنائيّة عماّ يجري، ذلك أنّ القاتل هنا، وهو «فايروس»، لا يمكن إنزال العقاب به، ولا تنفع معه الضغوط والتهديدات السياسية، ولا أجهزة الأمن والاستخبارات، ولو أنّ ثمّة تجاذبات بين عدد من الفواعل الدولية عن المسؤولية السياسية والأخلاقية لانتشاره، وقد عدّه سلافوي جيجيك «فايروسًا إيديولوجيًّا حميدًا»،[4] بالنظر إلى قدرته التحفيزيّة المحتملة لدى النّاس وتأثيراته على السياسة والثقافة والاجتماع والنظام العالمي برمّته.

هل «انتهى العالم كما نعرفه»،[5] لنكون أمام عالم جديد أو نظام عالمي جديد، أم إنّ فايروس كورونا كان أقرب لحدث «كاشف» عن تحوّلات في العالم وتغيّرات، «لم يكن موعى بها» أو كان

---

[1]- يخالف المفكر الفرنسي آلان باديو هذا التقدير، يقول «من الواضح أن الوباء الحالي [فايروس كورونا] لا يتعلق بأي حال من الأحوال بظهور شيء جديد بشكل جذري أو غير مسبوق»، متحدثًا عن أنماط أو أجيال سابقة له، وان السلطات لم تخصّص الموارد اللازمة لتمويل الأبحاث التي كان من المؤمل أن تتمكن من احتواء سارس2. انظر: آلان باديو، «حول جائحة كورونا فايروس»، ترجمة: جميلة حنيفي، ملفات تادلة، 26 أذار/مارس 2020،

https://milafattadla24.com/22711.html

[2]- انظر: اولريش بيك: السلطة والسلطة المضادة في عصر العولمة، ترجمة: جورج كتورة وإلهام الشعراني، ط1، بيروت، المكتبة الشرقية، 2010.

[3]- Giorgio Agamben, "Clarifications", European Journal of PHyoanalysis, 17 -3- 2020.

http://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/

[4]- سلافوي جيجيك: «كورونا فايروس، فايروس الإيديولوجيا»، موقع مونت كارلو، 6 شباط/فبراير 2020.

http://mc-d.co/1SWM

[5]- انظر: إيمانويل والرشتين: نهاية العالم كما نعرفه: نحو علم اجتماعي للقرن الحادي والعشرين، ترجمة: فواز الصياغ، مراجعة: المنامة، ط1، هيئة البحرين للثقافة والتراث، 2017.

«مسكوتًا عنها» أو «لا مفكّر فيها»، «كشف» عمّا كان من ذلك، أكثر منه حافزًا أو خالقًا مباشرًا لمشروع في جديد، وأيّ تأثير للفايروس على السياسة والاقتصاد والاجتماع البشري، وعلى عدد من المقولات والأفكار التي كانت سائدة بخصوص السياسة والدولة والتفاعلات الدولية والصراع على المعنى والقوّة في العالم؟

تُقرُّ البشريّة اليوم بما يشبه الإجماع بأنّ النّظام العالمي «أخفق» في أن يُبرّر نفسه، لكن وعلى الرغم من هول الصّدمة التي أحدثها فايروس كورونا، إلّا أنّها لم تكن القاضية، ومن المحتمل أن يتمكّن النّظام الرأسمالي العالمي من أن «يتكيّف» مع الحدث، وقد يتمكّن من تجديد نفسه، بكيفيّة أو بأخرى، وهذا ما نجح فيه مرارًا، لكنّه لن يعود كما كان، وقد يكون دخل في مرحلة أو أفق تغيير جديد.

أوّلاً: حدث كورونا

يُمثّل فايروس كورونا «حدثًا كونيًا»، حدث بالمعنى الذي يورده مثلاً «جاك دريدا»،[1] ويحيل ذلك إلى «أمر ما» يطرأ بشكل «مباغت» و«لا متوقّع»، و«غير مسبوق» أو «فريد»، في بيئة ما، أو في مكان وزمان محدّدين، ويكون له «وَقْعٌ» في الذاكرة، و«رَوعٌ» في الخاطر.

ويبدو الحدث، وفق «دريدا»، كأنّما هو «خارج السياق»، فلم تسبقه مؤشّرات تمهيديّة مثلاً. وسوف يكون أمرًا «من المستحيل نسيانه» أو «مَحوُه» من الذاكرة الجمعيّة،[2] كما أنّ بَوَاعِثَهُ وربمّا مُحرّكاته افتراضية وإدراكية «أكثر» منها واقعية، أو أنّ الوزن النسبي للعوامل الرقميّة والميديائيّة والمخيال السياسي ربما يكون «أكبر» من العوامل الحدثية والواقعيّة أو الموضوعيّة.

والحدث هنا «يستحدِثُ تاريخًا»، ويكون «حدًّا فاصِلاً»، ليس في مجريات الأمور فقط، وإنّما أيضًا في المدارك والأفكار حولها، وليس فقط أنّ ما بعده مختلف عمّا قبله، وإنّما أيضًا في «أنّه خلقٌ جديدٌ و نشأةٌ مُستأنَفَةٌ وعالمٌ مُحدَث» - بتعبير ابن خلدون - فضلاً عن أنّه يثير أو يشكّل تحديًا معرفيًّا أيضًا لجهة الصعوبات في «تعريفه وتحديده»[3].

ويرى «دريدا» أنّ الحدث العظيم يجب «أن يكون طارئًا ومباغتًا لدرجة أنّه يجعل أفق المفهوم نفسه

---

[1] - عن مفهوم «الحدث»، انظر مثلاً: جاك دريدا: ما الذي حدث في حدث في 11 سبتمبر؟، ترجمة: صفاء فتحي، مراجعة: بشير السباعي، ط1، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2003، ص 51 وما بعد.

[2] - م.ن، ص 51 - 62.

[3] - جاك دريدا، ما الذي حدث في حدث في 11 سبتمبر؟، م.س، ص 51 - 62.

يهتزّ كما أنّه يشوّش أيضًا الجوهر الذي بمقدوره أن يتيح لنا التعرّف على الحدث ذاته باعتباره حدثًا»[1].

ويتعلّق الأمر بتحديد المقصود بـ «الحدث» عندما نتحدّث عن «فايروس كورونا»، وتحديد أبعاده كمفهوم، وكيف أنّ ما جرى في العالم معه هو «حدث» بـ «كل» أو «كثير» من المضمون أو المخزون الدلالي للكلمة بالمعنى «الدريدي» (نسبة لـ جاك دريدا)، ويزيد على ذلك ما يمكن أن يتوصّل إليه الدارسون والمعنيون من تحديدٍ لـ فواعله وعوامله ومحدّداته، و«ما يَعِدُ به» أو «ما يحيل إليه».

ويمكن تركيز الأبعاد العامّة للحديث عن «حدث كورونا» و«مفهومه» في النّقاط الرئيسة الآتية: (1) «لا متوقع»، (2) «غير مسبوق»، (3) «صادم»، (4) «حدًّا فاصلاً»، (5) «خلافي»، (6) ارتيابي؟ (7) الضغوط المخيالية، (8) لُجِّيٌّ؟

ثانيًا: لا متوقّع!؟

لم يكن حدث كورونا مُتَوَقَّعًا، لا من حيث بدايته، ولا من حيث مساراته اللاّحقة.[2] لا يُغيرّ من ذلك القراءات والتقديرات التآمريّة للحدث، كما لا يُغيرّ منه وجود بعض الاستبصارات الفكريّة والتحذيرات لدى عدد من مفكري الغرب وغيره، مثل: أولريش بيك وإدغار موران وجاك أتالي ونعوم تشومسكي، وبرتران بادي، حول دخول العالم مرحلة جديدة من مصادر التهديد، ومنها مصادر التهديد البيئيّة والفايروسيّة...إلخ.

في كتابه «أين يسير العالم؟»،[3] يقول إدغار موران: إنّ «الخطر الذي يتهدّد البشريّة لن يكون نوويًّا، بل سيكون تهديدًا للصحّة، خطر كوني لفايروس ما، له قدرة عالية على الانتقال والعدوى». ويقول في حوار صحفي إنّه «كان من الأقليّة التي توقّعت سلسلة من الكوارث من بينها كوارث دمار البيئة ودمار المجتمعات»، ويضيف: «لا أقصد أنّني توقّعت الوباء الحالي، ولكنّي أقصد بأنّه منذ سنوات، ومع تدهور محيطنا الحيوي، كان علينا أن نستعدّ للكوارث. وفعلاً هذا جزءٌ من فلسفتي: «توقّع ما ليس متوقعًا»[4].

---

[1]- م.ن، ص 59.

[2]- الـ «لا مُتوقَّع» هو بالأساس مفهوم فيزيائي يتناول الظواهر «غير المنضبطة» في الطبيعة مثل حركة الغيوم، ودوَّار المياه، وتَقَلُّبات الطقس، الخ، التي تبدو فوضوية محضة، ويتقصّى وجود «أنماط تحليلية» أو «قوانين كامنة» في تلك الظواهر. جايمس غليك: نظرية الفوضى، علم اللا متوقّع، ترجمة: أحمد مغربي، ط1، بيروت، دار الساقي، 2008.

[3]- إدغار موران، إلى أين يسير العالم؟ ترجمة: أحمد العلمي، باريس: المركز الثقافي، 2007.

[4]- إدغار موران: حوار حول كورونا، 27 أيار/مايو 2020، https://intelligentcia.ma/29468.html

ويمكن النّظر إلى «اللا مُتوقَّع» كمفهوم يحاول تقصِّي العوامل والفواعل والمُحدِّدَات المُرَكَّبَة والمُتداخِلة للظاهرة الإنسانية، وخاصّةً في الحالات غير الاعتيادية، مثل الاضطرابات والثورات وتقلّبات الأسواق والأوبئة والكوارث...إلخ.

وثمة أيضاً منظوران أو مستويان لـ «اللا متوقع»:

الحدث الذي لم يخطر على بالِ أحدٍ حدوثُه حتى لحظة الابتداء، إذ لم تكن جائحة كورونا متوقعة، على الأقل بالكيفية التي حدثت فيها.

ما أَعقَبَ ذلك، وما أصبح تحت النظر والتدخُّل والتأثير ولكن -حتى الآن- ليس تحت «التحكُّم»، بمعنى أن أثرها وانتشارها وتداعياتها لم يكن متوقعةً أيضًا.

وهكذا، قد يكون حدث كورونا «لا متوقّعًا» ليس بسبب «طبيعة» و«حجم» الوقائع نفسها فحسب، وإنّما لـ «الكيفيّة» التي جرت بها، و«السيرورات» و«الاستجابات» التي تبعت ذلك أيضًا، ومنها القراءات والمداولات والأسئلة التي أثارتها. انظر مثلاً آراء واستجابات:

ريجيس دوبريه، الذي بدا مصدومًا من «هشاشة أوروبا» و«إخفاق فكرة أوروبا عن نفسها»[1].

وَعَدَّ جورجيو أغامبين ظهور الفايروس فرصة بالنسبة له؛ لإعادة تأكيد أفكاره عن «حالة الاستثناء»، محذّرًا من «توجهات نكوصية» على صعيد الحريات وحقوق الإنسان، ومن تغوُّل السلطات حتى في بلدان مثل إيطاليا ودول أوربية أخرى[2].

وأمّا سلافوي جيجيك فقد وجدها فرصة أيضًا لإعادة طرح مقولاته حول إعادة التفكير في العالم، وضرورة العودة إلى ماركسية أو اشتراكية معدلة/محدثة كأساس لنظام عالمي جديد بدلاً من النظام الرأسمالي العالمي الراهن [3].

وأمّا يورغن هابرماس فيقول إنّ حدث كورونا وحالة الهلع الناتجة عنه يمكن أن تغري بـ«انتهاك

---

[1]- ريجيس دوبريه: لسنا في حرب مع كورونا، حوار، مجلة 3 ،Journal du Dimanche أيار/مايو 2020، الترجمة العربية في: https://attounisiyoun.com

[2]- Giorgio Agamben, The Invention of an Epidemic, European Journal of Psychoanalysis, 26- 2- 2020. http://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/ Published in Italian on Quodlibet, https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia).

[3]- Slavoj Zizek, "Barbarism with a Human Face", Welt, 19.03.2020, https://www.welt.de/kultur/literarischewelt/article206829259/Slavoj-Zizek-on-Corona-Barbarism-with-a-Human-Face.html?fbclid=IwAR1UDflSWZJt28MYJgQy25KIVIhMjDCVAKibdVjtBVT6fStEFMKIU82jo2o

مبدأ المساواة الصارمة في المعاملة، من دون النّظر إلى الوضع الاجتماعي والأصل والسن وما إلى ذلك، وبالتالي الإغراء بمساعدة الشباب على حساب المسنين، وحتى ولو وافق المسنّون في موقف أخلاقي من نكران الذات، فمن ذا الذي يمكن أن «يفاضل» بين حياة إنسان وآخر؟ وكيف يعطي الطبيب نفسه الحقّ في اتّخاذ قرار الحياة والموت؟»[1].

أمكن لـ «حدث كورونا» أن يكشف اختلالات وتطوّرات في الوعي البشري، لم يكن موعى بها بالتمام، أو لم تؤخذ بعين الاعتبار حتى لدى أكثر فواعله نباهة وحذرًا واستبصارًا، وخاصّة أنّ الرأسماليّة المتوحّشة أغرقت في «تسليع» كلّ شيء في العالم، من دون أدنى اعتبار للمخاطر المتأتية عن ذلك.

ظهر «حدث كورونا» كما لو أنّه نوعٌ من «مكر التاريخ»، إذ تأتي الأزمات من مصادر وجهات غير متوقّعة، وبكيفيّات مفاجئة. وقد تبيّن أنّ «مكر كورونا» كان مركّبًا، فهو «مكر الحدث» أو «الشرارة الأولى»، و «مكر» سوء التلقي والفهم والتقدير، ومكر «فرط الثقة»، و«وهم القوّة»، و«وهم القدرة» على الاستجابة والحسم، وأمّا الإخفاق في ذلك كلّه تقريبًا فقد كان له وقع الكارثة.

ثالثاً: غير مسبوق؟

نحن أمام «حدث» جعل المشهد الغربي والعالمي على مستوى الوعي ـ وأحيانًا السلوك ـ «مختلفًا بشكلٍ كبيرٍ» عمّا كان عليه قبله، وكاد أن يكون حدثًا «محضًا»، بالمعنى الذي يرد لدى جان بودريار مثلاً،[2] أي عصياً على الفهم، وخاصةً عندما يطال تأثيره كل شيء وفي كل مكان تقريباً، من دون القدرة على «ضبطه» أو «الإمساك به».

عندما نصف «حدث كورونا» بأنّه «غير مسبوق» و«فريد»، فإنّنا نميّزه بكيفيّة مباشرة عن إطار أو مسار تطوّر الظواهر الاجتماعية والثقافية والفكرية، وحتى السياسية ذات «المنشأ الفايروسي»، والتي أسهمت في «إنتاج» النّظام العالمي «الذي كنّا نعرفه»، حسب تقديرات جارد دايموند الانثروبولوجي الذي تقصّى أثر الجراثيم والفايروسات في تطوّر خرائط المعنى والقوّة في النظام

[1]- حوار مع الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس – لوموند الفرنسية / ترجمة: نوفل الحاج لطيف، حكمة، 14 نيسان/أبريل 2020، https://hekmah.org

[2]- بودريار، جان: المصطنع والاصطناع، ترجمة: جوزيف عبد الله، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2008.

العالمي.[1] وهو ما أشار إليه أيضًا جاك أتالي وآلان باديو ارتباطًا بـ«حدث كورونا» مباشرة[2].

ويبدو الحدث كما لو أنّه «خارج السياق»، وذلك بالنسبة للتاريخ القريب، أي منذ عقود عدّة فقط. إلاّ أنّ النّظر في فترات زمنيّة مديدة -على طريقة فرنان بروديل- فإنّه يجعل الحدث كما لو أنّه نوع من «التصحيح» في نظرة الإنسان رؤيته، وموضعه وموقعه في العالم، إذ إنّ حدث الفايروس يكشف عن وضع الإنسان أمام نفسه، وعجزه أو إخفاقه في «تدبير التهديد»، قبل أن يكشف (الإنسان) أمام الطبيعة والعالم.

ومع ذلك، فإنّ ما يجري في عالم كورونا «لا منوال» له و«لا نموذج» لـ«الاستجابة»، صحيح أنّ تجربة العالم مع «فايروس إيبولا» مثلاً حقّقت بعض النجاح، إلاّ أنّها لم تمثّل «منوالاً»، فقد كانت الظاهرة محدودة تقريبًا، ولم تثر الهلع الذي أثاره فايروس كورونا، كما لم تتطلّب استجابة على مستوى عالمي،[3] إذ إنّ العالم لم يختبر وباء أو جائحة بهذا القدر من الانتشار والخوف والتهديد.

تَحَوَّلت مدارك التهديد الناتجة عن فايروس كورونا إلى جائحة نفسيّة وتدفقات أو تخلّقات مخياليّة حكمت العالم تقريبًا، حالة من «الهلع» لدى الاجتماع البشري، وإلى قوّةٍ ماديّةٍ شديدة التأثير، جعلت من الفايروس «قوّة متعاكسة» التأثير:

فهو «قوّة تحريك» و«تأثير» هائلة لفواعل السياسة والإعلام والصحّة والأمن والميديا والاتّصال... إلخ.

«قوّة عطالة» و«إغلاق» و«كساد» كبيرة، حول العالم، وخاصّة لدى الغرب.

---

[1]- دايموند، جارد: أسلحة، جراثيم، فولاذ: مصائر المجتمعات البشرية، ترجمة: مازن حماد، مراجعة: محمود الزواوي، ط1، عمان، الأهلية للنشر، 2007.

[2]- قال جاك أتالي إن للأوبئة والأمراض دورًا كبيرًا في التاريخ.

جاك أتالي: «ما الذي ستلده Covid-19؟ هل سيتغير النظام الغربي؟»، العربية نت، 22 آذار/مارس 2020،

https://www.alarabiya.net/ar/politics فيما قال آلان باديو إنّ دور الفايروسات والأوبئة ليس استثنائيًّا في حياة البشر، انظر: آلان باديو، «حول جائحة كورونا فايروس»، ترجمة: جميلة حنيفي، ملفات تادلة، 26 آذار/مارس 2020،

https://milafattadla24.com/22711.html

[3]- يتحدث نعوم تشومسكي عن ان فايروس كورونا هو تطور لفايروسات أخرى مثل سارس كذا. وان إدارة ترامب أجرت تخفضيات في موازنات القطاع الصحي ومكابحة الأوبئة في شباط/فيراري في وقت كان فايروس كورونا يطل برأسه مهدداً العالم. انظر : نعوم تشومسكي، «كيف سيغير كورونا العالم؟»، الحرة، 2 نيسان/أبريل 2020،

https://www.alhurra.com/arabic-and-international/

وانظر: عيسى، سامية: «نعوم تشومسكي: ما بعد كورونا أخطر من الوضع الراهن»، انبدبندنت عربية، 13 نيسان/أبريل 2020.

https://www.independentarabia.com/node/111151

رابعًا: صادم

يكاد مفهوم «الصدمة» أن يكون مفهومًا تفسيريًّا لجوانب عديدة من تفاعل الغرب والعالم مع حدث كورونا،[1] هل إنّ الإنسان، والمقصود هنا الغرب كونه -بنظره ونظر غيره- مركز العالم وعقله ومختبره، مهدّد إلى هذه الدرجة، وهل هو عاجز عن فعل شيء، سوى الحجر والتباعد الاجتماعي (أو المكاني) والإغلاق للأسواق والفضاء العام، والعودة إلى مقاربات داروينية (اجتماعية) ومالتوسية تمثّلت بمقولات ـ قل سياسات ـ «مناعة القطيع» التي تمّ الإشارة إليها صراحة من قبل سياسيي عدد من الدول الكبرى؟[2].

أين النّظم الصحيّة والدوائيّة ومراكز البحوث وسياسات الأمن والدفاع التي كانت تتطلّع لغزو الفضاء، بعدما ظنّت أنّها تجاوزت مصادر التهديد على الأرض، ولكنّها لم تستطع أن تحدّ من تأثير جائحة فايروسيّة، بل لم تستطع حتى الأن أن تتوصّل إلى قراءة أو تفسير حاسم أو مستقرّ بشأن الفايروس وطبيعته وكيفيات انتقاله، أو بروتوكولات علاجه أو احتواء تأثيراته؟

تحدّث يورغن هابرماس في حوار صحفي عن أنّ «جائحة كورونا فرضت على العالم التصرّف عن جهل صريح، حيث يرى النّاس حكوماتهم تتّخذ قراراتٍ مبنيّة على استشارة خبراء علم الفيروسات المعترفين بجهلهم»، وتوقّع هابرماس «أنّ هذه التجربة غير العادية ستترك بصمتها على الضمير العام»[3].

وذهب ريجيس دوبريه إلى القول إنّ وباء كورونا عرّى المجتمعات الأوروبيّة أمام نفسها وأمام العالم، ذلك «أنّ الملوك صاروا عُراة، هل نحن في حلم؟»، يضيف: «إنّ الحُلم يكمن في كوننا كنّا دائمًا نعيش وهم وجود دولة تُخطّطُ وتحمي، فاكتشفنا اليوم أنّها تختبئ وراء جبال من الأكاذيب»[4].

---

[1]- في العلاقة بين الصدمة والحدث، يقول دريدا، أي حدث جدير بهذه التسمية، حتى لو كان حدثاً «سعيداً»، لا بد له أن يحتوي بشكل أو بآخر على جانب من الصدمة». دريدا، ما الذي حدث؟، ص 70.

[2]- فكرة مناعة القطيع، بريطانيا، وتفويض السلطات الطبية في رسم مسار السياسات، وتفويض الطبيب سلطة تقرير من هو الأصلح لتلقي الرعاية الطبية، انظر: يورغت هابرماس، حوار: حوار مع الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس – لوموند الفرنسية / ترجمة: نوفل الحاج لطيف، حكمة، 14 نيسان/أبريل 2020.

[3]- حوار مع الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس – لوموند الفرنسية / ترجمة: نوفل الحاج لطيف، حكمة، 14 نيسان/أبريل 2020.

[4]- ريجيس دوبريه، لسنا في حرب مع كورونا، حوار، مجلة Journal du Dimanche، 3 أيار/مايو 2020، الترجمة العربية في: https://attounisiyoun.com/

الاستجابات الأوّليّة

الصدمة لم تكن من الفايروس، بالمعنى المباشر، إنّما من حالة العجز أو الإخفاق شبه التام حياله، والتي أعقبت حالة الإنكار والتخلّي والاستخفاف بالفايروس في البداية، ذلك أنّ الغرب والعالم لم يدرك ما كان فيه وعليه، الأمر الذي فتح الباب أمام تساؤلات وتقديرات كان «مسكوتًا عنها»، والأهم أنّها كشفت استعداد الغرب والعالم، لأن يعود إلى تصرفات وتقديرات وخطط استجابة ما قبل حديثة وربمّا ما قبل إنسيّة، كما سبقت الإشارة.

تنطوي فكرة - أو مبدأ - الصدمة لدى الغرب على مصدر تأثير خارجي، ذلك أنّ مصادر التهديد كانت بمعظمها خارجيّة، ومنها مصادر التهديد الفايروسية، وحتى البيئية مثل الجفاف والتصحّر والأعاصير وغيرها، ولكن المشهد اليوم مختلف إلى حدّ كبير، إذ إنّ انتقال ما هو «خارجي» إلى «الداخل» حدث بسرعة فائقة، حملته بالمعنى المادي (أي الفايروس تحديدًا) والمعنوي (أي الخوف والهلع والتأثيرات الأخرى) حركة الإنسان والتكنولوجيا، هنا لم يعد ثمّة وجه للحديث عن «داخل-خارج»، عن الغرب وباقي العالم، ذلك أنّ العالم كلّه دائرة فعل وتأثير للفايروس.

يقول ريجيس دوبريه إنّ الوباء وجّه رسالة شديدة القسوة للبشرية: «في الملك أوديب، أرسل أبولو الطاعون إلى طيبه، في القرون الوسطى أرسل الله الطاعون لعقاب البشر على خطاياهم. اليوم نحن نقول إنّها رسالة من (سيدتنا الطبيعة) حتى تُذكّرنا بواجباتنا البيئيّة. نحن في النهاية ننال ما نستحق من عصر إلى آخر»[1].

أدّى الحدث إلى اهتزاز شديد في المدارك والكيفيات والمسارات العامة للسياسات في العالم، بحيث «قَلَبَ» الأوراق و«فَكَّكَ» النمطيات السائدة والمقولات وحتى الاستعارات والمسميات السياسية والرمزية، وكان ثمة حالة من «الدهشة» و«الذهول»، وانكشاف الغرب والعالم على مصادر تهديد عديدة، وبروز انقلاب أو تغير مفاجئ في تقديرات الأمن في العالم.

ولعلّ الأهمّ في الصدمة والهلع هو الجوانب الرمزية والإدراكية والمخيالية حيال الأنا الهووية والدولتية والحضارية والتاريخية، وخاصة الغرب، وقد تحدّث ريجيس دوبريه عن ذلك قائلاً: «نحن في الحروب نموت من أجل شيءٍ ما، وثمّة معسكران، ولكن اليوم نجد أنفسنا أمام فيروس محايد، يحارب العالم بأجمعه: "ليست له راية، إنّه لا يكره، ولا هدف له من حربه. إنّ المأساوي

[1]- ريجيس دوبريه، لسنا في حرب مع كورونا، حوار، مجلة Journal du Dimanche، 3 أيار/مايو 2020، 3 أيار/مايو 2020، الترجمة العربية في: https://attounisiyoun.com/

المؤلم في الأمر هو غياب المعنى، إنّه يكمن في العبث. وهذا ما يجعلنا نعود إلى عبث (ألبير) كامو»[1].

هل هو جرح نرجسي؟

يعدّ حدث كورونا جرحًا نرجسيًّا، أصاب العالم، الغرب على نحو خاص، في أعمق بناه النفسيّة والفكريّة والمخياليّة، فقد كشف أو هتك مدارك المركزية والتفوّق، وهذا قريب من الجرح النرجسي الذي أصاب الغرب نفسه عندما كشف غاليليو أنّ الأرض ليست مركز الكون، على ما ذكر فرويد[2].

ويرى ميشال أونفري أنّ أوروبا أصبحت «العالم الثالث الجديد»، وأنّ الفيروس «عرّى الخيارات الاقتصادية القائمة فيها، سيما وأنّ إرسال الصين مليون كمّامة إلى أوروبا، على شكل مساعدات، أظهر ضعف الأوروبيين الشديد»[3].

رسالة أو صدمة الفايروس لدى الغرب والعالم، أنّه حَطَّمَ أو هَزَّ «مركزيّة الإنسان» في العالم، و«أزاح» الحدود والفواصل بين عوالم الإنسان والحيوان، في مفاهيم الصحّة والمرض، والأثر المتبادل على الوجود البيولوجي، ذلك أنّ حلقة داروين المفقودة التي تتحدّث عن انتقال من القرد إلى الإنسان، تعود إلى دائرة النّقاش والجدال، وربمّا تمّ «الكشف عنها»، إنمّا بمعنى الاتّصال أو الوصل الوبائي هذه المرّة، صحيح أنّ ثمّة «أمراض مشتركة» بين الإنسان والحيوان، إلا أنّها لم تتّخذ في السابق هذا الأثر أو الخطر الوجودي الصارخ.

يتحدّث آلان بادیو عن عودة أمراض أو فايروسات اعتقد الإنسان أنّه تجاوزها، أجيال من الفايروسات لم تعد الاستجابات الطبية قادرة على «احتوائها»، مثل الحصبة والأنفلونزا، بالإضافة إلى ظهور فايروسات جديدة، يقول: «نحن نعلم أنّ السّوق العالميّة من جهة، ومن جهة أخرى وجود مناطق شاسعة تعاني نقص الرعاية الطبيّة وغياب الانضباط العالمي فيما يخصّ التلقيحات اللازمة، ذلك كلّه ينتج حتمًا أوبئة خطيرة ومدمّرة»[4].

إنّ الإنسان هشّ وضعيف حيال أبسط مصادر التهديد في الطبيعة، وإنّ مجرّد فايروس يمكن أن يشكّل تهديدًا وجوديًّا بالفعل، وإنّ ما يحدث في «أطراف العالم» يمكن أن يصل سريعًا إلى

[1]- ريجيس دوبريه، لسنا في حرب مع كورونا، م.س.

[2]- طرابيشي، جورج: من النهضة إلى الردة: تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، ط1، بيروت: دار الساقي، 2000، ص 9.

[3]- «مراجعات صادمة لفيلسوف فرنسي، هل ستنهار أوروبا وحضارتها العريقة؟»، الجزيرة نت، 20 أيار/مايو 2020،
https://www.aljazeera.net/news/cultureandart/202020/5/

[4]- بادیو، آلان: «حول جائحة كورونا فايروس»، ترجمة: جميلة حنيفي، ملفات تادلة، 26 أذار/مارس 2020،
https://milafattadla24.com/22711.html

«مركزه»، بل إنّ استجابة تلك «الأطراف» -بالإشارة إلى الصين مثلاً- بدت أكثر نجاعةً حيال ذلك التهديد، وإنّ الأوروبيين والغرب عمومًا أخفقوا في تحقيق أدنى قدر من «التضامن» أو «الاستجابة النشطة» حيال الفايروس.

عندما تحدث الصدمة على هذا النحو، فإنّ «برادايغم» التفكير يتعرّض لاختلالات خطيرة، قد تودي به كليًّا، ليس بسبب إخفاقه في تدبير الحدث فحسب، وإنّما بسبب الافتقار إلى أفق للتفكير حيال مصادر تهديد من هذا النّوع، وهو ما يتطلّب إعادة النّظر فيه (البراديغم)، وربمّا تفكيكه بكيفيّة أو أخرى، طالما أنّه لم يعد «شغّالاً»، أو لم يعد متناسبًا مع الواقع.

يتحدّث جاك أتالي عن «موجات تسونامي صحيّة واقتصاديّة تضرب العالم»، ويدعو إلى «اقتصاد الحياة»،[1] مثلما يدعو جيجيك إلى تطبيق شيوعيّة أو اشتراكية محدثة،[2] ومثله إدغار موران كذلك[3].

لكن ردَّات الفعل الأهم والأوسع نطاقًا، ربمّا أدّت ـ بفعل احتدام الصّراع والتحريض ـ إلى «تنبيه» أو «استثارة» ديناميات «الدفاع الذاتي» أو «التمركز حول الذات»:

الأفراد حيال بعضهم البعض، وحيال المجتمع.

المجتمعات حيال الدول.

المستهلكون أو الزبائن حيال المنتجين والأسواق.

الأسواق حيال المستهلكين والزبائن.

الدول حيال المجتمع.

الدول حيال بعضها أو حيال العالم.

وذلك ليس في مواجهة «الحدث الفايروسي» نفسه، وإنّما بتداعياته الاجتماعيّة والصحيّة والاقتصاديّة والثقافيّة والقيميّة والسياسيّة والأمنيّة...إلخ، بما يمكن أن يمثّله الإخفاق بالنسبة

---

[1]- أتالي، جاك: «ما الذي ستلده Covid-19؟ هل سيتغير النظام الغربي؟»، العربية نت، 22 آذار/مارس 2020،

https://www.alarabiya.net/ar/politics/202022/03/

[2]- Slavoj Zizek, "Barbarism with a Human Face", Welt, 19.03.2020,

https://www.welt.de/kultur/literarischewelt/article206829259/Slavoj-Zizek-on-Corona-Barbarism-with-a-Human-Face.

[3]- إدغار موران، حوار حول كورونا، 27 أيار/مايو 2020،

https://intelligentcia.ma/29468.html

للشرعية والمكانة، وكذلك الأمر بالنسبة للتداعيات الاقتصادية القائمة والمحتملة[1].

يقول جاك أتالي أيضًا: «إنّ ثبت عجز السّلطات القائمة في الغرب عن التحكّم في المأساة التي أطلّت برأسها، فإنّ منظومات الحكم كلّها، ومعها أسس السلطة الأيديولوجية كلّها، ستكون موضع مراجعة جذريّة، ومن ثمّ سيقعُ استبدالها، ما أن تنتهي الفترة الحرجة، بنماذج جديدة قائمة على نوع آخر من السّلط، وقائمة على الثّقة في نوع آخر من المنظومات القيميّة»[2].

النمط الأكثر سلبيّة من بين أنماط الاستجابة المحتملة أو المفترضة لصدمة كورونا والجرح النرجسي الناتج عنها، وهو الاستجابة النكوصيّة والمتوتّرة. بمعنى الانغلاق على الذّات، وبروز الأفكار الشعبوية،[3] والتمركز حول الدولة، وعودة السياسات التسلّطيّة.

وثمة أنماط أخرى:

الأوّل، هو «إنكار» الأزمة أو بالأحرى إنكار المخاطر المحتملة، أو التقليل من شأنها، الأمر الذي أدّى إلى التغافل عنها، ومن ثم تفاقمها.

الثاني هو إلقاء التبعات على «الآخر»، ومن ذلك حديث الرئيس الأميركي دونالد ترامب عن «الفايروس الصيني»، واتّهامه الصين بـ«عدم الشفافيّة» و«التباطوء» في معالجة الوباء... إلخ.

أمّا النّمط الثالث، فهو الأقلّ حضورًا، ويتمثّل بمحاولة القيام باستجابة نشطة وفعّالة، باعتبار أنّ ما يجري هو فرصة - تهديد في الآن نفسه، وأنّه سيرورة وعمليّة، وأنّ الأمور تتوقّف على حصيلة عدد من العوامل والفواعل، في مقدّمها «تضامن عالمي» لـ«احتواء» الوباء، ومحاولة تقديم مقاربات «لا نمطية» حياله. وقد تحدّث كلّ من ريجيس دوبريه وجاك أتالي وسلافوي جيجيك عن خطوط

---

[1]- بقول جاك أتالي، أن الإفلات من أكبر كساد في التاريخ والخروج من الكابوس الذي يتمكن من العالم، يبقيان رهينَين بالانتقال من "اقتصاد البقاء إلى اقتصاد الحياة». في: جاك أتالي يتبنى «اقتصاد الحياة» للإفلات من أكبر كساد في التاريخ»، العربي الجديد، 28 نيسان/أبريل 2020.

وانظر النص الكامل لنص أتالي في: جاك أتالي، «ما الذي ستلده Covid-19؟ هل سيتغير النظام الغربي؟»، العربية نت، 22 آذار/مارس 2020، https://www.alarabiya.net/ar/politics/2020/03/22

[2]- م.ن.

[3]- يقول المفكر الألماني يورغن هابرماس، ان هذه الأزمة العالمية قد تعطي دفعا للقوى الشعبوية الوطنية التي تهدد أوروبا، بتأثير إخفاق الدول الوطنية، وردة فعل حدسي للتحدي؛ أما الشعبوية «اليمينية» فلها أسباب عديدة، ويجب أخذ الظاهرة على محمل الجد. انظر: «كورونا من منظور فلسفي.. هابرماس يرى تصرفا عالميا ينم عن جهل صريح»، الجزيرة نت، 15 نيسان/أبريل 2020.

https://www.aljazeera.net/news/cultureandart/202015/4//

وانظر الحوار كاملاً في: حوار مع الفيلسوف الألماني هابرماس – لوموند الفرنسية / ترجمة: نوفل الحاج لطيف، حكمة، 14 نيسان/أبريل 2020، https://hekmah.org

تفكير أو خطوط استجابة بهذا الخصوص، كما يريد في غير موضع من هذا النص.

خامساً: حدًّا فاصلاً

يمثّل حدث كورونا «حدًّا فاصلاً» في حياة الإنسان وفي العالم اليوم، وما كان «مناسبًا» أو «صالحًا» للعالم بالأمس لم يعد كذلك اليوم. ويمكن أن نركّز على أبعاد رئيسة لمفهوم «الحدّ الفاصل» وتتمثّل في الآتي:

البُعد الزمني، ويتعلّق بالزمن البدئي كنقطة (أو لحظة) فاصلة بين ما قبل وما بعد.

البُعد المادي، ويتعلّق بالآثار والتداعيات الاجتماعية والاقتصاديّة... إلخ.

البُعد الرمزي المتعلّق بأنّ ما جرى حتى الآن هو «تفكيك» لبنى نفسيّة ورمزيّة وأنماط قيم وسياسات وتنظيمات، وبروز بنى جديدة أو نهوضها.

وقد شكّل الحدث «حدًّا فاصلاً»، بمخاطره الوجوديّة، وإشاراته وتنبيهاته الخلاصيّة، وإنّ بعده الارتدادي أو النكوصي، لا يمثّل قطعيّة بالمعنى المعرفي والسياسي والقيمي، ومن ثمّ فهو حتى الآن «حدٌّ فاصلٌ» بالمعنى التّطوّري والانتقالي، وبتعبير أدق، بالمعنى الاحتمالي. وهكذا:

أثار حدث كورونا ـ في بعض جوانبه ـ أنماطًا من الاستجابات أو التطوّرات الارتدادية نحو الماضي، بالمعنى القيمي والاجتماعي والسياسي، وعلى مستوى الدول، وبالطبع على مستوى التفاعلات الدوليّة والنّظام العالمي.

اتّجاهات انثروبولوجيا وجنيالوجيا الحياة والبقاء. سلوك أنوي فردي وجمعي مفاجيء، وخاصّة في مجتمعات أوروبيّة... استهلاك الخوف والهلع في السعي إلى الحصول على المنتجات الأساسية.

اتّجاهات شعبويّة ونزعات محافظة على مستوى الدول.

أثارت ردود أفعال واستجابات عبرّت عن عقد أو اختناقات قديمة في إذلال واحتقار كذا، الصين حيال الغرب، كما يرد في مواضع أخرى من الدراسة.

لا نتحدّث عن «حدّ فاصل»، وإنّما «مرحلة فاصلة»، وهذا ينسحب على معنى الفترة الانتقالية أو السيرورة التي تبدأ بكيفيّة ما، ولكنّها لا تكون مكتملة، وأيُّ قول باكتمالها هو نوع من البتر والقطع

لمسارها، وهذا يذهب بها مذاهب حديّة كالتي سبق الحديث عنها، خلاصيّة أو نكوصيّة، ولا تكون المرحلة الفاصلة خارج هذين الاحتمالين، وإنّما في حالة «بينهما».

سادسًا: خلافي

لم يتمكّن الخبراء، حتى الآن، من التوافق على طبيعة الفايروس، وأنماط انتشاره، وكيفيّات التعاطي معه، وليس ثمّة تعيين دقيق حول أيّ من النقاط المذكورة، ولا حتى «بروتوكول علاجي» أو «بروتوكول» لـ«التخفيف من آثاره»، وكلّ يوم يقرأ المتابعون أفكارًا وتقديراتٍ وملاحظاتٍ جديدةً. ويمكن أن تتدرّج أو تتشكّل الطبيعة الخلافية للحدث بين خلافيّة بسيطة وخلافيّة مركّبة:

الخلافيّة البسيطة أو الطبيعيّة أو التي يمكن تفهّمها، هي ما ذكرناه للتو، أي الجانب الطبّي والتشخيصي، وبروتوكولات العلاج، وتدابير الاحتواء أو الحدّ من انتشاره والحدّ من تأثيراته الصحيّة والطبيّة.

أمّا الخلافيّة الحادّة، فتتعلّق أيضًا بمنشأ الفايروس، هل هو طبيعي أم نتيجة مختبر، وهل انتشر بشكل طبيعي وتلقائي أم ثمّة رهانات قصديّة وسياسات بهذا الخصوص.

إنّ المهمّ هو في المنعكس السياسي والاقتصادي والاجتماعي والقيمي للظاهرة؛ وأمّا الجانب الأهم فيتعلّق بما يكشف عنه وما يعد به في السياسات الدولية، وفي رهانات وتجاذبات القوة والمعنى في العالم، وحول النموذج السياسي الأصلح الأكفأ في التفاعل معه.

عزّز حدث كورونا نوعًا من الصداميّة في السياسة، وحفّز مدارك تهديد-فرصة اتّجهت للتمركز حول «الأنا» في مواجهة «الآخر»، الأمر الذي رفع الجدران وباعد بين مختلف الفواعل الدولية، الدول الكبرى بصفة خاصّة، والولايات المتحدة والصين بصفة أخص. وقد تذهب الأمور بين الدولتين المذكورتين إلى المزيد من التوتّر والاحتدام في الصراع على القوّة والمكانة في النظام العالمي.

يمكن الإشارة إلى مستوى آخر من الخلافيّة النشطة حول ما يُسمّيه برتران بادي «سياسات الإذلال» في العالم،[1] مصدره الغرب وفواعله الكبرى، ومحلّه أو موضوعه «باقي العالم»، وخاصّة الفواعل الناهضة فيه مثل الصين وروسيا على نحو خاص، إذ إنّ الولايات المتحدة أخذت تنظر

[1]- بادي، برتران: زمن المذلولين: باثولوجيا العلاقات الدولية، ترجمة: جان جبور، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

إلى روسيا بوصفها «عقبة» أمام تفرّدها على قمة النظام العالمي، وإلى الصين بوصفها دولة تريد أن تخرج من أسر «الإذلال» و«الاستخفاف» الأميركي والغربي بها.

ويبدو أنّ الصين أخذت بالفكرة نفسها، إنّما بمنطق معكوس، إذ إنّها أرادت أن تقول للعالم إنّ لحظة أو زمان «الإذلال» و«التقليل من شأنها» لم تعد مقبولة، ورفعت سقف خطابها السياسي والرمزي والقيمي حيال الضغوط الأميركية عليها، وضدّ محاولة واشنطن تحميلها المسؤولية الأخلاقية والسياسية عن انتشار الفايروس.

سابعًا: «ارتيابي» أو «لا يقيني»

وضع الحدثُ العالم أمام حالة من «اللاّ يقين» أو «الارتياب»، يقول إدغار موران: «نحن لا نعلم شيئًا عن مصدر الفايروس، سوق الحيوانات بمدينة ووهان أو مختبر مجاور، ولا علم لنا بالتحوّلات التي حدثت أو ستحدث على هذا الفايروس خلال انتشاره، ونحن لا نعلم متى تتراجع الجائحة وما إذا كان هذا الفايروس سيظل قاتلاً».[1]

ومن ثمّ فإنّ الغموض واللا يقين المُلازم للحدث يتطلّب العمل عليه أو النظر إليه، ليس باعتباره موضعًا للشكوك والهواجس، وهذا ما يحدث عادةً، وإنّما باعتباره موضوعًا للتقصي، وتفكيك الغموض من خلال تقليب الأمور والحفر في طيّاتها وطبقاتها والتراكمات الحَدَثِيَّة والعملية والإدراكية، إلخ، بشأنها؛ ولعلّ أهمّ ما يجب التركيز عليه هو الطابع الارتيابي للحدث بمعنى عدم القدرة على «الإمساك» به وإحكام الرأي بشأنه.

الحدث هو فعل مصحوب باتّجاه، وكلّ فعل مصحوب باتّجاه. ولكن السؤال هو: إذا تمكنّا من تحديد الفعل، فهل يوصلنا ذلك إلى معرفة الاتّجاه والمقصد؟ وهل يكون ذلك بتأثير تطوري (في الواقع) أم تأويلي (في التحليل)؟

نتحدّث عن ارتياب الحدث «الأوّل» أو «البدئي» في مدينة ووهان (الصين)، والأسئلة المثارة حول ذلك، بدء من الحديث عن خطأ في عمل أحد مراكز الأبحاث، إلى ما يقال عن محاولة السلطات التستّر عليه وتجاهل التحذيرات الطبية الأولى، وثمة سرديات عديدة حول مؤامرة ما تكمن خلف ما حدث، من القول بأنّ الفايروس من صنع مراكز أبحاث استخباراتيّة... إلخ.

---

[1]- إدغار موران، حوار حول كورونا، 27 أيار/مايو 2020،

https://intelligentcia.ma/29468.html

ثمّة «ارتياب» بخصوص التوقيت، وعلى افتراض أنّ انتشار الفايروس كان نتيجة فعل قصدي أو مدبر، وثمة من يتحدّث بيقين كبير عن ذلك، لماذا حدث ذلك في نهاية العام 2019، وليس قبله أو بعده؟ ليس ثمة مقاربات يمكن التعويل عليها بهذا الخصوص.

ارتياب المكان، لماذا أماكن بعينها؟ ذلك أنّ انتشار الفايروس رسم خطوطًا وخرائط جغرافية معقّدة حول العالم، من دون القدرة على تقديم تفسيرات جديّة حولها؛ ويبدو من الصّعب توقّع أيّ مسارات أو خرائط انتشار للفايروس في المرحلة المقبلة.

ثامنًا: لُجّي؟

اللُّجَّيّة هنا هي غموض الحدث وصعوبة البحث عن أسبابه وتبين مساراته، وانفتاحه الحدث على الاحتمالات كلّها، بكيفيّة لا يمكن توقّعها، وهذا أمر يخصّ كلّ فواعل الحدث تقريبًا، وليس فقط ما يرتبط بالفايروس نفسه.

والمشهد «لُجّيّ» بمعنى «اختلال» النواظم الذاتيّة لدى الفاعل، وصعوبة المحافظة على تماسكه واتّجاهه، والواقع أنّ وجود دولة أو دول مركزية، مثل الولايات المتّحدة وعدد من الدول الأوروبيّة، والتي تمثّل «قمة» النّظام العالمي، لم يكن ذا فعاليّة حيال الفايروس، بل لعلّ أنماط التلقّي والاستجابة من قبل تلك الدول، ربمّا كان سببًا في الإخفاق العالمي حيال الفايروس.

وثمّة مستوى آخر لـ اللجيّة، ويتمثّل باختلال نظام التفاعل والتراسل بين عدد من الفواعل الدولية نفسها حيال الحدث، وقد أخذت دول مثل الولايات المتحدة من الفايروس مادة أو مناسبة لاستهداف الصين، كما سبقت الإشارة.

واللّجّة هنا ليست استمرارًا ميكانيكيًّا للأزمة الراهنة، أو انسحابًا خطيًّا لها على المستقبل، حتى لو كان ذلك محتملاً لفترة من الزمن، وهي بمعنى أدقّ استمرار المشهد بين أخذ وردّ، تنافر وتجاذب، حال متغيّرة ومفتوحة على آفاق غير منضبطة، إنّها بمعنًى أدقّ التخبّط في اللّجّة (Through Mudding).

خاتمة

«كلّ أزمة في المجتمع يترتّب عنها عمليّتين متناقضتين، الأولى تحفّز الخيال والإبداع للبحث عن حلول، وأمّا الثانية تتنوّع بين البحث عن طريق للعودة إلى الاستقرار كما

كان في الماضي، أو التماس العناية الإلهية وكذلك شجب المذنب أو التضحية به». موران. غير أنّ الأزمات الكبرى تحدث فرقًا، قد لا يكون نهائيًّا أو حاسمًا، إلا أنّ الأمور بعدها لا تعود كما كانت قبلها، يكون التغيير أمرًا واقعًا، لكن الفارق ليس فيما يستجدّ أو يقع فحسب أو أساسًا، وإنّما في اتّجاهه وأفقه أيضًا وأوّلاً.

ليس واضحًا ما إذا كانت التغيّرات الملازمة لحدث كورونا سوف يكتب لها النجاح في دفع النظام العالمي ليكون أكثر أمانًا وأكثر توازنًا، حيال مصادر التهديد المستجدّة، ولا ما إذا كانت ستحدث قطيعة فيه لصالح نظام عالمي جديد، «أم إن النّظام المهتزّ سوف يستعيد مكانته»،[1] وربمّا يرتدّ إلى حالة أكثر عنفًا وتوحّشًا، لجهة انفجار الصراعات بين فواعله، وبين قوى الثبات-التغيير فيه.

وفي الوقت الذي يلحظ مارسيل غوشيه فيه حاجة العالم إلى «نموذج سياسي جديد»، يبدو إدغار موران غير متفائل، يقول: «ستكون مرحلة ما بعد الوباء مغامرة غير محسوبة العواقب، حيث ستتطور قوى الشرّ وقوى الخير، ولا تزال هذه الأخيرة ضعيفة ومتفرّقة».

ولا يتخوّف جيجيك من ظهور «بربريّة صريحة» أو صراع وحشي على البقاء، وإن كان هذا ممكنًا، وإنّما من ظهور «بربرية بوجه إنساني»، تقوم على فرض معايير وشروط للحفاظ على الحياة، وتستند في تبرير نفسها على «سلطة الخبراء».

ثمة مخاطر «تنطوي على قيمة تحثّ على الفعل»،[2] وهكذا فإنّ إدراك المخاطر المحتملة أو الماثلة يصبح هو سببًا للفعل في الحاضر. وقد نشَّطَ حدثُ كورونا التفكير وكَشَفَ تحولات كثيرة وكبيرة في العالم، لكنّه لم يفعل الكثير حيالها.

ثمة حالة من التردّد والإحجام عن دفع الأمور إلى الأمام، وتردّد وإحجام حتى عن مجرّد الحديث فيها، بل حالة من «النزعة المحافظة» في النظام العالمي، لا تحبّذ تغييره، ولا حتى التخلّص من دينامياته العتيقة والمجهَدة. وهكذا فإنّ في العالم اليوم فواعل عديدة ترغب بالتغيير، إلا أنّها تتهيّب من مجرّد التفكير فيه، فكيف الشروع به!

---

[1]- إدغار موران، حوار حول كورونا، 27 أيار/مايو 2020،

https://intelligentcia.ma/29468.html

[2]- بيك، أولريش، السلطة والسلطة المضادة في عصر العولمة، م.س، ص68.

في الختام،

إنّ العالم اليوم يشهد تمركزًا متزايدًا للثروات والموارد، وانتشارًا متزايدًا للمخاطر،[1] إلاّ أنّ رسالة أو درس كورونا الرئيس هو العكس، أي أنّ العالم بحاجة إلى انتشار أكبر للموارد أو توزيعها، وتركيز أكبر للمخاطر أو احتوائها.

[1]- بيك، أولريش، السلطة والسلطة المضادة في عصر العولمة، م.س، ص 71.

أميركا المتشظِّية

الكورونا وتداعياته على وحدة الولايات المتحدة

واد ديفيس[*]

تتناول هذه المقالة لعالم الانثروبولوجيا الإنكليزي واد ديفيس الآثار المدوّية التي سبّبها انتشار وباء كوفيد 19 على الهيكل البنيوي للامبراطوريّة الأميركيّة. ولعلّ أبرز ما ذهب إليه الكاتب في مسعاه التحليلي هو أثر الوباء في توسيع الفجوات العرقيّة والدينيّة والاثنيّة، وانعكاس ذلك على وحدة أميركا نفسها. الأمر الذي يطرح أسئلة في غاية الخطورة حيال تفكّك أميركا في المستقبل.

وهذا ما يعالجه ديفيس في مقالته هذه.

المحرّر

لم تعرف حياتنا مثل هذه الظاهرة العالميّة؛ إذ لأوّل مرّة في تاريخ العالم، اجتمعت البشريّة كلّها، مسترشدةً بالوصول غير المسبوق للتكنولوجيا الرقميّة، وركّزت على التهديد الوجودي نفسه، واستهلكتها المخاوف والشكوك نفسها، وتوقّعت الأمر نفسه بشغف حتى الآن وعود غير محقّقة للعلوم الطبية.

خلال موسم واحد، انكفأت الحضارة الإنسانيّة عن طريق كائنٍ طفيليٍّ مجهريٍّ أصغر بمقدار 1000 مرّة من حبّة ملح. راح كوفيد 19 يغزو أجسادنا الماديّة وكذلك الأسس الثقافيّة لحياتنا، ومجموعة أدوات المجتمع والتّواصل التي تمثّل للإنسان ما تمثّله المخالب والأسنان بالنسبة للنمر.

---

*ـ عالم بريطاني في الانثربولوجيا - ويشغل ويد ديفيس كرسي القيادة في الثقافات والنظم البيئية المعرضة للخطر في جامعة كولومبيا البريطانية. تشمل كتبه الحائزة على جوائز «Into the Silence» و «The Wayfinders» صدر كتابه الجديد «ماغدالينا: نهر الاحلام» من قبل كنوبف.

ـ العنوان الأصلي للمقالة: covid-19-end-of american-era-wade-davis-1038206-

ـ نقلاً عن: https://www.rollingstone.com/politics/political-commentary

لقد ركّزت تدخّلاتنا حتى الآن بشكل كبير على التخفيف من معدّل الانتشار، وتسطيح منحنى المراضة. لا يوجد علاج في متناول اليد ولا يقين من وجود لقاح في الأفق القريب. والنتيجة الأوّليّة أنّ فايروس كورونا قضى على 100000 مواطن أميركي خلال أربعة أشهر. هناك بعض الأدلّة على أنّ العدوى الطبيعيّة قد لا تنطوي على المناعة، ما يجعل البعض يتساءل عن مدى فعاليّة اللّقاح، حتى على افتراض إمكان العثور على اللّقاح فيجب أن يكون هذا اللّقاح آمنًا. وإذا لم يتمّ تحصين سكان العالم، فإنّ المضاعفات المميتة التي يتعرّض لها شخص واحد من بين كلّ ألف شخص ستؤدّي إلى موت الملايين.

الواضح أنّ الأوبئة هي وسيلة لتغيير مجرى التاريخ. في القرن الرابع عشر، قتل الطاعون الأسود ما يقرب من نصف سكان أوروبا. وأدّت ندرة العمالة إلى زيادة الأجور. بلغت التوقّعات المتزايدة ذروتها في ثورة الفلاّحين عام 1381، وهي نقطة انعطاف شكّلت بداية نهاية النّظام الإقطاعي الذي سيطر على أوروبا في العصور الوسطى لألف عام.

سوف نتذكر جائحة كورونا باعتبارها لحظةً تاريخيةً، وحدثًا أساسيًّا لن تتكشّف أهمّيته إلا في أعقاب الأزمة. وستكون هذه الحقبة أشبه بالحقبة التي شهدت اغتيال الأرشيدوق فرديناند عام 1914، وانهيار سوق الأسهم عام 1929، وصعود أدولف هتلر عام 1933، والتي أصبحت علامات مرجعيّة أساسيّة للقرن الماضي، وكلّها تنذر بنتائج أكبر وأكثر أهميّة.

لا تكمن الأهميّة التاريخية لـكوفيد 19 فيما يعنيه في حياتنا اليوميّة. ذاك أنّ التغيير هو الثابت الوحيد عندما يتعلّق الأمر بالثّقافة. في العادة جميع النّاس يلتقون في الأماكن جميعها وفي الأوقات جميعها مع إمكانيات جديدة للحياة. ونظرًا لأنّ الشركات تلغي المكاتب المركزيّة أو تقلّص حجمها، يعمل الموظّفون من المنزل، ويصبح السّفر بالطائرة أكثر إشكاليّة وبؤسًا، وسوف يتكيّف النّاس مع هذه الوضعيّة، كما فعلنا دائمًا. ربمّا تكون سيولة الذّاكرة والقدرة على النسيان هي أكثر السّمات المؤلمة بين أبناء الجنس البشري. وكما يؤكّد التاريخ، فإنّ ذلك يسمح بالتّصالح مع أيّ درجة من التّدهور الاجتماعي أو الأخلاقي أو البيئي.

من المؤكّد أنّ عدم اليقين المالي سيلقي بظلاله على الأوضاع العالميّة كلّها. وسوف يكون التحليق فوق الاقتصاد العالمي لبعض الوقت بمثابة إدراك واقعيّ بأنّ أموال دول الكرة الأرضيّة جميعها لن تكون كافية أبدًا لتعويض الخسائر التي تكبّدتها عندما يتوقّف عالم بأكمله عن العمل، حيث يواجه العمّال والشركات في كلّ مكان الاختيار بين البقاء الاقتصادي والبيولوجي.

تهافت سمعة الدولة العظمى

نظرًا إلى أنّ هذه التحوّلات والظروف ستؤدّي إلى عدم الاستقرار. وما لم يكن هناك انهيار اقتصادي كامل، فلا يمكن لأحد أن يبرز كنقطة تحوّل في التاريخ. ولكن ما يفعله الوباء بالتأكيد هو التأثير المدمّر تمامًا على سمعة الولايات المتحدة الأميركية ومكانتها الدولية.

في موسم مظلم من الأوبئة، كشف كورونا وهم الاستثناء الأميركي. ففي ذروة الأزمة، ومع وفاة أكثر من 2000 شخص كلّ يوم، وجد الأميركيون أنفسهم أعضاء في دولة فاشلة، محكومة من نخبة حكوميّة مختلّة وغير كفؤة، ومسؤولة بالتالي إلى حدّ كبير عن معدّلات الوفيات التي أضافت رمزًا مأساويًّا لمطالبة أميركا بالتفوّق في العالم.

لقد شعر المجتمع الدولي وللمرة الأولى بأنّه مضطرّ لإرسال مواد الإغاثة إلى واشنطن. ولأكثر من قرنين من الزمان، ذكرت الإيرلندية تايمز، أنّ الولايات المتحدة أثارت مجموعة واسعة جدًا من المشاعر في بقية العالم: الحب والكراهية، الخوف والأمل، الحسد والازدراء، الرهبة والغضب. ولكن هناك عاطفة واحدة لم يتم توجيهها أبدًا تجاه الولايات المتّحدة حتى الآن هي "الشفقة".

تدلّ التجارب التاريخيّة على أنّ كلّ مملكة تولد لتموت. ولكن لا توجد إمبراطوريّة تدوم طويلاً، حتى لو توقّع البعض زوالها. كان القرن الخامس عشر ملكًا للبرتغاليين، والقرن السادس عشر لإسبانيا، والقرن السابع عشر للهولنديين. وقد حظيت فرنسا بالمركز الثامن عشر وبريطانيا بالمركز التاسع عشر. كما حافظ البريطانيون، الذين أفلسوا بسبب الحرب العظمى، على التّظاهر بالهيمنة في أواخر عام 1935، عندما وصلت الإمبراطورية إلى أقصى امتداد جغرافي لها. وبحلول ذلك الوقت، بطبيعة الحال، كانت الشعلة قد مرّت منذ فترة طويلة إلى متناول أميركا.

في عام 1940، ومع اشتعال النيران في أوروبا، كان جيش الولايات المتّحدة أصغر من جيش البرتغال أو بلغاريا. وفي غضون أربع سنوات، كان 18 مليون رجل وامرأة يعملون بالزّي العسكري، مع ملايين آخرين يعملون في نوبات مزدوجة في المناجم والمصانع الأمر الذي جعل أميركا، كما وعد الرئيس روزفلت، ترسانة الديمقراطية.

عندما سيطر اليابانيون بعد ستة أسابيع من بيرل هاربور على 90 في المئة من إمدادات المطّاط في العالم، أسقطت الولايات المتحدة حدّ السرعة إلى 35 ميلاً في الساعة لحماية الإطارات، وبعد ذلك، وفي خلال ثلاثة أعوام، استطاعت أن تبدأ من الصفر بإنتاج المطاط الصناعي الذي ساعد

الحلفاء في دحر النازيين. وفي ذروتها، أنتجت شركة Willow Run Plant التابعة لهنري فورد طائرة Liberator B-24 كل ساعتين، على مدار الساعة. كما قامت أحواض بناء السّفن في لونغ بيتش وسوساليتو بالتعديل على سفن ليبرتي بمعدّل اثنين في اليوم لمدّة أربع سنوات؛ وكان السّجل عبارة عن سفينة بُنيت في أربعة أيام و15 ساعة و29 دقيقة. قام مصنع أميركي واحد، وهو مصنع Chrysler's Detroit Arsenal، ببناء عدد أكبر من الدبابات مقارنة بالرايخ الثالث بأكمله.

في أعقاب الحرب، ومع هزيمة أوروبا واليابان، شكّلت الولايات المتحدة التي تضمّ 6 في المئة من سكان العالم نصف الاقتصاد العالمي، بما في ذلك إنتاج 93 في المئة من جميع السيارات. وقد أدّت هذه الهيمنة الاقتصادية إلى نشوء طبقة وسطى نابضة بالحياة، وهي حركة نقابيّة سمحت لعائل واحد مع تعليم محدود بامتلاك منزل وسيارة، وإعالة أسرة، وإرسال أطفاله إلى مدارس جيّدة. لم يكن عالمًا مثاليًّا بأيّ حال من الأحوال، لكن الثّراء سمح بهدنة بين رأس المال والعمل، ومعاملة بالمثل للفرص في وقت النّمو السريع وتراجع عدم المساواة في الدخل، الذي يتميّز بارتفاع معدّلات الضرائب على الأثرياء، الذين لم يكونوا بأيّ حال من الأحوال المستفيدين فقط من العصر الذهبي للرأسمالية الأميركية.

ثمن الليبرالية

الحريّة والغنى كان لهما ثمن. لم تتخلَّ الولايات المتّحدة رغم النّصر في الحرب العالمية الثانية عن إنتاج السلاح. حتى يومنا هذا، تنتشر القوّات الأميركية في 150 دولة، منذ سبعينيات القرن الماضي. وفي حين لم تدخل الصين في حرب ولو مرّةٍ واحدةٍ. لم تعِشْ الولايات المتحدة يومًا في سلام. أشار الرئيس جيمي كارتر مؤخّرًا إلى أنّه في تاريخها البالغ 242 عامًا، تمتّعت أميركا بـ 16 عامًا فقط من السلام، ما يجعلها، كما كُتبَ، «أكثر الدول حروبًا في تاريخ العالم. منذ عام 2001، أنفقت الولايات المتحدة أكثر من 6 تريليونات دولار على العمليات العسكرية والحرب. وفي غضون ذلك، بنت الصين أمّتها، حيث كانت تصبّ كلّ ثلاث سنوات من الإسمنت أكثر ممّا فعلت أميركا في القرن العشرين بأكمله.

عندما كانت أميركا تراقب العالم، عاد العنف إلى الوطن. في يوم النّصر السادس من يونيو عام 1944، كان عدد قتلى الحلفاء 4.414؛ في عام 2019، قتل العنف المنزلي بالأسلحة النارية عددًا كبيرًا من الرجال والنساء الأميركيين بحلول نهاية أبريل. بحلول شهر يونيو من ذلك العام، تسبّبت البنادق التي في أيدي الأميركيين العاديين بوقوع ضحايا إصابات أكثر ممّا عانى منه الحلفاء في

نورماندي في الشهر الأوّل من الحملة التي استهلكت القوّة العسكرية لخمس دول.

هنالك أكثر من أيّ دولة أخرى، قامت الولايات المتحدة في حقبة ما بعد الحرب بتكريم الفرد على حساب المجتمع والأسرة. ما تمّ اكتسابه من حيث التنقّل والحريّة الشخصيّة جاء على حساب الهدف المشترك. في مساحات شاسعة من أميركا، فقدت الأسرة كمؤسّسة أسسها. بحلول الستينيات، كانت 40 بالمئة من الزيجات تنتهي بالطلاق. ستة في المئة فقط من المنازل الأميركية كان أجدادها يعيشون تحت سقف الأحفاد نفسه؛ تم التخلي عن الشيوخ في دور المسنين.

مع شعارات مثل « 7/24» التي تحتفل بالتفاني الكامل لمكان العمل، استنفد الرّجال والنّساء أنفسهم في وظائف عزّزت عزلتهم عن أسرهم. على سبيل المثال، يقضي الأميركي العادي أقل من 20 دقيقة يوميًّا في التّواصل المباشر مع طفله. بحلول الوقت الذي يبلغ فيه الشاب 18 عامًا، يكون قد أمضى عامين كاملين في مشاهدة التلفزيون أو التحديق في شاشة الكمبيوتر المحمول، ما يساهم في انتشار وباء السمنة الذي وصفه رؤساء الأركان بأزمة الأمن القومي.

نصف الأميركيين فقط أبلغوا عن وجود تفاعلات اجتماعيّة ذات مغزى وجهًا لوجه على أساس يومي. تستهلك الدولة ثلثي إنتاج العالم من الأدوية المضادة للاكتئاب. كان انهيار عائلة الطبقة العاملة مسؤولاً جزئيًّا عن أزمة المواد الأفيونيّة التي حلّت محلّ حوادث السيارات باعتبارها السبب الرئيسي لوفاة الأميركيين دون سن الخمسين.

جذور هذا التحوّل والانحدار عائدة إلى هوّة آخذة في الاتّساع بين الأميركيين الذين يملكون القليل أو لا شيء. توجد فوارق اقتصاديّة في جميع الدول، ما يخلق توتّرًا يمكن أن يكون مدمّرًا مثل عدم المساواة وتوزيع الثروة غير العادلة. ومع ذلك، في أيّ عدد من الأوضاع، يتمّ تخفيف أو حتى إسكات القوى السلبية التي تمزّق المجتمع إذا كانت هناك عناصر أخرى تعزّز التضامن الاجتماعي – الإيمان الديني، وقوة الأسرة وراحتها، وفخر التقاليد، والإخلاص للأرض، روح المكان.

ولكن عندما يتبيّن أنّ جميع اليقينيات القديمة أكاذيب، وعندما يتمّ تحطيم الوعد بحياة جيّدة لأسرة عاملة مع إغلاق المصانع وقادة الشركات، الذين يزدادون ثراءً يومًا بعد يوم، ويعملون في السفن في الخارج، ينكسر العقد الاجتماعي بشكل لا رجعة فيه. فعلى مدى جيلين، احتفلت أميركا بالعولمة بكثافة أيقونيّة، مع أنّ -كما يرى أي رجل أو امرأة عاملة- الأمر لا يعدو كونه رأس مال يتجوّل بحثًا عن مصادر عمل أكثر رخصًا.

لسنواتٍ عديدة، ظلّ الحنين إلى الخمسينيات من القرن الماضي يحكم ذهنيّة أولئك الذين ينتمون إلى اليمين المحافظ في الولايات المتحدة. وهذا يعود إلى تبرير شعورهم بالخسارة والتخلّي، وخوفهم من التغيير، واستيائهم المرير، وازدرائهم المستمر للحركات الاجتماعية في الستينيات، وخصوصًا في زمن التطلّعات الجديدة للنساء والمثليين وذوي البشرة الملوّنة. في الحقيقة، على الأقل من الناحية الاقتصادية، كانت دولة الخمسينيات تشبه الدنمارك بقدر ما تشبه أميركا اليوم. كانت معدّلات الضرائب الهامشية للأثرياء 90%. كانت رواتب الرؤساء التنفيذية، في المتوسط، أكثر من عشرين ضعفًا مقارنةً مع رواتب موظّفي الإدارة الوسطى.

اليوم، غالبًا ما يكون الرّاتب الأساسي لمن هم في القمّة 400 مرّة ضعف رواتب موظفيهم، بالإضافة إلى الكثير من الكسب الأكبر في خيارات الأسهم والامتيازات. تسيطر النّخبة التي تبلغ نسبتها 1% من الأميركيين على 30 تريليون دولار من الأصول، بينما يمتلك النّصف السفلي ديونًا أكثر من الأصول. أغنى ثلاثة أميركيين يملكون أموالاً أكثر من أفقر 160 مليون. تمتلك خمس الأسر الأميركية بالكامل صافي ثروة صفرية أو سلبية، وهو رقم يرتفع إلى 37 بالمئة عند الأسر السوداء. متوسط ثروة الأسر السوداء هو عُشر ثروة البيض. الغالبية العظمى من الأميركيين – البيض والسود – جرى اقتطاع أجزاء من رواتبهم من الإفلاس. ذلك على الرغم من أنّهم يعيشون في دولة تحتفل بأنّها الأغنى في التاريخ، وهكذا بدا أنّ معظم الأميركيين يعيشون على أسلاك عالية، دون شبكة أمان تسمح لهم بالسقوط.

الوباء يغذّي مجتمع البطالة المفتوحة

مع اجتياح كورونا للولايات والمدن الأميركية فقد نحو 40 مليون مواطن وظائفهم، وتم إغلاق 303 مليون شركة، بما في ذلك 41% من جميع الشركات المملوكة للسود. الأميركيون السود، الذين يفوق عددهم بشكل ملحوظ البيض في السجون الفيدرالية على الرغم من كونهم 13 في المئة فقط من السكّان، يعانون من معدّلات عالية بشكل صادم من الاعتلال والوفيات، ويموتون بما يقرب من ثلاثة أضعاف معدّل الأميركيين البيض. القاعدة الأساسيّة للسياسة الاجتماعية الأميركية – لا تدع أيّ مجموعة عرقيّة تنزل إلى ما دون السّود، أو تسمح لأيّ شخص أن يعاني من المزيد من الإهانات - كانت صحيحة حتى في حالة الوباء، كما لو أنّ الفيروس كان يأخذ إشاراته من التاريخ الأميركي.

إنّ كوفيد19- لم يضع أميركا في مرتبة منخفضة، وإنّما كشف ببساطة ما تمّ التخلّي عنه منذ فترة

طويلة. ومع تكشّف الأزمة، تمّ تسجيل وفاة أميركي كلّ دقيقة من كلّ يوم، ولم تتمكّن الدولة من إنتاج الأقنعة الورقيّة أو المسحات القطنيّة الضرورية لدرء المرض.

مع تحرّك عدد من الدول بسرعة لاحتواء الفيروس، تعثّرت الولايات المتحدة بسبب الإنكار، كما لو كانت عمياء عن عمد. ومع وجود نسبة وفيّات تقلّ عن أربعة في المئة من المصابين في العالم، سرعان ما سجّلت الولايات المتحدة نسبة تفوق الخمسة في المئة من الوفيات. كانت النسبة المئوية لضحايا المرض الأميركيين الذين ماتوا ستة أضعاف المتوسّط العالمي. لم يتسبّب تحقيق أعلى معدل للمرض والوفيات في العالم في إثارة الخجل، بل أنتج المزيد من الأكاذيب والتغاضي عن كبش الفداء، والتفاخر بعلاجات معجزة مشكوك فيها.

بينما استجابت الولايات المتحدة للأزمة مثل دكتاتورية وعاء القصدير الفاسد، انتهز الديكتاتوريون الحقيقيون في العالم الفرصة للاستيلاء على الأرض المرتفعة، مستمتعين بشعور نادر من التّفوّق الأخلاقي. جرى هذا على وجه الخصوص في أعقاب مقتل جورج فلويد، في مينيابوليس. زعيم الشيشان الأوتوقراطي، رمضان قديروف، عاتب أميركا على «انتهاكها الخبيث لحقوق المواطنين العاديين». واعترضت الصحف الكورية الشمالية على «وحشية الشرطة» في أميركا. وإلى ذلك فقد أدّى أداء ترامب والأزمة الأميركية إلى صرف الانتباه عن سوء تعامل الصين مع التفشّي الأوّلي في ووهان، ناهيك عن تحرّكها لسحق الديمقراطية في هونغ كونغ. عندما أثار مسؤول أميركي قضيّة حقوق الإنسان على تويتر، ردّ المتحدّث باسم وزارة الخارجية الصينية، متذرعًا بقتل جورج فلويد، بعبارة قصيرة واحدة، «لا أستطيع التنفس».

قد يكون من السهل رفض هذه الملاحظات ذات الدّوافع السياسيّة. لكنّ الأميركيين لم يقدّموا لأنفسهم أي خدمة. جعلت عمليتهم السياسية من الصعود إلى أعلى منصب في الأرض وصمة عار وطنيّة. وكما قال كاتب بريطاني ساخرًا، «كان دائمًا أناس أغبياء في العالم والكثير من الأشخاص السيئين أيضًا. لكن نادرًا ما كان الغباء قدرًا جدًا، أو قذرًا جدًا.

يعمل الرئيس الأميركي لكي يحفظ ولايته الثانية، على زرع الاستياء، وشيطنة خصومه، وإضفاء الشرعية على الكراهية. وأداته الرئيسية في الحكم هي الكذب. واعتبارًا من 9 يوليو 2020، بلغ العدد الموثّق لتحريفاته وأقواله الكاذبة 20.055. إذ اشتهر رئيس أميركا الأوّل، جورج واشنطن، بأنّه لم يستطع أن يكذب، وأمّا الرئيس الحالي لا يمكنه التعرّف على الحقيقة، كما قال أبراهام لنكولن، هذا القزم المظلم لرجل يحتفل بالخبث للجميع، والصدقة من أجل لا شيء.

على الرغم من كونه سيئًا، إلا أنّ ترامب ليس هو السبب في انحدار أميركا بقدر ما هو نتاج انحدارها. وبينما هم يحدّقون في المرآة ولا يدركون سوى أسطورة استثنائهم، يظلّ الأميركيون تقريبًا غيرَ قادرين على رؤية ما حدث بالفعل لبلدهم. الجمهورية التي عرّفت التدفّق الحرّ للمعلومات على أنّه دم الحياة للديمقراطية، تحتلّ اليوم المرتبة 45 بين الدول عندما يتعلّق الأمر بحريّة الصحافة. في الأرض التي رحّبت ذات يوم بالجماهير المحتشدة في العالم، يفضّل عدد أكبر من الناس اليوم بناء جدار على طول الحدود الجنوبية بدلاً من دعم الرعاية الصحيّة وحماية الأمهات والأطفال غير الشرعيين الذين يصلون يائسين على أبوابها. في التخلّي التام عن الصالح الجماعي، تُعرّف قوانين الولايات المتحدة الحريّة على أنّها حقّ الفرد غير القابل للتصرف في امتلاك ترسانة شخصيّة من الأسلحة، وهو حقّ طبيعيّ يتفوّق حتى على سلامة الأطفال؛ في العقد الماضي وحده، تمّ إطلاق النار على 346 من الطلاب والمدرّسين الأميركيين في أرض المدرسة.

إنكار الفرد وتشظي المجتمع

إنّ عبادة الفرد الأميركيّة لا تنكر المجتمع فحسب، بل تنكر فكرة المجتمع ذاتها. لا أحد يدين بأيّ شيء لأحد. يجب أن يكون الجميع مستعدين للقتال من أجل كلّ شيء: التعليم والمأوى والغذاء والرعاية الطبية. ما تعتبره كلّ ديمقراطية مزدهرة وناجحة حقوقًا أساسيّة ـ رعاية صحيّة شاملة، والوصول المتساوي إلى تعليم عام جيد، وشبكة أمان اجتماعي للضعفاء، وكبار السن، والمفككين ـ ترفض أميركا صفة الانغماس الاشتراكي، كما لو كان هناك العديد من علامات الضّعف.

كيف يمكن لبقيّة العالم أن يتوقّع من أميركا أن تهدّد أمن العالم - تغيّر المناخ، وأزمة الانقراض، والأوبئة- عندما لم يعد لدى البلد إحساس بالهدف الحميد، أو الرفاه الجماعي، حتى داخل مجتمعه الوطني؟ فالوطنية المغلّفة بالأعلام ليست بديلاً عن الرحمة. الغصب والعداء لا يضاهيان الحب. أولئك الذين يتوافدون على الشواطئ والحانات والتجمعات السياسية، ويُعرّضون مواطنيهم للخطر، لا يمارسون الحريّة؛ إنّهم يظهرون، كما لاحظ أحد المعلّقين، «بضعف إرادة الشعب وافتقاره إلى كلّ من المسؤولية والأخلاق لتحمّل الوباء والثبات على دحره». يقودهم دونالد ترامب، محارب، كاذب ومخادع، رسم كاريكاتوري بشع لرجل قوي، مع العمود الفقري لثور.

على مدى الأشهر الماضية من العام 2020 انتشرت فيديوهات ساخرة على الانترنت تشير إلى أنّ العيش في كندا اليوم يشبه امتلاك شقّة فوق معمل ميثامفيتامين. كندا ليست مكانًا مثاليًّا، لكنّها تعاملت مع أزمة كوفيد19 جيدًا، لا سيّما في كولومبيا البريطانية، حيث أعيش. تبعد فانكوفر ثلاث

ساعات فقط عن طريق البر شمال سياتل، حيث بدأ تفشي المرض في الولايات المتحدة. نصف سكّان فانكوفر من الآسيويين، وعادة ما تصل عشرات الرحلات الجويّة كلّ يوم من الصين وشرق آسيا. منطقيًّا، كان يجب أن يكون قد تضرّرت بشدّة، لكن نظام الرعاية الصحيّة كان يعمل بشكل جيد للغاية. طوال الأزمة، كانت معدّلات الاختبار في جميع أنحاء كندا خمسة أضعاف نظيرتها في الولايات المتحدة على أساس نصيب الفرد، عانت كندا من نصف معدلات الاعتلال والوفيات. مقابل كلّ شخص مات في كولومبيا البريطانية، لقي 44 شخصًا حتفهم في ولاية ماساتشوستس، وهي ولاية ذات عدد سكان مشابه. اعتبارًا من 30 يوليو، حتى مع ارتفاع معدلات الإصابة والوفاة بالفيروس في معظم أنحاء الولايات المتحدة، مع الإبلاغ عن 59629 حالة جديدة في ذلك اليوم وحده، سجّلت المستشفيات في كولومبيا البريطانية ما مجموعه خمسة مرضى كوفيد فقط.

داء الفجوة العرقيّة

يوجد في الولايات المتحدة دائمًا فجوة عرقيّة واقتصادية وثقافية وتعليمية بين المستهلك وموظفي تسجيل المغادرة، يصعب إن لم يكن من المستحيل ردمها. في كندا، التجربة مختلفة تمامًا. يتفاعل المرء إن لم يكن كأقران، بالتأكيد كأعضاء في مجتمع أوسع. والسبب في ذلك بسيط جدًا. قد لا يشارك الشخص الذي يسدّد الحساب في مستوى ثروتك، لكنّهم يعلمون أنّك تعرف أنّهم يحصلون على أجر معيشي بسبب النقابات. وهم يعلمون أنّك تعلم أنّ أطفالهم وأطفالك على الأرجح يذهبون إلى المدرسة العامّة نفسها في الحي. ثالثًا، والأكثر أهميّة، هم يعلمون أنّك تعلم أنّه إذا مرض أطفالهم، فسيحصلون على المستوى نفسه من الرعاية الطبية، ليس فقط لأطفالك، ولكن لأطفال رئيس الوزراء أيضًا. أصبحت هذه الخيوط الثلاثة المنسوجة معًا نسيجَ الديمقراطية الاجتماعية الكنديّة.

عندما سئل المهاتما غاندي عن رأيه في الحضارة الغربية، أجاب: «أعتقد أنّ هذه ستكون فكرة جيّدة». قد تبدو مثل هذه الملاحظة قاسية، لكنّها تعكس بدقّة وجهة نظر أميركا اليوم كما تُرى من منظور أي ديمقراطية اجتماعية حديثة. كان أداء كندا جيداً خلال أزمة كوفيد 19 بسبب عقدنا الاجتماعي، وروابط المجتمع، والثقة بين بعضنا البعض ومؤسّساتنا، ونظام الرعاية الصحية لدينا على وجه الخصوص، مع المستشفيات التي تلبي الاحتياجات الطبية للجماعة لا للفرد، وبالتأكيد ليس المستثمر الخاص الذي يرى كلّ سرير في المستشفى وكأنّه عقار مستأجر. مقياس الثروة في الأمة المتحضّرة ليس العملة التي تراكمت من قبل القلّة المحظوظة، بل قوى العلاقات

الاجتماعيّة وصداها، وأواصر المعاملة بالمثل التي تربط جميع النّاس في هدف مشترك.

الحال هنا لا علاقة له بالأيديولوجية السياسية، بل إنّ كلّ شيء له علاقة بنوعيّة الحياة. يعيش الفنلنديون على سبيل المثال، لفترةٍ أطول وهم أقلّ عرضة للوفاة في الطفولة أو أثناء الولادة قياسًا بما هو عليه الحال في أميركا. يكسب الدنماركيون تقريبًا الدخل نفسه بعد خصم الضرائب مثل الأميركيين، بينما يعملون بنسبة 20 في المئة أقل. يدفعون ضرائب 19 سنتًا إضافيّة عن كلّ دولار يتمّ كسبه، لكن في المقابل يحصلون على رعاية صحيّة مجانيّة، وتعليم مجاني من مرحلة ما قبل المدرسة إلى الجامعة، وفرصة للازدهار في اقتصاد السّوق الحرّ المزدهر مع مستويات منخفضة بشكل كبير من الفقر والتّشرّد والجريمة وعدم المساواة. العامل العادي يحصل على أجر أفضل، ويعامل باحترام أكبر، ويكافأ بالتأمين على الحياة، وخطط التقاعد، وإجازة الأمومة، وستة أسابيع من الإجازة مدفوعة الأجر في السنة. كلّ هذه الفوائد تلهم الدنماركيين فقط للعمل بجدية أكبر، حيث يعمل 80% من الرجال والنساء الذين تتراوح أعمارهم بين 16 و64 عامًا في القوّة العاملة، وهو رقم أعلى بكثير من مثيله في الولايات المتحدة.

يرفض السياسيون الأميركيون النموذج الاسكندنافي باعتباره اشتراكيّةً زاحفةً وشيوعيّةً خفيفةً، وهو أمر لن ينجح أبدًا في الولايات المتحدة. في الحقيقة، تنجح الديمقراطيات الاجتماعية على وجه التحديد؛ لأنّها تغذّي اقتصادات رأسماليّة ديناميكيّة تصادف أنّها تفيد طبقات المجتمع كلّها. قد تكون حقيقة أنّ الديمقراطية الاجتماعيّة لن تترسّخ أبدًا في الولايات المتّحدة، ولكن إذا كان الأمر كذلك، فهي لائحة اتّهام مذهلة، وما كان يدور في ذهن أوسكار وايلد عندما قال ساخرًا :«إنّ الولايات المتّحدة هي الدولة الوحيدة التي خرجت من الهمجيّة إلى الانحطاط دون المرور بالحضارة».

الدليل على هذا التدهور النّهائي هو الاختيار الذي اتّخذه العديد من الأميركيين في عام 2016؛ لإعطاء الأولويّة لسخطهم الشخصي، ووضع استيائهم فوق أيّ مخاوف بشأن مصير البلاد والعالم، حيث سارعوا إلى انتخاب رجل يتمتّع بمؤهّلاتٍ فريدة. كانت وظيفته هي رغبته في التعبير عن كراهياتهم، والتّحقّق من غضبهم، واستهداف أعدائهم، الحقيقيين أو المتخيّلين. يرتجف المرء عندما يفكّر في ما سيعنيه العالم إذا اختار الأميركيون في تشرين الثاني (نوفمبر)، وهم يعرفون كلّ ما يفعلونه، إبقاء مثل هذا الرجل في السلطة السياسية. ولكن حتى في حالة هزيمة ترامب المدوّية،

فليس من الواضح على الإطلاق أنّ مثل هذه الأمّة شديدة الاستقطاب ستكون قادرة على إيجاد طريق للمضي قدمًا. في السرّاء والضرّاء، كان لأميركا وقتها.

نهاية الحقبة الأميركية ونقل الشّعلة إلى آسيا ليست مناسبة للاحتفال، ولا وقت للشماتة. في لحظة الخطر الدولي، ربمّا تكون الإنسانيّة دخلت عصرًا مظلمًا يتجاوز الأهوال كلّها التي يمكن تصوّرها. أنقذت القوّة الصناعية للولايات المتحدة، إلى جانب دماء الجنود الروس العاديين، العالم حرفيًّا. المثل الأميركية، كما احتفل بها ماديسون ومونرو، ولينكولن، وروزفلت، وكينيدي، ألهمت في وقت من الأوقات وأعطت الأمل للملايين.

وإذًا، في الوقت الحالي، لدينا فقط حكم اللّصوص الخاص بدونالد ترامب. بين الإشادة بالصينيين على معاملتهم للإيغور، ووصف اعتقالهم وتعذيبهم بأنّه «الشيء الصحيح تمامًا الذي يجب فعله»، وبين تقديمه للنصائح الطبّيّة المتعلّقة باستخدام المطهرات الكيميائية للعلاج، قال ترامب بصراحة: «يومًا ما، يشبه المعجزة، ستختفي». كان يدور في ذهنه بالطبع فيروس كورونا، لكن كما قال البعض، ربمّا كان يشير أيضًا إلى اختفاء الحلم الأميركي.

صحة الغرب في المختبر
تهافت المناعة الحضاريّة

جهاد سعد[*]

تتناول هذه المقالة بالتحليل النقدي قضيّةً محوريّةً تتعلّق بالخلل الذي وقعت فيه الدول الغربية الحديثة وهي تواجه جائحة كورونا. لذا فهي تركّز على تظهير المفارقة المفجعة بين قدرات هذه الدول وتقدّمها العلمي واخفاقها في الآن عينه عن احتواء الجائحة. وهو الأمر الذي حدا بنخبةٍ واسعةٍ من العلماء والمفكرين الغربيين إلى طرح أسئلة غير مسبوقة حول الأسباب العميقة التي أفضت إلى هذا الإخفاق، والتي تعود بمجملها حسب الباحث إلى النقص التكويني في المناعة الحضاريّة لمجتمعات الحداثة في الغرب.

المحرّر

يمكن فحص وتشخيص أزمة الكورونا وتداعياتها من مداخل عدّة، ولكنّنا فضّلنا أن نُجري فحصًا دقيقًا، يتناول أزمات الدولة الحديثة، منذ ولادتها لاعتقادنا بوجود تشوّه جينيّ أصابها في مراحل التكوين، وأدّى في حالة الولايات المتحدة الأميركيّة إلى مركّب هجين هيمنت عليه الرأسماليّة المتوحّشة، واجتمع ـ في آخر ولاية ترامب ـ مع سوء الإدارة؛ ليتسبّب بأكبر كارثة صحيّة للدولة العظمى في التاريخ المعاصر.

أصيبت الدوائر المسؤولة عن بسط الهيمنة الأميركية بالهلع، فقد حذّر روبرت د. بلاكويل، زميل أوّل في مجلس العلاقات الخارجيّة (CFR) قائلاً: «إلى جانب المنافسة الأميركية ـ السوفيتية خلال الحرب الباردة، فإنّ COVID-19 هو أحد أعظم اختبارين للنّظام الدولي بقيادة الولايات المتحدة

*ـ باحث في الشؤون الفكرية والفلسفية- لبنان.

منذ تأسيسه». أمّا توماس رايت، زميل معهد بروكينجز، قال: «لا شيء آخر منذ ذلك الوقت يقترب من الآثار المجتمعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة للفيروس على السكّان في جميع أنحاء العالم».[1]

أمّا سيمون مير[2] فقد كتب على موقع البي بي سي البريطانية بحثًا استشرافيًّا تحت عنوان «كيف سيغيّر كوفيد - 19 العالم»، وفيه يتوقّع ظهور أشكال جديدة من الدول، ويرى في هذا الصدد أنّ هناك أربعة عقود مستقبليّة محتملة: الانحدار إلى البربريّة، ورأسماليّة الدولة القويّة، واشتراكيّة الدولة الراديكاليّة، والتّحوّل إلى مجتمع كبير مبني على المساعدة المتبادلة. يضيف: كلّ النّسخ المستقبليّة ممكنة تمامًا، وإن لم تكن مرغوبة بالقدر نفسه[3].

لا يمكننا القول إنّ استجابة الدّول الغربيّة والشرقيّة كانت متساويةً في مواجهة الجائحة. فقد نجحت ألمانيا والدول الإسكندنافيّة في الحدّ من انتشار المرض لأسبابٍ تتعلّق بقوّة النّظام الصّحّي وحسن الإدارة، وتمكّنت الصين من التغلّب عليه بفضل النظام المركزي الصارم، وثقافة الالتزام القويّ لدى الشّعب الصيني... ولكن السياسة الألمانيّة نفسها لم تكن فعّالة في المواجهة الأوروبيّة الشاملة، إن لم تكن سببًا في تفاقمها في إيطاليا وإسبانيا. ما يعني أنّ الاتّحادين الغربيين الأوروبي والأميركي، عجزا بوضوح عن تنسيق استجابةٍ إنسانيّةٍ شاملة حتى في دائرة سيطرتهما؛ لأسباب عنصريّة واقتصاديّة وسياسيّة.... وما من ريب فإنّ هذا الفشل المدوّي يسمح بالقول: إنّ الجائحة دهمت دولاً كانت تعاني أصلاً من نقص في المناعة الحضاريّة؛ بسبب ظروف ولادتها، وطريقة نموّها وتطوّرها، وهيمنة المعايير غير الإنسانيّة على المؤسّسة الحاكمة فيها.

ضمن مجموعة عناوين سنحلّل جذور المشكلة، ثم نعود إلى الرؤية المستقبليّة، والاتّجاهات المتوقّعة بعد الأزمتين الإقتصاديّة والصحيّة.

1 – أزمة القيم

سنة 2013 أصدر الفيلسوف الكندي جون ماكمورتري[4] كتابه : «المرحلة السرطانيّة للرأسماليّة

[1]- https://www.cfr.org/report/end-world-order-and-american-foreign-policy

[2]- استاذ البيئة والإقتصاد في جامعة سوراي

[3]-https://www.bbc.com/future/article/20200331-covid-19-how-will-the-coronavirus-change-the-worldBySimon Mair31st March 2020

[4]- جون ماكمورتري أستاذ الفلسفة بجامعة جيلف وزميل الجمعية الملكية الكندية. وهو مؤلف كتاب الفلسفة ومشكلات العالم متعدد المجلدات، الذي كتب لموسوعة اليونسكو لأنظمة دعم الحياة، وحروب القيمة (مطبعة بلوتو، 2002) والحريات غير المتكافئة: السوق العالمية كنظام أخلاقي (1998).

من الأزمة إلى الشفاء»، وهو من القلائل الذين قاربوا التجربة الغربيّة من منظور قيميّ أخلاقيّ، دفاعًا عن «حقّ الإنسان في الحياة» الذي ما عاد من أولويات نظم الهيمنة الرأسماليّة وثقافة السّوق، التي تخطىء بحقّ الإنسانيّة عندما تسبّب التفاوت الفادح في توزيع الثروة، وتجعل منظومة القيم الإنسانيّة برمّتها خاضعة للمعايرة السوقيّة في نظام الإجحاف في توزيع «القيمة» تبعًا للظّلم في توزيع الثروة. يقول ماكمورتري: **على المستوى المعياري لهذه العقيدة... الحريّة تساوي الحريّة للمال الخاص.. وهذا يعني حريّة أقلّ من أيّ وقت مضى لأولئك الذين لديهم القليل من المال، وبالتالي لا حقّ في الحياة لمن لا يملكونه**[1].

يظهر أنّ دور الثروة في معايرة القيم مسألة تأسيسيّة عميقة الجذور في تاريخ الدولة الغربيّة ما بعد الثورة الصناعية، والتي هي بحسب جان توشار وغيره من المؤرّخين للفكر السياسي المعاصر، حصيلة ظهور الطبقة البورجوازيّة التي طالبت بحقّها من الثروة، بعد ازدهار التجارة: «كان هناك حدث هيمن على تاريخ الأفكار السياسيّة في القرن الثامن عشر: هو نموّ البورجوازيّة في أوروبا الغربيّة. وهنا تجب الإشارة لا إلى التقدّم التقني فقط بل أيضًا إلى المناخ الاقتصادي العام، حيث بدت التباشير الأولى للثورة الصناعيّة: إنّ مرحلةً طويلةً من التوسّع بدأت سنة 1730، ففي المجال الزراعي ساعد التقدّم الزراعي والإنتاج المتزايد على تغذية جماهير أكثر عددًا وتوفّرت ظروف ملائمة للرّبح في كلّ القطاعات، ممّا حفّز المبادلات والنشاطات اليدويّة، وتنامت المدن والمرافىء وهيمن المجهزون والباعة، الذين قام فولتير بتقريظهم في رسائله الإنكليزية بقوله: «التجارة أغنت مواطني إنكلترا، وساعدت على جعلهم أحرارًا، وهذه الحريّة ساعدت بدورها على توسيع التجارة، من هنا تكوّنت عظمة الدولة». هذا النّصّ لفولتير يعرّفنا بمثال أو نموذج لطبقة أحبّها، لقد صاغ بتعابير دقيقة المعادلات الأربع التي شكّلت بالنسبة إلى البورجوازيّة الأوروبيّة حلقة التقدّم: **التجارة عنصر الثروة، والثروة عامل الحرية، والحرية تشجّع التجارة، والتجارة تعمل من أجل عظمة الدولة**، ويمتدح جورس في كتابه «التاريخ الإشتراكي» مطوّلاً وبشكل شعريّ تقريبًا هذه العائلات البورجوازيّة التي وصلت إلى القدرة الاقتصاديّة، والتي سرعان ما أخذت تطالب بالحكم السياسي.

---

[1]- **http://www.globalresearch.ca/breaking-out-of-the-invisible-prison-the-ten-point-global-paradigm-revolution/5433357**

وكما قال برناف فيما بعد: «**أدّى التوزيع الجديد للثروة إلى توزيع جديد للحكم**»[1].

وفي مقابلة «غلوبال ريسرتش» في 14 تموز/ يوليو 2020، يضيف ماكمورتري: «أن التفكير النقدي في أعلى مستوياته يتعامى عن نظام القيم الذي يحكمنا... والذي يقدّم وكأنّه ضرورة اقتصاديّة لا مناصّ منها، وبسبب هذه المقاربة نحن محاصرون ببرنامج قيم أعمى للحياة تم تصميمه وتقديمه على أنّه قوانين طبيعية، وبالتالي فإنّ أزمة Covid-19 هي اختبار لمدى عمق الاضطراب».[2]

من المهمّ الإشارة في هذا السياق إلى أنّ مفردة القيم غالبًا ما تطغى على الخطاب الثقافي والفكري في العالم المعاصر. وهو ما يجري على وجه التحديد في إطار محاولة فهم الإخفاقات الاجتماعيّة. غير أنّ هذه المفردة لم تأخذ حقّها في التعريف على الرغم من شدّة اتّصالها بواقعنا وسلوكنا، وعلينا ألاّ نتوهّم أنّ «أزمة القيم» تقتصر على الغرب وحده، فنحن نعيش بلا مكابرة قدرة الغرب على عولمة السلبي والإيجابي في حضارة حوّلت التكنولوجيا إلى إيديولوجيا، بمعنى أنّها آمنت بقدرة الشبكة العنكبوتيّة ووسائل التواصل الاجتماعي والإعلام المتطوّر، على تغيير المجتمعات وبسط السيطرة والتحكّم بمصائر الدول والشعوب، فلسنا بالتالي بمنأى عن أيّ تحوّل غربيّ قادر على دفعنا إلى بؤرة الإعصار دائمًا كمتأثّرين وغالبًا كمستهدفين.

يعرّف روكيتش ميلتون (1918_1988) [3] القيم بأنّها: «عبارة عن تصوّرات من شأنها أن تفضي إلى سلوك تفضيلي، كما أنّها تعتبر بمثابة معايير للاختيار من بين البدائل السلوكيّة المتاحة للفرد في موقف ما، ومن ثمّ فإنّ احتضان الفرد لقيم معيّنة، يعني توقّع ممارسته لأنشطة سلوكيّة تتّسق مع تلك القيم.» فالقيم محدّدة للسلوك ومرشدة له، وهي التي توجّه اختياراتنا من بين بدائل السلوك في المواقف المختلفة وتحدّد لنا نوع السلوك المرغوب فيه في موقف ما توجد فيه بدائل سلوكيّة عدّة، كما يرى بأنّ التعدّد في مجالات الحياة والسلوك يؤدّي إلى تعدّد في نظم القيم الموجّهة لسلوك الفرد"[4] .

لا شكّ بأنّ هذا التعريف يفتقر إلى الدقّة على الرغم من أنّه الأفضل بين عدد كبير من التعاريف،

---

[1]- جان توشار وآخرون: تاريخ الفكر السياسي، ترجمة علي مقلد، الدار العالمية، بيروت، ط2، 1963، ص299.

[2]- https://www.globalresearch.ca/money-capital-versus-life-capital-prof-john-mcmurtry/5718494

[3]- عالم نفس أميركي من أصل بولندي.

[4]- https://educapsy.com/blog/valeur-419

ونحن بحاجة إلى التعمّق في تعريف القيم؛ لفهم معنى أن يكون بلدًا أو مجتمعًا أو حضارةً أو دولةً في «أزمة قيم». أمّا نقطة الخلاف مع تعريف ميلتون فهي في اعتباره القيم «تصوّرات» بينما يصدق هذا الكلام على «المفاهيم» التي ينتزعها الذهن من المعارف والوقائع، فعلوم الطبيعة تقول البيئة هي الماء والتراب والهواء والجبال والسهول والشجر.. وهذه صورة معرفيّة مرآتيّة لا يختلف فيها أو معها أيّ إنسان، ولكن «قيمة البيئة» تزداد عندما نسمع الأيكولوجي يقول: إنّ البيئة هي المحيط الحيوي الذي يضمن حياتنا، وينتج عن «مفهوم المحيط الحيوي» محكات و«معايير» تؤثّر في الموقف والسلوك، ولو نظرنا نظرةً ميكروسكوبية إلى تلك المعايير لوجدناها رباط أو ارتباط بين المفهوم من جهة والسلوك من جهة أخرى. وينتج هذا الارتباط بمفهوم البيئة مستويات متفاوتة من احترام البيئة (موقف) مرورًا بالعمل على حمايتها (سلوك) وصولاً إلى الأحزاب والحركات البيئيّة التي تتعرّض للتنكيل وأحيانًا يتعرّض أعضاؤها للموت، وهي تمنع اعتداء منظّمًا على البيئة الطبيعية، (التضحية).... ولذلك أميل إلى القول بأنّ القيم هي «**نحو ارتباط بما فوق الذات**» لا فقط «الإرتباط» بمفهوم معيّن، بل أيضًا بمبدأ أو رمز أو شعار أو فكرة أو اعتقاد أو حتى بشخص أو مكان أو زمان، ويفترض بهذا «الارتباط» أن يؤدّي إلى موقف أو سلوك أو تضحية. إذًا، القيم ليست هي مفهوم التصوّر نفسه، ولا هي السلوك بل هي الرابط، وهذا الرابط يقوم بدور «القيّم» (بالشدة المكسورة) على السلوك، كما نستفيد من تفسير العلامة الطباطبائي لقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَىٰنِي رَبِّيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۚ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [1][2].

وككلّ رابط، تختلف علاقة الإنسان بقيمه شدّةً أو ضعفًا، فمن جهة الشدّة قد يصل الإنسان لدرجة الاستشهاد عندما يتعمّق إيمانه بالحريّة والعدالة، فيصبح هو بذاته قيمة مجسّدة، ومن جهة الضعف قد ينحدر إلى مستوى التّلاعب بالمفاهيم والقيم، أو لنقل تفريغ القيم والمفاهيم من مضمونها، فلا يبقى منها إلا الألفاظ. بمعنى أنّها لا تعود تؤتي ثمارها المتوقّعة منها على مستوى السلوك، **وفي حالة الأزمة المستعصية ينتج الإنسان منظومة قيم بديلة زائفة، لا وزن لها في عالم الحق، تحكم علاقته بالطبيعة والآخر على نحو مخالف للفطرة والميزان والقانون.**

في أيّ حال، لا أحد يستطيع أن يعلن أنّه ضدّ القيم الإنسانيّة، كالحريّة والعدالة والمساواة، ولا

[1]- الأنعام: 161.

[2]- راجع: محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ط1، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 1997، ج9، ص407.

أحد يمكنه أن يجهر بأنّه ضدّ الحقوق الفطريّة والطبيعيّة كحقّ الإنسان في الحياة، وحقّه في التعبير، والعيش الكريم. ولكن التاريخ قدّم لنا صورة تشير إلى منحًى خطير وهوّة سحيقة بنتها سياسات الدول بين خطابها الرسمي والحقوقي من جهة، وبين ممارساتها من جهة أخرى، وسنرى أنّ «الآباء المؤسّسين»[1] كما يسمّونهم في الولايات المتحدة الأميركية، والثوار الفرنسيين، كانوا في القرن الثامن عشر صادقين فيما كتبوه من وثائق حقوقيّة غير مسبوقة، حتى أخذت هذه الشخصيّات في أميركا هالة القداسة الدينيّة. ولكن المسار تحوّل إلى انقلاب داخلي على القيم الغربيّة حتّى أصبحت «قيمة» الحياة مسألة نسبيّة. ومضت الثورة الصناعيّة فاجتاحت المجال الحقوقي والإنساني لتنتقل بالفضاء العالمي من مرحلة تصنيع السلعة والمتاجرة بها، إلى مرحلة «تسليع القيم» واختيار ما يناسب الإيويولوجيّة الرأسمالية منها.

2 – الأدبيات المؤسّسة للدولة الحديثة

لو عدنا إلى الأدبيات المؤسّسة للدولة الحديثة، لوجدناها طافحة بالأدب الإنساني الرفيع تحت تأثير المفكرين الإنسانيين والرومانسيين. وبخلاف المقاربات المبتسرة فقد أسّس المفكّرون المسيحيون للتحذير من خطورة الاتّجاه «الرأسمالي» على العدالة والحقوق المدنيّة، ويكاد يكون كتاب كوينتن سكنر «أسس الفكر السياسي الحديث» بجزئيه، إضاءة مهمّة على دور المسيحيّة والفكر الرواقي في تأسيس روابط قيميّة بين الحكم والفضيلة، فقد: «اعتبر لاتيني»[2] بمثابة البديهيّة أن «**يدمّر الفضائل أولئك الذين يشتهون الغنى**»، واستشهد بجوفينال في قوله: «**الثروة تربيّ عادات قبيحة**». واعتمد موساتو، وبمقدار واسع، على المراجع الرواقيّة؛ لكي يصف ما حصل أخيراً من «أسر وموت» لجمهورية مدينة بادوا على يد كانغراندي في عام 1328م. **ومع أنّه لم يقلّل من أهميّة إسهام «التحزّب الداخلي» و«الطموح المميت»، نراه يتّبع سالوسْت في التأكيد على الآثار المهلكة «للجشع المرضي»، أي «شهوة المال»، وما يرافقها من فقدان للمسؤوليّة المدنيّة**. فهو يتتبّع أصول سقوط مدينة بادوا إلى اللّحظة التي بدأ عندها قادة المواطنين «**بالتحوّل إلى الربا الفاحش**» **فسمحوا «بأن يحلّ**

---

[1]- جون آدمز، بنجامين فرانكلين، ألكساندر هاميلتون، جون جاي، توماس جيفرسون، جيمس ماديسون، وجورج واشنطن، كما يطلق هذا اللقب على 39 شخصية وقعت وثيقة الإستقلال.

[2]- كان لاتيني لاتيني (لاتينيوس لاتينيوس) (فيتربو، حوالي 1513 - 21 يناير 1593) باحثًا إيطاليًا وعالمًا إنسانيًا. كان لاتيني عضوًا في لجنة مراجعة Corpus Juris canonici. وهو معروف بأبحاثه المستمرة في نصوص آباء الكنيسة وإصداراته النقدية لأعمالهم، بما في ذلك أعمال قبريانوس. نشر ملاحظات على ترتليان وعمل على نص كوينتيليان.

اكتساب المال وخزنه ونموّ جشعهم محلّ العدالة المقدّسة». وهذا سبّب بأن تكون المدينة «محكومة بطرق الاحتيال والخداع» وبالتالي ضمان «تحويل الأعمال إلى أعمال شريرة وإلى أنانيّة». فكانت النتيجة النهائيّة والتي لا مهرب منها «أن انتزعت مقاليد الحكم كلّها»، وصودرت حريّة المدينة[1].

هزمت الكاثوليكيّة بعد حرب الثلاثين سنة (1618_ 1648)، وتابعت البروتستانتية بتحالف مع العلمانيّة رسم معالم الدولة الحديثة بعد الاتّفاق الوستفالي سنة 1648م، وصولاً إلى القرن الثامن عشر الغني بالتحوّلات الفكريّة والسياسيّة، والذي زوّدنا بنصوص ثوريّة، تشير إلى اتّجاه تحرّري تفاؤلي يحترم حقوق الإنسان ويؤكّد على حقّ الشعب في تغيير النّظم الظالمة.

أوّلاً: إعلان الاستقلال الأميركي (1776)

ما يعرف اليوم بالولايات المتّحدة الأميركية كان مستعمرة إنكليزية، وفي نتيجة حرب الاستقلال التي قامت في نيسان/ ابريل سنة 1775 التي تحقّق لها النجاح، صدر إعلان استقلالها الذي أقرّه مؤتمر عام (كونغرس الولايات Continental Congress) في 4 تموز/ يوليو سنة 1776 وكان مما جاء في مقدّمة هذا الإعلان:

«نقرّر بهذا أنّ من الحقائق البديهيّة أنّ جميع النّاس خلقوا متساوين، وقد وهبهم الله حقوقاً معيّنة لا تنتزع منهم. ومن هذه الحقوق حقّهم في الحياة والحريّة والسعي لبلوغ السعادة. والحكومات إنّما تنشأ بين النّاس لتحقّق هذه الحقوق فتستمدّ سلطانها العادل من رضا المحكومين وموافقتهم. وكلّما صارت أية حكومة من الحكومات هادمة لهذه الغايات، فمن حقّ الشعب أن يغيّرها أو يزيلها، وأن ينشئ حكومة جديدة، ترسي أسسها تلك المبادئ. وأن تنظم سلطاتها على الشكل الذي يبدو للشعب أنّه أوفى من سواه لضمان أمنه وسعادته».

ثانيًا: إعلان حقوق الإنسان والمواطن (1789)

كان إعلان حقوق الإنسان والمواطن الذي أصدرته الجمعية التأسيسية في 26 آب/ أغسطس سنة 1789 ثمرة متقدّمة قدّمتها الثورة الفرنسيّة لخير الإنسانية وتقدّمها: «إنّ كلمة ممثلي الشعب الفرنسي

[1]- كوينتنْ سكنر: أسس الفكر السياسي الحديث عصر النهضة، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2012، ج1، ص108.

اتّفقت على أن تناسي حقوق الإنسان واحتقارها كانا سببين رئيسيين في إذلال الشعب وإشقائه وإلقاء بذور الفساد والفوضى في الجهاز الحكومي. فقرّروا نشر حقوق الإنسان الطبيعية وإعلانها بين جميع أفراد الشعب ليتسنى لكلّ مواطن معرفة حقوقه وواجباته».

وجاء الإعلان بسبع عشرة مادة تضمّنت مبادئ في الحقوق والحريات ما زال كثير من شعوب العالم الثالث إلى اليوم يطمح إلى ممارستها. بدأ الإعلان بالقول «يولد الناس ويعيشون أحرارًا متساوين في الحقوق. والفوارق الاجتماعية لا يمكن أن تبنى إلا على أساس المنفعة المشتركة».

ثم تأتي المواد الأخرى لتقرّر: أنّ «غاية كلّ هيئة سياسية هي صيانة حقوق الإنسان الطبيعية الثابتة. وهذه الحقوق هي: الحرية والملكية والأمن ومقاومة الظلم...» (م2). وأن «الأمة هي مصدر كل سلطة». وأن «الحرية تقوم على حق ممارسة كلّ عمل لا يضر بالآخرين...» وأنّ «القانون هو الإعراب عن إرادة المجتمع. وكلّ المواطنين لهم الحق في أن يشتركوا بأنفسهم أو بواسطة نوابهم في وضع القوانين». ويلاحظ أنّ هذا الإعلان إذ قرّر مبادئ الديمقراطية السياسيّة، لم يُعْنَ بتقرير حقوق الإنسان في المجال الاقتصادي، وهذا النقص عالجه دستور سنة 1793 إلى حد ما.

ثالثًا: دستور سنة 1793 للثورة الفرنسية

أقرّ هذا الدستور من قبل المؤتمر الوطني (الكونفنسيون) في 24 حزيران/ يونيو، سنة 1793 و يتألّف من (إعلان لحقوق الإنسان) في 35 مادة ومن قانون الدستور نفسه في 124 مادة. وفي هذا الدستور إشارات إلى حقوق الإنسان في المجالين الاقتصادي والاجتماعي، تتلخّص في التأكيد على حقّ العمل والمساعدة الاجتماعيّة والثقافيّة. وإنّ الإعانة العامة Relief دين مقدّس. وعلى المجتمع أن يقوم بأود المواطنين البؤساء إمّا بتأمين العمل لهم، وإمّا بتأمين وسائل الحياة للذين لا يقدرون على العمل (م21). وإنّ «التعليم حاجة لكلّ إنسان. وعلى المجتمع أن يسهّل لكلّ قوته، وأن يضع التعليم في متناول جميع المواطنين» (م22).

وذهب دستور سنة 1793 – فيما يخصّ مقاومة الظّلم – إلى أبعد ممّا ذهب إليه إعلان الحقوق لسنة 1789، فهذا الدستور أقرّ «حقّ الثورة» فقرّر أنّه «عندما تنتهك الحكومة حقوق الشعب تصبح الثورة للشعب ولكلّ جزء منه، أقدس الحقوق وألزم الواجبات، (م35). وإنّ كلّ إجراء يتّخذ على

غير ما يقتضيه القانون يعدّ تحكميًّا واستبداديًّا يحقّ لمن يتّخذ ضدّه بالإكراه أن يردّه بالقوّة» (م11).

ويقرّر الإعلان أنّه لا ضرورة لكي يعتبر الجور قائمًا فيستدعي المقاومة أن يقع على الجماعة بأسرها، وإنّما يكفي لوقوعه أن يلحق أحد أعضائها. فالجور يعدّ واقعًا على كلّ عضو إذا ما وقع على الجماعة بأسرها. (م34).

وكان من نتائج النهضة الأوروبية، والإصلاح الديني الذي تمّ في ظلّها، أن استردّ التفكير العلماني اعتباره، وانهار الكيان السياسي للإمبراطورية التي عرفتها القرون الوسطى لتحلّ محلّها الدولة القوميّة الآخذة في النمو، وأفكار تقول بحق الدول - بل وحتى الطوائف الصغيرة - في تقرير مصيرها. كما ظهرت سلسلة طويلة من الأفكار الثورية أدّت في النهاية إلى تعديل النّظم الأوروبية وتشكيل العالم الحديث[1].

3 - النسبيّة المطلقة والعنصريّة

الأصل أنّ النّسبيّ ضدّ المطلق، ولكن في التاريخ الغربي الحديث يمكننا القول إنّ النسبية اجتاحت كلّ شيء حتى أصبحت مطلقة. وإنّ السرديّة التقليديّة عن عصر الأنوار، كانت ولا تزال تخفي ما شابها من ظلمات، كانت تجد من يرعاها ويحرص على بقائها في الفكر والثقافة والممارسة اليوميّة للسلطة.

فلم يكن المقصود بكلمة مواطن آنذاك غير الإنسان الأوروبي الأبيض، واستمرّت تجارة العبيد عبر الأطلنطي لغاية 1808م، ولم يصدر قانون تحرير العبيد في بريطانيا إلاّ سنة 1833م، أمّا في أميركا فكان الأمر على المستوى الرسمي ينتظر انتصار الشماليين على الولايات الكونفيدرالية الجنوبية لتنفيذ إعلان تحرير العبيد لإبراهام لنكولن 1863م، ولم تحسم نتائج الحرب قبل العام 1866م،[2] ولكن معركة الحقوق المدنية استمرّت بوتيرة غير منتظمة حتى سنة 1968م، ونشهد اليوم حلقة جديدة منها على أثر وصول رئيس عنصري إلى سدّة الرئاسة الأميركية، ومقتل المواطن جورج فلويد على يد الشرطة العنصرية البيضاء.

---

[1]- حسين جميل: حقوق الإنسان في الوطن العربي، سلسلة الثقافة القومية (1)، مركز دراسات الوحدة العربية، 1986، بيروت، ص17 - 26 بتصرف.

[2]- https://ar.wikipedia.org/wiki/_19

من هذا النحو سنجد أنّ العبوديّة والاتّجار بالبشر تتّخذ اليوم اشكالاً متطوّرة تتعدّى التمييز على أساس اللّون. وفي هذا الموضع ينتقد الأكاديميون والخبراء الأميركيون الأرقام المضلّلة والمزيّفة التي تصدرها مراكز الأبحاث المموّلة من الجهات الحكومية، وتلك التي تعلنها المصادر الرسمية في الولايات الأميركية كافة. يؤكد هؤلاء أنّ تقديرات مؤشّر العبوديّة العالميّة لمؤسّسة Walk Free عام 2013 بوجود نحو 63 ألف شخص مستعبد في الولايات المتحدة ليست صحيحة. وكذلك الأمر بالنسبة لأرقام مركز الموارد الوطنية لمكافحة الاتّجار بالبشر (NHTRC) في عام 2015، عن تلقي 5444 بلاغاً عن حالات الاتّجار بالبشر شملت المصانع، والعمل المنزلي، والزراعة، والبيع المتنقل، والمطاعم، والمراكز الصحيّة والتجميليّة، إضافة إلى الاتّجار بالجنس بمختلف الوسائل[1].

والآن وفي مواجهة جائحة تتحدّى إمكانيات الدولة العظمى، تقوم العنصريّة والنسبيّة الأخلاقيّة بدور «فيروس نقص المناعة» الاجتماعيّة، بل تتغوّل ويعلن الرئيس الأميركي بواسطة شرطته الحرب على الأميركيين الأفارقة، وخلفيّة هذا الإعلان واضحة لا تحتاج إلى كثير تحليل. إنّها تعني بكلّ وقاحة: إنّ من الأفضل للأمريكي الأسود أن يموت على أن ينافس «العرق الأبيض» على موارد الدولة العاجزة عن تأمين مستلزمات العناية الطبية للجميع. ولذلك كان شعار حملة الحقوق المدنية الجديدة اليوم: «حياة السود مهمّة» وجملة جورج فلويد الأخيرة قبل أن يلفظ أنفاسه الأخيرة: «لا أستطيع أن أتنفّس».

وفي مناطق عدّة في الولايات المتحدة، يؤدّي وباء كوفيد19- إلى وفيات أكثر في صفوف الأميركيين السود بشكل غير متكافىء بحسب مسؤولين عدّة طالبوا بنشر إحصاءات وطنيّة من أجل التمكّن من فهم حجم هذه الظاهرة.

ففي ولاية إيلينوي يمثّل السود 14% من السكّان، لكنّهم يمثّلون 42% من الوفيات. كاغو كان 72% من إجمالي الوفيّات من السود فيما يشكّلون أقلّ من ثلث السكان. وفي لويزيانا حيث تقع نيو أورلينز33% من السكان سود لكن 70% من وفيات كوفيد 19 كانت من هذه الفئة.

[1]- **https://www.alaraby.co.uk/**

وليس هناك بعد دراسات دقيقة تشمل كلّ الولايات المتحدة، لكن تبيّن أنّ الأحياء الفقيرة حيث يقيم السود لديها عدد أقل من الأطباء ومستشفيات ذات خدمات أقل جودة، كما أنّ التغطية الصحيّة للوظائف الخدميّة أقلّ من غيرها من الوظائف ذات الأجور الأفضل وهي ظاهرة موثّقة تاريخيّاً، حيث يتم وصف فحوصات وأدوية للسود أقل من البيض[1].

4 - التمييز ضدّ كبار السن

أضف إلى ذلك «التمييز ضدّ كبار السن»، أو ما سمّي بسياسة «مناعة القطيع» التي يمكننا مقاربتها من زاويتين بغية توخّي الدقّة في فهم خلفيّات المواقف. فتارة تقرّر الدولة رسميًّا أنّها ستترك كبار السن يموتون في بيوتهم؛ لأنّهم عبء على الاقتصاد وشريحة لم تعد منتجة اقتصاديًّا، وتشكّل استنزافًا للخزينة، وهنا نحن أمام تهميش كامل لما تمثّله هذه الشريحة من ثروة إنسانيّة، واستهانة متوحّشة بحقّ الكبار بالعناية الصحيّة بالتساوي مع أولادهم وأحفادهم على الأقل، ولأسباب بحت ماديّة اقتصاديّة. «وفي حواره عبر» «راديو أوروبا 1» لم يتردّد الفيلسوف الفرنسي ميشال أونفري في مباشرة نقد قاسٍ لهذه الاستراتيجية اللا أخلاقيّة، متسائلاً عن السبب في التضحية بهذه الفئة الهشّة (الطاعنين في السن) الذين ينتمي أغلبهم إلى المتقاعدين، الذين يعتقد بعض خبراء الاقتصاد أنّها مجموعة غير نشيطة تثقل كاهل الموازنات الماليّة، وتمثّل عبءًا على مؤسّسات الحماية الاجتماعيّة والصحيّة، وعلى المؤسّسات الماليّة العالميّة»[2] .

وتارة أخرى، تبذل الدولة كلّ ما في وسعها بالتساوي بين الأجيال، ولكن عندما تجد نفسها عاجزة فإنّها تتعامل مع الحالات بحسب فرصتها بالنجاة بناءً على التشخيص الطبّي، ولم يثبت من الناحية العلميّة الدقيقة أنّ الأصغر سنًّا «بين المصابين»[3]، يملك فرصة أكثر من الأكبر، عندما ارتبطت فرص النجاة بالوضع النفسي والصحّي السابق ونمط الحياة وقوّة المناعة... وهكذا نجى ابن السبعين وحتى المئة ومات ابن الأربعين والثلاثين... فالأصل أن تبذل الدولة والمجتمع كلّ ما لديهما للحفاظ على حياة الجميع بلا أيّ نوع من التمييز، ثم تترك للقدر نتائج هذه الجهود بلا أيّ تدخّل بشريّ متعمّد، خصوصًا في حالة الدول الغنيّة والمقتدرة التي تفضّل أن تضخّم ميزانيات

[1]- https://www.dw.com/ar/

[2]- https://arabi21.com/story/1258505/

[3]- نقول بين المصابين لأن الأصغر سنًّا من غير المصابين يتمتعون بمناعة أقوى.

التسلّح والحروب على حساب ميزانيّة الصحّة العامّة والتوازن البيئي وحقوق الضمان الصحي والاجتماعي، وفي هذه الحالة يكون القتل العمد سياسة الدولة الرسميّة، فمرّة تقتل بالحروب المصطنعة لخلق سوق للأسلحة، ومرة تقتل بتقليل قدرة المجتمع على مواجهة الجائحة والتذرّع بسياسة مناعة القطيع.

5 - الذهنيّة الكولونياليّة ونقص المناعة الحضاريّة

رأينا عوامل عدّة تسير نحو تكوين الدّولة الغربية الحديثة أبرزها: تراجع سلطة الكنيسة، تفكّك الإمبراطوريّة الرومانيّة، ظهور الطبقة البورجوازيّة، تطوّر الفكر السياسي المواكب للثّورة الصناعيّة، ازدهار التجارة، والتوزيع الجديد للثروة الذي أدّى إلى ثورة في توزيع جديد للسلطات.

يكمل القرن التاسع عشر روايته فيقول: إنّ الثورة الصناعيّة أسّست لفائض الإنتاج والحاجة إلى الأسواق الجديدة، وبالتالي التوسّع والاستعمار، وكانت بريطانيا الأكثر تقدّمًا من الناحية الصناعيّة، وسيدة البحار حتّى سمّيت الفترة ما بين 1815 و1914 «بالسلام البريطاني» [1]، كلمة خادعة أخرى تخفي هيمنة بريطانيا الاستعمارية وهي في ذروتها، كما تخفي الحروب التي استمرّت ترسم حدود الدّول وتعيد رسمها حتى يومنا هذا، حيث لا يمكن الفصل بين هيمنة الغرب وعولمة الحرب.

وبعد حربين عالميّتين في بدايات القرن العشرين، دمّرت أوروبا بالكامل وبدأت حروب الاستعمار الجديد بين الولايات المتحدة الأميركية والاتحاد السوفيتي. والتي سمّيت أيضًا بمصطلح عنصريّ هو «الحرب الباردة»، وهي ما كانت باردة أبدًا، لا في فيتنام ولا كمبوديا ولا في أفريقيا ولا في غرب آسيا وحوض المتوسّط... كلّ ما في الأمر أنّ ساحتها لم تكن إقليم الدّول المتصارعة في أميركا أو أوروبا. كانت حروبًا بالوكالة، يذهب ضحيّتها دول وشعوب أخرى، قبل جلوس الدول العظمى على طاولة رسم الخرائط من جديد «بدم بارد أو بعقل بارد». ثقافة جديدة نشرتها السياسة كما يفهمها الغرب ويمارسها المستبدّون في الشرق، تقوم أساسًا على اعتبار «الحسّ الإنساني» نقطة ضعف في المعركة، وإذا لزم الأمر يتمّ توظيف «الخطاب الإنساني» في المعركة ويتمّ الاهتمام بالإنسان لا لنفسه بل لغيره.

[1]- https://ar.wikipedia.org/wiki/_19

أ - المأزق الاقتصادي (أميركا نموذجًا)

قلّل الاستعمار الجديد من قدرة الولايات المتحدة الأميركية على مواجهة الجائحة، بسبب الإفراط بالتّمدّد العسكري، وإهمال تطوير النّظام الصحّي. فدولة الاستعمار الجديد التي احتفلت بنهاية الحرب الباردة قبل ثلاثة عقود، وخاضت حروب وراثة النفوذ السوفيتي، فتمدّد نفوذها إلى حدود روسيا في أوروبا، واجتاحت العراق وأفغانستان، وحرّكت الثورات الملوّنة أو ركّبت موجة الثورات الشعبيّة وأجهضتها بالجيوش أو الإرهاب... قد وجدت نفسها في العقد الأوّل من القرن الواحد والعشرين مستنزفة اقتصاديًّا وماليًّا، وانفجرت أزمتها الخانقة سنة 2008، وقضى الرئيس الأميركي أوباما ولايتين وهو يعالج الاقتصاد إلى أن انفجر الشارع في وول ستريت سنة 2016، وانتخب الأميركيون دونالد ترامب أو «المال أوّلاً»، في عمليّة تشبه انتخاب السرطان لمعالجة الجدري، بحيث يصبح البلد عاجزًا حتى عن مواجهة فيروس متطوّر من الأنفلونزا. وبالفعل واجهت الولايات المتحدة الأميركية موجات الجائحة، بصفر مناعة رسميّة واجتماعيّة، ونظام صحّي فقير، وسوء إدارة قائمة على المكابرة والتجاهل والعناد وأولويّة الاقتصاد. ورأينا أنّ أوروبا كانت أفضل حالاً، ولكن كدول لا كاتّحاد، مع تفاوت كبير كشف الفجوات بين دولة قائدة كألمانيا، ودول أوروبيّة أخرى كإيطاليا وإسبانيا.

مصيبة أميركا واستجابة أوروبا، يلخّصها المفكّر الأميركي نعوم تشومسكي في مقابلة مع فرانس برس بلغته المكثّفة عندما يقول: لا يوجد إدارة متماسكة. يقود البيت الأبيض شخص معتلّ اجتماعيًّا مصاب بجنون العظمة، لا يكترث إلّا لسلطته والاستحقاقات الانتخابيّة. عليه بالتأكيد أن يحافظ على دعم قاعدته، التي تضم الثروات الكبرى وأبرز أرباب العمل... منذ وصوله إلى السلطة، فكّك ترامب آليّة الوقاية من الأوبئة كاملةً، فاقتطع من تمويل مراكز الوقاية من الأوبئة، وألغى برامج التعاون مع العلماء الصينيين الهادفة لتحديد الفيروسات المحتملة. الولايات المتحدة كانت غير مهيّأة بشكل خاص. المجتمع (الأميركي) مجتمع مخصخص، غنيّ جدًا، لديه ميزات كبرى (...) لكن تهيمن عليه المصالح الخاصّة. لا يوجد نظام صحّي للجميع، وهو أمر شديد الأهميّة اليوم. هذا ما يمكن وصفه بالنّظام النيوليبرالي بامتياز. أوروبا أسوأ من نواحٍ عديدة، في ظلّ برامج تقشّف تزيد من مستوى الخطر والهجمات ضدّ الديموقراطية، ونقل القرارات إلى بروكسل وبيروقراطية الترويكا غير المنتخبة (المفوضيّة الأوروبية، البنك المركزي الأوروبي، صندوق النقد الدولي).

لكنّها تملك على الأقل بقايا هيكل اجتماعي-ديمقراطي يؤمن قدرا من الدعم، وهو ما تفتقر إليه الولايات المتحدة[1].

ب- أولويّة الاستعمار الاقتصادي

يوجد شبه إجماع على ضرورة التعاون الدولي في مواجهة الجائحة؛ لأنّها لا تعرف حدودًا. رغم ذلك بقيت سياسة العقوبات الاقتصادية تمارس بشدّة من قبل أميركا أوّلاً وأوروبا ثانيًا. ولم تتمكّن عاصفة الفايروس، من زحزحة العقل الغربي عن أولويّة الهيمنة الاقتصادية على الاستجابة الإنسانيّة، ما أثّر بعمق على المناعة الدولية، وأعاق بوضوح جهود الدول «المعاقبة» كإيران وسوريا ولبنان، في تنفيذ خططها الرامية إلى احتواء انتشار المرض. هاجس التغلّب على الصين وكبح نموّها وتمدّدها، أضاف مانعًا جديدًا من ظهور تعاون دولي إنساني منسّق، ولا زالت التهديدات بالعقوبات والمضي في تنفيذها تهيمن على المشهد العالمي، بغية الحفاظ على مكاسب «الاستعمار الاقتصادي» كبديل مفروض بالقوّة الماليّة وسطوتها عن القوّة العسكريّة وانتشارها.

مع أنّ التجربة أثبتت أنّ المبالغة في التركيز على أولويّة الاقتصاد أضرّت بجهود مكافحة المرض، ولم تخدم الاقتصاد، بينما كانت الدول التي سخت على نظامها الصحي قبل الجائحة في نظام أقلّ راسماليّة وأكثر توازنًا، أقدر على خدمة المصابين وتمويل برامج الوقاية، وأسرع في العودة إلى تشغيل العجلة الاقتصادية. وأبرز مثالين في هذا المجال حالة ألمانيا في أوروبا وكوريا الجنوبية في آسيا:

فقد حظيت **ألمانيا**، التي حلّت في المرتبة 12 في الجانب الصحي من مؤشّر الازدهار، بإشادة عالمية لنجاحها في التعامل مع أزمة كورونا، وكانت معدّلات الوفيّات جرّاء الإصابة بفيروس كورونا في ألمانيا أقلّ من كثير من البلدان الأوروبية المجاورة. لكن خبراء يحذّرون من أنّ البلاد ليست في مأمن من الخطر بعد. وقد أسهمت قدرة ألمانيا على إجراء فحوصات مخبريّة للمواطنين على نطاق واسع في نجاح البلاد في الفصل بين المرضى، سواء كانوا يعانون من أعراض أو لم تظهر عليهم أعراض، وبين الأصحاء، وهو ما مكّنها من الحدّ من تفشّي العدوى.

واستطاعت ألمانيا بفضل نظامها الصحي القويّ أن تكافح المرض بسرعة وكفاءة. ويقول

[1]- **https://www.alaraby.co.uk/**

فيريكورت إنّ ألمانيا لديها عدد أكبر بمراحل من الأسرّة وغرف العناية المركزة والأطباء مقارنة بالدول المجاورة، مثل فرنسا والمملكة المتحدة. ويعزو ذلك إلى أنّ ألمانيا تتبنّى نظامًا فيدراليًّا، يمنح الحكومات المحليّة سلطة اتّخاذ القرارات بشأن الرعاية الصحيّة وإدارة الموارد في كلّ ولاية من الولايات الألمانيّة. ولهذا تتحمّل جميع الأحزاب السياسية قسطًا من المسؤوليّة، ويلعب التعاون وتقسيم المسؤوليّات دورًا كبيرًا في جهود احتواء الأوبئة[1].

وعن **كوريا الجنوبيّة** تقول براندون بي سوه، الرئيسة التنفيذية لشركة «لونيت» التي توفّر أدوات الذكاء الاصطناعي لمقدمي الرعاية الصحية، تقول إنّ انخفاض تكاليف الخدمات الطبية بفضل نظام التأمين الصحي الوطني الشامل، مهّد الطريق لإجراء فحوص مخبريّة وتصوير بالأشعّة المقطعيّة لعدد كبير من المواطنين في المرافق الصحيّة التابعة لنظام التأمين الصحّي الوطني. وتمكّنت الفرق الطبيّة من تشخيص المصابين بفيروس كورونا المستجد مبكّرًا وتوفير العلاج المناسب لهم دون إبطاء.

ويقول يونغبوك لي، الموظف بإحدى الشركات في العاصمة سيول: إنّ الحكومة طبّقت إجراءً جديدًا لضمان توفير الكمامات لجميع المواطنين، ووُضعت على مداخل جميع المباني أجهزة لقياس حرارة الجسم، وكاميرات حراريّة على المباني الكبرى. ويشارك العاملون بالمراكز الكوريّة لمكافحة الأمراض والوقاية منها في الخطوط الأماميّة لمكافحة الوباء. ويستفيد 77 في المئة من المواطنين من التأمين الصحّي الخاص لتغطية نفقات الخدمات التي لا يتحمّلها نظام الرعاية الصحيّة الوطني. وتقول سوه إنّ الوباء دون شكّ آخذ في الانحسار في كوريا الجنوبية، واستأنف المواطنون أنشطتهم اليوميّة كالمعتاد خارج المنازل، رغم أنّ أغلب المواطنين يرتدون الكمامات طوال الوقت[2].

ج -الوباء بدل الحرب

في كلّ حروبها كانت أميركا ترسل فقراءها ومعظمهم من السود، لقتل فقراء الدول الأخرى، وكانت دماء فقراء المجتمع الرأسمالي تحمي مصالح الشركات وكبار المحتكرين من جماعة ال 1%، الممسكين بزمام السلطة في الدولة العميقة، وكارتل النفط والسلاح، والواجهة السياسية التي يمثّلها الحزبين. كما كان موت السود في معارك الاستعمار الجديد يُبقي العرق الأبيض هو الأكثريّة

[1]- **https://www.bbc.com/arabic/vert-fut-52371230**

[2]- **https://www.bbc.com/arabic/vert-fut-52371230**

المهيمنة على مقدّرات البلاد. والآن في ظلّ هذا التراخي في مواجهة الجائحة ونحن نستحضر تاريخ الإجرام والقتل من قرنين حيث بدأت الإبادة الجماعيّة على أسس عنصريّة وطبقيّة مع التأسيس واستمرّت مع الغلبة، يحقّ لنا أن نتساءل، بما أنّ أميركا قد أرهقت من الحروب العسكرية وقرّرت أن تجمع جيوشها، فهل كلّف الوباء بالمهمّة التي كانت تقوم بها الحروب؟ نسأل ونحن على يقين أنّ مالتوس[1] لا يزال حاضرًا في أذهان أصحاب القرار في الولايات المتحدة الأميريكية. يقول آلان تشيس في كتابه (تركة (مالتوس): إنّ 63678 ألف شخص قد جرى تعقيمهم قسرًا فيما بين عامي 1907 و1964 في أميركا في الولايات الثلاثين، وهي المستعمرة الوحيدة التي سنّت مثل هذه القوانين. لكن كان هناك في الحقيقة مئات الآلاف من عمليات التعقيم الأخرى التي كانت طوعيّة في الظاهر غير أنّها قسريّة جرت عنوة في واقع الحال. واقتبس آلان تشيس من القاضي الفيدرالي جيرهارد جيل قوله في عام 1974 في خضم قضيّة ترافعت فيها المحاكم لمصلحة ضحايا التعقيم القسري للفقراء: «على مدى السنوات القليلة الماضية قامت الدولة والهيئات والوكالات الفيدرالية بتعقيم ما بين مئة إلى مئة وخمسين ألف شخص سنويًّا من متدني الدخل الفقراء».[2]

6 ـ تهافت مناعة الحداثة

عندما يقول المفكّر الفرنسي الشهير جاك أتالي إنّ: «النقود هي الآفاتار الأخير للعقل»[3]، والآفاتار يعني التجسيد أو التقمّص وفق الأسطورة الهنديّة، فهذا يعني أنّ ما لا يمكن تقديره بثمن أو تسييله إلى «نقود» فهو خارج رادار عقل المجتمع الحداثوي، ونحن بدورنا نقول إنّ هذه الكلمة بالذّات هي «الآفاتار» النهائيّ للحداثة. حيث تصبح الدولة تعبيرًا عن من يملكون المال، تحت عنوان هيمنة «العقلانيّة»، فتنشئ الدولة آنئذ مجتمعًا ملائمًا لها بقدراتها التنظيمية والتقنية والأمنية والإعلامية والمالية الهائلة. الدور يصبح معكوسًا هنا، حتى مسألة أنّ «الشعب مصدر السلطات» تنحّى إلى «الخطاب» خارج عالم الفعل، وتُستدعى كلّما لزم الأمر لتكريس الواقع المعادي لها.

[1]- توماس روبرت مالتوس Tthomas Malthus) (1834 _ 1766) باحث سكاني واقتصادي سياسي إنجليزي. مشهور بنظرياته حول التكاثر السكاني.في العصر الحديث، إذ يعتبر أن عدد السكان يزيد وفق متوالية هندسية بينما يزيد الإنتاج الزراعي وفق متوالية حسابية مما سيؤدي حتماً إلى نقص الغذاء و إلى ضرورة تدخل عوامل خارجية من شأنها إعادة التوازن بين نمو السكان ونمو المواد الغذائية. وقد بين مالتوس في أول الأمر أن هذه العوامل تتكون مما أسماه بالموانع الإيجابية مثل الحروب والمجاعات والأوبئة والأمراض. ويُلاحظ أن الآراء التي نادى بها مالتوس فيما يتعلق بزيادة السكان أو زيادة الإنتاج من المواد الغذائية لم ترتبط بدراسة تطبيقية أو إحصائية.

[2]- https://ar.wikipedia.org/wiki/

[3]- https://www.el-massa.com/dz/

فالمجتمع ليس هو الفاعل السياسي الصانع للدولة، وإنّما هم أهل الحرفة المنشغلون بمواكبة تطوّر أدواة الضّبط والسلطة والسيطرة التي لا تكفّ تزوّدهم بآليات تزوير الوعي وصناعة الرأي العام.

في هذا الفضاء تصعب الثورة على المجتمع ولو احتاج إليها؛ لأنّه تحوّل إلى شبكة من المواطنين ترتبط بالمؤسّسة الحاكمة في عمليّة تفاوضيّة حول الحقوق «العقلانية». كما تنهار كلّ الرّوابط الإنسانيّة التي يُعبرّ فيها المجتمع عن «شخصيّته» خارج رادار الحداثة، هذه الروابط التي تشكّل سفينة النّجاة عندما تعجز الدولة عن مواجهة أزمة ماليّة أو جائحة صحيّة.

ويقرّ الفيلسوف الفرنسي إدغار موران: «بأنّ مسار الحداثة انتهى بالمجتمعات إلى تدهور بنيات التضامن التقليديّة، وأنّ استعادة أنواع التضامن هذه، بين الجيران وبين العمّال وبين المواطنين، وبين الآباء والأبناء الذين توقّفوا عن الدراسة في المؤسّسات التعليميّة، صارت من أكبر التحدّيات الطموحة للمجتمع»[1].

وحتى على المستوى الدولي يضيف موران: إنّ الجائحة كشفت عورة العولمة، التي بدت في شكل ترابط وتبادل خالٍ من التضامن؛ إذ اتّجهت حركتها إلى التقنيّة والاقتصاد في حين فشلت في أن تعزّز التفاهم بين الشعوب، إذ أظهر الوباء حجم الأنانيّة والانغلاق الذي تبديه كلّ أمّة على حدة داعيًا إلى التفكير في مسار جديد للبشرية غير العقديّة النيوليبرالية، مسارًا يعيد الاعتبار لقطاعات الدولة، وخدماتها الصحيّة والاجتماعيّة، ويقطع مع سياسات التقشّف التي تضرّرت منها المؤسّسات الصحيّة والتعليميّة والاجتماعيّة[2].

اتّجاه واضح نحو نموذج اشتراكي معدّل، في مقابل تفشّي الرأسماليّة بأسوأ صورها، حيث تبتلع الدولة مجتمعها، ثم تعود فتخدم الشركات. وكأنّها وسيط بين مال النّاس وصناديق حيتان المال أصحاب الشركات المتعدّدة الجنسيّات لمصلحة هذه الأخيرة طبعًا.

7 – الشركات المتعدّدة الجنسيّات والدول

مهما كان السياسي المحترف فاسدًا وانتهازيًّا، فإنّ توازنات القوى في داخل السلطة، وتهديدات المعارضين، تضطرّه إلى مراعاة مصالح النّاس ولو بقدر معيّن لضمان مستقبله السياسي. دلّت

[1]- https://arabi21.com/story/1258505/

[2]- https://arabi21.com/story/1258505/

التجربة أنّ الديكتاتور المهووس بجنون العظمة بعد أن يقصي خصومه، يتّجه إلى إحراز تقدّم في المجالات غير السياسيّة يغذّي بها سلطته، ويعزّز بها الهالة الأسطوريّة التي يحيط نفسه بها.

أمّا صاحب الشركة الكبرى التي دمجت منافسيها في هيكلها، واحتكرت جملة من السّلع الاستراتيجيّة والحيويّة، وعبرت حدود الدول، فليس معنيًّا في الواقع إلّا بمعادلات الرّبح المادي، ومن أجلها يكرّس نفوذه المالي لتغيير أنظمة وغزو المجتمعات مسخّرًا أفضل الأدمغة الأنثروبولوجية والدعائيّة والعلميّة.

أ ـ شركات الأدوية العملاقة

يوجد في العالم اليوم شركات متعدّدة الجنسيات تنتج طيفًا واسعًا من السلع الشاملة، ومنها شركات أدوية ولقاحات تنتج أيضًا موادًّا غذائيّة وأسمدة زراعيّة، وتكون تابعة أو حليفة لكارتل النفط والسلاح الذي ينشر التلوث ويصنع الحروب، فيما تتكفّل هي بالذات بإنتاج الأدوية التي يتوقّع منها أن تعالج الأمراض الناتجة عن بعض نشاطات المجمّع الصناعي الضخم أو منتجاته. عن وعي تسبّب هذه الشركات الدّاء وتبيع الدواء، وفي حالة الأمراض المزمنة والمستعصية لا يكون الدواء علاجًا، بل طريقة من طرق القتل البطيء، تطيل عمر المريض وتضخّم فاتورة العلاج.

هذه مقاربة قاسية ولكنّها واقعيّة تُعينُنا على فهم الموقف «الترامبي» من اتّفاقيات المناخ، والانبعاثات السامّة، والدفيئة، وتفسّر الاستخدام المفرط لليورانيوم المنضّب في قصف العراق وأفغانستان ولبنان وغيرها من الدول التي استهدفت بالعدوان، حيث يمتلك اليورانيوم المنضّب قدرة على افتتاح «سوق رائجة» لأدوية السرطان الباهظة الثمن والمنتجة بمعظمها في الولايات المتحدة الأميركية، ويشير موقع «أرقام» إلى أنّ 6 شركات أدوية من أصل أوّل 10 في العالم أميركية، ونقرأ تفاصيل إيراداتها فنجد على رأس اللائحة أدوية السرطان[1].

على الرغم من ذلك فإنّ «الدولة» في أميركا، تخوض بين الحين والآخر معارك مع شركات الأدوية العملاقة بسبب إساءتها للقوانين وأخلاقيات المهنة، ففي سنة 2013 أعلنت وزارة العدل الأميركية عن التوصّل إلى اتّفاق لتسوية الدعاوى الجنائيّة والمدنيّة ضدّ شركة الأدوية ومستحضرات العناية الشخصيّة الأميركية العملاقة «جونسون أند جونسون»، بسبب استخدامها أساليب غير صحيحة

[1]- **https://www.argaam.com/ar/article/articledetail/id/1309501**

في تسويق عقاقير طبيّة. وقد وافقت الشركة على سداد غرامة قدرها 2.2 مليار دولار لتسوية هذه الدعاوى. ووصفت السلطات الاتّحادية هذه القضيّة بأنّها أكبر قضيّة في تاريخ شركات الرعاية الصحيّة بالولايات المتحدة. ويشمل الاتّفاق غرامات جنائيّة بقيمة 485 مليون دولار، وغرامات مدنيّة واتّحادية وحكوميّة بقيمة 1.72 مليار.

وكانت إدارة الأغذية والعقاقير قد صرّحت باستخدام عقار الاضطرابات النفسيّة «ريسبيدرال» لمرضى انفصام الشخصيّة «شيزوفرينيا» فقط، ولكن جونسون أند جونسون سوّقت العقار باعتباره علاجًا لكبار السن الذين يعانون من الخرف، كما خالفت الشركة الترخيص وسوّقته أيضًا باعتباره علاجًا للاضطرابات السلوكيّة للمسنين.

كما تضمّنت قائمة مخالفات الشركة تسويق عقار العلاج النفسي «إنفيجا» وعقار «ناتريكور» الذي تم ترخيصه فقط لعلاج أعراض معيّنة بالحالات الحادّة المرتبطة بالأزمات القلبية. كما تضمّنت القائمة دفع «جونسون أند جونسون» رشاوى للأطباء من أجل وصف بعض منتجاتها للمرضى وشركة صيدلة كبرى لتسويق بعض أدويتها.

يزعزع هذا الطابع التجاري المخيف ثقة العالم بالشركات التي تعمل على تسويق اللّقاحات، ويزيد من مشكلة الثّقة تدخّل السياسات القوميّة في مصلحة هي في الصميم إنسانيّة. أضف إلى ذلك محاولات التلاعب بالهندسة الجينيّة، وتسخير النانو تكنولوجيًّا لإحكام السيطرة على البشر بحجّة الوقاية من المرض.

ب- نفوذ الشركات الكبرى عقبة في طريق الإنسانيّة

تبقى أسوأ دولة متماسكة أفضل للإنسانية من أعظم شركات العالم، ولكن الفلسفة السياسية توقّفت عن التفكير أو التأثير في الاقتصاد الرقمي، تحديدًا منذ التسعينيات عقد انفجار الثورة المعلوماتية، وإعلان موت الإيديولوجيا ونهاية التاريخ. كانت شبكة الأعصاب الرقميّة تتمدّد بلا توقّف، وعدد الشركات يتكاثر كالبكتيريا _ المتوحّشة التي تتغذّى وتتضخّم من ابتلاع المجالات الخارجة عن نطاقها.

مارست الشركات الكبرى بتعاون وثيق مع البنك الدولي وصندوق النقد، نوعًا من التضليل

والإرهاب الفكري والاقتصادي، وأصبحت تملي على الدول معنى التنمية ومفاهيمها ومؤشّراتها، وتكتب مصالح الشركات اليوم بلغة العلم، فيما هي تنسف وظائف الدولة الأساسيّة وفلسفة تأسيسها. دخلت الدول نتيجة هذا الغزو الناعم بحالة من الانفصام، أو الخرف المبكر، فنسيت أنّها مجال تفاعل بشري، وإقليم جغرافي، وبيئة أمان اجتماعي وحاضن قيمي ومؤسّسة سياسيّة ورعاية صحيّة ونفسية، وأخذت تخفّف من وزنها كعارضات الأزياء وترشّح نفسها لدور السوق الأفضل أو المجال الأفضل للاستثمار، يعني مجرّد منصّة لعرض السّلع والخدمات التي غالبًا ما لا تكون أولويّة ماسّة بالنسبة لشعبها. حتى سلّم معايير تقويم أداء الدول، ما عاد يشمل إلا ما يمكن قياسه بالأرقام، كالناتج المحلي ونسبة الوظائف في القطاع العام، وهو أمر خادع تمامًا حتى بمعيار الرفاه والسعادة المادي. فأفضل دول العالم اليوم من ناحية الرفاه الاجتماعي هي الدول الإسكندنافية، التي لا تتمتّع بأعلى ناتج محليّ مقارنة مع بقيّة الدول الأوروبيّة فضلاً عن أميركا الشماليّة، وفيها أعلى نسبة من الوظائف في القطاع العام، بحسب هانز فيرنر سين[1]: على الرغم من أنّ أغلب دول العالم المتقدّم تواجه صعوبات متزايدة في التكيّف مع قوى العولمة والمنافسة القادمة من الدول ذات الأجور المتدنية، إلا أنّه يبدو أنّ الدول الاسكندنافيّة ـ الدنمرك، وفنلندا، والنرويج، والسويد ـ قد نجحت في معالجة هذه التحدّيات على نحو طيب. ما لا شكّ فيه أنّ النّمو الذي شهدته الدول الاسكندنافية كان متواضعًا. فبمتوسط نموّ سنوي للناتج المحلي الإجمالي بلغ 2.2% فقط في الفترة من 1995 إلى 2005، تكون قد تخلّفت في أدائها عن بقيّة دول الاتّحاد الأوروبي غير الاسكندنافية والتي حقّقت نموًّا بلغ 2.8% في المتوسط. لكن أداء الدول الاسكندنافية كان طيّبًا فيما يتّصل بنصيب الفرد في الناتج المحلي الإجمالي ومعدلات البطالة. فقد تجاوز متوسّط نصيب الفرد في الناتج المحلي الإجمالي نظيره في بقية دول الاتحاد الأوربي بنسبة 39%، بينما توقّفت معدّلات البطالة هناك عند 6.7% في المتوسط، مقارنة بنسبة 8% في الاتحاد الأوروبي القديم.

تُـرى ما هو السرّ وراء نجاح دول اسكندنافيا؟ من بين العوامل التي تفسّر الأداء القوي لدول اسكندنافيا: الناتج الضخم، شجاعة السويد في تحرير سوق المنتجات، وتقييد أنظمة استبدال الأجور السخية في الدنمرك، ومعجزة شركة نوكيا في فنلندا. ولكن على الرغم من أنّ هذه العوامل

[1]- هانز فيرنر سين، أستاذ الاقتصاد بجامعة ميونيخ، كان رئيسًا لمعهد Ifo للأبحاث الاقتصادية ويعمل في المجلس الاستشاري بوزارة الاقتصاد الألمانية.

قد تفسّر بعض النّجاح الذي حقّقته الدول الاسكندنافية، إلّا أنّ انخفاض معدّلات البطالة وارتفاع نصيب الفرد في الناتج المحلي الإجمالي يمكن تفسيرهما أيضًا على نحو أكثر مباشرة ووضوح: ألا وهو إسهام الحكومة بحصّة مرتفعة في توظيف القوى العاملة. فكلّما أصبحت الوظائف في القطاع الخاص غير قادرة على المنافسة، تبرز الوظائف الحكوميّة كحلّ سهل لتوفير العمل للنّاس.

والحقيقة أنّ مدى الضخامة التي بلغتها حصّة الحكومة في توظيف العمالة في دول اسكندنافيا لأمر يثير الدهشة. ففي السويد تصل تلك الحصّة إلى 33.5% من «العمالة غير المستقلة» (إجمالي العمالة باستثناء العمالة الحرّة والمؤقتة)، وفي الدنمرك 32.9%. وفي المتوسّط تبلغ حصّة الدولة في توظيف العمالة في دول اسكندنافيا على الإجمال 32.7% مقارنة بحوالي 18.5% فقط في المتوسط في بقية دول الاتّحاد الأوروبي. ففي ألمانيا ذات الاقتصاد الأضخم في أوروبا، لا تتعدّى حصّة الحكومة في توظيف العمالة 12.2%.

وعلى هذا فإنّ حصّة الحكومة في توظيف العمالة تساهم في انخفاض معدّلات البطالة في المنطقة. كما أنّها فضلاً عن ذلك تساهم بقدر عظيم في ارتفاع نصيب الفرد في الناتج المحلي الإجمالي، وذلك لسبب بسيط يكمن في أنّ القيمة المضافة الناتجة عن هذه الوظائف الحكوميّة تشكّل جزءًا من الناتج المحلي الإجمالي، حتى ولو لم يكن في الإمكان توليد هذا الجزء داخل اقتصاد السوق[1].

إنّ هذه «القيمة المضافة التي لا يمكن توليدها داخل اقتصاد السوق»، تمثّل وعي الدولة بأنّ الاقتصاد كما يمارس اليوم لا يشمل ولا يغطي الحاجات الإنسانيّة، ويقصي ما لا يناسب «أرقامه» منها. ولكنّها تبقى دولة بحجم إنسانها وشعبها عندما تتوقّف عن سماع صوت كهنة المعبد المالي العالمي.

حملت الشبكة العالميّة للاتّصالات رسالة التفاوت العالمي: «وأصبحت الشركات متعدّدة الجنسيات منذ التسعينيات هي المُنظّم المركزي والرئيسي للأنشطة الاقتصاديّة في اقتصاد عالمي يزداد ترابطًا بفضل العولمة الاقتصاديّة. وسجّل عدد الشركات زيادة هائلة خلال عقدين، من 38.5 ألف شركة إلى أكثر من 103.7 ألف شركة في عام 2010، أي بنسبة 169%. أما عدد الفروع التابعة لهذه الشركات خارج الدولة الأم، فقد ارتفع ليصل إلى أكثر من 800 ألف فرع بحلول عام 2010.

[1]- **https://www.project-syndicate.org/commentary/scandinavia-s-accounting-trick/arabic**

كما تشير البيانات التي تنشرها مجلة fortune عن أكبر 500 شركة في العالم، إلى أنّ معظم الشركات متعدّدة الجنسيات يقع مقرّها الرئيسي في الدول المتقدّمة، في حين ينتشر نشاطها على مستوى العالم بأسره بما في ذلك الدول النامية. وتستحوذ الولايات المتحدة والصين على النسبة الأكبر (تتجاوز 60%) من إيرادات أكبر 10 شركات في العالم لعام 2014، والتي يبلغ حجم أعمالها نحو 3.281 تريليون دولار (3 تريليون و281 مليار دولار)، وتحقّق أرباحًا سنويّة قدرها 146.711 مليار دولار (146 مليارًا و711 مليون دولار.

تسيطر هذه الشركات على معظم الأصول الإنتاجية العالمية، كما تمتلك إمكانات مادية وبشرية ضخمة، توفر لها إمكانية الاقتراض بأفضل الشروط من الأسواق الماليّة العالميّة، وتمكّنها قدراتها التسويقيّة من النّفاذ إلى الأسواق الخارجيّة في جميع أنحاء العالم. وتتحكّم هذه الشركات في السياسة النقديّة الدوليّة والاستقرار النقدي العالمي، لما تمتلكه من أصول ضخمة مقوّمة بالعملات المختلفة للدول التي تمارس بها نشاطها الاستثماري، حيث تجاوزت الأصول السائلة من الذهب والاحتياطيات النقدية لدى الشركات متعدّدة الجنسيات حوالي ضعفيّ أو ثلاثة أضعاف الاحتياطي الدولي منها. على سبيل المثال؛ فإنّ شركة وول مارت يتجاوز حجم مبيعاتها السنوية الناتج المحلى الإجمالي لـ 161 دولة بما في ذلك إسرائيل وبولندا واليونان . كما تمتلك موارد بشريّة ضخمة، وتساهم بشكل فعَّال في توظيف القوى العاملة في العالم، حيث تشير البيانات إلى أنّ الفروع التابعة لها وحدها توظف أكثر من 45 مليون شخص في جميع أنحاء العالم وهذا العدد في زيادة مستمرّة ..[1]

بدون أدنى تأمّل تشكّل هيمنة الشركات المتعدّدة الجنسيات على الاقتصاد العالمي، عقبة في وجه «أنسنة» الإدارة الاقتصاديّة للموارد العالميّة. ولا يمكن للدول الصغيرة أن تقف في وجه الشركات الكبرى، إذا لم تلتحق بمشاريع إقليميّة أو دوليّة تحميها، مشاريع بنيت على أساس الحدّ من تغوّل الشركة على حساب «الدولة»، والتوقّف عن اللّعب بالأرواح بلغة الأرباح والخسائر.

نحن عمليًّا أمام نماذج مختلفة: الصيني الذي يرشّح نفسه لوراثة العصر الأميركي، وهو يقوم على إقفال المجال السياسي، وفتح المجال الاقتصادي مع تبنّي آليات عمل السوق الرأسماليّة في الاقتصاد. والدولة أثبتت أنّها حاضرة لتسخير مواردها في مواجهة أيّ أزمة صحيّة أو إنسانيّة،

[1]- **https://www.abeqtisad.com/reports/multinational_corporations/**

كما قدّمت نموذجًا للاستخدام الفعّال للتكنولوجيا المتقدّمة في عمليّة الاحتواء الناجحة للوباء، وبادرت إلى مشاركة العالم في التجربة والتجهيزات الطبية.... ويمكن الاستفادة من هذه التجربة لجهة الإصرار على تبعيّة الاقتصاد للمجال العام الذي تسيطر عليه الدولة، ولا يمكن استنساخها، ويبقى على كلّ دولة أن تنشئ بحسب حجمها وإمكانياتها وعمقها الحضاري وتحالفاتها الممكنة «حزام الأمان» الذي يحمي سيادتها على مواردها، ويؤمّن تفاعلها مع العالم، وتصدّيها للمشكلات بحضور التزاماتها الصارمة بحقوق الإنسان.

والنموذج الأميركي، الذي أبرزت الجائحة إصراره على تحكيم الخاص بالعام، ووقوف الدولة كداعم للشركات بدل المجتمع، حتى وصل الأمر إلى الدخول في نزاع على الموارد الطبية مع شريحة الملونين ومع دول العالم قاطبة، واللّجوء إلى الابتزاز والقرصنة للحصول على أبسط المستلزمات...

والنموذج الأوروبي الذي يحتاج إلى دراسة كلّ دولة على حدة، ولكن إجمالاً كانت الدولة حاضرة بقوّة، وأبرزت ألمانيا ميركل عقلها الإداري للعودة إلى تحريك عجلة الاقتصاد بسرعة.

كما رأينا في العالم الإسلامي تجارب إنسانيّة ناجحة حرصت فيها الدول على العناية بلا تمييز، رغم تفاوت قدراتها وما تعانيه من فتن أو إرهاب أو حصار في مصر والعراق وإيران وسوريا ولبنان، ونجحت تركيا وماليزيا في احتواء الانتشار وإن كانت ماليزيا الأكثر تميّزًا في العالم الإسلامي على الإطلاق.

8 - استشراف المستقبل

بلغة الرأسماليّة أيضًا يُمكننا القول إنّ «سوق الفلاسفة» قد عادت رائجة بعد تحوّل الوباء إلى جائحة عالميّة، وإنّ رؤيتهم للمستقبل كانت استمرارًا لخطّ هم بدؤوه أصلاً في عمليّة نقدٍ داخليٍّ للهيمنة الرأسماليّة. المذهب الاقتصادي الرأسمالي كان هو محور النقد لا النظام السياسي؛ لأنّهم يعلمون أنّ السياسة الاقتصاديّة غلبت الاقتصاد السياسي.

أ- جون ماكمورتري رصيد الحياة في مقابل رأس المال

كان هذا الرجل متميّزًا وسبّاقًا في الرّبط بين نموّ الرأسماليّة، وتراجع رصيد الإنسانيّة من

«الحياة»، تركز نصوصه على ما «لا يقدّر بثمن»، كلمة تعني في كلّ ثقافات العالم قيمة أعلى وأغلى من المال، ولكنّها ببساطة «غير مرئيّة» في المذهب الرأسمالي؛ لأنّها بالفطرة متمرّدة على الاقتصاد الرقمي، ولا يمكن تسييلها إلى نقود. يذهب ماكمورتري إلى القول بالخواء الفلسفي ويتّهم العلم الحديث والفلسفة الغربية بالتبعيّة لنظام التدمير الاقتصادي: «لا تملك فلسفاتنا وعلومنا مفهومًا لأسس الحياة نفسها، ولا مقياس عام لقيمة الحياة، ولا اقتصاديات تحتاج إلى الحياة. في الوقت نفسه، يتمّ إخفاء تعظيم القيمة الماليّة الخاصّة كسلع أكثر من أيّ وقت مضى وبأسعار أقل، بينما في الواقع يتمّ تسميم واستنفاد وتدمير رأس المال الأساسي بكلّ اتّجاه وطريق وشكل، الهواء القابل للتنفس، والمياه الصالحة للشرب، منابع إعطاء الحياة: الغابات والمحميات الطبيعية، والتربة الصالحة للزراعة، والأرصدة السمكية، والمحيطات والأنهار، وأبراج الغطاء الجليدي، وحتى التكاثر الخلوي. لا يوجد حدّ لهذا الخط المتحرك الماضي في « سلب نظام الحياة». ومع ذلك، لا تتواصل وسائل الإعلام والدول والعلوم المتخصّصة عبر الكوارث إلا لإلقاء اللّوم على الطبيعة البشريّة نفسها أو «الأنثروبوسين».

رأس مال الحياة يشير إلى أساس قيمة الحياة كلّها عبر الأجيال، ويعتمد كلّ نفس نتنفّسه على ثروة الحياة التي تنتج المزيد من ثروة الحياة دون خسارة المكاسب التراكميّة عبر الزمن. ليس المطلوب هو المزيد من الطلب على المال، بل المطلوب هو المزيد من «القدرة على الحياة» التي تنتج مزيدًا من الحياة نفسها مثلاً: أنْ تزداد قدراتك وتصبح حياتك الخاصّة أكثر لياقةً بمرور الزمن، أو أن يصبح المجتمع المحيط بك محصّنًا أكثر وخاليًا من الأمراض، أن يزداد رصيدك من المعرفة والقراءة والكتابة، وأن يُضاف دائمًا المزيد إلى التنوّع البيولوجي إيكولوجيًّا أكثر من أيّ وقت مضى. إنّ المجتمع الرأسمالي النقدي يسير بعكس هذا الاتّجاه تمامًا. فقد تحوّل إلى مجرّد منظّمة لإنتاج سلع ذات أسعار أكثر ربحيّة، تتدهور مع كلّ دورة من دورات ازدهارها وبشكلٍ تراكميٍّ جميع أنظمة الحياة.[1]

نضيف إلى ما ذكره مكمورتري أنّ المطلوب هو المزيد من الأمومة حيث تدرج الرضاعة ضمن الخدمات التي «لا تقدّر بثمن» كما هي الرعاية الأبويّة، والمزيد من التضامن المجتمعي، بل المزيد

[1]- https://www.globalresearch.ca/money-capital-versus-life-capital-prof-john-mcmurtry/5718494، 14 يوليو 2020.

من المجتمع الطبيعي غير الصناعي. قد يتطلّب الأمر تفكيك بنية النظام الرأسمالي بمسار عكسيّ نحو «رصيد» الحياة، مسار يحرّر الدولة من هيمنة الشركات، والمجتمعات من تغوّل الدولة، والإنسان من ثقافة الاستهلاك.

ب- جاك أتالي[1] نحتاج إلى جائحة لنعرف الإيثار

سنة 2009 كتب جاك أتالي يقول: «إنّ جائحة كبيرة، ستفضي أكثر من أيّ خطاب إنسانيّ أو إيكولوجيّ، إلى الوعي بضرورة الإيثار Altruism».[2] وفي مقالة بعنوان "نبوءات لما بعد الكارثة"، في إطار الكتابات الفلسفية المتعلّقة بمرحلة كورونا وما بعدها، جاء في مقدّمتها أنّه لا شيء اليوم أكثر استعجالاً من التحكّم في نوعين من التسونامي؛ صحي واقتصادي، يضربان العالم بقوّة. ولا شيء يضمن أنّنا نستطيع ذلك. إذا فشلنا فإنّ سنوات مظلمة في انتظارنا. أمّا الأكثر سوءًا فغير مؤكّد. ولتجنّبه يجب النّظر بعيدًا إلى الخلف وإلى الأمام، لفهم ما يجري فعلا. فمنذ ألف عام، كلّ وباء كبير يقود إلى تغيّرات جوهريّة في التنظيم السياسي للأمم، وفي الثقافة التي تمتدّ تحت هذا التنظيم. وعلى سبيل المثال (وهذا لا يعني أن تختزل تعقيد التاريخ إلى العدم) نستطيع القول إنّ الطاعون الأكبر في القرن 14 (والذي نعرف أنّه قضى على ثلث سكان أوروبا) ساهم في إعادة النّظر جذريّا في مكانة السياسي في الدين في القارة العجوز، وفي تأسيس الشرطة؛ بوصفها الشكل الوحيد الفعّال في حماية حياة الناس. الدولة الحديثة والفكر العلمي أيضًا وُلدا من تلك المأساة الصحيّة؛ كارتدادات ونتائج لاحقة، فكلاهما يحيل على المنبع نفسه؛ حيث إنّ إعادة النّظر في السلطة الدينيّة والسياسيّة للكنيسة التي صارت عاجزة عن إنقاذ الحيوات وعاجزة عن إعطاء معنى للموت، جعلت الشرطي يأخذ مكان القس. وبالطريقة نفسها نجد أنّ الطبيب عوض الشرطي في القرن الثامن عشر؛ بوصفه أفضل حصن ضدّ الموت. ففي غضون بضعة قرون نكون مررنا من

---

[1]- كان مستشارا خاصا للرئيس الفرنسي الأسبق، فرانسوا ميتران، وأطلق مؤسسات دولية مثل «الحركة ضد الجوع» و«البنك الأوروبي لإعادة البناء والتنمية»، كما أطلق مؤسسة «POSITIVE PLANET»، التي تدعم على مدى 22 عاما إحداث المقاولات في أحياء فرنسا وأفريقيا والمنطقة العربية. عرف بالتقرير الذي حمل اسمه، عندما عينه الرئيس الفرنسي الأسبق نيكولا ساركوزي، على رأس لجنة تحرير النمو، وهي اللجنة التي اختير فيها الرئيس الحالي، إيمانويل ماكرون مقررا مساعدا، حيث يؤكد أتالي، أن العديد من التوصيات التي تضمنها تقرير تلك اللجنة تعتبر ذات أهمية اليوم، خاصة عندما أكدت ضرورة إيلاء اهتمام خاص لقطاع الصحة. وكان الرئيس الاشتراكي السابق، فرانسوا هولاند، طلب منه في 2012، إنجاز تقرير حول الاقتصاد الإيجابي، الذي يعرف بأنه في خدمة الأجيال وحماية البيئة والإيثار ويقوم على تغليب التزامات غير تعظيم الأرباح.

[2]- https://www.alaraby.co.uk/%D8%AC%D8%A7%D983-%

سلطة مؤسّسة على الإيمان، إلى سلطة مؤسّسة على احترام القوّة، ثم إلى سلطة أكثر فعاليّة، تتأسّس على احترام دولة القانون. وأضاف: «يمكننا أن نضرب أمثلة أخرى، ونرى أنّه في كلّ مرّة تضرب فيها الجائحة قارة ما، تنزع المصداقيّة عن منظومة المعتقدات والتحكّم، التي لم تستطع منع وفاة الملايين من البشر؛ لهذا ينتقم الباقون على قيد الحياة من أسيادهم، ويقلبون العلاقة بالسلطة"، مشيراً: «اليوم أيضًا، إذا تَبيّن أنّ السّلطة القائمة في الغرب عاجزة عن التحكّم في المأساة التي بدأت قبل أسابيع، فإنّ نظام السلطة كلّه والأسس الإيديولوجية التي قامت عليها كلّها ستخضع للمراجعة؛ لكي يتمّ استبدالها بنموذج جديد مؤسّس على سلطة أخرى، وسيكون للثّقة منظومة قيم أخرى بعد مرحلة مظلمة"... وفي حال فشل الأنظمة الغربية لن نشهد فقط قيام أنظمة شموليّة، تستعمل تكنولوجيات الذكاء الصناعي بشكل فعّال جدًا، ولكن أيضًا طرقًا سلطويّة في توزيع الموارد (وهذا قد بدأ أصلا في الأماكن الأقلّ تهيّؤا للكارثة والأقلّ توقّعًا (في مانهاتن لا أحد لديه الحق في اقتناء أكثر من 2 كيلوغرام من الأرز). وبالمقابل، أكّد أتالي أنّ هناك، لحسن الحظ، درسًا آخر نخرج به من هذه الأزمات، وهو الرغبة في الحياة التي لا تزال قويّة، وأنّه، في الأخير، سيقلب البشر الطاولة بكلّ ما من شأنه أن يمنع تمتّعهم باللّحظات النادرة من عبورهم على هذه الأرض. وأضاف: «حين تنجلي الجائحة وبعد مراجعة عميقة للسلطة، سنمرّ بمرحلة تقهقرٍ سلطويٍّ، تحاول فيها السلطة القائمة التشبّث بالبقاء، ثم مرحلة ارتخاء. بعدها سوف نرى شرعيّة جديدة للسلطة، ولن تكون مبنيّة لا على الإيمان ولا على القوّة ولا على العقل (ولا حتى على النقود، هذا الأفاتار الأخير للعقل). سوف تنتمي السلطة السياسيّة إلى من يعرف كيف يُبدي تعاطفًا أكبر للآخرين..[1]».

وفي مقابلة متعلّقة بالموضوع نفسه، يؤكّد أتالي ضرورة تركيز جهود الإقلاع على بعض القطاعات التي يدرجها ضمن ما يسمّيه «اقتصاد الحياة»، الذي يضمّ جميع القطاعات، التي تكمن رسالتها في الدفاع عن الحياة، والتي تبثّ طابعها الحيوي في كلّ يوم من أيّام الأزمة الصحيّة التي يعيشها العالم اليوم. ويعني باقتصاد الحياة تلك القطاعات المتمثّلة في الصحّة، والوقاية، وتدبير النفايات، وتوزيع الماء، والرياضة، والتغذية، والزراعة، وحماية المجالات، والتوزيع، والتجارة، والتربية، والبحث، والرقمنة، والابتكار، والطاقة المتجددة، والسكن، ونقل

[1]- **https://www.el-massa.com/dz/**

السلع، النقل العمومي، والبنيات التحتية في المدن، والإعلام، والثقافة، والأمن، والتأمين، والادّخار والقرض..[1] .

يتكامل اتّجاه أتالي مع ما بدأه مكمورتري، مع أنّ الثاني أعمق في مواجهة أصل المشكلة. ونحن بدورنا نتساءل: إذا كانت الأزمة الاقتصاديّة التي انفجرت سنة 2008 قد أنتجت انتخاب دونالد ترامب في أميركا، وسياسات التقشّف الأوروبيّة، ثم جاءت الجائحة التي أظهرت انكفاء الدول الغربية عن التعاون فيما بينها بحثًا عن النّجاة، فكيف يمكن أن يتعلّم «العقل الأداتي» هناك معنى الإيثار، والتضامن، والخطط الإنسانية غير المسيّسة، وغير المحسوبة بالأرقام؟

وفيما يتعلّق بسطوة الشركات الكبرى فإنّ التوقّعات تشير إلى أنّ نوعًا من هذه الشركات سيتضخّم كالاتّصالات والتسويق الإليكتروني والمعلوماتية والأدوية والبنى التحتيّة... فيما ستضعف شركات بيع السلاح والنفط وما يسمّى اقتصاديات الماكرو التي تؤثّر على مختلف القطاعات.. هل هذا يعني أنّ الدول والشركات ستعيش نوعًا من صحوة الضمير؟! أم إنّ الشعوب المكبّلة بنمط الحياة الاستهلاكي ستطيح بالقوى الحاليّة لتنشئ سلطةً مرتكزةً على «التعاطف» البعيد عن العقل والإيمان والقوّة؟...

ونحن نرصد قوّة الهيمنة الرأسماليّة في العالم، وما شهدته من صعود متسارع في التسعينيات من القرن المنصرم، ثم الانتشار العسكري والاقتصادي في بداية الألفيّة الثالثة، وصولاً إلى انفجار الأزمات، فمن الطبيعي أن نتوقّع محاولات «إعادة تعليب النمط الرأسمالي»، وتقديم بعض الهدايا للشعوب من سلّة كبار الحيتان.

[1]- **https://www.alaraby.co.uk**

كوفيد 19 كمؤشِّر على أفول العصر الأميركي

غوستاف بالوماريس ليرما[*]

تناقش هذه المقالة حالة أميركا تحت ظل الجائحة. وفيها يبيِّن بالتحليل والنقد، واستناداً إلى المعطيات العلمية، الأعطاب التكوينية التي أظهرتها السلطات الصحية والسياسية حيال التعاطي مع الانتشار المريع للوباء في المدن والولايات الأميركية. الكاتب البروفسور غوستاف بالورماريس ليرما هو مفكر إسباني ومتخصص في العلاقات الدولية بين الولايات المتحدة والإتحاد الأوروبي.

المحرر

غالبًا ما كانت ولا زالت الولايات المتحدة تنصّب نفسها كقائد عالميّ، وعلى استعداد لمواجهة التّحدّيات العالميّة. ولكن يستمرّ كوفيد 19 بنشر الفوضى في الولايات المتّحدة، ممّا يتسبّب في دمار، خاصّة بالنّسبة لـ 43 بالمئة من الأشخاص الذين يعيشون بدون أيّ نوع من التأمين الصّحّي أو لديهم الحدّ الأدنى من الحماية من برامج التغطية الصحيّة (Medicare أو Medicaid) الحكوميّة. إنّ حالة الرفاهيّة الاجتماعيّة الضعيفة في البلاد والاستجابة السياسيّة غير المنتظمة قد أدّيا إلى تفاقم الأزمة الحاليّة. وقد وُصفت أميركا ذات مرّة بأنّها «منارة» القيم و«نموذج النماذج» في كتاب «الديمقراطية في أميركا» في القرن التاسع عشر لعالم السياسة الفرنسي «ألكسيس دي توكفيل»، إلّا أنّ الأزمة تلقي بظلالها على ما كان يتطوّر منذ فترةٍ طويلةٍ: الإمبراطورية الأميركية آخذة في الإنحدار.

---

*ـ غوستافو بالوماريس ليرما (مواليد فيلانويفا دي لا جارا، كوينكا، إسبانيا في عام 1960) هو عالم سياسي متخصّص في العلاقات الدولية.

العنوان الأصلي: The COVID-19 crisis is another signal that the American era is ending
الناشر: كلية لندن للاقتصاد بتاريخ 2020/06/26 على الرابط: https://bit.ly/2CDd5fA
ترجمة: فؤاد حيدر أحمد

يبدو من الواضح أنّه في السنوات الأخيرة، وخاصّة خلال هذه الأسابيع والأشهر من الموت والحبس، تحدث تغييرات في المجتمع الأميركي. حتى قبل بداية أزمة كوفيد 19 في الولايات المتحدة، اعتقد جزءٌ كبيرٌ من الطبقة الوسطى أنّ هناك مستوياتٍ غير مقبولة من عدم المساواة، وأنّه من الضروري التّحرّك نحو دولة الرفاهيّة ونظام أكثر إنصافًا للحماية الاجتماعيّة. يتطلّب هذا عقدًا اجتماعيًّا جديدًا للاستجابة لجزء كبير من المواطنين الذين يشعرون بأنّهم مهجورون وغير محميين في مواجهة الأزمة الكارثيّة التي سبّبها كوفيد 19. بدون أيّ شك، أدّت استجابات الإدارة الحاليّة مضافة إلى نقاط الضّعف الاجتماعيّة والصحيّة بأساليبها الحاليّة إلى العديد من الخسائر البشريّة والماديّة، كما أدّت إلى التشكيك في القيادة العالميّة للولايات المتحدة.

صعود الولايات المتحدة العالميّة وانحسارها

استمرّت قيادة أميركا للعالم نحواً من مائة وعشرين عام حتى يومنا هذا. وإذا بدأ المرء باحتساب التدخّل العسكري في الفلبين عام 1899. ولكن يمكن القول أيضًا إنّها استمرّت 230 عامًا، إذا عدنا إلى بداية القيادة أي إلى فترة ترجع إلى تعيين جورج واشنطن رئيسًا في عام 1789، عندما تمّ إنشاء أوّل حكومة وسكرتاريّة حديثة للشؤون الخارجيّة في الولايات المتحدة. على أي حال، فإنّ قرنين من الزمان يفصلان قسم الرئيس ترامب عن عقيدة «جيمس ك. بولك» (James K. Polk) بشأن «القدر الواضح» وخطاب «جيمس مونرو» (James Monroe) في الكونغرس بشأن وجود الأوروبيين في القارّة الأميركية. لقد مرّ وقت أقل على «النقاط الأربعة عشر» التي وضعها «ويلسون»، والتي تمّ الإعلان عنها في نهاية الحرب العالميّة الأولى، لتشكيل نظامٍ عالميٍّ جديدٍ، أو من «خطاب العار» الذي قدّمه «روزفلت» بعد «بيرل هاربور» في شهر كانون الأوّل من عام 1941. لقد مرّ عقدان فقط على كلمات «جورج دبليو بوش» بعد فترة وجيزة من 11 أيلول 2001، عند إعلانه الحرب على الإرهاب. في كلّ لحظة من هذه اللّحظات المحوريّة، كانت الولايات المتّحدة مسؤولةً بشكلٍ أساسيٍّ عن تشكيل النّظام الدولي.

بالنّظر إلى كيفيّة استجابة حكومة الولايات المتحدة لـكوفيد 19، لم يعد من الممكن التسليم بهذا النّمط. فالتناقض الكبير للقوّة العالميّة السائدة هو أنّه لا يمكن لأيّ لاعب أن يتحكّم في كلّ شيء في مواجهة الأزمة. وبالتالي، لا تزال الولايات المتحدة غير قادرة على تنسيق استجابة مشتركة للوباء، ولا يمكن أن تكون منقذ الأبرياء - منقذ العالم - أثناء الأزمة. في حين أنّ الرئيس ترامب

وإدارته يثبتون أنّهم غير قادرين على الاستجابة بفعاليّة للأزمة، فتخسر الولايات المتحدة تدريجيًّا مكانتها كزعيم عالميّ يضع جدول الأعمال.

السّمة الأساسيّة للولايات المتّحدة في هذه الحقبة الجديدة هي ممارسة القيادة المتقطّعة و/أو غير الموجودة و/أو القيادة الغريبة، كما يتّضح من توصيات ترامب للتخفيف من جائحة كوفيد 19. عبر الأزمات، كانت استجابات السياسة الخارجيّة الأميركية الأخيرة سلبيّة وتتّصف بردود الأفعال وفوضويّة. فكان يتمّ اتّخاذ القرارات على أساس كلّ حالة على حدة، وتفتقر إلى إمكانيّة تتبّعها وتحديد موضوعها. هذا السلوك يعكس المعضلة التي تواجه الدبلوماسيّة الأميركية الحديثة: وهو إمّا العودة إلى المثل والقيم التقليديّة التي أثبتت جدواها عبر الزّمن أو وضع مبادئ جديدة لعالم يتميّز بالعديد من القوى المختلفة والديناميكيات الجديدة مثل تفشّي الأوبئة.

في القرن الحادي والعشرين، أثبتت الولايات المتّحدة عدم قدرتها على مواجهة سلسلة من «الحروب» العالميّة الجديدة بنجاح، تلك التي هي ضد الإرهاب المتطرّف، وكذلك المواجهة ضدّ فيروس كورونا الجديد. كلا العدوين كانا قادرين على ضرب الأراضي الأميركيّة وكشفا نقاط الضّعف الكبيرة للولايات المتّحدة. في مواجهة هذه التحدّيات الجديدة، لم تتمكن الحكومة الأميركية من التكيّف، بل لجأت بدلاً من ذلك إلى الاستجابات القديمة، وكان كلّ منها أكثر عجْزًا للتحدّيات الجديدة التي تواجهها البلاد. بالنسبة لـ كوفيد 19، استجابت الحكومة بغطرسة من خلال تقليل أو تبرير عدد الوفيات التي حصلت فعليًّا. أصبح عدد القتلى الآن أكثر من 100000، وهو أكبر بكثير من 60.000 الذين قُتلوا خلال حرب فيتنام، ويقترب - وربما تجاوز - عدد القتلى العسكريين الأميركيين في الحرب العالميّة الأولى. أمّا في حالة العدو الآخر، الإرهاب الدولي، فكانت استجابة الولايات المتحدة متفاوتة الانخراط في صراعات جديدة في ساحات مثل أفغانستان والعراق وليبيا، بينما اختارت اللامبالاة في سوريا التي تشهد أكبر حرب ودراما إنسانيّة منذ الحرب العالميّة الثانية.

الحاجة إلى قيادة عالميّة في وقت الأزمة هذا

في النّظام الدولي المتغيّر للقرن الحادي والعشرين، لا تستطيع الولايات المتحدة، كما أنّها لا تريد الانسحاب من العالم، لكنّها أيضًا لا تستطيع ولا تريد أن تتحمّل التكلفة السياسيّة والاقتصاديّة للسيطرة عليه. لا يوجد احتمال في هذه الفوضى الدوليّة بالعودة إلى الإغراءات التاريخيّة للانعزاليّة، مهما أصرّ ترامب على القيام بذلك. ولكن لا يوجد أيضًا خيار للولايات المتحدة لمواصلة العمل على أنّها الزعيم بلا منازع لهذه الفوضى للنظام العالمي الجديد – وعلى أنّها المنقذ الواضح

للتدخّل في النزاعات العديدة على هذا الكوكب. لأوّل مرّة في التاريخ الحديث، لا تستطيع الولايات المتّحدة ضمان أيّ نوع من الحوكمة العالميّة.

إنّ الصّدمة التي يسبّبها كوفيد 19 للنّظام الدولي ككلّ مهمّة للغاية. فإنّ آليات الترابط العالمي في أزمة، كما أنّ الاتّحاد الأوروبي يتأثّر كمجال للتماسك والتضامن؛ وأخيرًا، العديد من المناطق والنّزاعات تهدّد بالتوجّه نحو الفوضى. في مواجهة هذا التعقيد، من المحتمل أن تصبح العلاقات الدوليّة مرّة أخرى مشابهة لنظام الدّول الأوروبيّة في كلّ من القرن السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر، والتي كان يحكمها «صلح وستفاليا» لعام 1648، و«تحالفات» ما بعد الثورة في عامي 1792 و 1798، و«مؤتمر فيينا» لعام 1814، أكثر ممّا هو الجمود الذي فرضه مبدأ الاحتواء خلال «الحرب الباردة». نحن نشهد توطيد القوى العظمى، بدعم كلّ من الدول المجاورة الصغيرة، وتأكيد ثلاث كتل اقتصاديّة كبيرة ستحدّد جميع العمليات في جهودها للخروج من الأزمة الاقتصاديّة التي أعقبت الوباء، ومع استعداد الصين للبروز كقوّة عالميّة بين عامي 2030-2050.

الطريق الخطير بالنسبة للولايات المتحدة وبقية العالم هو طريق القوميّة الاستبداديّة على غرار الرئيس الروسي «فلاديمير بوتين» والرئيس الصيني «تشي جين بينغ». هناك خطر يتمثّل في أنّ السياسة الترامبيّة ستصبح، على المدى الطويل، هي القاعدة في الولايات المتّحدة والعالم الغربي. وهذا من شأنه أن يشير إلى نهاية فترة العولمة التي كنّا ولا زلنا نعيشها منذ التسعينيات، وستكون لها تكاليف كثيرة على الولايات المتحدة. تستلزم رؤية ترامب الأحاديّة في العلاقات الدوليّة العودة إلى القوميّة في العلاقات السياسيّة والتّجاريّة والاستراتيجيّة. هذا من شأنه أن يهيّئ الولايات المتحدة والعالم لاتّباع عقيدة جديدة ورجعيّة، في محاولة عقيمة «لعزل أنفسهم» عن العمليات التي تتجاوز بالفعل الحدود والأيديولوجيات والحكومات.

مخطط لأميركا ما بعد الجائحة

عندما يتمّ التغلّب على الوباء ودفن مئات الآلاف من القتلى، ومعظمهم من العمّال وأفراد الفئات الأكثر ضعفًا وتهميشًا، يجب إجراء مراجعة لجدول أعمال السياسة الأميركية. ستفرض الأزمة حسابًا ليس فقط فيما يتعلّق بالسياسة الخارجيّة، ولكن أيضًا فيما يتعلّق بالسياسة الداخليّة. يجب أن يشمل هذا إصلاحًا ماليًّا أساسيًّا، وضمانًا اجتماعيًّا متقدّمًا بشكل كبير تقدّمه حكومة الولايات المتحدة. علاوة على ذلك، يجب تمرير برنامج عام لإنقاذ الصناعات الكبيرة والمؤسّسات الصغيرة التي تمرّ في أزمة أو إفلاس يحاكي «صفقة روزفلت الجديدة» (Roosevelt's New Deal). ستكون

هذه هي الاستجابة الوحيدة المعقولة للفشل البائن للنموذج الاجتماعي الحالي في التخفيف من الأزمة الناجمة عن كوفيد 19.

قد يكون الوباء وآثاره بالفعل ترسيخ لما بدا بالفعل أمرًا حتميًّا: نهاية الحقبة الأميركية. وفي هذه الفترة من التغيير التي نشهدها، يتمثّل الخطر الأكبر في أنّ الولايات المتحدة نفسها تشجع عودة القوميّة والشعبويّة في جميع أنحاء العالم. إنّ الاعتقاد الأساسي للآباء المؤسّسين، وإن كان مبتذلاً، والقائل بأنّ الولايات المتّحدة لديها الديمقراطية الأكثر اكتمالاً وأنّ النّظام الاقتصادي الأكثر عدلاً في العالم يتعرّض للهجوم. كلّ هذه العمليات تظهر إلى أيّ مدى هذا النّظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي «المثالي»، الذي هو ثمرة أخلاق «ويبر» ((Weber البروتستانتيّة الأسطوريّة للعمل الجاد، والروح الرأسماليّة، هم في أزمة كاملة.

مناعة القطيع كأطروحة مستأنفة للمالتوسيّة

زمن العبث البيولوجي

إدريس هاني[*]

تقوم هذه المقالة على إجراء وصل معرفيّ بين الأثر المترتِّب على جائحة كورونا والتنظير الديمغرافي الذي وضعه فيلسوف الاقتصاد السياسي الانكليزي توماس مالتوس (1766-1834)؛ بغاية إنقاض العالم من خطر التّكاثر السكّاني. أمّا نظريّته التي سيناقشها الكاتب فهي تنطلق من أنّ وتيرة توالد البشر هي أسرع من وتيرة الإنتاج الغذائي، الأمر الذي يؤدّي إلى اختلال التوازن العام ويفضي إلى الحروب والأوبئة. لكن المعضلة الكبرى في المالتوسيّة والتي نشأت كتيّار واسع في الغرب، تكمن في التوظيف العنصري لنظريّتها، وخصوصًا لجهة تسويغ الحروب ونشر الأوبئة وإبادة أكبر نسبة ممكنة من التكاثر السكّاني.

المحرّر

استطاع فايروس كورونا أن يقنع العالم بخطورته في وقت متأخّر، وبعد تردّد طويل من منظّمة الصّحّة العالميّة. لكن ما يبدو أنّه أشدّ خطرًا من اللّقاح المنتظر، هو البحث عن نشأته المعدّلة وما إذا كنّا بصدد الدّخول في حمى معركة بيولوجيّة لا تُبقى ولا تذر.. منذ البداية حاولت اجتناب هذا الجدل على أهمّيته، ليس تهرّبًا من الأفق الرمادي للأجوبة المفترضة، وإنّما لإحساسي المسبق أنّ القضيّة لا تتعلّق بسؤال النّشأة، حيث المعضلة باتت بنيويّة، ولم يعد بإمكاننا العودة الميكانيكية لترصُّد الأعطال في بيئة كلّ ما فيها حيويّ؛ لأنّنا لسنا من اخترع نظام الطبيعة. وإن كنت أستبعد إغراء السرديات التي تتحدّث عن النشأة، فلأنّني معنيّ بالمآل الذي ستنتهي إليه الجائحة. لكن الفرضيّة ستظلّ قائمة حول وجود تدبير ومكر جيوستراتيجي، يشتغل خارج قسم أبقراط ويستهدف

*- مفكر وباحث في الفكر الفلسفي - المملكة المغربية.

الجنس البشري. إنّ فرضيّتي هنا قديمة؛ وقديمة لأنّ المالتوسيّة المسكوت عنها لها حضور قلق في قلب المخطّط العربي. وإنّ إدارة الديمغرافيا العالميّة بات شأنًا لها، وبأنّه في زمن التوازنات التي تمنع من سهولة الدّخول في الحروب كان لا بدّ من التفكير في حروب بيولوجية صامتة تطيح بالملايين. لكنّنا سنرى كيف أنّ المالتوسيّة تصلح مدماكًا لنظريّة المؤامرة في العقل الغربي، ولا تصلح لتكون حلاًّ للديمغرافيا في زمن كورونا.

مرحلة العبث البيولوجي

قد تكون كورونا في وجه من وجوهها الغامضة مثالاً في طور التجريب لحرب بيولوجيّة تستهدف الآخر غير الغربي. أي المناطق الأكثر كثافةً من الناحية الديموغرافيّة. وبالطبع لا نستطيع أن نمضي أبعد في هذا التأويل، أو أن نتحدّث عن واقع العلاقات الدّولية من وجهة نظرٍ بريئةٍ تستبعد فعل التآمر. وفي هذا السياق لا مناص من الإشارة إلى أنّ الصّين في المخطّط الإمبريالي هي معضلة، ولا مجال للتصرّف حيال هذه المعضلة بالترسانة النوويّة، ولا بأيّ تدبير آخر. ذلك لأنّ الصين تتحرّك كعملاق واثق الخطى، ويبتلع الأسواق، ويضع له في كلّ ناحية نقاط متاجرة ومراقبة. والأهمّ من كل هذا، أنّ أحفاد سان تزو لا يقدّمون مبرّرات للعدوّ لشنّ حرب ضدّهم، وهم من أسّس «بنج-فا» أو فنّ الحرب. فلا يزال صوت المعلّم سان تزو يؤكّد على عبثيّة الحرب طويلة الأمد، ويؤكّد على وجوب أن تكون حربًا مضمونة الانتصار حتمًا. لقد استطاعت الصين أن تحتوي الرأسماليّة لصالح أجندتها الاقتصاديّة، وهي لا محالة تدرك أنّ مصيرها لم يعد مجرّد كونها دولة عادية. وإلى هذا يدرك الصينيون قيمة الديمغرافيا والعمق التّاريخي والحضاري وكل المؤهّلات التي تجعل منهم أمّة عصيّة على التنازل عن مطلب استرجاع مجدها الأمبراطوري. وهو الأمر الذي سيكلّفها على مدى حقبة طويلة من التّنافسية الصامتة والذكية مسؤوليّة الحفاظ على النّظام العالمي. وبقطع النّظر عن الجدل الذي لم ينته بعد حول العوامل المسبِّبة لجائحة كورونا أو حول منشئها الصيني، فلا ينبغي أن نتجاهل أنّ الصين مثّلت عامل احتواء الفجوة، التي تسبّب فيها سقوط الاتّحاد السوفياتي. فهي حسب المركز الغربي والأميركي على وجه الخصوص، البديل المطروح اليوم، مع أنّ فكرة البديل يجب أن تُفهم بعيدًا عن فكرة القطيعة التّامة مع الغرب. ومن هنا كان التّعامل معها في الدوائر الغربيّة محفوفًا بكثير من الغموض والمخاطرة. لكن الوعي الغربي بالخطر الصيني يعود في جذوره إلى ميلاد الجغرافيا السياسية الحديثة، وتحديدًا مع ماكيندر في المحور الجغرافي للتاريخ حيث نبّه إلى الآثار المترتّبة على هذه الخطورة، وخصوصًا على نقطة الارتكاز العالمي للمجال الأوراسي.

فقد تحدّث عن الخطر الأصفر على الحرية في العالم، وذلك بناء على الأهميّة التي يشغلها قلب العالم(Heartland). ففي مقالته التأسيسيّة «(le pivot géographique de l'histoire(1904)»[1]، يبدو العالم هنا عبارة عن خريطة تتمركز فيها منطقة القلب، جغرافيا توزيع الهيمنة، حيث أوروبا الشرقيّة مفتاح أساسيّ لبلوغ منطقة القلب، كما أنّ من يهيمن على أوراسيا قد أحكم القبضة على العالم: المفتاح السّري للجغرافيا السياسية التي طرأ عليها الكثير من التجديد لكنّها استمرت بكيفيّة أخرى؛ وعليه فإنّ معادلة التحوّل العالمي الجديد تقوم على جملة من مفاتيح التحكّم التالية:

- من يتحكّم في شرق أوروبا يسيطر على قلب الجزيرة العالميّة
- من يتحكّم في منطقة القلب يسيطر على الجزيرة العالميّة
- ومن يتحكّم في الجزيرة العالميّة يسيطر على العالم

أيّة علاقة بين المالتوسيّة وكوفيد 19؟

ومن دون أن نستغرق في مناحي هذه الجغرافيا والتعديلات التي طرأت عليها، فإنّ ما يهمّنا في هذا المقام هو أنّ الغرب يعيش الآن محاولة استكمال تمركزه العسكري والاقتصادي؛ حيث استند إلى الرؤية المبكرة ذاتها عن الصين باعتبارها الخطر المحدق على العالم.

أمامنا إذًا، مادّة دسمة ومغرية لاختزال الحدث في نظريّة المؤامرة، فثمّة إحالات كثيرة تنحو المنحى المذكور، ووثائق مقنعة من حيث نسقها التفسيري، لكنّنا لسنا في وارد التّسامح في الاستنتاج وسنتركها جانبًا في انتظار الأدلّة القاطعة، فالعالم متسمّم سياسيًّا وإيكولوجيًّا، ومصانع الشّر لها في كلّ ناحية مراكز وغرف عمليات، والحرب البيولوجيّة واردة، ولكنّها إن حدثت فستكون شكلاً من تدبير الديمغرافيا وتحييناً للمالتوسيّة وتنزيلاً لمخرجاتها. الفرضيّة التي ننطلق منها منذ أكثر من ثلاثة عقود، هي أن ننتظر شيئًا يتهدّد الديمغرافيا الصينيّة[2]، الأمر لا يتعلّق بكورونا بل

---

[1] - publié par l' Institut de Stratégie Comparée dans la revue Stratégique

:http://www.stratisc.org/strat_055_MACKINDERP.html

[2]- ربطنا بين جائحة كورونا والنظرية المالتوسية جاء في وقت مبكّر جدّا، ولم يأت جزافا، بل إنّها اللحظة التي تعزّز فرضية لطالما تناولناها في كتبنا السابقة، وجدير بالذّكر – لمن يعود إلى المقالات الأولى التي باشرناه في هذا الصدد والمؤرّخة في مصادرها – أنّني أوّل ما لفت الإنتباه إلى هذه النظرية في سياق الجائحة بعد أن كنا نتوقّع أنّها ظلت كامنة في انتظار اللحظة التاريخية المناسبة لتحيينها كوسيلة لاحتواء التضخم الديمغرافي.

بتجربة، ولا شكّ إن صحّت الفرضيّة فإنّ اللّقاح موجود على كلّ حال في الدوائر التي أنتجته[1]. نعم إنّ الفيروس هشّ وضعيف وجبان، لكن خطورته تكمن في جبنه وقدرته على التكيّف، فهو مُعرّض للإبادة أيضًا وعدد الموتى منه يُعدّ بالملايين لكنّه عنيد وخبيث، وهو يهتدي كلّ مرة لتعديل نفسه واكتسابه لياقة في الاختراق، هو ضعيف من حيث لا يملك أن يعيش بعيدًا عن الخليّة التي يستعمل مكوّناتها لبلوغ مراده، أو لنقل قدرته الفائقة على إعادة برمجة الخليّة لصالح أهدافه.

لقد وقفنا على عشرات الأحجيات التي تمتاح من نظريّة المؤامرة، بعضها متين جدّا في حجم الذّكاء الذي تنظّم من خلاله المقدّمات، لكن المتّجه (le vecteur) تارة يتّجه من الصين إلى الولايات المتحدة الأميركية وتارة العكس، هذا بالمفهوم المنطقي والرياضي عبث وسخف (absurdite)، ولكنّنا حين نقبل بهذه النقائض نؤكّد بأنّنا دخلنا زمن الهلاوس ونعبرّ عن مستوى من التفاعل الباثولوجي مع الحدث. نستطيع من خلال تأويل الأحجيات والرُّؤى أن نصنّف نوعيّة المرض الذي يسمح بهذا النّوع من الخيال غير الآبه بالمقدّمات المنطقيّة للاستنتاج، وستجد الذّات الجماعيّة في هذه الهلاوس سُكنى وطمأنينة، فالهُجّاس الذي تحبكه بعض الأفكار يستند إلى متلقّي جماعي في حالة من الجزع والحيرة. ويمكننا أن نبيّن من خلال تفكيك الخطاب المالتوسي كم نحن نبني على أوهام، وسيكون من الخطأ أن أصفها بأنّها أوهام خاطئة؛ لأنّ الأوهام حقائق لها شروطها الخاصّة، وبأنّ الخيال كما ذهب ابن عربي لا يخطئ، وبأنّ الواقعيّة حسب هايدغر تطلق على الذّهب وعلى النّحاس المذهّب، كلاهما حقيقة واقعية، غير أنّنا في نهاية المطاف نحن من يدرك أن الخطأ يبدأ حين نجعل من وظيفة منتج الصّور ملكة للحكم.

من خلال هذا التحليل نستطيع التأكيد على أنّ المالتوسية لم تفكّك بما فيه الكفاية لا من قبل مجايليها ولا المتأخرين، وأمّا في المجال العربي فإنّني على يقين بأنّ محاولة مالتوس لم تُقرأ كما ينبغي. وفي دحض هذه السردية نكون قد أخذنا فكرة عن هشاشة نظريّة المؤامرة حين تصبح عقيدة لا فرضيّة، حكم قيمة وليس استنتاجًا. ونحاول هنا أن نتفاعل مع الفكرة المحوريّة

---

[1] - الربط بين المالتوسية الجديدة والمؤامرة مما أفضنا فيه قبل سنوات، وستجد ميلا لتعزيز فكرة المؤامرة في قراءتي على هامش مؤتمر السكان الذي انعقد بالقاهرة سنة 1994، هناك أكدت على أن «العالم الثالث عموما لا يزال يقف من الغرب موقفا تاريخيا يجعله يشك في كل نواياه ومخططاته نتيجة التدمير الاستعماري الغربي التاريخي للبلاد النامية» وانتهيت إلى توصيف مؤتمر السكان في جولته الثالثة بالقاهرة بعد جولتين له سابقة في بوخارست 1974 والأخرى بمكسيكو 1984، بالقول:« لقد كان المؤتمر الأخير وفق هذه الاعتبارات أصعب مؤتمر دولي منذ الحرب العالمية الثانية وأعقد لقاء جمع بين الأمم»، لكنني اعتبرت أنّ المالتوسية اليوم هي أكثر ملتوسية من مالتوس وذلك جوابا على سؤال اختزال معضلة التنمية في الديمغرافية من منطلق أن الملتوسية كانت محكومة بإطار جغرافي وتاريخي و«لو أننا طرحنا الوضع الاجتماعي والاقتصادي وحتى السياسي اليوم على مالتوس لكان رأيه مختلفا تماما».
انظر: ادريس هاني: «العرب والغرب: أية علاقة، أي رهان»، ط1، بيروت، توزيع دار الطليعة، 1998م، ص 178 186-.

لمحاولة مالتوس بالتلخيص والتحليل معتمدًا المصدر الأساسي والأطروحة الكلاسيكية نفسها حول المعضلة السكانية؛ حيث نعتمد في تحقيق هذه المهمّة على المصدر التالي:

Robert Malthus (1798), Essai sur le principe de population; Paris: Éditions Gonthier, 1963, 236 pages. Collection: Bibliothèque Médiations. (Préface et traduction par le docteur Pierre Theil).

يعطينا كورونا من النّاحية النّظريّة فكرةً كاملةً عن نظريّة سابقة في الاقتصاد السياسي، ألا وهي المالتوسيّة. لم يكن أحد يدرك أي معنى لحلّ معضلة علاقة الإنتاج بالديمغرافيا، من خلال نفض ملايين البشر عبر آليات الحرب، لكن الحرب اليوم قائمة وهي لا تقلّ فتكًا عن الحرب النوويّة، إنّها تستطيع وفي صمت مريع تقويض ملايين البشر.

لقد كانت الديمغرافيا ولا زالت واحدة من معضلات المستقبل البشري، لكن الصين خطّأت هذا الهلع الديمغرافي وقدّمت نموذجًا مختلفًا، ولم ينظر مؤسّسها ماو تسي تونغ للكائن كمستهلك فقط، بل نظر إليه كمنتج لغذائه. وبهذا المعنى ستصبح الديمغرافيا إشكاليّة حقيقيّة بالنسبة لنمط الإنتاج الرأسمالي، الذي ينتج البطالة والعزل والصراع الطبقي. فالأمّة التي تضمّ ما يقارب سُبع البشريّة تمتلك أفضل وسيلة للإنتاج والتوزيع، ولا وجود للمجاعة في الصين ولا شرائح تحت خطّ الفقر، ولذلك كانت الصين هي أقوى اقتصاد يدبّ على الأرض، بينما ازداد فيها أمل الحياة، وستسجّل مستشفيات الصين نجاة امرأة مسنّة تبلغ من العمر مئة وثلاث سنوات من الإصابة بكورونا في ذروة الجائحة. ثمّة ملاحظات كثيرة على فكرة مالتوس التي عبّر عنها بأسلوب بلاغي في أطروحته التي وصفت بالكئيبة حول مبدأ السكان. فقد رتّب فكرته على قسمين: قسم خطّأه التّاريخ؛ حيث تضاعف السكّان في دول ليبراليّة، مثل الولايات المتحدة الأميركية وازداد مع ذلك الإنتاج. وقسم يتعلّق بمفارقات النّظام الرأسمالي؛ حيث تراجع الإنجاب والزواج. ولكن مالتوس لم يتوقّع ارتفاعًا في معدّل الشيخوخة مقارنة بالشباب في المجتمعات الرأسماليّة. فالتوصيات التي قدّمها كان من شأنها أن تنشئ مجتمعًا داروينيًّا بامتياز، ولهذا أمكننا اعتبارها إحدى وجوه الداروينيّة الاجتماعيّة التي ساهمت في التمهيد للفكرة الداروينيّة، التي أخذت بها فلسفة المحافظين الأميركيين الجدد في نهاية القرن العشرين. باختصار إن كنّا نريد أن نفهم مالتوس بعيدًا عن بلاغاته التي منحها مصطلحًا رياضيًّا، فإنّه كان يرمي لتفقير المجتمع بكيفيّة ممنهجة حتى لا يقوده النّمو إلى حالة العودة إلى الفقر. الحلول المالتوسية ذات بعد طبقي بامتياز، وجب على شريحة من المجتمع

أن تتأخّر في الزواج ووجب أيضًا أن لا يكون هناك زيادة في الأجور، على الطبقات الشعبية أن لا تدخل في دورة الاستهلاك، عليها أن تجوع وتُحشر في مواجهة الحاجات؛ لكي لا تفكّر في الزواج والتكاثر. انظر كيف يتحدّث عن توصيات تتعلّق بفئة من المجتمع. لم يقرأ مالتوس مسار الاقتصاد السياسي إلاّ في ضوء معضلة إنجلترا يومئذ، ستشهد أوروبا نضالاً عمّاليًّا وثورات للشّغيلة، وقد استمرّت في وضع من الرفاهية والتكاثر إلى حدّ ما.

تفكيك الخطاب المالتوسي

لا أريد أن أتوسّع أكثر في مناقشة أطروحة مالتوس حول السكّان بشكل تفصيلي، ولكن لا بدّ من تفكيك الخطاب لندرك أنّ النّزعة القدريّة الكامنة هنا، ليس فيما يتعلّق بمخالفته للخطاب الدّيني الذي طالما نظر للإنجاب ومؤسّسة الزواج بازدراء بوصفها من النّعم، بل يوجد في نزعته القدريّة الكئيبة بالفعل، ما يوحي بوجود استنتاج مسبق ألا وهو عدم الجدوى من التّنمية. وكان يقول بأنّ علينا أن لا نخالف غايات الطبيعة من محاولة تحسين معيش الطبقات الفقيرة. إنّها إحدى التعبيرات المنسجمة مع خطاب كو كلوكس كلان، أي حين نفكّر في إبادة العنصر البشري ونكرّس وضعيّته الاجتماعية، تصبح التنمية مجرد حصار اجتماعي؛ لكي لا يفكّر المجتمع في التّطوّر خارج حدود ما فرضته الطبيعة بالمفهوم الدّاروييني، الذي يمنح القويّ كلّ الحقّ في احتكار الحياة الأفضل. ففي عمق المالتوسية نكتشف الأفق الجديد لنظام عبوديّ لا يمنح العبيد الحقّ في تحسين أوضاعهم، وكلّ ذلك يتمّ بناء على الفضيلة والطبيعة والاعتقاد، لنتذكّر أنّه في مقاطع من أطروحته اعتبر مالتوس التكاثر مخالف للفضيلة وللأمر الإلهي. قلت لا بدّ من الوقوف عند المالتوسية؛ لأنّها هي نفسها تمّ اختزالها وقراءتها قراءةً سيّئة ومبتورة ككلّ الأفكار الكلاسيكيّة، التي يتمّ قراءتها في العالم العربي باختزال.

نكاد لا نلمح في محاولة مالتوس سوى الدعوى المتكرّرة لضبط الطبّقة الفقيرة – خلافًا للعليا والمتوسّطة - ولكي نحقّق تراجعًا سريعًا في معدّل الولادات والانفجار الديمغرافي سيكون على الطبقة الفقيرة أن تدفع الثّمن، فهي وحدها المسؤولة عن هذه المأساة، بل هي حين تكون فقيرة وتحرس أن تتكاثر؛ بسبب ما أودعته الطبيعة في الكائن الحيّ، سيكون الفقير الذي يعلم بمآله، أي ينجب دون أن يكون قادرًا على إعالة أبنائه، بمثابة كائن لا أخلاقيّ. لم يكن مالتوس صاحب خطاب اختزاليّ يجعل كلّ محاولات تحسين حياة الفقراء من دون جدوى فحسب، بل كان حفّار قبور يبحث إحصائيًّا وأيضًا استشرافيًّا في أفضل طريقة لتصحيح التدفّق الديمغرافي، تمجيدًا للحرب

والطاعون اللذين كان لهما كبير دور في كبح جماح هذا النمو السكاني، إنّه تمجيد طبقيّ للموت.

في مقدّمته الجديدة التي يشرح فيها الدّافع وراء محاولته تلك، يذكّر بأنّه كان متأثّرًا ببعض الكتب التي تناولت موضوع السكان من أمثال غودوان، واعتمادًا على ما كان بين يديه من كتب لكلّ من هيوم ووالاس وآدام سميت ود. برايس. وهذا يعني أنّ مالتوس التقط جانبًا واحدًا من أسباب الفقر ليحوّلها إلى السبب الرئيسي الذي لا مفرّ من معالجته بتدبير ممنهج إلى حد تعديل قوانين تحسين أوضاع الفقراء. غير أنّه سرعان ما سيبيّن بأنّ تحسّن أوضاع الفقراء سيكون هو السبب الأساسي للنمو السكاني، وهذا ما أسمّيه بالمفارقة المالتوسيّة، وهي مفارقة تجعل ادّعاء المقدّمة ينتهك مضمون البحث في المبدأ السّكاني، حيث أصبحنا أمام سؤال إشكالي من شقين:

-هل إنّ الفقر سببه النمو السكاني؟

- هل إنّ تحسن أوضاع الفقراء هو سبب النمو السكاني؟

وإذًا:

- هل يجب أن نقلّل من النمو السكاني لنقضي على الفقر؟

- هل يجب أن نحاصر الفقراء لكي لا تتحسّن أوضاعهم فيفكّرون في الزواج والتكاثر؟

نستطيع صياغة ما أسمّيه نقيضة مالتوس التي تنتهي إلى خُلف منطقي ـ وفق الأورغانون الأرسطي نفسه ـ الذي استند إلى صاحبه كواحد ممن لفتوا إلى معضلة التدفّق السكاني- على الصورة الآتية:

«لكي لا نكون فقراء علينا أن لا نتناسل، ولكي لا نتناسل علينا أن نبقى فقراء».

المالتوسيون الجدد ومناعة القطيع

عند تفكيك الخطاب المالتوسي سنجد أنّ المستهدف في هذا البرنامج هم الفقراء وشريحتهم، ولذا يجب أن يخضعوا لإجراءات تستهدف وجودهم عبر أساليب الحصار الطّبقي، وكبح تطلّعهم إلى تحسين أوضاعهم؛ حيث هناك مكمن الخطر في النمو الديمغرافي. فالنّمو السكّاني في نظره ينتج الفقر والبؤس بالنسبة للطبقات السُّفلى، ومن هنا حاول تفسير أسباب فشل الجهود المبذولة من قبل الطبقات العليا لإنقاذ الطبقة الفقيرة.

ولم يخفِ مالتوس غايته من تكرار الكثير من الأمثلة؛ لأنّ الغرض كان هو التأثير على القدر

الأكبر من الفقراء، باعتبار أنّ فكرة الخطر السكّاني في نظره، مما تناوله فلاسفة من قبله كأفلاطون وأرسطو وآخرون مثل فرانكلين وسير جيمس ستيوارت وأرتور يونغ الخ، لكن هذه الإشارات مرّت من دون أن يلتفت إليها الرأي العام.

يلجأ مالتوس إلى مغالطة الاختزال والتضخيم؛ ذلك لأنّ المعضلة السكانيّة لم تكن يومًا في أولويات برنامج تحسين الوضع الاقتصادي، ولا نظر لها أولئك على أنّها جوهر المشكلة الاقتصاديّة، وهكذا سيتجاهل مالتوس كل العوامل الأخرى سواء ما يتعلق بتحسين الأوضاع الاجتماعية أو ما يتعلّق بوسائل احتواء الديمغرافية، على الرغم من أنّه قلّل من قيمة قدرة العوامل الطبيعية الدوريّة كالوباء أو حتى الحرب على كبح جماح التكاثر.

تكمن مغالطة أخرى عند مالتوس في مقارنة هجينة بين النبات والحيوان والإنسان، فلئن كان النّبات والحيوان يخضعان للغريزة ولا يخضعان لأيّ مخطّط للمستقبل، فالنّبات إذا تجاوز الحدّ الطبيعي تنبت محلّه نباتات أخرى بعد أن تقوم بتدميره، كما أنّ الحيوانات تتآكل فيما بينها. مُماثلة أخرى يجريها بين بريطانيا والعالم، حتى إنّه يقفز من الحديث عن بريطانيا إلى الحديث عن الكوكب برمّته، وكأنّ البشر الموزعون على الأرض استغرقوها بالكامل، دون استحضار شروط كلّ البلدان من حيث المسافة وشروط الإنتاج؛ وحينما نقيم مماثلة من دون الأخذ بعين الاعتبار الفروق بين المتماثلين نكون قد فتحنا بابًا للمغالطة. ولا يخفّف من هذا العطب المماثلاتي التمييز بين الوتيرتين الحسابيّة والهندسيّة في وصف النّمو السكاني والنّمو الغذائي؛ لأنّ التمييز الأساسي يجب أن يحضر في جريان المماثلة، ومن هنا أعتبر أنّ مالتوس لم يغالط مرّة واحدة في إقامة مماثلة هجينة بين حيّز جغرافيّ ضيّق وبين الكوكب فحسب، بل غالطنا حين تجاهل الفروق في المماثلة الأولى؛ لكي يستحضر الفرق بين وتيرتين في النموّ وكأنّه ملتفت للفروق فقط في المثال الثاني، إنّه يغالطنا بلغة الرياضيات.

تعيدنا واقعيّة مالتوس لخيبة أمل من نوع آخر، فالحروب تتراجع بسبب التحضّر – وهي حكاية أخرى حيث لم يشهد الحرب العالمية الأولى والثانية- إلاّ أنّ الحضارة قضت على ذلك الشّكل من الهمجيّة، كما يصفها مالتوس بخصوص المجتمعات البدائيّة – يقصد السكان الأميركيين الأصليين – حيث إنّ الضراوة التي نلاحظها عند هؤلاء لا يعني أنّهم يقاتلون لينتصروا ولا ليدمّروا، ولكن من خلال موت العدو يستطيع المنتصر أن يؤمّن حياته. فالإروكوا يعبرّ عن الغاية من خوض الحرب بعبارة: «هيّا بنا لنأكل أولئك القوم».

ويؤكّد مالتوس بأنّ في قلب الهمجي يقترن حبّ الحياة بحب المجتمع الذي ينتمي إليه، حيث تمثّل قبيلته الضامن الوحيد لوجوده. وهذا الشعور يلازمه حتى إنّه يستبعد أفكار الشّرف والشجاعة التي تألفها المجتمعات المتحضّرة.

لا يكفي الجوائح في تدمير زوائد الديمغرافيا وفق المنظور المالتوسي، وهو لهذا يريد تحقيق احتواء تدميريّ للديمغرافيا قائم على مخطّط منهجيّ وكجزء من برنامج طويل الأمد، وهذا ما يجعله يخفّف من أهميّة الجوائح التي كانت تضرب أوروبا مرة أو مرتين في القرن، وتذهب بربع من في البلاد أحيانًا، نظير ما حصل في بروسيا وليتوانيا سنة 1692 حتى عام 1757، ما يعني أنّ ما يحدث اليوم بفعل وباء كورونا لا يمثّل أيّ أهميّة في المنظور المالتوسي، فالأعداد مهما بدت كبيرة فهي ليست كافية لكبح الديمغرافيا.

لا يوجد أيّ نموّ حقيقيّ للثروة يستطيع تحسين مصير الفقراء، هكذا يرى مالتوس، فمهما تحسّنت الأجور فهذا لا يعني شيئًا إذا لم يواكب ذلك تطوّر في كميّة الكفاف، بل لا يشكّل في نظره سوى ارتفاع شكليّ؛ لأنّه سرعان ما سيصاحبه ارتفاع في ثمن المعيشة، ففي نهاية الأمر تظلّ وضعة الفقراء ثابتة.

مالتوسيًّا، يجب أن لا ننزعج من الأمراض، فهي إنذار تقدّمه الطبيعة ضدّ الفقر والكسل والوساخة، مثل الطاعون الذي ضرب قسطنطينية ومدن الشرق. فالجسد البشري في نظر مالتوس لا يتحمّل درجة فائقة من الوساخة والكسل، بل هذا مخالف للسعادة والفضيلة. وحتى هنا يكون الحديث مبدئيًّا لا إشكال عليه، لكن في تطبيقه على المجموعات البشريّة فإنّ القذارة والكسل والمرض والفقر الذي يعتبره مالتوس مخالفًا للطبيعة والفضيلة، هو أنّ هذه الشرائح لم تعد تستحقّ الحياة، لكن في نهاية المطاف وجب أن تقوم الطبقة العليا بتنفيذ هذا القرار الطبيعي ضدّ الفقراء، أليس كذلك؟ تلك هي نتيجة مفارقة مالتوس. لقد ساهم الطاعون الذي ضرب لندن في سنة 1666 في نظر مالتوس في تحسين سلوك الأجداد، حيث انعكس على العمران وتشييد الطرق والسكن الواسعين والابتعاد عن مصدر العدوى؛ ذلك لأنّ مالتوس يعتبر أنّ تاريخ الأوبئة يؤكّد بأنّ معظم الضحايا يلتقون في الطبقات السفلى للشعب، والتي لا تتمتّع بتغذيةٍ جيّدةٍ وتعيش حالة الازدحام في مناطق ضيّقة ووسخة. يعود مالتوس ليتحاكم إلى الطبيعة، لكنّه في الوقت نفسه لا يقدّم حلاّ للفقراء سوى بتدمير منخولي لفائض الديمغرافيا.

قد يفهم الكثير من الباحثين وباختزال شديد أنّ مالتوس يقترح الحروب لتقويض النّمو السكّاني،

هذا ليس هو لبّ المالتوسية؛ لأنّها اعتبرت الحروب لا تكفي، كما اعتبرت الأوبئة مجرّد إنذار، لكن مالتوس يراهن على مخطّط منهجيّ بعيد الأمد في صلب السياسة الاقتصادية. إنّها قضيّة تدبير سياسي، للتدمير المنهجي المستدام للديمغرافيا. وقد تجد الحروب الجرثوميّة والأساليب الإمبرياليّة في إدارة الصناعة الدوائيّة وهيمنة الحسابات التجاريّة على الأهداف الإنسانيّة وسيلة لتفكيك ما أنتجه النموّ من ارتفاع في أمل الحياة، لكن هذا النّوع من الحروب الجرثوميّة غير عمليّ؛ لأنّه يطرح إشكاليّة السيطرة. إنّه لن يوقف تدفّق الديمغرافيا، بل يستطيع إبادة الجنس البشري؛ ذلك لأنّ الفايروس لا يملك كودًا طبقيًّا للقضاء على الفقراء دون أن يصيب اليوم سائر الشرائح الاجتماعية، فلقد اتّحد مصير كلّ الفئات أمام تحدّي الوباء.

إنّ ما نسمّيه نقيضة مالتوس تؤكّد أنّ القاعدة المالتوسيّة واسعة الانتشار حول تضارب النّمو السكّاني بوتيرة هندسية والنمو الغذائي بوتيرة حسابيّة، قد تصبح حسب تحليل المحاولة الملتوسيّة إلى صيغة أخرى؛ ذلك لأنّنا إذا سلّمنا مالتوسيًّا بأنّ النّمو الغذائي يظلّ ثابتًا فإنّ المعادلة تظلّ ثابتة حتى لو اعتبرنا النّمو السكّاني يجري بوتيرةٍ حسابيّةٍ أيضًا مقارنة بثبات الإنتاج الغذائي. كما أنّ هذه النقيضة هي من شقّين: الأوّل يتعلّق بالمغالطة النظريّة التي ذكرناها سابقًا والثاني يتعلّق بالشقّ العملي، أي أنّ قرار تدبير الديمغرافيا يثير إشكاليّة قيميّة ترتبط بمفهوم العدالة، وتتناقض مع مفهوم العقد الاجتماعي، أي المالتوسيّة هنا كانقلاب على روسو، وتجعلنا أمام شكل يفوق حتى فكرة عقود الإذعان، وهو ما يجعل المالتوسيّة جزءًا من برنامج الأخلاق البراغماتيّة بأثر رجعي.

بحوث تأصيليّة

يهدف هذا الباب إلى تفعيل المنهج التأصيلي في الفكر الإسلامي، عبر تظهير الدراسات والبحوث المعمّقة في حقل المعرفة الدينية والأخلاقية والفلسفية... كما يعتني بتقديم بحوث تأسيسية في الحضارة الإسلامية.

فلسفة العدالة

نحو منظومة صراطيّة تُجاوز الإنسداد الحضاري

محمد شقير

علم فلسفة الأخلاق

دراسة نقدية مقارنة بين فهم الغرب والواقعيّة الإسلامية

فادي ناصر

فلسفة العدالة
نحو منظومة صراطيّة تُجاوز الإنسداد الحضاري

محمد شقير[*]

يعمل هذا البحث على إجراءاتٍ تأصيليّةٍ لمفهوم العدالة في المجالين النّظري والتطبيقي. ولأجل هذه الغاية يسعى الباحث الشيخ الدكتور محمد شقير إلى مقاربة ماهيّة العدالة وبيان مبانيها المعرفيّة في سياق مقارن بين الفضاءين الدّيني والوضعي. كما يضيء البحث على أبرز المعاثر التي وقعت فيها المعارف الوضعيّة الحديثة حيال العدالة وخصوصًا تلك المتعلّقة بنسبيّتها وإخضاعها للشروط التاريخيّة والحضاريّة، وهو ما يناقض عقيدة العدل الإلهي في القرآن الكريم والفكر الإسلامي.

المحرّر

مع انهيار الاتّحاد السوفياتي سادت مقولة نهاية التّاريخ، والتي أرادت القول إنّ الرأسماليّة ـ بما هي من خيار حضاري، قيمي، اقتصادي، سياسي، واجتماعي ـ قد انتصرت، وأنّ الشيوعيّة قد فشلت، وسقطت إلى غير رجعة. ثم لم تمضِ ثلاثة عقود حتّى انتشرت جائحة كورونا، لتشكّل إيذاناً بفشل الرّأسماليّة، وسقوطها الحضاري. وهو ما سوف يدفع العقل البشري إلى مراجعة مساراته الحضاريّة، والبحث عن خلاصه الحضاري، واجتراح سبيل مختلف يمكن أن تهتدي إليه الإنسانيّة ويوصلها إلى سعادتها.

وفي هذا المخاض قد يكون لدى البشريّة التّائهة طريق ثالث يمكن أن يُبنى عليه، وتلتقي عنده جميع الأمم، والشعوب، والمذاهب، والدّيانات، والمدارس الفكريّة على اختلافها. وهو يتمثّل في العدالة كخيار حضاريّ، ومدرسة فكريّة متكاملة، وكفلسفة أخلاقيّة شاملة، وإن لم تهتدِ البشريّة بعد إلى جوهر تلك العدالة وحقيقتها، فضلاً عن المنظومة القادرة على تسييلها؛ وذلك لأنّ التجارب

*ـ باحث في الفكر الديني ، وأستاذ في الجامعة اللبنانية.

البشريّة في مجملها، إمّا أنّها لم تنظر إلى العدالة كأولويّة قيميّة، وكميزان نظريّ فلسفيّ، بل قدّمت عليها قِيَمًا أخرى، كما هو الحال في الليبراليّة، وخصوصًا في مجالها الاقتصادي التي تقدّمت فيها الليبراليّة على العدالة، وهو ما يتبدّى في كثير من المقاربات النّظريّة والفلسفيّة. وإمّا أنّها اقتربت من جعل العدالة كقيمة أولى، ومطلقة، ومعياريّة، لكنّها افتقدت إلى المنظومة القيميّة، والأخلاقيّة، والمعنويّة، والرّوحيّة... وهي تلك القادرة على إحالة قيمة العدالة إلى واقع تربويّ، ثقافيّ، اجتماعيّ، سياسيّ، اقتصاديّ، قانونيّ.

1 – ضرورة تظهير الخطاب الديني للعدالة

قد تكون لدينا نماذج تنطوي على العدالة كقيمة أولى ومعياريّة، وتحتوي على تلك المنظومة القيميّة والأخلاقيّة والتّربويّة، القادرة على بناء العدالة في الاجتماع العام في مختلف ميادينه، لكن ثمة أكثر من التباس نظريّ أو تاريخيّ أعاق، تسييل فعل العدالة هذا، ولذلك يمكن القول بشكل عام، إنّ العدالة تعاني من احتباسين: الأوّل، نظريّ يرتبط برؤية العدالة وفلسفتها وموقعها الفكري. والثاني: عملي يتّصل بالإمكانيات المتعلّقة بتسييل هذه العدالة ووجود المنظومة القيميّة والأخلاقيّة والتّربويّة القادرة على هذا الفعل، وصولاً إلى المبادرة بهذا الاتّجاه في سياسات ومشاريع وبرامج ذات صلة. أضف إلى ذلك أنّ السبب الرئيس في فشل العديد من التّجارب التّاريخيّة في إقامة العدالة، وتحويلها إلى ثقافة اجتماعيّة شاملة؛ يعود إلى أنّها لم تهتدِ إلى المصدر الأساس الذي يمكن أن ينبثق منه فعل العدل، أو يصدر عنه ارتكاب الظّلم؛ كما يعود إلى أنّها لم تضع يدها على المنطلق، الذي منه ومن خلال إصلاحه، يمكن الوصول إلى صناعة العدالة وإقامة بنيانها.

وما يعزّز هذه المقاربة هو وجود العديد من المقاربات النّظريّة والفلسفيّة للعدالة لم تتجاوز الإطار الخارجي والمادي إلى المحتوى النّفسي والجواني، واقتصرت في سعيها على كيفيّة توزيع الثّروة أو اعتماد سياسات ضريبيّة عادلة، أو توزيع الدّخل بطريقة تنسجم وقيم العدالة. وهذا يسري في المجال الاقتصادي، والسياسي، والقانوني، أو في العلاقات الدّوليّة، وسوى ذلك من مجالات. وهي في مجملها قد غفلت عن المحتوى الحقيقي للعدالة، وحقيقة جوهرها، والمعنى الخالص من فلسفتها. فعلى سبيل المثال لا الحصر، إنّ إيجاد التحوّل في ملكيّة وسائل الإنتاج من الطّبقة الرّأسماليّة إلى غيرها، كما هو في الماركسيّة، واعتماد مبدأ تدخّل الدّولة في المجالين الاقتصادي والاجتماعي بمستوى أو آخر، كما هو لدى بعض المنظّرين في الفضاء الرّأسمالي، بهدف تحقيق عدالة مرتقبة كما يظنّون؛ يبقى هذا كلّه في الإطار المادّي، ولا يلامس

الموطن الأساس لاستنبات العدالة، ولا يبلغ المنبع الأشد غورًا لصناعة العدل وتشييده.

هذه الأسباب وغيرها تفرض على جميع الأفكار والأديان ولا سيّما الإلهية منها إعادة تقديم نفسها؛ بوصفها أديان عدالة بالدّرجة الأولى، وهو ما يقود إلى أطروحة إعادة بناء الفكر الدّيني، وخطابه، وثقافته، بطريقة مختلفة، ترتكز فيها على العدالة كأساس مكين، وتتمحور حولها في بنيتها، وفي المحتوى والغايات، وهو ما سوف يترك أثره البالغ على الاجتماع العام في مختلف ميادينه.

ولهذا فإنّ ما نسعى إليه كسبيل مفارق، هو تسييل أطروحة للعدالة ترتكز على فلسفة أخلاقيّة[1]، تحيل العدالة إلى جذر نفسيّ، وبعدٍ تربويّ، بحيث يعمل على صناعة العدالة في النّفس قبل الفعل، وفي الضّمير قبل الاقتصاد، وفي الوجدان قبل القانون، وفي الثّقافة قبل السّلوك، وفي داخل الإنسان قبل المجال العام. وهذا ما يجعلها فلسفة عدالة جوّانيّة، ترنو بالدّرجة الأولى إلى صناعة الإنسان العادل، وترى في توطين العدالة في النّفس الإنسانيّة أساسًا متينًا ومضمونًا لفعل العدل، كما تبيِّن أنّ إصلاح هذه النّفس بالعدالة هو المنطلق الصّحيح لأيّ إصلاح في المجال العام، حيث ترى في هذه النّفس منشأ العدل ومنبع الظّلم على حدّ سواء. وما مظاهر العدل أو الظّلم التي نراها في أيّ من مساحات الاقتصاد أو الاجتماع أو القانون وغيره، إلّا بمثابة تجليات وانعكاس لمدى تحقّق كلّ من هاتين المقولتين في داخل النّفس الإنسانيّة. أمّا لو ذهبنا إلى أيّ تمثّل من تمثّلات العدالة وتجلّياتها، دون أن نعمد إلى تنظيف النّفس الإنسانيّة من الظّلم القابع فيها، والجور الساكن في جوفها؛ فلا بدّ أن يجد هذا الظّلم طريقًا له إلى الخارج، وأن يلتمس الجور منفذًا له يعبر من خلاله، ليظهر في أيّ من مجالات الاجتماع العام في الاقتصاد أو السياسة أو القانون أو غيره[2]. الأمر الذي يستدعي أن نميّز بين المنشأ والمتعلّق، سواءً كنّا نبحث في مقولة العدل أم في مقولة الظّلم، فمنشأ أيّ منهما هو النّفس الإنسانيّة، أمّا المتعلّق فقد يكون المال أو العقار، السّلطة أو القانون، الاقتصاد أو الاجتماع، أو أيّ من الأفعال أو الأقوال خارجًا على إطلاقها، وسعتها.

وإنّ الخطأ الذي وقعت فيه أكثر نظريّات العدالة في العصر الحديث، أنّها غرقت في المتعلّق، وغَفلت عن المنشأ. ولذلك بنت كلّ أطروحتها في الوصول إلى مقصد العدالة على المتعلّق خارجًا، ونسيت المنشأ داخلاً، فأخفقت في الوصول إلى عدالة صلبة في تمثّلاتها الخارجيّة، أي إلى عدالة

[1]- انظر: شقير، محمّد: فلسفة العدالة وإشكاليّات الدّين والدّولة والاجتماع الإنساني، ط1، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2019 م، ص-25 32.

[2]- - م.ن، ص 33.

ذات دفع ذاتي ومستدام في شتّى مجالات الاجتماع العام وشؤونه، بحيث لا تعاني من الانحراف أو الخفوت أو الارتكاس في سيرها ومسارها. ومن هذه النقطة بالذات نستطيع أن نعي لماذا كانت مجمل التجارب البشريّة تصل إلى الفشل، أو إلى بعضٍ أو كثيرٍ منه في سعيها إلى تحقيق العدل وكبح الظلم.

العدالة كاختبار للفرد الإنساني

إنّ في النّفس الإنسانيّة استعدادًا للعدل والظّلم، وبمقدار ما يستطيع المرء أن يكون وسطًا بين نفسه والآخر، يمكن له أن يصل إلى عدله وأن يفارق ظلمه. أي المطلوب أن يخرج الإنسان من نفسه، من سطوتها، وسلطانها، وميولها، وشهواتها، وأهوائها حتّى يستطيع أن يجعل لنفسه ميزانًا بينه وبين غيره. ومن الطبيعي أن ترتقي هذه المقولة بالإنسان ليرى الأمور من زاوية الآخر كما من زاويته، وأن ينظر إلى مصلحة الآخر، مثلما ينظر إلى مصلحته، وأن يهدف إلى نفع الآخر كما إلى نفع نفسه، وأن يكره للآخر ما يكره لنفسه، وأن يحبّ للآخر ما يحبّ لنفسه، وبالمستوى نفسه الذي يكره لنفسه، أو يحبّ لها؛ أي أن تستوي نفسه مع الآخر، ولا تتمايز عنها.

ذاك يعني أنّ للإنصاف بعدين أساسيّين: بعد معرفيّ، يتّصل باستواء النّظرة للأنا والآخر، وبعد وجدانيّ، يتّصل بالشعور تجاه الآخر - حبًّا وكرهًا وإرادة خير - بالمستوى نفسه تجاه الذّات والأنا[1]. وهو ما يؤسّس لبعد عملي تتوزّع تمثّلاته وتجلّياته في أكثر من ميدان وصعيد، ويلتقي مع ما نطلق عليها فلسفة عبوديّة الله تعالى، والتي لا تتمّ إلّا بالخروج من عبوديّة الأنا، والتي لا بدّ أن تنتج - إذا ما تحقّقت فعلاً إلى الإنصاف في العلاقة مع الآخر، وإلى العدل في معاملته، وإلى أن تكون النّفس ميزانًا بين الذّات والغير. وهي الوظيفة الأساسيّة للأديان الإلهيّة، أي صناعة إنسان العدالة، تمهيدًا لمجتمع العدالة، حيث لا يكون التّخلق بأخلاق الله العادل إلّا بالتزام صيرورة العدالة، ولا يستطاع السير إلى الله العادل إلّا بتمثّل العدل ونهجه[2]. ما يعني أنّ المؤدّى التلقائي لعبوديّة الله تعالى، هو إقامة العدل ونفي الظلم. وهذا يعني أنّ أيّة ممارسات عباديّة لا تفضي إلى الخروج من عبوديّة الأنا، وتاليًا إلى القدرة على فعل العدل، وممارسة الإنصاف في العلاقة مع الآخرين؛ هي

---

[1]- لقد وجدنا نوع مقاربة لهذا المضمون لدى «أمارتيا سن»، من خلال ما يصطلح عليه بالتفكير المحايد. انظر: فكرة العدالة، ترجمة: مازن جندلي، ط1، بيروت، الدار العربية للعلوم، 2010م، ص11.

[2]- يمكن الحديث في هذا المورد عن العدالة في العرفان، والوصل ما بين قيمة العدالة وعلم العرفان بشقيه النّظري والعملي. وهو ما يتيح اكتشاف البعد العرفاني في العدالة، وإدخالها في منظومة العرفان، وصيرورتها مقولة عرفانيّة بامتياز.

ممارسات عقيمة، وفاقدة لروحها، ومبتورة عن مقصدها، ويلتقي أيضًا مع عقيدة التوحيد التي تفضي إلى الخروج من أيّة عبودية أخرى للأنا والهوى متعلقاتهما، وهو ما يسمح بإيجاد أساس معنويّ وقيميّ لتوطين العدل في النّفس، وإسكان الإنصاف لديها. أي إنّ التوحيد يفتح على عالم الألوهيّة بما يحمله من مخزون قيميّ وروحيّ داعٍ إلى التربية على العدالة والتنشئة عليها، ويُبعد عن العبوديات الأخرى من ماديّة وأهوائيّة، وما يمكن أن تؤدّي إليه تلك العبوديات من انحياز إلى الأنا ومتعلّقاتها، وهو انحياز يقود إلى إيجاد منشأ للظلم والجور في النّفس، لا بدّ أن يعبر منه إلى الخارج فعلاً وسلوكًا.

وبناءً على مجمل ما تقدّم، يمكن لنا نسج ميزان، يتيح لنا أن نتلمّس مدى محاكاة أو مفارقة أي خطاب ديني أو سلوك للهدف الأساس والمقصد الأوّل الذي كانت الأديان من أجله، وجاءت لتحقيق غايته، إذ إنّه بمقدار ما يعبرّ عن العدل وقيمه، بمقدار ما يحكي طهرانيّته وصفاءه، وبمقدار ما يفارق الإنصاف وميزانه، بمقدار ما يحكي تشوّهًا أصابه، أو انحرافًا ألمّ به.

ومن هنا نستطيع أن نفهم هذا المخزون المعنوي، والرّوحي، والقيمي، والأخلاقي، والتّربوي الهائل الذي جاءت به الأديان الإلهيّة، والذي يهدف إلى ترويض النّفس، وتهذيبها، وكبح جموحها، وضبط جماحها، وغلبة أهوائها؛ إنّه من أجل هدف أساس، وغاية أسمى، وهي صناعة الإنسان العادل، وتزكية نفسه بالعدل؛ مع كون هذا المخزون - وللأسف الكبير - لم يتحوّل في مجمله إلى ثقافة عامّة لدى العديد من المجتمعات البشريّة على أنواعها، وذلك لغلبة الفلسفات الماديّة، وطغيان ثقافة المادة، وهجران الرّوح، ونسيان النّفس، والازدلاف إلى صنمَي الدهر: السلطة والمال.

وحتّى لا يُفهم أنّنا جنحنا إلى شيء من المثاليّة أو الطوباوية، لا بدّ من إلفات النّظر إلى أنّ هذه المقاربة تحدّد لنا المنهج الذي يجب أن نسلك للوصول إلى عدالة صلبة، تمتدّ جذورها إلى النّفس الإنسانيّة، وإيمانها، وضميرها، ووجدانها. وتبيّن لنا تاليًا كافّة الأطر والسياسات، التي يجب أن تعتمد لبلوغ ذلك المقصد. وهو - أي ذلك المنهج - المنهج التّربوي والأخلاقي بالدّرجة الأولى؛ لأنّ السؤال الأساس الذي يحتاج إلى تقريب الجواب عليه هو هذا السؤال: كيف نستولد عدالة شاملة وصلبة؟ أي كيف نصل إلى عدالة تمتلك دافعًا ذاتيًّا، ينبع من أعماق النّفس الإنسانيّة، وتستوعب جميع مجالات الحياة الفرديّة، وميادين الاجتماع العام؟ وسؤال ال»كيف» هذا وجوابه، هو سؤال المنهج وجوابه، وهو الذي يحدّد جميع السياسات والبرامج والسّبل والأدوات... التي يجب أن تعتمد لتحقيق العدالة المنشودة.

ولهذا فإنّ المقاربات التي تحبس العدالة في إطار مادّي اقتصاديّ يتمحور حول توزيع الثّروة، لن يتعدّى مشروعها لتحقيق عدالة اقتصاديّة - اجتماعيّة، حيث ستكون بدايته من توزيع الثروة، ونهايته في المجالين الاقتصادي والاجتماعي، وهو ما يترتّب عليه سياسات وبرامج وأدوات تنسجم معه. ومن يرى أنّ العدالة السياسيّة تنبع من توزيع السّلطة وعدم حصرها، فإنّ مشروعها سوف ينحصر في عمليّة الفصل بين السلطات، وما يستتبعه ذلك من نتائج ومترتّبات في أكثر من مجال، وعلى أكثر من صعيد.

أمّا المقاربة التي ترى في العدالة جذراً في النّفس، ونبتًا في الوعي والوجدان؛ فسوف يكون مشروعها للعدالة مختلفًا، حيث يبدأ من النّفس ولا ينتهي عندها، ويشرع من التّربية ومن ثمّ يتجاوزها. أي إنّ ذاك المشروع سوف يكون مشروعًا تربويًّا - أخلاقيًّا في منطلقه، يقوم على أسس فلسفيّة وفكريّة ومعرفيّة، ليتكامل ويشمل مجمل الأبعاد الأخرى ذات الصّلة من قانونيّة واقتصاديّة واجتماعيّة وغيرها في مراحله اللاّحقة. وعليه فإن حسم الموقف من الجوهر الفلسفي للعدالة ونواتها الأولى، هو الذي يحدّد لنا أي مشروع ننتهج، والسياسات والبرامج والأدوات وجميع الخطوات ذات الصّلة، ويؤسّس لاتّجاهات أكثر واقعيّة، وأوسع شموليّة، وأشدّ قدرة على إنتاج العدل، ويوفّر أرضيّة صلبة تتيح تشييد مسارات أبعد استدامة، وأقرب إلى بلوغ الغاية.

خلفيات هذا الطرح ومرتكزاته

قد يعتقد البعض أنّ مثل هذا الطّرح يؤدّي بحسب أطروحته إلى الانفصام عن الواقع، وهو ما يتطلّب توضيح الأمر في نقاط:

إنّ فشل مجمل التّجارب البشريّة، التي قاربت العدالة مقاربة ظاهريّة أو ماديّة؛ تقدّم مؤشّرًا أو دليلاً على ما نقول.

إنّ فشل العديد من التّجارب الدّينيّة في تحقيق هذا الهدف، لا يعني أنّ الأديان في مضمونها الصافي لا تحمل هذه الغاية، وإنّما الالتباسات التّاريخيّة قد طغت على المحتوى الدّيني، وحرّفته عن مساره، وشوّهت معالمه.

إن أقصى ما يمكن الوصول إليه من المقاربات التي تحبس العدالة في إطار مادّي اقتصاديّ أو سياسي... هو نمط اقتصادي - سياسي قد يحاكي شيئًا من العدالة، لكنّه لا يشمل جميع أبعادها، وقد ينقلب إلى ضدّه وخلاف مقصده؛ لأنّه لا يقوم على أرض صلبة، ولم يهتد إلى

المنبع الأساس لمقولتي العدل والظّلم، ولم يعالج الجذر الأساس المولّد لهما.

إنّ ما نتحدّث فيه عن تأسيس معنويّ، قيميّ، أخلاقيّ، تربويّ للعدالة؛ إنّما هو مجرّد بناء تحتيّ ومنطلق لما بعده، أي إنّ أيّة بناءات فوقيّة اقتصاديّة أو اجتماعيّة أو سياسيّة... تفتقد إلى هذا التّأسيس القيمي للعدالة، هي بناءات لا تقوم على أرض صلبة، ويمكن أن تسقط أو تتهاوى لدى أي اهتزاز، أو اختبار، أو عوامل ذات أثر. وفي المقابل، فإنّ أيّ بناء تحتي – قيمي، أخلاقي -... لا يتكامل ويكتمل مع بناءات فوقيّة في مختلف مجالات الاجتماع العام، هو بناء ناقص، وغير مكتمل، وفاقد لوظائفه في مختلف المجالات الاجتماعيّة ذات الصّلة.

إنّ الشأن الأخلاقي هو شأن معرفيّ وواقعيّ بامتياز، ولا يصحّ الفصل بين المضمون الأخلاقي لأيّة صيرورة اجتماعيّة، وبين جميع تشكّلاتها المعرفيّة من اقتصاديّة أو سياسيّة أو اجتماعيّة وغيرها، والوقائع التي تنبني من خلالها، ومجمل مؤدّياتها ونتاجها. وهذا يرتكز على فلسفة مفادها أنّ الإنسان لن يكون إلّا كما هو. أي لن يكون في الخارج إلّا كما هو في الدّاخل. فعلُه يحكي عنه، ونتاجه ثمرة جوفه، ووعيه حصيلة ضميره، ولسانه ترجمان قلبه، وما استقرّ في النّفس يتبدّى في الفكر والثّقافة والسّلوك. هي معادلة جدليّة بين الدّاخل والخارج، كلّ منهما يعطي الآخر، ويأخذ منه. وإن كان ما تقدّم يضيء على إحدى جنبتي هذه المعادلة، وهو ما يتّصل بتأثّر البناء الفوقي المعرفي من اقتصادي واجتماعي وقانوني... بحقيقة النّفس، وجوّانيتها، وتولّده منها.

ثم إنّ الانزياحات العديدة التي شهدتها التّجربة الرّأسماليّة إلى اللّا عدالة، لا تبتعد عن الجذر الأخلاقي في مضمونه الفلسفي والمعرفي؛ لأنّه لا يمكن النّظر إلى أطروحة مركّزة الثروة، ومنفعة الأغنياء، وترف القلّة، بعيدًا عن غواية المال، وشهوة الجمع والتّكاثر، حيث تتجاوز البناءات الفوقيّة المعرفيّة في الاقتصاد وغيره أن تكون مجرّد تبرير لذاك المحتوى الأخلاقي على صلاحه أو فساده، وإنّما البعد المعرفي يتخلّق مع ذاك المحتوى الأخلاقي في علاقة شبه جدليّة، تنتج تلك البناءات الفوقيّة في الاقتصاد أو الاجتماع وغير ذلك.

وإنّ من حصل لديه ذلك الانحياز إلى أناه - ولو بالمعنى الفئوي أو الاقتصادي..-، والميل إلى هواه، وافتقد الإنصاف في داخله؛ لن يقارب موضوع الاقتصاد وقضاياه مقاربة إنصاف وعدالة. وفي المقابل، إنّ من استوطن الإنصاف في نفسه، لن ينظر إلى الاقتصاد في بنيته إلّا نظرة إنصاف، فهو لن ينحاز إلى القلّة المترفة أو الكثرة العاملة، وإنّما يسود لديه نوع من التّوازن في النّظرة إلى كليهما قيميًّا وأخلاقيًّا ونفسيًّا... بما يستولد بناءات فوقيّة معرفيّة في الاقتصاد، تعكس ذلك التّوازن،

وتستبطن ذلك الإنصاف، وترعى مصلحة المجموع، ومنفعة المجال العام، دون عصبويّة، أو بغي، أو حقدٍ على طبقة، أو جنوحٍ إلى ظلم.

منطق العدالة في المنظومة الدينيّة

إنّ الأديان الإلهيّة في جوهرها المنفصم عن الصّيرورة التّاريخيّة تمتلك فلسفة أخلاقيّة ذات مضامين وأبعاد معنويّة معرفيّة ثقافيّة تربويّة اجتماعيّة... قادرة على صناعة إنسان العدالة، ومجتمع العدالة، بالارتكاز إلى مجمل تلك المنظومة القيميّة والأخلاقيّة التي جاء بها الدّين. أي إنّنا نحتاج إلى الفصل بين الدّين في معانيه الصافية، وبين الدّين في العديد من تجاربه التّاريخيّة، وتحديدًا تلك التي أخذت مسارًا سلطانيًّا، أو خضعت لسطوة الظّروف التّاريخيّة، وتلوّثت بوقائعها، وتشوّهت بالكثير من التباساتها. وعلى سبيل المثال لا الحصر، فإنّنا نجد في تراث مدرسة أهل بيت النبي ص، مخزونًا قيميًّا وأخلاقيًّا رائعًا ونموذجيًا لما نتحدّث عنه؛ وذلك لما ينطوي عليه ذلك التّراث من بعد معنويّ زاخر، ومن محتوى قيميّ واسع، ومن غنًى في المضمون الأخلاقي والتّربوي، بما يسعف القاصد إصلاح نفسه بالعدل، وإشباع وجدانه بالإنصاف.

وقد يقول قائل، إنّ ما تقدّم ينطوي على دعوة إلى عودة الدين إلى الاجتماع العام[1]، مع أنّ من يقرأ التجارب الدينية في التاريخ القريب والبعيد، يصل إلى نتيجة مفادها، أنّ مجمل تلك التجارب قد أفضى إلى نتائج غير مشجّعة في أكثر من مجال، وأكثر من حقبة تاريخيّة.

في مقام الجواب، لا بدّ من القول إنّ ما تقدّم من مقاربة لا ينطوي البتّة على استعادة مجمل تلك التجارب التي توصف بكونها دينيّة، وهي في جوهرها مجافية للدّين وحقيقته، وكانت من أهمّ الأسباب لتشويه الدّين والنفور منه، بل هي مقاربة تسعى إلى بيان المنهج، والمضمون، الذي قد يفضي إلى تدشين طريق ثالث، وفتح كوّة في جدار الإنسداد الحضاري، الذي تعاني منه البشريّة، وهي محاولة للإضاءة على سبيل الخلاص الحضاري، الذي تسعى إليه البشريّة، وتجهد للحصول على بارقة توصل إليه.

إنّ هذه المقاربة تريد القول إنّ العدالة بذاك المعنى وتلك الفلسفة؛ هي سبيل الخلاص، وترياق التّيه[2]. وإذا ما بحثنا في مجمل الموجود المعرفي الإنساني، فإنّنا نجد أنّ المضمون الديني في

---

[1]- في العلاقة بين الدّين والعدالة يمكن الرجوع إلى: م.ن.، صص -33 62.

[2]- يمكن الوصل بين فلسفة العدالة هذه، وبين فلسفة المهدويّة في رؤيتها إلى حركة التّاريخ ونهايته، ولا يوجد من تنافٍ بينهما. انظر: شقير، محمّد: فلسفة المهدويّة: العدالة ونهاية التّاريخ، ط1، بيروت، دار المعارف الحكميّة، 2018م، ص-49 86.

صورته النّقيّة والصافية، تتوفّر لديه مجمل تلك القيم، التي تسهم في صناعة إنسان العدالة، وتتوفّر لديه أرضيّة أخلاقيّة خصبة للتربية على العدالة، وتدشين مساراتها.

وهنا، لا بدّ من الإلفات إلى ما يلي:

أوّلًا: إنّ هذا المضمون قد نجده أو بعضًا منه لدى العديد من الأديان - في صورتها النّقيّة، ونسختها الصافية - كما لدى بعض الفلسفات أو المدارس الفكريّة، أو حتى التجارب الإنسانيّة التي حاكت الفطرة البشريّة، أو استلهمت من بعض القيم الاجتماعيّة البشريّة ذات المنشأ الديني.

ثانيًا: لا يعني ما تقدّم أن نأخذ من المضمون الديني جميع ما فيه وكلّ ما لديه، وإنّما نأخذ منه ما يسهم في الوصول إلى تلك الغاية، ويسعف في بلوغ ذلك المقصد. أمّا ما يؤدّي إلى خلاف ذلك، فينبغي أن يُعمل على كنسه، وتطهير المضمون الديني منه.

ثالثًا: إنّ ما تقدّم من مقاربة، في الوقت الذي يفتح فيه على الأخذ من المضمون الديني ـ كما من غيره ـ، فإنّه «يقدّم أيضًا» معيارًا وميزانًا، يمكن من خلاله تقييم تلك المعطيات الدينيّة ذات الصّلة بالبعد القيمي والمفهومي، بحيث يميّز بين ما كان منها مؤدّيًا إلى ذلك الهدف وتلك الغاية، فيُعلم أنّه من الدين ومن صلبه، وما كان منها مبعدًا عن ذلك الهدف، وتلك الغاية، فيعلم أنّه ليس من الدين، وينافي حقيقته.

فمثلاً ـ وحتى لا يشتبه الأمر على البعض، فيظنّ أنّنا نخضِع الدّين في جميع معطياته لتقييم الذّوق البشري، وهو ليس كذلك ـ ، هناك من يخلط بين الطائفيّة في مضمونها العنصريّ، وبين الدّين في محتواه القيمي، فيعمل على رمي جميع مثالب الطائفيّة على الدّين وأهله. وفي هذا خلطٌ، وظلم، وكثير من الافتراء. مع أنّه إذا ما تأمّلنا في حقيقة الطائفيّة، نجد أنّها نوع تعظيم لأنا الجماعة، المتمثّلة هنا في الطائفة، وإعلاء لهذه الأنا على أنا الجماعة الطائفة الأخرى، لمجرّد أنّ هذه الأنا هي أنا النحن، وتلك الأنا هي أنا الهم، أي إنّ هذا الإعلاء هو إعلاءٌ عنصريّ، وليس إعلاءً قيميًّا مبنيًا على التفاضل القيمي.

وهو يتضمّن نوع عبوديّة لهذه الأنا الجماعيّة، والذي يعبرّ عن نفسه من خلال تعظيمها، والإعلاء من شأنها، وتفضيلها بما هي أنا النحن على أنا الهم. وبالتالي هي تتنافى وجوهر العدالة ومقصدها الهادف إلى إخراج الأنا ـ فردية أو جماعية ـ من عبودية الذات إلى عبودية الله، ومن التعالي إلى التواضع، ومن التفاضل العنصري إلى التفاضل القيمي، ومن العنصريّة

إلى الإنسانيّة، ومن التشرنق الأنوي إلى التناصف في الرؤية والوجدان.

بناءً على هذا المعيار يتبيّن أنّ مقولة الطائفيّة ليست من الدّين في شيء، بل هي تتنافى معه[1]. ولذا ينبغي العمل على إخراجها من الخطاب والثقافة، وإفقادها أية مشروعيّة دينيّة مدعاة يمكن أن تتلطّى بها، أو تتستّر بلباسها.

وهذه المقاربة التي تنطبق على الطائفيّة تنطبق أيضًا على جميع المقولات العنصريّة الأخرى، بمعزل عن تمظهرها، والتعبير الذي تأخذه، سواءٌ أكان قوميًّا أم مذهبيًّا أم إثنيًّا أم جهتيًّا أم مناطقيًّا أو حزبيًّا، بل وحتى أيديولوجيًّا وغيره؛ لأنّها جميعها في المضمون واحد، وفي المحتوى تتشابه. إذ إنّها تنطوي على تعظيم تلك الأنا في مقابل الآخر، وتكبّرها عليه. وهو يعني أنّ سبب الانحدار إلى الظّلم في جميعها واحد، وأنّ العلاج لديها متجانس.

وكذلك الأمر عندما تُعرض بقيّة المفاهيم والمعطيات القيميّة على معيار العدالة وميزان الإنصاف، فإنّه يمكن لنا أن نتبيّن ما الذي يتماهى والدين منها، أو يتنافى معه.

وعليه، ليست دعوة إلى استجرار تلك التجارب الفاشلة، التي تنسب إلى الدين، وهي ليست منه، وإنّما هي دعوة إلى تدشين مسارات جديدة، تستفيد من أيّ معطى، يسهم في تعزيز مقولة العدالة القائمة على تلك الفلسفة.

إنّ مجمل التجارب البشرية قد اعتمدت مسارين: الأوّل، وهو المسار الذي عمل على الالتحاف بالدّين وارتداء لباسه، وإن كان في جوهره وقيمه منافيًا له، ومخالفًا لحقيقته. والمسار الثاني هو الذي قطع مع الدّين قلبًا وقالبًا، وركن إلى وضعيّته، واعتمد أشكالاً مختلفة من العلمانيّة، وإن كانت في مجملها قد نحت إلى البعد المادي، وأغفلت البعد المعنوي والروحي.

أمّا هنا، فإنّ المطروح:

1. تدشين مسارات مختلفة تستقي من جوهر الدين القائم على العدالة، وتسعى إلى مقصده الهادف إلى القسط والإنصاف.

2. الانفتاح على مجمل الموجود الديني وغير الديني الفطري، الذي يسعف الوصول إلى ذاك الهدف، ويعين على ذاك المسعى.

---

[1]- انظر في هذا الموضوع: شقير، محمّد: إشكاليّات التّكفير والمذهبيّة والرّافضة، ط1، بيروت، دار المودّة، 2016م، ص-70 84.

3. تقديم معيار يمكن من خلاله وعلى أساسه تمييز أي معطى قيمي، يمكن أن يؤدّي إلى ذاك المقصد، كما يمكن أن يؤدّي إلى خلافه، سواءٌ أكان دينيًّا أم غير دينيّ، فإنّ هذا المعيار يصلح لغربلة كلّ منهم، وذلك من حيث النتيجة التي يمكن أن تترتّب على ذاك المعطى، خروجًا من سلطان الأنا وعبوديّتها وسطوتها، أم مزيد تعظيم لها، وإعلاء من شأنها، وتكبّر على أقرانها.

4. إنّ هذه المسارات تنبع من صميم الفطرة الإنسانيّة، وتستجيب لعطشها، وتروي توقها إلى حياة تقوم على العدالة الشاملة، التي تستوعب كلّ شيء وفعل.

5. إنّ محور هذه الأطروحة هو العدالة، وليس التّراث على إطلاقه، أو أي شيء آخر. نعم، عندما نجد أنّ أيّ معطى ديني – أو فطري - يخدم مقولة العدالة، فينبغي الأخذ به، ولا يصحّ أن تكون هناك أيّة حزازة تمنع من الاستفادة منه.

إنّ فهم الدين في مجمل منظومته على أساس من تلك القيم المحورية والجذرية العدالة؛ يتيح لنا أمرين اثنين متكاملين: الأوّل، فهم تلك المعطيات الدينيّة بشكل أعمق. والثاني، توظيفها بشكل أفضل، بحيث يعلم المقصد منها، والهدف الذي تسعى إليه. وبالتالي يمكن إدارتها بطريقة توصل إلى ذاك المقصد، وتحقّق الغايات المرجوّة منها في التخليق بالعدل، وصناعة وجدانه، وتخصيب ضميره، وتنمية جميع أخلاقياته وسلوكياته.

العروة الوثقى بين العدل والعقل

مع الإلفات إلى أنّ كلاً من العدالة والحريّة هنا إنّما هو في إطاره الجوّاني، وبعده النفسي. فنحن هنا نتحدث في معنيين موطنهما النّفس، ولا ينحصران به وإنّما ينشآن منه، ويتمدّدان إلى خارجه.

أمّا عن دور العقل فيما يرتبط بموضوع العدالة، فيمكن القول:

أوّلاً: إنّ منظومة العدالة بأجمعها تقوم على أساس من فعل العقل.

ثانيًا: إنّ مقاربة أيّ من المفردات التربويّة والسلوكيّة المؤدّية إلى تحقيق العدالة، إنّما تتمّ من خلال العقل ودوره، بما هو أداة وعي وفهم.

ثالثًا: إذا كان هوى النّفس هو الحاجز دون تحقّق العدالة، وإذا كان كلٌّ من الهوى والعقل مقولتين متنافيتين؛ فهذا يعني أنّه بمقدار ما ينتعش الهوى ينحسر العقل. وفي المقابل، بمقدار ما يأخذ العقل دوره ويتّسع مداه ينقبض الهوى، وتاليًا تتمّ صناعة العدالة.

للعقل دورٌ أساس في صناعة العدالة. بل من دون العقل ودوره لا تحقّق للعدالة. وقيمة هذه العدالة أنّها تتحقّق بالاختيار، حيث يُمارس هذا الاختيار من خلال منحى صراعي بين الهوى والعقل، فإذا ما كانت الغلبة للعقل فهو ما يؤدّي إلى صناعة العدالة، وإذا ما كانت الغلبة للهوى فهو ما يفضي إلى نقيضها، أي إلى اللا عدالة. فالعقل نقيض الهوى، ومن خلال فعل التّعقّل يُستدفع الهوى، فيُستولد العدل.

العقل هو أب العدل، والعدل وليده. بل يمكن قياس مستوى العقل والعقلانيّة لدى الفرد والمجتمع من خلال قياس مدى العدالة لدى أيّ منهما الفرد، والمجتمع، والعكس صحيح. أي إنّه يمكن قياس مدى العدالة فرديًّا ومجتمعيًّا، من خلال قياس دور العقل ومداه، ومستوى الإشباع العقلاني لدى أيّ منهما. فلا عقلانيّة من دون عدالة، وإلّا كانت عقلانيّة مزيّفة، ولا عدالة من دون عقلانيّة، وإلّا كانت عدالة خاوية وصوَريّة. فهما مقولتان متلازمتان في الخارج والواقع، وإن اختلفتا في المفهوم والوعي.

وفيما يتّصل بذلك النّقاش الذي يدور حول أنّ هذه الفلسفة أو تلك للعدالة هل هي فرديّة، أم اجتماعيّة؟ تعنى بالفرد، أم تتّسع للاجتماع العام؟ فلا بدّ من القول إنّ بعض فلسفات العدالة جنحت إلى البعد الفردي أكثر، في حين إنّ فلسفات عدالة أخرى عنت بالاجتماع العام، سواءٌ في مجاله السياسي أم الاجتماعي، فكان همّها الوصول إلى عدالة سياسية أو اجتماعية، من دون أن تعنى بالعدالة الفردية، وصناعة إنسان العدالة تربويًّا وأخلاقيًّا، وذلك تبعًا للمباني الفكريّة والمعرفيّة لكلٍّ منهما.

أمّا في هذه المقاربة لفلسفة العدالة، فإنّنا نبحث في عدالة تجمع البعدين معًا، الفردي والاجتماعي، الجواني والخارجي؛ إذ إنّها تهدف إلى العدل في الاجتماع العام في مختلف مجالاته السياسية والاجتماعية وغيرها، لكنّها ترى أنّ هذا العدل لا يمكن أن يقف على أرضٍ صلبة، ويكون أدعى إلى بلوغ مقاصده وتحقيق غاياته، وأشدّ استدامة وإنتاجيّة وضمانة من الانقلاب إلى ضدّه؛ ما لم يكن هناك دوافع ذاتيّة للعدالة، تنبع من صميم النّفس الإنسانيّة، وتنسجم مع فطرتها، وتتلاءم مع وجدانها، وتجمع ما بين المنافع الذاتيّة والعامّة لإقامة القسط وصناعة العدل، بما في ذلك المنافع المعنويّة والأخرويّة منها.

هذه المقاربة تذهب إلى أنّ مجمل ارتكاسات وانتكاسات العدالة، التي احتبست في الشأن العام، وانحصرت في حدوده؛ تعود إلى أنّها جافت البعد الجوّاني، وأغفلت ضرورته، ولم تلتفت

إلى أنّ العدالة في السلوك تنشأ من العدالة في النّفس، وأنّ العدل العام يتألف من العدل الخاص، وأنّ العدل في الاجتماع العام هو -في مجمله- حصيلة العدل لدى مجموع الأفراد، وأن نبتة العدالة تبدأ من تحت التراب، وما فروعها إلا ثمرة بذرها المتخفّي في جوف الأرض.

ومن هنا كانت الحاجة إلى عدالة لا تهمل منبتها، ولا تغفل عن مقصدها. أي عدالة قادرة على الولوج إلى باطن النّفس والتموضع فيها، ومتطلّعة في الآن نفسه إلى جميع ميادين الاجتماع العام وحقوله، من سياسية واقتصادية وغيرها، والبناء فيه، والتمدّد إليه.

إنّ الحديث عن عدالة اقتصاديّة لا يتمّ ـ بناء على هذه المقاربة ـ بمعزل عن أخلاق عدالة اقتصاديّة، كما إنّ الحديث عن عدالة سياسية لا يتمّ بمعزل عن أخلاق عدالة سياسية. وهكذا الأمر في بقيّة المجالات المعرفيّة والاجتماعيّة والعلوم ذات الصلة[1].

إذن، يمكن القول إنّ ميزة هذه المقاربة أنّها تجمع البعدين معًا. بل ترى أنّ كلاً من البعد الجوّاني والخارجي للعدالة هو في جوهره أمرٌ واحد، وإن اختلفت تجلّياته وتعابيره، وجهة النّظر إليه. بل ترى نوع تكاملٍ بينهما، وأنّ علاقة جدليّة تقوم بين هذين البعدين، بحيث إنّ كلاً منهما يغذّي الآخر ويستفيد منه، يأخذ منه ويعطيه.

وفي هذا نوع تأسيس لفلسفة شاملة في العدالة، تستوعب جميع الأبعاد، ولا تستثني أيًا من المجالات، وتسري إلى أية قضيّة مهما كان مضمونها، سياسيًا أو اجتماعيًّا أو قانونيًّا أو اقتصاديًا أو في السياسات الضريبية أو في توزيع الدخل والثروات الوطنية...

بين العدالة والحرية

أما في الرأي القائل إنّ المقاربة الإسلاميّة تاريخيًا شدّدت على العدالة وأهملت الحريّة، وأنّه إن كانت الحرية أيقونة الغرب في الفكر والثقافة والسلوك... فإنّ العدالة هي أيقونة الشرق في مجمل ما تقدّم، وخصوصًا في السياق الإسلامي تاريخيًّا وحاضرًا؛ فلا بدّ من بيان التالي:

أوّلاً: إنّ مقاربة العدالة في مجمل التاريخ والتراث الإسلاميين قد تمحورت إلى مستوى وآخر حول العدل الإلهي، والبعد الفردي لها، ولم تعن بالمستوى نفسه بالعدالة في الاجتماع العام. أي

[1]- وفي هذا المورد، قد يؤخذ على ما ذهب إليه «جون رولز» في كتابه «العدالة كإنصاف»، حيث يقول معبراً عن فلسفته في العدالة: «العدالة كإنصاف ليست عقيدة دينيّة أو فلسفيّة أو أخلاقيّة... هي مفهوم سياسي للعدالة... ومن هذه النّاحية هي أضيق في مجالها من العقائد الأخلاقيّة الفلسفيّة الشاملة..». جون رولز: العدالة كإنصاف،ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، مراجعة: ربيع شلهوب، ط1، بيروت، المنظّمة العربيّة للتّرجمة، 2019م، ص81.

هي لم تنظر إلى تلك العدالة الفرديّة والجوانيّة تربويًا وأخلاقيًا ضمن منظومة شاملة، ورؤية أوسع، ترى في العدالة الفرديّة أساسًا للجمعيّة، وفي الجوانيّة منطلقًا للعدالة في الاجتماع العام. أي إنّ الغالب على تلك المقاربة هو بعدها الكلامي، أو الخلقي- الفردي والفقهي، ولم يكن لديها ذلك القصد والتطلّع إلى صناعة مجتمع العدالة ومؤسّسات العدالة ودولة العدالة.

ثانيًا: بناء على فلسفة الوصل تلك التي سلفت ما بين العدالة والحرية، يمكن القول إنّ أيّة مقاربة للعدالة تنطوي بالمستوى نفسه على مقاربة للحرية. وهو ما يعني أنّ القول بوجود تلك العناية بالعدالة في السياق الإسلامي، ينطوي ضمنًا على القول بوجود تلك العناية وبالقدر نفسه بالحرية. نعم بناءً على الفلسفة الخاصّة بالحريّة في الإطار الإسلامي، والمحتوى الاصطلاحي النابع منها. وهو ما يفضي إلى القول إنّ الحريّة قد أخذت مداها في السياق الإسلامي، لكن في تعريفها الخاص بها، ومضمونها المستخلص من المباني الفكريّة والمعرفيّة التي يرتكز عليها.

ثالثًا: أما الحديث عن الحرية بناءً على اصطلاحها الغربي، فهو يحتاج إلى مقاربة مختلفة، تتطلّب تعقّب هذا المضمون في التراث والتاريخ الإسلاميين، بمعزل عن المفردات الموازية التي تحمل المضمون نفسه. وهو ما يحتاج إلى بحثٍ مستأنف.

التمايز المنهجي في العدالة بين الإسلام والغرب

ثمة فرقٌ منهجيٌّ بين مقاربة الحريّة في مضمونها الغربي من خلال التاريخ الإسلامي، وخصوصًا في مساره السلطاني، وبين مقاربة الحريّة في ذاك المضمون من خلال التّراث الإسلامي؛ لأنّه ليس من الضروري أن يعبرّ ذاك التاريخ عن ذاك التّراث في جانب أو آخر ويحكيه، كما ليس من الضروري أن يكون ذاك التراث قد تموضع في جميع أبعاده ثقافيًّا واجتماعيًّا في ذاك التاريخ، أو عُمل على تسييله فيه.

أمّا إن كانت المقاربة في الإطار التاريخي حصرًا، فلا بدّ من تحقيب هذا الإطار وتحديده اجتماعيًا وتاريخيًا زمنيًا؛ لأنه لا يصحّ الحديث عن نموذج واحد في الإطار التاريخي الإسلامي، وإنما تتعدّد النماذج وتختلف باختلاف العوامل والأسباب الاجتماعية والثقافية والتاريخية وغيرها، والتي تفضي إلى إنتاج نماذج مختلفة فيما يرتبط بموضوع الحرية في مضمونها الغربي. وهو ما يتطلّب منّا مقاربة أكثر دقّة.

وهنا من المفيد الإطلالة على هذه الفلسفة الأخلاقيّة للعدالة من جهة قدرتها على بناء

المجتمعات وهويّاتها الجمعيّة، حيث ينبغي الإلفات إلى أنّ هذه الفلسفة تؤسّس لانتفاء العنصريّة في جميع أشكالها وألوانها. إذ إن العنصريّة تعني تضخيم الذّات والإعلاء من شأنها بالمقارنة مع الآخر، بمعزل عن الشكل الذي تأخذه هذه العنصريّة وتعبيرها، في حين أنّ فلسفة العدالة تلك تفضي إلى استواء النظرة بين الأنا والآخر معرفيًّا ووجدانيًّا، وإن كان من باب للتفاضل فهو تفاضلٌ قيميّ لا عنصريّ، وهو ما يؤسّس لوجود كلمة سواء قيميّة، ولإمكانيّة بناء مساحة قيميّة مشتركة بين مختلف الفئات والجماعات على اختلافها؛ لأنّ المحتوى العنصري هو محتوى مقفل، في حين أنّ المحتوى القيمي هو محتوى مفتوح. المحتوى العنصري يمتنع عن أن يلجه من لا يحمل تلك الصفات العنصريّة، والتي هي صفات غير اختياريّة، في حين أنّ المحتوى القيمي يقبل أن يلجه كلّ من يختار الانتماء إلى مضمونه ومعانيه، وهو انتماء اختياري، يمارسه الفرد بفعل العقل والوعي. وهو ما يتيح بناء هويّات قيميّة مشتركة تصلح أن تكون أساسًا مجتمعيًّا لتكوين هويّة المجتمعات وانتمائها، حيث يمكن لهذه الهويّة القيميّة أن تكون عابرة لجميع الحواجز العنصريّة وقادرة على اختراقها، وتأسيس المشتركات من دونها[1].

أمّا المضمون القيمي هنا، مع ما ينبثق منه، ويقوم عليه، فهو العدالة في أبعادها المعنويّة والأخلاقيّة والتربويّة والثقافيّة والفكريّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة... وما يمكن أن يضمّه أو يؤسّسه هذا المضمون في أبعاده تلك من نموذج مجتمعي، فكري، ثقافي، أيديولوجي وجداني...يصلح أن يبني هويّة قيميّة جامعة للمجتمعات، ويوفّر قاعدة انتماء صلبة لها. وإن كان هذا الأمر مشروطًا بتنمية ذلك المضمون، وتوليده لمنظومة شاملة ومتكاملة ذات صلة.

لا ريب في قدرة فلسفة العدالة على التأسيس الهويتي، كما تسري في حال المجتمعات، لكنّها تسري أيضًا على ماهيّة الدولة[2]، حيث يمكن البناء على تلك الفلسفة للوصول إلى هويّة جامعة للدولة، بما يمكن أن يوجد جسور هويتيّة بين مكوّناتها، ويقلّص الشّروخ القائمة في الهويّات المتعدّدة لدى هذه الدولة أو تلك، التي قد ينعدم لدى أيّ منها أن تجد عوامل مسانخة لصناعة الهويّة لدى جميع مكوّناتها. أي لا تجد دولة تشترك جميع مكوّناتها في كل العوامل المشكّلة لهويّتها، وإنّما لا بدّ أن تجد أختلافًا ما في أيّ من تلك العوامل، عرقيًّا كان أو اثنيًّا أو طائفيًّا أو مذهبيًّا أو غير ذلك.

وعليه فإنّ قدرة فلسفة العدالة على التوسّع والتوليد الهويتي من جهة، وقدرتها على تجاوز جميع الحدود والحواجز العنصريّة من جهة ثانية؛ يتيحان بناء أساس هويتي صلب وشامل، يصلح

[1]- شقير، محمّد، فلسفة العدالة وإشكاليّات الدّين والدّولة والاجتماع الإنساني، م.س، ص-65 71.
[2]- في الدّولة والعدالة يمكن الرّجوع إلى: م.ن، ص-84 141.

أن يشكّل ركيزة قيميّة وهويتيّة للدول، وهو ما يمكن أن يساهم في حلّ العديد من الأزمات التي تواجه تلك الدول من حيث تعمّق الانقسامات والشروخ المجتمعيّة الموجودة لديها.

بالإضافة إلى ما يمكن أن توفّره فلسفة العدالة تلك من تأسيس صحيح وبنّاء للعلاقة بين الدول نفسها، وإقامة علاقات سليمة، وإعطاء معنى لمجمل تلك المبادئ التي ترتكز عليها العلاقات الدولية، وهذا الأمر يحتاج إلى عملية وصل ما بين تلك الفلسفة وهذه المبادئ. وإن كانت مجمل العلاقات الدوليّة في بعدها الواقعي تقوم على اعتبارات ومعايير مختلفة عن تلك المبادئ ولوازمها.

بل يمكن الذهاب أبعد من ذلك، وهو إعادة بناء نموذج العولمة، والقائم حاليًا على الاعتبارات الماديّة، ومعايير النفوذ والمصلحة الاقتصاديّة، وتحويله إلى العدالة في قيمها ومؤدّياتها المختلفة، بما يفضي إلى نموذج عولمي يقوم على أساس من العدالة في جميع أبعادها. وهو ما يحتاج إلى أكثر من فلسفة وأيديولوجيّة وجهة تعمل على رفع العدالة إلى هذا المستوى، وأخذها إلى مديات تصل بها إلى تلك النتيجة.

ما هو المعيار الموضوعي في معرفة مكمن العدل أو الظلم؟

وبعد أن تطرّقنا إلى جملة من القضايا، وعملنا على مقاربتها على أساس من فلسفة العدالة تلك؛ قد يطرح البعض هذه المسألة، وهي أنّ هذه الفلسفة قد تفتقر إلى معيارٍ موضوعيّ، يمكن على أساسه ومن خلاله أن يُعمل على قياس مجمل القضايا، لمعرفة مكمن العدل أو الظلم فيها. والجواب أنّ هذه الفلسفة تنطوي على قدرة خلاّقة لإنتاج معايير موضوعيّة لقياس العدل وتمييزه عن الظلم، سوى أنّه فرق في جملة من الأمور:

بين معيار موضوعيّ ينشأ من جوف النّفس ويتمدّد إلى خارجها، وبين معيار مبتور عن منشئه النّفسي.

بين معيار يحتاج الى جهد تربويّ وفعل أخلاقيّ، وبين معيار غير مرتبط بهذا النّوع من الجهد والفعل.

بين معيار قد يختصّ بمجال محدّد، وبين معيار شامل لجميع القضايا، ولا يمكن أن يخلو منه بعدٌ فرديّ أو عام.

بين معيار يحتاج بشكل مستديم إلى بنائه وبلورته، والعمل على صوغه، وبين معيار يفتقد إلى هذه الخصوصيّة.

5. فرق بين معيار يتّسم بشيء من الجمود، وبين معيار يمتاز بشيء من الديناميّة الخلاّقة، بمعنى

قدرته على توليد معايير جزئيّة مصداقيّة موضوعيّة لجميع القضايا، والوصل ما بين ذاك المعيار على عمومه، وما بين أيّ من القضايا على جزئيّتها.

خاتمة

بناء على ما تقدّم، لا بدّ من القول إنّ ما تقدّمه هذه الفلسفة الأخلاقيّة هو أرضيّة خلّاقة لتوليد معايير موضوعيّة ملموسة للعدالة. وإنّ التحدّي الأهم في إقامة العدالة يكمن في المرتكزات المعرفيّة والمعنويّة والفلسفيّة القادرة على إقامة عدالة حقّة وصائبة، وليس عدالة مزيّفة أو مشوّهة. أمّا موضوع التشخيص المعياري، على أهمّيته، فهو يأتي في مرتبة تالية بلحاظ الأهميّة. وإن كانت مهمّة التشخيص هذه تحتاج إلى جهد مستأنف، وتنطوي على أهميّة خاصّة، وتتطلّب شروطًا ثلاثة:

الأوّل: تحديد المرتكزات المعرفيّة والفلسفيّة التي ينبع منها، ويقوم عليها.

الثاني: تحقيق ذلك المضمون الأخلاقي والمعنوي في النّفس بفعل التربية والتزكية.

الثالث: معرفة الواقع أو الواقعة التي يراد بناء معيار موضوعي بشأنها.

وهو ما يتيح القيام بعمليّة وصل ما بين ذاك المضمون الأخلاقي المتحقّق في النّفس، وما بين تلك الواقعة، مع ما تحتاجه هذه العمليّة من عناصر معرفيّة وعلميّة ذات صلة، بما يفضي إلى إنتاج معايير موضوعيّة وملموسة هي حصيلة التجادل والتفاعل ما بين ذاك المضمون المعنوي والأخلاقي من جهة، وما بين ذاك المضمون المعرفي والواقعي من جهة أخرى.

وعليه، لا يصحّ القول إنّ هذه الفلسفة تفتقر إلى المعايير، وإنّما هي فلسفة حبلى بهذه المعايير، وقادرة على استيلادها، وإن كانت عمليّة التوليد هذه عمليّة مشروطة ومركّبة، وتتبع آلية خاصّة، لكنّها عمليّة تمتاز بجملة من الخصائص التي تجعل تلك المعايير أقرب إلى الاستجابة للواقع وجميع حاجاته والتباساته، وأقدر على محاكاة العدالة وجوهرها، وأشدّ قدرة على شمولها لجميع الأبعاد من فرديّة واجتماعيّة ودولتيّة ودوليّة وعولميّة، من دون أن تنحصر بمورد وآخر.

إنّ المجتمعات كما يمكن أن تتقدّم، أو تسرع الخطى في صناعة عدالتها، فإنّها يمكن أن ترتكس، أو يتباطأ سيرها أو يضعف في تلك الصناعة ومسارها. ما يوفّر لنا مؤشّرًا على مستوى الرّقي المعنوي والأخلاقي، والدرجة التي بلغتها المجتمعات في سلّم تكاملها الروحي والتربوي، ليكون منسوب العدالة ومدى حضوره فرديًّا واجتماعيًّا وسياسيًّا واقتصاديًّا...بمثابة مؤشّر ودليل على ما بلغته تلك المجتمعات في مسارها ذاك، وموضعها منه.

كما لا يفوتنا الإشارة إلى أنّ القدسيّة التي تهبها هذه الفلسفة لصناعة العدالة وفعلها، باعتبار

كونها طريقًا إلى الله تعالى وسبيلاً إليه؛ تعطي طاقة خلاّقة لتوليد العدالة، والسير في ركابها، والتغلّب على عوائقها، وتحطيم جميع الأصنام التي تحول دونها، عندما تضحى العدالة مقولة لا تقتصر على الاقتصاد والاجتماع والسياسة والقانون.. وإنّما تشمل أيضًا الإيمان والعرفان والعبادة والسير إلى الله تعالى والسلوك إليه، والآخرة وأهوالها، كما الدنيا وأحوالها.

ومن هنا، يمكن لنا أن نعي فلسفة ذلك الوصل بين خروج إمام العدالة -المهديع من أهل البيت عليهم السلام- في نهاية التاريخ، وبين ما نصّت عليه بعض الروايات الواردة عن أئمة أهل البيتع من أنّ الإمام المهدي عجل الله فرجه «يملأ الأرض قسطاً وعدلاً، بعدما ملئت جورًا وظلمًا»[1]؛ حيث إنّ المهدي عجل الله فرجه هو إمام الهداية المعنويّة[2]، وهو الهادي في طريق السير والسلوك إلى الله تعالى، وتحقيق عبوديّته، والخروج من جميع العبوديات الأخرى. وهو من هذه الجهة إنّما يدفع البشريّة نحو عدالتها، ويقودها لإقامة القسط لديها؛ لأنّ العدالة إذا ما كانت موصولة بالسير المعنوي والتكامل التخلّقي، وإذا كان المهدي عجل الله فرجه هو من يأخذ بيد تلك البشريّة قدمًا في سيرها المعنوي ذاك، وسبيل تكاملها التخلّقي مورد الذكر؛ فهو ما يعني أنّ المهدي عجل الله فرجه إنّما يحقّق لها بذلك عدالتها، ويملأ بهدايته أرضها قسطًا وعدلاً.

وهو لا يتنافى مع مجمل الروايات الأخرى ذات الصلة، والتي يستفاد منها أنّ الإمام عجل الله فرجه يقطع جذور الظّلم بقوّة السيف، ويكنس الجور بمنطق التدافع؛ وذلك لأنّ إقامة العدالة في الاجتماع العام تحتاج إلى فعلٍ جمعيّ، وتكاملٍ اجتماعيّ، بمعزل عن مجمل الظروف والعوامل التي تهيّىء أرضيّة مناسبة لتحقيق هذا التكامل، وتساعد عليه. وإن كان ما يستفاد من مجمل تلك الروايات تلك أن العديد من الظروف والعوامل والأسباب، سوف تكون مساعدة إلى أبعد مدى في نهاية التاريخ وأوان الخروج على تحقيق ذلك التكامل المعنوي، ومؤدية إلى الدفع قدماً في طريق السير التخلّقي[3]، وهو ما سوف يسهم في هداية البشرية إلى عدالتها، وقيادتها إلى إقامة القسط لديها. وهو ما يحتاج إلى بحثٍ مستأنف.

---

[1]- الصدوق: الخصال، لا ط، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1403ه.ق، ص396.

[2]- انظر: الطباطبائي، محمد حسين: الشيعة، ترجمة: جواد علي، ط1، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، 1416ه.ق، ص212-213.

[3]- يمكن أن يستفاد هذا المعنى من العديد من الروايات الواردة عن أئمة أهل البيتع، من قبيل ما جاء عن الإمام الباقر من أنه: «إذا قام قائمنا وضع الله يده على رؤوس العباد، فجمع بها عقولهم، وكملت به أحلامهم» الكليني، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران،1363ه.ش،ط5، ج1، ص25، حيث إن ما يفهم من هذه الرواية حصول نوع من العناية الإلهية الخاصة، أو التدخل الإلهي من خلال الإمام المهديع في وعي الناس ووجدانهم، الذين لديهم استعدادٌ ما لتلقّي هذه العناية، وتقبّل هذا الفيض، بما يؤدي إلى أن يكون لديهم مستوى متقدّم من حضور العقل وفاعليته في مقابل الهوى وتأثيره، وبما يوصل إلى اكتمال الوعي العقلي في مقابل التفكير الانفعالي، وهو ما يساعد بشكل أفعل على الخروج من عبودية جميع الأهواء، والدخول بشكل أشدّ في عبودية الله تعالى، بما يفضي أكثر إلى صناعة العدل، والبعد عن الظلم. حيث سيكون من الصحيح منهجياً الوصل بين مجمل المضمون الروائي ذي الصلة، وبين فلسفة المهدوية ومقاصدها، التي تتمحور بشكل أساس حول العدالة وغاياتها.

علم فلسفة الأخلاق

دراسة نقدية مقارنة بين فهم الغرب والواقعيّة الإسلامية

فادي ناصر[*]

يعالج هذا البحث علم فلسفة الأخلاق كواحدٍ من أكثر المفاهيم مدعاة للجدال والمساجلة في الحضارات الإنسانية المختلفة.

ولأجل هذه الغاية يدخل الباحث في الفكر الإسلامي الشيخ الدكتور فادي ناصر إلى هذا الميدان بمنهج تأصيلي للمفهوم في سياق دراسة نقدية مقارنة لعلم فلسفة الأخلاق بين فهم الفلسفة الغربية الحديثة والفهم الإسلامي الواقعي.

المحرر

الدخول إلى علم فلسفة الأخلاق يحتاج في البداية إلى تفكيك مصطلحين أساسيين، ثمّ إعادة تركيبهما في وحدة اندماجيّة ترسم من خلالها صورة العلم ورسمه، كمقدّمة أساسيّة وضروريّة؛ من أجل فهم أهدافه وأهمّيته ومنشأه وآثاره الفردية والاجتماعية وغيرها من الأمور المتعلّقة بأبحاث فلسفة العلم، وهما مصطلح «الفلسفة»، ومصطلح «الأخلاق». فمصطلح «الفلسفة» لوحده يشير إلى بيان العلوم النظريّة الّتي تبيّن الخصائص الكليّة لوجود ما أو لعلم من العلوم بالأسلوب العقلي والاستدلال البرهاني. ويعرفه أرسطو بأنّه دراسة المبادئ الأولى، وتفسير المعرفة عقليًّا. وهي تشمل عنده الفلسفة النظرية والعملية. أمّا ابن سينا فيرى في كتابه «منطق الشفاء» أنّ الفلسفة هي الوقوف على حقائق الأشياء كلّها، سواء كان وجودها باختيارنا أو خارج عن إرادتنا واختيارنا. ويعتبره علمًا نظريًّا وعمليًّا في الوقت نفسه، حيث تندرج تحت القسم

*ـ باحث في الفكحر الديني واستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة المعارف - لبنان.

النظري منه علوم الطبيعيات والرياضيات والإلهيات. وتحت القسم العملي تدبير المدن والمنزل والأخلاق[1].

وأمّا مصطلح «الأخلاق» فإنّه يحكي عن الصفات الفاضلة والمذمومة في الإنسان التي يمكن أن يكتسبها عن طريق الأفعال الإرادية والاختيارية. والعلم الّذي يتكلّم عن هذه الصفات والسلوكيات القبيحة والحسنة يسمّى بـ«علم الأخلاق». وهناك من يعتبر أنّ الأخلاق ليس مقتصرًا على الصفات النفسيّة بشقّيها السلبي والإيجابي، بل يعتبر أنّ علم الأخلاق هو علم السلوك أيضًا، أي الأفعال، وبالتالي فهو يعتقد أنَّ علم الأخلاق مرتبطٌ بالسلوك الإنساني لا بالصفات والطبائع الباطنية. والأخلاق عنده عبارة عن قوانين السلوك الإنساني التي تُوصِل الإنسان إلى هدفه فيما لو عمل بها. لذلك نلاحظ أنّ البعض عندما أراد أن يُعرّف علم الأخلاق عرّفه بشقّه العملي السلوكي، فقال إنّ «علم الأخلاق هو علم السلوك وهو من أقسام الحكمة العمليّة، ويُسمّى أيضًا بتهذيب الأخلاق والحكمة الخُلقيّة»[2]، وهذا في الحقيقة خلط بين المبدأ والأثر، وبين الأصل والفرع، وبين الهدف والوسيلة؛ لأنّ السلوكيات هي نتائج المبادئ، التي هي الصفات الراسخة والمنطبعة في النفس، والتي منها تتولّد الأفعال بشكلٍ تلقائيٍّ ومن دون أيّ تفكير أو تحليل حتى. لذلك تجد أنّ التعريف الذي يُقدّمه صاحب كتاب جامع السعادات حول الأخلاق من أكثر التعاريف دقّة في هذا المجال؛ حيث يعرّف الأخلاق بأنّها: «ملكة للنفس مقتضية لصدور الأفعال بسهولة من دون احتياج إلى فكر ورويّة. والملكة كيفيّة نفسانيّة بطيئة الزوال»[3].

ما هو علم الأخلاق؟

بعد بيان مصطلحي الفلسفة والأخلاق، وقبل الحديث عن علم فلسفة الأخلاق، يبقى مقدمة منهجيّة هامّة تتعلّق بمعرفة المقصود من علم الأخلاق.

بناءً على ما تمّ تأسيسه يصبح علم الأخلاق هو علم الصِّفات الفاضلة والرذيلة التي يمكن أن يكتسبها الإنسان، عن طريق الأفعال الاختياريَّة والإراديَّة، وهذه الصفات هي موضوع علم

[1]- مدكور، إبراهيم: المعجم الفلسفي، لا ط، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983م، ص138.
[2]- صليبا، جورج: المعجم الفلسفي، ط1، قم، منشورات ذوي القربى، 1385ه ش، ج1، ص540.
[3]- النراقي، محمد مهدي: جامع السعادات، ط 1، قم، مؤسّسة اسماعليان، 1421ه، ج1، ص26.

الأخلاق. والهدف من علم الأخلاق هو تحلية النّفس الإنسانيَّة بالصفات الفاضلة، وتخليتها من الصفات القبيحة. وهذه الرؤية للأخلاق تنسجم مع رؤية خاصّة للإنسان حيث ترى جوهر الوجود الإنسانيِّ يتلخَّص في نفسه وروحه، وكمالاته الروحيَّة لا في جسده. من هنا نضع إصبعنا على جرح الاختلاف المفتوح منذ القدم حول النظريات الأخلاقية التي ترجع في حقيقة الأمر إلى كيفيّة النّظر إلى الإنسان. من هنا نقول بشكل صريح وواضح إنّ نقطة البدء في معالجة هذه الأطروحة المعقّدة والتي لم تجد حلاّ منطقيًّا، ولا اّتفاقًا جامعًا حولها؛ هو بالرجوع إلى علم معرفة الإنسان، وإلى ضرورة تفعيل هذا العلم وإعطائه حقّه ومكانته في الأبحاث الفكرية والإنسانية. فمن دون حسم النّقاش حول هويّة هذا الإنسان وحقيقته، ومن دون اكتشاف أبعاده وقواه، ومن دون بذل الجهود الحقيقية لناحية الأبحاث والنظريات والدراسات الفكرية والعلمية والمعمّقة حول الإنسان. فإنّ الدراسات الأخلاقيّة ستكون ناقصة وغير مكتملة. وهذا النّوع من الدراسات الإنسانيّة سوف تترك آثارًا عظيمة وهائلة على حقول المعرفة الإنسانية والطبيعيّة معًا؛ لأنّ الجوهر والأصل في المعادلة يبقى الإنسان لكونه هو المتحكم بالطبيعة.

فكما أنّ الدّراسات المعمّقة حول الطبيعيّة؛ بهدف اكتشاف قوانينها من خلال التجارب المتتالية قد أحدثت ثورة على مستوى التطوّر التقني والتكنولوجي، الذي انعكس على المجتمعيات الإنسانية بشكل واضح. فإنّ الدراسات المعمّقة؛ بهدف اكتشاف الإنسان وحسم النقاش حول حقيقته وأبعاده وقواه وكيفية تفعيلها على نحو صحيح، سيشكّل الثورة العلمية الثانية التي تحتاجها البشرية اليوم، والتي ستبقى تتخبّط في التيه والضياع ما لم يحسم هذا الجدل المعرفي التاريخي، وتوضع نقاط حقيقة الإنسانيّة على حروف الواقع الإيجابي لا السلبي.

وبالعود إلى مسألة الاختيار، فمن المقطوع به أنّ هناك العديد من العوامل تؤثّر في اختيار الإنسان، ويمكن أن نختصرها بعاملين أساسيين: الأوّل هي العوامل الخارجيّة كالثقافة والتقاليد الاجتماعية والبيئة الاجتماعية. والثاني عوامل داخليّة أهمّها وأبرزها الصفات النفسية التي يتحلّى بها الإنسان كالشجاعة والعفّة والتكبّر والحسد وغيرها من الصفات...

ويشترك كلا العاملين في أنّهما سببٌ مباشرٌ لقيام الإنسان بأفعال وسلوكيات خاصّة بها أو تتناسب معها. فكما أنّ معاشرة الصالحين ستحفّز الفرد على القيام بالأعمال الصالحة، كذلك من

كان فيه صفة الكرم فإنّ هذه الصفة ستحرّكه للجود على الآخرين والإحسان إليهم. من هنا ولأجل ضمان جودة الأعمال وصحّتها كان لا بدّ من العمل على تربية هذه النفس بهدف صقلها بالصفات الإيجابية من أجل الاطمئنان إلى صوابية ذهاب الأعمال في الاتّجاهات الصحيحة. فامتلاك الصفات النفسانية الفاضلة والحسنة عاملٌ محرّك للقيام بالأعمال الحسنة التي تجلب بطبيعة الحال الراحة والسكون والسعادة للإنسان. من هنا مسّت الحاجة إلى علم يدرس هذه الصفات وتأثيرها على السلوكيات، بهدف تصحيحها والعلم المتكفل بهذه المهمة هو «علم الأخلاق».

علم فلسفة الأخلاق

العلم الّذي يبحث عن مبادىء النظريّة والعقليّة لعلم آخر يُسمّى «فلسفة» ذلك العلم. من هنا يسمّى العلم الّذي يبحث عن هذه المبادئ في علم الأخلاق بـ«فلسفة الأخلاق»، والمنهج المتّبع في تحقيق هذا العلم هو المنهج العقلي المبني على الاستدلال والبرهان. ففلسفة الأخلاق تحقيق فلسفيّ (عقليّ) حول المبادىء التصوريّة والتصديقيّة لعلم الأخلاق. بمعنى آخر؛ «الأخلاق الفلسفية هي: الاعتماد على التحليلات العقلية والفلسفية وعلى البراهين المنطقية لإثبات حسن الفضائل وقبح الرذائل وإثبات لوازمها وتوابعها»[1].

فلسفة الأخلاق هي علم يبحث عن المبادئ التصوريّة والتصديقيَّة لعلم الأخلاق؛ أي عن المفاهيم والتصورات المستعملة في علم الأخلاق، وكذلك عن المبادئ التصديقيَّة التي تتوقَّف القضايا الأخلاقيَّة على حلّها. من هذه القضايا مثلا التي يتوقّف عليها علم الأخلاق: هل تحكي القضايا الأخلاقيَّة عن أمور واقعيَّة، أم إنَّها تابعة للاعتبار والتوافق؟ وما هو المعيار الأصلي للقيم الخلقيَّة؟ وكيف يمكن تقييم الأفعال الأخلاقيَّة؟ وهل الأخلاق مطلقة أم نسبيّة؟ وغيرها من الأسئلة التي تشكّل القاعدة والركيزة الأساسية التي يبتني عليها علم الأخلاق. ويبقى السؤال قائمًا حول أسلوب التحقيق في فلسفة الأخلاق، بمعنى هل إنّه يجب علينا أنْ نجيب عن الأسئلة المذكورة بالأسلوب العقلي فقط كما فعل أكثر فلاسفة الغرب، أو من خلال الدين فقط كما يقول البعض، أو إنّه يُمكننا صوغ منهج جمعي ندمج من خلاله الدين والعقل معًا وهو منهج الرؤية الإسلامية الأصيلة، أو ما يعرف بالمقاربة الإسلامية لفلسفية علم الأخلاق.

---

[1]- مجموعة من الباحثين: معجم المصطلحات الأخلاقية، ط1، بيروت، مركز باء للدراسات، 2006م، ص13.

وهناك ضرورة للتماهي بين البعد العقلي والديني في معالجة القضايا الإنسانية عمومًا والأخلاقية خصوصًا؛ لأنّ التحقيق العقلي حول هذه الأسئلة الأخلاقية الملحّة يعطينا فرصة للدفاع العقلاني عن الرؤية الدينية للطرح الأخلاقي، وإثبات حقّانيتها. ومن الطبيعي أن يكون هذا المنطق العقلاني والمنهج الاستدلالي في مقاربة مسألة فلسفة الأخلاق، أمرًا مطلوبًا وضروريًّا، بل ويمكن اعتباره مكمّلاً لإثبات حقانيّة الإسلام، وعاملاً مهمًّا في استقطاب الباحثين من أجل التعرّف إلى رؤى آخر غير تلك التي اعتادوا عليها في دراساتهم وأبحاثهم الأكاديميّة. بل ربمّا يمكن القول إنّ هذا الطريق هو من أفضل الطرق وأقصرها لإثبات حقانيّة المذهب الأخلاقيّ الإسلامي في مقابل بقيّة المذاهب الأخرى. فحاجة البشر إلى الدين في مجال الأخلاق يرجع في الواقع إلى عدم قدرة العقل الإنساني لوحده على تشخيص مبادئ الأخلاق الإنسانية الصحيحة، وتحديد آثارها وانعكاساتها على نحو دقيق على الفرد والمجتمع بما يخدم الأهداف والتطلّعات الإنسانية الواقعيّة والحقيقيّة. وما هذا التخبّط والانتشار العشوائي للنظريات الأخلاقية – الذي بدأ من أفكار الشرق القديم مرورًا بالنظريات اليونانية وصولاً إلى الآراء الفلسفية الغربية في العصر الوسيط وما بعده- والنظريات الإسلامية النابعة من مدارسه المختلفة، إلّا مؤشّرًا يكشف لنا عن الضرورة الفائقة والأهميّة الاستثنائية لهذا العلم، وعن عجز الإنسان لوحده عن الوصول إلى النظرية الكاملة المنسجمة مع بناء الإنسان التكويني. وهذا ما يتكفّل به المنهج الوحياني الأصيل بحسب الرؤية الإسلامية المرتكزة على القواعد والأسس الإلهيّة الصحيحة. فالعقل في النظريّة الوحيانيّة للمعرفة هو مصدر من مصادر معرفة الأحكام الإلهية، وكذلك هو مصدر من مصادر معرفة الأخلاق أيضًا، وبالتالي لا يوجد تعارض بين العقل وبين النّقل، ولا يوجد تعارض بين العقل وبين اكتشاف الأصول والقواعد الأخلاقية الدينية، بل العقل سيكون مُعينًا على الفهم الدقيق للقيم الأخلاقية. ومن مجمل ما ذكرناه نستطيع أن نستنتج أنّ تحقيق المسائل المذكورة في علم الأخلاق، يحتاج دائمًا إلى أسلوب برهاني عقلي، هو بمثابة المقدّمة لهذا العلم، ويُسمّى هذا العلم بـ «فلسفة الأخلاق».

تاريخ فلسفة الأخلاق

العلوم لا يمكن أن تنشأ من خارج سياقها التاريخي والطبيعي، كما أنّها لا يمكن أن تتولّد فجأة وعلى سبيل الصدفة، بل هي مسار تاريخيّ متصاعد ومتكامل، يمرّ بمنعطفات ومزالق، يرتفع حينًا

وينخفض أخرى؛ حتّى يصل إلى أوج اكتماله على مستوى البيان والمضمون. الأمر بعينه ينطبق على علم الأخلاق الذي تمتدّ دراسته إلى بدايات تاريخ الفكر الفلسفي الإنساني، وإن كان البعض يصرّ على تحديد نقطة انطلاق التفكير الفلسفي الأخلاقي بالحضارة اليونانية؛ بسبب الطابع النظري الذي اتّسمت به تلك الحضارة. ولكن عند التأمّل في الحضارات السابقة على الحضارة اليونانية من جهة، واعتقادنا أنّ العلوم لا تبدأ بطفرة أو بصدمة معرفيّة، نلاحظ أنّ الفكر الأخلاقي الفلسفي كان حاضرًا بقوّة خصوصًا في الحضارات الشرقيّة القديمة، المتأثّرة بشكلٍ قويّ، بل والمبتنية على الفكر الديني على اختلاف مبادئه وأصوله وتعاليمه.

فإذا نظرنا إلى الحضارة المصرية القديمة وجدنا أنّ الطابع الذي ظهر في هذه الحضارة وعكس نظرتها الأخلاقية البارزة هو سيطرة الوازع الديني، فلم يكن هناك تباين بين الأخلاق والإيمان الديني عند المصريين القدماء، وإن لم تكن لديهم منظومة أخلاقية كاملة، بل مجرّد سلوكيات؛ من أجل تسيير أمور حياتهم اليوميّة، وخصوصًا الأسريّة[1].

وإذا انتقلنا إلى الحضارة الفارسية القديمة، نلاحظ أيضًا أنّ الأخلاق فيها لا تنفصل عن الفلسفة والدين، حيث كانت الزردتشية تدعو إلى نظريّة الخير العام الذي هو أصل عالم الوجود، وكانت على ارتباط عميق بالتعاليم الدينية وقواعده. والعدالة عند زرادشت تكمن في «التخلّص من الخطأ عن طريق المعرفة الحقّة لكلّ ما هو صائب والنور الذي يكشف عن هذه المعرفة إن هو إلا التناسق الأبدي الإلهي. فإنْ تعرِف الحقّ تعرِف الله، وما العالم أجمع إلا نسيج حتى ينسج طريقه متّجهًا إلى إله الحق»[2].

والأمر بعينه ينطبق أيضًا على الأخلاق في الحضارة الهنديّة القديمة، حيث الديانة البراهميّة التي أولت اهتمامًا خاصًّا بالأخلاق في معرض ردّها ومحاربتها للتعسّف الطبقي السائد والدعوة إلى المساواة، كما هو الحال أيضًا في البوذية. وإن كان السائد على تلك الرؤى الأخلاقية هو النزعة السلبيّة تجاه الدنيا، والرغبة في الزهد[3]، بعكس الأخلاق في الحضارة الصينية القديمة التي تتميّز عن غيرها من الحضارات الشرقية، حيث ابتعدت في أخلاق كونفيوشيوس عن سيطرة الفكر

[1]- محمد عبد الرحمن، مرحبا: الموجز في تاريخ الأخلاق، ط1، طرابلس لبنان، 1988م، ص156.
[2]- مراد، سعيد: المدخل في تاريخ الأديان، ط1، مصر، 2000م، ص 156.
[3]- زيعور، علي: الفلسفات الهندية، لا ط، بيروت، دار الأندلس، 1982م، ص70.

الديني، واقتربت أكثر من نظرية الواجب؛ لتكون هي أساس السلوك الأخلاقي، والقيم السامية. فالأخلاق في الفلسفة الكونفيوشيوسية هي الهدف والمطلب الأساس، والواجب هو مصدر هذه الأخلاق، وهو عبارة عن الخضوع لصوت الباطن الذي ينبع من أعماق وجود الإنسان، والمسمّى عندهم بالضمير الخلقي. وبالتالي الأخلاق عندهم مستمدّة من قوّة داخلية تلزم الإنسان بالعمل وفق سننه التكوينية، وهذا الالتزام بالواجب هو على مستويين: الأول التزام نحو المجتمع ممثّلا بالإسرة، وآخر التزام نحو الذات الإنسانية، بحيث لا ترى المجتمع بعيدًا عنها، بل تفنى هذه النّفس في المجتمع من خلال الأعمال النافعة والبنّاءة[1].

وهنا يُمكننا أن نلاحظ بشكلٍ واضحٍ أنّ فكرة الواجب الأخلاقي قد طرحت قبل مئات السنين من طرح إيمانويل كانط لها وجون جاك روسو، الذين اعتقدا بفكرة الواجب الأخلاقي ولكن كلّ من حيثيّة مختلفة عن الآخر. وهذا تأكيد على أنّ النظريات الأخلاقية لا تنشأ صدفة ومن دون مقدماتها التاريخية. فمعظم الدراسات الفلسفية الغربية وخصوصًا الأخلاقية منها، وإن كان ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالحضارة اليونانية التي تشكل ركيزتها الأساسية، إلا أنّه في الحقيقة ممتنّة إلى إسهامات الحضارات الشرقية القديمة التي كانت بمثابة البذرة التي نبتت وتفرّعت منها المسارات الفكرية على اختلاف مشاربها. وهذا ما أكّده هيغل بنفسه عندما قال إنّه: «في آسيا استرق ضوء الرّوح ومن ثم بدأ التاريخ الكلي»[2]. كما يؤكّد أيضًا ول ديوارنت في كتابه الشهير قصّة الحضارة على هذه الفكرة بقوله إنّ الفكر والفلسفة والأخلاق لم يكن مهدها يونانيًا بل «إنّه بدأ بآسيا، ليس لأنّ آسيا كانت مسرحًا لأقدم مدينة معروفة وحسب، ولكن لأنّ تلك المدنيات كوّنت البطانة وأساسات للحضارة اليونانية والرومانية التي ظنّ خطأً السير هنري مين أنّها المصدر الوحيد الذي استقى منه العصر الحديث. وسوف يُدهشنا كم مخترعًا من ضروريات حياتنا وكم من نظامنا الإقتصادي والسياسي وكم مما لدينا من علوم وآداب ومن فلسفة ودين يرتد إلى مصر والشرق»[3]. ويذهب جورج جيمس صاحب كتاب «التراث المسروق» أبعد من ذلك، ليتحدّث بشكل صريح وواضح عن سرقةٍ ممنهجةٍ وبشكلٍ علنيٍّ للفكر والمعرفة، معتبراً أنّ الفلسفة اليونانية ما هي إلا فلسفة

[1]- جعفر، عبد الوهاب: مذكرة في فلسفة الأخلاق، جامعة الاسكندرية، 1991م، ص93.

[2]- هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة: عبد الفتاح إمام، ط2، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، 2005م، ص13.

[3]- ديوارنت: قصة الحضارة، ترجمة مجموعة من المترجمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر سنوات متفرقة.

مصريّة مسروقة، ويستدلّ على نظريّته بأدلّة وشواهد من المفيد الاطّلاع عليها[1]. والسبب في هذا الظلم الذي لحق لناحية الاعتراف بهذا التعاضد التاريخي المعرفي على مستوى العلوم، هو قلّة الوثائق التي وصلتنا عن الحضارات الشرقية القديمة من جهة، وتألّق الحضارة اليونانيّة على مستوى التدوين والبحث من جهة ثانية، ونشوء المدارس والكليات المختلفة التي انتشرت في ذلك العصر، ما أعطى استنتاجًا غير منطقي جعل يؤرّخ أنّ التفكير الفلسفي بدأ مع الحضارة اليونانية، وأنّ إليها يرجع أصل كلّ تنظير أخلاقي. وهذا بحاجة إلى إعادة نظر وتدقيق وتمحيص أكثر من تاريخانية المعرفة الإنسانية على مستوى الأصول والمنطلقات والأسس.

نعم علينا أن نفرّق بين مصطلح الفلسفة وبين علم الفلسفة كعلم يُحرّك العقل؛ ليقوم بتحليل الواقع بهدف الوصول إلى معرفة حقيقة ما أو تفسير ظاهرة ما. فمصطلح الفلسفة لا شك أنّه جاء من اليونانيين، أمّا المعنى والمضمون الذي يبحث فيه هذا المصطلح فنجد أنّه ليس من ابتكارات اليونانيين، بل هناك ما يوازيه في الأمم الأخرى. وقد أدرك بعض الفلاسفة هذه المسألة في وقت مبكر، حيث أوضح الفارابي المتوفّى سنة 329ه أنّ علم الفلسفة كان حاضرًا في القدم عند الكلدانيين وهم أهل العراق، ثم صار إلى أهل مصر، ثم انتقل إلى اليونانيين. كما يتحدّث ابن سينا عن منطق المشرقيين، وعن الحكمة المشرقية في كتابه «منطق المشرقيين»، ويتأسّف لضياع تفاصيل هذه الحكمة وعدم وصولها إلينا على نحو مكتمل. كما يُؤكّد أيضًا شيخ الإشراق السهروردي على تأثير حكمة المشرقيين في الفلسفة اليوناية طبقًا لما حكاه صدر المتألهين الشيرازي عنه[2].

وعليه يمكن أن نقول بكلّ ثقة إنّ تاريخ التفكير الفلسفي، خصوصًا الأخلاقي منه، لم يكن يوناني المنشأ، ولا يمكن أن نحدّده بزمان ومكان محدّدين، ولا أن نحصره بعرق ما أو جنس خاص، إنّما هو حاجة كلّ الشعوب البشرية، لكون التفكير الفلسفي منسجم مع تكوين الإنسان العاقل والمفكّر من ناحية، وميله الباطني لاكتشاف المجهول ومعرفة الواقع المحيط به من ناحية ثانية، وحاجته على مستوى الاجتماعي على قواعد علميّة تنظّم له حياته الجماعية وقدرته على التواصل مع الآخرين من أجل تأمين احتياجاته المختلفة من ناحية ثالثة. وعليه فإنّ «التاريخ الصحيح للوعي

---

[1]- انظر: جروج، جي، أم، جيمس: التراث المسروق، الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة، ترجمة شوقي جلال، لا ط، مصر، المجلس الأعلى للثقافة، 1996م.

[2]- الرفاعي، عبد الجبار: مبادئ الفلسفة، ط2، بغداد، مركز دراسات الفلسفة والدين، 2007م، ج1، ص17.

الفلسفي يبدأ مع ظهور الكائن البشري العاقل على الأرض؛ لأنّ هذا الكائن منذ تجربته الأولى في الحياة واستثماره الطبيعة ما انفكّ يثير السؤال تلو السؤال عن مبدئه ومصيره وحيقيته وحقيقة العالم المحيط به»[1]، ومن هذه الحقائق التي شغلت الفكر الإنساني على مرّ العصور هي الأخلاق لارتباطها والوثيق والمباشر بسلوك الإنسان، وانعكاساته الواضحة على السلام الاجتماعي والعام، والإنساني الفردي الخاص. إذا لا سلام اجتماعي ولا فردي من دون الأخلاق. وهذا الأمر يدركه أي إنسان بالبداهة والوجدان ولا يحتاج إلى كثير تأمّل وبرهان. وقد أدركه المفكّرون الواعوون المهتمون بصلاح البشريّة ومنفعتها، ومن أبرز أولئك المفكرين الأنبياء والرسل على مرّ التاريخ الإنساني.

وما يدعو للعجب أن يتغافل الفكر البشري عن دور هؤلاء الأعاظم وما قدموه من فوائد جمة للإنسانية. ولو أنّنا نظرنا إليهم كمفكرين فقط لا كأنبياء كما نظرنا إلى بقيّة المفكرين اليونانيين والغربيين لإنصفناهم، وأنصفنا ما أتوا به ولو على مستوى الاحتمال -كما نفعل مع غيرهم من أصحاب الرأي والفكر- وما تحمّلوه من مصاعب في هذا الطريق الوعر؛ لكي يقدّموا يد العون إلى هذه البشريّة التائهة. ولو كنّا أهل إنصاف وموضوعيّة في العلم والبحث عن الحقيقة لكان الأجدر بنا أن ندرس هذه الظاهرة التي اسمها «الدين» وما تفرّع عنها من مسائل أساسيّة كالنبوّة والقضايا المتعلّقة بفلسفة التشريع، والرؤية الكونية الوجودية. إنّ العلم الأجدر بالدراسة والتفكير والبحث والتنقيب اليوم هي علوم الأديان وما يتفرع عنها، لا العلوم الطبيعية، لكون الدين ظاهرة اجتماعية واقعية، لا نقاش في وجودها، بل وتواترها يعتبر من البديهيات، والعقل يحكم باستحالة الاتّفاق على هذا التواتر التاريخي النابع من حاجة الإنسان الواقعية، وإن حاول البعض لأسباب واهية وغير علميّة ولا منطقيّة أن يضرب هذه الظاهرة متذرّعًا بأدلّة أقلّ ما يقال فيها إنّها فرضيات وليست يقينيات. ولكن بما أنّ منطق الأقوى هو الذي يسود عندما تضيع المعايير المنطقية السليمة للترشيد والفكر الإنساني، فإنّه من الطبيعي أن تتحوّل هذه الفرضيات التي يطرحها البعض إلى يقينيات؛ بهدف إسقاط أيّ فرضيّة أخرى مقابلة ولو كانت متسلّحة بالتواتر التاريخي والاجتماعي والإنساني كما هو الحال بالنسبة إلى ظاهرة الأنبياء والرسل على مرّ التاريخ الإنساني، والتي هي بلا شكّ أقوى

[1]- م.ن، ج1، ص18.

حضورًا على مستوى اليقين العقلي من الفرضيات الأخرى المناقضة، التي يطرحها أصحاب الفكر اللا أدري أو اللا ديني. واليقين يقوى ويشتدّ عندما نعاين التعاليم والقوانين التي جاء بها الأنبياء من أجل بناء الإنسان، والمجتمع وخصوصًا في الجوانب الأخلاقية منها.

فما من نبيّ من الأنبياء إلّا وكانت أطروحته الأخلاقيّة هي على رأس أولويّاته؛ لكونها أمرًا وجدانيًّا يدركه الإنسان بالبداهة، ويطلبه حثيثًا من أجل الوصول إلى الراحة. ونحن لو نظرنا نظرة إنصاف وعدل إلى تاريخ الوجود البشري في هذا العالم، وآمنّا بأنّ الإنسان الأوّل كان نبيًّا، فمن الطبيعي إذًا أن يكون أوّل من طرح الرؤية الأخلاقية الإنسانية هم الأنبياء والرسل، خصوصًا وأنّهم عايشوا حضارات مختلفة، ومن الطبيعي أن يسري تأثيرهم على هذه الحضارات. ولكن لسبب ما نجهله حتى الآن، وهو أشبه بالسنّة المتعاقبة، كان الأنبياء دائمًا يُبلّغون رسالات السماء ثم يغادرون ليأتي من يقتنص من هذه التعاليم ما يرغب منه، وما يرى فيه مصلحته، فيؤسّس على أنقاض هذه التعاليم التي غالبًا ما كان ينقلب عليها أهل زمانها، مدارس فكريّة تأخذ ضغثا من هنا وضغثا من هناك من تشريعات السماء، وتقوم بمزجها؛ لتصبح هذه الرؤى والنظريات المسروقة هي الأصل وتُنسى تعاليم الأنبياء الدينية.

ويمكن أن نستخلص من خلال قراءتنا للتاريخ البشري وما جرى فيه من أمور واقعيّة أنه تاريخٌ دينيٌّ بامتياز، وهذه الحقيقة ثابتة لا نقاش فيها، بل النقاش في تلك الإشكالات التي طُرحت لتضع أسفينا ملتويًا في حائط المسيرة البشرية المفعمة في كلّ عصر ومصر بدعوة نبي من الأنبياء، مع ما حملوه من قوانين وتعاليم لصالح البشرية جمعاء. فلماذا نقبل قانونًا وضعيًّا اتّفق عليه البشر للصالح العام، ولا نقبل قانونًا نبويًّا جاء للغرض نفسه؟! وبالعود إلى موضوعنا «فما لا شك فيه أنّ الأبحاث الأخلاقية، ولدت مع أوّل قدم وضعها الإنسان على الأرض؛ لأنّ النّبي آدمعليه السلام لمْ يعلّم أبناءه الأخلاق فقط، بل إنّ الباري تعالى، عندما خلقه وأسكنه الجنّة، أفهمه المسائل الأخلاقيّة والأوامر والنّواهي، في دائرة السّلوك الأخلاقي مع الآخرين. وآتخذ سائر الأنبياءعليهم السلام طريق تهذيب النّفوس والأخلاق، والتي تكمن فيها سعادة الإنسان، حتى وصل الأمر إلى السيّد المسيحعليه السلام، حيث كان القسم الأعظم من تعاليمه، هو أبحاثٌ أخلاقيّةٌ، فَنَعَته حواريّوه وأصحابه

بالمعلِّم الأكبر للأخلاق. ولكن أعظم مُعلِّمي الأخلاق، هو: رسول الله ﷺ»[1].

فالدين شئنا أم أبينا حقيقة إنسانيّة واقعيّة لا يمكن تجاوزها والحكم عليها بأحكام غير موضوعيّة، لما لهذه الظاهرة الاجتماعيّة من حضور وتأثير كبير على الفرد والمجتمع. فالدين «مؤسّسة اجتماعيّة لا تستغني عنها أيّة جمعيّة بشريّة مهما كانت بدائيّة. وفكرة الدين مندمجة بالإنسان منذ أوّل نشأته، وقد دلّ التنقيب على أنّ البشريّة حتى في أدوار ما قبل التاريخ كانت متأثّرة بفكرة الدين... وليس بين المؤسّسات الاجتماعية مؤسّسة تضاهي سلطان الدين في سيطرته على الأفراد وزجرهم وكبح جماح غرائزهم سواء أكان الفرد بدائيًّا أم متمدّنًا»[2].

أسس بناء رؤية فلسفية أخلاقية صحيحة ومنطلقاتها

إنّ أهميّة الأخلاق ليس بالأمر الخافي على أحد من الفلاسفة والمفكّرين؛ لأنّ الإصلاح الإنساني الفردي والاجتماعي وحلّ مشاكل البشريّة، وإنقاذها من الظّلم والفساد متوقّف على بناء منظومةٍ أخلاقيّةٍ، وقواعد سلوكيّة أصيلة ويقينيّة وغير قابلة للشكّ أو التزلزل. وما المجازر وحروب الإنسانية المتعاقبة منذ إنسان ما قبل التاريخ إلى يومنا هذا إلا شاهد على ضرورة تأسيس قواعد هذا العلم، ودعوة النّاس إلى الالتزام بمبادئ الأخلاق الإنسانيّة، لكونها السبيل الوحيد لضمان ديمومة المجتمعات، وسعادة وراحة أفرادها.

في الرؤية الإسلاميّة جعلت التربية الأخلاقية هدفًا أساسيًّا لبعثة الأنبياء، وخصوصًا نبيّ الإسلام محمد ﷺ؛ ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ﴾[3]. وفي الحديث المشهور المروي عن النبي محمد ﷺ أنّه قال: «**إنّما بعثت بمكارم الأخلاق**»[4]. وعن الإمام الصادق عليه السلام أيضًا أنّه قال في روايةٍ رُويت عنه عليه السلام يُبيّن فيها بشكلٍ صريحٍ وواضحٍ أنّ الله تعالى كرّم أنبياءه بالأخلاق فمن أحبّ أن ينال هذه المكرمة عليه أن يتخلّق بأخلاقهم: "**إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَصَّ رُسُلَهُ بِمَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ؛ فَامْتَحِنُوا أَنْفُسَكُمْ، فَإِنْ كَانَتْ فِيكُمْ، فَاحْمَدُوا اللَّهَ، وَاعْلَمُوا أَنَّ ذلِكَ مِنْ خَيْرٍ؛ وَإِنْ لَا تَكُنْ فِيكُمْ، فَاسْأَلُوا اللَّهَ، وَارْغَبُوا إِلَيْهِ**

[1]- الشيرازي، ناصر مكارم: الأخلاق في القرآن، ط2، قم، المؤسّسة الإسلامية، 1426ه، ج1، ص28و29.
[2]- الهاشمي، طه: تاريخ الأديان وفلسفتها، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، 1963م، ص9 و10.
[3]- سورة الجمعة، الآية2.
[4]- المجلسي، محمد تقي: بحار الأنوار، ط2، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1403ه، ج68، ص382.

فِيها"[1]. فهذه النصوص وغيرها تشير بشكلٍ واضحٍ إلى مركزيّة التعاليم الأخلاقية في المنظومة الدينية الإسلامية، ومحوريّتها في البناء الحضاري، ودورها الفعّال في تحقيق أهداف الدعوة الإسلامية. وليست هذه المقالة بوارد الاستدلال أو الاستشهاد على محوريّة الأخلاق في تعاليم رسالة الإسلام الخالدة؛ لأنّه خارج أهدافنا، ولأنّه سيطول الكلام ويطول عنده الغوص في كنوز ما أتى به هذا الدين العظيم من تعاليم أخلاقية رفيعة، وقوانين سلوكية سامية...

فالبعض من غير المطّلعين على دور الأخلاق ومنزلتها في تعاليم الدين، يظنّ خطأً «أنّ المسائل الأخلاقيّة تمثّل أمرًا خاصًّا في حدود الحياة الشّخصية للإنسان، أو أنّها مسائل مقدّسة معنويّة، لا تفيد إلاّ في الحياة الأُخرويّة، وهو اشتباه محض؛ لأنّ أكثر المسائل الأخلاقيّة لها أثرها في واقع الحياة الاجتماعيّة للإنسان، سواء أكانت ماديّة أم معنويّة، فالمجتمع البشري بلا أخلاق سينقلب إلى حديقةِ حيوانات لا يُجدي معها إلاّ الأقفاص؛ لِردع أفعال الحيوانات البشريّة عن أفعالها الضّارة، وستُهدر فيها الطّاقات، وتحطّم فيها الاستعدادات، وسيكون الأمان والحريّة لعبة بيد ذوي الأهواء، وستفقد الحياة الإنسانية مفهومها الواقعي. وعندما نتحرّى التأريخ، نرى أنّ كثيراً من الأقوام البشريّة قد حَلّ بهم البوار، وتمزّقوا شرّ مُمَزّق نتيجةً لانحرافاتهم الأخلاقيّة. وكم رأينا في التأريخ حُكّامًا، عرّضوا شعوبهم لمصائب أليمة وويلات، نتيجةً لضعفهم الأخلاقي!!. وكم يوجد من أُمراء فاسدين وقيادات عسكريّة متعنّتة، عرّضوا حياة جنودهم للخطر الفادح، بسبب استبدادهم بالرّأي وعدم المشورة. والحقيقة أنّ الحياة الفرديّة للإنسان، لا لَطافةَ ولا شفافيّة لها بدون الأخلاق. ولن تصل العوائل إلى برِّ الأمان من دونها، ولكنّ الأهمَّ من ذلك هو الحياة الاجتماعيّة للبشر، فما لم يتمسّك أفراد المجتمع بالأخلاق، فستكون نهاية المجتمع أليمة وموحشة جدًّا»[2].

نعود إلى أصل هذه الدراسة، لنقول إنّه يوجد في علم الأخلاق مذاهبٌ كثيرةٌ ومتنوّعة يمكن أن نقسّمها إلى قسمين، رؤى أخلاقية ترتكز على أسس دينيّة، وأخرى لا تعتمد على الدين في مقاربتها للموضوعات الأخلاقية، بل تبني رؤيتها على معايير وأسس مختلفة سوف نشير إلى بعضها. ولكن ما يجمع جميع هذه المذاهب الأخلاقية أنّها تستمدّ أصولها النظريّة من خلال نظرتها الخاصّة إلى الكون والإنسان.

---

[1]- الكليني، محمد بن إسحاق: الكافي، ط1، قم، دار الحديث، 1429ه، ج3، ص144.

[2]- الشيرازي، ناصر مكارم، الأخلاق في القرآن، م.س، ج1، ص34.

بمعنى أنّ هناك ارتباطًا عميقًا بين النظريّة الأخلاقية لفيلسوف ما أو مدرسة فكريّة ما وبين نظرتهم إلى الكون أي الرؤية الكونيّة، ونظرتهم إلى الإنسان أي المعرفة بحقيقة الإنسان. ولا يمكن بأيّ شكل من الأشكال أن يتأسّس مذهب فلسفي أخلاقي من دون هاتين النظرتين؛ لأنّ الأخلاق في نهاية المطاف تطال الإنسان الذي يعيش في هذا العالم الكوني المسمّى بالأرض، فمن يعتقد أنّ الإنسان جسد فقط بلا روح، أو جسد وروح ولكن بلا عالم آخر غير هذا العالم، أو من يعتقد أنّ لدى الإنسان جسد وروح وحياة أخرى ولكن يخطئ في تحديد الاحتياجات الواقعية للإنسان بسبب النقص الحاصل في المعلومات والتحليلات المجتزأة حول الكون والإنسان. فمن الطبيعي أنّ كلّ واحد من هؤلاء الفلاسفة سوف يصل إلى رؤية أخلاقيّة مغايرة للفيلسوف الآخر؛ لأنّ المطلوب في رسم معالم الرؤية الأخلاقية الصحيحة أن تكون قواعدها الكونية والإنسانية صحيحة، وأن تكون تامّة وكاملة وشاملة وغير ناقصة أو مجتزأة أو فيها عيوب تحول دون بناء الرؤية الأخلاقية الإنسانية والاجتماعية المتكاملة والمنسجمة في مسائلها مع مبادئها، والشاملة لكلّ احتياجات الإنسان، والمجيبة على أسئلته التفصيليّة المتعلّقة بالمصير والوجود والهدف والغاية من هذا الوجود. وعليه «فالّذين يفصلون: معرفة العالم النظريّة[1]عن الأخلاق والأوامر والنواهي الأخلاقية للعقل العملي، وينكرون أية علاقة بينهما، إنطلاقًا من أنّ معرفة العالم والكائنات الطبيعيّة تعتمد على الدلائل المنطقيّة والتجريبيّة، والحال أنّ الأوامر والنّواهي الأخلاقية، هي سلسلة من القضايا تحكم السّلوك، فهؤلاء أغفلوا نقطةً مهمّةً، ألا وهي أنّ الأوامر الأخلاقيّة تصبح حكيمةً، إذا ما كوّنت لها علاقةً بالعالم الخارجي، وإلاّ فستكون أُمورًا اعتباريةً فارغةً وغير مقبولة»[2].

عرض مباني بعض المذاهب في فلسفة الأخلاق نقدها

بالعود إلى المدارس والمذاهب الأخلاقية المختلفة والمتعاقبة نلاحظ أنّ كلّ اتّجاه بنى منظومته الأخلاقية وفق نظرته للكون والإنسان، سواء صرّح بهذا الأمر أو لم يصرح، إلا أنّ في قرارة الفكر وعمق النظريّة يمكن للباحث أن يستنبط بسهولة المباني المعرفية التكوينية والإنسانية التي تتأسّس عليها أيّ مدرسة من هذه المدارس الفلسفية. وفيما يلي سوف نذكر عيّنة من بعض هذه المدارس؛ بهدف معرفة كيف بنت منظومتها الأخلاقية بالاعتماد على رؤيتها الكونية والإنسانية الخاصّة بها:

[1]- العالم الكوني والإنساني.

[2]- الشيرازي، ناصر مكارم، الأخلاق في القرآن، م.س، ج1، ص47.

مذهب اللّذّة:

مذهب اللّذّة من المذاهب الفلسفيّة القديمة، وله امتداد في التاريخ يصل إلى حدود القرن الخامس قبل الميلاد مع أحد تلامذة سقراط ويدعى أريستيبوس (ت 435 ق.م)، وصولاً إلى أبيقور وهو أحد فلاسفة اليونان القدماء (ت243 ق.م)، انتهاءً بما عُرف بمذهب المنفعة عند كلّ من جرمي بنتام (ت 1832م) وجون استيورت ميل (ت1873)، الذي يُعتبر مذهبهما نسخةً معدّلةً عن الأبيقورية، التي تجعل من اللّذّة غاية الحياة ومعيار كلّ فعل أخلاقي. فكلّ مخلوق عند أبيقور يصارع من أجل اللّذّة، والسعادة عنده تعتمد على اللّذّة، ويُؤكّد على «أنّ اللّذّة هي بداية وهي غاية الحياة السعيدة. فلو تعرّفنا على ذلك على أنّه الخير الأوّل، الفطري فينا، وأنّه القاعدة التي ننطلق منها في تحديد ما ينبغي اختياره، وما ينبغي تجنّبه، والمرجع الذي نلجأ إليه كلّما اتّخذنا من الإحساس معيارًا للخير»[1]. ولكن لأنّ اللّذّات بطبيعتها تتزاحم وتتعارض فيما بينها، ولا يمكن استيفاؤها معًا، يرى أبيقور ضرورة إعمال العقل من أجل ترجيح بعضها على البعض الآخر. وهنا يفترق مذهب آريستيبوس عن أبيقور، فالأوّل يرى أنّ طبيعة الإنسان وحدها هي منشأ كلّ الواجبات والمحرّمات الأخلاقيّة؛ بينما يرى أبيقور أنّه ينبغي اللّجوء إلى العقل في عمليّة التحديد، ويرى أنَّ العمل الذي يوجب لذّةً أطول أفضل من غيره، وكلّ عمل يوجب الألم شرّ ومبغوض، حتى لو ولّد سعادة عابرة في أوّل أمره[2].

وإذا عدنا إلى «بنتام» و«استيورت ميل»، نلاحظ أنّهما اعتمدا المبدأ نفسه للفعل الأخلاقي، وهو اللّذّة مع وجود فوارق طفيفة في رؤيتهما للذّة. ومقصودهما باللّذّة اللّذّة الحسيّة التي يشعر بها أيّ إنسان ولا حاجة فيها إلى التحليل والشرح والاستدلال، كلذّة الأكل والشرب، وقراءة كتاب ممتع، والاستماع إلى الموسيقى، والقيام بفعل خير وما شاكل. فبنتام مثلا يرتكز مذهبه على «أساس مذهب اللذة السيكولوجي، أعني النظرية التي تقول إنّ كلّ موجود بشريّ يبحث بطبيعته عن تحصيل اللذة وتجنب الألم. وهذا المذهب ليس بالطبع مذهبًا جديدًا، فقد طرحه في العالم القديم أبيقور بصفة

---

[1]- كوبلستون، فردريك،:تارخ الفلسفة، ترجمة: حبيب الشاروني ومحمد سيد أحمد، ط1، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2010م، ج1، ص542.

[2]- مصباح، مجتبى: فلسفة الأخلاق، ترجمة: محمد زراقط، ط1، لبنان، معهد الرسول الأكرم العالي للشريعة والدراسات الإسلامية، 2002م، ص64.

خاصّة، بينما دافع عنه في القرن الثامن عشر كلّ من هلفتيوس في فرنسا، وتيكر في انجلترا»[1]. والإضافة التي قام بها كلّ من بنتام واستيروت مل أنّهما قاما بتوسيع دائرة اللذّة لتخرج من إطار الفرد وتدخل في أفق المنفعة العامّة. فهما يعتقدان أنّ اللّذّة وإن كانت هي التي تحقّق السعادة والخير للإنسان، إلا أنّ هذه السعادة ينبغي أن تكون لأكبر قدر ممكن من الناس، فالفعل الحسن عندهما هو الذي يحقّق النفع للمجتمع أي اللذّة العامّة، فلا تكون محدّدة فقط باللذة الفردية الخاصّة.

ونلاحظ بشكل عام أنّ مذهب اللّذّة الذي اتّخذ من اللّذّة -سواء كانت فردية أو فردية واجتماعية- مبدأً للخير ومعيارًا للفعل الأخلاقي، قد ركّز على اللذّة الحسيّة والماديّة في الإنسان -سواء كانت فردية أو اجتماعية- وأهمل اللذّة الروحيّة والمعنويّة، كما أنّه يحصر وجود الإنسان بهذا العالم ويغفل بالكامل عن فرضيّة وجود عوالم وجوديّة أخرى، وهذا بطبيعة الحال مرّده إلى النظريّة الكونيّة والإنسانيّة لأتباع هذا المذهب.

المذهب الاجتماعي:

يعتبر أميل دوركايم (1858-1919) من أبرز مؤسّسي المذهب الاجتماعي في الأخلاق، وهو من أتباع الفلسفة الوضعية، التي تأسّست على يد الفيلسوف الفرنسي أوجست كونت، والتي قامت فلسفته على أثر الانتقادات التي وجّهت للفلسفة التقليدية اليونانية وصولاً إلى مذهب كانط. فقد كانت الوضعية ردّ فعلٍ على الاتّجاه العقلي، والمثالي الروحي، وذهبت إلى تمجيد العلم، وقامت بتفسير الظواهر تفسيراً علميًّا. فالوضعي يطلق على الواقعي والفعلي المستقلّ عن الشرع الإلهي، والمقابل للتأملي، والمرادف للتجريبي، فهو باختصار مقابل اللاهوتية والميتافيزيقية[2]. هذه المقدّمة حول الخلفيّة الفكريّة لمذهب دوركايم تكشف لنا عن مبادئ مدرسته الأخلاقية التصوريّة والتصديقيّة. فقد حدّد دوركايم القاعدة الأخلاقية وبيّن أنّها تتكوّن داخل المجتمع، حيث جعل المجتمع مصدرًا لكلّ حياة أخلاقيّة، بل مصدر كلّ خيرٍ يمكن أن يصل إلى الفرد. وبالتالي تحوّل مذهبه الأخلاقي إلى ما يشبه المذهب الفلسفي الذي يؤمن بالحتميّة الاجتماعيّة، والذي يكاد يصبح فيه المجتمع دينًا للفرد. فدوركايم يعتقد أنّ المجتمع هو المصدر الوحيد للأخلاق، ورأى في

[1]- كوبلستون فردريك، تاريخ الفلسفة، م.س، ج8، ص30.
[2]- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، م.س، ج1، ص577.

المجتمع سلطة عليا على الأفراد، فهو الذي يحدّد مدى صحّة أفعال الأفراد، محدّدًا الصحيح منها عن الخطأ. فما حسّنه المجتمع هو الحسن وما قبّحه المجتمع هو القبيح، «على شرط أنّه يمكن مع ذلك أن ينظر إلى هذا المجتمع باعتباره شخصيّة تختلف كيفيًّا عن الشخصيات الفرديّة التي يتألّف منها، أي أنّ الأخلاق تبدأ على هذا الاعتبار حيثما يبدأ الترابط في الجماعة أيًّا كانت الجماعة»[1].

وهناك العديد من الملاحظات التي سجّلت على مذهب دوركايم الأخلاقي، حيث ذهب خصوم المذهب الاجتماعي إلى القول إنّه ليس ثمّة شيء يمكن أن يسمح لنا بالقول بأنّ ما يحسّنه المجتمع فهو الحسن وما يقبّحه هو القبيح، فإنّ مثل هذا القول لا يصدق حتى على الغرائز التي جادت بها علينا الطبيعة، كما أنّه لا يصحّ الاعتماد على رأي المجموع للحكم على المسألة بأنّها أخلاقية أو لا؛ لأنّه قد يكون رأي هذا المجموع فاسدًا، وبالتالي لا مانع من أن تكون القاعدة الأخلاقية فاسدة حتى لو كانت مبدأ عامًا تعتنقه الجماعة بأسرها[2]. وهناك مشاكل إضافيّة تعترض هذا المذهب الأخلاقي كلّها تنبع من الرؤية نفسها التي تحدّثنا عنها سابقًا فيما يخصّ الرؤية الإنسانية الكونية، التي ترى الفرد معدومًا أمام المجتمع، ولا يُعير أيّ اهتمام للأبعاد الإنسانية الأخرى سواء الروحية أو الميتافيزيقة. وبالتالي شأنه شأن المدارس الأخلاقية الأخرى التي تحصر الأخلاق بهذا العالم المادي فقط. والصحيح أنّ المجتمع في الناحية الفلسفية هو أمر انتزاعي واعتباري كمفهوم الجيش، والشعب، وبالتالي لا يمكن القبول بوجود آثار خاصّة تترتّب على المجتمع، غير الآثار الخاصّة بالفرد؛ لأنّ الفرد هو أساس المجتمع لا العكس. والمشكلة الثانية التي يوقعنا بها هذا المذهب هو مسألة النسبيّة في الأخلاق، حيث إنّ الأخلاق سوف تختلف من مجتمع إلى مجتمع، فما يحسّنه مجتمع ما قد يقبّحه مجتمع آخر، وبالتالي سوف نفقد الثبات والأصالة في القواعد الأخلاقية، وعدم إمكانيّة رفض هذه المبادئ الأخلاقية الاجتماعية، مع أنّه «قد وجدت عبر التاريخ كثير من الحالات التي يرى فيها فرد من الأفراد أنّ القيم الحاكمة في مجتمعه والعادات السائدة فيه خاطئة ومهلكة، فيحاول أن يخلّص مجتمعه وربمّا البشرية جمعاء من هذه المهالك ويقودها نحو السعادة والكمال. وهذا العمل يتمّ في كثير من الأحيان عبر التمرّد على القوانين الاجتماعية وعصيانها، وما يؤدّي إلى معاقبته وتجريمه من قبل المجتمع، وتاريخ الأنبياء والمصلحين مشحون بهذا النّوع من الأعمال»[3].

---

[1]- دوركايم، أميل: علم الاجتماع والفلسفة، ترجمة: حسن أنيس، ط1، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1966م، ص70.

[2]- بدوي، محمد: الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، لا ط، الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 2000م، ص228.

[3] مصباح، مجتى: فلسفة الأخلاق، م.س، ص 58.

مذهب القوّة:

مثلما أقام شوبنهور فلسفته على مفهوم إرادة الحياة، أقام فريدريك نيتشه فلسفته ونظريّته الأخلاقيّة على مفهوم إرادة القوّة. لقد اعتاد نيتشه أن يتحدّث عن مذاهب معيّنة، أو نظريات كما لو كانت ميلا للمحافظة على الذات، أو أدوية منشطة تعطى للذات. فنظريّة العود الأبدي مثلا هي اختبار للقوّة، أو لقدرة نيتشه على أن يقول (نعم) للحياة بدلا من قول شوبنهور (لا). ولكن رغم أنّ نيتشه استمدّ دافعًا قويًّا من المتشائم العظيم، فإنّه لم يكن تلميذًا لشوبنهور على الإطلاق، فقد كان الإلهام الذي استمدّه من فلسفة شوبنهور واضحًا، نحو تأكيد الحياة وليس إنكارها، وأكّد أنّه يعبرّ عن موقف من الحياة يناقض موقف شوبنهور[1]. كما ويعدّ مذهبه ردّة فعل على الأخلاق المسيحية التي تستند إلى المذهب الأخلاقي الرواقي، فكان اعتراضه على المسيحيّة أنّها تولّد في النفس روحيّة الإذعان والعبوديّة تجاه الآخرين، وتربيّ إنسانًا خاملاً وذليلاً بحسب زعمه وهو ما يرفضه نيتشه بالكامل. ويرى نيتشه أنّ القوّة والسلطة هي أساس الأخلاق الفاضلة، ويرى أنّ كلّ إنسان بحكم محبّته لذاته يريد المحافظة عليها، ولا يمكنه ذلك إلا بمنطق القوّة. فما صدمه في كتابات شوبنهاور، قوله إنّ الأنانية ليست من الأخلاق، وإنّ على الإنسان أن لا يكون أنانيًّا وأن يتجرّد من حبّ الذات. فثار نيتشه على هذه العقيدة معتبراً أنّه يجرحه كثيراً نقد شوبنهاور للأنانيّة، لكونه داعيًا لها[2]. وفي كتابه «بمعزل عن الخير والشر» يقول نيتشه إنّه اكتشف نوعيّة من الأخلاق: أخلاق سادة وأخلاق عبيد. بالنسبة لأخلاق العبيد المعيار فيه ما يكون مفيدًا أو نافعًا لجماعة الضعفاء والعاجزين، والذي يمجّد صفاتًا مثل التعاطف، والشفقة، وهذه القيم عند نيتشه تعتبر شرًّا وأمورًا قبيحة. أمّا أخلاق السادة أو الأخلاق الارستقراطية كما يُسمّيها فهي الخير، وهم الذين يعطون للسطلة قيمة ذاتية[3]. وأفضل خلاصة لمذهبه في الخير والشر الأخلاقي هو ما يذكره في كتابه «عدو المسيح» عندما يقول: «ما هو الخير؟ إنّه كلّ ما يربي الشعور بالقوّة إرادة القوّة، القدرة ذاتها داخل الإنسان. ما هو الشر؟ إنّه كلّ ما يتأتّى عن الضعف. ما هي السعادة؟ الشعور بأنّ القوّة تتنامى وأنّ المقاومة تُتجاوز. ليس أنّها الرضى، بل قوّة أزود، ليس السلام، ولا بأية طريقة، لكنّما الحرب، لا

[1]- كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، م.س، ج7، ص491 إلى 493.
[2]- نيتشه، فريدريتش: في جنيالوجيا الأخلاق، ترجمة: فتحي المسكيني، مراجعة: محمد محجوب، ط1، تونس، دار سيناترا، 2010، ص 33.
[3]- كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، م.س، ج7، ص498.

الفضيلة، بل الكفاءة. الضعفاء والفاشلون يجب أن يهلكوا، تلك هي القاعدة الأساسية في حبّنا للإنسان. وفوق ذلك يجب أن تقدّم لأولئك المساعدة كي يهلكوا»[1].

والملاحظة الأساسيّة على المذهب رغم بعض الانتقادات الصحيحة التي وجّهها إلى بعض المدارس الأخلاقية التي كانت سائدة في أوروبا، إلا أنّه أفرط في اعتباره السلطة والقوّة ذات قيمة مطلقة، وفي عدم إعطائه للرحمة والعطف على الآخرين أيّ قيمة أخلاقية، وخالف بذلك الوجدان الإنساني والمنطق العقلي السليم. كما أنكر نيتشه بمذهبه هذا حسن العدل وقبح الظلم، اللذان يعتبران من البديهيات الإنسانية، حيث اعتبر الأعمال التي توجب الضعف قبيحة وظالمة، والأعمال التي توجب القوّة والسلطة حسنة وعادلة[2]. وعند التحليل الدقيق لمبادئ فلسفة نيتشه الأخلاقية نلاحظ مثله مثل بقيّة المذاهب الأخلاقية التشوّه الكبير الذي لحق برؤيته الكونيّة للإنسان إلى الحد الذي اعتبر معه أنّ النّزاع بين البشر والتغلّب عليهم هو الحلّ الوحيد من أجل البقاء في الحياة والنفوذ فيها. وهذا يعني اعتقاد نيتشه برفضيّة التنافي الدائم بين حياة الناس ومنافعهم. وهذا مردّه إلى النظرة المحدودة والسطحية لحقيقة الإنسان بأبعاده وشؤوناته التي يمكن أن تكون طريقًا لتكامله من خلال الآخرين لا لتسافله، من خلال التنازع مع الآخرين، وبالتالي صيرورة الإنسان حيوانًا متطوّرًا لا غير. وهذا يكشف عن إهمال نيتشه للأبعاد الروحيّة والمعنويّة في الإنسان وقراءته قراءةً ماديةً على نحو مبالغ فيه.

مذهب الواجب:

يعدّ إمانويل كانط (1724-1804) مؤسّس مذهب الواجب الأخلاقي، حيث يعتبر أنّ الفعل ليكون حسنًا من الناحية الأخلاقيّة لا بدّ أن يتّصف بأمران أساسيان هما:

الإرادة الخيّرة:

الإرادة الخيّرة هي مفتاح أساسي في رؤية كانط الأخلاقية، حيث يقول إنّه «لا يوجد شيء يمكن عدّه خيراً على وجه الإطلاق إلا شيء واحد هو الإرادة الخيرة»[3]. وقوله إرادة خيرّة لأنّه ليس كلّ

[1]- نيتشه، فريدريك: عدو المسيح، ترجمة: جورج ميخائيل ديب، ط2، دار العربية للعلوم ناشرون، ص25.
[2]- مصباح، مجتبى، فلفسة الأخلاق، مصدر سابق، ص78.
[3]- كانط، إيمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، مراجعة عبد الرحمن بدوي، ط1، كولونيا، منشورات الجمل، 2002م، ص37.

إرادة تتّصف بأنّها خيرّة؛ لأنّ إرادة الإنسان متأثّرة إمّا بالحسّ أو بالعقل اللذان يؤثّران بشكل مباشر بإرادة الإنسان واختياره. والإرادة الحرّة عند كانط هي التي تكون خاضعة لسلطة العقل العملي المسؤول بحسب رؤية كانط عن تحديد ما ينبغي وما لا ينبغي. والإرادة الخيرة ذات قيمة ذاتية، بمعنى أنّه «لا تكون خيرّة بما تحدثه من أثر، أو بما تحرزه من نجاح، بل إنّها تكون كذلك عن طريق فعل الإرادة وحده...(فهي) خيرّة في ذاته»[1]. ولكن هذه الإرادة الخيرّة لوحدها لا يمكنها أن تؤدّي الغرض الأخلاقي المطلوب منها، بل لا بدّ أن يعيّنها قوّة طبيعيّة مفطورة في الإنسان موجودة في داخله، هي التي تبعث في إرادة الخير، ويُسمّيها بالـ «الواجب».

موافقًا للواجب:

الواجب عند كانط أو الضمير عند جان جاك روسو، هو ذلك الشعور الوجداني الباطني الموجود في داخل كل إنسان، والذي يجعله يشعر بالتأنيب واللّوم عند قيامه بالأعمال السيّئة. والفعل الأخلاقي عند كانط هو الذي يكون موافقًا للواجب ويسمّيه بـ«القانون الأخلاقي»، ويحدّد له ثلاثة مبادئ أساسيّة:

الأوّل: أن يؤدّى الفعل عن شعور بالواجب فقط لا عن ميلٍ أو أيّ شعورٍ آخر. فالتاجر الذي يعامل زبائنه بأمانة لكي يزداد ربحه لا لأنّ الواجب الأخلاقي يتطلّب منه ذلك، لا يعدّ عمله أخلاقيًّا[2].

الثاني: أن يصدر الفعل بنيّة أداء الواجب؛ لأنّ القيمة الأخلاقية عند كانط مرتبطة بمنبع الفعل وأساسه أي النية لا بالغاية المتوخّاة منه. فالتلازم ينبغي أن يكون قائمًا بين القيمة الأخلاقية والنية، فلا يكفي أن يكون العمل منسجمًا مع القانون فقط، فالتاجر الذي لا يغش لأجل المحافظة على مصالحه، والشخص الذي يعطف على الآخرين لكي يقال عنه إنّه محبّ للخير، هما ليسا في الحقيقة من أصحاب الفضيلة الأخلاقية، لكون نيتهما غير مطابقة لمبدأ الواجب ولا نابعة منه[3].

الثالث: أن يؤدّى الفعل بخلفيّة احترام القانون، وهي بمثابة النتيجة المترتّبة على المبدأين الأوّلين. فالأفعال تكون أخلاقيّة عنده عندما تتمّ لأجل احترام القانون الأخلاقي، وليس لأيّ هدف أو غاية أخرى.

---

[1]- كانط، إيمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مصدر سابق، ص 39.

[2]- كانط، إيمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، م.س، ص47.

[3]- كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، ج6، ص429-430.

وفي معرض مناقشة ما قاله كانط حول نظريّته في فلسفة الأخلاق، يمكن أن نذكر إشكالين فقط من باب طرح الفرضية الأخرى الممكنة، ولكي لا نقع في الإطالة المخلّة بهدف البحث:

أوّلا: إنّ كانط رغم أنّه يُرجع الأخلاق إلى ما أسماه الواجب، أي الضمير الموجود في كلّ إنسان، واعتباره أمرًا ذاتيًّا وقوّة مطلقة يحقّ لها أن تكون الآمر الناهي ويجب طاعته، إلا أنّه يقع في مشكلة كبيرة لناحية رفضه أن يكون الله مصدرًا للأخلاق رغم اعتباره أنّ الأخلاق لا تتعارض مع الألوهيّة، بل تُؤكّد على وجود الله. وسبب هذا الرفض هو صيرورة الأخلاق مستمدّة من سبب خارجي، وهذا ما يتعارض مع مبدأ الذاتيّة القبلية للواجب، وبالتالي يرفض كون الدين مصدرًا من مصادر التشريع الأخلاقي، وهذا ما يوقعنا في المحدوديّة حتمًا؛ بسبب ضعف الإمكانات الإنسانية أمام موضوع عميق وخطير بهذا المستوى يطال الإنسان والمجتمع معًا، ويطال فلسفة وجودهما بالكامل. فكانط يصرّ على «أنّ الفعل لا يكون أخلاقيًّا إلا إذا اتّخذ شكل الطّاعة الخالصة للوجدان من دون أن يأخذ بعين الاعتبار أيّ قيدٍ أو شرط أو غاية، بحيث إذا سئل الفاعل: لماذا تقوم بهذا الفعل؟ أجاب: لأنّ ضميري يأمرني به. وليس له أي هدف آخر. وإن أجاب بأنّني أفعله من أجل هدف آخر فقد خرج الفعل عن كونه أخلاقيًّا»[1]. فمعيار الفعل الأخلاقي عند كانط منحصر بالتكليف الفطري الوجداني، وهذا الحصر لا يستند إلى دليلٍ علميٍّ قويٍّ ومتين، خصوصًا إذا سألنا عن مصدر هذا التكليف الفطري ومنبعه التكويني والوجودي. في حين يطرح مرتضى مطهري فرضيّةً علميّةً أخرى يقول فيها إنّه «في الوقت نفسه الذي نقول بالوجدان الأخلاقي، وأن الإنسان يلتذّ بالفطرة من عمل الحسن وينفر من العمل القبيح، فإنّنا نؤمن بأنّه لو لم يكن في البين إله وخلقة هادفة فإنّ عملنا سوف لن يتخلّص من العبث مطلقًا»[2]. وبالتالي يُعطي بعدًا إلهيًّا دينيًّا للفطرة، لا يمكن أن يمنع منه أي فرض علمي آخر تحت أيّ مسمّى، ويرى أنّ الله هو الحقيقة المطلقة الوحيدة التي يمكن نسبة الأخلاق الإنسانيّة إليها.

ثانيًا: مع قبولنا بأثر النيّة في تحديد الفعل الأخلاقي، ولكن يمكن أن نسأل كانط أنّه ما هي أكثر النوايا قيمة؟ والجواب أنّ ترجيح نيّة على غيرها بالنسبة له هو في أن يكون الفعل صادرًا عن نيّة الخير، التي هي مساوية عنده لـ «نيّة أداء الواجب العقلي». ولكن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا

[1]- مطهري، مرتضى: فلسفة الأخلاق، ترجمة: محمد الخافاني، ط2، بيروت، مؤسّسة البعثة، 1995م، ص194.
[2]- مطهري، مرتضى: الهدف السامي للحياة الإنسانية، لا ط، الكويت، مكتبة سفينة النجاة، لا ت، ص57.

الإطار أنّه: ما الدليل على هذه المعادلة المفترضة، أي أنّ نيّة الخير تساوي نيّة أداء الواجب؟ فنيّة الخير أو نيّة أداء الواجب العقلي هي النيّة الراجحة عنده على غيرها من النوايا المختلفة، كجلب المنفعة أو تحصيل اللذّة، أو الوصول إلى السعادة والكمال، ولكن لا يوضّح لنا سبب كون نيّة أداء الواجب وحدها هي الراجحة، وهي الخير بالذّات دون سواها[1].

أهمّ مبادئ فلسفة الأخلاق من منظور إسلامي

البحث عن النظام الأخلاقي الصحيح ينبغي أن ينطلق من رؤيةٍ إنسانيّةٍ ووجوديّةٍ عميقةٍ وأصيلةٍ؛ لكي تأتي النتائج متوافقة واحتياجات الإنسان الواقعيّة. لذا فإن من خصائص النّظام الأخلاقي السليم أن يتّسم بالأصالة والثبات من جهة، وبالشموليّة والسّعة من جهة ثانية، والانسجام الداخلي من جهة ثالثة، وتأمينه لحاجات الإنسان الحقيقية من جهة رابعة. وأخيرًا ينبغي أن يكون لهذا النظام قابليّة الإثبات والاستدلال العقلي والمنطقي السليم. وفيما يلي نذكر أهمّ مرتكزات المنظومة الأخلاقية وقواعدها في الإسلام:

الاختيار الإنساني المبدأ الأوّل:

الأخلاق وإن كانت ملكةً أو صفةً نفسيّةً كما عُرّفت في المصادر الإسلامية، إلّا أنّ هذه الملكة تبقى مستترة ما لم تظهر من خلال السلوك والعمل. والسلوك الإنساني يكشف عن قيمة وميزة اختصّ بها الإنسان ألا وهي الاختيار. فنقطة الانطلاق عند مقاربة النظريّة الأخلاقيّة في الإسلام هي الاختيار، إذ لا معنى للحديث عن منظومة أخلاقيّة من دون الوقوف عند منطلقات هذه المنظومة وأسسها، ومن أهم هذه الأسس الاختيار البشري. فالإنسان كائن حرّ، يتمتع بقدرة الاختيار بين الأمور المختلفة، وحتى المتناقضة من أجل تحديد مساراته الحياتيّة والعمليّة على النحو الذي يرى في سعادته وكماله. فالاختيار الإنساني وجهته دائمًا كلّ ما يرى فيه الإنسان سعادته وكماله. بمعنى أنّ الإرادة والاختيار الإنسانيين متعلقه دائمًا، والهدف الذي من أجله يكون الفعل؛ هو الوصول إلى السعادة والكمال من وراء أيّ عمل. ومن هنا يكون الاختيار الإنساني على علاقةٍ وثيقةٍ بالرؤية الأخلاقية، «فجميع النّظم الأخلاقيّة تصرّح بكون الإنسان مختارًا كمبدأ موضوعي، وإمّا تسلّم به

[1]- مصباح، مجتبى، فلسفة الأخلاق، م.س، ص90-91.

ضمنًا وإن لم يلتفت إليه أتباع ذلك النظام، وسيتمّ بيان هذه الحقيقة كمبدأ موضوعيّ في النّظام الأخلاقي في الإسلام. من هنا فإنّنا حينما نبحث عن أساس النظام الأخلاقي في الإسلام، وتعريف مبادئه الموضوعيّة نعتبر اختيار الإنسان المبدأ الأوّل فيها»[1]. لوضوح أنّ من لا يملك الحرية والاختيار، لا يمكن أن نتوقّع منه انتخاب الأفعال الموصى بها أخلاقيًّا، وترجيحها على غيرها. كما لا يمكن أن يطلب منه تجنّب ما يعيقه عن الوصول إلى الهدف المرجو من وراء الفعل الأخلاقي.

الغائيّة المبدأ الثاني:

مبدأ التسليم بكون الإنسان كائنًا مختارًا، بحيث يمكنه ممارسة أعماله بحريّة ومن دون أيّ إلزام أو إجبار، يقودنا إلى مبدأ ثاني لا يقلّ أهميّة عن هذا المبدأ الأوّل، بل هو نتاجٌ طبيعيٌّ ومنطقيٌّ له. لأنّنا عندما نحدّد أن اختيار الإنسان سوف يتّجه تكوينًا نحو ما يرى فيه كمالاً له أو سعادة، فإنّ هذا التوجّه يكشف عن وجود هدفٍ ما وغاية من وراء هذا السلوك الإنساني. وبالتالي يصبح الحديث عن الفعل الأخلاقي على علاقة وثيقة بالغاية والهدف، وهو ما يصطلح عليه بالمعرفة الغائيّة للسلوك الإنساني الأخلاقي. وجميع النّظم والمدارس الأخلاقية تشترك فيما بينها في هذا الاعتقاد؛ أي وجود غاية نهائيّة من وراء كلّ فعل أخلاقي، إلا أنّهم يختلفون في تعيين مصداق هذه الغاية. «والنّظام الأخلاقي الصحيح هو الذي يستطيع أن يحدّد هدفًا أصليًّا لكلّ أنشطة الإنسان وأفعاله الاختيارية، بحيث تكون قيمته كامنة في الوصول إلى تلك الغاية. ومن الواضح أنّ هذا الهدف ينبغي أن يكون مطلوبًا ذاتيًّا للإنسان وغاية قصوى له. بحيث يكون شاملاً لكلّ أهدافه الفرعيّة الأخرى، فلا يبقى هدف أو غاية مطلوبة خارج نطاقه ودائرة حدوده»[2]. والخطوة الأولى من أجل معرفة الغاية الأصيلة المفترضة من وراء أيّ سلوكٍ أخلاقيٍّ إنسانيٍّ، تبدأ من معرفة النّفس. فالحديث عن الغاية متوقّف على نظرتنا إلى هذا الإنسان. فإذا كانت نظرتنا له ماديّة حسيّة، فمن الطبيعي أن تكون الغاية منسجمة مع هذه الرؤية. وإذا كانت نظرتنا له روحيّة وما ورائيّة الطبيعة وحدود المادّة، فإنّ الغاية من وراء السلوك الأخلاقي ستتّخذ منحًى آخر يقودنا إلى ما ينسجم مع هذه الرؤية أيضًا.

---

[1]- اليزدي، مصباح: الأخلاق في القرآن، ط2، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 2010م، ج1، ص17.
[2]- مصباح، مجتبى، فلسفة الأخلاق، م.س، ص119.

في الرؤية الفلسفيّة الإسلاميّة، الإنسان جسمانيّ الحدوث روحانيّ البقاء[1]، وبالتالي فإنّ الغاية من وراء هذه السلوكيات الأخلاقية ينبغي أن تتوافق مع بقائه الروحاني في عالم الخلود والأبديّة. فالحديث عن النّفس والرّوح على مستوى الحقيقة والنشأة والتكامل وصولاً إلى المقصد، له ارتباطٌ وثيقٌ بالمنظومة الأخلاقية الإسلاميّة. من هنا إذا أردنا أن نحدّد هذا المقصد علينا الرجوع إلى المراد الحقيقي لهذه النّفس الإنسانية المجرّدة، والذي بحسب الرؤية الفلسفية الإسلامية تكشف عنه الفطرة الإنسانيّة المودعة في باطن هذه النّفس، والتي يتوقّع أن يقودنا التأمّل فيها إلى معرفة الغاية الواقعيّة للوجود الإنساني في هذا العالم. والسبب في ذلك هو بداهة الأحكام الفطريّة؛ لأنّ «أحكام الفطرة أكثر بداهةً من كلّ أمرٍ بديهيّ، إذ لا يوجد في الأحكام العقليّة جميعها حكمٌ مثلها في البداهة والوضوح، حيث لم يختلف فيه النّاس ولن يختلفوا. وعلى هذا الأساس تكون الفطرة من أوضح الضروريات وأبده البديهيات، كما أنّ لوازمها أيضًا يجب أن تكون من أوضح الضروريات وأجلى البديهيات»[2].

في الرؤية الإسلاميّة الميّزة الأساس والدور المحوري للفطرة الإنسانيّة هو توجيه الإنسان نحو الكمال الحقيقي الذي يتّسم بالإطلاق وعدم المحدوديّة. بمعنى أنّ الفطرة الإنسانيّة تطلب دائمًا السعادة والكمال على نحو اللاتناهي واللا محدوديّة. ففي كلّ الإنسان كما يقول الإمام الخميني «حبًّا فطريًّا للكمال المطلق وللوصول إلى الكمال المطلق، وهذا الحبّ ممّا يستحيل أن يفارق الإنسان كليًّا، كما أنّ الكمال المطلق يستحيل أن يتكرّر أو يتثنّى، فالكمال المطلق هو الحقّ جلّ وعلا، والجميع يبحثون عنه، وإليه تهفوا قلوبهم ولا يعلمون»[3].

وهنا بالتحديد نقطة الافتراق الجوهريّة بين المدرسة الأخلاقيّة الإسلاميّة وغيرها من المدارس. في الإسلام الهدف والغاية النهائيّان من وراء أيّ فعل أخلاقيّ هو الله تعالى؛ لأنّه لا يوجد كمال أو سعادة يمكن أن تليق بهذا الإنسان بحسب خلقته وتكوينه وجبلّته إلا الذات الإلهية المقدّسة، التي هي بحسب الرؤية الكونيّة الإسلامية أصل كلّ كمال وجمال وسعادة في هذا الوجود. و«ممّا

---

[1]- عبوديت، عبد الرسول: النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، ترجمة: علي الموسوي، ط1، بيروت، مركز الحضارة، 2016، ج4، ص322.

[2]- الخميني، روح الله: الأربعون حديثا، ترجمة: محمد الغروي، ط4، بيروت، دار التعارف، 1992م، ص 211.

[3]- الخميني، روح الله: وصايا عرفانية، ط1، بيروت، مركز بقية الله الأعظم، 1998م، ص20.

ذكر نستنتج أنّ أيّ إنسان ذو غاية أو غايات نهائيّة ويسعى لتحقيقها، وهذه الحقيقة تطرح في عالم الأخلاق كمبدأ؛ لأنّ تزكية النّفس وتهذيب الأخلاق يقعان في إطار الأعمال الاختيارية للإنسان، وتنجز بقصد الوصول إلى الغاية والمطلوب النهائيين. وعليه فإنّ المبدأ الثاني من المبادئ الموضوعة للنظام الأخلاقي هو أنّ الإنسان ذو غاية نهائيّة»[1] وأنّ غايته هو الله تعالى.

قابليّة النّفس للتكامل:

معرفة النّفس -كما بيّنّا سابقًا- شرطٌ أساسيٌّ لبناء تصوّر صحيح لأيّ منظومة أخلاقيّة. والإنسان بحسب الرؤية الإسلاميّة موجودٌ مركَّب من روح وبدن. وما يتميّز به من قوّة الفكر، والوعي، والإرادة، والاختيار هي أمور متعلّقة بالبعد الروحي المجرّد فيه. وقد برهن على تجرّد النّفس الإنسانيّة في الكتب الفلسفيّة الإسلاميّة على نحو تفصيلي[2]، حيث استفاضت في بيان الأدلّة والبراهين على تجرّد النّفس سواءً من خلال نظريّة العلم الحضوري، أو من خلال بعض خصائص النّفس اللا ماديّة من قبيل الحبّ، والأحلام الصادقة والتخيّل والتعقّل وغيرها... فإذا أدركنا أنَّ نفس الإنسان وروحه هي الأصيلة، لا بدّ من معرفة الغاية القصوى لهذه النّفس عبر النّظر إلى خصوصيّاتها والتأمّل فيها، وهذا الأمر يسعفنا في تحديد الهدف والنتيجة النهائيّة التي نأمل الوصول إليها من الأخلاق. ومن الخصوصيات المهمّة للنّفس الإنسانيَّة أنّها مستعدّة للتكامل، ولولا هذا الاستعداد الموجود في النّفس لمَا صحّ البحث عن الكمال الأخلاقي، والتوصية به؛ لأنّ جوهر القضيّة الأخلاقيّة في الإسلام هو حصول التكامل في النّفس من أجل الوصول إلى الكمال الإنساني المتمثّل بالارتباط بالله تعالى والقرب منه؛ لأنّه لا معنى للتقرّب إلى الله والفوز بهذا المقام السامي من دون التخلّق بالأخلاق الإلهيّة النابعة بدورها من المقاصد الإلهيّة. وهكذا تصبح الأخلاق في الإسلام طريقًا واقعيًّا للكمال الإنساني الحقيقي. و«مفاد قاعدة تكامل النّفس؛ أنَّ النّفس تختلف عن سائر الموجودات المجرّدة – التي لا صلة لها بالمادّة ولا تقبل التغيير – في أنَّها متحرّكة تقبل التغيير تبعًا للبدن، فيمكن للنّفس أن تتكامل شيئًا فشيئًا؛ أي أن تنتقل من مرحلة وجوديَّة إلى مرحلة

---

[1]- اليزدي، مصباح، الأخلاق في القرآن، م.س، ج1، ص23.

[2]- راجع: كتاب الأسفار الأربعة لصدر الدين الشيرازي، وكتاب الشفاء لابن سينا. المنهج الجديد في تعليم الفلسفة لمصباح اليزدي حيث ذكر في طياتها العديد من المباحث حول تجرد النفس الإنسانية؛ عبوديت، عبد الرسول، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، م.س، ج4، ص133.

أعلى، فتكتسب وعيًا أكثر، وتوسِّع من دائرة إرادتها وحريتها. وبكلمة عامّة يمكنها أن تحوز كمالات لم تكن، قد حازتها من قبل. ولكن ما يُهمّنا الآن هو الإشارة إلى أنَّ ما يعتبر كمالاً وجوديًّا للنّفس، يُعَدُّ أقصى غاياتها التي يمكنها الوصول إليها. ومن هنا، ينبغي أن يكون هذا الأمر هو الكمال الأخلاقي، والهدف الأخير للإنسان»[1]؛ بسبب أولوية الأخلاق وتقدّمها على كلّ القضايا الإنسانية الأخرى ومحوريّتها في سعادة الفرد والمجتمع معًا. فالنّفس إذًا، يمكنها الوصول إلى هدفها الأعلى الذي هو الكمال الأخلاقي، وهو في الوقت عينه كمالها الحقيقي.

في المحصّلة تعتبر هذه المبادئ الثلاثة من أمّهات القواعد والأصول التي تبتني عليها المنظومة الأخلاقية في الإسلام رؤيتها، وبها تتميّز عن بقيّة المدارس الأخلاقيّة. وإن كان في المقام المزيد من القواعد التي ينبغي الحديث عنها والإشارة إليها، ولكن عند التدقيق نجد أنّها متفرّعة عن أحد هذه المبادئ الأساسية الثلاثة. وعليه يمكن أن نلاحظ بشكل واضح أصول الأختلاف بين الرؤية الإسلامية للأخلاق الإنسانيّة وغيرها من الرؤى والمدارس. فنلاحظ أنّ النظريّة الإسلاميّة تنسجم مع هندسة الإنسان الوجوديّة وأهدافه الواقعيّة أكثر من غيرها؛ من أجل ضمان تحقّق أفضل مقصد إنسانيّ يتّسم بالجماليّة بالدرجة الأولى، والطمأنينة بالدرجة الثانية، التي هي أنشودة كلّ إنسانٍ باحث عن الحقيقة في هذا العالم.

[1]- مصباح، مجتى، فلسفة الأخلاق، مصدر سابق، ص124.

العالم الإسلامي والغرب

يعكس هذا القسم موقف العالم الاسلامي تجاه الغرب، من خلال الآتي:

أ. شرح وتظهير مشاريع العلماء والمفكّرين في العالم الإسلامي ممن نقدوا الغرب؛ ثقافياً وسياسياً، واجتماعياً...

ب. تحليل ونقد المشاريع المستغربة والمتوافقة مع الغرب لمفكرين من العالم الإسلامي ممن تأثروا بالغرب وروّجوا لأفكاره.

حوار مع الباحث المغربي جميل حمداوي

الحداثة امتداد سلفيّ ارتجاعيّ للحضارتين اليونانيّة والرومانيّة

أعد الحوار: إدارة التحرير

التمكين المخادع

توهين السلطة الأبويّة وتفكيك المنظومة الأسريّة

طلال عتريسي

حوار مع الباحث المغربي جميل حمداوي

الحداثة امتداد سلفيّ ارتجاعي للحضارتين اليونانيّة والرومانيّة

أعد الحوار: إدارة التحرير

يتّخذ هذا الحوار الذي أجريناه مع الباحث والمفكر المغربي البروفسور جميل حمداوي بعدًا غير مألوف في نقد الفلسفة الحديثة والقيم التي ابتنت عليها الحداثة الغربيّة عمارتها الضارية سحابة خمسة قرون خلت.

لقد آثرنا أن نبتدئ الحوار بالسّؤال المؤسّس لفلسفة الحداثة بما هو سؤال متعلّق بالتأثير البالغ، الذي تركته الحضارتين اليونانيّة والرومانيّة على الحضارة الغربيّة المعاصرة ومبانيها المعرفيّة. وسيجد القارئ كيف أنّ الأركان التأسيسيّة للحداثة لم تكن سوى استعاراتٍ ارتجاعيّةٍ للميراثين اليوناني والروماني. في حين أنّ المعضلة الكبرى التي وقعت فيها الحداثة وفلسفتها هي الانفصال المريع بين الله والعالم. ما يشير إلى أنّ مفاهيم مثل العلمانيّة والنسبيّة والشكوكيّة والعقلانيّة ليست سوى استئناف لثقافتي اليونان والرومان في الميدانين الأنطولوجي والفينومينولوجي.

إدارة التحرير

*** الاستغراب: ثمّة من مؤرّخي الفلسفة من يقول: إنّ فلاسفة الحداثة قد أخذوا أصول منظومتهم الفلسفيّة وكلياتها عن السَّلَفَيْن الإغريقي والروماني، ولم يزيدوا عليهما إلا في الفروع، ولذا فقد كانوا بذلك سلفيين بمعنًى معيّن. ما تعليقكم على ذلك؟**

عندما نتأمّل مفهوم الحداثة (La modernité)، فقد يبدر إلى أذهاننا مجموعة من المفاهيم التصوّريّة، مثل: الغرب، والعلمانيّة، والحضارة، والعلم، والثقافة، والتقنية...ويعني هذا أنّ الحداثة هي لحظة تاريخيّة متنوّرة عاشتها أوروبا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين،

بالثورة على رجال الدين، والإقطاع، والجهل، والخرافة، والشعوذة؛ باستلهام الحضارتين اليونانية والرومانية، والاستهداء بالعقل والمنطق، واستثمار الطبيعة، والأخذ بالفلسفة التجريبيّة، والدّفاع عن الإنسان وحرياته الخاصّة والعامّة، والدعوة إلى حقوق الإنسان الطبيعيّة والمكتسبة، وخلق المجتمعات المدنيّة، وتطوير الاقتصاد في ضوء الليبراليّة الفرديّة، والانفتاح على الشعوب الأخرى قصد الهيمنة عليها، وتأسيس المختبرات العلميّة، وتشجيع الاكتشافات الجغرافيّة والملاحة البحريّة بحثًا عن المواد الأوّليّة ومصادر الثّروة.

وعليه، تحيل كلمة الحداثة على الديمقراطية، وحقوق الإنسان، والدولة الليبراليّة، والملكيّة الفرديّة، وصعود البورجوازيّة، واستخدام العقل والعلم في فهم الطبيعة وتفسيرها، واستعمال المنهج العلمي في دراسة الوثائق، وتمثل الموضوعيّة في التعامل مع الظواهر المرصودة، وفصل الدين عن الدولة. وقد ترتّب عن هذه الحداثة أن تطوّرت أوروبا سياسيًّا، واقتصاديًّا، واجتماعيًّا، وثقافيًّا. وأصبحت نموذجًا للتمدّن الزاهي، والرّقي الحضاري، والتّطوّر التقني والصناعي، وانتشار المعرفة الثقافيّة. وعُدّ الغرب أيضًا مهدَ الفلسفات النّظريّة والعمليّة. وأكثر من هذا فقد سيطر الغرب على العالم بفضل علمه الهادف، وتقنيته المتقدّمة، وقوّته العسكريّة والماديّة.

إذًا، ترتبط الحداثة، باعتبارها حقبة زمنيّة، بعصر النّهضة الأوروبيّة، أو بعصر الإنسان الفرد، أو بعصر الأنوار، وكان الغرض منها هو تحديث أوروبا تقنيًّا، وعصرنتها ماديًّا ومعنويًّا على جميع الأصعدة والمستويات. وقد استمرّت هذه الحداثة حتى سنوات الستين من القرن العشرين، لتنتقل أوروبا إلى ما بعد الحداثة التي استهدفت تقويض الميتافيزيقا الغربيّة، وتحطيم المقولات المركزيّة التي هيمنت قديمًا وحديثًا على الفكر الغربي، كاللّغة، والهويّة، والأصل، والصوت، والعقل...وقد استخدمت في ذلك آليات التشتيت، والتشكيك، والاختلاف، والتغريب.

كما تقترن ما بعد الحداثة بفلسفة الفوضى، والعدميّة، والتفكيك، واللاّ معنى، واللاّ نظام. وتتميّز نظريات ما بعد الحداثة عن الحداثة السابقة بقوّة التحرّر من قيود التمركز، والانفكاك عن اللوغوس والتقليد وماهو متعارف عليه، وممارسة كتابة الاختلاف والهدم والتشريح، والانفتاح على الغير عبر الحوار والتفاعل والتناص، ومحاربة لغة البنية والانغلاق والانطواء، بفضح المؤسّسات الغربيّة المهيمنة، وتعرية الإيديولوجيا البيضاء، والاهتمام بالمدنّس والهامش والغريب والمتخيّل

والمختلف، والعناية بالعرق، واللّون، والجنس، والأنوثة، وخطاب ما بعد الاستعمار....

وعليه، إذا كان التحديث مرتبطًا باستعمال المخترعات والآليات المستجدّة، فإنّ الحداثة عبارة عن تحوّل ثقافيّ، وذهنيّ، وعقلانيّ، وفكريّ، وسلوكيّ. وقد تعني التجديد، والإبداع، وتجاوز التقليد والتّخلّف.

في ما يتعلّق بسؤالك عن سلفيّة الحداثة، فلا شكّ أنّ هناك مجموعة من المقوّمات الأساسية، تتمثّل في الاستفادة من المبادئ اليونانيّة والرومانيّة؛ بسبب وجود قواسم عدّة مشتركة، كتقديس العقل، والإيمان بالحقيقة العلميّة والتجريبيّة، وتمجيد الإنسان الفرد، والدّفاع عن المنطق الأرسطي الذي يحيل على خطاب الاتّساق والانسجام، والاعتماد على الحضارتين اليونانية والرومانية من أجل الانطلاق نحو المستقبل. بمعنى أنّ الحداثة تتكئ على التّراثين السابقين في بناء الإنسان الحداثي، واستكشاف الطبيعة واستثمارها واستغلالها لصالح الإنسان. وإذا كان التحديث يرتبط بالمخترعات والمستكشفات المادية، فإنّ الحداثة هي حالة من الوعي الفكري المتحضّر والمتمدّن. وأكثر من هذا إذا كانت الحداثة مبنيّة على العلمانيّة، بفصل الدّين عن الدولة، فإنّ هذا الفصل كان موجودًا في فترة اليونان التي آمنت بالديمقراطيّة من جهة في عهد بريكليس، والاهتمام بالفلسفة كثيراً على حساب الدّين. أمّا الرّومان، فقد تشبّثوا بالقولة المسيحيّة المشهورة: «**أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله**».

ومن ناحيةٍ أخرى، تتعارض الحداثة مع التقليد والمحاكاة، وتنبني على الانزياح، والتجديد، والتجريب، والتحوّل. ويعني هذا أنّ الحداثة قد اعتمدت على الموروث اليوناني والروماني. وفي الوقت نفسه، حاولت أن تجدّد في بعض الفروع، مثل: المقاربات والمناهج، وفي بعض المجالات الثقافيّة، والأدبيّة، والفنيّة، والنقديّة. ولكن تظلّ بعض المبادىء الكبرى هي التي تتحكم في الحداثة الغربية، وهي المبادىء نفسها التي آمنت بها الحضارتان اليونانية والرومانية:

أوّلًا، الإيمان بالعقلانيّة المنطقيّة الأرسطيّة. والدّفاع عن التأمّل الفلسفي، واستخدام الفكر في استغلال الطبيعة واستثمارها لصالح الإنسان والمجتمع. وتهميش الآخر أو الغير المخالف للإنسان الغربي.

ثانيًا، الاهتمام بالمجال الطبيعي من أجل فهمه والتحكّم فيه علميًّا.

ثالثًا، العناية بالتجريب والبحث العلمي على حد سواء. إلخ...

ويلاحظ أنّ أسس الحداثة هي نفسها المبادىء التي انطلقت منها الحضارتان اليونانية والرومانية، كأنّ هناك نوعًا من الامتداد السّلفي النكوصي أو الارتجاعي. بمعنى أنّ الحداثة الغربيّة قد ردّدت المقولات نفسها التي آمن بها اليونان والرومان. ومن جهة أخرى، فقد كانت الحداثة الإسلامية سبّاقة إلى بناء الفكر العقلاني التنويري قبل الحداثة الغربية بقرون عديدة، كحداثة الوحي وحداثة العصر العباسي.

وإذا أخذنا، على سبيل المثال، البنيويّة والسيميائيات اللتين تعدّان نتاج الحداثة الغربية، فتؤمنان بخطاب لساني مغلق داخليًا، ولكنّه متّسق ومنسجم وخاضع لمبادئ العقل والمنطق. ويعني هذا أنّ الحداثة تنبني على العقلانيّة، والفكر المنطقي، وثنائيّة النّسق والنّظام، وثنائيّة الاتّساق والانسجام. ويعدّ هذا من مواصفات الفكر اليوناني والروماني؛ لأنّ الفلسفة اليونانيّة فلسفة عقلانيّة ومنطقيّة ونسقيّة ومتّسقة ومنسجمة، ولا سيّما مع فلسفتي أفلاطون وأرسطو.

ولم تتحقّق الحداثة الغربية باعتبارها إنجازًا مستجدًّا إلا في مجالات الأدب والفن. وفي هذا الصدد، يمكن الحديث عن تجاوز وانزياح عن مبدأ المحاكاة اليونانيّة التي كان يدعو إليها أفلاطون وأرسطو في الفن والجمال. بينما الفن خلق وتجاوز وإبداع عند هيغل وكانط. وبهذا، يكون هناك ترابط وتقليد للنموذجين اليوناني والروماني. وفي الوقت نفسه، هناك امتداد، وخرق، وتجاوز، وانتقال من حالة الثّبات إلى حالة التحوّل. أي: إنّ الحداثة تطوير للحداثتين اليونانية والرومانية بإحداث طفرة أو قطيعة إبستمولوجيّة بين الحداثة التقليدية والحداثة الغربية. فهناك قواسم مشتركة. وفي الآن نفسه، هناك تطوير، وانزياح، وتجديد. ومن ثم، فهناك امتداد سلفيّ على مستوى الأصول الكبرى. وهناك تجديد وانزياح وطفرات نوعيّة على مستوى الفروع.

*** الاستغراب: يستدعي الكلام على أزمة حضارة في الغرب المعاصر، كلامًا موازيًا عن أزمة الفلسفة، باعتبارها بنيةً مؤسِّسةً لهذه الحضارة. إلى أيّ مدى يمكن الربط بين طرفيْ هذه المعادلة انطلاقًا من العلاقة الوطيدة التي ينسجها التاريخ بين الفكر والحياة الإنسانيّة؟**

من المعروف أنّ الفلسفة هي نتاج حضارة معيّنة، وكلّما كانت الحضارة زاهية ومزدهرة، كانت الفلسفة أيضًا منتعشة ويانعة قد أوشكت على الوصول إلى أوج نضجها. بيد أنّ الفلسفة الغربية

قد عرفت مزالق فكريّة كبرى منذ فلسفة كانط الذي انتقد الميتافيزيقا الغربية، وقد بيّن عجزها عن إدراك الما ورائيات، أو ما يُسمى بالنومين (الله، والنفس، وخلق العالم). وبعد ذلك، جاءت العقلانيّة المنفتحة التي أعلنت ثورتها على العقلانيّة الكلاسيكيّة المغلقة التي تبنّاها ديكارت، وليبنز، وسبينوزا...؛ لأنّ هذه العقلانيّة أقصت ما هو تجريبي، وما هو واقعي وخارجي. في حين، كانت الفلسفة الإنجليزية مع جون لوك، ودافيد هيوم، واستيوارت ميل تهتمّ بالتجربة الحسيّة والاختبارات العلميّة، وكانت ترى أنّ الحقيقة مصدرها التجربة، لا العقل.

ومع اندلاع الحربين العالميتين، ظهرت فلسفات لا عقلانيّة تشكّك في العقل نفسه، وترميه بالعجز والقصور عن حلّ مشاكل الإنسان المعاصر، فظهرت الفلسفة الوجوديّة مع سارتر، والفلسفة الرومانسيّة التي تؤمن بالفرد والذات، وعلم النفس اللا شعوري الذي يركّز على اللاّ عقل واللاّ شعور، والسرياليّة التي كانت تؤمن باللاّ وعي. ناهيك عن الفلسفات العبثيّة والعدميّة (نيتشه، وشوبنهاور، ومارتن هيدجر) التي ثارت على العقل، وآمنت بالوجود الإنساني. دون أن ننسى فلسفة ماركوز التي رفضت تعليب الإنسان، وتحويله إلى مجرّد رقم من الأرقام كما كانت تفعل البنيويّة والسيميائيات.

وبعد ذلك، أعلنت التفكيكيّة وفلسفات الاختلاف نهاية الفلسفة، وفشل المركزية الغربية، وموت الفلسفة والحضارة الغربية بشكل نهائي.

ومن هنا، تنبني فلسفات ما بعد الحداثة على التشكيك، والتقويض، والتفكيك، والتشذير، والتشتيت، والاختلاف، ونقد المركزيّة الغربيّة. ومن هنا، تمتدّ فترة ما بعد الحداثة (Post modernism) - زمنيًّا - من سنة 0791م إلى أواخر القرن العشرين، وربمّا تمتدّ إلى فترة الألفيّة الثالثة. ويقصد بها النّظريات والتيّارات والمدارس الفلسفيّة والفكريّة والأدبيّة والنّقديّة والفنيّة التي ظهرت في فترة ما بعد الحداثة البنيويّة والسيميائيّة.

آفات الميتافيزيقا الغربيّة

*** الاستغراب: ألا ترون أنّ مسارات الميتافيزيقا في الغرب كانت محكومةً إلى العقل المقيَّد بالمحسوسات، فكان من نتيجة ذلك الإعراض عن الإيمان الديني، ونشوء الظاهرة الإلحاديّة،**

واستشراء العلمنة الحادّة في المجتمعات الغربيّة الحديثة؟

تعدّ الميتافيزيقا (**La métaphysique**) من أهمّ المباحث العويصة التي انشغلت بها الفلسفة منذ انبثاقها إلى يومنا هذا؛ نظرًا لما تطرحه من إشكالات وأسئلة معقّدة كلّيّة ومطلقة، ضمن وضعيّات سياقيّة تجريديّة مركّبة وصعبة، تستلزم مجموعة من الحلول الفلسفيّة والأجوبة التساؤليّة المدهشة والمحيّرة. ويعني هذا أنّ الميتافيزيقا خطابٌ تساؤليٌّ بامتياز، أو جواب تساؤليّ بصفة خاصّة. أي: ترد الميتافيزيقا في شكل تساؤلاتٍ جذريّةٍ عميقةٍ حول الله، والإنسان، والعالم، والمصير، والخلود، والقيم، والمعرفة... وتتحوّل الأجوبة التي تطرحها الفلسفة الميتافيزيقيّة إلى تساؤلاتٍ وإشكالاتٍ معقّدة مفتوحة من الصّعب التّيقّن منها واقعيًا، وتجريبيًا، وعلميًا. وقد أصبح العلم، اليوم، بدوره، عبارة عن فرضيّات ميتافيزيقيّة قائمة على التخمين، والاحتمال، والافتراض؛ كما نجد ذلك جليًا في تصوّرات الفيزياء النسبيّة عند ألبرت إنشتاين (**Albert Einstein**)، على سبيل التمثيل.

ويمكن الحديث عن موقفين متعارضين أساسيين: موقف يدافع عن الميتافيزيقا، على أساس أنّ الإنسان لا يمكن أن يعيش بدون التفكير في الما ورائيات؛ وموقف معارض يحتقر الميتافيزيقا، ويذمّها ويزدريها بمنطق العلم والتجربة والمنفعة والمردوديّة والتغيير الواقعي الجدلي، وضرورة الانتقال من الوجود الإلهي الشامل إلى الوجود الإنساني الفردي.

وتتمثّل مواقف المعارضين في أنّه يستحيل قيام ميتافيزيقا علميّة. فلو افترضنا جدلاً أنّه يمكن قيام الميتافيزيقا، فلا فائدة منها ولا قيمة لها ولا جدوى منها، ويتمثّل الاعتراض الآخر في أنّ مشكلات الميتافيزيقا هي المشاكل نفسها، لم تتغيّر، ولم تتقدّم الميتافزيقا قدمًا إلى الأمام، بل استنفذت مواضيعها كلّها. كما يصعب إطلاقًا أن نجد حلولاً ناجعة لهذه المشكلات الميتافيزيقيّة المتعدّدة.

ويعني هذا أنّ الذين ينكرون الميتافيزيقا يحاكمونها وفق الأدلّة العلميّة، والتجريبيّة، والوضعيّة، والجدليّة. بيد أنّ المتناقضات الموجودة في حياتنا اليوميّة تفرض علينا أن نتسلّح بالميتافيزيقا لكشف صدقها من كذبها، وربمّا يكون ذلك في عجز قدراتنا عن ذلك. ولا يمكن للإنسان، كما يقول بعض الفلاسفة، أن يعيش دون التفكير في القضايا الميتافيزيقيّة، ما دام الإنسان حيوانًا ميتافيزيقيا كما قال شوبنهور.

ومن جهة أخرى، فقد كانت الميتافيزيقا محكومة إلى العقل المقيَّد بالمحسوسات، فكان من نتيجة ذلك الإعراض عن الإيمان الديني، ونشوء الظاهرة الإلحاديّة، واستشراء العلمنة الحادّة في المجتمعات الغربية الحديثة. بمعنى أنّ الميتافيزيقا قد ساهمت في انتشار الفكر المادي (الفلسفات المادية والجدلية)، وانتشار الإلحاد بين المفكرين والفلاسفة (نيتشه، وشوبنهاور، وسارتر...). كما ساهمت هذه الميتافزيقا الغربية في تعزيز القيم العلمانية التي تتمثّل في فصل الدين عن الفلسفة.لذا، شمّر رجال الدين عن سواعدهم لمهاجمة الميتافزيقا كما فعل كانط وغيره من الفلاسفة المحسوبين عن الدين والكنيسة، أو الفلاسفة المحسوبين عن التفكيكيّة والاختلاف كجاك ديريدا، مثلا.

ويعني هذا كلّه أنّ الفلسفة الميتافيزيقيّة قد ساهمت في انتشار الفكر والإلحاد بفضل الفلسفات الذرية، والمادية، والجدليّة، والتشكيكيّة، والتجريبية، والعبثيّة، والوجوديّة (أرسطو، وفولتير، وسارتر، ونيشته، وشوبنهاور، إلخ...). وأضحت أوروبا من أكثر المناطق إلحادًا في العالم؛ بسبب هذه الفلسفات اللا دينيّة، وحسب انتشار الفكر العلماني الذي يفصل الدين عن الدولة.

الفلسفة وأزمة الحضارة الغربيّة

*** الاستغراب: نشأت تيّارات ومذاهب نقديّة واسعة النّطاق منذ عصر التنوير إلى عصر الحداثة وما بعدها في الغرب. إلى أيّ مدى تمكّنت هذه المذاهب والتيّارات من إجراء نقد جذريّ يعيد تصويب الخلل التكويني في حضارة الغرب، ولا سيما لجهة القطيعة بين الإلهيات والعلوم الإنسانيّة؟**

ينبغي أن نعلم أنّ ظهور الفلسفة في المجتمعات الغربيّة هو نتاج التشكيك في المنظومات الدينيّة الوثنيّة، وتعبير عن الفراغ الإلهي، والبحث عن إله يشبع رغبات الإنسان وميوله المختلفة. لذا، جاءت الفلسفة الغربية للبحث عن الخالق، واستكشاف أصل العالم، وكيف خلقت الكائنات والموجودات. بمعنى أنّ الفلسفة جاءت لتناقش ذلك الانفصال الموجود بين الإلهيات والعلوم الإنسانية. لذا، وجدنا فلسفات مثاليّة تؤمن بالخير المطلق (الخير الأسمى عند أفلاطون، والفكرة المطلقة عند هيغل...). في حين، ألفينا فلسفات ماديّة وجدليّة وعبثيّة وعدميّة تنكر وجود الله، وتنشر الكفر والإلحاد بين النّاس. لذا، فالفلسفة الغربيّة تعبير واضح عن أزمة الحضارة الغربيّة وانحطاطها وانهيارها قيميًّا، وأخلاقيًّا، وروحانيًّا.

وإذا كان بعض الفلاسفة يؤمنون بالوجوديّة الثنائيّة المثاليّة كما عند أفلاطون، على أساس أنّ العالم المتغيّر نسبيّ وزائف، فإنّ أرسطو ينطلق من الوجوديّة الماديّة الواقعيّة على أساس أنّ العالم المادي هو العالم الوحيد الحقيقي بجواهره العقليّة الثابتة في مقابل أعراضه الشكليّة المتغيّرة.

ومن جهة أخرى، فقد أنكر الفلاسفة الماديون، كماركس (Marks)، وفيورباخ (Feuerbach)، وأنجلز (Engels)، ولينين (Lenin)، وغيرهم، وجود عالم علوي، فركّزوا على الوجود المادي للإنسان، في علاقة تامّة وجدليّة بالمعطيات الاقتصاديّة، والاجتماعيّة، والسياسيّة.

ومن جهة أخرى، فالوجوديّة أنواع عدّة، فهناك الوجوديّة المسيحيّة أو اليهوديّة المؤمنة، والوجوديّة الماديّة والعبثيّة الملحدة، والوجوديّة الإسلاميّة. وتظلّ الوجوديّة الإسلامية أفضل هذه الوجوديات كلّها، ما دامت قائمة على تكريم الوجود الإنساني، والاعتراف بحريّة الإنسان في التّعاطي مع واقعه، وربط وجوده بعبادة الله وحده، مع تعمير الكون بالخير العميم، ونشر المحبّة الكونيّة الفاضلة، والنّضال من أجل تعميم السلام الحقيقي، والارتكان إلى الحوار والتعاون والتواصل البنّاء المثمر، وخدمة الإنسانيّة كافة بكلّ ما يحقّق سعادتها الكاملة.

خصوصيات الفلسفة الإسلاميّة

*** الاستغراب: إلى أيّ حدّ استطاعت الفلسفة الإسلاميّة أن تتجاوز الميتافيزيقا اليونانيّة، وإذا كان لها ذلك برأيكم، كيف تظهر لكم هذه المجاوزة، وبالتالي هل يمكن الحديث عن فلسفة إسلاميّة لها قيمها ومبانيها المستقلّة؟**

على الرّغم من تأثّر الفلسفة اليونانيّة بالفلسفة اليونانيّة الأرسطيّة من جهة، والفلسفة الأفلطونيّة الهرمسيّة من جهة أخرى، فإنّها تنطلق من مجموعة من الأسس النظريّة والمنهجيّة، منها أنّ الله واحد دون شريك أو ند، وقد خلق العالم والموجودات من عدم، وهذا ما تثبته نظريّة الفيض عند الفارابي وابن سينا. فضلاً عن التوفيق بين الدّين والفلسفة، والدّفاع عن العقلانيّة التجريبيّة الهادفة والمثمرة. علاوةً على التمييز بين السّببيّة الربّانيّة الفاعلة، والسّببيّة التجريبيّة الطبيعيّة. ناهيك عن الوقوف في وجه المنطق الصوري الأرسطي، واستبداله بمنطق تجريبي عملي. ويعني

هذا أنّ المنطق قد تطوّر في العالم العربي الإسلامي مع ابن سينا، والغزالي...؛ بانتقاله من منطق أرسطي صوري عقيم (تحصيل حاصل)، يصلح لدراسة الكليات المجرّدة، إلى منطق شرقيّ تجريبيّ واقعيّ ماديّ منتج، يقوم على الملاحظة، والتجريب، والاستقراء؛ ويدرس الجزئيات بغية الانتقال إلى الكليات.

وفيما يخصّ الميتافيزيقا عند الفلاسفة المسلمين، كالكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، وابن باجة، وابن طفيل، وغيرهم...، فقد كانت في خدمة الوحي والشريعة الإسلامية، وتثبيت وحدانيّة الله، والوقوف في وجه الكفر والإلحاد، والسّعي الجاد من أجل عقلنة الدين، وتهذيب النّفس الإسلاميّة بأخلاقيّات القرآن الكريم والسّنّة النبويّة الشريفة.

يعني هذا أنّ الفلسفة الميتافيزيقيّة عند الفلاسفة المسلمين كانت دينيّة التّوجّه، تؤمن بالواحديّة، وتسعى إلى عقلنة الدين، والتوفيق بين الشرع والحكمة، وتكييف الفلسفة اليونانيّة مع البيئة الإسلاميّة، وممارسة التأويل الشّرعي للفلسفة اليونانيّة لصالح الحقيقة الربّانيّة، والتعبير عن مستلزمات المجتمع العربي الإسلامي الذي عاش فيه هؤلاء الفلاسفة، وعدم الانسياق وراء الماديات الأرسطيّة، والاهتمام بالنّفس الإنسانيّة والأخلاق وفق الشّرع الرّبّاني.

أمّا إذا انتقلنا إلى الفلسفة بالغرب الإسلامي، فقد كانت الحقيقة الربّانيّة حاضرة، إلى جانب حقائق أخرى كحقيقة الوجود، وحقيقة المعرفة، وحقيقة القيم بما فيها: الخير، والسعادة، والعدل، والجمال... بيد أنّ أهمّ ما تميّزت به الفلسفة المغربية هي الانشغال بترجمة كتب أرسطو، والاهتمام بالميتافيزيقا والمنطق، والتوفيق بين الدين والفلسفة، على أساس أن الشّرع منفصل عن الحكمة، لكن هدفهما واحد ألا وهو استخدام العقل من أجل إدراك الحقيقة، حقيقة الصانع وحقيقة المصنوعات والموجودات التي خلقها هذا الصانع الماهر. ومن أهم الفلاسفة الذين انشغلوا بعملية التوفيق بين الدين والفلسفة ابن باجة، وابن طفيل، وابن حزم، وابن رشد، وموسى بن ميمون...[1]

وخلاصة القول، لقد كانت الفلسفة الإسلاميّة تنحو منحًى ميتافيزيقيًّا شرعيًّا؛ لأنّها ناقشت مجموعة من المواضيع الما ورائيّة كالألوهيّة، والنّفس في علاقتها بالجسد، والمعرفة الربّانيّة، والقيم الأخلاقية، وخلق العالم، والبحث في السببيّة، وقد كانت متأثّرة في ذلك بالفلسفة اليونانيّة

[1]- أحمد أمين: ظهر الإسلام، المجلد الثاني(3-4)، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة سنة 1969م، ص:232-259.

إلى حد كبير، إلا أنّها تميّزت بخصائص عدّة تميّزها عن تلك الفلسفة، مثل: إثبات ألوهيّة الرب الواحد، والقول بالخلق من العدم، وإرجاع الكثرة إلى الوحدة، وضرورة التوازن بين المثاليّة والماديّة، والدّفاع عن الواحديّة، وعقلنة الدين، والدّفاع عن المنطق التجريبي العملي، والانطلاق من الشرع الإسلامي في بناء الأنساق الفلسفية، ومحاربة الوثنية والتعدّدية، والتوفيق بين الدين والفلسفة، والتوازن بين الجسد والروح، والجمع بين العاجلة والآجلة، والإيمان باليوم الآخر، وإثبات نبوّة الأنبياء والرسل، والرّدّ على الملل الزائغة والطوائف من أهل الكتاب إلخ...

تأسيس علم الاستغراب

*** الاستغراب: بناء على ما مرَّ، كيف يمكن فتح الأفق لبناء منظومة نقديّة لتاريخ الغرب كمقدّمة للتأسيس لعلم استغراب ينطلق من الإسلام ويمهِّد لإحياء حضاريّ جديد؟**

ثمّة مجموعة من المبادئ والأسس المنهجيّة والنّظريّة لبناء **علم الاستغراب** الإسلامي على مجموعة من الثّوابت النّظريّة الوطيدة، والخطوات المنهجيّة الرصينة، ويمكن حصرها فيما يلي:

أوّلًا، الثورة على العقل المؤسّساتي المنغلق أو اللوغوس الغربي: بمعنى أنّ العقل الغربي هو عقلٌ فلسفيٌّ ميتافيزيقيٌّ ماديّ ومغلق، وليس عقلاً أخلاقيًّا روحانيًّا. وبالتالي، يتميّز هذا العقل بالغرور المبالغ فيه، وادّعاء القدرة الخارقة على تملّك الحقيقة العلميّة، لا تملّك الحقيقة الدينيّة التي لا يعترف بها، ولا يهتمّ بها أدنى اهتمام. وبالتالي، الوصول إلى الحقيقة العلميّة الواحدة عن طريق الاستدلال المنطقي والعلمي، وإن كان نيتشه يفنّد هذا التّصوّر، ما دامت الحقيقة مبنيّة على الأوهام والاستعارات المجازيّة غير الحقيقيّة في تخطّي نطاق الحسّ والعقل نحو العوالم الممكنة، التي توجد ما وراء الطبيعة بغية تشخيصها وتقريبها وإخراجها من المجرّد نحو المشخّص أو المؤنسن.

وأكثر من هذا لا يؤمن العقل الغربي بالنّص الدّيني؛ لأنّ ذلك يعوق- حسب نظرهم- تطوّر الممارسة المعرفيّة والعلميّة. وإن كان النّصّ يسهم في بناء الحقيقة التجريبيّة والعلميّة، ويعضدها باليقين والمصداقيّة الشرعيّة.

ويمكن القول إنّ جاك ديريدا نفسه قد ثار على مقولة العقل أو اللوغوس الغربي؛ حيث يقول ديريدا: «أما بالنسبة لنقد هايدغر، فهذا ما كنت أقوم به في الواقع منذ البداية. ففي جوانب

كثيرة من عمله، وجدته ما يزال حبيس الرؤية الميتافيزيقية، هناك لديه أوّلاً استمرار لتمركز اللوغوس أو العقل»[1].

وهكذا، تثور فلسفة جاك ديريدا على كلّ المدارس العقليّة التي تشيد بالعقل والمنطق على حد سواء، ويدعو إلى التقويض من أجل تفكيك هذا التمركز الذي تحكّم في الفكر الغربي لمدّة طويلة.

ومن هنا، لا بدّ أن يتأسّس علم الاستغراب على ثنائيّة النّصّ والعقل، ويكون العقل في خدمة النّصّ الدّيني؛ لأنّ كثيراً من الحقائق الكونيّة والعلميّة والشرعيّة لا يمكن معرفتها بالعقل، فلا بدّ من الارتكان إلى النّصّ الدّيني فهمًا، وتفسيراً، وتأويلاً.

ثانيًا، تقويض الميتافيزيقا الغربيّة: لقد ضيّع الفكر الغربي وقتًا طويلاً، وهو يفلسف الكون والغيبيات ميتافيزيقيًّا. ومن ثمّ، لم يصل إلى حقائقَ يقينيّة جليّة، تتمثّل في وجود الله، وأنّ الله واحد لا شريك له، وأنّ المسيح مجرّد رسول، وأنّه كائن بشري، وليس ربًّا ولا إلهًا. وبالتالي، فالعالم خُلق من عدم، وأنّ الله هو خالق هذه الكائنات والموجودات، وأنّ ثمّة آجلة فيها ثواب وعقاب. ومن هنا، وقعت الميتافيزيقا الغربيّة في متناقضات عدّة ؛ حيث رجّحت كفّة المادّة والهيولى، وجعلتها أساس الخلق. ثم، ساهمت الفلسفة الغربيّة في تأليه المسيح وتقديسه، والقول بالتعدّديّة على مستوى الألوهيّة، أو الإعراض عن الدين، والانسياق وراء الرذيلة، والكفر، والشهوة، والإلحاد، والعبثية.

ثالثًا، الوقوف في وجه الفلسفات العبثيّة، والعدميّة، والماديّة، والإلحاديّة:

بمعنى أنّ مهمّة علم الاستغراب هو انتقاد التيّارات الفكريّة والفلسفيّة العبثيّة والماديّة، بفضحها وتعريتها وتقويضها وفق المنطق الرباني، انطلاقًا من مقاصد الوحي الرباني، والدعوة إلى توحيد الله، وبناء المعرفة في ضوء ثنائيّة النّصّ والعقل.

رابعًا، نقد المركزيّة الغربيّة: بمعنى أنّ مهمّة علم الاستغراب هو استكشاف تناقضات الحضارة الغربية على جميع الأصعدة والمستويات، والوقوف في وجه المركزيّة الغربيّة التي تدّعي الكمال ونهاية التاريخ، والتي تعتبر العقل الغربي هو أساس الحقيقة اليقينيّة والمعرفة الصادقة إلى درجة

[1]- جاك ديريدا: الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، ط1، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 1988م، ص:47.

الغرور، والادّعاء، والتضخيم، والتفخيم، والتهويل. وبالتالي، يعدّ العرق الغربي أو الآري أحسن الأعراق وأذكاها في العالم. فضلاً عن كون الإنسان الغربي الأبيض هو أفضل الكائنات فوق البسيطة؛ لأنّه أكثر اجتهادًا، وعملاً، وإنتاجًا.

خامسًا، الوقوف في وجه العنصرية، بالدعوة إلى التّنوّع، والتعدّد، والمساواة: وهنا، يؤمن علم الاستغراب بالتّنوّع، والتعدّد، والاختلاف. وبالتالي، يدافع عن الإنسان باعتباره إنسانًا لذاته وفي حدّ ذاته، بعيدًا عن مقياس اللّون، والعرق، والأصل. فالمعيار الرئيس للترجيح هو الدين والعبادة، وليس العرق، واللون، والنّوع.

سادسًا، تفكيك مفهوم التاريخ الغربي: لا يؤمن علم الاستغراب بأحاديّة التّاريخ، ولا يعتقد بتوقّفه عند محطّة دون أخرى وفق التوجّهات الإيديولوجيّة، ولا ينظر إلى تاريخ الغرب على أساس أنّه إيجابيات كلّه؛ بل ينتقده بطريقةٍ موضوعيّةٍ، بالتمييز بين التّاريخ المّادي، والتاريخ الهمجي، والتاريخ الديني، والتاريخ المعرفي والعلمي. ومن هنا، يوظّف علم الاستغراب كلّ أدواته النّقديّة من أجل تشريح هذا التّاريخ وتفكيكه من منظور إسلامي علمي بنّاء. وينطلق من مرجعيّة إسلاميّة في نقد التاريخ الغربي والعربي على حد سواء.

سابعًا، الإيمان بمبدأ الاختلاف، ونبذ الخلاف: ويعني هذا أنّ علم الاستغراب يؤمن باختلاف الأجناس، والأعراق، والشعوب، والقبائل. ويقوم هذا الاختلاف بين الألسن والشعوب والبشر على التعارف، والتسامح، والتعايش، والتفاهم، والتثاقف، والتكامل الثقافي، وليس على أساس النبذ، والصراع، والإقصاء، والتهميش، والعدوان، والكراهية، والحقد، والتغريب...

ثامنًا، نقد الثوابت البنيوية: يرفض علم الاستغراب البنيويّة الداخليّة المغلقة، والحداثة الغربية الآلية، وينفتح على الداخل والخارج، والمغلق والمنفتح، ولا يكتفي بالخطاب الداخلي، بل ينفتح على الذات، والمرجع، والسياق، والإنسان، والتاريخ والواقع المجتمعي، والنّفس الإنسانية؛ بمعنى أنّه يؤمن بمقاربة متعدّدة التخصّصات.

تاسعًا، من أجل علم استغرابي نقدي بنّاء وبنائي، وليس من أجل علم استغراب تفكيكي غرضه التقويض، والتفكيك، والهدم من أجل الهدم: ويعني هذا أنّ علم الاستغراب الحقيقي هو الذي ينتقد النّصوص والأفكار والخطابات والأطاريح من أجل تركيبها وبنائها من جديد؛ لخلق نوع من

المعقوليّة المنسجمة، والمشروعيّة المتّسقة والملائمة مع الصحوة الإسلامية الواعية.

بمعنى أنّ علم الاستغراب ليس علمًا نقديًّا هدفه هو التقويض، والتشكيك، والهدم، والتخريب، والتشتيت، والتأجيل مثل تفكيكيّة جاك ديريدا، بل هي مقاربة نقديّة موضوعيّة للغرب وفق رؤيةٍ تشريحيّةٍ علميّةٍ، هدفها هو البناء الإيجابي، وتعمير الفكر والثقافة بالحقائق اليقينيّة، واستكشاف تعثّرات الغرب من أجل تصحيحها، والدّفاع عن المنظومة الإسلامية المبنيّة على الوحي، بإظهار إيجابياتها ونقط قوّتها.

عاشرًا، الدّفاع عن الحداثة الإسلامية: من المعلوم أنّ الحداثة الإسلاميّة هي حداثة واحدة في منطلقها، وهدفها، وجذورها، وامتداداتها، وغاياتها. أي: إنّها حداثة الوحي الرّبّاني القائمة على القرآن الكريم وهدي النّبي الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم. وهذه الحداثة إنسانيّة وكونيّة وعامّة مصداقًا لقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ﴾[سبأ- 82]. كما أنّها حداثة ربّانيّة شاملة وعادلة ومتوازنة تجمع بين ما هو مادي وما هو روحاني. وقد تجسّدت هذه الحداثة في صدر الإسلام حتى عصر دولة بني العباس في مرحلة نضجها وتقدّمها وازدهارها.

وبناءً على ما سبق، يتأسّس علم الاستغراب على أنقاض الاستشراق الغربي المجانب للصواب، والعلمية، والموضوعيّة. وبالتالي، يرتكن هذا العلم الجديد إلى أخلاقيات القرآن الكريم، ومقرّرات السنّة النبويّة الشريفة. كما يستند هذا العلم إلى الوعي الصحيح بما قدّمته الحضارة العربية الإسلامية من إيجابيات وإنجازات شرقت وغربت. ومن ثم، يهدف علم الاستغراب إلى تصحيح نظرة المسلمين تجاه حضارتهم وعقيدتهم وشريعتهم، بتبيان نواقص الحضارة الغربية، والوعي بمخاطرها وسلبياتها.

وعليه، فعلم الاستغراب هو علم يدافع عن الحضارة العربية الإسلامية في ضوء الوحي الربّاني من جهة، وفي ضوء الإسلام باعتباره شريعة وعقيدة وعملاً من جهة أخرى. ويعني هذا أنّ علم الاستغراب هو علم جديد جاء كردّة فعل على سموم الاستشراق الغربي. لذا، يسمّى أيضًا بعلم الاستشراق المعكوس.

ومن هنا، يهتم علم الاستغراب بالغرب على جميع الأصعدة والمستويات، ونقد الحضارة

الغربية، وتسفيه تبجّحها وغرورها وتعاليها المركزي. كما يستند هذا العلم المستحدث إلى علوم ومعارف متعدّدة، مثل: علم التاريخ، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم الأديان، وعلوم القانون، واللسانيات، وعلوم الأدب، والفكر والفلسفة، وعلم الأفكار، إلخ...

وفيما يخصّ المنهجيّة، يعتمد علم الاستغراب على القراءة، والتوصيف، والتحليل، والتفكيك، والتقويم النقدي، والبناء الموضوعي، والتوجيه الصحيح. ومن ثم، فعلم الاستغراب منهجيّة انتقاديّة تنويريّة من جهة، ومقاربة تشريحيّة تفكيكيّة بنّاءة ومثمرة من جهة أخرى.

التمكين المخادع

توهين السلطة الأبويّة وتفكيك المنظومة الأسريّة

طلال عتريسي[*]

لا تخرج نظرية تمكين المرأة التي يجري النقاش بشأنها في الأوساط العلميّة والثقافيّة العربية والإسلامية، عن الحقل العام للتنظيرات التي تقودها التيارات النسوية في الغرب المعاصر، ومن البيِّن لو أجرينا مقارنة إجماليّة بين المفردات والمصطلحات المتداولة، فسنجد إلى أي مدى كان لثقافة الجندر مؤثرات وازنة على ثقافة المرأة في بلادنا وطريقة تفكيرها.

في هذه المقالة يناقش عالم الاجتماع اللبناني طلال عتريسي هذه القضية رائياً إلى نظرية التمكين بوصفها نظرية مخادعة من أخطر نتائجها تفكيك المنظومة الأسرية، والقيم التي تنطوي عليها.

المحرر

ارتكزت أطروحة تمكين المرأة التي تتداولها مؤسسات دولية مثل الأمم المتحدة، وجمعيات وهيئات نسائية محلية في بلدان عربية وإسلامية، على التعارض والعداء مع ما أطلقوا عليه «النظام الأبوي»، أو ما يسمّوه أيضاً «التسلط الذكوري». إذ ربطت هذه الأطروحة مشكلة المرأة ومعاناتها بوجود هذا النظام نفسه، وجعلت بالتالي القضاء عليه والتخلص منه سبيلاً الى انعتاق المرأة وتمكينها وتحررها. أي أن هذه الأطروحة أهملت أو همّشت عملياً الأبعاد الإقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والنفسية التي تختلف من بلد الى آخر، من حيث تأثيراتها سواء على مشكلة المرأة، أو على أي مشكلة اجتماعية أخرى، وجعلت من الأبوية والذكورية أساس مشكلات المرأة كافة.

فما هو هذا النظام الأبوي المقصود، وكيف يعمل، وكيف يفسره المناهضين له ولدروه الأسري؟ وما هي الأدوات والمفاهيم التي استخدمت في هذه «الحرب» للقضاء على هذا النظام من أجل

[*]- مفكر وأستاذ علم الاجتماع في الجامعة اللبنانية.

تحرير المرأة وتمكينها المفترض؟ وما هي التصورات المستقبلية للأسرة وللعلاقات بين أفرادها التي يمكن أن تنجم عن ما بعد «النظام الأبوي»؟

المجتمع الذكوري / النظام الأبوي:

استخدمت الأدبيات النسوية وأدبيات الجندر تارة «المجتمع الذكوري» أو «التسلط الذكوري»، وطوراً «النظام الأبوي» لتأكيد الربط بين واقع المرأة «الضحية» وبين هذا المجتمع وذاك النظام في بلادنا العربية والإسلامية. وليس في هذا النظام أي ايجابية، ولا يتسم السلوك الأبوي بأي عاطفية، ولا بأي ميزة أخلاقية أو إنسانية. وهو سمة من سمات التخلف، ولا تذكره الأدبيات النسوية وأدبيات الأمم المتحدة إلا بالسوء والتحريض عليه. حتى أن بعض المسيرات النسائية في لبنان رفعت ذات مرّة شعاراً لها، «النظام الأبوي قاتل»، ما يبرر بالنسبة اليها مواجهة هذا النظام، والعمل من أجل تغيير قيم وأنظمة المجتمع الذكوري الأبوي، «التي تعيق تقدم المرأة وتحررها وتمكينها».

«والنظام الأبوي هو من وجهة نظر النسويات الراديكاليات نظام عالمي أو نظام شمولي، ومعنى ذلك أن كافة أشكال الظلم والتمييز الواقعان في الأنظمة الإقتصادية والاجتماعية والثقافية جرى تخطيطها وتعزيزها بواسطة النظام الأبوي... من أجل استمرار سلطة الذكور أو طبقة الذكور على جنس الإناث أو على طبقة الإناث»[1].

وترى هذه الوجهة النسوية أن وضع المرأة السيّئ يعود إلى النظام السلطويّ والشموليّ العالميّ الذي يُعرف باسم «النظام الأبوي» الذي تقع النساء فيه تحت سلطة الرجال، والسيطرة على النساء عمليّةٌ تبدأ من الأسرة وتسري إلى المجتمع، ويسعى الرجال دائمًا بسبب قدرتهم البدنيّة الأقوى وبسبب المنافع التي يُحصلّونها من الهيمنة على النساء إلى إبقاء هذا النظام واستمراره.

ولذا تعتبر بعض الاتجاهات النسوية الرديكالية الرجال سببًا لمظلوميّة النساء وهم العدو الأساسي لهن؛ وإذا أزيل النظام الأبوي فسوف يُستأصل الفرق بين الجنسين. وإنَّ النظام الأبوي هو أمرٌ مُتجذّرٌ في التاريخ، ولايختصّ بعهدٍ تاريخيٍّ أو ثقافةٍ مُعيّنةٍ.

وسوف يستخدم مصطلح «النظام الأبوي»، أو«المجتمع الذكوري» في كل مرة يحصل فيها اعتداء على إمرأة، أو حتى عندما يتلفظ شخص ما بألفاظ مسيئة للنساء. بحيث بات الانتماء الى هذا المجتمع تهمة ووصمة تخّلف، فيها تعالٍ على هذا المجتمع من جهة، وتحقير وذمّ له من جهة ثانية.

---

[1]- ليرنر، المرجع السابق، ص 39.

تأنيث المعرفة واللغة:

يتحمّل النظام الأبوي من وجهة نظر النسويّات، المسؤولية عن كافّة أنواع الظلم والتمييز في المجالات الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة، «من أجل استمرار سُلطة جنس الذكور أو طبقة الذكور على جنس الإناث أو طبقة الإناث...» وتدعي النسويات بأنّ جميع عناصر النظام الأبوي بما هو أعمّ من السياسة والدين والثقافة والعلوم والمعارف وأمثال ذلك، جميعها بيد الرجل ولمصلحته وقد صُمّمت للتسلّط على النساء...

في مواجهة هذا النظام الأبوي «الثقافي» «المعرفي» سعت النسويّات من خلال دراسة العلوم ومراجعتها عبر تاريخ الفكر الغربيّ إلى كشف الستار عن «ذكوريّة العلم». وأن «التاريخ هو تاريخ الرجال». لذا بدأت النسويّات في الموجة الثالثة بمطالعة ونقد النظريّات المعرفيّة الموجودة في «العلوم الذكورية»، وطرحت في المقابل نظريّاتٍ تحت عنوان «النظريّة المعرفية النسويّة»[1].

أي بناء علمٍ «تُؤخذ في تحليلاته وتنظيراته مصالح النساء ومنافعهنّ وقضاياهنّ بعين الاعتبار بدلاً من استخدام المناهج الذكوريّة، ويكون محصّنًا من أيّ نوعٍ من الذكوريّة والنظام الأبوي... علمٍ يدافع عن النساء ضدّ العقلانيّة الرجاليّة التي تشكّلت بناءً على ازدراء المرأة وطلب السلطة»، و بحيث «لايستطيع التنظير حول النساء إلاّ النساء وحسب»[2].

أثارت فرضية التنظير لمناهج بحث نسائية، «تحفظ بها مصالح النساء ومنافعهن وقضاياهن، بدلاً من المناهج الذكورية» الكثير من علامات الاستفهام العلمية والاجتماعية. فكيف يمكن أن يكون الانتماء البيولوجي مصدراً لمنهجية علمية، وكيف يمكن أن يكون هذا المنهج محايداً وعلمياً إذا كان هدفه «مصالح النساء»، وليس الحقيقة العلمية؟ هل يمكن الركون الى مثل هذا العلم والى قبول مثل هذه المنهجية؟

ثم ماذا لو قامت فئات اجتماعية أخرى تطالب بمنهاج بحث خاص بها مثل الشباب والأرامل والمسنين، والمعوقين، والمطلقين والمطلقات، والمتزوجين والمتزوجات، والفقراء، والموظفين والباعة، والتجار... والقائمة لا تنتهي. فهل يعقل أن تبقى بعد ذلك معايير علمية موحدة لقراءة التاريخ أو لفهم الحاضر؟ وماذا لو كتب التاريخ بمنظور نسوي

---

[1]- نرجس رودكَار، «فيمينيزم، الحركة النسوية مفهومها، أصولها، وتياراتها الاجتماعية»، ترجمة هبة ضافر (بيروت: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، سلسلة مصطلحات معاصرة، العدد 32)، 2019، ص -212 209.

[2]- المرجع نفسه، ص 215.

واعترض الذكور على ما جاء فيه، فإلى من يرجع تقرير الحقيقة التاريخية في مثل هذه الحال؟

لا تبدو النسوية، مكترثة بما سيكون عليه مصير علم التاريخ. وسيصل الأمر بمثل هذا العبث في التعامل مع هاجس «الهيمنة الذكورية» لدى بعض النسويات ولدى من يعتبرن أنفسهن في صف المساواة الى محاولة «جندرة اللغة» أيضاً، باعتبار أن لغة البشر منذ الآف السنين وفي كل المجتمعات هي لغة «ذكورية»، ولا بد من تغييرها. وفي مخالفة واضحة لقواعد اللغة وأصولها العلمية المعروفة، وبطريقة ساذجة وسطحية، سيقوم أصحاب هذه «الجندرة اللغوية» بإضافة تاء التأنيث على كل الأفعال والضمائر والأسماء لإلغاء ما يعتبرنه تميّزاً أوهيمنة ذكورية ولاستعادة حق النساء لغوياً في الدلالة والتخاطب والإشارة.

«هكذا بدأنا نشهد في كتابات البعض تعمّد إضافة تاء التأنيث لكل كلمة، حتى وإن لم تستقم مع اللغة العربية، قياساً على ما تقوم به النسويات الغربيات من ملاصقة "هي" لكل "هو" في كل طرح He/She في محاكاة للنسوية الغربية، حيث شاع في الغرب ما يسمى بـ "اللغة الجندرية"؛ للتعبير عن التصوير اللفظي للهيمنة الذكورية في البنيان اللغوي والاستعمال اللغوي...»[1].

لا يعتبر النقاش أو الهجوم على «المجتمع الذكوري، والنظام الأبوي، أو النظام البطريركي» جديداً، فقد كتب الكثير منذ عقود عن ذلك الترابط بين تخلف المجتمع العربي وبين النظام الأبوي، وكان أبرز من اشتهر بهذا الربط هو هشام شرابي في كتابه «النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي» الذي صدر عام 1993، وبات مرجعاً لكثير من التيارات النسوية، بعدما ربط شرابي تغيير منظومة الحكم الفردي في المجتمع بتغيير منظومة السلطة الأبوية. كما اعتبر أن السلطة الأبوية هي التي تبرر للحاكم أن يهيمن على الشعب مثل ما يفعل الأب في البيت.

ماذا يقول شرابي عن هذه العلاقة بين التخلف وبين النظام الأبوي؟

«لو كان التخلف العربي مجرد تخلف في التنمية الإقتصادية، أو الإصلاح الإداري، لكان التغلب عليه في متناول اليد، ولا يتطلب إلا الوقت والجهد والمال».

إن التخلف الذي نجابهه بالنسبة إلى شرابي هو «من نوع آخر، إنه يكمن في أعماق الحضارة الأبوية... على الصعد النفسية والاجتماعية... وعلى مستوى النظرية والممارسة يتخذ هذا التخلف أشكالاً عدة تتميز عن بعضها بعضاً بصفتين مترابطتين: اللاعقلانية والعجز»[2].

---

[1]- «الجندر.. الأبعاد الاجتماعية والثقافية "وقفات نقدية» (الرياض: مركز باحث لدراسات المرأة)، 24/ 3/ 2020، ص 2.

[2]- هشام شرابي، «النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي» (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993)، ص 14.

أي أن شرابي يلخص أزمات المجتمع العربي وتخلفه على المستويات كافة بالنظام الأبوي، وما عدا ذلك كله سهل وهيّن، ولا ينقص سوى الجهد والمال!!!. لكن علينا بالنسبة إليه التخلص أولاً من هذا النظام. وهويقول ذلك بصراحة في مقدمة كتابه: «إن الأطروحة التي يدور عليها هذا البحث على الشكل التالي: «إن مصير هذا المجتمع يتوقف على مقدرته في التغلب على نظامه الأبوي (والأبوي المستحدث) واستبداله بمجتمع حديث»[1].

يدعو شرابي في أطروحته هذه الى ما يمكن أن نعتبره تفكيكاً لبنية الأسرة، من دون أن يقترح أي بديل مقنع وواقعي. بحيث يبدو وكأنه لا يفعل سوى هدم وتدمير ما هو موجود، أي تدمير سلطة الأب والتخلص منها، من دون أن يقدم لنا البديل في طريقة إدارة الأسرة وتنظيم شؤونها وتربية الأبناء فيها. ويرتكب شرابي خطأً فادحاً عندما لا يميّز بين سلطة الأب وتسلطه. فهو يدمج بين الإثنين ولا يرى في الأب إلا تسلطاً ينبغي إزاحته والتخلص منه، من دون أن يقدم شرابي تصوره عن الأسرة التي يتخيلها أو يريدنا أن ننتقل اليها مع الحداثة. هل هي أسرة من دون نظام أبوي؟ أم هي أسرة من دون سلطة أب، أم أسرة من دون أب أصلاً، وتقتصر على المساكنة؟ أم يريدها تحت سلطة الأم؟ أم أن الدعوة هي لسلطة ثنائية كما قد يُفهم من ذلك؟ وكيف يمكن في مثل هذه الحالة أن تتخذ القرارات إذا اختلف الزوجان؟ وهل يمكن لأي مؤسسة في العالم الحديث أن تدار بسلطة ثنائية متساوية على سبيل المثال؟

تتجاهل النسوية ويتجاهل شرابي ذلك كله، وتقتصر دعوته على تدمير الأبوية. « لن يكون هناك تغيير أو تحرير دون إزاحة الأب رمزاً وسلطة...»[2].

لهذا كله تبدو أطروحة شرابي، أطروحة ضعيفة غير منطقية، وغير علمية، ولا عملية، فلم يتمكن شرابي من تقديم الحجج والبراهين المقنعة والكافية لتلك الدعوة الى مشاركة مؤسسات النظام الأبوي في الإطاحة بنفسها لصالح الحركة النسائية. ولا إلى ذلك الربط الذي قام به وجعله عنواناً لكتابه بين التخلف وبين النظام الأبوي، ذلك أن التخلف في مجتمعاتنا له أسبابه الاقتصادية والتنموية والثقافية وله علاقة بالتبعية للخارج، والتخلف كذلك له مستويات عدة، ولا يمكن أن يقتصر على قضية المساواة، أو على مجرد إلغاء الأبوية لكي ننتقل من التخلف الى التنمية. وثمة نماذج عربية «أبوية» (بحسب توصيف شرابي) حققت اكتفاء ذاتياً الى حد كبير في مجالات الغذاء

[1]- المرجع نفسه، ص 14.
[2]- المرجع نفسه، ص 17.

على سبيل المثال. وهو كما نعلم بعد أساسي من أبعاد التنمية والتقدم، فهل ينطبق وصف التخلف على هذه الدول إذا كانت المرأة لم تحصل على حقوقها كافة على سبيل المثال؟ وهل يمكن كمثال آخر، وعلى مستوى النقاش النظري، أن نقول بنهاية التخلف، إذا تحققت المساواة بين الجنسين، في ظل تبعية سياسية واقتصادية للخارج؟ ولماذا لم يذكر لنا شرابي ومن تبنى وجهة نظره من الجندريين، التجارب المجتمعية التي يسترشدون بها، والتي نجحت في القضاء على التخلف بمستوياته كافة، بعدما أطاحت بالأبوية كنظام سياسي واجتماعي وثقافي...؟ وبما أنهم لم يفعلوا ذلك، بسبب غياب مثل هذه النماذج، فإن فرضياتهم في ربط التخلف بالقضاء على النظام الأبوي، تبقى فرضيات هشة لا يمكن الركون اليها، ولا تملك الحد الأدنى من الصدقية للدفاع عنها، أو التسليم بصحتها.

وماذا نقول في الحضارة اليونانية، أحد روافد الحضارة الغربية الحديثة، التي لا ينكر الباحثون الاعتراف بمزاياها ورفعة نتاجها الفكري والفلسفي، وقد استبعدت المرأة بالكامل من الحضور الاجتماعي والثقافي والسياسي؟ وها هو «وول ديورانت»، في مؤلفه الشهير «قصة الحضارة»، يبدي دهشة بالغة من ازدهار الحضارة اليونانية، دون أن يكون للمرأة فيها «نصيب».

«كانت النساء في المجتمع اليوناني، ومعهن العبيد، من أهم الفئات التي انحصرت داخل القطاعات الخاصة، فأماكن الخطاب السياسي العام كانت مقتصرة على المواطنين الذكور وحدهم، وليس للنساء ولا للعبيد دخل بها. إذ لا بد أن يصمت لسانهم أمام مسائل الحياة اليومية العامة»[1].

كما عكست فلسفة أفلاطون «كراهية المرأة» المتأصلة في التراث اليوناني.. ووضع أرسطو نظرية متكاملة ليؤكد من الناحية العقلية الخالصة الوضع المتدني للمرأة الذي ساد التراث اليوناني القديم[2].

«إنّ دراسة آراء مفكّري الغرب منذ العصور القديمة إلى عصر التنوير وحتّى بعد ذلك، تُشير إلى نظرةِ الاحتقار الشديدة تجاه النساء؛ فترى فيها المذمّة والملامة والألفاظ السيّئة وعبارات التحقير وتلمس فيها أحيانًا الشعور بالكراهيّة حتّى، فإنّ كلمات المفكّرين الرجال التي ذاع صيتها في الغرب حول النساء، تُصيب الإنسان بالحيرة وتدعوه إلى التأمل حقيقةً. واستمرارًا لهذا الرأي، يرى «سُقراط»، الفيلسوف اليوناني العظيم بأنّ وجود المرأة هو أكبر سببٍ لانحطاط البشريّة، ويعتقد

[1]- راجع إمام عبد الفتاح إمام، «أفلاطون والمرأة» (القاهرة : مكتبة مدبولي، 1995)، ص 17.
[2]- المرجع نفسه، ص 16.

«فيثاغورس» وهو فيلسوفٌ يونانيٌّ آخر بأن هناك مبدأٌ جيّدٌ وهو الذي خلق النظام والنور والرجل، وهناك مبدأ سيّءٌ وهو الذي خلق الفوضى والظلمة والمرأة؛ ويعتقد «أرسطو» هو الآخر بأنّ المرأة ليست إلاّ رجلٌ ناقصٌ وخطأٌ حصل في الطبيعة ونتاج نقصٍ في الخلقة. ووفقًا لعقيدة «أرسطو» حينما عجزت الطبيعة عن خلق الرجل خلقت المرأة، والنساء والعبيد محكومون بالأسر وفق حكم الطبيعة، وغير صالحاتٍ للاشتراك بأيّ طريقةٍ في الأعمال العامة.

وفي سنة 568 م أقيم مؤتمرٌ لتناول هذا الموضوع وهو: هل المرأة إنسان أم لا؟ أما توما الإكويني «المفكّر المسيحي الأشهر في القرون الوسطى فكان يعتقد كذلك بأنّه لا ينطبق على المرأة الغرض الأوّل للطبيعة أي طلب الكمال، بل ينطبق عليها الغرض الثاني للطبيعة أي النتانة والقبح والهرم».

ووفقًا لقول «تيتشمان»: إنّ هذا النوع من الفكر العجيب موجودٌ أيضًا في كتابات عددٍ من المفكّرين ومنهم «أرسطو» و«شوبنهار»، و«فرويد» و«أتوو ينغر»... الذين يرون بأنّ النساء رجالٌ غير طبيعيّين، طفوليّات، إمّا مرضى أو عقيمات..» ويَعتبر روسو «أنّ كافّة أوجه القصور عند النساء فطريّةً وطبيعيّةً»[1].

تزامن صدور كتاب شرابي الذي يعيش في الولايات المتحدة مع صدور كتاب ضخم (نحو 500 صفحة)[2] قبل ثلاث سنوات، ألّفته المؤرخة الأميركية غيردا ليرنر (Gerde Lerner) عام 1985 وعنوانه: «نشأة النظام الأبوي» الذي سبقت الإشارة اليه، وهو أيضاً من الكتب التي ألهمت حركات وجمعيات الدعوة الى الجندر والى المساواة، والى إلغاء الهيمنة الذكوريةالأبوية، خاصة وأن الكتاب يجعل من الجنس، من حيث الذكورة والأنوثة أساساً لتحليله.

ما يلفت الانتباه في هذا الكتاب الذي استغرقت المؤلفة سبع سنوات في كتابته منذ 1977،أنها تربط نشأة النظام الأبوي بالثقافة الغربية، خلافاً لكل الذين كتبوا عن هذا النظام من العرب، الذين اعتبروا الدين الإسلامي، والمجتمع الشرقي، والعادات والتقاليد ذات العلاقة بهذا الدين وبذاك المجتمع هي المسؤولة عن إنتاج النظام الأبوي.

تتبنى ليرنر الأطروحة التي باتت معروفة اليوم لدى المدافعين عن الجندر وهي رفض الاختلاف بين الرجال والنساء بسبب اختلافهم البيولوجي. وتعتبر أن النظام الأبوي يعتمد بشكل رئيس على

---

[1]- رودكَار، المرجع السابق، ص 179.

[2]- غيردا ليرنر، «نشأة النظام الأبوي» (بيروت: منشورات منظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2013)

فكرة الاختلاف هذه التي تقول بأن الرجال والنساء خلقوا على نحو مختلف ولهدفين مختلفين».[1] ولذا ترفض المؤلفة هذه الفكرة من الأساس، وتعتبر أن المصدر الذي جعل النساء في وضع أدنى، هي المنظومة التربوية الغربية المستمدة من الدين المسيحي، «حيث الله لا يتحدث مع النساء، ولا تستطيع النساء التحدث مع الله، ولا يستطعن الوصول الى الله، إلا عبر توسط الرجال. وفي فترة ألفي سنة من التاريخ المسيحي، اعتُنقت هذه الأفكار كأنها أوامر من الله وصارت متضمنة في المنظومة التربوية الغربية على جميع المستويات»[2].

إذاً النظام الأبوي بالنسبة الى «ليرنر» هو نتاج ألفي سنة من التاريخ المسيحي، وهو نتاج المنظومة التربوية الغربية المستمدة من هذا الدين.

وتربط «ليرنر» بين هذا البعد الديني وبين ما تسميه «التأسيس الفلسفي للحضارة الغربية» لتفسير نشأة النظام الأبوي». قالت الفلسفة الأرسطية أن النساء كائنات بشرية ناقصة ومشوهة...ومع إنشاء هاتين البنيتين (تجريد المرأة الرمزي من العلاقة مع المقدس، بما هي رمز الخطيئة والشر، والفلسفة الأرسطية، المرأة كائن ناقص)، صار ينظر الى خضوع النساء على أنه «طبيعي»، ولهذا صار غير مرئي. وهذا في النهاية ما أسس النظام الأبوي بقوة كواقع وكإيديولوجيا»[3].

من المعلوم أن هذا الربط المسيحي (التوراتي) للمرأة بالخطيئة الأصلية، وبالبعد عن المقدس، بعد أغواء حواء آدم بتناول التفاحة التي أخرجته من الجنة، يختلف عن الرواية القرآنية التي تتحدث عن إغواء الشيطان «لهما»، في قوله تعالى: «هل أدلكما على شجرة الخلد وملك لا يبلى» وحديث الشيطان هنا، مع آدم وحواء معاً. «فأكلا منها» «فأزلهما الشيطان»[4]. لقد كان العمل مشتركاً (بالمثنى) وليس بالمفرد، أي أن الرؤية القرآنية لا تبدأ باتهام المرأة، ولا بدونيتها، وهي ليست مصدر الخطيئة الأصلية. بل «هما» معاً الرجل والمرأة، آدم وحواء، يتحملان بالتساوي نتيجة ما فعلاه، فأُخرجا من الجنة. وهذه نقطة افتراق أساسية بين هذين المنظورين في التأسيس التوراتي لدونية المرأة.

تضيف «ليرنر» الداروينية الى تفسيرها لنشأة النظام الأبوي، «فقد هيمنت الدراوينية على الفكر التاريخي...التي اعتبرت أن ما نجح وبقي حياً،اعتبر متفوقاً على ما تلاشى، لأنه فشل». وطالما أن الإفتراضات المتمركزة ذكورياً هيمنت على تفسيراتنا...فقد افترضنا وجود الهيمنة الذكورية كحقيقة

---

[1]- ليرنر، المرجع السابق، ص 6.
[2]- المرجع نفسه، ص8
[3]- المرجع نفسه، ص 36.
[4]- القرآن الكريم، سورة البقرة الآية 36.

مقررة واعتبرنا أي دليل يشكك في ذلك مجرد استثناء عن القاعدة، أو بديلاً فاشلاً».[1] والمقصود بذلك أن الداروينية بررت للرجال بقاء سيطرتهم لأن هذه السيطرة بقيت واستمرت...

وترى «ليرنر» أن «نظريات سيغموند فرويد دعمت بقوة أكبر التفسير التقليدي. فالإنسان السوي بالنسبة إلى فرويد هو الذكر. أما الأنثى بحسب تعريفه فهي كائن بشري يفتقر إلى قضيب، ويفترض أن بنيتها السيكولوجية كلها تتمركز على الكفاح لتعويض هذا النقص»[2] (ما يعني أن على الاتجاه النسوي في البلدان العربية أن يقف بقوة ضد الفرويدية «الذكورية» وضد تدريسها في الجامعات، على غرار الجهود التي يبذلها هذا الاتجاه لتغيير الصور النمطية عن الذكور والإناث في مناهج التعليم في المدارس الابتدائية والثانوية).

إن مشكلة النسوية، ومعها بعض المفكرين مثل هشام شرابي، انهم اعتبروا النظام الأبوي وسماته وممارساته وكأنها مستقلة عن التأثيرات الاجتماعية والثقافية، أوالسياسية والإقتصادية. واعتبروا هذا النظام واحداً وظالماً ومستبداً في كل زمان ومكان.

لنقرأ على سبيل المثال، كيف تجيب منظمة اليونيسف UNICEF الدولية لحماية الطفولة عن سؤال، لماذا لا تلتحق الفتيات بالمدرسة؟ فتقول الأسباب عديدة: «كثيراً ما تفضل الأسر الأولاد عند الاستثمار في التعليم. يؤدي الفقر إلى مضاعفة عوامل مثل زواج الأطفال والحمل المبكر وعمالة الأطفال والعمل المنزلي والتكلفة والمسافة والتي تُبعد الفتيات عن الدراسة. بالإضافة إلى ذلك، لا تفي بعض المدارس باحتياجات المراهقات من ناحية السلامة، ومرافق المياه والصرف الصحي المتاحة، وجودة التعليم أو صلة المناهج الدراسية بحياة الفتيات. كما يسلب العنف القائم على نوع الجنس التعليم من الفتيات. وأن ثلث الفتيات غير المنتظمات في الدراسة يعشن في بلدان متضررة من النزاع، وعمل اليونيسف مع الحكومات الشريكة للتصدي لأوجه انعدام المساواة في التعليم في البيئات التعليمية...»[3].

إذا لا تحمّل اليونيسف «النظام الأبوي» مسؤولية عدم ذهاب الفتيات الى المدرسة، بل ظروف مثل الفقر، وانعدام الأمن، وبعد المسافة، والجانب الصحي، والتضرر من النزاعات...». أي أن اليونيسف تقر بتفاوت مشكلات الفتيات بين مجتمع وآخر بحسب الظروف الاجتماعية والاقتصادية

---

[1]- ليرنر، المرجع السابق، ص 44.

[2]- المرجع نفسه، ص 50.

[3]- الموقع الإلكتروني لمنظمة اليونيسف، يونيسف لكل طفل، «التعليم الأساسي والمساواة بين الجنسين، تعليم الفتيات».

. https://www.unicef.org/arabic/education/24272_96431.html)

والأمنية... في حين يتجاهل الجندريون مثل هذه الفروقات، ولا يلحظون التفاوت في ممارسات هذا النظام الأبوي بين مجتمع وآخر، أو بين المراحل الزمنية المختلفة.. فهذا «النظام» بالنسبة اليهم «شر مطلق». في الوقت الذي لم تقدم فيه هذه الاتجاهات الجندرية والنسوية ومن معها من المتحمسين لتحرير المرأة من «سجن» النظام الأبوي، أي تصّور واضح عن الإيجابيات التي ستنعم بها الأسرة والأبناء والمجتمع، عندما يتم التخلص من هذا النظام.

وبدلاً من الحذر والتأني والتفكير في مستقبل الأسرة إذا انهار نظامها الأبوي، اتسعت أطروحة التمكين لتجعل الفتيات أيضاً، هدفاً لها.

تمكين الفتيات

جاءت الدعوة إلى هذا التمكين في الهدف الخامس من أهداف التنمية المستدامة الذي يحمل عنوان «المساواة بين الجنسين وتمكين كل النساء والفتيات على جميع المستويات، والذي يدعو في الوقت نفسه إلى القضاء على جميع أشكال التمييز ضد النساء والفتيات في كل مكان، وحصول النساء على فرص تعليم وعمل مساوية للرجال، والاعتراف بأعمال الرعاية غير مدفوعة الأجر والعمل المنزلي... وتعزيز تقاسم المسؤولية داخل الأسرة المعيشية والعائلة...على النحو المتفق عليه وفقاً لبرنامج عمل «المؤتمر الدولي للسكان والتنمية» و«منهاج عمل بيجين» والوثائق الختامية لمؤتمرات استعراضهما،واعتماد سياسات سليمة وتشريعات قابلة للإنفاذ وتعزيز السياسات والتشريعات القائمة من هذا القبيل للنهوض بالمساواة بين الجنسين وتمكين كل النساء والفتيات على جميع المستويات[1].

كانت دعوات التمكين السابقة تقتصر على المرأة فقط، وعلى ربط هذا التمكين اقتصادياً بالمساواة في الأجر وفي التعليم وفي الحصول على الوظائف. لكن لماذا أضيفت الفتيات الى أهداف التمكين؟ ولماذا التمييز بينهن وبين النساء، وما الذي تختص به الفتيات من التمكين ولا يشمله تمكين النساء؟

وما معنى تمكين الفتيات اقتصادياً إذا كن لا يزلن يعشن مع أسرهن؟ وما معنى التمكين الإقتصادي في مثل هذه الحالة التي ينفق فيها الأب عادة على أسرته وعلى الفتيات ضمن هذه الأسرة؟

---

[1]- برنامج الأمم المتحدة الإنمائي في الدول العربية، أهداف التنمية المستدامة، الهدف الخامس المساواة بين الجنسين.

أي لماذا التأكيد على تمكين الفتيات إذا كانت المطالبة بالمساواة في الأجر وفي الحصول على الوظيفة بين الرجال والنساء قد سبقت الإشارة اليها في وثائق الأمم المتحدة وأدبيات الجندر؟

لا يعقل أن يكون المقصود بالتمكين حصول الفتيات على التعليم على سبيل المثال أسوة بالذكور، فقد سبق وكررت المنشورات النسوية ومؤتمرات الأمم المتحدة مثل هذا الطلب منذ عقود طويلة. كما أكدت الدراسات والإحصاءات ارتفاع نسبة التحاق الإناث بالتعليم وتفوقهن على الذكور في معظم الدول العربية، لذا لا بد أن يكون تمكين الفتيات المقصود في مجال آخر غير المجال التعليمي، هو مجال الحرية الشخصية، الذي ستطالب به وتدعو اليه أدبيات الجندر المختلفة، و«إتفاقية سيداو» وإعلانات الأمم المتحدة. هذه الحرية يعيقها «النظام الأبوي الذكوري». هذا المنع من الحرية هو «شكل من اشكال العنف» الذي تتعرض له المرأة. إذاً ليس المقصود بالحرية جانبها الفكري أو الإعتقادي، بل هي حرية السلوك والتصرف، مثل حرية التنقل والسفر والعلاقات مع الجنس الآخر. فإذا مُنعت الفتاة من هذه الأشكال من الحريات فسيكون ما تتعرض له نوع من أنواع العنف الذي ترفضه الأمم المتحدة والنسوية الجندرية وتعتبره تسلطاً أبوياً وذكورياً.

جاء في اقتراح قانون تقدمت به في نهاية عام 2018 «جمعية كفى» اللبنانية، وهي جمعية تهتم بقضايا التمكين والجندر والمساواة، حول حماية النساء وسائر أفراد الأسرة من العنف الأسري في المادة الثانية رقم 8: «العقوبة من سبع الى عشر سنوات...إذا أقدم أحد أفراد الأسرة على حرمان شخص آخر من حريته».

ويعتبر عنفاً ضد المرأة «القسر أو الحرمان التعسفي من الحرية، سواء حدث ذلك في الحياة العامة أو الخاصة»[1].

إذاً تمكين الفتيات يستهدف حريتهن ومنع المس بهذه الحرية لأي سبب من الأسباب بغض النظر عن حالة الفتاة العائلية والزوجية. ولذا «ينبغي كسر الصور النمطية القائمة على النوع، وذلك بهدف تمكين الفتيان، والفتيات، والرجال، والنساء من أن يختاروا اختيارات حرة في حياتهم»[2].

وبسبب هذا النظام الأبوي الذي يمنع تمكين النساء والفتيات، ولا يفعل سوى التسلط والقهر

---

[1]- موقع الأمم المتحدة حقوق الإنسان، مكتب المفوض السامي.

[2]- الدراسة الاستقصائية الدولية بشأن الرجال والمساواة بين الجنسين Images، ملخص الدراسة التي أجريت في لبنان بتوجيه من هيئة الأمم المتحدة للمرأة ومؤسسة Promundo (2016)، ص 14.

بحسب المنظور النسوي الجندري، تتحول الأسرة الى مؤسسة سلبية لا يمكن العيش في ظلها أو البقاء فيها، أو تبرير استمرارها ووجودها. وإذا راجعنا أدبيات الجمعيات النسائية ووثائق الأمم المتحدة حول المرأة، سوف نلاحظ بكل وضوح كيف تُقدّم الأسرة كمكان «للهيمنة والتسلط والتعنيف والإستبداد وظلم المرأة، ومنعها من حريتها ومن تحقيق ذاتها...». ولن نعثر بالمناسبة في تلك الأدبيات على أي جملة يمكن أن تشير الى السكن، أو الأمان، أو الرحمة، أو العاطفة، أو البرّ، أو الصبر، أو التحمل، أو التضحية، أو المودة... وسوى ذلك مما تتصف به الأسر عموماً في مجتمعاتنا العربية والإسلامية.

ومن المهم أن نلاحظ أن شيطنة السلطة الذكورية في داخل الأسرة، لا تنسحب على هذه السلطة في معظم المؤسسات التي تعمل فيها المرأة خارج البيت (مثل المؤسسات التجارية والتعليمية والمصرفية والإعلامية والسياحية وسواها...) ما يدفع الى الإعتقاد بأن المطلوب هو التجرؤ على هذه السلطة وتحديها في داخل الأسرة، في حين يجب الخضوع لها والإمتثال لأوامرها خارج البيت. ما سيؤدي الى اعتبار عمل المرأة الأمومي الرعائي التربوي في داخل الأسرة لا قيمة له لإنه «غيرمنتج» مادياً، ولا يساهم في «التنمية الإقتصادية»، ولا في تمكين المرأة، ولا «يحقق لها ذاتها»...

لقد انعكس ذلك كله سلباً على متانة الأسرة واستقرارها، وسيؤدي الى تفكك منظومتها، كم حصل في الغرب، الذي تحولت فيه الأسرة، في نهايات القرن العشرين، الى أكثر من نموذج، مثل الأسر المثلية، وأسر المساكنة على سبيل المثال.

هكذا تتم شيطنة «الأبوة» و«الذكورة» بحيث يصبح مطلب الإطاحة بالنظام الأبوي والتخلص منه مطلباً حديثاً لمصلحة المرأة، بغض النظر عن حالتها الزوجية، (إبنة أو زوجة) وتغييراً يوائم «متطلبات العصر»، وينسجم مع مطالب الأمم المتحدة... من دون أن يُقدم لنا الشكل الأفضل للأسرة، وأي توزيع للأدوار وللمسؤوليات سيكون بين أفرادها، وأي استقرار ستشهده هذه الأسر بعد الإطاحة بالنظام الأبوي.

إن شيطنة النظام الأبوي تريد القول أن مثل هذا النظام قد تجاوزه الزمن وبات من الماضي، أو كأنه شئ مخالف لطبيعة المجتمعات أو لطبيعة الرجل أو لطبيعة الأنثى. وعلى هذه السلبية أو الشيطنة للذكورية وللأبوية سوف تتدحرج سلسلة كاملة من التغيير في الأدوار داخل المنظومتين الأسرية والاجتماعية.

إن ما جرى وفق هذه التغيرات جعل العلاقات الأسرية علاقات صراعية ليس بين الرجل والمرأة فقط، بل وبين الأبناء والوالدين (صراع الأجيال في النظريات التربوية). وفي مثل هذه العلاقات لا يمكن أن نلحظ أي إشارة، أو أي دعوة الى علاقات تضحية، ومودة، ورحمة، وصبر، وتحمّل، كما نعرفها لدى الآباء والأمهات في مجتمعاتنا العربية والإسلامية.

إن توهين النظام الأبوي، وتبخيس دور المرأة الأمومي، وتعظيم حرية الفتيات، لن يؤدي سوى الى تفكيك المنظومة الأسرية، كما حصل في النموذج الأسري الغربي، حتى لو ظن البعض أن التعلق بمثل هذه الدعوات هو دفاع عن المرأة من خلال «التمكين»، و«تقدير الذات».

لقد تفككت المنظومة الأسرية الغربية بعدما فقدت هذه المجتمعات مرجعيتها الدينية والأخلاقية، وباتت محكومة بمرجعية السوق ورأس المال (تبرير الربح والإستهلاك في داخل مجتمعاتها، وتبرير الإحتلال والنهب في الخارج) وليس علينا في مجتمعاتنا لأي سبب من الأسباب، أن نقبل، أو أن ننخدع، بأن نُؤخذ الى ثقافة فقدت مرجعيتها الدينية والأخلاقية، بشعارات «الحرية والمساواة والتمكين والتمدن والحداثة»...

ترجمة ملخّصات المحتوى

Summaries of Researches and Articles

Sommaires des articles et des recherches

Il repère par le biais de l'analyse et de la critique, en se référant aux données scientifiques, les défauts structurels du système de santé et du gouvernement aux Etats-Unis face à la pandémie de covid – 19.

-Dans "Immunité de troupeau reprise par les malthusiens" Idriss Hani établit un lien épistémologique entre les effets du coronavirus et la théorie démographique de Thomas Malthus. Il est vrai que ce dernier édifie sa théorie sur le fait que la population augmente plus vite que la production alimentaire; cela ne peut que condamner l'humanité à la famine, aux guerres et aux maladies et entraîner le déséquilibre.

-Dr. Mohamad Choukair écrit un article intitulé "Philosophie de la justice". Il propose une analyse comparative de la justice et ses structures cognitives entre les sphères de la religion et du positivisme. Il porte au jour les impasses des connaissances positives liées à la justice, notamment celles relatives à sa dépendance des conditions historiques et civilisationnelles.

-Fadi Nasser écrit un article intitulé "La philosophie morale". Il affirme que l'aspect philosophique de la morale fait l'objet de discussions intenses.

-dans la rubrique (Le monde islamique et l'Occident), on expose un entretien avec le chercheur maghrébin Jamil Hamdaoui portant sur la critique de la philosophie moderne ainsi que ses valeurs sur lesquelles repose la modernité occidentale durant cinq siècles.

-Talal Atriçi publie un article intitulé "La consolidation fallacieuse". Il aborde la consolidation du positionnement des femmes qui a préoccupé les milieux académiques durant plusieurs siècles. Il propose des conceptions critiques sur ce thème.

accidentel dans l'histoire des civilisations humaines; la pandémie produit une déviation notable et une mutation de la civilisation humaine. Son impact sera profond sur les valeurs intellectuelles, scientifiques et sociales qui déterminent l'appréciation universelle prochaine.

-sous le titre "La science, l'économie et la société" M. Abdel-Halim Fadlullah étudie trois sphères principales touchées par les impacts du coronavirus dans les sociétés occidentales en particulier. Il élabore une critique visant à déconstruire les théories de la connaissance adoptées par les modernités successives en Occident; il éclaire ensuite les déficiences de ces théories après la propagation de l'épidémie.

-"Le coronavirus aux éthiques de l'économie occidentale" est le titre de l'article du chercheur irakien Geafar Najem Naçer. Il tient compte du lien entre les grandes conséquences du coronavirus, et la décomposition du système moral sur lequel repose la modernité utilitaire depuis la naissance du capitalisme jusqu'au notre jour.

-dans son article " Coronavirus et le monde d'après", le chercheur syrien Akil Saïd Mahfouz élabore une approche critique des conséquences du coronavirus sur la structure du système social en Occident. Son approche est centrée sur les remarques critiques d'esprits occidentaux sur les expériences des chefs politiques et les mesures sanitaires imposées pour freiner la propagation du virus.

-Le chercheur libanais Jihad Saad a écrit un article intitulé "La santé de l'Occident à l'épreuve". Il expose une analyse critique d'une question centrale: les défectuosités constatées dans les pays occidentaux en raison de l'épidémie du coronavirus. Le chercheur suscite la situation paradoxale entre les capacités de ces pays et leurs progrès accomplis dans le domaine médical d'une part, et leur échec dans la lutte contre l'épidémie.

-"Covid – 19 signe du déclin des Etats-Unis" est le titre de l'article du chercheur spécialiste des relations internationales, Gustavo Palomares Lerma.

Al-Istighrab numéro 20

Le monde face au flot de Coronavirus

Entre la pandémie naturelle et les désastres des valeurs

Le numéro 20 de la revue al-Istighrab (été 2020) comporte une série d'études visant à analyser le coronavirus et ses conséquences aux plans scientifique, philosophique, moral et sociologique dans le monde en général, et l'Occident en particulier. On expose brièvement les contenus des articles selon l'ordre de la revue:

Dans la rubrique "Éditorial", le rédacteur en chef Mahmoud Haïdar" a écrit un article intitulé "La pandémie reconsidère la métaphysique". M. Haïdar soulève la question des fins posée par la raison contemporaine civilisée, à la suite du choc reçu par la science qui a échoué à contrôler la pandémie.

Dans le "Dossier", on présente les articles suivants:

-sous le titre "L'Amérique fragmentée" l'anthropologue anglais Wade Davis évoque les conséquences du covid – 19 sur la charpente des Etats-Unis, ainsi que ses répercussions sur l'union du continent.

-le professeur Mouchir Bassil Aoun écrit un article intitulé "La conscience accidentelle du coronavirus". Il aborde la pandémie tant du point de vue ontologique que phénoménologique, en invoquant la thèse de Martin Heidegger selon laquelle la vie humaine est interprétée par des dimensions mystérieuses qui sont explorées seulement par la métaphysique

-le chercheur Ali Hajj-Hassan a écrit un article intitulé "Les métamorphoses des valeurs face au coronavirus". Il porte au jour une série de conceptions arabes et occidentales de la pandémie. Pour lui, il ne s'agit pas d'un phénomène

Table des matières

Études fondatrices

- Philosophie de la justice

Vers un système capable de mettre un terme à l'obstruction civilisationnelle

• Mohamad Choukair 204

- La philosophie morale

Étude critique comparative de la conception de l'Occident et du réalisme islamique

• Fadi Nasser 222

Le monde islamique et l'Occident

- La modernité, une étendue rétrograde des civilisations grecque et romaine

• Entretien avec Jamil Hamdaoui 248

-La consolidation fallacieuse-

Dévalorisation de l'autorité des hommes et déconstruction des relations familiales

Talal Atriçi 262

résumés du numéro en français et en anglais

Table des matières

Avant-propos

- La pandémie reconsidère la métaphysique.....**Mahmoud Haïdar** 7

Le dossier

- La conscience accidentelle du coronavirus

• Mouchir Bassil Aoun 23

- Les métamorphoses des valeurs face au coronavirus

• Ali haj-hassan 52

- La science, l'économie et la société

• Abdel-Halim Fadlullah 82

- Le coronavirus aux éthiques de l'économie occidentale

• Geafar Najem Naçer 125

- Coronavirus et le monde d'après

• Akil Saïd Mahfouz..... 143

- L'Amériquue fragmentée-

• Wade Davis 150

- La santé de l'Occident à l'épreuve

• Jihad Saad..... 161

- Covid-19, signe du déclin des Etats-Unis-

• Gustavo Palomares Lerma 188

- Immunité de troupeau reprise par les malthusiens

• Idriss Hani 193

those countries, their scientific progress and their failure at the same time to contain the Pandemic.

• "Covid 19 as an Indication of the Decline of the American Era," by the Spanish thinker specializing in international relations, Gustavo Palomares Lerma, in which he explains, through analysis and criticism based on scientific data, the formative flaws that the health and political authorities have shown in dealing with the terrible spread of the Pandemic in the American cities and states.

• In the chapter "Originating Researches," Sheikh Dr. Muhammad Choucair wrote his article under the title "The Philosophy of Justice," in which he analyzes what justice is and explains its epistemological structures in a comparative context between the religious and the temporal disciplines. It also sheds light on the most prominent pitfalls in which modern temporal knowledge of justice has fallen in, especially those related to its relativism and its subjection to historical and cultural conditions.

• In the same chapter, Professor of Religious Studies, Dr. Fadi Nasser, wrote under the title: "Philosophy of Morals," in which he deals with the science of the philosophy of ethics as one of the most controversial concepts in various human civilizations.

• In the chapter "The Islamic World and the West," you will read a dialogue with the Moroccan researcher and thinker, Professor Jamil Hamdaoui, centered around a critique of modern philosophy and the values upon which Western modernity has built its civilizational structure over the past five cencentury.

• Under the title: "Deceptive Empowerment," the sociologist Professor Talal Atrissi approaches the thesis of empowering women, which has taken clear areas in academic and international forums during the past decades. In this endeavor, the researcher approached the problems of the thesis and provided critical insights about it.

• Researcher Dr. Ali Al-Hajj Hassan wrote his article under the title: “Value Shifts in the Shadow of the Coronavirus Epidemic,” in which he explores a series of Western and Arab visions about the Pandemic. As he believes that the Pandemic is not an accident in the history of human civilizations, but rather it constitutes a turning point in their path, with which their familiar image will change, and it will have profound effects on the overall intellectual, scientific and social values from which the next global view is formed

• Under the title: “Science, Economy and Society,” the researcher Dr. Abdel Halim Fadlullah discusses the connectedness of three major circles that had the largest share of the profound effects of the spread of the Corona pandemic in Western societies in particular: the Circlet of Science, the Circle of Economics, and the Circle of Society; Where he seeks, from a critical standpoint, to deconstruct the theories of knowledge that were adopted by the successive innovations in the West, and then to point out the main stumbling blocks that emerged in them strongly with the spread of the Pandemic.

• "The Pandemic in the Ethics of the Western Economy," is a study by the Iraqi researcher Jaafar Najm Nasr, in which he links the major repercussions of the Corona pandemic to the chronic apprehension of the ethical system and the values on which opportunistic modernity was built from the birth of capitalism to the present day.

• In his study of "The Corona Incident and Its Aftermath," the Syrian researcher Aqeel Saeed Mahfouz provides a critical approach to Corona's interactions on the structure of the social system in Europe and the West in general. In this approach, he focuses on the strict criticism presented by Western thinkers on the behavior of political administrations and how they have been confronting the Pandemic.

• The researcher in intellectual and philosophical affairs, Jihad Saad, wrote his research under the title: “Health of the West in the Laboratory,” in which he deals with critical analysis of a central issue related to the imbalance in which modern Western countries fell as they faced the Corona Pandemic. The researcher sought to highlight the tragic paradox between the capabilities of

Summary of the Research Essays

Included in the 20th Issue of Al-Istighrab

The World Engulfed by Covid-19

Between the Pandemic of nature and pandemics of values

The new issue, number 20, of the magazine "Al-Istighrab" was released for the summer of 2020, and it included a series of foreign and Arabic researches and studies that sought to approach the Corona pandemic and its repercussions in the scientific, philosophical, ethical and sociological fields in the world and in the West in particular. In what follows, we present a briefing of each of the contents of the incoming research and studies according to the approved tabulation sequence.

❊ In the Preface, Editor-in-Chief Mahmoud Haidar wrote under the title: "The Pandemic Recovers Metaphysics," in which he brings up the question of the endings that the contemporary civilized mind raises for itself, following the shock that science has received because of its failure to contain the Pandemic.

❊ In the Portfolio, we dealt with a selection of studies and researches, which we list as follows:

- Under the title: "Fragmented America," the English anthropologist Wade Davis reviews the resounding effects that the spread of the Covid 19 epidemic caused on the structural structure of the American empire, especially in its repercussions on the unity of America itself.

- In his study of "Emergency Coronian Awareness," Professor Mushir Basil Aoun approaches the cosmic Coronavirus event from two positions: ontology and phenomenology. This relies on the view of the German philosopher Martin Heidegger that human life is often read in hidden dimensions that only metaphysics can observe.

contents

- Herd Immunity as a Resumed Dissertation of Malthusianism

• By Idris Hani 193

The Originating Researches

-The Philosophy of Justice

Towards a Righteous Statute to Surpass the Civilizational Occlusion

• By Sheikh Dr. Muhammad Choucair 204

- Philosophy of Morals

A Comparative Study Between Understanding the West and the Islamic Realism

• By Professor Dr. Fadi Nasser..... 222

-The Islamic World and the West

- Modernity an Extensive Past Recalling of the Greek and the Roman Cultures

• A Dialogue moderated by the Editor with Professor Jamil Hamdaoui 248

- Deceptive Empowerment

Weakening the paternal authority and breaking down the familial structure

• Professor Talal Atrissi 262

Summaries of Researches and Articles

contents

The Preface

- The Pandemic Recovers Metaphysics.....Mahmoud Haidar 7

The Portfolio

- Emergency Coronian Awareness

• By Professor Mushir Basil Aoun 10

- Value Shifts in the Shadow of the Coronavirus Epidemic

• By Dr. Ali Al-Hajj Hassan..... 52

- Science, Economy and Society

• By Dr. Abdel Halim Fadlullah..... 82

- The Pandemic in the Ethics of the Western Economy

• By Jaafar Najm Nasr..... 125

- The Corona Incident and Its Aftermath

• By Aqeel Saeed Mahfouz..... 143

- Fragmented America

• By Wade Davis..... 150

- Health of the West in the Laboratory

• By Jihad Saad 161

- Covid 19 as an Indication of the Decline of the American Era

• By Gustavo Palomares Lerma..... 188

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

20

Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying and Understanding the West Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies Issue

No. 20- 5rd Year - 1441 H - Summer - 2020

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

Editor-in-Chief

Hashim AL Milani

Managing Editor

Mahmoud Haidar

Scientific Editorial Board

Jihad Saad
Mohsen Al Mosawi
Mohammad Mortada

Hasan Al Hadi
Al Assad Bin Kidarah

Editorial Advisory Board

Kanjar Hameih	Lebanon	Ghedan elsayed Ali	Egypt
Mohammad Zaraket	Lebanon	Rida Mahdi Al Lawati	Oman
Tawfik Bin Amer	Tunis	Amer Abed Zaid Al Waeli	Iraq

Senior Graphic Design Producer

Ali Mir Hussain

For Contact

Telephone: 00961-1-274465
Website: http://istighrab.iicss.iq
E mail: istighrab.mag@gmail.com

Islamic Center for Strategic Studies- Civil Compa.
IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014
IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

Bank money Transfer

20

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying and Understanding the West Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies
Issue No.20 - 5rd Year 1441H. Summer- 2020

The opinions in this magazine unnecessarily express the Center's views

يسرُّ إدارة مجلة «الاستغراب»

أن تعلن عن اعتماد نظام الاشتراك السنوي على النحو التالي:

الاشتراك السنوي: أفراد: $100، مؤسسات أكاديمية ومراكز أبحاث: $150، مؤسسات حكومية: $200
بما فيها أجور البريد الخارجي

يرسل طلب اشتراك إلى العنوان الإلكتروني التالي:

istighrab.mag@gmail.com

على أن يتضمن الطلب المعلومات التالية:

ـ الاسم الثلاثي / أفراد/ مؤسسات أهلية/ مؤسسات حكومية:.....

ـ العنوان بالتفصيل:.....

ـ البريد الإلكتروني:.....

ـ رقم الهاتف: أرضي:..... **خلوي:**.....

التوقيع:

ملاحظة: يتولّى القسم الإداري تأمين وصولها عبر البريد السريع على العنوان الوارد في طلبكم، كما يمكنكم التواصل مباشرة على الأرقام التالية: 274465 /01 - 76/059333

occidentalism

الاستغراب
AL-ISTIGHRAB

Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying and Understanding the West Scholarly and Critically

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

Published by the Islamic Center for Strategic Studies
Issue No.20- 5rd Year - 1442H - Summer 2020

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

http://www.iicss.iq
http://istighrab.iicss.iq
istighrab.mag@gmail.com

ISSN: 2518 - 5594

تطبيق المجلة
app qrcode