خطاب حقوق الإنسان في ظل أطروحات العولمة

محمد بن علي(*)

أستاذ في معهد العلوم الاجتماعية الإنسانية، المركز الجامعي، غليزان ـ الجزائر.

تعتبر ظاهرة العولمة[1] من أكثر المنظومات، التي ما زالت تحاط بقدر كبير من الغموض وتعدد المفاهيم والتفسيرات، وبخاصة أن هذا المصطلح المنحوت حديثاً، يعبر عن منظومة من المظاهر، والأحداث العالمية، الواسعة المدى، فهي تعبر عن ظواهر اجتماعية واقتصادية وثقافية وسياسية، في سياقها العالمي.

أمام كل هذا الغموض والإبهام، وتعدد الأوجه الحمّالة لمعانٍ كثيرة، كثرت محاولات عدد من الباحثين والمهتمين، لفهم مدلول أو مدلولات هذا المصطلح، الذي تجاوز كثيراً في سياقه العملي، الأطر المادية القريبة، إلى محاولة فرض أنماط ثقافية جديدة، بل واجتثاث المقوّمات الذاتية لصالح ثقافة عالمية بديلة.

(*) البريد الإلكتروني: falsafa20@yahoo.fr.

(١) يقول محمد عابد الجابري: «العولمة في معناها اللغوي تعميم الشيء وتوسيع دائرته ليشمل العالم كله، وهي تعني الآن في المجال السياسي منظوراً إليه من زاوية الجغرافية «الجيوبولتيك» العمل على تعميم نمط حضاري يخص بلداً بعينه هو الولايات المتحدة الأمريكية بالذات على بلدان العالم أجمع. ليست العولمة بمجرد آلية من آليات التطور التلقائي للنظام الرأسمالي، بل إنها أيضاً وبالدرجة الأولى دعوة إلى تبنّي نموذج معيّن. وبعبارة أخرى فالعولمة إلى جانب أنها تعكس مظهراً أساسياً من مظاهر التطور الحضاري الذي يعيشه عصرنا، هي أيضاً أيديولوجيا تعبّر بصورة مباشرة عن إرادة الهيمنة على العالم وأمركته». انظر: محمد عابد الجابري، «العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات،» في: **العولمة وأزمة الليبرالية الجديدة**، إشراف محمد عابد الجابري، سلسلة فكر ونقد؛ الكتاب ٢ (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩)، ص ٣٠.

«مفهوم العولمة يتمفصل في مستويات ثلاثة متداخلة هي: الاقتصاد والسياسة والثقافة. أما في المجال الاقتصادي، فالعولمة هي الاقتصاديات العالمية المفتوحة على بعضها البعض، وهي أيديولوجيا ومفاهيم الليبرالية الجديدة التي تدعو إلى تعميم الاقتصاد والتبادل الحرّ كنموذج مرجعي، وإلى قيم المنافسة والإنتاجية، وفي السياسة هي الدعوة إلى اعتماد الديمقراطية والليبرالية السياسية وحقوق الإنسان والحريات الفردية». انظر: عتريسي طلال، ورقة قدمت إلى: **العرب والعولمة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، تحرير أسامة أمين الخولي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، ص ٤٤.

أولاً: العولمة... المفهوم والأبعاد

تشير العولمة من خلال ظاهر المصطلح، إلى اتجاه يرتبط بالقضايا العالمية، وخصوصاً في بعديه الاقتصادي والإعلامي، وما لذلك من تأثير في البنى الفكرية والثقافية. فتحطم الحدود وتقلص المسافات، ليعيش الجميع في قرية واحدة، حسب تصور مراكز النفوذ الاقتصادي العالمي[٢]، التي تريد ولادة ثقافية من رحم المصانع. وقد انعكست تلك الفكرة على أغلب التعريفات، التي تشير إلى أن العولمة «هي العملية التي يتم بمقتضاها إلغاء الحواجز بين الدول والشعوب، فتنتقل فيها المجتمعات من حالة الفرقة والتجزئة، إلى حالة الاقتراب والتوحد. ومن حالة الصراع إلى حالة التوافق، ومن حالة التباين والتمايز، إلى حالة التجانس والتماثل... فيتشكل وعي عالمي، وقيم موحدة، تقوم على مواثيق إنسانية عامة.

إلاّ أن هذا التعريف، كشف عن مسألة خطيرة، مفادها أن العولمة في جوهرها، عملية تمركز، حيث يعتبر مجتمع ما، أو ثقافة ما، نفسه مركز العالم والباقي تابعاً له. هذه المركزية نتاج أيديولوجيات التمييز والتفرقة بين الناس، وتصنيفهم تبعاً لمستوى تقدمهم حسب سلم التقدم الغربي؛ وهي صورة من المركزية الغربية، هدفها إعادة تشكيل المحيط على شاكلة صورة المركز. لذلك فإن التجانس الظاهر ليس انعكاساً للمركزية ولا للعالمية. أما حركة عولمة السياسة فتتجسد في وقائع وظواهر عديدة، وتأخذ تجليات كثيرة على أرض الواقع؛ وربما كان في مقدمها ظاهرة المجال السياسي العالمي، الذي أخذ يحل محل المجال السياسي المحلي. والظّاهر أن السياسة في كل بلد، أصبحت اليوم مرتبطة بالسياسة في كل أرجاء العالم، مع الزيادة غير المسبوقة في الروابط السياسية بين الدول والمجتمعات والأفراد، وظاهرة صعود النموذج الفكري والسياسي الليبرالي، على الصعيد العالمي، وأخيراً ظاهرة الأمركة التي قطعت شوطاً مهماً على الأرض الواقع، خلال السنوات العشر الأخيرة[٣].

والجدير بالذكر أن مقولة حقوق الإنسان ذاتها، قد استعملت منذ بدايات توظيفها السياسي بقوة في الغرب، كأداة أيديولوجية هجومية. فقد سلطت لفترة طويلة على بلدان المعسكر الشرقي، وعلى الاتحاد السوفياتي سابقاً إذ شكلت رأس الحربة في الهجوم الأيديولوجي على هذا المعسكر. ولذلك فليس من المستبعد اليوم توظيفها واستثمارها ضمن أدوات أخرى لإحكام السيطرة على دول الجنوب.

---

(٢) زهير سعد عباس، «ظاهرة العولمة وتأثيراتها في الثقافة العربية،» (رسالة ماجستير في العلوم السياسية، كلية القانون والسياسة، الأكاديمية العربية المفتوحة في الدنمارك، ٢٠٠٧ـ٢٠٠٨)، إشراف سويم العزي، ص ١٠٤.

(٣) عبد الخالق عبد الله، «عولمة السياسة والعولمة السياسية،» في: أحمد ثابت [وآخرون]، **العولمة وتداعياتها على الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٢٤، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، ص ٤٦.

ثانياً: حقوق الإنسان بين السياقي الإجرائي والصعوبات التطبيقية

١ ـ الأسس الفكرية والفلسفية لحقوق الإنسان: عصر النهضة وبدايات علمنة السياسة

من الناحية الفكرية والفلسفية «هناك أربع حركات كبرى تحدد معالم فترة الانتقال من العصور الوسطى إلى عصر أوروبا الحديثة، **أولى** هذه الحركات هي النهضة الإيطالية، حيث عاد الاهتمام بثقافة القدماء الدنيوية، وظهر ذلك جلياً في جميع الفنون والعلوم، فبينما كانت الاهتمامات اللاهوتية تسود الجو العام في العصور الوسطى، أصبح مفكرو عصر النهضة أكثر اهتماماً بالإنسان.

أما الحركة **الثانية** فمثلها رواد النزعة الإنسانية (Humanisme)، ومع أن هذه الحركة لم تحدث تأثيراً مباشراً في الحياة العامة، مثلما أحدثته حركة النهضة الأدبية والفنية ـ لأن مجال تأثيرها اقتصر على المفكرين والباحثين ـ إلاّ أنها كانت الحركة الأعمق نقداً لتراث العصور الوسطى، والأكثر تمرداً على سيطرة العقلية المدرسية في العصر الوسيط، والأكثر استلهاماً للثقافة القديمة عند اليونان والرومان... إنها إيمان الإنسان في استقلاله الفردي... ثم محاولة لتكوين هذا الإنسان[٤].

أما الحركة **الثالثة** فتتمثل بحركة الإصلاح الديني التي قادها مارتن لوثر ضد الكنيسة وما وصلت إليه من تدهور بسبب القائمين عليها، وليس أدلّ على هذا الوضع من شهادة المؤرخ جيوكشيغارديني (Guiccigardini) عندما يقول: «لم يكن هناك إنسان أشدّ اشمئزازاً مني، من طموح القسس وشحهم وخلاعتهم، وليس فقط لأن كلاً من هذه الرذائل مكروه لديّ، ولكن لأن كلاً منها وجميعها غير لائق إلى أقصى حد من أولئك الذين يعلنون أنفسهم رجالاً لهم صلات خاصة بالله، ومهما كان فإن وظيفتي في بلاط بابوات عديدين، اضطرتني أن أروم لهم المجد من أجل مصلحتي، ولكن لو لم يكن ذلك كذلك لكنت أحببت مارتن لوثر حبي لنفسي، لا لكي أتحرر من القوانين التي تفرضها المسيحية... بل لكي أرى هذا الحشد من الأنذال يعادون إلى مكانهم المناسب لهم..»[٥].

لقد كانت حركة الإصلاح الديني، تدور حول فكرة الدور المركزي للتجربة الباطنية

---

(٤) نقلاً عن: أحسن شباني، «خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر،» (أطروحة دكتوراه دولة في الفلسفة، جامعة الجزائر، ٢٠٠٥ ـ ٢٠٠٦)، إشراف عبد الرحمان بوقاف.

(٥) برتراند راسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، ترجمة فتحي الشنيطي، ٣ ج (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨)، ص ٢٠ ـ ٢١.

للإنسان في مسائل الإيمان[٦] والتقليل من شأن المؤسسات، وأعمال الخير في العالم و«الكنيسة الظاهرية» بوصفها عناصر فاعلة في الإيمان الديني، أو بوصفها شروطاً تقرر الخلاص، لا يمكن تلقّي كلمة الله والتعلق بها بأي عمل كان سوى الإيمان. ولذلك يتضح أنه لما كانت الروح من أجل حياتها واستقامتها لا تحتاج إلى شيء سوى كلمة الله، فإن الإيمان هو الذي يبرئ من ذلك وليس أي عمل آخر، لأنها إذا ما برئت من قبل أي شيء آخر فلن تحتاج عندئذ إلى كلمة الله، ولن تحتاج بالتالي إلى الإيمان[٧].

إن ما ذهب إليه مارتن لوثر ـ في تأكيده أن كل إنسان عادي يمكنه إدراك معنى الكتاب المقدس ضرب مزاعم الكنيسة في الصميم، فأصرّ على أن تمام الإيمان غير مرهون بالأفعال الظاهرية، فكل شيء يعزى إلى الإيمان، أعني أن الإيمان هو وحده فقط ـ لا الأعمال ـ ما يحقق القانون والبراءة[٨]، والحرية واستقلالية الرأي. فلا تحتاج توبة الفرد إلى وساطة راهب أو قسيس، ولم يعد النّاس يحتاجون إلى رجال الدين ليتوسطوا بينهم وبين ربهم، مما أدى إلى ثورة على الأخلاق المسيحية الكنسية، فحلّ الفرح محل المحبة بامتلاك الإنسان لقواه واستخدامه لها، وحلت الحرية والمسؤولية محل الخضوع لإرادة الله ـ كما صورتها الكنيسة ـ كما حلّ البحث الجريء اليقظ محل الإيمان، وأصبح الإنسان... يحدد طبيعته بامتلاكه لإرادته الحرة وثقته بنفسه. بهذا يكون الإصلاح اللوثري قد وجّه ضربة حاسمة إلى ما بقي من نظام القرون الوسطى[٩].

أمّا الحركة **الرابعة** التي كان لها بالغ الأثر في توجيه الفكر الأوروبي الحديث، فهي ولا شك، نشأة العلوم التجريبية. فقد تم في عصر النهضة وضع أسس العلوم الطبيعية والفيزيائية الحديثة... وبدأ بذلك حقل السيطرة على الطبيعة يتوسع إلى أقصى حده.

إن هذه النزعة التحريرية، ستلقي بظلالها على الحقل السياسي، فقد بدا لأصحاب النزعة الإنسانية أن يستفيدوا من النظريات السياسية لليونان والرومان الجمهوريين، وجاء حب الحرية ونظرية الرقابة والتوازن، إلى عصر النهضة من العصر القديم[١٠]، ومن دون شك يعتبر ما قام به مكيافيللي في حقل السياسة، وتأكيده حق أولئك الذين لديهم البراعة للاستيلاء على السلطة، من دون النظر إلى الوسائل، تأسيساً للحرية الفردية في ميدان السياسة، وتحريراً للاعتبار السياسي ـ لا من الدين المسيحي والأخلاق الشخصية ـ من كل نموذج معياري؟

---

(٦) جون إهرنبرغ، **المجتمع المدني التاريخ النقدي للفكرة**، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨)، ص ١٣٤.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

(٩) Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne* (Paris: Seuil, 1991), p. 95.

(١٠) راسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، ص ٣١.

٢ ـ فكرة العقد الاجتماعي كقاعدة نظرية للفكر الليبرالي

لقد حظي فعل التعاقد السياسي لدى هوبز باهتمام بالغ، لأنه يعتبره أحد العناصر الأساسية الفاعلة في العلاقات البشرية، والتعاقد السياسي فعل بشري خالص تمثله هوبز كفعل مؤسس للدولة باعتبارها تنظيماً عمومياً ذا سيادة وسلطة، يؤمّن السلم والأمن المدنيين، وإذا كانت سيادة الدولة تحتاج إلى من يمثلها بشخصه فهو الحاكم، فقوة الدولة واستمرارها سيحتاجان إلى آلية عمومية للسلطة، تجعل الأفراد يمتثلون للقوانين حتى لا يعودوا إلى حالة حرب الكل ضد الكل. وإجمالاً كانت السلطة أحد العناصر الأساسية، للتفكير في وجود الدولة، والسيادة عند هوبز بهذا الشكل، وضع هذا الأخير الأسس الفلسفية لعلاقة الدولة بالسلطة، فقد ربط بين سيادة الدولة وسلطتها، أي قوتها العمومية وقدرتها على الحفاظ على الأمن المدني. ومشروعية السلطة السياسية داخل الدولة ـ بالنسبة إلى هوبز ـ ترجع إلى أمرين اثنين: **أولهما** التزام الأفراد بمقتضيات التعاقد السياسي، أي تنازلهم عن حقهم الطبيعي في الحكم للغير، قصد إقامة مجال عمومي للأحكام والقضاء، وهو بالذات مجال الدولة. و**ثانيهما** المحافظة على الحقوق الطبيعية للفرد، خصوصاً الحق في الحياة والأمن والسلم والملكية، تفاديا للعودة إلى حالة العدوان، وحرب الجميع ضد الجميع[١١].

واستناداً إلى لوك في مسلّمته القائلة «الفرد يولد حراً، متمتعاً بكافة حقوق القوانين الطبيعية وامتيازاتها، متساوياً في ذلك مع غيره من الأفراد في أنحاء العالم، ومن هذا المنطلق لا يمكن الحديث عن قيام مجتمع سياسي إلا إذا كانت لديه القوة لكي يحافظ على هذه الحقوق ويصونها من الاعتداءات، فإذا قام مجتمع سياسي على هذه الفلسفة، فإنه «يتنازل كل عضو فيه، عن حقوقه الطبيعية ليضعها بين يدي الجماعة، فتتولى هي حمايتها عن طريق القانون الذي تصوغه شاملاً ووافياً لحاجة الجميع (...)، وعلى ذلك فالأفراد الذين تجمعهم هيئة واحدة، ويخضعون لقانون وسلطة شرعية عامة تفض النزاعات فيما بينهم، وتعاقب المجرمين. هؤلاء الأفراد يكوّنون مجتمعاً مدنياً فيما بينهم»[١٢]؛ هكذا يصبح كل عضو في هيئته السياسية خاضعاً لسلطتها متقيداً بقوانينها، وبالتالي يتنازل عن حقه الطبيعي في الاقتصاص لنفسه من المعتدين عليه، تاركاً هذا الحق للحكومة التي انضوى تحت ظلها لتنفيذ الأحكام. وهنا يكمن جوهر السلطة التنفيذية والقضائية وأصولها في المجتمع المدني. فجوهر الحياة المدنية مبني على اجتماع «عدد من الأفراد في حالة الطبيعة، مكونين شعباً واحداً أو كياناً سياسياً موحداً في ظل حكومة واحدة أو حاكم معين يتفقون عليه ويتعاملون معه. فهو في ظل هذه الحال يتيح للمجتمع سلطة سن القوانين، التي تتطلبها المصلحة العامة للمجتمع وتنفيذها طبقاً للشريعة. وهذا بدوره، يحوّل الأفراد من حال الطبيعة إلى أعضاء في حكومة

(١١) طوماس هوبس، **اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**، ترجمة ديانا حبيب حرب وبشرى صعب؛ مراجعة رضوان السيد (بيروت: دار الفارابي، ٢٠١١)، ص ١٤٠.

(١٢) جون لوك، **الحكومة المدنية وصلتها بنظرية العقد الاجتماعي لجان جاك روسو**، ترجمة محمود شوق الكيال، إخترنا لك؛ ٨١ (القاهرة: مطابع شركة الإعلانات الشرقية، [د. ت.])، ص ٧٥.

ثابتة»[١٣]، و«هكذا فما ينشئ المجتمع السياسي ويكوّنه هو اتفاق فئة من الناس الأحرار، الذين يؤلفون الأكثرية على الاتحاد. وبتأليف مثل هذا المجتمع وعلى هذا الوجه فقط، نشأت أول حكومة شرعية في العالم»[١٤].

هكذا تتغير وضعية الإنسان بانتقاله من حالة الطبيعة إلى المجتمع؛ هذا الأخير الذي يقوم على الاتفاق والاختيار، يصبح هو الإطار الجديد الذي يتحرك في داخله الإنسان، ومع ذلك يظلّ ما هو طبيعي قائماً في صلب ما هو اجتماعي، وتستمر حقوق الإنسان الطبيعية ولا يسقطها الوجود الاجتماعي، لسبب أساسي هو قيام المجتمع البشري على قوانين الطبيعة والعقل. لهذا يجعل لوك من الحرية شرطاً جوهرياً لتحقق الوجود الإنساني، وتراجع تلك الحرية في أوضاع معينة لا ينبغي أن يكون حجة لإلغائها أو عدم الإيمان بوجودها. إذ إنه إذا كان الواقع جزئياً أو منحرفاً فإن ذلك لا يعني إلغاء الفكرة الكلية التي تؤكد حرية الإنسان الطبيعية، والتي مؤداها أن الإنسان يتمتع باستقلاله عن أي سلطة عليا على الأرض. ومع هذا تبقى حرية الإنسان مهددة بسبب النقص والضعف، اللّذين يداخلان الطبيعة البشرية، وهذا ما يجعل كل فرد في حالة شعور بالخوف من الآخرين، الأمر الذي يدفعه إلى البحث عن حل لهذه المشكلة.

إنها مشكلة الإنسان والمواطن! فإذا كانت حرية الإنسان الطبيعية مطلقة لا حدود لها، إلا ما تمليه الطبيعة، فإن حرية الإنسان في المجتمع تعني أنه ليس مسخراً لسلطة تشريعية، سوى السلطة التي نصبت بالاتفاق في الدولة، وأنه ليس خاضعاً لأي إرادة أو مقيداً بأي قانون، سوى ما تسنّه تلك السلطة التشريعية، وفقاً للأمانة التي عهد بها إليها. علماً أن علاقة الفرد القائمة على الاتفاق مع الآخرين، لا تسقط عنه استقلاله عنهم، لأنه سيكون طرفاً مشاركاً في وضع وإرساء قوانين المجتمع، وبالتالي سيكون فاعلاً في علاقته بالآخرين ويكون مقاوماً، الأمر الذي يعني الحفاظ على ممارسة حريته والدفاع عنها، من حيث هي شرط لإنسانيته، كما هي شرط للحفاظ على علاقته العادلة، أو المتكافئة مع هؤلاء الذين ارتضوا لأنفسهم أن يكونوا أعضاء في كيان اجتماعي مشترك. فلا معنى للدولة القهرية التي تتحول من وسيلة إلى غاية، يكون الإنسان وسيلة لها، لأن هذا يتعارض مع الطبيعة ومع العقل كما يتناقض مع الإرادة، إذ يستحيل على البشر أن يمنحوا الحاكم إرادة مطلقة، هم أنفسهم عاجزون عن امتلاكها، فالسلطة المطلقة من غير الممكن الحصول لها على شرعية، لأنها غير متوافقة مع حقوق الإنسان التي قامت عليها ومن أجلها. يقول لوك في كتابه **رسالة في التسامح** «إن الدولة هي مجتمع بشري يهدف إلى غاية واحدة هي الحفاظ على الخير العام ورعايته، والمقصود بالخير العام الحياة والحرية والاعتناء بالجسد والحفاظ عليه وحمايته من الألم وتشجيع الخيرات الخارجية، أي المادية مثل الأراضي والنقود والأثاث.. إلخ، ذلك أنه من واجب الحاكم المدني، تطبيق القوانين... لتوفير الضمانات التي تسمح لكل الناس على وجه العموم ولكل فرد على

(١٣) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(١٤) محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، **حقوق الإنسان: الأصول والأسس الفلسفية** (المغرب: توبقال للنشر، ٢٠٠٤)، ص ٢٦.

وجه الخصوص بالامتلاك العادل للأشياء الدنيوية... لذلك ينبغي أن تكون السلطة المدنية والحقوق والسيادة، محكومة بهدف واحد هو رعاية هذه الشؤون المدنية وتنميتها»[١٥].

أما إذا تعلق الأمر بخلاص النفوس ومصير الإنسان، فإن الأمر بيد الإنسان نفسه، ولا يمكن أن تمنح سلطة لأحد يستغلها، بدعوى أنه ينشد الخلاص للناس؛ لأنّ خلاص النفوس ليس من شأن الحاكم المدني (الدولة) أو أي إنسان آخر، ذلك أن الحاكم «ليس مفوضاً من الله لخلاص نفوس البشر، وأنّ الله لم يكلف أي إنسان بذلك... ثمّ إنه من غير المعقول أن يمنح الشعب مثل هذه السلطة للحاكم، لأن أي إنسان ـ سواء كان أميرا أو من أفراد الرعية ـ لا يقبل أن يترك خلاصه لإنسان آخر»[١٦].

من هذا المنطلق تعتبر «الحرية الفردية جوهر الممارسة الدينية، فكما أن الحكم المدني ليس له أن يحجر على حرية الفرد، فليس للكنيسة أن تدّعي سلطانها على الأفراد، إذن ليس ثّمة إنسان ملتزم بطبيعته بكنيسة أو بطائفة معينة، ولكنه ينضم طواعية إلى كنيسة ما، يعتقد أنه يمارس فيها العقيدة الحقة والعبادة المقبولة من الله»[١٧].

بهذا يظل جون لوك المؤسس الحقيقي للمذهب الليبرالي في دفاعه عن الملكية الدستورية بعد الثورة الإنكليزية. وقد بدأت تظهر بشكل واضح فكرة الحقوق الطبيعية للأفراد، التي يستمدونها من القانون الطبيعي ـ السابق على القوانين الوضعية ـ الذي يفرض نفسه على الجميع، فمنه يستمد الأفراد حقوقهم الأساسية، فضلاً عن أنه يقيّد المشرّع بقيود دستورية لا يستطيع مجاوزتها والمساس بحريات الأفراد وحقوقهم الأساسية ولو باسم الأغلبية. فالعقد الاجتماعي – عند لوك – ليس تنازلاً من الأفراد عن السيادة للسلطان، بقدر ما هو اتفاق بين الجميع في إطار القانون الطبيعي، وهذه هي فكرة الديمقراطية الدستورية، التي تحمي حقوق الأفراد الأساسية وحرياتهم. ويؤكد لوك اعتباراً يصبح فيما بعد أحد أسس الليبرالية، وهو العلاقة بين الحرية الفردية والملكية الخاصة... فالحرية تتطلب تنوع الملكيات. ومن هنا تصبح الملكية الخاصة شرطاً لحرية الأفراد. وهكذا نجد لدى لوك مبدأين أساسيين من مبادئ الليبرالية، والذين استمرا معها إلى وقتنا المعاصر، ألا وهما فكرة دولة القانون من ناحية، وفكرة اقتصاد السوق القائم على الملكية الخاصة من ناحية أخرى.

ثالثاً: نهاية التاريخ وإشكالية الديمقراطية الليبرالية

يكشف فوكوياما عن الغرض الأساسي من وراء فكرة نهاية التاريخ، أنها الفكرة التي تعبر عن الاختلافات السياسية والاقتصادية والاجتماعية بين شعوب العالم، شعوب ليبرالية

(١٥) جون لوك، **رسالة في التسامح**، ترجمة منى أبوسنة (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧)، ص ٢٣ ـ ٢٤.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٧.

وأخرى ما قبل ليبرالية ـ إن صحّ هذا الوصف. من هذا المنطلق سينقسم العالم ـ في نظر فوكوياما ـ في المستقبل المرئي إلى شطر قد تخطى التاريخ وشطر لا يزال غارقاً في التاريخ وفي عالم ما بعد التاريخ، وسيكون الاقتصاد هو المحور الرئيسي للتفاعل بين الدول. ففي الوقت الذي تتضاءل فيه أهمية القواعد العتيقة لسياسة القوة، سيكون ثمة تناقض كبير في المجال الاقتصادي، ولكنه محدود في المجال العسكري، وسيظل عالم ما بعد التاريخ (والمقصود هنا الدول الغربية ذات التوجه الليبرالي) مقسماً إلى دول قومية، غير أن قومياته المستقلة ستكون قد تصالحت مع الليبيرالية، وسيكون تعبيرها عن نفسها على نحو متزايد في مجال الحياة الخاصة وحدها، وفي هذه الأثناء ستكون العقلانية الاقتصادية سبباً في تآكل مظاهر تقليدية عديدة للسيادة بقدر ما ستؤدي إلى توحيد الأسواق والإنتاج. أما العالم التاريخي ـ والمقصود هنا الدول التي لا تتبنى النهج الليبرالي بغض النظر عن موقعها الجغرافي ـ فسيبقى فريسة لمختلف الصراعات، الدينية والقومية والأيديولوجية، (...) وستظل الدولة القومية هي المحور الرئيسي للهوية السياسية في العالم التاريخي[١٨].

سيقوم العالمان التاريخي وما بعد التاريخي، جنباً إلى جنب ولكنهما منفصلان من وجوه عديدة، ولن يكون بينهما تفاعل إلا في حدود ضيقة، غير أنه ستكون ثمة محاور يصطدم العالمان حولها. أول هذه المحاور هو النفط، فإنتاج النفط لا يزال مركزاً في العالم التاريخي، وهو حيوي للرخاء الاقتصادي لعالم ما بعد التاريخ؛ النفط لا يزال السلعة الوحيدة، التي يتركز إنتاجها بصورة كافية في منطقة معينة[١٩]، بحيث يمكن التلاعب في سوقه أو زعزعته لأسباب سياسية، وهو ما قد يؤدي، فوراً، إلى عواقب اقتصادية مدمرة، بالنسبة إلى عالم ما بعد التاريخ[٢٠].

والطريق الوحيد إلى دخول التاريخ الكوني ـ في نظر فوكوياما ـ هو الديمقراطية الليبرالية. وعلى هذا تصبح كل المراحل السابقة على الديمقراطية الليبرالية مراحل ما قبل التاريخية. وبوصول المجتمعات البشرية إلى هذه المرحلة من التاريخ الكوني ينتهي التاريخ. والتاريخ الأوروبي ـ حسب فوكوياما ـ هو التاريخ الجوهري المستمر، بينما تواريخ العالم الآخر مجرد تواريخ سطحية عارضة يمكن القفز عليها. ومن ثم فإن نهاية التاريخ تتجسد في إخضاع الأوروبي ـ الغربي المنتصر ـ لغير الأوروبي كتاريخ متخلف. ومن هذا المنطلق، اتخذ فوكوياما من التاريخ موقعاً متشائماً في وجه المجتمعات غير الأوروبية؛ فعندما يقف المفكر الأوروبي في موقع مرجعي، غير الذي انطلق منه صاحب أطروحة نهاية التاريخ، فإنه يرى الواقع المعاصر، لا من حيث نهايته للتاريخ، بل هو استمرار لتاريخ لم ينته بعد بالمعنى الذي يجري وراءه

(١٨) فرانسيس فوكوياما، **نهاية التاريخ**، ترجمة حسين أحمد أمين (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣)، ص ٢٤٢.

(١٩) الإشارة هنا بالتحديد إلى منطقة الخليج والخوف من أن يتّخذ النفط كسلاح ضدّ أمريكا وحلفائها كما كان الشأن في الحروب العربية ضد الكيان الصهيوني حيث استعمل النفط كأداة ضغط.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

فوكوياما، لأن إنسان العالم الثالث لا تزال تكبله مشكلات عديدة تحول دون وجوده على خط السير نحو الليبرالية الديمقراطية.

يؤكد فوكوياما أن الأيديولوجيا التي يمكن أن يقنع العالم كله بصلاحيتها، هي الديمقراطية الليبرالية، وهو يستند هنا إلى نتائج الثورتين الفرنسية والأمريكية، اللتين قامتا على مبادئ الحرية الفردية وهي مبادئ ما زالت تحافظ على قدرتها على الانطلاق في حيوية من جديد[٢١].

في **نهاية التاريخ** ليس ثمة منافسون أيديولوجيون للديمقراطية الليبرالية. هذا طبعاً بعد ما تمّ القضاء على الأيديولوجيات المنافسة، التي كان الناس (في نظر فوكوياما) يؤمنون بأفضليتها على النظام الليبرالي الاشتراكي: «وقد رفض الناس في الماضي هذه الديمقراطية الليبرالية، لاعتقادهم أن الملكية والأرستقراطية أو الحكومة الدينية والشمولية الشيوعية وسائر الأيديولوجيات التي اتفق أن آمنوا بها أفضل منها، أما الآن فيبدو أن ثمة إنفاقاً عاماً، إلا في العالم الإسلامي على قبول مزاعم الديمقراطية الليبرالية بأنها أكثر صور الحكم عقلانية، وهي صورة الدولة التي تحقق إلى أقصى حد ممكن إشباع كل من الرغبة العقلانية والاعتراف العقلاني»[٢٢].

إن: أطروحة فوكوياما تنطلق من أيديولوجية تبناها النظام الدولي الجديد في ظروف جديدة، حتّمت عليه الدخول في ترتيبات جديدة، بعد انهيار المعسكر الاشتراكي ودخول العالم منعطفاً جديداً. ومعلوم أن كل نظام جديد يمثل منظومة فكرية متكاملة، لا بد من أن يستند إلى رؤية معرفية وغطاء فكري يبرّرانه ويروّجان لديمومته. وهذا ما يفسر بروز مجموعة من النظريات صاحبت هذا التحول، ومن أكثرها شيوعاً نظرية صموئيل هانتنغتون صدام الحضارات، ونظرية ما بعد الحداثة، وكلها نظريات روجت لفكرة الليبرالية الديمقراطية وحتمية سيادتها في النظام الدولي الجديد[٢٣].

ولم تخرج نظرية فوكوياما عن هذا المسار، إذ اتخذت على عاتقها مسؤولية الترويج لفكرة الإجماع العالمي حول مسألة الديمقراطية، والالتفاف حول النظام الليبرالي كحل نهائي تنشده الإنسانية... لينتهي معها التاريخ نهاية كفاية وليس كحدث. بهذا تتحول نظرية فوكوياما من نظرية فلسفية إلى خطاب سياسي أيديولوجي، يبشر بأبدية الرأسمالية في ثوبها الجديد (الليبرالية)، وانتفاء إمكانية مناهضتها، بسبب قوة المنتصر وديمومته، وهزمه النهائي لنقيضه، وبالتالي فإن نهاية التاريخ تعني بالضرورة نهاية السياسة كما تعني نهاية الأيديولوجية، لأن التناقض لم يصبح حقيقة قائمة[٢٤].

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(٢٣) إبراهيم القادري بوتشيش، «حول مسألة نهاية التاريخ: تأملات في أطروحة فوكوياما،» منبر الدكتور محمد عابد الجابري ([د. ت.])، <http://www.aljabriabed.net/n44_02butchich.htm>.

(٢٤) المصدر نفسه.

إن الصفة الكونية الملصقة بحقوق الإنسان، هي مجرد نزعة عالمية، وربما عولمية مرتبطة بتوسع السوق الرأسمالية، الأمر الذي يجعل من استثمار الغرب لحقوق الإنسان، استثماراً أيديولوجياً، فإلحاح الغرب على تطبيق الحقوق الاقتصادية والاجتماعية (حق الملكية، حق الشغل، حق السكن...) ينطوي على بعد خفي، يهدف إلى تحويل كل مواطن في العالم إلى مستهلك عالمي، في عالم أصبحت تحكمه الشركات العابرة للقارات. فتطبيق الحقوق الاقتصادية والاجتماعية ـ الذي هو تطبيق ذو تكلفة مرتفعة، عكس تكلفة الحقوق السياسية، التي تظلّ محدودة في كل الأحوال ـ معناه تحويل هذه الكتل البشرية الهائلة، إلى كتل استهلاكية لمنتوجات الشركات الغربية الكبرى. وهكذا تتخذ منظومة حقوق الإنسان، طابعاً أيديولوجياً، هدفه الرئيس التشجيع على الاستهلاك، وعلى الانـدراج في السوق الرأسمالية العالمية، وتحويل مواطني الجنوب إلى مستهلكين لمنتوجات السوق الرأسمالية العالمية[٢٥].

لقد سعت الرأسمالية، دوماً، إلى جعل الإنسان كائناً اقتصادياً بالدرجة الأولى، أي كائناً تحركه الدوافع الاقتصادية، وشرعة حقوق الإنسان، من هذا المنظور، هي التلبيس الأخلاقي الملائم، لهذه الماكنة الاقتصادية المعولمة. ففي الوقت الذي تطور فيه مفهوم حقوق الإنسان لمصلحة الشعوب الأوروبية، كان الاتجاه الفكري السائد لدى الدول الغربية يبرر إبادة الشعوب الأخرى ـ باسم الرسالة الحضارية ـ التي يمارسها الإنسان الأبيض، عبر عمليات الاحتلال والاستعمار المباشر؛ وهو ما جعل خطاب الحقوق منذ البداية، خطاباً مزدوجاً ثنائي المعايير. وقد صاحب ذلك، تباين واضح بين حقوق الإنسان في مجالها الغربي، وحقوق الإنسان في مجالها العالمي، بل إن فلسفة حقوق الإنسان في الغرب سارت جنباً إلى جنب مع عمليات استعمار الشعوب.

يعبّر محمد أركون عن قلقه من التوظيف السلبي لظاهرة العولمة قائلاً: إن ظاهرة العولمة تنشر على مستوى الكرة الأرضية بأسرها، استراتجيات اكتساح الأسواق الاستهلاكية وتدجينها وإلحاقها بها. ولا تبالي إطلاقاً بالمآسي الاجتماعية والفقر المدقع الناتج من ذلك في دول الجنوب. كما لا تبالي بالتراجعات الفكرية والقمع السياسي والبؤس الثقافي الناتج من سياسة «التبادل غير المتكافئ. ثم يتهمونك بعد ذلك بالتعصب والتطرف...! نحن نعرف الآن كيف تتم سياسة العولمة هذه، أو كيف تبلور استراتيجياتها، فهي من جهة تقيم علاقات دبلوماسية مع دول الجنوب، وتعقد صفقات تجارية معها من أجل تصدير سلعها الاستهلاكية، واستيراد المواد الأولية اللازمة لمصانعها؛ ومن جهة ثانية توعز لوسائل إعلامها بفتح أبواقها على سياسات هذه الدول بالذات متهمة إياها بالاستبداد والتعصب الديني والتخلف وعدم احترام حقوق الإنسان، وكل ذلك في الوقت الذي تعترف به رسمياً هذه الأنظمة وتعتبرها

(٢٥) محمد سبيلا، **الأسس الفكرية لثقافة حقوق الإنسان** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٠)، ص ١٠١ ـ ١٠٢.

بمثابة الشريك المحترم»[٢٦]، هنا يكمن نفاق الغرب، أو قوى العولمة الجبارة، أي الشركات المتعددة الجنسيات والمخترقة للقارات. لا يمكن أن ننتهي من عد الأضرار الحالية والمخاطر المحتملة الناتجة من ظاهرة العولمة ـ أقصد المضار التي تفرضها هذه الظاهرة ـ على مجتمعات الجنوب وشعوبه وأفراده، أي المجتمعات التي لم تشهد بعد ظاهرة الحداثة ولم تستمتع بحرياتها الديمقراطية ولم يرتفع مستوى معيشتها كما حصل لشعوب أوروبا والغرب. ونحن نعلم أن الحداثة تفرض نفسها على جميع شعوب العالم الآن تحت اسم العولمة. والواقع أن العولمة الجارية حالياً لا تفرض نفسها كتجاوز تاريخي للحداثة بقدر ما تفرض نفسها كتعميم لها على كل الأرض المسكونة. وبالتالي فعندما نلفظ كلمة العولمة فإننا نعني الحداثة، ولكن بدلاً من أن تكون محصورة حتى الآن بشعوب أوروبا وأمريكا أصبحت تعمم على مختلف شعوب الأرض[٢٧].

لا تعترف العولمة بالمجتمعات الوطنية، على النمط التقليدي المألوف، وإنّما تعترف بالمجتمع الإنساني المفتوح، وبمعزل عن حدود الجغرافيا، وقيود الثقافة والدين، أو الولاءات الوطنية؛ بمعنى دقيق: تأسيس جديد لمفهوم الهوية، والثقافة والانتماء الوطني، بل (تأليف) دين جديد، يستجيب لخيارات ومشاريع من يقف وراء منظومة العولمة؛ والعولمة بما أنها خيار الشركات عابرة القارات، والتي تتجاوز ميزانية الواحدة منها، ميزانيات عدة دول عربية مجتمعة، فإن هذه الشركات تبحث عن أفواه مفتوحة تنتظر الأكل، بل تعمل على صياغة عقول أصحاب هذه الأفواه بما يضمن ارتباطها الدائم ببضاعتها، فتشكل بذلك وعيهم، وتؤسس ثقافتهم وتحدد وقتهم، في الأكل والملبس والمصطلحات والاهتمامات... وكذا روابطهم الأسرية والاجتماعية.

إنها باختصار تضع لهم تصوراً جديداً للحياة. ومنظومة الحريات وحقوق الإنسان، جزء من هذا الكل، الذي تريد هذه الشركات احتكاره لنفسها. وبذلك يتقلص دور الدولة، وتضعف سلطة السيادة الوطنية؛ وفي ضوء تلك الغلبة والهيمنة يفرض على الدولة، تغيير الكثير من قوانينها ونظمها، بما يخدم التوجهات الجديدة: فلا مجال للحديث عن الهوية الوطنية، وخيارات التربية والتعليم.

لذلك اعتبرت العولمة، تهديداً حقيقياً للحريات الفردية والجماعية، وخطراً على حقوق الإنسان، وهو ما تعبّر عنه الحروب، التي اندلعت باسم محاربة الإرهاب، ونشر الحرية وحقوق الإنسان، في البلاد العربية والإسلامية، لكن سرعان ما تكشفت الحقيقة، وظهرت للعيان أسماء شركات عملاقة، كانت سبباً في اندلاع تلك الحروب، بحثاً عن الثروات الطبيعية، من نفط وغاز وذهب ويورانيوم. فالمجتمع بحسب تعريف دعاة العولمة هو السوق المفتوح، الذي يستوعب الإنتاج الغزير، ويوفر الأرباح الطائلة؛ ولأجل الوصول إلى تلك المرحلة، لا بد من صيغة كاملة لنبه المجتمعات، بما يحقق ذلك الهدف، ولو استلزم

(٢٦) محمد أركون، **قضايا نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، ترجمة هاشم صالح، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠)، ص ١٥٨.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

ذلك إبادة شعوب بأكملها وسحق آلاف الناس، وتدمير مقومات الهوية الوطنية من خلال بدائل ثقافية جديدة مصطنعة. لذلك اعتُبرت العولمة مهدداً حقيقياً للحريات وحقوق الإنسان، ولا يمكن بأي حال من الأحوال، أن تكون إطاراً جديداً للحوار الحضاري والتقارب بين الشعوب، بل هي أداة تدمير، يقف خلفها بعض من المنظرين المتواطئين، والمنخرطين في المشروع الاقتصادي، للشركات العابرة للقارات، التي تريد إعادة هيكلة بنية الدول والمجتمعات، بما يخدم مصالحها الخاصة فقط.

إن من أهم المصادرات الضمنية، لفلسفة حقوق الإنسان، النظر إلى الإنسان كغاية، ذات قيمة عليا، وكمركز لكل ما يجري في هذا العالم، بل إن البعض رأى فيها بعداً نرجسياً نوعياً، يعكس إعلاء الإنسان لنفسه، ككائن مدني، عاقل، وإرادي متميز بالكرامة والقيمة والمساواة والعدل، في كل بقاع العالم، لا في قوم دون آخرين، أو في ثقافة دون أخرى، أو فئة دون أخرى، سواء كانت فئة عرقية أو اجتماعية، أو ثقافية أو غيرها[٢٨]، فالناس كأفراد للنوع البشري، وكأعضاء متساوين في الإنسانية، هم المخاطبون المقصودين في هذا الخطاب.

لقد اتخذ خطاب حقوق الإنسان، صبغة عالمية قانونية، من حيث إن كل دول المعمورة، إما أنها قد صادقت، أو هي في طور المصادقة عليه. فهو ليس خطاب معسكر دون آخر، أو مجموعة حضارية دون أخرى (رغم أنه أصبح سلاحاً في يد الدول العظمى)، بل إن هذه المصادقة العالمية القانونية، من طرف دول المعمورة، قد اكتسبته، بالتدريج قوة القانون، ونقلته من مجرد كونه مُثلاً جميلة، وقيماً يهفو الجميع إليها، إلى كونه أحد مصادر التشريع، في معظم دول المعمورة، والبيان العالمي نفسه، يعلن أن هذه الحقوق كونية شمولية، لأنها تتوجه إلى كل الأمم والشعوب[٢٩].

لكن عندما تنسب الكونية إلى الغرب، وإلى ثقافة الغرب، باعتبارها نموذج كل ثقافة كونية، فإن الأمر يولّد جدالاً لا حدّ له، ويثير مآخذ من جانب الفضاءات الثقافية الأخرى، المنافسة للثقافة الغربية. وهكذا تطرح من جديد صراعات حول المرجعية: هل المقصود بالكونية هو الثقافة الغربية؟ وهل الثقافات الأخرى لم تسهم في بلورة هذه الحقوق؟ وإذا كانت هذه المرجعية الغربية، شمولية وكونية حقاً، فلماذا تتجه إلى طمس معالم الخصوصيات الثقافية بعامة، وفي موضوع حقوق الإنسان ذاته؟ فالكونية المتمسك بها من طرف الدول الغربية، ما هي في نظر الكثيرين إلا قناع للهيمنة، وأداة سيطرة، ووسيلة استرقاق سياسي واجتماعي وثقافي، لبقية دول العالم؛ بل هي في بعض الأحيان أداة للتدخل في شؤون هذه البلدان لتوجيهها في المسار المطلوب. فحق «التدخل الإنساني»، الذي ما هو في النهاية إلا حصان طروادة الذي يعطي للدول القوية في الشمال ـ بصورة استعمارية جديدة ملطفة ـ حق التدخل في شؤون الدول الأخرى، باسم أهداف «إنسانية»، أو لحماية حقوق الإنسان فيها.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٩٠.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ٩١.

لقد حملت الليبرالية الجديدة، بنسختها الأمريكية، الكثير من المنتجات الفكرية السياسية والاقتصادية، التي رافقت الطور الجديد، من التوسع الرأسمالي، وقد تمثلت تلك المنتجات، بجملة من المفاهيم الفكرية والاقتصادية، منها صراع الحضارات، نهاية التاريخ، نشر الديمقراطية، وشعارات سياسية منها حق تقرير المصير السياسي، المرادف لحق الانفصال ـ منها حقوق الإنسان ـ وتأبيد وحدة العالم الرأسمالي، المستندة إلى وحدانية خيار التطور الرأسمالي وعولمته، المتمثلة في حرية الأسواق والتجارة الدولية الحرة، بعد تجريد الدولة من وظائفها الاقتصادية ـ الاجتماعية؛ وأخيراً علاقات دولية جديدة، تجسدت في التركيز على إضعاف مبدأ السيادة الوطنية، وإعلاء شأن العقوبات الاقتصادية الدولية، فضلاً عن مباركة العدوان والتدخل في الشؤون الداخلية... إلخ[٣٠]. مع العلم أن تطور الفكر الليبرالي، تلازم مع تطور المنظومة السياسية للدول الرأسمالية، حيث اقترن ذلك التطور، بهيمنة الطبقة البرجوازية، على الحياة الاقتصادية والسياسية من جهة، وبمضامين وأشكال الصراعات الاجتماعية السائدة من جهة ثانية. وبهذا المعنى نشير إلى أن الدولة القومية، باعتبارها المنتج السياسي الأبرز للطبقة البرجوازية، كانت الحاضنة السياسية، والقوة العسكرية، المدافعة عن حركة رأس المال الفكري، وشعاراته التاريخية[٣١].

لقد صارت دعوات السوق الحرة والديمقراطية، وحقوق الإنسان، متلازمة ومتداخلة، في سياق منظومة عالمية، تفسر جانباً من معالم النظام العالمي، بعد الحرب الباردة، حيث لعبت الولايات المتحدة دوراً مركزياً في صقل تلك الدعوات، وترويجها عالمياً، وذلك كله في إطار دعوات العولمة، التي تصورت إمكانية إخضاع العالم، لأنماط واحدة، في الاقتصاد والسياسة والثقافة[٣٢].

لقد أصبح العالم في البدايات الأولى من هذا القرن، موحداً ـ ولو مُكرهاً ـ في انجذابه إلى النموذج الليبرالي، الذي يؤكد حقوق الإنسان وحرياته السياسية والمدنية، أكثر من انجذابه إلى أي نموذج فكري آخر. فالحرية الآن هي القيمة الصاعدة عالمياً، والتي ستستمر في الصعود مستقبلاً، بعد أن تراجعت معظم النماذج السياسية والفكرية الأخرى، وعلى رأسها النموذج الاشتراكي، الذي رافع عن أولوية العدالة[٣٣]، التي استأثرت باهتمام البشرية في النصف الأول من القرن العشرين نتيجة للنجاحات التي حققها النموذج الاشتراكي على الصعيد العالمي. غير أن الأولوية أصبحت الآن للحرية وليس للعدالة، التي فقدت بعضاً من بريقها السابق، على الصعيد العالمي. فالنموذج الليبرالي هو النموذج الذي يزداد انتشاراً، وقد

(٣٠) لطفي حاتم، **موضوعات في الفكر السياسي المعاصر** (كوبنهاغن: الأكاديمية العربية المفتوحة في الدنمارك، ٢٠١٠)، ص ١٤ ـ ١٥.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٣٢) عدنان السيد حسين، **تطور الفكر السياسي** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

(٣٣) عبد الله، «عولمة السياسة والعولمة السياسية،» ص ٥٠.

أصبح من دون منافس، وهو مدعوم بنجاحات المجتمعات الصناعية، والدول المتقدمة، التي تسبق دول العالم في تبنيها للنموذج الليبرالي، وتطبيقها لمبادئ الاقتصاد الحر. لكن عندما ترتبط العولمة بقواعد الليبرالية الجديدة، ويجري الحديث عن ضبط آلي ـ تلقائي ـ لحركة السوق بفعل حرية حركة الأموال والسلع عبر الحدود، وعندما تنتشر دعوة إعادة هيكلة القطاعات الاقتصادية من خلال التخصصية والحد من تدخل الدولة، وعندما يجري تعميم الديمقراطية الليبرالية ـ القائمة على التعددية السياسية والجزئية، بغير سند اجتماعي لملايين المهمشين ـ نكون أمام حالة عولمة الليبرالية الجديدة مع ما يرافقها من إشكاليات[٣٤]، أصبحت معها الليبرالية الجديدة، أمام امتحان عسير. فكما شاعت أيديولوجيا السوق الحرة، وأيديولوجيا العولمة، يمكن أن تنتشر في مقابلها أيديولوجيا مواجهة العولمة. فحشد من المتضررين على هوامش قوى العولمة، وأطرافها سيعبرون عن رفضهم، بأشكال وطرق مختلفة، وسيبقى مطلب التحرر والتقدم مطروحاً، في جميع المراحل.

لقد سار الغرب، في اتجاه عولمة فهمه الخاص للديمقراطية وحقوق الإنسان، تحت شعار يعتبرها تراثاً مشتركاً للإنسانية جمعاء، لا تراث حضارة بعينها، مخفياً وراء ذلك، حقيقة أنه يعكس نتائج تغير موازين القوى وإرادة الهيمنة. وبعبارة أخرى: «حكم الغالب على المغلوب». ولعلّ فرانسيس فوكوياما، لم يكن ليجرؤ على أن يبشر الغرب، بأن نهاية التاريخ ستكون عند سيادة القيم الغربية في الديمقراطية واقتصاد السوق، لولا انهيار الاتحاد السوفياتي إذ عندما نتأمل في حقيقة القيم، التي يسعى إلى عولمتها من الناحية العملية، سنجد أنفسنا أمام خطاب يفضي إلى تحقيق رأسمالية حقوق الإنسان، لأن التركيز ينصبّ على الفئة الفردية (الحقوق المدنية والسياسية)، من دون التنكر لفئة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، كما كانت عليه الحال في السابق. لكن، في طبيعة الحال، إيكال أمرها لآلية السوق، وهذا ما يبحث عنه الفاعلون في تيار في عولمة الاقتصاد الرأسمالي العالمي، لأنه سيضمن لهم بقاء الدولة ـ التي اعتبر تدخلها ضرورياً، في حالة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ـ بعيدة عن هذا المجال، وسيضمن لهم أمن وسلامة مصالحهم، التي ستكون ـ في رأي الكثيرين ـ مكفولة في ظل الأنظمة التي تحترم الحقوق السياسية[٣٥]. ولعلّ هذا ما يجعل البيئة الفكرية، لليبرالية المعاصرة، تتميز بجملة من السمات العامة، أهمها المراجعة التاريخية الشاملة لسنوات القرن العشرين ومنتجاته الفكرية السياسية الاقتصادية[٣٦].

وتتركز هذه المراجعة على جملة من المحاور، يمكن حصرها في: تمجيد الليبرالية الجديدة المرتكزة على الشرعية الديمقراطية التي أنتجتها التشكيلة الرأسمالية. وإلى هذا الاتجاه،

---

(٣٤) السيد حسين، المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

(٣٥) ظريف عبد الله، «حماية حقوق الإنسان وآلياتها الدولية والإقليمية،» في: برهان غليون [وآخرون]، **حقوق الإنسان العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ١٧، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، ص ٢٢٨.

(٣٦) للمزيد انظر: تركي الحمد، **الثقافة العربية في عصر العولمة** (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٩)، ص ١.

يحاول اليمين الليبرالي والمحافظون الجدد، إعادة قراءة التاريخ، بما يضمن تجميد الحقبة الكولونيالية، واعتبارها خيراً للشعوب المستعمرة. وتترافق عملية تمجيد الجيوش الغازية، في التاريخ الاستعماري، مع الترويج للتدخل العسكري، لفرض الديمقراطية على البلدان ذات الأنظمة الاستبدادية، وكذلك تحطيم السيادة الوطنية لبلدان العالم الثالث[٣٧].

وبهذا المعنى، تعدّ الثورة (الديمقراطية) الدائمة، التي يعتمدها المراجعون والهادفة إلى تدمير الأنظمة الاستبدادية، وتفكيك الثروات الوطنية، وتوزيعها على الشركات الاحتكارية، تعبيراً عن أحلام الإمبراطورية الأمريكية، في مرحلة الرأسمالية المعولمة. في هذا الإطار يرافع الليبراليون الجدد بالتركيز على المثال الأمريكي، ونقد الرؤية الأوروبية لمسار تطور العلاقات الدولية، مع إيمان عميق في بناء عالم مغلق، يرتكز على قواعد تتخطى القوميات.

رابعاً: النيوليبرالية... كترجمة للنزعة الفردانية

تمثل الليبرالية الجديدة العنصر الأساسي لأيديولوجيا الدوائر المالية المهيمنة على الاقتصاد العالمي في المرحلة الحالية من تطور الرأسمالية وهي تعمل على إلصاق نفسها بالحقيقة عن طريق مبادئ أساسية عديدة هي: عولمة الاقتصاد (أي العمل على إيجاد عالم من دون حدود اقتصادية وجعله عالماً واحداً) والثورة العلمية ـ التقنية (أي قيام الثورة التكنولوجية، والصناعية، ثم اندماج العلم مع التكنولوجيا)، وأخيراً، فكرة نهاية التاريخ، حيث ستكون الإنسانية قد وصلت إلى تحقيق غاياتها في تهيئة الإنسان الكامل للحياة في مجتمع جاهز ومتكامل. وعليه فلن يعود هناك مكان للتطور التاريخي. ثم يؤكد المؤلف أن السوق تشكل إله العصر بالنسبة إلى الليبراليين الجدد، وهو العصر الذي يتوج بعد ذلك بالثورة العلمية التقنية، ثم تحقيق الديمقراطية الليبرالية بنقل منطق السوق السياسية بما يضمن حرية اختيار الحكام[٣٨].

الليبرالية الجديدة ليست أيديولوجيا جديدة، بقدر ما هي تطوير لليبرالية الأم، والفارق الوحيد بينهما يكمن في أن الليبرالية الجديدة، امتطت قطار العولمة، لتفرض مرتكزاتها على بقية دول العالم، وحتى تلقى القبول، نادت بالحرية للجميع، ولكنها توفرها فعلياً للقلة. وليس أدّل على ذلك من التناقضات الواضحة، بين ما تطالب به الأيديولوجيا، وما يمارس باسمها. ولهذه الأسباب فشلت الليبرالية الجديدة، فأصيبت الدوائر المالية في الدول المتقدمة بخيبة أمل كبيرة. كما أن افتقارها إلى الأداة الفكرية، التي تحقق الترابط بين الطبقات المحكومة، ألجأها إلى استخدام القوة الغاشمة[٣٩]، فبالنسبة إلى الدول الرأسمالية المتقدمة: نجد

(٣٧) حاتم، **موضوعات في الفكر السياسي المعاصر**، ص ٢٢.

(٣٨) مفيد الزيدي، «نيلسون أروو سوزا: إنهيار الليبرالية الجديدة، ترجمة جعفر علي السوداني؛ مراجعة محمود خالد المسافر،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٣، العدد ٢٥٦ (حزيران/يونيو ٢٠٠٠)، ص ١٤٣.

(٣٩) المصدر نفسه.

أن تبنّيها لنمط الديمقراطية الليبرالية المغرقة في تقديس الفرد وحريته، بما اعتبر لديها نتيجة لطبيعته الإنسانية، لا لوجوده كمواطن داخل دولة؛ قد جعلها تبدي تعلقاً واضحاً بحقوق الإنسان (ذات الطابع الفردي)، وتحديداً بالحقوق المدنية والسياسية، التي ارتبطت باستقلال الولايات المتحدة ومبادئ الثورة الفرنسية. أما فئة الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، أو ما يسمى الجيل الثاني من حقوق الإنسان، فهي مما يخرج عن هذا النطاق، لأنها تستلزم تدخلاً من جانب الدولة لكفالتها[٤٠].

تمثل الفردانية أهم انتصارات الليبرالية، ولكنها أصبحت بما آلت إليه اليوم تشكل البؤس الأول لهذه الحداثة. فالفردية في نسق تطورها وامتدادها، أخذت الإنسان من ذاته ودفعته إلى الانغلاق والتصلب، وسجنته في دائرة الاستقلال والحرية، حيث بدأ يعيش حالة بؤس حضارية، تمثلت بهذا القلق الوجودي الذي يأخذ طابع الشمول والتفرد في حياتنا الإنسانية المعاصرة. لقد فقد الإنسان في ظل هذه التعاسة الفردية، الإحساس بطعم الحياة. لقد ارتهن غياب الطابع القدسي عن حياة الناس ـ بطغيان عقل أدائي، يعصف بكل مقومات الإنسان بوصفه كياناً إنسانياً، بما ينطوي عليه من طابع قدسي ومن قيم أخلاقية ـ بتوسيع إمبراطورية العقل الأداتي. الذي غيّب إمكانات المقدّس عن الحياة الاجتماعية، الواقع الذي تحولت معه الحياة الاجتماعية إلى جحيم القهر وإلى مسرح المنازلات التي تأخذ فيه قيم الرفاه والنفعية مركزية الكون الإنساني. فكل شيء ينظر إليه في هذا السياق من زاوية البحث عن الرفاق وخير الفرد الشخصي. وتحت طغيان هذا العقل الأداتي تفقد الكائنات الإنسانية جوهرها الإنساني الخلّاق، وتتحول إلى مجرد مادة خام، توظف بصورة نفعية لتحقيق أهداف وغايات لا تتجاوز منطق الربح والخسارة.

لقد حررتنا التحولات الحداثية في كثير من جوانب وجودنا وحياتنا، ولكنها مع ذلك وضعتنا في قفص القلق الوجودي الذي يتجاوز اتساعه كل حدود. فالعقل الأداتي لم يقف عند حدود هيمنته الخاصة وحدود سيطرته على معاني الوجود المادي، بل استطاع بسطوته أن يمتد ليتملك حقل وجودنا الإنساني الخاص ويحدد معالم حياتنا الخاصة. وليس من قبيل المبالغة القول في هذا السياق، بأن مبدأ الربح والخسارة يسجل حضوره في عمق القرارات التي تأخذ طابعاً أخلاقياً. وهذا يعني أن القيم المضيئة في حياتنا أصبحت مهددة بصورة متنامية. وهناك أمثلة لا حصر لها على وضعية البؤس الأخلاقي الذي يخيم على حياتنا ووجودنا الإنساني المعاصر. فهناك، على سبيل المثال، استخدام معايير النمو الاقتصادي، لتبرير التوزيع غير العادل للثورة أو القرارات التي تتجاهل أهمية الأبعاد المعيارية للوجود الإنساني وتقود المجتمعات الإنسانية إلى هوية حضارية وإلى انحطاط شامل في مستويات الوجود الإنساني.

(٤٠) محمد فهيم يوسف، «حقوق الإنسان في ضوء التجليات السياسية للعولمة،» في: غليون [وآخرون]، **حقوق الإنسان العربي**، ص ٢٢٥.

لهذا يمكن القول إن الليبرالية الجديدة، ما هي إلا تصور أيديولوجي، يتكون من الظواهر التي تبدو حقيقية، وليس من الحقيقة ذاتها. ولذلك فإنها خلطت الحقائق وشوهتها لتحقيق أهدافها، وقلبت النظريات السياسية والاقتصادية، وعملت على استمرار هيمنة الاحتكارات وتوسيع رقعتها، وحاصرت المعارضين وفرضت عليهم الوصاية، وحولتهم إلى أتباع أذلّاء، وشككت في جدوى الأيديولوجيات، والنماذج لإدارة الواقع السياسي والاقتصادي، وادعت أنها تحمل نهاية سعيدة، لحل كل المشاكل، للوصول إلى عالم: «لا يرغب في تغيره سوى المجانين»؛ أي عالم يحقق فيه الإنسان جميع أمنياته على الأرض، على نحو لا يحتاج معه إلى التطلع نحو السماء. وبهذا تكون الإنسانية قد وصلت إلى نهاية الأديان، وأيضاً إلى نهاية التاريخ.

خاتمة

الحاصل، أن هناك خطاباً سياسياً سائداً في الغرب حالياً حول الديمقراطية وحقوق الإنسان والدعم الإنساني للشعوب المقموعة والمضطهدة. لكن هذا الخطاب، الجذاب ظاهرياً والمفيد بلا شك، يُستخدم كغطاء «أخلاقي» للنظام العالمي الجديد أو ـ لنقل ـ للتوازن العالمي الجديد الذي تهيمن عليه الدول الصناعية الكبرى. يضاف إلى ذلك أن هناك إجماعاً عالمياً على ضرورة تعميم الديمقراطية في كل مكان واحترام قواعد التبادل التجاري الحر. وربما أدت هذه الاستراتجيا على مدى البعيد إلى الانتصار العلمي للنموذج السياسي والفكري الذي بلورته أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر بعد الثورتين الإنكليزية والفرنسية. وهذا ما يعتقده منظرون غربيون كفوكوياما الذين زادت ثقتهم بالنموذج الغربي الليبرالي(٤١).

لكن واقع المجتمعات النيوليبرالية، يجعل من هذا الرهان مجرد وعد مثالي، مما يؤول إلى القول بأن فكر التواصل والحوار، لا بد له من أدوات مقاومة، تفرض التكافؤ من أجل التواصل والتوازن والتعايش، لأن غياب التكافؤ يعني حضور الهيمنة وسطوة الغالب، ولا حيلة للمغلوب سوى الامتثال والطاعة إلى حد بيع ذمته للسلطان. وفي ظل هكذا واقع تُستبدل مفاهيم الحوار والتفاهم والمشاركة والحقوق والتحرر بما يناقضها، رغم ادعاءات الليبرالية بأنها بُعثت من جديد لأجل الإنسانية. إن الليبرالية ـ أو ما شاع في اللغة المتداولة المتورطة في خطاب صناع القرار بـ «النيوليبرالية» ـ تقدم نفسها على أنها أمر حتمي بل تهدف إلى الإقناع بأن رسالتها هي رسالة كونية للتحرر، وتضفي بذلك طابع الكونية والمعقولية على لامعقوليتها «إننا لنواجه هنا واحداً من أكثر مظاهر المجتمع الصناعي المتقدم مدعاة للأسف، الطابع اللاعقلاني للعقلانية، فهذه الحضارة منتجة ناجعة، قادرة على زيادة الرفاه وتعميمه، وعلى إضفاء صفة الحاجة على ما هو زائد عن الحاجة، وعلى تحويل الهدم إلى بناء. إن رسالة الليبرالية الحقيقية هي السيطرة على العالم وأمركته أو رسملة العالم وتحويله إلى فضاء للاستثمار

(٤١) أركون، **قضايا نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، ص ٢٠٤.

الذي يسعى إلى تحقيق النجاعة وبالنتيجة يعتدي على القيم، إنها تقر وتمجد سيادة ما يسمى الأسواق المالية[٤٢].

إن قيمة بنية حقوق الإنسان النظرية، تهدف إلى ضمان حرية الفكر والوعي والدين، وحرية التظاهر بمختلف انتماءاته الفكرية والثقافية؛ إنه جوهر حرية الرأي والتعبير والاجتماع السلمي والنشاط الجمعوي، الذي يحفز ويدفع إلى ضمان المشاركة في إدارة مختلف الشؤون العامة، لكن الليبرالية، جعلت من عملية استقلالية الإنسان، وتفرده عمّا حوله، أشبه بعملية انتحار الجماعي، لهذا الكائن، كون الليبرالية تنتهي في النهاية إلى فردية شديدة الأنانية، تؤمن ببعض الكائن، وليس كله عبر نظرة «كونية» تحول معها مصطلح حقوق الإنسان إلى مصطلح مؤدلج أكثر من اللزوم بل ومستهلك وفاقد لروحه، فالغرب يرفعه كشعار أيديولوجي للضغط على الآخرين أكثر مما يتقيد به عندما يتعامل مع الآخرين. لا ينبغي أن نتاجر بحقوق الإنسان أكثر من اللزوم، لأنها عندئذ تفقد عصارتها ونبضها الأوَلي ومعناها[٤٣].

إن القيم التي تحكم حقوق الإنسان: مثل الحرية والمساواة، وعدم الميز والتسامح، هي عامة نسبية ومتطورة، بحسب الثقافات والسياق الاجتماعي، وخاضعة للتحوير تبعاً للمجتمعات، والحقب الزمنية. بمعنى آخر: إنها بصمة لسياقها الحضاري، لذلك فإن إعلان حقوق الإنسان، لمنظمة الأمم المتحدة، قد تأثر بالتقاليد الفلسفية الغربية، وخصوصاً بإعلان الحقوق البريطاني والأمريكي والفرنسي في محتواه وشكله ولغته. ومع كل ذلك، تم تناسبياً، أن لا أحد أو هيئة أو جهة، تمتلك سلطة التحدث المطلق باسم الإنسانية، أو تحدد خياراتها، أو تحكم على أن تلك القيم هي كونية من عدمها، ما دمنا نتحدث عن الفكر البشري النسبي، ولا نحدد بوضوح مكان المطلق الكلي، وعلاقته بالنسبي الجزئي، إذ إن النسيج المعرفي، لقيم الحرية والحقوق ومبدأ المسؤولية، لا يمكن أن تنفرد بتحديده جهة دونما غيرها، ففيه يتقاطع التاريخي والحضاري الفلسفي، وهو ما يتطلب معرفة دقيقة ببنيته التحتية □

(٤٢) عبد السلام حيدوري، **الفضاء العمومي ومطلب حقوق الإنسان: هبرماس نموذجاً** (صفاقس: دار نهى، ٢٠٠٩)، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٢.

(٤٣) أركون، **قضايا نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، ص ١٦٠.

يصدر قريباً
عن

مركز دراسات الوحدة العربية

المدينة في العالم الإسلامي (٢ مج)

تحرير سلمى الخضراء الجيوسي [وآخرون]

الغرب وقضايا الشرق الأوسط من «حرب العراق» إلى ثورات «الربيع العربي»: الوقائع والتفسيرات

محمد مطاوع

مستقبل الإسلام السياسي في الوطن العربي

ندوة

آراء