ISSN:
: 3005-6713
: 3005-6721

OPEN ACCESS
CC BY 4.0



فصليّة تُعنى بنقد
الرؤى الغربية في
الإنسان والمجتمع

السنة الثانية - العدد (٨) صيف ٢٠٢٥ م ١٤٤٧ هـ

وهم الحرّية

أوّل الكلام
- الحريّةُ المُصمَّمةُ: من شِعارِ التمْكين إلى أداةِ الهيمنةِ

المحور
- الحرية والسيادة: جذور الصراع بين الفرد والدولة في الفلسفة السياسية
- الدعاية والإعلام ودورهما في تشكيل إدراك الحُريَّة وخَلْق الحُريَّة المُزيَّفة
- حريةٌ تحتَ السيطرة: في آلياتِ الإيهامِ النفسيِّ بالتحررِ
- تأثيرُ الذَّكاءِ الاصطناعيّ على الحرّيَّةِ، والعقلانيَّةِ، وسيادةِ القانونِ، والديمقراطيَّةِ
- المراقبة التكنولوجية والتحكم السيبراني

تأصيل
- الحُريّات الفرديّة في الرؤية الدينيّة الفقهيّة

دراسات وبحوث
- دورُ الاستشراقِ في سردِ الثَّوراتِ في العالَمِ العربيّ
- دور الخطاب الدينيّ في تأسيس كيان لبنان

قراءة في كتاب
- السَّايفربَانك.. حُرّيّة الإنترنت ومُسْتَقبله

مركز براثا للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد

وهم الحرّية

السنة الثانية – العدد (٨): صيف ٢٠٢٥م – ١٤٤٧هـ

ISSN:
: 3005-6713
: 3005-6721

أُمم
للدراسات الإنسانية والاجتماعية

تصدر عن:

مركز براثا للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد

مجلة علمية فصلية محكّمة تُعنى بنقد
الرؤى الغربية في الإنسان والمجتمع

www.barathacenter.com
www.oumam.barathacenter.com
Oumam.magazine@gmail.com

التّابع لجمعيّة براثا الثقافيّة المرخّصة في لبنان بموجب علم وخبر رقم: ٥١٦

وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَمًا مِنْهُمُ الصَّالِحُونَ
وَمِنْهُمْ دُونَ ذَٰلِكَ وَبَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ
وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ

(الأعراف:١٦٨)

رسالة المجلة

مواجهة التحديات الفكرية التي يفرضها الغرب وغيره على مجتمعاتنا العربية والإسلامية، وذلك من خلال:

- تفنيد "الشبهات والأفكار المستوردة" بطريقة أكاديمية علمية ومنهجية، وإظهار معاثرها وعيوبها، ونقد جذورها وسياقاتها.
- الكشف عن الدوافع السياسية والاقتصادية والاستعمارية التي تقف خلف محاولة الهيمنة الثقافية على مجتمعاتنا.
- تقديم إحصاءات علمية من داخل المجتمعات الغربية، ترصد النتائج التدميرية للثقافة المادية العلمانية على المجتمعات.
- تقديم رؤى أصيلة وبديلة عن النظريات الغربية من منطلق انساني عالمي، يتناسب ومقتضيات الفطرة البشرية، ويتأسس على الرؤية الكونية الميتافيزيقية للاجتماع البشري.

■ المشاركون في العدد:

● نسيمة سعدي (المغرب) ● د. علي الرضا فارس (لبنان) ● زكيه قرنفل (سوريا) ● د. سيبريان نيكولاي رادافوي (أستراليا) ● أ. أسماء عبدالحفيظ خميس نوير (مصر) ● حسين إبراهيم شمس الدين (لبنان) ● د. لوريا فنتورا(إيطاليا) ● د. حسين النمر (لبنان) ● نبيل علي صالح (سوريا)



مجلة «أمم للدراسات الإنسانية والاجتماعية»، مجلة علمية فصلية محكّمة، تصدر كل ثلاثة أشهر عن «مركز براثا للدراسات والبحوث». وتُعنى المجلة بنقد الرؤى الغربية في الإنسان والمجتمع في مختلف المجالات والتحديات المعاصرة؛ في الفلسفة، والتاريخ، والاجتماع، والانثروبولوجيا، وتأصيلها من منطلق عقلاني ينسجم ومقتضيات الفطرة البشرية ومع الرؤية الكونية الميتافيزيقية الأصيلة للإجتماع البشري. تعتمد المجلة سياسة الوصول المفتوح (Open Access)، وتنشر جميع محتواها وفق رخصة المشاع الإبداعي - النسبة ٤,٠ (CC BY ٤,٠)، بما يتيح حرية الاستخدام والتوزيع وإعادة النشر شريطة الإشارة إلى المصدر الأصلي توثيقًا.

ترحب المجلة بمساهمات الكتاب والباحثين في المجالات المتعلقة باهتمامات المجلة العلمية، ويمكن للراغبين مراسلة المجلة على العنوان التالي: مركز براثا للدراسات والبحوث - مجلة أمم: بيروت، بغداد.

في العدد المقبل:

حُرُوبُ السَّيطَرَةِ عَلَى الوَعِي

موقع المركز:
www.barathacenter.com

موقع المجلة:
oumam.barathacenter.com

بريد المجلة:
Oumam.magazine@gmail.com

رئيس التحرير: 009613821638

مدير التحرير: 0096176949904

■ الهيئة العلمية:

● أ.د. حافظ عبد الرحيم. (علم اجتماع سياسي واقتصادي- جامعة قابس- تونس)
● أ.د. حسن بشير. (علم اجتماع التواصل الدولي والثقافي-جامعة الامام الصادق(ع)- ايران).
● أ.د. بن شرقي بن مزيان. (فلسفة-جامعة وهران(٢)- الجزائر).
● أ.د. حيدر حسن اليعقوبي.)علم نفس تربوي-جامعة الكوفة- العراق)
● أ.د. خنجر حميّة. (فلسفة غربيّة معاصرة- الجامعة اللبنانيّة- لبنان)
● أ.د. طالب عمران. (منطويات تفاضلية وفلك- جامعة دمشق- سورية).
● أ.د. عقيل صادق. (فلسفة-جامعة البصرة- العراق).
● أ.د. محسن صالح. (فلسفة-الجامعة اللبنانية-لبنان).
● أ.د. محمد شعلان الطيار. (علم آثار- جامعة دمشق- سورية).
● أ.د. معمر الهوارنة. (علم نفس- جامعة دمشق- كلية التربية-سورية).
● أ.د. ياسر مصطفى عبد الوهاب. (تاريخ عصور وسطى- جامعة كفر الشيخ- مصر).
● أ.د. يوسف طباجة. (علم اجتماع- الجامعة اللبنانية- لبنان).

■ هيئة التحرير:

● أ.د هنى الجزر. (فلسفة-جامعة دمشق-سورية).
● أ.د. سعد علي زاير. (فلسفة تربية ومناهج اللغة العربية-العراق).
● أ.د. عادل الوشاني (علم اجتماع الثقافة والاتصال- جامعة قابس-تونس).
● أ.مشارك. د نعمة حسن البكر. (تاريخ حديث ومعاصر-جامعة عين شمس-مصر).
● د. علي الحاج حسن. (فلسفة اسلامية-لبنان).
● الشيخ د. محمد نمر. (مناهج تربوية- لبنان).

المشرف العام:
الشيخ جلال الدين علي الصغير
(العراق)

رئيس التحرير:
د. محمد محمود مرتضى
(جامعة المعارف-لبنان)

مدير التحرير:
الشيخ د. محمد باقر كجك
(جامعة المعارف-لبنان)

المدير المسؤول:
أ. آية بيضون (لبنان)

المدير الفني:
أ. خالد معماري (سورية)

التدقيق اللغوي:
د. محمود الحسن (سورية)

ترجمة:
لينا السقر (انكليزي)
(إجازة في الترجمة الانكليزية-جامعة دمشق-سورية)

د. إبراهيم الفيضا (انكليزي)
(دكتوراه في الأدب والدراسات الإنجليزية-المغرب)

قواعـــد النشـــر في مجلّـــة "أُمم"

شروط النشر في المجلة

- البحوث والدراسات المنشورة لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.
- عند قبول البحث يتعهد المؤلف بنقل حقوق ملكية البحث إلى المجلة، وعدم نشره في أية مجلة أخرى إلا بعد أخذ موافقة خطية من إدارة المجلة، ويكون من حق المجلة نشر البحث في كتاب جماعي؛ وفي حال أراد الباحث نشر بحثه في أي وسيلة نشر ورقية أو الكترونية، فيجب عليه أخذ موافقة خطية مسبقة من إدارة المجلة.
- تلتزم المجلة بإعلام المؤلف بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل، أو وفق تعديلات معينة بناءً على ما يرد من ملاحظات المقوّمين، أو الاعتذار عن عدم النشر في غضون مدة لا تتجاوز (٣٠) يوماً، إلّا في حال الاستكتاب المبكر، لكن يتم إعلام المؤلف بذلك.
- في مسألة رفض البحث فمن حق المجلة إعلام المؤلف بأسباب الرفض أو عدم إعلامه بذلك.
- ترتيب البحوث (المقالات) في داخل المجلة يخضع لأغراض فنيّة، ولا علاقة له بمكانة المؤلف (الباحث) وشهرته.
- تدفع المجلة مكافأة مالية لكل بحث يُنشر في المجلة، وتُعلِم المؤلف بقيمتها أو طريقة احتسابها مسبّقاً.
- المراسلات ترسل بإسم رئيس التحرير: الدكتور محمد مرتضى على العناوين التالية:

رقم الهاتف: ٠٠٩٦١٣٨٢١٦٣٨ أو على البريد الإلكتروني:
oumam.magazine@gmail.com

خُلُقيّات النشر

- تلتزم إدارة المجلة بالحفاظ على حقوق الملكية الفكرية للمؤلفين.
- تلتزم إدارة المجلة بمراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العِرق أو الجنس، بل الالتزام بقواعد التفكير العلمي ومناهجه، ولغته في عرض وتقديم الأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها أو تحليلها.
- تلتزم إدارة المجلة بعدم الإفصاح عن أسماء المقوّمين (المُحكمين) للمؤلفين، كذلك تلتزم في الوقت نفسه بعدم الإفصاح عن أسماء المؤلفين للمقوّمين ويبقى هذا الأمر على نحو سري عند رئيس ومدير التحرير فقط.
- احترام حقوق الملكية الفكرية للبحوث المترجمة.
- يُشترط أن يكون البحث متوافقاً مع معايير الأمانة العلمية وأخلاقيات البحث العلمي.
- يشترط ألّا يكون البحث المرسل للنشر في المجلة منشوراً سابقاً في مجلة أو في كتاب، أو مستلاً من رسالة أو أطروحة، وألّا يكون تم تقديمه للنشر إلى مجلة أخرى.

دليل المقوّمين

- **إن المهمة الرئيسة للمقوّم العلمي للبحوث المرسلة للنشر، هي أن يقرأ البحث الذي يقع ضمن تخصصه العلمي بعناية فائقة، وتقويمه وفق رؤية ومنظور علمي وأكاديمي لا يخضع لأية أهواء شخصية، ويقوم بتثبيت ملاحظاته البناءة والصادقة بشأن البحث المرسل إليه.**
- **قبل البدء بعملية التقويم يتأكد المقوّم إذا ما كان البحث المرسل إليه يقع ضمن تخصصه العلمي أم لا، فإن كان البحث ضمن تخصصه العلمي فعليه تقدير كونه يمتلك الوقت الكافي لإتمام عملية التقويم؛ ذلك أنَّ عملية التقويم يجب أن لا تتجاوز (١٥) يوماً.**
- **بعد موافقة المقوّم على إجراء عملية التقويم وإتمامها في المدة المحددة يلتزم بإجراء عملية التقويم على وفق المحددات الآتية:**
  - **أ. تحديد درجة الأمانة العلمية للبحث.**
  - **ب. تحديد درجة مطابقة عنوان البحث لمحتواه.**
  - **ت. تحديد درجة وضوح ملخص البحث.**

ث. تحديد درجة إيضاح مقدمة البحث لفكرة البحث.
ج. تحديد درجة تناسب العناوين الفرعية وترابطها.
ح. تحديد درجة المستوى العلمي للبحث.
خ. تحديد درجة المستوى اللغوي والأدبي.
د. تحديد درجة قيمة المصادر ودقة الاعتماد عليها.
ذ. تحديد درجة أهمية البحث وأصالته من حيث الآلية والنتائج.
ر. تحديد درجة حجم البحث.
ز. تحديد درجة صلاحية البحث للنشر.
س. يحدد المقوّم بشكل دقيق الفقرات التي تحتاج إلى تعديل من المؤلف.

- يحدد المقوّم أسباب الرفض في حال قرر عدم صلاحية البحث للنشر.
- تجري عملية التقويم على نحو سري.
- يتم تبليغ رئيس التحرير في حال أراد المقوّم الأول مناقشة البحث مع المقوّم الثاني.
- ترسل ملاحظات المقوّم العلمي إلى رئيس التحرير لإرسالها إلى المؤلف في حال وجود ملاحظات على البحث؛ لكي يأخذ المؤلف بها للموافقة على النشر، من دون أن يعرف المقوّم من هو المؤلف، ولا أن يعرف المؤلف من هو المقوّم.
- تعتمد ملاحظات المقوّمين وتوصياتهم في قرار اعتماد نشر البحث من عدمه.

دليل المؤلفين

- يجب أن يكون البحث جديداً في طرحه، ولم يسبق لأحد أن تناول الموضوع بالآلية نفسها ووصل إلى النتائج نفسها، وأن يتسم بالعمق والتحليل والنقد.
- يجب أن تكون لغة البحث خالية من الأخطاء اللغوية والطباعية، وأن تراعى في كتابتها علامات الترقيم.
- المعلومات الواردة في البحث يجب أن تكون موثقة من خلال المصادر والمراجع العلمية الدقيقة.
- على المؤلف مراعاة أن تكون عدد كلمات بحثه تتراوح ما بين (٤٥٠٠) إلى (٥٥٠٠) كلمة.

- سيتم استعمال برنامج فحص نسبة الاستلال (Plagiarism Check X).
- سيعرض البحث على برنامج الاستلال قبل تحويله للتقويم، وسيرفض البحث إذا تجاوزت نسبة الاستلال النسبة المقبولة عالمياً (٢٥٪).
- في تسجيل الهوامش المرتبطة بالحواشي المرجعية، فإن الكاتب سيستعمل نظام (شيكاغو المعدل)، ويُدرج الهوامش في أسفل الصفحة (Footnote) عبر الادراج التلقائي.
- مثال على نظام شيكاغو المعدّل:
  - في حال التوثيق من كتاب: اسم المؤلف: عنوان الكتاب، ذكر الجزء أو المجلد، رقم الصفحة.
  - في حال التوثيق من مجلة: اسم كاتب البحث أو المقال: عنوان البحث، اسم المجلة، العدد، رقم الصفحة.
  - في حال التوثيق من كتاب جماعي: اسم كاتب مع عبارة وآخرون: عنوان الكتاب أو البحث، رقم الصفحة.
  - في حال التوثيق من رسالة أو أطروحة: اسم الباحث: عنوان الرسالة أو الأطروحة، الجامعة والكلية، رقم الصفحة.
  - توثّق الآيات في المتن عقب النص القرآني مباشرة بذكر السورة متبوعة بنقطتين، ثم رقم الآية داخل حاصرتين، هكذا: [الإنسان: ٢٥].
  - الآيات القرآنية تُدرج محرّكة وفق التشكيل القرآني، وتوضع بيم مقوسين خاصين، هكذا: ﴿بِسْمِ اللَّـهِ الرَّحْمَـٰنِ الرَّحِيمِ﴾
  - ملاحظة: ما تم ذكره في أعلاه من مصادر إن كانت إلكترونية فيتم إدراج الرابط بعد رقم الصفحة في الأسفل.
- يُدرج في نهاية البحث ثبت بالمصادر والمراجع، وفق ما ذكرنا أعلاه مع اضافة باقي التفاصيل المرتبطة به: دار النشر، مكان النشر، تاريخ النشر، رقم الطبعة.
- يستعمل الكاتب في بحثه باللغة العربية خط (simplified Arabic) بحجم (١٤) في المتن، ونفس الخط بحجم (١٢) في الهامش.

- أما باللغة الإنجليزية فيستعمل (Times New Roman) بحجم (١٤) في المتن، وبحجم (١٢) في الهامش.
- يكتب في الصفحة الأولى الآتي:
  - عنوان البحث باللغة العربية.
  - اسم المؤلف باللغة العربية (اذا كان عربيا)، مع ادراج حاشية سفلية يذكر فيها: جنسيته، توصيفه العلمي، الدرجة العلمية والشهادة، وجهة الانتساب (الجامعة، الكلية)، أو (المؤسسة البحثية).
  - ملخص للبحث باللغة العربية على أن لا يتجاوز الملخص الواحد (١٠٠) كلمة.
  - الكلمات المفتاحية على أن لا تتجاوز (٧) كلمات.
  - تقوم المجلة بإجراء ترجمة الملخصات الى اللغات التي تراها مناسبة.

تعهد حقوق الملكية

أنا الموقع أدناه المؤلف (الباحث): .....

صاحب البحث الموسوم بـ: .....

.....

أتعهد بنقل حقوق الطبع والنشر والتوزيع إلى مجلة (أمم) ومركز براثا للدراسات والبحوث.

التاريخ:

التوقيع:

تعهد الملكية الفكرية

أنا الموقع أدناه المؤلف (الباحث): .....

صاحب البحث الموسوم بـ: .....

.....

أتعهد بأن البحث الذي أنجزته لم يتم نشره أو تقديمه للنشر إلى مجلة أخرى، سواء أكانت داخل لبنان أو العراق أو أي دولة أخرى، وأرغب بنشره في مجلة (أمم).

التاريخ:

التوقيع:

المحتويات

أوّل الكلام

١٥ **الحريّةُ المُصمَّمةُ: من شِعارِ التمْكين إلى أداةِ الهيمنةِ**
■ د. محمد محمود مرتضى

المحور

الحرية والسيادة: جذور الصراع بين الفرد والدولة في الفلسفة السياسية
٢٣ ■ نسيمة سعدي

الدعاية والإعلام ودورهما في تشكيل إدراك الحُريَّة وخَلْق الحُريَّة المُزيَّفة
٤٥ ■ د. علي الرضا فارس

حريةٌ تحتَ السيطرةِ: في آلياتِ الإيهامِ النفسيِّ بالتحررِ
٧١ ■ زكيه قرنفل

تأثيرُ الذَّكاء الاصطناعيّ على الحرّيَّة، والعقلانيَّة، وسيادةِ القانونِ، والديمقراطيَّةِ... ألاَ ينبغي أنْ نناقشَهُ؟
٩٥ ■ د. سيبريان نيكولاي رادافوي
■ ترجمة: لينا السقر

المراقبة التكنولوجية والتحكم السيبراني
١٣١ ■ أ. أسماء عبدالحفيظ خميس نوير

تأصيل

الحُريّات الفرديّة في الرؤية الدينيّة الفقهيّة ١٥٧
■ حسين إبراهيم شمس الدين

دراسات وبحوث

دورُ الاستشراقِ في سردِ الثَّوراتِ في العالَمِ العربيّ ١٧٣
■ د. لوريا فنتورا
■ ترجمة: د. إبراهيم الفيضا

دور الخطاب الدينيّ في تأسيس كيان لبنان ١٩٩
■ د. حسين النمر

قراءة في كتاب

السَّايفربَانك.. حُرّيّة الإنترنت ومُسْتَقبله ٢٢٥
■ نبيل علي صالح

الحريّةُ المُصمَّمةُ: من شِعارِ التمْكين إلى أداةِ الهيمنةِ

رئيس التحرير
■ د. محمد محمود مرتضى

في زمــنٍ تتكاثرُ فيه الشِّــعاراتُ، يكادُ المرءُ لا يُفرِّقُ بينَ الحريَّــةِ بوصفها قيمة أصيلة تنبعُ من جوهرِ الكرامةِ الإنسانيَّة، وبينَ الحريَّةِ بوصفها سلعة مُعلَّبة تُعرَضُ في واجهاتِ الأيديولوجيَّاتِ المُهيمنة. لقد غدتْ «الحريَّةُ» كلمةً سحريَّةً، تستدعي في المخيالِ العامِّ صورةَ الإنسانِ المُتحرِّرِ من القيودِ، المُســتقلِّ في قرارِه، السَّــيِّدِ في اختيارِه. لكن، هل هذا الإنســانُ موجودٌ حقًّا؟ أم أنَّهُ كائنٌ مُتوهَّمٌ، صُنِعَ في مختبراتِ الفلسفةِ الغربيَّةِ الحديثةِ، ليُقدَّمَ بوصفِهِ المعيارَ الوحيدَ للكرامةِ والتحرُّرِ؟

لســنا هنا في معرضِ التهوينِ من قيمةِ الحريَّة؛ فإنَّنا نُدركُ أنَّها من أنبلِ ما يَصبو إليه الإنســانُ، لكنَّها لا تُفهَمُ خارجَ سياقِها القِيميِّ والوجوديِّ. فالغربُ الَّذي صدَّرَ مفهومَ الحريَّةِ للعالمِ بوصفِها أحدَ أعمدةِ مشروعِه الحداثيِّ، هو ذاتهُ الَّذي حوَّلَ الحريَّةَ إلى أداةٍ هيمنةٍ على الشُّعوبِ، والوعيِ، وهيمنةٍ على الذَّاتِ نفسِها. وما يُسمَّى اليومَ بـ«الإنسانِ الحرِّ» في المجتمعاتِ الليبراليَّةِ ليسَ إلا كائنًا مُراقبًا، ومُعدّ مُسبقًا، تُشكِّلُهُ الخوارزميَّاتُ، وتُعيدُ توجيهَهُ وسائلُ الإعلامِ والإعلانِ، ويُقنَّنُ وجودُهُ ضمنَ نماذجَ سلوكيَّةٍ مُعدَّةٍ سلفًا.

أمَّا في الرؤيةِ القرآنيَّةِ، فإنَّ الحريَّةَ لا تبدأُ من الفردِ، وإنَّما تبدأُ من الانعتاقِ من عبوديَّةِ ما سوى اللهِ. فهي -أي الحريَّةُ- مقامٌ روحيٌّ وخُلُقيٌّ لا يُنالُ إلَّا بالتزكيةِ والوعيِ، قبلَ أن تكونَ حقًّا قانونيًّا يُمنَحُ، أو امتيازًا اجتماعيًّا يُكتسَبُ؛ فهي تحرُّرٌ من الدَّاخلِ قبلَ أن تكونَ فكًّا للقيودِ الخارجيَّةِ.

في هذه الافتتاحيَّة، نفتحُ هذا النِّقاشَ عبرَ ثلاثة محاورَ: نبدأُ بتفكيك مفهوم الحريَّة في الفلسفة الغربيَّة، ثمَّ ننتقلُ إلى تتبُّع آليَّات التَّحكُّم الخفيِّ الَّتي تمُارَسُ باسمها في عالم اليوم، ونختمُ بالتَّأصيلِ الإسلاميِّ لفكرة الحريَّة باعتبارها تحرُّرًا خُلُقيًّا من العبوديَّات كلِّها، ما عدا عبوديَّة الله وحدَهُ.

أوَّلًا: حفريَّاتُ المفهوم

تشكَّلت الحريَّةُ في الغربِ تاريخيًّا ضمنَ مساراتٍ متشابكة من الصِّراع مع الدِّين والمَلَكيَّة والسُّلطة الكنسيَّة؛ فقد ارتبطت نشأتُها الحديثةُ بمطلب تحرير الفرد من الإكراه الخارجيِّ، لاسيَّما من سُلطة الكنيسة، ما أدَّى إلى تصوُّرها بوصفها انعتاقًا من كلِّ قيدٍ، بما في ذلك القيودُ الخُلُقيَّةُ أو الغائيَّةُ.

هكذا تحوَّلت الحريَّةُ في الفلسفة الليبراليَّة إلى مبدأٍ فردانيٍّ محض، يُعلي من شأن الإرادة الذاتيَّة باعتبارها أصلاً في كلِّ تشريعٍ ومعيارًا للحقيقة. والنَّتيجةُ: أنَّ الحريَّةَ أصبحت تُساوى بالاختيار، أيًّا يكن موضوعُهُ أو غايتُهُ.

هذه النَّقلةُ الفلسفيَّةُ جذَّرَتْها مدارسُ الحداثة الغربيَّة، من (جون لوك-John Locke) إلى (جان جاك روسو-Jean-Jacques Rousseau) ثمَّ (إيمانويل كانط-Immanuel Kant)؛ حيث جرى تقديسُ "الفرد العاقل" وجعلُهُ مرجعًا للحقيقة والحقِّ، في قطيعةٍ مع كلِّ مرجعيَّةٍ خارجيَّةٍ، سواءٌ أكانت دينيَّةً أم مجتمعيَّةً.

لكنَّ هذه الذَّات التي جرى تبجيلُها بوصفها حرَّةً، ما كانت في الحقيقة إلا كائنًا مُفرَّغًا من الغاية، ومُنفصلاً عن الجماعة، ومطوَّقًا بهاجس السِّيادة الفرديَّة. وهنا يكمنُ الوهمُ الأوَّلُ: فالحريَّةُ التزامٌ بمعنى، والمعنى غائبٌ في الرؤية الليبراليَّة التي جرَّدت الإنسانَ من بُعده الغائيِّ، وتركَتْهُ يتخبَّطُ في فردانيَّة مفرطة.

هذا الاختزالُ للحريَّة بوصفها «حريَّةً من» (freedom from) دونَ أن تكونَ «حريَّةً لأجل» (freedom for)، أفرزَ مآزقَ حضاريَّةً عميقةً؛ فالفردُ الذي تحرَّرَ من الدِّين والأسرة والتَّقاليد، وجدَ نفسَهُ أسيرًا لنزوات السُّوق، وإملاءات الثقافة الاستهلاكيَّة، وعنف التَّنافسيَّة الاقتصاديَّة. وهكذا انقلبت الحريَّةُ إلى قيدٍ غير مرئيٍّ، وتحوَّل "الاختيارُ" إلى آليَّة تضليلٍ تمُارَسُ باسمها كلُّ أشكال الإكراه النَّفسيِّ والتَّسليع الوجوديِّ.

لقد باتَ الإنسانُ الغربيُّ "حرًّا" في اختيارِ نمط حياته، لكنَّهُ غيرُ قادرٍ على الخروجِ من القالبِ الـذي صاغَهُ له النِّظامُ الرأسـماليُّ؛ يُخيَّلُ إليه أنَّهُ يختارُ، بينما هو يتحـرَّكُ داخلَ دائرةٍ مُغلقةٍ من الإغراءاتِ المصمَّمةِ، والحريَّاتِ الموجَّهةِ، والمسـاراتِ المُسـبقةِ. وهذا مـا يجعلُ من مفهومِ الحريَّةِ -في صورتِه الغربيَّةِ- شعارًا مُضلِّلًا، لا يكشفُ عن الواقعِ بقدرِ ما يحجبُهُ.

إنَّ نقدَنا هنا ينطلقُ من مسـاءلةِ البنيةِ الفلسفيَّةِ التي أُقيمَت عليها في المشروعِ الغربيِّ، وليسَ رفضًـا مُطلَقًا لمبدأِ الحريَّةِ؛ حيثُ جعلَ الغربُ من الحريَّةِ أداةَ تفكيكٍ بدلًا من أن تكونَ وسـيلةَ تحـرُّرٍ، وأفضت إلى نوعٍ من التَّحرُّرِ العدميِّ الذي يهدمُ كلَّ شيءٍ دونَ أن يؤسِّـسَ لبديلٍ قيميٍّ أو خُلُقيٍّ.

ثانيًا: الحُريَّة المراقَبة

إذا كانتِ اللّيبراليَّةُ قد صاغتِ الحُرِّيَّةَ نظريًّا على قاعدةِ الفَردانيَّةِ وسيادةِ الإرادةِ، فإنَّ الممارسةَ الواقعيَّةَ كشـفتْ عن مُفارقةٍ صادمةٍ؛ فالإنسانُ الّذي ظنَّ نفسَهُ حُرًّا، باتَ اليومَ أكثرَ خضوعًا من أيِّ وقتٍ مضى، لا لسوطِ السّلطةِ، وإنّما لرقابةٍ ناعمةٍ تُمارَسُ عليه باسمِ حُرِّيَّتِه نفسِها.

لقد دخلنا عصرًا أضحتِ الرّقابةُ فيه تُمارَسُ من كلِّ مكانٍ؛ حيثُ تُعيدُ الآلاتُ والتقنيّاتُ صياغةَ الذّاتِ والوعيِ والمعنى، وتُخضعُ الأفرادَ لأنماطٍ سلوكيّةٍ غيرِ مرئيّةٍ تحتَ لافتةِ الحُرِّيَّةِ الشخصيَّةِ.

إنَّنا اليومَ بإزاءِ نمطٍ جديدٍ من الاستعبادِ: استعبادٍ رقميٍّ، وعاطفيٍّ، ونفسيٍّ، تُنتِجُهُ ثلاثُ قُوى متداخلةٌ:

١. الخوارزميّـاتُ: حيثُ صـارت تطبيقاتُ الهواتفِ ووسـائلُ التّواصلِ تُصمِّمُ سـلوكَ المسـتخدمِ، وتضبطُ انتباهَهُ، وتوجِّهُ رغباتِه. فالحرِّيَّـةُ هنا تعني التّفاعلَ ضمنَ نطاقٍ ضيّقٍ من الخياراتِ المصمَّمةِ بعنايةٍ لخدمةِ رأسِ المالِ. والإنسـانُ لا يُدركُ أنّهُ داخلَ قَفَصٍ؛ لأنَّ القَفَصَ شفّافٌ، وجذّابٌ، ومليءٌ بالمتعةِ اللحظيَّةِ.

٢. الدّعايةُ والإعلانُ: أصبحتِ الحُرِّيَّةُ اليومَ أداةً أيديولوجيَّةً ضخمةً تُدارُ من قِبَلِ شبكاتِ الإعلامِ والتّسـويقِ؛ حيثُ تُغذَّى العقولُ بمفاهيمَ جاهزةٍ عن الحُرِّيَّةِ، تُختَزَلُ غالبًا في «حُرِّيَّـةِ اللّباسِ، حُرِّيَّةِ المُتعةِ، حُرِّيَّةِ الجسـدِ»، بينما يجري تغييـبُ القضايا الكبرى كالعدالةِ، والكرامةِ، والسّيادةِ، والمقاومةِ.

٣. الرّقابةُ الذّاتيّةُ المبُرمَجةُ: وهي أخطرُ أشكالِ الاستعبادِ؛ حينَ يُعيدُ الفردُ إنتاجَ قيده بيده، ويمارسُ الرّقابةَ على ذاتِه وفقَ ما جرى تلقينُهُ مسبقًا عن طريقِ الثّقافةِ العامَّة. إنَّهُ الفردُ الّذي يتوهَّمُ حُرِّيَّتَهُ، بينما هو يعيشُ داخلَ نظامٍ من الانضباطِ الذّاتيِّ المُصَمَّمِ بعنايةٍ ليجعلهُ مُطيعًا دونَ أن يشعرَ.

من هنا، فإنَّ ما يُقدَّمُ في الغربِ بوصفِه فضاءً حُرًّا للفردِ، هو في جوهرِه فضاءٌ مُراقَبٌ، ومُوجَّهٌ، وخاضعٌ لمنطقِ السّوقِ والسّلطةِ التّقنيَّة. فالحرِّيَّةُ تُمارَسُ ضمنَ بيئةٍ تُصوغُ الخياراتِ مُسبقًا. والمواطنُ "الحُرّ" في المجتمعِ الليبراليِّ ليسَ أكثرَ من مُستهلكٍ تُغذَّى رغباتُهُ بوسائلَ خفيَّة، وتُحدَّدُ قناعاتُهُ دونَ وعيٍ منهُ، ويجري دفعُهُ لاتِّخاذِ قراراتٍ يظنُّها مُستقلَّةً، وهيَ في الحقيقةِ مُصمَّمةٌ ضمنَ بنى هيمنةٍ ناعمة.

إنَّ مأساةَ الإنسانِ الحديثِ تكمنُ في غيابِ الوعيِ بأنَّهُ غيرُ حُرٍّ، وفي تسليمِ العقلِ، والضّميرِ، والذّوقِ لمراكزِ تصنيعِ الرّأيِ والموقف. وهنا، تنقلبُ الحُرِّيَّةُ إلى وَهْمٍ مُضاعَف: وَهمِ الحُرِّيَّةِ في الفكرِ، ووَهمِ الحُرِّيَّةِ في السّلوكِ. وبينَ هذينِ الوهمَينِ، يُعادُ إنتاجُ الاستعبادِ بأكثرِ صورِهِ تقدُّمًا وخِداعًا.

وهذا ما يجعلُ من "الحُرِّيَّة" في زمنِ التّكنولوجيا الليبراليَّةِ مفهومًا خادعًا، يخدمُ مصالحَ كبرى تتخفَّى خلفَ شعاراتِ المساواةِ والانفتاحِ، بينما هيَ في جوهرِها مشاريعُ تطويعٍ، وتحويلِ الإنسانِ إلى رقمٍ، وسلوكٍ، ومنتَجٍ قابلٍ للتّسويقِ والاستبدال.

في هذا السّياقِ، تُصبحُ الحاجةُ ماسَّةً إلى رؤيةٍ بديلةٍ للحُرِّيَّة، لا تنخدعُ ببريقِ الاختيارِ، وإنَّما تُفتِّشُ عن جوهرِ التَّحرُّرِ الحقيقيِّ؛ تَحرُّرِ الإنسانِ من العبوديّاتِ الخفيَّة، ومن القوالبِ الجاهزة، ومن الانقيادِ الغريزيِّ؛ وهيَ رؤيةٌ لن تتأتّى إلّا من مرجعيَّةٍ تتجاوزُ السّوقَ، والتّقنيةَ، والإعلانَ.

ثالثًا: عبودية الله وطريق التحررّ

في مقابلِ التَّصوُّرِ الغربيِّ الّذي جعلَ الحُرِّيَّةَ انفلاتًا من كلِّ قيد، تطرحُ الرؤيةُ الإسلاميَّةُ مفهومًا نوعيًّا مُغايرًا للحُرِّيَّة، يقومُ على التَّحرُّرِ من كلِّ عبوديَّةٍ ما عدا اللهِ. فالإنسانُ في القرآنِ ليسَ كائنًا حُرًّا على نحوٍ مُطلق، كما أنَّهُ ليسَ مُقيَّدًا قهرًا بالطَّبيعةِ أو القَدَر، وإنَّما هو كائنٌ مُكلَّفٌ، يعيشُ بينَ الإمكانِ والاختيارِ، وبينَ القَيدِ والمسؤوليَّة، وتتحقَّقُ حُرِّيَّتُهُ عندما يتحرَّرُ من طغيانِ الهوى،

وسطوة الجماعة، وإملاءات السُّلطان، ليخضعَ فقط لمرجعيَّةٍ ربَّانيَّةٍ واحدةٍ هيَ اللهُ تعالى.

إنَّ جوهرَ الحُرِّيَّةِ في التَّصوُّرِ القرآنيِّ هو في تحريرِ الإرادةِ من أهوائِها، وتوجيهِها نحوَ الحقِّ. فالقرآنُ لا يمُجِّدُ الحُرِّيَّةَ بوصفِها مُطلقًة، وإنَّما يربطُها دومًا بالهدايةِ، والعقلِ، والتَّقوى، ويجعلُ من عبادةِ اللهِ ذروةَ التَّحرُّرِ. وفي هذا السِّياقِ، يمكنُ فَهمُ قولِ أميرِ المؤمنينَ (ع): «لا تَكُنْ عبدَ غيرِكَ وقد جعلَكَ اللهُ حُرًّا»[1]. وهذه دعوةٌ لتحريرِ الذَّاتِ من التَّبعيَّةِ العَمياء، والدُّخولِ في أفقِ العُبوديَّةِ الواعيةِ الّتي تُخرجُ الإنسانَ من ذُلِّ الخُضوعِ للنَّاسِ إلى عزِّ الطَّاعةِ لله.

وهكذا، لا تقومُ الحُرِّيَّةُ في الإسلامِ على مبدأ "افعلْ ما شئتَ"، بل على قاعدة "كُنْ حُرًّا في طاعةِ الحقِّ"، وهذا جوهرُ الفرقِ بينَ الحُرِّيَّةِ الخُلُقيَّةِ والحُرِّيَّةِ العَدَميَّةِ. فالحرِّيَّةُ الّتي لا تقودُ إلى الخيرِ، ولا تنتهي إلى معنى، هي مجرَّدُ انحرافٍ في الإرادةِ، أو عبَثٍ باسمِ الإرادةِ.

وهذا يعني أنَّ الحُرِّيَّةَ الحقيقيَّةَ تبدأُ من الدَّاخلِ؛ من أن تكونَ سيِّدَ نفسكَ لا عبدَ شهوتكَ، وأن تتحرَّرَ من الحاجةِ إلى الاعترافِ الخارجيِّ، أو الانتماءِ إلى قطيعٍ يُزوِّدُكَ بالشُّعورِ بالأمانِ.

أمَّا على المستوى الاجتماعيِّ، فإنَّ الإسلامَ لا يفصلُ الحُرِّيَّةَ الفرديَّةَ عن المسؤوليَّةِ الجماعيَّةِ، وإنَّما يرى أنَّ الحُرِّيَّاتِ يجبُ أن تُمارَسَ ضمنَ أفقِ العدالةِ، وحفظِ كرامةِ الإنسانِ، وصَونِ المصلحةِ العامَّةِ. فحرِّيَّةُ القولِ لا تعني تدميرَ الثَّوابتِ، وحرِّيَّةُ الجسدِ لا تعني تفكيكَ الأسرةِ، وحرِّيَّةُ الاعتقادِ لا تعني الترَّويجَ للإلحادِ والفسادِ. فالحرِّيَّةُ تُقاسُ بمدى ارتباطِها بالحقِّ، والرَّحمةِ، والعَدلِ، وهذه هي مقاييسُ الوحيِ.

ولأنَّ الحُرِّيَّةَ علاقةٌ تأسيسيَّةٌ بينَ الإنسانِ والحقِّ، فإنَّ الإسلامَ لا يُطلقُ للفردِ العنانَ ليُعيدَ تعريفَ الخيرِ والشَّرِّ وفقَ هواهُ، وإنَّما يُرشِدُهُ إلى المعاييرِ الّتي تجعلُ حُرِّيَّتَهُ طريقًا إلى الارتقاءِ لا إلى السُّقوطِ. فالمجتمعُ الحُرُّ في المنظورِ الإسلاميِّ هو ذلكَ الّذي تُبنى فيه الحُرِّيَّاتُ على أساسِ التَّكليفِ، وتُمارَسُ ضمنَ ميثاقٍ خُلُقيٍّ، وتنتهي إلى مقصدٍ إنسانيٍّ لا فرديٍّ.

من هنا، فإنَّ ما يسمِّيه الغربُ "قيوداً دينيَّةً" هو في حقيقتِه ضوابطُ للتَّحرُّرِ من عبوديَّةِ العالمِ، وما يسمِّيه «تحرُّرًا فرديًّا» هو في كثيرٍ من الأحيانِ تسليمٌ ناعمٌ لسلطةِ المالِ، والإعلامِ، واللَّذَّةِ. وبينَ الوهمَينِ، تُضيءُ الرُّؤيةُ الإسلاميَّةُ طريقًا ثالثًا: طريقَ العُبوديَّةِ للهِ الّتي لا تُقيِّدُ الإنسانَ بل تُحرِّرُهُ؛ لأنَّها لا تستنزفُ إرادتهُ بل تُهذِّبُها، ولا تُعزِلُهُ عن الجماعةِ وإنَّما تُؤنسِنُهُ فيها.

---

١ - الشريف الرضي: نهج البلاغة، ج٣، ص٥١.

وهكذا، فالحُرِّيَّةُ في الإسلامِ سبيلُ نجاةٍ أُخرويَّة، لا تكتملُ إلّا بالاختيارِ الواعي، والطَّاعةِ الصَّادقة، والانخلاعِ من كلِّ سُلطانٍ سوى سُلطانِ الحقِّ. ومَن لم يذقْ هذا النَّوعَ من الحُرِّيَّةِ، فقد يبقى طليقًا في الظَّاهرِ، لكنَّهُ عبدٌ من حيثُ لا يدري.

خاتمة

ففي زمنٍ تُختزلُ فيهِ القِيَمُ إلى منتجاتٍ دعائيَّة، تبدو الحُرِّيَّةُ - كما يُروَّجُ لها اليوم - أقربَ إلى الوهمِ منها إلى الحقيقة. فالإنسانُ المعاصرُ، وهو يتباهى بما يملكهُ من «خياراتٍ»، لا ينتبهُ إلى أنَّ هذه الخياراتِ قد صيغت سلفًا، وأنَّ «إرادتَهُ» قد خضعت لإعدادٍ ثقافيٍّ وتكنولوجيٍّ دقيق، جعلهُ يُقدِّمُ على نفسهِ تصوُّراتٍ لا تخصُّهُ، وقراراتٍ لم تنبع من أعماقه، إنَّما زُرِعَت فيه باسمِ التَّحرُّر.

لقد فضحتِ التَّجربةُ الغربيَّةُ تناقضاتِها؛ فالليبراليَّةُ الّتي طالما تغنَّت بالحُرِّيَّات، كانت - في عمقِها - مشروعًا لإعادةِ هندسةِ الإنسانِ خارجَ أيِّ أفقٍ غائيٍّ أو خُلُقيٍّ، الأمرُ الّذي أدَّى إلى نوعٍ من الفراغِ الوجوديِّ، والاستسلامِ لمراكزِ قوىً خفيَّةٍ تتحكَّمُ بالوعي والسُّلوكِ تحتَ قناعِ "الحُرِّيَّةِ الشَّخصيَّة". وها هو الإنسانُ الغربيُّ اليومَ يعيشُ داخلَ سجنٍ بلا جدران، يُحاصرُ من الدَّاخلِ لا من الخارجِ، ويُقايضُ حُرِّيَّتَهُ الحقيقيَّةَ بجرعاتٍ مُصمَّمةٍ من التَّسليةِ، والاختيارِ، والمُتعةِ المؤقَّتة.

في المقابلِ، يُقدِّمُ الإسلامُ رؤيةً تحرُّريَّةً أصيلةً، لا تبدأُ من الجسدِ وإنَّما من الرُّوحِ، وتُبنى على وعيِ العُبوديَّةِ لله. فعلى الحُرِّيَّة - في ضوءِ الوحيِ - أن تختارَ القيدَ الّذي يسمو بكَ، لا الّذي يستعبدُكَ من حيثُ لا تدري. وهنا يكمنُ الفارقُ الجوهريُّ: الحُرِّيَّةُ في الإسلامِ مشروعُ تزكيةٍ، لا مشروعُ تَفَلُّت، ومسارٌ نحوَ الكرامة، لا سقوطٌ في العَدَميَّة.

إنَّ هذا العددَ من مجلَّة "أُمَم" يدعو إلى تحريرِ الحُرِّيَّةِ من أوهامِها، ومن الّذينَ استعملوها أداةً لتفكيكِ المجتمعاتِ وترويضِ الشُّعوب. فنحنُ بأمسِّ الحاجةِ إلى تفكيكِ الأُسُسِ الفلسفيَّةِ الّتي اختزلتِ الحُرِّيَّةَ في الفردِ المعزولِ، بعيدًا عن الغايةِ، والمجتمعِ، والقِيَم. ولسنا نملكُ في هذا السِّياقِ منظومةً أعمقَ وأصدقَ من الهَدي القرآنيِّ الّذي يربطُ الحُرِّيَّةَ بالحقِّ، ويجعلُ من عُبوديَّةِ اللهِ وحدَهُ الطَّريقَ الوحيدَ للتَّحرُّرِ من سائرِ العبوديَّات.

في هذا العددِ، نفتحُ ملفَّ الحُرِّيَّةِ كما لم يُفتَح من قبلُ: تفكيكًا، ومساءلةً، وتأصيلاً. فأنْ

تتحرَّرَ لا يعني أنْ تفعلَ ما تشاءُ، وإنَّما أن تعرفَ مَن تكونُ، وألَّا تسجدَ لغيرِ اللهِ، مهما تَنكَّرت العبوديَّاتُ وتَزَيَّت بزيِّ الحُرِّيَّة.

وعلى أيِّ حال، فقد جاءَ هذا العددُ بخمسة أبحاث في المحور؛ ناقشَ الباحثونَ فيها موضوعَ الحُرِّيَّة في الغربِ من ناحيةِ الفلسفة السِّياسيَّة كما جاءَ في بحثِ الدُّكتورة (نسيمة سعدي) من المغرب، فيما ناقشَ الدُّكتورُ (علي فارس) الحُرِّيَّةَ كما يُقدِّمُها الغربُ في الدِّعايةِ والإعلام، أمَّا الأستاذةُ (زكية قرنفل) فقد قاربت الحُرِّيَّةَ الغربيَّةَ من منظورِ علمِ النَّفسِ الاجتماعيِّ، وأمَّا البحثان الأخيران في المحورِ فقد قاربا موضوعَ الحُرِّيَّة من المنظورِ التِّقنيِّ؛ ففي حينِ ترجمتِ الأستاذةُ (لينا السَّقر) بحثًا بعنوان: "تأثيرُ الذَّكاءِ الاصطناعيِّ على الحُرِّيَّة والعقلانيَّة وسيادة القانون والدِّيموقراطيَّة"، كتبتِ الدُّكتورةُ (أسماء نوير) عن مآلاتِ الحُرِّيَّة أمامَ هيمنةِ التِّكنولوجيا والتَّحكُّمِ السَّيبرانيِّ.

وفي بابِ التَّأصيلِ، كتبَ الشَّيخُ (حسين شمس الدين) عن الرؤيةِ الدينيَّةِ والفقهيَّةِ للحُرِّيَّةِ الفرديَّة.

فيما ترجمَ الأستاذُ (إبراهيم الفيضا) من المغرب، بحثَ (لوريا فنتورا) عن "دورِ الاستشراقِ في سردِ الثَّوراتِ في العالمِ العربيِّ"، وذلكَ لبابِ دراساتٍ وبحوث. كما كتب في نفس الباب، الدكتور (حسين النمر) مقالة بعنوان: "دور الخطاب الدينيّ في تأسيس كيان لبنان: الخطاب المسيحيّ-الماروني أنموذجًا".

وأخيراً، قرأَ الأستاذُ (نبيل صالح) كتابَ: "السَّايفربانك: حُرِّيَّةُ الإنترنتِ ومستقبلُهُ"، لـ (جوليان أسانج) وآخرينَ.

إنَّنا إذ نأملُ أن يُعجبَ هذا العددُ القُرَّاءَ الأعزَّاءَ، وأن يغضُّوا الطَّرفَ عن أيِّ تقصيرٍ، فإنَّنا ندعو اللهَ أن يُوفِّقَ هذه الأُمَّةَ لما يُحبُّ ويرضى، وأن يَهدِيَها إلى الصِّراطِ المستقيمِ.

والحمد لله أولًا وآخرًا

رئيس التحرير

الحرية والسيادة: جذور الصراع بين الفرد والدولة في الفلسفة السياسية

■ نسيمة سعدي[1]

ملخّص

تحـاولُ هذه الورقةُ وضعَ العَيْنِ على التوتّرِ الذي خلّفتهُ أزمنةُ ما بعدَ الحداثة؛ بتتبّعِ تحوّلِ الإنسـانِ من كائنٍ خاضعٍ لسـلطةٍ دينيّةٍ في القرونِ الوسـطى إلى ذاتٍ حرّةٍ تطمحُ لتأسـيسِ كينونةٍ مستقلّةٍ عبرَ العقلِ.

هذا الاستقلالُ كرّسَ مجموعةً من مظاهرِ العبوديّةِ الفكريّةِ والاجتماعيّةِ التي رافقتْ تطوّرَ المجتمعاتِ؛ والذي يدلُّ على أنّ الحداثةَ، رغمَ طموحاتِها العقلانيّةِ، أفرزتْ أزماتٍ جديدةً.

اخترنا فيها أزمةَ العدالةِ والتحرّرِ، مناقشـينَ مـشروعَ (روبرت نوزيك-Robert Nozick) عن "دولـةِ الحدِّ الأدنى" التي تحفظُ الحقوقَ الفرديّةَ دونَ تجاوزِ خُلُقيٍّ أو انتهاكٍ للحقوقِ، ومـشروعَ (أمارتيا سـن- Sen Amartya) الذي يـرى أنّ الحرّيّةَ ضروريّـةٌ للتنميةِ وتحقيقِ العدالةِ، معتبراً مقاربةَ القدراتِ وسيلةً لتمكينِ الأفرادِ.

كـما وضّحنـا موقفَ (علي عـزّت بيغوفيتـش- Alija Izetbegović) باعتبـاره محاولةً لتجاوزِ أزمةِ العدالةِ والأخلاقِ بأفقٍ يجعلُ كُلًّا من الدينِ والأخلاقِ متلازمَينِ؛ رافضًا القانونَ القائمَ على المصلحةِ وحدَها.

ويخلُصُ إلى أنّ العدالةَ الحقّةَ لا تُبنى إلّا على أُسُـسٍ دينيّةٍ وخُلُقيّةٍ تحفظُ كرامةَ الإنسانِ وتحرّرَهُ من كُلِّ أشكالِ الاستعبادِ.

الكلمات المفتاحية: الحداثةُ، العدالةُ، الأخلاقُ، الفردُ، الحرّيّةُ.

١ - باحثة، طالبة دكتوراه فلسفة، جامعة ابن طفيل، المغرب.

مقدمة

إنَّ سـؤالَ الحُرّيّة والعدالة ليسَ مجرّدَ موضوعٍ للتفكير، بل هوَ جرحٌ مفتوحٌ في قلبِ الكينونة الإنسـانيّة؛ فمنذُ أن وعى الإنسـانُ ذاتَهُ بوصفه كائنًا قادرًا على الاختيار، وهو مُمزّقٌ بينَ طموحٍ كبيرٍ وواقعٍ مثقَلٍ بأنماط الهيمنة والتسلّط.

بهذا المعنى، لا تُطرَحُ الحُرّيّـةُ باعتبارها طرفًا نظريًّا، بل نداءً وجوديًّا ينبثقُ من أعماق الذات الباحثة عـن معنى كينونتها؛ كما لا تُفهمُ العدالةُ إلّا صدىً خُلُقيًّـا لهذا النداء، بما هي توقٌ إلى نظامٍ يُنصِفُ الإنسانَ لا بوصفه رقمًا في معادلة سياسيّة، بل ذاتًا حرّةً وفاعلةً.

لقد تشـكّلتْ عبرَ العصور نظراتٌ متعـدّدةٌ للحُرّيّة؛ تراوحتْ بينَ تصوّرهـا تحرّرًا من القيود الخارجيّة، وبينَ اعتبارها تعبيرًا داخليًّا عن قدرة الذات على التحقّق وانفتاح على الممكن.

أمّـا العدالةُ، فقد تأرجحتْ بـينَ مقاربات خُلُقيّة مثاليّة وأخرى قانونيّـة أو نفعيّة، لكنّها ظلّتْ محكومةً دومًا بتصوّرات السلطة والمعيار.

ينبثقُ هذا العملُ من مساءلة جذريّة للعالَم الحديث؛ حيثُ اتّخذت العبوديّةُ أشكالاً مُستحدَثةً تُخفي القهرَ خلفَ أقنعة الدولة أو السوق أو حتّى العقل الأداتيّ؛ وتُعيدُ مساءلةَ مشروع الحداثة الغربيّـة من خلال اسـتحضار نماذجَ فلسـفيّة غربيّة كـ (روبرت نوزيك) الـذي دافعَ عن تصوّر تحـرّريٍّ يَحمي الحقوقَ دونَ وصاية الدولة التي تسـلبُ من الفردِ حقَّهُ في العيش، وتتدخّلُ في ذاته لا باعتبارها ذاتًا فاعلةً، بل منفعلةً.

و(أمارتيا سـن) من موقعه دافعَ عن العدالـة التي يكونُ مدخلُها الحُرّيّـةَ وتمكينَ الأفراد من القدرات بدلَ حرمانهم من حقوقهم؛ ليُقارنَ بينها وبينَ تصوّر مُدعَّم للطّرح الخُلُقيّ الإسـلاميّ مـن منظور (علي عـزّت بيغوفيتش) الـذي رأى أنّ الحُرّيّةَ والعدالةَ غـيرُ ممكنتَينِ خارجَ الإطار الخُلُقيّ والدينيّ.

ويسعى البحثُ إلى فتحِ أفقٍ جديد لفهمِ الحُرّيّة والعدالة، لا بوصفِهما مفاهيمَ سياسيّةً أو اجتماعيّةً فحسب، بل رهاناتٍ أنطولوجيّةً وخُلُقيّةً في آنٍ واحد.

إنّها محاولةٌ للفكرِ أن يُنقذَ الإنسانَ من طغيانِ غيرِ المرئيِّ، ومن قهرِ المؤسّسات، ومن صمتِ القوانين، ومن جفافِ الحداثة، وذلك بإعادةِ طرحِ السؤالِ الجوهريِّ: كيفَ نُعيدُ للإنسانِ مركزيّةَ وجودِه دونَ أن نُفرغَهُ من مسؤوليّتِه الخُلُقيّة؟

أولًا: العبوديّة الزائفة وطموح الحُريّة والعدالة

إنَّ خاصيَّةَ النُّطقيَّةِ في الإنسان جعلَتْهُ الكائنَ الذي يُريدُ أنْ يصنعَ كينونتَهُ الوجوديَّةَ، مُتمرِّدًا على الأنساقِ الجاهزةِ التي تجعلُهُ مُقيَّدًا وخاضعًا لضرورةِ الفعلِ والتفكيرِ تحتَ مظلَّةِ السُّلطةِ الدينيَّةِ في العصرِ الوسيط؛ فلمْ يكنِ الإنسانُ إلَّا العبدَ الذي يُفكِّرُ ويَفعَلُ بإرادةِ مُمثِّلي السُّلطةِ الدينيَّة.

ولعلَّ الشاهدَ الفكريَّ لهذا الحدثِ هو الطرحُ الكانطيُّ الداعي إلى النُّورِ[1] وتجاوُزِ الظلامِ الذي حجَبَ عنِ الإنسانِ النَّظرَ إلى العالمِ بأُفُقٍ حرٍّ بعيدًا عنِ المُفارِق؛ حيث سيجعلُ هذا البُعدُ الإنسانَ في مركزِ الكونِ وليسَ في هامشِه.

وقد سبقهُ (ديكارت - Descartes) تاريخيًّا باستحضارِ دلالةِ النورِ العقليِّ أيضًا[2]، وإنْ كانتِ الكلمةُ في نَصَّينِ مختلفَين، لكنَّهما يحملانِ دلالةً تصُبُّ في مَنْحًى واحدٍ، هو الرَّفعُ من قيمةِ العقلِ عندَ الإنسان.

شكَّلَ حُلمُ المركزِ عندَ الإنسانِ دافعًا قويًّا للسَّيطرةِ على مقودِ التاريخِ الحافلِ بالنَّجاحِ ثمَّ الأُفول؛ فحُلمُ الحداثةِ كانَ هو القَبضَ على مِعصَمِ العلمِ، وإخضاعَ كلِّ تهديدٍ كانَ يُهدِّدُ الإنسانَ ويُشكِّلُ عقدةً لديهِ معَ بيئتِه وذاتِه والعالَم.

لذلكَ، فتاريخُ ما قبل (نيتشه - Nietzsche) هو تاريخُ الثِّقةِ بالعقلِ والحقيقةِ التي تُشيرُ إلى مركزيَّةِ الذَّاتِ وهي تصنعُ تاريخَها؛ أمَّا معَ اللحظةِ النِّيتشويَّةِ فأصبحَ الإنسانُ لا يَقطُنُ في المركزِ، بلْ في الهامشِ، وذلكَ من خلالِ توجيهِ الرؤيةِ نحوَ الوضعِ الذي أصبحَ فيهِ الإنسانُ تاريخًا.

إنَّ الإنسانَ المعاصرَ يجبُ أنْ يَهدِمَ ويَضَعَ المِطرقةَ على كلِّ الموروثاتِ التي وَرِثَها تاريخيًّا

1 - Kant Immanuel: Qu'est-ce que les Lumières?, pp7-9.

٢ - انظر: رينيه ديكارت: مقالة في المنهج، ص٢٨.

وفكريًّا؛ فكلُّ اليقينيّات التي بَشَّرَ بها الإنسانُ تاريخيًّا في زمنِ الحداثةِ أنتجَتِ النقيضَ تمامًا؛ فالعقلُ لا يَخلو من لا عقلانيَّته.

أنْ نُسائلَ الوضعَ الحاليَّ مُغلَّفينَ برؤيةٍ كانطيَّة، ليسَ غريبًا أنْ تمَتزجَ قوَّةُ الفكرِ الحديثِ وصلابته معَ سيولةِ ما بعدَ الحداثةِ وأزمتها. فحاجتُنا اليومَ، أكثرَ منْ أيِّ وقتٍ مضى، إلى التَّحررِ منَ المجتمعِ.

فالقِلَّةُ منَ الجموعِ هي التي تمَلكُ القُدرةَ على التَّحررِ بالفعلِ، وهي على استعدادٍ تامٍّ لتحقيقِ هذه الرغبةِ والشعورِ بها؛ فأنْ يَشعرَ المرءُ بالحُرِّيَّة، يعني انعدامَ العقباتِ وعوائقَ المقاومةِ أمامَ حركتِه وأفعاله التي يَرغبُ بها. هذا الشعورُ نِتاجُ تاريخٍ حافلٍ بلحظاتٍ كثيرةٍ منَ العبوديَّةِ والخضوعِ، وغنيٌّ أيضًا بنضالاتٍ تحرُّريَّةٍ من أجلِ كرامةِ الإنسان.

إنَّ الحُرِّيَّةَ اليومَ، أمامَ كلِّ التراكماتِ التاريخيَّة، موضعُ تساؤلٍ لمواطنِ القوَّةِ والضَّعفِ أيضًا، خاصَّةً أنَّ المفهومَ هو مفهومٌ مُركَّبٌ، يتداخلُ فيه ما هوَ ذاتيٌّ ناتجٌ عنْ أزمةٍ فرديَّةٍ بينَ الذاتِ والمجتمعِ والعالَم. لذلكَ، فالحريَّةُ في مختلفِ سياقاتِها هي مطالَبةٌ بالحقوقِ في مجتمعٍ تسودُهُ العدالةُ؛ وهذه الأخيرةُ اليومَ تتطلَّبُ الأخلاقَ؛ لنتجاوزَ الأزماتِ المُرافقةَ لمجتمعاتِ اليوم، فالفقرُ الخانقُ في الدُّولِ الناميةِ، وانعدامُ المساواةِ وتكافؤِ الفُرَصِ، ناهيكَ عنْ انعدامِ الرعايةِ والحروبِ التي يعيشُها العالَمُ، هي ناتجةٌ عنْ أزمةٍ سياسيَّةٍ، واقتصاديَّةٍ، واجتماعيَّةٍ على مستوى تخليقِ الفردِ والنظامِ في المجتمعاتِ الديمقراطيَّة.

إنَّ العيشَ في دولةٍ أو إمكانيَّةَ العيشِ سويًّا، لا يَخلو منَ المُساءلةِ عنِ المضامينِ السياسيَّةِ والخُلُقيَّةِ، داخلَ نطاقِ هذه الدولةِ التي نعيشُ فيها معًا، بعيدًا عنِ القهرِ، والعبوديَّةِ، والاستلابِ الفكريِّ والسياسيِّ.

فالهدفُ منْ خلقِ دولةٍ وجعلِ كيانِها مُمكنًا، هو الحفاظُ على الكرامةِ الإنسانيَّةِ القائمةِ على مبادئَ كانطيَّةٍ محضةٍ، تمُجِّدُ الحريةَ والكرامةَ الإنسانيَّة.

لذلكَ، فتاريخُ الإنسانِ هو تاريخٌ مُتوتِّرٌ بينَ طُموحِ مدينةٍ فاضلةٍ، أو حكومةٍ عالميَّةٍ لها قانونٌ خُلُقيٌّ عادلٌ يَضمنُ للجميعِ الحقوقَ والحريَّاتِ نفسَها، وبينَ واقعٍ تتخلَّلُهُ أيديولوجيّاتٌ محليَّةٌ وكَونيَّةٌ قائمةٌ على قانونِ الانشطارِ، والحربِ، والدَّمارِ. وبذلكَ، تُصبحُ الدولةُ ـ باعتبارِها هيئةً لحمايةِ المواطنِ ـ مَحكومةً بالعقلِ أو الأهواءِ.

يَتولَّدُ عنْ فكرةِ العيشِ المُشــتركِ داخلَ دولةٍ معيَّنة، طرحُ سؤالٍ أساس عن مدى مشروعيَّةِ وجودِ مفهومِ الدولة؟ وما القوَّةُ التفسيريَّةُ وراءَ الدِّفاعِ عنْ هذه المشروعيَّةِ وفتحِ أُفُقٍ نظريٍّ منسجمِ الحججِ لإمكانيَّةِ تأسيسِ شيءٍ اســمُهُ الدولةُ؟ هلْ منْ دافعٍ خُلُقيٍّ ـ وهو الخيرُ المُشتركُ والنَّفعُ العامُّ ـ أَمْ منْ أجلِ غايةٍ غيرِ هذه الغاية؟

تفتحُ لنا هذه الأســئلةُ دراسةَ النَّظريَّةِ السياسيَّة، وتأمُّلَ التوتُّرِ القائمِ بينَ حرِّيَّةِ الفردِ وسيادةِ الدولة، الذي تكرَّسَ عبرَ التاريخِ صراعًا بينَ الحقوقِ الفرديَّةِ وسلطةِ الدولةِ المُطلقة.

لذلكَ، سنضعُ العينَ على مختلفِ الرؤى التي تُحاولُ تحليلَ هذا الصراعِ بمنظورٍ يُولي أهميَّةً كبيرةً للحريةِ الإيجابيَّةِ في تحســينِ الأوضاعِ الاجتماعيَّةِ والسياســيَّةِ والاقتصاديَّة، مُركِّزينَ على كلٍّ منْ (روبرت نوزيك) و(أمارتيا سن) باعتبارهما رؤيتينِ تُحاولانِ جعلَ الحريةِ خاصيَّةً لتمكينِ الأفرادِ منْ مجموعةٍ منَ القدرات، وجعلِهم العناصرَ الفاعلةَ والحُرَّةَ في مجتمعٍ عادل.

يُفصِحُ (نوزي) أنَّهُ يتقصَّى النَّظريةَ السياسيَّةَ بوصفها فلسفةً تطوَّرَتْ عبرَ التاريخ؛ فلا يمُكنُ البــدءُ مــنَ اللَّحظةِ الحاليَّةِ دونَ الرُّجوعِ إلى الوراء، والتَّســاؤلِ عن حالةِ الأصــلِ الأوَّلِ للنَّاس، بمعنــى «حالــةِ الطبيعة»، قبلَ انتقالِ البــشرِ إلى حالةِ العقدِ الاجتماعيِّ، أو حالــةِ ابتكارِ مفهومِ الدولةِ والحاجةِ إليها.

لذلكَ، يُطيلُ (نوزي) النَّظرَ التَّاريخيَّ والتَّحليليَّ في الشُّروطِ الأولى للفلسفةِ السياسيَّة، ويتوجَّهُ بالتَّســاؤلِ عنِ الكيفيَّةِ التي يجــبُ أنْ نُنظِّمَ بها الدولةَ، رغمَ كونِ هذا التَّســاؤلِ يَفرضُ عدداً منَ الاحتمالاتِ الإشكاليَّة، ولعلَّ أعمقَها السُّؤالُ الذي يقولُ: هلْ كيانُ الدولةِ ضروريٌّ ويمُثِّلُ حقيقةً حتميَّةً وشرطيَّةً لا مفرَّ منها؟ أمْ هيَ نظريَّةٌ سياسيَّةٌ تستحقُّ النَّظرَ إليها بنظرةٍ فوضويَّة؟

فإذا ما تمَّ النَّظرُ بعينِ النَّظريةِ الفوضويَّة، ســتتلاشى الفلسفةُ السياسيَّةُ بكاملِها، وتُصبحُ فارغةً منَ المعنى؛ فبينَ الرأيين، لا يُمكنُ أنْ نَنْحى أو نُثَمِّنَ أيَّ موقف، سواءَ الموقفَ الذي يعتبرُ الدولةَ ضرورةً حتميَّةً، أو الموقفَ الفوضويَّ؛ لأنَّ الأمرَ ـ حسبَ (نوزيك) ـ لا يَخلو منْ صعوبةٍ، ودرجةُ الصُّعوبةِ تتجلَّى في قياسِ درجةِ الفائدةِ لكلٍّ منَ الموقفين.

يَــشرحُ (نوزيك) أنَّ الاختيــارَ الأمثلَ للوضعِ الــذي نُريدُ أنْ نكونَ فيــه، مُرتبطٌ بالوصفِ التَّجريديِّ للحالــةِ التي نختارُها، والفائدةِ المرجوَّةِ منْ كلِّ وضع، وإذا ما تعلَّقَ الأمرُ بالوصف، فإنَّنا أمامَ حالةِ نظرٍ يجري التَّأمُّلُ فيها منْ كلِّ جوانبِها الإيجابيَّةِ والسَّلبيَّة.

فكما يقولُ (نوزيك): «اختيارُ الوضعِ الفوضويِّ هو وضعٌ مُخيفٌ؛ فإنَّ الوضعَ الثاني سيكونُ بديـلاً مُفضَّلاً»[١]. كما يخرج الفرد من دائرة التشـاؤم والحذر المرافق لحالة الفوضى، أمام هذا الوضـع فـإن تقويم وضع اللا دولة بأنه تشـاؤمي لا يخلـو من تصوّرات الوصـف، ولعلّ أحد التصوّرات الوصفيّة التشـاؤميّة لحالـة الفوضى، هو التصوّر الذي نظر لـه (هوبز-Hobbes)[٢] باعتباره موقفًا شديد التشاؤم تجاه حالة الطبيعة.

إنَّ خطـاب (نوزيك) يبدو في الفصـل الأول من كتابه «الفوضى، الدولة، اليوتوبيا» خطاب توفيقي، يحاول رفض الضرر الذي قد يرافق جشـع الدولة. فهـو في موقف بحثي للعيش بأقل الأضرار التـي ترافق حالة الفـوضى أو حالة الدولـة. ويتجلى هذا الأمر، وهـو يفحص دعوى الموقف الأول الذي يعتبر الدولة شيئًا بغيضًا[٣].

وأصحابُ هذا الموقفِ لا يَجدونَ مُشـكلاً في الحـدِّ الأدنى الذي يمُكنُ أنْ نتبنَّاهُ في الكيفيَّةِ التـي يمُكنُ أنْ يعملَ بها جهـازُ الدولة؛ أمَّا الثاني، فهو تصوُّرٌ لا يَخلو مـنَ التَّأكيدِ على الوضعِ المُهمِّ للدولةِ معَ الحرصِ على الحدِّ الأدنى لكيفيَّةِ عملِها.

لذلكَ، فاختيارُ الوضعِ وفَحصُهُ من مختلفِ جوانبِه يدورُ في قالبٍ منَ الفرضيَّاتِ والاحتمالاتِ التـي تَفحصُ الحدودَ والإمكاناتِ التي يجبُ أنْ يسـتندَ عليها نشـوءُ الدولـةِ دونَ حالةِ القسرِ الخُلُقيِّ.

إنَّ بابَ الدُّخولِ إلى النَّظريةِ السياسيَّةِ لهُ مُقاربةٌ تفسيريَّةٌ ـ كيفَ ذلك؟ إنَّ البحثَ في حالةِ الطبيعـةِ ـ حسـبَ (نوزيك) ـ لهُ غَرضٌ تفسـيريٌّ[٤]؛ لأنَّهُ ما منْ نافذةٍ يمكـنُ أنْ نفهمَ بها العالَمَ السياسيَّ، إلَّا تلكَ التي نمُارسُ فيها عمليَّةَ الشَّرحِ والتَّفسيرِ لإمكاناتِ هذا العالَمِ وحدوده[٥].

نَشرحُ السياسيَّ بمصطلحاتٍ غيرِ سياسيَّةٍ جديدة، ونَنظرُ للعالَمِ السياسيِّ بوَصفِه عالَمًا لهُ استقلالٌ ذاتيٌّ، كي يتسنَّى لنا وَصفٌ وإيضاحُ النَّظريةِ السياسيَّةِ بموضوعيَّةٍ.

ومـنْ هذا المُنطلقِ، نجدُ (نوزيك) يَرجِعُ إلى نقطةِ البدايةِ "حالةِ الطبيعةِ"، باعتبارها نقطةً غيرَ

١ - روبرت نوزيك: الفوضى، الدولة، واليوتوبيا، ص٢٠.

2 - Hobbes Thomas: Léviathan ou matière, p6.

٣ - روبرت نوزيك: الفوضى، الدولة واليوتوبيا، ص٢١.

٤ - روبرت نوزيك: الفوضى، الدولة واليوتوبيا، ص ٢٢.

٥ - روبرت نوزيك: الفوضى، الدولةواليوتوبيا، ص ٢٥.

سياسيَّة يمُكنُ أنْ نَلِجَ بها ما هو سياسيٌّ؛ لأنَّ العلاقةَ شرطيَّةٌ بينَ السياسيِّ وغيرِ السياسيِّ، فكلَّما تغيَّرتْ نقطةُ البداية، تغيَّرت النتيجةُ أيضًا.

إنَّ تفسيرات حالة الطبيعة للعالَم السياسيِّ هيَ التفسيراتُ الاحتماليَّةُ لهذا العالَم؛ فإذا كانتْ حَمَّالةً للصِّدق أمْ لا، فهي ـ حسبَ (نوزيك)ـ تَبتُّ السُّؤالَ، وتُحاولُ تفسيرَ الوضعِ والتَّساؤل عنه.

إنَّ المنهج النوزيكيَّ يُحاولُ اكتشافَ أُفُقٍ فلسفيٍّ منفتح؛ حيثُ يرى نَفسَهُ مُنخرطًا في تحقيق مفتوحٍ لا يَدَّعي تقديمَ أيِّ إجاباتٍ نهائيَّةٍ؛ وهو لا يَعرضُ آراءَهُ في نظامٍ موحَّدٍ ومُتجانسٍ، وأحيانًا لا يكونُ منَ الواضحِ إلى أيِّ مدى يُوجَدُ نظامٌ أكبرُ، بدلاً من كونهِ مجرَّدَ مجموعةٍ منَ التَّأمُّلات والاستكشافات.

ويتمثَّلُ اهتمامُهُ الأساس في استكشاف المَشهدِ المفاهيميِّ، وتجربةِ أشياءَ جديدة، وإثارةِ الشُّكوك، واقتراح الحلول، وتحديدِ الرَّوابطِ، وإثارةِ مشاكلَ جديدةٍ[1] منْ أجلِ تبنِّي نظريَّةٍ سياسيَّةٍ مُمْكنة بهاجسٍ خُلُاقيٍّ تحرُّريٍّ.

يُعدُّ الهاجسُ الخُلُقيُّ خلفيَّةً جوهريَّةً في فكرِ (نوزيك)، خاصَّةً إذا ما تعلَّقَ الأمرُ بكونه يُفصحُ[2]أنَّ مشروعيَّةَ الدولة تكتسبُها منْ عَدَمِ انتهاكها للحقوق الفرديَّة، ولا مبرِّرَ لأيِّ فعلٍ منَ الأفعال ليسَ لهُ مسوِّغٌ يجعلُهُ مشروعًا وقابلاً للتَّنفيذ؛ فكيانُ الدولة لا يَمتلكُ الشَّرعيَّةَ الكاملةَ في المَساس بأيِّ حقٍّ منْ حقوق الأفراد.

أمَّا إذا كانَ العكسُ، فستكونُ الدولةُ غيرَ خُلُقيَّة، وهوَ الأمرُ الذي رَفَضَهُ (نوزيك) رَفضًا تامًّا، وحاولَ تقديمَ الاحتمالات والبدائل المُمكنة لجعلِ الدولة مشروعةً في حدِّها الأصغر(minimal state).

لا يُمكنُ أنْ تُعتبرَ شرعيَّةُ الدولة منَ المسلَّمات؛ نَظرًا لأنَّ أيَّ شيءٍ يُوجَدُ، وَجبَ أنْ تكونَ لهُ المُبرِّراتُ الكافيةُ والمنطقيَّةُ التي على أساسها نَبني أيَّ وضعٍ.

هنا يَقفُ (نوزيك) أمامَ التَّحدِّي الفوضويِّ (anarchy)، الذي يرى أنَّ الدولةَ كيانٌ غيرُ خُلُقيٍّ، وسنكونُ في أفضلِ الأحوال إذا كُنَّا فوضويِّين.

بينَ الإمكان والاستحالة، يُحاولُ (نوزيك) الإبحارَ في تَحدٍّ تنظيريٍّ لجَعلِ سؤالِ الدولة أمرًا لهُ طابعٌ مشروعٌ، ولكنْ بشُروطٍ وإمكاناتٍ لا تَنتهكُ حقوقَ المواطنِ.

1 - Bader Ralf: Robert Nozick Major Conservative and Libertarian Thinkers, p7.

2 - Bader Ralf: Robert Nozick Major Conservative and Libertarian Thinkers, p15.

لقدْ نَشـأَت الدولةُ دونَ قصديَّة صريحة لإنشـائها، ولعلَّ التَّدليلَ على هذا الطَّرحِ يُوجبُ الرُّجوعَ إلى حالة الطبيعة، التي تُعدُّ البدايةَ لنشـوءِ الدولة بشكلٍ تلقائيٍّ وغيرِ مقصودٍ؛ بمعنى أنَّ أفعالَ النَّاسِ قادتْهُم نحوَ نتيجة مُعيَّنة/حالة دونَ قصديَّة مُسبقة.

لكنَّ السُّؤالَ الأساس هنا هو: كيفَ كانَ منَ المُمكنِ أنْ ينشأَ الوضعُ منْ حالٍ إلى حالٍ؟ وليسَ: كيفَ نشأَ الوضعُ بالفعلِ؟

إنَّ تحديدَ شروطٍ مُلائمة تَضمَنُ الشَّرعيَّةَ على وجودِ الدولة[1]، يَظهرُ ـ حسبَ (نوزيك) ـ أمرًا صعبًا لا يَخلو منَ الإرباكِ؛ لذلكَ تَساءلَ عن دورِ هيئة الحمايةِ المُهيمنة: هل هيَ دولةٌ أمْ لا؟

على الرغْمِ منْ وجودِ هذه الهيئة الحمائيَّة في شَكلِ دولة، لكنَّ تَشكيلَها تَتخلَّلُهُ مشاكلُ عدَّة، منْ بينها أنَّ بعضَ الأشـخاصِ يَتوصَّلونَ إلى حقوقِهم بأيديهم، كـما أنَّهُ تُوجَدُ فَوارقُ في التمتُّعِ بحقِّ الحماية.

فَنَجدُ أفرادًا يُعانونَ منِ احتكارِ تَركُّزِ السُّـلطةِ في مَناطقَ جُغرافيَّـةٍ مُعيَّنةٍ دونَ أُخرى. وبالتَّالي اخْتلالِ التَّوازنِ في تَوزيعِ القوَّة.

يُحـاولُ (نوزيـك) التَّنقيبَ عنِ الشُّروطِ الضَّروريَّة لتفسـيرِ شَرعيَّة الدولـة منْ خلالِ هيئاتِ الحمايةِ، التـي لا يجبُ أنْ نَقتنعَ بها ظاهريًّـا، وفي جَوهَرِها تُفقدُنا الشُّـعورَ بالرِّضى تجاهَ هيئةِ الحمايةِ التي تحتكرُ السُّلطةَ[2]؛ فجهارُ الدولةِ وحدَهُ يُقرِّرُ مَن يمْكنُهُ استخدامُ القوَّة.

ناهيكَ عنْ أنَّها تَحتفظُ لنَفسـها بالحقِّ الوحيدِ في إعطاءِ الشَّرعيَّة لاسـتخدامِ القوَّة، معَ ادِّعاءِ أنَّهُ «الحقُّ»، ومَن يَنتهكْ جُزءًا منِ احتكارِ الدولةِ لسُـلطتِها يَنَلِ العقابَ؛ لأنَّ المُنتهكَ خارجٌ عنِ الجماعاتِ التي تَشتغلُ في حُدودِها.

يَصـفُ (نوزيك) بعضَ أفعالِ الدولةِ بأنَّها بمثابةِ "هَـوَسٍ بالفَردانيَّة"، معَ ادِّعاءٍ بامتلاكِ الحقِّ في البَتِّ في المسائلِ الخُلُقيَّة.

إنَّ هـذه الأخيرةَ هيَ ذلكَ الجهازُ الذي يُقدِّمُ الحمايـةَ؛ وداخلَ الحرصِ على الحمايةِ، هناكَ أوضاعٌ بها شَـطَطٌ واحتكارٌ في الحرصِ على حمايةِ الأفرادِ وضمانِ قيمةِ "الحقِّ" على أنَّها قيمة خُلُقيَّة.

---

١ - روبرت نوزيك: الفوضى، الدولة واليوتوبيا، ص٤٢.

٢ - روبرت نوزيك: الفوضى، الدولة واليوتوبيا، ص٤٢.

ويمُكنُ النظرُ إلى حـالات مختلفة يتأكَّدُ منها أنَّ الحصولَ عـلى الحمايةِ وتحصيلَ الحقوقِ يُعامَلُ باعتباره سلعة اقتصاديَّة؛ أيْ إنَّنا نَشتري الحقوقَ بالانضمامِ إلى الهيئةِ التي تَضمَنُ حقَّكَ.

فمُختلَـفُ التَّكاليفِ يَدفعُها المرءُ للحصـولِ على الحقِّ الفرديِّ، فَهذا الجهازُ الذي نُسـمِّيه "الدولةَ" يَظهرُ هنا كأنَّهُ هيئةُ شُغلٍ وحمايةٍ[1].

١ - دولة الحرس الليلي بين التبدّي الخادع والبحث عن البديل

لم تَسلمِ النَّفعيَّةُ من هُجومِ (روبرت نوزيك)؛ فقد راهنتْ على الرَّفاه الاجتماعيِّ وتحقيقِ أقصى نَفـعٍ جَمعيٍّ، لكنَّ هذا التيـارَ سُرعانَ ما فُضِحَتْ دَعواهُ «غير الخُلُقيَّـة» لصالحِ كلِّ ما هوَ ماديٌّ مَحضٌ، فاسـتُبدِلَتِ السَّعادةُ بإشباعِ الأولويَّاتِ، فأصبحَ هذا الاتِّجاهُ هوَ الصَّانعَ للقَرارِ والموجِّهَ للديمقراطيَّة.

في هذه النُّقطةِ بدأَ النَّقدُ بالقولِ: "إنَّ السِّياسـاتِ النَّفعيَّةَ غيرَ المُقيَّدةِ تُصبحُ مُبرِّرًا لِسياسـاتٍ بَغيضة"[2].

يُعابُ على النَّفعيَّةِ أنَّ سياسـاتِها تُقوَّمُ عن طريقِ تقديرِ المكاسـبِ والخسـائرِ؛ لذلكَ فتَبريرُ سياسـاتِ انتهاكِ الحقوقِ الأساسِ لبعضِ الأفرادِ والجماعاتِ يَضُرُّ بمُختلَفِ مصالحِهم، ما دامَ سَيُحقِّقُ نتائجَ ومكاسبَ أَفضلَ.

لذلكَ فـ «دولةُ النَّفعِ» سَـتُبرِّرُ الظُّلمَ، والعُنفَ، والعقابَ، كما سـتُبرِّرُ السِّياساتِ الاقتصاديَّةَ التي تَفرضُ تكلفةً كبيرةً على بعضِ الناسِ؛ "فلا بأسَ أَنْ نَقتُلَ فردًا مُقابلَ نَجاةِ عشرةِ أشخاصٍ".

إنَّ سياسةَ النَّفعِ مُستعدَّةٌ للتَّبريرِ الدَّائمِ للأفعالِ، كما يُعابُ عليها أنَّها تَربطُ طاعةَ القانونِ بالرَّبطِ المُباشرِ بالنَّفعِ، والمصلحةِ، والفائدةِ؛ وبهذا الرَّبطِ تُصبحُ ضدَّ الاستقلاليَّةِ والكرامةِ الإنسانيَّة.

يُدافعُ (نوزيك) منْ موقعِه عنِ الحقوقِ الفرديَّةِ، التي غُيِّبَتْ بشكلٍ كبيرٍ في السِّياساتِ النَّفعيَّة؛ فهـذهِ الأخيرةُ هيَ عبارةٌ عن مَبدأٍ "يَسـمحُ بإلغاءِ بعضِ الحقوقِ الأسـاسِ لبعضِ الأفرادِ باسـمِ المنفعةِ".

---

١ - روبرت نوزيك: الفوضى، الدولة واليوتوبيا، ص٤٤.

٢ - بول تيرينس، وبيلامي ريتشارد: موسوعة كمبريدج للتاريخ الفكر السياسي في القرن العشرين، ص١٨١.

"فلـكلِّ فردٍ حقوقٌ ينبغـي أنْ لا تُنتَهَك"[1]، مهما كانت الأسـبابُ؛ فلكلِّ فـردٍ مجموعةٌ منَ الحقوقِ التي لا يمُكنُ لغيرِه أنْ يَنتَهكَها، مثالُ ذلكَ: «حقُّ الفردِ في اسـتغلالِ جَسَـدِه والسيطرةِ عليه، والحقُّ في ملكيَّةِ الموارِدِ التي حَصَلَ عليها بكَدِّه دونَ جَورٍ».

يُواصِلُ (نوزيك) النَّقدَ بالقولِ إنَّ الحقوقَ في موقعٍ ثانويٍّ في الفَلسـفةِ النَّفعيَّةِ، الشَّيءُ الذي فَتحَ بابًا واسعًا منَ الانتقاداتِ لمُختلَفِ الثَّغراتِ.

فـ«يمُكنُ سَجنُ أو قَتلُ إنسانٍ بريءٍ لإنقاذِ جيرانِه»؛ يَفحَصُ (نوزيك) هذه الأفعالَ غير الخُلُقيَّةَ التي تُقامُ بشـكلٍ خاطئٍ، فإذا جرى انتهاكُ الحقوقِ، فبنتيجةٍ حتميَّةٍ هيَ «انخفاضُ مستوى هذه الأخيرةِ»، وسيَحلُّ مَحلَّ السَّعادةِ الإجماليَّةِ ـ التي هيَ مُبتغى الحالةِ النِّهائيَّةِ للمنفعةِ ـ "رفعُ نسبةِ انتهاكِ الحقوقِ".

إنَّ المُجتمعَ المَنشـودَ الذي نَختارُهُ للعيشِ، لا يمُكنُ أنْ نَتَنازَلَ فيه عنْ حقوقِنا وحُريَّتِنا مُقابلَ ألَّا نعيشَ في جزيرةٍ مَهجورةٍ، في مُقابلِ الكَمِّ الإجماليِّ لانتهاكِ الحقوقِ.

إنَّ النَّفعيَّةَ ـ كما وَصفَها (نوزيك)ـ هي «وَحشٌ»؛ ولنُعطِ مثالًا أعطاهُ الكاتبُ (جيسون برينن- Jason Brennan)، مُستشـهدًا بقصَّةِ (أرسولا لوجوين- Ursula Le Guin) "عذابُ طفلٍ مُقابلَ مدينةٍ جَذَّابةٍ والعيشِ فيها يُشـبهُ الحُلمَ"، في هذهِ القِصَّةِ، بالرغمِ منْ جاذبيَّةِ النتائجِ، لكنَّ الدولةَ غيرُ عادلةٍ[2].

٢. دولة الحدّ الأدنى

مـا هو المكانُ الذي تتركُه حقوقُ الفردِ للدولةِ؟ دولةُ الفوضى، أم دولةُ الطبيعة، أم دولةُ الحدِّ الأدنى، أم دولةُ إعادةِ التوزيعِ؟

إذا كانَ للأفرادِ حقوقٌ، وإذا كانت هناكَ أشـياءُ لا يمكنُ لأيِّ شـخصٍ أو مجموعةٍ أنْ تفعلَها لهـم ـ دونَ انتهـاكِ حقوقِهم ـ، فيجبُ أنْ نؤيِّـدَ منطقيًّا فكرةَ «دولةِ الحـدِّ الأدنى» التي «تقتصرُ على وظائـفَ ضيّقةٍ للحمايـةِ من القوةِ والسرقـةِ والاحتيالِ وإنفـاذِ العقودِ ومـا إلى ذلك»[3].

---

١ - بول تيرينس، وبيلامي ريتشارد: موسوعة كمبريدج للتاريخ الفكر السياسي في القرن العشرين، ص١٩١.

٢ - جيسون برينن: مقدمة في الفلسفة السياسية، ص٢٦.

3 - Robert Nozick: Anarchy, State, and Utopia, p.149.

فوفقًا لـ (نوزيك)، لا يمكنُ تبريرُ الدولةِ إلّا إذا اقتصرتْ بشكلٍ صارمٍ على وظائفِها الأساس المتمثّلة في حمايةِ الحقوقِ الفرديّةِ والعقودِ.

ويجادلُ بأنَّ أيَّ نشـاطٍ أكثرَ اتّساعًا ينتهكُ حتمًا حقوقَ الفردِ، ولهذه الملاحظةِ نتيجةٌ أساس، هي أنَّه لا يمكنُ للدولةِ أنْ تستخدمَ جهازَها للإكراهِ وتحميلِ بعضِ المواطنينَ مسؤوليّةَ مساعدةِ الآخرينَ، كما لا يمكنُها حظرُ أيِّ نشـاطٍ من الأنشـطةِ التي يقومُ بها بعضُ الأشخاصِ، من أجلِ مصلحتِهم أو من أجلِ حمايتِهم.

٣. العدالة في الملكية

العدالةُ باعتبارها شرعيّة ـ وفقًا لـــ (نوزيك) ـ تنطلقُ من معاملةِ الأفرادِ باعتبارهم غاية في ذاتِهم، وليسَ وسـيلةً، وهي فكرةٌ تدلُّ على الاعترافِ التامِّ بأنَّ كلَّ شـخصٍ هو المالكُ الشرعيُّ الوحيدُ لنفسِه وقدراتِه والخيراتِ التي يمتلكُها من خلالِ قدراتِه وعملِه. فتوزيعُ الأشياءِ التي تُنتَجُ عن طريقِ مواهبنا يُشكِّلُ انتهاكًا لشخصنا.

هذا لا يعني أنَّ إعادةَ التوزيعِ مستحيلةٌ من حيثُ المبدأِ، بل يعني أنَّها خاضعةٌ لأسبقيّةِ الإرادةِ الفرديّةِ الحرّةِ دونَ قيدٍ أو إجبارٍ.

وهكذا، نحنُ لسـنا في وضعِ الأطفالِ الذين أُعطيتْ لهم شرائحُ من الكعكةِ من قبلِ شخصٍ ما، في اللحظةِ الأخيرةِ، ويُعادُ تعديلُ تقطيعِ الكعكةِ لتصحيحِ قَطعٍ غيرِ عادلٍ.

فحسبَ (نوزيك) لا يوجدُ توزيعٌ مركزيٌّ، ولا يوجدُ شخصٌ واحدٌ أو مجموعةٌ واحدةٌ يُخوَّلُ لها السيطرةُ على جميعِ الموارِدِ وتقريرُ كيفيّةِ توزيعِ هذه الموارِدِ بشكلٍ مشتركٍ.

وبالتالي، فإنَّ السؤالَ المحوريَّ في صميمِ النقاشِ هو: "هل يمكنُنا إعادةُ توزيعِ سلعةٍ ما دونَ الأخذِ بالاعتبارِ مَن أنتجَها؟"

في الواقعِ، الموارِدُ هي دائمًا ملكٌ لشخصٍ ما، وهي ناتجُ توزيعٍ سابقٍ يمكنُ الحكمُ على شرعيّتِه؛ ولهذا السـببِ، لكي نحكمَ على شرعيّـةِ ملكيّةٍ ما، علينا أنْ ننظرَ إلى تاريخِها ونسـألَ أنفسَنا: في أيِّ ظروفٍ جرى الحصولُ عليها؟

وبالمثـلِ، يجـبُ الحكمُ عـلى الفقرِ وفقًـا لأصلِه: «هـل هـو نَهـبٌ أو إسرافٌ أو عجزٌ؟» فما يملكُه كلُّ شـخصٍ قد حصلَ عليه من خلالِ صفقةٍ، يكونُ التوزيعُ عادلاً إذا كان ناشـئًا عن

توزيعٍ عادلٍ آخرَ بوسائلَ مشروعةٍ؛ لأنَّ المبدأَ المكتملَ للعدالةِ التوزيعيّةِ يقولُ ببساطةٍ إنَّ التوزيعَ يكونُ عادلاً إذا كانَ لكلِّ شخصٍ الحقُّ في حيازةِ الأشياءِ التي يملكُها.

ومنهُ، يجري التعبيرُ عن نظريّةِ العدالةِ هذه في ثلاثةِ مبادئَ رئيسةٍ في نظريّةِ (نوزيك) عن الحقوقِ المشروعةِ في الملكيّةِ، وهي:

- «مبدأُ التحويلِ»: ما يُكسبُ على نحوٍ مشروعٍ يمكنُ أنْ تُحوَّلَ ملكيّتُه على نحوٍ حرٍّ.
- «مبدأٌ عادلٌ في الاكتسابِ البدئيِّ»: هو مبدأٌ يُفسِّرُ لنا كيفَ يتوصّلُ الأفرادُ ـ ومن البدايةِ ـ إلى حيازةِ أشياءَ يمكنُ أنْ تُنقَلَ ملكيّتُها فيما بعدُ وفقًا للمبدأِ السابقِ.
- «مبدأُ تصحيحِ الجورِ»: وهو مبدأٌ يدلُّنا على كيفيّةِ التعاملِ مع أوضاعٍ تكونُ فيها الممتلكاتُ مكتسبةً جورًا، سواء عبرَ عمليّةِ تملُّكٍ أوّليٍّ، أم عبرَ عمليّةِ تحويلٍ.

٤. المجتمع العادل والحُريَّة في تصوّر (أمارتيا سن)

يدافعُ (أمارتيا سن) عن تصوّرٍ فريدٍ للدولةِ العادلةِ يجعلُ فيه الحُريّةَ جزءًا مهمًّا لا يمكنُ الاستغناءُ عنه من الدورِ الذي تلعبُهُ الحريةُ في تحقيقِ التنميةِ، نظرًا لأنَّ الشعبَ العاطلَ من الحريةِ السياسيّةِ أو من الحقوقِ المدنيةِ... فإنَّه يكادُ يكونُ محرومًا من حرياتٍ مُهمةٍ تُهيّئُ له مسؤولياتِ قيادةِ حياته وتوجيهها [1].

تعدُّ هذه العبارةُ محددًا جوهريًّا بأنَّ نقصانَ الحُريَّةِ هو زيادةٌ في مؤشراتِ الحرمانِ في المجتمعاتِ غيرِ العادلةِ؛ فلا توجدُ تنميةٌ جذريةٌ دونَ حُريَّةٍ. لذلك لا يمكنُ تبريرُ أيّ سلطةٍ تمارسُ القمعَ والحرمانَ من الحقوقِ الفرديةِ على حسابِ الكرامةِ الإنسانيةِ والافتقارِ إلى مختلفِ القدراتِ التمكينيةِ للأفراد.

إذا كانَ (نوزيك) يؤكّدُ على ضرورةِ أن تكونَ الدولةُ مشروعةً في حدِّها الأدنى الذي لا يسمحُ لها بالسيطرةِ على شرايينِ المجتمعِ كلِّه؛ لأنَّ مَهمَّتها مقيدةٌ جدًّا، وهي أشبهُ بحارسٍ يحافظُ على أمنِ المدينةِ وسيرِ عملها، فإنَّ (سن) يدافعُ عن مشروعيّةِ بناءِ دولةٍ عادلةٍ أقلَّ ظلمًا، تتمتّعُ بسيادةٍ تدعمُ سياساتِ التمكينِ وضمانَ الاختياراتِ الأكثرِ عدالةً لجميعِ الأفراد، أي تلك الدولةَ التي تدعمُ الحُريَّةَ ولا تقيدها؛ لأنَّ دورها هو ضمانُ العدالةِ وليس الهيمنة.

1 - Sen Amartya: Development as Freedom, p.16.

انطلاقًا من هذا الطرح، يجعلُ (سن) الحُريَّةَ مؤشرًا ضروريًّا للتنمية والعدالة الاجتماعية، وهو نوعٌ من المطالبة بنـوعٍ من الجودة لشروط العيش وللحياة التي يحياها المرءُ، وهنا نلاحظُ الطرحَ الخُلُقيَّ المرتبطَ بالقيمة التي يوليها (سن) للحياة التي تُعاشُ بحُريَّة، وتجعلُ المرءَ متمكّنًا مـن قدرات تجعلهُ فاعلاً وليسَ منفعلاً. لذلك إنَّ "حُريَّة تحديد نوع الحياة التي نريدُ أن نحياها هـو أحدُ الجوانب القيمة للعيش التـي يكونُ لدينا لتقديرها سـببٌ"[1]، أي الحياةُ المفكَّرُ فيها، والخاضعةُ لعقلانية تجعلُ الحريةَ رهانًا يحقق التنميةَ والحياةَ الجديرةَ بالتقدير، بالرغم من الصراع التاريخيِّ عن أهمية الحرية من عدمها.

يقدّمُ (سن) سببين رئيسين لجعل الحرية ذاتَ قيمة: الأولَ أنَّ الحريةَ تتيحُ لنا فرصًا أكبرَ للسعي نحو تحقيق الأهداف والقدرات. فكلُّ إنسـان لديه الحقُّ في أن يحيا كما يريدُ، ويحقّق ما يعتبره ذا قيمة. والثاني مرتبطٌ بجانب العملية أو الكيفية التي يتحققُ بها الفعلُ.

أمام فكرة الحرية المرتبطة بالفرص والعملية، حريٌّ بنا أن نشرحَ الدورَ الفعّالَ لمقاربة القدرات في التنظير لمفهوم الحرية عندَ (سن). فهذه المقاربةُ يعتبرها (سن) فكرةً محوريةً يجري الاستنادُ إليها لتفسير الدور الهامِّ للحرية في التنمية الاجتماعية والاقتصادية.

يجادلُ (سـن) أنَّ القدرات تشـيرُ إلى ما يمكنُ للشخص القيامُ به وتحقيقه وفقَ مبدأ الاختيار دون منع أو حرمان من الفرص التي يمكنُ أن يحظى بها، ومنه يجري حسب (سن) تقويمُ جودة الحيـاة وفقًا للقدرة على إنجاز وظائف معينة، وبعبارة أخرى هي القدرةُ على تحقيق أنماط حياة مختلفة[2].

تعدُّ رؤيةُ (سـن) محاولةً في فلسفة الأخلاق والسياسة قائمة على التنظير لمقوّمات المجتمع العادل وتجاوز الظلـم الذي طالَ مختلفَ المجالات[3]. لذلك يسـلمُ طرحُه هو الآخرُ من نقد التصور النفعيِّ القائم على تحقيق السـعادة والمتعة الفردية ونسـيان جانـب القدرة القائم على الحرية؛ نظرًا لكون التصور النفعيِّ قائمًا على المورد أي ما هو خارج الإنسان، في مقابل مقاربة القدرة التي تسـتندُ إلى الفرد الذي يملكُ الأسبابَ الكافيةَ لاختيار الفعل وتقديره بانتهاز الفرص

١ - أمارتيا سن: فكرة العدالة، ص٣٣٢.

2 - Sen Amartya. Development as Freedom, p.75.

٣ - أمارتيا سن: فكرة العدالة، ص٣٣٧.

وخلقها بدلاً من التصاميم الجاهزة لكيفية تنظيم المجتمع.

ومنه، فإنَّ مقاربةَ التمكين هذه التي ترتكزُ على القدرات ستسمحُ بتطوير مُهمٍّ على المستوى الجمعي لمجتمعٍ ما، بدلاً من تصحيح المظالم المتكرّرة تجاهَ الأفراد في مجتمعٍ لا تسوده العدالةُ والمساواةُ بين جميع الأفراد في القدرات والفرص والموارد الحقيقية.

ثانيًا: من العبوديّة الزائفة إلى العبوديّة الاختياريّة

إذا كانت النماذجُ السابقةُ في سياقها الغربيِّ تدافعُ عن تصوّرات تنظيريّة مختلفة لمجتمعات عادلة، تتجاوزُ مختلفَ مظالم العبوديّة الزائفة التي سيطرتْ على شرايين الحياة العامّة ـ سواءٌ أكانت سوقًا، أم دولةً مستبدةً، أم أيديولوجيا تخريبيّةً ـ إلى نموذج يقلّصُ حدّةَ هذه المظالم بإعادة التنظير والتفكير، وتبنّي نموذجٍ للوجود يكونُ أصيلاً، ويعيدُ التوازنَ بين حرية الفرد والسلطة السياسيّة.

ذكرْنا في مستهلِّ الورقة أنَّ الإنسانَ لم يصلْ إلى مركزيَّته إلاّ من خلال تاريخ حافلٍ بلحظات العلم الصلبة؛ لذلك من الجدير أن نُوضحَ الدورَ المُهمّ، وخاصةً التاريخيَّ منه، في بناء المقدمات الكبرى لزمن الحداثة الصلبة، التي بُنيتْ تحت لواء العقل التنويريِّ الساعي إلى جعل الإنسان في مركز الكون، ومتحكّمًا في كلِّ تهديد وعائق إبستمولوجيٍّ يُهدّده. ومنه، فمركزةُ الإنسان داخلَ التاريخ قد يجري تفسيرُها بأفول الدينيِّ بشكلٍ تامٍّ، بل موته كما وردَ في اللحظة النيتشويّة[1].

هناك تاريخٌ فكريٌّ حافلٌ بلحظات كبيرة من التأنيّ في الموروث الفكريِّ؛ فالإعلانُ لم يكنْ لحظةَ وجود عدم وفراغ من الدينيِّ، بل ظلَّ الدينيُّ حاضرًا وسطَ الحضارة الما-بعدَ حداثيّة، «فلم يقضِ على الفكر الكلاسيكيِّ اللاهوتيِّ الغربيِّ بمجرد قيام الثورات الاجتماعية والسياسيّة، والتفريق بين الكنيسة والدولة، بل ظلَّ هذا الفكرُ في العمق نشيطًا ومثابرًا»[2].

إنَّ فكرةَ الموت التي اختارَها تاريخُ الإنسانِ بفضلِ اتكائه على عصا العقلِ والتفكيرِ خارجَ

1 - Nietzsche Friedrich.: Le Gai Savoir, «Dieu est mort. Dieu reste mort. Et c'est nous qui l'avons tué», p 177.

٢ - يورغن هابرماس، جوزيف راسنغر: جدلية العلمنة العقل والدين، ص ٢٠.

الوصايا اللاهوتيّة، لم تكنْ لحظةَ موتٍ وتشييدِ مراسمِ وداعٍ إلى الأبدِ؛ ولكنْ هي لحظةٌ تاريخيّةٌ وأحـداثٌ تظافرتْ مع بعضِها وجعلتِ الإنسـانَ يختارُ مصيرَه بحرّيةٍ، ولـو ظلَّ الدينيُّ حاضرًا. هذه الفكرةُ سـتجعلُ الدينيَّ بحجمِه الحقيقيِّ الذي يتوافقُ مع قيمِ ما بعدَ الحداثةِ، «فما وقعَ هو اكتشافُ أخلاقٍ علميّةٍ جديدةٍ للإنسانِ فوقَ الأرضِ»[1].

إنَّ سـجالَ العقلِ والنقلِ ظلَّ حاضرًا منذ اللحظةِ الوسيطيّةِ إلى اليومِ، لا كما جرى النظرُ إليه عند (ابن رشـد) أو (توما الأكويني- Thomas d'Aquin)، لكنْ سـيجري النظرُ إليه بنظرةٍ ما بعدَ علاقةِ الصحبةِ بين الفلسـفةِ والدينِ، أو ما بعدَ النهضةِ والتنويرِ. حضورُ هذا السجالِ في الأزمنةِ الراهنةِ هو حالةٌ مـن الهدنةِ، كما أوضحَ ذلك (هابرماس- Habermas)، نظرًا لمختلفِ العوائقِ والتحدّياتِ التي تواجهُ مجتمعاتِ ما بعدَ الحداثةِ. تُنبّهُنا هذه الأخيرةُ إلى أنَّ عالمَ اليومِ هو عالمٌ محفوفٌ بالمخاطرِ والخوفِ، ولربما سـيحلُّ محلَّ الإنسانِ الحقيقيِّ نسخةٌ لا تُشبهُه، وعلمٌ لا يُساعدُ الإنسانَ في تحقيقِ رفاهِه، وإنّما سيُدمّره.

إنَّ الحداثةَ الغربيّةَ محفوفةٌ بالمخاطرِ، وسنُحاولُ توضيحَ مختلفِ جوانبِها السلبيّةِ قبلَ الانتقالِ إلى التنظيرِ الاستخلافيِّ للإنسانِ في الأرضِ؛ فالحداثةُ وجهانِ لعملةٍ واحدةٍ، لا يوجدُ الإيجابُ دونَ السـلبِ. ولنا في شرحِ (زيغمونـت باومـان- Zygmunt Bauman)[2] بطريقةٍ غيرِ مباشرةٍ الصراعِ الثاوي وراءَ الحداثةِ ومختلفِ المفاهيمِ.

الحرّيّةُ وغيرها من المفاهيمِ المُشـكِّلةِ لأزمنةِ الحداثةِ، فالصراعُ يتجلّى في تفكُّكِ وهشاشـةِ الروابطِ الاجتماعيّةِ والمؤسّساتِ، وكذلك استفحالِ النزعةِ الفرديّةِ والشعورِ باللاّ انتماءِ والتوتّرِ. وبالتالي، لم يَعُدِ الصراعُ بين الفردِ والدولةِ مجرّدَ نزاعٍ سياسيٍّ، بل أصبحَ صراعًا وجوديًّا، تحوّلتْ معه المفاهيمُ كلُّها، وأخذتْ طابعًا يُشعرُ الفردَ بالاغترابِ الوجوديِّ والمطالبةِ بالتحرّرِ.

منـذ بدايةِ الورقةِ ونحنُ نُحاولُ جعلَ الحياةِ خُلُقيّةً وعادلةً انطلاقًا من مختلفِ التصوّراتِ التـي تُحاولُ نـزعَ طابعِ الشرِّ والظلـمِ في الحياةِ العامّـةِ، لذلك نقفُ وقفةَ تأمُّلٍ وتسـاؤلٍ: هل الأخـلاقُ بدونِ إلهٍ ممكنةٌ؟ وما دورُ الدينِ في جعلِ الحياةِ جديرةً بأنْ تُعاش؟ تُعدُّ هذه الأسـئلةُ حافزًا للتنقيبِ عن الإجاباتِ الممكنةِ في فكرِ (علي عزّت بيغوفيتش)، الذي يُصرّحُ بأنَّ السـؤالَ

١ - يورغن هابرماس، جوزيف راسنغر: جدلية العلمنة العقل والدين، ص٢٠.

2 - Bauman, Zygmunt: La Modernité liquide,

السالفَ الذكرِ يطرحُ إمكاناتٍ للبحثِ النظريِّ لا العمليِّ؛ فتجربةُ الإنسانِ لا وجودَ فيها لمجتمعٍ غير دينيٍّ خالصٍ[١].

في تاريخ الإنسان والمجتمعات وسيرورتهما، لم تكن تجربة مجتمع إلحادي خالية من الدين والأخلاق؛ لأنّ الخُلُقيات غير الدينيّة ترجع في مصدرها إلى الديني[٢]، كأن الأثر لا ينسى عبر التاريخ وتظل بصماته حاضرة في ذاكرة التجربة الإنسانية، فهذه الأخيرة لا يمكن أن تنسى أن الجنس البشري عاش آلاف السنين تحت تأثير الأديان واستطاع أن يوفر جميع أوجه الحياة الخُلُقية والقانونية والسياسية [٣].

فجوهر الإنسان الأخلاق وليس الأيديولوجيا أو السياسة، ولنلاحظ أن مختلف المفاهيم التي أنتجتها الحداثة ثم اللجوء إليها باستبدال المفاهيم الدينية، كاستبدال مفهوم الخوف من الله باسم الضمير، باعتبارها دعوة لاستقامة السلوك[٤]. إن هذا الاستبدال يختصر تاريخ الإنسان كلّه.

فالخوف من الله عبارة دالّة على الإيمان بالله، أما الضمير فهو الإيمان بالإنسان بدلا من الله، وهو شكل من أشكال الديني؛ لأن الخلاص بمثابة استحالة على أنّ الديني متضمَّن فيما نظنه أنّه غير ديني «فإذا لم يوجد إله فلا يوجد إنسان أيضا»[٥].

يُوضّحُ (علي عزّت بيغوفيتش) العلاقةَ القائمةَ بين الأخلاق والدين؛ حيثُ يصعُبُ تصوُّرُ دينٍ غير خُلُقيٍّ أو أخلاقٍ بلا دينٍ، موضّحًا أنَّ هناكَ تلازمًا طبيعيًّا بينَ الدينِ والأخلاق. فيُشيرُ إلى أنَّ هذا التلازمَ كانَ سائدًا في المجتمعاتِ الإسلاميّةِ؛ حيثُ ارتبطَ الدينُ بالأخلاقِ في الجانبينِ النظريِّ المعرفيِّ والعمليِّ التطبيقيِّ.

فإذا كانَ الدينُ يُجيبُنا عن كيفيّةِ التفكيرِ والإيمان، فالأخلاقُ تُجيبُنا وتُرشدُنا إلى الكيفيّةِ التي يُمكنُ أنْ نَحكمَ بها رغباتِنا وفقَ غايةٍ وهدفٍ مُعيّنٍ[٦]. يُواصلُ (بيغوفيتش) تأكيدَهُ وتوضيحَهُ على أنَّ الفكرَ الإسلاميَّ لا ينفصلُ فيهِ المسلمُ عن أخلاقِه؛ لأنَّ القرآنَ يجعلُ من العملِ الصالحِ

١ - عزت بيغوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب، ص٢٠٨.
٢ - عزت بيغوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب، ص٢٠٨.
٣ - عزت بيغوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب، ص٢١٠.
٤ - عزت بيغوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب، ص٢١٢.
٥ - عزت بيغوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب، ص٢١٢.
٦ - عزت بيغوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب، ص ١٩٣.

معيارًا رئيسًا للإيمان، كمسألة توفيقيّة بينَ الأخلاقِ والدينِ، كما هو واضحٌ في الآيةِ: ﴿**الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ**﴾ [العصر: ٣].

رأينا في التجربةِ الغربيّة أنَّ الهاجسَ الخُلُقيَّ هو أحدُ الاهتماماتِ الأقدمِ بالنسبةِ للفلاسفة؛ فالفعلُ العادلُ، والسعادةُ، والحكمةُ، هي الجوانبُ الثلاثةُ التي صوّرَ بها المفكّرونَ الأقدمونَ والمُحدَثونَ الأخلاقَ[١].

كانت هذه هي جملة (جان فرانسوا دورتي - Jean François Dortier) عندما أراد أن يُوضّحَ أفكارَ الفلسفةِ المعاصرةِ التي تَصُبُّ في اتجاهِ محاولةٍ جديدةٍ لتجديدِ فلسفةِ الأخلاق. وهذه الأخيرةُ لم يَسلمْ تاريخُها وتأريخُها من صفةِ المراجعة، خاصّةً إذا ما تعلّقَ الأمرُ بشقِّ البحثِ عن مبادئَ للفعلِ في المجتمعاتِ الديمقراطيّة، بينَ العدالةِ الاجتماعيّةِ وراحةِ الفردِ.

لكن، لنُحاول تأمُّلَ التجربةِ الإسلاميّة أو الطبيعةِ الإسلاميّةِ للقانونِ، وكيفَ نظرَ لها (بيغوفيتش)، واضعًا تجربةَ الشرقِ والغربِ في الميزانِ.

إنَّ القانونَ لا يقومُ على المصلحةِ المُشتركةِ وحدَها؛ لأنَّ المصالحَ المشتركةَ بينَ الناسِ تتعارضُ معَ الحقِّ الفطريِّ للفردِ. فالمصلحةُ لغةُ القانونِ، وهي عبارةٌ عن حقوقٍ تمنحُها الدولةُ فقط، وليسَ للفردِ حقوقٌ أُخرى غيرُ هذهِ الحقوقِ الممنوحةِ في نطاقِ سُلطةِ الدولةِ والقانونِ.

أمّا الحقُّ الفطريُّ، فيكادُ يَغيبُ باسمِ المصلحةِ؛ فإذا كانتِ الحقوقُ ـ كما يَصفُها (بيغوفيتش) ـ غيرَ قابلةٍ للتلاعُبِ[٢]، وهي هبةٌ إلهيةٌ لا يمكنُ أن تعلقَ أو تلغى لأي سببٍ سياسي؛ لأنها وجدت معَ أولِ مخلوقٍ بشري. لذلك فالحقوقُ وليست المصلحةُ هي مظهرٌ للكرامةِ الإنسانية.

تأخذُ الحقوقُ الطبيعيةُ مشروعيتها من الدينِ بخلافِ المذاهبِ المادية التي تجعلُ المصلحةَ فوقَ كلِ اعتبارٍ بتبخيسِ حجمِ هذهِ الحقوقِ الطبيعيةِ كما عبّرَ عن ذلك (جيرمي بنتنام- Jeremy Bentham) «حقوقُ الإنسانِ هراء، والحقوقُ الطبيعيةُ للإنسانِ أكثرُ هراء»[٣].

تدلُّ العبارةُ، كما وَضّحَها (بيغوفيتش)، على أنّ منطقَ المصلحةِ سيجعلُ الحقوقَ في مرتبةٍ ثانويةٍ، وفكرةً إنسانيّةً لا تتحقّقُ إلّا من خلالِ الصِّراعِ والتمرُّدِ.

---

١ - جان فرانسوا دورتي: فلسفات عصرنا، الفلسفة الغربية المعاصرة: تياراتها ومذاهبا، أعلامها وقضاياها، ص٧٦.
٢ - عزت بيغوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب، ص٣٢٩.
٣ - عزت بيغوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب، ص٢٢٩.

لذلك، فالتاريخُ ليسَ صراعًا بينَ قوى الخيرِ والشرِّ، أو بينَ العدلِ والظلمِ كما يَظُنُّ المثاليُّون، بل هــو ـ في الغالبِ ـ صراعُ المصالحِ وموازينِ القُوى. فالقويُّ هــو من يَنتصرُ ويُحدِّدُ القانونَ، ويُعيدُ تشــكيلَ الحقِّ، لا لكونه صائبًا، بل لأنَّهُ يَملكُ القوّةَ، بينما يظلُّ الضعفاءُ دائمًا بحاجةٍ إلى قانونٍ للحمايةِ من ظُلمِ الأقوياءِ.

ومنهُ، يَستنتجُ أنَّ القانونَ سلاحٌ للأقوياءِ، وليسَ وسيلةً لتحقيقِ العدالةِ.

يرى (بيغوفيتش) في هذا الأمرِ إبطالاً لجوهرِ القانونِ الحقيقيِّ والحريّةِ الفرديّة؛ فتبريرُ الانتهاكِ، وتجريدُ الناسِ من الممتلكاتِ، وتكديسُ رأسِ المالِ، وغيرها من البشاعاتِ، ارتُكبت باسمِ قانونِ الطبقةِ الحاكمةِ، ويُعدُّ ذلك عائقًا أمامَ جوهرِ الحياةِ الحقيقيّةِ، والفنِّ، والحريّة.

أمامَ هذا الوضعِ، يُقرّ (بيغوفيتش) أنّ كلاًّ من الماديّةِ أو المسيحيّةِ لا يُمكنُ أن يُقيما العدلَ أو أن يُختارا لتنظيمِ الحياةِ البشريّة. فالقانونُ الذي يَســتندُ فقط على المصلحةِ، أو القوّةِ، أو المادّةِ، يَفشــلُ في تحقيقِ العدالةِ. فالتجربةُ المســيحيّةُ ـ مثلاً ـ فَشــلت في إقامةِ العــدلِ من خلالِ قيمِ المحبّةِ، بســببِ أنّ المحبّةَ سماويّةٌ، و(المسيحُ) جاءَ ليَستعيدَ المحبّةَ، ولم يأتِ من أجلِ العدالةِ التي قرّرَتْها (التوراةُ)[1].

إنَّ القانونَ باطلٌ ما لم يَستندْ على أرضيّةٍ خُلُقيّةٍ إسلاميّةٍ تُحقِّقُ التوازنَ بينَ الإنسانِ والمجتمعِ. فمختلفُ التجاربِ تُؤكِّدُ عدمَ احترامِ الدولةِ لقوانينها، من خلالِ فصلِ الدينيِّ عن الدنيويِّ.

فمراعاةُ شرطِ التديُّنِ يُعَدُّ حلاًّ ومَنهجًا للحياةِ، ولأزماتِ الأخلاقِ إلى ما بعد حداثيّة، في ظلِّ مصيرٍ تراجيديٍّ مأسويٍّ، لا يُمكنُ مناهضتُهُ وتقبُّلُهُ إلاّ بتجربةِ الدينيِّ وطاعةِ اللهِ بدلَ طاعةِ البشرِ والخضوعِ.

إنَّنا ـ أمامَ هذا الطرحِ ـ أحرارٌ أمامَ كلِّ سُــلطةٍ مســتبدّةٍ، ومُحَمَّلــونَ بواجبٍ ووَعيٍ باطنيٍّ يَتَشَبَّثُ بالمفارقِ.

١ - عزت بيغوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب، ص٣٣٢.

خاتمة

كانتْ هذه الدراسةُ بمثابة محاولة للتفكير في أحد الإشكالات المُركَّبة داخلَ عالَمنا اليومَ في الفلسفة السياسيّة المعاصرة، خاصّةً معَ استفحال أزمة الكينونة في زمن ما بعدَ الحداثة، وانهيار الجانب القيَميِّ، وزيادة منسوبية الدمار، وشيوعيّة انعدام العدل بدلَ العدل الذي ظلَّ حُلمًا يوتوبيًّا منذُ الزمن السقراطيِّ إلى اليوم.

ومنهُ، فمحاولةُ البحث في حقل الفلسفة السياسيّة المعاصرة، ومساءلةُ مضامينها، هو بمثابة محاولة تُضَمِّدُ جُرحًا داميًا، وتضعُ اليدَ على مختلف التطوّرات الاجتماعيّة، والاقتصاديّة، والسياسيّة، وعلاقتها بسؤال العدل والعدالة داخلَ المجتمعات.

يَزُجُّ بنا النظرُ إلى مُسايرة التطوّرات العالميّة للعلاقة القائمة بينَ الدولة والمواطن في الفلسفة السياسيّة المعاصرة، سواءٌ في شكلها الميتا-سياسيِّ (حقوقُ الإنسان، الحُريّةُ، المُساواةُ)، أو في شكلها التطبيقيِّ (العدالةُ التوزيعيّةُ، الحربُ، الهجرةُ).

ويجعلُنا هذا النظرُ نُحاولُ تثمينَ الموقف الخُلُقيِّ، الذي من خلاله يمُكنُنا استشعارُ قيمة الحياة التي يعيشُ فيها المرءُ، وهوَ ينتصرُ لسؤال العيش المشترك، بدلَ الجُزر المهجورة التي يُعاني فيها المرءُ الاستيلابَ، والقهرَ، والعبوديّةَ، من خلال جعلِ القيمة الخُلُقيّة المُطلقة فوقَ كلِّ اعتبارٍ؛ أيْ تهميشِ المُحايثِ وتكريسِ المُفارِقِ.

لائحة المصادر والمراجع

باللغة العربية:

- رينيه ديكارت: مقالة في المنهج، ترجمة جميل صليبا وكمال الحاج، دار العلم للملايين، بيروت، ط٧، ١٩٨٦م.
- بول تيرينس و بيلامي ريتشارد: موسوعة كمبريدج للتاريخ: الفكر السياسي في القرن العشرين، المجلد الثاني، ترجمة مي مقلد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط١، ٢٠١٠م.
- يورغن هابرماس وجوزيف راسنغر: جدلية العلمنة العقل والدين، تعريب حميد لشهب منشورات جداول، الكويت، ط١، ٢٠١٣.
- روبرت نوزيك: الفوضى، الدولة، واليوتوبيا، ترجمة عبد الكريم ناصيف، دار الفرقد، سوريا، ط١، ٢٠١٩.
- امارتيا سن: فكرة العدالة، ترجمة مازن جندلي بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط١، ٢٠١٠.
- جيسون برينن، مقدمة في الفلسفة السياسية، ترجمة علي الحارس، مركز الرافدين للحوار، بيروت، ط١، ٢٠١٩.
- جان فرانسوا دورتي: فلسفات عصرنا، الفلسفة الغربية المعاصرة: تياراتها ومذاهبا، أعلامها وقضاياها، ترجمة ابراهيم صحراوي، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠٠٩.
- عزت بيغوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة محمد يوسف عدس، دار النشر للجامعات، القاهرة، ط٢، ١٩٩٧.

باللغات الأجنبية:

- Thomas Hobbes: Léviathan ou matière, forme et puissance d'un état ecclésiastique et civil ,G. Mairet, Trans., Gallimard, 2000.
- Immanuel Kant: Qu'est-ce que les Lumières ? M. Foucault, Préf, & A. Philonenko, Trans, In Immanuel Kant, Opuscules sur l'histoire, la politique

et la morale ,Garnier-Flammarion, 1984.

- Zygmunt Bauman: La Modernité liquide, Traduit de l'anglais par Christophe Rosson, Paris: Éditions du Rouergue/Chambon, 2006.
- Friedrich Nietzsche: Le Gai Savoir, Traduit de l'allemand par Henri Albert, Gallimard, coll « Folio Essais, Paris », 1992.
- Sen Amartya: Development as Freedom,Basic Books,Alfred A. Knopf, New York ,1999.
- Nozick Robert: Anarchy, State, and Utopia.Basic Books,.New York 1974.
- Ralf Bader: Robert Nozick, In J. Meadowcroft (Ed.), Major
- Conservative and Libertarian Thinkers , Vol. 11, Continuu,2010.

الدعاية والإعلام ودورهما في تشكيل إدراك الحُريَّة وخَلْق الحُريَّة المُزيَّفة

■ د. علي الرضا فارس[1]

ملخّص

في هذا المقال العلميِّ، جرى طرحُ السؤال الإشكاليِّ الأساس: هل الحريّةُ التي يُروِّجُ لها النظامُ الليبراليُّ المادّيُّ الرأسماليُّ ـ القائمةُ على الفردانيّة وتحقيق الرِّبح والاستهلاكِ غير المحدود ـ هي حريّةٌ حقيقيّةٌ أمْ حريّةٌ وهميّةٌ؟ وهلْ هناكَ نموذجٌ بديلٌ أكثرُ عدالةً؟

وبناءً على هذا السؤال، جرى تعريفُ الحريّة المُزيّفة الوهميّة التي تتبنّاها وتُروِّجُ لها الليبراليّةُ الماديّةُ الرأسماليّةُ المتوحّشةُ، والمبنيّةُ على أُسسِ الفردانيّة، وحبِّ الذات، وكذلكَ حبِّ التملُّكِ المادّيِّ والاستهلاكِ غير المحدود. كما جرى توصيفُ أدوات السيطرة الإعلاميّة والذكاء الاصطناعيِّ، والهيمنة التقنيّة التي تمتلكُها وتُسيطرُ عليها الولاياتُ المتّحدةُ الأميركيّةُ بشكلٍ أساس، والتي من خلالها تُروِّجُ وتفرضُ نموذجَها بالترغيب تارةً، وبالترهيب تارةً أُخرى. وبعدَ ذلك، جرى تعريفُ الحريّة الحقيقيّة القائمة على التوازن المادّيِّ ـ الرُّوحيِّ، وعلى القيم الخُلُقيَّة والإنسانيّة لهذا النموذج، والتي تتبنّاها الأديانُ السماويّةُ ـ وتحديدًا الدينُ الإسلاميُّ ـ حيثُ العاملُ الأساس لكلِّ سلوكٍ فرديٍّ أو جماعيٍّ هو حدودُ اللهِ تعالى.

الكلمات المفتاحية: الحريةُ المُزيّفةُ، الحريّةُ الخُلُقيَّة، الرغباتُ الوهميّةُ، الدعايةُ والإعلامُ، الذكاءُ الاصطناعيُّ، التسويقُ الاستهلاكيُّ، النظامُ الرأسماليُّ الليبراليُّ المادّيُّ.

---

1 - أستاذ جامعي، باحث ومرشد الدراسات الأكاديمية في مركز الأبحاث والدراسات التربوية، دكتوراه في العلوم الاجتماعية من الجامعة اللبنانية، لبنان.

المقدّمة

إنَّ التطوّرَ التقنيَّ الحديثَ، ولا سيّما مع بروزِ الإنترنت والتقنيّاتِ المرتبطةِ به، كتطبيقاتِ الذكاءِ الاصطناعيِّ وغيرها، قد جعلَ إمكانيّةَ التغييرِ والسيطرةِ العقليّةِ والنفسيّةِ والفكريّةِ على شعوبِ العالمِ أجمع، أسهلَ وأيسرَ وأسرعَ للدولِ المُهيمنةِ، وأصحابِ القرارِ المُسيطرينَ على هذهِ التقنيّات.

فبدلاً من أن تكونَ هذهِ الثورةُ الرقميّةُ الجديدةُ في خدمةِ الإنسانِ ومشروعِه الحضاريِّ، يبدو أنّ هذهِ الموجةَ الحديثةَ من التطوّرِ التقنيِّ تتّجهُ نحو خدمةِ السيطرةِ على الإنسانِ وإخضاعِه؛ لأنّها تنطلقُ وتُوجَّهُ من قِبَلِ أصحابِ قرارٍ يفتقرونَ إلى الأخلاقِ في أفكارِهم وسلوكِهم وتعاملِهم.

وعليه، فهذا المقالُ العلميُّ سيناقشُ مفهومَ "وهمِ الحريّةِ المُزيّفةِ" في العصرِ الرقميِّ الحديثِ؛ حيثُ يجري خلقُ هذهِ الحريّةِ المغلوطةِ وزرعُها في أفكارِ الراشدينَ بشكلٍ عامٍّ، والأجيالِ الشابّةِ الناشئةِ بشكلٍ خاصٍّ، استناداً إلى الضخِّ الإعلاميِّ الكثيفِ والدعايةِ المركّزةِ من قِبَلِ الدولِ والحكوماتِ واللوبيّاتِ المُهيمنةِ، التي تحملُ أفكارَ الليبراليّةِ الماديّةِ، والمنفعةِ الحسيّة.

وهذا ما يُسبّبُ خَللاً في إدراكِ الأفرادِ لماهيّةِ الحريّةِ؛ حيثُ تُصبحُ الحريّةُ مرادفًا لمفهومي التفلُّتِ الخُلُقيّ من جهةٍ ـ تحتَ مسمّى "حريّةِ التعبيرِ" و"حريّةِ التصرّفِ بالجسدِ" ـ والاستهلاكِ غيرِ المحدودِ للمواردِ من جهةٍ أُخرى، وذلكَ تحتَ مسمّى "حقِّ الإنسانِ بالاستهلاكِ" و"بتلبيةِ رغباتِه دونَ حدود».

هذهِ المنظومةُ مُغلّفةٌ بقالبٍ من الديمقراطيّةِ، من خلالِ انتخاباتٍ تُشبعُ نفوسَ الشعوبِ بأنّها تختارُ مُمثّليها بحُرّيّةٍ مطلقةٍ.

تلعبُ التكنولوجيا الرقميّةُ دورًا رئيسًا في تعزيزِ الشعورِ الزائفِ بالحريّة؛ حيثُ يبدو أنّ الأفرادَ يمتلكونَ حرّيّةَ التعبيرِ والاختيارِ، لكنْ في الواقعِ يجري توجيهُ آرائهم وتفضيلاتهم الاستهلاكيّةِ والانتخابيّـةِ، ويتجري خلـقُ رغباتِهم الكماليّةِ الوهميّةِ من خـلالِ الخوارزميّاتِ والإعلاناتِ المُوجّهةِ.

فالليبراليّةُ والرأسـماليّةُ هما من تقومـانِ بتكوين تصوّراتنا عن الحريّةِ، مـا يُؤدّي إلى خَلْقِ أشـكالٍ من الحريّةِ الوهميّةِ، التي تتماشى مع المصالحِ السياسـيّةِ والاقتصاديّةِ والثقافيّةِ لهذهِ الكانتونات المُهيمنة.

إنَّ الهدفَ النهائيَّ لهذهِ الحريّةِ الوهميّةِ، وهذا الضخِّ الإعلاميِّ الكثيفِ، ليس بناءَ الإنسـانِ الذي يتكاملُ بأخلاقِه وإنسـانيّتِه وحريّتِه الحقيقيّةِ ـ القائمـةِ على بناءِ الذاتِ، وضبطِ الأهواءِ، واسـتخدامِها بما يُرضي اللهَ تعالى، ومـا فيهِ خيرُ البشريّةِ ـ بل هدفُها تعظيمُ الرّبحِ والسـيطرةُ المُطلقـةُ على الموارِدِ من جهةٍ، وتآكلُ التفكيرِ النقديِّ عندَ الإنسـانِ من خلالِ إغراقِه بملذّاتِه الدنيويّةِ من جهةٍ ثانيةٍ، وجعلُ الجمهورِ أكثرَ تقبُّلاً للخطاباتِ والأحداثِ السائدةِ في هذا العالمِ دونَ مساءلةٍ من جهةٍ ثالثةٍ.

وهذه (غزّةُ) والإبادةُ الوحشـيّةُ التي تتعرّضُ لها من عدوانِ الاسـتكبارِ العالميِّ الأميركيِّ ـ الإسرائيليِّ عليها، لأكثرَ من عامٍ، أبرزُ مثالٍ على هذا التقبُّلِ لهذهِ الأحداثِ التي لا تمُتُّ لأبسطِ معاييرِ الإنسانيّةِ بصلةٍ.

وبنـاءً على ما تقدَّمَ، يكونُ السـؤالُ هنا: هلِ الحريّةُ التي يُروِّجُ لهـا النظامُ الليبراليُّ المادّيُّ الرأسماليُّ ـ القائمةُ على الفردانيّةِ وتحقيقِ الرّبحِ والاستهلاكِ غيرِ المحدودِ ـ هي حريّةٌ حقيقيّةٌ أم حريّةٌ وهميّةٌ؟ وهل هناكَ نموذجٌ بديلٌ أكثرُ عدالةً؟

فما هي الحريّةُ انطلاقًا من وجهةِ نظرِ الليبراليّةِ المادّيّةِ الرأسماليّةِ؟ ولماذا هي حريّةٌ وهميّةٌ؟ وما الهدفُ من تسويقِها؟ وكيفَ يجري خَلْقُ وتعزيزُ وفرضُ هذهِ الحريّةِ الليبراليّةِ الوهميّةِ على شعوبِ العالمِ بشكلٍ عامٍّ، والشعوبِ المُستضعَفةِ بشكلٍ خاصٍّ، استنادًا إلى الضخِّ الإعلاميِّ، والسيطرةِ التقنيّةِ الكاملةِ على مصادرِ المعلوماتِ والذكاءِ الاصطناعيِّ؟

مـا هي الحريّةُ الحقيقيّةُ من وجهةِ نظرٍ إنسـانيّةٍ خُلُقيّةٍ؟ ولماذا نحتاجُ هذهِ الحريّةَ الحقيقيّةَ في سـبيلِ خلاصِ البشريّةِ وحفظِ حدودِ اللهِ؟

أولاً: الحريّة، لغة واصطلاحًا

١- تعريف الحريّة لغةً:

حِرار، وحَـرارى. والعبْدُ حَرَارًا: أي خَلَصَ من الرِّق. وحَـرَّرَهُ: أَعْتَقَه. تَحَرَّرَ العبدُ: صارَ حُراً. والشـعب: تخلّص من الاسـتعمار وحُكم الأجنبي، ويُقال تحـرّرت الأرض[١]. و"الحُرّ من كلّ شيء: أعتقه"[٢].

٢- تعريف الحريّة اصطلاحًا:

من بين المفاهيم التي تُعنى بتطويرها وبنائها، تحتلُّ "الحرّيّةُ" مكانةً رئيسـةً، بل تُكوّن مبدأَها وغايتَها في آن واحد؛ فالحرّيّةُ هي جوهرُ الفلسـفة؛ حيثُ إنَّ التفلسـفَ في الواقع هو "التفكيرُ الذاتيُّ الحرُّ"، أي إخضاعُ أيّ مسـألة للفحص الحرِّ والحُكم الحرِّ، ورفضُ أيّ سُلطة غريبة عن العقل ـ أي "التحسـينُ والتقبيحُ العقليّان"، وليسَ تحكُّمُ الجانـبِ المادّيِّ العقليِّ فقط، وإلغاءُ الجانب الروحيِّ غيرِ المادّيِّ.

والحرّيّةُ، بالنسبة لكلِّ إنسان، تُعتبرُ الخيارَ الأوّلَ والأخيرَ؛ فهي تُعطي للحياة البشريّة معناها وقيمتَها؛ حيثُ يقولُ (جان جاك روسو-Jean-Jacques Rousseau) في كتابه "العقد الاجتماعيِّ" إنَّ "التخلّي عن الحرّيّة هو التخلّي عن صفتنا الإنسانيَّة».

وأخيرًا، فالإنسانُ الحرُّ هو من لا يخضعُ لإكراه، ولا يُعاقُ في فعلٍ[٣].

فالحرّيّةُ هي التحرُّكُ ضمنَ الحياة التي تضمنُها القوانينُ الطبيعيّةُ، مع إمكانيّة اتخاذ القرارات مـن قِبَلِ الفردِ دونَ أيّة قيودٍ، ودونَ أن يُطلَبَ هـذا الحقُّ الأصيلُ ـ أي اتخاذُ القرار ـ من أحدٍ، أو

---

١ - مجمع اللغة العربية: المعجم الوجيز، ص١٤٣.

٢ - محب الدين الزبيدي: تاج العروس، ج٦، ص٢٦٧.

3 - Elisabeth Clément: La Liberté, P P 1-2.

وجودِ جهةٍ مسيطرةٍ وموجِّهةٍ ومُقنِّنةٍ لهذا الحقِّ[1].

مع التأكيدِ على أنَّ الحريّةَ تمتدُّ لمختلفِ مناحي الحياةِ، ولها أشكالٌ كثيرةٌ، وقد تكونُ ماديّـةً أو معنويّةً، فمنها: الحرّيّةُ الفرديّةُ الشـخصيّةُ، وحرّيّةُ التملّـكِ، وحرّيّةُ اختيارِ المهنةِ، وحرّيّةُ التجارةِ، وحرّيّةُ التفكيرِ، وحرّيّةُ المُعتقَدِ، وحرّيّةُ الاجتماعِ، وحرّيّةُ التعبيرِ عن الرأيِ... إلخ.

٣ ـ الحريّةُ في القرآنِ الكريمِ:

لم تَـرِدْ كلمةُ "الحرّيّةِ" بشـكلٍ مباشرٍ بوصفه لفظًا في القرآنِ الكريـمِ، إنّما وردتْ عدّةُ ألفاظٍ أُخرى تُشيرُ إلى المفهومِ، سنقومُ باستعراضِ بعضها:

* قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُـوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ۖ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ**﴾ [البقرة: ١٧٨].

وهذا الخطاب خاصًا بالمسـلمين، وأمّا باقي أهل الذمّة وغيرهم فلا تشملهم هذه الآية، وقد ورد أنّها ناسـخة لآية قوله تعالى: ﴿**وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَـا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ**﴾ [المائدة: ٤٥]، فلا يُقتصّ من حرّ بعبد ولا رجل بامرأة.[2] وبالتالي فالحُرّ مختلف عن العبد، والحريّة هي قيمة بحدّ ذاتها مفضّلة عقليًا عن كبت الحريّة أو السـجن أو الوقوع تحت سـلطة واستكبار وسيطرة أو ظلم الآخرين.

* قوله تعالى: ﴿**إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ**﴾ [آل عمران: ٣٥].

توجـبُ امـرأةُ (عمران) على نفسـها ما ليـسَ مُوجَبًـا، وهو "تحريـرُ الطفلِ" ـ أي نـذرُه للهِ تعـالى ـ الـذي كانت حاملاً بـه، وهي (السـيّدة مريم عليها السلام). وهـذا التحريرُ هو تحريـرٌ من قيدِ "الولايـةِ" التي هي حقٌّ للوالدَيْنِ على ولدِهما، من حيثُ تربيتُه واسـتعمالُه في تلبيةِ حاجاتِهما المُباحـةِ، وافـتراضُ طاعتـه لهـما، وهـي الطاعةُ التـي أوجبَهـا اللهُ تعـالى عليـه تجاهَهما. فمـن التحريرِ، يخرجُ الولدُ من تسـلّطِ أبويْهِ عليـه في اسـتخدامِه، وإذا كانَ التحريرُ منذورًا للهِ

١ - غزالي بلعيد: «مبدأ الحرية وحدود ممارستها»، ص١٥٦.

٢ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج١، ص٤٣٣.

سبحانهُ وتعالى، فإنَّه يدخلُ ـ عندها ـ في "ولايةِ اللهِ"، يعبدُه ويخدمُه، أي يخدمُ في أماكنِ العبادةِ المختصّةِ بذاكَ الزمان[1].

وبالتالي، فالحرّيّةُ لها قيودٌ وشروطٌ، حتّى ولو كانت "تحريرَ الأمِّ لولدِها"، وليسَ هناك ولايةٌ أو سَيطرةٌ كاملةٌ من قِبَلِ الأبوين على ولدِهما، فحدودها هي حدود الله تعالى قوله تعالى: ﴿**وَإِن جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَن تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا**﴾ [لقمان: ١٥].

ثانيًا: الحُريَّة من وجهة نظر الليبراليَّة الماديّة الرأسماليَّة

تُشكِّلُ هذه الفقرةُ فقرةً تأسيسيّةً لكاملِ البحث، من خلالِ عرضِها للأسُسِ الفلسفيّةِ البنيويّةِ النظريّةِ التي يتشكَّلُ منها مفهومُ "الحرّيّة" بناءً على النظامِ الليبراليِّ المادّيِّ الرأسماليّ.

فالقاعدةُ الأساس، من وجهةِ نظرِ الليبراليّةِ المادّيّةِ الرأسماليّة، مبنيّةٌ على فكرةِ "حرّيّةِ التصرّفِ والاختيار" دونَ أيّةِ قيودٍ أو حواجزَ، بشرطِ "عدمِ التعدّي على الحقوقِ الفرديّةِ للآخرين".

فنُلاحظُ أنَّ القاعدةَ لديهم، في موضوعِ "الحرّيّة" و"احترامِ الآخرين"، قائمةٌ على جوهريّةِ "الفردانيّة" و"الشخصانيّة" و"الذّات"؛ حيثُ لا قيمةَ إلّا للفردِ بوصفه فردًا، لا بوصفه جزءًا من المجتمعِ المُحيطِ به، "يعنيهِ ما يعنيهم، ويؤلمهُ ما يؤلمُهم، ويؤذيه ما يؤذيهم".

فطالما أنَّ الفردَ بخير، فلا قيمةَ للمجتمعِ الأعلى إنْ كانَ بخيرٍ أو كانَ يُعاني. فـ«الفردانيّةُ المفرطة» في الرأيِ والمالِ والتملّكِ والقراراتِ، هي الحاكمُ الأوّلُ والأخيرُ، ولا حسابَ للمجتمعِ وللآخرين عندَ اتّخاذِ أيِّ قرارٍ من قِبَلِ الفرد.

وهذا ما سيُؤدّي ـ في نهايةِ المطاف ـ إلى أفرادٍ متمكّنينَ وأغنياءَ وأصحابِ نُفوذٍ على حسابِ باقي أفرادِ المجتمع، وهذا ما نراهُ في تحكُّمِ عددٍ قليلٍ منَ البشرِ بمعظمِ الثروةِ في هذا العالمِ المعاصر؛ حيثُ إنَّه، منذ عام "٢٠٢٠م"، "١٪" فقط من البشرِ الأغنى في العالم، يستحوذونَ على "ثلثي ثروات البشر"[2].

وبالتالي، فهذا يُخلِقُ غيابًا للعدالةِ في توزيعِ الثروةِ بين أفرادِ البشريّة، ما يُؤدّي إلى ازديادِ

١ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج٣، ص١٧٠.

٢ - مارتن كريستنسن وآخرون: البقاء للأغنى، ضرورة فرض ضرائب على أصحاب الثراء الفاحش الآن لمحاربة اللا مساواة، ص ٥.

الأغنياء غِنىً فاحشًـا، والفقراء فقرًا مدقعًا؛ حيثُ "هناك ٥٧٥ مليون شـخص يعيشـونَ في فقر مدقع"[١]، أي «بمبلغ أقلَّ من دولارين أميركيَّينْ في اليوم»، في هذا العالمِ الذي يفتقدُ للعدالةِ في ظلِّ هذا «النظام الليبراليِّ الرأسماليِّ المادّيِّ غير العادل».

فـ"الفردانيّةُ" و"الذاتيّةُ" هما عنصران أساسان في فلسفة الليبراليّة الرأسماليّة وبنيتها.

وقد تبلورَ هذا المصطلحُ ـ بصيغته الحاليّة كما وصَلَ إلينا ـ مع نهاية "القرن السابع عشر" وبداية "القرن الثامن عـشر"، أي في "عصر التنوير" في أوروبا، وهو العصرُ الذي تلا "عصرَ النهضة"؛ حيثُ برزت مفاهيمُ "سـيادة العقـلِ"، و"الإلحادِ"، و"فصلِ الدّينِ عن الدولـةِ"، و"الليبراليّة"، و"الحرّيّة الفرديّة"... إلخ.

وقد اعتُبِرَ هذا التيارُ الفكريُّ انعكاسًـا "لفعلِ التفكيرِ العقـليّ"؛ حيثُ يُنتِجُ هذا التفكيرُ وعيًا بـ"الأنا" و"الذّات"، وهذا ما يؤدّي إلى "سـيادة الفرد وحرّيّته" على المستوياتِ كافّة، وهو مبدأٌ غيرُ مرتبطٍ بما هو مجتمعيّ، بل على العكسِ من ذلك.

وقد بدأَ هذا المسارُ "الفردانيُّ" بالتشكُّلِ مع "أب البروتستانتيّة" (مارتن لوثر-Martin Luther) (١٥٤٦م)، الـذي حارَبَ الكنيسـةَ الكاثوليكيّةَ من خـلالِ دعوته إلى خلـقِ "العلاقةِ المباشرةِ الشخصيّة" بين الفردِ والرّبِّ، ورفضِ جعلِ الكنيسةِ وسيطًا بينهما.

وقد أكّـدَ (ماكس فيـبر-Max Weber) (١٩٢٠م) كيـفَ تمظهرتْ أفكارُ هذا التيـارِ الدينيِّ البروتستانتيِّ في الأدبِ الإنكليزيِّ، من خلالِ الدعوةِ إلى "الحذرِ من الثقةِ والاعتقاد بقيم الصداقة والتعاون"[٢].

وهُناكَ خلافٌ بينَ علماءِ الاجتماعِ، منذُ نشوئه، بين مؤيّدينَ ومعارضينَ لأسبقيّةِ وجودِ المجتمعِ على الفردِ وأولويّته، أو أولويّةِ الفردِ على المجتمعِ.

فبحسـبِ (إميل دوركايم - Émile Durkheim) (١٩١٧م)، فإنَّ الفردانيّةَ هي علامةٌ أساس ـ من وجهةِ نظرِه ـ للانتقالِ من المجتمعاتِ غيرِ الحديثةِ ذاتِ "التضامنِ الآليِّ"، إلى المجتمعاتِ

1 - United Nations: The Sustainable Development Goals Report, P 12,www.unstats.un.org/sdgs/report/2023/The-Sustainable-Development-Goals-Report-2023.pdf

٢ - عبد الحميد العبيدي: «قراءة نقدية في الأسس الأيديولوجية للفردانية وراهنيتها في المجتمعات العربية»، ص١٢٦-١٢٧.

الحديثة التي تتميّزُ بـ «التضامن العضويِّ الواعي»، وبتقسيم العملِ بين أفرادِ المجتمع[1].

ومن البديهيِّ التقاءُ "ثقافة الفردانيّة" مع مفهوم "الليبراليّة الرأسماليّة المادّيّة الاقتصاديّة"، بناءً على "حرّيّة الفعل" و"حرّيّة المصلحة الفرديّة" (دَعْهُ يعمل، دَعْهُ يمرّ).

فقد أكّدَ (آدم سميث - Adam Smith) (١٧٩٠م)، «مؤسِّسُ الفكرِ الاقتصاديِّ الليبراليِّ، أنَّ تحقيقَ المصلحة الفرديّة يُساعدُ في خلقِ الثروة لدى الأفراد، وخلالَ هذا السعي الفرديِّ المادّيِّ تتحقّقُ "المصلحةُ العامّةُ". وبالتالي، فعلى الدولة أنْ تُحدَّ من تدخُّلاتها الاقتصاديّة لصالحِ المبادرات الفرديّة، بما يُحقِّقُ ـ من وجهة نظرهم ـ رفاهَ الجميع.

وهو ما يتوافقُ مع الأسسِ النظريّة لـ (جان جاك روسو)، في "نظرية العقد الاجتماعي"؛ حيثُ يُفوّضُ الأفرادُ بعضَ حقوقهم الشخصيّة للدولة، في مقابلِ أنْ تقومَ الدولةُ بحمايةِ ممتلكاتهم الخاصّة، وإرساء "النظام العامِّ"[2].

ولكن، هذه "الحرّيّةَ الفرديّةَ المفرطةَ"، ستتحوّلُ حُكمًا ـ بسببِ تضاربُ المصالحِ الفرديّة ـ إلى "التنافسيّة" و"النفعيّة".

وهذه "التنافسيّةُ" تنافسيّةٌ غير خُلُقيّةٌ، تتبنّاها "النظريّاتُ الغربيّةُ" القائمةُ على فكرة "البقاء للأقوى".

وأمّا "النفعيّةُ"، فبحسبِ منظّرها الأساس (ديفيد هيوم - David Hume) (١٧٧٦م) ، وبحسب (جون ستيوارت ميل - John Stuart Mill) (١٨٧٣م) ، وغيرهم من المنظّرينَ، فقد كانتْ ترتكزُ على "تحقيق السعادة الفرديّة من خلال تعظيم المنفعة"، عبر "تكثيف اللذّة وتحقيق الزمن الأطول فيها"، والتأكيد على أنَّ "المنفعةَ الآنيّةَ اليقينيّةَ أفضلُ من الاحتماليّة البعيدة"، وكذلك "تفضيل المنفعة التي تُولّدُ منافعَ أخرى"، مع تفضيل "المنفعة التي تخلو من الألم"، وبالإمكان إفادةُ أكبرِ عدد من الأفراد منها، ولكنَّ "هذا ليسَ شرطًا بل احتمالاً فقط".

ويُؤكِّدُ (ستيوارت ميل) في هذا المجال، بأنَّ "الحرّيّةَ" هي أنْ نعملَ من أجلِ "مصلحتنا" بما

---

١ - عبد الحميد العبيدي: «قراءة نقدية في الأسس الأيديولوجية للفردانية وراهنيتها في المجتمعات العربية»، ص١٢٦-١٢٧.

٢ - عبد الحميد العبيدي: «قراءة نقدية في الأسس الأيديولوجية للفردانية وراهنيتها في المجتمعات العربية»، ص١٢٦-١٢٧.

نراهُ مناسبًا، "دونَ حرمان الآخرينَ منها»[1].

ولكن، مع "الاستعمار الغربيِّ" للشرق وإفريقيا وغيرها من الدول والقارّات، يبقى السؤالُ: «هل كانَ هذا الاستعمارُ يسعى لتحقيق منفعة هذه الشعوب، أمْ للسيطرة على ثرواتها؟» والإجابةُ، بالطبع، هي: "السيطرةُ على ثرواتها واستغلالُ مواردها".

وهذا الواقعُ ما زلنا نُشاهدهُ حتى عصرنا الحالي، من خلال "الضغوط" أو "الحروب الهمجيّة" التي تشنُّها بعضُ الدول الغربيّة المستكبرة على الدول المستضعفة، بهدف "سرقة مواردها من الطاقة"، و"حرمانها من حقوقها في الحصول على المعرفة والعلوم".

يقومُ الاستعمارُ بالحفاظ على "استمراريّته وشرعيّته" داخلَ الدول، من خلال "شراء ضعاف نفوس رموز السلطة الحاكمة"، واختيار من يُوافقُهُم في "مخططاتهم الاستغلاليّة"، تحت عناوينَ "الاستثمار الأجنبيِّ" و"تطوير البنى التحتيّة"، بينما هو ـ واقعًا ـ "مصادرةٌ لحقوق الأجيال القادمة ومواردهم" في هذه الدول.

وأيضًا، من الأساليب التي يستخدمُها المستعمرُ "لشرعنة استعماره"، هو "الإبقاءُ على الأوضاع الاقتصاديّة والاجتماعيّة المزرية" في البلاد المُستعمَرة، مع "تأمين الحماية والحصانة للسياسيّين وأصحاب الأموال الفاسدينَ" الذينَ يرعونَ هذا الانهيارَ، وذلك "عبرَ جعلهم دُمىً متحرّكةً" في يد "أصحاب القرار المستعمرينَ».

هذا كلُّه "مبرّرٌ لبقائهم وسيطرتهم في التحكّم بقرارات هذه الدول"، تحت عناوينَ "الإصلاح الاقتصاديِّ والاجتماعيِّ" و"تحقيق الرفاه"[2].

ولهذا، فمفهومُ الحرية انطلاقًا من وجهة نظر الليبرالية الماديّة الرأسمالية، هو مفهومٌ تنافسيٌّ نفعيٌّ قائمٌ على الحرية المادية فقط، وذلك من خلال تعزيز الفردانية المفرطة، التي هي تحلُّلٌ للمجتمع وتفكُّكه، خاصّةً مع غياب وجود أيِّ قيود خُلُقية أو إنسانية حاكمة.

فالقيمةُ الإنسانيةُ العليا عندهم هي: "حريةُ الاستهلاكِ"، و"السيطرةُ"، و"التحكُّمُ"، و"مراكمةُ

---

١ - عبد الحميد العبيدي: «قراءة نقدية في الأسس الأيديولوجية للفردانية وراهنيتها في المجتمعات العربية»، ص١٢٦-١٢٧.

٢ - رقية بوسنان: إشكالات الحرية وسياقات ممارستها عند مالك بن نبي قراءة في سلسلة مشكلات الحضارة، مجلة الثقافة الإسلامية، العدد ١٦، ص ١٩٨.

رأسِ المـال"، الـذي يُحـدِّدُ قيمةَ كلِّ إنسـانٍ ومكانتـه من وجهـةِ نظرهم، انطلاقًـا من مبادئ "النفعيةِ"و"الحريةِ التنافسيّة". ولكن، هذه "الحريةَ التنافسيّةَ" هي حريةٌ ظاهريّةٌ، وليست حقيقيّةً. فـأيُّ دولةٍ أو مجموعةٍ تواجهُ الغربَ، وتحديدًا الولاياتِ المتحدةِ الأميركيّةِ، تواجَه بـ"العقوباتِ الاقتصاديةِ" أو "الحروبِ".

وما "الحربُ الاقتصاديةُ تجاهَ الصينِ" ـ رفعُ الجمارك على صادراتها، إغلاقُ بعضِ تطبيقاتِ هواتفها،...إلخ ـ إلا جزءٌ من هذه "المنافسةِ الوهميّة".

و"الحربُ الروسـيّةُ الأوكرانيّةُ" هي أيضًا جزءٌ من هذه "المنافسـةِ الوهميّةِ"، التي تُريدُ تأكيدَ سيطرةِ "القطبِ الأوحدِ الأميركيِّ" عسكريًّا.

كما أنَّ "الحربَ الأميركيّةَ الغربيّةَ الإسرائيليّةَ على الجمهوريّةِ الإسـلاميّةِ الإيرانيّة" هي لتأكيدِ "العنجهيّةِ الدوليّةِ وسيطرتها"، لمنعِ الشعوبِ من الحصولِ على "ثرواتها"، و"مصادرِ المعرفةِ"، و"حقوقِها في تحصيلِ العلومِ"، و"أُسُسِ القوّةِ والاقتدار".

فعـن أيِّ "منافسـةٍ" يجري الكلامُ في هذا العـالمِ المخادعِ؟ الذي تعودُ السـيطرةُ فيه "للأقلِّ أخلاقًـا"، و"الأكثرِ عنجهيّةً"، و"إيذاءً للآخرينَ"، تحت مسـمّياتٍ وهميّةٍ براقة، وهي: "إحلالُ السلامِ العالميِّ"، و"تطويرُ الشعوبِ"، و"تحريرُ الأقليّاتِ"، و"تحقيقُ المساواةِ"، و"الحريّةِ"... إلخ.

وبالتـالي، بنـاءً على ما تقدَّم، فـإنَّ مفهومَ الحريةِ ـ انطلاقًـا من وجهةِ نظـرِ الليبراليةِ الماديّةِ الرأسماليةِ ـ هو مفهومٌ "مجتزأٌ"، قائمٌ على "الحريةِ الماديّةِ"، من خلالِ "تعزيزِ الفردانيةِ المفرطةِ"، في غيابِ وجودِ "أيِّ قيودٍ خُلُقيّةٍ".

ثالثًا: الحريّة من وجهة نظر الليبرالية الماديّة الرأسـمالية حريّة حقيقية أم حريّة وهمية

ربطًا بما وردَ في نهايةِ الفقرةِ السـابقةِ التأسيسـيّةِ عن "الحريّةِ التنافسـيّة"، وانطلاقًا منها، فإنْ كانت "الحريّةُ التنافسيّةُ" ـ التي هي من المبادئِ الأساس في النظامِ الليبراليِّ الرأسماليِّ الماديِّ ـ هي "تنافسـيّةٌ وهميّةٌ" قائمةٌ على تسلّطِ الأقوى على الضعيف، فكيفَ سيكونُ شكلُ "الحريّةِ" تحتَ مظلّةِ هذا النظامِ المُهدّمِ للمواردِ، وللإنسانيّةِ، وللأخلاقِ؟

فبحسبِ (روسو): «لا معنى لقيمةِ السلامِ والأمنِ في إطارِ حياةِ الاستغلالِ والعبوديّةِ والعيشِ بدونِ حريّةٍ حقيقيّةٍ».

هذا (روسو) ـ وهو من أبرزِ منظّري الغربِ الاجتماعيينَ التربويينَ ـ يتكلّمُ عن الغربِ الذي عاشَ فيه، أنّهُ لا قيمةَ للأمنِ دونَ وجودِ حريّةٍ حقيقيّةٍ[1].

فإذًا، مجرّدُ هذا الطرحِ يأخذُنا إلى أنْ نسألَ:

«هل الحريّةُ في الغربِ تحتَ ظلِّ النظامِ الليبراليِّ الرأسماليِّ الماديِّ هي حريّةٌ حقيقيّةٌ، أمْ حريّةٌ وهميّةٌ مزيّفةٌ؟»

إنّ "الحريّةَ في الغربِ"، كما ظهرَ في "الفقرةِ السابقةِ التأسيسيّةِ"، هي "حريّةٌ قائمةٌ على حريّةِ اختيارِ الفردِ لخياراتِه" دونَ وجودِ أيِّ صلاحيّةٍ لتدخّلِ أفرادٍ آخرينَ كالأهلِ أو الأخوةِ مثلاً، فلا ولايةَ للأهلِ على ولدِهم، ولا حقوقَ قربى بينَ الأخوةِ أو الأرحامِ، أو لتدخّلِ الدولةِ، أو لتدخّلٍ من الدِّينِ والسلطةِ الدينيّةِ.

فأصلاً، الغربُ في تحوّلٍ نحوَ "العلمانيّةِ والإلحادِ ونكرانِ الدِّينِ"، وإحكامِ العقلِ فقط، وتصويرِ "الدينِ باعتباره منافيًا للعقلِ"!

هذه الأحكامُ الغربيّةُ هي خلاصةٌ لتجربتِهم المريرةِ مع الكنيسةِ الكاثوليكيّةِ، بحسبِ تعبيراتِهم، ما جعلَ "الثوراتِ" عندَهم بمثابةِ فخرٍ لانقلابِهم على السلطةِ الدينيّةِ الكنسيّةِ وتحرّرِهم منها؛ حيثُ كانت تتحكّمُ بكلِّ مفاصلِ حياتِهم بطريقةٍ اعتباطيّةٍ، تجعلُ الكاهنَ كأنّهُ وكيلُ اللهِ في أرضِه على عبادِه، مع سلطةٍ مطلقةٍ غيرِ عادلةٍ.

وبناءً عليه، فهذه "الحريّةُ المُطلقةُ للفردِ" ـ التي تفتقدُ للتوجيهِ، وللردْعِ، وللخوفِ من حسابِ اللهِ تعالى ـ لا تأخذُ بالحسبانِ "المعيارَ الأخرويَّ"، كقولِه تعالى: ﴿**وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ**﴾ [الزلزلة: ٧].

مـا يجعلُ هذا الفردَ يتصرّفُ على هـواهُ، دونَ أيِّ مراعاةٍ للبعدِ الخُلُقـيّ والروحيِّ الذي فُطِرَ عليهما عندَ ولادتِه.

وأيضًا، يأتي في موضوعِ "الحريّةِ في هذا النظامِ الاقتصاديِّ الماديِّ الليبراليِّ"، من خلالِ طرحِ سـؤالِ: "مَن يتحكّمُ بالسوقِ التجاريِّ العالميِّ وبالمفاصلِ الاقتصاديّةِ في هذا النظامِ؟"، و"هل

١ - تيرس حبية: «مبدأ الحرية في التربية عند جون جاك روسو»، ص٩٥.

للإنسان -باعتباره فردًا- حريّةُ الإرادة فعلاً؟»

إنّ مَن يتحكّمُ بهذا السوق بشكلٍ أساس هي "الشركاتُ متعددةُ الجنسيات"، ومن خلفها "الدولُ الكبرى"، و"المنظماتُ الاقتصاديّةُ والتجاريّةُ الدوليّةُ" كـ (منظمة التجارة العالميّة) ـ التي مقرُّها (جنيف) ـ و(صندوق النقد الدولي) و(البنك الدولي) ـ اللتان تتحكّمُ بسياساتهما وقراراتهما بشكلٍ أساس (الولايات المتحدة الأميركيّة)، والتي تقعُ مقراتُهما فيها ـ.

فبنظرةٍ أوليّةٍ عن "المقرّات الجغرافيّة الأساس لتواجد هذه المنظمات الدوليّة"، يمكنُ التعرّفُ على "مَن هو صاحبُ القرار الأبرز فيها".

مع العلْم بأنّ «الشركاتَ متعدّدةَ الجنسيّات» تتمتّعُ بتأثيرٍ كبير، ونفوذٍ اقتصاديٍّ، واجتماعيٍّ، وسياسيٍّ في الدول المضيفة، وخاصّةً النامية منها؛ حيثُ يبلغُ عددُ هذه الشركات ٦٥ ألفَ شركة حولَ العالم، بما يزيدُ عن ٨٥٠ مقرًّا وفرعًا، ما يمنحُها فرصةَ السيطرة على ما يقاربُ نصفَ أسواق التجارة العالميّة.

وهذا ما يجعلُ هذه الشركات تتخطّى دورَها الاقتصاديَّ، لتؤثّرَ في البنى الاجتماعيّة، والثقافيّة، والسياسيّة لهذه الدول، ولأفراد هذه الدول[1].

وقد جاء في أحد التقارير:

«أدّتْ عمليّةُ تمركز رأس المال، والقوّة الاقتصاديّة في البلاد الصناعيّة الكبرى، إلى سيطرة الشركات الدوليّة على إدارة رأس المال الدوليّ»[2].

وهذه "الشركاتُ متعدّدةُ الجنسيّات" هي مَن تُحدّدُ "الخيارات الاستهلاكيّةَ" للأفراد، والمستهلكونَ هم بنظرها "أدواتٌ فقط"، يُساهمونَ في زيادة قدراتها التحكُّميّة، وأرباحها السنويّة.

فهي "شكلٌ من أشكال الاستعمار الجديد، وبالتالي، فالأفرادُ ـ بناءً لهذا النظام ـ لديهم "خياراتٌ استهلاكيّةٌ مفروضةٌ عليهم مسبقًا"، ويجري اختزالُهم باعتبارهم أرقامًا للاستهلاك فقط، ولا إرادةَ لهم، ولا "حريّةَ حقيقيّةَ" في أيِّ قرار استهلاكيٍّ يختارونه، غير "إرادة قدراتهم الماديّة" على الشراء، ما يُوقعُهم في "دوّامة الاستهلاكِ غير المتناهي"، إلا عندَ حدود مواردهم الماديّة.

١ - منى عمار: «عولمة الشركات المتعددة الجنسيات دعم أم هيمنة على الدول النامية»، ص٩٧٨.

٢ - صائب مهدي: «العولمة ودور الشركات المتعددة الجنسيات في النظام العالمي الجديد»، ص٩٥.

وهذا ما يجعلُ الأفرادَ يظهرونَ كأنّهم "أحرارٌ بخياراتهم" في الظاهر، ولكنّهم في الواقع "مقيّدونَ بأهوائهم وشهواتهم الاستهلاكيّة غير المتناهيّة"، ما يجعلُهم "عبيدًا للاستهلاك الاقتصاديِّ، والماديِّ، والثقافيِّ، والسياسيِّ..."، وبالتالي، فـ "حريّتُهم تصبحُ شكليّةً وهميّةً"، وليست "حريّةً حقيقيّةً" مرتبطةً بـ "معانٍ أسمى" من مجرّد تحقيق "المنفعة واللذّة الماديّة المحدودة.

إذًا، فـ "الحريـةُ انطلاقًا من وجهة نظر الليبراليّة الماديّة الرأسماليّة"، هي "حرّيّةٌ وهميّةٌ غيرُ واقعيّة"، مبنيّةٌ على "خيارات ماديّة مفروضة مسبقًا على الأفراد بوصفهم مستهلكينَ"؛ حيثُ تعودُ السيطرةُ فيها لـ "لأنظمة السياسيّة" ولـ "لشركات المهيمنة الكبرى"، مع "عدم أخذ المعيار الروحيِّ والخُلُقيّ في الحُسبان".

رابعًا: أهداف تسويق الحريّة الوهمية في النظام الليبرالي المادّي الرأسمالي

إنّ "تسويقَ الحرّيّة الوهميّة" في "النظام الليبراليِّ" يُعَدُّ طريقًا لتحقيق "الأهداف البنيويّة الخفيّة العميقة" لهذا النظام الشّره، القائم على "نظريّة البقاء للأقوى".

ومن أهداف هذا "التسويق المُزَيَّف":

١. إضفاءُ الشرعيّة على النظام القائم:

حيثُ إنّ "استخدامَ خطاب ومصطلحات الحريّة" لتجميل وتسويق "النظام الليبراليِّ"، باعتباره النظامَ الوحيد الحامي لـ "الحرّيّات الفرديّة"، والمحافظ على "الحقوق"، والنظام الذي يحترمُ "حقَّ الإنسان بحرّيّة اتّخاذ القرار"، وهذا ما يُساعدُ "الرأسماليّةَ الماديّةَ" في إبراز نفسها باعتبارها "الطريقَ الأمثل والوحيد للارتقاء الإنسانيِّ".

وهذا ما عبرّ عنه الفيلسوفُ (فرانسيس فوكوياما-Francis Fukuyama) من خلال طرحه لـ "نظريّة نهاية التاريخ"، في كتابه الشهير(نهايةُ التاريخ والإنسانُ الأخيرُ). حيثُ تفترضُ نظريتُه أنّ "الديمقراطيّةَ الليبراليّةَ الرأسماليّةَ" هي "الشكلُ النهائيُّ السياسيُّ الحاكمُ في جميع الدول"، وذلك بعدَ انتصارها على "نظام الحُكم الماركسيِّ الشيوعيِّ".

فيعتبرُ (فوكوياما) أنّ هذا "النظامَ الليبراليَّ الجديدَ" هو الذي يُؤمّنُ الحرّيّةَ للمواطنينَ، فيقولُ إنَّ "الحُكمَ الليبراليَّ الديمقراطيَّ يُعاملُ المواطنينَ بوصفهم راشدينَ وليس أطفالاً غيرَ بالغينَ،

ويعترفُ باستقلاليتهم باعتبارهم أفرادًا أحرارًا".[1]

بناءً على هذا الكلام، يجري "حصرُ الحريّة وتسويقُها" بضرورة تواجدها ضمنَ "النظام الليبراليِّ الرأسماليِّ الماديِّ فقط لا غير"، ولا أيُّ نظامٍ عالميٍّ آخرَ بإمكانه تأمينُ هذه "الحرّيّة".

٢. الديموقراطية، الأمان والسلام العالمي مرهونان بهذا النظام:

يرتبطُ "النظامُ الليبراليُّ" دومًا بمصطلحات مثل "الديموقراطية"، و"السلام والأمان العالميين"، وطبعًا الهدفُ من ربط النظام بهذه المصطلحات المسالمة هو خلقُ صورة وهميّة لدى الشعوب، بأنّ تحقيقَ هذه القيم مرهونٌ بوجود هذا "النظام النهائيِّ للتاريخ" بحسب تعبير (فوكوياما)، فيقول:

«العالمُ المكوَّنُ من الديمقراطيات الليبرالية قد لا يعرفُ فرصًا كثيرةً للحروب؛ لأنّ جميعَ الأمم فيه تعترفُ بشكلٍ متبادل بإنسانية بعضها بعضًا»[2].

ولكن، السؤالُ: هل الحروبُ الظالمةُ الأمريكيةُ والغربيةُ والإسرائيليةُ الحاليةُ "٢٠٢٥م" وما سبقت من سنوات على فلسطينَ ولبنانَ واليمنَ و(الجمهورية الإسلامية الإيرانية)، وغزو العراق في العام "٢٠٠٣م" (تحت عنوان نشر الديمقراطية، بينما الهدفُ الأساس هو نهبُ خيراته من النفط وغيرها من مصادر الطاقة التي يحتاجها الغربُ لفرض سيطرته)، وغيرها من الحروب الإقليمية والعالمية، تعترفُ بإنسانية هذه الشعوب وهذه الأمم وهذه الحضارات؟!

ما نراه اليوم من استكبار عالميٍّ يؤكّدُ عنجهيّةَ المستكبر وظلمَه للأضعف، ومع غياب فاضح للخُلُقيَّات وللعدالة الإنسانية، ولما يُسمّى بحقوق الإنسان، والقوانين الدولية الوهمية، التي ظهر أنّها لا تُعدُّ أكثرَ من حبر على ورق.

وبالتالي، فما يجري تسويقهُ بأنّ "النظامَ الليبراليَّ" هو نظامُ "الحريات والسلام"، أظهرَ بالواقع بأنّه نظامُ الظلم، والقمع، والحروب، والاستعمار، والاستئثار بالموارد والقدرات، وحرّيّة قرارات الشعوب الحرّة غير الخاضعة لكلِّ هذا الجبروت والظلم العالميّين.

---

١ - فرانسيس فوكوياما: نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ص٢٩.

٢ - فرانسيس فوكوياما: نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ص٢٩.

٣. خلقُ السيولة الثقافيّة:

يقــولُ (فوكوياما) في كتابه "نهايــةُ التاريخ" إنّ الدّينَ والقوميّةَ والثقافــةَ، أيَّ مجملَ العاداتِ والتقاليدِ الخُلُقيَّةَ لشــعبٍ معينٍ بالمعنى الواســعِ، قد فُسّرت تقليديًّا عــلى أنّها عوائقُ أمامَ إقامةِ المؤسساتِ الديمقراطيّةِ الناجحةِ وأمامَ الاقتصادِ الحرِّ، اقتصادِ السوق[١].

وبهذا فقد أصدرَ حكمًا وسوّقَ بأنّ الثقافةَ المحافظةَ والثقافةَ الدينيّةَ الأصيلةَ هي عائقٌ أمامَ الديمقراطيّةِ، وأمّا الحريّةُ الاقتصاديّةُ والحريّةُ، وبالتالي الحريّةُ بشكلٍ عامّ.

ولهذا، فمن أهدافِ هذا النظامِ هو خلقُ السيولةِ الثقافيّةِ لدى أفرادِ شعوبِ العالمِ أجمع؛ لأنّه عندما يشعرُ الفردُ بالاغترابِ في مجتمعه، من خلالِ تصويرِ الثقافةِ التي يحملُها بأنّها ثقافةٌ رجعيّةٌ تعيقُ تقدّمَه وتطوّره وحريّتَه، تصبحُ تسييلُ المفاهيمِ والأفكارِ والمعتقداتِ خاصّةً الثقافيّةَ والدينيّةَ منها هو الهدفُ الأوّلُ لهذا النظامِ العالميِّ؛ وذلك لأنّ تســييلَ هذه المفاهيمِ يخلقُ فردًا مطواعًا للنظامِ العالميِّ، فردًا مســتهلكًا، مدرًّا للأرباحِ، سهلَ التغييرِ، غيرَ معارضٍ لكلِّ جديد، حتى ولو كان هذا الجديدُ يفتقدُ لأيِّ قيمٍ خُلُقيّةٍ (تسويقُ الشذوذِ الجنسيِّ وقبولُه من بعضِ الأفرادِ أصحابِ الثقافةِ السائلةِ نموذجًا).

وبالتالي فإنّ القوىَ الدافعةَ للتحولِ التدريجيِّ لمفهومِ الثقافةِ إلى حالتِه الســائلةِ، هي القوى نفســها التي تحبّذُ تحريرَ السوقِ من القيودِ غيرِ الاقتصاديّةِ، أي القيودِ الاجتماعيّةِ والخُلُقيّةِ، لما لهــذا التحرّرِ من أثرٍ على زيــادةِ مبيعاتِ الشركاتِ العابرةِ للقوميــاتِ، فدائمًا هناكَ جديدٌ يجب الحصــولُ عليه مقابلَ التخلّــصِ من القديمِ (مثــالٌ: التجديدُ الدائمُ والسريــعُ في قطاعِ صناعةِ الهواتفِ الذكيّةِ).

وغيابُ الولاءِ (اللا-ولاء) هذا يتواجدُ في كلِّ الأنساقِ ليصبحَ ثقافةً. والقيمُ هي نسقٌ من هذه الأنســاقِ الموجودةِ في المجتمعِ. فثقافةُ الحداثةِ الســائلةِ هدفُها الإغراءُ بــدلَ التنويرِ والارتقاءِ بالنفــسِ، وهدفُها خلقُ الحاجاتِ الجديدةِ دومًا على جميعِ الأصعدةِ؛ لأنّ هذه الســيولةَ العاليةَ تحقّــقُ أرباحًا عاليةً وتخلقُ مواطنًا عالميًّا مندمجًا مع هــذا النظامِ، ومتلهّيًا عن القضايا العالميّةِ الجوهريةِ كالعدالةِ بين الشــعوبِ، ومنصرفًا لتلبيةِ حاجاتِه الماديّةِ ولذّاتــه الدنيويةِ فقط، ودونَ حدودٍ تُذكرُ.

---

١ - فرانسيس فوكوياما: نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ص٢٩.

إذًا، فالهدفُ من تسـويقِ الحريّةِ الوهميّةِ المُزيَّفةِ، هو خلقُ السيولةِ الثقافيّةِ، ما يساهمُ في تفكيكِ البنى الاجتماعيّـةِ والثقافيّةِ المحليّةِ، وبالتالي ترويجُ النمـوذجِ الغربيِّ باعتباره مرجعيّةً عالميّةً، بما يضمنُ الهيمنةَ الثقافيّةَ والاقتصاديّةَ وتحقيقَ الأرباحِ لهذا النموذجِ.

خامساً: الركائز الإعلامية والتقنية والسياسية لسيطرة النظام الليبرالي

تُفـرَضُ الحريّةُ الليبراليةُ الوهميةُ على شـعوبِ العالمِ من قبلِ النظـامِ الليبراليِّ الماديِّ على شعوبِ العالمِ أجمعِ، اسـتنادًا إلى ثلاثةِ مرتكزاتٍ رئيسة، وهي: السيطرةُ على الإعلامِ، والهيمنةُ التقنيةُ، والاستثمارُ والاستئثارُ بالسلطةِ السياسيةِ والاقتصاديةِ.

طبعًا مع التركيزِ على أنّ هذه السيطرةَ لا تجري عادةً بالحروبِ الخشنةِ أو القاسيةِ، بل باعتمادِ الهـدوءِ والتـدرّجِ؛ حيث يقولُ (جوزيـف نـاي-Joseph Nye) في كتابه "القـوةُ الناعمةُ (Soft Power)" إنّ القوةَ الناعمةَ ليسـت استمالةَ الناس والشـعوبَ بالحُجَجِ أو إقناعهم فحسب، بل هي القدرةُ على خلقِ النموذجِ الجاذبِ. وهذا الجذبُ من خلالِ التسـويقِ الناعمِ لهذا النموذجِ يؤدي في نهايةِ المطافِ إلى الإذعان[1].

والآن سنقوم باستعراض تفاصيلَ المرتكزات الرئيسـة لفرض الحرية الليبرالية الوهميّة، وفق الآتي:

١-الضخُّ الإعلاميُّ الكثيفُ والسرديّةُ الإعلاميّةُ المسـيطرةُ بهدفِ تشـكيلِ الوعي الغربيِّ:

تقومُ وسـائلُ الإعـلامِ الغربيةِ الكبرى، خاصّـةً الأميركيةِ منها، بالتّرويـجِ الكثيفِ لسرديّاتٍ مُسيطرةٍ مثلَ الحريّةِ الفرديّةِ، والاقتصادِ الحرِّ، والديموقراطيّةِ، وحقوقِ الإنسانِ، ومعاداةِ الساميّةِ، والتمكينِ، والحقِّ في المساواةِ، والجندرِ.. إلخ، فتُصبحُ هذه السرديّاتُ نتيجةً للضخِّ الإعلاميِّ الكثيفِ كأنّها النموذج الأوحد والأمثل والأصحّ، والتي تحملُ صفةَ التطوّرِ والتحضّرِ والمستقبلِ، وفي الوقتِ نفسه يجري إقصاءُ القيمِ والسرديّاتِ الأخرى، مثلَ القيمِ الإسلاميةِ وغيرها، ووسمُها بالرّجعيّةِ والإرهابِ والتطرّفِ.

1 - Joseph Nye: Soft Power, P 6.

وطبعًا هذا الغزوُ الثقافيُّ يُساهمُ في تسييلِ الأخلاقِ والقيمِ، وتهديمِ البنى الاجتماعيةِ الخُلُقيَّة الثابتةِ تحت تأثيرِ دعايةِ التحرّرِ، والحقِّ في الحياةِ بحريّةٍ، والتصرّفِ الحرِّ بالجسدِ والمالِ والوقتِ. وكما أسلفنا، الطريقُ الأمثلُ للغزوِ الثقافيِّ هو استخدامُ القوّةِ الناعمةِ؛ حيث يقولُ سماحةُ السيّد القائد (علي الخامنئي) (دام ظله) في هذا المضمارِ:

«القوّةُ تتجلّى تارةً في سلوكِ إنسانٍ يحملُ الرشّاشَ ويأمركَ أن تفعلَ شيئًا معيّنًا. وقد تظهرُ صورةٌ أخرى، وذلك من خلالِ إحاطةِ الإنسانِ بجوٍّ ونسقٍ واحدٍ وتكرارِ هذا النسقِ، فما تمارسهُ وسائلُ الاتصالِ الجمعيِّ في المجتمعِ هو شيءٌ من هذا القبيلِ؛ إذ تراها تبادرُ لبثِّ مفهومٍ أو مصطلحٍ معيّنٍ وتعمدُ إلى تكرارِه، حتى يستقرّ في الوعي دونَ شعورٍ، ويُجري على الألسنِ تلقائيًا»[1].

وليس الإعلامُ وحدهُ من يحملُ هذا العبءَ، بل يجري تسويقُ هذا النظامِ من خلالِ المسرحيّاتِ، ومن خلالِ الأفلامِ السينمائيّةِ، والإعلاناتِ الكثيفةِ، ووسائلِ التواصلِ الاجتماعيِّ.. إلخ، هذا الضخّ كلُّه المتكرّر والكثيف يهدفُ إلى تثبيتِ أنماطِ حياةِ الإنسانِ في الغربِ وسلوكه باعتباره رمزًا للتقدّمِ والحضارةِ، مقابل تقديمِ قيمٍ وتقاليدٍ وثقافةٍ وسلوكياتِ الشعوبِ الأخرى المحافظةِ، باعتبارها العائقَ أمام تطوّرِهم وتقدّمِهم ولحاقهم بالركبِ الحضاريِّ.

٢ - الهيمنةُ التقنيةُ والسيطرةُ على البياناتِ وإدارةُ الذكاءِ الاصطناعيِّ:

من أكثرِ الأمورِ التي يجري التسويقُ من خلالها للنموذجِ الغربيِّ هي السيطرةُ والتطورُ التقنيُّ والتكنولوجيُّ، فقد ربطوا الحضارةَ بهذه الفتوحاتِ العلميّةِ (الإنترنت، والذكاء الاصطناعي،.. إلخ)، ولكن ليس بالضرورةِ أنّ من يمتلكُ التطورَ التكنولوجيَّ هو متطوّرٌ خُلُقيًّا وإنسانيًّا، وما نموذجُ الحربِ على غزّةَ منذ العامِ "٢٠٢٣م" حتى يومنا الحاليّ "٢٠٢٥م" إلاّ شاهدٌ صارخٌ على موتِ الإنسانيّةِ ودفنِ الأخلاقِ. فهل التكنولوجيا وحدها تبني حضارةً تساهمُ في سعادةِ البشريةِ والإنسانِ؟ بالطبعِ لا، فأيُّ تطوّرٍ تكنولوجيٍّ إن لم تلازمه بنيةٌ خُلُقيّةٌ، فهو تطوّرٌ علميٌّ يُساهمُ في شقاءِ الإنسانيّةِ، وليس في رفعِ مستوى رفاهها وحريّتها.

ومن طرقِ التسويقِ التي يعتمدُها الغربُ الليبراليُّ لتسويقِ حريّتِه الوهميّةِ، هي سيطرتهُ على مصادرِ المعرفةِ والتقنياتِ، خاصّةً الإنترنتَ والذكاءَ الاصطناعيَّ، وبشكلٍ أدقّ الخوارزمياتِ

١ - علي الخامنئي: لقاء تحت عنوان الثورة الإسلامية والغزو الثقافي، ص١٥.

الحاسوبيّة (من وسائل تواصلٍ اجتماعيٍّ، لمواقع البحث الإلكترونيٍّ، إلى تطبيقات الذكاء الاصطناعيٍّ،.. إلخ). فكلُّ هذه الخوارزميات تعملُ بشكلٍ موجَّه ومنحاز لعرض المحتويات التي تتّفقُ مع الأسس الليبراليّة الماديّة، أما المحتوى المعارضُ لهذه الأسس المسيطِرَة، فيجري إخفاؤهُ أو قمعهُ عبرَ منع ظهوره أو عبرَ وسمه بخطابات الكراهية والعنف، أو عبرَ إغلاق الحسابات التي تعملُ على تبيين طريق الحقّ في مواجهة هذا العالم الظالم الأعمى.

وبهذا فإنَّ أحدثَ ما يجري التداولُ به حديثًا هو الذكاءُ الاصطناعيُّ، الذي يقترحُ عليكَ ما تشاهدُ وما تتسوّقُ وما تؤمنُ به، بناءً على النموذج الاستهلاكيِّ الانصياعيِّ الذي يريدهُ النظامُ الليبراليُّ. بناءً عليه يمكنُ أن نسمّيهُ الذكاءَ الاصطناعيَّ الموجَّهَ أو المنحازَ.

٣ - الأدواتُ الاقتصاديةُ والسياسيةُ والاجتماعيةُ والقانونيةُ لإعادة تشكيل القيم:

إنَّ المؤسسات والمنظمات الدولية ما هيَ إلاّ أدواتٌ وواجهاتٌ شكليّةٌ للتحكّم من قبل المنظومة الليبرالية بكلِّ هذا العالم؛ فمثلاً يجري استخدامُ منظّمة الأمم المتّحدة ومنظمات حقوق الإنسان ذريعةً لتعديل القوانين المحليّة بما يتوافقُ اجتماعيًّا مع النموذج الليبراليِّ من خلال التسويق للحريات الجنسية، ولحرّيّة الجندر، وللأفكار النسويّة،.. إلخ، وكلُّ هذا تحتَ عناوينَ حرّيّة الاستهلاك غير المحدود، وحريّة المعتقد والجسد والوقت، وخاصّةً تمكين النساء والفتيات (مما يحفّزُ الفردانيّةَ والذاتيّةَ) بدلاً من تمكين الأسرة وتعزيزها وصيانتها ودعمها.

ومن الأذرع أيضًا التي تسوِّقُ من خلالها الليبراليةُ حريّتها الموهومةَ، هي تمويلُ أنشطة منظمات المجتمع المدنيِّ (NGOs) في الدول النامية، شرطَ أن تتبنّى هذه المنظماتُ أجندات القيم الليبرالية الماديّة؛ فهذا التمويلُ الاقتصاديُّ هو تمويلٌ مشروطٌ لخدمة أهداف التوسّع والسيطرة والتسويق للمفاهيم والأفكار الليبرالية.

كما أنَّ الجانبَ التربويَّ التعليميَّ ليس ببعيدٍ عن هذا التمويل المشبوه؛ حيث تسعى هذه المنظومةُ الليبراليةُ لتسويق نظامها التحرّريِّ، والذي يحملُ عناوين برّاقة كقيم الديمقراطية والسلام والحريّة وغيرها من القيم الوهميّة، عبر زرع هذه الأفكار والقيم في المناهج التعليمية.

وما شهده لبنانُ من تمويلٍ غربيٍّ بهدف التدخّل الفاضح في ورش تعديل المناهج الوطنية التي تجري حاليًّا (٢٠٢٥م)، أو التدخّلُ عبر تمويل مشاريعَ تعليميةٍ مباشرةً مع وزارة التربية

اللبنانيـة، ليس إلا نموذجًا عن هذا الترهيب والترغيب لتسـويق وفرض هـذه القيم الغربية التي جعلت البشريةَ في أسفلِ قيمها الخُلُقيَّة، فهذا التمويلُ هدفهُ المباشرُ "التغييرُ القيميُّ والمفاهيميُّ والثقافيُّ والسلوكيُّ لأبنائنا".

وبالخلاصة، يجـري خلقُ الحرّيّة الليبراليـة الوهمية وتعزيزُها وفرضُها على شـعوب العالم بشكلٍ عامٍّ، والشعوب المستضعفة بشكلٍ خاصٍّ، استنادًا إلى الضخِّ الإعلاميِّ، والسيطرة التقنية الكاملة على مصادر المعلومات والذكاء الاصطناعيِّ، ومن خلال زرع مفاهيم حرّيّة الاستهلاك غير المحدود للمـوارد، وتلبية الرغبات دونَ قيود، وحريّة التصرّف بالجسـد، وتعديلِ المناهج التربويّة المحليّة بما يتناسبُ مع الأفكار الليبرالية.

سادسًا: الحرية الحقيقية من منظور خُلُقي إنساني:

بعدَ توضيح الحرّيّة المزيّفة التي يسـعى النظامُ الليبراليُّ إلى تسـويقها وفرضها على شعوب العالم لتحقيق غاياته في تحقيق الأرباح، والسـيطرة والهيمنة على الشـعوب المستضعفة، لا بُدَّ الآن من توضيح مفهوم الحرّيّة الحقيقية وأبعادها التي ترتكزُ على المنظور الخُلُقيّ الذي يحترمُ إنسانيّةَ الإنسانيّة، والتي لا تُختَصَرُ بالبعد المادّيِّ فقط. وهي ترتكزُ على:

١- حرّيّةُ الاختيار الواعي والمسؤول:

الحرّيّةُ الحقيقيةُ قائمةٌ على اسـتخدام العقل وتحكيم الضمير عند اتخاذ القرارات، ولكن لا يعني تحكيمُ العقل إغفالَ الجوانب الروحيّة، كما فعلَ (ديكارت-René Descartes)؛ حيثُ قالَ بضرورة تحرّر الإنسـان من كلِّ السلطات إلا سـلطةَ العقل[1]، وكأنَّ العقلَ المخلوقَ المحدودَ هـو القاعدةُ فقط؛ فالحرّيّةُ الحقيقيةُ هي اختيارٌ عقليٌّ واعٍ، ولكن دونَ إغفال الجوانب الخُلُقيّة. وبالتـالي فليس فقط قاعدةُ الربح والخسـارة المعتمدةُ من قبل الليبرالية هـي الحَكَمَ في اتخاذ القرارات، بل هناك أيضًا الجانبُ الروحيُّ الإنسـانيُّ الخُلُقيّ، يجبُ أخذُه بالحسبان؛ فالإنسانُ مُستَخلَفٌ في هذه الأرض، يقولُ تعالى:

﴿وَإِذْ قَـالَ رَبُّـكَ لِلْمَلَائِكَـةِ إِنِّي جَاعِـلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَـةً﴾ [البقـرة: ٣٠]،

١ - حميدة هرباجي: «تأويل سارتر للحرية الديكارتية»، ص٨٥٧.

وبالتالي فأيُّ قرار يتّخذُهُ هو مسؤوليّةٌ لحمله لهذه الأمانة، يقولُ تعالى: ﴿**إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولا**﴾ [الأحزاب: ٧٢].

وهنا أيضًا نؤكّدُ على ضرورةِ الاختيارِ الحرِّ دونَ توجيهِ وفَرضِ أحكامٍ فوقيّةٍ مسبقةٍ، ومستبدّة، وموجّهَة، كالتي تفرضُها الليبراليةُ على الآخرينَ، وأبرزُ مثالٍ على ذلك، كلُّ من يعادي (الكيان الإسرائيليّ) أو مجرّد الاعتراضِ على مجازرِه في (غزّة) و(لبنان) وغيرها من دولِ العالمِ، يجري اتّهامُه مباشرةً بسرديّةِ "معاداة الساميّة".

٢ - الحرّيّةُ الحقيقيةُ هي توازنٌ بين الذاتِ والمجتمعِ:

الحرّيّةُ الحقيقيةُ مبنيّةٌ على النظرةِ للجماعةِ ومصلحةِ الجميعِ، وليست مبنيّةً على مصلحةِ الأنا والذاتِ فقط؛ فالذاتُ لها حقٌّ، ولكنْ إذا تعارضتِ المصلحةُ الذاتيةُ مع المصلحةِ الجمعيّة، فالأُولى هي مصلحةُ الجماعةِ إنْ كانَ فيها الخيرُ، وكانتْ لا تتعارضُ مع القيمِ الخُلُقيّةِ الحاكمة.

إذًا، ليسَ رأسُ المالِ والقدراتُ الماديّةُ هما المحدّدَان الوحيدَان لقيمةِ كلِّ فردٍ، بل الحرّيّة والقيمة الحقيقية تنبعُ من العطاءِ، وليس من الأخذِ وتحقيقِ الأرباحِ فقط. يقولُ (كانط-Kant) في هذا المجال: "أن تكونَ حرًّا معناه أن تكونَ ذا مسؤوليّةٍ خُلُقية"[1]، فهذهِ المسؤوليةُ الخُلُقيّةُ، والتي هي مصداقٌ للحرّيّةِ الحقيقيةِ، تكونُ تجاهَ النفسِ وتجاهَ الآخرينَ.

ولا بدَّ لهذه الحرّيّةِ الخُلُقيّةِ أن تقودَنا للقيمِ الدينيّةِ، وخاصّةً (الدين الإسلاميّ)، الذي يُديرُ ويُوعّي ويُوجّهُ الإنسانَ نحوَ صلاحِه وصلاحِ مجتمعِه، من خلالِ إدارةِ علاقتِه مع اللهِ، والنفسِ، والآخرينَ، والطبيعة.

فالحرّيّةُ الحقيقيةُ إذًا، من منظورٍ خُلُقيٍّ إنسانيٍّ، هي قدرةُ الإنسانِ على الاختيارِ الواعي والحرِّ، دونَ أيّ ضغوطٍ خارجيّةٍ عليه، مع مراعاةِ الصالحِ العامِّ، وعدمِ جعلِ تحقيقِ المنفعةِ الفرديةِ فقط هو الهدفَ السامي، استنادًا إلى منظومةٍ قيميّةٍ خُلُقيةٍ تحترمُ الكرامةَ الإنسانيّةَ.

---

١ - فرحاية بن بيهي: «ثلاثية الحرية والأخلاق والدين عند كانط»، ص٨٣

سابعاً: الحرية الحقيقية طريق الخلاص وتحقيق السعادة للبشرية

بعدَ توضيحِ مفهومِ الحُرِّيَّةِ الحقيقيَّة، وماهيَّةِ النِّقاطِ الخُلُقيَّةِ الَّتي ترتكزُ عليها، أصبحَ واضِحًا، بأَنَّهُ لدينا طريقين، هما طريقٌ ليبراليٌّ رأسماليٌّ مادِّيٌّ مُتوحِّشٌ يُعظِّمُ الفردانيَّةَ والذَّاتيَّةَ وتحقيقَ الأرباحِ دونَ أيِّ رادعٍ إنسانيٍّ أو خُلُقيٍّ، ويزرعُ حُرِّيَّةً وَهْميَّةً مُزيَّفَةً في عُقولِ الشُّعوبِ لتعظيمِ نَموذجِهِ وفرضِ سَيْطَرَتِهِ على الآخرينَ الَّذينَ يُعارضونَهُ؛ وبالمقابلِ، هناكَ طريقٌ خُلُقيٌّ إنسانيٌّ يَرتكزُ على قِيَمِ الخَيْرِ الحاكِمَةِ وعلى مَبادئِ الأديانِ السَّماويَّةِ وتحديدًا الدِّينِ الإسلاميِّ، "فالمبدأُ الخُلُقيّ هو مبدأُ الحُرِّيَّة، وهوَ حتمًا يقودُنا إلى الدِّين"[1].

وبالتَّالي، إذا جرى الاعتمادُ على هذهِ النَّظريَّةِ الخُلُقيَّة، سيؤدِّي هذا إلى تراجُعِ وجهةِ النَّظرِ الأُخرى غيرِ العادلة، وهذا ما سيَجعلُ الإنسانيَّةَ في حالةِ خَلاصٍ من هذا النِّظامِ المُستبدِّ المُحيطِ بها؛ لأنَّ النَّظريَّةَ الخُلُقيَّةَ تَحترمُ الذَّاتَ ولكن تَجعلُ حقوقَ الجماعةِ أوّلًا، وليس فقط الرِّبْحَ الفرديَّ وتحقيقَ المكاسبِ الشَّخصيَّة.

وهذه النَّظريَّةُ الخُلُقيَّةُ تَحفَظُ حدودَ الله تعالى في عبادِه وفي مَوارِده، يقولُ تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا**﴾ [الفرقان: ٦٧]. وبالتَّالي، فهذا التَّوازُنُ وهذه المَخافةُ من الله تعالى، والتَّفكيرُ بأنَّ الدُّنيا هي دارُ مَمَرٍّ وليستْ هي المُنتهى، بل الآخرةُ هي الأساسُ الَّذي يَجبُ أَخذُهُ بالاعتبارِ في كُلِّ قرارٍ وكُلِّ تَصرُّفٍ نَقومُ بِه، يقولُ تعالى: ﴿**وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَالِ هَٰذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا ۚ وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا ۗ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا**﴾ [الكهف: ٤٩].

وفي حالِ أَخذِ هذهِ القضايا، وهذهِ الحُرِّيَّةِ الخُلُقيَّةِ المسؤولة (القائمة على أنَّ الإنسانَ ليس مُخيَّرًا ولا مُسيَّرًا بل أمرٌ بينَ أمرين) بالاعتبار، فهذا سيَضمنُ سعادةَ الدَّارَين، الدُّنيا والآخرة، لنا ولِمُجتمعِنا ولشُعوبِ العالمِ كافَّةً، وخاصَّةً المُستضعَفَة منها.

إذًا، نَحتاجُ إلى الحُرِّيَّةِ الحقيقيَّةِ المُستندةِ إلى المنظورِ الخُلُقيّ الإنسانيِّ، في سبيلِ خَلاصِ البشريَّةِ من الحُرِّيَّةِ الوَهميَّةِ المُزيَّفَةِ الَّتي زَرَعتْها الليبراليَّةُ الماديَّةُ الرَّأسماليَّةُ في النُّفوسِ من جهة، وحِفظِ حدودِ الله بما يَضمنُ الصالحَ العامَّ في المُجتمعِ على حسابِ المَصلحةِ الماديَّةِ الفرديَّة، وبالتَّالي تَحقيقِ سعادةِ المجتمعِ ورفاهِه في الدَّارَين، الدُّنيا والآخرة.

---

١ - فرحاية بن بيهي: «ثلاثية الحرية والأخلاق والدين عند كانط»، ص٨٣.

الخاتمة

من خلال هذا المقال العلميِّ، جرى توضيحُ الفرق بينَ الحُرِّيَّة الوَهميَّة الَّتي تتبنَّاها وتُروِّجُ لها الليبراليَّةُ المَادِّيَّةُ الرَّأسماليَّةُ المتُوحِّشَةُ، الَّتي أساسُها الفردانيَّةُ وحُبُّ التَّملُّك المادِّيِّ والاستهلاك غـير المحدود، مقابل الحُرِّيَّـة الحقيقيَّة القائمة على التَّـوازُن والقيَم الخُلُقيَّة والإنسـانيَّة، الَّتي تتبنَّاها الأديانُ السَّماويَّةُ وتحديدًا الدِّينُ الإسلاميُّ؛ حيثُ احترامُ حدودِ اللهِ -تعالى- هو المُوجِّهُ لسلوكيَّات الأفراد تحتَ مظلَّة هذا الدِّين العادل الرَّحيم.

وفي مقارنة أخيرة بينَ النَّظريَّة الليبراليَّة من جهة، والنِّظام الإسلاميِّ الخُلُقيّ الإنسانيِّ من جهة أُخرى، إنَّ الفروقاتُ هي وفق الآتي:

المتغير	الليبرالية الرأسمالية المادية	النظام الإسلامي الخُلُقيّ الإنساني
المرجعية الأساس	الفرد هو المرجعية الأعلى، ولا سلطة فوق القانون الوضعي	الله تعالى هو المرجعية الأساس والوحيدة، والتشريع مُستفاض منه
الغاية من الحرية	تحقيق المنافع الماديّة والرغبات الشخصية	عبادة الله تعالى، تزكية النفس، احترام حدود الله تعالى، تحقيق العدل
القيم	سائلة قابلة للتغيير المستمرّ بناء للمصلحة الفردية	ثابتة غير قابلة للتغيير (الإيمان بالله تعالى، العدل، الرحمة، الخير، الإيثار، ..إلخ)
الحدود	القانون الوضعي وحريّة الآخرين	التشريع الإلهي

المسؤولية	مسؤولية تقف عند حدود الذاتية والفردانية	مسؤولية أمام الله والنفس والمجتمع والطبيعة
الحرية الاقتصادية	حرية شبه مطلقة تبرر التعامل اللاأخلاقي ومفاهيم الاستغلال والاحتكار وغياب العدالة في التوزيع	مضبوطة بالعدل وحقوق الآخرين وتحريم الربا والاحتكار والربح المحدود
الحرية الدينية	حريّة شخصية في تبني معتقد معيّن، ولكن الاتجاه العام هو نحو فصل الدين عن الدولة وعن المجتمع	لا إكراه في الدين، ولكن الدين عند الله الإسلام

الجدول رقم ١ : الفروقات بين النظرية اليبرالية والنظام الإسلامي الخُلُقيّ الإنساني

المصدر: من إعداد الباحث

لائحة المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم.**
- محب الدين الزبيدي: تاج العروس، تحقيق: علي شيري، دار الفكر، بيروت، لا ط، ١٤١٤ه/١٩٩٤م.
- تيرس حبية: مبدأ الحرية في التربية عند جون جاك روسو، مجلة الراصد العلمي، المجلد٦، العدد١، جامعة وهران ١ أحمد بن بلة، الجزائر، أيار ٢٠١٩.
- حميدة هرباجي: تأويل سارتر للحرية الديكارتية، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، المجلد ١٠، العدد، ٢، مركز الحكمة للبحوث والدراسات، الجزائر، ٢٠٢٢.
- رقية بوسنان: إشكالات الحرية وسياقات ممارستها عند مالك بن نبي قراءة في سلسلة مشكلات الحضارة، مجلة الثقافة الإسلامية، العدد ١٦، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف الجزائرية، الجزائر، ٢٠٢٠.
- صائب مهدي: العولمة ودور الشركات المتعددة الجنسيات في النظام العالمي الجديد، مجلة الغري للعلوم الاقتصادية والإدارية، المجلد ٦، العدد ١٧، جامعة الكوفة، العراق، ٢٠١٠.
- عبد الحميد العبيدي: قراءة نقدية في الأسس الأيديولوجية للفردانية وراهنيتها في المجتمعات العربية، مجلة عمران، المجلد ٨، العدد ٢٣، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ومعهد الدوحة للدراسات العليا، قطر، ربيع ٢٠٢٠.
- علي الخامنئي: لقاء تحت عنوان الثورة الإسلامية والغزو الثقافي، مع مجموعة من أدباء الحوزة الفنية التابعة لمؤسسة الإعلام الإسلامي، ١٨ ربيع الثاني ١٤١٤ هـ.
- غزالي بلعيد: مبدأ الحرية وحدود ممارستها، مجلة البحوث القانونية والاقتصادية، المجلد٧، العدد٢، جامعة عين تموشنت، الجزائر، ٢٠٢١.
- فرانسيس فوكوياما: نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة فؤاد شاهين وجميل قاسم ورضا الشايبي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لا ط، ١٩٩٣.
- فرحاية بن بيهي: ثلاثية الحرية والأخلاق والدين عند كانط، مجلة تطوير، المجلد ٥، العدد

٢، جامعة سعيدة الدكتور مولاي الطاهر، الجزائر، كانون الأول ٢٠١٨.

- مارتن كريستنسن، كريستيان هالوم، أليكس ميتلاند، كوينتين بارينيلو، كيارا بوتاتورو: البقاء للأغنى، ضرورة فرض ضرائب على أصحاب الثراء الفاحش الآن لمحاربة اللامساواة، منظمة أوكسفام الدولية، أوكسفورد، لا ط، ٢٠٢٣.
- مجمع اللغة العربية: المعجم الوجيز، دار النشر مجمع اللغة العربية، القاهرة، ط ١، ١٩٨٠.
- محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، دار الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط١، ١٩٩٧.
- منى عمار: عولمة الشركات المتعددة الجنسيات دعم أم هيمنة على الدول النامية، مجلة البحوث القانونية والاقتصادية، المجلد ١٢، العدد ٨٢، جامعة المنصورة، مصر، كانون الأول ٢٠٢٢.

المصادر الأجنبية:

- Elisabeth Clément: La Liberté, Hatier, France, 2019, (no ed.).
- Joseph Nye: Soft Power, PublicAffairs, New York, 2004, (no ed.).
- United Nations: The Sustainable Development Goals Report, P 12, www.unstats.un.org/sdgs/report/2023/The-Sustainable-Development-Goals-Report-2023.pdf.

حريةٌ تحتَ السيطرةِ: في آلياتِ الإيهامِ النفسيِّ بالتحررِ

■ زكيه قرنفل[1]

ملخّص

تُتناولُ هذه المقالةُ الحرّيّةَ من منظورِ علمِ النّفسِ الاجتماعيِّ، عبرَ تحليلِ آليّاتِ الإيهامِ النّفسيِّ بالتحرُّرِ وكيفَ تُعيدُ الجماعةُ والسّلطةُ والثّقافةُ والتّكنولوجيا صياغةَ خياراتِ الفردِ. تبيّن من خلالِ أمثلةٍ وتجاربَ كلاسيكيّةٍ ومعاصرةٍ أنَّ الحرّيّةَ كما تُمارَسُ في السّياقِ النّيوليبراليِّ المعاصرِ هي في الغالبِ حرّيّةٌ موهومةٌ، تُستخدمُ بوصفها أداةً لإعادةِ إنتاجِ الامتثالِ والطّاعةِ وتآكلِ الوعيِ النّقديِّ. كما تناقشُ الانعكاساتُ النّفسيّةُ - الاجتماعيّةُ لهذه الظّاهرةِ، وكيفَ تُشرعنُ السّلطةُ وتُضعفُ قدرةَ الإنسانِ على المقاومةِ. في المقابلِ، تقترحُ المقالةُ جملةً من الاستراتيجيّاتِ لمقاومةِ هذا الإيهامِ وتعزيزِ حرّيّةٍ أصيلةٍ، تقومُ على التّربيةِ النّقديّةِ، واستعادةِ اللّغةِ، والتحالفِ بينَ الفردِ والجماعةِ، ومساءلةِ التّكنولوجيا، مضافًا إلى دورِ المؤسّساتِ الدينيّةِ والتحالفُ بين الشعوبِ.

الكلمات المفتاحية: الحريَّة، الإيهام بالحريَّـة، علم النفس الاجتماعي، الامتثال، الطاعة، الخوارزميّات، الوعي النقدي، الاستعمار.

١ - (كاتبة من سوريا)، ماجستير في الإدارة والتطوير التربوي – جامعة القديس يوسف.

المقدمةُ:

تُعَدُّ الحريةُ من أكثرِ المفاهيمِ إشكاليةً في العلومِ الاجتماعيةِ والإنسانيةِ؛ إذ ارتبطتْ تاريخيًا بسجالاتٍ فلسفيةٍ وسياسيةٍ ودينيةٍ متعددةٍ، كما اتخذتْ في العصرِ الحديثِ موقعًا مركزيًّا في الفكرِ الليبراليِّ الذي يجعلُ منها محورَ قيمةِ الفردِ، ومرجعًا في صياغةِ خياراته. غير أنّ البحوثَ في علمِ النفسِ الاجتماعيِّ تكشفُ أنّ هذه الصورةَ المثاليةَ للاستقلالِ الذاتيِّ لا تعكسُ حقيقةَ آليّاتِ اتخاذِ القرارِ؛ حيثُ يتبيّنُ أنّ ما يُسمّى «إرادةً حرّةً» يتشكّلُ ضمن بيئاتٍ اجتماعيةٍ مهيكلةٍ، وأن إدراكَ الفردِ وسلوكَه يتأثرانِ بدرجاتٍ متفاوتةٍ بعواملَ جماعيةٍ وثقافيةٍ وضغوطٍ معياريةٍ. فيتصوّرُ أنّه يختارُ بمحضِ إرادته، غيرَ خاضعٍ إلا لعقله ورغباته. يضعُ علمُ النفسِ الاجتماعيُّ هذا التصوّرَ تحتَ مجهرِه النقديِّ، كاشفًا أن ما يُسمّى «الإرادةَ الحرّةَ» يتكوّن بدرجةٍ كبيرةٍ في بيئةٍ اجتماعيةٍ مهيكلةٍ، وأن الوعيَ الفرديَّ يتأثرُ، غالبًا دون إدراكٍ صاحبه، بمجموعةٍ من العواملِ الثقافيةِ والجماعيةِ التي تنسجُها المحيطاتُ الاجتماعيةُ والرمزيةُ التي نحيا فيها[1]. فالإنسانُ لا يتحرّكُ في فراغٍ، بل يعيشُ داخلَ نسيجٍ من معاييرَ وأعرافٍ وضغوطٍ نفسيةٍ جماعيةٍ، تُعيدُ صياغةَ ما يظنّه «رغباته» و«قناعاته» وحتّى «حريتَه»[2].

مع نشوءِ علمِ النفسِ الاجتماعيِّ في مطلعِ القرنِ العشرينَ، لم تَعُدِ الحريةُ تُفهَمُ بوصفها غيابًا بسيطًا للقيودِ الخارجيةِ، بل باعتبارها قدرةً مشروطةً على اتخاذِ القرارِ ضمنَ شبكةٍ معقّدةٍ من التأثيراتِ الاجتماعيةِ. هذه الشبكةُ قد تكونُ مرئيةً، كضغطِ الجماعةِ المباشرِ، أو خفيةً، كالتطبيعِ

١ - مسعودة سعود وجمال تالي: "الهوية الاجتماعية والامتثال الاجتماعي: قراءة سوسيولوجية في المفهوم"، ص.ص٢٠٩-٢٢٠.

٢ - نوربرت إلياس: مجتمع الأفراد.

الثقـافيِّ والمعتقـداتِ الاجتماعيةِ المضمـرةِ[١]، أو حتّى مُبرمجةً تقنيًّا، كما هـو الحالُ في زمنِ الخوارزميّاتِ والمنصّاتِ الرقميّةِ. لقد أظهرتِ التجاربُ الكلاسيكيّةُ في علمِ النفسِ الاجتماعيِّ حدودَ ما يُسـمّى «الاختيارَ الحرَّ». ففي تجربةِ (سـولومون آش- Solomon Asch) الشهيرةِ عام ١٩٥١، خضعَ الأفرادُ لضغطِ الجماعةِ فأعطَوا إجاباتٍ خاطئةً واضحةً لمجرّدِ أنَّ الأغلبيّةَ قالتها، رغمَ أنَّ حواسَّهُم أكّدتِ العكسَ. وفي تجربةِ (ستانلي ميلغرام- Stanley Milgram) (١٩٦٣)، التـي بيَّنت قدرةَ السُّـلطةِ على توجيهِ الناسِ حتّى بمـا يُخالفُ مبادئَهُم[٢]. هـذه النتائجُ تُبيِّنُ أنَّ الإنسانَ لا يُقرِّرُ في عزلةٍ، بل يخضعُ لأنماطٍ من الامتثالِ والطاعةِ قد تجعلهُ يتصرّفُ ضدَّ مصلحتِه أو قيمِه المُعلَنة.

وتشـيرُ أبحاثٌ أحدثُ في علمِ الأعصابِ الاجتماعيِّ إلى أنَّ الامتثالَ لا يقتصرُ على السلوكِ الظاهريِّ، بل يمكنُ أن يُعيدَ تشـكيلَ الإدراكِ الحسّيِّ نفسـه. فقد بيّنت دراسةٌ (Berns) وآخرون عـام ٢٠٠٥ أنَّ مناطقَ في الدماغِ ترتبطُ بالإدراكِ البـصريِّ تتأثّرُ برأيِ الجماعةِ، ما يعني أنَّ الفردَ "يرى" أحيانًا ما يتوقّعُ أن تراهُ الجماعةُ[٣]. هذا يُوسِّعُ فهمَنا للحريةِ من كونِها قرارًا واعيًا إلى كونِها عمليةً متداخلةً مع محيطٍ اجتماعيٍّ يُشكِّلُ الإدراكَ ذاتَه.

في السياقاتِ الحديثةِ، تتضاعفُ هذه التأثيراتُ بفعلِ الأدواتِ الرقميّةِ والإعلاميّةِ. فالمنصّاتُ الرقميّةُ، مثل (فيسبوك) و(يوتيوب)، لا تُقدِّمُ جميعَ الخياراتِ الممكنةِ، بل تقومُ بتصفيةِ المحتوى وترتيبِه وَفقَ بياناتِ المستخدمِ السابقةِ، ما يخلُقُ ما يُعرَفُ بـ «فقاعاتِ التصفيةِ»؛ حيثُ يُعادُ إنتاجُ تفضيلاتِنا بدلَ توسيعِها[٤]. في مثلِ هذا السياقِ، تتحوّلُ حريةُ الاختيارِ إلى ممارسةٍ ضمنَ حدودٍ مرسومةٍ مُسبَقًا، ويُصبحُ القرارُ الفرديُّ أقربَ إلى استجابةٍ مُبرمجةٍ ضمنيًّا.

إن أهميّةُ المقاربةِ النفسـيّةِ - الاجتماعيّةِ تنبعُ من قدرتِها على كشـفِ هذه الآليّاتِ التي تعملُ

1 Moscovici, S., Social Influence and Social Change.

2 - Burger, J. M. (2009). Replicating Milgram: Would people still obey today? American Psychologist, P 1–11

3 - Berns GS, Chappelow J, Zink CF, Pagnoni G, Martin-Skurski ME, Richards J. Neurobiological correlates of social conformity and independence during mental rotation. P245-53.

4 - Chueca Del Cerro, C. The power of social networks and social media's filter bubble in shaping polarisation: an agent-based model. P 69.

«خلفَ الكواليسِ». فهي تدمجُ التحليلَ النفسيَّ للأفرادِ مع دراسةِ البنى الاجتماعيّة التي تُحدِّدُ مجالَ الفعلِ الممكنِ. مفاهيمُ مثل «التطبيعِ الاجتماعيِّ»، و«التأثيرِ المعياريِّ»، و«التأثيرِ المعلوماتيِّ»، و«انتشارِ المسؤوليةِ»، أضحت تُستَخدَمُ لتفسيرِ كيف يختارُ الأفرادُ أحيانًا ما يُناقضُ مصالحَهم المباشرةَ أو يرضخونَ لقُوى غيرِ مرئيّةٍ تُحيطُ بهم[1].

مِن هنا، فإنَّ الخطابَ السائدَ عن الحريّة، خصوصًا في النُّظُمِ الليبراليّةِ المعاصرةِ، يحتاجُ إلى مراجعةٍ نقديّةٍ. فالحريّةُ تُختزلُ في الغالبِ إلى استقلاليّةٍ فرديّةٍ وقدرةٍ على الاستهلاكِ أو التعبيرِ، في حينَ أنَّ هذه الاختياراتِ نفسَها مُحدَّدةٌ داخلَ منظومةٍ اقتصاديّةٍ - ثقافيّةٍ تُسوِّقُ بدائلَ متقاربةً وتمنحُها شرعيّةً عبرَ تكرارِها الجماعيِّ. بعبارةٍ أخرى، ما يبدو حريّةَ اختيارٍ قد يكونُ إعادةَ إنتاجٍ لخياراتٍ صُمِّمَتْ سلفًا لخدمةِ منظومةِ الإنتاجِ والاستهلاكِ المُهَيْمِنة.

وعليه، فإنَّ هذه المقالةَ تهدفُ إلى معالجةِ قضيّةِ حريّةِ الإرادةِ من منظورٍ نفسيٍّ - اجتماعيٍّ، عبرَ تحليلِ كيفَ تؤثِّرُ الجماعةُ والسُّلطةُ والبنيةُ الثقافيّةُ والأدواتُ التقنيّةُ في تكوينِ القراراتِ الفرديّةِ. وسيحاولُ البحثُ الإجابةَ عن أسئلةٍ رئيسة: ما حدودُ حريّةِ الإرادةِ في ضوءِ الامتثالِ والطاعةِ والانحيازاتِ الإدراكيّةِ؟ وما السُّبُلُ الممكنةُ لتعزيزِ وعيٍ نقديٍّ يُمكِّنُ الأفرادَ من مقاومةِ هذه التأثيراتِ واستعادةِ مساحةٍ أوسعَ من الفعلِ؟

منْهجيًّا، تعتمدُ المقالةُ على تحليلٍ نظريٍّ مدعومٍ بأمثلةٍ وتجاربَ من علمِ النفسِ الاجتماعيِّ، مضافًا إلى استحضارِ بعضِ التطبيقاتِ المعاصرةِ لهذه المفاهيمِ. ولا تسعى إلى نقاشِ البُعدِ اللاهوتيِّ أو الفلسفيِّ المُجرّدِ لحريّةِ الإرادةِ، بل تُركِّزُ على تحليلِ الظاهرةِ في سياقِها النفسيِّ–الاجتماعيِّ. وبذلكَ، تُحاولُ إعادةَ تعريفِ الحريّةِ لا بوصفها حالةً مثاليّةً من الاستقلالِ المُطلَقِ، بل عمليّةً ديناميكيّةً تتطلّبُ وعيًا بالشروطِ الاجتماعيّةِ والنفسيّةِ التي تُؤطِّرُ خياراتِنا. فالحريّةُ الحقيقيّةُ، بهذا المعنى، ليستْ مجرّدَ غيابِ القيودِ، بل القُدرةَ على إدراكِ القُوى ومساءلتها التي تعملُ بطرائقَ مرئيّةٍ أو خفيّةٍ لتكوينِ خياراتِنا وحدودِ وعْينا.

أولًا: الحرية في منظور علم النفس الاجتماعي

1 - Chueca Del Cerro, C. The power of social networks and social media's filter bubble in shaping polarisation: an agent-based model. P 69.

إنَّ مفهومَ الحُرِّيَّةِ من منظورِ علمِ النَّفْسِ الاجتِمَاعِيِّ، خبرةٌ إنسـانيَّةٌ تتكوَّن داخلَ بيئةٍ نفسـيَّةٍ واجتِمَاعِيَّـةٍ مُعقَّـدة. فحُرِّيَّةُ الفردِ في الاختيارِ والسُّـلوكِ ترتبطُ ارتباطًا وثيقًا بمـا يتعرَّضُ لهُ من أفكارٍ تُشـكِّلُ نظرَتَهُ عن ذاتِهِ وما يتوقَّعُهُ الآخرونَ منهُ، وكذلك بما تُرسِّخُهُ الثقافةُ المُحيطةُ بهِ من معاييرَ وقِيَمٍ[1]، وفي العقودِ الأخيرةِ، أصبحنا نتحدَّثُ عن تأثيرِ عالَمَيْنِ، العالمِ المادِّيِّ الحقيقيِّ والعالمِ الافتراضيِّ، أي إنَّ عواملَ هذا التأثيرِ قد تضاعفت. هنا تأتي وظيفةُ علمِ النفسِ لتكشفَ أنَّ خياراتِ الإنسانِ تُعادُ صياغتُها باستمرارٍ من خلالِ آليَّاتِ الامتثالِ والطاعةِ والتأثيرِ المعياريِّ والمعلومـاتيِّ[2]، وهـي آليَّاتٌ تُبيِّنُ كيفَ يتأثَّرُ إدراكُنا وسـلوكُنا بما هو شـائعٌ أو مُستحسَـنٌ أو مفروضٌ من سُلطةٍ عُليا.

١ - «دمية كلارك»

إنَّ اكتشـافَ ديناميَّـاتِ التأثيرِ الخفيِّ على خيـاراتِ ومُعتقَداتِ الفردِ، ليسَ اكتشـافًا حديثًا، ولطالما كانَ أمرًا اكتشـفَهُ واسـتفادَ منهُ أفراد ومجموعات ومؤسَّسـات عـبرَ التاريخِ، ولكن في أربعينيَّاتِ القرنِ الماضي، تمكَّنَ علمُ النفسِ في حقبةٍ ما يُسمَّى بالتجاربِ الكلاسيكيَّةِ من إثباتِ بالبيِّناتِ هشاشـةِ ما يُسـمَّى بالاختيارِ الحُرِّ، كتجربةِ «دميةِ كلارك» أو «اختبـارِ الدميةِ»، والتي تمثَّلت بسلسـلةٍ من التجـاربِ التي أجراها عالما النفسِ (كينيـث- Kenneth) و(مامي كلارك- Mamie Clark) لفهمِ الآثارِ النفسيَّةِ للتفرقةِ العنصريَّةِ على الأطفالِ الأمريكيينَ من أصلٍ أفريقيٍّ. اسـتخدمَ العالمانِ أربعَ دُمى متطابقةً في الشـكلِ والملابسِ، ولكنَّها تختلـفُ في اللونِ (اثنتانِ بيضاءُ واثنتانِ سوداءُ). طُلِبَ من الأطفالِ اختيارُ الدميةِ التي يُفضِّلونَها، والتي يعتقدونَ أنَّها تبدو جيِّدةً، والتي يعتقدونَ أنَّها قبيحةٌ، والتي تعودُ لهم. وقد كانت نتائجُ التجربةِ صادمةً.[3]

لاحظَ العالمانِ أنَّ غالبيَّةَ الأطفالِ السُّودِ فضَّلوا الدُّمى البيضاءَ وأعطَوها صفاتٍ إيجابيَّةً، بينما اعتبروا الدُّمى السَّـوداءَ قبيحةً وذاتَ صفاتٍ سلبيَّةٍ، ما بيَّنَ أنَّ التمييزَ العنصريَّ أدَّى إلى تكوينِ

١ - آندي حجازي: «الحرية الشخصية: فطرية أم متعلمة»، ص ٢٤-٢٦.

٢ - عبد السلام فاروق: "إشكالية مفهوم الحرية في العالم الافتراضي: دراسة تأطيرية في الفلسفة السياسية لعصر الرقمنة"، مجلة مساحات فكرية.

3 - Byrd, Diane, Yasmin R. Ceacal, Jansen Felton, Carmen Nicholson, David Martin Lakendra Rhaney, Nakia McCray, and Jaceline Young. "A Modern Doll Study: Self Concept." P186–202.

صورةٍ سلبيَّةٍ عن الذاتِ لدى الأطفالِ السُّود، ما دفعَهُم إلى تبنِّي مفاهيمَ عنصريَّةٍ عن عِرقِهم وأنفسِهم. لاحقًا أضحت هذه التجربةُ جزءًا مهمًّا من الأدلَّةِ في قضيَّةِ "براون ضد مجلسِ التعليم" عامَ ١٩٥٤، والتي قضت بعدمِ دستوريَّةِ الفصلِ العنصريِّ في المدارسِ العامَّةِ، حسبَ صندوقِ الدفاعِ القانونيِّ التابعِ للرابطةِ الوطنيَّةِ لتقدُّمِ الملوَّنين.

كانت تلكَ من التجاربِ التي أكَّدت أهمِّيَّةَ دورِ التنشئةِ الاجتماعيَّةِ في تكوينِ الهويَّةِ العرقيَّةِ، وفي النظرةِ إلى الذاتِ، وكيفَ أنَّ الإنسانَ يتأثَّرُ بشكلٍ غيرِ واعٍ بمعتقداتِ الآخرينَ، حتّى عن نفسِه، بطرائقَ غيرِ واعيةٍ.[1]

٢ - تجارب (آش) للامتثال

جاءت بعدها تجاربُ متعدِّدةٌ، من أبرزِها تجربةُ الطبيبِ النفسي الرائدِ في علم النفس الاجتماعي (سولومون آش - Solomon Asch) عن الامتثالِ الاجتماعيِّ عندَ الأفرادِ. فقد وُضِعَ مشاركٌ واحدٌ وسطَ مجموعةٍ من الأشخاصِ المتواطئينَ مع الباحثينَ، وطُلِبَ منهم الحكمُ على أطوالِ خطوطٍ واضحةٍ بصريًّا. ما حدثَ أنَّ معظمَ المشاركينَ، حينَ واجهوا "إجماعًا خاطئًا" من المجموعةِ، غيَّروا إجاباتِهم ليتوافقوا مع الجماعةِ، حتّى لو تعارضَ ذلكَ مع ما يرونَهُ بأعينِهم. النتيجةُ أظهرت أنَّ حوالي ثُلثِ المشاركينَ امتثلوا بشكلٍ متكرِّرٍ للحُكمِ الجماعيِّ الخاطئ[2].

وإنَّ الامتثالَ الاجتماعيَّ، بحسبِ (آش)، إنَّما هو سلوكٌ يَكسُرُ مسارَ الفردِ للقواعدِ الاجتماعيَّةِ ومعاييرِها، ويُعبِّرُ عنه باستجاباتٍ تكونُ مشابهةً لسلوكِ الآخرينَ، أو استجاباتٍ تُحدَّدُ وفقًا لعاداتِ الجماعةِ ومعاييرِها. وحتى تتضحَ لنا التجربةُ، لا بُدَّ من الإشارةِ إلى أنَّ الامتثالَ (Conformity) في سياقِها يعدُّ نوعًا من التأثيرِ الاجتماعيِّ الذي ينطوي على تغييرٍ في الاعتقادِ أو السلوكِ ليتماشى مع اعتقادِ الجماعةِ وسلوكِها. وقد أشار عالم النفس الأمريكيُّ (فيليب زيمباردو - Philip Zimbardo) إلى أنَّ هذا التغيّرَ السلوكيَّ قد يحدثُ من غيرِ أن يتطلّبَ إذعانًا مباشرًا للجماعةِ، كما قد لا يكونُ لهُ سببٌ واضحٌ يُبرّرُهُ للملاحِظِ الخارجيِّ. وعندما نلاحظُ أنَّ جماعةً

1 - Byrd, Diane, Yasmin R. Ceacal, Jansen Felton, Carmen Nicholson, David Martin Lakendra Rhaney, Nakia McCray, and Jaceline Young. "A Modern Doll Study: Self Concept." P186–202.

2 - Cherry, Kendra, «The Asch Conformity Experiments».

من الأفرادِ يستجيبونَ بصورةٍ متكرّرةٍ ومميّزةٍ نحو موقفٍ معينٍ، فإنَّ النتيجةَ الحتميَّةَ هي أنْ يتكوَّنَ لدى هؤلاءِ الأفرادِ اتجاهٌ اجتماعيٌّ راسخٌ في هذا المسارِ، وهو ما يُمثِّلُ نوعًا من الاستجابةِ أو السلوكِ المتبنّى من الفردِ بإزاءِ الآخرِ ضمنَ ما يفرضُهُ السلوكُ الجماعيُّ[١].

تمكَّنت هذه التجربةُ أنْ تكشفَ أنَّ ما حصلَ يتجاوزُ مجرَّدَ مسايرةٍ اجتماعيَّةٍ واعيةٍ من الفردِ، بل امتثالاً غير واعٍ؛ إذ أظهرت بحوثٌ أحدثُ في علومِ النفسِ والأعصابِ والاجتماعِ أنَّ الامتثالَ يمكنُ أن يُعيدَ تكوينَ المعالجةِ الإدراكيَّةِ نفسَها، بحيثُ يتغيَّرُ ما يراهُ الفردُ تبعًا لما تقولُهُ الأغلبيَّةُ- حتّى يفقدَ قدرتَهُ على التمييزِ بينَ الصوابِ والخطأ[٢].

٣ - اختبار (ملغرام)

في أوائلِ الستينات، أُجريت تجربةُ (ستانلي ملغرام - Stanley Milgram) في الطاعةِ وفتحت أفقًا آخرَ في النقاشِ عن الحُرِّيَّةِ؛ إذ بيَّنت أنَّ الأفرادَ قد يُطيعونَ أوامرَ سُلطةٍ شرعيَّةٍ حتّى لو تعارضت مع ضميرِهم الخُلُقيِّ. في هذه التجربةِ الشهيرةِ، أُقنعَ المشاركونَ بأنَّهم يُساهمونَ في دراسةٍ عن التعلُّمِ والذاكرةِ، وطُلِبَ منهم توجيهُ صدماتٍ كهربائيَّةٍ متزايدةِ الشدَّةِ لمشاركٍ آخرَ (وهو في الواقعِ ممثّلٌ متَّفقٌ مع الباحثين) كلَّما أخطأ في الإجابةِ. المُدهش أنَّ أكثرَ من ٦٥٪ من المشاركينَ استمرُّوا حتّى أقصى مستوى من "الصدمات" لمجرَّدِ أنَّ الشخصَ المسؤولَ عن التجربةِ -مرتديًا معطفًا أبيضَ يرمزُ للسُّلطةِ العلميَّةِ- أمرَهُم بذلك. هنا يظهرُ كيفَ يمكنُ للسُّلطةِ أن تُعيدَ تعريفَ المسؤوليَّةِ الخُلُقيَّةِ؛ فالمشاركُ لم يَعُدْ يرى نفسَهُ فاعلاً حُرًّا بل مُجرَّدَ أداةٍ في يدِ سُلطةٍ أعلى[٣]. وقد دعمت دراساتٌ لاحقةٌ في التسعينيَّاتِ والألفيَّةِ الثانيةِ هذا التفسيرَ، مبيِّنةً أنَّ شرعنةَ السُّلطةِ وقُربَها من الفردِ، وكذلك بُعدَ الضحيَّةِ عنهُ، كلَّها عواملُ تُعزِّزُ الطاعةَ وتُقلِّلُ من مقاومةِ الفردِ.

---

١ - مسعودة سعود وجمال تالي: "الهوية الاجتماعية والامتثال الاجتماعي: قراءة سوسيولوجية في المفهوم"، ص.ص٢٠٩-٢٢٠.

2 - Minich, A., Falk, E. B., Cooper, N., Cosme, D., Chan, H.-Y., Pei, R., O'Donnell, M. B., & Cascio, C. N., Neural correlates associated with conformity in adolescent and young adult men, Developmental Cognitive Neuroscience. P 101215.

3 - Burger JM. Replicating Milgram: Would people still obey today? Am Psychol. P1-11.

مـا بينَ الامتثال للجماعـة والطاعة للسُّـلطة، تتَّضحُ إحدى الحقائق الأسـاس في علم النفس الاجتماعيِّ: ليست الحُرِّيَّةُ ممارسةً موضوعيَّةً معزولةً، بل هي فعلٌ متداخلٌ مع إدراك الفرد لانتمائه وهويَّته. تعتبر نظريَّةُ الهويَّة الاجتماعيَّة أنَّ الأفرادَ لا يرونَ أنفسَهم دائمًا ذوات مستقلَّةً، بل كثيراً ما يُعرِّفونَ أنفسَهم بوصفهم أعضاءَ في جماعة معيَّنة، وهو ما يجعلُهم يُعيدونَ ضبطَ اختياراتهم وَفقَ معايـيرَ تلائمُ تلكَ الجماعةَ. وفي هذه الحالة، يُصبحُ قرارُ الفرد «الحُرَّ» محكومًا بمدى تطابقه مع ما هو متوقَّعٌ من الجماعة، ما يظهرُ حدودَ الاستقلاليَّة الفرديَّة[1]. بل إنَّ الأبحاثَ الحديثةَ أثبتت أنَّ تذكيرَ الأفراد بما هو «شـائعٌ» قد يدفعُهم إلى سـلوكيَّات قد لا يختارونَها بمفردهم، فيما قد يُؤدِّي تذكيرُهم بما هو «مُستحسَنٌ خُلُقيًّا» إلى تعديل سلوكهم نحوَ الأفضل، غالبًا بشكل غير واعٍ. ولعلَّ أوضـحَ تجلِّيات هذه الآليَّات اليومَ تظهرُ في البيئـات الرقميَّة. فقد تحوَّلت المنصَّاتُ الاجتماعيَّةُ إلى مختـبرات ضخمة تُتيـحُ مراقبةَ كيفَ يتأثَّرُ الأفرادُ بالإشـارات المعياريَّة، كعدد الإعجابات أو المشاركات أو التصنيف في "الترند". حينَ يُشاهدُ المستخدمُ محتوىً حصَدَ ملايينَ المشاهدات أو الإعجابات، فإنَّ ذلكَ يُشكِّلُ دليلاً اجتماعيًّا ضمنيًّا على أهمِّيَّته أو صوابه. وتشير دراساتٌ واسعةُ النطاق أُجريَت على (فيسـبوك) و(X) إلى أنَّ الخوارزميَّـات لا تعكسُ تفضيلات الأفراد فقط، بل تُعيدُ إنتاجَها وتضخيمَها، فتخلُقُ ما يُعرَفُ بـ"غُرف الصَّدى"؛ حيثُ يتعرَّضُ المسـتخدمُ لمحتوى يُعزِّزُ قناعاته القائمةَ ويُقلِّلُ من تنوُّع المعلومات. في هذه البيئة، تُصبحُ حُرِّيَّةُ الفرد في التعرُّف على بدائلَ جديدة محدودةً، وتتحوَّلُ خياراتُهُ إلى استجابة مُهيكلَة مُسبَقًا ضمنَ حدود المنصَّة.[2]

خُلاصةُ القول، إنَّ علمَ النفس الاجتماعيَّ يُقدِّمُ قراءةً نقديَّةً للحُرِّيَّة باعتبارها نتاجًا لشبكة من المؤثِّرات المتداخلة: الجماعةُ تَضبطُ الإدراكَ، والسُّلطةُ تُعيدُ توزيعَ المسؤوليَّة، والهويَّةُ الجماعيَّةُ تُعيدُ تشكيلَ القرار، والخوارزميَّاتُ الرقميَّةُ تُضخِّمُ الإشارات المعياريَّة. في ضوء هذه المعطيات، لا يُمكنُ النظرُ إلى الحُرِّيَّة بوصفها حالةً من الاستقلال المُطلَق، بل عمليَّةً اجتماعيَّةً مقيَّدةً تتطلَّبُ وعيًا نقديًّا حتّى تُمارَسَ بفاعليَّة. وهذا يقودُنا مباشرةً إلى المحور الثاني الذي يتناولُ كيفَ تُترجَمُ هذه الآليَّاتُ إلى إيهامٍ نفسيٍّ بالتحرُّر في السياقات المعاصرة.

---

١ - حامد خالد: "الرأي العام وحرية التعبير"، ص ٩٧-١١٠.

٢ - جعفري نبيلة: "مؤثرو مواقع التواصل الاجتماعي: الفاعلون الجدد في قيادة الرأي العام، قراءة حول التغير في المفاهيم والأدوار"، ص ٢٢-٥٤.

ثانيًا: آليّات الإيهام النفسي بالتحرّر في السياق المُعاصر

صاغَ (جونُ ستيوارتَ ميل - John Stuart Mill)[1] -أحد أبرز مفكّري اللِّيبراليَّة الكلاسيكيَّة- تعريفًا شهيرًا للحرِّيَّة، حينَ قال: «الحرِّيَّةُ الوحيدةُ التي تستحقُّ هذا الاسمَ هي أن يسعى الإنسانُ وراءَ مصلحته الخاصَّة بطريقته الخاصَّة، ما دامَ لا يحاولُ حرمانَ الآخرينَ من حرِّيَّاتهم»

يُحاولُ (ميل)، من خلالِ هذا التَّصوُّر، تقديمَ الحرِّيَّة في صورةٍ مثاليَّةٍ تُزاوِجُ بينَ تحقيق المصلحة الفرديَّة وتجنُّب إلحاق الأذى بالآخرينَ. غيرَ أنَّ هذا الفهمَ، على بساطته الظّاهرة، ينطوي على إشكاليَّات عميقة؛ إذ يربطُ الحرِّيَّةَ بالمصلحة الفرديَّة بمعزلٍ عن السِّياق الاجتماعيِّ الذي يتكوَّنُ فيه الفردُ ويصوغُ خياراته. وهكذا تُصبحُ مصلحةُ الجماعة، في هذا المنظور، مسألةً ثانويَّةً أو غيرَ ذاتِ أهميَّة، بينما يظلُّ التَّركيزُ على الفرد وحدَهُ. تكمُنُ المشكلةُ هنا، ليسَ فقط في تهميشِ المصلحة العامَّة، بل أيضًا في تجاهُلِ الكيفيَّة التي تُبنى بها "الطَّريقةُ الخاصَّةُ" للفرد في الاختيار والتَّصرُّف، الضُّغوط والمعايير والتَّأثيرات الاجتماعيَّة التي تواجه الفرد في تشكيلِ خياراته لا يعترفُ بها التَّصوُّرُ اللِّيبراليُّ.

في عصرنا الحالي، أصبحت هذه الحرِّيَّةُ الليبرالية، إحدى القيم المركزيَّة للحداثة ومحورًا لكرامَة الفرد وقيمته. غيرَ أنَّ هذا التصوُّر لَمْ يكنْ يومًا حقيقةً مُطلَقةً، بل تشكَّلَ داخل توازنات اجتماعيَّة واقتصاديَّة وسياسيَّة. وكما تشيرُ دراسةُ (كلاين - Clain)، فإنَّ "المثُلَ الحداثيَّةَ للحرِّيَّة" تطوَّرت مَع الوقت لتصبحَ أداةً في بناءِ النّظُم، لا مجرَّدَ مَبدَأً فلسفيٍّ مجرَّد. فَالفَردُ الذي يَظُنُّ أنَّهُ يَعيشُ في فضاءِ استقلاليَّة تامَّة، إنَّما يمارسُ حرّيَّتَهُ داخلَ أُطرٍ اجتماعيَّة وثقافيَّة مرسومةٌ سَلَفًا[2].

إنَّ أبرزَ مظاهرِ هذا التَّشكُّلِ يكمنُ فيما يُعرفُ بالإيهامِ بالاختيار عبرَ الجَماعة. فالتأثيراتُ المَعياريَّةُ والمَعلوماتيَّةُ تُبرزُ كيفَ يَعتقدُ الفردُ أنَّهُ يَختارُ بحرِّيَّة، بينما هُو في الحقيقة يعيدُ ضبط قراراته وفق ما تشيرُ إليه الأغلبيَّةُ أو ما تفرضهُ الأعرافُ. وقد بيَّنت أبحاثٌ رائدةٌ أنَّ الإشارات الثقافيَّةَ، كالرُّموزِ الدِّينيَّة أو الاجتماعيَّة أو حتّى الشَّخصيَّاتِ المؤثِّرة، تضخّمُ شعور الفردِ بأنَّهُ

---

١ - جون ستيوارت ميل (١٨٠٦-١٨٧٣) فيلسوف واقتصادي بريطاني، يُعَدّ من أبرز ممثلي الفلسفة النفعية وأحد أعمدة الفكر الليبرالي الحديث. أسهمت مؤلفاته، مثل عن الحرية (١٨٥٩)، في ترسيخ مفهوم الحرية الفردية وحقوق الإنسان في الفكر الغربي.

2 - Olivier Clain, The Ideal of Freedom in Modern Times and Beyond: On Liberalism and Neo-liberalism, University of California, Berkeley.

يختــارُ بمطلق إرادته[1]، في حينَ أنَّ خياراته تكونُ مُوجَّهةً ســلَفًا بما يتماهى معَ هويَّةِ الجماعة، وبما يؤمنُ له القبولَ الاجتماعيَّ ويخفِّفُ عنه عقوبةَ العزلة أو الرفض.

وفي امتــداد لهذا المنطق، يظهَرُ الإيهامُ بالاختيار في السُــوق النِّيوليــبراليِّ المُعاصر. فما يقدَّمُ للفرد على أنَّهُ حرّيَّةٌ استهلاكيَّةٌ، كالتنقُّل بينَ مئات العُروض أو آلاف المُنتَجات، إنَّما هو في الغالب خياراتٌ متقاربةٌ صُمّمَت سلفًا داخلَ منظومة اقتصاديَّة واحدة. يظُنُّ المستهلكُ أنَّهُ يمارسُ استقلالَهُ في الاقتناء، لكنَّهُ في الحقيقة يكرّرُ ما رسخَتْهُ إعلاناتٌ وأعرافٌ استهلاكيَّةٌ تعيدُ إنتاجَ حاجاته ورغباته، بحيــث لا يمارسُ «حرِّيَّةً»، بل انخراطًا في بنْيَةٍ مُخطَّطَــة، تعيدُ صياغةَ أذواقه وتقيِّدُ إدراكَهُ للبدائل. وهكذا تصبحُ الحرِّيَّةُ في مجال السُّوق مجرَّدَ تداوُل لخيارات صوَريَّة، لا استقلالاً حقيقيًّا[2].

إنّ الإيهــامُ بالاختيار يؤدّي إلى تعزيز الامتثــال في فضاء الحياة الاجتماعية؛ حيثُ يجد الفردُ نفسَــهُ مقتنعًــا بأنَّهُ يتصرّفُ وفقًــا لإرادته الحرّة، بينما هــو في الحقيقة يعيدُ إنتاجَ مــا توجههُ إليه الجماعةُ أو ترسّخهُ الأعراف السائدةُ[3]. هذا النمطُ من التصّرف يعطي شعورًا نفسيًا بالاستقلال، لكنــهُ يخفي في العمق علاقة تبعيــة للجماعة التي تملكُ القدرةَ على تحديــد ما يبدو طبيعيًا أو بديهيًا. ومعَ الوقت، يتحوّلُ الامتثالُ إلى عادة راسخة تجعلُ مقاومةَ الرأي العامِّ أو الانحرافَ عن الخطاب الجمعــيِّ أمرًا بالغَ الصعوبة؛ لأنّ ثمنَهُ النفسيَّ والاجتماعيَّ قد يكونُ العزلةَ أو الرفضَ أو الوصم.

هذا الامتثالُ المتكرّرُ يفتحُ المجالَ لتآكل الوعي النقديِّ؛ إذ يفقدُ الفرد القدرةَ على التمييز بين ما ينبعُ من قناعتــه الذاتية وما يفرضهُ المحيطُ الاجتماعيُّ أو الرمــزيُّ. فالإعلاناتُ والخطاباتُ الثقافيةُ والإشــاراتُ الرقميةُ لا تُقدَّمُ بوصفهــا أوامرَ مباشرةً، بل تُزرعُ في وعــي الأفراد بوصفها خياراتٍ طبيعيةً يتبنونَها بلا مســاءلة[4]. حينها يصبحُ الســؤالُ النقديُّ غائبًــا: لماذا اخترتُ هذا

1 - Olivier Clain, The Ideal of Freedom in Modern Times and Beyond: On Liberalism and Neoliberalism, University of California, Berkeley.

2 - Yang, Yingxuan. «The Impact of Social Media on Consumer Purchasing Decisions.» Transactions on Economics Business and Management Research, vol. 8, pp. 179–187.

٣ - روبرت ب. سيالديني: التأثير الاجتماعي: من الطاعة إلى الإقناع.

4 - Abdelmajid Qourrichi (2023), Social Influence and the Formation of Social Norms, a Psychosocial Approach. P41-47.

السـلوكَ أو هذا الموقفَ؟ هل كان قرارًا شـخصيًا أم نتيجةً لتأثيرٍ معيـاريٍّ متواصلٍ؟ غيابُ هذا السؤالِ يُكرّسُ وهمَ الحريةِ، ويحوّلُ الاستقلالَ إلى مجرّدِ شعورٍ نفسيٍّ أكثرَ منهُ ممارسةً واقعيةً.

كما يُضافُ إلى ذلكَ أثرُ العولمةِ الثّقافيّةِ في تكريسِ ما سمّاهُ (بيير بورديو - Pierre Bourdieu) الهيمنةَ الرمزيّةَ. فالنّماذجُ الثّقافيّةُ التي تُسوَّقُ عالميًّا، من اللّغةِ إلى الموضةِ إلى أنماطِ الاستهلاكِ، لا تُعـرَضُ بوصفهـا إكراهاتٍ مباشرةً، بـل خياراتٍ طبيعيّـةً وحرّةً. غير أنَّ هـذه الخياراتِ، في حقيقتهـا، آليّاتٌ لإعـادةِ إنتاجِ التّبعيّةِ؛ إذ يسـعى الفردُ إلى مواكبةِ ما يُقـدَّمُ باعتباره "عالميًّا" أو "حديثًا"، فيخضعُ لآليّةِ الإقناعِ المعياريِّ التي تُوجّهُ سلوكَهُ نحوَ ما يضمنُ له القبولَ الاجتماعيَّ، حتّى وإنْ كان ذلكَ على حسابِ هُويَّتِه أو مصلحتِه، وبذلك تحرصُ مؤسساتُ السلطةِ المهميّنة على الاستمرارِ في انتاجِ الوعيِ الاجتماعيّ وفق حدودٍ مرسومةٍ مسبقًا[1].

ومفهـومَ إعادةِ الإنتاجِ الاجتماعيِّ كـما يقدِّمه (بورديو)، يعتبر إطارًا لفهـمِ كيفَ تعملُ تلك المؤسَّسـاتُ، وعلى رأسِها المدرسـةُ، في تكريسِ الهياكلِ الهرميَّةِ عبرَ الأجيالِ، من خلالِ منحِ قيمةً أكبرَ لأنماطٍ محدَّدةٍ مـن المعرفةِ والثقافةِ المرتبطةِ بالطبقاتِ المهيمنةِ. كما يرى أنَّ الأسرةَ تُشـكِّلُ محرِّكًا رئيسًـا لإعادةِ إنتاجِ التفاوتِ، عبرَ نقلِ رأسِ المالِ الثقافيِّ والماديِّ والاجتماعيِّ للأبناءِ، بمـا يتيحُ للطبقاتِ العُليا فرصًا أفضلَ في التعليمِ والارتقاءِ الاجتماعيِّ مقارنةً بالطبقاتِ الدُّنيا. وإلى جانبِ ذلكَ، يكشفُ مفهومُ «الهابيتوس» (Habitus) كيفَ تُوجِّهُ القيمُ والتصوّراتُ المكتسَـبةُ بالتنشـئةِ الاجتماعيّةِ مسـاراتِ الأفرادِ، بحيثُ يميلُ أبناءُ الطبقاتِ الدُّنيا إلى وظائفَ ومساراتٍ أقلَّ حظًّا، ما يُعيدُ إنتاجَ الفوارقِ الطبقيّةِ بشكلٍ غيرِ مرئيٍّ[2]. ويُعدّ مفهوم «الهابيتوس» من أبرزِ مفاهيم (بيير بورديو)، ويمثّل نسـقًا من التكويناتِ والميولِ والتصرفاتِ المكتسـبةِ عبر التنشئةِ الاجتماعيةِ والخبرةِ الحياتية[3].

إذًا، لا شيء يُترَكُ للصدفةِ في تشكيلِ العقولِ؛ لا المناهجُ التعليميةُ، ولا البرامجُ الإعلاميةُ، ولا الخطابُ السياسي، ولا حتى تفاصيلُ تبدو هامشيةً مثلِ الرسومِ المتحركةِ أو الموسيقى. جميعُها عناصرُ متكاملةٌ تُسـهمُ في بناءِ الوعيِ الجمعـيِّ، وتُصاغُ عمدًا من قِبلِ الفاعلين الذين يمتلكون

١ - سنينة محمد، ومعيري هشام: "محاولة في فهم سوسيولوجيا الهيمنة (قراءة في فكر بيير بورديو)"، ص١١٠-١٢٠.
٢ - حسن أوزيادي: «بيير بورديو: فاضح أنساق الهيمنة الخفية»، موقع لوسات أنفو، قسم بورتريه، ٢٠٢٣/١٢/٢٠.
٣ - حسن أوزيادي: «بيير بورديو: فاضح أنساق الهيمنة الخفية»، موقع لوسات أنفو، قسم بورتريه، ٢٠٢٣/١٢/٢٠.

القرار والهيمنة الرمزية، بما يخدم إعادة إنتاج أنماط محددة من التفكير والسلوك.

تُدارُ هذه الديناميكيّاتُ التي تُحاصر الوعيَ الفرديَّ، وتُوهمُهُ بالحرِّيَّة، على كلِّ المستويات، فـلا تنحصرُ بالمجتمع المحليِّ؛ إذ إنَّ العالَمَ الذي أضحى «قَريَةً كونيَّةً» يُدارُ تحتَ نظامٍ عالَميٍّ يَحكُـمُ الجميعَ، ويقومُ أيضًـا بالتلاعب النفسيِّ بالأفـراد، على عدَّة مسـتويات، ليُعزِّزَ هيمنتَهُ، ويَتمكَّنَ من خَرق وعي الفرد، وهَندسـة حُرِّيَّته بالصِّيغة المُناسبة لمصالحه. قدَّمَ (جوزيف ناي - Joseph S. Nye)، مُبتكـرُ مفهوم القوّة الناعمة، من خـلال نظريته في أوائل القرن الماضي أنَّ أخطرَ تحوّلات أدوات السـيطرة في العصر الحديث هـي القدرةُ على زَرع الرغبة في الآخر دونَ قَهره بشكلٍ مباشر، وجَعل التبعيّة تبدو خيارًا حرًّا. فالهيمنةُ لم تَعدْ تُمارَسُ بالدبّابات والطائرات، بـل بالإعجاب، والمحتوى، والرُّموز الثقافيّة، وقِيَمٍ يُجـري تصديرُها باعتبارها النماذجَ الوحيدةَ للحضارة أو الحداثة أو الحريّة[1].

وقـد عرّف (ناي) مفهوم القوة الناعمة بأنّهـا «القدرة على الحصول على ما تريد عبر الجاذبية بدلاً من الإرغام أو دفع الأموال». وهي بذلك أداة تأثير تعتمد على الشرعية والمصداقية والقدرة على الإقناع، أكثر مما تعتمد على القوة العسكرية أو الاقتصادية الصلبة.

تتحوّلُ قِيَمٌ مثلُ الحريّة وحقوق الإنسـان والمسـاواة إلى أدوات للنفوذ، ووظيفتَها تتبدّلُ: لا تَعـودُ مجرّدَ مبادئَ كونيّة تُمارَسُ بإنصاف، بل مَداخلَ ناعمةً لإعادة ترتيب العلاقات السياسـيّة والاقتصاديّـة والثقافيّة لصالـح قُوى الهيمنة العالميّة. ومن هنا، ما يبـدو تحرّرًا في الخطاب قد يُخفي في جوهرِه إعادةَ إنتاجٍ للاستعمار بطريقة أكثرَ نُعومةً، ولكن لا تَقلُّ عُمقًا أو اختراقًا.

ثالثًا: الانعكاسات النفسية - الاجتماعية للإيهام بالحُريّة

قد يُخيّلُ أنَّ الإيهامَ بالحرّيّة مسـألةٌ بسـيطةٌ، لا تتجاوزُ حدودَ السّلوك الاستهلاكيِّ أو بعضَ الخيارات اليوميّة للأفراد والجماعات. غيرَ أنَّ الحقيقةَ أعمقُ بكثير؛ إذ تُشكِّلُ هذه الاستراتيجيّاتُ إحدى أبرز أدوات صناعة الحروب، ونزعِ الإنسانيّة عن الشّعوب، وإحباط النّاس بإيهامهم أنَّهم غـيرُ قادرينَ على التّحرُّر أو مُقارعة الظّلم، وأنَّ ما يَجري إنَّما هو قدرٌ محتومٌ لا خلاصَ منهُ. إنَّ الإيهامَ بالحرّيّة حوَّلَ العالَمَ إلى جحيم، وحوَّلَ الإنسـانَ إلى كائنٍ مهزومٍ نفسـيًّا، فاقدٍ للحسِّ،

١ - جوزيف س. ناي: القوة الناعمة – وسيلة النجاح في السياسة الدولية، ص١٤ –٢٠.

ومُستسلمٍ للقيودِ التي تُقدَّمُ لهُ على أنَّها اختياراتٌ حرّةٌ.

لقد شكّل الاستعمار في القرنين التَّاسعَ عشرَ والعشرينَ مختبراً مفتوحًا لآليّات الإيهام بالحرّيّة؛ حيث قدَّمت القوى الاستعماريّة وجودَها على أنَّه مشروعٌ لتحرير الشّعوب من «التَّخلّف» أو «الهمجيَّة»، بينما كانت في الحقيقة تُعيدُ تشكيلَ وعي الأفراد عبرَ أنظمة تعليم ولغة وإدارة تخدمُ مصالحَها، وتجعل لديهم القابلية للاستعمار، فالمستعمِر كما يصف الفيلسوف (مالك بن نبي)[1]، يقوم بتوفير أرضيةً مجتمعية مستعدة للاستعمار، يكون فيه الفرد قد أدمن التقليدَ والانقيادَ والخضوع[2]. هذه الممارساتُ يمكن فهمُها من خلال مفهوم التأثير المعياريِّ في علم النَّفس الاجتماعيِّ؛ إذ يُدفَعُ المستعمَرُ إلى التماهي مع قيم المستعمِر لتجنّب العزلة أو العقوبات، فيَعتقدُ أنَّه يختارُ بحرّيَّةٍ بينما هُو يُعيدُ إنتاجَ ما فُرضَ عليه.

وفي الأنظمة السّلطويّة المعاصرة، كالنموذج الأمريكي، يعادُ إنتاجُ هذا النّمط عبرَ ما يعرفُ بـ الإيهام بالتعدديّة؛ حيث تُظهرُ الدّعايةُ وجود خيارات سياسيّة متعدّدة، لكنّها في الواقع جميعًا مصمَّمةٌ ضمنَ حدود ضيّقة تُعيدُ إنتاجَ شرعيّة السّلطة القائمة. فالمواطنُ الذي يشاركُ في انتخابات أو استفتاءات يظنُّ أنّه يمارسُ حقَّهُ في الاختيار، لكنَّه في الحقيقة يختارُ من بين بدائل مُحدَّدة سلفًا. هذا النّمطُ من السّلوك يفسِّرهُ علمُ النّفس الاجتماعيُّ من خلال مفهوم شرعنة السّلطة الذي يجعلُ الأفرادَ يُطيعونَ القراراتِ حتّى عندما تُناقضُ قناعاتِهم؛ لأنَّ النّظامَ نفسَهُ يَظهرُ كمرجعيّة وحيدة.[3]

إنَّ الإيهامُ بالتحرّر يؤثّرُ في تشكيل الهويةِ الفرديةِ والجماعيةِ معًا. فالفردُ الذي يجدُ أنّ قراراته دائمًا منسجمةٌ مع توقعات الجماعة، يبدأُ ببناء صورته الذاتية على أساس الامتثال لا على أساس التفرّد أو الإبداع. هذا الانسجامُ الظاهريُّ مع الجماعة يوفّرُ لهُ شعورًا بالأمان والانتماء، لكنهُ في المقابل يقيّدُ قدرتَهُ على إنتاج اتجاهات مستقلة. ومعَ تراكم هذه الديناميةِ، تتحوّلُ الجماعةُ إلى سلطةٍ معياريةٍ تُعيدُ تعريفَ ما هو صحيحٌ أو مقبولٌ، بحيثُ يغدو الخروجُ عنها بمثابةِ تهديدٍ

١ - مالك بن نبي (١٩٠٥ - ١٩٧٣) مفكّر جزائري وأحد أبرز أعلام الفكر الإسلامي في القرن العشرين. عُرف بجهوده في دراسة مشكلات الحضارة وتأسيس نهضة فكرية إسلامية معاصرة، حيث سعى إلى تحليل أزمات العالم الإسلامي بالاعتماد على مقاربات علم النفس والاجتماع وسُنن التاريخ، ويُعد امتدادًا معاصرًا للفكر الخلدوني.

٢ - مالك بن نبي: الصراع الفكري في البلاد المستعمرة.

٣ - «لماذا فشلت التعددية الأميركية في خلق مسار ثالث؟» مركز الروابط للبحوث والدراسات الاستراتيجية.

للهويّةِ الشخصيّةِ ذاتِها. في هذا السياقِ يصبحُ الإيهامُ بالحريةِ جزءًا من بناءِ الذاتِ، وليس مجردَ سلوكٍ عابرٍ.

ولا تقفُ آثارُ هذا الإيهامِ عند حدودِ الأفرادِ، بل تمتدُّ إلى المجالِ العامِّ ومؤسّساتِ الديموقراطيّة. فعندما يتبنّى المواطنونَ مواقفَ وخياراتٍ تبدو شخصيّةً، لكنّها في جوهرِها مُصمَّمةٌ سلفًا داخلَ بنى إعلاميّةٍ أو اقتصاديّةٍ أو سياسيّةٍ، فإنَّ ذلكَ يُقوِّضُ إمكانيّاتِ الخيارِ الحرِّ والمساءلةِ الحقيقيّةِ. في مثلِ هذه الحالِ، يُصبحُ الرأيُ العامُّ أكثرَ قابليّةً للتوجيهِ وأقلَّ قدرةً على المقاومةِ، لأنَّ الأفرادَ يقتنعونَ بأنَّهم يتحرّكونَ وفقَ إرادتِهم، في حين أنّ السلطةَ تتحكَّمُ في تدفّقِ المعلوماتِ إليهم، نوعيّتِها واتجاهِها، وتصوغُ وعيَهم عبرَ الإعلاناتِ والبرامجِ، بل وحتّى أوهامِ استطلاعاتِ الرأيِ التي تفتقرُ غالبًا إلى الشروطِ العلميّةِ. ولطالما أعطى الناسُ آراءَهم في قضايا لا يمتلكونَ القدرةَ على مناقشتِها بعمقٍ، وهو ما يُشكّلُ عينَ تزييفِ الوعيِ، إذ يظنُّونَ أنَّ تلكَ الآراءَ نابعةٌ منهم بالفعلِ. وهكذا تتحوّلُ الحرّيّةُ إلى أداةٍ لإعادةِ إنتاجِ الطاعةِ، ويُصبحُ الوعيُ الجمعيُّ مجالًا قابلًا للتلاعبِ، يُعيدُ إنتاجَ السلطةِ ويُكرِّسُ بنيتَها بدلَ أن يحدَّ من هيمنتِها[1].

وهم المعرفة

ومن أخطرِ هذه الانعكاساتِ ما يتعلّقُ بتكوينِ الرّأيِ العامِّ عبرَ آليّةٍ تُسمّى توهّمَ المعرفةِ. فقد أظهرت دراساتٌ حديثةٌ أنَّ الأفرادَ يُبالغونَ في تقديرِ معرفتِهم بقضايا سياسيّةٍ أو اجتماعيّةٍ لمجرّدِ تعرّضِهم المتكرّرِ لخطابٍ إعلاميٍّ موحّدٍ. هذا الوهمُ يولّدُ شعورًا زائفًا بالقدرةِ على الاختيارِ الحرِّ، بينما الحقيقةُ أنَّ إدراكَهم محدودٌ وموجَّهٌ عبرَ قنواتٍ تسيطرُ على تدفّقِ المعلوماتِ[2]. وبذلكَ، يتحوّلُ ما يبدو نقاشًا عموميًّا إلى عمليّةِ إعادةِ إنتاجٍ متكرّرةٍ للقوالبِ التي صمَّمتها السّلطةُ أو المؤسّساتُ المهيمنةُ.

إنَّ ظاهرةَ توهّمِ المعرفةِ ليست بجديدةٍ، ولكنَّ نمطَ الحياةِ الحداثوي يُغذّيها بشدّة؛ إذ تُنتِجُ

١ - هيربرت أ. شيللر: المتلاعبون بالعقول: كيف يجذب محركو الدمى الكبار في السياسة والإعلان ووسائل الاتصال الجماهيري خيوط الرأي العام؟.

٢ - عبد المنعم رقاز ومحمد الأمين بوذن: "ظاهرة توهم المعرفة وعلاقتها بالرأي العام الجزائري: دراسة تحليلية لعينة من قضايا الرأي سنة ٢٠٢٢ في ضوء نظرية توهم المعرفة"، ص٦٤٨-٦٦٥.

أنماطُ العيشِ الحديثةُ ووسائلُ الإعلامِ المتدفّقةُ شعورًا زائفًا بالإحاطةِ بالمعرفة. فالإنسانُ حين يتعرّضُ بشكلٍ متكرّرٍ لمعلوماتٍ مُبسّطةٍ أو شعاراتٍ إعلاميّةٍ عن قضايا مُعقّدة، يُكوِّن انطباعًا بأنّه يملكُ معرفةً واسعةً، بينما في الحقيقةِ لا يتجاوزُ إدراكهُ سوى شذراتٍ متفرّقةٍ تُكرّس أوهامًا معرفيّةً. وقد أشارَ الباحث الألماني (سفينيا شافر- Svenja Schäfer) إلى أنّ هذا الإدراكَ يُعطي الفردَ وهمًا بامتلاكِ معرفةٍ أكبرَ مما هي عليه في الواقع؛ إذ يَميلُ الإنسانُ إلى تضخيمِ مقدارِ معرفتهِ مقارنةً معَ مواطنِ جهلِه، وغالبًا ما يَعتمدُ على هذا الانطباعِ في إصدارِ أحكامٍ ومواقفَ سياسيّةٍ واجتماعيّةٍ.[1]

كما يرى باحثونَ آخرون، أنّ الإعلامَ يُعَدُّ من أهمِّ مصادرِ إنتاجِ هذا الوهمِ، لكونهِ يُعيدُ صياغةَ الرأيِ العامِّ ضمنَ قوالبَ معرفيّةٍ جاهزةٍ، تُقدَّمُ للمتلقّي باعتبارها معارفَ مُحكمةً، لكنها في حقيقتِها تُخفي سطحيّةً معرفيّةً لا تُتيحُ للفردِ مساءلةَ القضايا بعمق. وبذلكَ يصبحُ الرأيُ العامُّ مُعرّضًا للانقيادِ خلفَ تصوّراتٍ جاهزةٍ تُحدِّدُها السلطةُ أو الفاعلونَ المهيمنونَ على تدفّقِ المعلومة[2].

بيَّنت دراساتٌ حديثةٌ متعددة أنَّ هذا الوهمَ يلعبُ دورًا بارزًا في تشكيلِ المواقفِ تجاهَ قضايا عالميّة، مثلَ رفضِ بعضِ الجماعاتِ تلقي لقاحات فيروس كورونا؛ حيثُ بيّنت أبحاثٌ أنَّ ارتباطَ مواقف "anti vaccination community" بما يُعرف بـ"تأثير دانينغ كروجر" –Dunning Kruger، يجعلُ الأفرادَ الأقلَّ معرفةً أكثرَ ثقةً في آرائهم الخاطئةِ مقارنةً بذوي المعرفةِ الأوسعِ[3]. وتأثيرُ «دانينغ كروجر»، يعرّف على أنه تحيُّزٌ معرفيٌّ اكتشفهُ علماءُ النفسِ (ديفيد دانينغ وجاستن كروجر- David Dunning and Justin Kruger) في عام ١٩٩٩، يُلقي الضوءَ على جانبٍ رائعٍ من السلوكِ البشريِّ. تُشيرُ هذه الظاهرةُ إلى أنَّ الأفرادَ ذوي المهاراتِ أو المعرفةِ المحدودةِ في مجالٍ معيَّنٍ، هم أكثرُ عُرضةً للمبالغةِ في تقديرِ قدراتِهم مقارنةً بأولئكَ الذينَ يتمتَّعونَ بمستوى

1 - Svenja Schäfer. Illusion of knowledge through Facebook news? Effects of snack news in a news feed on perceived knowledge, attitude strength, and willingness for discussions.

Computers in Human Behavior, Vol. 103, pp. 1-12, 2020.

٢ - مصطفى مجاهدي، برامج التلفزيون الفضائي وتأثيرها في الجمهور: شباب مدينة وهران نموذجًا.

3 - Morelock J, Michelotti A, Uyen LHM. Vaccine Hesitancy and Attitudes Toward Elite Knowledge in the United States During COVID-19.

أعلى من الخـبرةِ. يتحدّى تأثيرُ "دانينغ-كروجر" الافتراضَ التقليديَّ بـأنَّ الكفاءةَ ترتبطُ ارتباطًا مباشرًا بالثقة[1].

إنَّ أخطر ما تنتجُهُ هذه الاسـتراتيجيّاتُ هو إنسـانٌ مهزومٌ من الدّاخـلِ، فاقد للإيمان بقدرته على صناعة مصيره، ومقتنعٌ أنَّ الظّلمَ قدرٌ محتومٌ لا يمكن دفعهُ[2]. في مثلِ هذا الوضعِ، لا تعود الهيمنةُ بحاجةٍ إلى القوّةِ المباشرةِ؛ إذ يتحوّلُ الفردُ إلى سـجينٍ نفسيٍّ يقبل الطّاعةَ والامتثالَ من تلقاءِ نفسِه، معتقدًا أنّه يمارسُ حرّيّتَه.

رابعًا: مقاومة الإيهام النفسي بالحُريّة وتعزيز الوعي النقديّ

بعد المرورِ على آليّات الإيهامِ النَّفسيِّ بالتحرُّر، من الامتثال الاجتماعيِّ إلى الطاعة للسُّـلطة مرورًا بالخوارزميّات والرَّموز الثَّقافيَّة، يتَّضحُ أنَّ ما يسـمَّى حرّيَّةً فرديّة في السّياق المُعاصِر، هو في الواقـع بنيةٌ مصمَّمَـةٌ بعنايةٍ لتعيد صياغة الإدراك الفرديِّ وتضبطُ السـلوكَ بما يُلائم مصالحَ القُوى المهيمنة. وهنا يبرز السؤالُ الجوهريُّ: إذا كانت الحرّيَّةُ تمارسُ في إطارٍ من القيودِ الخفيَّة والآليّاتِ المبرمَجة، فهل يمكنُ استعادةُ مساحةٍ أوسعَ من الاستقلاليَّة؟ وكيف يمكنُ مُقاومةُ هذا الإيهامِ دونَ السـقوطِ في عزلةٍ عن المجتمع والعـالم أو في إنكارٍ لطبيعةِ الاجتماعِ البشريِّ؟ إنَّ الإجابةَ عن هذه الأسـئلة تفتح البابَ أمام البحثِ في البدائـلِ المتاحة لتعزيزِ حرِّيَّةٍ أكثر أصالةً، وهو ما يشكّلُ موضوع هذا المحور.

في هذا السِّـياقِ نستحضرُ (فرانز فانـون- Frantz Fanon) فيلسـوفُ التحـرّر الفكري من الاسـتعمار، الذي يعتبر أنَّ "التحـرُّرَ لا يُعطَى بل يُنتَزَعُ انتزاعًا"؛ حيـث تقوم نظريته على أنَّ أيَّ حديـث عن الحُرِّيَّة لا بُدَّ أن يمُرَّ عبرَ وعيٍ نقديٍّ يكشـفُ بنى التسـلُّط والاسـتعمار التي تُقيِّدُ الإنسانَ. فالفَردُ لا يبلُغُ استقلالَهُ إلّا حينَ يواجهُ الشروطَ الاجتماعيَّةَ والسياسيَّةَ التي تُعيدُ صياغةَ رغباتِه وتوجِّهُ سلوكَه، بما يتوافق مع مصالحه، وليس مع الرؤى المفروضة عليه.

يتفق (بيير بورديـو- Pierre Bourdieu) مع (فانون) أنَّ التَّحـرُّرَ الحقيقيَّ لا يَكمُنُ في مُجرَّدِ

---

١ - عنود المطيري: "تأثير دانينغ كروجر: الثقة لا تكون في محلها دائمًا". موقع المرسال، ٦ حزيران ٢٠٢٤.

2 - Hickling FW, Hutchinson G. Post-colonialism and mental health: Understanding the roast breadfruit. Psychiatric Bulletin. P94-95.

إعلان الاستقلاليَّة، بل في "فَضح آليّات الهيمنة الرمزيَّة" التي تجعلُ الأفرادَ يتماهون مع ما يقيِّدُهُم[1]. هذا يَعني أنَّ بناءَ حُرِّيَّةٍ أصيلةٍ يَتطلّبُ استراتيجيات واعيةً لمُساءلة الأعراف السائدة، وكَسر الإيهام بالاختيار عبرَ تطوير أدوات فكرية تُساعدُ الفَردَ على فَهم دَور الجماعة والسُّلطة في صُنع إدراكه، ويلتقي بذلك مع (باولو فريري- Paulo Freire) في أنّ الحُرِّيَّةَ لا تَنفصلُ عن عمليَّة التَّربية النقديَّة؛ حيث يعتقد أنَّ "التعليمَ إمّا أن يكونَ أداةً للهيمنة أو فضاءً للتحرُّر". وهنا يبرز أهميةُ الدور الذي تلعبهُ المؤسَّسات التعليميَّة ضمن الفضاء العامِّ للمساهمة في بناء جيل يمارسُ المُساءلة الدائمة للقُوى التي تُحيطُ به.

إنَّ تحقيق حرِّيَّةٍ خارج دوامة الإيهام، يَتطلّبُ إعادةَ النَّظر بشجاعة في البنى الاجتماعيَّة والرمزيَّة التي تُعيدُ إنتاجَ الوَهم بالتحرُّر. فإذا كانَ الفرد يعيشُ اليومَ في شبكات مُعقَّدة من التأثيرات، فإنَّ السبيلَ إلى مَساحة أوسعَ من الاستقلاليَّة يكمُنُ في إدراك هذه التَّأثيرات، وكَسر مفعولها عبرَ النقد والوعي الذاتيِّ والجماعيِّ. وتصبحُ الحاجة ملحَّةً إلى إعادة تعريف مفهوم الحرِّيَّة من خارج النَّسق النِّيوليبراليِّ، الذي اختزلَها إلى استهلاك فرديٍّ، وتفكُّك اجتماعيٍّ، وخيارات خادعة بينَ بدائلَ صمَّمَها أفراد وجماعات لتحقق مصالحهم. إنَّ الحرِّيَّةَ ليستْ مجرَّدَ قدرة على اتخاذ القرار، بل هي قُدرةٌ على مساءلة الشُّروط التي تُنتَجُ فيها القراراتُ. ليستْ مجرَّدَ "عدم القيد"، بل قدرةٌ على الفعل من داخل وعي متحرِّر، ومتجذِّر، ومسؤول، فالحرّيّة لا تعني إطلاق عنان شهواته، بل تعني كسر جميع القيود والأغلال التي تحدّ الإنسان من الانطلاق على طريق إنسانيّته، مع تأطير دوافعه الحيوانيّة وتحديدها، كما يصفُها الشهيد (مرتضى مطهَّري)[2].

إنَّ مواجهةَ الإيهام النَّفسيِّ بالحُرِّيَّة لا تَتحقَّقُ بمجرَّد الوعي به، بل تقتضي الشروعَ في «هندسة مُضادَّة» تُبنى على جملة من الاستراتيجيات:

١ - التّحالفُ بين الفرد والجماعة ضدَّ الفردانيّة المُؤدلَجة

يقول (فرانز فانون)، «أنّ الفرد لا يستطيع أن يكون حُرًّا ما لم يتحرّر شعبه»، ذلك أنّ التّحرُّرُ لا

1 - Hickling FW, Hutchinson G. Post-colonialism and mental health: Understanding the roast breadfruit. Psychiatric Bulletin. P94-95.

٢ - "الشهيد الشيخ مرتضى مطهّري متكلّماً عن «الحرّية» و«حُكم الأكثريّة»"، موقع سرائر الإلكتروني.

يتحقّقُ في عزلةٍ فرديّة، بل في علاقةٍ جدليّةٍ بين الفردِ والمجتمعِ. فالنّظام النيوليبراليُّ أقنع الأفراد أنَّ القيمةَ تُقاسُ بالاستقلاليّة المطلقة عن الجماعة، ما يسهّل السيطرة عليه. يُعيدُ الوعيُ النقديُّ المقــاومُ يُعيدُ وصلَ الفردِ بجماعته بوصفها مجالاً للتحــرُّر المتبادل: كلُّ إنجازٍ فرديٍّ ينبغي أن يُسهمَ في الصالحِ العامِّ، وكلُّ نضالٍ جماعيٍّ يجب أن يُنبتَ أفرادًا أكثرَ كرامةً، لذلك فإنّ مواجهة النزعة الفردية، هو أيضًا عمل تحرري.

٢ - التَّحالفُ بينَ الشُّعوبِ: ضدَّ الاستعمارِ المُعَولمِ

بمــا أنَّ أنماطَ الاســتعمارِ في صيغتِها الحديثةِ قــد أصبحتْ مُعَولمةً، فــإنَّ المقاومةَ لا بُدَّ أن تكونَ هــي الأخرى مُعَولمةً. ويقتضي ذلكَ بناءَ شــبكاتٍ من التَّعاونِ بينَ الشُّــعوبِ التي ترزح نحن مختلف أشكال الاستعمار، ســواءٌ في المَجالاتِ الفكريَّةِ أم السياسيّة أم الفنّيَّةِ أم الثّقافيّةِ. إنَّ تبــادُلَ الخــبراتِ وتَنظيمَ الحواراتِ العابــرةِ للحدودِ في قضايا الحرِّيَّةِ يُســهمُ في بلورةِ وعيٍ جمعــيٍّ مضادٍّ يُواجهُ خطابَ الهيمنةِ، ويُعزِّزُ إمكانيّاتِ التَّحرُّرِ من أشــكالِ الخضوعِ المفروضةِ على الأفرادِ والجماعاتِ.

٣ - التعلّمُ النقديُّ: المدارسُ والجامعاتُ بوصفهما جبهاتٍ لا مصانعَ

إن المؤسسّات التعليميّة ليست مجرد هياكل لنقلِ المعرفةِ المعياريّةِ، بل هي على رأسِ القائمة في صنع الوعي، ويجــب العملُ على تحويلها إلى فضاءاتٍ لإنتاجِ وعيٍ نقديّ مقاومٍ. فالتّعليمُ النقديُّ يعلّمُ الطلاّبَ كيف يســألونَ قبل أن يجيبوا، وكيفَ يُحاكمون ما يُقدَّمُ لهم من «حقائق»، ويبحثــون عن المعنى لا فقط عــن المعدّلِ أو الوظيفــةِ. وهذا يقتضي مناهجَ تربــطُ بين العقلِ والوجدانِ، بين الحاضرِ والجذورِ، وبين المعرفةِ والعدالةِ.

٤ - إعادةُ امتلاكِ اللغةِ وتفكيكُ القاموسِ الاستعماريِّ

اللغةُ هي أداةٌ تأسيسيّةٌ في تشكيلِ الإدراك؛ فهي ليست مجرّدَ وسيلةٍ للتواصل، بل إطارٌ معرفيّ يرســمُ حدودَ الوعي، ويمكن أن تتحوّلَ إلى وسيلةٍ للاستعمارِ كما يمكن أن تكونَ أداةً للتحرّر. وفي المجتمعات العربيّة، غالبًا ما تُعرَّف مفاهيمٌ رئيسة مثل «الحرّيّة»، و«النّجاح»، و«الحضارة»،

ضمن منطق الهيمنة الغربيّة، فيجد الأفرادُ أنفسَهم يعيشون داخل قاموسٍ مفروضٍ عليهم. وهكذا تُختـزلُ الحرّيّةُ في الانفصـالِ عن الروابطِ الاجتماعيّةِ، ويُفهمُ النجـاحُ على أنّه إنجازٌ فرديّ في اقتصادٍ تنافسيّ، بينما يختصرُ «الاختيار» في تلقّي بدائلَ جاهزةٍ تُقدَّم عبرَ منصّاتٍ رقميّة.

إنَّ استعادةَ سلطةِ التسميةِ تعني إعادةَ تعريفِ هذه المفاهيم من جذورِها، وتثبيتَ بدائلَ تحرّرُ الإنسانَ من القوالبِ الجاهزة، مثل الكرامة، والجماعة، والمعنى، لا باعتبارها مجرّدَ مصطلحات تراثيّة، بل مرتكزاتٍ رئيسةً لاستعادةِ الحرّيّة. وإنّ الانحراف في لسانِ الشباب العربيّ، أو ما يسمّى "القلـق اللغوي العربي" ليس في جوهره ظاهرةً لغويّـةً بحتة، بل هو أوّلًا ظاهرةٌ تدلّ على وجود مشـكلة سياسـيّة بقناع لغويّ. وعليه، فإنّ محاولات معالجته على أنّه إشكالٌ لغويٌّ صرف، لن تُؤتي ثمارها؛ لأنّها تُحوّل السياسيَّ والاجتماعيَّ إلى مسألةٍ لغويّةٍ خالصة، وتبحثُ لها عن حلولٍ لغويّةٍ بحتة، في حين أنّها قضيّةَ تحرّر فكريّ وفلسفيّ[1].

٥ - الوعيُ بالتكنولوجيا بوصفها بنيةَ هيمنةٍ معرفيّة

التكنولوجيا، ليست مجرّد أدوات محايدة، بل يجب التعامل معها باعتبارها بنيةً مهمتها إنتاجَ أنماطِ الإدراكِ والتفكير. فكلُّ نقرةٍ أو إعجابٍ أو محتوى يُقترَحُ عبرَ الخوارزميّاتِ يسهمُ في إعادة تشـكيل تفضيلاتِ الأفراد وتأطير آفاقِهم المعرفيّة فيما يُعرفُ بـ«فقاعاتِ التصفية». إنَّ المقاومةَ تقتضي مساءلةَ المحتوى الرقميِّ، وتجاوزَ منطقِ التوصياتِ، والانفتاحَ على مصادرَ معرفيّةٍ بديلةٍ لا تتحكمُ فيها المنصّاتُ الكبرى أو السوقُ العالميُّ.

٦ - دورُ المؤسَّساتِ الدينيَّةِ في تفتيحِ الوعي

لا يجب إغفالُ الدَّورِ الذي يُمكنُ أن تضطلعَ به المؤسَّساتُ الدينيَّةُ في بناءِ وعيٍ نقديٍّ مُقاوِم. فالدِّينُ، بوصفِه منظومةً قيميَّةً وخُلُقيَّةً، يمتلكُ قدرةً على اسـتنهاضِ الإنسـانِ ضدَّ أشكالِ الهيمنةِ النّاعمةِ كافّة، عبرَ ربطِ الحرِّيَّةِ بالمسـؤوليَّةِ والكرامةِ الإنسانيَّة، لا بالاستهلاكِ أو الفردانيَّة. وحين تفعّل المؤسَّساتُ الدينيَّةُ رسالتَها في التَّربيةِ على النَّقدِ الذَّاتيِّ ومُساءلةِ الواقعِ باستمرار، فإنَّها تستعيد دورها باعتبارها فاعلاً رئيسًا في تحريرِ الفردِ من الأوهامِ التي تقيِّدُهُ، وفي تَحصينِ المجتمعاتِ.

١ - حسام الدين فياض: «أيديولوجيا اللغة: اللسانيات الاستعمارية نموذجًا».

الخاتمة:

يتّضح من خلال هذا البحث أنَّ مفهوم الحرِّيّة في السياق النفسي - الاجتماعي حقلٌ معقّدٌ تتداخل فيه عوامل الجماعة والسلطة والثقافة والتكنولوجيا. فقد بيَّنت المحاور السابقة كيف تُمارس استراتيجيات الإيهام بالحرية عبر آليات الامتثال والطاعة والتأثير المعياري والمعلوماتي، وصولاً إلى الخوارزميات والرموز الثقافية، بحيث يتحوّل الإدراك الفردي ذاته إلى مجال للهيمنة والتقييد. كما تطرّق البحث إلى الانعكاسات النفسية - الاجتماعية لهذه الاستراتيجيات، مبرزًا كيف تقوّض الوعي النقدي وتشرعن السلطة وتعيد إنتاج الخضوع، بل وتؤدي إلى أخطر النتائج: تحويل الإنسان إلى كائن مهزوم من الداخل، فاقدٍ للإيمان بقدرته على التغيير، وأرضية خصبة للاستعمار.

أمام هذا الواقع، لم تكتف المقالة بالكشف عن آليات الإيهام، بل اقترحت بدائل مقاومة تستند إلى بناء وعي نقدي متجذِّر، عبر إعادة امتلاك اللغة وتفكيك القاموس الاستعماري، وتفعيل التربية النقدية، وتعزيز التحالف بين الفرد والجماعة، وبين الجماعات والشعوب، وتطوير الوعي بالتكنولوجيا بوصفها بنية هيمنة معرفية، مضافًا إلى استنهاض دور المؤسسات الدينية في ترسيخ الحرية باعتبارها مسؤولية، وكرامة إنسانية. وهكذا، فإن الحرية الأصيلة لا تُعرَّف بغياب القيود فحسب، بل بقدرة الإنسان على مساءلة القوى المرئية والخفية التي تشكّل وعيه وتوجّه خياراته.

إنَّ التَّحرُّرَ اليوم لم يعد قضيَّةَ جيوشٍ وحدود، بل قضيَّةَ وعيٍ وذاكرةٍ ومعنًى. فإمَّا أن نكونَ في موقعِ المستهلِكِ لما ينتجْ خارجَنا، أو نتحوَّلْ إلى فاعلينَ في صياغة ذواتنا ومجتمعاتنا. إمَّا أن نمارسَ الحرّيَّةَ باعتبارها استجابةً مصمَّمةً مسبقًا، أو نخوضَها بوصفها مشروعًا نقديًّا خُلُقيًّا، يربطُ بينَ الفردِ والجماعة، وبينَ المعرفةِ والموقف، بين الفكر والمقاومة. لقد حان الوقت لننتقلَ من استهلاكِ «حرِّيَّةِ الآخرينَ» إلى صناعة حرِّيَّتِنا الخاصَّة، بكلِّ ما تحملُهُ من مسؤوليَّةٍ، واشتباكٍ، ومعاناةٍ. لأنَّنا، إنْ لم نكُنْ أحرارًا من أمَّة حرَّة، فحُرِّيَّاتُ الأُممِ عارٌ علَينا.

قائمة المصادر والمراجع:

الكتب:

- جوزيف س. ناي: القوة الناعمة (وسيلة النجاح في السياسة الدولية). ترجمة: محمد توفيق البجيرمي، تقديم: عبد العزيز عبد الرحمن الثنيان، الرياض: العبيكان للنشر، ط١، ٢٠٠٧.
- روبرت ب. سيالديني: التأثير الاجتماعي: من الطاعة إلى الإقناع. ترجمة: سامر الأيوبي، أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث - مشروع كلمة، ط١، ٢٠١٠.
- مالك بن نبي: الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، دمشق: دار الفكر، ٢٠١٥.
- مصطفى حجازي: التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٩، ٢٠٠٥.
- مصطفى مجاهدي: برامج التلفزيون الفضائي وتأثيرها في الجمهور: شباب مدينة وهران نموذجًا. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١.
- نوربرت إلياس: مجتمع الأفراد، دمشق: دار الحوار للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٤.
- هيربرت أ. شيللر: المتلاعبون بالعقول: كيف يجذب محركو الدمى الكبار في السياسة والإعلان ووسائل الاتصال الجماهيري خيوط الرأي العام؟ ترجمة: عبد السلام رضوان. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب – سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٤٣، آذار ١٩٩٩.

الدراسات والمقالات:

- آندي حجازي: «الحرية الشخصية: فطرية أم متعلمة»، مجلة الوعي الإسلامي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، مج٥١، العدد٥٨٦، نيسان/أبريل ٢٠١٤، ص ٢٤-٢٦.
- أوزيادي، حسن: «بيير بورديو: فاضح أنساق الهيمنة الخفية»، موقع لوسات أنفو، قسم بورتريه، ٢٠ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٢٣.
- جمال تالي، ومسعودة سعود: "الهوية الاجتماعية والامتثال الاجتماعي: قراءة سوسيولوجية في المفهوم"، مجلة المجتمع والرياضة، العدد٧، تموز ٢٠٢٤، ص٢٠٩-٢٢٠. https://asjp.cerist.dz/en/article/٢٥١٩٦٤

- حامد خالد: "الرأي العام وحرية التعبير"، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، مج٦، ع١، ١ أيار/مايو ٢٠١٣، ص ٩٧-١١٠.
- حسام الدين فياض: «أيديولوجيا اللغة: اللسانيات الاستعمارية نموذجًا»، مجلة البيان، ١٤ شباط/فبراير ٢٠٢٤. أُسترجع من: http://iswy.co/e2fpua
- عبد المنعم رقاز، ومحمد الأمين بوذن: «ظاهرة توهم المعرفة وعلاقتها بالرأي العام الجزائري: دراسة تحليلية لعينة من قضايا الرأي سنة ٢٠٢٢ في ضوء نظرية توهم المعرفة»، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، ج٩، العدد٢، ٢٠٢٣، ص ٦٤٨-٦٦٥.
- فاروق عبدالسلام: "إشكالية مفهوم الحرية في العالم الافتراضي: دراسة تأطيرية في الفلسفة السياسية لعصر الرقمنة"، مجلة مساحات فكرية، مركز رع للدراسات الاستراتيجية، ٣١ آب/أغسطس ٢٠٢١. https://rcssegypt.com/٥١٢٣
- عنود المطـيري: "تأثير دانينغ كروجر: الثقة لا تكون في محلها دائمًا". موقع المرسـال، ٦ حزيران ٢٠٢٤. https://www.almrsal.com/post/١٤٢٥٧٤٠
- "لماذا فشلت التعددية الأميركية في خلق مسار ثالث؟" مركز الروابط للبحوث والدراسات الاستراتيجية، ٣٠ تموز/يوليو ٢٠٢٤. https://rawabetcenter.com/archives/١٧٦٨٠٤
- مطهّري، مرتضى: «الشهيد الشيخ مرتضى مطهّري متكلّماً عن «الحرّية» و«حُكم الأكثريّة»». موقع سرائر، محرّر شعائر، ٢٠٢٣. https://saraer.org/٥٨٣/٢٣٠٠
- محمد سـنينة، وهشـام معيري: «محاولة في فهم سوسـيولوجيا الهيمنة (قراءة في فكر بيير بورديو)»، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، ج١٠، العدد١، ٢٠١٧، ص ١١٠-١٢٠.
- نبيلـة جعفري: "مؤثرو مواقع التواصل الاجتماعـي: الفاعلون الجدد في قيادة الرأي العام، قراءة حول التغير في المفاهيم والأدوار"، مجلة رقمنة للدراسات الإعلامية والاتصالية، ج٢، العدد١، ٢٥ حزيران/يونيو ٢٠٢٢، ص ٢٢-٥٤.

المراجع الأجنبية:

- Abdelmajid Qourrichi. Social Influence and the Formation of Social Norms, a Psychosocial Approach. IUSRJ International Uni-Scientific Research Journal,

4 (8), 2023, pp. 41–47.

- Berns, G. S., Chappelow, J., Zink, C. F., Pagnoni, G., Martin-Skurski, M. E., & Richards, J. "Neurobiological correlates of social conformity and independence during mental rotation." Biological Psychiatry, 58 (3), 2005, pp. 245–53.
- Burger, J. M. "Replicating Milgram: Would people still obey today?" American Psychologist, 64 (1), 2009, pp. 1–11. https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/19209958/
- Byrd, Diane, Yasmin R. Ceacal, Jansen Felton, Carmen Nicholson, David Martin Lakendra Rhaney, Nakia McCray, & Jaceline Young. "A Modern Doll Study: Self Concept." Race, Gender & Class, 24 (1–2), 2017, pp. 186–202. https://www.jstor.org/stable/26529244
- Cherry, Kendra. "The Asch Conformity Experiments." Verywell Mind, November 13, 2023. https://www.verywellmind.com/the-asch-conformity-experiments-2794996
- Chueca Del Cerro, C. "The power of social networks and social media's filter bubble in shaping polarisation: an agent-based model." Applied Network Science, 9, 69 (2024). https://doi.org/10.1007/s411093-00679-024-
- Hickling, F. W., & Hutchinson, G. "Post-colonialism and mental health: Understanding the roast breadfruit." Psychiatric Bulletin, 24 (3), 2000, pp. 94–95.
- Minich, A., Falk, E. B., Cooper, N., Cosme, D., Chan, H.-Y., Pei, R., O'Donnell, M. B., & Cascio, C. N. "Neural correlates associated with conformity in adolescent and young adult men." Developmental Cognitive Neuroscience, 60 (2023): 101215. https://doi.org/10.1016/j.dcn.2023.101215
- Morelock, J., Michelotti, A., & Uyen, L. H. M. "Vaccine Hesitancy and

Attitudes Toward Elite Knowledge in the United States During COVID-19." Critical Sociology, July 2023.

- Moscovici, S. Social Influence and Social Change. Academic Press, 1976. https://www.researchgate.net/publication/247563416_Social_influence_and_social_change
- Mark Gregory Samuels: Review: The Filter Bubble: What the Internet is Hiding from You by Eli Pariser, 2012. Published online. Available at: https://doi.org/10.5070/D482011835
- Olivier Clain. The Ideal of Freedom in Modern Times and Beyond: On Liberalism and Neoliberalism. University of California, Berkeley, 2016.
- Schäfer, Svenja. "Illusion of knowledge through Facebook news? Effects of snack news in a news feed on perceived knowledge, attitude strength, and willingness for discussions." Computers in Human Behavior, 103 (2020), pp. 1–12. https://doi.org/10.1016/j.chb.2019.08.031
- Yang, Yingxuan. "The Impact of Social Media on Consumer Purchasing Decisions." Transactions on Economics Business and Management Research, 8 (2024), pp. 179–187.

تأثيرُ الذَّكاءِ الاصطناعيّ على الحرّيَّة، والعقلانيَّة، وسيادةِ القانونِ، والديمقراطيَّةِ... ألا ينبغي أنْ نناقشَه؟

■ **سيبريان نيكولاي رادافوي**[1]

■ **ترجمة**: **لينا السقر**[1]

ملخّص

يُقلّلُ النموذجُ النّيوليبراليُّ، الذي يمُجّدُ التَّقدُّمَ التّكنولوجيّ، من أهمّيَّة الآثارِ الضَّارَّة للذَّكاء الاصطناعيّ على القيَم الأساس للدّيمقراطيَّات الغربيَّة. تستعرضُ هذه الورقةُ الآثارَ الحاليَّةَ والمستقبليَّةَ للذَّكاء الاصطناعيّ على قَيَم الحريَّة، والعقلانيَّة، وسيادة القانون، لتضافَ إلى جهود الأكاديميّين وصنَّاع السّياسات، والمواطنينَ المعنيّينَ الذينَ سَعَوا في السنوات الأخيرة - وإن لَم تنجحْ محاولاتُهُم - إلى زيادة الوعي بضرورة إجراء نقاش حقيقيٍّ في مستقبلِنَا التّكنولوجيّ.

لذا، يجمعُ هَذا المقالُ بينَ علمِ النَّظريَّةِ والتَّوجيه.

الكلمات المفتاحية: النيوليبراليةّ، التكنولوجيا، الذكاء الاصطناعي، الديمقراطيات الغربية، الحريّة، العقلانيّة، سيادة القانون.

١ - محاضر في القانون، كلية آسيا والمحيط الهادئ للأعمال والقانون، جامعة تشارلز داروين، أستراليا.

٢ - باحثة ومترجمة- سورية.

المقدمة

قبلَ بضعِ سنواتٍ، حذَّرَ الفيزيائيُّ الشَّهيرُ (ستيفن هوكينغ- Stephen Hawking) منْ أنَّ تطويرَ الـذَّكاءِ الاصطناعيِّ الكامـلِ "AI" "قد يعني نهايةَ البشريةِ".[1] يُعـرَّفُ الذَّكاءُ الاصطناعيُّ على أنَّهُ «مجموعةٌ منَ التّقنيَّاتِ الحاسـوبيَّةِ المستوحاةِ منْ طرُقِ استخدامِ الإنسانِ لأجهزتِه العصبيَّةِ وأجسامِه للإحساسِ والتَّعلُّمِ والاستدلالِ واتّخاذِ الإجراءاتِ». يتَّفقُ كتَّابٌ منَ خلفياتٍ أكاديميَّةٍ ومهنيَّةٍ متنوّعةٍ مع رأيِ (هوكينغ) بشـأنِ الذَّكاءِ الاصطناعيّ.[2] تنبعُ مخاوفُهُم من احتمالِ انتقالِ الـذَّكاءِ الاصطناعيِّ منَ المرحلـةِ الحاليَّةِ للذَّكاءِ الاصطناعيِّ المحدَّدِ إلى مسـتقبلٍ غامضٍ منَ الذَّكاءِ الفائقِ.

بينما يُثيرُ الذَّكاءُ الاصطناعيُّ الفائقُ القَلَقَ، فإنَّ هذه المخاوفَ تتعلَّقُ بالمستقبلِ البعيدِ، ويجبُ ألَّا تظلِّـلَ المخاطرُ الحاليَّةُ للذَّكاءِ الاصطناعيّ. يلعبُ الذَّكاءُ الاصطناعيُّ اليومَ دورًا متزايدًا في اتّخاذِ القراراتِ البشريَّةِ في مجالاتِ السياسـةِ الحاسمةِ. ولهذا الأمرِ تداعياتٌ مُقلقةٌ على سيادةِ القانونِ، وعلى نطاقٍ أوسـعَ، على القيَمِ اللّيبراليَّةِ الَّتي يُبنى عليها المجتمعُ الغربيُّ. تسـلّطُ هذه الورقةُ الضوءَ على هذه التَّبعاتِ من خلالِ دراسةِ تأثيراتِ الذَّكاءِ الاصطناعيِّ الحاليَّةِ على الحرّيَّةِ، والاستقلاليَّةِ، والمساواةِ، وحُكمِ القانونِ، والدّيمقراطيَّةِ في المجتمعاتِ الغربيَّةِ. ويكونُ الختامُ بالدَّعوةِ إلى فتحِ نقاشٍ جادٍّ في هذه القضايا.

---

١ - روري سيلاند جونز، ستيفن هوكينغ يحذر من أن الذكاء الاصطناعي قد يقضي على البشرية، بي بي سي (٢ كانون الأول ٢٠١٤).

٢ - راجع: نيك بوستروم: الذكاء الفائق: المسارات، المخاطر، الاستراتيجيات، ص١١٩.

أولًا: تأثيرُ الذَّكاءِ الاصطناعيِّ على القيَمِ اللّيبراليَّةِ الأساس في الأنظمةِ القانونيَّةِ الغربيَّةِ

١. تأثيرُ البياناتِ الضَّخمةِ على الحرّيَّةِ، والعقلانيَّةِ، والمساواةِ: رؤيةٌ أورويليَّةٌ

في كتابِهِ المؤثِّرِ «الشَّخصُ الرَّقميُّ: التّكنولوجيا والخصوصيَّةُ في عصرِ المعلوماتِ»، يقارنُ (دانيال سولوف- Daniel Solov) بينَ وضعِ العالَمِ في بدايةِ القرنِ الحاديِ والعشرينَ، والعالَمِ الذي تخيَّلَهُ (جورج أورويل- George Orwell) في ١٩٨٤، ليُظهِرَ كيفَ أنَّ الكميَّةَ الهائلةَ من المعلوماتِ الشَّخصيَّةِ التي تجمعُها الحكوماتُ والشَّركاتُ الكُبرى عنَّا، قد حوَّلَتْنا إلى كائناتٍ ضعيفةٍ وسهلةِ الخضوعِ.[١] في المستقبلِ القاتمِ الذي تخيَّلَهُ (أورويل)، يراقبُ «الأخُ الأكبرُ» - الذي يمثّلُ حكومةً قمعيَّةً ومطّلعةً على كلِّ شيءٍ - المواطنينَ، وتتحكَّمُ فيهم عَبْرَ الخوفِ.[٢] يختلفُ «الأخُ الأكبرُ»، منْ وَجهةِ نظرِ (سولوف)، عَنِ الذي وصفَهُ (أورويل)، لكنَّهُ يشيرُ إلى أنَّ هذا «الأخَ الأكبرَ» ليسَ مهتمًّا بأنْ يجعلَنَا نشعرُ بالتَّهديدِ بشكلٍ مباشرٍ. لكن، يعترفُ (سولوف) في الوقتِ نفسِهِ بأنَّ: «مجرَّدَ معرفةِ المرءِ بأنَّ سلوكَهُ مُراقَبٌ ويُسجَّلُ، قد يؤدي إلى الرَّقابةِ الذَّاتيَّةِ والكبحِ»،[٣] بالتَّالي الحدِّ منَ الحرّيَّةِ والقدرةِ على اتّخاذِ قراراتٍ مستقلّةٍ.

منَ الفروقاتِ المهمَّةِ بينَ عالَمِ اليومِ وعالَمِ (أورويل) في ١٩٨٤، يبدو أنَّ الناسَ اليومَ يَقبلونَ المراقبةَ والتسجيلَ طواعيَّةً. على سبيلِ المثالِ، نعتبرُ وجودَ كاميراتِ المراقبةِ في كلِّ مكانٍ (CCTV) أمرًا طبيعيًّا، ونتخلَّى عنْ معلوماتِنَا الخاصَّةِ على وسائلِ التَّواصلِ الاجتماعيِّ وعندَ تقديمِ طلباتِ الوظائفِ. بما أنَّنَا أصبحْنَا نكتبُ سجلَّاتِنَا الرَّقميَّةَ بأنفسِنَا، فإنَّ الفارقَ الذي كانَ يتمسَّكُ بهِ اللّيبراليُّونَ الكلاسيكيُّونَ بينَ الحياةِ الخاصَّةِ والعامَّةِ، وحرصَهُم على حمايةِ الحياةِ الخاصَّةِ منَ التَّدخُّلاتِ غيرِ المبرَّرةِ من الحكوماتِ أو الأفرادِ، أصبحَ أقلَّ أهميَّةً اليوم.

للمراقبةِ والتَّتبُّعِ تأثيراتٌ كبيرةٌ أيضًا على مفاهيمَ مثلَ: الحرّيَّةِ، والفرديَّةِ، والاستقلاليَّةِ، والعقلانيَّةِ، وهي مفاهيمُ قيّمةٌ لدى مفكّري التَّنوير. تعملُ الرَّقابةُ الذَّاتيَّةُ والكبحُ بِطُرُقٍ خفيَّةٍ

---

١ - راجع: دانيال ج. سولوف، الشخص الرقمي: التكنولوجيا والخصوصية في عصر المعلومات.
٢ - راجع: جورج أورويل، ١٩٨٤.
٣ - راجع: دانيال ج. سولوف، الشخص الرقمي: التكنولوجيا والخصوصية في عصر المعلومات، ص ٣٥.

ومتنوّعة في البيئة الرَّقميَّة، مثلَ: كبح رغبة الشَّخص في استكشاف معلومات محظورة على مواقع الإرهابيّـينَ، خوفًا منْ أنْ يجذبَ ذلكَ انتباهَ "الأخ الأكبر"، أو امتناع النَّاس عن البحث عن مُنتَجٍ معينٍّ، لتجنُّب فيضان الإعلانات غير المرغوب فيها. كما يصفُ (سولوف):

"تمثّلُ الملفَّاتُ الرَّقميَّةُ مشـكلةً كبيرةً تُغفَلُ تحتَ مَجاز "الأخ الأكبر"، وهذه المشكلةُ تهدّدُ ليسَ فقط حرّيَّةَ استكشاف ما هو محرَّمٌ، بل حريَّةَ الإنسان بشكلٍ عامٍّ. تؤثّرُ هذه القضيَّةُ في نوع المجتمع الذي نعيشُ فيه، وطريقة تفكيرنَا، وموقعنَا ضمنَ النِّظام الاجتماعيّ الأوسـع، وقدرتنَا على التَّحكُّم الحقيقيِّ في حياتنَا."[1]

تفترضُ الاعتباراتُ السَّابقةُ أنَّنَا نقدّمُ بياناتنَا الخاصَّةَ طواعيَّةً، لكنْ: هل نحنُ دائمًا على دراية بالكميَّة التي «نوافقُ» على كشفهَا من خلال إعدادات هواتفنَا الذَّكيَّة، أو أجهزة الكمبيوتر المحمولة؟ هل نملـكُ بالفعل خيـارًا عندما نواجهُ نمـاذجَ يجبُ ملؤُهـا للتَّقديم على بعـض الخدمات؟ بعضُ الأشـخاصُ، من الطَّبقات الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة الأقلِّ، الذينَ ليسَ أمامَهُم خيارٌ سوى قبول الرَّقابة الحكوميَّة مقابلَ الحصول عـلى الخدمات الاجتماعيَّة، ليسَ لديهم هذا الخيارُ.[2] بمعنًى آخرَ: المسـاواةُ، بوصفها مفهومًا رئيسًا في المجتمعات اللّيبراليَّة، مهدَّدةٌ أيضًا من خلال أعمال «الأخ الأكبر» في العصر الرَّقميِّ. هذا لا يتعلَّقُ فقطْ بجمع البيانات نفسها، بلْ أيضًا باتّخاذ قرارات إداريَّة بنـاءً على تحليل هذه البيانات، مثلَ ما يجري في الشُّرطة التَّنبُّؤيَّة. تشـيرُ الشُّرطةُ التَّنبُّؤيَّةُ إلى اسـتخدام تقنيَّات تحليليَّة، خاصةً الكميَّة منها، لتحديد الأهداف المحتملة للتَّدخُّل الشُّرطـيِّ، ومنع الجريمة، أو حلّ الجرائم السَّـابقة، من خلال التَّنبُّـؤات الإحصائيَّة. في المدن الكبرَى، حيثُ تكونُ الموارد الأمنيَّةُ محدودةً، ويجبُ توزيعُهَا بشـكلٍ فعَّال بينَ الأحياء، كانت طُرُقُ التَّنبُّؤ بالجريمة تُستخدَمُ منذُ فترة طويلة، بالاعتماد على المعلومات الميدانيَّة معَ التَّركيز على «النّقاط السَّـاخنة»، أو الأساليب المُعتمدَة على البيانات.[3] معَ ذلك، فإنَّ «الشُّرطةَ التَّنبُّؤيَّةَ» في العصر الرَّقميِّ أصبحتْ أكثرَ تعقيدًا، وتشملُ استخدامَ الخوارزميَّات؛ حيثُ يتبعُ برنامجُ الكمبيوتر

١ - راجع: دانيال ج. سولوف، الشخص الرقمي: التكنولوجيا والخصوصية في عصر المعلومات، ص ٣٥.

٢ - راجع: بن جرين: المدينة الذكية بما فيه الكفاية: وضع التكنولوجيا في مكانها لاستعادة مستقبلنا الحضري، ص٧٨-٨٠ .

٣ - والتر ل. بيري وآخرون: الشرطة التنبؤية: دور التنبؤ بالجريمة في عمليات إنفاذ القانون، ص ٣-٤

تعليـمات رياضيَّةً لتوليد نتائـجَ بناءً على البيانـات المُدخَلَة.[١] بمعنًى آخرَ، تسـتخدمُ الشرُّطةُ برامـجَ كمبيوتر تتعلَّمُ كيفيَّةَ تصنيف البيانات، والبحث، والعـدِّ.[٢] يمكنُ للخوارزميَّات التَّنبُّؤيَّة تحديدُ المناطق ذات المخاطر العالية للجريمة، من خلال تحليل مجموعة واسعة منَ البيانات، مثلَ: الجرائم السَّـابقة، والمعلومات المجمَّعة من كاميرات المراقبة، وحالات العجز عنْ سَداد القروض العقاريَّة، وملفَّات وسائل التَّواصُل الاجتماعيّ.[٣] يُفترَضُ أنَّ تكونَ هذه الخوارزميَّاتُ محايـدةً، وألاّ تعزّزَ التَّحيُّزَ، كـما قد تفعلُ التَّوقُّعـاتُ البشريَّةُ.[٤] ولكنْ، أظهـرت الأبحاثُ أنَّ المجتمعات المحرومةَ لا تزالُ مستهدَفةً بشـكلٍ أكبرَ، ممَّا يزيدُ من التَّمييز والانقسام.[٥] فعليًّا، تعبرُ البياناتُ المُدخَلَةُ إلى الخوارزميَّات عن السّـياقات الاجتماعيَّة التي نشأتْ منها. لذلك، قد تسهمُ البرمجيَّاتُ بخطر اسـتمرار «دورة شرّيرة» موجودة بالفعل؛ حيثُ تزدادُ وجودُ الشُّرطة في المناطق نفسها الَّتي تُراقَبُ بشكلٍ مفرط، ممَّا يؤدّي إلى مزيد من الاعتقالات في هذه الأماكن.[٦]

بحجَّـة العلم والموضوعيَّـة، تصبحُ أدواتُ التَّنبُّؤ مـن هذا النوع أداةً لتجريـم الفَقر. تعاقبُ الشُّرطةُ التَّنبُّؤيَّةُ الناسَ بسـبب هُويَّاتهم وأماكن إقامَاتهم.[٧] منَ السَّـهل ملاحظةُ الآثار التَّمييزيَّة لمراقبة «الأخ الكبير» للأحياء الفقيرة بتقنيَّة أكثرَ دقَّةً، وَفقًا لما تقرّرُهُ الخوارزميَّاتُ: بدءًا منَ الآثار الواضحة، مثلَ زيادة الاعتقالات بسـبب جرائم صغيرة، بالتَّالي تراجع الاستثمارات الخاصَّة في تلـكَ المناطق، وحتَّى التَّأثـيرات الأكثر صعوبةً في القياس، مثلَ تعزيز الصُّور النَّمطيَّة السَّـلبيَّة حولَ المجتمعات الفقيرة.[٨]

---

١ - راجع: إيثيم البايدين، التعلم الآلي: الذكاء الاصطناعي الجديد، ص١٦-١٧.

٢ - روبرت سيدجويك وكيفن دانيال واين، الخوارزميات، ص١٠-١٤.

٣ - ليريا بينيت، موسى وجانيت تشان: التنبؤ الخوارزمي في الشرطة: الافتراضات والتقويم والمساءلة، مجلة الشرطة والمجتمع، ص ٨٠٦، ٨٠٦-٨٠٨.

٤ - ليريا بينيت، موسى وجانيت تشان: التنبؤ الخوارزمي في الشرطة: الافتراضات والتقييم والمساءلة، مجلة الشرطة والمجتمع ص ٨١١.

٥ - راجع: كيت كروفورد، «مشكلة الرجل الأبيض في الذكاء الاصطناعي»، نيويورك تايمز (٢٥ حزيران ٢٠١٦).

٦ - راجع: كيت كروفورد، «مشكلة الرجل الأبيض في الذكاء الاصطناعي»، نيويورك تايمز (٢٥ حزيران ٢٠١٦).

٧ - راجع: كاثي أونيل، أسلحة الدمار الرياضي: كيف تزيد البيانات الضخمة من عدم المساواة وتهدد الديمقراطية، ص٩٧.

٨ - راجع: كاثي أونيل، أسلحة الدمار الرياضي: كيف تزيد البيانات الضخمة من عدم المساواة وتهدد الديمقراطية، ص٨٤-٩١؛ أندرو د. سيلبست، «التأثير المتباين في ضبط الشرطة بالبيانات الضخمة»، ص١٠٩، ١٢٩-١٣١؛ سارة براين، مراقبة البيانات الضخمة: حالة الشرطة، ص٩٩٨.

أخيرًا، هناكَ سـؤالٌ يجبُ أن يهتمَّ بهِ الجميعُ، سـواءً أكانوا أغنياءَ أم فقـراءَ: معَ وجودِ «الأخِ الكبيرِ» مرتاحًا في حياتِنَا اليوميَّة، فإلى أينَ سيذهبُ بعدَ ذلكَ؟

الحقيقةُ هي أنَّنَا قريبونَ جدًّا من أنْ نَرى أنظمةً مشابهةً لنظامِ «الائتمانِ الاجتماعيِّ» في الصّينِ، الـذي بدأَ عامَ ٢٠١٤، وكانَ منَ المُفترَضِ أن يُطبَّقَ على ١,٤ مليارِ شـخصٍ في الصّينِ بحلولِ ٢٠٢٠.[١] يقـوّمُ نظامُ الائتـمانِ الاجتماعيِّ هذا الناسَ في جوانبِ حياتِهـم كلِّها، من تصنيفِهمُ الائتـمانيِّ إلى «الصّدقِ الاجتماعـيِّ»، معتمدًا على مراقبةِ كلّ تفاصيـلِ حياتِهم. رغمَ ذلك، ما يزالُ هناكَ غمـوضٌ حولَ ما الذي يؤثّرُ في هذهِ الدَّرجاتِ، وكيـفَ تُدمَجُ معَ النّظامِ الحكوميّ، وكيفَ يجري استخدامُ بياناتِ الأشخاصِ.[٢] هذا النِّظامُ هو تجسيدٌ كاملٌ لفكرةِ الدَّولةِ المراقبةِ كما وصفَهَا (جورج أورويل)، لكن معَ لمسـةٍ مـن التَّعقيدِ والظُّلمِ كما في رواياتِ (كافكا- فرانز كافكا (Franz Kafka)).

٢. تأثيرُ البياناتِ الضَّخمةِ على الحرّيَّةِ والعقلانيَّةِ والمساواة: رؤيةٌ كافكاويَّةٌ

الصّفةُ «كافكاوي» مشتقَّةٌ منَ أعمالِ الكاتبِ التّشيكيِّ (فرانز كافكا)، وتُستخدَمُ عادةً للإشارةِ إلى المواقفِ الإداريَّةِ الغريبَةِ وغيرِ الشـخصيَّةِ، التي يشعرُ فيها الفردُ بالعجزِ عن فَهمِ ما يحدثُ أو السَّـيطرةِ عليه. في كتابِ «الشَّـخصِ الرَّقميّ»، يناقشُ (دانيال سـولوف) كيفَ تؤثّرُ البياناتُ الضَّخمةُ على حياتِنَا، منْ خلالِ استعراضِه لروايةِ «المُحاكمة» لـ(كافكا).[٣] في هذه الروايةِ، يجدُ (جوزيف ك)، بطلُ القصَّةِ، نفسَهُ في مواجهةِ مجموعةٍ منَ المسؤولينَ الذين يعتقلونَهُ دونَ سابقِ إنذارٍ. ومعَ تقدُّمِ القصَّةِ، نرى كيفَ يكافحُ (جوزيف ك) لفَهمِ التُّهمِ الموجَّهةِ إليه، ليكتشـفَ في النهايةِ أنَّ هناكَ جهازًا بيروقراطيًّا ضخمًا قدْ جَمَعَ ملفًّا مفصَّلًا عنه، ولكنَّهُ لا يسـتطيعُ الحصولَ على أيِّ معلوماتٍ حولَ محاكمتِه، ولا يجري الكشـفُ عـنِ التُّهمِ الموجَّهةِ ضدَّهُ. وفي النّهايةِ، يُنفَّذُ فيهِ حُكمُ الإعدامِ.[٤]

---

١ - راجع: إيفلين تشنغ، الصين تُنشئ نظامًا شاملًا لتتبع أنشطة الشركات، وفقًا لتقرير، CNBC أيلول ٢٠١٩.

٢ - يونغشي تشن وآن سي تشيونغ: الذات الشفافة في ظلّ التنميط بالبيانات الضخمة: الخصوصية والتشريعات الصينية بشأن نظام الائتمان الاجتماعي، ص ٣٥٦-٣٥٧.

٣ - راجع: دانيال ج. سولوف، الشخص الرقمي: التكنولوجيا والخصوصية في عصر المعلومات، ص٣٦-٣٨

٤ - راجع بشكل عام: فرانز كافكا، المحاكمة.

في تفسيرِه لتأثيرِ البياناتِ الضَّخمةِ على القيَمِ اللّيبراليَّة، يرى (سولوف) أنَّ السُّخريةَ التي تناولَها (كافكا) في أعمالِه ضدَّ البيروقراطيَّة تمثّلُ إضافةً مهمَّةً لفكرةِ «الأخِ الكبيرِ» التي طَرحَها (جورج أورويل). ففيما يسلّطُ (أورويل) الضَّوءَ على القيودِ التي نفرِضُها على حرّيَّتِنا واستقلالِنا نتيجةً لمراقبةِ حياتِنا وتسجيلِها، فإنَّ (كافكا) يعبرُ عَنْ:

«الإحساسِ بالعجزِ والإحباطِ الذي يشعرُ به الشَّخصُ عندما يكونُ هناكَ جهازٌ بيروقراطيٌّ ضخمٌ يسيطرُ على كلِّ تفاصيلِ حياتِه. في أيّ لحظة، قد تحدثُ تطوُّراتٌ غيرُ متوقَّعةٍ لـ(جوزيف ك)؛ تُتَّخذُ القراراتُ بناءً على بياناتِه، لكنَّهُ لا يملكُ أيَّ سلطةٍ أو معرفةٍ عَنْ هذه القراراتِ، ولا يستطيعُ الدّفاعَ عنْ نفسِه. هو ببساطةٍ في يدِ العمليَّةِ البيروقراطيَّةِ التي تتحكَّمُ في مصيرِه.»[1]

الغموضُ في اتّخاذِ القراراتِ باستخدامِ الذَّكاءِ الاصطناعيِّ يكونُ أحيانًا عنْ قصدٍ؛ لحمايةِ المُلكيَّةِ الفكريَّةِ والأسرارِ التّجاريَّةِ. لكنَّ هذا الغموضَ قدْ يكونُ أيضًا نتيجةً لعدمِ فَهمِ التّكنولوجيا[2] أو لتعقيدِ العمليَّاتِ، مثلَ نماذجِ التَّعلُّمِ العميقِ.[3] ويُعَدُّ ذلك مثالاً واضحًا على تأثيرِ البياناتِ الضَّخمةِ على القيَمِ اللّيبراليَّةِ؛ إذْ إنَّ استخدامَ الخوارزميَّاتِ في قراراتِ التَّوظيفِ يؤثّرُ بشكلٍ كبيرٍ على العدالةِ، والمنطقِ، وسيادةِ القانونِ.[4]

تستبعدُ هذه الأنظمةُ غالبًا المتقدّمينَ، وذلكَ باستخدامِ خوارزميَّاتٍ تعتمدُ على معاييرَ غيرِ معلومةٍ لهم، بل وغيرِ مذكورةٍ في شروطِ التَّأهُّلِ المُعلنَةِ، لتحديدِ كيفَ يمكنُ أنْ يؤدُّوا عملَهم.[5] على سبيلِ المثالِ، قد تجدُ نفسَكَ مستبعدًا من بدايةِ عمليَّةِ التَّقديمِ؛ لأنَّ النّظامَ يعتقدُ أنَّكَ لا تنشرُ كثيراً على (لينكد إن) "Linked In"، ما يعني بالنّسبةِ لهُ أنَّكَ غيرُ مهتمٍّ أو غيرُ قادرٍ على التَّرويجِ لإنجازاتكَ، أو ربمَّا يرى أنَّكَ شخصٌ انطوائيٌّ. وقد يجري استبعادُكَ لأنَّك تنشرُ كثيراً

---

١ - راجع: دانيال ج. سولوف، الشخص الرقمي: التكنولوجيا والخصوصية في عصر المعلومات، ص ٣٨.

٢ - راجع: جينا بوريل، كيف «تفكر» الآلة: فهم التعتيم في خوارزميات التعلم الآلي، البيانات الضخمة والمجتمع، ص ٤.

٣ - راجع: جينا بوريل، كيف «تفكر» الآلة: فهم التعتيم في خوارزميات التعلم الآلي، البيانات الضخمة والمجتمع، ص ٥.

٤ - راجع: كاثي أونيل، أسلحة الدمار الرياضي: كيف تزيد البيانات الضخمة من عدم المساواة وتهدد الديمقراطية، ص ٩٧.

٥ - راجع: كاثي أونيل، أسلحة الدمار الرياضي: كيف تزيد البيانات الضخمة من عدم المساواة وتهدد الديمقراطية، ص ٩٧.

على "Linked In" (لينكد إن)، فيعتبرُ أنَّكَ تضيّعُ وقتكَ على وسائلِ التَّواصلِ الاجتماعيّ.[١] وقد يجري رفضُكَ أيضًا بسببِ تأخُّركَ في سَدادِ قروضِ الطُّلاب، أو لأنَّ شخصًا نشرَ صورةً لكَ على «فيسبوك» وأنتَ ترقُصُ على طاولةٍ في حفلةٍ وأنتَ تحملُ بيرةً.[٢] على سبيلِ المثال، تُعَدُّ تقنياتٌ مثلَ (HireVue) أدواتٍ تسهّلُ عمليَّةَ التَّوظيفِ باستخدامِ الذَّكاءِ الاصطناعيّ؛ لتحليلِ مقاطعِ الفيديو وتقييمِ المتقدّمينَ.[٣] كما تدَّعي (HireVue) أنَّ "نقاطَ البياناتِ يتمُّ تحليلُها باستخدامِ خوارزميَّاتِ التَّعلُّمِ الآليّ الخاصَّةِ بها؛ لتوقُّعِ الأداءِ الوظيفيِّ بدقَّة".[٤] المشكلةُ هي أنَّكَ، مثلَ (جوزيف) في قصةِ (سولوف)، لنْ تعرفَ أبدًا السَّببَ وراءَ استبعادِكَ:

«القراراتُ الصَّادرةُ عن «أسلحةِ دمارِ خوارزميَّاتِ الرّياضيَّات»، أي الأنظمةُ الخوارزميَّةُ المعقَّدةُ التي تؤثّرُ في قراراتِ الحُكمِ، تشبهُ الأوامرَ التي يصدرُهَا أشخاصٌ لا يمكنُ المَساسُ بهم. هذه الأنظمةُ محجوبةٌ، وغالبًا ما تُعتَبَرُ أسرارًا تجاريَّةً مهمَّةً. وهذا يسمحُ للمستشارينَ بفرضِ أسعارٍ مرتفعة، لكنَّهُ يحقّقُ هدفًا آخرَ أيضًا: إذا ظلَّ الناسُ الذينَ يجري تقويمُهُم غيرَ مدركينَ لكيفيَّةِ عملِ النّظام، وَفقَ التَّفكيرِ السَّائد، فهُمْ أقلُّ احتمالاً لمحاولةِ التَّلاعُبِ به.»[٥]

بالطَّريقةِ نفسِها الغامضة، هناكَ خوارزميَّاتٌ تحدِّدُ ما إذا كانَ الشَّخصُ مؤهَّلاً للحصولِ على قرضٍ أم لا. وهذه مشكلةٌ؛ لأنَّ ربطَ الفُرَصِ الاقتصاديَّةِ بالملفَّاتِ الرَّقميَّةِ يؤثّرُ سلبًا على المساواة، ويعيدُ إنتاجَ التَّمييزِ الموجودِ أصلاً. على سبيلِ المثال، أظهرتِ الدّراساتُ أنَّ الأشخاصَ الذينَ حدَّدتْهُمُ الخوارزميَّاتُ على أنَّهم في حاجةٍ ماليَّةٍ، تلقَّوا إعلاناتٍ عن قروضٍ خطيرةٍ وكلّيَّاتٍ تجاريَّةٍ، بينما الأشخاصُ الذينَ تمَّ تصنيفُهُم على أنَّهم أغنياءُ، جرى استهدافُهُم بإعلاناتٍ

---

١ - راجع: كاثي أونيل، أسلحة الدمار الرياضي: كيف تزيد البيانات الضخمة من عدم المساواة وتهدد الديمقراطية، ص ٩٧.

٢ - راجع: كاثي أونيل، أسلحة الدمار الرياضي: كيف تزيد البيانات الضخمة من عدم المساواة وتهدد الديمقراطية، ص ٩٧.

٣ - سام أدلر-بيل وميشيل ميلر: «تحويل التوظيف إلى بيانات: كيف تُشكّل المراقبة والرأسمالية مستقبل العمال دون علمهم»، مؤسسة القرن، العدد ٩ (١٩ ديسمبر ٢٠١٨).

٤ - سام أدلر-بيل وميشيل ميلر: «تحويل التوظيف إلى بيانات: كيف تُشكّل المراقبة والرأسمالية مستقبل العمال دون علمهم»، مؤسسة القرن، العدد ٩ (١٩ ديسمبر ٢٠١٨).

٥ - كاثي أونيل: أسلحة الدمار الرياضي: كيف تزيد البيانات الضخمة من عدم المساواة وتهدد الديمقراطية، ص٨

لوظائفَ جيّدة ومنتجات مصرفيَّة بفائدة منخفضة» [١]

في (أستراليا)، يوجدُ مثالٌ على التَّأثيرِ الكابوسيّ للذَّكاءِ الاصطناعيِّ على حياةِ الأشخاصِ الضُّعفاءِ، وهو قضيَّةُ «روبوديت» (Robodebt). "روبوديت" هو نظامٌ آليٌّ استُخدِمَ لاكتشافِ المدفوعاتِ الزَّائدةِ للمستفيدينَ من برنامجِ الحكومةِ "سينترلنك".[٢] يقومُ النّظامُ بتحليلِ معلوماتِ الدَّخلِ المتوفّرةِ لدى الوكالاتِ الحكوميَّة، وإذا اكتشفَ أيَّ اختلافٍ في البياناتِ، اعتبَرَهُ دليلاً على أنَّ المدفوعاتِ غيرُ مبرَّرة، ويُرسلُ رسالةً إلى الشَّخصِ المَعنيّ، يطلبُ فيها معلوماتٍ إضافيَّةً عن دخلِه، ويخبرُهُ أنَّهُ قدْ يكونُ مدينًا.[٣] لكنَّ النّظامَ كان يحتوي على أخطاءٍ كبيرةٍ، أدَّتْ إلى أنَّ نحوَ ٢٠٪ من الحالاتِ كانتْ خاطئةً أو جرى إلغاؤها لاحقًا.[٤] على سبيلِ المثال، في بعضِ الحالات، جرى تسجيلُ أسماءِ أصحابِ العملِ بشكلٍ مختلفٍ بينَ مكتبِ الضَّرائبِ و»سينترلنك»، ما جعلَ النّظامَ يعتقدُ أنَّ الشَّخصَ يعملُ في وظيفتينِ بدلاً من واحدة.[٥] ولو كانَ هناكَ موظَّفٌ بشريٌّ يراجعُ هذه البيانات، لاكتشفَ الخطأَ بسهولة، لكنَّ النّظامَ الآليَّ لم يتمكَّنْ من تمييزِ ذلكَ. المشكلةُ الأكبرُ أنَّ الشَّخصَ يجبُ عليهِ إثباتَ أنَّ الخطأَ منَ النّظامِ.[٦] تخيَّلْ أنْ يصلَكَ إخطارٌ بأنَّكَ مدينٌ بمبالغَ ضخمةٍ للحكومةِ، بسببِ أمرٍ وقعَ منذُ سنوات، ولا تستطيعُ إثباتَ براءَتِكَ لأنَّكَ فقدتَ سجلاتِ عملِكَ! هذا الوضعُ يشبهُ تمامًا ما وصفَهُ (كافكا)»

---

١ - كاثي أونيل، أسلحة الدمار الرياضي: كيف تزيد البيانات الضخمة من عدم المساواة وتهدد الديمقراطية، ص ١٠. راجع: سولون باروكاس وأندرو د. سيلبست، «الميثاق المتباين للبيانات الضخمة»، مجلة كاليفورنيا، مراجعة لقانون رقم ٦٧١ (٢٠١٦).

٢ - راجع: كاساندرا غولدي، «روبودِت» إساءة استخدام للسلطة. ما كان ينبغي أن يُرى النور أبدًا، صحيفة الغارديان (٢٧ آب ٢٠١٩).

٣ - كاساندرا غولدي، «روبودِت» إساءة استخدام للسلطة. ما كان ينبغي أن يُرى النور أبدًا، صحيفة الغارديان (٢٧ آب ٢٠١٩).

٤ - ال كاساندرا غولدي، «روبودِت» إساءة استخدام للسلطة. ما كان ينبغي أن يُرى النور أبدًا، صحيفة الغارديان (٢٧ آب ٢٠١٩).

٥ - راجع: المساعدة القانونية في كوينزلاند، هل تلقيتَ إشعار دين من سنترلينك؟ (أكتوبر ٢٠١٧).

٦ - سالي وايت، «الأشخاص الضعفاء لا يطعنون في ديون سنترلينك، وفقًا للتحقيق»، صحيفة كانبيرا تايمز (٤ أكتوبر/تشرين الأول ٢٠١٩).

ثانيًا: تأثيرُ الذَّكاءِ الاصطناعيِّ على سيادةِ القانون

استعرضَنا فيما سبق كيفيَّةَ تأثيرِ القراراتِ المعتمدةِ على الخوارزميَّاتِ في مفاهيمَ مثلَ الحرّيَّةِ والمساواةِ، وهي قِيَمٌ أساس في الأنظمةِ القانونيَّةِ الغربيَّة. في هذا الفصلِ سنركّزُ على مثالٍ واقعيٍّ لهذه المشكلةِ في مجالِ القضاء؛ حيثُ تلعبُ التِّقنيَّاتُ التَّنبُّؤيَّةُ دورًا في التَّأثيرِ على سيادةِ القانون. في الواقعِ، تؤثِّرُ خوارزميَّاتُ تقويمِ المخاطرِ على الحرّيَّةِ في الإجراءاتِ الجنائيَّة؛ إذْ تستخدمُ هذه الخوارزميَّاتُ معلوماتٍ من السِّجلَّاتِ الجنائيَّةِ مع بياناتٍ سياقيَّة، مثلَ التَّقويماتِ النَّفسيَّة، وتؤثِّرُ على قراراتِ القُضاةِ مثلَ الأحكام. قد يُعتَبَرُ سجنُ الشَّخصِ لفتراتٍ طويلةٍ عقوبةً، ولكنَّ العقوبةَ لا يمكنُ فرضُها إلَّا بسببِ خرقٍ للقانون، ليسَ فقطْ بناءً على احتمالِ أن يعاودَ المتَّهمُ ارتكابَ الجريمة. بمعنًى آخرَ، إذا كانَ الهدفُ من استخدامِ الخوارزميَّاتِ في تحديدِ الأحكامِ هو العقابُ، فإنَّ ذلكَ يكونُ تعسُّفيًّا.

الحجَّةُ القائلةُ إنَّ القراراتِ القضائيَّةَ العقابيَّةَ (التي تؤدِّي إلى حرمانِ الشَّخصِ من حرّيَّتِه)، المتَّخَذَةَ باستخدامِ خوارزميَّاتِ تقييمِ المخاطر، هي قراراتٌ تعسُّفيةٌ، تدعمُها نقطتانِ إضافيَّتان.

- أنَّ القضاةَ غالبًا لا يفهمونَ كيفَ تعملُ هذه الخوارزميَّاتُ.
- فقد لا تكونُ نتائجُ هذه الخوارزميَّاتِ دقيقةً أو عادلةً.

في دراسةٍ حديثة، جرتْ مقارنةُ التَّنبُّؤاتِ عن عودةِ الجريمةِ بينَ أشخاصٍ غيرِ مختصّينَ وبينَ برامجَ تقويمِ المخاطرِ التّجاريَّة، وكانتِ النَّتيجةُ أنَّ البرامجَ لم تكنْ أكثرَ دقّةً أو عدلاً من الأشخاصِ العاديّين.[1] حذَّرَ الباحثونَ من استخدامِ هذه البرامجِ في اتّخاذِ قراراتٍ قدْ تؤثّرُ بشكلٍ كبيرٍ على حياةِ المُدَّعى عليهم في القضايا الجنائيَّة.[2]

إحدى المشكلاتِ الكبيرةِ عندَ رفضِ القاضي الإفراجَ المشروطَ أو فرضِ حكمٍ أطولَ بناءً على درجةِ مخاطرَ عاليَّةٍ تظهرُها خوارزميَّةٌ، هي أنَّ المتَّهَمَ غالبًا لا يُسمَحُ لهُ بالإطّلاعِ على المعادلةِ المستخدَمةِ في القرار، تحتَ حجَّةِ السِّرِّيَّةِ التِّجاريَّة.[3] في الجُزءِ السَّابق، وصفتُ غموضَ

---

١ - جوليا دريسيل وهاني فريد: دقة وعدالة وحدود التنبؤ بالعودة إلى الإجرام، ص ١.

٢ - جوليا دريسيل وهاني فريد: دقة وعدالة وحدود التنبؤ بالعودة إلى الإجرام، ص ٣.

٣ - راجع: إيفيغو دي ميغيل بيريان، هل يُراعي استخدام تقييمات المخاطر في الأحكام الحق في الإجراءات القانونية الواجبة؟ تحليل نقدي لحكم ويسكونسن ضد لوميس، احتمالات ومخاطر، ص٤٥؛ راجع: أليسا م. كارلسون، الحاجة إلى الشفافية في عصر خوارزميات التنبؤ بالأحكام، ص١٠٣-. ٣٠٣

الخوارزميَّـات التي تؤثِّرُ في القراراتِ الاقتصاديَّةِ كأنَّهـا شيءٌ منْ روايةِ «المحاكمة» لـ(كافكا)، لكنَّ اسـتخدامَ خوارزميَّاتٍ لتقييمِ المخاطرِ في القراراتِ القضائيَّةِ يشـبهُ تمامًا الكيانَ الغامضَ وغيرَ المسـؤولِ الذي ينتزعُ من «جوزيف ك» حرّيَّتَهُ.[١] هـذا قد يُعَدُّ انتهاكًا للحقّ في الحصولِ على محاكمةٍ عادلةٍ، وهو مبدأٌ أساس في النّظامِ القضائيِّ في البلدانِ التي تتَّبعُ القانونَ العامَّ مثل (إنكلترا) منذُ القرنِ الرَّابعَ عَشَرَ.[٢] في السَّنواتِ الأخيرةِ، كثرُ النّقاشُ في (الولاياتِ المتَّحدةِ) في اسـتخدامِ الخوارزميَّاتِ التَّنبُّؤيَّةِ في المحاكمِ، خصوصًا وأنَّ الحقَّ في المحاكمةِ العادلةِ محميٌّ بموجبِ التَّعديلينِ الخامسِ والرَّابعِ عَشَرَ في الدُّستورِ الأمريكيّ.[٣]

القضيَّـةُ التـي أشـعلتِ الجـدلَ في الولاياتِ المتَّحـدةِ كانـتْ قضيَّةَ (إريـك لوميس)، من (ويسكونسـن)، الذي أُدينَ بمحاولةِ الهروبِ من ضابطِ مرورٍ وقيادةِ سيَّارةٍ دونَ موافقةِ مالكِها. رُفِضَ السَّـماحُ بالإفراجِ المشروطِ عنهُ، وحُكِمَ عليهِ بالسّـجنِ لمدةِ ستِّ سـنواتٍ، مضافًا إلى خمسِ سـنواتٍ من الإشرافِ الممتدِّ، وذلـكَ بناءً على تقديرٍ أُجريَ عن طريـقِ خوارزميَّةٍ سرّيَّةٍ تُسمَّى «كومباس» (COMPAS)، وهي اختصارٌ لـ"إدارةِ السُّجناءِ وتصنيفِ المخالفينَ للعقوباتِ البديلـةِ"، وقدْ توقَّعـتْ أنَّ (لوميس) لديه احتـمالٌ كبيرٌ للرُّجوعِ إلى الجريمـةِ.[٤] وعندَ إصدارِ الحُكمِ، قالَ القاضيُ لـ(لوميس):

«جرى تصنيفُكَ، من خلالِ تقويمِ (COMPAS)، شـخصًا يشكّلُ خطرًا كبيرًا على المجتمعِ. وعندَ النَّظرِ في العواملِ المختلفةِ، قرَّرتُ استبعادَ الإفراجِ المشروطِ بسببِ خطورةِ الجريمةِ، ولأنَّ سجلَّكَ الشَّـخصيَّ وتاريخَكَ تحتَ الإشرافِ، مضافًا إلى أدواتِ تقويمِ المخاطرِ المُستَخدَمَةِ، تشيرُ إلى أنَّكَ في خطرٍ كبيرٍ يتمثَّلُ في العودةِ إلى الجريمةِ."[٥]

تحدَّى (لوميس) الحُكمَ في المحكمةِ العليا في ولايةِ ويسكونسن، مُدَّعيًا أنَّ سرّيَّةَ الطَّريقةِ التي

١ - راجع: فرانز كافكا، المحاكمة.

٢ - راجع: فيث تومسون، الميثاق الأعظم: دوره في صياغة الدستور الإنجليزي، ص٩٢.

٣ - ليا ويسر: «صندوق باندورا الأسود الخوارزمي: تحديات استخدام تقييمات المخاطر الخوارزمية في إصدار الأحكام»، مجلة قانون الإجراءات الجنائية، ص١٨٢١.

٤ - ليا ويسر: «صندوق باندورا الأسود الخوارزمي: تحديات استخدام تقييمات المخاطر الخوارزمية في إصدار الأحكام»، مجلة قانون الإجراءات الجنائية، ص ٧٥٦.

٥ - ليا ويسر: «صندوق باندورا الأسود الخوارزمي: تحديات استخدام تقييمات المخاطر الخوارزمية في إصدار الأحكام»، مجلة قانون الإجراءات الجنائية، ص ٧٥٥.

تقوّمُ بها الخوارزميَّةُ عواملَ المخاطرِ وتحدِّدُ درجاتها، جعلتْ من المستحيلِ الطَّعنَ في دقَّتها، ما يشكّلُ انتهاكًا لحقّه بمحاكمةٍ عادلةٍ.[١] حكمت المحكمةُ ضدَّ (لوميس)، معَ الإشارةِ إلى أنَّهُ: «إذا جرى استخدامُ الخوارزميَّةِ استخدامًا صحيحًا... فإنَّ النَّظرَ في تقويمِ مخاطرِ (COMPAS) عندَ إصدارِ الحُكمِ لا يُعَدُّ انتهاكًا لحقّ المتَّهمِ في الحصولِ على محاكمةٍ عادلةٍ.»[٢] توصَّلت المحكمةُ إلى هذا القرارِ من خلالِ منطقينِ رئيسينِ في التَّفكيرِ:

- رأت المحكمةُ أنَّهُ، رغمَ أنَّ (لوميس) لم يُمنحِ الفرصةَ لفَهمِ آليَّةِ عملِ الخوارزميَّةِ من الدَّاخلِ، فإنَّ حقَّهُ الإجرائيَّ في صدورِ الحُكمِ بناءً على معلوماتٍ صحيحةٍ قد تحقَّقَ، وذلك من خلالِ اعتمادِ الحُكمِ على معلوماتٍ مُتاحةٍ علنًا بشأنِ تاريخِهِ الجنائيِّ، مضافًا إلى تمكينِهِ من الاطّلاعِ على قائمةٍ من الأسئلةِ والأجوبةِ التي تأخذُها خوارزميَّةُ (COMPAS) في الاعتبارِ، والمُرفَقَةِ بتقريرِ التَّحقيقِ السَّابقِ للحُكمِ.[٣]
- اعتبرتِ المحكمةُ أنَّ (COMPAS) ليستْ إلَّا أداةً مساعِدَةً؛ إذْ أخذتِ المحكمةُ في الحسبانِ عواملَ أُخرَى مثلَ جديَّةِ الجريمةِ وتاريخِ (لوميس) الإجراميّ عندَ تقويمِ خطرِ عودتِهِ إلى الجريمةِ. وبالتَّالي، فإنَّ (COMPAS) مجرَّدُ أداةٍ واحدةٍ متاحةٍ للمحكمةِ عندَ إصدارِ الحكمِ، والمحكمةُ حرَّةٌ في الاعتمادِ على بعضِ أجزاءِ التَّقويمِ بينما ترفضُ أجزاءً أُخرَى.[٤]

على الرَّغمِ من النَّتيجةِ السَّلبيَّةِ التي واجهَهَا السَّيِّدُ (لوميس)، وضعتْ محكمةُ (لوميس) بعضَ القيودِ على استخدامِ الخوارزميَّاتِ في تحديدِ الأحكامِ.[٥] رَغمَ ذلكَ، جرى انتقادُ هذه القيودِ

---

١ - ليا ويسر: «صندوق باندورا الأسود الخوارزمي: تحديات استخدام تقييمات المخاطر الخوارزمية في إصدار الأحكام»، مجلة قانون الإجراءات الجنائية، ص ٧٦١.

٢ - ليا ويسر: «صندوق باندورا الأسود الخوارزمي: تحديات استخدام تقييمات المخاطر الخوارزمية في إصدار الأحكام»، مجلة قانون الإجراءات الجنائية، ص ٧٥٣.

٣ - ليا ويسر: «صندوق باندورا الأسود الخوارزمي: تحديات استخدام تقييمات المخاطر الخوارزمية في إصدار الأحكام»، مجلة قانون الإجراءات الجنائية، ص ٧٦٢.

٤ - ليا ويسر: «صندوق باندورا الأسود الخوارزمي: تحديات استخدام تقييمات المخاطر الخوارزمية في إصدار الأحكام»، مجلة قانون الإجراءات الجنائية، ص ٧٦٨.

٥ - ليا ويسر: «صندوق باندورا الأسود الخوارزمي: تحديات استخدام تقييمات المخاطر الخوارزمية في إصدار الأحكام»، مجلة قانون الإجراءات الجنائية، ص ٧٦٣-٧٦٤ .

باعتبارها غـيرَ فعَّالة؛ حيثُ أوضحتْ مراجعـةُ قانون (هارفارد)، على سـبيلِ المثال، أنَّ تحذيرَ المحكمة العليا في (ويسكونسـن) من الاعتماد المُفرِط على الخوارزميَّات لن يقلّلَ من تأثيراتها على حقِّ المتَّهم في الحصول على محاكمة عادلة؛ لأنَّ «يميلُ الأفرادُ إلى إعطاء تقويمات الخبراء التَّجريبيَّة وزنًا أكبرَ من الأدلَّة غير التَّجريبيَّة، ما قدْ يؤدّي إلى تحيُّزٍ لصالح تقويمات (COMPAS) مقارنةً برواية الجاني نفسه".

يؤثّرُ هذا التَّحيُّزُ نحوَ البيانات المعتمدَة على الإحصائيَّات، أيضًا على الحقِّ في الحصول على حُكم فرديّ؛ لا سيَّما عندما تتضمَّنُ هذه الخوارزميَّةُ بيانات مثلَ العِرق أو الجنس. عندما تلعبُ هذه السِّـماتُ الثَّابتةُ، وغيرُها من السِّمات، مثلَ الوضع التَّعليميِّ، دورًا في اتّخاذ القرارات التي تؤثّرُ على حرّيَّة الشَّخص؛ فإنَّ حقَّ ذلكَ الشَّخص في أنْ يُعامَلَ بوصفه فردًا، تبعًا للقانون - وهوَ مبدأٌ أسـاس في الأنظمة القانونيَّة الدّيمقراطيَّة الغربيَّة - يكونُ مهدَّدًا.[1] في الواقع، عندما تُهمَلُ الاعتباراتُ الفرديَّةُ عندَ إصدار الحُكم، يُحكَمُ على الشَّخص بناءً على هُويته وليسَ على أفعاله.[2]

جـرى انتقادُ تصريح المحكمـة بأنَّ (لوميـس) كانَ لديه معلومـاتٌ كافيةٌ؛ لأنَّـهُ كانَ يعرفُ المُدخلات التي استخدمَتْهَا خوارزميَّةُ (COMPAS). يؤكّدُ النُّقَّادُ على أنَّ هذه المعرفةَ لا تكفي لضمان حماية حقِّ المحاكمة العادلة؛ حيثُ يحتاجُ المُدَّعى عليه إلى معرفة أمور مثلَ كيفيَّة تقويم الخوارزميَّة للعوامل المختلفة في المعادلة، وأيضًا - بشكلٍ عامّ - كيفَ "تعملُ" الخوارزميَّةُ، من أجل التَّحضير للدّفاع بشكلٍ صحيح.[3]

انتقادٌ أكثرُ دقَّة لاسـتخدام الخوارزميَّات التَّنبُّؤيَّة للمخاطـر في الأحكام، يتعلَّقُ بالفجوة بين مصلحة المجتمع ومصلحة الشَّركات المالكة لهذه الخوارزميَّات. مصلحةُ المجتمع تجسِّـدُها مقولةُ (بلكستون) الشهيرةُ: «من الأفضل أنْ يهربَ عشرةُ مذنبينَ على أنْ يُعاقَبَ بريءٌ واحدٌ.»[4]

---

١ - راجع: سونيا ب. ستار، «الحكم القائم على الأدلة والتبرير العلمي للتمييز»، ص ٨٠٣، ٨٣٩.

٢ - راجع: سونيا ب. ستار، «الحكم القائم على الأدلة والتبرير العلمي للتمييز»، ص ٨٠٣، ٨٣٩.

٣ - كاثرين فريمان، «الظلم الخوارزمي: كيف فشلت المحكمة العليا في ويسكونسن في حماية حقوق الإجراءات القانونية الواجبة في قضية «الادعاء ضد لوميس»، ص٧٥-٨٣- ٩٤؛ انظر أيضًا ليا ويسر، "صندوق باندورا الأسود الخوارزمي: تحديات استخدام تقييم المخاطر الخوارزمي في إصدار الأحكام"، ص١٨١١، ١٨٢٣.

٤ - ألكسندر فولوك: رجال مذنبون، مراجعة قانون بنسلفانيا الموحدة، ص١٧٣، ١٧٤.

بينما تتَّجهُ المصالحُ التّجاريَّةُ للشَّركة المالكة للخوارزميَّة في الاتّجاه المعاكس، لأنَّه إذا ارتكبَ النّظامُ خطأً بتوصية بالحجز أو السِّجن لشخص لا يحتاجُ إلى هذه التَّدابير، فمنَ المحتمل أنْ يكونَ من الصَّعب اكتشافُ هذا الخطأ، وحتَّى إذا جرى اكتشافُهُ، فمن غير المُرجَّح أنْ يتسبَّبَ في فضيحة اجتماعية كبيرة. لذلكَ، ستظلُّ مصالحُ المطوّرينَ التَّجاريَّةُ محميَّةً. ولكنْ، إذا كانَ الخطأُ يتمثَّلُ في توصية بالإفراج الفوريِّ عن شخص ثمَّ ارتكبَ جريمةً عنيفةً، يُتوقَّعُ أنْ يتعرَّضَ النّظامُ لانتقادات شديدة، وقد تتأثَّرُ سمعةُ النّظام (وقيمتُهُ التجاريَّةُ) بشكل كبير. بالتَّالي، قدْ يشعرُ المطوّرونَ بالحاجة لإضافة آليَّات تصحيحيَّة لمنع النوع الثَّاني من الأخطاء، حتَّى لو كانَ ذلكَ يعني زيادةَ احتمال حدوث النَّوع الأوَّل من الأخطاء بشكل أكبرَ.

قدْ يكونُ منَ المُمكن قَبولُ كلِّ هذه العيوب إذا كانت الأداةُ تتمتَّعُ بدقَّة تنبُّؤيَّة عالية. لكن، كما أظهرتْ تحقيقاتٌ صحفيَّةٌ منْ قِبَل منظَّمة «برو بابليكا» غير الرّبحيَّة، كانت التَّنبُّؤاتُ المتعلّقةُ بالعودة إلى الجريمة العنيفة من خلال (COMPAS) دقيقةً فقطْ في ٢٠٪ من الحالات، بينما كانت التَّنبُّؤاتُ بالعودة العامَّة للجريمة صحيحةً في ٦١٪ من الحالات.[١] تجعلُ هذه الدرجات استخدامَ الخوارزميَّات «أكثرَ دقَّةً بقليل منْ رمي العُملَة».[٢] يُظهرُ تقريرُ «برو بابليكا» التَّحيُّزَ في التّقنيَّات التَّنبُّؤية: حيثُ توقعتْ (COMPAS) بشكل خاطئ عودةَ الجريمة في ٤٤,٩٪ من الحالات معَ المتَّهمينَ السُّود، وهو ضعفُ المعدَّل تقريبًا مقارنةً بالمتَّهمين البيض.[٣]

إحدى المبادئ الأساس في مبدأ سيادة القانون هي «لا أحدَ فوقَ القانون»، لكنَّ الخوارزميَّات التَّنبُّؤيَّة قد تشكّلُ تحدّيًا لهذا المبدأ من حيثُ المُساءَلة. كما أشارَ عالمُ الاجتماع (إرنست بورغس- Ernest Burgess) قبلَ قرابة مئة عام: "يجبُ على الإفراج المشروط، بل وعلى نظام العدالة الجنائيَّة بشكل عامٍّ، أنْ يكونَ مستعدًّا دائمًا لمواجهة التَّقويم في محكمة الرأي العامِّ."[٤]

---

١ - جوليا أنجوين وآخرون: تحيز الآلة: تُستخدم برامج في جميع أنحاء البلاد للتنبؤ بالمجرمين المستقبليين، وهي متحيزة ضد السود، بروبوبليكا (٢٣ آذار ٢٠١٦).

٢ - جوليا أنجوين وآخرون: تحيز الآلة: تُستخدم برامج في جميع أنحاء البلاد للتنبؤ بالمجرمين المستقبليين، وهي متحيزة ضد السود، بروبوبليكا (٢٣ آذار ٢٠١٦).

٣ - جوليا أنجوين وآخرون: تحيز الآلة: تُستخدم برامج في جميع أنحاء البلاد للتنبؤ بالمجرمين المستقبليين، وهي متحيزة ضد السود، بروبوبليكا (٢٣ آذار ٢٠١٦).

٤ - إرنست و. بورغس، حماية الجمهور بواسطة الإفراج المشروط وتنبؤ الإفراج المشروط، ص٤٩١، ٤٩١ .

لكنْ، معَ انتقالِ مسؤوليَّةِ تقويمِ المخاطرِ من الإنسانِ إلى الخوارزميَّةِ، يمكنُ للقاضي أنْ يتنصَّلَ من المسؤوليَّةِ، كما فعلَ (بيلاطس البنطي): «لم أكنْ أنا من قرَّرَ زيادةَ مدَّةِ عقوبتِكَ لخمسِ سنواتٍ أُخرَى، بل كانت الخوارزميَّةُ!»

نتيجةً لذلكَ، ستفقدُ محكمةُ الرأيِ العامِّ القدرةَ على تقويمِ القرارِ القضائيِّ بشكلٍ صحيحٍ؛ سواءً منْ حيثُ الثّقةِ في أنَّه جرى اتّخاذُهُ بواسطةِ برنامجٍ «محايدٍ»، أم منْ حيثُ القدرةِ على فَهمِ جودةِ القرارِ القضائيِّ بسببِ سرّيَّةِ الخوارزميَّاتِ أو تعقيدِهَا.

ثالثًا: الدّيمقراطيَّةُ في عصرِ التّكنولوجيا

هل لا تزالُ الدّيمقراطيةُ قائمةً؟

في التّسعينيَّاتِ، كانتِ النَّظرةُ العامَّةُ تجاهَ التَّقدُّمِ في تكنولوجيا الاتّصالِ إيجابيَّةً. كانَ الناسُ متفائلينَ بشأنِ استخدامِ هذه التّكنولوجيا وسيلةً لتسهيلِ تبادلِ المعلوماتِ والمشاركةِ، وكانتْ هناكَ توقُّعاتٌ كبيرةٌ بأنَّها ستساعدُ في تقويةِ الدّيمقراطيَّةِ. كان يُنظَرُ إلى الإنترنت - بشكلٍ خاصٍّ - قوَّةً محوريَّةً لدعمِ الدّيمقراطيَّةِ؛ حيثُ كانَ يُتوقَّعُ أنْ يُنهيَ السَّيطرةَ المركزيَّةَ على المعلوماتِ، ويتيحُ تفاعلاً مباشرًا بينَ المواطنينَ والسُّلطاتِ السّياسيَّةِ.[1] واستمرَّ هذا التَّفاؤلُ مع بدايةِ الألفيَّةِ الجديدةِ لدى العديدِ من المحلّلينَ. عالميًّا، كانَ يُتوقَّعُ أنْ يؤدّيَ تراجعُ الحواجزِ المعلوماتيَّةِ إلى:

«إتاحةِ الفرصةِ لكلٍّ منَ الجهاتِ التَّنظيميَّةِ والجمهورِ لمقارنةِ القوانينِ بينَ الدُّولِ المختلفةِ، ما ساهمَ في استلهامِ الدُّروسِ بهدفِ تحسينِ كفاءةِ التَّنظيمِ، بالإضافةِ إلى التَّعرُّفِ على كيفيَّةِ معاملةِ حقوقِ الإنسانِ في دولٍ أُخرَى، والسَّعيِ لتبنّي تدابيرَ مشابهةٍ.»[2]

بالإضافةِ إلى ذلكَ، استخدمَ الجمهورُ تكنولوجيا الاتّصالِ للتَّحفيزِ، حتَّى في الحالاتِ التي لم يلتزمْ فيها المنظّمونَ بالنَّماذجِ الدّيمقراطيَّةِ العالميَّةِ. في عددٍ منَ الانتفاضاتِ المؤيّدةِ للدّيمقراطيَّةِ في العقودِ الأخيرةِ، كانَ للاتّصالِ الرقميِّ دورٌ بارزٌ، ليسَ فقطْ في تمكينِ الوصولِ إلى نماذجَ

---

١ - راجع: بيتر فرديناند، الإنترنت والديمقراطية والتحول الديمقراطي.

٢ - ناشون شون غولز، أديسون كاميرون-هاف، و جوليا دوندولي : «إعادة التفكير في التنظيمات العالمية: قوانين العالم تلتقي بالذكاء الاصطناعي»، ص ١.

يُحتذى بها، إنَّما أيضًا في تسـهيلِ التَّنسيق، وبناءِ الشَّـبكات، لمناهضة الأنظمة القمعيَّة.[١] يُعَدُّ الرَّبيعُ العربيُّ، الذي أطلقَ عليه الإعلامُ الغربيُّ بحماسة، وإنْ كانتْ مبالَغًا فيها، «ثورةُ فيسبوك»[٢]، مثالاً واضحًا على دورِ التّكنولوجيا الرَّقميَّةِ في تعزيزِ الدّيمقراطيَّة.

لا يمكنُ إنكارُ هذه الفوائد، ويجبُ الاحتفاءُ بها، لكنَّه منَ المهمِّ أنْ نُدركَ أنَّ هذه تمثّلُ جانبًا واحـدًا فقطْ منَ الصُّورة. يُسـمَّى المؤلّفونَ الذين يتبنَّونَ هذا الـرأيَ الإيجابيَّ تُجاهَ التّكنولوجيا بـ «المحتفلـين»، وهم يختلفونَ عن «المتشـكّكين» الذين يعترفونَ غالبًا بفوائـد التّكنولوجيا، ولكنَّهُم يشـيرونَ أيضًا إلى سلبيَّاتهَا.[٣] يتحدَّى المتشـكّكون الفكرةَ القائلةَ إنَّ الإنترنت سيؤدّي إلى ثوراتٍ ديمقراطيَّةٍ على مستوى العالَم، ويؤكّدون أنَّ أولئكَ في السُّلطةِ يمتلكونَ القدرةَ على التَّلاعب، أو تقييدِ الوصولِ إلى وسـائلِ الاتِّصالِ الرَّقميَّة بشكلٍ يكفي لإضعافِ استخدامهَا من قِبَلِ الجمهـور.[٤] لو كانتِ الثَّورةُ الرَّقميَّةُ مرتبطةً بشـكلٍ كاملٍ بالثَّـورةِ الدّيمقراطيَّة، لما كانت (روسيا) و(الصّينُ) قد تعهَّدتا بأنْ تصبحا من القُوى الرَّائدةِ في مجالِ الذَّكاءِ الاصطناعيّ.[٥] وعلى الرَّغمِ منْ أنَّ الرَّبيعَ العربيَّ في البداياتِ قد استفادَ جزئيًّا من تكنولوجيا الاتّصال، لكنَّهُ في النّهايةِ قد قُمِعَ باستخدامِ نفسِ الأدوات. وكما أشارَ ناشطُ الإنترنت ومهندسُ الحاسوب (وائلُ غنيم): «لقد أظهرَ الرَّبيعُ العربيُّ أكبرَ إمكاناتِ وسائلِ التَّواصلِ الاجتماعيّ، لكنَّهُ في الوقتِ نفسِه كشفَ عن أكبرِ عيوبهَا. الأداة نفسُـها التي جمعتِ النَّاسَ لإطاحةِ الطُّغاة، هي التي مزَّقَتهُم في النّهاية، عَبرَ تضخيمِ الانقساماتِ، ونشرِ المعلوماتِ المغلوطة، وخطابِ الكراهيَةِ السَّامّ.

يشـيرُ المتشـكّكونَ أيضًا إلى ثلاثةِ طرقٍ تؤدّي فيها أدواتُ الـذَّكاءِ الاصطناعيِّ إلى تقويضِ الدّيمقراطيَّة، بدلاً من تعزيزِها في الدّيمقراطيَّاتِ اللّيبراليَّةِ الرَّاسخة.

- كيفيَّةُ قيامِ النُّخَبِ الحاكمةِ بتوجيهِ التَّصويتِ لصالحِها.

---

١ - راجع: مانويل كاستيلس: قوة الاتصال، الصفحات ٣٦١-٣٦٤.

٢ - مايف شيرلو، مصر بعد خمس سنوات: هل كانت فعلاً «ثورة عبر وسائل التواصل الاجتماعي»؟، صحيفة الغارديان (٢٥ كانون الثاني ٢٠١٦).

٣ - روبرت و. مكشنسي، الانفصال الرقمي: كيف يحول الرأسمالية الإنترنت ضد الديمقراطية، ص ٤ و٨ .

٤ - روبرت و. مكشنسي، الانفصال الرقمي: كيف يحول الرأسمالية الإنترنت ضد الديمقراطية، ص ٨-١٢.

٥ - «بوتين يدعو لتحقيق اختراقات في الذكاء الاصطناعي والمجالات التقنية المتقدمة الأخرى، تاس (١٥ كانون الثاني ٢٠٢٠) ؛ شارلوت جاو، الصين تعهدت بأن تصبح رائدة عالمية في الذكاء الاصطناعي، ذا دبلومات (٢١ تموز ٢٠١٧).

- كيفيَّة إدارة النُّخَب الحاكمة للسُّلطة بطرق لا تخدمُ مصالحَ الشَّعب.
- تتعلَّقُ بتأثير الذَّكاء الاصطناعيّ، سواء بشكلٍ مباشر أم منْ خلال فقدان الفرص العمليَّة، في خلق ظروف تزيدُ منْ عزوف النَّاس عن المشاركة في العمليَّات الدّيمقراطيَّة. فيما يخصُّ قدرةَ القُوى الحاكمة على التَّأثير في الانتخابات:

«إنَّ الأدوات والتَّكتيكات المُستخدَمَةَ حاليًّا في التَّلاعب بالفضاء العامِّ غيرُ مسبوقة. وإنَّ الاستخدامَ غيرَ الخُلُقيِّ للبيانات الضَّخمة، والتَّعلُّم الآليِّ لتحريف الفضاء العامِّ بطرق ضارَّة يمثّلُ نقطةَ تحوُّل جديدةً. فعلى سبيل المثال، من خلال المراقبة الدَّقيقة للنَّاخبينَ التي توفّرُها الأدواتُ الرَّقميَّةُ، يُتيحُ الذَّكاءُ الاصطناعيُّ تحويلَ التَّأثير السّياسيِّ منَ الحملات العامَّة إلى التَّأثير في المشاعر الخاصَّة، وهو ما يُعيدُ صياغةَ السّياسة الانتخابيَّة منْ حَدَثٍ علنيٍّ إلى نصٍّ مكتوبٍ بشكلٍ سرّيٍّ»[1]

في هذا الفضاء الخفيِّ، يصبحُ من الأسهل التَّلاعبُ بمواقف النَّاخبينَ، باستخدام أدوات مثلَ «الذَّكاء الاصطناعيِّ المسلَّح»، بما في ذلكَ الدّعايةُ الموجَّهةُ بدّقة والأخبارُ المزيَّفةُ، وهو ما يفوقُ ما يمكنُ تحقيقُهُ في الفضاء العلنيّ. تُعَدُّ نتائجُ التَّصويت في استفتاء «بريكست» والانتخابات الرّئاسيَّة الأمريكيَّة في ٢٠١٦ خيرَ دليلٍ على ذلك.[2] يتفاقمُ هذا التَّأثيرُ الضَّارُّ بفعل حقيقة، وهي أنَّ «النّقاشَ الانتخابيَّ»، إلى الحدِّ الذي لا يزالُ قائمًا على وسائل التَّواصل الاجتماعيّ، يجري في «غُرَف الصَّدَى». تنشأُ «غرفةُ الصَّدَى» عندما يجتمعُ الأشخاصُ ذوو الآراء المتشابهة معًا، ويعزلونَ أنفسَهم عن الآراء المعارضة، ما يؤدّي إلى تشكيل «فقاعة تصفيَة» تتعزَّزُ فيها الآراءُ والانحيازاتُ القائمةُ، بدلاً منْ أنْ تُعرَضَ لتبادلٍ بنّاءٍ للأفكار، والذي قد يسهمُ في اتّخاذ قرارٍ انتخابيٍّ مستنيرٍ. كما تشرحُ (أنيتا غورومورثي- Anita Gurumurthy) و(ديبتي بارتور- Deepti Bartur):

"إنَّ القدرةَ على اختيار المجتمعات التي نريدُ أنْ نكونَ جُزءًا منها؛ تعني أنَّ الحكمةَ التَّقليديَّةَ في المجتمعات – المعرفةَ والقيمَ المشتركةَ عَبرَ هذه المجتمعات – تتفكَّكُ. في هذا السّياق،

١ - أنيتا غورومورثي وديبتي بارتور: الديمقراطية والتحول الخوارزمي، ص ٣٩-٤٠-٤١ .

٢ - كارل مانهايم وليريك كابلان: الذكاء الاصطناعي: مخاطر على الخصوصية والديمقراطية، مجلة ييل للقانون والتكنولوجيا، ص ١٠٦، ١٠٩، ١٣٣-١٣٤.

تصبحُ المشاعرُ الاجتماعيَّةُ والسّياسيَّةُ للأفرادِ والمجتمعاتِ عرضةً للتَّلاعبِ والتَّوجيهِ."[١]

من الصَّحيحِ أنَّهُ ليسَ جميعُ الناخبينَ يقتصرونَ على «فقاعةِ الصَّدَى» الافتراضيَّةِ؛ فبعضُهم لا يزالُ مستعدًّا لفتحِ عقولِهم، والمشاركةِ في مناقشاتٍ حقيقيَّةٍ، بغيةَ اتّخاذِ قرارٍ انتخابيٍّ مستنيرٍ. ولكنَّ المَناخَ العامَّ منِ انعدامِ الثّقةِ، وضَعفِ المشاركةِ الذي تسبَّبَتْ فيهِ التَّلاعباتُ المدعومةُ بالذَّكاءِ الاصطناعيّ و «الضَّجيجُ» الإعلاميُّ، لا يتركُ مجالاً كبيراً للبحثِ عن معلوماتٍ موثوقةٍ في هذهِ المناقشاتِ. لقد أضعفتِ الأخبارُ الكاذبةُ والانتقاداتُ الموجَّهةُ للإعلامِ التَّقليديِّ مصداقيَّةَ وسائلِ الإعلامِ الرَّئيسةِ، ما مهَّدَ الطريقَ لوسائلِ التَّواصلِ الاجتماعيِّ لتصبحَ المصدرَ الأساسَ للأخبارِ. أصبحتِ الصحافةُ الحرَّةُ - التي تُعَدُّ ركيزةً أساسٍ للدّيمقراطيَّةِ - مقيّدةً بقوَّةِ المصادرِ الخاصَّةِ للمعلوماتِ، وقد أصبحَ صوتُهَا ضائعًا وَسْطَ «الضَّجيجِ» في وسائلِ التَّواصلِ الاجتماعيّ.[٢] ولا يبدو أنَّ هذا يمثّلُ خسارةً كبيرةً، خصوصًا عندما يدخلُ الذَّكاءُ الاصطناعيُّ ليتيحَ للناخبينَ تجنُّبَ التَّفكيرِ في القضايا السّياسيَّةِ؛ ففي (بريطانيا)، استخدمَ ملايينُ الأشخاصِ تطبيقَ «iSideWith»، الذي يخبرُهم بمنْ يجبُ أنْ يصوّتوا لَهُ، بناءً على إجاباتِهم عن اختبارٍ سياسيّ.[٣]

لا يقتصرُ التَّأثيرُ المحتملُ للذَّكاءِ الاصطناعيِّ على الدّيمقراطيَّةِ على قدرتِه على جعلِ عمليَّةِ التَّصويتِ بلا معنًى، بل يمتَدُّ ليهدّدَ مبدأَ التَّمثيلِ، الذي يُعَدُّ أحدَ المبادئِ الأساسيَّةِ في الدّيمقراطيَّاتِ اللّيبراليَّةِ. يتطلَّبُ مبدأُ التَّمثيلِ أنْ تكونَ السُّلطاتُ العامَّةُ ممثِّلةً فعلاً لآراءِ المواطنينَ الذينَ تحكمُهُم، وأنْ يكونَ لدى هؤلاءِ المواطنينَ معرفةٌ حقيقيَّةٌ بما تقومُ بهِ الدَّولةُ.[٤] بالرَّغمِ منْ ذلكَ، عطَّلتِ التّقنيَّاتُ الحديثةُ للمراقبةِ، المدعومةِ بالذَّكاءِ الاصطناعيِّ، هذهِ العلاقةَ: «منْ خلالِ توفيرِ وصولٍ غيرِ محدودٍ للدَّولةِ إلى معلوماتٍ عنْ مواطنيها، بينما لا يحصُلُ المواطنونَ، بالمقابلِ، على معلوماتٍ مماثلةٍ عنْ أفعالِ الدَّولةِ أو عمَّا تعرفُهُ.»[٥] إنَّ الكمَّ الكبيرَ منَ البياناتِ

١ - أنيتا غوروموروثي وديبتي بارثور: الديمقراطية والتحول الخوارزمي، ص ٤١.

٢ - كارل مانهايم وليريك كابلان: الذكاء الاصطناعي: مخاطر على الخصوصية والديمقراطية، مجلة ييل للقانون والتكنولوجيا، ص ١٥١.

٣ - جيمي بارتليت: كيف يمكن للذكاء الاصطناعي أن يقتل الديمقراطية، نيو ستايتسمان (١٥ آب ٢٠١٨).

٤ - غلين غرينوالد: لا مكان للاختباء: إدوارد سنودن، وكالة الأمن القومي، ودولة المراقبة الأمريكية، ص٢٠٨.

٥ - سكوت روبينز وآدم هنشكي، التصميم من أجل الديمقراطية: البيانات الضخمة والاستبداد، المراقبة والمجتمع، ص٥٨٢ و ٥٨٣.

الشَّخصيَّةِ المتاحةِ للدَّولةِ، مثلَ السّجلَّاتِ الصّحيَّةِ أو تاريخِ السَّفرِ، يشكّلُ صورةً معقَّدةً يمكنُ للذَّكاءِ الاصطناعيِّ تجميعُها، ما يهدّدُ الحرياتِ الأساس، مثلَ حرّيَّةِ التَّجمُّعِ والتَّعبيرِ، والتي تُعَدُّ جُزءًا أساسًا منَ الدّيمقراطيَّةِ.

ربمَّا فَقَدَ مبدأُ التَّمثيلِ معناهُ في الوقتِ الحاليّ. فالتَّعبيرُ عنِ التَّمثيلِ يدُلُّ على أنَّ الجمهورَ يجبُ أنْ يكونَ لديهِ آراءٌ عن القضايا التي يشرَعُ فيها المسؤولونَ ويديرونَها، لكنْ، منَ المفارقاتِ أنَّ الإنترنت قد يُثني أو يُشغلَ النَّاخبينَ عنْ تكوينِ هذه الآراءِ. يشيرُ أحدُ الكتَّابِ إلى أنَّ الشَّبابَ اليومَ هم «أغبى جيلٍ»، لا يدركونَ بالمُطلقِ العلومَ المدنيَّةَ، أوِ التَّاريخَ، أوِ الأدبَ. ينبعُ هذا الجهلُ منَ الإدمانِ على وسائلِ التَّواصلِ الاجتماعيّ؟ التي تخلُقُ لهم عزلةً عنِ الواقعِ المحيطِ بهم.[1] تشيرُ الدّراساتُ الاستقصائيَّةُ إلى أنَّ جيلَ الألفيَّةِ في المجتمعاتِ الغربيَّةِ لا يُظهرُ اهتمامًا كبيراً بالدّيمقراطيَّةِ:

«فقطْ حوالي ٣٠٪ من الأمريكيّينَ الذينَ وُلدوا في الثَّمانينات، يعتبرونَ الحياةَ في ديمقراطيَّةٍ (أمرًا أساسيًّا)، مقارنةً بـ ٧٥٪ من الذينَ وُلدوا في الثَّلاثينات. (كما تمَّ تسجيلُ فَجَواتٍ مماثلةٍ في أُستراليا، ونيوزيلندا، والسّويد، وبريطانيا). في دراسةٍ أُخرَى عن جيلِ الألفيَّةِ في أوروبَّا، اختارَ ٣٢٪ فقطْ الدّيمقراطيَّةَ باعتبارها إحدى أهمِّ خمسةِ قيمٍ اجتماعيَّةٍ. كما أظهرتْ نتائجُ مسحِ القيمِ العالميَّةِ أنَّ نسبةَ الشَّبابِ الذينَ يعتبرونَ الدّيمقراطيَّةَ «طريقةً سيِّئةً» أو «سيِّئةً جدًّا» لإدارةِ (الولاياتِ المتَّحدة) في تزايدٍ.»[2]

إنَّ تشتيتَ الانتباهِ الذي تسبّبُهُ وسائلُ التَّواصلِ الاجتماعيّ هو جُزءٌ فقطْ منَ القصَّةِ. ربمَّا هناكَ عاملٌ آخرُ في تردُّدِ الشَّبابِ تجاهَ الدّيمقراطيَّةِ، هو الصُّعوباتُ الاقتصاديَّةُ، مثلُ البطالةِ وقدرةِ الأفرادِ على تحسينِ مستوى معيشَتِهم،[3] وهي مشكلةٌ أُخرَى يساهمُ فيها الذَّكاءُ الاصطناعيُّ، منْ خلالِ استبدالِهِ للبشرِ في سوقِ العملِ. ستصبحُ الأنظمةُ الروبوتيَّةُ قريبًا أكثرَ موثوقيَّةً وكفاءةً منَ البشرِ في معظمِ مجالاتِ النَّشاطِ الاقتصاديّ. قد يبدو هذا كأنَّهُ قصَّةٌ قديمةٌ، حيثُ استُبدلَتِ

١ - مارك باورنلاين: أغبى جيل: كيف يجعل العصر الرقمي الشباب الأمريكيين أغبياء ويهدد مستقبلنا، ص ٨-٩.

٢ - نيال هاو: هل جيل الألفية يتخلى عن الديمقراطية؟، فوربس (٣١ أكتوبر ٢٠١٧).

٣ - ريتشارد ويك وآخرون: العديد من الناس حول العالم غير راضين عن كيفية عمل الديمقراطية، مركز بيو للأبحاث (٢٩ نيسان ٢٠١٩).

الآلاتُ بالبشرِ في مختلفِ الصّناعاتِ على مدارِ قرنينِ من الزَّمنِ، لكنَّ الفرقَ الآنَ هو أنَّ هذا التَّحوُّلَ يمتدُّ منَ الوظائفِ البسيطةِ والروتينيَّةِ إلى مجالاتٍ كانت في السَّابقِ تُعتَبَرُ آمنةً للبشرِ: «معَ التَّقدُّمِ التّكنولوجيّ في الذَّكاءِ الاصطناعيّ، وواجهاتِ المستخدمِ، وغيرِها منَ المجالاتِ، تنتشرُ الحوسبةُ لتشملَ مجالاتٍ يُعتقَدُ تقليديًّا أنَّها غيرُ روتينيَّةٍ، مثلُ التَّرجمةِ اللُّغويةِ والسَّيَّاراتِ ذاتيَّةِ القيادةِ».[1] إذا كنتَ، على سبيلِ المثالِ، سائقَ سيارةِ أجرةٍ، أو مساعدًا قانونيًّا في مكتبِ محاماةٍ، أو عاملَ بناءٍ، فإنَّ اهتمامَكَ لن يكونَ في السّياسةِ أو الانتخاباتِ، بلْ في إيجادِ وسيلةٍ لكسبِ العيشِ بعدَ أنْ تجعلَكَ السَّيَّاراتُ ذاتيَّةُ القيادةِ، والمساعدونَ القانونيُّون الآليُّون، والطّباعةُ ثلاثيَّةُ الأبعادِ، عاطلاً عنِ العملِ. قد تجدُ وظيفةً مؤقَّتةً بأجرٍ منخفضٍ في صناعةٍ غيرِ مهمَّةٍ، لكنَّكَ لنْ تكونَ بعدَ الآنَ جُزءًا منَ الطَّبقةِ الوُسطى. معَ انكماشِ الطَّبقةِ الوُسطى، تصبحُ الدّيمقراطيَّةُ بلا معنًى، إذا كانَ التَّاريخُ الدّيمقراطيُّ في القرنينِ التَّاسعَ عَشَرَ والعشرينَ يشيرُ إلى شيءٍ.

يخلُقُ الجمعُ بينَ الرَّغبةِ المتزايدةِ في الهيمنةِ منِ قِبَلِ النُّخبِ السّياسيَّةِ والاقتصاديَّةِ، وازديادِ اللَّامبالاةِ منْ قِبَلِ القاعدةِ الشَّعبيَّةِ - التي يُسهمُ فيها الذَّكاءُ الاصطناعيُّ - حالةً خطيرةً. فبدلاً منْ أنْ يناقشَ المجتمعُ ويوجِّهَ مَنْ هم في السُّلطةِ بشأنِ القضايا المعاصرةِ الهامَّةِ، نحنُ مهدَّدونَ بأنْ نصبحَ مجرَّدَ بيادقَ في يدِ «ملكٍ» مزوَّدٍ بالبياناتِ، يمتلكُ «صولجانًا رقميًّا» يسمحُ لهُ بحكمِ الجماهيرِ بفعَّاليَّةٍ، دونَ الحاجةِ إلى إشراكِ المواطنينَ في العمليَّاتِ الدّيمقراطيَّةِ.[2] وبينما قدْ يقولُ البعضُ: إنَّ ذلكَ سيكونُ في صالحِ الجميعِ إذا كانَ الملكُ حكيمًا، فإنَّ الآثارَ السَّلبيَّةَ للذَّكاءِ الاصطناعيِّ على الدّيمقراطيَّةِ، مضافًا إلى حقيقةِ أنَّ «البنيَةَ وحدَها للذَّكاءِ الاصطناعيِّ تقاومُ ثلاثةً منَ الخصائصِ الرَّئيسةِ للدّيمقراطيَّةِ: الشَّفافيةَ، والمُساءلةَ، والعدالةَ»،[3] يجعلُ من المشروعِ التَّساؤلَ: هل لا تزالُ الدّيمقراطيَّةُ موجودةً؟

---

١ - ناثان غارديلز ونيكولاس بيرغرون: تجديد الديمقراطية: الحكم في عصر العولمة والرأسمالية الرقمية، ص٨٤-٨٥.

٢ - ديرك هيلبينغ وآخرون: هل ستنجو الديمقراطية من البيانات الكبيرة والذكاء الاصطناعي؟، ساينتيفيك أمريكان (٢٥ شباط ٢٠١٧).

٣ - كارل مانهايم وليريك كابلان: الذكاء الاصطناعي: مخاطر على الخصوصية والديمقراطية، مجلة ييل للقانون والتكنولوجيا، ص ١٣٣.

رابعًا: هل ينبغي أنْ نُخضِعَ مستقبلنا التّكنولوجي لنقاشٍ ديمقراطيّ؟

منَ الضَّروريِّ، بلْ منَ الحتميِّ، أنْ يكونَ مستقبلُنا التّكنولوجيّ موضوعًا لنقاشٍ ديمقراطيٍّ. يشيرُ باحثو «دراسة القرن عن الذَّكاء الاصطناعيّ» - وهو مشروعٌ بحثيٌّ طويلُ الأمد يهدفُ إلى استشراف آثار الذَّكاء الاصطناعيّ على المجتمع - «إلى أنَّنا مجتمع نقفُ عندَ مفترق طُرُق حاسم؛ حيثُ يتعيَّنُ علينا أنْ نقرّرَ كيفَ نستخدمُ تقنيَّات الذَّكاء الاصطناعيّ بطريقة تعزّزُ القيمَ الدّيمقراطيَّةَ الأساس، مثلَ الحرّيَّة، والمساواة، والشَّفافيَّة، بدلًا منْ أنْ تقوّضَها.»[1] كما يؤكّدُ عددٌ منَ الأكاديميّينَ، من تخصُّصات متعدّدة، على ضرورة فتحِ هذا النّقاشِ واتّخاذِ خطواتٍ عمليَّة، معَ الإشارة إلى ثلاث قضايا رئيسة ينبغي التَّأمُّلُ بها:

١. إمكانيةُ - وإنْ كانتْ ضئيلةً - أنْ ينفلتَ الذَّكاءُ الاصطناعيُّ العامُّ منَ السَّيطرة، كما تصوّرُهُ أدبياتُ الخيال العلميِّ الكارثيَّة.
٢. التَّأثيراتُ التَّراكميَّةُ والخفيَّةُ لاستخدام الذَّكاء الاصطناعيّ في أنظمة المراقبة واتّخاذ القرار القائم على الخوارزميَّات.
٣. الانهياراتُ الاجتماعيةُّ المحتمَلَةُ، النَّاتجةُ عن فقدانِ أعدادٍ ضخمةٍ من الوظائف خلالَ العقود المقبلة.

تستندُ الدعواتُ إلى مناقشة مسألة سيطرة الذَّكاء الاصطناعيِّ المحتملَة في المستقبل، في كثيرٍ منَ الأحيان، إلى تصوُّرات شاعتْ في أدبيَّات الخيال العلميّ. فثمَّةَ من يرى أنَّ ظهورَ الذَّكاء الاصطناعيِّ العامِّ لم يَعُدْ أمرًا بعيدًا، ما يقتضي أخذَ التَّبعات المحتملَة، التي طالما تناولَتْها الثَّقافةُ الشَّعبيةُ، على محملِ الجَدّ، قبلَ أنْ يفوتَ الأوانُ. في الوقت الرَّاهن، لا تزالُ فكرةُ تفوُّق الذَّكاء الاصطناعيّ لحدِّ السَّيطرة محلَّ نقاشٍ نظريٍّ محصورٍ في الأوساط الأكاديميَّة والخياليَّة، مع تباينٍ واضحٍ في الآراء عن مدى جدوى هذا الاحتمال أو خطورته. يطرحُ بعضُ الباحثينَ، منتقدينَ قصورَ الدّيمقراطية التَّقليديَّة، أنَّ هيمنةَ نُظُم ذكيَّة أكثرَ تقدُّمًا قد تمثّلُ بديلًا أفضلَ. يُستشهَدُ هنا بسؤال لافت: إذا كنَّا نثقُ بالأنظمة الذَّكيَّة المحدودة (الذَّكاء الاصطناعيِّ الضَّيّق) في اتّخاذ قرارات تمَسُّ حياتَنا اليوميَّةَ، كالتَّوصية بالموسيقى، أو تشخيص الأمراض، أو حتَّى اتّخاذ قراراتٍ ماليَّة

١ - بيتر ستون وآخرون: الذكاء الاصطناعي والحياة في عام ٢٠٣٠: دراسة مئة عام حول الذكاء الاصطناعي، ص ٦.

وعسـكريَّة، فلماذا لا نُفوّضُ نُظُمًا أكثرَ تطورًا في المسـتقبلِ باتّخاذ قرارات السّياسة العامَّة؟[1] من جهةٍ ثانيَة، يعارضُ آخرونَ هذا الطَّرحَ، بقولهم إنَّ الذَّكاءَ الفائقَ لا يخلو من احتمالات الخطأ، وقد يكونُ عرضـةً للتَّلاعب، ولا يمكنُ اعتبارُهُ بديلاً آمنًا أو أفضـلَ من العقلِ الجمعيّ البشريّ الذي تُصاغُ من خلاله السّياساتُ عَبْرَ آليات الحوار والنّقاش الدّيمقراطيّ.[2]

لا يزالُ سـيناريو سيطرةِ الرُّوبوتات فائقة الذَّكاء احتمالاً بعيدًا، وأقربَ إلى الخيال العلميّ منهُ إلى الواقـع القريب. رَغمَ ذلكَ، يتمثَّلُ التَّحـدي الحقيقيُّ والأكثرُ إلحاحًا في ضرورة فتح نقاش ديمقراطيّ معمَّق في الانتهاك المتزايد الذي تمارسُهُ تقنيَّاتُ البيانات الضَّخمة والمراقبة والرَّصد على الحرّيَّات اللّيبراليَّة، وسيادة القانون، والأسُس الجوهريَّة للدّيمقراطيَّة:

«تـؤدي الانتهاكاتُ المتكـررةُ للخصوصيَّة، والتهديداتُ التي تطالُ القيَـمَ الدّيمقراطيَّةَ على الصَّعيدين الفرديّ والجماعيّ، تدريجيًّا، إلى تآكل الأسُس الخُلُقيَّة والإنسانيَّة للنّظام السّياسيّ. رَغمَ ذلكَ، تُتركُ الرقابةُ على هذه التَّحولات الجذريَّة في الغالب لممارسات التَّنظيم الذَّاتيّ داخلَ الشَّركات التّكنولوجيَّة، دونَ وجود أُطُر قانونيَّة صارمة أو رقابة مؤسَّسيَّة فاعلة. أمَّا على المستوى الوطنيّ، فلم تُتخذْ خطواتٌ كافيةٌ لحماية البُنى الدّيمقراطيَّة منْ تغوُّل الفاعلينَ التّكنولوجيّين. في ظلِّ هذا الفراغ التَّنظيميّ، باتتْ شركاتُ التّكنولوجيا الكُبرى، مثلَ (فيسـبوك) و(غوغل)، تملكُ نفوذًا ملموسًا على حياة الأفراد ومستقبل المجتمعات، يفوقُ في بعض الحالات تأثيرَ الحكومات والسُّلطات المُنتخَبَة. يصفُ بعضُ الباحثينَ هذا النفوذَ المتزايدَ بأنَّهُ نوعٌ جديدٌ منَ «السيادة العابرة للحـدود»، تغذّيه قدرةُ أنظمة الذَّكاء الاصطناعيِّ على التَّحايُل عـلى الأُطُر القانونيَّة وتجاوُزها. في هذا السّـياق، بدأَ يظهرُ مصطلحُ «الاستبداد الرَّقميّ» أو «حكمُ الخوارزميَّات»، للدَّلالة على واقع جديد تتولَّى فيه الأنظمةُ الذَّكيَّةُ أدوارًا كانتْ حِكرًا على البشر، متجاوزةً بذلكَ آليات الحُكم الدّيمقراطيّ التَّقليديَّة.»[3]

---

١ - إيفانا داميانوفي: سياسة بلا سياسة؟ الذكاء الاصطناعي في مواجهة الديمقراطية: دروس من كتاب نيل آشر «عالم السياسة»، ص ٨١.

٢ - ديرك هيلبينغ وآخرون: هل ستنجو الديمقراطية من البيانات الكبيرة والذكاء الاصطناعي؟، ساينتيفيك أمريكان (٢٥ شباط ٢٠١٧).

٣ - كارل مانهايم وليريك كابلان: الذكاء الاصطناعي: مخاطر على الخصوصية والديمقراطية، مجلة ييل للقانون والتكنولوجيا، ص١١٠-١١١.

أنريدُ أن تُخضَعَ الشَّركاتُ والحكوماتُ حياتَنا، بجوانبها الماديَّة والرَّقميَّة، للمراقبة المستمرَّة؟ أنرغبُ أن تُفوَّضَ قراراتُ التَّوظيف أو العقاب إلى خوارزميَّات تفتقرُ إلى الشَّفافيَّة والمساءلة؟ هل يمكنُ اعتبارُ التَّلاعب بالوعي الجمعيِّ، والانفصال المتزايد عن الواقع - كما تروّجُ لهُ المَنصَّاتُ الإعلاميَّةُ التَّقليديَّةُ والاجتماعيَّةُ - أمرًا طبيعيًا أو مقبولاً؟

من يرفضُ هذا المسارَ يجبُ أنْ يمارسَ ضغطًا فعّالاً على صُنّاع القرار، لاعتماد أُطُر تشريعيَّة صارمة تحولُ دونَ نشوء استبداد رقميٍّ، أو نظام حكم تتحكَّمُ فيه الخوارزميَّاتُ. حتَّى الرئيسُ التَّنفيذيُّ لشركة آبل، (تيم كوك)، لم يتوانَ عن انتقاد ممارسات عمالقة التّكنولوجيا، محذّرًا منْ أنَّ البيانات الشَّخصيَّةَ أصبحتْ تُستخدمُ سلاحًا ضدَّ الأفراد، ومؤكّدًا أنَّ التَّنظيمَ الذَّاتيَّ للصّناعة لم يعدْ كافيًا، بلْ إنَّ هناكَ حاجةَ ماسَّةَ لتدخُّل تشريعيٍّ منظَّم.[1]

يُعدُّ فقدانُ الوظائف على نطاق واسع، نتيجةَ الأتمتة، خطرًا لا يقلُّ أهميَّةً عن التَّهديدات الأُخرَى المرتبطة بالتّكنولوجيا. بينما يدورُ أحدُ محاور النّقاش الرَّئيسة في سُبل حماية الدّيمقراطيَّة في عالَم تآكلتْ فيه الخصوصيَّةُ، يتمحورُ جدلٌ آخرُ، لا يقلُّ أهميَّةً، عن مستقبل الرَّأسماليَّة ذاتها في ظلِّ نظام اقتصاديٍّ قد يُستغنى فيه عن القوَّة العاملة البشريَّة كاملاً.

قبل ما يقاربُ ربعَ قرن، تنبَّأَ الاقتصاديُّ البارزُ (جيريمي ريفكين- Jeremy Rifkin) بأنَّ التَّقدُّمَ التّكنولوجيَّ سيؤدي إلى تحوُّلات جذريَّة في سوق العمل، تنقلُ البشريَّةُ إلى مرحلة جديدة يُصبحُ فيها العملُ البشريُّ أقلَّ أهميَّة، وهي تحدٍّ مصيريٌّ سيواجهُ العالمَ في القرن الحادي والعشرين. تشيرُ الأدلَّةُ الحديثةُ إلى أنَّ هذه الرُّؤيةَ كانتْ دقيقةً. وبينما يُرجعُ بعضُ السَّاسة، لاسيَّما المحافظينَ منهم، تراجعَ الوظائف الصّناعيَّة إلى عواملَ مثلَ التَّجارة الدُّوليَّة ونقل الوظائف إلى الخارج، تُظهرُ الإحصاءاتُ أنَّ ما يقاربُ ٨٥٪ منَ الوظائف التي فُقدَتْ في (الولايات المتَّحدة) بين عامي ٢٠٠٠ و٢٠١٠ كانت نتيجةً مباشرةً للتَّطورات التّكنولوجيَّة، مقابلَ ١٣٪ فقطْ بسبب التّجارة.[2] تشيرُ توقعاتٌ صادرةٌ عن «أوكسفورد إيكونوميكس» إلى أنَّ ما يقاربُ ٢٠ مليونَ وظيفة صناعيَّة

١ - سارة ساليناس وسام ميريديث، تيم كوك: جمع البيانات الشخصية يُستخدم كسلاح ضدنا بكفاءة عسكرية»، موقع CNBC، نُشر في ٢٤ تشرين الأول ٢٠١٨.

٢ - رونالد إنغلهارت، «عصر انعدام الأمن: هل يمكن للديمقراطية أن تنقذ نفسها؟»، مجلة الشؤون الخارجية (أيار/حزيران ٢٠١٨).

أُخرَى، ما يمثّلُ حوالي ٨,٥٪ من القُوى العاملة العالميَّة في هذا القطاع، ستُستبدلُ بالرُّوبوتات بحلول عام ٢٠٣٠.[١] كما قدَّرَ «معهد ماكينزي العالمي» أنَّ الأتمتةَ قد تؤدّي إلى إزاحة ما يصلُ إلى ٨٠٠ مليون عاملٍ على مستوى العالَم، في مختلف القطاعات، خلالَ الفترة نفسها.[٢] من جهة ثانية، تُشيرُ التَّقديراتُ في (الولايات المتَّحدة) إلى أنَّ ما يقاربُ نصفَ الوظائف الحاليَّة معرَّضٌ للزَّوال بسبب الأتمتة،[٣] فيما يرى بعضُ الخبراء أنَّ نسبةَ الوظائف التي قد تختفي خلالَ العقود الثَّلاثة المقبلة قد تصلُ إلى ٧٠٪.

أُعدَّ تقريرٌ أكاديميٌّ شاملٌ في (أستراليا) عن تأثيرات التّكنولوجيا على سوق العمل، أظهرَ أنَّه «لا يوجدُ دليلٌ يثبتُ أنَّ التَّغييرَ التّكنولوجيَّ هو سببٌ رئيسٌ لانخفاضات طويلة الأمد في مستويات التَّوظيف.»[٤] هذا يشبهُ النقاشَ حولَ تبنّي «ميثاق حقوق الإنسان»؛ حيثُ تُعَدُّ (أستراليا) الدَّولةَ الدّيمقراطيَّةَ الوحيدةَ التي لا تمتلكُ مثلَ هذا الميثاق، ما يعكسُ أنَّ معظمَ الدُّول الأُخرَى قد تكونُ أخطأتْ في تقديراتها! من الواضح أيضًا أنَّ الذَّكاءَ الاصطناعيَّ يُسهمُ في خلق فرص عملٍ جديدة، وإذا تبيَّنَ أنَّ هذه الوظائفَ ستكونُ أكثرَ من تلكَ التي تمَّ القضاءُ عليها بسبب الأتمتة، فإنَّ التَّوقُّعاتِ المتفائلةَ في (أستراليا) ستكونُ صحيحةً؛ لكنْ بشرط أنْ يكونَ هناكَ تعليمٌ متاحٌ للأشخاص الذينَ تمَّ استبعادُهم من وظائفهم، لمساعدتهم في الانتقال إلى وظائفَ جديدة تتطلَّبُ مهاراتٍ متقدّمةً. على الرَّغم من ذلكَ، تشيرُ التَّوقعاتُ الحاليَّةُ إلى أنَّ عددَ الوظائف التي سيخلُقُهَا الذَّكاءُ الاصطناعيُّ سيكونُ أقلَّ بكثيرٍ من عددِ الوظائف التي سيتمُّ الاستغناءُ عنها بسبب الأتمتة.

في النّهاية، أليستْ الكفاءةُ هي جوهرَ فكرة الرَّأسماليَّة، بينما الثَّورةُ الرَّقميَّةُ هي الفشلُ النّهائيّ؟ الهدفُ من التّقنيات الجديدة - وَفقًا لمنطق النّظام الرَّأسمالي - هو تقليصُ تكاليف

---

١ - أكسفورد إيكونوميكس: كيف تُغيّر الروبوتات العالم: ما معنى الأتمتة حقًا للوظائف والإنتاجية، (حزيران ٢٠١٩).

٢ - جيمس مانيكا وآخرون، معهد ماكينزي العالمي، «الوظائف المفقودة، الوظائف المكتسبة: تحولات القوى العاملة في زمن الأتمتة»، ص ١١.

٣ - كارل ب. فري ومايكل أ. أوسبورن: «مستقبل التوظيف»، ص ٤١.

٤ - روبرت سي. ويليامسون وآخرون: المجلس الأسترالي للأكاديميين المتخصصين، التكنولوجيا ومستقبل أستراليا، ص ١٤٦.

العملِ. في هذا السّياق، أشــارَ كلٌّ من (روبرت مكشينسي- Robert L. McKenzie) و(جون نيكولز- John Nichols):

"تكمنُ "عبقريَّةُ" الثَّورةِ الرَّقميَّةِ، بكلّ تطبيقاتِها وتقنياتِها الذَّكيَّةِ وتقدُّمِها في مجال الأتمتة، بكلِّ ما تحملُهُ منْ تشويشٍ للحدودِ بينَ البشرِ والآلاتِ، في كفاءتِها الاستثنائيَّةِ. لا ترتبطُ التَّغيُّراتُ التي تحدّدُ ملامحَ المســتقبلِ الحاليّ بخلقِ وظائفَ جديدةٍ. لمــاذا يجبُ أن تكونَ كذلكَ؟ تُنفَّذُ هذه التَّغيراتُ وتُطوَّرُ من قِبَلِ شركاتٍ عملاقةٍ تهدفُ إلى تعظيمِ الأرباحِ، وليسَ زيادةَ فرصِ العملِ."[1]

يتناولُ (مكشــينسي) و(نيكولز) جوهرَ المشــكلةِ مباشرةً؛ حيثُ يطرحانَ تساؤلاتٍ قد يُعتَبَرُ طرحُها سياسيًّا غيرَ مقبولٍ في النّظامِ النّيوليبراليّ السَّائدِ، من أبرزِ هذه التَّساؤلاتِ: هلِ الرَّأسماليَّةُ هي النظّامُ الأنســبُ في عصرٍ خالٍ منَ العــمَّالِ؟ على مرّ العصورِ، مــرَّتِ المجتمعاتُ البشريَّةُ بعددٍ منَ التَّحولاتِ المتتاليةِ، ودوراتٍ من «التَّدميرِ الإبداعيّ»[2]، التي شهدتِ استبدالَ الأنظمةِ القديمةِ بأنظمةٍ جديدةٍ؛ حيثُ ربحَ بعــضٌ وخسرَ بعضٌ آخرُ. بكلّ الأحوالِ، منذُ عصرِ التَّنويرِ - على الأقلّ - كانَ للخاسرينَ فرصةٌ لتقليصِ الفجوةِ، جزئيًا بفضلِ دورِ الدَّولةِ في الوفاءِ بالتزاماتِها بموجبِ العقدِ الاجتماعيّ. ومعَ تشــجيعِ الدَّولــةِ - حاليًّا - من خلالِ الحوافزِ الضَّريبيَّةِ وغيرِها، عــلى رقمنةِ الاقتصادِ التي تؤدّي إلى عالَمٍ خالٍ من العمَّالِ، لم يعدْ هذا الدَّعمُ قائمًا كما كانَ في السَّابقِ.

مــن الواضحِ أنَّهُ لا ينبغي للدَّولةِ أنْ تعيقَ التَّقدُّمَ التّكنولوجيَّ. يجبُ على الدَّولةِ أنْ تســعى إلى إعادةِ النَّظرِ في نماذجِ حوكمتِها بطُرُقٍ قدْ تكونُ في تناقضٍ معَ المبادئِ الرَّأسماليَّةِ، بدلاً من تجاهلِ معانــاةِ الملايينَ الذينَ يفقدونَ وظائفَهُم. منْ منظورٍ راديــكاليٍّ جدًّا، يمكنُ التَّفكيرُ في سيناريو ما بعدَ الرَّأسماليَّةِ، الذي يتضمنُ إعادةَ هيكلةِ ملكيَّةِ الشَّركاتِ للذَّكاءِ الاصطناعيّ، بحيثُ تصبحُ ملكيَّةً عامَّةً. معَ ذلكَ، توجدُ حلولٌ يمكنُ تنفيذُها ضمنَ الإطارِ الرَّأسماليِّ الحاليّ. على سبيلِ المثالِ، أحدُ الحلولِ الممكنةِ هوَ «الدَّخلُ الأساسُ الشَّاملُ»، وهوَ دفعٌ ماليٌّ يُمنحُ لجميعِ الأفرادِ البالغينَ دونَ الحاجةِ للعملِ، ما يتيحُ لهم تلبيةَ احتياجاتِهم الأساسِ. رَغمَ أنَّ هذا المفهومَ

١ - روبرت دبليو. ماكشينسي وجون نيكولز: الشعب يستعد: المعركة ضد اقتصاد بلا وظائف وديمقراطية بلا مواطنين، ص ٣.

٢ - جوزيف أ. شومبيتر، الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية، ص. ٨١-٨٥.

ليسَ جديدًا، لكنَّهُ عادَ إلى الواجهةِ السّياسيَّة، حتَّى في (أستراليا)، في سياقِ فقدانِ الوظائفِ الواسعِ النَّاتجِ عنِ الرَّقمنة.[1] من الحلولِ الأُخرَى التي يمكنُ التَّفكيرُ فيها: تقاسمُ الوظائفِ أو ضماناتُ التَّوظيفِ الحكوميَّة.[2] بشكلٍ عامّ:

«تضمُّ إعادةُ صياغةِ العقدِ الاجتماعيّ لتقليصِ التَّفاوتِ في العصرِ الرَّقمي، بندينِ رئيسين: الأوَّلُ هوَ ضرورةُ أنْ يصبحَ سوقُ العملِ أكثرَ مرونةً، ليتكيَّفَ معَ التَّغيُّراتِ المستمرَّةِ في المَهامِ داخلَ بيئةِ العملِ، معَ وجودِ شبكةِ أمانٍ اجتماعيٍّ شاملةٍ تحمي رفاهيَّةَ العاملينَ بدلاً من الحفاظِ على وظائفَ معيَّنة. هذه السّياسَةُ، التي جرى تطبيقُها في الدُّولِ الاسكندنافيَّةِ تحتَ اسمِ «المرونةِ والأمان»، تعتمدُ على توفيرِ الدَّولةِ للمزايا الاجتماعيَّة، مثلَ إعاناتِ البطالةِ والرّعايةِ الصحيَّةِ لجميعِ المواطنينَ، بغضّ النَّظرِ عن وظائفِهم أو أماكنِ عملِهم. أمَّا الثَّاني: فيتعلَّقُ بالتَّحوُّلِ من إعادةِ توزيعِ الثَّرواتِ من خلالِ الضَّرائبِ على الأثرياء، إلى التَّركيزِ على الاستثمارِ في المهاراتِ قبلَ إعادةِ توزيعِهَا، من خلالِ سياساتٍ تعزّزُ قدراتِ الأفرادِ على التكيُّفِ معَ التَّغيُّراتِ المستمرَّةِ النَّاجمةِ عنِ الابتكارِ التّكنولوجيّ، وتزيدُ من فرصِ امتلاكِ جميعِ المواطنينَ للأصولِ الرَّأسماليَّة. من أبرزِ هذه السّياساتِ: الاستثمارُ في التَّعليمُ العالي العامّ، لسدّ الفجوةِ الكبيرةِ الحاليَّةِ في مستوياتِ التَّعليمِ. كما تركّزُ بعضُ المقترحاتِ على تقليصِ التَّفاوتِ الاجتماعيِّ من خلالِ جعلِ الجميعِ يمتلكونَ حصَّةً في الأرباحِ التي تحقّقُها الرُّوبوتاتُ، التي تساهمُ في خلقِ الثَّروةِ في المستقبلِ.»[3]

لا يطرحُ هذا البحثُ مسارًا محدَّدًا للمستقبلِ، بل يدعو إلى نقاشٍ ديمقراطيٍّ جادٍّ في مستقبلِنا التّكنولوجي. يجب أنْ يكونَ هذا النقاشُ بعيدًا عنِ التَّمجيدِ السَّطحيِّ للأسواقِ والمنافسة، الذي تروِّجُ لهُ الخطاباتُ النيوليبراليَّةُ السَّائدةُ، لأنَّ «أزمةَ عصرنا هي أنَّ الرَّأسماليَّةَ تُضعفُ الدّيمقراطيَّةَ. ما نواجهُهُ اليومَ هوَ اختيارٌ بينَ توسيعِ الدّيمقراطيَّةِ، أوِ السَّماحِ لها بالانكماشِ؛ وتوسيعُها يتطلَّبُ

١ - راجع: دون آرثر، برلمان أستراليا - قسم خدمات البرلمان، سلسلة الأوراق البحثية، (١٨ تشرين الثاني ٢٠١٦).

٢ - دانيال بارناهايزر وديفيد بارناهايزر: عدوى الذكاء الاصطناعي: هل تستطيع الديمقراطية الصمود أمام التحول الوشيك في العمل والثروة والنظام الاجتماعي؟، ص ٢٣٠.

٣ - ناثان غارديلز ونيكولاس بيرغرون: تجديد الديمقراطية: الحكم في عصر العولمة والرأسمالية الرقمية، ص٨٢.

مواجهةَ الرَّأسماليَّةِ القائمةِ بشكلٍ مباشر»[1] إذا تجنَّبنَا مواجهةَ هذه الحقيقةِ، فقد نضطَرُّ إلى مواجهةِ صراعاتٍ أكبرَ وأكثرَ حدَّةً؛ فالعلاقةُ بينَ الغضبِ العميقِ النَّاتجِ عنِ البطالةِ الجماعيَّةِ من جهةٍ، والفاشيَّةِ من جهةٍ أُخرَى، هي علاقةٌ موثَّقةٌ جيّدًا.

١ - روبرت دبليو. ماكشينسي وجون نيكولز: الشعب يستعد: المعركة ضد اقتصاد بلا وظائف وديمقراطية بلا مواطنين، ص٢٣١.

لائحة المصادر والمراجع

- روري سيلاند جونز، ستيفن هوكينغ يحذر من أن الذكاء الاصطناعي قد يقضي على البشرية، بي بي سي (٢ كانون الأول ٢٠١٤)، https://www.bbc.com/news/technology-30290540 [https//perma.cc/47VS-YB9K]
- بيتر ستون وآخرون، الذكاء الاصطناعي والحياة في عام ٢٠٣٠: دراسة مئة عام حول الذكاء الاصطناعي، المجلد ٤ (٢٠١٦)، https://ail00.stanford.edu/sites/g/files/sbiybj986I/f/ail00reportl0032016ftnlsingles.pdf
- [https://perma.ce/NU5P-SFXY].
- نيك بوستروم، الذكاء الفائق: المسارات، المخاطر، الاستراتيجيات ١١٩ (٢٠١٤) ("إذا لم يكن الذكاء الاصطناعي يمتلك ميزة استراتيجية حاسمة بعد، فقد يُخفي الذكاء الاصطناعي مؤقتاً فكرته الجديدة الماكرة حول كيفية تحقيق هدفه النهائي حتى يصبح قوياً بما يكفي بحيث يصبح الجميع، بما فيهم الراعي، عاجزين عن مقاومته. في كلتا الحالتين، سينتج عن ذلك تحول خياني.")؛ انظر بشكل عام يوفال نوح هرار، الإنسان الإله: تاريخ موجز للغد (٢٠١٦) (يوضح مستقبلاً جعل فيه الذكاء الاصطناعي البشرية بلا هدف).
- دانيال ج. سولوف، الشخص الرقمي: التكنولوجيا والخصوصية في عصر المعلومات (٢٠٠٤).
- جورج أورويل، ١٩٨٤ (١٩٤٩).
- بن جرين، المدينة الذكية بما فيه الكفاية: وضع التكنولوجيا في مكانها لاستعادة مستقبلنا الحضري، الصفحات ٧٨-٨٠ (٢٠١٩) (يصف جمع بيانات العدالة الجنائية في إحدى المقاطعات وتقييمها لتحديد الحاجة إلى خدمات الصحة العقلية).
- والتر ل. بيري وآخرون، مؤسسة راند، الشرطة التنبؤية: دور التنبؤ بالجريمة في عمليات إنفاذ القانون، المجلد الثالث عشر (٢٠١٣)
- https://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/research_reports/RR200/RR233/RAND-RR233.pdf

- [https://perma.cc/4R6E-D9BX]
- إيثيم البايدين، التعلم الآلي: الذكاء الاصطناعي الجديد ١٦-١٧ (٢٠١٦) ("الخوارزمية هي سلسلة من التعليمات التي تُنفَّذ لتحويل المدخلات إلى مخرجات").
- روبرت سيدجويك وكيفن دانيال واين، الخوارزميات ٤، ١٠-١٤ (الطبعة الرابعة ٢٠١١).
- ليريا بينيت، موسى وجانيت تشـان، التنبؤ الخوارزمي في الشرطـة: الافتراضات والتقييم والمساءلة، مجلة الشرطة والمجتمع، المجلد ٢٨، ٨٠٦، ٨٠٦-٨٠٨ (٢٠١٨).
- كيت كروفورد، "مشكلة الرجل الأبيض في الذكاء الاصطناعي"، نيويورك تايمز (٢٥ حزيران ٢٠١٦)، opinion/sundaylartificial-/26/06/https://www.nytimes.com/2016 .intelligences-white-guyproblem
- html [https://perma.cc/F7QA-TKTC]
- كاثي أونيل، أسلحة الدمار الرياضي: كيف تزيد البيانات الضخمة من عدم المساواة وتهدد الديمقراطية، ٩٧ (٢٠١٧).
- أندرو د. سيلبسـت، "التأثير المتباين في ضبـط الشرطة بالبيانات الضخمة"، ٥٢ GA. L. Rev. ١٠٩، ١٢٩-١٣١ (٢٠١٧)
- سارة براين، مراقبة البيانات الضخمة: حالة الشرطة، مجلة ٨٢AM. SOCIOL. Rev. ٩٧٧، ٩٩٨ (٢٠١٧)
- إيفلين تشنغ، الصين تُنشئ "نظاماً شاملاً لتتبع أنشطة الشركات، وفقاً لتقرير، CNBC أيلول ٢٠١٩، -china-plans-forcorporate/04/09/https://www.cnbccom/2019
- social-credit-system-eu-sinolytics-report.html [https://perma.cc/L2FN-2XJ4].
- يونغـشي تشـن وآن سي تشـيونغ، الذات الشـفافة في ظـلّ التنميط بالبيانـات الضخمة: الخصوصية والتشريعات الصينية بشأن نظام الائتمان الاجتماعي، 12 J. COMP. L. 356، (2017) 357-356
- كالكايسك، قاموس ميريام وبستر الإلكتروني، https://www.merriamwebster.com/dictionary/Kafkaesque[https://perma.cc/Q825-6TQG].

- فرانز كافكا، المحاكمة (ترجمة ويلا وإدوين موير، كتب بينجوين ١٩٨٥) (١٩٢٥).
- جينا بوريل، كيف "تفكر" الآلة: فهم التعتيم في خوارزميات التعلم الآلي، البيانات الضخمة والمجتمع، كانون الأول ٢٠١٦، ص ٤ ("ينبع هذا المستوى الثاني من التعتيم من الإقرار بأن كتابة (وقراءة) التعليمات البرمجيـة وتصميم الخوارزميات تُعدّ مهارة متخصصة في الوقت الحالي. ولا تزال غير متاحة لغالبية السكان").
- سـام أدلر-بيـل وميشـيل ميلـر، "تحويل التوظيـف إلى بيانـات: كيف تُشـكّل المراقبة والرأسمالية مسـتقبل العمال دون علمهم"، مؤسسة القرن، العدد ٩ (١٩ ديسمبر ٢٠١٨). the-/03160631/12/https://production-tcf.imgix.net/app/uploads/2018 datafication‌of-employment.pdf
- [https://perma.cc/MP8K-CT9D].
- كاساندرا غولدي، «روبودِت» إساءة استخدام للسلطة. ما كان ينبغي أن يُرى النور أبدًا، صحيفة الغارديان (٢٧ آب ٢٠١٩)، https://www.theguardian.com/commentisfree/2019/ aug/28/robodebt-is-an-abuse-of-power-itshould-never-have-seen-the-light- of-day[https://perma.cc/2973-W96H
- المسـاعدة القانونية في كوينزلاند، هل تلقيتَ إشعار دين من سنترلينك؟ (أكتوبر ٢٠١٧)، http://www.legalaid.qld.gov.au/files/assets/public/publications/work-and- money/have-you-received-a-debt-noticedrom-centrelink.pdf [https:l/perma. .[cclVMB8-RBRY
- سالي وايت، "الأشخاص الضعفاء لا يطعنون في ديون سنترلينك، وفقًا للتحقيق"، صحيفة كانبـيرا تايمـز (٤ أكتوبر/تشريـن الأول ٢٠١٩، السـاعة ٩:٠٠ مسـاءً)، https://www. -canberratimes.com.au/story/6422287/robo-debt-wordcausing
- anxiety-not-centrelink-debt-system-liberal-senator/ [https://perma.cc/ .[VL7E-J83K
- ليـا ويسر، «صندوق باندورا الأسـود الخوارزمي: تحديات اسـتخدام تقييمات المخاطر الخوارزمية في إصدار الأحكام»، مجلة قانون الإجراءات الجنائية، مراجعة ١٨١١ (٢٠١٩).

- جوليا دريسيل وهاني فريد، دقة وعدالة وحدود التنبؤ بالعودة إلى الإجرام، مجلة التقدم العلمي، يناير ٢٠١٨، الصفحة ١، https://advances.sciencemag.org/content/eaao5580.full.pdf [https://perrna.cc/GRP6-/1/advances/4 ZWFVI.
- إيفيغو دي ميغيل بيريان، هل يُراعي استخدام تقييمات المخاطر في الأحكام الحق في الإجراءات القانونية الواجبة؟ تحليل نقدي لحكم ويسكونسن ضد لوميس، ١٧ قانون، احتمالات ومخاطر (٢٠١٨) ٤٥
- أليسا م. كارلسون، الحاجة إلى الشفافية في عصر خوارزميات التنبؤ بالأحكام، 103 IOWA L. REV. 303، 319 (2017)
- فيث تومسون، الميثاق الأعظم: دوره في صياغة الدستور الإنجليزي، ١٣٠٠-١٦٢٩، (١٩٤٨)
- المحكمة العليا في ولاية ويسكونسن تشترط التحذير قبل استخدام تقييمات المخاطر الخوارزمية في قضية "الحكم – "الادعاء ضد لوميس"، 881N.W.2d 749 (ويسكونسن 2016)، 130 HarvL. Rev. 1530، 1536 (2017).
- سونيا ب. ستار، "الحكم القائم على الأدلة والتبرير العلمي للتمييز"، ٦٦ مجلة ستانلي ل. ريف. ٨٠٣، ٨٣٩ (٢٠١٤) (مع ملاحظة أن "العيب الخطير يتمثل في الرسالة التعبيرية التي يبعث بها تأييد الدولة للحكم القائم على سمات المجموعة").
- كاثرين فريمان، "الظلم الخوارزمي: كيف فشلت المحكمة العليا في ويسكونسن في حماية حقوق الإجراءات القانونية الواجبة في قضية "الادعاء ضد لوميس"، 18 N.C. J. L. & TECH. 75، 83، 94 (2016)؛ انظر أيضاً ليا ويسر، "صندوق باندورا الأسود الخوارزمي: تحديات استخدام تقييم المخاطر الخوارزمي في إصدار الأحكام"، 56 AM. CRIM. L. REV. 1811، 1823 (2019).
- ألكسندر فولوك، رجال مذنبون، ١٤٦ مراجعة قانون بنسلفانيا الموحدة، ١٧٣، ١٧٤ (١٩٩٧).
- إيفليغو دي ميغيل بيريان، هل يُراعي استخدام تقييمات المخاطر في الأحكام الحق في

الإجراءات القانونية الواجبة؟ تحليل نقدي لحكم قضية ويسكونسن ضد لوميس، المجلد ١٧ من مجلة القانون، والمحاكمات، والمخاطر، المجلد ٤٥، المجلد ٤٩ (٢٠١٨).

- جوليا أنجوين وآخرون، تحيز الآلة: تُستخدم برامج في جميع أنحاء البلاد للتنبؤ بالمجرمين المستقبليين، وهي متحيزة ضد السود، بروبوبليكا (٢٣ آذار ٢٠١٦)، https://www.propublica.org/article/hachine-bias-risk-assessments-in-criminal-sentencing [https://perna.cc/UZ7R-2AEJ]
- إرنست و. بورغس، حماية الجمهور بواسطة الإفراج المشروط وتنبؤ الإفراج المشروط، ٢٧ معهد أمريكا للقانون الجنائي وعلم الجريمة ٤٩١، ٤٩١ (١٩٣٦-١٩٣٧.»
- بيتر فرديناند، الإنترنت والديمقراطية والتحول الديمقراطي، المجلد ٧، المجلد ١، العدد ١٢ (٢٠٠٠).
- مانويل كاستيلس، قوة الاتصال، (٢٠٠٩).
- مايف شيرلو، مصر بعد خمس سنوات: هل كانت فعلاً "ثورة عبر وسائل التواصل الاجتماعي"؟، صحيفة الغارديان (٢٥ كانون الثاني ٢٠١٦ الساعة ٧:٣٥ صباحاً)، رابط المقال [https://perma.cc/8MHK-2MAK].
- روبرت و. مكشنسي، الانفصال الرقمي: كيف يحول الرأسمالية الإنترنت ضد الديمقراطية، (٢٠١٣)
- "بوتين يدعو لتحقيق اختراقات في الذكاء الاصطناعي والمجالات التقنية المتقدمة الأخرى، تاس (١٥ كانون الثاني ٢٠٢٠ الساعة ٤:١٥ صباحاً) ، رابط تاس [https://perma.cc/9GXS-SWS5]؛ شارلوت جاو، الصين تعهدت بأن تصبح رائدة عالمية في الذكاء الاصطناعي، ذا دبلومات (٢١ تموز ٢٠١٧)، رابط ذا دبلومات [https://perma.cc/2KS4-2DNZ]."
- ناثان غارديلز ونيكولاس بيرغرون، تجديد الديمقراطية: الحكم في عصر العولمة والرأسمالية الرقمية، المجلد ٢٨ (٢٠١٩).
- أنيتا غورومورثي وديبتي بارتور، الديمقراطية والتحول الخوارزمي، ٢٧ مجلة حقوق الإنسان الدولية (40، 39 (.Int'l J. J. on Hum. Rt) 41-SUR - (2018) (تم حذف الاستشهادات

الداخلية."

- كارل مانهايم وليريك كابلان، الذكاء الاصطناعي: مخاطر على الخصوصية والديمقراطية، مجلة ييل للقانون والتكنولوجيا، المجلد ٢١، الصفحات ١٠٦، ١٠٩، ١٣٣-١٣٤ (٢٠١٩). ("يتحدى الذكاء الاصطناعي هذه المبادئ الأساسية بعدة طرق. أولها وأهمها استخدام "الذكاء الاصطناعي المُسلّح" لتعطيل الانتخابات الديمقراطية وإفسادها").
- جيمي بارتليت، كيف يمكن للذكاء الاصطناعي أن يقتل الديمقراطية، نيو ستايتسمان (١٥ آب ٢٠١٨)، https://www.newstatesman.com/science-tech/technology/2018/08/how-ai-could-kill-democracy-0 [https://perna.cc/4LKN-CAVU]".
- غلين غرينوالد، لا مكان للاختباء: إدوارد سنودن، وكالة الأمن القومي، ودولة المراقبة الأمريكية، ٢٠٨ (٢٠١٤).
- سكوت روبينز وآدم هنشكي، التصميم من أجل الديمقراطية: البيانات الضخمة والاستبداد، المراقبة والمجتمع، المجلد ١٥، (٢٠١٧).
- للاطلاع راجع: قضية الولايات المتحدة ضد جونز، 565 U.S. 400، 416، 431 (٢٠١٢) (ملاحظةً لهذه التأثيرات، قررت المحكمة العليا الأمريكية أن المراقبة طويلة الأمد يمكن اعتبارها تفتيشًا ينتهك التعديل الرابع).
- مارك باورنلاين، أغبى جيل: كيف يجعل العصر الرقمي الشباب الأمريكيين أغبياء ويهدد مستقبلنا، (٢٠٠٨).
- نيال هاو، هل جيل الألفية يتخلى عن الديمقراطية؟، فوربس (٣١ أكتوبر ٢٠١٧ الساعة ٣:٤٨ مساءً)، https://www.forbes.com/sites/neilhowe/2017/10/31/are-millennials-giving-up-on-democracy/#1d46c5202bel [https://perina.cc/9A5P-ERY4]".
- ريتشارد ويك وآخرون، العديد من الناس حول العالم غير راضين عن كيفية عمل الديمقراطية، مركز بيو للأبحاث (٢٩ نيسان ٢٠١٩) https://www.pewresearch.org/Pew-Research-CenterGlobal-/04/2019/global/wpcontent/uploads/sites/2/2019_29-04-Views-of-Democracy-Report-Updated-04-30.pdf [https://

[perma.cc/9QDX-NCD2

- ديرك هيلبينغ وآخرون، هل ستنجو الديمقراطية من البيانات الكبيرة والذكاء الاصطناعي؟، ساينتيفيك أمريكان (٢٥ شباط ٢٠١٧)، https://www.scientificamerican.com/articlelwill-democracy-survive-big-data-andartificial-intelligence/ [https://perma.cc/5BEZ-88SY].“
- إيفانا داميانوفي، ٦، سياسة بلا سياسة؟ الذكاء الاصطناعي في مواجهة الديمقراطية: دروس من كتاب نيل آشر ”عالم السياسة“، ٣٥ مجلة العلوم والتكنولوجيا والهندسة والرياضيات، المجلد ٧٦، المجلد ٧٦ (٢٠١٥).
- سارة ساليناس وسام ميريديث، ”تيم كوك: جمع البيانات الشخصية يُستخدم كسلاح ضدنا بكفاءة عسكرية“،
- موقع CNBC، نُشر في ٢٤ تشرين الأول ٢٠١٨، الساعة ٦:٢٢ صباحاً،
- متوفر عبر الرابط: https://www.cnbc.com/2018/10/24/apple-tim-cook-warns-silicon-valley-it-would-be-destructive-to-block-strong-privacy-laws.html
- نسخة مؤرشفة: https://perma.cc/9ECK-R5AZ
- جيريمي ريفكين، نهاية العمل: تراجع القوى العاملة العالمية وفجر عصر ما بعد السوق، المجلد الخامس عشر (١٩٩٥).
- رونالد إنغلهارت، ”عصر انعدام الأمن: هل يمكن للديمقراطية أن تنقذ نفسها؟“، مجلة الشؤون الخارجية (أيار/حزيران ٢٠١٨)، https://www.foreignaffairs.com/2018-04-16/age-insecurity [https://perma.cc/YZQ2-4DX6].
- أكسفورد إيكونوميكس، كيف تُغيّر الروبوتات العالم: ما معنى الأتمتة حقًا للوظائف والإنتاجية، العدد ٤ (حزيران ٢٠١٩).
- جيمس مانيكا وآخرون، معهد ماكينزي العالمي، ”الوظائف المفقودة، الوظائف المكتسبة: تحولات القوى العاملة في زمن الأتمتة“، (كانون الأول ٢٠١٧)، https://www.mckinsey.com/-/media/mckinsey/featred%20insights/Future%20of%200rganizatio… [https://perma.cc/GC2GVEM6].

- كارل ب. فري ومايكل أ. أوسبورن، "مستقبل التوظيف"، الصفحة ٤١ (أيلول ٢٠١٣) (ورقة عمل، برنامج أوكسفورد مارتن للتكنولوجيا والتوظيف)، https://www.oxfordmartin.ox.ac.uk/downloads/academic/TheFuture-ofEmployment.pdf [https://perma.cc/PY68-F272].
- روبرت دبليو. ماكشيني وجون نيكولز، الشعب يستعد: المعركة ضد اقتصاد بلا وظائف وديمقراطية بلا مواطنين، العدد ٢٠ (٢٠١٦).
- روبرت سي. ويليامسون وآخرون، المجلس الأسترالي للأكاديميين المتخصصين، التكنولوجيا ومستقبل أستراليا، ص ١٤٦ (أيلول ٢٠١٥)، رابط التقرير الكامل [https://perma.cc/7ADU-VWJ8].
- جوزيف أ. شومبيتر، الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية، (٢٠٠٣).
- راجع: دون آرثر، برلمان أستراليا - قسم خدمات البرلمان، سلسلة الأوراق البحثية، (٢٠١٦-١٧ ((١٨ تشرين الثاني ٢٠١٦(، رابط لتحميل الوثيقة [https://perma.cc/45AN-NDRJ]."
- دانيال بارناهايزر وديفيد بارناهايزر، عدوى الذكاء الاصطناعي: هل تستطيع الديمقراطية الصمود أمام التحول الوشيك في العمل والثروة والنظام الاجتماعي؟، (٢٠١٩).
- سيجينراي ديف رينتون، الفاشية: النظرية والممارسة (١٩٩٩).

المراقبة التكنولوجية والتحكم السيبراني
مآلات الخصوصية في عصر الذكاء الاصطناعي

■ أ. أسماء عبدالحفيظ خميس نوير[1]

ملخّص

تُبَشِّرُ الظاهرةُ التي يُشارُ إليها الآنَ باسم البيانات الضخمة (Big Data) بآمال كبيرة وفرص واعدة؛ باعتبارها مصدرًا محتملًا لإيجاد حلول لعدّة مشكلات مجتمعيّة، مثل الإرهاب (Terrorism)، ولكنْ قدْ ينتهي الأمرُ أيضًا إلى أنْ تُصبحَ مظهرًا مُؤرقًا، ما يُتيحُ انتهاكَ الخصوصيّة وتقليصَ الحُريّات المدنيّة وزيادةَ سيطرة الدولة والشركات. بناءً على ذلك، تُعَدُّ الخصوصيّةُ من أكثر المفاهيم عُرضَةً للتغيّر في عصر الذكاء الاصطناعي؛ حيثُ لمْ تَعُدْ "المُراقبةُ" مجرّدَ أداة تُستخدمُ في حالات استثنائيّة، مثلَ الأزماتَ أو حالات الطوارئ، بلْ أصبحتْ عنصرًا رئيسًا في حياتنا اليوميّة. لقد اتَّسعَ المفهومُ ليشملَ "المُراقبةَ التكنولوجيّةَ" و"التحكُّمَ السيبرانيّ"، وهي أشكالٌ دقيقةٌ من المُراقبة تعتمدُ على إعادة تشكيل السلوك والاختيارات من خلال الخوارزميّات. تُحاولُ الدراسةُ الإجابةَ عن كثير من التساؤلات المطروحة، مثل: كيفَ تُؤثّرُ أنظمةُ المُراقبة التكنولوجيّة والتحكُّم السيبرانيّ على مفهوميْ الخصوصيّة والحُريّة في عصر الذكاء الاصطناعي؟ وهلْ يمكنُنا تطويرُ نماذجَ بديلة تُعزّزُ العدالةَ التكنولوجيّةَ؟

كما تعتمدُ الدراسةُ على المنهج التحليليّ النقديّ، وتُظهرُ النتائجُ الأوليّةُ أنَّ الخصوصيّةَ لمْ تَعُدْ حقًّا يُنتَهَكُ، بلْ أصبحتْ بنيةً تُصاغُ من الداخل، من خلال تقنيّات تُمارسُ "سلطةً ناعمةً" تُؤثّرُ على وعي الأفراد وسلوكياتهم.

الكلمات المفتاحية: الخصوصيّةُ الرقميّةُ، المُراقبةُ التكنولوجيّةُ، التحكُّمُ السيبرانيُّ، السيادةُ الخوارزميّةُ، العدالةُ التكنولوجيّةُ.

---

١ - باحثة دكتوراه في فلسفة العلوم بكلية الآداب، جامعة أسيوط بجمهورية مصر العربية، تخصص دقيق فلسفة الذكاء الاصطناعي وتكنولوجيا الروبوتات.

مقدمة

لقـد أتاحَت التكنولوجيا فرصًـا جديدةً هائلةً لمُقدِّمي المعلوماتِ ومُسـتخدميها على حدٍّ سواءٍ. فكلُّ مُنظَّمةٍ تمتلكُ مواردَ حاسوبيّةً هائلةً لمعالجةِ أنشطتِها الوظيفيّةِ المتعدِّدةِ. وبفضلِ ثـورةِ التكنولوجيا الرقميّةِ، أصبحتِ المعلوماتُ أكثرَ ديمومةً ومرونـةً وقابليّةً للتنقُّلِ. ويمكنُ تجميعُ أو إعادةُ دمجِ أجزاءِ المعلوماتِ بسـهولةٍ لإنشـاءِ ملفاتٍ تعريفيّةٍ كاشـفةٍ. وفي الوقتِ نفسه، تُتيحُ تقنيّاتُ المُراقبةِ وبنيةُ الإنترنتِ المفتوحةِ تتبُّعًا دقيقًا لحركاتِ الأشخاصِ في الفضاءِ الإلكترونيِّ وفي العالمِ الماديِّ. كما تُوفِّرُ تقنيّاتٌ مثلُ الهواتفِ المحمولةِ فُرصًا واسـعةً لمثلِ هـذهِالمُراقبـةِ.

لـذا، تُضعفُ التكنولوجيا الرقميّةُ الشـبكيّةُ خصوصيّتَنا الفعليّةَ بشـكلٍ ممنهجٍ، وتُقلِّلُ من توقُّعاتنا بشـأنِ مستوى الخصوصيّةِ الذي نشعرُ بأنّنا نستحقُّه. تُبطئُ الخلافاتُ العامّةُ أحيانًا هذا التوجُّهَ الحاسـمَ نحوَ جعلِ كلِّ شـخصٍ شـفافًا قدرَ الإمكانِ، لكنّ حقـوقَ الخصوصيّةِ القويّةَ تبدو غيرَ متوافقةٍ بشـكلٍ متزايدٍ مع هذهِ التقنيّاتِ. ويبرزُ بشكلٍ خاصٍّ التهديدُ الذي تتعرَّضُ لهُ خصوصيّةُ المعلوماتِ، والذي يتضمَّنُ سيطرةَ الشخصِ على تدفُّقِ معلوماتِه الشخصيّةِ.

يُمثِّـلُ الذكاءُ الاصطناعيُّ نقطةَ تحوُّلٍ إلى نظامٍ معرفيٍّ مسـتقلٍّ قادرٍ على التعمُّقِ في البنى الأساسِ للوعيِ البشريِّ وإعادةِ تشكيلِها من الداخلِ، وذلك في إطارِ ما يُعرفُ بنموذجِ «التحكُّمِ السـيبرانيِّ». في هذا السياقِ، لمْ تَعُدِ الخصوصيّةُ حقًّا فرديًّا فحسب، بلْ أصبحتْ ساحةً لصراعٍ مُعقَّـدٍ بين الأنظمـةِ التقنيّةِ والهويّاتِ الرقميّةِ والبنى السياسـيّةِ التي تُعيـدُ تعريفَ الحدودِ بين العامِّ والخاصِّ. لقد أصبحتِ القضايا المتعلِّقـةُ بالخصوصيّةِ تمسُّ جوهرَ التوازنِ بين الحريّةِ والمُراقبـةِ، وبين الأمـنِ والانتهاكِ، وبين ما يُصرَّحُ بهِ طوعًا وما يُسـتخلصُ ضمنيًّا نتيجةَ التتبُّعِ الخفيِّ.

أولًا: تحولات الخصوصية في العصر الرقمي

تُعدُّ الخصوصيّةُ وحمايةُ البيانات من أبرز الجوانب التي تشهدُ تغيُّرات جوهريّة نتيجةَ هذا التطوُّر التكنولوجيِّ؛ إذ يفرضُ كلُّ تطوّر تكنولوجيٍّ تأثيرَه على طبيعة حياة الإنسان وقيمه، إلى الحدِّ الذي قد يؤدي إلى تغيّر ما كان يُعدُّ ثابتًا ومستقرًّا في حياتهم، خاصّةً إذا استمرَّ هذا الثباتُ لفترة طويلة، ما يولِّدُ شعورَ الاعتياد والاعتقاد بأنّه أصلٌ ثابتٌ لا يقبلُ التغيير[١].

تتباينُ الآراءُ وتختلفُ في وضع تعريف جامع مانع للخصوصيّة، فنجدُ معانٍ متعددةً تعكسُ تحديات كبيرةً في تحقيقها، خاصّةً في ظلِّ التطوّرات التكنولوجيّة والاعتماد على البيانات الضخمة في العصر الحاليِّ، من بين هذه المعاني[٢]:

- الحقُّ في وضع حدودٍ للتدخّلِ في الذات، أي القدرةُ على حماية النفس من أيِّ تدخّلٍ غير مرغوب فيه.
- الحقُّ في السريّة، الذي يشيرُ إلى حقِّ الفرد في التحفّظ على بعض الأمور عن الآخرين.
- الحقُّ في التحكم في المعلومات الشخصيّة، ويعني قدرةَ الشخص على التحكم في البيانات التي يعرفُها الآخرونَ عنه.

تميّزَ أيضًا (جوديث ديكو - Judith DeCew)، في مقالها في موسوعة ستانفورد حول "الخصوصيّة" بين أربعة حقوق خصوصيّة على النحو الآتي: [٣]

١. التطفّلُ على عزلة الشخص أو انفراده، أو في شؤونه الخاصة.
٢. الكشفُ العلنيُّ عن حقائقَ خاصة محرجة عن الفرد.
٣. الدعايةُ التي تضعُ الشخصَ في ضوءٍ زائفٍ في نظر الجمهور.
٤. الاستيلاءُ على صورة الشخص لصالح شخصٍ آخرَ.

وفقًا لـ (هيلين نيسينباوم - Helen Nissenbaum)، من المستحيل تعريفُ الخصوصيّة بشكلٍ مجردٍ أو في سياق الفرد البحت. ولكن يجب تعريفُها على أنّها التحكمُ في تدفّق المعلومات

---

١ - بهاء درويش: أخلاقيات العلم والتكنولوجيا وتطبيقاتها في الواقع المعاصر، ص١٠٠.

٢ - وائل أحمد عبد الله صبره: التحديات الأخلاقية التي تواجه العلم والتكنولوجيا في عصر البيانات الضخمة، ص٥٨١.

3 - Sherali Zeadally and Mohamad Badra ,Privacy in a Digital, Networked World: Technologies, Implications and Solutions, p.293.

في سـياقاتٍ اجتماعيةٍ تقنيـةٍ معيّنة. نقترحُ في هذه الورقة البحثيّة ضرورةَ التمييز بين السـياقات المختلفة من حيثُ مدى ارتباطها بالذات والعوامل الاجتماعية المؤسسية التي قد تؤثّرُ عليها أو تشوّهها، وذلك لأسبابٍ عمليةٍ ولإظهار التطوّر التاريخيِّ لمفهوم الخصوصيّة.

في ضـوءِ هذا التوضيـحِ لمفهوم الخصوصيّة، يمكننا ملاحظةُ أنّهـا تنطوي على علاقةٍ بين عدة أشـخاصٍ أو فاعلين، سـواء أكانوا أفـرادًا أم شركاتٍ تنظيمية. ومـن الناحية الاصطلاحيّة، للخصوصيّة (مدلولاً سـلبيًّا - Negative Sense)، فهي مشتقةٌ من كلمة (Privo) اللاتينية تعني السـلبَ أو الإفسادَ أو نزعَ السريّة عن شخصٍ ما. وبهذا المعنى، تصبحُ الخصوصيّةُ موضوعيّةً؛ لأنَّ أحدَ الفاعلينَ لديه مصلحةٌ في شيءٍ ما يكون لدى وكيلٍ آخرَ مصلحةٌ في حجبه عنه. مضافًا إلى ذلـك، يمكن تعريفُ الخصوصيّة أيضًـا بوصفها حقًّا للفردِ في عدمِ سـلبِ شيءٍ ما يملكهُ الفردُ بحقٍّ[1].

يُعـدُّ التحدّي المتمثّلُ في التوفيق بين الخصوصيّة واسـتخدام تقنيـات الذكاء الاصطناعيِّ أمرًا بالغَ الأهميّة. لذا، يجب التعاملُ بحذرٍ مع التقنيات القائمة على الذكاء الاصطناعيِّ، خاصّةً عندما يتعلّقُ الأمرُ بالخصوصيّة التي قد يتنازلُ الأفرادُ عنها عند اسـتخدام التكنولوجيا الحديثة. فأنظمةُ الذكاء الاصطناعيِّ، خاصّةً تطبيقاتُ تعلّم الآلة، تعتمد بشـكلٍ كبيرٍ على جمع البيانات ومعالجتها ومشاركتها، غالبًا دون علم المستخدمينَ أو موافقتهم الكليّة[2].

تمثّلُ الخصوصيّةُ أمرًا ضروريًا لأنّها تحمينا من الأذى، وتمنحنا الاحترامَ ككائناتٍ مسـتقلة تسعى إلى السيطرة على حياتها وحماية مساحتها الشخصيّة وكرامتها. وهذا يُبرزُ دورَ الخصوصيّة في تعزيز الاستقلاليّة الشـخصيّة. ومع ذلك، غالبًا ما تُعدُّ تكنولوجيا المعلومات تهديدًا مباشرًا للخصوصيّـة؛ حيث تثيرُ الروبوتاتُ المزوّدةَ بأجهزة استشـعار وكاميرات مخاوفَ جديّةً بشـأن انتهاك الخصوصيّة وجمع البيانات الشخصيّة دون إذن أو إساءة استخدامها[3].

عـلى وجه الخصوص، تمثّلُ الروبوتاتُ الشـخصيّةُ خطرًا إضافيًـا؛ حيث يمكنُ أن تتحوّل

1 - Michael Steinmann et al., «Embedding Privacy and Ethical Values in Big Data Technology», pp. 277–301.

2 - Ilse Oosterlaken , The Capability Approach, Technology and Design, p.82.

3 - Bernd Carsten Stahl, Ethics of Artificial Intelligence: Case Studies and Options for Addressing Ethical Challenges, p.39.

إلى أدوات تدعم ما يُعرف بـ رأسمالية المراقبة (Surveillance Capitalism) الذي عبّرت عنها الخبيرةُ الاقتصاديةُ (شوشانا زوبوف-Shoshana Zuboff)، وهو نموذجٌ جديدٌ من القمع الاجتماعي والاقتصادي يعتمدُ على مراقبة المستخدمين. في هذا السياق، تُجمعُ بياناتُ الأفراد وتُباعُ لتحقيق أرباح، ما يشكل تهديدًا كبيرًا لاستقلاليتهم وخصوصيّتهم، ويضع ضرورةً مُلحةً لمعالجة هذه التحديات الخُلُقيّة بشكل فعّال[1].

إذن ما هي البيانات التي يجمعُها الروبوتُ؟ وكيف يجري تخزينُها؟ وما المخاطرُ المحتملةُ لانتهاك البيانات أو الوصول غير المصرَّح به؟

تُثيرُ الروبوتاتُ المزوّدةَ بالميكروفونات والكاميرات قلقًا بشأن الخصوصية؛ حيث يمكنُها تسجيلُ الصوت والفيديو أثناءَ تفاعلها مع المستخدمينَ. تُعرَّضُ هذه التسجيلاتُ الخصوصيةَ للخطر إذا جرى تخزينُها أو الوصولُ إليها أو مشاركتُها دونَ موافقة المستخدم. مضافًا إلى ذلكَ، قد تخزنُ الروبوتاتُ بياناتٍ شخصيةً مثلَ الأسماء، وتعبيرات الوجه، والأصوات، والمحادثات، والتفضيلات، سواءً في ذاكرتها الداخلية أم في قواعد بيانات متصلة بالإنترنت. في حال عدم تأمين هذه البيانات بشكل كاف، تصبحُ عرضةً للاختراق أو الوصول غير المصرَّح به، ما يسلّطُ الضوءَ على ضرورة وضع أنظمة صارمة لحماية البيانات وضمان استخدام آمن[2].

نجدُ على سبيل المثال، الروبوتات الاجتماعية التي لديها القدرةُ على مراقبة سلوك المستخدمينَ وحركاتهم وتفاعلاتهم بمرور الوقت، بهدف التعلُّم وتكييف استجاباتها وفقًا للبيانات المجمعة. ومع ذلكَ، تثيرُ هذه المراقبةُ المستمرةُ مخاوفَ جديةً بشأن الخصوصية، مثلَ المراقبة التدخلية واحتمال إساءة استخدام البيانات أو تصنيفها بطرق غير مشروعة. غالبًا ما تتصلُ هذه الروبوتاتُ بخوادمَ خارجية أو خدمات سحابية لمعالجة البيانات أو تحديث البرامج أو الوصول إلى معلومات إضافية، ما يزيدُ من خطر انتهاك الخصوصية، خاصّةً إذا لم تُتخذْ تدابيرُ صارمةٌ لحماية البيانات[3].

1 - Tulika Singh, AI-Driven Surveillance Technologies and Human Rights: Balancing Security and Privacy, pp. 703-704.

2 - Oliver Korn, Social Robots: Technological, Societal and Ethical Aspects of Human-Robot Interaction, p.206.

3 -Ibid, p.209.

مضافًا إلى ذلكَ، قد لا يكونُ المستخدمونَ دائمًا على درايةٍ بجمعِ البياناتِ أو الأغراضِ التي تُستخدمُ من أجلها معلوماتُهم الشخصيةُ، ما يُضعفُ استقلاليتهم وسيطرتهم على بياناتهم. من هنا، يُعدُّ استخدامُ الروبوتاتِ الشخصيةِ على أنّهم مساعدين منزليينَ مصدرًا متزايدًا للقلق؛ حيث تعرضُ الأفرادَ لشكلٍ من أشكالِ المراقبةِ، فضلاً عن التهديداتِ المحتملةِ التي قد تشكّلها على الخصوصيةِ، ما يتطلّبُ المزيدَ من التدقيقِ والضوابطِ لضمانِ الاستخدامِ الخُلُقيّ والمسؤولِ لها.

على سبيلِ المثالِ، يمكنُ الإشارةُ إلى الروبوتِ «جيبو» (Jibo)، الذي طورته الباحثةُ الأمريكيةُ (سينثيا بريزيل- Cynthia Breazeal)، وهي واحدةٌ من أبرزِ روادِ مجالِ الروبوتاتِ الاجتماعيةِ.

يُعدُّ "جيبو" أولَ روبوتٍ اجتماعيٍّ مخصصٍ للاستخدامِ المنزليِّ في العالمِ. يتميّزُ هذا الروبوتُ الصغيرُ بقدرتهِ على التفاعلِ مع بيئتهِ باستخدامِ حواسٍ شبيهةٍ بالسمعِ والبصرِ واللمسِ، ما يتيحُ له التفاعلَ مع البشرِ بشكلٍ طبيعيٍّ ومساعدةَ الأسرةِ في إنجازِ مجموعةٍ متنوعةٍ من المهامِّ. من بينِ وظائفهِ تشغيلُ الموسيقى والقصصِ الصوتيةِ، فضلاً عن تذكيرِ المستخدمينَ بالمواعيدِ والمهامِّ، مما يجعلهُ أشبهَ بفردٍ من أفرادِ الأسرةِ[1].

«الخصوصية محكومٌ عليها بالفشل». بهذا العنوانِ، وصفتْ مجلةُ الإيكونوميستْ بدقةٍ قبلَ أكثرَ من ٢٠ عامًا تطورًا يُعرفُ بعصرِ ما بعدَ الخصوصيةِ. ولا تفتقرُ الساحةُ إلى الإخفاقاتِ التي تؤكّدُ هذا التحولَ؛ ففي قضيةِ «كامبريدج أناليتيكا»، قامتِ الشركةُ بتحليلٍ غيرِ قانونيٍّ لما يصلُ إلى ٨٧ مليون ملفٍّ شخصيّ لمستخدمي فيسبوك. استخدمت كامبريدج أناليتيكا هذه البياناتِ لإنشاءِ ملفاتٍ تعريفيةٍ استُغلتْ في الحملةِ الانتخابيةِ الأمريكيةِ وفي استفتاءِ خروجِ بريطانيا من الاتحادِ الأوروبي.

في عامِ ٢٠١٣، كشفَ (إدوارد سنودن-Edward Snowden) عن أن وكالةَ الأمنِ القومي الأمريكيةِ (NSA) كانت تراقبُ اتصالاتِ الإنترنت العالميةِ دونَ أي قيودٍ. مضافًا إلى ذلكَ، قامتِ الحكومةُ البريطانيةُ بمراقبةِ سياسيينَ من دولٍ أخرى بشكلٍ منهجيٍّ من خلالِ التجسسِ على رسائلِ البريدِ الإلكتروني وأجهزةِ الكمبيوترِ الخاصةِ بهم خلالَ قمةِ مجموعةِ العشرين.

1 - Mark Coeckelbergh et al, Envisioning Robots in Society – Power, Politics, and Public Space: Proceedings of Robophilosophy, p.12.

لقد أصبحنا معتادينَ على تقاريرَ تتعلقُ بسرقةِ البياناتِ أو الكشـفِ غيرِ المصرَّحِ بها، خاصّةً من قبل شركاتٍ أخرى.

في نهايةِ عام ٢٠١٨، واجهت الشركةُ المصنعةُ للروبوت تحدياتٍ كبيرةً في عمليةِ تسـويقه وبيعه؛ حيث لم تتمكن من تحقيقِ النجـاحِ التجاريِّ المتوقعِ. أدى ذلك إلى اتخاذِ قرارٍ بإغلاقِ خوادمِ الروبوت، ما جعله غيرَ قابلٍ للاسـتخدامِ بشكلٍ فعّالٍ. وفي النهايةِ، اضطرت الشركةُ إلى بيعِ ملكيتِها الفكريةِ لشركةٍ "فينتشر بارتنرز" (Venture Partners) (SQN) لإنهاء نشاطِها المرتبطِ بالروبوت[1].

يترتّـبُ على ذلك الانتقالُ من مفهومِ الخصوصية بوصفـه حقًّا (Privacy as a Right) إلى الخصوصية بوصفها خدمةً (Privacy as a Service)، كما يكشفُ هذا التحولُ عن صعودِ نموذجٍ اقتصاديٍّ خفيٍّ، تندرجُ فيه الخصوصية بوصفها جزءًا من السوق الرقميةِ. مضافًا إلى ذلك، ترتبطُ تحـولاتُ الخصوصية ارتباطًا وثيقًا بتحولِ معنى "الذاتيـة". أي لم تعد الذاتُ في البيئة الرقمية تُعرفُ على أسـاسِ الحريةِ في الاختيارِ، بل وفقًا لمجموعةٍ من الأنماطِ السلوكيةِ التي تستنتجها الخوارزمياتُ من التفاعلاتِ اليومية.

يمكنُ استخدامُ أربعةِ مبادئَ خُلُقيةٍ لتحديدِ المعنى الخُلُقيِّ للخصوصية، وهي[2]:

١. عدمُ الإيذاء: (Nonmaleficence) يشيرُ إلى الضررِ الذي يمكنُ أن يتعرّضَ لهُ فردٌ أو مجموعةٌ من الأفرادِ. وفي سـياقِ البياناتِ الضخمةِ، يجبُ أن يُفهَم "الضرر" على أنه ضررٌ مباشرٌ (جسديٌّ أو نفسيٌّ أو اجتماعيٌّ أو اقتصاديٌّ، وما إلى ذلك) بعد استخدامِ البياناتِ الشخصيةِ.

٢. العدالةُ: (Justice) تشيرُ إلى توزيعِ الفرصِ والحقوقِ والسلعِ بين الأفرادِ أو مجموعاتِ الأفرادِ المستهدفين من أنشطةِ التنقيبِ عن البياناتِ (Data Mining).

٣. الاستقلاليةُ: (Autonomy)تشـيرُ إلى قدرةِ الأفرادِ أو مجموعاتِ الأفرادِ على اتخاذِ القـراراتِ. وفي حـينِ أن مبدأَ اللا ضررِ يصوّرُ الوكلاءَ أشـياء أو أهدافًا لممارسـاتِ

1 - Oliver Korn , Social Robots: Technological, Societal and Ethical Aspects of Human-Robot Interaction, p.208.

2 - Bernd Carsten Stahl et al, ibid, pp.60-63.

التنقيب عن البيانات، فإن مبدأ الاستقلالية يصوّرُهم أشخاصًا.

٤. الثقةُ: (Trust) تشيرُ إلى العلاقة بين مصادر البيانات والوكلاء المهتمين بالتنقيب عن بياناتهم. وهي تشـملُ جميعَ العلاقات، أي الوكلاء في ممارسـاتهم المشتركة بشكلٍ عام.

يتبـيّنُ من ذلك أن تحـولات الخصوصية لا تعكسُ فقط صراعًا بين المسـتخدمينَ من جهة والـشركات أو الحكومات من جهة أخرى، بل تثيرُ أيضًا تسـاؤلات عن إعادة تعريف الإنسـان في البيئـة الرقمية. هل لا يزالُ الفردُ هو من يحدّدُ هويتهُ، أم أنّ مجموعتَه الرقميةَ أصبحت تؤدّي دورًا أكبرَ في تشـكيل هويته ووجوده؟ في هذا السياق، لم تعد الخصوصية مجرد قضية قانونية، بل أصبحت إشكاليةً فلسفيةً وسياسيةً تتداخلُ فيها تقنياتُ الذكاء الاصطناعي مع أعمقِ الأسئلة المتعلقة بالحرية والوجود والكرامة.

ثانيًا: المراقبة التكنولوجية وإعادة برمجة الوعي في البيئة الرقمية

في عالَمنـا الرَّقميِّ، لا خيارَ أمامَنا إلا مشـاركة بياناتنا الشـخصيَّة مـعَ شركات التِّكنولوجيا الكبرى؛ حيث

تسـتخدمُها هذه الشركاتُ لتوجيه وعْينا نحوَها، ما يُتيحُ لهـا جنيَ الأرباح منَ الإعلانات في مجتمعٍ يُسـمَّى «مجتمعَ المراقبة»، نُواجهُ علاقةَ قُـوَّة غير متكافئة معَ هذه الشركات (وأحيانًا معَ الحكومات)، ولا نملكُ سيطرةً تُذكرُ على ما يحدُثُ لبياناتنا.

يتزايـدُ اعتمادُنا على هذه العلاقات غير المتكافئة معَ اسـتخدام شركات التكنولوجيا الكبرى للمعلومات التي تجمعُها عنَّا لتلبية عاداتنا ورغباتنا الشخصيَّة [1].

يُعرفُ هـذا أيضًا بمفهوم «المراقبـة التكنولوجيَّة»، مفـادُه: عمليَّةٌ ترتكزُ عـلى أنظمة الذَّكاء الاصطناعيِّ، وتعلُّم الآلة، وتحليل السلوك.

لا تكتفـي هذه الأنظمـةُ بجمع البيانات، بـل تُعالجُها وفقَ نمـاذجَ خوارزميَّـة متقدِّمة تقومُ بتكوينملفّات شخصيَّة دقيقة للأفراد، تستندُ إلى عاداتهم، وميولهم، وتوقيت تصفُّحهم، وأنماط استجابتهم، واختياراتهم المتكرِّرة.

1 - Roos Slegers. Privacy and Surveillance, p.177.

وبناءً على ذلك، لا يجري تعقُّبُ المستخدم فقط، بل يُعادُ توجيهُ وعْيه تدريجيًّا نحوَ خيارات محدَّدة، واستبعادِ بدائلَ أُخرى من دونِ أنْ يعيَ ذلك؛ حيث تُصبحُ الخوارزميَّاتُ هنا وسيلةً للتحكُّم[1].

يُؤكِّدُ الفيلسوفُ الفرنسيُّ (بيير ليفي- Pierre Lévy) على أنَّ المعرفةَ في العصرِ الرَّقميِّ لم تعُدْ تقتصرُ على الأفراد، بل تُوزَّعُ من خلال أنظمة ذكاء اصطناعيٍّ تمُارسُ نوعًا من "أتمتة الذكاء الجمعيِّ".

يتغيَّرُ الوعيُ تدريجيًّا بفعلِ هذا التوزيعِ ليُعادَ تشكيلُه وفقًا لواجهاتِ منصاتِ التواصُلِ الاجتماعيِّ، لا من خلال إدراكِ الإنسانِ المباشرِ للواقع.

فالمستخدمُ لا يعودُ يرى العالمَ كما هو، بل كما تُريه إيَّاه الخوارزميَّاتُ.

نتيجةً لذلك، تظهرُ ظاهرةٌ مستعصيةٌ تُعرفُ بـ"إعادةِ برمجةِ الوعي"، حيثُ تتداخلُ فيها ثلاثُ قُوى، وهي: السوقُ، والتقنيَّةُ، والسُّلطةُ.

فالمراقبةُ التكنولوجيَّةُ لا تقتصرُ على جمعِ البياناتِ عن الوعي، بل تهدفُ أيضًا إلى تحسينِ هذا الوعي بما يتَّفقُ معَ مصالحِ الشركاتِ أو المنصاتِ.

المثالُ الأبرزُ على ذلك هو التلاعبُ بالمحتوى الإخباريِّ أو الترفيهيِّ، كما في (يوتيوب - YouTube)، و(نتفليكس - Netflix)، و(إنستغرام - Instagram)؛ حيث يُعادُ تشكيلُ إدراكِ المستخدمِ للعالَمِ من خلالِ المحتوى الذي يُقترَحُ عليه باستمرارٍ، بناءً على تفاعلاته السابقة، من خلال عمليَّة "التحيُّز" المدعوم تقنيًّا[2].

لا تُمارَسُ المراقبةُ من خلالِ كاميراتِ الفيديو أو أدواتِ الرصدِ فقط، بل تشملُ الخوارزميَّاتِ التي تتحكَّمُ بشكلٍ مستقلٍّ في مجموعةٍ متنوِّعةٍ منَ المجالاتِ عبرَ الإنترنتِ والمجالاتِ الرقميَّةِ البحتة، مثلَ الروبوتاتِ التي تتحكَّمُ في البرامجِ مفتوحةِ المصدرِ أو المجتمعاتِ عبرَ الإنترنتِ.

ونظرًا لأنَّ المعالجاتِ الرقميَّةَ يُمكنُها اتِّخاذُ قراراتِها الخاصَّةِ بناءً على تحليلِ هذهِ البياناتِ، فإنَّها تتولَّى دورَ المُراقبِ.

1 - Julia van Hee et al., The Surveillance Society: Which Factors Form Public Acceptance of Surveillance Technologies? p.170.

2 - Pradip Kumar Das et al, Privacy and Security Issues in Big Data: An Analytical View on Business Intelligence, p.19.

تشتهرُ شركةُ (أوبر - Uber) بمراقبةِ السائقينَ والتحكُّمِ في الطُّرقِ خوارزميًّا، وتَحلُّ الدفعاتُ الرقميَّةُ بشكلٍ متزايدٍ محلَّ التحكُّمِ العلنيِّ[1].

يُمكنُنا بسهولةٍ تصوُّرُ المواقفِ التي يجري فيها الاستفادةُ منَ المعلوماتِ الجوهريَّةِ للأنشطةِ التوليديَّةِ، وذلكَ في ظلِّ التطوُّراتِ التي طرأتْ على مجالِ الذكاءِ الاصطناعيِّ التوليديِّ.

وبذلك، يُصبحُ منَ الصعبِ على المستخدمينَ إدراكُ أنَّهم تحتَ المراقبةِ معَ تزايدِ ذكاءِ الأنظمةِ.

وقد أشارَ الفيلسوفُ الألمانيُّ (بيونج-تشول هان-Byung-Chul Han) إلى هذا المفهومِ بـ"القوَّةِ النَّاعمةِ الرقميَّةِ"، الذي يُعبِّرُ عن استخدامِ الأدواتِ والتقنيَّاتِ الرقميَّةِ، مثلَ وسائلِ التواصلِ الاجتماعيِّ والمنصاتِ الإلكترونيَّةِ، لتعزيزِ السَّيطرةِ والتأثيرِ على الأفرادِ والدُّولِ والمنظَّماتِ.

وتعتمدُ هذهِ القوَّةُ على الامتثالِ الطوعيِّ أو الإقناعِ بدلاً منَ الإكراهِ لتحقيقِ الأهدافِ المرجوَّةِ[2].

وعليه، لا تستهدفُ هذهِ المراقبةُ الأفرادَ فقط، بل تمتدُّ لتشكيلِ الوعيِ الجمعيِّ، خاصَّةً في أوقاتِ الأزماتِ أو الانتخاباتِ أو النِّزاعاتِ.

كما يُمكنُ لمنصَّاتِ التواصُلِ الاجتماعيِّ من خلالِ تحليلِ الرأيِ العامِّ أنْ تُعيدَ برمجةَ الوعيِ، وفقًا لما تقتضيهِ المصالحُ التجاريَّةُ أو السياسيَّةُ.

وهكذا، تتحوَّلُ المراقبةُ إلى أداةٍ سياديَّةٍ جديدةٍ تُمارسُ الحُكمَ من خلالِ جمعِ بياناتِ الأفرادِ بدلاً منَ القانونِ أو الخطابِ.

في هذا السِّياقِ، تتغيَّرُ طبيعةُ الفردِ في البيئةِ الرقميَّةِ، فلم يَعدْ مجرَّدَ مستخدمٍ حرٍّ، بل أصبحَ مادَّةً تتشكَّلُ وتُدارُ بواسطةِ الخوارزميَّاتِ.

بمعنى آخر، يجري إعادةُ تشكيلِ اختياراتِه وأحكامِه، وحتَّى وعيِه بذاتِه، من خلالِ مجموعةٍ منَ الرموزِ والبياناتِ التي تحملُ في طيَّاتِها توجيهًا سُلطويًّا خفيًّا.

إنَّ فهمَ المراقبةِ التكنولوجيَّةِ بوصفِها عمليَّةً لإعادةِ برمجةِ الوعيِ يدفعُنا إلى تجاوزِ المقارباتِ القانونيَّةِ الضيِّقةِ التي تركِّزُ على الانتهاكاتِ أو التجسُّسِ، نحوَ تحليلٍ أعمقَ يتناولُ الجوانبَ الأنثروبولوجيَّةَ والوجوديَّةَ لهذهِ الظاهرةِ.

---

1 - Sasmita Mohapatra, «Surveillance with Smart Spherical Robot», p.175.

2 - Roos Slegers, Ibid, p.180.

لا تقتصرُ الإشكاليَّةُ على «مَن يقومُ بالمراقبة»، بل تتعلَّقُ بكيفيَّة تشكيلِ الوعي نفسه.
وهذا يُثيرُ سؤالاً جوهريًّا: ما الذي يتبقَّى منْ حرِّيَّة الإنسانِ عندما يُعادُ تشكيلُ وعيه وفقَ منطقٍ لمْ يعرفْه، ولا يتحكَّمْ فيه، ولا يُدركْ حدودَه بدقَّةٍ؟

ثالثًا: السيادة الخوارزمية نحو فهم جديد للهيمنة الرقمية

لقد أدَّت الثورةُ الرقميَّةُ، خاصَّـةً في مجالاتِ الذكاء الاصطناعيِّ وتحليلِ البيانات الضخمة، إلى نشوءِ ما يُطلقُ عليه «بالسيادة الخوارزميَّة»، وهي تُشيرُ إلى قدرة الأنظمة التقنيَّة ـ وليسَ الدُّول أو الأفـراد ـ على اتخاذ قرارات تتعلَّقُ بحياة المسـتخدمينَ، مثلَ ما يُعـرضُ عليهم، وما يُحظَرُ، ومَن يُراقبُ. لم تَعُـد الخوارزميَّاتُ مجرَّدَ أدوات تقنيَّة حياديَّة، بـل أصبحتْ «كيانات تنظيميَّةً» (Regulatory Entities) تُمـارسُ ما يُشـبهُ التشريعَ والتنفيذَ، في غياب الشـفافيَّة والمسـاءلة، كـما نجدُها في البيئات الرقميَّة، مثلَ منصَّات (جوجل - Google)، و(فيسـبوك - Facebook)، و(أمازون - Amazon) [1].

تُعدُّ الخوارزميَّاتُ أشـبهَ بالصندوق الخفيِّ أو الصندوق السـحريِّ الذي يقفُ المستخدمونَ للإنترنت أمامَهُ بينَ الإعجاب الشديد بإمكانيَّات هذا العلم في التنبؤ بالمستقبل، والاتِّهام بالتحكُّم بآرائهم وخياراتهم، كما يَفتقدُ كثيرونَ الوعيَ بدورها الفاعل في توجيه ما يَطلِّعونَ عليه من خلال مواقـع التواصل الاجتماعيِّ ومحـركات البحث. فالخوارزميَّاتُ هي مَن تُحـدِّدُ نوعَ المقالات التي نقرؤُها، والصورَ التي نُشـاهدُها، والإعلانات التي تظهرُ لنا. وبغضِّ النظر عن ذلك، يَبقَى المسـتخدمُ للعالم الافتراضيِّ عاجزًا ومُستسـلمًا لهذه القوى التي تتحكَّمُ في تدفُّق المعلومات وتوجيهها، وتُقرِّرُ ما يتمُّ عرضُهُ وما يتمُّ إخفاؤُهُ [2].

كما يُمكنُ للخوارزميَّات النشطة على وسائل التواصل الاجتماعيِّ أن تُنشرَ معلومات مضلِّلةً. على سبيل المثال، يُمكنُ (للروبوتات السياسيَّة) (political bots) أن تتنكَّرَ باعتبارهم أشخاصًا حقيقيِّينَ، وتُنشرَ محتوىً سياسـيًّا. من الأمثلة على ذلك (تشـات بوت مايكروسـوفت "تاي" -

1 - Bernd Carsten Stahl et al., ibid, p.40.

2 - Georgy Ishmaev, « Sovereignty, privacy, and ethics in blockchain-based identity management systems», pp.239–252.

Microsoft chatbot Tay)، الـذي أُطلقَ في عام ٢٠١٦ لإجـراء محادثات مرحة على (تويتر) (Twitter)، ولكنَّـهُ بدأ في تغريد محتوىً عنصريٍّ بمجرَّد أن أصبحَ أكثرَ ذكاءً. علاوةً على ذلك، يُمكنُ لبعض خوارزميَّات الذكاء الاصطناعيِّ إنشاءُ مقاطع فيديو مزيفة، مثلَ الفيديو الذي جرى تعديلُهُ ليُظهرَ خطابًا للرئيس الأمريكيّ السابق (باراك أوباما- Barack Obama)، ما يعكسُ القدرةَ على التلاعب بالصورة والرسائل[1].

تَرتَّبَ على ذلك، صعـودُ الخوارزميَّات بوصفها قوةً حاكمةً، وأدَّى ذلك إلى ما يُعرَفُ بأنظمة (الصندوق الأسـود) (black-box systems)، أي الأنظمة التي تَفتقـرُ إلى رؤًى عن الآليَّات أو القواعد الداخليَّة وعمليَّات اتخاذ القرار في إدارة البيانات. ويمُكنُ التمييزُ بينَ أربعة أنواع مختلفة منها مـن حيثُ قابليَّة فحص الأنظمة المُعتمة، وذلكَ بنـاءً على المعرفة بمدخلات ومخرجات النظام، وهي[2]:

١. أنظمةُ الصندوق الأسود التي لا يُمكنُ فيها ملاحظةُ إلا الناتج.
٢. أنظمةُ الصندوق الأسـود التي تَتمكَّنُ من ملاحظة بعض المدخلات فقط، والتلاعب بها، على سبيل المثال أثناءَ الاختبار، ولكنْ بعضُ المدخلات غيرُ معروفة ولا يُمكنُ التلاعبُ بها.
٣. أنظمةُ الصندوق الأسود التي يُمكنُ من خلالها ملاحظةُ جميع المدخلات والمخرجات الناتجة.
٤. أنظمةٌ شفافةٌ من حيثُ المبدأ، ولكنَّها معقَّدةٌ للغاية بحيثُ لا يُمكنُ للبشر فهمُها.

يُدلِّلُ على ذلك، الفيلسوفُ الفرنسيُّ (أنطوان فيتكين-(Antoine Vitkine)، عندما أكَّدَ على أنَّ العالمَ يَعيشُ لحظةً خوارزميَّةً تُشكِّلُ فيها الخوارزميَّاتُ السلوكَ السياسيَّ والدينيَّ والثقافيَّ والرأيَ العامَّ، بالرغم من عدم وجود آليَّات فعَّالة تكشـفُ هذا التأثيرَ أو تُقاومُهُ. من الأمثلة البارزة على ذلك، أنظمةُ التصنيف الائتمانيِّ في (الصين)، ومنها نظامُ الائتمان الاجتماعيِّ (Social Credit System)، الذي يَعتَمدُ على الخوارزميَّات في إنشاء شبكة من قواعد بيانات السجلات الإداريَّة، وتصنيف درجات المواطنينَ، مكانتهم في المجتمع، وتحديد مَن يَسـتحقُّ الثقةَ أو العقابَ، بناءً

1 - Julia van Hee et al, Ibid, p.190.

2 - Tobias D. Krafft et al., «Black-Box Testing and Auditing of Bias in ADM Systems», p. 15.

على أفعاله، وشبكات علاقاته، ونشاطه الرقميِّ[1].

يَقودُ هذا الشكلُ من السيادة إلى نشوء «نظام تحكُّم خوارزميٍّ»، تختلفُ آليَّاتُهُ عن النُّظُم السلطويَّة التقليديَّة؛ لأنَّهُ لا يَعتَمِدُ على الإكراه أو العنف، بل على برمجيَّات تُقرِّرُ ما الذي يُعدُّ حقيقيًّا أو جديرًا بالظهور. فحين تُقرِّرُ خوارزميَّاتُ (يوتيوب) (YouTube) أو (تيك توك) (TikTok) أيَّ محتوى يُعرَضُ أوَّلًا، أو حين تُصنَّفُ نتائجُ البحث في (جوجل) (Google)، فإنَّها لا تَعرِضُ الواقعَ، بل تُعيدُ صياغتَهُ وفقًا لمصالح تجاريَّة أو أيديولوجيَّة غالبًا ما تكونُ غيرَ مُعلَنة.

نَستنتجُ ما سبقَ ذكرُه، إنَّ السيادةَ الخوارزميَّةَ لا تُطبَّقُ فقط على مستوى الأفراد، بل على مستوى البنى السياسيَّة ذاتها. فقد تَعتَمِدُ بعضُ الحُكومات والدُّول على أدوات تحليل البيانات الضخمة (Big Data Analytics) وأنظمة الذكاء الاصطناعيِّ في إدارة شؤونها، ما يجعلُها خاضعةً جزئيًّا لسلطة الشركات التكنولوجيَّة الكبرى. يُعرَفُ هذا بـ "الاستعمار الرقميِّ الجديد" (New Digital Colonialism)؛ حيث تُمارِسُ شركاتُ تكنولوجيا المعلومات سلطةً تتجاوزُ الحدودَ القوميَّةَ، وتُعيدُ رسمَ الخرائطِ السياديَّة وفقَ منطق السوق لا السياسة.

رابعًا: الأمن السيبراني، استراتيجيات التحكّم عبر سياسات الأمان في الأنظمة الذكية.

يُعَدُّ مفهومُ الأمن السيبرانيِّ(Cybersecurity) آليةً للحماية والتحكُّم، وأداةً لتنظيم العلاقات بينَ الدولة والمواطن والتكنولوجيا. فهو لم يَعُدْ مجردَ سياسة تقنية تهدفُ إلى حماية الأنظمة منَ الاختراقات، بل أصبحَ بنيةً رقميةً معقدةً للهيمنة تُدارُ من خلال سياسات الأمان فيما يُعرفُ بالأنظمة الذكية (Smart Systems). في هذا السياق، ترتبطُ المراقبةُ بالحماية، ويجري إعادةُ تفسير المخاطر وفقَ منطق خوارزميٍّ يتجاوزُ التحكُّمَ البشريَّ[2].

يشملُ الأمنُ السيبرانيُّ تقنياتٍ لحماية الأنظمة والشبكات والأجهزة والبرامج والبيانات

1 - Elena Consiglio and Giovanni Sartor, «A New Form of Socio-technical Control: The Case of China's Social Credit System», p.131.

2 - Hamid Jahankhani, Cybersecurity in the Age of Smart Societies: Proceedings of the 14th International Conference on Global Security, p.241.

الإلكترونيــة والتحكُّم فيها منَ الوصول غير المصرح بــه. ويُعَدُّ تطويرُ آلية دفاعية فعالة ومبتكرة مطلبًــا مُلحًّا؛ إذ أصبحــتْ حلولُ الأمن الســيبرانيِّ التقليديةُ غيرَ كافية لحمايــة المعلومات منَ التهديدات الإلكترونية. وهناكَ حاجةٌ إلى أســاليبَ أمن ســيبرانيٍّ قادرة عــلى اتخاذ قرارات آنية والاستجابة للهجمات الإلكترونية[٣].

بنــاءً على ذلك، أصبحــت المنظماتُ تعتمدُ على تقنيــات الذكاء الاصطناعــيِّ؛ لأنها تُؤدِّي دورًا فعالاً في مكافحة الجرائم الإلكترونية، مع تحسُّــن كبير في كشــف التســلُّل غير الطبيعيِّ. فهي تقنيةٌ يمكنُها تحليلُ ملايين البيانات لتتبُّع التهديدات الإلكترونية ومنع انتهاكات البيانات. وقد اســتُخدمتْ أيضًا في مجالات تطبيقية مثلَ التصنيع، والرعاية الصحية، والتعليم، والزراعة، والأمن السيبرانيِّ. كما تستطيعُ خوارزمياتُ الذكاء الاصطناعيِّ التنبؤَ بالهجمات التي شوهدتْ ســابقًا وغير المرئية، وقد أثبتتْ فعاليتَها في اكتشاف الهجمات السيبرانية بمعدل إنذارات كاذبة منخفض.

سُرعانَ ما أصبحَ الذكاءُ الاصطناعيُّ أداةً لأتمتة اكتشــاف التهديدات والاســتجابة لها بشكلٍ فعّال، مقارنةً بالطرق التقليدية التي يقودُها الإنســانُ والتي لا تستطيعُ مواكبةَ أحجام الفيروسات التي يجري إنشــاؤها يوميًّا. يُؤدِّي الذكاءُ الاصطناعيُّ دورًا فعالاً في كشف التهديدات، وكشف التســلُّل، والاحتيال، والأمن الســيبرانيِّ، ما يزيدُ من دقة الاستجابة السيبرانية وسرعتها. وتشملُ التخصصاتُ الرئيســةُ في الذكاء الاصطناعيِّ معالجةَ اللغــات الطبيعية، والتعلُّمَ العميقَ، وتعلُّمَ الآلة، والروبوتات، والرؤيةَ الحاسوبيةَ[٤].

تتضمَّنُ تقنياتُ الذكاء الاصطناعيِّ الهجوميةُ مجموعةً متنوعةً منَ الأساليب التي يستخدمُها المهاجمــونَ لاســتغلال نقاط ضعــف الشــبكات والتهرُّب من أنظمة الكشــف، ما يُعــزّزُ تأثيرَ الهجمات الإلكترونية. تشــملُ هذه الممارســات البُنى التحتيةَ للقرصنــة الذاتية، والتعلُّمَ الآليَّ العدائيَّ، والتطبيقات الخبيثةَ المدعومةَ بالذكاء الاصطناعيِّ. على ســبيل المثال، تســتخدمُ أطرُ القرصنة الذاتية التشغيلَ خوارزمياتِ الذكاء الاصطناعيِّ لتحديد نقاط ضعف البرامج ومتابعتها

3 - Ibid, p.246.

4 - Tuomo Sipola et al, Artificial Intelligence for Security: Enhancing Protection in a Changing World, p.31.

على نطاقٍ واسـعٍ، بينما تُسـتخدمُ تقنياتُ التعلُّمِ الآليِّ العدائيِّ لإنتـاجِ بياناتٍ مضللةٍ يمكنُ أنْ تكشفَ عن أنظمةِ الأمانِ المعتمدةِ على الذكاءِ الاصطناعيِّ[1].

علاوةً على ذلك، تدمجُ البرمجيَّاتُ الضَّارةُ المدعومةُ بالذكاءِ الاصطناعيِّ تقنياتِ التعلُّمِ الآليِّ لتفادي أنظمةِ الكشفِ التقليديةِ والتكيُّفِ مع تدابيرِ الحمايةِ التي تعتمدُها الجهاتُ المستهدفةُ. من بينِ أطـرِ القرصنةِ التي تعتمدُ على الذكاءِ الاصطناعيِّ، نجـدُ (ديب لوكر - DeepLocker) الذي يستخدمُ التعلُّمَ العميقَ لإخفاءِ الحمولاتِ الضارةِ، و(أوتو سبلوت) (AutoSploit)، وهي أداةٌ آليةٌ تُحدِّدُ نقاطَ الضعفِ وتسـتغلُّها بشـكلٍ مسـتقلٍّ. كما يقومُ (ديب فِش) (DeepPhish) بإنشاءِ هجماتٍ مخصصةٍ للغايةِ ومقنعةٍ. تُوضِّحُ هذه الأطرُ كيفَ يمكنُ للذكاءِ الاصطناعيِّ تعزيزُ قدراتِ المجرمينَ الإلكترونيينَ من خلالِ أتمتةِ وتحسينِ أساليبِ الاستغلالِ[2].

تتضحُ هذه التحولاتُ في سياسـاتِ تصميمِ منصاتٍ رقميةٍ آمنةٍ، تُبنى على أسـاسِ مجموعةٍ منْ فرضياتِ التهديدِ، وتعملُ على تقييدِ حريةِ التنقُّلِ الرقميِّ، وتفرضُ على المسـتخدمِ شروطَ وصولٍ صارمةٍ، تُحدِّدُ سلوكَه ضمنَ بيئةٍ مقيَّدةٍ أمنيًّا، دونَ أنْ يكونَ واعيًا بذلك. وعليه، فإنَّ الأمنَ السيبرانيَّ هنا لا يحمي منَ الهجماتِ فقط؛ بل يُحدِّدُ المسموحَ والممنوعَ.

يشيرُ الفيلسوفُ الفرنسيُّ (إريك سادين-Éric Sadin) إلى مفهومِ "الأمنِ بوصفِه إيديولوجيا" (Security as Ideology)، مؤكدًا أنَّ مصطلحاتِ الأمانِ والحمايةِ تُسـتخدمُ لتبريرِ توسُّعِ نطاقِ التدخلِ التكنولوجيِّ في الحياةِ الشخصيةِ. يجري ذلك من خلالِ أنظمةٍ تتدخلُ في المراسلاتِ، والمواقعِ، وأنماطِ الشراءِ، والسلوكِ اليوميِّ، تحتَ شعارِ "حمايةِ المواطنِ منَ الخطرِ". ومعَ ذلك، لا يُمنحُ المواطنُ حقَّ المعرفةِ أو المساءلةِ، بل يُطلَبُ منهُ الثقةُ بأنَّ "الأنظمةَ تعرفُ أفضلَ"[3].

يتقاطـعُ مفهـومُ الأمنِ السـيبرانيِّ مع مفهـومِ السـيادةِ الرقميـةِ (Digital Sovereignty)؛ حيثُ تسـعى الدولُ إلى حمايةِ بياناتِها والتحكُّمِ في بنيتِها التحتيـةِ الرقميةِ، مع تجنُّبِ الاعتمادِ

1 - Thammisetty Swetha et al, «Leveraging AI for enhanced cybersecurity: a comprehensive review», p.8.

2 - Nachaat Mohamed, «Artificial intelligence and machine learning in cybersecurity: a deep dive into state-of-the-art techniques and future paradigms», p.5.

3 - Kodi A. Cochran, Cybersecurity Essentials: Practical Tools for Today›s Digital Defenders, p.135.

التكنولوجيِّ على الآخرين. ومعَ ذلك، قد يتحولُ هذا السباقُ نحوَ الأمنِ إلى سباقٍ نحوَ المركزية، ما يُؤدِّي إلى توسيعِ صلاحياتِ الرقابةِ وتقييدِ الفضاءِ الرقميِّ تحتَ ذريعةِ الحمايةِ منَ التهديداتِ السيبرانية. وهكذا، تظهرُ مفارقةٌ: كلما زادتْ سياساتُ الأمانِ، زادتْ احتمالاتُ تقييدِ الحرياتِ.

يُجادلُ الفيلسوفُ الإيطاليُّ (لوتشيانو فلوريدي- Luciano Floridi) بأنَّ السيادةَ الرقميةَ تُطبَّقُ بفعاليةٍ أكبرَ على مستوى الاتحادِ الأوروبيِّ، ممتدةً إلى سيادةِ الذكاءِ الاصطناعيِّ وشبكاتِ الجيلِ الخامسِ، مُغطيةً جوانبَ مختلفةً منَ التقنياتِ الأوروبية. يُكمِّلُ هذا النهجُ السيادةَ الوطنيةَ من خلالِ إنشاءِ إطارِ عملٍ فوقَ وطنيٍّ، يُتيحُ التناغمَ والتكاملَ، ويُوازنُ الشركاتِ متعددةَ الجنسيات. تظلُّ السيادةُ الشعبيةُ المصدرَ النهائيَّ للشرعية، لكنْ توَسُّعَها لدعمِ السيادةِ فوقَ الوطنيةِ يتطلَّبُ آلياتٍ مبتكرةً[1].

تنبعُ السيادةُ الرقميةُ، في نقاشِ الجهاتِ الفاعلةِ الحكومية، من منظورِ الولايةِ القضائيةِ للدولة، مقترنةً بأفكارِ الدولِ التي تحمي استقلاليتَها الاستراتيجيةَ معَ مراعاةِ نفوذِ الدولِ الأخرى والشركاتِ الخاصة. في حالةِ الشعوبِ الأصلية، تنبعُ السيادةُ الرقميةُ من حقِّ الشعوبِ الأصليةِ الأساسِ في تقريرِ المصيرِ في التعاملِ معَ المعلوماتِ المتعلقةِ بهم وبأراضيهم.

كما تُشدِّدُ السيادةُ الرقميةُ على حوكمةٍ وطنيةٍ أو فوقَ وطنيةٍ للبيانات، بينما تُقدِّمُ سيادةُ البياناتِ للشعوبِ الأصليةِ مطالباتِها بإدارةِ جمعِ البياناتِ والوصولِ إليها واستخدامِها لضمانِ توافقِها معَ قيمِها وهياكلِ الحوكمةِ ومبادئِها ونماذجِها؛ ما يمنحُ الشعوبَ الأصليةَ حقَّ تقريرِ المصيرِ في الفضاءِ الإلكترونيِّ[2].

لذلك، تتجاوزُ سياساتُ الأمنِ في الأنظمةِ الذكيةِ مجردَ حمايةِ الكودِ البرمجيِّ؛ إذْ تتعلقُ أيضًا بإعادةِ تشكيلِ السلوكِ البشريِّ. فعلى سبيلِ المثال، عندما تُحذِّرُ الهواتفُ الذكيةُ المستخدمينَ منْ «مواقعَ غيرِ آمنة» أو تمنعُ تحميلَ تطبيقاتٍ «مشبوهة»، فإنَّها تتولى دورَ الحارسِ الخفيِّ الذي يتخذُ قراراتٍ بدلاً منَ الإنسان. وغالبًا لا يجري مناقشةُ هذا النوعِ منَ التحكُّمِ المُقنَّعِ؛ لأنه يُعرَضُ

1 - Jason Edwards, Mastering Cybersecurity: Strategies, Technologies, and Best Practices, p.19.

2 - Huw Roberts et al, «Digital Sovereignty, Digital Expansionism, and the Prospects for Global AI Governance», p.51.

باعتباره خدمةً بدلاً من كونه سلطةً.

ومنْ أخطرِ مظاهرِ هذا الاتجاه هو أنَّ الأمنَ أصبحَ يُعَدُّ سلعةً تُباعُ وتُشترى. فشركاتُ الأمنِ السيبرانيِّ العالميةِ لا تُقدِّمُ منتجاتٍ فحسب، بل تبيعُ أيضًا شعورَ الطمأنينة، وتبني سرديات الخوفِ والتهديدِ لترويجِ أدواتها. مضافًا إلى ذلك، ترتبطُ بعضُ هذه الشركاتِ بعقودٍ مع الحكوماتِ تمنحُها سلطاتٍ واسعةً على البياناتِ والمراقبة، ما يُعيدُ إنتاجَ موازينِ قوةٍ غيرِ متكافئةٍ تحتَ مظلةِ الشراكة[1].

يمكنُنا أنْ نستنتجَ ممّا سبقَ أنَّ استراتيجياتِ التحكُّمِ في الأمنِ السيبرانيِّ، من خلالِ السياساتِ الأمنيةِ المعتمدةِ في الأنظمةِ الذكية، ليستْ مجردَ أدواتٍ تقنيةٍ محايدة، بل تعكسُ بشكلٍ مباشرٍ فلسفاتِ حوكمةِ المعلوماتِ وتوزيعِ السلطةِ في البيئاتِ الرقمية. وعلى الرغمِ منَ الإمكانياتِ الهائلةِ التي توفِّرُها هذه السياساتُ في مجالاتِ المراقبةِ والأمانِ والتحكُّم، فإنها تُثيرُ تحدياتٍ خُلُقيةً تتعلَّقُ بمفهومِ الخصوصيةِ وحدودِها، وإمكانيةِ التلاعبِ بأنظمةِ اتخاذِ القرارِ الذكيِّ.

تظهرُ الحاجةُ الملحَّةُ لإعادةِ تقويمِ هذه الاستراتيجيات، ليس فقط باعتبارها وسائلَ للحماية؛ بل أنظمةً تُعيدُ تشكيلَ العلاقةِ بينَ الإنسانِ والتكنولوجيا، وتطرحُ من جديدٍ مسألةَ السيادةِ الفرديةِ والجماعيةِ في ظلِّ هيمنةِ الخوارزميات. لا يمكنُ لأيِّ رؤيةٍ مستقبليةٍ للأمنِ السيبرانيِّ أنْ تكتملَ دونَ اتباعِ مقاربةٍ نقديةٍ تُوازنُ بينَ الكفاءةِ التقنيةِ والاعتباراتِ الحقوقية، وتُعزِّزُ من أهميةِ الشفافيةِ والمساءلةِ في تصميمِ وتشغيلِ الأنظمةِ الذكية.

خامسًا: العدالة التكنولوجية والحق في الحرية الرقمية

نحو نموذج بديل للحوكمة الخوارزمية

تُعَدُّ مسألةُ العدالةِ التكنولوجيَّةِ (Technological Justice) من أكثرِ القضايا تعقيدًا وإلحاحًا، خاصَّةً في ظلِّ استخدامِ الذكاءِ الاصطناعيِّ وهيمنةِ الحوكمةِ الخوارزميَّة (Algorithmic Governance) على مختلفِ جوانبِ الحياةِ العامَّةِ والخاصَّة. لم يَعُدِ السؤالُ المطروحُ هو كيفيَّةَ استخدامِ التكنولوجيا، بل لِمَنْ تُصمَّم، وما المعاييرُ التي تُنظَّمُ بها، ومَنْ همُ المستفيدونَ والمتُضرِّرونَ من نتائجها. في هذهِ المرحلةِ، يجري إعادةُ صياغةِ مفاهيمِ العدالةِ والمواطنةِ

1 - Jason Edwards, Ibid, p.22.

والحرِّيَّة وفقَ أنماطٍ جديدةٍ من السلطةِ والإقصاءِ، التي تتغلغلُ في البنى الخفيَّةِ للقرارِ والتحكُّمِ والمعرفةِ[1].

مع ذلكَ، أَعربَ بعضُ العلماءِ عن مخاوفِهم بشـأنِ استخدامِ الذكاءِ الاصطناعيِّ في مجالِ العدالةِ. وبالتالي، فإنَّ اسـتخدامَهُ يقتضي ضمانَ الوصولِ إلى البياناتِ الحسَّاسـةِ، بما في ذلكَ البياناتِ الشخصيَّةِ. في الوقتِ ذاته، لا يستطيعُ أيُّ نظامٍ اليومَ ضمانَ أمنِ البياناتِ عند استخدامِ تقنياتِ الذكاءِ الاصطناعيِّ. ويُقترحُ أيضًا أنَّ اتخاذَ قرارٍ يعتمدُ فقط على تقييمٍ خوارزميٍّ للظروفِ والأدلَّةِ سـيؤدِّي إلى انتهاكِ الحقوقِ الدسـتوريَّةِ للمواطنينَ في محاكمةٍ عادلـةٍ. ومع ذلكَ، لا يمكنُ الموافقةُ على هـذا الموقفِ إلَّا إذا حُرِمَ الأطرافُ، أوَّلًا، من فرصةِ إثارةِ الاعتراضاتِ على استنتاجاتِ الذكاءِ الاصطناعيِّ، وثانيًا، إذا كانَ القرارُ المتَّخذُ غيرَ قابلٍ للاستئنافِ[2].

تعتمدُ أنظمةُ الحوكمةِ الخوارزميَّةِ على مجموعةٍ من القواعدِ الحسـابيَّةِ والبرمجيَّاتِ الذكيَّةِ التي تُحدِّدُ كيفيَّةَ اتخاذِ القراراتِ وتوزيعِ الموارِدِ والفُرَصِ والمخاطرِ. تُستخدمُ هذه الخوارزميَّاتُ في مجالاتٍ مثلِ التوظيفِ، وتوزيعِ القـروضِ، والتنبؤِ بالجريمةِ، وتحديدِ الأولويَّاتِ الصحيَّةِ، مـا يجعلُها قوَّةً تنظيميَّةً جديدةً تُعيدُ تشـكيلَ المجـالِ العامِّ بطرقٍ غالبًا ما تفتقرُ إلى المسـاءلةِ الديمقراطيَّةِ. كما وصفَها الفيلسوفُ الألمانيُّ (فيرنر شميدت- Werner Schmidt)، بأنَّها تُمثِّلُ "بيروقراطيَّةً غيرَ مرئيَّةٍ" تُمارسُ سلطتَها ليسَ من خلالِ القانونِ، بل من خلالِ الترميزِ[3].

تُطرَحُ هنا أسئلةٌ جوهريَّةٌ: هل تعملُ الخوارزميَّاتُ بشكلٍ محايدٍ، أم أنَّها تُعيدُ إنتاجَ التحيُّزاتِ التي يحملُها مُصمِّموها؟ تُشـيرُ كثيرٌ من الدراسـاتِ إلى أنَّ هذه الأنظمةَ الذكيَّةَ غالبًا ما تعكسُ وتُعزِّزُ التحيُّزاتِ الطبقيَّةَ والعرقيَّةَ والجندريَّةَ، نتيجةً للبياناتِ المُستخدَمةِ في تدريبِها التي تستندُ إلى تاريخٍ غيرِ عادلٍ. فعلى سـبيلِ المثـالِ، إذا جرى تدريبُ خوارزميَّاتِ التوظيفِ باسـتخدامِ بياناتٍ تُفضِّلُ الذكورَ البيضَ، فإنَّها سـتقومُ بشـكلٍ تلقائيٍّ برفضِ السيرِ الذاتيَّةِ للنساءِ أو الأفرادِ من خلفيَّاتٍ عِرقيَّةٍ متنوِّعةٍ، حتَّى في غيابِ أيِّ نيَّةٍ مباشرةٍ لذلكَ[4].

1 - Martin Sand, Technological Utopianism and the Idea of Justice, p.131.

2 - Vasiliy A. Laptev and Daria R. Feyzrakhmanova, «Application of Artificial Intelligence in Justice: Current Trends and Future Prospects», pp.394–405.

3 - Ibid, p.400.

4 - Huw Roberts et al, Ibid, p.56.

في هـذا السـياق، تمُـارَسُ الحرِّيَّةُ الرقميَّةُ ضمنَ حـدودٍ ضيِّقة ومشـوَّهَة؛ حيث يُطلبُ من المسـتخدمينَ قبولُ الشروطِ دونَ أن يكـونَ لديهم وعيٌ حقيقيٌّ لتأثيراتهـا على خصوصيَّتهم. وهكـذا، تتلاشى فكـرةُ الحرِّيَّة من المجالَيْنِ السـياسيِّ والقانونيِّ، في الوقت الذي تسـعى فيه الشركاتُ التكنولوجيَّةُ لجمعِ البيانات وتحليلها واسـتخدامها لأغراضٍ تجاريَّة أو سياسيَّة، وكلُّ ذلكَ دونَ أن يكونَ هناكَ رادعٌ أو رقابةٌ كافيةٌ. إنَّ هذه الحرِّيَّةَ الشـكليَّةَ لا تسـتطيعُ الصمودَ أمامَ الهيمنة الخوارزميَّة التي تُعيدُ تشكيلَ السلوكِ والتفضيلات والتوجُّهات بشكلٍ غيرِ واعٍ؛ ما يؤدِّي إلى نمطٍ من «التحكُّم الرقميِّ»؛ حيث يعتقدُ المستخدمُ أنَّه يختارُ، بينما هو في الواقعِ تحتَ تأثيرِ نماذجَ تنبُّؤيَّة معقَّدة[1].

نجدُ أنَّ هناكَ كثيراً من الدعواتِ لتطويرِ نموذجٍ مختلفٍ للحوكمة الخوارزميَّة يعتمدُ على أُسسِ العدالة التشاركيَّة، والشفافيَّة، والمساءلة. يسعى هذا النموذجُ إلى تمكينِ المواطنينَ والمجتمعات المحليَّة من المشـاركة في تصميمِ وتقييمِ الأنظمة التقنيَّة، مع السـعي إلى تفكيكِ نهجِ المركزيَّة الـذي يُتيحُ للشركاتِ الكبرى الهيمنةَ على الفضاءِ الرقميِّ على المسـتوى العالميِّ. كما يتطلَّبُ الأمرُ تطويرَ أُطرٍ قانونيَّة جديدة تُعرِّفُ «التحيُّزَ الخوارزميَّ» بوصفه نوعًا من التمييز.

يُعَدُّ نموذجُ «حوكمةِ الذكاءِ الاصطناعيِّ من الأسفلِ» (Bottom-Up AI Governance) من الاتِّجاهات الواعـدة في هذا المجال؛ حيث يجري تزويدُ المجتمعات المُهمَّشـة بأدوات تقنيَّة ومعرفيَّة تُساعدُها على فهمِ الأنظمةِ التي تُسهمُ في التحيُّزِ الرقميِّ ضدَّها. مضافًا إلى ذلكَ، تمُثِّلُ مبادراتُ "البيانات حقًّا عامًّا" (Data as a Public Good) محاولةً لتقويضِ احتكارِ البيانات من قِبَلِ شركاتِ التكنولوجيا، وإعادةِ هذه البياناتِ إلى المواطنينَ بوصفهم المالكينَ الفعليِّينَ لها[2].

إنَّ الإخفاقَ في معالجةِ قضايا العدالة التكنولوجيَّة قد يؤدِّي إلى تفاقمِ الفجواتِ الاجتماعيَّة وظهورِ أشـكالٍ جديدة من «التمييزِ الخوارزميِّ»؛ حيث تتحوَّلُ الخوارزميَّاتُ إلى أداةٍ للوصولِ إلى الحقوق، ما يزيدُ من الفقرِ والتهميشِ والعنفِ الرمزيِّ. في المقابلِ، يمكنُ أن يُساعِدَ التركيزُ على العدالةِ الرقميَّة والحوكمةِ التشـاركيَّة في بناءِ مسـتقبلٍ رقميٍّ أكثرَ ديمقراطيَّةً، بحيث تُصبحُ

1 - Linda Mulcahy and Anna Tsalapatanis, Digital Justice: Engineering Disadvantage?, p. 21.

2 - Federico Pierucci, «Sovereignty in the Digital Era: Rethinking Territoriality and Governance in Cyberspace», p.27.

التكنولوجيا وسيلةً لتعزيز التمكين[1].

يمكنُ تخيُّلُ فضاءٍ إلكترونيٍّ يُدارُ وفقًا لمعاييرِ الكفاءة والسرعة، ويعتمدُ على مبادئ الكرامة وحقوق البشر، استنادًا إلى مفاهيم العدالة الخوارزميَّة وخُلُقيَّات الذكاء الاصطناعيِّ. يتطلَّبُ هذا التغييرُ تحوُّلًا جذريًّا في تصوُّرنا للتكنولوجيا؛ حيث ينبغي علينا أن ننظرَ إليها على أنّها أدوات غير محايدة، بل نُظُم سياسيَّة وخُلُقيَّة تحتاجُ إلى المراقبة والنقد والمساءلة.

في النهاية، تُعَدُّ العدالةُ التكنولوجيَّةُ ضرورةً على الصعيدَيْنِ السياسيِّ والخُلُقيِّ؛ لضمان ألَّا يتحوَّلَ الفضاءُ الرقميُّ إلى وسيلة جديدة للإقصاء، بل يجبُ أن يكونَ منصَّةً للعدالة والحرِّيَّة والاحترامِ للكرامة الإنسانيَّة في عالمٍ يُشكِّلُ فيه كلُّ شيءٍ بواسطة الخوارزميَّات.

خاتمة

تُظهرُ الدِّراسةُ مجموعةً من النَّتائج الَّتي توضِّحُ تداعيات المُراقبة التِّكنولوجيَّة والتَّحكُّم السِّبرانيِّ على الخُصوصيَّة في عصر الذَّكاء الاصطناعيِّ، من بينها الآتي:

١. تكشفُ الدِّراسةُ أنَّ انتشارَ أدوات المُراقبة التِّكنولوجيَّة وتَطويرَ أنظمة الذَّكاء الاصطناعيِّ قد أحدثَ تَحوُّلًا جذريًّا في مفهوم السِّيادة على البيانات؛ فقد أصبحت البياناتُ الشخصيَّةُ أكثرَ عُرضةً للاستغلال التِّجاريِّ والسِّياسيِّ تحتَ ذريعة الأمن والكفاءة، وهذا الأمرُ يُهدِّدُ بتقويض الثِّقة الرَّقميَّة ويَخلُقُ حالةً منَ الاغتراب التِّكنولوجيِّ.

٢. تَبرُزُ مشكلةُ التَّحيُّز الخوارزميِّ بوصفها واحدةً من أخطر تداعيات هذه الأنظمة؛ حيث تُسهمُ الخوارزمياتُ في إنتاج أشكال جديدة منَ التَّحيُّز، وتَعكسُ معاييرُ التَّصنيف والتَّقييم الَّتي تَعتَمِدُها أنظمةُ الذَّكاء الاصطناعيِّ تحيُّزاتٍ تمَّ بَرمجتُها مُسبقًا، ما يُؤدِّي

1 - Linda Mulcahy and Anna Tsalapatanis, Ibid, p.30.

إلى ظُهور أشكال جديدة منَ اللامُساواة الاجتماعيَّة.

٣. يُعـاني الإطارُ التَّشريعيُّ والرَّقابيُّ الحاليُّ من قُصور بالـغ في مُواكبة هذه التَّحوُّلات؛ حيث تَظهَرُ الفجوةُ بين سُرعة التَّطوُّر التِّكنولوجيِّ وبُطء الاستجابة القانونيَّة؛ فمعظمُ التَّشريعات الحاليَّة تَعتَمدُ منطقَ العلاج الجُزئيِّ للمشـكلات بدلاً منَ التَّأسيس لرؤية استباقيَّة شاملة، ما يجعلُها عاجزةً عن مُواجهة التَّحدِّيات الجديدة الَّتي يَفرضُها عصرُ التَّحوُّل الرَّقميِّ.

٤. أَظهَرَت الدِّراسـةُ أنَّ تَطويرَ أنظمة التَّحكُّم السِّـبرانيِّ يَخلُقُ تناقضًـا بين تَعزيز الأمن الرَّقمـيِّ من جهة، وتقويـض الحُريَّات الفرديَّة من جهة أُخـرى، في ظلِّ الافتقار إلى تَشريعات شاملة وفعَّالة لشفافيَّة استخدام البيانات.

٥. ينبغـي تَعزيزُ حُقـوق الخُصوصيَّـة وحمايتُها بالقانـون، خاصَّةً عندمـا يَتعلَّقُ الأمرُ بمعلومـات مثل البيانـات الشـخصيَّة أو الماليَّة؛ ومع ذلك، يجبُ إيـلاءُ المزيد منَ الاهتمام للسِّـياق ولإعـادة اسـتخدام المعلومات العامَّـة غير الخاضعـة للضَّوابط التَّنظيميَّة. كما أنَّ الأدوات التِّكنولوجيَّةَ المُتاحةَ للمُسـتخدم تُؤدِّي دورًا هامًّا؛ فمَنحُ المُستخدم بعضَ الحُريَّة، مَدعومًا بالتَّثقيف والتَّصميم التِّكنولوجيِّ المُناسب، سوف يُسـاعدُ على تَحقيق التَّوازن بين الحِفـاظ على حُقوق الخُصوصيَّـة وإنترنت مَفتوح الوُصول.

المصادر والمراجع

- بهاء درويش: أخلاقيات العلم والتكنولوجيا وتطبيقاتها في الواقع المعاصر، الإسـكندرية، دار الوفاء،، ط١، ٢٠٢١.
- وائـل أحمد عبد الله صبره: التحديات الأخلاقية التـي تواجه العلم والتكنولوجيا في عصر البيانات الضخمة، مجلة كلية الآداب، جامعة سوهاج، ط١، العدد الثالث والخمسون، الجزء الأول، أكتوبر ٢٠١٩.

- Bernd Carsten Stahl et al. Ethics of Artificial Intelligence: Case Studies and Options for Addressing Ethical Challenges, Cham: Springer, 2023, 1st edition.
- Elena Consiglio and Giovanni Sartor. "A New Form of Socio-technical Control: The Case of China's Social Credit System", in: Quo Vadis, Sovereignty? New Conceptual and Regulatory Boundaries in the Age of Digital China, Cham: Springer, 2023. https://doi.org/10.10078_1-41566-031-3-978/
- Federico Pierucci. «Sovereignty in the Digital Era: Rethinking Territoriality and Governance in Cyberspace», Digit. Soc. 4, 27 (2025). https://doi.org/10.1007/s442064-00189-025-
- Georgy Ishmaev. «Sovereignty, privacy, and ethics in blockchain-based identity management systems», Ethics Inf Technol 23, 239–252 (2021). https://doi.org/10.1007/s1067609563--020-x
- Hamid Jahankhani. Cybersecurity in the Age of Smart Societies: Proceedings of the 14th International Conference on Global Security, Safety and Sustainability, London, September 2022, Cham: Springer, 2023, 1st edition.
- Huw Roberts et al. "Digital Sovereignty, Digital Expansionism, and the Prospects for Global AI Governance", in: Quo Vadis, Sovereignty?

Philosophical Studies Series, vol 154. Cham: Springer, 2024. https://doi.org/10.10074_1-41566-031-3-978/

- Ilse Oosterlaken and Jeroen van den Hoven (eds). The Capability Approach, Technology and Design, Philosophy of Engineering and Technology 5, New York; Springer, 2012, 1st edition.
- Jason Edwards. Mastering Cybersecurity: Strategies, Technologies, and Best Practices, Apress Berkeley, CA, 2024, 1st edition.
- Julia van Hee et al. The Surveillance Society: Which Factors Form Public Acceptance of Surveillance Technologies? Cham: Springer, 2017, 1st edition.
- Kodi A. Cochran. Cybersecurity Essentials: Practical Tools for Today's Digital Defenders, Apress Berkeley, CA, 2024, 1st edition.
- Linda Mulcahy and Anna Tsalapatanis. Digital Justice: Engineering Disadvantage?, Cham: Palgrave Macmillan, 2024, 1st edition.
- Mark Coeckelbergh et al (Eds.). Envisioning Robots in Society – Power, Politics, and Public Space: Proceedings of Robophilosophy2018/ TRANSOR 2018 February 14–17, University of Vienna, Austria, Amsterdam: IOS Press, 2018, 1st edition.
- Martin Sand. Technological Utopianism and the Idea of Justice, Cham: Palgrave Macmillan, 2025, 1st edition.
- Michael Steinmann et al. "Embedding Privacy and Ethical Values in Big Data Technology", In Matei, S., Russell, M., Bertino, E. (eds) Transparency in social media. Computational Social Sciences. Springer, Cham, 2015, pp 277–301. https://doi.org/10.100715_1-18552-319-3-978/.
- Nachaat Mohamed. "Artificial intelligence and machine learning in cybersecurity: a deep dive into state-of-the-art techniques and future

paradigms", Knowl Inf Syst, 2025. https://doi.org/10.1007/s10115-025-02429-y

- Oliver Korn. Social Robots: Technological, Societal and Ethical Aspects of Human-Robot Interaction, Cham: Springer, 2019, 1st edition.
- Pradip Kumar Das et al (eds). Privacy and Security Issues in Big Data: An Analytical View on Business Intelligence, Singapore: Springer, 2021, 1st edition.
- Roos Slegers. Privacy and Surveillance: In Business Ethics. Springer, Cham. 2023. https://doi.org/10.100710_1-37932-031-3-978/
- Sasmita Mohapatra. "Surveillance with Smart Spherical Robot", in ICT: Innovation and Computing. ICTCS 2023. Lecture Notes in Networks and Systems, vol 879. Singapore; Springer, 2024. https://doi.org/10.1007-978/14_1-9486-99-981
- Sherali Zeadally and Mohamad Badra. Privacy in a Digital, Networked World: Technologies, Implications and Solutions, Cham: Springer, 2015, 1st edition.
- Thammisetty Swetha et al. "Leveraging AI for enhanced cybersecurity: a comprehensive review", Discov Appl Sci 7, 584 (2025). https://doi.org/10.1007/s424520-06773-025-
- Tobias D. Krafft et al. «Black-Box Testing and Auditing of Bias in ADM Systems», Minds & Machines 34, 15 (2024). https://doi.org/10.1007/s11023-0-09666-024
- Tulika Singh. AI-Driven Surveillance Technologies and Human Rights: Balancing Security and Privacy, Singapore: Springer, 2024, 1st edition.
- Tuomo Sipola et al (eds). Artificial Intelligence for Security: Enhancing Protection in a Changing World, Cham: Springer, 2024, 1st edition.

- Vasiliy A. Laptev and Daria R. Feyzrakhmanova. "Application of Artificial Intelligence in Justice: Current Trends and Future Prospects", Hum-Cent Intell Syst 4, (2024), pp.394–405. https://doi.org/10.1007/s442302-00074-024-

الحُريّات الفرديّة في الرؤية الدينيّة الفقهيّة

■ حسين إبراهيم شمس الدين[1]

ملخّص

يُعَـدُّ مفهـومُ الحُرِّيَّة الفرديَّة مـن المفاهيم المركزيَّة في الفكر الإسـلاميِّ؛ حيثُ يجمعُ بينَ الأبعاد الرُّوحيَّة والخُلُقيَّة والاجتماعيَّة. وتُقدِّمُ هذه الدِّراسَـةُ تحليلاً للحُرِّيَّة في السِّياق الإسلاميِّ، انطلاقًا من النُّصوص الدِّينيَّة والتُّراث الفلسفيِّ والفقهيِّ، بهدف الكشف عن رؤية الإسلام للحُرِّيَّة بوصفها قيمةً إنسانيَّةً متوازنةً. تبدأُ الدِّراسةُ بتأصيل مفهوم الحُرِّيَّة لغويًّا وشرعيًّا؛ حيثُ تُعرَّفُ في اللغة بأنَّها التَّخلُّصُ من الشَّـوائب، وفي الاصطلاح الشَّرعيِّ تُفهَمُ على أنَّها تحرُّرُ الإنسـان من العبوديَّات الزَّائفة، سواءٌ أكانت ماديَّةً (كالاسـتبداد والاسـتعباد) أم معنويَّةً (كالهوى والشَّهوات). وتؤكِّدُ النُّصوصُ الدِّينيَّةُ، كالقرآن والرِّوايات، أنَّ الحُرِّيَّةَ الحقيقيَّةَ تتحقَّقُ بالعُبوديَّة لله وحدَهُ، ما يجعلُها مسؤوليَّةً خُلُقيَّةً وليستْ مجرَّدَ حقٍّ قابلٍ للإسقاط. كما تناقشُ الدِّراسةُ المباني الفلسفيَّةَ للحُرِّيَّـة في الفكر الإسـلاميِّ، مثل الرؤيـة التَّوحيديَّة وعلم النَّفس الفلسـفيِّ؛ حيثُ يرى الفلاسـفةُ المسـلمونَ أنَّ الحُرِّيَّةَ تنبعُ من سـيطرة العقل على الشَّهوات والغرائز. وتسـتعرضُ أيضًـا التَّطبيقات الفقهيَّـةَ للحُرِّيَّة، مثل حقِّ التَّملُّك وحـدود الطَّاعة، مع التَّأكيد على ضوابطِها الّتي تحفظُ التَّوازنَ بينَ الفردِ والمجتمعِ.

الكلمات المفتاحية: الحُرِّيَّةُ الفرديَّةُ، الفكرُ الإسـلاميُّ، العُبوديَّةُ لله، الفلسـفةُ الإسلاميَّةُ، الفقهُ الإسلاميُّ، المسؤوليَّةُ الخُلُقيَّةُ، النُّصوصُ الدِّينيَّةُ.

1 - باحث في الفكر الاجتماعي والإسلامي

المقدمة

إنَّ المفاهيمَ التي يجري تداولُهـا في الفضاءات الأكاديميَّة والبحثيَّة من وقتٍ لآخر، لا تطفو على سـطح النِّقاش كفقاعاتٍ لا سـببَ لها، بل إنَّما تنشـأُ في سـياقاتها الاجتماعيَّة والسِّياسيَّة الخاصَّة، الّتي تؤدِّي إلى بروز إشكاليَّات وأسئلة مُلحَّة بين النُّخَب وعموم النَّاس، تتحوَّلُ - هذه الأسئلةُ - إلى قضايا جدليَّة تسعى التِّياراتُ المختلفةُ إلى تبنِّي رؤًى تجاهَها، فتنشأُ الاصطفافاتُ الفكريَّةُ والمعرفيَّةُ الّتي نُشاهدُها في منعطفاتٍ مختلفة في حياتنا.

مفهومُ الحُرِّيَّة - على سـبيلِ المثال - قد يكونُ من المفاهيـم الّتي تمثِّلُ نموذجًا للفكرة الّتي قدَّمناها، إذ يُعَدُّ هذا المفهومُ من المفاهيم الإشكاليَّة الّتي بدأ النِّقاشُ حولَها في سياقاتٍ مختلفة ومتعـدِّدة منذُ فجرِ التَّاريـخ؛ فمع الحُرِّيَّة في مجتمـع (أثينا) الّذي يزخرُ بالعبيـد والأحرار، بدأ النِّقاشُ مع فلاسـفةٍ من قبيلِ (أفلاطون) و(أرسطو)، إلى مجتمعات الشَّرق وغرب آسيا، وصولاً إلى (أوروبا) في عصورها المظلمة، ثمَّ إلى ثوراتها المتتالية، كالثَّورة الفرنسيَّة الّتي بعثت كثيرًا من النِّقاشات والأسـئلة عن الحُرِّيَّات بالمعنى السِّياسيِّ، وصولاً إلى عصورنا الرَّاهنة، الّتي صارت مفردةُ الحُرِّيَّة فيها تتماهى مع مفرداتٍ أخرى كانت تُعَدُّ شذوذًا وانحرافًا؛ كقضيَّة الشُّذوذ الجنسيِّ، وقضيَّـة الموت الرَّحيم، وغـيرِ ذلك، الّتي تحرَّكت مياهُ القاع تحتَهـا لتجعلَها من قضايا الحُرِّيَّة وتطبيقاتهـا في عصرنا الحالي؛ حيثُ لم تكـن - ولعلَّه الأمرُ كذلك - تخطـرُ على بال أحدٍ في قرونٍ سـابقة، كان نقاشُ الحُرِّيَّات الفرديَّة محتدمًا فيها في تطبيقـات أخرى، مثل حقِّ الاختيار والانتخاب في البُعد السِّـياسيِّ، واللَّبرلة في البُعـد الاقتصاديِّ، وغيرِ ذلك. وأمامَ هذه الحقيقة، ينصرفُ أصحابُ الرُّؤى غيرِ النِّسبيَّة، والرُّؤى الأصيلة الّتي تُؤمنُ بالثَّبات والمبدئيَّة في الفكر - لا سـيَّما الفكر المرتبط بأصل إنسانيَّة الإنسـان - إلى البحث عن الموقف إزاءَ هذه المفاهيم، مثل مفهوم الحُرِّيَّات: تعريفها، وأصولها الإبستميَّة والأنطولوجيَّة، وصولاً إلى تطبيقاتها.

ويسعى هذا البحثُ إلى تسليط الضَّوء على قضيَّة الحُرِّيَّات الفرديَّة في الإطار النَّظريِّ الإسلاميِّ - لا سيَّما في بُعده الفلسفيِّ والفقهيِّ - بغيةَ بيان الموقف الّذي يُقدِّمُه لنا هذا الفكرُ تجاهَ ثلاث قضايا أساس مرتبطة بالحُرِّيَّات الفرديَّة:

١. المباني الإبستمولوجيَّة للحُرِّيَّات الفرديَّة.

٢. المباني الأنطولوجيَّة للحُرِّيَّات الفرديَّة.

٣. التَّطبيقاتُ الفقهيَّةُ للحُرِّيَّات الفرديَّة.

وكلُّ ذلك بعد بيان تعريف الحُرِّيَّات بما نقفُ عليه في أدبيَّات الفكر الإسلاميِّ، لا سيَّما عند الأعلام والحكماء الّذين اهتمُّوا بهذا الجانب، كالعلاَّمة (محمَّد حسين الطَّباطبائي)، والشَّهيد السَّيِّد (محمَّد باقر الصَّدر)، والشَّهيد الشَّيخ (مرتضى مطهَّري).

أولاً: ماهية الحرية في سياق الفكر إسلامي

مفردةُ الحُرِّيَّة من المفردات المتأصِّلة في الاستعمال القرآنيِّ والإسلاميِّ عمومًا، وقد ورد في القرآن الكريم استعمالاتٌ متعدِّدةٌ لهذه المفردة، ولم يكن المستعمَلُ فيها في سياق قيميٍّ اجتماعيٍّ أو فرديٍّ، لأجل التَّنصيص على قيمة الحُرِّيَّة، بل كان في سياق بيان قضيَّة الرِّقِّ والعبيد وتحرير الرِّقاب:

قال اللهُ سبحانه: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ۖ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ۗ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۗ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾ [البقرة: ١٧٨].

وقال اللهُ جلَّ وعلا: ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً ۚ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا ۚ فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ۖ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ۖ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ ۗ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا**﴾ [النساء: ٩٢].

ولكن في غير هذه اللَّفظة، نجد أنَّ القرآنَ استعمل ألفاظًا أخرى تصبُّ في معنى الحُرِّيَّة الفرديَّة والجماعيَّة، مثل تعبيراتٍ من قبيل:

قال اللهُ سبحانه وتعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وقال اللهُ تعالى: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ١٣٤].

وفي اللُّغة، نجد أنَّ الحُرِّيَّةَ المأخوذةَ من مادَّة (ح ر ر) تدلُّ على الخلوصِ من الشَّوائبِ، وصفاءِ الأمرِ من كلِّ ما يُخالطُه من أمورٍ مغايرةٍ له، وبتعبيرٍ آخر: «تُستعمل في الخالصِ من الشَّيء، والوسطِ منه، والبريءِ من العيبِ والنقص، فالرَّجلُ الحُرُّ من كان خالصًا من القوم، ليس بمملوك، ومن هذا المعنى تحريرُ الولدِ أي إفراده للطاعة، وتحريرُ الكتابةِ تقويمُها».[1]

فمعنى مفردة الحُرِّيَّة يُساوق - إلى حدٍّ بعيد - ما يُناسب الخلوصَ والتخلُّصَ من الشوائب، وكلُّ شيءٍ بحسبه؛ فالذَّهبُ الحُرُّ هو الذَّهبُ الخالصُ من شوائبِ غيره، والكتابةُ المُحرَّرةُ هي تلك الخالصةُ من شوائبِ الأخطاءِ غيرِ المناسبة، وبالتالي فإنَّ الإنسانَ الحُرَّ - لغويًّا - هو الإنسانُ المتخلِّصُ من شوائبَ تُعيقُ إنسانيَّته، بحيث يختلطُ فيه ما هو من غيرِ طبيعته. ومن هنا، كان السَّجينُ غيرَ حُرٍّ؛ لأنَّ وضعَه في قفصٍ خلافُ طبيعته المنفتحة على الآفاق وحقيقة طلبه الفطريِّ للسَّيرِ في الأرض، قال سبحانه: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦].

هذا كلُّه بالنسبة للمعنى اللُّغويِّ لمفردة الحُرِّيَّة. ومن هنا قد يعترضُ شخصٌ بالقول: إنَّ البحثَ عن المعنى اللُّغويِّ والاستعمالِ القرآنيِّ لا يتوافقُ مع كونِ مفهومِ الحُرِّيَّة من المفاهيم غربيَّة المنشأ، لا سيَّما في شعاراتِ الثَّورةِ الفرنسيَّة في أواخرِ القرنِ الثَّامنِ عشر، وغيرها. فلا قيمةَ للتَّحقيقِ اللُّغويِّ، بل لا بدَّ من فهمِ معنى هذا المفهومِ بما يتناسبُ مع ترجمتِه من لغةِ المنشأ الفرنسيَّة أو الغربيَّة عمومًا.

لكنَّ الجوابَ عن مثلِ هذا الاعتراضِ هو أنَّنا نريدُ - في هذه المقالة - التَّأسيسَ لمفهومِ الحُرِّيَّة في إطارها اللَّفظيِّ العربيِّ والاستعمالِ القرآنيِّ، فنحنُ فعليًّا ننطلقُ ههنا من أرضيَّةٍ منقطعةٍ عن السِّياقِ التَّداوليِّ الغربيِّ للمفهوم، لننحتَ من مفردة الحُرِّيَّة مفهومًا في إطارِ الاستعمالِ العربيِّ والمتونِ الدِّينيَّة. ولذلك لا ريبَ في الحاجةِ إلى التَّأصيلِ اللُّغويِّ والاستعماليِّ.

١ - حسن المصطفوي: التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج٢، ص٢٢٤.

ثانيًا: الحرية الفردية في ثنائية التكوين والقانون

إذا تبيَّنَ المعنى اللُّغويُّ وأهميَّتُه في هذا المجال، نتعرَّضُ في هذا القسم لبيان الانقسام الأوَّل للحُرِّيَّة الفرديَّة، وهو انقسامُها إلى البُعد التَّكوينيِّ والبُعد التَّشريعيِّ (القانونيِّ)، ولكلٍّ منهما معنًى استعماليٌّ خاصٌّ. والكلامُ - كما سنذكرُ لاحقًا - مختصٌّ في البُعد القانونيِّ للحُرِّيَّة، لا البُعد التَّكوينيِّ.

وقد ذكرَ العلاَّمةُ (محمد حسين الطباطبائي) في معرض تعريفه لماهيَّة الحُرِّيَّة أنَّ أصلَها يأتي من البُعد التَّكوينيِّ في الإنسان، الذي يُعبِّرُ عن إرادته الخالصة والحُرَّة، التي هي منشأُ كلِّ أفعاله وإدراكاته، ولذا فهي ليست أمرًا قانونيًّا يُعطى من قِبَل المؤسَّسات، فهي - في معناها الأوَّل - هذا البُعدُ التَّكوينيُّ. قال: «الأصلُ الطبيعيُّ التَّكوينيُّ الذي ينشأ منه هذا المعنى هو ما تجهَّزَ به الإنسانُ في وجوده من الإرادة الباعثة إيَّاه على العمل، فإنَّها حالةٌ نفسيَّةٌ في إبطالها إبطالُ الحسِّ والشعور المنجرِّ إلى إبطال الإنسانيَّة»[1]، فالحُرِّيَّةُ التَّكوينيَّةُ تقعُ في مقابل القول بالجبر وفقدان الاختيار.

ولكن لمَّا كان الإنسانُ مدنيًّا واجتماعيًّا بالطَّبع والاضطرار، لا يستقيمُ أمرُ عيشه في عالم المادَّة إلاَّ بواسطة المشاركة مع غيره من بني نوعه، نشأ الاجتماعُ البشريُّ الذي يكونُ قوامُه التَّبادلُ والتَّعاملُ بين النَّاس، فنشأت المقولاتُ والمفاهيمُ الاعتباريَّةُ كالرِّئاسة، والمالكيَّة، والمملوكيَّة، وغير ذلك، فبرزَ إلى الواجهة مفهومُ حُرِّيَّة الإنسان في دائرة العيش الاجتماعيِّ، وهي المفهومُ الاعتباريُّ القانونيُّ للحُرِّيَّة. قال العلاَّمةُ الطباطبائي: «إنَّ الإنسانَ لمَّا كان موجودًا اجتماعيًّا تسوقُه طبيعتُه إلى الحياة في المجتمع، وإلقاء دَلوه في الدِّلاء بإدخال إرادته في الإرادات، وفعله في الأفعال، المنجرِّ إلى الخضوع لقانون يعدلُ الإرادات والأعمالَ بوضع حدود لها، فالطَّبيعةُ التي أعطتْه إطلاقَ الإرادة والعملِ هي بعينها تُحدِّدُ الإرادةَ والعملَ، وتقيِّدُ ذلك الإطلاقَ الابتدائيَّ والحُرِّيَّةَ الأوَّليَّةَ».[2]

وخُلاصةُ الأمر أنَّ حُرِّيَّةَ الإنسان التَّكوينيَّةَ، التي تُعبِّرُ عن حقيقة أنَّه كائنٌ مُختارٌ، عندما دخلتْ في دائرة الاجتماع، اكتسبتِ الحُرِّيَّةُ معنًى تداوليًّا اصطلاحيًّا جديدًا، هو العملُ فيما يُوافقُ القانونَ

١ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج٤، ص١١٦.
٢ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج٤، ص١١٦.

الموضوعَ، وعدمُ الخروج عن حدود القانون المعمول به، وعدمُ تقييد إرادة الإنسان القانونيَّة. فالسرقةُ - عندئذ - لا تُسمَّى حُرِّيَّةً؛ لأنَّها إعمالٌ للإرادة في سياقٍ غير قانونيٍّ، ولكن التِّجارةُ وكسبُ المال بطريقٍ مشروعٍ يُسمَّى حُرِّيَّةً.

وإذا أردنا أن نجمعَ بين هذا الأمر وبين الأمر اللُّغويِّ السَّابق الذي ذكرناه، من كون الحُرِّيَّة هي الخلوصَ عن الشَّوائب والغيريَّة، يظهرُ - بشكلٍ واضح - أنَّ الإرادةَ والاختيارَ لمَّا كانا - من الناحية التَّكوينيَّة - جزءًا من حقيقة الإنسان وتكوينه، كان الجبرُ وعدمُ الحُرِّيَّة من مناقضات إنسانيَّته، ومن الشَّوائب البريء منها.

وكذلك - ومن باب تشبُّه التَّشريع بالتَّكوين والاعتبار بالواقع ونفس الأمر - كان إعطاءُ الإنسان الحُرِّيَّةَ في البُعد التَّشريعيِّ نوعًا من الانسجام مع حقيقة تكوينيَّة ثابتة في الإنسان، وهي الحُرِّيَّةُ.

أمَّا التَّقييدُ الاجتماعيُّ للحُرِّيَّة، فهو اضطرارٌ، لا أنَّه جزءٌ ممَّا تقتضيه الحُرِّيَّةُ التَّكوينيَّةُ، بل هو نوعٌ من الاضطرار فرضَه البُعدُ الاجتماعيُّ في الإنسان، بسبب حاجته إلى المدنيَّة والمشاركات الاجتماعيَّة، مثل تقييد حُرِّيَّته في ظرف تكونُ الحُرِّيَّةُ فيه مُضرَّةً بالغير مثلاً؛ ففي هذه الحالة لا معنًى للحُرِّيَّة بسبب الإضرار بالغير، الذي هو أمرٌ يضرُّ بأصل الاجتماع البشريِّ، وهو أمرٌ مُضطرٌّ إليه الإنسانُ لأجل أمر معاشه.

ثالثًا: المباني الإبستمولوجية للحرية في الفكر الإسلامي

نقصدُ من المباني الإبستمولوجيَّة، الأصولَ الفكريَّةَ التي تمثِّلُ القواعدَ التي بها يجري استنباطُ وإثباتُ - أو نفيُ - فكرةٍ من الأفكار. فعلى سبيل المثال، مَن لا يؤمنُ إلَّا بمحوريَّة الحسِّ في المعرفة، لن يعتمدَ على النَّصِّ الدينيِّ والوحي في بناء معرفته حول أيِّ موضوعٍ من الموضوعات، بخلاف مَن يعتقدُ بأنَّ النَّصَّ الدينيَّ يُعَدُّ مصدرًا من مصادر المعرفة، فعندئذٍ سيكونُ النَّصُّ الدينيُّ الصَّحيحُ القابلُ للاعتماد من الأصول الإبستيميَّة للمعرفة والاستنباط.

وكلامُنا مخصَّصٌ بالبحث في الحُرِّيَّة، والحُرِّيَّةُ هي من المفاهيم التي تقعُ في إطار منظومة القيم، وإلى جانب البحث القيميِّ هناك البحثُ العقديُّ والبحثُ السُّلوكيُّ. فنحنُ إذًا، أمام ثلاث منظومات تمثِّلُ - بمجموعها - الفكرَ الإنسانيَّ:

- منظومةُ العقائد (الرؤية الكونيَّة).

- منظومةُ القيم.
- منظومةُ السلوك.

ولكلِّ منظومةٍ من هذه الثَّلاثة افتراضاتُها المسبقةُ إبستمولوجيًّا، بحيثُ تفرضُ المنظومةُ أدواتٍ خاصَّةً للمعرفةِ والبحث. ففي المنظومةِ العقديَّة، لا بدَّ من استعمالِ البرهانِ الفلسفيِّ المتَّصلِ بالعقلِ النَّظريِّ والكشفِ عن الواقعِ الخارجيِّ التَّكوينيِّ. وأمَّا المنظومةُ السلوكيَّةُ، فأداتُها في الفكرِ الإسلاميِّ هي الاستنباطُ من النَّصِّ الدينيِّ بطريقةٍ مُراعيةٍ للفهمِ العرفيِّ - وهذه أداةٌ لا على نحوِ الحصرِ بها -.

وأمَّا في البُعدِ القيميِّ، المرتبطِ بمعرفةِ الأخلاقِ وأصولِها، ففي الفكرِ الإسلاميِّ نجدُ أنَّنا أمام طريقين للاستنباطِ والمعرفة:

١. الحكمةُ العمليَّةُ المعتمدةُ على الاستنباطِ العقليِّ في دائرةِ الفعلِ الإنسانيِّ.

٢. الاستنباطُ من النَّصِّ الدينيِّ.

ونجدُ في التَّاريخِ الإسلاميِّ للفكرِ وجودَ تصنيفاتٍ تُعالجُ القيمَ من هذين البابين. فعلى سبيلِ المثال، نجدُ أنَّ المحقِّقَ (الطُّوسي) في كتابِه الشَّهيرِ «أخلاق ناصري» عالجَ مسائلَ القيمِ والأخلاقِ من بابِ الحكمةِ العمليَّةِ والاستنباطِ العقليِّ العمليِّ، وكذلك الشَّيخُ الرئيسُ (ابن سينا) في «إلهيَّات الشِّفاء» عالجَ هذه المسائلَ من منطلقِ الحكمةِ والفلسفة.

وفي تقسيمِ العلومِ ذكرَ (ابن سينا) هذا الأمرَ؛ حيثُ قال: «إنَّ العلومَ الفلسفيَّةَ - كما قد أُشيرَ إليه في مواضعَ أخرى من الكتبِ - تنقسمُ إلى النَّظريَّةِ وإلى العمليَّة، وقد أُشيرَ إلى الفرقِ بينهما وذُكرَ أنَّ النَّظريَّةَ هي التي نطلبُ فيها استكمالَ القوَّةِ النَّظريَّةِ من النَّفسِ بحصولِ العقلِ بالفعلِ، وذلك بحصولِ العلمِ التَّصوُّريِّ والتَّصديقيِّ بأمورٍ ليست هي بأنَّها أعمالُنا وأحوالُنا، فتكونُ الغايةُ فيها حصولَ رأيٍ واعتقادٍ ليس رأيًا واعتقادًا في كيفيَّةِ عملٍ أو كيفيَّةِ مبدأ عملٍ من حيثُ هو مبدأُ عملٍ، وأنَّ العمليَّةَ هي التي يُطلبُ فيها أوَّلًا استكمالُ القوَّةِ النَّظريَّةِ بحصولِ العلمِ التَّصوُّريِّ والتَّصديقيِّ بأمورٍ هي بأنَّها أعمالُنا، ليحصُلَ منها ثانيًا استكمالُ القوَّةِ العمليَّةِ بالأخلاق».[1]

وأمَّا المنهجُ النَّصيُّ بوصفه مبنى إبستمولوجيًّا للكلامِ عن القيمِ، فهو من الواضحاتِ التي استعملها كثيرٌ من مُصنِّفي علمِ الأخلاقِ، مثل (الفيض الكاشاني) وغيرِه؛ حيثُ يجري استنباطُ

١ - الحسين بن سينا: إلهيات الشفاء، ص٤.

أصول القيم من النُّصوص الواردة عن المعصومين عليهم السلام وفي القرآن الكريم. ولا يمكنُ كذلك إغفالُ جهد مُفسِّري القرآن الكريم في استنباط أصول القيم بالاعتماد على المنهج الاستنباطيِّ من القرآن الكريم، ويمكنُ - في ذلك - الرُّجوعُ إلى الجهد الذي بذله العلاَّمةُ (الطباطبائي) في «تفسير الميزان» ليظهرَ حجمُ ذلك وقوَّةُ حضوره.

وبناءً على هذا الأمر، يمكنُ القولُ إنَّ المبانيَ الإبستمولوجيَّةَ للكلام عن القيم بشكلٍ عامٍّ، وقيم الحريَّات الفرديَّة بشكلٍ خاصٍّ - على مذاق الفكر الإسلاميِّ -، لا بدَّ أن يكونَ منطلقًا من الأصلين الآتيين:

١. الأصولُ الفلسفيَّةُ: كمباني علم النَّفس الفلسفيِّ، وقُوى النَّفس، والتَّوحيد وارتباط العبد بالمولى تعالى.

٢. النُّصوصُ الدينيَّةُ القابلةُ للاعتماد التي تتكلَّمُ عن الحريَّات الفرديَّة.

وسيقعُ الكلامُ في هذين الأصلين فيما تبقَّى من البحث؛ حيثُ يجري التَّعرُّضُ أوَّلًا للمباني الأنطولوجيَّة للحُرِّيَّة الفرديَّة في الإسلام - على ما ذكرَه حُكماءُ من قبيل الشَّيخ الرئيس (ابن سينا) و(صدر المتألِّهين الشيرازي)، ومن ثَمَّ ننتقلُ للحديث عن الحُرِّيَّة في النَّصِّ القرآنيِّ والحديثيِّ، مع الإتيان بشواهدَ من التَّطبيقات الفقهيَّة لهذا الأمر بما يتناسبُ مع المقام.

رابعًا: المباني الأنطولوجية للحريات الفردية في الإسلام

يمكنُ تقسيمُ المباني التي تستندُ عليها عمليَّةُ التَّنظير الفلسفيِّ للحريَّات الفرديَّة في الفكر الإسلاميِّ إلى قسمين:

١. مباني الرؤية الكونيَّة التَّوحيديَّة، والتي تتمثَّلُ بقضايا التَّوحيد، والعدل الإلهيِّ، والنُّبوَّة، والمعاد، وغيرها.

٢. مباني علم النَّفس الفلسفيِّ، والتي تتمثَّلُ بقضايا من قبيل وجود النَّفس المُجرَّدة وقُواها بما هي قوى، واعتدالها.

وإذا رجعنا إلى تعريف الحريَّة الأساس - على ما بيَّنَّاه سابقًا -، فإنَّه يظهرُ أنَّ الحريَّةَ هي التَّخلُّصُ من الشَّوائب غير المناسبة للشَّيء، كما يُقال: «الكتابةُ المُحرَّرة» بمعنى الخالصة من شوائب الأخطاء اللُّغويَّة وغيرها. وإذا كان الأمرُ كذلك، فإنَّ البحثَ عن إنسانيَّة الإنسان

باعتبارهـا مقدِّمةً ضروريَّةً لمعرفةِ ما يُعارضُ هويَّتَهُ وشـخصيَّتَه الإنسـانيَّةَ ويشـوبُها، يُعتَبَرُ من الأصولِ الضَّروريَّة.

فهل طاعةُ القانونِ الإلهيِّ والخضوعُ له خلافُ إنسانيَّةِ الإنسان؟

فإنْ كان خلافَ إنسانيَّةِ الإنسـان، فعندئذٍ ستكونُ هذه الطَّاعةُ من قبيلِ الشَّوائبِ التي تجعلُه غيرَ حرٍّ وغيرَ خالص.

مـن هنـا، كان وجودُ الله تعالى، وارتباطُ الإنسـان به ارتباطًا عبوديًّا، أهمَّ أسـاسٍ تقومُ عليه الحريَّاتُ الفرديَّةُ في الفكرِ الإسلاميِّ. بعبارةٍ أخرى، لمَّا كان الإنسانُ في حقيقةِ هويَّتِه وشخصيَّتِه قائمًا بالله تعالى في جميعِ أبعاده، كانت شـخصيَّةُ العبوديَّةِ لله تعالى ليست من الأمورِ العارضةِ على إنسانيَّةِ الإنسان، بل هي الرُّكنُ الأساس في تمثُّلِ حقيقتِه في نفسِ الأمر. لذا كانت الحريَّاتُ الفرديَّـةُ - في الدَّائـرةِ الاجتماعيَّة - لا يمكنُ أن تخرجَ عن مراسـمِ العبوديَّةِ للـه تعالى، فهناك «حرِّيَّةٌ منحها الإسلامُ للإنسانِ تفتحُ أمامَه آفاقًا على عوالمَ جديدة، وهذه الحريَّةُ هي: حرِّيَّةُ عدمِ الخضوعِ لعبوديَّةٍ غيرِ الله. وهذه الحريَّةُ تنطوي على آفاقٍ واسعةٍ، وتنفتحُ على معانٍ ساميةٍ».[1]

ولهذا الأمرِ لازمانِ أساسان:

١. اللَّازمُ الأوَّل: أنَّ العبوديَّةَ لله تعالى لمَّا كانت عينَ هويَّةِ الإنسـان، فلا يمكنُ أن تُعتبرَ شـوبًا من الشَّـوائب، ولذا لا تُعتبرُ هذه العبوديَّةُ نقيضًا للحريَّة، بل هي عينُها؛ إذ لمَّا كانت حقيقةُ الحريَّةِ التَّخلُّصَ من الشَّوائبِ من جهة، وكانت حقيقةُ الإنسانِ الخالصةُ هي عبوديَّتَه لله تعالى، كانت الحريَّةُ عينَ هذه العبوديَّة.

٢. الـلَّازمُ الثَّاني: أنَّ التمرُّدَ على كلِّ طاعةٍ غيرِ الطاعةِ الإلهيَّـةِ وما يتَّصلُ بها هو الحريَّةُ الحقيقيَّةُ في السَّـاحةِ الفرديَّةِ والاجتماعيَّة. بمعنى آخـر، إنَّ الانقيادَ لعبوديَّةٍ غيرِ الله تعالى هو إدخالُ عنصرٍ غريبٍ في دائرةِ الشَّـخصيَّةِ الإنسـانيَّة، والحريَّةُ ليست سوى نفضِ العناصرِ الغريبةِ عن شخصيَّةِ الإنسانِ الخالصة. فقد مرَّ أنَّ الحريَّةَ هي التَّخلُّصُ من الشَّوائب، وكلُّ طاعة، وانقياد، وعبوديَّةٍ خلافَ الحقيقةِ التكوينيَّةِ القائلةِ إنَّ الإنسانَ عبدٌ لله وحدَه، هي شوبٌ لا بدَّ من التَّحرُّرِ منه.

من هنـا، يقولُ العلاَّمـةُ (الطَّباطبائي): «حقيقةُ الدِّينِ تعديلُ المجتمعِ الإنسـانيِّ في سـيرِه

١ - محمد حسين الطباطبائي: مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، ص٢٥١.

الحيـويِّ، ويتبعه تعديلُ حياةِ الإنسـانِ الفردِ، فيُنزلُ بذلـك الكلَّ منزلتَه التي نزَّلَـه عليها الفطرةُ والخلقةُ، فيُعطي به المجتمعَ موهبةَ الحريَّةِ وسعادةَ التَّكاملِ الفطريِّ على وجهِ العدلِ والقسطِ، وكذلـك الفردُ، فهو فيه حرٌّ مُطلقٌ في الانتفاعِ من جهاتِ الحياةِ فيما يهديه إليه فكرُه وإرادتُه، إلَّا ما يضرُّ بحياةِ المجتمعِ، وقد قيَّد جميعَ ذلك بالعبوديَّةِ والإسلامِ للهِ سبحانه، والخضوعِ لسيطرةِ الغيبِ وسلطنته».[1]

والسَّـيِّدُ الشَّـهيدُ (محمد باقر الصدر) يذكرُ الأمرَ عينه؛ حيثُ يقـولُ: «إذا كانت الحريَّةُ في الحضـاراتِ الغربيَّةِ تبدأُ من التَّحرُّرِ، لتنتهيَ إلى ألوانٍ من العبوديَّـةِ والأغلالِ [...] فإنَّ الحريَّةَ الرَّحيبةَ في الإسلامِ على العكسِ؛ لأنَّها تبدأُ من العبوديَّةِ المُخلصةِ للهِ تعالى، لتنتهيَ إلى التَّحرُّرِ من كلِّ أشـكالِ العبوديَّةِ المهينةِ، يبدأ الإسلامُ عمليَّتَه في تحريرِ الإنسانِ من المحتوى الدَّاخليِّ للإنسانِ نفسه».[2]

ويتفرَّعُ على هذا التَّصويرِ للحريَّةِ الفرديَّةِ أنَّها تصبحُ بذلك وجهًا آخرَ من وجوهِ الاعتقادِ باللهِ تعالى، فلا يمكنُ التَّخلِّي عنها، فهي ليسـت من الحقوقِ القابلةِ للإسقاطِ، بل هي من التَّكاليفِ والأحكامِ والمسـؤوليَّاتِ. فلا يمكنُ أن يُقالَ إنَّ للإنسـانِ أن يُسـقطَ حقَّه في الحريَّةِ ويبيعَ هذا الحـقَّ، بل الحريَّةُ - في التَّصويرِ الإسـلاميِّ - مسـؤوليَّةٌ وحكمٌ، وذلك لأنَّ التَّخلِّي عنها سـيرٌ عـلى خلافِ العبوديَّةِ التكوينيَّةِ للهِ تعالى. «الحريَّةُ في مفاهيمِ الحضارةِ الرَّأسـماليَّةِ حقٌّ طبيعيٌّ للإنسـانِ، وللإنسـانِ أن يتنازلَ عن حقِّه متى شاء. وليسـت كذلك في مفهومِها الإسلاميِّ؛ لأنَّ الحريَّةَ في الإسـلامِ ترتبطُ ارتباطًا أساسـيًّا بالعبوديَّةِ للهِ، فلا يسـمحُ الإسلامُ للإنسانِ أن يُستذَلَّ ويسـتكينَ ويتنازلَ عن حريَّتِه، لا تكن عبدًا لغيرِك وقد خلقَك اللهُ حرًّا. فالإنسـانُ مسـؤولٌ عن حريَّتِه في الإسلامِ».[3]

أمَّا بالنسـبةِ للمباني الأخـرى، فهي تلك المرتبطةُ بعلمِ النَّفسِ ومعرفةِ الإنسـانِ نفسَـه. فقد اسـتفاضَ حُكماءُ الإسـلامِ في ذكرِ سرِّ حريَّةِ الإنسـانِ الحقيقيَّةِ؛ حيثُ اعتبروهـا أمرًا ينبعُ من الدَّاخلِ، لا يُعطى من الخارجِ؛ إذ التَّحرُّرُ من النَّوازعِ الشَّهويَّةِ والغَضَبيَّةِ، ووجودُ هيئةٍ استعلائيَّةٍ

١ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج٣، ص٢٤٨.
٢ - محمد باقر الصدر: المدرسة الإسلامية، ص٩٥
٣ - محمد باقر الصدر: المدرسة الإسلامية، ص٨٧.

للنَّفس على الشَّهوة والغضب، هي لُبُّ الحريَّة الفرديَّة. يقولُ (صدر المتألِّهين) في هذا المجال: «الحريَّـةُ في اللُّغـة تُطلَقُ على ما يُقابـلُ العبوديَّةَ - ومعلومٌ أنَّ الشَّـهوات مُسـتعبدةٌ قاهرةٌ على اسـتخدام النُّفوس النَّاقصة، فهي عبدةُ الشَّهوة، غيرُ حرَّة عن طاعة الأمور البدنيَّة، سواءٌ تركَها أم لم يتركها، بل الشائقُ التَّاركُ أسوأُ حالاً [...] فكلُّ ما كانت علاقتُه البدنيَّةُ أضعفَ، وعلاقتُه العقليَّةُ أقوى، كان أكثرَ حريَّةً، ومَن كان بالعكس كان أكثرَ عبوديَّةً للشَّهوات».[1]

فالفكرُ الفلسفيُّ الإسلاميُّ يبني تصوُّرَه عن الحريَّة الفرديَّة على ركن تحرُّر النَّفس من كلِّ أسر غير إلهيٍّ، سواءٌ أكان أسرًا خارجيًّا كالسَّلاطين والفَراعنة، أم كان أسرًا داخليًّا كالشَّهوة والغضب.

وأمَّـا الطَّريقُ العمـليُّ الذي وضعوه لبناء النَّفـس الحرَّة، فكتبُهم منها مليئةٌ. فقد ذكرَ الشَّـيخُ الرئيسُ (ابن سينا) - في «رسالة علم الأخلاق» و«رسالة في العهد» - أنَّ السِّرَّ في ذلك هو العادة، أي تعويدُ النَّفس على الأفعال الحرَّة، من الصَّوم للتَّحرُّر من سلطان الشَّهوة، والصَّبر للتَّحرُّر من سلطان الغضب. قال - ما لفظُه -: «الذي يُحصِّلُ به الإنسانُ لنفسه الخُلُقَ ويكتسبُه متى لم يكنْ له خُلُقٌ، أو ينقلُ نفسَه عن خُلُق صادفَها عليه، هو العادةُ، وأعني بالعادة تكريرَ فعلِ الشَّيءِ الواحد مرارًا كثيرةً زمانًا طويلاً في أوقاتٍ متقاربة».[2]

خامسًا: الحرية الفردية في الفقه والنص

ذَكَرنا سـابقًا أنَّ الحريَّةَ الفرديَّةَ قيمةٌ وجزءٌ من النِّظام الخُلُقيِّ، ويمكنُ أن يُؤسَّسَ لها تارةً من النَّاحية الحكميَّة الفلسفيَّة - وهو ما تقدَّم الحديثُ عنه - وتارةً أخرى من باب النَّصِّ الدينيِّ، وهو ما نحنُ بصدده في هذا القسم.

وممَّا تجدرُ الإشـارةُ إليه، أنَّ النُّصوصَ القرآنيَّةَ والرِّوائيَّـةَ قد ذكرت أنَّ الحريَّةَ، تارةً يُنظرُ إليها في بُعدها التكوينيِّ، وهي أنَّ الإنسـانَ مخلوقٌ على صورة المشـيئة والاختيار، لا يمكنُ أن ينالَ كمالاته بالجَبر والقسر، كما في قوله سُبحانه وتَعالى: ﴿**فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ۝ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ**﴾ [الغاشية: ٢١-٢٢].

وتارةً أخرى، يُنظرُ إليها من بُعدها السـلوكيِّ، وهي التي ينقسمُ بسببها النَّاسُ إلى أحرارٍ وغير

١ - صدر المتألهين الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٩، ص٨٧.
٢ - الحسين بن سينا: رسالة في علم الاخلاق ورسالة في العهد، ص٢٩.

أحرار، وقد وردت في هذا المجال نصوصٌ كثيرةٌ.

ففـي حديث عن الإمام الصادق (عليه السلام): «خَمْسُ خِصَالٍ مَنْ لَـمْ تَكُنْ فِيهِ خَصْلَةٌ مِنْهَا فَلَيْسَ فِيهِ كَثِيرُ مُسْتَمْتَعٍ[1] أَوَّلُهَا الْوَفَاءُ وَالثَّانِيَةُ التَّدْبِيرُ وَالثَّالِثَةُ الْحَيَاءُ وَالرَّابِعَةُ حُسْنُ الْخُلُقِ وَالْخَامِسَةُ وَهِيَ تَجْمَعُ هَذِهِ الْخِصَالَ الْحُرِّيَّةُ.»[2]

حيـثُ وُصِفَت الحريَّةُ بأنَّها الخَصْلةُ التي تجمعُ بين الوفاءِ والتَّدبيرِ والحياءِ وحُسـنِ الخُلُقِ، ما يعني أنَّها ليست انفلاتًا من القيودِ، بل تحرُّرًا داخليًّا من عبوديَّةِ الأهواءِ والنَّزعاتِ الشَّهويَّةِ.

فالحريَّةُ هنا شرطٌ لتحقيقِ الكمالِ الخُلُقيِّ؛ إذ لا يكونُ الإنسانُ حرًّا حقًّا إن كان عبدًا لشهواتِه أو مخاوفِه، حتَّى لو كان غيرَ مقيَّدٍ قانونيًّا.

وفي روايةِ أميرِ المؤمنين (عليه السلام) في «نهجِ البلاغةِ»: «لا تكن عبدَ غيرِك وقد جعلك اللهُ حرًّا»[3]، يظهـرُ أنَّ اللهَ خلقَ الإنسـانَ حرًّا بطبيعتِه، فاستسـلامُه لعبوديَّةِ الآخرين – سـواءٌ كانت ماديَّةً أم فكريَّةً – هو خروجٌ عن الفطرةِ.

وهذه العبوديَّةُ قد تتَّخذُ أشـكالاً مختلفةً، كالتبعيَّةِ العمياءِ للسلاطينِ والفراعنةِ، أو الاستسلامِ للشهواتِ والخوفِ من النَّاسِ، وهنا تظهرُ الحريَّةُ مقاومةً بكلِّ أنواعِها، وهو ما يتوافقُ مع الرؤيةِ الإسلاميَّةِ للإنسانِ بوصفِه مستخلفًا ومسؤولاً عن اختياراتِه.

فعـن أَبِي عَبْدِ اللهِ (عليه السلام) يَقُـولُ: «إِنَّ الْحُرَّ حُرٌّ عَلَىٰ جَمِيعِ أَحْوَالِهِ، إِنْ نَابَتْـهُ نَائِبَةٌ صَبَرَ لَهَا؛ وَإِنْ تَدَاكَّتْ عَلَيْهِ الْمَصَائِبُ لَمْ تَكْسِرْهُ؛ وَإِنْ أُسِرَ وَقُهِرَ واسْتُبْدِلَ بِالْيُسْرِ عُسْراً - كَمَا كَانَ يُوسُفُ الصِّدِّيقُ الْأَمِـينُ صَلَوَاتُ اللهِ عَلَيْهِ - لَـمْ يَضُرَّرْ حُرِّيَّتَهُ أَن اسْـتُعْبِدَ وَقُهِرَ وأُسِرَ، ولَمْ تَـضُرَّرْهُ ظُلْمَةُ الْجُبِّ ووَحْشَتُهُ وَمَا نَالَهُ أَنْ مَنَّ اللهِ عَلَيْهِ؛ فَجَعَلَ الْجَبَّارَ الْعَاتِيَ لَهُ عَبْداً بَعْدَ إِذْ كَانَ لَهُ مَالِكاً، فَأَرْسَلَهُ ورَحِمَ بِهِ أُمَّةً، وكَذٰلِكَ الصَّبْرُ يُعَقِّبُ خَيْراً؛ فَاصْبِرُوا ووَطِّنُوا أَنْفُسَكُمْ عَلَى الصَّبْرِ تُوجَرُوا».[4]

ويشـيرُ هذا النَّصُّ إلى أنَّ الحريَّةَ الحقيقيَّةَ تبقى ثابتةً حتَّى تحت وطأةِ القهرِ الماديِّ، فالصَّبرُ هنا ليس ضعفًا، بل تجلٍّ للحريَّةِ؛ لأنَّه يعكسُ سيطرةَ الإنسانِ على قُواهُ المختلفةِ.

---

١ - مصدر ميمى من الاستمتاع. تمتع واستمتع بكذا و من كذا: انتفع و تلذذ به زمانا طويلا.

٢ - محمد بن علي الصدوق: الخصال، ج١، ص٣٣٩.

٣ - فخر الدين بن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ج١٦، ص٩٣.

٤ - محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، ج٣، ص٢٣٠.

إذًا، الحريَّةُ الفرديَّةُ في هذه النُّصوصِ تُفهمُ على مستويين: التَّحررُ الدَّاخليُّ عبر السَّيطرةِ على النَّفسِ واتباعِ العقلِ والأخلاقِ، والمقاومةُ الخارجيَّةُ برفضِ الظُّلمِ والتَّبعيَّةِ حتَّى لو كلَّف ذلك تضحياتٍ ماديَّةً.

هذا من ناحيةِ النُّصوصِ، ولكن لو نظرنا أيضًا في الفقهِ الإسلاميِّ، فإنَّنا نجدُ أنَّ للحريَّةِ بحثًا ومجالاً في أبوابٍ متعدِّدة، فعلى سبيل المثال نجدُ في بحثِ «الولاية» بشكلٍ عامٍّ و«ولايةِ الفقيه» بشكلٍ خاصٍّ، جرت معالجةُ قضايا مرتبطةٍ بالحريَّةِ الفرديَّةِ والحريَّةِ الاجتماعيَّةِ، وذلك من بابِ طاعةِ الفردِ للوليِّ.

يذكرُ - على سبيل المثال - السَّيِّدُ (كاظم الحائري) هذا الأمرَ؛ حيثُ يقول: «الوجدانُ الإنسانيُّ لا يمنعُ الإنسانَ من أيِّ تصرُّفٍ ولا يحدُّ من حريَّته إلَّا على أحدِ أساسين:

الأول: أمرُ اللهِ ونهيُه؛ فإنَّ الإنسانَ المؤمنَ يعتقدُ بالملكيَّةِ الحقيقيَّةِ والقيمومةِ الكاملةِ لله تعالى عليه، وأنَّه لا يملكُ بشكلٍ تشريعيٍّ أن يتخلَّفَ عن أمرِه ونهيِه. وحينئذٍ فإنَّ وجدانَه لا يمنحُه حريَّةَ التصرُّفِ إلَّا في إطارِ ما سمحَ به اللهُ تعالى - وبكلمةٍ أُخرى إنَّ الوجدانَ يمنحُ للفردِ حريَّةَ التصرُّفِ في قبالِ أفرادِ البشرِ الآخرين لا في قباله عزَّ وجلَّ -.

الثَّاني: حريَّةُ الآخرينَ؛ إذ يرى الوجدانُ الإنسانيُّ أنَّ حريَّةَ الإنسانِ متوفِّرةٌ له إلى الحدِّ الذي لا يعتدي فيه على حريَّةِ غيرِه، فإذا تجاوزَ الإنسانُ ذلك أوقفه الوجدانُ على خطأ تصرُّفه، وتعدِّي حدودِه الصَّحيحة».[1]

ومن القواعدِ الفقهيَّةِ الثَّابتةِ فيما يرتبطُ بقضايا الحريَّةِ الفرديَّةِ، هي مسألةُ «حريَّةِ التصرُّفِ في الأموالِ»، بناءً على القاعدةِ المعروفةِ: «النَّاسُ مسلَّطونَ على أموالِهم»؛ حيثُ جرى استنباطُ كثيرٍ من الأحكامِ بناءً على هذا الأصلِ.

«على سبيلِ المثال، تعاملَ الإسلامُ مع الإنسانِ وحقوقِه وشأنِه تعاملاً عادلاً، وما يتجلَّى فيه ذلك نظامُ الإرثِ؛ فكما أكرمَ الشَّارعُ المقدَّسُ الإنسانَ حيًّا كذلك أكرمَه ميِّتًا؛ حيثُ قدَّمَ على الميراثِ تجهيزَه بما يحفظُ كرامتَه، ثمَّ تسديدَ ديونِه، كلُّ ذلك من أصلِ التَّركةِ مقدَّمًا على الوصيَّةِ والميراثِ، ليخرجَ من هذه الدُّنيا بذكرٍ حسنٍ جميلٍ.

كما أعطى له حريَّةَ التصرُّفِ في مالِه، فله أن يوصيَ لمن يشاء، وأن يتداركَ به ما فاته من أعمالِ

١ - كاظم الحائري: أساس الحكومة الإسلامية، ص.ص١٤-١٥.

البرِّ والصَّلاحِ بعيدًا عن الظُّلــم والإجحافِ، وهذه الإرادةُ محترمةٌ، لكنَّها مقيَّدةٌ بالثُّلث، وما زادَ يرجعُ إلى الورثة؛ لئلاَّ يكونَ ذلك إضرارًا بحقوقهم، قال سبحانه وتعالى: ﴿**مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ**﴾«.[1]

الخاتمة

يتبيَّنُ من خلالِ ما تقدَّم أنَّ مفهومَ الحريَّة الفرديَّة في الفكرِ الإسلاميِّ ليس مجرَّدَ فكرةٍ مُجرَّدة أو حقًّا قانونيًّا فحسـب، بل هو رؤيـةٌ متكاملةٌ تربطُ بين الأبعادِ التكوينيَّة والتشريعيَّة للإنسـان. فالحريَّةُ هنـا تنطلقُ من فهمٍ عميقٍ لطبيعة الإنسـان بوصفه مخلوقًا حرًّا بفطرتـه، مكرَّمًا بإرادته واختياره، لكنَّها في الوقتِ نفسـه لا تنفصلُ عن مسـؤولياته الخُلُقيَّة والاجتماعيَّة. فالإسـلامُ لا ينظرُ إلى الحريَّة على أنَّها انفلاتٌ من كلِّ القيود، بل يراها تحرُّرًا من العبوديَّاتِ الزائفة التي تُقيِّدُ الإنسانَ، سواءٌ أكانت عبوديَّةً للهوى أم للطغاة أو للأعراف الاجتماعيَّة الفاسدة.

ومن خلالِ النُّصوصِ الدينيَّة والتحليلاتِ الفلسـفيَّة التي جرى استعراضُها، يتَّضحُ أنَّ الحريَّةَ في الإسلامِ تقومُ على أسسٍ متينة، أوَّلُها الإيمانُ بالله تعالى؛ فالحريَّةُ الحقيقيَّةُ تبدأ عندما يتحرَّرُ الإنسانُ من عبوديَّةِ غيرِ اللهِ، سواءٌ أكانت هذه العبوديَّةُ ماديَّةً أم معنويَّةً، وهذا ما أكَّدتْه الرِّواياتُ والنُّصوصُ الدينيَّةُ عمومًا.

أمَّا على المستوى التَّشريعيِّ، فإنَّ الفقهَ الإسلاميَّ يعترفُ بالحريَّة الفرديَّة باعتباره أصلاً، لكنَّه يضـعُ لها ضوابطَ تحفظُ التَّوازنَ بين حقوق الفردِ ومصالـحِ المجتمع. فالقاعدةُ الفقهيَّةُ «النَّاسُ مسـلَّطونَ على أموالِهم» تعكسُ هذا المبدأَ، لكنَّها لا تسـمحُ بالتَّصرُّفـاتِ التي تضرُّ بالآخر أو تنتهكُ حقوقَه.

كذلك، فإنَّ الحريَّةَ في الإسلامِ ليست حقًّا يمكنُ التَّخلِّي عنه أو بيعُه، بل هي مسؤوليَّةٌ خُلُقيَّةٌ ودينيَّةٌ؛ فالإنسـانُ مُطالبٌ بأن يحافظَ على حريَّتـه بوصفها جزءًا من عبوديَّته لله، وهذا ما يجعلُ الحريَّةَ في التَّصوُّرِ الإسلاميِّ مختلفةً جذريًّا عن التَّصوُّرِ الغربيِّ الذي يعتبرُها حقًّا طبيعيًّا يمكنُ التَّنازلُ عنه. ففي الإسلامِ، لا يجوزُ للإنسانِ أن يستسلمَ للاستعبادِ أو الظُّلمِ؛ لأنَّ ذلك خروجٌ عن

١ - مجموعة باحثين: موسوعة الفقه الإسلامي طبقًا لمذهب أهل البيت عليهم السلام، ج٩، ص١٩.

الفطرةِ التي فطرَ اللهُ النَّاسَ عليها.

ختامًا، يمكنُ القولُ إنَّ الحريَّةَ الفرديَّةَ في الرؤيةِ الإسـلاميَّةِ هي حريَّةٌ مسؤولةٌ وهادفةٌ، تهدفُ إلى تحقيقِ تكاملِ الإنسانِ الرُّوحيِّ والخُلُقيِّ، وليس مجرَّدَ إشباعِ رغباتِه الماديَّةِ. إنَّها حريَّةٌ تنطلقُ من الدَّاخلِ - كما عبرَّ السَّيِّدُ الشَّهيدُ (محمد باقر الصدر) - لتبني إنسانًا قويًّا بأخلاقِه، حرًّا بإرادتِه، مسؤولاً أمامَ ربِّه ومجتمعه.

وهذا الفهمُ الشَّاملُ للحريَّةِ يجعلُها واحدةً من أهمِّ القيمِ التي تُساهمُ في بناءِ مجتمعٍ متوازنٍ، يحترمُ الفردَ دون أن يُضيِّعَ الجماعةَ، ويحفظُ الحقوقَ دون أن يُهمِلَ الواجباتِ.

المصادر والمراجع

- حسـن المصطفوي: التحقيق في كلمات القرآن الكريم، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط٣، ٢٠٠٩م.
- الحسـين ابن سينا: إلهيات الشفاء، نشر مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم-إيران، لا ط، لا ت.
- الحسـين ابن سينا: رسالة في علم الأخلاق ورسالة في العهد، مؤسسه فرهنگی هنری ادیب فقه جواهری، قم- إيران، لا ت.
- صدر المتألهين الشيرازي: الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، مكتبة المصطفوي، قم- إيران، لا ط، ١٤١٣هـ.
- فخر الدين ابن أبي الحديد المعتزلي: شرح نهج البلاغة، دار إحياء الكتب العربية، بيروت-لبنان، لا ط، ١٩٥٩م.
- كاظم الحائري: أساس الحكومة الإسلامية، مطبعة النيل، بيروت- لبنان، لا ط، ١٣٩٩هـ.
- مجموعة باحثين: موسوعة الفقه الإسلامي طبقًا لمذهب أهل البيت عليهم السلام، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي وفق مذهب أهل البيت عليهم السلام، لا ط، ١٤٢٣هـ.
- محمد باقر الصدر: المدرسـة الإسـلامية (موسوعة الشـهيد الصدر ج٥)، مركز الأبحاث والدراسات التخصّصيّة للشهيد الصدر، قم- إيران، لا ط، ١٤٢١ه.
- محمد بن علي الصدوق: الخصال، مؤسسة النشر الإسلامي، قم- إيران، لا ط، ١٤١٦هـ.
- محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، مؤسسة دار الحديث، قم- إيران، لا ط، ١٣٨٧ هـ.ش.
- محمد حسـين الطباطبائي: الميزان في تفسـير القرآن، مؤسسـة الأعلمي للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ط٢، ١٣٩٠هـ.
- محمد حسين الطباطبائي: مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت- لبنان، ط٢، ١٤١٨هـ.

دورُ الاستشراقِ في سردِ الثَّوراتِ في العالَمِ العربيّ[1]

■ ترجمة: د. إبراهيم الفيضا[3] ■ لوريا فنتورا[2]

ملخّص

يتناولُ هذا النص ترجمةً لدراسة بعنوان «دور الاستشراق في سرد الثورات في العالم العربي» للباحثة (لوريا فنتورا- Loria Ventura)؛ حيث تفكّك الكاتبة السرديّة الغربيّة المهيمنة عن ما سُمِّي بـ"الربيع العربي"، مبيّنةً كيف أنّ هذه السرديّة تُعيد إنتاج أنماط استشراقيّة تقليديّة ترى العالم العربي من منظور جامد، متخلّف، واستبدادي، وتُسقِط عليه مفاهيم جاهزة كالديمقراطية والحداثة.

تجادلُ الكاتبةُ أنّ تصوير الثورات على أنّها موجة ديمقراطيّة موحدة يتجاهل الفوارق الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة بين الدول، ويختزل الظواهر المعقدة في ثنائية "استبداد/حرية" أو "تقليد/حداثة". كما تُبيّن كيف أنّ الخطاب الغربي يُجنّد رموزًا مثل المرأة أو التكنولوجيا (الهواتف الذكيّة، وسائل التواصل) لدعم هذا التأطير الحداثي.

ترتكز الدراسة على مفهوم الاستشراق كما طوّره (إدوارد سعيد)، وتدعو إلى إعادة النظر في هذه السرديات لصالح قراءات أكثر واقعيّة ووعيًا بسياقات السلطة والمعرفة. وتُظهر أيضًا كيف تُستعمل مفاهيم مثل "الاستبداد الشرقي" و"الحداثة" لتبرير التدخلات السياسيّة والعسكريّة الغربيّة.

الكلمات المفتاحية: الاستشراق، الربيع العربي، الحداثة، الاستبداد الشرقي، الإعلام الغربي، الديمقراطيّة، التعميم الثقافي.

---

1 - Lorella Ventura (2016): The "Arab Spring" and Orientalist Stereotypes: The Role of Orientalism in the Narration of the Revolts in the Arab World, Interventions, Sapienza University of Rome, Italy.

٢ - جامعة سابينزا في روما.

٣ - د.ابراهيم الفيضا، أستاذ محاضر بالكلية المتعددة التخصصات بالناظور المغربية، دكتوراه في الأدب والدراسات الإنجليزية.

مقدمة

لقد جـرى في الغربِ تقويمُ الثوراتِ التـي قامتْ في العالَمِ العـربيّ، باعتبارِهَا بزوغَ فجرٍ جديـد في المنطقة؛ وجـرى اعتبارُهاَ ثوراتِ الشُّـعوبِ ضدَّ حكوماتٍ مسـتبدَّة، وأنَّها تحرُّكٌ «عربيٌّ» عامٌّ نحوَ الدَّمقرطةِ (democratization). وعليه، جرى دعمُها بشكلٍ عامٍّ من طرفِ وسائلِ الإعلامِ، والمعّلقينَ، والرأيِ العامّ الغربيّ، وحتَّى من قِبَلِ التَّدخلِ العسكريّ الغربيّ في بعضِ الحالاتِ. وبمرورِ الوقت، أُضيفتْ بعضُ الفروقِ والانتقاداتِ إلى هذه النَّظرةِ البسيطةِ والمبسَّطةِ للغاية، والتي تعقَّدتْ مؤخّرًا بظهورِ الدَّولةِ الإسلاميَّةِ في العراقِ والشَّامِ (اختصارا: داعشISIS). يجبُ إخضاعُ فكرةِ "الحُلمِ" التي تهدفُ إلى "إعادةِ تشـكيلِ المنطقةِ إلى نظامٍ جديدٍ، والتي تدعمُها ضماناتٌ قانونيَّةٌ ودسـتوريَّةٌ، ومزيدٌ من المسـاواةِ الاقتصاديَّةِ، وعدالةٍ اجتماعيَّةٍ أوسعَ"[1] لمزيدٍ من البحثِ والتَّقصيّ. في كثيرٍ من الحالاتِ، بدتِ الثَّوراتُ وكأنَّها معاركُ للسّيطرةِ على السُّلطةِ، التي لم تكنْ تحظى دائمًا بالدَّعمِ الشعبيّ، والتي ما تزالُ غاياتُها بحاجةٍ إلى إثباتٍ. ومعَ ذلكَ، فإنَّ تصويرَ موجةٍ كبيرةٍ منَ التَّغييرِ الدّيمقراطيّ وتمثُّلِه، كانَ وما يزالُ يمثّلُ الموجةَ المهيمنةَ على الرَّغمِ من تعرُّضِها لـ "الخيانةِ" في بعضِ الحالاتِ من طَرَفِ القُوى المعاديةِ للثَّورةِ.

سـأقدّمُ في هذا المقالِ تأمُّلاً يستندُ إلى دراسـةٍ موجزةٍ للملامحِ والبنيةِ الرَّئيسةِ للتَّمثُّلِ الغربيّ لـ "الرَّبيعِ العربيّ"، تُسهمُ في تفسيرِ استمرارِه، والنَّظرِ إليهِ منْ منظورٍ مختلفٍ. سأبيّنُ أنَّ الأفكارَ والصُّورَ الرَّئيسةَ المتعلّقةَ بتفسيرِ الثَّوراتِ العربيَّةِ من قِبَلِ وسائلِ الإعلامِ الغربيَّةِ (وحتى العربيَّة)، باعتبارِها "ربيعًا عربيًّا" أو "ثورةً عربيَّةً"، وهي مرتبطةٌ بوجهةِ نظرٍ يمكنُ تعريفُها بسهولةٍ على أنَّها

1 - McMurray, David, and Amanda Ufheil-Somers: "Introduction." In The Arab Revolts: Dispatches on Militant Democracy in the Middle East, p. 11.

"اســتشراقٌ"، وفقًا لتعريف (إدوارد ســعيد). إنَّ الفكرةَ التي تقولُ إنَّ هناكَ صيرورةً تشملُ عددًا منَ الــدُّولِ العربيَّةِ المختلفةِ، التي تحكمُها أنظمةٌ "ســلطانيَّةٌ" والتي يُنظَــرُ إليها على أنَّها تُبقي المجتمعَ والاقتصادَ في حالةِ ركودٍ تامّ، على ســبيلِ المثالِ، يمكنُ أن تُعزى إلى المقاربةِ والنَّهجِ الاستشراقيّينِ، والصُّورِ النَّمطيَّةِ، مثلَ صورِ "العربِ" بشكلٍ عامّ، أو "الاستبدادِ الشَّرقيّ"، ويمكنُ إرجاعُها إلى الفكرةِ القائلةِ إنَّ الغربَ هو المقياسُ الوحيدُ لـ "الحداثةِ" و"التَّقدُّمِ". ويمكنُ القولُ في هذا الخصوصِ إنَّــه ينبغي إعادةُ النَّظرِ في الخطابِ كُلّه، عن طريقِ التَّوسُّــلِ بمنهجيَّةٍ نقديَّةٍ أشملَ، عِوَضَ النَّظرِ إلى الجوانبِ الفرديَّةِ مِنْ سرديَّةِ "الرَّبيعِ العربيّ".

تهدفُ إعادةُ النَّظرِ هذه إلى إزالةِ الغموضِ عَنِ التَّفسيرِ السَّائدِ لـ "الرَّبيعِ العربيّ"، قصدَ الترَّويجِ لتفسيرٍ أقلَّ أيديولوجيَّةً، وأيضًا لمساعدتنا على إدراكِ أنَّ هناكَ حاجةً إلى معرفةٍ أوسعَ بواقعِ الدُّولِ العربيَّةِ متعدّدِ الأوجُهِ وعلاقاتِها بالغربِ. لا يمكنُ تجاوزُ الاســتشراقِ والتَّمركزِ الغربيّ بسهولةٍ؛ ومعَ ذلكَ، ينبغي للمواطنينَ الغربيّينَ أنْ يســعَوا إلى أنْ يكونوا أكثرَ اطّلاعًا، وأنْ يتَّخذوا قراراتٍ بشــأنِ الحربِ والتَّدخلِ العسكريّ، على مقتضى الوعيِ المطلوبِ في الأنظمةِ الدّيمقراطيَّةِ، معَ مزيدٍ من الاحترامِ للشُّعوبِ المتضرِّرَةِ مِنْ تلكَ القراراتِ.

أولًا: الاستشراقُ والتّعميمُ بشأنِ «العربِ» على نحوٍ عامّ

وفقًا لمرويَّةِ (إدوارد سعيد) الكلاسيكيَّةِ، فإنَّ «الاستشراقَ»هو النَّظرَةُ الغربيَّةُ لـ «الشَّرقِ»، وهي نظــرةٌ متمركزةٌ عرقيًّا وجوهرانيَّةٌ (essentialist)، ومتأثّرةٌ بعمقٍ بالاســتعمارِ والامبرياليَّةِ. يتجاهلُ الاســتشراقُ السّياقاتِ التَّاريخيَّةَ الملموســةَ، وينتجُ صورًا مجرَّدةً و«أسطوريَّةً» لـ «الشرقيّينَ» ولـ «الآخرِ» على وجهِ العمومِ. ويُعَدُّ الميلُ إلى التَّعميمِ، والافتقارُ إلى الاعتباراتِ النَّقديَّةِ والتَّاريخيَّةِ، من أبرزِ علاماتِ النَّظرةِ الاستشراقيَّةِ تجاهَ العالَمِ غيرِ الغربيّ. يتناولُ (سعيد) التَّعميماتِ المتعلقةَ بالعــربِ على وجــهِ الخصوصِ، عندما ينظــرُ في الروايــاتِ والتَّعليقاتِ عن العقلِ والشَّــخصيَّةِ العربيّين[1]. ويشــيرُ إلى أنَّ الحديثَ بشكلٍ عامّ عَنِ العقلِ العربيّ، أو نفسيَّةِ العربيّ، أو المجتمعِ العــربيّ، يعني إهــمالَ التَّاريخِ الحديــثِ للــدُّوَلِ العربيَّةِ، وحقيقــةَ أنَّ العربَ يشــكّلونَ ملايينَ

1 - Said, Edward: "Shattered Myths." In Middle East Crucible: Studies on the Arab–Israeli War of October 1973, p. 412.

الأشــخاصِ[1] الذينَ يعيشــونَ في بلدانٍ تكونُ في بعضِ الأحيانِ بعيدةً عن بعضِها بعضًا، وليسَ فقط بالمعنى الجُغرافيّ.

ينبغي أن يكونَ واضحًا على الفورِ أنَّه لا يمكنُ مناقشــةُ «المجتمعِ العربيّ» في الواقعِ؛ لأنَّ العــربَ يعدُّونَ قرابة مئةِ مليونِ شــخصٍ، وما لا يقلُّ عن اثني عَــشَرَ مجتمعًا مختلفًا، ولا توجدُ طريقةٌ فكريَّةٌ فعَّالةٌ لمناقشتِهَا جميعًا باعتبارها وحدةً متجانسةً واحدةً. إنَّ أيَّ اختزالٍ لهذه الكتلةِ الهائلةِ من التَّاريخِ والمجتمعاتِ والأفرادِ والواقعِ، واختصارِها بـ«المجتمعِ العربيّ» يُعَدُّ خرافةً.[2]

يلاحظُ (سعيد)، فضلاً عنْ ذلكَ، أنَّ هذا الصّنفَ منَ المقولاتِ، وهذهِ المنهجيَّةَ في التَّناولِ، لا يمكــنُ قَبولُها عندما تتناولُ أيَّ شــعْبٍ أو أيَّ إثنيةٍ أُخرَى؛ لأنَّهُ ليسَ كافيًا الاستشــهادُ ببعضِ الدّراساتِ التي تولّدُ الشُّعورَ بأنَّها تخوّلُ الحديثَ عنْ شخصيةِ الملايينِ منَ الأفرادِ الذينَ يعيشونَ في بلدانٍ مختلفةٍ. إنَّ ميلَ الاســتشراقِ إلى التَّجريدِ والتَّعميمِ، ميلٌ قويٌّ بشكلٍ لافتٍ، ويصعُبُ تجاوزُهُ في مجالِ الدّراساتِ العربيَّةِ والدّراساتِ الإسلاميَّةِ.

المستعربونَ ودارسو الإسلامِ همُ فقطْ الذينَ يعملونَ دونَ مراجعةٍ. بالنّسبةِ لهم، ما تزالُ هناكَ أشياءُ منْ قبيلِ «المجتمعِ الإسلاميّ»، و«العقلِ العربيّ»، و«النَّفسيَّةِ الشَّرقيَّةِ». فحتَّى أولئكَ الذينَ يتخصَّصونَ في العالَمِ الإسلاميّ الحديثِ، يتوسَّلونَ، بشكلٍ مفارقٍ، بنصوصٍ مَثلِ القرآنِ، لتناولِ أيّ وجهٍ منْ وجوهِ المجتمعِ المصريّ أو المجتمعِ الجزائريّ. يُفترَضُ أنَّ الإسلامَ، أو مثالَهُ الأعلى في القرنِ السَّابعِ، الذي تمَثَّلَهُ المستشرقُ، يمتلكُ الوحدةَ التي تستعصي على التَّأثيراتِ الحديثةِ، والأكثرِ أهميَّةً: للاستعمارِ والإمبرياليَّةِ، وحتَّى السّياسةِ العاديَّةِ. إنَّ الكليشيهاتِ عن كيفَ يتصرَّفُ المسلمونَ (أو «المحمَّديُّونَ» كما يُسمَّونَ أحيانًا) التي صارتْ متداولةً، تلوكُها الألسنَةُ بلا مبالاةٍ، لنْ يخاطرَ أحدٌ بالتَّوسُّلِ بها عندَ الحديثِ عنِ السُّودِ أو اليهودِ.[3]

هذه قضيَّةٌ مهمَّةٌ، ولأنَّ (سعيدًا) يعتبرُ أنّ الصلةَ بينَ الإيديولوجيا وعلاقاتِ القوَّةِ/السُّلطةِ، صِلةٌ صلبةٌ، فإنَّهُ يشدّدُ على العلاقةِ بينَ خصوصيَّةِ النَّظرِ الإستشراقيّ للعالَمِ العربيّ والإسلاميّ،

---

١ - بحسب معطيات البنك الدولي المتاحة لعام ٢٠١٤م، بلغ عدد سكان العالم العربي والذي يضم ٢٢ دولة ومنطقة ناطقة باللغة العربية حوالي ٣٨٥,٣ مليون نسمة.(http://www.data.worldbank.org/region/ARB).

2 - Said, Edward: “Shattered Myths.” In Middle East Crucible: Studies on the Arab–Israeli War of October 1973: p.410.

3 - Edward Said: Orientalism. London: Penguin, p. 302.

وبـينَ المصالحِ الغربيَّـةِ القويَّةِ فيه. عندما يقولُ (سـعيدٌ) إنَّه من "الواضـح" أنَّ "الظروفَ التي تجعلُ من الاسـتشراقِ نمطًا مقنعًا منَ الفكرِ على أنَّها سـوفَ تسـتمرُّ"[1]، فإنَّهُ يشيرُ إلى الوضعِ الذي أنتجَ "الأسـاطيرَ المعتمدةَ للاستشراقِ"[2]، وهي: الاستعمارُ، والامبرياليَّةُ، وسطوةُ الغربِ على وجهِ العموم. إنَّ الطريقةَ الاستشراقيَّةَ في التَّفكيرِ طريقةٌ ممكنةٌ؛ لأنَّ الغربَ هو الذاتُ التي تـدرُسُ وتَتَحدَّثُ عن موضوعِهَا: "الشَّرقِ" المدرُوسِ والمُتحدّث عنه. وفقًا لـ(سـعيد)، يمكنُ للاستشراقِ، في هذه الحالةِ، أنْ يبنيَ أسطورةً، على غرارِ جميعِ الأساطيرِ: "وهي بنيةٌ قائمةٌ على مجموعةٍ من التَّناقضاتِ البسيطةِ، التي تميّزُ الاستشراقَ عن باقي أشكالِ المعرفةِ الإنسانيَّةِ. وهذا هو الاختزالُ الرَّئيسُ؛ فمن ناحيةٍ هناكَ الغربيُّونَ، ومنْ ناحيةٍ أخرى هناكَ الشَّرقيُّونَ؛ فالغربيُّونَ (من دونِ نظامٍ معينٍ) عقلانيُّونَ، ويجنحونَ إلى السّلمِ، وليبراليُّونَ، ومنطقيُّونَ، وقادرونَ على الإتيانِ بقيمٍ حقيقيَّةٍ والاحتفاظِ بها، من دونِ أيّ شكٍّ طبيعيّ أو انعدامِ ثقةٍ وما إلى ذلكَ، أمَّا الشَّرقيُّونَ، فليسوا من هذه الطّينةِ".[3]

يعـرّفُ الغـربُ «الحديثُ» نفسَـهُ من خـلالِ التَّعارضِ مـعَ «الآخرِ»، أو من خـلالِ اعتبارٍ مجـرَّدٍ للعالَمِ غيرِ الغربيّ، فوفقَ هذا النَّمطِ، تُبنَى صورةُ «الآخرِ» من خلالِ التَّناقضِ معَ الغربِ، الذي يمثّلُ الـذاتَ والمركزَ المهيمنَ. وبهذهِ الطَّريقةِ يجـري تهميشُ «الآخرِ»، ويجري تجاهلُ الاختلافاتِ والفروقِ الدَّقيقةِ، لصالحِ وجهةِ نظرٍ ثنائيَّةٍ: أبيضَ أو أسودَ، ولصالحِ مقاربةٍ تبسيطيَّةٍ.

إنَّ تصويرَ الثَّوراتِ الأخيرةِ في العالَمِ العربي باعتبارها موجةَ تغييرٍ كبيرةٍ، يُعَدُّ مثالاً على هذا التَّعميمِ. تسـاعدُ اعتباراتُ (سعيد) عن أنماطِ الاسـتشراقِ في التَّأكيدِ على أنَّهُ على الرَّغمِ من أنَّ الثَّوراتِ حدثتْ في فترةٍ زمنيَّةٍ قصيرةٍ، واحدةً تلوَ الأُخرى، وأنَّ أبطالَهَا استعملُوا الشّعاراتِ نفسَها (الحريَّةُ وسقوطُ «النّظامِ»)، والأساليبَ (مثلَ استخدامِ الأنترنتِ والهواتفِ الذّكيَّةِ)، فإنَّ اعتبارَها ثـورةً واحدةً يعني تبنّـي وُجهةِ نظرٍ مجرَّدةٍ تقلّـلُ من الاختلافاتِ الحقيقيَّةِ بـينَ مختلفِ الدُّولِ العربيَّةِ وتُطَبّعُها (neutralises). في الواقعِ، يمكنُ ملاحظةُ أنَّه إذا كانَ من الممكنِ وصفُ القرنِ العشرينِ بكونِهِ قرنَ نموِّ القوميَّةِ العربيَّةِ، فمن ناحيةٍ أُخرى، كانَ هناكَ أيضًا نموٌّ للقوميَّةِ المحليَّةِ

1 - Edward Said: Orientalism. London: Penguin, p. 326.

2 - Edward Said: Orientalism. London: Penguin, p. 412.

3 - Edward Said: Orientalism. London: Penguin, pp. 413-414.

(كما هو حالُ لبنانَ على سبيلِ المثالِ)، وتمايزٌ في عدد منَ الدُّولِ التي أصبحتْ أكثرَ تماسكًا. يجبُ وضعُ فكرةِ أنَّ البلدانَ المختلفةَ لديها نوع المشكلات نفسها موضعَ تساؤل، نظرًا لاختلافِ هـذه الدُّولِ في المجالاتِ الاقتصاديَّةِ، بما في ذلكَ توزيعُ الثَّروةِ، وفي هياكلِها الاجتماعيَّةِ وفي انقساماتِها الطَّائفيَّةِ والقَبَليَّةِ الدَّاخليةِ (بوضعِ مثالي ليبيا وسوريا موضعَ اعتبارٍ). تبدو المظاهراتُ والشّعاراتُ جميعُها، عندَ مشاهدتِها، على أنَّها متشابهةٌ وتشتركُ في نفسِ الأهدافِ، ولكنْ، بالنَّظرِ إلى الاختلافاتِ العميقةِ، - سواءٌ الاجتماعيَّةِ أم السياسيَّةِ وحتَّى الثَّقافيَّةِ - بينَ الدُّولِ العربيَّةِ، فمنَ الصَّعبِ جدًّا تصديقُ تمثُّلِ ثورةٍ عربيَّةٍ واحدةٍ.

في الواقعِ، ليستْ كلُّ المرويَّاتِ/السَّرديَّاتِ والتَّفسيراتِ التي تناولتْ تلكَ الثَّوراتِ تعمّمُ تلكَ المسألةَ، ولكنْ عادةً ما تكونُ متشابهةً. تقترحُ (أندرسون -Anderson) - على سبيلِ المثالِ - مقاربـةً أكثرَ حذرًا فيما يخصُّ الاختلافاتِ بينَ الدُّوَلِ العربيَّةِ المرتبطةِ بتلكَ الثَّوراتِ، وترفضُ التَّعميـمَ والانصيـاعَ لإغراءِ «التَّعاملِ معَ الثَّـوراتِ العربيَّةِ على أنَّها حركـةٌ واحدةٌ». فمن خلالِ مناقشتِها للثَّوراتِ في تونسَ ومصرَ وليبيا، لاحظتْ أنَّ «أنماطَهَا الاحتجاجيَّةَ وتركيبتَها السُّكانيَّةَ تباينـتْ على نطاقٍ واسـعٍ»، وأضافتْ أنَّ «القضيَّةَ الحاسـمةَ هي كيفَ ولمـاذا كانَ لطموحاتِ المتظاهرينَ وتقنياتِهم صدىً في سياقاتِهم المحليَّةِ المختلفةِ». وعلى الرَّغمِ من أنَّ تلكَ الثَّوراتِ تشـتركُ في دعوةٍ مشتركةٍ إلى الكرامةِ الشَّـخصيَّةِ والحكومةِ المتجاوبةِ، لكنَّها عكستْ، في هذه البلـدانِ الثَّلاثةِ، مظالمَ اقتصاديَّـةً وديناميكيّاتٍ اجتماعيَّةً متباينةً، هي نتيجـةٌ لإرثِ لقاءاتِها معَ أوروبَّا الحديثةِ، وعقودٍ في ظلّ أنظمةٍ فريدةٍ من نوعِها.[1]

وبالتَّالي، ترفضُ فكرةَ «العربِ عامَّةً»، وتلاحظُ الفروقَ بينَ هذه البلدانِ الثَّلاثةِ. ومعَ ذلكَ، إذا كانَ صحيحًا أنَّ الأوضاعَ في هذه البلدانِ الثَّلاثةِ مختلفةٌ تمامًا، ولا توجدُ أرضيَّةٌ مشـتركةٌ بينها، فهل يبقى من المنطقيّ الحديثُ عن «دعوةٍ مشتركةٍ»؟

يمكنُ اعتبارُ العاملِ الدّينيّ أساسًـا لمثلِ هذه التَّعميماتِ. فعلى سبيلِ المثالِ، يشيرُ (يوسف

1 - Anderson, L.: "Demystifying the Arab Spring: Parsing the Differences between Tunisia, Egypt, and Libya", Foreign Affairs, May/June.

http:// www.foreignaffairs.com/articles/67693/lisa anderson/demystifying-the-arab-spring.

محمد الصَّواني) إلى أنَّ «الرَّبيعَ العربيَّ» كانَ يبشّرُ - في الواقع - بأنَّهُ «ولادةُ عروبةٍ حديثة»[1]، أو «عروبةٌ جديدةٌ»، وهي نتيجةُ ارتباطٍ «لا ينفصلُ بينَ العروبةِ والإسلام»، تعكسُ «روحًا ثوريَّةً عربيَّةً قوميَّةً مناقضةً لأولئكَ الذينَ أعلنوا أنَّ العروبةَ قد ماتتْ»[2]. من هذا المنظور، يبدو أنَّ الدّينَ عاملُ توحيدٍ قويٍّ، وتعتبرُ حركاتُ «السَّلفيّينَ المدعومينَ من السُّعوديَّة... الناشطينَ في مصرَ وتونسَ وسوريا» حركاتٍ «متماسكةً؛ لأنَّها توفّرُ أيديولوجيا شديدةَ التَّبسيطِ والتي تستهدفُ مستوىً معيَّنًا من المتعلّمينَ والطَّبقاتِ الاجتماعيَّة»[3]. يمكنُ أن تكونَ الإسلامويَّةُ[4] أساسًا للتَّعميم؛ لأنَّها منظَّمةٌ ومنتشرةٌ عَبْرَ الدُّولِ العربيَّة (وإن بدرجاتٍ متفاوتة). ومعَ ذلكَ، ففي التَّفسيراتِ والمرويَّاتِ الغربيَّةِ عنِ «الرَّبيعِ العربيّ»، نادرًا ما ينصبُّ التركيزُ على الدّينِ والإسلامويَّة. ويمكنُ القولُ إنَّ أحدَ أسبابِ ذلكَ يكمنُ في حقيقةِ أنَّ الأساسَ للمرويَّةِ الغربيَّةِ عن «الرَّبيعِ العربيّ»، كما سأبيّنُ، هو فكرةُ أنَّ «الحداثةَ» والدّينَ - ولاسيَّما الإسلامويَّةَ - لا يتناسبانِ معَها.

كانتِ الأرضيَّةُ المشتركةُ الوحيدةُ التي أكَّد عليها الجميعُ هي حقيقةُ أنَّ جميعَ الدُّولِ العربيَّةِ المعنيَّةِ كانَ لديها، أو كانَ من المفترضِ أن يكونَ لديها، حكومةً «مستبدَّةً» أرادوا التخلُّصَ منها. هذه هي الرّسالةُ التي نقلَتها ادعاءاتُ المتظاهرينَ. ومعَ ذلكَ، فإنَّ هذه الفكرةَ أيضًا تبدو وكأنَّها تعميمٌ؛ لأنَّ الحكوماتِ والأنظمةَ لم تكنْ جميعُها متشابهةً، وذلكَ ما يجعلُها فكرةً مرتبطةً بـ «أسطورةِ» الاستشراقِ الكلاسيكيَّةِ، أي فكرةِ «الاستبدادِ الشَّرقيّ».

ثانيًا: فكرةُ «الاستبداد الشَّرقيّ» ورجعيتُها

إنَّ فكرةَ الشَّرقِ الذي يتَّسمُ بنوعٍ خاصٍّ منَ الاستبدادِ هي سمةٌ من سماتِ التَّمثُّلِ الغربيّ للشَّرقِ، والتي يعودُ تاريخُهَا إلى الإغريقِ،[5] فبعدَ تطوُّرٍ طويلٍ وصياغاتٍ مختلفةٍ للمصطلحِ،

1 - Sawani, Y. M.: "The 'End of Pan-Arabism' Revisited: Reflections on the Arab Spring": p. 394.

2 - Sawani, Y. M.: "The 'End of Pan-Arabism' Revisited: Reflections on the Arab Spring": p. 395.

3 - Sawani, Y. M.: "The 'End of Pan-Arabism' Revisited: Reflections on the Arab Spring": p. 385.

٤ - لقد وضعنا مصطلح «الإسلاموية» مقابل المصطلح الأجنبي الانجليزي (Islamism) كما هو شائع ومفضل عند بعض العلمانيين الغربيين والعرب. واستعماله هنا على مدار المقال لا يفيد أي معنى سلبي. (المترجم).

5 - Venturi, F: "Oriental Despotism", p. 133.

بلوَرَ (مونتسكيو - Montesquieu) الوصفَ الحديثَ عنِ "الاستبدادِ الشَّرقيّ" في مؤلّفه روحُ الشَّرائعِ (Esprit des lois)، الأمرُ الذي يستحقُّ دراسةً استقصائيَّةً موجزةً؛ لأنَّ ملامحَهُ الرَّئيسةَ ما تزالُ قيدَ الاستخدامِ.

بالنّسبةِ لـ (مونتسكيو) [في المجلد الأول من عمله المعروف، الاستبدادُ سمةٌ من سماتِ الإمبراطوريَّاتِ الشَّرقيَّة، ولوصفه استخدمَ أمثلةً معظمُها من تركيا وبلادِ فارسَ والهندَ (المغولِ) وروسيا[1]. وهو يعتقدُ أنَّ مبدأَ الحكمِ الاستبداديِّ هوَ الخوفُ،[2] وأنَّ القانونَ في الدَّولةِ الاستبداديَّةِ ليسَ إلا «إرادة الأمير المؤقَّتة»[3]. والحكومةُ الاستبداديَّةُ، في الواقعِ، هي «تلكَ التي يوجّهُ فيها شخصٌ واحدٌ ويديرُ كلَّ شيءٍ وفقَ إرادته ونزواته.»[4] وبتعبيرٍ آخرَ، تُدارُ الدَّولةُ بشكلٍ تعسُّفيّ تمامًا. لا يخفّفُ الدّينُ حدةَ هذا التَّعسُّف، على الرَّغمِ منْ أنَّ (مونتسكيو) يلاحظُ أنَّ الدّينَ في بعضِ الأحيانِ يحدُّ، في الواقعِ، منْ سلطةِ الأميرِ؛ لأنَّ قوانينَ الدّينِ «ذاتُ طبيعةٍ عليا؛ لأنَّها تُلزمُ كلًّا من السّيادةِ والرَّعايا»[5]. يعملُ الدّينُ على تقويةِ سلطةِ الأميرِ؛ لأنَّهُ «الخوفُ مضافًا إلى الخوفِ»، وفي «الدُّولِ المحمَّديَّة، يستقي النَّاسُ منَ الدّينِ تعظيمُهُم الغريبَ الذي يُكنُّونَه للأميرِ».[6]

فوفقَ مرويَّةَ (مونتسكيو)، فإنَّ فكرةَ الاستبدادِ ليستْ مرتبطةً فقطْ بالقسوةِ، ولكنْ كذلكَ باعتباطيَّةِ السُّلطةِ وتعسُّفها، والتي لا تنبني على «قوانينَ طبيعيَّةٍ» وحقوقٍ من قبيلِ الحرّيَّةِ الشَّخصيَّةِ وحقوقِ الملكيَّة. وعليه، تبدو غيرَ «طبيعيَّة»، وتنبني على مفارقة[7]. في الجَدَلِ الأوروبيّ عن الاستبداد، كانَ الفرقُ بينَ السُّلطةِ «التَّعسُّفيَّةِ» والسُّلطةِ «المطلَقَةِ» مهمًّا للغاية؛ لأنَّ هذه الأخيرةَ كانتْ ما تزالُ شائعةً في أوروبا، وكانَ يُنظَرُ إليها على أنَّها تُعَدُّ سلطةً شرعيَّةً، تقومُ على احترامِ الحقوقِ الطَّبيعيَّةِ التي تعني حمايةَ الفردِ ضدَّ سلطةِ الأميرِ. وعلى النَّقيضِ منْ ذلكَ، لا توجدُ حمايةٌ للشَّعبِ في «الاستبدادِ الشَّرقيّ» ضدَّ إرادةِ السُّلطانِ، الذي لا يهتمُّ بشعبِهِ، ولا

1 - Montesquieu. "The Spirit of Laws", p. 88.
2 - Montesquieu. "The Spirit of Laws",p. 83.
3 - Montesquieu. "The Spirit of Laws", p. 94.
4 - Montesquieu. "The Spirit of Laws", p. 11.
5 - Montesquieu. "The Spirit of Laws", p. 40.
6 - Montesquieu. "The Spirit of Laws", p. 86.
7 - Kaiser, T.: "The Evil Empire? The Debate on Turkish Despotism in Eighteenth-Century French Political Culture", pp. 12–13.

حتَّى ببلده؛ لأنَّ «الحفاظَ على الدَّولة ليسَ إلا الحفاظ على الأمير، أو بالأحرى على القصر الذي يُحتجَزُ فيه»[1]. فضلاً عنْ ذلكَ، فإنَّ حقيقةَ أنَّ الأميرَ يمتلكُ كلَّ شيءٍ تُخنقُ «التَّنميةَ الاقتصاديَّةَ»، بحيثُ تتحوَّلُ البلادُ إلى «صحراءَ»:

«لا يُصلَحُ شيءٌ ولا يُحَسَّنُ في ظلّ هذا النوعِ منَ الحكومة؛ تُبنى المنازلُ فقطْ لضرورةِ السَّكنِ، ولا يوجدُ حفرٌ للخنادقِ، ولا غرسٌ للأشجارِ؛ كلُّ شيءٍ يُستمَدُّ من الأرضِ؛ الأرضُ لا تُحرَثُ وتتحوَّلُ البلادُ إلى صحراءَ».[2]

تعكسُ الصُّورةُ المؤثّرةُ التي رسمَهَا (مونتسكيو) بعضَ الآراءِ المنتشرةِ في عصرِه، وتستندُ إلى مرويَّاتٍ وتقاريرَ بعضِ الرَّحالةِ المشهورينَ، مثلَ مرويات (تافرنييه- Tavernier) و(ريكو - Rycaut) و(شاردن- Chardin). ومعَ ذلك، جرى انتقادُ آرائه بعدَ صدور كتابه؛ باعتبارهَا تقومُ على معرفةٍ سطحيةٍ للغاية، وحتَّى متحيّزةٍ اتّجاهَ الدُّول الشَّرقيَّة.[3] لاحظَ (فولتير- Voltaire)، على سبيلِ المثال، أنَّ عددًا منَ الأمراءِ الأوروبيّينَ كانوا أكثرَ استبدادًا من السُّلطان، وأنَّ معرفةً أفضلَ بآسيا من شأنِهَا أنْ تُظهرَ أنَّهُ يوجدُ في العالَمِ استبدادٌ أقلُّ ممَّا يُعتقَدُ عمومًا.[4] قامَ (أنكتيل دوبرون- Anquetil-Duperron)، المستشرقُ المعروفُ، والذي تَرجمَ الـ (زند أفيستا -Zend Avesta)، بتحليلِ شكلِ الإمبراطوريَّاتِ الإسلاميَّة، وأوضحَ أنَّ الحُكَّامَ المسلمينَ في الواقعِ لا يمكنُهُم الحكمُ بشكلٍ تعسُّفيّ، بحيثُ كانَ عليهم الامتثالَ للشَّرعِ (law). وكما أوضحَ (فينتوري- Ventur)، كان (دوبرون- Dobron) يعتقدُ أنَّ "مفهومَ الاستبداد قد جُعلَ ببساطة أداةً لتبرير الاضطهادِ والقمعِ الذي مارسَهُ الأوربيُّونَ في آسيا"[5].[6] وعلاوةً على ذلكَ، أظهرَ (دوبرون) أنَّهُ

---

1 - Montesquieu (1985) 1773, Vol. 1, p. 85.

2 - Montesquieu (1985) 1773, Vol. 1, p. 86-87.

٣ - لقد صدرت في الغرب، منذ مطلع الألفية الجديدة، العديد من الدراسات الاكاديمية التي تتناول هذه القضية بالذات تناولاً نقدياً. (المترجم)

4 - Voltair : Essai sur les moeurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII, pp. 835-836.

5 - Venturi, F.: "Oriental Despotism." Journal of the History of Ideas 24 (1): pp. 137–138.

٦ - صدر هذا النص في مخطوطة (دوبرون) Le Despotisme consideré dans les trois états ou il (passe pour être le plus absolu, la Turquie, la Perse et l'Indoustan التي نقحت في نسختها المطبوعة والمزيدة لعام ١٧٧٨.

في الإمبراطوريّـات الشَّرقيَّة كانتْ هناكَ قوانينُ، وحقوقُ ملكيَّـة، واقتصادٌ مزدهرٌ، وعقودٌ آمنةٌ؛ وكانتْ هذه مسـألةً مهمَّةً للغايةِ في فترةِ انتشـارِ الرَّأسـماليَّةِ الحديثةِ والاسـتعمارِ. وفي الواقعِ، فإنَّ الافتقارَ إلى حقوقِ الملكيَّةِ في الإمبراطوريَّاتِ الشَّرقيَّةِ يمكنُ أنْ يُبرّرَ السّياسـةَ الاستعماريَّةَ المتمثّلةَ في الاسـتيلاءِ على الأراضي من ناحيةٍ، كما يمكنُ أنْ تُسـاهمَ في تشكيلِ صورةِ الشَّرقِ على أنَّهُ يحكمُ بشـكلٍ من أشـكالِ السُّـلطةِ، والبِنيةِ الاجتماعيَّةِ، والتَّنظيمِ التي تعودُ لـ «القرونِ الوُسطى».

فعلى الرَّغمِ من الانتقاداتِ، بعد ما يقرُبُ من ثلاثةِ قرونٍ، لم تتغيَّرِ الصُّورةُ كثيراً. تظلُّ الصُّورُ المرتبطةُ بـ «الاستبدادِ الشَّرقيّ» كما حدَّدها (مونتسكيو) في القرنِ الثَّامنِ عَشَرَ حيَّةً: أي باعتبارِهَا سلطةً تعسُّفيَّةً تركّزُ على إرادةِ الأميرِ ومصلحتِه، والذي لا يهتَمُّ ببلدِه، الذي يتحوَّلُ إلى صحراءَ. تكونُ الإشـارةُ إلى هذه الصُّورةِ في بعضِ الحالاتِ واضحةً؛ يذكرُ (غولدستون- Goldstone)، على سـبيلِ المثالِ، أنَّهُ يجبُ التَّمييزُ بينَ ثوراتِ عامِ ٢٠١١ عنْ تلكَ التي حدثتْ في أوروبا في عامي ١٨٤٨ و١٩٨٩، لأنَّها تناهضُ «الدّكتاتوريَّةَ السُّلطانيَّةَ»[1]. يُعَدُّ هذا التعريفُ مثيرًا وهادفًا للغايةِ. فالأنظمةُ «السُّـلطانيَّةُ» تنشـأُ عندما يوسّعُ زعيمٌ وطنيٌّ سـلطاتِه الشَّخصيَّةَ على حسابِ المؤسَّساتِ الرَّسميَّةِ. لا ينشدُ السَّلاطينُ الدّكتاتوريونَ أيَّ أيديولوجيا، وليسَ لديهم أيُّ غايةٍ سوى الحفاظِ على سلطَتِهمُ الشَّـخصيَّةِ»[2]. وللقيامِ بذلكَ، يحتاجونَ إلى تركيزِ ثروةٍ كبيرةٍ في أيديهم «قصـدَ شراءِ ولاءِ المؤيّدينَ ومعاقبةِ المعارضينَ»[3]. وقد يتسـاءلُ المرءُ: لمـاذا منَ الضرَّوريّ التَّوسُّلُ والإشارةُ إلى صورةِ السُّلطانِ لوصفِ الطُّغاةِ، وخاصَّةً حكَّامَ الدُّولِ العربيَّةِ، معَ أنَّهُ ليسَ هناكَ توافقٌ بينَ سلاطينِ الماضي وهذه الصُّورةِ المجرَّدةِ، أو معَ وصفِ الحُكَّامِ العربِ في الآونةِ

1 - Goldstone, Jack A.: "UnderstandingtheRevolutions of 2011: Weakness and Resilience in Middle Eastern Autocracies." In The New Arab Revolt: What Happened, What It Means, and What Comes Next , p. 329.

2 - Goldstone, Jack A.: "UnderstandingtheRevolutions of 2011: Weakness and Resilience in Middle Eastern Autocracies." In The New Arab Revolt: What Happened, What It Means, and What Comes Next , pp. 330-331.

3 - Goldstone, Jack A.: "UnderstandingtheRevolutions of 2011: Weakness and Resilience in Middle Eastern Autocracies." In The New Arab Revolt: What Happened, What It Means, and What Comes Next , p. 331.

الأخيرة؟ إذا لم تكنْ هذه معطيات ومعلومات تاريخيَّة، فما الَّذي تضيفُهُ فكرةُ أو صورةُ «السُّلطان» إلى هذا الوصف؟ يمكنُ الافتراضُ أنَّها تضيفُ ارتباطًا بالصُّورة النَّمطيَّة لـ «الاستبداد الشَّرقيّ»، التي جرى انتقادُهَا لقرون خلَتْ بسبب افتقارِهَا إلى المصداقيَّة التَّاريخيَّة.

ومعَ ذلكَ، ليسَ منَ الضَّروريّ الإشارةُ بشكلٍ صريحٍ إلى السَّلاطين لاقتراح هذه الصّلة؛ حيثُ يكفي التأكيدُ على بعض جوانب وصف «الطُّغاة» الفعليّينَ، من قبيل ربط مصير الدَّولة ومصالح شخصٍ واحد، وإفقار الشَّعب. إنَّ التَّشديدَ على هذه السّمات، بصرف النَّظر ما إذا كانتْ تتوافقُ مع الواقع، يُعطي انطباعًا بأنَّ مجموعةً من العبيد تخضعُ لإرادة الحاكم التَّعسُّفيَّة، والذي يعملُ على إبقاء البلاد في حالة ركود اقتصاديٍّ عميق وانحطاط خُلُقيّ. وبالتَّالي، فإنَّ الإشارةَ إلى صورة «الاستبداد الشَّرقيّ» تستلزمُ، إلى جانب الخوف والقسوةُ التي تعتبرُ من سمات الحكومات الاستبداديَّة والدّيكتاتوريات بشكلٍ عامّ، صفةٌ ضمنيَّةٌ أُخرى هي صورةُ التَّخلُّف. يبدو أنَّ هذا هو المفهومُ الأساس. في الواقع، أحدُ الجوانب المهمَّة لفكرة «الاستبداد الشَّرقيّ» هو الصّلةُ والارتباطُ بالعالَم الإقطاعيّ وسلطته «القديمة» التي عفا عنها الزَّمنُ، في مقابل العالَم «الحديث»، وبغضِّ النَّظر ما إذا كانتْ بلدانُ المنطقة العربيَّة تعكسُ جوانبَ من ميّزات الدُّول «الحديثة»، وفقًا للتَّمثُّل الغربيّ لها، فإنَّها تبدو مُتكلّسةً في الماضي «السُّلطانيّ»، ولهذا السَّبب تبدو متحجّرةً.

يمكنُ لهذه الاعتبارات أنْ تساهمَ في تفسير سبب حصول تلكَ الاحتجاجات ضدَّ الحكومات على موافقة الرَّأي العامِّ الغربيِّ ودعمه بشكلٍ تلقائيّ. عادةً ما يحتاجُ هذا إلى تبرير؛ لأنَّه ليسَ كلُّ التَّغييرات حَسَنَةٌ وديمقراطيَّةٌ بشكلٍ عامٍّ، وعلى فَرَض أنَّ المرءَ يدعمُ التَّدخُّلَ العسكريَّ الغربيَّ ويؤيّدُهُ بشكلٍ عامّ، فليسَ كلُّ معارضة للحكومات (وإنْ كانتْ حكومات سيّئة) تستحقُّ الدَّعمَ بتدخُّلٍ عسكريٍّ أو توفير الأسلحة. يمكنُ اعتبارُ حقيقة تقديم هذا الدَّعم دونَ طرح كثيرٍ منَ الأسئلة، وعدم إثارة ردود فعلٍ سلبيَّة في الرَّأي العامّ الغربيِّ، مَظهرًا من مظاهر طريقة التَّفكير «الأسطوريَّة» المشتركة والسَّائدة، والتي بموجبها يُجري تقديمُ الحرب ضدَّ الحكومات التي تُعتَبَرُ «استبداديَّةً» على الطريقة «الشَّرقيَّة»، على أنَّها حربٌ «عادلةٌ». وفي هذا الإطار وعلى العكس منْ ذلكَ، يمكنُ تصويرُ أكثر الحكومات استبدادًا على أنَّها ليست استبداديَّةً، من خلال إظهار أنَّها ليستْ متحجّرةً. يمكنُ تفسيرُ حجة (غولدستون) التي تهدفُ إلى استبعاد الملَكيَّات العربيَّة من مجموعة الدُّول «السُّلطانيَّة»، وحتَّى تلكَ الدُّول التي «يمكنُ أنْ تنهارَ بسرعة في مواجهة

الاحتجاجات واسـعة النّطاق»، على أنَّها مثالٌ على هذا النَّهجِ، لأنَّها تقومُ على حقيقةِ أنَّ «بِنيَتَها السّياسيَّةَ مَرِنَةٌ».[1]

ثالثًا: التَّوسُّلُ بفكرة «الحداثة»

يرتكزُ الخطابُ الاسـتشراقيُّ على فكرةِ الشَّرقِ المتجانسِ والجامدِ في مقابلِ الغربِ المتقدّمِ والنَّشِطِ؛ حيثُ إنَّ التعريفَ الذَّاتيَّ للغربِ على أنَّهُ «حديثٌ» يأتي من خلالِ التَّناقضِ معَ «الشَّرقِ» ويقتضيه. في الخطابِ الاستشراقيّ، تمثّلُ «الحداثةُ» التقدُّمَ بامتيازٍ ومِنَ المُفترضِ أنْ تكونَ غايةً تاريخيَّةً بالنّسبةِ لتلكَ المناطقِ مِنَ العالَمِ التي تتطلَّعُ إليها.

وفـق هذا النمطِ، يبدو أنَّ الثَّوراتِ العربيَّةَ قد فُهِمَتْ مِنْ طرفِ الرَّأيِ الغربيِّ على أنَّها ليسـتْ مجـرّد محاولاتٍ للتَّحديـث، ولكنْ باعتبارها نوعًا مـنَ «القفزِ» إلى الأنسـاقِ الغربيَّةِ وأنظمَتِها القيَميَّةِ. تبدو المعركةُ ضدَّ السُّلطةِ الاستبداديَّةِ المتَّصفةِ بـ «القدَمِ» تحرُّريَّةً بشكلٍ تلقائيّ (إنْ لَم تكنْ ديمقراطيَّةً بالضَّرورةِ) و«حداثيَّةً» وتقدُّميَّةً؛ لأنَّها جلبتِ الحركةَ؛ حيثُ كانَ من المفترضِ أن يكـونَ هناكَ جمودٌ فقط. وبالتَّالي، تتَّصفُ بكلِّ ما يُعتبرُ غربيًّا. يمكنُ العثورُ على فكرةِ التَّخلُّصِ مـنْ جمودِ الماضي الذي يمكنُ تجاوزُهُ، على سـبيلِ المثالِ، في تصريحاتِ (هيلاري كلينتون-Hillary Clinton)، في حفـلِ العَشـاءِ الذي أُقيمَ احتفالاً بمنتدى العالَمِ الإسـلاميّ والولاياتِ المتَّحـدةِ، الـذي أُقيمَ عامَ ٢٠١١م، حينَ طرحتْ سـؤالاً حولَ "مـا إذا كانَ النَّاسُ في المنطقةِ [سـوف] يستفيدونَ إلى أقصى حدٍّ منْ هذه اللَّحظةِ التَّاريخيَّةِ أو سيعودونَ إلى حالةِ الرُّكودِ"[2]. وهذا ما سيحدّدُهُ تبنّيهم لـ «روحِ الإصلاحِ» وقدرتُهُم على الاستجابةِ «للتَّحدّيَاتِ الأكثرِ إلحاحًا في المنطقةِ، منْ قبيلِ تنويعِ اقتصادها وفتحِ أنظمتها السّياسـيَّةِ ومحاربةِ الفسـادِ واحترامِ حقوقِ جميعِ مواطنيها، بما في ذلكَ حقوقُ النّسـاءِ والأقليَّاتِ»[3]، والولاياتِ المتَّحدةِ ستكونُ حاضرةً

1 - Goldstone, Jack A.: "UnderstandingtheRevolutions of 2011: Weakness and Resilience in Middle Eastern Autocracies." In The New Arab Revolt: What Happened, What It Means, and What Comes Next , p. 338.

2 - Hillary Clinton: "Remarks at the Gala Dinner Celebrating the US–Islamic World Forum", p. 479.

3 - Hillary Clinton: "Remarks at the Gala Dinner Celebrating the US–Islamic World Forum", p. 479.

هناكَ باعتبارها شريكًا تعملُ من أجلِ تقدُّمِ المنطقة.[١]

تعمــلُ صورةُ التَّعارضِ بين التَّحديــثِ والرُّكودِ جزءًا من بناءِ الصُّورةِ الغربيَّةِ عنِ الشَّرقِ أيضًا بشكلٍ غيرِ مباشرٍ، على سبيلِ المثالِ، في وصفِ (فرانشيسكا دي شاتيل - Francesca DeChâtel) لمســألةِ تدبيرِ المياهِ في ســوريا (٢٠١٤)؛ إذ تصفُ «نظامَ إدارةِ المياهِ» بكونِه غيرَ فعَّالٍ وفاسدٍ، ويجري بالصَّلابةِ، ما تسبَّبَ في الاستغلالِ المُفرطِ للمياهِ والمواردِ على نطاقٍ واسعٍ، ما نتجَ عنهُ تزايــدُ الفقرِ وتهميشُ المجتمعاتِ الرَّيفيَّة»[٢]. كما تصفُ الحكومةُ بكونِها «تخلُقُ الانطباعَ بأنَّها ملتزمةٌ بـ «التَّحديث»[٣]؛ ولكنَّها في الواقعِ تظهرُ في هذا الصَّددِ «عدمُ قدرتِهَا على الإصلاحِ»[٤]. وبالتَّالي، ليســتِ «التَّغــيُّراتُ المناخيَّةُ في حدّ ذاتِهــا» هي التي أثارتِ احتجاجاتِ السُّــوريينَ؛ لقد كانَ الأمرُ يعودُ - بحســبِها - إلى «فشــلِ الحكومةِ السُّــوريَّةِ في التَّكيُّفِ معَ الواقعاتِ البيئيَّةِ والاقتصاديَّةِ والاجتماعيَّةِ المتغيّرة»[٥].

تبرزُ أيضًا صورةُ العالَمِ العربيِّ التي جرى تضمينُها أخيرًا في «تاريخنا» عندَ فحصِ الجهاتِ الفاعلةِ والرَّئيســةِ في الثَّوراتِ التي احتفتْ بها وســائلُ الإعلامِ. فهؤلاءِ الفاعلينَ، مثلُ المدوّنينَ والطُّلَّابِ الشَّبابِ والنّساء، يُعتَبَرونَ منَ «الأبطالِ المعاصرينَ» الذينَ لا يبدو أنَّهم يختلفونَ كثيرًا عنْ نُظرائِهمُ الغربيّينَ؛ لأنَّهم غالبًا ما يســتخدمونَ أشــياءَ مثلَ الهواتفِ الذَّكيَّةِ ووسائلِ التَّواصلِ الاجتماعيّ. وهكذا، توصَفُ معاركُهُم بأنَّها «حديثةٌ» ومعاديةٌ للتَّقليدِ وحتَّى مســالمةٌ. يعزّزُ هذا الجانبُ «الشَّبابيُّ» والتّكنولوجيُّ للانتفاضاتِ فكرةَ هذه الثَّوراتِ باعتبارِها قائمةً على التَّعارضِ بين التَّقليدِ والحداثةِ. ومعَ ذلكَ، منَ الواضحِ أنَّ هذا مجَّردُ انطباعٍ، إن لم يكنْ انطباعًا «أسطوريًّا».

---

1 - Hillary Clinton: “Remarks at the Gala Dinner Celebrating the US–Islamic World Forum”, p. 479.

2 - De Châtel, F: “The Role of Drought and Climate Change in the Syrian Uprising: Untangling the Triggers of the Revolution”, p. 529.

3 - De Châtel, F: “The Role of Drought and Climate Change in the Syrian Uprising: Untangling the Triggers of the Revolution”, p.529.

4 - De Châtel, F: “The Role of Drought and Climate Change in the Syrian Uprising: Untangling the Triggers of the Revolution”, p.532.

5 - De Châtel, F: “The Role of Drought and Climate Change in the Syrian Uprising: Untangling the Triggers of the Revolution”, p.522.

إنَّ استخدامَ التّقنيات الحديثة ووسـائلِ التّواصلِ الاجتماعيّ، بغضِّ النّظر عن دورها المتصوَّر في الثّورات، لا يُعتَبَرُ ضمانًا للأفكار «الحديثة»، ولا يُعتَبَرُ تعزيزًا للحداثة والدّيمقراطيّة الغربيّين. يُظهرُ -مثالاً- القاعدة وداعش (ISIS) بوضوحٍ أنَّ التّمكُّنَ منَ التّقنيّات البصريّة وإتقانَها، وبشكلٍ عامّ، وتمكُّنَها من وسائلِ الاتّصال الجديدة، يمكنُ أنْ تتعايشَ معَ وجهات نظرٍ «تقليديّة» وحتّى معاديةٍ للحداثة، وفيما يتعلّقُ بالحقوق وعلاقات القوّة. علاوةً على ذلكَ، إنَّ استخدامَ الإنترنت لا يُساوي دائمًا حرّيّةَ التّعبيرِ وحريّةَ الفكرِ، ومقاطعَ الفيديو ليست دائمًا مساويةً للحقيقة؛ لأنَّه يمكنُ التّلاعبُ بالصُّوَر.

إنَّ أفضلَ مثالٍ على السَّرد الغربيّ لـ «لرَّبيع العربيّ» المبنيّ على التّناقضِ المجرَّد بينَ «الحداثة» والتخلُّف العامّ للعالَم العربيِّ والإسلاميّ ونواقصه هو مسألةُ حقوق المرأة. يُعتَبَرُ هذا الموضوعُ منَ المواضيع التي تُستَخدَمُ عادةً لإظهار تخلُّف الدُّول العربيّة والإسلاميّة، من وجهة نظرٍ استشراقيّةٍ وعرقيّة؛ حيثُ جرى تصويرُ الثّورات العربيّة على أنّها مناسبةٌ للمرأة العربيّة للحصول على حقوقٍ شبيهةٍ بحقوق المرأة في الغرب. ولكنَّ حقيقةَ أنَّ وسائلَ الإعلام الغربيّة، جعلتْ منَ الثّورات العربيّة قضيّةَ نوعٍ اجتماعيّ (جندريّة)، وحتّى انتصارًا كبيرًا لحقوق المرأة، يدلُّ على نهجها الاستشراقيّ.

فلقد أوضحَ الباحثُ (أرشاد- Arshad)، لم يكنِ الرَّبيعُ العربيُّ "قضيّةً قائمةً على النَّوعِ الاجتماعيّ، ومعَ ذلكَ، فإنَّ من سعى إلى تعريفِ النَّوعِ الاجتماعيّ في تصوُّر "الغرب" هو قضيّةُ حقوق المرأة".[1] ومعَ ذلكَ، ما يزالُ بإمكاننا القولُ، كما يفعلُ (أرشاد)، إنَّ الانتفاضات العربيّةَ كانتْ نقطةَ تحوُّلٍ وعملاً مهمًّا بالنّسبة للمرأة، على الأقلّ من حيثُ وجودها وظهورها:

«فمن خلال تحدّي القواعد الأبويّة، أدّى ظهورُ هؤلاء النّساء وبروزُهُنَّ المرئيُّ إلى تحوُّلٍ نموذجيّ في النّقاش عن المرأة في الشّرق الأوسط؛ حيثُ أصبحنَ يتحدَّثنَ عن أنفسهنَّ، ولم يصبحْنَ هنَّ أنفسُهنَّ موضوعًا للحديث».[2]

فحتّى أكثرَ الرّواياتِ انتصارًا لهذه المسألة، يجبُ أنْ تأخذَ في الاعتبار تعقُّدَ الواقع، وأنْ تسألَ عمّا تسعى إليه النّساءُ في البلدانِ العربيّة فعليًا بشكلٍ عامّ، وفي هذا الوضعِ الخاصّ. وهذا ما أقرَّ

1 - Arshad, S: "The Arab Spring: What did it do for Women?", p.110.

2 - Arshad, S: "The Arab Spring: What did it do for Women?", p. 111.

به (أرشاد)، الذي أشارَ إلى أنَّ «النّساءَ في هذا السّياق لا يمثّلنَ مجموعةً متجانسةً، بل إنَّ لديهنَّ أهدافًا وطموحات متنوّعةً، بل أحيانًا متناقضةً»، على الرَّغم من أنَّهنَّ «يأملنَ جميعًا في أنْ تتاحَ لهنَّ الفرصةُ للتَّعبيرِ عن شواغلهنَّ ومطالبهنَّ العديدة».[1] هذا فضلاً عَنْ أنَّه تجدرُ الإشارةُ إلى أنَّ ظهورَ المرأةِ ومشاركتَهَا لا يمكنُ اعتبارُهُ علامةً على «التَّقدُّم» (بالمعنى الغربيّ) وبروزِ عصرٍ جديد. على سبيلِ المثال، تميَّزتِ الثَّورةُ الإيرانيَّةُ أيضًا بمشاركةٍ واسعةٍ للنّساء، عزَّزتْ صورةُ النّساءِ المحتجَّاتِ قضيَّةَ ثوراتِ «التَّحديث» في نظرِ الرَّأيِ العامّ الغربيّ.

في الواقع، احتجَّتِ النّساءُ العربيَّاتُ، إلى جانبِ أزواجهنَّ وأقاربهنَّ من الذُّكور، إلى حدٍّ كبير، ضدَّ حكَّامهنَّ من أجلِ تغييرِ النّظام؛ حيثُ وُصِفنَ بأنَّهنَّ يرتدينَ رداءً أسودَ وغاضبات، مشكّلاتٍ بحرًا من الوجوهِ النّسائيَّةِ في عواصمِ شمالِ أفريقيا وشبهِ الجزيرةِ العربيَّةِ والمناطقِ النَّائيةِ في سوريا، يسرنَ من أجلِ تغييرِ النظام، ووضعِ حدٍّ للقمع، وإطلاقِ سراحِ أحبَّائهنَّ».[2]

إنَّ حقيقةَ أنَّ الهدفَ منَ الاحتجاجاتِ التي شاركتْ فيها النّساءُ لم يشملْ قضايا النَّوعِ الاجتماعيّ، بما في ذلكَ المشاركةُ السّياسيَّةُ، وأنَّ بروزَهنَّ يتوافقُ معَ الوضعِ الفعليِّ للدُّولِ العربيَّة، يُفصِحُ عنْ أنَّ الزَّعمَ الذي يطالبُ بحقوقِ المرأةِ على أساسِ حقوقِ المرأةِ الغربيَّةِ ليسَ منتشرًا جدًّا بينَ النّساء. إنَّ النَّاشطينَ والنَّاشطاتِ منْ أجلِ حقوقِ المرأةِ الذينَ ناضلوا، بالكادِ يمثّلونَ كتلةَ النّساءِ العربيَّات. لقد حصلَ الكثيرُ منَ التَّقدُّمِ في مجالِ حقوقِ المرأةِ في العالَمِ العربيّ نتيجةَ إعلاناتٍ وتحرُّكاتٍ منَ السُّلطةِ العليا، وليسَ نتيجةً لضغوطٍ «منَ الأسفل». لقد كانتْ قضيَّةً مهمَّةً للنُّخَبِ، وهوايةً لزوجاتِ الرُّؤساء؛ وما أُعطيَ باليدِ اليُمنى يمكنُ أنْ يُؤخذَ باليدِ الأُخرى.[3]

لهذا السَّبب، كما يشيرُ المقالُ، جرى النَّظرُ إلى «لغةِ حقوقِ المرأة» أثناءَ الانتفاضاتِ في مصرَ بعينِ الرّيبة، «واعتبرَها بعضُهم مستورَدَةً من الغرب» ومرتبطةً بعهدِ (مُبارَك). يساعدُ مثالُ حقوقِ المرأةِ على إظهارِ أنَّه لا النّضالُ ضدَّ الحكوماتِ العربيَّةِ، ولا عُمْرُ الجهاتِ الفاعلةِ وأساليبُها في

1 - Arshad, S: "The Arab Spring: What did it do for Women?", p. 115.

٢ - إن صورة المرأة العربية «ذات الرداء الأسود» تعتبر بالطبع تمثلا نمطيا؛ في هذا السياق، يبدو أنه يشير إلى أنه حتى النساء المسلمات كن مشاركات في الاحتجاجات. (Guardian ٢٢ April ٢٠١٢)

3 - The Economist, 15 October 2011.

الاحتجاج، تُعَدُّ علامات قاطعةً على التَّوجُّه التَّقدميّ والحديث. وعلى النَّقيض منْ ذلكَ، شاركت الحكوماتُ العَلمانيَّةُ وانخرطتْ، في معظم الدُّول العربيَّة، في تحقيق تحديث المجتمع، كما يُنظَرُ إليه من وجهة نظر غربيَّة؛ وبالتَّالي، وبالرَّغم منْ سيادة تلكَ المرويَّة، سيكونُ من الصَّعب التأكيدُ على أنَّ تراجعَ الحكوماتِ العَلمانيَّةِ سوفَ يؤثّرُ على المجتمعِ على نحوٍ «تقدُّميّ».

رابعًا: أسطورةُ الدّيمقراطيَّة:

يمكنُ العثورُ على الطَّابع الأسطوريّ ذاته لمرويَّة «الرَّبيع العربيّ» فيما يتعلَّقُ بالدّيمقراطيَّة، التي تُعَدُّ منْ أهمِّ سمات النَّظرة الغربيَّة للحداثة وذروتها. ويُعتَقَدُ عمومًا أنَّ الاحتجاجات العربيَّةَ كان لها تطلُّعٌ ديمقراطيٌّ. على سبيلِ المثال، جرى تعريفُ «الرَّبيع العربيّ» في الموسوعة البريطانيَّة على النَّحو الآتي:

«موجةٌ من الاحتجاجات والانتفاضات المؤيّدة للدّيمقراطيَّة التي اندلعتْ في الشَّرق الأوسط وشمال أفريقيا ابتداءً من عامي ٢٠١٠ و٢٠١١، متحديَّةً بعضَ الأنظمة الاستبداديَّة الرَّاسخة في المنطقة».[1]

في الواقع، لا توجدُ عناصرُ كافيةٌ لإثبات هذه الفكرة؛ فعندَ النَّظر إلى الشّعارات الرَّئيسة للاحتجاجات، وليسَ تصريحات بعض الشَّخصيَّات ومقابلاتهم (وهم أقلّيَّةٌ صغيرةٌ) فحسب، يمكنُ ملاحظةُ أنَّها تركّزُ على «الحريَّة» و«إسقاط النّظام». ومعَ ذلكَ، يمكنُ القولُ إنَّ المطالبةَ بالتَّحرُّر منْ طاغية، أو حتَّى إجراءُ انتخابات جديدة، لا تعني بالضَّرورة المطالبةَ بالدّيمقراطيَّة. وحتَّى عندَ الأخذ بالكلمة المفتاحيَّة الأُخرى، أي «ثورةٌ»، التي كانت دائمًا على عناوين الأخبار في القنوات العربيَّة مثلَ «العربيَّة» و«الجزيرة»، يمكنُنا أن نلاحظَ أنَّ «الثَّورة» عادةً لا تُعتَبَرُ ضمانًا على تحوُّل ديمقراطيٍّ قادم.[2]

يتحدّثُ (عبدُ القادر عبدُ العالي) بدلاً من ذلكَ عن «الانتقال من الاستبداد»، ويشيرُ إلى دور هذا المفهوم المهمّ في المساعدة على تجاوز وجهات النَّظر الاستشراقيَّة، القائلة باستحالة تحقُّق

1 - Encyclopaedia Britannica online (http:// www.britannica.com(

2 - Abdelali, A.: "Wave of Change in the Arab World and Chances for a Transition to Democracy" , p. 200.

الدّيمقراطيَّةِ في العالَمِ الإسلاميّ والعربيّ. ولكنْ، حتَّى هذه الفكرةُ القائلةُ، بإمكان اعتبار الثَّورات انتقالاً منَ الاستبداد وتحوُّلاً عنهُ إلى شيءٍ أقلَّ سلطويَّةً (وإنْ لم يكنْ ديمقراطيًّا بعدُ)، تظلُّ فكرةً يجبُ إثباتُها؛ إذْ إنَّ المطالبةَ بالتَّحرُّرِ من حكومةٍ «استبداديةٍ» لا تعني بالضَّرورةِ أنَّ النّظامَ القادمَ سوفَ يكونُ أقلَّ استبدادًا.

يعكسُ التَّحولُ منْ توصيف «الدّيمقراطيّ» إلى «الأقلّ استبدادًا» نزعةَ التَّعليقاتِ الغربيَّةِ، التي يبدو في كثيرٍ من الأحيانِ أنَّها تَقبَلُ، أو حتَّى تعزّزُ، اختزالَ الدّيمقراطيَّةِ إلى مجرَّدِ جهازٍ رسميٍّ، أهمُّ جانبٍ فيهِ هو أنَّ منْ لديهِ غالبيَّةُ الأصواتِ يتولَّى السُّلطةَ، حتَّى لو كانَ فاسدًا أو سُلطويًّا بالنّهايةِ. على سبيلِ المثالِ، نجدُ في ملاحظاتِ (غولدستون) عن ما يمكنُ توقُّعُهُ بعدَ سقوطِ «السَّلاطينِ» فكرةَ أنَّهُ في الثَّلاثينَ عامًا الماضيةِ لم تأتِ بعد أي سلطانٍ مخلوعٍ «حكومةٌ مسوقةٌ أيديولوجيًّا أو متطرّفةً»، وأنَّهُ في كلّ حالة، كانتْ النَّتيجةُ ديمقراطيَّةً معيبةً، عادةً ما تكونُ فاسدةً وعُرضةً للميولِ الاستبداديَّةِ، ولكنَّها تكونُ غيرَ عدوانيَّةٍ وغيرَ متطرّفةٍ».[1] تهدفُ هذهِ الملاحظةُ إلى طمأنةِ القرَّاءِ بشأنِ الانتصارِ الانتخابيّ للإخوانِ المسلمينَ في مصرَ. إنَّ دورَ الإخوانِ المسلمينَ لن يتلاءمَ بسهولةٍ معَ سرديَّةِ الدّيمقراطيَّةِ. قبلَ انتصارِهم، كانَ المعلقّونَ منشغلينَ بإعطاءِ تأكيداتٍ للجمهورِ الغربيّ بأنَّهُ كانَ «ذكيًّا للغايةِ، وواقعيًّا للغايةِ، وحذرًا للغايةِ، لإهدارِ سمعتهِ المكتسبةِ بشقّ الأنفسِ بينَ المصريينَ باعتبارهِ فاعلاً سياسيًّا مسؤولاً، أو شكّل خطرَ انقلابٍ عسكريٍّ، من خلالِ محاولةِ الاستيلاءِ على السُّلطةِ من تلقاءِ نفسهِ».[2] عُرِفَ الإخوانُ المسلمونَ بأنَّهم «ما بعدَ إسلاميّينَ»، وحركةٌ «ما بعدَ الإسلامِ»، بحسبِ (بيات- Bayat)، لا تُفيدُ «بأنَّها حركةٌ معاديةٌ للإسلامِ أو عَلمَانيَّةٌ»، ولكنْ بالأحرى «تعتنقُ الدّينَ، ولكنَّها أيضًا تؤكدُّ على حقوقِ المواطنين. إنَّما تطمعُ في مجتمعٍ نقيٍّ وتطمحُ إليهِ ضمنَ دولةٍ ديمقراطيَّةٍ».[3]

النظرةُ العامَّةُ الآنَ عنِ الإخوانِ المسلمينَ مختلفةٌ بطبيعةِ الحالِ؛ ومعَ ذلكَ، تبقى بعضُ النّقاطِ والملاحظاتِ قائمةً. ففي استجوابٍ معَ (غولدبيرغ- Goldberg) يعودُ لفبراير عام ٢٠١٤م،

1 - Jack A. Goldstone: "Understanding the Revolutions of 2011: Weakness and Resilience in Middle Eastern Autocracies", pp. 340-341.

2 - Carrie Rosefsky Wickha: "The Muslim Brotherhood After Mubarak: What the Brotherhood is and How it will Shape the Future", p. 96.

3 - Bayat, A: "The Post-Islamist Revolutions: What the Revolts in the Arab World Mean".

تؤكّـدُ (هيلاري كلينتون) بأنَّ «الثورةَ في سـاحة التَّحرير لم تكنْ ثورةً للإخوان المسـلمينَ؛ ولم يكنْ يقودُها الإسـلاميُّونَ، إنَّما التحقوا بها متأخّرينَ جدًّا»، وعندما سُـئلَتْ عَنْ مَنْ «سيترشَّـحُ للمنصـب»، أدركـتْ أنَّ هناكَ مجموعتـينِ منظَّمتينِ اثنتـينِ فقطْ، لا ثالثَ لهما هما: العسـكرُ والإخوانُ المسـلمونَ. لذلكَ قالتْ إنَّهُ علينا تطبيقُ «الدَّرسِ القديـم، وهوَ أنَّهُ لا يمكنكَ هزيمةُ شـخصٍ ما دونَ وجودِ شـخصٍ آخرَ». وبالتَّالي، «فـالفرصةُ الحقيقةُ... لإنشاءِ بديلٍ ديمقراطيٍّ مصريّ» جرى إضاعته. هذا مضافًا إلى أنَّ الإخوانَ المسلمينَ أضاعوا «الفرصةَ العظيمةَ لإظهارِ إمكانيَّاتِهم باعتبارِهم حركةً إسـلاميَّةً تتولَّى مسـؤوليَّةً للحكم»؛ لأنَّهم كانـوا «غيرَ جاهزينَ بما يكفي، وغيرَ قادرينَ على تحقيقِ الانتقالِ من حركةٍ إلى تحمُّلِ المسؤوليَّة».[1]

تتـماشى تصريحاتُ (كلينتون) مـعْ مرويَّةِ الثَّـورةِ الدّيمقراطيَّة، ومعَ الانتخـابِ القريبِ منَ «المصادفة» للإخوانِ المسلمينَ بعدَ الثَّورة، وأخيرًا المفاجأةُ على عدمِ مقدرةِ الحركةِ على مواصلةِ دورِهَا القياديّ. ومعَ ذلكَ، فإذا كانتْ هذه هيَ الصُّورةُ حقًّا، فإنَّها تُظهرُ سـذاجةً في الحكمِ على ما كانَ يحدثُ، وفي اعتقادِهَا كذلكَ بأنَّ النَّاسَ في ميدانِ التَّحريرِ وبعضِ المدوّنينَ كانوا يمثّلونَ جُلَّ الشَّـعبِ المصريّ. وكما أوضحَ (برادلي- Bradley)، فإنَّ «أيًّا ما كانتْ نظريَّةٌ ما ستؤولُ إليهِ الدَّمقرطةُ في العالَمِ العربيّ الجديدِ وما ستنتجُهُ، فالتَّاريخُ ما قبلَ هذه الثَّوراتِ واضحٌ بكلّ جلاء؛ فحيثما استُحدثَتِ الدّيمقراطيَّةُ، يكونُ الإسلاميُّونَ هم المستفيدونَ.»[2] فهذا ليسَ صحيحًا على الأرجحِ، وليسَ كذلكَ في كلِّ الحالاتِ الممكنةِ، ولكنْ باعتبارِهِ جزءًا من التَّجربةِ، يبدو أنَّه يكونُ معتَبَرًا على ذلكَ النَّحوِ وبشكلٍ مسبق.

في سـياقِ ما ذُكرَ أعلاه، تأمَّلْ - على سـبيلِ المثال - ردَّ الفعلِ على اكتشـافٍ أُعلنَ عنهُ العامَ الماضي، بأنَّ أحدَ القياديّينَ البارزينَ في حركةِ أحرارِ الشَّـام - وهيَ من الجماعاتِ التي يدعمُهَا الغربُ في مواجهةِ الرَّئيسِ السُّوريّ (بشَّارِ الأسد) - كانتْ لهُ صلاتٌ وثيقةٌ بتنظيمِ القاعدة. أوَّلًا، لم يؤثّرْ هذا على السَّرديَّةِ المرتبطةِ «بالرَّبيعِ العربيّ» (ما يُعدُّ دليلًا إضافيًّا على طبيعتِهِ الأسطورية).

1 - Goldberg, J:" Hillary Clinton: 'Failure' to Help Syrian Rebels Led to the Rise of ISIS." The Atlantic– Interview, August 10. http://www.theatlantic.com/ international/archive/2014/08/ hillary-clinton-failure to-help-syrian-rebels-led-to-the-rise-of-isis/375832

2 - Bradley, J. R: "After the Arab Spring: How Isla mists Hijacked the Middle East Revolts", p. 14.

علاوةً على ذلكَ، استغلَّ مُعلّقونَ بارزونَ وصانعو سياساتٍ هذه المناسبةَ لتقديم ما وصفوه بـ «السّياساتِ الإجراميَّةِ لنظامِ الأسد»[1] على أنَّها لا تقلُّ فظاعةً، وربما تفوُّقُ، أفعالَ تنظيمِ القاعدة؛ وطرحوا سؤالاً عامًّا عن «ضرورةِ التَّحلّي بالمرونةِ العَمَليَّاتيَّة» تجاهَ الجبهةِ الإسلاميَّة، معتبرينَ أنَّها «تمثّلُ الأملَ الأفضلَ في سوريا لهزيمةِ تنظيمِ داعش (ISIS) ودحره». وفي هذه الحالة، فإنَّ القضيَّةَ لا تتعلَّقُ مباشرةً بالدّيمقراطيَّة؛ ومعَ ذلكَ، تُظهرُ هذه الاعتباراتُ ما يمكنُ التَّضحيةَ به باسمِ حُجَجٍ وأسبابٍ تُعَدُّ - في هذا السّياق - أكثرَ أهميَّةً من الدّيمقراطيَّةِ واحترامِ حقوقِ الإنسان، وهي تتمثَّلُ هنا في إسقاطِ نظامِ (الأسد) وهزيمةِ داعش.

إنَّ الانفتاحَ على تقديمِ تنازلاتٍ؛ فيما يخصُّ تعريفَ الدّيمقراطيَّةِ وتنفيذِها؛ في سياقِ «الرَّبيعِ العربيّ» والاكتفاءِ باختزالِها إلى مجرَّدِ سلطةٍ شكليَّةٍ في يدِ الأغلبيَّة؛ لا يأخذُ في الاعتبارِ حقيقةَ أنَّ الدّيمقراطيَّةَ الغربيَّةَ نظامٌ مُعقَّدٌ يقومُ على حقوقِ الأقليَّاتِ وعلى مبدأِ تحقيقِ التَّوازنِ بينَ السُّلطِ المختلفة. وبناءً عليه، فهي ليستْ نظامًا يمكنُ ارتجالُهُ أو تطبيقُهُ بشكلٍ عفويٍّ. كما أشارَ (مونتسكيو)، على سبيلِ المثال، في ملاحظاتِه حولَ الحكومةِ «المعتدلة» : «إنَّ إقامةَ حكومةٍ معتدلةٍ تقتضي ترتيبَ السُّلطاتِ وتنظيمَهَا وتعديلَهَا وجعلَهَا تسيرُ، ومنحَ إحداهَا من الوزنِ ما تقاومُ به الأُخرى، ويُعَدُّ هذا من بدائعِ الاشتراعِ ما يندُرُ صُدورُهُ عن المصادفة، وما يندُرُ أن يُترَكَ صنعُهُ لذوي الحكمة، وعلى العكسِ، يتَّضحُ أمرُ الحكومةِ المستبدَّةِ لكلّ ذي عينين، فهي نمطيَّةٌ في كلِّ مكان، وبما أنَّهُ لا يُحتاجُ إلى غيرِ الأهواءِ في إقامتِهَا، فإنَّ جميعَ العالَمِ صالحٌ لها».[2]

تشيرُ ملاحظاتُ (مونتسكيو) أيضًا إلى اختلافٍ في «القدرة»، وهو ما يمكنُ ربطُهُ - كما أُشيرَ أعلاه - بحقيقةِ أنَّ تصويرَهُ لنمطِ الحكمِ الشَّرقيّ يُعَدُّ مثالاً على الاستشراق. فالنّقاشُ ذاتُهُ عن مدى توافقِ العربِ معَ الدّيمقراطيَّة، بغضِّ النَّظرِ عن نتيجته، ينطوي على نظرةٍ جوهريَّةٍ ومتمركزةٍ عرقيًّا؛ لأنَّه لا يأخذُ بالاعتبارِ الأوضاعَ الفرديَّةَ أو الخصوصيَّاتِ المحليَّةَ، بل يتناولُ «الثَّقافةَ» بشكلٍ عامٍّ ومجرَّد.

---

1 - McCants Doran:"The Good and Bad of Ahrar al-Sham", Foreign Affairs–Snapshot, January 23. https://www.foreignaffairs.com/articles/syria/2014-01-23/good-and-bad-ahrar-al-sham

2 - Montesquieu:" 1773, The Spirit of Laws. 5th ed", Vol. 1, 90

لقد نقلنا هذه الفقرة المترجمة عن الترجمة التي قام بها عادل زُعيتر للمجلد الأول (روح الشرائع) لمونتسكيو في القاهرة، عن دار المعارف، عام ١٩٥٣م، ص ٩٨. (المترجم).

فيما يتعلّقُ بوجهة النَّظر هذه، هناكَ جانبٌ مهمٌّ للغاية يجبُ مراعاتُهُ عندَ التَّفكير بشكلٍ خاصٍّ فيما يُسمَّى «الثَّورةُ المضادَّةُ» وتقديمُها باعتبارِهَا تشكّلُ عنصرَ «مفاجأة». فالتَّعريفُ نفسُهُ لهُ دلالةٌ سلبيَّةٌ في وجهةِ النَّظرِ الغربيَّة. غيرَ أنَّ واقعَ عدمِ سعيِ الأحزابِ الإسلاميَّةِ إلى الدّيمقراطيَّةِ باعتبارها قيمةً عُليا ليسَ أمرًا مفاجئًا ولا سلبيًّا، إلّا إذا جرى النَّظرُ إليهِ من منظورٍ استشراقيٍّ، يُرَى في الدّيمقراطيَّةِ الغربيَّةِ «غايةُ التَّاريخِ» والقيمةُ العُليا التي ينبغي أنْ تسودَ العالَمَ بأسرِه. والتَّجربةُ تُظهرُ أنَّهُ منَ المرجَّحِ أنَّ غالبيَّةَ شعوبِ الدُّولِ العربيَّة، حينَ تتاحُ لها فرصةَ التَّعبيرِ عن نفسِها، تختارُ الأحزابَ الإسلاميَّةَ لتوليّ الحكم. مضافًا إلى أنَّ الأحزابَ الإسلاميَّةَ لا تعتبرُ الدّيمقراطيَّةَ قيمةً، بحسبِ الدّينِ الإسلاميّ، الذي هو أساسُ الفكرِ السّياسيّ الإسلاميّ، فإنَّ الدّيمقراطيَّةَ، أكثرُ منْ كونهَا غايةً في حدِّ ذاتِها، تبدو وسيلةً لتحقيقِ غايةٍ أُخرى تتحدَّدُ وفقًا لمقاربةٍ دينيَّة. هذا لا يعني أنَّ الشعوبَ المسلمةَ أو العربيَّةَ، بشكلٍ عامّ، «غيرُ متوافقة» معَ الدّيمقراطيَّةِ، أو أنَّ الدّيمقراطيَّةَ مستبعدةٌ مسبقًا منْ أُفُقِها السّياسيّ، بلْ إنَّ الدّيمقراطيَّةَ، منْ منظورٍ دينيّ صرف، لا تُعتبرُ قيمةً عُليا يجبُ تحقيقُها. وينبغي أَخذُ هذا الاختلافِ بالاعتبارِ عندَ اتّخاذِ قرارٍ بشأنِ دعمِ الجماعاتِ الإسلاميَّةِ، التي لا تمُثّلُ مجرَّدَ مجموعاتٍ أو أحزابٍ تضمُّ أفرادًا مسلمينَ، بلْ هي كياناتٌ تقومُ سياساتُها وقيمُهَا على مبادئَ وأُسسٍ مستمَدَّةٍ مباشرةً من الدّينِ الإسلاميّ.

خاتمة

أظهرتْ هذهِ القراءةُ الموجَزةُ للسّماتِ الرَّئيسةِ وللبنيةِ السرديَّةِ المرتبطةِ «بالرَّبيعِ العربيّ» أنَّها مرتبطةٌ بعددٍ منَ الصُّورِ النَّمطيَّةِ الاستشراقيَّةِ البارزةِ؛ إذ يبدو أنَّ هذهِ السرديَّةَ تقومُ، إلى حدّ كبير، على فكرةٍ مفادُها أنَّ العالَمَ العربيَّ بأسرِه قد وصلَ أخيرًا إلى «الحداثة»، وعلى تقسيمٍ زمنيٍّ يُميّزُ بينَ «مرحلةِ ما قبل» (أي: الاستبداد، وعدمِ الكفاءة، والجمود، والتَّصحُّر)، و«مرحلةِ ما بعد» (أي: مرحلةِ الدّيمقراطيَّة، والكفاءة، والتَّنمية، والثَّروة/الرَّخاء). وتُعتبَرُ الدّيمقراطيَّةُ عنصرًا أساسًا في هذا التصوُّر، رغمَ صعوبةِ التَّوفيقِ بينَ الأحداثِ والادّعاءِ بأنَّ تلكَ الأحداثَ نابعةٌ منْ روحٍ ديمقراطيَّةٍ أصيلة.

يظهرُ هذا المسحُ الموجَزُ للسّماتِ الرَّئيسةِ، وكذا بنيةِ المرويَّةِ المتعلّقةِ بـ«الرَّبيعِ العربيّ» أنَّها

مرتبطةٌ ببعض الصُّور النَّمطيَّة الاستشراقيَّة المُهمَّة. يبدو أنَّ هذه المرويَّةَ تستندُ، إلى حدٍّ كبير، إلى فكرةِ أنَّ العالَمَ العربيَّ ككلّ يصلُ «أخيراً» إلى «الحداثة»؛ كما أنَّها قائمةٌ على التَّمييز بينَ «ما قبل» (أي: الاستبداد، وعدم الكفاءة، والجمود، والتَّصحُّر)، و«ما بعد» (أي: الدّيمقراطيَّة، والكفاءة، والتَّنمية، والثَّروة). الدّيمقراطيَّةُ جزءٌ رئيسٌ في هذا المنظور، على الرَّغم من صعوبة التَّوفيق بينَ الأحداث وفكرة أنَّ تلكَ الأحداثَ نتجتْ عن روح ديمقراطيَّة. يعتبرُ الارتباطُ الوثيقُ بينَ تلكَ النَّظرة إلى «الرَّبيع العربيّ» والاستشراقُ مسألةً غايةً في الأهميَّة لسببين اثنين على الأقلّ:

١. كما أوضحَ (سعيدٌ) وأكَّدَ عليه، ترتبطُ الصُّورُ والأفكارُ الاستشراقيَّةُ بسياق مرتبط بالمصالح الإقتصاديَّة والاستراتيجيَّة المحدَّدة والملموسة، وعلاقات القوَّة/السُّلطة بينَ الثَّقافات المهيمنة والثَّقافات التَّابعة (subaltern). لذلكَ، فإنَّ هذه القراءةَ والتَّأملات في استمرار الاستشراق، توضّحَ أيضًا أنَّ الظُّروفَ والشروطَ التي تشكّلُ أساسَ المقاربة والنَّهج الاستشراقيّ ما تزالُ قائمةً. ما تزالُ الدُّولُ العربيَّةُ تتمتَّعُ بأهميَّة اقتصاديَّة وسياسيَّة استراتيجيَّة، غيرَ أنَّها تظلُّ «تَابعةً». إنَّ كونَ هذه المرويَّة تخصُّ أيضًا «الشَّرقيينَ»، ليسَ بالأمر الحاسم؛ لأنَّ مواطني الدُّول العربيَّة لن يكونوا أبدًا هم الفاعلينَ والمحرّكينَ الرَّئيسينَ، ما دامَ هناكَ منْ يقرّرُ منَ الخارج، وفقًا لمصالحه الخارجيَّة الخاصَّة، دعمَ نضالاتهم وأهدافهم أو محاربَتَهَا.

٢. إنَّ تأثيرَ الاستشراق في سرديَّة «الرَّبيع العربيّ» يُقوّضُ مصداقيَّتَها. وخلفَ صورة الشُّعوب العربيَّة التي تكافحُ ضدَّ الاستبداد ومنْ أجل الدّيمقراطيَّة، هناكَ أساسٌ أكثرُ واقعيَّةً وبساطةً، يتكوَّنُ منْ صراعات وحروب تُخاضُ - في الغالب - بينَ جماعات، معظَمُها إسلاميَّةٌ، وأحيانًا حتَّى منْ طرف أجانبَ (حتَّى قبلَ صعود داعشَ)، الذينَ يهدفونَ إلى الحصول على السُّلطة واقتناصها بدعم منَ الغرب. في ظلّ الإطار الاستشراقيّ، لا يُعتَبَرُ هذا الدَّعمُ «عَرَضيًّا»، وليسَ إيثارًا نابعًا من نوايا خيريَّة؛ لأنَّ الاستشراقَ يُعتَبَرُ تعبيراً ثقافيًّا وأيديولوجيًّا للإمبرياليَّة. وعلى العكس منْ ذلكَ، تَعتَقدُ غالبيةُ الرَّأي العامّ الغربيّ أنَّهم يساندونَ الحركات الدّيمقراطيَّةَ التي تتألَّفُ من أشخاص غير مسلَّحينَ (على الرَّغم من أنَّهم - في بعض الأحيان - يُجبَرونَ على القتال من أجل الدّفاع) ضدَّ الطُّغاة «الشَّرقيينَ». في الأنظمة الدّيمقراطيَّة، منْ الضَّروريّ أن يكونَ المواطنونَ على دراية بما يحدثُ بالفعل، قبلَ أن يُطلبَ منهمُ الاصطفافُ (سواءً منَ النَّاحيَة الخُلُقيَّة أم الاقتصاديَّة أم حتَّى العسكريَّة) معَ مجموعة أو دولة أجنبيَّة. ولكنْ، كما حاولتُ أنْ أوضّحَ سابقًا، فإنَّ الصُّورَ النَّمطيَّةَ

الاستشراقيَّةَ تُهيمنُ على الرّواياتِ والتَّعليقاتِ المتعلّقةِ بالأحداثِ، ما يجعلُ من الصُّعوبةِ بمكانٍ، إدراكَ الوضعِ الحاليّ، وإدراكَ الصَّيروراتِ والمصالحِ المتداخلةِ، والحُكمِ عليها وتقويمَهَا بدّقةٍ. ولذلكَ، هناكَ مشكلةٌ كبيرةٌ تتعلَّقُ بالدّيمقراطيَّةِ الغربيَّةِ، ويجبُ التَّعاملُ معها بشكلٍ عاجلٍ. وعلاوةً على ذلكَ، وهذا هو الأهمُّ، هناكَ خطرٌ حقيقيٌّ يتمثَّلُ في أنَّه عندما ندركُ في الغربِ ما يحدثُ بالفعلِ في العالَمِ العربيّ، سيكونُ الوقتُ قد فاتَ؛ سنكونُ قد ساهمنا - بالفعلِ - في انهيارِ منطقةٍ بأكملِهَا، وتحويلِهَا إلى كابوسٍ سيكونُ منَ الصَّعبِ جدًّا الاستيقاظُ مِنْهُ.

لائحة المصادر والمراجع:

- Abdelali, A. (2013). "Wave of Change in the Arab World and Chances for a Transition to Democracy." Contemporary Arab Affairs 6: 198–210.
- Anderson, L. (2011). "Demystifying the Arab Spring: Parsing the Differences between Tunisia, Egypt, and Libya." Foreign Affairs, May/June. http://www.foreignaffairs.com/articles/67693/lisaanderson/demystifying-the-arab-spring.
- Anquetil-Duperron, A.-H. (1778) Législation orientale. Amsterdam: Marc-Michel Rey.
- Arshad, S. (2012) "The Arab Spring: What did it do for Women?" Arches Quarterly 6 (10): 110–115.
- Bayat, A. (2011). "The Post-Islamist Revolutions: What the Revolts in the Arab World Mean." Foreign Affairs – Snapshot, April 26.
- Bradley, J. R. (2012) After the Arab Spring: How Islamists Hijacked the Middle East Revolts. New York: Palgrave Macmillan.
- Chardin, J. (1686). Journal de voyage du chevalier Chardin en Perse. London: Pitt.
- Clinton, Hillary. (2011). "Remarks at the Gala Dinner Celebrating the US–Islamic World Forum: Brooking Institution, Washington, DC, April 12, 2011." In The New Arab Revolt: What Happened, What It Means, and What Comes Next, 467–479.New York: Council on Foreign Relations.
- Comunello, F., and G. Anzera. (2012). "Will the Revolution be Tweeted? A Conceptual Framework for Understanding the Social Media and the Arab Spring." Islam and Christian–Muslim Relations 23: 453–470.

- De Châtel, F. (2014) "The Role of Drought and Climate Change in the Syrian Uprising: Untangling the Triggers of the Revolution." Middle Eastern Studies 50: 521–535.
- Doran, M., W. McCants, and C. Watts. (2014) "The Good and Bad of Ahrar al-Sham." Foreign Affairs –Snapshot, January 23. https://www.foreignaffairs.com/articles/syria/201423-01-/good-and-bad-ahrar-al-sham.
- Goldberg, J. (2014) "Hillary Clinton: 'Failure' to Help Syrian Rebels Led to the Rise of ISIS." The Atlantic– Interview, August 10. http://www.theatlantic.com/international/archive/201408//hillary-clinton-failureto-help-syrian-rebels-led-to-the-rise-of-isis/375832.
- Goldstone, Jack A. (2011) "Understanding the Revolutions of 2011: Weakness and Resilience in Middle Eastern Autocracies." In The New Arab Revolt: What Happened, What It Means, and What Comes Next, 329–343. New York: Council on Foreign Relations.
- https://www.foreignaffairs.com/articles/north-africa/201126-04-/post-islamist-revolutions.
- Kaiser, T. (2000) "The Evil Empire? The Debate on Turkish Despotism in Eighteenth-Century French Political Culture." Journal of Modern History 72: 6–34.
- McMurray, David, and Amanda Ufheil-Somers. (2013) "Introduction." In The Arab Revolts: Dispatches on Militant Democracy in the Middle East, edited by David McMurray and Amanda Ufheil-Somers, 1–11. Bloomington: Indiana University Press.
- Montesquieu. [1985] 1773. The Spirit of Laws. 5th ed. Translated by T. Nugent. London: Nourse and Vaillant.

- Rosefsky Wickham, Carrie. (2011) "The Muslim Brotherhood After Mubarak: What the Brotherhood is and How it will Shape the Future." In The New Arab Revolt: What Happened, What it Means, and What Comes Next, 91–97. New York: Council on Foreign Relations.
- Rycaut, P. (1668). The Present State of the Ottoman Empire. London: J. Starkey and H. Brome.
- Said, E. (1975). "Shattered Myths." In Middle East Crucible: Studies on the Arab–Israeli War of October1973, edited by Naseer H. Aruri, 408–447. Wilmette: Medina University Press.
- Said, E. (1978) 2003. Orientalism. London: Penguin.
- Sawani, Y. M. (2012) "The 'End of Pan-Arabism' Revisited: Reflections on the Arab Spring." Contemporary Arab Affairs 5: 382–397.
- Tavernier, J. B. (1676). Les Six voyages qu'il a fait en Turquie, en Perse et aux Indes. Paris: Clouzier et Barbin.
- Venturi, F. (1963). "Oriental Despotism." Journal of the History of Ideas24 (1):133–142.
- Voltaire. (1756) 1963. Essai sur les moeurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII. Vol. 16 of the Œuvres complètes de Voltaire. Paris: Garnier Frères.

دور الخطاب الدينيّ في تأسيس كيان لبنان
الخطاب المسيحيّ-الماروني أنموذجاً

■ د. حسين النمر[1]

ملخّص

برزت ظاهرة استخدام الدين والخطاب الديني، في تحقيق الأهداف السياسيَّة، للجماعات الإنسانيَّة مع مطلع القرن العشرين المنصرم، كأحد وسائل التعصيب الاجتماعي الناجعة، وقد يتبادر إلى ذهن القارئ أن هذا الأمر سمة إسلاميَّة، وذلك نتيجة تصاعد دور جماعات الإسلام السياسي في المشهد العام، وذلك منذ منصف أربعينيات القرن الماضي، وحتى اللحظة الراهنة.

لم يكن لبنان الاجتماعي بعيدا عن استخدام الخطاب الديني لتحقيق المصالح الاجتماعيَّة، بل يعتبر المختبر الأساس لجميع النظريات السياسيَّة والاجتماعيَّة والأمنيَّة، نظرا لتنوع المكونات التي تشكل منها لبنان، وقد كان الموارنة بوصفهم أحد المكونات الاجتماعيَّة الرئيسيَّة من السابقين إلى طرح الخطاب الديني كوسيلة لتحقيق الأهداف السياسيَّة، وقد شكل موقع البطريركيَّة المارونيَّة الروحي قطب الرحى في مشروع تأسيس الكيان اللبناني الحالي، حيث تم استخدام التراث الروحي والعقدي والتاريخي في معركة تأسيس الكيان، ومرحلة تحقيق الاستقلال، فتداخلت الخطابات الاجتماعيَّة بالخطابات الدينيَّة، لدرجة أصبح رأس الكنيسة المارونيَّة هو القائد الاجتماعي والسياسي للمجتمع إضافة إلى وظيفته الرعويَّة الأساسيَّة.

الكلمات المفتاحية: لبنان، الكنيسة المارونيَّة، الخطاب الديني، المسيحيَّة، الدين والدولة.

1 - محاضر في الجامعة اللبنانية، معهد العلوم الاجتماعية / اختصاص الفلسفة الاجتماعية.

مقدمة:

مع عصر العولمــة والقرية الكونيَّة وثورة الاتصالات أصبح مــن الصعوبة على المرء العادي -فضلاً عــن المثقف- أنْ ينأى بنفســه عن التفاعل مــع ما يصدر عن الجهــات المتعارضة من خطابات، تســعى من خلالها إلى حشــد التأييد لنفســها بغية تأكيد حضورها على ساحة الفعل المباشر.

وإذا كانــت الفــترات الماضية قد شــهدت صراعات فكريَّة بــين الحداثــة والأصالة، أو بين المشاريع الأمميَّة والقوميَّة، من أجل إحداث التغييرات الجيوبوليتيكيَّة، فإن الميزة الأساس التي يمتاز بها عصرنا المشرقي الراهن، هي الصراع بين الماضي -بكلّ ما يحمل في طيَّاته من ركام- وبين الحاضر الذي أضاع هويَّته، وبات يبحث لنفسه عن هويَّة جديدة.

ولعــلّ ما يميّز منطقة شرق المتوسِّــط عن غيرها من بقاع العالم، هــو حضور الخطاب الدينيّ في عمليَّــة التغيير الســياسيّ في كلّ مرّة يُراد فيها إعادة صياغة هذه المنطقة، وذلك بســبب تجذّر الاعتقاد الدينيّ في نفوس أعضاء التجمّعات الإنسانيَّة التي تقطن في هذه البقعة الجغرافيَّة، فيجري اســتحضار اســتحضار آمال وأحلام نابعة من نصوص موروثة، من أجل إيجــاد تصوّرات معرفيَّة جديدة تؤدّي إلى تقسيم المجتمعات على أسس دينيَّة خدمة لأهداف سياسيَّة، هذا التقسيم الذي ســيؤدي بالضرورة إلى صراعات عنيفة تكتســب طابع الحرب الأهليَّة، وهي صراعات ليست بين حداثيّين وتقليديّين، أو بين ديمقراطيّين واستبداديّين، بل بين مؤمنين وكافرين، فيصبح من الصعوبة بمــكان على هذه المجتمعات أنْ تتعايش أو تتســاكن فيما بينها، وإنّما ســوف يجري الاســتمرار والإمعان في خوض الحروب لأجل الإلغاء. فيتوسّل كلّ طرف من الأطراف منظومة فكريَّة عقديَّة، وخطابًا أيديولوجيًّا مبنيًّا على أســس ونصوص يعتبر أنَّها تُشــكّل بناءً معرفيًّا، وتكون بمثابة خشبة خلاص دينيّ من أجل إضفاء المشروعيَّة الإلهيَّة على ما يقوم به أو ما يرمي الوصول إليه وتحقيقه.

ولأجـل ذلك نجد أنَّ الظواهر السياسـيَّة تركّز على الاعتقاد بأهميَّـة الأيديولوجيا في صناعة أحداث التاريخ الكبرى، التي تؤدّي بدورها إلى إثارة حماس الجماهير، لتشـكيل حاضنة وكتلة دافعة لتحقيق تلك المتغيرات.

لا يمكن للأيديولوجيا -مع صلتها بالمعرفة- الخروج إلى حيّز الواقع دون الخطاب الذي يعمل على إيصالها إلى المتلقّي، ولا سيّما إذا كان الأفرقاء السياسيّون يلتحفون عباءة المقدّس الدينيّ؛ إذ من شـأن هذا الخطاب أنْ يؤدّي إلى الصدام المباشر الحادّ بـين المكوّنات المجتمعيَّة؛ لأن المسائل العقديَّة والفكريَّة المنبثقة عن النص الدينيّ، والمرتبطة بمساره في التاريخ البشريّ، قد أضافت إليه سيرة بشريَّة أصبحت من القداسة، بحيث أضحت هي (الديني) بعد أنْ كانت دنيويَّة.

وإذا كان ما سبق بيانه هو من المُسلَّم به في إطار الرؤية المعرفيَّة النظريَّة، فإنَّ رؤيته متموضعًا على ساحة الواقع، ولا سيما في بلد كلبنان، يتطلّب بحثًا هادئًا لقراءة دور الخطاب الدينيّ وأثره في الواقع السياسيّ، وتحوّلات الجغرافية السياسيَّة للمنطقة. ولهذا اخترنا أنْ نبحث في دور هذا الخطاب في تأسـيس لبنان الحديث، وإعطائه صورته المأمولة؛ باعتبار هذا التأسـيس قد شكّل علامة فارقة في التاريخ اللبنانيّ خاصّة، وفي المنطقة بشكل عام.

أولًا: لبنان الدولة والمجتمع

من المعلوم أنَّ موقع لبنان الاستراتيجيّ في الشرق المتوسّطيّ وجغرافيّته الطبيعيَّة، قد لعب دورًا حاسمًا في تكوينه، وفي تحديد مسار تطوّره التاريخيّ والسياسيّ، فبسبب الأحداث والنزاعات التي عصفت بالمنطقة في حقب تاريخيَّة مختلفة، صار لبنان ملاذًا لجماعات من مذاهب واتجاهات سياسـيَّة مختلفة تنقّلت بين مناطقه، ومن ثمّ تمركزت في أماكن محـدّدة، تمكّنها من الدفاع عن وجودها، ومن ثمّ تداخلت ببعضها بعضًا بفعل العلاقات الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة التي نشـأت بينها. وإنّ تعايش هذه الجماعات الدينيَّة والقوميَّة قد بُنيَ على توازن طائفي غير مستقرّ، ولا سـيّما منذ القرن الثامن عشر؛ لأنّه أُرْسِيَ على قواعد من موازين القوى هي بحدّ ذاتها عرضةً للتبدّل والتغيّر. فشـهد نتيجةً لذلك خضّات طائفيَّة شـديدة، أدّت إلى تحوّلات عميقة في بعض الأحيان في بنيته الاجتماعيَّة والسياسـيَّة، وهي تحوّلات ارتكزت على توافق طوائفيّ جديد ناتج عن نشوء موازين قوى داخليَّة جديدة، أو توازن قوى الأطراف الخارجيَّة.

إن التنوّع الطائفي اللبناني بدأ مع ظهور (الموارنة) في القرن السابع الميلاديّ على أثر المجازر التي حلّت بهم نتيجة صراعهم مع (اليعاقبة) و(البيزنطيّين)، كما أنّ (الجراجمة المرَدة)، الذين أرسلتهم بيزنطة إلى لبنان لمحاربة الدولة الأمويَّة، أصبح من بقي منهم جزءًا من الكنيسة المارونيَّة[1]. أما (الملكيّون) فقد ظهروا في لبنان منذ نشوء الكنيسة الملكيَّة وبقوا أوفياء للدولة البيزنطيَّة، وهم أحفاد سكّان لبنان في عهد الإمبراطوريَّة البيزنطيَّة.

إنّ وجود المسلمين قد بدأ مع الفتح الإسلاميّ منذ عهد (عمر بن الخطاب)، ومن ثمّ في العهد (الأمويّ) الذي استقدم بعض القبائل العربيَّة، وكذلك في العهد (العبّاسيّ) و(الحمدانيّ) و(الفاطميّ)؛ حيث شهد لبنان تدفّقًا للفاطميّين. وعقب التحوّلات في الدعوة الفاطميَّة زمن (الحاكم بأمر الله) وتوليّ ابنه (الظاهر) الخلافة، اجتمع (الموحّدون) حول القائد التركي (أنوشتكين الدرزي) الذي قاتل بهم جموع القبائل من بني (مرداس) و(طيء) قرب (طبريا)[2].

وقد برز الصِّراع السُّنِّي -الشِّيعي في لبنان (أيام نور الدين زنكي) الذي عمد إلى ملاحقتهم للقضاء عليهم[3]، وكذلك في عهد (الظاهر بيبرس) والمماليك. وكان احتلال المماليك للمدن الساحليَّة اللبنانيَّة إيذانًا ببدء التصفية لكلّ معارضة للدولة، فتحوّل (التنوخيّون) نهائيًا إلى جانب المماليك، أمّا الشّيعة في كسروان فتردّدوا في الخضوع الكامل للسّلطة الجديدة، وعمل (التنوخيّون) على تحريض المماليك ضد الشّيعة بالسيطرة الإقطاعيَّة عليهم، وبسبب الخلاف المذهبي[4]. ومن ثمّ عمل (التنوخيّون) على بعث المذهب الدرزي بعد أن توقّف الضّغط المملوكي على المذاهب غير السُّنِّيَّة[5]، فالجماعات الدينيَّة التي شكّلت لبنان لم تتكوّن فقط نتيجة الصراعات الدّينيَّة والمذهبيَّة، بل كان لنشوئها جذور سياسيّة وحضاريَّة أيضًا[6].

وإذا كانت السياسة الإقطاعيَّة في لبنان، وتحوّلات السلطة، ومراكز القوى قد عكست في مرحلة من المراحل صورة الصراعات بين المصالح الخارجيَّة، فإنّ البعد الاجتماعيّ المستند

١ - بطرس ضو: تاريخ الموارنة الديني والسياسي والحضاري، ص٣٦٧-٣٦٨.
٢ - محمد علي مكي: لبنان ٦٣٢-١٥١٦م، ص٩٥.
٣ - أبو شامة: كتاب الروضتين، ج١، ص ٥٧.
٤ - محمد علي مكي: لبنان ٦٣٢-١٥١٦م، ص ٢١٩.
٥ - عصام سليمان: الفدراليَّة والمجتمعات التعدّديَّة ولبنان، ص٦٦.
٦ - عصام سليمان: الفدراليَّة والمجتمعات التعدّديَّة ولبنان، ص ٦٧.

إلى الأبعاد الدينيَّة لم يكن بعيدًا عن هذه التحوّلات السياسيَّة، وهو ما يمكن تلمّسه عقب أحداث العام (١٨٤٠)، ومن ثم اضطرابات (١٨٦٠)، التي أخذت شكلاً طائفيًّا امتدّ إلى دمشق، ما فتح البـاب أكثر أمام التدخّلات الدوليَّة، وأدّى إلى نشـوء نظام المتصرفيَّـة، الذي أعطى لبنان صفة سـنجقًا عثمانيًّا له استقلاله الداخلي تحت إدارة متصرّف مسـيحيّ كاثوليكيّ، وجرى بموجب هذا النظام إلغاء النظام الإقطاعيّ رسـميًّا، ليجري اسـتبداله بنظام طائفيّ. ومن ثم ليُعلَن ولادة لبنان الكبير، كما أعلنه الجنرال (غورو- GOURAUD) وفق الحدود الحاليَّة. هذا الإعلان الذي لاقى ترحيب غالبيَّة الموارنة وأكثريَّة المسيحيّين، الذين اعتبروه ثمرة نضال طويل، في حين لاقى الرفض لدى المسلمين وأنصار القوميَّة العربيَّة.

هذه التطورات السياسـيَّة والمجتمعيَّة، لم تكن لتتم من غير أنْ تترافق مع خطاب طائفيّ على مسـاحة جميع الطوائف اللبنانيَّة، خطاب يسـتند إلى الدين في محاولة منه لاكتساب مشروعيَّة تُمكّن السياسيين ومن معهم من أبناء طوائفهم من المضيّ في إنجاز مشاريعهم الخاصة الطائفيَّة والشخصيَّة. فالمحطات التاريخيَّة التي مرّت على جغرافيا لبنان، حظيت بكم كبير من الخطاب الطائفـي المتلبـس بلبوس الدين، ليكون الديـن في كلّ مرّة هو الرافعـة الأيديولوجيَّة، ولتكون الطائفة هي التعبير (الإبيسـتمولوجي) لهذا الخطاب. ولا شك في أنّ ما يحاول الباحث رصده في هذا المجال، هو مدى انطباق الخطاب الدينيّ على الأصول الأيديولوجيَّة، والبحث في مدى المرونة أو التصلّب التي تطبع هذا الخطاب.

١ - جدليَّة العلاقة بين الدين والدولة:

إذا كان الخطاب الديني المسيحي التقليدي قد عُنيَ بخلاص الفرد، فإنّ هذا الخطاب قد عُنِي أيضًا بالجماعة المسيحيَّة، وإدارة شؤونها ولا سيّما منذ العهد البيزنطي، فقد امتزج الديني بالسلطة السياسيَّة «لتخضع كلّ نفس للسلاطين الفائقة؛ لأنّه لا سلطان إلا من الله، والسلاطين الكائنة هي مرتّبة من الله، حتى إنّه من يقاوم السـلطان يقاوم ترتيب الله»[1]. فعلاقة الديني بالسياسي ليست بالعلاقة الجديدة التي يمكن رصدها في خطاب رؤساء الطوائف؛ لأن صورة الحاكم الزمني لدى هؤلاء إنما هي صورة دينيَّة.

١ - الكتاب المقدس، رسالة بولس الرسول إلى أهل روميَّة، ١٣: ٢١.

«فالإمبراطور هو المصطَفى من قبل الله، وما الإمبراطوريَّة الأرضيَّة إلا جسم صوفي لا يتميّز إلا تمييزاً طفيفًا عن الكنيسة، فهي والمعمورة شيء واحد، وخارجها لا وجود لغير الفوضى والبربريَّة»[1]. وبحسب ما يؤكّد الدكتور (جورج قرم) «السياسة المسيحيَّة مع تحوّل الإمبراطوريَّة الرومانيَّة الوثنيَّة إلى الإمبراطوريَّة البيزنطيَّة المسيحيَّة، قامت على إدماج الدين في القانون العام للدولة، أي التحوّل إلى النظام السياسي الثيوقراطي. والنظام السياسي (الثيوقراطي) هو الذي كان الأساس في المسيحيَّة، الدين والسياسة، بحيث غدت حياة المسيحيّين في المشرق والمغرب منوطة بتحالف مع الدين، وبدينٍ متحالفٍ مع السياسة»[2].

ولئن كان خطاب السيّد المسيح عليه السلام قد أكّد على أنّ: «أعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله، إنّ ملكوتي ليس في هذا العالم»[3]. فإنّ رسالة السيّد المسيح يجب أنْ تُفهم كما وردت في الإنجيل وحده، لا من خلال تصرّفات بعض رجال الدين. ولكن الذي يجب أنْ يجري العمل عليه، هو علاقة حملة الدين ومتلقّيه مع الواقع.

٢- الدولة في الخطاب الديني المسيحي:

إنّ مفهوم الدولة الحديثة الأرض والشعب والسيادة لم ينضبط انضباطًا دقيقًا إلا بعد منتصف القرن الثامن الهجري، عندما استطاع (ابن خلدون) أنْ يطوّر مفهوم الدولة من خلال دراسة القاعدة الاجتماعيَّة، التي ارتكزت عليها السلطة في المجتمعات السياسيَّة المعاصرة له والمتقدّمة عليه؛ لأنّ علاقة الدين بالمجتمع الحامل له، هي علاقة الروح بالجسد، وكون الدور الأبرز في توجيه الناس منوط برجال الدين، فإنّ علاقة هؤلاء القائمين على أمر الرعيَّة مع السلطان السياسي المتمثّل بالدولة، سوف تكون مصبوغة بلون إلهيّ.

فبطريرك الموارنة (مار نصرالله بطرس صفير[4]، ينظر إلى العلاقة بين الدين والسياسة انطلاقًا

---

١ - لوي بريهيه: مؤسسات الإمبراطوريَّة البيزنطيَّة، ص١١.

٢ - جورج قرم: تعدّد الأديان وأنظمة الحكم، ص١٣٢.

٣ - الكتاب المقدس، يوحنا ١٥: ١٩.

٤ - مار نصر الله بطرس صفير ١٩٢٠-٢٠١٩ هو البطريرك الماروني السادس والسبعون، بعد مرور 25 سنة على تولي موقع البطريركيَّة وبسبب تقدم العمر استقال من منصبه الديني وخلفه بشارة بطرس الراعي في ٢٥/اذار /٢٠١١

من مفهوم السـلطة، كما ينظر إليها (بولس) الرسـول أي من الله، والسلطات القائمة هي بأمر الله، والسلطان خادم الله؛ أي لا فرق بين سلطة الله وسلطة السلطان[1]. وعندما يحاول بطريرك الموارنة أنْ يوضح سمات هذه السلطة، يكتب: «وهناك حقيقة تاريخيَّة لا سبيل إلى إنكارها، وهي أن كنيستنا المارونيَّة، ونقولها ببساطة، كان لها دورها الكبير في تكوين لبنان، وما تميّز به من خصائص وما تفرّد به من مميّزات، وقد تولّى رجال الدين فيها السـلطة الزمنيَّة إلى جانب السـلطة الروحيَّة في فترات مختلفة من الزمن. وإذا كان من واجب الكنيسة حسب آراء المجامع الكنسيَّة أن تبقى سياسيًّا مستقلة لتحتفظ بصفائها وحرّيَّة التمييز الإنجيليَّة لديها، بحيث لا يمكنها أن تكون وسيلة لبلوغ مآرب سياسيَّة يسعى إليها أفراد أو جماعات أو حتى دولة، فإنّ المسيحيّين الأوروبيّين، ومنذ انتخاب البابا (يوحنا بولس الثاني)، عادوا فاكتشفوا دور الكنيسة في مناهضة الأنظمة (التوتاليتاريَّة-Totalitarian)، ابتداء من (بولونيا) ومنظومة الدول الاشـتراكيَّة، وصولاً إلى أميركا اللاتينيَّة، واكتشافهم لم يكن اكتشافَ المخبأ في علاقة الدين بالسياسـة، وإنّما اكتشـاف الثقافة الدينيَّة في بعدهـا الخُلُقي، كما يظهرها حقوق الإنسان، فالكنيسة ليست مجموعة بشريَّة فحسب، إنّها أولاً شركة الله الثالوث، وهذا بُعدها العمـودي، وهي أيضًـا شركة ما بين جميع البشر، وهذا بعدها الأفقـي. وبهذا المعنى تصبح مَهمَّة الكنيسـة عامة، والمارونيَّة خاصة تأليه البشريَّة الـذي يصهرها عليها، ويصهر بعضها بعض الآخر، هذه هي الصورة البشريَّة التي على الكنيسـة أن تحقّقها... فالمُهمّ الآن، أنْ تسـتعيد الكنيسة عامة، والمارونيَّة خاصّة، الروح الرسوليَّة لصهر العالم في المسيح والله، فقد حان للكنيسة والمارونيَّة أنْ تستعيدا قوّتهما وغيرتهما الرسوليَّة لهداية العالم والشرق[2].

إن الخطاب الكنسي في لبنان عامة، والماروني خاصّة، قد ركّز على أمور خمسة:

أ. تأكيد الإيمان المسيحي لدى أبناء الكنائس بما يحفظ وجودهم في الشرق الإسلامي عامة، وفي لبنان خاصّة، فجاء هذا التأكيد لا من خلال تعظيم الإيمان الروحيّ الذي يحفظ القيم الدينيَّة سلوكًا يوميًّا ، بل من خلال خطاب عنصريّ تمييزيّ، يشكّل قطيعة بين أبناء الكنيسة والوسـط الآخر الذي يعيشون معه وبه، فكان التأكيد على الانتماء الفينيقـيّ في مواجهة العروبة، والتأكيد على كيانيَّة لبنان، «فالقول بهويَّة لبنان العربيَّة

١ - موريس أبو ناضر: الدين والسياسة في لبنان «حلقة دراسيَّة»، ص٩٨.
٢ - لجنة التعليم المسيحي، حاضرة الفاتيكان، ص٤٦.

مخالف للحقيقة العلميَّة التاريخيَّة ولمنطق الاستقلال معًا، فاللبنانيون ليسوا عربًا، لبنان كيان مطلق لا يوصف بغير ذاته، ولا ينسب إلى كيان آخر خارج عنه، ولا يربط بهويَّة غير هويّته اللبنانيَّة الذاتيَّة، إنّ القول بهويَّة لبنان العربيَّة خيانة عظمى بحق الوطن، وبحق الواقع التاريخي والعلمي، وبحق الشعب اللبناني والأراضي اللبنانيَّة المقدسة....لبنان والعروبة على طرفي نقيض» [1].

ب. تأكيد قداسة لبنان، فلبنان هو أرض القداسة بعرف الكتاب المقدس، وكل الديانات والشعوب، وقد قدسه المسيح ولا سيما بزيارته له، واجتراحه العجائب فيه، كما تقدس بقدّيسيه كثيري العدد على مرّ الأجيال، «فعلينا نحن أبناء لبنان أن نحافظ على قداسته وأن نجددها بفضائلنا وسمو أخلاقنا وقداسة حياتنا، وأن ننشر القداسة حولنا وفي العالم بنور الاتحاد بالله وبنور الفضيلة والمحبة والحكم والعدل وبنور السلام الذي يوحد أبناء لبنان العالم أجمع في عائلته برعايَّة أب واحد هو الله وراع واحد هو المسيح كلمة الله» [2].

ج. التأكيد على فرادة الكنيسة المارونيَّة، والشعب الماروني؛ باعتبار أنّ الموارنة اسم أُطلق على الشعب اللبناني الفينيقيّ، لاتّباعه تلامذة (مار مارون)، وتمذهبه بمذهبهم؛ إذ تؤلّف الكنيسة المارونيَّة والشعب الماروني وحدة لا تنفصم عراها؛ بحيث إنّ الكنيسة المارونيَّة هي الشعب الماروني، والشعب الماروني هو الكنيسة المارونيَّة، يتقاسمان الحياة الواحدة والمصير الواحد في كل ظرف وحين. المارونيَّة، في أساسها ومنطلقاتها، هي تيّار فكري (لاهوتي) (خلقيدوني)، تبلورت مع الزمن فأصبحت حركة حضاريَّة، «والمارونيَّة هي العقيدة المسيحيَّة التي بشّر بها (مار مارون) وتلامذته الشعب اللبناني، والشعب اللبناني يقيم فوق أرض لبنان دون انقطاع منذ ثمانمئة ألف سنة حسب الاكتشافات العلميَّة الحديثة. هذا الشعب بشّره المسيح في القرن الخامس للميلاد، ومار مارون وتلامذته، فأُطلق عليه اسم الموارنة هذا هو الشعب الماروني» [3].

---

١ - بطرس ضو: تاريخ الموارنة الديني والسياسي والحضاري، ص٥٢٦-٥٢٧.
٢ - بطرس ضو: تاريخ الموارنة الديني والسياسي والحضاري، ج١، ص٥٩٦.
٣ - بطرس ضو: تاريخ الموارنة الديني والسياسي والحضاري، ج١، ص٧٢.

د. التأكيد على العلاقة غربًا وخصوصًا فرنسا، وإنْ كان ذلك لأسباب لها علاقة بالمصالح الاستعماريَّة الغربيَّة منذ أيام الصراع العثماني الأوروبي، لكن أُريد له أنْ يلبس لبوسًا دينيًّا. فارتباط الموارنة التقليدي بفرنسا، يمكن اعتباره محتّمًا؛ لارتباطهم بروما أو متفرّعًا عنه الأصل روما الكاثوليكيَّة والفرع فرنسا اللاتينيَّة... «ربطت روما الموارنة حضاريًّا بالتراث اليوناني الروماني والأوروبي الغربي العالميّين بواسطة اللغة والثقافة الفرنسيّتين، وهذا الارتباط كان أكبر ما أعطي الموارنة من نِعَم تصوّر الموارنة من دون روما، ومن دون فرنسا، ومن دون أوروبا ومن دون الغرب، هل يبقون حينئذٍ أكثر من أثر تذكاري؟ هذا في حيّز الوجود. روما وباريس عطيّتان عظيمتان أعطيهما الموارنة، وعليهم أنْ يحافظوا عليهما محافظتهم على الحياة ذاتها والبقاء» [1].

ه. المارونيَّة السياسيَّة التي هي الطائفيَّة السياسيَّة، «فإنّ ما يعرف بالطائفيَّة السياسيَّة إنّما هي المارونيَّة السياسيَّة عينها، والقضاء عليها هو القضاء المبرم على الموارنة وعلى لبنان معًا، وعلى اللبنانيّين جميعًا»[2]. فالمارونيَّة السياسيَّة، والتي تبلورت على يد (ميشال شيحا) تعتبر العنوان المسيحيّ في لبنان، وإنْ حاول بعضٌ التقليل من تأثيرها. وإنّ تأكيد (شيحا) على التعدّديَّة الاجتماعيَّة (الطائفيَّة)، ووصفها بالنعمة، والميزة، والاقتصاد الحُرّ، والديمقراطيَّة الطائفيَّة من خلال ما جرى تكريسه في صيغة ١٩٤٣م، يعتبر هو الحقيقة اللبنانيَّة التي لا يجوز المساس بها.

٣- لبنان الدولة: كيان مسيحي:

لقد جاء الإعلان عن قيام دولة لبنان تحقيقًا لمطلب المسيحيّين الذين رأوا فيه تتويجًا لجهودهم منذ قرون في الحصول على استقلالهم ضمن الحدود الطبيعيَّة والتاريخيَّة، وبهذا الخصوص يقول البطريرك (حويك): «إنّه صرف حياته في سبيل المسألة اللبنانيَّة. لذلك يعتبرها مقدّسة وهي تخصّ عمليًا جهود المسيحيَّة منذ اثني عشر قرنًا»[3]. فلبنان الكبير، بالنسبة للمسيحيّين،

١ - شارل مالك: مجلة الفصول، العدد ٣، ١٩٨٠.
٢ - جورج كساب: تاريخ الموارنة، ص٩٤.
٣ - مجلة المسيرة، عدد تموز - آب ١٩٩٢، السنة٧٨، ص ٥٤.

استمرار للإمارة والمتصرّفيَّة، وثمرة الاستمراريَّة التاريخيَّة النضاليَّة، التي جعلت من لبنان وطنَ المسيحيّين في الشرق. فهم نظروا، ولا يزالون، في أكثريّتهم إلى لبنان باعتباره ملجأ وملاذًا لكل مسيحيّي الشرق المضطهدين، وقد قال المطران (عبدالله الخوري) بهذا الخصوص: «لقد أنشئ لبنان بحدوده الحاضرة بموافقة فرنسا، ليكون وطنًا للمسيحيّين اللبنانيّين، ولكي يصبح ملجأ لكلّ المسيحيّين في الأراضي المجاورة إذا ما اضطهدهم جيرانهم المسلمون»[1].

فالأصل في نظرة الخطاب المسيحي إلى سبب بناء الدولة، هو قيامه على أساس الواحد المسيحيّ الأساس. أمّا الآخرون، فهم إنْ أمكن التعايش معهم، فلضرورة عمران الكيان المسيحيّ. وبالتالي فالدولة اللبنانيَّة هي نتاج معرفيّ مسيحيّ لهدف اجتماعيّ مسيحيّ؛ إذ إنّ جوهر العلاقة المفترضة مع الآخر المسلم هو التناقض والعدائيَّة. وبالتالي، فإنّ أيَّة صيغة لإدارة هذه الدولة المصطنعة، إمّا أنْ تأتي وفق المقاس المسيحيّ الماروني باعتباره يشكّل الأكثريَّة العدديَّة مسيحيًّا، والأقدر على الصياغة اللبنانيَّة القوميَّة، أو أنْ يضطرب المشهد، ويغدو المجتمع في لبنان كما الدولة في حالة اهتزاز يوشك على الانهيار؛ إذ إنّ المسيحيَّة والإسلام أيديولوجيّتان متمايزتان فشلتا حتى تاريخه في إبراز أيديولوجيَّة مشتركة في لبنان كما في الشرق.

من خلال ما أوردناه سابقا يتضح لنا أنّ العقليَّة المارونيَّة منذ نشوئها، أسّست ضمن ذهنيَّة الانعزال عن الآخر أيًّا كانت مسمّياته، وسعت خلال فترة وجودها في لبنان على إنتاج مجتمعها الخاص المغلق الذي تجد فيه تجسيدًا لقيمها الدينيَّة الروحيَّة، والاجتماعيَّة، والسياسيَّة.

لهذا فقد اتّسم خطابها الداخلي، كما الخارجي، على تأكيد الصلة ما بين المارونيَّة وملجئها الجغرافي؛ بحيث نجد أنّ الامتزاج ما بين الإنساني والجغرافي في هذا الخطاب يريد أنْ يؤكد على وحدة مصيريَّة لا يمكن تصوّر أحده دون الآخر، وهذا التوجّه الذهني السيكولوجيّ يعتبر من أشدّ أنواع الوشائج؛ بحيث تغدو الجغرافيا والإنسان والمعتقد شيئًا واحدًا، وأيّ تفريط أو مساومة على أحدهم يعني زوال الآخرين. ونجد -أيضًا- أنّ الآباء المؤسّسين للمارونيَّة /الدينيَّة، حاولوا إعطاء طابع القداسة الإلهيَّة على حركتهم الدينيَّة كما على موطنهم الجغرافي. ولأنّ الجماعات الدينيَّة التي تعيش حالة صراع مع ما يجاورها، لا يمكن أنْ نتصوّر وجودها الإنساني الفاعل ضمن محيط تفاعلي أو تشاركي؛ لأنّ من شأن هذه التفاعليَّة أو التشاركيَّة أنْ تذيب هذه الجماعة وتغيّر

١ - مجلة المسيرة، عدد تموز – آب ١٩٩٢، السنة٧٨، ص ٥٤.

من خصائصها الأيديولوجيَّة والسلوكيَّة كما المجتمعيَّة. ولهذا فإنّنا نلحظ أنّ الخطاب الانعزالي او الانغلاقي هو الحاكم على ذهنيَّة منتجيه وحركيّته؛ لأنّ حالة الشعور التي يحاولون الظهور بها وتبريرها هي نتاج اللا شعور الشخصي والجمعي لديهم.

لقد استطاع الخطاب الديني تثبيت الكيان اللبناني وفق المقاس الماروني، وجاءت صيغة ١٩٤٣م لتؤكّد:

أ. اتفاق المسيحيّين والمسلمين في لبنان على صيغة وطنيَّة سياسيَّة واحدة خلاصتها: إنّ لبنان جمهوريَّة مستقلّة استقلالاً تامًّا في إطار كيانها الراهن، لا معاهدة ولا اتفاق يربطها بدولة أخرى، وتلتزم هذه الدولة بالموقف ذاته بالنسبة لكلّ الدول العربيَّة دون تفضيل أيّ دولة على أخرى.

ب. إن لبنان دولة عربيَّة سيّدة، وهي عضو في الأسرة العربيَّة الكبرى التي اعترفت بكيانه وسيادته. على أنّ لبنان، على عروبته، لا يقطع علاقاته الثقافيَّة والحضاريَّة مع الغرب.

ج. الإبقاء على الدستور اللبناني، الذي ينصّ على التوازن بين الطوائف، على أنْ يجري توزيع الوظائف العامة بين الطوائف مع مراعاة الكفاءة وحدها بالنسبة للوظائف الفنّيَّة.

أما أهداف الميثاق كما حدّدها الشيخ (بشارة الخوري) ونقلها (يوسف إبراهيم يزبك) في كتابه «أول نوار»، فهي:

- «استقلال لبنان التام والحقيقي بالنسبة لكل الدول الغربيَّة.
- استقلال لبنان التام والحقيقي بالنسبة لكل الدول العربيَّة.
- لا وصاية ولا حماية ولا امتياز ولا أفضليَّة بالنسبة لأيّ دولة.
- التعاون إلى أقصى الحدود مع الدول العربيَّة الشقيقة.
- الصداقة مع كل الدول الأجنبيَّة التي تعترف باستقلال لبنان وتحترمه».

وبالاستناد إلى ما تقدّم، نجد أنّ الخطاب قد أنجز الصيغة الداخليَّة والخارجيَّة في لبنان، بحيث إنّ أي مكوّن لبناني يخرج عن هذه الثوابت يشكّل خروجًا عن لبنان وعن صيغة العيش المشترك. وهذا يقودنا إلى مراقبة الخطاب الديني المسيحيّ في المسائل التي قامت عليها الدولة اللبنانيَّة.

ثانيًا: الخطاب المسيحي ولبنان

عرف لبنان المسيح عليه السلام منذ لحظة ولادته، وعاش معه في حركته الرساليَّة، وتأثّر به قبل أنْ يعرفه العالم أو يسمع به، فالإنسان في لبنان كان يتلقّى التعاليم السماويَّة من السيّد المسيح مباشرة من غير واسطة كنيسة أو إرشاد رسولي يبلغ إليه. وإذا كان لبنان الحديث قد طُبِعَ بطابع المسيحيَّة العالميَّة «أي بحسب صورتها»، فتوزّع مسيحيّوه بين الكنائس، فإنّ كلّ ذلك لا ينفي أن في حنايا هذا المتديّن المسيحي الأقرب إلى السيّد المسيح ورسالته بعضًا من روح المسيح وإشراقة من نوره.

فالمسيحيّون في لبنان على اختلاف كنائسهم يلتقون في جوهر الإيمان المسيحي، الذي يعتبر أنّ «الكنيسة تمثّل انتصار الله على الشر، فالسيّد المسيح هو الذي أسّسها وهو الذي بدايتها ونهايتها، وعند انتهاء الزمن ستغدو هي الإمبراطوريَّة السماويَّة الأبديَّة»[1].

غير أنّ تصاعد نفوذ الكنيسة المارونيَّة، الذي جاء عقب انهيار نظام الإمارة عمليًّا في العام ١٨٤٠م، يظهر أنه قد نتج عن عوامل عدّة، أبرزها:

- إلغاء مشاركة الأعيان في انتخاب البطريرك: إذ إنه بعد أن اضطرّ البطريرك إلى الإقامة في كسروان في حمى (آل الخازن) الذين مارسوا تأثيراً كبيراً في الكنيسة المارونيَّة، فكانوا يلعبون دورًا حاسمًا في انتخاب البطريرك من خلال اشتراكهم مع سائر الأعيان الموارنة وكبار رجال الإكليروس في انتخاب البطريرك وفي اختيار الأساقفة. فكانت الكنيسة المارونيَّة في ذلك العصر خاضعة لنفوذ الإقطاعيّين الموارنة، ولكنّها وبدعم من البابا في روما ألغيت مشاركة الأعيان في الانتخابات الكنسيَّة، وهذا ما قلّص من نفوذ الأعيان على الإكليروس.
- ثروة الكنيسة المارونيَّة: حيث إنه في بداية القرن التاسع عشر أصبحت الكنيسة المارونيَّة أكبر المتملّكين في لبنان بسبب الهبات التي منحها الإقطاع الماروني وأحيانًا الدرزي، وكذلك بعض الأمراء الذين حكموا لبنان أمثال الأمير (يوسف الشهابي) للكنيسة المارونيَّة، خاصة للرهبانيّات وقد أسهمت ثروة الكنيسة في تعاظم قوّتها السياسيَّة.

---

١ - لوي بريهيه: مؤسسات الامبراطوريَّة البيزنطيَّة، ص١١.

- الانفتاح على الفلاّحين والطبقات الشعبيَّة المسيحيَّة، وقد برز ذلك خاصةً أثناء الأزمات الحادّة التي سادت العلاقات بين عامّة الشعب والأمير الحاكم، كما حدث في الانتفاضات الشعبيَّة ضدّ الأمير (بشير الثاني)؛ إذ وقفت الكنيسة ورجال الإكليروس إلى جانب هذه الانتفاضة، ما مكّنها من استعادة دورها التاريخي في قيادة الطائفة المارونيَّة.
- التنظيم الإكليروسي الذي تعتمده الكنيسة، الذي يجعلها قادرة على الوصول إلى أعماق المجتمع المسيحي بمختلف فئاته.

إنّ هذه العوامل هي التي أفضت إلى مزيد من نفوذ الكنيسة في الواقع المسيحي اللبناني، مضافًا إلى ارتباط الأفراد روحيًّا بها، ما أهّلها إلى أنْ تكون في موقع القيادة المسيحيَّة الأول.

١ - الكنيسة وتأسيس لبنان:

إنّ العلاقة التي تربط اللبناني برجال الدين، جعلت من هؤلاء بمثابة الموجّه والقائد والمعبّر عن هذا اللبناني. ونظرًا لطبيعة العلاقة التي تربط المسيحي اللبناني برجل الدين، فقد غدت الكنيسة هي التي تنطق باسم المسيحيّين، وإنّ دور السياسيّين المسيحيّين يبقى محدودًا إنْ لم يحظَ بمباركة الكنيسة وتأييدها، فشخص البطريرك الماروني وتوجّهاته السياسيَّة والاجتماعيَّة بحسب ما يظهر، يلعب دورًا كبيراً في الحياة العامّة المسيحيَّة ومسارها، فثورة (طانيوس شاهين) التي اندلعت عام ١٨٥٨م حظيت بدعم الإكليروس الماروني لطروحاتها المعبّرة عن طروحات الطبقات الشعبيَّة؛ حيث كانت أكثريَّة هذا الإكليروس من أبناء الشعب، بل حتى إنّ البطريرك (بولس مسعد) الذي تولّى سدّة البطريركيَّة عام ١٨٥٦م كان هو نفسه من العائلات الشعبيَّة الكسروانيَّة.

وكذلك نجد عصيان (يوسف بك كرم) في وجه حاكم جبل لبنان (داوود باشا)، قد حظي بدعم الأوساط السياسيَّة والدينيَّة المارونيَّة وتشجيعها، التي نتج عنها اعتبار الزعيم (يوسف كرم) مؤسِّسًا لفكرة القوميَّة اللبنانيَّة المسيحيَّة. هذه الفكرة التي حملها الموارنة، وسعوا لإقامة كيان لبناني مستقلّ عبر استغلالهم وإفادتهم من نظام المتصرفيَّة الذي تضمّن امتيازات للمسيحيّين وضمانة لكيانهم واستقلالهم، ما «شكّل بالنسبة لدعاة القوميَّة اللبنانيَّة الخطوة الأولى نحو

تحقيق حلمهم في إقامة وطني قومي يطغى فيه العنصر المسيحي الماروني»[1]. وبحسب (مائير زامير) فإنّ الطموح السياسي للحركة القوميَّة اللبنانيَّة ارتكز في «تحقيق ثلاثة مطالب: الاستقلال، والتوسّع إلى الحدود التاريخيَّة، والحمايَّة الفرنسيَّة»[2]. وقد تزعّم البطريرك الماروني (إلياس الحويّك) حركة المطالبة هذه وإلى جانبه المجلس الإداري لجبل لبنان. ويلاحظ هنا كيف إنّ مؤازرة البطريرك (حويّك) (الرمز الديني) للمجلس الإداري لجبل لبنان (الفاعليَّة السياسيَّة) أدّت إلى إعلان استقلال لبنان في ٢٠ أيار ١٩١٩؛ حيث استطاع الموارنة التحرّك بوجه السياسة الفرنسيَّة التي توصّلت إلى اتفاق مع الأمير فيصل يكون لبنان بموجبه متمتّعًا باستقلال ذاتي في إطار فدراليَّة سوريَّة. فالدور الذي لعبه البطريرك (إلياس حويّك) في مؤتمر الصلح إنّما يعكس صورة للوضع الحقيقي وللقوّة التي يتمتّع بها رجل الدين في المجتمع المسيحي ولا سيّما الماروني، فالمطالب السياسيَّة التي تصدر عن رجال السياسة يمكن التعامل معها بوصفها آمالاً يُراد تحقيقها، أمّا عندما تصدر عن رجل الدين فإنّ التعامل معها سيكون من منطق أنّها مطالب واحتياجات لا غنى عن تحقيقها ولا مجال لتجاهلها، فرأس الكنيسة يمثّل الوجدان العام للرعيَّة.

لقد استطاع البطريرك الماروني الذي حدّد أهدافه بالسفر إلى مؤتمر الصلح أن يحصل على دعم البابا للقضيَّة اللبنانيَّة، وقد صرّح البطريرك لجريدة (لوماتان- Le Matin) الفرنسيَّة، «إن لسفري إلى باريس ثلاثة أهداف:

أ. وهي قبل كل شيء المطالبة للبنان باستقلاله المطلق الذي يستحقّه وله الحقّ به.

ب. ومن ثمّ المطالبة باستعادة لبنان حدوده الطبيعيَّة والتاريخيَّة على الشكل الذي رسمتها هيئة الأركان الفرنسيَّة في الخريطة التي وضعتها عام ١٨٦١م.

ج. وأخيراً نريد توطيد ومواصلة علاقاتنا مع فرنسا لجعلها موثّقة على الوجه الأكمل»[3].

فالبطريرك الماروني هو الذي رأس الوفد اللبناني إلى مؤتمر الصلح، وهو الذي قاد المفاوضات نيابة عن حكومة لبنان ومجلس إدارة جبل لبنان، وهو الذي أقنع فرنسا بتبنّي موقف الموارنة وتوسيع حدود لبنان، ووضعه تحت الانتداب الفرنسي.

---

١ - زهير شكر: الوسيط في القانون الدستوري، ص٩٨.

٢ - مائير زامير: الكيان المسيحي اللبناني، ص١٤.

٣ - إدمون ربّاط: الوسيط في القانون الدستوري اللبناني، ص٢٨٠.

لقد أنتجت مباحثات (جورج كليمنصو Georges Clemenceau-) وزير الخارجيَّة الفرنسي آنذاك مع البطريرك الماروني، تعهّدًا اعتُبر بمثابة الوثيقة الأساس التي نتج عنها إنشاء لبنان الكبير، في إطار الدول التي أوجدها الانتداب الفرنسي. ولعلّه من الملاحظ أيضًا أنّ حدود لبنان الحاليَّة هي ذات الحدود التي رسمها قرار الجنرال (غورو) والتي ثبّتها الدستور اللبناني عام ١٩٢٦.

وبحسب ما يمكن تلمسه من مجريات الأحداث، فإنّ الخطاب الديني المسيحي، وتحديدًا الماروني، هو الذي أدى الى ولادة الكيان اللبناني هذه الولادة، التي هي تحقيق فرنسي لمطلب التيّار الماروني المسيحي في إنشاء كيان مستقلّ يشكّل مجالاً حيويًّا لمصالحه الاقتصاديَّة دون مراعاة أماني سكان الساحل والأقضية الأربعة، الذين هم في غالبيّتهم من المسلمين، الذين رفضوا ما قامت به فرنسا إرضاءً للموارنة، فهذه الطريقة في ولادة الكيان جعلت الموارنة مقتنعين بأنّهم ذوو حقّ في السيطرة على لبنان. «وستحول هذه الولادة غير الطبيعيَّة دون إضفاء الشرعيَّة الاجتماعيَّة على الكيان اللبناني لغايَّة ١٩٤٣م»[1]؛ إذ إنه مقابل ولاء الموارنة المزدوج للكيان الجديد وللانتداب الفرنسي منشئ هذا الكيان وحاميه، عبرّ المسلمون عن رفض مزدوج لهذا الكيان وللانتداب الفرنسي وعن ولاء مزدوج للعروبة وسوريَّة.

٢- آثار دور الكنيسة في نشوء لبنان:

إنّ الآثار المترتّبة عن أي خيار سياسي أو فعل سياسي من شأنها أن تولد ردود فعل سلبيَّة أو إيجابيَّة تطال الذين صدرت عنهم هذه الخيارات والأفعال، ويمكن أنْ تتراوح مدّة هذه الآثار وشدّتها بحسب ديمومتها، غير أنّ بعض الخيارات المصيريَّة يمكن أنْ تؤدّي إلى أزماتٍ اجتماعيَّة يصعب معالجتها، وتحتاج إلى وقتٍ وزمنٍ طويل. لكنّ التداعيات التي يمكن أنْ تصدر حيال خيارات وأفعال تصدر عن الممثلّين الدينيّين لن تنسحب على أشخاصهم، بل على أتباعهم وحتى أديانهم. ولهذا فإنّ ما قام به البطريرك (حويك) بوصفه الرأس الأعلى للكنيسة المارونيَّة في لبنان، قد صنع شرخًا في بنية المجتمع اللبناني المتعدّد الطوائف والمذاهب والانتماءات؛ بحيث بدت الصورة كأنّها تحديد مصير الآخرين وتحويلهم إلى مجرّد مستخدمين في مشروع لا يمثّلهم ولا يعبرّ عنهم، ما يسلبهم أدنى حقوقهم في المواطنة والعيش على أرضهم.

١ - زهير شكر: الوسيط في القانون الدستوري، ص١٢٥.

لقد رأى الموارنة في إنشاء دولة لبنان الكبير تتويجًا لجهودهم منذ عشرات السنين في الحصول على كيانهم الخاص والمستقل ضمن الحدود الطبيعيَّة والتاريخيَّة وفق رؤيتهم، وقد شكّلت الدولة الجديدة بالنسبة إليهم تطويرًا للمتصرّفيَّة التي أعطت جبل لبنان طابعًا مسيحيًا، وعودة إلى عهد الإمارة المعنيَّة والشهابيَّة؛ حيث استطاع جبل لبنان أن يفرض نفسه بوصفه وجودًا إقليميًّا رئيسًا في الشرق.

وإذا كانت الأبعاد الاقتصاديَّة لإنشاء لبنان الكبير إيجابيَّة؛ بحيث وفّرت له موارد اقتصاديَّة زراعيَّة وجعلته مركزًا تجاريًا، فإنّ الأبعاد السياسيَّة والاجتماعيَّة كانت سلبيَّة.

فعلى الصعيد الاجتماعي أدّى إعلان لبنان الكبير إلى تغيرات ديموغرافيَّة في بنيته الاجتماعيَّة، أدّت إلى إنهاء طابع لبنان المسيحي الذي اتّصف به طيلة القرنين الماضيين.

فالمسيحيّون الذين كانوا يشكّلون أكثر من ٨٠٪ من سكان المتصرّفيَّة أصبحوا قرابة النصف أو أكثر بقليل بحسب إحصاء ١٩٣٢م، الذي يؤكّد أنّ الموارنة قد انخفض تمثيلهم من ٥٨٪ في عهد المتصرفيَّة إلى ٣٢٪ عام ١٩٢٢م، وإلى ٢٩٪ عام ١٩٣٢م. وكذلك الدروز؛ حيث انخفض تمثيلهم من ١١٪ إلى ٧٪. أما بالنسبة للسنّة للذين كانوا يمثلون ٣,٥٪ من سكان المتصرّفيَّة فكانوا يشكّلون ثاني أكبر تجمّع طائفي بنسبة ٢٢٪ من السكان. وكذلك الشيعة الذين ارتفع تمثيلهم ٥,٥٪ إلى ٢٠٪. [١]

لقد أدّى إعلان دولة لبنان الكبير إلى «خلق مجتمع مقسّم تحكمه علاقات اجتماعيَّة واقتصاديَّة مختلفة، وشكّلت الإقليميَّة الطائفيَّة عنصرًا آخر أعاق عمليَّة اندماج السكان المختلفين في بوتقة اجتماعيَّة واحدة»[٢]؛ بحيث أنتج أزمة على صعيد الانتماء الوطني، التي ستكون السبب الرئيس لأزمة النظام السياسي اللبناني بفعل الربط الذي أراده الموارنة بين صيغة النظام والكيان والمتمثّل بصيغة الحكم الطائفيَّة ذات الغلبة المسيحيَّة. ما ولّد إحساسًا لدى الآخرين، ولا سيّما المسلمين أنّ لبنان هو دولة مارونيَّة، وبأحسن الأحوال دولة مسيحيَّة فيها أقليَّة مسلمة أو جاليات إسلاميَّة. ما أدّى إلى انقسامات سياسيَّة، تمثّلت في رفض المسلمين باستمرار لهذا الكيان، بالمقابل نجد الإصرار المسيحي وبخاصّة الماروني على التعلّق بالحمايَّة الفرنسيَّة، وهذا التعلّق إنما يأتي

١ - راجع: زهير شكر الوسيط في القانون الدستوري، ص١٣٦.
٢ - راجع: زهير شكر الوسيط في القانون الدستوري، ص١٣٦.

نتيجة موقف البطريرك الماروني الذي يرى في العلاقة مع فرنسا حماية لوجود الكيان اللبناني.

إنّ انعدام القواسم المشتركة بين اللبنانيّين جعل الكيان اللبناني كيانًا مصطنعًا، وجعل الدولة اللبنانيَّة سابقة بوجودها على وجود الشعب أو الأمّة اللبنانيَّة.

٣- الخطاب المسيحي واستقلال لبنان:

لقد أدّى الخطاب المسيحي الذي عبرّ عنه البطريرك (إلياس حويّك) إلى رسم صورة لبنان الجغرافيَّة والبشريَّة والسياسيَّة؛ بحيث بدت صورته في استلحاق ثقافي وسياسي وأمني واقتصادي لفرنسا، غير أنّ الصورة الداخليَّة التي أفصحت عنها سنوات ما بعد إعلان لبنان الكبير، كشفت عن تناقضات بنيويَّة في المجتمع اللبناني انعكست بدورها على الصورة السياسيَّة والخطاب السياسي، وقد ساعدت سنوات الانتداب على توطيد السلطة المارونيَّة؛ بحيث أنّها بعد أنْ اشتدّ عودها ومراسها، وتوطّد الكيان اللبناني صار مطلوبًا من الحالة المارونيَّة التي أوجدت هذا الكيان وطالبت بحمايته بالانتداب الفرنسي، صار منها مطلوبًا ونتيجة لتضافر العوامل السياسيَّة والاقتصاديَّة والاجتماعيَّة أنْ ترفع شعار الاستقلال، شريطة المحافظة على وحدة الكيان اللبناني في حدوده المرسومة في الدستور اللبناني والمعترف به دوليًّا.

وهنا لا بدّ من العودة إلى أصل إنتاج الخطاب، وهو البطريرك الماروني. فالبطريرك (حويّك) تزعّم تأسيس الكيان ورعى نشوءه بالمساعدة والحماية الفرنسيَّة، كما نجد أنّ البطريرك الماروني (مار بطرس عريضة) يتزعّم تيار الاستقلال عن فرنسا، ففي مؤتمر لمطارنة وأساقفة الطائفة المارونيَّة في ٦ شباط ١٩٣٦م، وجّهت مذكرة للمفوّض السامي الفرنسي شكّلت تحوّلاً سياسيًّا مُهمًّا عند غالبيَّة الموارنة، طالبت بالأمور الآتية:

أ. «صيانة الكيان اللبناني بحدوده الحاليَّة دون أي تعديل أو تغيير.

ب. استقلال لبنان الناجز وسيادته الكاملة، على أن يوطّد لبنان صلات الأخوّة مع الشقيقة سوريَّة، ولا سيّما في ميدان التعاون الاقتصادي والاجتماعي.

ج. وضع دستور جديد على أساس استقلال لبنان الفعلي، لكي يضمن للبنانيّين الحريّات التي يوفّرها النظام البرلماني للفرد والمجتمع، خاصّة حرّيَّة الصحافة، وحريَّة الاجتماع، وحريَّة الجمعيات والأحزاب في ظلّ القانون.

د. عقـد معاهدة مع فرنسـا؛ لأنّ لبنـان لا يسـتطيع أن يكتفي بوضـع أدنى من الوضع التعاهدي الذي تطالب به سوريا.

ه. انضمام لبنان إلى جمعيَّة الأمم»[1].

لقد دعمت البطريركيَّة المارونيَّة المطالب باستقلال لبنان عن فرنسا، ولا سيّما من خلال دعمها حزب الكتلة الدستوريَّة بزعامة (بشارة الخوري)، وهنا يعود الخطاب المسيحي إلى ثنائيَّة السياسي – الديني، فالكنيسة المارونيَّة أمّنت الدعم النفسي والروحي والاجتماعي للسياسي، فبذلك فإنّ المطالب السياسيَّة تصبح حاجات لا ينبغي تجاهلها، فهذا الدعم الذي عبرّ عنه البطريرك الماروني (مار بطرس عريضة)؛ حيث ألقى في (بكركي) في ٢٥ كانون الأول ١٩٤١م، بمناسبة عيد الميلاد، كلمة أمام وفود شعبيَّة ركّز فيها على المطالبة بالاستقلال الناجز، وعلى العدل والمساواة ومشاركة الطوائف في الحكم انطلاقًا من نسـبة أهمّيتها. هذا الدعم شـكّل عودة الدينيّ إلى السياسـة في مسألة اسـتقلال لبنان، كما شكّل إكمالاً لما قام به الدينيّ من قبل في تشكيل لبنان ونشوئه، وإذا كان الخطاب الديني في مرحلة التأسـيس قد أراد كيانًا مسـيحيًّا خالصًا، فإنّ الخطاب في مرحلة التأسـيس قد أكّد على هذا الكيان، ولكن هذه المرّة بمشـاركة الآخرين؛ نظرًا للعوامل السياسـيَّة التي تجلّت برفض المسلمين لهذا الكيان، وهذه المشاركة تأتي من قبيل استمالة هذه المكوّنات الرافضة ومحاولة استمالتها للقبول. لذلك كانت عريضة بكركي قد طرحت المطالب الآتية:

أ. «استقلال لبنان استقلالاً فعليًّا يمكنه من تقرير مصيره بدل الاختيار.

ب. حرّيَّة لبنان بالتعاقد مع الدول الأجنبيَّة.

ج. ج - سنّ قوانين دستوريَّة تكفل الحرّيات العامّة والخاصّة، وتفرّق بين السلطة التنفيذيَّة والسـلطة التشريعيَّة، وهذه تؤمّن بواسطة مجلس سياسي منتخب انتخابًا حرًّا تتمثّل فيه الطوائف والمناطق تمثيلاً عادلاً.

د. تسليم الأحكام فعلاً إلى أبناء البلاد يحملون مسؤوليتها ويقومون بأعبائها.

ه. إعلان الثقة بغبطة البطريرك الماروني لتحقيق هذه الأهداف بمؤازرة شخصيّات تمثّل الطوائف والمناطق اللبنانيَّة»[2].

---

١ - إدمون ربّاط: الوسيط في القانون الدستوري اللبناني، ص٣٩٠-٣٩١.

٢ - بيار زيادة: التاريخ الدبلوماسي لاستقلال لبنان « مع مجموعة من الوثائق»، ص١٧٥.

ولعلّ الفقرة الأخيرة من إعلان بكركي المشـار إليه، تشـير صراحةً إلى أنّ الخطاب الصادر عن البطريرك الماروني هو المعوّل عليه في إنفاذ المطالب السياسيَّة وتحقيقها. ولهذا فإنّ لبنان لا يمكن بأيّ حال من الأحوال، فصله عن المكوّن الديني، وتأثيره في الشـأن العام، وإنْ حاول هذا الديني الاختباء خلف عبارات النصح والإرشاد. فالخطاب الديني لدى جميع طوائف لبنان هو الأساس، والأصل إنّ أيَّة محاولة سياسيَّة لإقصاء الديني خارج ساحة السياسة من شأنها أن تبوء بالفشل.

لقد استطاعت (بكركي) بشـخص البطريرك (عريضة) أن تلعب دورًا رئيسًا في استمالة المسلمين للقبول بالكيان اللبناني عندما قايضت الوحدة مع سوريا، التي يطالبون بها بالحماية الفرنسيَّة التي يصرّ عليها الموارنة. ولهذا فإنّ (مسعود ضاهر) يرى أنّ مؤتمر (بكركي) عام ١٩٤١م «شكّل النواة الفعليَّة التي سينبثق عنها ميثاق دولة الطوائف اللبنانيَّة الطامحة إلى الاستقلال وإزالة حكم الانتداب»[١]. لقد أدّى التناغم ما بين خطاب (بكركي) وخطاب بعض الشـخصيّات السياسـيَّة المسـيحيَّة، التي كانت تدعو إلى الاتفاق مع المسـلمين على قاسـمٍ مشـترك إلى ما عرف فيما بعد بميثـاق ١٩٤٣م. ولولا الغطاء الديني الذي كان يتمتّع به (بشـارة الخوري) لما أمكن إنجازه؛ لأنّ فريقًا من المسيحيّين، وهو ليس بالقليل، كان يتّهم (بشـارة الخوري) بالخروج عن عقيدته؛ إذ يقول «بل إن كثيراً من المسيحيّين حملـوا عليّ بحجّة أنيّ عبثتُ بعقيدتي». إنّ تخلّي المسـيحيّين عن فكرة الحمايـة الأجنبيَّة ولقائهم مع المسـلمين، الذين تخلّوا عن فكرة الوحدة مع سوريا ما كان ليتمّ لولا الأجواء التي وفّرها خطاب (بكركي) في مؤتمر ١٩٤١م، وتشـكلت امتيازات طائفيَّة – طبقيَّة لفئة قليلة من اللبنانيين، مسيحيين ومسلمين، تقاسمت جبنة الحكم في لبنان على قاعدة ميثاق الطوائف (١٩٤٣م)[٢]، فالكنيسة المارونيَّة

١ - مسعود ضاهر: لبنان: الاستقلال، الميثاق والصيغة، ص٢٢٣.

٢ - الجدير ذكره أن صيغة عام ١٩٤٣ أو ما يعرف بالميثاق الوطني اللبناني جاء بعد رفض المسلمين دولة لبنان الكبير والمطالبة بالانضمام الى الدولة العربيَّة، غير أن عددًا من اللبنانيين أمثال (بشارة الخوري) (١٨٩٠ - ١٩٦٤، أول رئيس للجمهوريَّة اللبنانيَّة بعد الاستقلال) و(رياض الصلح) (١٨٩٤ - ١٩٥١، أول رئيس وزراء لبناني بعد الاستقلال)، وفي الفترة الممتدة ما بين ١٩٣٠ و١٩٤٣، أنتجوا صيغة عرفت فيما بعد بالميثاق الوطني، وهو اتفاق غير مكتوب بين المسلمين والمسيحيين من أجل الممارسة السياسيَّة، ويعبّر عن صيغة العيش المشترك بين اللبنانيين ضمن لبنان الحُرّ والمستقلّ ضمن حدود لبنان الكبير. وُثِّق هذ الاتفاق في خطاب بشارة الخوري في البيان الوزاري الذي ألقاه (رياض الصلح) أمام مجلس النواب قبيل الاستقلال. ظلّ هذا الاتفاق يُظلّل العمل السياسيّ في لبنان لغاية إقرار اتفاق الطائف نهاية عام ١٩٨٩م، رغم كلّ الصعاب التي واجهت لبنان والتي كان أخطرها الحرب الأهليَّة اللبنانيَّة (١٩٧٥- ١٩٩٠) (الباحث).

كانت بحاجة إلى المسلمين، ولكن من غير أن يفكّروا بالوحدة مع أي من العرب، فلبنان الكيان هو فكرة مسيحيَّة، وإنّ ضرورة الإيمان بها من المسلمين يعني تثبيتًا لهذا الكيان بجهد غير المسيحيّين.

فالخطاب المسيحي يصرّ على لبنان الكيان مع الأخذ بالاعتبار التطوّرات الاجتماعيَّة والسياسيَّة والإقليميَّة. وإنّ تبادل الأدوار بين الديني والسياسي أو بين الزعامة الروحيَّة والزعامة الاجتماعيَّة كان محوره الأهمّ هو حماية ما وصل إليه المسيحيّون ومصالحهم، ولأجل ذلك عارض المسيحيّون اتفاقيَّة (شتورا[1]) في ١ تشرين الأول ١٩٤٣م، وأثمرت هذه المعارضة عن تعديل الاتفاقيَّة، التي نظّمت المصالح المشتركة بين لبنان وسوريا، وأثمرت هذه المعارضة عن تعديل الاتفاقيَّة؛ حيث أُلغي المجلس الأعلى الذي يفترض فيه أن يشرف على المصالح المشتركة بين البلدين؛ لأنّ وجوده برأي البطريرك الماروني وحزب الكتائب اللبنانيَّة يتعارض مع استقلال لبنان وسيادته.

ففي رسالة وجّهها البطريرك الماروني إلى رئيس الجمهوريَّة: «لقد كنّا ولا نزال نطالب باستقلال لبنان الناجز... فعجبًا لهذا الاتفاق الذي لم نسمع بمثله بين الدول المستقلّة؛ إذ يفضي هذا الاتفاق إلى الإضرار بالمصالح اللبنانيَّة فضلاً عن تأثيره في استقلال لبنان الناجز»[2].

لقد سعى الخطاب المسيحي بشقّيه السياسي المدني والكنسي الروحي إلى تأكيد كيانيَّة لبنان والحفاظ عليه وطنًا للمسيحيّين الذين يحملون القوميَّة اللبنانيَّة، وإنّ ميثاق ١٩٤٣م الذي تضمّن تخلّي المسيحيّين عن فكرة الحماية الأجنبيَّة مقابل تخلّي المسلمين عن فكرة الوحدة مع سوريا، لم يُراد منه تقاسم السلطة مع المسلمين كما يصوّر بعضهم؛ لأنّ صلاحيات رئيس الجمهوريَّة كانت تجعل من موقع رئيس الوزراء موقعًا ملحقًا تابعًا لرئيس الجمهوريَّة الماروني، وليس ندًّا. وإذا ما أصرّ رئيس الوزراء على معارضة رئيس الجمهوريَّة فإنّ مصير الحكومة الإقالة. والصحيح أنّ ميثاق ١٩٤٣م كان تأكيدًا على الموقع المسيحي والهويَّة القوميَّة اللبنانيَّة وفق صيغة ظاهرها دولة لكلّ الطوائف. ولهذا فإنّ الشيخ (بيار الجميّل) يعتبر الميثاق الوطني «هو في الأساس وقبل كل شيء تكريس للإجماع على أمرين: أولهما الولاء للبنان وثانيهما التخلّص من الأجنبي

١ - اتفاقيَّة شتورا في ١ تشرين الأول عام ١٩٤٣م: وهو ذاك الاتفاق الذي جرى في شتورا ما بين الحكومة السوريَّة والحكومة اللبنانيَّة، لإدارة المصالح المشتركة باعتبار أن الوحدة الجمركيَّة قائمة بين البلدين (الباحث).
٢- زهير شكر: الوسيط في القانون الدستوري، ص٢٨١-٢٨٢.

وإقامة دولة سيّدة مستقلّة عن الشرق وعن الغرب»[1]، أي أنه محاولة للبننة المسلمين وتعريب المسيحيّين، فلا للغرب – الذي هو بعيد، ولا للعروبة – التي تحيط بلبنان من كل جانب – وإنّ هذا الميثاق الذي هو «لم يكن أكثر من بازار بين ماروني كبير وسنّي من حجمه، في سبيل تقريب الأبعاد بينهما، لإحداث طمأنينة ما -كانا يدركان أنّها كاذبة- في القلقين نفسهما، ليسلس لهما الحكم ويهون»[2]. كما يصف (إدوارد حنين) فهو لم يكرّس حقّ الطوائف في المشاركة في السلطة بل كرّس حقّ الموارنة في قيادة السلطة وتثبيت لبنان كما أريد من خلال رؤيَّة البطريرك (إلياس الحويّك)، والمحافظة على الامتيازات التي تتمتّع بها الطائفة المارونيَّة بحجّة استغلال شعور الخوف عند المسيحيّين. وهذا الميثاق لم يرد منه إرساء قواعد دستوريَّة تتمثّل في صيغة الطائفيَّة السياسيَّة؛ «لأنّ طائفيَّة الصيغة السياسيَّة اللبنانيَّة لم تكن مطلبًا مسيحيًا أبدًا. كانت مطلبًا إسلاميًّا»[3]؛ لأن المسلمين ألحّوا على إيجاد ضمانات طائفيَّة لمشاركتهم في الدولة التي ضُمّوا إليها؛ إذ إن لبنان الكبير كان عبارة توسيع المتصرّفيَّة ذات الطابع المسيحي[4]. إنّ صيغة لبنان منذ ١٩٤٣م بقيت محكومة بالخطاب المسيحي الماروني المؤسّس للبنان من خلال الدور المميّز لرئيس الجمهوريَّة والصيغة الطائفيَّة حتى لحظة اندلاع الحرب الأهليَّة عام ١٩٧٥م. أي حتى لحظة انفجار الميثاق باعتباره صيغة لم تعد صالحة للتطبيق. فالقوميّون اللبنانيّون الذين رأوا في ميثاق ١٩٤٣م ولادة للقوميَّة اللبنانيَّة، وأنّ أي إطاحة به يعني الإطاحة بالأمّة اللبنانيَّة أو بالأصحّ الأمّة المارونيَّة. فقد جاء في مقرّرات مؤتمر الرابطة المارونيَّة المنعقد في (جونيه) في أيار ١٩٧٤: «المارونيَّة تراث روحي وثقافي. الميثاق الوطني هو قبل كل شيء قضيَّة ثقة وإيمان بتاريخنا وبأنفسنا»[5].

إذًا، إنّ الموارنة كما يقول (شارل مالك): «هم أكثر من اللبنانيّين الآخرين مسؤولون عن لبنان وعليهم أن يقرّروا مصير لبنان». وبهذا المعنى فإنه على المسلمين أن لا يطالبوا بالمساواة التامّة في الحقوق مع المسيحيّين؛ لأن الأخيرين لا يثقون بولاء المسلمين للبنان، فالبطريرك الماروني

١ - بيار الجميل: لبنان واقع ومرتجى، ص٤٥.
٢ - ملحم قربان: تاريخ لبنان السياسي، ج٢، ص٢٣٧.
٣ - سليمان تقي الدين: المسألة الطائفيَّة في لبنان -الجزء والتطوّر التاريخي-، ص٣٠٦.
٤ - راجع: زهير شكر: الوسيط في القانون الدستوري، ص٢٥٥ وما بعدها.
٥ - جريدة النهار، عدد ١٩٧٤/٥/١٩.

يرى أنه «لا يجوز تغيير الميثاق؛ لأنّه يعبرّ عن إرادة التعايش الأخوي فهو يعطي الرئاسة للموارنة والمشاركة واردة في المادة ٦٥ من الدستور»[١].

إنّ خطاب البطريركيَّة المارونيَّة بشقّيها الكنسي والسياسي لم تكن تعبيراً عن مجمل المسيحيّين الذين ينتمون إلى كنائس أخرى، فالخطاب الذي أنشأ لبنان وعمل على تثبيت كيانيته المسيحيَّة كان خطاباً مارونيًا. غير أننا نلحظ خطاباً مسيحيًّا لا يرى انغلاق لبنان على ذاته وانفتاحه على الغرب، ففي موعظة دينيَّة ألقاها في (الشوير)، هاجم بطريرك الروم الأرثوذكس الذين جعلوا من أنفسهم حماة لبنان وقال: «إن لبنان لم يحصد من سيطرتهم إلاّ الفوضى الطائفيَّة وتدنيّ الأخلاق، إن أعداء لبنان هم رجال السياسة الذين يستغلون الإيمان لأجل غاياتهم السياسيَّة فأين هي المساواة؟ كيف يحقّ للماروني أن يصبح رئيسًا للجمهوريَّة ولا يحقّ للأرثوذكسي ذلك أو الدرزي أو حتى الشيعي؟ إنّ لبنان هو للبنانيين لا للموارنة ولا للشيعة أو السنّة ويجب على لبنان أن ينفتح على العالم العربي»[٢].

الخاتمة:

إنّ الديني عندما يتبنّى المطالب الاجتماعيَّة للطائفة فإنمّا يعبر بلسان الحاجة لا بلسان ما يؤمّل تحقيقه، وبذلك تصبح حركة الديني في موقع القيادة والتوجيه المباشر وليس في موضع الرعاية، مع إمكانيَّة توزيع الأدوار ما بينه وبين السياسي. الذي لا يمكن لحركته أنْ تؤدّي أغراضها ما لم يحظَ بغطاء الدين الذي يسبغ مشروعيَّة الحركة ومشروعيَّة المطالب.

إنّ المنطلقات الأيديولوجيَّة والمعرفيَّة للخطاب المسيحي نشأت من ذهنيَّة مشبعة بهاجس الخوف على الوجود، وذلك نتيجة العوامل التاريخيَّة التي أدت الى تشكل الطائفة. وقد اتسم خطاب الطائفة بالانعزاليَّة أحيانًا والدعوة إلى العيش مع الآخر الشريك في الوطن أحيانًا أخرى. ولكن من خلال معادلة الخطاب المسيحي الصرف الذي بني على قاعدة قيام الكيان المسيحي في لبنان.

---

١ - مجلة Monday Morning، ١٩٧٥/٧/٦.

٢ - جريدة السفير: عدد ١٩٧٥/٨/١٦.

إن هذا الكيان الذي لم يستطع في أي من محطاته التاريخيَّة أن ينتج قيامه بذاته، بل كان بحاجة إلى الآخر (الخارج) المغاير أيديولوجيًا ومعرفيًـا وثقافيًا وتاريخيًا للمحيط، بحيث بدت صورة الكيان المسيحي على أنها امتداد لروما الكاثوليكيَّة ووريثتها فرنسا في الشرق المسلم العربي، ما ولّد تناقضات بنيويَّة انعكست على الواقع اللبناني كما على الخطاب.

فقد أنتج الواقع المسـيحي بناه الطائفيَّة كما أنه أنتج بناه السياسيَّة. هذه البنى التي لم تستطع الخـروج من دائرة الانغلاق الطائفي الى رحاب الوطن ومطالبتها الآخر في الانصهار بالمشروع اللبناني، كان يراد منه انسلاخ هذا الآخر عن مشاريعه الخاصة سواء الطائفيَّة أو السياسيَّة، والتي يمكن أن يكون أغلبها قد نشأ نتيجة ردة فعل على دعاوى ما يصطلح عليه بالقوميَّة اللبنانيَّة. هذا الانسـلاخ الذي يراد منه الدخول في المشروع المسيحي الذي ركّب لبنان على صورته. وإذا ما كان موقف الآخر سـلبيًا حيـال هذه المطالب، فإنّ صيغة الكيان اللبنـاني كانت تهتز في جميع المحطات التاريخيَّة، انطلاقًا من أن لبنان وطن للمسيحيين الذين هم في ذهنيتهم على تناقض، بل وعداء أحيانًا مع محيطهم العربي المسلم.

المصادر والمراجع:

- الكتاب المقدس(الانجيل)
- أبو شامة: كتاب الروضتين، أخبار سنة ٥٤٣ هـ.
- إدمون ربّاط: الوسيط في القانون الدستوري اللبناني، دار العلم للملايين، بيروت، لاط، ١٩٧٠.
- بطرس ضو: تاريخ الموارنة الديني والسياسي والحضاري، دار صيدون، بيروت، لا ط، ١٩٩٦.
- بيار الجميل: لبنان واقع ومرتجى، الكتاب الأول، منشورات الكتائب اللبنانيَّة، بيروت، ١٩٧٠.
- بيار زيادة: التاريخ الدبلوماسي لاستقلال لبنان، مع مجموعة من الوثائق، بيروت، لاط، ١٩٦٩.
- جورج قرم: تعدد الأديان وأنظمة الحكم، بيروت، دار النهار، لا ط، ١٩٧٩.
- زهير شكر: الوسيط في القانون الدستوري، لا م، لا ط، لا ت.
- سليمان تقي الدين: المسألة الطائفيَّة في لبنان، الجزء والتطوّر التاريخي، دار ابن خلدون، بيروت، لا ط، لا ت.
- عصام سليمان: الفدراليَّة والمجتمعات التعدّديَّة ولبنان، بيروت، دار العلم للملايين، ط١، ١٩٩١.
- لوي بريهيه: مؤسسات الامبراطوريَّة البيزنطيَّة، نقلاً عن جورج قرم، تعدّد الأديان وأنظمة الحكم، دار النهار، بيروت، ط٢، ١٩٩٢.
- مار نصر الله بطرس صفير في الكنيسة والسياسة، منشورات بطريركيَّة الموارنة، لا م، لا ط، ١٩٩٠.
- مائير زامير: الكيان المسيحي اللبناني. ترجمة: سليم فارس، دار المروج، بيروت، لاط، ١٩٨٦.
- محمد علي مكي: لبنان ٦٣٢-١٥١٦، دار النهار، بيروت، ط٢، ١٩٧٩

- مسعود ضاهر: لبنان: الاستقلال والميثاق والصيغة، منشورات معهد الإنماء العربي، بيروت، لا ط، ١٩٧٧
- ملحم قربان: تاريخ لبنان السياسي، لا د، بيروت، لا ط، ١٩٨٠.
- موريس أبو ناضر: الدين والسياسة في لبنان «حلقة دراسيَّة»، المستقبل العربي، العدد ١٧٣، تموز ١٩٩٣.
- يوسف إبراهيم يزبك: حكايَّة أول نوار، دار الفارابي، بيروت، لا ط، ١٩٦٤.
- مجلات ودوريات
- جريدة السفير
- جريدة النهار
- مجلة الفصول
- مجلة المسيرة
- مجلة Monday Morning

"السَّايفربَانك.. حُرّيّة الإنترنت ومُسْتَقبله"

■ نبيل علي صالح[1]

ملخّص

يَتمحوْرُ حديثُ هذا الكتاب ـ الَّذي نُراجعُهُ في مَقالتنا هذه ـ عن أهمِّيَّة التَّشفير لمُواجهة تَحوُّل شبكة الإنترنت من أَداة حُرَّة مَفتوحة لتدفُّق النُّظُم (والبرَمجيَّات والمَعلومات، والتَّداوُل المَعلوماتيِّ بمُختلف تَصنيفاته ومَواقعه)، إلى وَسيلة لَهيمنة الحُكومات وتَحكُّم الشَّركات الكبيرة، وما يَعنيه هذا من إعاقة حُرِّيَّة النَّشر، ووقوع اتِّصالات النَّاس وتَواصُلها الرَّقميِّ تحتَ السَّيطرة والمُراقبة والتَّلاعُب؛ وهذا ما قد يُشكِّلُ جداراً حقيقيًّا أمامَ حُريَّة المُجتمعات وديمقراطيَّاتها. يُحذِّرُ الكاتبُ (جوليان أسانج- Julian Assange) ـ صاحبُ موقع (ويكليكس) (WikiLeaks) الذّائع الصِّيت، ومُذيعُ الخَفايا والأسرار الَّتي أثارَت الضَّجيجَ، وصاحبُ الأفكار الَّتي هزَّت العالم ـ مع ثلاثة ناشطينَ حُقوقيِّينَ (ألمانيٍّ وأميركيٍّ وفرنسيٍّ) في حقل الاتِّصالات والمعرفة الإلكترونيَّة، من هذا التَّحوُّل الخَطير؛ حيثُ يَطرَحُ الحَلَّ عبرَ تَجميع نقاشات دارتْ عن شبكة الإنترنت وأهمِّيَّة حُريَّة التَّعبير، وطبيعة الحُكومة، وغيرها منَ الموضوعات المُثيرة للجَدل، مُقدِّمًا حُلولاً علميَّةً عمليَّةً، وذلك من خلال السَّعي إلى التَّشفير الرَّقميِّ باعتباره أحد أهمّ السُّبُل لمُواجهة ذلك التَّغوُّل الحُكوميِّ، الَّذي باتَ مُجرَّدَ قُرصان أو قاطع طريق إلكترونيٍّ يَستهدفُ حُريَّةَ تَدَفُّق المَعلومات؛ بما يَضمَنُ بِناءَ عالَم مثاليٍّ مُتحرِّر من قُيود الدَّولة والارتهان لسَيطرة شَركاتها الكُبرى، عبرَ إنشاء مَواقعَ جديدة لا يَستطيعُ المُراقبونَ الوُصولَ إليها، وإشادة مِنطقةٍ حُرَّةٍ لتَبادُل الأفكار والمَعلومات لا تُخضَعُ لأيِّ تأثيرٍ من سُلطةٍ.

الكلمات المفتاحية: الإنترنت، الرقابة الحكومية، الحرية، التشفير.

١ - كاتب وباحث، سوريا.

بطاقةُ الكتابِ

اسم الكتاب: "السَّايفربَانك.. حُرّيّة الانترنت ومُستقبله".
المؤلف: جُوليان أسانج وآخرون (جاكوب أبلبوم-أندي مولر-جيريمي زيمرمان).
ترجمة: سناء حرب.
إصدار: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر.
مكان النشر: لبنان/بيروت.
رقم الطبعة: الثانية.
تاريخ الطبعة: ٢٠١٥م.
عدد الصفحات: ١٣٥ صفحة.

أولًا: محتوياتُ الكتاب وفكرته الرئيسة

لا يُمكنُ اعتبارُ هذا الكتابِ تقليديًّا في فكرتِه وطريقةِ تأليفه، فهوَ عبارةٌ عن سلسلةِ حواراتٍ ومُقابلاتٍ ونقاشاتٍ جَرَتْ بين (جوليان أسانج) ـ صاحبِ ومُؤسِّسِ موقعِ (ويكيليكس) الشَّهيرِ ـ ومجموعةٍ من الخُبراءِ والنّاشطينَ المُخضرَمينَ في مجالِ التَّشفيرِ والإنترنت، يَتَحاورونَ ويتناقشونَ في موضوعِ التَّهديداتِ الّتي تتعرَّضُ لها حُريَّةُ شبكةِ الإنترنتِ وخُصوصيَّةُ النّاشرينَ عليها في مُختلفِ المَواقعِ والمَنصّاتِ الإلكترونيَّةِ الافتراضيَّةِ التَّواصليَّةِ والتَّفاعليَّةِ.

يَتألّفُ الكتابُ من مُقدِّمةٍ وعدَّةِ فَقراتٍ، هيَ عبارةٌ عن حلقةٍ نقاشيَّةٍ، جاءتْ تحتَ العناوينِ الآتيةِ:

ملاحظةٌ حولَ مُختلفِ المُحاولاتِ لاضطهادِ (ويكيليكس) والشَّخصيَّاتِ المُرتبطةِ به.

- زيادةُ الاتِّصالات مُقابلَ زيادة التَّحرِّيّات.
- عَسكرةُ الفضاء الإلكترونيِّ.
- مُكافحةُ الرَّقابة التَّامَّة بقوانين البَشر.
- تَجسُّسُ القطاع الخاصِّ.
- مُقاومةُ المُراقبة التَّامَّة بقوانين الفيزياء.
- الإنترنتُ والسِّياسةُ.
- الإنترنتُ وعِلمُ الاقتصاد.
- الرَّقابةُ.
- خُصوصيَّةٌ للضَّعيف، وشفافيَّةٌ للقويِّ.
- فئرانٌ في دار الأوبرا.

الفكرةُ الرَّئيسةُ للكتاب: إنَّ الخُصوصيَّةَ حَقٌّ أساس، والتَّشفيرُ هو الوسيلةُ لضَمانها في العصر الرَّقميِّ.

والكتابُ عبارةٌ عن حلقة نقاشيَّة أشرَفَ عليها (جوليان أسانج) الَّذي هو صحفيٌّ وناشطٌ ومُبرمِجٌ أستراليٌّ، أسَّسَ موقعَ (ويكيليكس) ورأَسَ تَحريرَهُ منذُ العام "٢٠٠٦م"؛ وهو حاصلٌ على عدد من الجوائز الصَّحافيَّة والحُقوقيَّة، منها جائزةٌ من مُنظَّمة العَفو الدَّوليَّة في العام "٢٠٠٩م"، كما كانَ مُرشَّحًا لنَيل جائزة نوبل للسَّلام عامَ "٢٠١٩م».

أصبَحَ موقعُ (ويكيليكس) مَعرُوفًا على المُستوى العالميِّ في العام "٢٠١٠م" عندما بَدأَ بنشر وثائقَ عَسكريَّة ودبلوماسيَّة سرِّيَّة عن الولاياتِ المتَّحدة الأميركيَّة بمُساعدة من شُركائه في وسائل الإعلام.

اعتقَلَتِ الشُّرطةُ البريطانيَّةُ (جوليان أسانج) داخلَ السِّفارة الإكوادوريَّة يومَ "١١ نيسان عام ٢٠١٩م" بعدما قامَ السَّفيرُ الإكوادوريُّ في بريطانيا بدعوته، وسُمِحَ لهُ بالدُّخول إلى المَبنى.

وفي الأوَّل من أيَّار "٢٠١٩م" حَكَمَ القَضاءُ البريطانيُّ بالسِّجن "٥٠ أسبوعًا" على مُؤسِّس (ويكيليكس) (جوليان أسانج) لانتهاكه شُروطَ الإفراج المُؤقَّت عنه.

وفي حُزيران "٢٠٢٤م" أُطلِقَ سَراحُ (أسانج) بموجب صفقة مع القَضاء الأميركيِّ بعدَ "١٩٠١" يومٍ قضاها في السِّجن، وَفقَ ما صرَّحَ به موقعُ (ويكيليكس)

عنوانُ الكتاب

أمَّـا بخصـوصِ عنـوانِ الكتـابِ، وهـو مصطلـحُ («السّـايفربانك» أو «السّـايبربانك» (Cypherpunk)(شـيفرة = Cypher / بنـك = punk مـن بنكِ المعلومـات) [1]، فهو مفهومٌ حديثٌ جرى نَحتُهُ منذَ بدايةِ تسعينياتِ القرنِ الماضي، ويُشيرُ إلى تلكَ الحركةِ الثَّقافيَّةِ والسِّياسيَّةِ والفَلسفيَّةِ الَّتي نشَأَتْ في الغَربِ (منذُ أوائلِ تسعينياتِ القرنِ الماضي)، ورَفَعَتْ لواءَ الدَّعوةِ إلى ضَرورةِ استخدامِ نُظُمِ التَّشـفيرِ القويِّ، وتقنيَّاتِ تَعزيزِ الخُصوصيَّةِ كأدواتٍ للتَّغييرِ الاجتماعيِّ والسِّـياسيِّ؛ ويَرى أصحابُ هذهِ الحركةِ أنَّ هذهِ التِّقنيّاتِ الرَّقميَّةَ يُمكنُها أنْ تكونَ فَعّالةً جدًّا في دعمِ الأفرادِ وحمايةِ حُرِّيّاتِهم وخُصوصيّاتِهم في العصرِ الرَّقميِّ المَعلوماتيِّ الرَّاهنِ والمُستقبليِّ، خاصَّةً في مُواجهةِ الرَّقابةِ الرَّسميَّةِ والمُراقبةِ الحُكوميَّةِ.

وكانَ يجري التَّواصُلُ الأساسُ لِـ(السّايفربانكس) عن طريقِ مجموعاتٍ غيرِ رسميَّةٍ في قائمةِ البَريدِ الإلكترونيِّ لـ"سايفربانكس"، لضَمانِ تَحقيقِ الخُصوصيَّةِ والأمانِ من خلالِ الاستخدامِ الاستباقيِّ للتَّشفيرِ.

ثانيًا: أسلوب عمل السايفربانك

يستندُ (السايفربانك) في عملِهِ إلى مجموعةٍ من البنى التحتيةِ الاتصاليةِ الخاصّةِ بالإنترنت، من كابلاتٍ ألياف بصريّةٍ تمتدُّ عبرَ قيعـانِ المحيطاتِ، وأقمارٍ صناعيّةٍ تحلّقُ بعيدًا في الفضاءِ، وحواسيبَ تنتشرُ في جهاتِ الأرضِ الأربعِ، مضافًا إلى برمجياتٍ حاسوبيةٍ وخوارزمياتٍ تشفيريّةٍ دقيقةٍ. والمشكلةُ، فيما يتعلّقُ بموضوعِ الإنترنت والنشرِ على مواقعِه، وحقِّ الإنسانِ في الحفاظِ على خصوصيتِه، ليستْ في توسُّعِ البُنى التحتيّةِ المتعلقةِ بثورةِ تقنيةِ المعلوماتِ والاستثمارِ فيها ــ فهٰذا أمرٌ مطلوبٌ ومفيدٌ ــ بل هي ــ كما يؤكّدُ (أسانج) ــ «تحويلُ شبكةِ الإنترنت من وسيلةٍ للتحـرّر، إلى أخطرِ أداةٍ ووسـيلةٍ باتجاهِ تحقيقِ الشـمولية، لتصبحَ هذه الشـبكةُ تهديدًا حقيقيًّا للحضارةِ الإنسانية». [2]

وهنا السؤالُ: ما العملُ حينَ تعملُ الدولةُ عملَ القراصنةِ أو قطّاعِ الطُرُقِ في استهدافِها لحرّيةِ

١ - انظر: جوليان أسانج وآخرون: السّايفربانك.. حرية الإنترنت ومستقبله، ص٨.
٢ - جوليان أسانج وآخرون: السّايفربانك.. حرية الإنترنت ومستقبله، ص٩.

تدفُّق المعلومات والبيانات ومصادرة اتصالات الناس، حينَ تقعُ (اتصالاتُهم) عبرَ الإنترنت تحتَ السيطرة، ومكالماتُهم الهاتفيّةُ تحتَ المراقبة؟!

في الإجابة عن ما تقدّم، يأتي صاحبُ موقع (ويكيليكس) الذائع الصيت، ومذيعُ الخفايا، وفاضحُ الخبايا والأسرار، (جوليان أسانج)، فيقرعُ أجراسَ الإنذار بأعلى الدّرجات، ويتشاركُ معه ثلاثةُ ناشطينَ حقوقيّينَ (ألمانيّ وأمريكيّ وفرنسيّ) في مجال الاتصالات والمعرفة الإلكترونيّة الرقميّة؛ حيثُ يقدّمونَ الحلَّ في هذا الكتاب عبرَ تجميع نقاشات دارتْ عن الإنترنت وحرّية التعبير، وطبيعة الحكومة، وغيرها من الموضوعات المثيرة للجدل. والحلُّ هو عبرَ عمليّة التشفير.

ثالثًا: عمليّة التشفير

تشفيرُ المعلومات (Cryptography)، والتي هي عبارةٌ عن تقنية تحويل المعلومات إلى رموز غير مقروءة إلّا لمن يملكُ المفتاح، هو أسهلُ بكثير من عملية كسر الشيفرة لاسترجاع المعلومات الأصليّة؛ حيثُ يؤكّدُ (أسانج) على أنَّه يُمكنُنا استعمالُ هذه الخاصيّة الغريبة لوضع قوانينَ عالمنا الجديد، ولتخليص عالمنا المثاليّ من شبكات الأقمار الصناعيّة وخطوط الألياف البصرية التي يرتكزُ عليها، ومن الأشخاص الذينَ يسيطرونَ على هذه الشبكات ويعترضونَ المعلومات التي تشتملُ عليها، وذلك لتحصين فضائنا وراءَ حجاب مُشفَّر، ولإنشاء أراضٍ جديدة محظورة تمامًا على الأشخاص الذينَ يسيطرونَ على الواقع الفيزيائيّ؛ أي أراضٍ لا يمكنُ لهؤلاء الأشخاص الوصولُ إليها مهما كانتْ مواردُهم وإمكانياتُهم.[1]

وفي سياق شرحه لعمليّة التشفير وفوائدها، يُؤكّدُ (أسانج) على أنَّ «التشفيرَ هو في الواقع تجسيدٌ لقوانين الفيزياء؛ وهو لا يأبهُ بتهديد الدول ولا بخطر الرقابة الدوليّة الشديدة.

قد تكونُ هذه الفكرةُ غيرَ واضحة لكثيرين، ولكن الحقيقةَ هي أنَّ الكونَ يُرحِّبُ فعلاً بالتشفير ولا بدَّ منَ العمل به. والتشفيرُ هو المظهرُ الأساس لكلِّ إجراء سلميٍّ مباشر؛ ففي الوقت الذي تستطيعُ فيه الدولُ فرضَ عنف غير متناه على ملايينَ الأفراد باستعمال أسلحتها النوويّة، نجدُ أنَّ التشفيرَ يحمي أسرارَ الأفراد وأفكارَهم من عنف هذه الدول مهما بلغتْ شدّةُ العنف الذي

١ - جوليان أسانج وآخرون: السّايفربانك.. حرية الإنترنت ومستقبله، ص١١.

قد تمُارسُــه ضدَّهُم. خاصّةً وأنَّ مصيرَ الحضارةِ الإنســانيّةِ مرتبطٌ بمصــيرِ الإنترنت، وذلك بعدَ الاندماجِ الكبيرِ الذي حدثَ بينَ الدولِ والإنترنت».[1]

رابعًا: محاولات اضطهاد

تبدأُ الحلقةُ النقاشــيّةُ في قضيّةِ (السايفربانك) ــ الّتي يدورُ حولَها مضمونُ الكتابِ ــ بفقرةٍ أولى تحتَ عنوان: «ملاحظةٌ حولَ مختلفِ المحاولاتِ لاضطهادِ (ويكيليكس) والشــخصيّاتِ المرتبطةِ به».

حيثُ يُشــيرُ المؤلِّــفُ إلى جملةِ الظروفِ والملابســاتِ الّتي أحاطتْ بقضيّــةِ ملاحقةِ موقعِ (ويكيليكس) بعدَ كشــفه لوثائقَ سريّةٍ من قبلِ الإداراتِ السياســيّةِ والأمنيّــةِ الغربيّةِ، خاصّةً في (الولايــاتِ المتّحدةِ الأمريكيّةِ)، فيُؤكّــدُ المؤلِّفُ على أنَّ مهمّةَ (ويكيليكــس) «تتمثّلُ في تلقّي المعلوماتِ من المُبلِّغينَ عن المخالفاتِ وإعلامِ العامّةِ بها، ومن ثمَّ الدّفاعِ ضدَّ الهجماتِ القانونيّةِ والسياســيّةِ المحتومة. أمّا محاولةُ الدّولِ والمنظّماتِ القويّةِ قمعَ منشوراتِ (ويكيليكس)، فهي مسألةٌ روتينيّةٌ، وبصفتِها ناشرةَ الملجأِ الأخيرِ فتلك إحدى الصعوباتِ الّتي أُسِّستْ (ويكيليكس) لتحمُّلِها». [2]

ويُبيّنُ المؤلِّفُ (أسانج) أنَّ الحكومةَ الأميركيّةَ أطلقتْ، مباشرةً بعدَ نشرِ موقعِ (ويكيليكس) لعــشراتِ آلافِ الوثائقِ السريّــة، تحقيقًا جنائيًّا أجْرَتْــهُ عدّةُ وكالاتٍ ضدَّ (جوليان أســانج) وموظّفي (ويكيليكس) وداعميه والمرتبطينَ المزعومينَ به، حتّى وصلَ الأمرُ ببعضِ أعضاءِ الكونغــرسِ الأميركيِّ «أنَّهُم وصفــوا صاحبَ الموقعِ ونــاشرَه (جوليان أســانج) بالإرهابيِّ المُثقّفِ تكنولوجيًّا، والعدوِّ المُحارب، وأنَّ منظّمتَهُ هي منظّمةٌ إرهابيّةٌ». [3] وأنَّهُ يجبُ اتخاذُ إجراءاتٍ قاسيةٍ بحقّه وبحقِّ منظّمته؛ ولهٰذا قامت الأجهزةُ الأميركيّةُ بملاحقةِ (أسانج) وبعضِ العاملينَ معه، وبدأتِ المضايقاتُ الأمنيّةُ والماليّةُ، وجرى تســطيرُ مذكّراتِ استدعاءٍ إداريّةٍ بحقِّ (أسانج) وأصدقائه.

---

١ - جوليان أسانج وآخرون: السّايفربانك.. حرية الإنترنت ومستقبله، ص١٢-١٣.
٢ - جوليان أسانج وآخرون: السّايفربانك.. حرية الإنترنت ومستقبله، ص١٦.
٣ - جوليان أسانج وآخرون: السّايفربانك.. حرية الإنترنت ومستقبله، ص١٧-١٨.

خامسًا: الاتصالات والتحريات

تحتَ عنوان «زيادةُ الاتصالات مقابلَ زيادة التّحريات»، يعودُ (أسانج) -أحدُ مؤلفي الكتاب- زمنيًّا إلى الوراء ليُشـيرَ إلى أنّه معَ بداية التسعينيات منَ القرن الماضي، بدأتْ أعمالُ التوسّع في إنشاء شـبكة الإنترنت التي نظرَ الناسُ إليها بإيجابية كبيرة، مع إتاحتها الفرصةَ الواسعةَ والكبيرةَ أمامَهم لإجراء اتصالات مجانية لهم، «ولكنْ مع نشوء (السايفربانك) بوصفها حركةً مضادّةً لمنع الدولة منَ التشـفير، كانَ أعضاءُ هذه الحركة يعتقدونَ بأنّهُ معَ توسّـع قدرة الناس على التواصُلِ والاتصال عبرَ شبكة الإنترنت، ستتوسّعُ قدرةُ الدولة على المراقبة والتحرّي والرّقابة».[١]

وتحتَ العنوان نفسه، يشرحُ لنا (آندي مولر- Andy Miller) -أحدُ مؤلفي الكتاب الثلاثة- كيـفَ أنّ الحكومات عمومًا، وخاصّةً العربيةَ منها نموذجُ (السـعودية) ، تنظرُ للإنترنت بوصفه مرضًا حقيقيًّا، وهي تريدُ معالجتَهُ بشكلٍ جذريٍّ لأنّهُ يُشكّلُ خطرًا عليها؛ باعتبار أنّها دولةٌ رافضةٌ للتغيير ولو بنسـبة صفر بالمائة، وأقلَّ منْ ذلكَ بكثير، معتبراً "أنّ اسـتثمارَ تلكَ الحكومات في مجال الإنترنت يأتي منْ باب خشيتها منْ تغييره لطريقة حُكمها».[٢]

ومنْ جانبه، يُركّزُ (جوليان) -أحدُ مؤلفي الكتاب- على الإمكانية الكبيرة التي فتحتْها أمامَ الناس ثورةُ الاتصالات، رغمَ محاولات الحكومـات مراقبتها والتحكم بها، «خاصّةً مع وجود اقتصاد سوق نيوليبراليٍّ ومتعدد الأمم ومتعولم وحديث؛ حيثُ إنّهُ في قمّة الإنجازات التكنولوجية، يمكنُ إنتاجُ اقتصاد سوق متعولم وحديث».[٣]

ومنْ جانبه، يرى (جوليان) أنّ «عسكرةَ الفضاء الإلكترونيّ تجري وتتحرّكُ حاليًّا بشكلٍ مشابه للاحتلال العسـكريّ؛ فمثلاً، عندما تقومُ أنـتَ بالتواصُلِ عبرَ الإنترنت، أو باسـتخدام هاتفكَ المحمـول -والذي أصبحَ في الغالب موصولاً بالشـبكة- يجري اعتراضُ اتصالاتكَ بواسـطة المنظمات المخابراتية الحربية، وهذا بالضبط مثلَ وجود دبابة في غرفة نومك».[٤]

إنَّ المطلـوبَ هو توفـيرُ الحماية للاتصالات والبيانات والمعلومـات ممنْ يريدُ سرقتها أو التلاعُبَ بها أو النَّيلَ منْ أصحابها، سـواءٌ أكانوا أجهزةً اسـتخباراتيةً رسميةً أم أشخاصًا يقومونَ

١ - جوليان أسانج وآخرون: السّايفربانك.. حرية الإنترنت ومستقبله، ص٢١.
٢ - جوليان أسانج وآخرون: السّايفربانك.. حرية الإنترنت ومستقبله، ص٢٤.
٣ - جوليان أسانج وآخرون: السّايفربانك.. حرية الإنترنت ومستقبله، ص٢٥ وما بعدها.
٤ - جوليان أسانج وآخرون: السّايفربانك.. حرية الإنترنت ومستقبله، ص٢٩.

بالقرصنة أم غيرَهم.

وهنا يُبدي (آندي) -أحدُ مؤلفي الكتاب- أسفَهُ من أنّ أغراضَ (الولايات المتحدة) ورغبتَها في بقاءِ الأنظمة آمنةً، محدودةٌ تمامًا برغبتِها في بقاءِ الأنظمة قابلةً للاختراق حتى يستطيعوا السيطرةَ عليها؛ حيثُ إنّ حالةَ السيطرةِ على التشفيرِ على المستوى العالميّ، لا تسيرُ إلى مدى بعيدٍ بالقدرِ الذي دعتْ إليه (الولايات المتحدة) في الأصلِ في عامِ "١٩٩٨م"، عندما قامَ وكيلُ وزارةِ التجارةِ الأميركيـةِ للتجارةِ الدوليةِ (ديفيد آرونـز- David Arons) بالذهابِ في رحلةٍ حولَ العالمِ لإقناعِ الجميعِ بحصولِ الحكوماتِ على كلماتِ سرِّ التشفيرِ الخاصةِ بالجميعِ.

لكنَّ التشـفيرَ ما زالَ يُتناوَلُ حتى الآنَ باعتباره سـلاحًا تكنولوجيًّا ذا حدّين، ويجري تصديرهُ في صورةِ منتجاتٍ للمستخدمِ النهائيّ إلى العديدِ منَ الدولِ، ولكنْ تحتَ حدودٍ قانونيةٍ صارمةٍ؛ وهذا ما يُظهرُ عمقَ الازدواجيةِ في المقاييسِ.[١]

ويكشـفُ (جاكوب- Jacob) هنا ما كانتْ تقومُ به المؤسسـاتُ الأمنيـةُ الأميركيةُ منْ هيمنةٍ ومراقبةٍ واسـتيلاءٍ عـلى بياناتٍ ومعلوماتٍ واتصـالاتِ الناسِ؛ حيثُ تعترضُهـا أرضيًّا وفضائيًّا عن طريقِ الأقمارِ الصناعيةِ. وهذا ما كشـفَهُ (مـارك كلاين- Mark Klein) أحدُ كبارِ فنّيّي شركةِ الاتصالاتِ الضخمةِ (AT\&T)، الذي أوضحَ أنَّ (وكالةَ الأمنِ القوميّ الأميركيّ (NSA)(أجبرتِ الشركةَ السابقةَ على كشفِ الاتصالاتِ والمعلوماتِ والبياناتِ الخاصةِ بزبائنِها.[٢]

سادسًا: الرقابة على البشر

تحـتَ عنوان «مكافحةُ الرقابةِ التّامةِ بقوانينِ البشرِ»، يتبادلُ المؤلفونَ في نقاشـاتِهم أفكارًا عديدةً عن أنّ الرقابةَ الحكوميةَ المؤسسـيةَ ليستْ شـيئًا مرفوضًا ضمنَ دولةٍ ديمقراطيةٍ مستقلّةِ القضاءِ؛ أي إنّ هناك ضرورةً واستخداماتٍ شرعيةً للرّقابةِ التكتيكيةِ، أي المحققونَ الذينَ يُحقّقونَ معَ المجرمينَ وشـبكاتِ المجرمينَ، وهكذا قـدْ يحتاجونَ -تحتَ إشرافِ السـلطةِ القضائيةِ- إلى اسـتخدامِ مثلِ هذه الأجهزةِ، لكنَّ السـؤالَ هنا هو: أينَ يمكنُ أنْ يُرسَمَ الخطُّ الفاصلُ لهذا الإشرافِ القضائيّ؟ وأينَ يُرسَمُ الخطُّ الفاصلُ للتحكّمِ الذي يملكهُ المواطنونَ في استخدامِ هذه

١ - جوليان أسانج وآخرون: السّايفربانك.. حرية الإنترنت ومستقبله، ص٣١.

٢ -جوليان أسانج وآخرون: السّايفربانك.. حرية الإنترنت ومستقبله، ص٣٣.

التكنولوجيات والتقنيات الاتصالية والتواصلية الرقمية وغيرها؟[١]

وفي مجالٍ آخرَ، يتحدّثُ المؤلفونَ في حلقتهم النقاشيةِ عمّا أسموهُ بـ «تجسّسِ القطاعِ الخاصّ»، عن قيامِ شركاتٍ -ومواقعِ تواصُلٍ ومنصّاتٍ تفاعليةٍ ضخمةٍ خاصةٍ مثلَ (الفيسبوك) أو (جوجل) أو (أمازون) وغيرها- بأعمالِ التجسّسِ والمراقبةِ خدمةً لأجهزةِ الاستخباراتِ، بما يعني أنّ قضيةَ الخصوصيةِ لمْ تعدْ موجودةً، بل يجري انتهاكُها؛ رغمَ أنّ كلَّ تلكَ المنصّاتِ والشركاتِ تقولُ وتدّعي بأنّها تحتفظُ بسرّيةِ معلوماتِ زبائنها وبياناتهم الرّقمية.

ويعتبرُ (جاكوب) أنّ أصحابَ تلكَ المواقعِ والمنصّاتِ "قرّروا أنّهُ منَ الأهمِّ التعاونُ معَ الدولةِ وخيانةُ مستخدميهم وانتهاكُ خصوصياتِهم ليكونوا جزءًا منْ نظامِ التحكّمِ، وذلكَ لكي يُدفَعَ لهم مقابلَ كونهم جزءًا منْ ثقافةِ المراقبةِ، ولكونهم جزءًا منْ ثقافةِ التحكّمِ؛ فبدلاً منْ أنْ يكونوا مقاومينَ لها، أصبحوا جزءًا منها، إذًا فهم متواطئونَ ومسؤولونَ».[٢]

وهذا تحذيرٌ مهمٌّ يصدرُ عن مختصّينَ منْ تجسّسِ أهمِّ شركاتِ المعلوماتِ ومنصّاتِ التفاعلِ منْ خلالِ تجميعِ بياناتِ المستخدمينَ ومشاركتِها معَ الحكوماتِ وتسليمِها لها، والتحذيرُ يطالُ حتى الذكاءَ الاصطناعيَّ الذي باتَ أداةً لتحليلِ البياناتِ الشخصيةِ وتوقّعِ سلوكِ الأفرادِ.

سابعًا: مقاومة الرقابة

وفي محورِ "مقاومةُ الرّقابةِ التّامةِ بقوانينِ الفيزياءِ"، يشيرُ (جيريمي) -في سياقِ التأكيدِ على عمليةِ التشفيرِ- إلى أنّنا بحاجةٍ لإيجادِ برمجياتٍ مجانيةٍ، بحيثُ يتمكّنُ الجميعُ منْ فهمِها وتعديلِها وفحصِها للتأكّدِ ممّا تقومُ به؛ فالبرمجياتُ المجانيةُ هي أحدُ الأسسِ لخلقِ مجتمعٍ حرٍّ على الإنترنتِ، لكي يكونَ لديهِ تحكّمٌ على الآلةِ، وليسَ للآلةِ تحكّمٌ عليه. نحنُ بحاجةٍ إلى تشفيرٍ قويٍّ للتأكّدِ أنّهُ عندما تريدُ أنْ تقرأَ البياناتَ الخاصةَ بكَ لنْ يقرأَها أيُّ شخصٍ آخرَ. نحنُ أيضًا بحاجةٍ إلى أدواتِ اتصالٍ مثلَ (تور) (Tor) أو مثلَ (الكريبتوفون) (Cryptophone) للتمكّنِ منْ التواصلِ معَ الأشخاصِ الذينَ تريدُ التواصلَ معهم فقط.[٣]

---

١ - جوليان أسانج وآخرون: السّايفربانك.. حرية الإنترنت ومستقبله، ص٣٥ وما بعدها..
٢ - جوليان أسانج وآخرون: السّايفربانك.. حرية الإنترنت ومستقبله، ص٤٤.
٣ - جوليان أسانج وآخرون: السّايفربانك.. حرية الإنترنت ومستقبله، ص ٤٦ وما بعدها.

وعن الإنترنت والسياسة، يشيرُ المتحاورونَ في الحلقة النقاشية إلى أنّ الإنترنتَ ومنصاته المتعددةَ والمختلفةَ هي التي فتحت المجالَ الواسعَ لتعليم الناسِ وتدريبهم وإبراز قدراتهم على التعبير عن أفكارهم ورغباتهم، وكتابة نتاجاتهم على الصفحات التفاعلية، وإعادة نشرها وإرسالها؛ وبالتالي فهذا أمرٌ إيجابيٌّ جدًّا، لكن «استخدامُ هذه القدرة في التعبير على الملأ يجعلكَ -بشكلٍ ما- منمّقًا أكثرَ في كلامك معَ مرور الوقت وأكثرَ قدرةً على المشاركة في مناقشات أكثرَ تعقيدًا. وكلُّ هذه الظواهر التي نقومُ بمناقشتها تتمحورُ -في الحقيقة- حولَ هندسة هذه التعقيدات التي يجبُ علينا أنْ نفتّتَها إلى أجزاء صغيرة، بحيثُ يمكنُنا فهمُها والجدالُ حولَها بهدوء. والأمرُ لا يتعلّقُ بالطليعة السياسية، بل يتعلّقُ باختراق النظام السياسيِّ عبرَ هذه القدرة الجديدة على التعبير عن أنفسنا والمتوافرة بينَ أيدينا؛ القدرة على أنْ نتشاركَ الأفكارَ، وأنْ نشاركَ في المعرفة منْ دون أنْ نكونَ أعضاءَ في أحد الأحزاب السياسية، أو شركات الإعلام، أو أيٍّ منَ الهيئات المركزية الأخرى التي كنّا نحتاجُ إليها في الماضي لنتمكّنَ منَ التعبير عن أنفسنا».[1]

وعلى محور الإنترنت وعلم الاقتصاد وعلاقته بالسياسة، يؤكّدُ المتحاورونَ (أسانج-جيريمي-مولر جاكوب) على أنّهُ يجبُ ضمانُ توافر الحريات الأساسية؛ حرية الاتصال، وحرية الحركة، والحرية الاقتصادية أو حرية التفاعل الاقتصاديِّ.[2]

وفي محور الرقابة والمراقبة، يحذّرُ المتحاورونَ منْ تحوّل الإنترنت إلى أقوى أداة مراقبة في التاريخ، ولا بدَّ منْ أنظمة تشفير فعّالة تُحصّنُ وتحمي بيانات الناس على الشبكة العنكبوتية[3]؛ حيثُ يرى (السايفربانك) -مجموعةُ نشطاء التشفير- أنّ التقنيات التشفيريةَ هي السلاحُ الأساسيُّ للدفاع عن الخصوصية ومواجهة الرقابة، معَ التشديد على ضرورة تبنّي أدوات مثلَ (التور (Tor)-(، والاتصالات المشفّرة، والعملات الرقمية لحماية الحرية الفردية[4]، وهذا ما سيجعلُ العالمَ أفضلَ بعدَ الخلاصِ منَ المركزية والسلطوية.

١ - جوليان أسانج وآخرون: السّايفربانك.. حرية الإنترنت ومستقبله، ص٦٠ وما بعدها.
٢ - جوليان أسانج وآخرون: السّايفربانك.. حرية الإنترنت ومستقبله، ص٦٢ وما بعدها.
٣ - جوليان أسانج وآخرون: السّايفربانك.. حرية الإنترنت ومستقبله، ص١٠١ وما بعدها.
٤ - جوليان أسانج وآخرون: السّايفربانك.. حرية الإنترنت ومستقبله، ص٨٧ وما بعدها.

ثامنًا: الخصوصية

وفي المحورين الأخيرين: "خصوصيةٌ للضعيف، شفافيةٌ للقويِّ"، و"فئرانٌ في دار الأوبرا"، يتابعُ المتحاورونَ التحذيرَ الشديدَ منْ أنّ الدولَ والشركاتِ تسعى للسيطرةِ على الفضاءِ الرقميِّ، وهذا أمرٌ يهدّدُ سيادةَ الأفرادِ وحقّهم في الخصوصيةِ والتواصلِ الحرِّ؛ ولهذا يجبُ تبنّي خيارِ المقاومةِ التشفيريةِ التقنيةِ عبرَ: استخدامِ أدواتِ حمايةِ الخصوصيةِ؛ دعمِ الشفافيةِ ومكافحةِ احتكارِ المعلوماتِ؛ نشرِ الوعيِ بمخاطرِ المراقبةِ الجماعيةِ. وهذا ما يجبُ الالتزامُ به في ظلِّ ما نعتقدُه منْ أنّ المراقبةَ الشاملةَ ستستمرُّ مسلّطةً على أغلبنا وبصفةٍ مختلفةٍ، ممّا يساهمُ في نقلِ السلطةِ إلى المتحكّمينَ في النظامِ. لذلك -وهذا ما يشيرُ إليه (جوليان أسانج) في ختامِ الكتابِ- فالشعبُ الوحيدُ الذي سيكونُ قادرًا على الحفاظِ على الحريةِ التي سبقَ أنْ تمتّعْنا بها في السابقِ (فلنقلْ مثلاً قبلَ "٢٠" سنةً، وبسببِ قضاءِ مراقبةِ الدولةِ على الكثيرِ منها فنحنُ غيرُ قادرينَ على استيعابِ هذه المسألةِ) هم أولئك الذينَ يتلقّونَ نظامًا تعليميًّا عاليًا في خضمِّ هذه الأنظمةِ؛ ولهذا ستكونُ فقط النخبةُ المتمرّدةُ ذاتُ التكنولوجيا الفائقةِ هي الحرّةَ؛ إنّها تلك الجرذانُ الذكيّةُ التي تركضُ في دارِ الأوبرا[1].

الخاتمة

وفي نهايةِ مراجعتي وقراءتي لهذا الكتاب -وعلى الرغمِ من أنّ بعضَ النقّادِ يرونَ أنّ أفكارَه متطرّفةٌ، بينما يعتبرُه آخرونَ مرجعًا ضروريًّا في عصرِ الاختراقاتِ الرقميّةِ- لا بدَّ لنا منَ الإشارةِ والتنويهِ بأهميّته، وضرورةِ قراءته بتمعّنٍ؛ لأنّه ليسَ مجرّدَ تحليلٍ شخصيٍّ تقنيٍّ يتضمّنُ معلوماتٍ علميّةً عن شبكةِ الإنترنتِ وعمليةِ التشفيرِ الضروريةِ فيها، بل هو بيانٌ سياسيٌّ وثقافيٌّ اعتراضيٌّ يُحذّرُ منْ تحوّلِ الإنترنتِ إلى أداةٍ للهيمنةِ والقمعِ بيدِ الحكوماتِ والشركاتِ الخاصّةِ، وتظهرُ أهميّتُه أيضًا من خلالِ أنّه يدعو إلى تبنّي التشفيرِ وسيلةً للمقاومةِ والمواجهةِ ومنعِ تقييدِ حريةِ الناسِ في الوصولِ إلى المعلوماتِ بأصنافِها وأشكالِها كافّةً، خاصّةً تلكَ التي قد تكونُ مفيدةً لأعمالِهم.

١ - جوليان أسانج وآخرون: السّايفربانك.. حرية الإنترنت ومستقبله، ص١٠٢.

Cyberpunk: Internet Freedom, Its Future

■ Reviewed by: Mr. Nabil Ali Saleh[1]

Abstract

This book, which we are reviewing in this article, focuses on the importance of encryption in responding to the shift of the internet from a free and open tool for the flow of systems: software, information, and information exchange in various forms and locations, to a means for governments to dominate and large corporations to control. This transformation impedes the freedom of expression and places people's digital communications under surveillance, control, and manipulation, which could create significant barriers to the freedom and democracy of societies.

The author, Julian Assange, the founder of the famous WikiLeaks website and the broadcaster of controversial leaks and secrets that shook the world, along with three human rights activists (from Germany, the US, and France) in the field of communications and digital knowledge, warns of this dangerous shift. He proposes a solution through a compilation of discussions about the internet, the importance of freedom of expression, the nature of government, and other controversial topics. Assange suggests practical, scientific solutions, advocating for digital encryption as one of the most important tools to combat government overreach, which has become like an electronic pirate attacking the free flow of information. His goal is to create an ideal world free from state control and the influence of large corporations, by establishing new platforms that cannot be accessed by surveillance and creating a free space for exchanging ideas and information, free from any authoritative control.

Keywords: Internet, Government Censorship, Freedom, Encryption.

1 - Writer and Researcher, Syria.

Role of Religious Discourse in Establishing the Lebanese Entity

Christian-Maronite Discourse as a Model

■ Dr. Hussein al-Nimr[1]

Abstract

The phenomenon of using religion and religious discourse to achieve political goals emerged at the beginning of the 20th century as one of the effective means of social mobilization for human groups. The reader might assume that this is an Islamic characteristic, due to the rising role of political Islam groups in the public sphere, especially since the mid-1940s and continuing to the present day.

Lebanon's society was not exempt from using religious discourse to achieve social interests. In fact, it can be considered the main testing ground for political, social, and security theories, due to its diverse components. The Maronites, as one of the key social groups, were among the first to adopt religious discourse as a tool for achieving political goals. The position of the Maronite Patriarchate played a central role in the establishment of the current Lebanese state, where spiritual, doctrinal, and historical heritage was used in both the state-building process and the struggle for independence. As a result, social and religious discourses became intertwined, and the leader of the Maronite Church emerged as not only a spiritual leader but also the social and political leader of the community, alongside his primary pastoral duties.

Keywords:

Lebanon, Maronite Church, Religious Discourse, Christianity, Religion and State.

1 - Lecturer at the Lebanese University, Institute of Social Sciences, specializing in Social Philosophy.

Role of Orientalism in Narrating Revolutions in the Arab World[1]

■ Dr. Loria Ventura[2]

■ Translated by Dr. Ibrahim al-Fayda[3]

Abstract

This text presents a translation of a study titled "The Role of Orientalism in Narrating Revolutions in the Arab World" by researcher Loria Ventura. The author deconstructs the dominant Western narrative surrounding what has been referred to as the "Arab Spring," demonstrating how this narrative reproduces traditional Orientalist patterns that view the Arab world through a rigid, backward, and authoritarian lens, imposing ready-made concepts such as democracy and modernity upon it.

The author argues that portraying the revolutions as a unified democratic wave disregards the economic, social, and cultural differences between the countries and reduces complex phenomena to a binary of "despotism/freedom" or "tradition/modernity." She also highlights how Western discourse enlists symbols such as women or technology (smartphones, social media) to support this modernist framework.

The study is based on the concept of Orientalism as developed by Edward Said and calls for a reconsideration of these narratives in favor of more realistic readings that are aware of the contexts of power and knowledge. It also shows how concepts such as "Eastern despotism" and "modernity" are used to justify Western political and military interventions.

Keywords: Orientalism, Arab Spring, Modernity, Eastern Despotism, Western Media, Democracy, Cultural Universalization.

1 - Loria Ventura (2016): The "Arab Spring" and Orientalist Stereotypes: The Role of Orientalism in the Narration of the Revolts in the Arab World, Interventions, Sapienza University of Rome, Italy.

2 - Sapienza University of Rome.

3 - Lecturer at the Multidisciplinary College of Nador, Morocco, PhD in Literature and English Studies.

Individual Freedoms in Religious Jurisprudential Perspective

■ Sheikh Hussein Ibrahim Shams el-Deen[1]

Abstract

The concept of individual freedom is central in Islamic thought, encompassing spiritual, ethical, and social aspects. This study offers an analysis of freedom within the Islamic context, drawing upon religious texts, philosophical heritage, and jurisprudential traditions, with the aim of revealing Islam's perspective on freedom as a balanced human value. The study begins by establishing the linguistic and legal foundations of the concept of freedom. Linguistically, it is defined as liberation from impurities, while in the legal sense; it is understood as the emancipation of the individual from false forms of servitude, whether material, such as despotism and enslavement, or spiritual such as desires and passions. Religious texts, such as the Qur'an and Hadith, emphasize that true freedom is realized through exclusive servitude to Allah, Almighty, making it a moral responsibility rather than merely a right that can be forfeited. The study also discusses the philosophical foundations of freedom in Islamic thought, such as the monotheistic vision and philosophical psychology. Muslim philosophers believe that freedom stems from the mind's control over desires and instincts. It also reviews the jurisprudential applications of freedom, such as the right to property and the limits of obedience, emphasizing their controls that maintain a balance between the individual and society.

Keywords: Individual Freedom, Islamic Thought, Servitude to Allah, Islamic Philosophy, Islamic Jurisprudence, Moral Responsibility, Religious Texts.

1 - Researcher in Social and Islamic Thought.

Technological Surveillance, Cyber Control
Privacy Implications in Artificial Intelligence Age

■ Dr. Asmaa Abdel Hafeez Khamis Nweir[2]

Abstract

The phenomenon now referred to as Big Data promises great hopes and promising opportunities, as it is seen as a potential source for solving various societal problems, such as terrorism. However, it could also end up becoming an unsettling feature, enabling privacy violations, shrinking civil liberties, and increasing the control of both the state and corporations.

Consequently, privacy has become one of the most vulnerable concepts in the age of artificial intelligence, where 'surveillance' is no longer just a tool used in exceptional cases, such as crises or emergencies, but has become a central element in our daily lives.

The concept has expanded to include "technological surveillance" and "cyber control," which are subtle forms of surveillance that rely on reshaping behavior and choices through algorithms.

This study attempts to answer many of the questions raised, such as: How do technological surveillance and cyber control systems affect the concepts of privacy and freedom in the artificial intelligence age? Can we develop alternative models that promote technological justice?

It also relies on a critical analytical approach, and preliminary results show that privacy is no longer a right that can be violated, but rather a structure that is formulated from within, through technologies that exercise "soft power" that influences individuals' consciousness and behavior.

Keywords:

Digital Privacy, Technological Surveillance, Cyber Control, Algorithmic Sovereignty, Technological Justice.

---

1 - PhD researcher in the Philosophy of Science at the Faculty of Arts, Assiut University, Egypt, specializing in the philosophy of artificial intelligence and robotics technology.

The Impact of Artificial Intelligence on Freedom, Rationality, Rule of Law, Democracy: Should We Not Be Debating It?

■ Dr. Ciprian N. Radavoi[1]

■ Translated by: Ms. Lina al-Saqer[2]

Abstract

The neoliberal model, which exalts technological progress, minimizes the detrimental effects of artificial intelligence on the fundamental values of Western democracies. This research paper examines both the current and future impacts of artificial intelligence on the values of freedom, rationality, and the rule of law, contributing to the efforts of academics, policymakers, and concerned citizens who, in recent years, have endeavored, albeit unsuccessfully, to raise awareness regarding the necessity of engaging in a substantive debate about our technological future. Therefore, this article integrates both theoretical analysis and practical guidance.

Keywords:

Neoliberalism, Technology, Artificial Intelligence, Western Democracies, Freedom, Rationality, Rule of Law.

1 - Lecturer in Law, Asia Pacific College of Business & Law, Charles Darwin University, Australia.

2 - Syrian, researcher and translator.

Freedom Under Control

In Mechanisms of Psychological Illusion of Freedom

■ Ms. Zakia Qornful[1]

Abstract

This article addresses freedom from the perspective of social psychology, by analyzing the mechanisms of psychological illusion of freedom and how group dynamics, authority, culture, and technology reshape individual choices. Through both classical and contemporary examples and experiments, it shows that the freedom practiced in the contemporary neoliberal context is, for the most part, an illusory freedom, used as a tool to reproduce compliance, obedience, and the erosion of critical consciousness. The article also discusses the psychological and social implications of this phenomenon, examining how authority legitimizes itself and weakens individuals' capacity for resistance. In contrast, the article proposes several strategies for resisting this illusion and promoting authentic freedom, based on critical education, reclaiming language, fostering individual-group alliances, questioning technology, as well as the role of religious institutions and global solidarity.

Keywords:

Freedom, Illusion of Freedom, Social Psychology, Compliance, Obedience, Algorithms, Critical Consciousness, Colonialism.

1 -Syrian writer, Master's degree in Educational Administration and Development, Saint Joseph University, Lebanon.

Propaganda, Media, Their Role in Shaping the Perception of Freedom, Creating False Freedom

■ Dr. Ali Al-Rida Fares[1]

Abstract

In this scientific article, the fundamental problematic question is raised: Is the freedom promoted by the materialistic, capitalist liberal system, based on individualism, profit-making, and unlimited consumption, true freedom or illusory freedom? Is there a more just alternative model?

Based on this question, the concept of the illusory and deceptive freedom, advocated and promoted by savage capitalist materialist liberalism, was defined. This freedom is based on the principles of individualism, self-love, as well as the desire for material possession and unlimited consumption. Furthermore, the tools of media control, artificial intelligence, and technological dominance, predominantly held and controlled by the United States, were described. Through these tools, the U.S. promotes and imposes its model, sometimes through enticement and at other times through intimidation. Subsequently, the concept of true freedom was defined, one that is founded on a balance between the material and the spiritual, and grounded in ethical and human values. This model is endorsed by the Abrahamic religions, particularly Islam, where the guiding principle for all individual or collective conduct is the boundaries set by Allah, Almighty.

Keywords:

Fake Freedom, Moral Freedom, Illusory Desires, Propaganda and Media, Artificial Intelligence, Consumer Marketing, Liberal Materialist Capitalist System.

1 -University Professor, Researcher, Academic Studies Advisor at the Center for Educational Research and Studies, PhD in Social Sciences from the Lebanese University, Lebanon.

Freedom, Sovereignty: Conflict Roots between Individual, State in Political Philosophy

Ms. Nassima Saadi[1]

Abstract

This research paper aims at highlighting the tension caused by the postmodern era by tracing the shift of humans from being subjects under religious authority in the Middle Ages, to free individuals seeking to establish independent existence through reason. This independence led to the emergence of various forms of intellectual and social servitude that accompanied the development of societies, indicating that despite its rational aspirations, modernity has resulted in new crises. In this context, we chose to address the crisis of justice and freedom, by discussing Robert Nozick's project on the "Minimal State" that protects individual rights without moral transgressions or violations of rights, and Amartya Sen's project, which sees freedom as essential for development and achieving justice, with the capabilities approach as a means to empower individuals.

We also clarify the position of Alija Izetbegović, viewing it as an attempt to overcome the crisis of justice and ethics through a framework that integrates religion and ethics, rejecting a legal system based solely on interests. The paper concludes that true justice can only be built on religious and ethical foundations that preserve human dignity and free individuals from all forms of enslavement.

Keywords: Modernity, Justice, Ethics, Individual, Freedom

1 - Researcher, PhD Student, Ibn Tofail University, Morocco.

Mr. Nabil Saleh reviews the book "Cyberbank: Internet Freedom, Its Future" by Julian Assange, and others.
We hope this issue will engage our valued readers and that they will overlook any shortcomings. We pray that Allah, Almighty, grants this nation success in what He loves, and is pleased with, and guides it to the straight path.

Praise be to Allah, first and last.
Editor-in-Chief
Dr. Mohammad Mahmoud Murtada

thought and behavior, all while presenting itself as "personal freedom." Today, the Western individual lives within a prison without walls, trapped from within, not by external forces. They trade their true freedom for carefully designed doses of entertainment, choices, and temporary pleasures.

In contrast, Islam offers an authentic freedom vision, one that begins not with the body but with the soul. According to divine revelation, freedom must choose the restraint that elevates you, not the one that enslaves you without your awareness. The essential difference lies here: in Islam, freedom is a project of self-purification, not escapism. It is a path toward dignity, not a descent into nihilism.

In this issue of "Oumam" magazine calls for liberating the freedom from its illusions and from those who have used it as a tool to dismantle societies and subjugate peoples. We urgently need to deconstruct the philosophical foundations that reduced freedom to an isolated individual, disconnected from purpose, community, and values. In this context, there is no deeper or truer system than the guidance provided by the Quran, which links freedom to truth and makes worship of Allah, Almighty, alone the only true path to liberation from all other forms of servitude. In this issue, we explore the concept of freedom as never before: deconstructing, questioning, and grounding it. To be truly free does not mean to do whatever one desires, but to understand who one really is and to never bow to anything other than Allah, Almighty, regardless of how other forms of servitude disguise themselves as freedom.

However, this issue includes five research papers in "the focus": Dr. Nassima Saadi, from Morocco, discusses freedom in the West from a political philosophy perspective. Dr. Ali Fares examines how freedom is presented in Western advertising and media. Ms. Zakia Qernful addresses Western freedom from a social psychology perspective. The last two-research papers tackle freedom from a technological perspective: Ms. Lina Al-Saqr translates a research paper titled: "The Impact of Artificial Intelligence on Freedom, Rationality, Rule of Law, and Democracy." Dr. Asma Nweir writes about the implications of freedom in the age of technological dominance and cyber control.

In "rooting" section, Sheikh Hussein Shams el-Deen discusses the religious and jurisprudential perspective on individual freedom.

Finally, Dr. Ibrahim al-Fayda, from Morocco, translates Loria Ventura's paper on "Role of Orientalism in Narrating Revolutions in the Arab World", in the section of "Studies and Research". In the same section, Dr. Hussein al-Nimr wrote an article entitled: " Role of Religious Discourse in Establishing Lebanese Entity: The Christian-Maronite Discourse as a Model."

On a social level, Islam does not separate individual freedom from collective responsibility. It views freedoms as something to be practiced within the framework of justice, the preservation of human dignity, and the safeguarding of the public good. Freedom of speech does not mean the destruction of established values, freedom of the body does not mean the disintegration of the family, and freedom of belief does not mean promoting atheism or corruption. True freedom is measured by its alignment with truth, mercy, and justice, which are the criteria set by divine revelation.

Since freedom is a foundational relationship between the individual and the truth, Islam does not allow the individual to redefine good and evil according to personal desires. Instead, it guides them to the standards that make their freedom a means of elevation, not downfall. A free society, from the Islamic perspective, is one where freedoms are built on moral duty, practiced within an ethical framework, and aimed at a collective human purpose, rather than individualistic pursuits.

Thus, what the West refers to as "religious restrictions" is, in fact, a set of guidelines for liberation from worldly servitude, and what it calls "individual freedom" is often a soft submission to the authority of money, media, and pleasure. Between these two illusions, the Islamic perspective offers a third path: the path of servitude to Allah, which does not restrict but liberates the individual. It refines their will, does not isolate them from society, but humanizes them within it.

Therefore, freedom in Islam is a path to ultimate salvation, one that is only fulfilled through conscious choice, sincere obedience, and detachment from all forms of authority except that of the truth. He who has not tasted this form of freedom may appear outwardly free, but in reality, remains a slave without realizing it.

Finally:

In a time, where values are reduced to mere marketing products, freedom, as it is promoted today, seems closer to an illusion than to reality. The modern individual, proud of the "choices" they possess, fails to realize that these choices have already been pre-designed, and their "will" has been shaped by a careful cultural and technological preparation. As a result, they adopt ideas that do not truly belong to them and make decisions that did not emerge from their innermost being but were planted in them under the guise of "freedom."

The Western experience has revealed its contradictions. Liberalism, which has long celebrated freedoms, is, at its core, a project aimed at reshaping humanity outside any meaningful ethical or existential framework. This has led to a kind of existential void and submission to hidden powers that control

double illusion: the illusion of freedom in thought, and the illusion of freedom in behavior. Between these two illusions, enslavement is reproduced in its most advanced and deceptive forms.

This is why "freedom" in the time of liberal technology is a deceptive concept, serving major interests hidden behind slogans of equality and openness, while in its essence, it is a project of subjugation, turning humans into numbers, behaviors, and products that can be marketed and replaced.

In this context, there is a pressing need for an alternative vision of freedom, one that is not deceived by the glitter of choice, but also seeks the true essence of liberation: the liberation of humans from hidden forms of slavery, from pre-made molds, and from instinctive submission. This vision can only emerge from a framework that transcends the market, technology, and advertising.

Thirdly: Servitude to Allah, Path to Freedom

In contrast to the Western view, which considers freedom as a complete release from all constraints, the Islamic perspective presents a distinct concept of freedom. It is based on freedom from all forms of servitude except the servitude to Allah, Almighty. According to the Quran, human beings are not free, nor are they necessarily bound by nature or fate. Rather, they are responsible beings, living between possibility and choice, between restraint and accountability. True freedom is achieved when one is liberated from the tyranny of desire, the dominance of society, and the impositions of authority, submitting only to the divine guidance of Allah, Almighty.

The core of freedom in the Quranic perspective lies in the freedom of the will from its whims and directing it toward the truth. The Quran does not glorify freedom as an absolute value, but always links it to guidance, reason, and piety, making worship of Allah, Almighty, to be the highest form of freedom. The statement by Imam Ali (peace be upon him): "Do not be a servant to others, when Allah has made you free,", in this context, can be understood as a call to free the self from blind submission, and enter into a conscious servitude to Allah, which frees the individual from the humiliation of obeying people, and instead leads to the dignity of obedience to Allah.

Thus, freedom in Islam is not based on the principle of "do as you please," but rather on the principle of "be free in obedience to the truth." This marks the core distinction between moral freedom and nihilistic freedom. Freedom that does not lead to goodness or meaning is simply a deviation of will, or a mere play under the pretext of freedom.

This implies that true freedom begins from within: being the master of your soul, not a slave to your desires. It means freedom from the need for external validation or belonging to a group that provides a false sense of security.

Secondly: Monitored Freedom

While liberalism has theoretically shaped freedom based on individualism and the sovereignty of will, real-life practice has revealed a shocking paradox. The person, who thought they were free, is now more submissive than ever, not to the whip of authority, but also to a soft surveillance exercised in the name of their own freedom.

We have entered an era, in which surveillance is happening everywhere; machines and technologies are reshaping the self, consciousness, and meaning, and subjecting individuals to invisible behavioral patterns under the motto of personal freedom.

Today, we face a new form of enslavement: digital, emotional, and psychological enslavement, produced by three interconnected forces:

1. Algorithms: Smartphone apps and social media platforms now design user behavior, control attention, and direct desires. Here, freedom means interacting within a narrow set of choices carefully crafted to serve capital. The individual does not realize they are in a cage because it is transparent, attractive, and filled with instant pleasures.
2. Advertising and Propaganda: Freedom today has become a huge ideological tool managed by media and marketing networks. Minds are fed ready-made concepts of freedom; often reduced to "freedom of dress, freedom of pleasure, freedom of the body," while larger issues like justice, dignity, sovereignty, and resistance are ignored.
3. Programmed Self-Surveillance: This is the most dangerous form of enslavement, where the individual reproduces their own chains and monitors themselves based on what they have been taught by mainstream culture. The person believes they are free, while living under a system of self-discipline designed to make them obedient without realizing it.

Thus, what the West presents as a "free space" for the individual is, in essence, a monitored, directed, and controlled space governed by market logic and technical authority. Freedom is exercised within an environment where choices are pre-shaped. The "free" citizen in a liberal society is nothing more than a consumer whose desires are subtly shaped, beliefs controlled without their consciousness, and who is led to make decisions they think are independent, though they are actually designed within systems of soft domination.

The tragedy of modern humankind lies in the lack of consciousness that they are not truly free, and in surrendering their mind, conscience, and taste to centers that manufacture opinions and stances. Here, freedom becomes a

finally, we explore the Islamic understanding of freedom as a moral liberation from all forms of servitude, except servitude to Allah, Almighty, alone.

First: Archeological the Concept

Freedom in the West developed historically through struggles against religion, monarchy, and church authority. Its modern concept emerged with the idea of freeing the individual from external pressure, especially the control of the Church. This led to viewing freedom as a release from all kinds of restrictions, including moral or purposeful ones.

In liberal philosophy, freedom became an individualistic idea, placing self-will as the foundation of all laws and the measure of truth. As a result, freedom came to be understood as simply having the ability to choose, no matter what the choice or its purpose.

This philosophical shift was further developed by Western thinkers, from John Locke to Jean-Jacques Rousseau to Immanuel Kant, who elevated the idea of the "rational individual" as the reference for truth and rights, breaking away from any external authority, whether religious or societal.

However, the "free" individual, who was praised in this view, was actually an empty being without purpose, disconnected from the community, and obsessed with individual power. Here lies the first illusion: freedom is a commitment to meaning, but meaning is absent in the liberal view, which strips people of any higher purpose and leaves them trapped in extreme individualism.

This reduction of freedom to being only "freedom from" (freedom from external constraints) without "freedom for" (freedom for a greater purpose) has led to serious civilizational problems. The individual, freed from religion, family, and tradition, ends up trapped by the whims of the market, the demands of consumer culture, and the violence of economic competition. In this way, freedom becomes an invisible chain, and "choice" becomes a tool of deception, leading to various forms of psychological pressure and existential commodification.

The Western person may be "free" to choose their lifestyle, but he is still unable to get rid from the capitalist system. He thinks he is choosing, but actually moving within a closed circle of temptations, guided freedoms, and predetermined paths. This makes the Western idea of freedom misleading motto that hides the reality rather than revealing it.

Our critique is not a total rejection of the idea of freedom, but rather a questioning of the philosophical framework upon which the Western concept of freedom is built. The West has turned freedom into a tool of destruction rather than liberation, leading to a form of freedom that breaks everything down without offering any alternative values or ethics.

First talk

Designed Freedom: From Empowerment Slogan to Domination Tool

Editor in chief:
Dr. Mohammad Mahmoud Mortada

In a time when mottos are everywhere, it is hard to tell the difference between freedom as a true value based on human dignity, and freedom as a product presented by dominant ideologies. 'Freedom' has become a magical word, creating an image of a person free from restrictions, independent in their decisions, and in control of their choices. Rather, does this person really exist? Or is this image a fictional idea, created in the rooms of modern Western philosophy, presented as the only measure of dignity and freedom?

We are not trying to downplay the value of freedom, as we understand it to be one of the noblest goals of humanity. However, freedom cannot be understood outside its moral and existential context. The West, which introduced the concept of freedom to the world as a key part of its modern project, is the same West that has turned freedom into a tool of control, control over people, consciousness, and over the self. What is called the 'free human being' in liberal societies today is really just a monitored, programmed individual, shaped by algorithms and influenced by the media and advertising, with their existence confined to predefined behavioral patterns.

In the Qur'anic perspective, freedom does not begin with the individual; it begins with liberation from servitude to anything other than Allah, Almighty. It is a spiritual and ethical state that can only be attained through self-purification and awareness, before it becomes a legal right or a social privilege. It is freedom from the inside, before it is freedom from external constraints.

In this introduction, we begin our discussion with three main points. The first, we analyze the concept of freedom in Western philosophy. The second, we look at the hidden ways control is exercised in its name in the world today; and

Rooting

Individual Freedoms in Religious Jurisprudential Perspective 25 — Sheikh Hussein Ibrahim Shams el-Deen

Studies and Research

Role of Orientalism in Narrating Revolutions in the Arab World 26 — Dr. Loria Ventura

Role of Religious Discourse in Establishing the Lebanese Entity 27 — Dr. Hussein al-Nimr

Reading in a book

Cyberpunk: Internet Freedom, Its Future 28 — Reviewed by: Mr. Nabil Ali Saleh

index

13 **Designed Freedom: From Empowerment Slogan to Domination Tool** — Dr. Mohammad Mahmoud Mortada

Focus

20 **Freedom, Sovereignty: Conflict Roots between Individual, State in Political Philosophy** — Ms. Nassima Saadi

21 **Propaganda, Media, Their Role in Shaping the Perception of Freedom, Creating False Freedom** — Dr. Ali Al-Rida Fares

22 **Freedom Under Control** — Ms. Zakia Qornful

23 **The Impact of Artificial Intelligence on Freedom, Rationality, Rule of Law, Democracy: Should We Not Be Debating It?** — Dr. Ciprian N. Radavoi

24 **Technological Surveillance, Cyber Control** — Dr. Asmaa Abdel Hafeez Khamis Nweir

At Upcoming issue

Wars of Consciousness Control

Magazine Message:

Confronting the intellectual challenges imposed by the West and others on our Arab and Islamic societies, through:

- Refuting these issues in a scientific and systematic academic manner, highlighting their consequences and shortcomings, and criticizing their origins and contexts.
- Revealing the political, economic and colonial backgrounds behind the attempt to dominate culturally on our societies.
- Providing scientific statistics from the inside of Western societies, which monitor the destructive consequences of these cultures on societies.
- Providing authentic and alternative visions on these issues from a universal humanitarian perspective, that is consistent with the requirements of human nature and the universal, metaphysical vision of humanity.

Oumam Magazine Copyright Pledge

I, the undersigned: .....

The author of the research titled: .....

.....

I pledge to transfer the copyright and distribution rights to (Oumam) Magazine and Baratha Center for Studies and Research.

Signature:

Date:

Intellectual Property Pledge

I, the undersigned: .....

The author of the research titled: .....

.....

I pledge that the research I have completed has not been published or submitted for publishing to another magazine, whether in Lebanon, Iraq, or any other country, and I wish to publish it in Oumam magazine.

Signature:

Date:

- Verses are documented in the text immediately, after the Quran text by mentioning the surah followed by a colon, then the verse number inside brackets, like this: [Al-Insan: 25].
- The Quran verses are inserted with vowels, according to the Quran diacritical marks, and are placed between two special brackets, like this: {In the name of Allah, the Most Gracious, the Most Merciful}.
- Note: If the sources mentioned above are electronic, the link will be included after the page number at the bottom.

- A list of sources and references shall be included at the end of the research, as mentioned above, and adding the rest of the related details: Publishing house, publishing country, publishing date, edition number.
- The author uses the font (Simplified Arabic), in size (14) in the text, and the same font in size (12) in the margin.
- In English, the author uses the font (Times New Roman), in size (14) in the text, and size (12) in the margin.
- The following should be written on the first page:
  - The research title in Arabic.
  - The author's name in Arabic (if Arab), with a footnote stating: his nationality, academic description, academic degree and certificate, and affiliation (university, college), or (research institution).
  - An abstract of the research in Arabic, provided that each abstract does not exceed (100) words.
  - Keywords, provided that they do not exceed (7) words.
  - The magazine will translate the abstracts into the languages it considers appropriate.

Oumam Magazine Authors' Guide

- The research must be new in its presentation, and no one has previously addressed the subject, using the same mechanism and reached the same results. It must be characterized by depth, analysis and criticism.
- The research must be free of linguistic and typographical mistakes, and punctuation marks must be taken into account when writing.
- The information, contained in the research, must be documented through accurate scientific sources and references.
- The author should ensure that the number of words in the research ranges between (4500) and (5500) words.
- "Plagiarism Check X" will be used to determine the extent of plagiarism.
- "Plagiarism Check X" will be used before the research is being presented for evaluation, and the research will be rejected if the plagiarism exceeds the internationally accepted rate (25%).
- Regarding the footnotes related to reference notes, the author will use "Chicago Modified Style", and insert footnotes at the bottom of the page via automatic insertion.
- Example of "Chicago Modified Style":
    - When documenting from a book: Author's name, book title, the part or volume, page number.
    - When documenting from a magazine: Name of the author of the research or article, the research title, name of the magazine, the issue, page number.
    - When documenting from a collective book: Name of the author with the phrase "and others", the book or research title, page number.
    - When documenting from thesis or dissertation: Name of the researcher, thesis or dissertation title, university or college, page number.

it within the specified period, he is committed to fulfill it according to the following determinants:

A. Determine the extent of scientific integrity of the research.

B. Determine the extent of conformity between the title and the content of the research.

C. Determine the extent of clarity of the research abstract.

D. Determine the extent of the research introduction clarification to the research idea.

E. Determine the extent to which the introduction of the research clarifies its idea.

F. Determine the extent of suitability and coherence of the subtitles.

G. Determine the extent of the scientific level of the research.

H. Determine the extent of the linguistic and literary level.

I. Determine the extent of the value of the sources and the accuracy of relying on them.

J. Determine the extent of the research importance and authenticity, in terms of mechanism and results.

K. Determine the extent of the research size.

L. Determine the extent of the research suitability for publishing.

M. Determine, accurately, the paragraphs that need to be modified by the researcher.

- The evaluator determines the reasons for rejection, if he decides that the research is not suitable for publishing.
- The evaluation process is conducted confidentially.
- If the first evaluator wants to discuss the research with the second evaluator, he must inform the editor-in-chief.
- The scientific evaluator's comments on the research are sent to the editor-in-chief to be sent to the researcher if any, so that the author can take them into consideration for approval of publishing, without the evaluator and the researcher knowing each other.
- The evaluators' comments and recommendations are relied upon in the decision to approve the publishing of the research or not.

Oumam Magazine Publishing Ethics

- The magazine's management is committed to keep the intellectual copyrights of the authors.
- The magazine's management is committed to keep the principle of non-discrimination on the basis of race or gender, and to the rules of scientific thinking and its methods, and its language in presenting ideas, trends and topics, and discussing or analyzing them.
- The magazine's management is committed not to disclose the names of the evaluators (reviewers) to the authors, and is also committed at the same time not to disclose the names of the authors to the evaluators. The names remain confidential at the editor-in-chief and managing editor only.
- Respecting the intellectual copyrights of translated research.
- The research must be consistent with the standards of scientific integrity and scientific research ethics.
- It is required that the research submitted for publishing in the magazine has not been previously published in another magazine or in a book, or extracted from a thesis or dissertation, and that it has not been submitted for publishing in another magazine at the same time.

Oumam Magazine Evaluators' Guide

- The scientific evaluator' main task is to read the research submitted for publishing, which is within his scientific specialization, with great care, and evaluate it according to a scientific and academic vision and perspective that is not subject to any personal opinions, then put his constructive and honest observations regarding the research sent to him.
- Before starting the evaluation process, the evaluator ensures whether the research sent to him is within his scientific specialization or not. If the research is within his scientific specialization, he should estimate that he has enough time to complete the evaluation process; since the evaluation process should not exceed fifteen days.
- After the evaluator agrees to fulfill the evaluation process, and completes

« Oumam For human and social studies » Magazine Publishing Terms

- Published research and studies do not necessarily express the opinion of the magazine.
- When the research is accepted, the author undertakes to transfer the ownership copyrights of the research to the magazine, and not to publish it in any other magazine, except after obtaining written approval from the magazine's management. The magazine has the right to publish the research in a collective book; and if the researcher wants to publish his research in any paper, or electronic publishing medium, he must obtain prior written approval from the magazine's management.
- The magazine is committed to inform the author of the approval to publish the research without modification, or according to specific modifications based on the comments of the evaluators, or apologizing for not publishing within a period not exceeding (30) days, except in the case of early writing (asking the author to write a sample to know his method), but the author is informed of that.
- If the research is rejected, the magazine has the right to inform the author of the reasons for rejection, or not to inform him of that.
- The arrangement of research (articles) within the magazine is subject to technical purposes, and has nothing to do with the status and fame of the author (researcher).
- The magazine management pays a financial reward for each research published in the magazine, and informs him - in advance- of its value, or how the calculation is done.
- Correspondence should be sent to the Editor-in-Chief: Dr. Mohammad Mortada at the following addresses:
- Phone number: 009613821638 Email: oumam.magazine@gmail.com

Scientific Board:

- Prof. Hafez Abdel Rahim: (Political and Economic Sociology – University of Gabes - Tunisia).
- Prof. Hasan Bashir: (Sociology of International and Cultural Communication – Imam Al-Sadiq University – Iran).
- Prof. Ben Sharqi Ben Meziane: (Philosophy – University of Oran (2) – Algeria).
- Prof. Haider Hassan Al-Yaqoubi: (Educational Psychology – University of Kufa – Iraq).
- Prof. Khanjar Hamieh. (Contemporary Western Philosophy - Lebanese University - Lebanon).
- Prof. Talib Imran: (Differential implications and astronomy – Damascus University – Syria).
- Prof. Aqeel Sadiq: (Philosophy – University of Basra – Iraq).
- Prof. Mohsen Saleh. (Philosophy – Lebanese University – Lebanon).
- Prof. Mohammad Shaalan Al-Tayyar: (Archeology – Damascus University – Syria).
- Prof. Muammar Al-Hawarneh. (Psychology – Damascus University – Faculty of Education – Syria).
- Prof. Yasser Mustafa Abdel Wahab: (Medieval History – Kafr El Sheikh University – Egypt).
- Prof. Youssef Tabaja: (Sociology – Lebanese University – Lebanon).

Editorial Board:

- Prof. Hana Al-Jazar: (Philosophy – Damascus University – Syria).
- Prof. Saad Ali Zayer: (Philosophy of Education and Curricula of Arabic language – Iraq).
- Prof. Adel Al-Wachani: (Sociology of Culture and Communication – University of Gabes – Tunisia).
- Assoc. Prof. Neama Hasan Bakr: (Modern and Contemporary History – Ain Shams University – Egypt).
- Dr. Ali Haj Hasan: (Islamic Philosophy – Lebanon).
- Sheikh Dr. Mohammad Nimr: (Educational Curricula – Lebanon).

General Supervisor:
Al-sheikh Jalal al-Din Ali Al-Sagheer

Editor in chief:
Dr. Mohammad Mortada

Managing Editor:
Al-sheikh Dr. Mohammad BG Kojok

Managing Director:
Ms. Aya Baydoun

Technical Director:
Mr. Khaled Mimari

Proofreading:
Dr. Mahmoud Al-Hasan

Translator:
Mrs. Lina al-Saqer

Translator:
Ibrahim Al-Fayda



Oumam magazine, for Human and Social studies, is a quarterly Peer-Reviewed scientific periodical, issued every three months by «Baratha Center for Studies and Research» in Beirut, Lebanon. It is concerned with criticizing Western visions of humanity and society in various fields and contemporary challenges in philosophy, history, sociology, anthropology, and other fields. This is on one hand, and on the other hand , rooting them from a rational standpoint, that is consistent with the requirements of human nature, and with the genuine metaphysical cosmic vision of humanity.

The journal adopts an Open Access policy, making all its content freely available online immediately upon publication, without financial or legal restrictions. All materials are published under the Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0), which permits unrestricted reading, downloading, use, redistribution, and republication, provided that proper attribution is given to the original source.

The Illusion of Freedom

2nd year - Issue (8): summer 2025 AD - 1447 AH

ISSN:
: 3005-6713
: 3005-6721

Oumam
For human and social studies

issued by:

A quarterly Peer-Reviewed journal concerned with criticizing Western visions of humanity and society

www.barathacenter.com
www.oumam.barathacenter.com
Oumam.magazine@gmail.com

Baratha Center for Studies and Research
Beirut- Baghdad

المشاركون الكتّاب

نسيمة سعدي
المغرب

د. علي الرضا فارس
لبنان

زكيه قرنفل
سوريا

د. سيريان نيكولاي رادافوي
أستراليا

أ. أسماء نوير
مصر

د. لوريا فنتورا
إيطاليا

د. حسين النمر
لبنان

نبيل علي صالح
سوريا

حسين إبراهيم شمس الدين
لبنان

ISSN:
: 3005-6713
: 3005-6721





issued by Baratha Center for Studies and Research