

الفصل السادس

عولمة تضرب حصارها واقتصاد أخلاقي

يُنظر إلى المال في كل مكان على أنه هدف، وهو ما يؤدي إلى الحط من قَدْرِ أشياء لا تعد ولا تحصى واعتبارها مجرد وسائل مع أنّها في الحقيقة غايات بحدّ ذاتها.

Georg Simmel, *The Philosophy of Money*.

﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى. وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى. فَسَنِيَّاهُ لِلْيُسْرَى. وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى. وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى. فَسَنِيَّاهُ لِلْعُسْرَى. وَمَا يُغْنِي عَنْهُ مَالُهُ إِذَا تَرَدَّى. إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى. وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ وَالْأُولَى. فَأُنذِرَكُمْ نَارًا تَلْظَى. لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى. الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى. وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى. الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى﴾⁽¹⁾.

﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ. آخِذِينَ مَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُحْسِنِينَ. كَانُوا قَلِيلًا مِنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ. وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ. وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلْسَائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾⁽²⁾.
﴿وَأَمَّا السَّائِلُ فَلَا تَنْهَرْ﴾⁽³⁾.

(1) القرآن الكريم، «سورة الليل»، الآيات 5 - 18.

(2) المصدر نفسه، «سورة الذاريات»، الآيات 15 - 19.

(3) المصدر نفسه، «سورة الضحى»، الآية 10.

لنفترض، بقصد النقاش، أن نظامًا إسلاميًا قد تحقق بالكامل. ولنفترض أن الشروط الدنيا لهذا التحقق قد استوفيت بما في ذلك الأمور الآتية، من دون اقتصار عليها: (1) تأسيس سيادة إلهية تترجم فيها قوانين الله الأخلاقية الكونية، باعتبارها نظامًا من المبادئ الأخلاقية، إلى قواعد «قانونية» عملية؛ (2) فصل صارم للسلطات، تكون فيه السلطة التشريعية - باعتبارها مكتشفة القواعد «القانونية» العملية المذكورة - مستقلةً بالكامل، وتمثل بصورة حقيقية مصدر كل القوانين في البلد؛ (3) السلطان التشريعية والقضائية منسوجتان من نسيج أخلاقي لحمته وسداه خليط متكامل من الحقيقة والقيمة ومن «ما هو كائن» و«ما ينبغي أن يكون»؛ (4) سلطة تنفيذية يقتصر عملها على وضع الإرادة السيادية موضع التنفيذ ويُسمح لها بإصدار لوائح إدارية مؤقتة وضيقة النطاق تتسق مع تلك الإرادة؛ (5) وضع تكون فيه «القواعد القانونية» العملية القائمة على الأخلاق في خدمة المجتمع، وتدعم المجتمع كمجتمع وتخدم مصالحه ككيان مؤسس أخلاقيًا (يشمل هذا جرة شافية من المساواتية ونظام عدالة اجتماعية قائم على القرآن)؛ (6) مؤسسات تعليمية على كل المستويات، يصممها ويديرها مجتمع مدني مستقل بالكامل وتشكله جدلية الشروط الخمسة السابقة؛ (7) نظام تعليمي ابتدائي وعالي يطرح أسئلة عن معنى الحياة الفاضلة ويوجب عنها، ولا يتناول العلوم والإنسانيات إلا بقدر ما تتطلب الحياة الفاضلة الأخلاقية (فلا يجري التعامل مع العقل على أنه أداة)؛ (8) تحويل مفهوم المواطن بنجاح إلى مفهوم المجتمع الأخلاقي النموذجي الذي يرتبط كل فرد فيه بالآخرين بعلاقة أخلاقية متبادلة (هنا يختفي مفهوم السياسي بمعناه لدى شमित ومعه مفهوم توضحية المواطن)؛ (9) ممارسة أفراد الأمة المسلمة فن الاهتمام بالنفس ناظرين إلى أنفسهم، جماعات وفرادى، على أنهم امتداد للكون الأخلاقي.

1 - عالم معولم

إذا افترضنا قيام هذا الشكل النموذجي من الحكم، يلزم أن نفترض، بل أن نسلّم، بأنّ هذا الحكم يجب أن يعيش في مجتمع من الدول الحديثة القائمة على أساس المعايير التي وصفناها في الفصول الأربعة الأولى. وكما رأينا، فإن مبدأ السيادة الشعبية يفترض، بالتعريف، وجود الدول الأخرى ويقتضيها. فالدولة لا تعرّف إلا بوجود الدول الأخرى، وعلى أساس اعتراف تلك الدول بكل عضو منها ككيان ذي سيادة⁽⁴⁾. فعالمنا لا يتكون من دول فحسب، بل هو أيضًا مكان ليس فيه مسافات غير سياسية بين تلك الدول. وشخصٌ بلا دولة هو شخص غير مرغوب فيه. هكذا، كي يستطيع الحكم الإسلامي أن يجعل نفسه كيانًا معترفًا به سياسيًا، يجب أن يُعترف به كمشاركٍ في مجتمع الدول - القومية، مهما تكن رؤيته إلى العالم مختلفة عن رؤية تلك الدول.

بيد أن هذا ليس كل شيء. فهذا النظام الدولي المؤلّف من دول تحكمه على نحو متزايد علاقة قوة حديثة نسبيًا باتت تعرف بالعولمة. وعلى الرغم من أنّ العالم كان قد شهد، على مدار ألفيتين من السنين، غزواتٍ وهجراتٍ وأشكالًا معينة من النشاط التجاري العابر للأقاليم، فإنّ العولمة الحديثة تمتلك خاصيةً مختلفة⁽⁵⁾، فهي ليست ظاهرةً اقتصادية فحسب (كما كان النشاط التجاري ما قبل الحديث، وإن على نطاقٍ أصغر)؛ هي اقتصاديةٌ بصورةٌ مؤذية، وهي كذلك سياسية وثقافية بصورةٍ كثيفة ومتغلّبة. وثمة، في الشكل الحديث للعولمة، علاقةٌ جدليةٌ أساسية غير مسبقة - ولدتها تكنولوجيا الاتصالات القوية - بين المحلي والعالمي، حيث يصبح للحوادث المحلية معانٍ معولمة بصورةٍ متزامنة وتلقائية. وهذا ما يعني، بالمقابل، أن المعاني والحوادث العالمية تتشابك في الحياة المحلية، ما يجعل هذه المعاني العالمية، في تكشّفها، جزءًا لا يتجزأ من المحلي.

John Breuilly, *Nationalism and the State*, 2nd ed. (Manchester: Manchester University Press, (4) 1993), p. 369.

(5) عن الاختلافات بين أشكال العولمة الحديثة وما قبل الحديثة، انظر: David Held [et al.], *Global Transformations: Politics, Economics and Culture* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1999), pp. 340-341 and 363-369.

موضوعياً، أكدت الشبكات السياسية، وبالأخص الاقتصادية العابرة للقوميات، سيطرتها عبر حدود الدول، ما يجعل تلك الحدود نفوذة بصورة كبيرة. علاوةً على ذلك، من الواضح بشدة أن الأسواق والاقتصادات التي تتحكم في هذه الحركة الهائلة نحو العولمة وتوجهها هي أسواق واقتصادات رأسمالية وليست اشتراكية أو مساواتية أو شعبية. فالعولمة هي على نحو واضح مشروع الدول الثرية القوية والشركات العملاقة التي تديرها ظاهرياً هذه الدول⁽⁶⁾. وهذا مشروع مفروض عمومًا على الدول الضعيفة⁽⁷⁾. وقد صادف أن كان النموذج السياسي - الاقتصادي لهذه الدول القوية هو المشروع الليبرالي، حيث لا يمكن العثور على أي قوة اقتصادية - سياسية مهمة أخرى⁽⁸⁾. وبهذه السيطرة، يكون هدف النظام الليبرالي هو خلق سوق عالمي واحد وموحد يعمل بحسب قواعد قانونية مشتركة وعامة، بل متطابقة⁽⁹⁾. وعلى الرغم من أن النظام الليبرالي المعولم يتخطى، بحكم تعريفه، حدود الدول، فإنه يجسد ويكاد يعكس أيديولوجيا الدولة الليبرالية نفسها، تلك الأيديولوجيا التي أسهمت بصورة كبيرة في قيام أعتى أشكال العولمة وأحدثها. ولا يمكن إنكار العلاقة القوية والصلة بين الاثنين فإذا ما قبلنا بذلك، وجدنا أن الأيديولوجية المؤسسة للعولمة ونظام عملها ينسجمان، بعد إجراء التعديلات

(6) Montserrat Guibernau, «Globalization and the Nation-State» in: Montserrat Guibernau and John Hutchinson, eds., *Understanding Nationalism* (Cambridge: Polity Press, 2001), p. 246, and Georg Sørensen, *The Transformation of the State: Beyond the Myth of Retreat* (Houndmills, Hampshire; New York: Palgrave Macmillan, 2004), p. 33.

(7) «إذا لم تكن العولمة قد نجحت في تقليل الفقر، فهي لم تنجح كذلك في ضمان الاستقرار... يتهم نقاد العولمة الدول الغربية بالنفاق، وهم على صواب في ذلك. ففي الوقت الذي دفعت الدول الغربية الدول الفقيرة إلى إزالة الحواجز التجارية، حافظت على حواجزها هي، ما منع الدول النامية من تصدير منتجاتها الزراعية وحرمتها من دخل من التصدير تحتاج إليه أشد الاحتياج. وكانت الولايات المتحدة بطبيعة الحال واحدة من الجناة الأساسيين». انظر: Joseph E. Stiglitz, *Globalization and its Discontents* (New York: W. W. Norton, 2002), p. 6.

(8) Gary Teeple, *Globalization and the Decline of Social Reform: Into the Twenty-First Century* (Aurora, Ontario: Garamond Press; Amherst, NY: Humanity Books, 2000).

(9) Paul W. Kahn, *Putting Liberalism in its Place* (Princeton: Princeton University Press, 2005), pp. 235-236.

ولملخص مفيد لفلسفة السوق الليبرالية والليبرالية الجديدة، انظر: Bob Jessop, *The Future of the Capitalist State* (Cambridge, UK: Polity, 2002), pp. 218-220.

المطلوبة كلها، مع الخصائص الأيديولوجية المؤسسة للدولة الحديثة النموذجية⁽¹⁰⁾.

غير أن هذا الانسجام لا يؤدي إلى قيام تفسير موحد للعلاقة بين الدولة والعولمة. وكانت النظرية السياسية ونظرية العلاقات الدولية قد ناقشتا هذه القضية لعقدين تقريباً، وانقسمتا على أطروحتين أساسيتين⁽¹¹⁾. تنظر الأطروحة الأولى إلى الدولة على أساس إسهامها في حركة رأس المال العالمي، فتجد أنها تفقد استقلالها وسلطاتها وقدراتها المركزية باطراد⁽¹²⁾. فبسبب قوى العولمة الجامحة، تفقد الدولة قدرتها على الحفاظ على نفسها كنسقٍ موحدٍ من المؤسسات، ما يؤثر في السلطة التنفيذية والتشريعية في أثناء هذه العملية⁽¹³⁾. كما ينظر إلى الدول، من حيث مواجهتها ضغط العولمة الاقتصادية، على أنها تفقد قدرًا معينًا من قدرتها على التحكم في

(10) لتتذكر أننا لم نعتبر الرأسمالية في الفصل الثاني خاصية شكل أساسية بالنسبة إلى الدولة، رافضين الرأي القائل إنه كي تكون الدولة دولة يلزمها بالضرورة أن تتبنى نهجًا اقتصاديًا معينًا. وقد ذكرنا كمثال الاتحاد السوفياتي السابق. وتمثل كوبا مثالاً آخر (والصين وجمهورية فيتنام الاشتراكية حتى وقت قريب). لهذا السبب نصر على كلمة «ينسجم»، حيث كان يمكن بالسهولة نفسها لأيديولوجية العولمة الرأسمالية أن تكون اشتراكية (على سبيل المثال) لو كانت القوى الاقتصادية والعسكرية والسياسية العظمى في العالم اشتراكية، ولها مصلحة راسخة في نشر الاشتراكية والنماذج الاقتصادية الاشتراكية حول العالم.

(11) هناك الكثير من الأطروحات والمدارس. لتصنيف مفيد، انظر: David Marsh, Nicola J. Smith, and Nicola Hothi, «Globalization and the State» in: Colin Hay, Michael Lister and David Marsh, eds., *The State: Theories and Issues*, Political Analysis (Houndmills, Hampshire; New York: Palgrave Macmillan, 2006), pp. 172-189.

(12) نجد هذه الأطروحة في: Susan Strange, *The Retreat of the State: The Diffusion of Power in the World Economy*, Cambridge Studies in International Relations; 49 (New York: Cambridge University Press, 1996); Hendrik Spruyt, *The Sovereign State and its Competitors: An Analysis of Systems Change*, Princeton Studies in International History and Politics (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994); Martin Albrow, *The Global Age: State and Society beyond Modernity* (Cambridge, UK: Polity Press; Blackwell Publishers, 1996); Walter B. Wriston, *The Twilight of Sovereignty: How the Information Revolution Is Transforming our World* (New York: Scribner; Toronto: Maxwell Macmillan Canada; New York: Maxwell Macmillan International, 1992), and Kenichi Ohmae, *The End of the Nation State: The Rise of Regional Economies* (New York: Free Press, 1995).

(13) Zygmunt Bauman, *Globalization: The Human Consequences*, European Perspectives (New York: Columbia University Press, 1998), pp. 55-76.

مجالاتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الداخلية. بيد أن تراجع سلطة الدولة في بعض المجالات الاقتصادية وغيرها لا يعني أن اختفاءها وشيك. فهي تظل، حتى في هذه الأطروحة، قوة منظمة تعتمد عليها المؤسسات العالمية من أجل مزيد من توسع الأسواق داخل حدودها وخارجها. غير أنه ما من شك في أن توازن القوى قد تحول ولا يزال في مصلحة السوق العالمية وبعيدًا عن الدولة.

تنظر الأطروحة الثانية إلى الدولة القومية على أنها قادرة على تعزيز وضعها وقوتها في العالم المعولم الجديد. وتبقى الدولة في هذه الأطروحة لاعبًا سياسيًا رئيسًا، لا يقاوم قوى السوق الاقتصادية العالمية فحسب، بل يملكها أيضًا⁽¹⁴⁾. والدولة لا تزال تحدد مفهوم الإقليم والمواطنة الذي يظل قويًا الآن كما كان خلال القرن الفائت. والأهم هو أن الدولة حافظت على طبيعتها السياسية على الرغم من المدى المتزايد للقواعد التنظيمية العالمية، إن لم يكن بسبب ذلك المدى. وهي لا تؤدي دورًا رئيسًا في وضع هذه القواعد فحسب، بل تسبغ الشرعية على الشركات متعددة القوميات والشركات العابرة لها⁽¹⁵⁾. ولا تزال الدولة تتمتع بالسيادة والتشريع المستقل والسيطرة الحصرية على وسائل العنف المشروع. وهي تملك أيضًا سلطة مطلقة على الجهاز البيروقراطي وتواصل توسيع توغلها الثقافي في النظام الاجتماعي. ومن خلال البنية الهائلة لقوتها، وبمنطق قواعد التحفيز والاستجابة، تتفاعل الدولة مع ما تنطوي عليه العولمة من تحديات منافسة على نحو يحقق لها مزيدًا من قوتها في هذه الجوانب وغيرها. كما أنها تعتبر «الإطار المؤسس الأكبر الذي تُخاض فيه ومن خلاله الجولة الحالية من العولمة»⁽¹⁶⁾. وأخيرًا، وكى تعزز هذه الأطروحة الثانية مصداقيتها، فإنها تأخذ على محمل الجد التفاوتات

(14) نجد هذه الأطروحة في: Paul Q. Hirst and Grahame Thompson, *Globalization in Question: The International Economy and the Possibilities of Governance* (Cambridge, UK: Polity Press; UK; Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1996); Jessop, *The Future of the Capitalist State*, and Sørensen, *The Transformation of the State*.

Hirst and Thompson, p. 98.

(15)

Michael Marinetto, *Social Theory, the State, and Modern Society* (Buckingham: Open University Press, 2006), p. 125, Quoted in: Henri Lefebvre, *De L'Etat: Dans le monde modern*, vol. 1

الاجتماعية والاقتصادية التي عمقتها العولمة، بل وخلقتها⁽¹⁷⁾. وهذه التفاوتات لا بد أن تنتج، وقد أنتجت بالفعل، عدم استقرار اجتماعي وسياسي لا يمكن لأحد أن يعالجه سوى الدولة عن طريق إصلاحاتها وسياساتها في مجالات توزيع الثروة والعدالة الاجتماعية⁽¹⁸⁾. بعبارة أخرى، ستظل الدولة ذلك الكيان الذي لا غنى عنه.

يمكن، لأغراضنا الخاصة، أن ندرج في إطار هذه الأطروحة الثانية ما يُعرف بالمدرسة التحولية⁽¹⁹⁾ (transformationalist school)، حيث ترى هذه المدرسة أن بمقدور الدولة، على المدى القصير، مقاومة الآثار العامة للعولمة، وتكييف نفسها أو تحويلها، على المدى البعيد، إلى نظام تُستبدل فيه الأنساق السياسية والاجتماعية التقليدية بأنساق أخرى. بمعنى أنها تستطيع إعادة تشكيل نفسها والنجاح تالياً في مواجهة التحديات التي تفرضها العولمة⁽²⁰⁾.

تبيّن الأطروحتان اللتان قدمناهما بما تمثلانه من أفكار⁽²¹⁾، احتمال أن تستمر الدولة أو أن تستبدل بها بنية قوة معولمة جديدة. ومن وجهة نظرنا، لا يضيف الرأي القائل إن الدولة ستكيف نفسها أو تحولها لمواجهة تحدي العولمة شيئاً جديداً، إذ يبدو أنه لا يسلم بالمقدمة الأساس القاضية بأن التغيير والتكيف أساسيان للدولة بوصفها عملية تاريخية. ولنسلم بأن الدولة مرت

(17) عن دور العولمة في زيادة الفقر على مستوى العالم، انظر: Stiglitz, *Globalization and its Discontents*.

(18) يجب أن يخفف إهمال الدولة النسبي للفقراء من حدة هذا التصريح. عن هذا الموضوع،

انظر: Douglas E. Ashford, «Constitution of Poverty» in: Rolf Torstendahl, *State Theory and State History*, SCASSS (London; Newbury Park, Calif.: Sage Publications, 1992), pp. 149-167.

بالإضافة إلى ذلك، يجب أن يخفف من حدته أيضاً الطرح المقنع القاضي بأن إصلاحات الدولة

الاقتصادية تقلصت في ما يطلق عليه عصر العولمة. انظر: Teeple, pp. 51-80.

Sørensen, pp. 190-208.

(19)

(20) Martin Shaw, «The State of Globalization: Towards a Theory of State Transformation»

Review of International Political Economy, vol. 4, no. 3: *The Direction of Contemporary Capitalism* (Autumn 1997), pp. 497-513, and Held [et al.], *Global Transformations*.

(21) ثمة تقويم دقيق ومفصل للأطروحتين في: Michael Mann, «Has Globalization Ended the

Rise and Rise of the Nation- State?» *Review of International Political Economy*, vol. 4, no. 3 (Autumn 1997).

بالفعل بتحوّلاتٍ في الماضي وستستمر في فعل ذلك، ولا بد من أن هذا هو الافتراض الكامن في الأطروحة الثانية، وإن لم يُعبّر عنه. بيد أن التحوّلات لا يمكن أن تكون من القوة بحيث تحوّل الدولة إلى شيءٍ يفتقر إلى التشابه مع أي شيءٍ عرفناها عليه في القرنين الماضيين. وبمجرد حدوث ذلك، لا يعود بمقدورنا الحديث عن الدولة إلا لننعاها. وفي هذه الحالة، لا يبقى لنا سوى الأطروحة الأولى، إذا ما بقي أي شيء، لأن هذه الأطروحة ذاتها قائمة على تقويم لقدرة الدولة، أو عدم قدرتها، على الاستمرار.

لا يتبقى لنا، إذاً، إلا ثلاثة احتمالاتٍ منهجية: الانتصار الكامل للعولمة، أو الانتصار الكامل للدولة، أو علاقةٌ جدلية مركبة ومستمرة من الاحتكاك والتعاون بينهما. ولا يبدو أيّ من الانتصارين ممكن الحدوث في المستقبل القريب، ما يتركنا مع الاحتمال الثالث الذي يمثل الحقيقة الفعلية على الأرض، علاوةً على المنوعات التي يمكن أن يطلع بها على هذا النحو أو ذاك باختلاف الأوضاع. وما نزعمه هو أنّه إذا كان الحكم الإسلامي - كما رأينا - لا يتوافق مع الدولة الحديثة، فإنّه سيكون بالأحرى أقلّ توافقاً مع (1) الشكل الحاضر (أو المحتمل) للعولمة باعتبارها الشكل الوحيد للحكم، ومع (2) النتيجة المركبة لأي جدلية بين هذا الشكل من العولمة والدولة.

باتت العولمة تعني أشياءً مختلفةً متعددة، مهمّة كلّها وذات مؤديات خطيرة. وسوف نأتي على ذكر ثلاث خصائص أساسية بصورة مختصرة، أولها الخاصية الثقافية⁽²²⁾. فقد استولت تكنولوجيا الاتصالات الحديثة على بعض من احتكار الدولة إنتاج الثقافة والأشكال الثقافية مفسحةً هذا المجال أمام قوى متنافسة تعولم أشكالا ثقافية دون سواها. ونستطيع القول باطمئنان، إنه في حين حمت العولمة أوجهها معينة في الثقافات التقليدية المحلية (كمواقع التراث العالمي)، تبقى مثل هذه الظواهر ظواهر متحفية تتنافس مع التقدم السريع والعنيف والضحخم الذي تتقدّمه الأنماط الثقافية الغربية (كفنون الأداء الغربية، ووجبات ماكدونالد، وممارسات متاجر وول مارت التي تعتصر العمال، ولباس رجال الأعمال الحديث المشدود، وثقافة استهلاك الكحول،

وتخلف الدول الأفرو آسيوية عن الأشكال الثقافية التقليدية ووسائل إنتاجها المتلاشية لمصلحة نظيرتها الغربية). بل إن الإزاحة الثقافية تهدد حتى بعض المناطق الغربية، وإن كان بدرجة أقل، كما يتجلى في كيبك وصراعها المستمر مع الهيمنة الثقافية الأنكلو - أميركية. ويعتبر الكاتالان والباسك مثالين آخرين على ذلك.

لا حاجة إلى القول إن الهيمنة الثقافية على العالم غير الغربي ملازمة لأشكال من السلطة السياسية والعسكرية المهيمنة، الملازمة بدورها للاقتصاد والأسواق⁽²³⁾. هنا، تظل الدولة مصدرًا مهمًا للعولمة. وكما أكد مارتن شو (Martin Shaw)، فإن شكل الدولة الحديثة النموذجي المعاصر ليس شكل الدولة القومية فحسب، بل أيضًا «تكتل ضخم ومعقد مؤسسيًا وغير منظم من سلطة الدولة التي مرّت بتحويلات إضافية بات يمكن من خلالها اعتبار الدولة الغربية شكلًا عالميًا لسلطة الدولة»⁽²⁴⁾. وبالبناء على نظرية مايكل مان (Michael Mann)، يؤكد شو (الذي كان يمكن له إضافة كارل شميت أيضًا) أن العولمة قوة سياسية وعسكرية بقدر ما هي اقتصادية من حيث الأهمية، وأن هذه «القوى المتعددة» تمثل هيمنة الغرب المتواصلة على «العالم بأكمله إلى هذا الحدّ أو ذاك»⁽²⁵⁾.

بيد أنّه لا شك في أنّ الوجه الاقتصادي للعولمة هو الأكثر وضوحًا. وهو يبقى الأولوية الأولى لرابطة دول جنوب شرق آسيا (ASEAN) والاتحاد الأوروبي واتفاقية التجارة الحرة لشمال أميركا (NAFTA) والتجمع المخروطي لدول أميركا الجنوبية (Mercosur) ومنتدى التعاون الاقتصادي لدول آسيا والمحيط الهادئ (APEC) ورابطة الدول المستقلة (CIS) ومنظمة التعاون والتنمية الاقتصادية (OECD)، علاوة على منظمة التجارة العالمية وصندوق النقد الدولي والبنك الدولي ومؤسسات أخرى⁽²⁶⁾. إنّ الحجم الهائل للسوق

Held [etal.], pp. 87-148.

(23)

Shaw, p. 497.

(24)

(25) المصدر نفسه، ص 502.

(26) عن صندوق النقد والبنك الدوليين كلاعبين أساسيين في العولمة، انظر: Stiglitz, *Globalization and its Discontents*, and Held [et al.], pp. 149-188.

المالي العالمي مذهل، وهو يغطي كامل التكاليف المترتبة على العسكرة العالمية التي هي أداة أخرى من أدوات العولمة⁽²⁷⁾. وبحلول منتصف التسعينيات من القرن العشرين، لم تقل صادرات العالم عن 17 في المئة من الناتج العالمي، ممثلةً بذلك زيادة نسبتها 10 في المئة قياسًا بالعقود الثلاثة السابقة لها مجتمعة⁽²⁸⁾. ولقد زادت الأرقام منذ ذلك الوقت ولا تزال في زيادة يومية. وبذلك يغدو القول إن العولمة تميز الثراء المادي والرخاء الاقتصادي، شأنها شأن المجتمع الحديث عمومًا، من قبيل تكرار ما هو واضح. وفي هذا السياق، نحن ننظر إلى نموذج اقتصادي ينبع من منطق الدولة النموذجية نفسها التي يصادف أنها ليبرالية التوجه بجدارة⁽²⁹⁾. بيد أن اقتصاد العالم هو بلا شك محل سعي شديد وحدٍّ أدنى من التنظيم إلى درجة أنه لا يشبه النظام إلا قليلًا⁽³⁰⁾. ولذلك، فهو يفتقر إلى أي آلية تشبه ما طورته الدولة في التعامل مع قضايا العدالة الاجتماعية وإعادة توزيع الثروة (تمثل الولايات المتحدة استثناءً جزئيًا هنا، حتى عند مقارنتها ببلدان أقل رخاء). وفي هذا الإطار، كانت الدولة، بصرف النظر عن فقر سجلها، أكثر انتباهًا من أي شيء نجحت العولمة، أو قد تنجح، في إدارته. بيد أنه في حالة الأسواق ورأس المال، لا ينبغي أن نضع الدولة في مواجهة العولمة على الدوام، كما لو كانت العولمة خارج نطاق سيطرة الدولة تمامًا، كما تزعم بعض نظرياتها. فالأسواق الحرة المعولمة هي من عمل الدولة بدرجة كبيرة، وتقودها في الوضع الراهن الولايات المتحدة أساسًا، علاوة على أوروبا واليابان (وقد نضيف الصين الصاعدة أيضًا).

من الأمثلة البارزة على دور الدولة، ومن الأمثلة الأساس بالنسبة إلى بحثنا، تلك الحقيقة الساطعة التي مفادها أن الشركة (corporation) التي خلقتها

Shaw, «The State of Globalization».

(27)

Sørensen, p. 30.

(28)

Kahn, pp. 235-236, and Teeple, pp. 1-5.

(29)

Strange, p. 198.

(30)

يؤكد سترينج أيضًا أن ما يُطلق عليه الحكم العالمي سيظل مفتقدًا إلى بنية نظامية ما دامت سلطاته لا تتنافس أو تتوازن مع بعضها على النحو الذي نجده في الدولة التي فصلت فيها السلطات.

الدولة ونظمتها تؤدي دورًا أساسيًا في الاقتصاد المعولم⁽³¹⁾. وبصرف النظر عن أي حكم يخص مزايا العولمة أو عيوبها بوصفها عولمة، فإن الشركة كانت على الدوام قوتها الدافعة⁽³²⁾. ومن المعقول، إذًا، تقويم العولمة بإحدى صفاتها الغالبة، أي أخلاق شركتها التي حصلت ولا تزال على دعم الدولة⁽³³⁾. وعلى الرغم من حقيقة أن الدولة الحديثة الباكورة أبدت نفورًا أخلاقيًا من الشركة وجرمتها لبعض الوقت على أساس أنها تفسد المسؤولية الأخلاقية الشخصية، فإنها لم تسمح بعودتها فحسب، بل عززتها كذلك بشخصية قانونية، وهي الخاصية نفسها التي أزعجت الحس الأخلاقي للحكومة في البداية⁽³⁴⁾. ولا تسمح المساحة المتاحة بتناول شامل لطبيعة الشركة، بيد أن جانبًا منها شديد الوضوح. فالشركة يقيمها القانون لأجل هدف واحد، ألا وهو زيادة ثروتها وإعلاء هذا الهدف على كل ما عداه، بما في ذلك المسؤولية الاجتماعية التي توظف، إذا ما وُجدت، في خدمة توليد أرباح أكبر. هكذا تصبح الأعمال الخيرية التي تقوم بها الشركات والمسؤولية الاجتماعية استراتيجيات لزيادة الأرباح، وبالتالي زيادة الحجم الاقتصادي للشركة. لهذا السبب تحديدًا، لا تستطيع العولمة القائمة على الشركات منافسة الدولة، لأن الدولة طورت وسائل التعامل مع الحاجات الإنسانية لمواطنيها، وإن كان ذلك بأقل الدرجات. وبالمقابل، فشلت الشركة في فعل الشيء نفسه، بل كانت ولا تزال ذات سمعة سيئة في ممارساتها اللاإنسانية والاستغلالية التي تدمر حياة البشر (ما يُدعى الآثار الخارجية (externalities)) كمستهلكين لمنتجاتها،

Hirst and Thompson, p. 98, and Sørensen, pp. 23-45.

(31)

Held [et al.], pp. 242-259.

(32)

Philippe C. Schmitter, «Still the Century of Corporatism?», *Review of Politics*, vol. 36, (33) no. 1 (January 1974), pp. 111-113 and 119-120.

Joel Bakan, *The Corporation: The Pathological Pursuit of Profit and Power* (New York: Free Press, 2004), pp. 5-8 and 12.

في أوروبا وأميركا، تمت معارضة الشركات في البداية على أسس أخلاقية لأنها «تسمح للمستثمرين بالتهرب من فشل شركاتهم من دون أي ضرر...»، ورأى النقاد أن ذلك يضعف المسؤولية الأخلاقية الشخصية، وهي قيمة حكمت العالم التجاري لقرون. انظر: David C. Korten, *When Corporations Rule the World* (West Hartford, Conn.: Kumarian Press; San Francisco, Calif.: Berrett-Koehler Publishers, 1995).

وكضحايا للتسربات الكيميائية والبتروولية، وكعمالٍ متهكين في وظائف
تعتصرهم، وكساكني كوكبٍ يتعرض للدمار ببطءٍ ولكن بثباتٍ، نتيجة
ممارساتها الصناعية.

يمكن أن نستنتج أنه ما من خاصية سبق أن نسبناها إلى الدولة القومية
في الفصول الأربعة السابقة قد تقلصت، في ظلّ العولمة، إلى درجة كافية
لتبرير إعادة التفكير في طبيعتها. فكل الخواص، أو ما أطلقنا عليه خواص
الشكل، إمّا تأثرت بصورةٍ أضعف ما تكون (مثل السيادة والاحتكار الثقافي
للدولة) أو تعززت (مثل التنظيم القانوني أو البيروقراطية). ومن جهة
أخرى، لا توجد أي خاصية من خواص الشكل الخاصة بالعولمة، باستثناء
مداها، إلّا وتمتلكها الدولة بالفعل. ولا تمتلك العولمة سيادةً حقيقية،
لأنها لا تمتلك، بالمقارنة مع الدولة وبصورةٍ مستقلة عنها، إلا سلطاتٍ
محدودة لممارسة العنف المشروع والتهديد باستخدامه؛ كما أن كفاءتها
التشريعية محدودةٌ بالمقارنة؛ وقدرتها، ككيانٍ مستقل، على التوغل في
النطاق الثقافي لا تزال في طورها الأول. في الواقع، لا تملك العولمة أي
استقلالٍ ثقافي، إذ إنها تستمد عنفوانها الثقافي، كما رأينا، من مجتمع
غربيٍّ متأثرٍ بشدة بتدخل الدولة. وتظل المجالات التعليمية والثقافية
الأكبر - وهي مجالات مهمة لتكوين السلطة - مخترقةً من الدولة القومية
وتحت سيطرتها المباشرة، أمّا العولمة فهي بصورة رئيسة واحدة من أشباه
الموصلات لدى الدولة على هذا الصعيد (بصرف النظر عن السرعة التي
تزيد بها من قدرتها التوصيلية).

والآن، ما دام الانعزال ليس خيارًا ممكنًا - على المدى الطويل، بالطبع -
لا بدّ للحكم الإسلامي من أن يتعامل مع الدولة القومية والعالم المعولم
كليهما، حيث يعملان بناءً على مجموعةٍ معينة من المعايير كنّا قد ذكرنا أغلبها
في الفصول السابقة، ولم نستبعد سوى واحد منها، ألا وهو رأسمالية السوق
الحرّة الليبرالية. وستتناول هذه الخاصية في المقطع التالي، ونختم، في صورة
مجموعة ملاحظاتٍ سريعة، بتوليفةٍ تستحضر شروط الحكم الإسلامي التي
رسمنا خطوطها العريضة في الفقرة الأولى من هذا الفصل.

2 - الاقتصاد الأخلاقي للإسلام

كما يتحدّد الاقتصاد الحرّ المهيمن على العالم اليوم بمجموعة مبادئ تميّزه من التوجهات الاقتصادية الأخرى - كالاشرائية - كذلك هو حال النظام الاقتصادي الإسلامي (الذي يكاد يطويه النسيان هذه الأيام). وكما يقوم الاقتصاد الليبرالي الحديث على فهم معين للعالم وشكل معين للحياة السياسية، كذلك هو حال الاقتصاد الإسلامي الذي يصطبغ بشدة، ولعلّه يتحدّد تمامًا، بتصور معين للعالم ليس ذا طبيعة سياسية بل ذو طبيعة شرعية. وبينما تتسم الفلسفة الاقتصادية الليبرالية، على مستوى كل من الدولة والعلومة، بالتجارة الحرّة والحركة الحرّة لرأس المال والخصخصة والرغبة في تعظيم الربح وتراكم الثروة من أجل ذاتها (وهو ما يفسّر اللاعقلانية الملحوظة كثيرًا لدى الرأسمالية)⁽³⁵⁾، يتأسس النموذج الإسلامي على ما يمكن أن ندعوه اقتصادًا أخلاقيًا.

نشأ نموذج هذا الاقتصاد مع القرآن نفسه، الوثيقة المؤسسة للإسلام وثقافته وعالمه المادي، ثم أحكمته السيرة النبوية وبعدها نظام الشريعة الشامل بوصفه ظاهرة خطائية ومؤسسية. وبينما اختلفت الممارسات التجارية والأنشطة الاقتصادية من منطقة إلى أخرى ومن قرن إلى آخر، سادت القيم الأخلاقية الشرعية وأوجدت واقعًا عامًا يشهد على نجاحها وانتشارها. ويمكن قياس هذا النجاح بواقعة لا مرّاء فيها مفادها أن الحضارة المادية الإسلامية والتجارة الدولية والإقليمية الإسلامية كانتا من بين الأكثر نشاطًا وتميزًا في تاريخ العالم قبل الحديث⁽³⁶⁾. وهذا التوصيف (الذي ربما لا يفي بالحق) لا يدلّ عليه ما نعرفه عن الإسلام وتاريخه الاقتصادي فحسب، بل تشهد له أيضًا حقيقة أن الاستعمار الأوروبي لم يستطع الهيمنة على البلاد الإسلامية خلال القرن التاسع عشر من دون

Allen E. Buchanan, *Ethics, Efficiency, and the Market*, Rowman and Allanheld Texts in (35) Philosophy (Totowa, NJ: Rowman and Allanheld, 1985), pp. 27-28.

S. M. Ghazanfar, ed., *Medieval Islamic Economic Thought: على سبيل المثال: Filling the «Great Gap» in European Economics*, Foreword by S. Todd Lowry (London; New York: Routledge Curzon, 2003).

تفكيك الأبنية الاقتصادية التي اعتمدت إلى حد كبير على قواعد وقوانين وقيم شرعية⁽³⁷⁾. وكان ذلك سبباً مهماً لإصرار المشروع الاستعماري على استئصال الشريعة، إذ كانت عائقاً أمام توسع أوروبا السياسي، وأمام سيطرتها الاقتصادية، وهو الأهم. ويلخص هذا العائق المتصور والحقيقي كل شيء، إذ يشير إلى عدم توافق الشريعة كنظام أخلاقي مع طرائق الرأسمالية الحديثة وقيمها.

ثمة فكرة لا بدّ منها في أي عرضٍ لاقتصاد الشريعة الأخلاقي، ألا وهي أن حفظ الملكية والثروة وإنماءهما يمثل إحدى الكليات الخمس التي أسست بنية النظام الشرعي، وبالتالي المجتمع الإسلامي بمجمله، وحددت طريقة عملهما⁽³⁸⁾، أما الكليات الأربع الباقية فهي الحفاظ على النفس والدين والعقل والنسل (أي الأمة ومجتمعاتها الجزئية)⁽³⁹⁾⁽⁴⁰⁾. وتتحقق كلية حفظ النفس عبر تشريعات القصاص، وهي تشمل، من بين ما تشمل، الدية، وفي حالة القتل حق عصابة المقتول (وليس الدولة) في قبول الدية أو اختيار القصاص أو العفو. ويتعزز حفظ الدين بما ندعوه تقنيات الذات⁽⁴¹⁾، إضافةً إلى قوانين

(37) انظر: Wael Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), pp. 371-442.

(38) لمقدمة عن ذلك، انظر: Felicitas Opwis, «Islamic Law and Legal Change: The Concept of Ma_ja_a in Classical and Contemporary Legal Theory», in: Abbas Amanat and Frank Griffel, eds., *Shari'a: Islamic Law in the Contemporary Context* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2007), pp. 66-71, and Wael Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1997), pp. 168-174 and 180-187.

أعيدت صياغة هذه الكليات، مع المفاهيم التابعة لها، خلال القرن العشرين، ماحيةً في أثناء ذلك آثار النظام نفسه الذي اشتقت منه. لقد أكدت في مقالٍ سابق «Can the Shari'a Be Restored?» أن هذه التحولات الحديثة كانت محصورة في «ذاتية غير قابلةٍ للعلاج». وبالمقابل، شكلت في الفترة قبل الحديثة أسس الشريعة وأدمجت كجزءٍ أساس من أصول الفقه. انظر: Wael Hallaq, «Can the Shari'a Be Restored?», in: Yvonne Yazbeck Haddad and Barbara Freyer Stowasser, eds., *Islamic Law and the Challenges of Modernity* (Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004), p. 46.

(39) هذه إضافة من المؤلف على الترجمة العربية [المترجم].

(40) Wael Hallaq, «Maqasid and the Challenges of Modernity», *Al-Jāmi'ah*, vol. 49, no. 1 (2011), pp. 1-10.

(41) انظر الجزء الثاني من الفصل الخامس من هذا الكتاب.

الجهاد والردة، وهي بمنزلة الدفاع عن حقوق المسلمين ضد التهديدات الخارجية والفتن الدينية الداخلية⁽⁴²⁾. ويتحقق حفظ العقل الذي هو أساس أي فعلٍ «قانوني» (بما في ذلك الصلاة والحج،... إلخ)، بواسطة قواعد تنظيمية متعددة تحدد الأهلية القانونية علاوةً على تلك القوانين التي تجرم شرب المسكرات. ويتحقق حفظ النسل بواسطة قوانين تنظم الزواج وتعلق بالزنا والطلاق والميراث والحضانة وما شابه ذلك. وعلى الرغم من أن كلمة «نسل» تعني حرفيًا الأطفال أو الذرية، فإن المعنى «القانوني» والأحكام الخاصة بهذه المقولة تشمل الأسرة الممتدة، وبالتالي المجتمع الذي تعيش فيه وترتبط مع سواها بالزواج وغيره من الروابط الاجتماعية - الاقتصادية⁽⁴³⁾.

كانت الكليات الخمس التي يُجمع في الإسلام على أنها تحدد مقاصد القانون الأخلاقي - وعلى أنها «شُرعت من أجل مصالح العباد»⁽⁴⁴⁾ - قد نشأت في الفقه نتيجة مشروع استقرائي دفع الفقهاء، بعدما فضجت الشريعة، إلى أن ينظروا خلفًا إلى الصورة الكاملة، إذا جاز التعبير، ويتخيروا هذه الكليات من المجال الكامل للثقافة القانونية، من دون أن يقيدوا أنفسهم بنصوص الوحي أو بمناهج أصول الفقه العقلية⁽⁴⁵⁾. بعبارة أخرى، اختصر التأثير الكلي للشريعة - باعتبارها نظامًا خطيًا ونظريًا ومؤسسيًا وعمليًا - في هذه الكليات التي ما إن جرى استخلاص مضامينها وتفصيلاتها حتى أنتجت بدورها الشريعة نفسها بكل ما هي عليه. وبالبناء على خمسة قرون على الأقل من التراث القانوني القائم، حددت الكليات بصورة استقرائية وراحت تُفصل على نحو مستمر بعدما أصبحت خصائص

(42) عن الجهاد والردة، يمكن العودة إلى مناقشتنا في الجزء الثاني من الفصل الخامس من هذا الكتاب، و
Hallaq, *Sharī'a*, pp. 318-320 and 324-341.

(43) أبو اسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام، بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد (القاهرة: محمد علي صبيح، 1969 - 1970)، ج 2؛ محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (سورابايا: شركة مكتبة أحمد بن سعيد بن نيهان، [د. ت.])، ص 214 - 218، ومحمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد طاهر الميساوي (عمان: دار النفائس، 2001)، ص 430 - 449.

(44) «الشريعة وضعت لمصالح العباد»: الشاطبي، ج 2، ص 3.

Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, pp. 162-206.

(45)

نموذجية تحدد الشريعة كنظام قانوني وثقافي. ويمكن القول إنَّ هذه الكليات تمثل معنى الإسلام⁽⁴⁶⁾.

بيد أن أياً من هذه الكليات ليس مستقلاً. وكما تُطبَّق بأي قدرٍ معقول وتكون ذات معنى، لا بد لكل منها أن تتكئ على الكليات الأخرى وتتداخل معها، محافظةً على علاقة اعتمادٍ متبادلٍ في ما بينها. ومن الواضح أنَّ كَلِيَّة حفظ النفس هي كَلِيَّة أساسية تضع البنية الأساس للنظام الذي لا يمكن للكليات الأخرى أن تتحقق من دونه. ولا تقل كَلِيَّة حفظ الدين أهمية عن سابقتها، فهي تحدد كلاً من نوعية النظام الذي أسسه المبدأ الأول، أي حفظ النفس، وطبيعته. ولا يعني الجهاد والردة، المعاني السياسية السطحية والفجّة التي اكتسبها اليوم، بل يمثلان أبنيةً مفهومية عميقة ترتبط بأعمال دينية وفلسفة حياة صوفية معتدلة، إضافةً إلى تقنيات النفس ذات الأهمية العظمى. فإذا كانت الكلية الأولى آليّة ميكانيكية تضع «قواعد النظام الاجتماعي»، فإن كَلِيَّة حفظ الدين تعطي هذا النظام قيمه ومعانيه ونفسيته وروحانيته. ويلزم من هذا المنطق أن تتشابه الكلية الخاصة بالأسرة والمجتمع مع كَلِيَّة الدين، لأن هذه الأخيرة هي أيضاً أساس الأولى والمنتجة لها.

بيد أن كل هذه الكليات، بما فيها كَلِيَّة العقل، تمثل السياق الذي يمكن من خلاله لكلية المال أن تتحقق وتصبح بناءً. كما تشترك كَلِيَّة المال في جدليةٍ مع كلّ واحدة من الثلاث الأخريات لتعزيز الكلية الخامسة. لذلك، من الدقيق القول إن العناصر المتمتية إلى المجموعة الكاملة للكليات تعمل بصورة متزامنة كلما استدعيت أيّ منها للعمل. هكذا، قامت جدلية بنيوية من القيم والممارسات والمؤسسات الشرعية بتحديد مجال مبدأ حفظ المال وتقييده ودعمه وإخراجه إلى حيّز الوجود. كما نظّمت جدلية الاعتبار الروحية والميتافيزيقية والدنيوية في آنٍ معاً

(46) أصبحت نظرية الكليات والمقاصد، بفضل هذه الخصائص كلّها، موضوع نقاشٍ حاد في العقد الأخير. انظر على سبيل المثال: الندوة العالمية عن الفقه الإسلامي وأصوله وتحديات القرن الحادي والعشرين: مقاصد الشريعة وسبل تحقيقها في المجتمعات المعاصرة، 3 ج (كوالالمبور: جامعة ماليزيا العالمية، 2006).

مبادئ حقوق الملكية واكتساب الثروة والحفاظ عليها وصرفها في الوقت نفسه⁽⁴⁷⁾.

حض الإسلام وشريعته على السعي من أجل الثراء المادي وتراكم الثروة⁽⁴⁸⁾. وكان الرسول نفسه مدير أعمالٍ وتاجرًا، إذ تزوج من امرأة مقتدرة كانت لها تجارتها الخاصة المعتبرة. ويُحِلُّ القرآن من جانبهِ التجارة والأعمال باعتبارهما أعمالاً مشروعة يمكن للإنسان السعي فيهما بعد انقضاء واجب الصلاة⁽⁴⁹⁾. كما نجد في الشريعة قواعد وقوانين مفصلة خاصة بالبيع والعقود والتجارة. وتمثل المساحة الكلية المخصصة لهذه القضايا، بما في ذلك الشركات التجارية والعهود والتحويلات والوكالات والودائع والقروض والإفلاس والاختلاس والإيجار وما شابه، ما لا يقل عن 15 في المئة من سجلِّ الشريعة المكتوب. وإذا أضفنا القواعد والقوانين المالية الخاصة بالضرائب والمواريث والوصية والهدايا والأوقاف والطلاق وما شابه، ترتفع هذه النسبة إلى 25 في المئة أو أكثر⁽⁵⁰⁾. وإذا أخذنا في الاعتبار الأهمية

(47) لا تزال هذه العلاقات المعتمدة على بعضها مفهومةً جيدًا من بعض الكتاب في العصر الحديث. انظر على سبيل المثال: محمد باقر الصدر، اقتصادنا: دراسة موضوعية تتناول بالنقد والبحث المذاهب الاقتصادية للماركسية والرأسمالية والإسلام في أسسها الفكرية وتفصيلها (بيروت: دار التعارف، [د.ت.])، ص 290-298 وأجزاء أخرى من الكتاب، وللمناقشة مفيدة لهذا الموضوع عند الصدر، انظر: Chibli Mallat, *The Renewal of Islamic Law: Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf, and the Shi'i International*, Cambridge Middle East Library; 29 (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1993), pp. 115-119, and Sayyid Qutb, *Social Justice in Islam*, Trans. John Hardie (Oneonta, NY: Islamic Publications Intl., 2000), pp. 127 ext.

بيد أن غالبية الكتاب المسلمين في العصر الحديث لا يظهرون هذا الفهم المركب حتى عندما يعارضون الرأسمالية وآثارها. عن هذا، انظر: Charles Tripp, *Islam and the Moral Economy: The Challenge of Capitalism* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2006).

(48) محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، 20 ج (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 2007)، ج 12، ص 323-325 و 329-331، حيث يصرح بأن فضائل التجارة المندوبة تتضمن «زيادة العقل».

(49) القرآن الكريم، «سورة الجمعة»، الآية 70، وأبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، المبسوط، 31 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993-1994)، ج 30، ص 245.

(50) انظر نسبة كلٍ من هذه الموضوعات في: Wael Hallaq, *An Introduction to Islamic Law* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2009), pp. 29-30.

العظمى لـ «الأركان» التي تشكل تقنيات النفس⁽⁵¹⁾، وفي ضوء المكانة المقدسة التي اكتسبتها الأسرة والقوانين الخاصة بها - ناهيك بمجالات التنظيم الأخرى التي لا تعد ولا تحصى - يصبح تخصيص ربع اهتمام النصوص للعقود والتجارة والمعاملات المالية جديرًا بالملاحظة.

تشبع كل المعاملات التعاقدية في الشريعة بصبغة القيم الأخلاقية، ويلزم أن تفترض العقود الرضا حتى تكون صحيحة. والرضا مفهوم مشحون أخلاقياً ونفسياً. وهو يعني القبول الكامل الخالي من أي أثر للإكراه أو حتى التردد⁽⁵²⁾. وهو يفترض التعامل العادل والنية الحسنة وراحة النفس لكل الأطراف المتعاقدة. ويجب أن توضع التجارة، كونها تعاقدية، في هذا الإطار الذي يتطلب العفو والسماحة والاستقامة وتجنب الجشع والطمع ووضع قيود ظالمة على الشركاء: «رحم الله عبداً سمحاً إذا باع، سمحاً إذا اشترى، سمحاً إذا اقتضى»⁽⁵³⁾. و«التاجر الصدوق الأمين مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين»⁽⁵⁴⁾، بينما يصلّي التجار الذين يغشون ويحتالون نار جهنم بما أئموا⁽⁵⁵⁾. والتجارة قد تثير الريبة إذا جرت في سوق فسد فيه المال بسبب

(51) انظر الجزء الثاني من الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(52) محمد بن علي الشوكاني، السيل الجرار المتدفق على حقائق الأزهار، تحقيق محمود إبراهيم زايد، 3 ج (دمشق: دار ابن كثير، 2000)، ج 2، ص 575 وما بعدها، 586 وما بعدها، 641-642 و 744 وما بعدها؛ أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض، 8 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت.])، ج 3، ص 5، وأبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الحاوي الكبير في فقه الإمام الشافعي... وهو شرح مختصر المزني، تحقيق وتعليق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود؛ قدم له وقرظة محمد بكر إسماعيل وعبد الفتاح أبو سنة، 19 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، ج 5، ص 13.

(53) حديث نبوي. انظر: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، 5 ج (بيروت: المكتبة العصرية، 1999)، ج 2، ص 617.

(54) حديث نبوي. انظر: محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، 6 ج (القاهرة: دار الحديث، 1999)، ج 3، ص 335.

(55) وهو أيضاً موضوع أحاديث نبوية أخرى. انظر: المصدر نفسه. انظر أيضاً الدلالة الجمعية لهذه الآيات القرآنية: القرآن الكريم: «سورة البقرة» الآيات 83، 177، 188، 198، 200، 215 و 275-279؛ «سورة النساء» الآيات 2، 6، 10، 29، 36 و 161؛ «سورة المائدة» الآية 89؛ «سورة التوبة» الآيات 35، 60 و 103؛ «سورة الإسراء» الآية 26؛ «سورة النور» الآية 22؛ «سورة الروم» الآية 39؛ «سورة المجادلة» الآية 13، و«سورة الجمعة» الآية 10.

المعاملات السيئة، سواء انطوت على اختلاس أم مخاطرة مذمومة أم ربا⁽⁵⁶⁾. وكان القلق من إمكان فساد التجارة والمال الناتج عنها، حتى ولو بطريقة غير مقصودة، بسبب ممارسات السوق اللاأخلاقية، قد دفع الشريعة إلى وضع آليات قانونية وأخلاقية هدفت إلى «تزكية» هذا المال. وهذا ما يفسر مطلب إيتاء الزكاة والمشاركة في الأعمال الخيرية المتعددة كالصدقة والوقف (الذي استحوذ على ما يقارب نصف الأملاك في البلاد الإسلامية بحلول القرن السادس عشر) بصورة غير مباشرة⁽⁵⁷⁾. وثمة افتراض أنه في كل بيع يوجد احتمال للإثم، أي مسؤولية أخلاقية، حيث إن المرء، مهما يكن أميناً، لن يعرف على الدوام مصدر أرباحه. وهذا الإثم هو من الكبائر بحيث يعتبر باعثاً على غضب الرب، والطريق الأسلم لتخفيف هذا الغضب هو الاشتراك في الأعمال الخيرية لمصلحة الفقراء وحتى عابري السبيل⁽⁵⁸⁾. وأولئك الذين يكتزون الثروة ويجمعون المال حباً به - أي الذين بعبارة أخرى، يضيعون المسؤولية الاجتماعية بوصفها عبادة أصلية - لهم مصيرٌ واحدٌ مؤكد، ألا وهو نار جهنم⁽⁵⁹⁾.

ليس هذا الدافع الأخلاقي عرضياً ولا هامشياً بالنسبة إلى الثقافة القانونية. إنه دافعٌ نموذجي، يحيط بنسيج قواعد الشريعة الخاصة بالمال والعقود والاستثمارات والمعاملات التجارية وكل ما له علاقة بالربح ويتغلغل فيها تماماً. ولا تنبع أي من هذه النعم من عالم «متوحش» أو «بليد»⁽⁶⁰⁾، فهي جزءٌ

(56) الحر العاملي، ج 12، ص 349-350 و 352-353. عن تحريم الربا والغرر، انظر: Hallaq, *Shari'a*, pp. 243-244, and Frank E. Vogel and Samuel L. Hayes, *Islamic Law and Finance: Religion, Risk, and Return*, Arab and Islamic Laws Series; 16 (Boston, Mass.: Kluwer Law International, 1998).

Tripp, pp. 56-57 and 124-126.

(57) عن الزكاة في المناظرات الحديثة، انظر:

(58) موفق الدين عبد الله بن أحمد ابن قدامة، المغني، ج 14 (بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت.])، ج 2، ص 702. ولعرض حي للمؤسسات والمعاملات المستقرة لمساندة عابري السبيل في العالم الإسلامي، انظر: Ibn Batuta, *The Travels of Ibn Battuta*, Trans. H. A. R. Gibb (New Delhi: Goodword Books, 2003).

(59) يظل هذا الفهم للثروة اليوم بقوته نفسها كما كان منذ ألف سنة مضت. انظر، على سبيل المثال: محمد البهي، الدين والدولة (القاهرة: مكتبة وهبة، 1980)، ص 121-130.

(60) انظر، على سبيل المثال: Al-Ghazali, *Al-Ghazali's Path to Sufism and his Deliverance from Error: An Annotated Translation of al-Munqidh min al-dal'al*, Translated by R. J. McCarthy; with a Preface by David Burrell and an Introduction by William A. Graham (Louisville, KY: Fons Vitae, 2006), p. 35.

أساس من النعم التي وهبها الله للبشرية. وقد منح الله البشرية كل تلك النعم والبركات من دون أن ينتظر أي نصيب له فيها، لأن ربحه أو مقابل استثماره في بشرٍ قد لا يكونون من الشاكرين هو عرفانهم له. بيد أن غاية العرفان له، وهو الغني، لا تستقر عنده في النهاية، فللشكر أو العرفان انعكاس أنثروبولوجي لا يمكن التعبير عنه إلا بطريقة واحدة: التصديق على الفقراء والبشر الآخرين كوسيلة لتقدير الواقعة الأساس التي مفادها أننا نعيش ونستمتع بالرزق الآمن الزائد عن حاجتنا الأساس. هكذا يُترجم الشكر، في تعريف الشريعة، إلى تصوّر ناضج للمسؤولية الاجتماعية، حتى على هذا المستوى المتواضع من تأمين الرزق.

يُعتبر كسب الرزق الذي يحتاجه المرء لإعالة نفسه وأسرته ودفع ديونه التزاماً دينياً⁽⁶¹⁾ وفرضاً واجباً⁽⁶²⁾. وموقف الشريعة الرئيس هو مبدأ الاستعفاف، بمعنى السعي ما أمكن إلى الاستقلال الاقتصادي وتجنب المساعدة المالية من الآخرين⁽⁶³⁾. بيد أن المكسب الذي يتخطى ذلك المعدل الأساس للرزق مستحب⁽⁶⁴⁾، ولو من أجل الإنفاق على الفقراء أو مساعدة الأقارب البعيدين ذوي الحاجة. كما أن الاشتراك في مشروعات تجارية تدر أرباحاً كبيرة مباح، حيث يمكن صرف تلك الأرباح في تحسين مستوى المعيشة، بل والعيش في بحبوحة. غير أن تلك الإباحة مشروطة بأن يعيش الإنسان بحسب فضائل الدين، حيث يكون للصدق والبساطة والاستقامة والإيمان والعدل في التعامل الأولوية الأولى والقيمة الأسمى. وهنا يجب تحقيق مجموعتين من الالتزامات: حق الله وحق العباد. وأي مكاسب زائدة عن حاجة العيش يجب أن تُنفق. حيث تنفق الزيادة، بالنسبة إلى حق الله، كزكاة مالٍ أو في أوجه خير أخرى

(61) الفتاوى الهندية، المسماة، بالفتاوى العالمية، جمع الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، 6 ج، ط 3 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1980)، ج 5، ص 348-349؛ أبو عبد الله محمد بن مفلح، الآداب الشرعية، حققه وضبط نصه وخرج أحاديثه وقدم له شعيب الأرنؤوط وعمر القيام، 4 ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1977)، ج 3، ص 423-424 و428، والسرخسي، ج 30، ص 250-251. (62) تعترف الشريعة بخمسة أحكام تقع تحتها كل أعمال الإنسان، هي المباح والحرام والواجب والمكروه والمندوب.

(63) الفتاوى الهندية، ج 5، ص 349، وابن مفلح، ج 3، ص 424.

(64) انظر: المصدران نفسهما.

كالصدقات والوقف وخلافه، وبالنسبة إلى حق العباد، تنفق أي زيادة في تسوية الديون الشخصية أو الوفاء باتفاقات مالية أو إعالة الأسرة الكبيرة، بما في ذلك الأقرباء المحتاجين للنفقة مهما بعدت قرابتهم⁽⁶⁵⁾. إضافة إلى ذلك، يجب التنويه إلى أنه ما دام كل مال هو لله، فإنَّ الفقير يُعَدُّ صاحب حق طبيعي في جزء من مال الغني⁽⁶⁶⁾، وهو ما يعتبر دخلاً يزيد على الحاجيات الضرورية للاستكفاء. ويقرر القرآن صراحةً هذا الحق⁽⁶⁷⁾.

لا بد للكسب أن يحقق هذه الشروط كلها، ولكن تبقى شروط ثلاثة أخرى جديرة بالذكر في هذا السياق. أولاً، يجب أن يُنظر إلى أي دخل أو مكسب، على المستوى النفسي، على أنه قادمٌ من الله وبفضله، وهذا جزءٌ أساس من تقنيات النفس التي ناقشناها من قبل⁽⁶⁸⁾. ثانياً، لا يجوز أن يبذل جهد فائق في تحصيل المال⁽⁶⁹⁾، لأنَّ ذلك يتناقض تماماً مع مبدأ أن الجهاد يجب أن يكون في السعي إلى أن يصبح المرء أفضل أخلاقياً⁽⁷⁰⁾. هكذا، في حين يتطلب السعي الأخلاقي مجهوداً كاملاً، فإنَّ للكسب المادي أولوية أدنى. وأخيراً، في عملية كسب الرزق أو اكتساب المال، تسود قاعدة «لا ضرر ولا ضرار»⁽⁷¹⁾.

هكذا، ينظَّم اكتساب المال، وهو الشيء المباح بل والمندوب، وفقاً لمبادئ أخلاقية أعلى تُخضعه وتفرض عليه قيوداً نوعية. وهذه المبادئ ليست

(65) ابن مفلح، ج 3، ص 424-426. تُقصر مجموعة صغيرة من الفقهاء النفقة على دائرة صغيرة من الأقارب، وهو تحديد يتحداه دائماً العرف الاجتماعي والممارسة الثقافية.

Ashford, p. 166.

(66) قارن:

(67) القرآن الكريم: «سورة الذاريات»، الآية 19، و«سورة المعارج»، الآيات 23-25. تقول الآية الثانية: ﴿الذين هم على صلاتهم دائمون، والذين في أموالهم حق معلوم، للسائل والمحروم﴾. وفي السياق نفسه، فإن نهر السائل محرمٌ تحريم إساءة معاملة اليتيم. انظر: القرآن الكريم، «سورة الضحى»، الآيتان 9-10.

(68) انظر الجزء الثاني من الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(69) الحر العاملي، ج 12، ص 340.

(70) المصدر نفسه، ج 12، ص 69-208، حيث يناقش كثيراً من الفضائل المكتسبة عن طريق

جهاد النفس.

(71) ابن مفلح، ج 3، ص 426-442، والموسوعة الفقهية، 48 ج (الكويت: دار الصفوة

للطباعة والنشر، 1990)، ج 34، ص 235.

من النوع القانوني المتخصص بل ترجع إلى التقنيات المعرفية والنفسية لدى الذات الأخلاقية. ولا يكفي تجنب الدخول في مشاريع ربوية أو محتملة الغرر، وهما ركنان يزعم النظام البنكي والمالي الإسلامي الحديث الاعتماد عليهما إنما بصورة مُشكّلة. ويجب ممارسة الأعمال التجارية وتحصيل الربح وفق نظرة شاملة إلى العالم مستمدة من نظام ممارسات وعقائد تشكل تقنيات النفس في مداها الكامل وتعكسها، لتشكل بدورها المكلف الأخلاقي وتقويه. وتغيب هذه التقنيات بالكامل عن أي طرح للبنوك والمالية الإسلامية الحديثة، وهي ظاهرة تفضي بالضرورة (عندما تضاف إليها الاهتمامات الفنية الضيقة التي تهيمن على هذه الطروح)، إلى استنتاج مفاده أن كلاً من نظرية المعاملات البنكية والمالية الإسلامية الراهنة وتطبيقها معيب إلى حد بعيد. وفي نهاية المطاف، فهي إسلاميةٌ بالاسم وحده، ولا تكاد تعكس أي معنى للإسلام كنظام أخلاقي⁽⁷²⁾.

3 - ملاحظات ختامية في شأن المآزق

ما دمنا افترضنا قيام حكم إسلامي، لا بد أن نفترض أيضاً أن ذلك الحكم سيخضع للتحديات التي يطرحها العالم المعولم. وكنا قد حددنا ثلاثة تحديات على الأقل: الطبيعة العسكرية للدول الإمبراطورية القوية، والتغولات الثقافية الخارجية، والسوق العالمية الرأسمالية - الليبرالية الهائلة، ليست هذه التحديات مستقلةً عن بعضها بعضاً، لأن مراكز القوة العسكرية هي نفسها تقريباً مصادر الهيمنة الثقافية والاقتصادية. وقد يصاحب التحدي الاقتصادي في بعض الأحيان إلزامات وفروض عسكرية وثقافية. وثبت أن الهيمنة الثقافية غالباً ما دعمت العولمة الاقتصادية وأسواقها الحرة. وقدم تاريخنا منذ الحرب الباردة - من فيتنام وأنغولا إلى احتلال أفغانستان والعراق - برهاناً واضحاً على عمل القوى الثلاث وهي تؤدّيهِ فرادى ومجموعة على حد سواء.

(72) عن معضلات المالية الإسلامية، انظر كتابات محمود الجمل، خصوصاً كتابه *Islamic*

Finance الذي يعكس تلك المعضلات: Mahmoud A. El-Gamal, *Islamic Finance: Law, Economics, and Practice* (Cambridge, [UK]; New York: Cambridge University Press, 2006).

بينما كانت القوة العسكرية والحروب، بحد ذاتها ومن دون تدخل الهيمنة الثقافية والاقتصادية، جزءاً لا يتجزأ من التاريخ البشري على مدى آلاف السنين، نجد أنّها لم تعد تنفصل الآن عن تلك الهيمنة. فهزيمة عسكرية على غرار أفغانستان والعراق تظل دائماً احتمالاً، وإن لم يكن وشيكاً، يواجه أي شكل من الحكم الإسلامي. وما دام ميزان القوة في العالم باقٍ في مصلحة الدولة الشميتية، فسيظل الحكم الإسلامي ككيانٍ وجودي تحت التهديد المميت على الدوام.

تعتبر الثقافة شكلاً من التحكم قليل الملموسية وكثير الخبث. وسيُجبر الحكم الإسلامي، كونه بلغ الوعي والتعقيد اللذين هما شرطان مسبقان لتكوين الذات، على التمعن في الأشكال الثقافية المعولمة وتقويمها. وسيلزم على الحكم الإسلامي أن يكون له موقفٌ من الفنون الأدائية والمرئية، ومن عادات الطبخ والحمية، ومن الصور الجنسية المستغلة تجارياً وجنسنة الجسد، ومن الإعلانات المتلاعبة بالمستهلك بلا وعي منه،... إلخ.

على الحكم الإسلامي أن يفهم، كما نفترض، مصادر هذه الظواهر الثقافية وماديتها وغرائزيتها ونرجسيتها وميلها البنيوي إلى فصل الأخلاق والقيمة، من جهة أولى، عن الحقيقة والعلم والقانون والاقتصاد، من جهة أخرى. وعليه أن يفهم أيضاً ما يولّد «الحرمان الروحاني» لدى الذات الحديثة والنرجسية القومية التي تُترع العقل الحديث. كما يجب أن يُعاد تقويم كل تجربة من تجارب الرسم والنحت وإعداد الطعام على أساس قواعد وقيم مختلفة، وطرح أسئلة عن الجمال كما عن العقل والجسد البشريين وأغراضهما في الدنيا. ولا بد من أن يُطرح بعيداً كل ما يعتبر غير ملائم للمشهد الثقافي للحكم الإسلامي، وهنا يكمن التحدي. فكيف يمكن لهذا الحكم أن يصد قوى الثقافة المعولمة، وتلك القوى المدعومة أشد الدعم من قوى العالم العظمى وضعيّة المذهب؟ كيف له أن يكبح تغوّل الشركات العملاقة المدعومة من تلك القوى والتي تدفع منتجاتها إلى أيدي وأجساد وعقول المراهقين والبالغين على السواء؟ إن صعوبة هذه التحديات لا يمكن إنكارها بكل تأكيد.

من المؤكّد أنّ التحدي الاقتصادي لا يقل عن ذلك أهمية. وإذا أريد للحكم الإسلامي أن يحقق أهدافه الاقتصادية - التي تدعم التجارة والاستثمار المالي وجني الأرباح - فلا بد أن يرضى بسوق عالمية مدعومة من دولٍ لبرالية ورأسمالية عتيقة قوية، أسواق تهيمن عليه الشركات في سعيها الدائم وغير الأخلاقي وراء الربح. ومنذ منتصف ستينيات القرن العشرين والسؤال عما حال دون تطوير الإسلام شخصيةً اعتباريةً فقهية محل جدال، لكن اللافت هو أنه لم تقدّم إجابة قائمة على تحليل أخلاقي إلى الآن⁽⁷³⁾. ونُظِرَ إلى عدم اعتراف الشريعة بهذه الشخصية على أنّه نقيصة بين نقائص كثيرة تُتهم بها الشريعة. ولم يخطر ببال النقاد الذين قدّموا هذه التفسيرات السطحية أن الطبيعة الأخلاقية للشريعة هي بالتحديد ما حال دون هذا الاحتمال. ولعلّ أخلاق الشريعة أدركت أنّ بعض الأشياء لا يمكن القيام بها، ليس لأنه لا يمكن تحقيقها موضوعيًا وبحد ذاتها، بل لأنها إذا ما تحققت لن يمكن احتمال النتائج (وقد يكون هذا واحدًا من أدق تعريفات الأخلاق). وعدم احتمال التضحية بالقيمة هو تحديدًا لحظة الاتزان الأخلاقي التي دفعت الحكومة البريطانية إلى حظر الشركات بصورة مؤقتة خلال القرن السادس عشر، بيد أن هذا الاتزان لم يدم طويلًا. ولم تستطع الشريعة، بتجربتها الموصولة والممتدة على مدار اثني عشر قرنًا، قبول مفهوم الشركة لأنه يتعارض كلّ التعارض مع مبادئها الأخلاقية. وقد يقال إن المسؤولية الأخلاقية والقانونية الطبيعية للأشخاص هي المرسى الأعمق للشريعة، وربما تكون السمة التي أعطتها شخصيتها. أمّا الشركة وكل ما تمثله كمشروع رأسمالي ضار فليست منفصلة عن الأخلاق فحسب، وغير أخلاقية في الأغلب، بل هي أيضًا خلاصة العداء للشريعة. وحتى لو خفف الحكم الإسلامي من قواعده الأخلاقية، فإن بقايا تلك الأخلاق ستظل بعيدة كثيرًا عن التوافق مع الرأسمالية الحديثة وسلاحها الأساس، ألا وهو الشركة.

(73) وهكذا لا تكون هذه التفسيرات التي يقدمها كوران (Kuran)، مخطئة في تساؤلها الفكري فحسب (بمعنى أنها تطرح الأسئلة الخطأ)، لكنها معيبة أيضًا، وإلى حد بعيد، كمشروعات تاريخية وتحليلية. انظر: Timur Kuran, «Why the Islamic Middle East Did not Generate an Indigenous Corporate Law», (Working Paper; 16, Law and Economics Working Paper Series, University of Southern California Law School, 2004).

علاوةً على ذلك، لطالما فطن الاقتصاديون إلى أنه لا بد لكل اقتصادٍ قومي حديث من أن يواجه مصاعب جدّية في الحفاظ على النمو الاقتصادي إذا حاول في الوقت نفسه تطبيق سياسةٍ تضمن قدرًا مقبولًا من العدالة الاجتماعية والاقتصادية. كما أعلنوا أن «الأبنية والسياسات الاقتصادية التي تشجع النمو تسحق المساواة التوزيعية»⁽⁷⁴⁾. أمّا الحكم الإسلامي النموذجي فمُوجّه، بالتعريف، نحو تطبيق هذه الضمانات، ذلك أن العدالة الاجتماعية إحدى سماته المؤسسة والمحورية. وفي إطار رأسمالية معولمة، يضعف هذا الحكم بصورة مطردة ويصبح أقل تنافسيةً، ما يؤدي إلى مشكلات اقتصادية وأخرى اجتماعية وسياسية متعددة. ومن المحتمل أن يصير معتمدًا على المساعدات الخارجية ويفقد بذلك استقلاله لمصلحة سيطرة صندوق النقد الدولي أو البنك الدولي. ولا شك في أن هذه المؤسسات ستفرض على هذا النوع من الحكم، كما اعتادت أن تفعل اليوم، قواعدا في إعادة التنظيم وتحبط أي محاولة لبناء هذا الحكم ككيانٍ مستقل وذو معنى.

Robert A. Hanneman and J. Rogers Hollingsworth, «Refocusing the Debate on the Role of (74) the State in Capitalist Societies,» in: Torstendahl, p. 50.