العولمة بين أطروحتي
نهاية التاريخ وصدام الحضارات

أحمد إبراهيم أبوشوك*

مقدمة

احتلَّت قضية العولمة موقعاً مهماً في الساحة الفكرية المعاصرة، حيث أُعدت بشأنها سلسلة من الحلقات العلمية والدراسات الأكاديمية التي توقفت عند مفهومها الاصطلاحي، وإشكالياتها المنهجية، وإفرازاتها السِّياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية. إلا أن القضية في حدِّ ذاتها كانت ولاتزال تمثِّل موطن نزاع بين الباحثين الذين أختلفوا في تحديد خلفيتها التاريخية، وتوصيف المعايير الأيديولوجية التي انطلقت منها، ثم توضيح طبيعة التحدي الذي تواجهه في أوساط الشعوب المناهضة لها والتي تعتبرها ظاهرة آحادية الاتجاه تصب في معين الهيمنة الإمبريالية الغربية. ويتأرجح الرأي الأكاديمي في هذا الشأن بين موقف يرى أنّ العولمة ظاهرة حديثة النشأة والتخلُّق ونتاجاً طبيعياً لإفرازات ما بعد الحرب الباردة[1]، وآخر يعتبرها ظاهرة ملازمة للتاريخ الإنساني ومتطورة حسب وقائعه التي تتجلَّى في التدافع الحادث بين النماذج الحضارية المختلفة التي يؤمن أصحابها بأن لهم رسالة سامية تهدف إلى تحديد مسارات الحياة الإنسانية المتعددة[1]. ويبدو أن هذا الموقف الأخير يتوافق جزئياً مع موقف صمويل هنتنغتون[2] الذي يبرِّر حتمية الصراع بين الحضارتين الغربية والإسلامية بقوله أن "الأصولية الإسلامية ليست مشكلة الغرب الأساسية، بل الإسلام هو المعضلة [التي تواجه الغرب] لأنه

---

* أستاذ مشارك، قسم التاريخ والحضارة الإسلامية، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا.

(1) لمزيد من التفصيل انظر:

Marc F. Plattner and Aleksander Smolar, eds., Globalization, Power, and Democracy, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2000, pp. xi-40;

Frank J. Lechner and John Boli, The Globalization: Reader, Oxford: Blackwell Publisher Ltd., 2000.

السيد ياسين، "في مفهوم العولمة" المستقبل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 228، فبراير 1998.

(1) أبو يعرب المرزوقي، "العولمة والكونية"، التجديد، كوالا لمبور: الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، أغسطس 1998/ربيع الثاني 1419هـ، ص 11-48.

Ali A. Mazrui, "Interview Corridor", The Association of Muslim Social Scientists Bulletin, vol. 3, no. 2, pp. 9-11; "Globalisation and the Future of Islamic Civilisation", A Public lecture delivered at Westminster University, London, September 3, 2000.

(2) أستاذ أمريكي من أصل يهودي، متخصص في الإدارة العامة وعلم الحكومات، ومدير معهد جون أولين للدراسات الإستراتيجية بجامعة هارفرد الشهيرة، وقد أسندت إليه ما بين عامي 1977 و1978 مسؤولية قسم التحليل والاستشراف بمجلس الأمن القومي الأمريكي. نشر مقاله "صدام الحضارات" في مجلة الشؤون الخارجية الأمريكية في عدد صيف 1993. وقد أثار هذا المقال ردود فعل واسعة في الأوساط السياسية والأكاديمية، بحجة أن مؤلفه شخصية مرموقة ومؤثرة في تخطيط معالم السياسة الخارجية الأمريكية، وأن المقال نفسه قُدم للحكومة الأمريكية في إطار برنامج بحث عن : "متغيرات البيئة الأمنية والمصالح القومية الأمريكية"، أضافة إلى أن الأطروحة التي قدمها الكاتب تعد أطروحة جريئة في مجال السياسة الدولية، والقارئ لها بتدبر يلحظ أنها قد تركت بصمات واضحة على معالم السياسة الخارجية الأمريكية المعلنة. ونتيجة لهذا الاهتمام المتصاعد الذي حظى به موضوع صدام الحضارات فقد طوّر هنتنغتون أطروحته وأصدرها في كتاب عام 1996.

ثقافة مختلفة والمنتمين إليها مقتنعون بسمو ثقافتهم ... وأن المخابرات الأمريكية ووزارة الدفاع الأمريكية ليستا مشكلة الإسلام، بل الغرب هو المشكلة [التي تواجه الإسلام] لأنه ثقافة مختلفة والمنتمين إليها مقتنعون بعالمية ثقافتهم وتفوقهم الذي يفرض عليهم نشر هذه الثقافة في العالم"[1]. بيد أن الموقف المشار إليه يختلف مع نظرة هنتنغتون الصدامية، لأنه يقسم العولمة إلى عولمة **استخلافية** تستمد مراجعيتها من الله سبحانه وتعالى، وأخرى **وضعية** "أو حلولية" تستقي حُجِيَّتها من حاكمية العقل البشري باعتبارها الأداة الوحيّدة الموصّلة للحقيقة والقادرة على فهم العلاقة الجدلية بين الكون والطبيعة والإنسان[2].

وفي إطار هذا الموقف التقابلي بين النموذجين الاستخلافي والوضعي تحاول هذه الدراسة أن تقدم قراءة تحليلية لمفهوم العولمة وعلاقته بأطروحتي نهاية التاريخ وصدام الحضارات. وتُوطِّن هذه القراءة لنفسها بعرض تاريخي موجز عن مفهوم العولمة وتطوره حسب ظروف الزمان والمكان، وبمناقشة تفصيلية لأبعاد العولمة الوضعية المعاصرة والدوافع التي جعلتها في حالة صدام مع النموذج الاستخلافي الذي تأثرت بعض جوانبه التطبيقية بإخفاقات الممارسة العملية.

العولمة: العمق التاريخي والبُعد الأيديولوجي

قسم المؤرخون التاريخ البشري إلى فترتين رئيستين عُرفتا: بفترة ما قبل التاريخ وفترة ما بعد التاريخ، ثم جعلوا الخط الفاصل بين كليهما هو اكتشاف الكتابة واهتمام الإنسان الأول بتدوين الوقائع التاريخية التي نُقلت إليه عن طريق الرواية الشفوية أو التي عايشها وشارك في صياغتها حسب ظروف واقعه المعيش. وتفيدنا أدبيات التاريخ القديم أن المجتمعات البشرية بحكم تكوينها الفطري كانت متداخلة حضارياً بعضها مع بعض، وإن دائرة هذا التداخل كانت تضيق وتتسع وفق التأثير الذي يمارسه المركز على الأطراف وفاعلية آليات التواصل الجامعة بين هذين البُعدين.

ويظهر هذا التفاعل الحضاري جليّاً في كسب الحضارة اليونانية وعطائها المتميز في حوض البحر الأبيض المتوسط والشرق الأدنى القديم، علماً بأنها قد تأثرت بالحضارة الفرعونية "مصر" في مجال الطب والتشريح، وبالحضارتين السومرية والبابلية "العراق" في مجال الرياضيات والأدب الملحمي. إلاّ أنها لم تتوقف عند هذه المرحلة التلقينية بل تعدَّتها إلى مرحلة أخرى متقدمة أعادت فيها صياغة موروثات حضارات الشرق الأدنى، ثم أخرجتها في ثوب الحضارة الهيلينستية التي انجبت نخبة من العلماء الفطاحل أمثال بقراط "ت 357ق.م" في الطب وفيثاغورس "ت 500 ق.م" في الرياضيات وأرسطو "ت 322 ق.م" في الفلسفة. وبفضل مجهودات هؤلاء العلماء وتلاميذهم أضحت الحضارة الهيلينستية تمثل نموذجاً يحتذى به إقليمياً وعالمياً. وقد تمت عملية بث خصوصياتها على الآخرين بطريقة تراكمية، بلغت ذروتها في عهد الاسكندر الأكبر "356-323 ق.م" الذي استطاع أن يوسّع دائرة نفوذه السِّيادي على حساب الكينونات السِّياسية المجاورة له. ويجعل من هذه الدائرة وعاءً عاماً لبث قيم الحضارة الهيلينستية، التي أضحت تمثل مركز إشعاع ثقافي مهم في العالم القديم، وتعكس في نفس

---

(1) صموئيل هنتنغتون، صدام الحضارات:

Samuel P. Huntington, The Clash of Civilizations and Making of World Order, New York: Simon & Schuster, 1996, pp. 217-218.

(2) أبو يعرب المرزوقي، المرجع السابق، ص 19–20

الوقت ضرباً من ضروب العولمة الباكرة التي كانت تقر فرض خصوصياتها على الحضارات الأدنى، وذلك إنطلاقاً من رسالتها الساعية لتحقيق طموحات "الإنسان الأعلى" وتطلعاته المشروعة[1].

والأمر الذي يؤكد فاعلية الحضارة الهيلينستية في ذلك العصر هو الأثر الذي تركته على الحضارة الرومانية القديمة التي نقلت حاضرتها من روما إلى القسطنطينية في عام 330 ميلادية. وبهذه النقلة السياسية بدأت تتضح معالم الحضارة البيزنطية المتميزة عن الحضارة الرومانية القديمة، بحجة أنها أتخذت اليونانية لغة رسمية بدلاً من اللاتينية، وجعلت المسيحية ديانة الإمبرطورية بدلاً من الوثنية التي سادت العهد الروماني القديم. والإعتراف الرسمى بالمسيحية في هذه المرحلة المتأخرة من عمرها البالغ ثلاثة قرون جاء نتيجة لإنتشار نفوذها الديني في أوساط القطاعات الاجتماعية الفقيرة التي وجدت في تعاليمها التوحيدية تعزية لها في الحياة الدنيا وأملاً بالسعادة في الحياة الآخرة. وتدريجياً خلق اتساع دائرة المسيحية في أوساط القطاعات العامة تهديداً حقيقياً لمصالح الطبقات الحاكمة، التي حاولت أن تتخذها إيديولوجية موحدة لبسط سلطانها على شعوب الإمبراطورية الرومانية، وتستخدم في ذات الوقت الكنيسة كهيئة دعم معنوي تمكنها في تحقيق تطلعاتها السياسية. ونتيجة لهذه التطورات السياسية والدينية أضحت القسطنطنية تمثل قطب استقطاب وبث حضاري، تشكَّلت خارطته الثقافية في ضوء التوسع السِّياسي الذي حققه البيزنطيون في حوض البحر الأبيض المتوسط والشرق الأدنى وشمال أفريقيا. وصاحبت هذه السَّيطرة السِّياسية سيطرة تجارية موازية، أفضى كلاً منهما إلى جعل عمومات الحضارة البيزنطية بمثابة ثوابت ترتكز إليها خصوصيات الحضارات الأخرى[1]. وبهذه الكيفية شكل النموذج الاستخلافي المتمثل في تعاليم المسيحية مع النموذج الوضعي المتمثل في أدبيات السِّياسة البيزنطية ذات الجذور الوثنية نمطاً من أنماط العولمة التي سادت ذاك العصر.

وهكذا ظلت الحضارة الهيلينستية-المسيحية سائدة في ربوع العالم القديم إلى أن بزغ فجر الإسلام في جزيرة العرب في القرن السابع للميلاد. وكان ظهور الإسلام في تلك الظروف يمثل إمتداداً حقيقياً للديانات التوحيدية السابقة له، التي حاولت أن ترسِّخ مبادئ التوحيد، وتنادى بتطبيق المساواة والعدالة بين الناس، وتولى إهتماماً خاصاً لقضايا التكافل الاجتماعى وتوزيع الثروة من أجل تحقيق الحياة الإنسانية الأمثل. فالبناء الحضاري للدين الإسلامي قد أُسس على هذه الثوابت التي استمدت شرعيتها من الوحي وممارسة السلف التي حوَّلت مبادئ التشريعات السماوية إلى قيم حضارية تُمارس في جوانب الحياة الإنسانية كافة. وفي ضوء هذه القيم الإستخلافية انتشر الإسلام ديناً، ثم ظهر في شكل دولة تستمد مرجعيتها من الله سبحانه وتعالى وتوطَّن لعطائها الإنساني وفق المقاصد الشرعية التي أُسست من أجل إسعاد البشرية جمعاء. وبذلك أقرَّ الإسلام ثنائية الدين والدولة في ظل مبدأ التوحيد، إلا أنّ انتشاره كدين جاء سابقاً لقيامه كدولة في كثير من المناطق "دول

---

[1] لمزيد من التفصيل انظر المراجع التالية:

= W. L. Langer, comp. ed., An Encyclopedia of World History: Ancient, Medieval and Modern, 5th edn., Boston: Houghton Mifflin Company, pp. 40, 46-51, 58, 69, 78-80, 87, 95-96; F. W. Walbank etal, eds., The Cambridge Ancient History, 2nd edn., vol. vii/I, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 352-383.

أرنولد توينبي، تاريخ الحضـــارة الهلينية، "ترجمة رمزي عبده جرجس"، القاهرة: مكتبة الانجلو المصـــرية، 1963؛ لطفي عبد الوهاب يحيى، اليونان: مقدمة في التاريخ الحضاري، بيروت: دار النهضة العربية، 1979.

[1] نعيم فرح، الحضارة البيزنطية، دمشق: منشورات جامعة دمشق، 1992م، ص 5-60.

جنوب شرق آسيا" التي وصل إليها عن طريق الدعاة والتجار[2]. والمبادئ العامة التي قامت عليها دعوة الإسلام ودولته كانت متسامحة مع خصوصيات الحضارات الأخرى ومتفاعلة مع شعوبها التي أقرت سيادة الإسلام ديناً ودولة أو التي أكتفت فقط بالولاء لسيادة الدولة ورفضت الإيمان بالمعتقد. وبمرور الزمن استطاعت الشعوب الإسلامية ذات السحنة الفسيفسائية أن تنشئ حضارة استخلافية التوجه وعالمية العطاء، إستوعبت بين جوانحها تراث الحضارة الهيلينستية في الفلسفة، وأدبيات الحضارة البيزنطية في الإدارة، ووظفت كثيراً من خصوصيات الحضارة الفارسية والهندية والصينية والعربية، التي أضحت تمثل جزءاً من نسيجها الإستخلافي القائم على الدين والأخلاق، والعلم والمعرفة، والتواصل الإيجابي مع تراث الشعوب الأُخرى[1]. وبهذه السعة في التواصل أضحى المسلمون يمارسون عولمة استخلافية على قطاع كبير من شعوب قارات العالم القديم "آسيا، أفريقيا، أوربا"، وذلك من خلال مؤسساتهم السياسية والدعوَّية التي كانت تعمل بمثابة آليات إستيعاب لتراث الأخرين وقنوات لتهذيب هذا التراث وإعادة بثه على نطاق جغرافي أوسع.

وبعد مضي سبعة قرون "من القرن السابع إلى القرن الرابع عشر للميلاد" من الريادة الحضارية والعطاء المقدر كماً وكيفاً بدأت فاعلية العولمة التوحيدية الاستخلافية تمر بفترة ثبات واجترار تراثي. وعلى النقيض نلحظ أن القارة الأوربية قد بدأت تتحسس خطاها تباعاً صوب النهضة والتنوير والحداثة. وتمخضت حصيلة تراث هذه الحقب الثلاث المتعاقبة "النهضة والتنوير والحداثة" في ابتداع نسق تفكير جديد يستقي شرعيته من حاكمية العقل البشري، باعتبارها الأداة الفاعلة والوحيدة الموصِّلة إلى الحقيقة، وذلك في إطار المعرفة الكانطية القائمة على الحواس والتجربة[1]. ومن ثم أضحت الطبيعة والمعارف الكنسية موضعاً للتجربة العقلية التي قادت إلى تضييق دائرة الأسرار الإلهية وبسط هيمنة القوانين الوضعية والمعادلات الرياضية في تحديد الرؤية المعرفية للكون والطبيعة والإنسان[2]. وأخيراً تجلَّت خواتيم هذه النقلة في عملية

---

(2) أحمد إبراهيم أبوشوك ، "العرب والإسلام في جنوب شرق آسيا: قراءة تحليلية في مصادر التراث الإسلامي والأدبيات المعاصرة"، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، الكويت: جامعة الكويت، العدد 81، شتاء 2003، ص41-79.

(1) محمود الشرقاوي، الإسلام وأثره في الثقافة العالمية، مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، 1416هـ؛ إبراهيم سلمان الكروي وعبد الفتاح شرف الدين، المرجع في الحضارة العربية الإسلامية، الكويت: منشورات ذات السلاسل، 1984، ص 15-28؛ سعيد عبد الفتاح عاشور، بحوث في تاريخ الإسلام وحضارته، ط 1، القاهرة: عالم الكتب، 1987، ص 157-198.

(1) الكانطية هي نسبة إلى الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانط "1724-1804م" الذي عمل أستاذاً للفلسفة بجامعة كونجسبرج في ألمانيا، وكرَّس جهده خلال الأربعين عاماً التي أمضاها في مهنة التدريس باحثاً ومنقباً في قضايا العقل والميتافيزيقيا والتزاوج بين النزعتين العقلية والتجريبية اللتين كانا لهما حضور كثيف في المحافل الفلسفية التي عاصرها كانط. وقد أسهم كانط في تثقيف نظرية المعرفة وفلسفة العلم وذلك انطلاقاً من فرضيته بأن الطبيعة لا تكون معلومة إلا إذا تطابقت مع شروط الفكر، وأن الأشياء لا تكون أشياءً إلا إذا قبلت التشكل بالمقولات. وبذلك فإن استخدام المقولات يعتبر أساساً للواقع الموضوعي ويعد بمثابة ثورة على الأدبيات الفلسفية في القرن الثامن عشر للميلاد، التي حاولت أن تزعم بأن الفكر هو الذي يدور حول الأشياء وليست الأشياء هي التي تدور حول الفكر كما يرى كانط. لمزيد من التفصيل انظر: عبد المنعم الحفني، الموسوعة الفلسفية، ط 1، بيروت: دار ابن زيدون، د.ت، ص 372-377.

(2) لمزيد من التفصيل انظر:

R. R. Palmer and Joel Colton, A History of the Modern World, 5th edn., New York: Alfred A. Knopf, 1978, pp. 269-294.

إحلال واسعة للتراث المسيحي الإستخلافي بقيم العلمانية الغربية القائمة على ثنائية الديمقراطية الليبرالية و إقتصاديات السوق الحر.

بهذه الكيفية أضحت الديمقراطية الليبرالية بأدبياتها المختلفة وقيمها المشتقة تمثل ماهية الحضارة الغربية وروحها، ويدعي المنتمون إليها الحق في فرض خصوصياتهم على الأخرين الذين صُنفوا في إطار دول العالم الثالث. وفي المقابل نشأت جملة من الغايات النفعية المرتبطة باقتصاديات السوق الحر والقائمة على ثنائية المنافسة والمنفعة الذاتية. وهذه الثنائية، حسب رأي فهمي جدعان، لا يهدأ لها بال إلا بإفتعال الصراع الذي يفضي إلى "الانتشار القسري والهيمنة السياسية والاقتصادية"[1]. وتحقيقياً لهذه الغايات النفعية نشطت حركة الكشوف الجغرافية التي مهدت الطريق لحركة استعمارية واسعة تجلَّت في الهيمنة الأوربية على معظم بلدان العالم الثالث. وبعد أن أحكمت الدول الأوربية سيطرتها على هذه البلدان توارت أدبيات الديمقراطية الليبرالية القائمة على الحرية والمساواة والعدالة إلى الوراء ونشطت أدوات القهر، والاستنـزاف البشري والمادي، وبدأت عملية "القضاء على هويات الشعوب المستعمرة المتمثلة في ثقافاتها ولغاتها وعاداتها وتقاليدها باسم الحداثة والثقافة العالمية الواحدة"[2]. وعند هذا المنعطف برزت سمات العولمة الوضعية التي قادت إلى حربين عالميتين "1914-1939/1919-1945" كانا هدفهما الأسمى إعادة ترتيب موازين القوي في الغرب وتوزيع الغنائم في الدول المُستعَمرة المتنازع عليها[3]. وبعد أن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها بدأت المنافسة السياسية والاقتصادية تتمحور بين نظامين عالميين، هما النظام الاشتراكي بقيادة الاتحاد السوفيتي والنظام الرأسمالي بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، إلا أن الاتحاد السوفيتي قد خسر الرهان بعد نضال دام قرابة الأربعين عاماً، وبإنهياره إنهارت منظومة العلاقات الاشتراكية السوفيتية، وانتهت حقبة ما يعرف باسم الحرب الباردة، وأفرغت منظومة تقسيم العالم إلى عالم أول وثان وثالث من محتواها، وبرز إلى حيز الوجود تقسيم ثنائي يقوم على المركز الذي تتصدره الولايات المتحدة الأمريكية والتخوم التي تمثلها الدول المصنَّفة خارج خارطة الديمقراطية الليبرالية الغربية واقتصاديات السوق الحر. ومن أهم الباحثين الذي وثَّقوا لهذه النقلة النوعية باري بوزان، وذلك في مقال نشرته **مجلة الشؤون الدولية الأمريكية** بعنوان "أنماط جديدة للأمن العالمي في القرن الواحد والعشرين"[1]. ويرى بوزان أن أنماط الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية في ظل النظام العالمي الجديد أو ما يُعرف بعصر العولمة قد تحددت معالمها وفق تطلعات المركز الذي تمثله مجموعة "الدول العظمي" المسيطرة على اقتصاديات العالم الرأسمالية، وأن دول التخوم يجب أن تتحرك في إطار منظومة العلاقات التي يشكلها المركز. ويعتقد بوزان أن سقوط الاتحاد

---

(1) فهمي جدعان، "متي تحين لحظة الحوار؟ بحثاً عن الإســـلام الحضـــاري"، العربي، الكويت: وزارة الإعلام، العدد 519، فبراير 2002، ص 113-114.

(2) حسن حنفي، "الغرب وأزمة البحث عن عدو"، العربي، الكويت: وزارة الإعلام، العدد 518، يناير 2002، ص134.

(3) لمزيد من التفصيل عن الحربين العالميتين ونتائجهما انظر:

W. R. Thompson, On Global War: Historic-Structural Approaches to World Politics, Columbia: University of South Carolina Press, 1988.

(1) باري بوزان:

Barry Buzan, "New patterns of global security in the twenty-first century", International Affairs, vol. 67 No. 3 July 1991, 431-452.

السوفيتي "الشيوعية" قد خلق نوعاً من وحدة الهدف الأيديولوجية بين دول المركز "أمريكا الشمالية وأوروبا واليابان واستراليا" التي تتزعمها الولايات المتحدة الأمريكية. وفي ضوء هذا التحول أضحت الولايات المتحدة الأمريكية تشكل قوة سياسية واقتصادية وأمنية، تكمن غايتها المثلى في فرض خصوصياتها الحضارية وبرامجها النفعية على الآخرين، بحجة أنها ثوابت أقرَّتها مؤسسات الشرعية الدولية الممثلة في هيئة الأمم المتحدة، ومجلس الأمن الدولي، وصندوق النقد الدولي، وغيرها من الآليات الأخرى ذات الصبغة التشريعية والتنفيذية والقضائية[2].

وأخيراً يقودنا هذا العرض التاريخي الموجز إلى القول أن العولمة في مجملها ظاهرة تاريخية ملازمة للوجود الإنساني، وأن أنماطها ومعالمها تحدد وفق أدبيات الصراع الدائم بين الصور النموذجية للإنسان في الحضارات المختلفة. وأن هذه الأنماط، كما يرى أبو يعرب المرزوقي، يمكن أن تُحصر في نموذجين متعارضين: أحدهما استخلافي والآخر وضعي "حلولي".

وفقاً لهذا التصور فإن النموذج الاستخلافي تمثله سائر الرسالات السماوية التي حاربت على سبيل المثال التصور الوضعي في شخص فرعون[1]، والفساد الاقتصادي في بلاط عزيز مصر[2]، والسقوط الأخلاقي في أوساط قوم لوط υ[3]، ثم جُمِعَتْ هذه الخصوصيات الإستخلافية في رسالة وسطى تبلور عطاؤها في دعوة محمد (ε). إذاً هذا النموذج يستمد شرعيته من قيم الوحي وتشريعات أصحاب الرسالات السماوية، ويرتكز في تطبيقه إلى الدور الرسالي الذي يقوم به الإنسان باعتباره مُستخلفاً في الأرض، وأن ماهية رسالته الحضارية تهدف إلى إسعاد البشرية وذلك من خلال توظيف إيجابي حاذق للقيم الإنسانية الفطرية والظروف الطبيعية الكونية.

أما النموذج الوضعي للعولمة فهو نموذج معارض لهذه القيم الاستخلافية، لأنه يجعل الحاكمية للإنسان ويرفض المرجعية الثابتة لله (I) في تصريف شؤون الكون والعباد. وأصدق شاهد لهذا النموذج الوضعي في التاريخ القديم هو الدور الذي تصدى له فرعون في مواجهة نبي الله موسى (υ). وفي التاريخ الحديث تعكسه أدبيات عصر التنوير والحداثة العَلْمانية التي أعلنت صراحة موت الإله كما فعل الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه "1844-1900م"، ونادت في المقابل بحاكمية العقل البشري المطلقة في توظيف العلاقة الجدلية بين الكون والطبيعة والإنسان. وهنا يتضح الدور الحلولي الذي قامت به الحضارة الغربية عندما استبدلت مرجعية السماء بمرجعية العقل البشري، وعندما أقرَّت ضرورة توظيف الظواهر الكونية والظروف الطبيعية حسب متطلبات الإنسان التي أُفرغت من محتواها الروحي وحُصرت في القيم المادية البحتة. ومن ثم أصبح البُعد الديني حبيس "باطن مزعوم للإنسان لا علاقة له بمجريات الحياة الدنيوية"[1]، التي أضحى تطورها مرتبطاً بالتقدم الملحوظ الذي أحرزته الحضارة الغربية في مجال العلوم الطبيعية الحديثة والتكنولوجية إلا أن هيمنة هذه العلوم دون

---

[2] لمزيد من التفصيل انظر المرجع السابق.

[1] سورة الزخرف، الآيات 51-54.

[2] سورة يوسف.

[3] الشعراء، الآية 160-169؛ العنكبوت، الآية 29-29؛ هود، الآية، 87-80.

[1] أبويعرب المرزوقي، المرجع السابق، ص 21.

ضوابط أخلاقية وإنسانية في تحديد الماهية الوظيفية للكون بشقيه الطبيعي والإنساني قد أثرت في فاعلية القوانين الإلهية الثابتة التي تحكم العلاقة الجدلية بين الطبيعة والإنسان[2]. ويبدو أن هذا الواقع قد جعل فرانسيس فوكوياما[3] يعتقد أن التطور المادي الغربي الذي يسير بمتوالية هندسية دون رقيب خُلقي سيقود البشرية إلى نهاية حزينة[1]، لأن فرض خصوصيات العولمة الوضعية سيجعل الناس يفقدون معظم قيمهم الفطرية، ودوافعهم النضالية، ويختفي في عالمهم الفن والفلسفة، ويصبح الجميع عبدة للحسابات الإقتصادية[2]. وتعتبر هذه القراءة النقدية التي قدمها فوكوياما في كتابه الموسوم بـ**"نهاية التاريخ والإنسان الأخير"** بمثابة نذير شؤم لدعاة العولمة المعاصرة في المركز، وناقوس خطر في آذان الثُبَّع الذين يقطنون التخوم ويتوهمون بأن دول المركز هي عين المثال الأعلي للإنسان، بحيث ظل شغلهم الشاغل أن يتقفوا أثر هذه الدول، مع الاعتقاد بأنهم لن يكونوا مثلها ألاّ بنفي كل ما يميزهم عنها، وهنا تكمن مصيبة "الانتحار الروحي" الذي يعتبره المرزوقي قمة الإندثار في إتون العولمة المعاصرة[3].

الأبعاد العامة للعولمة الوضعية المعاصرة

بعد تسليط الضوء على الخلفية التاريخية للعولمة ومنطلقاتها الإيديولوجية يتحتم علينا أن نقف بتمعنٍ عند الأبعاد العامة التي ميّزت العولمة المعاصرة عن ضروب العولمة الأخرى، علماً بأن استعراض هذه الأبعاد بصورة تفصيلية سيعيننا في توطين أطروحتي نهاية التاريخ وصدام الحضارات دا [illegible] المناصرة لأدبيات العولمة المختلفة.

أولاً: البُعد الثقافي

لا جدال أن البُعد الثقافي الذي تمحورت حوله إيديولوجية العولمة المعاصرة هو بُعد مستمد من فِكْر الحداثة العَلْماني القائم على مركزية العقل الغربي باعتبارها الأداة المثلي التي ينبغي أن تفرض خصوصياتها على الآخرين وتنمط سلوكهم

---

(2) أحمد إبراهيم أبوشـــوك، "نهاية التاريخ والإنســـان الأخير في الفكر الغربي"، مجلة العلوم الإنســـانية والاجتماعية، العين: جامعة الإمارات العربية،....

(3) فرانسيس فوكوياما مفكر أمريكي من أصول يابانية، يعمل الآن أستاذاً للاقتصاد والعلوم السياسية في جامعة جون هوبكنز بمركز جون أولين الملحق بجامعة شيكاغو، ويشغل أيضاً وظيفة مستشار لمؤسسة راند في واشنطن. له عدد من الإسهامات العلمية في مجال تخصصه، أذيعها صـيتاً كتابه المثير للجدل: "نهاية التاريخ والإنسـان الأخير". وقد كانت نواة هذا الكتاب محاضـرة قدمها فوكوياما بمركز جون أولين في فبراير عام 1989 بعنوان "هل وصـلنا إلى نهاية التاريخ؟"، ويبدو أنها قد حظيت باسـتحسـان عدد من أصـدقائه الذين شـجعوه على تطويرها ونشـرها تعميماً للفائدة العلمية ومواصلة النقاش حول فرضية نهاية التاريخ القائمة على ثنائية "الديمقراطية اللبراليـــة = واقتصاديات السوق الحر". وقد تبلور هذا التشـجيع في كتابه الموسـوم بـــ "نهاية التاريخ والإنسـان الأخير"، الذي صـدرت طبعته الأولى في عام 1992، وتُرجمت النسـخة الأصلية إلى أكثر من عشرين لغة حية، ويقال أن الطلب عليه قد سجل رقماً قياسياً في المكتبات الأمريكية والفرنسية واليابانية.

(1) لمزيد من التفصيل حول موقف فوكوياما التشاؤمي أنظر كتابه الموسوم بـ "مستقبلنا ما بعد الإنسان: تداعيات الثورة البيوتكنولوجيا".
Francis Fukuyama, Our Post-human Future: Consequences of Biotechnology Revolution, Farrar, Straus and Giroux, 2002.

(2) فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير [ب].
Francis Fukuyama, The End of History and the Last Man, New York: Avon Books, 1992, p. 311.

(3) أبويعرب المرزوقي، المرجع السابق، ص 20.

البشري في إطار المدارات العامة التي تحكم حركة المجتمع الغربي. وقد ظهرت إلى حيز الوجود هذه المركزية الغربية بعد صراع طويل ومرير بين المسيحية والعَلْمانية، تجسدت حصيلته في إحلال مفهوم التطور والنسبية التاريخية محل القيم المسيحية-الأرسطية المتوارثة في التراث الغربي. وبذلك جُردت الطبيعية من أسرارها الكونية ومغزاها الروحي وعلاقتها الرمزية بالله سبحانه وتعالى، وحُوِّلت إلى مجرد شئ يُنتفع به في مجال البحث العلمي والاقتراح التقني والاستثمار الاقتصادي لمصلحة الإنسان. أما الإنسان نفسه فقد أصبح مجرد كائن أرضي لا تحكمه قيم روحية عُليا، بل يخضع في سلوكه العام لقيم بشرية متطورة حسب ظروف الزمان والمكان، ومرتبطة بقدرته المعرفية في توظيف الظواهر الطبيعية لمصلحته الذاتية. وقد قاد تلقائياً هذا التصور العقلاني المجرد من ضوابط فلسفة الاستخلاف وغاياتها المثلى إلى تأليه الإنسان الغربي باعتباره نموذجاً للإنسان الأعلى الذي يعيش في إطار مجتمع مثالي يقوم على جملة من القيم السلوكية العَلْمانية[1].

وزُبدة القول أن اجتماع ثالوث **"العلمانية والتطورية والنسبية التاريخية"** في منظومة الفكر الغربي قد دفع الإنسان إلى الاعتقاد بأنه قد بلغ درجة الكامل المعرفي متجاوزاً بذلك مرحلة الطفولة التي عاشها في ظلال أدبيات تراث المسيحية-الهيلينستية. ومن ثم فإنه قد أصبح يعتقد أن هذا الوضع المثالي يعطيه الشرعية التي تؤهله إلى قيادة شعوب العالم الأخرى ليخرجها من غياهب الطفولة الإنسانية المتدثرة بلبوس الدين والخرافة إلى رحاب النضج العَلْماني، ثم بعد ذلك تتم عملية تنميط سلوكيات المجتمع البشري المثالي وفق منطق النسبية التاريخية القاضي بدحض كل القيم التي تُعتبر مسلمات أو ثوابت في تراث الآخرين. وعند هذه النقطة تتجلَّى ماهية البُعد الثقافي الغربي الذي ينادي بالحرية الفردية المطلقة، وحرية الاعتقاد النافي أحياناً لوجود الله، وتوحيد القيم الخاصة ببناء الأسرة والمجتمع، ثم تحديد أنماط السلوك البشري السياسية والاجتماعية والاقتصادية الأخرى من خلال تطبيق شمولي لسلسلة من القوانين الوضعية والمعادلات الرياضية، التي تشكلت في أحضان المجتمع الغربي العَلْماني وأضحت بمثابة معايير ثابتة لضبط العلاقة الجدلية بين الإنسان والطبيعة والكون.

ثانياً: البُعد الاقتصادي

تُعدّ الثورة الصناعية في إنجلترا من أعظم منجزات عصر الحداثة، لأنها قد أسهمت في وضع اللبنات الأساسية التي ارتكزت إليها البنية الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع الغربي الحديث، الذي وُلد عشية تحطيم نظام الإقطاع وتقليص نفوذ الكنيسة وعلماء اللاهوت لمصلحة النُظم العَلْمانية، التي جعلت الفرد يمثل الوحدة الأساسية في شبكة العلاقات المؤسسية التي تحكمها قواعد التعاقد الوظيفي والقيم المنفعية المتبادلة بين أصحاب رؤوس الأموال والعمال والطبقة البرجوازية الوسيطة[1].

---

[1] سيد محمد نقيب العطاس، الإسلام والعلمانية.

Seyd Muhammad Naguib al-Attas, Islam, Secularism and the Philosophy of the Future, London. New York: Mansell Publishing Limited, 1985, pp. 13-46.

نقل الأستاذ محمد طاهر الميساوي هذا الكتاب للغة العربية ونشره تحت عنوان: مُداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، كوالا لمبور: دار فجر. عمان: دار النفائس، 2000.

[1] عز الدين عبد المولى، "في الرؤية الغربية لتاريخ الحداثة"، إسلامية المعرفة، هرندون: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد الرابع، أبريل 1996/ذو القعدة 1416هـ، ص 107-111.

ووفق هذا النسق تكونت معالم النظام الرأسمالي القائمة على عنصري المنفعة المادية والمنافسة الاقتصادية حول وسائل الإنتاج والقوي المنتجة وعلاقات الإنتاج. وتدريجياً قادت حدَّة التنافس في سوق العمل وتوزيع المنتجات الصناعية والموارد الاقتصادية إلى توسيع دائرة الصراع الرأسمالي التي شملت داخل مداراتها الاستعمارية معظم بلدان "العالم الثالث". وقد كان هذا الصراع الاقتصادي واحداً من الأسباب الرئيسة التي أدت إلى اندلاع الحرب العالمية الأولى والثانية، اللتين تم في إطارهما تقسيم بلدان العالم الثالث وثرواتها الطبيعية كغنائم بين الدول العظمى التي كانت تمثل أطراف الصراع القائم آنذاك. وبذلك ظلت أدبيات الرأسمالية النفعية بمثابة قواعد تحكم هذا الصراع إلى أن ظهر النظام الاشتراكي كمنافس خطير في الساحة الاقتصادية والسياسية، إلا أن هذا الأخير لم يحقق الشعارات التي رفعها لجذب قطاعات المجتمع المختلفة، وبذلك فقد كان مصيره التقوقع في سوق الاقتصاد العالمي والانزواء في دوائر ضيقة تحت وطأة المد الرأسمالي الكاسح.

لذا فإن انهيار الاتحاد السوفيتي وتصدع منظومته الاشتراكية في عقد التسعينات قد أفسح المجال أمام اقتصاد العولمة الذي تجاوز أدبيات المدرسة الكينزية[1] ذات الطابع القومي للاقتصاديات الرأسمالية إلى رحاب الاقتصاد الكوني الذي يقوم على توحيد "رؤى العالم الاقتصادية ضمن الرؤية الأمريكية "أمركة العالم" التي تعمل على خلق [...] ولاءات اقتصادية جديدة تربط المصلحة الاقتصادية الوطنية أو القُطرية بالمصلحة الاقتصادية العالمية"[2]. وذلك يعني انتقال النمط الاقتصادي من اقتصاد تقوم خلاياه القاعدية على المنافسة والقولبة حول الذات القُطرية إلى اقتصاد عالمي قائم على التبادلات الاقتصادية الكونية غير المتكافئة بين المركز والتخوم التي حُددت مساراتها وفق تطلعات دول المركز والشركات المتعددة الجنسيات[1]. وبذلك أضحت هذه الشركات بمثابة خطوط تواصل اقتصادي تربط بين المركز الرأسمالي والتخوم التابعة له، وتسهم في تسهيل عملية الاقتراضات المالية من بنوك متعددة الجنسيات، وتعمل بفاعلية على إشاعة نمط استهلاك محدود وثقافة استهلاكية موحَّدة على الصعيد العالمي، مستخدمة في ذلك آلياتها الإعلامية العملاقة. وذلك علماً بأن 95% من هذه الشركات متعددة الجنسيات تتوطن في دول المركز المسيطرة على رؤوس الأموال والخبرات الفنية، مما يعني مزيداً من الانتهاك لمصالح الدول النامية، ومزيداً من تبعيَّة هذه الدول اقتصادياً لإدارات شركات الاستثمار متعددة الجنسيات التي تحاول أن

---

(1) نسبة لعالم الاقتصاد الإنجليزي جون مينارد كينـــز "1883–1946" الذي اشتهر بتفوقه العلمي في مجال الرياضيات والاقتصاد، واسهاماته الأكاديمية عندما كان استاذاً بجامعة كمبردج. عمل بالهند قبل إلتحاقه بجامعة كمبردج "1906–1908"، وبعد ذلك ظل مستشاراً للحكومة البريطانية فيما يختص بالشؤون الاقتصادية والمالية. ولعب دوراً بارزاً في فترة الكساد الاقتصادي التي شهدها العالم في عقد الثلاثينات من القرن الماضي، وأخيراً تبلور عطاؤه الأكاديمي والاستشاري في كتابه الموسوم بـــ "النظرية العامة للتوظيف وسعر الفائدة والنقود". وتتجلَّى معالم هذه النظرية في نقده الصريح للاقتصاد الرأسمالي الحر، ودعوته الجريئة لتجاوز الأزمة الاقتصادية بطرح فكرة ضرورة تدخل الدولة لسد النقص الحاصل في الاستثمار الاقتصادي وتوجيه مسارات الاقتصاد القومي. وفي فترة الحرب العالمية الثانية كان مفوضاً رئيساً للحكومة البريطانية في اجتماعات بريتون وودس "Bretton Woods" التي ترتب عليها إنشاء صندوق النقد الدولي. انظر:

Donald Kuttherford, Dictionary of Economics, London. New York: Routhedge, 1992, pp. 252-254.

(2) مهاب ذياب، "تهديدات العولمة للوطن العربي"، المستقبل العربي، العدد 276، فبراير 2020، ص 154–155.

(1) نفس المرجع.

تجعل منها "أي من الدول النامية" سوقاً كبرى لرفدها بالمواد الخام والعمالة الرخيصة، ومُجمَّعات استهلاكية واسعة الانتشار لتوزيع منتجاتها الصناعية بعائد ربحي فاحش[2].

فإذا كان هناك توزيع عادل لهذه الثروة الاقتصادية العالمية والخبرات الفنية المصاحبة لها، كما يرى مهيوب غالب أحمد، فإن ذلك يؤدي حتماً إلى إسعاد البشرية جمعاء[3]، ويعكس نمطاً من أنماط العولمة الاستخلافية، إلا أن الذي يحدث في إطار العولمة الحلولية هو عكس ذلك تماماً، لأن دول الخمس الثري من سكان العالم مابرحت تتطاول في غنائها الفاحش على حساب دول الأربعة أخماس الفقيرة، لأنّ غاياتها المُثلى تقوم على منطق المنفعة الذاتية والعائد الربحي المادي المتعاظم في سوق المنافسة الحرة. والشاهد في ذلك أن ثروة ثلاثة من أصحاب رؤوس الأموال الأمريكيين تعادل أو تزيد على ثروات ثمانية وأربعين دولة من دول العالم الفقيرة، وأن ثروة ثمانية وأربعين شخصاً أمريكياً تزيد على ثروة الصين الشعبية التي يصل عدد سكانها إلى 1.2 مليار نسمة، ويبلغ الناتج القومي الإجمالي فيها سبعمائة مليار دولاراً سنوياً[1]. ومما لا شك فيه أن النتيجة الحتمية لتطبيق هذا النمط الاقتصادي للعولمة المعاصرة ستتبلور في انتقال مقومات السيادة الاقتصادية من سلطة الدول القُطرية إلى سلطة القرار الاقتصادي المُعَولم الذي تصدره دول المركز "أمريكا" ومجموعة الشركات متعددة الجنسيات والمؤسسات الاقتصادية العلمية والمراكز الرأسمالية المتقدمة. وفي ظل هذه السياسة الاقتصادية غير المتكافئة بين المركز والتخوم سينـزوي الأمن الاقتصادي القُطري إلى ركن قصي تحت ضغط هذا النمط الاقتصادي للعولمة المعاصرة.

ثالثاً: البُعد السياسي

لقد أكتمل الهيكل السياسي للعصر الحديث في أوربا بقيام الثورة الفرنسية التي رفعت شعار الحرية والمساواة والإخاء، ونادت بسلطة الشعب وسيادة القانون، وأقرت مبدأ الفصل بين السلطات الثلاث "التنفيذية والتشريعية والقضائية " بحجة أنه صمام الأمان لتحقيق العدالة بين الناس، ثم شددت على ضرورة تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم وفق نسقٍ ديمقراطي يحدد طبيعة الحقوق والواجبات المتبادلة بين كليهما. وفي ضوء هذه المفاهيم سيطرت النظم الديمقراطية على مقاليد الحكم في أوربا، ووضعت حداً فاصلاً بين الدين والسلطة السياسية بعد صراع فكري وسياسي طويل تدثر بالعنف أحياناً والمساومات أحياناً أخرى.

والجدير بالذكر أن تطبيق هذه القيم السياسية لم ينعكس إيجاباً في المستعمرات التي خضعت لاحقاً لسيطرة الدول الغربية في أفريقيا وآسيا وأمريكا الجنوبية، حيث سادت هناك أنظمة قهرية واستنـزافية، توارت في ظل حضورها الكثيف قيم الحرية والمساواة والإخاء ونُكست شعارات الديمقراطية وحقوق الإنسان. والمبررات التي صيغت في هذا الشأن كانت تستمد حُجيَّتها من الإدعاء بأن شعوب تلك القارات لازالت تعيش في حالة تخلف وبدواة مُجدبة. بيد أن ضغط الحركات الوطنية المناهضة للوجود الاستعماري قد جعل المستعمر يعدل هذه النظرة الاستعلائية، ويتبنى سياسة احترازية تتمثل في

---

(2) نفس المرجع، ص 148-149

(3) مهيوب غالب أحمد، "العرب والعولمة: مشكلات الحاضر وتحديات المستقبل"، المستقبل العربي، العدد 256، يونيو 2000، ص 64.

(1) نقلاً عن "تقرير بريطاني عن النمو العالمي"، انظر: مهيوب غالب أحمد، المرجع السابق، ص64.

إنشاء جملة من المؤسسات شبه الديمقراطية التي رُجِّح الظن بأنها ستكون أفضل البدائل المطروحة لحكم تلك البلاد بعد رحيل المستعمر منها. ويبدو أن هذه السياسية الاحترازية قد جاءت نتيجة لرغبة المستعمر في استمرار نفوذه السيادي على تلك البلدان، بدليل أن أصحاب القرار السياسي من أولئك المستعمرين لم يفلحوا في تأسيس بنية تحتيَّة للعمل الديمقراطي، بل نجدهم قد اكتفوا بوضع المؤسسات الديمقراطية الناشئة في أيدي نخبٍ سياسيةٍ عُرفت بثقافتها الغربية وتأثرها الواضح بأدبيات الحداثة وأنماط العمل السياسي ذي الجذور العَلْمانية المخالفة لتراث تلك الشعوب[1]. ويبدو أن الغاية المُثلي وراء هذا التحول كانت تهدف في المقام الأول إلى جعل تلك المؤسسات توابع تعِين المستعمر في تثوير نفوذه الإمبريالي وبسط سلطانه الاقتصادي على حساب تلك الكينونات السياسية الناشئة.

إلا أن المؤسسات الديمقراطية التي أُنشئت من أجل هذه الغاية الاستعمارية غير المعلنة لم تستطع مواصلة السير قُدُماً، لأن خط سيرها قد تعثر بفعل الصراعات القبلية والطائفية والمذهبية التي أثقلت كاهلها محلِّياً، وبفعل التنافس الإيديولوجي بين النظامين الاشتراكي والرأسمالي الذي قاد إلى تشظيها وتقوقعها. و تتبلورت أخيراً حصيلة هذه التجربة الديمقراطية الفطيرة في قيام أنظمة حكم شبة ديمقراطية وأخري عسكرية وثالثة ملكية، وأن الخط الفاصل بين هذه الأنظمة الثلاث يُعتبر خطاً رفيعاً تُحدد قسمات نسيجه الداخلي حسب درجة ولاء النخب الحاكمة لأحد المعسكرين: الاشتراكي أو الرأسمالي. وبعد سقوط المعسكر الاشتراكي برز إلي حيز الوجود البُعد السياسي للعولمة المعاصرة الذي تدثر بعباءة النظام العالمي الجديد الخاضع لهيمنة الولايات المتحدة الأمريكية. وعند هذا المنعطف السياسي، كما يرى برهان غليون، تزايد نفوذ الدول ذات الأنظمة الديمقراطية وتعالت صيحات الخطاب السياسي بالترويج للديمقراطية الليبرالية الغربية ومرجعية حقوق الإنسان[1]. إلا الناظر بتمعنٍ في مفردات هذا الخطاب السياسي يستطيع أن يفرق بين تزايد نفوذ دول المركز الديمقراطية إقليماً وعالمياً ومدى جديّتها في نشر قيم الديمقراطية وتطبيقها على بقية أقطار العالم. ويبدو أن الهدف من وراء سيناريوهات الخطاب السياسي المعلن هو "تأمين أدوات التحكم بالسياسيات الوطنية، والأشراف على المصير العالمي، ومن وراء ذلك أيضاً الحصول على حصة الأسد في توزيع الموارد الدولية"[2]. ومن ثم يمكننا القول بأن الشعارات المرفوعة باسم الديمقراطية وحقوق الإنسان ليست غايات حقيقية في حد ذاتها، وإنما هي وسائل لبناء النظام العالمي الجديد على حساب هامش الاستقلال الذاتي الذي تمتعت به أقطار العالم الثالث بعد الحرب العالمية الثانية[1]. وبذلك نصل إلى أن البُعد السياسي للعولمة المعاصرة هو بُعد مزدوج ومتناقض في ذاته، لأنه يسعى لفرض بعض خصوصياته الديمقراطية على المناطق التي كانت تقع خارج دائرة نفوذه السياسي كما هو الحال في دول شرق أوربا مثلاً، ويحاول جاهداً أن يحمي الأنظمة الدكتاتورية في مناطق نفوذه التقليدي بحجة أن السواد الأعظم من شعوب تلك المناطق مناهض لسياسة التغريب وهيمنة الإدارة الأمريكية. لذا فإن القول

---

(1) محمد عابد الجابري، قضـايا في الفكر المعاصـر: العولمة- صـراع الحضـارات- العودة إلى الأخلاق- التسـامح- الديمقراطية ونظام القيم- الفلسفة والمدينة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997، ص 100.

(1) برهان غليون، "الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو"، برهان غليون وآخرون، حول الخيار الديمقراطي: دراسـات نقدية، ط 1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994، ص 116.

(2) نفس المرجع.

(1) نفس المرجع.

بزوال الحدود السياسية وذوبان الدول القُطرية ذوباناً كاملاً في محيط النظام العالمي الجديد فيه شئ من التعميم، لأن الدول القُطرية ستظل قوية وفاعلة في المركز. ولا شك أن هذه الفاعلية ستمكنها من فرض خصوصياتها على دول التخوم، الشئ الذي سيقلل من فاعلية هذه الأخيرة ويجعلها خاضعة لسلطان الشركات المتعددة الجنسيات والمؤسسات التي تحمل بعض الديباجات الدولية "هيئة الأمم المتحدة، ومجلس الأمن الأولي، وصندوق النقد الدولي" لكنها في الوقت نفسه تعمل لتمكِّين هيمنة دول المركز القُطرَّية.

رابعاً: البُعد الإعلامي

إعلام العولمة الوضعية المعاصرة هو إعلام طليق لا تحدَّه قيود الزمان والمكان لأن الفضاء اللامحدود هو البراح الذي يتحرك فيه، ولا تقيده ثوابت تراث الأخرين لأنه يهدف إلى تنميط حياتهم وفق أبعاده السياسية والثقافية والاقتصادية المعلومة. ويتم ذلك عبر برامج إعلامية موجة تُستخدم فيها الكلمات والصور التي تروِّج لنمط الحياة الغربية على أساس أنها النموذج الأمثل الذي يجب أن يقتدي به الأخرون. وهذا التوجه يُبث عبر أكثر من خمسمائة قمر صناعي تدور حول كوكب الأرض ويستقبل بثها أكثر من مليار جهاز تلفاز[1]. ومن خلال مشاهدتنا اليومية للتلفاز يمكننا القول بإن إعلام العولمة هو إعلام يتمتع بنفوذ واسع ومؤثر، لأنه يستطيع أن يتجاوز بُعديّ الزمان والمكان وينقل الأحداث حال وقوعها، جاعلاً الإنسان يعيش في مكانين مختلفين أو أكثر في آن واحد، ويستطيع أيضاً أن يزلل الصعوبات المقترنة بعملية تخزين المعلومات المتباينة الأشكال وذلك عن طريق النقل والدمج في قالب واحد يُزاوج فيه بين مفردات كانت تُعتبر متعارضة بعضها مع بعض، كالنص المكتوب والصوت المنطوق والصورة المرئية[2].

وبهذه الفاعلية استطاع إعلام العولمة المعاصرة أن يحرر إرادة بعض الشعوب من قيودها الثقافية والسياسية وذلك عن طريق إبرازه لمحاسن النموذج الغربي باعتباره نموذجاً عصرياً يقوم على حرية الاختيار الشخصي والنزعة الفردية، ويمكِّن للمتعة البشرية والترفيه والإنفاق في إطار يتجاوب مع حاجة الرأسمالية الخاصة بزيادة الاستهلاك من جهة، وتطبيق قيم المجتمع الرأسمالي من جهة أخرى[3].

وبذلك نخلص إلى أن إعلام العولمة المعاصر ليس غاية في حدّ ذاته وإنما هو وسيلة لإزالة الفوارق الثقافية والتمكين لثقافة المجتمع الغربي القائمة على أدبيات الحداثة ومابعد الحداثة. ولتحقيق هذه الغاية المنشودة فقد استطاع أن يخلق شبكة من وسائل الإتصال القائمة على الصورة والكلمة وعلى البث السريع المتواصل على مدار الأربعة وعشرين ساعة، أضف إلى ذلك أنه يتميز بعرض متكرر يؤدي إلى ترسيخ الرسالة الإعلامية في أذهان المشاهدين والمستمعين. ولا ريب في أن المحصلة النهائية لهذه العملية قد تتبلور في خلق بيئة ثقافية واحدة تربط بين أبعاد العولمة المعاصرة التي أشرنا إليها أعلاه.

---

(1) هانس بيترمارتين وهارالد شـــومان، فخ العولمة: الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية، "نقله من الألمانية إلى العربية: عدنان عباس علي"، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، 1998، ص 43.

(2) السيد أحمد مصطفي عمر، "إعلام العولمة وتأثيره في المستهلك" المستقبل العربي، العدد 256، يونو 2000، ص 81.

(3) نفس المرجع، ص 77-79.

العولمة ونهاية التاريخ

يعتبر إفلاس الاتحاد السوفيتي إيديولوجياً وسياسياً واقتصادياً، وانهيار حائط برلين في العقدين الأخيرين من الألفية الماضية من أهم الأحداث التاريخية التي استرعت إنتباه النُخَب الفاعلة في القطاعات السياسية والاقتصادية والأكاديمية في العالم المعاصر. لأن هذه الأحداث الهامة، كما اشرنا من قبل، كانت بمثابة إعلان صريح لنهاية الحرب الباردة التي ظلت رحاها تدور بين أقطار حلف شمال الأطلسي وحلف وارسو، وبداية لما يُعرَّف "بالنظام العالمي الجديد" الذي أعلن شرعيته الدولية الرئيس الأمريكي الأسبق جورج بوش "1984-1992". وفي ضوء هذه التحول الدرامي ظهرت مجموعة من الدراسات الأكاديمية التي حاولت أن تعطي قراءات مستقبلية فاحصة للمنطلقات الأيديولوجية للنظام العالمي الجديد، وماهيته الوظيفية، وطبيعة التحديات التي تواجهه على الصعيدين الإقليمي والعالمي. ومن أهم الدراسات التي جذبت انتباه الرأي الحاكم والمحكوم في هذا الشأن هي دراسة المنظِّر الأمريكي فرانسيس فوكوياما، الموسومة بـ "نهاية التاريخ والإنسان الأخير". وكما أوضحنا في ترجمة المؤلف الواردة في الصفحة رقم "94"، إن فرضيَّة نهاية التاريخ قد ظهرت في بادئ أمرها في شكل محاضرة قدمها فوكوياما بمركز جون أولين الملحق بجامعة شيكاغو في فبراير عام 1989 بعنوان "هل وصلنا إلى نهاية التاريخ؟". ويبدو أن هذه المحاضرة قد حظيت باستحسان أكاديمي شجع الكاتب على ضرورة تطويرها ونشرها تعميماً للفائدة العلمية ومواصلة النقاش حول فرضية نهاية التاريخ القائمة على ثنائية "الديمقراطية الليبرالية واقتصاديات السوق الحر". وأخيراً ظهرت الدراسة في شكل كتاب موسوم بـ "نهاية التاريخ والإنسان الأخير"، صدرت طبعته الأولى في عام 1992. ويتكون الكتاب من 441 صفحة متوسطة الحجم، مقسمة إلي مقدمة وخمسة أبواب رئيسة، استوعب فيها المؤلف الانتقادات التي وُجهت إليه، ووطَّن أيضاً لأبعاد الموضوع المختلفة بصورة تفصيلية، معضداً ذلك بجملة من الأحداث التاريخية المنتقاة حسب الاحتياجات البحثية التي اقتضتها فرضياته المثيرة للجدل.

وتمشياً مع غرض الدراسة التي بين أيدينا الآن ينبغي أن نطرح سؤالين محوريين هما: ماهي المعطيات التي تستند إليها فرضية "نهاية التاريخ"؟ وماهي علاقة هذه الفرضية بقضية العولمة المعاصرة؟ في مستهل اجابتنا عن هذين السؤالين يمكننا أن نستأنس بقول فوكوياما الذي يعتقد "إن ما نشاهده الآن ليس فقط نهاية الحرب الباردة أو إننا نمر عبر مرحلة معينة من مراحل ما بعد الحرب، بل إن ما نشـــاهده هو نهاية التاريخ أو بالأحرى نهاية تطور التفكير الأيديولوجي للإنســـان وعالمية الديمقراطية الليبرالية الغربية باعتبارها الشـــكل النهائي للحكومة الإنســـانية"[1]. ويتضـــح من هذا النص أن نهاية التاريخ تعني نهاية تطور الفكر الأيديولوجي، الذي تتجســـد خواتيمه في ســـيادة الديمقراطية الليبرالية الغربية التي يعطيها فوكويـاما بُعداً عـالمياً ويؤكد بأنها تمثل الشـــكل النهائي للحكومة المثالية التي تتوافق مع تطلعات الإنســـان الأعلي في كل الحضارات. ويبدو أن الكاتب قد توصل إلى هذه النتيجة حسب منطق القراءات التالية:

---

(1) فرانسيس فوكوياما، "هل وصلنا إلى نهاية التاريخ؟" [أ].

Francis Fukuyama, "Have We Reached the End of History", February 1989, Rand Library Collection, p. 2.

نُشر هذا المقال في مجلة "The National Interest" في صيف 1989م بعنوان: "نهاية التاريخ".

قد أسس فوكوياما **قراءته الأولى** لأحداث التاريخ السياسي العالمي وفق منطق يؤمن "بحتمية التطور التاريخي ذات المنظومة التصاعدية"، التي تنعكس نتائجها في فشل أنظمة الحكم الملكية المطلقة والدكتاتوريات العسكرية والشيوعية الشمولية في معالجة شؤون الناس الحياتية وتلبية طموحاتهم السياسية. ويصوغ الكاتب في هذا الشأن عدة نماذج، يأتي مقدمتها نموذج الدكتاتوريات اليمينية التي حاولت أن تسيطر على مؤسسات المجتمع المدني في أمريكا الجنوبية وذلك بُغية تحقيق الأمن والاستقرار والإنعاش الاقتصادي، إلا أن حصيلة تجاربها في هذا الشأن قد تمخضت عن فشل ذريع أسقط أهلية بعضها وحوّل بعضها الأخر إلى مؤسسات حكم قمعية لا تحظى بأي تأييد شعبي[1]. ويليه نموذج الأنظمة اليسارية الشمولية التي حاولت أن تفرض خصوصياتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية على موروثات المجتمعات المحلية في الاتحاد السوفيتي وشرق أوربا، إلا أن جهودها قد باءت بالفشل والشاهد في ذلك الأزمة السياسية والاقتصادية التي تعيشها حالياً جمهوريات الاتحاد السوفيتي السابق[2]. أما النموذج الثالث فتمثله الأنظمة الأيديولوجية التي سعت إلى تنفيذ برامجها الإصلاحية عبر منطق القوة العسكرية والصفويَّة العرقية في ألمانيا "النازية" وإيطاليا "الفاشية"، إلا أن جهودها قد تبددت وقادت إلى اندلاع حروب مدمرة انتظمت معظم أرجاء العالم، وتبلورت خواتيمها في تصدُّع الأفكار النازية والفاشية وسقوطها من غير رجعة[1]. ويعتبر فوكوياما فشل هذه الأنظمة السياسية المختلفة بمثابة دليل قاطع على نجاح مؤسسات الديمقراطية الليبرالية التي قفز نطاق تطبيقها السياسي كماً وكيفاً من ثلاث دول هي الولايات المتحدة الأمريكية وسويسرا وفرنسا في عام 1790م إلى واحد وستين دولة موزعة بين المركز والتخوم في عام 1990م[2].

وتلي هذه القراءة التطورية قراءة **استفتائية شعبية** محدودة المعالم والقسمات، تمثلها الهجرة المطردة من بلدان العالم الثالث إلي العالم الأول "الغربي" الذي تسوده القيم الديمقراطية الليبرالية واقتصاديات السوق الحر. ويعتبر فوكوياما هذه الهجرة مؤشراً موضوعياً يؤكد رغبة هؤلاء المهاجرين في العيش في ظل أنظمة ديمقراطية قادرة على توفير متطلباتهم الحياتية المختلفة، وذلك بخلاف واقع الحال الذي كانوا يعانون منه في بلادهم الأم التي عجزت حكوماتها أن توفر لهم أدنى متطلبات الحياة الإنسانية الكريمة[3].

أما **القراءة الثالثة** فهي **قراءة مستقبلية** تتطرق إلى فشل البديل الإسلامي المطروح في الساحة السياسية المعاصرة، وتعتبره بديلاً متقوقعاً لا يرضي إلا تطلعات بعض القطاعات الأصولية التي تنتمي إلى عقيدة الإسلام. ومن ثم يحكم عليه فوكوياما بأنه بديل فاقد للشرعية الدولية وأن جزيئاته تتعارض مع مفهوم العَلْمانية "أي فصل الدين عن السلطة السياسية" الذي يمثل محور ارتكاز العولمة المعاصرة. ويستشهد في ذلك بفشل الجمهورية الإسلامية في إيران وحكومة طالبان في

---

(1) فرانسيس فوكوياما، المرجع السابق [ب]، ص 23-38.

(2) نفس المرجع.

(1) نفس المرجع.

(2) فرانسيس فوكوياما، "الإسلاميون الراديكاليون" [ج].

Francis Fukuyama, "Radical Islamists are the Fascists of the Modern World", Newsweek, issues 2002, December 2001-Feburary 2002, pp. 49-51.

(3) فرانسيس فوكوياما، المرجع السابق [ب]، ص 277-278.

أفغانستان، إذ يقول: "وبعد ثلاثة وعشرين عاماً من حكم رجال الدين الأصوليين، فإنَّ معظم الإيرانيين والشباب خاصة يفضلون العيش في ظل مجتمع أكثر ليبرالية، ويشاركهم نفس الشعور الأفغان الذين جرَّبوا حكم طالبان. ولا يمكن أن تترجم كراهية المجتمعات المسلمة لأمريكا في شكل أي نظام سياسي يُتبع"[1].

ويبدو أن حصاد هذه القراءات الثلاث قد قاد فوكوياما إلى الاعتقاد بأن الديمقراطية الليبرالية هي القمة المثلى لتطور الفكر الأيديولوجي الإنساني، لأنها تمتلك قدرات ذاتية تجعلها صالحة لكل زمان ومكان، أي تجعلها بمثابة العمود الفقري الذي يرتكز إليه البُعد السياسي للعولمة المعاصرة. ومن خلال قراءتنا المتأنية لـــ"نهاية التاريخ والإنسان الأخير" يمكننا القول أن السبب الرئيس وراء إيمان فوكوياما بفاعلية النظام الديمقراطي الليبرالي يكمن في اعتقاده الراسخ بحتمية التطور التاريخي الذي تفرضه العلوم الطبيعة الحديثة على خصوصيات الحضارات الأخرى. والشاهد في ذلك أنه يعتبر العلوم الطبيعية الحديثة بمثابة أدوات دينامية فاعلة في ضبط حركة التاريخ التصاعدية وفق أنماط سلوكية متجانسة، لأنها من وجهة نظره قد استطاعت أن تؤهل الدول المتقدمة في بسط سلطانها على الدول التقليدية "أو دول العالم الثالث"، وذلك نسبة لتفوق قدراتها العسكرية والتقنية، وبحثها الدؤوب عن أسواق حرة لاستقبال منتجاتها الصناعية ولرفدها بالمواد الخام والعمالة الرخيصة. ومن اجل بلوغ هذه الغايات الإمبريالية، حسب رأي فوكوياما، فقد تم إدخال مفهوم الدولة القُطرية والنُظم التعليمية الحديثة، وتشجيع الهجرة من البادية إلى الحضر، ثم غرس قيم الحداثة المرتبطة بمفهوم الفردية والمفاهيم الأخرى النابذة للقيم الدينية والتقاليد العشائرية المتوارثة. ويبدي فوكوياما ملاحظة موضوعية أخرى بقوله: أن قادة النضال الوطني ضد الاستعمار الأوربي في بلدان العالم الثالث قد استخدموا نفس آليات الحداثة من أجل الإنعتاق من هيمنة الرجل الأبيض، ولكنهم بعد أن نالوا استقلالهم قد تقفّوا أثر ذلك المستعمر من أجل تطوير بيئاتهم المحلية وتحقيق التواصل المعرفي والسياسي مع العالم الغربي. فلا شك أن حصيلة كلا الجهدين "الجهد الاستعماري السالب والجهد الوطني الموجب" قد تبلورت في تصدع البنية الاجتماعية القديمة واتساع دائرة الحداثة في معظم جوانب الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية والدينية. وفي ضوء هذا التحوّل الكيفي يعتقد فوكوياما أن المجتمعات التقليدية ستواصل مسيرتها النضالية صوب "الديمقراطية الليبرالية الموعودة" والتشبث باقتصاديات السوق الحر[1].

وبهذه الكيفية يعطي فوكوياما الديمقراطية الليبرالية الغربية "البُعد السياسي للعولمة المعاصرة" شرعية سياسية، ويؤكد أن دائرة تطبيقها ستتداح بمتوالية هندسية في معظم أقطار العالم مادامت هناك حتمية تطور تاريخي-سياسي مدفوعة بمنطق العلوم الطبيعية الحديثة وتطلعات الإنسان الدائمة نحو الحرية والمساواة والعدالة. ومن جهة نظره أن هذه القيم الإنسانية لا تحقق بصورة مُثلى إلا في ظلال الديمقراطية الليبرالية الوارفة التي تحترم حقوق الإنسان المدنية وتؤمن بعَلْمانية السلوك البشري الرافضة للمرجعية الدينية. ولا شك أن هذه الأطروحة "أعني أطروحة نهاية التاريخ" تُعدُّ بمثابة رؤية تفاؤلية صريحة لترسيخ يقين دول المركز "الولايات المتحدة الأمريكية" بحتمية سيادة الديمقراطية الليبرالية الغربية كوعاء سياسي يُمكنها أن

---

[1] فرانسيس فوكوياما، المرجع السابق [ج]، ص 49-51.

[1] نفس المرجع، ص 15.

تبث من خلاله خصوصياتها الثقافية والاقتصادية والاجتماعية على بقية شعوب العالم المختلفة. وعند هذه النقطة يَكْمُن محور ارتكاز العولمة الوضعية القائم على وسطية العقل الغربي وفاعليته الأيديولوجية في تحديد مسارات الحياة الإنسانية، أو بالأحرى القائم على فكر الحداثة الغربي المسكون بهاجس التعميم وتوحيد النماذج السلوكية في خط واحد تجاه حتميات تاريخية يرجِّح أصحابها الظن بأنها خالدة أو صوب أيديولوجيات سياسية ذات بُعدٍ أحاديٍ.

العولمة وصدام الحضارات

ظهرت أطروحة "صـدام الحضـارات" في بادئ أمرها في صـيغة بحث أعدَّه المنظِّر الأمريكي صـموئيل هنتنغتون ضمن سلسلة من الأبحاث التي قُدِمت لمعهد جون أولن للدراسات الاستراتيجية في جامعة هارفارد وذلك في إطار برنامجه الموسوم بـ : "متغيرات البيئة الأمنية والمصالح القومية الأمريكية"، ثم نُشر هذا البحث لاحقاً في مجلة "الشؤون الخارجية" عام 1993، وأخيراً اكتملت معالمه واتضحت قسماته الأكاديمية في شكل كتاب يتكون من 367 صفحة من الحجم المتوسط، نُشرت طبعته الأولى عام 1996.

ويعتبر موضوع الكتاب في حدِّ ذاته من أكثر الموضوعات التي أثارت الرأي العالمي المهتم بقضايا العلاقات الدولية والاستراتيجية المعاصرة، لأنه استند إلى فرضيَّة مؤادها أن المصدر الرئيس للصراعات في عالم ما بعد الحرب الباردة لن يكون أيديولوجياً أو اقتصادياً، بل سيتمركز حول الخطوط المتوترة الفاصلة بين حضارات العالم الرئيسة. وإن الاختلافات بين هذه الحضارات، حسب رؤية هنتنغتون التشاؤمية، هي اختلافات متجذرة في التاريخ واللغة والثقافة والدين[1]. لذا فإن عملية التحديث الاقتصادي والتغيير الاجتماعي التي تتم تحت ستار العولمة المعاصرة ستؤدي إلى تصدع الانتماءات المحلية وضعف كيان الدولة القُطرية، ثم ينبثق عند هذا المنعطف شعور بالفقر الذاتي في دول التخوم التي ستجد ضالتها في الحركات الأصولية المنبثة في صفوف اليهود والمسيحيين والمسلمين والبوذيين والهندوس[2]. ويعتقد هنتنغتون أن الناشطين في هذه الحركات سيكون معظمهم من الشباب المتعلم في الجامعات والفنيين من الطبقة الوسطى والمهنيين والتجار الذين يمثلون قوام المجتمعات الحديثة، ويشكلون في الوقت نفسه رفضاً صريحاً لمبدأ التعايش بين الحضارات. وبهذا الرفض القائم على مفهوم "نحن" مقابل "هم" ستُعَمَّق جراحات الخطوط المتوترة الفاصلة بين الحضارات، وينتج عن ذلك صدام إقليمي يقوم على أُسس التباينات العرقية والدينية والمصالح المشتركة كما هو الحال في البوسنة والسودان ونيجريا وإندونيسيا[3]، وصدام عالمي بين الحضارات التي تدَّعي لنفسها عصمة الفاعلية في كل زمان ومكان. ويرى أن الصدام في مستواه الدولي سيكون

---

(1) صموئيل هنتنغتون، صدام الحضارات [أ]:
Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?", Foreign Affairs, summer 1993, vol. 73 no. 3, pp. 24-25.

(2) نفس المرجع، ص 25.

(3) صموئيل هنتنغتون، المرجع السابق [أ]، ص 26؛ المرجع السابق [ب]، ص 263-264.

بين الحضارة الغربية وتحالف الحضارتين الإسلامية والكنفوشية[4] الذي يشكل خطراً على السلام العالمي وعلى الحضارة الغربية التي يعتبرها الكاتب حضارة فريدة ولكنها ليست عالمية[1].

وبهذه الكيفية يدحض هنتنغتون نظرية نهاية التاريخ القائم على حتمية السيادة العالمية للديمقراطية الليبرالية واقتصاديات السوق الحر، لأنه يرى أن القيم السياسية والاقتصادية والثقافية الملازمة لنهاية التاريخ ستكون مصدراً حيوياً للصدام مع الحضارات الأخرى التي لا تؤمن بالعَلْمانية فكراً ولا بأدبيات الحياة الغربية نمطاً للتعايش الاجتماعي. ويعلل لذلك بتعالي صيحات العودة إلي الجذور عند الأمم غير الغربية، حيث بدأت الهند على سبيل المثال تظْهِر تشبثاً واضحاً بتراثها الهندوسي على حساب تراث جواهرلال نهرو ذي السحنة الغربية، ويتقمص اليابان سلوكاً انكفائياً تجاه تراثه الآسيوي، وتعلن المجتمعات العربية رفضاً صريحاً لمفاهيم القومية والاشتراكية في الشرق الأوسط مؤكدة بذلك أن هويتها الإسلامية المتميزة هي المخرج الوحيد من التحديات التي تواجهها[2]. ومن ثم يزعم هنتنغتون إن القيم الثقافية المتعارضة يصعب المساومة فيها والاستئناس بينها وذلك بخلاف واقع الحال بالنسبة للتسويات التي تُجرى بشأن الاختلافات السياسية والاقتصادية[1].

وانطلاقاً من هذه المعطيات الفرضيَّة يحاول هنتنغتون أن يحدد مسارين متقابلين للعولمة المعاصرة. يتمثل **المسار الأول** في دعوته لدول المركز "أي الدول المنتمية للحضارة الغربية" بأن تؤسس إطاراً أفضل للتمازج السياسي والاقتصادي والعسكري الذي يُمكِّنها من توحيد جهودها تجاه الحضارات المناهضة. ويحثها على توسيع أوعية تواصلها الحضاري، وذلك بضم دول البلطيق وسلوفينيا وكرواتيا في وسط أوروبا إلى الاتحاد الأوربي وحلف شمال الأطلسي، وتتغرب "westernization" دول أمريكا اللاتينية واليابان لكي يعاد تأهيلها وضبط حركتها داخل مدارات التواصل الغربي ذي المصالح المشتركة والخطوط المتوترة الفاصلة مع الحضارتين الإسلامية والكنفوشية.

---

(4) نفس المرجع، ص 46.

يرجع أصل الكنفوشية "الكونفوشيوسية" إلى المفكر والفيلسوف الصيني كونغ ليو "551-469 ق.م"، الذي يُعدُّ من أبرز حكماء الصين ورجالها المصلحين على الإطلاق، حيث ساد تأثيـــر = تعاليمه الأيديولوجية خلال الألفين وخمسمائة سنة التي سبقت قيام الثورة الصينية عام 1911م. والكنفوشـية في مجملها عبارة عن فلسـفة أخلاقية اجتماعية مسـتقاة من تعاليم كونغ ليو وبعض القيم البوذية، التي تهدف إلى رسـم السـلوك الأمثل للإنسان في المجتمع، وتنادي أيضاً بنوع من السلفية المطلقة التي تستمد شرعيتها من القيم القديمة واحترام الأجداد والخضوع للحكام. وقد أسـهمت هذه القيم السـلفية في ترسـيخ ثوابت العلاقة الجامعة بين الحاكم والمحكوم، لأن الأول من وجهة نظر الآخر يمثل الحلقة الجامعة بين إرادة السـماء "عالم الأرواح" والواقع المادي. وبهذه الكيفية أضـحت الكنفوشـية تعكس التعبير الأكمل والأعمق عن الروح القومية الصـينية المنغلقة على ذاتها والمُكتفيَّة بحضـارتها دون التواصـل مع تراث الحضـارات الأخرى. وبعد قيام الثورة الصـينية واجهت الكنفوشـية هجوماً عنيفاً من القادة السياسيين، وفي مقدمهم ماو تسي تونغ "1893-1976"، الذي استطاع أن يحصر دائرة نفوذها في نطاق اجتماعي وتعبدي ضيق. لمزيد من التفصيل انظر:

"الديانات القديمة"، موسوعة الأديان في العالم، بيروت، 2000، ص 38-49؛ موسوعة السياسـة، ط 3، جـــ 5، بيروت: المؤسسـة العربية للدراسات والنشر، 1996، ص 288-29.

(1) نفس المرجع، ص42-43، 46.

(2) نفس المرجع، ص 26.

(1) نفس المرجع.

أما **المسار الثاني** فهو مسار ذو طبيعة احترازية، يحث هنتنغتون من خلاله الدول الفاعلة في منظومة الحضارة الغربية على تحجيم تطور القوة العسكرية التقليدية وغير التقليدية لدى دول العالم الإسلامي والصين، بحجة أنها تمثل العدو الحقيقي للحضارة الغربية[2]. ويشجعها أيضاً بتأمين ترساناتها العسكرية لتكون رادعاً لأي نوع من التحدي والعدوان الذي تفرضه خصومة التحالف الإسلامي- الكونفوشي ضد الغرب. وتقليلاً لفاعلية هذه الخصومة يُحرِّض دول المركز الغربي على استغلال الخلافات والنزاعات الموجودة على الصعيديين الاقليمي والمحلي بين الدول الإسلامية والكونفوشية لتكون بمثابة آليات فاعلة لأضعاف هؤلاء الخصوم وضبط قدراتهم في إطار منظومة إنهزامية يحددها المركز "أي الولايات المتحدة الأمريكية" [1].

وبهذه النظرة التجزئية المتعسفة يحاول هنتنغتون أن يعيد عقارب "نهاية التاريخ" إلى الوراء، بزعمه أن الخطوط المتوترة الفاصلة بين الحضارات المتعارضة ستكون عائقاً ثقافياً "وليس أيديولوجياً أو اقتصادياً" أمام اتساع نطاق أدبيات العولمة المعاصرة، وفي نفس الوقت ستسهم في توجيه مسار السياسة الدولية والقضايا الاستراتيجية في العالم على حساب الدور الذي كانت تقوم به الدول القُطريَّة. وبذلك يحاول هنتنغتون أن يسوي الخطوط المتعرجة والأخاديد المتداخلة بين الحضارات المختلفة "بقلم حاد" يبين نقاط البداية ونقاط النهاية، ويوضح الخطوط المتوترة الفاصلة التي تشكل تراث الصراع وتحدد معالمه وغاياته المنشودة[2]. إلا أن رهطاً من المهتمين بقضايا السياسة الدولية[3] ينتقدون هذه النظرة الهُلامية الخاصة بتقسم العالم إلى ثمانية حضارات رئيسة، توجد بين ستٍ منها "الحضارة الغربية، واليابانية، والهندية، والسلافية الأورثوذكسية، والأمريكية اللاتينية، والإفريقية" قواسم مشتركة تقود إلى الوحدة والتآلف، وتُصنَّف البقيَّة "الإسلامية والكنفوشية" في خانة الحضارات الخارجة عن الاجماع الدولي والمناهضة لقيم الحضارة الغربية ذات الوجود العالمي الكثيف

---

(2) نفس المرجع، ص 45-46.

(1) نفس المرجع، ص 45-46.

(2) فؤاد عجمي،

Fouad Ajami, "The Summoning: 'But They Said, We will not Hearken", Foreign Affairs, September/October 1993, vol. 72 no. 4, pp. 2-9.

(3) نذكر على سبيل المثال:

Fouad Ajami, op. cit, pp. 2-9.

Kishore Mahbubani, "the Dangers of Decadence: What the Rest can teach the West", Foreign Affairs, September, vol. 72 no. pp. 4, 10-14.

Robert L. Bartley, "The Case for Optimism: The West should Believe in itself", Foreign Affairs, vol. 72 no. 4, pp. 11-18.

Liu Binyan, "Civilization Crafting: No Culture is an Island", Foreign Affairs, vol. 72 no. 4, pp. 19-21.

= Jeane J. Kirkpatrick and others, "Modernizing Imperative: Tradition and Change", Foreign Affairs, vol. 72 no. 4, pp. 22-26.

محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص 83-133.

نجيب غضبان، "صدام الحضارات وإعادة صياغة النظام العالمي"، المستقبل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 226، سبتمبر 1997، ص 138-148.

الطيب زين العابدين، "العالم الإسلامي ونظرية صدام الحضارات"، الدراسات الإسلامية، إسلام آباد: الجامعة الإسلامية العالمية، مج 35 العدد 2، إبريل-يونيو 2000، ص 65-84.

والحضور المشترك بين الحضارات الأخرى. والقارئ المتمعن في هذا التقسيم الحضاري لا يغيب عن فطنته **ضعف المنهج** الذي إرتكز إليه هنتنغتون، والذي تتجلى بعض جوانبه في التمييز بين الحضارتين الصينية واليابانية كأن البوذية لا تشكل قواسم مشتركة بين الكنفوشية والشنتوية[1]، وأيضاً في الرفض الصريح للتواصل الذي حدث "ولا يزال يحدث" بين الحضارة الإسلامية وحضارات العالم الأخرى، بدليل أن الحضارة الإسلامية هي تراث مستخلص من قيم التراث الإنساني التي توافقت مفرداتها أو هُذبت وفق منطق الإسلام وثوابته العقدية.

أما القول بتقليص فاعلية الدول القُطريَّة في إدارة الشؤون العالمية الكُبرى والإدعاء بإن الصراعات بين الحضارات المختلفة ستكون المحرك الرئيس لهذه الشؤون العالمية ففيه شئ من التعميم الذي أفرزته الصورة الضبابية لمنظومة هنتنغتون الحضارية، لأن الدول لا تتصارع من أجل انتماءاتها الحضارية، لكنها تتصارع في المقام الأول حول مكاسب الرأسمالية القائمة على المنفعة والتنافس حول اقتصاديات السوق الحر. وبذلك نخلص أن المسارات التي وضعها هنتنغتون لتحديد حركة العولمة المعاصرة ما هي إلا شواهد تبرهن على أن العقل الغربي لاز ا ، محكه ماً بمنطق الثابت ه المتغ ، فالمصلحة المادية هي محور ثابت في سُلم أولوياته، وآليات تحقيق هذه الأولويات متغيرة حسب استراتيجيات الثابت المنشودة. لذا فإن الجابري يصف موقف الحضارة الغربية "من العرب أو من الإسلام أو من الصين أو من اليابان أو من أية دولة أخرى في العالم [... بأنه موقف متغير] دائماً، وقد يقفز من النقيض إلى النقيض إذا اقتضى ذلك منطق الثابت. وليس الثابت في تحركات الغرب شيئاً آخر غير المصالح، فعندما تمس مصالح الغرب أو يكون هناك ما يتهددها [يـ]تغير الموقف[1]. وهناك جملة من الدراسات التي تعضد فرضيَّة الجابري، ونذكر منها دراسة الباحثين الألمانيين بيترمارتين وشومان الموسومة بـ: "فخ العولمة: الإعتداء على الديمقراطية والرفاهية"، والتي تؤكد في أحدى فقراتها: أن حكومات الولايات المتحدة الأمريكية عبر تاريخها الطويل لا تحقق "إلا ماتراه يخدم مصلحتها القومية"، والدليل المصوغ في هذا الشأن هو دعمها المادي والمعنوي لدول أوربا الغربية باعتبارها "واجهة حسنة للرأسمالية ودليل أكيد على فشل الشيوعية"[1]. وعندما تلاشى خطر الشيوعية في عقد التسعينات من القرن الماضي بدأت الحكومة الأمريكية تعدِّل نظرتها تجاة الدول الأوروبية التي أضحت منافساً خطيراً لها في سوق السلع والخدمات. ويتجلى هذا الموقف في توجهات إدارة الرئيس الأمريكي الأسبق بل كلينتون "1992-2000" التي صادقت في أغسطس 1996م على "قانون تُمنع بموجبة جميع الشركات الأوروبية واليابانية – الناشطة في مجال البترول والبناء على وجه الخصوص- من الدخول إلى السوق الأمريكية، إذا استمرت هذه الشركات في التعامل مع ليبيا وإيران"[2]. فلا عجب أن

---

(1) الشـــنتوية هي عقيدة دينية يابانية قديمة، تقوم ثوابتها على مبدأ الصـــراع بين قوى الخير والشـــر، والخير من وجهة نظرهم يتجســـد في كوكب الشمس. ويقال أنها قد تأثرت في بعض جوانبها السياسية والاجتماعية بالبوذية والكنفوشية، وأضحت في الفترة ما بين عامي 1868 و1946 الديانة الرسمية للدولة اليابانية، إلا نفوذها السياسي والاجتماعي قد بدأ ينحسر بعد هزيمة اليابان في الحرب العالمية الثانية. ومن ثم أضحت الشـــنتوية محصـــورة في بعض الطقوس الدينية والعادات والتقاليد الاجتماعية المرتبطة بزيارة المعابد القديمة وإحياء الأعياد الشـــعبية. وتعتقد بعض القطاعات اليابانية أن الديانة الشنتوية تزخر بقيم ذات صلة وثيقة بالسلام العالمي والإخاء الإنساني. لمزيد من التفصيل أنظر: موسوعة السياسة، المرجع السابق، جـ 3، ص 494–495؛ "الأديان القديمة"، المرجع السابق، ص 63–71.

(1) محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص 127.

(1) هانس بيترمارتين وهارالد شومان، المرجع السابق، ص 389.

(2) نفس المرجع.

إقحام ليبيا وإيران في هذه القضية الاقتصادية لا يعدو أن يكون مجرد ذريعة سياسية لأبعاد السلع والخدمات الأوروبية واليابانية من السوق المحلية أو من الأسواق الأخرى المهمة، وذلك من أجل تحقق مبدأ حماية السلع والخدمات الأمريكية، وضمان العوائد الربحية الأوفر للمصانع والشركات الوطنية أو المستوطنة في الولايات المتحدة الأمريكية.

خاتمة

يتبيَّن من المعطيات الواردة أعلاه والفرضيات التي أُسست عليها مفردات هذه الدراسة أن العولمة الوضعية المعاصرة هي نتاج طبيعي لفكر الحداثة المسكون بهاجس وسطية "أي مركزية" العقل الغربي العَلْماني في تحديد طبيعة العلاقة الجدلية بين الإنسان والكون والطبيعة، والمتمنطق بنظرية التطور القائمة على حركة الفعل التاريخي التصاعدية "اللولبية" وقانون البقاء للأصلح أياً كانت منطلقاته العقدية ومرجعيته التشريعية.

وعلى هدي هذه الخلفية الفكرية أسس فوكوياما أطروحة "نهاية التاريخ" القاضية بصلاحية الديمقراطية الليبرالية واقتصاديات السوق الحر لكل زمان ومكان، لأنهما من وجهة نظره يمثلان الغاية المثلى التي توصل إليها الفكر الإنساني في إطار حركة التاريخ التصاعدية وقانون البقاء للأصلح. وعليه نجده يُغلِّب الظن بأن ثنائية الديمقراطية الليبرالية واقتصاديات السوق الحر ستمهد الطريق لميلاد الإنسان الأخير الذي تتوحد في شخصه أنماط السلوك البشري التي تحددها دينامية العلوم الطبيعية الحديثة وتطلعات الإنسان الفطرية نحو الحرية والمساواة والعدالة.

وعلي ذات النسق أسس هنتنغتون أطروحة "صدام الحضارات" التي تفترض جَدَلاً أن تاريخ البشرية تاريخ يقوم على منطق الصراع الأبدي وقانون البقاء للأصلح. ومن ثم يجب أن يُنظر إليه باعتباره تاريخاً تُحدد معالمه في ضوء الصراع الذي يحدث حول الخطوط المتوترة الفاصلة بين الشعوب والحضارات المختلفة. ويستشهد في هذا المضمار بالصراع الذي حدث في بادئ أمره بين الأباطرة والأمراء في الغرب، ثم أعقبه صراع الدول القومية، ثم تلاهما صراع الأيديولوجيات في فترة الحرب الباردة. ويرى أن خواتيم هذا الصراع ستتجسد في الصدام المرتقب بين الحضارة الغربية في طرف والحضارتين الإسلامية والكنفوشية من طرف ثان. ومن ثم يَحُثُّ هنتنغتون دول المركز الرأسمالية على تطوير جميع الآليات والوسائل المتاحة لها التي تعينها في المحافظة على "إرثها الحضاري الفريد" وتؤهلها لتدمير قدرات الحضارات المناهضة لها عالمياً ودحرها في كل الميادين الحياتية.

وبالرغم من الاختلاف الظاهر بين مدراس العولمة المعاصرة الرافعة لشعارات الترغيب "نهاية التاريخ" من طرف والشاهرة لسلاح الترهيب "صدام الحضارات" من طرف آخر إلا أن الاستراتيجية المنشودة من قِبَل الطرفين هي استراتيجية ذات اتجاه واحد، تتجلَّى معالمها في فرض خصوصيات الخمس الثري من سكان العالم على موروثات الأربعة أخماس الفقيرة، التي تعاني من وصفات صندوق النقد الدولي القاضية بخفض أسعار صرف عملاتها النقدية مقابل أسعار الصرف العالمي "الدولار الأمريكي"، ودعوتها إلى الانفتاح التام على سوق المال العالمي الذي لا تملك فيه أدني مقومات المنافسة، ثم حثِّها على تقليص بنود صرفها على المشروعات الخدمية العامة. وإلحاقاً بذلك يجب عليها أن تقلص عدد العاملين في قطاعاتها العامة، وتخفض أجورهم والمساعدات والمنح الحكومية التي كانت تقدم إليهم بحجة تهيئتهم لمواجهة سوق المنافسة الدولية الحر. فلاريب أن هذه الوصفات الدولية ذات العمق الحلولي الرافض لأدبيات الاستخلاف ستقود إلى تفسُّخ القيم الفطرية التي يُفترض أن تشكل أساس الاجتماع البشري على أديم هذه الأرض، وإفراغ الديمقراطية الليبرالية من محتواها الموضوعي الناصب لشعارات الحرية والمساواة والعدالة بين الناس، ثم ترسيخ دكتاتورية السوق العالمية التي ستمحو أثر

"دولة الرفاهية" التي فرضتها ظروف الحرب الباردة ورغبة دول المركز الرأسمالية في تقويض نفوذ الأنظمة الشيوعية التي كانت تُجاهر بخصومتها السياسية والاقتصادية، وتُبشِّر أنصارها والمتعاطفين مع برامجها الأيديولوجية ببزوغ فجر جديد "إن لم يكن كاذباً" يقوم على العدل المطلق والمساواة بين الناس.

المراجع

أولاً: المراجع باللغة العربية:

1- إبراهيم سلمان الكروي وعبد الفتاح شرف الدين، المرجع في الحضارة العربية الإسلامية، الكويت: منشورات ذات السلاسل، 1984.

2- أبو يعرب المرزوقي، "العولمة والكونية"، التجديد، كوالا لمبور: الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، أغسطس 1998/ربيع الثاني 1419هـ.

3- أحمد إبراهيم أبوشوك، "العرب والإسلام في جنوب شرق آسيا: قراءة تحليلية في مصادر التراث الإسلامي والأدبيات المعاصرة"، مجلة العلوم الإنسانية، الكويت: جامعة الكويت، العدد (81) ، شتاء 2003م.

- "نهاية التاريخ والإنسان الأخير في الفكر الغربي " ، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية ، العين: جامعة الإمارات العربية.

4- أرنولد توينبي، تاريخ الحضارة الهلينية، "ترجمة رمزي عبده جرجس"، القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، 1963؛

5- السيد أحمد مصطفي عمر، "إعلام العولمة وتأثيره في المستهلك" المستقبل العربي، العدد 256، يونو 2000

6- السيد ياسين، "في مفهوم العولمة" المستقبل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 228، فبراير 1998.

7- برهان غليون، "الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو"، برهان غليون وآخرون، حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية، ط 1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994،.

8- حسن حنفي، "الغرب وأزمة البحث عن عدو"، العربي، الكويت: وزارة الإعلام، العدد 518، يناير 2002، ص134.

9- سعيد عبد الفتاح عاشور، بحوث في تاريخ الإسلام وحضارته، ط 1، القاهرة: عالم الكتب، 1987، .

أحمد إبراهيم أبوشوك، "نهاية التاريخ والإنسان الأخير في الفكر الغربي"، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية،

10- عبد المنعم الحفنى، الموسوعة الفلسفية، ط 1، بيروت: دار ابن زيدون، د.ت.

11- فهمي جدعان، "متي تحين لحظة الحوار؟ بحثاً عن الإسلام الحضاري"، العربي، الكويت: وزارة الإعلام، العدد 519، فبراير 2002.

12- لطفي عبد الوهاب يحيى، اليونان: مقدمة في التاريخ الحضاري، بيروت: دار النهضة العربية، 1979.

13- محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر: العولمة- صراع الحضارات- العودة إلى الأخلاق- التسامح- الديمقراطية ونظام القيم- الفلسفة والمدينة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997 .

14- محمود الشرقاوي، الإسلام وأثره في الثقافة العالمية، مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، 1416هـ .

15- مهاب ذياب، "تهديدات العولمة للوطن العربي"، المستقبل العربي، العدد 276، فبراير 2020.

16- مهيوب غالب أحمد، "العرب والعولمة: مشكلات الحاضر وتحديات المستقبل"، المستقبل العربي، العدد 256، يونيو 2000 .

17- نعيم فرح، الحضارة البيزنطية، دمشق: منشورات جامعة دمشق، 1992م.

18- هانس بيترمارتين وهارالد شــومان، فخ العولمة: الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية، "نقله من الألمانية إلى العربية: عدنان عباس علي"، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، 1998.

ثانياً : المراجع باللغة الأجنبية :

1-Ali A. Mazrui, "Interview Corridor", The Association of Muslim Social Scientists Bulletin, vol. 3, no. 2, pp. 9-11; "Globalisation and the Future of Islamic Civilisation", A Public lecture delivered at Westminster University, London, September 3, 2000.

2-Barry Buzan, "New patterns of global security in the twenty-first century", International Affairs, vol. 67 No. 3 July 1991.

3-Donald Kuttherford, Dictionary of Economics, London. New York: Routhedge, 1992.

4-Francis Fukuyama, Our Posthuman Future: Consequences of Biotechnology Revolution, Farrar, Straus and Giroux, 2002.

5- Francis Fukuyama, The End of History and the Last Man, New York: Avon Books, 1992,.

6-Francis Fukuyama, "Have We Reached the End of History", February 1989, Rand Library Collection, .

7-Francis Fukuyama, "Radical Islamists are the Fascists of the Modern World", Newsweek, issues 2002, December 2001-Feburary 2002.

8-Fouad Ajami, "The Summoning: 'But They Said, We will not Hearken", Foreign Affairs, September/October 1993, vol. 72 no. 4,

9- F. W. Walbank etal, eds., The Cambridge Ancient History, 2nd edn., vol. vii/I, Cambridge: Cambridge University Press,.

10- Frank J. Lechner and John Boli, The Globalization: Reader, Oxford:

Blackwell Publisher Ltd., 2000.

11-Jeane J. Kirkpatrick and others, "Modernizing Imperative: Tradition and Change", Foreign Affairs, vol. 72 no. 4..

12-Jeane J. Kirkpatrick and others, "Modernizing Imperative: Tradition and Change", Foreign Affairs, vol. 72 no. 4,.

13-Liu Binyan, "Civilization Crafting: No Culture is an Island", Foreign Affairs, vol. 72 no. 4.

14-Liu Binyan, "Civilization Crafting: No Culture is an Island", Foreign Affairs, vol. 72 no. 4,.

15- Marc F. Plattner and Aleksander Smolar, eds., Globalization, Power, and Democracy, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2000.

16-R. R. Palmer and Joel Colton, A History of the Modern World, 5th edn., New York: Alfred A. Knopf, 1978.

17-Samuel P. Huntington, The Clash of Civilizations and Making of WorldSchuster, New York 1996,

18-Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?", Foreign Affairs, summer 1993, vol. 73 no. 3

19-Seyd Muhammad Naguib al-Attas, Islam, Secularism and the Philosophy of the Future, London. New York: Mansell Publishing Limited, 1985,

20-W. R. Thompson, On Global War: Historic-Structural Approaches to World Politics, Columbia: University of South Carolina Press, 1988.

21-W. L. Langer, comp. ed., An Encyclopedia of World History: Ancient, Medieval and Modern, 5th edn., Boston: Houghton Mifflin Company,.