الإمبريالية الأمريكية في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية كان جل زعمائها وكوادرها ممن تبنوا النموذج الحضاري الأوروبي/الأمريكي، فكانوا دعاة تحرير وتحديث في آن واحد، وقد درس معظمهم في أوروبا واحتكوا بزعمائها وقادة الفكر فيها واستعانوا بهم وبالمنظمات والأحزاب التقدمية والليبرالية الأوروبية، وقد يكفي أن نشير هنا إلى جواهر لال نهرو ومحمد علي جناح وسوكارنو وماوتسي تونغ والمهدي ابن بركة وبن بلة والحبيب بورقيبة وسعد زغلول ومصطفى كامل ونكروما وسيكوتوري وماندیلا. . . الخ.

كان العالم الثالث، شعوباً وحكومات، يميز دوماً، وما زال يفعل، في الغرب بين وجهه الاستعماري الإمبريالي ووجهه الثقافي الحضاري، فكيف يجوز السكوت عن الوجه الأول وإبراز الوجه الثاني الحضاري وإحلاله محل الأول وكأنه هو وحده الغرب؟

ولكن، ماذا يعني هانتنغتون بـ«الحضارة» في عبارته «صدام الحضارات»؟ يلعب صاحب المقالة على الغموض الذي يكتنف مصطلحي «ثقافة» و«حضارة» في اللغات الأوروبية كما في الاصطلاح السياسي الأنتروبولوجي المعاصر، وهكذا فعن سؤال: «ماذا نعني عندما نتحدث عن الحضارة؟»، يجيب قائلاً: «الحضارة هوية ثقافية». هذا تعريف يمكن أن يقبل إذا عرفنا أولاً معنى: «هوية ثقافية» وبالتحديد معنى «الثقافة» في هذه العبارة. هل الثقافة هي شؤون الفكر وحدها أم أنها تشمل الجوانب الأخرى التي لها علاقة بالعمران والاجتماع والاقتصاد. . . الخ. وهنا يتناقض الكاتب تناقضاً صارخاً: فهو من جهة يقول: «إن ثقافة قرية في جنوب إيطاليا قد تكون مختلفة عن ثقافة قرية في شمالها»، مما يفهم منه أن مفهوم الثقافة عنده ينصرف إلى العادات والتقاليد والفكر والسلوك والاقتصاد والاجتماع والمخيال الشعبي والعمران والملبس والمأكل. . . الخ. ومن جهة أخرى يؤكد أن «الحضارة هي أعلى تجمع ثقافي» وأن محدداتها هي «اللغة والتاريخ والدين والعادات والمؤسسات»، ولذلك فهي تمثل حسب عبارته «أوسع مستويات الهوية» كالحضارة الأوروبية والحضارة العربية والصينية. وهكذا نجد أنفسنا أمام تعريفين للحضارة، تعريف يجعل منها «هوية ثقافية» وتعريف يجعل منها «أوسع مستويات الهوية» ولكن دون تحديد المستويات الأخرى التي لا تدخل ضمن «الهوية الثقافية».

يتضح الهدف من هذا الخلط في الأوراق، على مستوى التعريف، عندما ننتقل إلى العبارة التالية التي يخرج بها كـ«نتيجة» من التعريف السابق: فهو إذ يميز بين الثقافة على مستوى القرية، والثقافة على مستوى القطر والدولة، كإيطاليا وألمانيا

وغيرهما من الدول الأوروبية التي «تشترك في ملامح حضارية تجعلها متميزة» عن الأقطار والدول غير الأوروبية، يضيف قائلاً: «إلا أن العرب والصينيين والغربيين ليسوا جزءاً من أي كيان حضاري أوسع بل هم يمثلون أوسع مستوى من مستويات الهوية الثقافية التي يمتلكها الكائن البشري وتميزه عن الكائنات الأخرى».

هنا إذن بيت القصيد. فالهدف من التمييز بين الثقافة والحضارة على أساس أن هذه الأخيرة هي أوسع مستوى من مستويات تلك هو الوصول إلى تصنيف البشرية إلى ثلاث مجموعات تمثل أوسع المجموعات الحضارية بحيث لا يمكن جمعها في أي كيان حضاري أعلى. وبالسهولة نفسها يمكن أن نقفز إلى النتيجة التالية، وهي أنه بما أن «التاريخ العسكري»، تاريخ الحروب، قد مر بمراحل متدرجة في اتساع دائرة المتحاربين، من مستوى الأمراء والأباطرة إلى مستوى الملكيات، إلى مستوى الدول القومية ثم إلى مستوى المعسكرات الإيديولوجية، فإن منطق هذا التدرج في الاتساع يقتضي عندما ننقله من دائرة الثقافة على مستوى القرية إلى مستوى الدولة ثم إلى دائرة «الحضارة» على مستوى مجموعة من الدول، يقتضي أن تكون الحرب المقبلة على هذا المستوى الأخير، مستوى الحضارة، الشيء الذي ينتج عنه «حتماً» أن الصدام المقبل سيكون بين المجموعات التي تصنف على هذا المستوى الأخير، أي بين الحضارة الغربية والحضارتين الإسلامية والصينية. ولما كان الغرب متقدماً ومسيطراً وكان كل من العرب والمسلمين والصينيين يطمحون إلى التقدم والرقي، فإن الصراع سيكون ثنائي الأطراف: الحضارة الغربية من جهة والحضارتان الإسلامية والكونفوشية (الصينية) من جهة أخرى.

وإذا سألنا صاحب المقالة: وأين الحضارات الأخرى؟ أجاب: لقد أحصى مؤرخ الحضارات الشهير ارنولد توينبي إحدى وعشرين حضارة رئيسية «لا يوجد منها على قيد الحياة في عالمنا المعاصر سوى ست حضارات» أو على الأكثر ثماني حضارات وهي: الحضارة الغربية، والكونفوشية، واليابانية، والإسلامية، والهندية، والسلافية الأورثوذكسية، والأمريكية اللاتينية، «وربما الحضارة الأفريقية». ثم يأخذ في توزيع هذه الحضارات حسب إمكانية اندماجها في الحضارة الغربية فيقرر: إن اليابانيين ولو أن لهم حضارة متميزة وفريدة إلا أنهم أصبحوا جزءاً من الغرب سياسياً وتكنولوجياً ولا يتصور أن ينفصلوا عنه أو يعادوه. وكذلك الشأن بالنسبة للشعوب السلافية، فهي جزء من أوروبا وهي تقترب من الغرب وترغب في الاندماج فيه مثلها في ذلك مثل أمريكا اللاتينية. أما الهند فهي تتراجع عن «تراث نهرو» وتعود إلى الهندوسية، وستعاني من التمزق

الداخلي بسبب وجود طوائف وأقليات كثيرة فيها وعلى رأسها أقلية مسلمة كبيرة العدد. وأما أفريقيا فهو لا يدخلها في الحساب، وجودها كحضارة مقيد بـ«ربما». تبقى إذن حضارتان لا يمكن أن تندمجا في الغرب وهما الحضارة الإسلامية والحضارة الصينية، وبما أن أهل هاتين الحضارتين يطلبون التحديث ويعملون من أجله، وفي نفس الوقت يرفضون التغريب، أي الاندماج في الغرب والاستسلام لهيمنته، فإن الصراع في المستقبل سيكون بينهما وبين الغرب.

ما الذي يبرر هذا النوع من «توزيع الأوراق»؟ ثم لماذا «حتمية» الصدام؟

٥ ـ معايير متهافتة.. ومغالطات شنيعة

الواقع أن صاحب فرضية «صدام الحضارات» لا يستعمل الدين كمقياس للتمييز بين الحضارات إلا بالنسبة للإسلام وحده، أما الحضارات الأخرى فهو ينسبها إلى شيء آخر غير الدين...

ما يلفت الانتباه في تصنيف هانتنغتون للحضارات هو عدم التزام مقياس واحد للتصنيف: فالحضارة «الغربية» نسبة إلى الغرب وهو جهة جغرافية، والحضارة الكونفوشية نسبة إلى كونفوشيوس الحكيم والفيلسوف الصيني (القرن الرابع قبل الميلاد)، والحضارة اليابانية نسبة إلى البلد، والحضارة الإسلامية نسبة إلى دين والهندية نسبة إلى بلد و«السلافية الأورثوذكسية» نسبة إلى عرق ودين في آن واحد، أما الحضارة الأمريكية اللاتينية والحضارة الأفريقية فنسبة إلى قارة وعرق.

وهذه المقاييس المطبقة في هذا التصنيف تختلف اختلافاً كبيراً عن العناصر أو العوامل التي يجعلها هانتنغتون مسؤولة عن تمايز الحضارات بعضها عن بعض إذ يقول: «حدود التمايز بين الحضارات ليست حقيقية فقط وإنما هي أساسية أيضاً: فالحضارات تختلف الواحدة منها عن الأخرى من حيث التاريخ واللغة والثقافة والتراث، والأهم من ذلك: الدين». فإذا كان الأمر كذلك فلماذا الفصل بين الحضارة الغربية والحضارة الأمريكية اللاتينية، وهما تشتركان في الدين واللغة والثقافة والتراث والتاريخ بنفس المقدار الذي تشترك به البلدان الأوروبية في هذه العناصر أو أكثر؟ ثم أليست الحضارة السلافية الأرثوذكسية، مثلاً، أقرب إلى الحضارة الغربية من الحضارة الإيرانية إلى الحضارة الإندونيسية اللتين يجعلهما تنتميان إلى حضارة واحدة هي الحضارة الإسلامية؟ ثم أليس التمايز والاختلاف بين الحضارة العربية والحضارة الإيرانية، والباكستانية، والإندونيسية، أقوى وأعمق من التمايز والاختلاف القائم بين الحضارة الغربية والحضارة السلافية الأورثوذكسية: فمن الناحية الدينية نجد المذهب الأورثوذكسي ليس أكثر اختلافاً وتمايزاً وعن المسيحية الكاثوليكية والبروتستانتية من المذهب الشيعي الإيراني عن المذهب السني؟ ومن الناحية العرقية يمكن القول إن التمايز بين الشعوب الإيرانية والباكستانية

والإندونيسية والنيجيرية... الخ. التي يجعلها تحت اسم الحضارة الإسلامية أقوى وأعمق من التمايز والاختلاف بين الشعوب السلافية التي يجعلها حضارة واحدة أو بين الشعوب الجرمانية واللاتينية التي يجمعها تحت الحضارة الغربية.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإذا كان الدين هو العنصر الأهم في التمييز بين الحضارات ـ كما يقول ـ فلماذا لا يسمي جميع الحضارات باسم الدين الذي تعتنقه وستكون عندنا حينئذ الحضارات التالية: الحضارة المسيحية والحضارة الإسلامية والحضارة البوذية... الخ.

الواقع أن صاحب فرضية «صدام الحضارات» لا يستعمل الدين كمقياس للتمييز بين الحضارات إلا بالنسبة للإسلام وحده، أما الحضارات الأخرى فهو ينسبها إلى شيء آخر غير الدين فالكونفوشية ليست ديناً بل فلسفة أخلاقية وسياسية. أما الديانة السائدة في الصين فهي البوذية تليها الطاوية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالكونفوشية منتشرة أيضاً في اليابان إلى جانب البوذية والشانتو التي هي نحلة متفرعة عن البوذية. وهكذا فإذا نحن اعتمدنا الدين كأساس لتصنيف الحضارات فسيكون من المعقول تماماً جمع كل من الهند والصين واليابان تحت اسم «الحضارة البوذية»، فالبوذية هي القاسم المشترك بين هذه البلدان، أما الاختلاف بين البوذية والديانات المحلية الأخرى كالطاوية في الصين والشانتو في اليابان... الخ. فليست أكثر اتساعاً وعمقاً من الاختلافات داخل المسيحية أو داخل الإسلام.

هذا الخلل الكبير في التصنيف الذي اعتمده هانتنغتون جعله يضطر إلى القفز عليه ليعود إلى تصنيف ثنائي أقرب إلى الواقع وهو: الغرب من جهة، والبلدان غير الغربية من جهة أخرى. وهنا يعتمد مقياساً آخر جديداً تماماً يسميه «الوعي الحضاري». يقول: «إن نمو الوعي الحضاري يتزايد بفعل الدور المزدوج الذي يلعبه الغرب. فهو من جهة يمثل قمة السلطة، ومع ذلك فإن العودة إلى الجذور ربما كانت، نتيجة لذلك، الظاهرة الأبرز في الحضارات غير الغربية»، وعلى كل حال: «فثمة غرب في قمة السلطة يجابه بلداناً غير غربية تتعاظم لديها الرغبة والإرادة والموارد في أن تقوم بصياغة العالم وفق طرق غير غربية».

هذا التصنيف صحيح تماماً، فهو يعبر عن الواقع الراهن، ولكن بدلاً من تسمية الأشياء بأسمائها والرجوع بها إلى أصلها التاريخي والموضوعي الذي تحدده العلاقة بين مستعمِر ومستعمَر، بين مستغِل ومستغَل، وبالتالي تناقض المصالح، بدلاً من هذا يعمد الكاتب إلى صرف الاهتمام عن الجانب الجوهري في هذا

التصنيف، وذلك بإبراز ظواهر ثانوية يمارس بواسطتها نوعاً من التعمية، غير عابئ بالتناقض الذي يقع فيه. وهكذا ينتقل بقارئه إلى موضوع النخب في البلدان غير الغربية وموقفها من الحضارة الأوروبية ليبرز كيف أن المسافة بين الغرب وغير الغرب تزداد وتتعمق. يقول: «في الماضي كانت النخب في المجتمعات غير الغربية هي أشد ارتباطاً بالغرب، فقد نالت قسطاً من التعليم في أوكسفورد والسوربون أو ساند هيرست وتشبعت بالمواقف والقيم الغربية، هذا في الوقت الذي ظل فيه السكان في البلدان غير الغربية غارقين في ثقافتهم المحلية. أما الآن فإن هذه العلاقة قد أصبحت معكوسة. فهناك ظاهرة نزع للغربنة (أو التغريب) مع التركيز على العودة إلى الأصول والتراث المحلي، وهذه ظاهرة تطال النخب في العديد من البلدان غير الغربية، وفي الوقت نفسه فإن الثقافات الغربية والأمريكية بما تنطوي عليه من طرز وعادات هي الآن أكثر شعبية وانتشاراً لدى جماهير السكان»، وها هنا مغالطة أخرى: فليس صحيحاً أن النخب في البلدان غير الغربية كانت في الماضي مع الغرب أو تعمل لصالحه، بل العكس هو الصحيح. فالوعي الوطني، وبالتالي الثورة على الاستعمار الأوروبي إنما قادتهما النخبة العصرية المحتكة بالأفكار التحررية في الغرب سواء بالدراسة في البلدان الأوروبية أو عن طريق الترجمة والمدارس العصرية، كما بينا ذلك من قبل. وما ناضلت هذه النخب من أجله هو الاستقلال بجميع أبعاده: الاستقلال السياسي والاستقلال الاقتصادي والاستقلال الثقافي... الخ، وما يسميه بـ«نزع الغربنة» أو مقاومة التغريب، فهو في الواقع استمرار لنفس الخط: خط الاستقلال بجميع أبعاده. وإذا كان ثمة نوع من التشدد والتطرف في هذه العملية اليوم (موقف الحركات الأصولية تحديداً سواء في إيران أو خارجها)، فإن ذلك لا يعدو في الحقيقة والواقع أن يكون رد فعل على الاختراق الثقافي الذي يمارسه الغرب بمنهجية وتخطيط وإصرار، مباشرة أو بواسطة من سماهم أحد المفكرين المصريين المعاصرين الحداثيين بـ«العملاء الحضاريين».

أما قوله: إن العادات وطرز الحياة الغربية هي اليوم أكثر انتشاراً لدى جماهير السكان في البلدان الغربية، فقول صحيح. ولكن هذه الظاهرة لا تحمل أية دلالة في التصنيف إلى «الغرب» و«غير الغرب». فاللباس الأوروبي وشرب الكوكاكولا وركوب السيارة والتدخين والتهاون في أداء الشعائر الدينية... الخ، كل ذلك لا يدل على موقف ما من الغرب، لا معه ولا ضده: إنها مظاهر سائدة في الحضارة الحديثة تنتشر وتتعمم لا غير.

ومن هذا النوع من التعامل السطحي مع موقف النخب والجماهير من

«الغرب» الذي ينطوي على مغالطة مقصودة ينتقل الكاتب إلى مغالطة أخرى يهدف من ورائها إلى إيهام القارئ بأن «الانتماء الحضاري» لا تنال منه الخلافات الإيديولوجية الطبقية صارفاً النظر هكذا بكل مكر السكوت والتجاهل عن أبرز الحقائق التاريخية في العصر الحديث، وهو الصراع الإيديولوجي الطبقي داخل الحضارة الواحدة، انطلاقاً من الحضارة الأوروبية نفسها: الثورة الفرنسية والثورات «الهادئة» نسبياً التي عرفتها بريطانيا وإسبانيا وإيطاليا وألمانيا، وكذا الثورة الروسية والثورة الصينية ومختلف الثورات في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية قد جرت كلها داخل الحضارة الواحدة يحركها التفاوت الطبقي والاختلاف الإيديولوجي.

هذه الثورات التي هي أبرز الأحداث التاريخية في القرن العشرين يسكت عنها صاحبنا ليقرر أن الانتماء الحضاري والإثني هو الحقيقة التي تنكسر عليها الاختلافات الإيديولوجية، معتمداً في ذلك على مغالطة مكشوفة: يقول «في الاتحاد السوفياتي السابق يستطيع الشيوعيون أن يتحولوا إلى ديمقراطيين، والأغنياء إلى فقراء والفقراء إلى أغنياء، ولكن الروس لا يمكن أن يصبحوا استونيين كما أن الاذريين لن يتحولوا إلى أرمن». وهذا حق ولكن يراد به باطل. صحيح أن الروس لا يمكن أن يتحولوا إلى استونيين... الخ، ولكن صحيح أيضاً أنهم تحولوا جميعاً، في وقت من الأوقات، إلى شيوعيين، ويتحولون اليوم إلى ديمقراطيين، تماماً مثلما لا يمكن أن يصبح الفرنسيون ألماناً أو إنكليزاً ولكنهم جميعاً تحولوا إلى معسكر واحد ضد الشيوعية. إن القوميات المختلفة ليست متصادمة بالطبع، بل قد تتعاون وقد تتصادم بسبب عوامل لا تدخل في كون الروس روساً ولا الفرنسيين فرنسيين... عوامل مثل المصالح الاقتصادية والاختلافات المذهبية داخل الدين الواحد.

على أن الكاتب سرعان ما يقفز من الاختلافات العرقية التي اعتبرها أقوى من الانتماء الطبقي والإيديولوجي ليقرر أن «الدين» هو أقوى من غيره في هذا المجال، مجال الانقسام والانتماء والتصنيف. يقول: «ولعل الدين، أكثر مما هو الشأن بالنسبة للانتماء العرقي، هو الذي يحدث انقسامات بين الناس أشد حدة وشمولاً». وليبرهن على ذلك يقول: «فبوسع المرء أن يكون نصف فرنسي ونصف عربي وأن يكون في الوقت نفسه مواطن دولتين، ولكن الأشد صعوبة هو أن يكون نصف كاثوليكي ونصف مسلم». وهذه مغالطة بشعة: فإذا كان الأمر يتعلق بالشخص الذي يحمل جنسيتين (أي جوازين للسفر) ويتمتع بحق «المواطنة» في دولتين، فهذه ظاهرة لا علاقة لها لا بالدين ولا بالحضارة ولا بالأعراق، إنها مسألة قانونية. وقد كان الناس من قبل يتنقلون بدون جوازات سفر. والشخص

الذي يحمل جنسيتين أو أكثر قد يكون متديناً وقد يكون ملحداً، وقد يكون وثنياً أو إحيائياً الخ.

أما إذا كان المقصود بعبارة «نصف فرنسي نصف عربي» هو ذلك المولود من أب عربي وأم فرنسية، فليس يقال فيه نصف ونصف وإنما هو شخص واحد منحدر كجميع البشر من ذكر وأنثى، فإذا كان أبوه العربي مسلماً وأمه الفرنسية كاثوليكية، فلا يقال فيه نصف مسلم ونصف كاثوليكي ولا نصف عربي ونصف فرنسي. والمغالطة الكبرى هنا هي جعل الانتماء إلى دولتين كالانتماء إلى دينين، هذا في حين أن الدولة الواحدة قد تشتمل على ديانات متعددة، كما أن الدين الواحد قد تعتنقه دول متعددة.

٦ ـ الاشتراك في حضارة دعوى غير بريئة

وللمرء بعد كل هذا أن يتساءل: إذا كان «الاشتراك في الحضارة» هو الذي يقف وراء المجموعات الاقتصادية الإقليمية الناجحة، فلماذا لم تقم بين البلدان العربية مجموعة اقتصادية إقليمية ناجحة مع أنها «متجذرة في حضارة مشتركة»؟...

بعد المغالطة على مستوى العلاقة بين الحضارة والإيديولوجيا، والغرب والنخب، والانتماء العرقي والانتماء الطبقي، والانتماء الديني والانتماء السياسي، يأتي دور الاقتصاد. والاقتصاد العالمي في مشارف القرن الواحد والعشرين يتميز بظهور «الكتل الإقليمية الاقتصادية» وتزايد عددها وأهميتها. هنا يربط هانتنغتون الاقتصاد بما يسميه «الحضارة». وهكذا فالكتل الاقتصادية الإقليمية يمكن أن لا تنجح «إلا عندما تكون متجذرة في حضارة مشتركة»، كما أنه «سيكون للنزعة الإقليمية الناجحة في الاقتصاد دورها في تعزيز الوعي الحضاري». وهكذا فالاقتصاد لم يعد يخترق الحضارات كما كان الشأن من قبل، بل الحضارات هي التي تحكم اليوم الاقتصاد.

ويحاول هانتنغتون أن يعزز رأيه بأمثلة يختارها بكيفية تعسفية. وهكذا: «فالمجموعة الأوروبية تقوم على أساس مشترك من الحضارة الأوروبية المسيحية الغربية» ولذلك نجحت وتزداد نجاحاً. كما أن «نجاح منظمة التجارة الحرة الأمريكية الشمالية يعتمد على التقارب الذي يجري تفعيله الآن بين الحضارات المكسيكية والكندية والأمريكية». أما اليابان «التي هي مجتمع متفرد» فهي تجد صعوبات في إنشاء كيانات اقتصادية من هذا النوع في منطقة شرق آسيا، وهذا يرجع إلى «اختلافاتها الحضارية مع تلك البلدان». وعلى العكس من ذلك الصين، فإن اشتراكها في حضارة واحدة مع هونغ كونغ وتايوان وسنغافورة والجاليات الصينية التي تقطن البلدان الآسيوية الأخرى يجعل النمو الاقتصادي المطرد في علاقاتها الاقتصادية مع جيرانها هؤلاء يتجه نحو خلق مجموعة إقليمية اقتصادية بشرق آسيا تحت زعامتها.

وهاهنا مغالطة مضاعفة تقوم على إلغاء التاريخ والسكوت عن أصول الأشياء. إن فصل اليابان عن المجموعة الإقليمية الاقتصادية بشرق آسيا بدعوى أنها «حضارة ومجتمع من طراز متفرد» دون بيان حقيقة هذا «التفرد»، فصل تعسفي. إن ما يفصل اليابان عن بلدان شرق آسيا بما فيها الصين ليس الحضارة. فحضارة (أو حضارات) هذه المنطقة متشابهة متداخلة دينياً وتاريخياً وأنتروبولوجياً وجغرافياً... الخ. إن ما يجعل اليابان ذات «طابع متفرد» ليس الحضارة بل الارتباط الاقتصادي والسياسي مع الغرب، وذلك منذ القنبلتين الذريتين اللتين أسقطتهما عليها الولايات المتحدة في الحرب العالمية الثانية. لقد اعترف اليابانيون آنذاك بالأمر الواقع، أي بالهزيمة وقبلوا مكرهين الهيمنة الأمريكية. ولكنهم عملوا في نفس الوقت على تحدي هذا «الأمر الواقع» من داخله، فعملوا على الانتصار عليه اقتصادياً مما مكنهم من قلب الهزيمة العسكرية والسياسية إلى انتصار اقتصادي رائع على الولايات المتحدة وعلى الغرب أجمع. وها هي اليابان تعمل الآن بخطى وطيدة للاستفادة من هذا الانتصار الاقتصادي بفرض وجودها دولياً، ولا يستبعد أن تصبح في المستقبل القريب عضواً دائماً في مجلس الأمن.

أما على المستوى العسكري، فالمسألة بالنسبة لليابان مسألة وقت وقرار سياسي لا غير. إن التكنولوجيا اليابانية قادرة على تحقيق التوازن العسكري مع أية جهة، بما فيها الولايات المتحدة، في أقرب وقت، خصوصاً والقوة العسكرية الآن وغداً لا تتوقف على كم الرجال والعتاد، بل على الكم الاقتصادي والكيف التكنولوجي، وهما لليابان على مستوى الريادة باعتراف الجميع.

أما بالنسبة لهونغ كونغ وتايوان، فإن إرجاع دخولهما في كتلة اقتصادية مع الصين إلى مجرد اشتراكهما معها في حضارة، عمل ينطوي على مغالطة كبرى. فتايوان اليوم ليست شيئاً آخر غير جزيرة فرموزة التي هي جزء لا يتجزأ من الصين، وكانت قد تعرضت لغزوات الهولنديين والإسبان ثم استعادتها الصين، ثم ضمتها اليابان إليها بموجب اتفاقية عام ١٨٩٥ لتعود إلى الصين سنة ١٩٤٥ وتصبح عاصمة لما كان يسمى بـ«الصين الوطنية» التي كان على رأسها تشان كاي تشيك عميلاً للغرب ومحمياً من الولايات المتحدة الأمريكية. وعندما اعترفت الولايات المتحدة بالصين الشعبية عام ١٩٧٩ بقيت «تايوان» هذه منفصلة عن الصين. وإذن فمن الطبيعي تماماً أن تعود هذه الأخيرة إلى الارتباط بالصين نوعاً من الارتباط... إن ما يجمع تايوان بالصين ليس مجرد انتماء إلى حضارة واحدة، إن ما يجمعهما حقاً هو ما يجمع الجزء إلى الكل.

أما هونغ كونغ فهي أيضاً أرض صينية احتلها الإنكليز سنة ١٨٤٢ وجعلوا

منها مستعمرة في صورة «منطقة حرة». ومعلوم أن اتفاقية وقعت بين بريطانيا والصين عام ١٩٨٤ تقضي برجوع هونغ كونغ إلى الصين هذا العام ١٩٩٧. وأما سنغافورة فهي جزيرة معظم سكانها صينيون، احتلها الإنكليز عام ١٨١٩ ثم استولى عليها اليابانيون خلال الحرب العالمية الثانية لينتهي بها الأمر إلى الاستقلال سنة ١٩٦٥، وإذن فعلاقتها بالصين هي أيضاً من جنس علاقة الجزء بالكل، إنها جزء من الأمة الصينية.

وما نريد تأكيده من خلال هذه الملاحظات هو فساد «الأصل» الذي يبني عليه هانتنغتون قياساته واستنتاجاته، فليس الاشتراك في حضارة هو الذي يجمع تايوان وهونغ كونغ وسنغافورة مع الصين، بل يجمع بينهما الانتماء إلى أمة واحدة، إلى بلد واحد وتاريخ واحد وجغرافية واحدة... الخ. فإذا أخذنا بما قرره هانتنغتون نفسه سابقاً من أن المستوى الحضاري أوسع من مستوى «الاشتراك في ثقافة» سواء على مستوى القرية أو على مستوى القطر، جاز لنا أن نقول إن المستوى الثقافي الوطني يجمع الصين والجزر التي هي أصلاً تابعة لها وجزءاً منها، بينما يجمع المستوى الحضاري شرق آسيا بأكملها بما فيها اليابان نفسها. إن ما يجمع اليابان، حضارياً، بالصين أقوى وأعمق مما يجمعها حضارياً بالولايات المتحدة أو بأي قطر آخر من الحضارة الغربية. وما كان يفرق بين الصين واليابان من قبل هو ما يسميه هانتنغتون «الاختلافات الإيديولوجية»، وليس الانتماء الحضاري.

وإذن، فإذا كان صحيحاً كما يقول هو نفسه أنه: «مع انتهاء الحرب الباردة يبدو أن العوامل الحضارية المشتركة تتغلب على الاختلافات الإيديولوجية على نحو متعاظم»، فإن النتيجة هي أنه علينا أن ننتظر تقارباً متزايداً بين اليابان والصين. وهذه نتيجة لا يريدها المنظر لـ«صدام الحضارات»، ولذلك يلجأ إلى النفي المطلق، إلى مجرد التحكم، فيقرر أن اليابان حضارة ومجتمع من طراز «متفرد»، وهو لا يريد أن يوضح طبيعة هذا «التفرد» لأنه ليس شيئاً آخر سوى اطمئنان الولايات المتحدة الأمريكية وأصحاب المصالح فيها إلى «اندماج» اليابان في الاقتصاد الأمريكي إلى الدرجة التي يتسبب فيها الين الياباني في زلازل تهز الأوساط المالية الأمريكية.

ويستمر هانتنغتون في مغالطاته في مجال الاقتصاد وتشكل الكتل الإقليمية الاقتصادية فيقرر أن «الثقافة والدين ـ ولم يقل هنا «الاشتراك في حضارة» ـ عاملان يشكلان أساس منظمة التعاون الاقتصادي التي تجمع بين عشر دول إسلامية غير عربية هي إيران وباكستان وتركيا وآذربيجان وكازاخستان وقرغيزستان وتركمانستان وتادجيكستان وأوزبيكستان وأفغانستان». وهذه المنظمة هي، كما يقول: «توسيع للمنظمة التي تم تأسيسها في الستينات من قبل تركيا وباكستان وإيران». والسؤال

الذي يفرض نفسه هنا هو: إذا كانت هذه المجموعة قد تأسست في الستينات ـ أي منذ ثلاثين سنة مضت ـ فماذا حققته على الصعيد الاقتصادي؟ هل أصبحت فعلاً تكتلاً اقتصادياً إقليمياً يوازن تكتل دول شرق آسيا التي تحدثنا عنها؟ ثم هل تشكل هذه الدول الثماني تكتلاً اقتصادياً حقيقياً؟ وأين تتجلى القوة الاقتصادية الإقليمية في هذا التكتل، هل في الصناعة، أم في التبادل التجاري... الخ؟

وأمام الفراغ الهائل الذي تكشف عنه هذه الأسئلة ـ التي لا بد أن تكون قد انتصبت أمام ناظري هانتنغتون وهو يقرر ما سبق ـ لم يجد وسيلة لصرف النظر عنها إلا بالقفز إلى مغالطة أخرى يريد منها أن تنسي الأولى. وهكذا أضاف قائلاً: «وأحد الدوافع التي تشجع على إحياء وتوسيع هذه المنظمة في الستينات من قبل تركيا وباكستان وإيران، هو إدراك زعماء عدد من قادة تلك الدول أنه ليس لديهم حظ في أن يسمح لهم بالانضمام إلى المجموعة الأوروبية». والمغالطة شنيعة جداً لأنها كذب صراح على التاريخ. إن العالم أجمع يتذكر أن أصل المنظمة المشار إليها هو «حلف بغداد» المشهور الذي أنشأته بريطانيا سنة ١٩٥٥ وكان يضم العراق وتركيا وباكستان وإيران، وكان الهدف منه «الدفاع» عن الشرق الأوسط ضد التغلغل السوفياتي من جهة، والوقوف من جهة أخرى في وجه تيار القومية العربية، وهو التيار الذي برز قوياً آنذاك بقيادة مصر جمال عبد الناصر. وقد جعلت تركيا صلة وصل بين هذا الحلف والحلف الأطلسي. ومع هزيمة بريطانيا في حرب السويس عام ١٩٥٦ وقيام الثورة في العراق سنة ١٩٥٨ (وقد أطاحت بنوري السعيد ونظامه الذي كان موالياً لبريطانيا) تبنت الولايات المتحدة ما تبقى من هذا الحلف الذي أصبح يسمى منذ ذلك الوقت باسم السانتو وكان يضم باكستان وإيران الشاه وتركيا كحزام ضد الاتحاد السوفياتي. وعندما انهار هذا الأخير ولم تعد للولايات المتحدة بهذا الحلف حاجة تحول إلى «منظمة اقتصادية إقليمية» بقيت اسماً بدون مسمى.

وللمرء بعد كل هذا أن يتساءل: إذا كان «الاشتراك في الحضارة» هو الذي يقف وراء المجموعات الاقتصادية الإقليمية الناجحة، فلماذا لم تقم بين البلدان العربية مجموعة اقتصادية إقليمية ناجحة مع أنها «متجذرة في حضارة مشتركة»، حسب تعبير هانتنغتون، أكثر من أي مجموعة أخرى في العالم بما في ذلك المجموعة الأوروبية. فلماذا سكت هذا المنظّر لـ«صدام الحضارات» عن البلدان العربية ذات الحضارة الواحدة، تاريخاً وتراثاً ودِيناً، وراح يبحث عن سند لنظريته لدى مجموعة كانت وما تزال اسماً بدون مسمى، مجموعة باكستان وإيران وتركيا التي يجمعها «الإسلام» في نظره، ناسياً أو متناسياً الاختلافات العميقة القائمة بينها داخل الإسلام نفسه إضافة إلى المنافسات الإقليمية. ثم ألا يجمع الإسلام العرب

بعضهم إلى بعض بصورة أقوى وأعمق؟ ولماذا أقصاهم من المجموعة الإسلامية تلك؟

النظرية غير بريئة.. والحجج التي يراد لها أن تسندها حجج واهية.

بعد الاقتصاد يأتي دور السياسة. وستكون هي الأخرى تابعة لـ«الاختلافات الحضارية». يقول: «إن الاختلافات الحضارية والدينية هي التي تخلق اختلافات حول المسائل السياسية، بدءاً من حقوق الإنسان إلى الهجرة والتجارة والبيئة. كما أن القرب الجغرافي يؤدي إلى ظهور النزاعات الإقليمية وما تثيره من مطالب، بدءاً من البوسنة حتى ميندانا والفيليبين».

وها هنا مغالطة أخرى: فالاختلاف بين الحضارات والأديان لا تنجم عنه بالضرورة خلافات سياسية: فليس هناك خلافات سياسية بين العرب والصين ولا بين العرب والروس ولا بينهم وبين أمريكا اللاتينية ولا بين هذه والهند والروس واليابان... الخ مع أن هذه البلدان تنتمي جميعاً إلى حضارات يختلف بعضها عن بعض. وهذا يصدق أيضاً على القرب الجغرافي: فالنزاعات بين البلدان المتجاورة لا تعاني منها إلا الأقطار التي كانت مستعمرة وقام الاستعمار بفرض حدود مصطنعة فيها، حدود تتنافى في الغالب مع التاريخ والواقع السكاني والمعطيات الاقتصادية.

٧ ـ «الحدود الدموية».. وازدواجية المقاييس

وبعد، فهل نحتاج إلى القول إن منطق القبيلة هو الذي يحكم تفكير صاحب فرضية «صدام الحضارات»؟...

بعد المغالطات السابقة التي قدمها هانتنغتون كحجج لإقرار فرضية «صدام الحضارات» ينتقل إلى مرحلة أخرى، مرحلة رسم خريطة ما يسميه بـ«الصدامات الحضارية المقبلة». وهكذا يقرر أنه «مع تناقص قدرة الحكومات على استنفار التأييد وتحقيق التحالفات على الأسس الإيديولوجية، فإنها ستبذل المزيد من الجهود للحصول على التأييد عن طريق مناشدة عوامل الدين المشترك والهوية الحضارية»، فيتحول الصراع من صراع إيديولوجي ـ كما كان عليه الحال قبل انهيار الاتحاد السوفياتي ـ إلى صراع حضاري، يحركه الاشتراك في الدين والهوية الحضارية.

وبما أن الاختلافات الحضارية تكون أوسع وأعمق بين المجموعات الحضارية الكبرى التي لا تجمعها مجموعة أعلى، بينما تكون أقل اتساعاً وعمقاً بين المجموعات الحضارية التي تنتمي إلى حضارة أوسع، فإن الصدام الحضاري سيجري تبعاً لهذا الاختلاف. يقول هانتنغتون: «وهكذا يحدث الصدام بين الحضارات على مستويين: على المستوى الأصغر تتصارع المجموعات المتضافرة على طول خطوط التوتر الفاصلة بين الحضارات بوسائل عنيفة أحياناً من أجل السيطرة على الأرض وإخضاع إحداها للأخرى. وعلى المستوى الأكبر تتنافس الدول التي تنتمي إلى حضارات مختلفة على الاستحواذ على السيطرة العسكرية والاقتصادية النسبية، وتتصادم على الهيمنة على المؤسسات الدولية وعلى الأطراف الأخرى، وتقوم بتعزيز قيمها السياسية والدينية الخاصة خلال ذلك».

وهكذا فعلى المستوى الأصغر «تحل حدود التوتر بين الحضارات محل الحدود السياسية والإيديولوجية» السابقة التي كانت سائدة زمن الحرب الباردة، وتصبح حدود التوتر الحضاري عبارة عن «نقاط تندلع منها شرارات الأزمات وسفك الدماء». وأبرز حدود التوتر هي تلك التي عرّى عنها الانقسام الإيديولوجي في أوروبا مع نهاية الحرب الباردة، وهي «الحدود الحضارية» التي تفصل في أوروبا بين المسيحية الغربية من جهة، والمسيحية الأورثوذكسية (الشرقية) والإسلام من

جهة أخرى. ويشق خط الحدود هذا طريقه عبر الحدود الشرقية التي كانت تفصل المسيحية الغربية عن الشرقية عام ١٥٠٠م: وهي الحدود الفاصلة اليوم بين فنلندا وروسيا ودول البلطيق لتنزل إلى بلاد البلقان حيث ستتطابق مع الحدود التاريخية التي كانت تفصل بين إمبراطورية الهابسبورغ والإمبراطورية العثمانية. وما يميز هذه الشعوب الواقعة على طرف هذا الخط هو أن التي تقطن على الشمال والغرب منه تدين بالبروتستانتية والكاثوليكية وتشترك في تجارب مشتركة في التاريخ الأوروبي (الاقطاع، النهضة، التنوير، الثورة الفرنسية، الثورة الصناعية). أما الشعوب القاطنة جنوب وشرق هذا الخط فهي إما أورثوذكسية وإما إسلامية، وهي تنتمي تاريخياً إما إلى الإمبراطورية القيصرية وإما إلى الإمبراطورية العثمانية. وهكذا حل محل «الستار الحديدي» الذي كان يقسم أوروبا إلى غربية وشرقية، «ستار حضاري» قوامه جدار مشيد لا من الحديد والاسمنت بل من الدين والتاريخ.

هذا عن الصدام بين المسيحية الغربية والمسيحية الشرقية. أما الصدام بين المسيحية الغربية والإسلام فيعود به صاحب «صدام الحضارات» إلى زمن الفتوحات العربية مع ظهور الإسلام: فلقد وصل العرب إلى مدينة تور بفرنسا عام ٧٣٢م مخترقين شبه الجزيرة الإيبيرية وجبال البرانس ليتوغلوا في فرنسا. وتجدد الصدام في القرنين الحادي عشر والثالث عشر من خلال الحروب الصليبية ثم ما بين القرنين الرابع عشر والسابع عشر على عهد الإمبراطورية العثمانية، ليحل محله في القرن التاسع عشر والعشرين الصراع بين الاستعمار الأوروبي وبين معظم شمال أفريقيا والشرق الأوسط. وبعد نهاية الاستعمار تجدد الصراع بين الغرب والقومية العربية. وها هي «الأصولية الإسلامية» تحل اليوم محل القومية العربية بالأمس.

ولا ينسى داعية «صدام الحضارات» أن يدرج ضمن السياق نفسه الحروب التي نشبت بين العرب وإسرائيل التي يقول عنها بين قوسين (صنعها الغرب). والمقصود بهذه العبارة ليس ما نفهمه منها نحن، ذلك لأن السياق يجعل إسرائيل جزءاً من الغرب (صنعها)، وبالتالي فالحرب بين العرب وبينها هي جزء من الصدام الحضاري بين الغرب والعرب والإسلام. وإضافة إلى هذا الصراع الذي قام بين الدول، هناك «الإرهابيون الإسلاميون» الذين «شهروا السلاح» على الغرب «بدعم من حكومات ثلاث دول شرق أوسطية» وقاموا بقصف الطائرات والمنشآت الغربية وأخذوا رهائن غربية». ثم يضيف: «وهذه الحرب بين العرب والغرب وصلت إلى ذروتها في عام ١٩٩٠ عندما حشدت الولايات المتحدة جيشاً جراراً أرسلته إلى منطقة الخليج الفارسي للدفاع عن بعض الدول العربية في مواجهة عدوان دولة أخرى».

تاريخ العلاقة بين الغرب والعرب، بين المسيحية والإسلام، هو تاريخ سلسلة من الحروب المتجددة. فهل يمكن ترقب نوع آخر من «التاريخ» بين العرب والغرب؟

يأتي الجواب واضحاً صريحاً: «إن هذا التفاعل العسكري الذي يعود تاريخه إلى قرون بين الغرب والإسلام لن يتلاشى، بل لعله سيشتد ويصبح أكثر اشتعالاً». أما الأسباب فكثيرة ومتنوعة: هناك لدى بعض العرب «شعور بالفخر لأن صدام حسين هاجم إسرائيل وتحدى الغرب» ولدى بعضهم الآخر «شعور بالهوان، ويستنكرون الوجود العسكري الغربي في الخليج الفارسي وكذلك السيطرة الغربية الساحقة وعدم قدرة العرب على صياغة مصيرهم بأنفسهم». وهناك النفط الذي وصل ببعض الأقطار العربية إلى مستوى من التطور جعل الحملة من أجل الديمقراطية تجد آذاناً صاغية في هذه الأقطار و«كان المستفيد الرئيسي من هذه الانفتاحات (على الديمقراطية) هو الحركات الإسلامية».

ويخرج الكاتب من هذه الملاحظة العابرة بقانون عام يتناقض صراحة وعلى طول الخط مع ما هو سائد على السطح في الخطاب الغربي من دعوة إلى إقرار الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان في البلدان غير الغربية. يقول: «**وباختصار يمكن القول إن الديمقراطية الغربية تؤدي إلى تعزيز القوى السياسية المناهضة للغرب**». هل هناك ما هو أشد وضوحاً وصراحة من هذه العبارة التي تفصح عن حقيقة تمشدق الغرب بالديمقراطية وحقوق الإنسان بالنسبة للشعوب غير الغربية؟

ولا يكتفي صاحبنا بإبراز أن الديمقراطية في البلاد الإسلامية تنتج أعداء للغرب، بل يذهب إلى أبعد من ذلك فيقرر أن «النمو السكاني الهائل في الدول العربية وبخاصة في الشمال الإفريقي... وتزايد هجرة سكان هذه الدول إلى أوروبا... ستكون نتيجته الحتمية هي أن العلاقة بين الغرب والإسلام ستكون علاقة صدام حضاري. وإذن فدعوة الغرب شعوب شمال أفريقيا والشرق الأوسط إلى تحديد النسل ليست من أجل «تحقيق التنمية» كما يقال، بل من أجل جعل حد لتزايد السكان في هذه المناطق التي هي «سكنى الأعداء».

لنترك استخلاص النتائج المنطقية جانباً ولنعد إلى صاحبنا لنجده يستشهد بالمستشرق المشهور بعداوته للعرب والإسلام برنار لويس الذي يقول عنه إنه توصل إلى نتيجة مشابهة حين كتب قائلاً: «إننا نواجه مزاجاً وتحركاً سيرفعان إلى حد كبير من وتيرة القضايا والسياسات والحكومات التي تنتهجها، وهذا ليس سوى صدام حضارات. قد يكون ذلك هو رد الفعل اللاعقلاني، بله التاريخي لخصم قديم، على تراثنا اليهودي المسيحي وحاضرنا العلماني وانتشارهما على نطاق عالمي».

ويسترسل هانتنغتون بعد الفراغ من تأكيد «حتمية» الصدام بين الإسلام وحدوده الغربية، في عرض مظاهر الصدام «التاريخي» و«المعاصر» بين الإسلام وحدوده الجنوبية والشمالية والشرقية، فيقرر: «أن التفاعل الصدامي الكبير الآخر، التفاعل الصدامي للحضارة العربية الإسلامية على المستوى التاريخي كان مع الشعوب السوداء إلى الجنوب: الشعوب الوثنية والإحيائية التي تعتنق المسيحية على نحو متزايد». فيشير إلى «تجارة الرقيق» في الماضي وإلى الحرب الأهلية «بين العرب والسود» في جنوب السودان، والحرب التشادية بين «المتمردين.. وأهل الجنوب»، إضافة إلى التوتر بين المسيحيين الأورثوذكس والمسلمين في القرن الأفريقي، والصراعات الطائفية بين المسيحيين والمسلمين في نيجيريا». أما على الحدود الشمالية للإسلام «فالصراع متفجر بين الشعوب الأورثوذكسية والإسلامية» في البوسنة وصربيا وبلغاريا وأرمينيا... ثم ينتقل إلى الحدود الشرقية للإسلام ليقرر «أن صراع الحضارات متجذر عميقاً في أماكن أخرى من قارة آسيا» ليضيف إلى ذلك ما يسميه بـ«حالة عنف ناشبة بين المسلمين من جهة، والصرب الأورثوذكس في البلقان واليهود في إسرائيل والهندوس في الهند والبوذيين في بورما والكاثوليك في الفيليبين» من جهة أخرى، لينهي إحصاءه ذاك بقوله: **«حقاً إن للإسلام حدوداً دموية»**.

لا يتمالك المرء بعد هذا كله من أن يتساءل: هل الأمر يتعلق هنا بعرض شواهد تشهد بالصحة لفرضية «صدام الحضارات»، أم أن الأمر يتعلق بتجريم الإسلام وتحميله مسؤولية الصدامات والحروب التي شهدها، منذ ظهوره، ما أسماه هانتنغتون بخط التوتر الممتد من أوروبا الغربية إلى الشرق الأوسط عبر البلقان، إلى أفريقيا وآسيا؟

ألا يمكن القيام بعمل مماثل، ولكن في اتجاه آخر، وذلك برسم خريطة «حدود التوتر» وسلسلة الحروب التي شهدتها المنطقة نفسها منذ فجر التاريخ، وذلك بصورة تجرم أوروبا تجريماً أبدياً: ابتداء من حروب وفتوحات الاسكندر المقدوني، إلى حروب وفتوحات الرومان والبيزنطيين، إلى الحروب الصليبية، فالحروب الدينية في أوروبا والحروب الاستعمارية الأوروبية في أفريقيا وآسيا وأمريكا (دع عنك إبادة سكان أمريكا الأصليين) إلى فتوحات نابليون، إلى الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية، إلى حرب فرنسا في الهند الصينية ثم في الجزائر، إلى حرب الولايات المتحدة في الفييتنام... إلى حرب الخليج. هذه الحروب التي شهدها التاريخ طيلة ما لا يقل عن ٢٣ قرناً، منذ القرن الثالث قبل الميلاد إلى اليوم، هي جميعاً حروب شنتها أوروبا على معظم مناطق العالم من أقصاه إلى أقصاه. وإذا طبقنا على هذه الحروب ما طبقه هانتنغتون على الإسلام فإننا

سنخرج بنتيجة واحدة تفرض نفسها، وهي أن أوروبا ومعها الولايات المتحدة الأمريكية هي المسؤولة الأولى والأخيرة عن «صدام الحضارات». وإذا فعلنا هذا أفلا يحق لهانتنغتون أن يثور ويتهمنا بالتحامل وتشويه الحقائق، وهو ما ينطبق على تحليله لما سماه بـ«حدود الإسلام الدموية»؟

وينتقل صاحبنا إلى أماكن أخرى، فيمر مراً سريعاً على «الخلافات الكامنة بين الصين والولايات المتحدة» وعلى «التوتر بين هذه الأخيرة واليابان» ثم على «التنافس الاقتصادي المسيطر بوضوح على الحضارتين الأمريكية والأوروبية». ولكنه سرعان ما يعود إلى العرب والإسلام، إلى حرب الخليج وتصريحات بعض الحكام العرب ومواقف بعض النخب ضد التحالف الغربي ضد العراق، إلى شكوى العرب من كون الغرب يطبق مقياساً مزدوجاً عندما يتعلق الأمر بعدوان إسرائيلي ليرد على ذلك بقوله: «إن عالم صراع الحضارات لا بد أن يكون عالم ازدواج المقاييس تطبق فيه الدول مقياساً على الدول التي تماثلها وتربطها بها صلة قرابة، ومقياساً مختلفاً على الدول الأخرى».

وبعد، هل نحتاج إلى القول إن **منطق القبيلة** هو الذي يحكم تفكير صاحب فرضية «صدام الحضارات»؟

٨ ـ من أجل ضمان هيمنة الغرب...

..كما أن عليه من جهة أخرى أن يجتهد في احتواء الحضارات الأخرى، بما في ذلك الحضارة الصينية والإسلامية باختراقهما من الداخل ومن الخارج معاً...

كانت المغالطات والإحصاءات والتحليلات الفجة والمغرضة السابقة هي الحجج والبراهين التي يقدمها هانتنغتون لإثبات فرضيته التي تعامل معها منذ البداية، كما رأينا، لا كمجرد فرضية بل كـ«حقيقة» تاريخية تلخص مسار التاريخ البشري منذ ظهور الإسلام إلى اليوم، وهو المسار الذي لخصه في عبارة واحدة وهي قوله: «حقاً أن للإسلام حدوداً دموية». والإسلام حضارة، والأطراف التي تصادم معها حضارات كذلك، وإذن فالتاريخ كله، الماضي منه والحاضر والمستقبل، هو عبارة عن «صدام الحضارات».

هناك مقدمة مضمرة لا يصرح بها هانتنغتون، وإن كان يفكر بتوجيه منها ولغرض سينكشف بعد قليل. هذه المقدمة هي أنه إذا كان «صدام الحضارات» قد جرى في الماضي على حدود الإسلام، شمالاً وجنوباً وشرقاً وغرباً، فلأن الإسلام كان يمثل في الماضي الحضارة الأقوى، الحضارة المسيطرة، واليوم، وبعد «الضربات» التي وجهها له الغرب، يحاول أن ينهض من جديد في وقت «وصل فيه الغرب إلى ذروة خارقة من السيطرة تجاه الحضارات الأخرى»: فالمنافسات بين الدول العظمى قد اختفت، والصراع العسكري بين الدول الغربية غير وارد إطلاقاً، والقوة العسكرية الغربية لا يوجد ما يضاهيها، وسيطرته الاقتصادية لا يتحداها إلا اليابان الذي لا خطر منه لأنه مندمج في الغرب، أضف إلى ذلك أن الغرب يسيطر على المؤسسات الدولية الأمنية والاقتصادية إلى درجة أن عبارة «المجتمع الدولي» ما هي إلا تعبير ملطف لعبارة «العالم الحر» التي كانت تستعمل بالأمس لتعني العالم الأوروبي والأمريكي...

ومع ذلك كله فهذه السيطرة التامة التي للغرب اليوم لا تطال ما هو أساسي وجوهري في «صدام الحضارات» ـ كما يقول صاحبنا ـ يعني بذلك: «القيم الحضارية والمعتقدات». وهكذا يلاحظ أن الحضارة الغربية تتغلغل في العالم على

مستوى السطح فقط، مستوى السلع والمصنوعات. أما على المستوى الآخر الأكثر عمقاً، يعني مستوى القيم، فإن المفاهيم الغربية تختلف اختلافاً جذرياً عن تلك التي تسود الحضارات الأخرى وهكذا فالقيم الغربية التي تتعلق بالنزعة الفردية والليبرالية والنظام الدستوري وحقوق الإنسان والديمقراطية... الخ لا تحظى بالقبول التام في الحضارات الأخرى. (وما يضير الغرب في ذلك إذا كانت القيم الغربية وعلى رأسها الديمقراطية إنما تخلق الأعداء للغرب).

وعلى كل حال فرد فعل الشعوب ضد محاولة الغرب نشر قيمه في العالم أجمع هو إما الرفض المطلق والانعزال، وإما الانضمام إلى الغرب والقبول بقيمه ومؤسساته كما فعلت اليابان، وإما نشدان تحقيق التوازن مع الغرب بالعمل على تطوير العلاقات الاقتصادية والعسكرية والتعاون مع المجتمعات الأخرى غير الغربية ضد الغرب مع الحفاظ على القيم المحلية. الموقف **الأول** لا يشكل خطراً على الغرب لأنه لم يعد ممكناً العيش في عزلة في عالم يسوده التنافس والصراع. أما الموقف **الثاني** فهو «إيجابي» يعزز جانب الغرب. وأما الموقف **الثالث** فهو خطير كل الخطورة لأنه ـ دائماً حسب هانتنغتون ـ يهدف إلى امتلاك وسائل التقدم الحديث لمنافسة الغرب ومصارعته.

ويستعمل هانتنغتون تصنيفاً آخر أكثر دلالة، فيقسم دول العالم إلى دول **تريد التحديث وتقبل التغريب** وقطعت أشواطاً في هذه السبيل مثل اليابان، وأخرى **تريد التحديث ولا تمانع في التغريب** وتلاقي صعوبات داخلية ولكنها لا تشكل خطراً على الغرب مثل روسيا ويوغسلافيا وتركيا والهند، وهي مهددة بالتمزق الداخلي، ومثل دول أمريكا اللاتينية ودول شرق أوروبا التي لا ترفض التغريب ولكنها تعاني من مشاكل داخلية مزمنة. تبقى بعد ذلك الدول التي يقول عنها إنها **تريد التحديث ولكنها ترفض التغريب**، وهي التي يدرجها تحت اسم «**الرابطة الكونفوشية الإسلامية**» التي يقول عنها إنها تعمل على تطوير قواها الاقتصادية والعسكرية وتتحدى الغرب في مصالحه وهيمنته وقيمه.

وإذن فالصراع الحقيقي، والحرب الحضارية المقبلة ستكون بين الغرب وهذه «الرابطة الكونفوشية الإسلامية». تلك هي النتيجة التي يريد أن يصل إليها هانتنغتون. وهناك في نظره ما يجعل هذا الصراع حتمياً، فهو يزعم أن الدول الغربية تعمل على تخفيض نفقاتها العسكرية بينما تسعى الصين وكوريا الشمالية ودول الشرق الأوسط إلى زيادة قدراتها العسكرية حتى أصبحت تدعى «دول السلاح». وبينما تروج الدول الغربية لفكرة الحد من انتشار الأسلحة عموماً، والأسلحة النووية والكيماوية والبيولوجية خصوصاً، تؤكد الصين ودول عربية

وإسلامية على حقها في امتلاك الأسلحة والتكنولوجيا الحديثة.

ويمضي هانتنغتون في مغالطاته المفضوحة فيقول: إن هناك الآن «شكلاً جديداً من سباق التسلح»، طرفاه الدول الكونفوشية والإسلامية من جهة، والغرب من جهة أخرى. وما يميز هذا «الشكل الجديد من سباق التسلح» هو أنه بينما كان كل طرف في سباق التسلح القديم، بين الاتحاد السوفياتي والغرب، يطور أسلحته، فإن «سباق التسلح الجديد» يتميز بكون الغرب يسعى للحد من التسلح بينما تسعى الصين والدول والإسلامية إلى تكديس الأسلحة وتطوير قدراتها النووية.

ذلك هو التحليل الذي يقدمه داعية «صدام الحضارات». والآن وقد أنهى هذه السلسلة من المغالطات بما أسماه «شكلاً جديداً من سباق التسلح» ينتقل إلى الخاتمة التي هي بيت القصيد عنده، الخاتمة التي يؤكد فيها:

ـ أن الاختلاف بين الحضارات حقيقة واقع، وأن الصراع بين الحضارات سيحل محل الصراع الإيديولوجي وغيره من أشكال الصراع الأخرى.

ـ أن الصراعات بين مجموعة من حضارات مختلفة ستكون أشد عنفاً من تلك التي تجري بين مجموعات تنتمي إلى حضارة واحدة.

ـ أن المحور البارز في السياسة الدولية سيكون الغرب وما عداه، وأن البؤرة المركزية للصراع العالمي ستكون بين الغرب والحضارتين الكونفوشية والإسلامية.

بعد هذه التأكيدات التي جعلها هانتنغتون كخلاصة واستنتاجات عامة لتحليله المغالطي ينتقل إلى بيت القصيد عنده، إلى «الاحتياطات الضرورية» التي على الغرب أن يتخذها من الآن، على المدى القريب والمدى البعيد.

فعلى المدى القريب يتوجب على الغرب أن يعمل على تحقيق قدر أكبر من التعاون والوحدة بين مكونات حضارته الأوروبية الأمريكية وأن يعمل في الوقت نفسه على إدماج أمريكا وأوروبا الشرقية في حضارته التي ثقافتهما قريبة من ثقافته. هذا إضافة إلى تعزيز التعاون مع روسيا واليابان، والتخفيف من عملية «تخفيض الأسلحة» حفاظاً على التوازن العسكري مع «الرابطة الكونفوشية الإسلامية» التي يجب وضع حدود لتوسعها العسكري، مع استغلال الخلافات بين الدول المكونة لهذه «الرابطة» وتدعيم الجماعات المتعاطفة مع الغرب في الحضارات الأخرى وتعزيز المؤسسات الدولية التي تخدم المصالح والقيم الغربية.

أما على المستوى البعيد، فيجب على الغرب أن يأخذ بالحسبان أن الحضارات غير الغربية ستحاول «الاستمرار في الاستحواذ على الثراء والتكنولوجيا والخبرات

والآلات والأسلحة التي تشكل جزءاً من الحداثة. كما ستحاول العمل على التوفيق بين هذه الحداثة وبين ثقافتها وقيمها المحلية. وستزداد قوتها الاقتصادية والعسكرية بالنسبة للغرب. ولهذا سيجد الغرب نفسه مضطراً للعمل على احتواء تلك الحضارات الحديثة غير الغربية التي تقترب قوتها من قوة الغرب ولكن قيمها ومصالحها تختلف كثيراً عن قيم الغرب ومصالحه. وهذا سيتطلب من الغرب أن يحافظ على القوة الاقتصادية والعسكرية اللازمة لحماية مصالحه إزاء هذه الحضارات، كما سيتطلب الأمر أيضاً من الغرب أن يعمق فهمه للأسس الفلسفية والدينية التي تقوم عليها تلك الحضارات والطرق التي ينظر الناس بها في تلك الحضارات إلى مصالحهم».

وباختصار على الغرب أن يعمل من جهة على ضمان تفوقه العسكري والتكنولوجي والاقتصادي على الصين والدول العربية والإسلامية بالصورة التي تمكنه من قهرها وتحجيمها إلى أقصى حد، كما أن عليه من جهة أخرى أن يجتهد في احتواء الحضارات الأخرى، بما في ذلك الحضارة الصينية والإسلامية باختراقهما من الداخل ومن الخارج معاً.

٩ ـ المصالح.. ولا شيء غير المصالح

وكل حوار معه أو تفكير ضده لا ينطلق من المعادلة التالية (الغرب = المصالح) إنما هو انزلاق وسقوط في شباك الخطاب المغالطي التمويهي...

إذا نحن ألقينا نظرة عامة على المسار الذي سلكه داعية «صراع الحضارات» منذ المقدمة التي أعلن فيها «فرضيته» إلى الخاتمة التي كشف فيها عن أوراقه، وجدنا أنفسنا أمام نص غريب في تركيبه واستراتيجيته: الإعلان عن «فرضية» ـ مجرد فرضية ـ مؤداها أن النزاعات الدولية، سواء منها الإقليمية أو العالمية، ستكون في المستقبل على شكل «صدام حضارات» وليس على شكل «صراع ايديولوجيات»، والتأكيد والالحاح في الخاتمة على ضرورة أن يتخذ الغرب جميع التدابير على المستوى القريب كما على المستوى البعيد للدفاع عن مركزه ومصالحه.

لقد كان المفروض، لو أن الكاتب كان يفكر في قضايا عصره من أجل فهمها والتماس حلول تخدم صالح الإنسانية ككل، مع افتراض أنه مقتنع فعلاً بأن «صدام الحضارات» يتهدد الأمن العالمي في المستقبل، كان المفروض أن ينتهي هذا الكاتب إلى نتيجة يدعو فيها جميع الجهات، جميع الدول والأمم، إلى الوعي بهذا الخطر ويطالبها بل ويقترح عليها اتخاذ التدابير الضرورية الكفيلة بتلافي هذا الخطر الماحق. لكن صاحب المقالة سلك مسلكاً آخر معاكساً تماماً، فتعامل منذ البداية مع «الفرضية»، لا كمجرد فرضية تعبر عن احتمال وقوع أمر ما، بل كحقيقة تاريخية حكمت تطور التاريخ في الماضي وستحكمه في المستقبل. وهكذا راح يعيد بناء «التاريخ كله» بالصورة التي تجعل منه «صدام حضارات»، الماضي في ذلك والحاضر سواء، باذلاً كل جهده لحشد الأمثلة والوقائع التي تؤيد هذه «الحقيقة التاريخية» المزعومة: يختار أمثلته من هنا وهناك ويؤولها تأويلاً يبتعد بها عن إطارها ويلبسها دلالات لا تحتملها. ثم يكرر المثال الواحد مرات ويقفز ويراوغ، سلاحه المنطقي في كل ذلك «المغالطة» أو «الاستدلال المغالطي» بالتعبير المنطقي.

والهدف من كل ذلك التهويل والتخويف وإعداد القارئ لتقبل النتيجة وتحمل ما يلزم عنها، وكأن ذلك قدر لا مفر منه. والنتيجة التي أفصحت عنها

المقالة هي ضرورة أن يستمر الغرب في تطوير قواه العسكرية، وبالتالي ضرورة أن يصرف ما يلزم من الأموال في سبيل ذلك.

هذه النتيجة واضحة وصريحة. أما دلالتها ومغزاها فمن السهل التعرف عليهما: لقد ربط كثير من الكتّاب، في الولايات المتحدة الأمريكية نفسها، بين مقالة هانتنغتون وما عبر عنه أحدهم بـ«تبرير ميزانية دفاع الولايات المتحدة الأمريكية ومخصصات العون الخارجي أمام كونغرس جمهوري تتزايد نوازع الانكفاء والعزلة لديه ويغيظه العجز في الميزان التجاري أيما إغاظة»(٤).

لكن خطورة المقالة ليست في النتيجة التي تنتهي إليها، فدعوة الغرب إلى الحفاظ على مركزه وهيمنته والعمل بكل الوسائل على صيانة مصالحه أمر مفهوم وعادي. والقيام بالدعوة إلى ذلك واللجوء إلى مسائل الضغط السيكولوجي لحمل الكونغرس على التصويت لفائدة ميزانية الدفاع أمر مفهوم كذلك و«طبيعي» في بلد كالولايات المتحدة يلعب فيها الضغط بواسطة اللوبيات ووسائل الإعلام دوراً أساسياً في توجيه السياسة واتخاذ القرار.

إن خطورة المقالة تكمن في نظرنا في ما بين «المقدمة» و«النتيجة»، ويشغل كل منهما بضعة أسطر لا غير. أما «بؤرة» أو «قلب» الموضوع ـ بالتعبير الأمريكي ـ فهو «الإسلام» بالدرجة الأولى و«الصين» بدرجة أخف قليلاً. ذلك أن صاحب المقالة يركز على الإسلام سواء في تحليله «التاريخي» أو في عرضه لوقائع الحاضر، بينما لا يستحضر الصين إلا في حديثه عن اتجاه تطور النمو في الوقت الحاضر بجنوب شرق آسيا.

و«الإسلام» هو الآن، ومنذ عقد من السنين، الشغل الشاغل في الغرب. وما يعنيه ليس «الإسلام» كدين ولا كحكومات تحكم باسمه. فبالأمس القريب فقط كان الغرب يتخذ من «الإسلام» حليفاً له ضد الشيوعية، على مستوى الشعارات والإيديولوجيا كما على مستوى تأييد وحماية حكومات تحكم باسم «الإسلام»، وساند بالمال والسلاح والخبرة حركات ثورية ترفع راية «الإسلام» كما في أفغانستان أيام الحكم الشيوعي، وأكثر من ذلك ساند «الثورة الإيرانية» التي كان زعيمها الإمام الخميني يقود الثورة من باريس على مرأى ومسمع من بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية التي فضلت ترك حليفها ـ حتى لا نقول عميلها

(٤) البروفسور ديان سنغرمان، باحثة أمريكية وأستاذة في الجامعة الأمريكية في واشنطن. نقلاً عن: *Le Diplomatique* (15 février 1995).

الشاه ـ وحيداً هو وجنده اليائس البائس أمام جحافل الثورة التي كانت ترفع شعار الإسلام: «الله أكبر».

كان ذلك بالأمس القريب، أما اليوم فـ«الإسلام» في نظر الغرب ـ الذي يتكلم باسمه هانتنغتون ـ شيء آخر. إنه «العدو رقم ١»، إن لم يكن اليوم فسيكون كذلك غداً. لا، بل إنه كذلك أمس واليوم وغداً. فماذا تغير؟ ولماذا هذا الخوف «الجديد» بل «المتجدد» من الإسلام؟

إن موقف الغرب من «الإسلام» اليوم شبيه بموقفه من «القومية العربية» بالأمس: لم تكن بريطانيا العظمى، في بداية هذا القرن، وقد كانت تتولى قيادة الغرب آنئذ، تمانع في قيام «وحدة عربية» (حركة الشريف حسين). وعلى الرغم من الضغوط الصهيونية ووعد بلفور فقد بقي مشروع «وحدة عربية» يحظى بنوع من القبول لدى الساسة الانكليز إلى أن أطرت الفكرة في «جامعة الدول العربية» التي قامت بمباركتهم. ولكن ما ان أمم جمال عبد الناصر قناة السويس رافعاً شعار «القومية العربية» حتى أصبحت الوحدة العربية في نظر الغرب هي الخطر الأعظم في الشرق الوسط لا يعادله إلا الخطر الشيوعي في أوروبا. وكما اتخذ الغرب من «الإسلام» آنذاك حليفاً له ضد الشيوعية جعل منه كذلك حليفاً له ضد «القومية العربية»، فدفع حكومات كل من إيران وباكستان وتركيا والعراق آنذاك إلى الانخراط في حلف بغداد بقيادة بريطانيا.

كيف نفسر هذه الازدواجية في موقف الغرب من الإسلام والعرب؟

إذا نحن استعرنا من البنيوية بعض مفاهيمها أمكن القول إن هناك ثابتاً واحداً أساسياً في موقف الغرب، والباقي متغيرات. والموقف من العرب أو من الإسلام أو من الصين أو من اليابان أو من أية دولة أخرى في العالم يتغير 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 تغير الموقف.

وهكذا فما جعل الإنكليز والغرب عموماً يحاربون مشروع «وحدة عربية» مهما كان شكلها بعد سنة ١٩٥٦ هو تأميم جمال عبد الناصر لقناة السويس تحت راية القومية العربية. وما جعل الأمريكان والغرب عموماً ينقلبون على الإسلام الذي كانوا يغازلونه هو قيام بعض الحكومات التي تحكم باسمه وعلى رأسها العربية السعودية على عهد الملك الراحل فيصل بن عبد العزيز، قيامها بقطع النفط عن الغرب احتجاجاً على انحيازه إلى جانب إسرائيل في حرب ١٩٧٣ أولاً، ثم استعادة الثورة الإيرانية، التي قامت باسم الإسلام، حق إيران في امتلاك السلطة

على بترولها، وهو الحق الذي حاول الدكتور مصدق في أوائل الخمسينات استرجاعه فأطاح به الغرب (بواسطة الشاه) وبتحالف مع زعيم الاتجاه الإسلامي فيها آنذاك آية الله القاشاني.

وإذن فما يخيف الغرب في «الإسلام» أو في الصين هو ما يهدد مصالحه، أعني هيمنته وسيطرته. فعندما لم تكن «الوحدة العربية» تهدد مصالحه ـ بل ربما كانت تخدمها في ظروف الحرب العالمية الأولى ضد تركيا وحلفائها ـ أيدها نوعاً من التأييد. وفي أعقاب الحرب العالمية الثانية لم يحاربها بجدية وصرامة إلا عندما تطور الأمر إلى ذلك «الزواج» الذي تم بين تأميم قناة السويس وشعار القومية العربية الذي كان يتضمن استرجاع فلسطين... ولم يكن الغرب يخاف من الإسلام، بل لقد كان يغازله ويساند الحاكمين باسمه ضداً على الشيوعية وعلى القومية العربية أيضاً، ولكنه غيّر موقفه تماماً عندما مارست دول إسلامية حقها في امتلاك بترولها والاستقلال بسياستها.

أما الصين فلقد كانت هي والاتحاد السوفياتي تشكل العدو رقم ١ للغرب يوم كانت سياستها تابعة أو منسجمة مع سياسة الاتحاد السوفياتي. وعندما حصلت القطيعة بين بكين وموسكو تغير موقف الغرب منها واعترفت بها الولايات المتحدة ضاربة عرض الحائط صنيعتها التي كانت تحمل اسم «الصين الوطنية» وتحتل مقعداً دائماً في مجلس الأمن، المقعد الذي تحول منذ ذلك الوقت إلى الصين الشعبية. وعندما انهار الاتحاد السوفياتي عادت الصين لتكون العدو و«الخطر الأصفر»، والسبب هو امتلاكها للقنبلة الذرية وسلوكها سياسة مستقلة ودخولها في مرحلة الإقلاع الاقتصادي الذي قد يجعل منها منافساً حقيقياً لمصالح الغرب الاقتصادية في شرق آسيا.

الغرب مصالح، ولا شيء غير المصالح. وكل حوار معه أو تفكير ضده لا ينطلق من المعادلة التالية (الغرب = المصالح) إنما هو انزلاق وسقوط في شباك الخطاب المغالطي التمويهي السائد في الغرب والهادف إلى صرف الأنظار عن «المصالح» وتوجيهها إلى الانشغال بما يخفيها، ويقوم مقامها في تعبئة الرأي العام مثل «الحضارة» و«الثقافة» و«الدين» و«الأصولية».

١٠ ـ حوار الثقافات.. أم توازن المصالح؟

«حوار الحضارات» شعار يمكن أن يكون غير بريء، وهو في جميع الأحوال مفعم بالغموض والالتباس...

منذ أن ظهرت مقالة هانتنغتون، في صيف ١٩٩٣، وهي موضوع ردود ومناقشات. وكانت الردود الأولى هي تلك التي نشرتها المجلة الأمريكية التي نشرت المقالة، مجلة **شؤون خارجية**، وذلك في عددين متتاليين (أيلول/سبتمبر ـ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٣ وكانون الأول/ديسمبر ١٩٩٣). وقد عبرت معظم الردود عن معارضة أصحابها أو عدم اقتناعهم بآراء هانتنغتون. وقد رد هذا الأخير بمقالة جعل عنوانها: «إذا لم تكن الحضارة، فماذا إذن؟» مع عنوان فرعي بالصيغة التالية: «صيغ نموذجية لما بعد الحرب العالمية الباردة» أكد فيها آراءه من جديد قائلاً إنه قدم نموذجاً ملائماً «لفهم ما سيحدث من تطورات جديدة في العالم بعد انهيار الشيوعية وسقوط نموذج الحرب الباردة الذي كانت الدول تصنف فيه إلى ثلاثة عوالم، أول وثان وثالث». ومع أنه يعترف بوجود «حالات شاذة» يصعب تفسيرها بواسطة النموذج الذي قدمه، فإنه يؤكد مع ذلك أن تلك الحالات لا تهدم ذلك النموذج، مضيفاً: «لا يمكن دحض نموذج وبيان عدم ملاءمته إلا بتقديم نموذج جديد بديل يكون أكثر ملاءمة وأقدر على تفسير الأحداث على الصعيد النظري العام». تلك هي خلاصة ردود هانتنغتون وقد كررها في حوارات أجريت معه. لقد تمسك بالقول: «نظريتي تبقى صحيحة ما دام لم يقم بديل أفضل منها».

ربما كان هذا التحدي الذي ينطوي عليه هذا الموقف هو الذي دفع باحثاً مرموقاً في مؤسسة «راند» (RAND) الأمريكية السيد غراهام فولر إلى نشر مقالة في مجلة **السياسة الخارجية** الأمريكية في عددها المؤرخ بـ(ربيع ١٩٩٥)، بعنوان: «الإيديولوجيا المقبلة»، معرضاً فيه بصورة مباشرة بهانتنغتون قائلاً: «إن الصدام الحضاري ليس صداماً حول المسيح أو كونفوشيوس أو النبي محمد بقدر ما هو صراع سببه التوزيع غير العادل للقوة والثروة والنفوذ والازدراء التاريخي الذي تنظر به الدول والشعوب الكبرى إلى الصغرى. الثقافة وسيلة للتعبير عن المنازعات وليست سبباً فيها».

ومع أنه حاول أن يكون أكثر هدوءاً في خطابه وأكثر تفهماً لجوهر المشكل إلا أنه بقي مع ذلك يدور حول نفس الموضوع الذي تحرك فيه هانتنغتون، أعني تحديد هوية العدو المقبل للغرب بعد سقوط العدو الشيوعي. وبدلاً من أن يسمي الأشياء بأسمائها الحقيقية لجأ كما فعل داعية «صدام الحضارات» وغيره إلى البحث عن الخصوم الذين سيقفون غداً ضد ما أسماه بـ«الرؤية الغربية التي تقوم جوهرياً على ثلاثة مبادئ أساسية: (١) الرأسمالية والسوق الحرة. (٢) حقوق الإنسان والديمقراطية الليبرالية العلمانية. (٣) الدولة/الأمة كإطار للعلاقات الدولية». وهكذا فـ«الغرب» يتحدد هنا بقيم الديمقراطية وحقوق الإنسان... الخ. أما خصوم الغرب، أي بقية العالم، فهم المعارضون لهذه القيم.

ولا ينكر فولر أن النظام الغربي تعتريه عيوب، ولذلك فهو يدعو لإصلاحها، كما يعترف ببعض انتقادات العالم الثالث للسلوك الغربي. ومع ذلك فهو يقرر أن دول العالم الثالث تشكل التحدي الرئيسي للغرب رغم ما يسود بينها من اختلافات إيديولوجية وعرقية ودينية. وهو يتوقع أن يلتئم شمل العالم الثالث حول دولة أو مجموعة دول ذات وزن تاريخي وتفوق حضاري وخبرة في الممارسة السياسية مثل الصين والهند وإيران ومصر، ولكنه يعتقد أن روسيا مؤهلة أكثر من غيرها لمنصب الريادة والقيادة في هذا المجال لكونها تتوفر على ما يسميه بـ«القاعدة الفكرية والفلسفية الضرورية».

ويبقى الهدف الأخير من الخوض في هذا الموضوع هو هو، عند فولر كما عند هانتنغتون وغيره. إنه، كما يقول: «جعل الغرب يعي طبيعة المشاكل التي تنتظره للعمل على إيجاد الوسائل الكفيلة بالحيلولة دون قيام تكتل معاد له». وهو يرى أن التصدي للقوى التي ستقود غداً الإيديولوجيا المعادية للغرب يجب أن يرتكز على ثلاثة تدابير: (١) مراجعة القيم والمفاهيم الغربية لجعلها تتلاءم أكثر مع التطورات الجديدة. (٢) ترك العالم الثالث يسلك طريقه نحو التحديث، كل حسب الطريقة التي يختارها، والتعامل بصورة إيجابية مع الدول التي تحقق تقدماً اقتصادياً في الإطار الغربي. (٣) مساعدة الدول التي لا تستطيع تحقيق مثل ذلك التقدم حتى لا تجر النظام العالمي إلى مواجهة بين النظام الغربي ونظام آخر غير غربي.

الهدف واضح: امتصاص المعارضة لهيمنة الغرب وسيطرته بتحسين وضعه بالصورة التي تجعله يحتوي الآخرين، كل حسب وضعيته.

ومن الاعتراضات التي قامت في وجه داعية «صدام الحضارات» تلك التي ترفع شعار «حوار الحضارات» كبديل. ومع أن هذا الشعار يبدو نبيلاً ومعقولاً إلا أنه غير بريء تماماً. فالذين يرفعونه واقفين عند منطوقه ينطوي موقفهم على نوع

من الغفلة. ذلك لأن «الحوار» بين الحضارات إما أن يكون عفوياً تلقائياً نتيجة الاحتكاك الطبيعي فيكون عبارة عن تبادل التأثير، عن أخذ وعطاء، بفعل الصيرورة التاريخية. وهذا النوع من تلاقح الحضارات لا يحتاج إلى دعوة ولا يكون بتخطيط مسبق بل هو عملية تاريخية تلقائية ـ إن صح التعبير.

أما إن كان المقصود هو تنظيم حوار مقصود بين أهل هذه الحضارة وتلك، فإن الأمر ليس بالبساطة التي يبدو بها في بادئ الرأي. ذلك لأن «أهل حضارة» ما ليسوا جميعاً على وفاق، بل هم مجموعات مختلفة يقوم بينها صراع بصورة أو بأخرى. وإذا نحن اقتصرنا هنا على التصنيف الشائع إلى «يمين» و«يسار» أو إلى رأسماليين وكادحين فإن الذي يحصل ـ وقد حصل من قبل ـ هو أن كل صنف في أية حضارة يتحالف مع مماثله في الحضارة الأخرى ضداً على خصومه في الحضارة التي ينتمي إليها. وهذا يصدق أيضاً على التصنيفات الأخرى مثل التي تقوم على أساس الدين أو العرق وما إلى ذلك.

هذه أمور ليست افتراضية بل هي واقع يفرض نفسه حتى على خصوم نظرية «صدام الحضارات» في الغرب نفسه. ففي مقال كتبه باحث أمريكي من جامعة ميتشيغن يرد فيه على دعاة المواجهة بين الإسلام والغرب نقرأ ما يلي: «إن على المسلمين خاصة أن يدركوا أن هناك قلة من الغربيين بمن فيهم كاتب هذا المقال ـ يعني هو نفسه ـ تذهب مدى بعيداً فيما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين الغرب والمسلمين باعتبار أن ما نحتاجه اليوم حقاً هو حلف بين المتمسكين بالتقاليد في الغرب وبين المسلمين المحافظين، وذلك من أجل مواجهة تحديات الحداثة التي تلح علينا إلحاحاً وتهددنا جميعاً في أيامنا التي نعيش هذه»[٥].

هل نحتاج إلى القول إن هناك من «الحداثيين» في العالم العربي والإسلامي من هم مستعدون للتحالف مع «الحداثيين» في الغرب ضد ما يمكن أن يعبروا عنه هم أيضاً كما يلي: «تحديات الأصولية التي تلح علينا إلحاحاً وتهددنا جميعاً».

«حوار الحضارات» شعار يمكن أن يكون غير بريء، وهو في جميع الأحوال مفعم بالغموض والالتباس. وفيما يخصني شخصياً أعتقد أنه من الواجب تسمية الأمور بأسمائها الحقيقية. إن جوهر القضية المطروحة هو «المصالح»: مصالح الغرب، وفي مقدمتها النفط والسوق العربية... الخ. إنه من الطبيعي جداً أن يشعر الغرب بأن أي تقدم يحققه العرب والمسلمون سيكون على حسابه، لأن مصالحه في بلاد العرب والإسلام تقتضي ذلك، وهذا مفهوم. ولكن يجب أيضاً

(٥) انظر مقال أنطوني ت. سليفن، في: المصدر نفسه.

أن يكون مفهوماً أن العرب والمسلمين لا يستطيعون في الظرف الراهن على الأقل تحقيق التقدم بدون التعامل مع الغرب. إن النفط في بلاد العرب والإسلام سيبقى شيئاً لا قيمة له إذا لم يشتره الغرب، أضف إلى ذلك المواد الأولية الأخرى كالمعادن والفوسفات، وكذا الفواكه والحمضيات وعائدات السياحة وتحويلات العمال المهاجرين... الخ.

وإذن فالعلاقة القائمة الآن بين الغرب من جهة، والعرب والمسلمين والعالم الثالث كله من جهة أخرى، هي من جنس علاقة السيد بالعبد: السيد يستغل العبد وهو يحتاج إليه إذ تتوقف عليه كثير من شؤونه، والعبد يعاني من السيد ولكنه هو الآخر محتاج إليه. وبما أن تغيير هذه العلاقة لم يعد ممكناً عن طريق «ثورة العبيد»، على الأقل في الظروف الراهنة، لأن الغرب مستعد لأن يكرر في أي مكان ما فعله في العراق، فإن ما تسمح به الظروف الآن هو العمل على تحقيق نوع من «توازن المصالح» يحد من هيمنة «السيد» وغلوائه، وذلك باللجوء إلى أسلوب النضال الذي تمارسه «نقابات العمال». وهذا النوع من النضال يتطلب قيام تضامن بين دول العالم الثالث، أو بين مجموعاته الإقليمية، شبيه بتضامن نقابات العمال، وسلوك أسلوب «الضغط» الذي يتراوح بين مجرد المطالبة بالحقوق وبين القيام بإضرابات، مع الأخذ بلعبة الحوار والعمل بمبدأ «خذ وطالب»، كما سبق أن شرحت ذلك في مكان آخر[٦].

ذلك هو «الحوار» المطلوب اليوم: حوار من جنس حوار النقابات المنظمة المتضامنة المستميتة في المطالبة بحقوقها.. مع أصحاب المعامل والمؤسسات. أما «حوار الحضارات» فهو كـ«صدام الحضارات» شعار لا ينفع إلا في تعميم الرؤية وخلط الأوراق وتمرير المغالطات[٧].

---

(٦) انظر: محمد عابد الجابري، **مسألة الهوية: العروبة والإسلام... والغرب**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٧، قضايا الفكر العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥).

(٧) يمكن الرجوع كذلك إلى مقالة لنا بعنوان: «بدلاً من صدام الحضارات.. توازن المصالح»، سلكنا فيها مسلكاً آخر في مناقشة الموضوع، وهو نص مساهمتنا في ندوة برنستون التي أشرنا إليها في مستهل هذا الفصل. وقد ترجمت المقالة إلى الفرنسية ونشرتها مجلة: *Confluences*, no. 16 (hiver 1995 - 1996). كما سبق أن نشرت في إحدى الجرائد في المشرق وستنشر في المغرب ضمن كتاب جماعي قد يصدر هذا العام.

سادساً: العولمة: نظام وإيديولوجيا

١ ـ العولمة: أسئلة يجب الوعي بها

العولمة هي «ما بعد الاستعمار» باعتبار أن الـ«ما بعد» في مثل هذه التعابير لا يعني القطيعة مع الـ«ما قبل»، بل يعني الاستمرار فيه بصورة جديدة، كما نقول «ما بعد الحداثة»...

نفتتح هذا القول بإثارة مسألة لغوية. لقد قبل الوطن العربي مغرباً ومشرقاً لفظة «عولمة» بينما لم يتفق على تبني كلمة «خوصصة» التي استعملت وتستعمل في المغرب لأداء معنى المصطلح الأوروبي الحديث (Privatisation) التي تعني نقل ملكية الدولة إلى «الخواص». ففي بعض بلدان المشرق تستعمل كلمة «خصخصة» وفي بعضها «تخصيص». ونحن نعتقد أن هذه مناسبة لممارسة نوع من «العمل الوحدوي» على صعيد اللغة والمصطلح. إن القبول بلفظة «عولمة» التي هي ـ بمعنى ما من المعاني ـ عبارة عن تنازل الدولة الوطنية، أو حملها على التنازل، عن حقوق لها لفائدة «العالم»، أعني المتحكمين فيه، يجعل عدم قبول لفظة «الخوصصة» غير مبرر ولا مفهوم.

ذلك أن الصيغة الصرفية واحدة: فَوْعلة. ولا يهم ما إذا كانت هذه الصيغة قد وردت في كلام العرب ـ عرب الجاهلية ـ أم لم ترد، فالحاجة المعاصرة تفرض استعمالها. وهي تدل على تحويل الشيء إلى وضعية أخرى مثل «قولبة» من قولب، أي وضع الشيء في صيغة قالب... الخ. وهي صيغة مصدر لفعل يشتق من الاسم (قولبة من قولب من قالب، ويستعمل الكثيرون اليوم: أسلمة، من أسلم، من إسلام). فـ«الخوصصة» ليست مشتقة من فعل خصّ يخصّ حتى نقول «تخصيص» بل من «خاصّ» (= خاصص) مفرد خواصّ. أما «خصخص» فلا أصل لها، لا في الأسماء ولا في الأفعال... و«العولمة» على هذا الاعتبار هي وضع الشيء على مستوى «العالم»، مثلما أن الخوصصة هي وضعه على مستوى الخاص، أو الخواص. وهذه العلاقة على مستوى الوزن الصرفي اللغوي تعززها علاقة أخرى أكثر أهمية تقع على مستوى الدلالة والماهية. فالخوصصة خطوة نحو العولمة أو هي شرط من شروطها.

وهذا الربط منذ البداية بين الخوصصة والعولمة ضروري لفهم هذين المصطلحين الجديدين في أبعادهما المتشابكة، الاقتصادية منها وغير الاقتصادية. وبمناسبة ذكر «الاقتصاد» نود أن نؤكد هنا أننا لسنا من أصحاب الاختصاص في هذا الميدان، وبالتالي فحديثنا هنا عن العولمة لن يكون حديث مختص، وإنما سيكون من قبيل إعداد غير المختصين لفهم كلام المختصين.

لقد ظهر هذا المصطلح أول ما ظهر في مجال المال والتجارة والاقتصاد. غير أنه لم يعد مصطلحاً اقتصادياً محضاً، فالعولمة الآن يجري الحديث عنها بوصفها نظاماً أو نسقاً ذا أبعاد تتجاوز دائرة الاقتصاد. العولمة الآن نظام عالمي، أو يراد لها أن تكون كذلك، يشمل مجال المال والتسويق والمبادلات والاتصال... الخ، كما يشمل أيضاً مجال السياسة والفكر والإيديولوجيا.

وعندما يخرج مصطلح ما من مجال الاختصاص الضيق، الذي ظهر فيه أول مرة، فإنه يصبح ملكاً للجميع، وموضوعاً لحديث الجميع. والأدبيات الكثيرة، والمتكاثرة في الغرب، حول هذا الموضوع تتناوله، في الأعم الأغلب من هذه الزاوية، زاوية العموم والشيوع. وعلى ما تيسر لنا الاطلاع عليه من هذه الأدبيات نعتمد هنا في هذا القول الذي نرمي من ورائه إلى المساهمة في نشر الوعي في وطننا العربي بأبعاد هذه الظاهرة التي يتردد اسمها فتعتاده الآذان والأذهان دون وعي بما يحمله من ضرر وخطر، أو من نفع إن كان ثمة نفع.

* * *

«العولمة» ترجمة لكلمة (Mondialisation) الفرنسية التي تعني جعل الشيء على مستوى عالمي، أي نقله من المحدود المراقب إلى اللامحدود الذي ينأى عن كل مراقبة. والمحدود هنا هو أساساً الدولة القومية التي تتميز بحدود جغرافية وبمراقبة صارمة على مستوى الجمارك: تنقل البضائع والسلع، إضافة إلى حماية ما بداخلها من أي خطر أو تدخل خارجي، سواء تعلق الأمر بالاقتصاد أو بالسياسة أو بالثقافة. أما اللامحدود فالمقصود به «العالم»، أي الكرة الأرضية. فالعولمة إذن تتضمن معنى إلغاء حدود الدولة القومية في المجال الاقتصادي (المالي والتجاري) وترك الأمور تتحرك في هذا المجال عبر العالم وداخل فضاء يشمل الكرة الأرضية جميعها، ومن هنا يطرح مصير الدولة القومية، الدولة/الأمة، في زمن تسوده العولمة بهذا المعنى، وتلك مسألة سنعود إليها فيما بعد.

على أن الكلمة الفرنسية المذكورة إنما هي ترجمة لكلمة (Globalization) الإنكليزية التي ظهرت أول ما ظهرت في الولايات المتحدة الأمريكية، وهي تفيد معنى تعميم الشيء وتوسيع دائرته ليشمل الكل. وبهذا المعنى يمكن أن نحدس،

أو على الأقل نفترض، أن الدعوة إلى العولمة بهذا المعنى إذا صدرت من بلد أو جماعة فإنها تعني تعميم نمط من الأنماط التي تخص ذلك البلد أو تلك الجماعة وجعله يشمل الجميع: العالم كله.

من هنا نستطيع أن نحدس، منذ البداية، أن الأمر يتعلق بالدعوة إلى توسيع النموذج الأمريكي وفسح المجال له ليشمل العالم كله. وبعبارة أخرى، فبما أن الدعوة إلى العولمة قد ظهرت فعلاً في الولايات المتحدة الأمريكية بهذا المعنى، في أوساط المال والاقتصاد، فإن لنا أن نستنتج أن الأمر يتعلق ليس فقط بآلية من آليات التطور الرأسمالي الحديث، بل أيضاً **بالدعوة إلى تبني نموذج معين**، وبالتالي فالعولمة هي، إلى جانب كونها نظاماً اقتصادياً هي أيضاً **إيديولوجيا** تعكس هذا النظام وتخدمه وتكرسه، وهناك من الكتاب من يقرن بينها وبين «**الأمركة**»، أي نشر وتعميم الطابع الأمريكي.

وبالنظر لما تقدم تبرز أمثلة ومقارنات تفرض نفسها: لقد كان ينظر إلى الاستعمار الذي اكتسح العالم في النصف الثاني من القرن الماضي وأوائل هذا القرن على أنه أعلى مراحل الرأسمالية «التقليدية»، التي أفرزتها الثورة الصناعية في أوروبا، فهل تعني «العولمة» اليوم ما كان يعنيه الاستعمار بالأمس: هل يصح وصفها بأنها أعلى مراحل الرأسمالية «الجديدة» التي أفرزتها الثورة المعلوماتية وما يرافقها من تطور في مجال الاتصال والإعلام؟ وبعبارة أخرى: هل العولمة هي «ما بعد الاستعمار» باعتبار أن الـ«مابعد» في مثل هذه التعابير لا يعني القطيعة مع الـ«ماقبل»، بل يعني الاستمرار فيه بصورة جديدة، مثلما نقول «ما بعد الحداثة» أو «مابعد الكانتية» دون أن يعني ذلك التخلي أو القطيعة مع الحداثة أو فلسفة كانت؟

وإذا كان الأمر كذلك، أعني إذا كان من بين أبعاد العولمة هذا الطابع الذي يقوم على التوسع والهيمنة، فماذا عسى أن تكون آثارها على البلدان التي لم تتخلص بعد من بقايا الاستعمار القديم ورواسبه، البلدان التي تطمح إلى بناء دولتها الوطنية واستكمال التحرر وتحقيق التنمية، كما هو الشأن في وطننا العربي؟

هذه الأسئلة التي نطرحها هنا بصيغة افتراضية مشروطة هي في واقع الأمر أسئلة حقيقية. والمساهمة في تعميق الوعي بأبعاد هذه الأسئلة في المجالات التي تخصنا هي ما تهدف إليه هذه العجالات.

٢ ـ العولمة: تنمية الفوارق وتعميم الفقر

إن القاعدة الاقتصادية التي تحكم اقتصاد العولمة هي إنتاج أكثر ما يمكن من السلع والمصنوعات بأقل ما يمكن من العمال...

ظهر مفهوم «العولمة» أول ما ظهر في مجال الاقتصاد للتعبير عن ظاهرة آخذة في التفشي في العقود الأخيرة، ظاهرة اتساع مجال، أو فضاء، الإنتاج والتجارة ليشمل السوق العالمية بأجمعها. وينظر بعض الباحثين إلى هذه الظاهرة بوصفها من مميزات المرحلة الراهنة من تطور الرأسمالية، بمعنى أن تاريخها يبدأ فقط مع طغيان الصيغة المالية في الرأسمالية. هذا بينما يرى آخرون أن هذه الظاهرة تتويج لمسلسل من التطور والتوسع الاقتصادي يرجع منطلقه إلى القرن الخامس عشر، إلى زمن النهضة الأوروبية الحديثة. ويتمثل هذا التتويج فيما وفرته التكنولوجيا الحديثة في مجال وسائل الاتصال والإعلام والإشهار، كما في وسائل قولبة المنتوجات، من إمكانية خلق سوق عالمية واحدة حقيقية تعمل على توفير نفس المنتوجات والمصنوعات في كل مكان وبأسعار متقاربة، وبالتالي توحيد الاستهلاك وخلق عادات استهلاكية على نطاق عالمي.

هذه العملية، عملية العولمة بهذا المعنى، يقودها فاعلون اقتصاديون من نوع جديد. لقد كان المهيمنون على الاقتصاد الحديث، منذ النهضة الأوروبية إلى أواسط هذا القرن، هم أساساً مالكي رؤوس الأموال من تجار وصناعيين ومدراء، وقد كان نشاطهم محدوداً بحدود الدولة القومية التي ينتمون إليها. أما خارج تلك الحدود، فلقد كانت الدولة نفسها تتولى نيابة عنهم أو بواسطتهم التعامل التجاري مع «الخارج». وبعبارة أخرى، كان الاقتصاد محكوماً بمنطق الدولة القومية، منطق «الداخل» و«الخارج». أما اليوم، فإن ما يميز العولمة هو أن الفاعلية الاقتصادية فيها تقوم بها المقاولات والمجموعات المالية والصناعية الحرة ـ مع مساعدة دولها ـ وذلك عبر شركات ومؤسسات متعددة الجنسية. والغاية التي تجري إليها هي القفز على حدود «الداخل» و«الخارج» والسيطرة بالتالي على المجال الاقتصادي والمالي... وبما أن عملية التنافس والاندماج التي تحكم هذا النوع من النشاط الاقتصادي تعمل على التركيز والتقليص من عدد الفاعلين أو «اللاعبين» فإن النتيجة الحتمية هي تركز الثروة العالمية في أيدي أقلية من الملأ (ملأ قريش اليوم). وفي هذا

المجال يقدر الباحثون المختصون أن ما لا يزيد عن خمس عشرة شبكة عالمية مندمجة بهذا القدر أو ذاك هي التي تشكل الفاعل الحقيقي في مجال السيطرة على السوق العالمية، وأن أصحاب هذه الشبكة هم «السادة الفعليون» للعالم الجديد، عالم «العولمة».

وإذن فإن أول مظاهر العولمة هو تركيز النشاط الاقتصادي على الصعيد العالمي في يد مجموعات قليلة العدد، وبالتالي تهميش الباقي أو إقصاؤه بالمرة.

ومن هنا ظاهرة «التفاوت» الملازمة لظاهرة التركيز التي من هذا النوع، التفاوت بين الدول، والتفاوت داخل الدولة الواحدة. ومن الأمثلة التي يوردها الاختصاصيون في هذا المجال لتوضيح هذه الظاهرة نقتبس ما يلي:

إن خمس دول، هي الولايات المتحدة الأمريكية واليابان وفرنسا وألمانيا وبريطانيا، تتوزع فيما بينها ١٧٢ شركة من أصل ٢٠٠ من أكبر الشركات العالمية. وهذه الشركات المائتان العملاقة هي التي تسيطر عملياً على الاقتصاد العالمي، وهي ماضية في إحكام سيطرتها عليه، إذ ارتفعت استثماراتها في جميع أنحاء العالم وفي المدة ما بين ١٩٨٣ ـ ١٩٩٢ بوتائر سريعة جداً: أربع مرات في مجال الإنتاج وثلاث مرات في مجال المبادلات العالمية. وفي تقرير للأمم المتحدة أن ٣٥٨ شخصاً من كبار الأثرياء في العالم يساوي حجم مصادر ثروتهم النقدية حجم المصادر التي يعيش منها ملياران وثلاثمائة مليون شخص من فقراء العالم. وبعبارة أخرى، إن عشرين في المائة من كبار أغنياء العالم يقتسمون فيما بينهم ثمانين في المائة من الإنتاج الداخلي الخام على الصعيد العالمي، وأن الغنى والثروة ارتفعا بنسبة ستين بالمئة في الولايات المتحدة الأمريكية بين عامي ١٩٧٥ ـ ١٩٩٥، غير أن المستفيدين من هذا الارتفاع الكبير في الغنى والثروة لا يتجاوز عددهم نسبة واحد بالمئة من الشعب الأمريكي.

والنتيجة الاجتماعية لهذا التركيز المفرط للثروة على الصعيد العالمي هي تعميق الهوة بين الدول، وبين شرائح المجتمع الواحد، ليس فقط بين الطبقات بل أيضاً بين الفئات داخل الطبقة الواحدة وبين الفصائل والأفراد داخل الفئة الواحدة. وهكذا ـ وعلى سبيل المثال فقط ـ فإن حاملي نفس الشهادة العلمية لا يحصلون على نفس الراتب ولا على نفس الدخل. وكذلك الشأن بالنسبة للمنتمين إلى قطاع واحد أو عمر زمني واحد. فقد يحصل، وهذا حاصل بكثرة، أن يساوي دخل فردين أو ثلاثة من رؤساء مؤسسة بنكية مثلاً ما يعادل دخل نصف العاملين في تلك المؤسسة من الموظفين الصغار والمتوسطين. وإذا كانت هذه الظاهرة، ظاهرة اتساع الفوارق بهذه الصورة قد اعتبرت من قبل خاصية من خاصيات «التخلف» الذي

تعاني منه ما يسمى بـ«البلدان النامية»، بل العالم الثالث كله، فإن الظاهرة نفسها بدأت تظهر وبحدة في البلدان المتقدمة نفسها وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية والدول الأوروبية.

ففي الولايات المتحدة الأمريكية لاحظ باحث أمريكي أن الطبقة المتوسطة الصغيرة هناك آخذة في التدهور إلى وضعية تجعل منها طبقة منتمية إلى «العالم الثالث»، كما أن الأغنياء الكبار، هناك في الولايات المتحدة الأمريكية، يشبهون ـ بالمقارنة مع الطبقة المتوسطة تلك ـ أغنياء العالم الثالث. وهذا النوع من التفاوت الكبير، بين الأغنياء والفقراء، هو ما يميز «التخلف» الذي توصم به بلدان العالم الثالث إن لم يكن هو أحد أسبابه... وهذا ما ينزلق إليه الوضع في الولايات المتحدة الأمريكية، حسب رأي الباحث المذكور.

ونفس الظاهرة تستشري اليوم، وبسرعة، في أوروبا حيث يفرض نظام العولمة عليها، بما يقتضيه من منافسة حادة، التخفيض من التعويضات والخدمات الاجتماعية. وهذا تدبير سيعمق الفوارق الاجتماعية بصورة رهيبة، وهي فوارق قائمة أصلاً وبشكل واسع. ففي فرنسا مثلاً تفيد الاحصائيات أن عشرين بالمئة من الفرنسيين يتصرفون فيما يقرب من سبعين بالمئة من الثروة الوطنية، وبعبارة أخرى إن عشرين بالمئة من الفرنسيين الذين يتبوأون قمة السلم الاجتماعي يتصرفون في ثلاثة وأربعين بالمئة من الدخل الوطني، بينما أن عشرين بالمئة من الفرنسيين المصنفين في أسفل السلم المذكور (أي الفقراء) لا ينالون من الدخل الوطني سوى نسبة ٦ بالمئة.

وإذن فمن النتائج المباشرة للعولمة تعميم الفقر، وهو نتيجة حتمية لتعميق التفاوت. إن القاعدة الاقتصادية التي تحكم اقتصاد العولمة هي إنتاج أكثر ما يمكن من السلع والمصنوعات بأقل ما يمكن من العمل. إنه منطق المنافسة في إطار العولمة، ومن هنا نلاحظ أن الظاهرة الملازمة للعولمة وربيبتها الخوصصة هي تسريح العمال والموظفين.

وفي هذا الصدد تطلعنا الإحصائيات على حقائق مهولة، منها أنه في السنين العشر الماضية عملت ٥٠٠ شركة من أكبر الشركات العالمية على تسريح ٤٠٠ ألف مأجور في المتوسط كل سنة، وهذا على الرغم من ارتفاع أرباحها بصورة هائلة، وذلك إلى درجة أن إحدى تلك الشركات منحت للمساهمين فيها مبلغ خمسة ملايين دولار لكل منهم، كمنحة مصدرها في الغالب تسريح العمال. وبالمثل ارتفعت أسهم إحدى الشركات بتسع بالمئة بمجرد ما أعلنت عن قرارها بتسريح عشرة آلاف عامل.

والنتيجة التي يستخلصها الباحثون والمختصون في هذا المجال هي التالية: إذا كان النمو الاقتصادي في الماضي يخلق مناصب الشغل، فإن النمو الاقتصادي في إطار العولمة والليبرالية المتوحشة يؤدي ـ ويتوقف على ـ تخفيض عدد مناصب الشغل. إن بعض القطاعات في مجال الالكترونيات والإعلاميات والاتصال، وهي من القطاعات الأكثر رواجاً في العالم، لا تحتاج إلا إلى عدد قليل من العمال. إن التقدم التكنولوجي يؤدي في إطار العولمة والخوصصة إلى ارتفاع البطالة مما سيؤدي حتماً إلى أزمات سياسية.

٣ ـ إيديولوجيا العولمة.. والإمبراطورية العالمية

وفي إطار هذا المبدأ تبدو «الخوصصة» و«المبادرة الحرة» و«المنافسة»... الخ. على حقيقتها كإيديولوجيا للإقصاء والتهميش وتسريح العمال أخذاً بمبدأ: «كثير من الربح، قليل من المأجورين»...

ليست العولمة نظاماً اقتصادياً وحسب، بل لقد أصبحت، وربما نشأت منذ أول الأمر، في ارتباط عضوي مع وسائل الاتصال الحديثة التي تنشر فكراً معيناً، لا بل «ثقافة»، معينة، أطلقنا عليها في عمل سابق: «ثقافة الاختراق»[1].

وبمناسبة ذكر «الثقافة» تجدر الإشارة إلى ظاهرة أخذت تنتشر في الأوساط التقنوقراطية عندنا، وفي الأوساط الصحفية التي تنقل عنهم مصطلحاتهم وأفكارهم فتكررها بوصفها تعبر عن أفكار جديدة حديثة. تسمعهم يقولون مثلاً: هناك ثقافتان: «ثقافة» الانفتاح والاختلاف والديمقراطية... الخ، و«ثقافة» أخرى لا يجرؤون على وصفها بالوصف الذي يرضي ميولهم وتصورهم للأمور، وإنما يقتصرون على نسبتها إلى حقبة زمنية ماضية، إلى الستينات والخمسينات...

هذا النوع من الاستعمال لكلمة «ثقافة» ينطوي على مكر إيديولوجي يجب فضحه. فمن جهة يتعلق الأمر باستعمال كلمة في غير محلها، ومن جهة أخرى توظف هذه الكلمة مكان أخرى لم يعد ذكرها مرغوباً فيه، أعني بذلك كلمة: **إيديولوجيا**. فعلاً إن من مظاهر العولمة ومن آلياتها على الصعيد الفكري إقصاء كلمات ومصطلحات تسمي الأشياء تسمية أخرى لا تتفق مع العولمة ومقاصدها. إن مصطلح إيديولوجيا، على الرغم من كل أنواع اللبس المحيطة به، يؤدي وظيفة ليست في صالح العولمة. ذلك لأن العولمة تنطوي ـ بل تتبنى وتنشر ـ إيديولوجيا معينة من عناصرها الأساسية محاربة الذاكرة الوطنية والتاريخ والوعي بالتفاوت الطبقي وبالانتماء الوطني والقومي، وبالتالي الوعي الإيديولوجي. وهذه كلها

---

(١) انظر: محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٥، قضايا الفكر العربي؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، القسم الرابع: «في الاختراق الثقافي».

تتناقض مع العولمة وطموحاتها.

وهكذا فالذين يستعملون كلمة «ثقافة» في عبارات من نوع «ثقافة الانفتاح» أو «ثقافة التعدد والاختلاف» أو «ثقافة التكيف»... الخ، يمارسون نوعاً من الإقصاء الإيديولوجي لعبارات ومفاهيم مناقضة للأولى، مثل «الاستقلال والتحرر» و«الوحدة والتنوع» و«التمسك بالثوابت»... الخ، ولو أننا وضعنا كلمة «إيديولوجيا» مكان كلمة «ثقافة» في العبارات السابقة لانكشفت اللعبة انكشافاً: إن عبارات «إيديولوجيا الانفتاح والاندماج» و«إيديولوجيا التعدد والاختلاف» و«إيديولوجيا التكيف»، عبارات تحيل إلى فضاء فكري آخر يقع خارج الوطن وخارج التاريخ. والعولمة ليست شيئاً آخر غير ربط الناس، اقتصادياً وسياسياً وثقافياً، بشيء يقع خارج الوطن وخارج التاريخ.

في الخمسينات والستينات وما قبلها، وهي المرحلة التي تريد العولمة ودعاتها إقصاءها وإعدامها، كانت الثقافة ثقافتين: ثقافة استعمارية إمبريالية، وثقافة وطنية تحررية. أما اليوم فالتصنيف الذي يريد تكريسه الواقعون تحت تأثير إيديولوجيا العولمة هو ذلك الذي يجعل الثقافة صنفين: «ثقافة الانفتاح والتجديد»، و«ثقافة الانكماش والجمود»، ولو سموا الأشياء بأسمائها لقالوا: «ثقافة التبعية»، و«الثقافة الوطنية».

بعد هذا الاستطراد/المدخل إلى العولمة كإيديولوجيا، نعود فنقول:

هناك من الباحثين من يعود بالعولمة كنظام اقتصادي وإعلامي وإيديولوجي إلى «مبادرة» تقدم بها بعض المنظرين في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٦٥ طرحوا فيها ثلاث قضايا جعلوا منها برنامج عمل يضمن للولايات المتحدة الأمريكية الهيمنة على العالم:

- القضية الأولى، تتعلق باستعمال السوق العالمية كأداة للإخلال بالتوازن في الدول القومية، في نظمها وبرامجها الخاصة بالحماية الاجتماعية.

- القضية الثانية، تخص الإعلام بوصفه القضية المركزية التي يجب الاهتمام بها لإحداث التغييرات المطلوبة على الصعيد المحلي والعالمي.

- القضية الثالثة، وتتعلق بالسوق كمجال للمنافسة. لقد ذهبوا في هذه المسألة مذهباً قصياً، فقالوا إن «السوق» يجب أن تصبح مجالاً لـ«اصطفاء الأنواع»، متبنين هكذا بصورة صريحة النظرية الداروينية التي تقول بـ«البقاء للأصلح» في مجال البيولوجيا، داعين إلى اعتمادها في مجال الاقتصاد على مستوى عالمي.

يتعلق الأمر إذن بإيديولوجيا صريحة تقوم على ثلاثة ركائز:

ـ شل الدولة الوطنية، وبالتالي تفتيت العالم لتمكين شبكات الرأسمالية الجديدة، والشركات العملاقة متعددة الجنسية، من الهيمنة عليه والسيطرة على دواليبه.

ـ توظيف الإعلام ووسائل الاتصال الحديثة في عملية الاختراق الثقافي واستعمار العقول، وذلك بربط «المثقفين» (والتقنوقراطيين منهم بالخصوص) بدائرة محدودة ينشدون إليها بصورة آلية: دائرة «التسيير» التي تصرف العقل عن أي شيء آخر يقع خارجها، فتجعل منه العقل ـ الأداة. وهكذا تسود «النفعية الجديدة» التي قوامها ابتكار الأدوات النظرية الكفيلة بتخفيض التوترات وتطويق الصراعات واعتماد الحلول التقنية المعلوماتية.

ـ التعامل مع العالم، مع الإنسان في كل مكان، تعاملاً لاإنسانياً، تعاملاً يحكمه مبدأ «البقاء للأصلح». و«الأصلح» في هذا المجال هو «الناجح» في كسب الثروة والنفوذ وتحقيق الهيمنة. وفي إطار هذا المبدأ تبدو «الخوصصة» و«المبادرة الحرة» و«المنافسة»... الخ على حقيقتها كإيديولوجيا للإقصاء والتهميش وتسريح العمال أخذاً بمبدأ: «كثير من الربح، قليل من المأجورين».

ويبرز باحث متخصص الطابع الإمبراطوري للعولمة فيشير إلى أن هذه الأخيرة ليست مشروعاً ينتظر التحقيق، ولا هي مجرد عملية تسريع وتقوية للمنافسة والتبادل على الصعيد الدولي، بل إنها واقع فرض نفسه بواسطة إمبراطورية الرأسمال النقدي المستقل عن الرأسمال الصناعي والبضاعي، إمبراطورية دفعت بالليبرالية المتوحشة إلى أقصى مدى. وهكذا عملت العولمة على الإطاحة بالمؤسسات التي كانت تقوم في الخمسين سنة الماضية بحماية التوازن الاجتماعي الذي كانت تتولاه الدولة والذي من عناصره الأساسية: العمل المأجور بوصفه وسيلة للاندماج الاجتماعي فضلاً عن كونه طريقاً للكسب الفردي من جهة أولى، والنظام النقدي الدولي المؤسس على قيم ثابتة للتبادل من جهة ثانية، ثم وجود مؤسسات دولية قوية تفرض الانضباط والامتثال على الرأسمال الحر من جهة ثالثة. إن تقويض هذه العناصر الثلاثة قد أدى إلى الحكم بالبطالة والتهميش والإقصاء على ملايين المأجورين والشباب، وإدخال المجتمعات، حتى المتقدمة نسبياً، في بطالة بنيوية.

لنختم هذه العجالة بهذه العبارات التي تؤكد بشكل لا لبس فيه الطابع الإيديولوجي للعولمة، أعني كونها نزوعاً للهيمنة على الطريقة الإمبراطورية. كتب أحد المسؤولين الكبار ـ سابقاً ـ في وزارة الدفاع بالولايات المتحدة الأمريكية مقالة في مجلة **شؤون خارجية** الأمريكية (عدد آذار/ مارس ـ نيسان/ ابريل ١٩٩٦) يشرح فيه كيف أن أمريكا ستتمكن في المستقبل القريب من تعزيز سيطرتها السياسية على

العالم، وذلك بفضل ما تتمتع به من قدرة لا مثيل لها في مجال إدماج منظومات الإعلام المعقدة، بعضها في بعض. وهو يرى أن «الجيوبوليتيك»، أو السياسة منظوراً إليها من زاوية الجغرافيا، وبالتالي الهيمنة العالمية، أصبحت تعني مراقبة «السلطة اللامادية»، سلطة تكنولوجية الإعلام التي ترسم اليوم الحدود في «الفضاء السيبرنيتي»: حدود المجال الاقتصادي السياسي التي ترسمها وسائل الاتصال الإلكترونية المتطورة.

وهكذا فبدلاً من الحدود الوطنية القومية تطرح إيديولوجيا العولمة حدوداً أخرى، غير مرئية، ترسمها شبكات الهيمنة العالمية على الاقتصاد والأذواق والثقافة كما سنرى في الفقرة التالية.

٤ ـ العولمة: تستهدف الدولة والأمة والوطن

العولمة نظام يقفز على الدولة والأمة والوطن، وفي مقابل ذلك يعمل على التفتيت والتشتيت...

العولمة والخوصصة توأمان متكاملان. كل نمو أو تقدم فيهما إنما يكون على حساب الدولة والأمة. العولمة من «العالم» وتعني، بالعربي الفصيح، نقل اختصاصات الدولة وسلطتها في المجال الاقتصادي والإعلامي، ومن ثم في السياسة والثقافة أيضاً، إلى مؤسسات عالمية. أما الخوصصة فهي، بالعربي الفصيح كذلك، ليست «التحرر» أو «التحرير» كما يقولون، بل هي نزع ملكية الدولة ونقلها إلى الخواص. والخواص في عصر العولمة ليسوا بالضرورة من أبناء الوطن، بل هم، و«ينبغي أن يكونوا»، من أصحاب الرأسمال المالي الذي لا وطن له.

العولمة إذن واضحة الأهداف. إنها تستهدف، هي والخوصصة ربيبتها، ثلاثة كيانات: الدولة، والأمة، والوطن. وإذا نحن سحبنا هذه الكيانات الثلاثة فماذا عسى يمكن أن يبقى؟

يبقى ما يحل محلها جميعاً: الإمبراطورية العالمية. **والامبراطورية الجديدة، في عصر العولمة**، ركائزها ثلاث:

ـ الشركات والمؤسسات المتعددة الجنسية التي تتولى التسيير والتوجيه والقيادة عبر العالم، **وهي بذلك تحل محل الدولة**، في كل مكان.

ـ أبناء البشر في كل مكان من الكرة الأرضية القادرون على الاستهلاك والذي يوحد بينهم ويجمعهم ما تلقيه إليهم العولمة من سلع وبضائع ومنتوجات إلكترونية تخلق فيهم ميولاً وأذواقاً ورغبات مشتركة. إنها «الأممية» في عصر العولمة. أما غير هؤلاء من الذين لا تتوفر لهم القدرة المالية على الاستهلاك فهم لا يدخلون في عداد «أمة العولمة». ولذلك فهم منبوذون مهمشون سيتم التخلص منهم عن طريق «اصطفاء الأنواع» الذي يتوج المنافسة التي أصبحت تعني أكثر من أي وقت مضى: «أكثر ما يمكن من الربح بأقل ما يمكن من المأجورين».

ـ «الفضاء السيبرنيتي» وهو بحق «وطن» جديد لا ينتمي لا إلى الجغرافيا ولا

إلى التاريخ. هو «وطن» بدون حدود وبدون ذاكرة وبدون تراث. إنه «الوطن» الذي تبنيه شبكات الاتصال المعلوماتية الالكترونية (الفضاء السيبرنيتي (Cyberspace) نسبة إلى السيبرنيتيك وهو العلم الذي «يدرس طرق سيلان المعلومات ومراقبتها عند الكائنات الحية داخل الأجهزة الآلية والمنظومات الاجتماعية والاقتصادية»).

* * *

في الفقرة الأولى التي صدرنا بها هذا القسم والتي دار الكلام فيها حول مفهوم «المدينة» عندما تقرن بالفلسفة، لاحظنا أن كلمة «مواطن» بالعربية، التي يراد منها أن تؤدي معنى «سيتويان» بالفرنسية أو «سيتزن» بالإنكليزية، لا تعبر عن المقصود بدقة لأنها تحيل إلى الوطن وهو أرض وحدود، بينما تحيل الكلمتان، الفرنسية والإنكليزية، إلى «المدينة»، فتدلان ليس فقط على من يشارك غيره في وطنه بل تعنيان أساساً الشخص الذي يتمتع بالحق في تدبير شؤون المدينة، تمييزاً له عن العبد و«أحد أفراد الرعية».

تُرى ما هو الوضع الذي يتخذه «المواطن» في عصر العولمة؟

إن وضعه لن يتحدد بالانتماء إلى وطن، فالعولمة لا تعترف بالوطن. ولن يتحدد وضعه بحق المساهمة في تدبير المدينة، فالعولمة ـ حتى ولو سمينا العالم كله «مدينة» ـ لا تعترف بحق «مواطنيها»، وهم المستهلكون ـ كما قلنا ـ لا في الانتخاب ولا في المراقبة... إن لهم حقاً واحداً هو «الاتصال»: اتصال بعضهم مع بعض في مجال اللامرئي، يحاور بعضهم بعضاً عن بعد عبر شبكة الإنترنت. ومن هنا الاسم الذي يطلق عليهم منذ الآن، اسم «نيتويان» أو «نيتيزم» نسبة إلى «نيت» من «إنترنت»، الشبكة العالمية للمعلومات والاتصال بدون مراقبة، عبر أجهزة الكمبيوتر فقط (أو ما سيقوم مقامه في المستقبل).

عالم العولمة، عالم بدون دولة، بدون أمة، بدون وطن. هو عالم المؤسسات والشبكات، عالم «الفاعلين» وهم المسيرون و«المفعول فيهم» وهم المستهلكون للمأكولات والمعلبات والمشروبات والصور و«المعلومات» والحركات والسكنات التي تفرض عليهم. أما وطنهم فهو «السيبرسبيس» أو «الفضاء السيبرنيتي» وهو الفضاء الذي تصنعه شبكات الاتصال ويحتوي الاقتصاد والسياسة والثقافة...

كيف سيكون هذا «العالم الجديد» في عصر العولمة؟

لنستمع إلى أحد الاختصاصيين في «علم التنبؤ بالمستقبل» يحدثنا عن «أمة الغد»، أمة السيبرنيتيك التي لا يعرف ولا يعترف أبناؤها بالعناصر التي تتحدد بها

الهوية في عالمنا التقليدي الذي ورثناه عن الآباء والأجداد والتي من بينها: الوطن، الانتماء العرقي، الدين، الجنس (ذكر أو أنثى) والانتماء الجغرافي... يقول في بيان نشره بعنوان **إعلان استقلال الفضاء السيبرنيتي** ـ على وزن إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية ـ يقول: «يا حكومات العالم المصنع، أيها العمالقة المنهكون، المصنوعون من اللحم والصلب، إني قادم من الفضاء السيبرنيتي، المسكن الجديد للروح... نحن لا نرحب بكم فأنتم لستم سادة في هذا الفضاء الذي يجمعنا.. إن مفاهيمكم القانونية، مفاهيم الملكية وحرية التعبير والهوية والحركة والسياق، لا تطبق علينا لأنها مبنية على المادة، وهنا لا وجود للمادة». ثم يضيف قائلاً: «إننا سنقوم بـ«إنشاء حضارة الروح في الفضاء السيبرنيتي ـ حضارة تكون ـ أكثر إنسانية وأكثر عدلاً من العالم الذي أنشأته حكوماتكم من قبل»[٢].

ما ترمي هذه «الرؤية المستقبلية» إلى التأكيد عليه هو نهاية دور الدولة بوصفها محدداً للهوية ومصدراً للسلطة القانونية.

العولمة نظام يقفز على الدولة والأمة والوطن، وفي مقابل ذلك يعمل على التفتيت والتشتيت. إن إضعاف سلطة الدولة والتخفيف من حضورها لفائدة العولمة يؤديان حتماً إلى استيقاظ أطر للانتماء سابقة على الدولة، أعني القبيلة والطائفة والجهة والتعصب والمذهبي. والنتيجة تفتيت المجتمع وتشتيت شمله.

والسؤال الذي يفرض نفسه علينا هنا، وبالنسبة لوضعنا نحن العرب وبقية العالم الثالث هو: كيف يمكن تحقيق نهضة أو تنمية إذا أصبحت الدولة مجرد دركي يحافظ على «الأمن» لفائدة «الفاتحين الجدد»: الشركات والمؤسسات المتعددة الجنسية التي شعارها: «أكثر ما يمكن من الربح بأقل عدد من المأجورين؟». ثم ماذا ستعنيه «السياسة» و«الديمقراطية» في عالم العولمة هذا؟

حول هذه المسألة يدور الحديث في الفقرة التالية.

---

(٢) انظر: Richard Falk, «Vers une domination politique mondiale de nouveau type,» *Le Monde diplomatique*, 34ème année, no. 506 (mai 1996).

٥ ـ العولمة . . نهاية السياسة

وإذا غابت السياسة أو انتهت، فالبديل الحتمي هو الثورة أو الفوضى . . .

السياسة في أصل معناها اليوناني هي «تدبير المدينة»، والمقصود المدينة/ الدولة. والتدبير هنا يكون بمساهمة «المواطنين» في المناقشة واتخاذ القرار، وسيلتهم في ذلك مقارعة الحجة بالحجة (انظر الفقرة الأولى من القسم الأول).

ولا يختلف عن هذا المعنى ما يقصد بالسياسة في عالمنا الراهن. كل ما في الأمر أن الدولة الحديثة أصبحت أكبر حجماً من «المدينة»، وبالتالي أشد تعقيداً مع مهام ووظائف أوسع. وقد لا نبتعد كثيراً عن الصواب إذا وضعنا الدولة مكان «المدينة»، في التعريف المذكور، وقلنا: السياسة هي تدبير شؤون الدولة.

وشؤون الدولة الحديثة كثيرة ومتشعبة:

منها شؤون الوطن: حماية حدوده ووحدة أراضيه وشعبه والدفاع عن سمائه ومياهه الإقليمية . . . الخ.

ومنها شؤون الأمة: خيراتها الاقتصادية واستقلالها السياسي وتراثها الثقافي الخ . . .

ومنها شؤون الدولة الخاصة بها بوصفها هيئة تنوب عن الأمة في ممارسة السلطة للحفاظ على الأمن وتحقيق العدل والتخطيط لمشاريع التقدم والنمو وتنفيذها والتعامل بالند مع الدول الأخرى للدفاع عن مصالحها الخارجية، الاقتصادية منها والاستراتيجية وغيرها.

والسياسة، أو تدبير شؤون الدولة ـ هذه الشؤون العديدة المتنوعة المتشابكة ـ عملية تتم في الأنظمة الديمقراطية من خلال التعبير الحر كحق لجميع المواطنين، ويتراوح بين التعبير بالقلم واللسان في الصحافة وغيرها وبين التعبير بالاقتراع على تنصيب الحاكمين أو إقالتهم وعلى ما يسنونه من قوانين . . . الخ، وهذه هي الديمقراطية.

والسؤال الآن هو: ماذا يبقى في السياسة في نظام العولمة؟

إذا كانت السياسة تدبيراً لشؤون الدولة فإن شؤون الدولة تبتلعها العولمة. إن العولمة تعني أول ما تعني رفع الحواجز والحدود أمام الشركات والمؤسسات والشبكات الدولية، الاقتصادية منها والإعلامية، لتمارس سلطتها بوسائلها الخاصة ولتحل محل الدولة في ميادين المال والاقتصاد والإعلام... الخ. وهكذا تتقلص شؤون الدولة إلى شأن واحد تقريباً هو القيام بدور الدركي لنظام العولمة نفسه. وإذا تقلصت مهام الدولة انحسر مجال السياسة.

العولمة تقتضي الخوصصة، أي نزع ملكية الأمة ونقلها للخواص في الداخل والخارج، وهكذا تتحول الدولة إلى جهاز لا يملك. ومن لا يملك لا يراقب ولا يوجه. وبالفعل فدور الدولة في المراقبة والتوجيه في المجال الاقتصادي يتقلص في نظام العولمة إلى درجة الصفر، أو على الأقل يراد منه ذلك. أما في مجال الاتصال والإعلام والثقافة فالمراقبة أصبحت مستحيلة عملياً، إذ لم يعد للدولة في هذا المجال سوى خيار واحد هو تسهيل الاتصال وسريان الإعلام لفائدة الشبكات العالمية. أما السياسة الخارجية في نظام العولمة فتتولاها بصورة مباشرة أو غير مباشرة مؤسسات ما يسمى بـ«المجتمع الدولي» وعلى رأسها مجلس الأمن. هذا فضلاً عن التأثير الذي تمارسه المؤسسات الاقتصادية «العالمية» مثل صندوق النقد الدولي والبنك العالمي.

جميع هذه الشؤون التي تنتزعها العولمة من الدولة الوطنية تنتزعها أيضاً من السياسة، فتتركها بدون موضوع. لقد كانت السياسة تمارس، إلى عهد قريب، من خلال النقاش والاختلاف والاتفاق حول شؤون الدولة التي عددناها. كانت الأحزاب مثلاً تتمايز بتنوع برامجها، باختلافها وتناقضها. كان هناك في الجملة اختياران اقتصاديان اجتماعيان تمارس فيهما ومن خلالهما السياسة: الاختيار الليبرالي والاختيار الاشتراكي، مع ما في كل منهما من درجات وتعدد وتنوع الشيء الذي يفسح للممارسة السياسية مجالاً أوسع وأرحب. أما اليوم فالعولمة تفرض طريقاً واحداً وفكراً وحيداً: الليبرالية ولا شيء غير الليبرالية التي تعني اليوم الخوصصة والعولمة.

من هنا هذه الظاهرة التي بدأ الناس يلاحظونها في السنين الأخيرة، ظاهرة تشابه برامج الأحزاب السياسية إلى حد التطابق. وسواء تعلق الأمر بالانتخابات في الولايات المتحدة أو في فرنسا أو في دول أوروبية أخرى فالاختلاف بين الأحزاب المتنافسة، سواء على مستوى منطوق الخطاب أو على مستوى فحواه، يكاد ينعدم،

وذلك إلى درجة أن الدعاية لهذا الحزب أو ذاك لم تعد تجد ما ترتكز عليه سوى بعض الأمور الهامشية التي لا علاقة لها أصلاً بالسياسة. والغريب في الأمر أن غياب الاختلاف على المستوى السياسي يدفع المنظمين للحملات الانتخابية إلى البحث عن نواقص «أخلاقية» في عالم لم يعد فيه للأخلاق مكان، عالم يشكل فيه «النجاح» القيمة العليا.

والشيء نفسه نلاحظه في عالمنا «الثالث» المسكين حيث تبتلع الدولة، دولة الفرد أو دولة الحزب، المجال السياسي كله. وبما أن العولمة تبتلع بدورها هذه الدولة نفسها فهي تبتلع في الوقت نفسه المجال السياسي ذاته. وتبقى التعددية الحزبية، إن وجدت، بدون لون ولا طعم: فالاختيار المتاح واحد وحيد، يعبر عنه بعضهم بـ«الاندماج» في السوق العالمية بينما يفضل بعضهم الآخر استعمال لفظ «التكيف»... وفي كلتا الحالتين يصدق المثل القائل: «مكره أخاك لا بطل».

هذا عن الأحزاب السياسية. أما المواطنون في عالم العولمة فهم صنفان: المستهلكون للعولمة المندمجون فيها المشدودون إلى «الخارج» ـ خارج الدولة والأمة والوطن ـ وهؤلاء مشغولون ومستلبون في عالمهم اللامرئي، عالم الاتصال الذي لا يسمح بالانفصال. والسياسة تموت مع فقدان إمكانية الانفصال، إمكانية الاستقلال بالرأي. هؤلاء إذن يعيشون في عالم اللاسياسة. أما الصنف الثاني من المواطنين فهم جموع المحرومين المنبوذين من عاطلين عن العمل ومسرحين ومهمشين ومقهورين... الخ، هؤلاء تتركهم العولمة ـ كما ذكرنا في بحث سابق ـ لـ«قانون اصطفاء الأنواع».

* * *

وضع جديد فعلاً. ولكن هل يستقر؟ هل يستمر؟

لا أعتقد. إن القانون الذي يسري مفعوله في الكون، سواء منه الكون الطبيعي أو الكون البشري، ليس هو قانون الاصطفاء الطبيعي، بل هو قانون الفعل ورد الفعل. وإذا كان هناك اصطفاء ما فهو نتيجة الفعل ورد الفعل. ومن هنا يكون الاصطفاء تارة بتأثير الفعل وتارة بتأثير رد الفعل. من أجل ذلك كان التفكير في العولمة من جانب فعلها هي وحدها تفكيراً خاطئاً. وإذن فلا بد من استحضار رد الفعل الذي سيقوم ضدها عاجلاً أو آجلاً، ليس فقط في الأقطار التي تتخذها موضوعاً لها، بل أيضاً في البلدان التي تتخذها مركزاً ومنطلقاً.

إن مبدأ «أكثر ما يمكن من الربح بأقل ما يمكن من المأجورين» ـ وذلك هو شعار العولمة كما بينا ـ مبدأ غير تاريخي، أعني أنه لا يحل مشاكل التطور التاريخي، وإنما يتجاهلها لا غير. إن تسريح مئات الآلاف من العمال في البلدان المصنعة مع تكريس البطالة البنيوية فيها وضع لا يمكن أن يستمر. أما البلدان «النامية» فـ«النمو» فيها أخذ يكتسي منذ مدة طابع تنمية التخلف، تعميق الفوارق مع مزيد من الفقر والحرمان.

إن الوضع في أواخر القرن العشرين شبيه بالوضع في أواخر القرن التاسع عشر بأوروبا، حيث بلغ تطور قوى الإنتاج مرحلة متقدمة جداً من التطور بالقياس إلى المراحل السابقة. وقد رافق ذلك التطور استفحال علاقات إنتاج استغلالية أثارت ردود فعل عملية وفكرية في أوساط الطبقة العاملة والمتكلمين باسمها المناصرين لقضيتها. وقد استطاعت أوروبا أن تقوم بأنواع من الالتفاف على المشاكل والأزمات التي تعرضت لها نتيجة ذلك، منها الرضوخ لمطالب العمال في تحسين وضعيتهم وإقرار خدمات اجتماعية تخفف من وقع الأزمة... الخ، وبذلك استطاعت أن تتكيف مع تلك الوضعية وأن تكذب ما ذهب إليه ماركس في توقعاته من حتمية انفجار تناقضات النظام الرأسمالي وقيام الاشتراكية مكانه.

وليس من المستبعد أن تقوم ردود فعل شبيهة بتلك، تخفف من أخطار العولمة وسلبياتها، وتحتفظ للدولة الوطنية بدورها في حماية مصالح أقطارها وتوجيه اقتصادها والدفاع عن مصالحها. والآراء والتصورات التي عرضنا لها هي نفسها من جملة ردود الفعل هذه. وإذا كان فيها ما ينزع نحو المبالغة فإن هذا النزوع دليل على الوعي بالمشكل المطروح وبأخطاره المحتملة. ويمكن القول إن هناك الآن وعياً متزايداً بضرورة الانتظام في مجموعات متعاونة متضامنة تدافع عن مصالحها كمجموعات وكأعضاء، ليس فقط إزاء أية طموحات هيمنة باغية، بل أيضاً من أجل توفير الشروط الضرورية للتنمية واكتساب القدرة على الصمود في عالم يبدو أن المنافسة ستلعب فيه دوراً تتزايد أهميته وخطورته باستمرار. ولعل في الاتحاد الأوروبي مثالاً صالحاً للاقتداء به في هذا المجال.

ومن هنا يبدو واضحاً أن الوقوف في وجه الأخطار التي تنطوي عليها العولمة «المتوحشة» على المصالح العربية، الاقتصادية منها والقومية والثقافية، يتطلب أكثر من التنديد بتلك الأخطار. ذلك لأنه ما لم تقم مجموعة عربية متضامنة، تنسق خططها التنموية وسياستها الاقتصادية، فإن الوطن العربي لن يستطيع مواجهة المنافسة وميول الهيمنة السائدة على الصعيد الدولي، سواء في إطار العولمة أو في إطار نظام عالمي آخر.

هذا على الصعيد العملي القومي. أما على الصعيد النظري العام فيمكن القول إن الوضع في أواخر القرن العشرين، هذا الوضع الذي يتميز بـ«غياب السياسة» كما قلنا، وضع ينذر بالفوضى. ذلك لأنه إذا غابت السياسة أو «انتهت» فالبديل الحتمي هو الثورة أو الفوضى. ولكي لا تتيه الثورة الكامنة، التي تطبع مشارف القرن الواحد والعشرين، في متاهات الفوضى والتطرف والإرهاب، لا بد من «ماركس» جديد يتلافى أخطاء ماركس القديم، وفي مقدمتها خطأ إهمال الشأن السياسي، وخطأ العداء للشأن الديني، وخطأ التنكر للشأن القومي.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

ابراهيم، زكريا. **برجسون**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٦. (نوابغ الفكر الغربي؛ ٣)

ـــــ. **دراسات في الفلسفة المعاصرة**. القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦٨.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون**. تحقيق علي عبد الواحد وافي. ط ٢. القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥. ٤ ج.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **تهافت التهافت**. تحقيق سليمان دنيا. ط ٣. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠.

ـــــ. **فلسفة ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**. ط ٣. القاهرة: المكتبة المحمودية التجارية، ١٩٦٨.

أفلاطون. **الجمهورية**. ترجمة فؤاد زكريا. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، [١٩٧٤].

بدوي، عبد الرحمن. **نيتشه**. ط ٣. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٦.

برجسون، هنري. **التطور الخالق**. تلخيص وتقديم بديع الكسم. القاهرة: دار الفكر العربي، [د.ت.].

بريل، ليفي. **الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية**. ترجمة محمود قاسم؛ مراجعة السيد محمد بدوي. القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي، ١٩٥٣.

الجابري، محمد عابد. **تكوين العقل العربي**. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨. (نقد العقل العربي؛ ١)

ـــــ: **المسألة الثقافية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤. (سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٥، قضايا الفكر العربي؛ ١)

ـــــ. **مسألة الهوية: العروبة والإسلام... والغرب**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥. (سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٧، قضايا الفكر العربي؛ ٣)

ـــــ. **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**. طبعات متعددة

راندل، جون هرمان. **تكوين العقل الحديث**. ترجمة جورج طعمة. بيروت: دار الثقافة، ١٩٥٥. ٢ ج.

زكريا، فؤاد. نيتشه. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٦. (نوابغ الفكر الغربي؛ ١)
العوا، عادل. المذاهب الأخلاقية: عرض ونقد. دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٨. ٢ ج.
ياسبيرز، كارل. مدخل إلى الفلسفة. ترجمة جورج صدقني. دمشق: مكتبة أطلس، [د. ت.].

دوريات

الجابري، محمد عابد. «بدلاً من صدام الحضارات.. توازن المصالح.» ترجمت المقالة إلى الفرنسية في: *Confluences*: no. 16, hiver 1995-1996.
سليفن، انطوني ت. في: *Le Diplomatique:* 15 février 1995.

٢ ـ الأجنبية

Books

Deleuze, Gilles et Félix Guattari. *Qu'est-ce que la philosophie?*. Paris: Editions de Minuit, °1991.
Horkheimer, Max. *Eclipse de la raison*. Paris: Payot, 1974.
Lecourt, Dominique. *A quoi sert donc la philosophie*. Paris: Presses universitaires de France, 1993.
Leroux, Alain. *Retour de l'idéologie*. Paris: Presses universitaires de France, 1995.
Lévy-Bruhl, Lucien. *La Philosophie d'Auguste Comte*.
Lalande, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1926.
Locke, John. *Lettre sur la tolérance*. Paris: Presses universitaires de France, 1965; 1995.
Mill, John Stuart. *L'Utilitarisme*. Paris: Librairie Félix Alcan, [s. d.].
Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Paris: Gallimard, [s. d.].
———. *La Volonté de puissance; essai d'une transmutation de toutes les valeurs (études et fragments)*. Traduit par Henri Albert. Paris: Société du Mercure de France, 1903. 2 vols. (Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche)
Saint-Sernin, Bertrand. *La Raison au XX^{ème} siècle*. Paris: Editions du Seuil, [s. d.].
Vernant, Jean-Pierre. *Les Origines de la pensée grecque*. Paris: Presses universitaires de France, 1981.

Periodicals

Falk, Richard. «Vers une domination politique mondiale de nouveau type.» *Le Monde diplomatique:* 34ème année, no. 506, mai 1996.
Huntington, Samuel P. «The Clash of Civilizations?.» *Foreign Affairs:* vol. 72, no. 3, Summer 1993.

د. محمد عابد الجابري

- ولد في المغرب عام ١٩٣٦.
- حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام ١٩٦٧، وعلى دكتوراه الدولة في الفلسفة عام ١٩٧٠ من كلية الآداب بالرباط.
- أستاذ الفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بالرباط منذ عام ١٩٦٧.
- له العديد من الكتب المنشورة، منها:

ـ أضواء على مشكل التعليم بالمغرب، ١٩٧٣.
ـ مدخل إلى فلسفة العلوم، ١٩٧٦ (جزءان).
ـ من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، ١٩٧٧.
ـ نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ١٩٨٠.
ـ تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي (١))، ١٩٨٢.
ـ بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (نقد العقل العربي (٢))، ١٩٨٦.
ـ إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ١٩٨٩.
ـ العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته (نقد العقل العربي (٣))، ١٩٩٠.
ـ حوار المشرق والمغرب (مؤلف مشارك)، ١٩٩٠.
ـ التراث والحداثة، دراسات... ومناقشات، ١٩٩١.
ـ الخطاب العربي المعاصر، الطبعة الرابعة، ١٩٩٢.
ـ فكر ابن خلدون ـ العصبية والدولة، الطبعة الخامسة، ١٩٩٢.
ـ وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ١٩٩٢.
ـ المسألة الثقافية، ١٩٩٤.
ـ الديمقراطية وحقوق الإنسان، ١٩٩٤.
ـ مسألة الهوية: العروبة والإسلام... والغرب، ١٩٩٥.
ـ المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ١٩٩٥.
ـ الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ١٩٩٦.
ـ المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية، ١٩٩٦.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون
ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

Bibliotheca Alexandrina
0615948
الثمن: ٥ دولا
أو ما يعاد