الحكومة غاية الغايات و كمال الإنسان في هدفه لتحقيق السعادة المرجوه، مهمتها تنظيم الحياة السياسية و العلاقات الاجتماعية بين الأفراد داخل فضاء جغرافي محدد، و لهذا نجد أن أرسطو عند تحديده لمفهوم الحكومة يركز ويظهر اهتماما خاصا و يضع مجالا واسعا لمفهوم "**الاكتفاء الذاتي**" ليجعله واحدا من أهم مرتكزات الحكومة وخصوصياتها.

لقد وجد اليونانيون في المدينة ـpolis ـ اللحمة المتوقعة لما ينبغي أن يكون للاجتماع الإنساني، فلم يكن هناك مثالا كاملا للدولة سوى ذلك الذي تكون المدينة هي التحقق الفعلي له، و كل ما هو خارج رقعة المدينة لا يمكن أن يكون سوى مزارع تولد الغذاء، و عبيد مزارعون لخدمة الشعب، و ما سوى ذلك فهم أعداء آبقين خرجوا عن نظام الطبيعة بغية تحرير أنفسهم.

لكن بعد ظهور التمدد "الإسكندري" ظهر مفهوم جديد للدولة في صيغة الإمبراطورية المترامية الأطراف مع الإسكندر المقدوني، ليدخل العالم معه في مرحلة جديدة نظرت إلى العالم من زاوية الإخضاع و القوة للإنسان و الطبيعة؛ في الموازاة ظهر مدلول آخر للمواطن الحر الحضاري، بعدما كانت هذه الصفة لصيقة لمواطن دولة المدينة.

أصبحت المواطنة صفة تستعمل لكل إنسان يقطن هذا العالم و مساو لبني جنسه في كل أشكال القيم الإنسانية، لتضيف هذه المرحلة نظرة جديدة للإنسان الحر بصبغة من المفاهيم العالمية الكونية من قبال الحق و الحرية و الواجب، في كل ما هو منوط "باليومي" السياسي والاجتماعي.

مع الإسكندر المقدوني انتقل الإنسان من ثنائية المواطن /الحر و الغريب/العبد إلى الفرد العالمي، خاصة مع بدايات العصر الهلينستي الذي أعطى شكلا جديدا من الإنفتاح على غير اليونانين من جهة، والمساواة و قيمة الفرد كحقيقة مستقلة من جهة اخرى.

هذا الأمر طرح مسألة الإستشراف في مفهوم الفرد أو المواطن العالمي، كيف نحدد هذا المفهوم فلسفيا أو سياسيا و اجتماعيا؟. إذ أن المواطن/الجزء ـ باعتباره جزء من مكوَن الدولة المدينة ــ في الطرح الأرسطي كان معرفا في داخل الجغرافيا لدولة المدينة، أما المواطن الفرد في الطرح الهلينستي أو الرواقي فلربما كان ليفقد ماهيته لولا ظهور فلسفات جديدة بل ديانات أخرى.

مع تطويع الإنسان للطبيعة بدء مفهوم العالمية يتغلغل أكثر فأكثر، من الإمبراطوريات اليونانية و الرومانية القديمة إلى الإمبراطوريات أو المستعمرات البريطانية و السويدية أوالقيصرية الروسية، أصبح من خلال النظر إلى العالمية أكثر واقعية و أسهل تحققا رغم المقاومة القومية و القطرية لجميع الجغرافيات الصغيرة. حيث أصبح السير نحو العالمية ليس من طريق الإخضاع الإمبراطوري العسكري فحسب، و لكن من خلال التأثيرات السياسية والاقتصادية على سيادات العالم بغية الانتقال إلى العالمية. لكن هذه المرة بقوة و هدف مبرمج، ليس في الطرح الاجتماعي فحسب بل حتى في الواقع الاقتصادي و السياسي من خلال ظهور تكنولوجيات جديدة للملاحة البحرية و البرية و الحروب العسكرية و الثقافية من خلال تدافع الإمبراطوريات حول أقصى درجات الهيمنة و السيطرة السيادية.

إن مصطلح العالمية في الأدبيات السياسية و العلاقات الدولية ينحو نحو الحكومة بصيغة أولية و عامة و هذا ما يخلق اشكال معرفي لمقدمات و لبنات السياسية كعلم وكفن لا كفلسفة، الأمر الذي يدفعنا للسؤال الجوهري من سيحكم هذا العالم؟؟. أو بالمنحى الواقعي من يكون له التأثير في المتغيرات الدولية، رقم واحد في العالم؟؟.

هذا الطرح ترجمة فعلية لمرحلة ما بعد الحرب الكونية في القرن التاسع عشر، فالسير نحو العالمية من خلال القيم الإنسانية من موقع الحق و الحرية و الواجب للوصول إلى الكمال الإنساني و المرجو من مفهوم الحكومة/الدولة فلسفيا، لم يعد له وجود على الساحة الفعلية، وهذا من خلال أمر بالغ الأهمية و هو التفعيل النفعي لهذا المنحى أي محاولة

توجيه وتسييس ـ من القيادة و ليس السياسة ـ السير الأنطولوجي نحو العالمية من موقع الصيرورة الزمكانية إلى حقيقة التسابق و التسارع نحو من يعتلي عرش العالم.

فتفعيل العالمية من زاوية النفعية أخرج مصطلح العولمة إلى الأجواء المعرفية و الإشكالات الفكرية، الأمر الذي طرح ردات فعل عنيفة على مستوى جميع المجالات المادية و المعنوية، و هذا ما زاد من تأزم الوضع المحلي والعالمي، حيث انعكس هذا الأخير على تخوف كبير من هذه المشكلات قد تطرح على الساحة الاجتماعية و السياسية، من قبال انعدام العدالة و الفروقات الاجتماعي واللامساواة...الخ.

الإشكالية الرئيسية:

إن الاشكال الذي يواجهنا في قبال العولمة ليس من موقع "تفعيها" من قبل جهات ومصادر معينة أو العكس، بل في علاقتها بكل "السلبيات" التي طرأت على الساحة. وعليه يمكن التساؤل كيف تتصرف العولمة مع من يحاول السير خارج نطاق حدودها؟. لماذا تجعل من هو ليس معها خارج صيرورة التاريخ بل حتى الحقيقة؟. أليس هذا المنحى هو الذي خلق نفس رد الفعل، في عدم القبول بالآخر المختلف، كحالة من التطرف في مستوى الخطاب والفعل يمارسها كل من لاقى الرفض بتطرف مضاد مؤطر و ممنهج يمتلك جميع التقنيات والتكنولوجيا لمشروعه ؟. ألا يؤثر هذا الوضع على سيادة الدول من زاوية أن العولمة لها تواجد على جميع المستويات؟ و الأهم من ذلك. ما رأي العولمة في المفهوم القطري والقومي السيادي للدول؟.

الاشكاليات الفرعية:

وفي قبال هذا الطرح. كيف نفهم ردات الفعل في مقابل العولمة؟. أو التطرف في قبال الفعل الأصلي للعولمة الذي يرفض كل مخالفة؟.

و الأشد في ذلك، يعتبر المتطرف "الشخصي" فاعلا في مجال حرية التعبير في نفسه وجسمه، بينما لو مس تطرفه المسائل الاقتصادية و السياسية خصوصا يكون ارهابا. و عليه إذا كان تطرف العولمة من خلال رفضها لكل فعل خارج الأنا، ألا يعتبر تطرفها، وهي التي تتجلى قي المسائل الاقتصادية و السياسية، ارهابا أيضا؟.

هل بهذا الطرح تكون العولمة "تحارب" الارهاب بإرهاب خاص أم أنها توظفه زمكانيا من خلال أجندة تسمح لها بالبقاء في قمة الهرم السلطوي؟.

هل تلتقي العولمة بالتطرف في جميع تجلياته؟ و هل من خلال رفضها لكل أيديولوجيا خارجة عن أيديولوجيتها، تكون قد دفعت بالتطرف ــ و أخطره الارهاب ـ في المقابل الى أكمل أوجه وجوده ؟.

و للإجابة عن هذه التساؤلات و جدنا ــ كباحث ــ أهمية هذا الطرح و الغور في معطياته قدر الاستطاعة، و ذلك بغية معالجة تلك الاشكالات التي تثيرهاهذه التساؤلات. لهذا سنتطرق بشيء من الإيجاز في أهمية البحث الذي بين أيدينا و منهجية وخطة دراسته.

أهمية البحث: إن الموضوع الذي نبحث فيه، يعتبر من المجالات الأساسية التي لم تعالجها أدبيات العلوم الاجتماعية بالقدر الكافي، و ذلك لاعتبارها من الفنون الفعلية وليس من الفنون العقلية التجريدية، لذلك فان مسألة العولمة و مشكلة التطرف قد أخذت حقها في حقول السياسة و الاقتصاد أكثر من حقل الفلسفة و العلوم الاجتماعية، خاصة الفلسفة السياسية كموضوع لمفهوم الحكومة و الدولة. و الأهم من ذلك أن العولمة لا تزال موضوع دراسة خصب و الدليل أنه لم يجتمع معظم الدارسين على مفهوم جامع لها، بل حتى لضبط أدواتها و آلياتها، فهي ـ العولمة ـ صفة ملازمة لكل فعل يومي حركي و هذا ما انجذبنا اليه معرفيا للمساهمة و لو بقدر قليل في مجال مثل هكذا دراسات متنوعة و مستفيظة.

منهجيــة البحــث: بتناولنـا لدراسـة الموضـوع فـي خلفياتـه التاريخيـة و الوقـوف عنـد المنعرجات الكبرى للصيرورة المعرفية، نكون قد عرضنا للدراسة بمناهج أساسية لمثل هكذا طرح ،حددتها العلوم الاجتماعية، و هي المنهج التاريخي الذي اعتمدنا من خلاله بالوقوف على معظم الخلفيات التاريخية و الفلسفية، و هذا باعتبار العرض التاريخي بالأهمية بمكان في تعيين الجذور الحقيقية للمشاكل الحالية، هذا اضافة الى المنهج التحليلي الوصفي وذلك بغية التعمق في الموضوع و محاولة الوصول الى بعض الحقائق، و ذلك بعرض أبرز الآراء و التحقيقات حول موضوع الدراسة بشيء من الأسلوب النقدي الإستشكالي.

صعوبات الدراسة:

و الجدير بالذكر، أنّه و في إطار المكانة التي يحتلها موضوع البحث "العولمة والفكر التطرف"، يجب الإشارة إلى أنّ عمليّة التمكن من اقتناء مراجع قيَمة حول موضوع البحث كانت شبه منعدمة، خاصة التي تتطرق لموضوع "الثنائية"، العولمة و التطرف الفكري، الأمر الذي أحالنا إلى البحث في الموضوع عن طريق تفتيت الثنائية في العنوان و البحث عن كل مصطلح على حدى كظاهرتين مستقلتين، محاولين بعد ذلك إيجاد نقاط التلاقي بينهما و لو على المستويات البعيدة و الغير مباشرة.

إضافة إلى أنّ المتغير التام في العنوان و الإشكالية و هو العولمة؛ و بما أنّه نتاج و صناعة غربية، كان لزاما علينا الإعتماد على المراجع الغربية باللغتين الأجنبيتين الفرنسية و الإنجليزية، و هو ما جعلنا نستعين بمن هم متخصصين في اللغات وبخاصة الإنجليزية وذلك رغبة منا في عدم الخروج عن المعنى عند الترجمة، ناهيك عن كثرة المعلومات عبر الشبكة العنكبوتية، فبمجرد استعمال محرك البحث سيقودك إلى الآلاف من المواقع و المراجع و هو ما يجعل العمل على مراجعتها كلّها أو الإعتماد عليها ضرب من الاستحالة، خاصة أن الكثير منها وجد لدواعي اعلامية.

الدراسات السابقة :

إضافة إلى الصعوبات التي واجهناها لا ضير أن ننوه الى الدراسات التي تناولت موضوع بحثنا و لو بشكل من أشكال التجزءة المنهجية، لأننا و كعنوان للعمل لم نجد مرجع أو رسالة تحدثت عن الموضوه، إلا أنه على مستوى الشقين للمتغيرين التابع و المستقل بالنسبة للعولمة و الفكر المتطرف ـ إضافة الى الإرهاب كتجلي خارجي سلبي ــ وجدنا كثرة في الأعمال منها ما كان في مضمونه معرفي بحثي و منها من كان بعيدا عن الموضوعية و العلمية، و هو ما جعلنا نتجنَبه في عمليتنا البحثية.

و نذكر هنا على سبيل المثال لا الحصر بعض الأعمال التي استعنا بها كمراجع في عملنا، من ناحية الكتب أو الرسائل الجامعية، منها ـ بالنسبة للمراجع ـ هيقي أمجد حسن، أثر عولمة حقوق الإنسان على مبدأ السيادة، منتدى إقرأ الثقافي، بدون طبعة، 2005. ويحيى اليحياوي، العولمة أية عولمة، دار افريقيا للنشر، المغرب 1999. و مختار شعيب، الإرهاب صناعة عالمية، النهضة مصر للطباعة و النشر القاهرة، ط1 1999.أما بالنسبة للرسائل الجامعية، فقد رجعنا الى غزلاني وداد، العولمة و الإرهاب الدولي بين آلية التفكيك و التركيب، أطروحة دكتوراه، جامعة باتنة كلية الحقوق و العلوم السياسية 2010/2009. والعقون نادية، العولمة الاقتصادية و الأزمات المالية..الوقاية والعلاج، أطروحة دكتوراه،جامعة باتنة كلية الإقتصاد 2013/2012.

و لتحقيق الهدف من الدراسة، اتبعنا خطة العمل التالية:

مقدمة: حاولنا من خلالها العودة إلى اللبنة الأولى لجميع المشكلات الأساسية في العلوم الإجتماعية عامة و الفلسفية بشكل خاص ألا و هي الإنسان، خاصة في وجوده العقلي والاجتماعي مع طرح أهمية مفهوم الحكومة و السلطة لديه، و هو ما يعتبر بالنسبة لدينا البداية الحقيقية لموضوع الدراسة.

الفصـل الأول: سـنتناول فيـه العولمـة مـن خـلال اللبنـات الأولـى لتكوينهـا فـي شـكلها العـالمي و نشـأتها فلسـفيا وتاريخيـا، مـع الوقـوف علـى أبـرز و أهـم صـورها و أنماطهـا بعـد تشكلاتها النهائية في الوقت الراهن.

الفصـل الثـاني: سـنتكلم فيـه عـن العولمـة و فكـرة الحداثـة الأنواريـة و ذلـك بغيـة تبيـان الركـائز الفلسـفية و العلميـة للعولمـة، كمفهـوم عـرف حـالات مـن التراكمـات التاريخيـة تنتمـي بالضرورة لإرادة المعرفة و القوة معا.

الفصل الثالـث: سنتطرق من خلاله الـى الاشكالات الابستمولوجية التي تتعرض لها الدولة القوية و القطرية من قبل العولمة، خاصة و أن هذه الأخيرة لا تعترف بمسألة الحدود و سيادة الدول، في مجال تحركاتها الاقتصادية و الثقافية، الأمر الذي يرجع بالسلب على مفهوم الدولة.

الفصل الرابع: سنحاول التكلم فيه عن ثنائية المركز و الطرف، و انتقال لعب الأدوار مـن خلالهـا، فالعولمـة مـن موقـع أنهـا صـاحبة التـأثير الكبيـر، سـتخلق بـلا شـك ردات فعـل وموجات رفض لمشروعها تكون في موضع الطرف خلال اللعبة، إلا أن التأثير السلبي لهذه الموجـات سـيجعل العولمـة تتعامـل مـع الطـرف بأليـاتـه بـل حتـى أنهـا تسـتعمل موقعـه كطرف،لتجد نفسها هي من أنتجته و أنتجت سلبياته.

و في الأخير نختم الدراسة بمجموعة فقرات نحاول من خلالها عرض بعض الاستنتاجات التي توصلنا اليها عسى أن نكون قد وفقنا.

إن مسألة وحدة الفكر الإنساني و اجتماعه في قالب واحد، هي فكرة قديمة قدم "اكتمال مفهوم الاجتماع" لدى الإنسان، خاصة بعد بلورته لمفهوم "دولة المدنية" في اليونان القديمة على يد أرسطو طاليس، إلا أنه و بعد وفاة أرسطو (322 ق.م) كان الإسكندر الكبير المقدوني قد أخذ بزمام الحكم في البلاد، حيث كانت قد بدأت على يده بدأت الغزوات لبلاد الشرق وشمال إفريقيا و أوروبا، الأمر الذي جعل فكرة أو نظرية "دولة المدنية" تشهد أفولا و تراجعا، و ذلك إثر التغيرات الجذرية في كل الأطروحات السياسية والثقافية والاجتماعية...إلخ . فدولة المدينة أصبحت امبراطورية عظمى ـ بعدما أصبحت ـ تظم تحت سلطتها أمما و شعوبًا و أعراقًا و مللاً بل و الأهم "مدنا عديدة".

وعليه، فقد أثرت هذه التغيرات الجديدة و العديدة على الفكر الاجتماعي و السياسي اليوناني، بحيث أعطت مفهوما جديدا للفرد و معنى آخر للمواطنة بعدما كان الفرد عند أرسطو ذلك الهيولى الذي لا يمكن أن يجد صورته إلا في المواطنة داخل الدولة. فالإنسان حيوان إجتماعي و دليل اجتماعيته إلمامه بملكة النطق و الكلام الذي لا تكون لهما أهمية وقيمة إلا داخل الجماعة، هذه الأخيرة التي غايتها الدولة. أي أن غاية الفرد هي الدولة وأن حركة الفرد داخل الدولة هي جزء من وجوده الجوهري. و لما كانت غاية الفرد تحقيق الخير الأقصى ـ ناهيك عن أي خير يقصده ـ، يقول أرسطو أن كل إنسان متفق بشأن اسم هذه الغاية التي هي السعادة.

إن ما يبحث عنه الناس جميعا و ما هو دافع كل أفعالهم و ما يرغبونه في ذاته لا من أجل شيء آخر هو السعادة[1]، فالفرد عند أرسطو حيوان سياسي اجتماعي لديه طفرة طبيعية و هي أن يتكاثر (شأنه شأن جميع الحيوانات و النباتات) و يترك وراءه كائنا

[1] ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة 1984، بدون طبعة، ص 257.

على شاكلته، الأمر الذي لا يمكن أن يتحقق إلا باجتماع عنصرين لا غنى عنهما ألا وهما رجل و امرأة.

و بذلك تكون أول خلية في الاجتماع ممثلة بالأسرة، و بما أن الإنسان كثير الاحتياج إلى كل ما هو ضروري على الأقل لاستمرار نمط معيشته فإن كل ذلك يدفعه للاجتماع و كما يقول أرسطو "الذي لا يستطيع أن يعيش في جماعة أو ليست له حاجات اجتماعية لأنه يكفي نفسه بنفسه هو إما بهيمة أو إله"[1].

اعتقد أرسطو أن الاجتماع الذي يؤلف دولة المدنية ليس اجتماعا كيفما أتُفقَ، إنّما هو اجتماع أناس قادرين على القيام بجميع حاجات معيشتهم، و على هذا فإن توفير حاجات الأفراد المجتمعين هؤلاء يقضي أن يتألف هذا الأخير ـ المجتمع و غايته الدولة ـ من عدة شرائع (ست طبقات) كل منها له مهمة خاصة به لا يوجد بالفعل إلا إن أوجبها خارجا.

1ـ فئة أو طبقة الفلاحين الذين تكون وظيفتهم توفير المواد الغذائية لسكان المدينة ـ الدولة ـ.

2ـ طبقة الصناع: مهمتهم توفير كل ما هو أداتي "للمواطنين".

3ـ طبقة الجند: مهمتهم حماية الدولة من الأخطار الخارجية و مساندة دولة النظام في الداخل ضد العصاة و المجرمين.

4ـ طبقة الأغنياء: رجال المال و الأعمال وظيفتهم تجهيز الجند وقت الحرب وتحسين الخدمات و المشاريع و توفير المتطلبات وقت السلم.

5ـ طبقة الكهنة: وظيفتهم الإشراف على الأمور الدينية و أماكن العبادة.

[1] نبيل عبد الحميد عبد الجبار، تاريخ الفكر الاجتماعي، ص 50.

6ـ طبقة القضاة و الحكام: وظيفتهم تسيير مصالح الناس ــ المواطنين ــ و إدارة الموافق العامة و رسم السياسة و تنفيذها.[1]

إلا أن أرسطو لا يطلق صفة المواطنة على جميع أفراد الطبقات الست بل نجده يفرق بين الأفراد و المواطنين، لأن الفرد الذي تسوقه حاجاته و ثرواته و أهوائه الحيوانية لا يمكن أن يصل إلى تحقيق الغاية من الاجتماع مثل المواطن الذي ينحو نحو قيم الخير و الحق و أقصى الكمال، و يتطلع للوصول إلى أعلى درجات العدالة و الحرية و"المساواة" باشتراكه في أنبل طرق الوصول إلى الغاية المنشودة و ذلك بممارسة السياسة و مشاركته فيها زمانيا و مكانيا، فهو ــ المواطن ــ الجندي في شبابه و الحاكم في كهولته و الكاهن في شيخوخته.

بناءًا على هذا، فإنّ المواطن ليس كذلك ــ أي مواطن ــ بمجرد سكناه في البلاد لأن النزلاء والأرقاء يشاطرونه تلك السكنى..، أما المواطن البحث فليس له بين الحدود الأخرى حد أفضل من كونه يشترك في القضاء و السلطة[2]. فكل فرد في الدولة يستطيع و يحق له أن يخوض مضمار السلطة التنفيذية و السلطة التشريعية فهو مواطن بحث، من موقع أن أقصى درجات الفضيلة عند الفرد الاجتماعي هي الاشتراك في المواطنة لتحقيق المصلحة العليا و الغاية المنشودة من الاجتماع و هي سياسة الدولة.

إن هذا التصور العام و المؤطر في نظرية سياسية متكاملة حول مفهومي الفرد والمواطنة بشكل عام، قد يتغير بتغير مفهوم الدولة/المدينة، حيث أصبحت هذه الأخيرة تضم شعوبا و أمما مختلفة الأعراق و الأجناس و اللغات، فالذي تغير هو أنه لم يعد المواطن من هو يوناني الأصل و من الأبوين فقط كما كان سابقا، بل انتقل هذا المفهوم

---

[1] أرسطو، السياسات، تر الأب أوغستين بربارة البوايسي، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت، بدون طبعة ،1957، ص 40.

[2] أرسطو، السياسات، مصدر سابق، ص 116.

ـ المواطن ــ من أساس و لبنة لبناء مجتمع سياسي إلى محتواه كفرد و لبنة مجتمع مدني، يكون الإنسان فيه كفرد له ذاته التي يعنى معها في آن بتنظيم حياته الخاصة وبتنظيم علاقته مع غيره من الأفراد الذين يكونون معه "هذا العالم"[1].

و على هذا اقتضى الأمر ظهور تصورات جديدة عن الجماعة الإنسانية لمفهوم الفرد و علاقته بغيره من الأفراد، كما تصاحب هذا مع ظهور فلسفات ذات طابع ايتيقي تعنى بتنظيم و مواجهة متطلبات حياة الفرد "الخاصة".

و تبعا لذلك فإن اتساع رقعة الدولة/المدينة خلق تفككا في الفروق المتصورة بين اليونانيين و غيرهم من الفرس و البرابرة، فأصبح من المعقول واقعا منح صفة عضو أومنتمي (مواطن) لفرد من ديانة أخرى إلى داخل المدينة التي كانت فيما قبل لا تقبل سوى خاصة الخاصة.

و هكذا بدأ الفرد يعي مع بداية هذا العهد كيفية العيش المشترك داخل نمط جديد من الحياة الاجتماعية العامة لمجتمع أكبر بكثير من مفهوم الاجتماع داخل دولة المدينة، و أن كينونته ستكون كسائر الأفراد ضمن جماعة من الكائنات البشرية تتخطى في حدودها المدينة بل حتى الإمبراطورية بعدما كوَن لنفسه ــ الفرد ــ مجتمع انساني شامل ينعم فيه جميع الأفراد بطبيعة و حياة مشتركة، خاصة بعد توصله لنتيجة مهمة مفادها أن وجوده كفرد قد تغير، بعدما كان مرتبط بالمركز الذي يشغله في دولة المدينة (الطبقات الست).

أما في هذا المجتمع الموسع "العالمي" و مع شبه استحالة لعب دور أساسي في "القضاء و السلطة" صار لا بد عليه من البحث عن منفذ آخر يثبت فيه وجوده، فكان الإطار الديني الايتيقي خير سبيل لذلك، فمن خلاله فقط يستطيع أن يثبت وجوده ويذكر

[1] نبيل عبد الحميد عبد الجبار، تاريخ الفكر الاجتماعي، مرجع سابق، ص 64.

أهميته ـ بعدما كان من الضآلة بما كان في مجتمع "المواطن السياسي"ـ حيث يتمكن من أن يضفي على أحد فضائله شأنا كبيرا، يحيل ضآلة شأنه هذه في المجتمع الكبير إلى منقبة من المناقب قد يستطيع أن يطالب ب (حقه) في القيم الإنسانية[1]، و في المساواة في الوجود الذاتي و الشخصي مع بني عرقه أيا كانت الأجناس أو الأعراق ناهيك عن الأهم في الأمر و هو التحاسن والوحدة في الأفكار و الأخوة الإنسانية العالمية.

إذن يظهر من هذا التقديم أن النزعة نحو العالمية كانت قديمة قدم الفكر الإنساني وسيظهر ذلك خاصة مع أفكار الفلسفة الرواقية ـ القرن الثالث قبل الميلاد ـ من قبل روادها و على رأسهم زينون الإيلي، حيث كان يدعو من خلال فلسفته إلى "مدينة عالمية" أساسها المساواة بين جميع "المواطنين" و مبدأها الأخوة، تجمعهم حياة واحدة و نظام واحد للأشياء و ذلك في ظل قانون مشترك[2].

كان هدف الرواقيون في قيام دولة عالمية بواسطة المواطن العالمي مسألة طبيعت خاصة و أن الفلسفة الرواقية في شقها ـ إن لم يكن كل تعريفها ـ الأخلاقي كانت تقوم على مبدأ ديني يرى بوحدة الطبيعة و كمالها.

بعبارة أخرى، إن هذه النزعة الرواقية للعالمية تقوم على تأصيل فكري يجمع بين كل من العقل الإنساني و العقل الإلهي أو لنسمه "عقل الطبيعة"، فلا يختلف إثنان في التسليم بأن أي تصور ديني للكون و الطبيعة يقوم على أساس التمييز بين عالمين أو مستويين، عالم إنساني أو دنيوي يكون اللاثبات صبغته الأساسية، و عالم إلهي غيبي

[1] تاريخ الفكر الاجتماعي، مرجع سابق، ص 66.

[2] إبراهيم أبراش، حدود النظام و أزمة الشرعية في النظام الدولي الجديد، منقول من العرب وتحديات النظام العالمي الجديد، مجموعة من الباحثين، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999، ص 10.

"كوني" أساسه الوحدة و الثبات، يكون بصبغته الثابتة هذه المحرك الأصل لهذا العالم المتغير و الصائر من حال إلى حال.

من هنا عمد الرواقيون للجمع بين العقل الإنساني والإلهي والتوحيد بينهما، واعتبار الأول ،أي الإنساني، تابعا للثاني و متفرعا منه، ـ و هي فكرة دينية بحتةـ ، لأن التفكير البشري يسلم كلية بقوة العالم الطبيعي الإلهي على تخليصه من دناسة العالم الدنيوي.

فقوة الطبيعة أو الآلهة و هما بمعنى واحد، هي المحرك للعالم و ما فيه من كائنات، و كلهم خاضعون لإرادته و قانونه، و منه كان لزاما على الإنسان الرواقي الإيمان بهذه القوة الغيبية و التسليم بمبدأ "العيش وفق الطبيعة" الذي يلزمهم تباعا بالتسليم بالإرادة الإلهية التي خطّت المسيرة الحياتية لكل فرد من الأفراد وكل كائن من الكائنات في العالم.

إن هذا الاعتقاد يؤسس آليا لفكرة عالمية الدولة، باعتبار أن الانسان و كل الكائنات خاضعة لقانون واحد، و عليه ستزول الفوارق المحدثة داخل المجتمعات و تصير من غير دلالة ، لأن الكل يقع عليه نفس القدر، أما النقطة الوحيدة التي تصنع الاختلاف بينهم هي مسألة التعقل أو الحمق، أي أن مدى قدرة استخدام الانسان لعقله والاهتداء به للصواب هي النقطة الوحيدة التي تصنع الفرق، و بهذا تكون الفلسفة الرواقية قد خالفت كلية الفلسفة الأرسطية القائمة أساسا على فكرة التفاوت.

يمكن انطلاقا من هذه الفكرة يمكن التأصيل أيضا للرؤية الفلسفية التي تنظر للإنسان نظرة انصاف، فترفع حجم التفاوت الاجتماعي، و ترفض الاقرار بالفوارق التي تضعها المجتمعات، لتؤس لدعوة عالمية تخضع العلاقات الانسانية للانسجام والترابط والاعتراف بإنسانية الكل قبل كل شيء، الأمر الذي ينعكس على العلاقات بين الدول والمدن في زاوية من التأصيل و العمل على تأسيس الدولة العالمية.

مع تحقق الإعتراف الضمني بالمساواة وبانسانية الجميع، لا بد و أن يرتفع المعنى الضيق للإنسان أو المواطن ليشمل الجميع ،هذا من الناحية الفكرية، أما تاريخيا فإن جملة التغيرات الجيوسياسية و المنعكسة اقتصاديا و اجتماعيا، والتي مست الإمبراطورية الرومانية باتساع رقعتها، قد أصلت للفكرة وجعلت من الأمل ببناء دولة عالمية ضرورة ملحة يستلزمها تجاوز دولة المدينة المصغرة.

إن هذا السياق يقودنا لأن نستحضر التطور التاريخي لمصطلح "العولمة"، فبالموازاة يمكن لنا أن نستطلع بوادر تشكل فكرة "العولمة" ،وإن كان مظهر تحققها الفعلي حديثا، إذ إن دعوة الرواقيين لتجاوز حدود دولة المدينة للتأسيس لدولة "عالمية"، نجده الأساس الأول لتشكل مصطلح العولمة "العالمية"، وأن العلاقة بينهما تظهر في طبيعة المقصد من المصطلحين، لا في التعريف بحد ذاته المرتبط بسياقين معرفيين مختلفين، أي أن طبيعة الاستخدام و الهدف الرواقي من كلمة "عالمية"، أو طبيعة التداول الحديث و العصري لمصطلح "العولمة" يحمل تقاطعا كبيرا، يتلاقى في تجاوز مفهوم المواطن الضيق والمحصور بحدود الوطن، و ذلك بالانتقال به ـ أي المواطن الذي هو انسان في الأصل ـ إلى فضاء أو مجال يخرجه من حدوده الجغرافية و الاقتصادية و كذا الفكرية، نحو مجال يتسع لشبكة علاقات عالمية منفتحة يتحرك من خلالها للتأصيل لحياته وتعاملاته مع الآخر الذي لا يغدو كذلك حينما ترتفع الفوارق و تزول الحدود الفارقة بينهما.

إذن، يُلزمنا هذا التحليل بأن نؤصل لمفهوم العولمة تاريخيا و كبوادر اولى لتشكله ابتداءا مع الرواقيين و بالتحديد من فكرة الدولة العالمية، و عليه يمكن اعتبارها بمثابة المرحلة الجنينية الأولى لانبثاق المصطلح و تبلوره و إن كان في شكله الحديث يختلف عن الأصل الأول.

في معجم وبستر Webster الإنجليزي تعرف العولمة على أنها اكتساب الشيء طابع العالمية، أي جعل نطاق تطبيقه ـ الشيء ـ عالميا، و هو نفسه ما تحاول المعاجم الفرنسية طرحه، فالعولمة Globalisation هي أن يصبح الشيء عالميا Mondial أي نقله من المحدود المراقب إلى اللامحدود الذي ينأى عن أي مراقبة[1].

إلا أن هناك رأي آخر يجد في العولمة ترجمة من اللغة الإنجليزية لكلمة Globalization و التي هي في الأصل اسم صفة ل Globe أي الكرة الأرضية[2]، لذا فإنه لدى ترجمتها للعربية اتخذت ثلاث مسارات هي الكوننة و هي أوسع من اسم الصفة الأول ثم الكوكبة من كوكب، إلا أن اتحاد صيغة فوعلة تفيد وجود فاعل و هذا ما تحاول صيغة Zation في الإنجليزية ايضاحه. أما في اللغة الفرنسية فإنه صيغة Ism في Globalism التي تعني العالمية[3]، و هذا هو موضع الخلاف بين الكلمة الفرنسية التي تعني العالمية بدون فاعل أساسي أو متدخل رسمي و بين الكلمة الإنجليزية التي تعني العالمية و لكن بفعل فاعل واحد رسمي، و إلا فإن كلمة Mondialisation و التي تعني العالم نجد في مقابلها Universel و ليس Global.

أما على مستوى التجسيد، فيبدو أن فكرة العولمة و بعد محاولة رسم بياناتها الأولى مع الفلسفة الرواقية، ثم محاولة تجسيدها مع الإمبراطوريات القرووسطية أو الإستعمارية الحديثة، قد تجسدت بصورة واضحة مع النظام الرأسمالي في المرحلة الصناعية خاصة مع آدم سميث "ثورة الأمم" في عصر ما بعد الثورة الصناعية و التوسع الأوروبي"[4]

---

[1] الجابري محمد عابد، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، 1997، ط 1، ص 136.

[2] منير البعلبكي، المورد إنجليزي ـ عربي ، بيروت، ط7، 1974، ص 390.

[3] خضير عباس النداوي، العولمة (المضامين ...الدلالات)، مجلة الحكمة، العدد 16، السنة الثالثة، بيت الحكمة، بغداد، 2000، ص 46.

[4] جواد كاظم حميد، العولمة الجذور التاريخية و البعد الاقتصادي، مؤسسة وارث الأنبياء الثقافية، ط1، العراق، 2008، ص 18.

وكارل ماركس و فردريك انجلز من خلال توضيحهما في البيان الشيوعي أن السلع التي تخرج من مصانع الرأسمالية ستأخذ في الإنتشار شرقا و غربا، و لن يفلح في صدها أي صور حتى ولو كان صور الصين العظيم[1].

تعريف العولمة:

قبل الولوج إلى تعريف مصطلح العولمة لا بد من تبيان مقدمة بشأنها، ـ العولمة ـ فهذا المصطلح له صلّة بكل ما هو عالمي أو مراد له أن يكون عالميا، و هذا الكلام ليس تبيان تعريف العولمة بالجنس أو الفصل أو العرض، بقدر ما نريد أن نبين أن هذا المصطلح هو محمول على كل ما أريد له أن يكون في شكله عالميا أو كونيا من سياسة واقتصاد و ثقافة..إلخ، فتكون على هذا مفاهيم فرعية من قبال عولمة سياسية و عولمة اقتصادية و عولمة ثقافية...إلخ.

أما على مستوى الكلمة، فسنرادفها ـ بمثل ما رادفها محمد عابد الجابري ـ بلفظة خوصصة التي تستعمل في مقابل الكلمة الفرنسية Privatisatien و التي تعني انتقال الملكية من الجماعة/الدولة إلى الفرد/الخواص، ذلك أن الصيغة الصرفية التي جاءت على وزنها واحدة و هي فوعلة، و لما كان كثير من أهل الثقافة و العمل الكتابي يرفضون كلمة خوصصة لاشتقاقها من مفردة "خوص" و يعوضونها بلفظة "خصخصة" لاشتقاقها من خاص و في بعضها تخصيص، فعلى هذا يتضح أن عدم القبول بلفظة خوصصة في مقابل القبول بلفظة عولمة، بالرغم من أن الصيغة الصرفية واحدة و هي فوعلة وهو ما فيه إشكال. و عليه .أليست الحاجة المعاصرة تفرض علينا مصطلحات من قبيل قولبة من قولب: أي وضع السائل و العجين في قالب واحد ليصبح مثله؟؟.

لماذا نقبل باستعمال فوعلة بعد عولمة في أسلمة وهي في نفس الوزن الصرفي؟.

[1] جلال أمين، العولمة، دار الشرق، القاهرة، ط1، 2009، ص 47.

إن العولمة هي إتخاذ الشيء في شكله العالمي بالجنس و الفصل و العرض لا بالوزن الصرفي فقط، لنستنتج بهذا علاقة الخوصصة و العولمة و هي ليست علاقة الوزن الصرفي فقط بل علاقة الماهية و الدلالة. و إلا لما قبلت فوعلة العولمة ولم تقبل فوعلة الخوصصة؟؟. فالخوصصة خطوة نحو العولمة أو هي شرط من شروطها.[1]

ظهرت العولمة أول ما ظهرت لتعمل على مشروع فكري و فلسفي ستستخلص منه فيما بعد القرية العالمة أو الكونية، محاولة بذلك تشكيل رؤية مختلفة و جديدة عن العالم عن طريق النظر إليه على أنه الكل في زمكانية للتفكير باستعمال آليات و تقنيات تستطيع التعامل مع المعطيات الراهنة و تجلياتها.

هذا ما جعلها تستحوذ في الفترة الأخيرة على مجمل إهتمام المثقفين في العالم العربي و العالم ككل في شتى المجالات، الفكرية و التربوية و السياسية و الاقتصادية بل حتى العسكرية و التكنولوجية.

إلا أنه و كما هو معلوم أن هذه الأخيرة، ـ العولمة ـ تمخضت من رحم غربي ليبيرالي بامتياز، لذا سنجد أن الغرب هو المحرك و المؤثر في حركتها عبر التاريخ، من موقع أنها انبثقت من فلسفته، فهو بذلك يدرك ماهيتها و يؤسس لإنجاز مشاريعه بمعيتها بل حتى أنه يخطط لمستقبله من خلالها؛ و على هذا سنحاول أن نخط تعريفاتها من خلال نحاتها الغربيين ثم عن طريق مستقبليها الآخرين و القصد هنا كل المستقبلين لها وأهمهم في الفكر العربي المعاصر.

إن جملة التغيرات السياسية الناتجة عن المتغيرات الدولية الحديثة المتجاوزة للنزاعات الأيديولوجية في العالم و التي قسمت العالم إلى قطبين، ساهمت في دفع مصطلح "العولمة" نحو السطح من جديد؛ فمع تراجع الأيديولوجيا السوفياتية

[1] الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص 135.

وانهيارها،ومع ظهور بوادر نهاية الحرب الباردة، برزت فكرة "العولمة" ـ كمشروع ـ والتي جاءت كسيناريو أمريكي يطرح أفكارا و حلولا للمشاكل التي يعاني منها العالم الخارج من صراع سياسي اقتصادي ثقافي، فقدمت الفكرة على أساس أنها معجزة تساعد على جمع البشرية من جديد اعتمادا على الأقمار الصناعية و شبكات الإنترنيت و التلفزيون لبناء تعاون اقتصادي كبير بين دول العالم لتحقيق السلم العالمي، الذي يضمن للكل المشاركة في صنع العالم الجديد من خلال تقاسم المسؤوليات و الالتزام بالقيم الأساسية التي تقوم عليها "العولمة".

و في هذا إشاعة للديمقراطية التي من شأنها أن تضمن حقوق الإنسان و ترفع عنه الظلم و تسهل حركته، سواءا كفرد أو كاقتصاد أو كثقافة، فالإنفتاح الديمقراطي على دول العالم بعقلية تؤمن بالعولمة من شأنه أن يسهل الحركة الاقتصادية التي تعود بالفائدة على الاقتصاد الوطني المنعكس تلقائيا على المستوى المعيشي للأفراد، أو من الجانب الثقافي، فتلاقح الثقافات و انفتاحها على بعضها يخرج المواطن من فضاءه الضيق الذي يمكن أن تجده العولمة "فضاءا جاهلا" إلى مجالها الواسع الذي يجعل منه "مثقفا وعالميا".

و عليه، يمكن أن نعرف العولمة بأنها تعني أو تهدف لجمع العالم ضمن منظومة فكرية، تجارية، تكنولوجية واحدة تنظم و تسير شبكة العلاقات الدولية سواء في مجال تبادل السلع أو تدفق المعلومات.

و كتأصيل للمصطلح، يمكن اعتبارها ظاهرة قديمة رافقت التفكير الإنساني، بل هي وكما وجدها البعض "تطور طبيعي للحضارة"، مكنها التطور التكنولوجي و الصناعي من التبلور في قالبها الحديث.

"إننا نعيش اليوم في مجتمع عالمي واحد". تعتبر هذه العبارة من أهم و أوسع العبارات انتشارا في واقعنا المعاصر، خاصة في المحافل الدولية التي تعنى بمجالات الثقافة و البيئة بل حتى الاقتصاد، و عليه صيغ مفهوم "القرية الكونية" الذي دخل حيز التداول عن طريق عالم الاجتماع الكندي مارشال ماك لوهان في العقد السادس من القرن الماضي، و ذلك لتسارع حركة التاريخ و الاجتماع التي عرفها العالم، خاصة الغربي بعد تراجع الاتحاد السفياتي ايديولوجيا، الأمر الذي جعل مستشار الرئيس الامريكي الأسبق كارتر، برجنسكي صاحب كتاب رقعة الشطرنج يتبنى مفهوم "القرية الكوني" Global Vilageو اسقاطها على نموذج الحداثة الكونية الأمريكية.

هذا الحراك الايديولوجي و المعرفي تمخض عنه مفهوم جديد ليحل محل القرية الكونية ــ التي كان مصدرها كفعل، كوننة ــ عرف بالعولمة Glabalization الإنجليزية أو mondialisation الفرنسية، حيث كانت تستخدم في حواضر الاقتصاد و المال قبل أن تنتقل الى نتاج الطرح الفكري الأكاديمي و العلمي بعد ذلك.

إن ذلك الانتقال المذكور سابقا، أعطى لمفهوم العولمة قراءات عديدة و فضفاضة في الاستعمال، وذلك نظرا لاختلافات مشارب المفكرين و المختصين في كل المجالات ناهيك عن تنوع سياسات و أنظمة الدول و اختلاف أيديولوجية صناع القرار في مختلف الدول عبر العالم.

العولمة في السياق الغربي:

لا يكمن الاحاطة البتة بكل ما تم انتاجه في الطرح الغربي من تعريفات للعولمة في عملنا هذا، و ذلك لكثرة ماقيل عن هذا "المصطلح اللغز"، فالتعريفات المعطاة له وصلت

الى حد ألف و سبعمائة (1700) تعريف حسب البعض[1]، و هذا ما يقرب إلى المحال الإحاطة به في بحثنا، لذا سنشير الى بعض التعريفات التي تقترب من مجال العمل لدينا و إلا إن مجملها بالأهمية بمكان الاشارة له.

عند أنطوني جيدنز (1938-) Giddens Antony عالم الاجتماع الانجليزي،العولمة هي: عملية تكثيف العلاقات الاجتماعية عبر العالم على نحو يهيئ لترابط المجتمعات المحلية المتباعدة بحيث تتشكل الأحداث المحلية على مقتضى أحداث تقع على بعد أميال عديدة و العكس بالعكس[2]. فالعولمة قبل كل شيء لها بعد اجتماعي في محدداته قبل كل ما هو مادي اقتصادي و تكنولوجي، فهي نوع من صلات الربط البشرية في تجليها العالمي.

أما توماس فريدمن Friedman Thomas (1953-) فيرى بأن عوامل مثل التجارة الدولية و لجوء الشركات الى المصادر و الأموال الخارجية لتنفيذ بعض أعمالها،وهذا الكم الكبير من الامدادات و القوى السياسية، قد أدت الى تغيير العالم من الأسوأ الى الأحسن و العكس على الدوام، أما العولمة فقد أصبحت تخطو خطوات سريعة وستواصل تأثيرها المتزايد على أساليب و مؤسسات مجال التجارة و الأعمال[3].

و عودا لسياقها الاجتماعي، يعرفاها كلا من سميث و بايلس بأنها ـ أي العولمة ـ عملية الترابط المتزايد بين المجتمعات، بحيث أن الاحداث التى تقع في مكان ما من العالم تكون لها انعكاسات على شعوب و مجتمعات نائية عنها[4].

---

[1] مصطفى عبد الغني، المثقف العربي و العولمة، بدون طبعة (القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب) 2000، ص 18.

[2] Hans hanrik & Georg sorensen ; whose word order . westriew press boulder 1995. P 1.

[3] عولمة، مجلة المعرفة الإلكترونية، www.marefa.org .

[4] Bayles & Smith, the Globalization of word politices, oxford university press, londan 1997, p 15.

هناك من الباحثين من استعمل في تعريف العولمة المنهج الوصفي و التاريخي والمقارنة، فهاهي آما روتشيلد تقارن مفهوم العولمة بالدولتية، بل تذهب الى حد التطابق بين المصطلحين Internationalization & Globalization فكلاّ من المصطلحين يستخدمان في نفس المجال، و في نفس التوقيت التاريخي الزمني الحداثي للدلالة على ظاهرة حديثة العهد تعود جذورها التاريخية الى عشرين سنة مضت، و لكنه على الرغم من ذلك تسعى لكي تكون تاريخها للحاضر و المستقبل لما يحفل به من امكانيات هائلة تسهم في سيطرتها على السياسات القائمة[1].

إضافة الى ذلك، فإن نعوم تشومسكي يذهب في موازاة السياق ليظهر أن العولمة مصطلح قد أصبح يستخدم كثيرا في مجال العلاقات الدولية، و لكن في مجال التبادل الحر في سوق العمل مع الرفض التام لعملية توزيع الموارد المادية أو الرافعة الضريبية،للإشارة الى شكل الليبرالية الجديدة للعولمة الاقتصادية [2] التي تأمن الاستخدام الأقصى للموارد.

أما جان كوب، فيضيف برأيه في المسألة عند قراءته لكتاب توماس فريدمان "ليكسز وشجرة الزيتون نحو فهم للعولمة 1999 " وذلك بموافقته على وجهة نظر فريدمان، كما يوضّح أن العولمة جسدت كل مظاهر الرأسمالية العالمية و قد تجسدت في أبعادها السياسية و الأمنية و الثقافية و التكنولوجية و المالية ثم البيئية[3]، ليستنتج في الأخير أن نهاية الحرب الباردة أطاحت بفكر ماركس و آراء كينز التى حاولت ترويض الرأسمالية.

---

[1] Emma Rtshild, Globalization and the return of history, for eignpolicy summer, 1999, p 07.

[2] ZNet, Corporate Globalization, Korea and International Affairs, Noam Chomsky interviewed by Sun Woo Lee, Monthly JoongAng, 22 February 2006.

[3] J.B Jacobb, Globalization with a human face,The christus century ,3/11/1999, p02.

و على جانب آخر من التحليل الوصفي بل و الفلسفي، يوضّح رونالد روبنسون أن العولمة هي عملية انضغاط الزمان و المكان على مستوى العالم، و تكثيف الوعى بالعالم ككل مترابط[1]، و هذا هو التعبير الفلسفي لمصطلح القرية العالمية أو الكونية، فالمكان يجمع و يضغط بفعل رفع الحدود و الفواصل من جهة، و وسائل النقل المتطورة من جهة أخرى، كما أن الزمان ينطوي ويقصر عن طريق تقنيات الاتصال و شبكات المعلومات الاجتماعية.

يصف بيتر ماركوس العولمة بالظاهرة غير الجديدة، إلا أنها شكل جديد للرأسمالية والتوسع في علاقاتها ـ الرأسمالية ـ، أحاطت بكل العلاقات الرأسمالية و المجالات الانسانية كافة[2]. أما جان بيترس فيشبهها بمنشور زجاجي تنعكس فيه الخلاصات الكبرى المتعلقة بالحالة الانسانية الجمعية [3] كمسائل الحرية و الثقافة و السياسة في نطاق عالمي تتحرك فيه جميع الأطياف الاجتماعية.

ومن زاوية الطرح القانوني الغربي المعاصر، تناولت آن ماري بورلي مصصطلح العولمة بنظرة لبرالية "كانطية" جديدة، و هي آراء كانط في العالمية الليبرالية خلصت الى بلورتها في ثلاث أصناف متصلة الجذور و هي:

✓ أن عصر الأمم The age of nations قد ولّى و انتهى و أن العصر التالي هو عصر كوكب الانسان.

---

[1] Ronald Robertson, Globalization social and Global culture sage publication londan, 1992, P08.

[2] The Globalization is not something new under the sun, but is a particular form of capitalism, an expansion of capitalist relationships both breath –geogaphically–and in depth. Peter Marcuse,"the languages of Globalization", monthly review, (july),2000,p2.

[3] جان يندر فين بيترس، العولمة و الثقافة ..المزيج اللوني، تر خالد كسروي، مر طلعت الشايب، المركز القومي للترجمة، ط1، 2015، ص 23.

- ✓ و حتى أنه مع التسليم بأن عصر الأمم قد انتهى، فالبديل هو عصر الأمم الجديد.
- ✓ إن الإطار الجيوبلتيكي لن يكون للعالمية و لا للقومية و لكن للعالمية الليبرالية[1].

هذه هي الحقيقة الغربية لمفهوم العولمة، فهذا الطرح القديم الجديد لم يكن انبثاقا جددا في الواقع و لكن هو مسيرة لحركة التاريخ الغربية، من الامبراطوريات الى الاستعمار الى الحروب الناعمة و تبادل السلع و الأسواق و خلق جميع الثروات و الاستثمار فيها، فهو المصدر الوحيد للتحسن المستدام ـ في رأي البعض ـ لأحوال البشر إنه جوهر العولمة[2].

العولمة في السياق العربي:

من الطبيعي أن يثير مفهوم العولمة الهرج و المرج في الأوساط العربية المثقفة والغير مثقفة، لأنها تعتبر المسألة ــ العولمة ــ من الروافد على بيئتها، و عليه فمن الطبيعي أن تتعامل معها من موقع رد الفعل (الإيجابي أو السلبي) الملتبس من جهة،ومن واقع المشارب الايديولوجية لديهامن جهة أخرى.

فبعدد التعريفات التي شهدتها العولمة في الساحة الغربية، لا قت هذه الأخيرة ــ العولمةــ نفس الزخم في التعامل مع المشهد، مع الأخذ بعين الاعتبار مسألة الكتابة والنشر في العالم الغربي قياسا بالعالم العربي. إلا أنها اختلفت في التعامل معه من موقع أنها لم تساهم في انتاجه بقدر مساهمة الآخر الغربي، و هذا ما جعل مفهوم العولمة يدخل في ثنائية "اليومي و الحتمي" لدى النخب و الأنظمة العربية، مما أفقدها تحديد الزاوية التي تنظر من خلالها للعملية على أنها حتمية جديدة.

---

[1] عولمة، مجلة المعارف الالكترونية، مرجع سابق.

[2] طوم جي بالمر، أخلاقيات الرأسمالية، تر محمد فتحي خضر، مر محمد ابراهيم الجندي، مؤسسة هنداوي، ط1، 2013. ص 109.

هذا الوضع جعل الفكر العربي يتعامل مع هذا الطرح الوافد حسب معطياته الايديولوجية بمجازفة ابستيمية، و ذلك لنقص في المعطيات و الحقائق أمدّ بها نفسه من منهج المقايسة التاريخية أو سؤال الاصلاحية المتواتر لأرسلان: لماذا تقدم الغرب وتأخر غيرهم؟. غير أن الأمر أعقد من ذلك بكثير، فسؤال شكيب أرسلان بقدر أهميته وعمقه إلا أن الاجابة عنه كانت في كثير من الابحاث "شبه معلبة" أي أنها هي نفسها تحتمل البحث و الاجابة.

أما سؤال العولمة فقد وضع الفكر العربي أمام قدر عال من الكثافة و الجدال لم يسبق له التعامل معه من قبل، فبقدر ما كان الطرح العربي في جانبه التنموي سياسي واقتصادي، بقدر ما اصطدم بأسئلة هو نفسه لم يصل الى قاعدة بياناتها، من قبال ماهي نظرة العولمة الى الدولة القطرية؟ ..هل هي حركة تحررية أم حركة استعمارية ؟..هل هي مرشحة للتطور أو قيد الثبات؟.. هل اكتملت أبعادها أم لازالت قيد الانشاء والتشكل؟[1].

يبدو أن سمير امين كان أول من أذاع مفهوم العولمة و تنبأ به و بمضامينه السياسية المستقبلية بداية الثمانينات[2]، الا أن العمل بواسطتها و البحث العلمي من خلالها لم يكن حتى بداية التسعينات، وهذا الأمر يدل على عدم استعاب الفكر العربي كل ذلك الكم الهائل و التدفق السريع للمفاهيم و المصطلحات الوافدة عليه، فهاهو ـ الفكر العربي ـ لم يهضم مصطلحات حتى ذلك الوقت من قبال الدولة، حقوق الانسان، التعدديات الحزبية والديمقراطية ...إلخ، حتى وجد نفسه مجبرًا على استقبال و فهم العولمة التي ضربت كل تلك المفاهيم عرض الحائط أو على الأقل غيرت في بنيتها الابستيمية.

---

[1] قضايا فكرية، مجموعة من الباحثين، الفكر العربي بين العولمة و الحداثة و ما بعد الحداثة، الكتاب التاسع عشر والعشرون، أكتوبر 1999، بدون طبعة، ص 148.

[2] قضايا فكرية، مرجع سابق، ص 157.

و الواقع أن الاعلان عن أي مفهوم جديد بادئ الأمر سيكوم من قبال الترويج له بإظهار مزاياه و مشروعه التنموي الاجتماعي و السياسي، خاصة في و سائل يفتقد الواقع العربي تسييرها أو على الاقل "الوسيلة" الفعالة داخلها وهى وسائل الاعلام عموما والتلفزيون بشكل خاص. ولكن رغم تلون مفهوم العولمة و مراوغته في مجالات استعماله من أجل الاقناع و الاختراق، فهناك من وصفه بالتشدق من أجل الدفاع عن المصالح المستترة[1].

إذن أُسقطت العولمة على الساحة الفكرية العربية كأداة تحليلية لوصف مرحلة من التغيير في عدة مجالات أهمها الاقتصاد و السياسة، من خلال مرحلة تاريخية لها كل الاتصال بالما قبل. هذا الامر هو الذي لم يستطع الفكر العربي استيعابه من موقع أنه لم يكن قد فصل بعد في مسألة الما قبل، فها هو السيد ياسين يوضح بأن التعامل مع العولمة لا بد أن يكون تحت ثلاث معطيات أساسية:

الأولى، تكون بمستوى من الانتشار المطلق و العام للمعلومات على كافة الأصعدة وعلى جميع الشرائح من الناس. أما المعطى الثاني فهو محاولة للتقريب بل التشابه بين المجتمعات و الجماعات، و الثالث ــ المعطى ــ فهو محو الحد الجغرافي بين الدول،وهذه هي التجليات الرئيسية لعولمة التكنولوجيا الثقافة و السياسة، إلا أن جوهرها يكمن في سهولة حركة الناس و المعلومات و السلع بين الدول على نطاق كوني[2].

ينظر سيار الجمل الى العولمة على أنها فلسفة تجسد حصيلة كل ما حفل به التاريخ الحديث للبشرية، لتأسيس تاريخ علمي جديد للإنسان، يستمد جزء من منطلقاته من القرنين التاسع عشر و العشرين، من خلال كونهما الحاضنة الاساسية لجذور الاستعمار الكلونيالي و جميع الطروحات الامبريالية بالنسبة للقرن العشرين. و هذا من أجل توسيع الأرضية لاختراق الرساميل في عالم كابيتاليزميا، و هذا الأمر يظهر أن

[1] سمير أمين، امبراطورية الفوضى، تر سناء أو شقرا، دار الفارابي، بيروت، 1991، ص 12.

[2] مركز دراسات الوحدة العربية، العرب و العولمة، بدون طبعة، بيروت 2000، ص 27.

العولمة انتقلت عبر ثلاث قرون في ثلاث تمثلات عسكرية و سياسية ثم اقتصادية في الراهن المعاصر[1].

و في نفس السياق و استكمالا لطرح سيار الجمل، فإن صبري عبد الله يورد العولمة بموازاة الكوكبة، و يبيّن أنها عملية من "التداخل الواضح لأمور الاقتصاد والاجتماع والسياسة و الثقافة و السلوك دون اعتداد يذكر بالحدود السياسية للدول ذات السيادة أو الانتماء لوطن محدد أو دولة معينة، و دون الحاجة الى اجراءات حكومية"[2].

و غير بعيد عن ذلك يطرح الاقتصادي عمرو محي الدين نظرته للعولمة من واقع النظام الاقتصادي الدولي، و بنيته المتغيرة لينتهي الى أن النظام الدولي الجديد لم ينشأ فجأة ولكنه نمى في أحضان النظام القديم و خرج منه، لذا فالعولمة هي زيادة في درجة الارتباط المتبادل بين المجتمعات الانسانية من خلال عمليات نقل السلع و رؤوس الاموال و تقنيات الانتاج و الأشخاص و المعلومات. أما عن مسألة نشوؤها فقد بدأت بذورها الأولى في منتصف الستينات مع نضوج الرأسمالية الصناعية العالمية، لدى وجب لمن يحاول فهم الظاهرة أن يركز على مسألة العلاقة و التأثير بين الفاعل والمستقبل، أي بين التابع والمتبوع و كيفية انتقال المصلحة من خلال التجليات الأساسية لهذه الظاهرة [3].

لم ينته كلام المختصين العرب عن العولمة ها هنا، إلا أننا لا نستطيع أن نحتوي جميع ما كتبوا في عملنا هذا لكثرته، لذا سنحاول ادراج الباقي من موقع تعاملهم مع المفهوم و ايديولوجياتهم المختلفة.

---

[1] مركز دراسات الوحدة العربية، العرب و العولمة، المرجع نفسه ص 35. أو السيد ياسين، العولمة و الطريق الثالث، ميرت للنشر و المعلومات، القاهرة 1999، ص 18.

[2] اسماعين صبري عبد الله، الكوكبة، الرأسمالية العالمية في مرحلة ما بعد الامبريالية، اليسار، العدد97، مارس 1988، ص 62.

[3] عمرو محي الدين، المحاور الأساسية لاقتصاديات التنمية و ظاهرة العولمة، 1997، نقلا عن السيد ياسين العولمة والطريق الثالث، مرجع سابق، ص 21. أو العرب و العولمة، مرجع سابق، ص 35.

و في الاجمال، تعامل المثقف أو المختص العربي مع ظاهرة العولمة من خلال أربعة مواقف رئيسية:

1ـ تعامل برّد فعل تقليدي معادي لكل ما هو جديد رافض لكل طرح يقدمه المفهوم الوافد، مع التأكيد على موقفه بالتمسك بالهوية و التراث الثقافي و الديني.

2ـ يحاول الإنفتاح بتردد، و ذلك محاولة منه لتحسين علاقات الثروة و المعرفة والديمقراطية (السلطة عموما).

3ـ ينطلق الطرح الثالث من أرضية الرفض التام للعولمة، و يحاول الصد عن طريق الاستثمار في الجانب الثقافي "الهوياتي" في محاولة منه لالتقاء جميع الثقافات الإنسانية في نوع من التكامل نحو الأحسن.

4ـ يتمحور رفضه للعولمة من قبال أنها امتداد للاستعمار في شكل جديد من خلال الاختراق الثقافي و الاقتصادي، و هذا الطرح يتبناه أكثرية المثقفين العرب، و من ثمة يدعو أصحاب هذا التوجه إلى ضرورة الاستقلال الثقافي العربي في مواجهة هذه الهيمنة[1].

و هذا ما يؤكده السيد ياسين بقوله "هناك اتجاهات رافضة بالكامل و هي اتجاهات تقف ضد مسار التاريخ و لن يتاح لها النجاح، و هناك اتجاهات تقبل العولمة من دون تحفظات باعتبارها لغة العصر القادم، و هي اتجاهات تتجاهل السلبيات الخطيرة لبعض جوانب العولمة. و هناك اتجاهات نقدية تحاول فهم القوانين الحاكمة للعولمة و تدرك سلفا أنها عملية تاريخية حقا[2].

إلا أن هذا الكم من التحليل لم يوف القضية حقها، لأن هذا الطرح لم يخرج الى خيّز المايجب أن يكون أبدا، فالعولمة بما هي تجل اقتصادي و سياسي و ثقافي لا بد

---

[1] للإيضاح أكثر أنظر: ماهر الشريف، "ماذا يعني الاستقلال الثقافي في زمن العولمة؟"، مجلة النهج، العدد 50،ربيع 1998، مركز الأبحاث و الدراسات الإشتراكية في العالم العربي، بيروت، ص 45ـ 46.

[2] السيد ياسين، في مفهوم العولمة، العرب و العالم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص 33.

ممن يحاول التعامل معها أن يتوجه إلى الفعل من زاوية إرساء قاعدة بنيوية هدفها تنموي في جميع المجالات، و ذلك باكتساب نفس أدوات العمل التي من خلالها تتحرك العولمة وتؤدي مشروعها.

فها هو محمود أمين العالم، و هو من يحسب على التقدميين، يرى في العولمة ظاهرة موضوعية تاريخية، تعبر عن اتجاه لوحدة الانسانية[1] رغم ما فيها من سلبيات الرأسمالية المتوحشة التي هدفها استغلال الإنسان في كل مكان من بقاع المعمورة. و في المقابل من نفس التوجه تعتبر العولمة كحالة جديدة لإيديولوجية كونية لم تكتمل قواعد بناءها ابستيميا، وهذا ما نلحظه في كتابات "امبراطورية الفوضى" لسمير أمين، حيث ينظر إلى العولمة كإطار أو رهان لم يكتمل بعد[2].

لقد بدأ الحديث عن العولمة في أوجه موازاة مع ظهور فكرة النظام الدولي الجديد مع بداية التسعينات من القرن الماضي، حيث صار يشار إلى المصطلحين بنفس التوجه رغم ما في المصطلحين من دلالات مغايرة كل واحد للآخر، فالنظام الدولي الجديد واحدة من أهم تشكلاته و وحداته هي "الدولة" باعتبارها أحد نقاط توزيع القوة و النفوذ داخل هذا النظام، أما العولمة فهي تطرح طبيعة العلاقات بين جميع الفواعل من مؤسسات وشركات و جمعيات رغم فرعيته،ا في مقابل نفيها لبنيات الدولة القوية.

لذا كان من الأرجح أن تستعمل العولمة ترادفا مع "النظام العالمي الجديد" لأن أحد وحدات المفهوم و هي العالمية تبقى أقرب إلى العولمة في صيغتها الفعلية من "الدولي"،وبهذا يعدّ النظام الدولي جزءا من النظام العالمي[3].

---

[1] أحمد بدوي، حوار حول البرنامج الجديد لحزب التجمع، مجلة اليسار، العدد 102، أغسطس أوت 1998، القاهرة،ص 19.

[2] سمير أمين، امبراطورية الفوضى، تر سناء أو شقرا , دار الفارابي بيروت 1991، ص 42.

[3] عمار جيدل و عبد المجيد الصلاحين، العولمة من منظور شرعي، مكتبة حامد للنشر و التوزيع ، عمان، 2002، ط1، ص 76.

على العموم، إن المراد من كل هذا الكلام، أن الولايات المتحدة الأمريكية هي صاحبة الأمر و النهي في مسألة العولمة بترادفها مع "النظام العالمي" أو "النظام الدولي"، و ذلك لأنها صاحبة التأثير الأكبر في صناعات القرار العالمية من حيث امتلاكها المعطى التكنولوجي و الإقتصادي، فهي الإمبراطورية الأكثر قوة و هيمنة، وهذا ما يؤكده أحمد ثابت بأن الو.م.أ هي القوة الأكثر تأثيرا. فصناعة العولمة تسعى لخلق التشابه أو التجانس بين الثقافات و أنماط التفكير و الاستهلاك بغض النظر عن التباعد المادي والجغرافي[1].

و ليس بعيدا من هذا الخطاب، وجد الليبراليون الجدد في العولمة طوق نجاة من الانظمة الدكتاتورية و الشمولية العربية، فالعولمة هي الحل الوحيد لديهم لإسقاط كل ما هو مذهبي قبلي نحو بناء جديد من الإستقرار السياسي و تثبيت مفهوم حقوق الانسان.

إلا أن العولمة و رغم و جودها خارج دائرة المخاوف لدى البعض، إلا أن هناك من تماهى و تباهى بها بحيث ـ الليبراليون الجدد ــ سار في تأييدها المفرط و ذلك في الإنكباب على الفرص التي يمكن تتبعها، لذا علينا أن نلحق بقطار العولمة السريع إذا ما أردنا أن نتحرك نحو الأحسن، ولو في درجته الثالثة[2].

إذا كان القوميون يدرجون مفهوم العولمة في إطار المشروع القومي العربي من أمثال صلاح قنصوة[3]، و عزيز العظمة[1]، و جلال أمين[2]، فإن الإسلاميين قد ركبوا على

---

[1] أحمد ثابت, نزعات السيطرة و أثرها على حوار الثقافات، شؤون عربية، العدد 110، 2002، ص 69.

[2] من تصريح لحازم البيلاوي لهيئة الإذاعة البريطانية ـ القسم العربي بتاريخ 28 أفريل 1998.

[3] يذكر صلاح قنصوة أن غياب البعد الوطني أو القومي كفاعل مؤثر كما كان الحال في الرأسمالية السابقة، فالمؤسسات أو الشركات العابرة للقارات تخترق وحدة الدول القومية....و تضخم الصراعات و النزاعات المناوئة للدول من المشاكل العنصرية و الدينية لصالح تفكيك الدول و تحويلها إلى دويلات عاجزة. صلاح قنصوة، من أجل تأمل فاحص و حوار خصيب، مقدمة الترجمة العربية لصموائيل هنتكتون صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي، تر. طلعت الشايب، مطبوعات سطور القاهرة، 1998، ص 19 .

أمواج المصطلح و اعتبروا أنفسهم أولى به من موقع أن الإسلام يدعو إلى العالمية، وأن هذه الأخيرة ــ العالمية ــ ميزة أصيلة للإسلام، غير أن كيفية التعامل مع الواقع الاقتصادي والسياسي كان حجر العثرة بالنسبة لهم كما كانت لمن قبلهم في بدايات القرن العشرين،وهذا ما يلتمسه حيدر إبراهيم حين يوضح مميزاتهم بين الجانب المادي للعولمة و بين الجانب الروحي، بحيث يرتبط هذا الأخير بفضاء القيم ..إضافة إلى قيام العولمة على التعددية فيما الثقافة الإسلامية تقوم على الوحدة و التوحد[3].

و ليس بعيد عن هذا الطرح، و لكن بنظرية أكثر واقعية، يرى محمد حسين الأمين في العولمة ذلك الطرح الجديد للعالم الذي يكون فيه التنافس مع الإسلام على مواقع التأثير والفعالية في بناء هذا العالم الجديد[4].

يتضح من هذا الكلام أن العولمة استقرت ـ كمصطلح ــ في ذهنية الفكر العربي على ثلاث مستويات معرفية: نقدا، و استجابة و قبولا، و رفضا تاما واضحا. و ذلك لأن المثقف العربي لم يستطع التعامل مع المفهوم إلا من موقع أنه وافد على الثقافة العربية،لذلك لم يستطع في كثير من الأحيان التعامل معه سوى من زاوية الترجمة من جهة، و القياس بمبادئ و قيم الفكر العربي المعاصر له من كل زاوية من جهة أخرى.

أما على مستوى المنهج و تحليل البنيات التأسيسية لمفهوم العولمة، فلم يستطع المثقف العربي إلى حد ما التعامل معه، و ذلك لضعف في تقنيات الممارسة والاستعمال للمناهج الجديدة في مجالات البحث الأنثربولوجي و التكنولوجي لدى المثقف العربي

---

[1] ينظر عزيز العظمة، إلى العولمة من موقع مشروع جديد للشرق الأوسط، أنظر عزيز العظمة الشرق أوسطية والتكامل الثقافي للعولمة المستأنفة، مجلة النهج العدد 42، شتاء 1996، مركز الأبحاث و الدراسات الاشتراكية في العالم العربي،بيروت، ص 87. 89.

[2] المشروع الجديد للشرق الأوسط يعتبره جلال أمين عولمة مصغرة للمزيد أنظر، العولمة و الدولة في العرب والعولمة،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص 164.

[3] قضايا فكرية, مرجع سابق , ص150.

[4] محمد حسين الأمين، شروط المعاصرة في الثقافة الإسلامية للإستفادة من ثورة المعلومات و مواجهة تحديات العولمة، مجلة الكلمة، العدد 18، شتاء 1998، منتدى الكلمة للدراسات و الأبحاث، بيروت، ص 141.

والفكر العربي بصفة عامة. و هذا ما حاول الباحث التونسي عبد السلام المسيدي التعبير عنه بأن دخول العولمة إلى المنظومة الفكرية العربية تجلى في خلخلة و تعرية للخطاب العربي في مستوى الكفاية التفسيرية لآليات النقد و التأويل، و هذا ما يطرح السؤال أين الخلل؟[1].

مراحل تطور العولمة:

اتفق جميع من يحاول تتبع النشأة التاريخية للعولمة و معايير تطورها على نموذج روبنسون، الذي صاغ فيه مراحل تطور العولمة ابتداءا من ظهور و تشكل مفهوم الدولة،خاصة الدولة/الأمة أو الدولة القومية خلال الفترة الزمنية الممتدة من القرن الثامن عشر، وليس هذا فحسب بل هناك من جذّر المفهوم ابتداءا من استعباد الإنسان للطبيعة واستعماله لها من الصيد إلى الزراعة إلى الصناعة، و التي تعتبر أقوى و أخطر الاستخدامات في عالم الإنسان.

أعطى رونالد روبنسون لعملية التطور التاريخي للعولمة خمسة مراحل، حاول من خلالها التعقب الأركيولوجي موازاة بالزمن لضمان دقة في التحديد و درجة عالية في الوصف، و هذه المراحل الخمسة[2] هي:

المرحلة الجنينية: كانت منذ بدايات القرن الخامس عشر حتى ظهور الدولة/الأمة مع منتصف القرن الثامن عشر في أوروبا، حيث شهدت هذه المرحلة تسارع في ازدياد الاجتماع القومي بعد ضعف و تلاشي مفهوم الإمبراطوريات التي كانت سائدة في ما قبل من جهة، و اضمحلال المقدس الكنسي و اضعاف هيمنته من جهة أخرى، و هذا ما عمّق الأفكار الخاصة بالفرد و الإنسانية الممهدة لمرحلة الجغرافية الحديثة[3].

---

[1] عبد السلام المسيدي، المثقف العربي و التحالفات المتعينة في عصر العولمة، ورقة مقدمة في مؤتمر العولمة وقضايا الهوية الثقافية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، أفريل 1998.

[2] رونالد روبنسون، النظرية الإجتماعية و الثقافية الكونية، تر أحمد محمود و نورا أمين، المجلس الأعلى للثقافة،القاهرة،1998، ط1، ص 15 ـ 20.

[3] فتحي يكن و رامز طنبور، العولمة و مستقبل العالم الإسلامي، مؤسسة الهانة، بيروت، 2000، ط1، ص 30.

مرحلــة النشــوء: امتـدت مـن منتصـف القـرن الثـامن عشـر إلـى سـنة 1870 و بعدها،حيث اشتهرت هذه المرحلة بالتحول في مفهوم الدولة المتجانسة، و ذلك باضافة مفاهيم جديدة دخلت حيز العمل في مجال العلوم السياسية و القانونية من قبال العلاقات الدولـة، والفرد/المواطن، و زادت إلـى حد ابرام اتفاقيات الدولـة و نشوء مؤسسات تعنـى بـالتنظيم والاتصـال بـين الـدول. ممـا أدى إلـى طـرح اشـكال موضـع المجتمعـات غيـر الأوروبية في القانون و المجتمع الدولي، و هو ما أدى إلى الاهتمام بالتركة الجغرافية و الإجتماعية السياسية للدولة العثمانية على قدر من ثنائية القومية و العالمية[1].

مرحلـة الانطـلاق: كانت مباشرة بعد سبعينيات القرن الثامن عشر و استمرت إلى العشرينيات من القرن الماضي، و كانت أهم احداثيات هذه المرحلة هي محاولة تطبيق مـا جـاءت بـه المرحلـة السـابقة مثـل المسـائل الخاصـة بـالفرد و الاجتمـاع الغيـر أوروبي،إضافة إلى عولمة قيود الهجرة و تزايد كثافتها بالموازاة مع سرعة مجال الاتصال العالمي في مختلف المجالات العلمية و الثقافية، بل حتى الرياضية (الألعاب الأولمبية) كما عرفت هذه المرحلة بداية الحرب العالمية الأولى و نشوء عصبة الأمم[2].

مرحلة الصراع من أجل الهيمنـة: استمرت إلى غاية الستينات من القرن الماضي حيث بدأت فيها الخلافات و الحروب الناعمة و الباردة، كما نشأت فيها نزاعات عالمية حول مختلف المجالات و الأشكال المعولمة، خاصة البحث عن رأسمال بالنسبة للنظام الرأسمالي و نشر أهمية الإنتاج و هيمنة البروليتاريا بالنسبة للنظام الشيوعي[3].

مرحلة عدم اليقين: مع أفول الستينات، شهد العالم نوعا من تزايد الوعي العالمي بل الكوني، خاصة مع هبوط الإنسان على ظهر القمر، حيث عرف معه الواقع ادماج العـالم الثالـث فـي المجتمـع العـالمي، و انتشـار التسـلح النـووي و انشـاء الأنديـة العالميـة

---

[1] رونالد روبنسون، مرجع سابق، ص 22 ـ 24.

[2] عبد الجليل والي، جدلية العولمة بين الإختبار و الرفض، مجلة المستقبل العربي، العدد 292، ص 61.

[3] محمود خالد المسافر، العولمة الاقتصادية، هيمنة الشمال و التداعيات من الجنوب، بغداد، 2002، ص 28.

النووية، موازاة مع ازدياد الحركات العالمية و نهاية الحرب الباردة بين القطبين، مؤسسة بذلك مرحلة من القيم الجد متوحشة عما كانت عليه، و لكن في شكل من الليونة و هذا بالاهتمام أكثر بالمجتمع المدني و تدعيم نظام الإعلام الكوني[1].

[1] محمد حسين أبو العلا، ديكتاتورية العولمة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 1، ص 123.

إن مصطلح العولمة هو إشكال "اليومي" في الراهن العالمي بكل تشكلاته الأكاديمية/الجامعية و السياسية الحكوماتية/الدولية و المجتمعية...إلخ، و هذه الحقيقة هي "الحتمي" الذي ينبغي التعامل معه إما بالرضا أو الرفض.

من خلال هذا التقديم، يتبين أن هذا المصطلح ليس مجالا محضًا للدراسة، و إلا كان موضوعه هدف محدد في ذاته، فهو ـ مجال العولمة ـ محمول على كل ما أريد له أن يكون في شكله عالميا، كما بيناه من قبل، لذا نجد أن "اختصاص" العولمة يذهب بنا إلى الإستثمار في مختلف المجالات المتاحة من آداب و سياسية و ثقافة و علم اجتماع واقتصاد...الخ . فهذا ما يميز العوملة من حيث أنها مجال يحمل على كثير من المجالات، الأمر الذي جعلها حتى اللحظة محل استكشاف و نزاع دائم من جهة،والخروج في فهمها من السياج الأكاديمي إلى العامة في علاقتها بالإقتصاد و رأس المال من جهة أخرى.

إذا كان موضوع العولمة هو الحمل على "المضمون" و جعله عالمي، فهذا الأمر يوضح لنا أن العولمة ظاهرة ديناميكية في حقيقتها و مضمونها، بل و حتى في مظهرها،وإذا كانت الفلسفة هي البحث عن الموجود بما هو موجود، فالعولمة حسب ظننا هي التفاعل مع المظهر و الفعل الإنساني ككل مع محاولة جعله واحدا في الطرح، و إذا كان الفعل الإنساني متعددا مركبا، فإن العولمة مظاهر و صور يمكن أن تكون بعدد مظاهر الفعل الخارجي الإنساني "طولا و عرضا"، و هذا ما نجده قد تكلم به الأمين العام الأسبق للأمم المتحدة بطرس بطرس غالي حينما قال "أن هناك عولمات متعددة، عولمة في مجالات المعلومات و المخدرات و الأوبئة و البيئة و المال و حتى الجريمة"[1].

[1] بيتر مارتين و هانز شومان، الدافع العولمة، الإعتداء على الديمقراطية و الرفاهية، تر عدنان عباس علي، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، ب ط، 1998، ص 329.

و بهذا يظهر أن للعولمة أنماط و صور تظهر من خلالها في شبكة العلاقات الدولية و العالمية في صورة من محاولة التأثير و الهيمنة و لو بطرف غير مباشر، لذلك سنحاول هنا استحضار أهم الصور و الأنماط التي تظهر من خلالها ـ العولمة ـ و إلا لا نستطيع أن نتطرق إلى كل صورها أكاديميا في هذا المجال، و لكثرة الصور سنهتم بالبحث عن أهم المجالات التي تخصنا اللحظة بالشكل التالي: الاقتصادية،التكنولوجية،الثقافية، السياسية، الأمنية، الدين العالمي.

العولمة الاقتصادية:

ما يتضح من سؤالنا عن ما إذا كان أرسطو يقصد من تقسيمه للفلسفة الفعلية وخاصة فنّ تدبير "المنزل"، مجرّد منزل "الأسرة" أو منزل "المجتمع اليوناني" دولة المدينة؟. أنّ المقصود من المصطلح كان "تدبير المنزل"، فكل منزل يحمل في ثناياه النزعة نحو إيجاد السعادة، لذا لا حرج إذا كان المنزل سيكون المدينة أو الدولة...أو حتى المعمورة، إذا كانت الغاية منه تحصيل السعادة.

إن الاقتصاد ـ تدبير المنزل ـ اليوم، خاصة إذا كان "محموله" العولمة، يقيناسيكون مرتبط ارتباط مفاهيمي ـ أي أول ما يتبادر إلى الفهم ـ بها. أي أنه رغم صعوبة تحديد اصطلاح العولمة، كما سبق ذكره، إلا أن أول ما ينسب إليها ـ العولمة ـ هي تلك الحركة الهائلة لتدفقات رؤوس الأموال و السلع و البضائع المصحوبة بتحرير التجارة والاستثمار الاحتكاري الهائل.

لعب تراجع قدرة ضبط الدولة القومية لمفهوم السيادة في الجانب الإقتصادي، الدور المهم في انتقال السيادة الاقتصادية القومية إلى الفواعل المحلية أو العالمية المتمثلة في الشركات المتعددة الجنسيات أو المؤسسات الاقتصادية بصفة عامة، فالأسواق التجارية

والمالية العالمية لم تعد موحدة فحسب، بل هي خارجة على ما يبدو عن تحكم كل دول العالم بما في ذلك أكبرها و أكثرها غنى[1].

و قد ظهر ذلك جليا منذ سقوط الإتحاد السوفيتي، مما أعطى الفرصة لاحتواء اقتصادات الدولة التي كانت منضوية تحت لوائه لصالح الرأسمالية الجديدة، بعدما كان العالم و لعقود من الزمن منقسم لقسمين و ايديولوجيتين، إذا ما استثنينا مجموعة عدم الانحياز التي في الأصل كانت منضمّة إلى أحد المعسكرين ولكن بتستر.

إن الربط المباشر ـ الغير أكاديمي ـ للعولمة بالاقتصاد، يمكن تفهمه من خلال تحققه المباشر و الواضح على أرض الواقع، و هذا الأمر لا ينفي عدم تحقق المجالات الأخرى للعولمة، إلا أن هذا الأمر يتطلب جانب من الثقافة و الاختصاص العملي. و إلا فإن الجذور المعرفية لظاهرة العولمة الاقتصادية ستذهب بنا لا محالة إلى ظاهرة التدويل القائمة على فكرة التقييم الدولي للعمل على أساس المزايا المطلقة (آدم سميث) أو النسبية (دافيد ريكاردو)[2]، التي كانت تقوم في بادئ الامر على مبدأ تخصيص كل بلاد و طابع الإنتاج الخاص بها. فمثلا البلاد النامية أو العالم الثالث كانت مختصة في مجال انتاج المواد الأولية من طاقات ومعادن...إلخ، بينما تختص البلاد المتقدمة بمسألة التصنيع والإنتاج الاستهلاكي.

إلا أن هذه النظرية في التقسيم، أثبتت عدم نجاحها على أرض الواقع خاصة مع دخول تكنولوجيا الإنتاج و الاستهلاك ناهيك عن تأثير مسألة التبيئة الصناعية و دخولها حيز المعادلة. فلم يعد هناك نوع واحد من البترول مثلا و لا نوع واحد كذلك من السيارات أوالبواخر، هذا من جهة و من جهة أخرى تأثير مسألة الظرفية. فكما أن أحد

---

[1] Waters. M, Globolization, london, Routledge, 1995, p 66.

[2] العقون نادية، العولمة الاقتصادية و الأزمات المالية (الوقاية و العلاج)، أطروحة دكتوراه، جامعة باتنة، كلية العلوم الاقتصادية، السنة الجامعية 2013/2012، ص 47.

أنواع الإنتاج يحتاج إلى ظروف معينة، يقينا سيحتاج النوع الآخر إلى ظروف أخرى تماما، وهذا ما أنتج طريقة أخرى لتقسيم العمل بين عديد الدول في المنتوج نفسه عرفت باسم تقسيم العمل داخل الصناعة الواحدة بل داخل السلعة الواحدة، في نوع من تخصص التخصص "intra–firme" . و قد أصبح هذا التخصص من أهم مظاهر تقسيم العمل بين البلاد الصناعية وبعضها البعض، و كذلك في حالات متزايدة بين البلاد الصناعية والنامية[1].

و من خلال هذا التوجه ستكون وظيفة الدولة القومية ــ بعد انتهاك سياستها ووظيفتها التقليدية ــ بمثابة رتبة مساعد الجيش، أي أنها ستقوم بدور همزة الوصل بين المحلي الداخلي في حده الأدنى مع الخارجي العالمي لتسهيل عملية الاستثمار و الإنتاج و تقل رؤوس الأموال و السلع، في حالة من الانتشار العالمي للمنتجات الصناعية والتكنولوجيا الحديثة، لتكون بذلك كما اعتبرها "دافيد.س.كورتي" نقل سلطة التحكم والموارد و الأسواق و الثقافة من الناس و المحليات و الحكومات إلى أسواق المال والشركات المتعددة القومية"[2]، و يصف إدوارد لتواك* العصر الجديد بأنه عملية انصهار الاقتصاديات القطرية و الإقليمية في اقتصاد عالمي شمولي واحد لا مكان فيه للخاملين"[3].

و يضرب إدوارد لتواك مثالا ــ بعد أن يؤكد على أن قيادة العالم ستكون للذين يستطيعون التعامل والتأقلم مع حركة و سرعة كل جديد، و إلا فإن من وصفهم بالخاملين فسيجدون نفسهم متخبطين في الصدمات و العوائق الإجتماعية و الاقتصادية ـ على ذلك

---

[1] سعيد النجار، الاقتصاد العالمي و البلاد العربية في عقد التسعينات، دار الشرق، القاهرة، 1993، ص 15 ـ 19.

[2] دافيد. س. كورتي، العولمة و المجتمع المدني، تر شوق جلال، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، الطبعة الأولى،1999،ص 45.

* كاتب و سياسي أمريكي.

[3] عبد الجليل كاظم الوالي، جدلية العولمة بين الإختيار و الرفض المستقبل، العربي، العدد الأول، جانفي، 2002، ص 70.

بذلك الشاب الذي يبلغ من العمر الثلاثين و مع من يصغره ببضع سنين فإنهم لا يمكن أن يجتمعوا على نفس أجهزة الكمبيوتر و الألعاب و ذلك لأنها سبقت مداركه وقدراته التي تكون عليها من قبل، فيجد نفسه من الصعب مواكبتها و مسايرتها، لذا فهي ـ العولمة ـ قد أرهقت غالبية السكان حتى أولئك الذين يدعون لاعبين عالمين Global Player و هم قادرون على تحمل كل الضغوط.

يمكن التماس أهم جذور هذه الصور التي تتعلق بالجانب الاقتصادي للعولمة في مؤتمر بريتون. وودز سنة 1944 و الذي تمخض عنه تأسيس مؤسسين عالميين سميتا باسمه، و عملتا على عولمة كل ما هو مادي من المنتجات المحلية وأسعار الصرف،وكل رؤوس الأموال و الإستثمارات عن طريق ترسيخ بعض الدعائم يمكن طرحها على الشكل التالي:

1) تحرير انتقال رؤوس الأموال:

يرجع بنا الحديث عن مسألة تحرير رأس المال إلى الطرح الرأسمالي في القرن التاسع عشر، وما تمخض عنه من انفتاح اقتصادي، و بروز تدفقات مالية و بنكية. وكان هذا بالتحديد بعد الحرب العالمية الثانية حيث كان الأمر في ما قبل على العكس تماما، خاصة في الثلاثينيات، حيث شهد العالم الأزمة الاقتصادية الكبرى التي نتج عنها تضييق على حركية الأموال مع فرض رقابة شديدة على جانبي العملة و الصرف.

إن الدعوة لتحرير رؤوس الأموال لم تكن من قبل الدول المصنعة و الضاغطة عن طريق فاعليها الاقتصاديين فحسب، بل كانت كذلك من قبل الرأسماليين المحليين المقيدين في الدول النامية أيضا. و هنا وجب تبيين مسألة مهمة جدا ألا و هي البون والفرق بين الاستثمار الأجنبي المباشر، و الاستثمار المالي أو المتاجرة بعناصره، الأمر الذي يُظهر علاقة أجنبية أو دين خارجي و بعملة أجنبية، و الذي يحدث في كثير من

الأحيان في الدول النامية. و قد سبق ذكر أن سماح دولة ما للاستثمارات الأجنبية فيها،لا يتضمن بالضرورة قبولها حرية تحويل عملتها القومية إلى عملة أجنبية على حساب رؤوس أموال ميزان مدفوعاتها[1].

يبدو أن حاجة الدول الكبرى الدائمة للسيولة، هي ما جعلت من تزايد حركية رؤوس الأموال، و ما تقهقر نسبة الادخار العالمي من 23% من الناتج القومي في سنوات السبعينات إلى 21% في الثمانينات، إلا دليل على ذلك التزايد في الحاجة، ناهيك عن مسألة الإصلاحات الاقتصادية لمعظم الدول التي عملت بموجبها على زيادة الانفتاح على الاستثمارات الأجنبية المباشرة خاصة في دول جنوب شرق آسيا[2].

2) تحرير التجارة الدولية:

ترتكز هذه العملية على وحدة السوق، و ازالة العوائق أمام التجارة الدولية. و بالتالي تجسيد حرية التجارة[3] بتزايد حجم المبادلات الدولية عن طريق إبرام الإتفاقيات لتحرير التجارة الدولية كما جاء في إتفاقية الجات (GATT)، التي جاءت بديلة لمنظمة التجارة العالمية، التي بدورها لاقت الفشل من يوم التأسيس في ذلك الوقت، حيث كان الهدف منها تحرير التجارة الدولية و التي مع مرور الوقت أدخلت تعديلات كثيرة على تلك الاتفاقات و البنوك، كان من أهمها اتفاقيات الأورغواي التي اعتبرت خطوة كبيرة نحو تحرير التجارة العالمية بمختلف جوانبها الصناعية، الزراعية، الخدمات، الملكية

[1] غزلاني وداد، مرجع سابق، ص 67.

[2] عمر صقر، العولمة و قضايا اقتصادية معاصرة، الدار الجامعية للنشر، 2000-2001، ب د، ص 11.

[3] للمزيد أنظر: الموسوعة العربية الميسرة، دار النهضة للطبع و النشر، بيروت 1978، ب د، ص17.

الفكرية...، والجوانب التجارية المتعلقة بالاستثمار[1] بحيث انتهت بتأسيس منظمة التجارة العالمية[2].

كان لتراجع دور الدولة السيادي و الاقتصادي بل حتى الاجتماعي كبير الأثر في تنامي دور الشركات المتعددة الجنسيات، التي أصبحت في تطور و تكامل بالنظر إليها على أساس المنظم المركزي للأنشطة الاقتصادية في العالم، حسب ما ورد في تقرير الاستثمار في العالم سنة 1992 الذي يصدر عن أمانة الأمم المتحدة[3]. حيث يُظهر نفس التقرير أنّ إيرادات الشركات العالمية الأكبر بلغ 11.4 تريليون دولار عام 1997 مقارنة بإجمالي الصادرات العالمية لنفس السنة. الأمر الذي ساعد في تعاظم القوة الاقتصادية لهذه الشركات، بحيث أصبحت ذات قدرة سيادية في تغيير القوانين والتنظيمات الدولية، من موقع أنها و في الكثير من الأحيان تكون فيها الشركة الواحدة تشكل شبكة تجارية دولية بين الشركات التابعة لها، لتلعب على تقليص دور الوساطة في التمرين بعد ذلك.

كما تشير الإحصاءات على سبيل المثال لا الحصر، أن فروع الشركات المتعددة الجنسية (الأمريكية المقر) تسيطر على 40% من صادرات المكسيك إلى الو.م.أ.

---

[1] أحمد بوراس، العولمة و الأسواق المالية في الدول النامية مجلة العلوم الانسانية، العدد 17، قسنطينة جوان 2001،ص 24.

[2] منظمة التجارة العالمية تأسست و بدأت العمل سنة 1995 بالموازاة مع اتمام انهاء مهام الغات التي كانت آخر دوراتها في الأورغواي، بعد أكثر من 40 سنة و ثمان دورات، منهية بذلك مشروع الدولة الاقتصادية و هذا إلى جانب صندوق النقد الدولي و البنك الدولي للإنشاء و التعمير هؤلاء الثلاث الذين يعتبرون أصحاب القرار في كل ما له دخل في عالم الاقتصاد و المال، من خلال تحديد النقد الدولي و عملية التنمية إضافة إلى تنظيم التجارة الدولية من خلال منظمة التجارة العالمية الجديدة..للمزيد يرجى الإطلاع على كتاب علي محمد علي حوات، العرب و العولمة شجون الحاضر و غموض المستقبل، مكتبة مديولي، القاهرة، ط2، 2004، ص 94.

[3] المركز الغربي للدراسات الإستراتيجية، التحولات العالمية و المستقبل العربي في القرن الحادي و العشرين، دمشق، 2000، ص 133.

و أن 20% من عجز الميزان التجاري الأمريكي مع كندا، يرجع إلى واردات أمريكية من فروع وتوابع الشركات الأم المستقرة في الولايات المتحدة الأمريكية[1].

و في ظل كل ما يحدث من تذبذبات في عمليات أداءات الاقتصادات النامية،وجدت التجارة الدولية نفسها تنحو نحو إرساء التنمية الكونية محل التنمية المستقلة الوطنية، من خلال تأثرها بديناميكيات العولمة في طرحها الاقتصادي؛ و هذا ما خلق وسيخلق كبير الأثر في هيمنة الدول الكبرى على عملية التجارة و التنمية الكونية، الأمر الذي سيخلق مخاطر أكيدة على الاقتصادات النامية للدول القومية الضعيفة، و التي ستقابل بمعارضة لكل ما يحدث، كما حدث في اجتماع مجموعة الدول النامية في هافانا سنة 1999. و التي حرصت ـ المعارضة ـ فيه على إيقاف محاولات تعديل اتفاقية صندوق النقد الدولي، بهدف إعطائه صلاحيات قانونية في حقل تشجيع حركية حركة رؤوس الأموال[2].

عولمة تقنية الإتصالات:

إذا كان الهدف من الإجتماع عند الإنسان هو تحصيل الكمال، فلا شك في أنّ تقنيات الإتصال في عصرنا اليوم من آليات الاجتماع التي تصبوا هي الأخرى إلى المنفعة و الكمال. كيف لا و الإنسان منذ القدم و هو يعي أهمية المعلومة في حياته اليومية، مع القياس بالزمن في عمليات الصيد و الحرب بل حتى الطقوس الدينية.

[1] حشماوي محمد، الاتجاهات الجديدة للتجارة الدولية في ظل العولمة الاقتصادية، أطروحة دكتوراه في العلوم الاقتصادية،جامعة الجزائر، 2006، ص 92.

[2] محمد الأطرش، حول تحديات الإتجاه نحو العولمة الإقتصادية، المستقبل العربي، العدد 244، جوان، 1999 ، ص 32.

ولا زال الأمر كذلك حتى تطورت الحاجة إلى المعلومات مع تطور الإنسان وتطور الأدوات التي استخدمها[1]، وهذا الأمر كان قياسا بالزمن و المكان الذي كان له الدور الرئيسي في أهمية الخبر.

هذا ما تحاول العولمة اللعب على أوتاره، خاصة و أن ـ أي العولمة ـ هدفها كان ولا يزال إعطاء الشيء صيغة العالمية. و الملاحظ من هذا القول أن العولمة تحاول أيضا إضفاء طابع العالمية على كل شيء هي محمولة عليه، إلا تقنية الاتصال والتكنولوجيا، فالملاحظ أنها ـ العولمة ـ تستعملها لمشروعها لا لتعولمها، لأن التكنولوجيا والاتصال بمثابة ملكة تُستعمل ابتغاء شيء آخر لا لنفسه، لذا فالعولمة تحاول الاستثمار في الزمان و المكان و اختراق قيودهما من خلال تكنولوجيا المعلومات التي تعتبر المكون الأساسي للتحول إلى بيئة عمل عالمية[2].

إن مفهوم الاتصال، و إن كان قديما قدم الاجتماع و الإنسان، إلا أن المساحة التي أصبح يخصها اليوم و الشاكلة التي يظهر بها، هي المهمة بالنسبة للموضوع هنا. لأن الاتصال فيما مضى كان مرتبطا بكل ما هو اجتماعي /أنثربولوجي من موقع اللغة والأدوات (التقنية). فقد كان مثلا في التبليغ و التبرير و حركة الابداع في ميدان التقنيات التي بمقدورها نقل الكلام على شكل رسالة[3]، حتى أضحى اليوم ـ الاتصال والتقنية ـ قيمة انسانية اجتماعية أساسية.

و عليه أصبحت تقنيات الاتصال بجميع دلالاتها و تحققاتها في أرض الواقع "الإفتراضي" تطرح اشكالية ثقافية فلسفية في غاية التعقيد تتعلق بفلسفة التجلي النقي

---

[1] محمد علي الحوات، العرب و العولمة شجون الحاضر و غموض المستقبل، مرجع سابق، ص 63.

[2] كات ويدمن و أندرو أيتينغر، بناء بيئة عالمية للتعليم الإلكتروني، مجموعة باحثين، العولمة، الديناميكية الداخلية، تحرير بول كير كبرايت و كارين وود، تعريب. هشام الدجاني، دار العبيكان، ط1، 2003، ص 249.

[3] يحيى اليحياوي، كونية الاتصال عولمة ثقافية شبكات الارتباط و الممانعة، منشورات عكاظ، الرباط، 2004، ص 92.

لمفهوم الاتصال و علاقته بالواقع؟ . أي دلالة و أي تأثير في صناعة الفكر الإنساني وخاصة ذلك المتعلق بالأخلاقي و الثقافي منه؟. فلقد أصبح هذا الأمر يمثل أداة الجمع والتقريب بين المسافات، بل أصبح المحرك الرئيسي للحياة اليومية بمختلف جوانبها حتى السياسية والإقتصادية، فها هو عالم الصورة على سبيل المثال و قد غدا بسيطا و منفتحا و معلنا لمركزية كونية[1].

لقد كانت وكالة هافاس أول مكتب للأخبار أنشأه "شارل لويس هافاس" سنة 1832، حقق من خلالها نجاحا كبيرا على المستوى الإعلامي، و ذلك من خلال الإعتماد على عاملي المساحة أو المسافة المغطاة بالخبر و الزمن الذي يكفي لوصوله لتلك المسافة. و بعد مدة تمكن إثنان من معاونيه و هما "رويتر Roiter" و "وولف Walf" من إنشاء وكالة و محطة للأخبار خاصة بهما، الأولى محطة رويتر في بريطانيا والثانية وولف في ألمانيا، مؤكدين على نفس الأهداف و الوسائل التي أرادها رئيسهما و أصبحا منافسيه في المجال[2].

و هكذا، اكتسبت تقنيات الإعلام و الاتصال مكانة لا يستهان بها و أصبحت أداةً ثقافية سياسية في غاية الخطورة تستعمل من طرف الدولة في جميع تجلياتها، الدينية والسياسية و الثقافية، (لتوجيه العامة من المواطنين و الترويج للمبادئ القومية القطرية أي تسويق لأيديولوجيا معينة بغية الدفاع عما كانت اكتسحته العولمة في مجالات أخرى) حتى مطلع الستينات من القرن الماضي. حيث حمل أرباب السمعي البصري ،و في فرنسا خاصة، شعار الإستثناء الثقافي حاملين "الإعلام" في طياته بل في محوريته بأنه حامل لقيم ثقافية بحتة، و معتبرين أن السمعي البصري كمجال نفعي يدخل في قائمة

[1] أحمد عبد الحليم عطية، جيل دولوز سياسات الرغبة، سلسلة أوراق فلسفية، دار الفارابي، لبنان، ط1، 2011، ص 276. 278.

[2] Antoine Lefebre, Hans, Les Arcanes Du pouvoir, Paris, B, Grasset, 1992, P 13-52.

الأنشطة الاقتصادية بين ثنائية البيع و الشراء في سوق من العالمية و التنافسية. حتى تم التصويت على القانون التوجيهي سنة 1989 الذي أطلق عليه تلفزيون بلا حدود[1].

و لعّل أخطر النتائج التي تخشى من هذه الهيمنة هي تلك المتعلقة بالمسألة الأخلاقية القيمية، فلا يخفى علينا أن الكم الهائل من الصور و الرموز و النصوص المرئية والمسموعة التي تتناقلها وسائل السمعي البصري أو حتى الجرائد، باتت تشكل تحديا واضحا لمنظومات القيم الأخلاقية و الثقافية بل و حتى الفكرية منها، من تقاليد وأعراف و رموز تاريخية و سلوكيات أخلاقية تعارفت عليها الحضارات.

فمثلا، في "التلفزيون تندرج أكثر الأفلام وثائقية و حديثة في سيناريو ذاتي، يكون في أغلب الأحيان ضمنيا و مسكوتا عنه. فنحن لا نرى أبدا جريدة متلفزة أو استطلاعا كبيرا للرأي عن العراق أو فيتنام كما هو. ذلك أننا نقرأ سيناريوهاتها دراميا من خلال الصورة المباشرة وغير المنتظمة. إنه سيناريو لا يوجد على الشاشة أو بالصوت الخارجي و إنما في ذهني"[2].

و من هنا، أصبحت هذه الأخيرة أي الثقافات العلمية تنسلخ تدريجيا عن هويتها الأساسية لتنهار أمام هذا الكم الهائل المتدفق من الصور المؤدلجة و العلامات المرئية، و التي تحمل ضمنيا منظومة قيمية مغايرة لتلك التي عرفتها الإنسانية، و تحمل معها أفكار ورموزا و أبطالا تحاول من خلالهم العمل على التأسيس للمخيال الاجتماعي البشري الحديث.

---

[1] أعيد التصويت على هذا القانون و اقراره سنة 1997 و الذي كانت فحواه أنه يفرض على القنوات الفرنسية أن تبث أكثر من 60% من البرامج الأوروبية الأصل و التوجه، و إلا يغرم من لا يمتثل إلى هذا القرار كما حدث مع قناة فرنسا السادسة التي كانت أكثر توجهاتها للأنتاج الأمريكي، للمزيد انظر غزلان وداد، مرجع سابق، ص 50.

[2] ريجيس دوبريه، حياة الصورة و موتها، تر فريد الزاهي، إفريقيا الشرق، بدون طبعة، ص 46.

لم تحترم أمواج الراديو الحدود أبدًا، و من ارتفاع 36.000 كلم لا تظهر الحدود الوطنية واضحة خاصة، و سيكون عالم الغد منفتحا[1]. و هذا هو المجال التقني العام لميدان و حقل الاتصال بكل تشكلاته و دلالاته، فهو قابل لاختراق المكان و الجغرافيا وعبور السيادات الوطنية. و على هذا سيكون أداة جد مناسبة للعولمة من موقع أن هدفها هو اختراق المكان و الحدود. فلقد أضحى ـ مجال الإعلام المعولم ـ ساحة لتبادل وتنقل الأفكار و الإيديولوجيات و الأشخاص و السلع و الخدمات و المعارف. إذ أصبح بمقدور أي شخص شراء سلع و تفعيل خدمات عن طريق شبكات الانترنيت، باعتبارها مجموعة مرتبطة من الحواسب ـ أجهزة كمبيوتر ـ موصولة ببعضها تتشارك البيانات و البرمجيات نفسها انطلاقا من كمبيوتر مركزي يسمى المزود باعتباره آلة عالية الإمكانيات قادرة على القيام بعدة مهام و بسرعة عالية[2]. كما يمكن للشركات تقديم عروض منتوجاتها على شبكات الاتصال، أو للراغبين في العثور على فرص عمل خارج الحدود كذلك سيجدون مبتغاهم في هذا العالم الافتراضي.

ما يهم هنا هو أن المد الموجي العابر للحدود و الدول أصبح يرتبط في تشكلاته بالعديد من الأرضيات الاقتصادية و الثقافية بل و حتى السياسية، و الأخطر من ذلك هو أنه أصبح بلا دولة و بلا أمة، لأنه خرج من خصوصيات و صلاحيات الدول والحكومات و أصبح منبر للعولمة في تجليها الإعلامي و الاتصالي، بحيث غدت من خلاله هذه الأخيرة ـ العولمة ـ تتحكم في مجاميع الاتصالات و السمعي البصري

[1] والتر ليستون، أفول السيادة، تر.سمير عزت نصار و جورج خولي، دار النسر للنشر و التوزيع، عمان، 1994، ص 149.

[2] نجدت عقراوي، الإطار القانوني للأمن القومي، أربيل، ط1، 2004، ص 158.

بتوظيف أكثر من 500 قمر صناعي تمكنت فيه الدول المتقدمة في الهيمنة على الدول النامية، و ذلك لامتلاكها تكنولوجيا وتقنيات البث بالأقمار الصناعية[1].

ما يلاحظ في هذا المجال هو تأثير مكانة "الصورة" في جميع مجالات العولمة الاتصالية و هيمنتها على السمعي و الكتابي، و تأثيرها المباشر و القوي على الثقافات العالمية. فأصبحت هذه الأخيرة ـ الثقافات العالمية ـ تنسلخ تدريجيا عن هويتها الأساسية لتنهار أمام هذا الكم الهائل المتدفق من الصور و العلامات المؤدلجة، و التى تحمل ضمنيا منظومة قيم مغايرة لتلك التى عرفتها من قبل، و تحمل معها أفكارا ورموزا وأبطالا تحاول من خلالهم العمل على التأسيس للمخيال الاجتماعي البشري الحديث.

إن الصورة أكثر عدوى و أكثر وباءًا من الكتابة...، فهي تمتلك موهبة رئيسية تكمن في وضع لحمة المجموعة المؤمنة، و ذلك لمماهات الأفراد بالصورة المركزية للمجموعة[2]، تملئ مخيلة المشاهد لا شعوريًّا بفكر و ثقافة دخيلين على ثقافته الأصلية ومغايرة لها تماما. فهي ــ أي الصورة ــ تتحايل على مخيلة المشاهد و تعمل من خلال هؤلاء الأبطال على تمرير الرسائل و العلامات، و تعمل في الوقت عينه على ترسيخها في المخيال الشعبي لدى المجتمعات اليوم. فهي تستهدف الأصالة و التاريخ اللذين استلزما وقتًا ليس بالهيّن لكي يتأسسا.

إن المشروع الذي تسعى عولمة التكنولوجيا و الإعلام لتحقيقه هو السعي نحو نشر ثقافة جديدة، ثقافة يكون فيها المتلقي ـ الجمهور/الشعب ـ مستهلك قابل لكل تلك الأفكار والمعتقدات السياسية و الاقتصادية، لذا نراها ـ العولمة ـ تلعب بأوتار الإعلام و أساسه الصورة ـ كما وضحنا سابقا ـ لتسيطر على البشر و المجتمعات، و هو ما يتطلب

---

[1] السيد أحمد مصطفى عمر، إعلام العولمة و تأثيره في المستهلك، المستقبل العربي، العدد 20، مارس 2001، ص 72- 73.

[2] رجيس دوبريه، حياة الصورة و موتها، مرجع سابق، ص 72.

منها في الوقت الحاضر و قبل كل شيء الاستخدام الموجه للإعلام، لأن القوة في هذا الصدد لا تفيد على المدى البعيد، فالحالة الشعورية لسكان بلد ما لها دورها الملموس في تحديد سلوكهم الاجتماعي و تهجمهم الثقافي[1].

إن هذا التعولم التكنولوجي التقني، و الذي يحاول التأسيس لمنظومة قيم جديدة تحل محل الثرات القيمي الأخلاقي، لم يعد على الانسان بالفائدة بل ساهم في شرخ قوي في منظومة التواصل الاجتماعي لديه، و ساهم الى حد بعيد في تفتيت النسيج الأخلاقي,لذلك وجب على الفكر الانساني إعادة عملية التحليل العلمية الدقيقة و المتأنية لاكتشاف موضوع العلاقة بين العولمة والاجتماع، خاصة في تجلياتها الاتصالية.

العولمة الثقافية:

تشكل الثقافة مصطلحا ذو أهمية كبيرة في المجتمع المعاصر، و لكن يصعب تحديد مدلولها أو حصر حدودها و وصف مكوناتها على نحو واف، إذ بات أكثر صعوبة موضعة ـ من وضع ـ المفهوم داخل البنية المفاهيمية و المعرفية المعاصرة.

فهو مفهوم غير مباشر على غرار العديد من المصطلحات التي تحمل بين طياتها تاريخا معينا و خاصا (قد يعنى بمجموعة بشرية دون الأخرى)، فباستطاعة كل واحد أن يطوعها على ما يريد بحسب انتماءاته الدينية و الفكرية و نظراته للحياة. الأمر الذي يدفعنا إلى الحذر إذا ما حاولنا استعارته و توظيفه ضمن سياقات متعددة و متنوعة.

لكن الملاحظ أنه كثيرا ما ارتبط مفهوم الثقافة بعملية العولمة على اعتبار أنه ــ مفهوم الثقافة ــ عملية ديناميكية تتشكل منها الاختلافات و التنوعات العرقية و الفكرية،أو من تلك الاقتصادية مما لا يجعل الناظر لها يصفها بالكيان المتحجر أو الطرح الواحد، فهي ــ الثقافة ــ عملية متواصلة للصراعات الإيديولوجية في العالم على

[1] هيربرت أشير، المتلاعبون بالعقول، تر عبد السلام رضوان، عالم المعرفة، العدد 106، 1986، ص 11.

العكس من العولمة التي تقوم بتوجيه الرأي الشخصي و العام للجماعات عبر عملية جدّ محكمة من اختراق الثقافات الجماعاتية عبر وسائل تكنولوجية من السمعي و البصري (التلفزيون و الإنترنت و...). القصد من ورائها توجيه الرأي و تسطيحه في مختلف المجالات الاقتصادية/الاستهلاكية أو السياسية/الانتخابية[1].

هذا الأمر هو ما شجع العولمة على استغلال الثقافة، و التعامل مع المنتج الثقافي على أنه جزء من عمليات فرض الهيمنة على الوعي الجمعي. فالإختلاف و عدم تقارب الإيديولوجيات بين المجموعة البشرية الواحدة، يجعل مجموعة ما مهيمنة فكريا على الأخرى، أو بالأحرى السلطات أو السيادات الوطنية هي التي تخلق مثل هذه الفروقات التي بدورها تولد توترات بين الجماعات المختلفة. و هو ما سيولد عملية ردود فعل لتيارات مضادة، في جو من التنافس و التثاقف الاجتماعي. و هذا الطرح لا يصب في خانة المصلحة "العولمية" التي تسعى إلى خلق إيديولوجيا واحدة مكان العديد من الإيديولوجيات المتواجدة على الساحة العالمية. حيث أن هذه العملية لا تسعى لهزيمة أو إقصاء الإيديولوجيات الأخرى بل على العكس تماما، تحاول إختراقها هي الأخرى بطريقة ناعمة و جدّ مرعبة لتسلب منها حقيقتها و ماهيتها، و لتستبدلها بمشروعها وهدفها المنشود.

فبعد أن كان كل نظام اجتماعي ثقافي يتميز بشخصية أساسية تكونت عبر ترسب تاريخي ثقافي، كما كتب كاردنر Kardiner يقول "الأنا هي ترسب ثقافي"[2]، أصبحت هناك تدفقات ثقافية عالمية في قبال هذه الأنا الثقافية الخاصة بالقومية. و هذا الأمر عن طريق الغزو التكنولوجي الإلكتروني الفضائي متلخصا في مجموعة هائلة من الصور

---

[1] الجابري محمد عابد، ثقافة الاختراق، التطبيع و الهيمنة و تكريس الاستتباع الحضاري عن موقع www.mokarabat.com.

[2] بورون و ف . بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع ، تر سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية الطبعة الاولى 1986، ص 288.

والمعلومات العابرة للحدود الجيوثقافية، مما يعني صغر مساحة العالم افتراضيا و صراع الثقافات والتراثات المحلية من أجل البقاء و عدم الاضمحلال داخل التيار الجارف الثقافوي العولمي.

إن التأثيرات التكنولوجية الحديثة، إضافة إلى أنها تأثر على الثقافات القومية والوطنية، فإنها تخلق إشكال جد خطير على المشروع الفلسفي الحداثي و المابعد حداثي،بطرحها الجديد لمفهوم المكان الافتراضي الموازي تماما لمفهوم المكان الواقعي التاريخي. فشبكات التواصل الاجتماعي إضافة إلى الانترنيت تشكل اختراقا جد خطير للحدود الجغرافية القطرية و القومية للدولة، لتنسفها و تأسس على انقاضها شبكة جديدة ونسيج جديد من العلاقات بالمكان و الفضاء و الثقافة.

هذا الطرح سيجعل من النظر إلى المكان مسألة مرتبطة بلاّ جسمية التي لا يمكن تخيل المكان بداخلها، فالمكان هو الجسمية و العكس، إلا أن "دوين ماسي" تحث على مفهوم تقدمي للمكان، بل نجدها مصرة على أن شبكة العلاقات الاجتماعية و التحركات والاتصالات و التفاعلات التي تربط الأماكن ببعضها ليست ساكنة، و إنما ينبغي النظر إليها باعتبارها عملية مستمرة[1]. و هذا ما سيعطي لا محدودية للمكان و للجسم و لكن ليس في المستوى الفلسفي الميتافيزيقي، و إنما في المستوى الجغرافي العالمي. بحيث سيعطي هذا الأمر تعريف آخر للمكان و شكل جديد للاجتماع الإنساني الذي لا يقيد بالحدود القطرية أوالقومية، بل يصل إلى كل ما تستطيع اختراقه و الوصول إليه الحدود الافتراضية في عملية من انصهار القومي و العلمي.

هذه الفكرة هي ما ستعيد سؤال القيم و الاجتماع إلى الساحة الفكرية بشدة، خاصة وأن الأغلبية لم تنفك تفكر في مستوى الاختراق الثقافي و كمية التدفقات الإشهارية

[1] بول هوير، نحو فهم للعولمة الثقافية، تر طلعت الشايب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2011، ص 154.

أوالدرامية المصورة. كيف لا و أن هذا المستوى من الخلط في البنيات الأساسية يعيد التأسيس الدّلالي لعلم الاجتماع التقليدي، كمفهوم بني فيما قبل على معطى القوميات المجتمعية، و على رقعة جغرافية محددة، لها تاريخها الخاص بعلم الاجتماع حركي قادر على تجاوز حدود الدولة ـ الأمة[1].

هذه التدفقات المختزلة في الصورة المبهرة، المدهشة و المخدرة، الملتوية و المركبة كما وجدها دبريه، و التي استطاعت اختراق ثقافات و منظومات فكرية، بحيث تمكنت من تأويل و تحليل كل أشكال التصورات القيمية و الثقافية. هل تقرب أم تبعد؟.

ما المقصود من مجتمع الصورة أو التركيب الافتراضي؟. و ماهي ثقافة الصورة؟. هل يحمل المشاهد ثقافة المشاهدة؟. أم أن الصورة أحالتنا إلى أميّة المشاهدة؟. هذه الصورة التي "ترسل لنا الصور دائما بالإشارات. لكن لن تكون ثمة، و لم يكن أبدا لا في السينما و لا في غيرها دال متخيل، فإذا كان لسلسلة من الكلمات معنى، فإن مقطعا من الصور له ألف معنى"[2] و هنا تكمن الخطورة.

إن خطورة الثقافة المعولمة ــ و ثقافة الصورة منها على وجه الخصوص ــ تكمن في انها تتسلسل لداخل الذات و تحاول توجيه نظرتها للأمور و وعيها بها ـ الأمور ــ. وهذا ما فطنت إليه الأمركة/العولمة مثلا حينما ذهبت تعول على قوة نشر الثقافة الأمريكية ـ والإيجابية منها على وجه الخصوص لتمرير مشروعها، و الترويج لمعتقداتها ثقافيا من خلال جميع الآليات الممكنة، و على رأسها السمعي البصري خاصة التلفاز. إلا أن هذا لا يكفي في نظر معظمهم، فالصورة هي دائما وجهة نظر جزئية حول العالم

[1] بول هوير،المرجع نفسه، ص 155.

[2] ريجيس دوبريه، حياة الصورة و موتها، مرجع سابق، ص 45.

الواقعي، ولا ترتقي البتة إلى بناء نظرية كلية على الرغم من التقدم الكبير الذي عرفته وسائل التقنية والثروة الرقمية في الرصد و الملاحظة[1].

و قد لا نتفق مع معهم، فقد أصبحنا نشاهد انتشار الثقافة الأمريكية في العالم الآسيوي و العربي، بل حتى الأوروبي ـ خاصة فرنسا ـ الذي تنبه للأمر و راح يحاول تعزيز هويته و ثقافته و قيمه الأخلاقية القومية، و ذلك بإصدار قوانين و توجيهات تغرم كل من يتجاوز الرؤية و التوجيه للبلاد بتبني ثقافات مغايرة، خاصة الأمريكية[2] منها كما كنا قد ذكرنا هذا الأمر في موضوع العولمة الاتصالية.

هذا الطرح يؤدي إلى بروز قوى مضادة، من زاوية مفادها أن هناك تغيرا جذريا يطال حقيقة التواصل البشري الإنساني، فالمسائل و الإمكانيات الثقافوية أصبحت ضعيفة، فطرحنا الحالي يكمن في الإعتقاد بامكانية خلق مجتمع بلا تواصلات أو ثقافة بتجهيزات ثقافية[3]. وهذا الأمر أرجعه البعض إلى مسألة "التمدين"، أي أن المجتمع الصناعي الحديث يمارس أثرا تدميريا على المعتقدات الجماعية، لأنه يعزل الأفراد بعضهم عن بعض، و لأنه يذيب مجموعات التضامن و التقاليد التي تحملها[4].

إن عملية الاختراق الناعم التي تسعى العولمة لتحقيقها داخل الإيديولوجيات الأخرى ومن خلالها، كرست لتفعيلها جملة من الأوهام كما يذكرها الجابري ـ عن كاتب أمريكي ـ و هي: وهم الفردية، وهم الخيار الشخصي، ووهم الحيّاد، ووهم الطبيعة البشرية التي لا

---

[1] زهير خويلدي، فلسفة الصورة بين الرفض و الإباحة، عن الحوار المتمدن.www.ahewar.org.

[2] كان قد تم تغريم القناة السادسة الفرنسية لعدم التزامها ببث أقل من 40 % من الإنتاج الخارجي و خاصة الأمريكي تحت بند قانون تلفزيون بلا حدود.

[3] ريجيس دوبريه، حياة الصورة و موتها، مرجع سابق، ص 47.

[4] المعجم النقدي لعلم الاجتماع، مصدر سابق، ص 524.

تتغير، و وهم غياب الصراع الاجتماعي، و هو وهم يأتي بعد تحقيق الأوهام الأربعة الأخرى نجاحها داخل الساحة المراد عولمتها[1].

فغياب الصراع الاجتماعي معناه التسليم للاثقافة و اللايديولوجيا، و هذا أخطر من التسليم لثقافة ما أو أيديولوجية ما على أنها أحق أو أكفئ كما قدّم إليها ابن خلدون عندما بين أن المغلوب مولع أبدا بالإقتداء بالغالب في شعاره و زيه و نحلته و سائل أحوله وعوائده[2].

إن ثقافة العولمة تجاوزت في مشروعها لغة النص الكتابي إلى نص أبسط و أخطر من ذلك في الوقت نفسه، و هو النص/الصورة، و كما كانت مسألة التثاقف الراهن غير متكافئة البتة ،و ذلك بسبب امتلاك معظم الشركات العملاقة العالمية من طرف الغرب الأمريكي بالخصوص، سيكون لا محالة الأكثر تأثيرا هو الأعلى استتباعا، فتصبح هذه العملية رديفة الاختراق الذي يجري بالصنف ـ المسلح بالثقافة ـ فيهدد سيادة الثقافة في سائر المجتمعات التي تبلغها عملية العولمة[3].

إن استتباع ثقافة العولمة، ليس كالإنقياد إلى ايديولوجيا أحد الغلبة كما ذكر ابن خلدون في الفصل الثالث و العشرون في "أن المغلوب مولع أبدًا بالغالب.." ، فهذا الطرح هو فطرة تصبوا النفس إليها باعتبارها "نقص نحو الكمال" من جهة، و اعتقادها فيمن غلبها بالكمال بما لاحظته في نفسها من نقص وجدت كماله في الغالب.

---

[1] محمد عابد الجابري، ثقافة الاختراق (التطبيع مع الهيمنة و تكريس الاستتباع الحضاري)، نقلا عن موقع mokarabat.com.

[2] عبد الغني عماد، سسيولوجيا الثقافة المفاهيم و الإشكاليات...من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006، ص 288.

[3] عبد الإله بلقزيز، العولمة و الهيمنة الثقافية، عولمة الثقافة أم ثقافة العولمة، المستقبل العربي، مارس 1998، ص 98.

هذا النقص، الذي يعتبر ضعفا في عملية رد الفعل التثاقفي بحيث يؤثر الآخر و لا يتأثر بقدر ما يؤثر بما يطرحه، يعتبر عملية تاريخية، طبيعية، فزيائية متعارف عليها. لكن الأمر الأخطر أن عملية الاستتباع العولمي الثقافي تكون عملية من التثاقف يكون المؤثر فيها هو مفهوم الاستهلاك و اللاوطن و اللاحدود، من موقع أن الكل الآخر يسبح داخل دائرة مراقبة السلطة اللامادية، سلطة تكنولوجيا الإعلام التي ترسم اليوم الحدود في الفضاء السيبرنيتيكي، حدود المجال الاقتصادي السياسي التي ترسمها وسائل الاتصال الإلكترونية المتطورة[1].

إن انتقالنا اليوم إلى مجتمع من العوالم الافتراضية، خلق واقعًا متشعبًا من الأنسجة الاجتماعية التي ضربت مكانة الانتماء و التاريخ داخل مفهوم الجماعة، و هذا الأمر استحوذ على جميع المفاهيم الثقافية العالمية، لذا فإنّ أيّ نقد يوجه إلى الثقافة المعولمة أو ثقافة العولمة يكون المراد منه نقد الثقافة الأمريكية المنتشرة، و الذي سيكون نقدًا ناقصًا ابستيمولوجيا وواقعيا في آن واحد، و ذلك أن العولمة الثقافية لا تمثل مبعث قلق وخوف بالنسبة للثقافة الغير غربية ـ و في جملتها الثقافة العربية ـ فحسب، و إنما هي تبعث على القلق والخوف في الغرب نفسه، الخوف على قيم الثقافة الغربية التي انتهلت الثقافة البشرية منها، والخوف من ابتذال هذه القيم و تزويرها و تجويفها من كل مضمون انساني وجمالي رفيع[2].

العولمة السياسية:

يمكن النظر إلى العولمة السياسية، و من موقعية اسمها أن محمولها هو ماهية الدولة، لذا فهي ـ العولمة السياسية ـ تسعى لإعطاء شكل جديد و مفهوم آخر لمصطلح

[1] محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، العولمة، صراع الحضارات، العودة إلى الأخلاق، التسامح، الديمقراطية و نظام القيم، الفلسفة و المدنية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، يوليو 1997، ص 196.

[2] عبد الإله بلقزيز، في العولمة الثقافية و آثارها، موقع أنفو بلقزيز عبد الإله الإلكتروني، 29 مارس 2010.

الدولة تتغير من خلاله وظيفتها و تأطّر لتحل محلّها الشبكات النيورأسمالية الجديدة والشركات المتعددة الجنسيات، فتصبح بذلك حاضنة للفواعل الرئيسية و الأساسية للساحة السياسية العالمية، بعد أن كانت هي و نظيراتها الفواعل الوحيدة لتحريك و تفعيل الواقع الدولي.

و عليه يمكن تلخيص القول في أن العولمة السياسية هي تقليص فاعلية الدولة أو تقليل دورها، و اعتبار الشركات المتعددة الجنسيات و المنظمات العالمية شريكا للدولة في صنع قراراتها السياسية[1].

إن الهوية القومية أساس الدولة الحديثة، هذه الأخيرة التي مقوماتها الحرية و الحدود الجغرافية و السيادة "التي فيها يسهم كل منا في المجتمع بشخصه و بكل قدراته تحت ادارة الإرادة العامة العليا، و يتلقى كل عضو لجزء لا يتجزأ من الكل"[2]. أي أن كل فرد داخل المجتمع الواحد المحدد جغرافيا و إنتمائيا و إيديولوجيا، له الحق في الاشتراك في الإرادة العامة والتسيير التشريحي للدولة من موقع العضوية القومية و الانتماء التاريخي والجغرافي داخل الدولة الحديثة.

إلا أن الوضع الإبستيمي الدولي تغيّر مع ظهور متغيّرات على الساحة الدولية أثّرت في مفهوم السّيادة و في وظيفة الدولة القومية كليّا، هذا الوضع أدى إلى اعتماد "الديمقراطية و الليبرالية السياسية و حقوق الإنسان و الحريات الفردية" كإعلان جديد لبداية العولمة السياسية التي لن يكتب لها النجاح إلا إذا اكتملت واقعا كل من العولمات الاقتصادية والثقافية بتكنولوجيا الاتصال. و عليه فإن التساؤل المطروح هنا هو هل أن العولمة السياسية تعني التغيير الجذري لمفهوم الدولة القومية الحديثة؟. أو أنها عولمة للدولة القومية مع بقاء جميع مقوماتها و وظائفها؟.

---

[1] عبد الجليل كاظم الوالي، مرجع سابق، ص 71.

[2] جان جاك روسو، في العقد الإجتماعي، تر دوقان قرقوط، دار القلم، بيروت، بدون ط، ص 50.

أول ما يطرح على طاولة البحث هنا هو موضوع السيادة، من زاوية أنها أولى ميزات الدولة القومية، هذه الميزة التى أضحت مع عملية فتح الحدود الجغرافية و انتقال "السيادة الاقتصادية" ،التي كانت الدولة إلى وقت قريب هي صاحبة الأمر و النهي الأول في ملفاتها ،إلى أشخاص ماديين أو معنويين، محليين أو عالميين متمثلة من خلال الشركات المتعددة الجنسيات. بحيث أضحت السيدة تتكون من قرارات المحلي بل وفاعلية العالمي والاقليمي بنفس تكوّنها من قرارات الدولة/الحكومة. أي أنه دخل في صناعة قرار السيادة الاقتصادية فاعلين عابري للأوطان و غير تابعين للدولة[1].

إن ما يُطرح أمام مفهوم العولمة في الجانب السياسي هو مفهوم المواطن، فيكون السؤال: على أي أساس يُحدّد المواطن في المصطلح العربي أو الغربي على السواء،[2] مقارنة مع ما تتبناه العولمة السياسية؟.

إن المواطنة المعولمة أو كما سنحاول تسميتها هنا "المواطنة الكوسموسياسية" أوالكوسموماطنة"، التي تحاول أن تأسس لها العولمة السياسية، هي ليست نظرية سياسية جديدة تحاول من خلالها العولمة السياسية أن تعطي تصورا جديدا لمفهوم الدولة الفوق قومية أو المواطنة العابرة للقوميات، فهذه العملية تستدعي إعادة بناء ابستيمي تطبيعي لتصورات جذرية مهمة من قبال الديمقراطية التداولية و العدالة التوزيعية، و هو ما نحتاجه اليوم كتصور أوسع للمواطنة يركز على المؤسسات و الشركات العابرة للحدود كالبنك العالمي و الأمم المتحدة، لتأمينها و تحقيقها للعدالة العالمية من قبيل "نقل الموارد

---

[1] أنظر برتراند بادي، عالم بلا سيادة، الدول بين المراوغة و المسؤولية، تر لطيف فرح، مكتبة الشروق، ط 1،2001،ص 177 و ما بعدها.

[2] إن كلمة مواطن في العربية مأخوذة من وطن أي تلك العلاقة الترابية المحددة بالجغرافيا و التاريخ أو التي تعني ـ كما هو الحال في المصطلح الغربي ـ المشارك في القضايا الخاصة بوطنه أو مدنيته تميزا عن العبد أو الوافد كما هو الحال في الفكر اليوناني السياسي القديم، للمزيد أنظر محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مرجع سابق،ص 148.

من مواطني البلدان الثرية إلى مواطني البلدان الفقيرة. مما يجعلنا نتطلع إلى مؤسسات سياسية تكون كوسموسياسية نكون من خلالها نؤمن بتصور كوسموسياسي للعدالة"[1].

إلا أن الأمر ليس كذلك البتة، فالعولمة السياسية تحاول جاهدة الاتجاه نحو الخوصصة العالمية، أي خوصصة أملاك و مؤسسات الدولة القومية ليس لصالح الأفراد من داخل الوطن فقط بل من خارجه أيضا. و هذا عن طريق محاولة شلّ أو قطع أيدي الهيمنة الوطنية في مجال الاقتصاد و تكنولوجيا الاتصال و الميديا، و إخضاعهما للإستثمار من قبل المحلي و العالمي ليضعف هذا الأمر مستوى الدولة القومية في عملية السيطرة على انتقال البضائع و رؤوس الأموال من داخل و خارج حدودها.

وهذا ما يحاول اظهاره و تأكيده المفكر البريطاني ديفيد هيلد Held في مسألة محاولة اضعاف الدولة القومية، وذلك عن طريق مراحل مرتبة ـ الهدف منها احلال الحكومة العالمية محل الحكومة القومية ـ يكمن شرحها كما يلي:

أولا: العمل على ازدياد ثقافة الإقتصادات و رؤوس الأموال العابرة للقوميات والحدود، بحيث تفقد الدولة السيطرة على تنقل البضائع من و إلى حدودها، وهذا الأمر يكون عن طريق توفير كل الصلاحيات و التسهيلات للمؤسسات و الشركات العالمية.

ثانيا: إجبار الدولة القومية "دبلوماسيا على تسييس سيادتها و مسؤولية الحكومة لديها بما يتناسب و المعايير الدولية، من قبال المصالح القومية و الأمن القومي ...إلخ.

ثالثا: إجبارها كذلك على العمل داخل منظمات اقليمية و اتحادات دولية، تضيق عليها لاحقا في مجال استثمارها السيادي و اضعاف رأيها في حوادث دولية و اقليمية [1].

---

[1] ويل كميلشا، مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، تر منير الكشو، المركز الوطني للترجمة، دار سيناترا،تونس،الطبعة الأولى، 2010، ص 392.

أصبحت السيادة مجزّئة و مقسّمة على عدة فاعلين، بعدما كانت من اختصاصات الدولة وحدها. بل أضحت مجموعة من النسبيات متكاملة في مجموعها، لا تأثر سلطتها وهيمنتها على الموجودين من حولها، كما كان الحال أيام السيادة القومية، بجميع مكوناتها التاريخية و مكتسباتها الابستيمية، بل أصبح تأثيرهايمثل تراجع تأثير الدولة القومية بجميع مكوناتها التاريخية و مكتسباتها الإبستيمية.

فالعولمة السياسية ليست مرحلة ما بعد السيادة، بحيث المابعد يشكّل امتداد للماقبل، بل إنها تحاول ـ العولمة السياسة ـ محو جميع ثوابت السيادة و الدولة القومية من قبال تدمير أهم أساسياتها و هي الديمقراطية، و هو ماجعلها ــ الديمقراطية المعولمةـ عابرة للقوميات مثلها مثل جميع السلع و البضائع، و لكن في شكلها الجزئي المرغوب منه أن يكون من قبلها فقط. لذا نجد ميشال فان Michel Venne يقول "إن الديمقراطية الحديثة نشأت كمشروع يهدف الى اعطاء الكلمة للشعب، في حين أن هذه الديمقراطية تتلاشى إذا كانت القوانين التقنية للسوق هي التي تملي على الشعب ارادته بدل العمل على تحريره، فالعلاج المناسب للوقاية من آثار العولمة يكمن في عدم الديمقراطية، إلا أن الديمقراطية ليس لها قيمة ما لم تمارس ضمن جماعة سياسية تعي بأنها تشكل شعبا واحدا"[2].

كل المؤشرات تُظهر أن العولمة السياسية و بجميع مجالاتها، تضعف من حضور وشكل الدولة القومية. فلم تعد هذه الأخيرة قادرة تمام قدرتها على تسيير شؤونها الداخلية ،بسبب الشركات المتعددة الجنسيات التي أصبحت اليوم تحمل زمام الأمور في التسيير

---

[1] Held D, Démocratie and global ordre, from modern state to cosmopolitan governence, polity press, Cabredge, 1195, P 126.

[2] Michel Venne, Souveraineté à heure de mondialisation in (option politique), Montréal 2003. P 55.

الاقتصادي و المالي. بل حتى أن قضايا مثل البيئة و الإرهاب و المخدرات لم تعد الدولة القومية قادرة على حلها، و هو الأمر الذي يراه روزنز يؤول إلى نتيجتين:

ـ إن الدولة أصبحت أهم مصادر الإضراب في سياسة ما بعد الدولة.

ـ إنه و بسبب تحول مصادر شرعية السلطة، من شرعية تقليدية إلى شرعية الأداء الجيد بفعل التغيرات المالية، و بسبب ضعف المواطنين في قدرة دولهم على حل المشكلات الجديدة، فإن هذه أدى إلى وجود أزمة سلطة[1].

من هنا يتبين أن نجاح مشروع العولمة الاقتصادي و التكنولوجي ـ من خلال المد الموجي الكاسح العابر للحدود لوسائل الاتصال و الإنترنت و التلفاز ـ العابر للقوميات والجغرافيا، سيجعل من الإنسان في كل بقاع الأرض أوفي كل ما تستطيع أن تصل إليه العولمة، كائن استهلاكي مستلب الإرادة و العقل، يعيش في دائرة مغلقة من النمطية الزمانية و المكانية، يكون فيه اجتماعه اجتماع افتراضي من خلال وسائل الاتصالات والميديا والإنترنيت، لا يوحده مع بني جلدته سوى ثقافته الاستهلاكية المعروضة من قبل المنتوجات والسلع العابرة للحدود ماديا أم إلكترونيا إشهاريا.

هذا هو مجتمع العولمة، أما غير هؤلاء من الذين لا تتوفر لديهم القدرة المالية على الإستهلاك فهم لا يدخلون في عداد "أمة العولمة"، لذلك فهم منبوذون مهمشون سيتم التخلص منهم عن طريق اصطفاء الأنواع[2].

إضافة إلى هذا، ستصبح الدولة كيانا غريبا، أما بالنسبة الي مفاهيمها ـ الدولة ـ المتداولة مثل الديمقراطية، الملكية، الحرية، الهوية...فستكون لا وجود لها في الواقع السيبرنيتيكي المهيمن، إضافة الى قراراتها المستلبة بل المرفوضة من واقع أنها لا تنتمي إلى هذا الفضاء الجديد المبني على الافتراض، و هذا حقيقة ما سيقام... ف"نحن لا

[1] غزلاني وداد، مرجع سابق، ص 77.

[2] الجابري محمد عابد ، قضايا في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص 147.

نرحب بكم، فأنتم لستم سادة في هذا الفضاء الذي يجمعنا...إننا سنقوم بإنشاء حضارة الروح في الفضاء السيبرني حضارة تكون أكثر انسانية و أكثر عدل من العالم الذي أنشأته حكوماتكم من قبل[1].

وعليه فمجال العولمة هو تدبير المدينة/الدولة، لأنه حقيقة وجودها الفعلي، فالدولة إذا لم تكن تلك السيادة في الاقتصاد و الإعلام ستكون لا محالة خارج حركة التاريخ،وهذه حقيقة مرعبة، فمن لا يملك لا يستطيع الهيمنة و المراقبة و التوجيه، بل لا يستطيع حتى الحفاظ على ما يملكه و إن كان صغيرا. لذا على الدولة المحافظة على ما تملكه، بل و السعي لامتلاك المزيد إذا أرادت الوقوف في وجه "تسونامي" العولمة. وذلك عن طريق التسلح بالتعزيز لمفهوم الانتماء الهوياتي واكتساب تكنولوجيا عصر العولمة،لتكوّن ما يمكن تسميته سلاح ردع ثقافي و إعلامي. فإذا غابت السياسة ـ فن تدبير المدن/الدول ـ أو انتهت، فالبديل الحتمي هو الثورة أو الفوضى[2].

..عن المسألة الأمنية و الدينية:

إن من يدبّر شؤون الدولة، يقينا سيواجه مجموعة كبيرة من المشاكل المرتبطة ببعضها البعض في قضايا السياسة و الإقتصاد...إلخ. فمسؤولية الدولة هي السعي إلى التنمية و الإعمار و المحافظة على المستوى المعيشي و الأمني للمجتمع، و لن يتسنى لها ذلك ـ الدولة ـ إلا إذا كانت الفاعل الرئيسي في العلاقات الدولية، بحفاظها على وحدة أجزائها الجغرافية والقومية داخل حدودها، و التأكيد على المستوى الأمني الداخلي والخارجي، خاصة مع دخول عمليات العولمة ساحة الفواعل الأساسية على الساحة القومية و الدولية.

سنحاول هنا الوقوف على متغير الأمن القومي و دخول العولمة حيز و مجال الأحداث العالمية، خاصة بعد نهاية الحرب الباردة و سقوط الإتحاد السوفيتي. ففي معظم

---

[1] قضايا في الفكر المعاصر، المرجع نفسه، ص 149.

[2] محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص 150.

الأحيان يوضع مصطلح الأمن في مقابل الخوف من الحرب في مجال العلاقات الدولية أو على الأقل في مقابل التهديد المحتمل أو الفعلي للدولة، لذا نراه من المفاهيم الديناميكية المتعددة الأبعاد و الإسقاطات. فقد عرّفه ألنولد وونر أنه ــ الأمن ــ "من الجهة الموضوعية يعني عدم وجود تهديد للقيم المكتسبة، أما من وجهة النظر الثنائية فيعني عدم وجود مخاوف من تعرض هذه القيم للخطر[1].

هذا التعريف يوضحّ استعمال الأمن في مقابل التهديد المحتمل أو الفعلي، و هو ما يُظهر حقيقةً أن مفهوم الأمن سيتغير بعد نهاية الحرب الباردة و سقوط الإتحاد السوفيتي. فبعد أن كان العالم منقسم إلى قسمين مؤدلجين الإتحاد السوفيتي الإشتراكي والولايات.م.أ الرأسمالية، كان مفهوم الأمن في أقصى حدوده يعتمد على عدم قيام حرب بين المعسكرين، على مستوى المركز أي على مستوى القيادات القطبية. أما بعد انهيار معسكر الشرق، أضحى مفهوم الأمن يرتكز بالأساس على عدم وجود تهديد للمصالح الرأسمالية على مستوى القطب أوفي أي مركز يكون تحت رعايته.

لذا فإنه و عند المحاولة لإيجاد تعريف واقعي يفي المفهوم حقه من الإيضاح، يجب إيجاد تحليل جديد للوضع الدولي الراهن، خاصة مع دخول العولمة بجميع ملفاتها الاقتصادية والثقافية و السياسية..إلخ حيّز اللعبة.

قبل كل شيء يجب أن نعي أن مسألة الثنائية التي كانت تحكم مفهوم العلاقات الدولية قد ولّت و اضمحلّت معها مفاهيم ثنائية كثيرة من قبيل الشمال و الجنوب، الشرق والغرب، العالم الأول و العالم الثالث...إلخ، كما أن الصيغة الجديدة التي فرضت أرض الواقع هي المركز و الأطراف أو الأقطاب و الأقمار[2]. و بالتالي لا بد من تصنيف جديد للوضع العالمي الجديد، فالمركز هو كتلة رئيسية من الاقتصادات الرأسمالية المسيطرة

---

[1] جون بيليس و ستيفن سميت، عولمة السياسة العالمية، تر مركز الخليج للأبحاث، دبي، ط1، 2004، ص 414.

[2] للإيضاح أكثر أنظر محمد جواد لاريجاني، الإستراتيجية القومية، دراسات في معالمها و أهدافها، تر علاء رضائي،دار التعارف للمطبوعات، لبنان، ط1، 1995، الفصل السادس، ص 93.

على العالم و أما الأطراف فهي مجموعة من الدول الأضعف من النواحي الصناعية والمالية والسياسية، تتحرك ضمن نمط من العلاقات التي يشكلها المركز في المقام الأول[1].

إذن، مسألة الأمن أصبحت تعني بالدرجة الأولى حماية المصالح أينما كانت،فالأمن العولمي مثله مثل باقي المحمولات على العولمة، انتقت منه مواضيع الجغرافيا و الواقع والمكان...إلخ، إذ أصبح يحمل في مضمونه الافتراض مثله مثل تكنولوجيا الاتصال والميديا، لدى فمثلها أصبح الاقتصاد في يد الشركات المتعددة الجنسيات، و السياسة تتقاسمها الدولة مع المؤسسات العالمية مثل منظمة الأمم المتحدة،أصبح مفهوم الأمن يستعمل لصالح هذه الفواعل الجديدة.

فالعولمة بعد اختراقها لمفهوم الدولة و وظيفتها في نهاية التسعينات من القرن العشرين، تكون قد خلقت مستويات جديدة من حالات اللاأمن كالكوارث البيئية، والأزمات المالية والمصرفية مثلما حدث في سنة 2008. فمثل هكذا أزمات و تهديدات تتطلب تدخل عالمي لمعالجتها، لأنها تخرج عن مسؤولية القومية الدولية[2]، بل حتى أنها تتخطى قدراتها الاقتصادية والاجتماعية، خاصة إذا كانت الدولة ليس لها مداخيل نفعية أو أسهم مع من تسببوا بهذه المشاكل العالمية.

إن تسارع وتيرة ظهور العولمة بعد نهاية الحرب الباردة، أدى إلى ظهور عدة مراكز أو أقطاب عالمية أسست أرضية جديدة لمفهوم البراكسيس Prascis، أصبحت بموجبها قابلية العمل و التحرك خارج الحدود الجغرافية ممكنة، الأمر الذي أدى إلى ظهور عدة دول مأثرة على المستوى الإقليمي و العالمي من موقع استطاعتها العمل داخل الحدود الجغرافية لدول أخرى و التأثير في صناعة القرار لديها.

---

[1] محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص 88.

[2] جون بيليس و ستيف سميث، مرجع سابق، ص 413.

إن هذا التغيّر الحاصل في مفهوم العمل السياسي Prascis، سيساعد في ظهور شكل آخر جديد لمفهوم المركز. فبعد أن كان واحدا على المستوى الأيديولوجي والجغرافي، أصبح متعددا على المستوى الجغرافي و موحدا على المستوى الأيديولوجي خاصة بعد سقوط الاشتراكية السوفياتية، و إلا فإنّ الصين و اليابان أو الإتحاد الأوروبي و روسيا الفيدرالية خير دليل على هذا الأمر.

هذا الطرح يظهر مسألة جديدة و هي أن هذه الحركة الغير أيديولوجية لم تسقط مفهوم القطبية لوحده، و إنما أظهرت قضية أخرى بشكل أساسي وهي "القوى الجماعية"[1] كالإتحاد الأوروبي أو دول البريكس...إلخ.

لم تعد مسألة الأمن بالنسبة للدول القوية تعني تهديد المصالح داخل الرقعة الجغرافية، بل أصبحت بموجبها تطرح قضية جديدة و هي الأمن القومي خارج الحدود أوبالأحرى في الأطراف. و هذا ما سيجعل جغرافية المركز أكثر أمنا، أما أيديولوجية الأطراف فستصبح ساحة صراع تأثر بالسلب الواضح على دول "الطرف الأيديولوجي"،خاصة مع اضمحلال مفهوم عدم الإنحياز[2] .وهو ما سينعكس على المجالات العسكرية بإعطاء مجلس الأمن حق التدخل لدول المركز بعنوان حماية أيديولوجية الديمقراطية وحقوق الإنسان من جهة، وحماية مصالح اقتصادها ،من موقع أن دول الطرف لن تكون سوى ساحة استثمارية أو غنيمة جغرافية و باطنية ـ الثروات الطبيعية ـ من جهة أخرى.

بهذا الطرح ستجعل العولمة مسألة الأمن خاضعة لمفهوم المركز الأيديولوجي والجغرافي أو لمفهوم القوة بالمعنى البسيط، و هذا ما سيطرح أزمات جد خطيرة على

---

[1] محمد علي لاريجاني، مرجع سابق، ص 109.

[2] إن مفهوم عدم الانحياز كان قائما على ثنائية القطبين الاشتراكي و الرأسمالي و لما انهارت الاشتراكية السوفيتية أصبح من الغباء السياسي تبني مسألة كهذه من دول الطرف. للمزيد أنظر محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص 88 ـ 90 .

المنطقة برمتها، فكيف تريد مجموعة من الأفراد و المجموعات تحقيق الأمن المستقر وهم يمنعون الآخرين و يحرمونهم منه، في حين أنه لا يُتصور هذا الأمر إلا من زاوية عملية التحرر[1].

إن عدم اهتمام دول المركز بأزمات و مشاكل الأطرف أو محاولة الاستثمار فيها ايديولوجيا و اقتصاديا، سيحوّل الأزمات و المشاكل نحو المركز عن طريق بؤر توتر خلقها المركز لنفسه، أهمها الهجرة من الجنوب إلى الشمال أو من الطرف إلى المركز هذه الأخيرة التي ستشكل خطرا جدّ مباشر على أمن دول المركز. فإذا اجتمع خطر الهجرة و خطر تصادم الثقافات أصبح من السهل وضع تصور لنوع من الحرب الباردة الاجتماعية بين المركز و جزء من الأطراف على الأقل و لا سيما بين الغرب و الإسلام[2].

يبدو أن العولمة المعاصرة، و من خلال طرحها لأزمة الغرب و الإسلام و من خلال تصادم أيديولوجيتهما في المصالح، ستؤسس لنوع من عولمة الدين كأيديولوجيا في مقابل الرفض التام لأيديولوجية رأس المال النيوليبرالي المتوحشة. فالدين مثله مثل باقي الطروحات الثقافية التي تعرضت لعملية العبور الفوق قومية، بعدما كانت فيما قبل حبيسة الزمان والمكان ــ بالنسبة لبعض الثقافات و الأديان ــ. أما اليوم و مع اختراق الشبكات العنكبوتية و الفضائيات الرقمية حدود و حرمة الدول القطرية، أصبح من الصعب جدّا على هذه الأخيرة ــ الدول ــ محاربة هذا المد الهائل من الايديولوجيات الدينية و الثقافية.

إنّ الدين بما هو أيديولوجية، سيكون هدف جد مهم بالنسبة للعولمة من زاوية أنّها تريد اختراقه و العمل بواسطته مثله مثل باقي الايديولوجيات السياسية

[1] Kbooth and u j, weeler, the security dilenima, oxford universuty press, 1992, p 36.

[2] محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص 90.

والاقتصادية،لتتماهى معه بغية الامتداد من داخله، و لا تحاول أن تقصيه ــ رغم امكانها ذلك في كثير من المواقف و المناطق ــ، لذلك فان امتداد العولمة من داخل "الديني" كأيديولوجيا ستترتب عليها عدة أزمات:

- إن الدين بما هو لاهوتي، يترتب عليه عدة قراءات بشرية من موقع البيئة والزمان و المكان، لذلك فإن هذه القراءات ستستنبت طوائف حاملة لها و معتقدة بها يتكون لديها معنى جديد للانتماء و الولاء من داخل الجماعة القومية، بعدما كانت ـ أوعلى الأقل تدين بالانتماء القومي للمجتمع الذي تعيش فيه.
- أما وسائل تكنولوجيا الميديا و الاتصال و الانترنت (خاصة وسائل التواصل الاجتماعي)، فسيكون لديها كبير الأثر في حمل رايات هذه القراءات الدينية خارج الحدود الجغرافية، فهي تشتغل مثل باقي الثقافات أو كمبدأ عمل الشركات المتعددة الجنسيات في الجانب الاقتصادي، بطرق جد مكثفة يتعذر على الدولة الرسمية مواجهتها خاصة و أنها لا تعترف بمواثيق السلوك السائدة أو بالقيم الناطقة للمواثيق ذاتها[1].
- إن امكانية تأثير الديني بالنظر إليه من موقع المقدس، سيكون محلّ استثمار جدٌّ مهم بالنسبة للدول الفاعلة على المستوى العالمي أو الإقليمي، فباستعمال تكنولوجيا الإعلام و الإتصال يمكن استحداث دين جديد أو قراءة جديدة للدين (اسلامي/مسيحي...) سيؤثر بالسلب في البيئة أو الرقعة من الدولة المتأثرة به، فيكون بذلك ورقة ضغط على الدولة تتكون بها القدرة على العمل و التأثير خارج الحدود،و هذا هو مبدأ عمل دول المركز[2].

[1] يحيى اليحياوي، عن الديني مجالا للعولمة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 30 سبتمبر 2015. www.mominon.com.

[2] محمد جواد لاريجاني، مرجع سابق، ص 110.

يبدو أن مسألة القراءات ستؤدي إلى عملية تقسيم ايديولوجي في داخل الجسد الاجتماعي الواحد، خاصة مع مسألة الإستقطاب التى ستؤدي يقينا إلى نوع من التطرف الفكري الجاف للمعتقد، و هذا خاصة داخل دول الطرف التي تعاني من أزمات ثقافية واقتصادية ...إلخ، مما سيجعل دول الهيمنة و المركز تستثمر في هذا الحراك لصالحها دونما تدخل مباشر ــ اقتصادي أو عسكري ــ، اللّهم إلا اذا و جدت هذا التصارع والحراك الديني أو القومي (سني..شيعي..زيدي..كردي..إلخ) لا يخدم مصالحها، فستتدخل لتصليحه وتوجيهه مرة أخرى باتجاه مختلف.

إن ما تحاول العولمة القيام به داخل الدين، هو جعل هذا الأخير طقسا فرديا خالصا لا اجتماع انساني عالمي جامع للقيم و الأخلاق نحو الخير العام و التقدم، فهذا ليس ما تهدف إليه العولمة، بل إن كلّ غايتها جعل الانسان كائن فرداني استهلاكي لما تنتجه هي من سلع و بضائع و أفكار، الهدف منها الربح و المنفعة المادية.

إن مقاربة ومسائلة "العولمة" كمشروع، إنطلاقا من لحظة الحداثة،يقتضي بالضرورة الحديث عن تبيان الركائز الفلسفية والعلمية للعولمة كمفهوم عرف حالات من التراكم التاريخي، تنتمي بالضرورة لإرادة المعرفة والقوة معا ،اللّتين ميزتا منظومة "عقل الحداثة" بما هو عقل في تشكله ضمن النسق الغربي. لأن هذا العقل الحداثي في اللّحظة التي فكّر فيها في ذاته، كانت تلك هي اللحظة نفسها التي سمحت له بتفكير في الآخر كموضوع له يسوغ من خلاله توزيع وتوسيع حالة "الفائض التاريخي" و"التفوق الحضاري" نحوه و نحو عولمته.

مذ ذاك الحين أضحى مشروع كونية النموذج الغربي "قدرًا تاريخيًّا"، ليس بالمعنى الميتافيزيقي لمعنى القدر، وإنما كون الإرادة المؤسسة لصناعة هذا العقل ـ النموذج في التاريخ وخصوصيته "المطلقة"ـ بتعبير "هيغل" هي التي تسمح له بتسويغ وتسويق فائض الإنتاج لدى هذا العقل المتفوق تاريخيا. إذن، فالقول الفلسفي للعولمة يتقاطع في الركائز والمسار والأهداف التي بالضرورة تتقاطع مع المقولات الكبرى للحداثة منذ القرن السادس عشر.

على هذا الأساس نطرح إشكالياتنا التالية: هل يمكن القول أن مقولات الحداثة منحت للعولمة نظامها و "مشروعيتها التاريخية"؟. هل سمحت مركزية العقل الحداثي بعقلنة ـ RATIONALISATION ـ مسارات وأهداف العولمة على المستويين الثقافي والسياسي؟.و في الأخير كيف تراكمت هذه المقولات "المركزية الموقف" من الآخر؟.

تعتبر المرحلة التاريخية من النهضة إلى عصر الأنوار و إلى الحداثة، من أهم المراحل المعرفية في أنطولوجيا تطور التاريخ البشري بدون إستثناء، على كافةالمستويات الثقافية والمعرفية والعلمية والإجتماعية والسياسية. "...فعصر النهضة الذي تم فيه وضع أسس العلوم الطبيعية والفيزيائية المعاصرة ، و التي تنزع إلى إدخال اطراد على سير الطبيعة عبر إجراء التجربة بطريقة منهجية منسقة ومعرفة، هذا الإطراد يسمح باحداث

أومنع حدوث عدة نتائج إراديا، وبتعبير آخر، فإنها توسع في حقل السيطرة على الطبيعة إلى أقصى حد..."[1]. إنها مرحلة متعددة المنابت لنشأة الحداثة على الرغم من الإنتماء الواحد للجغرافيا الأوروبية، من النشأة الإنجليزية مع نيوتن و جون لوك و دافيد هيوم،إلى النشأة الفرنسية مع رنيه ديكارت و الألمانية مع ايمانويل كانط وهيغل.

إن تأسيسية الحداثة على مبدأ الذاتية مع فلاسفة الانوار أعطى المشروعية التاريخية للمعرفة الغربية، خاصة "لمركزية الغرب التي تأسست على الأنا الديكارتي والفكر الأنواري زمن الرأسمالية في بداياتها، حيث كانت الارض هي مجال الصراع"[2].

إن اللحظة الديكارتية أو الأنا المفكرة، هي الأنا الموجودة بالفعل وبالقوة. لذا فمن الطبيعي و التاريخي هنا أن تكون هي الأنا والثقافة الغربية معا. لأن الذات الغربية فكرت في ذاتها بشكل فلسفي لحظة الحداثة، بل بشكل إمبراطوري يتيح عولمة قيم الحداثة الغربية. قيم الذاتية الغربية التي أرادت ـ وهذا ما كانت عليه ـ أن تكون قيما كونية، ليس فقط على مستوى المشاريع التوسعية الفعلية، فهذه كانت نتيجة، لأن الرؤية لهذه المشاريع كانت على مستوى التفكير والتمثلات وسرد الآخر.. "إن كل تمثل يُجمع مقدما في فعل الرؤية، كما يخبرنا هايدغر، أي أن الكوجيتو يحتفظ بمفكره مسبقا في فعل الإدراك"[3].

كذلك كان التوجه إلى الفعل الإمبراطوري والتوسع على حساب "الآخر" لدواعي الثورة الصناعية التي شهدها الغرب، فإرادة المعرفة هي إرادة القوة، و هو "مبدأ رفعه فرانسيس بيكون شعارا لمشروعه الجديد الذي أثبت فيه أن لا وجود لحقيقة في ذاتها ولا لمعرفة في ذاتها، فكل معرفة يجب أن تكون مفيدة، أن تسهم في إقامة مملكة البشر على

---

[1] على عبود المحمداوي، الاشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات الى فلسفة التواصل، منشورات ضفاف، لبنان، ط1، 2015، ص99.

[2] بوزيد بومدين، التراث ومجتمعات المعرفة، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2009. ص 92.

[3] اسماعيل مهنانة، الوجود والحداثة ،هايدغر في مناظرة العقل الحديث، منشورات الإختلاف، الجزائر ،ط1، 2014، ص94.

الأرض، وذلك يلزم معرفة أسباب القوانين الطبيعية، بحيث يمكن إرغام الطبيعة وتسخيرها في خدمة مملكة البشر، وهذا معناه السيادة على العالم، ممارسة السلطة على الأشياء،تحويل الأشياء إلى موضوع للمعرفة، وذلك لا يتم إلا بالطاعة. يقول فرنسيس بيكون: ننتصر على الطبيعة بأن نطيعها ... "[1].

إننا نريد القول من خلال كل هذا، أن شرط الرؤية الكونية للتفلسف لحظة الحداثة،هو المسوغ الأساس لعولمة النموذج المتفوق.النموذج المفكِر، وذلك يعني عولمة هذا النموذج المتفوق حضاريا. إلا أن هذا المشروع ـ الفعل ـ يخضع لمستويين:

أولا العامل التاريخي: الذي يؤكد لنا ذلك بأن المتفوق حضاريا وصناعيا، هو من ينشر ويسعى لتوسيع قيمه وسلعه الحضارية، إنه يسعى ليس فقط للتفكير في الآخر كموضوع للمعرفة، بل الوجود في الآخر كموضوع للتصرف والإقامة.

ثانيا العامل السياسي: وذلك من خلال إرادة توسيع وشرعنة وأنسنة النموذج الأحادي والمركزي، وهذا لتفعيل نموذج الدولة الحديثة التي تبحث عن موارد طبيعية وبشرية لها، وتبحث عن فضاءات حيوية تستقبل الفائض التاريخي والإقتصادي، وبالتالي الفائض الوجودي لمشروع الحضارة. لذلك فالتفكير في هذا الآخر كان ومازال كونه مشروعا للعقلنة، وقابلا لقيم الحداثة الغربية وعولمتها الإقتصادية. "إن أغلب الصور السلبية التي نسجتها المخيلة الغربية عن الشرق، جاءت بواسطة الخطاب المسيحي في القرون الوسطى، في سياق الصراع الديني والحضاري الذي شهده حوض المتوسط بين القرنين الحادي عشر والثالث عشر. وهذه محطة أولى وضرورية..."[2]. لماذا؟ . لرصد ملامح وأسباب الصراع والإقصاء، وكما أن "الحروب الصليبية" لم تكن بعيدة عن هذا الواقع الصدامي في تلك الفترة معرفيا وثقافيا وسياسيا.

---

[1] نقلا عن عبد الله ابراهيم، المركزية الغربية، مرجع سابق، ص 66.

[2] محمد نور الدين أفاية، المتخيل والتواصل، مفارقات العرب والغرب، ص 103.

"إن محاولة ربط الحداثة بالعصر التنويري، يقع فيما يسمى فكرة "الاقتطاع" أو الاجتزاء التي روَّج لها الغرب في مرحلته الاستعمارية الكبرى. وكأن التاريخ سلسلة مراحل منقطعة عن بعضها، أو منفصلة في تجلياتها وصيرورتها. بل وكأن هذه الحداثة (التي لا نعرف لها تاريخًا ولا تحديدًا) من صنع جهة واحدة طلعت من العدم، وليس من التراكمات التاريخية. بل كأن التاريخ لحظة تضيء لدى شعب ما ثم تنطفئ، ليبدأ شعب آخر من الصفر. أي كأن التاريخ مجموعة أصفار تتلاغى وتتناكر دون لقاء أو تفاعل أو جدلية أو حوار. ونظن أن الغرب في بعض مراحل قوته وهيمنته، اتبع عبر سياسة الاقتطاع هذه نوعًا من مصادرة التاريخ وإنجازات الحضارات الأخرى، تمامًا كما كان يصادر ثروات البلدان التي كان يسيطر عليها بالقوة، وبالتفوُّق أو بالغزو."[1]

إنّ إرادة التفكير من هذا الموقع المركزي، وفي إحدى مستوياتها، هي إرادة قوة وإرادة وجود. لذلك " يعتبر ديكارت الوحدة الأصلية بين "الأنا أفكر" و"الأنا موجود" مـــصدر كل ضرورة ويـقين، حينما يصبح فعل الفكر هو نفسه فعل الكينونة، وحين يفكر الأنا العالَم فمعنى ذلك أنه يوجد في العالَم وفي كل مرة يكون هو نفسه"[2].

"إن أوروبا هي نهاية التاريخ على نحو مطلق ..." هذا ما يقوله الفيلسوف الألماني هيغل في كتاباته (محاضرات في فلسفة التاريخ).

إن فعل الحداثة كفعل فلسفي بتمثلاته الحضارية وإنطلاقته الغربية، هو ذاته فعل كوني عولمي بالضرورة ، وخلال القرن الثامن عشر، كما يقول الكاتب "الطيب بوعزة" في كتابه: في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة: "أخذت الرؤية إلى تاريخ العالم تتبلور بوضوح في الخطاب الأوروبي على نحو ممتثل إلى عقدة التمركز حول الأنا؛ إذ بعد مرحلة النهضة

---

[1] بول شاوول، نحن والحداثة والعولمة.
http://www.maaber.org/issue_september11/spotlights3.htm

[2] إسماعيل مهنانة، الوجود والحداثة، هايدغر في مناظرة العقل الحديث، منشورات الاختلاف. ط1، 2012، ص 56.

بما انتجته من نزعات إنسية وإصلاح ديني، وبعد التأسيس الفلسفي للمشروع الحداثي على الكوجيتو، بوصفه أنا مفكرا يقصد السيادة على الكون، وبما أن لحظة النهوض استلهمت التراث الإغريقي والروماني، فإن الوعي الأوروبي بدأ بعد أزيد من ثلاثة قرون من بدء نهضته بمحاولة التأريخ لمنجزه النهضوي، وتمديد سيادته على تاريخ ماضيه وحاضره"[1].

ولأن تمثل الذات الواعية لموضوعاتها، وهي مع الحداثة "ذات غربية متعالية" تفضي إلى التصرف وإمتلاك الموضوع بوصفه حالة مفكر فيها بالقوة والفعل، فإن".. ما اتضح بعد إيمانويل كانط، بأن علاقة العقل الخالص بالعالم تتجاوز مجرد المعرفة الخالصة إلى الفعل أو التأثير الذي تحدثه كل معرفة في موضوعه،ا بإعتبار أن فعل المعرفة كواسطة لإمتلاك الظاهرة ليس مجرد رصد لما يظهر من العالم، وإنما يدخل في صميم الفعل التأليفي لظواهر العالم..."[2].

يقول الكاتب "بول شاوول "في مقال مهم بعنوان: نحن والحداثة والعولمة:

"العولمة، ليست "مشروعًا" جديدًا، والتاريخ مشروع عولمة مشرع منذ بداياته. وإذا كانت العولمة تعني فيما تعنيه، ومن دون تحديدات نهائية، أنها مجموعة من القنوات والأدوات المتحوِّلة التي تمت عبرها معظم الانتقالات الكبرى في الحضارات، فهذا يعني أن العولمة لا تقتصر على تاريخ معين، أو على طريقة عمل معينة،أو بطبيعة معينة، أو حتى بأمكنة معينة. إنها ملازمة لمشاريع التاريخ كله منذ أقدم العصور وحتى اليوم."[3]

---

[1] الطيب بوعزة، في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة، نقد التمركز الأوروبي، مركز نماء للبحوث والدراسات،بيروت2012، ط1، ، ص136-13.

[2] الطيب بوعزة، المرجع نفسه، ص 92.

[3] بول شاوول، نحن والحداثة والعولمة، مرجع سابق.

رغم ما قيل عن ارتباط فكرة العولمة بالمشاريع الحضارية والثقافية منذ القدم، فإن السؤال حول بداياتها الفعلية ،خاصة من الناحية الإقتصادية جد مشروع، "متى بدأت العولمة الاقتصادية؟. فالبعض يعود بتاريخ بداية النظام الرأسمالي العالمي (ايمانويل فالرستاين) إلى القرن السادس عشر، بداية الاستعمار، ويعود بها البعض الآخر إلى ظهور الشركات العالمية المتعددة الجنسيات. أما بالنسبة لآخرين فتبدأ العولمة بإلغاء أسعار الصرف الثابتة أو بانهيار المعسكر الشرقي..."[1].

إن فكرة الكوني ليست جديدة، فـ"الكوني قديم قدم الفكر، وقد جرى التعامل معه دائما بصيغ سكونية دائما، اعتبارا من عالم المثل الأفلاطوني، إلى اللاهوت الديني، إلى نظرية الكليات المفارقة أو الفطرية، ومعها فكرة الكمال الديكارتية، أو فيما تتخطاها قليلا مع ذاتية الكوجيتو. لكن هيغل ومن بعده المثالية الألمانية والنيوكانطية، عاد فأبدل الكوني النقدي بالكوني المشخص (تاريخيا)[2]. " لقد ألحق هيغل الكوني و"الروح المطلق" بالتاريخ، وبالتحديد بفعل الدولة في التاريخ، بإعتبار أن الدولة وكما يصرّح بذلك، هي تجسيد الروح الكونية المطلقة في التاريخ. وبتحديد أكثر جرأة مع هيغل. ف"...لقد قدم المشروع الهيغيلي لنظرية المركزية الأوروبية سندًا فلسفيًّا لإنطلاقتها وهيمنتها. وهي الهيمنة التي ظلت بادية حتى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين[3] على اوروبا تاريخيا وجغرافيا.

إننا نجد تمثلات الذات الغربية كوحدة متجانسة عند الفيلسوف الألماني "هيغل". فاللحظة الهيغيلية فكرت في الحداثة وأخذت على عاتقها أن التأسيسية الذاتية للحظة الحداثة هي مهمة فلسفة هيغل الأولى والأخيرة.

---

[1] اولريش بيك، ما هي العولمة، تر ابو العيد دودو ، منشورات الجمل، بيروت، 2012، ط2، ص47.

[2] مطاع صفدي، ماذا يعني أن نفكر اليوم، فلسفة الحداثة السياسية، نقد الاستراتيجية الحضارية، مركز الانماء القومي،بيروت2000، ط1، ص.131

[3] الطيب بوعزة، مرجع سابق، ص 146.

إن تأسيسية الحداثة بوصفها نموذجا ينتمي تاريخيا للنسق الغربي الذي تستمد منه أيضا مشروعيتها و "ذاتـها المتعالية". لذا نجد هيغل يقول :"...إن مبدأ العالم الحديث هو بعامة حرية الذاتية، وبحسب هذا المبدأ، فإن كل الملامح الجوهرية المعطاة ضمن الجملة الروحية، إنما تتطور من أجل التحصل على الحقوق التي من شأنها. ـ إنتهى قول هيغل ـ و إضافة الى هذا فإن ما هم هابرماس من هذا التأويل هو تأسيس الحداثة على مفهوم الذاتية .... "[1].

لا فلسفة إذن مع هيغل إلا بالكوني والمطلق، ولا كوني إلا بإرادة المعرفة والإعتراف، إرادة قوة تحقيق وتمظهر الروح المطلقة في التاريخ والتي بلغت أوجها وتتويجها مع اللحظة الغربية والأوروبية. إرادة معرفة أشياء العالم وظواهره، إرادة جعل العالم موضوعا معروفا، إرادة الوعي الذات الغربية في صناعة وترتيب والتحكم في الموضوع المعروف، وبالتالي الإرادة العارفة للكوني والعالمي، هي إرادة سلطة على المعروف بكل اشكاله. يقول هيغل في مقدمة كتابه "فينومينولوجيا الروح": "...إذا كانت المعرفة هي الوسيلة التي تسيطر على المطلق فإنه يترتب على الفكر أن يسلط الوسيلة على الشيء لا يتركه كما هو، وإنما يدخل عليه تحويرا وتبديلا ..."[2].

إن تاريخ الحضارة والتطور الفكري والفلسفي والعلمي، تصنعه معجزتان: المعجزة اليونانية ومعجزة الغرب الحديث، هذه هي الهوية التي عمل الغرب على تقنينها وتفسيرها وتكريسها. ف"...بالنسبة لهايدغر فإن نهاية الفلسفة، ومع هيغل كان خاصة لها في تاريخ الوجود دلالة عميقة ..تحول الفكر إلى ثقافة عالمية، تكون الهيغيلية نسقها

[1] فتحي المسكيني، الفيلسوف والإمبراطورية، في تنوير الإنسان الأخير، م.ث.ع ، بيروت ، ط1، 2005، ص13.
[2] إسماعيل مهنانة، م .س، ص92.

المرجعي.. نهاية الفلسفة تعني بداية الحضارة العالمية، بحيث تتأسس على فكرة الغرب الأوروبي ..."[1].

من هنا، فإن "علم التاريخ العالمي، الذي اختزل إلى علم تاريخ النسق الأوروبي بما هو تاريخ كوني، يفسح المجال أحيانا لتلمس خصوصية خجولة في هذه المنطقة أو تلك من العالم"[2]. لا نقول ذلك بقصد تفاضل تاريخي بقدر ما نبين من خلاله إختلافا وتمايزا ضروريا بين لحظات تاريخية، يساعدنا عن فهم الجوانب الثقافية والإجتماعية والسياسية التي ساهمت في تكريس ثنائية المركز والهامش. ثنائية عززت عنف التاريخ الغربي .

..من الإستشراق إلى العولمة:

الغرب و تشكلات الصورة النمطية حول الآخر.

إن إدراج موضوع الإستشراق وربطه على مستوى المقاربة الفلسفية/التاريخية بالمشروع التكويني للعولمة؛ لـهو أمر مشروع من الناحية المعرفية، لإكتمال الرؤية التحليلية واستحضار مختلف الأبعاد التاريخية والمعرفية والسياسية لتشكلات فعل العولمة كما كان، وكما أريد له أن يكون، وكما هو كائن.

نقول هذا مع الوعي بالحرص تماما على ضرورة إخضاع الدراسات الإستشراقية للنقد والتمحيص، من أجل الكشف عن الشهادات العلمية والمنصفة لبعض المستشرقين والكشف أيضا عن مواقف أخرى لهم لم تكن تخضع للإنصاف العلمي والتاريخي لمنجزات العلماء المسلمين. لقد كُرّس هذا التقليد في تاريخ العلم وفق هيمنة التقويم الغربي، خاصة مع إنفجار الثورة العلمية في الغرب، واحتكار كل المنجزات والمخطوطات

[1] نقلا عن إسماعيل مهنانة، الوجود والحداثة، (م .س)، ص60.

[2] حسن الضيقة، الآخر في منظور الفكر الغربي الحديث، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1994، ص 5.

العلمية للحضارة الإسلامية العربية لى يومنا هذا، الأمر الذي انعكس سلبا فيما يتعلق بتاريخ العلم، الذي كرس وأسس له برؤية مركزية غربية.

فهل يمكن القول بأن مشروع الاستشراق وسياسة المعرفة ،التي تبناها نحو الآخر المُخْتلف، قد مَهد لتشكيل صورة نمطية حول الآخر ـ غير الأوروبي ـ ؟. صورة كانت حلقة تاريخية أساسية لتراكمات وتقاطعات الإرادة العالِمة للعولمة ؟؟.

إن الدراسات الإستشراقية، كانت لها الريادة ـ في الغالب الأعم ـ في تحقيق جزء غير يسير من تراث الآخر المختلف ثقافيا عن الكيان الثقافي الغربي، وفق المنظور العام الذي كان يحكم الإستشراق بطبيعة الحال. والذي كانت تزدوج فيه إرادة المعرفة؛ معرفة الآخر بإرادة السيطرة والهيمنة عليه.

إن متون الإستشراق شكّلت عائقا إبستيمولوجيا أمام بعض المفكرين العرب المشتغلين بقراءة ونقد التراث؛ من حيث إدماج النتائج والتفاسير التي أنتجتها دراسات المستشرقين كحقيقة معرفية، وكمرجعية تاريخية تحدد شكل القراءة المناسبة للتراث. وما عزز السلطة المعرفية للإستشراق هو الأسبقية الزمنية والتاريخية لتحقيق نصوص التراث، فضلا عن أن هذه النصوص كانت حصرًا وحكرًا بين أيدي المستشرقين.

تتدرج إشكالية التراث، كإشكالية منهجية متعلقة بموقع هذا التراث والشكل القرائي والنقد المفروض الإستعادة به، أهم مواضيع هذا الأخير المهمة ـ بفتح الميم ـ والصعبة لكل مدخل بحثي يعالج شكلا من أشكال التراث العربي والإسلامي.

فالتراث العلمي جزء محوري في هذا المجال. وبإعتبار أن الدراسات الإستشراقية كانت لها الريادة في الغالب الأعم في تحقيق الجزء الغير يسير من هذا التراث وفق المنظور العام الذي كان يحكم الإستشراق بطبيعة الحال. والذي كانت تزدوج فيه إرادة المعرفة ؛معرفة الآخر بإرادة السيطرة والهيمنة عليه، فإن متون الإستشراق شكلت عائقا إبستيمولوجيا أمام بعض المفكرين العرب المشتغلين بقراءة ونقد التراث؛ من حيث إدماج

النتائج والتفاسير التي أنتجتها دراسات المستشرقين، كحقيقة معرفية وكمرجعية تاريخية تحدد شكل القراءة المناسبة للتراث.

و عليه فإن ما عزز السلطة المعرفية للإستشراق، هو الأسبقية الزمنية والتاريخية لتحقيق نصوص التراث، فضلا عن أن هذه النصوص كانت حصرا وحكرا كمادة مباشرة بين أيدي المستشرقين.

إن الوعي بفائض القيمة التاريخي الذي تحوزه العلوم الغربية الحديثة والمعاصرة،نقول هذا لأنه لا يمكن للمنجز العلمي في تراث المسلمين أن يكون نموذجا،فالنموذج العلمي المعاصر موطنه المخابر الغربية المعاصرة ،والعلم العربي ليس براديغم/paradigme الآن، باعتبار أن منظومة القوانين والمبادئ النظرية التي كان ينتمي إليها في تلك الفترة لم تعد هي نفسها الآن. بل إن تلك القوانين العلمية تجاوزتها الثورة العلمية الكوبرنيكية منذ سنة 1543م تاريخ التأسيس الجدي للعلم الحديث. هذه الثورة العلمية التي أتت بقوانين علمية جديدة تتماشى والاكتشافات العلمية والجغرافية والفلكية الحديثة، الشيء الذي أدى إلى انهيار التراتبية الفلكية القديمة التي كانت تعتقد بمركزية الأرض، وهذا الطرح هو ما أدى إلى القطيعة مع المنظومة القانونية العلمية القديمة، التي أصبحت عاجزة عن تفسير الظواهر الجديدة. وبالتالي تطورت العلوم الطبيعية في الغرب تطورا كبيرا وما زالت على هذا إلى اليوم.

إن هذا الوعي التاريخي يحررنا من تلك القراءات ذات النزعة الذاتية المفرطة، وهو ما يوجب الأخذ بعين الإعتبار ذلك التفاوت التاريخي الحاصل على مستوى التطور العلمي بيننا نحن كمجتعات عربية واسلامية وبين الغرب. لأن الغرب هو الذي ينتج العلم بلغته، و هو الذي يتأزم عنده وبسببه. أما نحن فمستهلكون للعلم والتقنية، هذا بالإضافة إلى إشكال آخر يتعلق بتعليمية العلوم في المجتمعات العربية، فكل المؤسسات

البيداغوجية في الدول العربية والاسلامية، تدرس العلوم والتقنيات باللغات الأجنبية أي باللغة التي أنتجت بها العلوم الغربية.

لذا وأمام هذا الواقع نتساءل عن مدى الإمكانية المفهومية للقاموس اللغوي للخطاب الفلسفي العربي المعاصر؟. وهل يمكن أن يستوعب الإصطلاحات العلمية المستجدة؟. إذن هي إشكالات عميقة متعلقة بمسألة الترجمة ومسألة "الأطر الإجتماعية" والبيداغوجية للعلم، بل و مسألة كيفية "توطين "ـ كما يسميه رشدي راشد ـ العلوم الغربية المعاصرة في المؤسسات العلمية، داخل المجتمعات العربية والإسلامية.

إن طرحنا لهذه القضايا ،قضايا التراث والعلم والتاريخ والعوائق المنهجية والمعرفية والتاريخية التي تحكمنا، كان من أجل ضرورة فهم وتحديد تموقعنا لحظة مسائلة واقع العولمة، كواقع تراكمي اندمجت فيه كل التأزمات التاريخية والتراثية الحديثة والمعاصرة. إنها تكتلات تاريخية كبيرة وصعبة تستدعي المساءلة و"النقد المزدوج"، نقد الذات المتأزمة ونقد الآخر المهيمن والمتأزم هو كذلك؛ من حيث مراجعة الأسس التي كون بها رؤيته للآخر، خاصة بمنظور الإستشراق.

بهذا يكون الإستشراق "خطاب أو إنشاء، لكنه خطاب لا يعكس حقائق أو وقائع،بل يصور تمثلات أو ألوانا من التمثيل حيث تتخفى القوة والمؤسسة والمصلحة. إنه خلق جديد للآخر، أو إعادة انتاج له على صعيد التصور والتمثيل، مما يجعل من الإستشراق موضوع ـ معرفة بينما يظل موضوعه الذي هو الشرق موضوع واقع ـ لا تربطه به صلة تطابق أو انعكاس"[1].

إن التأريخ الغربي للحقيقة منحه شرعية إمتلاكها، وعولمة نموذجها وفق هوية مركزية أتاحت له "الفائض التاريخي" المناسب لصناعة هوامش هنا وهناك، على حساب

[1] سالم يفوت، حفريات الاستشراق، في نقد العقل الإستشراقي ،المركز الثقافي العربي، بيروت 1989، ط1، ص8.

المنتجات الثقافية الأخرى التي إستبعدها. فلماذا استبعدت الذاكرة الغربية تلك المنجزات العلمية والفلسفية للحضارة العربية الإسلامية بهذه الطريقة التي خطّت بها تاريخها؟.

حقا لم يعد يكفي القول أن ذلك سببه الهيمنة الغربية والتفوق التاريخي الغربي، بل أضحى من المهم الكشف عن الأشكال التقنية والعلمية والمعرفية، التي أصبحت تؤطر وتأسس وتشرعن فعل الهيمنة من الناحية التاريخية.

إن تاريخ الحضارة والتطور الفكري والفلسفي والعلمي تصنعه معجزتان؛ المعجزة اليونانية ومعجزة الغرب الحديث، هذه هي الهوية التي عمل الغرب على تقنينها وتفسيرها وتكريسها. إن مايسميه "رشدي راشد" في عرضه لتاريخ العلوم بـ"مغالطة الحديث عن المعجزة اليونانية وإرجاع كل شيء إلى العلم اليوناني[1]، يندرج من الناحية التاريخية في تفسير الهاجس الغربي في التهميش والقفز فوق اللحظة العلمية الحضارية للمسلمين،وتأصيل الإبداع والإنجاز والتأسيس العلمي والفلسفي تاريخيا نحو اللحظة اليونانية، "فالإمتلاك الأوروبي لليونان يلبي الحاجة إلى العمق التاريخي الذي رغب الغرب في إعطائه إلى ثقافته، ويساعد كذلك على إضفاء تجذر تاريخي لهويته وإضافة الطابع الكوني على حداثته "[2]. وكما يرى المفكر الفرنسي "تيري هانش" أن التاريخ الغربي شوه حقائق تلك الفترة، ولم يحتفظ منها إلا بما يبرز الصراع والتناحر، وسكت بشكل نسقي عن كل العطاءات العلمية والحضارية العربية"[3].

إذن إشكالية هيمنة التأريخ والتقويم الغربي للتاريخ لم تكن مسألة إستثنائية أو فردية،بل كانت مشروعا مؤسسا مرتبطا بالأنساق الفلسفية الكبرى لفلاسفة التاريخ،للتأسيس لعالمية المعرفة الغربية بينما "عالمية العلم العربي طالما ظلت خفية

---

[1] رشدي راشد، الإسلام وازدهار العلوم الرياضية، اليونسكو–باريس 1983، ص 167.

[2] محمد نور الدين أفاية، المتخيل والتواصل، مفارقات العرب والغرب، مرجع سابق، ص 99.

[3] نقلا عن: محمد نور الدين أفاية، الشرق المتخيل، ص 102.

ومستورة عن الأنظار من قبل مؤرخي العلم والأفكار العلمية، مثلما تصر على ذلك النظرة المركزية الأوروبية وإيديولوجيتها التاريخية الموازية، التي ترى في العلم الكلاسيكي فعلا للإنسانية الأوروبية فحسب، فإن ذلك يفضي إلى نتيجة حتمية قوامها هامشية سائر الجهود العلمية الأخرى غير الجهود الأوروبية "[1].

يصر التصور الغربي الإستشراقي بأن لحظة النهضة العلمية التي قامت في القرنين السادس عشر و السابع عشر، قامت دون أن يسبقها أي علم سوى العلم اليوناني"[2]،وتبقى الحلقة مفرغة بينهما، دون أي قيمة حضارية وتاريخية للمساهمات العلمية والمعرفية للثقافات الأخرى، يجب دائما التنبيه إلى ذلك، "لقد كان العلم العربي مقدمة تاريخية للعلم الحديث"[3].

إن التأريخ للحقيقة و المعرفة ومختلف العلوم، يستوجب أن يكون التأريخ لذلك تأريخا علميا وموضوعيا، مبني على إحترام مساهمات كل الحضارات الإنسانية التي شاركت في هذا التاريخ، "فعلى مؤرخ العلم ـ إذن ـ أن يفسر العلم بحدود إنسانية[4] معرفية،وليس بحدود تكرس لإرادة القوة والإقصاء.

العولمة بشكل آخر...من مركزية الانا إلى أنطولوجية المابينذاتية.

إن التاريخ هو مسكن الصراع، إذ لا يعول دائما على لحظات الصراع فيه من أجل تفسير صراع واقع ما، لأن ذلك يفضي إلى تبرير واقع صراع ما ويشحنه، مما يعزز أكثر مكامن التمركز لهوية ما، أو لهويات ما، وكذلك إقصاء لهويات أخرى.

---

[1] سالم يفوت، مكانة العلم في الثقافة العربية، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2006، ص 23-24.

[2] رشدي راشد، الإسلام وازدهار العلوم الرياضية، مرجع سابق، ص 161.

[3] سالم يفوت ، مرجع سابق، ص27.

[4] جورج ساراتون، تاريخ العلم والإنسانية الجديدة، ترجمة إسماعيل مظهر، دار النهضة العربية، القاهرة 1961، ص36.

من هذا المنطلق نود طرح مقولة التعددية ومطلب ضرورة التأسيس الجدي لبنى وآليات التعايش إنطلاقا من الشرط الإنساني، ونحو هذا الشرط الانطولوجي.،بمعنى آخر أن القيمة الوجودية للإنسان هي التي نعول عليها في معالجة قضية التعددية الثقافية.

هذه القيمة الإنسانية هي التي نحاول أن نبني عليها طرحنا، وفي الوقت ذاته فإن هذه القيمة هي الأفق المعرفي والزمني الذي يمكن أن يطرح فيه قضايا التعدد والإختلاف، وأيضا قضايا الوحدة والهوية والخصوصية، و ذلك كون العولمة ليس واقع يجب الهروب منه، بل واقع يجب التعايش فيه والمشاركة في صناعة قيم اليومي وقيم الوجود داخله، وتبادل كل أشكال المنتجات التي تكون في مصلحة الجماعة البشرية داخل الوطن الواحد، وداخل التكتلات الممكنة.

إن طرح هذه القيمة الإنسانية والتعويل عليها، مطالب بالوعي التاريخي والمنهجي الذي سيقت فيه مقولة النزعة الإنسانية، وعناوين الغاية الإنسانية في الأفق الثقافي الغامض والملتبس، حيث تم توظيف هذه المقولة ـ بالإضافة إلى مقولات أخرى أخلاقية ومعرفية ـ من أجل التوسع على حساب الإنسان الآخر، والهيمنة على ثقافات أخرى.

إذن رغم الإشارة بعدم الفاعلية التفسيرية لإستحضار لحظات الصراع التاريخية من أجل تبرير صراع واقع ما، إلا أن ذلك لا يمنع من القول بأن الكشف عن الإرادة العالمية،التي نظّرت لأشكال التمركز الثقافي والديني في ظل العولمة، ساهم ـ الكشف ـ في فهم الآليات الواعية واللاواعية المنتجة لمشاريع الصدام، خاصة أشكال التمركز الغربي/المسيحي وكذلك التمركز الإسلامي.

إنها تمركزات رؤوس أموال إقتصادية وثقافية ودينية، هذا الفهم مشروع من جهة أنه يساهم في بلورة رؤية إنسانية معرفية لآليات التعايش في الفترة المعاصرة وفي المستقبل.

العولمة: الهوية وصــورة الآخــر:

إن الكوني الذي أصبح يوجد في أدق تفاصيل اليومي، أدى كواقع جديد ومتجدد إلى طرح مستمر لإشكاليات مستمرة، حول قضايا الهوية والغيرية والآخر والأقليات الدينية والعرقية ومسألة الخصوصية الثقافية. كل هذا بدى اليوم أكثر من أي وقت مضى،"...فالعولمة وهي ما يبدو، الكبير الكلي الخارجي الذي يصل إلى غايته في النهاية ويسحق كل ما عداه، يصبح مُدركا، في الصغير، في المجسم، في المحل، في الحياة الخاصة، في الرموز الثقافية التي تحمل كلها توقيع محلية العولمة ..."[1].

إنه وبقدر ما فتحت العولمة المجتمعات على الكوني وشروطه التي تحددها الكثير من مراكز التفوق والإنتاج، وقفزت فوق كل الحدود السياسية والثقافية للشعوب، فإنه بالرغم من ذلك برزت هنا وهناك عدة ظواهر محلية "كخصوصيات مقاومة " لعنف العولمة الرمزي والثقافي، خصوصيات إتسمت بالبعد الديني أو العرقي أو القومي، كرد فعل ضد إكراهات العولمة.

إن عنف العولمة غير المباشر والممارس على المجتمعات المستهلكة للنموذج المتفوق في العالم المعاصر، حرض بشكل نفسي حاد الأصوليات المختلفة، والتي اتجهت للبحث عن مخلص لها في تراثها المقدس، فالصدامات العنيفة التي يشهدها العالم المعاصر في كثير من المناطق، إنما هي مواجهات عنيفة بين المحلي غير المستقر تاريخيا وثقافيا ،والذي أصبح يبحث عن هوية تحتضنه وتحميه من سطوة العولمة، هوية

[1] اولريش بك، ما هي العولمة، مرجع سابق، ص 90 ـ 91.

طالما التبست بالمقدس والديني لتعزيز حضورها الإيديولوجي المنتفض كرد فعل ضد اكراهات وعنف صور العولمة. وبين إرادات العولمة المهيمنة والمتمركزة بشكل معقد نحو مختلف النماذج الثقافية والدينية والرمزية الأخرى. لكن فعل التمركز هنا جدّ معقد..."فهناك كثيرون ينظرون إلى العولمة على أنها قضية تركيز وتمركز في أبعاد رأس المال والقوة والإعلام والعلم والثروة واتخاذ القرار...إلخ، وكثيرا ما يوردون أسبابا جيدة لذلك. ولكن الذي يتم إغفاله هو أن الحركية نفسها تخلق المركزية. فالجماعات المحلية، بعبارة أدق: المتخطية للحدود المحلية تكتسب نفوذا في تشكيل أمكنتها الاجتماعية، ولك أن تقول: في سياقاتها الوطنية."[1]

وعليه لا يمكن إهمال العامل الديني في تاريخ البشرية، و الذي ساهم بشكل جوهري في بلورة صورة نمطية عن الآخر، الأمر الذي عزز من مواقع التمركز الثقافية والدينية،وذلك إنطلاقا من الصورة التي كرستها النصوص الدينية وتوظيفاتها، وكذلك أشكال الخطابات التي كانت تروج لها المؤسسات الدينية والتي كانت تتموقع ضمن منظومة مواجهة مع منظومات أخرى.

يصيغ المفكر وعالم الإجتماع الفرنسي المعاصر "بيير بورديو"مفهوم "الحقل الديني" كفضاء مستقل نسبيا، والذي تدور فيه رهانات خاصة ويتصارع فيه الفاعلون الإجتماعيون، أي البشر بواسطة إستخدام أشكال مختلفة من الرأسمال الديني بغية إحتكار التلاعب أو التحكم الشرعي بالسلع الروحية.

إن منطق هذا الصراع والإستراتيجيات الخاصة التي يستخدمها الفاعلون الدينيون بحسب كمية رأسمالهم ومواقعهم داخل موازين القوى الدينية، هو الذي يتحكم باتخاذ

[1] اولريش بك، المرجع نفسه، ص 92.

المواقف الدينية"[1]. وهذا ضمن المنظومة السوسيوثقافية لكل الأشكال الرمزية للصراع. فالعامل الديني "كآلية" كان توظف دائما عبر تاريخ الصراع. يقول "صاموئيل هانتغتون" في هذا المجال: "عندما خرج الغربيون لغزو العالم في القرن السادس عشر، فعلوا هذا في سبيل الرب، وفي سبيل الذهب أيضا"[2].

تبرز الإرادة العالمة في إنتاج هكذا صور من خلال الكثير من الفلاسفة والمؤرخين،فالديانة المسيحية في تصور الفيلسوف الألماني هيغل "هي الديانة المطلقة بامتياز، ذلك أنه تركزت فيها كل الديانات السابقة، وانصهرت فيها كل أشكال التعبير الديني، فأصبح مضمونها هو الحق المطلق، ...وهو وعي الروح ذاتها، وهذا لا يحضر إلا في المسيحية، فهي بهذا الديانة الروحية اللاّنهائية"[3].

إن "الدعوة الدينية التي حملتها المسيحية إلى الناس كافة، سرعان ما أصبحت عبارة عن إيديولوجيا دينية كرستها الكنيسة الكاثوليكية، تحمل نزوعا صريحا لإقامة دولة عالمية، الشيء الذي لا نجده عند الكنيسة الأرثوذوكسية الشرقية ..."[4].

لذا فمن الضروري تغيير المفاهيم والتسميات في تطور أشكال التمركز بالنسبة للتاريخ الغربي، فهذا التغيير كان عملا مؤسسا نظّر له الكثير من فلاسفة التاريخ،"...فيبدو واضحا أن فلسفة "بوسويه" التاريخية تقوم على فكرة أن الإنسانية إنما خلقت من أجل الكنيسة، إنها نفس المسلّمة التي قامت عليها فلسفات التاريخ "العلمانية" مع تعديل بسيط يتمثل في إحلال كلمة "أوروبا" أو "الغرب" محل "الكنيسة". إن فلسفة

---

[1] بيير بورديو، حوار أجراه معه هاشم صالح، نشر في مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد37، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986، ص69.

[2] صاموئيل هانتغتون، الغرب فريد وليس عالميا، مركز الدراسات الإستراتيجية و البحوث، بيروت، 2000، ط1، ص159.

[3] عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1997، ط1، ص 129.

[4] الجابري محمد عابد، مسألة الهوية، العروبة والإسلام والغرب، مرجع سابق، ص111-112.

التاريخ في الثقافة الأوروبية مبنية كلها فعلا على هذه المسلمة. مسلمة أن الإنسانية إنما خلقت من أجل أوروبا"[1].

فلا يمكن لمقولة الصراع من أجل البقاء "الهيغيلية"، أن تغدو حالة تفسيرية بريئة لتاريخ الصدام بين الثقافات. ولكنها مقولة مشبعة بإرادة القوة، الإرادة العالمة التي تدرج بوعي في نسق مفهومي، ـ فلم يترك هيغل شيئا خارج هذا النسق إلا وصاغه مفاهيميا !!ـ ذلك ما توّجته اللحظة الهيغيلية لإرادة الهيمنة في الحضارة الغربية على المستوى الفلسفي والديني والثقافي، وبذلك فقد "وحّد هيغل بين الوعي والتاريخ، ووجد ذلك التوحيد أشكاله في الدولة والدين والقانون والفن، ...وقد أدى ذلك إلى مزيد من التمركز الغربي"[2].

لا يختلف الأمر بالنسبة للتراكم الحاصل في مخيال المجتمعات العربية والإسلامية عن الآخر الغربي ـ المسيحي، فبالنسبة "للمسيحيين كما هو الشأن للمسلمين، يمثل دينهم ووحيهم الرسالة الإلهية الأخيرة للإنسانية، غير أن الترتيب الزمني كان يفرض إختلافا في إدراكاتهما"[3].

لكن وبغض النظر عن الطرح الإجتماعي والثقافي لواقع التعددية التعددية الدينية داخل كيان سياسي ما، فإن الإنسان أو الفئة التي تنتمي إلى دين ما، لا يمكنها أن تتخلص من البنية الإدراكية والشعورية لنمط ورمزية الإنتماء الروحي للدين. هذه البنية الرمزية الإدراكية والشعورية، معبئة بشكل تراكمي ومعقد بكل حمولات التاريخ، وبكل

---

[1] الجابري، مسألة الهوية، العروبة والإسلام والغرب المرجع نفسه، ص 116 ـ 117.

[2] عبد الله ابراهيم، المركزية الغربية، مرجع سابق، ص146.

[3] برنار لويس، نقلا عن محمد نور الدين أفاية، الغرب المتخيل، صور الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، المركز الثقافي العربي، بيروت ، ط1، 2000، ص 15.

التمثلات الثقافية السلوكية واللغوية والروحية، للتجربة الدينية كظاهرة إجتماعية متحركة تحكم البعد الروحي للوجود الإنساني.

لا يمكن إستبعاد هذه الحمولة الرمزية في طرح المسألة الدينية في الدراسات المعاصرة، سواء تعلق الأمر بالمسيحيين أو بالمسلمين أو باليهود، أو بالديانات الأخرى،ولا يمكن المطالبة بالتعامل معها كتجربة تاريخية وكظاهرة سوسيو- ثقافية، وليس من هاجس ثنائية الكفر والإيمان.

هذا من جهة النظر إليه كمطلب حضاري، أما على مستوى التحليل فرغم كل ذلك، فإن هناك ثنائيات جائز التحدث عنها، من منطلق واقعيتها. فإرادة التمركز تفرز بالضرورة منطقتين. منطقة المركز ومنطقة الهامش، أي تكرس لإرادة القوة.

يشير "فريديريك معتوق " بأن " الغربي مدرَك على أساس أنه يحمل نظاما من القيم مختلف على المستوى الروحي، فمنذ فجر التمدد الغربي إبان "الحملات الصليبية" إستثمر العنصر الديني بغزارة، بحيث أن الصورة السياسية الأولى للغربي كانت مطبوعة بالإنتماء الديني الغربي المعادي لأتباع الديانات الأخرى، حتى لو أن المسيحيين الشرقيين قد دفعوا هم أيضا، مثل المسلمين ثمن المشاريع التوسعية تلك"[1].

كما أن الرصيد التاريخي والقيمي نفسه في الجهة الأخرى، فإن " غزوات المسلمين وفتوحاتهم لكثير من المناطق التي كانت جزءا من الإمبراطورية الرومانية، الشرقية والغربية،...وما رافق ذلك من إنتشار للإسلام ...كل ذلك جعل من الـ (نحن) العرب

[1] فريديريك معتوق، مرتكزات السيطرة الغربية، مقاربة سوسيو-معرفية، دار الحداثة، بيروت، ط2، 2008 ص144-145.

والمسلمين في ذاكرة الغرب، ذلك "الآخر" الذي نافسه على ماضيه، وبالتالي الطرف الخصم الذي يستحضره بوعي أو بدون وعي كلما فكر في مشروع مستقبله"[1].

في الإنسان.. العولمة والتعددية الدينية:

يحيل مفهوم التعددية الدينية بشكل مباشر إلى الإنسان، إذ لولا الإنسان لما كان هذا المفهوم. وعليه فارتباط الوجود الإنساني بالمطلب متعلق بحاجة هذا الإنسان لإقامة علاقة مباشرة بالمقدس أو بالمتعالي الذي يفضي إلى تعدد أنثروبولوجي في التعاطي مع شكل المقدس.

و بمعنى آخر أن مفهوم التعددية الدينية هو ترجمة لواقع طبيعي، ناتج عن التجربة الإنسانية في فهمها وتعاملها مع الأديان، بل حتى إختلاف الفهم البشري داخل الدين الواحد. وهذه مسألة تغني المشهد الثقافي والفكري للوجود الإنساني داخل الدين الواحد، وبين مختلف الأديان.

لكن السؤال الذي نطرحه هنا هو: لماذا تتحول الظاهرة الدينية، كتجربة تعددية ثقافية مفهومة ضمن إطار الممارسة الأنتروبولوجية، إلى ظاهرة إيديولوجية؟ يستدعي معها الحديث عن صدامات ثقافية؟. إلى أي مدى أدت العولمة إلى قلق الخصوصيات الثقافية، كرد فعل على النمط الغالب والموحد الذي تسوقه إقتصادات السوق وقيم التقنيات الجديدة لمجتمع المعلوماتية؟.

فقط الأفق الإنساني هو الذي يستوعب قلق هذا السؤال، بكل آليات الممارسة الثقافية للظاهرة الدينية، بالإضافة إلى الإطار القانوني والحقوقي الذي يرعى تلك الممارسات ضمن الكيان القطري الذي ينتمي إليه أي إنسان.

[1] محمد عابد الجابري، مسألة الهوية، العروبة والإسلام..والغرب، مرجع سابق، ص136.

إن إشكالية لحظة التمركز ضرورية لطرح مقولة التعددية الدينية وفهمها وإستيعاب رهانات التعايش واللقاء، بدل الإكتفاء بالحديث عن إرث الصدام والصراع، على الأقل من منظور مقاربتنا ومعالجتها للموضوع، إنطلاقا من محاولة تشخيص آليات إستقطاب العناصر الثقافية والتاريخية للظاهرة الدينية.

و هو الأمر الذي جعل واقع التعددية الدينية أكثر تعقيدا نظرا لمرجعيات التمركز التي ذكرناها سابقا، "فبقدر ما تندرج الظاهرة الدينية ضمن مجال الإعتقاد والمقدس والمتعالي، تجد نفسها في كل الأزمنة والظروف معرضة للسؤال والفهم والتأويل،.. يمثل الدين موضوعا لعلم النفس وعلم الإجتماع والتاريخ وعلم الأساطير والنقد الأدبي واللسانيات ...الخ، لكن القول بإمكانية الإحاطة بهذه الظاهرة، البالغة الغنى والتعقيد، إعتمادا على مجال تخصصي أحادي، يفضي إلى إضاعة أبعاد ومستويات حاسمة تكثفها الظاهرة وتمنحها عمقا ووظيفة ومغزى"[1].

إذن القول بالتعددية الدينية والثقافية في ظل العولمة، هو نتيجة طبيعية تحيل إلى نسبية المعرفة الإنسانية من جهة، كما تحيل إلى التأكيد على الحديث عن ثقافات إنسانية بصيغة الجمع، من جهة أخرى. وكذلك هي ضرورة التأسيس لأي رؤية، فستحاول هذه الأخيرة وضع آليات للتعايش إنطلاقا من المختلف الثقافي والإنساني، "لأن تنوع الثقافات الإنسانية يوجد وراءنا وحولنا وأمامنا، والشرط الوحيد الذي يمكن صياغته هو المطالبة بضرورة تحقيق التنوع في أشكاله وأنماطه المختلفة، بحيث يساهم كل شكل أو نمط في السخاء العظيم للآخرين"[2]. فالمطلوب هو الوعي بحالة التموقع الثقافي والديني لحظة طرح أي مشروع ،أو رؤية أو تصور يسعى نحو معالجة مسألة التعددية الدينية، من أجل تجنب بناء تصورات نسقية تنظر إلى المختلف من موقع واحدي مركزي، أو تسعى إلى

[1] محمد نور الدين أفاية، الغرب المتخيل، مرجع سابق، ص 41.

[2] كلود ليفي شتراوس نقلا عن، محمد نور الدين أفاية، مرجع سابق، ص 9.

تجميع المختلف عنوة نحو هوية واحدة، تجميع بقدر ما يمكن أن يكون هشا؛ يمكن أن يتحول إلى عنف نسقي هاجسه الإعتراض على الهويات بصيغة الجمع.

من هنا ،فإنه بالنسبة للطرح النظري للتعددية الدينية، المطلوب معالجة هذا الطرح بالإشتغال الفلسفي والمعرفي، وبالمعنى المتعالي عن الحدود السياسية والتاريخية والإيديولوجية، التي صنعت الأشكال المؤسسية للأديان. فالتفرقة ضرورية بين هذا الطرح الفلسفي، وأطروحات أخرى تعالج مسألة التعددية الدينية كتجليات وممارسات تاريخية أخذت أشكالها الثقافية والسياسية بسبب منطق الصراع، وكذلك عوامل التعارف والتثاقف. فالشّكل المؤسّسي للدين عرفته كل البشرية، وهذا أمر طبيعي يستجيب لحقيقة الإنسان ككائن تاريخي.

إذن، ضرورة الوعي بتعدد التصورات والأطروحات، يجنبنا الكثير من الخلل المنهجي في التعاطي مع التجربة الدينية كتجربة أساسية و جوهرية في أي كيان ثقافي،وكذلك لتجنب النتائج المتسرعة التي تكرّس إما لقطيعة الصدام كحتمية، أو أحلام الوحدة.

ينحو هذا الرهان الواعي نحو تجاوز سذاجة الصراع، والتأسيس الجاد والواقعي لآليات الحوار والتعايش، وكذلك تجاوز يوتوبيا الوحدة–الحلم–، والهوية الواحدة. لأن الرغبة في جمع الهويات المختلفة في هوية واحدة، هي رغبة قوة و إرادة عنف، لا تقل خطورة عن تلك الرغبة التي تريد إقامة الخطوط الحمراء بين الهويات المتعددة لغاية إقصائها، وعلى أساس التعالي القيمي والوجودي لهذه الهوية في مقابل تدني وهمجية هويات أخرى.

المشـترك وعنـاصر التعـايـش:

إن الشرط الإنساني للتعايش، والذي يعول عليه في إحتضان التعددية الدينية في المجتمعات العربية والإسلامية وفي المجتمعات الغربية، يمكن أن يتحقق بشكل مأسّس ويتخذ عناوين وآليات متعددة في جسد الثقافة والمجتمع والدولة، وذلك إنطلاقا من المعطى النظري الذي نصيغه كالتالي:

وهو أن الشرط الإنساني منوط بتحقق تلك النقلة النوعية والحضارية من الإرث الإيديولوجي للصراع التاريخي للأديان، نحو السعي الأنطولوجي للتقارب بينها، ليس تقاربا سياسيا أو براغماتيا، وإنما كإستجابة تاريخية للإرتقاء بالوعي الإنساني نحو حاجة التجربة الروحية لثقافة جماعة إنسانية ما، بغية خلق تجارب روحية أخرى في ثقافات متعددة، وذلك من أجل تكثيف أنطولوجيا الحضور معا، وليس الحضور الإقصائي أو التمركزي للآخر الذي تفرضه ايديولوجيا العولمة.

هناك نقطة أخرى بالغة الأهمية نود الإشارة إليها، وهي أن الإمتداد السوسيوثقافي للتعددية الدينية كتجربة مرتبط تاريخيا بالأديان وإختلافها، ومرتبط أنتروبولوجيا كذلك بالإنسان، لأن مطلب التعايش مشروط بفهم أو بطريقة فهم كل إنسان لمعتقده، كشرط ذاتي، بمعنى أنه من بين آليات التعايش بين الأديان.

لذا وجب على الرؤية داخل الدين الواحد تجاوز النزعة المركزية، والرؤية المطلقة للأشياء التي ورثها الإنسان المعاصر من الإرث الديني، والتباساته السابقة بالسياسي والتاريخي، وضرورة أن يعيد الإنسان المعاصر طريقة فهمه وفلسفته لدينه، وفتح باب الإجتهاد والإبتعاد عن المقاييس الضيقة. فإتساع رؤية الإنسان لتجربته الدينية تؤدي بالضرورة إلى إتساع رؤيته وتعامله مع الواقع و الآخر.

كما يمكن إدراج العنصر الفني والجمالي، والذي يعكس تمظهرات ذلك التزاوج التاريخي بين الدين والثقافة، من خلال الموسيقى الروحية، و فن الزخرفة و فن جماليات العمران في كل الأديان. وهو الشيء الذي يحقق ذلك المشترك الراقي نحو الوعي بجمالية التجربة الروحية للثقافات، كذلك فـ" إن ربط الدين بالجمال يفضي إلى جعل الدين مصدرا للإبداع والخلق، بدلا من أن يكون مصدر نزاع وخصومة بين الإنسان وأخيه الإنسان. يجب أن نضع في حسابنا أن اليوم الذي تتفق فيه البشرية على دين واحد لن يأتي،[...] لقد إلتلمس الفنانون عبر العصور وفي الحضارات المتنوعة القيمة الحقيقية للدين، فجعلوه في أعمالهم أساسا لقيام الحب والرحمة والأمل"[1].

إذن مطلب التعايش بين ذوات متعددة الهويات الدينية مشروط بمطلب التعايش بين ذوات مشتركة ضمن هوية دينية واحدة، فالتعايش مطلب إنساني تحدده القيم التواصلية واستمراريتها. فتعدد الهويات الدينية داخل المجتمع الواحد، هو واقع خصب وليس إرثا صعبا. فهذا الواقع التعددي الذي يشترط الحوار والإحترام المتبادل، كفيل بعد ذلك بإعطاء القدر الأعلى من قيم التسامح.

كما أن التشريعات داخل الدولة، والنصوص القانونية التي ينتجها الواقع ويبنى عليها مرتكزاته، ستكون من الغنى بمكان في فهم الواقع الإنساني وتحديات التغيير وتكريس قيم حقوق الإنسان كثقافة مدنية وتربوية داخل المجتمعات التي يحيا فيها الإنسان بإنسانيته المتعالية. والتي تكفل له وعيا بحس الإنتماء كحقيقة وجودية وتاريخية. فالإنتماء لوطن ما أولثقافة ودين ما، يقتضي التفاوت التاريخي بين المجتمعات العربية والمجتمعات الغربية مع مراعاة حدود السؤال كذلك، إذ كيف تأسس الدول العربية كياناتها كدول ذات سيادة بالموازاة مع عوائق لا يمكن أبدا التحرر منهما في المدى المنظور؟.

[1] أنور فؤاد أبي خزام، الدين والجمال مبحث في إلغاء الطائفية السياسية، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2005، ص158.

وهي عائق الإرث الإستعماري، وعائق شرعيات التراث، وعائق فضاء العولمة المنفلت من كل سيادة؟.

إن سلطة العولمة ومع القوانين التجارية التي حددتها السياسات الإقتصادية للدول الكبرى صناعيا، والتي حررها البنك الدولي في تسعينات القرن الماضي، أنتجت شركات عابرة للقارات والدول، خاصة مع الإنفجار المعلوماتي أيضا وفضاءات وسائط التواصل الإجتماعي. إذ لم يعد العالم قرية كما كان، بل أصبح العالم شاشة كبرى.

أمام هذا الواقع الغير معقلن الذي أنتجته وتنتجه العولمة بشكل يومي، نتساءل عن صلاحيات تشكل السيادة السياسية والثقافية عندنا، كمجتمعات لا تزال تبحث كياناتها السياسية عن نموذج دولة ناجح بالمعنى القانوني والأمني والثقافي والمواطني والديمقراطي لكلمة الدولة.

فعندما نشر يورغن هابرماس ـ أحد أبرز الفلاسفة المعاصرين ـ كتابه:" ما بعد الدولة ـ الأمة" بين سنة: 1998 و 1999، عنون إشكالياته بـــ: مستقبل الدولة في عصر العولمة. وكذلك: الدولة الأمة تحت ضغط العولمة[1]. والذي تطرق فيه لتراكمات مفهوم الدولة و الإجتماع السياسي والمشاكل الإقتصادية، و كيف تصل هكذا نقاشات في الفلسفة الغربية المعاصرة للقول مع عالم الإجتماع الألماني نيكلاس لوهمان، بأن: قضايا مثل الصحة والبيئة، أضحت أهم من السياسة[2].

إنها قضايا الإنسان المعاصر. و ذلك من موقع أن هذا الواقع واقع متقدم ينبغي إستحضاره بقوة أثناء مساءلاتنا لحقيقة التشكلات السياسية للدول العربية، وما رافقها من تعثرات وتأزمات وصراعات. و هو الأمر الذي رافق كل اشكال الخطاب العربي

[1] حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت؛ النظرية النقدية التواصلية، م.ث.ع، بيروت، ط1، 2005، ص183.

[2] حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت؛ النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق، ص 183.

المعاصر، ليس فقط الخطاب السياسي،مثل ما قال الجابري عنه أنه: "سيمارس الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر، السياسة إذن في موضوعات غير سياسية"[1].

وهذا إشكال آخر يجعلنا نتساءل عن مدى وشكل التتبع الفلسفي والثقافي للممارسات السياسية العربية، بعيدا عن الإصطفاف الإيديولوجي الضيق و المؤقت؟. كيف يُراجَع النظر الفلسفي في التشكلات السياسية بكل تأزماتها التاريخية والراهنة؟ وفي الوقت نفسه إستحضار تحديات عصر العولمة؟.

العولمة والسياسة الامبريالية.

بين آليات الصراع الجديدة و إرادات التمركز.

نظرا لتراكمات أشكال الصراع عبر التاريخ، وعدم براءة كل الخطابات التي تدّعي المعرفي والثقافي، أصبح مفهوم العولمة معبئا ومشحونا بإكراهات العولمة ذاتها. فقد أصبح الواقع الذي تنتجه العولمة منفلتا منها، وهذا بسبب الحمولة الإيديولوجية للعولمة كونها كونية النموذج المتفوق حضاريا وصناعيا إنطلاقا من مركزيته. و زيادة على هذا"...لم تقف المركزية الغربية عند حدود تقديم رؤية للعالم، بل تقدمت بمشروع سياسي على صعيد العالم، وهو: مشروع تجانس الإنسانية المستقبلي من خلال تعميم النموذج الغربي... وخطورة هذا المشروع أنه سوغ منطقيا التوسع الغربي..."[2].

أمام هذا الواقع تطرح العديد من الأسئلة حول "حوار الحضارات" أو صراعها،وكيفية البحث حول هذا الموضوع، ومدى توفر العوامل التاريخية والثقافية من أجل تحقيق مطلب الحوار، ومدى مشروعيته نظرا لإلتباس الأفق والفضاء الثقافي الذي أنتج فيه، وهو فضاء العولمة.

---

1 الجابري محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1994، ط 5، ص65.

[2] عبد الله ابراهيم، المركزية الغربية، مرجع سابق، ص 33.

إن صدام الحضارات المبني على آليات الصراع المختلفة، والتي تتخذ أشكالا مختلفة نظرا لطبيعة الزمن التاريخي ومستجداته العلمية و الإقتصادية والصناعية،لطالما كانت في الأصل هي التي تحرك هذه الآليات المركزية؛ "والتي هي في الأصل تنويعات وتلوينات لمركزية الغرب، التي تأسست على الأنا الديكارتي والفكر الأنواري زمن الرأسمالية في بدايتها، حيث كانت الأرض هي مجال الصراع وكان الإحتلال والاستعمار، ولكن اليوم هذا العقل الهيمني يتوجه نحو احتكار المعلومة والمعرفة كمجال جديد للسيطرة، ..لنقرأ أبرز مفكري الحداثة الغربية منذ القرن السابع عشر نجدهم يدعون لإحتلال الشعوب الضعيفة وقهرها، مثل هيغل و كارل ماركس ولامارتين وصولا إلى مفكري اليمين الجديد اليوم" .[1]

من هنا سنحاول بحث الوجه الآخر الذي يوجّه الرّؤية الحضارية للغرب نحو الآخر، وهو الكشف عن آليات صناعة الصراع من داخل العقل الغربي نفسه وعندما نقول بآليات الصراع، يعني ذلك أن شكل الهيمنة والتحكم في الآخر المختلف ثقافيا ودينيا وحضاريا، أصبح عملا ممأسسا و ممنهجا، أي أضحى أحد المحركات الأساسية في منظومة العقل الغربي، من أجل إنتاج صورة غير موضوعية عن الآخر، و مستفيدا من العلم والتكنولوجيا والمؤسسة، ككيانات تسوغ للخطاب الغربي نحو الآخر، وتشرعن سلوك الهيمنة والعنف الذي يمارسه.

أمام هذا الواقع المعقد، سنحاول من خلال نموذجين يجمعان بين المعرفة السوسيولوجية والفلسفية، الكشف عن تلك الآليات المعقدة التي أنتجت صراعا أصبح جزءا من الواقع، ومن اليومي الذي نتلقاه من خلال ذلك "العنف الرمزي"، الذي أصبحت تمرره "الصورة "و"اللغة" و"الإعلام" عبر كل "الفضاء المؤسساتي" الذي أصبح الحاضن

[1]. بوزيد بومدين، التراث ومجتمعات المعرفة، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1 ، 2009، ص92.

"الرسمي" و"الشرعي" لسلوك الهيمنة. هذا الواقع هو الذي يجعل من مطلب الحوار وهما، إن لم يكن مستحيلا.

أمام هذا الواقع نطرح الأسئلة الآتية: هل الصراع حتمية تاريخية؟. وماهي العوامل المغذية للصراع؟. وكسؤال راهن، ماهي الآليات التي أصبحت تنتج لغة الصراع؟. وكيف اصبحت صورة الصراع مع هذا التطور العلمي والتكنولوجي؟.

كيف يطرح "بيير بورديو" و"جون بودريار" سوسيولوجيا الصراع ودواعي الهيمنة؟. هل فعلا أن الحضارة الغربية خلال تاريخها وراهنا، لا تعرف ذاتها إلا بإنتاج صورة عن الآخر تُحرك من خلاله آليات "الصراع، من أجل "الإعتراف" كما قال به الفيلسوف الألماني هيغل؟ .

وأخيرا كيف أثرت الصورة غير الموضوعية التي رسمها الخطاب الإستشراقي عن الآخر، في العقل الغربي المعاصر، بكل آلياته المؤسساتية والتقنية والإعلامية؟.

يمارس كل من "بورديو" و "بودريار" في هذا المجال النقد والكشف عن سلوك الهيمنة والصراع من داخل سياق العقل الغربي نفسه، وهاجس النقد لديهما عرّضهما لمشاكل متعددة، بسبب إنتقادهما الحاد للمؤسسات الأكاديمية خاصة في فرنسا، فكان "بودريار" مثلا قد "اشتهر في الثقافة الأنجلوسكسونية أكثر من اشتهاره في الفضاء الثقافي الفرنسي"[1].

[1] نقلا عن جان بودريار، المصطنع والاصطناع، تر جوزيف عبد الله، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008، ص12.

الـعولمــة و سوسيولوجيا الـصراع.

إن تعقيدات الواقع ،التي أصبحت وليدة فعل العولمة على مستوى الحدث اليومي، وحضور الكوني في صور ورموز متعددة، تستدعى مساءلة هذا الواقع العولمي من عدة زوايا معرفية، من أجل تحديدات أكثر لمعرفته. فإكراهات العولمة عززت تعقيدات الصراع بين الطبقات الإجتماعية، داخل الكيان السياسي الواحد.

وهـو مـا أدى الـى خلـق صـراع عمـودي متعلـق بالطبقـات الاجتماعيـة، والفـوارق الكبيرة المتزايدة الهوة بينها، بسبب احتكار رأس المال والنفوذ الإقتصادي من جهة، وبروز ذلك الصراع الأفقي بين الهويات الثقافية المتعددة، عرقيا ودينيا وطائفيا من جهة أخرى. و عليه فمن الضروري تقديم مجمل المقاربات المعرفية والمنهجية، لفهم ظاهرة العولمة والظواهر الأخرى التابعة لها عضويا وموضوعيا.

أمام هذا المطلب تكون المقاربة السوسيو- أنتروبولوجية للعولمة ضرورية لفهم واستيعاب ظواهر الصراع الآنفة الذكر ومحاصرتها.

فهاهو عالم الإجتماع الفرنسي "بيير بورديو" يحرص منهجيا على "إظهار علاقات القوة المتضمنة في الواقع الإجتماعي...، وتحليل هذا الواقع، واقع الصراع و اللامساواة على مستوى بنيوي، بدلا من المستوى الإيديولوجي"[1]. كما يصيغ "بورديو" مفهوم الحقل الديني كفضاء مستقل نسبيا، والذي تدور فيه رهانات خاصة ويتصارع فيه الفاعلون الإجتماعيون، أي البشر بواسطة إستخدام أشكال مختلفة من رأس المال الديني بغية إحتكار التلاعب أو التحكم الشرعي بالسلع الروحية.

[1] جون ليشته، خمسون مفكرا معاصرا، من البنيوية إلى مابعد الحداثة، تر فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة،بيروت2008، ط1، ص102.

وعليه فإن منطق هذا الصراع و الإستراتيجيات الخاصة التي يستخدمها الفاعلون الدينيون، بحسب كمية رأسمالهم ومواقعهم داخل موازين القوى الدينية، هو الذي يتحكم باتخاذ المواقف الدينية"[1]،وهذا ضمن المنظومة السوسيوثقافية لكل الأشكال الرمزية للصراع. فالعامل الديني كآلية، كانت توظف دائما عبر تاريخ الصراع.

أما بالنسبة للمؤسسة كجسم بنيوي في النظام، وكمفهوم وكمنتوج ديمقراطي، أو ككيان يحتضن الفعل الديمقراطي، فقد تحولت ـ كما يكشف بورديو ـ إلى آلية لتمرير سلوك الهيمنة وانتاج الصراع، سواء على المستوى الاعلامي أو الدولي كصندوق النقد الدولي مثلا. فهذه المؤسسات أصبحت اليوم وخاصة في ظل سلطة العولمة تقوم بمهمة إنتاج خطاب قيمي إعلامي ثقافي اقتصادي، هذا الفعل/النشاط يهدف إلى إنتاج نموذج التعسف الثقافي الخاص بالطبقات الغالبة والمهيمنة، الذي تفرضه المؤسسة كأمر واقع "وفق نمط من الفرض يحدده هذا النموذج، أي بصفتها تمتلك بالتفويض حق ممارسة العنف الرمزي"[2].

كما أن فضاء العولمة وقيم إقتصاد السوق و وسائل الإتصال/ الميديا، أضحت تسوغ لهذه القيم والخطابات المشحونة بمكامن الهيمنة بشكل ناعم وفعال و ممنهج، كون هذه "المؤسسات تسعى إلى احتكار العنف الرمزي الشرعي"[3].

يكشف بورديو بأن سلوك الصراع والهيمنة يتجلى بطرق مختلفة من خلال تعدد الهيئات المنتجة له، كمؤسسة الكنيسة والمدرسة والفن والسينما، وهو الشيء الذي يكرّس ويؤيد أكثر علاقات الصراع، "كعلاقات القوة المادية والرمزية التي تمارس بداخلها"[1].

---

[1] بيير بورديو، حوار أجراه معه هاشم صالح، نشر في مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد37، مركز الانماء القومي، بيروت 1986، ص69.

[2] بيير بورديو، العنف الرمزي، تر نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، بيروت 1994، ط1، ص34.

[3] المرجع نفسه، ص 8.

يتحدث "بيير بورديو" في إشارة مهمة، أن حتى السوسيولوجيا ،كتخصص علمي أكاديمي، أصبحت توظف في مختلف أشكال الصراع، وذلك عبر ذكره " للإستخدام الذي توظف به الصراعات السياسية التنبؤ الإجتماعي"[2].

لقد أنتج الخطاب الإستشراقي بطريقة معرفية ومنهجية، صورة غير موضوعية عن الآخر، العمل نفسه أصبحت تقوم به المؤسسات الإعلامية الغربية. فهل هو إستشراق إعلامي جديد، أصبح يكرّس الصور النمطية التي تنتجها هذه المؤسسات كما تريدها أن تكون في فضاء المخيال الغربي؟.

إن المؤسسة، وسائل الإتصال/الميديا، حرية التعبير، وحرية الصورة، أو امتلاك المعلومة والتقنية، وحرية الأعمال الفنية... كلّها آليات "رائعة للديمقراطية يأمل "بيير بورديو" أن لا تتحول إلى أدوات للقمع الرمزي"[3]، بحيث يمكن أن يتم من خلالها ـ هذه الآليات ـ حجب الحقيقة وتشويه الآخر، وهو الشيء الذي ينتج ردود أفعال تحاول أن تواجه سلوك الهيمنة، أو إنتاج الصدام والصراع.

"جون بودريار": وتفكيك الخطابات المنتجة للصراع.

ينتقد "جون بودريار ما في الغرب من عجز متأصل عن تصور حياة مختلفة مغايرة للنمط الغربي، فمن غير المسموح به غربيا الإعتراض على سياسة الحداثة والثقافة الكونية"[4]، من قبل الثقافات الأخرى. كما يضيف"بودريار" و يتحدث عما يسميه

---

[1] المرجع نفسه، ص28.

[2] بيير بورديو، الرمز والسلطة ، تر عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، المغرب 2007، ط3، ص2.

[3] بيير بورديو، التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول، تر درويش الحلوجي، دار كنعان، دمشق، ط 1، 2004، ص 48.

[4] نقلا عن جوزيف عبد الله(المترجم)، جون بودريار، المصطنع والإصطناع، (مصدر سابق)، ص26.

"بالتطرف الناعم للقيم الغربية"[1]، كون العقل المنتج لها "تحكمه دينامية تنتج النظام واللانظام"[2]، ويعمل ـ هذا العقل ـ على خلق صورة لواقع إفتراضي يقوم بالتسويق والتسويغ لتصوير الفوضى كأنها هي النظام، والنظام هو الفوضى. "فالحرب الحقيقية ـ كما يرى بودريار ـ ليست دائما عسكرية، بل إبستيمولوجية تتمثل في إعادة إنتاج نفس النظام الرمزي للتمويه على غياب منطق/نظام الحدث والفعل"[3].

هذا التمويه يجده بودريار متحققا بالفعل في العلاقة الجامعة بين"العولمة والكونية". علاقة تحاول العولمة التأسيس لها انطلاقا من كونها كونية بالفعل أو تسعى لتحقيقها، في حين أنها تأسيس خاطئ أو تصور تمويهي لا غير. لأن الكونية التي تبدو متحققة في هذه العلاقة هي كونية زائفة و غير متحققة بالفعل، فالأصل هو التقابل لا الامتداد.

ولكن كيف ذلك؟.

يوضح بودريار أن طبيعة هذا التقابل تتضح بالعودة لطبيعة كل من المفردتين (العولمة و الكونية)، ففي حين أن العولمة تتعلق بالجانب الاقتصادي و السياسي والتجاري ــ الأمر الذي يجعلها تشيئ الإنسان و تخلي عالمه من أي قيمة انسانية، بل تحفزه على اقامة عالم استهلاكي متحرر من جميع القيم الانسانية ــ، نجد أن الكونية هي واجهة الحرية و حقوق الانسان و الديمقراطية، بل تسعى لعالمية القيم و ثباتها.

لذلك يرى بودريار أن مرآة الكوني قد تكسّرت «لأن الكوني كان فكرة، تنتحر كفكرة، كغاية مثالية، عندما تتحقق في العولمي». ولكن بودريار لا ينظر إلى تكسّر هذه المرآة

---

[1] جون بودريار، الفكر الجذري، أطروحة موت الواقع، تر منير الحجوجي و أحمد القصوار، دار توبقال، المغرب،ط1، 1،2006، ص85.

[2] جون بودريار، المرجع نفسه، ص9.

[3] جون بودريار، المرجع السابق، ص 9 – 43 (بتصرف).

باعتباره خسرانا، لأن الخصوصيات التي وقع دهسها في العولمة، انبثقت من حسن حظ الإنسان من جديد في شظايا هذه المرآة المكسرة[1].

ينتقد "بودريار" الحضارة الغربية المعاصرة، التي يرى بأنها ورثت قيم العقلانية والإنسانية لعصر الأنوار، ولكنها إستثمرتها كشعار من أجل التدخلات العسكرية وإنتاج الصراعات والحروب في كل العالم موظّفة في ذلك آلة تقنية وإعلامية هائلة من التمويه والتشويه.

كما ينتقد كذلك كل نظرية صراع الحضارات، التي روج لها "صاموئيل هانتغتون"من جهة، و الحركات الدينية الراديكالية من جهة أخرى. إذ يرى بأن"الأمر لا يتعلق بصراع الحضارات، بل بمواجهة أنتروبولوجية تقريبا بين ثقافة كونية متماثلة، وبين كل ما يحتفظ في أي مجال كان، بشيء من المغايرة العصية على التذويب"[2].

كما يتحدث 'بودريار'عما يسميه "وهم النهايات"، نهاية التاريخ أو نهاية الإيديولوجيا،إذ لا معنى للقول بنهاية التاريخ عنده ـ بودريارـ، بل على العكس فإننا "نعيش في مجال غير مستقر، حيث لا توجد قواعد لعبة بالتحديد، يعني ذلك أن التصور الخطي للزمن، أو تصور التاريخ، لا يعمل أبدا،...فنحن موجودين في نوع من الفراغ...إن التاريخ يتغذى من رهانات الواقعات، ولكن الواقعة فقدت معناها بالإعلام،فهي تصل بسرعة وتتبخر بسرعة"[3].

أما بالنسبة للقول بنهاية الإيديولوجيا، خاصة بعد سقوط جدار برلين 1989، فيرى "بودريار" بأن "إنبعاث وبروز النزعات والخصوصيات القومية والإثنية والدينية والمذهبية

---

[1] إبراهيم قمودي ، العولمة و الكونية عند بودريارد، مقال من موقع www.tunisia-sat.com .

[2] حون بودريار، المصطنع والإصطناع، مرجع سابق، ص 23 .

[3] المرجع نفسه، ص 21.

في العالم،[ماهو إلا رد]فعل على منطق الهيمنة العالمي"[1]. و على هذا يسمي بودريار هذه الخصوصيات الثقافية، التي برزت كرد فعل ضد العولمة، بـ" حركات المقاومة الأصيلة التي تتحدى هيمنة الكوني في شكله المعولم".

إن ما يؤسس للنظرة المهمشة للآخر، أو كما يسميها البعض بالنظرة الدونية اتجاه الآخر بشكل تفرض من خلاله ـ النظرة ـ التحكم في هذا الآخر المهمش حضاريا و اقتصاديا، هو فعل التعالي الممارس من قبل المهيمن المسيطر، أو لنقل فعل التعالي المتحقق لزوما عن منطق المهيمن العالمي كما يسميه بودريار. إذ نجده فعلا رافق وتمظهر في تاريخ جميع الحضارات المنتصرة و المتفوقة، بحيث مارسته اقتصاديا وسياسيا وثقافيا من خلال فرضها لشروط العيش و الاستهلاك و اللغة و التواصل...إلخ، .. حيث تقوم هذه الممارسة على "إستخدام المتعالي كمسوغ للتشميلية والكليانية..."[2].

في الأخير لا يمكننا أن نتعالى عن هذا "الواقع المعقد" للصراع، بالتنظير لوهم يوتوبي للحوار بين الحضارات. فعلى الأقل يجب المطالبة بالكشف عن آليات الهيمنة والعنف الناعم التي أصبحت تحكم العقل الغربي ومؤسساته، والتي تمرر هواجسه تجاه الآخر. هذا من جهة، و "فحص آليات العقل الغربي الراهن، هذا العقل المنتج للخطاب الإعلامي المعاصر والواقع تحت تأثيره في الآن نفسه"[3] كما يقول الجابري، من جهة أخرى. وهذا الأمر يكون بعد الكشف عن هذه الآليات بطريقة علمية و بنيوية، حتى يتسنى لنا تحديد المواقع الثقافية التي تهيء الظروف والشروط التاريخية، من أجل العمل معا على المشترك الإيتيقي والإنساني للتواصل، وهذا بعيداً عن كل الرؤى المركزية و الإستعلائية لأي ثقافة كانت.

---

[1] المصطنع و الاصطناع، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2] مطاع صفدي، ماذا يعني أن نفكر اليوم، فلسفة الحداثة السياسية، مرجع سابق، ص 129 ـ 130.

[3] الجابري محمد عابد، مسألة الهوية، العروبة والإسلام...والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت1997، ط2، ص 183.

..نـحو السـؤال الأنـثروبولـوجي للعولمـة.

هل يـمكن للعولمة أن تفكر في ذاتها الآن؟ و كيف ذلك؟.

إذا كـان القـول الفلسـفي لفلاسـفة الأنـوار يمكـن التعبيـر عنـه بوصـفه الحامـل الأنطولـوجي للعولمـة منذ لحظـة الحداثـة، فإنـه فـي اللحظـة المعاصـرة يمكن القول بـأن التقنيـة هـي الحامل الأنطولـوجي للعولمـة. فقد أصبح وجودها الـواقعي ـ أي العولمـة ــ والرمزي مبنيا على تمظهرات لا واعية، بحيث أن نظام تبادل الأشياء و "السلع الرمزية" وإنتاج القيم، نظام لجد معقد، خاصة وأن الواقع الذي تنتجه العولمة لم يعد خاضعا لإرادة عقلية مسبقا بالضرورة، و لأن إمكانات الواقع المتعددة أضحت هي معقولاته.

هذه المعقولات المتداولـة فـي هذا الواقـع تحكمها مبـادئ جديدة، و من هنـا نتسـاءل عن دور المقاربـات الأنتروبولوجية والسيكولوجية لفهم أكثر للأبعاد الرمزيـة التـي أضـحت تنتجها كل أشكال التكنولوجيـة و الصـورة المعاصـرة؟. والتـي بـدورها تسـاهم فـي صـناعة وعي جديد.

يمكـن تحديـد خصـائص ومظـاهر العولمـة مـن خـلال أن: المرتكـزات الرئيسـية للعولمـة، تتلخص فـي العوامـل الثلاثـة التاليـة: العامـل المعلومـاتي، والعامـل التكنولـوجي، والعامــل الاقتصــادي، ويمكــن اختصــارها أيضــاً بالعامــل المعلومــاتي الاقتصــادي،و التكنولـوجي. ففـي ثمانينـات القرن المنصـرم، عدَّد جون نيسـبيت John Naisbitt فـي كتابه "معضلة العولمة، عشرة اتجاهات عالمية جديدة، هي:

الانتقال من المجتمع الصناعي إلى المجتمع المعلوماتي، ومن التقنية المتطورة إلـى التكنولوجيا الراقية، ومن الاقتصاد القومي إلـى الاقتصاد العالمي، ومن المهمات القصيرة المـدى إلــى المهمـات البعيـدة المـدى، ومـن المركزيــة إلــى اللامركزيــة، ومـن المســاعدة

المؤسساتية إلى المساعدة الذاتية، ومن التراتبية إلى الشبكات، ومن الشمال إلى الجنوب،ومن إمكانية الخيار بين بديلين متعاكسين إلى تعددية الخيارات.

لقد شكل هذا التوصيف استشرافاً مبكراً للعولمة. فمع اختراع الكمبيوتر، ومن ثم شبكة الإنترنت، وإدخالهما في النشاط الاقتصادي و الإجتماعي، وفي مجمل جوانب حياة المجتمع، تسارع استعمال هذه العمليات على نحو لا مثيل له، وتبدلت بصورة نوعية. وهو ما أحدث إنفتاح في تكنولوجيا المعلوماتية التي حققت اختراقاً هائلاً في مجال المعلومات. فصار بالإمكان بواسطة شبكة الانترنت الاطلاع على الكثير من الاختراعات والابتكارات التكنولوجية، باستثناء تلك التي تبقيها الجهات المبتكرة سرية للحفاظ على مزاياها النسبية، ولضمان تفوقها التكنولوجي والمعرفي. و هو ما جعل الفرص التكنولوجية عموماً في متناول كل من هو مؤهل للإستفادة منها.

إذن إن محاولات تفكير في العولمة أو عقلنتها اليوم، تستدعي أساسا الرجوع إلى مقوماتها اللاواعية أكثر من الواعية، وبالتالي مراجعة كل أشكال الوعي الجديدة بالإنسان والطبيعة والوجود"[1].

من زاوية إن ثلاثية التقنية..الأمركة..العولمة، أصبحت الكوني الذي يحضر عندنا من خلال وسائط التواصل و وسائل الإعلام المختلفة. "لقد أخذت التقنية المعاصرة طابعا كوكبيا، لكن أمريكا هي الأرض التي تحقق فيها القشتال–بلغة هايدغر وتعني مصادرة الطبيعة–بإعتباره النفسه الذي يضم الوعي التقني المحض، ونسيان الكينونة،وغياب التمعن. ربما لأن أمريكا هي أرض بلا هوية وبلا جذور، فهي الجذر المفصول عن أصله الميتافيزيقي بلغة دولوز...إن النموذج الأمريكي (الأمركة– L'américanisation) هو نموذج التقنية المفصولة عن جذورها، والأمركة هنا تتجاوز

[1] محمد دياب، العولمة امتداد للحداثة أم نقيض لها، موقع الحوار المتمدن.

أمريكا نفسها، حيث يخبرنا هايدغر:..أن الأمركة شيء أوروبي إنها نوع غير مفهوم من الهائل الذي ما يزال بلا قيود..."[1]. فهذا الواقع أصبح جد معقد، خاصة مع الانتشار الهائل لوسائل التواصل، وتعدد وسائل الإعلام.

إن إنتشار التكنولوجيا بهذا الشكل الكبير، يعد مرحلة تاريخية فريدة نظرا للبعد الكوني الذي يسوغ مساراتها وتطوراتها، وحتى تعقيداتها وتداخلاتها مع عوامل أخرى ساهمت في ذلك . ف" السمّة المميزة للحداثة الغربية، [حسب مارتن هايدغر]هي إنتشار التقنية بشكل كوكبي لا سابق له في تاريخ الإنسانية وما صاحبه من غربنة العالم في ثوب أمريكي، أو مايسميه "هايدغر "بالأمركة. لكن الطريف في الطرح الهايدغري...هو تفكيره للتقنية والأمركة في أفق تاريخ الوجود، أي في علاقته بتاريخ الميتافيزيقا..."[2].

إضافة الى هذا يقدّم الفيلسوف "جاك ديريدا" نقدا جذريا لمقولات الحداثة المتمركزة حول الأنا والذات، وذلك لأن هذه المقولات عززت عنف مركزية العقل الغربي. فنجده ـديريداـ يوجه نقده للمركزية الغربية ناحية الأسس والركائز العقلية التي أفضت إليها، ولما كانت تلك الأسس تتمحور حول فكرتين أساسيتين هما: التمركز حول العقل وفكرة الحضور. إن مشروع دريدا النقدي يتمحور حول هاتين الفكرتين الفاعلتين في خارطة الميتافيزيقا الغربية. فهو يطمح إلى تفكيك كل المراكز الدلالية، وبؤر المعاني التي تشكّلت حولهما، فالممارسة الفكرية حول اللوغوس، أنتجت تمركزا عقليا صلبا جدّا أقصى كل ممارسة فكرية لا تمتثل لشروطه، لأنه ربط بينه ومعنى الحقيقة، وأنتج نظاما مغلقا من التفكير.

1 إسماعيل مهنانة، الوجود والحداثة، مرجع سابق، ص 115 .

2 إسماعيل مهنانة، مرجع سابق، ص 12 .

لقد أثبت دريدا أن التراث الفلسفي الغربي ظل مشبعا بفكرتي "التمركز حول العقل" و"ميتافيزيقا الحضور" وأن مذاهب الفلسفة ونظرياتها المختلفة ما هي إلا صيغ من نظام واحد هو نظام التمركز حول هذين المحورين. ومع أن دريدا يؤكد صعوبة التخلص من هذا التمركز...فهو من الصلابة بحيث يصعب تدميره مباشرة، إلا أنه يحتاج إلى خلخلة لنظام جذوره وتفكيك ذلك النظام الذي قد يؤدي إلى تفجيره من الداخل. وعلى هذا واستنادا إلى هدف تقويض نظم الميتافيزيقا الغربية بتعرية ركائزها، وكشف تناقضاتها، وصف دريدا بأنه مرير لنظُم الفكر المتعالية، التي يقصد منها أن تعطي لأتباعها مواقف هيمنة يُطلون منها على من هم دونهم، ويحكمون عليهم طبقا لها"[1].

إن توجه دريدا بالنقد مباشرة نحو هذه المواقع المعرفية المركزية للتاريخ الغربي، لهو مؤشر بأن قيم الحداثة والأنوار سمحت بمراجعة المناحي الإيديولجية التي أفرزت فعل الهيمنة، والذي إتخذ مع واقع العولمة صورا أكثر تعقيدا.

لا يمكن في تصورنا تحقق عالمية تعترف بالآخر على كافة المستويات، وبتشارك وحوار مختلف الثقافات، إلا من خلال توازن القوى بين المركزيات المتفوقة صناعيا واقتصاديا وسياسي،ا وبين مختلف الثقافات الأخرى، بمعنى آخر المساهمة في الكوني لا يمكن أن يكون صدفة جاهزة للثقافات المصنفة على هامش المركزية، التي تحكم عالمية هذا الكوني، لأنه أصلا لا يمكن مزاحمة قوى تراكمت لديها مركزيات صناعية وإقتصادية وثقافية و حتى عسكرية، من أجل المساهمة في إرادة الإعتراف والمشاركة العالِمة، إلا بمنطق قوة حضارية ذات منافسة مشروعة تاريخيا.

إذن إرادة المعرفة بالغرب تنحو نحو المشاركة في مختلف التموقعات، من خلال بناء إقتصادات وثقافات "تلك" الهويات التي تطمح للمشاركة في هذا الكوني، وهذا بعيدا

[1] عبد الله ابراهيم، المركزية الغربية، مرجع سابق، ص 320 ـ 321.

عن كل الرؤى المركزية و الإستعلائية لأي ثقافة كانت ــ كما أشرنا سابقا ــ "...إن كل ثقافة هي التي تحدد الكفاءات والمهارات المعرفية المطلوبة، وهو ما يثير صراعا وتشتتا حول أسبقية نماذج معرفية وتقنية عن أخرى، الشيء الذي يهدد المعرفة المعتادة. وكل هذا يلغي مبدأ عقلانية المعرفة وكونيتها ، ضد أولئك الذين بقوا سجيني نزعة أوروبية تعتقد في كونية المعرفة والحقيقة، دون أن تستوعب الدرس الأنثروبولوجي الذي إعتبر أن سؤال المنطق والحقيقة واليقين يمكن أيضا أن يتشكل في أساطير وحكايات تعرض نماذج وأهداف سياسية، فكرية أو منهجية مهمة"[1].

إذن يمكن القول ــ وضمن أفق العولمة، كأفق تاريخي، يخضع لشروط وقوانين التاريخ ــ بأن إرادات المشاركة في الكوني، تشترط إرادة توازن قوى ثقافية ومعرفية وإقتصادية، تؤدي بالضرورة للشروط التاريخية والواقعية لإرادة الإعتراف، وبالتالي الى تقليص مساحة هيمنة المركزيات.

من هذه الزاوية تظهر الحركات المقاومة للعولمة أصلية في تحديها لهيمنة المعولم،في تجليه الكوني، خاصة و أن هذه الحركات تجاوزت السياسي و الاقتصادي بما هو الظاهر و الواقع الجديد للحداثة. فالمقاومة في حركاتها الواقعية و اليومية لا ترفض الأرضية التقنية و الاقتصادية للعولمة في جميع محمولاتها بقدر ما ترفض ضيغة الفوعلة التي تعتمدها العولمة، لتذويب جميع الذهنيات و الذوات بكل ثقافاتها و هوياتها تحت راية العالمي المعولم.

لكن من موقع رد الفعل بالنسبة للمقاومة، ألا يعد موقع الفعل للعولمة في ذاته انتصارا؟! من قبال أنها أصبحت حقيقة لا مفر منها، أم أن هذا الحكم سابق لأوانه، كما

[1] جان فرانسوا ليوتار، في معنى ما بعد الحداثة، تر السعيد لبيب، نصوص في الفلسفة والفن ،المركز الثقافي العربي، بيروت 2016، ط 1، ص17.

يأكد بودريار على ضرورة الانتباه و الاحترس مما يروج له اعلام العولمة في في أن كل مقاومة للعولمة م هي إلا رفض قديم للحداثة بإسم الأصالة.

إن محاولـــة الإلمـــام بجوانـــب العلاقـــة بـــين الفكـــر و الممارســـة فـــي الأنظمـــة العربية،تعترضـها بـادئ ذي بـدئ ظـاهرة محوريـة تتبلور فـي حادثـة التقاطع بين مرحلتين أساسيتين هما:

1) مرحلـة الفكـر الإصـلاحي النهضـوي، والتـي تتمحـور حـول مسـألة تجـاوز التـأخر والانحطاط العربيين، موازاةً مع تحقيق التقدم والحداثة ــ أو ما بعد الحداثة ــ الغربيتين.

2) مرحلــة اهتمــام الفكــر السياســي العربــي بمختلــف تياراتــه الليبراليــة، والاشــتراكية والقوميـة..بل و حتـى الإسـلامية، ببلورة مجموعـة من الأداءات(...) تتعلق بمحور الوحدة و العدالة، و تحقيق الديمقراطية.

من هذا المنبر التجريدي يمكن الخلاص إلى القول بغلبة الفكر السياسي كممارسة على الفكر النظري، أي أن الفكر السياسي العربي غلبت في طابعه الممارسة السياسة على التنظير. إلا أن هذا الطابع لم يقترن بأرضية إبستيمية، ذلك أن المحدد الجوهري لهذا الفكر ـ ليبراليا أو اشتراكيا أو إسلاميا ـ كان مهيئا سلفا كأطروحات و آليات جامدة و محـددة، و لـيس كـأدوات إبسـتيمية تسـتمد شـرعيتها مـن موقـع ارتباطهـا بـالواقع، ليـتم إضفاء القبول عليها و لترتفع الى مستوى التجديد من داخل الأنا.

إن السياسي يستدعي في تجلياته الضمنية الفلسفي بكل أبعاده، و بقدر ما يستوجب السياسي ــ كممارسة ــ العمل بالنظري ـ كتجريد ـ، فإن هذا الأخير يطرح أمامنا أهمية المعالجة الابستيمية لمسألة السياسة و الحكم في الأنظمة العربية. ذلك أن المشاريع السياسية للأنظمة العربية الخاصة بمسألة الحكم، تتعامل في كثير من الأحيان بمفاهيم ومقولات بعيدة كل البعد عن المنحى العلمي الممارساتي المرتبط بالواقع المعاش، لنجدها بعد ذلك في طوباوية الميتافيزيقا.

الخطاب الاصلاحي النهضوي و بداية الأزمة.

بيد أن هذا الأخير،الخطاب الاصلاحي النهضوي، بمستوى ما أنتج كمًا من المقولات النظرية، إلا أنه ارتبط بمجموعة من الممارسات شابهت في معظمها التجربة الغربية من جهة، أو محاولة الرجوع الى طوبى الحكم الراشد من جهة أخرى، وهو الأمر الذي يدفعنا للمقابلة بين طرفين: السياسة الشرعية و الدولة الوطنية.

لكن من غير المجدي في هذا المقال أن نكتب في نوع البحث المقارن، لأن هناك مساءلةً مهمة و أساسية لابّد و أن توجه إلى هذا الخطاب، وهي أن أطروحة الدولة الوطنية لم نتعرّف عليها في مجال البحث الإبستيمي للمفهوم، بحيث لم تأخذ حقها من النظر الفكري المجرد من الخارج ، كما فعل فلاسفة الأنوار و العقد الاجتماعي بالنسبة للسياسية المدنية، و هذا يظهر جلياً في الحماس المفرط لدى المفكرين المسلمين منذ بداية القرن التاسع عشر، إذ أن المتتبع يجدهم توّاقون لتلقي هذا الطرح أو ذاك ــ من تنظيمات و آليات سياسية بحثة ـ من الآخر الغربي من موقع الحداثة.

و هذا إن دلّ على شيء فإنه يدل على تلك الحالة الظرفية من تأثير الخارج على الداخل، ليس من حيث القوة العسكرية فحسب ــ و إن كان ذلك جليا ــ، و لكن من موقع التطور و الحداثة السياسية و العلمية. فلا يخفى على أحد أن تلك الفترة، خاصة في الغرب، عرفت كماً هائلا من الحراك الثقافي و العلمي و السياسي، وهو ما أنتح عدة مفاهيم في قالبها المعاصر مثل، الدستور.. الحرية.. العدل.. المواطنة....إلخ.

إن الإصلاح الذي كان مرجوًا في الفكر العربي الحديث، خاصة مع دخول الآخر الغربي في الممارسة أو المعادلة السياسية الحضارية، طرح سؤال الدولة عند نخبة من المثقفين الذين يعتبرون من أعمدة و حملة لواء الاصلاح لمفهوم الدولة في العصر الحديث.

يظهر أن الاصلاحية العربية لم تكن لتتبهر بمفاهيم مثل المساواة، التسوية، الحرية أو العدل بل حتى الأخوة، لأن هذه الأخيرة ــ أي المفاهيم ــ كان لها حضور داخل التصورات الإعتقادية في مجال الفكر العربي الاسلامي، إلا أنها كانت تحتاج الى اعادة النظر في تمثلاها المعاصرة، ناهيك وعصر أو فترة الإنحطاط الذي كانت تعيشها.

أما ما أُعتبر جديدا بكل مواصفاته العلمية والسياسية بالنسبة للإصلاحية، فقد كانت مفاهيم مثل الدستور، الفصل بن السلطات و التعاقد الاجتماعي... و غيرها من المصطلحات المكونة للفكر السياسي التنويري الغربي. و هو ما دفع مثقفي و رجال دولة مثل رفاعة الطهطاوي (1801م ــ 1873م) ــ إضافة لكونه فقيه أزهري ــ و خير الدين التونسي (1820م ـ 1890م) للاهتمام بكل ما هو أساس في بناء و إعادة بناء دولة مدنية عادلة، حيث توصلوا من خلاله ــ الاهتمام ـ الى أن مبدأ المساواة يعتبر عمود من أعمدة بناء أي مشروع حضاري، خاصة و أن هذا الأخير كان الغائب الحاضر في الوطن العربي و في المشروع العثماني المصري على الخصوص.

إلا أن هذا الطرح تعاكس مع كل خيارات أصحاب الأمر والنهي من حكام وسلاطين، وهو ما دفع أصحاب هذا المشروع التنويري العربي لمحاولة الجمع بين الضدين و لكن من موقع التنظيم الواعي للعلاقات بين الحدود كممارسة فقهية و سياسية،و هذا خارج اطار ما كانت تدعوا إليه الليبرالية الغربية ـ و الفرنسية بالذات ــ من تأسيس مفاهيمي داخل زمن عقلاني كوني تذوب بداخله ابستيمية التاريخ و الحضارة و هوية كل أنا.

وعليه نجد الطهطاوي مثلا يؤكد على أن مبدأ المساواة و العدل يعتبر من أهم الأساسيات في المشروع الحضاري، ليؤكد بعد ذلك على أنه مبدأ من مبادئ الشريعة الإسلامية، إلا أنه قد أُهمل فاستثمره الغرب في النهضة التي عرفها.

ففي مؤلفه "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" يؤكد على أن "الفرنساوية " ينصون في دستورهم على أن "سائر الفرنساوية مستوون قدام الشريعة".

إذن فمصطلح المساواة لم يكن بالوافد على قاموس الطهطاوي، مثله مثل العدل والحرية، لأنها ـ المساواة ـ من ثوابت علوم الفقه و أصوله، إلا أن الطرق الموصلة الى هذه المفاهيم كانت جديدة على مخزون الطهطاوي الثقافي و الاصطلاحي. إضافة إلى أن إلمامه بلغة الفرنسيين جعلت منه قارئا لفلاسفة الأنوار و باحثًا في مفاهيم جديدة كالديمقراطية، الدستور، المواطنة، الفصل بين السلطات ...إلخ. إلاّ أنّ قراءة الطهطاوي لهذه المفاهيم لم تكن من أجل دراستها من حيث الأصل، بل من حيث أنها سبيل الى إقامة الحكومات و رعاية مصالح الناس بالعدل، إضافة الى أن المتدبر فيها ـ المفاهيم ـ لا يجدها تخالف عقلا و لا منطقا.

ليس هذا فقط بل إن الدستور و الفصل بين السلطات...إلخ عند الطهطاوي من أصول الشريعة، وعليه فإن قوله أن "القانون الذي يمشي عليه الفرنساوية الآن و يتخذونه أساسا لسياستهم، هو القانون الذي ألّفه الحاكم ملكهم المسمى: لويس الثامن عشر و لا يزال متبعا عندهم و مرضيا لهم، و فيه أمور لا ينكر ذوو العقل أنها من باب العدل"[1]، ماهو إلا إشادة منه على إعمال العقل لتهييج النص و الإجتهاد فيه.

إذن لم يعتبر الطهطاوي قط أن تلك التنظيمات أو المفاهيم التي ارتقت بالدولة الغربية الى الدولة الوطنية الحديثة أنها باطلة، بل كان على يقين أنها من الموروث السياسي الاسلامي الأول و الوسيط الذي جاء به الاسلام، بل يذهب الى أبعد من ذلك حين يؤكد على أن الإسلام هو الذي مدّن بلاد الدنيا على الاطلاق[2].

---

[1] رفاعة رافع الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، كلمات عربية للترجمة والنشر، بدون طبعة، ص 105.

[2] حفيان محمد، الطهطاوي، التأصيل المعرفي بين ارضاء الأمير و ارضاء الضمير، مجلة متون، جامعة سعيدة، الجزائر، العدد الرابع، ديسمبر 2010 ، ص 344.

لذا سنجده يبذل قصار جهده في نسف التناقض بين الشرق و الغرب، ليتجاوزه بإرجاع الجزء الى الكل، هذا الكل الذي إن كان همه عمارة الأرض في شكلها الصالح فهو إيجابي أيا كان الرسالة التي يتبعها، سماوية كانت أو وضعية.

لقد كان همّ الطهطاوي الوحيد هو الدفاع عن الدولة الوطنية المتمثلة بالدولة المصرية في عهد محمد على باشا، حيث يقول في مؤلفه "مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب المصرية"الصادرة سنة 1869 "من المعلوم أن مصر في هذا العهد من أحسن البلاد المشرقية حكومة، وأفضلها إدارة إذ فيها من كمال حسن الإدارة الضبط و الربط ما يفيد الأمن على الأرواح و الأموال والأعراض كما في معظم الممالك الشرقية و المغربية"[1].

إضافة إلى الطهطاوي، نجد خير الدين التونسي هو الآخر كان ممن أيدوا مشروع العدالة و القانون المؤسساتي في محاولة للضغط على الحكومة للأخذ به. فالتونسي كان رجل سياسة و إصلاح إضافة الى أنه من بيت السلطة، حيث كان قد تقلّد مناصب حكومية عديدة في الولاية التونسية و القصر العثماني.

لقد كان للبيئة المصرية تأثير كبير على فهم الطهطاوي، فلقد مثلت الدولة بالنسبة له كيان مستقل إضافة الى أنها ـ مصر ـ وطنه الأول و الأخير: "فلا شك أن مصر وطن شريف إن لم نقل أنها أشرف الأمكنة، فهي أرض الشرف و المجد في القديم و الحديث"[2].

[1] زكي ميلاد،من التراث إلى الاجتهاد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004، ص53.

[2] الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات و البنين، تقديم منى أحمد أبو زيد، دار الكتاب المصري، مكتبة الإسكندرية، ط،2011، ص201.

لذلك، لابّد أن يكون أبناء الوطن دائما متحدون في اللسان و في الدخول تحت لواء ملك واحد و الانقياد إلى شريعة واحدة وسياسية واحدة "[1].

من هنا أمكن الاستنتاج أن فكرة الخلافة لم تكن واردة في فكر الطهطاوي، لأنه كان مؤمنا بمصر كدولة مستقلة، وبالتالي كان ميوله إلى الانفصال عن الدولة العثمانية ظاهرا في كتاباته، وما عزز هذا أيضا نظرته الإيجابية إلى محاولات الإصلاح الصادرة من طرف محمد على باشا، ومن ضمنها البعثة العلمية التي شارك فيها الطهطاوي وشكلت بالنسبة إليه نقطة انعطاف فكري شديدة.

بالمقابل لهذه الرؤية كان مطلب الإصلاح لدى خير الدين التونسي يتمحور حول السؤال عن موقف الشرع من هذه التنظيمات الاصلاحية، وهذا يعود طبعا إلى بيئته العثمانية ومركزه السياسي الذي جعله طرفا في معادلة السلطة، لذا نجده متحمسا للدفاع عن فكرة الدولة الوطنية من منظور إمكانية الإصلاح الداخلي للمنظومة السياسية والفكرية.

كان مشروع التونسي يقوم على تجنيد رجال السياسة و العلم لتسخير الإمكانيات التي من شأنها تحسين حال الأمة الإسلامية، مثل دوائر العلوم و العرفان و العمل على خلق الثروة من الزراعة و التجارة و سائر الصناعات بغية تضييق أسباب البطالة. و للحصول على ذلك لابد من حسن الإمارة" المتولدة من الأمن، المتولد من الأمل، المتولد من إتقان العمل المشاهد في الممالك الأوروبية بالبيان وليس بعده بيان"[2].

لقد كان التونسي واسع الثقافة و الفكر، كونه مصلحا ورجل سياسة واختصاص،عكس الطهطاوي الذي كان ذا مرجعية أزهرية على الرغم من دوره

---

1 المصدر نفسه، ص207.

[2]خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، مطبعة الدولة محاضرة تونس المحمية 1284، ط1، ص05.

الاصطلاحي الرائد[1]، بالإضافة إلى كثرة تجواله ـ التونسي ـ في الدول الأوروبية وتبوءه مناصب سياسية في سلطة الباي التونسي، و هو ما اكسبه سعة في الفكر و العلم.

مما سبق طرحه يبدو أن عصر النهضة كان نهضويا بامتياز، على الرغم من عدم تتحقق كل مطالبه، لكن رغم كل ذلك بقيت إشكالية الاستبداد حجر الزاوية في الفكر السياسي العربي الإسلامي، و الذي لم يتمكن حتى هذه اللحظة من طرح نظرية سياسية تساعده في الخروج من هذه المشكلة باتجاه التطور السياسي و منه إلى الاقتصادي والثقافي.

إضافة الى هذا ظهر على الساحة السياسية إشكال قديم في حلة جديدة أثّر على الخطاب الاصلاحي، و هو ثنئية الدين و السياسة، هذه الجدلية التي طالما ارتبطت بالخطاب السياسي الإسلامي منذ بوادره الأولى، زمن الانتقال من الخلافة الى الملك العضوض، ورافقته حتى زمن الاصلاحية العربية متمثلة في مفاهيم قرآنية كالجماعة والطاعة والملك...، و التي استطاع الاستبداد أن يأسس من خلالها لوجوده، فاستغلها استغلا وطّد بها أركانه. فحرك من خلالها ـ هذه المفاهيم ـ اللا شعور السياسي وبرمج العقل العربي الإسلامي ليعمل وفق آليات تساعده على التوطّد و التجذّر.

إذن فمن خلال مفاهيم مثل الجماعة و الطاعة أو شق عصا الأمة، استطاع الاستبداد أن يهيمن على الفكر السياسي العربي الاسلامي، فلا يمكن للمتتبع لسياق الاستبداد تاريخيا إلا أن يلاحظ هيمنته و تغلغله ـ الاستبداد ـ داخل اللاشعور السياسي.

إن انهيار الخلافة العثمانية و فشل مفهوم الخلافة الراشدة، اضافة الى الاستعمار الغربي لمعظم ربوع الوطن العربي، كانت كلها تطورات فكرية وجيوسياسية، ساهمت في خلق أفكار متنوعة و تيارات مختلفة، جاء تكوّنها كنتيجة حتمية للتنوع المعرفي الحاصل

[1] بلقزيز عبد الاله، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، ص42.

في الوطن العربي و الإسلامي ككل، بحيث كانت أبرز هذه الأفكار، تبلور مفهوم الدولة القطرية كطرح جديد للفكر السياسي العربي من جهة، و تؤسيس لمرحلة جديدة للوطن العربي من جهة أخرى.

قبل هذا الوقت لم يكن لمفهوم الدولة القطرية سابقة تذكر، إلا إذا ما اعتبرنا نزوح الطهطاوي الى "مصرمصطفى باشا" قطرا بالمعنى الدقيق للكلمة، وعليه فقد كان لانهيار الخلافة العثمانية و نهاية الاستعمار الاوروبي، كبير الأثر في دفع هذا المفهوم ـ الدولة القطرية ـ للعلن، لكن يبدو أن هناك إشكالا برز للواقع عقب تأسس هذه الدولة، وهو "تميز الدولة عن الإمبراطورية أو الأنظمة الوراثية، التي تتميز بالتشابك بين البنى الإجتماعية و البنى السياسية"[1].

عند الحديث عن الدولة القطرية لابّد وأن نطرح أولا سؤالا بسيطا و أساسيا في نفس الوقت. ماذا نعني بالدولة القطرية ؟. و على أي مادة علمية نعتمد لنبلور تعريفها الابستيمي بل و واقعها التاريخي حتى؟ .

أولا، لابّد و أن نعي أن الفكر السياسي العربي، لم يستطع أن يرّكب نظريات سياسة في مفهوم الدولة، لذلك نجده صاغ شعارات مرتبطة بدعاوى سياسية متصارعة،وهذا نتيجة عوامل التأخر التي أنتجها الاستبداد السياسي و القهر السلطاني.

وهو ما أدى الى اقتطاع الافكار التنظيرية من بنية الدولة الغربة الحديثة، من قبال مفهوم العدل الذي يعد حجر الأساس عمليات الاصلاح لدى الفكر الغربي. وعليه نجد أن رواد الفكر الاصلاحي العربي، حاولوا التفكير في مفهوم العدل كواقع و ليس كطوبى.

[1] برتران بادي، الدولتان، الدولة و المجتمع في الغرب و في دار الاسلام، تر نخلة فريفر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1996، ص 134 – 135.

تمخض مفهوم الدولة القطرية، من حيث النشأة، إثر ضعف الدولة العثمانية التي أعقبها مباشرة الاستعمار الغربي للرقعة الاسلامية و خاصة العربية منها، فبعد الحرب العالمية الثانية ،خاصة في الثلث الثاني من القرن العشرين، و بموجب اتفاقية سايكس بيكو، أعيد رسم جغرافية الوطن العربي الذي أصبح اليوم يضم اثنين وعشرين رقعة قطرية.

إضافة الى هذا كله، لا يخفى على أحد أنه وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية،انتقل موطن القوة الى الولايات المتحدة الأمريكية، غير أن المعسكر الاشتراكي قَيد ذلك الانتقال بل و حاربه الى نهاية الثمانينات من القرن الماضي. وفي ظلّ هذه الأوضاع، و تحت نير الحرب الباردة عاشت الدولة العربية القطرية على الهامش بحكم انتماءاتها الايديولوجية، إلا أنه و من موقع التبعية السياسية و الاقتصادية، بل حتى والسوسيوثقافية، بدأت أعراض انتهاء الحرب الباردة تظهر سلبيا على الدولة العربية القطرية بشقيها معا (الاشتراكي و الرأسمالي).

إذ شهدت ـ الدولة القطرية ـ و منذ أزيد من عقدين حالة من الإضطراب الشديد الذي دفعها لأن تعيش أزمة وجود حقيقية، و هذا لدرجة تأزم الوضع لدرجة الخوف من التفتت الداخلي و تهديد الوحدة الوطنية من جانب، والخوف من الخارج الذي سعى في أكثر من مرة لإجتياحها من جهة ثانية. إضافة إلى الأمر واجهت الدولة القطرية العربية جملة من المشاكل السياسية و الإقتصادية وكذا الدينية، التي ولّدت لديها أزمات لم تتمكن من تجاوزها لحد الساعة.

من هنا يمكن الإستنتاج أن جملة الأزمات هذه، صنعت أو خلقت مساحة من التباعد الكبير بين كل من الدولة و شعبها أو لنقل مجتمعها، تطور لدرجة الدخول في حرب تصادمية بين كل من الدولة والمجتمع، وخير دليل على ذلك ما حدث في الجزائر سنوات الثمانينيات و بالتحديد سنة 1988، أو كما حدث في مصر أيضا.

غالبا ما تكون هناك جملة من الأسباب تأجج الصدام بين النظام/الدولة والجمهور. فقلة الموارد مثلا في مقابل كثرة الإنتاج الديمغرافي، لابّد وأن يعرقل مشاريع التنمية المستدامة و يجعل تسيير امكاناتها صعبا جدا، الأمر الذي يؤدي لا محالة إلى تعميم ظاهرة الفساد، خصوصا إذا ما علمنا مسبقا أن هذه الدول ـ القطرية ـ لا زالت تعيش حالة من التبعية للنظام العالمي المتجسد في مؤسسات عالمية.

وانطلاقا من هذا الأساس سوف نستعمل مفردة "الأزمة" لصف الحالة التي طالت أغلب ـ إن لم نقل مجمل ـ الدول القطرية، سواءا من دانت بالنظام الجمهوري أو تلك التي لا زالت تحت تصرف النظام الملكي.

طبعا، لا يرد استعمالنا لمصطلح ـ الأزمة ـ هاهنا في موقع الجزم بعدم الخروج بنتيجة أو حل لهذه الأزمات المعيشة، و إنما القصد من هذا كله يرجى من وراءه الوقوف وقفة المتأمل الجاد المتخصص، باستعمال جميع الوسائل و الموارد لمواجهة شاملة وجذرية، فإذا تم ذلك فإن الأزمة تتحول تدريجيا إلى "مشكلة" أي قابلة للحل[1].

إن التراكم المعرفي و التاريخي المصاحب لنشوء الدولة القطرية، أو لنقل المصاحب ل "مخاضها القيصري المشوه"، هو الذي يدفعنا للإصرار على تداول مصطلح "أزمة"، إذ أن عمر هذه المشكلات يمتد ليصل الحقبة الإستعمارية و حتى العثمانية لما لا، مما يعني أنها مشكلات بعمر الدولة نفسها.

بالمقابل لا يتوجب علينا أن نُغفل حجم الإستقرار الذي تمكنت الدول القطرية من تحقيقه، الأمر الذي خلق لديها نوعا من الإستمرارية لفترة لا بأس بها منذ استقلالها

[1] الأنصاري، محمد جابر، تكوين العرب السياسي و مغزى الدولة القطرية، مدخل الى إعادة فهم الواقع، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ماي/ أيار 1994، ص 17-37.

،بالرغم من كل ما حدث لها منذ تأسيسها المشوّه، بل وُفّقت إلى حد بعيد في أن تأسس هياكل ومؤسسات، أنجزت من خلالها تطورا غير هيّن في مجال الاقتصاد والتعليم والدفاع ــ الجيش ـ. بل و الأهم في هذا كله أنها وفقت في إضفاء هويتها "العربية" على مواطنيها ووجهتهم لقبولها، بل للتحمُس لها كما حدث ذلك مع التجربتين الناصرية و البعثية، في تركيزهما على مفاهيم هامة ومركزية مثل الأمة، اللغة و الدين، لتتمحور حولها فيما بعد أهداف مثل الوحدة التحرير و الاشتراكية[1].

إلا أن هذه الانجازات لايمكن أن تمحي أثر الأزمة الراهنة التي تعيشها معظم الدول القطرية المتمثلة في التفتيت و التدخل الخارجي أو التطرف الديني، بل و حتى الانهيار الاقتصادي ــ كما هو يلوح الآن على بعض الدول العربية القطرية و الجمهورية منها.

و عليه، نجد أن غضّ الطرف الممارس من قبل الدول العربية القطرية على مشكلات زمكانية معينة، هو ما حالها لعقود من الزمن لأن تتطور إلى أزمات فعلية يمكن أن نلخصها في العناوين التالية:

..من مشكلة القبيلة والطائفة الى أزمة الانتماء و الهوية :

إن استعمالنا السابق للفظة "الوجود القيصري المشوه" لم يكن من قبيل الوصف فقط، و إنما للتأكيد على حجم الصراع الداخلي الذي تعاني منه الدولة القطرية من ميلادها و وجودها الفعلي، لإثبات هويتها الأم، حيث وجدت نفسها محاصرة بثلاث هويات أساسية لا يمكن لها أن تفضل احداهن عن الأخرى، نظرا لترابطهما الفعلي في

[1] اضافة الى هذا فإن الخطاب الناصري البعثي ـ القومي ـ قام على الاقرار بوحدة التاريخ المشترك الأمر الذي سيجعل نقاشات كهذه تعطيه ـ الخطاب القومي ـ هاله من الماضوية، ذلك ان الوحدة العربية بكل ما فيها من وحدة الدين واللغة و التاريخ متحققة بالإمكان لا بالفعل. كما أن الخطاب القومي و في تأسيسه الابستيمي على مفهوم الأمة نجده غيب كل الدلالات المفهومية لمصطلح الدولة، وبهذا يكون في تأصيله لمفهوم الأمة قد ابتعد كل البعد عن التنظيرات الابستيمية لمفهوم الدولة في مستوياتها السياسية و النظرية و الاجتماعية الحقوقية.

تكوينها الأول، فهي إن دعت إلى القطرية الوطنية لابّد و أن تقابل بالرفض ممن لا زالوا يعتقدون بفكرة الخلافة الإسلامية و إلزامية العودة للسيرة النبوية و اتخاذها منهجا. أما إن لجأت هي لعنوان القومية، فالأكيد أنها ستواجه المكونات الإثنية كمعارض شرس مثلما كان الحال في العراق الذي لا زال يعيش حالة اصطدام قوي مع الأكراد الذين ما فتؤوا المناداه بالإستقلال الجغرافي، والتجربتين الناصرية و البعثية خير دليل على ما ذكر سابقا.

لذا فإن واقع الحال في الممارسات العملية كان هو الوطنية القطرية حتى في الحالات التي أعلنت فيها أن هويتها عربية/اسلامية أو اسلامية/عربية[1].

ولحساسية الموضوع ـ اختيار معنى الانتماء ـ أوجدت الدولة القطرية لنفسها ثغرة خرجت من خلالها من مأزق ثلاثية الوطنية والقومية والدين، و ذلك بتأسيسها لمنظمات توفيقية غير قطرية من قبيل منظمة المؤتمر الاسلامي و الجامعة العربية.

إن الهدف من كل هذا إنما جاء كمحاولة منها ـ الدولة القطرية ـ لإرساء ثوابتها المؤسسة لوجودها، و ذلك عن طريق التنمية الاقتصادية والطموحة الى العدالة الاجتماعية، و لو للحد الادنى في سلمها، بغية اشباع الحاجات الاساسية للمواطنين على الأقل. لأن مسألة الهوية تنطوي في الاساس على رمزية وروحية حضارية جماعية تعطي الفرد احساسا بالانتماء الى جسم أكبر مما هو منتم إليه و تخلق لدية الولاء والاعتزاز بهذا الجسم الكبير[2].

---

[1] الجابري، محمد عابد، مسألة الهوية "العروبة و الاسلام...و الغرب،" مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1995، ص 21 ـ 59.

[2] أنظر علي أسعد وطفة، اشكالية الهوية والانتماء في المجتمعات العربية المعاصرة، مجلة نقد وتنوير، 24 يناير 2015، من موقع http://tanwair.com/

إلاّ أن واقع نهاية السبعينات و بداية الثمانينات، أثبت أنه كان من الصعب إن لم نقل من الاستحالة تحقق ما رمت الدولة القطرية العربية تحقيقه، إذ سرعان ما أعلن المشروع القطري عجزه كليا في تحقيق مفهوم الهوية الذي عمل على ترسيخه. وهو ما أنتج جملة من المشاكل المتراكمة صنعت فشل المشروع القومي في تلك الفترة، لتتعقد المسألة اليوم فتصبح الدولة مع مشروعها الوطني عرضة للتقسيم الداخلي، كما هو الحال الذي تواجهه سوريا و العراق حتى اليمن اليوم، إذ أصبحت هذه الدول الأخيرة تواجه شبح التفكك إلى كنتوهات لا إلى دويلات حتى.

إن هذا الأمر هو ما دفع بهذه الدول للإستعانة بدول خارجية أجنبية لحل مشاكلها الوطنية الداخلية، أو حتى تلك المشاكل الإسلامية العربية و العربية عربية ، بعدما كانت فيما قبل و تحت عنوان المشروع القومي، تحل الصراعات العربية الإسلامية داخل المظلة القومية، بل كانت في كثير من الأحيان تحتوى داخل النظام العربي نفسه[1].

إنطلاقا مما سبق ذكره، يتأكد لدينا شدة الحساسية التي تفرض نفسها في مسألة "الإنتماء و الهوية"، خاصة في تداخلها مع "اليومي" العربي و منظومة المسائل الفكرية الأساسية و الإجتماعية في الدولة القطرية العربية. ولأن هذه الأخيرة ــ مسألة الانتماء والهوية ــ يتشاكل مفهوماها ويتقاطعان ابستيميا في مجال التعامل بهما، فاستعمالها غالبا ما يكون بنية الترادف ــ أي أن الهوية هي الإنتماء أو العكس ــ كما هو الحال في الأطروحات السوسيوثقافية أو الأدبية. و لما كان كل مفهوم "الانتماء/الهوية" يشكل في ذاته اشكالا معينا يفرض نفسه على الدولة القطرية العربية، فإن محاولة المرادفة القصرية أو التماهي، سيحدث بلا شك إشكالا أكبر يصل إلى حد الأزمة كما وضحنا سابقا.

[1] الرشيدي أحمد حسن، احياء النظام الاقليمي العربي، مركز البحوث و الدراسات السياسية، القاهرة، ط1، 2001، ص 23- 43.

يبين كوتلوب فريك cottlob freg بأن الهوية مفهوم لا يقبل التعريف، وذلك لأن كل تعريف هو هوية بحد ذاته. فالهوية مفهوم أنطولوجي وجودي يمتلك خاصية سحرية تأهله للظهور في مختلف المقولات المعرفية، وهو يتمتع بدرجة عالية من العمومية والتجريد تفوق مختلف المفاهيم الأخرى المتجانسة و المقابلة له[1]،إضافة الى هذا فمفهوم الهوية بمثابة تربية من التصورات الداخلية و المنبثقة من مشكاة واحدة تظهر الحقيقة الوجودية للذات الانسانية اجتماعيا عبر تراكمات تاريخية زمنية و تجليات فكرية و سياسية واقتصادية...إلخ. وهذا الأمر يعني أن الهوية وحدة من العناصر المادية والنفسية المتكاملة التى تجعل الشخص يتمايز عما سواه ويشعر و وحدته الذاتية[2].

مشكلة القبيلة والطائفة و حقيقة مشروعيتهما:

إن لمشكلة التعدديات القبلية ومن قبلها العرقية، أثر واضح على الوجود الواقعي للدولة العربية، التي تجمع بين أفرادها "مواطنيها" عناصر ثقافية من قبيل اللغة، وعناصر إجتماعية تتجلى في وحدة التاريخ و عراقته. إذ أننا لا ننسى أن هذه الأخيرة ـ الدولة العربية ـ وليدة امبراطورية من أعظم الإمبراطوريات، ألا و هي العثمانية ناهيك عن المستعمرات الفرنسية و الإنجليزية الأجنبية، الأمر الذي يوحى بمدى قدم عراقة التاريخ المقاوم لأفرادها، و الذي يخلق بدوره تلاحما بين أفراد متعددي القبيلة و الطائفة و العرق.

من هنا ندرك مدى الصعوبات التي واجهت مشروع القومية العربية، فالدولة الحديثة النشوء لم تعي مفهوم القومية سلفا، حيث أنها انفصلت جهويا و تحدد قطرها "الخاص" بنحو يخالف شروط قيام الدولة الحديث التي تشترط وجود نص مشرع قانوني، و هيئة مؤسسات واضحة تؤسس لقيام الدولة قبل تحديدها جغرافيا و قطريا.

---

[1] على أسعد وطفة، اشكالية الهوية والانتماء في المجتمعات العربية المعاصرة، مرجع سابق .

[2] أليكس ميكشللى، الهوية، تر علي وطفة، دار معد، دمشق، 1993، ص15و 129.

لذا فإن أهم مأزق صادف الدولة العربية في نشوئها كان "القبيلة"، هذا التكوين الاجتماعي الذي يقوم على رابطة الدم و العادات الاجتماعية و الثقافية[1]، التي سرعان ما تفاعل دورها حتى استدعى تفعيل دور "الطائفة" و التي حالها ـ الطائفة ــ بمثل حال القبيلة في تكوينها الاجتماعي و انتمائها الديني[2]. في حين أن هذا الفرد المواطن الجديد لم يسبق له التعامل بهذه الصفة لما كان يخضع لسلطة الخلافة العثمانية أو حتى الإستعمار الأجنبي، بل على النقيض تماما لم يكن ليشعر بالفرق القبلي مطلقا و إنما نظرته كانت موحدة تشعر بالمساواة الوجودية مع جميع القبائل المختلفة عنه.

لذا شكّل انفصاله بهذا الشكل ضعفا تكوينيا جعله دوما يعيش حالة من الدفاع عن وجوده خوفا من التفكك داخليا أو من الخطر الخارجي المترقب لأحواله. هذا من جهة، ومن أخرى تغيرت نظرته السوسيوسياسية، وذلك لمواكبة حجم التغيرات بغية اكتساب السلطة و الشرعية داخل الدولة، بعدما كانت السلطة هى أداة الدولة التى تحفظ استمرارها و تمارس من خلالها وجودها.

وعليه وجب تبيان الفرق بل الفصل بين المصطلح و ايحاءاته السلبية من قبال الطائفة و الطائفية أو القبيلة و القبلية، بحيث لا يمكن النظر الى الزوايا السوسيولوجية في تكوين "الاجتماع" بدون الالتفات الى هكذا كيانات و أيدولوجيات مهمة، تمثل التراكم التاريخي، الحقيقي، الإجتماعي و العرقي لأيّ رقعة جعرافية كانت، حتى و إن كانت

[1] القبيلة جماعة تربط أعضاءها صلات الدم والقرابة ونمط الإنتاج والتوزيع، والاستهلاك، وأسلوب المعيشة،والقيم، ومعايير السلوك المشتركة وهيكل السلطة الداخلية. أنظر أحمد شكر الصبيحي، مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000، ص 82.

[2] الطائفة جماعة من الناس يمارسون معتقدا دينيا بوسائل وطرق وفنون معينة. إنها تجمع ديني ولكنها تكتسب مع الوقت طابعا اجتماعيا وسياسيا. **أنظر** ناصيف نصار نحو مجتمع جديد، مقدمات اساسية في نقد المجتمع الطائفي ،دار النهار، بيروت، 1970، ص 244.

تحت ظلّ الدولة القومية، مع الحرص على إعطاء الحق الأكبر و الأول لمفهوم المواطن أولا وآخرا في ذات القبلي و الطائفي على السواء، لهذا فالمهم ألا يتحول الاعتزاز بالقبيلة الى قبلية و الاعتزاز بالطائفة الى طائفية[1].

..من مشكلة شرعية السلطة الى "أزمة" شرعية الدولة:

إن تبيان مصادر الشرعية في الدولة القطرية، أولوية ضرورية قبل عرض شرعية السلطة أو إضفاء صفة المشكل عليهما، ذلك أن الشرعية لدى الدولة العربية القطرية متعددة المصادر وهي كالآتي: المصدر التقليدي و المصدر الحديث.

أما المصدر التقليدي فيتجلى في رافدين أساسيين:

أولا ــ النظام الملكي: و هو نظام يشمل ما يقارب ثلث الأقطار العربية، إذ ثمة ثمان دول قطرية عربية ذات أنظمة ملكية من مجموع واحد وعشرين دولة بعد الاستقلال القطري[2]. حيث يقصى العامة أو الشعب من الحكم، و يتولاه طرف واحد ـ فرد معين ـ دون أية مشاركة مغايرة، إما عن طريق الوراثة الطولية ،كما هو الشأن بالنسبة للمغرب الأقصى والأردن مثلا، أو العرضية كما هو معمول به بالنسبة للعربية السعودية[3]، أما مما يستقى هذا النام شرعيته، فالأمر هنا ينطوي على شرعيتين:

شرعية دينية: و هي اتباث الشرعية في الحكم "بالخلافة" عن طريق الدين الاسلامي، إما من جهة القرآن الكريم أو السنة النبوية، أو حتى سير الخلفاء . لهذا فالأمر لابد أن يغيّب عنه كل ما هو وضعي أو ما يسمى دستور. إلا أن المتتبع لا يجد

---

[1] مداخلة سعد الدين ابراهيم، التعصب و التحدي الجديد للتربية في الوطن العربي، من مقال على أسعد وطفة، مرجع سابق.

[2] هلال على الدين، ابراهيم سعد الدين وآخرون، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1987، ص416.

[3] الوراثة الطولية يكون فيها التوريث من الأب إلى الإبن طوليا، ما العرضية يكون فيها التوريث ينتقل بين الاخوة الأشقاء إلى الإخوة غير الاشقاء ...

أي مادة قانونية أو دستورية في مجمل الدساتير العربية تنص على أن الدين الاسلامي مصدر تشريع مدني، لهذا فالأمر يؤدي بنا هاهنا إلى القول، بأن بناء الشرعية على أساس الدين، يضع المجال السياسي خارج أي نوع من أنواع التعاقد الذي يقوم عليه كيان الدولة الحديثة [1] .

إلا أنه و من داخل الشرعية الدينية نفسها، نجد أن الأنظمة العربية الملكية تختلف في معينها الأصلي، فهناك من يشرعن لحكمه من نسبه الشريف، لإرتباطه بآل بيت الرسول من حيث شجرة الأصل، و هذا ما يحدث في الأردن والمغرب الاقصى، و هناك من يرجع في تأصيله إلى أحد المذاهب الفقهية المعروفة الخاصة مثل الحنبلي/الوهابي كما يحدث في السعودية أو الإباضي كما يحدث في البحرين.

شرعية عرقية (قبلية): يكون جانب التعدادد الديمغرافي و الإقتصادي، الحد الفيصل في مثل هكذا شرعيات قبلية، فالقبيلة صاحبة العدد (القوة السكانية) الأكبر والثروة المعتبرة، تكون بلا شك صاحبة الشرعية السلطوية خاصة مع السعي في دمج مركب القوة السكانية و رأس المال بالمصاهرة أو بالمشاركة الاقتصادية، وهو حال بعض الأنظمة الخليجية التي تتحول فيها هذه التحركات الاجتماعية و الاقتصادية الى جماعات ضغط سياسية، بل حتى سلطات تنفيذية سيادية تكون صاحبة الأمر و النهي ومصدر لتوليد التمثيل السياسي لهذا التكوين[2].

أما المصدر الحديث فينقسم إلى:

النظام الجمهوري: لا تُستمد فيه الشرعية من الروافد السابقة (الدينية – القبلية)، بل إن مصدر الشرعية لديه مستمدة من أصل تسميته و هو الجمهور أي "الشعب". و هذا

---

[1] عبد الاله بلقزيز، الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي، العوائق و الممكنات، مجلة المستقبل العربي، العدد 219 ،ماي 1997، ص 22– 23.

[2] عبد الاله بلقزيز، الإنتقال الديمقراطي في الوطن العربي، العوائق و الممكنات، المرجع نفسه، ص23.

ما نجده موثقا في دساتير معظم الدول غير الثمانية الملكية، بل حتى التي كانت فيما قبل ملكية مثل مصر، العراق، ليبيا و اليمن[1]. و في عمق الإشكالية الخاصة بشرعية النظام، نتوجه الى مطلبين أساسيين في عملية شرعية الجمهورية "كنظام" و هما:

الشرعية الكاريزمية: الكاريزما مصطلح يوناني يعني الموهبة التي تأهل أصحابها للقيادة و الزعامة[2]. أما في قاموس ويبستر فمعناها الهدية أو القوة الفائقة[3]، و عليه يفترض من صاحب هكذا شخصية أن يعمل على جمع كل التوجهات و الرؤى للجمهور،تحت لواء واحد محدد بعنوان يعيد اثارة تفعيل القيم و الطروحات الفعّالة لدى من ينظر إليه ــ صاحب الكاريزما ــ من موقع أنه، وبتمتعه باحساس عميق، يشعل في الجمهور الطاقة و الآمال لتي تجعله ــ الجمهور ــ يخوض بكل ثقة داخل كل الأزمات بغية تفتيتها و اعدامها. فشخصية الكاريزماها هنا تكون مثل فكرة المخلص، لذا لابّد وأن يكون هو مصدر كل شرعية ممكنة[4].

يبدو أن السمات القيادية للشخصية الكاريزمية تنبثق من موقعين، أحدهما أن طبيعة الوصول للسلطة يكون بفضل سحر الجماهير بأفكاره و شخصيته، أما الثاني فهو المخيال الاجتماعي الجماهيري الأسطوري ــ فمن موقع العجز عن حل المشكلات المتراكمة و"المتأزمة" ـــ يرى الجمهور في الزعيم أو القائد الشخص المخلص المنتظر،ليتم حمله الى سدة الحكم بوصفه المصطفى المخلص، و ليس بوصفه رئيس دولة وطنية في زمن التكنولوجيات و السياسات المعاصرة .

---

[1] هلال على الدين، ابراهيم سعد الدين، مرجع سابق ، ص422.

[2] عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1990، ص 36.

[3] خالد عياش، الشخصية الكاريزمية، مقال من موقع http://annajah.net/article/view?id=1305 .

[4] على الدين هلال، نيفين مسعد، النظم السياسية العربية قضايا الاستمرار و التغيير، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2010، ص 32.

وفي هذا الصدد يبين روجيه كايوا أن سلطة الزعيم ستكون غير خاضعة لأي ضابط أو مراتب، فهو القادر على تحديد مصير الجماعة، أما سلطته التى تكون في الظاهر من التأييد الشعبي ، فستكون حقيقية، إلا أنه لا يجب أن ننسى أنها من التأثير الذي يمارسه على الشعب من خلال كاريزميته، لتكون السلطة في النهاية هي وثيقة الارتباط بشخصه[1].

الشرعية الثورية: إن لمفهوم الثورة صدى كبير لدى الجمهور العربي بصفة عامة،حتى لمن لم يشهد استعمارا من قبل، لذا فإن هذا الأخير ــ مصطلح الثورة ــ موجود في غور الشخصية الباطنية للفرد العربي في الدولة القطرية، من موقع أن هذه الأخيرة ــ الدولة القطرية ــ لم تعرف وجودا بالفعل، إلا بعد الإستقلال من الاستعمار الأجنبي. لذا فإن مصطلح الثورة، كان و لا يزال حاضرا في معظم المحافل الوطنية والقومية، بل حتى في الأدبيات و الوثائق السياسية من طرف من يمتلكون هذه القدسية الخاصة.

وعليه سنجد أن معظم النظم السياسية العربية، وصلت للسلطة مبدئيا عن طريق الثورة، أي بالحصانة الثورية، أو عن طريق الانقلابات العسكرية، بعدما تحولت هذه الفكرة إلى عقيدة و ترسخت في المخيال الثوري العربي[2].

إن هذا الطرح يوضح أن الدولة القطرية العربية، و من خلال توجهها لمثل هكذا تأصيلات شرعية، لم تأتي من فراغ بل من خلال تبيئتها لأوضاع تمخضت فيها وخلالها كانت بمثابة جذور لجنيالوجيتها المعرفية و التاريخية الاجتماعية، لذا فإن العمل والتأصيل لهذه الشرعيات، كان بمثابة العمل بما هو كائن و معتاد عليه. إلا أن مسألة

---

[1] روجيه كايوا، الانسان و المقدس، تر سميرة ريشا، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2010، ص128- 135.

[2] للمزيد أنظر برهان غليون، جورج طرابيشي، الديمقراطية والاغراب في البلدان العربية المواقف و المخاوف المتبادلة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001، ص25.

الاستعمال و الوجود الصهيوني في الجسد العربي جعلها تفعّل ردة فعل ضمن سياساتها الخارجية، من موقع تحديد أعدائها و أعداء الأمة العربية[1].

بيد أن الدول القطرية العربية وجدت تأصيلا شرعيا لسلطتها، إلا أنها ومن داخل نظام الحكم السياسي، اعتمدت على شخصنة الشرعية السياسية سواء في الدول التى اعتمدت مصدر الشرعية القبلية أو مصدر الشرعية الدينية، بل حتى الشرعية الثورية نجدها اعتمدت على شخصنة السلطة مثل ما وقع للنظام المصري في عهد جمال عبد الناصر[2]، أو الرئيس الجزائري الراحل هواري بومدين. وهذا إن دل على شيء فانه يدل على الأزمة الحادة التى تمر بها الدول القطرية العربية في تأصيلها لمفهوم السلطة بغية الخروج بمجتمعاتها التقليدية إلى برّ الأمان، و السير بها نحو الحداثة العالمية لتفعيل ونحت دولة المؤسسات و القانون. لأن اختزال السلطة في شخص أو فرد واحد ــ بالرغم من أن بعض الدول الغربية كانت تستعمله مثل ألمانيا هتلر أو ايطاليا موسوليني ــ لا يعكس ارادة الجمهور المتعدد الاطياف، الأمر الذي يُردُّ الى مجتمع أبوي لا علاقة له بالمجتمعات السياسية الحديثة[3].

إن هذا الطرح يوضح أن الدولة القطرية من وقت وجودها الفعلي، و هي تعمل على مشروعين أساسيين، الأول محاولة تأسيس واقعي و نظري لإشكال وجودها القطري

---

[1] سعد الدين ابراهيم، على الدين هلال، مرجع سابق، ص423.

[2] وهبان أحمد، التخلف السياسي و غايات التنمية السياسية رؤية جديدة للواقع السياسي في العالم الثالث، دار الجامعة الجديدة الاسكندرية، 2000، ص34.

[3] فيصل دراج،" الحركة الشعبية في الوطن العربي" من مؤلف: عبد الاله بلقزيز، المعارضة والسلطة في الوطن العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2414، ص 73.

ضمن صلاحيات و شرعية ابستيمية[1]، و الثاني محاولة التفتيش عن أسباب سقوطها الماقبلي، وقت كانت تحت شرعية الخلافة العامة على كل أراضيها إلا الشاذ منها.

وما سؤال أرسلان لماذا تقدم الغرب و لم نتقدم؟ بل تقهقرنا، إلا دليل على هذا التخبط بين صفحات التاريخ من جهة، و التطّلع لمستقبل قطري زاهر من جهة أخرى، بعد الاكتشاف أن التقهقر الحضاري كان مرده الاستبداد و الظلم و الابتعاد عن روافد العلوم بكل تجلياتها العقلية و التجريبية ، وبعدما كان العلماء المسلمون "أساتذة للغرب في سائر العلوم"[2].

إذن كان التأرجح بين الاصلاحات والتنظيمات ـ التي هي أحد الأعمدة الاساسية التي تبني عليها أي دولة مدنية حديثة أرضيتهاـ سمة الدولة القطرية العربية، خاصة في مسألة التجهيزات الاساسية والقانونية والادارية المؤسساتية، التي تدخل من خلالها أى دولة حديثة الى عالم المدنية. فمبدأ المساواة مثلا يعتبر واحدا من أهم مبادئ التشريع والتنظيم في الغرب الحديث، ناهيك عن المساواة و التعددية الحزبية، و تفعيل القانون على الجميع.

لقد كان لسقوط الاتحاد السوفياتي و ظهور النظام العالمي الجديد، كبير الأثر في زعزعت الشرعية القاعدية التي بنت عليها الدولة القطرية العربية كيانها الابستيمي، لأنه مع ظهور النظام العالمي الجديد، و بزوغ فجر الليبرالية الأمريكية الرأسمالية المتعولمة، لم يعد مفهوم الإشتراكية أو عدم الإنحياز يلعب دوره كما كان فيما قبل، فعدم الإنحياز أصبح يعني عدم الاكتفاء بالنسة للمواطن العربي الذي لم يعد بدوره يستطيع السكوت عن عدم الوصول الى الماينبغي أن يكون، والذي تبثه أدوات العولمة في العقول الجماهيرية

[1] شيخة ميشيل، " إشكالية الدولة القطرية العربية المعاصرة"، مجلة جامعة دمشق للعلوم االإقتصادية والقانونية، المجلد 22، العدد 1، 2006.

[2] أومليل علي، الاصلاحية العربية والدولة الوطنية، مرجع سابق، ص153.

العربية من رخاء و حرية و عدالة، و هو ما عرّى كل سلبيات الدولة القطرية العربية في عدم الوصول بالجمهور الى ثلاثية الكرامة و العدالة و الرفاهية[1].

بعد سنة 1989 دخل العالم في اطار جديد من التموقع المحوري، خاصة بعد تفتت الاتحاد السفياتي، الأمر الذي أصبح من خلاله اتباع سياسة عدم الانحياز بالنسبة للدول العربية القطرية ــ الجمهورية خاصة ــ مسألة غير نافعة، بل حتى غير منطقية. فالانحياز يكون لأحد الطرفين، لذا فمع انتصار اللبرالية الرأسمالية الأمريكية أصبح من غير المجدي اتباع هذه السياسة، ــ عدم الانحياز ــ بل على العكس وجدت الدولة القطرية العربية نفسها بين مطرقة التبعية المباشرة للهيمنة الأمريكية و سندان الوقوف "الندي" في وجه هذا الأخير، و هذا ما لن تستطيع فعله في الوقت الحالي على الأقل،فما كان عليها إلا محاولة المحافظة على مسألتي البقاء و الهوية، لا سيما مع التدفق الهائل لمتغيرات سياسية و اقتصادية مثل التعددية الحزبية و الحرية و اقتصاد السوق.. عبرت الحدود القطرية العربية عبر قنوات العولمة مثل الأنترنت و التلفاز[2].

إن متتبع مسار تطور الدولة القطرية العربية بعد الإستقلال و حتى الوقت الحالي،يجدها لا تنفك تتخبط في مشكلتين مهمتين، ألا وهما إشكالية الداخل و الخارج المرتهنتين وجوبا بمدخلية الزمان و المكان. فها هي الدولة القطرية العربية لم تخرج من تأصيل الشرعية لمسألة الحكم حتى و جدت نفسها في عملية دفاع مستميت ضد الوافد الغربي على كل مقوماتها و مبادئها. فبعد أن حاولت التأسيس لشرعية بقاءها ضمن قاعدة عدم الإنحياز، حتى وجدت نفسها مضطرة رغما عنها في الاستجابة إلى اقتصاد السوق المفروض عليها، و هو ماجعلها تتخلى عن برنامجها الإجتماعي "الاشتراكي" من

---

[1] عدنان السيد حسين، البيئة الاقليمية والدولية الضاغطة في النزاعات الاهلية العربية العوامل الداخلية والخارجية،مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1997، ص 107.

[2] للمزيد أنظر محمد شيخة، مرجع سابق، ص 333.

مجانية التعليم و الصحة ...إلخ، محاولة البدأ من جديد في الشرعنة لما تقوم به من قفزات انتقالية نحو اقتصاد السوق و العولمة لمواكبة الركب، و هو ما جعلها تواجه أزمة كبيرة في مفهوم الهوية و النظام، بل حتى في شكل الدولة[1].

و عليه هل يمكن التنبؤ لمستقبل دولة لا تتمتع بقاعدة جماهيرية شرعية و لا اقتصادية محكمة، سوى ما تملكه من ثروات باطنية و ظاهرية طبيعية؟.

و الأدى و الأمرّ في ذلك أنه ليس هناك من يستثمر فيها، إلا بالجانب الريعي، سوى من هم يتحكمون في الأسواق العالمية، من خلال العمليات الاقتصادية والصناعية الكبرى. فمجمل الدول القطرية العربية لا تستثمر في ثرواتها إلا بالبيع، و هو ما يحتم على هامش ربحها التموقع بين المتغيرات الإقليمية و الجيوستراتيجية و الإقتصادية، لتصبح بذلك ـ الدولة العربية القطرية ـ عرضة للانقلابات أو الحروب الداخلية.

و الأدهى من هذا كله، أن هذه المتغيرات الخارجية لم تعد تأثر في المسائل السياسية و الإقتصادية فقط، بل أصبحت تأثر في ركائز و أساسيات الدولة/الأمة عامة عن طريق الضمير "المواطناتي" الجمعي للجمهور العربي، من خلال المساس في جزئياته و مكوناته الهووية و القومية، في محاولة لاختراق بنياته التاريخية و الاجتماعية المعرفية بغية السيطرة الناعمة على كل توجهاته وسياساته الداخلة و الخارجية لتوجيهها وفق الأجندة الخفية للعولمة العالمية[2].

---

[1] أنظر أحمد وهبان، مرجع سابق، ص 35.

2 سنعتمد تعريف الجابري على أن العولمة هى عبارة عن تنازل الدولة الوطنية أو حملها على التنازل عن حقوق لها لصالح العالم أو لصالح المتحكمين فيه. للمزيد أنظر محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، العولمة، صراع الحضارات، العودة الى الأخلاق، التسامح، الديمقراطية ونظام القيم، الفلسفة و المدينة. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997، ص 135.

إن حقيقة استمرارية الدولة الوطنية القطرية، مرهون بمدى ثبات و تطور هذه الأخيرة في وجه الكيانات الأكبر اقليميا و دوليا، خاصة مع تشكل المحور العالمي الواحد من جهة، و تعدد الأقطاب المتصارعة على الأتباع و المصالح من جهة أخرى، وهو ما شكّل تحدّيا سياسيا جدّيا في العالم العربي، لأن إضعاف سلطة الدولة وتآكل مبدأ السيادة الوطنية، و لاسيما في الدول النامية و من ضمنها الدول العربية، سيدفع بالدولة إما الى ذوبانها في كيانات أكبر منها (فوق قومية)، وإما الى تفتيتها لكنتوهات عصبوية طائفية ،كما يحدث اليوم لدول الربيع العربي، أصغر منها (تحت قومية)[1].

فلا يمكن لأحد الإنكار أن الإشكال الجوهري الذي عانت منه السياسة عند العرب،ولا زال حاضرا و متجسدا في الدولة القومية و الوطنية، هو غياب تلك الممارسة السياسية للفرد، و تماهي شخصيته و فكره هو كإنسان و فرد في السلطة كقوة وطغيان،هذه الأخيرة ـ السلطة ـ التي لم تسمح له بتحقيق ذاته كعقل مفكر يعمل على بناء منظومته المعرفية. و هو ما خلق عصبيات و قبليات داخل الدولة الواحدة، و ساهم بتصدّع الدولة العربية الحديثة، فأصبحت أمام صراعات عرقية و مذهبية أثقلت كاهلها، كما يحدث في العراق اليوم أو سوريا و الصومال مثلا.

فضعف الدولة في احتواء أفرادها، بالسماح لكل طائفة أو مذهب أو عرق تمثيل نفسه حق التمثيل و تنظيم المشاركة السياسية الفاعلة لبناء الدولة، شكّل مشاكل كثيرة تولدت عنها أزمات سهلت للنظام العالمي الجديد " العولمة " عملية السيطرة و الهيمنة على هذه الدولة.

---

[1] أحمد الرشيدي،" العولمة ومبدأ السيادة الوطنية"، في العولمة قضايا ومفاهيم، سلسلة محاضرات الموسم الثقافي2 (2000 كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، إشراف وتحرير حسن نافعة و سيف عبد الفتاح) جامعة – العام الجامعي – 1999.92، القاهرة، 2000 ، ص 73.

إذا كان هيجل يرى بأن تحقق الحرية بالنسبة الى الروح لا يمكن أن يحدث إلا من خلال الدولة وعن طريقها، فان كمال الفرد بالمقابل عند أرسطو يظهر بشكله الكامل في الحكومة/الدولة. فتكون الدولة/الحكومة هي التصور النهائي لأهداف الفرد/المجتمع في تحقيقه للسعادة/الحرية ــ السعادة عند أرسطو و الحرية عند هيجل ــ، فالدولة هي كنه تطور التاريخ و تجسيد العقل في العالم داخل صيرورة تاريخية لتحقيق الذات الشاملة.

لا يقف تعريف الدولة عند هذا الحد فقط، بل يذهب الى أبعد من ذلك عند أفلاطون و شيشرون اللذين نظرا الى الدولة في "جهازها التنفيذي باعتبارها الروح الساكنة في الجسد و المتحكمة فيه، و هذا القول مشابه لقول هيجل أعلاه، حول أن الدولة هي الفكرة المقدسة كما تحيى على الأرض... وإن كل ما للإنسان من قيمة يأتي إليه عبر الدولة[1].

وعلى هذا فاننا حين نحدد مفهوم الدولة، نجد أن "الاكتفاء الذاتي" كطرح و كقيمة يكون من أساسيات تكوينها في جميع المجالات من اقرار النظام وحفظ الأمن، بل حتى في الاقتصاد والمعيشة، أما "تدبير الشؤون" وهذا هو أهم ما كان يقصده أرسطو عندما حاول أن يبين الاختلاف بين القرية والمدينة و الدولة، فالدولة كيان يتكفل بجميع الأمور من قبال قيمة تدبير الشؤون الاجتماعية والوطنية عامة بمنتهى الحرية، أو كما يصطلح عليه بمنتهى السيادة الكاملة.

إذن فالاكتفاء الذاتي في التدبير، يعتبر من أساسيات تكوين الدولة فلسفيا وواقعيا،فالدولة منتهى الغايات و الآمال بالنسبة للاجتماع الانساني ككل، بل هي أرقى مثال للصيرورة التاريخية ولتحقيق الذات الشاملة. و كما يرى هيجل أنها التعبير ـ الدولة ـ عن اطاحة الشمولية في كينونتها، لأنها وجدت بذاتها و لذاتها، فيصبح بذلك الانسان لأول مرة ذاتا للنظام السياسي داخل الدولة[2]. على هذا ستصبح الدولة كاملة في ذاتها

[1] روبرت ماكيفرا، تكون الدولة، تر حسن صعب، دار العالم للملايين، بيروت، ط2، 1984، ص 483- 484.

[2] أشرف منصور، قراءة جديدة لفلسفة هيجل في الدولة، مجلة حكمة الالكترونية. hekmah.ogr

غنيـة عـن كـل مـاهو خـارجي، لأنهـا هـي المنتهـى و المبتغـى الانسـاني مـن التجمـع والتواصل، إنها هي مكمن السعادة.

و لتحافظ الدولة على كامل حقها في الوجود و الكينونة، لابد من وجود نظام أو قانون يسعى للاهتمام بكل غاياتها الجزئية والكلية و رعاية مصالحها الخاصة، هذا الأخير- النظام أو القانون – يجب أن يكون له كامل السيادة لتفعيل كل جزء بما هو له حتى يتكون الكل الكامل في دورة متعالية ليصل الى النهائي.

و لكي تتكون لدينا نظرة من زاوية دقيقة عن مفهوم السيادة في مختلف مستوياتها لابّد بالبحث في الجذور التاريخية والجينيالوجية لهذا المصطلح.

فالسيادة في اللغة العربية من ساد يسود أي عظم وشرف، و إذا أضيف الى مفهوم الدولة دل على السلطة السياسية التى تستمد منها جميع السلطات الأخرى...[1].

كما نجدها souveraineté سيادة من رفعة وعلو و تستعمل في ثلاث مزايا و هي الواجب،استقلال مطلق، عدم التبرير في اتخاد القرار السياسي[2].

و علـى هـذا فالسّـيادة هـي ملكـة عظيمـة رفيعـة نابعـة مـن ذات الدولـة، بكـلّ تصوراتها،تتربع على سلطتها السياسية العليا، ليس لأحد أو هيئة حق التدخل في شؤونها ،كيفما كانوا، هيئات، وحدات، مؤسسات...، فلا يكون لهم حق التدخل في القرار، لا من الداخل ولا من الخارج.

ظهرت فكرة أو مفردة السيادة مع الظهور الكامل لمفهوم الدولة، فهي قديمة قدم "الفلسفة الفعلية" التي تطرق إليها الفلاسفة اليونان مثل أفلاطون و أرسطو تحديدا، متى ما دار النقاش حول مفهوم السلطة و الحكومة المثلى في دولة المدينة. حيث أشار

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفيي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ج1، بدون طبعة، ص 679.

[2] أندري لالاند، موسوعة أندري لالاند، منشورات عويدات، بيروت، 2002، ط2، ص 1322.

أرسطو في كتابة السياسة أن سّيادة الأكثرية المنطوية على أناس كلهم أفاضل ...كان أفضل للدول[1]، و أن معرفة من تستند إليه السيادة في الدولة يشكل نظرية صعبة[2].

إن لفظة سيادة souveraineté بمعناها العام المتداول في الفقهيات القانونية أو الدستورية و السياسية عامة، هي مصطلح فرنسي نُحت بما هو عليه من قبل المفكر والفيلسوف الفرنسي جان بودان jean boudin (1530–1596) من خلال مؤلفه "الكتب الستة للجمهورية" (1576م)، حيث عرّفها بأنها "حق الدولة المطلق و سلطتها غير القابلة للتجزئة و الموقوفة عليها وحدها في أن تعطي القانون من دون أن تتلقاه من أحد"[3]. وعليه فالسيادة هي سلطة سياسية محتوية لكل ماهو تشريعي، في حالة من العلو نابعة من ذاتها، مستمرة في صيرورة لا نهائية في التنظيم لفرض الأوامر و التوجيهات حتى لا يكون خلل في النظام، و هي ــ السيادة ــ لا تقبل التدخل أو التوجيه أيا كان داخلي أو خارجي، فهي بذلك لا تخضع لأي سيادة أخرى كيف ما كانت مادية أو معنوية.

إلا أن هذه اللفظة ــ سيادة ــ ومنذ استحداثها تاريخيا عبر تجليات السلطة عامة وضمن الدولة أو الامبراطورية بل حتى المعبد أو الكنيسة من الناحية الدينية، استعملت في جانبها السلبي، فلم تكن سوى قوة عالية قهرية مرادفة لإرادة أفراد أو شخصيات جزئية، وبالتالي فقد كانت حالة من حالات الاستبداد السياسي في شقه الامبراطوري /الملكي، أو الديني في شقه المعبدي الكنسي.

---

[1] أرسطو، السياسات، الفقرة 7، الفصل العاشر، ص 166.

[2] للتفصيل أكثر أنظر، عبد الهادي عباس، السيادة، دار الحصاد للنشر، سورية، ط1، 1994، ص 16.

[3] Jean BODIN (Les Six Livres de la République,), Livre I, chap. I. éd G. Mairet, L.G.F. Paris, 1993. p 12.

فبعد اضمحلال دولة المدينة اليونانية و الجمهوريات الرومانية، تكونت الامبراطوريات الطغيانية الاستبدادية عكس ما كان يراه الفلاسفة اليونان و على رأسهم أرسطو، لذا فالسيادة لا تكمن ضمن ارادة البشر بل تكون في يد القانون، حتى يتسنى قيام الحكم الصالح والانقياد له، أما الحكم الفردي فهو طغياني حتى و أن لم يكن ظالما،و نظرا لشدود الموقف ــ الفرد العادل ـ ، فإن حكم القانون يقوم على القوانين الصالحة للجماعة، و لما كان المنطق بوجود أكثر من طاغية في الدول، و كان لا بد من صراع هؤلاء الطغاة حول الحكم والذي سيؤول بذلك الى الفوضى وانعدام الأمن، فانه من الأفضل اذا أن يحكم الشارع من البدء بالدستور[1].

إلا أنه بعد اتساع رقعة الدول و الدخول في نظام الامبراطوريات خاصة مع الحملات التوسعية الحربية في العصور الوسطى، بدأ مفهوم السيادة يشهد تضاربا من الداخل، حيث كان يستخدمه الملوك الاقطاعيين كورقة قانونية في وجه البابا بوصفه سلطة دينية أو كما في وجه الامبراطور الحامي لبعض ممالك الغرب. فكان هذا المفهوم ــ السيادة ــ ورقة ضغط متغيرة التعريف حسب من يحملها، فالملك يدعي بها حماية رقعته الجغرافية المحددة بالإقليم والشعب، و البابا من خلال فرض الوصاية على الجميع بالسيادة الالهية ــ ناهيك عن امتلاكه صكوك الغفران ــ على كل ما هو أرضي والممنوح لها من الذات المقدسة، أو الامبراطور صاحب الأرض كلها المنعم على العواهل ــ الممالك الصغيرة ـ بالحماية والأمان.

لكن الأمر كان مختلف تماما لكل هؤلاء، حيث لاحظوا أن هذا المفهوم ــ السيادة ــ المشكل يمكن أن يكون مصدره القانون الساري على الجميع بعين المساواة أو الأحقية،أي بتطبيقه على كامل الشعب.

[1] أرسطو، السياسات، ص ص 148- 158.

و بقي الأمر على ماهو عليه حتى بداية القرن السادس عشر،[1] حيث كانت السيادة تعني السلطة العليا و النهائية ــ أي ليس فوقها سلطة ــ، فلا يوجد من يحاسبها أو يقومها بل حتى من يقدم استشارته لها. فحمل لؤاء السيادة منتهى شهوة السلطة في الدنيا و الدين، لذا كان الامبراطور حامل لؤاء السيادة الكونية ــ في نظرة ــ لا يقبل بوجود سيادة أخرى على الأرض سوى سيادته، فهذه الأنا السيادية لم تعترف بأنات أخرى سوى ماكانت تنعم عليها بالتبعية من ممالك صغيرة، الأمر الذي كان يطرح اشكالا معقدا في مفهوم الغيرية و مسألة الاعتراف بالآخر المساوي للأنا.

من هذا المنطلق أصبحت الإمبراطورية تطرح بالمقابل فكرة الدونية و التبعية لكل ما هو خارج الأنا ـ الإنعام بالتبعية ـ، و لم تكن تعترف بالآخر إلا في النادر، مثل ما حصل للإمبراطور الساساني ،الذي أعطى لقب الأخ و القيصر لنظيره في القسطنطينية،وهذا لم يكن ليحصل لولا قرب المسافة بين الإمبراطوريتين، و ما كان يزيد من شديد الافراط في مطلقية السيادية هو " الدمج" بين الامبراطورية و البابوية، حيث أدى هذا الأمر إلى اعطاء معنى الهيمنة عنوان أكثر خطورة بعد دخول ثنائية المؤمن والكافر ميدان اللعبة السياسية[2].

هل القول بأن السيادة سلطة عليا و لا نهائية، يعطيها كامل الفعل المباشر دون القبول وجوديا بالآخر؟؟.

أليس لكل فعل رد فعل؟؟. ألم تكن استراتيجية السلطة و ممارستها عند الاقتضاء حسب ماكس فيبر، حالة من مقاومة الإرادات المتخاصمة، فتكون (بذلك) تعبير دقيق عن النشاط المتبادل والفاعلية بين فاعلين أو أكثر[3]. لكن هذا التعريف الكلاسيكي بأن

---

[1] للتفصيل أكثر أنظر برتراند بادي، عالم بلا سيادات، ص 27- 56.

[2] برتراند بادي، المرجع نفسه، ص 35.

[3] ر. بورون وف . بوزّيو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ص 373- 374.

علاقة السلطة تكون بين شخصين أحدهما له الغلبة، لا يشمل جميع المواقف. بل إن السلطة تقوم على أساس من الخضوع و القبول، بين الفاعلين الذين يجعلون السلطة إلزاما أخلاقيا و قانونيا يربط المسيطر بالمسيطَر، أو لمن يملك تفعيل السلطة عليه، مع وجوب أن حتى المسيطر عليه يملك سلطة يفوضها بشكل من أشكال التسليم الطوعي للمسيطر، فتكون علاقة شديدة الترابط كثيرة الأطراف و العقد كنسيج شبكي سلطوي اجتماعي[1].

إذن النظر الى السيادة بكونها سلطة لا نهائية و لا تخضع الى أي مراقبة أو تدخل داخلي أو خارجي، مسألة مستحيلة التحقق حسب هذا التحليل، إلا إذا أعطيناها صفة المثالية. فما من سلطة واحدة تسبح في فراغ متحررة من قوى تستطيع التأثير عليها وإكراهها و تعديلها"[2]، إلا و تكون سلطة إلهية "للآخر الاله" الناهي، الآمر صاحب الكل والزمان و المكان، بل حتى الفعل و الفكر، أو العلي القدير بلغة المسيحيين و المسلمين فيما بعد.

ظلّ العالم عامة، و أوروبا تحديدا على وقع السيادة الأولى أو وهم التسلط والهيمنة الكلية، في واقع مليء بالصراعات و الحروب، بل حتى الإبادات الجماعية من النظرة الدينية المذهبية المتطرفة إلى غاية القرن السابع عشر، حيث شهد هذا القرن، و بالتحديد ما قبله سنة 1572 في فرنسا، مذبحة راح ضحيتها ما يقرب الثلاثين ألف بروتستانتي على يد السلطات المدنية و الدينية الكاثوليكية، ففي 24 من شهر أوت وبأوامر مباشرة من الملك شارل التاسع و الكنيسة الكاثوليكية،جرت تلك المذبحة بأبشع طرق الفتك والتنكيل، حيث سميت هذه الحادثة بعد أربع سنوات بمذبحة سان بارتيليمي.

---

[1] برتراند بادي، عالم بلا سيادات، مرجع سابق، ص 25.

[2] المرجع نفسه، ص 25.

خط جان بودان كتابه "كتب الجمهورية الستة" سنة 1576 م، والذي حاول من خلاله ضبط كل ماهو تطبيقي طبيعي بكل ماهو إنساني، في محاولة منه، مع الحفر الأركيوتاريخي مستفيدا من كتب سابقيه من أرسطوطاليس إلى مكيافيللي، للوصول إلى حالة من الصفاء و الطّهور، و ذلك بالجمع بين كل ماهو قانوني مع كل ماهو سياسي بغية التوافق بين ارهاصات و تجليات اشكالية السيادة، وذلك عبر منجز بحثي و فّق من خلاله إلى حد ما في تفسير الخصائص الانسانية، لمجتمعات توافقت الأنظمة السياسية لديها على الشكل الواحد والمهيمن على مفهوم السيادة.

حاول بودان أن يبرز أهمية و مفهوم الدولة /الجمهورية من منطلقين أساسيين:

أوّلهما منح السيادة المطلقة للنظام في شخص الملك دون السلطة الدينية/البابوية وذلك بغية اظهار موقع القوة لا لذاتها فقط، بل **وهذا ثانيا** لتفعيل نوع من التوحيد بين المقدس ـ ويكمن في سيادة الاله ـ و الطبيعي ـ ويكمن في سلطة الملك ـ، و من خلال هذا الطرح يكون بودان قد رسم الغايات الكبرى لوجود الدولة/الجمهورية، ونقلها من مفهوم السعادة اليوناني الى نوع من التنظيم المعرفي و الأخلاقي، لكسب أكبر قدر من الأمن والاستقرار و الأمان.

ومن هنا قطع بودان أوتار الصلة بين نظريته و بين نظرية القرون الوسطى،بتفسيره لمفهوم سيادة الدولة في طرحها المطلق بوضوح تام. فالدولة عبارة عن مجموعة من العائلات و أملاكها المشتركة تحكمها سلطة ذات سيادة و يحكمها العقل أيضا[1]،إضافة الى هذا فان هذه السلطة ذات السيادة في تماهيها بوجود الدولة، فهي سلطة عليا فوق المواطنين والرعايا لا تحد منها القوانين[2].

[1] Jean BODIN (Les Six Livres de la République), p 12.

[2] Ipid, p 12.

و الملاحظ هنا أن كنه الدولة أو نوع النظام هو الذي يحدد حقيقة نوع السيادة،فالدولة و بحسب مظهرها ملكية كانت أو أرستقراطية أو ديمقراطية، تطرح معنى السيادة كل على حدا، و كلّها ستفقد جزء من سيادتها الأكثر كلما فقدت قيمتها وهيبتها،لذا و بحسب بودان فالنظام الملكي في شخص الملك الواحد هو النظام الأمثل لتمثيل السيادة في وحدتها و قوتها الكاملة.

فإذا كانت الدولة مجموعة من الأسر، ستكون معها سيادات متعددة لا واحدة . لأن السيادة في أصولها الأولى، كانت و تكوّنت من سيادة السيد الواحد رب الأسرة – النظام الأبوي – فما هي إلا محاكاة لنظام السيد – في جذورها الأركيولوجية – و ارادته التي تمثل القانون السائد في وجهه العرفي.

وهنا يلتقى بودان بمكيافيلي في نوع الحكم و صفته و هو الملكي القوي، إلا أنه وحسب المضمون فإنه لكل اتجاهه، فمكيافيلي راهن على سيادة القوة من خلال تتبعه جميع أنواع الممالك الصغيرة و أسباب سقوطها بعد تأسيسها، الأمر الذي دفعه للتأكيد على أهمية المحافظة على السلطة، من خلال العقد النهائي و الجبري مع الأمير المستحوذ على أكبر قدر من الارادات و الأملاك.

أما بودان فأكد ـ بعد المعاينة التاريخية والسياسية ـ على مضمون الحكم من خلال قوة السيادة و السهر على ديمومتها و مطلقتيها الاجتماعية المنصبة في مصلحة فرنسا القومية، فالسيادة عنده من السيد الذي لا يستمد سيادته من الغير، داخلي كان أم خارجي. وعليه فسيادة بودان هي نفس سيادة ميكيافليي و لكن بتصرف، فبودان من موقع الممكن وميكيافلي من موقع الواقع.

لا يمكننا التحدث عن القرن السادس عشر و الذي يليه في مجال الفكر السياسي دونما المرور على الطرح الهوبزي لمسألة الحكم و السيادة، فإذا كان بودان في طرحه

للسيادة مفرطا افراط المهموم عن الأوضاع الفرنسية، وذلك في جعله السيادة مركزية تمارس سلطانها الأعلى موازاة مع ديمومة واستمرارية الجمهورية لغرض التوحيد ومواجهة التقسيم و الحماية الخارجية. فالسيادة عنده ـ بودان ـ تكون أو لا تكون.فإن هوبز ينظر الى السيادة على أنها سلطة تقوم لا على الحق الإلهي ولا على الأخلاق، بقدر ما تكون هدف نحو الضبط المطلق في مجال السيطرة و السلطة باعتبارهما السببين الأساسيين والوحيدين لتوفير الأمن والسلام للرعايا ـ المواطنين ـ، لذا لا بد من التنازل عن جزء من الحريات الفردية و الجماعية بالنسبة للأفراد في مقابل الحد الأدنى من السلم والأمان.

انطلاقا من هذه المقدمة ينظر، هوبز إلى الانسان على أنه غير اجتماعي يتحين الفرص لإطلاق العنان للأنا الشهوانية الحيوانية المكبوتة داخلة، للانقضاض و اشباع كل الرغبات المتوحشة داخل هذه الأنا.

و بهذا يكون هوبز استعمل المنهج الديكارتي في استقراء مدى العلاقة بين الأخلاقي و السياسي في اسقاطه على العلاقة السببية للوصول الى دراسة الأفراد والأخلاقيات القائمة فيما بينهم[1].

إن مطلقية مفهوم السيادة ـ أي شقها المطلق ـ طرح اشكالا معرفيا لمسألة الغيرية،فسيادة الدولة ستجعل من الأنا الكل الموجود في الخارج غير آبه "بأنات" الآخرين ـ الدول ـ الذين يملكون نفس الحق و نفس السيادة، ليتشكل بذلك سؤال يصبح من خلاله الأنا و الآخر موضوع يتقاسمان من خلاله الذاتية والموضوعية، و يغيران المواضع في حالة يجب أن يكون الأمن و الاستقرار طابعها العام، إلا أنها في كثير من أحيان أخرى يكسوهما التوتر و القلق.

[1] إسماعيل نوري الربيع، في أصول السلطة والسيادة (بودان هوبز ستراوس)، مجلة دفاتر السياسة والقانون، العدد العاشر، جانفي 2014، الجامعة الأهلية، مملكة البحرين.

وداخل هذا الوضع انتقلت السيادة من الملك الى الجماعة السياسية، في نوع من العقد الاجتماعي، و لكن بصيغة دولية تكتسي طابع التخلي عن الجزء ــ من السيادة المطلقة ــ لاكتساب أكبر قدر من الأمان و السيادة.

فسيادة الدولة لم تعد وحدها على المسرح الاقليمي أو الدولي، بل أصبح هناك سيادات تسبح في فضاء من السبرنيتكية السياسية و الأخلاقية " إن صح التعبير "، وما حرب الثلاثين عاما إلا دليل على ذلك، الى أن جاءت معاهدة وستيفاليا الموقّعة عام 1648و التي وضعت نظام دولى جديد مكوّن من دول صاحبة سيادة[1].

لم تعد السيادة سلطة نهائية مطلقة و دائمة بيد الامبراطور أو الملك، يستمد شرعيته فيها من موقع أنه على صورة الإله، ولكن باعتراف داخلي فقط، من خلال أنه الأوحد والأصلح لحمل لواء "المنّ" الإلهي، فبعد معاهدة وستيفاليا أصبح وجود السيادة مقترن بالاعتراف على المستوى الخارجي، فلا توجد سيادة إلا باعتراف الآخر بها و في ظل المعاملة بالمثل[2].

لقد أخذت السيادة معنى و مسار آخر مع فلاسفة العقد الاجتماعي اللاحقين أمثال جون لوك، الذي منح مفهوم السيادة وجودين متمايزين على غرار الحالتين اللتين من

---

[1] معاهدة مونستر وأوسنابروك أو معاهدة ويستفاليا، هي المعاهدة التي تم توقيعها في عام 1648 في مونستر (ألمانيا)، مما أدى إلى انتهاء حرب الثلاثين عاما، كما انها الحرب التي بدأت مع الثورة ضد هابسبورغ في بوهيميا في عام 1618 والتي كانت بسبب الصراعات المختلفة بشأن دستور الإمبراطورية الرومانية المقدسة، ونظام الدولة من أوروبا. كانت هذه المسابقة هي "الحرب الألمانية، " في المدنية والتي لعبت دوراً حاسماً في القوى الخارجية". انتهت معاهدة ويستفاليا بتوقيع اتفاقيتين بين الإمبراطورية والقوى العظمى الجديدة، والسويد، وفرنسا، واستقرت الصراعات داخل الإمبراطورية مع الضمانات الخاصة بهم. شارك في معاهدة ويستفاليا كل من الإمبراطور الروماني المقدس، فرديناند الثالث؛ مملكة اسبانيا، مملكة فرنسا؛ الإمبراطورية السويدية، الجمهورية الهولندية، أمراء الإمبراطورية الرومانية المقدسة، وملوك المدن الإمبراطورية الحرة.

[2] عالم بلا سيادة، مرجع سابق، ص 40-41.

خلالهما أسس نظريته في المعرفة ــ الحالة الطبيعية والحالة السياسية ــ . و على الخلاف مع هوبز، فإن المرحلة الأولى الطبيعية كان لمفهوم السيادة فيها علاقة بالماهية والوجود الإنساني للأفراد، فكما أن كل فرد يملك من الحرية و الوجود و الملكية المشاعية ـ حسب الاستطاعة ـ ما يجعله مساو للآخر، فان سيادته على نفسه و ملكيته تكون بنفس قدر الآخر بالمعنى الفردي، و هذه الحقوق مرتبطة بقانون طبيعي و هبة الله للبشر[1].

أما الحالة السياسية أو الحالة المدنية كما هي متداولة عند لوك، فالسير نحوها يكون على نحو الانتقال للحاجة الضرورية في الاجتماع بين جميع أفراد المجتمع بموجب عقد تكون الحكومة والشعب طرفاه، يقوم من موقع الحاجة للحماية المتبادلة على أساس الرضا الجماعي، حتى يكون الابتعاد في أقصى أوجهه عن الطغيان و الاستبداد، بل حتى عن أي نوع من أنواع السلطة المطلقة. و ذلك ليضفي على معنى السيادة نوع من أنواع المسؤولية للبناء والمصلحة الجماعية. و بهذا يخالف جون لوك اعتقاد هوبز في أن العقد الجاري بين الشعب و التنين يسحب منه أى امتياز سيادي.

إن تأكيد لوك على تقسيم الحكومات أو السلطات، ماهو إلا تأكيد على ضرورة ومشروعية سيادة الجمهورية المتجلية في السلطات الثلاث ،و المعبرة عنها، فهذه السلطة ليست السلطة العليا في الدولة وحسب، بل هي سلطة مقدسة لا تتغير متى خلعت عن أصحابها أو بأي مرسوم صادر عن أى شخص آخر، مهما كانت الصورة التي يصاغ بها أو السلطة التي يستند إليها ــ هذا المرسوم ــ أو أي سلطة قانونية، إلاّ إذا صادقت عليها السلطة التشريعية التى اختارها الجمهور و عيّنها.

[1] موريس كراستون , أعلام الفكر السياسي , دار النهار ط2 , بيروت 1981, ص 62.

فبدون هذا يكون القانون مفتقرا إلى ذلك الشرط الضروري الذي يجعله قانونا[1]. و رغبة منه ـ لوك ـ في الإرتفاع بالسيادة و تنزيهها إلى "علو" الحماية، جعلها ـ السيادة ـ بين السلطات جميعا لا بإطلاق مع مراعاة الفصل بينهم.

لقد كان لمشكلة تخليص الشعوب من اشكالية الحكم المطلق في شقيه الداخلي والخارجي، أثره الواضح على فلاسفة الأنوار و خاصة على أفكار جان جاك روسو الذي حمل على عاتقه مسألة توعية الشعوب، خاصة الغربية منها، و تبيان حقها في المشاركة لبناء النظام الاجتماعي و السياسي، و ذلك لتحقيق المرجو من الحرية والمساواة والديمقراطية. و على هذا كانت نظريته في السياسة ــ روسو ــ تنقسم الى ثلاث مستويات.

فالفرد ــ الانسان ــ و بوصفة الفاعل الأساسي في المستويين الاجتماعي والسياسي،فقد كان في مستواه الأول خاضع لكل ما هو غرائزي طبيعي داخل جو من البراءة و السعادة البدائية. أما في المستوى الثاني فكان يدور حول صراع الانسان مع ميوله و رغباته بعدما تصادمت مع غيره من الأفراد في نفس المستويات، أما المستوى الثالث و الذي يعتبر باكورة عمل روسو و هو مستوى العقد الاجتماعي، فهو نوع من تنازل الأفراد عن بعض من ارادتهم الفردية و دمجها مع الإرادات الأخرى المتنازل عليها،لتكوين نوع من الإرادة العامة تحويها هالة من الاتفاق الذي سيأدي لا محالة الى مستوى عال من النهوض و الاستقرار،هذا الأخير ستأطره وتحكمه هيئة عليا تكون هي صاحبة السلطة العليا، بحيث يساهم كل من في المجتمع بشخصه وبكل قدرته تحت ادارة الارادة العامة العليا، و تتلقى كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل[2].

---

[1] جون لوك، في الحكم المدني، تر ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، ص 218.

[2] جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي، تر دوقان قرقوط، دار القلم، بيروت، بدون طبعة، ص 50.

ولكن ألا يخشى من هذه الارادة العامة المالكة للسيادة، من أن تكون وجها جديدا لسيادة القرون الوسطى، سيادة العاهل/الامبراطور أو سيادة الكنيسة؟!.

و بتعبير آخر الى أي مدى و تحت أي تأطير قانوني، سيُحتوى العنان "الشرعي" لسيادة الارادة العامة؟؟.

إذا كانت الدولة التجلي الأسمى عند أفلاطون و أرسطو، فستكون لا محالة أعلى مكانة و أشرف وجودا من الفرد، فهي تعبير عن المتناهي في التاريخ، كا لها حياة مستمرة بذاتها لا يمكن اختصارها في مجموعة من المواطنين[1]. الأمر الذي يعطينا نفس الطرح بالنسبة لرؤية روسو، مع اضافة مدخلية الزمان والمكان، اذ أن هذه الأخيرة ـ الدولة ـ عند روسو تعتبر التجسيد المعنوي الذي يضم تحت ثناياه ذلك التخلي الارادي عن مجموع الحريات و الارادات الجمعية لجموع المواطنين، بل حتى الهيئات والمنظمات والمؤسسات، بل حتى الجمهورية أو الدولة التي هي "الارادة العامة" فستكون في نفس الوقت خاضعة للقانون.

فالإرادة العامة هي شخص معنوي اجتمع عليه جميع الأفراد، إلا أنها لا يمكن أن تقوم بالإشراف المباشر على متطلبات المواطنين، من تسيير للشؤون و الحكم في القضايا ـ وذلك طبعا لمعنويتها ـ، إلا عن طريق واسطة تمثلها وتسهر على قضاء تحقيق الصالح العام المرجو منها، وذلك عن طريق القضاء عن المصلحة والأنانية الفردية، التي لا زالت ملتصقة بذات الأفراد.

هذه الواسطة هى "الحكومة"، والتي يكون الهدف منها تحقيق التواصل و الصالح العام الذي لابّد منه إذا أريد البقاء لهذه البذرة أن يستمر، لأن هذه الأخيرة ـ الحكومة ـ

[1] مجلة الفكر العربي، العدد 23، أكتوبر/نوفمبر 1981، السنة الثالثة، معهد الإنماء القومي، بيروت، 1981، ص 288.

ماهي إلا جسم وسيط يقام بين الرعايا و السلطان لإجراء اتصالهما المتبادل، فهي هيئة موكل إليها تنفيذ القوانين و الحفاظ على الحريات المدنية و السياسية[1].

إذن من أين تستقي السيادة شرعيتها؟؟، أو بتعبير آخر أين موقع السيادة من كل هذا الكلام عن الارادة العامة و الحكومة؟ و من يقوم بممارستها؟.

إن هذا الطرح يحيلنا إلى توضيح أن الحكومة أو هذه الواسطة بين الارادة العامة في شخصها المعنوي، و بين جميع المواطنين، لم تنشأ على أساس عقد بين الشخص المعنى و الشعب، وإنما هي منصب وظيفي موكل من طرف صاحب الارادة العامة ـ الشعب ـ لتسيير الشؤون المنوطة به، ألا وهي الحكم و السلطة.

و هذا الأمر معناه أن هذه الحكومة هي التجسيد المادي لمعنوية الارادة العامة في شكلها "الأمري" ــ من عالم الأمر و الذهن ـ ، فالعقد الاجتماعي سيعطي للحكومة أو الهيئة السياسية، في شكلها الكامل في الدولة، يعطيها سلطة مطلقة على جميع هيئاتها ومؤسساتها، فتكون بذلك التجلي الفعلي للإرادة العامة داخل كيان الدولة. و هذا الحكم المطلق أو السلطوي، والذي هو في الأصل الموجه من قبل الارادة العامة يسمى "سيادة".

فهذه الأخيرة ـ السيادة ــ ليست سوى ممارسة الإرادة العامة، لأنها لا تستطيع أبدا التنازل عن ذاتها، و أن صاحب السيادة الذي ليس سوى كائن جماعي، لايمكن أن يكون ممثلا سوى بنفسه[2].

و معنى هذا أن الارادة العامة و في شكلها الممارساتي في السيادة، هي التي تأسس شكل النظام للدولة وترسم الطريق في مؤداه للخير العام. فابستيمية النظام في شكل الدولة أو الحكومة سيجعل من انتقال الحكم و السلطة من مؤسسة إلى أخرى و من

[1] موريس كريستون، أعلام الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 75.

[2] جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي، مصدر سابق، ص 63.

شكل إلى آخر لا يمّس كنهها الجوهري و هو الارادة العامة، و هو ما سيجعلها في موقع عال أمين من كل تقسيم/تجزئة أو تقييد، فالسيادة في جوهرها بسيطة وعلى قدر بساطتها ـ ضد التركيب ـ غير قابلة للتقسيم أو التعداد، فهي في ذاتها كل واحد لا يقبل بعضه ويدحض الآخر الباقي، لأنها إرادة شعب اجتمع مع اختلاف ميولاته و غرائزه على طرح واحد ألا وهو الخير العام أو السعادة في شكلها الأقصى.

إن السيادة لا تتجزأ لنفس السبب الذي يجعلها غير قابلة للتنازل، إذ أن الارادة إما أن تكون عامة، فتكون ارادة الشعب برمته، و تكون بالتالي تعبيرا عن السيادة و هي بذلك تفعل فعل القانون، أو تكون ارادة جزء من الشعب، وهي بذلك لا تكون سوى ارادة خاصة[1].

وعلى هذا فإن مسألة الحكم والسيادة عند روسو ستتخطى منط التفويض الالهي للكنيسة أو للعاهل كما كان الحال أيام القرون الوسطى، فالملك إذا لم يكن العدل و الحق من صفات ملكه و صولجان عرشه، فإنه لن يمس علياء السيادة الحقة و المبتغى منها ألا وهي الخير العام. لأن السيادة التي تنبثق من رحم القوة والقهر تفتقد لا محال الى جوهرها ومشروعيتها، لتتحو بعد ذلك نحو الطغيان والاستبداد، لذلك أكد روسو على أن القوة المادية أبدا ليست معيار لتشريع السيادة، فالإرادة العامة وقوتها القيمة والخلق، لا يمكن أن تنبع أبدا عن قدرة مادية غرائزية، هذه القدرة التي ليس لها أية قيمة أخلاقية يمكن أن تنتج عن آثارها[2].

لهذا فإن على تلك الواسطة بين الإرادة العامة ـ السيادة ـ و جموع المواطنين الذين سيعبر عنهم بصاحب السيادة (الدولة/الحكومة)، أن تتمتع بنوع من المسؤولية و بعد في النظر في كيفية التعامل مع المواطنين، لأنهم أصحاب حرية وإرادة كاملة، فلا يجب

[1] روسو، في العقد الاجتماعي، مصدر سابق،, ص 65.

[2] روسو، مصدر سابق، ص 39.

التعامل مع المواطنين بنوع من اللامساواة أو تمييز في الحقوق، بل لابّد من أن ينظر إلى المواطن على أنه أحد المؤسسين للدولة و صاحب "أسهم" في تكوينها المادي، لذا على صاحبة السيادة أن تعامله بكل ما يستحق في ظل ما يكفله له القانون ـ المستوحى من الارادة العامة ـ من حقوق و حريات و عدالة، وإلا سيكون نوع من فسخ للعقد الذي سيؤثر لا محالة على مفاهيم تأسيسية، مثل الولاء و الوحدة الوطنية بل حتى مفهوم العدالة و الدولة كواقع ابستيمي و تأسيسي.

إن اغتصاب الحكومة لأي نوع من أنواع الحقوق أو الواجبات لبعض المواطنين أو كلهم، يعتبر تعدَ واضح على الإرادة العامة صاحبة السيادة الأولى و الوحيدة و الواجدة لمفهوم الدولة، لأنه متى ينقطع الأمير عن حكم الدولة طبقا للقوانين فيغتصب السيادة،يقع تغير فريد إذ ليست الحكومة هي التي تنكمش، و انما ...تتحل الدولة الكبرى[1].

نستوضح من ذلك أن السلطة السيادية في ميثاقها مع المواطنين، لابّد و أن تأكد على حق المساواة مع الالتزام بما تنص طبيعة الميثاق، و ذلك لتفعيل حركية وصلاحية نشاطات السيادة.

إن التشكيل السياسي في الدولة لدى روسو من أمير/حاكم و حكومة/واسطة ثم مواطن/جمهور، لا يعطي ذلك الانطباع في ثنائية التفرقة من حاكم و محكوم أو سيد وعبد، و إنما نوع من الاجتماع المتجانس ضمن عقد من المساواة و الحرية اتجاه السلطة الحكومية أو الأبوية الاجتماعية ـ بتصرف ـ فالحرية و المساواة غاية كل تشريع.

و تبيانا لذلك وضّح روسو دور الحكومة وجعله حلقة وصل بين الحاكم (الملك/الرئيس) و الجمهور، اضافة الى القيام على تنفيذ القوانين والسهر على حماية

[1] روسو، المصدر نفسه، ص 143.

الحريات الفردية و الجماعية. فالمواطن بصفته فردا لا تستلزم معاملته بصفته صاحب الارادة العامة و العكس، حيث يجب أن نحسن التمييز بين حقوق كل من المواطنين وصاحب السيادة، و بين الواجبات التى يجب أن يؤديها أولئك المواطنون بوصفهم رعايا و الحق الطبيعي الذي يجب أن يتمتعوا به باعتبارهم بشرا[1].

فالجمهور لا الفرد، باعتباره صاحب السيادة و الارادة العامة، هو الذي يحق له تفعيل السلطة التشريعية لا الحكومة مباشرة أو عن طريق من ينوبه، أما السلطة التنفيذية فهي من اختصاص الحكومة، و لكن لا لنقص أو ضعف في الجمهور و إنما بوصفها أفعالا مادية خاصة يجب أن يقوم بها أناس معينون بعدد و فعل، و هذا يتنافى مع عدد الجمهور في دوره التشريعي و السيادي.

لذا فالأمر حسب روسو لا يتنافى و ماهية السيادة بل على العكس، ستصبح الحكومة المنفذة الرسمية للقانون تحت ظل و قيادة السيادة الكلمة و الارادة العامة. وعليه فإنه سيحرص و يحذر على ضرورة بقاء السلطة التنفيذية تحت إمرة الارادة العامة،لأنه كلما ازدادت فعالية السلطة المنفذة ضعفت سلطة الهيئة التى انبثقت منها[2].

هذا جانب من جوانب التصور الفلسفي لمفهوم السيادة لأحد كبار منظري العقد الاجتماعي، والذي أكدّ من خلاله على ضرورة وجود حماية وتقديس للإرادة الجماعية وذلك من خلال العناية المناسبة بكلمة الجمهور، الذي يعتبر بمثابة الاطار المعبر والتجسيد الابستيمي لمصطلح الدولة. حيث وُفق في طرحه إلى حد بعيد في تأسيس نظرية دقيقة ومتناهية، جمع من خلالها كل معارفه بالطبيعة الانسانية و التاريخية،وحاول أن يدمجها في نسيج من العلاقات الاجتماعية و السياسية،خرج من خلالها بضرورة الاستثمار الحاجاتي الإيجابي في داخل كل فرد مكوّن لاجتماع مدني إذا ما أريد أن

[1] روسو، في العقد الاجتماعي، مصدر سابق، ص 70.

[2] جان جاك روسو، رسائل من الجبل، الفصل الثاني، الرسالة الرابعة، بدون دار نشر، بدون طبعة، ص 22.

تأسس نظرية جديدة لمفهوم الدولة في صيغتها الكاملة و الحرة، بحيث تكون ممثلة لأكبر قدر من السيادة.

وعليه فإن ذلك لن يكون إلا بالجمع بين ذلك الانتماء البسيط البيو- أركيولوجي ممثلا في الأفراد ضمن خصوصية نوعية، و بين التركيب في المآلات و الآمال بغية الخير العام، تحت ظل سيادة كاملة منبثقة من الكل الكامل العقلي. فالسيادة حسب روسو ليست سوى الكل الذي تتولاه الارادة العامة[1].

إضافة الى جان جاك روسو نجد إسهامات هيجل التي لا تقل أهمية عن سابقيه بودان و فلاسفة العقد الاجتماعي في تكامل مفهوم السيادة و بلورته نحو الأعلى الوجودي، فهيجل من خلال طرحه السياسي لم يرجع مفهوم السيادة الى الحاضنة المعرفية - الميتافيزيقا - وحسب، بل أرجعها الى أحضان أرسطو بالفعل.

فلم يعد يجب على مفهوم السيادة أن ينتقل من سلطة الملك أو الكنيسة في صورتها التعسفية المرادفة للاستبداد الى قوة الأفراد ـــ الشعب ـــ الجزئية في تصورهم الشخصي،وإنما المسألة أعمق من ذلك، فمفهوم السيادة لابّد أن يضرب بجذوره الى موضع المفهوم - السيادة -، فالسياسة كعلم موضوعها السعادة كما يوضح أرسطو، و لما كانت الدولة آخر تجلي للموضوع، فوحدتها ـ الدولة - ستكون ذات الشعب في شكلها الفردي والفضاء الذي يمنحهم ـــ الأفراد/الشعب ـ الوجود الجزئي في تجلياته المركبة السياسية الوظائفية.

[1] JJ ROUSSEAU, DU CONTRAT SOCIAL, LIVER 2 CHP1, UNION GENERALD EDIAONS 1973, PP 88- 89.

وعليه فالدولة بصفة عامة ليست تعاقدا بين الأفراد، و ماهيتها الجوهرية ليست قاصرة على حماية الأفراد و ضمان ممتلكاتهم، بل هي بالأحرى الحقيقة الواقعية العليا[1].

و على هذا فإن السيادة هي كل من مجموع الأجزاء مندرج في سيادة الدولة التى لا تتكون بفعل حركة الأجزاء و ميولاتهم الشخصية، بل ستكون سيادة الدولة موزعة بين الداخل و الخارج من موقع الاهتمام بالجزئي في كل تفاصيله الداخلية، من رعاية المصالح الاجتماعية و الاقتصادية، و الخارج من جهة أخرى، في مواجهة السيادي الآخر في شكله التنافسي الإقتصادي أو حتى العدواني.

هكذا، ستكون السيادة الفكرة المثالية الأعلى تكاملا و وجودا بفضل ذاتيتها في صورة من تجريد الارادة في الوجه الفردي للدولة، لكن مع عدم نسيان أهمية الغايات الجزئية في مجمل نشاطاتها، وذلك ابتغاءً للكل في شكله المثالى. أي أن الجزء ـ الفرد ـ في ميوله نحو الكل ـ الشعب ـ يكون أخذ بيد السيادة من الصفة الشخصية في شكلها السلبي الضعيف ــ و إن كان الفرد ملكا كما كان متداولا في مرحلة القرون الوسطى ــ إلى الكل ممثلا في الشعب الذي يحمل لواء الاجماع و الارادة العامة.

و على هذا سيكون في استطاعتنا أن نتحدث عن سيادة الشعب، بمعنى أن لأي شعب ــ مهما يكن ــ كيان قائم بذاته في مواجهة الشعوب الأخرى و هو يشكل دولة خاصة به[2]، و هذا أهم ما خرجت به معاهدة وستفاليا تحت قواعد الاستقلال و المساواة ناهيك عن التوازن الدولي بغية الحصول على حق السيادة المطلقة للدولة خارجيا و داخليا .

[1] هيجل، أصول فلسفة الحق، تر امام عبد الفتاح امام، دار الثقافة للطباعة و النشر، القاهرة، مصر، ج1، ص 214.
[2] هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 545.

إن الدولة تتكون إثر مجيء الإله الى الأرض، لذا ستكون السيادة متبوئةً أعلى الكمالات ــ المطلقة ــ ، فمن خلالها تتكون الحكومات و الهيئات و المؤسسات في حالة من العمق و السمو من كل المكونات الجزئية الأخرى، بل أسمى من العقل أو الحرية.

فهيجل يضعها ــ أي السيادة الدولة ــ المكوّن الأساسي للإرادة و الحرية الحقيقية بل حتى العقل. و لكن كيف يكون ذلك؟.

إن حقيقة الدولة عقلية على نحو مطلق، من حيث هي التحقق الفعلي للإرادة الجوهرية التي تمتلكها في وعيها الذاتي بصفة خاصة، وبمجرد أن يرتفع هذا الوعي، إلى مرحلة الوعي بكليته. هذه الوحدة الجوهرية هي غاية في ذاتها بحيث تصل فيها الحرية الى أعلى مستوياتها، و عليه فإن هذه الغاية النهائية لها حق أعلى وأسمى مع الفرد، ذلك لأن واجب الفرد الأسمى هو أن يكون عضوا في الدولة[1].

لكن لما كلّ هذا التجريد و المثالية في فلسفة هيجل السياسية؟!، أليست الفلسفة السياسية على حد قول ليوستراوس أنها "فلسفة ما" بدايةً، و رؤية أكسولوجية للسياسي في ارتباطه بالمادة المتجلية باعتبارها الجسم التركيبي للدولة؟؟. ولكن في المقابل ألم يقل هيجل إن الفلسفة هي عصرها ملخصا في الفكر[2]؟.

إن وراء كل تلك المثالية و التجريد في فلسفة هيجل السياسية، إقرار على عمق في التفكير و إلمام أصيل بكل ما هو اجتماعي و تاريخي خاص بالفرد والدولة، تجسد وظهر في مؤلف فلسفة الحق. و إلا فعلى من يريد فهم نظرية هيجل السياسية، أن يطالع كل الكتابات، مثل نظريات الحق الطبيعي، بل حتى المحاضرات التي ألقاها في جامعة جينا Jena، ليفهم مدى تأكيد هيجل على أن السيادة غاية و ليست وسيلة يُبتغى من خلالها

[1] هيجل، مصدر سابق، ص 497.

[2] أشرف منصور، قراءة جديدة لفلسفة هيجل في الدولة، مجلة حكمة الالكترونية، hekmah.ogr.

الغايات الأخرى كما نظر لذلك فلاسفة العقد الاجتماعي على كل مشاربهم، وعليه يكون هيجل قد انتقل بمفهوم العقد contracte من مستوى التنازل الى مستوى الاعتراف.

لكن أليس هذا الطرح سيذهب بكل أوتاد الليبرالية و الحرية الفردية، من موقع أن الغاية من الدولة هو الأمن و حماية الملكية الشخصية؟. وإلا كيف نؤكد أن الأمر على العكس من ذلك؟. هل لأن الفرد لا وجود ،موضوعي أصلي أخلاقي، له إلا من خلال عضويته في هذا الكمال؟.

السيادة في عصر العولمة.

مع دخول القرن العشرين كان قد عرف مصطلح الدولة تراكما معرفيا و تاريخيا لإرادة الحاجة في الاجتماع و السلطة معا، وإضافة الى ذلك صاحب هذا التراكم نزوع الى المشترك اللامادي ــ أي خارج الحدود و الجغرافيا ....إلخ ــ، والذي تعبر عنه الرغبة في استثمار مكونات ثقافية و تاريخية، ينامى معها بشكل كبير شعور بالانتماء القومي للمادة المحددة ألا وهي الجغرافيا و الحدود، إضافة الى التاريخ و اللغة و الهوية...، الأمر الذي سرّع في ظهور الدولةـالأمة l'état nation .

و بهذا أصبحت الدولة أرقى من كونها إجتماع بيولوجي أو حتى تموقع جغرافي،بل أصبحت الحقيقة الواقعية العليا[1]. و عليه فقد أصبحت الدولة/الأمة المدنية المعاصرة التي تتجاوز معاني الفردية أو الأسرة، بل حتى المجتمع المدني، في حركة تصاعدية سلمية أو دياليكتية كما يسميها هيجل ترتقي معها كل معاني الحرية و الإرادة، لتصبح أبدية كونية واقعها الرقي و الحضارة.

أضحت الهوية القومية سمة الدولة المدنية والعصرية، مقوماتها الحرية والعدالة والسيادة، حيث كانت فيما قبل هذه المفاهيم صفات للملك أو العاهل، بل ملتصقة

[1] هيجل، أصول فلسفة الحق، تر امام عبد الفتاح امام، دار الثقافة القاهرة، ج1، ص 214.

بشخصه في واقع من الإستبدادية الطغيانية. إلا أنه مع مرحلة الأنوار و الحداثة و الدولة الأمة، أصبحت الهوية القومية في مقام الروح للأمة بدلا من الجسد الإلهي للملك،فقد أصبحت ...هي التي تطرح الأرض و السكان بوصفهما تجريدا مثاليا.أو باتت الأرض والكتلة السكانية الماديتان، بالأحرى، تعتبران امتداد لجوهر الأمة....و بالتالي فإن المفهوم الحديث للأمة ورث الجسد الوراثي للدولة الملكية و أعاد اختزالها في ثوب جديد"[1].

من خلال ما تقدم يظهر لنا أن مفهوم الدولة ارتبط ارتباطا وثيقا بل وجوديا بمبدأين أساسيين: مبدأ الإكتفاء الذاتي في التدبير، و مبدأ السيادة على مقومات الدولة، حتى وإن ظل هذا الأخير ــ مبدأ السيادة ـ وقتا طويلا يستخدم و يفهم من جانب سلبي جُعل في مصلحة أفراد معينين، بل حتى في مصلحة الفرد الواحد. و إلا فإنه و بعد شد و مد ومن خلال دخول متغيرات على الساحة الجيوسياسية و الثقافية، اضافة الى صراعات مدخلية الزمان والمكان في الإستنباط و استخراج القوانين و الأفكار، أصبحت نظرية السيادة بالنسبة للخطاب الدولي تحتل مركز الريادة. فلا يمكن أن نتكلم اليوم عن أي دولة دونما الحديث عن مظهر مكانتها و تبوءاتها على الساحات الإقليمية و الدولية، مع وصف كامل سيادتها وأمنها و استقرارها.

لكن الحال أنه في القرنين الثامن عشر و التاسع عشر، كانت السيادة الوجه الآخر لعملة الدولة في طرحها النقدي ضد كل ما هو مناهض لتطور الإرادة العامة المتجلية في المجتمع المدني "الانضباطي"أو حتى تلك القوة الواقعية العليا. فكما يقول هيجل أو بتعبير آخر، كانت السيادة ـــ و لا زالت ـــ تسعى إلى طرح جديد من

[1] مايكل هاردت، أنطونيو نيغري، الإمبراطورية، تعريب فاضل جتكر، مكتبة العبيكان، ط1، 2002، ص 152 .

الديمقراطية،ديمقراطية السيادة الجماعية، في الوقت الذي وجدت فيه هذه السيادة مثقلة في عمقها بآليات الإكراه الإنظباطي"[1].

يظهر من هذا القول، أن السيادة في طرحها الحديث و المعاصر غيرت من آليات علاقتها بالجسد الإجتماعي، فبعد أن كانت التعبير العام المصلحي للمجتمع المدني في شكله "الواجب أن يكون"، أصبحت في أرضية "الما هو الكائن" و لكن من موقع الفعل و التأسيس بعد أن أضحت هي المؤطر الفعلي، لكن فعلها التأطيري الإرادي ـ من الإرادة العامة ـ تحوّل في شكله الظاهري إلى قانون يحكم الجميع، إلا أنه وبين هذا النظري التأسيسي والتطبيقي القانوني سيظهر شكل من أشكال الإكراه الانضباطي بصورة هيمنة.

فالإرادة العامة التي نظر إليها روسو تظهر هنا على شكل تفويض جزئي/ الفرد للكل/الدولة، و لكن داخل نمط أو نسيج من التأطير المخفي تارة، و المكروه من موقع التخلي عن بعض المرغوب فيه ـ تارة أخرى. و هذا الأمر يُظهر جانب من صحة ما ذهب إليه بنيامين كونستون (1767ـ1830) في أنه "لا توجد السيادة إلا على نمط محدود و نسبي"[2]، لأن مسألة الانضباط و الإكراه التي تنتج عنها تؤسس لعملية رد فعل من جهة، و اطلاق العنان للسلطة الشعبية من جهة أخرى. حيث سيكون هناك حالة من المشاغبة في الحرية والاستقلالية و الحقوق، الأمر الذي يأدي لا محالة إلى النيابة عن الإرادة العامة في شكل الأقلية، و لما لا الفرد الواحد، ليكون الأمر عودا من بدأ و لكن تحت مظلة "الديمقراطية" هذه المرة لا "التفويض الإلهي".

نعود إلى بودان في تعريفة للسيادة على أنها السلطة العليا على كل ما هو سوسيولوجي و جغرافي سياسي في آن، فهي ـ السيادة ـ لا يقيدها أي قانون. معنى هذا

---

1 ـ ميشال فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، تر الزاوي بغورة، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2003، ص 61.

2 Benjamine costante, De laliberte chez les modernes من مقال رهير خويلدي، نظرية السادة بين المطلق و النسبي، من موقع WWW.ARABTINES.COM .

الكلام أنها في آخر الأمر نوع من أنواع السلطة، بل هي ذاتها إلا أنها منتشرة في كل مكان، أي أنها لامتعينة، و الأهم أنها لا تختزل في مفهوم الدولة، بل نراها ــ السيادة ــ كما يطرح فوكو، في الدوائر الثلاث؛ دائرة من الذات للذات و دائرة من السلطة إلى السلطات، و دائرة من الشرعية إلى القانون. أي وحدة الذات و وحدة السلطة والقانون"[1]،لهذا فالسيادة من المتعذر جدا تحديد مكان لها، لا في الجسم الاجتماعي بوصفه الإرادة العامة "كمفهوم ذهني"، و لا لهرمية الدولة.

فالسيادة هنا لم تعد تتربع على عرش مادي، فهي مجموع نسيجي له تماس وعلاقة بالكل في جميع صفاته، ماهيتها عدم الاستقرار و هذا ليس وصف لضعفها بقدر ما هي قوة في أنها غير ثابتة للتعامل مباشرة معها. وهو الأمر الذي يجعلنا أمام سيادات لا سيادة واحدة عليا؛ لذا لا يجب البحث عن السيادة كقصد للسلطة بل العكس يجب أن نبين كيف أن مختلف عوامل الهيمنة ترتكز على بعضها بعضا، و تشير إلى بعضها بعضا[2].

على هذا سيكون من الأنسب لتحليل السيادة كما يجب، دخول مضمار علم النفس الفرويدي و علم الاجتماع إضافة إلى علم السياسة و فلسفتها و المتغيرات التي تطرأ يوميا على الساحة الدولية.

إضافة إلى كل هذا، ألا نتفق مع روبرت جاكسن و جورس سورستون في تساؤلهما حول ما الذي طرأ حتى يمكن أن تعود السيادة كإشكال من الإشكالات الأساسية على الساحة الدولية الإقليمية؟؟.

---

[1] ميشال فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، مصدر سابق، ص 66 .

[2] ميشال فوكو، المصدر نفسه، ص 66.

و كإجابة مسبقة و افتراضية للموضوع حول أهم عامل من عوامل رجوع طرح نظرية السياسية على الواقع اليومي، هو تعاظم فكرة العولمة مع تنامي التوترات الموازية للدولة القومية، في شكل القانون الدولي و حقوق الإنسان، و الشركات العملاقة العابرة للحدود.

ألا يجعلنا هذا الأمر نفكر في الدور الذي ستلعبه السيادة، خاصة في ظلّ بروز وتأثير كل هذه الظروف الخارجية، في ماهية الدولة العالمية؟؟.

وفي المقابل. كيف سيكون شكل الإرادة الجماعية ؟. وكيف سيكون دور الفاعلين الخارجين في تأثيرهم على هذا الكيان المتعالي، الذي يكون شرف الفرد (الفاعل الداخلي) في الإنضمام إليه؟؟.

لمحاولة الإجابة عن هذه الإشكالات، لابّد من تبيان أمر مهم أولا ألا و هو تأثير الجزئي على الكلّي، أو الداخلي المحلي ـ في صغر فعاليته ـ على الخارجي العالمي.

لأنه و للوهلة الأولى عند استحضار مفهومي "السيادة الوطنية" و "التأثيرات الدولية" أو المؤسساتية الخارجية، سيبدو أنه مجموع علاقة بين فاعل و مفعول فيه أو بين مؤثر ومتأثر فيه، إلا أن الأمر أعقد من ذلك، لأن هذه العلاقة التفاعلية ستكون منتشرة حاملة عدة أوجه منتجة للسلطة، نجدها في كل مرة بشكل جديد و في مكان جديد بحيث يتبين لنا بعد ذلك أنها في كل مكان موجودة و غير موجودة، متمركزة في كل جزء و لا يخلو منها الكل بتمايز، بحيث لا تكون كلا في الدولة كمركز، فهي شبيهة إلى حد بعيد بعلاقات سلطوية كما يبينها فوكو بأنها "علاقات يطبعها الانتشار و المحلية و في نفس

الوقت عدم الاستقرار، إنها لا تصدر عن نقطة مركزية أو عن بؤرة مستقطبة ...بل تنتقل بين عدة نقاط"[1].

هذا الأمر يوضح أن تأثير السيادة (من منظور السلطة) لا يكون من الهرمية المتعارف عليها من الأعلى إلى الأسفل، و لا في الإرادة الجماعية المعبر عنها عند روسو، بل ستكون محسوبة على جميع المؤثرات و الأماكن، و هذا ما تميز به القرنين التاسع عشر و العشرون و هو مبدأ عدم جعل المجتمع وعاء لتفريغ و استقبال السلطات بل مبدأ توزيع السلطات"[2].

إن طبيعة المتغيرات الداخلية و الخارجية أدخلت على نظرية السيادة رؤى جديدة مواكبة لمدخلية الزمان و المكان، خاصة في مسائل الاقتصاد و التنمية المستدامة والزيادات الديمغرافية الهائلة، مع الرّغبات المستمرة و المخيفة للهجرة من المناطق الأقل صحة و غذاء و عمل إلى الأخرى الأحسن حالا.

هذه الظروف فرضت على الدولة القومية أو القطرية إعادة النظر في سياستها الداخلية و الخارجية للتعامل مع هذه الأزمة، خاصة و أن مسألة العولمة لها كبير التأثير و المسؤولية في كل ما يجري، الأمر الذي جعل إعادة طرح ماهية الفلسفة السياسية الأرسطية ــ و موضوعها السعادة ــ إلى الواجهة بغية البحث عن: الراحة، الهناء والمسكن، و حقوق الإنسان...إلخ.

أصبح المجتمع الدولي ـ على الأقل ظاهريا ـ، ينظر إلى جميع الدول على أنها ذات سيادة مستقلة و متساوية، و استمر هذا الطرح إلى أن تحوّل إلى درجة من التنظيم

---

[1] جيل دولوز، المعرفة و السلطة مدخل لقرآءة فوكو، تر سالم يافوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 1987، ص 81.

[2] ميشال فوكو، المراقبة و المعاقبة، ولادة السجن، تر مطاع صفدي، مركز الانماء القومي، بيروت، سنة 1990، ص 35.

الدولي ظهر جليا بعد ذلك في عقد مؤتمرات و جمعيات...إلخ، خرجت بعدها منظمات دولية كان الهدف منها تحقيق المرجو من ماهية السياسة في بعدها الفلسفي، مع أهمية حفظ الأمن و السلام العالميين و حل النزاعات بالطرق السلمية.

إلا أن مسألة المساواة في السيادة لم تكن كما نُص عليها في المسودات النظرية للاجتماعات، وما حق النقض "الفيتو" إلا دليل على استثنائية بعض الدول الكبار[1] في التحكم في قرارات المنظمات عامة ـ ومنها منظمة الأمم المتحدة ـ، حيث جعلت لنفسها الحق للتدخل في القرارات الدولية الصادرة عن هذه المنظمات، و هذا دليل على عودة مفهوم السيادة الخارجية بمنظور الإمبراطوريات القديمة، خاصة و أن المصلحة أصبحت المحرك الأساسي للتحركات الدولية و الإقليمية.

الأمر الذي أصبحت بموجبه الدول القوية صاحبة الحق الوحيدة في الإعتراض على أي قرارات دولية ترى فيها المساس: إما بأمتها أو سيادتها الداخلية ـ و هذا حق مشروع ـ، أو المساس بمصالحها الاقتصادية وسياستها الخارجية، و هذا هو أصل الإشكال في الموضوع. فكيف نؤصل لمسألة المصالح الخارجية في جميع توجهاتها؟؟. و ما هو موقع السيادة القومية للدول الأقل قوة في ظل هذه الرؤى؟؟.

من الواضح أن القانون بوصفه صيغة للتعامل لا يتطور إلا إذا التزم بعدم التصنيف في مواجهة الوقائع التي تسعى إلى الحكم فيها و تنظيمها[2].

فالتعامل ـ بل حتى التصوّر ـ بمبدأ السيادة المطلقة للدول، ولد ميتا حتى بعد تأسيس هيئة الأمم المتحدة سنة 1945 و الانضمام الدولي المتتالي لعضويتها، و هذا

[1] الدول الخمس صاحبة حق الفيتو هي و.م.أ و المملكة. م و فرنسا و روسيا و الصين.

[2] Charles de visscher, theories en realite endroit international public ; paris 1960, p 132.

الأمر مهّد له حق التدخل في قرارات الهيئة من قبل الدول الخمسة الكبرى ـ حق الفيتو ـ من جهة، و تأثير فاعلين جدد على الساحة الدولية و القومية الإقليمية من جهة أخرى.

منذ ثمانينيات القرن الماضي طُرحت على الساحة الدولية مسألة مهمة جدا من الناحية الإستراتيجية و الجيوستراتيجية، أدت إلى اعادة ظهور امبراطوريات القرون الوسطى، بل حتى الاستعمارية الكبرى الحديثة، و لكن بوجه و صفة أخرى سميت بالتعددية القطبية. هذه الأخيرة ـ مسألة القطبية ـ نبَهت إلى طرح مسألة جوهرية حول الموضوع وهي ماذا نعني بالقطب ـ جمع أقطاب (قطبية) ـ ؟؟، أو على أي أساس نشير إلى دولة ما على أنها قطب من الأقطاب؟.

و من خلال كل ما يحدث من متغيرات. هل صفة قطب تكون لدولة أو مجموعة دول دون غيرها؟. أو يمكن أن توصف باسم قطب مجموعة فاعلين أو مؤسسات لها كبير الأثر و المسؤولية في كل ما يجري على الساحة الدولية؟؟.

لقد صار مفهوم القطبية منذ مترنيخ و بسمارك[1]، و إلى وقتنا الحاضر يتداول على أنه تلك القوة العسكرية الكبيرة التي تتمتع بها الدولة فتصبح من خلالها من أقوى الدول في العالم، ليصبح لها من خلال هذه القوة نفوذ تسيطر بواسطتها على الدول الأقل ضعفا دون الحاجة الى احتلاله،.. لتصبح بعد ذلك على شكل قطب يدور حوله مجموعة من الدول الصغيرة الضعيفة في شكل أقمار[2].

---

[1] مترنيخ كليمنس فينزل، أمير و سياسي و رجل دولة نمساوي، من أهم شخصيات القرن التاسع عشر.ينسب اليه وضع قواعد العمل السياي التي سارت عليها القوى الكبرى في أروبا طوال الأربعين عاما التي أعقبت هزيمت نا بليون بونابرت.

أما بسمارك أوتو ادواردليوبوند فون، رجل دولة و سياسسي بروسي – ألماني أشرف على توحيد الولايات الألمانية وتأسيس الامبراطورية الألمانية أو ما يعرف بالرايخ الألماني الثاني.

[2] للإطلاع أكثر أنظر الإستراتيجية القومية، دراسات في معالمها و أهدافها محمد جواد لارجاني, تر علاء الرضائي، دار التعارف، بيروت، 1995، ط 1، الفصل السادس.

و على هذا الأساس فإن تحقق مفهوم السيادة من المنظور الأممي لن يكتب له النجاح على أرض الواقع، إلا للدول الأقطاب التي لا تعترف إلا بنفسها كفاعلة أساسية ذات سيادة مسؤولة عن كل "الأقمار" التي تدور في فلكها. و لمّا كانت هذه الأقمار ـ الدول الصغيرة ذات السيادة المخترقة ـ ليست كفيلة بحل جميع مشاكلها دون اللجوء إلى كبريات الدول ـ الأقطاب ـ، من جهة في عدم قدرتها الاقتصادية و التنموية و من جهة أخرى في عدم استقلالها السياسي في اتخاذ قرارات منفردة قد لا تصب في مصلحة أقطابها. الأمر الذي جعلها تتنازل عن سيادتها أو جزء منه إذا لاحظت أن أي عمل منفرد خارج هذا المجرى الإستراتيجي الدولي قد يكلفها غاليا، و عليه فالأكثر ضعفا مضطر في الواقع إلى الانضمام في هذا التوافق بين الأطراف إلى الأكثر قوة و الأفضل تجهيزا[1].

فالحال أنه و بعد هذا التعريف للوضع الدولي، تغيّر مفهوم السيادة بمعناه التقليدي الوستفالي ـ نسبة إلى معاهدة وستفاليا ـ بل أصبح كل من يتمسك بهذا التعريف للسيادة متمسكا لا محالة بالوهم[2]، لأن في مقابل السيادة...نجد التدخل الخارجي، هذا الأخير الذي لم يعد التصدي له سهلا بالمعنى المباشر المادي، بل أصبح يجتاح الحدود القومية بدون أيّة أدوات من التي كان متعارف عليها سابقا من حشد و جيش، بل أصبح على حد قول "فوكو" ميكرو تدخل أو ميكرو اجتياح، و هذا ليس لصغر الحجم فقط ـ من منطلق الضعف ـ بل على أساس من الانتشار، بحيث يخترق جميع المكان و يأتي من كل مكان بحيث يستلزم عنه عدم امكانية أيّ مجال من النجاة، فيخلق بذلك ميدان آخر لنمط مختلف من العلاقات[3].

---

[1] عالم بلا سيادة، مرجع سابق، ص 165.

[2] أثر عولمة حقوق الإنسان على مبدأ السيادة، مرجع سابق، ص 138.

[3] جيل دولوز، المعرفة و السلطة، مدخل لقراءة ميشال فوكو، مرجع سابق، ص 81.

هذا الأمر سيُظهر حقيقة وجود نوع آخر من التدخل في سيّادة الدولة أيّا كانت قطبا أم دولة ضعيفة نامية، هذا النوع يستخدم جميع الأدوات التقنية التي تسمح بضمان مشروعه، فنجده يُخرج مثلا موضوع اللاأمن من قلب و رحم الأمن، في نوع من استمرارية الهيمنة بوسائل أخرى على جميع العلاقات السلطوية المؤثرة على الأفراد في مجمل تجلياتهم الإجتماعية و المؤسساتية بل حتى الفردية، وهو ما سيطرح وجه جديد من المسؤولية. فبعدما كانت الأقطاب لا تعترف رسميا إلا بمثيلاتها، أصبحت تعترف بالأقمار الصغرى من موقع، المسؤولية (الهيمنة و السيطرة عليها).

هذا الوضع أعطى وجها جديدا للسيادة في شكلها الظاهر، فكلّما خُلقت أزمات جديدة أُخذت بعين المسؤولية الجماعية الإنسانية، وهو ما سيجعل الأفراد الفاعلين بجميع تجلياتهم مرتبطين ببعضهم البعض من موقع المسؤولية، لتصبح هذه الأخيرة ـالمسؤوليةـ صفة ضرورية عند الجزئي في مقابل الكلي والعكس. وبهذا يصبح مبدأ المسؤولية يُؤسس لتشكيل نسيج علائقي ـ علاقاتي ـ خارج مسألة السيادة الجغرافية لا يعترف بالحدود التقليدية، ليكوّن بعد ذلك مؤسسات مختصة ومختلفة المجالات[1] في إطار عالمي.

هذا النوع من العلاقات المؤسساتية و الجماعاتية، و من موقع تأثرها بالنفعي والذاتي، ستجد نفسها بطريقة أو بأخرى تمارس السلطة و الهيمنة من زاوية تأثرها المتزايد بأفراد و ذوات ذات نفوذ، ناهيك عن ممارستها للسياسة بوجه جديد تماما بعدما أصبحت متحررة إلى حد ما من الترتيبات الهرمية الماضية[2]. فلم يعد الفاعل المحلي بحاجة للسلم الإداري و السياسي (تراتبية الدولة) لتفعيل نشاطه على المستوى الإقليمي أو الدولي، بل أصبحت هذه المؤسسات و الجماعات في شكلها الجديد تملك أو لنقل تتدخل (مباشرة أو

1 كما هو الحال اليوم بالنسبة للهيئات و الجمعيات الغير حكومية في طابعها العالمي أو المحلي.

[2] عالم بلا سيادة، مرجع سابق، ص 166.

غير كذلك) في جزء كبير من سلطة و سيادة الدولة القومية من خلال إختراق بعض فاعليها المحليين هيكلة النظام القائم (الحكومة) في الدولة بصورة شرعية.

لقد أعطى هذا الشكل الجديد من العلاقات وجها جدّ خطير لمسألة و لمبدأ السيطرة و الهيمنة، فبعد أن ضُرب الإكتفاء الذاتي للدول الضعيفة في الصميم من قبل الدول الأكثر قوة، أصبح هناك وجه آخر للهيمنة على الدول القومية ،بل حتى القوية منها، تمثّل في مسألة القدرة على التحرّك الفعّال في عملية صنع القرار المباشر أو التأثير الغير مباشر من تلك الدول التي تحمل في أجندة سياستها الخارجية عناوين مثل حقوق الإنسان و البيئة و الأمن العالمي...إلخ.

ساعدت العولمة اليوم كل الفاعلين المحليين بأن يصلوا إلى نظام تقنية المسؤولية العالمية دون المرور على تراتبية نظام الدولة، بعدما كان هذا الأمر من المستحيلات أيام السيادة الوستفالية، و هو ما سيحدث نوعا من التمرد على مبدأ السيادة المتعارف عليه من خلال عدم الامتثال لنظام السلم الرئاسي من جهة، و من خلال تكوينه لمناطق جغرافية محددة مرتبطة في ايديولوجيتها بنسيج شبكي من العلاقات الخارجة عن نظام الجغرافيا من جهة أخرى، وذلك في حركة دائرية من الإنتاج و إعادة الإنتاج لسلطات جديدة.

إن العقد الاجتماعي الذي أقام السيادة و الجماعة السياسية و الاجتماعية خلال عصر النهضة، قد أعقبه الآن عقد من نمط آخر، يؤسس مسؤولية مشتركة من أجل التنمية و الرفاهية ...إلخ، لمواجهة عولمة اقتصادية بلا حدود، تحمي الدولة التجارية ذاتها بإعادة تكوين مناطق اندماج ترتهن فعاليتها بقوة و رسوخ الفاعلين عابري الأوطان و غير التابعين للدولة[1].

[1] عالم بلا سيادة، مرجع سابق، ص 177.

لقد أصبحت السيادة منتشرة و مركبة من عناصر عدة، فبعد أن كانت تمارس أساسا كهيمنة و سلطة انبثاق، و تقنية تموقع في جهاز أو جسم معين، أصبحت عبارة عن مجموعة من علاقات القوى التي لا تخترق القوى الفاعلية أكثر من اختراقها للقوى الضعيفة. فلم تعد معلومة الاتجاه في التأثير ـ من الأعلى إلى الأسفل أو المن اليمين الى اليسار ـ بل أصبحت علاقات غير متساوية و متحركة، فهي متعددة التوجّه، يدخل في تركيبها المحلي بنفس قدرة تأثير الإقليمي بل حتى العالمي. وهو ما سيطرح إشكالا جديدا في مقدّمات العلاقات الدولية، بحيث يكون دور الدولة في تحريك هذا المجال وفاعليته مرتبط بدخول فاعلين محليين آخرين مجال اللعبة السياسية.

من هذا المنطلق، لم تعد السيّادة ميزة مملوكة للدولة بقدر ما أصبحت تتوزع داخل شبكة العلاقات الدولية و الهيئات و المؤسسات بل حتى الأفراد، لكن الأمر الذي يثير الإشكال هنا هو مسألة دور الفرد داخل كل ما يجري من موقع وجوده الضروري، و هو ما يطرح التساؤل :

من موقع المسؤولية ـ المطروح سابقا ـ للدول الكبرى، و التي يمكنها التدخّل في الشؤون الداخلية لدول أخرى، من أجل إضفاء الحقوق والحريات باعتبارهما قيم إنسانية من جهة، و من موقع الدفاع المتقدم من جهة ثانية. ألا يساهم هذا الأمر في خلق إشكال خطير على الدول الكبرى؟؟، و هو أنها لمَا كانت الدول الرائدة في الدفاع عن حقوق الإنسان و المواطنة، ستكون بمثابة حاملة لواء الإنسان العالمي والمواطن الكوني الذي ستستقبله رغما عنها إذا ما هاجر إليها طلبا في الحقوق الإنسانية؟؟. و بذلك تتحقق مسألة أنّ كل فرد هو في نفس الوقت مواطن العالم و مواطن دولة[1]. ألا يعد هذا الأمر، إعادة هيكلة جذرية لمفهوم المواطنة و الدولة؟؟.

[1] زهير خويلدي، سيادة الدول في ظل عالمية المواطنة، الحوار المتمدن.

من اللامنطق التفكير في كل ما يجري و الوصول إلى حقيقة أن الدولة فقدت جميع صلاحياتها بل حتى ممتلكاتها، بل من السذاجة حقا استنتاج هذا الأمر، لقد تمت هذه التحولات بناءا على رغبة الدولة أكثر من كونها فُرضت عليها"[1].

حقيقة أنه من بعض النواحي وجدت الدولة في العولمة بعض الاستراحة و المتنفس من مسؤولياتها الحتمية من توظيف و تهيئة بنية تحتية، كانت فيما مضى مفروضة عليها، إذ لا ضير اليوم في التعاون بين الشركات المتعددة الجنسيات و الدولة كل في مجاله، الأولى في الاستثمار في البنيات التحتية و البحث و التطوير التكنولوجي و...إلخ، و الثانية في المساعدة القانونية و الدبلوماسية لخوض "صراع البقاء" على مستوى الأسواق العالمية[2].

و من خلال كل هذا، ألم تشكل هذه الإستراتيجية الجديدة في علاقات السلطة والعلاقات الدولية ايديولوجيات كل على حدى؟؟ ألم يكن هناك قبول كما كان هناك رفض لهذا الطرح العالمي الجديد ـ العولمة ـ؟؟. ما هو موقف الرافضين و ما هي ردًات أفعالهم؟؟ هذا من جهة، و من جهة ثانية ألا يمكن أن يتكوّن طرف ثالث ايديولوجيا يكون في موقع الإستثار في جهة الرفض ألا و هو الهارب من القبول؟؟ و هل هذا الهروب من هذا "المركز" يؤدي لا محالة بصاحبه إلى الطرف أي "التطرف"؟؟.

[1] عالم بلا سيادة، مرجع سابق، ص 177.

[2] يحيى اليحياوي، العولمة أية عولمة، دار إفريقيا للشرق، المغرب، 1999، ص 47 ـ 54.

قد يكون اللبس السمة الغالبة لكثير من المفاهيم و المصطلحات التي أفرزتها العلوم الإجتماعية في العصر الحديث، كون دلالتها تتجاوز الميدان الاجتماعي لترتبط بسياقات معرفية أخرى تجعل من الصعب تحديد أو ضبط تعريفها بدقة و شفافية، فيجد الباحث نفسه أمام مفهوم ملتبس يتقاطع في دلالته مع فضاءات متنوعة قد تجمع بين السياسي و الاجتماعي و النفسي معا، بحيث يورد كل فضاء معين تعريفا لهذا المفهوم قد يبرز معنى على معنى آخر، وفق أولوياته طبعا.

إن التطرف مفهوم من مفاهيم قاموس علم الاجتماع الحديث، الذي يجتاحه اللبس بقوة لما يفضي تحليل تركيبته المعرفية من كشف عن تقاطع مع الأبعاد السياسية الدينية بقوة من جانب، و يتعدى الحال إلى تقاطعه بشدة في الوقت عينيه مع البعد النفسي السيكولوجي و الثقافي الفري من جانب ثان. و هذا إن دل على شيء، فإنما يدل على فعالية المصطلح و نفوذه المعرفي داخل المنظومة المعرفية للإنسان، فقوة المفهوم تظهر في قدرته على التأسيس و خلق توتر معرفي يؤشكل العلاقة بين جملة من المصطلحات من جهة، و يشابك دلالاتها الاصطلاحية من جهة أخرى.

بناءا على هذا الأساس، "من الصعب التعريف و الإحاطة بتفاصيل و معاني مصطلح التطرف، لما له من امتدادات و انعكاسات و تشكلات عديدة"[1] و لا يمكن الحديث عن مصطلح "التطرف" و الخوض في تحليل معناه دونما أن نشعر أو نلتمس ذلك التوتر المعرفي القائم بينه و بين مفاهيم أخرى من قبيل "الدوغمائية" أو "التعصب" حسب الاصطلاح العربي من ناحية المفهوم و الدلالة كونها تصب جميعا في خانة الجمود العقائدي و الانغلاق الفكري الشديد. أو التقاطع مع مفهومي الدين و الإرهاب بقوة كانعكاسات و تجليات من ناحية أخرى، فغالبا ما آلت سياقات الحديث عن التطرف

[1] المهدي حميش، التطرف الديني في الديانات السماوية، مجلة ذوات، التطرف الديني و مطلب التنوير، العدد السادس، 2015، ص 11.

للحديث عن الإرهاب و أسبابه و تجلياته في المجتمع. ثم إنه يرتبط بمفهوم "العولمة" فهو و إن يبدو بعيدا كل البعد عن المفهوم الأول إلا أن المتتبع للسياق التحليلي السابق في الفصول السابقة، سرعان ما تظهر له ملامح الارتباط الوثيق بين كل من التطرف والعولمة. تمظهر يتجلى في علاقة سبب بنتيجة أو تمظهر يتجلى في مفهوم و أبعاد دلالاته الكثيفة التي تفرض تقاطعه مع مفاهيم قد تبدو بعيدة كل البعد.

إن هذه المفاهيم الإجتماعية الحساسة، تكون العلاقة بينها أشبة ما تكون بحلقة سيبرنيتيكية تفضي إلى تقاطع "أ" مع "د" دونما أية علاقة مباشرة فقط لأن "أ" على علاقة ب "ب" التي هي على علاقة ب "ج" الذي هو على علاقة ب "د"، و هذا الدور هو ما يجعل "أ" في النهاية على علاقة ب "د".

فصعوبة تحديد مفهوم ـ المعنى ـ لأي مفهوم، أو إطلاق تعميم بشأنه يساهم فيه أيضا استعماله الواسع من قبل المفكرين في ميادين كثيرة و بمعان متنوعة جدا، لكن يمكننا لإيضاح الدلالة رد التعبير أو المصطلح المراد فهمه بصفة عامة إلى نقيضه ذلك أن ربط الشيء بنقيضه يسمح بتحديده بعض الشيء و حسب القول المشهور "الشيء بنقيضه يعرف".

لغويا، التطرف من الفعل طرف فنقول "(طرف) الجندي: قاتل في الأطراف. وطرف الشيء: جعله طرفا. و ــ جعل له طرفا. و ــ حدد طرفه و رققه. و تطرف: أتى الطرف. ويقال تطرفت الشمس: دنت للغروب. و ــ منه تنحى. و ــ في كذا جاوز حدّ الاعتدال و لم يتوسط. و (الطرف) من كل شيء: منتهاه. و ــ الناحية أو الجانب "[1].

و الطرف في لسان العرب لإبن منظور هو "الناحية من النواحي و الطائفة من الشيء،والجمع أطراف. و يقال: طرف الرجل حول العسكر و حول القوم، يقال: طرف فلان إذا قاتل حول العسكر، لأنه يحمل على طرف منهم فيردهم إلى الجمهور. و تطرف عليهم:

[1] المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ب ط (ب ب ن ب د ن 1972)، ص 555.

أغار،و قيل: المطرف الذي يأتي أوائل الخيل فيردها على آخرها، و يقال: هو الذي يقاتل أطراف الناس"[1].

أما اصطلاحا لا يحيد المعنى كثيرا عن ما عني به لغويا، و عليه يمكن القول إنه ليس ثمة "تطرف" ما دام الشخص لم يجاوز حد "الاعتدال"؛ أي أننا نقول فلان متطرف كلما جانب موضع الإعتدال المتفق عليه أو الشائع لدى الجماعة المنتمي إليها هذا الفرد. و منه تكون الجماعة متطرفة كلما خالفت المشهور في المجتمع المنتمية إليه أو باقي الجماعات الإنسانية المحيطة بها*.

إلا أن واقع الحال، يفضي للإقرار بأن الاعتدال نفسه لا يمكن أن يكون معيارا ترد إليه المسائل نظرا لنسبيته و تغيره، فالمنطق يستلزم العودة إلى الثابت للقياس لا للمتغير و هذا إشكال آخر صعب من مهمة ضبط المفهوم و زاده أشكلة.

إن بنية الاعتدال المختلفة من مجتمع لآخر، مرهونة بطبيعة السياق المعرفي الفكري السائد في المجتمع المرهون هو الآخر بالمتغيرات الجغرافية و السياسية والاقتصادية التي تطرأ على هذا المجتمع أو تلك الجماعة، لذا فإن علماء الاجتماع و إن كانوا قد ربطوا معنى المفهومين –التطرف و الاعتدال– ببعضهما، إلا أن هذا الربط ليس ثابتا و لا يعطي للمصطلح أساسا معرفيا صلبا يعرف من خلاله.

إذا يبقى "المفهوم" خاضعا للمعتقدات و المعايير التي تحكم المجتمع، و وفقها فقط يمكنها تحديد حالة التطرف إذا ما سادت داخله أم لا، ففي كثير من الأحوال ما يبدو تطرفا لمجتمع ما هو حالة طبيعية لم تلامس حد التطرف لدى آخر، و هنا يعود المجتمع بقوة ليبرز فعاليته الشديدة في التأثير على الدلالات الاصطلاحية و القدرة على تأسيسها

---

[2] محمد بن مكرم الإفريقي، إبن منظور، لسان العرب، 06 مج ، بدون طبعة وبدون دار نشر. ص 2659.

* سنعود لاحقا للتمييز بين تطرف الأفراد و تطرف الجماعات لأن هذا الأخير يتميز عن الأول في كونه قد يحمل طابعا مؤسساتيا فيما يصطلح عليه ب "تطرف المؤسسات" و هو ذو خطورة بالغة على المجتمعات.

مفاهيميا و لا يمكن إلا أن نؤكد على أنه – المجتمع – "واقعا لا يمكن الجدال فيه و لا يمكن تجاوزه"[1].

تاريخيا، يفضي التحليل البنيوي لمفهوم التطرف إلى الكشف عن جملة من التغيرات التي مست المفهوم و صقلته في شكل مغاير تماما للمفهوم الأول الذي ظهر أول ما ظهر عليه، ففي حين كان يشير إلى تلك الحركة الثقافية السياسية التي رفضت الحكم الملكي و سيطرت الكنيسة التي أصلت لمفهوم "نقل السلع من احتكار الكنيسة إلى ملكية العالم"[2] ، بات ينعت به اليوم من يعادي الديمقراطية و الليبرالية و العولمة أي أن هناك تغيرا أصيلا في الحكم القيمي على التوجهات الفكرية، فبعد أن اتخذت الكنيسة من "التطرف" صبغة تصبغ بها كل فكر خالفها أو حركة رفضت توجهاتها العامة و حاربتها أصبح الحال اليوم على العكس مما كان عليه بعد أن تغيرت الموازين و القوى لتغدو صبغة "التطرف" تطال كل من يرفض الصيغة العالمية المعاصرة أي ـ العولمة ـ و هذا ما يؤكد صحة الفرضية التي انطلقنا منها سابقا، و هي أن السياقات المعرفية السياسية السائدة في فترة ما هي المحددة لمفهوم التطرف و مظهره.

فمع القرنين السادس و السابع عشر، و أمام جملة التغيرات الجيوسياسية والاكتشافات العلمية و كذا النظريات الفلسفية الإجتماعية التي أسست لميلاد الدولة الحديثة في الغرب وراحت تطبق مناهجها على النظام المعرفي السائد في تلك الفترة فرفضت مجمله و حطمت أنساقه لتعوضه بنظام معرفي جديد، لا يدين في تأسيسه للكنيسة أو الملك، وصف هذان الأخيران كل من جانب النظام القديم و اعتقد بالنظام الجديد سواءا من الناحية السياسية أوالفكرية وصفوه ب "المتطرف" و راحت الكنيسة تصف من انتقد نصوصها و ناقش أفكارها المهيمنة معرفيا على مدى قرون من الزمن ب "المهرطق" بالمقابل وصف كل من رفض الثورة

---

[1] المعجم النقدي لعلم الإجتماع ، مصدر سابق، ص 515 .

[2] كارين أرمسترونغ، أسطورة العنف الديني، تر.محمد معاذ شهبان، مجلة ذوات، التطرف الديني و مطلب التنوير،العدد السادس، 2015، ص 21.

العلمية و التطور "بالأصولي" الصفة التي باتت تشير إلى كل "جمودية في مواجهة التطور،كالتراث في مواجهة الحداثة،كتحجر مذهبي في مواجهة الحياد"[1].

لكن سرعان ما قرن الإستعمال الغربي المصطلحان "التطرف" و "الأصولية" ببعضهما وأصبحت صفة "الأصولي" مكملة لمفهوم "التطرف" فيما يعبر عنه "بالتطرف الأصولي" للدلالة على التطرف الديني. و هو إقتران مقبول إلى حد ما، لما فيه من التقارب اللغوي .

فإذا كانت الأصولية تشير للأصل، فالتطرف يحيل إلى بدايات الأمور وجذورها،والجذر Racine مرادف للألفاظ علة، مبدأ، أصل. و منه صفة جذري Radical التي تحيل إلى ما يختص بالجذر. و منه الجذرية الفلسفية Radicaliseme أو الراديكالية التي تشير إلى سياسي، اقتصادي و فلسفي لجماعة من الصحافيين والفلاسفة الانكليز، منهم بنثام، جيمس ميل، ج. س. ميل، الممثلون الأساسيون لهذا المذهب. أما أبرز نقاطه فهي الليبرالية في كل صورها"[2].

هذا الربط بين الأصولية* و التطرف، هو ما أنتج العلاقة بين التطرف و الدين فارتبط معناهما ارتباطا أرخى بظلاله كثيرا على الاستعمالات المفاهيمية فيما بعد خصوصا لما تحمله صفة "الأصولي" من دلالات دينية شديدة، و هذا ما سنعود إليه لاحقا لنبين طبيعة علاقة النشأة و التكون.

---

[1] روجيه غارودي، الأصوليات المعاصرة، أسبابها و مظاهرها، تر خليل أحمد خليل، دار عام ألفين، باريس، ص13 .

[2] أندري لالاند، مصدر سابق، ص 1158. 1159 .

* الأصولية مصطلح كنسي مسيحي بروتستنتي الأصل، استخدم أول الأمر للدلالة على كل من يرفض مناقشة النصوص الدينية و يتخذون موقف الرفض و الجمود تجاه أي حركة تطورية تغيرية. فهي تستهدف الكاثوليكية التي تبنت المذهب المحافظ الذي يعلن انتسابه للتراث علنا، لكن المفهوم اتسع فيما بعد و أصبح عنوانا لكل تعصب عقائدي فكري سواء أكان دينيا أو سياسيا و حتى إقتصاديا، للإطلاع أكثر، أنظر الأصوليات المعاصرة لروجيه غارودي.

أما اليوم فقد بات الحال على العكس تماما مما كان عليه في السابق، إذ بات ينعت بهذه النعوت ـ التطرف ـ كل من خالف الديمقراطية و الليبرالية بعد أن اتصف بها من سلم بها سابقا، و تجاوز معنى الأصولية الدلالة الكنسية المسيحية لنضحي أمام أصولية علمانية، أصولية إسلامية، أصولية يهودية و أصولية ستالينية و..إلخ.

فيتبين لنا أن المسألة نسبية و دلالاتها المعرفية فضفاضة تجاوزت المعاني الضيقة التي أطرتها سابقا و لا يتوقف معناها على تحديد مفاهيمي معين، و ما يمكن استنتاجه هو أن التطرف/الأصولية مفهوم لكل مجانبة للفكر السائد و صفة ملاصقة لكل من خالف النظام القائم بفكر يرفضه و يدعو لغيره. فيضح لنا أن المذاهب تتغذى من بعضها، فينجم عن ذلك إنحراف في المفاهيم ذاتها: فالدفاع عن امتيازات الكنيسة ارتدى طابع الدفاع عن العقيدة، و الدفاع عن العلمنة في الدولة و في المدرسة تحول إلى استبعاد وضعي للعقيدة، و تجذر الإلحاد بكل طيبة خاطر"[1].

إن هذه الفكرة السابقة تحيلنا قطعا إلى الربط تمام الربط بين كل من التطرف والمعتقد أي بين التطرف و الإيديولوجيا؛ لأن التطرف كحالة يصل إليها شخص ما أوكظاهرة تعم جماعة ما لا يمكن أن تقوم إلا على أساس متين يدعمها و يؤسس لها معرفيا من جهة و يسوغها شرعيا من جهة أخرى. إذ "إن المعتقدات تلعب دورا أساسيا في الحياة الاجتماعية. يمكنها أن تحدد أهداف الفعل الفردي و الجماعي و يمكنها أن توجه البحث عن الوسائل"[2].

فإيمان الإنسان بفكرة ما يدفعه للتمسك بها بشدة و هذا التمسك إن هو زاد عن حده يتحول إلى إيديولوجيا شديدة تحركه باتجاه رفض كل المعتقدات المغايرة لمعتقده الذي يجد فيه الفكرة الصحيحة و الأصل المستقيم، بل و حتى مجرد الاستماع للرأي

[1] روجيه غارودي، الأصوليات المعاصرة، أسبابها و مظاهرها، مرجع سابق، ص 14.

[2] المعجم النقدي لعلم الاجتماع ، مصدر سابق، ص 522 .

المخالف يلاقي منه نفورا و رفضا قاطعا. ثم إنه في الحالات الإيديولوجية المتقدمة يصل الوضع إلى المواجهة العنيفة لأنه "في كثير من الحالات يتوقف تصرف الفاعلين الاجتماعيين على المعتقدات"[1].

و بناءا على هذا الأساس عرف التطرف بأنه "قد يتحول من مجرد فكر إلى سلوك ظاهري أو عمل سياسي، يلجأ عادة إلى استخدام العنف Violence كوسيلة لتحقيق المبادئ التي يؤمن بها كفكر متطرف، أو اللجوء إلى الإرهاب النفسي أو المادي أوالفكري ضد كل من يقف عقبة في طريق تحقيق تلك المبادئ و الأفكار التي ينادي بها هذا الفكر المتطرف"[2].

إن الاعتقاد الشديد بفكرة ما هو أشبه ما يكون ببناء جدار صلب يشكل حاجزا قائما بين الحامل للفكرة و بين الأفكار الأخرى المختلفة، و يستلزم هدمها بناء استراتيجيات معرفية تعمل تدريجيا على زحزحة النظام المعرفي السائد من قبل المشكل للجدار العازل،لأن الهدم الجزافي و الغير مؤسس يعد حركة تدعيمة أكثر من كونه حركة تحطيمية؛ فهو يزيد من قوة و صلابة الجدار لما يخلقه لدى المعتقد من إصرار شديد ويشحنه بمشاعر الرفض و الانغلاق الرافض لأي تغيير.

مثلا، يعتقد الكثيرون أن العمل على مناقشة الناس في آرائهم و معتقداتهم و عرض التناقض القائم فيها يخلق نتيجة ايجابية بتغيرها لدى الشخص المعتقد، لكن يحصل العكس في الكثير من الأحيان. و هذا ما أثبتته الدراسات الإجتماعية بإقرارها أن الكثير من الناس إلى حد ما يبدون نوعا من "الفهم المتحيز"؛ فهم حتى عند "قراءتهم لمجموعة من الحجج، ينقصون من أهمية الآراء غير الملائمة لهم بوصفها آراء ساذجة

[1] المصدر السابق، ص 521.

[2] محمد أحمد بيومي، ظاهرة التطرف (الأسباب و العلاج)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1992، ص 5.

أوغبية،ويجدون أن الآراء الملائمة لهم آراء ذكية و لائقة. و من ثمة فإنهم يتشددون في قناعتهم الأصلية"[1].

إن خطورة الاعتقاد/الإيديولوجيا ذات دلالات ضمنية مهمة في كثير من القضايا وبخاصة في المجالين السياسي و الديني إذ أن طبيعة المعرفة الأولية التي يتلقاها الفرد هي ما يشكل لديه بالتدريج قناعات ثابتة يحاول الدفاع عنها حتى و لو كانت معرفته قليلة بالفكرة الأصل، أي أن التعصب لفكرة ما لا يحتاج لفكر واسع بالمسألة أو إلمام بجوانب الفكرة و أبعادها؛ و إنما الحال على العكس من هذا تماما فالمعرفة الشحيحة وضيق الأفق لدى الفرد، العامل الأساس و الأول لخلق التطرف و تزكيته في النفوس ف "المشكلة هي أنهم يعرفون القليل جدا، و أن ما يعرفونه يعزز نزعتهم للتطرف"[2]*، ليتمثل العامل الثاني في الحركة الاستقطابية التي تمارسها الجماعة لاستقطاب أكبر قدر ممكن من الأفراد و لا يقوم استقطابها هذا إلا على تلك المعرفة المحدود عند الأشخاص، الأمر الذي لا يسمح لهم بالتفكير المتمعن و المدقق للأفكار فيستقطبون بسهولة من قبل الجماعات.

ثم إنه و مع تنامي الشعور بالانتماء للجماعة تزداد ثقة الأفراد بهذه الأمور و تميل الاعتقادات إلى التطرف أكثر فأكثر و تظل ثابتة في أغلب الأحيان و لهذا نجد "المتطرفون مخلصون إخلاصا شديدا لمعتقداتهم، و عندما يدركون الدليل الذي يمضي

[1] كاس.ر. سينشتاين، الطريق إلى التطرف، اتحاد العقول و انقسامها، تر سميحة نصر دويدار، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2014، ص 80.

[2] كاس. ر. سينشتاين، مرجع سابق، ص 67. طبعا لا يمكن نفي أن يكون بعض المتطرفين على قدر من المعرفة والعلم كحال الكثير من الزعماء السياسيين أو علماء الدين، لكن بصفة عامة و لدى العامة من الناس يكون التطرف نتيجة ملاصقة لقلة المعرفة و الجهل بالأنظمة المعرفية التحليلية و التفكيكية.

في الإتجاه لآخر "المضاد لاتجاههم"، أو الدليل الذي يبدو متوازنا، فإن بإمكانهم أن يظلوا أكثر إخلاصا لمعتقداتهم و ليس أقل إخلاصا"[1].

إن قوة الاستقطاب لا تنحصر في فعل الجذب فقط و إنما تتجاوز الحال لأن تغدو عملية تأصيلية تأصل للأفكار و الآراء المتبناة من طرفها لدى الفرد المستقطب، بأن تنتج هي ـ الجماعة المستقطبة ـ المعاني و الحقائق و تصوغها في جملة من النظريات و الأفكار و التي قد تشرعنها شرعنة دينية لما لشرعيته ـــ الدين ـــ من هيمنة شديدة،محاولة لاحقا فرضها على الأشخاص و العمل على أن يؤمنوا بها إيمانا لا يدع للشك الديكارتي مجالا أبدا. فهي أقرب ما تكون لأن تجعل من الحقيقة مفهوما ثابتا غير متحرك و هي التي تمتلكه فقط و ما خالفها من حقائق إنما هو إدعاء فقط .

لكن في مقابل هذا التحليل، تتحقق لدينا نحن القناعة الكلية بأن الحقيقة إنما هي فعل متغير يخضع لجملة من الجدليات الإجتماعية التي تتحكم فيها و تجعلها متبدلة من واقع لآخر و من زمن لآخر، لأننا نعي كل الوعي أن الفرد أو الجماعة المصدقة لفكرة ما دون أخرى هي التي تجعل منها حقيقة ثابتة و تزكيها لحد التقديس و تتصف بالتطرف من أجلها، لا لشيء إلا لفرض قناعاتها فقط. و هنا يكون تعريف محمد أركون للحقيقة أبلغ ما يكون لما يصفها بأنها "مجموع آثار المعنى التي يسمح بها لكل ذات فردية أو جماعية نظام الدلالات الإيحائية المستخدمة في لغته. إنها مجمل التصورات المختزلة من قبل التراث الحي للجماعة القبلية، أو للطائفة الدينية، أو للأمة، فكل أمة أوطائفة تعتبر تراثها بمثابة الحقيقة المطلقة"[2].

---

[1] المرجع نفسه، ص 81.

[2] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني/ كيف نفهم الإسلام اليوم، تر هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 1998 ، ص 166.

من هنا لا بّد و أن ندرك أن التطرف كفكر لا يمكن أن تفهم ميكانيزماته التركيبية إلا إذا ما استطعنا التواصل مع العقل الباطني للفرد المتطرف، أول لنقل التواصل مع المخيال المكون لفكره و آراءه، لأننا مهما عملنا على طرح الأفكار المضادة و حمله ــ المتطرف ــ على النقاش لن ننجح مثلما البدء بتحليل و تفكيك شبكة الرموز التي يؤسس الشخص المتطرف عليها أفكاره و آراءه.

لذا، "إن ما يمنعنا من فهم ما ينوي الناس فعله ليس هو الجهل بكيفية اكتساب المعرفة...بقدر ما هو فقدان الاتصال بالكون التخيلي الذي يعملون فيه و تكون لأفعالهم صفة الإشارات"[1]، فالإنسان يعيش داخل شبكة من الرموز يمكن القول "بأنها من صنع الإنسان، و بأنها مشتركة و متعارف عليها و منظمة و تقتبس بالتعلم، تقدم للبشر إطارًا ذا معنى يحددون بواسطته موضعهم و توجههم تجاه بعضهم و تجاه العالم الذي يحيط بهم و تجاه أنفسهم"[2].

فالمخيال يسيطر دوما سوسيولوجيا و سياسيا على المجتمع و غالبا ما يساهم في تشكيل النظام المعرفي للمجتمع، و هذا يتجلى بوضوح في الأفكار التي تستعمل في ممارسة التعبئة الإجتماعية دينية كانت أم معرفية أو سياسية، إذ أن فعاليته تساهم بصفتها "وعاء من الصور و قوة اجتماعية ضخمة تكمن مهمتها في إعادة تنشيط هذه الصور بصفتها حقائق رائعة، و قيما لا تناقش، تكون الجماعة مستعدة لتقديم التضحية العظمى من أجلها"[3].

---

[1] كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، تر محمد بدوي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2009 ، ص 222 .

[2] المرجع نفسه، ص 493.

[3] محمد أركون، القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 2، ص 29.

يتضح من خلال التحليل السابق أن التطرف هو حالة فكرية نفسية تمتلك الإنسان و تشحنه عاطفيا و يتطور معه الحال إلى أن يغدو سلوكا ظاهريا يمارس ضد الآخر المختلف عنه، و ليس بالضرورة أن يكون هذا الاختلاف اختلافا كليا فيمس الهوية أوالدين أو الفكر و إنما يكفي الحال أن يقع الخلاف في تفسير فكرة ما أو تحليل واقعة ما،ليذهب المتطرف في جداله مع الآخر إلى أبعد ما يكون، فيصل حد التكفير واستباحة الدم كما هو الحال مثلا مع الفكر السلفي في الإسلام الذي يرفض معتنقوه ممارسة آلية الحوار مع أيّ فكرة تخالف فكرهم، و هم و إن أبدوا رغبة لذلك فإنها لا تغدو لأن تكون مناورة لا غير و قد عبر نصر حامد أبو زيد عن الحالة هذه بالقول "إن "التكفير" هو النهج الكاشف عن مخاصمة "التفكير" و الانقلاب ضده، و لا غرابة في ذلك فالمفردتان اللغويتان "فكر" و "كفر" تنتميان إلى مادة لغوية واحدة من حيث أصل الاشتقاق"[1].

ذلك أن العقل المتطرف هو عقل مسيج بسياج دوغمائي يرفض أية فكرة جديدة تخالف أو تنقض ما سلم به سابقا و هذا ما بينه أركون في أكثر من موضع لما سلط الضوء على الفكر الأصولي محللا آلياته المعرفية ليؤكد على أن أشدّ الأنظمة المعرفية خطرًا على الإنسان هي الأنظمة الآهوتية. و منه يؤصل للتطرف كما أشرنا سابقا بصفته نتاج عملية قرائية منغلقة على نفسها ترفض القراءات الحديثة و المعاصرة و تعتبرها خطرا شديدا يهدد هويتها المعرفية.

فيذهب في تحليله هذا لأن يشابه بين الحالتين الفكريتين "الإسلامية والأوروبية"،بصفة أن الأخيرة قد تجاوزت نوعا ما حالة التطرف الشديد ضد الأفكار المختلفة و خرجت من حالة التقوقع و الانغلاق داخل الفكر الواحد المسيج كنسيا بفضل الثورات العلمية الحديثة التي أسست للقراءة المنفتحة، و الدور اليوم على الفكر الإسلامي

[1] نصر حامد أبو زيد، التجديد و التحريم و التأويل، المركز الثقافي العربي, الدار البيضاء المغرب, ط1 2010، ص 33.

الذي لا زال يرتهن معرفيا للأنظمة الآهوتية التي لا تأخذ المنهجيات القرائية المعاصرة بعين الإعتبار، فبدأ من القرن السادس عشر "تعرض التراث القروسطي عندئذ لأول زعزعة أو زلزلة، مع اندلاع حركتي الإصلاح الديني و النهضة. و لكن هذه المعارك الخصبة و المناقشات لا تزال مجهولة في السياق الإسلامي أو مطموسة أو مرمية في ساحة المستحيل التفكير فيه أو الآمفكر فيه"[1].

إنه هنا يربط ربط تأصيل بين التطرف و الدين، لاعتقاده الشديد بأن منابع الفكر الأصولي إنما هي دينية بالأغلب؛ فالدين و إن كان جوهره "يهدف بصراحة إلى الرفع من شأن كرامة الشخص البشري، و لكنه من جهة أخرى يشكل ذروة مقدسة متلاعب بها من قبل الفاعلين الاجتماعيين"[2]. و هذه ظاهرة انسانية عامة إذ لا يمكن أن نسلم بكون التدين أو التعلق بالمقدس ظاهرة أنثربولوجية لا يخلو منها أي مجتمع إنساني فهي و إن اختلفت الأديان فإن هناك جوهر يجمع بينها هو ظاهرة "التقديس".

و طبقا لذلك لا يكون التطرف ممارسة من الداخل نحو الخارج فقط بل الأصل فيه ممارسة من الداخل نحو الداخل أي أن التطرف قبل أن يواجه الخارج عنه إنما يتطرف ضد نفسه أولا.

إنّ الشائع من الاعتقاد، يذهب لأن يجعل من علاقة التطرف/الاعتدال علاقة يسار/يمين أي أن الفكر الواقع في أقصى اليمين يكون خصمه واقعا في أقصى اليسار بينما الحال على غير ذلك. فالأغلب ما يكون الفكر المتطرف متطرفا عمن من يحيط به أي أن الأصل في الموضوع "أن التطرف في اليسار هو موجه أصلا ضد اليسار

[1] محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، تر هاشم صالح، دار الساقي، 2011، ط4، ص 59.
[2]. محمد أركون، القرآن، مرجع سابق، ص 55.

نفسه،كما أن التطرف في اليمين موجه ضد اليمين، و غالبا ما يكون الخصم اللدود للمتطرف، في إحدى الجهتين، هو أقرب "الناس" إليه، على يمينه أو على يساره"[1].

فالجماعات المتطرفة التي و إن هي كعقيدة تكون قد تكونت بفعل رفضها للأفكار و المعتقدات السائدة في مجتمعها، إلا أنها بالمقابل تكون أشد تطرفا تجاه من يحيد عن توجهاتها من داخلها فتعتبره الخصم الأول و الأشد خطرا عليها من الآخر المخالف لها تماما في الرؤية و الإعتقاد.

و هذا ما نلاحظه تاريخيا إذ أن الكثير من الحركات اليمينية المتطرفة في الدول الغربية إنما نجدها في خصام شديد يصل إلى حد العنف مع المنشقين عنها أو من يطالب بالتجديد في الرؤى المتبناة من قبلها، و الحال نفسه مع اليسارين فهم و إن كان اليمين خصمهم إلا أن ذلك في العنوان العام و الخط العريض لمعتقداتها لكنهم يجدون أنفسهم و قد إتجهوا لمواجهة اليسار نفسه بكل قوة، فيحتل هو موقع اليمين بدل اليمين نفسه و هذه نقطة أخرى تحيلنا للتأكيد على نسبية مفهوم "التطرف" و عدم ثباته على طرف معين فهو مرهون بسياقات معينة تجعل منه مفهوما متحولا.

ليس حال الإسلاميين في الواقع العربي أفضل من تلك الحركات المتطرفة في الغرب، فنحن و إن كنا عادة نعتقد أنهم يموقعون أنفسهم بالمقابل من الأفكار الغربية الوافدة علينا من رأسمالية و اشتراكية، إلا أننا نجد الجماعات الإسلامية المتطرفة تتجه بالخصومة نحو التيار الإسلامي نفسه الذي اختار الاعتدال كمنهج و رؤية.

و هذا واقع الحال مع التيار السلفي الإسلامي الذي تطرف بشدة إلى درجة لجوءه للعنف[1] و لكن لمواجهة الإسلام من الداخل، فكان أن أسس لعقيدة تجعل من العدو الأول

[1] محمد عابد الجابري، التطرف يمينا...و التطرف يسارا، نقلا عن الموقع الإلكتروني، www.aljabriabed.net/gauche3.htr.

و الأسبق للعدو الأجنبي المسلم، الذي لا يعتقد بمعتقداتها و يحتكم بأحكامها فأجازت قتله و هتك دمه و صنف كافرا مرتدا و هذا النوع من التطرف أشد بكثير من التطرف العام الذي يتولد كردة فعل تحاول الحفاظ على الهوية في مقابل الحداثة أو التطور.

تاريخيا، يورد محمد عابد الجابري الخوارج كمثال صارخ عن التطرف الداخلي إن صح التعبير، فيوضح لنا أنه بالرغم من أن عليا بن أبي طالب كان يمثل الاتجاه الديني و معاوية الاتجاه الدنيوي، إلا أن التطرف "الذي ظهر في صفوف علي، و سمي أصحابه باسم "الخوارج"، قام أصلا ضد علي نفسه، و قد سموا "الخوارج" لأنهم خرجوا عليه و قاتلوه عندما قبل "التحكيم"، أي حل الخلاف بينه و بين معاوية بصفة سلمية على يد "محكمين""[2].

إذ نلاحظ أن الأصل في الاعتقاد لديهم هو محاربة معاوية المغتصب للخلافة لكن سرعان ما تغيرت المفاهيم بأن يصبح علي بن أبي طالب الذي كان مرشدهم و قائدهم سابقا الخصم الأول الذي عليهم محاربته قبل معاوية، لا لشيء إلا لمخالفته لهم في الرأي نتيجة المستجدات التي فرضت عليه مسألة "التحكيم". و وصل بهم الحال، لدرجة التكفير و القتل، و فعلا أباحوا اغتياله و نجحوا في ذلك إلا أنهم بالمقابل فشلوا في اغتيال معاوية.

مثل هذا النوع من التطرف الأعمى هو ما يشكل خطرا على المجتمعات الإنسانية فيدمرها من الداخل، و إن كان "يؤدي في النهاية إلى انعزال الجماعات المتطرفة يمينا ويسارا فتبقى على الهامش تكرر التجربة ذاتها مع نفسها، تجربة التطرف، فتنقسم إلى

---

[1] يعتبر تنظيم الدولة الإسلامية "داعش" اليوم من أقوى التمثلات الحية للفكر السلفي المتطرف المعادي للمسلمين أنفسهم، و إن كان قد سبقه في ذلك تنظيمات أخرى كتنظيم "القاعدة"، إلا أنه فاق كل التوقعات بممارسته تطرفا عنيفا باسم الدين وصل لحد التكفير و القتل و هتك الحرمات .

[2] محمد عابد الجابري، التطرف يمينا...و التطرف يسارا، مرجع سابق، نقلا عن الموقع الإلكتروني.

جماعات يخاصم بعضها بعضا و "تكفر" كل جماعة منها الأخرى"[1]، إلا أنه على الفكر و المفكرين العمل على البحث عن مبررات وجوده و أسباب انتشاره بشدة.

بناءا على ما سبق يمكن لنا الخروج باستنتاج مفاده أن لا مفر من أن ينحو التطرف سواءا أكان فكريا أو سياسيا أو دينيا ـ و إن كان أخطرهم ـ منحا يجاوز حد الاختلاف الفكري الذي يتمظهر في الكثير من الأحيان في المناقشات أو في اللغط الكلامي بشدة، ليتخذ لنفسه طابعا هجوميا استباقيا يقوم على قناعة راسخة بضرورة نشر أفكاره و إخضاع المجتمع لأفكاره و إن إقتضى الحال استعمال القوة و العنف و هذا ما نهدف للوصول إليه من هذا التحليل.

إذ يمكن اعتبار أن التطرف في أعلى مستوياته يتمظهر في تلك التوجهات المصبوغة بصبغة القوة و العنف الفكري أو الجسدي الموجه ضد الآخر المختلف، فيكون للاستعمالهما ـ القوة و العنف ـ دلالة واضحة على انتقال "حالة التطرف" إلى أقصى حدودها بأن تتحول وفق المسميات المعاصرة إلى "حالة إرهاب"، هذا المفهوم المطاطي إن صح التعبير هو الآخر يضعنا أمام حالة من اللبس الشديد شأنه شأن باقي المفاهيم المعاصرة و التي جعلها النظام العالمي الجديد خاضعة للمتغيرات الفكرية و السياسية الاقتصادية بالأخص و المصالح الاستراتيجية الأمر الذي يجعل من الصعب على المفكرين العمل على ضبطها معرفيا أو تحديد دلالاتها و طبيعتها المفاهيمية.

لكن، و أمام هذا المنحى الشديد لمفهوم "التطرف" و انتقاله إلى حالة من "الإرهاب" تواجهنا جملة من الإشكالات و التساؤلات أولها عن طبيعة العلاقة بينهما، فما هي حدود العلاقة بين كل من التطرف و الإرهاب؟ هل فعلا يرد الإرهاب كإمتداد للتطرف و كتجلي لأقصى تمظهراته ـ التطرف ـ؟، ثانيا، ألا يمكن أن يكون هذا الربط الإمتدادي خلطا

[1] محمد عابد الجابري، التطرف يمينا...و التطرف يسارا، نقلا عن الموقع الإلكتروني.

مفاهيميا يمحي الحدود الفاصلة بينهما ليماهي بين مفهومين متمايزين أصلا؟، هل باستطاعتنا اعتبار التطرف أحد أسباب الإرهاب عوض أن يكون هذا الأخير امتدادا له؟؟.

صار بديهيا لدى من يحاول الإجابة على دوافع التطرف أن يربطه بمسببات معلبّة، المفاد منها أن الظروف الاجتماعية مثل الفقر و التشتت الأسري أو محدودية التعليم و صحة العقل من قبيل الجنون مثلا هي أهم دوافع التطرف.

إلاّ أن هذه الدوافع العامة، و السائدة لدى الأغلبية لا يمكن أن تجيب عن سؤال لماذا التطرف؟، موازاة مع انتشار موجات محو الأمية و المعرفة ناهيك عن ارتفاع مستوى المعيشة "في بعض البلدان " و التطور التكنولوجي و انتشار الإنترنت والميديا. فالمسألة في الواقع أكثر تعقيدا و أشد خطرا، إذ هناك شرائح من الناس من هم في أعلى الطبقات الاجتماعية أو من ذوي الشهادات الجامعية، بل إن منهم من هو في مجال الفن و الثقافة و الجمال و قد عرفوا بالتطرف، لذا فنسبة التطرف إلى بعض الحالات الاجتماعية من موقع الأبحاث الفكرية و الأكاديمية، هو بمثابة تواطئ فكري ينال من حقل البحث سلبا في هذا المجال. وهو ما يُبقي التسائل قائما...من أين التطرف؟؟ أو من هو المتطرف؟؟؟.

يؤكد برونر أنه مهما كان التقدم المحرز في المعرفة الإنسانية، فإن الفرد يظّل ما كان عليه دائما؛ أي فردًا محدود القدرات على المعرفة بحدود ما يمكنه تجاوزها.وعليه فلا امكانية لأيّ علاقة للإنسان مع العالم إلا بطريقتين المعرفة أو الإعتقاد[1].

إنّ مسالك اكتساب المعلومة أصبحت في وقتنا الحاضر أكثر من هائلة،فنحن اليوم نحيا وسط كم هائل من المعارف و المعلومات التي تخترق عالمنا بقاراته ودوله بل حتى بيوتنا و أفرادنا، الأمر الذي سيضرب البنيات و الأنساق المعرفية لدينا بل حتى المفاهيم العالمية من قبال الحرية و العلم. فعملية حرية الصحافة والتعبير في

[1] محمد الحاج سالم، الفكر المتطرف: كيف يصبح الناس العاديون متعصبين، عرض نقدي لكتاب جرالد برونر، مِؤسسة مؤمنون بلا حدود، 24 مارس 2015، www.mominoun.com .

الإعلام مثلا ستكون بمثابة اختراق و اجتثات للنظم و الأنساق من الداخل، لأن تداول المعلومة أو الخبر في أكثر من جهة "فرجوية" ـ التعبير لجان بوديار ـ سينتزع عنها ماهيتها ليجعلها مجرد صورة إعلامية لا يستطيع المتلقي اصدار الحكم من خلالها أو تعقلها، فتخرج من عملية المعرفة المراد لها إلى مسألة استهلاكية عرضانية[1].

إن هذا الطرح سيجعل من الوعي لا يغدو منحصرا بين المعلومة كصورة فارغة من محتواها غير قابلة للقراءة المتعقلة، و الأخطر أنها تدخل مباشرة إلى اللاوعي لدى الأفراد، ـ فتسكن المكان مع كل التمثلات السابقة لديها في مساحة محدودة واقعاـ، و بين كم ثقافي و وجداني يصعب من خلاله النفاذ إلى أعماق الأشياء و ماهيتها للتعرف عليها. و هذا ما يجعله ـ الوعي ـ حبيس المكان والزمان،ذو هدف سطحي في غالب الأحيان مادي آني ـ من الأنا ـ وجزئي ـ في مقابل الكلي ـ، و هذا ما سيجعل مجتمعاتنا ستظل مجتمعات اعتقاد، بغض النظر عن حالة التطور المعرفي و الإنساني[2] لديها.

إن عملية الإعتقاد لا تعني عدم تفعيل العقل أو منطقته في الأنساق الإعتقادية لدى من يحمل هذا الطرح، إلا أن مسألة الإستقطاب و الإلتزام بما هو يبدو حقيقي لدى من يحمل هذا الطرح سيجعل منه ملتزما أكثر فأكثر بما يؤمن بهـ،بل سعيدا بالنحو الذي لا يسمح لنا أخلاقيا بمحاولة منعه من هذه الحالة الوجدانية النفسية، في مقابل مصارحته بالواقع و الحقيقة.

---

[1] جان بودريار، الفكر الجذري أطروحة موت الواقع، تر. منير حجوجي و أحمد القصوار، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص 56 ـ 59.

[2] محمد الحاج سالم، الفكر المتطرف، مرجع سابق.

إن هذه النقطة بالذات تطرح تساؤلا جدّ مهم على المستويين الأخلاقي والأمني. أولا، يمكن أن لا نختلف مع الكل في مسألة عدم خطورة المتطرف المُعتقد بما يؤمن به و السعيد ـ في هذه الحالة ـ بما اختاره لنفسه، و لو اعتبر من وجهة نظرنا هذا الأمر غير منطقي و لا نرضناه، لهذا لا يجب أن نفرض عليه رأيناأو وجهة نظرنا للواقع !؟ . ثانيا و هو الأمر الذي يجب أن ننوه له، و هو المتطرّف الذي يشكل تهديدا خارجيا مباشرا أو غير مباشر على الخارج ماديا أو معنويا، أي على الأفراد و المؤسسات التي حوله أو على قيم و سلوك الآخر المختلف معه أو المجتمع و الدولة من حيث النظم و الأنساق.

لماذا المتطرف؟ أو كيف نعرف أن هذا الفعل تطرف و صاحبه متطرف؟ لماذا يكون التطرف في الحقل الشخصي أو الجسمي حرية شخصية و عند انتقاله إلى الطرح الخارجي الفكري الممارساتي، خاصة منه الاقتصادي و السياسي يكون ارهابا؟. لماذا الأكثرية و لو كانت في شكل الأغلبة الديمقراطية لا تكون متطرفة في حين الأقلية تكون كذلك؟؟.

هل حقيقة أنه وفي هذا المجال: "ليس للعلم أن يحسم في هذا النوع من المسائل؟ !. و أنّ على دعاة الدفاع عن الديمقراطية طرحها على أنفسهم، فإلى أي مدى يمكنهم الدفاع عن نظامهم؟؟، فأن يرفض الديمقراطي التخلي عن التطرف الديمقراطي، فهذه هي وستظّل دائما نقطة ضعف الديمقراطيات كما يعرف ذلك المتطرفون جيد"ا[1].

إذن يلتقي التطرف في هذه الحالة ماهويًّا، خاصة في مسألة الإظهار، مع مصطلح آخر من جهة الفعل ألا و هو العنف الذي سنستعمله هنا كخطاب أو فعل

[1] محمد الحاج سالم، الفكر المتطرف، مرجع سابق.

مؤذ أو مدمّر يقوم بـه فرد أو جماعـة ضد أخرى[1]. فـالعنف فـي هذه الحالـة يعتبـر الوجـه العملـي أو الفعلـي الظـاهري لعمليـة التطـرف، فـإذا كـان المتطـرف كالرسـام الياباني الذي آثر الموت ليحقق أعظم لوحـة فنيـة بحياتـه و هـي أن يلقـي بنفسـه من معمار عالي على لوحة قماش، فإن "صاحب العنف" يمكن أن يرمي بشخص آخر من مبنى عالي أو حتى يرمي بنفسه مع متفجر وسط الآخرين ليعبر عن رأيه، وهذا هـو البـون الشاسـع بـين المتطـرف النظـري أو الشخصـي و مـا اتفـق علـى تسـميته بالإرهاب المتطرف.

ما الإرهـاب:

سنطلق "مـا" لإستعماله فـي السؤال عن لفظ لم نعلم أنـه من النوع أو الجنس فـي شـيء، لـذا نرغـب أن نلتمس بـه التّفهم من حيث وجوده فـي الخـارج حتـى يكـون حقيقـة، و لنميّزه عن الآخـر غيريـةً و هويـةً حتـى نستنبط منـه مـدلولاً، و إلاّ اضـطر المسؤول عند ذلك أن يعرّفه بقول مشتمل على صفات يؤلف بعضـها إلـى بعض إلـى أن تجتمع من جملة ما يؤلفه صورة ذلك المسؤول عنه من نفس السائل[2].

لهذا فالإرهاب كمفهوم، هو مثله مثل العنف، فكلاهمـا يلحقان الأذى بـالآخر الخـارجي بقدر غير ثابث بل متحرك تـابع إمـا للفعل ــ الفاعل ــ أو ردّ الفعل نـوع الحالة. و على هذا يمكن وصفه بالتشكك أو الإرتياب كما في علم الرياضيات، لكن بدون أن يفقد وجوده أو يؤول إلى الصفر لأن آثاره موجودة رغم التفاوت.

---

[1] باربرا ويتمر، الأنماط الثقافية للعنف، تر ممدوح يوسف عمران، المجلس الأعلى للثقافة و الفنون و الآداب، سلسلة عالم المعرفة، الطريت، ط1، 2007، العدد 337، ص 11.

[2] أبو نصر الفارابي، كتابة الحروف، حققه و قدم له و علق عليه محسن مهدي، دار الشروق، بيروت، السلسلة الأولى، الفكر العربي و الإسلامي، العدد 46، ط2، 1990، ص ص 169 ـ 170.

إن مفهوم الإرهاب كظاهرة موجود لدى الكثير ــ إن لم يكن كلها ــ من الشعوب و الثقافات، فهو لا يرتبط بعرق أو جنس أو ثقافة، كما بينا باختصار أن التطرف كفكر يضرب بجذوره في مختلف الجغرافيات المادية أو الطبقات الإجتماعية، أما الإرهاب كظاهرة، فهو ممتد في مختلف أنحاء و دول العالم بغض النظر عن الدين أو العرق. و عليه اجتمع كل ما هو عاقل على أن هذا الأخير ـ مفهوم الإرهاب ــ اجتمعت تحت طياته كل مظاهر القتل و التدمير و التخريب البشعة، بل ذهب آخرون إلى أنه أجلى تمظهر لكل ما هو عنف؛ شخصي أو سلطوي أو مؤسساتي[1].

يمكن للإرهاب، إذا كان يفهم من خلال التخويف أو العنف المتطرف بل حتى الهيمنة و السيطرة، أن يكون في شكل نظرة عين أو إيمائية وجه الآخر في وجه و عين الأنا المرتهبة الخائفة. هذا الوجه المتطرف الإرهابي هو ليس الوجه الفينومينولوجي المادي، بل هذا الوجه يدخل في السيمنطيقا، فنقرأ من خلاله كل المعاني التي تخوّفنا بالإيحاء.

فالوجه بهذه الحالة هو الجزء الأكثر انكشافا لنا، لأنه يحمل تحت ثناياه جميع الظواهر و المعاني، بل حتى الكلمات. فالوجه نوع من الخطاب المركب، و عليه فإن هذا الأخير ـ الوجه ـ يحرم كل قتل للآخر ـ الغير ـ، فلا يمكن ،حسب المعلوم، لأي شخص قتل آخر وهو ينظر إليه وجها لوجه مباشر؛ فعبارة "لا تقتلني" تجدها

[1] إن الإرهاب يتم استخدامه من أجل الحفاظ على الهيمنة....و الإرهاب ليس هو العنف إن بالأحرى شكل الحكومة التي تحل السلطة حين يكون العنف...إن فعالية الإرهاب ترتبط كليا تقريبا بدرجة التفتت الإجتماعي. أنظر حنة أرندت، في العنف، تر. ابراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، ط1، 1992، ص 49 . 50.

معبّرة من قبل الوجه المفزوع بكل مظاهرها الفينومينولوجية و السيمنطيقية؛.. فالكلام هو فعل الإنسان العاقل الذي يتخلى عن العنف لكي يدخل في علاقة مع الآخر[1].

من هذا المنطلق لا يمكن فهم هذه الظاهرة المتعفنة خارج ثنائية الأنا و الآخر كأفراد أو ذوات ...، و كذلك دون ما استحضار مفهوم المسؤولية الأخلاقية. فمن دون الآخر لا يمكن إيجاد علم الأخلاق أو القيم الإنسانية، فذات الأنا مرتبطة لا محال بتداخل مسؤوليات "الأنا/الأنت"، وذلك بتكامل بين مسؤوليتي و مسؤوليتك،[2]لذا نجد ليفيناس يعبر عن المسؤولية بقوله الواحد مسؤول لأخيه، و الواحد مسؤول عن الآخر[3].

في الجانب اللغوي تعود كلمة ارهاب إلى جذر "رهب" الثلاثي، و التي تعني في كلام العرب الخوف و الفزع و الرهبة، لذا فإن فعل رهب يعني خاف، و رهب الشيء خافه و أرهبه و رهّبه و استرهبه تعني أخافه و أفزعه[4]. و من الفعل المزيد "أرهب" أي خوّف و فزّع بالشدّة على الحرف الوسطى.

أما في القرآن الكريم فلم نجد مصطلح الإرهاب بهكذا صيغة، و إنما استعمل من الجذر اللغوي "رهب" بصيغة الخوف و الفزع من جهة، و بإضافة التاء و الألف آخرا بصيغة التعبد و الرهبنة كما يلي:

"و في نسختها هدى و رحمة للذين هم لربّهم يرهبون"[5].

---

[1] جان ماري مولر- ايمنويل ليفيناس: أنسنة الإنسان الآخر، محاضرة أرسلت من قبل المؤلف إلى موقع معابر، تر.جيروم شاهين. Maaber.org.

[2] Alin finknelkrant, Le risque du Politique in Levinas, cachir de lherme 1991, p 473.

[3] Emmanual levinas, difficile liberté, albin michel paris 1963, p 97.

[4] ابن منظور الأفريقي، لسان العرب، المجلد الثالث، الجزء 24، ص 1748.

[5] القرآن الكريم، سورة الأعراف، الآية 154.

"و أوفوا بعدي أوف بعهدكم و إيّاي فارهبون"[1] أو "إنما هو إله واحد فإياي فارهبون"[2] و "يدعوننا رغبا و رهبا و كانوا لنا خاشعين"[3].

أو كقوله: "إن كثيرا من الأحبار و الرّهبان"[4]. و "وجعلنا في قلوب الذين اتّبعوه رأفة و رهبانية " [5] .

إذن الارهاب هو الازعاج و الإخافة،[6] كما أن الرَهب و المرهوب هو ما يخاف منه، و الفعل الثلاثي هو رهب و المرهوب هو ما يخاف منه و الفعل الثلاثي هو رهب أي أخاف و هي مشتقة من المصدر و هو الإرهاب[7]. و عليه فالإرهابيون وصف يطلق على الذين يسلكون سبيل العنف و الإرهاب لتحقيق أهدافهم السياسية[8].

أما في اللغة الإنجليزية فإن Terrorism من الكلمة الآتينية Ters و منها كلمة Terror و التي تفيد الخوف الشديد و الرعب، و Terrorism تعني استخدام الترويع و التخويف لتحقيق أهداف سياسية[9]، أما Terrorist فمعناها الذي ينحو نحو العنف لتحقيق أغراض سياسية[10]. و عليه فكل استخدام للعنف و الرهبة ينتج عليه

---

[1] المصدر نفسه، سورة البقرة، الآية 40.

[2] المصدر نفسه، سورة النحل، الآية 51.

[3] المصدر نفسه، سورة الأنبياء، الآية 90.

[4] المصدر نفسه , سورة التوبة , الآية 34.

[5] المصدر نفسه، سورة الحديد، الآية 27.

[6] أحمد جلال الدين، الارهاب و العنف السياسي، بدون طبعة، دار الحرية، القاهرة، 1989، ص 20.

[7] الأب يوسف معلوف اليسوعي، قاموس المنجد، بدون طبعة (ب ب ن ب د ن 1956)، ص 276.

[8] المعجم الوسيط، ب ط (ب ب ن ب د ن 1972)، ص 37.

[9] نبيل أحمد حلمي، الإرهاب الدولي وفقا لقواعد القانون الدولي العام، ب ط، دار النهضة العربية، القاهرة، 1988، ص 21.

[10] Oxford Advenced, Learers Dictionary of current English 1974," Terrorist, person who uses violonce to cause terrorfor political ends".

إخافة الآخرين بطريقة أو بأخرى و يكون من خلاله معارضا للحكومة يعتبر إرهابا[1].

و على غرار اللّغة الإنجليزية، فإن الإرهاب في اللغة الفرنسية من كلمتي Terrorisme و Terreurr بنفس المعنى كالرهبة و الإرهاب، إلا أن Terrorisme كلمة حديثة استعملت أول ما استعملت في عام 1789 مكتسبة بذلك بنية و دلالة اجتماعية و سياسية. فـTerreur من الأصل الآتيني Tersere بمعنى يرتعد أو يرتجف[2]. أما في قاموس لاروس الجديد، فالإرهاب هو مجموعة من أعمال العنف ترتكبها مجموعات ثورية أو نظام من العنف تستخدمه الحكومات الثورية[3].

أما فيما يخص الدلالة الاصطلاحية لمفهوم الإرهاب، فتكمن في اتجاه الحكم الذي نحت نحوه الثورة الفرنسية في المرحلة الجاكوبية* (1792ـ1794) ضدّ كل من الملكيين و البورجوازيين و كل المناهضين للثورة، بحيث اعتبرت هذه المرحلة فترة نحت أركيولوجي بالاستعمال المبدع لمفهوم الإرهاب من الناحية السياسية والتنظيمية، و ذلك بطرحها لأفكار و رسمها لمعالم ايديولوجية سياسية واضحة المعالم و الدلالات[4].

كان روبسبير (زعيم الثورة اليعقوبية 1758ـ1794) شديد التطرف لأفكار جان جاك روسو بالخصوص في مسائل السيادة، الجمهورية، و الإرادة العامة. و هذا ما جعل همّه الأول المحافظة على الجهمورية بأي ثمن و أي شكل، خاصة و أن

---

[1] Thomdibe Barnhart, comprehensive Dictionary, 1986, P209, 2001.

[2] Dictionnaire de l'académie Francaise (paris éditions coignard 1694 p 554.)

[3] Nouveau petit Larousse 1985, P103 Système de Régime de la terreur– régime de violence instituée par des gauvernoumemt revolutionnaires.

*الجاكوبيون أو اليعقوبيون حزب جمهوري متطرف ثوري إبان حكم لويس السادس عشر، من زعماءه روبسبير، دانتون جان بول مارت، كان أول من حكم بمفهوم الإرهاب.

[4] أدونيس العكرة، الإرهاب السياسي: بحث في أصول الظاهرة و أبعادها الإنسانية، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1983، ص 30.

فرنسا في ذلك الوقت كانت تمر بظروف اقتصادية و اجتماعية صعبة لدرجة أنه كان هناك نقص في المواد الغذائية. و هذا ما جعل روبسبير يكتب شكوى للملك قال فيها "هناك من هم جائعون و محتاجون، و ذلك لأنك تأكل ما يكفي مئة واحد منهم".

إن هذا الكلام يظهر مدى الارتباط الشديد بفكرة الإرادة العامة و التقسيم العادل للثروات التي نادى بها روسو، و هو في الأصل ما دفع الحزب اليعقوبي إلى القيام بالثورة و الإنقلاب على الملكية و من يواليها. و ذلك باستخدام العنف والإرهاب كأسلوب للعمل السياسي[1].

عرفت فترة ما بين 1792ـ1794 في فرنسا أكثر ممارسة للسلطة والنظام،ولكن في شكل من الإرهاب القومي المنظّم، فبعد مرسوم 28 أوت 1792 قامت عملية منظمة من الإعتقادات في فرنسا و ذلك بغية تجريد المواطنين من السلاح، و هو ما أسفر عنه إعتقال أكثر من ثلاث مئة ألف شخصب يتهمة "العمالة" للملكية و البرجوازية و اعدام مئة و أربعين ألف فرنسي[2]. و بهذا تمّ وضع حجر الأساس لصورة الإرهاب السياسي في شكلة المنظّم، و هو ما أعطى صورة ناجحة و سريعة لنشر مبادئ الثورة عن طريق تبني مؤسسات الحكم الرسمية لعمليات الإرهاب والعنف.

إن ثلاثية الحرية، المساواة، العدالة التي نادى بها روسو وجدت صدى لدى جماعة اليعقوبيين، بل أكثر من ذلك، حيث اعتنقوها كأيديولوجية تأسيسية في برنامجهم الثوري الإنقلابي، و وظّفوا لها جميع الوسائل المتاحة و الممكنة لتحقيق مبادئها مهما كانت السلبيات المترتبة عليها، حتى و لو كانت من قبال نشر الرعب

---

[1] Marc Bouloiseausc, la Republique jakobine (paris editions du seul), 1972, p 39.

[2] حسين شريف، الإرهاب الدولي و انعكاساته على الشرق الأوسط خلال الأربعين قرنا، ج1، ب ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، القاهرة، 1997، ص 17.

و سفك الدم، و هذا ما كان يعتقده روبسبير إذ كان يقول "إذا كان نابض الحكم في السلم هو الفضيلة، فإن نابض الحكم الشعبي في الثورة هو في الوقت عينه الإرهاب و الفضيلة التي يكون بدونها ـ الإرهاب و الرعب ـ الفضيلة عاجزة. فالإرهاب ليس سوى العدالة الثورية، القاسية و الصلبة، إنه إذا منبثق عن الفضيلة، فهو نتيجة للمبدأ العام للديمقراطية المطبقة على حاجات الوطن[1].

الإرهاب ..من المركز إلى الأطراف:

مع اقتراب نهاية القرن التاسع عشر عرف مفهوم الإرهاب تغيرا جذريا و لكن ليس بمستوى التنظير، و لكن هذه المرة على مستوى الممارسة الفعلية و الواقعية، فبعد أن كان هذا الأخير ـ الإرهاب ـ و لمدة غير بسيطة بيد النظام و السلطة كوسيلة أو كأداة للحفاظ على النظام و الدولة/ الجمهورية، و الوصول من خلاله للغاية المقدسة، لغاية رفع القيمين عليه ـ الإرهاب ـ إلى مرتبة الأبطال، أصبح مع نهاية القرن التاسع عشر وسيلة في أيدي الاشخاص و الأفراد ـ الرعية/المواطنين.

يبدو أن الدولة اليعقوبية في القرن الثامن عشر امتدت سطوتها و تأثيراتها حتى خلقت لها ردات فعل تأسيسية ليست بالهينة، خاصة مع ظهور أفكار فلسفية سياسية رافضة لكل ما له علاقة بمصطلح النظام أو الدولة، من موقع أن هذه الأخيرة ـ الدولة ـ هي صاحبة المشكل الإبستيمي الكامل في عمليات الاجتماع والسلطة. حيث أنها ـ الدولة ـ ما هي إلا أعتى أوجه الطغيان و الاستبداد في عالم الفعل، و أن ليس لها هدف من الوجود سوى تقييد حرية الفرد و محاولة تكبيله والحلول مكانه، لذا كانت ـ الدولة ـ ألد أعداء كل من هو ضد الطرح اليعقوبي[2].

---

[1] جورج لابيكا، روبسبير سياسة الفلسفة، تر منصور القاضي، بدون طبعة، المؤسسة الوطنية للدراسات و النشر، بيروت، 1994، ص 40.

[2] للمزيد أنظر: .Masc stiner, l'unique et sa propriété (paris, paris Edition 1960, p 65)

تجلت ردّات الفعل لكل ما هو نظاي/"يعقوبي" أساسا في الحركتين الفوضوية و العدمية[1]، اللتين أعطيتا معنى جديدا للإرهاب، فبعد أن كان هذا الأخير يستعمل و ينظر له من قبل السلطة ضدّ كل ما هو معادي أو معارض من أحزاب أو ثوريين أو خونة "على حد الإعتبار"، أصبح هذه المرة يستعمل من قبل المحكومين أو الجمهور ضد طبقة الحكام أو النظام عن طريق وسائل تثر في طبيعتها الرعب والرهب للطبقة الحاكمة خاصة. و ذلك قصد زعزعة أركان الحكم للسلطة و نسفها كاملة، و هذا التوجه من الإرهاب ضد النظام أو الحكومة، كطرح جديد انتشر في معظم البلدان الأوروبية خاصة في فرنسا و إنجلترا و إسبانيا و روسيا القيصرية[2].

لرّبما كان الطرح الأرسطي في أن شرف الفرد و وجوده متمحور في الحكومة أو أن تأكيد روسو على ضرورة الإرادة الجماعية و الحرية الجماعية، جعلت الناظر "اليعقوبي" إليها يرى فيها تقويض للحرية الفردية[3]، خاصة مع ما جرى خلال القرن الثامن عشر، لذا تكونت في مقابل هذا الطرح تلك النظرية التي رفضت جميع أشكال النظام أو السلطة أيّا كانت، حتى لوكان تأسيسها فوق قاعدة التأكيد على ضرورة العدل و النظام ، فهو بلا شك من ركائز و أساسيات المدينة إلا أنه يجب القيام بهذه

---

[1] الفوضوية: طرح فلسفي سياسي، و تعرف أيضا باللاسلطوية، تتهم الدولة باللاأخلاقية لذا تهدف إلى نسفها ونسف كل نظام قائم داخلها فهي حركة أفكار و ممارسات لمجموعات أو أفراد الهدف منها تأسيس عقد اجتماعي جديد على أساس من الفردية المستقلة و الإرادة الفردية، من أهم روادها و مؤسسيها كروبوتكين و ميخائيل باكونين، اللذين دعيا إلى مجتمعات من دون دولة و ذا لمعاداة الديمقراطية و التركيز على سيادة الفرد الكاملة.

العدمية: من العدم، لفظ لاتيني "نهيل" Nihil ، و العدمية تعبر عن طرح فلسفي يرادف العالم كله عديم القيمة بل خال من كل مضمون أو حقيقة، حتى الوجود الغلهي لا يعني شيئا لدى اصحاب هذا الإتجاه الذي يعتبر في التوجه العدمي تذكير الإنسان بحدوده حتى يستغل حياته استغلالا عدميا.

[2] للمزيد أنظر: أدونيس العكرة، مرجع سابق، ص 39 و Daniel Guérin, L anrchisme paris, Gallimard 1973 p 19.

[3] Grant Wardlaw, political Terrorism: Theory, Tactics, and counter- Measures, second Edition (Cambridge: Cambridge university press.1989), p19.

الركيزتين ـ العدل و النظام ـ على نوع مغاير تماما لما قام عليه الاجتماع من قبل،و خاصة من قبل العقد الاجتماعي لدى روسو، لذلك وجب استخدام العنف و الإرهاب في مقابل كل نظام بهدف تغيير وجه النظام.

إن العملية، ستسفرُ بلا شك عن شكل جديد من الفوضى و تغير البنيات لمفهوم المجتمع و النظام، و ذلك لبناء مفهوم جديد و أرضية نظامية مغايرة تماما تقوم على حرية الفرد و تكوين ماهيته.

طبعا، قد تختلف التوجهات و رأي الأطروحات الفوضوية في عمليات الممارسة، إلا أنها تتفق في الهدف و النتيجة و هي معاداة الدولة و محاولة تدمير النظم القائمة بها. و يظهر هذا جليّا في التيارين الأكثر أهمية للاسلطوية بقيادة كل من: "ماكس سيتيرنر Masc Stirner(1806 ـ 1856) و الذي عرف بتأكيده على المساواة في الحرية و الملكية الفردية، حيث عرف هذا التيار بالفوضوية الفردية[1]، و ميشال باكونين Bakounine Michal و بيار جوزيف برودون Pierre Joseph Proudhon و هما صاحبا التيار الأكثر بروزا في معاداتهما للسلطة، بل حتى الماركسية التي اعتبرت في نشأتها موافقة لها، و ذلك من واقع أن الماركسية تناضل من أجل مجتمع جمعي بدون دولة في حين أصحاب باكونين يعارضون دكتاتورية البروليتاريا من الأصل، و يطلق على أنصار هذا التوجه بالفوضوية المجتمعية[2].

من هنا تظهر أهمية اخضاع الإرهاب للأيديولوجيا، فمع الحركات الفوضوية أصبح الإرهاب موقف يهدد النظام و القانون، بعدما كان مع الحركة اليعقوبية مثّل

---

[1] للتفصيل أكثر انظر: Masc Stiner, L'unique et propriété (paris, paris édition), 1960, p 65.

[2] Michal Bakonine, Dieu et l'état, (paris, stoke), 1982, p 282- 283.

ذات النظام الممارس من قبل من يملكون السلطة، و عليه صار الإرهاب وسيلة بيد من يرفضون النظام و القانون ضد كل تجلي خارجي على من هو بموقف السلطة أو المؤسسة أيا كانت صورته.

و بهذا صار الإرهاب سلاح على مستوى عال من التأدلج و التركيب، من موقع أنه استطاع مع اليعقوبين أن يتمركز بجانب النظام و الدفاع عنه بصورة القانون الحق، في حين مع الفوضويين ركن إلى جانب اللا قانون لمعاداة "القانون" والنظام و لكن بصورة الواجب، أي إرابك السلطة الحاكمة الطاغية لإزالتها و القضاء عليها كونها رأس الإشكال. و عليه فإن هذا الطرح يوضح وجود نوعين من الإرهاب،إرهاب نظامي يتمثّل في لغة السلطة القاسية و إرهاب فوضوي يمثّل نوع من المعارضة في صورة إرهاب مضاد[1].

موازاة مع الحركة الفوضوية في تعاملا مع النظام و الدولة، نجد طرحا آخر للإرهاب مع الحركة العدمية*، و ذلك في أيديولوجيتها و اعتقاداتها العميقة بأن دمار كل النظم و القواعد السياسية و القانونية شرط أساسي لكل تطور مستقبلي. ورغم أن الحركة العدمية بدأت في رسم منحاها بطريقة سلمية في البداية، إلا أنها لم تنفك أن تغير خط عملها إلى العنف و الإرهاب بطرح ممنهج متأثر بالرؤية الفوضوية للمسألة السياسية[2].

---

[1] Spiri Douritch, Histoire de Terrorisme, Russe, (paris : payot 1980, p 311.

*يمكن القول أن أول من وصف بالعدمية هم أولئك الثوار الروس الذين ظهروا في مرحلة حكم القيصر ألكسندر الثاني في الفترة الممتدة ما بين 1855 و 1881 م حيث قاموا باغتياله سنة 1881 بواسطة إرهابي إثر عودته إلى قصر الشتاء في 13 مارس 1881 م.

[2] هيثم موسى حسن، التفرقة بين الإرهاب و مقاومة الاحتلال في العلاقات الدولية، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة عين شمس، مصر 1999، ص 43.

و من خلال هذا التغير في الطرح و الرأي، راحت العدمية تنهج نفس نهج الفوضوية بتبنيها الأعمال الإرهابية و العنيفة من قبيل اغتيال القيصر الروسي سنة 1881، معتقدة تمام الاعتقاد بالتضحية بالذات في سبيل إرساء عدم الامتياز بين الطبقات، بل عدم الاعتراف الطبقي أساسا، و ذلك إثر تبني الطرح الاشتراكي الروسي منهج "العدمية". الأمر الذي أدى إلى انضمام مجموعات ثورية من فنلندا، نتج عنه ممارسة إرهابية معنفة من قبل الحكومة، لصد هجمات الإرهاب في المقابل[1].

إذن قد وجدت الأطروحات الداعية للعنف و الإرهاب في أوروبا و روسيا داعمين لها بعد انفلات زمام الإرهاب كوسيلة، و انتقاله من المركز المحافظ على هيئة وهيبة النظام إلى شكل غير رسمي في أيد فردية أو جماعية، معارضة ومعادية ـ في أكثر الأحيان ـ لوجه و مفهوم النظام عامة. فبعدما كان الإرهاب كفعل يطرح من قمة الهرم صار، و من منطق الفيزياء رد فعل، يصعد من قاعدة الهرم إلى قمته، ليصبح أداة فعلية و لكن هذه المرة بيد من يريدون "ليس فرض النظام" بل إزالته كليا[2].

يمكن اعتبار النضال باستعمال جميع وسائل القوة و العنف من أجل المحافظة على مفاهيم من قبال الوحدة و الديمقراطية و الوطنية التي أفرزتها الثورة الفرنسية خلال القرن التاسع عشر، جعلت الآخر المضطهد و المعنّف يتيقّن بأن سبب مشاكله هو الإفراط في استعمال القوة إلى حد الترهيب، لذا فلإسماع صوته واعتراضاته لا بّد من استعمال نفس السلاح ...ألا و هو العنف الغير قانوني

[1] عائشة محمد، أطلس الإرهاب الدولي و الحصانة الدبلوماسية، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، 1998، ص 27.

[2] هيثم موسى حسن، التفرقة بين الإرهاب و مقاومة الاحتلال في العلاقات الدولية، مرجع سابق، ص 44.

"الإرهاب"، و ما مصرع الرئيس الفرنسي سادي كارنو سنة 1894 أو اغتيال ملك ايطاليا أومبيرتو الأول في آخر سنة من القرن التاسع عشر إلا دليل على ذلك[1].

لكن السؤال المطروح، و بعد إحلال الديمقراطية و السلم هو: لماذا لم تنح الحركات أو المنظمات والجمعيات الارهابية[2] نحو المعارضة السلمية؟.

في محاولة للإجابة عن هذا التساؤل نقدم وجهة نظر الفوضوي الروسي سيرجي نيشاييف من خلال كتابه "أسئلة و أجوبة عن الثوريين" يقول فيه: "يمقت الثوري أيّ مبدأ، و يرفض أي مساع سلمية أو علمية تاركا هذه المساعي للأجيال القادمة، لا يعرف إلا علما واحدا هو علم التدمير فليس للثوري سوى سلوى واحدة وجائزة واحدة و سعادة واحدة هي إنتصار الثورة، و يعيش الثورة ليلا و نهارا بفكرة واحدة و على عرض واحد هو التدمير بلا رحمة. عليه أن يصارع بكل ثبات و بلا كلل ليصل إلى هدفه، و عليه دوما أن يبقى مستعدا للقتل و تدمير كل ما يعوقه من الوصول إلى هدفه، و التنظيم العدمي لا يهدف إلى فرض أي نظام جديد على الشعب....هذه هي مهمة أجيال المستقبل، أما مهمتنا فهي التدمير الشامل و الرهيب التام بلا رحمة"[3].

---

[1] مجموعة من الباحثين، الارهاب الدولى بين الواقع و التشويه، المركز العربي للنشر و التوزيع و الدراسات، باريس، 1982، ص 22.

[2] بعد انتهاء الثورة الفرنسية امتدت أعمال العنف و الإرهاب إلى جاراتها اسبانيا و إيطاليا و روسيا و إيرلندا، بل حتى إلى القارة الأمريكية حيث ظهرت عدة حركات و تنظيمات إرهابية من أكثرها تأثيرا حركة كلوكس كلان Klu–klusc Klan سنة 1816 و التي أدت إلى عدة عمليات إرهابية ضد العرق الأسود من السكان إضافة إلى التنظيمات الإرهابية ضد الاحتلال التركي سنة 1890 و الحركة الإيرلندية من أجل الإستقلال التي استقلت سنة 1891 . للمزيد أنظر مختار شعيب، الإرهاب صناعة عالمية، نهضة مصر للطباعة و النشر، القاهرة، 2004، ص 14. 15 . و هيثم موسى حسن، التفرقة بين الإرهاب و مقاومة الإحتلال، مرجع سابق، ص 44.

[3] بيتر سي سيدر برج، أساطير إرهابية، تر عفان عبد الرزاق، ب ط/ القاهرة بد. ن، 1992، ص 23.

مـع بدايـة القـرن العشـرين، عـرف الارهـاب تطـورا علـى مسـتوى الفعـل و الانتمـاء،فلم يعد متجليا فـي المعادلـة الرسـمية و الغيـر رسـمية التـي عـرف بهـا فـي مرحلتـي الطـرح اليعقـوبي و الحـركتين الفوضـوية و العدميـة، بـل وسّـع مـن نطـاق وجوده الجغرافي و الأيديولوجي. فعلى المستوى الجغرافي امتد مفهوم الارهاب الى خارج الحدود الجغرافية عندما صار يعبر عن حالة الرفض من موقع الاقليمي أو الدولي، كما حدث و لا يزال بالنسبة لحركة تحرير اقليم "الباسك" الاسبانية التي بدأت قبل اندلاع الحرب العالمية الأولى و ما زالت مستمرة حتى الآن[1].

أما على المستوى الايديولوجي وهذا هو الأهم، فبعد أن كان الارهاب يظهر إما في سبيل المحافظة على صورة و واقع النظام القائم من قبال الواقع الرسمي، وإما في محاولة لتدمير كل ما هو مؤطر نظامي، بل حتى نسقي من قبل الطرح العدمي و الفوضوي ليس لأي هدف و لا لأي غاية سوى لغاية التدمير ذاته، صار مع التجربة الشيوعية يحمل منهجا و منحاً آخر تماما.

إن حالة اليأس التي تملكت ذات الآخر الغير متحكم في النظام، عمّت مجمل الفترة الزمنية الأوربية بعد الثورة الفرنسية، و هو ما أسفر عنه الطرح الفوضوي والعبثي، بل حتى واقعة الأحد الأحمر[2] سنة 1905، الأمر الذي عرّى كل صور الطغيان و العنف من جهة النظام و العبث و اللا هدف من جهة الثوار، لذا ما كان

---

[1] مختار شعيب، الارهاب صناعة عالمية، مرجع سابق، ص 14-15.

[2] الأحد الأحمر، حادثة وقعت في 22 يناير في سان بطرس بالامبراطورية الروسية حين تقدم متظاهرون غير مسلحين نحو القصر ليقدموا التماس للقيصر رافعين شعارات مؤيدة له فوجه إليهم الحرس الامبراطوري بوابل من الرصاص، كان هدفهم تأسيس منظمات نقابية عمالية حيث بلغ عدد المتظاهرين أكثر من 300000 اعتقدت القوات التي تحرس القصر ان المتظاهرين جاءوا للانقلاب ففتحوا النار عليهم، مما أدى إلى أكثر من 4000 حالة وفاة. الحدث أصبح يعرف باسم الاحد الاحمر أو الدامي، وعادة ما يعتبر بداية المرحلة النشطة للثورة.

على الارهاب إلا أن يغير من استراتيجية العمل لديه مرة أخرى و لكن هذه المرة بقي الى جانب الثوار، و لكن بعد اتخاده معنى استراتيجي و سياسي سيظهر واضحا مع الطرح الشيوعي في اتسامه بالتنظيم و رسم الاستراتيجيات المستقبلية.

أصبح واضحا إذا أن أعمال العنف و الارهاب التي شهدتها المرحلة الثورة فيما قبل مع الفوضوية و العدمية لم تأتي أكُلَها، فهي لم توصل الى تغيرات جذرية على المستويات الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية ــ حتى سنة 1917 وقت نجاح الثورة البلشفية، حيث رسمت هذه الأخيرة ــ ثورة 1917 ــ بقيادة لينين امكانية نجاح العنف و الارهاب، خاصة باستخدام الميكانيزمات الضرورية و الاستراتيجيات الدقيقة، للوصول الى سدة الحكم و السلطة[1].

طرحت مسألة نجاح الثورة 1917 على طاولة التحليل مسألة الإرهاب كآلية من آليات العمل السياسي المنظم، ففي حين كان لينين ــ قائد الثورة البلشفية ــ يرفض الإرهاب الفردي أو الفوضوي العدمي الغير منظم،من زاوية أنه لا طال منه،إلا أنه كان متعاطفا معه ، و هذا مذكور في كتاباته و تعليقاته على الأحد الأحمر، حيث كان يقول "نحن لا نرفض أبدا و لا يمكن أن نرفض الإرهاب، إنه وجه من وجوه الحرب بإمكانه أن يتوافق مع رحلة المعركة، و لكن المشكلة أنهم يقترحون علينا الإرهاب، لا كعملية من عمليات الجيش المحارب مرتبطة بنظام النضال بأكمله، و إنما كوسيلة قائمة بذاتها للهجوم منعزلة و مستقلة عن الجيش والتنظيم"[2].

[1] يمكن مراجعة : Lénine Œuvres, paris Edition Social, 1965, p p 333-334.

[2] Lénine op cit, p 15.

مـع التوجـه الشـيوعي انتقـل مفهـوم الإرهـاب "كـرد فعـل"، مـن مسـألة الإنتقـام الفـردي أو الجمعـوي الغيـر مـنظم، إلـى مـنهج و رؤيـة اسـتراتيجية عسـكرية ترسـمها فصـائل الجـيش الثـوري للإنتقـال إلـى السـلطة و الزعامـة، لـذا و خـلال هـذه المرحلـة انتقل رد الفعل إلـى مكـان الفعل نفسـه، الـى إرهـاب المركـز بعدما كـان فـي الأطـراف يأدي دور المعارضـة الضـعيفة الخانعة تحت ضـغط المركـز المتسلط.

و لكن هل الإرهاب الشيوعي، و باعتلائه مكانـة الفعل، سينحو منحـى الطرح اليعقوبي؟.

بعد نجاح ثورة 1917 لم يتوقف الإرهاب كآلية من آليات السياسة الثوريـة فـي مرحلـة المعارضـة الثوريـة و ردود الفعل، بـل اعتلـى هذا الأخير ــ الإرهاب السياسـي ــ عـرش السـلطة و تفاعـل معهـا باكتسـابه مرجعيـات ايديولوجيـة و فكريـة مكنتـه مـن الظهور فـي عدة أوجـه خارجيـة و داخليـة، استطاع من خلالها اكتساب منحـى جديد للمتغيرات الفعليـة لإرهاب الثوار الضـعفاء من جهـة، والسير بإسـتراتيجية نحـو ارهاب القوة العسكرية المسيطرة على الوضـع من جهة أخرى.

واضـح اذن هنـا أن الارهـاب و العنـف سيصـبح أعلـى درجـات السـلطة اذا مـا اتفقنـا مـع مـاكس فيبـر أن الدولـة هـي سـلطة "أ" علـى "ب"، بحيـث تكـون هـذه السـلطة علــى قاعــدة مــن الأدوات المشــروعة للعنــف[1]، و لكــن هــل ســتكون بــنفس الشــدة والتدمير؟؟.

إنّ وجـوب و ضـرورة السـؤال هنـا تكـون علـى أسـاس أن انتهـاج الارهـاب كـان بغيـة تـدمير و ازاحـة الطغيـان و الدكتاتوريـة، لـذا فمـن غيـر الضـروري الابقـاء علـى

[1] Max Weber, le savant et le politique, coll 10/18, p p 100-101.

نفس الحدة، بل ليس من الضروري الابقاء عليه أصلا إذا ما كانت الغاية من استعماله هي ازاحة الواحد الذي كان ضد الجميع.

حاول سيرج فيكتور الاجابة عن هذا السؤال حينما تكلم على أن الارهاب الشيوعي قلت حدته و أصبح حكرا على أجهزة الدولة و مؤسساتها، و لكنه لم يستطع اخفاء السلبية الموجودة واقعا حينما وضح مسؤولية جهاز تشيكا البوليسي Tchika الذي أوكلت لديه مهمة الوقوف في وجه المخربين و المناهضين للثورة بل حتى إساءة استعمال السلطة[1] .

لقد انتهج الإرهاب زمن حكم لنيين الطرح السياسي بامتياز خاصة في مسألة دور الدولة في المحافظة على السيطرة في المجالات العسكرية و الايديولوجية الثورية، فبعد وفاة انجلز و ماركس ظهرت على الساحة السياسية أحزاب اشتراكية على نحو من الديمقراطية و الاصلاحية، فما كان على لينين إلا أن يعيد الاعتبار للطرح الماركسي في مسألة الدولة خاصة مع واقع اللااستقرار الداخلي التي كانت تعيشه المنطقة، و ذلك بمحاولة الاطاحة بما أسماه دكتاتورية البروليتاريا للانتقال من الاشتراكية إلى الشيوعية كايديولوجيا جديدة، و هذا بعد سيطرة طبقة العمال وأغلبية المجتمع على الوضع و تأثيرها على السياسة و الاقتصاد.[2]

إن استعمال العنف و الترهيب ضد كل مخالف و متصدي للسلطة، كان تواجه انتقادات واسعة وسط الماركسيين أنفسهم، خاصة بعدما أصبح ينحوا في الاتجاه

---

[1] Jacques Baynac ; La terreur sous Lénine paris sa gittaire 1975 ; p 30.

[2] فلاديمير لينين، الاقتصاد و السياسة في ظل دكتاتورية البروليتاريا، ترجمة عقيل صالح، المصدر الرئيسي الأعمال الكاملة للنين، الاصدار الانجليزي الرابع، دار التقدم، موسكو، 1965، المجلد 30، ص 107-117.

الطبقي[1]، وهو ما طرح على الساحة واقع ضرورة التشبث بالإرهاب من قبل السلطة و من طرف الطبقة العاملة، خاصة عندما يصبح الارهاب و الهدف الايديولوجي المرسوم للدولة مسبقا وجهان لعملة واحدة وهي الثورة، و هذا ما كان يطرحه تروتكسري في رده على الانتقادات الموجهة للنظام، و ذلك بالتخطيط لإستراتيجية خاصة بالعنف تبرر جميع الأعمال الارهابية من قبل السلطة خاصة والظروف القاهرة التي كانت تمر بها المرحلة[2].

من خلال تأمل هذا الطرح، يمكن القول أن القرن العشرين قد عرف ارهابا وعنفا سمّي على اثره بقرن الحروب و الثورات على لسان لينين، خاصة و أن مسألة العنف كانت السمة الغالبة على مجمل العلاقات الاجتماعية و السياسية. و هذا الأمر يظهر جليا خلال الحربين العالميتين الأولى و الثانية، حيث وصل معهما مستوى الارهاب و العنف الى درجة يصعب معها تخيل الغاية السياسية والايديولوجية منه، خاصة إذا ما قارناه بالتطور الهائل التقني و التكنولوجي الذي عرفته الأدوات العسكرية و التدميرية لدى الدول[3].

يمكن اعتبار أن الحرب العالمية الثانية مثلت أكبر شكل من أشكال التطرف في القرن العشرين لدى السلطة خارج الجغرافيا السيادية و داخلها، فمع تطور القدرة التدميرية التي لم تعد تملكها سوى الحكومات، تقلصت فرص الثورات الداخلية في

---

[1] وصلت درجت التطرف لأحد رؤساء التشيكا لحد القول "لا تبحثوا عن اثباتات تدين من تعدى على السلطة ....يكفي أن تسألوه الى أي طبقة ينتمي ....؟؟". للإطلاع أكثر أنظر Marcel Libarman, Le léninisme sous Lénine, paris du seuil, 1973, p 138.

[2] IPID, P 139.

[3] و أكبر دليل على ذلك ما حدث في هيروشيما و ناكازاكي اليبانيتي في أوت 1945 و الذي لا يمكن أن يوصف إلا بأنه ارهاب لا يحتويه تعبير مطلقا، ذلك أن القنبلتين لم تقتصرا على تدمير القوة العسكرية و المادية لليابان بقدر ما أرهبت موقع "الإنساني" لدي الشرق بأكمله. للمزيد أنظر R falk, Rovolutionaries and Functionaries , the dual face of terrorism CNW youk ep dutton, 1988. P 24.

النجاح مثلما كانت من قبل، أما على المستوى الإقليمي و العالمي، فإن النزوع إلى استعمال العنف أصبح سمة كل سلطة بل أصبح في كثير من المواقف مرادفا لها.

من الناحية الإبستيمية نلاحظ أن موضوع الدولة هو الحكومة و التي أساسا جوهرها السلطة، إلا أن ما يطغى على هذا الطرح هو دخول الترهيب و العنف في هذا الجوهر؛ أي أن العنف يتماهى مع السلطة فيصبح جوهر الحكومة، بعدما كان ــ و كما يجب أن يكون في بعض مراحل التأسيس ــ أداة و وسيلة في يد من يستعمله بعد تبيان كل أوجه التبرير و الأهداف[1].

أما على المستوى الدولي و الإقليمي فإن مسألة الارهاب، من موقع كونه سلطويا أي دولي، أعاد طرح سؤال السيادة و العدالة على الساحة الدولية، سيادة من على من؟؟، سيادة الحكومة/الدولة على الجغرافيا و الشعب، أم سيادة نمط حياة على شكل ثقافي أو أيديولوجي معين؟.

إن تماهي الإرهاب مع السلطة خلق نوع من الهيمنة المرهبة، جعلت منه التجلي الواقعي للسلطة، بعدما استبدلت نفسها بالعنف، الذي أبى إلا أن يحّل مكانها مستبيحا بذلك كل ما هو أضعف، من أقاليم و ثقافة داخل أو خارج مسألة الجغرافيا، وهذا ما أدى الى ظهور نوع آخر من الإرهاب، ليس إرهاب الأقوياء أو الضعفاء أو طبقة البروليتاريا، إنه نوع من اكتساب ايديولوجيا مختلفة تماما على ما كانت عليه في المسألة القومية، انّه ارهاب عابر للحدود و الجغرافيا يستخدم أحدث ما وصلت إليه التكنولوجيا و وسائل الميديا.

إن الارهاب في صورته الجديدة وصل حدّ الذّروة، فصورة منظمة التشيكا البوليسية أضحت هذه المرة تحمل لواء الأممية بعدما أصبحت تلتهم حتى من هم

[1] حنة أرندت، في العنف، مصدر سابق، ص45.

ليسو ضدها باسم المدنية و الديمقراطية، و هذا ما طرح مسألة اختفاء السلطة كليّا كجوهر و موضوع للدولة[1]. و هو الأمر الذي طرح اشكالية جديدة في قضية الارهاب بعد أن وقع في مفارقة العمل الواقعي و التقييم الأخلاقي، ليطرح السؤال: كيف نحكم على العمل العنيف أو المتطرف أنه ارهاب؟؟، خاصة بعد عودة الاجتياحات العسكرية للدول الأوربية العظمى، وبالخصوص المملكة المتحدة وفرنسا. أليس من حق هذه الشعوب المضطهدة و المستعمرة أن تستعمل العنف و القتل لرفع الظلم عنها و عن جغرافيتها؟؟.

هذا الطرح يوضح مسألة هامة متعلقة بمفهوم العدالة و الحق، فالإنسان رغم ارتقاء مستوياته العقلية و تطور أدواته البحثية، لم يزل الى اليوم يبحث في مفهوم العدالة ـ و ارتباطها بمفهوم الارهاب وهذا خاص ببحثنا ـ الأمر الذي يوضح أنه لا يزال يفتقر الى الرشد الانساني الكامل.

فالمسألة تظهر أنه يمكن أن يكون الارهاب في يد من يبحثون عن الحق، كما قدم لنا الواقع القضية الفلسطينية من نهاية الاربعينيات الى اليوم، فمسألة اختراق الأعراف الدولية و القوانين العالمية لهؤلاء لم تدفعهم إلى التراجع عن قضيتهم رغم توصيف أعمالهم بالإرهابية[2].

---

[1] مثلت عصبة الأمم و من خلال عهودا شرعية تامة لمسألة الانتداب و الاضطهاد الذي مارسته أغلبية الدول العظمى، التي في الأصل تعتبر من أعضاء الهيئة من موقع أنها ـ الدول الأعضاء العظمى ـ تمثل أساس العصبة الاقتصادي و الأمني، فهذه الأخيرة ـ عصبة الامم ـ و لإحلال السلام و الامن العالميين كانت بحاج الى قوة عسكرية تفرض بها قراراتها، غير أنها و لدواعي مالية اعتمدت على جيوش الدول العظمى، الأمر الذي جعل قراراتها غير فعالة على هذه الدول. للمزيد أنظر عادل عامر، ميثاق عصبة الأمم، الفرق بين العصبة والأمم المتحدة، منتدى دار العلوم القانونية، WWW.ADELAMER.COM.

[2] في الثالث من أفريل سنة 1983، قام جورج ابراهيم عبد الله من لبنان باغتيال عميل الموساد الدبلوماسي ياكوف بارسنا في فرنسا. للمزيد أنظر محمد عزيز شكري و أمل يازجي، الإرهاب الدولي و النظام العالمي الراهن، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 2002، ص 14.

في هذه الفترة الزمنية ــ الثلث الأخير من القرن العشرين ـــ لم يعد الارهاب حكرا على اتجاه معين أو أيديولوجيا معينة, بل أصبح منظومة تقنيات مادية و عقدية في يد كل من يريد الاستعانة به ــ الارهاب ــ للوصول الى أهدافه أيا كانت، ظلم وطغيان أو رفع لمظلمة استعمار و غبن.

لذا ففي مرحلة السبعينات و الثمانينيات، شهد الارهاب في معظم أنحاء العالم تغييرات جذرية في استراتيجياته الكمية و النوعية، فلم يعد يقتصر على إحداث الخسائر المادية و البشرية، بل أصبح يتحرك في مجال التأثير الباطني خاصة في مجال الدعاية الاعلامية المؤثرة فكريا.

إن الاعتماد على مقولة "ارهب عدوك و انشر قضيتك" لاقت الأثر الكبير باعتمادها المفعَل على مسألة الفضول الجماهيري الدولي لدى العامة، خاصة مع التدفق الهائل لقنوات البث التلفزيونية العالمية، و هذا ما كانت تمارسه الحركات الثورية في أمريكا اللاتينية، خاصة منظمة التوباماروس في الأوروغواي، ضد الحكومة باعتبارها موالية للامبريالية الامريكية "و م أ"، الذين رفضوا نعتهم بالإرهابيين معتبرين أن ما يقومون به هدفا استراتيجيا هاما[1].

مع مرور الوقت، أصبح الإرهاب وسيلة من وسائل الصراع السياسي الدولي وأداةً جدّ مهمة لنحت قواعد و قوانين لم تكن مصاغة قبلا، خاصة مع دخول التقدم العلمي و التكنولوجي و الانترنت و الميديا حيز اللعبة السياسية العالمية، لتصبح

---

[1] عبد العزيز مخيمر عبد الهادي، الارهاب الدولي مع دراسة للاتفاقيات الدولية و القرارات الصادرة عن المنظمات الدولية، ب ط، القاهرة، دار النهضة العربية، 1986، ص 07.

الأجهزة الاستعلاماتية للمخابرات الدولية صاحبة الريادة في العمليات النوعية لاثارة الذعر في مناطق معينة بغية التأثير في القرارات السياسية لهذه المناطق[1].

لكن، هل يمكن اعتبار الإرهاب اليوم ــ الراهن ــ امتداد جينيالوجي لإرهاب العدميين و الفوضويين؟؟، أم أنه ارهاب لمنظومة جديدة ذات نسق و نهج جديدين ليس لها أي ارتباط لا من قريب و لا من بعيد، لا بإرهاب الأقوياء اليعقوبيين/النظاميين و لا بإرهاب الفوضويين/ الضعفاء؟؟. و عليه يمكن كذلك طرح السؤال: ما الذي يريده الإرهاب اليوم كفاعل، بعدما ارتقى مكانة الغاية؟؛ فيما كان مجرد وسيلة في يد من يهدف الى تحقيق غاية.

إن ارهاب اليوم له علاقة بكل ما يجري من ترابطات سيبرنيتكية بين جميع المتغيرات و التفاعلات الاقتصادية و الاجتماعية أو القومية بل حتى الديمغرافية والدينية...إلخ، لذلك فالإحاطة به ــ الإرهاب ــ تقتضي الإحاطة بكل ما يجري على هذا الكوكب بل و أكثر ــ إذا ما أدخلنا علم الفضاء و المكتشفات الجديدة ــ. لذا فالتفكير بالإرهاب يذهب بنا مباشرة في التفكير بالعولمة و علاقته بها.

العولمة و إرهابها...شكل من أشكال التفرد في مواجهة النظام.

لقد أوكلت إلى الثلاثاء الأسود[2] مهمة ترويج العولمة في أوج ظهورها الأقتصادي مدعومة بكل ما هو عسكري سياسي، و ذلك بغية الهيمنة على كل أشكال الحركة و التأثير و اغتنام الفرص لكل ما يمكن أن يكون في شكله شبكي عالمي على المدى الطويل.

[1] يمكن مراجعة فصل: نحو عالم متعدد الأقطاب، محمد جواد لارجاني، مرجع سابق، ص ص 112-113.

[2] يقصد به الحادي عشر من سبتمبر سنة 2001، زمن ضرب برجي التجارة العالميين.

فالإطاحة ببرجي التجارة العالميين بالنسبة للرؤية "المؤمركة" ــ من الأمركة/ العولمة ــ تعني المساس بكل ما هو مقدس في اللبنة الاجتماعية و السياسية لدى دولة براغماتية سامية كأمريكا، إلا أنه و أمام هذين الحدثين لا بد من التساؤل: هل هذه الصدمة الكهربائية الصاعقة، على لسان جان بودريارد، كانت في أساسها فعل؟ أو أنها انطلقت في حركتها من موقع رد فعل تاريخي؟.

يوضح لنا خطاب أسامة بن لادن الذي أذاعته قناة الجزيرة القطرية في التاسع من أكتوبر سنة 2001، أن ما تذوقه أمريكا اليوم هو شيء يسير مما ذقناه و نذوقه، ـ يقصد بها كافة المسلمين في المنطقة و العالم ــ منذ عشرات السنين. و هذا الكلام تعبير صريح على أن المسألة بمقام ردّ فعل واضح على الانتهاكات التي قامت بها الولايات. م. أ بنوع من الإذلال الشنيع ــ بما فيه الموت و الموت الرمزي ــ في حق المنطقة العربية و الاسلامية، فهتكت الحرم و المقدسات و الدماء[1].

إذن، فعملية 11 سبتمبر تعبير واضح عن مقام رد فعل قامت به جماعة القاعدة التى توصف منذ ذلك الوقت بالإرهابية، في قبال فعل قامت و لا تزال تقوم به منظومة الهيمنة العالمية على كل من هم ليسوا معها و ليسوا في مستواها، خاصة بعد سقوط الاتحاد السفياتي و نهاية رأس المال الاشتراكي البيروقراطي، و الذي صاحب انبثاق اقتصاد عولمي يتحرك موازيا مع سوق عالمي مفتوح، له ارتباطات سيبرنتيكية مع كل الفواعل السياسية و الاجتماعية و الثقافية في حالة من الديناميكية الاعلامية التي سميت بالعولمة[2].

---

[1] دينيس سميث، الأجندة الخفية للعولمة، تر على أمين على، المركز القومي للترجمة، علي مولا، ط1، 2011، ص 41.

[2] يمكن الرجوع الى جان بودريارد و ادغار موران، عنف العالم، تر عزيز توما، دار الحوار للنشر و التوزيع، سوريا، اللاذقية، ط1، 2005، ص 75- 76.

و بناءا على ما تقدم، ما هو موقع الارهاب أو كل ما هو عنف في خضم هذه المرحلة؟. أو أين يكمن الارهاب كأعلى تجلي للعنف موازاة مع تجلي العولمة في أكمل مظاهرها مع بداية التسعينات من القرن المنصرم؟؟.

لم يعد الارهاب اليوم أداة في أيدي من يريدون التدمير و القتل فقط بغية هدف معين كما كان أيام اليعقوبيين أو الفوضويين، بل أصبح تواجده أكثر انتشارا و أشد فتكًا من ذي قبل، و هذا عندما اعتلى مكان السلطة واقعا و ممارسة، فلقد أصبح يوجد في الاقتصاد و الاجتماع و الطب...إلخ. لذا لا بّد من دراسته دراسة تحليلية "فوكوية" من قبال البيو ارهاب و ميكروفزياء الارهاب[1]، فالوضع العالمي اليوم تخطى ثنائية "الواحد ضد الجميع" الذي تبناه الارهابي الفرد أو الجماعة، أو "الجميع ضد الواحد" الذي تتبناه السلطة، بل "أصبح الجميع ضد الجميع" كتعبير عن نوع من سرطان الدم الذي يعاني منه الجميع في قبال منظومة لا أخلاقية عالمية.

إن الاشكال اليوم لم يعد يكمن في مسألة الغنى و الفقر أو الحرية و العبوديةبقدر ما أصبح يواكب مخلفات الأنوار و حقوق الانسان، من مساواة بين الجنسين والأحقية بالنسبة للفقراء في التعليم و التطبيب و الضمان الاجتماعي...إلخ، خاصة مع مدخلية الإهانة و الإذلال الذي يلاقيه هؤلاء من طرف من يملكون السلطة في كل المجالات، فالإرهاب في عدم الحصول على الحقوق أوفي مقابل

[1] ميكروفزياء السلطة تحدد نقاطا لا تحصى من المواجهة و بؤر التوتر، تحتمل كل بؤرة منها مخاطر وصراع و صدامات تحصي و تعكس و لو بصورة مؤقتة ميزان القوى. أنظر ميشال فوكو، المراقبة و المعاقبة، ولادة السجن، ص 65. أما البيوسلطة تظهر ذلك التطور المعرفي الهائل الذي يشمل مجالات شتى و انتقال السلطة من وظيفتها القمعية الى ممارسة التكفل بحياة البشر ــ أي السلطة الحيوية ــ وهذا ما أدى لتطور النظام الاقتصادي آنذاك و هو الرأسمالية، فتداخل البيولوجي في السياسي و الاقتصادي. فتراكم البشر مع تراكم رأس المال و مفصلة نمو الجماعات البشرية على توسع القوى المنتجة و التوزيع التفاضلي للربح كانت كلها جزئيا قد صارت ممكنة بفضل ممارسة البيوسلطة في أشكالها و بطرائقها المتعددة"[1]. أنظر ميشال فوكو، تاريخ الجنسانية، الجزء الأول، إرادة المعرفة، تر محمد هشام، إفريقيا الشرق، المغرب، 2004، ص 118.

التعرض للإذلال في جميع المجالات، يخلق لنا رد فعل لا نهائي ميكروفزيائي في جميع أوجه الواقع كنسيج مترابط.

من هذا المنطلق يمكن النظر الى أحداث الحادي عشر من سبتمبر كتراكم لردَات أفعال جزئية، اجتمعت في زمكانية معينة ضد فعل الظلم و الإذلال و الهيمنة العالمية تحت عنوان هيمنة الأمركة العالمية.

و هذا ما كان، فمع أن رد الفعل الذي أطاح بالتوأمين[1] لم يكن بمستوى الفعل الذي أدخل الآخر في مرحلة زمنية جدّ معتبرة في حالة من الإذلال و الخضوع، إلا أنه سبب صدمة كبيرة للعالم كلّه و ليس للو م أ فحسب، و يُستشفّ من هذا كمُ التنديد الاعلامي العالمي و الاخلاقي الموحد ضد القيمين على الحادثة، و هذا ليس بسبب الخسائر المادية ـ البرجين و الآثار المترتبة عنهما ـ و لا البشرية ـ حصيلة عدد الموتى ـ و لكن بسبب التحطم الذاتي لتلك القوة [الهيمنة الشرفية الأمريكية] بشكل أدق[2].

إلاّ أن المشكل لا يكمن هنا، بل في طريقة رد الفعل بالنسبة لأقوى دولة في العالم، على ماذا اعتمدت و م أ في ردها على الارهاب، التي هي في الأصل المسؤولة عن ظهوره لدى جماعة القاعدة و لدى الباطن الجمعي لكل من يرفض معاملة الظلم، و طريقة الاذلال لمن هم في مستوى قمة الهرم و السلطة؟.

فتفجير البرجين، كردّ فعل ارهابي من قبل من لم يستطيعوا المواجهة المباشرة من جهة، أو كيفية المواجهة و التعامل مع من هم بهذه القوة و الشراسة في الاذلال و الظلم من جهة أخرى، يبقى مقبولا مع الرفض التام للفعل الاخلاقي. لكن أن

---

[1] التوأمين أو Twin Towe أو مركز التجارة العالمي بني سنة 1973. كانا حتى سنة 2001 يعبران عن قوة السوق المالية و العالمية المفتوحة و يضاهيان و شموخهما شموخ الأهرام و مسلّة الشيطان.

[2] جان بودريارد، الفكر الجذري، مرجع سابق، ص 60.

تحمل القوة العالمية رقم واحد ــ الولايات م أ ــ على ردّ فعل شنيع و أشد عنفا كاحتلال العراق و إقامة أكبر تجمع للإذلال الواقعي الزمكاني ــ معتقل غوانتنامو، الكلاب الشرسة، الصور الفاضحة البورنوغرافية ... ــ فهذا أمر أشد و أقرب الى عدم التصديق، بل دليل على الصدمة الكبيرة التي تلقتها الهيمنة و السلطة العالمية،و الأهم في هذا هو عدم معرفة ماذا تفعل بذاتها في مسألة عدم تحمل نفسها إلا في محاكاة ذاتها بصورة لا إنسانية[1].

إن ما وقع يظهر حقيقة أن حاملة لواء الديمقراطية و حقوق الانسان العالمي،تخلت عن مبدأها و تبنت مبدأ القدرة على الدفاع؛ بل و القدرة على إلحاق الضرر وإذلال الآخر وتركيعه. و بهذا تكون تخلت عن قانون لك الحق في المعاملة الانسانية و العادلة حتى و لو كنت مخطئا مجرمًا، و أقرت مبدأ ..لأنّي قوي فإنّي أستطيع إذا أردت أن أذلك وقت ما أشاء[2]. و هذه الحقيقة تظهر هشاشة "الكوني" في النظام من خلال محاولة تشكيل شبكة مجالات عالمية، مركزها المال و الاقتصاد والتي كانت نقطة ضعفها "الرمزية" في البرجين.

إن اعتناق ميثاق الشرف ـ القدرة على إلحاق الضرر و الإذلال وقت ما أريد ــ بدل ميثاق حقوق الإنسان من قبل القوى الفاعلة، سينتج عنه لا محال بؤر توتر ترافقها صراعات اجتماعية و نفسية، تعكس و لو مؤقتا الوظيفة المرهبة القمعية لمثل هكذا اعتناق، فمثل هذه المسألة لا تخرج عن ثلاث حقائق[3]:

[1] جان بودريارد، روح الارهاب، تر بدر الدين عمر زكي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 2010، ص 96.

[2] دينيس سميث، الأجندة الخفية للعولمة، مرجع سابق، ص 47-48.

[3] دينس سميث، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

أولها، إنّ الرفض مع عدم القدرة على ردّ فعل ما، يؤدي حتمًا إلى التخبط الاجتماعي داخل ثنائية الهيمنة أو الموت، و هذه الحقيقة تفرض على المستقبل أيًّا كان موقعه المحافظة على أكبر قدر ممكن من الاستقلال بالذات و الحرية، و ذلك بفرض أقصى أنواع الحماية على محيطه، و نمط حياته حتى و لو استدعى الأمر تدمير الآخر الذي يسعى لنفس الشيء عند تداخل المصالح.

ثانيها، قبول الأمر الواقع على أساس من عدم الاستطاعة في المقاومة، إمّا لظروف ثقافية أو حتى نفسية تربوية، فيكون قبول العيش بهيمنة الآخر المذل أفضل ،من العدم الذي يكون الموت، و هذا رضوخا لما تطرحه ميديا العولمة المهيمنة من معاناة و إذلال الآخر في مناطق كثيرة من العالم، هذا من جهة و من جهة أخرى، يحاول منطق القبول رفض كل مبادرة لمحاولة التخلص من الأمر الواقع من قبيل التضحية في سبيل الجماعة، لتظهر العملية ـ التضحية ـ على أنها انقاص من حقوق الإنسان.

ثالثا الرفض التام لمنطق الهيمنة و الإذلال، و هذا ما سينتج عنه ثنائية الانتقام أو المقاومة، فالأولى كمحاولة من جانب المقتدر لردّ ـ أي محاولة إرهاب أو تعنيف الإذلال للهيمنة ــ الضربة التي وجهت إليه بما يناسبها لوجستيا أو يماثلها إن استطاع. أما الثانية، فإن لم يستطع المجابهة فما عليه سوى أن يقي نفسه شر الضربات مقاوما ذلك بخلق نقاط ميكرو فيزيائية لا تحصى من جميع الجبهات الاجتماعية أو النفسية الدينية بل حتى التاريخية، و ذلك بغية رد فعل مقاوم لكل أشكال الهيمنة، بل حتى لفرض وجوده و منطقه لما لا[1].

[1] أنظر دينيس سميث، الأجندة الخفية للعولمة، مرجع سابق، من ص 183 الى ص 255.

إن المتغيرات المتسارعة التي تطرأ على الساحة العالمية، من الإنتاج السمعي البصري و المواد الاستهلاكية و الصناعية...، و التكنولوجيا بصفة عامة المحسوبة على العولمة، تسرّع تزامنيا آليات و ميكانيزمات عمل الطرح الإرهابي. فالعولمة تسرّع من اكتساب الإرهاب لجديد التكنولوجيا من موقع الفصل المباشر أو غير القصدي، لذا فاكتساح العولمة لجميع المنظومات الإنسانية سيرافقه تطور تقني وانتشار عالمي طردي لمفهوم التطرف عامة.

لذا، فالإرهاب سيمسّ كل جغرافيا "رمزية" وصلت إليها العولمة من واقع التوأمية الدينامية التي يشتغلان بها، و عليه سنجد الإرهاب مفرّخ لجميع تجلياته في كل مكان، حتى في قلب العولمة بل في ذات الجهاز المنوط به محاربته.

إن للعولمة تأثير كبير إزاء الإرهاب و كل أوجه التطرف، إذا ما نظرنا إليه من موقع رد الفعل، فالعولمة بما هي عملية تسارع و استعمال للحداثة، ستطرح زيادة كبيرة في مفهوم اللامساواة و إشكالات العدالة، حتى و لو نظرنا إلى المسألة بعين إيجابية مع دريدا، فإن هذه الأخيرة ـ العولمة ـ سرعت من انتشار القيم الديمقراطية والحقوق و الحريات من خلال المنتجات السمعية البصرية، إلا أن القلق لا نستطيع إخفائه من أن مسألة التسارع و السهولة ستصيب حتى وسائل و مظاهر العنف وتقنياته[1].

إن العولمة بما هي فكرة العالمية منقادة من قبل "التفعيل" أو "الفوعلة" ستجد نفسها منهمكة في فوعلة ذاتها واقعا، الأمر الذي لن تجد له صدى إلا في قيمة الإختلاف، أي في المختلف عنها، لذا فإن أي اعتقاد ،بل حتى ترجيح، بأن العولمة ومن خلال مشروعها "الفوعلي" تحاول القضاء على المخالف سيكون خطأ، لأن

[1] زيد العامري الرفاعي، الفلسفة في مواجهة الإرهاب، تأملات في قراءة هابرماس و دريدا، من موقع www.hurriyatsudan.com.

مسألة الرفض في ثلاثية القبول و الهروب و الرفض ثاوية في الضمير الجمعي العام، و هذا ما سيجعل من التطرف/الإرهاب بجميع تجلياته منتج آلي من رحم الذات، يمكن محاربته من قبل نفسه/ذاته في المركز[1].

إن الهدف المهيمن اليوم ليس النصر الكلاسيكي المقتضي لإحلال الأمن والسلام، بل هدفه ردع المتطرف من معتقد أنه خير ضامن للسلام، فالقضاء النهائي على الإرهاب لا يفضي إلى إحلال واقع السلام، لأن السلام نفسه بحاجة إلى التجذير كي يعي ذاته، لذا فوجود التطرف في مكانه خير ضامن لصيرورة هيمنة المركز و أكبر دليل على واقعيته.

أما عن مسألة الإنسان كفرد. فكيف لهذا الموجود أن يثبت ذاته واقعا؟؟ هل سيصبح افتراضا جذريا لواقع العولمة؟.

[1] جان بودريار، الفكر الجذري، مرجع سابق، ص 61-62.

يمكن القول و من خلال عملية التحليل الممارسة في الفصول الأربعة السابقة، أن إشكالية العولمة و علاقتها بالتطرف، إشكالية عميقة و مضطربة في آن معا؛ عميقة عمق التاريخ الإنساني من جانب، ذلك أن النزعة نحو العالمية هي نزعة إن أرخنا لجذورها فإنها قطعا تمتد لتؤرخ بقدر تاريخ الإنسان نفسه، الذي لا ينفك بنحو نحو كل ما هو عالمي و متسع رغبة منه في نشر أفكاره و ثقافته من جهة، و حبا منه في اكتشاف كل مغاير و مختلف عنه من جهة ثانية. و منه نعلم أن العولمة هي عملية صيرورة تاريخية تشكلت ملامحها وفقا للتشكلات التاريخية الصانعة لتاريخ الإنسان و فكره و إن كانت قد اتخذت شكلها النهائي في عصرنا الحالي.

ثم إنها أي ــ العلاقة ــ مضطربة باعتبار أن الموضوعين العولمة/التطرف حلقتان فاعلتان داخل شبكة العلاقات الدولية القائمة اليوم، إذ أن ترابطهما منعكس بقوة في جملة التغيرات السياسية و الاقتصادية التي يمر بها العالم اليوم المعاصر للعولمة. هذه الأخيرة التي تفعل لعمليات الاتساع و الهيمنة المتزايدة بسرعة لأنماطها الثقافية و الفكرية و تنوعاتها الاقتصادية التي تجاوزت المفاهيم الكلاسيكية سواءا للعملية الاقتصادية المضبوطة بحدود جغرافية معينة لتغدو العملية عملية تخضع لشروط و رهانات الساحة الاقتصادية السياسية العالمية، أو للأفكار و النظريات السياسية الثقافية عامة التي ما فتئت تتغير أركانها بتغير المنظومة الفكرية ككل.

أما علاقتها بالتطرف فيبدو أنها علاقة "تمخضية" أو "تولدية" بالدرجة الأولى إن صح التعبير، من حيث أن الثاني ــ التطرف ــ بات يعرف كنتيجة بديهية للممارسات العولمية تجاه الشعوب التي تمارسه كردة فعل تلقائية رغبة منها في الحفاظ على خصوصياتها، و في الوقت ذاته قد تطرح هي ـ العولمة ـ أيضا كنتيجة للتطرف و كنموذج وجب الأخذ به في مقابل الانغلاق و التحجر على النفس الذي

تعاني منه أغلب الثقافات و المجتمعات الإنسانية، التي عوض أن تمارس الانفتاح على الآخر المختلف عنها محققة بذلك التواصل العالمي لا زالت تعاني من ضعف شديد على المستوى التنظيري لا يسمح لها من مواكبة التطورات الحاصلة، بالرغم من أن أغلبية الشعوب المنغلقة على نفسها تأخذ و تعمل بالتطورات التكنولوجية الواردة من الآخر المختلف و المغاير و المرفوض في آن واحد.

ثم إن النسق الذي تقوم عليه العولمة نسق يعتمد على التعددية و مفهوم القطبية بالدرجة الأولى، الأمر الذي يؤدي لا محالة إلى خلق صراع على زعامة هذه القطبية و إن كانت في الأصل تعددية قطبية إلا أن واقع الحال يؤدي إلى خلق حالة شديدة من التنافس يحاول فيها القطب المتفوق ممارسة سلطة عامة و سيادة على البقية، و يتجلى هذا بقوة عندما ترفض باقي القوى الذوبان داخل البنية العالمية المرسومة سلفا من قبل القطب المتفوق، بحيث يتمسك الرافض لها بخصوصياته الفكرية و الثقافية في مواجهة عملية الاختراق، عندها تكون رد الفعل من الجانب الآخر لا محالة ردة فعل هجومية تدميرية لاختراق الفكر الرافض لها و ذلك بنشر أنماط فكرية معينة أو سلوكيات خاصة تسمح بإحداث عملية تفكيكية داخلية تمكن القوة المسيطرة من العمل على إعادة بناء الآخر كمنظومة جديدة و طبعا وفقا لمقتضيات مصالحها السياسية و الاقتصادية، و هذا ما يعرف بالإرهاب الفكري.

أما أن تطور الحال، فإن المسألة ستتخذ أبعادا أخطر و أصعب تدفع بالصراع إلى أن يغدو صراعا يتجاوز مسألة الخلافات الفكرية أو الاقتصادية كما آل الحال في الكثير من الصراعات الدولية، ليتمظهر في شكل جديد هو ما نسميه "بالإرهاب" يتيح للإيديولوجيا خلق حالة من العنف الشديد الذي يتخفى تحت أقنعة عديدة، فقد يكون عنفا متخفيا تحت عنوان العولمة أو تحت عنوان الدفاع عن الهوية، إلا أن النتيجة واحدة تجر نحو مجموعة من الممارسات الخطيرة و السلبية العنيفة.

إن مهمة الفلسفة اليوم هي مهمة تفكيكية بالدرجة الأولى لبنية هذا النسق و محاولة العمل على نسف آلياته المعرفية و أدواته التي يشتغل عليها، القائمة على فكرة التخريب بالدرجة الأولى، تخريب قد يتخذ من الدين غطاءا له تارة لتبرير عمليات القمع للفكر و العقل و انتاجاته أو يعمل على اللجوء للتستر بالأدبيات السياسية و هذه المرة لقمع الإنسان ذاته قمعا يتجاوز الحرية العقلية الكفيلة بدفع الإنسان نحو التحرر إلى التحكم في اقتصادياته الداخلية و الخارجية و هيكلة علاقاته الخارجية حسب الأجندة الخاصة به أي عولمة العالم.

في المقابل، و إن كانت العولمة تحمل دلالات سلبية لصيقة بها داخل العقل الإنساني إلا أننا معنيون اليوم بالعمل على استكشافها كظاهرة انسانية بعيدا عن كل الشحنات الفكرية العاطفية المسبقة التي جعلت منها فكرة سياسية بالدرجة الأولى وجبت محاربتها، لضمان الهوية و الخصوصية الثقافية.

فالممارسة النقدية للفكرة لا بد و أن تكشف لنا عن أبعاد أخرى في فكرة "العولمة" الغول الذي يدمر كل شيء، أبعاد تجعل منها عنوانا للحرية و المساواة تجمع تحتها جميع الأطياف العرقية و الإثنية و الفكرية خصوصا مع تغير الخريطة السكانية للعالم مع الحملات الكبيرة للهجرة التي تغير الموازين الثقافية و تستوجب من الكل العمل على خلق نسيج علائقي جديد بعيد كل البعد عن التقوقع داخل الخصوصيات الثقافية و الفكرية الصانعة للحواجز بين البشر، في طرح جديد من السلام و التعايش العالمي لا المعولم.

قائمة المصادر و المراجع

القرآن الكريم

المصادر:

1. أرسطو، السياسات، تر الأب أوغستين بربارة البوايسي, اللجنة الدولية لترجمة الروائع الانسانية, بيروت، بدون طبعة، 1957.

2. أرندت حنة، في العنف، تر. ابراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، ط1، 1992.

3. بادي برتران، الدولتان، الدولة و المجتمع في الغرب و في دار الاسلام، تر نخلة فريفر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1996.

4. بادي برتران، عالم بلا سيادة، الدول بين المراوغة و المسؤولية، تر. لطيف فرح، مكتبة الشروق، الطبعة الأولى، 2001.

5. بودريار جان ، المصطنع و الاصطناع، تر جوزيف عبد الله، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2000.

6. بودريار جان ، الفكر الجذري (أطروحة موت الواقع)، تر منير حجوجي و أحمد القصوار، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2006.

7. بودريار جان و موران ادغار ، عنف العالم، تر عزيز توما، دار الحوار للنشر و التوزيع، اللاذقية، سوريا، الطبعة الأولى، 2005.

8. بودريارد جان ، روح الارهاب، تر بدر الدين عمر زكي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 2010.

9. بورديو بيير، التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول، تر درويش الحلوجي، دار كنعان، دمشق، الطبعة الأولى، 2004.

10. بورديو بيير، الرمز والسلطة، تر عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، المغرب، الطبعة الثالثة، 2007.

11. بورديو بيير، العنف الرمزي، تر نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1994.
12. جان يندر فين بيترس، العولمة و الثقافة ..المزيج اللوني، تر خالد كسروي، مر طلعت الشايب، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، 2015.
13. دوبري ريجيس ، حياة الصورة و موتها، تر فريد الزاهي، إفريقيا الشرق، بدون طبعة.
14. دولوز جيل، المعرفة و السلطة مدخل لقرآءة فوكو، تر سالم يافوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1987.
15. روسو جان جاك ، في العقد الاجتماعي، تر دوقان قرقوط، دار القلم، بيروت، بدون طبعة.
16. روسو جان جاك، رسائل من الجبل، الفصل الثاني، الرسالة الرابعة، بدون دار نشر، بدون طبعة.
17. سميث دينيس، الأجندة الخفية للعولمة، تر علي أمين علي، المركز القومي للترجمة، علي مولا، الطبعة الأولى، 2011.
18. سينشتاين كاس. ر. ، الطريق إلى التطرف، اتحاد العقول و انقسامها، تر سميحة نصر دويدار، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2014.
19. غارودي روجيه، الأصوليات المعاصرة (أسبابها و مظاهرها)، تر خليل أحمد خليل، دار عام ألفين، باريس.
20. غيرثر كليفورد غيرثر، تأويل الثقافات، تر محمد بدوي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى.
21. فوكو ميشال ، المراقبة و المعاقبة، ولادة السجن، تر مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، بدون طبعة، 1990.

22. فوكو ميشال ، تاريخ الجنسانية (إرادة المعرفة)، تر محمد هشام، إفريقيا الشرق، المغرب، بدون طبعة، الجزء الأول، 2004.
23. فوكو ميشال ، يجب الدفاع عن المجتمع، تر الزاوي بغورة، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2003.
24. لوك جون، في الحكم المدني، تر ماجد فخريي، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت.
25. هانتغتون صاموئيل ، الغرب فريد وليس عالميا، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث، بيروت، الطبعة الأولى، 2000.
26. هيجل، أصول فلسفة الحق، تر امام عبد الفتاح امام، دار الثقافة للطباعة و النشر، القاهرة، مصر، بدون طبعة، الجزء الأول.

المراجع:

1. أبراش إبراهيم ، حدود النظام و أزمة الشرعية في النظام الدولي الجديد، منقول من العرب و تحديات النظام العالمي الجديد، مجموعة من الباحثين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1999.
2. إبراهيم عبد الله، المركزية الغربية (إشكالية التكون والتمركز حول الذات)، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1997 .
3. أحمد حلمي نبيل، الإرهاب الدولي وفقا لقواعد القانون الدولي العام، دار النهضة العربية، القاهرة، بدون طبعة، 1988.
4. أركون محمد ، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، تر هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى، 1999.
5. أركون محمد ، القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر. هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 2005.

6. أركون محمد ، قضايا في نقد العقل الديني/ كيف نفهم الإسلام اليوم، تر هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 1998.
7. أمين جلال ، العرب و العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998.
8. أمين جلال، العولمة، دار الشرق، القاهرة، الطبعة الأولى، 2009.
9. أمين سمير، امبراطورية الفوضى، تر سناء أو شقرا، دار الفارابي، بيروت، 1991.
10. الأنصاري محمد جابر، تكوين العرب السياسي و مغزى الدولة القطرية (مدخل الى اعادة فهم الواقع العربي)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ماي/ أيار 1994.
11. أومليل علي، الإصلاحية العربية و الدولة الوطنية، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، 1985.
12. بالمر طوم جي ، أخلاقيات الرأسمالية، تر محمد فتحي خضر، مر محمد ابراهيم الجندي، مؤسسة هنداوي، الطبعة الأولى، 2013.
13. بلقزيز عبد الاله، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية.
14. بوزيد بومدين، التراث ومجتمعات المعرفة، منشورات الإختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2009.
15. بوعزة الطيب ، في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة، نقد التمركز الأوروبي، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2012.
16. بيتر سي سيدر برج، أساطير إرهابية، تر عفان عبد الرزاق، ب ط/ القاهرة، دد.ن، 1992.

17. بيك اولريش ، ما هي العولمة، تر ابو العيد دودو، منشورات الجمل، بيروت، الطبعة الثانية، 2012.

18. البيلاوي حازم، هيئة الإذاعة البريطانية ـ القسم العربي، 28 أفريل 1998.

19. بيليس جون و سميت ستيفن ، عولمة السياسة العالمية، تر مركز الخليج للأبحاث، دبي، الطبعة الأولى، 2004.

20. بيومي محمد أحمد، ظاهرة التطرف، الأسباب و العلاج، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1992.

21. التونسي خير الدين ، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، مطبعة الدولة، محاضرة تونس المحمية، الطبعة الأولى، 1284هـ.

22. الجابري محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، 1994.

23. الجابري محمد عابد، قضايا في الفكر المعاصر (العولمة، صراع الحضارات، العودة إلى الأخلاق، التسامح، الديمقراطية و نظام القيم، الفلسفة و المدنية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، يوليو 1997.

24. الجابري محمد عابد، مسألة الهوية "العروبة و الاسلام ..و الغرب"، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1995.

25. الجابري محمد عابد، مسألة الهوية، العروبة والإسلام..والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 1997.

26. جلال الدين أحمد ، الارهاب و العنف السياسي، دار الحرية، القاهرة، بدون طبعة، 1989.

27. جيدل عمار و الصلاحين عبد المجيد، العولمة من منظور شرعي، مكتبة حامد للنشر و التوزيع، عمان، الطبعة الأولى، 2002.

28.حامد أبو زيد نصر، التجديد و التحريم و التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2010.
29.حسين أبو العلا محمد، ديكتاتورية العولمة، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى.
30.حميد جواد كاظم ، العولمة الجذور التاريخية و البعد الاقتصادي، مؤسسة وارث الأنبياء الثقافية، ط1، العراق، 2008.
31.خالد المسافر محمود ، العولمة الاقتصادية (هيمنة الشمال و التداعيات من الجنوب)، بغداد، 2002.
32.راشد رشدي، الإسلام وازدهار العلوم الرياضية، اليونسكو، باريس، 1983.
33.الرشيدي أحمد ، العولمة ومبدأ السيادة الوطنية، في العولمة قضايا ومفاهيم، سلسلة محاضرات الموسم الثقافي 2000 (كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، إشراف وتحرير د .حسن نافعة و د سيف عبد الفتاح) جامعة القاهرة، العام الجامعي 2000/1999.
34.الرشيدي أحمد حسن، احياء النظام الاقليمي العربي، مركز البحوث و الدراسات السياسية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2001.
35.روبرت ماكيفرا، تكون الدولة، تر حسن صعب، دار العالم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية، 1984.
36.روبسبير جورج لابيكا ، سياسة الفلسفة، تر منصور القاضي، المؤسسة الوطنية للدراسات و النشر، بيروت، بدون طبعة، 1994.
37.روبنسون رونالد، النظرية الإجتماعية و الثقافية الكونية، تر أحمد محمود و نورا أمين، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998.
38.ساراتون جورج ، تاريخ العلم والإنسانية الجديدة، ترجمة إسماعيل مظهر، دار النهضة العربية، القاهرة، 1961.

39. ستيس ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة, بدون طبعة.
40. السيد حسين عدنان، البيئة الاقليمية والدولية الضاغطة في النزاعات الأهلية العربية (العوامل الداخلية و الخارجية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1997.
41. شريف حسين، الإرهاب الدولي و انعكاساته على الشرق الأوسط خلال الأربعين قرنا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، بدون طبعة، 1997.
42. شعيب مختار ، الإرهاب صناعة عالمية، نهضة مصر للطباعة و النشر، القاهرة، 2004.
43. الصبيحي أحمد شكر، مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000.
44. صفدي مطاع، ماذا يعني أن نفكر اليوم؟ (فلسفة الحداثة السياسية، نقد الاستراتيجية الحضارية)، مركز الانماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى، 2002.
45. صقر عمر، العولمة و قضايا اقتصادية معاصرة، الدار الجامعية للنشر، الاسكندرية، 2001/2000.
46. الضيقة حسن، الآخر في منظور الفكر الغربي الحديث، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1994.
47. الطهطاوي رفاعة رافع ، المرشد الأمين للبنات و البنين، تقديم منى أحمد أبو زيد، دار الكتاب المصري، مكتبة الإسكندرية، الطبعة ،2011.
48. الطهطاوي رفاعة رافع، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، كلمات عربية للترجمة والنشر، مصر، بدون طبعة.

49. عباس عبد الهادي ، السيادة، دار الحصاد للنشر، سورية، الطبعة الأولى، 1994.
50. عبد الحليم عطية أحمد ، جيل دولوز سياسات الرغبة، سلسلة أوراق فلسفية، دار الفرابي، لبنان، ط1، 2011.
51. عبد الحميد عبد الجبار نبيل، تاريخ الفكر الاجتماعي، دار دجلة، الطبعة الأولى، 2008.
52. عبد الغني مصطفى، المثقف العربي و العولمة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، بدون طبعة، 2000.
53. عبود المحمداوي على، الإشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات الى فلسفة التواصل، منشورات ضفاف، بيروت، الطبعة الأولى، 2015.
54. عزيز شكري محمد و يازجي أمل، الإرهاب الدولي و النظام العالمي الراهن، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2002.
55. عقراوي نجدت، الإطار القانوني للأمن القومي، أربيل، الطبعة الأولى، 2004.
56. العكرة أدونيس ، الإرهاب السياسي (بحث في أصول الظاهرة و أبعادها الإنسانية)، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1983.
57. على الدين هلال، سعد الدين ابراهيم وآخرون، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 1987.
58. عماد عبد الغني، سسيولوجيا الثقافة المفاهيم و الإشكاليات...من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى.
59. غليون برهان ، جورج طرابيشي، الديمقراطية والاغراب في البلدان العربية المواقف و المخاوف المتبادلة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001.

60. الفارابي أبو نصر ، كتاب الحروف، حققه و قدم له و علق عليه محسن مهدي، دار الشروق، بيروت، السلسلة الأولى، الفكر العربي و الإسلامي، العدد 46، الطبعة الثانية، 1990.
61. فؤاد أبي خزام أنور ، الدين والجمال (مبحث في إلغاء الطائفية السياسية)، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.
62. قنصوة صلاح، من أجل تأمل فاحص و حوار خصيب، مقدمة الترجمة العربية لصموائيل هنتكتون صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي، تر طلعت الشايب، مطبوعات سطور، القاهرة، 1998 .
63. كايوا روجيه، الانسان و المقدس، تر سميرة ريشا، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2010.
64. كميلشا ويل، مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، تر.منير الكشو، المركز الوطني للترجمة، دار سيناترا، تونس، ط1، 2010.
65. كورتي دافيد. س، العولمة و المجتمع المدني، تر شوق جلال، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1999.
66. لاريجاني محمد جواد ، الإستراتيجية القومية (دراسات في معالمها و أهدافها)، تر علاء رضائي، دار التعارف للمطبوعات، لبنان، الطبعة الأولى، 1995.
67. ليستون والتر، أفول السيادة، تر سمير عزت نصار و جورج خولي، دار النسر للنشر و التوزيع، عمان، 1994.
68. ليشته جون، خمسون مفكرا معاصرا من البنيوية إلى مابعد الحداثة، تر فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2008.
69. لينين فلاديمير ، الاقتصاد و السياسة في ظل دكتاتورية البروليتاريا، ترجمة عقيل صالح، المصدر الرئيسي الأعمال الكاملة للنين، الاصدار الانجليزي الرابع، دار التقدم، موسكو 1965، المجلد 30.

70.ليوتار جان فرانسوا ، في معنى ما بعد الحداثة (نصوص في الفلسفة والفن)، تر السعيد لبيب، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2016.
71.مارتين بيتر و شومان هانز ، الدافع العولمة الإعتداء على الديمقراطية و الرفاهية، تر عدنان عباس علي، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، ب ط، 1998.
72.محمد علي حوات علي، العرب و العولمة شجون الحاضر و غموض المستقبل، مكتبة مديولي، القاهرة، الطبعة الثانية، 2004.
73.مخيمر عبد الهادي عبد العزيز، الارهاب الدولي مع دراسة للاتفاقيات الدولية و القرارات الصادرة عن المنظمات الدولية، دار النهضة العربية، القاهرة، بدون طبعة، 1986.
74.المسكيني فتحي ، الفيلسوف والإمبراطورية (في تنوير الإنسان الأخير)، م.ث.ع، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.
75.المسيري عبد السلام، المثقف العربي و التحالفات المتعينة في عصر العولمة، ورقة مقدمة في مؤتمر العولمة و قضايا الهوية الثقافية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، أفريل 1998.
76.معتوق فريديريك ، مرتكزات السيطرة الغربية (مقاربة سوسيو–معرفية)، دار الحداثة، بيروت، الطبعة الثانية، 2008.
77.مهنانة اسماعيل ، الوجود والحداثة هايدغر في مناظرة العقل الحديث، منشورات الإختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2014.
78.موريس كراستون، أعلام الفكر السياسي، دار النهار، بيروت، الطبعة الأولى 1981.
79.ميكشللى أليكس ، الهوية، تر على وطفة، دار معد، دمشق، 1993.
80.ميلاد زكي، المسألة الثقافية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005.

81.ميلاد زكي، من التراث إلى الاجتهاد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2004.

82.النجار سعيد، الاقتصاد العالمي و البلاد العربية في عقد التسعينات، دار الشرق، القاهرة، 1993.

83.نصار ناصيف، نحو مجتمع جديد (مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي)، دار النهار، بيروت، 1970.

84.النملة علي بن براهيم ، فكر الانتماء في زمن العولمة، العبيكان للنشر، الرياض، الطبعة الأولى، 2006.

85.نور الدين أفاية محمد ، الغرب المتخيل (صور الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط)، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2000.

86.هاردت مايكل، نيغري أنطونيو، الإمبراطورية، تعريب فاضل جتكر، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، 2002.

87.هلال على الدين، ابراهيم سعد الدين وآخرون، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1987.

88.هلال علي الدين، مسعد نيفين ، النظم السياسية العربية قضايا الاستمرار و التغيير، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2010.

89.هوير بول ، نحو فهم للعولمة الثقافية، تر طلعت الشايب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2011.

90.هيقي أمجد حسن، أثر عولمة حقوق الإنسان على مبدأ السيادة، منتدى إقرأ الثقافي، بدون طبعة، 2005.

91.وهبان أحمد، التخلف السياسي و غايات التنمية السياسية (رؤية جديدة للواقع السياسي في العالم الثالث)، دار الجامعة الجديدة، الاسكندرية، 2000.

92.ويدمن كات و أيتينغر أندرو، بناء بيئة عالمية للتعليم الإلكتروني، مجموعة باحثين، العولمة، الديناميكية الداخلية، تحرير بول كير كبرايت و كارين وود، تعريب هشام الدجاني، دار العبيكان، الطبعة الأولى، 2003.

93.ياسين السيد، في مفهوم العولمة، العرب و العالم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998.

94.اليحياوي يحيى، العولمة أية عولمة، دار إفريقيا للشرق، المغرب، 1999.

95.اليحياوي يحيى، كونية الاتصال عولمة ثقافية شبكات الارتباط و الممانعة، منشورات عكاظ، الرباط، 2004.

96.يفوت سالم، حفريات الاستشراق (في نقد العقل الإستشراقي)، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1989.

97.يفوت سالم، مكانة العلم في الثقافة العربية، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2006.

98.يكن فتحي و طنبور رامز ، العولمة و مستقبل العالم الإسلامي، مؤسسة الهانة، بيروت، الطبعة الأولى، 2000.

المجلات و الدوريات:

1.أحمد مصطفى عمر السيد، إعلام العولمة و تأثيره في المستهلك، المستقبل العربي، العدد 20، مارس 2001.

2.أرمسترونغ كارين، أسطورة العنف الديني، تر محمد معاذ شهبان، مجلة ذوات، التطرف الديني و مطلب التنوي، العدد السادس، 2015.

3.أشيلر هيربرت، المتلاعبون بالعقول، تر عبد السلام رضوان، عالم المعرفة، العدد 106، 1986.

4.الأطرش محمد، حول تحديات الإتجاه نحو العولمة الإقتصادية، مجلة المستقبل العربي، العدد 244، جوان 1999.
5.بدوي أحمد، حوار حول البرنامج الجديد لحزب التجمع، مجلة اليسار، العدد 102، أوت 1998، القاهرة.
6.بلقزيز عبد الإله ، العولمة و الهيمنة الثقافية، عولمة الثقافة أم ثقافة العولمة، مجلة المستقبل العربي، مارس 1998.
7.بلقزيز عبد الإله، الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي(العوائق والممكنات)،مجلة المستقبل العربي، العدد 219، ماي 1997.
8.بوراس أحمد، العولمة و الأسواق المالية في الدول النامية، مجلة العلوم الانسانية، العدد 17، جوان2001، قسنطينة.
9.بورديو بيير، حوار أجراه معه هاشم صالح، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد37، مركز الانماء القومي، بيروت، 1986.
10.التحولات العالمية و المستقبل العربي في القرن الحادي و العشرين، المركز الغربي للدراسات الإستراتيجية، دمشق، سوريا، 2000.
11.ثابت أحمد، نزعات السيطرة و أثرها على حوار الثقافات، مجلة شؤون عربية، العدد 110، 2002.
12.حسين الأمين محمد، شروط المعاصرة في الثقافة الإسلامية للإستفادة من ثورة المعلومات و مواجهة تحديات العولمة، مجلة الكلمة، العدد 18، شتاء 1998، منتدى الكلمة للدراسات و الأبحاث، بيروت.
13.حفيان محمد، الطهطاوي التأصيل المعرفي بين ارضاء الأمير و ارضاء الضمير، مجلة متون، جامعة سعيدة، الجزائر، العدد الرابع، ديسمبر 2010.
14.حميش المهدي، التطرف الديني في الديانات السماوية، مجلة ذوات، التطرف الديني و مطلب التنوير، العدد السادس، 2015.

15. الشريف ماهر، ماذا يعني الاستقلال الثقافي في زمن العولمة؟، مجلة النهج، العدد 50، ربيع 1998، مركز الأبحاث و الدراسات الإشتراكية في العالم العربي، بيروت.
16. شيخة ميشيل، إشكالية الدولة القطرية العربية المعاصرة، مجلة جامعة دمشق للعلوم الإقتصادية والقانونية، المجلد 22، العددالأول1، 2006.
17. صبري عبد الله اسماعين، الكوكبة (الرأسمالية العالمية في مرحلة ما بعد الامبريالية)، اليسار، العدد97، مارس 1988.
18. عباس النداوي خضير، العولمة (المضامين ...الدلالات)، مجلة الحكمة، العدد 16، السنة الثالثة، بيت الحكمة، بغداد، 2000.
19. العرب و العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، بدون طبعة، 2000.
20. العظمة عزيز، الشرق أوسطية و التكامل الثقافي للعولمة المستأنفة، مجلة النهج، العدد 42، شتاء 1996، مركز الأبحاث و الدراسات الاشتراكية في العالم العربي، بيروت.
21. قضايا فكرية، مجموعة من الباحثين، الفكر العربي بين العولمة و الحداثة وما بعد الحداثة، الكتاب التاسع عشر و العشرون، بدون طبعة، أكتوبر 1999.
22. كاظم الوالي عبد الجليل ، جدلية العولمة بين الإختيار و الرفض، مجلة المستقبل العربي، العدد الأول، جانفي 2002.
23. مجلة الفكر العربي، العدد 23 أكتوبر/نوفمبر، 1981 السنة الثالثة، معهد الانماء القومي، بيروت، 1981.

24.مجموعة من الباحثين، الارهاب الدولى بين الواقع و التشويه، المركز العربي للنشر والتوزيع و الدراسات، باريس، 1982.

25.نوري الربيع إسماعيل، في أصول السلطة والسيادة (بودان هوبز ستراوس)، مجلة دفاتر السياسة والقانون، العدد العاشر، جانفي 2014، الجامعة الأهلية مملكة البحرين.

26.ويتمر باربرا، الأنماط الثقافية للعنف، تر ممدوح يوسف عمران، المجلس الأعلى للثقافة و الفنون و الآداب، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 337، الطبعة الأولى، 2007.

الرسائل الجامعية:

1.حشماوي محمد، الاتجاهات الجديدة للتجارة الدولية في ظل العولمة الاقتصادية،أطروحة دكتوراه في العلوم الاقتصادية، جامعة الجزائر، 2006.

2.عائشة محمد، أطلس الإرهاب الدولي و الحصانة الدبلوماسية، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، 1998.

3.العقون نادية، العولمة الاقتصادية و الأزمات المالية الوقاية و العلاج، أطروحة دكتوراه، جامهة باتنة، كلية العلوم الاقتصادية، السنة الجامعية 2013/2012.

4.غزلاني وداد، العولمة و الارهاب الدولي بين آلية التفكيك و التركيب، أطروحة دكتوراه، جامعة باتنة، كلية الحقوق و العلوم السياسية، السنة الجامعية 2010/2009.

5.موسى حسن هيثم ، التفرقة بين الإرهاب و مقاومة الاحتلال في العلاقات الدولية، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة عين شمس، مصر 1999.

المواقع الإلكترونية:

1. أسعد وطفة على، اشكالية الهوية والانتماء في المجتمعات العربية المعاصرة، مجلة نقد وتنوير، 24 يناير 2015، عن موقع http://tanwair.com.
2. بلقزيز عبد الإله، في العولمة الثقافية و آثارها، عن موقع أنفو بلقزيز عبد الإله الإلكتروني، 29 مارس 2010.
3. بول شاوول، نحن والحداثة والعولمة، عن موقع http://www.maaber.org/issue_september11/spotlights3.htm.
4. الجابري محمد عابد، التطرف يمينا...و التطرف يسارا، نقلا عن الموقع الإلكتروني، www.aljabriabed.net.
5. الجابري محمد عابد، ثقافة الاختراق (التطبيع مع الهيمنة و تكريس الاستتباع الحضاري)، نقلا عن موقع الإلكتروني www.mokarabat.com.
6. الحاج سالم محمد، الفكر المتطرف (كيف يصبح الناس العاديون متعصبين)، عرض نقدي لكتاب جرالد برونر، مِؤسسة مؤمنون بلا حدود، 24 مارس 2015، www.mominoun.com.
7. خويلدي زهير ، فلسفة الصورة بين الرفض و الإباحة، عن موقع الحوار المتمدن، www.ahewer.org.
8. خويلدي زهير، سيادة الدول في ظل عالمية المواطنة، عن موقع الحوار المتمدن، www.ahewer.org.
9. دياب محمد، العولمة امتداد للحداثة أم نقيض لها، عن موقع الحوار المتمدن.
10. عامر عادل، ميثاق عصبة الأمم (الفرق بين العصبة و الأمم المتحدة)، منتدى دار العلوم القانونية، WWW.ADELAMER.COM.
11. العامري الرفاعي زيد، الفلسفة في مواجهة الإرهاب، تأملات في قراءة هابرماس ودريدا، عن موقع https://fr.slideshare.net.

12. عياش خالد، الشخصية الكاريزمية، مقال عن موقع
http://annajah.net/article/view?id=1305.
13. محـي الـدين عمـرو، المحـاور الاساسـية لاقتصـاديات التنميـة و ظـاهرة العولمة،1997،نقلا عن السيد ياسين العولمة و الطريق الثالث، عولمة، مجلة المعرفة الالكترونية، www.marefa.org.
14. منصـور أشـرف، قـراءة جديـدة لفلسـفة هيجـل فـي الدولـة، مجلـة حكمـة الالكترونية، www.hekmah.org.
15. مولر جان ماري ـ ايمنويل ليفيناس، أنسنة الإنسان الآخر، محاضرة أرسلت مـن قبـل المؤلـف إلـى موقـع معـابر، تـر جيـروم شـاهين، عـن موقـع www.maaber.org.
16. اليحياوي يحيى، عن الديني مجالا للعولمة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 30 سبتمبر 2015، www.mominon.com.

المعاجم و القواميس:

1. إبن منظور، محمد بن مكرم الإفريقي، لسان العرب، 06 مج، بدون طبعة وبدون دار نشر.
2. البعلبكي منير، المورد (إنجليزي ـ عربي) ، بيروت، الطبعة السابعة، 1974.
3. بورون وف ، بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع ، تر سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، الطبعة الاولى، 1986.
4. صليبا جميل، المعجم الفلسفي، في جزئين، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.
5. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ب ط (ب ب ن ب د ن 1972).
6. معلوف اليسوعي يوسف ، قاموس المنجد، بدون طبعة (ب ب ن ب د ن 1956).

الموسوعات:

1. الكيالي عبد الوهاب، الموسوعة السياسية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت،الطبعة الثانية، 1990.
2. لالاند أندري، موسوعة أندري لالاند، منشورات عويدات، بيروت 2002، ط2.
3. الموسوعة العربية الميسرة، مجموعة من العلماء و الباحثين، دار النهضة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1987 .

باللغة الأجنبية:

1. Alin finknel, Le risque du Politique in Levinas, cahir de l'herme 1991.
2. Antoine Lefebre, Hans, Les Arcanes Du pouvoir, Paris, B, Grasset, 1992.
3. Bayles & Smith, the Globalization of word politices ; oxford university press, londan 1997.
4. Daniel Guérin, L anrchisme, paris, Gallimard 1973.
5. Dictionnaire de l'académie Francaise (paris éditions coignard 1694.)
6. Emma Rtshild, Globalization and the return of history, for eignpolicy, summer 1999.
7. Emmanual levinas, difficile libert, Albina Michal, paris 1963.
8. Grant Wardlaw, political Terrorism: Theory, Tactics and counter- Measures, second Edition (Cambridge: Cambridge university press.1989.
9. Hans hanrik & Georg sorensen, whose word order, westriew press boulder 1995.

10. Held D, Démocratie and global ordre, from modern state to cosmopolitan governence, polity press, Cabredge 1195.
11. J.B Jacobb, Globalization with a human face, The christus century ,3/11/1999.
12. Jacques Baynac, La terreur sous Lénine paris sa gittaire.
13. Jean BODIN (Les Six Livres de la République), Livre I, chap I. éd G. Mairet, L.G.F. Paris, 1993.
14. Jj rousseau, du contrat social, liver 2, chp1, union general dediaons 1973.
15. Kbooth and u j, weeler, the security dilenima, oxford universuty press, 1992.
16. Lénine Œuvres, paris Edition Social, 1965.
17. Marc Bouloiseausc, la Republique jakobine (paris editions du seul), 1972.
18. Marcel Libarman, Le léninisme sous Lénine, paris du seuil 1973.
19. Masc stiner, l'unique et sa propriété paris, paris Edition 1960.
20. Max Weber, le savant et le politique, coll 10/18.
21. Michal Bakonine, Dieu et l'état, paris, stok 1982.
22. Michel Venne, Souveraineté a heure de mondialisation in (option politique), Montréal 2003
23. Nouveau petit Larousse 1985, P103 Système de Régime de la terreur- régime de violence instituée par des gauvernoumemt revolutionnaires.
24. Oxford Advenced, Learers Dictionary of current English 1974.
25. Peter Marcuse,"the languages of Globalization", monthly review**, (** july), 2000.

26. R falk, Rovolutionaries and Functionaries, the dual face of terrorism CNW youk ep dutton, 1988.
27. Ronald Robertson, Globalization social and Global culture sage publication londan, 1992.
28. Spiri Douritch, Histoire de Terrorisme, Russe, paris, payot 1980.
29. Thomdibe Barnhart, comprehensive Dictionary, 1986, 2001.
30. Waters.M, Globolization, london, Routledge, 1995.
31. ZNet, Corporate Globalization, Korea and
32. International Affairs, Noam Chomsky, interviewed by Sun Woo Lee, Monthly JoongAng, 22 February 2006.

الملخص باللغة العربية.

إن إشـكالية العولمـة و علاقتهـا بـالتطرف، إشـكالية عميقـة و مضـطربة فـي آن معا؛حيث لـم يشـهد الوقـت الـراهن مصـطلحات مماثلـة للتوظيـف و الاسـتهلاك كالعولمـة والتطرف بمختلف تجلياته ـ الأصولية، العنف، الإرهاب... ـ لذا فالإشكالية عميقة عمق التاريخ الإنساني من جانب، ذلك أن النزعة نحو العالمية هي نزعة إن أرخنا لجذورها فإنها قطعا تمتد لتؤرخ بقدر تاريخ الإنسان نفسه، الذي لا ينفك بنحو نحو كل ما هو عالمي ومتسع رغبة منه في نشر أفكاره و ثقافته من جهة، و حبا منه في اكتشاف كل مغاير ومختلف عنه من جهة ثانية. فالعالمة هي عملية صيرورة تاريخية تشكلت ملامحها وفقا للتشكلات التاريخية الصانعة لتاريخ الإنسان و فكره و إن كانت قد اتخذت شكلها النهائي في عصرنا الحالي على شكل العولمة.

ثـم إنهـا أي ـــ العلاقـة أو الإشـكالية ـــ مضـطربة باعتبـار أن الموضـوعين العولمـة/التطرف حلقتـان فاعلتـان داخـل شـبكة العلاقـات الدوليـة القائمـة اليـوم، إذ أن ترابطهما منعكس بقوة في جملة التغيرات السياسية و الاقتصادية التي يمر بها العالم اليوم المعاصر للعولمة. ففرض منطق الأقوياء من قبل المتحكمين في العولمة، كان له كبير الأثـر فـي إثـارة الظـواهر العنيفـة و المتطرفـة علـى جميـع الأصـعدة الداخليـة والخارجية،باعتبار أن هذه الأخيرة ـ العولمة ـ و من خلال تجلياتها على جميع الميادين الاقتصادية و السياسية و الثقافية و...إلخ، جعلت من الاختراق أداة و التحكم في مجرى الاقتصاد و السياسة العالميتين هدف و منهجا باعتبار أن كل خصوصية تعتبر تهديدا مباشرا.

فالممارسة النقدية للفكرة لا بد و أن تكشف لنا عن أبعاد أخرى في فكرة "العولمة" الغول الذي يدمر كل شيء، أبعاد تجعل منها عنوانا للحرية و المساواة تجمع تحتها جميع الأطياف العرقية و الإثنية و الفكرية خصوصا مع تغير الخريطة السكانية للعالم مع

الحملات الكبيرة للهجرة التي تغير الموازين الثقافية و تستوجب من الكل العمل على خلق نسيج علائقي جديد بعيد كل البعد عن التقوقع داخل الخصوصيات الثقافية و الفكرية الصانعة للحواجز بين البشر، في طرح جديد من السلام و التعايش العالمي لا المعولم.

Summary in English

The problem of globalization and its relations with extremism is deeply problematic and troubled at the same time, where it has not witnessed the timing of similar terms of employment and consumption, such as globalization and globalization. extremism in various manifestations of fundamentalism, violence, terrorism ... The subject is deep as the depth of human history on one side by, so the global trend is a trend to the roots of man it certainly extends the chronicle as much as the man himself the story, which is not limited to almost everything is the overall desire and ample to publish his ideas and culture on the one hand, and the love for him to discover all different and different from that of Second Hand A scientist is a process of historical process shaped by the historical formations of human history and thought and if it has taken its definitive form to our time only in the form of globalization.

Moreover, the relationship is problematic because the two themes of globalization / extremism are active links within the network of international relations that exists today and whose interdependence is strongly reflected in the current political and economic changes in the world. . The imposition of the logic of the powerful by the guardians of globalization, has had a significant impact on provoking violent and extremist phenomena at all levels, internal and external, like this one of globalization and through its manifestations on all areas of economic, political, cultural, etc. ..., has made penetration a tool and a control of the course of the global economy and politics

as an objective and approach, each specificity being considered as a direct threat.

Treasury The practice of the idea must and reveal us on the other dimensions of the idea of "globalization" Ghoul, which destroys everything, the dimensions make it a title for freedom and equality under it has gathered the whole spectrum ethnic and ethnic and intellectual, especially with the changing demographic map of the world with large migration campaigns cultural balances change and require all the work to create a new relational tissue is far from confined to the cultural and intellectual specificities of barriers manufacturing between human beings, the new launch of peace and coexistence, the world not globalized

Résumé en français.

Le problème de la mondialisation et de ses relations avec l'extrémisme, est profondément problématique et troublé en même temps, où il n'a pas été témoin du moment des termes similaires de l'emploi et de la consommation, comme la mondialisation et de l'extrémisme dans diverses manifestations de l'intégrisme, la violence, le terrorisme ... Le sujet est profond comme la profondeur de l'histoire humaine d’un côté par, afin la tendance mondiale est une tendance aux racines de l’homme, il étend certainement la chronique autant que l'homme lui-même l'histoire, qui ne se limite pas à propos de presque tout est le désir global et amplement de publier ses idées et la culture d'une part, et de l'amour pour lui de découvrir tous les différents et différent de celui de Deuxième main Un scientifique est un processus de processus historique façonné par les formations historiques de l'histoire et de la pensée de l'homme et s'il a pris sa forme définitive à notre époque sous la forme de la mondialisation.

De plus, la relation est problématique car les deux thèmes de la mondialisation / extrémisme sont des liens actifs au sein du réseau de relations internationales qui existe aujourd'hui et dont l'interdépendance est fortement reflétée dans les changements politiques et économiques actuels dans le monde. L'imposition de la logique des puissants par les gardiens de la mondialisation, a eu un impact significatif sur provoquer des phénomènes violents et extrémistes à tous les niveaux, internes et externes, comme celui-ci de la mondialisation et à travers ses manifestations sur tous les domaines de la vie économique, politique, culturel, etc. ... , A fait de la pénétration un outil et un contrôle du cours de l'économie mondiale et de la politique en tant qu'objectif et approche, chaque spécificité étant considérée comme une menace directe.

Trésorerie La pratique de l'idée doit et nous révéler sur les autres dimensions de l'idée de la « mondialisation » Goule, qui détruit tout, les dimensions en font un titre pour la liberté et l'égalité sous elle a rassemblé tout le spectre ethnique et ethnique et intellectuelle, en particulier avec la carte démographique changeante du monde avec de grandes campagnes de migration équilibres culturels changent et nécessitent tout le travail pour créer un nouveau relationnel de tissu est loin d'être confinée dans les spécificités culturelles et intellectuelles des barrières de fabrication entre les êtres humains, le nouveau lancement de la paix et de la coexistence, le monde ne mondialisée.