

بسم الله الرحمن الرحيم

البطائر

مجلة علمية محكمة تصدر عن جامعة البترا

المجلد ٦ / العدد ١

ذو الحجة ١٤٢٢هـ / آذار ٢٠٠٢

رئيس التحرير

أ.د. فهمي جدعان

مساعد رئيس التحرير

د. نهال عميرة

د. عصام سخيني

الأعضاء

أ.د. محمد مخلص الصابوني

أ.د. زهير محي الدين

أ.د. علي حجاج

أ.د. محمد مطر

د. أسامة علقم

سكرتيرة التحرير

هنادة المومني

كل ما ورد في هذا العدد من مجلة "البصائر" يعبر عن وجهات نظر الكتاب أنفسهم، ولا يعبر بالضرورة عن وجهات نظر هيئة التحرير، أو سياسة جامعة البترا.

المراسلات باسم رئيس التحرير

مجلة البضائر

جامعة البتراء

ص.ب (٩٦١٣٤٣)

عمان (١١١٩٦) - الأردن

الاشتراك السنوي في المجلة

١-الأردن

أ- للأفراد: (٥) خمسة دنانير أردنية

ب- للمؤسسات (١٠) عشرة دنانير أردنية

٢- الخارج:

أ- للأفراد: (١٠) عشرة دولارات أميركية

ب- للمؤسسات (٢٠) عشرون دولارا أميركيا

الصف والطباعة

دار المناهج للنشر والتوزيع

تلفاكس: ٤٦٥٠٦٢٤ عمان



ترتيب المواد يخضع لاعتبارات فنية، ولا علاقة له بأي اعتبار آخر



المحتويات

٧

تنويه ودعوة

القسم الأول

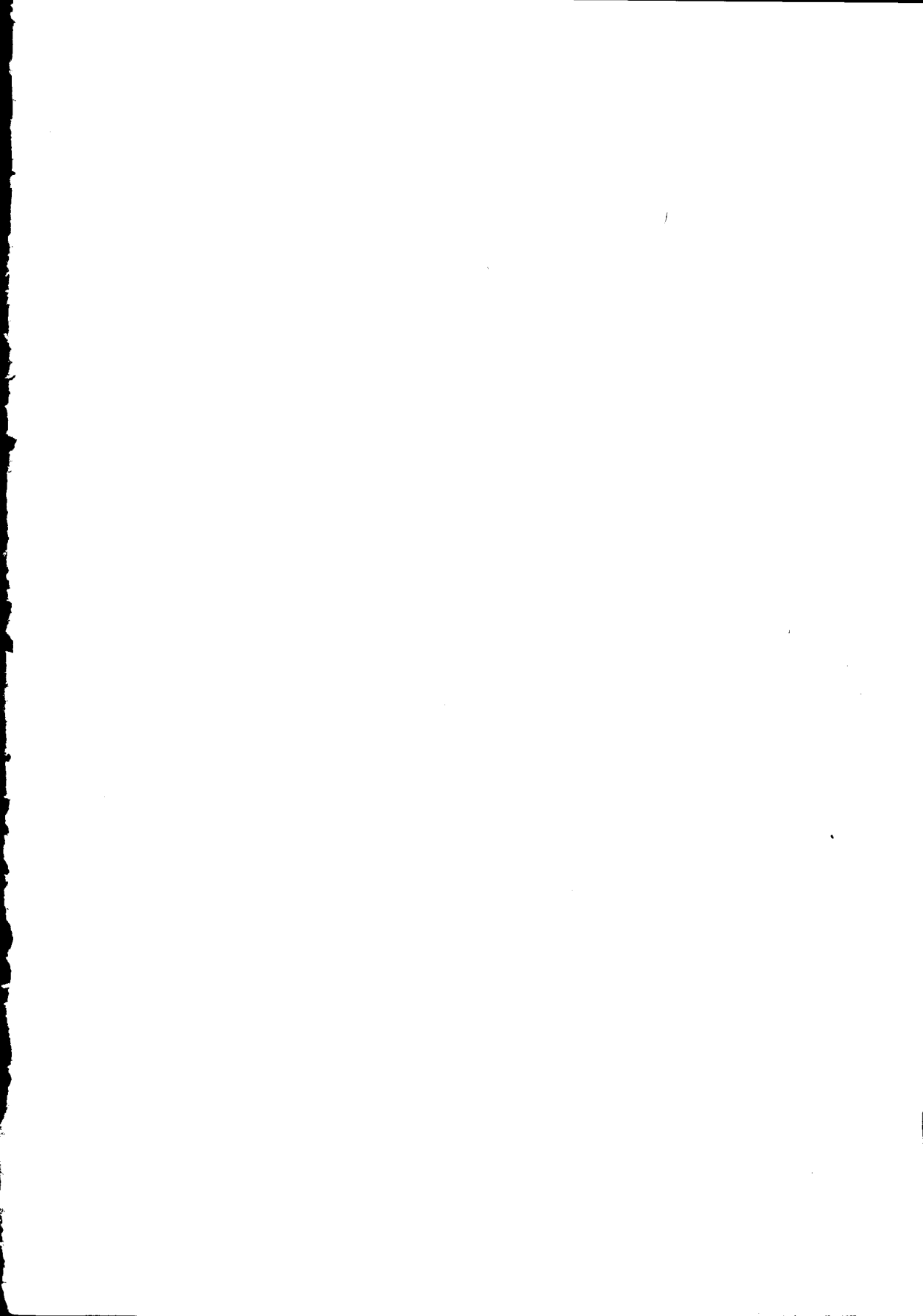
العلوم الانسانية

- ١١ د. إحسان عباس "وقتل قابيل هاويل": في الشعر العربي الحديث •
- ١٩ د. فهمي جدعان الثقافة الكونية والنظم الثقافية العربية •
- ٥٩ د. نورية الرومي تماس النص مع المعاني الثواني في مجموعة "واطرفاه" •
- ١١٩ د. عصام سخيني المتوكل العباسي: نموذج دراسي لتوظيف الدين لتحقيق أغراض سياسية •
- ١٦٣ د. حواس بري التمثيل في عدم الماثلة: قراءة في جهود المفسرين •
- ٢٠٣ د. فريدة غبوة نظرة بنيوية على الفلسفة الماركسية-لوي ألتوسير نموذجاً •

القسم الثاني

العلوم الاجتماعية

- ٢٣٣ د. خليل أبو حشيش مدخل البدائل لترحيل الخسائر الضريبية: إطار مقترح •
- لتشجيع الاستثمار في المملكة الأردنية الهاشمية



تنويه ودعوة

ظهر العدد الأول من مجلة (البصائر) في شهر جمادى الأولى ١٤١٧هـ / أيلول ١٩٩٦م. وانتظم صدور المجلة منذ ذلك الحين إصدارين في السنة. وقد لقيت هذه المجلة قبولاً واسعاً في الأوساط الأكاديمية والعلمية حيث شارك في بحوثها المنشورة عددٌ وفيرٌ من خيرة الباحثين والعلماء المشتغلين في جملة العلوم الإنسانية والاجتماعية والطبيعية. وحظيت البحوث الإنسانية والاجتماعية بالفضاء الأرحب من المجلة. لكنها اتسعت أيضاً لقدرة من البحوث في العلوم الأساسية والتطبيقية. وكانت هذه البحوث جميعاً تنتظم في إصدارات المجلة مجتمعة غير متميزة في أقسام خاصة بحقولها النوعية. لكن هيئة التحرير تقدر الآن أنه يحسن بعد هذا النمو المطرد في مسيرة المجلة أن يطوّر هيكلها وأن يصار إلى قسمة أبواب العدد الواحد من إصداراتها التالية إلى ثلاثة أقسام. قسم أول يختص بالإنسانيات أو العلوم الإنسانية كالبحوث اللغوية والأدبية والتاريخية وغير ذلك، وقسم ثانٍ يختص بالعلوم الاجتماعية كالتربية والاقتصاد وعلم الاجتماع والعلوم السياسية والإدارية والمالية وغير ذلك، وقسم ثالث يختص بالعلوم

الأساسية والتطبيقية كالفيزياء والرياضيات والصيدلة والهندسة والزراعة وغير ذلك. ولعل هذه القسمة أن تكون أكثر تعبيراً عن سمة التخصص في الحقول العلمية المتباينة. وتتطلع هيئة التحرير إلى أن يتنامى تطور هذه الحقول الثلاثة بحيث تظهر في المستقبل في إصدارات خاصة مستقلة.

وتعبر هيئة تحرير المجلة، من وجه آخر، عن رغبتها في إحداث مزيد من التطور في المجلة يتمثل في تخصيص باب مستقل من كل إصدار يشتمل على مراجعات للكتب والأبحاث الجديدة المبتكرة في جملة الحقول العلمية التي تعنى بها هذه المجلة. وهي توجه إلى الباحثين والعلماء الدعوة للإسهام في هذا الباب وإغنائه بمراجعاتهم القيمة التي سيكون لها بكل تأكيد فضل حقيقي في تطوير معارفنا الأدبية والعلمية وفي تقدم البحث العلمي والإبداع الأدبي والفني في عالمنا العربي المعاصر.

والله من وراء القصد أولاً وآخرًا،،

رئيس التحرير

القسم الأول

العلوم الإنسانية



وقتل قابيل هابيل في الشعر العربي الحديث

د. إحسان محباس

في كثير من الفنون تبرز فكرة مهيمنة (أو موضوع أو شكل ما) وهذا النوع من الأفكار أو الموضوعات أو الأشكال قد اصطلح على تسميته موتيف (Motif) وهي لفظة لم تعرّب، والموتيف عنصر يدخل في الرواية والمسرحية والشعر وغيرها من الفنون، وغالباً ما يتوقف عنده النقاد الذين يؤثرون التأويل (الهرمنيوطيقا) في الموروث أو عند الأفكار المشتركة التي تعد نمطاً أساسياً في بناء العمل الفني.

ومن هذه الموضوعات (أو الأفكار) قصة ابني آدم "قابيل وهابيل"، وهي قصة أصبحت مشهورة لورودها في سفر التكوين (١: ٤-١٦) ثم في سورة المائدة من القرآن الكريم (٢٧-٣١) وقد جاءت فيها على النحو الآتي:

﴿ وَأَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ ﴿٢٧﴾ لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطِ يَدِي إِلَيْكَ لِأَقْتُلَنَّكَ إِنَّي أَتُوبُ إِلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢٨﴾ إِنَّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنَ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ ﴿٢٩﴾ فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٣٠﴾ فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي

الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ، كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَ أَخِيهِ قَالَ يَوَيْلَتِي أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْعُرَابِ فَأُوَارِي سَوْءَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ ﴿٤٧﴾

هذا البيان الموجز الجميل أورد القرآن الكريم القصة وذكر سبباً واحداً دفع بأحد الأخوين (قاييل) ليقتل أخاه (هايبيل) وذلك السبب هو عدم تقبل قربان قاييل، وهو أمر ليس لهايبيل فيه يد، وإنما تعلله بهذا السبب افتتاحات جائر من الأول. ولذلك وصف قاييل بأنه ظالم، وفي سياق القصة بأنه خاسر لأنه أفقد نفسه أخوة أخ مسالم لا يقابل الأذى بأذى مثله. ومثل هذا الظلم والخسران -مقابل براءة تامة ونزاهة يد، تورث صاحبها الندم. ومن الواضح أن القرآن الكريم لم يورد من أسباب القتل إلا سبباً واحداً، ولكن المصادر اليهودية أوردت سبباً آخر رددته من بعدها كتب التفسير الإسلامية والتاريخ، وكتب قصص الأنبياء مثل عرائس المروج للثعلبي (٤٣-٤٧) وقصص الأنبياء للكسائي محمد بن عبد الله (٢: ٧٢-٧٣) كما لحق القصة إضافات وحواشٍ وتعليقات في أساطير اليهود (L.Ginzberg: The Legends of the Jews .I,pp 111).

ومن هذه الزيادات أن هايبيل (وهو يمثل الرعاة) قدم أحسن كبش في غنمه وأن قربان قاييل (وهو مزارع) إنما كان كومة من القمح من أردأ زرعه. وتضيف الأساطير اليهودية أن هايبيل ولدت معه توأمة اسمها (لبودا) كما ولدت مع قاييل توأمة اسمها (اقليفا) وبين الولادتين سنتان. وكان من المفترض أن يتزوج هايبيل توأمة أخيه قاييل ويتزوج قاييل توأمة أخيه هايبيل لكن توأمة هايبيل (لبودا) كانت قليلة الحظ من الجمال فرفض قاييل أن يتزوجها، وتزوج توأمة (اقليفا) وبدلاً من أن يغضب هايبيل لأنه حرم الزواج من فتاة جميلة غضب الرجل الذي فاز بالفتاة الجميلة (وهو بذلك قد كسر العرف مجازاً) وقتل أخاه البريء المسالم، لأن المقتول -في ما قرره القرآن الكريم- كان

يخاف الله رب العالمين، فلم ييسط يده لقتل أخيه، ولم يثر على استبداد ذلك الأخ القاسي القلب.

أما قصة الغرايين فإنها كانت إعادة تمثيل لقصة القتل، والغاية منها تعليم القاتل، كيف يتخلص من جثة أخيه. وتحدث الأساطير اليهودية عن أمور مختلفة اتصلت بجاذبة القتل، ولا نقف عندها، لأنه ليس من همتنا قصة القتل نفسها والنتائج المترتبة عليها - حقيقة كانت أو متخيلة. بل همتنا في هذا العرض تحول القصة إلى "موتيف" يدخل الرواية والمسرحية والشعر. وقد تكفل الأستاذ سباستيان غونتر^(١) (الأستاذ المساعد بجامعة تورنتو) - كندا - فيبين كيف دخل هذا الموتيف في رواية "أولاد حارتنا" لنجيب محفوظ، ومسرحية سعد الله ونوس "ملحمة السراب".

أما في الشعر العربي الحديث فقد وجدت قصيدتين بنيت كل منهما على موتيف قصة الأخوين، وهما قصيدتان غنائيتان، إحداهما للشاعر السوداني صلاح أحمد إبراهيم والثانية قصيدة "من أوراق هاييل" لناصر شبانة.

في ديوان "غابة الأبنوس" لصلاح (ص: ٦٧ ط باريس) قصيدة عنوانها وقتل قابيل هاييل. كان صلاح أحد طلابي في جامعة الخرطوم ثم صديقاً عزيزاً (رحمه الله)، وكان شاعراً من أجود من عرفت من شعراء السودان يؤرقه اهتزاز جبل الوحدة بين شمال السودان وجنوبه، وأظن أن هذا الوضع هو الذي أوحى له بتلك القصيدة أثر مذبحة ذهب ضحيتها كثير من الشماليين، فللقصيدة صلة بالواقع في تلك الأيام. ولم يكن صلاح يتكئ على الوحدة بين الشمال والجنوب وحسب، بل كان داعية لوحدة عامة بين جميع أجزاء السودان ويرى في كل سوداني أياً كان موطنه أخاً له ويفتتح صلاح قصيدته بتصوير الأمل الذاتي الذي يعانيه إزاء الفرقة بين أبناء بلده.

(١) Myths, Historical Archetypes.. in Arabic Literature pp. 309-333, Beirut 1999.

يفتح سلاح قصيدته مصوراً احساساته الذاتية بطريقة تبدو حاملة صيغة التهويل، ولكنها صادقة:

على قلبي تسيل كأنها نار - دما قلبي

وماء العين ملء العين

وفي الأحشاء سكين وفي الجنين

على قلبي

دما قلبي

تسيل كأنها من عين

وتخنقي أحاسيس تدق علي بالرجلين

غشاوات

غشاوات

غشاوات

وأنياب تمزقني وأصوات

فيا أحزان هدي الصبر يا أحزان

خذي غرقة دمع واغسلي بالملح نرف القلب والشريان

ولا تستكثري اللوم فلا لوم عليك الآن

أنا "هايل"

طريح الأرض يلكرني بنعليه أخي قابيل

ويمسح ما بكفيه على شعري دماً قاني

دمي القاني

ينقط من سلاح أخي على شفتي وأجفاني

وفي شفتي دم وتراب

إن أكثر ما استأثر باهتمام صلاح في قصيدته هي "عملية القتل"، ومنظر القتل، دون التفات إلى شعور القاتل أو ندمه، وإعادة تكوين المشهد التابع الذي جاء كأنه خير حيادي في القصة، وتصوير البيئة التي تحيط ببحثة القتل، وشيء غير قليل من التشفي لدى القاتل إذ يلكز القتل بنعليه، وي طرحه فوق الأحجار، ويمسح شيئاً من دمه على شعره (أي ينظف يديه بما علق بهما من دم) ثم الانتقال من صورة القتل إلى صورة القاتل والجمر يكاد يقفز من عينيه، والأداة التي تم بها القتل وهي بلهجة السودان (الشمْلُوخ) أي الشمروخ، ولعق الدم إمعاناً في التشفي، ومثله عدم المبالاة بما ارتكب من جريمة؛ والمقارنة بين حنو الغراب على أخيه، وبين قسوة الأخ الإنسان الذي تبلد لديه الإحساس، وداس على المثل العليا واستهان بها. ويحتم صلاح قصيدته بمثل ما ابتدأ به، ولكنه لم يشأ أن ينهي قصيدته إلا بالالتكاء على أسطورة الصيد (انفورتاس) الملك الذي حلت عليه اللعنة، فذهب أخوه الراهب ليرفع عنه تلك اللعنة بصلواته، وهي صورة مضادة لصورة هايبيل وأخيه أو موازية لها عكسياً. وهذا التضاد يزيد في عمق كراهية ما اقترفه قايبيل.

والقصيدة الثانية هي "من أوراق هايبيل" للشاعر ناصر شبانة في ديوانه "شقوق السراب" (ص ١٧-٢١) وهذا الديوان نال الجائزة الأولى من جوائز الشارقة للإبداع (الدورة الثانية ١٩٩٨) وطبع في السنة التالية في الشارقة أيضاً. والشاعر ناصر شبانة - رعاه الله - كان لعهد قريب أحد طلابي الناهمين المتميزين في الجامعة الأردنية وهو اليوم يدرس في إحدى جامعات الأردن، ولعل الأيام إذا أسعفته أن يكون شاعراً مبدعاً مشهوراً وأن ينال شعره ما يستحقه من تقدير. وتاريخ نظم قصيدته (نيسان ١٩٩٢) ويبدو أنها لا تتصل بمحادثة معينة - كما هي قصيدة صلاح، وهي أطول من قصيدة

صلاح وأحدث منها طريقة في التصوير ولكنها تشبهها في أنها على لسان القتييل. وإذا كان صلاح ذهب في قصيدته يعمق مأساة قتل الأخ فإن ناصر شبانة ذهب يستغل إشارات متباعدة ليخفف على القارئ وقع المأساة. كأن يقول - وذلك شيء من خارج كيان القصة -

لماذا إذا حط سرب الحمام قربي

تمد يداً من نحاسٍ لزهرة قلبي

فسرب الحمام كناية عن الفتيات الجميلات، ولم تكن يومئذ إلا فتاة واحدة. وقد فسر الشاعر هذه الإشارة حين قال "وتخطو على حلمنا الأثوي" وهي عبارة ملطفة تصور استئثار قابيل بالفتاة الجميلة وقوله "ولماذا تحايلني وتوقع صك اغتيال" إشارة من بعيد إلى الصك الذي وقعه فاوست مع الشيطان - كما جاء عند الشاعر الألماني جوته - (أي وقع قابيل مع الشيطان). وهذا أمر يعرفه صلاح معرفة دقيقة لكنه استغله في قصيدة أخرى (غابة الأبنوس - هامش ص ٤٦) فلذلك لم يشأ تكراره في قصيدة قابيل وهاويل

ويعتقد قابيل لدى "شبانة" أنه لا ذنب له:

سوى أنني في عيون الدوالي

سهرت

ولم أزرع الشوك في جنة الكبرياء

وأحسب أن هذا ربما كان إشارة إلى قول الثعلبي (ص ٤٦) "ولما قتل قابيل هاويل اشتاك الشجر" أي نبت فيه الشوك. وقصيدة ناصر حافلة بالصور التي تمثل اتجاهها

حدثياً واضحاً وذلك ما يصنع الفرق بين قصيدة في الخمسينات وأخرى في التسعينات.

ومن أمثلة هذه الصور:

أتغتالي من حدائق عمري

وقد عشت فيك مواويل نخل وماء

كما أنه يكثر في قصيدته من تنويع صور العتاب المكثفة التي تجيء تنويعاً على

مواقف التساؤلات وتستغرق أكثر القصيدة:

وماذا تقول الفراشات

وماذا يقول الحمام

وماذا تعلق من يافطات على باب بيت العزاء

وماذا إذا زلزل القبر زلزاله

ثم أخرج أثقاله

ثم قامت عظام القتيل

تحدث أخباره في العزاء

وكيف تواجه قلبك حين يسائل عينيك

عن فارس ضاع من بين كيفيك

ثم يعود الشاعر إلى التلميح الذي جاء في أوائل القصيدة فيتكفل بالتوضيح:

أمن أجل فاتنة تستحيل يد الأخ

سكينة في عيون أخيه

فذكر السكينة هنا أداة للقتل يتفق مع اسم قاييل (أي قايين أو قين) وهو الحداد

ولكن الأداة التي ذكرها صلاح (الشمْلُوخ) أكثر بدائية. وتوضح قصيدة ناصر أنه

أوثق صلة بالقصة كما رواها الثعلبي وغيره، ويعود الشاعر إلى تساؤلاته لماذا وكيف حتى آخر قصيدته. وهذه الاستفهامات وسعت المجال للوقوف على إمكانات جديدة ومنحت القصيدة مزيداً من الطول، ولكنها في ذاتها تدل على احتشاد الفروض الكثيرة في ذهن الشاعر.

وأقول في الختام إن قصيدة صلاح وليدة جو الخمسينات الرومانتيكي المتحفظ الذي تؤثر فيه المأساة في ذاتها وقصيدة ناصر شبانة وليدة فضاء التسعينات. وتصلح القصيدتان لتصوير جانب من تطور الشعر العربي الحديث بين هذين التاريخين، كما تدلان على ما يستطيعه الشاعر الحديث حين يتكئ على رمز أو قصة أو موتيف (قلم - حديث).

ولو لم يكن الشاعران من أرباب القصيدة الغنائية لاستطاعا بناء حوار لاستغلال عناصر القصة في صورتها التفصيلية في بناء مركب قريب من المسرحية. حتى هذا الجهد القائم على ما يشبه المونولوج الحديث يدل على قدرة الشعر الغنائي في إبداع صور جديدة وبناء حديث.

ترى أي شكل كان يمكن أن تتخذ القصيدة لو جاءت على لسان القاتل لا على

لسان القتيل!؟

الثقافة الكونية والنظم الثقافية العربية

د. فصيحي جديان

محلبة الأحابيه - جامعة البتراء

ملخص

تنشر العولمة اليوم ثقافة كونية تستند إلى الفلسفة الليبرالية الجديدة وقيمها العليا: الحرية، الديمقراطية، الفردانية، النفعية، التعددية الثقافية... وتمثل الثقافة الكونية التي تعززها وسائل الإعلام والتبادلات الكونية عامل توحيد بشري عالمي من وجه وخطراً داهماً يهدد الهويات الخاصة والثقافات الوطنية من وجه آخر. والثقافة العربية المعاصرة، بنظمها الثقافية الأساسية (الدينية والوطنية والليبرالية) مدعوة كغيرها من الثقافات الإنسانية الأخرى، الآن وفي المستقبل المنظور، إلى بناء علائق واضحة وآمنة مع الثقافة الكونية. ما هو مدى استجابة هذه النظم لهذا المطلب، وكيف يمكن أن يتم إنفاذ ذلك؟

Global Culture and Arab Cultural Systems

Prof.F.Jadaan

University of Petra

Faculty of Arts

Abstract

Globalization nowadays spreads a universal culture based on the neo-liberal philosophy and its basic values, i.e. freedom, democracy, individualism, utility, and cultural pluralism among others. The universal culture promoted by mass media and universal interaction constitutes an internationally unifying human factor on the one hand, and an imminent danger threatening the identity and national cultures on the other. The contemporary Arab culture with its basic cultural systems(religious, national, and liberal) is called upon as is the case with other human cultures, now and in the foreseeable future, to establish transparent and secure, relations with the universal culture. How responsive, then, are these systems to this demand and how can that be implemented?

"تقع العولمة في قلب الثقافة الحديثة، وتقع الممارسات الثقافية في قلب العولمة". بهاتين القضيتين يعبر جون توملنسون عن فهمه الأساسي للعلاقة المتبادلة بين العولمة وبين الثقافة^(١). لكن هذا الفهم لا يحبّ حقيقة يتعذر دفعها هي أن النزوع الكوني قد داعب الوعي البشري منذ زمن بعيد، وأن هذا النزوع، في صورته المتأخرة التي تحمل اليوم اسم (العولمة) هو، وفقاً لما ذهب إليه جيدنز، ثمرة من ثمار (الحداثة) المركبة الأبعاد: الرأسمالية والتصنيع والضبط السياسي والقوة العسكرية^(٢). وبالطبع تظل العقلانية - وتحديد أقرب العقلانية الأداة أو الذرائعية - أساساً مركزياً لهذا العالم الذي يتسم بـ "الترابط المركب" وبتقليص الفضاء والمكان والمسافات، وبالحرّاك الفيزيقي الذي يمثل وجهاً ثقافياً بارزاً للحداثة الكونية.

وليس يخفى أن الثقافة الكونية التي تبشر بها (العولمة) تلحق بظاهرة الترابط البيئي الكوني الذي يحمل خارج الحدود المحلية الخاصة، إلى فضاءات محلية خاصة أخرى، سيل السلع والأفراد والمعرفة والصور والجريمة والمخدرات والجنس والمعتقدات والحركات الاجتماعية^(٣)، وأن انتشار هذه الثقافة في الفضاءات المحلية ذات الثقافات الوطنية أو القومية أو الدينية أو الإثنية يعدل من طبيعة هذه الثقافات ويعيد تشكيلها أو يقلقها، وربما آذن بخطور زوالها.

الثقافة الكونية وجه جوهرى من وجوه العولمة، وهي مرتبطة برأسمالية السوق الحر ارتباطاً عضوياً. ومثلما أن المواقف من العولمة، قبولاً أو رداً أو تشككاً، متباينة، فإن المواقف من الثقافة الكونية متباينة متفاوتة. ففي الفضاء الهليني القديم أقام الإغريق تمييزاً قاطعاً بينهم وبين الرابرة، لكن الرواقيين تجاوزوا هذا التمييز ودعوا إلى عالم إنساني كوني موحد أساسه (اللوغوس). والترعة المسكونية الإنسانية الكونية التي نادى بها الكنيسة الكاثوليكية مقوم أساسي من مقومات تعليمها، وذلك برغم التمييز الذي تقيمه بين المؤمنين وبين غير المؤمنين، وأن الكاتاريين مثلاً لم يجدوا في الفضاء المسكوني مكاناً لهم. والإسلام، برغم تمييزه هو أيضاً بين المؤمنين وغير المؤمنين، دين عالمي يستمد سمته العالمية من عقيدته التوحيدية ومن تقريره أن الخالق جعل البشر شعوباً وقبائل ليتعارفوا. ومع أن من شأن هذا التنوع أن ينتج ثقافات متنوعة لا ثقافة كونية واحدة إلا أن مفهوم (الامة) - وهو مفهوم يحمل معنى الترابط البيئي الثقافي الروحي - يمكن أن يكون أساساً لهذه الثقافة الكونية الواحدة. وفي الإطار الحضاري لعالم الإسلام ذهب بعض فلاسفة الإسلام - كالفارابي مثلاً - إلى ما هو أكثر تشخصاً وتحقيقاً لهذا المفهوم إذ تكلم على ما سماه بـ (الجماعة الكبرى)، وهي جماعة تشمل كل البشر ويوحد بين أعضائها العقل أو اللوغوس المنحدر من الفلسفة الرواقية. وحديثاً سعت الماركسية لبناء عالم موحد تؤسسه إيديولوجية موحدة. واليوم تتطلع العولمة إلى هذا العالم وإلى هذه الثقافة الكونية الواحدة، متجاوزة كل الأشكال التي تنتسب في حقيقة الأمر للترعة العالمية أكثر من انتسابها للترعة الكونية.

لكن الثقافة الكونية تبدو اليوم للكثيرين، في فضاءاتها الخاصة وفي فضاءات محلية عديدة "كابوساً" مرعباً، إذ هي ليست في أعين هؤلاء، سوى هيمنة ثقافية لإمبريالية ثقافية، أو أنها، حسبما يعبر جوناثان فريدمان، "مظهر للطبيعة المتدرجة

للإمبريالية، حيث تتعاطم هيمنة الثقافات المركزية وتنتشر القيم الأمريكية المتمثلة في استهلاك البضائع وفي أنماط الحياة^(٤). بعبارة أخرى ليست الثقافة الكونية وفق هذا المنظور سوى "تغريب لثقافة العالم" حسب تعبير سيرج لاتوش وتنميط لأساليب الحياة على مستوى الكون بأكمله^(٥).

وإلى جانب الحالمين بثقافة كونية والمناهضين لهذه الثقافة ثمة أولئك الذين يشككون في إمكان قيامها "واقعيًا". بما هي ثقافة واحدة متجانسة موحدة لكل البشر، ويعتبرونها ضرباً من الطوباوية العاجزة عن تدمير الفضاء المحلي وعن تبديد المخيال الثقافي المتعلق تعلقاً جوهرياً بالشخصية الثقافية الخاصة، أي بالهوية. صحيح أن جملة العناصر التي تقوّم "الثقافة الكونية" والتي تنتجها فضاءات العولمة المركزية الظاهرة تندفق نحو "الأطراف" وتنتشر في ثنايا الحياة العقلية والجمالية والعملية في هذه المناطق "المغزوة" إلا أن هذه المناطق تبدي، بدرجات متفاوتة، مقاومة وصدأً ونفوراً. وحيث تسود ديانات أو إيديولوجيات مضادة أو مناقضة ذات جذور قوية ومؤسسات ونظم صلبة تجدها هذه الثقافة الكونية شجباً عنيفاً يجعل الشكوك في إمكانية قيامها أمراً واقعياً. والحقيقة أن نهايات القرن الماضي ومطلع القرن الجديد لا يبعثان على التفاؤل في شأن سيادة ثقافة كونية واحدة وذلك بعد مرور عقود على ازدهار هذه الثقافة المصاحبة للتقدم العولمي. فقد بدأ القرن الجديد بحرب أولى تعزز نزوعاً إلى السير في اتجاه مضاد لهذه الثقافة. فلم تكن الأحداث الفاجعة التي نجمت في الحادي عشر من سبتمبر من العام الماضي أحداثاً غير ذات معنى من منظور حضاري. إذ الحقيقة أنها جسدت فعلاً صدمة حضارية ثقيلة الوطأة بعيدة النتائج في جملة القطاعات - والثقافية واحدة جوهرياً منها. وما من أحد إلا ويعلم أن عدداً من المفكرين والباحثين والليبراليين الجدد، في العقدين الأخيرين بشكل خاص، قد نوه بالطابع الصراع الحضاري الذي

لاحت بواده وأفضى إلى "الحرب" الدائرة الآن. وقد وضع هؤلاء في بؤرة الصراع حضارات كبرى ثلاثاً: الحضارة الغربية وحضارة الإسلام وحضارة الصين. وبدا أن الحضارات الأخرى - وهي حضارات شرقية- لا تحمل بالضرورة بذور صراع حقيقي أو صدام محتمل منظور. والحضارتان الأولى والثانية من بين هذه الحضارات هما اللتان أريد لهما في الزمن الحالي أن يكونا مرشحين للتورط في صدام عنيف مباشر، وهما اللتان يتعلق بهما كليتهما وجودنا نحن... هنا... والآن.

ليس القصد هنا أن نعود إلى استحضار وجوه هذه المسألة في تجلياتها المختلفة - فذلك من باب القول السائر المكرور- ولكن القصد هو تحقيق النظر في المسألة الثقافية من باب واقعة الصراع الحضاري. لا شك في أن قادة الحضارة الغربية المعاصرة التي يلوح أن الأزمة الحالية متعلق من متعلقاتها - وفي مقدمتهم رئيس الولايات المتحدة والرئيس الفرنسي ورئيس الوزراء البريطاني- قد صرحوا مراراً وتكراراً بأن الحرب المعلنة الآن هي حرب على "الإرهاب"، إرهاب "الحركات الإسلامية المتطرفة"، لا مع الإسلام والمسلمين وحضارة الإسلام، لكن لا أحد يجهد أن "الوعي الغربي" - مثلما هو حال الوعي الإسلامي- مثقل بوطأة الذاكرة التاريخية وبثلة من المشاعر النكدة الآتية من تاريخ صراعي مديد يغذيه حاضر متفجر وتحاصره "آفاق مسدودة"، وأن الأمور قد تراكبت وتعددت إلى درجة باتت تبعث على الظن بأن ما يحدث الآن قد يكون حقاً وجهاً لصراع حضاري وأن من الضروري التوجه إلى "إعادة الثقة" والعمل على إنفاذ "مصالحة تاريخية" تفرض مراجعة شاملة لجميع الوجوه المتعلقة بالصدام والصراع وتنشد تواصلًا مبتدعاً يقر، لا بالحقوق السياسية للشعوب فحسب، وإنما أيضاً بالحقوق الثقافية للحضارات.

علينا هنا أن نقر بأن "الاقتصادي" الذي يؤسس العولمة والثقافة الكونية لا يملك أن يتحكم تحكماً مطلقاً في حركة العالم، وأنه يمكن أن يكون في غاية الهشاشة (Todd, 1998). وقد ثبت أن "فعالاً مباشراً" واحداً ذا جذور "ثقافية" أو "إيديولوجية" كان قادراً على هز أركانه وعلى تغيير مسار جميع الأمور الأخرى: السياسية والاجتماعية والنفسية والمادية والثقافية. والثقافية هي التي تمثنا هنا. وحاصل المشكل الآن، هو أنه لم يعد في مكتنتنا بعد اليوم وإلى عقود عدة، الخوض في المسألة الثقافية أو في غيرها من المسائل في غياب عناصر هذا الحدث الذي فتح الباب لأول حروب القرن الجديد. وسواء أكان "المشبه الأول" ورجاله هم الذين أقدموا على الحادث أم آخرين، فإن المسألة قد أثرت بما هي في طبيعتها مسألة "صدام حضاري" أي "ثقافي". وليس من الضروري أن استحضر هنا "الشهادات" التي تعزز هذا الوجه من التقدير. فهي ذاتة متداولة سائرة. كما أنه ليس من الضروري أن أشرع في مهمة التحقق من وجه الصواب في القضية، وهل المسألة هي فعلاً مسألة "صراع" أم "صدام" أم "مواجهة" أم "توهم" و"سوء فهم" أم غير ذلك. فخالص القضية بات يوجه إلى "وعي الاختلاف" على الأقل، وإلى تبيين التمايز والعلامات "الفارقة" بين الفضاء الحضاري هنا... أو هنا، وبين الفضاء الحضاري هناك... أو هناك. أما مشكلة "الثقة" وانتشار هواجس الريبة والشك فتخطف الأبصار.

وليست مسألة "الهوية" وما يتعلق بها من أمر "التعددية الثقافية" بنت اليوم. لكنها الآن تبدو أكثر حدة وأكثر وضوحاً. ويبدو أنه سيكون من العسير، في المستقبل المنظور على الأقل، على مفكر كـ (جان فرانسوا بايار) وسواه أن يتكلم على (وهم الهوية) وأن يدعو أبناء الثقافات الكونفوشية والإسلامية والإفريقية - والفرنسية أيضاً - إلى "إعادة إبداع الكوئي الديمقراطي من أجل التصدي للمنافحين عن معركة الهوية"^٦

، إذ بات علينا أن نتوقع تجذراً في الاعتقاد بتنوع الثقافات وتباينها إن لم نشأ أن نتكلم على تناقض وترافع ومجاهمة بينها.

ومع ذلك فإنه لا ينبغي لنا أن نفرط في رؤية الأمور على هذا النحو النكد. فالحقيقة هي أن أزمة بداية القرن لن تكون في نهاية الأمر سوى مجرد أزمة، وأن تصفية الأسباب المباشرة الداعية لها، فضلاً عن الجهود السياسية التي يفترض أن تبذل من أجل بناء الثقة وإعادة تشكيل علاقات سلمية بين الشعوب، سترتب عليها في الأرجح الأعم هدأة نفسية كافية لأن تعيد عجلة الأمور إلى مسارها ولأن تستدرك العلاقات الشاملة ما فاتها. فقد كان درس التاريخ الذي لم تكذبه جملة التجارب أن الصراع بما هو ظاهرة بشرية أبديّ، أما الصراعات الزمنية الخاصة فليست كذلك.

بيد أن العلاقات "غير الآمنة" التي تربط الفضاءات العربية بالفضاءات الغربية اليوم، وهي العلاقات التي يريد لها أناس هنا وأناس هناك أن تكون صدامية صراعية، لا تأذن في الظروف القائمة والمنظورة وفي جملة الأحوال أو جميعها بأن تستقبل، بدون أية توجسات، الثقافة الكونية الشاملة الآتية من المركز أو المراكز الحضارية الطاردة. وأغلب الظن أن حال الفضاءات الكونفوشية والهندوسية والبوذية لا يقل صدوداً ورداً. فهذه الحضارات جميعاً حاملة - إلى جانب "الأشياء" والمصنوعات والتقنيات - لجملة من الأفكار والمعتقدات والقيم وطرائق الحياة والسلوك ورؤى شاملة للعالم وغايات وجودية قصوى. وليس من اليسير على هذه الفضاءات أن تلغي ثقافتها الخاصة من أجل أن تحل محلها ثقافة شاملة مباينة لها أو مضادة أو مناقضة إذا ما بدت الأمور على هذا الوجه حقاً. ويصبح الأمر أشد امتناعاً حين تتعلق الأمور بحالات صراعية لا يتم فض الصراع فيها بالعنف الجذري وبتحقيق "الغلبة الماحقة"، على ما كانت عليه في الماضي أحوال الصراعات الكونية الكبرى: روما وأثينا، الإسلام وبيزنطة، الإسلام

وفارس القديمة... الخ. حين تكون الأمور على هذا النحو لا سبيل إلى إدراك ثقافة كونية شاملة جابّة للثقافات النوعية. وتزداد المسألة تعقيداً حين تكون الثقافة الكونية مرتبطة ارتباطاً عضوياً بمذهب فلسفي غير مستقر القواعد غير آمن الحراك - وهو حال الليبرالية الجديدة العولمية الظاهرة - من ناحية، وبحضارات ممتدة وثقافات عريقة من ناحية أخرى.

وعلينا أيضاً من وجه آخر أن ننظر إلى طبيعة هذه الثقافة الكونية التي نفترض قبولها أو ردها في الفضاءات الحضارية المتنوعة، وهل هي فعلاً مما يتعين، هنا أو هناك، رفضه ابتداءً وأصلاً، لتعارضه مع "الهوية" أو مع فلسفة الثقافات الخاصة؟ أليس يمكن أن يقال كما يذهب إلى ذلك بايار، إن "الهوية الثقافية" الملتحمة بـ "الهوية السياسية" والتي هي مبدأ الصراعات المختلفة إنما هي واقع وهمي، أو "تشكيل" حديث مبتدع، وأن "الأصالة" فكرة مصطنعة لمدينة خيالية وأنه ليس ثمة هوية "طبيعية" مطلقة، وإنما هناك "استراتيجيات في الهوية" يضعها ويوجهها، عقلياً، فاعلون يمكن تحديدهم، أو "أحلام" أو "كوابيس هوية" نصدقها لأنها تسحرنا أو ترهبنا، وأن "صدمة الحضارات" ليست قدراً مقدوراً؟

الحقيقة أن "الهوية" لا تستند دوماً إلى المقوم ذاته هنا وهناك. وهذا المقوم هو الذي يحدد إن كانت الهوية في هذه الحالة أو تلك هي حالة "طبيعية" أو أنها مجرد "تشكيل مبتدع" أو "استراتيجية في الهوية". فالكلام على "هوية إفريقية" يرتبط بالفضاء الجغرافي وقد يتعلق بذلك اللون أيضاً. وهذه حالات "طبيعية" لا مفر من الإقرار بها. وحين تسوغ "هوية" ما نفسها بالعرق على وجه التحديد، ويكون لديها أساس علمي لهذا الزعم فإن الحالة تكون "طبيعية". وحين ترتد "الهوية" إلى "ثقافة" محددة، أي إلى تركيب عقلي معرفي نفسي سلوكي فإنها تكون تشكيلاً مبتدعاً حقاً.

وكذلك حين تستند الهوية إلى اعتقاد محدد، ديني أو إيديولوجي، فإنها أيضاً تكون تركيباً مبتدعاً حتى لو استندت إلى أصول "فوق طبيعية". وكذلك الأمر في "ثقافة" حاملها البشري أفراد وجماعات وأعراق آتية من كل مكان من المعمورة، لكنها تنشأ غائيات قيمة محددة - إيديولوجية أو اقتصادية أو اجتماعية أو حياتية- فإنها أيضاً تكون تركيباً مبتدعاً. ولا تخرج الهوية المقومة باللغة عن هذا كله أيضاً. بيد أن الخطأ في النظر في هذه المسألة يكمن على وجه التحديد في الاعتقاد بأن الحالة "الطبيعية" هي وحدها التي تستحق الاعتبار بينما تعتبر الحالات الأخرى مصطنعة أو كوابيس أو أحلاماً وأوهاماً. فالحقيقة أن هذه "الهويات" هي "وقائع صلبة"، وهي صلبة في وجوهها كلها: العقلية والنفسية والمادية والاجتماعية والسلوكية، أي أنها صلبة في بنيتها الكلية. لا شك في أنها تتفاوت في "القوة" وفي "الصلابة" بحيث يكون بعضها مهدداً سهل "العطب"، لكن بعضها ذو صلابة شديدة وقوة خارقة، وبخاصة إذا ما كان المقوم الأساسي "فكرة" كبرى خارقة، كالدين مثلاً وبشكل أخص الدين المستند إلى وحى، كالإسلام أو المسيحية أو اليهودية، أو إذا كان المقوم الأساسي جملة من الأفكار والقيم والإنجازات التحضيرية الكبرى التي تبني لحمة الوجود مثلما هو الحال في الحضارة الغربية. في جملة هذه الأحوال تكتسب تشكيلات الهوية صلابة مادية عظيمة. قد لا تكون هذه الهويات "أبدية"، وقد تكون "تاريخية عارضة"، وقد تكون فعلاً "كوابيس" بشرية مثلما حدث لكثير منها في التاريخ، لكن ذلك لا يهون من طبيعتها الواقعية المشخصة التي يتعين التعامل معها بما هي وقائع حقيقية صلبة، أو هشّة، حسب الأحوال.

إذا كانت "الهوية" واقعة صلبة، فإن من الطبيعي أن تجد نفسها في وضع "التقابل" مع "الثقافة الكونية" التي تخترق حدودها وتنتشر في ثناياها لتجردها في نهاية الأمر من

ذاتيتها بما هي هوية مخصوصة متعينة ولتدمجها في بنيتها الشاملة أي في "هوية جديدة" ذات طابع متحول متغير نسبي، وحراك يمتد خارج الحدود.

لكن ما هي طبيعة هذه الثقافة الكونية التي تندفع خارج حدودها المركزية لتنتشر في الفضاءات الخاصة للدول والثقافات والحضارات وتعيد تشكيلها وفقاً لعناصرها ومضامينها ورؤاها؟ إنها بكل بساطة ثقافة العولمة وفلسفتها. وما هي فلسفة العولمة وثقافتها؟ إنها "الليبرالية الجديدة"، في وجهها الاقتصادي ابتداءً ثم في وجهها السياسي والثقافي تالياً.

والليبرالية الجديدة هي الصيغة الأخيرة التي انتهت إليها الليبرالية الكلاسيكية التي بدأها الفيزيوقراطيون الذين قدموا الزراعة على الصناعة مبدأً لثروة الأمة وغناها لكنهم ابتدعوا شعار "الحرية في العمل" وفي إنتاج البضائع وانتقالها، ودشنها آدم سميث A. Smith (١٧٢٣-١٧٩٠) بكتابه المشهور *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth* (بحث في طبيعة وأسباب غنى الأمم)، وديفيد ريكاردو D. Ricardo (١٧٧٢-١٨٢٣) المبشر بالحرية في التبادل، وبشكل أخص جون مينارد كيتز John Maynard Keynes (١٨٨٣-١٩٤٦) المنافع عن "دولة الرعاية" ونجم "الليبرالية بوجه إنساني". في هذه الصيغة الكلاسيكية الليبرالية اتفاق شامل على أن "الحرية الفردية" معطى أولى مطلق يترتب عليه حريات التملك والإنتاج والتبادل. وفيها أيضاً يتبلور مع سميث في كتابه (نظرية العواطف الأخلاقية) تصور المجتمع بما هو مجموعة من الأفراد العقلين ذوي الطبيعة الأنانية بإسراف" والذين تحركهم رغبة فظرية في تحسين مصائرهم لإدراك حياة أنعم ولتحصيل مزيد من الثروة، مثلما أن فيها تأكيداً على أن هذه الحرية تحتاج إلى "حمية الدولة"، إذ إن المهمة الرئيسة للدولة هي حماية الحريات الفردية والملكية الخاصة. أما هذه الأخيرة فهي حق مطلق مقدس. وفي

رأي سميث أن الاقتصادي لا ينفصل عن الاجتماعي وأن منطق حرية "السوق" قادر على بناء وتنظيم النشاط الاقتصادي و "الهيئة الاجتماعية". وذلك كله وفقاً للمصادرة "الفردانية" التي تقوم "العقلانية الاقتصادية" وقانون العرض والطلب في المبادلات الاقتصادية. وبجسب هذا القانون تتدخل "اليد الخفية" التي تحول "المنافع الخاصة". الأنانية بإطلاق إلى منفعة شاملة يعم خيرها كل الأفراد. أما في الصيغة المعدلة التي تحمل اسم الكلاسيكية الجديدة، مع ريكاردو في كتابه (النظرية الرياضية للثروة الاجتماعية) فإن نظريته في "التوازن العام" هي التي تبرز، وبجسب هذه النظرية فإن العمل الحر للأسواق يكفي وحده لضمان الاستخدام الكامل والنمو الأقصى لمصادر الثروة والتوزيع العادل والمنصف للموارد. لكن أزمة عام ١٩٣٩ تزعزع الأساس العملي للاقتصاد الرياضي وتجد في جون كيتز طريقاً للخلاص وجهداً بارعاً لتصحيح النظريات الكلاسيكية والكلاسيكية الجديدة التي تناجح عن مبدأ "التنظيم الذاتي للسوق". يرفض كيتز استعارة "اليد الخفية" التي تمثل رعاية فذة للحركة الاقتصادية، ويقترح رأسمالية "مضبوطة" أو خاضعة للمراقبة تجد في تدخل وعمل مؤسسات الدولة تكمياً لها. ويمكن رد "رسالته" إلى مبدئين أساسيين: الأول أن السوق أداة فاعلة للإنتاج ولضبط الأسعار لكنها وحدها لا يمكن أن تضمن توظيفاً كاملاً أو توزيعاً فعالاً وعادلاً للواردات، الثاني أن "السياسي" ينبغي أن "يتدخل" من أجل معالجة اختلالات السوق في كل مرة يتدن في استخدامها والدخل، أي الطلب، وعلى الدولة أن تتحكم في المنافسة وأن تنشئ، في حالة الأزمات، الطلب بزيادة القدرة الشرائية القومية.

لكن دعاة الإيديولوجية الليبرالية المتصلبة، وبخاصة المتمرسين في مدرستي لندن وشيكاغو للاقتصاد لم يرضوا عن آراء سميث وريكاردو وكيتز، وتداعوا في عام

١٩٤٧ إلى تأسيس جمعية مون بيلران Societe du Mont-Pelerin في سويسرا، وكان القصد الرئيسي مناهضة آراء كيتز بالدرجة الأولى، والارتداد على "دولة الرفاهية". في مقدمة هذه العصبة "اليمينية" نجد ميلتون فريدمان Milton Friedman وفريدريك فون هايك Friedrich von Hayek اللذين حظيا بجائزة نوبل للاقتصاد، وهي جائزة لم يخصها صاحب الجائزة ألفرد نوبل بأي ذكر بين الجوائز التي حددها لمشروعه (الفيزياء والكيمياء والطب والأدب والسلام) لكن المؤسسة، من بعده، ابتدعتها بتمويل من (بنك السويد الملكي) تخليداً لذكرى نوبل. وبالطبع يظل مفهوما "الحرية" والفردانية في قلب العقيدة التي يصدر عنها هؤلاء الليبراليون الجدد، وهي العقيدة التي تؤسس ظاهرة العولمة وثقافتها. أما المبادئ المقومة لهذه العقيدة فيمكن ردها، مع جاك جينيلاس J. Gelinas إلى سبعة رئيسية:

- ١- السمة المطلقة للسوق و "عصمتها": فالسوق هي المكان المتميز لممارسة جميع الحريات: حرية اختيار المستهلكين التي تسم على "الديمقراطية السياسية"، حرية التجارة القائمة على المنافسة، حرية المشاريع والإنتاج، حرية الاستثمار في كل مكان وفي كل زمان. والسوق تحقق هذا كله تحقيقاً أفضل بكثير مما تفعله المؤسسة السياسية.
- ٢- الحق المطلق في التملك والملكية. وهو حق أساسي مقدس لا يجوز المساس به. وحماية الملكية الخاصة هي الوظيفة الأساسية للدولة.
- ٣- أولوية الخاص على الدولة وعلى الخير العام. إذ أن الخير العام تضمنه "اليد الخفية"، والدولة "الاجتماعية" لا تفعل سوى "مصادرة" مفهوم العناية الإلهية ونسبته لنفسها. لكن الدولة تظل ضرورية من أجل حل الخلافات والتحكيم في النزاعات وفض هذه النزاعات وفقاً للقانون، لكن ليس لها أن تتدخل في حريات

الأفراد طالما أن هؤلاء لم يخرقوا القانون، وبكلمة المقصود هنا، مثلما هو الحال عند (روبرت نوزيك) R. Nozick "دولة الحد الأدنى". والدولة "التدخلية" تجرد على القواعد الطبيعية للأفراد.

٤- المنافسة من غير حدود بغض النظر عن النتائج المترتبة عليها (كاستغناء عن الموظفين والعمال بشكل جماعي، أو خفض الأجور...).

٥- المرونة في العمل، ضماناً للنجاح في المنافسة. ويترتب على ذلك حث العمال والموظفين على التقليل من مطالبهم والرضى بخفض الأجور أو المكتسبات الاجتماعية السابقة على عصر العولمة.

٦- التحويل السلعي الشامل: حيث تدعو الليبرالية الجديدة إلى معاملة جميع الأنشطة الإنسانية والمنتجات البشرية بما هي سلع، وذلك يشمل الثقافة والتربية والإعلام، والماء والهواء والتراث النباتي والحيواني والبشري. يقضي الخير العام بوضع جميع هذه الأشياء بين يدي أصحاب المشاريع والشركات التجارية لدمجها في السوق وإدارتها وتنميتها بشكل أفضل بيعاً وشراءً.

٧- النمو غير المتناهي لكافة وجوه الاقتصاد. وهذا يفترض أن ثروات الكوكب غير متناهية ولا تنضب، وأن من شأن هذا النمو أن يحل جميع المشكلات الإنسانية، من بطالة وفقر وتخلف في النمو.

والحقيقة أن الأساس الاقتصادي السوقي للعولمة يتميز قبل كل شيء وفي نهاية التحليل بهوى لا حدود له للحري وراء الإثراء والتملك الخاص والمنفعة، وما الحرية إلا مطية لتحقيق هذا القصد الأسمى لنظام غائته النفع والكسب^(٧).

ومن الواضح أن هذا النظام يقوم على دعامتين أساسيتين هما: "المذهب الطبيعي" من ناحية، و"الفردانية" من ناحية ثانية. وكلاهما يؤدي إلى "النفعية" المسرفة التي هي السمة الجوهرية الفارقة لهذا النظام.

بيد أن "الاقتصادي"، بمسلماته الفلسفية، ليس هو الأساس الوحيد للعولمة. فثمة أيضاً السياسي والثقافي. وهما وجهان مترابطان يرتدان في نهاية التحليل إلى ما يمكن تحديده بالثقافة الكونية. ويذهب بعض المفكرين الاقتصاديين العرب المرموقين والمنافحين عن الليبرالية الجديدة كحازم الببلاوي مثلاً إلى أن هذه الليبرالية تنشئ تركيباً متوازناً بين السياسي والاقتصادي والأخلاقي، السياسي المرتبط بالسلطة والحرية والديموقراطية، والاقتصادي المرتبط بالمنفعة والمصلحة الفردية، والأخلاقي المرتبط بالقيم وبوازع الضمير الفردي والجماعي. واعتبار هذه الوجوه هو الذي يحقق التوازن بين الفرد والمجتمع والدولة^(٨). لكن الذي يبدو هو أن حازم الببلاوي بما يصرح به هنا ليس في حقيقة الأمر ليبرالياً جديداً أرثوذكسياً بقدر ما هو ليبرالي كلاسيكي على طريقة كيتز، وذلك برغم تسليمه بالشعار الأساسي الذي تقوم عليه الليبرالية الجديدة وهو "نظام السوق ودولة القانون" والحرية الفردية المطلقة^(٩). ذلك أن الرعاية الاجتماعية والعدالة والمساواة والأخلاق ليست بكل تأكيد هواجس حقيقية لدى الليبراليين الجدد، ولا بد أن يكون الاقتصادي العربي المرموق قد شدد عليها لاعتبارات محددة تتعلق بشخصيته "الثقافية" الخاصة .

ما هي المبادئ الأساسية، السياسية والثقافية، التي تقوم عليها "الثقافة الكونية" المرتبطة بالعولمة ؟ .

المبدأ الأول: الحرية. وهي الأساس الأولي الراسخ لليبرالية بأشكالها كافة. وجون لوك هو الذي شرع الحرية أساساً لكل شيء، والليبرالية نفسها تشتق اسمها من

هذه الكلمة. والحرية هنا تعني "اقتصاد السوق الحر" والحرية السياسية والحرية الاقتصادية وحرية التعبير والحرية الدينية والأخلاقية وجملة ما يسمى بالحرية المدنية والأساسية. والحرية مبدأ مطلق لا يجوز المساس به وهو حق إنساني طبيعي مقدس. وفي الحريات الأساسية يتساوى جميع الأفراد.

المبدأ الثاني: الديمقراطية، وهي تتقدم اليوم كل المبادئ التي ينادي بها "العالم الحر". كل الحضارات وكل الثقافات وكل الأنظمة السياسية والاجتماعية مدعوة إلى أن تجعل من الديمقراطية نظامها السياسي المقرر. وبالديموقراطية والحرية تميز النظم السياسية الغربية بينها وبين غيرها من النظم السائدة في الحضارات الأخرى. ومعلوم أن الديمقراطية ديموقراطية ديموقراطيات. لكن الديمقراطية التي يراد لها أن تسم الثقافة الكونية هي الديمقراطية الليبرالية التي أعلن عن انتصارها فرنسيس فوكوياما والتي هي عنده "الصورة النهائية لنظام الحكم البشري". وفي أمر تحديد المركب من هاتين الكلمتين يرى أن الليبرالية السياسية "قاعدة قانونية تعترف بحريات وحقوق معينة للفرد غير خاضعة لسيطرة الحكومة"، وهي حقوق مدنية (أي تحرير المواطن من سيطرة الحكومة في الأمور التي لا يبدو بوضوح أنها تؤثر في صالح المجتمع كله تأثيراً يحتم تدخل الدولة). أما الديمقراطية فهي "الحق المعترف به من الجميع للمواطنين كافة في أن يكون لهم نصيب في السلطة السياسية، أي حق المواطنين كافة في الاقتراع، والمشاركة في النشاط السياسي". "ويمكن اعتبار حق المشاركة في السلطة السياسية حقاً ليبرالياً آخر - بل هو أهم الحقوق الليبرالية"^(١٠).

المبدأ الثالث: المنفعة. فليس ثمة شك في أن مبدأ المنفعة هو الذي يوجه الثقافة الكونية. فغاية الفعالية الإنسانية خير الفرد. وهذا الخير يتجسد في المنفعة. وهذه المنفعة مادية أولاً وآخراً. أي أنها تتمثل في تحقيق أكبر قدر من الكسب المادي. أي أن ظاهرة "التكديس" هي التي تصاحب الغائية النفعية. وبالطبع يرتبط بالمنفعة الفعل الاستهلاكي