د. أحمد زايد، ٢٠٠٣، "عولمة الحداثة وتفكيك الثقافات الوطنية"، عالم الفكر، الكويت، العدد ١، مجلد ٣٢، ص ٧ – ٣٨.

عولمة الحداثة وتفكيك الثقافات الوطنية

د. أحمد زايد
أستاذ علم الاجتماع وعميد كلية الآداب – جامعة القاهرة

مقدمة:

كثر الحديث في السنوات العشر الماضية عن العولمة بحيث أصبحت الكلمة تشكل محورا لكل خطاب، بدءا من الخطاب السياسي والاقتصادي وانتهاء بالخطاب الثقافي والديني. وتختلف الخطابات في استعمالها للكلمة بين رافض ومدافع عن الدخول في عوالمها والمشاركة الفعالة في مجلياتها، وباحث يستجلي غموض الكلمة ويرصد معانيها المختلفة.

ويكشف الخطاب – في مجمله – عن غموض وعدم تدقيق في استخدام الكلمة، وعدم الوعي بأبعادها التاريخية والأيديولوجية، كما يكشف بالقدر نفسه عن خوف – ظاهر أو كامن – من ظاهرة جديدة يجب الوعي بها أو التصدي لها ورفضها. على ما يحلو لكل خطاب أن يذهب.

وربما يكون وعينا بهذا الغموض المتلبس بالمفهوم في الخطاب الثقافي العربي، ووعينا بما يحيط بهذا الخطاب من مشكلات في تلقيه للمعطيات الفكرية للحداثة، هو الذي دفعنا إلى استخدام مفهوم "عولمة الحداثة" بديلا لمفهوم العولمة في هذا السياق. وقصدنا من ذلك أن ندحض مجموعة من الأوهام التي تتردد أصداؤها في الخطاب العربي حول العولمة. من ذلك القول بأن العولمة ظاهرة جديدة من دون وعي بالأبعاد التاريخية لعولمة الحداثة. والقول بأن

العولمة تحول العالم إلى قرية واحدة من دون وعي بالأبعاد التفكيكية لعولمة الحداثة، أو أنها تمثل تحديا جديدا من دون وعي بالتحديات القديمة التي خلقتها عولمة الحداثة.

والحقيقة أن دحض هذه الأوهام لا يمثل إلا هدفا ثانويا لهذا الدرس. فهدفنا الأول هو الكشف عن العلاقة الجدلية بين آليتين من آليات عولمة الحداثة، وهما التكامل والتفكيك، آملين أن نكشف عن بعض التناقضات والصراعات الداخلية التي تولدها عولمة الحداثة، وهي صراعات وتناقضات تترك المجتمعات الطرفية في حالة تآكل مستمر، وتدعم فيها صورة للحداثة مغايرة لنمط الحداثة الذي يتخلق وينمو في مركز العالم المتقدم.

ويسير حديثنا لتحقيق هذا الهدف عبر مسارات ثلاثة، فنبدأ بتأكيد قِدم عمليات عولمة الحداثة، مشددين على أن ما يسمى الآن بالعولمة ما هو إلا صورة معاصرة لعولمة الحداثة، ويدعونا ذلك إلى أن نوضح معالم هذه الصورة المعاصرة واختلافها عن الصور القديمة لعولمة الحداثة، ثم ندلف بعد ذلك إلى توضيح ما تتركه عمليات عولمة الحداثة من آثار على تفكيك الثقافات الوطنية وعلى خلق صور من التناقض والصراع، ومن ثم على تدعيم نمط خاص من الحداثة.

أولا: الحداثة وتخطي حدود الزمان والمكان

عرفت المجتمعات عبر تاريخها صورا لما يسمى بالعولمة. فكل حضارة كان لها - بشكل أو بآخر - طموح عالمي. بل إن تاريخ العالم ما هو إلا تتابعات لصور صغيرة من العولمة miniglobalization(1).

فقد حاولت كل إمبراطورية من الإمبراطوريات التاريخية أن تضم كيانات. فعلت ذلك الإمبراطورية اليونانية عبر الإسكندر الأكبر. وفعل ذلك الرومان والمسلمون، وفي العصر الحديث الإسبان والبرتغاليون، ومن بعدهم الإنجليز والأمريكيون. ولقد درج المؤرخون على استخدام تعبيرات مثل «السلام الروماني» للتعبير عن هذا الميل الإمبراطوري نحو العالمية.

ولكن على رغم وجود هذا الميل القديم نحو العالمية، اتخذت عولمة الحداثة في العصر الحديث طابعا مغايرا. فلقد كانت الأنساق السياسية والاجتماعية للإمبراطوريات القديمة أنساقا تقليدية، تعتمد على مركزية السلطة وتركز القوة، مع انعزال الجماعات المحكومة في مجتمعات تقليدية منعزلة ومكتفية بذاتها. ولكن اختلف الأمر حين خرجت المجتمعات الأوروبية من قيود النظام التقليدي والدخول إلى عالم الحداثة. فقد صاحب الحداثة منذ نشأتها، وعبر تاريخها، سعي حثيث نحو العالمية، ونحو تخطي حدود الزمان والمكان، على اختلاف في الأساليب والآليات التي اتخذتها لذلك عبر الزمن (الاستعمار العسكري والاقتصادي، التبادلات التجارية، الشركات عابرة القارات، أدوات الاتصال الحديثة... على سبيل المثال).

ولذلك فإن البحث في عولمة الحداثة ليس بحثا جديدا بحال. فقد انبرى منظرو النظام الرأسمالي العالمي منذ خمسينيات القرن العشرين للدفاع عن فكرة عالمية النظام الرأسمالي.

واتخذ هؤلاء المنظرون (بدءا من بول باران، وانتهاء بسمير أمين وجندر فرانك وعمانويل والرشتين) من النظام الرأسمالي العالمي وحدة للتحليل، مؤكدين أن تحليل الوحدات الصغيرة (قرية أو مدينة أو قبيلة أو حتى أسرة) لا يمكن أن يكون له معنى إلا في ضوء منظومة عالمية النسق الرأسمالي. وبذل هؤلاء المنظرون وغيرهم جهودا نظرية وبحثية لاستجلاء قِدم الآليات التي توسع بها النظام الرأسمالي إلى كل أرجاء المعمورة، والتي استطاع من خلالها أن يدمج التكوينات الاجتماعية قبل الرأسمالية في بنائه، وأن يخلق صورا من تقسيم العمل الدولي بين مكوناته المختلفة، وأن يفتح قنوات لامتصاص الفوائض من أطراف النظام إلى مراكزه، وأن يتغلب على أزماته المتعاقبة بمزيد من مضاعفة صور الاستغلال الواقع على الدول الضعيفة في نظام تقسيم العمل الدولي. وأرجع هؤلاء المنظرون تاريخ النظام العالمي إلى البدايات الأولى لتوسعاته مع الكشوف الجغرافية[٢].

وعلى رغم أن منظري النظام الرأسمالي العالمي قد أسسوا نظرياتهم على تحليلات اقتصادية بحتة، إلا أن ثمة اتفاقا على قِدم ظاهرة عولمة الحداثة، ولم ينكر منظرو العولمة المعاصرون هذه الحقيقة. فها هو روبرتسون Robertsone الذي يعد من أوائل من روجوا لفكرة العولمة يحقب تاريخ العولمة في خمس حقب على النحو التالي:

١- **المرحلة الجنينية:** وقد استمرت في أوروبا من بواكير القرن الخامس عشر حتى منتصف القرن الثامن عشر، وشهدت نمو المجتمعات القومية، وتخفيف حدة النظام «المتعدي للقومية» السائد في العصور الوسطى، واتساع مجال الكنيسة الكاثوليكية، ونمو الأفكار الإنسانية، وبداية تبلور نظرية مركزية العالم.

٢- **مرحلة النشوء:** وامتدت من منتصف القرن الثامن عشر وحتى سبعينيات القرن التاسع عشر، وهي الفترة التي تبلورت فيها مفاهيم العلاقات الدولية الرسمية، وظهور المؤسسات الخاصة بتنظيم العلاقات والاتصالات بين الدول، وبداية قبول المجتمعات غير الأوروبية في المجتمع الدولي (هل نقول بداية الاستعمار؟) وبداية ظهور فكرة القومية والعالمية.

٣- **مرحلة الانطلاق:** واستمرت من سبعينيات القرن التاسع عشر وحتى عشرينيات القرن العشرين، وفيها أُدمج عدد أكبر من الدول في المجتمع الدولي، وتزايدت أشكال الاتصال الكونية، وظهرت الصراعات الدولية وصور التنافس الدولي السلمي.

٤- **مرحلة الصراع من أجل الهيمنة:** واستمرت من عشرينيات القرن العشرين حتى أواخر الستينيات، وهي المرحلة التي تعاظمت فيها الخلافات والحروب الفكرية، وظهور العالم الثالث وإرساء مبدأ الاستقلال الوطني.

٥- **وأخيرا مرحلة عدم اليقين:** التي تجسد الصورة المعاصرة للعولمة[٣]، (سنعود إلى هذه المرحلة فيما بعد).

ومن أهم الخصائص التي صاحبت عولمة الحداثة، عبر هذه الحقب، ما يطلق عليه أنتوني جيدنز التباعد بين الزمان والمكان Time and space distanciation أو الانفصال بين الزمان والمكان[1]. ويعني ذلك ببساطة أن الحداثة قد مالت - بما تحمله في طياتها من انطلاق ومخاطرة وعقلانية وعلم وقدرة فائقة على التنظيم والمراجعة للأخطاء - إلى أن تبرح مكانها وأن تغير مفهومات الزمان. وتكون النتيجة نزوع الثقافة الحديثة الدائم إلى العالمية، لا على المستوى المثالي بل في أرض الواقع. لقد كانت المجتمعات السابقة على الحداثة مجتمعات تقليدية يرتبط فيها الزمان بالمكان ارتباطا وثيقا. فالوقت يحدد في ضوء ارتباطه بمكان معين أو بأحداث طبيعية معينة. فزمن القدامة - أستخدم هذه الكلمة عكس الحداثة - هو زمن مغلق، ودوائره المكانية محدودة بنطاقات ثابتة لا تتغير. ولقد تبدلت الحال جملة بعد ظهور الأنساق الاجتماعية الحديثة، وما صاحبها من تطوير لوسائل المواصلات والاتصال، ولأدوات قياس الوقت، ونشر للتكنولوجيا والأفكار الحداثية، فقد أدى ذلك إلى خلخلة العلاقة بين الزمان والمكان، فتحول الزمان إلى زمان كوني مفتوح، وتحول المكان إلى مكان كوني مفتوح، فلم يعد المكان مكانا مغلقا على مجموعة من الفاعلين الحاضرين في علاقات تقوم وجها لوجه، بل أصبح مجالا مفتوحا لتفاعلات أبعد من نطاقه المحدد يدخل فيها أفراد غير موجودين بالمكان وأحداث لا تحدث في المكان ذاته وبالطريق نفسه لم يعد الزمان زمانا محددا مغلقا، بل أصبح زمنا مفتوحا لا علاقة له بالمكان. ولقد مكنت هذه الخصيصة من خصائص الحداثة من أن تنطلق عبر المكان والزمان من دون قيود، كما مكنتها من أن تطور نظما عقلانية لربط ما هو محلي بما هو عالمي، وكذلك مكنتها من أن تكتب تاريخها على نحو منظم ودقيق.

وإذا كان أمر العولمة قديما على هذا النحو، فما الجديد إذن؟

ولذلك فلا يحق لنا أن نتحدث عن عولمة عالمنا المعاصر، قدر ما يحق لنا أن نتحدث عن مرحلة جديدة من العولمة أو من عولمة الحداثة. وباستطاعتنا أن نميز في عولمة الحداثة بين مرحلتين: مرحلة الحداثة التي استقرت فيها أشكال الدولة والعلاقات الدولية والنظم والمؤسسات الحديثة، جنبا إلى جنب مع استقرار الأسس المنهجية للتفكير في مجالات الفلسفة والعلم والفن. ولقد استقرت في هذه الفترة رؤية للعالم تحكمها فكرة «البنية»، حيث كان القاسم المشترك الذي يربط بين جماع الاتجاهات الفكرية ينبع من انطلاقها من التسليم بوجود «بنية» - عميقة أو ظاهرة - خلف كل الأشياء المادية والمعنوية. والحقبة الثانية هي حقبة ما بعد الحداثة التي بدأ فيها التساؤل حول القضايا المستقرة في العلم والفن والفلسفة، جنبا إلى جنب مع التساؤل حول البنية التي باتت مفتوحة، قابلة للتفكيك والتشكل المستمر، والتساؤل حول الحقيقة التي لم تعد مدركة بادية للعيان بقدر ما هي حقيقة مطمسة غائبة.

ولسنا في معرض المقارنة بين هاتين الحقبتين من الحداثة، ولكن لزمت الإشارة إليهما بسرعة، لكي نؤكد أن الحقبة المعاصرة التي نعيش فيها، والتي سيطر فيها الحديث

عن العولمة، ليست إلا حقبة من تاريخ الحداثة. ولأن هذه الحقبة من الحداثة جديدة، فإنها لا بد أن تكون زاخرة بشيء جديد، فثمة ظروف جديدة في عولمة الحداثة ميزت هذه الحقبة، وجعلتها أكثر حقب العولمة صخبا وارتباكا. فلنتأمل على نحو سريع ما يميز هذه الحقبة.

ثانيا: الوجه الجديد لعولمة الحداثة

لقد دخل العالم منذ بداية السبعينيات - وربما يكون منذ عام ١٩٧٣م على وجه التحديد - مرحلة جديدة من تاريخه. لقد دخلت الرأسمالية في أزمة كساد جديدة دفعتها إلى أن تطور آليات جديدة تواجه بها الأزمة وتتجاوزها بسلام، كما تجاوزت أزماتها السابقة. وقد استفاض جندر فرانك G. frank في وصف أبعاد هذه الأزمة وتجلياتها في الاقتصاد العالمي من ناحية، وفي اقتصاد العالم الثالث، وذلك في مجلدين نشرا عام ١٩٨٠م[٥]. لقد أكد فرانك في هذه الدراسة على فرضية مهمة مفادها أن أزمة الكساد العالمي وما صاحبها من تقلص الربح وسياسات تقشف، وارتفاع لمعدلات البطالة... إلخ، سوف تعيد تشكيل بنية النظام الرأسمالي العالمي، وأنماط التحالفات داخله، بل إنها قد تعيد تشكيل الخريطة السياسية للعالم. والحق أن فرضية فرانك هذه قد تحققت بدرجة كبيرة خلال الثمانينيات والتسعينيات. لقد تغلبت الرأسمالية على أزمتها، ولكن العالم الذي خلفته من جراء ذلك أضحى عالما جديدا، كما أن الفرد في هذا العالم - من حيث همومه ومشكلات وجوده - قد أضحى فردا جديدا مختلفا.

فعلى المستوى الاقتصادي تميل الرأسمالية الجديدة إلى توحيد العالم وتدعيم آليات التحول نحو «العولمة» Globalization. وتعد آليات العولمة في النظام الرأسمالي المعاصر آليات جديدة، إلى درجة أن الباحثين في الاقتصاد السياسي يميلون إلى وصف الحقبة الرأسمالية المعاصرة بأوصاف خاصة، فقد وصف كلاوس أوفا Offe، في كتاب نشره عام ١٩٨٥م، الرأسمالية المعاصرة بأنها رأسمالية غير منظمة Disorganized capitalism[٦]. كما وصفها سمير أمين بأنها إمبراطورية الفوضى[٧]. كما أكد لاش Lash، وأوري Uray عام ١٩٧٨م انتهاء عصر الرأسمالية المنظمة ودخول الرأسمالية إلى مرحلة جديدة تقوم على الفوضى وعدم النظام[٨]. وبشر ليبتز Lipietz في العام نفسه بانتهاء الرأسمالية الفوردية Fordism، وبداية ظهور مرحلة ما بعد الفوردية[٩].

وفي الوقت الذي يتشكل فيه العالم على المستوى الاقتصادي على هذا النحو، فإننا نجد تغيرات سياسية عميقة الجذور، بدأت هذه التغيرات فيما قبل الأزمة الاقتصادية العالمية في السبعينيات، وامتدت بعدها مشبعة بآثارها ومجلياتها. لقد أشار منظرو الأزمة الاقتصادية إلى صور من الصراع بين دول المركز، وإلى تغير خريطة التحالفات العالمية. وإلى تزايد

الضغوط السياسية والاقتصادية على دول العالم الثالث، وإلى تزايد الحروب والصراعات العرقية، وإلى تغير لأوضاع الدول على خريطة تقسيم العمل الدولي. كما أشاروا إلى استبدال الصراعات ذات الطابع الثقافي بالصراعات ذات الطابع الاقتصادي والسياسي، بحيث تصبح الثقافة – كما أكد والرشتين Wallerstein بحق – ساحة نزال أيديولوجية للنظام الرأسمالي العالمي الذي يحقق أهدافه الاقتصادية، من خلال منظمات للكونية على المستويين الاقتصادي والسياسي تاركا الثقافة لتصبح وقود المعركة أو وقود الصراعات بين الدول، أو داخل الدولة الواحدة، بحيث تستدرج الدول والأفراد والجماعات إلى مصيدة الصراع الثقافي الذي يتيح للاقتصاد العالمي أن يزدهر ويعزز من آليات تحكمه السياسي والاقتصادي[١٠]. كما أكد سمير أمين فشل الثقافة الأوروبية المتمركزة حول ذاتها في توحيد العالم. كظهور صور من المركزية المعكوسة التي تتمركز حول الثقافات المحلية في مقابل مركزية الثقافة الأوروبية: وهكذا أنتج «قلق عصرنا (...) تيار الثقافوية الإقليمية والدعوة إلى تكريس مبدأ «الحق في التباين»، وأخذت بعض التيارات الفكرية في العالم الثالث تلجأ إلى تراثها السلفي لتكريس خصوصياتها على نمط تشوه أوروبي التمركز بالمعكوس»[١١]. ثمة جديد إذن في النزوع إلى العولمة في عالمنا المعاصر، أو بلغة أدق في هذا الوجه الجديد من العولمة. وربما يكون هذا هو الذي دفع البعض من أمثال روبرتسون Robertsone إلى أن يصف الحقبة التي يمر بها العالم منذ الستينيات وحتى الآن بأنها حقبة عدم اليقين Uncertainty phase. وقد أشار روبرتسون إلى تغيرات مماثلة لما يشير إليها منظرو النظام الرأسمالي العالمي، مثل انتشار الأسلحة النووية (وما يترتب عليها من التهديد بالحرب، وازدياد الصراعات العرقية، وازدياد الحركات السياسية والمؤسسات ذات الطابع الكوني، وظهور الاهتمام بالمجتمع المدني العالمي والحضارة العالمية، وإعادة صياغة مفهوم الفرد في ضوء اعتبارات الذكورة والأنوثة تارة، وفي ضوء اعتبارات الإثنية والدينية تارة أخرى[١٢]. والحقيقة أن هذه الآراء كانت تكتب على أصداء التغيرات السياسية التي غيرت وجه العالم في نهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات، والتي أهمها تحطم سور برلين واتحاد الألمانيين، وتفكيك الاتحاد السوفييتي ودول أوروبا الشرقية، وبداية اختفاء مقولة العالم الثالث من الخطاب السياسي والعلمي.

وأيا كانت المسميات التي يطلقها منظرو الاقتصاد السياسي وعلماء الاجتماع على المرحلة الجديدة من التطور الرأسمالي أو من عولمة الحداثة، فإن ثمة إجماعا بينهم على أنها تعتمد آليتين في أدائها: الأولى هي آلية التحول إلى الكونية لا على مستوى الأسواق والتجارة والعمل فحسب، ولكن بخلق صور من التجانس والترابط عبر مجالات أو ميادين الحياة المختلفة. وكما ذهب أبادوري Appadurai في مقال حول «الاختلاف في الاقتصاد الثقافي العالمي» فإن الثقافة العالمية الوسيطة تخلق تدفقات ثقافية Cultural flows على المستوى الكوني تظهر عبر خمسة

أبعاد أو مجالات: المجال الإثني Ethmoscopes الذي يظهر من خلال تدفق الهجرات والسياح واللاجئين والعمال الغرباء، والمجال التقني Technoscopes الذي يظهر في التدفقات التكنولوجية عبر الشركات متعددة الجنسية والشركات الوطنية والوكالات الحكومية، والمجال المالي Finanscopes والذي يظهر من خلال التدفقات السريعة للنقود وأسواق العملة والبورصات، ثم المجال الإعلامي Mediascopes، والذي يتبدى في تدفقات الصور والمعلومات عبر الصحف والمجلات والأفلام والتلفزيون، ثم المجال الأيديولوجي Ideoscopes وهو يرتبط بتدفقات الأفكار حول الديموقراطية والحرية والتنوير[١٢].

والثانية هي آلية التفكيك القاعدي Deregulation، وهي آلية تعمل على تفكيك النظم المحلية للتجارة، بحيث يصبح رأس المال المحلي خاضعا لاستراتيجيات رأس المال العالمي. وتصبح الثقافات المحلية خاضعة للتفكيك وإعادة الصياغة وإعادة التكيف. وبين هاتين الآليتين - نعني التحول نحو الكونية والتفكيك - تتداخل الثقافات ذات الطابع الكولونيالي العالمي والثقافات المحلية مع ما يترتب على هذا التداخل من مشكلات للتكيف والصراع والمقاومة.

وإذا تصورنا أن الكونية قد خلفت عبر تاريخها الطويل نظاما عالميا له مراكز (متقدمة) وأطراف (متخلفة)، فإن عمل هاتين الآليتين: أعني آلية التكامل، وآلية التفكيك، يختلف في المراكز عنه في الأطراف، في إطار الحقبة الجديدة من النظام الكوني، فآلية التكامل الاقتصادي تعمل بقوة في دول المركز التي تدرك أهمية توحيد القوانين الاقتصادية، وأهمية الاندماج الاقتصادي، تعمل على تخليق تشريعات إقليمية وكونية تؤطر لهذا الاندماج (أفكر في هذا السياق في صور التحالفات الإقليمية التي تخططها وتنفذها دول المركز، وفي الاتفاقات الدولية التي تنسج خيوطها دول المركز أيضا، وعلى رأسها اتفاقية التجارة العالمية). أما آلية التفكيك فإنها تعمل بكل قوتها في دول الأطراف، حيث تخف رقابة الدولة، بل وحيث تسهم بعض النظم السياسية ذاتها في عدم الالتزام بالقواعد.

وسوف نعود إلى مناقشة آليات التفكيك التي تولدها عولمة الحداثة فيما بعد. ولكننا نود أن نؤكد في ضوء المقارنة بين الصور القديمة لعولمة الحداثة والصورة الحديثة منها على عدة اعتبارات:

(١) إذا كانت عولمة الحداثة قد ارتبطت منذ بدايتها بالتباعد المستمر بين الزمان والمكان، فإن الصورة المعاصرة منها قد بالغت في هذا التباعد ووسعت منه. يبدو ذلك جليا في علاقة «الحاضر» بـ «الغائب». فقد اتسعت الهوة بين الأشكال الاجتماعية المحلية والأحداث الاجتماعية المحلية الحاضرة وبين الأحداث الغائبة والصور الاجتماعية الغائبة[١٣]. ونستطيع تصور ذلك لو تصورنا أن المجتمعات قبل الحديثة لم تكن تعرف علاقة «الحاضر» بـ «الغائب»، فكل الأحداث حاضرة في مكان وزمان محددين. أما الحداثة فقد خلقت علاقة بين الغائب

والحاضر، وهذه العلاقة اتسعت كثيرا في زمن الحداثة المعاصر، فأصبح الحاضر ينكشف على أحداث وصور اجتماعية غائبة في الزمان والمكان. لقد أصبح «الغائب» يأتي إلينا حاضرا عبر مسافات طويلة وعبر أزمان طويلة. ومن ثم فلا ينبغي فهم فكرة التباعد بين الزمان والمكان، على أنها تخلق صورا متباعدة من الأحداث الاجتماعية والتكوينات الاجتماعية، ولكنها تعني «تذويب» المكان و«تذويب» الزمان بحيث تتجه البشرية إلى «لازمان» و«لا مكان». وهذا هو جوهر العولمة، أو صورتها المثالية التي لن تتحقق أبدا. ولكن المتاح الآن هو عمليات توسيع مستمرة للعلاقات الاجتماعية عبر العالم بحيث تترابط النطاقات المحلية المتباعدة، ويصبح كل منها أكثر تأثرا بالنطاقات والأحداث البعيدة عنه. ويساعد على ذلك التطور الهائل في وسائل الاتصال، وفي تكنولوجيا الأقمار الصناعية، وفي وسائل المواصلات، جنبا إلى جنب مع ظهور شبكات من العلاقات التي تتجاوز حدود الدول الوطنية وتتخذ صيغة عالمية.

(٢) يفترض أن تخلق الحداثة بنزوعها الكوني ثقافة عالمية أو كونية. وإذا كانت صورا من هذه الثقافة قد تخلقت عبر العالم خلال تاريخ الحداثة، فإن الصورة المعاصرة من عولمة الحداثة قد عجلت بتكوين هذه الثقافة. ولا تفهم ثقافة العولمة إلا في ضوء مفهوم الثقافة المحلية أو الوطنية. فتلك الأخيرة تتكون من جماع أساليب السلوك والأفكار والرموز والفنون التي تميز شعبا من الشعوب. وعلى رغم تنوعها الداخلي تتميز الثقافة الوطنية بالتجانس على الأقل عبر الاشتراك في مجموعة الدول السلوكية والرمزية، وكذلك الاشتراك في لغة واحدة. أما ثقافة العولمة فإنها الثقافة التي تتجاوز هذه الثقافة الوطنية، متخطية حدود الدول، وتنتشر من خلال آليات عبر ثقافية وعبر اجتماعية، كالعلاقات الدولية وآليات تدفق السلع والأفراد والمعلومات والمعرفة والصور. وتتسم هذه الآليات الاتصالية – كما يذهب مايك فيزرستون – بأنها تحقق قدرا من الاستقلال على المستوى العالمي. أي أنها تصبح آليات فوق قومية، تتجاوز حدود المجتمعات والثقافات المحلية، وتخلق عالما ثقافيا مستقلا بذاته هو ثقافة العولمة. وتتجسد ثقافة العولمة في مجموعة من الصور والرموز والممارسات والأساليب والفنون والقيم التي تضفي شرعية على النظم الاقتصادية والسياسية العالمية، وتكسبها قدرا من الاستمرارية وإعادة الإنتاج. إن الثقافة الكونية هي تلك الثقافة التي تجمع فيها شذرة من هنا وشذرة من هناك – تكون هذه الشذرات مأخوذة من الثقافات المحلية تارة ومن الثقافات الحديثة تارة أخرى – لتكون ثقافة كونية. وهذه الثقافة لا تظهر تلقائيا بقدر ما تجري صناعتها عبر وسائل الاتصال. فهي، على رغم تجسدها في صور واقعية – في السلوك والفكر – تتكون من بناءات عقلية مصنوعة، وكما يذهب أنطوني سميث Smith، فإن ثقافة العولمة هي بناء عقلي أشبه بمفهوم الدولة التي تجري صناعتها في عقول المواطنين عبر جماعات النخبة والمثقفين، ومن خلال الممارسات والطقوس السياسية التي تعول على التقاليد

تارة، وعلى الثقافة الحديثة تارة أخرى. على المنوال نفسه تصنع ثقافة العولمة من خلال عملية انتقائية يجري بمقتضاها جمع عناصر ثقافية من هنا وهناك ووضعها داخل تقنيات الاتصال لتشكل أبنية ثقافية عبر قومية تتجاوز حدود المكان الذي انطلقت منه والزمان الذي ظهرت فيه[١٥]. وفي ضوء هذا فإن ثقافة العولمة لا تتشابه بالضرورة مع الثقافات المحلية. ولعل وجه الاختلاف الرئيسي في هذا الصدد هو ما يتعلق بـ «تاريخية» الثقافة. فالثقافة الوطنية – ثقافة الأمة أو الشعب أو الدولة في وطن من الأوطان – هي ثقافة ترتبط بتاريخ معين وبهوية معينة، بينما ثقافة العولمة لا تاريخ لها ولا هوية. إنها تتعدى التواريخ الخاصة، وتتعدى الهويات الخاصة، إلى الفضاء العالمي الذي لا هوية له. ولذلك يذهب بعض الباحثين إلى القول إن ثقافة العولمة لا ذاكرة لها[١٦].

(٣) وينقلنا ذلك إلى التساؤل عن خصائص ثقافة العولمة. ما هي؟ وما الذي يجعلها تركن إلى هذه النزعة اللاتاريخية. ونستطيع أن نعدد الخصائص التالية لثقافة العولمة:

أ – فهي ثقافة يصاحبها في الغالب خطاب تقني وعلمي، فهي تنقل عبر الوسائل الاتصالية الحديثة، وهي بذلك ثقافة مصنوعة بحساب. تنتفي هنا عن ثقافة العولمة خصيصة التلقائية والنمو العضوي، وتميل في المقابل إلى أن تكون ثقافة موجهة تسعى إلى تحقيق أهداف اقتصادية (الربح) أو سياسية (الأدلجة وخلق الهيمنة للثقافة الحديثة)، أو ثقافية (تدعيم صور خاصة وخلق ذهنيات معينة).

ب – وهي نخبوية، تفرض من أعلى، من دون أن تكون لها قاعدة شعبية، أو لا تعبر عن حاجات محلية، أو لا تلتزم بأشكال ومضمون التراث الثقافي التي تنتقى منه. وتعني النخبوية في ثقافة العولمة أمرا أكثر من كونها ثقافة عليا تنحدر من دوائر مبهمة ومتباعدة. فهي أيضا توجه إلى نخب. حقيقة أنها يفترض أن توجه إلى كل الشعوب، ولكن لظروف خاصة بتكوين الثقافات المحلية، فإن المستقبلين الفعليين لثقافة العولمة هم نخبة من كل مجتمع. نتحدث هنا بطبيعة الحال عن ثقافة العولمة ككل، مع وعي النخبة المستقبلة بحدود هذه الثقافة وخصائصها. ولا شك في أن عناصر من ثقافة العولمة تتسرب عبر قطاعات أعرض من النخبة، ولكنها في هذه الحالة لا تكون ثقافة عولمة متكاملة بقدر ما تكون شذرات منها، يستقبلها الأفراد كل حسب إمكاناته وقدراته. فالإنسان البسيط في أي مجتمع من المجتمعات قد يعرف معلومات عن كرة القدم العالمية (كأن يحفظ أسماء بعض اللاعبين أو يتذكر بعض الأحداث الرياضية)، وقد يستهلك بعض السلع التي تلقى عليه عبر ثقافة الاستهلاك العالمية، ولكنه لا علاقة له بجوانب كثيرة من ثقافة العولمة (استخدامات الكمبيوتر وشبكة الإنترنت وأدوات التجميل واستقبال القنوات الفضائية... إلخ).

جـ - وإذا كانت ثقافة العولمة ثقافة نخبوية، فإنها تساعد على تركز القوة. والقوة هنا ليست قوة سياسية فحسب، بل قوة التكنولوجيا المرتبطة بالمشروعات الصناعية ذات الصبغة الكونية كشبكات الكمبيوتر والإنترنت، وهي ما يطلق عليها تقنيات العولمة Technolojios of globalization. فهذه الشبكات أصبحت مصدرا رئيسيا لثقافة العولمة - بجانب الشبكات التلفزيونية التي ترتبط على نحو أو آخر بالشبكة العنكبوتية. إننا هنا بصدد ثقافة نخبوية تتعامل معها فئات خاصة. ولقد فرض هذا الواقع أجندة بحثية جديدة تعكس تكيف البحث الاجتماعي والثقافي مع هذا الواقع الجديد. ولقد سارعت هذه البحوث لإطلاق مفهوم خاص يعبر عن هذا الجانب من ثقافة العولمة، ذلك هو مفهوم «الثقافة الإلكترونية» Cyberculture والتي تشير إلى المعلومات والممارسات المتصلة بعالم الكمبيوتر والإنترنت. كما ظهر مفهوم الفضاء الإلكتروني Cyberspace ليشير إلى العالم الفضائي غير المرئي وغير المرتبط بمكان وزمان، والذي تتداول داخله المعلومات الإلكترونية. هذا فيما يتصل بالعوالم الثقافية الفضائية. أما فيما يتصل بجماعات المتلقين فقد ظهر مفهوم الجماعة الفضائية (المفترضة) Viatual Community - حيث يذهب الباحثون هنا إلى تقديم مفهوم جديد للجماعة التي كانت تفهم في الماضي على أنها مجموعة مترابطة من الأفراد الذين يشتركون في هدف واحد وقيم واحدة ويعيشون معا على قطعة من الأرض. لقد أدت ثقافة العولمة إلى تغيير هذا المفهوم. فالتقدم في تكنولوجيا المعلومات والاتصال، قد خلق طبقة جديدة - أو قل نخبة جديدة - تتشكل من قبيل من الناس تجمعهم المعرفة بعالم المعلومات. وهؤلاء لا يعيشون في جماعة تجمعها حدود معروفة، ولكنهم لا يعرف بعضهم بعضا، وليست لهم أهداف واحدة، أو مصالح واحدة، كما لا يجمعهم تاريخ واحد أو وعي واحد، ولا يشتركون في معتقدات واحدة[١٧]. إن كل ما يجمعهم هو ارتباطهم عبر عالم المعلومات من دون أن يرى بعضهم الآخر. هنا تظهر جماعات من نوع جديد يشير إليها المفهوم الذي أصبح شائعا الآن، وهو مفهوم الجماعات الفضائية، والتي عرفها Rheingold عام ١٩٩٣ بأنها «تجمعات اجتماعية تظهر عبر شبكة الإنترنت عندما يدخل عدد كاف من الناس في مناقشات عامة عبر فترة كافية من الوقت، يجمعهم شعور إنساني كاف بحيث يبدأون في تكوين مواقع للعلاقات الشخصية عبر «الفضاء الإلكتروني»[١٨]. إن ما يجمع هؤلاء هو استخدام الشبكة والاهتمام بموضوع واحد والالتزام بالكود الأخلاقي للفضاء الإلكتروني، ولكنهم يتفاعلون عن بعد، حتى إن كانت قضيتهم ترتبط بالجماعة التي ينتمون إليها، كما في حالة الجماعات التي تهتم بتطوير المجتمع المدني وتطوير المشاركة الديموقراطية داخل مدينة بعينها. فهذه الجماعات تشبه المستعمرات المكونة من كائنات صغيرة والمنتشرة على الشبكة بحيث تمثل كل منها كيانا مستقلا - وهوائيا - لم يقم أحد بتخطيطه.

وقد يفسر وجود هذه الجماعات بفقدان القدرة على التواصل الحياتي عبر العلاقات الشخصية غير الرسمية، وهي أثر سلبي من آثار الحداثة، كما قد يفسر بمحاولات البحث عن عوالم غامضة تفك الإنسان من قيود مجتمعه، إلى عوالم مجهولة يجد فيها ذاته وخصوصيته. كما أن وجود هذه الجماعات قد يثير تساؤلات حول طبيعة المستقبل، وطبيعة العلاقات الاجتماعية في مجتمع الإنترنت، كما قد يثير تساؤلات حول الآثار الاجتماعية والنفسية التي تترتب على الدخول إلى هذا العالم والارتباط به. ولكن الأهم من ذلك كله هو ما يؤدي إلى تكاثر هذه الجماعات من تركز للقوة الناتج عن عولمة هذا الجانب من ثقافة الحداثة. فمزيد من دخول الأفراد إلى الثقافة الإلكترونية، ومزيد من ولوجهم إلى عالم الفضاء الإلكتروني يجعلهم أكثر خضوعا لمصدر تحكم واحد، ويجعل إمكانات ضبطهم، بل ومراقبتهم، أمرا ميسورا. قد يذهب البعض إلى أن هذه العوالم الحرة قد تساعد الأفراد على مزيد من ممارسة حرياتهم، وقد تفكهم من آثار الضوابط المحلية القهرية، ولكن الهروب من الجماعة المحلية إلى عالم الفضاء الإلكتروني يخلق التزاما تجاه ثقافة المركز، وينزع الإنسان من عواطف الانتماء إلى هوية بذاتها وإلى حضارة بذاتها، ويجعله يأوي بذاته في عالم لا متناه من الأزرار وشاشات العرض.

د - ويدعونا ذلك إلى أن ننتقل إلى خصيصة رابعة من خصائص ثقافة العولمة، ألا وهي ارتباطها الوثيق بثقافة الاستهلاك Consumer culture. فالعمليات المرتبطة بنشر الحداثة تساعد على نشر القيم والرموز وأساليب السلوك المرتبطة بالاستهلاك، ومن ثم فإنها تفرض على المجتمعات الواقعة في إطار الحضارات غير الغربية، صورا من الاستهلاك لم تكن لتعرفها لولا عولمة الحداثة، كما تفرض قيما ورموزا وأساليب سلوكية تدعم الميل الاستهلاكي، وتخلق منه أسلوبا للتميز الاجتماعي، وتدفع الناس دفعا نحو التقليد والتنافس الاستهلاكي emulation. ويساعد على ذلك تحكم دول المراكز الرأسمالية في وسائل الاتصال والإعلان، تحكمها في تحديد طرق التجارة، وسيطرتها على الشركات عابرة القارات، وعلى حركة السلع عبر الحدود الدولية، ويؤدي كل ذلك لا إلى نشر السلع والخدمات وتسويقها، ولكن إلى نشر الأفكار والرموز والقيم التي تدعم الأساليب السلوكية وتدفع الناس دفعا إلى التنافس الاستهلاكي كما ذكرنا. ثمة ضرب من الإمبريالية الثقافية Cultural Imperialism يتوازى مع صنوف الإمبريالية الاقتصادية والسياسية[١٩].

ولم تكن ثقافة الاستهلاك جديدة في عالم العولمة، بل كانت لصيقة بنموذج الحداثة الغربية منذ نشأتها في القرن السادس عشر. فقد كانت الرأسمالية تسعى نحو تحقيق العقلانية والفردية، ونشر الأفكار المرتبطة بالاختيار الحر، على ما يصاحب ذلك من توسع في نظم الإدارة والبيروقراطية، والعمل الحر، ولذلك فقد تخوف منظرو الرأسمالية ونقادها، على حد

سواء، من أن تتحول الرأسمالية - بعقلانيتها المفرطة - إلى أداة قهر وسيطرة على حرية الأفراد وحدود خصوصياتهم. فقد أشار ماكس فيبر - وهو منظر الحداثة الرأسمالية الأول - إلى أن نمو العقلانية ونمو البيروقراطية المستمر قد يؤديان إلى أن تضع الرأسمالية «الإنسان» في قفص من حديد. كما أشار منظرو مدرسة فرانكفورت - وتبعهم في ذلك ميشيل فوكو - في نقدهم للرأسمالية ونزعتها الليبرالية إلى تحول الإنسان الحديث - الذي أنتجه فكر عصر الأنوار - إلى ضحية لعقلانيته المفرطة وحريته المفرطة. فالحكومات الليبرالية والأسواق الرأسمالية تدعم حرية الأفراد واستقلالهم وسيادتهم على ذواتهم، ولكنها في الوقت ذاته تفرض عليهم - عبر الوسائل نفسها - قيودا وأغلالا سلوكية وقيمية، بحيث لا يصبح في مقدور الفرد أن يحقق أي حرية حقيقية. فصناع الثقافة الاستهلاكية هم الذين يفكرون له، ويصنعون له عالمه، ويشكلون له القيم التي يعتنقها، ويغرسون في ذهنه الصور التي يريدون لها أن تستقر. إنهم باختصار يصنعون له قفصا حديديا لا فكاك منه، إذا استخدمنا لغة ماكس فيبر، أو يستخدمون العقل في تقييد حريته وضبطه، إذا استخدمنا لغة فوكو. ولذلك فإن بعض منظري الثقافة الاستهلاكية يميلون إلى الربط بينها وبين ثقافة الحداثة، ومن هؤلاء Don Slater الذي كتب كتابا في عام ١٩٩٧م تتبع فيه هذه العلاقة بين الحداثة والثقافة الاستهلاكية[٢]، حيث أكد أن الحداثة التي بزغت في أوروبا ابتداء من القرن السادس عشر لم تكن حداثة إنتاج وفكر فحسب، بل كانت ثورة استهلاكية. فقد تخلق عالم جديد من السلع اخترق حياة ومنازل فئات اجتماعية أكثر فأكثر. ومع نمو الحداثة وما صاحبها من توسعات استعمارية عبر الزمن، بدأت ثقافة الاستهلاك الحديثة - بما تحمله من قيم فردية ونفعية - تخترق الثقافات التقليدية وتدمجها في البنية الاستهلاكية للثقافة الحديثة، وبناء على ذلك فإن ثقافة الاستهلاك - من وجهة نظر سلاتر - ليست ظاهرة بعد حداثية كما ينعكس في اهتمام المفكرين ما بعد الحداثيين بها، ولكنها ظاهرة ملاصقة للحداثة منذ نشأتها، وهي ظاهرة صاحبت الحداثة عبر تخطيها حدود الزمان والمكان، لخلق مجتمع كوني.

هـ - وتعمل ثقافة العولمة على خلق نماذج وصيغ موحدة عبر العالم، كما تدعم نظاما للصور الذهنية Images حول موضوعات خاصة لها علاقة مباشرة أو غير مباشرة بالسوق الرأسمالي. ولعل هذا هو ما يميز ثقافة الحداثة في صورتها المتأخرة، أو قل العولمة في مجلياتها المعاصرة.

لقد كانت النمذجة الثقافية عبر العالم تتجلى، عبر التاريخ الطويل للحداثة، في مجالات الحياة المختلفة. ففي المجال الاقتصادي ظهرت أنماط موحدة للأسواق، حيث حلت الأسواق الحديثة ذات الطابع الرأسمالي محل الأسواق التقليدية. كما ظهرت صور موحدة من التبادل النقدي عبر البنوك وما أبدعته من نظم للتحويلات النقدية أو للصرف من الأرصدة البنكية،

وفي المجال السياسي انتشر نموذج الدولة القومية، كما انتشر النموذج الحداثي في الحرية والديموقراطية. هذا بصرف النظر عن الطريقة التي طبق بها في المجتمعات غير الغربية. وفي المجال الثقافي ارتبطت الحداثة بقيم العمومية والفردية، والتحلل من علاقات وروابط المجتمعات المحلية التقليدية وأشكال الترابط القرابي التقليدي. لقد كانت الحداثة، وهي تنتقل عبر العالم، نموذجا عاما تتفرع عنه نماذج في مجالات الحياة المختلفة. وبذلك فإنه يصح أن نقول إن عولمة الحداثة كانت محاولة لنمذجة العالم على درب واحد، وعلى طريق واحد بصرف النظر طبعا عن النتائج المترتبة على هذه المحاولة.

وإذا كانت النمذجة قد صاحبت عولمة الحداثة منذ بدايتها الأولى، فإن الصورة المعاصرة من هذه العولمة تخلق نمذجتها الخاصة، يساعدها على ذلك التطور الهائل في وسائل الاتصال والمواصلات ونظم المعلومات.

فثمة تحليلات لآليات جديدة ترتبط بنشر أساليب حياة وطرائق أداء للنموذج الأمريكي. فقد كثر الحديث في السنوات الأخيرة حول ما يسمى بالمكدونالية Mcdonaldization . ففي العام ١٩٩٣ أصدر جورج رتزر Ritzer كتابا بعنوان «المكدونالية والمجتمع» عرف فيه المكدونالية بأنها «العملية التي بمقتضاها تنتشر المبادئ الخاصة بالطعام السريع، وتصبح سائدة في قطاعات أوسع من المجتمع الأمريكي وبقية أرجاء العالم». وتشمل المبادئ التي أشار إليها رتزر: الكفاءة، والتنبؤ، والمحاسبية، والاهتمام بالجودة، والضبط باستخدام تقنيات غير بشرية. وتشكل هذه المبادئ العقلانيةَ المميزة للمكدونالية التي تنتشر عبر العالم في عملية أحادية الجانب يجري من خلالها تصدير التجديدات الأمريكية عنوة إلى معظم أرجاء الدنيا[٢١].

وهكذا تصبح المكدونالية نموذجا يجري من خلال وضع صيغة أمريكية للطعام، من حيث نوعيته وطريقة تقديمه وطريقة شرائه وطريقة تغليفه، ووضع نموذج أمريكي للمشروع التجاري القائم على العقلانية والتنبؤ والضبط، وتوسيع الهوة بين البائع والمشتري، وتحويل العلاقة بينهما إلى علاقة تخلو من أي صورة من الشخصية والعواطف. وكأن هذا النمط من العولمة هو محاولة لإدخال بقية المجتمعات - أو على الأقل قطاعات منها - إلى القفص الحديد للعلاقات الرأسمالية، وخلق ممارسات وأساليب عمل وأساليب أداء من شأنها شفط الانفعال والعاطفة والحب من المجتمعات اللارأسمالية، أو على الأقل من قطاعات معينة منها، وخلق الوهم بأن هذا النموذج الأمريكي هو مفتاح السر نحو النجاح والتقدم. ولقد طور رتزر الآراء التي طرحها عام ١٩٩٣ في كتاب صدر في العام ١٩٩٨ بعنوان «أطروحة المكدونالية: إيضاحات وتطويرات»[٢٢]. وأوضح رتزر في هذا الكتاب كيف تتحول المبادئ المكدونالية إلى مبادئ تسود قطاعا أوسع من المجتمع، ولا تخترق نظم الأداء في مجال التجارة وخدمات تقديم الطعام فحسب، بل في قطاعات أخرى كالتعليم والسياحة. ونقطة البداية عند رتزر هي

مفهوم «طرائق الاستهلاك الجديدة»، وهو مفهوم يشير إلى «الأشياء التي يملكها الرأسماليون والتي يعتبرونها ضرورية للمستهلكين من أجل أن يستهلكوا»[٣٣]. من ذلك مثلا المطاعم التي تقدم الوجبات الرخيصة، وبطاقات الائتمان، والمحلات الضخمة متعددة الأغراض Mega-Malls وشبكات التسوق عبر التلفزيون وعبر الفضاء الإلكتروني. إن انتشار هذه الأساليب لا يشير إلى انتشار لأساليب تجارية جديدة أو أساليب استهلاكية جديدة فحسب، ولكنه يشير إلى انتشار أساليب ثقافية ورمزية، ويغير من أساليب الناس في الحياة وفي العمل وفي علاقاتهم بعضهم ببعض. ويفرض أعباء استهلاكية، حيث يدفع الناس إلى استهلاك أكثر من حاجاتهم (في حالة التسوق في المحلات الضخمة)، وإلى صرف نقود لا يملكونها أصلا (في حالة بطاقات الائتمان)، وإلى استهلاك سلع لا يحتاجون إليها، وتناول أطعمة تحت ضغط الإعلان والدعاية. وفي كل الأحوال تتبدل الحياة ويدخل الناس في عالم جديد هو عالم ماكدونالدز، وهو عالم تختفي فيه العلاقات الأصيلة تحت طغيان مظاهر الزيف والتفاعل بالرمز والإشارة عن بعد، واستبدال لغة العلامات والرمز السلوكي (تناول طعام معين – استخدام بطاقة ائتمان – الشراء من أسواق معينة – شراء ماركات معينة، بلغة الكلام).

ويذهب رتزر إلى أبعد من ذلك بالقول إن عالم ماكدونالدز هذا لا يقتصر على عالم الأعمال والتجارة، ولكنه يفرض صيغة أمريكية قابلة للانتشار في مناحي الحياة الأخرى. فهي تتكرر في مجال العمل وفي مجال التعليم وفي المجال السياحي، وحتى في المجال المعرفي. ففي سوق العمل نجد صبغة أعمال ماك تصبغ سوق العمل حيث يتحول العمل إلى أداء روتيني ينتشر فيه التعامل من خلال الكتابة. ويتكون العمل في هذه الحالة من سلسلة من المهام البسيطة التي يتوقع العامل أن ينفذها في زمن معين، وبكفاءة تامة، وإلا تعرض للعقاب المباشر، لأنه خاضع لرقابة صارمة تستخدم فيها التكنولوجيا، وكثيرا ما تتلاشى المسافات بين العمال والعملاء، حيث يقوم العملاء في بعض الأحيان بجانب من العمل (كأن يتخلص العميل من بقايا الأكل في سلة المهملات، أو يأخذ طعامه إلى طاولته، أو أن يعبئ خزان سيارته بالبنزين بنفسه). وفي المجال التعليمي – خاصة التعليم العالي – يخضع النظام التعليمي لمتطلبات التنبؤ والكفاءة والمحاسبية والضبط، حيث تعمل الجامعات على الحد من مظاهر السلبية، وتحرص على أن يحصل الطلبة على درجاتهم العلمية، وتسهل للطلبة الحصول على الخدمات التعليمية. بل إن الأساتذة أنفسهم يشبهون عمال مطاعم ماك، حيث يؤدون أعمالهم من أجل إعادة إنتاج المعرفة، لا من أجل خلقها. وفي المجال السياحي لا يبحث السياح عن الجديد والأصيل كما يزعم البعض، ولكنهم يبحثون عن شركات تنظم لهم رحلاتهم بدرجة من الكفاءة والدقة والمحاسبية والضبط على غرار نظام ماك. وحتى الباحثون عن المعرفة – في العلوم الاجتماعية خاصة – يعملون على طريقة ماك في الحصول على المعرفة السريعة،

وفي تنظيم البحوث بطريقة نمطية على المنوال نفسه الذي ينظم به عمال ماك شطائرهم. فالباحث يعرف مكونات بحثه كما يعرف عامل ماك مكونات شطيرته. وهكذا يطل نموذج ماك برأسه في مجالات عديدة من الحياة الاجتماعية والثقافية، بحيث تصبح سطوته لا على القطاع التجاري والصناعي فحسب، ولكن على المجتمع كله.

و – وإذا كانت ثقافة العولمة تنمذج الحياة على غرار السوق، وتنزع عن عالم الحياة العلاقات الاجتماعية التي كانت تعرفها المجتمعات المحلية والتي تقوم على الشعور المشترك بالهوية والاستمرار في الوجود والجمعية. وإذا كانت ثقافة العولمة في صورتها المعاصرة تستبدل السوق بالمجتمع المحلي، فإنها تخلق عالما من التهويمات والزيف الذي ينشأ بين أفراد يتفاعلون داخل سوق، ومن ثم فإن جهدهم ينصب على جلب المكاسب لا على تكوين حياة لها أهداف واحدة. هنا تلعب التمثيلات المتخيلة (أو صور المحاكاة) Simulations والصور الذهنية Images المنمطة دورا أساسيا في صياغة أشكال التفاعل بين البشر. وقد أكد منظرو ما بعد الحداثة هذه الظاهرة. فلقد صاحبت الحقبة المتأخرة من الحداثة – التي يطلقون عليها ما بعد الحداثة – موت روح الإنتاج وموت القدرات الخلاقة وموت المعنى، وتحول الواقع إلى نماذج وصور وتمثيلات متخيلة. ساعد على ذلك التكنولوجيا المتقدمة ووسائل الاتصال، وطبائع البشر في عالم ما بعد الحداثة الذين يفضلون العالم المتخيل على عالم الواقع. ثمة تقابل – على ما يذهب Baudrillard – بين عالم التمثيلات الواقعية Representations وعالم التمثيلات المتخيلة Simulations. وفي عالم ما بعد الحداثة تطمس الأخيرة الأولى. فالصور لها قدرة هائلة على طمس الواقع، أو قل قتل القدرة الجدلية للتمثيلات الواقعية والتي تشكل وسائط – مفهومة وجلية ومنظورة – للواقع، وتنفي العلاقة بين الدال والمدلول، بين المعنى والواقع. وبينما يناضل الواقع لتشرب التمثيلات الخيالية واعتبارها تمثيلات زائفة، إلا أن التمثيلات المتخيلة تعيد صياغة هذه العملية في تمثيلات جديدة، وهكذا يتحول الواقع إلى سلسلة متصلة من التمثيلات الوهمية أو الصور التي لا تكون مجرد انعكاس للواقع، ولكنها تمسخ هذا الواقع وتمنعه من الظهور بل تتحول هي نفسها إلى مجرد تمثيلات وهمية لا علاقة لها بأي واقع[٢٥].

ولسنا هنا في معرض الحديث عن عالم ما بعد الحداثة، ولكن لزمت الإشارة إلى هذا الفكر النظري الجديد، لكي ندرك طبيعة العالم الجديد الذي تخلقه الحداثة في صورتها المتأخرة، ألا وهو عالم الصور والتمثيلات الزائفة التي يستبدل الناس الواقع بها. وتشدهم إليها شدا، فإذا هم أسرى عالم جديد يخلو من المعاني الحقيقية ويزخر بالصور والعلامات. فهذا العالم يشكل ظرفا جديدا، أو قل هو الواقع ممسوخا ومشوها.

في هذا الظرف الجديد يتشكل وعي الأفراد كما تتشكل مشاعرهم وتصوراتهم في ضوء الاشارات والعلامات التي تنبث عليهم من عالم من المحاكاة أو التمثيلات غير الواقعية. ويركز

هذا العالم على تقديم صور أو نماذج تتحول بالتدريج إلى أنماط جامدة، لا لجماعات بعينها، وإنما هي أنماط تتداول عبر العالم. فثمة نماذج للبيت السعيد، وللعلاقات بين الناس، والموضات، والموسيقى، والفن، والسياسة، والدين. يبعث هذا العالم المتخيل بصور وإشارات عن كل هذه المجالات وغيرها، فيتنمذج العقل والشعور، وتتلاشى المسافات بين عالم الصور وعالم الواقع. ليس الواقع هنا هو ما نراه ونعايشه ونحسه، وإنما الواقع هو ما نشاهده ممسرحا، وما نتذكره عبر بنوك الذاكرة، وعبر نماذج الضبط والتحكم التي تتحكم فينا عن بعد أو عن قرب. وكما يذهب بوديلار، فإن هذا الواقع يعاد إنتاجه بأعداد لا متناهية من المرات، وهو لا يحتاج لكي يعيد إنتاج نفسه إلى أي مصدر عقلي، فلم يعد هذا الواقع يعيش على مثال، فهو المثال ذاته، إنه يجسد صورا عليا Simulacra، وكأنها نسخة وحيدة ليس لها أصل، يعاد إنتاجها من دون الإشارة إلى سببها أو من دون إرجاعها إلى مثال أو مرجعية[٢٥].

ينصرف الناس في هذا الظرف الجديد إلى عالم الصور، يفضلونه على عالمهم المعيش (قد يفضل الشخص مشاهد أفلام الفيديو أو الذهاب إلى السينما على ذهابه إلى العمل أو على زيارة صديق)، ويتعلقون به دون حبه (قد يشاهد المرء نشرة الأخبار من دون اهتمام بالسياسة أو حتى بالمتابعة). وكلما اندمجوا فيه تأكدت في أذهانهم الصور والنماذج التي تبث عبر هذا الواقع المتخيل Hyper real. خذ مثلا على ذلك من الصور التي تأتينا عبر هذا الواقع عن المرأة. لا شك أنك سوف تكتشف أن المرأة هناك ليست زوجتك أو أختك أو أي واحدة ممن تعرفهن. وإذا وجدت صفة في واحدة من هؤلاء فلن تجد الصفة الأخرى. إذا وجدت نحافة الجسد ورشاقته فلن تجد المواظبة على ممارسة التمارين الرياضية، وإذا وجدت هذا وذاك فلن تجد من تستخدم الصابون ماركة كذا أو أحمر الشفاه ماركة كذا، وهكذا فلن تجد هذه المرأة في عالمك، ولكنها موجودة في هذا العالم المتخيل. وقل مثل هذا عن مختلف الصور والنماذج التي تغرس في عقولنا: صورة الرجل السياسي المحنك، وصورة الرجل العصري القادر على التعامل مع آليات وآلات العصر، وصورة رجل الدين الذي يضحي من أجل الإنسانية، وصور متعددة عن الصحة والجمال والانحراف والسواء، وصور أخرى عديدة تختلط فيها عناصر من هنا وهناك فلا تدري أي حقيقة هناك.

وهكذا فإن ثقافة العولمة، أو قل ثقافة الحداثة في صورتها المعاصرة، تخلق عالما جديدا، وتتعاضد مع جوانب في عالم الاقتصاد وعالم السياسة على تأطير كونية جديدة. ولكن ثمة وجها آخر للعملة يجب أن ننظر إليه، فربما نكتشف أن هذه الكونية الجديدة لا تعمل على توحيد العالم بقدر ما تعمل على تفكيكه.

دعنا ننظر في حال الثقافات المحلية (الوطنية) لنتعرف على وجه العملة الآخر.

ثالثا: الثقافات الوطنية: الميل إلى التفكك والتآكل

قد يوحي لنا التحليل السابق بأن عولمة الحداثة هي آليات مستمرة لتوحيد العالم، أو على الأقل خلق آفاق للتشابه في مجالات الاقتصاد والسياسة والثقافة. هذا حق، ولكن من الحق أيضا أن ثمة آليات أخرى تعمل على تفكيك الثقافات الوطنية، وعلى خلق استقطابات وصراعات داخل هذه الثقافات، بحيث تتحول المجتمعات الضعيفة التي تبحث عن هويتها الثقافية والاجتماعية وسط خضم العولمة إلى بؤر للصراع والتطاحن. تظهر هذه البؤر جلية على أطراف الدائرة، أي في المجتمعات التي تقع على أطراف النظام الرأسمالي العالمي. ويبدو العالم الذي تخلقه عولمة الحداثة موحدا عند القمة، مفرقا عند القاع. فعند القمة تظهر تدفقات (أو انديا حات) ثقافية واقتصادية وتكنولوجية تخلق بدورها أطرا للتشابه، ولكن عند القاع يظل البحث عن الهوية، وعن التاريخ، وعن القومية، وتظل عملية التوحيد التي تنشدها عولمة الحداثة بعيدة المنال.

ولأن نظريات الحداثة وعولمتها هي نظريات مركزية، مصدرها المراكز المتقدمة في العالم الرأسمالي، فإنها لا تستشعر عمليات التآكل والتفكك التي تتعرض لها الثقافات المحلية، خصوصا عند أطراف العالم. وجل ما يقدم هؤلاء يدور حول فكرة محورية مؤداها أن أي صراعات تتخلق داخل مجتمع العولمة سواء كانت محلية أو مركزية هي بشكل أو بآخر تعبير عن الحداثة، فهي ردود فعل لم تكن لتظهر في الأصل لولا هذا الزحف الكوني الجديد، فما يشغلهم ليس بناء الأمم في الداخل، بقدر ما يشغلهم التعبير عن ظاهرة العولمة وتأكيد وجودها، وتأكيد عدم إمكان إجراء تحليلات بعيدة عن ظرفها الحاضر. لنتأمل قبل أن نستفيض في هذه القضية جانبا مما يطرحه منظرو العولمة حول العلاقة بين ما هو مركزي عالمي وما هو محلي قومي. نستطيع أن نحصر ثلاثة مناح في النظر إلى هذه العلاقة:

١- يتبلور المنحى الأول من فكر عمانويل والرشتين. ففي مقاله الموسوم «الثقافة كساحة نزال أيديولوجي في النظام العالمي الجديد»[٣٦]، يؤكد أن التكامل في النظام العالمي، أو وجوده على النحو الذي هو عليه لا يعني عدم وجود اختلافات ثقافية داخلة. بل إن عمليات تشكل الثقافة داخل النظام العالمي تخلق أطرا لتعضيد وتدعيم النظام العالمي وتأكيد وجوده، وتخلق من ناحية أخرى أطرا لتمييز الثقافات الوطنية وتأكيد وجودها. وهنا يبدو الاستقطاب جليا تعضده الأطر الثقافية القائمة وتؤطر له. ويشرح والرشتين هذه الفكرة بفحص الأطر الثقافية التي ظهرت عبر تاريخ النظام العالمي، حاصرا إياها في قطبين رئيسيين: العمومية (نشر القيم العامة التي تتجاوز الجنس واللغة والدين) من ناحية، والنزعات العرقية والأنثوية من ناحية أخرى. وإذ تتنازع هذه التيارات على أرض المعركة الأيديولوجية فإنها تنتج ما يبرر النظام الرأسمالي واستمراره من ناحية، وما يبرر الاختلاف والتنوع داخله من ناحية أخرى. فبينما

تظهر القيم العمومية التي تدعو إلى الأفكار المتعلقة بالتعايش والمواطنة وحقوق الإنسان واحترام سيادة الدولة والتي يتأسس من خلالها العالم في منظومة دولية تضم دولة وطنية تسود فيها المبادئ نفسها، بينما تظهر هذه القيم العمومية، تؤكد الأيديولوجيات الخصوصية مبدأ عدم المساواة عندما توصف مجتمعات بعينها بأنها أدنى مرتبة أو جماعات بعينها (كالمرأة مثلا) بأنها أدنى مرتبة. ويتجلى الاستقطاب الثقافي والأيديولوجي بين أنصار التحديث الذين يرون في نشر ثقافة الحداثة طريقا للنمو والتقدم وبين نقاد التغريب الذين يركنون إلى التراث في دفاعهم عن أيديولوجياتهم الداخلية. كما يظهر الاستقطاب أيضا في تفسير موقف العمال وإخضاعهم داخل النظام العالمي، إما من خلال الدفاع عن قيم العمل والكفاءة اللازمة للحداثة الحقة للعمال، وإما من خلال إبراز الظلم الواقع على العمال وتدني مكانتهم الاجتماعية. ويتجلى الاستقطاب كذلك في رسم صورة الحداثة حيث تؤكد أيديولوجيات على مسايرة مسلك الحداثة الغربية في حين تدعو أيديولوجيات أخرى إلى العودة إلى التراث. وأخيرا يتجلى الاستقطاب في تبرير اللامساواة داخل النظام العالمي وتبرير سيطرة الثقافة التي يفرزها على جميع الثقافات في مقابل الدعوات التي تبرز اللامساواة في توزيع الإثابات، أو التي تناهض فكرة تفوق ثقافة على ثقافة أخرى. وهكذا نجد أن الثقافة تخلق مجالا للتبرير أو المعارضة، وللحوار الدائم حول موضوعات غايتها النهائية تعضيد الاستقطاب بين ثقافة النظام العالمي والثقافات المحلية من ناحية، وداخل الثقافة الواحدة في المجتمع الواحد من ناحية أخرى. وغايتها من ناحية أخرى تعضيد النظام الكوني والتعبير عن وجوده. فالأيديولوجيات المتصارعة هي في النهاية تعبير عما هو كوني، حتى إن كانت تدفع بالصراع نحو معارضة ما هو كوني. فالأيديولوجيات الوطنية في العالم الحديث «لا تمثل حضارات الماضي الظافرة، ولكنها تعبير مبهم عن الحاجة إلى الاندماج فيما هو كوني... فالكونية يمكن معاينتها في الخصوصية والعكس صحيح»[٢٧].

ويسير على المنوال نفسه روبرتسون الذي يؤكد على ما يسميه بـ «تنافذ الكونية والخصوصية»، فكل ما هو محلي يتضمن رؤية ما للعالم، كما أن كل ما هو كوني يتضمن رؤية للخصوصية. وبذلك فإن العولمة - عند روبرتسون - تعمل على «تحويل الخصوصية وتخصيص الكونية»[٢٨].

فكل ما هو عام هو خاص بالضرورة، وكل ما هو خاص هو عام بالضرورة. يتضح ذلك في حالات وظواهر عبر العالم يستشهد بها روبرتسون للتدليل على وجهة نظره. من ذلك مثلا حالة اليابان التي أسهم فيها الدين (فهو معتقد ياباني خاص) في بناء نمط للانخراط الاجتماعي في الموقف العالمي يعتمد على الدمج الانتقائي والتوفيقي للأفكار من الثقافات الأخرى بطريقة يجري بها تخصيص ما هو كوني، وهي عملية يرد منتجها النهائي للعالم

بوصفه إسهاما يابانيا خالصا فيما هو كوني. وعلى المنوال نفسه يفسر روبرتسون الحركات الأصولية لا على أنها حركات انفصال عما هو كوني ولكنها مظهر من مظاهر الكونية. فكل عمليات البحث عن «أسس» تتعلق بالتراث أو الهوية أو الوطن أو الجماعة المحلية، بل حتى صور الحنين إلى الماضي، كل هذه العمليات هي مظهر من مظاهر العولمة. فما الحركات الأصولية إلا طرق «للعثور على مكان داخل العالم ككل»[٢٩]. إنها ظواهر حداثية - أو ما بعد حداثية - تعكس الخصائص للحداثة (كالانعكاسية في استلهام التراث والاختيار في محاولات الإصلاح الكوني)[٣٠].

٢ - ويقدم أبادوري منظورا آخر لتفسير العلاقة بين ما هو محلي وما هو عالمي. يدور هذا المنظور في الفلك نفسه، وإن استخدم لغة أخرى. لقد طرحنا من قبل أفكار أبادوري عن التدفقات الحداثية الكونية التي تتجاوز حدود الدول لتخلق صورا من التوحيد الاقتصادي والأيديولوجي والفكري والتقني. وتتفاعل هذه التدفقات مع الثقافات المحلية في ضوء عوامل ثلاثة: الأول يتصل بفوضى الرأسمالية المعاصرة التي تتسم بالانفصال بين العمل والتكنولوجيا والتمويل، والثاني يتصل بعدم الانتظام بين التدفقات الكونية التي لا تتفاعل مع الثقافات المحلية بالدرجة والعمق أنفسهما (مثل عدم الانتظام بين تدفقات التكنولوجيا وتدفقات الفكر والأيديولوجيا، أو عدم الانتظام بين تدفقات التمويل وتدفقات التكنولوجيا)، والثالث يتصل بالعلاقة غير المنتظمة بين النزعات الوطنية (القومية) وبناء الدولة.

في ضوء هذه المتغيرات الثلاثة... تتحدد العلاقة بين ما هو كوني وما هو عالمي. وتدور العلاقة حول قضية التشابه والاختلاف، أو بين الهيمنة التي يفرضها النظام العالمي من خلال تدفقاته وبين التعددية الثقافية، فالثقافات الوطنية تولد حركات تناهض الهيمنة والتشابه وتؤكد على الاختلاف. وتأخذ هذه الحركات أشكالا انفصالية (محاولات الانفصال عن الدولة القومية في إسبانيا والمغرب والهند وسيرلانكا على سبيل المثال). أو أشكالا ثورية (الحركات الأصولية). إن هذه الصور من التمرد تؤكد إمكان قيام الدولة على نحو مختلف. ومع أنها حركات تقاوم الهيمنة الكونية، إلا أنها تستخدم ما هو متاح من تدفقات كونية. يتضح ذلك من طبيعة العلاقة بين هذه الحركات وبين الدولة القومية (التي تمثل الهيمنة الكونية). فكلتاهما (الحركات الثورية والدولة) تستخدم التدفقات الكونية وفقا للإمكانات المتاحة لكل طرف، وفي ضوء ما هو متاح من تدفقات. وهنا يتحدد التفاعل بين الدولة والحركات الثورية في مسلكين: مسلك داخلي حيث يعمل كل طرف على القضاء على الطرف الآخر، ومسلك خارجي يتمثل في تصعيد هذا الصراع على مستوى كوني من خلال استخدام كل طرف للتدفقات الكونية (تمثل حالة الأكراد نموذجا لهذا المسلك). وليس هناك من حل لهذا الصراع بشقيه، فهو يستمر إلى ما لا نهاية في ضوء معطيات الصراع على أرضية من فوضى الرأسمالية التي ليس فيها يقين في أي شيء[٣١].

٣ – ولم يتضح في الرأيين السابقين أن ثمة مواجهة بين ما هو كوني وما هو محلي، ولكنه صراع أو تضاد يصب في النهاية في مصب العالمية. ويجسد الرأي الثالث فكرة المواجهة بين الإقليمية والعالمية، وهو رأي يتبلور على نحو واضح في كتاب بنيامين باربر عن المواجهة بين عالم «ماك» والجهاد الإسلامي[٣٢]. يمثل عالم «ماك» والجهاد نمطين مثاليين أحدهما يشير إلى الموقف العقلاني للحداثة المعاصرة (عالم ماك)، والثاني يشير إلى الموقف اللاعقلاني للإقليمية الضيقة (الجهاد الإسلامي). يمثل عالم ماك عند باربر دنيا العولمة، أو الثقافة العالمية التي تسيطر عليها النزعة الاستهلاكية والإنتاج الصناعي والشركات متعددة الجنسية وتكنولوجيا المعلومات، وتكنولوجيا الإنتاج المصور (السينما والتلفزيون والفيديو) ووسائل الاتصال الجماهيري. أما الجهاد فإنه يشير إلى كل صور مقاومة الحداثة، حتى إن كانت داخل المجتمع الغربي نفسه، كالنزعات الإقليمية بصورتها العامة أو الضيقة، أو كانت في إطار المجتمعات الاشتراكية كالمجتمع الصيني والديموقراطيات الآسيوية في اليابان والهند وكوريا، أو كانت في إطار الديموقراطيات الناشئة على أنقاض الدول الشيوعية في البلقان وأوروبا الشرقية، أو كانت في الأصولية الإسلامية التي أخذت منها كلمة «الجهاد» نفسها. ومن الواضح هنا أن مفهوم الجهاد لا يشير إلى معناه الحرفي كما هو مستخدم في «الأصوليات الإسلامية»، ولكنه يشير إلى الصور المختلفة لمعاندة الحداثة، أو لمقاومة العولمة. ويبدو العالم هنا وكأنه يطرح نموذجين: نموذج العولمة الذي ترمز إليه المكدونالية بأسواقها وعقلانيتها وثقافتها، ونموذج الجهاد الذي يعكس خصائص متناقضة (الإقليمية الضيقة – اللاعقلانية – والتمرد).

ويتشابك النموذجان معا في حوار وجدل مستمر، والنتيجة هي ضرب من الطغيان الجديد الذي «يحبس الديموقراطية». طغيان يتراوح بين سيادة «النزعة الاستهلاكية التي تفرض قيودها بطريقة خفية وبربرية شديدة الوضوح والصراحة»[٣٣]. وبين عالم الجهاد الذي «يقتطع الاستقلال الجماعي من حرية المواطنين الأفراد الإيجابية»[٣٤]. وقد يفهم من هذا الطرح أن هذا الرأي يضع ثقافة الحداثة العالمية على المحك نفسه لنقد ثقافة الجهاد الساعية نحو تأكيد الهوية المحلية. لا أعتقد أن هذا الفهم صحيح. إذ إن باربر قد اختتم كتابه بفصل بعنوان «ضمان الديموقراطية داخل عالم ماك»، يبحث فيه عن أسس لتحقيق الديموقراطية داخل الثقافة الكونية الحديثة. ويظهر في بداية الفصل اقتناعٌ برأي رستون Wriston الذي قدمه في كتابه «أفول السيادة» والذي يقرر فيه أن «عصر المعلومات يعطي السلطة للشعب على نحو سريع... (ويحقق)... المزيد من الحرية الإنسانية»[٣٥]. ومن ثم يمضي المؤلف في توضيح الطرق التي تحقق هذه الحرية الإنسانية، مثل حصول الأفراد على المعلومات، وتعزيز الاتصال بينهم، وتقوية المجتمع المدني عبر تكنولوجيا المعلومات، مركزا في ذلك على مفهوم المجتمع المدني الكوني الذي جرى القضاء عليه عبر هيمنة الاستهلاك الحداثي من ناحية، والإقليمية الضيقة

من ناحية أخرى. فالديموقراطية القوية الكونية تحتاج إلى «عولمة منهجية للمجتمع المدني» تجري عن طريق «اكتشاف» نماذج مناسبة على المستوى القومي، كي تصبح قابلة للعولمة[٣٦]. فالديموقراطية القائمة على هذا النمط من المجتمع المدني هي أملنا الوحيد للتخلص من قطبي الهيمنة في العالم المعاصر.

من الواضح أنه رغم الخلاف بين هذه المناحي الثلاثة في التعامل مع واقع الثقافات الوطنية في إطار العولمة، إلا أن ثمة إجماعا - ظاهرا أو ضمنيا - على أن العولمة قدر لا سبيل إلى الخلاص منه، وأنها في النهاية قائمة لا سبيل إلى دحضها. فكل صور مقاومة العولمة هي مظهر لها، أو هي تعبير عن الموقف من الآخر المختلف داخل سياق المنظومة الكونية، أو هي طرح لبديل غير مرغوب فيه. وفي كل ذلك تبرير أيديولوجي يصور الهيمنة الجديدة التي تفرضها عولمة الحداثة في صيغها المعاصرة. ويغفل هذا التبرير الأيديولوجي - إن لم يكن هو محاولة في الأصل لطمس ذلك - موضوعين هامين في التعامل مع هذه القضية: الأول يتعلق بصور الاستغلال وعدم التكافؤ التي تفرضها عولمة الحداثة منذ نشأتها وحتى الآن، والثاني يتعلق بالدور الذي تلعبه عولمة الحداثة لا في تحطيم الثقافات الوطنية وإنما في إدخالها في عالم من الصراعات والتناقضات التي تجعل كل ثقافة يطحن بعضها بعضا ويأكل بعضها بعضا، في الوقت التي تستنزف فيه ثرواتها وتستهلك فوائضها. ولن نستفيض في مناقشتنا لقضية الاستغلال الاقتصادي والسياسي الذي تمارسه عولمة الحداثة، فقد انشغل عدد ليس بقليل من علماء الاجتماع والاقتصاد، منذ خمسينيات هذا القرن وحتى وقت قريب، بتوضيح الأسس غير المتكافئة التي يقوم عليها تقسيم العمل الدولي، والدور الذي تلعبه الرأسمالية المتمركزة في أوروبا وأمريكا الشمالية واليابان في دمج التكوينات غير الرأسمالية وامتصاص فوائضها وتحويلها إلى مركز العالم الرأسمالي لتحدث التنمية في المراكز والتخلف في الأطراف (فرانك)، أو لتسهيل عمليات تراكم رأس المال على المستوى الدولي (سمير أمين)، أو لتدعيم نظام رأسمالي عالمي يعرف تقسيم العمل الاقتصادي والتنوع الثقافي (والرشتين)[٣٧]. كما قام هؤلاء وغيرهم بتحليل الدور الذي تلعبه الشركات عابرة القارات في تدويل رأس المال، ومن ثم التأثير في سيادة الدولة التي تصبح في هذا الظرف في وضع يميل إلى الضعف أمام قوة رأس المال[٣٨]. وساهمت كل هذه الإسهامات النظرية - التي شكلت جل الوعي المرتبط بالتنمية الاجتماعية والتخلص من التخلف في العالم الثالث في الستينيات والسبعينيات - في إلقاء الضوء على الدور الذي تقوم به الرأسمالية العالمية في استغلال الشعوب الضعيفة وفي جرها إلى هوة سحيقة من التخلف والتبعية.

الأمر الذي يدعو إلى الاستغراب حقا هو أن يخبو هذا التيار تحت وطأة خطاب عولمة الحداثة المعاصر، ويتحول حديث العولمة إلى تحليلات لصور التجانس على المستوى العالمي،

والآليات التي يتحول بها «المحلي» إلى «الكوني». حقيقة أننا قد نصادف نغمة مضادة للرأسمالية في بعض خطاب العولمة، خاصة خطاب المنظرين الذين أشرنا إلى بعضهم قبل قليل، والذين كرسوا جل أعمالهم لتحليل صور الاستغلال الاقتصادي في الرأسمالية العالمية. يتضح ذلك في تأكيد والرشتين على ما يسميه بالحركات المضادة لهيمنة النسق الرأسمالي anti-Systemic movements، أي الحركات التي تعادي الرأسمالية كالاشتراكية الماركسية، والحركات التي تدافع عن حقوق الأقليات والنساء والضعفاء، والحركات المعاصرة للحفاظ على البيئة، وجميعها تقاوم العولمة وتعضد السير بالنظام الرأسمالي نحو غايته المحتومة[٣٩]. كما يتضح أيضا في تأكيد سمير أمين على أهمية تكتل اليسار الاشتراكي في مواجهة الرأسمالية وعولمة الحداثة. فالإجابة «الإنسانية والتقدمية عن مشاكل العالم المعاصر، تستوجب إقامة أممية جديدة بين شعوب قادرة على إنتاج نظام من القيم الإنسانية حقا، استكمالا لإرث عصر الأنوار والحركة الاشتراكية... فهذا هو السبيل الوحيد لبناء جبهة فعالة ضد أممية رأس المال الكونية الزائفة والمشوهة لنظام القيم الذي ينتج عنها»[٤٠].

نلاحظ إذن نقدا للرأسمالية في كتابات منظري النظام الرأسمالي، هذا صحيح. ولكننا لا نجد في كتاباتهم هذا التركيز على الاستغلال الذي يقع على الإنسان في أطراف العالم، والذي كان محل اهتمامهم في العقدين السابع والثامن من القرن العشرين.

قد يقال إن هذا الموقف يرجع إلى أن زمن التركيز على الجوانب الاقتصادية البحتة قد ولى، وإننا نعيش عصر الثقافة، ومن ثم فإن خطاب الثقافة استبدل بخطاب الاقتصاد. هذا حق. ولكن مكمن الخوف هنا أن يتحول الخطاب النقدي لرأس المال وللأيديولوجيات المصاحبة له إلى جزء من خطاب العولمة، بحيث يغلق الطريق أمام النضالات اليومية المناهضة للعولمة. لقد كان الأمل معقودا على هؤلاء في ألا يغيروا من مصطلحات خطابهم، وألا يسايروا الموضات ما بعد الحداثية في خطاب العولمة، ذلك أن خطابهم القديم كان خطابا للعولمة أيضا. فأحد الأبعاد الأيديولوجية لخطاب العولمة المعاصر هو أن يمتص صور النقد ويستدمجها داخل خطاب واحد ينتهي دائما بأن الأمور تسير إلى وحدة، وأن العولمة هذه قدر كان وسيظل باقيا. وربما يكون سمير أمين من بين أكثر نقاد الرأسمالية وعيا بذلك، إذ يؤكد في نقده لمفاهيم ما بعد الحداثة - خصوصا نقده لأيديولوجيات الاتصال - التي تسكت عن صور النضال الجماعي عندما تنتشر الأطروحة القائلة بأن «التطور قد خلق مجتمعا قائما على الوفاق، مجتمعا يتجاهل التناقضات التي لا حل لها من داخل منطق النظام... (وذلك من أجل) تجريد الشعوب من السلاح حتى يقبلوا استراتيجيات رأس المال على أنها «دون بديل» وطنيا كان أم على صعيد عالمي»[٤١].

أما الموضوع الأكثر أهمية فإنه يتعلق بالآثار التي تتركها عولمة الحداثة على الأبنية الاجتماعية والثقافية في المجتمعات التي تقع على هامش الحداثة، أو التي تعرف صورا من

الحداثة مغايرة لحداثة المركز الرأسمالي. ففي الوقت الذي تعمل فيه عولمة الحداثة على خلق أطر لحداثة كونية، تعمل في الوقت ذاته على خلق صور حداثية محلية لها طابع خاص فيما يتعلق بالعلاقة بين ما هو محلي وما هو كوني. فالعالم الذي تتخلق فيه كل هذه التدفقات الكونية، يعرف صورا عديدة للانقسامية الثقافية والسياسية. بل إن هذه الانقسامية الثقافية التي تتزايد يوما بعد يوم تكاد تكون أحد المعالم المميزة للكونية الجديدة. ففي الوقت الذي تخلق فيه الرأسمالية المعاصرة صورها الحداثية الموحدة التي تفرض من مراكز النظام الرأسمالي العالمي، فإنها تخلق لا تجانسا ثقافيا. يظهر ذلك عند المستوى «الثقافي» بالمعنى العام لاستخدام كلمة الثقافة على أنها جماع ما يمتلكه الشعب من منتجات فكرية ومادية وفنية، وما يخضع له حياته من مخططات عقدية وحياتية، وعند مستوى «الثقافي» بالمعنى الخاص لاستخدام كلمة ثقافة على أنها جماع ما يمتلكه الشعب من فكر وفن وعلم.

ونؤكد هنا على أن صور التشتت والتنافر الثقافي والمقاومة الثقافية تظهر على شكل أوضح، بل إنها تكون أدائية وظيفية، في المجتمعات الطرفية التي تستقبل منتجات الحداثة، من دون أن تشارك في صنعها. هنا يكون استهلاك الثقافة الكونية لا محاولة لتملك الآخر فحسب، بل تكون - في الأغلب الأعم - تأكيدا للأنا ولتقوية النفس والشعور بالهوية. يظهر ذلك عبر سلسلة متصلة من عملية نطلق عليها إدراك الحدود Recognition of terretories مثل حدود المكان، والزمان، والطبقة، والعرق، والدين، والجسد، والحدود هنا ليست حدودا جغرافية، بل هي حدود ثقافية، فهي أقرب إلى مفهوم التخوم أو الحرمات. فإذا كان منظرو العولمة يؤكدون على عمليات تعدي الحدود أو تخطي الحدود لتدفقات العولمة، فإننا نؤكد، في المقابل، بأن هذه العمليات تدفع - داخليا - إلى مزيد من إدراك الحدود والفواصل:

١- وعندما نفكر في حدود المكان، فإننا لا نفكر فحسب في النزاعات الإقليمية (والتي لا يعتبر الوطن العربي استثناء منها)، وإنما نفكر أيضا في الوعي بالحدود المكانية داخل الإقليم الواحد. ولقد انعكس ذلك في اهتمامات بحثية معاصرة تدور حول ما يسمى بالمكان الثقافي Cultural space، موضحة كيف أن التغيرات المصاحبة للكونية تعيد استخدام المكان وتحوله، وكيف أن الوعي بالمكان يعاد إنتاجه في الثقافات المحلية[٤٢]. نستطيع في ضوء الاهتمام بالمكان في الدراسات الحديثة - خاصة فكر ما بعد الحداثة - أن نفسر هواجس العودة إلى الإقليم أو القرية التي تراود كل من ترك مكانه «الثقافي»، واستقر في مكان آخر، ونستطيع أن نفسر الصراعات المتولدة حول المكان المرتبط بهويات ثقافية معينة، وأن نفهم لماذا تحتفظ بعض القبائل في الوطن العربي حتى الآن بحدود مكانية خاصة، ولماذا لم تندمج الأمكنة الحضرية في الأمكنة الريفية، ولماذا يسعى سكان بعض المدن والقرى إلى تكوين روابط طوعية متبلورة حول المكان، ولماذا يسأل الشخص الذي تتعرف

عليه للمرة الأولى عن المكان الذي كانت فيه نشأتك الأولى، ولماذا يسعى بعض من ليس لهم مكان محدد إلى خلق هذا المكان وهما. كل ذلك يمكن أن يدلنا على أنه في الوقت الذي تعمل فيه آليات التوحيد الكوني على إلغاء حدود المكان، فإن آليات التفكيك تعيد إنتاج الارتباط بالمكان، وتعمل على إدراك وتأكيد الحدود المكانية.

٢- أما عندما نفكر في حدود الزمان، فإننا نجد أن عولمة الحداثة تخلق تعارضات وتعاضلات بين أزمنة مختلفة، خصوصا في المجتمعات الطرفية المستقبلة للحداثة. ويتجلى التعارض الأساسي هنا بين «زمن الحداثة» و«زمن التراث». والواقع أن الوعي بحدود الزمن هنا لا يبدو على هذا التناظر الثنائي الذي قد يسوقنا إلى تكرار الأطروحات البالية حول الأصالة والمعاصرة، وإنما يعكس صورا من التداخل بين الأزمنة، بحيث تنعكس الأزمنة المتعارضة في «ثقافة» الفرد الواحد وفي سلوك الفرد الواحد، فتتعايش الأزمنة في بناء الذات الفردية والاجتماعية. وعلى رغم أن الوعي بزمن خاص، زمن الحداثة أو الزمن السلفي، قد ينتج خطابه الخاص فإن ثمة صورا من التداخل الواضح في الإنتاج الخطابي في ظاهرة نطلق عليها ظاهرة «التداخل الخطابي» التي تعكس تداخل الأزمنة داخل «الثقافي» و«العقلي»، ونستطيع أن نتابع هذا التداخل الخطابي عبر مستويات مختلفة، من مستوى الإنتاج الثقافي الفكري، حتى مستوى الحياة اليومية، عندما نصادف فاعلين يعبرون حدود أزمنة مختلفة في وقت قصير، كما نصادف في مجالات مختلفة (كالمجال الديني والمجال السياسي والمجال التعليمي)[٤٢]. وفي ضوء هذه المعطيات، فإن آليات التوحيد الكوني تحاول إلغاء حدود الزمان، مثلما تحاول إلغاء حدود المكان. ولكن الثقافات الطرفية تفرض أزمنتها الخاصة، وتدعها تتداخل مع زمن الحداثة، بل إنها قد تفرض أزمنتها الخاصة على زمن الحداثة. ليس الحنين إلى الماضي - التراث - هو تعبيرا عما هو كوني كما يذهب منظرو العولمة[٤١]، بل هو انعكاس جلي لأزمة الحداثة الطرفية (البرانية) وتعارضاتها. فهو من ناحية ضربٌ من المقاومة للحداثة (وهنا يكون، بحق، تعبيرا عما هو كوني)، ولكنه من ناحية أخرى عجز عن معايشة عالم الحداثة، ورغبة أكيدة في الهروب منه إلى عوالم الماضي وسعي أكيد نحو تأكيد سلطة الزمن الماضي في مقابل سلطة زمن الحداثة. فالنستولوجيا هي المعادل الموضوعي للانعكاسية في زمن الحداثة المركزية. فإذا كانت الحداثة في مركز العالم تنطلق إلى الأمام من دون قيود في روح من المغامرة والانطلاق، وفي عمليات مستمرة من الانعكاسية التي تمكنها من أن تولد نقدا ذاتيا ينقلها من مرحلة إلى أخرى، فإن الحداثة الطرفية تميل إلى توليد انعكاسيتها في الماضي الذي لم تحدث قطيعة معه، فتبحث فيه عن ذاتيتها وهويتها، منتصرة له في بعض الأحيان، محاولة أن تجد له مكانا في دائرة الحداثة في أحيان أخرى، غير قادرة في كل الأحوال على أن تناظره من بعيد. ليس للحداثة الطرفية من مرآة إلا مرآة الماضي، ولا لها من قدرة انعكاسية إلا في عالم النستولوجيا.

٣- وإذا تركنا عالم المكان والزمان وتحركنا عبر الكتلة البشرية للطبقات يظهر لنا السؤال المهم: هل استطاعت الحداثة بالفعل أن تخلق عامة عالمية تتجاوز حدود الطبقات؟ ثمة تأكيدات نظرية وبحثية ترى أن الثقافة الكونية عبر الطبقية لا تلغي الفروق بين ما هو عالمي كوني وما هو محلي، بل لا تلغي إدراك الحدود الثقافية بين الطبقات. فعمليات الإنتاج والاستهلاك الثقافي تتباين على نحو واضح بين طبقات المجتمع. لا نفكر هنا في ضوء أطروحات بيير بروديو الميكانيكية حول وجود مجموعة من المبادئ الثقافية المحركة (الهابيتوس أو الوسط الثقافي للطبقة) تميز كل طبقة من طبقات المجتمع[١٥]، وإنما نفكر في صور التباعد التي تخلقها الثقافة الكونية بين الفئات الطبقية المختلفة. إن الثقافة الكونية وجود عالمي عبر طبقي، ولكن الوصول إليها وتملكها أو المشاركة في إنتاجها ليس في متناول كل طبقة. ثمة فروق بين من يستهلك الثقافة وبين من يشاهد هذه الثقافة على شاشات التلفزيون، وبين من لا يمتلك القدرة على أن يشاهدها حتى على شاشات التلفزيون. فإذا كانت الحداثة في مراكز النظام العالمي تؤسس مبادئ للمساواة عبر برامج دولة الرفاهية، فإن حداثة الأطراف تخلق تبعيدا طبقيا من خلال الدولة الشمولية تارة، وسياسات التكيف الهيكلي تارة أخرى. لقد فشلت الدولة الوطنية التي أُسست في معظم البلدان غير الغربية فيما بعد الاستقلال في خلق ثورة تكاملية Integrative revolution على ما كان يتوقع خبراء وباحثو العلوم الاجتماعية، بمعنى أنها فشلت في ضم سكانها تحت مبادئ عامة تؤكد مصلحة الأمة والوطن فوق المصالح الإقليمية والطائفية. ونزعم هنا أن الدولة الوطنية لم تفشل فقط في تحقيق هذه الثورة التكاملية، بل إنها أضافت انقسامات جديدة إلى بنية الأمة أهمها الانقسامات الطبقية من خلال تدعيم صور التميز الطبقي، ورسم سياسات تخدم فئات بعينها. حقيقة أن صور التميز الطبقي توجد في كل المجتمعات، وعلى رأسها المجتمعات الغربية الرأسمالية، غير أن الدولة الوطنية في معظم المجتمعات غير الغربية قد فشلت في تدعيم مبدأ المساواة Egalitarianism وتحقيقه من خلال سياسات عملية. وقد أدى هذا الوضع إلى أن تتحول الطبقات إلى عوالم مغلقة. وإذا كان التناقض الطبقي الذي تخلقه الحداثة الطرفية حادا بطبيعته، فإن ثقافة العولمة في صورتها المعاصرة تدعم هذا التناقض وتجسده ثقافيا على نحو واضح. فثقافة الاستهلاك التي يتسع انتشارها مع عولمة الحداثة تشعر الفقراء بأنهم مقلقون غير قادرين على أن يتواكبوا مع ما تفرضه عليهم هذه الثقافة من ضغوط. كما أن عولمة الثقافة الحديثة تخلق صورا من الاستقطاب لا بين الطبقات المختلفة، ولكن داخل الطبقة الواحدة. وتبدو هذه الاستقطابات واضحة داخل الشرائح المختلفة للطبقة الوسطى، فنجد الأفراد الذين تتاح لهم فرصة الاتصال بعوالم الثقافة الاستهلاكية وتدفقات العولمة المادية والثقافية أكثر ميلا للتعولم

والتفرنج، في مقابل الأفراد الذين لا تتاح لهم فرصة الاتصال بعوالم الثقافة الذين يشعرون بشكل دائم بأنهم مهمشون. بل إن هذا الاستقطاب قد يحدث داخل جماعة خاصة متجانسة من حيث المهنة. فقد نجد داخل جماعة الأطباء مثلا الطبيب المتعولم والطبيب المهمش، وقل مثل ذلك في مختلف الجماعات المهنية. ويبدو الاستقطاب جليا على المستوى الأيديولوجي، حيث نجد مغالاة شديدة في الدعوة إلى التنوير والانفتاح على العالم، في مقابل مغالاة شديدة في الانكفاء على الماضي، مع تسليمنا طبعا بصور التداخل والتناقض التي تفرضها الحداثة الطرفية. وينعكس هذا الاستقطاب رمزيا في أساليب الحياة بما فيها الطريقة التي يظهر بها الجسد في العالم (على ما سنوضح فيما بعد).

٤- ويستدعى الدين والعرق في هذا الصراع الكوني، لا على شكل صور من المقاومة للثقافة الكونية الحداثية على ما يذهب البعض، ولكن على أنهما أدوات يمكن استخدامها في النضال السياسي من أجل المشاركة في «كعكة» الحداثة. والكونية تفرض صيغا سياسية وأيديولوجية «في حدود الدولة الوطنية» تحرم فئات عريضة من أسس استبقاء الحياة أو إعادة إنتاجها، ولكنها تمنحهم قدرا من التعليم يكسبهم قدرا من الوعي لحدودهم الاجتماعية والثقافية، حيث يصبح الدين في هذه الحالة أداة لتوطين الحداثة الكونية واستهلاكها من قبل الفئات المحرومة اقتصاديا. ويظهر هنا خطان للصراع السياسي والثقافي: الأول هو خط الصراع مع الدولة أو النظام السياسي، والثاني هو خط الصراع مع الجماعات الإثنية أو الدينية الأخرى. ويتقاطع خطا الصراع بحيث يصير الأمر إلى فوضى في حالة تعدد الجماعات الإثنية أو الدينية (حالة لبنان إبان الحرب الأهلية وحالة الجزائر والسودان الآن).

٥- وأخيرا فإن آليات إدراك الحدود قد تصل إلى حدود الجسد ذاته. لننظر مثلا إلى صور التمثيلات الثقافية التي تصاحب ظهور الجسد في العالم والرموز التي يخاطب بها الآخرون (إطالة اللحى - حمل المسبحة - ارتداء الجلباب الأبيض - ارتداء الحجاب - التأنق المبالغ فيه في ارتداء الأزياء الغربية)، وكل هذه تعكس حدودا ثقافية توجد مع الصور التي أشرنا إليها، ومع ذلك فإن أهم ما في قضايا الجسد هي تلك المتصلة بجسد المرأة، فعولمة الحداثة لا يصاحبها فقط تحرير لجسد المرأة، ولكن يصاحبها أيضا حركات لحجب جسد المرأة وضبطه في المكان. وتعمل الآليتان بشكل مختلف للمراكز والأطراف. ففي مركز النظام العالمي تميل الثقافة إلى دعم فكرة تحرير جسد المرأة وفكه من قيوده، وتعمل الحركة النسوية على تأكيد هذه الأفكار ووضعها موضع التنفيذ، بحيث تصبح المرأة قادرة على تملك ذاتها وعلى السيطرة على حياتها وتحديد شكل الحياة الذي تريد، بما في ذلك الطريقة التي يظهر بها الجسد في العالم. أما في الأطراف، خاصة في المجتمعات الإسلامية والعربية، فإن رد الفعل تجاه عولمة الحداثة قد مال نحو دعم الحركات الاجتماعية والأفكار التي تكبل جسد المرأة

بقيود عديدة وتضبط حركته في المكان والزمان. وفي ضوء تعارضات الحداثة وتناقضاتها في المجتمعات الطرفية، فإن جسد المرأة وحياتها ككل يتحولان إلى موضوع للنقاش الثقافي والديني، وتتحول بالتالي إلى موضوع للصراع.

ويبدو في ضوء ما سبق أن عولمة الحداثة لا تعني بحال توحيد العالم أو تحويله إلى بناء متجانس. بل على العكس من ذلك تماما، فإن المقدمات التي طرحناها فيما سبق تدل على أن عولمة الحداثة تعمل بآليات مختلفة تحقق وحدة على مستوى المصلحة الاقتصادية، على الأقل في مراكز النظام العالمي، وتحقق ضروبا من التناقض البنائي والتشظي الثقافي في الأطراف. هذا إذا نظرنا إلى القضية على مستوى الوحدات البنائية المكونة للنظام الرأسمالي العالمي (المراكز والأطراف). أما إذا نظرنا إلى القضية من زاوية العلاقة بين الاقتصاد والثقافة فإننا نجد أن عولمة الحداثة تميل إلى توحيد العالم بالفعل على المستوى الاقتصادي، وذلك بدمج الأبنية الاقتصادية المحلية في بنية النظام الرأسمالي العالمي، أما على المستوى الثقافي فإنها تؤكد التعددية الثقافية وهذا أمر جيد، بل إنه يشكل مطلبا لدى كثير من الشعوب، ولكن هذه الدعوة إلى التعددية تصاحبها آليات تفكيك للثقافات الوطنية عبر المحاور الإثنية والدينية والإقليمية والطبقية والجندرية، بحيث تبدو المجتمعات الطرفية كأنها تنتفخ بصور من الصراع والعراك ذات المصدر الثقافي. وكلما تزايدت الضغوط التي تفرضها الأركيولوجيا المؤسسية للنظام الرأسمالي العالمي (أعني المستويات المتداخلة للنظم الاقتصادية والسياسة الأيديولوجية التي تنتظم في تدرج أركيولوجي من المراكز إلى الأطراف)، نقول إنه كلما تزايدت هذه الضغوط تزايدت الانتفاخات الناتجة عن الصراع الثقافي بحيث تعيش هذه المجتمعات الطرفية مشكلة نظام بالمعنى الذي طرحه توماس هوبز.

خاتمة

لقد أكد تراث العلوم الاجتماعية منذ عصر التنوير، وحتى الآن، أن المجتمع الحديث لا يكتسب مقوماته إلا من خلال خلق «النحن» وتقويتها باستمرار، وذلك في مواجهة الأشكال المتعددة للتجانس التي تفرضها الحداثة (اللاتجانس في المهن وفي أساليب الحياة وفي الأفكار والأيديولوجيات). وما كان التأكيد على العقد الاجتماعي في فلسفة التنوير، والروح المطلقة في فلسفة هيجل، والضمير الجمعي والإجماع على القيم في الفكر السوسيولوجي، والأنا الأعلى في نظرية التحليل النفسي، وروح الثقافة في النظرية الأنثروبولوجية، إلا تعبيرا عن الإحساس بضرورة تقوية «النحن» في مقابل فوضى الغريزة، أو في مقابل فوضى التعارض بين المصالح، أو في مقابل صور التعددية والتخصص التي تضرب بجذورها في بنية المجتمع الحديث. فهذه الفوضى تفرض دائما الحاجة إلى فكرة موحدة تجمع شتات المجتمع، وتلم

شمل عناصره المتفرقة على طريق واحد. ولقد تمخضت كل هذه الأفكار عن فكرة الدولة الوطنية بديلا للاحتواء الإمبراطوري، وأصبحت الدولة الوطنية هي الأداة التي تحقق هذا التوازن بين نقوية «النحن» وتعددية المصالح وأساليب الحياة والأيديولوجيات والأفكار التي تحدد المبادئ العامة المعبرة عن إرادة المجموع، وترعى تحقيقها وتحافظ عليها من دون خيانة للمبادئ ولا للشعب.

وامتدت الحداثة إلى الحضارات غير الغربية عبر سعيها نحو الكونية، وهي عملية لم تحدث بعد أن بلغت الحداثة الغربية طور نضجها، بل صاحبت نمو الحداثة ذاتها، وكانت أدائية في هذا النمو، عن طريق النقل الدائم للثروة وتدويل رأس المال... وكان من الطبيعي أن تستعير الدول المستقلة حديثا نماذج الحداثة في صياغة الأمة والدولة. وبدأت عمليات تحديث واسعة النطاق هنا وهناك في المجتمعات غير الغربية، على اختلاف بينها في طبيعة العناصر التي يجري التركيز عليها، والنموذج الأيديولوجي المستعار، وأولا وقبل كل شيء تاريخ البدء في عمليات التحديث. وبعد مرور سنوات وسنوات على هذه العملية جاءت كل النتائج مخيبة للآمال. بل إن العمليات التحديثية لم تنتج حداثة كتلك التي ظهرت عبر تطور المجتمعات الغربية، ولكنها أنتجت نمطا خاصا من الحداثة نطلق عليه «الحداثة البرانية». ولا يعني هذا المفهوم أنها حداثة خارجية أو مستوردة فذلك أمر واقع ولا حاجة بنا إلى صياغة مفهوم للتعبير عنه، ولكن البرانية هنا تعني الحداثة غير الأصيلة أو الحداثة القشرية التي تلحق بالمظهر دون الجوهر، وتبني الأطر المادية دون الأطر العقلية، وتعبر عن مجلياتها في صور استهلاكية أكثر منها صورا سلوكية. ولم تتصرف الحداثة إلى بناء مفهوم للأمة يصهر أفرادها وجماعاتها في بوتقة واحدة، وعلى أهداف واحدة، ولم تبن الحداثة «نحن» قويا قادرا على تحدي الكونية، وتطور آليات ترابط داخلي وتكامل جماعي في مقابل الآليات التفكيكية للكونية. وهنا باتت المشكلة الأساسية التي تهدد كيان المجتمعات الطرفية مشكلة وجودية أنطولوجية وليست مشكلة معرفية إبستمولوجية. لقد أدت آليات النظام الكوني إلى إضعاف الدولة الوطنية وتعجيز قدراتها على أداء وظائفها أو تسخير هذه الوظائف لخدمة النظام الكوني. ومن ناحية أخرى أصبحت البنية الاجتماعية مسرحا لمظاهر من التفكيك يجعلها عرضة للتآكل من الداخل أو للانفجار من الداخل، كما تنفجر الأوعية الطرفية لفرط ما تتعرض له من ضغوط. وهذا هو الذي يدعونا إلى التأكيد على أن المشكلة الأكثر إلحاحا هنا (في مجتمعاتنا) هي مشكلة وجودية، هي مشكلة إقامة النظام الاجتماعي العام، أو إقامة «النحن» في مقابل صور التفكيك والتشظي.

إن الصراعات التي تتولد من خلال العلاقة بين الأنا والآخر، أو من خلال العلاقات بين الطبقات هي في جوهرها صراعات ثقافية، إذا أخذنا الثقافة بمعناها العام، وهي تنعكس

في صراعات فكرية، إذا أخذنا الثقافة بمعناها الخاص. ويدعونا ذلك إلى إعادة تأكيد الفرضية الأساسية التي تمحور حولها هذا النص. والتي مؤداها أن الكونية بآلياتها الجديدة تؤدي إلى تضعيف الصراعات والتناقضات الثقافية في المجتمعات الطرفية بحيث تعجز هذه المجتمعات عن تطوير «نحن» قوي يخلق آليات معاكسة للآليات الكونية. وتصبح الحال في مجتمع كالمجتمع العربي أن تستنفد طاقات الأمة في حوارات ثقافية فكرية حول من نحن؟ ومن نكون؟ وما علاقاتنا بالغرب؟ وأي أسلوب أصلح لنا التراث أم الحداثة؟ وأي نموذج سياسي يمكن أن يحل معضلات التقدم؟ وما العلاقة بين الأصالة والمعاصرة؟ وهي صراعات تتقاطع مع الصراعات على مستوى الحياة اليومية على كل المستويات المرتبطة بإدراك الحدود والمحافظة عليها.

وهنا يظهر السؤال المهم ونحن في معرض التفكير في مستقبل مجتمعاتنا، وهو: أي الطريقين نختار: حل المعضلة الأنطولوجية الوجودية؟ أم حل المعضلة المعرفية الإبستمولوجية؟ وهل واقع الأمة ووجودها الذي يهدَّد يوما بعد يوم، أم حوار عن مستقبل غامض وغير واضح للثقافة؟ لا شك في أن الطريقين على القدر نفسه من الأهمية. ولكن فهمنا لآليات العولمة وما تحدثه من تفكيك في بنية مجتمعاتنا يدعونا إلى أن نعتبر أن ما يهددنا من مشكلات حاضرة أهم بكثير من طرح أفكار مثالية عن مستقبل مجهول. لا مستقبل لأمة ليس لها حاضر. وأن بناء الحاضر هو بناء للمستقبل لا مراء في ذلك. وفي ضوء ما قدمت من فرضيات في هذه الورقة فإنني أنظر إلى الخطابات المتعددة التي تتصدى للمستقبل على أنها تعبر عن هروب من الواقع فتلجأ إلى «الوعد» دون النظر في «الوعيد». هل لنا أن نعيد طرح المشكلة بالتأكيد على ضرورة النظر فيما يهدد الأمة من مشكلات، إن مهام بناء الأمة - فهم بنيتها ونقد بنيتها وتضيد بنيتها وتقوية «النحن» الذي يلم شمل شتاتها - يجب أن تسبق مهام التصورات حول مستقبلها أو مستقبل ثقافتها. وأعتقد أن طرح المشكلة على هذا النحو هو الذي يجعل المستقبل الذي نتحدث عنه ممكنا.

هوامش البحث

1 R.Robertson, "Mapping the Global Condition: Globalization as the Central Concept" in: Mike Featherstone, Global Culture; (London: sage Publication, 1990) P. 21.

2 انظر عرضا لهذه الإسهامات في أحمد زايد، البناء السياسي في الريف المصري (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١، الفصل الثالث)

3 رونالد رو برتسون، العولمة، النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية ترجمة أحمد محمود ونورا أمين، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٨) ص ص ١٣٢ - ١٣٤.

4 Anthony Giddens, The Consequences of Modernity (California: Stanford University press, 1990) PP 17- 21.

5 A.G.Frank, Crisis in the world economy and crisis in the third world (London: Heinman, 1980).

6 C. offe, Disorganized Capitalism (Oxford: Polity Press, 1985).

7 سمير أمين، إمبراطورية الفوضى، ترجمة سناء أبوشقرا (بيروت: دار الفارابي، ١٩٩١).

8 S. Lash & J. Urry, The End of Organized Capitalism (Oxford: Polity Press, 1987).

9 A. Lipietz, Miracles and mirages: The Crisis of Global Fordism (London: Verso, 1987).

10 I. Wallerstein, "Culture as the Ideological Attleground Of Modern World System", in: M. Featherstone (ed.) Global Culture (London: Sage Publication, 1990).

11 سمير أمين، نحو نظرية للثقافة (بيروت: معهد الإنماء العربي ١٩٨٩) والنصان ص: ١٢٩.

12 R. Robertson, "Mapping the global condition: Globalization as a Central Concept", in: M. Featherstone (rd.) Op. Cit.

13 A. Appadurai, "Disjuncture and Difference in Global Cultural Economy" in: M. Featherstone, (ed.) op. cit. PP. 295- 303.

14 انظر:
A. Giddens, (1990), op. cit., PP. 63-64.

15 انظر:
A. Smith, "Towards a Global Culture", in M. Featherstone, op. cit, PP. 177-179.

16 المرجع السابق، ص ١٧٩.

17 انظر:
J. Meyrowitz, No sense of place: The Impact of Electronic Medio on Social Behavior (New York: Oxford university press, 1985) PP. 209- 210.

18 انظر:
H. Rheingold, The Virtual Community: Home steading on the Electronic Frontier (New york: Addison- wesley, 1993). P. 5.

19 انظر:
J. Tomlinson, Cultural Imperialism: A Critical Introduction (Baltimore: Johns Hopkins uni press, 1991).

20 انظر:
Don Slater, Consumer Culture and Modernity, (Cambridge: Polity Press, 1997)

وانظر أيضا حول مزيد من التفاصيل عن ثقافة الاستهلاك: أحمد زايد وآخرون، الاستهلاك في المجتمع القطري، أنماطه وثقافته، (الدوحة: مركز بحوث الوثائق والدراسات الإنسانية - جامعة قطر، ١٩٩٢).

21 انظر:

G. Ritzer, Mcdonaldization and Society, London, :Sage publication, 1993) PP. 1-8.

22 انظر:

G. Ritzer, The Mcdonaldization Thesis: Explorations and Extensions (London: Sage publications, 1998).

23 انظر:

Jean Baudrillard "The Evil Demon of Images and the Precession of Simulacra:, in: T. Dochenty, (ed.) Postmodernism: A Reader, (New york: Columbia Univ. press, 1993). P. 194.

24 انظر:

Jean, Baudrillard Simulacra and Simulations (Michigan: university of Michigan press, 1985).

25 المصدر السابق نفسه.

26 Wallerstein, op. cit. PP. 39-49.

27 انظر: روبرتسون، العولمة: النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية، مرجع سابق، ص ٢٢٤.

28 المرجع السابق، ص ١٩١، ص ٢٢٠.

29 المرجع السابق، ص ٣٣٩.

30 المرجع السابق، الصفحة نفسها.

31 انظر مقال أبادوري السابق الإشارة إليه، ص ص ٣٠٢- ٣٠٨.

32 ترجم هذا الكتاب إلى العربية بعنوان: عالم مالك: المواجهة بين التأقلم والعولمة، ترجمة أحمد محمود (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة - من دون تاريخ).

33 المرجع السابق، ص ٢٥٧.

34 المرجع السابق، ص ٢٦٠.

35 المرجع السابق، ص ٣١٣.

36 المرجع السابق، ص ٣٣٤.

37 كانت هذه النظريات هي الأكثر تعبيرا عن العولمة في النصف الثاني من القرن العشرين، وقبل أن يطغى خطاب العولمة المعاصر.

38 انظر كتابنا: الدولة في العالم الثالث: الرؤية السوسيولوجية (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٤).

39 انظر مقال والرشتين بعنوان «الثقافة كساحة نزال أيديولوجي... السابق الإشارة إليه، ص ص ٥١-٥٤.

40 نقلا عن: محمد حافظ دياب، «الفكر العربي والعولمة» في قضايا فكرية، تحرير محمود أمين العالم، الكتاب التاسع والعشرون، أكتوبر ١٩٩٩، ص ١٥٣.

41 سمير أمين، «مناخ العصر: رؤية نقدية» في عبدالباسط عبدالمعطي (محرر) العولمة والتحولات المجتمعية في الوطن العربي، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٩) ص ٦٩.

42 انظر:

D. Harvy, The condition of Postmodernism, An Inquiry into the Origin of the Social (Oxford: Blackwell, 1989).

E.W.Soja, Postmodern Geographies: The Reassersion of Space in critical and social theory, (London: Verso, 1989).

43 انظر: أحمد زايد، «التداخل الخطابي ومعضلة الحداثة»، ورقة قدمت إلى ندوة الإسلام والمتغيرات العالمية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية.

44 من أمثال مايك فيزرستون في مقاله المنشور في الكتاب التالي:

- M. Featherston, "Consumer Culture, Symbolic Power and Universalison, in: S. Zubida and G. Stauth (eds.) Mass Cultural, Popular culture and social life in the Middle East, (Frankfort, Campus, 1987).

45 هذا هو المفهوم الذي استخدمه بيير بورديو للتعبير عن المبادئ العامة المحركة للممارسات الطبقية، وقد ترجمنا كلمة Habitus هنا بالوسط الثقافي، وكنا قد ترجمناها من قبل بالوسط المعيشي.

ويميل البعض إلى ترجمتها بالسيماء الاجتماعية. انظر:

- بيير بورديو، أسباب عملية: إعادة النظر بالفلسفة، ترجمة أنور مغيث (سرت: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ١٤٢٥ ميلادية).