

المستقبل الثالث : العالمية «الإنسانية»

ويبدو هذا البديل نقيضاً لسابقه «صدام الحضارات» بقدر ما يبدو مختلفاً - بعمق - مع البديل الأول «الفاشية الأمريكية» وتطويراً إيجابياً للوضع القائم الآن . هذا البديل يعترف بالفجوة القائمة بين الشمال والجنوب والتي يعمقها اقتصاد المعرفة على النحو الذى يجعل نمط الانتاج الرأسمالى فى مرحلة الثورة التكنولوجية الثالثة ذو طبيعة «استقطابية» تهدد استقرار البنية الراهنة للنظام العالمى .

وإذ يعترف هذا البديل «التكاملى» بالفجوة القائمة فعلاً ، فإنه يسعى إلى مواجهتها أو ترشيدها من خلال العقل الأخلاقى الذى يؤسس لمنهج «ترشيد الاستقطاب» بدلاً من إدارته فى البديل الأول ، أو تفجيره كما فى البديل الثانى ، وهو المنهج الأقرب منطقياً لصياغة تكامل «العالمية الإنسانية» ولذا فهو يتشكك فى الافتراض الأول للعقل النفعى «الثقة المطلقة فى أدوات السوق والتكنولوجيا» ، ويرفض الافتراض الثانى له «العمل فى دائرة مفتوحة» ويؤكد على أن الدائرة قد صارت مغلقة بالفعل ، وهو يتناقض تماماً مع الافتراض الثالث لبديل صدام الحضارات وهو «الدور السلبي الحتمى للثقافة فى تفجير الصراعات الاستراتيجية المستقبلية» بعد زوال الصراعات القومية والإيديولوجية ، مؤكداً على أن الثقافة عبر الروح الليبرالية والتزعات الإنسانية قد تكون وسيلة لحوار الحضارات لاصدامها ومن ثم ركيزة لبناء العالمية الإنسانية وليس إفناء البشر .

- ففضد افتراض الثقة المطلقة فى آليات السوق والتكنولوجيا يفترض العقل الأخلاقى ومنهجه فى ترشيد الاستقطاب أن ثمة حد يجب على الفجوة بين الشمال والجنوب أن تتوقف عنده لا تتجاوزه أبداً وهو ما يعرفه المفكر الأرجنتى إنريك داسل^(٣٧) بحد تدمير البشر ، ويعنى به انفلات هذه الفجوة فى العمل على الافقار من ناحية والإثراء من ناحية أخرى على النحو الذى يؤدى لإختلال بنية النظام العالمى ولا يعمل على استقراره لكثرة المحتجين ضده والمتمردين عليه سواء من الطبقات الأفقر داخل المجتمعات ، حتى الأشد ثراءً منها ، أو من المجتمعات الأكثر فقراً بعامه ضد الأكثر ثراءً . ومن ثم يفترض هذا العقل الأخلاقى أن ثمة قيوداً عملية وليست أخلاقية فقط على هذا الافتراض تتجسد فى القدرة على استيعاب الأطراف داخل النظام نفسه دونما حرمان لقدرة المراكز على التطور والثراء وهو الأمر الذى يفرض خيارين حديين :

أولهما هو خيار العقل النفعى حيث الإصرار على رفض هذا الاستيعاب مما يهدد بتقويض النظام نفسه أمام حالة بديله تعد الفوضى أكثر احتمالاتها .

وثانيهما هو القبول «الأخلاقي» بتعديل فى هيكلة البناء القانونى والسياسى للنظام العالمى القائم فى إتجاه صيغ ورؤى وأفكار أكثر انسانية واستيعابية قادرة على إلهام الوعى الإنسانى بمفردات مباراة سياسية غير صفرية ، وحفز تطور إيجابى لدى مراكز النظام العالمى القائم بات حتمياً وهو القبول بتقديم تنازلات فى الصيغة التوزيعية التمييزية التى تم التعامل بها فى الأطراف على نحو يقلل من درجة تركيز الثروة لديهم ويزيد من انتشارها فى الأطراف ومن ثم يقلل من التناقضات بينها ويعمل على استمرار النظام القائم ولكن على أساس حدائه جديدة أكثر تطهراً من الروح الأنانية التقليدية لنمط الانتاج الرأسمالى ومن نزعة التمرکز الأوربى ، وأيضاً من وريثها الأمريكية ، وبالذات من العقل الأداةى النفعى الذى يعلى الوسيلة على الغاية حتى لو قاد ذلك إلى صدام الحضارات إذ يقود هذا العقل إلى استلاب الإنسان فى المركز أيضاً وليس فى الأطراف فقط .

- وضد افتراض العمل فى دائرة مفتوحة ، يفترض العقل الأخلاقى أن البيئة الطبيعية تمثل الرمز الأساسى والنهائى للمشارك الإنسانى الأمر الذى يفرض تكامل الجهود البشرية وتوحيدها فى مهمة الحفاظ عليها بما يدعم تجانس العالم ويمثل قيلاً تاريخياً على حركة الحداثة فى سياقها الأوربى المتمركز الذى يندفع إلى خطاب العولمة من خلال عقل نفعى لا يتوقف عند الوسائل طالما حقق أهدافه فى اكتناز القوة والثروة حتى لو أدى ذلك إلى إفساد الطبيعة نفسها والتى ظلت دوماً محوراً مهماً فى تجربة الحداثة عندما تحولت مرة إلى مجال عمل وإلهام التجريبية كمنهج علمى مؤسس لها ، ومرة أخرى إلى مصدر للمواد الخام وموارد الطاقة المحركة للإقتصاد الرأسمالى / الصناعى المكرس لها .

وفى افتراض العقل الأخلاقى - حسب بيير كالام ، وأندريه تالمان^(٢٨) أن البشرية صارت تعمل فى دائرة مغلقة ولذا فهى مسئولة عن إدارة المدينة الكونية حيث الأمر لم يعد مجرد حسن التصرف فى التقلبات المناخية ومواجهة البقرات السبع العجاف ولكنه يتضمن أيضاً النظر فى وطأه الأطماع والنظر القصير على الكوكب وعلى التربة الزراعية وعلى المحيطات والغلاف الجوى حيث أثر ذلك على المدى الطويل هو الذى يجب أن يؤخذ فى الحسبان فى كل ما نفعله حالياً فى سلوكنا اليومى .

ويؤكد العقل الأخلاقى - حسب كاتب هذه السطور - على ضرورة تجاوز الإدراك العالمى المراءوغ لكون البيئة تمثل مشتركاً إنسانياً يجب المحافظة عليه كما تجلّى فى التسعينات الماضية ضمن خطاب العولمة الراجح . ذلك أنه ظل أسيراً للعقل النفعى فى الحقيقة والذى يرفع أفكار وشعارات ويمارس ضدها على مستوى السياسات فهذا العقل لم يعط البيئة حقها من الاهتمام ويمنحها الأولوية فى

جدول أعماله طالما لم تتحول إلى خطر داهم وشيك يهدد المصير الإنساني إذ يعول هذا العقل على أمرين يستند إليهما في الجدل مع العقل الأخلاقي ومنطقة الإنساني ؛

أولهما يتعلق باحتمالات حدوث كوارث بيئية تهدد الوجود الإنساني نفسه من عدمه على المنوال ذاته الذي لعبته تهديدات الحرب النووية في المناظرة الرأسمالية الشيوعية طيلة القرن العشرين في تكييف الجانب الصراعى السافر فى النظام العالى ثنائى القطبية . وفى هذا الإطار فإنه طالما بقى احتمال هذه الكوارث بعيداً أو حتى كان ممكناً التنبؤ بها والعمل على تجنبها ، فلا يجب المبالغة فى الاهتمام بأمر البيئة .

وهنا يجادل العقل الأخلاقي بأن هذا المستوى الأدنى من الاهتمام قد ينجح فى تجنب الكوارث البيئية أحياناً ، وفى المدى القصير ، ولكنه لا بضمن تجنبها دوماً ، ولا فى المدى البعيد حينما تتراكم المشكلات وتتحوّل إلى معضلات ، ولا حتى تأثيراتها الضارة المستمر على مستويات أدنى قليلاً من مستوى الكارثة .

أما الثانى : فهو قدرة العلم على تجديد موارد الطاقة والمواد الخام إذ إن محدوديتهما يدفعان إلى الرغبة فى تدويرهما والحفاظ على ما هو موجود منهما حتى لا يتم استنزافها ، وهو أمر يفرض الاهتمام بالبيئة . وهنا يمكن فهم الثورة العلمية التكنولوجية المؤسسة لاقتصاد المعرفة على أنها عامل تفجير للبيئة لكونها عنصر حاسم فى زيادة قدرة العلم على تجديد المواد الخام وموارد الطاقة أو حتى على الاستغناء المتزايد عنهما فى دورته الانتاجية المعتمدة بشكل متنامى على المعرفة الإنسانية بالأساس ومن ثم زيادة شعور مراكز هذا الاقتصاد المعرفى ، وهى نفسها مراكز النظام العالمى القائم ، بالاستقلال عن منطق عمل الطبيعة وسقوط قدرته على العمل طالما كان ذلك ممكناً .

وهنا يجادل العقل الأخلاقي بأنه ومهما تزايدت قدرة العلم على تجديد هذه الموارد فإنها سوف تبقى قدرة نسبية لا مطلقة وخاصة مع ضرورة استمرار حاجة الجنوب بدرجة كبيرة ، والشمال بدرجة أقل ، لبعض سلع ومنتجات الثورة الصناعية الثانية التى تتطلب لإنتاجها قدرأ يعتد به من موارد الطاقة والانتاج التقليدية التى تفرز فى الوقت نفسه قدرأ يعتد به من ملوثات البيئة ، كما يجادل هذا العقل : بأن كل منظومة رشيدة يتغنى لها النجاح لا يمكن أن تقوم على منهج نفعى انتقائى يعمل حسب الملبسات والدوافع لأن هذا المنهج لا يقر نظاماً ، ولا يحدث تراكمأ أو يرسخ قيماً ومن ثم فهو لا يصلح مع قضية تمس المشترك الإنسانى ولحمته وبخطورة قضية البيئة مما يفتح الباب إلى المنهج النقيض «الأخلاقي» بما يفرضه من هندسة

معتدلة للسلوك الإنساني تدفع نحو منهج ترشيد الاستقطاب ضد المناهج الأخرى ذات الأساس الوضعي البراجماتي أملاً في إدارة عالمية رشيدة للطبيعة على كوكبنا .

- وضد الدور السلبي للثقافي في تفجير صدام الحضارات ، يمكن الإدعاء بأن العقل الأخلاقي ومنهجه في ترشيد الاستقطاب هو الضمان لتحقيق التعبير الشهير عن «القرية العالمية» التي تنشئ بها ثورة الاتصالات كأحد أخطر مرتكزات اقتصاد المعرفة والتي تبقى عاملاً محايداً يقود العالم إلى اتجاهين محتملين ومتناقضين حسب المنهاج الذي تدار به هذه الثورة والعقل الذي يلهمها ؛

الأول هو ما نسميه بـ «المشهد العالمي المتوتر» والقائم على العقل النفعي الذي ينصرف بهذه الثورة إلى مؤشرات كمية ، وشكلانية محضة لا تنال من طبيعة وجوهر الموقف الإنساني العام على صعيد التكامل والتعاون والتكافؤ النسبي وذلك عندما يقتصر تأثيرها على «الاتصالية» أي تزايد درجة المكاشفة بطبيعة الخريطة الدولية لدى كل أطرافها القابعين أمام عدساته وشاشاته بما يعنيه ذلك ضمناً من معاني الاتصال والحلول والامتداد والحضور المتبادل بين أطراف الخريطة العالمية في صورة «مشهد» واحد ولكنه يحتفظ لكل طرف فيها بدرجات مختلفة من الجمال والقبح ، ولكل ناحية فيها بدرجات أكثر اختلافاً من الثراء والفقر ، وأيضاً بما يوحى به من أداء مسرحي وتمثيلي به شبهة الدعائية والتجمل على مستوى الخطاب السياسي يمارس الترويع لما هو خفي ، ولا يكشف بسهولة عن مقاصده التي يسعى إليها مروجوا خطاب العولمة والاتصالية التقليدي أو القائمين عليه في مراكز إنتاجه ، ويؤدي بالعكس ، إلى تكريس أنماط التفوق ومقومات القوة بما يقود إلى تفجير عوامل التوتر والتناقض بالقدر الذي يهدد استمرار النظام العالمي القائم .

أما الثاني فهو عن حق «القرية العالمية» والذي لا يمكن تحقيقه إلا عبر العقل الأخلاقي ومنهجه في «ترشيد الاستقطاب» . وهو يستند في أحد مرتكزاته إلى المؤشرات الكمية عن حجم التوسع في القدرة الاتصالية ، وفي المبادلات المعلوماتية ، والخدمية الجديدة وغيرها من المؤشرات التي تؤكد عمق الحضور المتبادل بين أطراف الخريطة العالمية ولكنه لا يتوقف عند الحضور «البارد» في هذا المشهد بل يتجاوزه إلى ماهو أعمق وحميمي من مثاليات ووعود تبشيرية من قبيل العدالة والتجانس والنمو المتوازن الذي يفرض توزيع شبه متكافئ للإستثمارات ، وشروط عادلة للتجارة الدولية ، وحرية كاملة في حركة اليد العاملة دون تمييز ، واحترام السياسات الحمائية للسلع الصناعية لدى البلدان غير المتقدمة والنازعة إلى التصنيع دون اختراقها بالإغراق ، والأهم من ذلك السماح بانتقال التكنولوجيا وتوطينها مع حركة رأس المال والقدر الذي يوزع ثمار الثورة العلمية والتكنولوجية لدى الدول الأطراف الأكثر فقراً ويحقق

الدلالات الحقيقية التى يثيرها مصطلح «القرية» فى السيولوجيا الثقافية من معانى التلاحم ، والتراحم والتكتل والحميمية .

وإذا كان العقل الأخلاقى بهذا المعنى يلهمنا بمنهج ترشيد الاستقطاب ، فإن هذا المنهج بدوره يجد تجسيده فيما يسميه بيير كالام وأندريه تالمان^(٣٩) «الحكم الرشيد» ، وهو نموذج يمثل التجسيد السياسى لمصطلح «القرية العالمية» وما به من تناقض ظاهرى واضح ، وتكامل جوهري ممكن بين القرية فى خصوصيتها ، والعالمية فى كونيتها ذلك أن الحكم الرشيد حسب تصور الباحثين الفرنسيين يقوم على مبدأ «الوحدة فى إطار التنوع» والذى يتفق كثيراً مع متطلبات نظام عالمى «معلوم» حيث أن تأمين تنظيم المجتمعات والحفاظ على الصالح العام يستتبع الانفاق على عدد معين من القواعد الأساسية وهذا هو مبدأ الوحدة ، كما يستتبع احترام خصوصية كل مجتمع كأحد المبادئ الأساسية وهذا هو مبدأ التنوع .

والوحدة العميقة لمبادئ الحكم ذات طابع إنسانى وبيئى . وهى ذات طابع إنسانى لأن جميع المجتمعات الإنسانية تحتاج إلى تذييل تحديات متماثلة من أجل تأمين مسيرتها بطريقة سليمة ، وهى ذات طابع بيئى لأن وحدة المجتمعات البشرية تعود إلى وحدة نشاط المحيط الحيوى الذى تعتبر البشرية ذاتها إحدى مكوناته .

أما التنوع فهو ذو طابع ثقافى وبيئى معاً ، ذو طابع ثقافى لأن لكل تجمع بشرى تاريخه واقتصاده وتنظيمه الخاص مما يتمخض عن أشكال من الحكم تتسم فى كل مرة بالخصوصية ، وذو طابع بيئى لأن كل مجتمع يندرج فى نظام محلى بيئى تطرح إدارته ، ومهمة الحفاظ على بقائه فى الأمد الطويل مشكلات تتسم فى كل مرة بالخصوصية ويحتاج حلها إلى أشكال معينة من التنظيم .

وهنا فإن الوحدة وعمومية مبادئ الحكم تقع على مستوى المشكلات أو القضايا التى يعانىها المجتمع البشرى كله ، أى الأزمات الثلاث المتشابكة والمتصلة التى عرضنا لها سلفاً وهى العلاقات بين البشر ، وبين المجتمعات وبعضها البعض ، والعلاقات بين البشر وبيئتهم العامة .

وأما التنوع فإنه يقع على مستوى الحلول التى تم إقرارها والتى تتخذ أشكالاً متفردة عديدة نابعة من التاريخ ومتوافقة مع السياق الخاص .

وإذا كان مبدأ «الوحدة فى إطار التنوع» هو مبدأ معروف ومثار على أكثر من مستوى فإن الجديد الذى يطرحه المؤلفان هنا هو فهم يقول : بأننا لن نتمكن من التغلب على هذه الأزمات إلا بشرط أن نبتكر على جميع المستويات من المستوى الممغن فى المحلية إلى الآخر المحقق للعالمية ، تلك الظروف الكفيلة بتحقيق مبادئ

الحكم الرشيد القائم على قاعدة «مبادئ مشتركة وحلول نوعية» والتي تفترض التكامل بين ثنائيات خمس على أكثر من مستوى :

- أولها : بين الوحدة والتنوع حيث أساس الحكم الرشيد هو الوصول إلى مجتمع أكثر تلاحماً وأكثر تنوعاً في الوقت نفسه ، والحرية فيه لكل عضو من أعضائه .

- وثانيتهما بين الآن والآخر حيث الحوار والمشاركة وعدم اعتبار المواطنين والفاعلين الاجتماعيين الأقل من الدولة مجرد رعايا لهذه الدولة خاضعين للوائحها ومجبرين على تلبية متطلبات قد تكون دواعيها ذاتها قد تم تجاوزها .

- وثالثتها بين السلطة والمسؤولية وصولاً إلى درجة من المعقولية التي تجعل كل فرد يتصرف إزاء العالم بوعيه الخاص ولكن بمسؤوليته في الوقت نفسه عن آمنيات وطموحات مجتمعة .

- ورابعتهما بين الملك والوجود وهو مبدأ يقصد به المؤلفان عدم التثبيت في العمل السياسي والإداري بفكرة المؤشرات الكمية التي يمكن قياس حجمها لأنها من الممكن أن تكون خادعة ولا تعكس بالضرورة إزدهاراً حقيقياً للمجتمع .

- والخامسة بين احترام المأثور والتطلع للمستقبل وهي أقرب لصياغة ما يعرف في فكرنا العربي بإشكالية «الأصالة - المعاصرة» حيث يؤكد المؤلفان بوعى كبير على أهمية الميراث الروحي للمجتمعات وعلى عدم تحطيم هذا الميراث تحت دعاوى العقلانية أو الحداثة حيث الحكم الرشيد يجب أن يكون متأصلاً في الماضي ومتجهاً نحو المستقبل ، وهو متأصل في الماضي لأن تمثيلات السلطة السياسية والإدارية والمناهج الثقافية هي أمور تتطور ببطء وغالباً ما تجد منابعها في ماضى المجتمع البعيد ، وهو متجه نحو المستقبل حتى يمكنه التكفل بتحديات إدارة مسئولة ومتضامنة لكوكب الأرض ، تتضامن في جهود الحل ، وتنوع في كيفية هذا الحل .

ولا يمكن الإدعاء في هذا السياق بأن نموذج الحكم الرشيد سوف يقضى على التفاوت في القوة المادية والاستراتيجية بين الدول وتحقيق المدينة الفاضلة ، فليس هذا ممكناً ولا هو مقصدنا إذ أن التناقضات في هيكل القوة على شتى مستوياتها يبقى راسخاً وعميقاً ومتجذراً في تربة المجتمعات والثقافات بتواريخها الخاصة ولا يمكن استئصالها . ولكن ما ندعيه هنا وفقط هو إمكان ترشيد هذه التناقضات لتبقى في الحيز الإنساني المقبول ، وفي إطار نظام عالمي أكثر عدلاً واستقراراً .

كما لا يمكن الإدعاء بأن هذا النموذج سوف يقضى على القضية الأمريكية فليس هذا ممكناً أيضاً وربما ليس مفيداً إذ يحتاج التاريخ الإنساني دوماً لقوة كبرى

تقوده ولكن على نحو ملهم وعبر خطاب فكرى تقدمى إنسانى يتفوق فيه المكون التبشيري الجذاب على المكون التبشيري المحبط . فما نطمح إليه إذن هو فقط إزالة تلك التناقضات فى الخطاب الأمريكى الراهن الذى يصير رجعيًا بقدر ما هو تبريريًا للتغطية على نزعة فاشية تستوحى التاريخ الكلاسيكى للهيمنة الإمبراطورية ، بقدر ما تبتعد عن إلهامات النموذج الحدائى الذى صنعها وجعلها حلمًا جاذبًا وهو ما يشير لديها ، وللعالم الكثير من المتناقضات والمظالم .

وما يمكن الإدعاء به هنا هو قدرة هذا النموذج - الذى يتأسس على نمط الانتاج نفسه «اقتصاد المعرفة» ومن خلال استناده إلى خطاب شرعية يتسم بالإنسانية وينزع إلى بناء التكامل العالمى عبر العقل الأخلاقى المتجاوز لنزعتى التمرکز الأوروبى والأمريكى ولنظرية صدام الحضارات - على إلهام النظام العالمى القائم ثلاثة قواعد أساسية ، ليست جديدة تمامًا وإنما هى بمثابة إعادة ضبط لمبادئ ثلاث سادت النظام العالمى الحدائى وألهمته طويلاً ، ولكنها الآن صارت عبئاً على ثقافة التعايش الإنسانى لشدة إرتباطها بنزعة التمرکز الغربى وهى :

القاعدة الأولى : هى تحقيق التوازن بين التسامح السياسى ، والديمقراطى عبر تكريس لقيمة التسامح السياسى الأكثر اتساعاً والأعمق تاريخاً فى مواجهة الديمقراطية الليبرالية الأكثر خصوصية والأحدث تاريخاً وذلك ضد الفهم السائد لدى بنية التمرکز بأن التسامح السياسى هو قرين الليبرالية . ومن ثم فلا تسامح ولا تعايش إنسانى أو دولى إلا عبر الاندماج فى الديمقراطية الليبرالية حتى لو أدى ذلك إلى تغريب المجتمعات الإنسانية أو محاكمتها بمعيارها كطريق وحيد لأى مبادرة للتحديث الوطنى أو للنهوض الحضارى القومى ، وهو فهم يتنافى مع الواقع التاريخى أو على الأقل يبدو فهمًا اختزالياً له . ذلك أن التسامح كقيمة إنسانية أو مبدأ سياسى ليس فى الحقيقة قريناً للديمقراطية الليبرالية وحدها ولا مرادفاً لها إذ أنه وجد دينياً وسياسياً فى مراحل تاريخية أقدم بكثير من الديمقراطية الليبرالية التى تعود للقرن الثامن عشر على أفضل تقدير ، وخاصة فى التاريخ العربى الإسلامى بل ومع اليهود الذين طالما أخذوا الموقف الضدى من المسلمين وحتى نشوء إسرائيل على أرض عربية مفتتحة كأبرز وأحدث تجليات هذا الموقف الضدى للإنسانية العربية . فمثلاً تسامح المسلمون الأوائل فى المدينة المنورة مع وجود اليهود بها فأحسنوا التعامل معهم وقدموا لهم الحماية رغم خيانتهم أحياناً ، وكذلك احتضنهم مسلموا الأندلس فعاشوا فى رحابهم أفضل مراحل تاريخهم حيث لمع أبرز فلاسفتهم «موسى بن ميمون» ووصل بعضهم إلى مناصب سياسية غير مسبقة . وكانت الخلافة العثمانية قد شهدت مثل هذا التسامح مع اليهود ومع الأرمن والمسيحيين

الذين عاشوا بها تاريخاً طويلاً من الحرية الدينية والثقافية فى وقت لم تكن هناك ديمقراطية ليبرالية من الأصل ، أو أنها لم تكن قد نضجت لدى الغرب الأوروبى ، كما لم تكن مطروحة فى السلطنة العثمانية بالطبع . وكذلك هناك نماذج للتسامح الإنسانى والسياسى فى التاريخ المصرى الطويل ، ولدى العراق - على استبداديته الحالية - مع اليهود فى القرن العشرين وحتى ثورة تموز وما صاحبها من هجرتهم إلى إسرائيل ، ولاشك فى وجود نماذج له خارج الثقافة العربية ، تزخر بها الثقافات الإنسانية الأخرى .

وعلى العكس من العمق التاريخى للتسامح ، فإن ثمة عمق على مستوى الروح الفردية أو ما يسمى «بالفردانية» المؤسسة على الرؤية الحديثة للوجود فى الديمقراطية الليبرالية ولذا فهى تشترط مرجعية ثقافية خاصة جوهرها العلمانية ومركزية الذات الحديثة ، ومعيارية العقل البشرى ، وهى مرجعية لم تجد تجسدها الكامل حتى الآن سوى فى التجربة الغربية حيث قادتها هذه المرجعية إلى التسامح فى النهاية ، وهى نهاية يمكن الوصول إليها عبر طرق مختلفة عن تلك المرجعية الليبرالية . ويمكن القول بأن الديمقراطية كنتجلى سياسى مباشر وباعتبارها آلية لتداول السلطة يمكنها أن تقوم دون مرجعية ليبرالية حيث الديمقراطية التحكيمية التى تقوم على تشارك فى السلطة السياسية وإمكانية تبادلها بين كتل وأحزاب يجرى اصطناعها تقريباً دونما انتظار لتراكم تراث ليبرالى يطول انتظاره أو تحول دونه موانع وذلك على منوال ما يجرى فى إيران وتركيا حيث ضغوط المومستين الدينية والعسكرية تحول دون تراكم هذا التراث وإن لم تحل دون قيام شكل تنافسى يضمن انتقالاً سلمياً للسلطة السياسية .

ولعل هذا الفهم يلتقى - ولو من الباب الخلفى - مع تصور المفكر الأمريكى المعروف جون رولز^(٤٠) فى كتابه «قانون الشعوب» حيث يؤكد على أن الليبرالية ليست عالمية ، وإنما تقتصر غالباً على الدول الغربية ، وميز فى تصوره للمجتمع الدولى بين الدول الليبرالية «الغربية أساساً» وبين الدول «المنضبطة» التى تمارس سياسات عقلانية وتندمج فى الاقتصاد الدولى ولكن دون روح ليبرالية حقيقية . وبين قسم ثالث منها لا هو ليبرالى ولا هو عقلانى منضبط ونسميه نحن فى هذه الدراسة، كما سيأتى بعد ، بالدول الفاشلة إذ يعتقد رولز بأن الصنفين الأولين من الدول هما أساس المجتمع الدولى المعاصر حيث يمكن أن يقوم عليهما نظام دولى يركز على مبدأ العدالة . ونحن هنا نوافق الرأى بوجود دول / قوى عقلانية تستطيع بناء نظام عالمى والإسهام فى حركة التاريخ دون مرجعية ليبرالية ، وإن اختلفنا معه حول التفسير لغياب تلك المرجعية إذ نؤكد على أهمية الخصوصية الثقافية والسياق

التاريخي لكل نظام حكم أو دولة قومية والذين قد يتناقضان أو أحدهما مع إمكانية قيام هذه المرجعية على النمط الغربي المحض فالأديان مثلاً وفي قلبها الإسلام ومبدأه في التوحيد المطلق والقائم على الإنسان المستخلف قد يتناقض مع مركزية الذات الإنسانية أو مرجعية العقل البشري وحده ، ولكن دون أن يعنى ذلك نقص في العقيدة الإسلامية ، أو تخلف طبيعي / عرقى في الجنس العربى الحامل لها وإن كان يعنى اختلاف السياق التاريخي والتجربة الثقافية ومن ثم اختلاف الطرق المؤدية إلى التسامح السياسى والإنسانى فى النهاية حيث يبقى التسامح - كفاية - هو التعبير الأمثل عن ملكات وحيوية الثقافة الإنسانية ، وليس الطرق المؤدية إليه فى ذاتها .

والقاعدة الثانية : هى تحقيق التوازن بين مبدأ السيادة ، ومبدأ حق تقرير المصير ، فالأول أنتجت القريحة الأوربية مع صلح وستفاليا ١٦٤٨ م . والثانى ألهمته العقلية الأمريكية «ويلسون» عام ١٩١٤م أى بعد ما يقرب من ثلاثة قرون . ولثلاثة أرباع القرن بدى كأنهما يتكاملان حيث الحق فى تقرير المصير لكل شعب أو جماعة ثقافية يقودها إلى تأسيس دولتها المستقلة ذات السيادة المعترف بها من الجميع وهو ما كان يعنى تكاملاً فى القريحتين الأوربية والأمريكية المؤسستين للنظام العالمى الحدائى استمر تقريباً حتى نهاية الحرب الباردة . ولأكثر من نصف القرن بعد الحرب العالمية الأولى كان الصعود المشهود لحركة التحرر الوطنى عبر موجتين أساسيتين والذى أدى إلى رحيل الاستعمار عن مواقعه القديمة كهدف أمريكى إلتقى مع أهداف حركات التحرر الوطنى ، بموافقة ضمنية من الاتحاد السوفيتى وكتلته الاشتراكية أحياناً ، وبدعم صريح أحياناً أخرى ، وضد الروح الاستعمارية للقوى الأوربية التقليدية التى كانت قد ساءت سمعتها بفضل القيم الليبرالية الجديدة ، واندحرت قوتها بفعل الحربين العالميتين فى كل الأحيان .

والمهم هو أن هذه الحقبة قد شهدت ميلاداً للكثير من الدول التى كانت محميات للإستعمار التقليدى «أغلب الدول العربية» أو التى جسدت إنشطاراً ثقافياً ودينية وعرقية كبرى صارت ضرورية «نموذج شبه القارة الهندية» أو حتى تلك التى تأسست على إلتحام أقاليم متجاورة جغرافياً ومتقاربة عرقياً ومندمجة ثقافياً «الإمارات العربية المتحدة والسعودية» أو على أساس جيوليتيكى بحث كالاتحاد اليوجوسلافى ، أو بإلهام اللحمة الأيديولوجية كما فى الاتحاد السوفيتى وبالذات فيما يخص جمهورياته الأوربية .

وفى هذا السياق العام بدا حق تقرير المصير كمبدأ مكتملاً لمبدأ السيادة ، ولكن مع تحول هذا السياق إلى سياق إنشطارى نتيجة لزوال اللحمة الأيديولوجية ، وقوة الضبط التى مثلتها نماذج التفاعل الدولى للحرب الباردة ، بدا وكأن المبدأين متنافرين

إذ ولد الكثير من الدول الجديدة على أسس غير كافية لوجودها وعبر صراعات عدمية أحياناً كإعمال قصير النظر لمبدأ حق تقرير المصير على نحو قوض الكثير من الدول ذات السيادة والتي كانت لها مكانتها في النظام الدولي للحرب الباردة وسمح بقيام دول مبتسرة متجاوزة ومتناحرة ، وأهدر حقوق الإنسان داخلها على نحو يتناقض مع الفلسفة الأساسية لمبدأ حق تقرير المصير وهي توفير المناخ العام الإيجابي للحرية الإنسانية حتى سقفها السياسى الأعلى «الدولة» . وهنا بدى حق تقرير المصير كمبدأ غير قرين بالديمقراطية ولا يحقوق الإنسان ، ولا حتى بالاستقرار الدولي إلا فى حالة كونه يؤسس للدولة / الأمة وهي حالات بدت نادرة قياساً إلى ما أدى إليه إعماله الفعلى فى التسعينات من القرن العشرين من انتهاج سياسات وممارسات تخافى الحرية وحقوق الإنسان عندما تنشطر دول فوق قومية تسعى لإقامة بنياتها على أساس هوية قومية واحدة غالبية يتم من خلالها قهر القوميات أو الثقافات الفرعية الأخرى بقدر من التعصب يفوق ربما ما كان قائماً داخل الدولة الكبرى .

ذلك أن إنتهاك حقوق الإنسان فى كوسوفا ، بعد البوسنة مثلاً ، يفوق بكثير ما كان قائماً داخل الاتحاد اليوجوسلافى المنهار ، وهي الخبرة نفسها داخل الاتحاد الروسى اليوم إذ أن ما يعانیه الشيشان من قمع السلطة الروسية اليوم يفوق بكثير ما كان يعانیه من السلطة السوفيتية قبل الإنهيار الكبير .

ويرسم تيلور وفلنت صورة درامية ، ولكنها ديناميكية للعلاقة السلبية بين المبدئين فيما بعد الحرب الباردة بقولهما^(٤١) : إنه مع إنهيار الاتحاد السوفيتى واليوجسلافى تحولت حدود الوحدات الفيدرالية القديمة إلى حدود دول مستقلة جديدة ، وقد كان فى الإمكان ألا يثير هذا التحول إشكاليات خطيرة لو أن الجماعات العرقية المختلفة التى تعيش داخل هذه الحدود شكلت لنفسها وحدات مكانية متواصلة متضامنة تهدف إلى المصلحة العامة للجميع دون تفريق ، ولكن الجغرافيا السياسية والثقافية لم تكن بهذه السهولة . فالدول المؤلفة من جماعات عرقية متعددة تتوزع جغرافيا على رقع متباعدة . فعلى سبيل المثال نجد الروس والصرب بأعداد سكانية كبيرة فيما وراء حدود روسيا و صربيا حيث تختلط جماعتان عرقيتان فى جزء من الدولة . وهنا يأتى السؤال الحرج : هل يبقى الكيانان فى شكل دولة واحدة أم فى شكل دولتين ؟

ويجب تيلور : من المؤكد أنه ينبغى أن يترك لشعوب هذه البلدان تحديد الشكل السياسى الذى يختارونه ولنحاول هنا استكشاف تمرين هكذا فى الديمقراطية : لو افترضنا أن الجماعتين العرقيتين قد تمت تعبته مشاعرهما سياسياً من قبل الصفوة السياسية لكل من الجماعتين فالأرجح أن يفوز أنصار الوحدة إذا ما جرى التصويت الشعبى على ذلك . وواقع الأمور أن الجماعة الأكثر عدداً «الأغلبية» لا ترضى

لدولتها أن تنهزم وتنقسم إلى دولتين . أما الجماعة العرقية الأقل عدداً «الأقلية» فإنها سوف تصرخ بأعلى صوتها بأن هذا الاتحاد مسلك لا أخلاقي لأنهم بدورهم يتطلعون إلى دولة تضم كياناتهم الخاص المستقل عن هذه الأغلبية «التي كانت أقلية في الدولة الكبرى» . وفي حالة التصويت سوف تأتي النتائج في مصلحة الكيان المتحد وهنا تفزع الأقلية الخاسرة إلى السلاح سعياً وراء الاستقلال الوطني . فهل يعد هذا المسلك من جانب الأقلية «الصغيرة» معادياً للديمقراطية ؟

وقد تلجأ الأقلية هذه إلى حشد التأييد العالمي لمطلبها وربما حصلت بالفعل على التأييد الدولي لإشراف هيئة الأمم المتحدة على إجراء انتخابات في ساحتهم العرقية وبذلك تصبح لهم دولة مستقلة . ولكن هذه الدولة الوليدة تحوى داخلها مجموعة عرقية أقل حجماً من الأعراق نفسها في الدولة التي انسلخت عنها ولا مناص من أن تطالب هذه القلة «الأقلية الأصغر» أيضاً بدورها في الاستقلال ولكن الدولة الناشئة لن تسمح بهذا لأن النتيجة هي تفتيت دولتهم إلى وحدات أصغر هزيلة جداً . وهكذا ندخل في حلقة مفرغة إذ تلجأ أقلية وراء أخرى إلى حمل السلاح وطلب العون من إخوانهم في العرق فيما وراء الحدود ضد حكوماتهم .

إن هذا السيناريو الرهيب من التمزق يبين لنا أن الديمقراطية بوصفها وسيلة لحل النزاعات السياسية إنما تعتمد شأنها شأن أى محاولة أخرى لحل الصراعات على مجال الصراع نفسه : فكل الحلول الثلاثة للنزاع السابق مثلاً : الوجودى ، التقسيم الأول ، والتقسيم الثانى يمكن إضفاء المشروعية عليها من خلال الإرادة الديمقراطية للشعب ولكن السؤال هنا هو أى شعب ؟ ومن ثم فإن أى حل ديمقراطى لا يتحدد من خلال التصويت فقط ، بل من خلال القرار الجغرافى السيادة السابق على الانتخابات والمتعلق بمجال هذه الانتخابات : هل هو الشعب كله الخاضع للدولة الموحدة ، أو العرق الأصغر منه . ومن ثم ليس أمامنا سوى أن نخلص بأسف أنه لا وجود لحل ديمقراطى فى وضع تنتج فيه نطاقات جغرافيا مختلفة ، نماذج مختلفة من الرابحين والخاسرين قومياً .

أما القاعدة الثالثة : فهي تحقيق التوازن بين قوة الدولة وبين عالمية التنظيم كضرورة لتحدى ظاهرة الدول الفاشلة باعتبارها الظاهرة الأكثر تهديداً للاستقرار والسلام العالميين فى المستقبل . ومفهوم الدول الفاشلة يبدو لدينا كاستنتاج منطقى من تقسيم جون رولز^(٤٢) وتحديداً من القسم الثالث فيه والخاص بالدول التى هى ليست ليبرالية ، ولا منضبطة بمعنى أنها تفتقد لإحترام القانون واحترام الآخر الأمر الذى يثير لديها نزوعات للخروج على القانون والصدام مع الغير ومن ثم فهى تحتاج إلى إرادة قوية لتحجيمها وقمعها عن الإضرار بنفسها وبالسياسات الدولية .

وبرغم أن هذه القاعدة قد تستخدم سلباً في خدمة النزعات الفاشية وخاصة «التدخلية الأمريكية» حسب المنطق التبريري ، إلا أنه وعبر العقل الأخلاقي يمكن توظيفها لتحقيق نموذج العالمية الإنسانية عندما يتم التعامل مع هذه الدول الفاشلة باعتبارها كذلك وباعتبارها بؤر توتر للإستقرار العالمي يتوجب على النظام القائم أخلاقياً وعملياً أن يساعدها لتؤدي دورها وليس باعتبارها شر مطلق ناجم عن طبيعة ذاتية وجوهرية تجعلها كذلك على النحو الذى يبرر السيطرة الدائمة عليها أو تجاوزها والنفوذ إلى مجتمعاتها لإدماجها قهراً في السياسات العالمية أو حتى عزلها وحصارها كمجتمعات شيطانية لإنسانية فاقدة الأهلية ، كما ينزع الخطاب التبريري لبديلي الفاشية وصدام الحضارات أو حتى كما كشفت مرحلة العولمة «الانتقالية» في النظام الدولي الراهن .

ذلك أن العولمة في ممارستها العملية وبغض النظر عن خطابها الإيديولوجي إنما تمثل قالباً لتعميم ظاهرتين سلبيتين هما الهجرة غير الشرعية ، والإرهاب . والظاهرتين معاً يمثلان نتيجة منطقية لفشل الدولة الحديثة في ممارسة وظيفتها التي نشأت من أجلها سواء كان ذلك في مرحلة التحرر الوطني ، أو أعقاب الحرب الباردة . والمهم هو أن الظاهرتين معاً تمثلان تهديداً بالغاً للأمن والاستقرار الدوليين فالهجرة هي نتيجة فشل اقتصادي للدولة الوطنية العالم ثالثة غالباً . أما الإرهاب فهو نتيجة لفشل أمنى واقتصادي معاً لهذه الدولة بقدر ما هو فشل لمجتمعها وثقافتها في إحتواء تياراته المتعددة وثقافته الفرعية التي قد يسند لها إلهامات دينية أو جذور عرقية تؤسس لما يمكن تسميته قوميات مضطهدة داخل هذه الدولة . فالمهاجر إنما هو باحث عن الأمن أو الوفرة أو كليهما إذ يفتقد ههما في بلدة الرايح تحت نير الفقر أو الحروب الأهلية وغالباً كليهما ، كما أن الإرهابي هو صوت احتجاج وإن كان عبثاً قبيحاً على قمع يجرى داخل مجتمعة يؤدي إلى اقصاصه أو على تحيز دولي ضد قضاياء الوطنية والقومية يشعر بالعجز عن تحديه من داخل الشرعيات القائمة .

ومن هنا فإن أخطر ما يواجهه العالم اليوم هو ظاهرة الدولة الفاشلة العاجزة عن توفير الأمن وإدارة عملية التنمية ومن ثم المولدة للهجرة أو للإرهاب أو كليهما معاً ولا يمكن اعتبار أحداث سبتمبر - بفرض مسئولية تنظيم القاعدة وحركة طالبان عنها - سوى الإفراز الكارثي للدولة الأفغانية الفاشلة ، وعلى العكس لم يكن تأثير الموجه الإرهابية في التسعينات على مصر ، مثل تأثيرها العميق على الجزائر مثلاً ، وهو ما يرجع لفارق جوهرى في قوة استمرارية الدولة وعمقها التاريخي وتغلغلها الاجتماعى بينهما ، وهو ما يضع على المنظومة الدولية القائمة الآن وفي المستقبل عبء النهوض بدور فعال في تدعيم قوة الدولة القومية مهما تعددت التنظيمات

الفوقية العابرة لها وذلك من خلال بناء نظام تجارى اقتصادى عالمى أكثر عدلاً يسمح بتوزيع الثروة بمعقولية نسبية ، وإعادة الاعتبار لمبدأ السيادة الذى أسس لها والكف عن محاولة تجاوزها والنحر فى أساسها بزعم متطلبات الإدماج الاقتصادى العالمى أو تحقيق الديمقراطية . ذلك أن العلاقة بين قوة الدولة والديمقراطية ليست عكسية كما يتصور البعض ، حيث استمرار قوة الدولة لا ينطوى بالضرورة على عنصر سلبى بشأن التطور الديمقراطى ومستقبله .

فليست هناك علاقة ضرورية بين الديمقراطية وضعف الدولة ولا بين التسلطية وقوة الدولة « فالمنظور الديمقراطى الناجح يحتاج إلى مجتمع قوى حديث ناضج ولا يتعارض وجود هذا المجتمع مع دولة قوية بل على العكس يحتاج نجاح هذا التطور إلى دولة قوية ولكنها متفتحة وحديثة ، فبعض عمليات التحول الديمقراطى والمراحل الانتقالية فيها قد تحمل أحياناً مخاطر الانقسام فى البلاد ذات المجتمعات التعددية على سبيل المثال . فضعف الدولة قد يؤدى إلى تدعيم الانتماءات الأولية العائلية والعشائرية والدينية كما أنه قد يغرى بعض القوى غير الديمقراطية لإستخدامه كأداة للوصول إلى السلطة ثم الإنقلاب على الديمقراطية ذاتها قبل أن يتعمق الإلتزام بها وبالتالي فإن قوة الدولة ضرورة لهذا التطور الديمقراطى وليس العكس كما أنها ضرورة لاستقرار النظام العالمى القائم^(٤٣) .

إنتهت ،،،

صلاح سالم

الهرم ، فى السابعة مساء الثلاثاء

٣١ ديسمبر ٢٠٠٢م

هوامش الدراسة

- ١ - إيمانويل ولارشتاين ، فى : بيتر تيلور ، وكولن فلنت ، الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر ، ترجمة عبد السلام رضوان ، ود. إسحق عبید ، سلسلة عالم المعرفة ، عدد ٢٨٢ ، يونيو ٢٠٠٢م ، الجزء الأول ، ص ٢٨-٣٠ .
- ٢ - بيتر تيلور ، وكولن فلنت ، المرجع نفسه ، ص ٣١ .
- ٣ - روبرت كوكس فى : بيتر تيلور ، وكولن فلنت ، الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر ، مرجع سابق ، ص ١١٧ .
- ٤ - قرآن كريم ، سورة البقرة : الآية رقم ٢٥١ .
- ٥ - روبرت كوكس ، تيلور ، وفلنت ، مرجع سابق ، ص ١٢٣-١٢٤ .
- ٦ - بيتر تيلور ، وكولن فلنت ، مرجع سابق ، ص ٢٦٤-٢٦٥ .
- ٧ - جان جوتمان فى : تيلور وفلنت ، مرجع سابق ، ص ٢٦٨ .
- ٨ - ماكس فيبر ، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية ، فى : إبراهيم العريس ، ألف وجه لألف عام ، الحياة اللندنية ، ١١-٤-٢٠٠٢م .
- ٩ - السير هالفورد ماكيندر فى : تيلور وفلنت ، مرجع سابق ، ص ٢١ .
- ١٠ - إيمانويل ولارشتاين فى : تيلور وفلنت ، مرجع سابق ، ص ٢٥ .
- ١١ - فرناند بروديل فى : تيلور وفلنت ، مرجع سابق ، ص ٢٦ .
- ١٢ - جورج مودلسكى فى : تيلور وفلنت ، مرجع سابق ، ص ١٢٣ .
- ١٣ - تيلور وفلنت ، الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر ، مرجع سابق ، ص ٢٧٠ .
- ١٤ - إيمانويل ولارشتاين فى : تيلور وفلنت ، مرجع سابق ، ص ٣٤-٣٦ .
- ١٥ - دومينيك بلون ، الرأسمالية الجديدة ، دار نشر فلاماريون ، باريس ٢٠٠١م : فى جورج طرابيشى ، الحياة اللندنية ، ملحق تيارات ، ٧-٤-٢٠٠٢م .
- ١٦ - تيلور ، وكولن فلنت ، مرجع سابق ، ص ١٥٣-١٥٤ .
- ١٧ - د. عبد الله إبراهيم ، المركزية الغربية : إشكالية التكون والتمركز حول الذات ، المركز الثقافى العربى ، بيروت ١٩٩٧م .
- ١٨ - دومينيك بلون ، الرأسمالية الجديدة ، مرجع سابق .
- ١٩ - تيلور ، وفلنت ، مرجع سابق ، ص ١٩-٢٠ .

- ٢٠- تيلور وفلنت ، مرجع سابق ، ص ٢٤٦-٢٤٩ .
- ٢١- Paul Bairoch, le tiers Monde dans l'impasse, paris Galmard, all, "idees" 1971
- فى : باسكال بونيفاس ، إرادة العجز ، ترجمة حليم طوسون ، كتاب العالم الثالث بالتعاون مع المركز الفرنسى للثقافة والتعاون العلمى بالقاهرة ، ترجمة حليم طوسون ، القاهرة ، ١٩٩٧م ، ص ١٣٧ .
- ٢٢- Bertrand Badie et Marie - cluade smouts, le Retournement du monde, Paris, F N S P. Dalloz, 1992, p. 2-5.
- فى : باسكال بونيفاس ، إرادة العجز ، المرجع السابق ، ص ١٣٨ .
- ٢٣- باسكال بونيفاس ، إرادة العجز ، مرجع سابق ، ص ١٣٨ .
- ٢٤- Zbigniew Brezezinski, out of control, New Yourk, Macmillan, 1993. P. 81
- فى : باسكال بونيفاس ، مرجع سابق ، ص ١٣٩ .
- ٢٥- بيير كالام ، وأندريه تالمان ، الدولة فى القلب ، ترجمة أ. د. سمير إبراهيم غبور وتحرير الأستاذ محسن عوض ، دار المستقبل العربى منشور بمعاونة مؤسسة تقدم الإنسان ، القاهرة ، ٢٠٠٠م ، ص ١٤ .
- ٢٦- تيلور وفلنت ، مرجع سابق ، ص ٩٧-٩٨ .
- ٢٧- بيير كالام ، وأندريه تالمان ، الدولة فى القلب ، مرجع سابق ، ص ٦٢ .
- ٢٨- تيلور وفلنت ، مرجع سابق ، ص ٢٢٧-٢٢٨ .
- ٢٩- فريدريش ليست فى : تيلور وفلنت ، ص ٢٢٩ .
- ٣٠- تيلور وفلنت ، مرجع سابق ، ص ٢٣٠ .
- ٣١- د. حسن أبو طالب ، عالم ما قبل سبتمبر وعالم ما بعده ، الأهرام ٢٠٠٢-٦-٣م ، من مقدمة التقرير الاستراتيجى العربى ، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ، ٢٠٠١م .
- ٣٢- صامويل هانتنجن ، صدام الحضارات : إعادة صنع النظام العالمى ، ترجمة طلعت الشايب وتقديم د. صلاح قنصوة ، دار سطور بالقاهرة ، ١٩٩٨م ، ص ٣٧-٣٨ .

- ٣٣- إيريك شو ، فى : سعيد محيو ، الحلف الأطلسى يخترع الأعداء .. وأمريكا وأوروبا نحو الطلاق السعيد ، الوسط ، ٣-٦-٢٠٠٢ م .
- ٣٤- بيل كلنتون فى : سعيد محيو ، المرجع نفسه .
- ٣٥- جان مارى كولومبانى فى : جورج طرايشتى ، الحياة اللندنية ، ملحق تيارات، ٥-٦-٢٠٠٢ م .
- ٣٦- أنظر : بول كينيدى ، القوى العظمى : التغيرات الاقتصادية والصراع العسكرى من ١٥٠٠-٢٠٠٠ م ، ترجمة عبد الوهاب علوب ، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية ، الطبعة الأولى ١٩٩٣ م .
- ٣٧- إنريك داسل ، النظام العالمى وحدود الحداثة ، ترجمة د. فاطمة نصر ، مجلة سطور ، القاهرة ، عدد مايو ٢٠٠٠ م .
- ٣٨- بيير كالام ، وأندريه تالمان ، العولة فى القلب ، مرجع سابق ، ص ٦٢ .
- ٣٩- بيير كالام ، وأندريه تالمان ، ص ٣٢ .
- ٤٠- جون رولز ، قانون الشعوب ، فى : حازم الببلاوى ، العنصرية فى الفلسفة السياسية الأمريكية المعاصرة ، الأهرام ، ٢-٦-٢٠٠٢ م .
- ٤١- تيلور ، وفلنت ، مرجع سابق ، ص ٨٢-٨٤ .
- ٤٢- جون رولز ، قانون الشعوب فى حازم الببلاوى ، مرجع سابق .
- ٤٣- د. هالة مصطفى ، الدولة والديمقراطية والمجتمع المدنى ، الأهرام ٣-٩-٢٠٠٠ م .