

الفصل الأول

نقد نظريات النهاية

obeikandi.com

يعرّف فوكوياما التاريخ بأنه «سعى الإنسان من أجل تحقيق نظام سياسى عالمى متجانس». وانطلاقاً من هذا التعريف فإنه يعيد تأويل التعريف الهيجلى للتاريخ باعتباره «ارتقاء الإنسان إلى مستويات أعلى من العقلانية والتحرر...»، والتي «ستفضى إلى مرحلة ختامية منطقية على طريق تحقيق الإدراك التام للوعى بالذات» (فوكوياما ١٩٩٢ : ٦٤).

ويحاول فوكوياما أن يبرهن على أن سعى الإنسان على وشك أن ينتهى ، استناداً إلى أن الديمقراطية فى نموذجها الغربى قد أنهت التاريخ بعد أن أخذت بيد المجتمعات نحو الحرية فى العالم المعاصر . ويعود فيشير إلى استنتاج هيجل بأن التاريخ قد انتهى بالفعل بعد معركة جينا التى دارت عام ١٨٠٦ ، ويخلص إلى أن هيجل كان يرى «أن مبادئ الحرية والمساواة التى تؤسس الدولة الليبرالية الحديثة، تم اكتشافها وتطبيقها فى الدول الأكثر تقدماً ، وأنه ليست هنالك أية مبادئ بديلة أو أنماط اجتماعية أو تنظيمات سياسية أرفع شأنًا من الليبرالية» (١٩٩٢ : ٦٤).

إن فرضية فوكوياما الأساسية ترتكز على الفكرة القائلة بأن التقدم عبر التاريخ ذو مسار خطى متصاعد ، وهذه الفكرة تشكل عنصراً مشتركاً بين الفلسفة الهيجلية والماركسية . ومن هذه الرؤية ، فإن نظرية فوكوياما لا تتعدى كونها مجرد إعادة صياغة لافتراضات تعود إلى القرن التاسع عشر . وقد جاء انهيار النموذج الماركسى ليؤكد على ضرورة وضع تلك الافتراضات فى بوتقة الاختبار . تلك الافتراضات التى أنتجت كلاً من الاتجاه الديمقراطى الليبرالى والاتجاه الاشتراكى التقليدى . ويذهب فوكوياما إلى أن «ماركس اختلف مع هيجل فى نوعية ذلك المجتمع الذى سوف يبرز فى نهاية التاريخ» (١٩٩٢ : ٥٦). إن كلا الاتجاهين الليبرالى والاشتراكى يشكلان جزءاً من مرحلة واحدة» (١٩٩٢ : ٦٦). فأطروحة الكون الميكانيكى لنيوتن ، والمبحث المعرفى

لذا يتحتم أن يتم تحليل الخصائص الفلسفية والنفسية والمنهجية ومعضلات هذه النزعة كي يتسنى لنا فحص النسخة المعدلة من نظرية النهاية عن كذب ، من منظور نظري وتحليلي وتجريبي من جانب ، وكى يتسنى لنا استنباط تحليل بديل من أجل إعادة تقييم التغيرات الجذرية التى طرأت على النظام العالمى من جانب آخر .

17

للانطباعات الاجتماعية العفوية الخاصة بالهيكل النموذجي القائم ، لكنه لا يتيح الفرصة لطرح التساؤلات حول ذلك التحفظ . وبناء على هذا فإن نتائج مثل هذا النمط من التحليلات تبدو فعالة ومؤثرة طالما ظلت الأسس الأخلاقية التي يركز عليها النموذج القائم مسلماً بأنها الأسلوب الأمثل لتفسير وتحديد مصير الجنس البشرى .

إن نظريات النهاية فى تصوراتها المبكرة تمدنا بأدلة ذات مغزى حول العضلات المنهجية التى تشوبها . وبإمكاننا أن نركز على المناظرات الخاصة بنهاية الدين والأيدىولوجيا لفحص هذه الحقيقة . فالتحليل الوضعى لكومت عن التطور التاريخى للمعرفة الإنسانية على أنه لاهوتى - ما وراء الطبيعة - علمى ، وكذلك إعلان نيتشه عن تصوره بموت الإله ، تم قبولهما على أنهما انتصار نهائى للحداثة ، وعلامة على انتهاء الدين .

وطبقاً لتلك الفرضيات - أو بالأحرى التخمينات - المنبثقة من نظرية النهاية فى آخر القرن التاسع عشر ، فإن الدين ليس إلا مجرد ظاهرة فى المراحل التمهيدية من المعرفة والوعى الإنسانى ، وبالتالي فلن يكون له دور يذكر خلال عصر الحداثة . وإذا صح مثل هذا التكهن ، فلن يكون هناك أى إحياء دينى فى مستقبل الجنس البشرى . وبرغم ذلك فقد دحضت التطورات الدينية والاجتماعية فى جل المجتمعات - التقليدية منها والحديثة - خلال النصف الثانى من القرن العشرين زيف مثل هذه الترهات ، والتى كانت تحمل الكثير من الصدق ضمن السياق الفكرى للنموذج القائم آنذاك^(١).

وتعتبر مناظرات نهاية الأيدىولوجيا فى عقد الستينيات مثلاً جيداً لتوضيح تلك الإشكالية المنهجية . فهل كانت هذه محاولة لتوصيف ظاهرة تجريبية حقيقية نتجت عن حالة اجتماعية ملحوظة ، أم كانت نموذجاً افتراضياً رسخه نخبة من علماء الاجتماع فى محاولة لصياغة تصور اجتماعى جديد توطئة لتجنب الصراعات الذاتية داخل النظام القائم ؟ هل كانت تلك المحاولة بمثابة إعداد هيكل نظرى شامل للواقع العالمى ، أم كانت مجرد خطاب منمق متكلف ضمن نموذج أشمل يدور فى فلك التعصب للحضارة الغربية الأوروبية تم وضعه لأغراض پر اجماتية للتعامل مع أزمة الحرب الباردة ؟ وهل أنتجت هذه الجدلية تصوراً فعالاً عالمياً لمفهوم الأيدىولوجيا ؟

الواقع أنه بعد مضي ثلاثة عقود على تلك الفترة، لا زلنا نعيش حتى اليوم فى وضع أفضل يمكننا من مناقشة تلك التساؤلات توطئة لأن نضع أيدينا على الإشكاليات الأساسية التى تعترى أطروحات نظرية النهاية . فخلال دراساته الأولى حول نظرية نهاية الأيديولوجيا ، يشير إى . شيلز إلى تلك النقطة التى أثبتت فى مؤتمر دولى عن «مستقبل الحرية» حضره ما يناهز المائة والخمسين من الكتاب والساسة والصحفيين وأساتذة الجامعة ، وقد أقيم بالمتحف القومى للعلوم والتكنولوجيا بميلانو فى سبتمبر من عام ١٩٥٥ .

وكان هدف ذلك المؤتمر كما يقول شيلز هو «تعزيز عملية صقل الأفكار الليبرالية والاشتراكية كى يتسنى اكتشاف خلفياتها المشتركة ، ولإعطائها زخماً دافعاً على طريق صياغة أفكار جديدة ذات طبيعة أكثر واقعية وشمولية بما يتواءم وظروف المجتمع الحر» (شيلز ، ١٩٦٨ : ٤٩) ويوضح قائلاً بأنه خلال فعاليات المؤتمر أشار ريمون آرون إلى أن مسببات الصراع الأيديولوجى المتأجج إبان النصف الأول من القرن العشرين قد تم الحد منها إلى حد بعيد ، ومن ثم فإن آرون يطالب فى شرح هذه الجدلية فى كتابه المسمى «أفيون المفكرين» ، وذلك ضمن سياق تصوره للأيديولوجية القومية . يقول آرون «كانت المشاعر القومية - ويجب أن تظل - الرابط الذى يوطد الأواصر داخل التجمعات الإنسانية ، برغم أن الأيديولوجية القومية مدانة (تقف فى قصص الاتهام) داخل أوروبا الغربية ؛ تلك الأيديولوجية التى تستلزم سلفاً صياغة غمطية للحقائق والتفسيرات والرغبات والتنبؤات ، ومن ثم فإنه يتعين على أى مفكر ممن يريدون اعتناق القومية أن يؤول التاريخ على أنه نضال دائم ضد الهمجية ، أو نبوءة سلام بين أم مستقلة على أساس من الاحترام المتبادل . بيد أن هذا المزج بين القومية الثورية والديبلوماسية الميكافيلية الذى دافع عنه تشارلز موراس لم يكتب له النجاح فى إشعال جذوة الصحو القومية فى الدول الأوروبية» (١٩٦٨ : ٢٩)

ويمكن أن نشق ثلاث خصائص ذات مغزى فى توضيح تلك المعضلات النظرية والمنهجية التى تشوب نظريات النهاية .

أولاً : لقد استمرت تلك الفرضية على نطاق محدود خلال عقد الستينيات ، وبالنظر إلى مصداقية مضمونها ظلت هذه النظرية مقصورة على أوروبا بدلا من أن يتم

نشرها عالمياً. وكشف العقدان التاليان عن استمرار النضالات القومية فى بلدان العالم الثالث. وقد عصفت الزلازل السياسى الذى أصاب أوروبا عقب انهيار النظام الاشتراكى بجميع النظريات التى كانت تتوق إلى صياغة مصير الإنسانية على أساس ماركسى أو على أسس مناهضة للماركسية. وإضافة إلى ذلك فإن الانقسامات السياسية التى شهدتها أوروبا الشرقية، وبخاصة فى يوجوسلافيا، وإعادة إذكاء روح الشوفينية فى أوروبا الغربية قد أحبطت إمكانية تطبيق هذه النظرية حتى داخل أوروبا.

ثانياً: إن تلك النظرية لم تكن تهدف فقط إلى وصف عملية تسويغ أيديولوجيا العصر الاستعماري، بل كانت تحاول أيضاً أن تعيد صياغة خطاب سياسى جديد فى عصر الاستعمار الجديد خلال فترة ما بعد الحرب بتبنيها قيماً ذات أهمية حددت سلفاً، توطئة لخلق بيئة سياسية جديدة على المستويين القومى والدولى.

وتكمن الخاصية الثالثة لتلك النظرية فى العواقب الطبيعية والمنطقية لتلك الصياغة المستترة. أعنى بذلك نظرية «نهاية الأيديولوجيا» والتى تعد بدورها خطاباً أيديولوجياً منمقاً وإطاراً مرجعياً أيضاً. إن تفرغ الحياة الفكرية والسياسية من الأيديولوجيات يفترض وضع مجموعة أخرى من القيم التى بدورها تشكل أساساً لأيديولوجية جديدة^(٢) صحيح أن الصفر لا يحوى أى قيمة إيجابية كانت أو سلبية، لكن ذلك لا يعنى أن الصفر ليس له أى دلالة لتجنب أى نقد تجاه هذا المنظور. وقد حاول مؤيدو نظرية نهاية الأيديولوجيا تقييد مفهوم الأيديولوجيا داخل سياق تعريف مانهايم للتفكير اليوتوبى (الطوباوى). ومع ذلك فإن مناظرة هابر (١٩٦٨ : ٢٠٥) هى الوجه الآخر لنفس العملة، فهو يقول إن «نهاية الأيديولوجيا» هى بمثابة صياغة أيديولوجية للوضع الراهن كُرسِت بهدف تبرير دمج المفكرين مع الأسلوب الأمريكى للحياة.

وعلى أى حال فإن التساؤل النظرى والمنهجى الأساسى لنظرية نهاية التاريخ هو السؤال ذاته الذى طُرِح سلفاً فيما يختص بنهاية الأيديولوجيا: هل هى نظرية تجريبية توصيفية تتسم فعلاً بالموضوعية، أم هى مجرد صيغة أخرى من صيغ التكوين الأيديولوجى الراهن؟ إن السؤال المتعلق بموضوعية النظرية يعد بحق سؤالاً غاية فى الأهمية من هذا المنظور، وجميع نظريات النهاية تحاول جاهدة تطوير تعريفات جديدة للدين والأيديولوجيا والتاريخ، تلك التعريفات التى تعتمد إلى حد كبير على التجربة

المسيحية الأوروبية ، وهى تجربة محددة فى إطار زمانى ومكانى محددين ، ومن هذا المنظور أسهمت فى تشكيل الوضع الراهن فى أوروبا من منظور الثوابت الفكرية والاجتماعية والسياسية .

وترجع نظرية الحداثة لكومت إلى مسيحية ما بعد كانط فى أوروبا التى واجهت أزمة حقيقية تحت وطأة هجوم الحداثة وأسسها الكونية والوجودية والقيمية والمعرفية . وقد عكست هذه النظرية النزعة الإصلاحية الدفاعية للاهوتية المسيحية ، وأوضحت مدى ذاتيتها وتفردا كتجربة دينية تتعلق بالثوابت الأساسية الخاصة بفكرة الألوهية المحدودة واللاهوت الأخلاقى .

ومن ثم أصبح ذلك التحول نقطة انطلاق للصيغة الحداثية لنظرية نهاية الدين ، ذلك التحول الذى لم يمت بأية صلة للديانات والمجتمعات الأخرى . فعلى سبيل المثال ظل الإسلام العامل الأبرز لجل التطورات الفكرية والتعبئة السياسية والاجتماعية فى العالم الإسلامى خلال نفس القرن . هذا البعد الديناميكى فى الديانة الإسلامية شهد عملية إحياء وتجديد وبخاصة خلال النصف الثانى من القرن العشرين ، كما أظهرت الإصلاحات الدينية المسيحية أخيراً زيف ذلك التعريف الوضعى للدين الذى ظهر فى القرن التاسع عشر .

وبالنسبة لنظرية نهاية الأيديولوجيا نجد أنها قد تأثرت بشكل مماثل من خلال التناول الذاتى غير الموضوعى للقضية خلال عملية إعادة صياغة تعريف الأيديولوجيا . يقول ريمون آرون «سواء كنت ليبرالياً أو اشتراكياً، محافظاً أم ماركسياً، فإن تلك الأيديولوجيات تعد تراثاً ورثناه من حقبة كانت أوروبا تدرك فيها أهمية التعددية دون أن تساورها أى شكوك حيال عالمية رسالتها». وهذا القول يوضح تلك الخاصية الأساسية التى تميز نظرية نهاية الإيديولوجيا ؛ لذا فإن التباين الطبقي بين الأنماط الأيديولوجية والإصلاحية لمدارس التفكير السياسى - التى تطورت على أيدى منظرى نهاية الأيديولوجيا - كانت له إسهامات متفردة ، ولم تكن هذه الإسهامات إلا نماذج متعددة من داخل الرؤية الأوروبية ذاتها . ومن ثم فإن عالمية الرسالة الأوروبية والتى ولدتها التوسعية السياسية خلال فترة الاستعمار ، قد كشفت عن السطحية والتعددية الزائفة للحضارة الغربية . هذا فى الوقت الذى لم تحرك النخب الفكرية والإصلاحية

المهمشة في المجتمعات غير الأوروبية ساكنًا، اللهم إلا الانشغال بتلك الجدليات النظرية وتطبيقاتها العملية وفق تصنيفاتها الرئيسية . خلفت هذه الظاهرة إشكالية كبرى للشرعية في تلك المجتمعات ، كما تسببت في توليد صراع بين العالمية المفروضة عليهم قسراً من جهة ، والتعددية السطحية التي تدعيها الحضارة الغربية من جهة أخرى .

تلك النظرة المتحيزة التي أصابت نظرية نهاية الإيديولوجيا يمكن أن نلاحظها أيضاً في النظرية الحديثة الخاصة بنهاية التاريخ . فنجد فوكوياما على سبيل المثال ينظر إلى تاريخ الجنس البشري على أنه متجانس وذو وجهة محددة (١٩٩٢ : ٧) ، ومن ثم فإنه يفترض وجود تطابق بين الهوية الإنسانية وهوية الإنسان الغربي ، وكذلك بين هوية التاريخ وهوية الحضارة الغربية . وهو بذلك لا يتجاهل فقط المساهمات البناءة التي قدمتها الحضارات الأخرى عبر التاريخ ، بل إنه يغض الطرف أيضاً عن إمكانية صياغة تلك الحضارات لأي بدائل نظرية أو عملية في المستقبل . فعبّر تحليله للمجتمعات غير الغربية يزعم فوكوياما أن تلك المجتمعات لا تمثل أي دور سوى كونها «متغيرات» تابعة ، أو هدفًا لتوسع القيم والمؤسسات الغربية . كما ترسم نظريته الاختزالية حدًا زمنيًا ومكانيًا للجنس البشري ، بحيث تبدو فيه تجربة الحضارة الغربية عالمية بشكل مطلق . وهكذا نلاحظ أن تحليله يحوى الخصائص ذاتها التي وردت في النظريات السابقة للنهاية ، بوصفها نسخًا مختلفة من النموذج الحدائي .

وبالرغم من وجود بعض الاختلافات المنهجية والاصطلاحية عن منظور النموذج الحدائي ، فإن التحولات الحضارية تتشارك معه في الصيغة الأيديولوجية للوضع الراهن (٣) . فثمة علاقة مستمرة بين تلك النظريات ضمن عملية التكوين الرأسمالي المادى . واستناداً إلى السلوكيات النمطية للاستهلاك المادى ، والتي لا تتواءم مع تفهم السعادة الأبدية النابعة من التعاليم الدينية ، تحاول نظرية نهاية الدين أن تهمش كل ما يختص بالروحانيات توطئة لتوحيد السلوك الإنساني وقولبته في غمط واحد . وبينما تهدف الأيديولوجيات إلى تطوير صيغة من الأنماط السلوكية المثالية بدلاً من العواطف الدينية ، تحاول نظرية نهاية الأيديولوجيا أن تصوغ رموزاً جديدة للإنسان الإصلاحى الذى يدفعه التزام إيجابى تجاه قيم الحاضر ، والتي عرفت تاريخياً بنظام « الرفاهية الرأسمالية » (هابر ١٩٦٨ : ٢٠١) . والواقع أن نظرية نهاية التاريخ توفر وسيلة دفاعية

لنسخة الحداثية الخاصة بالحضارة الغربية ضد تحديات الأزمة الحضارية ، بدلاً من أن تأخذ بعين الاعتبار المظاهر المختلفة التى تتعلق بالبيئة السياسية والاجتماعية ، والتى تشكل تهديداً لسلامة وأمن الجنس البشرى ؛ الأمر الذى من شأنه أن يجعل الإنسان الحديث ذا حظ وافر لكونه شاهداً على المرحلة النهائية من التاريخ الإنسانى وافتخاره بأن يكون جزءاً من البناء النهائى للمؤسسة الحكومية ، وأن يشعر بالرضا بعد أن بات يقف على نهاية طريق التطور الأيديولوجى الإنسانى .

لكن الإشكالية الأساسية لنظريات النهاية هى الإشكالية المعرفية التى تعنى بالبحث عن الأسس الاجتماعية للمعرفة ، وتقود إلى مأزق حقيقى فى فهم الحقائق المستمرة عبر التاريخ . فهيرجل فى كتابه «علوم المنطق» يعرف مفهوم الحقيقة بأنه «الوحدة بين الجوهر والوجود» أو «بين القلب والقالب» (الجزء الثانى - ١٦٠) ومن الممكن اتخاذ هذا المعنى نقطة انطلاق لتوضيح تلك المعضلة ؛ فالزخم السياسى الدافع لتطوير تلك النظريات الخاصة بالنهاية كصيغة أيديولوجية للوضع الراهن ، هذا الزخم ينتج رؤية برانية لفهم الحقائق التاريخية القائمة . وهذا المدخل المنهجى سوف يؤدى إما إلى تجاهل قلب تلك الحقائق الراسخ والواقعى ، وإما إلى اختزال جوهر الاستمرارية التاريخية إلى عامل سائد وحيد كما هو الحال فى أطروحة فوكوياما ، والتى تستند على فكرة الصراع من أجل التمييز ، كما سيؤدى تجاهل الجوهر إلى ظهور تفسير بنوى عجوج . أما الاختزال إلى عامل واحد فإنه يقود إلى نظرية تاريخية مفرطة فى التعميم . وقد يؤدى هذا المدخل الهرجماى إلى وضع نظرية تاريخية حتمية واسعة النطاق فى حال ما إذا صيغ عامل سائد مناسب لتعريف الخاصية الخارجية لتلك الظاهرة .

وثمة نتيجتان طبيعيتان لتلك الخاصية المنهجية : الأولى هى أن هذا التصور سوف يؤدى إما إلى تفسير توصيفى مبالغ فيه للماضى التاريخى ، كما هو الحال فى التحليل الكومى ، وإما إلى نبوءة غاية فى الإطلاق تتكهن بمصير الإنسانية كما هى الحال فى أطروحة فوكوياما فى تصوره لنظرية نهاية التاريخ . بل إن فوكوياما يذهب لأبعد مما ذهب إليه المبادئ المنهجية لهيرجل برغم أن فوكوياما لا ينفك يشير إلى هيرجل فى

تحليله؛ ذلك لأن هيجل يصر على أنه يجب على الفلسفة أن تتناول ما هو محدد بذاته ضمن العالم الواقعي، بدلاً من استنباط التكهّنات والتنبؤات لمستقبل التاريخ استناداً إلى الاحتمالات الكامنة، والتي عادة ما تكون عرضة للتحيزات الشخصية. يقول هيجل: إن المنهج الوحيد المنتظم والجدير بالاتباع والذي يمكن للبحث الفلسفي تبنيه، هو أخذ التاريخ حيث تبدأ العقلانية في التجلي في السلوك الفعلي لشتون العالم، وليس عندما تكون مجرد إمكانية غير ناضجة (١٩٩٠ : ١٨٩).

أما النتيجة الثانية فهي تنتج صوراً عفوية للمعالم الظاهرية للأبنية الاجتماعية، ومن ثم تؤدي بدورها إلى تكوين نوع من القطيعة. فنجد مثلاً أن الافتراض المسبق بالانتصار النهائي للبرالية الديمقراطية الرأسمالية يأتي بوصفه نموذجاً تاريخياً منعزلاً عن المعالم الظاهرية لنظرية نهاية التاريخ، وربما أدى هذا إلى غض الطرف عن التوترات الإثنية والنزعات العنصرية غير العقلانية في المجتمعات الغربية. وتصنف أطروحة فوكوياما انتصار الآليات الرأسمالية وانهيار الاشتراكية في فئتين مختلفتين تمام الاختلاف. وكان هناك ساحة حرب بنى فوكوياما عليها تحليله. فلسان حاله يقول بأن التاريخ سوف ينتهي بانتهاء الحرب. وعلى الرغم من أن المقام لا يتسع لسرد نقاط ضعف الطرف المنتصر أو حتى الدوافع المشتركة وراء تلك الحرب، إلا أن الحقائق التاريخية لفترة ما قبل الحرب ستظل قابلة للتفسير من خلال المنظور النفسي للطرف المنتصر، كما أن الأوضاع الناشئة في فترة ما بعد الحرب قد تؤول على أنها عوامل ثابتة وضعت تحت تصرف ذلك الطرف الفائز، ولا يقدم مثل هذا التصور تحليلاً متماسكاً للظاهرة الفعلية القائمة بذاتها، كما لا يقدم اقتراحاً بنظام برامجي لحل تلك المشكلة، ولا يضع نظرية لاكتشاف العقبات التي تواجه مستقبل الجنس البشري.

وبناء على ما سبق فإن انهيار الاشتراكية يجب ألا يفسر بمعزل عن العملية التاريخية التي بدأت تحديداً بعد الحرب العالمية الثانية، والتي قضت على الثالوث السحري «العقل - العلم - التقدم». فقد أظهرت تجربة إلقاء القنبلة النووية على هيروشيما الجانب المدمر من العلم، بعد أن كان ينظر إليه قبل ذلك من زاوية واحدة تركز على أنه المحرك الرئيسي للارتقاء البشري. وتعرضت الآليات الرأسمالية لنقد لاذع لكونها السبب في

اغتراب الفرد إبان فترة الستينيات ، كما كانت مأساة هيروشيما دافعاً لانعقاد المجمع الكنسى الفاتيكانى للمرة الثانية فى النصف الأول من الستينيات أيضاً ، إلى جانب قيام حركة التكامل الأوروبية ، وتحقيق الازدهار الاقتصادى فى دول المحيط الأطلسى فى الحقبة نفسها . إن جميع تلك الأحداث المتلاحقة يجب أن توضع موضع الدراسة المتأنية كى يمكن تفسير التغيرات الجذرية التى سوف تطرأ على النظام العالمى خلال الحقبة القادمة . إن تلك الأحداث جميعها إلى جانب سقوط الاشتراكية ليست سوى انعكاسات لعملية تحول حضارى أكثر اتساعاً وشمولاً . ولذلك فإن سقوط الاشتراكية لا يعد بأى حال نصراً نهائياً للتقاليد الديمقراطية الليبرالية والاقتصاد الرأسمالى . بل بالأحرى يجب ألا يتعدى هذا النصر حيز النجاح النسبى ؛ كما أن تلك الظاهرة يجب أن تقيم ضمن عملية التحول التاريخى المستمر .

إن هذا الكتاب الذى بين أيدينا يسوق البرهان على أننا اليوم بصدد مواجهة أزمة حضارية واسعة النطاق بعد نشوء عديد من الاختلالات التى تعترى الأسس التكوينية لنموذج الحضارة الغربية . لكن ذلك بالطبع لا يعنى أننا نلوح بكساد اقتصادى مفاجئ ، أو أننا ننذر بفوضى عالمية على المستوى السياسى فى المستقبل القريب . فكل ما نود التأكيد عليه هو أن حالة التوازن الحساس فى علاقة كل من « الإنسان بالبيئة » و « الإنسان بالسيولة المستمرة » وتذهب أطروحتنا لأبعد من ذلك بكثير ؛ حيث نسعى لإثبات أن الازدهار الاقتصادى لا يعبر بالضرورة عن التوازن الحضارى ولا يوفر ضماناً لبقائه .

لقد جاءت ردود الفعل متوازية إلى حد بعيد على كل من الآلية الاقتصادية الرأسمالية التى سادت عقد الستينيات ، والآلية السياسية للاشتراكية البيروقراطية فى أواخر حقبة الثمانينيات على يد الحركات الجماهيرية ؛ الأمر الذى يشير إلى استمرارية سعى الإنسان فى البحث عن الحقيقة ، ويشير أيضاً إلى أن ذلك السعى له أبعاد تصورية وفلسفية عدة . كما أن الانعكاسات المؤسسية لذلك البحث ترتبط بشكل أساسى بالأنظمة الاقتصادية والاجتماعية . فإذا بحثنا بشكل أكثر تعمقاً فى المنابع الفلسفية والنفسية لذلك السعى الإنسانى ، فسيكون بمقدورنا أن نستنتج حقيقة أن ذلك السعى

ليس مجرد محاولة لإيجاد منظومة ناجحة للمفاهيم الاقتصادية والسياسية فحسب ، بل إنه سعى وراء فهم أعمق للقيم الوجودية المتعلقة بالكيان الإنسانى وذلك لضمان حرية وسلامة الأفراد فى مواجهة هيمنة الهياكل التقنية ؛ التى تسبب فى تفشى شعور عام بالاغتراب . ولذا فإن إعلان نهاية التاريخ بمعنى أنه نهاية للتطور الفكرى الإنسانى يُعتبر من قبيل الادعاءات السفسطائية لثابت زائفة تصور سقوط الاشتراكية على أنه نصر نهائى للقيم الديمقراطية الليبرالية . وهذا يحتم علينا أن نهبّ للدفاع ضد دعوى الهيمنة أحادية البعد من قبل النموذج الغربى . ففى حقيقة الأمر نحن نحاول أن نبرهن على أن الدليل الحقيقى على وجود توازن داخلى لحضارة ما يتمثل فى مدى الاتساق بين التصورات النفسية الاجتماعية ، وكيفية تداخلها مع الأنظمة الاقتصادية والسياسية . إن مفهوم هوسرل للإدراك الذاتى فيما يتعلق بوضع تصور محدد لنموذج حضارى ما واتصاله بمكان الفرد فى العلاقة بين أنا الفرد وبين حياة العالم (Lebenswelt) هذا المفهوم قد يكون مفهوماً تصورياً يتعلق بذلك الاستقرار الداخلى ، وبمدى الاتساق داخل حضارة ما ودرجة توازنها . ويلقى هذا المفهوم الذى وضعه هوسرل مهمة خاصة على عاتق إنسان الحداثة الغربية من خلال هذا التصور . قد يكون مثل هذا الشعور بالوعى من منظور «الإدراك الذاتى» السابق ذكره ملحوظاً فى عملية تطور جميع الحضارات ، إلا أن السمة الأكثر أهمية من سمات التحديات الحضارية تكمن فى تلك البدائل «الإدراكية الذاتية» . فإدراك ذاتى واضح ومؤثر يمكنه أن يسرع من عملية التحفيز النفسانية للأفراد ، كما سيساعد على إقامة علاقة متكاملة بين الإدراك التخيلى وبين البيئة الاجتماعية .

إن المشكلة الأساسية فى المجتمعات الاشتراكية هى غياب مثل تلك العلاقة الاندماجية . ولعل السبب فى ذلك هو أن الأيديولوجية الاشتراكية توفر نشاطاً ديناميكياً فقط طالما كانت التصورات الفردية والاجتماعية فى حالة توازن . لقد بلغت ردادات الفعل الاجتماعية لمرحلة من التصعيد اللامحدود حالما بدأ الفرد فى اكتشاف أن إدراكه الذاتى يتناقض مع التكوينات البيروقراطية المنعزلة والمقيدة إلى حد كبير . وعلى الجانب الآخر عندما نحاول سبر أغوار المجتمعات الرأسمالية من خلال هذا المنظور فإننا نلاحظ أيضاً مدى صعوبة الإقرار بمدى صحة واستقرار مثل هذا التماسك بين الفرد

والتصورات الاجتماعية ومدى توازنهما . وبالمثل يمكن الوقوف على مثل هذه الخصائص من خلال ردود الفعل تجاه آليات السوق في العالم الرأسمالي . ولذلك فسوف نسلم بأن الإنسان الغربى قد فقد هو الآخر إدراكه الذاتى ، وبأن تلك الظاهرة تنذر بوقوع أزمة تحولات حضارية ، أكثر من كونها تشير إلى اقتراب وقوع نهاية التاريخ كما تكهن فوكوياما فى أطروحته المعروفة . إن التاريخ لم ينته بعد ، وما زالت مساراته فى مرحلة مخاض تتجه نحو التوازن الوجودى .
