



اسم المقال: مستقبل الابدولوجيا واليوتوبيا في الفكر السياسي الغربي الحديث

اسم الكاتب: أ.م.د. عامر حسن فياض، م.م. عماد احمد مولود

رابط ثابت: <https://political-encyclopedia.org/library/179>

تاريخ الاسترداد: 2026/05/25 00:40 +03

الموسوعة السياسية هي مبادرة أكاديمية غير هادفة للربح، تساعد الباحثين والطلاب على الوصول واستخدام وبناء مجموعات أوسع من المحتوى العلمي العربي في مجال علم السياسة واستخدامها في الأرشيف الرقمي الموثوق به لإغناء المحتوى العربي على الإنترنت. لمزيد من المعلومات حول الموسوعة السياسية - Encyclopedia Political، يرجى التواصل على info@political-encyclopedia.org

استخدامكم لأرشيف مكتبة الموسوعة السياسية - Encyclopedia Political يعني موافقتك على شروط وأحكام الاستخدام المتاحة على الموقع <https://political-encyclopedia.org/terms-of-use>

تم الحصول على هذا المقال من موقع مجلة العلوم السياسية جامعة بغداد ورفده في مكتبة الموسوعة السياسية مستوفياً شروط حقوق الملكية الفكرية ومتطلبات رخصة المشاع الإبداعي التي ينضوي المقال تحتها.



مستقبل الابدولوجيا واليوتوبيا في الفكر السياسي الغربي الحديث

المخلص	الاستاذ المساعد الدكتور عامر حسنا	المدرس المساعد عماد احمد (**)
ان الدعوة الى نهاية الابدولوجيا واليوتوبيا ليست بدعوة جديدة، وهذه الدعوة كان لها صدى قوي داخل الاوساط الثقافية الغربية في خمسينيات القرن الماضي لتستمر حتى يومنا الحالي.	ان دراسة هذه الدعوة من خلال انصارها ومناهضيها هي موضوع اهتمام هذا البحث. ولعل افضل منهجية لدراسة هكذا موضوع هي المنهجية التي تربط ما بين صعود عصر الثقافة العالية وبين افول عصر الابدولوجيات من جهة والتي تربط ما بين نهاية عصر الصراع الطبقي ونهاية عصر الابدولوجيات من جهة ثانية والتي تربط ما بين نظرية نهاية التاريخ ونهاية عصر الابدولوجيات كل هذه الانشغالات الفكرية السياسية تتلمسها في هذا البحث	وقد صيغت هذه المسألة من خلال الدعوة الى نهاية الابدولوجيا، أو التفريغ الابدولوجي، أو نهاية اليوتوبيا، أو نهاية الأفكار الشمولية أو نهاية التاريخ وهكذا. لكن بمقابل ذلك كانت هناك اتجاهات ترفض مثل هذه الدعوات وتنتقدها وتركز، بدلاً من ذلك، على بروز الابدولوجيات واليوتوبيات بصيغ وأفكار جديدة.
المقدمة	ابتداءً لابد من القول ان الدعوة الى نهاية الابدولوجيا أو اليوتوبيا ليست بدعوة جديدة. اذ تعود هذه المسألة الى القرن التاسع عشر عندما كان يتصور (ماركس) حدوث ثورة تؤدي الى نهاية كل اشكال الاغتراب وبناء عالم حرر من الضغوط وسيطر على الضرورات. بعد هذه المرحلة التي يرفضها البعض، ويقول آخرون عنها إنها تبشيرية... تتدرج الغايات لدى (ماركس) من خلال الأحداث التي توقعها هو، بحيث كل منها يضع حداً للاغتراب، ويرسم أفقاً جديداً ويفتح مخرجاً. وهذه الأحداث هي	المقدمة

(*) عميد كلية العلوم السياسية-جامعة النهدين.

(**) كلية الاعلام/جامعة صلاح الدين-اربيل.

الماركسية(3). أما مراحل التطور التاريخية التي حددها كونت فهي (4):
(أ) المرحلة اللاهوتية: التي ترى أن مصير الانسان محكوم بقوى سماوية تمتد من بداية التاريخ حتى الاصلاح البروتستنتي.

(ب) المرحلة الميتافيزيقية : وهي عصر النقد والتمرد التي توجتها الثورة الفرنسية .

(ج) المرحلة العلمية أو الموجبة Positive التي يمكن أن تطلق على التاريخ المعاصر حيث حلت المعرفة عن الانسان والطبيعة محل الجهل وأوهام العصور السابقة.

بهذا المعنى فإن الصراعات الايديولوجية عند (كونت) تنتمي الى المراحل الأولى والثانية من تطور الفكر البشري . لذلك دعى الى نبذ هذه الصراعات من خلال اكتشاف وتطبيق القوانين العلمية لحل المشكلات الاجتماعية وبناء نظام يحقق الاستقرار في المجتمع . لذلك يرى (كونت) أن المجتمع الانساني يعيش على التنظيم أكثر مما يعيش على الايديولوجيات ، وأن أفضل صورة للحياة الاقتصادية والسياسية هي الرأسمالية، وبالذات الرأسمالية الأوروبية التي هي بنظره تنويج للتاريخ التطوري للانسان. من هنا دعا الى (فكرة المجتمع الصناعي) الذي لا يقوم على الايديولوجيا بقدر ما يقوم على ما أطلق عليه (التنظيم)، وهذا التنظيم الذي ينبغي أن يكون فعالاً . هكذا بنى (كونت) القاعدة

: نهاية الاعتزاب الديني، ونهاية الفلسفة التأملية العقلانية، نهاية الايديولوجيات بإحلال الحقيقة المحسوسة والعملية محل التفسيرات والتمثيلات المستخدمة من قبل الطبقات المسيطرة ، نهاية الدولة بالتلاشي من خلال اجتثاث الملكية الخاصة والقمع البوليسي، ونهاية الاقتصاد السياسي بالانتقال الى الرخاء، نهاية التاريخ، ونهاية الطبقات ذاتها من خلال بناء مجتمع بلا طبقات.. الخ (1). هذه النهايات التي طرحها (ماركس) تعكس مدى التأثير الذي مارسه فكرة (هيجل) عن نهاية التاريخ على (ماركس) والتي تجسدت في الدولة المطلقة التي حققها الثورة الفرنسية عام 1789 في شخص (نابليون) (2) .

وقد ساهم عالم الاجتماع الفرنسي (أوغست كونت) أيضا في ترسيخ اسس نهاية الايديولوجيا في القرن التاسع عشر عندما حاول أن يفسر أسباب الصراعات التي كانت سائدة في عصره وإيجاد حلول لها . فلم يرجع كونت الصراعات القائمة الى عوامل اقتصادية أو طبقية أو الى تناقض المصالح، ولكنه أرجعها الى نماذج فكرية وسلوكية تنتمي الى مراحل تاريخية منصرمة قدمها في مقابل المراحل التطورية

بإمكانية تحرر المثقفين من الايديولوجيا واليوتوبيا وبلوغهم الحقيقة الموضوعية إلا أنه أبدى تشاؤماً حيال مستقبل الايديولوجيا واليوتوبيا . بل والأكثر من ذلك، وعلى عكس ما قاله (طرايشي) من أن "ماهام كان من دعاة نهاية الايديولوجيا" (8)، فقد رفض (ماهام) فكرة نهاية الايديولوجيا واليوتوبيا تماماً وقد قال بهذا الصدد (9):

"من المحتمل في المستقبل، في عالم يخلو من أي جديد عالم يكون كل شيء فيه قد انتهى وتكون كل لحظة فيه تكرر للماضي، أن يقوم وضع يكون الفكر فيه خالياً من كل العناصر الايديولوجية واليوتوبية . لكن الإزالة التامة للعناصر التي تسمو على الأمر الواقع سوف تعني في النهاية اعتلال الإرادة الانسانية وتلفها. وفيما يلي يكمن أكبر فرق جوهرى بين هذين النموذجين من التسامي على الواقع. فبينما سقوط الايديولوجية أزمة لطبقة معينة فقط، وتأخذ الموضوعية الناجمة عن إزالة أقنعة الايديولوجيات دائماً شكل توضيح الذات بالنسبة لمجتمع ككل، فإن زوال العنصر اليوتوبي زوالاً تاماً من الفكر والفعل البشريين سوف يعني أن الطبيعة البشرية والتطور الانساني سيتخذان طابعاً جديداً كل جدة . إن اختفاء اليوتوبيا سيخلق وضعاً ساكناً جامداً لا يكون فيه الانسان نفسه

الأساسية لفكرة نهاية الايديولوجيا التي أنطلق منها علماء الاجتماع الغربيون في القرن العشرين أمثال ريمون آرون ودانيال بيل وآخرون (5).

كذلك ساهم عالم الاجتماع الألماني (ماكس فيبر) هو الآخر لوضع حجر الأساس لمدرسة "موت الايديولوجيا" عندما رفع شعاره المشهور الداعي الى "فصل السوسيولوجيا عن القيم" والى تأسيس علم اجتماع "علمي" و"موضوعي" على أساس تنزه التحليل الاجتماعي عن كل "تعرض ايديولوجي" (6).

أما (كارل ماهام) الذي كان أول من ربط الايديولوجيا واليوتوبيا ضمن علاقة جدلية متكاملة، فقد حاول أن يطبق نظرة (فيبر) فيما يتعلق بالعلاقة بين العلم من جهة والايديولوجيا واليوتوبيا من جهة أخرى وذلك بغية الوصول الى الحقيقة الموضوعية المحايدة . لذلك فقد وجد (ماهام) أن الطبقة التي بإمكانها أن تتحرر من الايديولوجيا واليوتوبيا هي طبقة المفكرين أو المثقفين الذين هم متحررين من الروابط الاجتماعية والمصالح الخاصة والانتماءات الطبقيّة سواءً للطبقة الحاكمة أو للطبقة المحكومة (7). لكن بالرغم من اعتقاد (ماهام)

على القتل. وعلى الاشتراكيين أن يختاروا أما القول أو الرفض للماركسية من حيث هي " فلسفة مطلقة " ، وإذا أخذوا بالاختيار الأخير ، فإن الاشتراكيين " سيكتشفون أن عصرنا يتميز بنهاية الايديولوجيات ، أي البيوتويات المطلقة التي تقوم بتدمير ذاتها... (10).

يبدو أن حملات نهاية الايديولوجيا والبيوتويا معظمها جاءت على خلفية الانتقادات التي وجهت الى سياسات اليسار الاشتراكي المرتبط بالاتحاد السوفيتي السابق والعلاقة المتأزمة بين الأخير واليسار الأوروبي الغربي . هكذا استخدم (هـ . ستوارت هيوز) مصطلح " نهاية الايديولوجيا " لوصف هذه العلاقة في بحث له عن مزاج المثقفين الأوروبيين . فقد لاحظ (هيوز) أن " المثقف الأوروبي اليساري " أصبح الآن على يقين " بقدر من الشعور بالصدمة " أنه يُفضل الرأسمالية على الشيوعية " فنهاية صوفية اليسار هي أوضح الإشارات التي ظهرت " منذ الحرب . وأكد في هذه المقالة عن " نهاية الايديولوجيا السياسية " في العام 1951 ، أن " اليسار أصبح يفقد الاقتناع والأفكار " (11). وفي الخمسينيات من القرن الماضي أصدرت الباحثة (جوديث. ن. شكلا) كتابها المعنون "ما بعد البيوتويا: أخيار الإيمان السياسي" وفي الفصل الأخير الذي

فيه أكثر من أي شيء . وستواجهنا حين ذاك أكبر ظاهرة متناقضة تخطر على البال أو الخيال : وهي أن الانسان الذي فاز بأكبر سيطرة فكرية على الوجود ، يصبح ، حين يُترك بلا مثل عليا ، مجرد مخلوق عشوائي إنزوائي . وهكذا ، وبعد تطور مرير ولكنه بطولي ، وفي لحظة وصوله الى أعلى مراحل الوعي والإدراك ، وحين يفقد التاريخ صفتة كقَدْرٍ أعمى وبتزايد كونه مخلوقاً من صنع الانسان ، وفي هذه اللحظات الجيدة ، إذا تخلى الانسان عن البيوتويات ، فإنه يضيّع ارادته في صنع التاريخ ، ويضيّع معها قدرته على فهم التاريخ " . وقد استمر الجدل في أوساط المثقفين الغربيين حول مستقبل الايديولوجيا والبيوتويا بعد الحرب العالمية الثانية ويتضح ذلك مع ظهور تعبير "نهاية الايديولوجيا " للمرة الأولى في كتابات الروائي الفرنسي ألبيير كامو (1913-1960). ففي عام 1946 كتب مقالة في صحيفته "المقاومة" وانتقد فيها جهود الاشتراكيين الفرنسيين الحديثة لعقد مصالحة بين الماركسية والأخلاق. وعند (كامي) فإن هذه المصالحة لا يمكن أن تتم، لأن العقيدة الماركسية التي ترى أن الغايات تبرر الوسائل تسبغ مشروعية

وتراكمها ، والكشف عن الأساس المشترك لهما ، والتهئية لوضع أفكار أكثر واقعية . وكانت خلاصة المؤتمر هي نقد الايديولوجيا ، والفكر العقائدي ، بحسب إدوارد شيلز " Edward shils " ، الذي تحدث عن المؤتمر في مقال له حمل عنوان " نهاية الايديولوجيا " في نوفمبر / تشرين الثاني 1955 ، والذي يعتقد إنه أول استخدام واسع لهذا المصطلح الذي شاع منذ ذلك الوقت (13).

وبعد أقل من خمس سنوات على عقد المؤتمر صدرت عدة دراسات نظرية اجتماعية وسياسية لتدعم المقولة التي بشر بها مؤتمر ميلانو . لقد كانت كتب (بيل) و(ليبست) أبرز تلك الدراسات الداعمة تبريراً وتفسيراً وترويجاً لنظرية (نهاية عصر الايديولوجيا) . ومن بعدها انهمرت من مواقع فكرية متعددة المؤلفات والنظريات السوسيولوجية في هذا الشأن ، في كل المؤتمرات السوسيولوجية العالمية التالية والتي كررت الدعوة لإسقاط الايديولوجيا وتحرير الثقافة كضرورة للمجتمع مابعد الصناعي . وحاول المشاركون فيها من خلال تعليمهم النظري طرح مفاهيم أخرى جديدة (مثل مفهوم التقارب ، المجتمع الصناعي الموحد ، مجتمع ما بعد البرجوازية ، أطوار النمو ، دولة الرفاه ، ثورة الاداريين ، تبرجذ الطبقة العاملة ، السلام بين الطبقات ، سيطرة

يحمل عنوان "نهاية الراديكالية" . كتبت فيه إن الراديكالية "أصبحت اليوم " موضة " بالية تماماً " ، من حيث إنها " تتطلب الحد الأدنى من الإيمان باليوتوبيا " بمعنى أن الناس قادرين على تحويل بيئتهم الاجتماعية ، وهذه الروح هي ما أصبحت الآن مفتقدة الآن . وقد " عجزت الاشتراكية عن إستعادة الروح المفقودة للمثالية اليوتوبية ، وأصبحت اليوم لا هي راديكالية ولا هي قادرة على غرس الأمل " ، ومن ثم تستنتج: " إن كل ما نحن بحاجة الى تقريره الآن هو أن الاشتراكية لم يعبد لديها ما تقول... " (12) .

اذن ، فنهاية الايديولوجيا واليوتوبيا كانت لها صدى قوي داخل الأوساط الثقافية الغربية في خمسينيات القرن الماضي . وما يؤكد ذلك هو انعقاد مؤتمر ميلانو " في سبتمبر / أيلول 1955 . فهذا المؤتمر الذي يُعد حدثاً مهماً اقترن بمفهوم نهاية الايديولوجيا . فقد جعل المؤتمر الدوري لاتحاد المثقفين المعروف بإسم " مؤتمر الحرية الثقافية " موضوع مستقبل الحرية محوراً له لمناقشة قضية الايديولوجيا ، مكرساً أعماله لما دعاه : دعم عملية تحرير الفكر الليبرالي والاشتراكي من الأفكار غير الضرورية

هؤلاء يشكلون قاعدة للايديولوجيا والقوة التي تجعلها لا تميز بين الامكانيات والإحتمالات في رؤيتها للمستقبل ، بل تحيل الإحتمالات الى يقينيات.

غير أن تلك الايديولوجيات التي نشأت في مرحلة نفوذ الرأسمالية الصناعية، مما أدى الى نشوب صراع ايديولوجي في الماضي ، قد استنفذت، أي انها فقدت حقيقتها وقوتها الإقناعية لدى المثقفين الراديكاليين، وفيما عدا القلة التي تؤمن بالمخططات الاجتماعية لتحقيق طوباوية الانسجام الاجتماعي ، أو القلة المحافظة التي لا ترى للدولة دخلاً في الاقتصاد، وتناهض دولة الرفاهية، فإن هناك بالتقريب إجماعاً بين المفكرين في الغرب على المسائل السياسية، والتعددية، ولا مركزية السلطات، والاقتصاد المختلط، و " دولة الرفاهية ". بهذا المعنى فإن العصر الايديولوجي قد انتهى، وأصبحت الايديولوجيا التي كانت طريقاً للعمل أمام درب مسدود (16).

وقد عزز (بل) نظريته عن نهاية الايديولوجيا من خلال كتاباته عن المجتمع ما بعد الصناعي منذ ستينيات القرن الماضي. وفسر بل طبيعة هذا المجتمع بالقول: "لو حاول المرء أن يتصور شكل المجتمع بعد اربعين أو خمسين سنة من الآن لتبين له أن النظام الصناعي " القديم " يتلاشى شيئاً

التكنوقراط) ذات تماثل مبدئي وقراءة التاريخ ورسم الملامح الأساسية لاتجاهات التطور المستقبلي للعمليات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الجارية في العالم . ليدعموا استنتاجاتهم القائلة بأن " لا يوجد مكان للايديولوجيا " ، في النظامين الرأسمالي والاشتراكي (14).

فر (دانيال بل) على سبيل المثال، يربط في كتابه حول نهاية الايديولوجيا بين مفهومه للايديولوجيا وزوال مقاصدها، فهو ينظر الى الالتزام بالايديولوجيا نوعاً من الاشفاق على مسألة ما، أو اشباعاً لمشاعر أخلاقية عميقة وليس بالضرورة انعكاساً للمصالح في صورة أفكار، ومن هنا فإن الايديولوجيا عنده هي "دين مدني"، كما إنها تحويل للأفكار الى دوافع اجتماعية، ومن ثم فإنها التزام بنتائج تلك الأفكار (15). كما ويرى أن الايديولوجيا قد اكتسبت في القرن التاسع عشر سمتين :

أولهما : التشديد على الحتمية وضخ العواطف لمؤيديها، مما جعلها منافسة للأديان . ثانيهما : المطابقة بين الحتمية والتقدم ، فربطوا الايديولوجيا بالقيم الوضعية للعلم ، من خلال فئة من المفكرين الصاعدة التي كانت تبحث عن تأكيد مركزها الاجتماعي ، إذ كان

- 1- في القطاع الاقتصادي : التغيير من اقتصاد انتاج السلع الى اقتصاد الخدمات .
- 2- في توزيع المهمن : تفوق طبقة الاقتصاديين والتقنيين .
- 3- المبدأ المحوري : مركزية المعرفة النظرية مصدراً للتجديد وصياغة سياسة المجتمع .
- 4 - في الاتجاه المستقبلي : سيطرة التكنولوجيا وتقديراتها .
- 5 - في صناعة القرار : الاستناد الى ابداع التقنية الفكرية .
- تلك هي نظرة (بل) لنهاية الايدولوجيا في المجتمعات ما بعد الصناعية . أما (مارتن ليست) فقد أشار الى أن كتابه المعنون (رجل السياسة) يقرر حقيقة أساسية وهي أن "الديمقراطية ليست مجرد وسيلة تستطيع المجموعات المختلفة أن تحقق أغراضها، أو تنشأ المجتمع الفاضل بواسطتها، وإنما هي أقرب ما تؤدي الى المجتمع الفاضل نفسه أثناء التطبيق. وان عملية الأخذ والعطاء في المنازعات الداخلية في المجتمع الحر، تتيح بعض الضمانات ضد تراكم منتجات المجتمع في أيدي بعض مالكي زمام السلطة، وكما تتيح الفرص للناس كي يربوا أطفالهم دون خوف من الاضطهاد ... وان الديمقراطية تتطلب منظمات تؤيد الاختلاف وعدم الاتفاق ، كما تتطلب في الوقت نفسه فشيئاً ليحل محله " مجتمع جديد " . أو بعبارة أخرى، إذا كانت الشخصيات القيادية في النظام " القديم " هي رجال الأعمال والمقاولون ومدراء المؤسسات الصناعية ، فإن الشخصيات القيادية في المجتمع الجديد سوف تكون العلماء والرياضيين والاقتصاديين ومهندسي تكنولوجيا الكمبيوتر ، وسوف تكون المؤسسات المهنية في المجتمع الجديد هي المؤسسات الفكرية - بمعنى إنها المؤسسات الخلاقة والمبدعة والتي تستثمر أئمن المواهب . لن تكون قيادة المجتمع الجديد في أيدي رجال الأعمال والشركات التي نعرفها اليوم، لأن غالبية الانتاج ستكون مجرد عمل روتيني ليس أكثر، بل ستكون تلك القيادة في أيدي مؤسسات بحوث و مخابر صناعية ومحطات التجارب والجامعات ، أي ان البنية الهيكلية للمجتمع الجديد بدأت تتضح من الآن " (17).
- ففي مجتمع ما بعد الصناعة الذي تكون روح الطبقة العلمية الجديدة فيه روح مهنية بدلا من النفعية وتهتم بالرعاية العامة بدلاً من تحقيق المنفعة الخاصة للطبقة المسيطرة. فهذا المجتمع عند (بل) يتميز بالخصائص التالية(18):

المنظمات التي تساند الشرعية والاتفاق العام " (19).

بهذا المعنى فإن الديمقراطية الغربية هي اليوتوبيا التي حلم بها الفلاسفة منذ القدم . وهي في الوقت نفسه تجاوزت مرحلة الثورة الصناعية بكل مشاكلها وتناقضاتها الاجتماعية والسياسية والفكرية لأن " التغييرات في الحياة السياسية الغربية تعكس حقيقة أن الحلول للمشاكل السياسية الرئيسية والصناعية قد تم العثور عليها . فلقد حصل العمال على حقوقهم السياسية والصناعية، وقبل المحافظون أن تقام دولة الرفاه . وعرف الديمقراطيون اليساريون بأن زيادة سلطة الدولة الشاملة تحمل معها خطراً على الحرية أكثر مما تحمله من حلول للمشاكل الاقتصادية . ولقد قضى انتصار الثورة الاجتماعية الديمقراطية في الغرب على السياسة الداخلية لأؤلئك الذين لا بد وأن تكون لهم مذاهب أو دول مثالية تحفزهم على العمل السياسي " (20).

وأدى هذا التدهور في مصادر الاختلاف السياسي في الديمقراطية الغربية الى تساؤل البعض عما إذا كانت المنازعات الضرورية لبقاء الديمقراطية ستستمر . وكان جواب (ليست) على ذلك هو " أن الصراع الطبقي الديمقراطي

سيستمر ، ولكنه سيكون في شكل معارك تخلو من الايديولوجيات ومن الاعلام الحمراء، والاستعراضات العمالية يوم أول أيار (مايو) (21). وذلك لأن " الحماس والايديولوجية قد فقدتا ضرورتهما لتدعيم الصراع الطبقي في الديمقراطية المستقرة التي تتمتع بالرخاء، ولكن من الواضح إنهما ضروريان في المجهود الدولي، لإقامة منظمات سياسية واقتصادية حرة، في باقي بلاد العالم . واما المشرف على النهاية، فهو الصراع الطبقي في الغرب فقط. وسوف تستمر المنازعات المذهبية المتصلة بالتطوير الاقتصادي، والمنظمات السياسية المناسبة في مختلف الأمم ... " (22).

كما يتبين من أقوال كل من (بل) و (ليست) ، فإن الايديولوجيا قد انتهت لأن اليوتوبيا قد تحققت بفضل دولة الرفاه التي حققت هي بدورها الرخاء الاقتصادي في المجتمعات الديمقراطية الغربية ، ناهيك عن الحرية والسعادة ، وخلقت بذلك نوع من الانسجام بين الطبقات التي كانت في صراع مرير قبل ذلك .

وهناك الكثير من علماء الاجتماع ممن يتحدث عن مجتمعات ما بعد الصناعية ، وربما ما بعد الرأسمالية . والذي تتميز به مثل هذه المجتمعات هو التخلص من الأعباء التي يفرضها الالتزام بأيديولوجية معينة . فقد كتب دهرندروف في كتابه (الطبقة والصراع الطبقي

العقيدة و يمكن أن تنظم بشكل أحزاب صفوة أو أحزاب جماهيرية وذلك تبعاً للمحيط الاجتماعي والسياسي والاقتصادي الذي توجد فيه وتميل إلى الأفراد بالسلطة إذا تمكنت كالأحزاب الشيوعية والدينية والاشتراكية. و أما الثانية فهي أحزاب غير عقائدية لا تحمل أفكاراً جامدة وهي أحزاب واقعية في التعبير بدون أي تميز أو ميل لتحقيق مصالح جماعة معينة دون غيرها فهي أحزاب مواقف وبرامج عامة وليس لها ارتباط بعقيدة محددة وتغير مواقفها وسياساتها العامة من فترة إلى أخرى تماشياً مع الظروف المتغيرة وتتميز بقدرتها على التكيف مع الظروف المحيطة بها كما إنها تتأثر بنوعية واتجاهات القيادات التي تسيطر عليها فهي تتسم بالمرونة والحركة وإذا كانت أحزاب العقيدة تنافس بمبادئها العقائدية فإن الأحزاب العملية تنافس بإستراتيجيتها وقدرتها على التحرك بين كافة فئات وطبقات المجتمع . كما هو الحال مع الأحزاب البريطانية والأمريكية (24).

وقد تبني (الن تورين) نفس هذه الدعوات التي تربط ما بين نهاية الايديولوجيا وتغيير بنية الأحزاب السياسية في المجتمعات الديمقراطية الغربية وقد قدم تصنيفاً آخرًا لعلاقة الايديولوجيا بالأحزاب السياسية متبعاً في ذلك نفس الأسلوب الذي اتبعه

في المجتمعات الصناعية (قائلاً : " ان الايديولوجيات فقدت قيمتها كمنهاج (للأحزاب) كما لم تعد صالحة ، خصوصاً بعد التغيرات البنوية ذات الدلالة التي طرأت منذ صياغة هذه الايديولوجيات " (23).

وعلى ذكر علاقة الايديولوجيا بالأحزاب السياسية في المجتمعات الديمقراطية الغربية فقد تصاعدت دعوات من قبيل نهاية الايديولوجيا في النظم السياسية الحزبية القائمة في هذه المجتمعات . ويتجلى هذا الأمر بوضوح في قيام بعض الكتاب الغربيين بتصنيف الأحزاب السياسية على أساس درجة الالتزام والارتباط بعقيدة معينة إلى الأحزاب الايديولوجية وأخرى غير أيديولوجية . فالأولى ترتكز على عقيدة محددة تقدم تفسيراً متكاملًا معقولاً للواقع الاجتماعي وتضع تصوراً محدداً للمجتمع المنشود فهي أحزاب عقائدية دوغمائية إطلاقيه تعطي لمصالح طبقة أو فئة معينة أفضلية وإن كانت غير مكشوفة في بعض الأحيان على مصالح المجتمع لهذا فهي على الأغلب أحزاب متميزة وطبقية تقوم على تصور للسياسة على وصفات جاهزة مسبقة على حد تعبير (دوفرجه) والأفراد ينضمون لحزب

سيكونون مجرد ممثلين وليس مناضلين (25).
وأحزاب التمثيل إذ تبدو كذلك، فلأنها
تفتقد للايديولوجية. و(الن تورين) يرى أن
الأحزاب بصورة عامة تميل الى أن تتحول الى
أحزاب تمثيل . وهذا يصدق بوجه خاص
بالنسبة للأحزاب العمالية . وأكد قائلاً : "
في البلدان الصناعية المتقدمة نلاحظ التقدم
السريع لأحزاب التمثيل . إن التركيب
الاجتماعي للأحزاب المسماة بالأحزاب
العمالية، من نوع الأحزاب الاشتراكية
الديمقراطية ، يبدو أكثر فأكثر أقل عمالية .
وإن محتواها الايديولوجي أخذ
بالضعف" (26) . فالمستقبل طبقاً للتخطيط
الذي يرسمه (تورين) هو لأحزاب التمثيل
أكثر مما هو لأحزاب التكامل. إن الأخيرة
باتت من الماضي ، في حين أن الأولى باتت
ترتبط بالمستقبل. أي أن المستقبل هو
للأحزاب التي تفتقد للايديولوجية، حيث
ستقوم الأحزاب في المستقبل من دون حاجة
للايديولوجية(27) .

يبدو أن تصور (تورين) لنهاية
الايديولوجيا ينطلق أساساً من نظريته الى
الموقف الايديولوجي للطبقة العاملة في
المجتمعات الصناعية المتقدمة . ولكن (هربرت
ماركيوز) يعتبر أفضل من صور الحالة
الايديولوجية للطبقة العاملة في المجتمعات
الصناعية المتقدمة الاشتراكية منها والرأسمالية .

من قبل (مارتن ليست) . فهو يصنف
الأحزاب الى نوعين : أحزاب التكامل
وأحزاب التمثيل . إن أحزاب التكامل
هي الأحزاب التي تكرس المصالح التي
تدافع عنها في إطار ايديولوجية عامة يبدو
مظهرها واضحاً بالنسبة لكل ميادين
الحياة الاجتماعية . وهي تعنى ليس فقط
بتعين السياسة ، وإنما كذلك الأخلاق
والآداب ، وأعضاء هذا النوع من
الأحزاب لا ينتظرون من حزبه أن يقوم
بالدفاع عنهم فقط ، وإنما يتطلعون
كذلك الى أن يجدوا فيه ما يدفعهم الى
المساهمة في الحياة الاجتماعية وفي
العلاقات الانسانية في التضحيات وفي
الآمال ، وهذا النوع من الأحزاب يتماهى
مع طبقات اجتماعية معينة ، ويحدد
نشاطه لينصرف الى تغيير النظام
الاقتصادي القائم باعتبارها ان ذلك
يشكل الشرط الأساس لتغيير المجتمع
بصورة عامة . أما أحزاب التمثيل فإنها
تكون أقرب الى جماعة الضغط بقدر ما
لا تستهدف ممارسة السلطة وبالتالي لا
تستهدف تغيير أصل ومحتوى القرارات
التي ترد على الأقل ، بخصوص الحياة
الاقتصادية ونتائجها الاجتماعية . وهذه
الاحزاب تحصل من أعضائها على التزام
محدود ، وربما عابر . وهكذا فإنهم

إن قدرة التكنولوجيا المعاصرة على الانتاج الوفير ، الذي يعود جزء منه الى العمال في صورة مستوى معيشة مرتفع، يساعد على دعم النظام الرأسمالي ، لهذا فالعمال أصبحوا في المجتمع الصناعي المتقدم وسيلة لدعم النظام القائم وأصبحت عملية الانتاج، التي ترفع مستوى معيشتهم ، هي ذات العملية التي تعمل على زيادة اندماجهم في هذا النظام وبالتالي على زيادة خضوعهم له. وبعبارة أخرى، لقد أصبحت للعمال في مثل هذا المجتمع مصلحة في بقاء النظام وازدهاره، ومن ثم فقد تم - بطريقة سلمية - تقليص أظافرهم الثورية والقضاء على روح التمرد والثورة فيهم، في نظر (ماركيوز) (29). هنا يكمن مغزى نهاية الايديولوجيا (الايديولوجيا بالمعنى الماركسي - اللينيني التي تربط الثورة والتمرد بالطبقة العاملة) عند (ماركيوز).

هذا بالنسبة للوضعية الايديولوجية للطبقة العاملة في المجتمعات الرأسمالية الغربية أما في المجتمعات التي كانت تخضع للمنظومة الاشتراكية عموماً والاتحاد السوفيتي تحديداً ، فقد وجد (ماركيوز) إن تجربة الاتحاد السوفيتي لم تستند في بناء مجتمعها الجديد على مشاركة المنتجين المباشرين ، ومشاركتهم في السلطة والإدارة والتخطيط ، ولم توضع السلطة بطريقة مباشرة في أيدي البروليتاريا وإنما وضعت في يد حزب واحد يحكم

اذ يرى (ماركيوز) إن مجتمع الحضارة الصناعية يسير قدماً نحو تحقيق التلاحم الداخلي واستبعاد كل شكل من اشكال التناقض والتجاوز والتعالي . ومن هنا كان هذا المجتمع مجتمعاً أحادي البعد ، مجتمعاً يحيلك باستمرار الى ذاته ويجرد من المعنى كل محاولة لمناوئته ومعارضته بل نفيه وهدمه مادام يلي حاجات الناس ويرفع مستوى حياتهم باستمرار . ولكن هذه الحاجات التي يلبها هذا المجتمع هي حاجات كاذبة لأنها حاجات وهمية من صنع الدعاية والاعلان ووسائل الاتصال الجماهيري . واذا كان المجتمع يحرص على تلبية هذه الحاجات المصطنعة، فليس ذلك لأنها شرط استمرار ونمو انتاجيته فحسب، بل أيضاً لأنها خير وسيلة لخلق انسان ذي البعد الواحد القابل بالمجتمع ذي البعد الواحد والمتكيف معه . وما الانسان ذو البعد الواحد إلا ذاك الذي يستغنى عن الحرية بوهم الحرية. واذا كان هذا الانسان يتوهم بأنه حر مجرد أنه يستطيع أن يختار بين تشكيلة كبيرة من البضائع والخدمات التي يكفلها له المجتمع لتلبية " حاجاته "، فما أشبهه من هذه الزاوية بالعبد الذي يتوهم بأنه حر مجرد أنه منحت له حرية اختيار سادته (28).

إخفاء تناقضاتها وادامة استغلالها فإنها تلبس لباساً ايديولوجياً زائفاً وتروج لهذا الوعي الزائف من خلال ايديولوجية التطور العلمي والتكنولوجي وهي ايديولوجية يعتبرها يورغن هابرماس (1929) مبنية على أساس عدم استقلال العلم والتقنية عن النظام الاقتصادي والسياسي والاداري في المجتمعات المتقدمة . لذلك فإن " العلم والتقنية لا يندمجان وحسب بالنظام الاقتصادي بل و أيضاً بالمراجعات الادارية المركزية في مجتمعاتنا. وبشكل ما يتيسر المجمع العلمي-التقني، بمقدار ما تصير السياسة (علماً) (31). وهنا يكمن مغزى تمويل المجتمعات العلمية من قبل المؤسسات العسكرية والسياسية في الولايات المتحدة، على سبيل المثال وليس الحصر(32). هكذا يؤكد (هابرماس) على الطابع الايديولوجي للعلم والتقنية في المجتمعات الصناعية المتقدمة وهو يقول على لسان ماركيز " لعل مفهوم التقنية سلفاً هي السيادة على الطبيعة والانسان ، سيادة منهجية منظمة ، علمية ، محسوبة ومدروسة الأغراض . ولا يتم املاء بعض الغايات والمصالح المحددة للسيادة متأخراً ومن خارج التقنية - فهي تدخل سلفاً في بناء الجهاز التقني ذاته ، فالتقنية هي في كل مرة مشروع اجتماعي - تاريخي ؛ ويتم فيها التخطيط للمجتمع والمصالح المسيطرة عليه ، بحيث

بأسم البروليتاريا ، لا عن طريقها مباشرة،" إن الغاء الملكية الخاصة لوسائل الانتاج لا يقيم وحده مجتمعاً اشتراكياً ، فلا بد من نقل الرقابة الى الشغيلة أنفسهم ، والى المنتجين المباشرين . وهذا ما لم يحدث ، كما يرى (ماركيز) في الاتحاد السوفيتي . فلا وجود لأي رقابة فعلية من (تحت) في القاعدة العمالية هناك، فالسلطة متمركزة في (أعلى)، وهي سلطة بيروقراطية تهيمن على كل شؤون الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية عامة ، وهي تفرض على المجتمع عقلانية قمعية متشددة ، تستوعب المجتمع كله ، وتوجه انتاجه ، وتحدد استهلاكه ، وتسوس أفكاره وأخلاقياته وأذواقه في إطار الأهداف الاجتماعية والسياسية العامة التي تحددها . ولقد بلغت هذه العقلانية القمعية قمتها في المرحلة الستالينية(30). هنا تتضح حالة الاغتراب التي كانت تعاني منها البروليتاريا في ظل النظام الاشتراكي نفسه.

هكذا إذن، يؤيد (ماركيز) نهاية الايديولوجيا عند الطبقة البروليتارية . لكن بمقابل ذلك يعتقد هو إن المجتمعات الصناعية المتقدمة تنتج أفكاراً زائفة حول الحرية والسعادة والرخاء ومن أجل

فيمكننا أن نخلق له رغبات مصطنعة الى ما لا نهاية.

3 - إن المبدأ الأخير للايديولوجيا التقنية يمكن أن يختصر كالتالي : كلما ازداد استهلاك الانسان كلما زادت سعادته.

ومن الواضح أن هذه المبادئ الثلاثة للايديولوجيا التكنولوجية لا تشكل سوى ثلاثة أوجه لواقع واحد ، فهذه الأوجه مرتبطة بفلسفة بسيطة تقول بأن الانسان ليس سوى مجموعة من الرغبات. لذلك فلا قيمة للثقافة والقيم والمثل العليا إلا بمقدار ما في هذه الأشياء من المنفعة والربح .

وبالرغم من الطابع القمعي والايديولوجي الزائف للمجتمعات الصناعية المتقدمة ، كما وبالرغم من افتقاد الطبقة العاملة للايديولوجية الثورية، فما زالت هناك امكانية لتجاوز هذا الواقع المتسلط وامكانية تحقيق اليوتوبيا بالمعنى الذي يقصده (ماركيوز) أي مع توفر الشروط الذاتية والموضوعية لتحقيق اليوتوبيا. لذلك فالقوى التي يمكن أن تعارض الواقع القائم وتحقق هذه اليوتوبيا تتمثل بطبقة المنبوذين، "واللامتيمين"، والعروق الأخرى، والألوان الأخرى، والطبقات المستغلة والمضطهدة ، والعاطلون عن العمل والعاجزون عنه (35).

من هنا يكتشف (ماركيوز) تلك القوى في ضحايا المجتمع الصناعي : في الأقليات

تلمي عليهما ما يتوجب فعله مع البشر ومع الأشياء . مثل هذه الغاية للسيادة (مادية) وتنتمي من حيث ذلك الى الشكل نفسه للعقل التقني "(33).

بذلك يتضح ان العلم والتكنولوجيا يحملان الطابع الايديولوجي المزيف بغية السيطرة والسيادة لا على الانسان فحسب بل وعلى الطبيعة أيضاً . وفي ظل هذه الايديولوجية يتحول الانسان الى كائن مصطنع تصنه ايديولوجية العلم والتكنولوجيا كيف ما تشاء وعبر مبادئها الثلاثة وهي(24):

1- كل شيء قابل لأن يصبح سلعة للاستهلاك ، وبالتالي فإن كل شيء هو انتاج والانتاج يطغى أكثر فأكثر على ميادين الحياة . من الحب حين يصبح أفلاماً اباحية وحوانيت جنس ووكالات زواج يصبح انتاجاً الى العمل الأدبي حين يقيم لا بعبارات العمق والجدة بل بعبارات الانتاج والعمل الأدبي يُعامل معاملة السيارة وغيرها من ميادين الحياة المختلفة .

2 - ليس الانسان بكائن لا متناه ولا يمكن الحد به كلية بل هو في نظر التكنولوجيا مجموعة لا متناهية من الرغبات الجسمة (المادية) ، وبالتالي

ضرورية لأي مجتمع. لا غنى عن
الايديولوجيات ، وليس بوسع العلم أن يكون
كل شيء (38) .

يُعمم (التوسير) هذا الرأي حتى على
النظرة الماركسية للعلاقة بين العلم
والايديولوجيا ، فهو يرى بأنه " ليس بوسع
المادية التاريخية أن تتصور أنه حتى في المجتمع
الشيوعي لا يمكن أن يقوم بدون ايديولوجيا
Without Idology ، سواء كانت
أخلاقاً أو فناً تصوراً للعالم
Worlds outlook بوضوح، فمن الممكن تصور
تعديلات مهمة في اشكال الايديولوجيا
وعلاقتها وزوال اشكال محددة موجودة أو
انتقال وظائفها الى اشكال مجاورة
Neighbouring Forms ، ومن
الممكن أيضاً (حسب مقدمات الخبرات
المكتسبة) أن تنمو اشكال أيديولوجية
جديدة (على سبيل المثال، ايديولوجيات
النظرة العلمية للعالم، والانسانية الشيوعية
(Communist Humanism)
ولكن في الظروف الحالية للنظرية الماركسية، لا
يمكن تصور أن الشيوعية كنمط جديد
للانتاج يتضمن قوى انتاج وعلاقات انتاج
محددة يمكن أن يعمل بدون تنظيم اجتماعي
للانتاج، واشكال أيديولوجية مطابقة
له (39) .

العرقية والثقافية وفي الشباب. هذه الفئات
وحدها قادرة في نظره على إحياء الطوبى
الغربية، طوبى العقل المطلق والانسان
الكامل (36) .

تلك هي أبرز معالم الخلافات بين
من يعتبر أن التكنولوجيا ستحل محل
الايديولوجيا ومن يدعي عكس ذلك
ويرى أن التكنولوجيا بحد ذاتها هي
ايديولوجيا وتحديداً ايديولوجيا المجتمعات
الصناعية المتقدمة . وتأتي مساهمة (لويس
التوسير) في ما يخص المناقشات الدائرة
حول قضية نهاية الايديولوجيا واليوتوبيا
في ظل التطورات العلمية المعاصرة لتؤيد
الرأي الأخير من منطلق آخر . اذ ينعت
(التوسير) الرأي الوضعي القائل بأن
العلم سيحتل يوماً ما مكان الايديولوجيا
على أنه يوتوبي " هذه اليوتوبيا هي المبدأ
الكامن وراء فكرة أن الأخلاق، التي هي
في جوهرها ايديولوجيا، يمكن أن يحتل
مكانها العلم أو تصبح علمية تماماً ؛ أو
بامكان العلم أن يدمر الدين ويأخذ
مكانه بطريقة ما؛ وإن الفن يمكن أن
تندمج معه المعرفة أو يصبح " حياة
يومية... الخ " (37) . بهذا الطرح يؤكد
(التوسير) ضد من يؤكد أن الأخلاق
والدين والنفس من "بقايا"، رواسب من
حقب لا علمية مبكرة، إنها مكونات

اذن ، فحسب هذا التصور فإن
الايديولوجيا توجد حتى في المجتمع
الشيوعي وهو مجتمع لا يعتبره (التوسير)
يوتوبيا . وهنا تكمن أهمية تواجد
الايديولوجيا في هذا المجتمع اللاتبقي "
في المجتمع اللاتبقي الايديولوجيا هي
المحرك الذي بواسطته، والعنصر الذي فيه،
تُعاش العلاقة بين البشر وأحوال
وجودهم لما فيه نفع لكل البشر"(40).
بما اننا تحدثنا عن نهاية الايديولوجيا
واليوتوبيا من منظور دعاة مجتمعات ما
بعد الصناعية أو ما بعد الرأسمالية ...
فالأجدد بنا أن نشير الى رأي تيار ما
بعد الحداثة تجاه الايديولوجيا واليوتوبيا .
فاذا كان مفهوم كل من الايديولوجيا
واليوتوبيا نتاج للحداثة الغربية التي
تكونت منذ القرن الخامس عشر حتى
منتصف القرن العشرين فإن مفهوم نهاية
الايديولوجيا واليوتوبيا يعكس هو الآخر
كأنه نتاج لما بعد الحداثة . اذ أن مفهوم
الايديولوجيا واليوتوبيا تكوّن في ظل
مفاهيم الحداثة كالتقدم والعقلانية
والكمال الانساني والتحرر والمساواة
وغائية التاريخ ... الخ (41).

فهذه المفاهيم هي التي تشكل
جوهر الايديولوجيات واليوتوبيات التي
تكونت في العصر الحديث ، لكن نقد

ما بعد الحداثة على أسس الحداثة ومفاهيمها
شمل أيضاً نقد الايديولوجيا واليوتوبيا لذلك
فالطروحات التي تقدمها ما بعد الحداثة في
الجانب السياسي تنتقد كل نزعة ايديولوجية ،
حيث لا تكفي بالتشكيك بالايديولوجيات
، وإنما تتحدث عن نهاية عصر
الايديولوجية ، ودخول الانسانية الى عصر
جديد لا تكون الايديولوجية حاضرة فيه ،
وإنما هنالك فقط صوراً للحقيقة أو
محاكات لها ، فهذه الايديولوجيات التي
إدعى كل منها اكتشافه للحقيقة تراها ما بعد
الحداثة أداة للتبرير السياسي وكوسيلة
للخداع ، لذا تسهم في تتبع مكامن النزعة
الايديولوجية في كل مفاصل الحياة الانسانية
وتعمل على إسقاطها (42).

هذا فيما يتعلق بالتشكيك بالايديولوجيا
، أما بالنسبة لتشكيك ما بعد الحداثة
باليوتوبيا فيتضح هذا الأمر اذا ما عدنا الى الى
فكرة التقدم التي هي أساس اليوتوبيات
الحديثة . إن ما بعد الحداثة تشكك في هذه
الفكرة وترى إن اسطورة التقدم انتهت
بكابوس العنف وتهميش الانسان والبيئة
(43) هذا من جهة . ومن جهة أخرى ، اذا
كانت اليوتوبيا تسعى نحو التماثل والتشابه
في الحقوق والواجبات بين أفراد المجتمع اليوتوبي
، فإن ما بعد الحداثة ترفض فكرة التماثل
والتشابه وتركز ، بدلاً من ذلك ، على

الايدولوجيا وصراعها على صعيد الفكر والممارسة أو المؤسسة وهذا " الفراغ " الذي تملأه الحداثة البعدية وحدها ليس كايديولوجيا بل كايديولوجيا مضادة لكل ايديولوجيا (45).

اذا كانت نظرية نهاية الايدولوجيا واليوتوبيا تعود جذورها بصورة غير مباشرة الى القرن التاسع عشر كما رأينا ، فإن هذه النظرية قد شهدت مناقشات حادة ومباشرة منذ ستينيات وسبعينيات القرن العشرين بين المفكرين والباحثين ذوي الاختصاصات العلمية والفلسفية والاجتماعية المتباينة كما تابعنا ومن خلال دعائها ومعارضيتها وذلك نتيجة التطورات السياسية والفكرية والعلمية العامة التي شهدها العالم بعد الحرب العالمية الثانية وأبرزها بدء الحرب الباردة بين المنظومتين الايدولوجيتين الاشتراكية والرأسمالية ، اضافة الى الثورة العلمية والتكنولوجية التي برزت منذ تلك الفترة . لكن مع نهاية عقد الثمانينيات وبدايات عقد التسعينيات برزت قضية نهاية الايدولوجيا مجدداً على اثر نهاية الحرب الباردة بسقوط الاتحاد السوفيتي والمنظومة الاشتراكية الأوروبية التابعة لها . ويتضح ذلك من مقالة " نهاية التاريخ " للمفكر الأمريكي (فرانسيس فوكوياما) الياباني الأصل الذي نشرها في مجلة الشؤون الخارجية الأمريكية عام 1989 ، ومن ثم طورها في كتاب يحمل

الخصوصيات والتنوع والاختلاف . لذلك فما بعد الحداثة تتبنى ثقافة التنوع أو التعددية الثقافية التي لا تقتصر فقط على ثقافة الأمة وإنما ثقافة كل مجموعة عرقية أو مجتمعات قبلية ... وتذهب في نفس الإطار الى تجزئة السياسة والثقافات والهويات ورفضها وجود طريق انساني عام يحقق حياة أفضل " (44).

لكن النقد الذي توجهه ما بعد الحداثة الى الايدولوجيا واليوتوبيا لا يعني غياب النزعة الايدولوجية فيها وإن كانت النزعة اليوتوبية عندها تتسم بالغموض . من هنا يرى (مطاع صفدي) إن ما بعد الحداثة أو الحداثة البعدية (كما يسميها هو) قد سرقت ايديولوجيا المجتمع الاستهلاكي وحولتها لصالحها ، اذ ان الرأسمالية في مرحلة العصر ما بعد الصناعي تظهر وكأنها قد افتقدت ايديولوجيتها ، وأصبحت تعتمد على البيروقراطية التكنولوجية ، وليس على أنظمتها المعرفية ، وضمن سقوط ايديولوجية اليمين المحافظ ، والنظام الشيوعي ، فإن هناك عصراً يمكن تسميته " عصر ما بعد انهيار الايدولوجيات ، أو الايدولوجيا - بخط كبير - بأنه عصر الفراغ ، أي الفراغ من

الديمقراطية الليبرالية في القرن التاسع عشر المتولدة عن الثورتين الفرنسية والأمريكية تسجل " نهاية التاريخ ، فإنه يعترف أولاً ، بأن الديمقراطية الليبرالية هي نفسها ايديولوجيا لكنها ايديولوجية نهائية لتطور الفكر البشري ولا يعني نهاية الايديولوجيا بالمعنى المطلق للكلمة . وهذا هو جانب من جوانب الاختلاف بين مغزى نهاية الايديولوجيا عند (دانيال بل) و(مارتن ليبست) وآخرون ممن سلكوا رأي هؤلاء، ونهاية الايديولوجيا عند (فوكوياما). ثانياً ، إن عبارة " الصورة النهائية للحكم البشري " تشير الى أن الديمقراطية الليبرالية هي أفضل نظام من بين أنظمة الحكم تاريخياً ، اذن فهي البوتوبيا النهائية للمجتمع البشري لأنها استطاعت أن تجمع بين مبدأي الحرية والمساواة . ثالثاً ، إن النص المذكور أعلاه يعترف صراحةً إن الشرعية التي اكتسبتها الديمقراطية الليبرالية على مستوى العالم جاءت نتيجة الهزيمة التي منيت بها الايديولوجيات المنافسة لها كالمملكية والفاشية والشيوعية . أي ان وراء انتصار الديمقراطية الليبرالية ارادة القوة واردة الهيمنة و الحرب وليس نتيجة للتطور التاريخي والطبيعي للفكر البشري أو نتيجة للقناعة البشرية بأن التاريخ سينتهي بصورة حتمية أو قانونية نحو الديمقراطية الليبرالية. لذلك فلا يوجد هناك ضمانات بأن هذه الايديولوجية ستكون النقطة

عنوان " نهاية التاريخ والانسان الأخير " وأصدره عام 1993 .

إن فكرة " نهاية التاريخ " تُعيد الى الذهن فكرة نهاية الايديولوجيا التي تحدث عنها (ليبست) وآخرون ممن تحدثوا عن نهاية الصراع الطبقي التي تحققت من خلال الانسجام بين الطبقات بفضل النظام الديمقراطي والتطورات العلمية والتكنولوجية السائدة في البلدان الغربية الديمقراطية آنذاك . إلا أن الجديد في المسألة هو سقوط الاتحاد السوفيتي وتوجه البلدان الاشتراكية نحو الديمقراطية والتعددية السياسية . لذلك وعلى اثر هذه الأحداث العالمية رأى فوكوياما " أن اجماعاً ملحوظاً قد ظهر في السنوات القليلة الماضية في جميع أنحاء العالم حول شرعية الديمقراطية الليبرالية كنظام حكم بعد أن لحقت الهزيمة بالايديولوجيات المنافسة مثل الملكية الوراثية ، والفاشية ، والشيوعية في الفترة الأخيرة ... وإن الديمقراطية الليبرالية قد تشكل " نقطة النهاية في التطور الايديولوجي للانسانية" ، و"الصورة النهائية لنظام الحكم البشري " ، وبالتالي فهي تمثل " نهاية التاريخ"(46).

إن هذا النص ، بالاضافة الى أنه يعيد فكرة (هيجل) القائلة بأن الدول

التاريخ وانتصار ايديولوجيتها الديمقراطية الليبرالية .

غير إن نظرية نهاية التاريخ - بالرغم من كل الدوي الفكري الذي أحدثته - ثبتت تماقتها الفكري (كما يقول السيد يسين) - تحت ضغط التحولات السياسية السريعة الايقاع التي تحدث في البلاد الغربية الرأسمالية ، وأبرزها بزوغ ايديولوجية سياسية جديدة هي " الطريق الثالث " تحاول التأليف الخلاق بين ايجابيات بعض التوجهات الاشتراكية وأبرزها عدالة التوزيع ، وحركية بعض النزعات الرأسمالية وأهمها التركيز على الحافز الفردي كأساس التقدم . وبزوغ الطريق الثالث بإعتبارها ايديولوجية جديدة صاحبه ظواهر تكاد تكون بالغة الحيرة في مجال صعود النظريات السياسية. ذلك أن عصر العولمة وخصوصاً في جوانبها الاتصالية حيث تعيش مرحلة البث التلفزيوني المباشر ، قد أثر تأثيراً بالغاً على إذاعة أفكار الطريق الثالث. ويتجلى بوضوح من خلال الندوة الفكرية التي أذاعته محطة C.N.N الأمريكية عن الطريق الثالث والتي شارك فيها الرئيس (كلنتون) و(توني بلير) رئيس الوزراء البريطاني وعدد من رؤساء الوزارات الأوروبية (48).

ومن جانب آخر واجهت نظرية نهاية التاريخ انتقادات شديدة على اثر تصاعد

النهائية للتطور الايديولوجي للبشرية مادام انتصارها مرهون بالقوة. لذلك فمن المحتمل أن تظهر الايديولوجيات المنافسة للديمقراطية الليبرالية كالمملكية أو الدينية أو الفاشية أو الشيوعية من جديد إذا ما استولت على مصادر القوة .

ومما يجدر الاشارة اليه إن نظرية نهاية التاريخ قد ولدت في رحم ايديولوجية الليبرالية الجديدة التي تشكلت هي بدورها على أعقاب تراجع دولة الرفاهية منذ نهاية سبعينيات القرن العشرين تحت تأثير الليبرالية الجديدة نفسها . ومن المعروف إن الليبرالية الجديدة هي نظرية ذات طابع عالمي تناهض تدخل الدولة في الشؤون الاقتصادية مناهضة شديدة وتؤمن بعدم المساواة كما وعلى الصعيد الدولي تؤمن بالنظرية الواقعية في العلاقات الدولية على أساس ان المجتمع الدولي ما يزال عالماً مكوناً من دول قومية ، وفي عالم الدولة القومية تكون القوة هي العنصر الحاسم ، ومن ثم فإن الاستعداد للحرب ، والحفاظ على القوة العسكرية ، تعد ضرورة لدور الدول في النظام الدولي(47). كما هو واضح في سياسات الولايات المتحدة الأمريكية على الصعدين الداخلي والدولي وهي النموذج المفضل لدى (فوكوياما) في تنظيره لنهاية

لذلك فـ" أثناء الحرب الباردة ، كان يمكن أن تكون هناك دولة غير منحازة ، كما كان عدد كبير بالفعل ، أو كان بإمكانها ، كما فعل كثيرون - أن تغير أنحيازها من جانب آخر . كان يمكن لقادة تلك الدول أن يختاروا على ضوء ادراكهم لمصالحهم الأمنية وحساباتهم لموازين القوى وخياراتهم الايديولوجية . في العالم الجديد ، أصبحت الهوية الثقافية هي العامل الرئيسي في تحديد صداقات دولة ما وعداواتها . وبينما كانت دولة ما تستطيع أن تتجنب الانحياز أثناء الحرب الباردة، إلا أنها لا يمكن أن تفقد هويتها. سؤال: " الى أي جانب أنت ؟ " حل محله سؤال : " من أنت ؟ " وعلى كل دولة أن تجد له إجابة . هذه الإجابة هي هويتها الثقافية ، وهي التي تحدد مكان الدولة في السياسة العالمية، كما تحدد أصدقائها وأعدائها " (50).

اذن، فالثقافة والهويات الثقافية التي هي على المستوى العام هويات حضارية، هي التي تشكل أنماط التماسك والتفسخ والصراع في عالم ما بعد الحرب الباردة(51). والحضارات التي يرى هنتنغتون إنها من الممكن أن تتصادم هي الحضارة الغربية (التي تشمل الولايات المتحدة الأمريكية والدول الأوروبية) مع الحضارات غير الغربية وتحديدًا الحضارة الاسلامية والكونفوشوسية الصينية . علماً

الحروب والنزاعات العرقية والدينية في مختلف مناطق العالم بعد الحرب الباردة . مما انعكس هذا الأمر على رفض ايديولوجية الديمقراطية الليبرالية كايديولوجيا أو يوتوبيا علمية قادرة على تحقيق الانسجام بين الدول وشعوب العالم . من هنا جاءت نظرية صدام الحضارات لـ (صامويل هنتنغتون) لتصوغ نظرية جديدة قادرة على تفسير أسباب تزايد الصراعات والحروب العرقية والدينية على مستوى العالم من جهة واعلان نهاية الصراعات الايديولوجية المرتبطة بسياسات حقبة الحرب الباردة ومن ثم اعلان سياسات جديدة قائمة على أساس الحضارات . لذلك ففي عالم ما بعد الحرب الباردة كما يعتقد (هنتنغتون)؛ لم تعد الفروق القائمة بين الشعوب ايديولوجية أو سياسية أو اقتصادية . وإنما هي فروق ثقافية . وبناء على ذلك تحاول الشعوب والأمم أن تجيب عن السؤال المهم : من نحن ؟ وتأتي الإجابة عنه دائماً بالاسلوب التقليدي الذي اعتاده البشر، وذلك بالإشارة الى الأشياء التي تعنى الكثير لهم (49). أي الثقافة التي تشمل الدين واللغة والتاريخ والقيم والعادات والمؤسسات الاجتماعية.

الصراعات الحضارية تنير الشكوك كما يتضح ذلك من قول (هنتنغتون) نفسه أن " مصادر الصراع بين الدول والجماعات التي تنتمي الى حضارات مختلفة ، بمقياس أوسع ، هي تلك التي كانت دائماً تولد صراعاً بين الجماعات : السيطرة على الناس، الأرض ، الثروة، الموارد، القوة النسبية، أي القدرة على فرض القيم والثقافة والمؤسسات الخاصة على جماعة أخرى ، مقارنة على أن تفعل ذلك بك". ويتضح من ذلك أن صدام الحضارات ليس بعيداً عن الصراع على الثروة والموارد والقوة، ومن ثم على القيم والمؤسسات. أي باختصار أن صدام الحضارات لا ينفصل عن صراع المصالح. وهنا تكمن الأبعاد أو الخلفية الايديولوجية لنظرية صدام الحضارات. وبما ان (هنتنغتون) يعترف بأن صدام الحضارات ليس أمراً حتمياً (53)، فإنه يقترح مجموعة من القواعد التي بإمكان الحضارات أن تعتمد عليها بغية تجنب الحروب فيما بينها وتحقيق السلام العالمي عبر نظام عالمي متعدد الأقطاب وهذه القواعد، ((التي تعكس نوعاً ما الأبعاد اليوتوبية لنظرية صدام الحضارات))، تتضمن ما يلي (54):

1 - قانون الامتناع : أي أن تمتنع دول المركز عن التدخل في صراعات داخل الحضارات

أن (هنتنغتون) يقسم الحضارات المعاصرة الى ثماني حضارات وهي تشمل ، الى جانب الحضارات الثلاث المذكورة أعلاه ، الحضارات الارثوذكسية الروسية واليابانية والهندية والأفريقية وأميركا اللاتينية (52).

وفيما يتعلق بمبررات (هنتنغتون) حول نهاية الصراعات الايديولوجية في عالم ما بعد الحرب الباردة فإنه يعتقد بأن اختلاف الهويات الثقافية - الحضارية هو سبب الصراعات في عالم ما بعد الحرب الباردة وليس اختلاف الايديولوجيات . ولكن هذا زعم باطل لأن الهوية أياً كان شكلها (السياسية ، الثقافية - الحضارية، الطائفية، المذهبية، الطبقية...) تمثل الجانب الاجتماعي لوظيفة الايديولوجيا لأن الايديولوجيا هي التي تمنح الهوية للذات (فرداً أو جماعة) كذلك وفي الوقت نفسه فإن الثقافة هي عنصر أساسي من عناصر الايديولوجيا . من هنا تأتي وظيفة التمييز والاستقطاب التي تمارسها الايديولوجيا بين الأنا والآخر. لذلك فصدام الحضارات هو في الوقت نفسه صدام الايديولوجيات . كما وإن تركيز (هنتنغتون) على منح الأولوية للاختلافات الثقافية في اشعال نار

من الحرب العالمية الثانية ، وتحمل علاقة متناقضة بحقيقة القوة في العالم ... وفي عالم متعدد الحضارات ، الوضع المثالي هو أن يكون لكل حضارة من الحضارات الرئيسية مقعد واحد دائم على الأقل في مجلس الأمن (55).

اذن، فنظرية صدام الحضارات رغم ادعائها بأنها تنبذ صراع الايديولوجيات إلا أنها لا تستطيع أن تفلت منها لذلك فصدام الحضارات تستبطن صدام الايديولوجيات. بل وأكثر من ذلك وجدنا أن نظرية صدام الحضارات من جانب آخر تقترح بشكل من الاشكال نوعاً من يوتوبيا عالمية قائمة على أساس نظام عالمي متعدد الحضارات و متعدد الأقطاب بدلاً من الأحادية القطبية الغربية التي جاءت تحت ذريعة أن الحضارة الغربية هي حضارة عالمية منتصرة ولا بد من نشر قيمها على مستوى العالم كما قال (فوكوياما).

الملخص

The future of Ideology and Utopia in the modern age has been discussed on different levels, different time periods, and under different causes and justifications. Since the second half of the 20th century, so many voices have called for the end of ideology and Utopia and even the end of history.

الأخرى، وهو أول متطلبات السلام في عالم متعدد الحضارات ، متعدد الأقطاب .

2 - قانون الوساطة المشتركة: أي أن تتفاوض دول المركز مع بعضها الآخر أو إيقاف حروب التقسيم الحضاري بين دول أو جماعات داخل حضاراتها .

3 - قانون العوامل المشتركة : لا بد أن تبحث شعوب جميع الحضارات عن تلك القيم والمؤسسات والممارسات المشتركة بينهم وبين شعوب الحضارات الأخر وأن يقوموا بتوسيعها.

ولتعزيز مصداقية هذه القوانين الثلاثة يدعو (هنتنغتون) الى اعادة اصلاح المؤسسات أو المنظمات الدولية وعلى رأسها الأمم المتحدة. وهو يرى أن هذه المؤسسات نشأت بعد الحرب العالمية الثانية بفترة قصيرة، وتم تشكيلها وفقاً للمصالح والقيم والممارسات الغربية. وحيث إن الحضارة الغربية في حالة انهيار مقارنة بالحضارات الأخرى ، فإن الضغوط سوف تستمر لإعادة تشكيل هذه المؤسسات لكي تتكيف مع مصالح تلك الحضارات. والقضية الأكثر إثارة للجدل تتعلق بالعضوية الدائمة في مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة. هذه العضوية مكونة من قوى رئيسية خرجت منتصرة

- (4) د. محمد نصر مهنا، النظرية السياسية والعالم الثالث ، المكتب الجامعي الحديث ، الاسكندرية، مصر ، ط 1983، ص ص106-107.
- (5) د. سمير ايوب، تأثيرات الایدولوجيا في علم الاجتماع ، المصدر السابق ، ص ص 164-167.
- (6) جورج طرابيشي، الماركسية والایدولوجيا، دار الطليعة ، بيروت ، ط 1، 1971، ص ص 194-195.
- (7) كارل مانهايم ، الایدولوجيا واليوتوبيا، ترجمة د. محمد رجا الديري، شركة المكتبات الكويتية ، الكويت ، ط 1، 1980.
- (8) ينظر: طرابيشي ، الماركسية والایدولوجيا ، المصدر السابق ، ص 195.
- (9) كارل مانهايم، الایدولوجيا واليوتوبيا ، المصدر السابق ، ص 306.
- (10) راسل جاكوبي، نهاية اليوتوبيا ، السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة ، ترجمة فاروق عبدالقادر، سلسلة عالم المعرفة- الكويت- العدد 269، 2001، ص ص 13-14.
- (11) المصدر السابق ، ص 14. ينظر كذلك:

Christenson Reo M. Ideologies and Modern Politics, (New York): Dodd. Mead and company. 1971.

- (12) المصدر السابق. لقد ارتبطت الماركسية بالثورة والراديكالية لهذا اعتبر ان الاشتراكية لن تتحقق مالم يتم تبني السياسات الراديكالية والثورية. والثورة حسب رأي ماركس تستمد شعارها من المستقبل من خلال القضاء على ما اسماه 'خرافة احترام الماضي' ، ينظر: د. عبدالرضا الطعان. مفهوم الثورة، دار المعرفة، بغداد ، ط 1، 1980، ص 66. لهذا فالوصول الى هذا المستقبل السعيد الذي يحتضن يوتوبيا الشيوعية لن يتم الا عن طريق الثورة والتحول الراديكالي- الجذري منن الرأسمالية الى الاشتراكية. لذلك فنهاية الراديكالية اصيحت تعني نهاية الایدولوجية الماركسية.
- (13) د. بكرى خليل ، الایدولوجية والمعرفة، دار الشروق ، عمان ، الاردن ، ط 1، 2002، ص 408.

The call for the end of ideology and Utopia is not a new one. This call has found very strong echo among western intelligentsia since the 1950s, until the present time. The major focus of this study is to discuss the views of the opponents and proponents of this call.

The best method to study such a topic is to discuss many linkages among different variables. The first would be between the rise of the age of high technology and the decline of ideology and Utopia. The second linkage would be between the ends of the class-struggle end of ideology. The last linkage would be, between the end of history and the end of ideology and Utopia.

In conclusion, we believe that, such terms like ideology and Utopia, would never end, because, they are considered to be a major part of human heritage.

الهوامش

- (1) هنري لوفيفر. نهاية التاريخ. ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سلسلة دراسات فكرية، العدد 75، ط 2002، ص ص 40-41.
- (2) المصدر السابق، ص 21.
- (3) د. سمير ايوب، تأثيرات الایدولوجيا في علم الاجتماع ، معهد الانماء العربي، بيروت، ط 1، 1983، ص 165.

- نقلاً عن د. عبدالرضا حسين الطعان. البعد الاجتماعي للحزب السياسية، المصدر السابق، ص 71-72.
- (14) د. سمير ايوب، تأثيرات الايديولوجيا في علم الاجتماع، المصدر السابق، ص 71-72.
- (15) د. بكري خليل، الايديولوجية والمعرفة، المصدر السابق، ينظر كذلك
- Bell, Danial. The End Of Ideology on the exhaustion of Political Ideas in the Fifties, The free press, N.Y,2001, p-p 402-403.
- (16) المصدر السابق، ص 409.
- (17) دانيال بل، ملاحظات حول المجتمع ما بعد الصناعي، ضمن الكتاب الجماعي: مستقبل يصنعه الانسان (قراءات في المجتمع والتكنولوجيا والتصميم)، اعداد: نيجل كروس واخرون، ترجمة وليد شحادة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سلسلة العلوم، العدد (24)، ط 1996، ص 151.
- (18) د. بكري خليل. الايديولوجيا والمعرفة، المصدر السابق، ص 409-410.
- (19) سيمور مارتن ليبست. رجل السياسة، الاسس الاجتماعية للسياسة، ترجمة خيرى حمادة واخرون، منشورات دار الافاق الجديدة، بيروت، بلا تاريخ، ص 210-211 ينظر كذلك
- Semour Martin Lipst. The End Of Ideology, in : Comparative Political Parties (selected readings), edited by Milnor, Andrew J. edition second, January, 1971 p-p 149-165.
- (20) ليبست. المصدر السابق، ص 212.
- (21) المصدر السابق، ص 214.
- (22) المصدر السابق، ص 221.
- (23) Dahrendorf, Ralf. Class and Class Conflict in an Industrial Society London, 1961, P 188.
- نقلاً عن د. عبدالرضا حسين الطعان. البعد الاجتماعي للحزب السياسية، المصدر السابق، ص 129.
- (24) د. خميس حزام والي. الايديولوجيا والحزب السياسية، مجلة "التوابت" البنية، العدد الخامس، ابريل - يونيو 1995، ص 31-32. ان التصنيف الذي يطرحه هؤلاء الكتاب على الاحزاب السياسية واعتبارهم بعض الاحزاب الليبرالية والرأسمالية كالحزب الامريكى لا تحمل الصفة الايديولوجية القائمة على المقارنة بين احزاب تجمعها ارضية ايديولوجية مشتركة أكثر من كونها قائمة على المقارنة بين احزاب تتناقض في الايديولوجية فحين تكون المقارنة بين الحزب الجمهوري الامريكى وبين الحزب الديمقراطي الامريكى لا تظهر لنا (كما يقول د. خميس) جلياً الصفة الايديولوجية المتناقضة لكليهما لان كلا الحزبين يعبر ان عن ايديولوجية رأسمالية مشتركة وان كانت بينهما اختلافات الا ان هذه الاختلافات لا ترقى الى حد التناقض الايديولوجي كالذي يقوم بين هذين الحزبين وبين الاحزاب الامريكى التي تختلف معها في البناء الفكري والايديولوجي كالحزب التقدمي او الحزب الاشتراكي الامريكى او الحزب الشيوعي، او بين حزب العمال البريطاني وبين حزب (الجهبة القومية) الفاشي... لذلك فان وحدة الاساس الايديولوجية للحزب الامريكى تتأكد من ازدياد الناخبين من الاحزاب والابتعاد عن السياسة وقلة نسبة المشاركين في عملية التصويت بصورة مضطربة. فالفرد الامريكى قل ايمانه من ان يكون الادلاء بصوته للحزبين الحاكمين تائيراً على سياسة الحكومة الامريكى، ما دام كلاهما يتبنيان ايديولوجية واحدة. ينظر المصدر السابق، ص 33.
- (25) د. عبد الرضا حسين الطعان. البعد الاجتماعي للحزب السياسية، المصدر السابق، ص 126.
- (26) المصدر السابق، ص 127.
- (27) المصدر السابق، ص 127.
- (28) ينظر مقدمة المترجم جورج طرابيشي لكتاب هربرت ماركيز، الانسان ذو البعد الواحد، منشورات دار الاداب، بيروت، ط 3، 1973، ص 12.

- (29) د. قيس هادي احمد ، الانسان المعاصر عند هيربرت ماركيز ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط1 ، 1984 ، ص 130 .
- (30) المصدر السابق ، ص 137-138 .
- (31) يورغن هابرماس ، العلم والتقنية كايديولوجيا ، ترجمة د. الياس حاجوج، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ، ط 1999 ، ص 8 .
- (32) المصدر السابق، ص 9 .
- (33) المصدر السابق ، ص 78 .
- (34) جورج زياتي . رحلات داخل الفلسفة الغربية، دارالمنتخب العربي للدراسات والنشر، بيروت، ط 1 ، 1993 ، ص 76 .
- (35) المصدر السابق، ص 77 .
- (36) هيربرت ماركيز، الانسان ذو البعد الواحد، المصدر السابق ، ص 266-267 .
- (37) عبدالله العروي. مفهوم الايديولوجيا ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، ط 6، 1999 ، ص 112 .
- (38) بول ريكور، محاضرات في الايديولوجيا واليوتوبيا ، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتب الجديدة المتحدة، بيروت ، ط 1 ، 2002 ، ص 210-211 .
- (39) د. رمضان الصباغ، الفن والايديولوجيا، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الاسكندرية ، مصر، ط 1، 2005 ، ص 48 .
- (40) بول ريكور، المصدر السابق، ص 213 .
- (41) ينظر : د. محمد سيلا، دفاعاً عن العقل والحدائث، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط 1، 2005 ، ص 62-64 .
- (42) باسم علي خريسان . مابعد الحدائث في المشروع الثقافي الغربي، اطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية العلوم السياسية ، جامعة بغداد ، 2003 ، ص 264 .
- (43) www.withchrist.org/PM.htm
- (44) باسم علي خريسان ، ما بعد الحدائث، المصدر السابق ، ص 266-267 .
- (45) د. بكري خليل، الايديولوجية والمعرفة ، المصدر السابق ، ص 418 .
- (46) فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسين احمد امين، مؤسسة الاهرام للترجمة والنشر ، القاهرة ، 1993 ، ص 8 .
- (47) د. محمد سيلا، الايديولوجيا نحو نظرة تكاملية ، المركز الثقافي العربي، بيروت ، ط 1، 1992 ، ص 203 .
- (48) انتوني جيدنز، الطريق الثالث (تجديد الديمقراطية الاجتماعية) ، ترجمة : احمد زايد واخرون، المجلس الاعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، مصر، 1999 ، ص 41-47 .
- (49) السيد ياسين. الطريق الثالث ايديولوجية سياسية جديدة، مجلة السياسة الدولية، مصر ، العدد 195 ، يناير، 1999 ، ص 61 . حول الطريق الثالث ينظر انتوني جيدنز، الطريق الثالث، المصدر السابق .
- (50) صامويل هنتنغتون، صدام الحضارات، اعادة صنع النظام العالمي، ترجمة طلعت الشيب، دار سطور ، القاهرة ، 1988 ، ص 39 .
- (51) المصدر السابق ، ص 203 .
- (52) المصدر السابق ، ص 37 .
- (53) المصدر السابق ، ص 74-76 .
- (54) المصدر السابق ، ص 210-211 .
- (55) المصدر السابق ، ص 488 .