

Distr.  
GENERAL

E/ESCWA/SD/1995/7  
28 December 1995  
ORIGINAL: ARABIC



برنامج الأمم المتحدة الإنمائي



اللجنة الاقتصادية والاجتماعية

لغربي آسيا (الاسكوا)

## التنمية البشرية في الوطن العربي: الأبعاد الثقافية والمجتمعية

محمد عابد الجابري و محمد محمود الامام

UN ECONOMIC AND SOCIAL COMMISSION  
FOR WESTERN ASIA  
19 AUG 1995  
LIBRARY & DOCUMENT SECTION

سلسلة دراسات التنمية البشرية رقم: (٢)

الأمم المتحدة

الآراء الواردة في هذه الدراسة هي آراء المؤلفين ولا تمثل بالضرورة رأي  
الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا.

لم يتم التحقق من المراجع.

أعيد إصدارها لأسباب فنية.

96-0076

## تمهيد

دأب برنامج الأمم المتحدة الانمائي، منذ مطلع التسعينات، على اصدار تقرير سنوي حول التنمية البشرية، وهو تقرير كان له الفضل في اعادة التأكيد على مقولة أن البشر هم صانعو التنمية ويجب أن يكونوا هدفها. وعلى الرغم من أن أرسطو وابن خلدون وأدم سميث كانوا قد ركزوا على جوهر هذه المقولة فإن تتبع مسيرة التنمية خلال الأربعين سنة الماضية، على المستويين الدولي والعربي، يدل على أنه غالباً ما تم التركيز على الشق الأول من المقولة وأهمل البشر كمستفيدين من ثمار التنمية، إذ أن طغيان التركيز على النمو الاقتصادي قد حال دون توزيع ثمار هذا النمو توزيعاً عادلاً على مختلف الفئات الاجتماعية.

ومن هذه الزاوية بالتحديد كان للتقرير الأول لبرنامج الأمم المتحدة الانمائي حول التنمية البشرية في عام ١٩٩٠ الفضل في تعريف التنمية البشرية بأنها تعني بتكوين وتشكيل القدرات البشرية كما تعني بالانتفاع بهذه القدرات. كذلك طرح هذا التقرير مؤشراً عملياً مركباً لقياس التنمية البشرية، وهو مؤشر يستند في مكوناته الى العمر المتوقع عند الولادة والامام بالقراءة والكتابة وكذلك الى الناتج المحلي الاجمالي. وأكد التقرير على أنه لا توجد علاقة تلقائية بين النمو الاقتصادي والتقدم البشري، إذ أن التوزيع العادل للنمو الاقتصادي هو الأساس الأهم في تحسين دليل التنمية البشرية.

وقد ركز التقرير الثاني للتنمية البشرية في عام ١٩٩١ على كيفية تمويل التنمية البشرية، ودعا الى خفض الانفاق العسكري والحد من انخفاض كفاءة القطاع العام ومن المشروعات المظهيرية ومن هروب رؤوس الأموال الى الخارج. كذلك دعا التقرير الى استئصال الفساد الاداري والى اعادة هيكلة الميزانيات الوطنية بحيث تعطى جوانب التنمية البشرية الأهمية اللازمة. وخلص التقرير المذكور الى نتيجة هامة مفادها أن غياب الالتزام السياسي بقضايا التنمية، وليس ندرة الموارد المالية، هو السبب الرئيسي في تدهور أداء التنمية البشرية في الدول النامية. كذلك قدم التقرير مفهوماً محدداً للحرية البشرية.

أما تقرير عام ١٩٩٢، فقد ركّز على الأبعاد الدولية للتنمية البشرية وعلى ضرورة فتح الأسواق العالمية أمام منتجات دول العالم، كما أكد على أن النظام الحالي لعمل الأسواق العالمية يحقق مصالح الدول الغنية دون مصالح الدول النامية. وقد بلور هذا التقرير دليل الحرية البشرية بشكل أوضح.

ومع صدور تقرير عام ١٩٩٣، عرف برنامج الأمم المتحدة الانمائي التنمية البشرية بأنها "تنمية الناس، من أجل الناس وبواسطة الناس". و"تنمية الناس" تعود بنا الى مفهوم تنمية الموارد البشرية من حيث توفير التعليم والتدريب والخدمات الصحية، في حين أن "التنمية من أجل الناس"، تركز على النمو الاقتصادي وضرورة توزيعه توزيعاً

عادلاً على مختلف الفئات الاجتماعية، أما "التنمية بواسطة الناس"، التي شكلت محور التقرير، فهي تمثل المشاركة الشعبية على كافة الأصعدة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية. ولقد أدخل هذا التقرير كذلك مفهوم الأمن البشري، بحيث أعاد تعريف الأمن ليكون "أمن البشر وليس أمن الأرض فقط".

وقد شكل هذا الموضوع الأخير، أي الأمن البشري، محور التقرير الخامس الذي صدر عام ١٩٩٤ وركز على أمن البشر في حياتهم وعملهم وبخلهم وصحتهم وبيئتهم، كما دعا إلى التحول من التركيز الحصري على أمن الأرض إلى التركيز بدرجة أكبر على أمن البشر، والتحول أيضاً من الأمن المرتكز على التسليح إلى الأمن المرتكز على التنمية البشرية. كذلك اقترح هذا التقرير جدول أعمال لمؤتمر القمة العالمية للتنمية الاجتماعية.

أما التقرير الأخير الذي صدر عشية المؤتمر العالمي الرابع المعني بالمرأة، فقد ركز على تباين التمايز بين أدوار الجنسين في العملية التنموية، وأشار إلى أنه إذا كانت المرأة قد حققت بعض النجاحات في مجالي التعليم والصحة، فإنه لا يزال هناك الكثير مما يجب القيام به لتحقيق المزيد من المساواة بين الرجل والمرأة في مجالي النشاط الاقتصادي والسياسة. وبالإضافة إلى دليل التنمية البشرية، اقترح التقرير الأخير مؤشرين إضافيين، يتناول أولهما التمايز في الانجازات المتحققة بين الجنسين، ويقيس الثاني إمكانية المشاركة الفعالة للرجل والمرأة في مجالي الاقتصاد والسياسة. ويخلص التقرير إلى اقتراح استراتيجية محددة من خمس نقاط لتعزيز المساواة بين الجنسين في الامكانيات المتاحة.

وقد قدرت الإسكوا تقديراً بالغاً هذا الجهد الفكري المتميز الذي اضطلع به برنامج الأمم المتحدة الانمائي، والذي كان له الفضل في إعادة الانسان إلى صلب الفكر التنموي. وتمثل التقارير السنوية التي أصدرها البرنامج دراسات جادة في الاقتصاد السياسي والاجتماع السياسي لمختلف قضايا التنمية البشرية على الصعيد العالمي. ومن هذه الزاوية بالتحديد دعت الإسكوا إلى قراءة تلك التقارير بإمعان وإلى الاسترشاد بها في رسم سياسات ملموسة للنهوض بالتنمية البشرية في الوطن العربي، كما دعت إلى نقدها بشكل بناء لتصبح أكثر التصاقاً بواقعنا. وضمن هذا الإطار بادرت الإسكوا إلى طرح ثلاثة مواضيع داعية إلى أن يتم تطوير منهجية التنمية البشرية في ضوءها. وهذه المواضيع هي: (أ) انخال البعد الثقافي في صلب مفهوم التنمية البشرية؛ و(ب) تدارس الآثار السلبية للتبعية السياسية على أداء التنمية البشرية؛ و(ج) معالجة موضوع التنمية البشرية من جانب البعد المجتمعي بالإضافة إلى البعد الفردي.

وتنفيذا لهذه المبادرة قامت أمانة الإسكوا بالاتصال باثنين من كبار المفكرين العرب في مجالي العلوم الانسانية والاقتصادية لتطوير منهج التنمية البشرية في بعدين محددين هما: (أ) البعد الثقافي و(ب) البعد المجتمعي؛ وتم تكليف الدكتور محمد عابد



الجابري باعداد دراسة حول "التنمية البشرية والخصوصية الاجتماعية الثقافية: العالم العربي نموذجاً" وهي دراسة تركز على البعد الثقافي، وتكمل دراسة سبق للدكتور الجابري أن قدمها للإسكوا بعنوان "الروافد الفكرية العربية والإسلامية لمفهوم التنمية البشرية"، وذلك في إطار ندوة "التنمية البشرية في الوطن العربي" التي عقدتها الإسكوا بالتعاون والتنسيق مع جامعة الدول العربية وبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي في القاهرة عام ١٩٩٣. كذلك تم تكليف الدكتور محمد محمود الامام بتحضير دراسة حول "الأبعاد المجتمعية للتنمية البشرية"، وهي دراسة تكمل وتعمق دراسة سابقة كان الدكتور الامام قد قدمها خلال الندوة المذكورة بعنوان "التنمية البشرية من المنظور القومي".

يحدد الدكتور محمد عابد الجابري في مقدمة دراسته حول "التنمية البشرية والخصوصية الاجتماعية الثقافية: العالم العربي نموذجاً"، أن التنمية، منظورها إليها من زاوية الخصوصية، تتطلب أولاً وأخيراً أن تعالج "بوصفها عملية تجديد من الداخل، عملية تحريك لعوامل التغيير من داخل المجتمع مع اعتبار خصوصيته".

واستناداً إلى عوامل التغيير من داخل المجتمع، يخلص الفصل الأول إلى تحديد أربعة خيارات استراتيجية لمشروع النهضة/التنمية العربية. وتلك الخيارات هي: الوحدة والتمدين والديموقراطية والعقلنة. ويعرف الفصل الثاني الثقافة بأنها "العملية التي تنقل الهوية من حالة الجمود على التقاليد والمفاهيم التي لم تعد صالحة إلى حالة التجدد الذاتي التي تجعل منها هوية "تصير" أي في حركة وصيرورة دائمين". ويحدد الفصل الثالث شروط تجديد التنمية البشرية العربية من الداخل على كافة المستويات؛ فعلى المستوى الثقافي يتوجب تحويل العقيدة إلى رأي، والانتقال بالإنسان العربي، على المستوى السياسي، من مفهوم الرعية/الراعي إلى مفهوم المواطن/الدولة، والانتقال، على المستوى الاجتماعي، من مفهوم القبيلة/الطائفة إلى مفهوم المواطن/الدولة والانتقال أخيراً، على المستوى الاقتصادي، من اقتصاد الغنيمة إلى اقتصاد العمل والانتاج والتكامل.

ويدعو الفصل الرابع إلى تبني قواعد الحوار العقلاني كما حددها ابن رشد وهي: (أ) فهم الآخر من داخل مرجعيته؛ و(ب) الاقرار للآخر بحق الاختلاف؛ و(ج) بناء العلاقة مع الآخر على أساس التفاهم والتسامح. ويتناول الفصلان الخامس والسادس شروط تجديد التنمية العربية من الداخل على المستوى السياسي؛ فالفصل الخامس يشير إلى أن إعادة بناء الفكر السياسي في الإسلام يجب أن تتم من خلال إعادة تأهيل الأصول الثلاثة المستخلصة من مرحلة النبوة، ويخلص إلى أن الديمقراطية تفرض نفسها "ليس فقط كضرورة عصرية بل أيضاً كأقرب نظام حكم إلى روح الإسلام وتعاليمه السمحة". أما الفصل السادس فيركز على عالمية حقوق الإنسان من خلال استكشاف جذورها في الفكر العربي الإسلامي، ويعتبر أن حقوق الإنسان في الإسلام هي "حقوق عالمية، بمعنى أنها حقوق للإنسان بما هو إنسان، وأن عالميتها تلتقي مع عالمية حقوق الإنسان في الفكر الغربي المعاصر في الأسس الفلسفية والمقاصد الأخلاقية".

وأخيراً يدعو الفصل السابع الى ضرورة قيام كتلة تاريخية تضم جميع فئات المجتمع على الصعيدين القطري والقومي، لتحقيق أهداف النهضة/التنمية العربية التي حددها الكاتب بأنها: (أ) الحاجة الى تنمية بشرية عربية شاملة في اطار تكامل اقتصادي قومي؛ و(ب) الحاجة الى إقرار ديموقراطية حقيقية؛ و(ج) الحاجة الى الاستقلال الثقافي.


أما الدكتور محمد محمود الامام فيركز في دراسته حول "الأبعاد المجتمعية للتنمية البشرية"، على أهمية الانتقال من التركيز على الفرد كمفردة أساسية في التنمية البشرية الى الوحدة المركبة وهي المجتمع، مع ما يستتبع ذلك من تفسير أدق للفوارق بين التنمية الاقتصادية والتنمية البشرية، ومن اهتمام بالبعد الثقافي ومن اعادة التوازن بين البعدين المتناظرين: الفرد والدولة. ويمكن تقسيم دراسة الدكتور الامام الى ثلاثة أجزاء رئيسية، يعالج الجزء الأول منها أبعاد التنمية البشرية كما طرحت في أدبيات برنامج الأمم المتحدة الانمائي، كما يُعرف مفهوم المجتمع ليخلص الى تبيان موقع التنظيم المجتمعي من التنمية البشرية، ويطرح مفاهيم بديلة للمفاهيم المقدمة من برنامج الأمم المتحدة الانمائي، بحيث أن مفهوم "تنمية الناس" يصبح معناه "تطوير التنظيم المجتمعي" وليس فقط "الاستثمار في البشر لتنمية الموارد البشرية"، كما أن معنى مفهوم "التنمية بالناس" يصبح "النهوض بالعطاء البشري" كبديل "لمشاركة البشر في ادارة التنمية"، وأخيراً فإن معنى "التنمية من أجل الناس" يصبح "الارتقاء بنوعية الحياة" بدلاً من "التنمية الاقتصادية مع عدالة في التوزيع".

ويتطرق الجزء الثاني الى بعض المضامين الاجتماعية للثورة التكنولوجية الحالية، مستشرفاً بعض الآثار الاجتماعية لثورة المعلومات ولعملية فتح الأسواق العالمية بعضها على بعض ولاتفاقية "الجات" الأخيرة التي تفتح الباب واسعا للانتقال من مرحلة "النفاد الى الأسواق" الى مرحلة "النفاد الى المجتمعات".

وأخيراً يتطرق الجزء الثالث الى الموضوع القديم/الجديد المتعلق بدور الفرد ودور الدولة، وموقع ذلك كله من المجتمع العالمي الذي يتشكل حالياً، دون أن يكون لهذا المجتمع كيان واضح ومتفق عليه، ليخلص الى القول بأن تنمية المجتمعات "هي مسؤولية مجتمعية لا تترك للأفراد ولا توكل الى الدولة ولا تسلم الى قوى أجنبية، ولا سيما وأن الأساس الثقافي يلعب دوراً أساسياً في تحديد معالم المجتمع وتعميق طرق بنائه وتعبئة قواه الذاتية". كذلك يتناول هذا الجزء "اعتبارات السلام والأمن" والمغالاة التي نشهدها حالياً في التركيز على الأمن الفردي على حساب الأمن المجتمعي، مما يضعف انتماء الفرد لمجتمعه. ذلك أن عوامل الكوكبة، التي تحول عالمنا اليوم الى قرية صغيرة، تنشئ شعوراً لدى الأفراد بأن مصير التنمية يخرج عن نطاق الفرد وعن قدرة الدولة، كما أنها قد تفسح المجال لتنامي مشاعر الانفصال لدى بعض فئات المجتمع.

ان الإسكوا، وهي تقدم هاتين الدراستين الرائدتين، تحاول جاهدة الاسهام في التطوير النظري لمفهوم التنمية البشرية، وذلك بالدعوة الى التركيز في عملية التطوير

هذه على البعد الثقافي والبعد المجتمعي، اعتقاداً منها بأنه لم يتم التطرق بعد بشكل كاف إلى هذين البعدين. وإذا تقدم الإسكوا منبراً لطرح هذه الآراء وغيرها في هذا الميدان الهام، فإننا نأمل أن يساعد ذلك على فتح باب الحوار والمناقشة بين المفكرين العرب. ولعلنا ننجح من خلال هذه العملية في دفع مفهوم التنمية البشرية خطوة إلى الأمام وفي خلق تصور عربي للتنمية البشرية وأن يصل صوت المفكرين العرب إلى بقية المفكرين في العالم بحيث يتم بلورة وتطوير هذا المفهوم بشكل يكون أكثر شمولاً وانفتاحاً ويعيد الإنسان إلى جوهر العملية التنموية، والله الموفق.

  
حازم البيلوي  
الأمين التنفيذي

## المحتويات

### الصفحة

ج	تمهيد .....
	<b>القسم الأول- التنمية البشرية والخصوصية الاجتماعية الثقافية: العالم العربي نمونجا</b>
٣	مقدمة- التنمية والخصوصية .....
	<b>الفصل الأول-</b> بدلاً من ثنائيات الفكر النهضوي: تأصيل المشروع الحضاري العربي .....
٧	ألف- ثنائيات الفكر النهضوي .....
١٤	باء- المشروع الحضاري العربي .....
٢١	<b>الفصل الثاني-</b> التنمية وحالة العلم: التجديد من الداخل .....
٢١	ألف- التنمية و"حالة العلم" .....
٢٥	باء- الحداثة والتجديد من الداخل .....
٢٩	<b>الفصل الثالث-</b> التنمية من الداخل: تحديث بنيوي .....
٢٩	ألف- مجتمعات ما قبل الرأسمالية والبنية الكلية
٣١	باء- المجتمع العربي بنيتان: بنية عميقة وبنية سطحية .....
٣٦	<b>الفصل الرابع-</b> التنمية الثقافية: تحويل "العقيدة" الى رأي ..
٣٦	ألف- طبيعة المشكل الثقافي في الوطن العربي
٣٨	باء- ظاهرة التطرف وقواعد الحوار العقلاني
	<b>الفصل الخامس-</b> تنمية الوعي السياسي: ١- من الراعي/الرعية الى تأصيل الديموقراطية .....
٤٤	ألف- أسئلة أساسية .....
٥٠	باء- من عصبية القبيلة الى حقوق الانسان والمواطن

## المحتويات (تابع)

### الصفحة

٥٣	الفصل السادس- تنمية الوعي السياسي: ٢- التأصيل الثقافي لحقوق الإنسان .....
٥٣	ألف- حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية
٦١	باء- حقوق الإنسان في الاسلام .....
٧٢	الفصل السابع- تنمية الوعي الاجتماعي/التاريخي: بدلاً من صراع النخب - الكتلة التاريخية .....
٧٢	ألف- المجتمع المدني والنخب في الوطن العربي
٧٥	باء- نخبات تخاف الديمقراطية .....
٧٧	جيم- ضرورة الديمقراطية .....
٨٠	دال- ضرورة الكتلة التاريخية .....
٨٤	..... خلاصة عامة

### القسم الثاني- الأبعاد المجتمعية للتنمية البشرية

٩٣	..... مقدمة
٩٦	..... التطورات في أوضاع مناطق العالم المختلفة
٩٨	..... أبعاد التنمية البشرية
١٠٢	..... موقع التنظيم المجتمعي من التنمية البشرية
١١١	..... تعريف المجتمع
١١٣	..... المجتمع والدولة
١١٧	..... بعض المضامين الاجتماعية للموجة الثالثة
١٢٥	..... تطور النظام العالمي والمقابلة بين دور الدولة ودور الفرد
١٣١	..... مغزى هيمنة السوق
١٣٦	..... مفهوم التنمية الاجتماعية
١٤٣	..... اعتبارات السلام والأمن
١٤٦	..... خاتمة
١٤٧	..... الحواشي

## القسم الأول

# التنمية البشرية والخصوصية الاجتماعية الثقافية: العالم العربي نمونجا

د. محمد عابد الجابري

## مقدمة: التنمية والخصوصية

تهدف هذه الدراسة الى إعادة بناء مفهوم التنمية، بمعناها الواسع الشامل، على أساس اعتبار الخصوصية الاقليمية ومعطياتها الخاصة. والمجال الذي تتحرك فيه هذه الدراسة هو العالم العربي بوصفه يقدم أخصب حقل للتفكير في التنمية الشاملة في إطار الخصوصية، واعتبار الخصوصية هنا لا يعني أكثر من ربط التفكير في التنمية الشاملة بالمعطيات التاريخية الاجتماعية/الثقافية التي لا بد أن يتعامل معها، سلباً أو ايجاباً، كل عمل تنموي في البلاد العربية.

تريد هذه الدراسة، إذن، أن تتحرر بقدر الامكان من الصيغة التعميمية التبسيطية التي طغت على معظم الكتابات في التنمية منذ أن صار هذا الموضوع "موضوع الساعة" مع أوائل الخمسينيات من هذا القرن. لقد هيمن "العام" على "الخاص" في تلك الكتابات حتى أصبحت مقولة "التنمية" مقولة مجردة مطلقة تلغي الخصوصية، وصارت عبارة "البلدان المتخلفة" أو "النامية" تحيل الى نموذج واحد، ذهني، مثلما تحيل عبارة "البلدان المتقدمة" الى نموذج بعينه هو المجتمع الصناعي الأوروبي.

ومع أن التفكير في "التنمية" قد تطور منذ الخمسينيات الى اليوم فانتقل من التركيز على التنمية الاقتصادية (خلال الخمسينيات والستينيات) الى التركيز على الجانب الاجتماعي (السبعينيات والثمانينيات) الى طرح شعار التنمية البشرية التي تلح على اعتبار الجانب الانساني في كل عمل تنموي، كما هو الحال اليوم... مع ذلك، فإن هذا التطور قد تحرك على خط واحد، هو خط "العام". وهكذا، وسواء تعلق الأمر بالتنمية الاقتصادية أو بالتنمية الاجتماعية أو بالتنمية البشرية العامة، فإن اتجاه التفكير ظل هو: الحديث عن "البلدان النامية" وكأنها بلد واحد يعيش حاضراً واحداً، وبالتالي فالنموذج الذي بقي يتحكم في التفكير هو نموذج الدول الصناعية الغربية، التي تؤخذ هي الأخرى كبلد واحد يعيش حاضراً واحداً.

فالتطور الذي حصل في أدبيات التنمية، منذ بدء ازدهارها في أوائل الخمسينيات الى اليوم، هو إذن تطور أفقي - حتى لا نقول سطحي: الانتقال من مستوى الى آخر (اقتصادي، اجتماعي، ثقافي) على صعيد واحد يجمع مختلف البلدان في صف واحد وعلى درجة واحدة، مع استلهاً نموذج واحد، النموذج الأوروبي وإسقاطه على جميع البلدان النامية"، التي لا يجمع بينها إلا هذا الوصف الذي يطلق عليها تأدياً ومجاملة.

لماذا هيمن هذا الاتجاه التعميمي على أدبيات التنمية؟

قد نجد الجواب على هذا السؤال في تاريخ هذه الأدبيات نفسها. ذلك أن مقولة "البلدان المتخلفة" (ثم فيما بعد "البلدان النامية" أو "التي هي في طريق النمو") إنما ظهرت مع قيام تلك المجموعة من الدول التي برزت كدول، أو على الأقل كـ "دول حديثة"؛ والحادثة هنا لا تعني أكثر من كونها تحاكي مظهرها فقط النمط الأوروبي للدولة - وذلك عقب موجة الاستقلالات التي اجتاحت البلدان التي كانت ترزح تحت الاستعمار الأوروبي. وقد بدأت تلك الموجه مع نهاية الحرب العالمية الثانية واستمرت إلى أوائل الستينيات. ففي هذه الحقبة ظهرت إلى الوجود دول دخلت التاريخ كدول "متخلفة" عن الدول التي كانت حاضرة في التاريخ، الدول التي خاضت الحرب العالمية الثانية، والتي كانت تنظمها مجموعتان: المجموعة الصناعية الرأسمالية الغربية، والمجموعة الآخذة في التصنيع "الاشتراكي". وبين المجموعتين، بل خارجهما وبعيدا عنهما بهذه الدرجة أو تلك، توافدت على المسرح العالمي دول حديثة العهد بالاستقلال سميت بـ "دول العالم الثالث".

والتفكير في "التخلف" و"التنمية" ارتبط بقيام هذا "العالم الثالث".

هاهنا، إذن، بداية لا شيء قبلها، بداية تسجل لحظة الاستقلال الذي يعني قيام دولة معترف بها دوليا. إن تاريخ هذه الدول العالمية الثالثة ينحصر، على مستوى أدبيات التنمية، في كونها دولا يبدأ وجودها وتاريخها مع "الاستقلال" أي بعد الحرب العالمية الثانية. إن أدبيات التنمية لا تنظر إلى هذه البلدان كأهم لها تاريخ، كأهم لكل منها خصوصيته التاريخية والاجتماعية والثقافية، بل تقطع بصورة تعسفية تاريخ هذه البلدان فتلغي ما قبل خضوعها المباشر للاستعمار ولا تعترف بها إلا بوصفها خرجت من جوف هذا الأخير كـ "دول مستقلة حديثا"، دول متخلفة عن ركب العالم الأوروبي "المتقدم".

تريد هذه الدراسة إذن أن تدشن قطيعة نهائية مع هذه الرؤية التي تلغي التاريخ وتتجاهل الخصوصيات وفي مقدمتها الخصوصية الثقافية، وتهمل دورها في عملية التنمية نفسها. إن التنمية، منظورا إليها من زاوية الخصوصية، لا تعني إلغاء الطابع العام الذي تشترك فيه جميع الدول "النامية" عندما تقارن بالدول الأوروبية المصنعة. كلا، بل إنها تعني أولاً وأخيراً النظر إلى التنمية بوصفها عملية تجديد من الداخل: عملية تحريك لعوامل التغيير من داخل المجتمع مع اعتبار خصوصيته، بحيث لا تصبح عملية التنمية عملية تسقط على البلد المعني من الخارج بمفاهيمها ومعاييرها، بل تصبح عملية إحياء للصراع بين القديم والجديد في كيان المجتمع نفسه، كيانه الثقافي والاجتماعي والاقتصادي، الصراع بين ما يقبل التطور والتجديد وبين ما لم يعد قابلاً لهما.

وبقدر ما يتعلق الأمر بالعالم العربي فإن عملية التجديد من الداخل تتطلب ربط الحاضر بالماضي في اتجاه المستقبل. إن العالم العربي لا يعيش حاضره بعيداً عن ماضيه، بل هو يعيش ماضيه في حاضره كعنصر منافس لمستقبله، وهذه عملية لم تبدأ في العالم العربي في الحقبة التي ظهرت فيها "الدول النامية"، حقبة ما بعد الحرب



العالمية الثانية، بل ظهرت مع بداية القرن الماضي، أي قبل سقوط الأقطار العربية فريسة للاستعمار بعقود كثيرة. ومسألة التنمية في العالم العربي طرحت بصورة صريحة وجدية قبل ظهور مصطلح "التنمية" ذاته. فقد طرحت من خلال أدبيات النهضة و"التمدن".

هناك إذن خصوصية في العالم العربي لا بد من أخذها في الاعتبار عند التفكير في التنمية سواء على مستوى الوطن العربي ككل أو على مستوى كل قطر من أقطاره، وهي خصوصية ذات أبعاد أربعة رئيسية:

(أ) إن التفكير في التنمية، قد جرى في العالم العربي، مع الوعي بالحاجة إلى النهوض، إلى تجاوز معطيات عصر الانحطاط. فالنهضة العربية الحديثة التي تمتد إلى أوائل القرن الماضي كانت تحمل شعار "التقدم"، وهل التنمية شيء آخر غير تحقيق التقدم؟ لقد طرحت مسألة التقدم في أدبيات النهضة العربية طرحة عامما شاملا: التقدم الثقافي (تجديد اللغة والفكر والتخلص من سلوكيات عصر الانحطاط)، والتقدم الاجتماعي (تحرير المرأة ونشر التعليم...)، والتقدم السياسي (بناء الدولة الحديثة المنظمة المعقلنة)، والتقدم الاقتصادي (التصنيع...)، والتقدم العمراني (إعمار المدن وتجديدها...).

(ب) ارتبط التفكير في النهضة بأحياء التراث العربي الاسلامي والانتظام في جوانبه المشرقة كوسيلة من وسائل التعبئة والنهوض. ذلك لأن التراث، بالنسبة للعالم العربي، ليس مجرد نقوش أو فلكلور، بل هو نصوص قانونية وقيم أخلاقية وتصورات جمعية ترسم رؤية للعالم خاصة، رؤية للماضي والمستقبل. لذلك فإن التفكير في التنمية، أو النهضة، لا يمكن أن يتجاهل أهمية التراث كمحدد للتنمية وكموضوع لها في نفس الوقت.

(ج) ارتبط التفكير في النهضة بمسألة التحديث والحداثة، وانقسم المفكرون النهضويون العرب في هذا المجال إلى تيارات ثلاثة: تيار سلفي يرى أن طريق النهضة والنهضة عنده تعني مقاومة المستعمر قبل كل شيء- يجب أن يعتمد التراث الاسلامي ومخزونه النفسي كوسيلة للتعبئة والبناء، وتيار عصري ليبرالي يرى أن الارتباط بالحداثة الأوروبية هو الطريق الوحيد للتقدم، أما التيار الثالث فقد حاول التوفيق بين الاتجاهين. ولا يمكن التفكير في التنمية اليوم دون مراجعة نقدية لما تراكم، سواء على صعيد الوعي أو اللاوعي، من موروث فكري نهضوي يناقش قضية الحداثة والتحديث، قضية التنمية.

(د) ارتبط التفكير النهضوي العربي بالعالم العربي ككل، فلم يكن رواد النهضة العربية الحديثة يفكرون في نهضة قطر بعينه، بمعزل عن الأقطار العربية الأخرى، بل كانوا يفكرون في النهضة على أنها نهضة العرب جميعا، وأن من شروط تحقيقها سريانها في العالم العربي ككل. ومن هنا فالنهضة/التنمية لا تتحقق إلا في إطار من الوحدة بين الأقطار العربية.

هذه الأبعاد التي أسست فكر النهضة العربية الحديثة هي التي تعطي لمسألة التنمية في العالم العربي خصوصية لا يجوز إغفالها، والا فقدت بعدها التاريخي: البعد الذي يربط الماضي بالحاضر بالمستقبل. والدراسة التالية هي محاولة متواضعة ترمي الى تقديم تصور للتنمية الشاملة في الوطن العربي يراعي هذه الخصوصية وينظر بالتالي الى عملية التنمية بوصفها عملية تجديد من الداخل تقوم على تحريك عناصر الخصوصية تلك في الاتجاه الذي يخدم قضية النهضة، قضية التنمية الشاملة.

## الفصل الأول- بدلاً من ثنائيات الفكر النهضوي: تأصيل المشروع الحضاري العربي

### ألف- ثنائيات الفكر النهضوي

جرت العادة أن نميز في خطابنا العربي المعاصر بين النهضة وإشكالياتها، من ناحية، والتنمية والتخطيط وقضاياهما من ناحية أخرى. وفي اعتقادي أننا نفعل ذلك على أساس أن إشكاليات النهضة هي إشكاليات فكرية، إشكاليات فكرنا العربي المعاصر، في حين أن قضايا التنمية والتخطيط هي قضايا الواقع، قضايا الاقتصاد والاجتماع والتعمير.

ويمكن أن نقبل هذا النوع من الفصل بين مسألة النهضة ومسألة التنمية ونغض الطرف عن عيوبه لأنه اجرائي بالنسبة لما نحن بصدده. وإذا نحن أردنا أن نلخص المسألتين في كلمة واحدة قلنا ان التنمية والنهضة تعنيان معاً، في الدرجة الأولى، ما كان رواد النهضة العربية في القرن الماضي وأوائل هذا القرن يعنونونه بـ "التمدن": أن نهض معناه أن نتمدن، وأن نتمدن معناه أن نواكب عصرنا، أن نساير تطوره وتقدمه، أن نقتبس من منجزاته الفكرية والمادية.

التمدن بهذا المعنى عنصر أساسي من العناصر المحددة لمفهوم النهضة في فكر المثقفين العرب في القرن الماضي، وأعتقد أن هذا التحديد يصدق، في جوهره، على مفهوم النهضة لدى المثقفين العرب المعاصرين. وهناك محدد آخر من محددات الفكر النهضوي العربي وهو ربط النهضة العربية الحديثة بمقاومة التدخل الأجنبي الذي يمثل الاستعمار أبرز وجوهه.

في إطار التمدن/المقاومة، كزوج يختزل مسألة النهضة، بدأ الوعي العربي يطرح مسألة الهوية. واستمر طرح هذه المسألة يفتني ويتأثر بالتطورات والأحداث التي تلاحقت وتعاقبت على البلاد العربية، من الحرب العالمية الأولى الى هزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧، مروراً بشكل خاص بهزيمة عام ١٩٤٨ وبالعدوان الثلاثي الذي وقع في عام ١٩٥٦.

في هذا الإطار، وضمن هذه الأحداث التاريخية الكبرى، ظل السؤال التالي يتردد: من نكون؟ وماذا نريد أن نكون؟ وبعبارة أخرى: ما هويتنا، سواء سلكنا هذه السبيل أو تلك في التنمية؟ كان هذا السؤال، سؤال الهوية، ولا يزال، سؤالاً يطرح جملة أزواج أو ثنائيات على رأسها الأزواج التالية: الإسلام/العروبة، والدين/الدولة، والأصالة/المعاصرة، والوحدة/التجزئة. سؤال الهوية في الفكر العربي الحديث والمعاصر يطرح الفصل في هذه الأزواج، يطرح مباشرة قضية العروبة والإسلام، وقضية الدين والدولة، وقضية الأصالة والحداثة، وقضية الوحدة والتجزئة.

بالنسبة للزوج الأول وهو "الإسلام/العروبة"، يمكن القول دون تردد إننا في المغرب العربي، مثلاً، لم نشعر قط يوماً بأن هناك فرقاً بين الاثنين، أو بأن هذا الزوج يطرح مشكلاً من ذلك النوع الذي يطرح في صيغة الاختيار بين أحد الطرفين: العروبة والإسلام، أو من نوع المشكل الذي يطرح مسألة أيهما يجب أن يكون أولاً وأيهما يجب أن يكون ثانياً. واذن فالمسألة لا تعم الوطن العربي بأكمله، أي أنها ليست مشكلاً عاماً، بل هي أصلاً مشكل محلي يخص بعض أقطار المشرق العربي. إن المشكل نشأ في الشام أساساً. وكان ذلك كرد فعل ضد الحكم العثماني وسياسة التتريك. لقد تركزت المطالب الوطنية آنذاك على الحفاظ على الكيان العربي، لغة وتراثاً وحفظه من الذوبان أو الانحلال نتيجة سياسة التتريك، سياسة جعل القومية التركية الطورانية هي القومية السائدة الجامعة في الامبراطورية العثمانية. وكما نعرف جميعاً فلقد اكتسب رد الفعل في سوريا ولبنان خاصة طابعاً خاصاً، إذ اقترن الدفاع عن العروبة، عند بعض الجمعيات، بالمطالبة بـ "العلمانية" أي بفصل الدين عن الدولة، الأمر الذي كان يعني الاستقلال عن الخلافة التركية "الإسلامية" وإقامة حكم عربي مستقل عنها. وكرد فعل مضاد لهذه المطالب العروبية رفع من جانب الأتراك والمؤيدين لهم شعار الجامعة الإسلامية، فانزلق النقاش، بل الصراع، إلى طرح المسألة طرْحاً خاطئاً يختزلها نظرياً في الاختيار بين العروبة والإسلام، أو على الأقل طرح مسألة الأولوية فيهما. وقد تغذى المشكل من واقع بلاد الشام المتميز بوجود أقليات دينية غير إسلامية، مسيحية بصفة خاصة.

المشكل إذن هو في أصله مشكل محلي، لا يهم إلا جزءاً أو أجزاء من الوطن العربي (سوريا ولبنان بصورة خاصة ومصر وفلسطين بصورة أقل، أما العراق والجزيرة واليمن والمغرب العربي فلم تكن تعيش هذا المشكل إطلاقاً). وما نريد التأكيد عليه هنا، ليس هو اختلاف التركيب الاجتماعي والديني في الوطن العربي، فهذا واقع نجده في كثير من البلدان المتحدة أو حتى الواحدة، بل ما نريد إبرازه هو أن الريادة الفكرية النهضوية العربية التي كانت لكتاب ومفكري الشام قد نقلت هذا المشكل المحلي إلى مشكل عام على صعيد الفكر النظري، بمعنى أن الكاتب السوري، مثلاً، عندما يعالج مسألة العروبة والإسلام، مستلهماً واقع قطره، أو موجهاً بهذا الواقع وتحت ضغوطه، يعالجها وكأنها مشكلة عربية عامة، والنتيجة هي تعميم المشكل بنقله من المستوى السياسي -مستوى مسألة الحكم وحقوق الأقليات- إلى مشكل نظري، إلى مشكل كيان ومشكل هوية، مشكل أصبح يعبر عنه من خلال التقابل الذي يقام بين الإسلام والعروبة، هكذا بصورة نظرية تجريدية تنتقل به من ظروفه التاريخية المحددة، ظروف القرن التاسع عشر وسياسة التتريك التي سلكتها السلطات العثمانية في أوائل هذا القرن بصورة خاصة، لتجعل منه مشكلاً تاريخياً يرجع البعض به إلى زمن ظهور الإسلام ويقف به البعض الآخر في العصر العباسي الأول مع ظاهرة ما سمي بـ "الشعبية".

أعتقد أنه قد حان الوقت لكي نتخلص من هذا التعميم للمشاكل التي من هذا النوع لأنه تعميم لا يخدم الفكر الوطني والقومي ولا قضية النهضة والتنمية، بل على العكس يضع هذه القضية في أزمة دائمة مزمنة. وهل يمكن انتظار شيء آخر غير هذا

من عملية تمديد مشاكل الحاضر المحدودة ضمن حدود مكانية وزمانية وجعلها مشاكل "تاريخية" ملازمة لتاريخ الأمة العربية.

وزوج "الدين/الدولة" لا يختلف في هذا الصدد عن زوج "الإسلام/العروبة". ذلك لأن المسألة عندما تطرح من منظور "العلمانية"، أي فصل الدين عن الدولة، تفقد مبررها التاريخي وهو وجود الكنيسة التي كانت سلطتها في أوروبا تزامن سلطنة الدولة، إضافة إلى أن جل البلاد العربية هي، في قوانينها وسلوكها وسياساتها الداخلية، دول "علمانية" بمعنى ما من المعاني، وحتى الدول التي تتخذ من إعلان التمسك بالإسلام شعاراً سياسياً وايدولوجياً لها هي في الواقع العملي دول "علمانية" إلى حد كبير. وهذا لا يعني بطبيعة الحال أن المشكل غير ذي موضوع بتمامه، بل إن ما نريد التأكيد عليه هنا هو أن مشكل تنظيم وترتيب العلاقة بين الدين والدولة ليس مشكلاً عربياً يعم الوطن العربي بأجمعه بنفس الدرجة من المحيط إلى الخليج، بل هو مشكل قطري محلي يخص بضعة أقطار عربية خصوصاً تلك التي تضم أقليات غير مسلمة. وغير خاف أن هذا المشكل يرجع في أصوله هو الآخر إلى القرن الماضي، إلى الصراع الذي قام بين عرب الشام، بل عرب المشرق عامة، والسلطة العثمانية التي كانت تحكم باسم الإسلام بلداناً عربية فيها أقليات دينية غير مسلمة. إن المشكل في حقيقته وجوهره ليس مشكل "العلمانية" بالمفهوم الأوروبي الذي يرتبط بوجود كنيسة، بل إن المشكل في جوهره هو مشكل الديموقراطية، أعني مشكل تنظيم السلطة داخل دولة وطنية حديثة.

والأمر لا يتعلق هنا بمجرد استبدال اسم باسم لمشكل مطروح، بل إن الأمر يتعلق بتحديد طبيعة المشكل المطروح، وبالتالي بتلافي النتائج السلبية التي يؤدي إليها ويفرزها ويتسبب فيها الطرح السيء للمشاكل. ذلك لأنه عندما يأتي أحد اليوم وي طرح مشاكل من هذا النوع وبهذه الصورة من التعميم ويطالب بإقرار "العلمانية" في الوطن العربي، ويجعل من هذه القضية قضية سياسية وإيديولوجية، فإنه يعمل في الحقيقة على خلق مشكل، مشكل يبدأ من ردود الفعل السلبية التي تثيرها دعوته في أوساط واسعة من "المثقفين" الذين اعتدنا على تسميتهم بـ "العلماء التقليديين" سواء كانوا ممن يتزىي بالزبي التقليدي الوطني أو بالزبي العصري الأوروبي. ذلك لأن هؤلاء سيهبون للمطالبة لا بإبقاء ما كان على ما كان، بل سيهبون للمطالبة فعلاً بالدولة الدينية مستندين إلى أن الإسلام، دين الأغلبية في الوطن العربي، هو دين ودولة، وأن الدولة القائمة في الأقطار العربية لا تتوافر فيها الشروط التي تجعلها، في نظرهم، دولة المسلمين. وفي هذه الحالة فلا أحد يستطيع اقناع هؤلاء بأن الدولة القائمة دولة إسلامية، بالمعنى الذي يفهمونه من "الدولة الإسلامية"، تماماً مثلما أنه لا أحد يستطيع أن يقنع الطرف الآخر المطالب بـ "العلمانية" بأن الدولة القائمة دولة علمانية، بالمعنى الذي يتصورون به "العلمانية". ومن هنا يأتي انعدام إمكانية قيام أي حوار بناء أو أي نقاش مثمر حول حقيقة المشكل المطروح.

والسؤال هنا هو: ما حقيقة المشكل المطروح في هذا السياق؟

أنا، في الواقع، لا ألغي المشكل مطلقاً، هكذا بجرة قلم أو بكلمة غير مسؤولة. كلا، بل إن كل ما أريد التأكيد عليه هنا هو أن طريقة طرح المشكل ليست سليمة، إذ أنها لا تعبر عن الواقع الحقيقي الذي يجسم المشكل ويغذيه. إن المشكل في الحقيقة هو تحديد هوية الدولة العربية القائمة اليوم. ذلك أن المطالب بالعلمانية محق في وصفه الدولة العربية القائمة اليوم بأنها غير علمانية، بالمفهوم الأوروبي للكلمة، والمطالب بالدولة الإسلامية محق هو الآخر في وصفه للدولة العربية القائمة اليوم بأنها "غير" إسلامية، بالمعنى الذي يتصور به الدولة الإسلامية. الطرفان محقان في ما ينفيان، ولكنهما غير محقين فيما يثبتان: الطرف الأول مخطئ عندما يقول إن الدولة العربية الحالية دولة غير علمانية بمعنى أنها دينية، والطرف الثاني مخطئ هو الآخر عندما يقول إن هذه الدولة ذاتها دولة غير دينية أي علمانية.

وفي تقديري أن الدولة العربية الحالية لا تختلف عن الدولة العربية الإسلامية كما عرفها التاريخ منذ معاوية، أي منذ أن تأسست في المجتمع العربي الإسلامي الدولة بمعنى الكلمة، الدولة بوصفها مؤسسة قهرية تضع نفسها فوق المجتمع وتحكمه باسم الدين أو باسم المصلحة العامة أو بغير ذلك من الشعارات. هذه الدولة لها خصائص ومميزات تختلف بها عن الدولة في العصور الوسطى المسيحية وعن الدولة الأوروبية الحديثة. والقضية الأساس في نظري هي تحليل طبيعة هذه الدولة، دولة الماضي/الحاضر، دولة معاوية التي كررت نفسها ولا تزال تفعل إلى اليوم، في الوطن العربي، سواء كدولة الخلافة العظمى، أو كدولة قطرية إقليمية. هذه الدولة، دولة الماضي/الحاضر، في البلدان العربية لا تتحدد، في نظري، بواسطة مقولة "الدولة الدينية" أو بواسطة مقولة "الدولة العلمانية"، وبالتالي فالمشكل المطروح ليس مشكل العلمانية بمعنى فصل الدين عن الدولة... وهل هما متصلان فعلاً؟ وبأية صورة؟

المشكل المطروح فعلاً، ولكن لا على أنه مشكل علاقة الدولة بالدين أو الدين بالدولة، بل على أنه مشكل الدولة ذاتها، سواء لبست لباساً دينياً أو لباساً علمانياً. المشكل هو: من يحكم، وما الذي يبرر سلطته ويؤسسها فعلاً؟ المشكل هو، مرة أخرى، مشكل الديمقراطية مشكل انبثاق الحكم من إرادة المواطنين واختيارهم وضمن إمكانية إسقاطه بإرادتهم واختيارهم كلما تبين لهم أنه لا يمثل إرادتهم واختيارهم. هذا هو المشكل المطروح. أما باقي الأسماء والشعارات فهي تحمل من الزيف أكثر مما تحمل من الحقيقة.

ومن ثنائيات الفكر العربي المعاصر ثنائية "الأصالة/المعاصرة" التي تدخل تحتها عدة ثنائيات فرعية مثل ثنائية "السلفية/الليبرالية"، أعني الثنائية التي تقيم التقابل والتعارض بين ما يسمى "سلفية" وما يسمى "حداثة" سواء كانت هذه الأخيرة ذات مضمون ليبرالي أو اشتراكي. وفي اعتقادنا أن الأمر يتعلق هنا أيضاً بمشكلة محلية عممت على الوطن العربي كله، مشكلة عرفت في سوريا ومصر حيث نشأ تيار سلفي يدعو إلى الإصلاح باعتماد "الأصول" الإسلامية ضداً للانحراف الديني المتمثل في الطرقية

الصوفية والشعوذة، ثم ما لبث أن دخل في معركة مع التيار المعروف الآن باسم "التيار الليبرالي" لكون أن هذا الأخير كان يدعو إلى اعتماد "الأصول الأوروبية"، أي القيم الفكرية والخلقية والسلوكية التي اعتمدتها النهضة الأوروبية. وسرعان ما انزلق السجال بين الطرفين إلى اتهام "السلفية" بالرجعية والماضوية، واتهام "الليبرالية" بالمقابل، بالعمالة للإستعمار والوقوع في "التغريب" والتنكر للقيم الوطنية. وبما أن زعماء التيار الأول كانوا من المصلحين الإسلاميين بينما كان كثير من زعماء التيار الثاني من المسيحيين العرب العلمانيين فإن المشكلة اتخذت أبعاداً أخرى، بحيث أصبحت تتغذى بشكل أو بآخر، وبوعي أو بدون وعي، من النزعة الطائفية.

وهذا المشكل لم يكن مطروحاً بهذه الصورة في معظم البلدان العربية. ففي بلدان المغرب العربي، وفي أقطار عربية أخرى غير سوريا ومصر، كان هناك المضمون الذي يعطي للسلفية مضموناً نهضوياً إصلاحياً، وبالتالي فإنه لم يكن هناك تقابل بين السلفية والليبرالية، بل على العكس كان هناك تداخل وتكامل. ففي المغرب الأقصى، مثلاً، كان المضمون الذي حمله شعار "السلفية" يتضمن، كجزء أساسي فيه، معاني "التحديث"، وكان التحرر من فكر عصر الانحطاط وسلوكه وعاداته، من طرقية وشعوذة وغير ذلك، يعتبر شرطاً ضرورياً للنهضة. أما الرجوع إلى "سيرة السلف الصالح" فلم يكن يقصد به الرجوع بالتاريخ إلى الوراء ولا استنساخ أية تجربة من تجارب الماضي، بل كان المقصود، في الأعم الأغلب، هو استلهاً "معنويات" الفترات الزاهرة من ماضينا العربي الإسلامي، أي أن التوجه كان نحو "سيرة السلف الصالح" من أجل استعادة الخلفية النضالية التي طبعت تلك السيرة كما يتصورها الخلف وكما يتغنى بها. أما اعتبار الفوارق الزمنية واختلاف العصور وما ينتج عن ذلك من اختلاف طبيعة المشاكل وطبيعة الحلول، وغير ذلك، فتلك أمور كانت من المسلمات ولم تكن موضوع نقاش. ومن هنا كان المضمون الذي امتلأت به السلفية في المغرب مضموناً ليبرالياً، تحديثياً، الأمر الذي كان لا بد أن ينتهي بها إلى أن تتحول هي نفسها إلى حركة وطنية من أجل الاستقلال والتحديث معاً، من أجل الحفاظ على مقومات الشخصية المغربية، العربية الإسلامية، وبناء عالم الغد، أعني ممارسة التنمية البشرية العامة، بمنظور تحديثي تماماً. وليس ثمة شك في أن هذا الوضع الذي اتخذته السلفية في المغرب قد اتخذته في بلدان عربية أخرى، كبقية أقطار المغرب العربي وبعض البلدان العربية الأخرى. فالتقابل بين السلفية والحدثة وتعارضهما لم يكنا إذن عامين، أو مشكلاً عربياً من الخليج إلى المحيط، بل كانا، ولا يزالان، في مجملهما مشكلاً محلياً إقليمياً. فالمطلوب إذن هو، أولاً، معالجة المشاكل في إطار ظروفها المكانية والزمانية؛ أما تعميم المشاكل الإقليمية فهو لا يعمل إلا على تعميم الرؤية.

وتبقى أخيراً، وليس آخراً، في سلسلة الثنائيات التي أردنا فتح النقاش حولها في هذا الفصل ثنائية "الوحدة/التجزئة"، بوصفها قضايا تحكمها الخصوصية المحلية. هنا أيضاً نجد أنفسنا أما تعميم لمظهر إقليمي عربي على باقي الأقطار العربية. لقد اعتدنا القول أن التجزئة التي لحقت بالوطن العربي هي بسبب عامل خارجي هو

الاستعمار. وهذا صحيح بمعنى، ولكنه غير صحيح بمعنى آخر. فإذا نظرنا إلى الخريطة العربية، كما رسمت بعد الحرب العالمية الأولى وقبلها بقليل، نجد أن الاستعمار قد عمل فعلاً على تجزئة الأرض العربية. فإضافة إلى توزيع الوطن العربي على عدة دول أوروبية مستعمرة (انكلترا، فرنسا، إيطاليا، إسبانيا) استأثر كل منها بقطعة منه ربطها به ربطاً وفصلها عن القطع المجاورة، القريبة والبعيدة، فصلاً تاماً أو يكاد، عملت الدول الاستعمارية على إقامة سور حديدي بين أقاليم الوطن العربي، كالسور الذي أقامته بين المغرب العربي والمشرق العربي. أضف إلى ذلك تجزئة القطر الواحد إلى عدة أجزاء ومناطق، كما حدث بالنسبة للمغرب الأقصى حيث قسم إلى منطقة شمالية تحكمها إسبانيا ومنطقة دولية هي طنجة ومنطقة فرنسية تضم وسط المغرب كله ثم مناطق إسبانية في الصحراء الغربية وغير ذلك.

والتجزئة بهذا المعنى الواسع كان الاستعمار هو المسؤول عنها. وهذا أمر لا شك فيه ولا نقاش، تماماً مثلما أن تجزئة سوريا الطبيعية إلى سوريا الحالية ولبنان والأردن وفلسطين هي عمل كان للاستعمار اليد الطولى فيه. ومع ذلك فليس هذا هو المعنى الوحيد الذي تحمله كلمة "التجزئة" حينما توضع كـمقابل لكلمة "الوحدة" في الخطاب العربي المعاصر. فهناك معنى عام يجعل "التجزئة" تعني انقسام الوطن العربي إلى أقطار، في المشرق والمغرب، وقيام دول في هذه الأقطار هي الدول العربية الحالية، الدول القطرية، واعتبار الاستعمار هو المسؤول الأول والأخير عن وجود الدول العربية القطرية هذه، الأمر الذي يعني أن البلاد العربية كانت موحدة قبل الاستعمار. وهذا غير صحيح. ذلك لأنه إذا كانت معظم أقطار الوطن العربي قد توحدت تحت حكم الخلافة العثمانية فإنها كانت غير موحدة قبل ذلك. فمِنذ سقوط الدولة الأموية قبل ثلاثة عشر قرناً والدول المستقلة واقع معترف به تاريخياً، بدءاً من الدولة الأموية في الأندلس والدولة الإدريسية في المغرب إلى الدول المستقلة الأخرى التي قامت بعد ذلك سواء في مصر أو الشام أو العراق أو غيرها. ومن جهة أخرى فالوحدة التي عرفت بها البلاد العربية تحت حكم العثمانيين كانت مبنية على التعدد ومؤسسة عليه. فقد كانت البلاد العربية في المشرق "ولايات عربية" تابعة للسلطة العثمانية، وكانت مصر دولة شبه مستقلة كما كانت تونس والجزائر دولتين مستقلتين داخل الامبراطورية العثمانية. أما المغرب فقد كان مستقلاً بنفسه تماماً ولم يخضع قط للسلطة العثمانية، وكانت دول أخرى عربية ذات وضع خاص كدول الجزيرة والخليج والسودان والصومال وموريتانيا وغيرها.

صحيح أنه لم تكن هناك حدود مرسومة، ولم تكن هناك ضرورة لـ "جواز سفر" عند التنقل بين هذه الأقطار، ولكن هذا كله لا ينفي أنه كانت هناك دول عربية مستقلة، متنافسة ومتناحرة، وأن كثيراً منها نخل في حروب طويلة بعضها مع بعض.

أقول هذا، ليس من أجل التذكير بواقع تاريخي عنيد ومعروف، بل من أجل أن نعطي الكلمات معناها والآمال والطموحات كل وزنها وثقلها. ذلك أننا عندما نطمح اليوم إلى تحقيق الوحدة العربية فنحن نطمح إلى انجاز مشروع تاريخي جديد تماماً، يختلف



كلية عن جميع المشاكل والتجارب التي عرفها تاريخنا. إن الواقع العربي الراهن واقع تشكل فيه الدولة القطرية حقيقة دولية قبل أن تكون حقيقة وطنية وقومية: هي حقيقة دولية لأن مصالح الدول الأجنبية، والكبرى منها بصفة خاصة، مرتبطة بهذه المنطقة من العالم، مرتبطة بالدول القطرية العربية وبوجودها واستمرار وجودها. إن المصالح الامبريالية لا تسمح بقيام وحدة عربية، هكذا بكل سهولة ويسر، بل إنها ستعرقها لأن مصالحها تتناقض مع الوحدة العربية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن المنطقة العربية منطقة استراتيجية بالغة الأهمية بالنسبة للصراعات الدولية، وبالتالي فليس في إمكاننا نحن العرب أن نفكر في شؤوننا بمقتضى إرادتنا ورغباتنا وحدها، بل لا بد أن ندخل في الحساب إرادات ورغبات ومطامح الدول الكبرى. وهذا لا يعني قط أن علينا أن نستسلم أو أن نساوم في المبادئ، كلا، أبداً. إن ما أريد أن أقوله هو أن مشروع الوحدة الذي نطمح إليه لن يغير واقعنا وحده، بل سيغير واقع العالم كذلك. ومن أجل هذا يجب أن يكون تفكيرنا في الوحدة وعملنا من أجلها في مستوى خطورة وأهمية التغيير الذي ستحدثه ليس في واقعنا ومنطقتنا فحسب بل أيضاً في العالم كله، أعني في خريطة السياسية والاستراتيجية والاقتصادية. وبما أننا لا نستطيع أن نقيم حولنا جداراً حديدياً ولا سوراً صينياً، نظراً للمعطيات التي ذكرناها، فإن "الجدار الحديدي" المطلوب يجب أن يكون من إرادتنا وعزمنا وتبصرنا، كما أن "السور العربي" المطلوب يجب أن يكون من تضامننا واستماتتنا في نضالنا وتمسكنا بأهدافنا.

واختزال قضية الوحدة في مشكل "التجزئة" التي ورثناها من الاستعمار أو من غيره هو إذن اختزال يشوه القضية سواء على مستوى التاريخ أو على مستوى الواقع الراهن. ويجب إذن أن نتجنب اختزال القضية في ثنائية "الوحدة/التجزئة"، بل يجب أن نفكر في الوحدة على ضوء المعطيات التي ذكرنا والتي يجب أن نعطيها في خطابنا ومناقضاتنا كل وزنها. وأنا أعتقد أنه لا معنى للقول، مثلاً، بأن الوحدة بين بلدين عربيين، مهما كان نوعها، هي محاولة من شأنها أن تعرقل الوحدة الشاملة، بل على العكس فإنه يجب تشجيع جميع المحاولات والتجارب التي تهدف إلى إقامة التضامن وتكريس العمل المشترك بين بلدين أو أكثر، مما سيتيح الفرصة للقاء أبناء الأمة العربية واحتكاك بعضهم ببعض في جميع المجالات. إن الوطن العربي اليوم لا يعدو أن يكون حقيقة جغرافية وحقيقة ثقافية، فلا بد من جعله يتحول إلى حقيقة اقتصادية واجتماعية وسياسية. وليس هذا بالأمر السهل ولا بالأمر الذي يمكن تحقيقه بدون عثرات وانتكاسات، بل لا بد من مواصلة العمل مهما كانت الصعاب. إن تعميق الوحدة الثقافية بين العرب وإرساء دعائم التكامل الاقتصادي شرط ضروري لفتح الطريق أمام مسلسل الوحدة بين الأقطار العربية، سواء على المستوى الإقليمي أو على المستوى العربي العام.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن مفهوم "المواطن" العربي لم يحقق بعد كل شروط وجوده، وفي مقدمتها حقوق المواطنة داخل الدولة القطرية نفسها. نحن نتحدث كثيراً عن "الإنسان العربي"، ولكن نادراً ما نستعمل عبارة "المواطن العربي". ذلك أن مفهوم "المواطن" لم يدخل بعد قاموس لغتنا ولم يحتل بعد المكانة اللائقة به في

تفكيرنا. إن فكرة "المواطن" المرتبطة بفكرة "المواطنة" وبالحقوق المدنية السياسية، وبغيرها، غائبة عن واقعنا، وأكاد أقول إنها غائبة حتى عن حقل تفكيرنا. والوحدة العربية المنشودة، وهي الوحدة التي ستكون قادرة على الاستجابة لمتطلبات الحاضر والمستقبل، يجب أن تكون وحدة مواطنين وليس وحدة رعايا. والنضال من أجل إقرار حقوق المواطن، أي حقوق المواطنة بالمعنى السياسي للكلمة، هو نضال طويل ويتطلب نفساً وصبراً وإصراراً. ولذلك فقضية الوحدة ليست قضية ثنائية "التجزئة/الوحدة" فقط بل هي، قبل ذلك وبعده، قضية "الإنسان/المواطن". وبعبارة أخرى فإن قضية الوحدة يجب أن ترتبط بالديموقراطية وضرورتها وليس بالتجزئة وخطيئتها.

تلك بعض الثنائيات التي تروج بكثرة في خطاب المثقفين النهضويين العرب، وقد طرحناها هنا بهدف الدعوة إلى مراجعتها وإعادة طرح المشاكل المتصلة بها طرحاً جدياً، طرحاً يحركه الطموح، ولكن يقيده العقل أيضاً، طرحاً ملموساً يأخذ في الاعتبار جميع المعطيات الواقعية المشكل وليس معطيات الحلم النهضوي وحده. إن النظرة المستقبلية إلى قضايا النهضة والتنمية في الوطن العربي لن تكون مستقبلية حقاً إلا إذا قامت على أسس عقلانية نقدية. وهذا لا يتناقض مع العاطفة القومية ولا مع الحلم الايديولوجي، بل على العكس فإن مراجعة مفاهيمنا النهضوية والتنمية مراجعة عقلانية نقدية تستند إلى الواقع، كما هو معطى، هي السبيل الوحيد الذي سيقودنا إلى تشييد حلم إيديولوجي مطابق، حلم يفصح عن نزوع التاريخ العربي، بل عن المشروع الحضاري العربي كما نسجه التاريخ، وهو المشروع الذي سيكون علينا الآن تبيان طموحاته وأهدافه الكامنة والمعلنة.

#### باء- المشروع الحضاري العربي

لا يمكن لأي "مشروع حضاري عربي" أن يكون متجاوباً مع طموح العرب إلى التنمية الشاملة إلا إذا كان على صيغة حلم مطابق، حلم يقوم بوظيفة التطهير والتصعيد فيحقق للذات الحاملة ما هي بحاجة إليه من الاستواء والإتزان، ومن الطمأنينة والاستقلال. ولا يمكن أن يكون "المشروع الحضاري العربي" مطابقاً إلا إذا كان يمتلك منطقاً داخلياً متماسكاً يجعله قادراً على جعل صورة المستقبل الآتي محتوية ومتممة لصورة المستقبل الماضي، وبالتالي تحويل الحاضر إلى جسر يصل بين المستقبلين: يدمج الماضي في المستقبل الآتي ويجعل الغد ميداناً لتحقيق المستقبل الماضي، أعني إنجاز ما كان ممكناً تحقيقه في الماضي ولم يتحقق كاملاً. ومن هنا سنعطي لعبارة "المشروع الحضاري العربي" معنى خاصاً يرتبط بالفكرة المركزية التي تقود هذا البحث وهي فكرة التجديد من الداخل. والأمر يتعلق هنا بإعطاء "المشروع الحضاري العربي" معنى في الماضي قادراً على أن يؤسس المستقبل/المشروع الذي يجب أن تؤسس عليه استراتيجيتنا العامة في التنمية البشرية الشاملة.

فلنبداً باستنطاق الماضي عن "المشروع الحضاري" الذي كان يحركه ويتحرك به، لنسأله عن أهدافه ونزوعاته، عن الممكنات التي كان ينزع الى تحقيقها والتي لا تزال تنتظر مواصلة العمل من أجل انجازها.

وليس ثمة شك في أن التاريخ العربي "الحديث"، أعني التاريخ الذي لا يزال حياً في حاضر سكان هذه المنطقة التي نسميها الآن "الوطن العربي" والتي تمتد من الخليج الى المحيط وتشترك في تراث واحد، إنما بدأ مع الإسلام. فمنذ ظهور الإسلام وقيام الدولة العربية الإسلامية الأولى في "المدينة" (يثرب) وسكان هذه المنطقة يبنون ويعيشون تجربة حضارية مشتركة تتجسم فيها كلية تاريخهم. والذي يهمنا هنا ليس تفاصيل هذه التجربة ولا معارج هذا التاريخ فذلك ما نحفظه "عن ظهر قلب"، بل إن ما يهمنا هو النظر إليها بعين العقل -عقلنا نحن الذي يحمل همنا المعاصر- من أجل الكشف عن نزوعاتها الداخلية، من أجل تكثيف حركتها الملتوية المتشعبة في مسيرة ذات أهداف. لنتساءل إذن: ما هي الغايات والأهداف التي كانت تجري وراءها التجربة الحضارية العربية منذ انطلاقتها مع "دول المدينة" الى نضوب الزخم فيها وركونها الى الجمود على التقليد منذ عصر ابن خلدون الى بدء اليقظة العربية الحديثة؟

إذا نحن نظرنا الى هذه المنطقة، التي تمتد من الخليج الى المحيط، كما كانت في الواقع قبل الإسلام، وجدناها على الصورة التالية: في الجزيرة العربية قبائل بدوية أمية لا يجمعها كيان سياسي واحد، وإنما هي كيانات قبلية متنافسة وأحياناً متقاتلة... في اليمن بقايا مركز حضاري هي عبارة عن أطلال لا غير... في العراق والشام وفلسطين بضع قرى وبضعة أديرة ومدارس دينية وفلسفية... في شمال افريقيا بقايا من النفوذ الروماني في بضع مراكز على الشواطئ، وقبائل منتشرة على السهول والجبال تعيش حياتها الخاصة في إطار تنظيمات قبلية لم تكن ترقى الى المستوى الذي يجعلها تتحول الى دولة.

وكانعكاس أو امتداد أو نتيجة -لا فرق- لعدم وجود تنظيم سياسي يرقى الى مستوى الدولة في أية بقعة من بقاع هذه المنطقة، التي تمتد من الخليج الى المحيط، ظلت ظاهرة "المدن"، كمراكز تجمع حضرية متحضرة، غائبة أو تكاد. كانت الحياة الاجتماعية على طول هذه المنطقة وعرضها حياة بدوية أو قروية ريفية ولم تكن مدنية. لنضف أخيراً ظاهرة مرتبطة بالظاهرة السابقة، نقصد غياب "العقل" في الحياة العامة: غياب التنظيم العقلاني للفكر والسلوك. فغياب الدولة والمدينة يستتبع حتماً غياب العقلانية.

وعلى هذا فإنه لم يكن هناك، قبل قيام الدولة العربية الإسلامية، ما يجمع بين هذه المنطقة، منطقة الخليج - المحيط، التي كانت في الحقيقة مجموعة مناطق تستشري التعددية في كل منها وعلى جميع المستويات: تعددية إثنية اجتماعية، وتعددية دينية، وتعددية في الفكر والثقافة، وتعددية في الولاء السياسي. وإذا نحن نظرنا الآن الى

التجربة الحضارية العربية الإسلامية على ضوء هذا الواقع الذي وصفناه، سهل علينا أن نتبين فيها نزوعات أربع رئيسية هي التي تعطي -في نظرنا- للتاريخ العربي الإسلامي معناه ودلالته، وبالتالي تعطي "المشروع الحضاري العربي" معنى، وفي الوقت ذاته تمد استراتيجيته التنمية الشاملة في الوطن العربي بالمرجعية القادرة على جعلها "تتوقع" مستقبلا يتجاوز الواقع الراهن ويدفنه، بدلا من أن يبقى حبيس النماذج المستوردة ورهين "الموضوعية" التي تفتقر هي نفسها الى الموضوعية.

أربعة أهداف أو نزوعات، إذن، كانت تحرك من الداخل، بالفعل والممارسة، التجربة العربية الإسلامية منذ أن بدأت، وهي نفسها التي تحرك من الداخل كذلك، ولكن في صورة حلم عنيد متجدد، طموح العرب في الحاضر الى مستقبل سيظل باستمرار مشروعا أمامهم ينمو ويتسع بكفاحاتهم بينما يتقلص ويضمحل باستكانتهم وتخالفهم.

١- الهدف الأول ويتمثل فيما عرفت به هذه التجربة التاريخية العربية من نزوع نحو التوحيد والوحدة، وهو نزوع عبر عن نفسه عمليا في قيام الدولة العربية الإسلامية الواحدة، الواعية بنفسها وبطابعها السياسي، ابتداء من عهد الفتوحات الكبرى، عهد الخلفاء الراشدين والأمويين. وإذا كان هذا النزوع الوحدوي قد اصطدم، ابتداء من سقوط الدولة الأموية، بتعقيدات الواقع الذي خلفته الفتوحات نفسها، واقع التعدد على جميع الأصعدة، فإن النزوع نحو الوحدة على الصعيد السياسي قد بقي يحكم الفقه السياسي الإسلامي الذي رفض على الدوام أن يكون خليفة المسلمين أكثر من واحد، وذلك اقتداء بإعراض الصحابة يوم اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة بعد وفاة النبي مباشرة، إعراضهم بل واستنكارهم ورفضهم لفكرة "منا أمير ومنكم أمير" واتفاقهم في نهاية الأمر على خليفة واحد: أبوبكر الصديق. ففي هذه السابقة إذن، وفيما شيد على أساسها وانطلاقا منها من ممارسات تاريخية عملية وما بني عليها من فقه سياسي كان ولا يزال مباطنا للفقه الديني، يجب البحث عن أسس هذا النزوع الدفين في نفوس العرب نحو الوحدة، إنه نزوع لا تفسره التجارب الأوروبية في الوحدة، سواء تجربة ألمانيا أو إيطاليا أو غيرها، لأنه سابق عليهما وغير ذي علاقة بهما لا عموديا ولا أفقيا... إنه نزوع مباطن للتاريخ العربي الإسلامي ككل: التاريخ السياسي والتاريخ الفكري، نزوع عبر في الماضي ويعبر في الحاضر عن الممكنات التي كان يمكن أن تتحقق ولم تتحقق، أو تحققت جزئيا ولم تتحقق كليا. والتنمية الشاملة في الوطن العربي لا يمكن أن تكون شاملة على مستوى القطر الواحد إذا لم تكن تصدر عن استراتيجية في التنمية شاملة للوطن العربي ككل، استراتيجية "تتزوج" هذا النزوع نحو الوحدة والتوحيد في المشروع الحضاري العربي الذي ظل يباطن تاريخ المنطقة العربية منذ الإسلام.

٢- الهدف الثاني ويتمثل فيما عرفت به التجربة العربية الإسلامية من نزوع نحو التمسير والتمدين، أعني الانتقال بالمجتمع من البداوة الى الحضارة، من مجتمع العشيرة والقبيلة الى مجتمع المدينة. لقد كانت "يثرب" قرية صغيرة تقطنها قبيلتان عربيتان وبعض اليهود، فلما صارت مركزا للإسلام أصبحت تدعى: "المدينة". ومع انتشار الدولة

العربية الإسلامية مصرت الأمصار، حسب تعبير المؤرخين القدامى، فشيدت الكوفة والبصرة، وعمرت دمشق، وأنشئت الفسطاط بمصر (القاهرة)، والقيروان بإفريقية، ثم توالى العواصم الحضريّة الكبرى من بغداد إلى القاهرة إلى فاس، فضلاً عن الحواضر التي استعجمت شرقاً كبخارى والري وإصبهان، أو التي استعربت غرباً كإشبيلية وقرطبة وغرناطة. وهكذا فإننا إذا ما استقرأنا التاريخ العربي الإسلامي سنجد أن جميع الانطلاقات الكبرى التي عرفها، سواء في المشرق أو في المغرب، كانت تتسم بنزوع نحو المدينة، وبتعبير ابن خلدون بالانتقال من "خشونة البداوة إلى رقة الحضارة". والعكس صحيح أيضاً: ذلك أن جميع التراجعات التي عرفها هذا التاريخ كانت مقرونة بهجمات البدو واكتساحهم المدن. والمثال البارز والمشؤوم الذكر في هذا الصدد هو هجوم التتر وتخريبهم بغداد، ثم اكتساح قبائل آل عثمان البدوية للوطن العربي بأجمعه تقريباً (باستثناء المغرب) مما كانت نتيجته توقف النزوع نحو التمدن والتحضر، بل التراجع نحو البداوة، ومن ثم تكريسها في جميع الميادين الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية حتى أصبح الطابع المميز لعصر الانحطاط في الحضارة العربية، الطابع الذي لا يزال يسم حياتنا في كثير من المجالات. فالمشروع الحضاري العربي، إذن، يتضمن النزوع نحو التمدن والتحضر كمهمة تاريخية رئيسية، المهمة التي يتعين أن تكون ضمن أولويات التنمية البشرية الشاملة في الحاضر والمستقبل.

٣- الهدف الثالث وهو ذلك النزوع نحو ما نعبّر عنه نحن اليوم بالديموقراطية والعدالة الاجتماعية، وهو نزوع عبّر عن نفسه بأشكال شتى منذ وفاة النبي محمد (ص): ذلك النقاش الصاخب الذي جرى في سقيفة بني ساعدة عقب وفاة النبي حول من يخلفه، إلى المفاوضات العسيرة التي جرت بين مختلف الأطراف والقوى والتي انتهت بتعيين عثمان خليفة بعد عمر بن الخطاب، إلى النزاع الدامي بين علي ومعاوية، إلى ثورات الخوارج وثورات الشيعة، إلى قيام الدول المستقلة وما عرفته من صراعات لا نهاية لها، إلى الصراعات العلنية الصاخبة، أو الصامتة، التي تجري اليوم في جميع أجزاء الوطن العربي من أجل إقرار ديموقراطية حقيقية. إذن فإن النزوع نحو الديموقراطية والعدالة الاجتماعية متواصل منذ بدء التاريخ العربي الإسلامي، وهو يلبس مع كل عصر لباسه ويعبّر عن نفسه بما يلائم طبيعة العصر.

٤- الهدف الرابع ويتمثل في طبع التجربة الحضارية العربية الإسلامية من نزوع نحو العقلنة: عقلنة الدين بالارتفاع به من عبادة الأصنام والكواكب إلى عبادة إله واحد متعال ومنزه، ثم عقلنة هذه الألوهية المنزهة نفسها من خلال علم الكلام والفلسفة، ثم عقلنة الفلسفة، التي اختلطت بعلم الكلام، بالاتجاه نحو فصلها عن الدين وإعادتها إلى أصلها كبحت في الطبيعة وما وراء الطبيعة (مع ابن باجة وابن رشد)، وعقلنة العلم بفصله عن السحر والكهانة وربطه بـ "العاديات" أي بما تجري به العادة من الظواهر الطبيعية (مع ابن الهيثم وابن النفيس وغيرهما)، وعقلنة الحياة الاجتماعية بربط العلاقات فيها بمنطق التجارة والاقتصاد البضاعي، وأخيراً، وليس آخراً، عقلنة التاريخ بربطه بالإمكان الواقعي والسببية الاجتماعية (ابن خلدون).

فالمشروع الحضاري العربي، مشروع الماضي ومشروع المستقبل، يتلخص إذن في النزوع الى تحقيق هذه الأهداف الأربعة: الوحدة، والتمدين، والديموقراطية، والعقلنة، وذلك الى درجة أن التاريخ العربي الإسلامي يفقد معناه ويبقى مجرد أحداث تتعاقب وتتدافع، ودول تتنافس وتتراحم، إذا نحن لم نقرأه كصيرورة هادفة الى تحقيق هذه النزوعات الأساسية، التاريخية. ومثل المستقبل في ذلك مثل الماضي، فهو كما يقول ابن خلدون "أشبه بالآتي من الماء بالماء". إن العمل العربي لن يستطيع أن يتحرك، خارج نطاق تنمية التخلف وتعميق التبعية للخارج، ما لم يؤسس على هذه الخيارات الاستراتيجية: الوحدة، والتمدين، والديموقراطية، والعقلنة. ذلك لأن المستقبل العربي، مستقبل العرب ككل ومستقبل كل قطر عربي، رهين بما سينجزه العرب في إطار هذه الخيارات الاستراتيجية التي هي اليوم، أكثر من أي وقت مضى، ضرورة تاريخية ستفقد التنمية بدونها معناها ومضمونها.

لننظر الى هذه الخيارات الاستراتيجية على ضوء مشاغلنا الراهنة المباشرة.

(أ) إن السير في طريق تحقيق وحدة عربية حقيقية، اقتصادية وسياسية وثقافية، ضرورة تاريخية، لأنه بدون خطة إنمائية عربية مشتركة ومتكاملة لن يستطيع العرب ضمان حاجاتهم من المواد الغذائية والماء ومن المصنوعات، بما في ذلك السلاح الضروري لأمنهم القومي. ولقد أكلت تجربة العشرين سنة الماضية، وستؤكد السنوات المقبلة أيضاً، أنه ليس في مقدور أي قطر عربي أن يلبي بمفرده حاجاته في الميادين التي ذكرنا، وبالتالي فإنه لا يستطيع، ولن يكون في مقدوره أن يتحرر بمفرده من التخلف ولا من التبعية، سواء في المجالات الاقتصادية أو الصناعية التقنية أو العلمية، وبالتالي فإنه لا يستطيع أن يشق طريقه نحو تنمية شاملة حقيقية. فالتحرر من التبعية يعني أولاً وقبل كل شيء الاستقلال الذاتي. ونحن لا نعتقد أن هناك قطراً عربياً واحداً يستطيع اليوم الإدعاء بأن في إمكانه أن يستقل بنفسه متحرراً من نفوذ خارجي. والخيار المفروض اليوم على الأقطار العربية هو: إما السير في طريق الوحدة العربية -التي ليس من الضروري أن تكون اندماجية بل قد تكون عبارة عن "ولايات عربية متحدة" -وبالتالي طريق الاستقلال الذاتي بالمعنى الذي ذكرنا، وإما مواصلة السير في طريق التبعية لمراكز الهيمنة الخارجية، الشيء الذي يلغي المشروع الحضاري العربي كنزوع تاريخي يصنع هوية العرب ويعطي معنى لهذا الاسم الذي يجمعهم.

(ب) السير في طريق "تمدين" المجتمع العربي، أي تحويله الى مجتمع مدني، ضرورة تاريخية كذلك، لأنه بدون تقليص مظاهر البداوة والحياة الريفية الى أقصى حد ممكن لا يمكن الحديث بجدية عن مشروع حضاري عربي. فالحضارة هي أولاً وقبل كل شيء "التحضر" أي سكنى المدينة، أي "التمدن". ونحن نقصد هنا بكلمة "البداوة" معناها الواسع الذي يشمل العمران والاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة والفكر. والخيام والأكواخ، سواء في الصحاري أو في الأرياف أو على ضواحي المدن أو في قلبها، هي ظاهرة شائعة في جميع الأقطار العربية وتشكل القطاع "العمراني" الذي يأوي

معظم السكان في كثير من الأقطار العربية. وبقدر ما تشكل هذه الظاهرة مظهراً من مظاهر التخلف بقدر ما هي عامل من عوامل تكريسه وتعميقه وجعل آثاره تنسحب على المستقبل، على الاقتصاد والاجتماع والتعليم والثقافة والفكر. والتنمية الشاملة لن تتحقق أهدافها ما لم تنطلق من تجهيز الأرياف تجهيزاً عصرياً على صعيد السكن والتعليم في ارتباط مع تصنيع الفلاحة وشق الطرق. وتحقيق ذلك كله أصبح شرطاً ضرورياً وأولياً للدخول في الحضارة المعاصرة. فالفرق الحقيقي بين الدول المتقدمة والدول المتخلفة في عالم اليوم يتجلى أكثر ما يتجلى في مدى الاتصال أو الانفصال بين عالم المدينة وعالم الأرياف، لا على مستوى العمران والتجهيزات العصرية فحسب، بل أيضاً على مستوى العقلية والنظرة الى العالم. وفي العالم العربي يشعر المرء بمجرد أن يغادر الأحياء العصرية في المدينة الى ضواحيها فأريافها وباديتها بأنه ينتقل من عالم الى آخر، من عالم القرن العشرين الى عالم القرون الوسطى، عمرانياً وتفكيرياً، بينما لا يشعر المرء عند الانتقال من مركز المدينة الى ضاحيتها وإلى الأرياف عموماً في البلاد الصناعية المتقدمة بأي فرق جوهري. وفي تقديرنا أن ذلك مظهر أساسي من المظاهر التي تبرر تصنيف البلدان كبلدان متقدمة تعيش الحضارة الحديثة والمعاصرة أو كبلدان متخلفة تعيش عصراً مضى وحضارة لم يعد لها وزن في الوقت الراهن.

(ج) إذا كنا نشكو اليوم من غياب الديمقراطية غياباً كلياً في بعض الأقطار العربية، وإذا كنا نندد بزيغ وفشل ما هو قائم من مظاهرها في أقطار عربية أخرى، فنذلك لأن الديمقراطية هي من خصوصيات المجتمع المدني، المجتمع الذي يعيش فيه الانسان مواطناً، أي عضواً في جماعة بشرية تنظم حياتها مؤسسات ديموقراطية تضمن لكل فرد الحقوق والواجبات نفسها ويكون فيها الحكم رئيس دولة ينوب عن الجماعة كلها وبرضاها - وليس رئيس عشيرة أو عصابة من الأقوياء بالتقاليد أو بالمال والسلاح وتكون فيها الشرعية السياسية مؤسسة على ديموقراطية حقيقية تضمن تداول السلطة وتمنع احتكارها سواء من جانب فرد أو من جانب جماعة. واضح أن شروط قيام مجتمع مدني بهذا المعنى لا يمكن أن تتوفر، لا بعامل "تطور الأمور"، ولا بعامل "إرادة خير"، ما لم تكن مظاهر "البداءة"، التي تحمل في جوفها خصائص المجتمع الرعوي والمجتمع الزراعي المتخلف، قد اختفت أو سائرة بجد في طريق الاختفاء التام. ومن هنا تظهر للعيان العلاقة الصميمة بين إقرار ديموقراطية حقيقية والسير في الاتجاه الوحدوي التكاملي على الصعيد الاقتصادي، من ناحية، والسياسي والثقافي، والسير في طريق "تمدين" المجتمع العربي ككل من ناحية أخرى. ذلك لأن الشروط الذاتية والموضوعية، البشرية والمادية، لإنطلاق مسلسل بناء المجتمع المدني العربي لا يمكن أن تتوفر لجميع الأقطار العربية إذا بقيت أقطاراً منفصلة، متنافسة ومتناحرة، تنمي التخلف، أعني تعمق الانفصال والانشطار بين حياة الأرياف وحياة المدن، بين المجتمع المدني والمجتمع "الطبيعي"، أعني المجتمع الذي تحكمه الأطر الطبيعية الاجتماعية منها والاقتصادية والفكرية.

(د) وأما السير في طريق عقلنة الحياة العربية بمختلف مظاهرها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية فإنه أيضاً ضرورة تاريخية، ليس فقط لأن الحضارة المعاصرة تقوم كلها على التنظيم العقلاني لكل مرافق الحياة، بل أيضاً أن العقل العربي المعاصر لا يزال يحمل بين طياته رواسب كثيرة ومتنوعة من صنوف اللامعقول الموروث عن عصور الانحطاط في الحضارات السابقة على قيام الدولة العربية الإسلامية ومشروعها الحضاري، إضافة إلى ما أنتجه، أو كرسه، عصر الانحطاط في حضارتنا نفسها. ولعل أول ما ينبغي عقلنته هو علاقتنا بتراثنا وفهمنا لمعطياته فهما يمكننا من تجديد هذه المعطيات من داخل التراث نفسه بالصورة التي تجعلها قادرة على الارتباط والتأقلم مع شروط النهضة ومتطلبات التنمية الشاملة كما يفرضها الواقع الحضاري الانساني الراهن.



## الفصل الثاني- التنمية وحالة العلم: التجديد من الداخل

### ألف- التنمية و"حالة العلم"

صار مفهوم "التنمية" من المفاهيم السائدة الدارجة في عصرنا، وخاصة منذ أن برزت مجموعة البلدان المستقلة حديثاً التي وصفت بأنها بلدان "متخلفة"، وتوصف الآن ربما تأدياً فقط- بالبلدان "النامية"، لا بمعنى أنها نمت فعلاً وبلغت مرتبة الدول "المتقدمة" الصناعية، بل فقط لأنها في "طريق النمو"، أو على الأصح يطمح أهلها الى ذلك. في هذا الإطار شاع لفظ "تنمية" كمقابل للفظ "تخلف". وهذا التقابل ليس مجرد تقابل لغوي بل إنه من ذلك النوع من التقابل الذي يتحدد به كل من الطرفين بكونه الضد للطرف الآخر، وقديماً قيل: "بضدها تتميز الأشياء". وهذا يعني أن "التخلف" في هذا السياق إنما يتحدد بـ "التقدم" الذي حققته الدول الأوروبية المصنعة. ومثل ذلك مثل "النمو" أيضاً. وعلى هذا فإن "التنمية" -بهذا الاعتبار- هي العملية التي يراد منها أن توصل البلدان "المتخلفة" الى مرتبة الدول "المتقدمة" الصناعية أو قريباً منها.

ويغض النظر عن المناقشات والمطارحات التي أثارها، ويثيرها، فهم "التنمية" على هذا النحو، فإن المرء لا يستطيع أن يتصور أن "التنمية" لها نموذج خارج النموذج الذي يستقي مقوماته من الحضارة الحديثة، الشيء الذي يجعل من "التنمية" عملية تستهدف الانخراط الفاعل في هذه الحضارة. وبعبارة أخرى فإن "التنمية"، عندما تُطرح كبديل لما تعاني منه البلدان المستقلة حديثاً، أو التي انخرطت أخيراً في الحضارة الحديثة، لا يمكن فصلها عن "التحديث"؛ وهي بهذا المعنى كانت تعني، الى عهد قريب، التحديث الاقتصادي، وإذا ذكرت الجوانب الأخرى الاجتماعية والثقافية فإنما لتوضع بصورة صريحة أو ضمنية كنتائج للتقدم الاقتصادي. وإذا كان التعليم، مثلاً، يحظى بمكانة بارزة في أدبيات التنمية فإن ذلك لا يكون، غالباً، من أجل التعليم ذاته، ولا من أجل نشر المعرفة العلمية وتطوير الثقافة وتحديث العقل والذهنية، بل من أجل ما ينسب للتعليم من دور أساسي في التنمية الاقتصادية (إعداد الأطر أو الكوادر، البحث العلمي،...). ودليل ذلك تلك النظرية التي بلغ الترويج لها أوجه في الخمسينات والستينات والتي تقول بأن "التعليم استثمار" وتكرس نظرة اقتصادية ضيقة الى التعليم فلا ترى فيه، أو لا تريد أن ترى فيه، إلا ميداناً "اقتصادياً" ينطبق عليه ما ينطبق على الميادين الاقتصادية الأخرى، مع فارق واحد وهو أن مردوبيته للمستقبل أكثر مما هي للحاضر، تماماً مثل الشجرة التي نغرسها اليوم ونحن متأكدون أنها لن تبدأ في إعطاء ثمارها إلا بعد مرور فترة من الوقت.

هذه النظرة الاقتصادية التي تتجاهل الثقافة عموماً ولا ترى فيها غير "التعليم" تجحف حتى في حق هذا الأخير. صحيح أن التعليم "غرس" للمستقبل ولكنه أيضاً إشعاع في الحاضر. والنظر الى التعليم من هذه الزاوية الاقتصادية -مهما اتسعت

وانفجرت- لا يستطيع أن يحدد "مردوديته" كاملة، إذا كان لا بد من استعمال هذا المصطلح الاقتصادي. ودور التعليم في تجديد نظرة الناس الى الحياة وتطوير علاقاتهم بعضهم ببعض ودفعهم الى الانخراط الواعي في مشروع مستقبلي لهم كجماعة أو كأمة، وللإنسانية جمعاء، فضلاً عن دوره في نشر المعرفة العلمية وتنظيم الفكر وعقلنة السلوك. وهذه الجوانب "المعنوية"، التي لا تقبل القياس الكم/الاقتصادي، هي ما نغنيه هنا أساساً بمفهوم "البعد الثقافي" عندما نربطه بالتنمية، وهي جوانب لا تقل أهمية بالنسبة لمفهوم "التنمية البشرية" -أو الاجتماعية أو الشاملة- التي لا يخرج النمو الاقتصادي عن كونه أحد عناصرها. بل يمكن الذهاب الى أبعد من هذا، دون أن نخشى مبالغة أو إسرافاً في القول، لنؤكد أن التنمية البشرية لا تكتسب معناها الحقيقي إلا إذا نظر إليها، أولاً وقبل كل شيء من زاوية هذا البعد الثقافي الذي يجعل منها محصلة التداخل والتكامل بين التنمية الاقتصادية والتنمية الاجتماعية، بل أيضاً محصلة التداخل والتكامل بين ما هو أصيل متجدد وما هو حديث يتأصل في جميع مجالات الحياة.

ومن هذا المنظور نستطيع أن نقول، إذن، إن التنمية الثقافية هي شرط للتنمية الاقتصادية بقدر ما هي مشروطة بها، وبالتالي فإنه لا يمكن تحقيق تنمية اقتصادية دون أن تواكبها منذ البداية تنمية ثقافية. بل إن اتجاه التفكير السائد اليوم في موضوع "التنمية" وقضاياها يميل، بوضوح، الى اعطاء نوع من الأولوية للتنمية الثقافية وذلك باعتبار أن الاقتصاد نفسه أصبح الآن يعتمد أكثر فأكثر على الفكر والعمل الفكري، ويستغني أكثر فأكثر عن العمل اليدوي، مما يجعل من حصول الشخص على مستوى معين من "النمو الثقافي" شرطاً ضرورياً لإمكانية مساهمته في التنمية الاقتصادية نفسها.

ومن جهة أخرى فإنه لا بد أن نلاحظ -في إطار هذا المدخل- أن الاتجاه السائد الآن في المجال الايديولوجي، مجال التنظير للتغيير الاجتماعي، أصبح يعطي هو الآخر مزيداً من الأهمية للعامل الثقافي. فلم تعد الثقافة ينظر إليها اليوم على أنها الانعكاس الايديولوجي للقاعدة المادية للمجتمع، بل إن اتجاه الفكر الاجتماعي المعاصر يميل بقوة اليوم، خصوصاً عندما يتعلق بمجتمعات "ما قبل الرأسمالية" وضمنها طبعاً المجتمعات "المتخلفة/النامية"، الى اعتبار الثقافة عنصراً أساسياً في بنية المجتمع ككل، بل العنصر الذي من شأنه أن يلعب دوراً محركاً، هاماً وأساسياً، داخل كيانه.

وأخيراً، وليس آخراً، لا بد من النظر الى الثقافة، والتعليم في صميمها، على أنها أصبحت في الحياة المعاصرة من جملة حقوق الانسان. فالانسان المعاصر، انسان أواخر القرن العشرين -دع عنك القرن الحادي والعشرين- يجد نفسه منذ ولادته في عالم سريع التغير ومغاير تماماً للعالم الذي كان يعيش فيه أسلافه، الأقارب والأباعد على حد سواء. وقد كان الانسان من قبل أن يولد في عالم تغمره الطبيعة: فالولادة والرضاعة والتربية والتعليم والتنشئة الاجتماعية والعمل والفكر والمصير كانت تتم كلها في الظروف نفسها التي كانت تتحدد بها "الطبيعة"، كطبيعة، إذ لم تكن الآلة تتدخل إلا في حدود وضمن مجالات دون أخرى. أما اليوم فإن الآلة قد أصبحت، أو تكاد هي الطبيعة نفسها.

فالمكننة والأوتوماتية والمعلوماتية تغزو جميع ميادين الحياة، وبالتالي فإن الإنسان الذي لا يربى منذ طفولته المبكرة على التعايش والتعامل فكرياً وعملياً، وليس سلوكياً واجتماعياً فقط، مع هذا النمط الجديد من الطبيعة/الآلة، المغزوة بالعلم والتكنولوجيا، إنسان لا يستطيع أن يعيش عصره أو أن يحقق ذاته، أو أن ينتج ويبدع، وبالتالي فإنه لا يستطيع أن يحيا ويعيش في هذا العصر، أو أن يمارس حقه في المساهمة في عملية ممارسة السلطة والاعتراض على طغيان سلطة الآخرين، وتلك أمور تشكل كلها جزءاً أساسياً من "حقوق الإنسان المعاصر". وحقوق الإنسان والمواطن، كما صاغها فلاسفة أوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، كانت مؤسسة في وعي الناس على فكرة ما كانوا يسمونه "حالة الطبيعة" التي تعني التحرر من سلطات الماضي بمختلف أنواعها، وخاصة تلك التي تمارس مفعولها في الحاضر. أما حقوق الإنسان المعاصر فيجب أن تنبني ليس فقط على التحرر من سلطة الماضي بل أيضاً على التحرر من مخاوف المستقبل ومواجهة تحدياته، الشيء الذي يستلزم بناء هذه الحقوق لا على "حالة الطبيعة"، وهي حالة متخيلة طوباوية، بل على "حالة العلم"، وهي حالة أصبحت تشكل اليوم، فعلاً وبالملموس، "حالة الطبيعة المعاصرة والمقبلة".

وإذا طبقنا هذا الذي قلناه، بالنسبة للفرد وحقه في التعليم، على المجتمع كله وعلى ضرورة تحديث مكوناته الأساسية، وفي مقدمتها البعد الثقافي، فإننا نكون قد رسمنا الإطار الذي سنتحرك فيه خلال هذه الدراسة. ونحن لن ننظر إلى "الثقافة" بوصفها ذلك العنصر الأساسي المكون للهوية الذي يجب أن "لا تمسه" عملية التنمية، بل سننظر إلى التنمية الثقافية بوصفها العملية التي تنقل الهوية من حالة الجمود على التقاليد والمفاهيم والتصورات التي لم تعد صالحة ولا قادرة على مسابقة ركب الحضارة المعاصرة ومواكبة مسيرتها وفتوحاتها إلى حالة التجدد الذاتي التي تجعل منها هوية "تصير" -أي في حركة وصيرورة دائمين- هوية حية تستمد مقوماتها ليس فقط من ارتباطها بجذورها بل أيضاً باعتزازها بعروشها وثمارها. وهذا يتوقف أولاً وقبل كل شيء على "التحديث" الذي يعني بالدرجة الأولى العقلنة ونشر المعرفة العلمية. ومن هنا تكون التنمية هي -بالفعل- "العلم حين يصبح ثقافة".

ونحن نتبنى هنا هذا التعريف للتنمية ليس فقط لأن المضمون الذي يضيفه على التنمية يعكس واقع التطور واتجاهه في العالم المعاصر، واقع الثورة العلمية التكنولوجية المعلوماتية، بل لأنه كذلك يضيف على "غياب التنمية" أو "التخلف" مضموناً يعبر هو الآخر أصدق تعبير عن واقع البلدان المسماة "نامية". وهكذا فإذا كانت التنمية هي "العلم حين يصبح ثقافة"، فإن التخلف سيكون، ليس فقط غياب العلم بل سيكون هو "العلم حين ينفصل عن الثقافة" أو هو "الثقافة حين لا يؤسسها العلم"، العلم مفهوماً على أنه لا يقتصر على المعارف وجددها، بل يشمل أيضاً، وخصوصاً، الروح العلمية النقدية. وإذا نحن دققنا النظر قليلاً في واقع البلدان المسماة "نامية" -المتخلفة- من منظور التقدم كما يتحدد اليوم في البلدان الصناعية المتقدمة، حيث يتدمج العلم فعلاً في الثقافة بمختلف مظاهرها ومستوياتها المادية والمعنوية فإننا سنجد فعلاً أن الظاهرة

العامّة التي تلخص معطيات التخلف في البلدان "النامية" هي انفصال العلم عن الثقافة: أعني عدم اندماجه في حياة المجتمع المادية والفكرية والروحية. وهذا لا يعني أن "العلم" غائب في هذه المجتمعات، بل هو حاضر فيها بدرجة ما وبصورة ما، ولكن حضوره هو، في الأغلب الأعم، من نوع حضور الجسم الغريب في محيط لا يؤسسه ولا يتأسس به، وليس من نوع حضور الجسم الساري في محيطه، الفاعل فيه والمتفاعل معه.

وإذا نظرنا إلى واقعنا العربي من هذا المنطلق فإننا سنجد الكليات والمعاهد العلمية عندنا تعطي طلابها العلم بدون ثقافة، ويأتي التطرف الديني ليملاً الفراغ ويقدم نفسه كثقافة. وعندما نقول إن الكليات والمعاهد العلمية عندنا تقدم إلى طلابها العلم بدون ثقافة فيجب أن يفهم من ذلك أنها تقدم لهم العلم في شكل "قوانين" فقط، وليس كروح علمية تتميز أول ما تتميز بالمرونة والأخذ بالنسبية. والعلم الذي يأخذ شكل "قوانين" فقط يرسخ في الذهن الميل نحو الدوغماتية والنظرة الحدية الأحادية المغلقة والشعور بامتلاك الحقيقة، ومن ثمة الاستعداد للتعصب والتطرف ورفض الرأي المخالف. وإذا أضفنا إلى ذلك أن الثقافة التي يحملها طلاب العلوم معهم إلى كلياتهم ومعاهدهم هي الثقافة التي تلقوها في البيت والمدرسة الابتدائية والاعدادية والمبينة كلها على التلقين والتلقي والوثوقية، أدركنا السبب الذي يجعل الكليات العلمية والمعاهد التقنية المتخصصة مرتعاً للتطرف الديني وما يشابهه. هذا مثال يجسم انفصال العلم عن الثقافة عندنا: العلم في واد والثقافة في واد آخر.

ومن هنا تتضح أهمية الدور الأساسي الذي يجب أن يعزى إلى الثقافة والتعليم في الظاهرة التي نحن بصددتها، وذلك لأن البديل العقلاني للتطرف لا يمكن أن يتبلور ولا أن يستوعب إلا إذا تمت صياغته وتعميمه في مناخ فكري عقلاني نقدي يصنعه التعليم وترعاه الثقافة وتعممه. وهذا ما لا يتوفر اليوم في الوطن العربي، ولذلك كان معظم أقطاره مرتعاً خصباً لظاهرة التطرف ولردود الفعل المتطرفة المضادة. فالتعليم السائد في الوطن العربي اليوم هو إما تعليم تقني يصنع عقولاً قانونية دوغماتية، وإما تعليم ميثولوجي تلقيني يصنع عقولاً راكدة أسطورية، والقاسم المشترك بين هذين النوعين هو غياب السؤال النقدي، سؤال: لماذا وكيف؟

إن العقل التقني، أو التكنولوجي، عقل فارغ من الأمور النظرية التي هي ميدان لتعدد الأسئلة والأجوبة، ولذلك تجده مستعداً لتلقي "العقائد" الجاهزة بمثل السهولة والعادة اللتين يتلقى بهما القوانين العلمية، فليس غريباً إذن أن تكون المعاهد والكليات العلمية من أهم الساحات التي يستقطب فيها التطرف الأنصار والأشباع. ومن جهة أخرى فإن العقل الأسطوري الذي تصنعه المعاهد والكليات النظرية، وكذلك المدارس الابتدائية والثانوية، هو عقل يتلقى المعرفة على شكل أساطير وروايات وتلقينات وحقائق جاهزة: فالتاريخ ايديولوجيا وأساطير، والتلاوة والأنب وتاريخه حكايات وروايات، والجغرافيا مكان على الورق وأشباح في المخيلة، والتربية الوطنية مراسيم بروتوكولية وتعليمات إدارية، والتربية الدينية قشور فقهية ومشاهد من الآخرة، واللغة تعلّم لتُنسى: اللغة

العربية تُنسى في الكليات العلمية لأن التدريس فيها باللغة الأجنبية، واللغة الأجنبية تُنسى في الكليات النظرية لأن لغة التلقين فيها هي اللغة العربية وحدها، والنتيجة أنه لا طالب العلوم والتقنية يمتلك لغة الانفتاح على التراث والثقافة الوطنية، ولا طالب الآداب والحقوق يمتلك لغة الانفتاح على ثقافات العصر، فيبقى كل منهما مأسورا، إما في عالم العقل التقني التكنولوجي، وإما في عالم العقل الأسطوري. ومع غياب العقل النقدي يبقى الباب مفتوحا على مصراعيه للتطرف وأطروحاته، فهو يستهوي الأول لأن أطروحاته وثوقية أشبه بالقوانين العلمية، ويستهوي الثاني لأن تلك الأطروحات قابلة للتقمص أشبه بالأساطير. وإذا توفرت الوضعية الاجتماعية الاقتصادية السياسية المغذية للتطرف تحول الاستواء إلى استقطاب والاعجاب إلى انتماء.

وإن، فماذا عسى أن تكون التنمية الثقافية، في وضعية كالوضعية التي شرحنا، إن لم تكن تهدف أولا وقبل كل شيء إلى التخلص من هذه الوضعية وإلى نشر الروح النقدية وتحديث الفكر والثقافة؟

### باء- الحداثة والتجديد من الدخل

إن خصوصية الحداثة عندنا تتمثل في دورها الخاص في الثقافة العربية المعاصرة، وهو الدور الذي يجعل منها بحق "حداثة عربية". والواقع أنه ليست هناك حداثة مطلقة، كلية عالمية، وإنما هناك حداثات تختلف من وقت لآخر ومن مكان لآخر. وبعبارة أخرى فإن الحداثة ظاهرة تاريخية، وهي ككل الظواهر التاريخية مشروطة بظروفها، محدودة بحدود زمنية ترسمها الصيرورة على خط التطور، فهي تختلف إذن من مكان لآخر، من تجربة تاريخية لأخرى. والحداثة في أوروبا غيرها في الصين، غيرها في اليابان. وفي أوروبا يتحدثون اليوم عن "ما بعد الحداثة" باعتبار أن الحداثة انتهت مع نهاية القرن التاسع عشر كمرحلة تاريخية قامت في أعقاب "عصر الأنوار" (القرن الثامن عشر)، هذا العصر الذي جاء هو نفسه في أعقاب "عصر النهضة" (القرن السادس عشر).

أما في العالم العربي فالوضع يختلف: إن "النهضة" و"الأنوار" و"الحداثة" لا تشكل عندنا مراحل متعاقبة يتجاوز اللاحق منها السابق، بل هي عندنا متداخلة متشابكة متزامنة ضمن المرحلة المعاصرة التي تمتد بداياتها إلى ما يزيد على مائة عام. وبالتالي فإننا عندما نتحدث عن "الحداثة" يجب أن لا نفهم منها ما يفهمه أدباء ومفكرو أوروبا، أعني أنها مرحلة تجاوزت مرحلة "الأنوار" ومرحلة "النهضة" التي تقوم أساسا على "الإحياء"، إحياء التراث والانتظام فيه بشكل ما. والحداثة عندنا، كما تتحدد في إطار وضعيتنا الراهنة، هي "النهضة" و"الأنوار" وتجاوزهما معا، والعمود الفقري الذي يجب أن تنتظم فيه جميع مظاهرها هو: العقلانية والديموقراطية. وذلك هو المضمون الجوهري الذي يجب أن نضفيه على "البعد الثقافي للتنمية". والعقلانية والديموقراطية ليستا بضاعة تستورد، بل هما ممارسة لها قواعد. ونحن نعتقد أنه ما لم نمارس

العقلانية في تراثنا ومجتمعنا ونفصح أصول الاستبداد ومظاهره فيهما معا، وبعبارة أخرى فإننا ما لم نعمل على تجديد ثقافتنا ومجتمعنا، من داخلهما، لن ننجح في تأسيس حداثة خاصة بنا، حداثة ننخرط بها ومن خلالها في الحداثة المعاصرة "العالمية" كفاعلين وليس كمجرد منفعلين.

والتجديد من الداخل يجب أن يكون استراتيجية عامة، سواء تعلق الأمر بالثقافة العالمية أم بالثقافة الجماهيرية. ومن المؤسف حقا أن يلاحظ المرء انخزال الحداثة في ثقافتنا الجماهيرية يتم بطريقة سطحية كل همها إضفاء الطابع الفولكلوري الرخيص عليها وتقديمها كسلعة سياحية ترضي السائح الأوروبي الذي يجري وراء "الغريب" و"الشاذ" و"المضحك"، تماما مثلما يفعل بعض حداثيينا على مستوى ثقافتنا العالمية حين يجلبون "الغريب" و"المثير" في الثقافة الغربية وينشرونه على سطح ثقافتنا في شكل فولكلور "حداثي" لا أصل له ولا فصل، لا في وجدان شعبنا ولا في طيات حياتنا.

وبعض المثقفين العرب الذين يبدو أن صلتهم بـ "التراث" الأوروبي أقوى من صلتهم بالتراث العربي الإسلامي يطرحون مشكلة استيعاب الفكر العربي المعاصر لمكتسبات الليبرالية "قبل، وبدون، أن يعيش مرحلة ليبرالية"، ويقصدون بالليبرالية: "النظام الفكري المتكامل الذي تكون في القرنين السابع عشر والثامن عشر -في أوروبا- والذي حاربت به الطبقة البورجوازية الأوروبية الفتية الأفكار والأنظمة الاقطاعية". ونحن نعتقد أن طرح المسألة بهذا الشكل هو طرح خاطئ تماما، وذلك لأنه عندما يطلب من العرب أن يستوعبوا الليبرالية الأوروبية، كما هي في مرجعياتها، فإن هذا يعني أن عليهم أن يستعيدوا، على صعيد وعيهم، تراثا غريبا عنهم بموضوعاته وإشكالياته وفضائه اللغوي، وهو تراث لا يشكل جزءا من تاريخهم ولا يرتبط به على صعيد المضمون أو على صعيد الزمن الثقافي. فالشعوب لا تستعيد في وعيها، ولا يمكن أن تستعيد، إلا تراثها أو ما يتصل به؛ أما الجانب الإنساني العام في التراث البشري كله فهي تعيشه داخل تراثها لا خارجه. ويجب، في نظرنا، أن يكون الطرح الصحيح لهذه الإشكالية على النحو التالي: كيف يمكن للفكر العربي المعاصر أن يستعيد، ويستوعب، الجوانب العقلانية و"الليبرالية" في تراثه ويوظفها توظيفا جديدا في نفس الاتجاه، اتجاه محاربة الاقطاعية واللاعقلانية والتواكلية وتشبيد مدينة العقل والعدل، مدينة الديموقراطية والعدالة الاجتماعية.

ويجب، في نظرنا، أن ينطلق طريق الحداثة عندنا من الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها، وذلك بهدف تحريك التغيير فيها من الداخل. فواقع الثقافة العربية اليوم لا يمكن تغييره في اتجاه التحديث والتجديد ما لم يجر ذلك من الداخل وما لم ينطلق العمل من دراسة معطياته وإعادة ترتيب أجزائه.

ولكن ما الذي نعنيه بكلمة "الداخل" في هذا السياق؟

إذا نحن نظرنا الى الثقافة العربية، كما هي الآن بمستوياتها الجماهيري والعالم، من زاوية تحليلية نقدية فإن أول ما سيفرض نفسه علينا كمعطى واقعي عنيد هو تلك الثنائية التي تطبع مجالاتها المادية والروحية، ثنائية التقليدي والعصري. فعلى المستوى الجماهيري تتجسم هذه الثنائية في ذلك التمايز الواضح والعميق بين ثقافة البادية (أو الأرياف) وثقافة المدينة. وتتميز الأولى، التي تهيمن في العالم القروي والأحياء الشعبية في المدن، بكونها لا تزال تحتفظ بطابعها التقليدي المنحدر من القرون الوسطى، وذلك في مجالات العلاقات الاجتماعية كما في مجال السلوك الفردي أو مجال المظاهر الحضارية الأخرى من مسكن وملبس ومأكل أو في مجال الفكر والذهنية والقيم وغيرها. وعلى العكس من ذلك تماماً ثقافة المدينة - أعني القسم العصري منها - وهي ثقافة ذهب الإقْدَاء فيها بالحضارة الغربية في مختلف مجالات الحياة المادية والمعنوية الى حد يكاد ينمحي معه فيها أي أثر للثقافة الوطنية التقليدية. فالمظاهر والسلوك والعلاقات والذهنية والقيم والرؤى والاستشراف هي، كلها، أوروبية الطابع.

وتتطابق ثنائية التقليدي والعصري في المستويين معاً، الجماهيري والعالم، لتكرس انشطاراً عمودياً في جسم الثقافة العربية ككل: الثقافة البدوية القروية ونخبها التقليدية "العالمية"، والثقافة المدنية العصرية ونخبها "المثقفة". الأولى تعكس الاستقلال الثقافي على صورة "جمود على التقليد"، ضمن قوالب ومفاهيم وآليات دفاعية تستعصي على الاختراق وتقاوم التجديد. والثانية تجسم الاختراق الثقافي الذي تمارسه الثقافة الغربية على مختلف المستويات والذي أخذ يتعمق مكرساً نفسه كثقافة، ثقافة الاختراق، أعني المباشرة به والمكرسة له. ومما يزيد من حدة هذا الانشطار وخطورته على مستقبل الثقافة العربية أنه ذو أسس بنيوية تكرسه وتعيد انتاجه: فثقافة الجمود على التقليد لها مؤسساتها التعليمية والاجتماعية والدينية التي تعيد انتاجها لتكرسها كثقافة لم تفقد مهمتها ولا جدواها ولا حاجة المجتمع إليها، تماماً مثلما أن ثقافة الاختراق لها مؤسساتها التعليمية والاقتصادية والاجتماعية والاعلامية التي تكون "القطاع العصري" وتمسك بزمام السلطة في المجتمع والدولة.

ومن نتائج هذا الانشطار العمودي أنه بينما كان الصراع بين القديم والجديد في أوروبا يؤسس التطور والتقدم في المجتمع الأوروبي، وكان يتم على مستوى عمودي، فإنه في الوطن العربي، يأخذ شكل صراع أفقي بين فئتين اجتماعيتين: فئة "عصرية" غربية الاتجاه والسلوك، وفئة "تقليدية" تراثية الوجهة والمسلك، في كل منهما محظوظون ومهمشون، متعلمون وأميون، مما يجعل من هذا الصراع صراعاً بين مرجعيات وذهنيات، وهو صراع يأخذ في الظرف الراهن شكل حرب بين "الأصولية" و"التغريب". وغني عن البيان أن صراعاً كهذا لا يمكن أن ينتهي الى ما يتجاوزه ويلغيه، فهو ليس صراعاً بين طبقة وأخرى خرجت من جوفها لتخلفها وتحل محلها، بل هو صراع تناحري يجمد الحركة في مواقع ثابتة يبحث عنها وراءه، في تراثنا أو في تراث غيرنا، فيعمق الهوة ويكرس التمزق والتشرذم والهروب الى الوراء تارة، والى الأمام حيناً، مما يفسح المجال

لبروز النعرات الإثنية والتعصب الطائفي على السطح، وذلك كله على حساب الثقافة الوطنية والقومية، على حساب حاضرها ومشروع مستقبلها.

وفي هذا الإطار، يجب، إذن، أن ننظر الى "البعد الثقافي" عندما نتحدث عن التنمية البشرية الشاملة. ويجب أن تكون من جملة أهدافها التنمية الثقافية، بل أن يكون هدفها الرئيسي، معالجة هذه الوضعية، وضعية الانشطار الثقافي، العمودي، الذي يكرس ثقافة الجمود جنباً الى جنب مع ثقافة التغريب والاختراق. وبعبارة أخرى فإن مسألة التنمية البشرية في عالمنا العربي ستكون مسألة غير تاريخية إذا لم تطرح هذا الانشطار الثقافي كموضوع للمسألة، كمشكلة يجب العمل على تجاوزها. وبدون ذلك ستكون التنمية عندنا -كما هي الآن- تنمية لقطاعين مختلفين تماماً: قطاع تقليدي وقطاع عصري، وبالتالي ستكون تنمية للإنشطار والتمزق والتخلف.

إن الثنائية والانشطار اللذين تحدثنا عنهما واللذين يشكلان نقطة الضعف الخطيرة في واقعنا الثقافي الراهن إنما يعكسان "ثقافة" لم يتم بعد إعادة بنائها، وهي ثقافة يتزامن فيها القديم والجديد، والأصيل والوافد، دونما تفاعل ولا اندماج. وهذا راجع الى أن التجديد في ثقافتنا كان يراد له منذ أزيد من قرن أن يتم من الخارج بنشر الفكر الغربي على سطحها، في حين أن تجديد أي ثقافة لا يمكن أن يتم إلا من داخلها: بإعادة بنائها وممارسة الحداثة في معطياتها وقراءة تاريخها، والتماس وجوه من الفهم والتأويل لمسارها تسمح بربط الحاضر بالماضي في اتجاه المستقبل.

لقد أبرزنا الثنائية والانشطار اللذين يطبعان واقعنا الثقافي الراهن. وإذا كنا قد الحنا على أنه من الضروري أن تتجه التنمية الثقافية أول ما تتجه الى التخفيف الى أقصى حد ممكن من هذه الظاهرة، ظاهرة الثنائية والانشطار، فإن ممارسة التجديد من الداخل لن تكون ممارسة فاعلة فعلاً على مستوى المشكل المطروح ما لم تعمل على الغوص في أعماق الوضعية العربية الراهنة للكشف عن البنيات الموروثة الكامنة وراء ظاهرة الثنائية والانشطار تلك. وسيكون علينا إذن أن نعمل على كشف ما وراء الوضعية الراهنة لتعرية ما يؤسسها ويغذيها في جسم المجتمع.



## الفصل الثالث- التنمية من الداخل: تحديث بنيوي

### ألف- مجتمعات ما قبل الرأسمالية والبنية الكلية

جرت عادة المنظرين العرب على تبني مقولات التحليل الاجتماعي في الغرب ومحاولة تطبيقها، بل فرضها، على المجتمع العربي وتاريخه. ومن هذه المقولات التي راجت كثيراً في أوساط الماركسيين العرب بكيفية خاصة مقولتا: البنية التحتية والبنية الفوقية. وإذا كانت هاتان المقولتان صالحتين للتوظيف عند تحليل المجتمع الرأسمالي المتطور فإن توظيفهما في المجتمعات التي توصف بأنها مجتمعات "ما قبل الرأسمالية"، وهي على العموم مجتمعات ما يطلق عليه اليوم اسم "البلدان النامية"، لا يمكن أن يؤدي إلا إلى فهم خاطئ للأمور. ذلك أن الاقتصاد في هذه البلدان لا يرقى إلى مستوى "الكائن في ذاته" بتعبير هيجل، ولذلك فهو لا يشكل الأساس الوحيد ولا الرئيسي لجميع العلاقات الاجتماعية. فانقسام المجتمع "قبل الرأسمالي" إلى جماعات مغلقة كالقبائل والعشائر والطوائف يخفي، كما يقول "لوكاتش"، التبعية المتبادلة بين الوجود الاقتصادي للجماعة، وهو وجود حقيقي على الرغم من عدم تحكمه في وعي الناس، واقتصاد المجتمع بكليته، كما أنه يثبّت الوعي إما في مستوى الطابع المباشر الخالص للإمتيازات التي يتمتع بها الشخص (فرسان عهد الإصلاح)، أو في مستوى الخصوصية -المباشرة الخالصة هي الأخرى- لهذه الفئة من المجتمع التي تتمتع بتلك الامتيازات (النقابات المهنية).

وكما يقول "لوكاتش" فإنه قد يحدث أن تكون "الجماعة" التقليدية، كالقبيلة والطائفة، قد تفككت فعلاً من الوجهة الاقتصادية ويمكن أن يكون أعضاؤها منتقلين إلى طبقات متميزة فعلاً من حيث الاقتصاد، ولكنها تحتفظ مع ذلك بالرابطات الايديولوجية (التي هي من الناحية الموضوعية ليست ذات أساس في الواقع). ذلك لأن الوعي "الفئوي" (وعي القبيلة، ووعي الطائفة) يتجه بعلاقته بـ "الكل" إلى "كل" آخر غير الوحدة الاقتصادية الواقعية الحية إنه يتجه إلى مرحلة خلت تم فيها تثبيت المجتمع وتعيين امتياز الفئات والجماعات. والوعي "الفئوي" بوصفه عاملاً تاريخياً حقيقياً يخفي الصراع الطبقي ويحول دونه ودون الإفصاح عن نفسه.

إن ما يبرزه "لوكاتش"، من خلال الملاحظات السابقة، أساسي في موضوعنا، وذلك أن المعطيات المذكورة تؤكد على المعطيات الثلاثة التالية:

١- إن مؤسسة الدولة والمؤسسات الاجتماعية الأخرى في المجتمعات السابقة على الرأسمالية، مؤسسات القبيلة والطائفة والتمذهب الديني، لا تشكل بنية فوقية متميزة عن القاعدة الاقتصادية للمجتمع، بل إن هذه المؤسسات جميعها، الدولة والقبيلة والطائفة والنقابات الحرفية والفرق الدينية وغيرها، هي جزء من بنية كلية أعم يتداخل فيها الاقتصادي والاجتماعي والديني والايديولوجي.

٢- بما أن الاقتصاد في مجتمعات "ما قبل الرأسمالية" هو اقتصاد غير متطور الى الدرجة التي تجعل منه المحدد للعلاقات بين الناس فإن الوعي الذي يحرك الصراع في المجتمع ليس هو الوعي الطبقي، بل "الوعي الفئوي": العصبية القبلية والتعصب الطائفي والتضامن الحرفي، ومن هنا فالناس داخل الجماعات التي من هذا النوع يكونون مشدودين لا الى مصالحهم الاقتصادية المباشرة بل الى مرحلة سابقة من "تاريخ" الجماعة، قبيلة كانت أو طائفة، وهي المرحلة التي ترتبط بها الامتيازات أو الأمجاد أو التضحيات التي تشغل خيال هذه الجماعة والتي بها تتحدد هويتها (قارن مثلاً: شيعة، سنة...).

٣- من هنا كانت الايديولوجيا السياسية والاجتماعية في المجتمعات السابقة على الرأسمالية لا ترتبط دوماً بالواقع الاقتصادي الاجتماعي الذي تعيشه الجماعة في حاضرها بل ترتبط، في الأعم الأغلب، بواقع آخر مضى، يمكن أن يكون مختلفاً تماماً. والايديولوجيا في مثل هذه الحال لا تعكس دائماً الواقع الراهن بل هي في الغالب منقولة الى الحاضر من الماضي وكثيراً ما يكون أساسها الاجتماعي الذي انبثقت منه منتماً الى الماضي وواقعاً فيه لا في الحاضر. ولذلك فإن تلك الايديولوجيا، بوصفها محرضة ومحركة، ليست جزءاً من بنية فوقية وليست شكلاً من أشكال الوعي، بل هي عنصر في بنية كلية، هي بنية المجتمع ككل.

وذلك ما تؤكده الدراسات الانثروبولوجية الحديثة، إذ أنها تؤكد على أن مفهوم "القرابة" في المجتمعات "البدائية" لا يشمل علاقات الزواج وحدها بل يشمل أيضاً العلاقات التي تقوم بين الناس بسبب الجوار في المكان والاشتراك في الأعمال، مما يجعل منها في آن واحد: علاقات انتاج وعلاقات سلطة وتصورات إيديولوجية تجمع وتوحد بين وظائف متعددة مشكلة بذلك البنية المهيمنة في الحياة الاجتماعية ككل. وإذا كانت الدراسات الانثروبولوجية الحديثة في موضوع القرابة قد أدخلت تصوراً جديداً للعلاقات الاجتماعية في الفكر الغربي فإنها بالنسبة لنا نحن العرب تعتبر من قبيل تحصيل الحاصل، لأن المعطيات التي تبرزها هي وقائع نعيشها بالفعل. وأهمية دروس الانثروبولوجيا المعاصرة بالنسبة لنا ليست فيما تقرره بشأن موضوع القبيلة والطائفة والقرابة بل إن أهميتها بالنسبة لنا كأمّة أساساً في كونها تخفف من مفعول العوائق المعرفية التي كرسها بيننا الإيديولوجيات الغربية المعاصرة والتي هي أصلاً عبارة عن تصورات ومفاهيم تعبّر بدرجة من الصدق عن واقع المجتمع الأوروبي الرأسمالي البورجوازي: مفاهيم البنية التحتية والبنية الفوقية، وانفصال الثقافي عن الاقتصادي. ويجب فعلاً رفع الحصار في وعينا عن مفاهيم وتصورات كان "العلم" الاجتماعي الأوروبي، الخاص بواقع أوروبا، يقيمها فينا قمعاً لكوننا جعلنا منه "العلم" العام المطلق، "العلم" الذي يجب أن يكون كل شيء فينا مطابقاً له، في حين أن العلم الصحيح يؤكد كل يوم أنه كما لم يعد هناك علم طبيعي واحد تنطبق مقولاته وقوانينه على مختلف العوالم، الأرضية والذرية والفضائية، فإنه ليس هناك، ولا يمكن أن يكون، علم اجتماعي واحد تنطبق قوانينه ومقولاته على جميع المجتمعات وعلى جميع العصور. وواقع المجتمع العربي يحتم توظيف المفاهيم والمقولات التي تعبّر عن جوهر بنياته، ولا يمكن

استيراد مقولات من هذا النوع، بل لا بد من اكتشافها في ثقافة المجتمع العربي نفسه، في تراثه وتصورات مفكره.

### باء- المجتمع العربي بنيتان: بنية عميقة وبنية سطحية

إذا نحن رجعنا الى التاريخ العربي الاجتماعي والسياسي -وهو التاريخ الذي لا تزال معطياته، حاضرة فينا وبيننا وتشكل جوهر "القطاع التقليدي"، أحد طرفي الثنائية والانشطار اللذين أبرزناهما من قبل- فإننا سنجد أن المجتمع العربي قد تميز، ولا يزال، بوجود بنيتين تشكلان قوام وجوده: بنية عميقة وأخرى سطحية.

أما البنية العميقة فتتشكل من عناصر ثلاثة، لا بد من الوعي بها إذا ما أردنا أن نعطي لمفهوم "التنمية من الداخل" مدلولاً واقعياً، وإذا ما أردنا أن نجعل التغيير والتحديث يلمسان بالفعل ما يجب أن يتغير ويدخل عالم الحداثة، عالم التنمية البشرية كما يحدد مضمونها الواقع الحضاري المعاصر. وهذه العناصر الثلاثة المشكلة للبنية العميقة للمجتمع العربي هي: القبيلة، والغنيمة، والعقيدة. ولنشرح ما نعنيه بهذه المصطلحات.

١- القبيلة، ونعني بها الدور الذي يجب أن يعزى لما يعبر عنه الانثروبولوجيون بـ "القرابة" عند دراستهم للمجتمعات "البدائية" والمجتمعات السابقة على الرأسمالية، وهي بكيفية إجمالية ما سبق أن عبر عنه ابن خلدون بـ "العصبية" عند دراسته لـ "طبائع العمران" في التجربة العربية الإسلامية الى عهده، ونعبر عنه نحن اليوم بـ "العشائرية". وفي الجملة فإننا نعني هنا بـ "القبيلة" نفس ما نعنيه في خطابنا المعاصر حين نتحدث عن طريقة في الحكم أو عن سلوك سياسي واجتماعي يعتمد على نوي القربى، الأقارب منهم والأبعد، بدلا من الاعتماد على نوي الخبرة والمقدرة ممن يتمتعون بثقة الناس واحترامهم أو يكون لهم نوع ما من التمثيل الديموقراطي الحر. ولا نقصد قرابة الدم وحدها، حقيقة كانت أو وهمية، بل نقصد كذلك كل ما في معناها من القرابات ذات الشحنة العصبية مثل الانتماء الى مدينة أو جهة أو طائفة أو "حزب"، حين يكون هذا الانتماء هو وحده الذي يتعين به "الأنا" و"الآخر" في ميدان الحكم والسياسة.

٢- الغنيمة، ونقصد بها الدور الذي يقوم به العامل الاقتصادي في المجتمعات التي يكون فيها الاقتصاد قائما أساسا -وليس بصورة مطلقة- على "الخراج" و"الريع"، وليس على العلاقات الانتاجية، مثل علاقة السيد بالعبد والقطاعي بالفن والرأسمالي بالعامل. و"الخراج" نقصد به ليس فقط ما تعنيه هذه الكلمة في استعمال الفقهاء المسلمين بل نقصد به جميع ما كانت تأخذه الدولة في الإسلام من المسلمين وغيرهم كجباية. وبعبارة أعم فإننا نقصد هنا بـ "الخراج" ما يفرضه الغالب على المغلوب من إتاوات وضرائب، دائمة أو مؤقتة. والفرق بين مفهوم "الخراج" كما نستعمله هنا مفهوم "الضريبة"، بالمعنى الحديث، هو أن هذه تؤخذ باسم المصلحة العامة وبنوع من الرضا وتتحدد بقانون ويدفعها الجميع حاكمين ومحكومين، في حين أن "الخراج" هو أساسا مفروض تفرضه

علاقات القوى فيدفعه المغلوب للغالب. أما "الريع" فنقصده به الدخل النقدي أو العيني الذي يحصل عليه الشخص من "ممتلكاته" أو من "الأمير" وبصفة منتظمة ويعيش منه دون الحاجة إلى القيام بعمل انتاجي. على أن "الغنيمة" ليست طريقة للكسب وحسب بل هي أيضاً عطاء ومنحة، وأهم من ذلك هي "عقلية" تتعارض تماماً مع العقلية الانتاجية. فنحن، إذن، نقصد بـ "الغنيمة" ثلاثة أشياء متلازمة: (١) نوع خاص من الدخل (خراج أو ريع)، و(٢) طريقة في صرف هذا الدخل (العطاء بأنواعه)، و(٣) عقلية ملازمة لهما. وما يهمنا من الجانب الاقتصادي في "الغنيمة" ليس هو الاقتصاد ذاته، بل الاقتصاد مأخوذاً من حيث دوره الفعلي أو المتخيل كمففعة آنية.

٣- العقيدة، ونقصدها فعل الاعتقاد لا مضمونه. إن مضمون الاعتقاد سواء كان على صورة دين موحى به أو على شكل إيديولوجيا يشيد العقل صرحها، لا يهمنا في ذاته وإنما يهمنا مفعوله على صعيد الاعتقاد والتمذهب. ذلك أن المهم في العقائد ليس ما تقرره من معارف وتصورات بل المهم فيها، عندما يتعلق الأمر بالحياة الاجتماعية والسياسية، هو قدرتها على التحريك، تحريك الأفراد والجماعات وتأطيرها داخل ما يشبه "القبيلة الروحية"، مثل الفرق الكلامية والطرق الصوفية والطوائف الدينية وغيرها من الجماعات المغلقة. ومن هنا جاء الارتباط العضوي بين "العقيدة" بهذا المعنى، من ناحية، والثقافة والفعل الاجتماعي السياسي من ناحية أخرى.

تلك هي عناصر البنية العميقة في المجتمع العربي قديماً وحديثاً، وهي عناصر تشكل الأطر الاجتماعية للانتماء التي تحدد "وضع" الفرد العربي، أعني ما له من حقوق وما عليه من واجبات. وتلك العناصر تشكل بمجموعها جوهر البعد الاجتماعي/الثقافي للإنسان العربي. والتنمية البشرية في العالم العربي لا يمكن أن تقوم بوظيفتها التاريخية، وظيفة تمتيع الفرد بـ "وضع" جديد، وضع "المواطن" بالمعنى الحديث للكلمة، إلا إذا واجهت هذه الأطر/العناصر البنوية، لا بالعمل على تنميتها وتكريسها وترسيخها، بل بتهيئة شروط الانتقال منها إلى أطر الانتماء كما هي في المجتمع الحديث، أعني بذلك مؤسسات المجتمع المدني.

وقبل الخوض في عملية الانتقال هذه لا بد من تحليل البنية السطحية للمجتمع العربي إلى عناصرها الجوهرية، فهي تكمل العناصر السابقة بوصفها التعبير السياسي الاجتماعي لها. وعناصر البنية السطحية هذه ثلاثة كذلك وهي: الخلفية، والخاصة، والعامّة.

١- نقصد بـ "الخلافة" ما يعبر عنه في الأدبيات السياسية الأوروبية بـ "الأمير"، أي ما يقابل اليوم "رئيس الدولة" عندما لا يكون منتخبا انتخاباً حراً. ومع أن مصطلح "الخلافة" قد ظهر بعد وفاة النبي (ص) حينما سمي أبوبكر "خليفة رسول الله" أي الذي يخلفه في تسير شؤون الدولة الجديدة، وقد كان واحداً من "الصحابه" أي ينتمي إلى منزلة "الخاصة"، فإن مفهوم "الخلافة" قد تطور ليصبح منذ زمن الأمويين "خليفة الله"

وسلطانه في أرضه. ومن ثمة أصبحت منزلة الخليفة تنتمي، لا إلى منزلة الخاصة، إذ هو فوقها ويعلو عليها، بل صارت تنتمي إلى منزلة الله. وكما أن العلاقة بين الله والعباد في الإسلام هي علاقة مباشرة بدون توسط فإن علاقة الخليفة بالناس هي كذلك علاقة مباشرة، من جنس علاقة "الراعي" بـ "الرعية" (علاقة راعي الغنم بقطيعه).

٢- أما "الخاصة" فهي أولا وقبل كل شيء خاصة الخليفة، أي أهله وجنده ومعاونوه وخدامه ومنفذو إرادته. ومهمتها حمل "العامة" على طاعة "الخليفة" سواء بالسيف أو بالقلم. ولا تشكل "الخاصة" طبقة مستقلة بنفسها، بل هي شرائح مختلفة متنوعة الأصول والمشارب والمهام يسودها التنافس والتدافع والكيد المتبادل. ولذلك لم يكن يجمع "الخاصة" إلا التقافها حول "الخليفة". وقد عبّر ابن المقفع عن هذه الوضعية فقال: "وحاجة الخواص إلى الإمام الذي يصلحهم الله به كحاجة العامة إلى خواصهم وأعظم من ذلك. فبإمام يصلح الله أمرهم ويكبت أهل الطعن من ذلك ويجمع رأيهم وكلمتهم، ويبين لهم عند العامة منزلتهم، ويجعل لهم الحجة والأيدي في المقال على من نكب عن سبيل الحق.

٣- أما "العامة" فهي عموم الناس وأغلبية "الرعية" ومهمتها اتباع الراعي وطاعته بتوسط "الخاصة". يقول الجاحظ: "إن العامة لا تعرف معنى الإمامة وتأويل الخلافة ولا تفصل بين فضل وجودها ونقص عدمها... وإنما العامة أداة الخاصة تبذلها للمهن وترجي بها الأمور وتطول بها العدو وتسد بها الثغور. ومقام العامة من الخاصة مقام جوارح الإنسان... وإنما العامة جنة للدفع وسلاح للقطع وكالقوس للرامي والفأس للنجار". ويكرر الماوردي التصور نفسه ويعبر عنه بقوله: "وحاجة الخاصة للعامة في الاستخدام كحاجة الأعضاء الشريفة إلى التي ليست بشريفة". مهمة "الخاصة" إذن، هي حمل "العامة" على طاعة "الأمير". إنها تقوم بالسلاح الذي تمتلكه، سلاح الكلمة والعلم والجاه والمال، بنفس المهمة التي يقوم بها الجند بأسلحتهم المادية: الجند تقهر الأجسام، و"الخاصة" تحمل النفوس بالكلمة على الطاعة والانقياد.

وهذه المواصفات التي تنطبق حرفياً على المجتمع العربي في القرون الوسطى لا تزال قائمة تطبع المجتمع العربي المعاصر وذلك على الرغم من كل ما قد يبدو على سطحه من مظاهر ينتسب بها شكلياً فقط إلى العصر الحديث. وقد لا يعدو الاختلاف، في كثير من الأوضاع العربية الراهنة، مستوى التسمية فقط: فبدلاً من "الخليفة" هناك الرئيس أو الملك، وبدلاً من "الخاصة" هناك النخبة، وبدلاً من "العامة" هناك الجماهير والعلاقات السائدة في المجتمع العربي المعاصر لا تزال تتحدد بالأزواج التي تتشكل منها عناصر البنيتين المذكورتين: القبيلة والغنيمة والعقيدة، من جهة، والخليفة والخاصة والعامة من جهة أخرى. وهكذا فإن وضع الفرد العربي إنما يتحدد أساساً بالأزواج التي تشكلها العناصر المذكورة. ولكي ندرك عمق ما يعنيه ذلك لا بد من الإشارة إلى أن "الفرد" في الخطاب الأوروبي الحديث مقولة يتحدد معناها من خلال كونها المقابل/الضد لمقولتي "المجتمع" و"الدولة"، ومن هنا عبارة "الفرد والمجتمع" في الخطاب

السوسيولوجي التي تتحول الى "المواطن والدولة" في الخطاب السياسي الحديث. وتلك المعاني والدلالات كانت غائبة تماماً عن مجال الحضارة العربية الإسلامية. فلفظ "الفرد"، في الخطاب العربي القديم، مقولة عديدة تقال في مقابل الزوج أو للدلالة على من كان وحده. أما "المجتمع" فهو اسم مكان أو زمان من فعل "جمع" (يشير الى مكان الاجتماع أو زمانه)، أو مصدر ميمي يدل على ما يدل عليه لفظ "اجتماع". وبالتالي فهو لا يدل على ذلك "الوسط البشري الذي يندمج فيه الفرد والذي، بوصفه مجموعة من القوى المنظمة والموروثة، يمارس عليه تأثيراً، ويعبر عنه بلفظ "المجتمع". وهكذا فإن الفرد "في المجتمع العربي لا يتحدد وضعه بكونه المقابل لـ "المجتمع" أو "الدولة"، بل كان يتحدد، ولا يزال، عبر الشبكات/الأزواج الخمس التالية: الراعي/الرعية، الخاصة/العامّة، العطاء/الخراج (الغنيمة)، العقيدة/القبيلة، ثم البدو/الحضر. وهكذا فإن "الفرد" في المجتمع العربي كان يتأطر ويتحدد، ولا يزال، ضمن أطر الانتماء الخمسة السالفة الذكر، فهو:

- (١) أحد أفراد الرعية؛
- (٢) ينتمي الى الخاصة أو الى العامة؛
- (٣) يأخذ العطاء أو يدفع الخراج؛
- (٤) تحميه القبيلة أو يحتمي بالعقيدة؛
- (٥) يعيش في البادية/الأرياف، أو يسكن في الحاضرة.

ومعنى ذلك أن "الفرد" في الحضارة العربية الإسلامية لم يكن يدخل في علاقة مع "المجتمع" بوصفه كلا واحداً، لأن هذا الأخير لم يكن يعلو على مكوناته الخمس المذكورة، بل كانت كل واحدة منها تقوم مقامه -أعني مكان "المجتمع"- حسب الظروف والأحوال، فتنوب عنه في التأثير في الفرد وتتلقى التأثير منه.

والآن، ماذا سيكون معنى "التنمية البشرية" إذا لم يكن ذلك المعنى هو الانتقال بالمجتمع العربي من هذه الوضعية التي تحكمها الأزواج الخمسة المذكورة الى وضعية "المجتمع المدني" الذي نرفعه اليوم كشعار؟ وماذا سيكون معنى "البعد الثقافي في التنمية" إذا لم يكن يستهدف أولاً وأخيراً الانتقال بالانسان العربي من وضعية "أحد أفراد الرعية" الى وضعية "المواطن"؟

إن التنمية، أو التجديد، من الداخل، تتطلب أولاً وقبل كل شيء التعرف على معطيات هذا "الداخل". ونحن نعتقد ان البيانات السابقة كافية -في دراسة محدودة كهذه- لإعطاء مفهوم البعد الانساني في التنمية البشرية، بالنسبة للوطن العربي، مضمونا يعبر عن خصوصية المجتمع القائم في هذا الوطن. وإذا كانت البنيتان، العميقة والسطحية، اللتان حللنا عناصرهما وشبكات الانتماء التي تنسجها، تنتميان بمضمونهما ومفاهيمهما الى القرون الوسطى فإن ذلك لا يعني أن الوضع القائم اليوم قد تحرر منهما. فعمليات التحديث و"التنمية" في الوطن العربي، التي انطلقت منذ القرن الماضي، لم

تستطع بعد أن تخترق المجتمع ككل، بل إنها لم تعمل إلا على استيراد بعض "قطع" من بنيات المجتمع الحديث و/أو تنمية تلك التي تركها الاستعمار والتي لم تخترق المجتمع ككل وإنما فرضت عليه في شكل "قطاع عصري" مستقل ينافس "القطاع التقليدي" الذي تمكن ليس فقط من الحفاظ على وجوده وتكريس أفاعيله، بل تمكن أيضاً من إثبات حضوره، بهذه الصورة أو تلك، في "القطاع العصري" نفسه. ومن هنا كانت الثنائية والانشطار اللذان تحدثنا عنهما في الفصل الأول وقلنا إنهما يمثلان الهدف الذي يجب أن تتجه إليه التنمية البشرية في الوطن العربي، لا نقول بالهدم والتقويض بل بإعادة البناء والتأسيس. ومن هنا تأخذ عملية "التجديد من الداخل" منطلقها وترتسم أبعادها.

غير أن عملية "التنمية من الداخل" لا تتوقف فقط على تحليل هذا "الداخل" والكشف عن معطياته، بل يجب أن تعتمد كذلك على توظيف ما يقدمه هذا "الداخل"، أو ما ينتمي إليه، من إمكانيات التغيير بواسطة معطياته الثقافية نفسها، ولكن في أفق التجديد والتحديث. وهكذا فإنه من الضروري، في نظرنا، أن تسير التنمية البشرية في الوطن العربي في الاتجاه التالي:

- على المستوى الثقافي: تحويل "العقيدة" إلى رأي.
- على المستوى السياسي الانتقال بالإنسان العربي من الوضع الذي يتحدد بالزوج "الراعي/الرعية" إلى فضاء العلاقة التي ينسجها الزوج "المواطن/الدولة".
- على المستوى الاجتماعي، يجب أن يستهدف التجديد من الداخل الانتقال من "القبيلة" وما في معناها، كالطائفة وغيرها، إلى المجتمع المدني.
- على المستوى الاقتصادي، يجب أن تستهدف التنمية الانتقال من اقتصاد "الغنيمة"، وما يرتبط بها من "الريع" والعقيلة الريعية، إلى اقتصاد العمل والانتاج والتكامل والتكافل.

تلك، في نظرنا، هي المضامين الملموسة التي يجب أن تعطى لكل من التنمية الثقافية والتنمية السياسية والتنمية الاجتماعية/الاقتصادية، عندما يتعلق الأمر بالعالم العربي، إذا ما أردنا فعلاً أن تكون العملية التنموية عملية شاملة تحرك، من الداخل، عوامل التغيير وأسباب التقدم. وفي الفصول التالية بيانات وتفصيل.

## الفصل الرابع- التنمية الثقافية: تحويل "العقيدة" الى رأي

### ألف- طبيعة المشكل الثقافي في الوطن العربي

لعله من نافلة القول التأكيد هنا على أن المشكل الثقافي كما تعانيه شعوب العالم الثالث مرتبط بالاستعمار وأساليبه ونتائجه. فالاستعمار يمر ثقافة الشعوب التي استعمرها، أو على الأقل عمل في اتجاه قمعها وتأزيم نموها وقدم في المقابل، ثقافته، بل فرضها، كثقافة للعالم "المتحضر". وكان رد فعل هذه الشعوب خلال الكفاح الذي خاضته من أجل استرجاع سيادتها واستقلالها هو الاتجاه نحو احياء "الثقافة الوطنية" تأكيداً للهوية وحفاظاً على مقومات الشخصية.

ذلك هو الاطار التاريخي العام لإشكالية الأصالة والمعاصرة، بوصفها إشكالية فكرية خاصة بالنخبة المثقفة أساساً، وتعم أقطار العالم الثالث كلها. غير أن هناك داخل هذا الاطار العام، وضعيات تطبعها خصوصيات متميزة، كوضعيات الوطن العربي. ذلك أن الاستعمار، في البلاد العربية عموماً، لم يستطع تدمير الثقافة الوطنية العربية الاسلامية ولا طمس معالمها لأنها لم تكن مجرد بقايا أو آثار لبنيات ثقافية قديمة شعبية بل كانت، ولا تزال، ثقافة "عالمية" حية، لغة وأدباً وديناً وفكراً، متغلغلة في العقل والشعور وفي الفكر والسلوك. وأكثر من ذلك كانت، ولا تزال، ثقافة الماضي الممجّد، الحاضر دوماً في الذاكرة مع كل مشاعر الاعتزاز والحنين، الماضي المتخذ كملجأ وحمى ضد أي تأثير خارجي. وهذا وذاك ما يجعل من ثقافة الماضي في وعينا، نحن العرب، "تراثاً" وليس مجرد "إرث"، باعتبار أن الإرث هو ما يرثه الابن عن أبيه بعد أن يموت هذا الأخير، فهو عنوان على اختفاء الأب وحلول الابن محله. أما التراث فهو ما يبقى حاضراً في الخلف من السلف، أو هو حضور السلف في الخلف، وذلك ما يجعله ينتمي الى مجال "العقيدة" لا الى مجال "الرأي". ومن هنا كانت خصوصية مشكل التنمية الثقافية في الوطن العربي: ذلك أن الثقافة العربية الاسلامية التي طرحت نفسها بالأمس القريب كبديل للثقافة الاستعمارية، والتي تطرح نفسها اليوم كبديل، أو على الأقل كمنافس وشريك لثقافة العصر، ثقافة الغرب أساساً، ليست مجرد نقوش أو بقايا أطلال أو مجرد رموز وعادات ورقصات وأغان وأعراف، ليست بقايا ثقافة الماضي، بل هي "تمام" هذه الثقافة وكليتها: إنها العقيدة والشريعة واللغة والأدب والعقل والذهنية والحنين والتطلعات، وبعبارة أخرى، إنها في آن واحد: المعرفي والايديولوجي وأساسهما العقلي وبطانتهمما الوجدانية... ومن هنا ذلك الشعور الدرامي، شعورنا نحن العرب المعاصرين، بعمق الهوة التي تفصل بين "التراث" ومضامينه المعرفية الايديولوجية والمعيارية، من ناحية، والفكر العالمي المعاصر ومنجزاته العلمية والتقنية ومعاييره العقلية والأخلاقية، من ناحية أخرى، وهو شعور راجع أساساً الى أن "الفكر العالمي المعاصر" لم يأخذ مكانه في ثقافتنا المعاصرة عبر عملية توطين وتبيئة توظف فيها معطيات من التراث العربي نفسه، مما يجعل منها عملية تجديد داخلي يتصارع فيها القديم والجديد بوصفهما ينتظمان معاً بشكل ما في التراث، بل إن "الفكر العالمي المعاصر" قد



وفد إلينا عبر عملية "غزو" خارجي تمثلت في الحملات الاستعمارية أولاً، وفي البنيات التي غرسها المستعمر في بلادنا ثانياً، وعبر الاختراق الثقافي الذي يطبع عصرنا ثالثاً. ومن هنا جاءت العلاقة التي تطبع عالم المعرفة والقيم داخل وعينا، علاقة التغاير بين ما ينتمي إلى خصوصيتنا وتراثنا، من ناحية، وما ينتمي إلى العالمية وفكر العصر وقيمه من ناحية أخرى. وهذا التغاير عبّر عن نفسه على لسان أحد كبار المفكرين العرب حينما أطلقها في العقد الماضي صرخة مدوية، إذ كتب يقول: "إنني لأقولها صريحة واضحة: إما أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته وإما أن نرفضه ونوصد الأبواب لنعيش تراثنا... نحن في ذلك أحرار، لكننا لا نملك الحرية في أن نوحّد بين الفكرين" (د. زكي نجيب محمود).

ولكن، هل صحيح حقاً أننا لا نملك الحرية في أن "نوحّد" بين الفكرين؟

إذا كان الأمر يتعلق بمسألة "التوحيد" على مستوى علم الحاضر وعلم الماضي وفلسفة اليوم وفلسفة الأمس... فهذا غير ممكن حقاً، بالنسبة لنا وبالنسبة لغيرنا، وليس هناك، عندنا أو عند غيرنا، من يطالب بإحلال علم الأمس وفلسفة الأمس محل علم اليوم وفلسفة اليوم (أما الدين فهو عند الجميع لا يتغير، وإنما يتغير نوع فهمه والارتباط به). أما إذا كان الأمر يتعلق بمسألة "التوحيد" بين التراث، تراثنا نحن، والفكر العالمي المعاصر على صعيد وعينا، فهذا أمر آخر. والمسألة هنا ليست مسألة إحلال الماضي محل الحاضر أو القديم محل الجديد، بل هي، أولاً وأخيراً، إعادة بنية الوعي بالماضي والحاضر والعلاقة بينهما، وهي عملية تتطلب "التخطيط" في آن واحد لثقافة الماضي وثقافة المستقبل: التخطيط لثقافة الماضي معناه إعادة كتابة تاريخها، وبالتالي إعادة تأسيسها في وعينا وإعادة بنائها كتراث يتجاوب مع مشاكل حاضرنّا، تراث يقدم الدعم لمستقبلنا بدل من أن يقف جامداً منافساً له ومتحدياً. أما التخطيط لثقافة المستقبل فمعناه توفير شروط المواكبة والمشاركة وذلك عبر عمليتين متكاملتين: بعث الحياة في المفاهيم والتصورات التراثية القابلة لأن تتعانق مع مفاهيم وتصورات عصرنا، أو القدرة على ذلك، والعمل من جهة أخرى على تبيئة المفاهيم والتصورات والطموحات التي تشكل قوام "الحداثة" المعاصرة وتوطئتها في فكرنا وبين ثنايا ما هو قابل للحياة من تراثنا.

إن الأمر يتعلق، أولاً وقبل كل شيء، بنقد العقل العربي، والكشف عن الزيف في كل ما يمارس فكرياً أو عملياً باسم التراث ممارسة تحكمها "العقيدة" بالمعنى الذي شرحناه من قبل، أعني الدوغماتية واعتبار الرأي المخالف ليس فقط رأياً خطأ بل كفراً وضلالاً. ولما كان المجال هنا لا يسمح بالتوسع في الموضوع فقد يكون من المناسب الاقتصار على تحليل ظاهرة يعاني منها عصرنا، وهي ظاهرة "التطرف" الذي يسري اليوم في جسم المجتمع العربي، واتخاذ مثالا نبين من خلاله نوع النقد الذي تجب ممارسته لتحويل "العقيدة" إلى رأي، في إطار عملية التجديد من الداخل.

## باء- ظاهرة التطرف وقواعد الحوار العقلاني

التطرف ظاهرة ملازمة لتاريخ الفكر الانساني والعمل البشري ملازمة الشاذ للقاعدة، وهو يتغذى باستمرار من تاريخه، سواء على مستوى اللاوعي أو على مستوى الخيال والخطاب. والتطرف بهذا المعنى، وعلى هذا المستوى، يبقى شيئاً طبيعياً ما دام يحتل مكانه الطبيعي على هامش المجتمع وعلى هامش التاريخ. ولكنه عندما ينجح في اكتساح الساحة السياسية والاجتماعية واحتواء الطرفية التاريخية فإن ذلك يعني أن ظروفًا معينة، اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية، هي التي استدعته لتجعل منه المعبر اللاعقلاني عن تفاعلاتها واتجاهها، في غياب التعبير العقلاني المعتمد على التحليل الواقعي النقدي.

لقد عرف تاريخ العرب والمسلمين، كما عرف تاريخ الأمم والديانات الأخرى -وهو يعرف اليوم- حركات متطرفة من هذا النوع أفرزتها الأوضاع الاجتماعية الفاسدة. ولكن بدل من أن تعمل تلك الجهات على مواجهة الفساد كما هو في المجتمع وتسمي الأشياء بأسمائها وتصرخ في وجه الحيف الاجتماعي والاستغلال الاقتصادي والظلم السياسي فإنها تلجأ إلى رفع راية "الدين" الذي تلبسه لباس التطرف فتجعله ينطق باسمها، مستعملة في ذلك مفاهيم دينية، كتهمة الكفر والفسق والفجور، أسلحة في وجه من تعتبرهم خصوماً لها أو معرقلين لتطلعاتها.

فهل نحمل وزر هذا التطرف الذي يمارس باسمه؟

الواقع أنه سيكون من الخطأ نسبة الدعوة إلى التطرف إلى دين من الأديان، أياً كان هذا الدين. فالأديان جميعاً تدعو إلى الفضيلة والاعتدال والتسامح والأخوة بين البشر. وإذا وجدت جماعات تنتسب إلى دين معين، وتمارس التطرف باسمه فهي، في الغالب، تؤل نصوصاً منه تأويلاً يخرج بها عن سياقها ومجال تداولها، أو تتقمص حالات وأوضاعاً عاشها أولئك الذين قاموا بالدعوة لهذا الدين في أول أمره، مدافعين عنه ضد خصومه ومجاهدين في سبيل نشره، وهي حالات ظرفية ليست خاصة بالدين، بل ترافق جميع الحركات الإصلاحية والثورية في بدايتها. ولا جدال في أن الإسلام كان بحق حركة إصلاحية بل ثورية. وقد تعرض نبيه (ص) وصحابته الأواثل للقمع والمحاربة والتنشيد، فواجهوا ذلك بمواقف بطولية بدأت بالصبر والاستماتة على المبدأ لتنتهي بالدفاع عن النفس بالقوة والجهاد في سبيل الدعوة الجديدة. ومع أن القرآن الكريم قد نزل متقطعاً على مدى ثلاث وعشرين سنة، أي على مدى كفاح النبي من أجل الدعوة فإن الخطاب القرآني لم يسلك سبيل التشدد والوعيد في مواجهة خصوم الإسلام إلا عندما يتعلق الأمر ببيان مصيرهم في الآخرة. إن التهديد والوعيد الواردين في القرآن والموجهين ضد الذين حاربوا الإسلام، سواء من العرب الوثنيين أو من أهل الديانات الأخرى، كان كله يخص مصير هؤلاء في الآخرة: جهنم. وبالمثل فإن الوعود التي كان يقدمها للمؤمنين المستميتين في سبيل عقيدتهم وعود ينحصر مجال تحقيقها، في الأعم الأغلب، في الآخرة كذلك: الجنة. أما في الدنيا، والحياة العملية اليومية، فالقرآن يدعو إلى التوسط

والاعتدال (باستثناء ظروف الحرب التي من الطبيعي أن يتجه الخطاب أثناءها الى تشجيع المقاتلين).

وسيطول بنا المقال لو أخذنا في استعراض النصوص والشهادات التاريخية التي تؤكد هذا، ولذلك سنقتصر على بضعة نصوص من القرآن والحديث لننصرف بعدها الى تحليل موجز لمواقف الحركات المتطرفة التي عرفها تاريخ الإسلام مع ابراز دوافعها السياسية والاجتماعية، لنختتم بعد ذلك بالاشارة الى الموقف العقلاني الذي واجه به مفكرو الإسلام التطرف وأهله وذلك كمثال نقدمه، كما قلنا، على إحدى السبل التي يمكن بها تحويل "العقيدة" الى رأي، في إطار عملية التجديد من الداخل: تجديد الفكر العربي.

يمكن للمرء أن يملأ مجلدات بما ورد في القرآن الكريم والسنة وعلى لسان علماء الإسلام من نصوص وأقوال تدعو الى التزام التوسط والاعتدال وتجنب الغلو والتطرف في الدين والعمل على أخذ أموره من جانب السهولة واليسر. فالقرآن الكريم يصف أمة الإسلام بأنها، أمة وسط: "وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس..." (البقرة ١٤٣)، وفي الحديث: "خير الأمور أوسطها". ويشجب القرآن الغلو في الدين، سواء على مستوى الزهد والانقطاع عن الحياة أو على مستوى الارتفاع بالأنبياء والزعماء الدينيين الى مستوى فوق بشري، كما ينهى عن الزيادة في العبادة وعن التشدد فيها، يقول: "يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر" (البقرة/١٨٥)، وفي الحديث: "الدين يسر لا عسر" وأيضاً "إياكم الغلو في الدين"، ويدعو القرآن الى بناء علاقة المؤمنين بعضهم مع بعض، ومع غيرهم من الديانات السماوية الأخرى، على التسامح والعفو: "وإن تعفوا أقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم" (البقرة/٢٣٧)، وأيضاً: "ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم" (فصلت/٣٤)، وأيضاً: "وإن تعفوا وتصفحوا وتغفروا فإن الله غفور رحيم" (التغابن/١٤). والصفح والعفو بمعنى واحد، وهو الإعراض عن المسيء وعدم مؤاخذته بذنبه. ومن كثرة اهتمام الإسلام بهذه الفضيلة الأخلاقية قال النبي محمد (ص): "أحب الأديان الى الله: الحنيفية السمحة" أي الدين السهل المسائر للفطرة، وبهذا المعنى وصف الإسلام نفسه بأنه "دين الفطرة".

ومع ذلك فالبشر بشر منذ كانوا، واستغلال الدين وتوظيفه في أغراض بعيدة عن منطوقه وروحه ظاهرة طالت جميع الأديان في جميع العصور. والتاريخ العربي والإسلامي لم يشذ عن هذا، فقد عرف، كما عرف تاريخ الأديان عموماً، متطرفين مارسوا التطرف باسمه، والعنف تحت شعاره، كما يمارسان اليوم. ولعل أقرب الجماعات المتطرفة في الماضي الإسلامي الى الجماعات المتطرفة اليوم تلك التي عرفت باسم "الخوارج"، وهم الذين "خرجوا" على علي بن أبي طالب لقبوله التحكيم والصلح مع خصمه معاوية بن أبي سفيان. لقد رفض الخوارج، وكانوا من أشد أنصار علي اللجوء الى التحكيم فرفعوا شعار "لا حكم إلا لله"، فرد عليهم علي بن أبي طالب بقولته المشهورة: "كلمة حق أريد بها باطل". والتطرف هذا شأنه دائماً: يوظف الكلام الحق في غير موضعه. ذلك أن السبب الحقيقي لرفضهم التحكيم هو خوفهم من أن يؤدي الصلح بين علي بن أبي طالب، وبالتالي الهاشميين، ومعاوية بن أبي سفيان زعيم الأمويين

الى استئثار قريش، التي يتزعمها الهاشميون والأمويون في غرب الجزيرة العربية، بالحكم والسيطرة على مقدرات الدولة الإسلامية الوليدة، على حساب قبائل شرق الجزيرة التي كان ينتمي إليها الخوارج، والتي كانت منافسة، منذ الجاهلية، لقريش وأحلافها.

وعندما انتهى الصراع بين علي ومعاوية بانتصار هذا الأخير وانتقال الحكم الى بني أمية شنتها الخوارج حرباً دائمة عليهم استمرت الى أن سقطت دولتهم تحت أسياف الثورة العباسية. وقد مارس الخوارج خلال عصر بني أمية التطرف بأقصى درجاته، على الصعيدين الفكري والعملي، ولكنهم لم يستطيعوا إحداث أي تغيير حقيقي في مجرى التاريخ، بل لقد بقوا يتحركون في الأطراف وعلى الهوامش، يعانون من التمزق بسبب خلافاتهم الداخلية التي لم تكن لتخمد إلا لتستيقظ وتشتد، شأن الجماعات المتطرفة في كل وقت.

غير أن الخوارج لم يكونوا وحدهم الفرقة المتطرفة في تاريخ الإسلام، بل كانت هناك فرق وطوائف أخرى عديدة، شأن تاريخ الأمم الأخرى. ومن أقدم هذه الحركات المتطرفة، التي كان لها شأن في تاريخ الإسلام، تلك الحركة التي عرفت في أول أمرها بحركة "الغلاة"، وهم الذين تبنوا التشيع لعلي بن أبي طالب وانتسبوا الى العمل لآل البيت، وغالوا في حق أئمة الشيعة حتى رفعوهم الى مرتبة الألوهية، ومنهم من طرده إمامه بسبب ذلك فدعا لنفسه. كذلك فإن الأمر انتهى ببعضهم الى إدعاء النبوة وانصراف الإمامة إليه. وإذا كان الخوارج قد بقوا بسطاء في تفكيرهم، سطحيين في فهمهم للدين، رافعين لإيديولوجيا "التكفير" ضد خصومهم، فقراء من الناحية النظرية - شأن البدو عموماً - فإن غلاة الشيعة الذين كانوا في معظمهم من أبناء الشعوب غير العربية التي أسلمت وهي تحمل معها موروثاً ثقافياً ضخماً، في العراق وسوريا خاصة، قد حاكوا نظرية ميثولوجية في الإمامة، وهي نظرية وظفوا فيها ما ترامى اليهم من الموروث الديني الفكري السابق للإسلام، من غنوصية وهرمسية وفيثاغورية محدثة، فضلاً عما عرف في التراث العربي الإسلامي بإسم "الإسرائيليات". وكان هؤلاء الغلاة الذين ظهروا في العصر الأموي ونشطوا في أوائل الدولة العباسية هم الأصل في التنظيمات الباطنية التي مارست التطرف قولاً وفعلاً، وتطرفت في تأويلها الباطني لنصوص الدين كما اعتمدت العنف والاعتقالات خاصة في القرن الخامس الهجري حيث نشطت جماعات "الحشاشين" في نشر الرعب في بغداد وما جاورها. وقد اشتهر الباطنيون الاسماعيليون بتوظيف العلوم القديمة، وخاصة السحرية والسرية منها وكذلك الفلسفة الدينية الهرمسية، في تشييد فلسفتهم الباطنية، مما أثار أهل السنة عليهم.

والحق أن الموقف السلبي الذي وقفه فقهاء أهل السنة عموماً ضد علوم الأوائل، بما فيها الفلسفة والمنطق، إنما كان في الأصل رد فعل ضد موظفي هذه العلوم، من غلاة وباطنية، في تشييد إيديولوجيا سياسية دينية مناهضة للدولة الإسلامية السنية، في وقت لم تكن فيه الدولة - دولة القرون الوسطى - تتسع لما تعرفه الدولة الحديثة من حياة سياسية تمارس فيها المعارضة في إطار دستوري منظم وبوسائل سياسية وقانونية. وتلك

مسألة يجب أخذها بكامل الاعتبار حتى لا ننزلق الى محاكمة وقائع الماضي بمعطيات العصر الحديث ومكاسبه.

ومن هنا يجب النظر الى حركات التطرف في الإسلام بوصفها جزءاً من بنية عامة، هي بنية الدولة والمجتمع. فتطرف الخوارج وتطرف الغلاة الباطنيين وتطرف الجماعات الأخرى المماثلة التي كانت ترفع شعارات إسلامية لم يكن -مثل تطرف اليوم- سوى رد فعل ضد تطرف الدولة التي لجأت قبل غيرها الى توظيف الدين لتبرير سلطتها واستبدادها. ولقد برر معاوية وخلفاؤه من بعده انتزاعهم الحكم بقوة السلاح بأن ذلك كان قضاء وقدرًا من الله وتعبيراً عن إرادته وسابق علمه. ومن هنا كرس معاوية وعماله وخلفاؤه إيديولوجيا جبرية أثارت ردود فعل كان من أبرزها إيديولوجيا "التكفير" التي تبناها الخوارج، وإيديولوجيا الغلو في الأئمة الشيعية، وقد تحدثنا عنهما.

وأمام هذه المواقف المتطرفة هناك تطرف الأمويين وتطرف الخوارج وتطرف الشيعة، وكرد فعل ضده برز موقف عقلاني ينادي بـ "القدر"، أي قدرة الانسان على إتيان فعله بإرادته واختياره وبالتالي تحمل مسؤولية أفعاله، وذلك رداً على إيديولوجيا الجبر الأموي. وبرزت أيضاً في الإطار نفسه فكرة "المنزلية بين المنزلتين" الموجهة أساساً ضد إيديولوجيا التكفير عند الخوارج الذين كانوا قد حصروا الأمر في قيمتين اثنتين: إما الايمان وإما الكفر لا غير، الشيء الذي يعني أن المرء إما أن يكون "مؤمناً" أي منتمياً للخوارج، وإما أن لا يكون منتمياً اليهم، فيكون كافراً يقتل. ومبدأ "المنزلة بين المنزلتين" الذي قال به المعتزلة هدفه إقرار موقف أو وضع ثالث، هو وضع المسلم الذي ليس بكافر مطلقاً ولا بمؤمن مطلقاً، لأنه يقبل الإسلام ديناً، وإن تهاون في القيام ببعض الواجبات أو ارتكب بعض المحرمات. وقد استند هذا الموقف، موقف المنزلة بين المنزلتين، الى مبدأ: "لا تضر مع الايمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة".

وهكذا قامت حركة تنويرية عقلانية اختارت طريق المعارضة الفكرية السياسية فواجهت، في آن واحد، جميع أنواع التطرف التي عرفها العصر الأموي. وقد امتدت هذه الحركة التنويرية الى العصر العباسي فظهر في إطارها، بجانب المعتزلة، المناطق والفلاسفة الداعون الى الاستفادة من علوم الأقدمين وآرائهم الفلسفية. وكان أبو إسحاق الكندي، فيلسوف الغرب، أول من سار في هذه السبيل فأكد على عدم تعارض الفلسفة مع الدين باعتبار أن الفلسفة إنما تهدف الى البحث عن حقائق الأشياء وهو نفس الهدف الذي يرمي إليه الدين. ولما كان الأمر كذلك: "فواجب علينا -يقول الكندي- أن لا ندم القدماء وإن قصروا عن بعض الحق، فلقد كانوا لنا أنساباً وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبلاً وآلات مؤدية الى علم كثير مما قصرنا عن نبيل تحقيقه"، ثم يضيف: "وينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية والأمم المبيينة لنا".

هكذا دشن الكندي الخطاب الفلسفي العقلاني في الإسلام كبديل لتطرف الغلاة ورفض الفقهاء المتشددین وغيرهم. وسيسير على نفس المنهج كل من الفارابي وابن

سينا وغيرهما من كبار الفلاسفة والمتكلمين، ليأتي ابن رشد بعد أن كان الغزالي قد كفر الفلاسفة في إطار الحرب التي شنها على الباطنية الاسماعيلية الذين وظفوا علوم الأوائل، السرية والسحرية منها الخاصة، في بناء إيديولوجيتهم المغالية المتطرفة... يأتي ابن رشد ليرد على الغزالي والفقهاء المناهضين للفلسفة، منطلقاً في ذلك من موقف سليم وأصيل، موقف الحوار الهادف البناء.

وبالفعل، التزم ابن رشد في رده على الغزالي قواعد للحوار الهادف البناء ما أخرجنا اليوم الى العمل بها. وتقوم هذه القواعد على ثلاثة مبادئ نجلها فيما يلي:

(١) يقرر المبدأ الأول أنه من الضروري في الحوار فهم الطرف الآخر من داخل منظومته المرجعية، وهكذا نجده -أعني ابن رشد- يخاطب الغزالي، معترضاً على طريقته في الرد على الفلاسفة وهو الذي كان يهدف الى التشويش عليهم. فنجد ابن رشد يلوم الغزالي على ذلك ويقول: "فينبغي لمن أثر طلب الحق، إن وجد قولاً شنيعاً ولم يجد مقدمات حمودة تزيل عنه تلك الشناعة، أن لا يعتقد أن ذلك القول باطل، وأن يطلبه من الطريق الذي زعم المدعي له أنه يوقف منها عليه، ويستعمل في ذلك من طول الزمان والترتيب ما تقتضيه طبيعة ذلك القول المتعلم". وبهذه الطريقة يستطيع الفيلسوف أن يفهم الدين داخل الدين نفسه ويستطيع رجل الدين أن يفهم الفلسفة من داخل الفلسفة. إن هذه القاعدة الثمينة تمكنا، إذا نحن التزمنا العمل بها، ليس فقط من إعادة ترتيب العلاقة بين الأطراف المختلفة في تراثنا، بل تمكنا أيضاً من بناء علاقة إيجابية بناءً بين تراثنا والفكر المعاصر، على طريق تجديد فكرنا من داخله: تحريره من قيود الانخراط في نزاعات الماضي ومن الاستسلام لـ "راحة" التقليد والوثوقية والاحتماء بالنموذج السلف.

(٢) يقرر المبدأ الثاني في الحوار الرشدي الحق في الاختلاف. ونلمس عند فيلسوفنا الحرص على احترام هذا الحق في تقريره للطريقة التي يجب أن نفهم بها العلاقة بين الدين والفلسفة. فهو يرفض ما قام به ابن سينا من دمج قضايا الدين في قضايا الفلسفة وما عبّر عنه الفارابي من قبل بقوله: إن ما في الدين هو مثالات لما في الفلسفة وأن هذه المثالات إنما تجد براهينها في الفلسفة النظرية. ويعترض ابن رشد على هذا النوع من الفهم لعلاقة الدين بالفلسفة فيقرر: "إن الحكماء من الفلاسفة لا يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشريعة... وذلك لأنه لما كانت كل صناعة لها مبادئ، وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها، لا يتعرض لها بنفي ولا إبطال، كانت الصناعة العملية الشرعية أخرى بذلك". ويقول أيضاً: "إذا كانت الصنائع البرهانية في مبادئها المصادرات والأصول الموضوعية، فكم بالحري أن يكون ذلك في الشرائع المأخوذة من الوحي والعقل". إن هذا يعني أن الدين بناء مستقل بنفسه، وأن الفلسفة كذلك بناء مستقل بأصوله وفروعه، فيجب تجنب الخلط بينهما وضرب أحدهما بالآخر، فالاختلاف بينهما مشروع لأن كلا منهما يصدر عن أصول خاصة به، وهما يلتقيان في الهدف وهو حث الناس على الفضيلة. وقد كان ابن رشد يعي تماماً ما جره منهج الفارابي وابن سينا في التوفيق بين الفلسفة والدين من ردود فعل سلبية من جانب

الفقهاء الذين رأوا في ذلك تسويداً للفلسفة على الدين فقاموا يقاومون الفلسفة وعلومها. هذا فضلاً عما تنطوي عليه عملية التوفيق تلك من تلفيق أضر بالفلسفة نفسها ونال من العقلانية والنزعة العلمية فيها. ومن هنا يمكن أن نقرأ في الفصل الذي أقامه ابن رشد بين الفلسفة والدين محاولة لإعادة الاستقلال للفلسفة، أي للعقل، وهو الاستقلال الذي ترجمه الرشديون اللاتين في أوروبا إلى الاستقلال عن الكنيسة، ومن ثمة شق الطريق إلى العلمانية، إلى فصل الدين عن الدولة.

(٣) أما المبدأ الثالث في قواعد الحوار الرشدي فهو التفهم بمعنى: الفهم والتسامح. ويعبر ابن رشد عن هذا المبدأ من خلال لومه الغزالي على عدم التزامه، في مناقشته للفلاسفة، طريق البحث عن الحقيقة، ويقول: "وأكثر الأقاويل التي عاندهم بها هذا الرجل هي شكوك تعرض عند ضرب أقاويلهم بعضها ببعض وتشبيه المختلفات منها بعضها ببعض، وذلك معاندة غير تامة. والمعادنة التامة هي التي تقتضي إبطال مذهبهم بحسب الأمر في نفسه، لا بحسب قول القائل به". ويطبق ابن رشد هذا المبدأ نفسه في رده على الفقهاء الذين حرموا النظر في علوم الأوائل فيقول: "فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة، فإن الآلة التي تصح بها التذكية (نبح الأضحية) ليس يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كان فيها شروط الصحة. وإذا كان الأمر هكذا... فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم (القدماء) فننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان صواباً قبلناه منهم وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه". ويقول في سياق آخر: "... فقد يجب علينا إن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم". لنختم بهذه العبارة الحكيمة التي أوردها ابن رشد على لسان أرسطو حيث يقول: "من العدل أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي به لنفسه". وواضح من هذا أن ارتباط الفكر العربي اليوم بهذه الروح الرشدية سيمكّنه من تجاوز كثير من "الاشكاليات" التي تعتم رؤيته وتجعله يطرح طرحاً غير علمي، غير عقلاني، مسألة العلاقة بين الحداثة والتراث، مسألة "الأصالة والمعاصرة".

تلك هي مبادئ الحوار الرشدي التي لا تترك مجالاً للتطرف لأنها تحول "العقيدة" -أعني الدوغماتية- إلى رأي، وتقرر مبدأ نسبية الحقيقة. ونحن نعتقد أن من جملة مهام التنمية الثقافية في الوطن العربي نشر هذه القواعد، قواعد الحوار الرشدي، وتعميمها. فبدون فهم الآخر من داخل مرجعيته، وبدون الإقرار له بحقه في الاختلاف، وبدون بناء العلاقة معه على أساس التفهم والتسامح، لا يمكن أن تكون هناك تنمية ثقافية حقة تفتح الباب على مصراعيه لمقتضيات التحديث والتجديد، التي تشكل الشرط الضروري لكل تنمية بشرية حقيقية.

## الفصل الخامس- تنمية الوعي السياسي: ١- من الراعي/الرعية إلى تأصيل الديمقراطية

### ألف- أسئلة أساسية

يحلو لبعض الكتاب الغربيين أن يصدرُوا أحكاماً عامة على البلدان العربية والإسلامية، من مثل أن هذه البلدان لا يمكن أن تتطور إلى بلدان ديمقراطية لكون "الإسلام"، في زعمهم، لا يسمح بذلك أو لا يشجع عليه. وواضح أن مثل هذه الأحكام العامة لا تجد ما يسندُها إلا في ادعاء أن البلدان العربية والإسلامية فشلت في الانتقال إلى الديمقراطية على الرغم من مرور نصف قرن، أو أكثر، على محاولات بعضها إقامة نظام ديمقراطي. وإذا كان صحيحاً أن محاولات إرساء الديمقراطية قد تعثرت أو تواجه صعوبات جمة في كثير من الأقطار العربية الإسلامية، أو حتى في جميعها، فإن هذه الظاهرة ليست مقصورة على هذه البلدان. فأقطار أمريكا اللاتينية، مثلاً، وهي أقطار يكاد يغيب الإسلام فيها غياباً تاماً، قد فشلت هي الأخرى في إقرار الديمقراطية التي عرفت فيها انتكاسات متوالية، كما أن أقطاراً أفريقية وآسيوية كثيرة لم تعرف الديمقراطية بعد، وهي غير عربية غير إسلامية. وإن ادعاء أن الإسلام، أو "الطبيعة العربية" هما المسؤولان عن عدم قيام نظام ديمقراطي حقيقي في البلاد العربية ادعاء تكذبه الأوضاع اللالديموقراطية في الأقطار الأخرى.

ومع ذلك، وبصرف النظر عن العوامل الخارجية المعوقة، والتي في مقدمتها المصالح الغربية نفسها، فإن غياب الديمقراطية الحقيقية في جل الأقطار العربية والإسلامية أمر واقع لا بد من معالجته، فإذا كان الإسلام، كدين وثقافة وتراث، لا يفسر غياب الديمقراطية. فإننا نعتقد أن من جملة أسباب فشل أو تعثر التجارب الديمقراطية في الوطن العربي هو أن هذه التجارب أرادت أن تقيم النظام الديمقراطي الحديث على سطح المجتمع دون أن تعمل على توطيد وتبينة هذا النظام في جسم المجتمع الذي يشكل الإسلام، ديناً وثقافة، عموده الفقري. إن شعار "الإسلام هو الحل" وهو الشعار الذي ترفعه الجماعات الإسلامية بصورة خاصة، يجب أن لا ننظر إليه على أنه، فقط، شعار إيديولوجي يقدم كبديل لشعارات أخرى لم تعد تحتل الساحة كما كانت من قبل، مثل شعار "القومية العربية"، وشعار "الإشتراكية"، بل يجب النظر إليه، وربما في الدرجة الأولى، على أنه أيضاً تعبير عن أن "الإسلام" لم يكن يدخل كعنصر في معادلات التنمية والتحديث وفي مقدمتها معادلة إقرار الديمقراطية. ونحن نعتقد أنه مادام الإسلام يشكل البعد المركزي في الثقافة العربية - كدين وفكر وتراث وخيال ورأس مال رمزي - فإن عدم إدخاله في المعادلة، معادلة إقرار الديمقراطية، يجعل هذه المعادلة غير منتجة، بل مستحيلة الحل. وبعبارة أخرى فإنه ما لم تؤسس الديمقراطية في البلاد العربية الإسلامية من داخل الإسلام نفسه، أعني ما لم تؤصل داخل الثقافة العربية الإسلامية تأصيلاً عميقاً، لن يكون من الممكن أن يُضمن لها القدر الكافي والضروري من التغلغل في جسم المجتمع وثقافته.



وتأصيل الديمقراطية داخل الثقافة العربية الإسلامية، وتبنيها وتوطيئها، يظل عملية سطحية إذا نحن اقتصرنا فيها على التنويه بكون الإسلام يدعو إلى الشورى والعدل والمساواة، والتنويه بحضور هذه القيم الديمقراطية حضوراً قوياً في الخطاب الديني (القرآن والحديث) وفي السيرة النبوية وسيرة الصحابة سيبقى من قبيل التنويه الذاتي الذي يلجأ إليه الإنسان عند المفارقة وما في معناها... الأمر يتطلب تحليلاً علمياً ونظرة نقدية للأمور. وما دمنا نتحرك هنا في إطار ما ندعوه بالتجديد من الداخل، وهو ما صغنا قضيته الرئيسية، على المستوى السياسي، في ضرورة الانتقال بالإنسان العربي من وضعية "الراعي/الرعية" إلى وضعية "المواطن/الدولة" فإن الإنطلاق في التحليل العلمي النقدي في هذا الموضوع يجب أن يبدأ بطرح أسئلة جوهرية من قبيل الأسئلة التالية:

- ما مدى حضور مفهوم "الراعي/الرعية" كنظام للحكم في النصوص الدينية الإسلامية (القرآن والحديث)، وبالتالي إلى أي مدى يصبح القول بأن مفهوم "المواطن" كان يدخل - أو لا يدخل - في ميدان المفكر فيه داخل تلك النصوص؟

- ما هي الأسس التي يقوم عليها الحكم في الخطاب الديني الإسلامي، أو التي يمكن أن تفهم بوصفها كذلك، دون الخروج بها عن حقلها الدلالي ومحيطها الحضاري؟

- هناك إجماع بين المسلمين، أو شبه إجماع، على أن الحكم زمن الخلفاء الراشدين كان يمثل الحكم الأمثل الذي ينسجم مع روح الإسلام. وهناك إجماع على أن هذا الحكم الراشدي قد انقلب، مع معاوية، إلى ملك عضوض، أي إلى حكم فردي استبدادي قائم على القوة والغلبة. والسؤال الذي يجب طرحه في هذا الصدد هو: لماذا تحول نظام الخلافة الراشدية ذاك إلى ملك عضوض وما هي الأسباب وما هي الثغرات التي كانت وراء هذا التحول؟

- ما هو "الوضع" الذي يحدده الخطاب الديني الإسلامي للفرد البشري، وكيف يمكن تأصيل وضع "المواطن" ومفهوم "حقوق الإنسان" وأنواع هذه الحقوق - بالمعنى المعاصر - في الوعي العربي الراهن بتوظيف معطيات ذلك الخطاب؟

أسئلة أربعة أساسية سنحاول فيما يلي رسم الخطوط العامة للجواب الذي نرتثيه بشأنها في إطار عملية "التجديد من الداخل" التي ندعو إليها.

١- بخصوص عبارة "الراعي والرعية" يجب أن نسجل أولاً أنها عبارة حاضرة في الخطاب السياسي العربي الإسلامي القديم حضوراً قوياً. غير أن ما يثير الانتباه

والإستغراب معا هو أن المضمون الذي كرسه الأدبيات السلطانية في الثقافة العربية، من خلال هذا المفهوم، ليس هو المضمون الإسلامي الذي يقرره حديث نبوي مشهور سنذكره بعد، بل إنه مضمون موروث من الفكر الشرقي القديم الذي يقوم على المماثلة بين الإله والطاغية المستبد: بين راعي الكون وراعي "قطيع" من البشر. وهذا يتنافى تماما مع التصور الاسلامي الحقيقي سواء في ميدان العلاقة بين الإلهي والبشري، حيث لا مجال للمطابقة ولا للمماثلة، وإنما قطيعة تامة ("ليس كمثله شيء")، أو في ميدان العلاقة بين "الراعي" و "الرعية" إن الله في الإسلام هو "رب العالمين"، رب البشر جميعا، وليس "راعيا" لشعب مختار.

ومما له دلالة في هذا الصدد أن لفظ "الراعي" لا يقال في حق الله تعالى في الاسلام، فهو ليس من أسمائه الحسنی، التسعة والتسعين، ولم ترد كلمة "راع" ولا كلمة "رعية" في القرآن قط. أما الحديث المشهور الذي أشرنا إليه والذي نصه: "ألا كلکم راع وكلکم مسؤول عن رعيته، فالإمام الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية على أهل بيت زوجها وولده وهي مسؤولة عنهم، وعبد الرجل راع على مال سيده وهو مسؤول عنه، ألا كلکم راع وكلکم مسؤول عن رعيته"، أما هذا الحديث فهو "يقطع" تماما مع مفهوم "الراعي" و"الرعية" كما عرفه الفكر الشرقي القديم، الفرعوني والبابلي والعبيراني ثم الفارسي. ويعطي مضمونا جديدا للرعاية، وهي حفظ الأمانة وإقرار المسؤولية، مع التأكيد على أنها موزعة على جميع أفراد المجتمع كل حسب وظيفته. وعبارة: "كلکم راع..." ذات دلالة خاصة. إنها تنفي أن يكون هناك راع واحد، بل "كلکم راع"، كل في ميدانه، وليس لـ "الإمام الذي على الناس" أي امتياز، كما أنه لا مجال للمماثلة بينه وبين الله، بل إن المماثلة الوحيدة التي يسمح بها سياق هذا الحديث هي بينه وبين الرجل في أهل بيته، والمرأة في أهل بيت زوجها وولده، والعبد في مال سيده، فهؤلاء يجمعهم شيء واحد: هو المسؤولية كل منهم مسؤول عما كلف برعايته وحفظه.

وإن فمفهوم "الراعي/الرعية" غريب عن الإسلام، بل إن أقرب المفاهيم في هذا الشأن إلى روح الإسلام هو مفهوم "المواطن". ذلك أن مفهوم "المسلم" في علاقته بـ "الأمة" في الخطاب الاسلامي، هو أقرب ما يكون من مفهوم "المواطن" في علاقته بـ "الدولة" في الخطاب السياسي الحديث وهذه مسألة سنفصل القول فيها بعد قليل عند حديثنا عن "تأصيل حقوق الانسان" في الثقافة العربية الإسلامية.

٢- أما بالنسبة للأسس التي يقوم عليها الحكم في الخطاب الديني الإسلامي فإن أول ما يجب إبرازه هو أن النبي (ص) رفض مرارا أن يسمى ملكا أو رئيسا، محددا هويته بكونه نبيا رسولا لا غير. ومما له دلالة في هذا الصدد أن أتباعه لم يكونوا ينظرون إلى أنفسهم، ولم تكن قریش أو غيرها من خصومهم تنظر إليهم، على أنهم مرؤوسون محكومون بل إنهم كانوا يسمون أنفسهم، وكان العرب يسمونهم، باسم لا يحمل من معنى الملك والرئاسة شيئا: لقد كانوا "أصحاب" محمد أو "صحابته".

وقد رسم القرآن الكريم الأسس التي تنبني عليها هذه الصحبة فذكر منها الشورى. قال تعالى: "فما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون، والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون، والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون، والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون" (الشورى/٣٦-٣٩). فالشورى هنا موضوعه جنباً الى جنب مع الإيمان بالله والتوكل عليه واجتناب الكبائر وإقامة الصلاة وإعطاء الصدقات... وكأنها جزء من ماهية الإيمان والاسلام. ويؤكد القرآن، في مرحلة لاحقة كانت الدعوة خلالها آخذة في التطور سريعاً الى دولة، هذا المعنى نفسه متجهاً به هذه المرة الى الرسول نفسه ليجعل من الشورى صفة من الصفات الحميدة التي يجب أن تنبني عليها علاقته بصحابته. يقول تعالى مخاطباً رسوله الكريم: "فبما رحمة من الله لنت لهم، ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك، فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر، فإذا عزم فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين" (آل عمران/١٥٩). أما الأحاديث النبوية التي تحت على الشورى مثلها مثل الأخبار التي تروي كيفية ممارسته (ص) لها ولجؤته إليها فكثيرة جداً (سنعود إلى مناقشة مسألة الشورى هذه في مرحلة لاحقة). ومن جهة أخرى فإنه لا بد من الإشارة في هذا السياق الى حديث "النخل" وهو معروف مشهور: فقد مر الرسول (ص) بجماعة في المدينة تلتقح النخل فقال لهم لو تركتموه لكان أحسن فتركوه، ولما لم ينتج أخبروه فقال لهم: "أنتم أدري بشؤون دنياكم".

"أمرهم شورى بينهم"، "وشاورهم في الأمر"، "أنتم أدري بشؤون دنياكم"، معالم ثلاثة في "نموذج" للحكم لا يمكن أن يقوم على الاستبداد ولا أن يقبله والحق أن "النموذج" الذي يمكن استخلاصه من الخطاب الديني الإسلامي ومن سيرة الرسول (ص) الصحابة، في مجال الحكم، هو نموذج مفتوح. فلم يكن هناك نص تشريعي، لا من القرآن ولا من السنة يشرع لمسألة الحكم كما هو الشأن في العبادات وبعض المعاملات المنصوص عليها. وقد بقي المبدأ الغالب في مسألة الحكم هو مضمون آيتي الشورى والحديث الذي ذكرنا آنفاً، حديث "أنتم أدري بشؤون دنياكم". ولذلك خضعت مسألة الحكم في الإسلام لـ "دراية" الناس وللدوافع التي تحركهم والتي لم تكن تتوافق دائماً مع مضمون الشورى كما نص عليه القرآن.

٣- نصل هنا إلى السؤال الثالث الذي طرحناه حول أسباب تحول الخلافة الراشدة الى ملك عضوض. لقد انتهى عهد الخلفاء الراشدين، الذي لم يطل أكثر من ثلاثين سنة الى فتنة، الى خلاف عميق حول مسألة الحكم، مما كانت نتيجته انقلاب الخلافة الى ملك واستبداد. وإذا نحن أردنا اليوم أن نستخلص الدروس السياسية من أحداث "الفتنة الكبرى"، بعيداً عن التحزب لهذا الطرف أو ذاك من الأطراف التي ساهمت فيها، وجب القول إن ما حدث كان تعبيراً عن فراغ دستوري كبير في نظام الحكم الذي قام بعد وفاة النبي. ويتجلى هذا الفراغ لنا اليوم، نحن أبناء القرن العشرين، في القضايا الثلاث الرئيسية التالية:

(أ) عدم إقرار طريقة واحدة مقننة لتعيين الخليفة. لقد تم تعيين أبي بكر في ظروف استعجالية استثنائية، فكان تعيينه "فلتة" كما قال عمر بن الخطاب، مشيراً بذلك إلى أنبيعة أبي بكر قد تمت بدون تدبير سابق وأن مبادرة الأنصار إلى الاجتماع لاختيار واحد منهم خليفة هو الذي جعل الأمور تمر بالطريقة التي حصلت بها في "السقيفة" حيث احتدم النقاش وتباينت الآراء وتنوعت الحجج. وإذا نحن أردنا التعبير بلغة عصرنا، عما قاله عمر بن الخطاب في هذا الصدد، قلنا إن عملية اختيار أبي بكر خليفة للرسول تمت بطريقة ارتجالية. غير أن النتيجة كانت في النهاية على أفضل ما كان يمكن أن يكون الأمر عليه لو لم يكن هناك ارتجال، إذ كان أبو بكر أكثر الصحابة حظاً في نيل أغلبية الأصوات. وقد تلافى أبو بكر تكرار مثل تلك "الفلتة" بتعيينه عمر بن الخطاب بعد استشارة الناس وحصول رضاهم، وتلافاهما عمر بتعيين ستة يرشحون واحداً منهم يرضاه الناس، وقد وقع الاختيار على عثمان، بعد مناقشات واستشارات دامت أياماً؛

(ب) عدم تحديد مدة ولاية "الأمير". والأمير في الإصطلاح العربي القديم هو قائد المقاتلين. وبما أنه لا أحد يعرف كم ستدوم الحرب فلم يكن من المعقول قط تحديد مدة ولايته، اللهم إلا إذا عزل أو قتل، وحينئذ يعين آخر مكانه، ولكن مهمته كانت تنتهي حتماً بانتهاء الحرب، فيفقد لقب "الأمير" ويعود إلى مكانه مع بقية الناس. وبما أنه لم يكن هناك نص تشريعي من القرآن أو السنة ينظم مسألة الحكم، وبما أن العرب لم تكن لهم تقاليد راسخة في ميدان الحكم والدولة، فإن نموذج "الأمير" الذي كان حاضراً في المسلمين عقب وفاة النبي هو نموذج أمير الجيش، وسيكون هذا النموذج هو المهيمن على العقل السياسي العربي آنذاك. وهكذا فعندما بايع الصحابة أبا بكر خليفة للنبي (ص) لم يكونوا يقصدون أنه سيخلفه في النبوة، فمحمد خاتم النبيين بنص القرآن، وإنما بايعوه ليخلفه في القيام بـ "الأمر" (إصدار الأوامر كما نقول اليوم). أي بالقيادة، قيادة جماعة المسلمين. وكانت أولى المهام التي طرحت نفسها عليه قتال المرتدين. وإن فقد بايعوه قائداً عاماً لجيش المسلمين ولذلك لم يخطر ببالهم، ولا كان من تقاليدهم في هذا الشأن، أن يحددوا مدة ولايته. وعندما توفي، بعد سنتين فقط من تعيينه، وخلفه عمر بن الخطاب صار الناس يدعون هذا الأخير: "خليفة رسول الله"، فاستثقل هذه العبارة واستحسن عبارة أخرى ناداه بها أحدهم بتلقائية وعفوية: عبارة: "أمير المؤمنين" استحسناها لأنها تعبر عن جوهر وظيفته، وظيفه قيادة جيوش المسلمين في الحرب التي كانوا يخوضونها ضد المرتدين، ثم ضد الفرس في العراق وضد الروم في الشام. لقد كان عمر أيضاً قائداً عاماً لجيوش المسلمين، أميراً على أمرائها، فلم يكن من المعقول قط تحديد مدة ولايته والمسلمون خائضون في حرب الفتوحات الكبرى. وطعن عمر بن الخطاب والحرب قائمة، فعين عثمان بنفسه الصفة (خليفة أمير المؤمنين أميراً على الجيوش). والجديد الذي حصل في عهد عثمان هو أن ولايته طالت "حتى مله الناس" حسب تعبير المراجع القديمة، وكان مسنّاً ببيع وهو في السبعين من عمره، فغلب عليه في ممارسة السلطة، بعض المقربين إليه من قبيلته، بني أمية، ولعبت المصالح، ورسو الفعل التي أثارها، دورها في قيام فتنة انتهت باغتياله. ولما بويع علي بن أبي طالب

بعده قام معاوية يطالب بالإقتصاص من قتلة عثمان، وهو من قبيلته، واتهم عليا بإيوائهم وحمايتهم، فكان ذلك منطلقا للفتنة الكبرى التي انتهت بانتزاع معاوية الحكم بالقوة وانقلاب الخلافة الراشدة إلى ملك عضوض؛

(ج) عدم تحديد اختصاصات "الخلافة"، لا عند بيعة أبي بكر ولا عند بيعة عمر ولا عند بيعة عثمان. والسبب هو أن النموذج الذي كان يهيمن على العقل العربي السياسي آنذاك، نموذج أمير الجيش، لم يكن يسمح بطرح مسألة الإختصاصات. فاختصاصات أمير الجيش في الحرب لا تحد، إذ أن مهمته هي إدارة الحرب وكسب النصر وعليه ان يستعين بقواد مساعدين ويستشيرهم هم، وتحديد اختصاصاته هو إذن أمر غير وارد ولم يكن موضعاً للتفكير. غير أنه عندما أصبح هذا "الأمير" يمارس سلطات سياسية، هي سلطات رئيس الدولة، وعندما أخذ بعض مساعدي عثمان يستغلون السلطة لمصالحهم وأخذت "القبيلة" تمارس مفعولها السياسي، أصبحت مسألة الاختصاصات تفرض نفسها وطرحت، بحدة، من خلال لائحة المآخذ التي أخذها المعارضون على عثمان وفي رفض عثمان الانصياع لمطالبهم الشيء الذي انتهى بالفتنة وقتل عثمان.

وبعد، فليس هناك نظام في الحكم شرع له الاسلام، وانما قام مع تطور الدعوة المحمدية نظام في الحكم اعتمد في البداية وعقب وفاة النبي (ص) نموذج "الأمير على القتال"، وكان ذلك ما كانت تحتاجه الظروف. وعندما تطورت الدولة العربية الاسلامية مع الفتوحات والغنائم وانتشار رقعة الاسلام بات نموذج "الأمير على الحرب" غير قادر على استيعاب التطورات الاجتماعية والحضارية التي حصلت، فبرز فراغ دستوري كشف عن نفسه من خلال الثغرات الثلاث التي ذكرناها، وفرض الملك العضوض نفسه كنظام للحكم حرص أصحابه على إطلاق وصف "الخلافة عليه" وإطلاق اسم "الخليف" على القائم به وبعد ذلك ظهر "فقه السياسة" لينقل من الواقع، الماضي منه والحاضر، ما يبرر الأمر الواقع الذي يفرضه الحاكم بالشوكة والغلبة. وقد انتهى الأمر بـ "فقه السياسة" هذا، بعد أن وجد نفسه في واد والأمر الواقع المفروض في واد، إلى صياغة "مبدأ كلي" يلغي المسألة السياسية تماماً، مبدأ: "من اشتدت وطأته وجبت طاعته".

من هنا يتجلى واضحاً أن إعادة بناء الفكر السياسي في الإسلام يجب أن تنطلق من العمل على سد الثغرات الدستورية الثلاث التي أوجزنا القول فيها وذلك بإعادة تأصيل الأصول الثلاثة التي تؤسس النموذج الذي يمكن استخلاصه من مرحلة النبوة: أصل "وأمرهم شورى بينهم"، وأصل "أنتم أدرى بشؤون دنياكم"، وأصل "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته"، وتطبيق هذه الأصول، بلغة العصر، ووفق ما يقتضيه التطور الذي حصل. إنها الديمقراطية التي تفرض نفسها ليس فقط كضرورة عصرية بل أيضاً كأقرب نظم الحكم إلى روح الإسلام وتعاليمه السمحة.

ويبقى بعد هذا السؤال الأخير من الأسئلة الأربعة التي طرحناها آنفاً، وهو السؤال المتعلق بـ "وضع" الانسان في النصوص الدينية الاسلامية، وهذا ما سنعرض له في الفقرة التالية.

### باء- من عصبية القبيلة إلى حقوق الإنسان والمواطن

من الضروري التأكيد أولاً على أن مفهوم "الإنسان" في نصوصنا الدينية والتراثية لم يكن يحمل المضامين نفسها التي تعطى له في خطابنا المعاصر والتي تجد مرجعيتها في عصر النهضة الأوروبية وخاصة في تصورات ما يسمى "النزعة الإنسانية" (القرن السادس عشر والسابع عشر). ذلك أن مفهوم "الإنسان" في المرجعية الأوروبية قد شيد وفكر فيه على أساس إعادة الاعتبار إلى الفرد البشري بتحريره من الشعور بوزر "الخطيئة الأصلية" (خطيئة آدم الذي لم يعمل بأوامر ربه فأكل من شجرة في الجنة، فكان عقابه طرده منها إلى الأرض يجر هو وذريته - في التصور المسيحي - خطيئته تلك إلى الأبد) من جهة، وبإعادة الوحدة له بوصفه كائناً يتألف من نفس وجسد، متحدين اتحاداً لا انفصام له، من جهة أخرى، وذلك بتحرير نفسه (أو حياته الروحية) من سلطة الكنيسة، وتحرير جسده (أو حياته المادية) من سلطة "الأمير". ومعلوم أن هذين الجانبين - خطيئة آدم وثنائية الروحي والزمني - غير حاضرين في التصور الإسلامي وبالتالي فلا وزن لهما في تحديد مفهوم "الإنسان" في الإسلام. ومع ذلك فإنه من الممكن جداً بناء مفهوم لـ "الإنسان" يحمل نفس المضامين التي تعطى له في الفكر المعاصر، وذلك انطلاقاً من النصوص الدينية الإسلامية ودونما حاجة إلى تأويل يحملها أكثر مما تحتمل. وهذه أمثلة.

إن أبرز نص يفرض نفسه كنص تأسيسي لمفهوم الإنسان في الإسلام هو قوله تعالى: "ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير من خلقنا تفضيلاً" (الإسراء/ ٧٠). ويشرح الزمخشري الذي يعتبر تفسيره "الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل" عمدة التفاسير، يشرح هذه الآية فيقول: "قيل في تكرمة بني آدم: كرمه الله بالعقل والنطق والتميز والخط والصورة الحسنة والقامة المعتدلة وتدبير أمر المعاش والمعاد، وقيل بتسلطهم على ما في الأرض وتسخيرهم لهم، وقيل: كل شيء يأكل بفمه إلا ابن آدم".

ومع اتساع مدى "المفكر فيه" الذي عبر عنه الزمخشري بصدد هذه الآية فهو لا يستوعب جميع ما هو "قابل للتفكير فيه"، وكان ممكننا التفكير فيه بالفعل، في إطارها وبتوجيهها. ويتجلى هذا بوضوح إذا نحن وظفنا في فهم الآية المذكورة مفهومًا كان حاضراً في الفكر العربي الإسلامي زمن الزمخشري وأبرز ابن خلدون فيما بعد أبعاده العميقة، ونعني بذلك مفهوم "ال عمران البشري" الذي ينقلنا مباشرة عبر قرينه المعاصر، مفهوم "الحضارة"، إلى التنمية بمعناها الشامل وحقوق الإنسان فيها. ذلك لأن تكريم الإنسان بـ "العقل والتميز..." جاء مقروناً ومبيناً ومفسراً بقوله: "وحملناهم في البر

والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً". ومعلوم أن ركوب البر والبحر، مثله مثل التمتع بالطيبات هو أساس الحضارة البشرية. وهكذا نرى أن مفهوم الإنسان، كما يمكن التفكير فيه من خلال الآية المذكورة، مفهوم ذو بعدين: بعد عقلي (العقل والتمييز والنطق) وبعد حضاري (الخط وتدبير المعاش والأكل باليد وركوب البر والبحر والتمتع بالطيبات).

ليس هذا وحسب، بل إن تكريم الإنسان يشمل تفضيل الله له على المخلوقات الأخرى، وهي حسب النصوص الدينية: الجماد والنبات والحيوان والإنسان والجن والملائكة (يبني كثير من مفكري الإسلام القول بتفضيل الله للملائكة على الآيات التي وردت في سجود الملائكة لآدم بأمر من الله).

وبالإضافة إلى هذين البعدين، العقلي والحضاري، اللذين يؤسسان مفهوم الإنسان في القرآن، هناك آيات أخرى تعطي لمفهوم الإنسان بعداً آخر وهو كونه خليفة الله في الأرض. يقول تعالى: "وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك. قال إني أعلم ما لا تعلمون. وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال: أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين. قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا" (البقرة/ ٣٠-٣٢). وهكذا نرى أن مفهوم الإنسان في القرآن يشمل، بالإضافة إلى ما ذكرناه، أبعاداً أخرى مثل استخلاف الله له في الأرض وتعليمه الأسماء كلها وتوبته عليه. أما الخلافة في الأرض فتعني إعمارها. وتشهد بذلك آيات كثيرة منها: "هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها" (هود/ ٦١)، ومنها "وأثأروا الأرض وعمروها" (الروم/ ٩)، ومنها "ثم جعلناكم خلائف في الأرض..." (يونس/ ١٤)، وعماراة الأرض، أي إقامة العمران والحضارة فيها، تتطلب المعرفة بها وبما فيها، وذلك معنى قوله: وعلم آدم الأسماء كلها". ثم تأتي بعد ذلك مسألة "الخطيئة". وفي القرآن أن آدم وزوجه ندما على الأكل من الشجرة التي نهاهما الله عن الاقتراب منها وطلبا للمغفرة منه فتاب عليهما. يقول تعالى: "وناداهما ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين. قال ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين" (الأعراف/ ٢٢-٢٣). وفي آية أخرى: "فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم" (البقرة/ ٣٧). وهكذا فخطيئة آدم محتها توبته فتحلر منها هو وذريته، ويبقى بعد ذلك عمله في الأرض التي أمر بالهبوط إليها لعمارتها هو وذريته وليحاسبوا على أعمالهم فيها، إن خيراً فخير وإن شراً فشر.

ومما يدخل في دائرة "القابل للتفكير فيه" في ضوء ما قدمناه أن القرآن يخلو تماماً من ثنائية النفس والجسد التي شغلت الفكر الأوروبي الديني والفلسفي. ذلك أن الإنسان في المنظور القرآني هو جسد وروح، ولم يرد في القرآن قط ما يحط من قدر الجسم، بل بالعكس يذكر الجسم في معرض الأمور التي بها يكون الفضل والتفوق، من ذلك قوله تعالى عن طالوت مخاطباً قومه: "إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم" (البقرة/ ٤٧٢). وفي القرآن أيضاً: "لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم"

(التين/٤) وأيضا: "وصوركم فأحسن صوركم ورزقكم من الطيبات" (غافر/٦٤). فالجسد الإنساني وصورته الحسنة القويمة التي لا يملك مخلوق آخر مثلها هما فعلا، كما يقول الزمخشري مظهر من مظاهر تكريم الله له. ولذلك كان للجسد على الإنسان حق كما أن للنفس عليه حقا. وفي الحديث: "إن لنفسك عليك حقا وإن لجسدك عليك حقا"، وإن فـ "الإنسان" في القرآن فردية متكاملة متحررة ومكرمة.

ثلاثة أبعاد، إذن، تؤسس مفهوم الإنسان في الإسلام: بُعد العقل والتمييز، وبُعد العمران والحضارة، وبُعد الفردية الكاملة المتكاملة، وهي أبعاد تتجاهل "القبيلة" تجاهلاً تاماً بل تلغيها إلغاءً. وتلك خطوة هامة جدا بالنسبة لتنمية الوعي باستقلالية الإنسان، الإستقلالية التي بدونها لا يمكن تأسيس حقوقه في وعيه أولاً وفي النظام الاجتماعي ثانياً، خصوصاً وأن هذه الأبعاد تتفرع عن حقوق تجب للإنسان وهي خاصة به دون سائر المخلوقات. وتلك الحقوق نوعان: حقوق عامة كلية عالمية تتطابق تماماً مع المفهوم المعاصر لهذه الحقوق، وحقوق فيها بعض الخصوصية ولا بد من تفسيرها وبيان معقوليتها بالنسبة إلى الظروف التي تقرر فيها. غير أنه لا بد، قبل التعرض لهذه وتلك، من الفصل في مسألة مطروحة اليوم، على نطاق واسع، أعني بذلك مسألة "الخصوصية" و "العالمية" في حقوق الإنسان.



## الفصل السادس- تنمية الوعي السياسي: ٢- التأصيل الثقافي لحقوق الإنسان

### ألف- حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية

ترددت في الآونة الأخيرة آراء تنتقد الطابع "الغربي" لحقوق الإنسان كما صيغت في "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان" الصادر عن الأمم المتحدة سنة ١٩٤٨ - والسيطرة فيها كانت يومئذ للغرب - وفي الإتفاقيات التطبيقية لهذا الإعلان التي أبرمت بين الدول الغربية، كالإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان لسنة ١٩٥٠، والإتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لسنة ١٩٦٩، باعتبار أن جميع تلك الصيغ تصدر عن "ثوابت" الثقافة الأوروبية وتعكس خصوصية هذه الثقافة. وهي ثوابت وخصوصية تختلف، كثيرا أو قليلا، عن "ثوابت" وخصوصيات ثقافات أخرى. ومن هنا كان الطعن في عالمية "حقوق الإنسان" كما تبشر بها تلك الصيغ، والمطالبة، بالتالي، بمراجعة "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان" مراجعة تهدف إلى الخروج بصيغة جديدة لذلك الإعلان، تحترم فيها "ثوابت" وخصوصيات جميع الثقافات. وقد تمثل جانب من رد الفعل ذاك في المبادرات التي عملت على صياغة لوائح لحقوق الإنسان في الإسلام أو من وجهة النظر الإسلامية، مثل "حقوق الإنسان وواجباته في الإسلام" الصادر عن رابطة العالم الإسلامي سنة ١٩٧٩. و "البيان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان" الصادر عن المجلس الإسلامي الأوربي في لندن عام ١٩٨٠، و "البيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام" الصادر عن المجلس الإسلامي بلندن سنة ١٩٨١، و "مشروع وثيقة حقوق الإنسان في الإسلام"، المقدم الى مؤتمر القمة لمنظمة المؤتمر الاسلامي في الطائف سنة ١٩٨٩، و "مشروع إعلان حقوق الإنسان في الإسلام" المقدم للمؤتمر الخامس لحقوق الإنسان في طهران سنة ١٩٨٩. هذا الى جانب مبادرات مماثلة عرفتها أقطار أخرى في افريقيا وغيرها، مما يطرح بجدية مسألة "العالمية" و "الخصوصية" في مجال حقوق الإنسان، وهي مسألة سنتناولها بالتحليل على مستوى المقارنة بين المرجعية الأوروبية والمرجعية الإسلامية، وذلك في نظرنا أفضل طريقة لوضع الأمور في إطارها الصحيح.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أننا لن نجري المقارنة من أجل المقارنة، بل إننا نريد توظيف هذه المقارنة في عملية التأصيل الثقافي لحقوق الإنسان كما تنص عليها المواثيق الدولية ويقررها الفكر المعاصر. وكي تكتسب عملية التأصيل هذه بُعدا تأسيسيا، فإنه يجب الذهاب بالمقارنة إلى أبعد من "الحقوق" نفسها: إلى ما يؤسسها نظريا وفلسفيا. وعلى هذا فإن النقاش سيتم هنا على مستوى فلسفة حقوق الإنسان، المستوى الذي يتم الكشف فيه عن تاريخية هذه الحقوق، علما بأن تاريخية الشيء لا تعني بالضرورة أنه مجرد نتاج لظروف معينة، بل قد يحدث العكس تماما باعتبار أن بناء تاريخية الشيء قد يبرز دوره في تأسيس مرحلة تاريخية جديدة.

وهكذا فإذا كان "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان" الذي تم التبشير به في الثقافة الأوروبية (سواء الإعلان الأمريكي لعام ١٧٧٦ أو الإعلان الفرنسي لعام ١٧٨٩ أو إعلان الأمم المتحدة لعام ١٩٤٨) يجد مرجعيته التاريخية في معطيات تاريخ البلدان الغربية بحيث يبدو كنتاج لظروف معينة عاشتها هذه البلدان فإن ذلك لا يكفي في الطعن في "عالمية" حقوق الإنسان بمضمونها المعاصر. ذلك لأن بإمكان المدافع عن هذه الحقوق أن يجيب بأن "الإعلان عن حقوق الإنسان" في الثقافة الغربية كان ثورة في - وعلى - هذه الثقافة نفسها، كان دعوة إلى التخلي عن المعايير السلوكية والفكرية والاجتماعية والإقتصادية والسياسية التي كانت تكرسها هذه الثقافة، وبالتالي فالإعلان عن "حقوق الإنسان" في الثقافة الغربية كان - من وجهة النظر هذه - إعلانا عالميا، يناهض بشريعة جديدة مضادة للشرعية التي كانت سائدة في تلك الثقافة. وهذه واقعة تاريخية لا مجال للشك فيها. وبالمثل يمكن أن يقال لمن يتمسك بخصوصية حقوق الإنسان في الإسلام مقابل عالمية حقوق الإنسان في الفكر المعاصر - إن هناك وراء تلك الخصوصية، العربية الإسلامية، عالمية تؤسسها وتعطيها بعدها التاريخي الحقيقي، البعد الذي يصنع التاريخ، لا الذي يصنعه التاريخ.

وعملية التأصيل الثقافي لحقوق الإنسان في فكرنا العربي المعاصر يجب، في نظرنا، أن تنصرف إلى إبراز عالمية حقوق الإنسان في كل من الثقافة الغربية والثقافة العربية الإسلامية، أعني كونها تقوم في الثقافتين على أسس "فلسفية" واحدة. أما الاختلافات فهي لا تعبر عن "ثوابت ثقافية"، وإنما ترجع إلى اختلاف "أسباب النزول"، أعني المناسبات والمعطيات الظرفية. أما المقاصد والأهداف فهي واحدة. والرجوع إلى "أسباب النزول"، وبمعنى أوسع إلى الظروف العامة، الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية، التي جعلت موقف هذا المشرع أو ذاك من هذه القضية أو تلك، على ما هو عليه، أمر "ضروري" وأكد لفهم المعقولية التي تؤسس ذلك الموقف، أي ما يسميه فقهاء الإسلام بـ "الحكمة": أعني الأغراض التي توخاها الشارع، أو قد يكون توخاها، من نوع الحكم الذي أصدره في هذه القضية أو تلك.

وإن فممعقولية الحكم، بهذا المعنى، أمر ضروري أيضا لتجنب الإنزلاق إلى ذلك الخطأ المنهجي الخطير الذي يقع فيه كثير من الناس حين يحاكمون أمور الماضي بمقاييس الحاضر ومشاغله. وحقوق الإنسان كما قررها الإسلام زمن النبوة والصحابة لا يجوز الحكم عليها، صيغة ومضمونا، بمقاييس حقوق الإنسان المعاصر، إنسان القرن العشرين: فلتلك معقوليتها ولهذه معقوليتها. وما نعينه هنا بـ "التأصيل الثقافي" ليس التوفيق بين المعقوليتين ولا تضمين الواحدة منهما في الأخرى، بل إن ما نعينه بالتأصيل الثقافي لحقوق الإنسان في فكرنا العربي المعاصر هو إيقاظ الوعي بعالمية حقوق الإنسان داخل ثقافتنا وذلك بإبراز عالمية الأسس النظرية التي تقوم عليها والتي لا تختلف جوهريا - كما سنرى - عن الأسس الفلسفية التي قامت عليها حقوق الإنسان في الثقافة الغربية. ومن هنا يبرز الطابع العالمي - الشمولي الكلي - لحقوق الإنسان من داخل الخصوصية الثقافية نفسها، ويتأكد مرة أخرى أن الخصوصية والعالمية ليستا على

طرفي نقیض، بل بالعكس، هما متداخلتان متضایفتان: في كل "خاص" شيء ما من "العام"، كما أن "العام" ليس كذلك إلا لكونه يضم ما هو "عام" في كل نوع من أنواع "الخاص".

ولنبداً بعرض موجز سريع للأسس النظرية التي شيدت عليها حقوق الإنسان في الفكر الأوروبي الحديث.

معروف أن فلاسفة أوروبا في القرن الثامن عشر قد أسسوا حقوق الإنسان على حقين اثنين تتفرع عنهما جميع الحقوق الأخرى، وهما حق الحرية وحق المساواة. فكيف أسس أولئك الفلاسفة عالمية هذين الحقين، وما هي المرجعية التي اعتمدها في ذلك؟

إن طرح قضية المرجعية هنا مسألة أساسية: ذلك لأنه لكي تكون حقوق الإنسان التي نادى بها فلاسفة أوروبا حقوقاً "كلية"، "عالمية"، بمعنى أنها حقوق للناس كافة لا فرق بين ذكر وأنثى ولا بين أبيض وأسود ولا بين فقير وغني... فإنه يجب أن تستند إلى مرجعية تقع بالضرورة "خارج الثقافة الأوروبية السائدة في عصرهم - لأنها ثقافة كانت تركز الاستبداد واللامساواة - وبالتالي يجب أن تكون مرجعية مستقلة بنفسها، متعالية على الزمان والمكان، مرجعية تبرر نفسها بنفسها، وتضع نفسها فوق التاريخ.

ما هي المرجعية إذن؟

معروف في تاريخ الفكر البشري أن الدين هو الذي قدّم ويقدم، عادة، المرجعية التي تعلو على جميع المرجعيات. إن رد أمر من الأمور إلى الله معناه: تأسيسه على مرجعية كلية مطلقة لا يؤثر فيها اختلاف الثقافات والحضارات، مرجعية تعلو على الزمن والتاريخ، وبالتالي على الإنسان نفسه، أيا كان وأنى كان. فهل لجأ فلاسفة أوروبا في القرن الثامن عشر إلى الدين في محاولتهم تأسيس عالمية حقوق الإنسان التي نادوا بها، والتي رسّمها إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٧٧٦ من جهة، وبيان الجمعية الوطنية الفرنسية في ٢٦ آب/أغسطس ١٧٨٩ من جهة أخرى؟

الواقع أنه على الرغم من أن نص إعلان الاستقلال الأمريكي قد وظّف في تقريره لـ "حقوق الإنسان" مفاهيم دينية صريحة مثل "الخالق" و "الحاكم الأعلى للكون" و "العناية الإلهية"، وعلى الرغم كذلك من أن "إعلان حقوق الإنسان والمواطن" الذي أصدرته الجمعية الوطنية الفرنسية قد أشار في ديباجته إلى "رعاية الكائن الأسمى" (أي الله) فإن الدين لم يكن، بصورة من الصور، المرجعية التي تؤسس "حقوق الإنسان" تلك، بل إن هذه "الحقوق" قد نُودي بها أصلاً - من طرف الفلاسفة - في مواجهة جميع السلطات التي كانت تتحكم في الإنسان الأوروبي في ذلك الوقت، وعلى رأسها سلطة التقليد وسلطة الكنيسة.

إن، لم يكن الدين هو المرجعية الكلية "العالمية" التي أسس عليها فلاسفة أوروبا، في القرن الثامن عشر، عالمية "حقوق الإنسان" التي بشروا بها، بل إن أولئك الفلاسفة قد عمدوا إلى بناء مرجعية عقلية مستقلة تتجاوز سلطة الكنيسة وتعلو عليها، مرجعية تتألف من ثلاث فرضيات رئيسية هي: القول بالتطابق بين نظام الطبيعة ونظام العقل، والقول بـ "حالة الطبيعة" ثم فكرة "العقد الاجتماعي". لنقل كلمة عن كل واحدة من هذه الفرضيات التأسيسية.

١- كان من نتائج تقدم العلم الحديث (الرياضيات والفيزياء) في القرن السابع عشر أن تبلورت في القرن الذي تلاه، مع نيوتن خاصة، النظرة الآلية للطبيعة التي زعزعت كامل النظام المعرفي السابق وخلخلت سائر التصورات العلمية والفلسفية السابقة، مما كانت نتيجته قيام ما عُرِف بـ "عصر التنوير والعقل"، وقد صاغ نيوتن، كما هو معروف، نظرية الجاذبية العامة في صورة قانون رياضي (أي عقلي) جعل من نظام الطبيعة ونظام العقل مظهرين لحقيقة واحدة، وأصبح مفهوم "الطبيعة" يعني لا الأشياء الجامدة المعروضة أمام الإنسان، بل أصبح يعني "النظام العقلي للأشياء بوصفه نظاما كلياً يشمل كل ما في الطبيعة بما في ذلك الإنسان نفسه". ونتيجة لذلك صار الناس يطابقون بين ما هو طبيعي وما هو عقلي، باعتبار أن ما في الطبيعة يخضع لنظام دقيق خضوع أجزاء الآلة للآلة ككل، وبالتالي فهي قابلة لإدراك العقل وفهمه. وبالمثل فكل ما يبدو معقولاً، أي مبرراً في نظر العقل، فهو طبيعي، بمعنى أنه متسق - أو لا بد أن يكون متسقاً - مع الطبيعة.

وإذا كان القانون العلمي الذي يجمع شتات الظواهر في علاقة كلية، ثابتة مطردة، هو المعتبر عن حقيقة الطبيعة فإن هناك في الحياة الإنسانية ما هو بمثابة طبيعتها وقانونها الكلي: إنه المثل العليا التي تتصف بـ "العالمية" والتي يجدها الإنسان في كل مكان، في الشرق وفي الغرب، لدى الشعوب المتحضرة كما لدى القبائل البدائية. ومن هنا نشأت تلك الظاهرة التي عرفتها الثقافة الأوروبية يومئذ، ظاهرة نقد المجتمع الأوروبي بواسطة رسائل "فارسية" و"صينية" وما يكتب عن "الرجل البدائي". كل ذلك لإبراز قيم "عالمية" تحدد المثل الأعلى الذي يجب السعي إلى تحقيقه. وكما أدى تقدم البحث في العلوم الرياضية والطبيعية إلى المطابقة بين ما هو عقلي وما هو طبيعي فإن اتساع الإطلاع على حياة المجتمعات البشرية (الشرقية والبدائية) أدى إلى المطابقة بين ما هو طبيعي وما هو بدائي أولي - فطري - في الحياة البشرية، مما كانت نتيجته قيام تصورات لـ "عصر ذهبي" للبشرية كان الناس فيه على "دين طبيعي قبلوه لأنه معقول في جوهره" - دين الفطرة بالتعبير الإسلامي - لكن الكهنة المتآمرين والملوك في العصور التالية أفسدوه وانتهوا به إلى الخرافات من أجل منفعتهم". إنها فرضية "حالة الطبيعة" التي سننتقل إلى الحديث عنها الآن.

٢- فعلاً، افترض فلاسفة الفكر السياسي الحديث في أوروبا القرن السابع عشر والثامن عشر وجود "حالة طبيعية" للإنسان. وبعضهم جعل تلك الحالة سابقة للتنظيم

الإجتماعي وقيام السلطة السياسية، بينما أراد منها آخرون التعبير فقط عما يمكن أن يكون عليه الإنسان إذا هو لم يخضع لفعل التربية ولا لسلطة قانون أو حكومة. والفيلسوف الانكليزي "جون لوك" (١٦٣٢-١٧٠٤) هو الذي عمل أكثر من غيره على بناء هذه الفرضية بالصورة التي جعلها قابلة لأن تكون مرجعية تؤسس "عالمية" حقوق الإنسان، فقد جعل من "حالة الطبيعة": "حالة الحرية الكاملة [حرية الأفراد] في تنظيم أفعالهم والتصرف بأشخاصهم وممتلكاتهم بما يظنون أنه ملائم لهم ضمن قيود قانون الطبيعة، دون أن يستأذنوا إنسانا أو يعتمدوا على إرادته، وهي أيضا حالة المساواة، حيث السلطة والتشريع متقابلان لا يأخذ الواحد أكثر من الآخر، إذ ليس هناك أكثر بدها من أن المخلوقات المنتمية الى النوع والرتبة نفسها والمتمتعة كلها بالمنافع نفسها التي تمنحها الطبيعة وباستخدام الملكات نفسها، يجب أيضا أن يتساوى بعضهم مع بعضهم الآخر.

إن، "حالة الطبيعة" هي حالة الحرية والمساواة التي يكون عليها الناس قبل أن تقوم فيهم سلطة تحد من حقهم في ممارستها - أعني الحرية والمساواة - غير "قانون الطبيعة" نفسه، القانون الذي يرمي إلى "حفظ الجنس البشري وضمان سلامته والذي يؤول أمر تنفيذه الى كل إنسان". فحقوق الإنسان إذن هي حقوق طبيعية له. وواضح أن الإحالة الى "الطبيعة" هنا معناها تأسيس تلك الحقوق على مرجعية سابقة على كل مرجعية، فالطبيعة سابقة على كل ثقافة وحضارة، على كل مجتمع ودولة، وبالتالي فهي مرجعية مطلقة، والحقوق التي تتأسس عليها حقوق كلية مطلقة كذلك.

٢- على أن "حالة الطبيعة" لا تعني الفوضى، بل هي حالة يسري فيها، كما قلنا، "قانون الطبيعة" الذي يجب تأويله وتطبيقه بالصورة التي تضمن حقوق كل فرد، وهذا لا يتأتى إلا من خلال إقامة ضرب من الاتحاد بينهم يحمي شخص كل واحد منهم ويمكنه من ممارسة حقوقه ويسمح لكل منهم، وهو متحد مع الكل، بأن لا يخضع إلا لنفسه، وبالتالي يبقى متمتعا بالحرية التي كانت له من قبل. ومن هنا تأتي فرضية "العقد الإجتماعي" التي تفسر كيفية الانتقال من "حالة الطبيعة" الى "حالة المدنية" كما قررها جان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨). وملخص هذه الفرضية أن الانسان بطبعه لا يستطيع أن يعيش بمفرده بل لا بد من اجتماعه مع غيره من بني جنسه. ولما كانت إرادة الأفراد تختلف وتتضارب، فإن اجتماعهم لا يستقيم له حال إلا إذا كان مبنيا على "تعاقد" يتنازل بموجبه كل واحد منهم عن حقوقه كافة للجماعة التي ينتمي إليها والتي تجسمها الدولة كشخص اعتباري ينوب عن الناس في تنظيم ممارستها لحقوقهم، وبذلك تتحول تلك "الحقوق الطبيعية" الى "حقوق مدنية"، وتبقى الحرية والمساواة هما جوهر هذه الحقوق. فتنازل الناس عن حقوقهم للإرادة الجماعية التي تجسمها الدولة، بموجب هذا العقد، هي إذن تنازل شكلي، الغاية منه إقرار الحق في الحرية والمساواة على أساس إجتماعي، ولا شيء غير هذا يسوغ قيام الدولة. أما القوانين التي تضعها هذه الأخيرة فهي إنما تكتسب شرعيتها من كونها تعبّر عن إرادة الناس، وهي الإرادة التي تلتمس المصلحة المشتركة وتسعى إلى الخير العام. وهكذا تجد "حقوق الإنسان الطبيعية"

مجال تحقيقها من خلال تحولها الى "حقوق مدنية" تؤسسها مرجعية كلية مطلقة هي "الإرادة العامة" التي تعلو على جميع الإرادات في الوقت الذي تعبر عنها جميعا: الإرادة التي لا يحركها إلا المصلحة المشتركة والخير العام.

وواضح أن هذا النوع من التأسيس لـ "حقوق الإنسان" الذي قام به فلاسفة أوروبا في العصر الحديث يتجاوز الخصوصيات الثقافية: إنه تأسيس يرجع بحقوق الإنسان الى "البداية"، الى "ما قبل" كل ثقافة وحضارة، الى "حالة الطبيعة"، ومنها الى "العقد الاجتماعي" المؤسس للإجتماع البشري، وبالتالي للثقافة والحضارة. فهل نخلص من ذلك الى القول بأن الأساس الفلسفي الذي تقوم عليه "عالمية" تلك الحقوق يجعل طلب "الشرعية الثقافية" لهذه الحقوق مسألة غير ذات موضوع؟

يمكن القول بداية إن هذا النوع من التأسيس "المتعالي" لقضايا الإنسان الكبرى، قضايا الحق والواجب والخير والفضيلة والوجود والمصير... لم يكن شيئا اخترعه الفلاسفة الأوروبيون في العصر الحديث، بل إن "العالي" بالقضايا الإنسانية التي من هذا النوع ظاهرة تشترك فيها جميع الثقافات. وإذا نحن حصرنا اهتمامنا في الثقافة العربية الإسلامية سنجد هذا النوع من التأسيس "المتعالي" للقضايا "الكبرى" حاضرا فيها بأشكال مختلفة: لقد عمل الاسلام منذ البداية على تأسيس دعوته، بما في ذلك ما يتصل بما نعبر عنه اليوم بـ "حقوق الإنسان"، على أسس نظرية تكاد تتطابق مع الأسس نفسها التي تحدثنا عنها من قبل. ولا بد من الإشارة هنا الى أننا عندما نستعمل عبارة "تكاد تتطابق" فإننا نريد بها، أولا وأخيرا، التنبيه الى أنه من الضروري أخذ كل الفوارق الزمنية والحضارية وغيرها في الاعتبار تماما حتى لا تنزلق مع خطر إسقاط الحاضر على الماضي. وفيما عدا هذا المحذور فإن إبراز التطابق بين الكيفية التي "تعالى" بها الإسلام بـ "حقوق الإنسان" - كما يمكن أن تتصور في ذلك العصر - وبين الطريقة التي سلكها فلاسفة أوروبا في العصر الحديث هو - فيما نعتقد - عملية تبررها وظيفتها الإجرائية في تأصيل الوعي بحقوق الإنسان في فكرنا المعاصر.

فلننظر إذن في الكيفية التي يمكن بها توظيف "المطابقة" المذكورة فيما نحن

بصدده:

(١) لقد وظّف فلاسفة أوروبا مبدأ "التطابق بين نظام الطبيعة ونظام العقل"، كما رأينا، لجعلوا من العقل المرجعية الأولى والحكم الأول والأخير. ونحن نعتقد أنه يمكن بسهولة قراءة هذا النوع من المطابقة، بين نظام العقل ونظام الطبيعة، في خطاب الدعوة الإسلامية، وفي القرآن بكيفية خاصة. لقد دعا القرآن مرارا وتكرارا الى تأمل نظام الطبيعة واستخلاص النتيجة منه، أي وجود خالق لهذا النظام يجب الارتباط به وحده والتحرر من جميع السلط الأخرى، وغالبا ما يختم دعوته تلك بعبارات توحى بأن نظام الطبيعة هو نفسه نظام العقل، أو على الأقل يبينه ويشهد له. من ذلك قوله تعالى: "إن في خلق السموات والأرض، واختلاف الليل والنهار، والفلك التي تجري في البحر بما ينفع

الناس، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة، وتصريف الرياح، والسحاب المسخر بين السماء والأرض، آيات لقوم يعقلون" (البقرة/ ١٦٤). فنظام الطبيعة هنا (السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والرياح والأمطار والنبات...) آيات يدرك العقل مغزاها ودلالاتها. وواضح أن العقل ما كان ليدرك مغزى وجود الطبيعة لو لم يكن نظامه هو نفسه مطابقاً لنظامها، لو لم تكن أحكام العقل وقوانين الطبيعة متطابقة. وكما قال فلاسفة أوروبا - تأسيساً لهذه المطابقة - فإن الله هو الذي جعل نظام الطبيعة ونظام العقل على ما هما عليه من التطابق والتساوق. ومن جهة أخرى، نجد القرآن يوظف، مراراً وتكراراً، العقل وحده: "قالوا نعبد أصناماً مؤنباً الذين يخضعون للتقليد، داعياً إياهم إلى تحكيم العقل وحده: "قالوا نعبد أصناماً فنظّل لها عاكفين: قال هل يسمعونكم إذ تدعون. أو ينفعونكم أو يضرون. قالوا بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون" (الشعراء/ ٧١-٧٤).

(ب) هذه الدعوة إلى اعتماد العقل وترك التقليد والإهداء بآيات الكون (أي نظام الطبيعة) تقتزن في الخطاب القرآني بالدعوة إلى الرجوع إلى "الفطرة". ومفهوم الفطرة في الخطاب القرآني يكاد يكون مطابقاً لمفهوم "حالة الطبيعة" التي أسس عليها فلاسفة القرن الثامن عشر بأوروبا مفهوم حقوق الإنسان ومضامينه الحديثة. وهكذا فبالإضافة إلى آيات من القرآن تربط الإسلام بالفطرة مثل قوله تعالى: "فأقم وجهك للدين حنيفاً، فطرة الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القيم، ولكن أكثر الناس لا يعلمون" (الروم- ٣٠) - والدين القيم أو الدين الحنيف أو دين الفطرة هو دين إبراهيم السابق للأديان التي كانت سائدة في جزيرة العرب زمن الدعوة المحمدية، وهي اليهودية والنصرانية أساساً - علاوة على مثل هذه الآيات، هناك الحديث الشهير الذي يقول: "كل مولود يولد على الفطرة بأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه"، كما يمكن الاستئناس بما أورده المفسرون من آراء في هذا الصدد: فالفطرة عندهم هي الابتداء والاختراع، وهي الخلقة التي خلق الله الناس عليها. ومعنى كون الإسلام دين الفطرة، في نظر الزمخشري، هو أن الله خلق الناس "قابليين للتوحيد ودين الإسلام غير ناثبين عنه ولا منكرين له، لكونه مجابوا للعقل مساوقاً للنظر الصحيح، حتى لو تركوا وشأنهم لما اختاروا عليه ديناً آخر، ومن غوى منهم فبإغواء شياطين الإنس والجن". أما فخر الدين الرازي فهو يعلق على الحديث المذكور قائلاً: "دل الحديث على أن المولود لو ترك على فطرته الأصلية لما كان على شيء من الأديان الباطلة، وأنه إنما يقدم على الدين الباطل لأسباب خارجية، وهي سعي الأبوين في ذلك وحصول الأعراض الفاسدة" ... فهل نجانب الصواب إذا قلنا إن مرجعية الإسلام الأساسية، إن لم تكن الوحيدة، لتقرير عالميته هي "حال الفطرة"، وبالتالي فما يقرره هو بمثابة "قانون الفطرة" - أو القانون الطبيعي - الذي فطر الله الناس عليه؟

(ج) تقوم فرضية "العقد الاجتماعي"، كما بيّنا سابقاً على ركيزتين اثنتين: تنازل الناس عن حقوقهم الطبيعية لـ "الإرادة العامة" التي تعلو على جميع الإرادات، والتي لا يحركها إلا المصلحة المشتركة والخير العام، من جهة، واستعادة هذه الحقوق.

من جهة أخرى، في صورة حقوق مدنية تنظمها الدولة وتضمنها نيابة عن الإرادة العامة تلك، إرادة المجتمع ككل. وهذا ما يذكرنا بآيات "الميثاق" (التعاقد والعقد) في القرآن الكريم، وهي آيات تقرر أن الله أخذ من بني آدم ميثاقهم (التزامهم) أن لا يعبدوا أحدا سواه، وأن الله كرم لذلك بني آدم فجعلهم خلفاءه في الأرض: "وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم، قالوا بلى شهدنا" (الأعراف/١٧٢). وهكذا فمن هذه الآلية ومثيلاتها نستطيع بسهولة استخلاص عناصر للمقارنة مع عناصر فرضية "العقد الاجتماعي": فتنازل البشر عن حقوقهم لـ "الإرادة العامة" في فرضية العقد الاجتماعي يقاربه اعتراف بني آدم وشهادتهم على أنفسهم بربوبية الله وحده لا شريك له، والاعتراف به وحده كسلطة تحرر الإنسان من السطو الأخرى وتجعله يستغني عنها... هذا الميثاق الماورائي، أعني الذي وقع عند بدء الخلق، خلق آدم وذريته والذي يؤسس الدين، أي العلاقة بين الله والناس، يتحول الى عقد اجتماعي فعلي مع بداية قيام المجتمع الاسلامي، عقد أطلق القرآن عليه اسم "الشورى"، عقد يؤسس المجتمع "وأمرهم شورى بينهم" (الشورى/٣٨) وينظم العلاقة بين الناس والدولة "وشاورهم في الأمر" (آل عمران/١٥٩)، وذلك في إطار الميثاق الماورائي، الشيء الذي يجعل من "الشورى" التعبير المشخص عن ذلك الميثاق في الواقع المعيش، واقع الحياة الاجتماعية، مما يجعل من "الشورى" حقا من حقوق الإنسان في الاسلام كما سنرى لاحقا.

اعتماد العقل هاديا وحكما، حالة الطبيعة وحال الفطرة، العقد الاجتماعي والشورى... هل نمدد المقاربة الى مجال الحقوق الأخرى كحق "مقاومة الجور" الذي نصت عليه المادة الثانية من "إعلان حقوق الإنسان والمواطن" الصادر عن الجمعية الوطنية الفرنسية عام ١٧٨٩ والذي نجد التعبير الأقوى عنه في المبدأ الاسلامي: "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"؟ لنقف بالمقارنة عند هذا الحد فهدفنا منها ليس إثبات سبق الاسلام في هذا الميدان أو ذاك، بل إنما أردنا منها فقط لفت الانتباه الى أن ادعاء فلاسفة أوروبا "العالمية" لحقوق الإنسان، حقه في الحرية والمساواة وما تفرع عنهما، ليس أمرا خاصا بالحضارة الأوروبية، وبالتالي فالأبعاد الثقافية الحضارية لحقوق الإنسان هي أبعاد إنسانية تشترك في التعالي بها فوق الواقع الثقافي الحضاري القائم جميع الثقافات. إن مطلب احترام حقوق الإنسان هو دوما مطلب موجه ضد واقع ثقافي حضاري قائم، هو دوما دعوة الى تغيير هذا الواقع؛ وجميع الثقافات والحضارات تشترك في تأسيس هذه الدعوة على مرجعية تقدم نفسها على أنها البداية والأصل، مثل حالة الطبيعة ودين الفطرة.

وهناك من سيعترض على ادعائنا "العالمية" للمرجعية الاسلامية لحقوق الإنسان بـ "خصوصية" تلك الحقوق في الاسلام لارتباطها بالدين من جهة وللقيود التي يفرضها الفقه الاسلامي على بعضها من جهة ثانية، هذا بينما تعتمد حقوق الإنسان في المرجعية الأوروبية "العلمانية" كمنطلق. والواقع أن المسألة فيها نظر كما يقول القدماء. ذلك أن فلاسفة أوروبا الذين عملوا على تأسيس "حقوق الإنسان" في الفكر الحديث، لم يقفوا



ضد الدين كدين، وإنما وقفوا ضد نوع الممارسة الدينية التي كانت تقوم بها الكنيسة. وإذا كان بعضهم قد نادى بـ "الدين الطبيعي" فإن المبادئ التي يقوم عليها هذا "الدين" هي نفسها التي يقوم عليها الدين السماوي، وهي: "هناك إله تام القدرة وهو يطلب من الإنسان حياة فاضلة بأن يطيع الإرادة الإلهية، وهناك حياة أخرى يكافأ فيها الأبرار ويعاقب فيها الأشرار، فإذا استعمل الإنسان ملكته في استنتاج النتائج من المقدمات المعطاة استطاع أن يرى فوائد الحياة الفاضلة ونظام حياته على أساس عقلي لدرك الثواب في الآخرة". ولم يكن هذا "الدين العقلي" يناوئ الوحي أو يطلب من الناس الاستغناء عنه، فلقد ميز أصحاب هذا "الدين الطبيعي" أو "العقلي" بين ميدان العقل وميدان الوحي، يقول "جون لوك": "فإن القول بوجود إله واحد قول يتفق مع العقل، والقول بوجود أكثر من إله واحد قول مناقض للعقل، والقول ببعث الأموات يعلو على العقل"... وبالجمل فـ "علمانية" حقوق الإنسان في الفكر الأوروبي الحديث لم تكن تعني لدى فلاسفة هذا الفكر الاستغناء عن الدين كدين بل فقط التحرر من سلطة الكنيسة وطقوسها. فهل يتناقض هذا الموقف في شيء مع الموقف الإسلامي المؤسس لحقوق الإنسان على العقل والفطرة والميثاق والشورى، كما بينا ذلك قبل؟ ويبقى بعد هذا تلك الأحكام الفقهية الخاصة التي غالبا ما تثار بسبب العالمية والخصوصية بالنسبة لحقوق الإنسان، مثل حكم المرتد وأحكام تخص المرأة، وسن فصل القول فيها عند حديثنا عن ما نسميه "الحقوق الخاصة" في الإسلام، وذلك في مقابل "الحقوق العامة" التي سننتقل إلى الحديث عنها الآن.

## باء- حقوق الإنسان في الإسلام

بعد هذا النوع من التأصيل الثقافي لحقوق الإنسان في الإسلام، وهو التأصيل الذي يبني عالمية حقوق الإنسان داخل الإسلام نفسه وبواسطة معطياته، ننتقل الآن إلى استعراض الحقوق التي نص عليها الإسلام، كحقوق الإنسان بما هو إنسان، وهو ما نطلق عليه هنا عبارة: "حقوق عامة"، وذلك مقابل "حقوق خاصة" بفئات معينة سنذكرها في حينها.

### ١- الحقوق العامة

(أ) الحق في الحياة: الحياة في المنظور الإسلامي هبة من الله إلى الإنسان، فهي حق له وواجب عليه الحفاظ على مقوماتها الجسمية والروحية، إذ ليس لأحد أن يمس حياته لا في جسمه ولا في روحه. وحرّم الله قتل الإنسان نفسه (الانتحار) مهما كانت الظروف. ففي القرآن: "ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما. ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا" (النساء/٢٩-٣٠)، كما حرّم قتل النفس البشرية إلا بحق وحرّم قتل الأسرى وحرّم تشويه أجساد القتلى. وكان بعض العرب في الجاهلية يقتلون أولادهم لعدم قدرتهم على تحمل لوازم عيشهم فحرّم القرآن ذلك: "ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق. نحن نرزقهم وإياكم..." (الإسراء/٣١)، كما حرّم وأد البنات، وكان بعض العرب في الجاهلية يفعلون ذلك خوف العار: "وإذا المؤودة ستلت بأي ذنب قتلت"

(التكوير/٨-٩) كما حرم قتل الجنين (الإجهاض). وكقانون عام: "أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً" (المائدة/٣٢)، أما الحد الذي يستوجب قتل المذنب فقد سن الاسلام ما يخفف منه الى أقصى درجة وذلك بأن أمر بدفع الحدود وعدم تنفيذها عندما تكون هناك شبهة، وفي الحديث: "إدروا الحدود بالشبهات".

(ب) الحق في التمتع بالحياة: الحق في الحياة، في الإسلام، مقرون ومعرز بحق التمتع بها. ففي القرآن: "يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض" (البقرة/٢٦٧)، وأيضاً: "قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق، قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة" (الأعراف/٣٢). وأيضاً: "وابتغ فيما أتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا" (القصص/٧٧)، وفي الحديث: "اعمل لآخرتك كأنك تموت غدا واعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً"، وأيضاً: "إذا أتاك الله مالا فليُرَ أثر نعمته عليك".

(ج) الحق في حرية الاعتقاد: يقرر القرآن حرية الاعتقاد ويعتبرها حقاً للإنسان، لا نزاع فيه. ذلك أن الله خلق الانسان وزوده بالعقل والقدرة على التمييز، وأبان له السبل ثم ترك له حرية الاختيار. يقول تعالى: "إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبئليه فجعلناه سميعاً بصيراً. إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً" (الانسان/٢-٣). ويؤكد القرآن المعنى نفسه، فيقول: "لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي..." (البقرة/٢٥٦)، ويقول: "ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين" (يونس/٩٩)، أي لو شاء لقسرهم على الإيمان، ولكنه لم يفعل وبنى الأمر على الاختيار.

(د) الحق في المعرفة: قرن القرآن مراراً بين خلق الإنسان ونسبة العلم إليه، وكأن العلم هو أول حق للإنسان، ففي أول الخلق "وعلم آدم الأسماء كلها" (البقرة/٣١)، وأيضاً: "اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق. اقرأ وربك الأكرم، الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم" (العلق/١-٥). ومعلوم أن سورة "اقرأ هذه هي أول ما نزل من القرآن الكريم. وفي حديث مشهور: "طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة". وأيضاً: "اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد".

(هـ) الحق في الاختلاف: يقرر القرآن الكريم الاختلاف كحقيقة وجودية، وكعنصر من عناصر الطبيعة البشرية: فاختلاف ألوان البشر ولغاتهم وجنسياتهم وتوزعهم إلى أمم وشعوب وقبائل، كل ذلك أراد الله، تماماً مثلما أراد الاختلاف في عناصر الكون ليجعل منه علامة على وجوده. يقول تعالى: "ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً... ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم، إن في ذلك لآيات للعالمين" (الروم/٢١-٢٢). هذا على الصعيد الطبيعي، أما على الصعيد العقدي، فإن القرآن يقرر تعدد الأديان واختلافها في آيات كثيرة، منها: "ولو شاء ربك لجعل الناس

أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين، إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم" (هود/١١٨-١١٩). ومنها: "لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة..." (المائدة/٤٨). ويقرر الإسلام بنص القرآن أن الإيمان بالأنبياء والرسل كافة جزء من الإسلام نفسه. وكانت الديانات التوحيدية زمن النبي ثلاثا : اليهودية والنصرانية والصابئة، وقد أكد القرآن الإعراف بها مرتين بالألفاظ نفسها تقريبا، يقول تعالى: "إن الذين آمنوا والذين هادوا (اليهود) والنصارى والصابئين، من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون" (البقرة/٦٢). وهنا قد تثار مسألة "الردة". وما يجب التقرير في شأنها، بادئ ذي بدء، أنها لا تدخل لا في حق الاختلاف ولا في حق الحرية، وسنفصل القول عنها لاحقا.

(و) الشورى: بين نص القرآن والتأويلات الظرفية: يرتبط بحق الاختلاف الحق في الشورى وهو حق يقرره القرآن والحديث، وتشهد له سيرة النبي وأعمال الصحابة. ففي القرآن نص صريح يجعل من الشورى إحدى الصفات الجوهرية التي يتحدد بها مفهوم "المؤمن" ويضعها في مستوى واحد مع اجتناب الكبائر والقيام بالواجبات الدينية. ويقول تعالى: "فما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون، والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون، والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون، والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون" (الشورى/٣٦-٣٩). ويقول المفسرون إن هذه الآية نزلت في الأنصار "وكانوا قبل الإسلام وقبل مقدم رسول الله إليهم إذا كان بهم أمر اجتمعوا وتشاوروا فأثنى عليهم: أي لا ينفردون برأي حتى يجتمعوا عليه" (الزمخشري). ومع أن عبارة "أمرهم شورى بينهم" جاءت على صيغة الخبر فهي تنطوي على أمر ضمني، وقد ورد مثله كثيرا في القرآن. على أن الأمر بالشورى جاء صريحا في موضع آخر يتجه فيه الخطاب إلى النبي (ص) نفسه، يقول تعالى: "فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله" (آل عمران/١٥٩). ويروى عن الحسن بن علي بن أبي طالب أنه قال بصدد هذه الآية: "قد علم الله أنه [أي النبي] ما به إليهم حاجة، ولكنه أراد أن يستن به من بعده" أي يقتدوا به. وواضح مما تقدم - ويمكن إيراد الشيء الكثير في هذا الاتجاه - أن الشورى في الإسلام واجبة على الحاكم وحق للمحكومين، بل إنها حق للمحكومين أولا لأن الخليفة زمن الخلفاء الراشدين لم يكن ينصب إلا بعد إجراء الشورى. أما النقاش الذي جرى بين الفقهاء والمفسرين حول ما إذا كانت الشورى ملزمة، أي يجب على الحاكم العمل بالرأي الذي تفضي إليه، أم أنها معلمة فقط، بمعنى أن الحاكم إنما يستشير للإستشارة والإسترشاد، لا غير، وأنه حر بعد ذلك في أن يأخذ برأي من استشارهم أو لا يأخذ به، فهو نقاش يعكس علاقة الفقهاء بالحكام، فمن كان منهم مستقلا متمسكا بالخلقية الإسلامية قال إن الشورى ملزمة، ومن كان منهم ناطقا باسم الحكام أو مبررا لسلوكهم أو مغلبا اعتبارا ما من الإعتبارات، قال إنها معلمة فقط. وعلى العموم فالذين قالوا إن الشورى معلمة فقط إنما فكروا فيها من زاوية أنها صفة في الحاكم مرغوب فيها، ولم يفكروا فيها من زاوية أنها حق للأمة. وواضح أنه

إذا نظرنا الى الشورى بوصفها حقاً للأمة فإنها ستصبح بالضرورة ملزمة للحاكم، وليس هناك في النصوص المرجعية ما يمنع من اعتبارها كذلك، أي حقاً من حقوق الأمة وليس مجرد صفة في الحاكم.

(ز) الحق في المساواة: يقرر القرآن المساواة بين الناس في آية محكمة قاطعة هي قوله تعالى: "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم" (الحجرات/١٣). ويصرف المفسرون معنى المساواة في هذه الآية الى نفي التفاوت والتفاضل في الأنساب، مركزين انتباههم على الألفاظ التالية الواردة في الآية المذكورة: ذكر وأنثى، شعوب وقبائل. ولذلك اعتبروا أن هذه الآية إنما تقرر التفاضل بالتقوى، لا بالأنساب. وواضح ان هذا التفسير يلائم العصور السابقة حيث كان التفاضل بالأنساب والتفاخر بها أمراً سارياً. غير أن حصر معنى هذه الآية في دائرة هذا "المفكر فيه" القبلي العشائري حصر غير مشروع، خصوصاً وأن هناك أحاديث يوردها المفسرون بصدد هذه الآية توسع دائرة التفاضل والتفاخر لتشمل أموراً أخرى كاللون والمال والجاه وكل شيء يكون موضوع اعتزاز. من ذلك قوله (ص) في خطبة له يوم فتح مكة: "الحمد لله الذي أذهب عنكم أعية الجاهلية وتكبرها. يا أيها الناس إنما الناس رجلان: مؤمن تقى كريم على الله وفاجر شقي هين [على الله]"، ويضيف الراوي: "ثم قرأ الآية.... ومن الأحاديث الفاصلة في هذا المجال قوله (ص): "لا فضل لعربي على عجمي ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى" وقوله: "الناس سواسية كأسنان المشط". هناك فعلاً آيات تقرر تفضيل الناس بعضهم على بعض، غير أن هذا التفضيل يرجع الى أمور تتخل في معنى الآية: "إن أكرمكم عند الله أتقاكم" فكل من زاد في التقوى زاد في الفضل. وفي هذا السياق يجب فهم معنى قوله تعالى: "الرجال قوامون على النساء، بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم" (النساء/٣٤) لقد جاءت هذه الآية في سياق خاص، سياق النهي عن الكسب الحرام، مثل السرقة والخيانة والغصب والقمار والربا من جهة، ومن جهة أخرى إباحة التجارة التي تتم عن تراض بين البائع والمشتري. ففي هذا المجال، مجال الكسب والتجارة، كان الرجال، ولا يزالوا أكثر امتحاناً للتجارة من النساء وبالتالي أكثر ربحاً وكسباً. أما النساء فكان عملهن محصوراً، أو يكاد، في البيت وحده، ولذلك كان الرجال "قوامين على النساء" أي يقومون بأمورهن من النفقة في المأكل والملبس وغيرهما... . وهم ليسوا جميعاً على درجة واحدة من الكسب والمال ولا على مستوى واحد في النفقة، بل هناك تفاضل بينهم وقد فضل الله العاملين النشيطين على الخاملين الكسالى. وعموماً فإنه ليس في القرآن ولا في الحديث ما يمس مبدأ المساواة القائم على مبدأ "إن أكرمكم عند الله أتقاكم": فمن كانت تقواه أكبر وأوسع وأعمق كان أكرم عند الله من غيره سواء في ذلك النساء والرجال، فالنساء الأكثر تقوى أكرم عند الله من رجال أقل تقوى.

(ح) الحق في العدل: يشغل العدل حيزاً هاماً في القرآن والحديث وعند المفسرين والفقهاء والمتكلمين ولدى الكتاب والمؤلفين في "الآداب السلطانية".

والملاحظ أن جميع ما يروى عن العدل، سواء ما ينسب منه الى النبي (ص) أو الى الصحابة أو الى حكماء الأمم الأخرى، هو أقل قوة مما ورد في القرآن، إذ جاء الأمر بالعدل عاما ومطلقا في آيات كثيرة مثل قوله تعالى: "إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها"، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل" (النساء/٥٨)، وقوله تعالى: "إن الله يأمر بالعدل والإحسان" (النحل/٩٠). ويلج القرآن على تجنب التمييز بين الناس، بين الفقير والغني والقريب والبعيد. ويأمر بالعدل بينهم، ومن ذلك قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين، إن يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما، فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وإن تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيرا" (النساء/١٣٥)، وأيضا: "يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا، أعدلوا هو أقرب للتقوى..." (المائدة/٨). والجدير بالذكر هنا أن "القسط" معناه العدل. وهي كلمة معربة من الكلمة الرومانية "Justitas" بمعنى العدل. وهذا الموقف القرآني القوي والواضح من العدل كثيرا ما نجده غائيا في الأدبيات السلطانية التي لا تتحدث عن العدل إلا في دائرة "الوعظ" في حين أن القرآن يطرح مسألة العدل بصيغة الأمر: أعدلوا، يأمر بالعدل ... مما يجعل العدل يدخل في دائرة الواجب على الحكام وبالتالي في دائرة حقوق المحكومين.

تلك هي حقوق الانسان بإطلاق، حقوقه العامة الأساسية كما يقرها القرآن والحديث، وهي حقوق للبشر كافة دون تمييز ولا استثناء: الحق في الحياة، والحق في التمتع بها، والحق في الاعتقاد بحرية، والحق في المعرفة، والحق في الاختلاف، والحق في الشورى، والحق في المساواة، والحق في العدل. وبدون التمتع بهذه الحقوق لا يستكمل الشخص البشري مقومات وجوده ولا أسباب ازدهاره ونماء عمرانه.

هناك الى جانب هذه الحقوق العامة حقوق خاصة بفئات معينة من الناس، كحقوق الوالدين وحقوق الأبناء. ومن الفئات التي يخصصها القرآن بحقوق خاصة فئة المستضعفين الذين يقرر لهم حقا في أموال الأغنياء. ومن ذلك ايضا الحق فيما يعبر عنه اليوم بـ "الضمان الاجتماعي". فلنقل كلمة عن الكيفية التي يمكن بها تأصيل هذه الحقوق التي تقرر العدالة الاجتماعية.

## ٢- الحقوق الخاصة

(١) حقوق المستضعفين: حق الفقراء في أموال الأغنياء. ورد لفظ "المستضعفين" في القرآن بمعنى الضعفاء من الناس، مرات عديدة، وهو يأتي مقابل "المستكبرين"، وهم المعتدون بقوتهم المالية أو السياسية أو العسكرية، أو بما يعتقدون في نواتهم من أصناف الفضل والقوة، المادية والمعنوية، التي تجعلهم في نظر أنفسهم لأرفع مقاما وأعلى منزلة من الناس. فالمستكبر أو المتكبر هو، إذن، كل من ينكر المساواة بينه وبين غيره من الناس ويدعي نوعا من التفوق. أما المستضعفون فهم أولئك الذين يقع عليهم تكبر المتكبرين واستكبار المستكبرين، أي الذين لا يملكون مالا

ولا جاهاً ولا غيرهما من القوى التي يوظفها المستكبرون في استغلالهم وغرورهم وعدوانهم على الناس. وبعبارة أخرى فإن المستضعفين هم مهضومو الحقوق: هم الذين تهضم حقوقهم في المجتمع الذي لا يقوم على المساواة والعدل.

وقد سمي القرآن أصنافاً كثيرة من المستضعفين، بل لقد أحصاهم إحصاءً: فهم الضعفاء من ذوي القربى (العجزة من الآباء والأمهات وبقية الأقارب) والفقراء والمساكين واليتامى وابن السبيل والسائلين والعبيد والأسرى. وقد خص القرآن هؤلاء جميعاً بعناية بالغة فأكد مراراً على حقوقهم، وأوصى بالوفاء بها، وتوعد كل من مسها أو هضمها. ومن الآيات الجامعة لهذه الحقوق، حقوق المستضعفين، قوله تعالى: "ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس، أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون" (البقرة/ ١٧٧).

ولا بد من إبراز أربعة أمور في هذه الآية: الأمر الأول أن البر، ومعناه الخير، يشمل جميع أنواع العمل الصالح وليس العبادة وحدها. والخطاب في "ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب" موجّه لأهل الكتاب لأن اليهود يصلون إلى بيت المقدس وهي تقع في المغرب بالنسبة للحجاز، أما النصارى فيصلون إلى المشرق، والمعنى أن البر والخير عموماً ليس محصوراً في الصلاة بل يشمل أموراً أخرى على رأسها الوفاء بحقوق المستضعفين. والأمر الثاني هو أن هذه الآية قرنت بين الإيمان بالله واليوم الآخر، وبين إيتاء المال لمن ذكرتهم الآية من المستضعفين، مما يجعل حقوق هؤلاء في مرتبة واحدة مع حقوق الله: العبادة. والأمر الثالث أن الآية جعلت إعطاء المال للأصناف الذين ذكرتهم مفصولاً عن الزكاة، مما يدل على أن حقوق المستضعفين في مال الله - الذي بيد الأغنياء - لا تقتصر على الزكاة. والأمر الرابع هو أن الآية بجمعها بين إيتاء المال للمستضعفين وبين أركان الإسلام من شهادة وصلاة وزكاة، قد ارتفعت بالوفاء بحقوق المستضعفين إلى مستوى الفرض والواجب. وقد عزز القرآن هذا المعنى في آية أخرى ورد فيه: "وفي أموالهم حق للسائل والمحروم" (الذاريات- ١٩). وفي الحديث: "إن في المال حقاً سوى الزكاة".

وهكذا نرى أن "حقوق المستضعفين" صنفان: حق في الزكاة وحق في البر. والفرق بينهما هو أن الزكاة ركن من أركان الإسلام مثل الشهادة والصلاة والصيام والحج، بمعنى أن إسلام المرء، وبعبارة أخرى انخراطه في المجتمع الإسلامي، يتوقف على إيتاء الزكاة، فهي هنا بمثابة "الضريبة" التي تجسم ولاء الفرد للدولة. أما الحق في "البر" فهو يقرر حقوقاً للفرد على الدولة، وفي مقدمتها الحق في "الضمان الاجتماعي" كما سنبتن في الفقرة التالية. وقبل ذلك لا بد من أن نسجل أن "الجزية" التي يقررها الإسلام على غير المسلمين في المجتمع الإسلامي إنما هي "الضريبة" التي تقوم مقام الزكاة والتي تربط المواطن بالدولة ربط ولاء وربط مصلحة: بمعنى أنها رمز للولاء

السياسي ومساهمة في نفقات الدولة على المصلحة العامة، مثل النفقة على مجالات الأمن والتعمير والتنمية وهي مجالات يستفيد منها المواطنون كافة مهما كانت ديانتهم. وإذا اختلفت الجزية عن الزكاة فلأن غير المسلم من أهل الكتاب - ويسمى "الذمي" - وحمايته في نعمة الدولة كسائر المواطنين - لا يطلب منه المساهمة في الجهاد، لا بالنفس ولا بالمال. أما البر والعدل وسائر الحقوق فأهل النعمة والمسلمون فيها سواء. وقد ورد ذلك بوضوح وصراحة في قوله تعالى: "لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم، إن الله يحب المقسطين. إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم، ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون" (الممتحنة/٨-٩).

على أن حقوق المستضعفين لا تضمنها آية "البر" وحدها، بل إن القرآن أكد مراراً على الوفاء بها، مثل قوله تعالى: "وأتوهم من مال الله الذي أتاكم" (النور/٣٣) وقوله: "والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم" (المعارج/٢٤-٢٥) وقوله: "ويسألونك ماذا ينفقون، قل العفو" (البقرة/٢١٩). و "العفو" في اللغة هو "الفضل"، أي مازاد عن الحاجة. ويقول النسفي في شرح هذه الآية: "أي أنفقوا مما فضل عن قدر الحاجة، ثم يضيف: "وكان التصديق بالفضل في أول الإسلام فرضاً، فإذا كان الرجل صاحب زرع أمسك قوت سنة وتصديق بالفضل، وإذا كان صانعاً أمسك قوت يومه وتصديق بالفضل، فنسخت آية الزكاة العفو". ومعنى ذلك أنه عندما كان المجتمع الإسلامي قليل الموارد كان على كل عضو منه أن يرد إليه (أي أن يدفع للفقراء والمحتاجين) جميع ما كان يزيد عن حاجته، حتى يمكن إقرار التوازن المعيشي. أما عندما كثرت موارد هذا المجتمع مع مغانم الفتوحات والتجارة وغيرها حلت "الزكاة" - الضريبة - محل "العفو". ويبدو واضحاً أن اللجوء إلى ما سوى الزكاة مشروع تماماً عندما لا تفي هذه الأخيرة بتغطية حاجات الفقراء وإقرار الحد الأدنى من التوازن المعيشي. وهكذا يتسع حق الفقراء في مال الأغنياء إلى درجة أخذ "العفو" منهم إذا اقتضت الضرورة ذلك.

ويشرح ابن حزم هذه المسألة من منظور ما نعبر عنه اليوم بـ "الضمان الاجتماعي"، فيقول: "فرض الله على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم، ويجبرهم السلطان على ذلك، إن لم تقم الزكوات بهم، فيقام لهم مما يأكلون من القوت الذي لا بد منه، وفي اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك، وبمسكن يكتفون من المطر والشمس وعيون المارة". ومما يجدر ذكره في هذا المجال أن خالد بن الوليد قد نص في العقد الذي كتبه لنصارى الحيرة بالعراق على ما يلي: "وجعلت لهم، أي شيخ ضعف عن العمل أو أصابته آفة من الآفات أو كان غنياً فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه، طرحت جزيته وعيل من بيت مال المسلمين هو وعياله". ومعلوم أن مثل هذه العقود تعتبر مصدراً للتشريع في الإسلام، فقد تم هذا العقد في زمن أبي بكر ووافق عليه ولم يعترض عليه أي من الصحابة مما يجعله يتمتع بقوة الإجماع. وغني عن البيان القول إن هذا الذي التزم به خالد بن الوليد لنصارى الحيرة هو أيضاً حق للمسلمين الذين تنطبق عليهم

تلك الأوصاف، أوصاف المستضعفين. وإذن فالضمان الاجتماعي بمعناه المعاصر حق من حقوق الإنسان في الإسلام بنص القرآن والحديث وعمل الصحابة.

(ب) حقوق المرأة: لا بد لاكتساب فهم صحيح وعميق لحقوق المرأة في الإسلام من استحضار ثلاثة ضوابط أساسية:

- (١) ما تقرره كليات الشريعة الإسلامية؛
- (٢) ما تنص عليه أحكامها الجزئية؛
- (٣) ما تضيفه المقاصد وأسباب النزول على هذه الأحكام من المعقولية.

واعتماداً على هذه الضوابط يمكن القول إن الإسلام يقرر مبدأ، وكحكم عام ومطلق، المساواة بين الرجل والمرأة. يقول تعالى: "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم" (الحجرات/١٣). ويقول تعالى: "فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر وأنثى، بعضكم من بعض" (آل عمران/١٩٥)، ويقول: "والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض" (التوبة/٧١). وهناك أحاديث ترفع من شأن المرأة مثل قوله (ص): "الجنة تحت أقدام الأمهات"، وأخرى تسوي بينها وبين الرجل، مثل قوله (ص): "النساء شقائق الرجال". ومعلوم أن الإسلام كلف المرأة بما كلف به الرجل من الواجبات الدينية وسأوى بينهما في المسؤولية. فالإتجاه العام في التشريع الإسلامي هو، إذن، مساواة المرأة والرجل في الحقوق والواجبات، أما الأحكام الجزئية التي يظهر منها أنها تخالف هذا الإتجاه فيجب البحث عن معقوليتها في المقاصد وأسباب النزول. لنستعرضها واحداً بعد الآخر:

(١) مسألة الشهادة: معلوم أن القرآن يشترط في الشهادة رجلين على الأقل أو رجلاً وامرأتين. يقول تعالى: "واستشهدوا شاهدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان، ممن ترضون من الشهداء، أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى" (البقرة/٢٨٢). وواضح من الآية أن الاعتبار الوحيد الذي راعاه الشرع في طلب امرأتين بدل رجل واحد هو احتمال أن تخطيء المرأة الواحدة أو تنسى. والخطأ والنسيان ليسا من طبيعة المرأة وجوهرها، بل هما يرجعان فقط إلى الوضعية الاجتماعية والتعليمية التي كانت عليها. ويبقى بعد هذا السؤال: كيف سيكون حكم الإسلام في هذه القضية إذا تحسّن وضع المرأة الاجتماعي والتعليمي وصار كوضع الرجل؟ هل ستطبق القاعدة التي تقول: "إذا زالت الموانع رجعت الأمور إلى أصلها، والأصل هنا هو المساواة بين الرجل والمرأة كما رأينا، أم أنه لا بد من التقيد بحرفية النص؟ إننا لا نريد أن تصدر فتوى في الموضوع، فليس ذلك من اختصاصنا. ولكننا نعتقد أن المسألة مفتوحة للإجتهد، تماماً كما فتح عمر بن الخطاب الاجتهاد في نص



واضح، أعني عدوله عن تقسيم أرض سواد العراق على المجاهدين وإيثاره الإبقاء عليها في يد أصحابها مقابل خراج، معتبراً في ذلك المصلحة العامة، مصلحة الحاضر والمستقبل.

(٢) مسألة الإرث: ينص القرآن على أن للبنت نصف نصيب الولد من الإرث "يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين" (النساء/١١). والقرآن لا يبين الاعتبارات التي تبرر هذا التمييز، وإن فلان من أعمال العقل بالرجوع الى المقاصد وأسباب النزول. والواقع أن المجتمع العربي في الجاهلية و زمن النبوة كان مجتمعاً قبلياً رعويًا، والعلاقة بين القبائل الرعوية هي علاقة نزاع حول المراعي. والزواج في مثل هذا المجتمع إذا تم بتزويج البنت لشخص من غير قبيلتها كان يثير مشاكل تتعلق بالإرث في حال وفاة أبيها. ذلك أنه إذا كان لها أن تأخذ نصيباً مما ترك، ماشية كان أو مجرد الحق في المرعى المشترك، فإن هذا النصيب سيؤول الى قبيلة زوجها على حساب قبيلة أبيها، مما قد يتسبب في منازعات وحروب. ومن أجل تلافي مثل هذه النزاعات عمدت بعض القبائل في الجاهلية الى عدم توريث البنت بالمرة، بينما منحتها قبائل أخرى الثلث أو أقل. وإذا أضفنا الى ذلك محدودية المال المتداول في المجتمع القبلي سهل علينا إدراك كيف أن توريث البنت قد يؤدي الى الإخلال بالتوازن الإقتصادي بين القبائل، خصوصاً مع تعدد الزوجات، وكان معمولاً به بكثرة... ولا شك أن الإسلام قد راعى هذه الوضعية ونظر الى وجه المصلحة، وهو تجنب النزاع والفتنة، فقرراً نوعاً من الحل الوسط يناسب المرحلة الجديدة التي دشنها قيام الدولة المحمدية في المدينة، فجعل نصيب البنت نصف نصيب الولد وجعل نفقة المرأة على الرجل (زوجة كانت أو أم).

(٣) الطلاق وتعدد الزوجات: إن إثارة هاتين المسألتين بصدد حقوق المرأة في الإسلام لا مبرر له في نظري. ذلك أن الإسلام لا يوجب الطلاق ولا تعدد الزوجات ولا ينصح بهما، بل بالعكس. لقد كانت هاتان الظاهرتان شائعتين في المجتمع العربي قبل الإسلام فعمل على الحد منهما بوضع شروط لهما تقترب من المنع: لقد اشترط "العدل" في تعدد الزوجات وأضاف: "فإن خفتن ألا تعدلوا فواحدة" (النساء/٣). وفي آية لاحقة: "ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم" (النساء/١٢٩). فهذا ميل واضح بالمسألة الى المنع. وأما الطلاق فالحديث النبوي الشهير "أبغض الحلال عند الله الطلاق" واضح لا لبس فيه. وإن فلان معنى للقول بأن الإسلام ينتقص من حقوق المرأة بالطلاق أو بتعدد الزوجات، ذلك لأنه لا يجيزهما على أنهما "حلال مطلق" بل على أنهما "حلال

مقيد" بشرط يصعب الوفاء به (العدل في تعدد الزوجات)، أو على أنهما "أبغض الحلال عند الله" وهو لا يختلف نوعيا عن الحرام.

(ج) **مسألة المرتد:** من القضايا التي تثار حول حقوق الإنسان في الإسلام قضية المرتد. وهنا لا بد من التذكير أولاً بموقف القرآن من حرية الاعتقاد، وقد سبق أن عرضنا له آنفاً. أما حكم المرتد فيجب النظر إليه من خلال نوعية "المرتد". فالمرتد الذي يقتصر ارتداده على نفسه دون أن يمس المجتمع والدولة في شيء فالقرآن لا ينص على قتله وإنما يتوعده بالعقاب الشديد في الآخرة. من ذلك قوله تعالى: "ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم" (البقرة/ ٢١٧) ويقول تعالى: "من كفر بالله من بعد إيمانه، إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان. ولكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم" (النحل/ ١٠٦). ففي هذه الآيات ومثيلاتها نجد أن حكم المرتد هو لعنة الله، وغضب الله، وجهنم ... وليس القتل، وأكثر من ذلك فباب التوبة مفتوح أمامه.

أما "المرتد" الذي يتجاوز الرجوع عن الإسلام إلى محاربته والتحالف مع خصومه فحكمه حكم آخر، لأنه في هذه الحالة بمثابة ما نعبر عنه اليوم بـ "الخيانة" للوطن والمجتمع والدولة. وقد حارب أبوبكر الصديق المرتدين لأنهم كانوا من هذا النوع، إن قاموا يهاجمون دولة الإسلام ويرفضون الإنصياح لها. ومن هنا نفهم لماذا ربط الفقهاء بين حكم "المرتد" وحكم "المحارب"، وهو من يخرج على الدولة والمجتمع ويشهر السلاح ويقطع الطريق. وإذن فالوضع القانوني لـ "المرتد" لا يتحدد في الإسلام بمرجعية "حرية الاعتقاد" بل بمرجعية "الخيانة للأمة". وإذن فالحرية شيء والردة شيء آخر. ولا نعتقد أن هناك اليوم من يدافع عن "خيانة الأمة" باسم الحرية.

(د) **حقوق الله وحقوق الناس:** تطبيق الشريعة. انشغل الفقهاء بالتمييز بين حقوق الله، وتشمل الإيمان والصلاة والصوم وسائر الفرائض والسنن التي لها مظهر تعبدي صرف أو رافقها معنى المؤونة كزكاة الفطر وعقوبات الحدود كحد الزنا وحد السرقة والكفارات، من ناحية، وتشمل من ناحية أخرى "وحقوق الناس" التي حصروها في حق أولياء المقتول في القود (أي قتل القاتل أو الدية)، وحق الجروح في القصاص (اليد باليد والسن بالسن...)، وحق الرجل الذي تعرض لما يمس عرضه كاللعن والشتم، وحق الزوجة على زوجها، وحق الزوج على زوجته، وحقوق الورثة. ومعلوم أن حصر الفقهاء لـ "حقوق الناس" في هذه المجالات الجنائية وشبه الجنائية لا يعني أن حقوق الإنسان في الفقه الإسلامي مقيدة بهذه المجالات. بل إن الفقهاء أنفسهم قد وسّعوا النظر إلى الأحكام الشرعية جملة انطلاقاً من أن مقاصدها وغرض الشرع من وضعها هو تأمين "مصالح العباد في الدنيا والآخرة"، وصنفوا هذه المقاصد أو المصالح العامة ثلاثة أصناف: ضروريات، وحاجيات، وتحسينات. أما الضروريات فهي التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين.

وهذه الضروريات حصرها الفقهاء في خمس: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال، بمعنى أن الشريعة إنما وضعت لحفظ هذه الأمور الخمسة. وأما الحاجيات "فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة، مثل الترخيص بالإفطار في رمضان للمسافر والمريض. وأما التحسينات "فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك مكارم الأخلاق".

تلك هي الطريقة التي نقترحها لتأصيل حقوق الإنسان، بالمفهوم المعاصر، في فكرنا العربي الإسلامي. فالأمر يتعلق هنا بالتفكير في هذه الحقوق داخل المرجعية التراثية مع الارتفاع بها إلى مستوى مشاغل عصرنا وتطلعاتنا. وكما أوضحنا فإن حقوق الإنسان في الإسلام، منظوراً إليها من هذه الزاوية، هي حقوق "عالمية" بمعنى أنها حقوق للإنسان بما هو إنسان و "عالميتها" تلتقي مع "عالمية" حقوق الإنسان في الفكر الغربي المعاصر في الأسس الفلسفية والمقاصد الأخلاقية. ولقد كان من الممكن أن نعمد إلى بناء حقوق الإنسان بالمفهوم المعاصر، على مقاصد الشريعة، كما حددها الفقهاء، من ضروريات وحاجيات وتحسينات. واعتبار الضروريات الخمس (حفظ النفس والعقل والدين والنسل والمال) بمثابة حقوق الإنسان الأساسية، وبالتالي تركيز التفكير في حقوق الإنسان على حفظ هذه الضروريات وتنميتها داخل مستوى الحاجيات والتحسينات. ولكننا لو فعلنا ذلك لحملنا نصوص الفقهاء في هذا الموضوع أكثر مما تحتمل، وذلك على العكس تماماً من نصوص القرآن والحديث التي هي نصوص مفتوحة قابلة للإنفتاح على قضايا عصرنا مثلما كانت قابلة للإنفتاح على قضايا العصور السابقة.

ومن هنا يتبين أن شعار "تطبيق الشريعة" سيبقى شعاراً غير مستوعب لمضامين النصوص الدينية الإسلامية إذا حصر في المجال الجنائي (قطع يد السارق مثلاً). ذلك أنه من دون القضاء على الفقر والجهل والظلم ستبقى "الحدود" مرتعاً للشبهات، والحديث النبوي يقول: "ادروا الحدود بالشبهات". فنقطة الإنطلاق في تطبيق الشريعة يجب، إذن، أن تكون تمتيع المسلم وغيره من أعضاء المجتمع الإسلامي بالحقوق الأساسية التي يقرها القرآن والحديث للإنسان كإنسان، ابتداء من حق الحياة... إلى حقوق المستضعفين. وبدون التمتع بالحقوق الأساسية المذكورة سيبقى تطبيق الحدود الشرعية مقصوراً على المستضعفين الذين يدفعهم الجوع والجهل، وما يعانون من ظلم، إلى ارتكاب ما يرتكبونه من مخالفات وجرائم. أما المستكبرون من أصحاب السلطة والجاه والمال فهم يعرفون دائماً كيف يخفون جرائمهم، وكيف يتقون الأحكام، فلا تطبق عليهم.

## الفصل السابع- تنمية الوعي الاجتماعي/التاريخي: بدلاً من صراع النخب - الكتلة التاريخية

### ألف- المجتمع المدني والنخب في الوطن العربي

إذا كان من الجائز، أو حتى من الطبيعي أو الضروري، أن يختلف الباحثون حول تعريف "المجتمع المدني"، فإن هناك واقعة أساسية وبديهية لا يمكن أن تكون موضوع خلاف، وهي أن المجتمع المدني هو، أولاً وقبل كل شيء مجتمع المدن، وأن مؤسساته هي تلك التي ينشئها الناس بينهم في المدينة لتنظيم حياتهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، فهي إذن مؤسسات إرادية أو شبه إرادية يقيمها الناس وينخرطون فيها، أو يحلون فيها أو ينسحبون منها، وذلك على النقيض تماماً من مؤسسات المجتمع البدوي/القروي التي تتميز بكونها مؤسسات "طبيعية" يولد الفرد منتمياً إليها ومندمجاً فيها ولا يستطيع الانسحاب منها، مثل القبيلة والطائفة، فالبحث في حضور أو غياب مؤسسات المجتمع المدني في قطر من الأقطار لا بد، إذن، أن ينطلق من النظر في وضعية المدن في ذلك القطر: هل المدن هي التي تهيمن على المجتمع باقتصادها ومؤسساتها وتقاليدها وتراثها... أم أن المجتمع البدوي/القروي هو السائد بمؤسساته وتقاليده وسلوكياته وقيمه وفكره؟

أعتقد أنه، فيما يخص الوطن العربي، كان الأمر ولا يزال، واضحاً لا يحتاج إلى بيان: كانت البادية والأرياف، لاتزال، هي المهيمنة بمؤسساتها وسلوكياتها وتقاليدها وعقليتها، فضلاً عن هيمنتها الديموغرافية، لا في الجبال والسهول والصحارى والقرى والأرياف فحسب، بل في المدن نفسها التي تتكون الأغلبية الساحقة من سكانها من الوافدين عليها ضمن موجات متواصلة من "الهجرة من البادية إلى المدينة".

وسوف نغض النظر هنا عن تاريخ العلاقة بين المدينة والبادية في الوطن العربي وهي العلاقة التي تشكل محور تحليلات ابن خلدون، كما هو معروف، وسنحصر اهتمامنا في الوطن العربي الحديث الذي تشكل مع بداية مرحلة الاستعمار، وهي المرحلة التي برزت فيها المدينة العربية الحديثة، حول المدن القديمة أو خارجها، وسنركز على ما يهم موضوعنا بالدرجة الأولى وهو نشوء النخب وتطورها، وبالأصطلاح القديم نشوء فئات "الخاصة" وتعاقبها. ذلك لأن مؤسسات المجتمع المدني ليست في حقيقة الأمر إلا الأطر الاجتماعية التي تنتظم فيها فعاليات النخب الحديثة السياسية والإقتصادية والثقافية.

لقد غرس الاستعمار في الأقطار التي احتلها بنيات الدولة الأوروبية الحديثة، أعني مؤسساتها الإقتصادية والاجتماعية والإدارية والثقافية، فعمل بذلك على فسخ المجال لقيام نخب حديثة انبثق الجيل الأول منها من صفوف الأرستقراطية المدنية التقليدية خاصة، إذ كانت أكثر اتصالاً واحتكاكاً بالمستعمر ومؤسساته ومع النمو النسبي السريع الذي عرفته هذه النخبة، ومع تطور وعيها الوطني والاجتماعي والإقتصادي

بالإرتباط بحركة التحرر من الإستعمار في العالم، برزت هذه النخبة لتشكل النقيض الذي أفرزه "التحديث الاستعماري" من جوفه وجوف المجتمع التقليدي، النقيض الذي سيقود النضال الوطني من أجل الاستقلال.

ومع أن مضمون "الاستقلال" كان ينصرف أولا وقبل كل شيء الى استرجاع السيادة الوطنية فإنه لا بد من أن يؤخذ في الإعتبار ذلك الفرق الواضح بين مشروع هذه النخبة الجديدة ورد الفعل الشعبي الذي قادتته النخبة التقليدية، البدوية أساسا، التي وقفت في وجه الغزو الاستعماري لدى بدايته: لقد تحركت هذه النخبة التقليدية بدافع واحد هو رد الغازي الأجنبي والحفاظ على الوضع القائم كما هو، وضع المجتمع التقليدي غير "المدني"، مجتمع القبيلة والطائفة ودولتهما. أما النخبة الجديدة التي أفرزها التحديث الإستعماري والتي قامت تطالب بالاستقلال فقد كانت تحمل مشروعا تحديثيا قوامه إضفاء الطابع الوطني على المؤسسات والبنى الحديثة التي حملها معه الإستعمار، ثم تنميتها لتشمل وتؤطر فعاليات المجتمع بأسره، وبكلمة واحدة فإن هذه النخبة الجديدة كانت تحمل مشروع تأسيس دولة حديثة وإرساء مؤسسات المجتمع المدني.

ودون الدخول في تفاصيل لا حاجة الى التذكير بها هنا فإننا نركز على واقعة أساسية تنظم عملية التطور الاجتماعي الذي عرفته الاقطار العربية منذ النضال من أجل الاستقلال الى اليوم، أي منذ ما يتراوح بين مائة سنة وخمسين سنة، حسب وضعية كل قطر. هذه الواقعة هي تعاقب النخب بوتائر سريعة على صورة "النقيض الذي يخرج من جوف الشيء"، هذا التعاقب الذي يمكن أن نجمله في الترسيمة التالية:

هناك أولا النخبة التي قادت الحركة الوطنية من أجل الإستقلال والتي خرجت، كما قلنا، من جوف الأرستقراطية المدنية التقليدية بفعل "صدمة الحداثة" الناجمة عن الإحتكاك بالغرب: الغرب المستعمر، والغرب النموذج والمثال - في آن واحد. لقد عملت هذه النخبة على تجنيد "الشعب" وتوعيته وساهمت في نشر التعليم الحديث في صفوفه. وبفعل هذا التطور الذي قادتته ستجد نفسها بعد وقت قصير أمام جيل يشكل نقيضا لها، وهو جيل خرج من جوف الحركة الوطنية التي تولت قيادتها، جيل تقوده عناصر لا تنتمي الى دائرة الأرستقراطية المدنية التقليدية، بل هي عناصر تنتمي في الغالب الى الفئات البدوية/القروية التي سكنت المدن في إطار الهجرة الحديثة من البادية الى المدينة التي عرفت منطلقها مع بداية المرحلة الإستعمارية. والأمر هنا يتعلق أساسا بنخبة جديدة تقف في الصف الثاني مباشرة وراء النخبة القيادية لتطالب بالانتقال بالنضال الوطني من مجرد العمل السياسي السلمي، "المدني" الحزبي، الى المواجهة والصدام (مظاهرات، إضرابات، مقاومة مسلحة)، فتسير الأمور في هذا الإتجاه وتتولى النخبة الجديدة قيادة "العنف الوطني"، فتكتسب بذلك مكانة وشرعية تمكنها من مزاحمة النخبة القديمة على قيادة الحركة الوطنية ومشروعها التحرري مزاحمة جديدة.

ومع نيل الإستقلال، تدخل العلاقة بين النخبتين في تناقض صريح أساسه هذه المرة ليس الاختلاف حول طريقة مواجهة المستعمر، بل اختلاف الموقع والمنزلة على صعيد السلم الاجتماعي وما يرتبط به من مصالح ومكاسب توفرها دولة الإستقلال. لقد تسلمت النخبة المنحدرة من الأرستقراطية المدنية مقاليد الأمور في دولة الإستقلال، وكان ذلك أمراً طبيعياً لأنها وحدها كانت المؤهلة لذلك بحكم خبرتها السياسية وموقعها الاجتماعي ومستواها الثقافي، وأيضاً بحكم علاقتها "السلمية" - أو التي أصبحت كذلك - مع الدولة "المانحة" للإستقلال على مائدة المفاوضات. وتنهمك هذه النخبة الحاكمة غداة الإستقلال، في عمليتين متناقضتين: تعزيز مواقعها الاقتصادية والمؤسساتية، السياسية والثقافية، الشيء الذي سيعمق الهوية ويذكي التناقض بينها وبين النخبة الناشئة الجديدة، النخبة "النقيض" الجديد من جهة، والعمل من جهة أخرى من أجل تلبية بعض المطالب الشعبية الملحة، وبكيفية خاصة على مستوى التشغيل والتعليم، الشيء الذي يمد النخبة "النقيض" بروافد جديدة تجعلها تتطلع هي الأخرى الى مواقع أفضل ومنازل أعلى.

وإذا أضفنا الى هذا وذاك ضغوط ما سمي آنذاك بـ "الإستعمار الجديد"، الذي كان يقيم العراق تلو العراق أمام دولة الإستقلال ويحول دون تحقيقها لمشروعها الوطني، أدركنا كيف أن الاختلاف حول طريقة مواجهة الإستعمار سيقفز على السطح مرة أخرى ليقدم للصراع حول المواقع والمنازل غطاء إيديولوجياً مستمداً من "الفكر الوطني" الذي أصبح الآن يتغذى أكثر من أي وقت مضى من إيديولوجيا حركة التحرر الوطني العالمية ذات الميول الثورية والإتجاه الاشتراكي. وهكذا تأتي الخطوة العملية مبررة، فيقوم "الضباط الأحرار" في الجيش، أو "العناصر الراديكالية" في الحزب، بالإستلاء على السلطة، في الدولة أو في الحزب أو فيهما معاً، ناطقين باسم النخبة الجديدة (القروية/الريفية الأصل) التي ينتمون إليها، والتي أصبحت "وحدها" تمثل الشعب، متخذين منها وسيلتهم "المدنية" لبسط الهيمنة على جسم المجتمع كله.

وتدور عملية التطور دورة أخرى مماثلة، تذكرنا بالدورة الخلدونية، فتنهمك النخبة الحاكمة بعسكريتها ومدنيها في مزاحمة النخبة القديمة على مواقعها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية وانتزاعها منها، كلاً أو بعضاً، وخلق مواقع ومنازل جديدة لأعضائها وأنصارها من جهة، وفي الوقت نفسه تنصرف، من جهة أخرى، الى "البناء والتشييد" وإلى إنشاء بنى جديدة صناعية وفلاحية في جو من الصخب الإعلامي توظف فيه شعارات الإيديولوجيات الثورية، فتكون النتيجة تعميم الوعي الاجتماعي بالفوارق الطبقية واحتكار المواقع.

وتضيق منجزات هذه النخبة التي أصبحت تحتكر الدولة والقطاع العام، عن استيعاب الأفواج الجديدة للباحثين عن العمل وفي مقدمتهم خريجو الجامعات والمعاهد العليا، فيبدأ "النقيض" الجديد في التكون على شكل نخبة جديدة تقفز الى السطح وكأنها على موعد تاريخي مع فشل النخبة الحاكمة صاحبة "دولة الثورة" في تحقيق شعاراتها

والتزاماتها، وبالتالي دخولها في أزمات اقتصادية وسياسية تزيدها المديونية الخارجية الثقيلة المتورمة باستمرار استفحالا واستشراء، فلا تجد النخبة الحاكمة ما تواجه به المطالب الشعبية إلا الإمعان في "القمع" الذي لم تعد تبرره الشعارات الوطنية الثورية، كما كان الشأن من قبل، فترتفع أصوات تطالب بالديموقراطية، وهي أصوات منبعثة في الغالب من صفوف النخب القديمة، المزاحة عن السلطة، أو من فروعها وامتداداتها التي لم تنل بعد نصيباً منها، وذلك إلى جانب أصوات أوسع مدى وأقوى دويًا، في الوقت الراهن، وفي مقدمتها جماعات ترفع شعار "الإسلام هو الحل". إنها أصوات "النقيض الجديد"، أعني النخب الجديدة التي أفرزتها مرة أخرى عملية التطور التي أبرزنا سماتها: الانتقال من البادية إلى المدينة ومن الهوامش إلى المراكز عبر انتشار التعليم وذيوع الوعي بالحاجة إلى الإرتقاء على سلم المواقع والمنازل.

ثلاثة أجيال من النخب المتعاقبة على مسرح التاريخ العربي المعاصر، يعرف أبناء كل قطر زعماءها وقادتها فلا حاجة إلى ذكرهم، ولذلك سننصرف فيما يلي إلى التركيز على ما يجمع بينها وهو الخوف من الديموقراطية.

### باء- نخبت تخاف الديموقراطية

انتهى بنا التحليل في الفقرة السابقة إلى رصد ثلاثة أجيال متعاقبة من النخب في المجتمع العربي الحديث، ويهمننا هنا أن نلقي الضوء على موقف هذه النخب من المسألة الديموقراطية.

ثلاثة أجيال من النخب المتعاقبة على مسرح التاريخ العربي الحديث تخاف جميعاً السير مع اللعبة الديموقراطية إلى نتائجها. هناك بطبيعة الحال فوارق واختلافات جزئية بين قطر عربي وآخر في هذا المجال، فوارق قد تطال الكم أو الكيف أو الزمن ولكنها مع ذلك ليست فوارق جوهرية. ويمكن تصحيح الصورة بإدخال بعض التعديلات لإبراز خصوصية هذا الصنف أو ذاك من أصناف النخب وأنواع "الدول" التي تحدثنا عنها: نخبة دولة الثورة، ونخبة الدولة التقليدية، ونخبة أو نخب الدولة شبه الليبرالية، شبه الديموقراطية. وفيما عدا ذلك تظل الصورة واحدة إذا نظرنا إليها من زاوية النتائج التي أسفرت عنها عملية تشكل "النقيض" التي شرحناها سالفاً وليست هذه النتائج، في نهاية التحليل، غير الوضع العربي الراهن حيث تتصارع، بعنف في مكان وبصمت في آخر، أجيال النخب التي تحدثنا عنها، من أجل المنازل (جمع منزلة)، من أجل "الجاه المفيد للمال" حسب عبارة ابن خلدون، من أجل السلطة والمصالح.

وهناك بقايا الأرستقراطية المدنية التقليدية وامتداداتها، وهناك "الطبقة المسيرة" التي أفرزها القطاع العام من داخله أو نشأت على هوامشه بالتعامل معه واستغلاله نوعاً من الاستغلال، ثم هناك الفئات المطالبة المعارضة المحتجة، من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، وهي تعبر، بصورة أو بأخرى، تعبيراً مطابقاً أو مقلوباً عن

مطالب وحاجات الأغلبية من الشعب، لا أقول "الساحقة" بل أقول المسحوقة المغلوبة على أمرها. والحديث عن الديمقراطية، أو عن المجتمع المدني، في الوطن العربي لن يكون له أي مدلول واقعي إذا لم يستحضر هذه الخريطة الاجتماعية، ويأخذ في الاعتبار قدرة، وإمكانية، هذه الخريطة على تحمل الديمقراطية وفسح المجال أمام مؤسسات المجتمع المدني، ذلك لأن ما يجمع الأجيال الثلاثة من النخب التي تحدثنا عنها هي أنها جميعاً تخشى الديمقراطية، أو تتخوف من نتائجها، نظراً لكون علاقاتها بجسم المجتمع لا تمر عبر مؤسسات من نوع مؤسسات المجتمع المدني التي هي الشرايين والقنوات التي تضمن، أو على الأقل تجعل في الإمكان، احترام قواعد الممارسة الديمقراطية.

الأرستقراطية المدنية تخشى الديمقراطية لأنها لم تعد تهيمن على قنوات التأثير في الأغلبية العديدة من السكان وكسب أصواتها. و "الطبقة المسيرة" بدورها تخشى الديمقراطية لأنها تعلم أن النتيجة الحتمية لكل ممارسة ديمقراطية حقيقية ستكون إفتقادها لمركزها ومنزلتها كـ "طبقة مسيرة"، أي انتقال السلطة من أيديها إلى أيدي أخرى. أما الفئات "الجديدة" المطالبة المحتجة، بعنف أو بصمت، فهي ترى "الديمقراطية" في استلامها السلطة لأنها تعتبر نفسها الممثل "العديدي"، وأحياناً الشرعي والتاريخي، للأمة وهي لا تقبل الديمقراطية التي قد تؤدي إلى استلام "النخبة العصرية"، المدنية الأصل أو التي تمديننت، لمقاليذ الأمور بواسطة "لعبة" الانتخابات كما هي في الغرب حيث تلعب الدعاية والقدرة الإعلامية دوراً حاسماً.

وما من شك في أن هذا الخوف من الديمقراطية الذي يعم سائر النخب والذي يضيف الطابع الإشكالي على المسألة الديمقراطية في مثل الوضعية التي شرحناها، يجد ما يؤسسه في نوع الاقتصاد السائد: الاقتصاد الذي لا تهيمن فيه المؤسسة المستقلة عن الدولة التي هي الأساس الذي يقوم عليه المجتمع الحديث. وبالتالي مؤسسات المجتمع المدني الاجتماعية والسياسية والثقافية. والاقتصاد في الوطن العربي يهيمن فيه عنصران، أو قطاعان، لا يدفعان إلى تكوين مؤسسات: الزراعة الطبيعية غير المصنعة التي تركز هيمنة الطابع البدوي القروي في المجتمع، وهو الطابع المناقض بنوع مؤسساته وتقاليد العائلية السائدة فيه للمجتمع المدني كما أبرزنا قبل. أما ثاني القطاعين فهو الريع وما في معناه، أعني الدخل الذي يأتي للدولة لا من مسلسل عملية الانتاج في داخل البلد بل من عائدات النفط والعمال المهاجرين والهبات والقروض، هذا النوع من الدخل الذي يشكل العنصر الأساسي في اقتصاد جل الأقطار العربية في الظرف الراهن يقع تحت تصرف الدولة: تنفق منه في حماية نفسها وتعزيز سلطتها وتقوية أجهزتها مما يجعلها مستقلة كلياً أو جزئياً عن دافعي الضرائب (الذين كانت مطالباتهم، في أوروبا، بحقوقهم في مراقبة تصرف الحاكم بأموال الضرائب هي الأصل في الديمقراطية الحديثة)، من جهة، وتمول منه المشروعات العامة والخدمات الاجتماعية فضلاً عن أجور الموظفين وتدعيم المواد الغذائية، مما يجعل يد الدولة هي العليا في كل مجال: تتوقف عليها حياة الأفراد والمؤسسات ولا تتوقف هي على أية قوة اقتصادية مستقلة عنها.



وإذا أضفنا الى هذا وذاك هروب الأموال الوطنية الى الخارج خوفاً من سطوة رجال الدولة وتسلبهم ومن تقلب الأحوال وعدم الاستقرار السياسي، وأخذنا في الإعتبار كذلك اقتصار ما يبقى منها في الداخل على المشروعات الصغيرة التي تدر الربح السريع من جهة، واعتبرنا تحكم الرأسمالية العالمية في الاقتصاد العالمي وتسرب نفوذها الى داخل كل قطر، وهو نفوذ استغلالي مخرب لعملية التنمية المستقلة في أقطار "الجنوب" من جهة أخرى، أدركنا كيف أن الوضع الاقتصادي العام في الوطن العربي لا يفرز من خلال آلياته الذاتية ما يكفي من البنيات والمؤسسات التي تعطي للمجتمع الطابع المدني الحديث وتجعل الديمقراطية السياسية اختياراً يفرض نفسه، ليس فقط من خلال رغبات الناس ونضالاتهم بل أيضاً بضغط "قوة الأشياء" ذاتها، قوة الواقع المؤسساتي المتنامي.

إن الوضع الاقتصادي في الوطن العربي ليس من هذا النوع. فهو على العكس من ذلك، وضع تهيمن فيه مؤسسة كلية واحدة، هي الدولة وأجهزتها الداخلية وارتباطاتها الخارجية، لذلك فإنه يفرز تفكيراً سياسياً "تلقائياً" مماثلاً. وأقصد بالتفكير السياسي التلقائي ذلك الذي يتم - سواء مع أو ضد - بوحى من الوضع الاقتصادي الاجتماعي القائم ودخل حدوده وبواسطة معطياته والذي تكرسه الثقافة السائدة. والوضع القائم، اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً وثقافياً، في الأقطار العربية تهيمن فيه الدولة، كما قلنا، بوصفها "المؤسسة الكلية الواحدة". والتفكير السياسي "التلقائي" الذي يفرزه هذا الوضع يكتسي هو الآخر الطابع نفسه. فالناس يتصورون التغيير وينتظرون الأفضل من مؤسسة كلية واحدة بديلة، ولكن مماثلة، يطلقون عليها من الأسماء والأوصاف ما يختلف على صعيد الإحالة الإيديولوجية (إيديولوجية دينية، أو قومية، أو ثورية) مع بقاء المضمون واحداً يعبر عنه بـ "المستبد العادل" أو "الزعيم البطل" أو "القائد الفذ".... إن الحل يلتمس في الفرد المؤسسة البديل... في "الربان"، وكأن السفينة التي لا تقلع يكمن عيبها في الربان وتوجيهه فقط وليس في بنية السفينة وآلياتها أيضاً.

### جيم - ضرورة الديمقراطية

إن الإشكالات التي عرضنا لها في الصفحات الماضية بخصوص المسألة الديمقراطية في الوطن العربي تطرح مسألة تأسيس الوعي بالديموقراطية في مجتمعنا العربي: هل ننظر إلى الديمقراطية من خلال الظروف التاريخية التي أنتجتها في أوروبا أم من خلال الظرف التاريخي العربي الراهن الذي يجعل الديمقراطية ضرورة تاريخية. بعبارة أخرى هل ننظر الى الديمقراطية من خلال ما قد يعتبره المؤرخ أسباباً لقيامها في الغرب، أم من خلال المهام التي يسندها لها في الوطن العربي المشرع للمستقبل، المفكر والمناضل السياسي؟

إننا نختار دون تردد المنظور الثاني، ذلك لأن المنظور الأول لا يمكن أن ينتج في أحسن الأحوال سوى تفسير معين للتاريخ على هذه الدرجة أو تلك من النجاح، أما المنظور الثاني فهو يقود الى صنع التاريخ، ونحن الى هذا أحوج.

الديموقراطية اليوم ليست موضوعاً للتاريخ، بل هي قبل ذلك وبعده ضرورة من ضرورات عصرنا، أعني أنها مقوم ضرورية لإنسان هذا العصر، هذا الإنسان الذي لم يعد مجرد فرد من "رعية" بل هو مواطن يتحدد كيانه بجملة من الحقوق هي الحقوق الديموقراطية التي في مقدمتها الحق في اختيار الحاكمين ومراقبتهم وعزلهم، فضلاً عن حق الحرية، حرية التعبير والاجتماع وإنشاء الأحزاب والنقابات والجمعيات، والحق في التعليم والعمل، والحق في المساواة مع تكافؤ الفرص السياسية والاقتصادية وغير ذلك. فالمسألة الديموقراطية يجب إذن أن ينطلق النظر إليها لا من إمكانية ممارستها في هذا المجتمع أو ذاك بل من ضرورة إرساء أسسها وإقرار آلياتها والعمل بها بوصفها الإطار الضروري لتمكين أفراد المجتمع من ممارسة حقوق المواطنة، من جهة، وتزويد الحاكمين بالشرعية الحقيقية التي تبرر حكمهم من جهة أخرى.

والشرعية الديموقراطية هي اليوم الشرعية الوحيدة التي لا بديل لها: إن الشرعية الثورية التي نادت بتأجيل الديموقراطية السياسية بذريعة إعطاء الأولوية لأهداف أخرى اعتبرت مقدمات وشروطاً لـ "الديموقراطية الحقة" قد فشلت في تحقيق أهدافها تلك. وسواء كان فشلها بسبب عوامل ذاتية، أم بسبب تنخلات خارجية، فإن النتيجة الوحيدة الملموسة التي تفرض نفسها اليوم هي بروز الحاجة إلى الديموقراطية بوصفها حقاً لا شيء يبرر تعليقه أو وضعه تحت الرقابة أو الوصاية من أية جهة كانت. وأية أهداف تطرحها الدولة في عالم اليوم لا يجوز وضعها فوق الديموقراطية وحقوق الإنسان، بل بالعكس يجب أن تكون جميع الأهداف نابعة من هذه الحقوق وخادمة لها. أما "الشرعية التاريخية" التي قد يدعيها هذا الحاكم أو ذاك فهي شيء من أشياء الماضي، بمعنى أنها لم تعد قادرة على تبرير ذاتها بذاتها في العصر الحاضر، والشيء الوحيد الذي يعينها على تبرير نفسها هو دخولها تحت الشرعية الديموقراطية وتكييفها مع أحكامها. وذلك وحده هو الذي يمكن أن يعطيها معنى في الحاضر ويفتح أمامها باب الاستمرارية.

ومن جهة أخرى فإن النظر إلى الديموقراطية كمبدأ، أي كإطار لممارسة الإنسان لحقوق المواطنة، يجعلها سابقة على القنوات والمؤسسات التي تمارس فيها وبواسطتها، تماماً مثلما أن حق المريض في الشفاء سابق على توافر ما يتم به الشفاء من أدوية وأجهزة ومستشفيات. وواضح أن طرح المسألة هذا الطرح المبدئي الصحيح يرفع ذلك الإشكال الذي ينجم عن ربطها بالمجتمع المدني كما تربط الدجاجة والبيضة إحداهما بالأخرى. صحيح أن الممارسة الديموقراطية إنما تتم وتتأتى عبر ما نسميه "مؤسسات المجتمع المدني"، ولكن الشيء الذي يجب أن لا يغيب عن أذهاننا هو أن قيام هذه المؤسسات جزء من الديموقراطية نفسها: فبممارسة الحقوق الديموقراطية، حق حرية التعبير وحرية إنشاء الجمعيات والأحزاب والنقابات والحق في العمل وفي المساواة وتكافؤ الفرص وتداول السلطة... بممارسة هذه الحقوق تنشأ مؤسسات المجتمع المدني، وبتغلغلها في الكيان الاجتماعي العام تتعمق الممارسة الديموقراطية بدورها.

وواضح أن هذا التأكيد المبدئي للديموقراطية، بوصفها إطاراً لممارسة حقوق المواطنة وقيام مؤسسات المجتمع المدني، لا يجعل نتائج التحليل الذي قمنا به غير ذات موضوع. فالممارسة الديموقراطية إنما تتم في مجتمع، والمجتمع ليس مجرد كم من الأفراد، بل هو علاقات ومصالح وفئات وصراعات ومنافسات مما يجعل الديموقراطية، في نهاية التحليل، طريقة سلمية وإيجابية لتنظيم العلاقات داخل المجتمع تنظيمًا عقلانياً يوجه الصراع والمنافسة لفائدة تقدم المجتمع ككل في إطار ممارسة المواطن لحقوقه. وإذا كانت الديموقراطية في أوروبا قد قامت بتنظيم العلاقات الرأسمالية وتصريف الصراع فيها تصريفاً سلمياً فلا شيء يبرر اعتبارها جزءاً من العلاقات الرأسمالية نفسها، بل على العكس فالعلاقات الرأسمالية تقوم في جوهرها على التسلط والإحتكار والإستغلال، بينما تهدف الديموقراطية الى الحد من ذلك الى أدنى درجة ممكنة بما تقيمه من أجهزة للمراقبة وتقدمه من إمكانيات للمقاومة وتغيير موازين القوى. فالديموقراطية من هذا المنظور هي، إذن، الإطار السلمي البناء لحل الصراعات داخل المجتمع وترتيب العلاقات فيه لصالح تقدم الأمة وتمتع المواطن بحقوقه كاملة.

والمجتمعات العربية تعيش اليوم صراعات مختلفة متداخلة، وقد أبرزنا في الفقرات السابقة جانباً منها وهو صراع أجيال النخب. وإذا نحن تجاوزنا الآن التحليل الاجتماعي الثقافي ونظرنا الى هذا الصراع من المنظور التاريخي الحضاري العام فإننا سنجد أن الأمر يتعلق بعملية تحول حضارية كبرى، عملية انتقال المجتمعات العربية من حضارة البادية والقرية، التي تسود فيها الزراعة والرعي، الى حضارة المدينة التي تهيمن فيها الصناعة والتجارة والخدمات العامة: من مجتمع المؤسسة الطبيعية (القبيلة) الى مجتمع المؤسسة العقلانية. ونقطة "الحرج" في عملية التحول هذه هي كونها تتم بوتائر سريعة وعلى مدى واسع جداً، لأن دوافع "الانتقال" وبواعثه ليست نابعة فقط من جوف المجتمع بفعل تطور داخلي، كما حدث في أوروبا، بل إنه انتقال، أو تحول، يتم تحت ضغط حضارة عالمية أغرقت العالم بمنجزاتها وإغراءاتها وآلياتها، وفرضت نفسها كحضارة للعصر كله، وكتتويج للمراحل السابقة من التاريخ البشري.

ومن هنا جاء تعاقب النخب الجديدة في الوطن العربي - والعالم الثالث عموماً - سريعاً لدرجة أن اللاحق لا يترك فيه للسابق فرصة بسط هيمنته عبر مؤسسات تنشأ بفعل تراكم منجزاته وخبراته وإشباع طموحاته. وما يحدث هو أن تعميم معطيات الحضارة الحديثة، عبر نشر التعليم ووسائل الإعلام وانتشار السلع وما يرافق ذلك من تعميم الوعي الاجتماعي والسياسي، يستحث الناس وخاصة الأجيال الجديدة علي التطلع الى وضعيات ومواقع أحسن: فلم يعد ابن الفلاح محكوماً عليه أن يكون فلاحاً ولا ابن الحداد أن يكون حداداً، كما كان الشأن في الماضي حينما كانت التطلعات الفردية والجماعية مؤطرة داخل مجالات محدودة ومواقع موروثية أبا عن جد. فالمجالات والمواقع أصبحت كلها مفتوحة بفعل نشر التعليم وانتشار وسائل الإعلام وتعمق الوعي السياسي والاجتماعي. وقد قوى هذه التطلعات، وأضفى عليها صبغة الممكن القابل للتحقق، حاجة دولة الاستقلال الى الأطر (الكوادر) والموظفين وبرزت حاجات جديدة تتزايد

باستمرار، فكان طبيعياً إذن أن تتزاحم النخب وتتعاقب بتزاحم الأجيال الصاعدة وتعاقبها خاصة مع ارتفاع نسبة المواليد. والنخبة ليست في نهاية الأمر سوى مجموعة من أبناء الجيل الواحد، أو الأجيال المتداخلة الذين تجمع بينهم تطلعات وتحركات طموحات يضافون عليها صفة الإطلاق، فيجعلونها مشروعاً مستقبلياً للمجتمع كله، ويعملون على تجنيد "الشعب" من أجل تحقيقها.

وعملية كهذه - عملية التحول التاريخي الحضاري الواسع وما يطبعها من تزاحم النخبات وتعاقبها السريع - تجعل الانتقال من موقع اجتماعي أو سياسي أو إيديولوجي أمراً ميسوراً يتم في كثير من الأحيان بصورة تلقائية: فالحوازج الطبقية والمؤسسية في مثل هذه الحال تصبح متحركة ولينة بحيث يمكن القفز عليها بسهولة ودون أقل حرج: فالإنتقال من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، أو العكس، ومن الفقر إلى الغنى، ومن "خشونة البداوة إلى رقة الحضارة"، حسب تعبیر ابن خلدون، وتغيير الولاء للشخص أو للحزب، واستبدال غطاء إيديولوجي بآخر، بل لباس بآخر (واللباس قد أصبح رمزاً إيديولوجياً عند بعض النخب)، يجري كله مجرى الأمور التي لا ضابط لحركتها ولا قوالب لمجاريها مما يفتح الباب أمام جميع الاحتمالات.

من هنا تبدو الديمقراطية ضرورة تاريخية، لأنها وحدها القادرة على إقامة مؤسسات ووضع أطر لتفعيل التحولات الكبرى هذه. فالتعبير الديمقراطي الحر والإعتراف بالإختلاف والتغاير، إضافة إلى تداول السلطة، هي الشروط الضرورية التي تضمن - أو على الأقل تساعد على - تصريف الحركة والصراع داخل عملية التحول تلك تصريفاً سلمياً، وبالتالي تفسح المجال لقيام مؤسسات المجتمع المدني من أحزاب وجمعيات ونقابات ومجالس منتخبة، وهي المؤسسات التي تؤطر الصراع والحركة والتحول داخل المجتمع في اتجاه التقدم التاريخي. ونحن عندما نؤكد هنا على الديمقراطية كضرورة تاريخية فلأننا لا نرى بديلاً لها في ظل عملية التحول الكبرى التي تحدثنا عنها، سوى الإحباط والفوضى المؤديين إلى الحرب الأهلية، الصامتة أو المعلنة. والحرب الأهلية لا تفرز بديلاً، ولا ينتصر فيها طرف على طرف انتصاراً تاريخياً يقفز بالمجتمعات خطوات إلى الأمام، بل على العكس فالحروب الأهلية تنتهي دوماً إلى نتيجة واحدة هي هزيمة جميع الأطراف. والديموقراطية هي البديل التاريخي الوحيد لمثل هذه الهزيمة.

#### دال- ضرورة الكتلة التاريخية

إن الديمقراطية تفرض نفسها على الوطن العربي كضرورة وجودية. وهذه حقيقة قد لا يجادل فيها أحد، ولكن المشكلة التي تطرح نفسها بعد التحليل الذي قدمناه هي مشكلة الانتقال إلى الديمقراطية في أوضاع يمكن وصفها بأنها بطبيعتها الراهنة، غير حبلية بالديموقراطية. ومن هنا يبدو أن الطريق إلى الديمقراطية في الوطن العربي طريق خاص، طريق يستوجب قيام "كتلة تاريخية" تنبني على المصلحة الموضوعية

الواحدة التي تحرك في العمق ومن العمق جميع التيارات التي تنجح في جعل أصدائها تتردد بين صفوف الشعب، بل بين صفوف الأمة، بصورة من الصور: المصلحة الموضوعية التي تعبّر عنها شعارات الحرية والأصالة والديموقراطية والشورى والعدالة الاجتماعية وحقوق المستضعفين وحقوق الأقليات والأغليات.

هنا وفي هذه النقطة بالذات يتضح كم هو ضروري اليوم إعطاء الأولوية للثقافي على غيره، ويتضح بشكل لا لبس فيه المعنى الذي يجب أن يعطى لهذه المقولة. إن أولوية الثقافي في هذا السياق لا تعني إحلال المثقفين محل الساسة ورجال الأعمال، ولا جعل التأمّلات الثقافية والمشاكل الفكرية المحض تنوب عن الممارسة السياسية والفعالية الاقتصادية. إن أولوية الثقافي تعني في السياق الذي نتحرك فيه قيام نوع من الإجماع الفكري بين جميع التيارات السياسية والطبقات والفئات، بما فيها الطبقة المسيرة نفسها أو قسم منها على الأقل، حول قضايا وأهداف وطنية وقومية تفرضها الظروف الراهنة على الأمة ككل: كالحاجة إلى تنمية بشرية عربية شاملة في إطار تكامل اقتصادي قومي هادف، والحاجة إلى إقرار ديموقراطية حقيقية تعطي الشرعية لممارسة سلطة الحكم على الصعيد القطري ولبناء العلاقات والارتباطات الوحدوية على الصعيد العربي العام، والحاجة، أخيراً وليس آخراً، إلى الاستقلال الثقافي - الذي نضعه هنا كمقابل للإختراق الثقافي - والذي يعني عدم التبعية والوقوف في وجه ثقافة الإختراق التي تكرسها وسائل الإعلام الدولية السمععية البصرية، مع التفتح في الوقت نفسه على مكتسبات الحضارة الحديثة ذات الطابع الإنساني والعمل على تبيئتها في إطار استراتيجية التجديد من الداخل.

وغني عن البيان أن هذه الحاجات/الأهداف أصبحت الآن بمثابة شرط الوجود لأيّة نهضة أو لأيّ تقدم، سواء على الصعيد القطري أو على المستوى القومي.

إنها أهداف تاريخية يتطلب إنجازها قيام كتلة تاريخية، لأنها أهداف لا تستطيع أية طبقة أو فئة أو حزب أو جماعة بمفردها القيام بها في قطرها، ولا تستطيع أية دولة أو مجموعة من الدول العربية الإنفراد بأعبائها وتحمل تبعاتها على مستوى الوطن العربي كله. فالمطلوب، إذن، هو قيام كتلة تاريخية تضم جميع فئات المجتمع على الصعيد القطري وجميع الدول العربية على الصعيد القومي، كتلة لا ترتبط بالمشاريع الإيديولوجية التي تضعها أمامها الفئات المتصارعة المتناحرة، سواء أكانت جماعات أو أحزاب، أم دولا وتكتلات، بل تنطلق من الحاجات/الأهداف التي ذكرنا والتي قلنا عنها إنها تشكل اليوم شرط الوجود لأي مشروع مستقبلي في النهضة والتقدم.

وهذا لا يعني أن على جميع المدعويين إلى الإنخراط في هذه الكتلة التاريخية أن يتخلوا عن مشاريعهم الإيديولوجية ومدنهم الفاضلة، بل إن المطلوب هو وضع ذلك في موضعه الذي يسمح به الظرف التاريخي. والظرف التاريخي القائم اليوم يفرض نوعاً من التأجيل - لمدة قد تكون قصيرة أو طويلة - لكل طموح إلى التعميم الإيديولوجي الذي

يقوم به عادة كل ذي إيديولوجيا. والبديل، كما يبدو على المدى المنظور، هو ذلك الذي يخرج من جوف الأمة كلها وليس ذلك الذي تنفرد به هذه الفئة أو تلك.

ومن جهة أخرى فإن قيام كتلة تاريخية من النوع الذي ندعو إليه لا يعني إقصاء أية طبقة من الطبقات، بما في ذلك طبقة المسيرين والحكام، كما أنه لا يعني بالمقابل تعليق الصراع الاجتماعي ولا صرف النظر عن النضال من أجل الديمقراطية الحقيقية والعدالة الاجتماعية بكل شروطها: من تكافؤ الفرص وتقليص الفوارق الاقتصادية والثقافية والاجتماعية بين المدينة والعالم القروي، من ناحية، والطبقات الاجتماعية في كل منهما من ناحية أخرى. كل ما في الأمر أنه بدلا من أن تكون هذه الأهداف السياسية والاجتماعية أهدافا لحزب أو طبقة، تصبح في ظل الكتلة التاريخية أهدافا للمجتمع ككل، وذلك عن طريق تحقيق "الإجماع الثقافي" حولها، هذا "الإجماع" الذي يشكل لحام هذه الكتلة، كما أنه بدلا من أن تتغذى تلك الأهداف السياسية الاجتماعية من الصراع الطبقي أو الطائفي أو الفئوي فإنها تستقي وقودها، في ظل الكتلة، ليس من المصالح الطبقية وحدها بل أيضا من الأهداف الوطنية والقومية والتي يلتزم بها الجميع، وهي أهداف الكتلة.

والكتلة التاريخية فوق ذلك كله ليست أبدية، بل لا بد أن يأتي يوم تكون فيه قد أنجزت مهمتها، ويكون ذلك في الغالب عندما يتمكن التفاعل بين الأطراف والقوى المكونة لها من تحقيق نوع من التداخل بينها تفتقد فيه التصنيفات القديمة أهميتها ومبررها مما يسمح بظهور تصنيفات جديدة تخرج من جوف الكتلة ككل لتحل محلها. والمتأمل لوضعية الأحزاب والنقابات والجمعيات في الوطن العربي اليوم لا بد أن يخرج بنتيجة تفرض نفسها وهي أن جميع التشكيلات السياسية والنقابية والمهنية في الوطن العربي - إن وجدت - قد بلغت درجة من الترهل والانحلال، مع استثناءات قليلة هي الشاذ الذي يؤكد القاعدة، إلى درجة أصبحت معها إعادة بعث الحياة فيها نوعا من العبث وضياعا للوقت. وهكذا، فلا "الحزب الوحيد" في هذا القطر أو ذاك، ولا الأحزاب القومية، ولا الأحزاب الشيوعية والتنظيمات اليسارية، ولا الجماعات الإسلامية، ولا النقابات... لا واحد من هذه التشكيلات بمنأى عن الصراعات الداخلية والإنقسام والتشرذم والعطالة التنظيمية والفكرية، وبالتالي ليس أي منها بقادر على أن يتابع السير بزخم وأمل، ولا أن يستأنف حياة جديدة بعملية تغير داخلي، فضلا عن أن القيام بمفرده بتحقيق المهام المطروحة، مهام التنمية الشاملة. وإن كان فإن الكتلة التاريخية لا تتطلب من الأحزاب والتشكيلات الحاضرة التكرار لتاريخها أو التضحية بأحلامها أو حتى التخلي عن أسمائها، وإنما تتطلب منها فقط التخلص من الشرنقة المترهلة التي تسجن فيها نفسها لتمكن من الارتباط ارتباطاً جديداً، حياً وفاعلاً، بجسم المجتمع والمساهمة، بالتالي، في بعث الحركة فيه من جديد.

ولا بد من التسليم إذن بحقيقة أو وضعية التشكيلات السياسية والنقابية والمهنية هي اليوم في الوطن العربي كما وصفنا، أما وضعية الدولة فليست بأحسن حالا ولا

نحتاج الى شرح حالها. وإن فلا مناص ولا مخرج إلا بهذا النوع من الكتلة التاريخية التي يمكنها وحدها أن توفر فرص العمل الجاد القادر على مواجهة الوضعية المتردية التي يعانيتها الوطن العربي والتصدي للأخطار التي تواجهه على مختلف المستويات والأصعدة.

توي  
ماء  
ابل  
نية  
ية  
في  
اف  
فا  
نذي  
من  
من  
بيع  
  
قد  
توى  
يتها  
ها  
خرج  
وطن  
شاذ  
عبث  
زباب  
ولا  
نردم  
زخم  
فرده  
ب من  
ي عن  
نفسها  
في  
  
بهنية  
ولا

## خلاصة عامة

كان الهدف من هذا البحث إعادة بناء مفهوم التنمية، بمعناها الواسع الشامل، على أساس اعتبار الخصوصية الإقليمية ومعطياتها الخاصة، وقد سلكنا في البحث مسلكاً تطبيقياً أخذين في الاعتبار الكامل وضعية العالم العربي الذي اخترناه مجالاً لهذه الدراسة: وضعيته الاجتماعية والثقافية دون إهمال الجانب الاقتصادي، ولو أنه يقع خارج اختصاصنا.

وهكذا فإننا ربطنا بين التنمية بمعناها الانساني الشامل وما نعتبره العناصر الأساسية التي تقوم عليها خصوصية العالم العربي في هذا المجال: فالتفكير في التنمية، وبكيفية عامة طرح مسألة النهوض والتقدم، قد تم في العالم العربي قبل شيوع مفهوم "التنمية" بمعنى القضاء على "التخلف" الذي طبع أوضاع البلدان التي نالت استقلالها عقب الحرب العالمية الثانية (في افريقيا وآسيا، وقبلهما أقطار أمريكا اللاتينية). ذلك أن التفكير في التنمية الشاملة قد بدأ في العالم العربي منذ أواسط القرن الماضي، من خلال ذلك السؤال الأساسي في الفكر النهضوي العربي، وهو: "لماذا تأخرنا وتقدم غيرنا؟". لقد طرحت مسألة النهضة والتقدم من خلال هذا السؤال طرحاً شاملاً، إذ كان المقصود هو التجديد الثقافي والنهضة الاجتماعية والاصلاح السياسي والتقدم الاقتصادي.

وبما أن العالم العربي قد عرف، قبل بضعة قرون فقط، حضارة زاهرة طبعت مختلف مجالات الحياة في هذه المنطقة من العالم فإن التفكير في النهضة والتقدم قد ارتبط - كما هو الشأن في كل نهضة - بإحياء التراث والتماس السند منه، خصوصاً والنهضة العربية الحديثة قد انطلقت تحت دوي مدافع التوسع الاستعماري الأوروبي. وبما أن التراث العربي الإسلامي، الذي لا يزال حياً في نفوس الأفراد، وحاضراً في جسم المجتمع، ليس مجرد نقوش أو فولكلور ولا مجرد أدب وفكر، بل هو نصوص قانونية - فقه - وقيم أخلاقية وسلوكية وتصورات جمعية ترسم رؤية للعالم خاصة، الماضي منه والحاضر والمستقبل، فإن التفكير في التنمية الشاملة لا يمكن أن يتجاهل أهمية هذا التراث، ليس فقط بوصفه موضوعاً للتنمية فحسب، بل أيضاً بوصفه وسيلة لها، لا بد من توظيفه في صالحها.

ومن هنا جاءت ضرورة ربط التنمية البشرية، في العالم العربي، بالتجديد والتحديث: تجديد الفكر وتحديث المجتمع، الشيء الذي يعني أولاً وقبل كل شيء: "تحريك السواكن" في كل منهما بهدف ربط الماضي بالحاضر في اتجاه المستقبل. وبما أن العالم العربي هو فعلاً "عالم" واحد، توحيده الجغرافيا والتاريخ والاشتراك في التراث والتطلعات والطموحات، ويوحده أيضاً الغرب نفسه الذي ينظر إليه كـ "آخر" وكمجال لمصالحه، فإن التفكير في التنمية اليوم، تماماً كما كان التفكير في النهضة بالأمس، لا يمكن أن يتجاهل هذه الحقيقة: حقيقة التكامل بين الأقطار العربية بشريا واقتصاديا، فضلاً عما يجمع بين شعوبها من وحدة الثقافة ووحدة المصير.



إن ربط التفكير في التنمية البشرية بهذه المعطيات الخاصة بالعالم العربي هو ما نقصده هنا بعبارة "التجديد من الداخل". ذلك أن أية نظرية في التنمية لا يمكن أن تجد مجالاً للتطبيق في العالم العربي مالم تبدأ أولاً بتصفية الحساب مع إشكاليات الفكر النهضوي، وبالتالي إعادة طرح مسألة النهضة والتنمية طرْحاً جديداً يكون في مستوى تطور الوعي العربي وبالتالي في مستوى المهام المطروحة. لقد انتهى الفكر النهضوي العربي إلى سجن نفسه ضمن ثنائيات أصبحت بمثابة عوائق معرفية تمنع من صياغة تصور مطابق للتنمية البشرية الشاملة. ولقد حللنا هذه الثنائيات التعارضية (ثنائيات): العروبة/الإسلام، الدين/الدولة، الأصالة/المعاصرة، الواحدة/التجزئة) وكشفنا عن جوانب الإشكال ومكامن الزيف فيها، من خلال تعرية أصولها وبيان حدودها على صعيد الزمان والمكان، لتجاوزها بالارتفاع بقضية النهضة والتنمية إلى مستوى "المشروع الحضاري العربي"، هذا المشروع الذي ربطنا فيه بين اتجاه "المستقبل الماضي" وطموحات "المستقبل الآتي".

وهكذا نظرنا إلى قضية التنمية البشرية من خلال نظرة فلسفية للتاريخ العربي ترى فيه نزوعاً نحو أهداف هي بعينها الأهداف التي يفرضها الحاضر العربي على كل تفكير جدي في المستقبل: فالنزوع نحو التوحيد والوحدة الذي طبع مسيرة التاريخ العربي يلتقي مع حقيقة تفرض نفسها اليوم، أكثر من أي وقت مضى، وهي أن التنمية في الوطن العربي لا يمكن أن تكون شاملة على مستوى القطر الواحد إذا لم تصدر من استراتيجية للتنمية الشاملة على صعيد الوطن العربي ككل. والنزوع نحو التمسير والتمدين الذي انتقل بالمجتمع العربي في أزهى عصوره التاريخية من "خشونة البداوة إلى رقة الحضارة"، حسب تعبير ابن خلدون، يلتقي هو الآخر مع مطلب يطرح اليوم نفسه بإلحاح، مطلب الارتفاع بنمط الحياة (اقتصادي واجتماعي وثقافي) في البادية والأرياف العربية إلى المستوى الذي يجعل منه امتداداً لنمط الحياة في المدن، وبالتالي التخفيف إلى أقصى حد ممكن من وطأة الإنشطار الذي ينخر جسم المجتمع العربي والذي يجعل منه جسماً يعيش فيه، جنباً إلى جنب، نمطان من الحياة: حياة العصور الوسطى وحياة الحداثة المعاصرة، مما يجعل إنتاج، وإعادة إنتاج، كل ما هو تقليدي و "متخلف" في الفكر والسلوك عملية مسترسلة تعرقل، بل تجهض، ما يبذل من مجهودات على طريق التحديث والتنمية. أما النزوع نحو بناء الحكم في الإسلام على أساس الشورى والعدل، والذي كان وراء ما لا يحصى من الثورات والحركات الاجتماعية والسياسية والثقافية المعارضة المطالبة، فهو يلتقي على طول الخط مع الحاجة إلى إقامة ديموقراطية حقيقية، وهي الحاجة التي تعبّر عن نفسها اليوم بمختلف الوسائل والتي تطرح نفسها كقضية الساعة في جميع أنحاء الوطن العربي، "وأخيراً وليس آخراً، يلتقي النزوع نحو العقلنة الذي رافق مسيرة الفكر العربي في مختلف مراحل التاريخ مع ضرورة العقلانية، هذه الضرورة التي تفرض نفسها على جميع المستويات والأصعدة في هذا العصر، عصر التنظيم والتخطيط والحاسوب.

وبما أن التنمية البشرية تركز، ولا بد لها أن تركز، على البعد الثقافي، دون إهمال الأبعاد الأخرى، فقد ركزنا بدورنا على هذا البعد الأساس، فربطنا التنمية عموماً بـ "حالة العلم" التي تطبع عصرنا، وتبيننا ذلك التعريف للتنمية الذي يقول عنها إنها: "العلم حين يصبح ثقافة"، العلم ليس بوصفه معارف صحيحة مستخلصة من دراسة تحليلية للواقع المادي والاقتصادي والاجتماعي فحسب... بل أيضاً العلم بوصفه أولاً وقبل كل شيء: الروح النقدية. والواقع أن الثقافة التي لا يؤسسها العلم هي عنوان "التخلف" في عصرنا: "التخلف" بوصفه الجمود على أوضاع قديمة لم تعد قابلة للتطور والتقدم. ومن هذا المنظور نظرنا إلى واقع التعليم في الأقطار العربية، فأبرزنا كيف أن المدارس والمعاهد والجامعات فيها تعطي طلابها إما العلم بدون ثقافة، أي بدون الروح العلمية النقدية التي تتميز بالمرونة والأخذ بالنسبية، أو الثقافة الفارغة من العلم، ثقافة التلقي، ثقافة الفهم التراثي للتراث. ومن هنا صار التعليم في العالم العربي تعليماً تقنياً يصنع عقولاً "قانونية دوغمائية أو تعليماً ميثولوجياً تلقينياً يصنع عقولاً راكدة أسطورية. والقاسم المشترك بين هذين النوعين هو غياب السؤال النقدي، غياب روح البحث عن الحقيقة. وإذا غاب السؤال النقدي، وصارت الحقيقة جاهزة، انفسح المجال لـ "الإعتقاد" أي للدوغمائية. ومن هنا كانت ضرورة ربط التنمية الثقافية في العالم العربي بنقد العقل وتجديد الفكر، وذلك هو المعنى الذي نعطيه لمفهوم "التجديد من الداخل" حينما يتعلق الأمر بالبعد الثقافي في التنمية. ونحن نؤكد على هذا المعنى لأن "التجديد" في أقطارنا العربية قد ظل منذ اليقظة العربية الحديثة إلى اليوم يتحرك على السطح فقط، دون أن يمس الجذور والأعماق: فإنخال الحداثة في ثقافتنا الجماهيرية يتم بطريقة سطحية كل همها إضفاء الطابع الفولكلوري الرخيص عليها وتقديمها كسلعة سياحية تسترضي السائح الأوروبي الذي يجري وراء "العجيب" و "الغريب"، تماماً مثلما يفعل بعض حداثيينا على مستوى ثقافتنا العالمية حين يأتون بالقرب والمثير في الثقافة الغربية وينشرونه على سطح ثقافتنا على شكل فولكلور "حدائي" لا أصل له ولا فصل، لا في وجدان شعبنا ولا في كيان مجتمعنا.

وإذا كنا قد انطلقنا من البعد الثقافي في شرح عملية "التجديد من الداخل" فذلك لأن الثقافة في المجتمع العربي، وفي مجتمعات ما قبل الرأسمالية عموماً، ليست جزءاً من بنية فوقية متميزة عن البنية التحتية وتابعة لها، بل إنها بالعكس من ذلك عنصر أساسي ورئيس في بنية كلية، يتشابه فيها الثقافي بالاجتماعي والاقتصادي بالسياسي. ومن هنا كان علينا القيام بتحليل هذه البنية الكلية، بنية المجتمع العربي، فرجعنا بها إلى ما كانت عليه في القرون الوسطى لنربطها بالواقع الراهن. وهكذا ميزنا في المجتمع العربي، مجتمع الحضارة العربية الإسلامية، بين بنيتين: عميقة وسطحية، قوام الأولى عناصر ثلاثة: القبيلة والغنيمة والعقيدة، وقوام الثانية مستويات، أو منازل، ثلاثة كذلك: الخليفة والخاصة والعامة. وبعد أن حللنا هذه العناصر والمستويات أبرزنا أهميتها بوصفها الأطر الاجتماعية، التقليدية/الطبيعية، المرئية وغير المرئية، التي تحدد للفرد وضعه ومكانه، فتلغى فرديته لتجعل منه مجرد واحد بالعدد، لا شخصية له ولا حقوق.

وبعد، فماذا ستكون الغاية من التنمية البشرية إذا لم تكن الارتفاع بالفرد من وضعية "الواحد بالعدد" الى وضعية الشخصية، والانتقال بالمجتمع من مجتمع القبيلة والغنيمة والعقيدة والخليفة والخاصة والعامة الى المجتمع المدني، مجتمع المؤسسة العصرية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية؟

من أجل ذلك رسمنا للتفكير في التنمية البشرية في الوطن العربي مساراً يستجيب أكثر لمعطيات خصوصية الواقع السوسيوثقافي فيه: فعلى المستوى الثقافي ركزنا على تحويل "العقيدة" الى رأي. وعلى المستوى السياسي ألحنا على الانتقال بالإنسان العربي من الوضع الذي يتحدد بالزوج: الراعي/الرعية، الى وضع تحكمه العلاقة التي يرسمها الزوج: المواطن/الدولة. أما على المستوى الاجتماعي فقد أكدنا على ضرورة الانتقال من مجتمع القبيلة والخاصة والعامة الى المجتمع المدني، مركزين على ظاهرة تعاقب النخب وتزاحمها في المجتمع العربي الحديث. وبما أن هدفنا هنا ليس التحليل التاريخي لذاته، بل من أجل توظيفه في شرح تصوراتنا للتنمية البشرية كعملية تجديد من الداخل، فقد حرصنا على توظيف التراث (الذي يمثل هنا هذا الداخل) في عملية التنمية/التحديث المطلوبة على كافة المستويات.

وهكذا أخذنا ظاهرة التطرف، على المستوى الثقافي، كمثال طبقنا فيه ما نعنيه بـ "التجديد من الداخل". لقد حللنا هذه الظاهرة كما عرفها التاريخ العربي الاسلامي وأبرزنا الموقف العقلاني الذي واجهها به مفكرون وفلاسفتنا القدماء، مستخلصين من ذلك "قواعد للحوار العقلاني" استقيناها من نصوص فيلسوفنا الكبير ابن رشد: قواعد تلح على ضرورة فهم الخصم من داخل منظومته المرجعية، وعلى ضرورة الإقرار بحق الاختلاف، وعلى ضرورة التفهم والتسامح. إنها قواعد تعترف بمبدأ نسبية الحقيقة كمنطلق، وبالتالي تحول "العقيدة" - أعني الدوغماتية - الى رأي، فتقطع الطريق أمام التطرف وتفسح المجال للحوار البناء والتعايش السلمي، الفكري منه والاجتماعي.

أما على المستوى السياسي فقد ركزنا تحليلنا على محورين وظفنا فيهما معطيات تراثنا: لقد نظرنا الى البعد السياسي في التنمية البشرية من زاوية أن التنمية في هذا المجال هي، أولاً وقبل كل شيء، تنمية للوعي السياسي، سواء تعلق الأمر بفهم الماضي أو بالتعامل مع الحاضر وهكذا، فبدلاً من الوقوف عند الإشادة بالطابع "الديموقراطي" لنظام الخلافة، زمن الخلفاء الراشدين، ركزنا انتباهنا على السؤال التاريخي في الموضوع وهو: لماذا انقلبت الخلافة الراشدة الى ملك عضوض؟ وهنا أبرزنا الثغرات الدستورية التي كانت وراء ذلك الانقلاب والتي كانت المرجعية العملية التي تأسس عليها الاستبداد طوال تاريخنا العربي الاسلامي المديد. وهذه الثغرات هي: عدم إقرار طريقة واحدة مقننة لتعيين الخليفة، وعدم تحديد مدة ولايته، وعدم تحديد اختصاصاته. ومن هنا أكدنا على ضرورة إعادة بناء الفكر السياسي في الإسلام، انطلاقاً من العمل على سد هذه الثغرات الدستورية الخطيرة، وإعادة تأصيل الأصول الثلاثة التي تؤسس في نظرنا نموذج الحكم في الإسلام كما يمكن استخلاصه من مرحلة النبوة، وهذه الأصول هي: "أمرهم شورى

بينهم"، و "أنتم أدري بشؤون دنياكم"، و "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته". وواضح أن هذه الأصول تلتقي على طول الخط مع الديمقراطية الحديثة، وتفسح المجال لتأصيلها في كياننا الاجتماعي والفكري.

على أن تنمية الوعي السياسي ستبقى عملية مبتورة إذا نحن اقتصرنا فيها على تعرية أصول الاستبداد وإعادة بناء أصول الديمقراطية في تراثنا. فالوعي السياسي هو، أولاً وقبل كل شيء، وعي الإنسان بقيمته كإنسان ولذلك كان لزاماً علينا إعادة بناء مفهوم الإنسان في الإسلام، انطلاقاً من آية التكريم: تكريم الله لبني آدم. لقد أبرزنا أبعاد هذا التكريم: بعد التمييز والعقل، وبعد العمران والحضارة، وبعد الفردية الكاملة المتكاملة. إنها أبعاد ترتفع بالإنسان العربي من مستوى "أحد أفراد الرعية" أو العضو المستلب في القبيلة، إلى مستوى المواطن الذي تتحدد وضعيته بجملة من الحقوق، هي ما يعرف اليوم بـ "حقوق الإنسان".

وهنا، في مجال حقوق الإنسان، وقفنا وقفة طويلة مع ما أسميناه "التأصيل الثقافي لحقوق الإنسان"، حيث عرضنا للمناقشات التي تدور اليوم حول موضوع: حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية. وأبرزنا كيف أن كل ثقافة تبني لنفسها عالميتها التي تلتقي في الأصول والمبادئ مع العالمية التي تبنيها لنفسها الثقافات الأخرى. وهكذا رجعنا بعالمية حقوق الإنسان في الثقافة الغربية إلى أصولها الفلسفية التي حصرناها في ثلاثة: المطابقة بين نظام العقل ونظام الكون، القول بـ "حالة الطبيعة" للإنسان سابقة على كل تنظيم اجتماعي، وفرضية "العقد الاجتماعي"، ثم التمسنا لهذه الأصول نظائرها في التراث العربي الإسلامي فوجدناها في دعوة القرآن إلى استعمال العقل لفهم نظام الطبيعة، وفي تأكيد الإسلام على أن حالة الإنسان في الأصل هي حالة "الفطرة" ثم في آية الميثاق ومبدأ الشورى، وكلاهما تقرران مبدأ العقد والتعاقد.

وبعد هذا التأصيل الثقافي لحقوق الإنسان في الإسلام، الذي توخينا منه بناء عالمية حقوق الإنسان داخل الإسلام نفسه، وبواسطة معطياته، انتقلنا إلى استعراض الحقوق التي خص بها الإسلام الإنسان، فصنفناها إلى حقوق عامة، حقوق للإنسان بما هو إنسان، وهي الحق في الحياة، وفي التمتع بها، وفي حرية الاعتقاد، وفي المعرفة، وفي الاختلاف، وفي الشورى، وفي المساواة، في العدل، من جهة، وإلى حقوق خاصة من جهة أخرى، فأبرزنا في هذا المستوى حقوق المستضعفين، أي حق الفقراء في مال الأغنياء وفي الضمان الاجتماعي. كما شرحنا وجهة نظرنا فيما يخص حقوق المرأة وقضية المرتد وتطبيق الشريعة. وفي جميع ما ذكرنا كان هدفنا الأساسي هو تأصيل حقوق الإنسان بالمفهوم المعاصر للكلمة في فكرنا العربي الإسلامي. والأمر يتعلق هنا بقراءة هذه الحقوق داخل تراثنا مع الإرتفاع بها في نفس الوقت إلى مستوى مشاغل عصرنا وتطلعاتنا.

ومن تنمية الوعي السياسي انتقلنا الى تنمية الوعي الاجتماعي/التاريخي. وهنا ركزنا اهتمامنا على ما يطبع الحياة الاجتماعية السياسية العربية المعاصرة من صراع النخب، فأبرزنا كيف أنها نخب تتعاقب بسرعة فيزاحم بعضها بعضاً وينافسه مما جعلها كلها تفتقد الى ما يلزم من التراكم الحضاري الذي بدونه لا تتحقق الهيمنة لأية نخبة. واقتقاد هذه النخب للتقاليد الحضارية في الفكر والسلوك جعلها ميالة الى العنف والإستبداد وغير واثقة بنفسها وبالتالي تخاف من الديمقراطية لأن أياً منها لا يهيمن على المجتمع بالصورة التي تجعل فوزه في العملية الديمقراطية أمراً مرجحاً. وفي وضع كهذا تبدو مسألة الانتقال الى الديمقراطية مسألة معقدة شائكة، أشبه ما تكون بمعادلة مستحيلة الحل.

واقتناعاً منا بضرورة الديمقراطية، كاختيار لا بديل له، ووعياً منا بصعوبة الانتقال إليها في ظل الظروف العربية الراهنة التي شرحنا أبرز معالمها فإننا نادينا بضرورة قيام نوع من الوفاق التاريخي الذي يجمع بين مختلف القوى والتيارات داخل كتلة تاريخية يكون منطلقها هو الإجماع الثقافي، بين جميع الاتجاهات والطبقات والفئات بما في ذلك الطبقة الحاكمة نفسها، حول قضايا وأهداف وطنية وقومية تفرضها الظروف الراهنة على كل قطر عربي كما على الأمة العربية جمعاء، وذلك كالحاجة الى تنمية شاملة، اقتصادية واجتماعية، وإلى إقرار ديمقراطية حقيقية، وإلى الإستقلال الثقافي، مع التفتح على مكتسبات الحضارة الحديثة والعمل على تبيئتها في إطار استراتيجية التجديد من الداخل.

وهذه الأهداف هي الآن بمثابة شرط الوجود وشرط التحقق لأية نهضة أو تقدم، سواء على الصعيد القطري أو على الصعيد القومي. والواقع العربي الراهن، الذي يطبعه التردّي وصراع النخب القاصرة العاجزة، لا يسمح لأي فصيل أو حزب أو تجمع بالقيام وحده بإنجاز هذه المهام والأهداف. لذلك كان قيام كتلة تاريخية بين جميع الفصائل والقوى ضرورة تاريخية، إذ انها وحدها القادرة على أن توفر إمكانيات العمل الجاد الضروري لمواجهة الوضعية المزرية التي يعاني منها الوطن العربي اليوم وتدشين السير بخطى وطيدة في مسلسل التنمية الشاملة، التنمية التي تحرك السواكن وتطلق طاقات الإبداع وتحرق المراحل. وهذا لا يمكن تحقيقه إلا من خلال تعبئة عامة، تساهم فيها الأجهزة والمؤسسات الحكومية والرأسمال الوطني إلى جانب قوى الشعب، في جو من الحرية والثقة والحماس يؤسسه ويغذيه وفاق تاريخي عام.

وبعد، فلقد لاحظنا أن اهتمام الكتاب في التنمية البشرية ينصرف، في الأغلب الأعم، إلى العموميات التي تنطبق - بطبيعة الحال - على جميع البلدان التي يقال عنها إنها "نامية". وإذا التفت بعضهم الى "التراث" فهم يحصرون نظرهم، في الغالب، فيما يعتبرون تقاليد وعادات سلوكية، يدعون إلى احترامها وتجنب الإصطدام بها حتى لا تقف عائقاً أمام التنمية ووسائلها العصرية. وقد ذهب الأمر ببعضهم إلى المطالبة بتوظيف المعتقدات السحرية (في بعض الأقطار الأفريقية) في عملية "التنمية"، عملية إدخال الوسائل

العصرية في الري والزراع وغيرهما. ونحن في العالم العربي لسنا في هذا المستوى، كما أن تراثنا ليس من هذا النوع. فهو على العكس من ذلك، تراث حي يقبل أن يكون موضوعاً للتنمية ووسيلة من وسائلها في نفس الوقت. ولذلك فالتنمية، والتنمية البشرية على وجه الخصوص، لا يمكن أن تؤتي ثمارها في العالم العربي إذا لم تجعل على رأس أهدافها تجديد الحياة العربية، الفكرية والاجتماعية والاقتصادية من الداخل، بتحريك عوامل التجديد وإمكانياته في التراث نفسه. ومن جهة أخرى، فإن عملية التنمية اليوم ليست بالعملية التي يمكن أن يقوم بها قسم من السكان نيابة عن الباقي، إذ أن زمن "الطليعة" التي تقود "الشعب" وتتولى التعبير عن مطامحه نيابة عنه قد مضى وعالم اليوم هو عالم التكتلات، التكتل داخل البلد الواحد من أجل تحقيق الأهداف العامة المشتركة ومواجهة التحديات الخارجية، والتكتل على المستوى الإقليمي والجهوي لمواجهة قوى الهيمنة على الصعيد العالمي. وهنا أيضاً تختلف أوضاع البلدان باختلاف إمكانياتها وخصوصياتها الحضارية.

وعسى أن نكون قد وفقنا في هذه الدراسة إلى إبراز أهمية معالجة قضايا التنمية في العالم العربي من زاوية الخصوصية.

كما  
تكون  
رؤية  
أس  
يك  
يوم  
من  
الم  
أمة  
وي  
لاف

مية

## القسم الثاني

# الأبعاد المجتمعية للتنمية البشرية

د. محمد محمود الامام

## مقدمة

على الرغم من أن علم الاقتصاد، الذي ظل الرائد الأول لدراسات التنمية، قد اعترف منذ وقت طويل بعناصر أولية للإنتاج، وهي عناصر تضم الإنسان، بصفاته المختلفة، والطبيعة، بخصائصها المتفاوتة، ورأس المال المادي، فإنه في معالجاته للتنمية اهتم أساساً بهذا الأخير. وربما كان ذلك راجعاً إلى أن الاهتمام كان منصّباً على النمو بمعناه الضيق، والنمو الاقتصادي بوجه التحديد، حيث أمكن صياغة نماذج ذات طبيعة ديناميكية، تساعد على إكساب عملية النمو صفة التواصل الذاتي، ومن ثم قصر التدخل الخارجي في النموذج على التأثير في حجوم بعض المتغيرات ذات الفاعلية الأكبر (وخاصة رأس المال) وعلى محاولات تعديل بعض المعلمات (وخاصة الميل للإلخار) من أجل دفع المسار التنموي إلى أوضاع أفضل من حيث مستويات الدخل ومن حيث القدرة على التواصل الذاتي لتحقيق معدلات أعلى لنموه. وهكذا لم يكن هناك من سبيل إلى تطوير الفكر التنموي إلا عن طريق إيلاء اهتمام بأحد العنصرين الرئيسيين اللذين إستبقيا خارج النموذج الاقتصادي للنمو أو كليهما: وهما الطبيعة والبشر. وكان المنخل إلى إدراج الطبيعة هو موضوع "البيئة" وما اتضح من أنها ليست بالمتغير المستقل عن الأسلوب الذي يتبعه الإنسان في حياته، بل هي دالة في ذلك الأسلوب. وجرى التركيز حتى الآن على جانبين من خصائص الموارد الطبيعية: أحدهما النفاذ الذي يترتب على اتباع أساليب تستنزف ما لدى المجتمع من هبات أمكنه وفق المعرفة السائدة أن يتعرف عليها ويستفيد من خصائصها، والجانب الثاني هو التشويه الذي تتعرض له هذه الخصائص بسبب التلوث الذي قد تتجاوز آثاره حدود المجتمع. وبذلك دخلت عوامل جديدة في معالجات التنمية، كما تبين أن الإعتماد المتبادل على المستوى العالمي هو أوسع نطاقاً من مجرد تبادل نواتج النشاط الاقتصادي أو عناصره.

من جهة أخرى، شهدت السنوات الأخيرة تطوراً هاماً في الفكر التنموي، وهو تطور أعاد الإنسان إلى موضعه الصحيح في بؤرة الجهود التي تسعى إلى التعرف على أبعاد العملية التنموية وإلى النهوض بوسائل تحقيقها وذلك بعد أن أثبتت المناهج السائدة في الماضي أنها لم تعد قادرة على مواصلة ما تكون قد حققت من نجاحات، ووصلت في بعض الأحيان إلى طرق مسدودة. وهكذا كان لا بد من نقل بؤرة الاهتمام من الاقتصاد بكليته وجزئياته إلى الإنسان واختياراته وقدراته. غير أننا نعتقد أننا قطعنا نصف الشوط فقط نحو المنهج الأجدر بالإعتبار في التنمية، وأنه لا يزال أمامنا النصف الثاني، والأهم، من هذا الشوط ونقصد به الانتقال من التركيز على الفرد كمفردة أساسية في التنمية البشرية إلى التركيز على الوحدة المركبة وهي المجتمع. فعلى الرغم من أن أبعاد التنمية البشرية تقاس بالنسبة إلى مجتمعات (الدول أو أجزاء منها) فإن التحليل يتوقف عند حد التجميع البسيط لصفات مفردات المجتمع. ومعلوم أن صفات الكيان المركب لا تتحدد فقط بتجميع صفات المفردات، بل لا بد من قياس الاختلافات بين هذه الصفات، والتفاعلات بينها، وتقدير الفاقد نتيجة تباين مستويات الصفات ذاتها.



وقد استطاع علم الإقتصاد أن يتعامل مع هذه الحقيقة عن طريق التمييز بين ما هو إفرادي ("مايكرو") وما هو إجمالي ("ماكرو") واستكشاف قواعد السلوك التي تحكم الوحدات التي تتخذ القرار أو الفاعلين الإقتصاديين، ثم إجراء تجميع على مجمل الفاعلين الإقتصاديين المسؤولين عن تصرف اقتصادي معين ينقل التحليل الى مستوى العلاقات بين المتغيرات المجمعة ليضع أمام مخطط التنمية شبكة من العلاقات التي يستطيع أن يؤثر فيها، ومن خلالها، على مسار التنمية في المجتمع موضع اهتمامه. ولكن هذا يعني تغييب جانب كبير من مجمل العلاقات التي تتخذ شكل تفاعل بين الوحدات. وهنا تبرز أهمية التنظيم المجتمعي، الذي يعنى بالانساق الإنسانية المختلفة، السياسية والاقتصادية والمجتمعية، وبكيفية تفاعلها معا. وبالمثل نجد أن ما أمكن تحقيقه حتى الآن في مجال التنمية البشرية هو تحديد الظواهر التي يجدر أخذها في الاعتبار بالنسبة للفرد الواحد، وإجراء التجميع على مستوى المجتمع، في غياب تصور لطبيعة العلاقات الأنية والديناميكية التي تربط بين هذه المتغيرات على المستوى الإجمالي. وبالتالي فإن عملية رسم استراتيجيات للتنمية تنطلق من مفهوم التنمية البشرية تظل بحاجة الى تطوير. ومن هنا كانت ضرورة هذا البحث الذي ينصب على البعد المجتمعي للتنمية البشرية.

ولسنا ندعي أننا في محاولتنا تسليط الضوء على ذلك البعد نقوم بتقديم حلول نهائية لقضايا خلافية. فما نحاوله هنا هو أشبه بما حدث للتنمية البشرية ذاتها: فكلما الأمرين لم يخفيا عن الأبصار طيلة العقود السابقة، ولكن الجديد هو حصول كل منهما على القدر الواجب له من الإهتمام. وقد يؤدي هذا إلى إلقاء مزيد من الوقود على الحوار الساخن الدائر حول عدد من القضايا، ولكننا نعتقد أن هذا يتم في اتجاه زيادة فاعليته. ولكن يظل الأمر أبعد من أن يفتي فيه باحث واحد، يغلب عليه تخصصه العلمي. وليس مرجع عدم القدرة على الوصول الى حلول ناجعة، أو الإقتراب منها، مجرد محدودية قدرة الباحث الفرد إزاء قضايا لها من التشعب ما للقضايا التي سوف نتعرض لها هنا. فالسبب الأهم هو أن تلك الحلول تتطلب تكاملاً بين فروع العلوم الاجتماعية يفوق ما حققته المعرفة الإنسانية حتى الآن. وقديماً قيل "أن التنمية أثنى من أن تترك للإقتصاديين"، غير أنها في الوقت نفسه أثنى من أن تترك لفرع بذاته من فروع المعرفة التي محورها الإنسان دون الآخرين. فلا أقل إذا من إسقاط الحدود بين العلوم الإنسانية، ومعها فرض "ثبات الأمور الأخرى على حالها"، وهو الفرض الذي يلجأ إليه الباحثون ليس فقط عند مواجهة أمور تتجاوز حدود التخصص الذي ينتمون إليه، بل ودخل هذا التخصص ذاته، بقصد التركيز على موضوع بعينه وإستجلاء جميع جوانبه. ومرة أخرى لا ندعي أن هذه المحاولة من جانبنا يقصد بها معالجة هذا الجانب الأعم والأشمل؛ بل نحن نسوقها من قبيل تبرير ما قد يكون قد شاب معالجتنا من قصور.

وإذا قبلنا هذه الدعوة إلى إيلاء البعد المجتمعي اهتماماً لايزال يستحقه، فما هي النتائج التي تترتب على ذلك؟ إن أول هذه النتائج هو إعطاء تفسير أدق للفوارق الموجودة بين التنمية التي توصف بأنها اقتصادية وتلك التي نعتبرها بشرية، ومن ثم التمهيد للإتفاق على ما يمكن تسميته بالتنمية البديلة أو غير التقليدية. والأمر الثاني أن الإهتمام

بالبعد المجتمعي يستتبع الإهتمام بالبعد الثقافي، الذي أدى إهماله أو الإنشغال بنواحي التباين فيه إلى رفع تكلفة التنمية والحد من فاعلية الجهود المبذولة لتحقيقها. وهذا يقود إلى تأصيل مفهوم الإستدامة، أو التواصل، في التنمية على نحو يفضل العرف السائد الذي يربط هذه الخاصية بالنواحي البيئية والذي يقحم الأجيال المتتالية بشكل تعسفي بدلا من اعتباره لازمة أساسية من لوازم حركة المجتمع عبر الزمان. وإلى جانب الإمتداد الزمني وما يصحبه من شروط التوافق والتجانس، والإستعاضة عن قواعد الصراع الاجتماعي بمبادئ التماسك الاجتماعي وما يقتضيه من أطر مؤسسية وقواعد سلوكية تندرج تحت عنوان رأس المال الإجتماعي، هناك أيضا الإمتداد المكاني، سواء بين جهات الوطن الواحد أو على مستوى التجمع بين عدد من الدول التي يضمها إقليم واحد.

وهذه الجوانب التي تتفتح من المنظور المجتمعي للتنمية البشرية والحياة الإنسانية بوجه عام ليست مجرد آفاق تضاف إلى قضية التنمية، بل إن الأهم من ذلك هو أنها تشكل قاعدة لإعادة التوازن بين البعدين المتناظرين: الفرد والدولة. فمن الأمور المتفق عليها أن الدولة الوطنية أصبحت تعاني من تراجع كبير في الدور الذي أنيط بها بالنسبة لعملية التنمية، بينما سجلت النظرة التي تركز على الفرد تقدما واضحا، ظهر مغزاه بالنسبة لموجة التكيف الإقتصادي التي تتم بتأييد من المؤسسات الاقتصادية الدولية ومن الدول المتقدمة. ومن ثم فإن البعد المجتمعي يكتسب أهميته من أنه القادر على تصحيح العلاقة غير المتكافئة بين الفرد والدولة، وهي علاقة جنحت إلى تغليب أحد الجانبين على الآخر، فهذا التصحيح هو الذي يعيد التوازن والإستقرار إلى حركة المجتمعات البشرية، وإلى العلاقات المتبادلة بينها على المستوى العالمي.

وفضلا عن ذلك فإن النظرة المجتمعية للتنمية تساعد على تأكيد جوهر التنمية البشرية باعتبارها منهجا بديلا للتنمية وليست مجرد إفصاح عن أبعاد بشرية لعملية تنمية تظل في جوهرها اقتصادية. ويتبع ذلك، كنتيجة طبيعية وليس كنتيجة لمحاولات إجتهدية من قبل الباحثين، عدد من الأمور أولها تأكيد ما ساد في الأدبيات من إتفاق عام على رفض اعتبار التنمية ظاهرة كمية مجردة؛ وكذلك رفض اعتبارها عملية لحاق المتأخر بالمتقدم. وبالتالي يعتبر أن جميع دول العالم، أيا كانت درجة تقدمها، هي في حالة تطور ونمو مستمرين؛ فمن غير المعقول أن يعتبر التقدم حالة تتوقف حركة المجتمعات البشرية ببلوغها. كذلك يصبح من الضروري أخذ صفات المجتمعات المعنية في الاعتبار، وصياغة التنمية ليس على أنها حالة تستمد منها أهداف يعمل المجتمع على تحقيقها في فترة معينة، بل في شكل "نهضة حضارية"<sup>(١)</sup>، وهو ما يؤكد أهمية الرابطة بالأبعاد الثقافية. وبما أن حياة المجتمعات مستمرة ودائبة التغير فإن علينا ألا نقتصر على التغيير، بل لا بد أيضا من أخذ إدارة الشؤون اليومية في الاعتبار. وبحكم البطء الذي يتميز به التغير المجتمعي فإن الأفق الزمني يجب أن يمتد إلى الأجل الطويل الذي تعجز المعالجات الاقتصادية عن الإحاطة بكافة جوانبه. كذلك فإن صفة الإستدامة تصبح لصيقة بعملية التطور المجتمعي وليست مجرد شرط خارجي يفرضه الباحث.

## التطورات في أوضاع مناطق العالم المختلفة

حفل عقد التسعينات من القرن الحالي بعدد من التطورات الهامة التي ستترك بصمات واضحة على حركة الجنس البشري لفترة غير قصيرة. وبعض هذه التطورات اتخذ شكل أحداث كانت لها مقدمات بطبيعة الحال، غير أن حدوث بعضها بصورة شبه مفاجئة كان له إنعكاساته على مختلف جوانب الحياة الإنسانية، من ناحية، ومغزاه بالنسبة لأدبيات التنمية، باعتبارها المهمة بما تتعرض له شؤون الإنسان من تطورات، من ناحية أخرى. وفي خضم هذه التغيرات ظهر مفهوم التنمية البشرية ليعيد الإنسان إلى موضعه الصحيح من الجهد التنموي، وليرد على التحديات التي تراكمت عبر عقود متتالية. وقد تأثر الفكر التنموي، سواء في صياغة مفهوم التنمية البشرية أو في الإستجابة للدعوة التي تبناها برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، بعدد من الإعتبارات التي لا بد من أخذها في الحسبان.

وفي مقدمة تلك الاعتبارات عدم الرضا بحصيلة التجارب التنموية السابقة، على الرغم مما حققته من إنجازات:

(أ) فالدول النامية وقعت في فخ المديونية وما نجم عن ذلك من إستنزاف للموارد التي كانت تحتاجها التنمية. وقد ترتب على هذا أمران: الأول أنه باستثناء عدد محدود من دول العالم الثالث، شهدت التنمية تراجعاً أسبق على عقد الثمانينيات صفة "العقد الضائع" بالنسبة للفقراء. والأمر الثاني هو أن الأهمية التي اكتسبتها الأبعاد الاجتماعية والإنسانية للتنمية سرعان ما تراجعت تحت وطأة الضائقة الاقتصادية، بحيث عادت العوامل الاقتصادية تحتل موقع الصدارة مرة أخرى؛

(ب) إختفاء النموذج البديل للتنمية الذي حاولت التجارب الاشتراكية في دول المعسكر الشرقي إقامته، وهو ما ألقى ظلالاً قاتمة على عدد من الأدوات التي كانت في سبيلها إلى التطوير في كثير من دول العالم الثالث. ولعل أهم الجوانب التي تأثرت بهذا العامل ثلاثة: الأول هو مفهوم التنمية المستقلة الراضية للإنصياح للضوابط التي يفرضها النظام الرأسمالي العالمي. والثاني هو مبدأ إشباع الحاجات الأساسية الذي ارتبط إلى حد كبير بمفهوم التنمية المستقلة. والثالث هو مبدأ العدالة الاجتماعية الذي يلقي حالياً ضربات متلاحقة بسبب المغالاة في تقديس اعتبارات الكفاءة الاقتصادية وإيكال رسم حركة المجتمع لها لتتولى العدالة مهمة تصحيح آثار لا مفر من حدوثها؛

(ج) تعرض العالم الأول نفسه إلى مشاكل اقتصادية وهي مشاكل جعلته يدخل السباق العام لعملية التنمية. فحتى وقت قريب كانت التنمية أمراً يعني الدول الساعية إلى النمو، بينما اقتصر مفهوم الدول التي تصنف على أنها متقدمة على أمرين: الأول هو النمو بمعناه الإقتصادي الضيق، والثاني هو ما يعترض هذا النمو من تقلبات دورية. أي أنه بلغة الإحصاء كان الإهتمام أشد بالإتجاه وبما يحيط به من تقلبات دورية، وكان حظ

هذه الأخيرة هو الأوفر إلى أن بدأ الإتجاه العام ينحو منحى خطيراً بعد أن ظهر الركود التضخمي ليقبّل موازين الدورة بمفهومها التقليدي وليتجاوز مدى التقلب الدوري بمفهومه التعااقبي ليكتسب استمرارية عجزت أدوات السياسة الإقتصادية عن أن توقفها، لأنها إن عالجت أحد الشقين (عادة التضخم) فإنها تفعل ذلك على حساب تعميق الشق الآخر. والأخطر من ذلك أن ما أمكن تحقيقه من نمو لم يصحبه قدر مواز من التشغيل، بحيث أضيفت إلى قائمة الظواهر المستجدة ظاهرة النمو دون تشغيل. وبعبارة أخرى فإن العالم الأول قد شهد تغيراً في طبيعة الإتجاه العام إلى جانب التغير في طبيعة التقلبات الدورية، وهو ما يعني أنه صار، كالعالم الثالث، يواجه مشاكل ذات طبيعة هيكلية، ومن ثم أصبح يعاني من أمراض كان يُظن أنها لصيقة بالتخلف، وهي الفقر ونقص التشغيل، وإن كان لأسباب مغايرة. ويمكن القول أن ما أنجزه العالم الأول حتى الآن من قدرة على تجاوز محنته، إنما تم على حساب كل من العالم الثاني الذي إنهار، والعالم الثالث الذي لم يعد لديه فائض قيمة يستفاد منه في سد فجوات العالم الأول المتولدة عن ضرورة تعويض فقرائه ومتعطليه.

وما يلاحظ هو أنه على الرغم من هذه المشاركة في تراجع الأداء التنموي (الاقتصادي) بين مختلف بقاع العالم فإن الأسباب تفاوتت بالنسبة للمناطق الثلاث. فالإنهيار الذي أصاب دول العالم الثاني يعزى إلى عدم ملائمة النظام السياسي الأوتوقراطي وتجاوز الدولة لحدودها المناسبة. وبالمثل يعزى الجانب الأكبر من الفشل الذي منيت به معظم تجارب الدول النامية إلى إنه بالمثل تجاوزت الدولة الحدود المناسبة للتدخل في شؤون الحياة الاقتصادية عامة والتنمية خاصة. غير أن مثل هذه المقولة لا تصح بالنسبة للدول الرأسمالية التي تسعى إلى فرض نموذجها على باقي العالم.

فالدول المتقدمة لم تتمكن من اجتياز المحنة التي ظلت تعيشها طيلة الربع قرن الأخير لمجرد كونها بنت نظامها على أساس تسليم قيادة إلى الأفراد. وعلى الرغم من التشدد بحرية الفرد والدفاع عن حقوقه فإن قدرة تلك الدول على الإستمرار والتجديد لا تعود فقط إلى تمكن الفرد الحاصل على حقوقه من دفع عجلة التنمية والتمتع بثمارها وإعادة توجيه هذه الثمار نحو مزيد من التطوير لشؤون الحياة بل إن ما تتميز به تلك الدول هو التوفيق المستمر لتنظيمها الاجتماعي مع متطلبات التنمية، فلم يقتصر الأمر فيها على أنها أعادت تشكيل العلاقات بين قوى الإنتاج على نحو يحفظ للمجتمع تماسكه، إذ أنها أوجدت من التشكيلات الاجتماعية ما يحيل الإستمتاع بثمار التنمية إلى قوى دافعة في اتجاه مزيد من التنمية. وحتى في الحالات التي تتسم بطغيان الإفراط في الإستهلاك، استطاعت هذه التشكيلات القيام بدور فعّال في توجيه الجهاز الإنتاجي. وسوف نوضح فيما بعد كيف أن تلك الدول تمكنت من تطوير النظام الإقتصادي العالمي من خلال إحداث تكيف مستمر للتشكيلات الإنتاجية فيها مع التطور التكنولوجي وانعكاساته على قوى وعلاقات الإنتاج. إلا أن التطور الأهم هو ذلك الذي يضمن توافق التنظيم المجتمعي مع تلك التطورات. ويمكن القول بأن مستقبل التنمية في تلك الدول، شأنها شأن باقي مناطق العالم، يتوقف على الإستمرار في النجاح في إحداث هذا التوافق، خاصة في مواجهة

التغيرات التي تتولد عنها الثورة التكنولوجية والتي سوف نستعرضها فيما بعد، الأمر الذي يؤكد مرة أخرى على الدور المحوري للبعد المجتمعي للتنمية.

### أبعاد التنمية البشرية

حينما توجه برنامج الأمم المتحدة الإنمائي نحو التنمية البشرية فإنه عرفها، في أول تقرير أصدره عنها، على النحو التالي<sup>(٢)</sup>:

"التنمية البشرية عملية تهدف إلى زيادة الخيارات المتاحة أمام الناس. ومن حيث المبدأ فإن هذه الخيارات بلا حدود وتتغير بمرور الوقت. أما من حيث التطبيق فقد تبين أنه على جميع مستويات التنمية، تتركز الخيارات الأساسية في ثلاثة هي: أن يحيا الناس حياة طويلة خالية من العلل، وأن يكتسبوا المعرفة، وأن يحصلوا على الموارد اللازمة لتحقيق مستوى حياة كريمة. وما لم تكن هذه الخيارات الأساسية مكفولة فإن الكثير من الفرص الأخرى سيظل بعيد المنال.

"بيد أن التنمية البشرية لا تنتهي عند هذا الحد. فهناك خيارات إضافية يهتم بها الكثير من الناس، وهي تمتد من الحريات السياسية والإقتصادية والإجتماعية، إلى فرص الخلق والإبداع، وإستمتاع الاشخاص بالإحترام الذاتي، وضمان حقوق الإنسان.

"وللتنمية البشرية جانبان: الأول هو تشكيل القدرات البشرية، مثل تحسين مستوى الصحة والمعرفة والمهارات، والثاني هو انتفاع الناس بقدراتهم المكتسبة إما للتمتع بوقت الفراغ أو في الأغراض الإنتاجية، أو في الشؤون الثقافية والإجتماعية والسياسية، وما لم تستطع مناهج التنمية البشرية ايجاد توازن بين هذين الجانبين، فإن الشعور العميق بالإحباط يصبح محصلة طبيعية".

وبمقتضى هذا التعريف أصبح الدخل لا يخرج عن كونه واحدا من الخيارات. وكان من الطبيعي أن يؤدي ذلك إلى مقياس بديل مركب من الخيارات الثلاثة الرئيسية<sup>(٣)</sup>. غير أن الأمر ليس مجرد بحث عن مقياس بديل للتنمية، بل تغيير الأساس الذي يبنى عليه ذلك المقياس. فقد ارتبط الدخل بالمفهوم الإقتصادي للتنمية، وأدى اعتماده إلى تركيز الإهتمام على محدداته ومكوناته والأنساق والسياسات المرتبطة به. وعلى الرغم من أن الدخل يظل أحد الأركان الثلاثة للتعريف سالف الذكر، فإنه كالركنين الآخرين، يمثل جانبا من جوانب حياة البشر؛ أي أن الإهتمام يتحول في ظل هذا المفهوم إلى الناس. وكما أشار التقرير الثاني للتنمية البشرية<sup>(٤)</sup>، قد يؤدي عدم تحقيق النمو إلى أيقاف عجلة

التنمية. غير أن النمو ذاته لا يقتصر على رقم إجمالي يُستهدف تحقيقه في المستقبل، بل إن نوعية النمو لها أهميتها أيضا. فالنمو يجب أن يحقق شروطا ثلاثة:

١- أن يكون قائما على المشاركة - أي يفسح المجال أمام المبادرة الخاصة ومشاركة القاعدة العريضة من السكان.

٢- ومحققا للعدالة - بأن يكون موزعا توزيعا جيدا بحيث يفيد جميع الناس.

٣- وقابلا للاستدامة - لأن زيادة الإنتاج في المستقبل قد تتطلب قبول التضحيات في الحاضر.

وهكذا سعى التقرير إلى إزالة التضارب الذي رآه البعض بين النمو الإقتصادي والتنمية البشرية، مشيرا إلى ضرورة الأول من أجل تحقيق الثاني، موليا جانبا من إهتمامه إلى تمويل عملية التنمية، وموضحا أن الفعاليات اللازمة لتحقيق التنمية البشرية تسهم في دفع النمو، فضلا عن كونها تضيف موارد تساعد في دفع عجلة النمو.

وجرى التأكيد على نسج التنمية حول الناس بدلا من نسج الناس حول التنمية. وبناءً عليه تحددت الأركان الثلاثة للتنمية البشرية: أن يكون الناس هم موضوع التنمية، وأن تتم التنمية بواسطةهم، ومن إجلهم<sup>(٥)</sup>:

(أ) تنمية الناس - يجب على كل مجتمع أن يستثمر في قدرات أفراده، سواء بالتعليم أو الصحة أو التغذية أو تحسين المستوى الاجتماعي، كي يتسنى لهم أداء دورهم الكامل في الحياة الإقتصادية والسياسية والاجتماعية لبلدهم. ومع زيادة الإهتمام في الوقت الحاضر بقوى السوق والتقدم التكنولوجي، سيكون لتنمية الناس وصقل مهاراتهم دور متزايد الأهمية في تمكينهم من أن يقوموا بجهد منتج خلاق، يساعد على تحقيق النجاح الإقتصادي.

(ب) التنمية من أجل الناس - فهم المستهدفون بالتنمية. ولا تكون التنمية تنمية بشرية حقيقة إلا إذا أشبعت إحتياجات التنمية كل فرد واثاحت الفرص للجميع، وهو ما يتطلب توزيع ناتج النمو الإقتصادي توزيعا عادلا يعم الجميع. ويضمن ذلك أيضا إتخاذ الإجراءات الوقائية الضرورية من الناحية الاجتماعية.

(ج) التنمية بواسطة الناس - يجب أن يشترك الناس مشاركة كاملة في الجهد التنموي وفي تخطيط استراتيجيات التنمية وتنفيذها، وذلك من خلال الهياكل الملائمة لإتخاذ القرارات. وينبغي أن توفر هذه الإستراتيجيات فرصا كافية لنمو الدخل والعمالة، كي يمكن تحقيق الإستفادة الملائمة من القدرات البشرية وإتاحة الفرصة للتعبير الكامل عن قدرة البشر على الإبتكار.

وفي حين اهتمت التقارير الثلاثة الأولى للتنمية البشرية (من عام ١٩٩٠ إلى عام ١٩٩٢) بالبعدين الأولين، ركز التقرير الرابع (عام ١٩٩٣) على البعد الثالث، بما ينطوي عليه من إعطاء كل فرد فرصة للمشاركة، ثم أضاف تقرير عام ١٩٩٤ أن الفكر الإنساني انشغل منذ القدم بنوعية الحياة وبالتالي إختيارات البشر التي تتجاوز النطاق الإقتصادي لتشمل كل أوجه الحياة. غير أن القرن العشرين شهد طغيان علم الإقتصاد، فانصب الإهتمام على الثروة بدلا من البشر، وعلى الإقتصاد بدلا من المجتمع، وعلى تعظيم الدخل بدلا من توسيع الفرص أمام الناس<sup>(٥)</sup>، وهي كلها أمور إنشغل بها علم الإقتصاد منذ عهد التجاريين. وبدلا من النظر إلى الدخل ونموه بإعتبارهما وسيلة لتحقيق مطالب البشر، أصبح البشر يُعتبرون أدوات إنتاج تستخدم بهدف زيادة الثروة القومية. وبالتالي فإن التركيز على تنمية رأس المال البشري بسبب حصر التنمية البشرية في تنمية الموارد البشرية، هو خلط بين الوسائل والأهداف. وهكذا فإن كون النمو مطلوب والنهوض برأس المال البشري واجب، فإنه يجب ألا يعني ذلك أكثر من أن كلا منهما أداة لتحقيق هدف هو: تحسين نوعية الحياة.

والواقع أننا عندما نتحدث عن الموارد البشرية وما يسمى الإستثمار في البشر، فإننا نَعْنِي بجانب الطلب على المورد البشري، ونحاول أن نصحح المعروض منه إلى ما يتفق مع طلب قائم، أو طلب يراد تحقيقه مستقبلا وفق منظور معين لتطور البنيان الإقتصادي. وعلى نحو أو آخر يكتسب البنيان الإقتصادي ومعدلات أدائه ذاتية مستقلة، يغيب عنها البشر إلا عند الحديث عن أن ناتجه يقصد به تحسين أوضاعهم. فمخرجات العملية التنموية توجّه إلى تزويد البشر بمفردات مستوى المعيشة من السلع والخدمات، وهو ما يتم بواسطة الإستهلاك النهائي، أي خارج الدورة الإنتاجية. ويتمثل أثر تلك المخرجات في التحسن الذي يمكن أن يطرأ على قدرات القوة العاملة، وإن عجزت نماذج التخطيط السنوي عن الربط المباشر بين مخرجات فترة ومدخلات تاليتها، نظرا لأن مخرجات النسق التعليمي تبقى محددة سلفا لفترة غير قصيرة. وحتى النماذج التي عُنيت بالتخطيط طويل الأجل والتي رؤي أنها الأقدر على معالجة كثير من الظواهر البشرية بطيئة التغير، كانت تبني على أساس نظرة إقتصادية تنطلق من صورة مستقبلية مرغوبة للبنيان الإقتصادي، تحدد طلبا على فئات معينة من المهن والمهارات، تعتمد مسارات معلومة لتزويد البشر بالمهارات المطلوبة. فالموضوع الرئيسي للتنمية، وفقا لهذا المنهج، هو إعادة بناء الهيكل الإقتصادي وفق منظور معين، يُستمد عادة من صيغ بلغتها إقتصاديات الدول الأكثر تقدما. وتتحدد مواصفات الموارد البشرية وفقا للطلب الذي يفرزه الهيكل الذي يرجى للإقتصاد أن يبلغه<sup>(٧)</sup>. وهكذا يتعلق مصير البشر بمتطلبات تطوير البنيان الإقتصادي، وينصب الإهتمام على تحقيق التوازن بين جانبي الطلب والعرض في سوق العمل. لذلك نجد أنه كثيرا ما تتردد الشكوى من عدم توافر مخرجات التعليم مع متطلبات التنمية، وعجز التدريب عن توفير المهارات اللازمة لها.

ولا يعني ما تقدم أن الفكر التنموي خلال العقود السابقة قد أغفل الجانب النوعي للبشر، إذ لم يكن هناك من سبيل لإنكار أن سلامة الجسد ونضج المدارك هما السبيل إلى

رفع قدرة الفرد على الإنتاج. غير أن النظرة التي سادت وقتا غير قصير ذهبت إلى اعتبار أن العائد الأساسي لما يناله الفرد من صحة وعلم يعود عليه بالمقام الأول، حيث يمكنه من تحسين إنتاجيته ورفع دخله بالقياس إلى من لم يصب من العلم إلا قليلا وهو ما يخس العائد الاجتماعي للتعليم حقه. ثم تجلت حقيقة الكسب المجتمعي واضحة في بداية الستينات، خاصة بعد أن اثبتت الدراسات الإحصائية للنمو طويل الأجل في الدول السابقة إلى التقدم أكثر من ٨٠ في المائة من النمو الذي أحرزته كان عائدا إلى تطور العنصر البشري، بينما انحصر القدر العائد إلى رفع نصيب العامل من رأس المال المادي في أقل من ٢٠ في المائة<sup>(٨)</sup>. وهكذا بدأ الحديث عن الاستثمار في البشر، واخذت اقتصاديات التعليم منحى جديدا، حيث لم يعد الإنفاق على التعليم ينظر إليه على أنه مجرد إنفاق استهلاكي يتحمل تكاليفه من يحصل عليه، بل هو انفاق استثماري يعود ناتجه على الفرد والمجتمع في آن معا. وقد أوضحت الدراسات الحديثة<sup>(٩)</sup> أن ما بين ٢٠ في المائة و ٣٠ في المائة من نمو الدخل في أوروبا الغربية خلال السبعينيات يعود إلى تحسن في قدرات البشر. كذلك تمكنت كوريا الجنوبية من تحقيق زيادة سنوية في إنتاجية العمل ما بين عامي ١٩٦٣ و ١٩٧٩ بلغت نسبتها ١١ في المائة بينما زادت إنتاجية العمل في تايلند عام ١٩٨٥ عما كانت عليه في عام ١٩٨٠ بنسبة ٦٣ في المائة. وكانت هذه الزيادات نتيجة لاستثمارات سخية في التعليم وفي النهوض بمهارات البشر.

ومن جهة أخرى تزايد الإدراك بأن الإنشغال بعملية التخصيص الأمثل للموارد يجب أن تسبقه تنمية الموارد التي يمكن تخصيصها<sup>(١٠)</sup>. وبدأ الاهتمام بتنمية الموارد البشرية يأخذ مكانه إلى جانب توفير الموارد الرأسمالية وتعبئة المدخرات المحلية. وهكذا تحولت النظرة إلى كثير من قطاعات الخدمات التي تعنى بها التنمية الاجتماعية، من كونها عناصر يتكون منها مستوى معيشة البشر، ومن ثم تعامل تحت عنوان الإستهلاك، إلى اعتبارها أدوات بناء لقدرات الأفراد وتمكينهم من النهوض بأعباء التنمية وتسريع معدلاتها وتنويع أبعادها، وهو ما حدا بعقد التنمية الثالث الذي تبنته الأمم المتحدة للثمانينات بأن يؤكد على أهمية تنمية الموارد البشرية وفق متطلبات التنمية. وعلى الرغم من قصور هذه النظرة التي تعامل البشر على أنهم "موارد بشرية" يجب تنميتها بالاستثمار في البشر، فإن لها فضل نقل مستوى التحليل نقلة هامة إلى الأمام، حيث أكدت على البعد المجتمعي لتلك الموارد متجاوزة بذلك النظرة المبنية على معاملة هذه التنمية على أنها مجرد إستهلاك يجنيه الفرد المستفيد في المقام الأول.

غير أن هذا المنهج لم يحقق الغاية المنشودة، إذ حدث تحول في النظرة إلى البشر نتيجة للتطور الذي يمر به العالم اليوم، والذي أحدثته الثورة التكنولوجية التي سوف نستعرض آثارها فيما بعد. وتتميز هذه الحقبة بأنها تعتمد على ملكات البشر وخدماتهم أكثر من إعتمادها على الآلة، لذلك أطلق عليها عالم الاجتماع "دانيل بل" إسم "مجتمع ما بعد الصناعة"<sup>(١١)</sup>. وهذا التحول صاحبه أمران: الأول هو استحواذ قطاعات الخدمات على نصيب الأسد من القوة العاملة في الدول المتقدمة؛ والثاني هو حدوث قدر كبير من الإحلال محل الجهد الإنساني، العقلي فضلا عن العضلي، ليس نتيجة تكثيف استخدام الآلة



والمعدات فحسب، بل، وبوجه خاص، نتيجة للتوسع في البرمجيات، التي أضافت إلى قدرة الإنسان في التصميم والتصنيع بمعونة الحاسبات الإلكترونية المتطورة، وانتشار الأساليب المعروفة بإسم "كاد/كام". يلاحظ أن الإهتمام بالثورة التكنولوجية الحالية يركز على أبعادها العلمية والمادية، بينما تتجلى خطورتها الحقيقية في إنعكاساتها المجتمعية، وهو ما سوف نتناوله في القسم بعد التالي.

### موقع التنظيم المجتمعي من التنمية البشرية

يشير التحليل السابق إلى أن تقارير التنمية البشرية قد اهتمت بإبراز اتساع نطاق مفهوم التنمية البشرية عما يقضي به المنطق الإقتصادي المهتم بنمو الدخل القومي، سواء من حيث كونه أحد الاختيارات أو باعتباره غاية لا وسيلة. وفي هذا يقول "محبوب الحق"<sup>(١٢)</sup>: "إن الأسلوب الذي نسلكه في إنفاق الدخل القومي والنمو هو بيت القصيد، وليس مستوى الدخل... ما توحى به التنمية الإنسانية ليس مجرد مستوى التنمية، ولكن كيفية توزيع التنمية - من الذي يشارك في مثل هذه التنمية؟ ومن الذي ينتفع من مثل هذه التنمية؟... تركيب التنمية وتوزيعها ومنافعها تتحول إلى أمور خطيرة في إستراتيجيات التنمية البشرية". ثم يمضي في معرض المقارنة بتلك الموارد البشرية قائلا: "إن تنمية الناس (الشعب) هي تنمية الموارد البشرية، فأنت تستثمر الناس - التربية والصحة والتغذية. أما التنمية من أجل الناس فهي التنمية الإقتصادية والإستثمار وتوزيع التنمية الإقتصادية وتقسيم منافعها. وأما التنمية بالناس فهي مساهمة الناس في التنمية - أن يقرروا هم الخيار بأنفسهم، سواء أكان خيارا اقتصاديا أم سياسيا أم ثقافيا وهكذا". ثم يدعو إلى تجاوز مفهوم الحاجات الأساسية الذي شاع في السبعينات قائلا إن هذا المفهوم حصر التنمية في المراحل الأولى التي تسعى خلالها المجتمعات النامية إلى تجاوز التخلف مؤكداً أن "مفهوم التنمية البشرية هو في نفاذه في المجتمعات الغنية على نفس مستوى صحته في المجتمعات الفقيرة". وفي ضوء ما تقدم يمكن تصوير موقف "محبوب الحق" وتقارير التنمية البشرية من أبعاد التنمية البشرية على النحو التالي:

الجدول ١- أبعاد التنمية البشرية كما تحدها تقارير التنمية البشرية

أبعاد التنمية	محتوياتها	متطلباتها
التنمية بالناس	وضع إستراتيجيات ملائمة	المشاركة في إدارتها
تنمية الناس	تنمية الموارد البشرية	الإستثمار في البشر
التنمية من أجل الناس	التنمية الإقتصادية	العدالة في التوزيع

فمكونات التنمية البشرية هي تنمية الناس من خلال تنمية الموارد البشرية، ليحققوا تنمية اقتصادية توصف بأنها من أجل الناس إذا إستوفت شرط عدالة التوزيع، وحتى يحدث ذلك لابد من أن تكون التنمية بالناس، فيشاركوا في وضع إستراتيجياتها وإدارتها.

وعلى الرغم من أن هذا التوصيف يكفل للتنمية مردودا على البشر، كل البشر، إلا أنه في رأينا يشكل منهجا مركبا ولكنه ليس بالضرورة مترابطا. فالإستثمار في البشر قد يحدث ولكنه لا يكفل، تلقائيا، مشاركة أوسع أو عدالة أفضل. والمشاركة قد تتم دون أن يضمن ذلك بالضرورة نوعية ارقى للحياة، وهكذا. فضلا عن هذا فإن شرط الإستدامة يظل شرطا خارجيا، لا ينبع من تشابكات مفردات الجدول السابق. وكل أمر من الأمور المذكورة أثير، على نحو أو آخر، في أدبيات التنمية التقليدية. فقد كانت عبارة "التنمية هي تنمية بالناس وللناس" تعتبر ديباجية اي حديث عن التنمية. غير أن المقصود من كونها بالناس كان ينصب على أن الناس هم الفاعلون للتنمية، بمختلف انواع الجهد الذي يبذلونه، وهو ما كان يشتق من صفتهم كموارد إنتاجية. أي أن الإهتمام بتنمية الموارد لم يكن نتيجة لكون الناس هم موضوع التنمية، بل بإعتبارهم أدوات تحقيقها، حيث يظل موضوعها الذي تقرر في ضوءه الجوانب المختلفة هو الإقتصاد الوطني. أما قضية المشاركة التي يفسرها التقرير على أنها المقصود من "التنمية بالناس" فكانت تثار دائما في حوارات المخططين ودراساتهم بإعتبارها شرطا لازما لسلامة العملية التخطيطية، وسعيا للحد من محاولات أجهزة تخطيط التنمية الإنفراد بالتدبير لعملية التنمية. أما البعد الثالث والأخير والخاص بأن التنمية "من أجل الناس" فكان ينطوي في الغالب على مفردات مستوى المعيشة، ولكنه بدأ مؤخرا يتسع ليشمل أبعاد نوعية الحياة. وقد كان "محبوب الحق" يميل إلى الأخذ بالمفهوم المألوف، حيث قال في محاضراته الشهيرة<sup>(١٣)</sup>: "نحن نعيد اكتشاف الحقيقة الواضحة، وهي أن الناس هم أداة التنمية وهدفها ... وعندما نتحدث عن أدوات التنمية ينصرف حديثنا في الغالب إلى رأس المال الإستثماري ... بيد أن رأس المال البشري الذي يشكل الفاصل بين المجتمعات المختلفة لا يجري قياسه، لا كميا ولا نوعيا، ولا يلقي الإهتمام الذي يستحقه". ثم مضى يعدد الجوانب البشرية التي بدأت تشغل التفكير في العقد الأخير، مشيرا إلى أننا بدأنا ندرك البديهة القائلة ان "رفاهية الناس وليست أرقام الدخل القومي هي الهدف النهائي للتنمية. وعلى الرغم من ذلك فإنه نجد تحليلا متسقا وشاملا لكيفية إدماج الناس في التنمية كوسيلة وكهدف".

وبناءً عليه فإن هناك حاجة إلى التوفيق بين المفاهيم والمصطلحات. وعلينا أن نميز بين أبعاد العملية التنموية، من ناحية، والإجراءات التي تتخذ لتحقيقها، من ناحية أخرى، وهو ما يقتضي إعادة الصياغة كالاتي:

(١) التنمية بالناس، يقصد بها أن الناس هم الأدوات أو الموارد البشرية التي تسهم في تحقيق التنمية، على نحو يزيد من انتاجيتهم القائمة على الخلق والإبداع<sup>(١٤)</sup>؛

(ب) التنمية من أجل الناس، يقصد بها أن ناتج التنمية يجب أن يصل إلى الناس، كل الناس، وأن يؤدي إلى النهوض بنوعية الحياة؛

(ج) التنمية هي تنمية الناس، وهنا يكمن جوهر الاختلاف بين المنهج البشري للتنمية والمنهج التقليدي. فكما أشار تقرير التنمية ذاته عند التفرقة بين المنهج الإقتصادي الذي ساد خلال القرن العشرين وما سبقه، أصبح الإقتصاد الوطني هو المقصود بالتنمية بدلا من المجتمع. وبالتالي فإننا عندما نثير البعد المجتمعي فإننا نحاول إسترداد البعد الذي غيَّبه الإنغلاق في نطاق علم الإقتصاد في أمر يمس مختلف جوانب الحياة الإنسانية.

وقد كان سبيلنا إلى توضيح الفارق بين المنهجين هو تحليل الأبعاد الثلاثة على النحو المبين في الجدول ٢. فالنظرة المألوفة للعنصر البشري في النماذج الإقتصادية للتنمية، أو بالأحرى في دوال الإنتاج، هي أن جانب المدخلات يتكون من عنصر العمل بمختلف فصائله، يدويا كان أم عقليا، وتستخدم في قياسه عادة وحدات تمثل عدد الأفراد المستخدمين، أو "الرجل/ساعة" تعبيرا عن كثافة الإستخدام. وخلال إيجاد شروط التوازن تستخلص مساهمات عناصر الإنتاج، بما فيها العمل، عند التوازن بالإنتاجية الحدية التي تحدد مستوى إستخدام العنصر، وتتبادل قيمتها مع الأجر المدفوع، وفق دالة الإنتاج التي يعتبرها علم الإقتصاد من المعطيات. هذه المدخلات تدخل في المنشآت أي وحدات البنين الإقتصادي الذي يمثل آلية تحويلها إلى مخرجات، ومن ثم فهو المحدد لإستخدام المدخلات ولمحتوى المخرجات لذلك فهو يشكل موضوع التنمية وفقا لهذا المنهج. أي أن المنهج الإقتصادي للتنمية ينصب على تطوير البنين الإقتصادي وتكييف البشر، كموارد (مدخلات) وكمستهلكين (لما ينجم عنه من مخرجات) وفقا لمتطلبات هذا التطوير. وتتحدد العلاقة بين المدخلات والمخرجات عبر الدخل. فالمخرجات هي مجموعة السلع والخدمات المنتجة التي تدخل في تكوين مستوى معيشة السكان. ويتحدد نصيب كل فرد منها حسب عائدته من مساهمته في العملية الإنتاجية، مصححا بنتائج عمليات إعادة التوزيع، أخذا في الإعتبار دالة المنفعة الفردية التي يعتبرها علم الإقتصاد من المعطيات أيضا. ونظرا لأن التركيز في هذا النوع من التحليل يجري على الكفاءة الإقتصادية فإن عملية إعادة التوزيع تلعب عند هذه النقطة دورا مهما، وهو دور يعالج الخلل الذي يقوم بين توزيع البشر في طرفي جهاز التحويل، أي دورهم كمنتجين وكمستهلكين. ويتحدد تصرف الفرد في الحالين، الإنتاج والإستهلاك، وفق حافز فردي مبني على تعظيم العائد المادي الحالي. ولا يعني هذا إغفال النظرات المستقبلية، بل يجري التعبير عنها بموجب القيم الحالية للتدفقات المستقبلية محسوبة وفق معدل خصم يتفق مع متطلبات التوازن الجاري.

أما التحليل المبني على منهج التنمية البشرية فيهتم بقدرة البشر على الخلق للمستقبل وليس على مجرد إستيعابهم للمعارف السابقة وترجمتها إلى جهد يسهم في إنتاج مادي يترك للأفراد تحويله إلى إستخدامات وفق الميول التي تعبر عنها دوال المنفعة

الخاصة بهم. لذلك فإن المدخلات تتخذ شكل عطاء بشري تفرزه الطاقات الإبداعية للبشر، التي يجري إعدادها من خلال مخرجات التنمية البشرية ذاتها، تحقيقاً للصفة الديناميكية التي يتسم بها النموذج التنموي البديل. ومن المهم في هذا الصدد التمييز بين وظيفة إدارة الاقتصاد ووظيفة تنمية الاقتصاد. فالإدارة تستخدم المعطيات الأخرى، بما فيها المعارف التي تحدد معالم دوال الإنتاج والمنفعة، بغرض التوصل إلى أفضل القرارات بشأن تخصيص للموارد المتاحة للمجتمع يقبله الجميع فيتحقق توازن يعبر عنه عزوف جميع الفواعل الاقتصادية عن أحداث تغير فيه. أما التنمية فتنتطلق من رفض القيود التي تفرضها المعطيات المتولدة من مسيرة سابقة، بما في ذلك رفض إعتبار الموارد - وعلى رأسها الموارد البشرية - معطاة، لذا تسعى إلى تطويرها. ومن هنا تصبح القضية الأولى هي تنمية الموارد قبل أن تكون تخصيصها كما أوضحنا من قبل. ونظراً لأن تنمية الموارد البشرية تعني تغيير طاقاتها الإنتاجية <sup>(١٤)</sup> فإن الأمر يقتضي ألا تكون مخرجات عملية التنمية هي السلع والخدمات، بل موارد متجددة، سواء كانت رأسمالاً عينياً جديداً، يضاف إلى التراكم القائم وفق مفهوم النظرية الاقتصادية السائدة، أو رأسمالاً بشرياً قوامه المعارف الجديدة التي تتطور من خلال العطاء البشري، أو رأسمالاً اجتماعي ينطوي على تنظيم أفضل للمجتمع، أو عناصر طبيعية وبيئية أقدر على ادامة الحياة البشرية ولا تحد منها استخدامات تهدد إمكان بقائها في خدمة حاجات البشر. وواضح أن العنصر الحاكم في هذا هو المعرفة، ولكنها المعرفة المستقبلية وليس الماضية التي انشغل بها الاقتصاديون منذ وقت طويل.

الجدول ٢ - معالجة البعد البشري في منهجي التنمية: الإقتصادي والبشري <sup>(١٥)</sup>

الأبعاد	التنمية الاقتصادية	التنمية البشرية
* المدخلات البشرية: - وحدة قياسها - إعدادها	العمل بمختلف فصائله فرد/ساعة - ناتج حدي استثمار في البشر	الطاقات البشرية الإبداعية - العطاء البشري - مخرجات التنمية البشرية ذاتها
* آلية التحويل (موضوع التنمية)	البنيان الاقتصادي	التنظيم المجتمعي
* المخرجات: - أداة تقييمها	مكونات مستوى المعيشة دالة المنفعة الفردية	مكونات نوعية الحياة دالة المنفعة الاجتماعية
* حافز الفرد والمجتمع	تعظيم العائد المادي	تعظيم الرفاه الاجتماعي
* المنهج العلمي المتبع	علم الاقتصاد	علم مجتمعي شامل

ويتضح مما تقدم ان تقارير التنمية البشرية في دفاعها عن منهج التنمية البشرية ركزت اهتمامها على مقياس هذه التنمية، وبيّنت افضليته على مقياس بخل الفرد، وهو ما يعيدنا إلى الجدل القديم حول النمو والتنمية والقائم حول ما اذا كانت التنمية تعني أكثر من مجرد نمو الدخل (فضلا عن التمييز بين التلقائية والعمدية). فكل المحاولات السابقة لتجاوز النمو إلى التنمية أتت في الواقع يشروط يتوجب أن تحققها التنمية. وفي هذا السياق ظهرت قضايا ضعف الأثر التناقصي التلقائي وما أدى إليه من تفشي فقر الغالبية على الرغم من غنى المجموع، وهو ما أثار دعاوي عدالة التوزيع؛ ومن بعدها النمو مع التوزيع، في محاولة لإزالة التناقض الظاهري بين اعتبارات العدالة ومتطلبات الكفاءة. كذلك ظهرت مقولة أن الناتج الاجمالي قد يزداد ولكن مكوناته لا تلبي الحاجات الأساسية للجماهير، وهو ما يرتبط ايضا بقضية التوزيع، وان كان الاهتمام هنا بالنوع أكثر مما هو بالكم. وقد انشغل الاقتصاديون بمتطلبات تحقيق القدرة الذاتية على مواصلة النمو، وارتبط هذا إلى حد كبير بالتراكم وتوليد قدر من المدخرات المحلية يكفي لتمويل رأس المال المادي بدرجة أكبر من الاعتماد على النفس. وبعض الكتاب طوروا مفهوم التنمية بالاعتماد على النفس إلى مفهوم التنمية المستقلة، التي أضافت النهوض بباقي الموارد الإنتاجية وفي مقدمتها الموارد البشرية، دون الوقوف عند حد الموارد الرأسمالية. غير أن هذه المحاولات جميعا أضافت شروطا كان على التنمية أن تلبّيها، دون أن تغير من جوهرها الذي بقي هو النهوض بالإقتصاد الوطني، ونسج البشر حوله.

فإذا كنا نريد ان ننسج التنمية حول البشر فإن موضوع التنمية يتحول من البنّان الإقتصادي إلى التنظيم المجتمعي الذي يمثل كافة أوجه حياة البشر، وعند ذلك تستقيم الأبعاد الثلاثة للتنمية البشرية وفقا للمفهوم السليم لهذه التنمية. وفي الوقت نفسه تصبح الإشتراطات التي سلمت المناهج المختلفة للتنمية بها جزءا لا يتجزأ من بناء التنظيم المجتمعي ذاته، بينما تسترد الأبعاد الثلاثة معانيها التي توحى بها تسمياتها، وتكتسب التنمية البشرية الخاصة الأساسية التي أدى غيابها عن المقاربات الترميمية لمصطلح التنمية إلى استمرار البحث عن منهج بديل قادر على التواصل، وهي الخاصة الديناميكية الذاتية للنموذج التنموي.

وقد نجح المنهج الإقتصادي الذي ركز على مفهوم النمو في اكتساب الخاصية الديناميكية بقدر تعلق الأمر بالجانب المادي. فالمدخلات من رأس المال المادي تتحول من خلال البنّان الإقتصادي إلى منتجات بعضها رأسمالي يعود في دورة تالية إلى الانخراط ضمن المدخلات الرأسمالية، وهكذا يتحول النموذج إلى "نموذج ديناميكي مغلق" بمعنى أن ناتج فترة يتحول إلى مدخلات فترة تالية. ومثل هذا النموذج يظل متقبلا لدفعات اضافية من خلال تعزيز المدخلات الرأسمالية، من مصادر خارجية، بتحويل أصول خارجية إلى الداخل، سواء كانت ملكا لمواطنين أو لاجانب يقدمون قروضا أو استثمارات مباشرة<sup>(١٦)</sup>. وهذه الاضافات الرأسمالية ترتقي بقدرة الإقتصاد التنموية، غير انها ليست العامل الحاسم. فكما سبقت الإشارة أظهرت الدراسات التي أجريت في الخمسينيات والستينيات أهمية العنصر المعرفي للبشر، وهو ما قاد إلى الاهتمام بتنمية الموارد

البشرية. غير أن النموذج الأساسي بقي على حاله، وجرى تطويره في موضوعين: الأول هو التأكيد على أهمية التعليم والتدريب في منطقة المداخلات، وهو ما تحول إلى استثمار في البشر على نحو ما هو مبين في الجدول ٢. أما الموضوع الثاني: فهو تعزيز البنيان الإقتصادي ليكون قادرا على النهوض بالبحث والتطوير ذاتيا أو بواسطة النقل، وتوظيف ناتجهما في رفع انتاجية البشر. وأضيف بعد ذلك تعديل آخر بجعل المخرجات المكونة لمستوى المعيشة تلبي الحاجات الأساسية للجماهير، مع اشراكها في قرارات التنمية. ولكن هذه الاضافات ظلت خارجة عن النموذج الأساسي، الذي ظل الإهتمام فيه مركزا على الهيكل الإقتصادي. وفي إعتقادنا أن الأسلوب الذي طُرحت به التنمية البشرية يقع في نفس الخطأ.

### الجدول ٣- أبعاد التنمية البشرية كما تحدها تقارير التنمية البشرية ووفق المفهوم البديل

أبعاد التنمية	مفهوم تقارير التنمية البشرية	المفهوم البديل
التنمية بالناس	مشاركة البشر في إدارة التنمية	النهوض بالعطاء البشري
تنمية الناس	استثمار في البشر لتنمية الموارد البشرية	تطوير التنظيم المجتمعي
التنمية من أجل الناس	التنمية الإقتصادية مع عدالة في التوزيع	الإرتقاء بنوعية الحياة

والمخرج من هذه المشكلة هو جعل التنظيم المجتمعي بمختلف أوجهه محور التنمية. فعندئذ، يشارك المجتمع، كل المجتمع، في تحديد المخرجات التي تمثل نوعية للحياة تتجاوز مفردات مستوى المعيشة من السلع والخدمات، لتشمل أيضا المعنويات، وفي مقدماتها الحريات. فهذه الأمور تعجز دوال الاختيار الفردية عن تحقيقها، لأنها في الأساس اختيارات مجتمعية. فإذا تحققت هذه النوعية على النحو الملائم، هيأت للأفراد، كل الأفراد، فرصة العطاء. بذلك تصبح المداخلات البشرية ابداعا ذاتيا وليست أنماط حركة تلقن من خلال التعليم والتدريب، وهو ما يجعل النموذج ديناميكيا من وجهة نظر رأس المال البشري، فضلا عن رأس المال المادي. ومؤدى كل هذا، إعادة تعريف الأبعاد الثلاثة للتنمية البشرية على النحو التالي:

(أ) التنمية بالناس، تعني أن يكون الناس قادرين على العطاء بمعناه الواسع؛

(ب) تنمية الناس، عن طريق تطوير التنظيم المجتمعي، وهو ما يتجاوز الفرد والإقتصاد في آن واحد؛

(ج) التنمية للناس، بما يفرزه التنظيم المجتمعي من نوعية للحياة تعزز العطاء المستقبلي.

وهذه الدورة التنموية تنطوي على مبدأ الإستدامة، بجانبها البيئي والبشري. فالتركيز على البعد المجتمعي، وما يعنيه من الإسترشاد بدالة منفعة مجتمعية، ينطوي على إمتداد المنظور الزمني إلى ما يتجاوز عمر الفرد، كما ينطوي على الحرص على سلامة الحياة المجتمعية المستقبلية، بما في ذلك توافق أوضاع البيئة معها.

ولقد كان ادراك هذه الحقائق هو الذي دفع العالم التربوي المعروف، د. حامد عمار إلى أن يستهل دراسته المقدمة إلى الندوة التي عقدت حول "تنمية الموارد البشرية"<sup>(١٧)</sup> بإعتذار لتغييره العنوان إلى "التنمية البشرية" بدلا من "تنمية الموارد البشرية"، على أساس أن الانسان هو الهدف من التنمية وليس مجرد أداة لها، مذكراً ببديهية "أن الانسان في كل زمان ومكان لا يعيش في فراغ، كما انه لا يتحرك ولا يعمل وحيدا، وانما هو كائن بشري يحيا ويتحرك من خلال تنظيم مجتمعي له أوضاعه ونظمه ومؤسساته الإقتصادية والسياسية والثقافية. وفي إستخدامنا الغالب لمفهوم الموارد البشرية تبرز عملية تنمية هذه الموارد كأنها محكومة بالقوى والمؤسسات والقيم السائدة التي تحتضنها تلك المؤسسات المجتمعية. وبذلك تمثل المحدد الأساسي لمدى ما يتاح للإنسان من تنمية لطاقاته، ومدى ما يتاح له من توظيف لتلك الطاقات. وهكذا يغدو التنظيم المجتمعي مسيطرا بآلياته على الإنسان المورد، ولا يسمح له من الإفادة من طاقاته إلا بما يحتاج إليه التنظيم. ومن ثم فإن الانسان اذا كان راغبا في تغيير التنظيم المجتمعي فسوف يجد ان التنظيم محبط لإرادته. وقد يضيف التنظيم وعي المورد البشري ومدركاته ليكون أداة للحفاظ على الأوضاع والمؤسسات القائمة".

وهكذا فالإشكالية الأولى في نظر د. عمار لم تكن أن منطلق الموارد البشرية يعامل الانسان كمجرد مورد، بل أن هذا المنطلق يسلم بالتنظيم المجتمعي السائد، وأن الفرد المورد لا يملك تغيير ذلك التنظيم، ومن ثم فجهد التنمية هو على أفضل تقدير محدود. وبالتالي فإن مفهوم التنمية البشرية يتجاوز "إشكالية الإنسان المورد، لينظر إلى الانسان من خلال التنظيم المجتمعي وعملية التنمية، كائناً مؤثرا، فاعلا ومتفاعلا مع النظم والمؤسسات، وفي علاقاته الإجتماعية، من أجل تنمية طاقاته وامكاناته إلى أقصى ما يمكن أن نصل إليه، وإلى توظيف كافة هذه الطاقات والإمكانات في توفير الرخاء له ولغيره من البشر. وبذلك يمثل الإنسان في عملية التنمية البشرية عنصرا ديناميكيا في مدخلاتها ومخرجاتها، ويغدو عنصرا حاكما في بقية الموارد المادية والطبيعية و المجتمعية، لا محكوما بها. فالتنمية البشرية، كما يقول بعض الفلاسفة، تستهدف إنسانية الإنسان".

ثم يضيف د. عمار أن الحديث عن الموارد البشرية كثيرا ما يختلط بالحديث عن القوى العاملة، فيهتم بتخطيط القوى العاملة أو الموارد البشرية من منظور الموازنة بين العرض والطلب أو ما يسمى أحيانا بالموازن البشرية كغيرها من الموازين السلعية. وهذا يقود إلى محدودية النظرة إلى الإنسان خارج سن العمل، مما يعطي قيما أدنى وأولية متأخرة لمراحل النمو البشري الأخرى كمرحلة الطفولة، أو مرحلة الشباب المبكر، أو مرحلة الشيخوخة. وبذلك يضيق نطاق الاهتمام بالتنمية البشرية وبأدوار الإنسان المتعددة في التنظيم المجتمعي وفي حياته الخاصة. ويذكر في هذا الصدد أن الاهتمام بالتنمية البشرية جعل "محبوب الحق" يوصي بأن تبدأ خطط التنمية بموازن بشرية، ليس بمعنى موازين القوى العاملة، وإنما "ماهية الموارد البشرية الموجودة في الدولة، ومستويات تعليمهم، وبيان بمهاراتهم، وشكل التوزيع النسبي للدخل وأوضاع الفقر، وحجم البطالة ونقص التشغيل، وتوزيع السكان بين الحضر والريف، ومستوى التقدم البشري لجهات القطر المختلفة، ومرحلة التحول الديمغرافي، وكنه القوى الثقافية والاجتماعية التي تحفز الناس، وعقيدة المجتمع وآمال أفراده. وبعبارة أخرى كيف يعيش المجتمع فعلا وكيف يتنفس" (١٨).

ثم يحدد د. عمار المحاور الرئيسية لمضامين عملية التنمية البشرية في التصور الذي يقوم جوهره على أن الانسان هو غاية التنمية وصانعها في:

(أ) مدى اشباع الحاجات الإنسانية للنمو الجسدي (الغذاء والماء والكساء والصحة وحماية الجنس من الاعتداء والاصابة والحركة الجسدية الطليقة)؛

(ب) مدى اشباع الحاجات الاجتماعية والثقافية (التعليم وتحصيل المعرفة، وتنمية المهارات والمواهب، والعمل النافع والمجزي للفرد والمجتمع، والتواصل الاجتماعي من خلال إتاحة المعلومات والخبرات، وتكوين الوعي الاجتماعي، وتأمين الإنسان على عمله ونشاطه اليومي، وتأمين الانسان على حياته وحياة أسرته حاضرا ومستقبلا، والترويج والإستمتاع بوقت الفراغ، والحاجة إلى التنقل والحركة؛

(ج) مدى اشباع الحاجات النفسية (السيكولوجية) (الطمأنينة وابعاد عوامل الخوف والقلق، والمحبة والتحاب، والاعتراف بقيمة الانسان في أسرته ومحيطه الاجتماعي، وحب الاستطلاع والتجربة والإختبار واكتساب الخبرة، والإنتماء والهوية)؛

(د) مدى القدرة على المشاركة في الحياة العامة (المشاركة في الحياة السياسية، والانضمام إلى الجمعيات والنقابات والجماعات الضاغطة، والمشاركة في صناعة القرار ومتابعة تنفيذه وتقييمه، والمشاركة العادلة في ثمرات العمل)؛



(هـ) مدى اشباع الحاجات المعنوية (القدرة على التعبير دون كبت أو قهر، والقدرة على الفعل والتأثير والتعبير، والقدرة على ابعاد الظلم والعنف الذي قد يقع، والقدرة على التجديد والابتكار والابداع).

وتلك هي أهم المكونات، او المضامين، الإجتماعية للتنمية البشرية التي ينبغي ان يسعى لتحقيقها النمط الإنمائي العام والتي تشمل المحورين الاساسيين اللذين حددهما "مايلز"<sup>(١٩)</sup> للتنمية البشرية، وهم: اشباع حاجات الانسان المادية والإجتماعية، وتوفير شروط التحرير من الخوف والعسف وشروط التحرر من أجل التجديد والابداع والتمتع بالحقوق الإنسانية التي اقترتها المواثيق الدولية. وسوف نرى فيما بعد أن جانب الأمان بدأ يحتل جانبا أكبر من الاهتمام. غير أن الخلاصة الاساسية لما تقدم هي ان التحول من تنمية الموارد البشرية إلى تنمية البشرية لا يتحقق إلا اذا وضعت الأولى في رحاب التنظيم المجتمعي بدلا من ربطها بمتطلبات تطوير البنيان الإقتصادي.

والنظرة إلى التنظيم المجتمعي تتطلب معالجة عدة زوايا في آن واحد:

- الزاوية الجغرافية: المحليات والجهات (الأقاليم داخل الدولة) والدولة والأقاليم والعالم؛
- زاوية البنيان الإجتماعي بوحدهاته التي تتدرج من الأسرة إلى الوطن، والإنسانية. وتبرز هنا اعتبارات التقارب والتفاوت، التي تعود إلى الاختلافات العرقية والدينية واللغوية والحضارية والثقافية؛
- زاوية البيان السياسي: وهنا تدخل الدولة ونظام الحكم؛
- زاوية الهيكل الإقتصادي بقطاعاته ومؤسساته ومنشآته، وموقع الفرد منها؛
- النظرة إلى الفرد، والدائرة التي يتحرك فيها، ليحقق ذاته ويطور من قدراته؛
- طبيعة العلاقات واتجاهاتها، في الدوائر المحيطة بالفرد.

فأقوى العلاقات للفرد تقع في المركز، أي تتمحور حول ذاته، وتحدد قدراته واختياراته، وهي علاقات ذات طبيعة دائرية، بمعنى أن القدرات والاختيارات تتفاعل معا بصورة مستمرة، ويحكمها في المقام الأول دالة منفعة فردية. وهناك خطر حصر مفهوم التنمية البشرية في نطاقها. فهناك أيضا علاقات ترتبط بالدولة وهي علاقات في الاتجاه الرأسي، في شكل عمليات أخذ وعطاء مع البشر كأفراد وكمؤسسات مجتمعية أو سياسية

أو اقتصادية. ومن الممكن تنظيم هذه العلاقات على أساس التعاون أو العمل المشترك بين الفرد والدولة، أي في الاتجاه الأفقي، وهو ما تزداد فاعليته إذا انتظم الأفراد في تشكيلات اجتماعية، كذلك التي يطلق عليها "المجتمع المدني". ثم هناك العلاقات في المجتمع، وهي علاقات تشابكية أفقية ورأسية مع كل من الدولة والفرد، وفقا للمواقع المختلفة لتشكيلات المجتمع. وتحدد اتجاهات تلك العلاقات وفقا لعناصر القوة في المجتمع (من الجوانب السياسية أو الإقتصادية أو الثقافية)، التي يزداد وزنها كلما كانت القدرات الكلية محدودة. ما لم توضع ضوابط تحول دون تحولها إلى عمليات استقطاب، فإن قدرة المجتمع على تحقيق التنمية تضعف بصورة مستمرة. وواضح أن التنظيم المجتمعي يعني في المقام الأول بهذا النوع الأخير من العلاقات، بينما تقتصر العلاقات المتمحورة حول الفرد أو الفرد والدولة عن تغطية كافة أوجه حياة البشر. وبالتالي فإن المدخل الصحيح للتنمية البشرية يتم من خلال استعراض خصائص المجتمع.

### تعريف المجتمع

تتطلب معالجة الجانب المجتمعي للتنمية البشرية الاتفاق بادئ ذي بدء على تعريف كل من المجتمع والدولة. ومن المعلوم أن العلوم الاجتماعية تفسح مجالا واسعا للاجتهاد في التعاريف. فقد رصد احد الكتاب أكثر من ١٥٠ تعريفا لمصطلح شائع الاستخدام مثل مصطلح "الدولة"<sup>(٢٠)</sup>. وسوف نأخذ بالتعريفين اللذين وردا في الدراسة التي اعدتها مركز دراسات الوحدة العربية عن "مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي"<sup>(٢١)</sup>:

"المجتمع هو كيان جماعي من البشر، بينهم شبكة من التفاعلات والعلاقات الدائمة والمستقرة نسبيا، وتسمح باستمرار هذا الكيان وبقائه وتجده في الزمان والمكان".

الدولة كيان سياسي - قانوني، ذو سلطة سيادية معترف بها، في رقعة جغرافية محددة، على مجموعة بشرية معينة".

وأول تعريف اركان المجتمع هو صفة الجماعية التي تنطوي صراحة وضمنا على حد أدنى من السكان آدميين الذين يرتبطون ببعضهم البعض، مما يجعل منهم "كيانا" وليس مجرد حشد من الأفراد المتفرقين. هذه الصفة الجماعية اساسية بالنسبة لتحليلنا لأنها تجعل الفاصل بين الفرد والمجتمع فاصلا نوعيا وليس كميا فقط. وشبكة التفاعلات بين هؤلاء البشر تفترض بالضرورة وجود اداة الفاعل، اهمها "اللغة" المشتركة، بالمعنى الرمزي الواسع للكلمة. والتفاعل، بدوره، تنبثق عنه "علاقات" بين اجزاء هذا الكيان البشري، بأفراده وجماعاته. هذه العلاقات قد تكون علاقات تعاون أو تنافس أو صراع، أو خليطا منها جميعا.

ويلاحظ أن هذا التعريف يقف موقف الحياد من طبيعة العلاقات في المجتمع. ولهذه الحيادية أهميتها، لأنها تتيح دراسة الشروط اللازمة لجعل المجتمع قادرا على أحداث التنمية وعلى الاستمرار في تحقيقها أو لتفسير دواعي اخفاقه في أحد الأمرين أو كليهما. ومن جهة أخرى فإن استمرار التفاعل والعلاقات بين اجزاء الكيان البشري هو الذي يبلور طريقة أو أسلوبا للحياة بين هؤلاء البشر ونمطا للتفاعل بينهم وبين بيئتهم (الجغرافية)، أو ما اصطلح على تسميته في العلوم الاجتماعية بـ "الثقافة" أو الحضارة. فالثقافة هي الناتج المادي والمعنوي المتراكم من تفاعل هؤلاء البشر في مكان معين وعلاقاتهم، على مر السنين والأزمان. ويضيف المصدر المشار اليه إلى ما تقدم أن "الثقافة، بهذا المعنى، تشمل أدوات الانتاج والخدمات والمواصلات والمساكن والملابس والطعام وغيرها من المظاهر المادية المحسوسة، كما تشمل الفنون والآداب والأساطير والقيم والمعايير وقواعد السلوك وطرائق الادراك والتفكير والعادات والتقاليد وغيرها من المظاهر المعنوية غير المحسوسة". ويتضح من هذا مدى التداخل بين البعدين الثقافي والتنموي، ومن ثم أهمية ادراج الأول في دراسة تعنى بالثاني، ومغزى تباين مستويات وانماط نمو المجتمعات المختلفة وضرورة اختيار المنهج التنموي الذاتي بدلا من محاولة محاكاة انماط افرزتها ثقافات مغايرة.

وينتج ايضا عن استمرار التفاعلات والعلاقات بين البشر في مكان معين، وبمرور الزمن، ظهور ما يعرف برأس المال الاجتماعي الذي يعرف بأنه يشتمل على مجموعة الصيغ الاختيارية للتنظيم الاجتماعي<sup>(٢٢)</sup> الذي اوضحنا موقعه من العملية التنموية في القسم السابق. ومن ثم فهو يضم القواعد والآليات التي تنظم سلوك الافراد والجماعات، وهم بصدد اشباع حاجاتهم وخدمة مصالحهم وتحقيق اهدافهم. ويندرج في ذلك المؤسسات الاجتماعية، ومنها العائلة أو الجماعات القرابية الأخرى، التي تشبع حاجات الافراد الجنسية والمادية والمعنوية والوجدانية كما تضمن تجديد الكيان المجتمعي بشريا. كذلك يندرج فيه النظام الاقتصادي، الذي يعبئ وينظم نشاط الافراد وسلوكهم في انتاج السلع والخدمات وتوزيعها واستهلاكها، والنظام السياسي، الذي يوفر الأمن الداخلي والدفاع الخارجي لهذا الكيان البشري الجماعي. وبإختصار فإنه كلما شعر البشر في هذا الكيان بأهمية جانب من جوانب حياتهم معا، فإنهم "ينظمونه" أو يأسسونهم "بمعنى انهم لا يتركونه لهوى الأفراد أو نزعاتهم التلقائية. هذا "التنظيم" أو "المأسسة"، يتم تقنينه عرفا أو كتابة، وقد تتم بالرضى وبالتراضي بين أفراد المجتمع، أو بالقوة والإكراه بواسطة جماعة على بقية افراد هذا الكيان البشري وجماعاته. وسوف نرى ان مفهوم "رأس المال الاجتماعي" سوف يساعد على متابعة حركة التنمية من مرحلة إلى أخرى. وأهم ما يميز هذا الجانب من التعريف ان دافعية الفرد تنتقل من الناحية الفعلية المعظمّة للصالح الخاص إلى التصرف وفق ما يمليه صالح الجماعة.

وينصب الركن الأخير من تعريف المجتمع على مقومات استمرار الكيان البشري الجماعي وبقائه وتجده في الزمان والمكان، وهو ما يتوقف على محتوى الثقافة والنظم والمؤسسات الاجتماعية السائدة. فهي في حدودها الدنيا تتركز في كل ما من شأنه

إعادة إنتاج الكيان البشري الجماعي، من خلال التوالد والحفاظ على النوع. وهي في حدودها القصوى تحفز أفراد هذا الكيان البشري الجماعي على الابداع والتجديد والابتكار، بحيث لا يعيد الكيان انتاج نفسه فحسب، بل يحقق النمو والازدهار مع كل دورة إعادة انتاج. ومن هنا كان التأكيد على أهمية الدور الذي يلعبه رأس المال الاجتماعي في التنمية، ومن ثم ضرورة تصحيح مقاربات التنمية عن طريق ضم رأس المال الاجتماعي إلى النوعين الآخرين من رأس المال: رأس المال المادي الذي تسلط على أدبيات التنمية واستراتيجياتها لفترة طويلة، ورأس المال البشري الذي إنصب على الاستثمار في البشر وتزويدهم بالمعرفة لكي يتحولوا إلى مورد انتاجي اعلى كفاءة وأكثر قدرة على أداء الوظائف التي تتطلبها التنمية مأخوذة من الزاوية الإقتصادية البحتة.

وقد ربط ابن خلدون، مؤسس علم الاجتماع، منذ ستمائة عام بين ضرورة الاجتماع للانسان وما يعرف بتقسيم العمل. فهو يؤكد<sup>(٢٣)</sup> ان "الاجتماع الانساني ضروري، ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم الانسان مدني الطبع أي لابد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم وهو معنى العمران". ثم بيّن ان طبيعة الانسان تفرض عليه التماس الغذاء بفطرته، كما وهبته القدرة على تحصيله. إلا أن هذه القدرة لا تفي بمادة حياته منه. فإعداد الطعام يتطلب عمليات يلزم لها "مواعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخوري"، بل ان مجرد الحصول على الغلال يحتاج إلى عمليات زراعة وحصاد ودراس، ويحتاج كل من هذه آلات متعددة وصناعات عديدة أكثر من الاولى بكثير أي أنه فرق بين معدات الاستهلاك ومعدات الانتاج). "ويستحيل أن تفي بذلك كله أو ببعضه قدرة الواحد، فلا بد من اجتماع القدر الكثيرة من ابناء جنسه ليحصل القوت له ولهم، فيحصل بالتعاون قدر الكفاية لأكثر منهم بأضعاف". ثم يمضي إلى تعداد حاجات الحياة الاخرى مبتدئاً ببيان أنه "يحتاج كل واحد منهم في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه". فحظ الحيوانات في هذا المجال أكبر حيث زود الله كل حيوان ببعض يدافع به عن نفسه، "وجعل للانسان عوضاً عن ذلك كله الفكر واليد، فاليد مهياة للصنائع بخدمة الفكر، والصنائع تحصل له الآلات التي تنوب له عن الجوارح المعدة في سائر الحيوانات للدفاع". ثم ان قدرة الانسان لا تفي باستعمال هذه الآلات منفرداً "فلا بد في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه ... وإلا تعرض للهلاك ويبطل نوع البشر ... فإذا هذا الاجتماع ضروري للنوع الانساني والا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه اياهم".

### المجتمع والدولة

ارتبط المجتمع في الفكر العربي الاسلامي منذ البداية بمفهوم الدولة. ويشار في هذا الصدد إلى خطاب لعمر بن الخطاب قال فيه: "يا معشر العرب، إنه لا إسلام بلا جماعة، ولا جماعة بلا امارة، ولا امارة بلا طاعة"<sup>(٢٤)</sup>. ووفقاً لهذا المنهج كان من الطبيعي ان ينتقل ابن خلدون من ايضاح مقومات المجتمع إلى بيان ضرورة الدولة، اذ ان "هذا الاجتماع اذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم فلا بد من وازع يدفع

بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم". فالسلاح المعد لدفع عدوان الحيوانات عنهم متاح لهم جميعا، "فلا بد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعضهم ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم والهوماتهم. فيكون ذلك الوازع واحدا منهم يكون له الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل احد إلى غيره بعدوان، وهذا هو معنى الملك". ثم يناقش ما ادعاه الحكماء من أنه لا بد للبشر من الحكم الوازع، "ونلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر، وأنه لا بد أن يكون متميزا عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تزيف". ثم يشير إلى أن هذه القضية غير برهانية، إذ قد يأتي الشر مما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادتهم. وفي رأيه أن هذا هو الغالب، إذ أن الغلبة في الدول والآثار فضلا عن الحياة كانت لغير أهل الكتاب والمتبعين للأنبياء.

ويؤدي تقسيم العمل إلى تقسيم المجتمع إلى فئات وتكوينات متباينة أفقيا، حيث لكل في المجتمع وظيفته التي تنشئ نوعا من التعاون والتآلف للشعور المتبادل بأهمية الدور الذي يؤديه كل منها. غير أن التنظيم السياسي، كما أوضح ابن خلدون، يرتبط به هيكل للقوة داخل المجتمع، مما يعني تراتبا رأسيا بين الفئات، وهو تراتب يحدث تفاوتات بينها في الثروة والسلطة والمكانة. وتحتدم المشكلة عندما يتداخل تقسيم العمل مع هيكل السلطة، حيث تتحول الشرائح الاجتماعية التي لا بد من تضافرها لصالح المجموع إلى طبقات اجتماعية متباينة المصالح، الأمر الذي يصيب المجتمع بالتوتر لأنه لا يمكن حل التباين الطبقي إلا على حساب التضحية بالتوافق الذي يتطلبه التقسيم السليم للعمل، وفقا لمتطلبات تطور النظام الاقتصادي المحدد الأساسي لتقسيم العمل. وهنا نجد أن ما ينشأ من تناقض بسبب الجدلية القائمة بين النظامين الاقتصادي والسياسي لا يمكن حله إلا من خلال تنظيم اجتماعي سليم. وبعبارة أخرى فإنه ما لم تؤخذ سلامة التنظيم الاجتماعي في الاعتبار فإن الصراع الطبقي يمكن أن يؤثر سلبا على مسار التنمية. وهذا لا يعني أن المصدر الوحيد للتباين الاجتماعي هو التراتب الطبقي، وأن كان من أهمها أو أهمها على الإطلاق. فهناك مصادر أخرى اجتماعية للتباين مثل: التنوع السلالي، والتنوع الديني، والتنوع اللغوي - والتنوع الريفي - البدوي - الحضري. وقد يكون بعض أنواع التباين هذه مصدر ثراء ثقافي للمجتمع؛ ولكنه قد يكون أيضا مصدر توتر، كامن أو ظاهر، إذا تضافر هذا التنوع مع التباين الطبقي بشكل ملموس بحيث تحدد فرصة الفرد في الحصول على امتيازات معينة أو حرمانه منها بانتماءاته الفئوية، بصرف النظر عن القدرة أو الكفاءة. وما لم يكن هناك كوابح ثقافية وقيمية تمنع هذا التباين الموضوعي من أن يصبح قضية خلافية فإنه يؤدي إلى صراع اجتماعي، سلمي أو عنيف، داخل المجتمع. وقد يؤدي هذا الصراع، إذا كان عنيفا وطويلا، إلى تفتيت المجتمع أو انقسامه إلى مجتمعين أو أكثر، وهي ظاهرة تعددت صورها في الآونة الأخيرة.

وتشير الشواهد التاريخية إلى أن المجتمعات القادرة على التطور تبتكر آليات مختلفة، يطلق عليها اجمالا وسائل "الضبط الاجتماعي"، كسبيل لاحتواء الصراع أو

تقنيته، بحيث لا يصل الأمر إلى فناء المجتمع. ويندرج ضمن هذه الوسائل نسق القيم والمعايير الذي يعمق الانتماء والولاء والاحترام للمجتمع الأكبر، ويعطيه أولوية على التكوينات الاجتماعية الأصغر، بحيث يراعي الأفراد والجماعات في إدارة توتراتهم وصراعاتهم أن لا يتجاوزوا الحد الذي يهدد الكيان المجتمعي الأكبر أو يحرمهم من عضويته. لذلك فإحدى وظائف النسق القيمي - المعياري هي أن يكون بمثابة كوابح وروادع داخلية للسلوك لمنع تجاوز حدود معينة تهدد الكيان الاجتماعي الأكبر. وتندرج وسائل الضبط الاجتماعي من الكوابح والروادع الداخلية عند أفراد المجتمع وتكويناته، إلى كوابح وروادع خارج هؤلاء الأفراد والتكوينات ممثلة في السلطة السياسية، التي تمارس الوازع الذي تحدث عنه ابن خلدون. ويلاحظ أنه عندما كانت التهديدات الخارجية تمثل تحدياً جسيماً، وعندما كانت قوة المجتمعات تستمد من اتساع نطاقها، كان هناك نوع من القبول شبه الاضطراري لدى التكوينات الأصغر بالإنضواء تحت مظلة الكيان الأكبر. وقد لعب هذا التعامل دوراً رئيسياً خلال فترة الصراع الأيديولوجي، حيث قبلت مجتمعات عدة أن تتنازل عن جانب من سلطاتها على أبناء جلدتها إلى سلطة أعلى من أجل توفير حماية لا تستطيعها، أو تحقيق منفعة لا تملك منفردة تدبيرها. أي أن الاستجابة للمستويات الأعلى من آليات الضبط الاجتماعي تتوقف على وعي، وإحساس، الأفراد والجماعات بأن عضويتهم في الكيان المجتمعي القائم هي أفضل ما هو متاح لهم من بدائل ممكنة لإشباع حاجاتهم المادية والروحية والمعنوية.

وفي هذا السياق نجد أن التراث العربي الإسلامي يحفل منذ صدر الإسلام بالضوابط التي تعلي شأن القيم السامية التي تحفظ على المجتمع تماسكه، وتكفل لنظامه السياسي سلامته. ونكتفي في هذا الصدد ببعض مما ورد في كتاب وجهه سيدنا علي كرم الله وجهه إلى مالك بن الحارث الأشتر حين ولاه مصر. فقد بدأ بتحديد عهده إليه في<sup>(٢٥)</sup>: "جباية خراجها، وجهاد عدوها، واستصلاح أهلها، وعمارة بلادها". فقد جمع هذا بين وظائف الدولة التقليدية، وهي تحصيل الضرائب والدفاع ضد الأعداء، والوظائف التنموية مشتملة استصلاح شؤون البشر وعمارة البلاد، وهو ما يقدم التنمية البشرية على التنمية الاقتصادية. ثم مضى يحثه على انصاف الرعية "فإنهم صنفان: إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق ... انصف الله وانصف الناس من نفسك، ومن خاصة أهلك، ومن لك فيه هوى من رعيته"، وهو ما يقضي بالمساواة بين جميع الفئات بغض النظر عن الدين أو العصبية أو المكانة. ثم يؤكد الإمام علي دواعي الولاء ومتطلبات تحقيق الديمقراطية في العرف الحديث فيقول: "وليكن أحب الأمور إليك أوسطها في الحق، وأعمها في العدل، واجمعها لرضى الرعية فإن سخط العامة يجحف برضى الخاصة، وإن سخط الخاصة يغتفر مع رضى العامة. وليس أحد من الرعية أثقل على الوالي مؤونة في الرخاء، وأقل معونة له في البلاء، وأكره للإنصاف، وأسأل بالإلحاف، وأقل شكراً عند الاعطاء، وأبطأ عذراً عند المنع، وأضعف صبراً عند ملات الدهر، من أهل الخاصة. وإنما عماد الدين، وجماع المسلمين، والعدة للأعداء، العامة من الأمة، فليكن صغورك لهم، وميلك معهم".

ويعود الامام علي فيؤكد ضرورة تحقيق الوثام الطبقي من خلال ارتباطه بمفهوم تقسيم العمل قائلا:

"واعلم ان الرعية طبقات لا يصلح بعضها الا ببعض، ولا غنى ببعضها عن بعض: فمنها جنود الله، ومنها كتّاب العامة والخاصة، ومنها قضاة العدل، ومنها عمال الإنصاف والرفق، ومنها أهل الجزية والخراج من أهل الذمة ومُسْلِمَة الناس، ومنها التجار وأهل الصناعات ومنها الطبقة السفلى من ذوي الحاجة والمسكنة، وكل قد سمى الله له سهمه..."

فالجنود هم حصون الرعية، وزين الولاية، وعزالدين، وسبل الأمن، ولا قوام لهم الا بالخراج الذي يجبيه أهل الجزية والخراج؛ ولا قوام لهؤلاء جميعا الا بالتجار وذوي الصناعات، ثم من القضاة والعمال والكتّاب؛ ولا قوام لهؤلاء جميعا الا بالتجار وذوي الصناعات، ثم الطبقة السفلى من أهل الحاجة والمسكنة الذين يحق رفدهم ومعونتهم. ثم أمر الامام علي مالك بن الحارث بأن يتفقد أمر الخراج بما يصلح أهله، فإن في صلاحه وصلاحهم صلاحا لمن سواهم، ورسم له قاعدة مالية أساسية قائلا: "وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج، لأن ذلك لا يدرك الا بالعمارة، ومن طلب الخراج بغير عمارة أضر البلاد وأهلك العباد، ولم يستقم أمره إلا قليلا". وبعد أن حدد الإمام علي صفات الكتّاب، انتقل إلى رجال الأعمال قائلا: "ثم استوص بالتجار وذوي الصناعات، وأوص بهم خيرا: المقيم منهم والمضطرب بماله (أي المتردد به بين البلدان)، والمترفق (المكتسب) ببذنه، فإنهم مواد المنافع، وأسباب المرافق (ما ينتفع به من الأدوات والآنية)، وجلابها من المباعد والمطارح (الأماكن البعيدة)، في برك وبحرك، وسهلك وجبك، وحيث لا يلتئم الناس لمواضعها، ولا يجترئون عليها، فإنهم سلم لا تخاف بانقته، وصلح لا تخشى غائلته. وتفقد أمورهم بحضرتك وفي حواشي بلادك. واعلم - مع ذلك - ان في كثير منهم ضيقا فاحشا، وشحا قبيحا، واحتكارا، للمنافع، وتحكما في البياعات، وذلك باب مضرة للعامة وعيب على الولاية فامنع من الاحتكار، فإن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - منع منه. وليكن البيع بيعا سمحا، بموازين عدل، واسعار لا تجحف بالفريقين من البائع والمبتاع. فمن قارف حكرة بعد نهيك اياه فنكل به، وعاقبة في غير اسراف".

واخيرا اشار الإمام علي على مالك بن الحارث بانشاء ما اصطلح مؤخرا على تسميته بشبكات الأمان من أجل "الطبقة السفلى من الذين لا حيلة لهم، من المساكين والمحتاجين وأهل البؤسى (شدة الفقر) والزمني (أي المعوقين) ... فإنك لا تعذر بتضييعك التافه لاحكامك الكثير المهم ... وتعهد أهل اليتيم وذوي الرقة في السن (المتقدمون في العمر) ممن لا حيلة له ... واجعل لذوي الحاجات منك قسما تفرغ لهم فيه شخصك، وتجلس لهم مجلسا عاما فتتواضع فيه لله الذي خلقك، وتقعده عنهم جندك واعوانك من احراسك وشرطك، حتى يكلمك متكلمهم غير متنتع (غير وجل)".

وقد يقول قائل ان هذا التصنيف قد اغفل المرأة كواحدة من الفئات التي عانت، ربما اكثر من غيرها، من ظاهرة التهميش. غير أن الأمر لم يكن كذلك، اذ ان التمييز حسب النوع لم يكن واردا في المجتمعات العربية الاسلامية، ومن ثم لم يكن بحاجة إلى رسم قاعدة خاصة له. ومن ناحية اخرى فإن معظم المجتمعات المعاصرة، وخاصة المتقدمة منها، تتميز بأن تقسيم العمل أصبح أكثر كثافة وتقنينا. هذا ويستتبع فرض ضوابط أوسع نطاقا واشد فاعلية. وبعض هذه الضوابط يتخذ شكل حوافز ايجابية، مادية أو معنوية، وبعضها يستند إلى الفرض القسري ماديا أو معنويا، وهو ما ينعكس على درجة رضا فئات المجتمع بهذا التقسيم، ومن ثم على استقرار المجتمع وتواصله.

ومع تنامي الروابط بين مختلف اجزاء العالم، اصبح "التقسيم الدولي للعمل" حقيقة لا بد من اخذها في الاعتبار، ويتحدد في ضوئها حظ المجتمعات المختلفة من الحياة. وهنا ايضا قد يتم التقسيم وفقا لقواعد التكافؤ بين المجتمعات المختلفة، أو قد تفرض آليات تقسيم العمل في مجتمع معين بواسطة مجتمع أو مجتمعات اخرى، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر. ومن ثم يمكن القول أنه من خلال الاعتماد المتبادل ومن خلال التقسيم الدولي للعمل تصبح المجتمعات المختلفة ذاتها أعضاء في مجتمع عالمي له نظامه الخاص. وهنا نميز بين نوعين من النظم: النظام الدولي، الذي يعترف بقدر من الاستقلالية للمجتمعات المختلفة ويسعى إلى تنظيم العلاقات فيما بينها، والنظام العالمي، الذي يستهدف فرض تنظيم مجتمعي متماثل على المجتمعات المختلفة. والجدير بالذكر أن مطلع القرن العشرين شهد بداية الصراع بين نوعين من النظم العالمية: النظام الذي يتمحور حول الفرد، والذي يحمل الفرد والمشروع الفردي مسؤولية التنمية في المجتمع، ومن ثم يؤطر لرأس المال الاجتماعي وفق ما يتيح للفرد القيام بالمهام المنوطة به على خير وجه؛ والنظام الذي يوكل تلك المسؤولية إلى الدولة، ومن ثم يدعو إلى تغيير جوهري في رأس المال الاجتماعي داخل كل مجتمع، وما يستتبعه ذلك من تغيير لهيكل العلاقات بين المجتمعات المختلفة. فالنظام الأول يعتمد آلية السوق، بينما يستعاض عنها الثاني بآلية الدولة. ومع انحسار الثاني، تراجع الجدل بين أنصار النظامين، وهو ما يعرف بالجدل الإيديولوجي، وسارع البعض إلى تأكيد أنه لم يعد أمام العالم سوى نظام عالمي واحد تتوقف عنده حركة التاريخ. غير انه سرعان ما تبين أن العالم يواجه في واقع الأمر أزمة مركبة: فهناك أزمة الدولة ولكن هناك ايضا أزمة السوق<sup>(٢٦)</sup>. ولا مخرج من الأزمتين إلا بوضع المجتمع في موقعه الصحيح.

### بعض المضامين الاجتماعية للموجة الثالثة

ان التغيرات المتزامنة في أوضاع أجزاء العالم المختلفة، التي أشرنا إليها من قبل، قد صاحبها تغيرات اخرى متداخلة معها على نحو آخر. وأحد هذه التغيرات، وربما أعمقها أثرا، الثورة التكنولوجية التي يمر بها العالم والتي ينتظر أن تمتد لأكثر من حياة جيل أو جيلين قبل ان تستكمل قواعدها الأساسية. ومع ذلك فإن ما شهده العالم من بدايات تلك الثورة يشير إلى أننا بصدد حقبة تاريخية جديدة تماثل في آثارها بعيدة المدى



الحقبة التي صاحبت الثورتين (أو الموجتين) الأوليين، الزراعية والصناعية. وإذا كانت السرعة التي تتميز بها أحداث هذه الثورة تجعل الانسان يعجز عن ملاحقة أبعادها المادية فإن الأخطر من ذلك هو ما تخلفه هذه الثورة في سيرها الحثيث من آثار على الأبعاد المجتمعية المختلفة لم تلق بعد ما يليق بها من اهتمام وما تستحقه من دراسة وتحليل. ولهذه الأبعاد، كما سنرى، مغزاها بالنسبة للتنمية البشرية.

وأول هذه الأبعاد يتعلق بدور المعرفة، وبوجه خاص المعرفة المستقبلية. فكما أشرنا في دراسة سابقة <sup>(٢٧)</sup>، كانت المعرفة، مثلها مثل أمور أخرى كالطبيعة، من المعطيات المسلم بها وبالتالي كان المقصود بها هو التراكم المعرفي الذي بناه الجنس البشري عبر العصور والأجيال المتعاقبة. ومن ثم جرى اعتبار النقل المنظم لهذا التراكم إلى الأجيال المعاصرة، ورفع مهارات وقدرات التعامل معها، بمثابة تكوين رأسمال بشري. وتولد عن ذلك الإهتمام بتنمية الموارد البشرية، وما ينطوي عليه من التأكيد على دور التعليم والتدريب والتأهيل المهني، من أجل إكساب البشر المهارات التي تمكنهم من التعامل الكفء مع مكتسبات العلم وما تفرزه من أدوات ومعدات وما تحدده من أنماط أداء وما يرتبط من مقومات النهوض بالانتاجية. وقد تجاوب رأس المال الإقتصادي مع هذه النظرة بأن حدد مهام المؤسسات الاجتماعية المختلفة على النحو الذي يمكنها من رفع قدرات الإستثمار في البشر. فعندما كان النظام الإنتاجي يقوم على الأسلوب الحرفي، إرتبطت وحدة الانتاج بالأسرة، التي كانت هي المعهد الذي تنتقل فيه المعرفة من جيل إلى تاليه. أما المعرفة بالعلوم والآداب فلم تكن وثيقة الصلة بالنظام الإنتاجي، فإختص بها نظام تعليمي قائم بذاته. وترتب على ذلك أن الصبي كان عليه أن يتلقى نوعين من التعليم منذ حداثة: التعليم المهني في وحدات انتاجية تحت إشراف معلم متمرس، والتعليم الأبجدي الذي كان يرتبط بالثقافة العامة أكثر من إرتباطه بممارسة النشاط الإقتصادي. وفي هذا السياق نجد أن المجتمع لم يكن يرفض عمل الأحداث، نظرا لكونه الوسيلة إلى التعليم المهني، بينما ركزت المؤسسات التعليمية على النهوض بالمعارف الاجتماعية والعلمية، والتأكيد على الهوية الثقافية لأبناء المجتمع. وكان هذا مثلا، هو الدور الذي قام به معهد عريق كالأزهر عبر أكثر من ألف عام، ليس فقط بالنسبة لأبناء مصر، بل وأيضا لمن تلقوا العلم فيه من أبناء الدول العربية والإسلامية الأخرى.

ومع تطور النظام الانتاجي القائم على القطاع الثاني، الصناعي، وظهور وحدات انتاج منفصلة أخذ حجمها يتنامى عبر الزمن، وارتبط تطورها بالنهوض بالمعرفة العلمية الى حد الإعتماد المباشر على هذه المعرفة في مجالي البحث العلمي والتطبيق العملي. وكان لهذا انعكاساته على المؤسسات التعليمية، وعلى المؤسسات البحثية، ومن ثم على دور الأسرة والمنشأة الإنتاجية، كما تأكد التباعد بين موقع الحياة اليومية، وموقع مكان التعلم، وموقع مكان العمل. ففي المجتمع الحرفي توزعت مهمة التعليم بين مؤسسات التعليم بين مؤسسات ثلاث: المؤسسة التعليمية الابجدية (المدرسة) والمؤسسة التأديبية السلوكية (المنزل) والمؤسسة التعليمية المهنية (المعمل). أما في المجتمع الصناعي فإن التعليم توزع بين ثلاث مؤسسات: النظام التعليمي الأكاديمي، والنظام البحثي التطبيقي،

والنظام المهني التدريبي، بينما تشارك المنزل والمدرسة في الوظيفة السلوكية العامة، والمدرسة ومعهد التدريب في السلوك المهني. هذا التعدد للنواحي الحياتية ولما يصحب كل منها من علاقات أدى إلى إعادة تشكيل رأس المال الاجتماعي على نحو مغاير، وإلى تكييف أنماط السلوك وفق القواعد الحاكمة للنظام الإنتاجي القائم على التنميط والتدقيق في مواصفات المنتجات، والالتزام بالتوافق الزمني، حيث بخل الزمن بصورة جوهرية في النسق المعرفي وفي قواعد السلوك. وفي هذا الإطار اكتسبت نظم التعليم والتدريب ومواصفات القوى العاملة والمشاركة في النشاط الاقتصادي أبعادا جديدة كان لابد من معالجتها بالشكل الذي يؤكد فاعليتها في الإسهام في التنمية. وينعكس هذا بالضرورة على أسلوب إدراج هذه المكونات في دراسات التنمية البشرية.

غير أن التطور الذي يمر به العالم اليوم، يُدخل تغييرات جوهرية على الأبعاد السابقة. فالمعرفة لم تعد قاصرة على التراكم التاريخي السابق، بل اكتسبت ما اضيف إليها حديثا أوزانا غير مسبوقة، بينما أصبحت هذه الإضافات تشق طريقها إلى تطوير طبيبات الحياة في أزمان قياسية. وقد ساعد على هذا ما أفرزه التطور التكنولوجي من ثورة في المعلومات والاتصالات، وكان لابد أن ينعكس كل هذا على التنظيم المؤسسي لأجهزة التعليم والبحث والتطبيق والمعلومات، سواء بالنسبة للأدوار التي يقوم بها كل منها، أو بالنسبة للأدوات والوسائط التي تستخدمها. وكان من الضروري التحول من النموذج التعليمي الأكاديمي إلى النظام التعليمي المتعدد، وظهرت الحاجة إلى التخلص مما سبق تعلمه من أجل إعادة التعلم، والتخلي عن أنظمة التعلم بالإستظهار والحفظ لما تتسم به من جمود. وإذا كان من المسلم به أن الإنسان أصبح يستقي الجانب الأكبر من المعرفة التي يستخدمها في حياته من خلال التعلم الذاتي أكثر مما يحصله عن طريق الدراسة، فإن مغزى هذا هو حدوث تغير جوهري في النسق الاجتماعي المعرفي وبالتالي في المقاييس المستخدمة في التعرف على إسهام هذا النسق في التنمية البشرية، وفيما يحدد لمفرداتها من أهداف من أجل تحقيق تلك التنمية. مثال ذلك أن طول مدة الدراسة لا يصبح مقياسا كافيا للتعرف على قدرة التحصيل.

وهذه الجوانب، على أهميتها من منظور التنمية عامة والتنمية البشرية خاصة، ليست الوحيدة الجديرة بالتدقيق والتطوير لكي يتمشى التحليل العلمي مع الواقع العملي الحالي والمستقبلي. ومما يهمننا في معرض الحديث عن البعد المجتمعي هو انعكاساته على النسق والعلاقات الاجتماعية وعلى أنماط السلوك الإنساني ومضمونها بالنسبة للتنمية. فالتغير الذي أصاب طبيعة المعرفة وكيفية توظيفها صحبه تغير في تنظيم وحدات الانتاج وموقع الفئات المختلفة داخلها. ويمكن إجمال هذه التغيرات في ما يلي:

- تزايد وزن عمليات الابتكار والابداع المجددة، بالقياس إلى تطبيق العمليات المعروفة. ويتطلب هذا تغييرا في هياكل الأجور والحوافز، ومن ثم في قواعد التوازن في اسواق العمل، وأدوات التخطيط لتحقيق هذا التوازن عند مستويات أعلى من التقدم، بما في ذلك نظم التعليم

والتدريب، ومصادر التعرف على التطورات الحديثة في أساليب الأداء المهني، ليس فقط للمستويات الأدنى من فئات العمل، بل وأيضا للمستويات الإدارية المختلفة.

- ضيق الفوارق بين مستويات العمل التكنوقراطي ومستويات الإدارة، ومن ثم حدوث تحول في طبيعة التشكيل الطبقي وأسس التباين الاجتماعي<sup>(٢٨)</sup>. وينعكس هذا بوجه خاص على مناهج التنمية التي نابت بها بعض النظريات المبنية على فكرة حسم الصراع الاجتماعي لصالح طبقات تحدد مواصفاتها وفق قواعد التشكيل التي صاحبت بدايات الثورة الصناعية.

- إعادة تشكيل العلاقة بين المركز والمستويات الأدنى، حيث أمكن بفضل نظم المعلومات الحديثة الإحتفاظ بالمجالات الاستراتيجية للقرارات عند المركز، ونقل قدر أكبر من القرارات إلى الوحدات الأدنى. وترتب على ذلك أمران. أولهما هو عودة ظهور الوحدات الانتاجية الأصغر، التي تقترب مرة أخرى من مستوى الأسرة<sup>(٢٩)</sup>. غير أن هذا ينشئ مفهوما جديدا للصناعات الصغيرة، ويربط انتاجها بإحتياجات الإنتاج والأسواق العالمية بدلا من الإنتاج للبيئة المحلية. وبسبب قوة الروابط بين هذه الوحدات وبين المراكز المتحكممة في القرارات الرئيسية، وهي عادة الشركات عبر الوطنية، تتغير رؤية العاملين من هذه المنشآت لطبيعة العلاقات مع تلك الشركات عما كان عليه الأمر منذ سنوات قلائل. والأمر الثاني هو حصول فرق العمل وخطوط الإنتاج على قدر أكبر من حرية الحركة. ونظرا لأن هذا يقارب بين مراحل التصميم والتطوير والتنفيذ، على نحو يفسح مجالا أكبر للإبتكار والإبداع، فإنه يمكن القول بأننا إزاء عودة الى نظام حرفي متطور، يختلف عن النظام الحرفي التقليدي في أنه حرفية جماعية، يشارك أفرادها في النهوض بها بدلا من أن يتلقوها من السابقين.

- وبناء عليه فإن إتجاه حركة نقل المعرفة قد تغير، فلم يعد الإنتقال يتم من الجيل السابق الى تاليه، بل أخذ اتجاها عكسيا الى حد كبير، وقد ساعد على ذلك ان الجيل الأحدث أقدر من الاجيال السابقة له على استيعاب المعارف المستجدة. ولهذا مغزاه العميق بالنسبة للعلاقات القائمة بين أعضاء التكوينات الاجتماعية المختلفة، وفي مقدمتها الأسرة، وانعكاس ذلك على ممارسة الحقوق والواجبات في المجتمع.

- ومع تزايد القدرة على تطويع العمليات الانتاجية بما يلائم رغبات العملاء، أصبح من الضروري ان تقترب المسافة بين المنتج والمستهلك وأن يشارك الأخير بقدر متزايد في القرارات الانتاجية<sup>(٣٠)</sup>. وهكذا تعود السيادة الى

المستهلك مرة أخرى، بعد أن كانت قد انتقلت إلى المنتجات. غير أن السيادة الجديدة تتميز بأنها تفرض في الوقت نفسه المضمون الثقافي للمستهلك، بعد أن كانت تفرض على المستهلك المضمون الثقافي للمنتج من خلال ما يحدثه هذا الأخير من تطوير. وتتزايد أهمية هذا البعد كلما اتسعت الشقة التي تفصل بين المنتج والمستهلك من حيث المسافة المكانية والمسافة الثقافية. ويسعى المنتجون حالياً إلى التغلب على ما قد يسببه هذا من محدودية لأسواقهم بمخاطبة فئات معينة من المستهلكين مباشرة من خلال وسائط الاتصال الحديثة، متجاوزين بذلك مراحل عديدة من مراحل الوساطة، سعياً إلى كسب ميزة سعرية تعزز قدرتهم التنافسية، مع العمل في الوقت نفسه على إعادة تشكيل ثقافة المستهلكين.

- ويتفاوت تأثير البعد الثقافي وفقاً لقدرات المنتجين، ومن خلفهم جمهرة المستهلكين المشكلين للسوق الأولية لهم، على التأثير في الأسواق البعيدة أو التأثير بها، وهو ما يكتسب أهمية خاصة بالنسبة للإنتاج من أجل التصدير الذي أصبح يلقي في الآونة الأخيرة تأييداً كبيراً. فالمنتجون في الدول المتقدمة قد يستجيبون بدرجة عالية للمستهلكين داخل دولهم، الذين تتقارب اختياراتهم للمواصفات التي يتقبلونها للمنتجات. وغالباً ما يتمكن أولئك المنتجون من فرض هذه المواصفات على الدول الأقل تقدماً التي تبقى عاجزة عن إملاء مواصفاتها الخاصة. وعلى العكس من ذلك فإنه يتعين على الدول النامية، حينما تسعى إلى النفاذ إلى أسواق الدول المتقدمة، أن تستجيب للمواصفات التي يفرضها المستهلكون في تلك الدول، ويتعين عليها لذلك استيعاب المضامين الثقافية للمجتمعات التي ينتمي إليها أولئك المستهلكون وهكذا يتحول المبدأ الذي اعتمدته جولة أوروغواي للمفاوضات المتعلقة باتفاقية "الجات" من "النفاذ إلى الأسواق" إلى "النفاذ إلى المجتمعات" (٣١)، وتعزز في ذلك أدوات الإتصال التي تتحول إلى أدوات للغزو الثقافي.

وباختصار فإن الثورة التكنولوجية الجديدة تتعدد آثارها لتشمل إعادة هيكلة الاقتصادات وإعادة تشكيل القوى العاملة، مع ما يصحب ذلك من تزايد لأهمية البطالة الإحتكاكية بسبب عدم ملاحقة إعادة التأهيل المهني لتطور مواصفات العمل، مع تزايد البطالة الهيكلية التي جعلت من النمو دون زيادة فرص العمل أمراً شائعاً. ويثير هذا تساؤلات عديدة حول مدى التغيرات التي تتعرض لها الطبقة العاملة وحول مصيرها (٣٢). غير أن الآثار الاجتماعية أبعد شأناً من ذلك إذ يتضح شيئاً فشيئاً أن هذه الثورة تتسبب في اتساع الفجوات الاجتماعية مع تسارع وسيولة شديدين في الحراك الاجتماعي. والشواهد على الأمرين عديدة:

(أ) يلاحظ ان الفجوة بين الاجيال آخذة في الاتساع وبالتالي فإن سلطان الأجيال الأكبر على الأجيال الأصغر، التي تشعر بنوع من التفوق بسبب اتساع قدرتها على الاستيعاب وعلى التخيل والابتكار، يضعف أكثر فأكثر. وما لم يتم ذلك في ظروف صحية فإن منظومة القيم قد تتعرض لإنهيار يمكن أن يهدد مستقبل التنمية. ويقتضي الأمر إعادة النظر في اسس تشكيل وقواعد عمل العديد من التكوينات الاجتماعية، ومن بينها تلك العاملة في المجال السياسي والحقل الاجتماعي، بحيث يرتفع المكون التربوي الى جانب المكون التعليمي، وتغلب نظم اتخاذ القرارات المبنية على المنهج العلمي على تلك القائمة على حكمة الشيوخ أو على التسلسل الهرمي.

(ب) وبسبب تحرر الجيل الأصغر من قيود الميراث الثقافي فإن هناك احتمالات لتزايد سهولة التأثير بأنساق ثقافية غربية، خاصة مع تنامي ثورة المعلومات والاتصالات، ولزيادة التوجه نحو أنشطة التصدير، وما يعنيه ذلك من نفاذ على المجتمعات، ومن "اغتراب في المكان" (٣٣).

(ج) في حين عملت الموجة الأولى (الزراعية) على تجميع الانسان في الأودية وعملت الثانية (الصناعية) على تجميعه في المدن فإن الموجة الثالثة الحالية تهين للانسان فرصة الابتعاد عن موقع العمل بما تزوده به من أدوات إتصال، وبحكم تحول جانب كبير من النشاط الإنساني إلى عمل ذهني يمكن نقله عبر قنوات الاتصال، وبحكم سهولة استخدام وسائل التحكم عن بعد. وفضلا عن ذلك فإن التقدم العلمي الهائل في اساليب الانتاج الزراعي والصناعي يساعد الانسان على التحرر من قيود الاقتراب بشخصية من المزارع والمصانع ومراكز التوزيع والتزويد بالخدمات، دون أن يفتقد صلاته الاجتماعية، بل يتخذ ذلك صيغا جديدة غير التلاقي المباشر (٣٤).

(د) لم تعد قضية المركزية، مقابل اللامركزية، موضوع مقارنة جدلية كذلك التي شغلت الفكر الإنساني مدة طويلة. فالتنظيم الحديث يجمع بين الاثنتين في توافق غير مسبوق. ففي حين انتقل قدر كبير من القرارات الى المجموعات الأصغر، سواء كانت منشآت اقتصادية أو تجمعات محلية أو تنظيمات اجتماعية، فإن قدرة المركز على التفرغ لإتخاذ القرارات الاستراتيجية وعلى تعديل القرارات بصورة مستمرة وفق تحليل دقيق ومستمر لقدر هائل من المعلومات تتيح له امكانية فرض اختياراته على الوحدات الأصغر رغم اتساع مساحة الحركة امامها.

(هـ) يترتب على ما تقدم أن قدرا كبيرا من القرارات الاستراتيجية يمكن ان يبقى في يد أجهزة الإدارة المركزية الوطنية، مع انتقال قدر أكبر منها الى وحدات خارج حدود الدولة القطرية. وينعكس هذا بشكل جوهري على قدرة الدولة القطرية على اقناع المواطنين بأنها الأقدر على اشباع حاجاتهم وتحقيق رغباتهم. ومما يساعد على ذلك ان المؤسسات ذات الطبيعة الاقليمية والدولية (بما فيها أجهزة الأمم المتحدة)، والتي تعنى بشؤون البشر في كل مكان آخذة في التزايد، بل إن شيوع مفهوم التنمية البشرية في

مختلف أرجاء العالم هو نموذج لأسلوب إعادة صياغة الفكر الانساني ورؤية البشر لكيفية تحقيق التنمية المنشودة.

(و) ومع انتشار أدوات الاتصال السريع تداخلت الاسواق، التي كانت تحدد قديماً بأبعاد محلية، وبدأ مصطلح "الأسواق العالمية" يتجاوز الوصف الى الفاعلية اليومية ويظهر بشكل واضح بالنسبة الى الأسواق المالية العالمية، التي استطاعت أن تجتذب فوائض شرائح عديدة من مختلف المجتمعات، لتنشئ فيما بينهم مصلحة مشتركة تتجاوز الحدود القطرية، فضلاً عن كونها تحرم الإقتصادات المحلية من موارد مالية لازمة للتنمية. ومعنى هذا أن المفهوم الاجتماعي للرفاه لم يعد وقفاً على ما تتخذه دولة المواطن من سياسات، بل تجاوز ذلك لرفاه المجتمعات التي تقوم فيها تلك الأسواق. وهذا له، بالضرورة، انعكاسه على استعداد الفئات القادرة للاسهام الطوعي في تحقيق التنمية المحلية.

(ز) والأمر لا يقتصر على تداخل الأسواق المحلية والعالمية، بل ان الأسواق المحلية ذاتها تتجزأ وينتقل جزء هام منها خارج الحدود. فبحكم استطاعة المرء المشاركة في الانتاج من منزله، فإن جانباً من العملية الانتاجية يمكن ان يتم خارج حدود دولته، مستفيداً بحماية الملكية الفكرية التي وفرتها جولة مفاوضات أوروغواي المتعلقة باتفاقية "الجات". ومعنى هذا أن جانباً من الأثر المضاعف لما يتم إنتاجه محلياً يتسرب إلى الخارج، محدثاً زيادة في التشغيل والدخول في المراكز المتحركة في عدد من التخصصات التكنولوجية الرفيعة، بدلاً من حصرها في النطاق المحلي. وتزداد خطورة هذه الظاهرة بالنسبة للنشاطات الحاكمة، مثل النشاطات الاستشارية والمصرفية التي تهيمن على دراسات الجدوى وقرارات التمويل. ويمتد تأثير هذه الظاهرة خارج نطاق الجوانب الاقتصادية ليشمل فقدان الحساسية للأبعاد الاجتماعية والثقافية المحلية، سواء في مجال تصميم المنتجات، أو توجيه جانب من الدخول المتولدة (بما في ذلك الاستقطاعات الضريبية المفروضة على الدخول المتولدة عن هذه النشاطات) الى تمويل احتياجات المجتمع المحلي.

(ح) ويضيف البعض الى ذلك التغير في مفهوم الزمن، بما في ذلك ارتفاع مرونة أوقات العمل، حيث يؤثر ذلك على قواعد تجمع البشر التي تحدت خلال انتشار الصناعة التحويلية<sup>(٣٥)</sup>. فمع إمكان ابتعاد الإنسان عن موقع العمل، وقدرته على اختيار الوقت الأنسب له للقيام بنشاطه الاقتصادي، لم يعد بحاجة الى التردد على أماكن التجمع البشري، سواء للعمل أو للراحة، في أوقات معينة. وأصبح على الانسان أن يبحث عن مقومات جديدة لمثل هذا التجمع.

(ط) كما حدث في بدايات الثورة الصناعية وانتشار الميكنة، يثار اعتراض على ما تسببه عمليات الأتمتة من فقدان عدد كبير من الوظائف. ويجري الرد على ذلك بأن التطور التكنولوجي يتولد عنه خلق نشاطات جديدة توجد فرصاً جديدة للعمل. وكما يكون

هذا الرد صحيحا فإن طبيعة النشاطات الجديدة يجب ان تتولد في إطار تزايد عدد المراحل الانتاجية اللازمة للحصول على المنتجات النهائية وهو امر لا يبدو أنه من سمات الثورة التكنولوجية الحالية، فهي ثورة منشغلة في المقام الأول بخلق البدائل بحيث ينصب إسهامها في توفير وظائف جديدة على اضافة قائمة جديدة من المنتجات.

(ي) يصحب هذا تراجع الاستقرار الوظيفي، اذ يؤدي التغير التكنولوجي السريع الى اختفاء مفهوم "وظيفة للعمر كله" والحاجة الى استمرار التأهيل لمهن جديدة دون ضمان اجادتها أو تحقيق دخل مناسب منها. ويقتضي هذا قيام الفرد بإعادة توزيع دخلة ووقته بين النشاطات الاجتماعية المختلفة، كما انه يضعف الصلة بين النمو الذي يحققه المجتمع ونصيب الفرد من ذلك النمو.

(ك) قد يساعد بعض المنتجات الجديدة على تلبية الحاجات الأساسية بشكل أفضل، إلا ان تلك المنتجات تلبي، في الغالب، إحتياجات ذوي الدخل المرتفعة، الأمر الذي يجعل التطور التكنولوجي الذي تتولاه المجتمعات المتقدمة يبعد كثيرا عن تلبية إحتياجات الدول النامية، ويولد لديها ضغوطا نحو رفع مستويات الدخل الحقيقي الفردي، للحصول على أدوات اشباع أكثر تطورا، بدلا من تحقيق توزيع أكثر عدالة، يمكن الجماهير من الحصول على إحتياجاتها بشكل أفضل.

(ل) لعل أبرز الآثار الاجتماعية هو حدوث تغير واضح في النسيج الاجتماعي وظهور نوع من السيولة الشديدة في الحراك الاجتماعي. فنتيجة تناقص أهمية التراكم الموروث، بالقياس الى الجديد المبتكر، لم تعد المكانة الاجتماعية تحدد بالتراكم المادي الموروث، الذي يتجسد في ملكية أصول ذات قيمة انتاجية أو ثقافية عالية، بل بالقدرة المعرفية التي تتيح للإنسان أن يبني في فترة متناهية القصر تراكما ماليا يتيح فرصا أفضل للحصول على مستويات أعلى من الاشباع الاستهلاكي المبدد للأصول المالية والمادية معا. وكان لهذا أثره السلبي على النمو الإقتصادي ليس فقط لتناقص المدخرات، بل ايضا لإرتفاع درجة سيولة الأصول وهو ما ساعدت الأسواق المالية والعالمية عليه، مُنشئة بذلك وظيفة اخرى للتكاثر المالي بعيدا عن التراكم الرأسمالي الحقيقي. وهذه الظاهرة تتجلى في الدول التي تعتمد على الدخل الريعي، وفي مقدمتها الدخل النفطي. غير ان ارتباط ارتفاع الدخل بالموهبة الابداعية هو في جوهره تأكيد للصفة الربعية للدخل، مما يعمق فروق توزيع الدخل بين الأفراد، وينشئ ما يسمى "الميزة التنافسية" للدول بقدر تحكمها في المعرفة واحتكارها للتطور فيها، في قالب جديد من علاقات "الشمال/الجنوب".

(م) لذلك تغير مفهوم "النخبة" ليضم أولئك القادرين على السيطرة، على أدوات استيعاب المعرفة وتوظيفها. وهذا يؤدي الى تراجع مكانة ما عدا ذلك من عوامل التطور في المجتمع. ويمكن القول بان ارتباط مثل هذه السيطرة بالقدرات الذاتية للفرد تنشئ نوعا جديدا من التناوب الاجتماعي الذي يندرج تحت مقولة "من يعرفون يلفظون من

لا يعرفون". فالشعور بأن التطور رهن بالمعرفة الابداعية، يقلل من أهمية الوظيفة الاجتماعية للتعليم عما كانت عليه في حضارة يتولى فيها من يعلمون تهيئة من لا يعلمون للقيام بأعمال تحدد لهم ويدربون على أدائها. فالقضية لا تنحصر في مجرد تغيير أسلوب التعليم ، والتخلي عن أساليب التلقين والاستظهار، بل تمتد الى الاهتمام باحداث هذا التغيير اذا ساد شعور بأن جانباً من البشر لا يستجيبون الى هذا التغيير بالقدر الكافي لقيامهم بالمشاركة في تطوير الحياة الانسانية. والأخطر من هذا ان يمتد هذا الشعور الى العلاقات بين الدول والمجتمعات، وما يصحب ذلك من تصور باحادية النموذج الثقافي الراقى الذي تستخدم كل الوسائل لفرضه على المجتمعات ذات المستويات التنموية الأدنى، والتي تكون بحاجة أكبر للتغيير.

(ن) في مواجهة هذا التناوب الاجتماعي تنشأ توجهات اجتماعية رافضة للمفاهيم الجديدة التي تأتي بها النماذج التنموية المغرقة في الاستجابة لمتغيرات الثورة التكنولوجية. وأحد هذه التوجهات ما يسمى استجلاء التراث وما يتضمنه من أصول تستمد منها الثقافة الذاتية، وهو ما يعني حدوث "اغتراب في الزمان"، وأسوأها النزوع الى الارهاب لمقاومة المجتمع الذي يضيق بغير القادرين على مجاراة مالكي المعرفة، خاصة اذا تم ذلك بالتستر وراء نزعات دينية أصيلة، أو مختلفة، بدأت تغزو المجتمعات المتقدمة ايضاً. ويشد التناقض عندما يلجأ الرافضون للمجتمع الجديد الى استخدام وسائل متطورة تكنولوجيا من أجل فرض مفاهيمهم على المجتمع، وفي هذه الحالة يجري تطبيق أسوأ ما أفرزته التكنولوجيا الجديدة من منتجات وهو ما تجلت مخاطره مؤخراً في الولايات المتحدة واليابان.

(س) يؤدي الشعور بتميز الدور الذي تلعبه الفئة القادرة على احداث التطور التكنولوجي الى تركيز الاهتمام بها في دراسات واستراتيجيات التنمية. ويدفع هذا، مثلاً، الى اعتبار ان نسب الحاصلين على مستويات متقدمة من العلوم الطبيعية هو مؤشر للقدرة على مواكبة التقدم التكنولوجي. غير ان ما سبق بيانه من ان التطور التكنولوجي يدفع بالمستهلك الى المشاركة في الانتاج، وضرورة تزويد المستهلك بالقدرة على التكيف نفسياً واجتماعياً ومادياً للتغيرات التي يحدثها ذلك التطور، يجعل مفهوم "التنمية البشرية التكنولوجية" أوسع نطاقاً من الاهتمام بالفئة القادرة على النهوض بالتنمية التكنولوجية والتعامل مع ما تفرزه هذه التنمية على المستوى العالمي. فالتجارب العديدة تشير الى أن العقبة الرئيسية في سبيل التنمية التكنولوجية لا تكمن في ندرة جانب العرض، بل هي أساساً في الافتقار الى الطلب الاجتماعي عليها. كما ان جدوى منتجات الثورة التكنولوجية تتوقف الى حد كبير على ملائمة ثقافة جماهير المستهلكين<sup>(٣٦)</sup>.

#### تطور النظام العالمي والمقابلة بين دور الدولة ودور الفرد

ذكرنا من قبل ان بدايات القرن الحالي شهدت صراعاً بين نوعين من النظم العالمية: النظام الذي يتمحور حول الفرد، والذي يحمل الفرد والمشروع الفردي مهمة



إدارة شؤون الاقتصاد ومسؤولية التنمية فيه، وذلك الذي يعطي الدولة مجالا أكبر للتدخل في الاثنين بما يصل الى الغاء دور الفرد ومن ثم ضبط المجال الذي يتحرك فيه وهو السوق. وفي ظل تواجد النظامين معا، كان ضروريا أن ينصب الاهتمام على النظام الدولي وما ينطوي عليه من مؤسسات وعلاقات. غير ان التطورات التي أتت بها الثورة التكنولوجية الحالية، والتغيرات التي أصابت أنظمة الدول الاشتراكية، أدت الى انفراد النظام العالمي المتمحور حول الفرد بالهيمنة على شؤون العالم، وطموح المنادين به في أن تستمر هذه الهيمنة، وهو ما يدفع الى الترويج لكفاءة هذا النظام في إدارة الاقتصاد وقدرته على تنميته في آن واحد. ومثل هذا التفكير يقود الى اعادة صياغة قضية التنمية، أيا كانت الصفة التي تصبغ عليها، بما يتفق وهذه النظرة الاحادية الى مسار الحياة البشرية. وقد ترتب على ذلك أنه بدلا من أن تنصب التنمية على قضايا العالم الثالث، ومن بينها عدم تكافؤ العلاقات السائدة في ظل التفاوت الصارخ بين مستويات التقدم واوزان القوة، نجد ان همينة الدول الأقوى، الداعية الى النظام العالمي السائد، تدفع الى اعادة صياغة مفاهيم التنمية بما يتفق ورؤية هذه الدول لقضايا التنمية ولضرورات الاندماج في النظام العالمي.

ولا يكفي في هذا ان نقول مع "محبوب الحق" ان جميع الدول على اختلاف مستويات تقدمها تواجه نوعا آخر من مشاكل التنمية، اذ ان الاختلاف ذو طبيعة نوعية في المقام الأول. وسوف نوضح مغزى هذه الحقيقة عندما نناقض مفهوم التنمية الاجتماعية الذي كان مؤخرا موضعا للمناقشة في مؤتمر قمة عالمي. ما نريد التركيز عليه هنا هو ان التطور في النظام العالمي قد انشأ مواجهة بين دور الفرد ودور الدولة، وبالتالي أسقط دور المجتمع، وهو ما يلحق، في رأينا، ضررا بالغاً بقضية التنمية. والواقع ان القضية ليست في تأييد أو رفض النظام العالمي بقدر ما هي التعرف على كنهه وعلى العوامل المحددة له. وفي مقدمة هذه العوامل تنظيم النشاط الاقتصادي الذي تؤكد النظرة العلمية الدور المحوري الذي يلعبه هذا التنظيم في تطور الحياة الانسانية عامة وفيما يصيب النظام الاقتصادي العالمي بوجه خاص<sup>(٢٧)</sup>.

وكون التباين في النظم العالمية ينصب على اختلاف موقع كل من الفرد والدولة فيها لا يعني ان تظل هذه الأدوار ثابتة في كل منها، بحيث يصح القول أن سيادة النظام الفردي تحدد "نهاية التاريخ" على نحو ما ادعاه فوكوياما مؤخرا، فمثل هذا القول يتنافى مع قواعد حركة المجتمعات البشرية، ومع شواهد التاريخ ذاته. ونستطيع ان نوضح هذه الحقيقة بالنسبة للنظام الفردي (أو ما يطلق عليه النظام الرأسمالي الحر أحيانا) بالتعرف على تطور العلاقة بين المنشأة والدولة<sup>(٢٨)</sup>. فالمرحلة الأولى للثورة الصناعية شهدت نمو المشروع الفردي الصغير في دولة (بريطانيا) لم تكن تملك بطبيعة الحال كل الموارد الطبيعية اللازمة. فتحدد دور الدولة في اخضاع المستعمرات لجلب المواد الأولية منها، وفي توفير الأسواق المحلية والخارجية، وتحقيق الأمن الداخلي، وتأمين الممتلكات الخارجية وطرق النقل بينها. أي أن الدولة لعبت دور الحارس، والمشرع على البنية الاساسية وعلى شبكات النقل، سواء للقوات الغازية أو للمواد الأولية

أو للمنتجات. وفي سبيل ذلك كان لها ان تحصل على موارد سيادية من المستفيدين (منتجين أو مستهلكين محليين)، اضافة الى استيلائها على الفوائض الاقتصادية للمستعمرات. وانشغل علم الاقتصاد بشرح توزيع المزايا النسبية التي تعطي دول المركز، دون مبرر تفوقا، فيما يملكه البشر من معرفة، بينما تقتصر مزايا دول الأطراف على ما تهبها إياه الطبيعة من هبات، ثم اتجه الى تأكيد دور المنظم بين عناصر الانتاج المختلفة، ومن ثم عني بشؤون السوق وبقواعد "المنافسة الكاملة" أو "المنافسة الحرة".

غير ان القرن العشرين شهد نمو المشروع الكبير الذي تتعدد فيه الملكية من جهة، وتتطور فيه الإدارة على نحو يتجاوز المنظم الفردي، من جهة أخرى. وكان نجاح هذا المشروع مرتبطا في المقام الأول بكبر حجم السوق، وهو ما نقل القيادة الى الولايات المتحدة. وكان على علم الاقتصاد ان يتحول الى وضع اسس ما يسمى "بالمنافسة المنقوصة" أو "المنافسة الاحتكارية" ليؤكد عدم تعارض مثل هذه المنشآت مع الفلسفة الاساسية للنظام. وكان على الدولة ان تشرع لمقاومة الاحتكار، وتواصل التوسع في البنية الاساسية وفي انتاج ما يعرف باسم "الطبيبات العامة"، مع تأمين علاقات خارجية تسمح بفتح الأسواق العالمية أمام منتجيها. غير ان كبر حجم المشروع أدى إلى تركيز عناصر القوة في يد فئة محدودة من كبار الرأسماليين، وحدث نوع من التزاوج بين قمة النظامين الاقتصادي والسياسي. وكان معنى هذا إما أن يسيطر الرأسماليون على النظام السياسي حتى يرعى مصالحهم كما يرونها أو ان تقوم الدولة نفسها بدور الرأسمالي الكبير، حيث يسمح حجم المشروع بذلك. وفي أي الحالين اتسع دور الدولة ليتجاوز وظيفة الحارس الى وظيفة القائد، وان اختلفت اساليب القيادة. ففي الدول ذات الاقتصاد الحر لعبت السياسات الاقتصادية دورا رئيسيا، واندمج علم المالية العامة في التيار الأساسي لعلم الاقتصاد، وحظيت سياسة الانفاق العام بوزن أكبر، على يد "روزفلت" وبرنامج الجديد ثم "كينز" ونظريته العامة. وفي الدول الفاشية ظهرت رأسمالية الدولة، التي عنيت بتنمية الصناعات الأساسية التي كان يحجم عنها القطاع الخاص، ومكثها ذلك من احداث توسع كبير في الانتاج، وهو ما كان لابد له من أسواق خارجية غزيرة الطلب، فكانت محاولة التوسع العسكري الذي أشعل فتيل الحرب العالمية الثانية. أما الدول الاشتراكية فقد اتفق هذا التحول مع فلسفتها السياسية المناهضة للمشروع الفردي، وإن مضت في الشوط الى نهايته حيث لم تقصر اهتمامها على المشروعات الكبرى أو الصناعات الأساسية بل شمل نشاطها الاقتصادي جميع المشروعات. وكان من الطبيعي ان يقترن بتوسع النشاط الانتاجي توسع في التدخل في قضايا التوزيع واعادة التوزيع، وهو تدخل اقترن بدافعين: مبدأ العدالة، وإعطاء رفاه البشر أولوية على ترسانة الحرب.

وكان التغير الحاسم هو التغير الذي ترتب على تدويل العملية الانتاجية وهيمنة الشركات عبر الوطنية على الاقتصاد العالمي. فقد اصبحت هذه الأخيرة تملك من قدرات اتخاذ القرارات ما يتجاوز حدود القطر الواحد، وفق قواعد المركزية واللامركزية التي أشرنا إليها من قبل. وكان لابد أن تتخلى الدولة عن موقع القيادة، وتعمل "كمديرة منزل" بالنسبة للشركات عبر الوطنية التي استحوذت على مساحة أوسع من قدرات

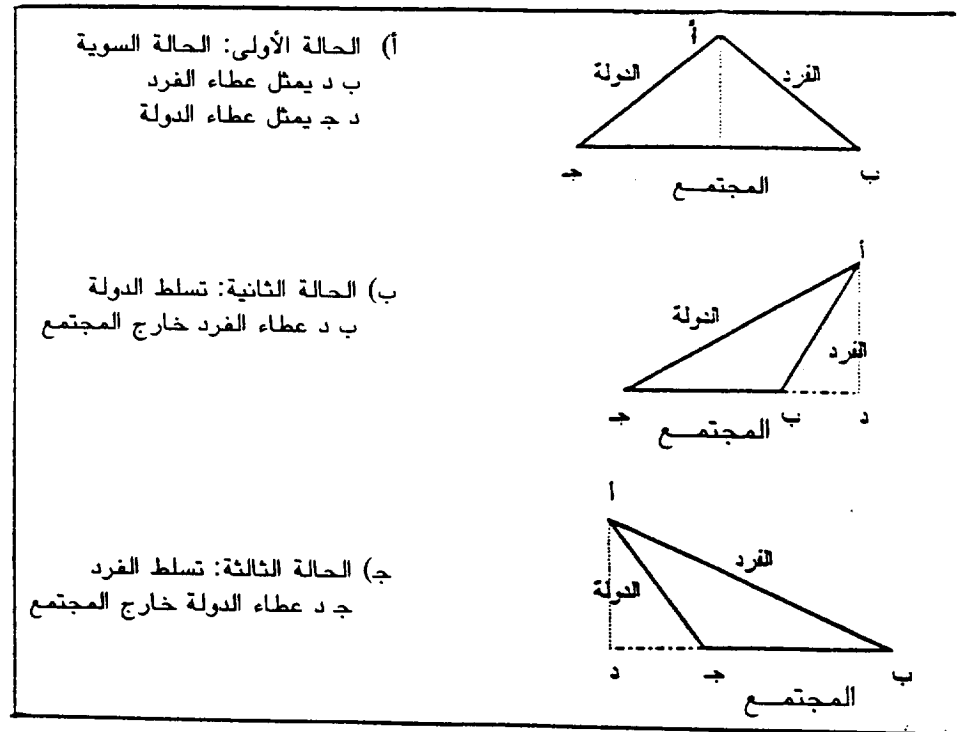
السيطرة، بما في ذلك اصدار النقود وتداولها. وقد تمكنت هذه المؤسسات الضخمة من فرض رؤيتها بأساليب مباشرة وغير مباشرة، بما في ذلك توجيه المنظمات الاقتصادية الدولية، وتحديد اتجاهات المعونات التي تقدمها الدول المتقدمة الى الدول الأقل تقدما، سواء الى حكوماتها أو الى منظماتها الأهلية. وكما ذكرنا من قبل فإن حجم المنشأة عاد مرة أخرى الى الصغر، ولكن عند مستويات انتاجية اعلى من ناحية، في إطار شبكة من العلاقات مع الشركات عبر الوطنية، تتخطى حدود الأسواق المحلية بحيث يتعرض مفهوم السوق الى تغير جذري، من ناحية أخرى. فالشركات عبر الوطنية قادرة على خلق اسواقها الذاتية التي تجتاز حدود الأقطار والأسواق بمعناها التقليدي، استحوذت التجارة بينها وبين توابعها على حوالي ٦٠ في المائة من التجارة العالمية. كذلك رأينا أن المستهلك الفرد قد حصل على نوع جديد من السيطرة اختلط بسيادة المنتجات، واتسع نطاق تعامله عن حدود الأسواق المحلية بفضل التطور الهائل في وسائل الاتصال. وهكذا يمكن ان نقول مع الدكتور ابراهيم حلمي عبدالرحمن "ان الدولة اصبحت محاصرة من الداخل ومن الخارج".

وهذه التغيرات في دور الدولة حدثت في انظمة متباينة ولكنها تمت في ظل نظام انتاج يعرف بالرأسمالية، لان العنصر الحاسم في تشكيل العملية الانتاجية كان هو عنصر رأس المال. وبعبارة اخرى فإن هذا النظام يتخذ، من الوجهة الاقتصادية، شكلا محددا، ولكنه يتباين من الوجهة الاجتماعية بسبب اختلاف وظائف الفرد والدولة فيه. وقد عبرنا عن هذه الحقيقة في دراسة سابقة<sup>(٣٩)</sup> على النحو المبين في الشكل ١. فالمثلث (أ ب ج) تمثل قاعدته المجتمع، بينما ضلعه (أ ب) يمثل الفرد والضلع (أ ج) يمثل الدولة. ويمثل مسقط كل من الضلعين عطاء الطرف المناظر للمجتمع. فالبعد (ب د) هو عطاء الفرد، بينما البعد (ج د) يمثل عطاء الدولة. وقد اعتبرنا الحالة الأولى (أ) حالة سوية نظرا لأن عطاء كل من الطرفين ينصب على المجتمع ذاته. وعلى العكس من ذلك فإنه اذا تسلطت الدولة فإن عطاءها لا يذهب كله إلى المجتمع، اذ يتوجه جانب منه الى الافراد، بقدر ابتعاد عطاء الافراد عن المجتمع (الخط المتقطع {ب د}). وبالمثل يؤدي تسلط مجموعة من الافراد على مقاليد الأمور في المجتمع وهيمنتهم على الدولة الى استحواذهم على عطاء الدولة بعيدا عن المجتمع (الخط المتقطع {ج د}). ويميل الفكر الليبرالي الى تغليب نوع من هذه الحالة، حيث يضيف على فئة من الأفراد يطلق عليها "النخبة" أو "الصفوة" هالة تجعل التنمية ترتبط بمدى ما تملكه هذه الفئة من روح الاقدام وما تمارسه من مبادرات توسع الخيارات أمام البشرية جمعاء.

وواقع العالم اليوم أنه يمر بعمليات فك وإعادة تركيب، حيث تستقل الوحدات الأصغر بمساحات أكبر من مجالات اتخاذ القرار، ثم تعيد الارتباط بوحدة أكبر تمكّنها من تحقيق الإنمـاج في النظام العالمي بدرجة أكبر. وهذا ينطبق على منشآت الانتاج وعلى المستهلكين، كما ينطبق على جميع الأفراد منذ نعومة أظافرهم. فلم يعد المعهد التعليمي هو الأسرة الجديدة للطفل التي تتلقفه من أبويه وعائلته، كما لم يعد محل العمل هو المقر الذي يقضي فيه الانسان جل عمره النشيط، بل بدأ الاطفال يكونون عالمهم

الخاص الذي يتخاطبون فيه معا ومع آخرين لا يرونهم، من خلال وسائل الاتصال المتعدد، كما بدأ الشباب والكهول يساهمون مع أقران لهم فيما يعتبر حرفية جماعية، لا تتطلب التجمع في مواقع محددة. فالقضية اذا ليست ان النظام الفردي الذي شهدته المرحلتان الأولى (المنشأة الصغيرة) والثانية (المنشأة الكبيرة)، بل وحتى الثالثة (المنشأة عبر الوطنية) هو الذي أثبت جدواه، وانما هي قدرة المجتمعات المتقدمة على التطوير المستمر للتنظيم المجتمعي والنهوض برأس المال الاجتماعي بما يؤكد التوافق بين دور الفرد والدولة مع تطور قوى الانتاج. فضلا عن ذلك لم يعد من المناسب ان نستمر في الحديث عن الراسمالية التي كان الفصيل فيها للقدرة على بناء التراكم الرأسمالي، ومن ثم خضوع مصير التنمية لإختيارات الفئات القائمة بإتخاذ القرار الخاص بتوجيهه: مجموعة من الأفراد، أو أجهزة تنبئ لها الدولة سلطانا قد يتسع الى الغاء قدرة الأفراد على اتخاذ القرارات. فما يعيشه العالم اليوم في عصر تتأكد فيه سيطرة المعرفة العلمية والتكنولوجية هو عصر ما بعد الراسمالية، أو ما يمكن أن نسميه "التكنولوجية"<sup>(٤٠)</sup>. هذا التغير في مواقع عناصر الانتاج يعني بالضرورة تغيرا في العلاقات بين أصحاب هذه العناصر، وهو ما يعيدنا مره أخرى الى التنظيم المجتمعي.

#### الشكل ١- العلاقة بين الفرد والمجتمع والدولة



ووفق التوزيع التقليدي لجوانب الحياة البشرية المختلفة على العلوم الانسانية، نجد ان جانب الفرد (الضلع أ ب في الشكل ١) اختص به علم الاقتصاد (الى جانب علوم اخرى ليس هنا مجالها)، ومن ثم ارتبط به النظام الاقتصادي، بينما اختص علم السياسة بجانب الدولة (الضلع أ ج، في الشكل ١). وظل البعد الثالث، هو المجتمع، محل اهتمام علم الاجتماع، الذي لم يحصل من دراسات التنمية على اهتمام مناسب، فضلا عن ان اسهام علمائه في التنمية ظل محدودا. وقد تجري دراسة عن نظام اجتماعي، أو عن نظام إقتصادي/اجتماعي، غير ان ذلك لم يصل الى حد وضع نظرية متكاملة للتنمية من المنظور الاجتماعي. ومن جهة اخرى فإن الفكر الاشتراكي، على الرغم من اعترافه بموقع الاقتصاد من العلاقات الاجتماعية، لم يقدم تفسيراً مستقلاً للنواحي الاجتماعية، وانتهى الأمر به إلى دمج التنظيم المجتمعي في تنظيم الدولة، نظراً لأنه نقل إلى الدولة وظائف النسق الاقتصادي. وعلى العكس من ذلك فإن الدول الرأسمالية نجحت في إعادة تشكيل تنظيمها المجتمعي على نحو يحقق التوافق بين الفئات الاجتماعية المختلفة، وبوجه خاص لم تترك القيادة للأفراد أو للدولة ليطغى أحدهما على الآخر، بل أقامت تنظيمات ما يعرف بالمجتمع المدني الذي يفسح مكاناً للفرد خارج المنشأة وهي التنظيم الذي يفرضه صاحب رأس المال، سواء بالنسبة لما يمتلكه من عناصر انتاج (كالنقابات العمالية والمهنية أو اتحادات رجال الأعمال) أو لوظيفته كمستهلك أو كمشارك في أعمال تطوعية (كالجمعيات العلمية أو الخيرية) أو في الحياة العامة (بما في ذلك الانتماءات الحزبية). هذه الشبكة من المؤسسات المجتمعية تتطور وتتحدد وظائفها في ضوء مرحلة التطور التي يعيشها المجتمع، وهي التعبير عن تجديد الرأسمالية لنفسها. غير أن ما أوضحه القسم السابق من تجمع الابعاد الاجتماعية للثورة التكنولوجية الحالية لتشكّل نظاماً جديداً يحل محل الرأسمالية، يتطلب من المجتمعات المتقدمة القيام بإعادة بناء تنظيمها المجتمعي على نحو يتفق مع الانتقال من الرأسمالية إلى التكنولوية، تماماً كما فعلت عندما تقدمت على طريق الرأسمالية.

وبناء عليه فإن خطورة الدعاوى التي تفرض نظاماً ليبرالياً قوامه حرية الفرد والسوق كأساس للنظام الاقتصادي، وحرية الفرد ومشاركته كأساس للنظام السياسي، لا ترجع إلى أنها تجرد الدولة من سلطان كان لها ويجب ان يستمر، وانما لأنها تتجاهل دور المجتمع والتنظيم المجتمعي الذي كان تطوره هو أساس تطور الدول المتقدمة، والذي يراود استنساخه بأساليب مفتلعة، بفرض أنماط سلوك إقتصادي وتصرف سياسي مستوحاة من الدول المتقدمة، وبمحاولة توظيف المنظمات الأهلية على نحو يربطها بالعالم الخارجي أكثر مما يربطها بواقعها المجتمعي والثقافي الذاتي. والمشكلة التي تواجهها الدول النامية وتلك التي تعيش مرحلة الانتقال ليست من نقل القرار المباشر من الدولة إلى الفرد بتمليكه رأس المال العيني، وقصر دور الدولة على التوجيه غير المباشر، بل في تطوير راس المال الاجتماعي الذي هو ملك المجتمع لأنه تعبّر عن واقعه، ومرتبّط بنسقه الفكري والسياسي. وبما ان هذا التنظيم يضم مختلف ابعاد الحياة الانسانية، الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، فإن عملية التنمية تصبح في الواقع عملية نهوض برأس المال الاجتماعي على النحو الذي يحقق فاعلية التنمية من المنظور البشري كما عبرنا عنها في

الجدولين ٢ و ٣. وتنصب هذه العملية على ازالة عوامل التخلف، وصنع التقدم بالنسبة للدول المتخلفة، ومواصلة التقدم بالنسبة للدول المتقدمة. وإذا كانت الدول المتقدمة تواجه متطلبات المواءمة مع التطور المستمر في مقومات النظام الاقتصادي العالمي ومشاكل التحول الى التكنولوجيا فإن الدول النامية تواجه تداخلا بين مراحل متباينة من الرأسمالية مع مراحل أولية للتكنولوجيا، وميراثا ثقافيا يحتاج الى تجديد، كما ان معظم مشاكلها يعود في الواقع الى مطابقة التنمية مع تغيير البنيان الاقتصادي واغفال الحاجة الى تشكيل التنظيم المجتمعي.

### مغزى هيمنة السوق

تقوم عمليات التكيف الهيكلي التي اصبحت عقيدة تتردد دون استثناء كإجراء ضروري من أجل التنمية، على قاعدة تسليم القيادة للسوق. وعلى الرغم من اختفاء النزاع الايديولوجي مؤخرا، فإن أنصار حرية السوق تحولوا الى دعاة ايديولوجيين، ولم يصبحوا كما يدعي البعض (مثل "صومافيا" الذي قاد عملية الاعداد للقمة الاجتماعية) أكثر استعدادا لمناقشة محدودية آلية السوق، فالكفاءة التي تنسب اليها في تخصيص الموارد تنصب في الأساس على إدارة الاقتصاد بتحديد مستوى استخدام لموارد متاحة سبق تخصيصها وليس على تنمية الاقتصاد بتنمية الموارد اللازمة لذلك، لأنها تعنى بالتوازن الآني بين قوى (عرض وطلب) قائمة أكثر مما تعنى بمتطلبات التوازن المستقبلي بين قوى يرجى أن تسود عندما ينمو الاقتصاد. وإذا كانت فلسفة عمل السوق هي تحقيق التوازن الذي يجعل جميع الفاعلين الاقتصاديين المشاركين غير راغبين في تغييره وفقا للمعطيات الحالية فإن مضمون التنمية هو احداث تغيير، ومن ثم فهي تنطلق من تغيير المعطيات ذاتها. وهذه المعطيات تشمل، الى جانب عدد من المتغيرات الاقتصادية التي تتحدد في اسواق مغايرة، رأس المال بأوجهه المختلفة: العيني والبشري والاجتماعي.

وحتى نتبين حقيقة المنهج الذي تعمل به السوق فإننا نفرق بين نوعين من الطلب: الطلب الأولي، والطلب المشتق. فبقدر تعلق الأمر بمخرجات النسق من السلع والخدمات، يعتبر الطلب عليها أوليا ويتولد عنه طلب مشتق على خدمات عناصر الانتاج. وبقدر تعلق الأمر بعناصر الانتاج ذاتها هناك طلب أولي، يأخذ في الاعتبار الطلب المشتق على خدماتها، وما يتصل به من عائدات عليها. ويظهر التناقض بين نوعي الطلب من ان التوازن بين الطلب والعرض في سوق المنتجات يمكن ان يترتب عليه تعطيل في جانب من العناصر التي سبق تخصيصها لإنتاجها. وهنا تظهر الفوارق بين معالجة أنواع رأس المال المختلفة:

- بحكم امكان اخضاع رأس المال العيني لمنهج السوق فإن النظرية الاقتصادية تعالج الأمر بقاعدة تغطية النفقات المتغيرة وترك التوسع أو الانكماش في الطاقات الى متطلبات ما يسمى التوازن طويل الأجل. وعلى الجانب الاخر فإن الدراسات التطبيقية تعنى بمتطلبات تشغيل

الطاقات المعطلة، سواء عن طريق تغيير في العوامل الاقتصادية المحددة لمستويات التشغيل أو إزالة عقبات هيكلية تحول دون التشغيل الكامل.

- غير ان المشكلة تأخذ أبعادا بالنسبة الى رأس المال البشري. فاذا نسب الطلب الأولي إلى الأفراد فإن منهج السوق يفقده الكثير من مقوماته ويرد عناصره الى عناصر استهلاكية، وهي عناصر يتمحور الطلب فيها حول الفرد المستفيد بدلا من المجتمع وهو المالك الحقيقي لرأس المال البشري. وعندما أدرك التحليل الاقتصادي أهمية هذا النوع من رأس المال صاغ ناتجه في شكل رصيد متبق، ومن ثم وضعه خارج نطاق السوق بمعناها التقليدي. من جهة اخرى فإن علم الاقتصاد يميز بين أنواع مختلفة لبطالة البشر. وبدون الدخول في تفاصيل معالجة تلك الانواع فإنه يكفي ان نشير الى أمرين: الأول ان تعطل البشر ليس فقط ظاهرة اقتصادية، بل هو آفة اجتماعية بالنسبة للفرد والمجتمع معا؛ والثاني ان هذا التعطل لا يمثل، كما في حالة رأس المال العيني، طاقة مخزنة يمكن ان يعاد تشغيلها في وقت لاحق اذا تغيرت الظروف بل هو اهدار غير قابل للتعويض، فضلا عن كونه قد يتسبب في فقدان بعض عناصر الخبرة، مما يؤثر على الانتاجية مستقبلا.

فاذا انتقلنا الى راس المال الاجتماعي، غابت السوق كفيصل وتحولت الى إحدى مؤسسات التنظيم الاجتماعي ذاته. ويعنى هذا ان السوق غير قادرة على التعامل مع النوع الحاسم في التنمية من أنواع راس المال، خاصة اذا جرت مقارنة التنمية من المنظور البشري. فالمطلوب هو تحقيق كفاءة اجتماعية في التغيير اللازم للتنمية، وليس مجرد كفاءة اقتصادية في ظل تنظيم اجتماعي ثابت.

لذلك فإنه يجب ألا نتوقف عند النظرة الاقتصادية الى السوق التي تعتبرها عملية ميكانيكية يجري فيها تفعيل منحنيات العرض والطلب، بل لابد من نظرة اجتماعية اليها. فلا يكفي أن يقال إن التوازن مرغوب لأنه يحقق وضعاً لا يرغب أي من الأطراف في تغييره لأن التغيير ليس في صالح أي منهم، أو أن قوى التوازن قادرة على تقليص الانحرافات التي تحدث عنه الى ان يستعاد مرة أخرى. فهذا التعريف يخلط بين القدرة والرغبة، وهو ما يتجلى في حالة الفقراء. فمعلوم ان نظام السوق يمكن ان يفرز فقرا أو تعطلا لجانب من المجتمع. ومن الغريب أن يقال ان هذا دليل كفاءة اقتصادية (ولا نتحدث عن عدالة اجتماعية) لأن الفقراء يستبعدون اوتوماتيكيا من السوق لأنهم لا يشكلون قوة مؤثرة في الطلب. فاذا قيل ان ثمن الكفاءة يمكن ان يدفع في شكل تحويلات الى الفقراء لتعزيز دخولهم فإن هذا يبقي الأسعار مرتفعة، دون ان يعالج الفقر. وتتعامل السوق مع البطالة، عن طريق خفض الدخول الأجرية دون ان يترجم ذلك بالضرورة الى خفض مناظر في الاسعار، ان العائد على رأس المال يبقى مرتفعا، ويترتب على الانخفاض في الدخل الأجرى انخفاض في الطلب يؤدي اما الى خفض في

نشاط الصناعة، أو الى تعطيل طاقات عناصر اخرى، لا سيما الطاقات الرأسمالية، وهو ما يعني أن يتم الانتاج عند نقطة على فرع منحني التكلفة تفوق نقطة التوازن طويل الأجل، مما يؤدي الى مزيد من البطالة عند تعديل حجم الصناعة. ولا يعني هذا بالضرورة زيادة القدرة على التصدير، خاصة اذا كانت الصناعة تتم خلف جدر حماية مرتفعة. وفرص الانتاج لا تتحسن بالضرورة عند خفض معدلات الحماية لأن انخفاض الكفاءة الانتاجية يجعل الاستيراد بديلا للانتاج المحلي، مما يؤدي الى انكماش كل من الانتاج والدخل الموجه الى الإنفاق. وكل هذه تدرج تحت عنوان واحد هو انخفاض كفاءة تخصيص الموارد.

ومن جهة اخرى فإن القول بأن السوق تقوم بتصحيح الانحرافات عن التوازن حيث تترجمها الى اختلالات في الأسعار تدفع بقوة الطلب والعرض بإتجاه تصحيحها يجب ان يقتصر بتقدير حجم وأثر، التحويلات التي تحدث بين طرفي التعامل. فإرتفاع الأسعار نتيجة ارتفاع الطلب يعني ظهور أرباح غير عادية للبائعين. وخلال فترة التكيف، أي حركة الانتاج ليتوافق مع هياكل الأسعار الجديدة، تتراكم الأرباح لدى الفئات التي اسفادت من هذا الارتفاع، وهي عادة فئات متضاربة وطفيلية، مما يضر بصالح المنتجين والمستهلكين معا. وعندما تشيع هذه الظاهرة تتكون عصابات "مافيا" كما هو الحال حاليا في الدول التي تمر بمرحلة انتقال. وسرعان ما تتولى هذه "المافيا" قيادة الأمور لصالحها، اقتصاديا وسياسيا، موقعة بالضرورة ظلما اجتماعيا على الفئات الأخرى.

وحقيقة الأمر ان نظام السوق يصلح للتأشير وليس للقيادة. وقد تفيد السوق في بناء القرارات المتعلقة بالتشغيل، غير ان التنظيم المخطط أقدر على تحقيق كفاءة تخصيص الموارد. وبوجه عام فإن النظام المخطط أقدر على معالجة الظواهر الأبعد زمنيا، من السوق التي يتجلى قصورها بالنسبة لعناصر الانتاج، سواء من حيث الإعداد وخاصة للبشر، أو الإستخدام ولا سيما للطبيعة (البيئة). فالأحداث السياسية والوقائع الاقتصادية تتميز بأنها تتخذ شكل تقلبات أو انفجارات ذات اثر آني وحاد، بينما يستغرق الإحساس بما تنطوي عليه الأزمات الاجتماعية وقتا طويلا، وحينما يتبلور يكون الوقت قد فات لتدارك عواقبه الوخيمة.

الشق الآخر لفلسفة السوق هو النظرية النقودية التي قادها "فريدمان" وطورها "بولاك" في صندوق النقد الدولي لتصبح أساسا لسياسات التثبيت والتكيف. والغريب ان تكتسب هذه النظرية رواجاً في الوقت الذي بدأت فيه النقود تخرج عن نطاق الإطار الذي رسمته نظرية كمية النقود، والذي كان يربط المعروض الكلي من النقود بمستوى النشاط الاقتصادي من خلال مستوى عام للأسعار. وأصبح المعروض يواجه نوعين من الطلب: الطلب الحقيقي الذي هو أساس النظرية النقودية ذاتها، والطلب على النقود كسلعة قائمة بذاتها، تباع وتشترى كغيرها من السلع بالنقود. وأصبح هذا الطلب الأخير هو المهيمن بحيث فقدت السلعية/النقودية معناها. والتعنت في تجاهل تلك العلاقة أدى الى انهيار



أساس الاقتصاد في الدول الشيوعية؛ وحاليا يتعرض الاقتصاد الرأسمالي الى مصاعب عديدة نظرا لأن الواقع يهدمها من أساسها رغم الإصرار على التأكيد عليها. وتتمثل المشكلة، من وجهة النظر الاجتماعية، في ان الصفة الجديدة للنقود تنشئ أنماطا سلوكية مدمرة لأنها تفصل بين النشاط الانتاجي الحقيقي وعمليات التكاثر المالي، وتعطي الثانية أولوية على الأولى. وفضلا عن ذلك فإن سوق التبادل النقدي للنقود يقوم على اساس تنظيم عالمي، وهو ما يبتعد بالانسان عن واقع مجتمعه، ويخرجه من التابع المنطقي للدوائر والأطر الاجتماعية التي ينتمي اليها (والتي ذكرناها سابقا)، مغلبا الأبعد على الأقرب، وهو ما يجعل التدفقات النقدية أداة هدم للعلاقات الاجتماعية السوية. فالفرد المتطلع الى الاستثمار في الأسواق العالمية يعنى بالبحث عن موطن الاستقرار والازدهار، ويتخلى عن جانب هام من مسؤوليته عن النهوض بأوضاع وطنه.

ومن جهة اخرى فإنه نظرا لأن التقدم لم يعد خاضعا لنموذج التطور البطيء بل يغلب عليه النموذج القافز، المعتمد على سرعة إمتلاك المعدات الرأسمالية والطاقت العلمية - فإن بطء حركة التطور المجتمعي يجعل الدول النامية تواجه اختيارين كلاهما عسير. الأول، وهو الحل الذي تقدمه السوق، هو محاولة شراء القدرات المطلوبة من الخارج، فاذا عجزت الموارد الذاتية عن ذلك كان عليها ان تتكالب على جلب التمويل من الخارج، وهو تمويل يميل الى ان يأتي في شكل استثمارات اجنبية مباشرة أكثر منه في شكل قروض، لاسيما بعد ان تحولت المديونية الى ازمات مستعصية. والثاني ينطلق من مبدأ الاعتماد على النفس، وهذا يواجه حاليا انتقادات حادة، بدعوى ان الاستثمار في البناء الذاتي للقدرات المعرفية يستغرق زمنا طويلا ويتطلب موارد يصعب على الدول النامية، ولا سيما صغيرة الحجم، تحملها. وبعبارة اخرى فإن الحل الذي يقدمه منهج السوق رهن بصفات السوق ذاتها، فهي كما رأينا تتعامل مع الواقع الراهن أكثر من تعاملها مع المستقبل. ولما كان المستقبل هو راهن يحدث بعد فترة تطول بقدر إمتداد النظرة المستقبلية التي تفرضها العملية التنموية فإن المطلوب هو اتخاذ قرار، اليوم، بشأن ما يراد تحقيقه مستقبلا، ومن هنا كان تلازم التخطيط والتنمية.

غير ان القضية ليست مجرد اقتصايات الحصول على المعرفة فقط، بل هي طبيعة اعداد التنظيم المجتمعي بشكل يساعد على ترسيخ امتلاك القدرات الذاتية. فمحاولة بناء هذه القدرات بالاعتماد على النفس وفي ظل التمسك بالتقاليد الثقافية، يجعل بعض العناصر القادرة على اللحاق بمستويات التقدم التكنولوجي الخارجية تشعر بالاغتراب مما يدفعها الى اللحاق بتنظيمات مجتمعية أجنبية تعطيها فرصا أفضل للعطاء، وهو ما عبّر عنه بهجرة الأدمغة، مما يعني فقدان جانب هام من الموارد الذاتية. ومن جهة اخرى فإن محاولة جذب عناصر أجنبية متطورة تساعد على احراز التقدم السريع وملاحقة التطور العالمي قبل استكمال مقومات التنظيم المجتمعي الداخلي، يجعل مقدم هذه العناصر مشروطا بتوفير تعديل في جانب من هذا التنظيم يسمح ليس فقط بمشاركتها في عمليات اتخاذ القرار فيه بل وفرض انماطها الحياتية عليه كشرط لقبول الإقامة فيه ، وهو ما يجعل التنظيم الاجتماعي ممسوخا مشوها. وتتضح مخاطر هذه

التغيرات على أوضاع الدول التي تتسابق من أجل إقامة مناطق حرة (مثل إمارة دبي) حيث اقيمت مؤسسات وأباحت ممارسات أبعد ما تكون عن منظومة القيم العربية الأصيلة. والأخطر من هذا أن ما تحققه هذه المناطق من ازدهار في النشاط الاقتصادي يتخذ أداة ضغط على دول أخرى (كالبحرين مثلاً) من أجل منح مزايا أفضل. وقد يؤدي هذا إلى استنزاف للأدمغة إلى الدخّل وليس إلى الخارج، بمعنى أن الفئات القادرة على التعامل مع التكنولوجيات الحديثة تكون مع الفئات الوافدة عشيرة أو زمرة منفصلة، تسعى إلى قيادة مجتمعها وتطويعه لمنظومة القيم المستوردة.

ولا تقتصر مخاطر الانصياع لقوى السوق على ما سبق، بل إن التوجه المحموم نحو التصدير وما يعنيه من نفاذ إلى المجتمعات على النحو السابق ذكره، يتجلى في الترويج المتزايد للسياحة بدعوى أنها نشاط تصديري يوفر نقداً اجنبياً يمكن استغلاله في تمويل التنمية، دون إعطاء وزن لانعكاساتها على النسق الاجتماعي والتنظيم المجتمعي. فالسياحة الترفيهية تصطبغ عادة بإعوجاج في السلوك الاجتماعي نتيجة تغليب شهوات عناصر غريبة على نحو يؤدي إلى إعادة تشكيل المجتمع المستضيف. وعلى العكس من ذلك السياحة الثقافية التي تنطلق من المقومات الحضارية الذاتية للمجتمع المستضيف، إذ تتيح للسائح تذوق مفهوم حضاري مغاير ليتعرف على مقوماته ويكتشف ما به من مزايا. وبقدر ادراك السائح لسمو التنظيم الاجتماعي المصاحب للنسق الثقافي الذي يجتذبه، تتحدد رغبته في الاندماج فيه. ومن هنا كانت التنظيمات الاجتماعية المتقدمة فاعلة في اجتذاب العناصر المتميزة التي وجدت فرصة من خلال سياحة علمية للتعرف عليها، وهو ما يعزز هجرة العقول إليها. وعلى العكس من ذلك فإن السياحة التاريخية التي تتيح التعرف على نماذج منفصلة عن الواقع الحضاري السائد تقتصر على السياحة بمعناها الضيق وما تتضمنه من التزود بالمعرفة. وفي كل الأحوال فإن المقومات الخدمية للسياحة تنعكس على اختيارات التنمية، من حيث القطاعات ذات الروابط الخلفية بها. وبعبارة أخرى فإن المؤشرات التي تقدمها السوق للآثار المضاعفة للنشاط القائد (وليس مجرد توفير العملات الأجنبية) تعطي وزناً أكبر لإختيارات الشرائح السكانية المستفيدة منه.

ولذلك فإن مواقف المدارس التنموية المختلفة من تنظيمات مجتمعية معينة لا ترجع بالضرورة إلى تعصب أيديولوجي، بقدر تفاوتها في تقدير الوزن الذي يعطى لفئات اجتماعية لها رؤية متباينة بشأن مسار التنمية. فأنصار السوق يعطون رجل الأعمال الفرد وزناً كبيراً، بغض النظر عن مجال النشاط الذي ينحاز له، بدعوى أن هذا يعظم الاستفادة من المزايا النسبية القائمة. ومقابل ذلك فإن دعاة التنمية بالاعتماد على النفس يعطون وزناً أكبر للأنشطة المعظمة لبناء القدرات الذاتية، وما يتصل بها من مؤسسات علمية وبحثية وتعليمية، بغرض بناء مزايا تنافسية مستقبلية لا تكشف عنها أوضاع السوق السائدة. وفي كل الأحوال فإن العاملين في القطاعات التي تقود التنمية تكون لهم رؤيتهم بشأن القطاعات الأخرى وقواعد تطوير التنظيم المجتمعي. وبعبارة أخرى فإن التغيرات الكمية التي ترتبط بمفهوم النمو الاقتصادي لا تكفي لإحداث تنمية سليمة، ليس لكونها

تهمل توزيع الدخل أو تتجاهل مكونات الناتج المصاحب لهذا الدخل، ومدى تلبية كل الحاجات الأساسية للبشر، بما في ذلك حاجتهم الى تنمية تتيح لهم قدرا اكبر من العطاء، فحسب، بل ولأنها تتجاهل ان ما تكتسبه بعض القطاعات من سبق في النمو يتيح للعاملين فيها (عمالا أو مديرين) أو في أنشطة مستفيدة منها، يعطيها وزنا أكبر في بناء دالة الاختيار المجتمعية. وهكذا فإن المشاركة في قرارات التنمية ليست عملية محايدة بمعنى أن تحققها يقود بالضرورة الى تنمية أفضل، بل ان هذه المشاركة تتكيف بما تكتسبه الفئات المختلفة من وزن وفق التنظيم المجتمعي السائد. والواقع أن التسلسل الحكومي هو نتاج لمشاركة ضمن تنظيم يعطي الوزن الأكبر للأجهزة الإدارية ويترك النذر اليسير لباقي المجتمع، وذلك لأسباب عديدة قد يكون منها نظام الحكم الشمولي، وان لم يكن هذا شرطا ضروريا لها.

والخلاصة هي أن السوق لا تصلح كقائد لعملية التنمية وان كانت لها وظيفتها التأشيرية المهمة. ومن جهة أخرى فإن الاختيارات التي يتخذها المخطط يمكن ان تنشئ في التنظيم المجتمعي تعديلات تقلل من فرص الاختيار المستقبلية، اذا ان ما يتحقق من توسع في أنشطة بعينها في مراحل مبكرة من عملية التنمية ينعكس على التنظيم المجتمعي السائد، ومن ثم يقرر قواعد المشاركة في المستقبل في قرارات التنمية، الأمر الذي يتطلب استراتيجيات بعيدة المدى تلحظ الدور المحوري لهذا التنظيم.

### مفهوم التنمية الاجتماعية

اهتم التقرير الخامس للتنمية البشرية الصادر عن برنامج الأمم المتحدة الانمائي بوضع اجندة للتنمية الاجتماعية<sup>(٤١)</sup>، بمناسبة انعقاد القمة الاجتماعية في الدانمرك في الفترة من ٦ الى ١٢ آذار/مارس ١٩٩٥. وهذا لا يعود الى مجرد تبني الأمم المتحدة لنوعي التنمية، البشرية والاجتماعية، بل يعود ايضا الى العلاقة الوثيقة التي تربط بين البعدين البشري والاجتماعي. غير أن الموضوعات التي انصبت عليها القمة العالمية، والتي جاءت في أعقاب استطلاع آراء الدول، هي على أفضل تقدير ظواهر اجتماعية أو اقتصادية ذات مغزى اجتماعي. وهذا الاهتمام يصب في التيار العام الذي يردد أن التركيز على النمو الاقتصادي هو المسؤول عما أصاب العالم من مشاكل اجتماعية. ويثير هذا تساؤلين يكمل احدهما الآخر: هل غاب البعد الاجتماعي في الماضي؟ وهل عدنا الآن الى منهج يضع البشر في صلب العملية التنموية، ويعترف بالجانب الاجتماعي كجانب أصيل له ما للجانب الاقتصادي من أصول ومتطلبات، ويؤخذ هو وتفاعلاته مع الجوانب الأخرى للحياة الانسانية؟ وأخشى أن الاجابة بالنفي؛ بل إن الشواهد تشير الى مزيد من "أقصدة" الحياة الانسانية ومقاريات التنمية، وان الجانب الاجتماعي لم يعد يتجاوز مفهوم الرعاية الاجتماعية، التي يعظم الاهتمام بها، لا لأنها تمثل شقا يعتد به في الفكر التنموي بل بدعوى أنها العلاج السحري لأمراض يخلفها التناول الاقتصادي الأحادي النظرة. فالحقبة ليست فقط تغليب النظرة الاقتصادية، بل هي كذلك تكبيل هذه النظرة بقيود فكر يؤكد نمطا وحيدا للسلوك الاقتصادي، مدعيا انه هو السبيل الى التنمية، ومعتبرا المآخذ

الاجتماعية التي يعاني منها البشر أمرا محتوما، يعامل بأساليب علاجية دون ان يقتضي الأمر تغيير منهج التنمية ذاته.

صحيح ان الدول على اختلاف مستويات تقدمها تعاني من مشاكل الفقر ونقص التوظيف المنتج والتفكك الاجتماعي ولكن هذا لا يعني أنها جميعا تعاني "تخلفا اجتماعيا" أو أن معالجة هذه القضايا (التي لا ننكر أهميتها) يمثل تحقيقا للتنمية اجتماعية. وواقع الأمر أن مؤتمر القمة الاجتماعية، شأنه شأن وثائق الأمم المتحدة التي تناولت النواحي الاجتماعية، لم يسع الى وضع تعريف دقيق لمفهوم التنمية الاجتماعية. والمتتبع للأدبيات وبوجه خاص موثيق الأمم المتحدة يستطيع أن يرى أنها تأخذ بواحد أو أكثر من مفاهيم ثلاثة<sup>(٤٢)</sup>:

- المفهوم الأول والأكثر شيوعا هو المفهوم القطاعي. فالتنمية الاجتماعية ترد في مجال الاهتمام بالقطاعات الاجتماعية، وبوجه خاص قطاعات الخدمات، في معرض الحديث عن التنمية، لاسيما من المنظور الاقتصادي. وساعد هذا المنهج على بلورة ادق لمجموعات الغايات ذات الطبيعة الاجتماعية عند صياغة استراتيجيات التنمية وعلى ربطها بالغايات الاقتصادية وتعميق الرؤية بالنسبة لطبيعة العلاقة بين البعدين الاقتصادي والاجتماعي.

- المفهوم الثاني هو المفهوم الفئوي، ونقصد به التركيز على اوضاع وقضايا فئات بعينها، لا تطالها التنمية على النحو المرجو، أما نتيجة ممارسات اجتماعية مشوبة، أو بسبب قصور في استراتيجيات التنمية ذاتها. وتشغل المرأة والأطفال حيزا واضحا من الاهتمام في هذا الصدد، وإن بدأ العمر يحظى بمساحة أوسع فبدأ الاهتمام بقضايا الشباب والشيوخ، كما أولى المجتمع الدولي فئات أخرى، كالمعوقين والمهاجرين والأقليات، إهتماما أكبر. ويلاحظ أن قمة التنمية الاجتماعية قد عنيت بهذا البعد تحت عنوان "الاندماج الاجتماعي"، الذي يندرج أيضا تحت المفهوم الثالث للتنمية الاجتماعية.

- المفهوم الثالث هو المفهوم الإشكالي، بمعنى أن ينصب الاهتمام على مشاكل محددة كان من المفترض أن تعالجها التنمية، إلا أنها أخذت أبعادا تتذر بالخطر وعجزت الأنماط المطبقة من أجل التنمية عن التعامل معها بالكفاءة الواجبة. وإذا كانت طبيعة القطاعات والفئات متشابهة في المجتمعات المختلفة فإن طبيعة المشاكل ودواعيها وآثارها يمكن أن تتفاوت من مجتمع الى آخر. ولذلك فإن القضايا الثلاث التي اختيرت لتكون موضع اهتمام القمة الاجتماعية تمثل قضايا مشتركة من حيث الموضوع، وإن تفاوتت في تشخيص أسبابها وأساليب علاجها. غير أن

ما يجمع بينها ليس فقط كونها تشغل دول العالم على إختلاف مستويات نموها وتباين أنظمتها وإنما لأنها قد تأخذ أيضاً أبعاداً تهديد السلام العالمي. ومن هنا كان الربط بين فكرة عقد المؤتمر وانتهاء الحرب الباردة وتراجع الصراع الإيديولوجي.

وهذه المفاهيم الثلاثة هي في واقع الأمر مفاهيم مبتسرة للتنمية الاجتماعية. فهي إما تضعها في موقع ثانوي بالنسبة للتنمية الاقتصادية، أو تنظر إليها كقضايا ومشاكل يكفي حلها للشعور بالرضا عن انجاز ما يعتبر تنمية اجتماعية، وهي نظرة تتنافى مع مفهوم التنمية كجهد بشري مستمر. وإذا صح تناول هذه الجوانب تحت عنوان "الأوضاع الاجتماعية"، على نحو ما تُعنى به التقارير الدورية الصادرة عن الأمم المتحدة<sup>(٤٣)</sup>، فإن الحاجة تظل قائمة الى تعريف للتنمية الاجتماعية. وفي رأينا أن مثل هذا التعريف يجب أن ينبثق عن النظرة الى البعد الاجتماعي كنسق، وعن ضرورة توافق هذا النسق مع مرحلة النمو التي تمر بها الدولة المعنية، وهو ما يعيدنا الى فكرة النهوض برأس المال الاجتماعي التي ذكرناها من قبل، ويؤكد مرة أخرى على أهمية الصلة بالقاعدة الثقافية التي يتميز بها مجتمع أو مجتمعات الدولة المعنية.

ومن جهة أخرى، ترتب على اشراك جميع الدول في الأحاديث التي ترددت مؤخراً عن التنمية أن ضاع المعنى الدقيق للتنمية باعتبارها عملاً ايجابياً من أجل النهوض بأوضاع وقدرات مجتمعات أصابها التخلف بسبب عوامل داخلية تتماثل أو تتباين، وبسبب الأوضاع العالمية التي يطغى عليها وقع ما تقوم به الدول الأقوى، بحكم ثقل اقتصاداتها، وما تملكه من أدوات التغلغل السياسي والنفوذ الثقافي الى المجتمعات الأضعف شأنًا. والنتيجة الأرجح هي أن يتحول الحديث عن التنمية، من خلال ما يُعقد من مقارنات كتلك التي تستند الى متوسط نخل الفرد أو مؤشر التنمية البشرية، الى نوع من الترتيب التصاعدي الذي يصبح فيه التخلف مرادفاً للتأخر في الرتبة. هذه النظرة المبنية على التسليم بنموذج تاريخي للتنمية لم تصمد للتحليل العلمي الدقيق، ومع ذلك فهي تقبع في خلفية الكثير من المعالجات الجارية لقضايا التنمية. فمن المسلم به أن لكل مجتمع خصائصه التاريخية والجغرافية والسياسية التي تؤثر في استراتيجياته التنموية. كما أنه من المسلم به أنه من المنافي لواقع الحياة البشرية أن تصنف بعض الدول على أنها متقدمة، بحيث تبدو وكأن عجلة التقدم قد توقفت عندها. ومن ثم فإن ادراج ما يسمى بالدول المتقدمة في دراسة عن التنمية -وبوجه خاص، التنمية الاجتماعية- لا يصح إلا من ثلاث نواحي:

- الأولى هي الاستفادة بتجاربها، دون أن يعني ذلك استنساخ تلك التجارب.
- الثانية هي التعرف على انعكاسات تطورات الأوضاع في تلك الدول على تنمية الدول المتخلفة.

- الثالث هو تعيين الدور الذي يتوجب عليها القيام به لمساعدة الدول المتخلفة على تحقيق التنمية المنشودة.

ولا يقف الأمر عند ضرورة مراعاة التفاوت بين أوضاع الدول المتقدمة والدول المتخلفة عند الحديث عن التنمية البشرية والتنمية الاجتماعية، إذ أن الدول النامية تتفاوت هي الأخرى فيما حققت من تنمية وما تعانيه من مشاكل، فضلاً عما اتضح من ضرورة توظيف الخصائص الذاتية والقوى الداخلية من أجل رسم استراتيجيات ملائمة للتنمية. وكما يكثر الحديث في معرض التنمية الاقتصادية عن ضرورة توفير البنية الأساسية فإن علينا ونحن نتناول قضايا التنمية الاجتماعية أن نكفل توفر البنية الاجتماعية الأساسية وتطويرها مع التطور الذي تسعى التنمية (اقتصادية كانت أو اجتماعية أو بشرية) إلى تحقيقه. وهذه البنية الأساسية تكون وثيقة الصلة بالتراث الثقافي الذاتي، كما أن صلاتها بباقي أنساق التنظيم المجتمعي هي التي تجعل التنمية الاجتماعية والبشرية عملية تحول في نسق كلي متكامل، يحتوي الأبعاد الجزئية التي توقفت عندها التعاريف السائدة.

ومن هذا المنطلق فإن التنمية تتجاوز مجرد مواجهة مشاكل عجزت الأنماط السابقة عن القضاء عليها، أو تفادي الوقوع في تلك المشاكل على نحو ما يفهم من مصطلح ظهر في بعض وثائق الاعداد للقيمة الاجتماعية، وهو مصطلح "التنمية الوقائية"<sup>(٤٤)</sup>. فهي بناء النسق القادر على النهوض بأوضاع البشر وتمكينهم من الاسهام في هذه النهضة وفي الاستمتاع بثمارها. ولما كان الاستمتاع هو مسلك ثقافي فإننا نتفق مع الدعامتين اللتين اقترحتهما منظمة "اليونسكو" للتنمية الاجتماعية وهما: "احترام الثقافات وتوفير القدرات الذاتية"<sup>(٤٥)</sup>. وهذا يعطي وزناً خاصاً لدور التعليم والتدريب في خلق قدرات وطنية على التنمية تغني عن الاعتماد على الخبرات الأجنبية، مع ضرورة تجنب ظهور علاقات شمال/جنوب داخل كل دولة، تماثل تلك الحادثة على المستوى العالمي، وهو ما تشير إليه بعض الدراسات. فهناك حالات تتزايد فيها الفروق في التحصيل العلمي بين الشرائح الاجتماعية/الاقتصادية. كذلك فإنه في ظل استراتيجيات التنمية التي ركزت على التصنيع واهتمت باستقرار أوضاع المدن نشأ تباين واضح بين الحضر والريف. ومن ثم فإن التنظيم الاجتماعي القادر على خلق نسق اجتماعي متماسك ومتوجه نحو التقدم المستمر هو التنظيم الذي يحقق تقارباً بين مختلف فئات المواطنين بغض النظر عن فوارق المكانة الاجتماعية أو النوع أو الموقع الجغرافي، لا سيما في التحصيل العلمي. ومن هنا فإن قضايا التماسك الاجتماعي لا تمثل مجرد رفض للمعاملة غير السوية لفئات من البشر التي تهدر كرامتهم، بل هي شرط لكفاءة التنظيم المجتمعي وقدرته على تحقيق تنمية متواصلة. وبالمثل فإن استئصال الفقر وتحقيق التشغيل المنتج ومحاربة التشغيل المنقوص، جميعها عناصر كفاءة في النسق قبل أن تكون مشاكل اجتماعية يمكن أن تهدد السلام الاجتماعي.

غير أن القضية التي لا تزال بحاجة إلى حل ناجع هي القضية الخاصة بالمسؤولية عن إحداث التغيير اللازم للتوجه نحو تنمية اجتماعية وبشرية سليمة.

والسؤال المطروح في هذا الصدد هو: هل الفرد هو المسؤول أم الدولة أم المجتمع؛ وهل هي مسؤولية وطنية أم أن هناك دوراً لأطراف أجنبية وما هو ذلك الدور؟

وواضح أن دور الفرد يأتي أساساً في استخدام ما تتيحه التنمية من قدرات، وليس في تدبير الموارد وحشد الجهود اللازمة لبناء هذه القدرات. وبما أن الفرد يرتبط به البعد الاقتصادي، وهذا بدوره يتمحور حول السوق، فإن السوق وتنظيماتها، بما في ذلك المنشآت الاقتصادية، ليست مكونات التنظيم المجتمعي المنشود، كما أن أدواتها، وفي مقدمتها دالة المنفعة الفردية، ليست هي التي تساعد على بنائه. فالنسق الاقتصادي هو جزء من التنظيم المجتمعي، الذي يتكون من أنساق ومفردات أخرى بعضها نشأ في مواجهة محاولة مفردات النسق الاقتصادي السيطرة على التنظيم المجتمعي. وقد تكون لبعض التشكيلات خصائص اقتصادية تجمع بينها، غير أن هذا لا يعني أن هذه الخصائص وظائف تمارسها الفئات المعنية في حياتها الاقتصادية. فالنقابات العمالية وجمعيات رجال الأعمال تتكون من أفراد تجمع بينهم وظائف اقتصادية، ولكنهم يتجمعون في شكل قوى متعادلة، على حد تعبير "جالبريث"<sup>(٤٦)</sup>، تستكمل العلاقات الرأسية التي يحددها النسق الاقتصادي بأخرى أفقية منشئة بذلك تشابكاً مجتمعياً وفق تعريفنا السابق للعلاقات المجتمعية.

ومن جهة أخرى فإن ما أظهره التحليل السابق من أن تجاوز سلطات الدولة لحدود معينة يكون عادة على حساب البناء المجتمعي ذاته ويجعل من الصعب تصور بناء مجتمع سليم تحت سيطرة الدولة. والواقع أن دور الدولة يتحدد من وجهتين: الأولى أنها تكون مسؤولة عن تدبير المناخ اللازم لقيام هذا المجتمع واكتسابه الصلابة الكافية، والثانية تنبع من مسؤوليتها في رسم السياسة الاجتماعية على نحو يساعد على تلافي الآفات التي كانت سبباً في تعثر الكثير من جهود التنمية، مثل العوامل المؤدية إلى سوء توزيع الدخل، والتي تأخذ أقصى صورها في شكل اشتداد الفقر وانتشاره، وعمليات القهر التي قد تتخذ شكل احتكار اقتصادي أو اضطهاد سياسي أو تهيم اجتماعي. أي أن الدولة لها دوران، أحدهما تحفيزي والثاني تأميني.

وبالنسبة للبعد الدولي نلاحظ أن التغيير الاجتماعي ينصب في المقام الأول على قضايا ذات طبيعة محلية، حتى وإن كان لها نظير على الصعيد الدولي أو العالمي. بل إن القضايا التي تلقى هذه الأيام رعاية من المنظور العالمي، كالنوع والبيئة، لها بالضرورة مكوناتها المحلية التي تتداخل مع الأنساق الثقافية، وذلك بالإضافة إلى العوامل ذات الطبيعة المحلية الخاصة. وإذا كان قيام تنظيم مجتمعي لا يصح تحت إشراف الدولة فمن باب أولى ألا يتم بالاعتماد على قوى خارجية.

والقضية ليست إخضاع الإنسان للمؤسسات المجتمعية، بل تطويع هذه المؤسسات لما فيه خير الإنسان. ويأتي التناقض من أنه بينما يتواتر التركيز على الفرد -سواء من حيث تفسير مفهوم حقوق الإنسان أو دور الفرد في النشاط الاقتصادي- مصحوباً بتقليص

دور الدولة، يجري إخضاع البشر لما يمكن تسميته بمتطلبات المجتمع العالمي، دون أن يكون لهذا المجتمع كيان واضح ومتفق عليه من جميع الأطراف. ويؤول الأمر إلى تغليف المفاهيم السائدة في التنظيمات المجتمعية للدول المتحكمة في عناصر القوة الاقتصادية، وهي الدول الرأسمالية المتقدمة، الأمر الذي يفرض على البشر أحادية حضارية، تتجاهل أمرين: الأول هو التنوع الثقافي وضرورة التعايش المتفاعل بين الحضارات؛ والثاني أن التنظيم المجتمعي هو في الأساس اختيار واع يشارك فيه البشر وأن فرضه من الخارج، سواء بواسطة فرض أنماط اقتصادية معينة أو الإلزام بنظم سياسية مملأة، يتنافى مع جوهر الفكر الذي يجري الادعاء بالانحياز له، وهو الأخذ بالديموقراطية الليبرالية. ومن ثم يكون من غير المقبول أن يتم بناء التنظيم المجتمعي تحت إشراف حكومات أجنبية أو وصاية مؤسسات دولية غير ديموقراطية الإدارة. ومع ذلك فهناك مطالبات بأن تنتقل مساعدات الدول المانحة من مجرد تزويد الدول النامية بالتكنولوجيات والمعدات إلى بناء القدرات الوطنية بدعوى تمكين المجتمعات المتخلفة من اختيار مساراتها الخاصة واستراتيجياتها للتنمية المستدامة، وأن تذهب هذه المساعدات للناس وليس للحكومات<sup>(٤٧)</sup>. وعلى الرغم من أن هذا القول ظاهره تأمين حرية المجتمع في الاختيار إلا أن باطنه الاستعاضة عن قرارات حكومات محلية، قد يؤخذ عليها إتصافها بالاستبداد، بقرارات حكومات أخرى قد تكون ديموقراطية بين شعوبها إلا أنها بحكم هذه الديموقراطية تبني اختياراتها وفق صالح تلك الشعوب، وهو ليس بالضرورة متطابقاً أو حتى متفقاً مع صالح الشعوب المستفيدة أياً كانت درجة الاعتماد المتبادل التي بلغها عالم اليوم. ويكفي أن نرصد حجم الأموال التي تتدفق على تشكيلات رسمية وأهلية في الوطن العربي للترويج لأمرين: التخصيصية والسلام في الشرق الأوسط. فعلى الرغم من أهمية الأمرين لشعوب المنطقة فإن حجم التخصيصات التي تقررها أطراف أجنبية للموضوعين لا يعبر بالضرورة عن حقيقة الأولويات في المنطقة.

وهكذا نعود في نهاية المطاف إلى المجتمع ذاته وإلى قضية المشاركة ببعديها الأساسيين وهما توفير القدرات على المشاركة الفعالة وزيادة الرغبة في ممارستها. والعبرة ليست بالأغلبية العددية بل بأغلبية الآراء الصادرة عن إرادات مستقلة. فالرياضيات تعلمنا أن صيغة الحل لنسق معين لا تتحدد وفق قيم مجمل المتغيرات بل بقيم المتغيرات المستقلة. ولذلك فإن تحقيق متطلبات الحل السليم يقتضي تحويل المتغيرات إلى أقصى عدد ممكن من المتغيرات المستقلة، والتعبير عن المتغيرات غير المستقلة كدوال فيها بحيث يأتي الحل المحقق للمجموعة المستقلة مناسباً في الوقت نفسه لجميع المتغيرات. وبالتالي فإن تعديل القيم التي يتخذها النسق الكلي يأتي من خلال التأثير في المتغيرات المستقلة. ولا يعني ذلك محاولة افتعال استقلالية لمفردات يلزم أن تقوم بينها علاقات صحية بل هو توفير شروط سلامة العلاقات بين المفردات والمجموعات الأقرب لها وبين المجموعات وبعضها البعض، أو الحل على مرحلتين.

وإذا كان الأمر يعود في النهاية إلى المجتمع ذاته فإن هذا يدعو إلى التعرف على الدوافع التي تدعو إلى بناء التشكيلات الاجتماعية أو ما يطلق عليه اسم "المجتمع



المدني" والأهداف المتوخاة منها<sup>(٤٨)</sup>. وهنا نجد أن بعض هذه التشكيلات يظهر وفقاً لاعتبارات اجتماعية تحكمها قوة الروابط التي تدفع الفرد إلى الانتماء إليه، بدءاً بالأسرة والزمرة السكانية القريبة، بحكم حاجة الإنسان إلى الاجتماع. وهذه المؤسسات تتعرض للتطور مع تطور الحياة الإنسانية، وأحياناً يكون التطور سلبياً، كما هو مشاهد من أعراض التفكك الأسري. وبعبارة أخرى فإن هناك علاقة تبادلية بين الأنساق الاجتماعية وما يتصل بها من قيم ثقافية، من ناحية، وتطور الحياة الإنسانية، من ناحية أخرى، وهو ما يجعل كفاءة التنظيم المجتمعي تتوقف على قدرته على التوفيق السليم بين الأنساق المختلفة في تطورها عبر الزمن، وإلا أصيب المجتمع بالجمود أو بالتردي في أوضاعه الحياتية.

وهناك أيضاً تشكيلات مجتمعية تنشأ في مواجهة مشاكل تشترك فيها شريحة من البشر، سواء من أجل القيام بجهود ذاتية لإيجاد حلول تفيد المشاركين، أو بجهود تطوعية لصالح فئات غير قادرة، بطبيعتها أو بسبب قصور مواردها، عن تكوين تشكيلاتها الخاصة. وهكذا تتعدد صور المشاركة وتختلف أهدافها، وقد تكون بذلك رافداً للتيار العام من الجهد المجتمعي، ولكنها قد تغالي في تقدير مصالح فئوية مما ينحرف بالموارد التي تستحوذ عليها بعيداً عن حاجات أكثر إلحاحاً. وفي هذا السياق تصبح على التنظيمات السياسية ذات البعد القومي مهمة أساسية في تصحيح الانحرافات التي تترتب على تأثير توزيع الموارد بالتحيزات الفئوية، غير أنها بدورها قد تؤدي إلى تغليب مصالح شرائح أعرض من السكان على غيرها، وفي هذه الحالة فإن الحوار بينها يساعد على توضيح وجهة نظر كل منها وتمكينها من الحصول على تأييد الفئات التي تقتنع بأنها تعمل لصالحها. وهكذا نجد أن الفرد الواحد يمكن أن ينتمي إلى أكثر من مؤسسة اجتماعية، إلى جانب انتمائه إلى مؤسسات اقتصادية وسياسية قد تتغير من حين إلى آخر. ومعنى هذا أن التنظيم المجتمعي لا يحتوي حتماً على عدد ثابت أو معلوم من الوحدات المستقلة بالمعنى السابق ذكره، ومن ثم فإنه لا يؤدي إلى حلول متطابقة أو وحيدة في الزمان أو المكان.

والخلاصة هي أن تشكيلات التنظيم المجتمعي هي المسؤولة الأولى عن تطوير هذا التنظيم وعن صياغة، وتفعيل، دول المنفعة المجتمعية التي تحدد سلوك أفراد المجتمع إلى جانب دول المنفعة الفردية التي تحكم تصرفاتهم المتمحورة حول الذات، وبخاصة في مجال النشاط الاقتصادي. وتتولى التشكيلات الاجتماعية المختلفة ممارسة نشاطها على نحو يوازن بين الرؤى الفئوية الضيقة والصالح القومي العام المرتبط بمفهوم سليم للتنمية. ويجب أن يقتصر دور الدولة على التحفيز وعلى تأمين التشكيلات المجتمعية. كما تقع عليها مسؤولية حماية التنظيم المجتمعي من تدخل عناصر أجنبية ترمي، عمداً أو عن غير قصد، إلى التأثير في أولويات المجتمع، مخالفة بذلك الدعاوى التي تسوقها من أجل إعمال حقوق الفرد وحرية وسيادة الديمقراطية. فليس أشد ضرراً على التنمية الاجتماعية من التضحية بحرية الشعوب تحت ستار تأمين حرية الفرد بما ينتهي إلى عزله عن مجتمعه.

يتردد كثيرا في الأدبيات الحالية بجانب التنمية بصفتها المختلفة، إعتباران آخران، هما "السلام" و "الأمن"، مع التركيز على أمن الإنسان، ويمضي التحليل عادة على النحو التالي: الإدعاء بأن انتهاء الحرب الباردة قد غيّر مفهوم الأمن، فلم يعد من المبرر أن يخصص البشر موارد هائلة من أجل المواجهة بين أطراف تختلف في رؤيتها لأسس النظام السياسي والإقتصادي، بعد أن ضاقت شقة الخلاف وقاربت الزوال. وفي ظل زوال المهددات الكبرى للأمن تجري المطالبة بإزالة المهددات الصغرى، التي كانت تستفيد من إحتدام الأولى. ويمضي التحليل مشيراً إلى أن الأمن الحقيقي هو أمن الإنسان، معبرا عنه بحقه في التنمية وفي وقايته من معاناة المشاكل الاجتماعية، لا سيما تلك التي أصبحت تؤرق البشرية جميعاً، وهي التي أولتها القمة الاجتماعية اهتمامها.

وعلى الرغم من وجاهة الإدعاء بأن البشرية تستفيد فائدة أعظم من توجيه مواردها بعيداً عن أدوات التدمير وحشدها من أجل التعمير فإن الطرح السابق يرى العالم بأعين العالم الغربي. فقد كان هذا العالم هو الذي أشعل نار الحروب العالمية الساخنة والباردة، ورضخ العالم كله لنزواته، وهو اليوم يقرر إنهاء الحروب بأنواعها فعلى العالم أن يستجيب لرغباته. هذه النظرة تعكس في واقع الأمر إختلالاً في النظام الاجتماعي العالمي. ومعلوم أن مصداقية الدولة ترتبط بأمرين: الأول هو قدرتها على تأمين شعوبها ضد العدوان الخارجي؛ والثاني هو قدرتها على توفير تنمية أفضل لمواطنيها. وقد ارتبط الأمران إلى حد بعيد بحيث يصعب اعتبارهما بديلين، بل هما بالضرورة متكاملان<sup>(٩)</sup>. ولذلك فإن الحجج التي تساق اليوم تجد مادة لها من فشل التجارب التنموية التي تمت تحت راية شعار تلازم الأمن والإنماء، خاصة وأن الأمن تحول في معظم الأحوال إلى أمن الأنظمة بدلاً من أمن الشعوب، بل وضد هذه الشعوب في كثير من الأحيان.

غير أن المشكلة تكمن في أن الحجج التي تساق للتأكيد على جدوى الإنماء في تحقيق الأمن، تصاغ عادة على أساس أن المقصود هو الفرد وليس الجماعة. وتظهر خطورة المغالاة في ربط مفهوم الأمن بالفرد من أمرين كلاهما يضعف من إنتماء الفرد لمجتمعه. الأمر الأول هو الدور الذي تلعبه عوامل الكوكبية التي تحيل الكوكب كله إلى قرية كبيرة، وخاصة الشركات عبر الوطنية والتنظيمات التي تعمل على نقل جانب كبير من العلاقات الإنسانية من البيئة المحلية إلى الإطار العالمي. فهذه جميعاً تنشئ شعوراً لدى الأفراد بأن مصير التنمية يخرج عن نطاق القطر، وعن قدرة الدولة، ومن ثم تضعف مشاعر الإنتماء إلى الوطن<sup>(١٠)</sup>. والأمر الثاني هو أنه إذا ضعفت في الوقت نفسه قدرة الدولة على توفير الحماية لرعاياها، إما لضعف العوامل التي تهدد أمنهم أو لأن أدوات الغزو تغيرت وباتت تتركز في جوانب ثقافية وفكرية، فإن وجود الدولة نفسه قد ينظر له على أنه معوق للحصول على نصيب أكبر من حصة التنمية العالمية. وفي مثل هذا

المناخ تنمو لدى فئات داخل المجتمع مشاعر الانفصال التي تغذيها الاختلافات العرقية أو الدينية أو الثقافية.

ومما يدعو إلى التفتت، الذي يبدو ملحوظاً اليوم في كثير من مناطق العالم، أن الدول المعرضة إليه قد فشلت في إقامة تنظيم مجتمعي قادر على حفظ التماسك وتحقيق التنمية المساعدة على ذلك. وتتجلى خطورة هذا الوضع في أن الفكر الغربي حينما يعرض لاعتبارات السلام والأمن فإنه يتحول من مشكلة الحرب الساخنة إلى الحرب الباردة، ومن الحرب الباردة إلى الصراع الاجتماعي. بل إن هناك من ينتقل بالعالم من حرب الكواكب وصراع الإيديولوجيات إلى صراع الحضارات، وخاصة الأديان حيث يعتبر الإسلام عدواً للحضارة الغربية بشقيها المسيحي واليهودي. وتسييس البعد الديني هو من أخطر الأمور وهو الذي أدى إلى إضطهاد النازية لليهود، على الرغم من أن النازية لم تدع الوصاية على المسيحية، وهو كذلك الذي يؤجج التعصب الإسلامي في مواجهة التعصب للغرب باعتباره مسيحي/يهودي رغم العلمانية التي يتشدد بها. وهذا يتطلب إعادة الدين إلى وضعه الصحيح كأساس من أسس القيم التي يقوم عليها المجتمع وليس الدولة.

والقول بأن هناك مشاكل اجتماعية تحتاج إلى حل من أجل تحقيق استقرار العالم وتحقيق الأمن والسلام، ينطوي على نظرة سلبية تقود أحياناً إلى ما يسمى "التنمية الوقائية". والمطلوب ليس حل مشاكل أو السعي إلى تلافيها بل هو إقامة نظام قادر على تحقيق تطلعات البشر، وعندئذ يجب أن توافق الأبعاد المختلفة: الاقتصادية والسياسية والمجتمعية. وإذا كان على المجتمع الدولي أن يتحرك في الوقت المناسب لتجنب الصراعات الاجتماعية فإن على المجتمعات القطرية أن تصحح تنظيماتها الاجتماعية لتحقيق تنمية جديرة بالاعتبار، لا مجال فيها لخلق الفقر أو إحداث البطالة أو تفريخ التحلل أو التهميش لفئات من المجتمع.

وإذا كان التقارب بين مختلف مجتمعات العالم قد تحقق على الصعيدين السياسي والاقتصادي فإن البعد الاجتماعي الثقافي يظل غنياً بالتعدد والتنوع، وقد رأينا أنه دأب التغير عبر الزمان والمكان، متجاوباً مع التغيرات الأخرى ولا سيما تلك الراجعة إلى تغير النظام الاقتصادي العالمي. وبالتالي فإن استدامة الحكم تتطلب تأكيد دور المجتمع لا كبديل للدولة بل لكي يكون الأساس الصلب الذي تقوم عليه الدولة. فالتاريخ يشهد أن الحكومات المستبدة لا تعمر طويلاً، إذ سرعان ما يلفظها المجتمع، وهو بالمثل يلفظ الحكومة الضعيفة. وحتى إذا كان التحول بطيئاً، أو لأسباب خارجية، فإن استرداد سلامة المجتمع تجعل أفرادَه يدركون مدى الغبن الذي حاق بهم بسبب الإستبداد. ومن الخطورة بمكان إلغاء الدولة المستبدة بمؤسساتها قبل البدء في إعادة بناء المجتمع بمؤسساته وتسليم القيادة إلى الأفراد. ومن ثم فإنه يجب أن يتم التحول بقيادة تنظيم اجتماعي قادر على إعادة تكوين المجتمع دون إحلال إستبداد طبقة أو نخبة محل أخرى سابقة. ومناهضة الاستعمار، أو التحصن ضد التهديدات الخارجية للأمن، قد تؤدي إلى تعزيز

الروابط الإجتماعية، غير أن هذا لا يؤدي بالضرورة إلى قيام تنظيم اجتماعي يحقق الإستقرار والنمو بعد زواله. فأوروبا المهددة بالشيوعية غير أوروبا بعد زوال الشيوعية. والثورات، مثل ثورة الجزائر، تتوحد فصائلها للتحرير وتتداعى بعده ما لم يتفق المجتمع على رؤيته لقضايا التنمية.

## خاتمة

حاولنا في هذه الدراسة أن نمضي بالتنمية البشرية إلى ما نعتقد أنه جوهرها، وهو الناس كجماعات وليس كأفراد. وقد وجدنا أن التطور الذي مر به العالم في الماضي وذلك الذي يعيشه حالياً، وكذلك التجارب التنموية المختلفة، تشير إلى أن التنمية تحققت وترسخت قواعدها في الحالات التي قامت فيها المجتمعات المعنية بتطوير، وتطوير، وتنظيماتها المجتمعية لمتطلبات مسايرة التغيرات التي تحدث في الهياكل الاقتصادية بما يكفل دائماً سلامة العلاقة بين دور الفرد ودور الدولة وإسهام كل منهما على نحو متوازن في النهوض بالمجتمع. ومن ثم اتضحت حقيقة أن تطوير هذا التنظيم هي مسؤولية مجتمعية لا تترك للأفراد ولا توكل للدولة ولا تسلم لقوى أجنبية، لا سيما وأن الأساس الثقافي يلعب دوراً أساسياً في تحديد معالم المجتمع وتعيين طرق بنائه وتعبئته لقواه الذاتية.

ولبيان المغزى الوضعي لهذا المنحنى في التفكير، أوردنا شواهد من فترة صدر الإسلام وأخرى على لسان مؤسس علم الاجتماع، العالم الحضرموتي ابن خلدون؛ وانتقلنا إلى علماء عرب معاصرين، ثم استطلعنا الأبعاد الاجتماعية للثورة التكنولوجية المعاصرة. وقد جاءت الشواهد كلها متفقة على أن التنمية تصح فقط عندما ترعى مجمل شؤون المجتمع دون أن تقتصر على بنيانه الاقتصادي. غير أن هذا قادنا في الوقت نفسه إلى صياغة الأبعاد الثلاثة للتنمية البشرية على نحو يتفق والسياق العام لأدبيات التنمية ويحقق في الوقت نفسه مقاصد الداعين لهذا المنهج، وساعدنا على الخروج بالتنمية الاجتماعية من مأزق النظرة الإشكالية لتصبح عملية نسقية مرتبطة بالتنظيم المجتمعي أو ما يسمى برأس المال الاجتماعي.

والخروج من حصار النظرة الاقتصادية ساعد على وضع السوق في موقعها الصحيح وتجنب تجاوزها الدور التأشيرى إلى الدور القيادي، لا سيما بعد أن اتضحت نواحي القصور فيها بالنسبة لمتطلبات دراسة التنمية. وفي أكثر من موقع، اتضح أيضاً قصور دالة المنفعة الفردية، والحاجة إلى تأصيل دالة الاختيار الجماعية، كما تجلت أهمية آلية التخطيط بالنسبة لتنمية الموارد وتخصيصها، مع الإسترشاد بما تقدمه السوق من معايير بالنسبة لاستخدامها. وقد ساعد هذا أيضاً على وضع قضايا الأمن والسلام في وضعها الصحيح.

وإذا كانت اللغة الاقتصادية قد غلبت على نواح كثيرة من التحليل، ليس فقط بسبب التخصص الدقيق للكاتب بل أيضاً لغلبة المعالجات الاقتصادية لقضايا التنمية، فإن القارئ قد يقدر ما دعونا إليه من حاجة إلى علاقة أوثق بين فروع العلوم الإنسانية في معالجة أمر يمس صميم حياة البشر ومن ضرورة بناء علم مجتمعي شامل يحقق التوازن في عرض جوانب العملية التنموية.

## الحواشي

- ١- على حد تعبير أنور عبد الملك: "تنمية أم نهضة حضارية؟"، الصفحات ٦-١١ من، المستقبل العربي، السنة ١، العدد ٣، أيلول/سبتمبر ١٩٧٨، معاد نشره في: عادل حسين (محرر): دراسات في التنمية والتكامل العربي، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، حزيران/يونيو ١٩٨٢)، الصفحات ٢٩-٣٧.
- ٢- أنظر الإطار (١-١)، ص. ٢١ من: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي: تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٠، (وكالة الأهرام للإعلان، القاهرة، ١٩٩٠).
- ٣- اعتمد التقرير الثاني لعام ١٩٩١ دليلاً آخر عن بعض الحقوق والحريات بناء على دراسة: Ch. Humana: The World Guide to Human Rights: Facts on File. (N.Y., 1986). غير أنه ترك هذا الدليل منفرداً عن الدليل الثلاثي، بينما اعترضت دول عديدة عليه.
- ٤- أنظر ص ٢٥ من: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي: تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩١، (وكالة الأهرام للتوزيع، القاهرة، ١٩٩١).
- ٥- المرجع السابق، ص. ٢٧، أنظر أيضاً UNDP: Human Development Report, 1993 (N.Y., Oxford University Press, 1993)، ص. ٣.
- ٦- أنظر ص. ١٤ من UNDP: Human Development Report, 1994 (N.Y., Oxford University Press, 1994).
- ٧- كان هذا هو أحد المشاغل الأساسية للبرنامج البحثي الذي تبناه معهد التخطيط القومي في القاهرة في عام ١٩٦٢، أي بعد صدور الخطة الخمسية المصرية الأولى، أنظر: Institute of National Planning: Manpower Planning in the United Arab Republic Cairo, November 1966، وقد بينت الصورة المستقبلية وفق المعاملات المعروفة بمعاملات "تشنري".
- ٨- أنظر الدراسات المشار إليها في: د. محمد محمود الإمام: "التنمية البشرية من المنظور القومي"، في: الإسكوا وآخرون: التنمية البشرية في الوطن العربي، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٤).
- ٩- أنظر ص. ٣١ من UNDP: Human Development Report, 1993، مرجع سبقت الإشارة إليه.
- ١٠- أنظر، مثلاً: د. محمد محمود الإمام: "تخصيص أم تنمية الموارد"، الصفحات ٨٧١-٩٢٣ من: اتحاد الإقتصاديين العرب: وقائع وأبحاث مؤتمر اتحاد الإقتصاديين العرب الرابع، الكويت، ١٧-٢٠ آذار/مارس ١٩٧٣، الجزء الثالث.

- ١١ Daniel Bell: The Coming of Post-Industrial Society; A Venture in Social Fore-casting, (London, Heinmann Educational, 1974).
- ١٢ أنظر الصفحتين ٢٢ و ٢٣ من: د. محبوب الحق: "مفاهيم التنمية البشرية"، الصفحات ٢١-٣٦ من: د. على أواميل (محرر): التنمية البشرية في الوطن العربي، (بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي عقدها منتدى الفكر العربي وبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي، عمان ١٠-١١ نيسان/أبريل ١٩٩٣).
- ١٣ D. Mahbub ul Haq: Paul Hoffman lecture, New York, 14 April, 1988, presented to the Roundtable on "Development: The Human Dimension:", Amman Jordan, 3-5/9/1988.
- ١٤ يقترح د. إسماعيل صبري عبد الله الإرتقاء بالإنتاجية كمدخل يقود علم الإقتصاد إلى حظيرة التنمية البشرية، بعد أن أوضح الرابطة الوثيقة بينها وبين تحرر الإنسان في كافة أبعاد حياته، ويضيف: "وهكذا نعود إلى ما كتبه آدم سميث عن تقسيم العمل كوسيلة لزيادة الإنتاجية، ولكن في إطار جديد يجمع المهارات المتعددة ويجدد المكتسب منها ويتجاوز نطاق المصنع إلى المجتمع بأسره". أنظر له: التنمية البشرية: المفهوم القياس - الدلالة، (كراسات بحوث اقتصادية عربية، سلسلة التنمية البشرية (١)، الجمعية العربية للبحوث الاقتصادية، القاهرة، آب/أغسطس ١٩٩٤).
- ١٥ المصدر: د. محمد محمود الإمام: مستقبل التنمية العربية والعمل الإقتصادي العربي المشترك، ص. ٢٨٣، (المعهد العربي للتخطيط، الكويت، أيار/مايو ١٩٩٣).
- ١٦ هذا الجمع بين الحركة الذاتية والدفعات الخارجية هو الذي دعا الأستاذ "فريش" إلى كتابة مقاله: Ragnar Frisch: "Propagation Problems and Impluse Problems in Dynamic Economics". pp. 171-205 in, Economic Essays in Honour of Gustav Cassel. (Allen and Unwin, London, 1993).
- ١٧ أنظر: الفصل الثاني من: الصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي، الصندوق الكويتي للتنمية العربية، المعهد العربي للتخطيط، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي: تنمية الموارد البشرية - بحوث ومناقشة ندوة تنمية الموارد البشرية في الوطن العربي، الكويت، ٢٨ و ٢٩ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٧. (دار الرأي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت/لبنان، ١٩٨٩)، الدكتور حامد عمار: "العوامل الاجتماعية في التنمية البشرية"، الصفحات، ١٠٥-١٦٨، خاصة الصفحات ١٠٧-١١١.
- ١٨ أنظر: Dr. Mahbub ul Haq: Paul Hoffman lecture، مرجع سبقت الإشارة إليه.
- ١٩ أنظر الصفحتين ١٥٢ و ١٥٣ من: Jan Miles: Social Indicators for Development, (United Nations University, Frances Pinter, London, 1985).

- ٢٠- أنظر ص. ٣٤ من: بهجت قرني: "وافدة، متغربة، ولكنها باقية: تناقضات الدولة العربية القطرية"، المستقبل العربي، السنة ١٠، العدد ١٠٥، تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٧، الصفحات ٣١-٥١، مشار إليه في ص. ٤٢ من المرجع التالي.
- ٢١- الدكتور سعد الدين ابراهيم وآخرون: المجتمع والدولة في الوطن العربي، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٨)، أنظر الصفحات ٣٧-٤٩.
- ٢٢- أنظر الصفحات ١٧-٢١ من: Tariq Banuri et al: Sustainable Human Development, From: Concept to Operation; A Guide for the Practitioner, (UNDP, August 1994).
- ٢٣- أنظر الصفحات ٤١-٤٤ من: عبد الرحمن بن محمود بن خلدون الحضرمي: مقدمة ابن خلدون، (دار القلم، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٨٤).
- ٢٤- أنظر ص. ٥١ من: خليل أحمد خليل: العرب والديموقراطية: بحث في سياسة المستقبل، (دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٤)، مشار إليه في صفحة ٨٤ من: المجتمع والدولة في الوطن العربي، مرجع سبقت الإشارة إليه.
- ٢٥- أنظر الصفحات ٤٢٦-٤٤٥ من: نهج البلاغة، (دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣).
- ٢٦- أنظر: Tariq Banuri et al، مرجع سبقت الإشارة إليه، حيث تضاف أزمة ثالثة هي أزمة العلم سبقت الإشارة إليه وسوف نتناولها في القسم التالي من الدراسة.
- ٢٧- د. محمد محمود الإمام: "التنمية البشرية من المنظور القومي"، مرجع سبقت الإشارة إليه.
- ٢٨- أنظر، مثلا، ص. ٣١ من: د. محمد محمود الإمام: مستقبل التنمية العربية والعمل الإقتصادي العربي المشترك، مرجع سبقت الإشارة إليه.
- ٢٩- أي أننا على أبواب إعادة هيكلة الإقتصاد الرأسمالي والدخول في عصر ما بعد الصناعة الذي تقوى فيه النزعة إلى "تفكيك المصانع"، أنظر، مثلا، د. فؤاد مرسي: الرأسمالية تجدد نفسها، (عالم المعرفة، العدد ١٤٧، الكويت، آذار/مارس ١٩٩٠)، الصفحات ٣٣-٣٦.
- ٣٠- ويطلق على المستهلك في هذه الحالة إسم المستهلك/المنتج prosumer. أنظر الصفحات ٢٧٥-٢٩٩ من: Alvin Toffler: The Third Wave, (Pan Books Ltd., 1981).
- ٣١- كان هذا هو التعبير الذي استخدمناه في مقال لصفحة الحوار القومي في جريدة الأهرام القاهرية الصادرة في ٢١ أيلول/سبتمبر ١٩٩٤ بعنوان: "الجات والعرب، من النفاذ للأسواق .. إلى النفاذ للمجتمعات".



- ٣٢- ركز الدكتور فؤاد مرسى على هذا الجانب فيما اعتبره "النتائج الاجتماعية للثورة العلمية والتكنولوجية"، أنظر الفصل الرابع، الصفحات ٧٧-٩٤، من: الرأسمالية تجدد نفسها، مرجع سبقت الإشارة إليه.
- ٣٣- أنظر: Lim Moun-Young: L'Elaboration et L'Utilisation des Indicateurs Culturels en Corée, (UNESCO, Paris, Mars 1993-SHS-93/WS/6). فقد أثبتت الدراسة التي أجراها على كوريا الجنوبية أنه على الرغم من بناء النهضة الكورية على أساس القيم الثقافية الذاتية فإن الجيل الأصغر بدأ يتأثر بشكل واضح بالقيم الغربية.
- ٣٤- يطلق "توفر" على هذه الظاهرة إسم "الكوخ الإلكتروني" electronic cottage. إشارة إلى عودة الإنسان إلى العمل في كوخه، كما كان يفعل قبل الإنتظام في المصانع. ويشير إلى أن هذا يمكن أن يعزز إتصالاته الاجتماعية ويكسبها إستقراراً لأنه لا يضطر إلى تغيير مسكنه كلما غيّر محل عمله، إذ ما عليه إلا أن يتصل بحاسب آلي آخر، وهو ما يمكنه من المحافظة على البيئة الاجتماعية التي يعيش فيها ومن إيلائها اهتماماً أكبر اجتماعياً وسياسياً، كما أن هذا يساعد على خفض تكاليف الإنتقال والوقت الضائع فيه، بما يؤدي إلى إضافة ما يسمى المجال الاجتماعي (social sphere) إلى المجالين الآخرين للموجة الثالثة وهما المجال التكنولوجي والمجال المعلوماتي، أنظر الصفحات ٢٠٤-٢١٧ من "The Third Wave"، مرجع سبقت الإشارة إليه.
- ٣٥- أنظر، مثلاً، الصفحات ٢٥٤-٢٧٥ من "The Third Wave"، مرجع سبقت الإشارة إليه.
- ٣٦- د. محمد محمود الإمام: "تنمية الموارد البشرية التكنولوجية"، دراسة مقدمة إلى المؤتمر الخامس لأكاديمية البحث العلمي والتكنولوجيا، القاهرة، ١٧-١٨ نيسان/أبريل ١٩٩٥.
- ٣٧- لا يعني هذا أننا نؤيد المنهج الذي يرى التنمية مجرد ملاحقة للتطور الذي يصيب تنظيم النشاط الإقتصادي لدى الدول السابقة في التقدم بل إن حقيقة التنمية هي في تطوير التنظيم المجتمعي (أو رأس المال الاجتماعي) بما يتوافق مع التطور المنشود في الجانب الاقتصادي.
- ٣٨- تفاصيل هذه النظرة وردت في محاضرة ألقى في مركز بحوث الشرق الأوسط، جامعة عين شمس، ٩ نيسان/أبريل ١٩٩٥، بعنوان: "رؤية بديلة لتطور النظام الاقتصادي العالمي".
- ٣٩- "التنمية البشرية من المنظور القومي"، مرجع سبقت الإشارة إليه.
- ٤٠- أو "technolism"، أنظر ص. ٣١٨ من: مستقبل التنمية العربية والعمل الاقتصادي العربي المشترك، مرجع سبقت الإشارة إليه.

- ٤١- أنظر مقدمة Human Development Report, 1994، مرجع سبقت الإشارة إليه، الصفحات ١١-١.
- ٤٢- أنظر: د. محمد محمود الإمام: مفهوم التنمية الاجتماعية ودور المنظمات غير الحكومية فيها، دراسة مقدمة إلى ندوة منظمة تضامن الشعوب الأفريقية والآسيوية حول التحضير للقمّة الدولية للتنمية الاجتماعية، القاهرة، ١٠ كانون الثاني/يناير ١٩٩٥.
- ٤٣- تقارير تصدر كل ٤ سنوات منذ ١٩٥٢ وكان آخرها تقرير عن عام ١٩٩٣ بعنوان: UN Department of Economic and Social Development: Report on the World Situation, 1993.
- ٤٤- تسرب هذا المصطلح إلى تقرير التنمية البشرية، فأشار التقرير الخامس إلى أن التعرف على مشاكل الدول المعرضة لأزمات لا يتم بغرض التعريض بها بل يأتي كجزء أساسي من "الدبلوماسية الوقائية والتنمية الوقائية"، (ص ٣ من Human Development Report, 1994) وقد يكون الحديث عن الدبلوماسية الوقائية مفهوماً في ظل التجارب الأخيرة إلا أن التنمية لا يجب أن تعامل على أنها عملية وقائية، فهي منهج يكفل سلامة التطور وتحسين أوضاع البشر.
- ٤٥- أنظر الورقة المقدمة إلى الاجتماع الأول للجنة التحضير للقمّة الإجماعية، ٣١ كانون الثاني/يناير- ١١ شباط/فبراير ١٩٩٤ بعنوان: UNESCO: Building Endogenous Capacities: A Requisite for Social Development.
- ٤٦- John Kenneth Galbraith: American Capitalism, countervailing powers، أنظر مثلاً: (The New American Library, 1952).
- ٤٧- كان هذا هو جوهر التوصيات التي تقدمت بها تقارير التنمية البشرية، لا سيما تقرير عام ١٩٩٣.
- ٤٨- خصص التقرير الرابع من تقارير التنمية فصلاً لهذا الغرض، أنظر الفصل الخامس، الصفحات ٨٤-٩٩ من: Human Development Report, 1993، بعنوان: "People in Community Organizations".
- ٤٩- عبّرت إستراتيجية العمل الإقتصادي العربي المشترك (التي أقرها مؤتمر القمة العربية الحادي عشر، تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٠) عن هذه الحقيقة بالقول "أن الأمن العربي القومي ضرورة مصيرية جديرة بكل الجهود والتضحيات اللازمة، وأن الأمن القومي بحاجة لقاعدة صلبة لا توفرها إلا التنمية الشاملة".
- ٥٠- هنا أيضاً نجد أن مؤسسة عربية أهلية، هي منتدى الفكر العربي، نشأت في أعقاب إقرار إستراتيجية العمل الإقتصادي العربي المشترك المشار إليها في الحاشية السابقة، قد اتخذت شعاراً لها "الإنتماء والإنماء".