إهداء

إلى أغلى ما في الوجود والدي العزيزين

إلى من كرسوا حياتهم من اجل نجاحي

إلى أمي ثم أمي ثم مي ثم أبي

إلى من دعمني بالمواصلة و المثابرة الأستاذة القديرة محمدي رياحي رشيدة

إلى من جميع الأصدقاء :راتية الحاج و إلى أستاذنا و مفتش مادة الفلسفة موقلي لحبيب

إلى كل من تجمعني بهم الصداقة

كلمة شكر و عرفان

نشكر الله سبحانه وتعالى الذي وفقني في انجاز هذا البحث وانعم علينا بنعمة العقل والفهم

والصبر ونور العلم ، كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذة المشرفة محمدي رياحي

رشيدة وكل الزملاء الذين ساعدوني

واشكر كل المعلمين والأساتذة الذين سهلوا وأضاءوا لي درب المعرفة

كما اشكر كل من ساعدني من قريب ومن بعيد

كما أعيد شكري إلى من علمتني الصبر على تقبل الحقيقة مهما كانت جارحة

الأستاذة المحترمة و القديرة محمدي رياحي رشيدة

و إلى كل أساتذة قسم الفلسفة بجامعة وهران

مقدمـــة

لعلنا لا نبالغ القول إذا سلمنا فرضا بأن التنمية اليوم، قد أصبحت أكثر المفاهيم تداولا في الفكر العربي المعاصر ، من كون أن العالم العربي اليوم أصبح يعاني من ظاهرة التخلف التي جعلت منه يخضع للتبعية التي أصبحت تؤرق المفكر العربي ، خصوصا أن العالم أصبح يخضع لمنطق التغير و السرعة ، هذه الثنائية جعلت من الواقع العربي متأزما بالرغم من المجهود المبذول في سبيل تحقيق التنمية جعلت من الواقع غير أن النظرة الواقعية تكشف لنا عن هوة فارقة إذ كلما كانت هناك محاولات للتنمية ، كلما انعكس ذلك بالسلب على الإنسان العربي الذي أصبح يعاني من الاغتراب بالرغم من انتمائه ثقافيا لمجتمعه ، اغتراب على مستوى إدراك ما يحيط به في العالم ، الذي أصبحت العولمة فيه تمثل مرحلة جديدة من الحداثة الغربية عموما ، و سيطرت الفكر الغربي على منطق التفكير لدى مفكرينا العرب ، فأصبح هذا الأخير يطرح مشكلاته فيما يتعلق بالتطور و التنمية وفقا لما يؤطره المفكر الغربي فكريا ، و هنا أصبح المفكر العربي في خطابه الذي يعتبر مرآة عاكسة لنظرته إلى الواقع.

إن المشروع الحضاري التنموي يعبر عن نظرة عميقة للتأزم الحاصل للذات العربية و مختلف القضايا الحضارية من حيث هي نظرة شاملة و متكاملة لمسائل الحياة ، الإنسان ، الثقافة ، و تشكل المد الثقافي الغربي ، و كل ما يطرحه الواقع من مشاكل و هموم ، لقد طرح المفكرون العرب بعمق الأزمة الحضارية للواقع العربي الذي أصبح يعاني التخلف ، و فشل المشاريع التنموية فيه ، بحيث أصبحت التنمية تأخذ بالمعايير المادية للتطور و النمو ، مهملة في ذلك الإنسان الذي يعتبر المحرك لأي نشاط تنموي.

من هذا المنطلق نجد أنه هناك أزمة تنمية تعانيها الدول العربية إذ يتجلى هذا بوضوح في مختلف مظاهر الحياة اليومية للإنسان العربي ، فهو أصبح مستهلك لا مبدعا ، مستسلما للواقع إذ كان من المفترض أن يكون فاعلا فيه ، وهنا وجدنا أن الخلل يكمن في الأشكال التي يتعاطى معها الإنسان العربي مع واقعه ، بحيث نجد أن غياب الوعي و

التهميش الذي يعانيه سيجعل منه يعاني من أزمة وجودية بالدرجة الأولى ، أما على مستو النخبة فنجدهم في صراع صوري بين مختلف مرجعياتهم الفكرية ، من خلال إنتاج خطابات يحاولون بها البحث في المسببات التي آل إليها الواقع العربي إلى ما هو عليه ، محاولين في ذلك تطبيق مناهج غربية في عملية تشخيصهم للواقع العربي ، غير أن اللافت للنظر هذا يتمثل في غياب رؤية واضحة المعالم في دراساتهم هذه ، بالرغم من اتفاقهم على ضرورة التغيير و التطور.

إن الدارس للفكر العربي المعاصر سيلاحظ أنه يعالج إشكاليات لها أبعاد تراثية تاريخية ، وفقا لنظريات معاصرة يحاول بها إعادة بناء ذاته من جديد ، في ظل حضارة مادية يسيطر فيها التطور السريع للعالم ، و هو بذلك يدرس التاريخ خارج التاريخ ذاته و عليه فإن الخطاب العربي المعاصر يحاول أ، يختزل حالة التخلف من خلال محاولته معالجة مشكلة التخلف في حد ذاتها .

و عندما نقوم بتشكيل المنظومة المعرفية للفكر العربي المعاصر نجدها تتركب من عناصر جوهرية تركب في مجموعها بنية واحدة ، ترتبط فيها الكثير من المفاهيم النظرية و الإجرائية و يمكن رصد بعض هذه المفاهيم على سبيل المثال لا الحصر : " التطور، التقدم ، التخلف ، الحداثة ، الأنا ، الآخر الذات ، الهوية ، التنمية ...إلخ " . هذه الأخيرة ستكون قاعدة بحثنا و قبل الحديث عن كيف و لماذا التنمية ، يتعين لنا القيام بخطوة منهجية في بحثنا هذا و هي الحديث عن المرجعيات الكبرى التي أسست للفكر العربي المعاصر

ما هي المفاهيم التي أثرت على سياقات التطور الحضاري عند العرب ؟

كيف نفهم وضعنا نحن كعرب في حركة التاريخ المعاصرة ؟

وهل لدينا رؤية واضحة حول التنمية ؟

للإجابة عن هذه التساؤلات الأولية فإننا سنعود إلى أهم المرجعيات الفكرية للمفكرين العرب فلسفة إسلامية و غربية حديثة و المعاصرة وهو في هذا الصدد نشير إلى التنمية منذ ميلادها مع بداية القرن العشرين و ما شهده هذا العصر من تغير على مستوى المفاهيم من خلال الفلسفة المعاصرة بحيث أن مفهوم التنمية أخذ دلالة اقتصادية ذات بعد مادي ، و عليه فقد كان هذا المفهوم جديدا في البيئة العربية ما يعني أن المفكرين العرب سيأخذون به على حسب البيئة المنشأة له ، و هنا سيتشكل مفهوم التنمية داخل المنظومة الفكرية العربية على جملة من الصور التي يحاول بها كل مفكر أن يشخص به الواقع العربي ، وعليه فإن التجارب العربية عبر التاريخ تكشف لنا أن الإنسان العربي لا زال يعاني من الصدمة الأولى و المتمثلة في الإستعمار ، هذا الأخير كشف عن الهوة بين الحضارة الغربية المتطورة فكريا و معرفيا ، وبين التخلف الذي يعانيه الإنسان العربي ولازال ، من هنا حاول المفكرون العرب تشخيص المسببات التي أدت إلى إلى حالة التردي من خلال إنتاج خطابات فكرية تعبر عن الأزمنة و المعاناة العربية ، إذا سنجد أن الخلل يكمن في تعامل المفكر العربي مع الآخر الذي سيصبح حاضرا فينا بشكل أو بآخر ، ما يجعل منه أمام ثنائية الذات و الآخر من جهة ، وكذلك أمام تفسيرات مفروضة عليه ، و هذا يعود إلى غياب الآليات التي يستند إليها في عملية قراءة واقعه .

إن الفكر الفلسفي عند المفكرين العرب يكاد يكون نقطة لقاء و بحيرة منفتحة تصب فيها مختلف التيارات المادية و الفلسفية فيجمعها على شكل مقولات ثنائية متقابلة : "التخلف ، التقدم ، الأنا ، الآخر ... وهلم جرى، على أن محور هذه الفلسفة إنما كان أساسها التوفيق بين النتائج العلمية و الفلسفية و ذلك بالتطرق لأهم هذه المقاربات المتعلقة بمفهوم التنمية .

لعل أول ما يصادفنا حين نطلع على أعمال المفكرين العرب هو التنوع الهائل لمرجعياتهم الفكرية ، و لو أنه لا يمكن حصر المنابع الأساسية في فكرهم ، وهذا يعود إلى تنوع مناهجهم و اختلاف قراءاتهم للواقع العربي بين المنهج الماركسي أو المنهج البنيوي أو المنهج الوجودي ...الخ

و عليه فإننا نجد أنفسنا هنا أمام تفسيرات و قراءات إيديولوجية لهذا الواقع ، و هنا نجد أنفسنا أمام فكر إيديولوجي متضمن في الفكر العرب المعاصر ما يجعل من التنمية في حد ذاتها إيديولوجية إذ كل مفكر يحاول في خطابه أن يعطي مبررات لأسباب التخلف وفقا لمرجعيته ، فيصبح بذلك متحيزا إيديولوجيا لتيار فكري معين ، وعلى هذا الأساس نجد أن الخطاب العربي أصبح مؤدلجا .

تعتبر التنمية من أكثر المفاهيم تداولا في الفكر العربي المعاصر لهذا سنأخذها المحور التوجيهي في الدراسة ، لما تحمله من عمق فلسفي ، لدرجة أنها أصبحت المدخل المعرفي لأية دراسة حول التنمية ، بل إنها المصدر الرئيسي الذي استقى منه الكثير من المثقفين دراساتهم.

و بمنطوق هذا الخطاب أصبحت النهضة سرابا لا يمكن إدراكه ، و عليه فإن الخلل في الخطاب الفلسفي العربي عن النهضة ينبع من عدم تبلور مفهوم شامل للنهضة و عدم التمييز بين خطوات سياسية و اقتصادية تندرج في سياق عملية إصلاحية فالمشكلة إذن ليست في التنمية أو الإيديولوجية ، بل في أزمة التنمية التي لم تعطي نتائج عملية نافعة ، بل الذي استطاعت تقديمه هو الدوران في حلقة مفرغة ،نحاول إيجاد الحلول لها.

إن البديل عن التنمية بالمفهوم الغربي هو صياغة مشروعات أصيلة ، و متنوعة وغير رأسمالية ، بهدف إلغاء تراكمات السياسية التنموية الفاشلة و الدخيلة على هذه البلدان، و مواجهة الآثار المدمرة للعولمة ، في ظل رأسمالية متوحشة ، وهو في نهاية المطاف إعادة بناء ثقافات بلداننا انطلاقا من خصوصيتها و قيمها ، وعلى مجتمعاتنا ألا تحدد لنفسها أهداف المجتمع الغربي .

الإشكالية الرئيسية: ما طبيعة مفهوم التنمية في الفكر العربي المعاصر، وما مواطن الجدة في طرحها ؟

الإشكالية الجزئية : هل بإمكان العقل العربي أ، ينتج لنفسه أفقا تنمويا جديدا من خلال فهم بنيته الفكرية المنظرة لمستقبله ، بحيث يكون قادرا على تجاوز العوائق الابستمولوجية التي حالت بينه و بين تطوره من جهة وبين

عمليات الارتقاء من جهة أخرى؟ ثم ما هي الآليات التي تم من خلالها تكريس الطابع الإيديولوجي في مشاريع التنمية في الوطن العربي ؟

وهنا يتضح أن تحديد موضوع البحث و حصره في : أزمة التنمية و إيديولوجيا الخطاب الفلسفي العربي المعاصر ، هو تعيين يدقق في مستوى محدد من المعالجة الفلسفية لقضية التنمية في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، و قراءة للمفكرين العرب لهذه الإشكالية ، ولا يخرج الإطار التاريخي لهذه الدراسة عن الفكر المعاصر ، أما الإطار المعرفي فلا يخلو من الالتقاء المحتم لعدة حقول معرفية : كعلم الاجتماع و الدراسات المتعلقة بموضوع البحث.

المنهجية :إن التداخل الحاصل في الفكر المعاصر بين الفلسفة و العديد من الحقول المعرفية حطم الحدود الموضوعة بين مباحث كعلم الاجتماع و علم النفس و التاريخ و بين هذه الحقول ، و غيرها من العلوم ، و لقد تأثرت الفلسفة كثيرا بهذا اللقاء ، و بجملة التغيرات العلمية و التقنية المستجدة ، مما ترتب عنه صعوبة ضبط حدودها ، و مواطن تداخلها م غيرها من المعارف ، وهذا بالضبط ما واجهنا في بحثنا ، و صعب مهمة إيجاد المنهجية الملائمة للدراسة ، و مع ذلك فقد اعتمدن منهجية تحليلية نقدية مرتكزين على دعامتين :

أ- القراءة النقدية للمفكرين العرب

ب-جديد و خصوصية الخطاب الفلسفي في الفكر العربي .

و قمنا بتتبع الثابت و المتحول لمفهوم التنمية في الكرونولوجيا الداخلية للفكر العربي ، بتتبع تطو أفكاره و على هذا الأساس جاءت هيكلة الموضوع مقسمة إلى ثلاث فصول ، كل فصل بأكثر من مبحث ، و يبدأ كل فصل بمدخل و ينتهي بخاتمة .

وتطرقنا في الفصل الأول المعنون : تقنين المفهوم المنطلقات و الآليات وهي محاولة لتقعيد و فه مفهوم التنمية ، فجاء المبحث الأول : مقاربات في الأصل و المعنى حيث قمنا بالتأثيل اللغوي لمفهوم التنمية ، وهي خطوة تحضيرية

وضحنا فيها طريقة العودة إلى الأصول اللغوية :لمفهوم التنمية . و المبحث الثاني : كرونولوجيا مفهوم التنمية وقد تناولنا فيه أهم الصور التي أخذها مفهوم التنمية عبر التاريخ ،ثم انتقلنا إلى الفصل الثاني المعنون ب: أدلجة التنمية في الخطاب العربي أين اعتمدنا على الربط بين التنمية و الأبعاد الإيديولوجية بحيث أن تطبيق مشاريع التنمية لازمة تبني إيديولوجية .

المبحث الثاني ارتقينا فيه إلى أهم الاستعمالات الإيديولوجية للتنمية و التي جعلت المفكر العربي يبحث في الذات من منطلق توظيفه لمفهوم التنمية بالصورة التي وظف فيها في الفكر الغربي . ثم المبحث الثالث : فتناولنا فيه جدلية الأنا و الآخر في الخطاب العربي المعاصر

أما الفصل الثالث المعنون ب: التنمية كرؤيا فلسفية عند المفكرين العرب فجاء معبرا عن النتائج و الآفاق و محاولين الخروج من المأزق الحضاري العربي الحاصل ، أما المبحث الثاني : تنمية الخطاب الفلسفي العربي الحضاري العربي الحاصل ، أما المبحث الثاني : تنمية الخطاب الفلسفي العربي آفاق و تحديات .

إن الدراسات العربية حول التنمية كثيرة ، أما الدراسات حول علاقة الإيديولوجيا بالتنمية فمع قلتها فإنها لم تكن إلا ظرفيه و حينية ، كما أنها لم ترقى إلى درجة كشف كل أبعادها النظرية و خطوة نتائجها العلمية ، كما أن موضوع التنمية لم يتحصل على مكانته المرجعية في دراسة الفكر العربي المعاصر .

و رغم وجود أسبقية تناول الموضوع إلا أن ربط التنمية بالإيديولوجيا تعتبر فريدة و الأولى من نوعها ، ذلك لان معالجة تصور التنمية و ما أنتجته من تخلف ، يحمل في الكثير من نواحيه تشيخ العقلانية العربية ، و ما أفرزته من أنواع و ألوان من التحجر و التخلف موضوعنا لأصالة هذه التصورات .

و بعثنا إلى هذا البحث مطلب فكري هو استثمار دقة و عمق هذه الدراسات الفلسفية في فهم التنمية كجانب لفهم الأنا ، و المراجعة النقدية المماثلة للذات ، كما لم يخلو بحثنا من الصعوبات وعلى سبيل المثال لا

الحصر ، نقص المراجع المتخصصة و صعوبة الترجمة ، بالإضافة إلى أن موضوع التنمية كثيرا ما يعالج في المجال الاقتصادي و ليس الفلسفي .

الفصل الأول: تقنين المفهوم المنطلقات و الآليات :

لقد كان التركيز في الفكر العربي المعاصر على العمل الفكري وعلى الإنسان وأحواله و مدارج نفسه و انفعالاته و قواه النزوعية بالإضافة إلى مشكلة التطور في المجتمع العربي وفق ما يقتضيه التغيير مع السعي إلى الارتقاء نحو ما هو أفضل عن طريق تنمية قدراته و ملكاته الذهنية لتشمل بذلك حياته الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية بمختلف الأشكال ، إذ أنها تمثل أهم المسائل التي شغلت الفكر العربي المعاصر، من خلال مواكبة روح العصر من حيث أنه ذو طبيعة متجددة و متغيرة في العديد من المواضع ليقدم بذلك خطاباً جديداً ترتبط فيه الوقائع الإنسانية بملابسات العصر و تجلياته و لكي تتشكل وفقه جل الإنجازات التاريخية.

و التنمية كما تبدوا في الظاهر العام لا يمكن تناولها بالتفكير النظري المجرد و فقط، بل تستنفذ معناها من الواقع المحسوس مع الكثير من الدلالات و الأفكار. إلى جانب ما توليه من اهتمام بالإنسان. إذ أنّها تعْنَى بالشخص المعَّينْ، أي انه يمثل جوهر العملية في عصر يرفض عالم الماورائيات بوصفه يتميز بسيادة النموذج البراغماتي القائم على المصلحة و المنفعة ، من ثمة كان على المفكر العربي إيجاد السبل الكفيلة لتحقيق الغاية من التنمية المنشودة ، و هو الأساس الذي حاول المفكرون العرب تشخيصه وفقا لجملة من الآليات التي يعتقدون أنها لا تحقق فعل التنمية ما لم نحاول إبراز مواطن الخلل من جهة و كذلك الكشف عن المسببات التي جعلت الواقع العربي يتميز بالتخلف و التبعية للآخر سواء تعلق ذلك بالتبعية على المستوى الاقتصادي أو المستوى الفكري و الحضاري ، و هذا في رأينا جوهر المشكلة.

من هنا برزت خطابات فكرية متفاوتة من جهة استعمالها لمناهج دخيلة على بنية الفكر العربي ، و عليه فقد برزت خطابات تتضمن دلالات إيديولوجية تمارس سلطتها على أكثر المفاهيم أهمية في الخطاب العربي و لتأخذ أيضا مسارا متواريا في أدلجة الفكر و أنظمته لتصبح التنمية في هذه الحالة إيديولوجية في حد ذاتها" فإذا ما قدرنا أن هذه الصعوبات تعبر عن أزمة نمو ، أي عن حالات شبيهة بالحالات المرضية ، أو هي حالات مرضية فعلا، فإنه

ينبغي علينا أن نسلك إزاءها مسلك الطبيب أمام الأمراض، إذ يحدد مكان المرض أو مصدره"[1] . إذ نجد هنا أن جل المفكرين يجتمعون حول نقطة محورية تتمثل بالأساس في أن هناك خلل على مستوى مدى قدرتنا على الفهم الموضوعي لهذه الأزمة حيث نجد أن معظم المحاولات لدراسة التراث العربي تستند لمرجعية راديكالية تقوم على عملية التشخيص العفوي ، بسبب تعدد المناهج و تعارض الرؤى حول سبل الكشف عن مواطن الخلل ، لنجد أن هذا الخلل لا يعود إلى المفكر فقط بل يرجع كذلك إلى البيئة المنشئة له ، و التي جعلت منه منتجا لخطاب فلسفي تنموي- يفتقد إلى الموضوعية التي ينادي بها – عاجز عن إيجاد البدائل ، و عليه فالمشكلة ليست في الخطاب بل في منتج هذا الخطاب ماذا يقدم ؟. و ما هي أهم النقاط التي استوقفته ؟و ما هي الأبعاد التي يتضمنها هذا الخطاب ؟.

إن هذه الأسئلة تبين لنا بوضوح وجود خلل على مستوى التنظير لعملية التنمية التي أصبحت تأخذ صورة التخلف بمعنى أو بآخر فنحن كلما حاولنا إضفاء حركية لإحداث التطور و الرقي نجد أنفسنا في تقدم نحو الوراء ، و عليه فإذا كانت التنمية توجب إحداث التغيير و السعي نحو الرقي و تحقيق نهضة حضارية في العالم العربي، و حيث يعقب هذا القيام ازدهار الفكر فما طبيعة العلة في هذا التلازم بين التنمية و التخلف؟.

[1] ابن نبي مالك ، تأملات ، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، ط 01 ، 1979 ، ص 21

المبحث الاول : تعريف التنمية و الايدولوجية :

شغلت قضية التنمية ولا تزال اهتماما كبيرا من قبل الأفراد والحكومات، منذ ما عرف العالم التحولات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية بعد الحرب العالمية الثانية، وحصول اغلب الدول النامية على اسقلالها وذلك لان قضية التنمية تعتبر إحدى القضايا دائمة الحضور في الجدل بين الشمال والجنوب، علاوة على أنها مطلب تاريخي تتطلع إليه كل المجتمعات بمختلف مكوناتها الأمر الذي جعل موضوع التنمية من أهم قضايا العصر ويعتبر مفهوم التنمية مفهوما شاملا له جوانب عديدة اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية وبيئية وأخلاقية، وهذا ما جعل الفكر التنموي يتطور من فترة لأخرى متبنيا إحدى تلك الجوانب

فقد بدا الفكر التنموي بالتركيز على المفهوم الاقتصادي للتنمية وحصر هذا المفهوم على مؤشر واحد فقط هو الزيادة في مستوى الدخل ، ولكن التجارب التاريخية للدول التي تبنت هذا الفكر أثبتت أن الزيادة في مستوى الدخل لا تضمن بالضرورة تحسن المستوى الصحي أو المستوى التعليمي أو المستوى الثقافي أو تحسن المحيط البيئي، هذا ما جعل الفكر التنموي يتطور في المراحل اللاحقة ليأخذ في الاعتبار الأبعاد الأخرى غير الاقتصادية عند تحديد مفهوم التنمية، الأمر الذي جعل مفهوم التنمية يتطور ويظهر في مصطلحات جديدة فأصبحت التنمية المستدامة والتي تأخذ البعد البيئي في الاعتبار، ثم في مرحلة لاحقة أدرك المفكرين التنمويين أن البعد الاجتماعي هام واساسى في عملية التنمية فبدا التركيز على الجانب الاجتماعي في التنمية وظهر مصطلح جديد للتنمية عرف بالتنمية البشرية مع التركيز على أبعادها الثلاثة الصحة والتعليم والدخل كشرط اساسى لتحقيق التنمية الاقتصادية

وتطور مفهوم التنمية لأكثر من ذلك وتعالت أصوات المفكرين التنمويين للمطالبة بتحقيق مزيد من المشاركة السياسية للأفراد ومزيد من حرية التعبير عن الراى ومزيد من المعرفة، وهو ما عبر عنه بمصطلح التنمية الانسانية .

ومن الجدير بالذكر أن التطور الذي حدث في الفكر التنموي بداية من التنمية الاقتصادية التقليدية ومرورا بالتنمية المستدامة والتنمية البشرية ووصولا إلى التنمية الإنسانية في خلال النصف الأخير من القرن الماضي وبداية القرن الحالي، هذا التطور أشار إليه المفكرين المسلمين من قبل ذلك بعشرات السنين وان كان مصطلح التنمية لم يرد صراحة في كتاباتهم إلا أن مرادفه وهو مصطلح العمران جاء معبرا عن التنمية التي ينشدها المفكرين التقليدين .

1 . التنمية بين المفهوم و المصطلح :

نظرً لأهمية التنمية، والسعي الحثيث لتحقيقها في واقع المجتمعات الإنسانيّة، ولاسيما المتخلفة منها، فإنّ «مفهوم التنمية أصبح عنواناً للكثير من السياسات والخطط والأعمال، على مختلف الأصعدة، كما أصبح هذا المصطلح مثقلاً بالكثير من المعاني والتعميمات، وإنْ كان يقتصر في غالب الأحيان على الجانب الاقتصادي، ويرتبط إلى حدّ بعيد بالعمل على زيادة الإنتاج الذي يؤدي بدوره إلى زيادة الاستهلاك، لدرجة أصبحت معها حضارات الأمم تقاس بمستوى دخل الفرد، ومدى استهلاكه السنوي للمواد الغذائية والسكنية بعيداً عن تنمية خصائصه ومزاياه وإسهاماته الإنسانيّة، وإعداده لأداء الدور المنوط به في الحياة، وتحقيق الأهداف التي خلق من أجلها» . [1] إنّ النظرة المادية لعملية التنمية قد تجذرت في فكر معظم شعوب العالم العربي الإسلامي، نتيجة الهيمنة الغربية، وسيطرة ثقافتها.

أ . التنمية في اللغة :

التنمية من الناحية اللغوية مأخوذة من نما نمواً، بمعنى الزيادة في الشيء، فيقال: نما المال نمواً أي زاد و كثر[2].

و هنا يلاحظ الفرق من الناحية اللغوية بين النمو الذي يعني " الزيادة مطلقاً بينما تنمية الشيء تعني فعل أو إحداث النمو، وفي اللغة الإنجليزية يستخدم للمصطلحين لفظتين مختلفتين؛ فيعبرون عن النمو بـ: Growth وعن التنمية بـ: Development فيطلقون Economic Growth للتعبير عن النمو الاقتصادي و Economic Development للتعبير عن التنمية الاقتصادية " [3]. فالتنمية " مفهوم يتمحور حول الإنسان والمجتمع وهو نقيض التخلف و ذو صلة بكلمة النموالتي يشير بعدها اللغوي الى النماء".[4] ويرتبط بعدها " البايولوجي بعلم نفس النموDevelopment Psychology الذي يعني بدراسة مراحل وتطور النمو

---

(1) : العسل إبراهيم: التنمية في الإسلام، مفاهيم، مناهج وتطبيقات ، بيروت لبنان ، 1996 ص 13.
(2) : إبن منظور ، لسان العرب ، دار بيروت للطباعة و النشر ، المجلد 15 ، ص 341
(3) : العسل، إبراهيم ، المصدر نفسه ص 25 .
(4) : معلوف، لويس، المنجد في اللغة، دار الشرق، ط35، 1996، ص813.

والسلوك ونمو الشخصية الفردية او توقفها".[1] متتبعا تغيرات البناء والشكل التي تمتد عند انتقال العضوية الفردية من اصلها الى نضجها، فضلا عن استخدامات الكلمة في الإشارة إلى نمو "اللغة والفهم والمهارة ".[2]

أما استخدام مفهوم التنمية في المجال الاجتماعي فانه يحولها للدلالة على عمليات التغيير الاجتماعي Social change التي تعني " البناء الاجتماعي عن طريق التطور الطبيعي والتحول التدريجي. وعندما يستخدم مفهوم التنمية في المجال الاجتماعي فانه يدلل على الجهود التي تبذل لإحداث سلسلة من التغييرات الوظيفية والهيكلية اللازمة لنمو المجتمع عن طريق زيادة قدرة أفراد المجتمع على استغلال الطاقة المتاحة الى اقصى حد ممكن لتحقيق اكبر قدر من الحرية والرفاهية للأفراد وبأسرع من معدل النمو الطبيعي".[3]

وعليه فقد اختلفت الآراء حول تحديد مفهوم التنمية، وسبب ذلك يعود إلى اختلاف الآراء حول عملية التنمية من حيث مجالاتها وشموليتها؛ فالبعض يقتصر في تحديد مفهوم التنمية على مجال معيّن كالمجال الاقتصادي مثلا فيقوم بتعريفها من خلال هذا المجال المحدد للتنمية، بينما البعض الآخر يرى أنها عملية شاملة لمختلف المجالات فيكون تحديد المفهوم تبعاً لهذه الرؤية الشمولية للعملية التنموية.

وعموماً، وبغض النظر عن اختلاف دلالات تلك المفاهيم فان التنمية كعملية تتضمن بُعداً قصدياً إراديا وفعلاً مخططاً لإحداث تغييرات مرغوبة. ولعلنا نستطيع تمييز موقفين عامين في عملية التغيير أو التنمية إذا تجاوزنا الاختلافات الجزئية المتباينة داخل كل موقف.

أما إذا نظرنا في البعد الاجتماعي للتنمية فاننا سنلاحظ اتجاهين أساسيين يتضمن كلاً منهما نظريات ومداخل متعددة ضمن تيار علم الاجتماع .

---

[1] : فضلي، عدنان عباس، وجزراوي ميري، دليل الموسوعة المختصرة في علم النفس وطب نفس الأطفال، بغداد، وزارة الثقافة والاعلام،1983، ص20

[2] : فاخر عاقل ، معجم علم النفس، بيروت، دار العلم للملايين، 1977، ص34.

[3] : بدوي، احمد زكي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، بيروت، مكتبة لبنان،1997، ص384.

اتجاه ليبرالي محافظ يتضمن مذاهب وأفكار متعددة تنطلق في معالجة ظواهر التقدم والتخلف والنمو في ضوء مقولات فكرية وقيمية وسيكولوجية وبيولوجية تحاول التركيز على قضايا النظام والتوازن داخل النسق، ولذلك فان ظواهر الفوضى والتخلف والتوتر والصراع ما هي إلاّ نتاج لافتقاد النخبة قدرتها على الضبط والتنظيم والتحكم.

ثم هناك اتجاه مغاير وهو الاتجاه الثوري الراديكالي الذي " يحاول تحليل قضايا التخلف والتقدم والنمو في ضوء متغيرات علاقات وقوى الإنتاج وعلاقات السيطرة والصراع الطبيعي".[1]

ب . التنمية في القرآن:

أما مفهوم التنمية من المنظور الإسلامي وما تقدمه المصادر الإسلامية و العربية يمكن إيضاح التعريف الذي نقدمه من خلال بيان خصائص التنمية الإسلامية إذ تتميز التنمية الإسلامية بجملة من الخصائص أهمها التطوير و التغيير و هي أهم خاصية للتنمية كونها عملية تهدف إلى تطوير وتغيير حياة الناس في مجتمع ما، ولذلك لا يكاد يخلو تعريف من الإشارة إلى هذا العنصر الأساس في عملية التنمية أو ما يشاكله، مثل التقدم والرقي والتحسين وغيرها.

ولكن عملية التطوير والتغيير تراعى فيها مدى قابلية الأفراد واستطاعتهم لذلك، حتى لا يكلف الناس أكثر من وسعهم أو يحملوا ما لا يطيقون فتفشل العملية من حيث يراد لها النجاح. ولذا ورد في التعريف تقييد عملية التطوير والتغيير بعبارة «قدر الإمكان» مراعاة لاختلاف الناس من حيث قابليتهم للعملية التنموية ثم إنّ عملية التغيير تكون في التنمية دائماً نحو الأحسن ، وذلك لوجود فرق مهم بين كلمتي التغيير والتنمية؛ فالتنمية دائماً تعني التحسين والرقي والزيادة في الشيء، بينما التغيير قد يكون لما هو حسن كما يكون لما هو سيئ. وقد ورد لفظ التغيير في موضعين من القرآن الكريم، أولهما في سورة الأنفال في قوله تعالى: " ذٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمۡ يَكُ مُغَيِّرٗا نِّعۡمَةً أَنۡعَمَهَا عَلَىٰ

[1] : السمالوطي نبيل ،علم اجتماع التنمية، دار النهضة العربية،بيروت1981 ،ص19.

قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ " [2]، وثانيهما في قوله تعالى: " إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ ".[1] فالتغيير الوارد في الآية الأولى إنما هو تغيير نحو السيئ، بحيث إنّ الله لا يُغيِّر نعمته إلى نقمة إلا إذا حصل ما يقتضي ذلك، وهو التغيير السيئ لأنفس قوم ما. فنظراً لهذا الفرق المهم بين التنمية والتغيير قيّد التغيير الوارد في التعريف بكونه نحو الأحسن فالأحسن. كما أن خاصية الاستمرارية في التنمية نابعة من النظرة الإسلاميّة للكون والحياة والإنسان؛ فالإنسان خلقه الله ليكون خليفة له في الأرض كما قال تعالى" وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلارْضِ خَلِيفَةً ".[2] وهذا الاستخلاف لا مجال فيه للعبث فيما لا ينفع " أَيَحْسَبُ ٱلإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى " [3]، وقوله تعالى" أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لاَ تُرْجَعُونَ" [4]و أخيرا فإن التنمية بدلالتها الإسلامية تمتاز بالديمومة والاستمرارية للعملية التنموية تكون مستغرقة لحياة الأفراد والمجتمعات على حدّ السواء، بمعنى أنّ الأفراد يستنفدون أعمارهم من أجل التنمية، ويحرصون على نقل ذلك لمن يخلفهم في المجتمع بناء على ذلك، تكون هذه العملية تواصلية استمرارية؛ مستمرة على مستوى الأفراد، متواصلة على مستوى المجتمعات، بحيث تتواصل العملية التنموية من جيل إلى آخر دون توقف. فإذا توقف جيل ما عن القيام بذلك يؤدي ذلك إلى خلل في العملية غالباً ما يؤدي إلى تراجع حضاري، كما حصل في العالم الإسلامي الذي شهد نهضة حضارية، ومن ثم بدأ تراجع طويل، والسبب في ذلك يعود إلى عدم استمرارية العملية التنموية وتواصلها بين أجيال مجتمع ما.

و عليه فمصطلح التنمية ليس بثابت ولا بمتفق عليه، بل كلٌ يتناوله من الزاوية التي هي محل اهتمامه، بحيث يقتصر نظره في العملية التنموية من خلال اختصاصه. بالتالي فالتنمية عملية تطوير وتغيير قدر الإمكان نحو الأحسن فالأحسن، وتكون مستمرة وشاملة لقدرات الإنسان ومهاراته المادية والمعنوية .

---

[2] : سورة الأنفال ، 53 .
[1] : : سورة الرعد:11 .
[2] : سورة البقرة:30
[3] : سورة القيامة:36
[4] : سورة القيامة:36

وعلى الرغم من ذلك، فإنّ كلمة التنمية بوصفها مصطلحاً ذا معنى محدد إذا أطلقت فتنصرف إلى معنى التنمية الاقتصادية في الغالب وترتبط بهذا المجال دون غيره، لأنّ "الفكر الاقتصادي الغربي هو الذي وضع مؤشرات التنمية في العصر الحديث، وذلك من خلال منظور اقتصادي. وعرفت التنمية بأنها تنشيط الاقتصاد الوطني، وتحويله من حالة الركود والثبات إلى حالة الحركة والديناميكية، عن طريق زيادة مقدرة الاقتصاد الوطني لتحقيق زيادة سنوية ملموسة في إجمالي الناتج الوطني، مع تغيير في هياكل الإنتاج ووسائله، ومستوى العمالة، وتزايد الاعتماد على القطاع الصناعي والحرفي، يقابله انخفاض في الأنشطة التقليدية، ويعني تغيير البنية الاقتصادية بالتحول إلى اقتصاد الصناعة، ولهذا اعتبرت الزيادة السنوية الملموسة في إجمالي الناتج الوطني، ومتوسط دخل الفرد من المؤشرات الأساسية للتنمية بالإضافة إلى أنّ التلازم بين التنمية والاقتصاد في الفكر الغربي وانتشار هذا المنظور وهيمنته الناتجة عن الهيمنة الغربية على العالم والتبعية التي تميّز بها العالم الثالث جعلت حكومات العالم العربي والإسلامي، ولاسيما المسؤولين عن مجال التنمية يتجهون هذا الاتجاه الغربي في حصر التنمية في المجال الاقتصادي وإهمال ما سواها ظنا منهم أنّ هذا التبني سيقود حتما إلى تنمية بلدانهم والخروج بها من التخلف، والانحطاط الاقتصادي. ولكن خاب ظنّهم وحبط ما كانوا يسعون إليه، بل "لقد برهنت التجارب التي مرت بها البلاد الإسلاميّة خلال عقدي الخمسينات والستينات، عن ذلك الفشل الذريع الذي مُنيت به الفلسفات السياسية والاقتصادية التي تبنتها الأنظمة التي خلفت الحكم الاستعماري، والتي عرفت تطبيق هذه المفاهيم الغربية للتنمية،التي تنفرد بهذه الخاصية عن سواها، حيث "إنّ القرآن الكريم يخلو تماماً من ثنائية النفس والجسد التي شغلت الفكر الأروبي الديني والفلسفي، ذلك أنّ الإنسان في المنظور القرآني هو روح وجسم، ولم يرد في القرآن قط ما يحط من قدر الجسم" [1].

وبناء على ذلك، نجد أن القرآن ينظر إلى الإنسان من منطلق ثنائية الجسم و الروح و ليس من منظور أحادي ، بمعنى الإنسان منظورا إليه ماديا و فقط ، إذ هنا نجد أن مفهوم التنمية بدلالته الغربية لا يأخذ نفس الدلالة

[1] : الجابري، محمد عابد: الروافد الفكرية العربية والإسلاميّة لمفهوم التنمية البشرية، ندوة التنمية البشرية في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، 1995ص 49.

المفهوماتية في البنية المشكلة للفكر العربي ، و هنا يبرز التعارض بين التنمية كفعل ممارسة ، و التنمية من حيث هي مفهوم له دلالته المشكلة للفكر ، و عليه فإن تبني مفهوم التنمية بدلالته الغربية سينعكس على الواقع العربي بجملة من الصور التي ساهمت في عدم توافق المفهوم مع الواقع العربي ، خصوصا أن الخطاب الفلسفي العربي له دور في ذلك ، إذ نلمس هذا من خلال عملية سير بحثنا هذا .

ج . التنمية في الاصطلاح :

و أما من الناحية الاصطلاحية فقد اختلفت التعاريف و يعود سبب هذا اختلاف الآراء حول هذه العملية من حيث مجالاتها و شموليتها، فبعضهم يقتصر في تحديد مفهوم التنمية على مجال معيّن كالمجال الاقتصادي مثلاً، فيقوم بتعريفها من خلال هذا المجال المحدد للتنمية، بينما البعض الآخر يرى أنها عملية شاملة لمختلف المجالات، فيكون تحديد المفهوم تبعاً لهذه الرؤية الشمولية للعملية التنموية.

و على الرغم من ذلك، فإنّ كلمة التنمية بوصفها مصطلحاً تحمل معنى محدداً و تتمثل في التنمية الاقتصادية في الغالب، ذلك أنّ الفكر الاقتصادي الغربي هو الذي وضع مؤشرات التنمية في العصر، الحديث من خلال منظور اقتصادي.

ففي معجم مفاهيم التنمية ، فقد عرّفت بأنها عملية توسيع خيارات الناس كي يعيشوا الحياة التي يطمحون اليها ويمكن تمييز أربعة أبعاد لهذه التنمية : العدالة الاجتماعية ، تكافؤ الفرص ، الاستدامة ، التمكين والمشاركة ، التنمية البشرية عمل هادف لتنمية النواحي الفكرية لأفراد المجتمع ، وامتلاك المهارات المهنية وتطويرها، وتأمين فرص التمتع بالفنون ، واكتساب المعارف العلمية على أنواعها، بما يخدم تطور المجتمع ويزيد من رفاهيته . وللتنمية جانبان : الاول تشكيل القدرات البشرية ، مثل تحسين مستوى الصحة والمعرفة والمهارات . والثاني هو انتفاع الناس بقدراتهم المكتسبة إما للتمتع بوقت الفراغ ، أو في الاغراض الانتاجية ، أو في الشؤون الثقافية والاجتماعية والسياسية ، " وما

لم تستطع مناهج التنمية البشرية إيجاد توازن دقيق بين هذين الجانبين فإن الشعور العميق بالاحباط يصبح محصلة طبيعية " [1] .

كما تعرّف ، التنمية بأنها سياسة لتشجيع النمو المستمر والمتناسق مع الحفاظ على توازن موارد البيئة ، وذلك من خلال ترشيد استغلال الموارد القابلة للنفاذ والانتقال الى الموارد القابلة للتجديد ، ومشاركة الجماعات المحلية في مشاريع التنمية ، والوصول إلى حلول تسوية في المفاوضات الدولية ، والاعتراف بمصالح الدول الصناعية والدول غير الصناعية على السواء .

إن التلازم بين التنمية و الاقتصاد في الفكر الغربي، و انتشار هذا المنظور و هيمنته الناتجة عن الهيمنة الغربية على العالم، و التبعية التي تميّز بها العالم الثالث، جعلت المؤسسات الرسمية في العالم العربي و الإسلامي يأخذون بالاتجاه الغربي للتنمية في المجال الاقتصادي، مما جعل من هذا المفهوم يأخذ من الإنتاج مقياساً لها بحيث إذا توفر نمو و زيادة في الإنتاج كانت هناك تنمية، و إذا تعذر تعذرت ، مما ضيّق من مجالات التنمية في المجتمعات الإنسانية و- حصر طاقات الإنسان المتنوعة، و التي يمكن تنميتها - في طاقة واحدة هي الطاقة المادية المتمثلة في الإنتاج و الاستهلاك لما أنتج. بحيث تكون التنمية الاقتصادية متوقفة على الإنتاج ليس بمقياس واضح في حدّ ذاته، بل إنّ الواقع يثبت غير ذلك و هكذا فإن دول العالم العربي تبنت المنظور الغربي للتنمية وقامت بتطبيقه قصد تحقيق النمو و التطور اقتصادي فقد "انقضت ثلاثة عقود من التنمية و ما تزال الدول -التي اصطلح على تسميتها بالنامية أو المتخلفة- تعاني من نفس الأزمات السياسية للمجتمع المتخلف، و لم تحقق تقدماً ملحوظاً في معظم المجالات السياسية والاقتصادية، بل إنها تراجعت في كثير من هذه النواحي إلى مستويات من الممارسة والأداء والفعالية أدنى مما كانت عليه" . [1] إن هذا الخلل في مفهوم التنمية يجعلنا نعيد النظر في تحديد معنى التنمية إدراكاً منا أنّ هذه العملية

---

[1] : عارف نصر محمد: نظرية التنمية السياسية المعاصرة ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992، ص 39.

[1] : المرجع نفسه ، ص60 .

ليست مقتصرة على الجانب الاقتصادي، لأنّ هناك جوانب أخرى لها أهميتها في تحقيق نجاح التنمية، فضلاً عن الاهتمام بالإنسان بوصفه المحور الأساسي للتنمية. و بناء على ذلك بدأ يظهر التوجه نحو التنمية الشاملة لمختلف مجالات الحياة والأنشطة الاجتماعية. و على الرغم من ظهور هذا النوع من التوجه نحو التنمية الاجتماعية، فإنّ بعضاً من علماء الاقتصاد حاولوا تسخير التنمية الاجتماعية لخدمة التنمية الاقتصادية بحيث تستثمر الأولى لحساب الثانية. و هذا التصور للتنمية الاجتماعية هو "عملية استثمار إنساني تتم في المجالات أو القطاعات التي تمس حياة البشر مثل التعليم و الصحة العامة و الإسكان و الرعاية الاجتماعية، بحيث يوجه عائد تلك العملية إلى النشاط الاقتصادي الذي يبذل في المجتمع".[1] لكن علماء الاجتماع يرون أنها "العملية التي تبذل بقصد و وفق سياسة عامة لإحداث تطور اجتماعي و اقتصادي للناس و بيئاتهم، سواء كانوا في مجتمعات محلية أو إقليمية أو قومية، بالاعتماد على المجهودات الحكومية و الأهلية المنسقة، على أنْ يكتسب كل منهما قدرة أكثر على مواجهة مشكلات المجتمع نتيجة لهذه العمليات" .[2]

لا شكّ أنّ واقع العالم العربي اليوم يعاني من هذه المشكلة في عملية التنمية، حيث «يشهد نسق القيم في المنطقة العربية و الإسلامية صعوداً للقيم المادية و الفردية و تراجعاً للقيم المعنوية و المجتمعية. و هذا التحول في القيم يهدد دون شكّ التوجه الإيجابي لقيم المجتمع و مسلكيات أفراده و جماعته، و يطرح تحدياً لعملية التنمية، و التكامل المنشودين ".[3] و لذا فإنّ أنّ "أزمة التنمية التي تعيشها الآن الدول المتخلفة تعود إلى هيمنة الفكر الغربي التقليدي و عدم قدرة هذا الفكر على تحليل أوضاع الدول المتخلفة، هذا الفكر بما في ذلك التراث الفكري التنموي الغربي بعد الحرب العالمية الثانية أي يجب الاعتراف بأننا مازلنا بعيدين عن تشكيل فكر تنموي عربي مستقل".[4] بمعنى عدم قدرة العقل العربي على التأسيس لمفهوم واضح المعالم لتنمية تقوم على الاستقلالية المميزة لهوية و بنية المجتمع

---

[1] : عيد إبراهيم حسن: دراسات في التنمية والتخطيط الاجتماعي ، دار المعرفة، 1990 مصر، ص70.
[2] : شوقي عبد المنعم: تنمية المجتمع وتنظيمه، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة ، 1961 ، ط2 ، ص 43.
[3] : الكواري علي خليفة، نحو استراتيجية بديلة للتنمية الشاملة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت 1985، ص32.
[4] : : الرداوي تيسير: التنمية الاقتصادية ، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، حلب ، 1985 ، ص ، 256 .

العربي التنموية، و هذا ما يفسّر لنا فشل التجارب التنموية في العالم العربي منذ أربعة أو ثلاثة عقود تقريباً، إذ كانت تجاربهم تنمية للضياع، و ضياعاً لفرصة التنمية الحقيقية، و هي التنمية المستقلة، و التي عبّر عنها تعبيراً دقيقاً بعض الباحثين ب"التنمية المفقودة"، و في هذا الصدد " ليست قضية تخطيط اقتصادي بإجراء بعض المعادلات الرياضية و بنقل معدات تجهيزية إنتاجية من العالم المتقدم صناعياً، واستقدام الأموال في حال نقصانها، إنما القضية هي قبل أي شيء آخر اتساق مجتمعي و اتزان حضاري. و هذا بدوره يتطلب وجود قيادات فكرية ونخب اجتماعية لها رؤية واضحة في أمور الرقي والانحطاط الحضاري، و لها مواقف راسخة مستقلة ضمن هذه الرؤية هي على استعداد للتضحية في امتيازاتها الآنية لتأمين مستقبل المجتمع".[1].

إن تحقيق التنمية بالمفاهيم المجردة أمر غير ممكن ، وإن إغفال دور الانسان في إنجاز برنامج التنمية ، كمشارك في صنعها ، فعملية التنمية لا يمكن أن تتم بمعزل عن مشاركة صانعيها والقوى الأساسية .

02 . مقاربة لغوية و اصطلاحية لمفهوم الأيديولوجيا:

يبدو أن مصطلح أيديولوجيا Ideology كلمة يونانية تتكون من مقطعين ، المقطع الأول Idea ويعنى الفكرة والمقطع الثاني Logosعني العلم فتكون الترجمة الحرفية (علم الأفكار) و قد تأثر دي تراسي بنظرية الفيلسوف الإنجليزي جون لوك التجريبية ، كما تأثر بمذهب الفيلسوف الفرنسي كوندياك الذي يرد كل معرفة أو إدراك إلى أصول حسية بحت".[2] و كان أساس نظرية دى تراسي أن الفكر الإنساني ما هو إلا عملية ناتجة من تحول الاحساسات Sensations إذ أنه كان يرى أن الحالات الأربع الرئيسية للسلوك الواعي عند الإنسان و هي الإدراك و الذاكرة و القدرة على الحكم Judgement و التمييز و الإرادة ، ما هى - في الواقع - إلا أشكال و تصنيفات مختلفة لاحساسات الإنسان . و قد استخدم دى تراسي كلمة أيديولوجية بمفهوم أوسع وأشمل

---

(1) : قرم جورج: التنمية المفقودة دار الطليعة، بيروت، 1981 ، ص6 .

(2) : هنري ايكن ، عصر الأيديولوجية ، ترجمة فؤاد زكريا، مكتبة الأنجلو المصرية ، 1963، ص 63.

باعتبارها علم دراسة الأفكار و المعاني كما هي في الواقع المحدد تاريخياً ، " ليست الأفكار في ذاتها ، بل لذاتها في معانيها و في تعبيراتها و أساليبها و تظاهراتها و استخداماتها و دلالاتها في مجتمع معين و في مواقف اجتماعية محددة و في سياق حضاري ثقافي محدد " .[3]وإذا كان مصطلح الإيديولوجيا يعني حسب تعبير ديتسوت دوتسراي "العلم الذي يدرس الأفكار بالمعنى الواسع للكلمة، أي مجمل واقعها الواعي من حيث صفاتها و قوانينها وعلاقاتها بالعوالم التي تمثلها، لاسيما أصلها". [1]فإن الإيديولوجيا بهذه الدلالة تعني اكتشاف العلاقات و القوانين التي تربط الأفكار بالوقائع التي تشير إليها. و لقد بدا أن هذا يقتضي القيام بنوع من عزل بعض الخصائص التي يفترض أن الأفكار تمتاز بها، و أن هذه الخصائص إذا ما اكتشفت تؤدي إلى الكشف عن الكيفية التي ترتبط بها الأفكار بالوقائع من ناحية، و عن خصوصية الوقائع في مقابل أفكار محددة من ناحية أخرى. بيد أن هذا المصطلح من كونه يدل على العلم و يرتبط به قد أصبح مرتباطا بالوعي الزائف أو الوعي غير القادر على تحديد حقيقة علاقته بأفكاره من ناحية، و حقيقة علاقة أفكاره بالعالم الذي يحيا فيه و ينتج حياته الفردية و الاجتماعية داخله من ناحية أخرى.

و على هذا الأساس فإن مصطلح الإيديولوجيا أصبح يدل على الدلالات الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية. و لذا أصبح من الممكن تعريف الإيديولوجيا بأنها "مجموعة من الأفكار أو المعتقدات أو الآراء المتماسكة إلى حد ما، و التي تعتبرها فئة اجتماعية معينة أو حزب سياسي معين بمثابة ما يقتضيه العقل، مع أن نابضها الفعلي يكمن في حاجة تبرير مشروعات معدة لتلبية غايات منفعية" [2] ، و عليه فمن الواضح أن هذا التعريف يدفع بالإيديولوجيا نحو الافتراض بأنها تشكل مجموعة من الأفكار المستقلة و المترابطة فيما بينها و كأنها تكفي ذاتها بذاتها و تفسر ذاتها بذاتها، من غير الحاجة إلى التفكير بطبيعة الارتباطات الممكنة أو المحتملة بين هذه الأفكار، التي تتبناها مجموعة اجتماعية أو حزب سياسي، و بين الوقائع التي قد تضطلع بمهمة تفسير الأفكار في المنظومة الإيديولوجية بالمعنى التقليدي لهذا المصطلح. و لذا فمن الوهم النظر إلى الإيديولوجيا على أنها فكر نظري "

---

(3) : نبيل رمزي ، سوسيولوجيا المعرفة ، جدل الوعي والوجود الاجتماعي ، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2001 ، ص 18.

(1) رشيد مسعود، الأيديولوجيا علم الأفكار، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، معهد الانماء العربي بيروت، 1986، ص159

(2) : مرجع نفسه ، ص 160 .

يتنامي بطريقة تجريدية تعتمد على معطياتها الخاصة وحدها، مع أن هذا الفكر في الحقيقة ليس سوى تعبير عن واقع اجتماعي، لاسيما اقتصادي، لا يعيها أصحاب الإيديولوجيا، أو على الاقل لا يدركون أن هذه الواقعات هي التي تقر مضامين أفكارهم"[3] ، و هكذا فإن الإيديولوجيين يقدمون تفسيرا للعالم ينتهي بهم إلى الوعي الزائف عندما يفسرون الوقائع، و جملة النظم الاجتماعية ، بالأفكار بدلا من تفسير الأفكار بالنظام الاجتماعي و بالوقائع التي ينطوي عليها و يتكون منها و عليه فإن تشخيص حالة الفكر العربي يمكن أن تعبر عن أيديولوجيا الباحث نفسه.

هناك عدة تعريفات للأيديولوجيا فقد عرفها بارسونز بأنها نسق من الأفكار الموجهة التي لها أصل أمبيريقي" تلك التي تمنح الإنسان تفسيراً للطبيعة الامبيريقية للجماعة و المواقف التي تقف فيها و العمليات التي نمت بها حتى حالتها الراهنة ثم الأهداف التي يتوجه إليها الأعضاء جماعيا وعلاقتهم بمسار الأحدث في المستقبل" .[1]

و يعرف جي روشيه الأيديولوجيا بأنها نسق من الأفكار و الأحكام ظاهر و منتظم عموماً يستخدم ليصف و يفسر ويشرح أو يبرر وضع مجموعة أو جماعة من الناس، و الذي يستوحي من مفاهيم القيم بشكل عام ، و يحدد اتجاه الفعل التاريخي لهذه المجموعة أو لجماعة من الناس.

و يلاحظ في هذا التعريف أنه يفرق بين الفكر في ذاته و ما ينتج عنه من أفكار عامة و الأيديولوجيا باعتبارها نسقاً من الأفكار يحدد و يوجه أفعال و ممارسات جماعة اجتماعية معينة في لحظة تاريخية محددة، لأن ذلك هو الفيصل بين الأفكار والنظريات من جهة والأيديولوجيات من جهة أخرى، فهى و إن كانت نوعاً خاصاً من الأفكار إلا أنها تقوم بوظيفة اجتماعية محددة هى توجيه الفعل الاجتماعي، هى إذن فكر في حالة فعل ، فكر يستهدف تحريك جماعة معينة نحو أهداف محددة ، و " هكذا تلعب الأيديولوجية دوراً هاماً في تحديد الفعل

---

[3] : مرجع نفسه، ص160

[1] : ليلة على ، البنائية الوظيفية في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، دار المعارف، القاهرة،1982، ص 7

الاجتماعي، فهي تحدد اتجاه الفاعل و تفسره و تبرره و تضفي شرعية على الوسائل المتاحة للفاعل و الغاية التي يستهدفها " .[2]

و من التعريفات الهامة تعريف أرنديت حيث يرى أن الأيديولوجيات تسعى إلى التوصل للتفسير الشامل من خلال تطبيق فكرة معينة على كافة مجالات الواقع ، و في دراسة لاحقة نجد محاولة أخرى لتناول الجوانب المعيارية و الزائفة من الأيديولوجية فضلاً عن الوظيفة التفسيرية لها من خلال نسق استنباطي مجرد للفكر الاجتماعي.

و قد امتدت هذه الأفكار المجردة إلى نظرة عامة لتفسير التاريخ و النظم الاجتماعية ، الأمر الذي جعل من هذه النظرية أساساً للنظريات السائدة في فرنسا من أواخر الثورة الفرنسية حتى تولي نابليون الحكم و كان الذين يعتنقون هذه النظريات يسمون بالأيديولوجيون.

استعمل لوكاتش مفهوم الأيديولوجيا بالمعنى نفسه الذي كان لينين قد تعرض له عندما حاول أن يناقض الصراع بين البناء العلوي الفكري للبرجوازية والبناء العلوي للبروليتاريا على أن الأول بسبب سيطرته الاجتماعية هو الذي جعل من الثاني تابعاً له و كان الغرض من نظريته هذه ليس الحط من الأيديولوجيا البروليتارية و إنما البرهنة على أن الصراع الطبقي في الميدان هو أكثر فاعلية من الصراع على الصعيد الأيديولوجي، أما أنطونيو جرامشي فقد ذهب في تحليله للمفهوم اللينيني للأيديولوجيا ، إذ قال أن "البناء العلوي الفكري لم يكن مفهوماً مجرداً يأتي من نفسه كامتداد للطبقة ، و إنما يأتي من خلال جماعة من أعضاء الطبقة المرتبطة بها عضويا، و هذه الجماعة هي المثقفون فلا مثقفين في رأيه إلا إذا كانوا مثقفين طبقيين ، و هؤلاء المثقفون هم بمثابة مسجلين لإرادة جماعية ، و معبرين عن اتجاه واضح في تاريخ طبقتهم".[1]

لقد تناول هابرماس الأيديولوجيا في علاقتها بالوعي الاجتماعي و ذلك على مستويين مادي و نظري ، و على المستويين يربط مفهوم الأيديولوجية بنقد الأيديولوجية، و بالنقد الاجتماعي ذلك أن نقد ايديولوجية ما،

---

(2) نبيل رمزي، مرجع سابق ، ص 72.

(1) : جورج لوكاش، التاريخ والوعي الطبقي ، ترجمة حنا الشاعر، دار الأندلس، ط2 ، 1982. ص 35.

يستلزم كشف القوة الاجتماعية صاحبة المصلحة في ترويج أفكار بعينها.

و يحاول هابرماس أن يكشف عوامل التشويه و الخداع و إخفاء بعض جوانب الحقيقة و ابرز بعضها الآخر ، فالأيديولوجيا قناع يخفي أكثر مما يعلن ، و يزيف أكثر مما يوضح ، و هو معنى سلبي طالما زعمه نقاد الأيديولوجية على مر العصور الذين يعتقدون أن كل فكرة هى إحدى مفردات أيديولوجية معينة، وكل أيديولوجية هي قناع لمصلحة ما.بذلك يحدد هابرماس وظائف الأيديولوجية فيميز بين وظيفتين مختلفتين الأولى: هدم و إزاحة و الثانية : دعم و إحلال و تجديد.

و إذا أخذنا مرحلة التحول التاريخي من النظام الإقطاعي إلى النظام الرأسمالي نجد أن الأيديولوجيا الرأسمالية قد قامت بالدورين معاً : هدم أيديولوجيا النظام الإقطاعي و بلورة نسق أيديولوجي جديد من الحرية و المساواة و يعلق هابرماس أهمية خاصة على نقد الأيديولوجيا، ذلك أن التحليل النقدي الذي يقوم على مستوى المجتمع ، و يقوم النقد الأيديولوجي بكشف ما يخبئه النظام السائد من خلال الهيمنة الأيديولوجية مما ينطوى عليه النظام من استغلال و قهر ، و يقوم النقد الأيديولوجي بتبديد الأوهام و الدعاوى الأيديولوجية الزائفة.

أما ماكس فيبر فقد كان التفسير الذي قدمه لعلاقة البروتستانتية بالرأسمالية بمثابة نقد مباشر للنظرية الماركسية و تفنيد صريح لمسلماتها حيث أوضح أن الأفكار تمارس دوراً أساسياً في دفع حركة المجتمع و تحوله نحو أشكال جديدة، و لقد أوضح فيبر أيضاً أن من الصعب فهم التطور الرأسمالي في ضوء العوامل الاقتصادية وحدها، لأن معناه التقليل من دور الأفعال في صنع المجتمع و التاريخ . و لقد قصد فيبر بذلك تأكيد قضية أساسية هى أن دراسة نشأة الرأسمالية يجب ألا يقتصرعلى العوامل الاقتصادية فقط، بل يجب أن تأخذ في اعتبارها و بنفس الأهمية تصورات الناس عن العالم الذي يعيشون فيه و واجباتهم إزاءه . و معنى ذلك أن الكالفنينة في نظر فيبر ليست مجرد انعكاس سلبي لظروف اقتصادية بقدر ما هى توجيه أيديولوجي فعال للفعل الاجتماعي و بالتالي عامل حاسم في إحداث التغير الاجتماعي وهذا هو تصور فيبر في نقده لمفهوم الأيديولوجية عند ماركس و انجلز ذلك أن ماركس و

انجلز لم يقصدا القول بأن الأيديولوجية هى مجرد انعكاس سلبي بقصد ما قصدا إبراز الدور الهام الذي تلعبه بوصفها مصدرا للشرعية السياسية و التغير الاجتماعي.

و قد استخدم علماء الاجتماع السياسي مصطلح الأيديولوجية السياسية للاشارة إلى مجموعة مفاهيم تتصف بأنها:

أ- تعالج تساؤلات مثل من هم الذين سيصبحون حكاماً ، و كيف يتم اختيارهم و ما هي الميادين التي سوف يستندون إليها في ممارسة الحكم؟.

ب- الايديولوجيا تمثل عموماً نوعاً من الجدل أو الحوار بين وجهات نظر متعارضة.

جـ- تؤثر في مجموعها في قيم الحياة الرئيسية.

د – تضمن برنامجاً للدفاع عن النظم الاجتماعية الأساسية أو إصلاحها أو هدمها.

هـ- تمثل في جانب منها تبريرات لصالح الجماعة دون أن يعني ذلك كل الجماعات.

و- تعبر عن الطابع المعياري، و الأخلاقي على مستوى الشكل والمحتوى.

ز – تمثل جزءاً من سياق أشمل يتضمن نسق الاعتقاد بأكمله.

و من المعالجات الهامة لمصلطلح الأيديولوجية ما عرضه كارل مانهايم في مؤلفه الأيديولوجيا واليوتوبيا. حيث نظر مثل ماركس إلى نماذج التفكير و القيم السياسية على أنها منبثقة من النظم الاجتماعية الاقتصادية ، لكنه حلل أيضاً المنظمات التي تنتشر من خلالها الأفكار مثل الجماعات التربوية و الفكرية .

إن الأفكار عنده لا تنبثق من البناءات الاقتصادية و الطبقية فحسب ، و لكنها ترجع إلى خبرات الحياة ، و نماذج السلوك التي تتجسد في الجماعات الاجتماعية ذات الانماط العديدة . و في ضوء ذلك تحمل مانهايم مسئولية كشف المعاني و الدلالات المختلفة التي اكتسبها مصطلح الأيديولوجية من خلال التحليل و التاريخ الاجتماعي

لتطوره، و انتهي من ذلك إلى قوله " إن أى معالجة للأيديولوجية يجب أن تفرق بين معنيين متميزين و منفصلين للمصطلح هما المعنى الخاص و المعنى العام ، و يقول ما نهايم في هذا الصدد ، أن كل الانساق الفكرية التي تهدف بصورة رئيسية إلى الدفاع عن الوضع الراهن ، و إيجاد التبريرات اللازمة لحماية مصالح الفئات الحاكمة تسمى أيديولوجيا ، و هى أنظمة ثابتة و دفاعية" [1].

بناء على ما سبق نجد ان مفهوم التنمية لم يأخذ صورة واضحة المعالم في الفكر العربي المعاصر باعتبار ان هذا المفهوم وظف توظيفا تعسفيا بحيث أنه لا يعكس البنية الذهنية للإنسان العربي الذي له منطقه في إدراك ما يحيط به في هذا العالم إذ نلمس أن هناك جدلية بين المنظور المادي للتنمية و المنظور الروحي و يتجلى هذا بوضوح في الهوة الفارقة بين التنظير و الممارسة في الواقع .

المبحث الثاني : كرونولوجيا مفهوم التنمية :

يمكن البحث عن الجذور الأولى لمفهوم التنمية في المحاولات المبكرة التي قام بها الإنسان الأول لمعرفة التغييرات التي تجري من حوله. لقد ارتبطت تلك الجذور بالمشاهدة الحية والتأمل في التغييرات التي تحدث في الموجودات كفصول السنة والنبات والإنسان والحيوان، حيث أوحت بأن هذا الكون في حركة مستمرة وتغير دائم. وكانت نتيجة تلك المشاهدات والتأملات بروز جدل فلسفي متواصل حول ماهية الأشياء وطبيعة المتغيرات التي تحدث فيها.

01 . في الفكر الفلسفي عند اليونان :

[1] محمد عاطف غيث ، قاموس علم الاجتماع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979، ص 234 ، 235.:

لقدكان لفلاسفة اليونان فضل السبق في إثارة هذا الجدل، ومن بين هؤلاء الفلاسفة كان هرقليطس الذي اهتم في جانب كبير من فلسفته بقضايا التغيير مشيراً إلى أن الكون في حركة وتغير دائمين، وأن كل شيء مؤلف من متضادات ومتقابلات ، ولهذا فإنه خاضع للتوتر الداخلي، أي للصراع. وقد عرفت عنه مقولته الشهيرة " لا تستطيع أن تنزل في نفس النهر مرتين " [1]وهو بذلك يرفض أطروحة الفيلسوف اليوناني برمينيدس القائلة بأن كل شيء ثابت، ولا مجال للتغير، كما يتعارض مع فلسفة أفلاطون في اعتباره التغيير أمراً ظاهرياً، وأن الحقيقة لا يمكن معرفتها إلا من خلال الشكل أو الفكرة، وهما شيئان غير قابلان للتغيير لأننا بهما وحدهما نستطيع أن نميز الجديد والحقيقي عن غيره.أما أرسطو فقد ناقش موضوع التغيير من جانب آخر، في كتابه طبيعة الدولة فقال بوجود نظام في الكائن العضوي يمكن انتقاله من مرحلة إلى أخرى، حيث قال إنه " من الواضح ان الثروة لا تمثل لخير الذي نسعى إلى تحقيقه ، فهي مجرد شيء مفيد للوصول إلى شيء آخر ".[1] تبدأ بالولادة فالنمو فالنضج وأخيراً الاضمحلال، و كل مرحلة من مراحل النمو هذه تختزن في باطنها حافز نشوء المرحلة التي تليه.

02. في الفكر الفلسفي عند المسلمين :

وإذا غابت التنمية كاصطلاح لغوي ، فإن مصطلحات الإعمار والعمران والعمارة والحياة الطيبة كانت ملازمة لكتابات المفكرين المسلمين ، وكان الهدف منها التغيير نحو الأفضل لمجتمعاتهم فشغلهم الشاغل، فليس حسن العمل والمكافئة عليه والنجاة في الدنيا والسعادة فيها إلا النجاة في الآخرة.

وقد أشار العديد من الكتاب إلى أن النظرة الإسلامية للتنمية التي تتمثل في العمران ، و هي نظرة شاملة تتضمن جميع نواحي الحياة المادية والروحية والخلقية وركز على بناء الإنسان كمحور للعملية التنموية، فالإنسان محورها وهدفها بوصفه الكائن الوحيد في هذا الكون القادر على إحداث التغيير والتطوير والقيام بعملية تنموية لما في

---

[1] : بدوي عبد الرحمن ، موسوعة الفلسفة ، المؤسسة العربية للدرات و النشر ، ط 01 ، 1984 ، ص 534

[1] : التنمية البشرية في الوطن العربي ، مجموعة باحثين ، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان، شباط/ فبراير ، 1995، ص 17-

الكون وذلك بما اختصه به الله سبحانه وتعالى عن بقية الكائنات ، " فالإنسان في الإسلام هو محور العملية التنموية والبنية الأساسية لها " [2] وهكذا نجد أن التنمية في الفكر الاسلامى ليست مجرد العمل على زيادة الإنتاج وتحقيق الرفاهة المادية، بل تشمل تحسين ظروف الإنسان من مختلف النواحي الاقتصادية والأخلاقية والاجتماعية والبيئية والسياسية فأصبح مفهوم التنمية في الفكر الاسلامى مفهوما شاملا لكل الأبعاد، وقد إعتبر احد الاقتصاديين المسلمين أن هدف التنمية في الإسلام هو إقامة مجتمع المتقين .

فالتنمية في المنظور الاسلامى فرض وعبادة، فهي ليست مجرد سلوك اقتصادي وإنما هي وسيلة لإرضاء الله وعليها تتوقف العبادات الاخرى فالمسلم إذا لم ينتج قوته وما يكفى حاجته فلن يستطيع القيام بالعبادات الأخرى، بل لا خير في صلاة العبد أو صيامه إذا كان عاطلا أو عالة على غيره .

ومن ثم فان مفهوم التنمية في الإسلام له جوانب نفسية واجتماعية وأهداف حضارية بعيدة المدى ، والهدف الاساسى للتنمية في الإسلام هو تحقيق التوازن بين مصلحة الجماعة ومصلحة الفرد بقصد تحقيق السعادة للإنسان في الدنيا وتمكينه من أداء الهدف الاساسى الذي خلق من اجله وهو عبادة الله سبحانه وتعالى ، وعليه فان الوسائل التي توصل لتحقيق هذه الغاية يجب أن تكون وسائل مشروعة وهذه هي الميزة الحقيقية للتنمية الاسلامية [1]فأبو يوسف يجعل الإعمار والتنمية في مقابل الخراب والفساد وينادي بدور متقدم للدولة في العمران، ويدعو إلى تقاسم تكاليف "النمو" بين الفرد والدولة من أجل تخفيف كاهلها، وسحب المواطن عن الاتكال والدفع به إلى المساهمة في دور عمراني يعني المجموعة كما يعنيه شخصيا . [2] في المقابل فقد عظم ابن حزم دور الدولة وجعلها مسؤولة كلية في رفاهية شعبها وتنميته، مما جعله يصل إلى حدّ مطالبتها بتأميم الممتلكات الشخصية ومصادرتها لفائدة المجموعة

---

[2] : بن بنى مالك، وجهة العالم الإسلامي ، ترجمة شاهين عبد الصبور ، دار الفكر، دمشق ، ط 01 1986 ص 58 .

[1] : احمد عبد العظيم محمد ، أسس التنمية الشاملة في المنهج الاسلامى ، سلسلة دراسات وبحوث اقتصادية ،مركز صالح كامل ، جامعة الأزهر ، 1997 ، ص 146 .

[2] : أبو يوسف ، الخراج ، تحقيق البنا ، دار الإصلاح، 1981، ص : 101 وما بعدها.

إذا لم تكف إيرادات الزكاة في تلبية حاجياتها، مما جعله يعتبر عند البعض أول اشتراكيّ الإسلام.[3] كما نجد هذا التضخم نفسه في تمويل التنمية عند كل من ابن تيمية فيجعلها " المراقب والحاكم الفصل من أجل انسجام النشاط الاقتصادي وواجبات الدين ومتطلباته " [4]ويظهر هذا البعد خاصة في تدخل الدولة في التسعير.

وهي عند الماوردي تتطلب جملة " من مستلزمات السلطان السبعة، عمارة البلدان باعتماد مصالحها وتهذيب سبلها ومسالكها، غير أنه يلزمها بالعدل حيث ينعدم نجاح المشروع الإنمائي إذا لم يصطبغ بالعدل الشامل الذي يعمر البلاد وينمي الأموال ".[1]وبتقلص العدل وهيمنة الفساد والجور والاغتصاب في كل مواطن الحكم والإدارة يتوقف الإعمار وتحدث الأزمات ويحل البوار بالديار.

وفي القرن الرابع عشر الميلادي نجد أن ابن خلدون يعطي مفهوم التغيير الاجتماعي بعداً أكثر شمولية وعمقاً، مؤكداً على أن الظاهرة الاجتماعية لا تنشأ من فراغ ، فلكي نفهم الظاهرة يجب علينا أن نعي البيئة الاجتماعية التي نشأت فيها، ولذلك عزا سلوك الناس وطريقة حياتهم إلى نوعية الوظائف التي يشغلونها في المجتمع، والتي تلبى عن طريقها حاجاتهم الأساسية، فتلك الوظائف وتلك الحاجات هي مبعث التحالفات والتعاون بين فئات المجتمع.

وقد أوضح ذلك بقوله: " واعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم انما هو اختلاف نحلهم من المعاش، فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجي والكمالي "[2].وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والسكن ، إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بلغة العيش من غير مزيد للعجز عما وراء ذلك ، ثم إذا اتسعت أموال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم مافوق الحاجة من الغنى والرفه ، " أعلم أن الانسان مفتقر بالطبع الى ما يقوته ويمونه ، في حالاته وأطواره ، من لدن

---

(3) : محمد شوقر الفنجري رسالة دكتوراه ، مقاربة حول اشتراكية الإسلام ومشكلة التأخر الإسلامي ، باريس 1967، ص:126.

(4) : ابن تيمية ،الحسبة ، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ، ص : 12 .

(1) : الماوردي ، أدب الدنيا والدين ، تحقيق مصطفى السقا ، مكتبة مصطفى البابي ، ط 05 ، 1987، ص:139

(2) : إبن خلدون عبد الرحمن ، المقدمة ، دار صادر بيروت ، ط 01 ، 2000 ، ص 96 .

نشوئه إلى أشده إلى كبره " [3]من خلال ذلك يتبين لنا ان ابن خلدون يجعل الانسان محور العملية التنموية وان الانسان غاية جميع ما في الطبيعة ، وكل ما في الطبيعة مسخر له ، إذ انه خلق محتاجاً لغيره فيما يقوته ويمونه في حالاته ، واطواره منذ صغره الى كبره ، ويد الانسان مبسوطة على العالم وما فيه ، بما جعل الله له من الاستخلاف ، و أيدي البشر منتشرة ، فهي مشتركة ، يتضح من هذا ان ابن خلدون استند الى الطريقة التي يحياها الناس و التي هي انعكاس للوظائف الاجتماعية التي يمارسونها، ووظيفة كسب القوت تحدد الموقع الاجتماعي للفرد .

أما الدولة فإنها تمر بدورات تاريخية وبمراحل، تشبه إلى حد كبير الدورة العضوية للكائن الحي إذ يشير إلى ذلك في سياق حديثه عن تطور الدول و إنحطاطها " أما أعمار الدول أيضا و إن كانت تختلف بحسب القرانات إلاَ أن الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاث أجيال " [1] فكما أن الكائن الحي يمر بمراحل الطفولة والشباب والشيخوخة، فكذلك الدولة تمر في مراحلها المختلفة بهذه الدورات. وابن خلدون لا يكتفي في تحليله هذا بالوصول إلى هذه النتائج وتقديمها لنا في مصنف نظري بحت، بل يحاول قراءة التاريخ عبر مراحله المختلفة ودراسة القوانين التي تتحكم في حركته، وإخضاع هذه القوانين للبحث العلمي والمعطيات الاجتماعية والتاريخية في عصره، ومن ثم استخلاص النتائج وتقديمها في إطار نظري عام كأداة من أدوات التحليل ودراسة التاريخ.

و هنا تتضح لنا الدولة الخلدونية التي تعتبر الأساس في عمران البلاد أو سقوطه، ويمثل قسم الضرائب وما يحتويه من آليات ومن أبواب توزيع واستثمار، سواء الوجه المشرق للدولة الناجحة والمجتمع النامي، أو الوجه الخافت والمظلم للدولة الجائرة والفاسدة، وللمجتمع الفقير والمتخلف.

---

[3] : مصدر نفسه ، ص 100

[1] : المصدر السابق ، ص 130 .

لعل الملاحظ في هذا التصور لهذه الوجوه الفقهية في تاريخ الفكر الإسلامي، يكشف لنا عن التركيز الذي يتقاسمه أغلب الرواد على البعد الأخلاقي للتنمية ، وارتباط السياسي والثقافي والاقتصادي ككل متجانس لإحداث التغيير الصحيح، فلم تكن الأخلاق رافدا ولكن منطلق المسار و أساسه وهدفه الأسمى.

لم يحدث بعد ابن خلدون حتى البدايات الأولى لعصر النهضة والبعث في أوروبا أي تطور علمي فيما يتعلق بمفهوم التغيير الاجتماعي، إلا أن التطورات والثورات الفكرية والدينية والاجتماعية والسياسية اللاحقة التي ارتبطت بذلك العصر أدت إلى حدوث تغيرات جذرية وتطورات واسعة في مجال العلوم الإنسانية ومفاهيم التغيير الاجتماعي، فمن خلال الاكتشافات العلمية والجغرافية والثورات الاجتماعية، والجدل الفلسفي الذي بلغ ذروته في القرن الثامن عشر انبثقت نظريات التطور والتقدم، وبرزت فلسفات جديدة شاملة للحياة والكون.

03 . في الفلسفة الحديثة :

يبدو أن الحركة الفكرية التي شهدتها أوروبا في القرن الرابع عشر كانت تمثل نقطة تحول على جميع المستويات ، الفكرية و السياسية و الإجتماعية ، إذ شهدت ظهور طروحات جديدة مهدت الطريق لثورة إجتماعية إنتهت بخروج أوروبا من مرحلة التخلف إلى مرحلة النهضة ، و هنا يمكننا القول أن التغيير و التطور الذي شهدته أوروبا في العصر الحديث مهد لها الطريق إلى إعادة بعث الحياة بوجه عام ، و في ثوب جديد ، و ذلك من خلال " التحرر من سلطان الكنيسة و رجال الدين ، و من قواعد الأخلاق المتفق عليها ، و من الفلسفة المدرسية التي أتت بها العصور الوسطى " [1] . بمعنى أن النهضة الأوروبية تولدت نتيجة وضع قطيعة مع مختلف المشارب التي كانت سببا

[1] : إبراهيم مصطفى إبراهيم ، من ديكارت إلى هيوم ، دار الوفاء ، الإسكندرية ، ب ط ، 2000 ، ص 46 .

في تعطل حركة الفكر ، و يتجلى هذا بوضوح من خلال إعادة إحياء التراث القديم خصوصا الفلسفة اليونانية ، و كذا حركة الترجمة التي فتحت أفاقا جديدة للنقد و التمحيص ، ما ساهم في ظهور أنساق فلسفية جديدة .

من هذا المنطلق نجد أن التنمية كمفهوم لم يأخذ صورة عملية بقدر ما أخذ يتبلور في شكل اعمال فكرية ساهمت في تحقيقها عمليا ، بحيث اننا نجد مفاهيم محايثة لها كالتغيير و النهضة و التقدم و العقلانية ، هذه المفاهيم عبرت عن حركية كانت غائبة في الواقع الأوروبي .

و على هذا الأساس فإن البدايات الأولى للنهضة تتجلى من خلال بعض الأفكار التي خرجت عن ما كان متداولا ، فعلى سبيل المثال نجد ميكيافلي يخرج عن الوعظ الأخلاقي و الديني لتحديد مواصفات الحاكم الناجح في كتابه الأمير " و لم يجد ميكيافلي بأسا من إسداء النصح للحاكم ، ليحتفظ بسلطانه ، و لكن النصح لم يكن من قبيل الوعظ الديني ، أو تقديم نظرية فلسفية في الأخلاق ، و إنما كان نصحه صورة من تحرر النهضة الإيطالية من قواعد الدين و الأخلاق ".[1] فشهد عصر النهضة حركة الإصلاح الديني التي ثارت على الطاعة العمياء للكنيسة ، و في المقابل نشأ العلم الحديث و نقصد به العلوم الطبيعية و الكيمياء ، و الفلك ، ما أدى إلى الثورة على المناهج القديمة لتقوم على أساس تطبيق المنهج العلمي الحديث ، و المتمثل في الملاخظة و المشاهدات الحسية و التجارب ، ما نتج عنه ظهور نظريات علمية مثبتة تجريبيا " فقد أدى ذلك كله إلى توجيه العقل إتجاها جديدا ، إذ هبط به من عالم الغيب الذي كان يحلق في سمائه و يتخبط في بيدائه ، إلى هذه الطبيعة المحسوسة الواقعية ".[2] و قد كان كل من ديكارت و فرانسيس بيكون اول من نادى بضرورة ملاحظة الطبيعة ، و الأخذ بالتجربة كوسيلة للبحث و التحقيق ، " فلا ينبغي للإنسان أن يقبل شيئا مما يفرض عليه دون أن يختبره بمخبار العقل و يثبت

---

[1] : المرجع نفسه ، ص 49 .

[2] : كرم يوسف ، قصة الفلسفة الحديثة ، مطبعة لجنة التاليف و النشر ، القاهرة ، 1936 ، ص 38 .

بالتجربة ".[3] بحيث نجد هنا أن التغيير الذي شهدته أوروبا بدأ من خلال إعادة الإعتبار للعقل و فهم مختلف الظواهر الطبيعية تجريبيا ، بعيدا عن أشكال التفكير الكلاسيكي المرتبط في أساسه بالنظر في الموجودات غيبيا .

إن هذا الطرح الجديد ساهم بشكل مباشر في ظهور حركة للتنوير التي ستؤدي إلى ثورات إجتماعية تنادي بالحرية و المساواة كأساس لتحقيق عدالة إجتماعية ، من هنا سيبرز تغيير على مستوى المفاهيم السائدة ، هذه الأخيرة أدت إلى ظهور النزعة الوضعية التي تأخذ بالعلم كمصدر وحيد لتحقيق رفاهية الإنسان و سعادته ، إذ يتجلى لنا هذا بوضوح في بروز فكر إقتصادي بديل عن الإقطاع و ظهور النزعة الرأسمالية التي تنادي بضرورة عدم تدخل الدولة في ممارسة النشاط الإقتصادي ، من منطلق أن التدخل في الشؤون الإقتصادية هو تدخل في القوانين الطبيعية .

إن ظهور النزعة الفردانية في الفكر الأوروبي الحديث أسس بشكل أو بآخر لفكرة التطور و التغيير من كونها جعلت من الفرد قوة قادرة على الإبداع و التغيير ، و عليه فإن العقل بصفته ملكة إنسانية فهو قادر على فهم الواقع و تغييره بناء على ما يراه غير موافق لما ينبغي أن يكون عليه هذا الأخير ، من منطلق أن العلاقة بين الفكرة و الواقع تأخذ صورة جدلية " إن القدرة على التفكير السلبي ، هي القوة الدافعة للفكر الجدلي التي تستخدم أداة لتحليل عالم الوقائع من خلال ما فيه من نقص باطن " .[1] و عليه فإن الشيء لا يكون واقعيا ما لم يستطع حفظ وجوده في صراع الحياة و الموت ، الذي يدور بينه و بين أوضاع حياته و ظروفها ، من هنا نجد أنه للنمو مضمون عقلي ، ويعرف هيجل هذا النمو بأنه " تقدم في الوعي بالحرية ".[2] ومنه ستصبح فكرة التقدم حصيلة صراع بين الفكر و الواقع ، بحيث أن الفكر الجدلي يبدأ بالتجربة التي ندرك فيها أن العالم غير حر ، بمعنى أن الإنسان و

---

(3) : مرجع نفسه ، ص 39 ,

(1) : ماركيوز هربرت ، العقل و الثورة ، هيجل و نشاة النظرية الإجتماعية ، ترجمة فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للتأليف و النشر ، ب ط ، 1970 ، ص 18 .

(2) : المرجع نفسه ، ص 19 .

الطبيعة يوجدان على خلاف ما هما عليه ، لأن الفكر لا يطابق الواقع إلا بقدر ما يحول الواقع و يغيره عن طريق فهم بنائه المتناقض ، ذلك لأن فهم الواقع يعنى فهم ما تكون عليه الأشياء في حقيقتها .

من ثمة فالإنسان ليس واقعا تحت رحمة الوقائع المحيطة به ، و إنما هو قادر على إخضاعها لمعيار العقل ، و أن فردية الإنسان تقتضي أن تكون الملكية عنده وسيلة لتحقيق ذاته وأن يكون " للناس جميعا حق متساو في تنمية ملكاتهم البشرية ".[3] غير أن الواقع الفعلي يكشف أن العبودية و اللامساواة هي السائدة ، و أن الناس يفتقرون إفتقارا تاما إلى الحرية و محرومون من كل ما كانوا يملكون ، و عليه فمن الواجب تغيير الواقع غير المعقول إلى أن يصبح متمشيا مع العقل ، بمعنى إعادة تنظيم النظام الإجتماعي القائم ، و القضاء على النزعة الإستبدادية و مخلفات الإقطاع .

إن هذا التصور الذي يقدمه هيجل يعبر عن مأساة الإنسان الأوروبي عموما و الألماني على وجه الخصوص ، الذي اصبح يعاني من واقع إجتماعي لا يعكس آماله و طموحاته في تحقيق الرقي و التطور المنشود . و في ذات السياق نجد أن فلسفات عصر التنوير الفرنسي و الفلسفات الثورية تعتبر العقل قوة تاريخية موضوعية تستطيع بمجرد أن تتحرر من قيود الطغيان أن تجعل من العالم مكانا يتحقق فيه التقدم و السعادة .

يعتقد سبنسر أن المجتمع كائن عضوي له أعضاء للتغذية ، وله دورة دموية ، وفيه تعاون بين الأعضاء ، و عليه فهو ينمو ، و كلما زاد نموا إشتد تعقيدا ، و كلما تعقد إزدادت أجهزاؤه إستقلالا ، ما يعني أن تطور المجتمع يسير على قانون التطور ، " فنمو الوحدة السياسية من الأسرة إلى الدولة ، و نمو الوحدة الإقتصادية من الصناعة

---

[3] : المرجع نفسه ، ص 19 .

المحلية الصغيرة ، و نمو الوحدة السكنية من القرى إلى البلدان الصغيرة إلى المدن ".[1] ما يعني أن تحقيق التطور الإجتماعي ينطلق من مكوناته أي من جزئياته .

و بالمقابل فإن تحقيق العدالة الإجتماعية يكمن في تطور الصناعة في الشعوب الصناعية ، إذ " أن الصناعة تؤدي إلى الديمقراطية و السلام ، و عندما تتوقف سيادة الحرب لحياة الأمم ، ينهض التطور الإقتصادي ".[2] و هنا حسب سبنسير يتحقق التطور الإجتماعي المرتبط أساسا بجملة من الشروط الموضوعية المساعدة على تحقيق هذه الغاية ، و منه نجد أن التنمية في الفكر الغربي الحديث أخذت جملة من الأشكال *

أما آدم سميث فيعتبر من المفكرين الاوائل الذين تجاوزوا العديد ممن سبقه في هذا الموضوع ليعرض برنامجاً اجتماعياً واخلاقياً على اعتبار اجتماعي لقوى السوق من حيث امكانياتها في ضبط تآلف المجتمع ، وتوازنه، إذ نادى من خلال كتاباته الى التخصص بالعمل ، وتقسيمه ، وحرية التجارة . حيث أبرز النزعة النفسانية للفرد المتصفة أساساً بتأمين المنفعة الشخصية ، فقد ظل الانسان في تصور سميث مادياً فردانياً قانونه الأساسي ، لأن الانسان يعمل وشغله الشاغل ما سيعود عليه من كسب من خلال هذا العمل ، وكيف سيقوم بالاستفادة منه في إشباع وتلبية احتياجاته الأساسية المختلفة النفسية والبيولوجية والاجتماعية والثقافية.

وعند استعراض التاريخ نجد أن بحوث المفكرين والفلاسفة لم تهمل ما يخص تنمية الانسان ، وتنمية موارده . ولقد أخذت مسألة التنمية كل مأخذ في علم الأخلاق ومن ابرز فلاسفته الالماني امانوئيل كانط الذي يعتبر الإنسان غاية في ذاته و ليس و سيلة و عليه " لنتصرف في تعاملنا مع البشر ، سواء في أنفسهم أو في غيرهم ، كغاية وليس كوسيلة فقط ". إن هذا البعد الخلاقي الذي يطرحه كانط في جوهر فلسفته يعبر و بحق على أن التغيير و التحول الإجتماعي لا يمكنه في أي حال من الأحوال تجاهل الإنسان بوصفه المعني الأول و الأخير بهذا التغيير .

---

[1] : ويل ديورانت ، قصة الفلسفة ،من افلاطون الى جون ديوي ، ترجمة عبالله المشعشع ، مكتبة المعارف ، بيروت ، لبنان ، ط 01 مجددة ، 2004 ، 293 .

[2] : ول ديورانت ، مرجع سابق ، ص 295

و مع البدايات الأولى للقرن العشرين ، و سيطرة النزعة الفردانية على منطق التفكير ، و جدنا ان الفكر المعاصر بدأ في بلورة مفاهيم جديدة ، عكست ما توصل إليه الإنسان من إكتشافات علمية ساهمت في رقيه و تطوره .

04 . في الفلسفة المعاصرة :

يعد مفهوم التنمية من أهم المفاهيم العالمية في القرن العشرين وقد برز هذا المفهوم بداية في علم الاقتصاد في منتصف القرن العشرين حيث استخدم للدلالة على عملية إحداث مجموعة من التغيرات الجذرية في مجتمع معين بهدف زيادة قدرة المجتمع على الاستجابة للحاجات الأساسية والحاجات المتزايدة لأفراده بالصورة التي تكفل زيادة درجات إشباع تلك الحاجات عن طريق الترشيد المستمر لاستغلال الموارد الاقتصادية المتاحة وحسن توزيع عائد هذا الاستغلال .

ثم انتقل مفهوم التنمية إلى حقل السياسة منذ الستينات في القرن الماضي، حيث ظهر كحقل منفرد يهتم بتطوير الدول غير الأوروبية تجاه الديمقراطية حيث تم تعريف التنمية السياسية بأنها عملية تغيير اجتماعي متعدد الجوانب غايته الوصول إلى مستوى الدول الصناعية، وذلك من حيث إيجاد نظم تعددية على شاكلة النظم الأوروبية تحقق النمو الاقتصادي والمشاركة الإنتاجية والمنافسة السياسية وترسخ مفاهيم الوطنية والسيادة والولاء للدولة القومية [1] ثم تطور مفهوم التنمية ليرتبط بالعديد من الاتجاهات الأخرى مثل البيئة فظهر مفهوم التنمية المستدامة في منتصف الثمانينات والتي تعنى أن تشبع الأجيال الحاضرة احتياجاتها من السلع والخدمات دون أن تنقص من مقدرة الأجيال المقبلة على إشباع احتياجاتها [2]

[1] : عارف نصر، نظريات التنمية السياسية المعاصرة ، المعهد العالمي للفكر الاسلامي ، 1992 ، ص 122 .
[2] : عطية عبد القادر ، اتجاهات حديثة في التنمية ، الدار الجامعية للطبع والنشر ،1999 ، ص 73 .

ثم تطور المفهوم ليشمل جانب آخر هو الجانب الاجتماعي فأصبحت التنمية الاجتماعية والتي تهدف إلى تطوير التفاعلات المجتمعية بين أطراف المجتمع "الفرد – الجماعة – المؤسسات الاجتماعية المختلفة – المنظمات الأهلية" [3] وهذا التصور للتنمية الاجتماعية نجده عند هيجنز الذي عرفها بأنها " عملية استثمار انسانى تتم في المجالات أو القطاعات التي تمس حياة البشر مثل التعليم والصحة والسكان والرعاية الاجتماعية على أساس أن الإنسان هو أساس عملية التنمية " [4].

و نجد كذلك هوبهاوس الفيلسوف وعالم الاجتماع الانكليزي يؤكد هو الآخر في كتابه الحضارة المادية والنظم الاجتماعية عند الاقوام البدائية ، ان هناك نوعاً من الإطراد بين الناحية الاجتماعية ، والاقتصادية في تنمية المجتمعات . و ليس الأمر مقتصراً على جانب من دون آخر و ان احتياجات الانسان من خدمات ورعاية تقع في شكلين :

الأول: خدمات أساسية كالتعليم ، والصحة ، والأمن ، والثقافة ، والعدالة ، والخدمات الاجتماعية والدينية وهي قريبة للجانب الاجتماعي .

الثاني: خدمات عامة كالاسكان ، والمواصلات ، وشق الطرق ، وهي قريبة للجانب الاقتصادي. والشكلين يتصفان في انهما مسيّران لخدمة الانسان .

لقد مر الفكر التنموي بعدة مراحل منذ أن احتلت قضية التنمية أهمية على الساحة الدولية، وذلك بعد الحرب العالمية الثانية وحصول اغلب الدول النامية على استقلالها ويمكن تقسيم هذه المراحل إلى عدة عقود زمنية و هي

أ - العقد الأول للتنمية "منتصف القرن العشرين 1950- 1960 " :

(3) : الغزالي عيسى، الاتجاهات الحديثة في التنمية ،المعهد العربي للتخطيط، مجلة جسر التنمية ،العدد 76 ،2008 ص 52 .
(4) : حسن عيد إبراهيم، دراسات في التنمية والتخطيط الاجتماعي ، دار المعرفة ، 1990 ، ص 49 .

أهم ما يمز الفكر التنموي في هذه المرحلة هو اقتران مفهوم التنمية بالنمو الاقتصادي والخلط بينهما علاوة على التركيز على المؤشرات الاقتصادية وبالتحديد مستوى الدخل، فأصبح مفهوم التنمية "الاقتصادية" يتركز في الزيادة في دخل الفرد والمجتمع

ب - العقد الثاني للتنمية "1960- 1970 " :

أهم ما يميز الفكر التنموي في هذه المرحلة هو الانتقال بمفهوم التنمية إلى حقل السياسة وذلك نتيجة لحصول أكثر الدول النامية على استقلالها، فتركز الفكر التنموي على توجيه هذه الدول نحو الديموقراطية والتحرر وإحداث تغيير اجتماعي بهدف اللحاق بالدول المتقدمة فتم التركيز على إيجاد نظم تعددية مشابهة للنظم الأوروبية وذلك لتحقيق النمو الاقتصادي المشار إليه في المرحلة الاولى كما ظهر مفهوم جديد للتنمية هو "التنمية السياسية"

ج - العقد الثالث للتنمية "1970 – 1980":

اكتسب مفهوم التنمية في هذه المرحلة أبعادا أخرى اجتماعية وسياسية وثقافية بجانب البعد الاقتصادي، وذلك نتيجة للتجربة التي مرت بها معظم الدول النامية التي نالت استقلالها واستطاعت أن تحقق معدلات نمو عالية في مستوى الدخل ولكنها لم تستطيع أن تحقق تنمية فأكدت بذلك أن الزيادة في مستوى الدخل "النمو الاقتصادي" لا تؤدى إلى حدوث تحسن في مستوى الصحة أو التعليم أو البيئة ، من هنا وفى هذه المرحلة بدا التفرقة بين مفهومي النمو والتنمية ففي حين أن النمو الاقتصادي يتحقق بزيادة مستوى الدخل، فان التنمية لن تتحقق إلا بإحداث تغيرات هيكلية في المتغيرات السياسية والاجتماعية والثقافية التي تسود المجتمع ، و في هذه المرحلة ظهر مفهوم مستقل للتنمية الاقتصادية .

د - العقد الرابع للتنمية "1980 – 1990":

أضاف الفكر التنموي لمفهوم التنمية الاقتصادية السابق بعدا آخر لم يؤخذ في الاعتبار من قبل وهو البعد البيئي مؤكدين على أهمية الحفاظ على البيئة عند تحقيق التنمية ، وأضاف الفكر التنموي هدفا آخر للتنمية وهو مراعاة حقوق الأجيال القادمة في إشباع حاجاتها مثلما تسعى الأجيال الحالية في إشباع حاجاتها من السلع والخدمات فظهر مصطلح جديد للتنمية هو "التنمية المستدامة – أو المتواصلة – أو القابلة للاستمرار" .

العقد الخامس للتنمية "1990 – 2000":

كان من متطلبات تحقيق التنمية المستدامة التي ظهرت في العقد السابق هو الاهتمام بالعنصر البشرى وتنميته بحيث يكون قادرا على تحقيق استمرارية في التنمية ومن هنا بدا التفكير في التنمية البشرية والتي استحوذت على اهتمام كبير في هذه المرحلة، إيمانا بان التنمية الاقتصادية لن تتحقق بدون أن يسبقها تنمية بشرية .

فظهر مفهوم التنمية البشرية بأبعاده الثلاثة الصحة والتعليم والدخل وتطور هذا المفهوم أيضا خلال هذه المرحلة ليأخذ في الاعتبار عند تحقيق تنمية بشرية عدم الإضرار بحاجات الأجيال اللاحقة، فظهر مفهوم التنمية البشرية المستدامة الذي يهدف إلى توسيع خيارات الناس وقدراتهم من خلال تكوين رأسمال اجتماعي يلبى حاجات الأجيال الحالية دون أن يضر بحاجات الأجيال اللاحقة ، فتميزت هذه المرحلة بظهور مصطلحي التنمية البشرية والتنمية البشرية المستدامة مع التنبيه من قبل المؤسسات الدولية "الأمم المتحدة" بان مفهوم التنمية أوسع من ذلك إذ من المفروض أن يحتوى على مؤشرات مهمة لم يدرجها مفهوم التنمية البشرية .

العقد السادس للتنمية "بداية الألفية الجديدة :

حدث تغير كبير في مفهوم التنمية منذ بداية الألفية الجديدة فانتقلت مؤشرات ومعايير التنمية من مؤشرات نقدية ومالية إلى مؤشرات الكرامة الإنسانية والمتمثلة في القضاء على الفقر والعدالة في توزيع الدخل – حرية الراى والمشاركة في اتخاذ القرار – انتشار المعرفة فظهر مصطلح جديد للتنمية هو "التنمية الإنسانية"

من خلال العرض السابق لتطور الفكر التنموي يصبح لدينا عدة مصطلحات للتنمية ظهرت نتيجة لتطور هذا الفكر أهمها:

التنمية المستدامة

التنمية البشرية والتنمية البشرية المستدامة

التنمية الانسانية

على ضوء ما تقدم فإن تتبع مسيرة التنمية في الفكر التنموي الحديث نجدها تعكس مسيرة نظريات التنمية نفسها ومسيرة نظريات النمو الاقتصادي ، ذلك أن التنمية هي جزء من كل ، فهي لم تُطرح مستقلة بحد ذاتها . ولقد تطور مفهوم التنمية من عقد إلى عقد مع تطور الأصل ، ولقد تم استخدام أكثر من تعبير للدلالة على مفهوم التنمية ، فلقد استخدم مثلاً في البداية تعبير " تنمية العنصر البشري " أو " تنمية الرأسمال البشري " أو " تنمية الموارد البشرية " أو "التنمية الاجتماعية " الخ ، إلى أن أستقر الرأي حالياً ، أقله على المستوى الفكري ، عند استخدام هذا المفهوم بالشكل الذي حدده الفكر المعاصر.

وفى إطار عرضنا للتنمية رأينا انه من المناسب أن نعرض مفهوم التنمية في الفكر الاسلامى، فبالرغم من أن مصطلح التنمية لم يرد في كتب التراث بلفظه، إلا انه وجد بمرادفات عديدة منها التعمير والعمارة والتثمير والعمران وهو اقربها ، وقد وجدنا أن الفكر الاسلامى قد سبق الفكر التقليدي في مفهومه للتنمية بمصطلحاتها المختلفة ، فقد ورد في كتابات المفكرين المسلمين التركيز على بناء الإنسان كمحور للعملية التنموية باعتباره الكائن الوحيد القادر

على إحداث تغيير وتطوير وذلك بما خصه الله عن بقية الكائنات كما أشار أيضا احد المفكرين المسلمين "الإمام بن حزم" إلى أهمية دور الدولة في التنمية وأشار بن خلدون إلى أهمية العدالة في التوزيع كشرط لتحقيق التنمية وأشار الشاطبي إلى الحفاظ على البيئة عند تحقيق العملية الانمائية .

واستكمالا للموضوع عرضنا تطور الفكر التنموي من مرحلة إلى أخرى حيث أصبحت الحاجة لإعادة التفكير التنموي لزاما ضروريا خاصة مع حتمية العولمة . إن ما نشير اليه هو أن هذا المفهوم شهد في الساحة الفكرية تطورات متعددة فبعد ما كانت التنمية كمصطلح لها علاقة بالاقتصاد ، ظهرت مفاهيم جديدة لها علاقة بالتنمية فأصبحت التنمية تنميات كل منها لها التعريف الخاص بها .

الفصل الثاني : أدلجة التنمية في الخطاب العربي :

لقد مثّلت الحرية والأخوة والمساواة، الّتي كانت محل اهتمام المفكرين وانجدابهم لها دائماً، الشعار المركزي لواحد من أبرز وأشهر مظاهر الحضارة الحديثة، أي الثورة الفرنسية الكبرى. بيد أن هذه الشعارات نفسها كانت في الواقع وسيلة بيد الطبقة الجديدة لمحاربة خصومهم من الاقطاعيين والنبلاء، وتحقيق تطلعاتهم حتّى انّه يمكن القول أن المفكرين كانوا يمثلون المسوّغ المنطقي والعقلاني لتطلعات الطبقة الجديدة في معظم الاحيان .

إذا ما سلمنا أن الانسان يستطيع تبعاً لوعيه وارادته أن يصنع ذاته تبعاً للظروف الاجتماعية والتاريخية، فسيكون من الطبيعي اعتبار هذا التسليم التام أمام هيمنة الغرب ليس منطقياً ولا انسانياً، كما انّ الوقوف غير

المنطقي في وجه الكثير من شؤون الحضارة الغربية أمر غير ممكن ، وإذا ما حصل فهو غير عقلاني وغير مجد أيضاً.

فالخطوة الأولى هي أن نعي الغرب ونتعرف عليه بصورة سليمة. أما من جانب آخر فلا يمكننا التعامل مع التراث ، بصور سلبية لأنه مرتبط بالهوية التاريخية والاجتماعية للأمم، خاصة الأمة الّتي لها حضارة متميزة ، فالتراث تجل لثقافة المجتمع ، وإذا ما قدّر لأمة أن تتغير فانّه ينبغي لها تثبت وجودها وشخصيتها من خلال ارتكازها على هويتها التاريخية، لكي تتمكن من الانطلاق منها.

وعليه فمن الطبيعي انّ التقليد في بعض الأحيان يكون حائلاً دون التغيير والتطور، بيد أن الخروج على التقليد يكون مجدياً إذا كان مسبوقاً بالاتكاء على نوع من التقليد الذاتي، فالغرب حقق تطوره و نمائه بفضل عودته إلى التراث ، إذ عاد المفكرون إلى التراث اليوناني الفكري والفني، وإلى تراث روما الاجتماعي ، كما عاد المتدينون إلى ما كانوا يعتبرونه حقيقة دين المسيح والتراث المسيحي الحقيقي عصر الاصلاح.

لقد كانت هذه العودة ذاتها مصدر الهام لعصر البناء والاعمار،إذن فإذا كنا نريد أن نغير عصرنا عن طريق التخلي عن تراثنا بذريعة الرغبة في الحصول على التنمية الغربية، دون أن نحقق التنمية الحقيقية. وإذا كان نقد التراث واعادة صياغته أمراً ضرورياً فانّ الأمة القادرة على ذلك هي الّتي لها هوية تتميز بها عن الآخر .

و عليه فكيف تعامل المفكرون العرب مع التراث ؟ وهل يمكن تحقيق التنمية في ظل التقيد بما يقدمه الغرب من مشاريع و مناهج ؟ وإذا كان الفكر الغربي قد إستطاع أن يحقق نهظته في ظل وضع قطيعة إبستيمولوجية مع الفكر التقليدي ، فهل هذا يعني أننا ملزمون بإتباع هذا المنهج من أجل تحقيق التنمية ؟ .

المبحث الأول : التنمية و الوعي بالأزمة الإيديولوجية :

إن تاريخنا الحديث ابتداء مما نسميه عصر النهضة هو في صميمه حلقات من ردود أفعال متتالية على التحدي الغربي ، فطرحت منذ بداية القرن الماضي والى الآن مجموعة من الأسئلة التي تقدم بها العديد من المفكرين العرب وغيرهم ، تخص واقع التنمية في البلاد العربية ، والوسائل التي يتعين إتباعها للخروج من التخلف والاجترار والتبعية ، واللحاق بركب الدول التي حققت إنجازات جعلت المسافة بيننا وبينها تزداد اتساعا وبعدا ، حتى غدا السؤال الرئيسي في كل حين ، لا يخرج عن التشكيك في محدودية مجال العقل العربي ، وعقم تفكيره.

وإذا كان العقل هو منتج الأفكار والإبداعات ، فان العلاقة بين العقل وبين الفكر لا تخرج عن نطاق مستوى حركية العقل ومستوى الأفكار التي قد ينتجها ، فكلما كان العقل متطورا متحركا ، كلما كان مبدعا منتجا ومطورا

للأفكار بما يخدم الإنسانية في جميع الأزمنة ، وكلما كان العقل يحكمه الجمود ،كلما كانت الأفكار المنتجة متصفة بالعقم في إحداث التجديد المطلوب الذي تقتضيه مقتضيات الظرف .

لذا فان العجز والاجترار الذي يوجد عليهما العالم العربي ، رغم الإمكانيات التي يتوفر عليها ، يردها اغلب المفكرين الغربيين إلى جمود العقل العربي ، ومحدودية الأفكار التي ينتجها في مجال الإبداع ، والتي لا تتعدى مجال النقل والترديد . هنا فان المقصود عند الغربيين ليس العرب كجنس ، بل موروثهم الثقافي الذي يردونه بالدرجة أولى إلى الإسلام .

فعلى ضوء هذا الوضع الذي يوجد عليه العالم العربي ، اهتم العديد من المفكرين العرب والمفكرين الغربيين ، بإشكالية مستقبل العالم العربي ، التي من أهمها تحديد أسباب تعثر التنمية وانتشار التخلف ، و عليه فإن نفس الأسئلة التي طرحت عند بداية القرن الماضي ،لا تزال تطرح نفسها في بداية الألفية الثالثة ، أي أننا لا نزال في مفترق الطرق ،نتلمس طريق الخلاص، في الوقت الذي قطع فيه الآخر أشواطا يستحيل في ظل المعتقدات والممارسات السائدة ، أن نلحق به ، أو حتى الاقتراب منه .

وهنا يجب الإشارة في هذا الباب أن جميع التحليلات والنظريات التي حاولت إيجاد الإجابة عن السؤال المهم ، كانت تنطلق في علاجها للازمة من زوايا سياسية وإيديولوجية وفلسفية تعكس بؤس الفلسفة ، وبؤس الفكر الذي حدد أو حاول أن يحدد مستقبل التنمية في البلاد العربية ، إذ هناك من ركز في خطابه على المرجعية الماضوية لإبراز الخلاف مع الآخر ، عوض أن يقترح هذا الاتجاه البديل العام ، وبخلاف هذا الاتجاه حاول اتجاه آخر التركيز في تحليلاته على التحديث أو العصرنة السائدين في الغرب ، متناسين الخصوصية والبيئة والتاريخ والموروث الإيديولوجي ، وكأن تحقيق التقدم يتوقف فقط على وصفات جاهزة حتى إذا ما تحققت ،أصبحنا بدورنا في نفس درجات التقدم التي حققها من سبقونا إلى المدنية وليس إلى الحضارة ، وحسب هذا التيار فإنه من السهولة أن نصبح

أوروبيين ، بالاندماج الكامل ،إذا تخلينا عن قيمنا ومعتقداتنا ، أي إذا قطعنا مع موروثنا الإيديولوجي المتعلق بالإسلام ، وبكل ما يشدد على الخصوصية.

إن هذا الاتجاه يرى في الديمقراطية الغربية، المخرج الوحيد لجميع المشاكل التي لا نزال نحترها ، لذا لا غرابة أن يجسد الخلاص في تبني القيم الغربية بكل سلبياتها وليس إيجابياتها .

أما الاتجاه الثالث إضافة إلى الاتجاهين الماضوي والتغريبي ، هو الاتجاه الذي يختصر الاختلاف بيننا وبين الغرب ، في الحصول واستخدام التقنية ، المجردة من أي مدلول أيديولوجي ، أي التركيز على التصنيع رغم دخول هذا الحقل في طور أزمة التنافس بين الصناعات الغربية فيما بينها ،وبينها وبين النمو في الدول الآسيوية و العملاق الصيني الذي يسير بخطى ثابتة نحو السيطرة على العالم اقتصاديا وتكنولوجيا .

وكيفما كان الحال فان هذه الاتجاهات طرحت نفسها كبديل ناجع عن جميع المشاريع العامة التي جربت ، و قادت إلى الفشل والأزمة. إنها بذلك وفي نظر أصحابها تمثل الحل والخلاص اللذان يجعلان العالم العربي يلتحق بمصاف الدول المتقدمة بامتلاكه العلوم والإبداع البناء في جميع المجالات الإنسانية .

وقبل التطرق إلى هذه الاتجاهات أو التيارات الثلاث ، يتعين طرح السؤال التالي : أليست هذه الاتجاهات التي يمكن أن نسميها تجاوزا مدارس ، تعبر عن إيديولوجية معينة ؟ .

يشير البعض من المفكرين إلى وضع مقاربة بين الفكر الغربي و الفكر العربي بحيث يعتقد الجابري مثلا أن هذه العملية تأتي ضمن سياق فكري فلسفي يضع مقدماته بشكل تعسفي ومبرمج . ومنه تكون الأيديولوجية أصدق تعبير عنه ف " الخطاب العربي المعاصر و المعني بمسائل التراث و الحداثة يفتقر إلى العقلانية و النقد ، لذا فإن النهضة في نظره تواجه واقعا أساسيا ، هو واقع التخلف المرتبط باللاعقلانية ، و بالنظرة السعيدة إلى العالم و الأشياء ، بل بالنظرة اللاسببية ، لذلك فإن تحقيق تنمية في الفكر العربي المعاصر يتطلب طرحا عقلانيا لكل قضايا

الفكر"[1] . إذ نجد في الواقع سلسلة من الأزمات التي تكاد أن تكون متلاحقة، وقد تناولها باحثون ومفكرون من العرب، و من غير العرب أيضا، رغم تنّوع مرجعياتهم الفكرية و الثقافية، حيث تناول العديد منهم لدراسة الأوضاع في مراحلها المختلفة، في المجتمع العربي، بكل تطوراتها وتفاعلاتها، وقد تعدّدت الرؤى و الأطروحات في ذلك ، كونها تنطلق من مشارب متنوعة و ترتكز إلى منطلقات فكرية متباينة إلى الحد الذي تصل فيه أحيانا إلى التقاطع في ما بينها، فكان أنْ تعددت المدارس الفكرية والثقافية ، ممّا يعني ظهور مفاهيم جديدة قديمة وآراء تدعم هذه النظرية أو ترفض ذلك الطرح .

01. بدايات عصر الأنوار في الفكر العربي المعاصر :

يبدو أن الموجة الجديدة التي و لجت الواقع العربي في حياته السياسية و الإقتصادية و الإجتماعية ، جعلت من المفكرين العرب ينادون بضرورة تبني العلمانية الأوروبية كأساس لتحقيق نهضة عربية ، بدليل أن أوروبا لم يكن لها هذا التقدم الحاصل لها اليوم دون تجاوز لما هو عائق أمام تحقيق التطور ، و على هذا الأساس فقد اعتبر البعض منهم " أن الإنسان يجب ألا يدين أخاه الإنسان ، لأن الدين علاقة خصوصية بين الخالق و المخلوق ، و الإنسان من حيث هو إنسان فقط ، أي بقطع النظر عن دينه أو مذهبه صاحب حق في كل خيارات الأمة و مصالحها ، ووظائفها الكبرى و الصغرى " [1]. و يعني ذلك انه يجب فصل الدين عن الدولة كضرورة أساسية في ممارسة الإنسان لحقوقه ، باعتباره إنسانا قبل أن يكون متدينا ، و على هذا الأساس فيمكن اعتبار النموذج الغربي قابلا للإقتداء به من أجل تجاوز مظاهر التأخر السائدة .

كما أننا نجد البعض من المفكرين من ينادي و يشير بالقيم التي دافع عنها كل من فولتير و ديدرو و روسو ، فهي بالنسبة إلى سلامة موسى تمثل شرائع جديدة تنادي لتحرير الفكر من قيود القرون الوسيطية ، " يهفوا الذهن إلى ذكرى فولتير ، كلما هبت على الأمة عواصف الظلام التي تقيد الحرية و تسوغ الاعتقال ، و تنمع الكتب و

---

[1] : الجابري محمد عابد ، التراث و الحداثة ، بيروت الدار البيضاء ، المركز الثقافي العربي ، 1991 ، ص 242 .

[1] : كمال عبد اللطيف ، في الفلسفة العربية المعاصرة ، سعاد الصباح ، الكويت ، 1993 ، ط 01 ، ص 54 .

تراقب الصحف ، و تضع الحدود و السدود للعقول ".[2] إن هذا النوع من الخطاب في الفكر العربي إنما يعبر عن الواقع المتخلف للأمة العربية التي تعاني التخلف و التراجع الذي يعود سببه إلى افتقاد الحرية الفكرية و الاجتماعية ، و التي لن تتحقق إلا بالاستناد إلى الفكر الأوروبي كأنموذج ينادي و يسعى إلى تحقيق هذه الغاية

من هنا نجد أن هناك من المفكرين العرب في بدايات عصر النهضة من تبنوا فكرا علمانيا تغريبيا . إن صح هذا القول . من أجل تجاوز حالة الوهن الذي يعانيها الواقع و الفكر العربي ، باعتبار أن الإنسان الأوروبي في هذه اللحظة يمثل مركز الحضارة الإنسانية .

بالمقابل نجد كذلك أن البعض من المفكرين العرب المعاصرين من لديهم إمتداد فكري لسابقيهم ، ما يعني أن الخطاب الأنواري العربي للتيار العلماني تتضمن إيديولوجية مؤطرة ضمن سياق الملابسات السياسية التي تخدم الجناح المسيحي داخل دائرة المثقفين الليبراليين .

إذن فالملاحظة التي تستوقفنا في هذا السياق تعود بنا إلى أهم القضايا التي اشتغل عليها الفكر الكلاسيكي، الذي نقصد به المحاولات الأولى للفكر النهضوي عند المفكرين العرب في نهاية القرن التاسع عشر و البدايات الأولى للقرن العشرين، الذي شهد لحظة الصدمة الناتجة عن ظاهرة الاستعمار التي كان الوطن العربي مسرحا لها و هنا كانت المفارقة ، بحيث أن الحضارة و التطور الذي شهده الغرب كان يقابله الركود و التخلف. و عليه فنحن نكون دائما بصدد استحضار الآخر، و الآخر الأوروبي على وجه التحديد، لأن دور أوروبا كان حاسما وجوهريا في النهضة العربية التي لم تكن بسبب ذاتي، نظرا لأن العرب كانوا في تلك الفترة التاريخية و ما سبقها من فترات انحطاط طويلة، كانوا مستسلمين بإيمان قدري غيبي لحالة التخلف و الانحطاط، و لم يبادروا بالنهضة إلا عندما التقوا بالغرب

[2] : المرجع نفسه ، ص 64

المتقدم الذي اكتشفوا في مرآته مقدار تخلفهم و بالتالي فرض عليهم ذلك التحدي الحضاري الذي استوجب عليهم أن يبادروا بعمل يعيد للعرب مكانتهم الحضارية و العالمية المفقودة.

02 – التوظيف الايديولوجي للتنمية :

منذ أكثر من ثلاثة عقود، والعلاقة بين التراث والحداثة، تشهد جدلاً واسعاً في أوساط النخب العربية. وقد يبدو ذلك أمراً بديهيا، حتى لو نظرنا إلى هذه العلاقة خارج الإطار الإيديولوجي الذي يحدد طبيعة إشكاليتها. إنها نفسها العلاقة التي تبرز للوهلة الأولى بوجهها الإشكالي، لمجرد تصور طرفيها. يصبح الحديث عن التراث والحداثة تقابلياً، لجهة كونهما في وضع المتضايفين. حيث الحديث عن أحدهما يستدعي سؤال وصورة الآخر. وهذا هو الوجه الإشكالي.

وهو الموضوع الذي أثير حوله أكبر وأهم نقاش في الفكر العربي المعاصر، ولا يزال محل جدل حتى الآن. وقد فسر البعض هذا الجدل بعامل الفشل الذريع الذي آل إليه الوضع العربي. بينما تراءى سريان هذا السؤال في الفكر العربي المعاصر للبعض الآخر، كعلامة على ضرب من المحايثة. نظراً لاستمرارية حضور التراث في الوعي العربي الحديث والمعاصر، هذا "بالإضافة إلى أن هذا الاهتمام، نابع من واقع لحظتنا، بوصفها لحظة تعيش على إيقاع السؤال الأعظم، الذي لا يزال مطروحاً بإلحاح في المجال العربي ، ألا وهو سؤال: النهضة" [1]. بمعنى أن الفكر العربي المعاصر لا زال يشتغل بسؤال النهضة التي أصبحت تأخذ دلالة التنمية في الخطاب العربي المعاصر ، بحيث أرجع البعض أسباب هذا التضخم في الاشتغال بسؤال التراث والحداثة، إلى حالة "الإخفاق والانسداد التي ولجتها البلاد العربية منذ مطلع العقد السابع من القرن العشرين بعد أن تعرض مشروع النهضة والتقدم فيها إلى انتكاسة فادحة" [2]. وأيضا ترجع أسباب هذا الانهمام الكبير بمسألة التراث إلى "حالة التأجيل التي مازالت توجد عليها

---

[1] : يقول محمد عابد الجابري في رده على د. سعيد بن سعيد العلوي: "ومع ذلك فأنا أذكر أن الشاغل الإيديولوجي هو شاغل النهضة، شاغل توظيف التراث أو جعله حاضراً في النهضة العربية المعاصرة نحن أيضاً لدينا مشروع مستقبلي لا زلنا نعبر عنه بالنهضة. والنهضة على كل حال، مرتبطة بالجانب الفكري إلى حد كبير

[2] : بلقزيز عبد الإله ، أسئلة الفكر العربي المعاصر، مطبعة النجاح الجديدة-الدار البيضاء المغرب- 2001 ، ط1 ، ص 86.

اليوم أسئلة الماضي ، و إخفاق الحاضر أي حاضر العرب، في إنجاز مطالب النهضة والتقدم والحداثة وسواها، أنتج كل الأسباب لتجديد سلطة التراث بوصفها سلطة ماضٍ لم ينته في حاضر لم يبدأ".[3]

إن الشرط الموضوعي الأهم الذي أذكى هذا الاهتمام بمسألة التراث وعلاقته بالحداثة في الاشتغال النقدي العربي المعاصر، إلى حد جعل البعض يرى فيما تم إنتاجه من نصوص حول التراث في ربع قرن الأخير، "يناظر في الكم ما في حوزتنا -حتى الآن- من نصوص التراث نفسه" .[4]إن الشرط الموضوعي الأهم، هو فيما أدت إليه نكسة حزيران -1967-، تلك التي ضغطت على الفكر العربي المعاصر باتجاه إعادة تأثيث إشكالياته على أرضية من التشخيص الجديد للمشكل العربي. وقد بدا تأثيرها على الوعي العربي واضحاً، رغم كل المحاولات التي حاولت التخفيف من وطأتها النفسية إلى حد أعادت فيه الفكر العربي إلى وضعية الأزمة.

هذه النكسة كشفت "عن أقسى هزائم العرب، ليس بالمعنى العسكري فحسب، وإنما بمختلف الأبعاد الكيانية الأخرى".[5] وهذا ما يؤكد على أهمية حضور الهزيمة في تحليلنا للصراع الإيديولوجي في الفكر العربي المعاصر بوصفه فكراً يحمل انجراحات مرضية على حد تعبير علي زيعور، أو عقلاً في أزمة بين واقع النكسة والهزيمة، وإلحاحية سؤال التحديث "بالمنطق نفسه يمكن فهم ما حدث في السنوات التي أعقبت الهزيمة العسكرية عام 1967، حينما اعتبرها قطاع كبير من الشعب العربي هزيمة لعقل عربي متخلف، ومن ثم بدأ البحث وسط إحباطات مؤلمة، عن تفسير انتهينا فيه إلى الرغبة في تحديث الأداة العسكرية وفنون القتال وإدارة المعارك.

وقد استغلت قلة منا رغبة الجماهير العربية في تحقيق تحديث كامل، لتحقيق حداثة انتهت بنا إلى الارتماء الكامل في أحضان الثقافة الغربية ومنجزات العقل الغربي دون تمحيص أو ترو"[1].

03 . الجديد والقديم في الخطاب النقدي التراثي :

---

(3) : المصدر نفسه، ص 83.
(4) : المصدر نفسه، ص 83.
(5) : الأنصاري محمد جابر، مساءلة الهزيمة، ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت2001، ط1 ، ص 12
(1) : مرجع سابق، ص12.

إن الحديث عن إشكالية العلاقة بين التراث والحداثة في إطارهما الإيديولوجي كما تحدد بعد نكسة حزيران، تحت وطأة التحولات الفكرية والنقدية، وأيضاً تحت وطأة الهزيمة العسكرية. لا يعني أنها إشكالية لم تلق اهتماماً من قبل وفي المجال نفسه. ربما تم تداول الإشكالية في ضوء تعبيرات واصطلاحات مختلفة، وبمستوى من الاستشكال أقل وأخف مما حصل بعد النكسة. و لا يخفى أن عبارة "الحداثة والتراث" ليست عبارة عريقة في التداول العربي الحديث بالمفهوم نفسه الذي يتم تداولها الآن، حتى ولو كان هناك جذر اشتقاقي عربي لمصطلح "حداثة" أو "تراث". لم تحضر العبارة بشحنتها المفهومية والإيديولوجية في أدبيات الإصلاح والنهضة العربية.

لقد كان الاستعمال الأكثر حضوراً، لصالح اصطلاحات ومفاهيم، نظير: التقدم والمدنية وغيرهما، مما له جهة اشتراك مع مفهوم الحداثة في حدود معينة، ما يجعل مفهوم الحداثة أكثر تعقيداً وإيديولوجية من المفاهيم المذكورة.ولو أن استعمال مفهوم الحداثة والتراث على غير حمولته المفهومية في مجال النقد الإيديولوجي العربي المعاصر، فسوف نجد أن سؤال الحداثة مقابل التراث، لها ما يقابلها في الخطاب التقليدي، نظير الأصالة والمعاصرة، التقليد والاجتهاد، الاتباع والإبداع. ففي نهاية المطاف، هو سؤال قديم في الفكر العربي منذ قرون.

ولذا نجد أن المعنى العام للحداثة والتراث، بوصفهما تعبيرين عن واقعين متضايفين، كما تحيل عليهما المفاهيم التقليدية المذكورة، لا يخدم أغراض هذا البحث. وذلك لسبب بسيط جداً، وهو أنه لا نزاع حول الحداثة والتراث بالمعنى العام، وإن بداية النزاع، هو بداية تطور وتشعب المفهوم ذاته، أي بداية تكوّن الإشكالية المذكورة.

03. القطيعة :

يعتبر مفهوم القطيعة جوهريا لفهم طبيعة الصراع الإيديولوجي الذي شهده الفكر العربي المعاصر حول مطلب الحداثة والموقف من التراث. فلا وجود لقراءة جديدة حول التراث، لم تقترب أكثر أو أقل من هذا المفهوم، أو توظفه في سياق نقدها، سواء أكانت المشاريع المهتمة بالتراث تنتمي للمقاربة الإيديولوجية أو المقاربة المعرفية الخالصة، فإن مفهوم القطيعة يحضر بشكل لافت للنظر.

إذن فهو نفسه مفهوم قابل للتوظيف الإيديولوجي بقدر قابليته للتوظيف المعرفي، وعلى هذا الأساس يمكننا القول، بأن مفهوم القطيعة، وإن كان منشؤه علمياً بحتاً وربما جاء ليقطع الطريق على الاختراق الإيديولوجي نفسه للمعرفة، إلا أنه يعتبر أقرب إلى المقاربة الإيديولوجية.

ومع أن هذا المفهوم المتداول في النقد المعرفي والإيديولوجي العربي المعاصر، هو العنصر الجامع لمختلف الخطابات والمشاريع النقدية العربية المعاصرة، إلا أن هناك جانباً كبيراً من الاختلاف في تحديد طبيعة وحيثيات القطيعة. فهل هي قطيعة تامة وجذرية مع التراث، أم هي قطيعة موضعية جزئية انتقائية معه، أم هي قطيعة مع فهم معين للتراث، أم قطيعة مع التراث نفسه. ؟

هنا تحضر ثلاث صور لهذه القطيعة، من خلال ثلاثة مشاريع نقدية، لعلها في تقديرنا، الأكثر أهمية والأوسع من نظرائها. إذا ما دونها لا يعدو كونه سوى اجتراراً للصورة نفسها، أو أنه واقع للنقد الإيديولوجي العربي المعاصر، المناهض لفكرة القطيعة والمقوض لدعواها.

وأعني هنا، ثلاثة مشاريع، لكل من عبد الله العروي ومحاولاته لنقد الوعي التاريخي العربي ، ومحمد عابد الجابري ، ومحمد أركون، في مشروعه النقدي، الهادف إلى إعادة قراءة التراث في ضوء مناهج ألسنية وأنثربولوجية حديثة، في أفق ما يسميه بالإسلامية التطبيقية.

ومع أن المفكرين الثلاثة المذكورين، يقفون على أرضية مشتركة، قوامها النقد والدعوة إلى القطيعة، إلا أن حيثيات هذه القطيعة هي ما يشكل أرضية تمايز بينهم. وذلك بحسب طبيعة التكوين وجغرافيته والإطار المعرفي والمسوغات الإيديولوجية لكل باحث على حدى. ويبدو من خلال فحص فكرة القطيعة بالصورة التي تحضر بها في أعمال أولئك، أن هناك اختلافاً في المداخل فمدخل العروي لمفهوم القطيعة يختلف عن مدخل الجابري ، وأيضاً الأمر نفسه بين الجابري و أركون وهذا يعني، أن وجود ما به اشتراك هذه المشاريع في بعض مفردات الرؤية، لا ينبغي أن ينتهي بنا إلى إعلان ما به اشتراكها على نحو تام، أو يحجب عنا ما به امتيازها في باقي المساحات الأخرى،

فالقطيعة عند العروي، تأخذ معنى الطفرة التاريخية، بالمعنى الذي تذهب إليه المادية التاريخية، ما يجعل من العروي، تاريخانياً.أما القطيعة عند محمد عابد الجابري، فهي تأخذ معنى الثورة المعرفية، أو القطيعة الإبستيمولوجية كما هي عند غاستون باشلار ما يجعل منه بنيوياً.

أما القطيعة عند أركون، فهي تعيش على معطيات الثورة المنهجية الجديدة، التي تمتد إلى مختلف الحقول، في اللغة والتاريخ والاجتماع والنفس. فهي بهذا المعنى قطيعة مع أساليب القراءة والفهم، وهو مفهوم يلتقي مع كافة الأطر المعرفية المتحكمة تداولياً في خطاب الحداثة الغربية، وإن كان من ناحية أخرى المنظور الإبستمي الفوكوني وعموم التقنيات التفكيكية لما بعد الحداثة، إلا أنه يستند إليها دعماً للحداثة لا انتهاكاً لمشروعيتها.

04 - الطابع الايديولوجي لاشكالية العلاقة بين التراث و المعاصرة:

إن إشكالية العلاقة بين التراث و المعاصرة، تمثل مرحلة بداية المشروع القومي العربي، و قد طرحت من جديد مع الأزمة التي يواجهها الواقع العربي. ففي مراحل الأزمة يزداد الفرز و الاستقطاب وضوحاً بين مختلف القوى الاجتماعية و التيارات الفكرية المتعارضة، و يتخذ الأمر مظهر العودة إلى الماضي، إلى التراث القومي بوجه عام و الديني بوجه خاص، و ذلك في محاولة لإعادة التقويم في ضوء اللحظة الحاضرة و بحثاً عن مشروعية تراثية للسلوك في هذه اللحظة الجديدة.

من هنا نجد أن النهضة في الخطاب العربي المعاصر هي قدر الأمة ، غير أنها أصبحت غير مدركة إذ هناك اضطرابا مفهوميا في تحديدها ، و يعود ذلك في معظمه إلى سيطرت الأيديولوجيا على المعرفة بغية تصنيف التاريخ وفق رغباتها، فالخلل في الخطاب العربي عن النهضة صادر عن عدم تبلور مفهوم شامل للنهضة، فبينما يفاخر الفكر العربي المعاصر بابن رشد و يعتبره رائداً فريداً ، نجد أبا يعرب المرزوقي يعكس الاتجاه فيرى أن الرشدية الجديدة أسطورة انفعل بها الفكر النهضوي العربي بتأثير من سخافات أرنست رينان و أن " ابن سينا و الغزالي يمثلان مركز الثقل في الثقافة العربية الإسلامية أولاً ثم في الثقافة الإنسانية ثانياً ، فهما قد وحدا بين كل ما تقدم عليهما في

الثقافتين الفلسفية العلمية و الدينية الصوفية فكان كل ما تلاهما لا يمكن أن يكون إلا نابعاً من أعمالهما إيجاباً أو سلباً في شطري الإسلام السني و الشيعي أولاً ثم في ما يماثلها في الغرب أخيراً البروتستنتي و الكاثوليكي"[1].

إن هذه الثنائية في المعالجة سيتمخض عنها فيما بعد تصور مقولب في ثوب جديد يتمثل في تبني الإيديولوجيا الإشتراكية كوسيلة لفهم التاريخ و التأسيس للنهضة و هذا كنتيجة حتمية لما أفرزته الإمبريالية الإستعمارية من تعسف و إضطهاد ، و كردة فعل عن محاولة تجاوز الطروحات العلمانية، من هنا " تبدو الإيديولوجيا الماركسية أو غيرها من الإيديولوجيات قد وقعت في مأزق واحد ، و هو محاولة فرض عقليتها و خطابها على مجتمعات العصور التي سبقتها و أيضا على المجتمعات التي عاصرتها ، كما حاولت بناء على ذلك تصور المستقبل و التاريخ".[1] و في هذا الإطار نجد الجابري يؤكد أن الإيديولوجيات السائدة في الفكر العربي المعاصر يغلب عليها الدوغمائية سواء كانت ماركسية أو غيرها من الإيديولوجيات " التي سادت الفكر العربي في العقود الأخيرة كانت تفرض على الناس نوعا وحيدا من الرؤية أو قل الرؤية من زاوية واحدة فقط".[2] ما يعني استيراد ايديولوجيات لا تعبر عن واقع تلك المجتمعات و لا عن محيطها ، و هذا ما ينعكس بشكل مباشر على مستوى الخطاب الفلسفي الذي نجده يحاول تشخيص أزمة الواقع العربي بأزمة أشد خطرا ألا و هي أزمة التبني اللامبرر لذلك يعتقد الكثير من المفكرين العرب أن العودة إلى تاريخ العرب قبل حوالي الألف و أربعمائة سنة هي الحل الأنسب لتخليص الأمة من حالة السلبية التي تعيشها حالياً.

و هذا الحل بدوره لايقتصر على مجرد إستعادة القوة و المجد و الشرف بل و يتعدى ذلك إلى التفكير بضرورة قيادة العالم و حكمه وفق القانون الذي كان سارياً في تلك الفترة، متجاهلين وسائل التعايش الحديثة و المتغيرات التي حدثت في العالم في خلال تلك الفترة الممتدة من القرن الأول للهجرة و حتى هذا القرن و مع أننا نحمل صورة

---

[1] : المرزوقي أبو يعرب ، أفاق النهضة العربية و مستقبل الإنسان في مهب العولمة

[1] : زروخي إسماعيل ، دراسات في الفكر العربي المعاصر ، دار الهدى ، بدون طبعة ، ص 130 .

[2] : الجابري محمد عابد ، العقل السياسي العربي ، محدداته و تجلياته ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط 03 ، 1995 ، ص 49

سلبية للقوانين السارية حالياً و التي تضبط سير الحياة إلى أننا أيضاً ضد أن يظل الفرد العربي يحلم بإستعادة القانون الذي وجد قبل الف عام لكي يحكم به العالم في هذا الوقت .

يعتقد محمد عابد الجابري أن الخطاب العربي الحديث و المعاصر لم يسجل أي تقدم حقيقي في أية قضية من قضاياه منذ أن ظهر كخطاب يدعو إلى النهضة ، و بقي هذا الخطاب سجين حلقة مفرغة لينتهي به في الأخير إلى فكر يتطلع إلى العودة لما صنعه السلف في كثير من الجوانب من جهة ، و كذلك إحالة كل قضية على المستقبل من جهة أخرى ، إن هذه العوامل " جعلت زمن الفكر العربي زمنا ميتا يعاني أزمة إبداع ".[3] بمعنى أنه فكر محكوم بنموذج السلف و إلى عوائق ترسخت داخله إذ " أن النموذج السلف هو الذي يتحمل المسؤولية فيما يعانيه الفكر العربي المعاصر من أزمة و فشل ، ذلك أنه سواء تعلق الأمر بالأطروحات الداعية السلفي أو الداعية الليبيرالي أو الداعية الماركسي ، فهناك دوما نموذج سلف يشكل الإطار المرجعي لكل منهم".[1] و عليه فإن عوائق التقدم و الإبداع في الفكر العربي تعود في أساسها إلى تعود إلى ذلك التوظيق غير المبرر لمفاهيم مستقاة من الماضي العربي، أو من الحاضر الأوروبي، بحيث تدل تلك المفاهيم على واقع ليس هو الواقع العربي كالنهضة و الثورة و الأصالة و المعاصرة و الديمقراطية و الشورى و الوحدة العربية و الإشتراكية.

هذه المفاهيم غير محددة في الخطاب العربي من كونها لا تعبر عن الواقع العربي و على هذا الأساس يتضح لنا حقيقة الصراع الإيديولوجي في الفكر العربي الحديث و المعاصر بحيث أن المفاهيم في الخطاب العربي المعاصر و هي مستوردة كما قلنا من الماضي أو من الغرب ، مفاهيم تقوم بوظيفة التمويه و التضليل.

و هنا يصعب علينا تجاوز المجال الذي وضعنا أنفسنا فيه ما دمنا نحن من أراد التفكير في مستقبله من خلال سلفه و ماضيه، إذ أننا و بالعودة إلى بدايات النهضة في سبعينيات و ثمانينيات القرن العشرين نجد أن النهضة في الخطاب العربي المعاصر هي قدر الأمة لا محالة مهما طال بها الزمن، غير أن الزمن مر و النهضة تزداد بعدا و تخلفا

---

(3) : الجابري محمد عابد ، اشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ،ط 02 ، 1990 ، ص 55

(1) : الجابري محمد عابد ، مصدر سابق ، ص 56 .

، بل و بمنطوق هذا الخطاب نفسه أصبحت النهضة سرابا لا يمكن إدراكه مع عودة الاحتلال الأجنبي لجزء جديد من الأراضي العربية المتمثلة في الاحتلال الأميركي للعراق، بالإضافة إلى " أن هناك اضطرابا مفهوميا في تحديد النهضة و مقوماتها، و يعود ذلك في معظمه إلى غلبة الأيديولوجيا على المعرفة بغية تصنيف التاريخ وفق رغباتها.

فالخلل في الخطاب العربي عن النهضة ينبع من عدم تبلور مفهوم شامل للنهضة، و عدم التمييز بين خطوات سياسية أو اقتصادية تندرج في سياق عملية إصلاحية، و بين مسار عملية تنموية متكاملة تأخذ بعين الاعتبار الأبعاد السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية كافة".[1] إذ لا يعقل أن تحدث نهضة ثم تتوقف فجأة ثم يأتي زعيم ملهم لينجز نهضة و يقرر هو نفسه فجأة أن يوقفها.

إن ذلك يعكس عدم الإدراك الكافي لسياق التحولات الدولية و موقع العرب فيها و دورهم و طبيعة تفاعلهم مع العالم، من المسموح به للمواطن العربي أن يتحدث عن الديمقراطية و شروطها و أصولها في فلسطين و العراق الواقعين تحت الاحتلال لكنه من الممنوع أن يتحدث عن الاستبداد الداخلي الذي يعيشه، فالنهضة باختصار هي مسار عملية تنموية متكاملة، و التنمية هنا لا تعني المؤشرات البشرية و الاقتصادية فحسب و إنما تشمل التنمية الإنسانية التي تعرف ببساطة بأنها عملية توسيع الخيارات، و أن الإنسان هو محور تركيز جهود التنمية.

من هنا ظهرت مصطلحات جديدة في الفكر المعاصر لعل أبرزها مصطلح صراع الحضارات و الذي أسس له و تحدث عنه الكثير من المفكرين العرب و الغرب على السواء منذ أوائل سبعينيات القرن الماضي، بدوره يحاول هذا المصطلح أن يبرر سر الهزيمة و التخلف الذي أصاب العقل العربي ممهدين بذلك للإيمان بنظرية المؤامرة التي تحاك على الأمة العربية و هذا مانتج عنه حالة من السلبية في التفكير العربي بالمستقبل برغم الوعي الذي يحاول الكثير من المفكرين زراعته في العقل العربي إلا أن محاولات الخروج بحلول تعود بالفشل عند أول عملية تحديثية أو تصحيحية لأن الأفاق تنغلق أمام هذه المحاولات لعدة أسباب أهمها عدم وجود تجارب سابقة أو ثقافة يمكن أن

---

[1] : المصدر نفسه ، ص 57

نعتمد عليها في رحلة النهوض أو لأن هذا الموروث لازال يحتكم إلا العقلية البدائية التي لم تفصل بعد بين المتغير و الثابت في الفكر العربي.

لذلك يعتقد الكثير من المفكرين العرب أن العودة إلى تاريخ العرب قبل حوالي الألف و أربعمائة سنة هي الحل الأنسب لتخليص الأمة من حالة السلبية التي تعيشها حالياً، و هذا الحل بدوره لايقتصر على مجرد إستعادة القوة و المجد والشرف بل و يتعدى ذلك إلى التفكير بضرورة قيادة العالم بأسره و حكمه وفق القانون الذي كان سارياً في تلك الفترة، متجاهلين وسائل التعايش الحديثة و المتغيرات التي حدثت في العالم في خلال تلك الفترة الممتدة من القرن الأول للهجرة و حتى هذا القرن و مع أني أحمل صورة سلبية للقوانين السارية حالياً و التي تضبط سير الحياة إلى أني أيضاً ضد أن يظل الفرد العربي يحلم بإستعادة القانون الذي وجد قبل الف عام لكي يحكم به العالم في هذا الوقت.

و من ذلك نستنتج أن ذهنية المواطن العربي بحاجة إلى حل الموروث الثابت من تلك الفترة و تغييره بطريقة العمل المتجدد و المتغير من أجل المستقبل و وضع هدف إيجابي يسعى إلى بناء تاريخ جديد بعيداً عن البكاء على أطلال الموروث التاريخي القديم .

المبحث الثاني : الإستعمالات الإيديولوجية للتنمية و أزمة الوعي بالذات :

إن المتأمل في النسق المفاهيمي في الخطاب الحداثوي العربي، يدرك أن معظم المفكرين العرب لم يتجاوزوا التفكير الأيديولوجي في دراستهم للواقع العربي ، إذ نجدهم يطالبون بضرورة وضع القطيعة الإبستيمولوجية كشرط لتحقيق التقدم ، غير أن الممارسة العملية في تحليلاتهم لم تكن بنفس الأطروحات التي يقدمونها .

بناء على ما سبق نجد أن الأيديولوجيا أداة تستند إليها جماعة سياسية تؤمن وتعمل من أجل تحقيق مصالحها فهدف الديمقراطية مثلاً سوف يعني للكاتب وللعامل معاني مختلفة لأن كل منهما سوف يستخدمه لتحقيق غاية مختلفة ومع ذلك يجتمع كلاهما عليه ، وكذا الحال في الليبرالية كمفهوم الحرية فهي تعني للرأسمالي حرية التنافس والإنتاج والتبادل ، وقد تعني للمجتمع المقموع الخلاص من الشمولية التي يعاني و من آثارها كل فرد من أفراده بطرق ونسب مختلفة ، ليصبح مشروع الخلاص منها هو مشروع جميع من يعاني التعسف والاستبداد .

وعليه فالليبرالية هي أولاً فلسفة ، ومع ذلك يمكنها أن تتبلور في أيديولوجيا سياسية عامة ثم مخصصة ، فهي بشكل ما يمكنها أن تكون أيضاً أيديولوجيا بالتعريف العملي العلمي ، وهي أيضاً تريد أن تقيم الدولة والدستور على أساسها , مثلها مثل بقية الأيديولوجيات الشمولية وغير الشمولية ، والفارق يكمن في أن الليبرالية تقيم الدولة على أساس حرية الفرد وحقوقه وحق الاختلاف ، وهو ما يؤسس للمواطنة ، بعكس الأيديولوجيات الشمولية التي تصادر حق الفرد لو تعارض معها ومنه فالأيديولوجيا الليبرالية ما هي إلا نوع من الصياغة الأيديولوجية للفلسفات التي ظهرت ابتداء من القرن السابع عشر، تلك الفلسفات التي أنزلت الإنسان منزلة الصدارة في العالم الحديث ونظرت إليه باعتباره مركز العالم ومصدر السلطة وغاية الوجود .

وعليه فتوظيف الكثير من مفاهيمها توظيفا ايديولوجيا يترجم مصالح بعض الطبقات الاجتماعية، فتحولت هذه العناصر الفلسفية إلى أدوات إيديولوجية تنطوي على عناصر الوعي و تحقيق التطور في المجتمعات الغربية ، أما نحن فسننطلق من الفكر العربي و قراءته للواقع العربي من أجل تحقيق التنمية ،و على هذا الأساس فكيف شخص الفكر العربي في خطابه مشكلة التخلف ؟ و ماهي الآليات التي وظفها من أجل الكشف عن مواطن الخلل التي يعاني منها الإنسان العربي المعاصر ؟ .

01. دور الأيديولوجيا في تجريد مفهوم التنمية :

يبدو أن مسألة الأيديولوجيا ودورها في إعاقة تحرير المفاهيم وحجب إمكانية استخدامها كأدوات تحليل موضوعية للقضايا الاجتماعية وتشخيص ومعالجة إشكالاتها من العوائق التي تمثل أزمة الفكر العربي المعاصر في محاولاته تشخيص عوائق التطور والتنمية ، بحيث نجد أن ماركس في تحليله للأيديولوجيا الرأسمالية إنطلق من نظرة مادية تحيل جميع الظواهر الاجتماعية وإشكالاتها إلى أسباب مادية خالصة، بحيث كشف أن وعي الفرد يتحدد وفق وضعه الاجتماعي أو انتمائه الطبقي مؤكداً أن هذا الانتماء لا يمكن إلا أن يؤدي إلى التحيز الحتمي، وبالتالي تكون الأيديولوجيا وعياً ناتجا عن التحيز الطبقي. وبما أن الطبقة البرجوازية تهيمن على الدولة والمجتمع من خلال النفوذ السياسي والسيطرة الطبقية فهي تعمل على إنتاج ونشر المعرفة التي تعكس مصالحها معيدة بذلك صياغة المعايير الأخلاقية والنظم القانونية بما يتناسب والأيديولوجيا الرأسمالية، فتضلل الرأي العام بحيث يصبح جميع أفراد المجتمع من الطبقات الدنيا ضحايا الاستغلال، أو ضحايا الوعي الزائف الذي يبرر لهم الاندماج في النظام الاجتماعي الاستغلالي أو القبول به أو التعايش معه .

ولو أننا نظرنا في منطق المفكرين العرب إلى الليبرالية التي تعتبر إحدى تعينات الفكرة الحضارية التي نهضت عليها الحضارة الغربية ابتداء من القرن السابع عشر لوجدنا أن ما ينشده من وراء استعادة الليبرالية في شروط عربية

لا يمثل في نهاية المطاف غير دعوة إلى تكرار حقبة منقضية بالنسبة للحضارة الغربية، وإن مثلت الليبرالية في هذه الحالة نقطة ابتداء لا تمثل إبداعا أو إضافة وإنما هي مقدمة قد تفضي بعد مسار طويل إلى نوع من الإضافة والإبداع بتمثل في تجاور الفكرة الحضارة ذاتها التي أقام الغرب عليها حضارته.

وبالمثل فإن المنهج المادي التاريخي الذي لجأ إليه الماركسيون العرب في تحليلهم للتراث العربي الإسلامي والثقافة العربية ينتهي إلى نتائج ايديولوجية مستمدة من طبيعة المنهج المادي الذي هو أحد التعبيرات التي أبدعتها الفكرة الحضارية للأمم الغربية. ذلك أن المنهج المادي، كالمنهج الليبرالي، ينطوي على نتائجه مسبقا. وهكذا تحولت الميثودولوجيا المادية عند الماركسيين العرب إلى إيديولوجيا اشتراكية تجد لها تطبيقات لا حصر لها في المادة المنتزعة من الثقافة العربية الإسلامية خصوصا في مجال تحقيق التطور و التنمية .

وهكذا ينتهي الأمر بنا، بصدد المنهج المادي التاريخي، إلى تحيز إيديولوجي على التراث من خارجه وليس نابعا منه عندما نقرر "أن المنهج المادي التاريخي وحده هو القادر على كشف تلك العلاقة ورؤية التراث في حركته التاريخية واستيعاب قيمته النسبية، وتحديد ما لا يزال يحتفظ منها بضرورة بقائه وحضوره في عصرنا كشاهد على أصالة العلاقة الموضوعية بين العناصر التقدمية الديمقراطية من تراثنا الثقافي وبين العناصر التقدمية والديمقراطية من ثقافتنا القومية في الحضارة ". [1] وهكذا فإن هذه الاستعارة الإيديولوجية ولدت تحيزا منهجيا أصبح بمقتضاه المنهج المادي التاريخي هو وحده القادر على دراسة التراث على النحو الذي يريده له حسين مروة أن يكون.

ولما كان المنهج المختار يجسد متطلبات إيديولوجية بعينها، لم يكن هذا المنهج سوى ضرب من ضروب التحيز المنهجي الذي يلغي الموضوع المدروس أو يتجاهله على الأقل لكون المنهج في هذه الحالة يؤدي إلى نتائج معروفة مسبقا، أي جملة الأفكار والرؤى التي تنطبق على كل تراث وليس على التراث العربي الإسلامي وحده بمقتضى الإيديولوجية المادية التي طورها ماركس وانجلز.

---

[1] : مروة حسين ، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ، دار الفارابي، بيروت ، ج1 ، الطبعة 04 ، 1984، ص12

وما يؤكد انتهاء هذا النوع من التحليلات إلى تحيز يقضي على الموضوع المدروس بالزوال والاضمحلال وبسيادة النزعة الصورية يتجلى في التطبيق غير المحدود للمنهج المستعار بوصفه صورة تلتقط من الموضوع المدروس ما يتسق ومنطقها الخاص، بينما نظر إلى ذلك الجانب من الموضوع الذي يتعذر استيعابه في قلب هذه الصورة المنهجية على أنه بقية تافهة وغير جوهرية. ويصر أصحاب هذه الرؤية المنهجية والأيديولوجية على أن معرفة التراث لابد لها أن تنطلق من الحاضر في جميع الأحوال، إذ أنه "على قدر ما يختلف حاضر كل موقع طبقي عن حاضر الموقع الآخر، وعلى قدر ما تختلف علاقة كل منهما بالماضي عن علاقة الآخر به يختلف التراث نفسه كذلك عند كل منهما، وبالصورة نفسها التي يتسم بها حاضر كل موقع طبقي وترتسم بها علاقته بالماضي وبالصورة نفسها يرتسم التراث أيضا في المنظور الإيديولوجي لكل منها" .[1] ومن ذلك يتبين لنا بأننا أمام إعادة تشكيل التراث والتاريخ والماضي والحاضر وفق منهجية لا تهتم بحقيقة التراث ولا لطبيعة الحاضر، فهي تتجاهل أن العناصر المذكورة كلها نتاج لفكرة حضارية مختلفة هي الفكرة الحضارية العربية و الإسلامية التي يتعين، من أجل القضاء على التحيز المنهجي والإيديولوجي في دراسة مضامينها وتعيناتها التاريخية.

ومن هنا يتبين أننا مضطرين للاختيار بين نزعة صورية تبتلع الموضوع المدروس وتقضي على خصائصه المميزة، بصرف النظر عن المنهج الذي يمكن لنا أن نختار تطبيقه على المادة المدروسة. فسواء كان هذا المنهج منطلقا من رؤية ليبرالية إلى العالم، بكل تنوعاتها التي يمكن أن تعبر عن نفسها من خلال مناهج علمية متعددة، وحتى من خلال رؤية سياسية معينة، أو كان منطلقا من منهج مادي تاريخي هو ذاته قد نشأ في قلب الليبرالية كمتمم لها ومتجاوز لماهيتها، بكل خصائصه ، أي سواء كان منطلقا من الماركسية كما صاغها ماركس وانجلز ذاتهما، أو من اللينينية أو من الستالينية أو من التروتسكية.

وبناء على ما سبق فإن الخطاب الفلسفي العربي المعاصر هو واحد من بين إحدى الفلسفات التي نذرت

---

[1] : المصدر نفسه، ص14

نفسها لاكتشاف الحقيقة في صيغة علمية منظمة ، وعليه فإن الأيديولوجية العربية المعاصرة التي نقدها العروي هي أيديولوجية اغتراب مضاعف اغتراب الفرد العربي في العالم ، أي اغترابه في المجتمع والدولة اللذين يفترض أنهما مجتمعه ودولته، ومن ثم فإن ماهية الأفراد والجماعات والمجتمعات والأمم والشعوب ليست محددة لا قبلياً ولا نهائياً، بل هي بالأحرى متوقفة على إنتاجهم لوسائط وجودهم وأشكاله .

و عليه فالعروي لم ينطلق من نقطة الارتكاز الواقعية التي انطلق منها ماركس، أي من الوجود الواقعي، المباشر، للأفراد الواقعيين، ومن الوجود الواقعي المباشر للمجتمع العربي أو المجتمعات العربية في زمن التحليل، ومن الإنتاج الذي يحدد نمطاً معيناً لفاعلية هذا المجتمع أو هذه المجتمعات، وطريقة محددة للتعبير عنها، بل انطلق من التحديدات الذاتية، من وعي الذات خاصة، ومما يشوب هذا الوعي من التباسات قلما يحيلنا على أسسها الواقعية في حياة المجتمع.

وانطلاقاً من مقدمات ماركس ذاتها، فإننا نجد أن العروي لم يتجاوز مرحلة النفي إلى نفي النفي كما فعل ماركس؛ أي إنه لم يتجاوز النقد الثقافي للثقافة ، ومرجعية الفكر لا يمكن أن تكون الفكر ذاته، بل الواقع الذي ينتجه في عملية تطوره.

ذلك أن " البنية الاجتماعية والدولة تنشئان باستمرار من التطور الحيوي لأفراد معينين كما هم في الواقع، أي كما يعملون وينتجون مادياً. وإن إنتاج الأفكار والتصورات والوعي مختلط بادئ الأمر بصورة مباشرة ووثيقة بالنشاط المادي والتعامل المادي بين البشر، فهو لغة الحياة الواقعية"[1]. فالوعي من ثم هو الوجود مدركاً على هذا النحو أو ذاك، بهذه الدرجة من المقاربة أو تلك، أو بهذه الدرجة من الانحراف أو تلك؛ فنقد البنى والعلاقات القائمة، أي نقد الوجود المادي ونقد العلاقات وأشكال التعامل المادي للمجتمع المعني هو نقطة الانطلاق الواقعية التي يمكن أن تفضي إلى دحض الأفكار والتصورات الوهمية التي يعبر بها المجتمع عن وجوده الفعلي ، إذ أن "

[1] : المصدر نفسه ، ص 24 .

العبارات الجوفاء عن الوعي تنقطع، ويجب أن تحل معرفة واقعية مكانها. وإن الفلسفة لتكف، مع دراسة الواقع، عن أن تكون لها بيئة توجد فيها بصورة مستقلة ذاتياً." [2]إن عملية الإنتاج الاجتماعي، بكل ما تنطوي عليه من دلالات، أعني إنتاج الخيرات المادية وإنتاج الثقافة والقيم والعلاقات الاجتماعية وأشكال التنظيم الاجتماعي والسياسي على السواء. هي أساس العالم الحسي وأساس التاريخ. بهذا المعنى فحسب ترتبط المادية بالتاريخ، وبهذا المعنى فحسب يمكن الحديث عن تصور مادي للعالم وللتاريخ. إن رؤية العرب للتاريخ، كانت ولا تزال، رؤية أيديولوجية.

أراد العروي، في نقده الأيديولوجية العربية المعاصرة وتفنيد الفكر السلفي خاصة، أن يمنح العمل السياسي العربي أيديولوجية حديثة وواقعية تقوم على مبدأي المنفعة والإنجاز معيارين للفكر والعمل، و "دفع العمل السياسي الثوري، التقدمي الغارق في الممارسة إلى الاقتناع بضرورة استيعاب أيديولوجية معينة توحد ذهنياً أعضاء الحزب وتجعلهم نواة المجتمع المرتقب".[1] خاصة ما يتعلق منه بالدولة القومية التي آلت إلى دولة استبداد محدث وكان إخفاقها التقنوي والتنموي لا يقلان عن إخفاقها السياسي وعجزها عن إدارة المجتمع ناهيكم عن تحديثه. ولا سيما أنه انطلق من الدولة، الدولة المستعمرة والدولة الليبرالية والدولة القومية، وظل حبيساً في إطارها، فلم يتعد حدودها إلى أساسها الواقعي إلى المجتمع الذي يفترض أنها شكل وجوده السياسي وتحديده الذاتي.

تتلخص المسألة، إذن، في تبني أيديولوجية عصرية حديثة وثورية، بدلاً من الأيديولوجية العربية المعاصرة، وتبني منطق أو منهج أو نظرية معرفة واقعية، وهذه ثلاثة أسماء لمسمى واحد هو الديالكتيك، كما وصفه لينين. بدلالة هذه الأيديولوجية وهذا المنطق يغدو بوسع العرب أن يعيدوا تعريف ذاتهم و ما ينتجونه فعلاً، الأيديولوجية الحديثة والمنطق الجدلي.

والسؤال هنا، ما المصير الذي انتهت إليه أمم وشعوب تبنت أيديولوجية حديثة (الماركسية) و"نظرية معرفة"

---

[2] : المصدر نفسه، ص 31

[1] : العروي عبد الله ، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،ودار التنوير ، بيروت، 1983، ص 62

كمفهوم من المفاهيم التي تدخل في نسيج الأيديولوجية معنى طبقياً ناجماً عن أثر البيئة الاجتماعية التي نشأ فيها المفهوم، وفرق بين المدلول الطبقي والتمايز الطبقي، وميز في ضوء ذلك ثلاثة تيارات أساسية في الأيديولوجية العربية المعاصرة: الشيخ والسياسي الليبرالي وداعية التقنية؛ يفترض التيار الأول أن أم المشكلات في المجتمع العربي الحديث تتعلق بالعقيدة الدينية؛ ويفترض التيار الثاني أنها تتعلق بالتنظيم السياسي؛ ويفترض الثالث أنها تتعلق بالنشاط العلمي والصناعي. ومن ثم فإن نهضة الأمة وتقدمها واصطلاح أحوالها تتوقف على الإصلاح الديني، في نظر التيار الأول، وعلى الإصلاح السياسي الدستوري، في نظر الثاني، وعلى العلم والتقانة والنشاط الاقتصادي في نظر الثالث. مرجعية التيار الأول هي الإسلام في نقائة الأول عصر الرسول وخلفائه الراشدين، ومرجعية الثاني هي الغرب الليبرالي الدولة الدستورية وحكم القانون وسيادة الشعب ، ومرجعية الثالث هي غرب العلم والتقانة والصناعة.

ويستنتج أن رؤية المفكرين العرب للغرب رؤية غير تاريخية؛ فالغرب يختزل لدى كل منهم إلى أحد وجوهه فحسب أو إلى إحدى مراحل تطوره فقط، فلا تتكون لديهم صورة شاملة مطابقة لواقع الحال[1]. كما رأى أن في صلب كل دعوى مدلولاً طبقياً، "لكنه غير ناشئ عندنا، بل يمكن القول إن ذلك المدلول المستوحى من الخارج هو الذي يساعد المجتمع العربي، دون أن يكون وحده العامل الأول والفعال، على أن يتمايز وتتبلور فيه الطبقات.

لا ينطلق فكر أي من دعاتنا أول ما ينطلق مما يلاحظ مباشرة من عملية التمايز الجارية في مجتمعنا، وإنما يستبق نتائجها المنطقية اعتماداً على ما توحي به إليه بنية خارجية، وبالضبط بنية الغرب لحديث" [2]. ورأى أن كلاً من الشيخ والليبرالي وداعية التقانة كان ينقذ العقيدة الدينية، بصورة مباشرة (الشيخ) أو غير مباشرة (الليبرالي وداعية التقانة اللذان ينفيان بطريقين مختلفين أن تكون العقيدة الإسلامية عاملاً من عوامل الانحطاط، بل الاستبداد، في نظر الأول، وتخلف العلم والصناعة في نظر الثاني).

---

(1) : الشيخ المسلم العربي يحاور نظيره الغربي الذي لم يعد له تأثير يذكر في مجتمعه، فيواجه بذلك وعياً غربياً متقادماً لا يعبر عن حقيقة الغرب الفعلية في زمن الحوار. وكذلك الليبرالي الذي يردد أقوال مفكرين لم يعد لهم تأثير يلحظ في مجتمعاتهم. ، راجع العروي 1995 ص 53 وما بعدها.

(2) : العروي عبد الله ، الأيديولوجية العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، 1995 ، ص 61.

ولنا أن نستنتج أن الأفكار والتصورات والعقائد الدينية وطريقة التفكير التي تنتجها وتعيد إنتاجها هي محور اهتمام العروي، سواء في المواضع التي صرح فيها بذلك أو في غيرها من المواضع. غير أنه، بخلاف ماركس، لم يقاربها بدلالة الديالكتيك والتصور المادي للعالم والتاريخ. فقد كان عمله في هذا الجانب وصفياً وحذراً، إن لم أقل تقيوياً مع أن العلمانية شرط لازم للتحرر، وأن ماهية هؤلاء الأفراد، أو هذه الكينونة هي ما ينتجونه بالفعل، وربط من ثم ما يعبر به أولئك الأفراد عن أنفسهم والطريقة التي يعبرون بها انطلق العروي مما يقوله العرب عن أنفسهم ومحاولتهم تسويغ هذا القول بتأويل ما للآخر الغرب، فغدت مرجعية الفكر خارج المجتمع الذي أنتجه، خارج زمان المجتمع العربي و خارج المكان أيضاً.

فليس ثمة علاقة بين هذا الفكر وممارسة المجتمع التي تعبر عنها الأيديولوجية التقليدية السائدة، بما في ذلك ممارسة الفئات الوسطى. ولذلك لم يكن بوسع العروي أن يقول على غرار ماركس إن العرب أنجزوا فكرياً ما أنجزه الغرب سياسياً.

إن الأيديولوجية العربية المعاصرة التي وصفها العروي كانت ولا تزال تعبيراً مطابقاً لماهية المجتمع العربي، إذا كان الرائز الرئيس هو عملية الإنتاج الاجتماعي؛ وجميع الحقائق السوسيولوجية والسياسية والثقافية وجميع المعطيات الإحصائية تؤكد التأخر التاريخي للمجتمع العربي قياساً بالمجتمعات المتقدمة الأخرى.

ومن ثم فإن المدخل الواقعي للتقدم هو تحديث عملية الإنتاج الاجتماعي ؛ وهنا تكتسي فكرة الدولة الوطنية أوالدولة القومية التي مدحها العروي في صيغتها الناصرية، أهمية خاصة حين تغدو دولة حق وقانون لجميع مواطنيها بلا استثناء، وتعبيراً عن الكلية الاجتماعية وتجريداً للعمومية تعبر عنه سيادة القانون.

وفي اعتقادنا أن نقد هذه "الدولة القومية" القائمة التي ابتلي بها العرب في مصر وسورية والعراق والجزائر وليبيا والسودان مدخل أساسي لنقد الأيديولوجية العربية المعاصرة، لا العكس. فالحقل السياسي، ولا سيما الدولة، بصفتها تحديداً ذاتياً للشعب، هو وهي الشكل السياسي الذي ينتجه المجتمع لوجوده الاجتماعي والاقتصادي

والثقافي والقيمي. و" لكي نتحرَّز من التباسات العقلانية، ولا سيما في صيغتها الوضعانية أو العلموية، أعني النقد الذي ينطلق من معطيات العلم الوضعي الإيجابي ونتائجه، في جميع الميادين، بصفتها مقدمات ضرورية لإنتاج رؤية واقعية مجتمع آخر. " [1]وهنا يكمن الفرق بين المذهب الوضعي والديالكتيك، وبين الوصف والمقارنة من جهة والتحليل والتركيب، والنفي ونفي النفي من جهة أخرى من خارجه.

إحدى أهم المشكلات التي تقلق روح العربي هي مشكلة الهوية أو وعي الذات. وقد أشار العروي إلى تفارق الوعي والواقع ، ثمة مشكلة هوية تلخص رؤية العربي لذاته وللآخر ورؤيته للمجتمع والدولة ورؤيته للتاريخ والاستمرار التاريخي؛ لتلمس هذه المشكلة وتعيين حدودها لا بد من تحديد مفهوم الوعي الذي هو الوجود المادي مدركاً أو محولاً في ذهن الإنسان، بما في ذلك وجود الإنسان ذاته، أو لنقل إنه صورة العالم كما ترتسم في الذهن في شروط اجتماعية معطاة.

فالوعي والوجود مقولتان متلازمتان تشترط كل منهما الأخرى وتحددها شكلاً، إلا إذا كنا نتحدث عن وجود طبيعي خالص بمعزل عن ظهور النوع البشري فالوعي الاجتماعي هو شكل الوجود الاجتماعي؛ فلا يسعنا سوى أن نفترض أن كل مجتمع ينتج شكل وجوده الاجتماعي، أي ينتج هويته أو وعيه لذاته.

هذا الوعي هو بالأحرى تركيب من عناصر تراثية وأخرى واقعية وثالثة مستمدة من المثاقفة مع شعوب أخرى، وهو ما يعين وظيفة العناصر التراثية أو الوافدة في هذا التركيب، وهي وظيفة مثلثة الأبعاد غالباً، تنطوي على بعد يستدعيه الصراع الاجتماعي وتعارض المصالح وآخر معرفي وثالث نفسي؛ ويعين من ثم علاقة الشكل بالمضمون.

اما البعدان الاجتماعي والمعرفي فهما يسهمان غالباً في تحوير الواقع وتأويل التاريخ في المجتمعات المتأخرة والمغلوبة على أمرها، ويسندهما البعد النفسي بقوة، لأنه ملازم لكليهما؛ فتحت كل مستوى اجتماعي أو معرفي

---

[1] : المصدر السابق ، ص 29

يشوي مستوى نفسي و روحي، ولذلك أشار لينين إلى أن للخطأ مصدرين: مصدر اجتماعي (طبقي أو فئوي) يتعلق بمصالح الفئات الاجتماعية المختلفة التي تحدد رؤية كل منها، ومصدر معرفي، غنوزيولوجي، يتعلق بطريقة التفكير أو المنهج أو نظرية المعرفة.

فالهوية في نهاية التحليل تحديد ذاتي يستجيب استجابات متباينة لمطلب العمل والإنجاز أو لمطلب التأمل والفهم. و لا نبالغ إذا قلنا إن وظيفة العناصر المختلفة التي تتآزر في إنتاج الهوية كانت ولا تزال تتعلق بتملك السلطة والثروة والقوة، في خضم صراع مستميت بين "شرائح الطبقة الوسطى"؛ ولذلك لم يؤد الصراع الاجتماعي عندنا إلى تركيب جديد، بل إلى حالة من التنافي والتعادم فحسب، حيث تمارس السياسة على أنها حرب معلنة أو كامنة [1].

لا شك في استقلال مجالات الحياة الاجتماعية، ولا سيما المجال الثقافي، استقلالاً نسبياً، ولكن تجدر ملاحظة أن درجة استقلال أي من مجالات الحياة الاجتماعية تتحدد بعلاقة طردية مع تقدم المجتمع واستقراره واستقلال مجاله السياسي. ففي المجتمعات المتأخرة والمضطربة والتابعة، كمجتمعاتنا تتداخل مجالات الحياة الاجتماعية فينتج عن ذلك نوع من وعي أيديولوجي ملتبس ينتج ويسوغ اجتماع الرأي والسلطة والثروة في يد واحدة ظلامية وظالمة، حتى حين تصف نفسها بالوطنية أو القومية والتقدمية والثورية.

و عليه فتصنف العروي للماركسية وتقسيمها إلى ماركسية موضوعية وأخرى وضعية وثالثة أيديولوجية وتاريخانية مغلقة أو .غير منفتحة. هي التي يقترحها للمثقف العربي، ولمثقف العالم الثالث عامة، أيديولوجيةَ كفاح؛ وقد أشرنا إلى علاقة الوضعية الإيجابية بالديالكتيك، ونقتبس من الياس مرقص قوله: "الديالكتيك وحده ينصف الوضعية الإيجابية"، ويعين حدودها، والديمقراطية وحدها تنصف الليبرالية. فليس بوسع المثقف العربي اليوم أن

[1] : يلفت النظر قول العروي: لأول مرة وتحت راية اللاأنسية واللاثقافة يتعلم مجتمع بكامله كيف يملأ الزمن بالنشاط ... البورجوازية الصغيرة هذه الهيئة الاجتماعية محدودة الذكاء والهمة، غير مثقفة وغير أنيقة، تمثل مجموعة فئات غير متجانسة أكثر ما تكون طبقة موحدة، ومع كل هذه السلبيات يجب الاعتراف بان الدولة التي اسستها استطاعت عن طريق الضغط والإكراه أن تفرض على عقولنا ما كنا قد نسيناه منذ قرون: الزمن الخلاق والطبيعة الحية والسعي المجدي

يتجاهل الحوار والنقاش الدائرين حول الماركسية على صعيد العالم، أو أن يكون على حياد.

02 - الخطاب العربي المعاصر و أبعاده الإيديولوجية :

لقد أصبح المثقفون العرب يستندون إلى أفكار متباينة بين الاشتراكية و الليبرالية في تحليلاتهم للواقع العربي ، بحيث أن هذه الأفكار تعبر عن أيديولوجيات على علاقة بين النظام السياسي القائم في الدول العربية و علاقة المثقف العربي بهذا النظام إذ أن تسليم النخب الحديثة لتداعيات الواقع السياسي أكد عمق اشكالية التنمية بمحاكاة الواقع والارتداد على الماضي ليحيل إلى انشطار الخطاب الايديولوجي وتعدده، ففي السبعينات كان هناك تيار قومي لا يفصل بين العروبة و الاسلام، وتيار آخر يدمج الاشتراكية بالقومية، وتيار يرى العلمانية توأم القومية .

و بالتالي فقد أصبح الفكر العربي المعاصر يعتمد المرجعية الغربية ، فيما يخص التنظير للتنمية داخل الدولة والمجتمع المدني و هي بذلك ليست وليدة عملية تفكير ناشئة من الواقع المجتمعي بعناصره و من خصوصياته الثقافية والاقتصادية والتاريخية، وإنما هي تتحرك في اطار يحقق التغيير من خلال التعمق في النظام المعرفي الغربي ، حتى اصبح مثقفونا يتحاورون في أي الخطابات المعرفية الغربية يجب أن يتوجهون هل إلى خطاب عصر الحداثة أو ما بعد الحداثة أو كليهما ؟ ، فيما واصل بعضهم نشاطه النقلي المعرفي للغرب ، إذ نلمس هذا الطرح على سبيل المثال لا الحصر عند العروي الذي أراد أن يثبت للتيار الليبرالي العربي أن كل أفكاره هو أيضاً منقولة عن الغرب. إلا أنه يعكس ما هو أكثر من ذلك أي التسليم العملي بالقدر الغربي وبترجمة الغرب.

و كأن العروي في قراءاته للتاريخ و التراث سيقدم لنا جديدا لم يكشف عنه بعد غير أن الذي يقدمه من أفكار في هذا المجال لا يعدوا ان يكون قراءة للتراث بمنطق ماركسي ، و هنا تنكشف لنا طبيعة الأزمة التي أصبح يعانيها المفكر العربي في خطابه الذي يحاول من خلاله التأسيس لفكر تنموي يساهم في إحداث القطيعة بين التخلف و التطور و عليه " يظهر العروي كمترجم وشارح بارع لنظريات هيجل وماركس وأنجلر وماكس فيبر في الدولة، ولا

يشعر القارىء لكتاب العروي أنه يصدر عن خلفية شرقية أو يعبر عن فكرة شرقية، وإنما يحيل إلى فلسفة ماركسية محضة." [1] فالعروي وفقا لهذا المنظور يستند على قناعة مفادها أن هناك إنفصال بين الحاضر والماضي وبين التراث والتجديد، فهو يعتبر أن الإرتباط بالتراث في حد ذاته يعتبر سببا في تخلفنا و أن " إرتباطنا بالتراث الاسلامي في واقع الأمر قد انقطع نهائياً وفي جميع الميادين، لأننا ما زلنا نقرأ المؤلفين القدامى ونؤلف فيهم، إنما هو سراب وسبب التخلف عندنا الغرور بذلك السراب وعدم رؤية بسبب اعتبارنا الوفاء للأصل حقيقة واقعة " [2] و عليه فإن الأزمة هنا تتمثل في إطار إشكالية المرجع في الفكر العربي التي أصبحت تنحصر في تموقع الهوية داخل عملية النقل والاقتباس و كذلك عن البدائل التي نستطيع بها تحقيق فعل التطور و تجسيد تنمية تقوم على ما ينتجه المفكر العربي بهويته و إنتمائه ، إذ أن الميل إلى النقل له خطورته على الهوية ، و على هذا الأساس فإن النظريات والدراسات تحاول قراءة المجتمع العربي قراءة مختلفة عن القراءات النهضوية، إذ نجد أن هشام شرابي يرى أن ازمة المجتمع العربي تكمن في بنيته الأبوية البطريركية وان التغيير الجذري لهذه البنية هو الحل المنشود لإشكالية التخلف.

و مكمن أزمة المجتمع العربي في بنيته العقلية أو الذهنية وفي طبيعة تفكيره ، بحيث ان الثقافة العربية تكرس الاستبداد وتؤكد عليه، ويذهب اليسار إلى أن أزمة العقل العربي تكمن في كونه غير قومي وغير علمي، في حين يرى بعض الإسلاميين أن الحل في إعادة تشكيل العقل وفق المنهج الإسلامي. وفي مقابل هذا الطرح يقدم محمد أركون مشروعه الهادف إلى إعادة تقييم نقدي شامل للموروث الإسلامي والى تحرير العقل من تراكمات هذا الموروث، كي يصبح عصريا وعقلانيا وتاريخيا، بما يمهد لحل أزمة المجتمع العربي في العمق.

ويتوجه محمد عابد الجابري نحو نقد العقل العربي بوصفه جزءا أساسيا وأوليا من كل مشروع للنهضة، باعتبار العقل العربي في حالته الراهنة اكبر عائق أمام النهضة. و أمام هذه التفسيرات التي ترى الأزمة في العقل العربي ، نجد كذلك أن أزمة المفكر العربي على علاقة بالمنهج الذي يعتمده هذا الأخير إذ نجده يستند على مناهج غربية تخدم

---

[1] : غليون برهان ، مجتمع النخبة ، دراسات الفكر العربي ، معهد الإنماء العربي ، بيروت ، ط1، 1986، ص 18

[2] : المرجع نفسه ، ص 188 .

غايات أيديولوجية ، و هذا ما يجعل من قراءة الواقع العربي و حتى التراث العربي تأخذ دلالات أيديولوجية إذ أن نجد التفسير الماركسي يرى أن تحقيق التنمية يتمثل في إعادة الاعتبار للاشتراكية بوصفها رهان المجتمع العربي.

و على هذا الأساس فإن المنهج المادي التاريخي الذي اعتمد عليه الماركسيون العرب في تحليلهم للواقع العربي ينتهي إلى نتائج إيديولوجية مستمدة من طبيعة المنهج المادي الذي هو أحد التعبيرات التي أبدعتها الفكرة الحضارية للغرب ذلك أن المنهج المادي، كالمنهج الليبرالي، ينطوي على نتائجه مسبقا بصرف النظر عن المادة التي يتم تطبيقه عليها.

وهكذا سرعان ما تحولت الميثودولوجيا المادية بين أيدي الماركسيين العرب إلى إيديولوجيا اشتراكية تجد لها تطبيقات لا حصر لها في المادة المنتزعة من الثقافة العربية " إن المنهج المادي التاريخي وحده هو القادر على كشف تلك العلاقة ورؤية التراث في حركته التاريخية واستيعاب قيمته النسبية، وتحديد ما لا يزال يحتفظ منها بضرورة بقائه وحضوره في عصرنا كشاهد على أصالة العلاقة الموضوعية بين العناصر التقدمية الديمقراطية من تراثنا الثقافي وبين العناصر التقدمية والديمقراطية من ثقافتنا القومية في الحضارة " [1] ، فالاستعارة الإيديولوجية ولدت تحيزا منهجيا أصبح بمقتضاه المنهج المادي التاريخي هو وحده القادر على دراسة الواقع على النحو الذي يريده له المحلل العربي المتشبع بالفكر الماركسي أن يكون. ولما كان المنهج المختار يجسد متطلبات إيديولوجية بعينها، لم يكن هذا المنهج سوى ضرب من ضروب التحيز المنهجي الذي يلغي الموضوع المدروس أو يتجاهله على الأقل لكون المنهج في هذه الحالة يؤدي إلى نتائج معروفة مسبقا، أي جملة الأفكار والرؤى التي تنطبق على الواقع العربي بمقتضى الإيديولوجية المادية التي حددها ماركس وانجلز.

وما يؤكد انتهاء هذا النوع من التحليلات إلى تحيز يقضي على الموضوع المدروس بالزوال وبسيادة النزعة الصورية يتجلى في التطبيق غير المحدود للمنهج المستعار بوصفه صورة تلتقط من الموضوع المدروس ما يتسق ومنطقها

[1] : مروة حسين ، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، دار الفارابي بيروت ، ط 04 ، 1984، ص12

الخاص، بينما نظر إلى ذلك الجانب من الموضوع الذي يتعذر استيعابه في قلب هذه الصورة المنهجية والأيديولوجية على أن معرفة الواقع لابد لها أن تنطلق من الحاضر في جميع الأحوال، ولذا يقرر حسين مروة بأنه " هكذا يتكشف أن هذا التراث ليس واحدا. إن التراث يتعدد لأنه منظور إليه من الحاضر، والحاضر متعدد. ونحن نعني هنا بالطبع المنظور الإيديولوجي الطبقي للتراث رغم أن التراث كواقع تاريخي واحد".[2] ومن ذلك يتبين أننا بإزاء مسعى يستهدف إعادة تشكيل التراث والتاريخ والماضي والحاضر وفق منهجية لا تقيم وزنا لحقيقة التراث ولا لطبيعة الحاضر، فهي تتجاهل أن العناصر المذكورة كلها نتاج لفكرة حضارية مختلفة هي الفكرة الحضارية العربية الإسلامية.

ومن ذلك يتبين أننا مضطرين للاختيار بين نزعة صورية فارغة تبتلع الموضوع المدروس وتقضي على خصائصه المميزة، بصرف النظر عن المنهج الذي يمكن لنا أن نختار تطبيقه على المادة المدروسة. فسواء كان هذا المنهج منطلقا من رؤية ليبرالية إلى العالم، بكل تنوعاتها التي يمكن أن تعبر عن نفسها من خلال مناهج علمية متعددة، وحتى من خلال رؤية سياسية معينة ، وعليه فإن ما يميز الفكر العربي ، يمينه ويساره ووسطه هو ذلك التوظيف الإيديولوجي في محاولة تحليله للواقع العربي، وإخضاع شعوبه، وتدجينها لتكون في كل الحالات تابعة، مسيرة باسم ما تعتبره هذه الاتجاهات سلطة النخبة التي تملك الحق في القيادة، والتوجيه، نافية بذلك خاصية إشراك الآراء الأخرى في بناء مسيرة المجتمع نحو التغيير و النماء.

وهكذا تبخرت تلك الشعارات البراقة التي كانت تنادي بها هذه التيارات بما فيها تلك التي تدعي الديموقراطية والحرية والعدالة، لأنها لم تمارسها حتى في تنظيماتها الحزبية الداخلية، أو في برامجها، مما تولد عن ذلك انفصام واضح بين الأقوال والأفعال، بين ما تدعيه، وبين ما تقوم به فعلا. فكان أن فقدت فكرة النهضة التي كانت تعتبر الكلمة الأكثر تداولا ، بل انقلبت إلى نداءات بعيدة كليا عن هذا الواقع ، و التي عكست المستوى الذي آلت إليه هذه القوى التي كان من المفروض تاريخيا أن تساهم في إنجاز تحولات إيجابية، غير أن شيئا من هذا لم يحدث ، حيث

---

(2) : مروة حسين ، النزعات المادية ، مصدر سابق ، ص 14 .

غرق الجميع في إيديولوجيات ، لازال البعض يراهن عليها حتى الآن، " فالمثقف الليبرالي لم يتمكن من الاندماج عضويا في مجتمعه، مما منعه من إنتاج وعي مجتمعي قادر على التغيير، أما الفكر القومي، ومعه القومية فقد عاش - كما فعل الفكر التقليدي- في ماض عقائدي، لا عقلاني.

ومع أن الفكر القومي رفع في أغلب الأحيان شعار العلمانية، إلا أنه وظف الدين الإسلامي من أجل كسب مشروعية ما لمشروعه " [1]. وبذلك سقطت العلمانية في التسويغ الديني عبر محاولتها علمنة الدين الذي هو في حد ذاته نفيا للعلمانية، لذلك تحولت فكرة النهضة إلى فكرة تنموية تغاضت فيه عن مسائل التخلف والاستبداد والوعي. فالاشتراكية، مثلا، عملت في العالم العربي على تبرير الاستبداد، وقمع الوعي باسم العدالة الاجتماعية، متجاهلة البعد الإنساني والاجتماعي والديني للمجتمعات العربية. " كانت التنمية عملية مشوهة، لم تتمكن من تحديث أسس المعاش الاجتماعي والسياسي، ولم تتمكن من خرق الوعي التقليدي السائد لأنها لم تُبْنى على أساس معرفي حقيقي، بل على تهميش الوعي وتقليد الغرب ." [2]

و عليه نجد أن التنمية في صورتها العملية كانت نتيجة لعملية تنظير مفارقة لما هو معطى فبقيت حبيسة خطابات يغلب عليها الصبغة الإيديولوجية فأسست بذلك للدوغمائية والتسلط الفكري فكان الفكر العربي بذلك حبيس الإيديولوجيا، بحيث كثيرا ما نلمس لديه نزوعا واضحا نحو الإقصاء، والتسلط، وتغييب الحوار سواء منه الداخلي أو بينه وبين من يخالفه الرأي والتوجهو على هذا الأساس نجد أن النظرة التجزيئية والنظرة الإيديولوجية القائمة على ثنائيات نقيضة إما خضوع أو تسلط، أنا أو آخر، ولا تعتمد الحوار القائم على حركة جدلية منهجا وعلى الرغم من أن المنهج اليساري التفكير يرى، نظريا الحركة الجدلية بين الفكر والواقع، وكذا الجدل بين الأفكار بشهادة الواقع أساسا معتمدا، إلا أن نهج التناول اليساري جاء متسقا مع البنية الذهنية الثقافية الموروثة التي هي بنية قبل علمية، على نقيض ما بشر به المنهج الجدلي.

---

(1) : الموصلي أحمد ، تجارب التنوير وإخفاقاتها في العالم العربي: ، مجلة عالم الفكر الكويت ،عدد 03، مارس 2001 ، ص 131

(2) : المرجع نفسه ، ص 131 .

ومن هنا " جاء الخطاب اليساري خطابا أيديولوجيا لا فكرا علميا يتصف بالشمول ومنهجية البحث والنظر. والصفة الأساسية للإيديولوجيا هي أنها تعتمد الإيمان والاكتفاء الذاتي، واللاتاريخية مع تجاوز خصوصيات الزمان والمكان، من تم ترى في نفسها حقيقة منغلقة على نفسها ونهائية ".[1] وهكذا يتبين أن كثيرا مما كان محط نقد واتهام للآخرين، كان بارزا، بل مهيمنا في فكر وعمل هذا التيار. ويبدو أن سيطرة الإيديولوجيا على الفكر قد ساهمت في تعطيل مشاريع التنمية في البلاد العربية، ذلك أن كل اتجاه إيديولوجي قد فسر الأحداث التاريخية والوقائع المحاطة لها حسب منظوره وتأويله الخاص في استبعاد كلي للمستويات الأخرى التي تبدو حسب زعمه غير ذات جدوى.[2] و عليه نجد أن هناك إغفال بخطورة النتائج المترتبة عن هذا المنحى الإقصائي، خصوصا أن هذه التيارات في مجملها تنادي بالعدالة الاجتماعية وتكافؤ الفرص والحرية في الرأي وتداول السلطة.

من هنا نجد أن سيطرة الإيديولوجيا على مشاريع الثقافة والتنمية في العالم العربي قد خلقت لدى المفكرين العرب خطابا مهزوزا يسعى إلى إيجاد الحلول إما في الماضي، أوفي الآخر. وهذا ما يعكس في الحقيقة خللا بنيويا في هذا الفكر بكل اتجاهاته، حيث أصبح لكل مفكر نموذجه، ولكل حزب وثوقيته، ولكل مجموعة إيديولوجيتها التي لا تقهر، ولا ينبغي الخروج عنها أو نقدها، مما تولد عن ذلك صراع دائم بين مختلف هذه الإيديولوجيات، نتجت عنه أزمة أثرت على الحياة الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية بالتخلف حتى وإن بدت في الظاهر حديثة في بعض وجوهها أو خطاباتها.

إذن و بناء على ما سبق نجد أن هناك مأزق ايديولوجي صاحب الفكر العربي في جميع تياراته وولّد ارتدادا الى عصر النهضة يلتمس فيه الشرعية وامكانية استعادة حيويته وانطلاق النهضة العربية من جديد. من هذا المنظور بالذات طرح الفكر القومي تصورا للمستقبل العربي يقوم على اعتبار الوحدة معادلا للنهضة والازمة نتيجة حتمية

---

(1) : جلال شوقي ، اليسار العربي وسوسيولوجيا الفشل، مجلة عالم الفكر الكويت عدد 04، يونيو1998 ص 193

(2) : هناك صراع بين إيديولوجيات، وتيارات عديدة من أبرزها: التيار القومي والتيار اليساري والتيار الاشتراكي والتيار الإسلامي والتيار الليبرالي، إلا أن أهم قاسم مشترك بين هؤلاء هو تخطيء الآخر.

للدولة القطرية. لكن الفكر القومي يسقط في أوهام أيديولوجية تستحيل معها اطروحاته بلاغة لفظية تتماهى فيها المتناقضات، من هنا يدعو رضوان زيادة الى اعادة النظر كليا في فكر النهضة العربية ووضعه ضمن سياقه التاريخي الموضوعي، ما يوجب التمييز بين النهضة كمفهوم وتوجه، وبين المقولات النهضوية المرتبطة بزمانية محددة، و عليه نجد أن هناك مأزق ايديولوجي على مستوى الفكر العربي في جميع تياراته ولّد ارتدادا إلى عصر النهضة يلتمس فيه الشرعية وإمكانية استعادة حيويته وانطلاق النهضة العربية من جديد. من هذا المنظور بالذات طرح الفكر القومي تصورا للمستقبل العربي يقوم على اعتبار الوحدة معادلا للنهضة والأزمة نتيجة حتمية للدولة القطرية. لكن الفكر القومي يسقط في أوهام أيديولوجية تستحيل معها أطروحاته و تتماهى فيها المتناقضات، ويغير المعنى الحقيقي للنهضة .

إن ما نخلص إليه مما سبق أن النهضة العربية لم تأت من الطريق الصحيح بل حاولت أن تتمثل تجربة الغرب في النهضة، فوقع جيل النهضة في التعبية الشاملة، و ممارسة عملية تفكيك مضادة، يبني فيها الفكر العربي المعاصر مرجعه الفكري الخاص، وهويته الخاصة بدلاً من المراوحة في الثنائية العقيمة: الأصالة والمعاصرة، التراث والتحديث، فوعي النهضة الشاملة يبدأ من وعي الذات ومن وعي الهوية المستقلة.

المبحث الثالث : جدلية الانا و الاخر في الخطاب العربي المعاصر :

يرى محمد عمارة أن التيارات الفكرية العربية تستنزف طاقاتها في الصراع ، إذ نجد أن كل تيار يحاول هدم ما يثبته تيار آخر ، ما جعل من الفكر العربي الإسلامي يدور في نقطة الصفر ، بحيث أن هذه التيارات تتحصن بالتقليد ، سواء على مستوى تقليد السلف ، او تقليد الوافد الجديد الذي يختلف عنا ، و عليه أصبحت هذه التيارات تعاني من فقر في الإبداع و التجديد ، و هنا تجدر بنا الإشارة إلى أهم التيارات الفكرية و الثقافية وهي :

أ . *تيار التقليد للموروث :* الذي اعتمد المرجعية الدينية أساسا لتحقيق الصحوة العربية ، و يتجلى ذلك في الحفاظ على الدين و الذات ، غير أن هذا التيار لم يتمكن من منافسة النموذج الغربي المتمثل في التطور الصناعي و ما نتج عنه من مظاهر الاستعمار ، فهو لم يتمكن من فرض وجوده بقدر ما ترك فراغا للوقوع في الاستلاب الحضاري " لقد تحصن هذا التيار بالماضي و من ورائه أفئدة العامة و الجمهور ، فترك الحاضر و عقول النخبة التي صنعها

الاستعمار في مؤسساته الفكرية ، ووفق مناهجه الوضعية " [1] . ما يعني في هذه الحال أن ولادة الفكر العربي المعاصر في هد ذاته كانت قيصرية فالخطاب الذي يعبر عن يبحث في ما كان و لا يأخذ بما هو كائن إنما يعود إلى أن عوامل تكوينه لم تكن طبيعية ، و على هذا الأساس فالأزمة هنا تتمثل في أزمة تكوين العقل العربي و ليست الواقع العربي .

ب . *تيار المحاكاة و التقليد للوافد الجديد* : و قد ظهر مع الحملة الفرنسية على مصر ، إذ كانت تمثل البدايات الأولى في عملية الانفصال عن الموروث ، و استبدال النموذج الغربي بمبادئ الحضارة بمبادئ الإسلامية ، وقد مثل هذا التيار جملة من النخب المثقفة التي كانت لها ميول تغريبية بحكم مرجعياتها غير الإسلامية ، و كأن هذه الفئة من المفكرين حقدا ضمنيا عن ما هو عربي إسلامي ، كما يسميها محمد عمارة ب " التيار الكافر بالشرق ، المؤمن بالغرب " [1] ، و هنا نشير إلى أن هذا التيار حاول تجاوز كل ما له علاقة صلة بالفكر العربي لدرجة يرى بأن محاكاة الغرب يجب أن تكون على كل المستويات بما في ذلك تبني اللغة الإنجليزية التي هي بحق على علاقة بقيم و الحرية . هكذا إذن حاول تيار التعريب الذي يشير بثقافة الغرب أداة لازمة أداة يميز الثقافة العربية الإسلامية .

ج . *تيار الإحياء و التجديد* : الذي يرى أن الحفاظ على ثوابت الأمة التي هويته ضرورة لبناء نهضة عربية و تؤسس حضارة مع الإسفادة من إبدااعات العقل الإنساني في مختلف العلوم الموضوعية الحضارات التي هي مشترك انساني عام " إنهم أرادو مشروعا تجديديا لا يقيم قطيعة مع التراث ، و إنما يتجاوز المتخلف منه ، ذلك الذي تجاوزه التطور و لا يقيم قطيعة مع الحضارات الأخرى " .[2] إن هذه التيارات الفكرية بمختلف مشاربها لم تستطع التأسيس لنهضة عربية ، بقدر ما أثارت إشكاليات أكثر عمقا ، خصوصا مشكلة الهوية و علاقتنا بالآخر ، هذا الإنقسام حول المشروع الحضاري العربي إلى نقطة بدايته ، باعتبار أنه لكل تيار فكري كان يتضمن أيديولوجيا معينة ، كانت سببا في عدم القبول بالآخر الذي يختلف عنا فكريا أو الذي يختلف عنا ثقافة و حضارة و فكرا . هنا سيصبح

---

[1] : عمارة محمد ، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر ، دار الشرق الأوسط للنشر ، القاهرة ، ب ط ، ب ت ، ص 62 ,

[1] : نفس المرجع ، ص 66 ,

[2] : عمارة محمد ، مصدر سابق ، ص 72

التنظير للتنمية في حد ذاته مطبوعا بطبيعة إيديولوجية ، و عليه : فكيف وظفت التنمية كمشروع لتحقيق التقدم و التطور إيديولوجيا ؟ و هل استطاع الفكر العربي المعاصر تجاوز أزمته ؟ .

01 . الآخر و تأثيره على الفكر النهضوي العربي :

يبدو أن النهضة بصورتها العامة تتم من خلال عوامل داخلية و تطورات ذاتية ، بعيدا عن كل تهديد خارجي ، غير أن النهضة العربية الحديثة كانت وليدة الصدمة مع قوة خارجية و مهددة ، تتمثل هذه القوة في الغرب و توسعاته الإستعمارية ، ما جعل من العامل الخارجي هو المحرك الاساسي للعوامل الداخلية سواء كانت اقتصادية أو إختماعية ، التي كانت ما تزال في حالة سكون " يصدق هذا على جميع الأقطار العربية ، كما يصدق على جميع البدايات المقترحة لظهور التيارات النهضوية فيها ".[1] هذه الإزدواجية بين العدو و النموذج في الآن نفسه ستجعل من موقف النهضة العربية من الماضي و المستقبل معا موقفا مزدوجا ، ما سيؤدي إلى جعل قضية النهضة العربية تتخذ وضعا إشكاليا يعبر عن وجود نوع من التوتر و القلق في العلاقة بين الماضي و المستقبل ، و بين التراث و الفكر المعاصر ، و بين الأنا و الآخر .

لقد كان الانشطار الذي يعاني منه الفكر العربي في عصر النهضة و ما بعدها يعبر عن تمزق على الصعيد السياسي و الإيديولوجي ، بحيث نجد أن هناك من كان مع الغرب إيديولوجيا و ضده سياسيا ، و كان هناك من

---

[1] : المرجع نفسه ، ص 27

كان معه سياسيا و ضده إيديولوجيا من جهة ، كما كان هناك تيار في الساحة الفكرية العربية مع الأصولية الإسلامية إيديولوجيا ، و ضد الخلافة العثمانية سياسيا من جهة أخرى .

و هكذا وجدت قوى النهضة العربية نفسها في وضعية معقدة ن في وضعية صراع من أجل الخيارات على الصعيدين الإيديولوجي و السياسي " وضعية كان من سماتها البارزة تحالف بعض فصائل قوى التجديد و النهضة مع خصمها التاريخي الداخلي المتمثل في قوى التقليد و المحافظة ، و تحالف فصائل أخرى من القوى ذاتها مع خصمها الوطني و القومي " . [2] مما زاد مشكل النهضة في الوطن العربي تعقيدا ، لأنه لما كانت النهضة تنطلق من الإنتظام في التراث ، نجد أن الذي يحصل بالفعل هو الصراع من أجل الأصول ، و هذا لإرتباطها بالمحافظة على الهوية ، ما يعني أن عملية العودة إلى الأصول ستصبح مصدرا لتعقيد المشكل و ليس وسيلة من وسائل تجاوز الماضي و الحاضر معا ، و التوجه نحو المستقبل .

وعليه فإننا نجد أن الخطاب العربي المعاصر يعمل على تعطيل الحركية الفكرية ضمن قوالب توظف كما هي ، بمعنى أنها توظف بالمضمون نفسه الذي تحمله من الواقع الذي استخلصت منه ، و هكذا سيصبح الواقع العربي خاضعا للواقع الأوروبي ، سواء كان ذلك سياسيا أو إجتماعيا أو حتى إيديولوجيا .

02 . سؤال التنمية العربية بين التقليد والإبداع :

يبدو أن البعض من المفكرين العرب حاولوا تجاوز الواقع المتردي بمشاريع إصلاحية هدفت للخروج من هذه الأزمة بحيث " إن القضية سواء كانت في إطار إقتصادي أو إطار سياسي أو إطار إجتماعي تتصل بموقفنا نحن أفراد. تتصل بموقفنا كمواطنين أمام المشكلات، إننا عاجزون عن صياغتها فكريا و إذا صيغت بصورة ما فإننا عاجزون عن التصرف في الإمكانيات لحلها " [1] فعملية التنظير و التشخيص في هذه الحالة تكشف لنا عن قصور

---

[2] : الجابري محمد عابد ، اشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 29

[1] : إبن نبي مالك ، تأملات ، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، ط 01 ، 1979 ، ص ص 128 ، 129 .

في عملية إدراك الواقع و معرفة مختلف المعوقات التي تحد من عملية تحقيق فعل التنمية كممارسة ، بحيث ينكشف لدينا هوة فارقة بين تشخيصنا لهذه المشكلات نظريا و العمل على تجسيدها عمليا ، و هنا يقوم العجز و الشعور بنوع من الإغتراب الذي يفرض علينا الإستئناس بنظريات و مناهج جاهزة من الفكر الغربي الذي يعتبر النموذج الأمثل لتحقيق التقدم.

و على هذا الأساس فإن فكرة التبني في بعض صورها، أو حتى فكرة التوفيقية التي سادت مع البدايات الأولى للفكر النهضوي العربي قد تناولها مفكروا النهضة في قراءة مفهوم النهضة من زاوية معرفية خالصة، امتثالاً لشروط النهضة الأوروبية و مراحلها، فوقفوا على العلاقة المطلوبة بين الفكر والنهضة الاجتماعية مستدلين بالنهضة الأوروبية منذ عصر التنوير و حتى الثورة الصناعية، فاعتبروا ذلك قانوناً عاماً و حتمياً على مشاريع النهضة.

و بناء على هذا فقد تبنى النهضويون المثال الأوروبي على الحالة العربية فرأوا بأن مواجهة معضلات النهضة تتم من خلال قراءة الواقع العربي أروبياً، و ذلك عن طريق نقد الموروث الثقافي كأساس للوعي الجديد، إذ اعتبر بعض المفكرين أن حركة التنوير و الوعي لا تتم إلا بتفكيك الموروث الديني السائد، ف" التراث هو كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي، سواء ماضينا أو ماضي غيرنا. سواء القريب منه أو البعيد". [1] بمعنى أن تحقيق فعل النهضة بهذا التصور يتطلب الإنطلاق من إعادة النظر في الموروث الثقافي الذي يشغل المفكر العربي باعتباره مقوم جوهري في عملية البناء التنموي، فقامت النخب التقدمية بنمذجة الواقع العربي بالواقع الأوروبي، عن طريق استعارة أصول الحركة التاريخية الأوروبية التي تبلورت بصورة جلية في القرن الثامن عشر الميلادي، مؤسسة على الظواهر الانسانية خلال فترة العصور الوسطى التي تحيل إلى التشابك بين الانسان و العقيدة ممثلة في رجل الكنيسة. و هنا يحدد لنا الجابري العوامل الاولى المحددة لثنائية الدين والدولة في المرجعية النهضوية العربية على الصورة التالية :

أولاً : استلهام تجربة مثل التجربة الدينية الأوروبية .

---

[1] : الجابري محمد عابد ، التراث والحداثة ، دراسات ومناقشات ، المركز الثقافي العربي، الطبعة 01 ، 1991 ، ص 45.

ثانياً : التعامل مع مشكل الطائفية الدينية .

ثالثاً : ربط النهضة بالفصل بين الدين و الدولة أي استلهام النهضة الأوروبية.

و على هذا الأساس يصبح" الدين الاسلامي من شأن الفرد وحده، فالعلاقة بينه و بين الله علاقة مباشرة تتم بدون توسط، ما يحتاج إليه مثل هذا المجتمع هو فصل الدين عن السياسة، بمعنى تجنب توظيف الدين لأغراض سياسية".[2] إن هذا التصور الذي تقدمه النخب المثقفة و ما تريد بلوغه من فكرة فصل الدين عن الدولة يتجاوز التوظيف السياسي للدين، بل يمتد ليشمل فصل الثقافة و التاريخ والتراث العربي و الاسلامي عن حاضر المجتمع العربي و مستقبله ، إذ أن المشكلة التي أثارها هؤلاء لم تكن لها علاقة بالفكر العربي تاريخيا بحيث أنهم " أتوا بفكرة فصل الدين عن الدولة تقليداً لأوروبا، و أوروبا في معركتها مع الكنيسة لم تفصل الدين عن الدولة، لأن الوحدة السلطوية و التشريعية بينهما لم تكن موجودة لعدم وجود التشريع أصلاً في المسيحية" .[1] ما يكشف لنا أن المفكرين العرب لم يأخذوا بالأبعاد التي سيتنج عن هذا الإستنساخ غير المبرر لما يقدمه الغرب في تنظيرهم للنهضة بإعتبار هذا المفهوم هو الذي كان متداولا في هذه الفترة غير أن فكرة فصل الدين عن الدولة في التنظير الأوروبي كان ناتجا عن جملة من المؤثرات التي رفضت الأخذ بهذا التصور، و هو على وجه الخصوص التضارب الحاصل بين ما توصل إليه العلماء من نتائج كانت تعارض المعتقد الكنيسي و هذا ما أدى إلى ضرورة وضع قطيعة إبستمولوجية بين العلم و الدين، لتتطور المعادلة بعد ذلك إلى الجانب الإقتصادي و السياسي ، و عليه فالدعوة إلى هذا الإعتقاد في الفكر العربي إنما هي" مشكلة لم تكن قائمة لدينا بالأسلوب الأوروبي و لكن تحويرها إلى فصل الدين عن الدولة يعني بالنسبة لنا فصل التشريع و الثقافة بكاملها عن المجتمع، أي إلغاء ماضينا و حاضرنا و مستقبلنا و هذا هو

---

(2) : الجابري محمد عابد ، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط 01 ، 1993، ص 106

(1) : مجلة الباحث العربي ، مركز الدراسات العربية ، عدد 16 ، 1988 ص68

التدمير بعينه" [2]، هذه الصورة التي آل إليها الفكر العربي سينتج عنها تبني تيارات و مذاهب على صلة مباشرة بما ينتجه الغرب من معرفة و تطور خصوصا في المجال الإقتصادي و السياسي الذي سينعكس على الحياة الإجتماعية و ظهور مفاهيم جديدة كالرفاهية .

إن ثقافة النقض التي اتبعتها النخب الحديثة عبر تبني منهج البحث التاريخي و الاجتماعي الغربي المتشكل في مرحلة اشتداد الصراع مع الكنيسة قد تحولت إلى نمط فكري سائد في الفكر العربي، و الناشىء عن استجابة من جانب النخب الحديثة للعلوم الغربية و تصنيمها و اعتبارها قوانين تسري مفعولاتها على باقي المناطق والمجتمعات ليعاد انتاج التخلف و اللا تاريخية، وكما يرى هشام شرابي في هذه الظاهرة " أننا ما زلنا فريسة التمويه الذي حمله إلينا مثقفونا بتقديسهم للتراث الغربي، و الحضارة الغربية و بعجزهم عن اتخاذ أي موقف نقدي صحيح نحوها، فأصبحنا نأخذ بكل ما هو غربي و نرفض كل ما يناقضه في ثقافتنا" [1] و بالتالي فإن الإعتماد على الفكر القومي الأوروبي ليكون وعاءاً لمشروع النهضة و اعتباره قاعدة لارتكاز الخطاب العربي، و إعادة انتاجه بتكييفه مع الواقع المعيش قد شهد مرحلتين، إذ تعتبر الأولى مرحلة التأصيل الممتدة على مدى القرن التاسع عشر بحيث يعتبر رفاعة الطهطاوي نموذجاً بارزاً في هذه المرحلة بوصفه المفكر الذي وضع المعالم الأولى لمركب ثقافي جديد يجمع بين الثقافة العربية و الفكر الحديث في كل موحد بمعنى أن الطهطاوي كان أول من أرسى مركباً ثقافياً، يجمع في داخله مكونين ثقافيين تقليدي وعصري.

أما المرحلة الثانية فتمثل ظهور الفكر القومي الذي تحرر من النظرة التقليدية بحكم تكامل مشروعه، ما يجعل منه خطابا قوميا حداثيا. و عليه فإن المثقفون العرب منذ الطهطاوي رأو بوجوب تمثل المسلك الأوروبي في النهضة و أوربة الشرق، فكان ذلك مأزق النهضة الحقيقي "إن هذا المأزق هو الاعتقاد بأننا لو أخذنا نفس مبادىء الأوروبيين لتقدمنا بمعنى أننا بهذا الاعتقاد ألغينا التاريخ و ألغينا العلاقة التاريخية بيننا و بين الغرب و ألغينا أيضاً كل صيرورة

---

[2] : المرجع نفسه ، ص 68 .

[1] : شرابي هشام – مقدمات لدراسات المجتمع العربي ، الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت 1985 ص 74

المسلسل التاريخي و الاجتماعي الذي أدى في أوروبا إلى ظهور الثورة الصناعية و الثورة السياسية ". [2]لقد أملى هذا الاعتقاد على الفكر العربي النهضوي اعتماد المرجعية الغربية التي دشنت خلال مراحل متعاقبة يمكن اجمالها في عصر النهضة الأوروبية في القرن السادس عشر و عصر الأنوار في القرن الثامن عشر، و عصر الحداثة في القرن التاسع عشر، وعصر ما بعد الحداثة في النصف الثاني من القرن العشرين، فالمأزق الكامن في الفكر العربي النهضوي، أو بتعبير محمد عابد الجابري الصراع المحتدم في الشرق هو بين مرجعيتين، تحاول كل مرجعية الانتصار على الأخرى و لكن ليست حسب تصنيف الجابري "مرجعية تراثية تنتمي إلى الماضي ومرجعية نهضوية تنتمي إلى المستقبل". [3] و إنما بين مرجعيتين ذاتية و أجنبية، مستقلة و تابعة، إن نقل الصراع المرجعي إلى تلك الثنائية العقيمة و المشوهة يعطف بالصراع خارج المسار التاريخي الذي طرحت فيه أول مرة مسألة العلاقة مع الآخر.

إن هذه التصورات الناشئة عن تراكمات التجربة السياسية العربية المعاصرة و ما استنهضت من مدلولات لاشكالية المرجعية في صيغة ثنائيات متقابلة، الأصالة و المعاصرة، القديم والجديد، تحيل إلى أحكام متجنية على طرف لصالح آخر، لتجعل من الماضوية شكلاً من أشكال الرجعية و التخلف و التزمت، فيما تجعل من النهضوية نظيراً للتقدم و العلم و الانفتاح ، و هكذا فالبحث في موضوعية النهضة كما طرحت في بداية المواجهة بين العرب و الغرب كان يعني البحث في سبل الرقي من موقع الأصالة والهوية المميزة، لكي يكون الشرق نداً للغرب، فكان السؤال يدور حول مقدار الاقتباس المطلوب لتلبية شروط الرقي، إلا أن السؤال أخذ بمرور الوقت مساراً مختلفاً مع الشعور العميق بالانكسار أمام الفكر الأوروبي و تكرس معادلة الغرب الغالب و الشرق المغلوب لتنبعث من تلك النتيجة ردود افعال متباينة تشكلت في اطار تيارات معرفية ، تيار الأصالة الذي وجد في العودة إلى الماضي وسيلة للتحصن أمام الغرب ، و تيار المعاصرة الذي آمن بأن الشرق ليست له القدرة على تحقيق النهضة إلا بتجاوز

---

[2] : غليون برهان ، مجلة الوحدة ، تصورات جديدة للنهضة العربية ، العدد 32 ، 1987 ، ص 144

[3] : محمد عابد الجابري – وجهة نظر ، نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 11 .

النظرة التقليدية ، و تيار حاول التوفيق بين الأصالة و المعاصرة، محتوياً مبررات الانقسام و الانفصام بين التيارين بطريقة توفيقية.

03. محاولة استحضار الذات من اجل قراءة التراث :

انطلاقا من ثنائية الذات والآخر أو العرب والغرب انقسم المفكرون العرب المبشرين بالنهضة إلى تيارات فكرية متعددة، اتفقت على ضرورة النهوض والقيام بحركة فكرية واجتماعية تعيد العرب لسالف مجدهم، ولكنهم في المقابل اختلفوا في الطريق الموصلة إلى هذه النهضة .

من هنا يظهر لنا أن النهضة هي محصلة لعملية تغيير واسعة مست جوانب عدة من الحياة العربية، وكما يرى علماء الاجتماع، فإن أي تغيير يكون مدفوعا بعاملين: عامل ذاتي ينبع من الظروف الخاصة لمجتمع معين، وعامل خارجي يكون نتيجة الاحتكاك بالآخر وثقافته التي تؤثر عن طريق عملية التثاقف في الذات وتدفعها نحو التغيير" فالخطاب الذي ينتجه المثقف العربي المعاصر باختلاف إتجاهاته الأيديولوجية و مرجعيته الذهنية و مخياله الاجتماعي هو خطاب اغترابي أو توفيقي " [1] و عليه فالخطاب النهضوي بمختلف دلالاته إنما يتضمن أبعادا أيديولوجية لها خلفياتها ، ما جعل من مسألة التنظير لفعل التنمية تبقى حبيسة ما يقدمه الآخر من أفكار يؤسس عليها المفكر العربي مقولاته ، و بالتالي يغلب عليه هنا التبني لأفكار ليست هي نفسها من البيئة العربية في مكوناتها سواء كانت الفكرية أو حتى الثقافية ، ما يعني في هذه الحالة أنه يحاولة التوفيق بين ما هو قادم من الآخر و ما هو متداول في الواقع العربي .

فعلى سبيل المثال، فإننا نجد أن اقتصاد السوق الذي اعتُبر الخمسينيات من القرن الماضي، من المشروعات والنماذج

[1] : العروي عبد الله ، الأيديولوجية العربية المعاصرة ،دار الحقيقة بيروت ، سنة 1981 ص 31

الاقتصادية التي يمكن الأخذ بها، أجهض عليها المد الثوري في الستينيات، إلا أن عقد الثمانينيات أصدر حكمًا بالعفو عنها، ثم لتصبح في التسعينيات من المفاهيم الاقتصادية التي تحاول الدول العربية أن تتبناها. و عليه أليس من المنطقي للتنمية العربية أن تكون قد بدأت بتبنّي مفاهيم العقلانية، والحرية، والقانون، واحترام الآخر، والشفافية قبل مفاهيم الاستهلاك والإنتاج والاستثمار والربح والخسارة؟

ونحن إذ نتحدث عن نقد وقصور الخطاب التنموي العربي المعاصر، فإننا نقصد في الحقيقة نقد الفكر المنتج له، على اعتبار أن الواقع الاقتصادي المادي -ممثلاً بالمظاهر الإنتاجية السلعية- لا يعكس بالضرورة الواقع الحقيقي لأي فكر تنموي، كما أنه لم يُشكِّل يومًا الواقع الجوهري في بنية أي فكر نهضوي حقيقي ، و نُشير هنا إلى أن سباق الاقتصاديين والفلاسفة العرب وراء النظريات الجاهزة في تحليل التخلف والتنمية جعلهم يغيبون نهائيًا عن تشخيص حالة التخلف العربية، وقد كان السعي السريع نحو التطوير في الوطن العربي، مدعاةً للوقوع في فخ اقتناء مظاهره فحسب. فالفكر التنموي العربي لم يولدِّ سوى سياسات تنموية عشوائية أدت إلى المزيد من التبعية للدول الرأسمالية، وإلى فشل خطط التنمية.

إن الرغبة العربية في تحقيق تصنيع عاجل قادت إلى انتقاء تقنيات أسهمت في تبعية الاقتصاد العربي بدلاً من استقلاله، وهنا نشير إلى أن الاعتماد على النفس لا يعني الانكفاء داخل الحدود أو تحقيق الاكتفاء الذاتي، وإنما يعني أن نحقق مصالحنا الاقتصادية والاجتماعية باستخدام أساليبنا الخاصة، وهو ما يتحقق عن طريق التكامل الاقتصادي، مع مراعاة التلاقح الفكري مع الشعوب والحضارات الأخرى بما هو لصالحنا.

وقد مارست الدول العربية منذ استقلالها السياسي نمطًا تنمويًا قطريًا انعزاليًا مما أسهم في غياب البعد القومي للتنمية، وهو بدوره رسّخ وعّمق من التبعية. ف " التنمية العربية حقًا تنمية بالوكالة نظريًا وعمليًا، فالبيروقراطية تمارسها نيابةً عن الشعب، وتسلمها بدورها إلى مصالح الدول الصناعية، لأنه لا خيار أمامها غير ذلك، نظرًا لغياب

أي مشروع ثقافي وحضاري لديها، ونظرًا أيضًا لانعدام الكفاءة الإدارية والتقنية لديها" [1]. بمعنى أننا لسنا نحن من ينظر لفكر التنمية بل النخبة بمختلف تراتباتها الإجتماعية تعتمد على نماذج تنموية جاهزة وعليه ف" جوهر المعضلة ليس الاختيار بين رأسمالية واشتراكية، بل في دفع المجتمع نحو الإبداع الفني والإنتاجي بحد أدنى من الذاتية التي لا تتحكم فيها أهواء الاغتراب الحضاري" .[2] من هنا ينكشف لدينا أن مشكلة التنمية في الوطن العربي ليست في إختيار النهج الذي نحقق به هذه الغاية بقدر ما يعني تحديد هويتنا و تميزنا في فعل التنمية .

و على هذا الأساس فالمفكر العربي " ركّز اهتمامه على الشكل الخارجي للتنمية والحداثة، وعلى مستويات المعيشة، وأنماط الاستهلاك وتوزيع الدخل، دون أن يُعطي جوهر التنمية الأهمية الكافية" .[1] ما يعني أن الواقع العربي أصبح يعاني جُملة من الاستلابات يمكن أن نلخصها في :

- الاستلاب الاقتصادي: الذي تجسَّد بالتبعية الاقتصادية وتراكم التخلف.

- الاستلاب السياسي: ممثلاً في غياب وقصور الوعي السياسي.

- الاستلاب الاجتماعي: الذي تجسَّد في تخريب التحول الاجتماعي الطبيعي، وعدم إعادة تشكيله.

- الاستلاب الثقافي: وذلك من خلال غياب الموضوعية، والنقد العلمي التاريخي للماضي والحاضر، بالإضافة إلى رفض المنجزات الثقافية للحضارة الغربية.

- الاستلاب الفكري: الذي تجسَّد في غياب الإبداع والابتكار والتجديد.

إن المتتبع للخطاب الفكري العربي المعاصر بجميع أبعاده يتكشف له أنه ينطوي على مستويات مختلفة ، بحيث أنه يتوزع على أرضية فكرية مختلفة من الفكر الليبيرالي إلى الفكر القومي أو الماركسي أو إلى التوجه الديني ، فهناك

---

[1] : قرم، جورج - التنمية المفقودة - دار الطليعة - بيروت - لبنان - الطبعة 02 – 1985 ، ص 120

[2] : مرجع نفسه ، ص 153

[1] : المرجع نفسه ، ص 167

أكثر من فكر يعكس تصورات مختلفة ، و لكنه بالمقابل يحمل هاجسا مشتركا و هو مسالة الهوية و علاقة هذا الفكر بالآخر من جهة ، وكذلك مشكلة العلاقة بين التراث و المعاصرة من جهة أخرى ، و عليه فان موضوع العلاقة بين الحاضر و الماضي أو التراث و المعاصرة ، أو الأنا و الآخر كثيرا ما نجده متداولا في الخطاب العربي المعاصر ، باعتبار أن هذه الثنائية لها علاقة بالتطور و تحقيق التنمية ، إذ نلمس أن نقطة التحول في تاريخ العرب المعاصر يعود إلى هزيمة 1967 بحسب ما يجمع الباحثين ، والتي ساهمت في تشكل تيارات الفكر العربي المعاصر، فقد أرجعت القوى المحافظة ذلك إلى أن المشروع الحضاري المبني على ثقافة الغرب هو الذي هزم ، لتبرر ظهورها من جديد ، و قد ظهر آنئذ ما سمي الحلف الإسلامي الذي كان يهدف أساسا إلى تحويل الأنظار من المشروع الإشتراكي التقدمي إلى ضرورة العودة لأصالتنا ، و كان البعض الآخر يرى في الثقافة السلفية المتخلفة هي سبب الهزيمة .

04 - الحداثة و مسألة الثرات:

لقد تحدث علي حرب عن الثرات ولا سيما الثرات الفكري شانه في ذلك شان الكثير من المفكرين أمثال محمد أركون و محمد عابد الجابري و غيرهم وأشار إلى أهميته وبين مكانته في الحداثة الفكرية الراهنة والسؤال الذي يطرح نفسه هنا ما هي المكانة التي يحتلها الثرات؟

يرى علي حرب أن التراث احتل مكانة كبيرة في العصر الراهن حيث " أن مسالة التراث الفكري أخذت تحتل حيزا كبيرا من اهتمام المثقفين بل هي أضحت محور من محاور الثقافة السائدة " .[1] فعندما نتحدث عن المشروع الحداثي الاركوني يجدر بنا القول أن أركون" يطرح مشكلة الحداثة من خلال منظور التاريخ المقارن للثقافات والعقائد

[1] حرب علي ، الماركسية ودراسة الثرات العربي الإسلامي " الماركسية ودراسة الثرات العربي الإسلامي مناقشة لإعمال حسين المروة والطيب تريز" دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، د ط 1980 ص 131.

والتجارب" أي من خلال التجربة اللاتينية المسيحية والغربية " [2]. فاركون من خلال دراسته للحداثة يتناولها من جانبين جانب عربي متخلف، متقوقع على معتقداته وجانب غربي متقدم بلغ ما بلغ من الحداثة إذ " أن الحداثة الحديثة ولدت في ارض أخرى لا تمت إلى ارض السلام بصلة أي في ارض المستعمرين السابقين الذين ينتمون تاريخيا إلى ديانة أخرى وتراث أخر" .[3] هذه في مجمل القول نظرة أركون للعلاقة بين العالمين العربي والغربي ورؤيته تقوم على أن العالم الغربي صنع حداثته لكن العالم العربي لا يزال يسير بخطى بطيئة نحو التقدم وهو يرفضه لأنه من صنع غربي وجذوره غربية تختلف عن معتقداتنا العربية الإسلامية.

ان نظرة أركون للحداثة الغربية تقوم كما يعرضها علي حرب على أساس أنها انتصار وتفوق العقل الفلسفي والتنويري عن العقل اللاهوتي والنبوي وهو تفوق لم يأتي دفعة واحد. وإنما هو يسير وفق تيار تدريجي وبذلك تحرر العقل البشري. واستقلت الروح " وأصبحت لها حرية التصرف والتعامل وهذا هو الثالوت الحداثي الذي قال به علي حرب المتعلق بالفعل والحرية والتقدم " [1]. وفي هذا الصدد يؤكد آركون أن " الحداثة الاروبية ربتنا منذ القرن الثامن عشر على الأقل فكرة أن العقل تحرر نهائيا من الاكراهات التفسيرية للتحجر الدغمائي لكي يختم المعرفة لذاتها وبذاتها وقالت لنا بان ذلك ممكن في كل مكان يحصل فيه الفصل الجدري بين الدين والدولة وبين الكنيسة والدولة الحيادية". [2]فلما تحررت الذات أصبح للعقل القدرة على التقدم والحرية وصار العقل سيد الموقف كليا. وأصبحت العقلانية هي القول بمرجعية العقل والاعتراف بحاكميته تحت شعار العقلانية كما يرى أركون بلغ الغرب ما بلغ ووصل إلى ما وصل من تحديث مادي .[3]فعلي حرب لم يقبل أن تكون العقلانية وحدها سبب لتقدم الغربي. ووصولهم إلى ما وصلوا إليه فحتى العهد العباسي مورست العقلانية لكن رغم ذلك عاشت الدولة الإسلامية أسوء

---

[2] أركون محمد ، الإسلام والذات، التبين، العدد 3 ، ص 197.

[3] حرب علي ، حديث النهايات المركز الثقافي العربي الدار البيضاء بيروت ،ط1 ، 2000 ص 168.

[1] حرب علي ، حديث النهايات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء بيروت، 2000 ، ط01، ص 168.

[2] : أركون محمد ، الفكر الأصولي، واستمار التأصيل، ط هشام صالح دار ساقي بيروت لبنان، 1999 ، ط.01 ص 14.

[3] : حرب علي ، حديث الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، ص 214.

انحطاط عرفته. فسبب التقدم وبلوغ الحداثة هو ازدهار العقل وخوضه في مجالات متعددة وحتى ولو كان يتخبط في جو من الخرافات.

إن تطور العقل يكون بممارسته بفعالية نقدية لأنه " ثمت مجال هو الأهم يمكن لنا أن نتعلم فيه من الغرب هو كيفية تعامله مع ذاته وطريقة تدبره لأزماته والبارز في هذا المجال من خلال صيرورة العقل الغربي وتجاربه. أن هذا العقل يقيم علاقة نقدية مع ذاته والعودة على أنظمته المعرفية واستراتيجيته العملية لتفكيك نماذجه في الرؤية والتقييم أو لتغير طرقه في التفكير والتقدير" . [4]فالغرب بلغ ما بلغه من وراء نقد العقل لذاته والعودة المستمرة على كل منتجاته بالنقد والتفكيك أي أن هناك صيرورة متواصلة من نقد العقل لذاته ومن نقد النقد.

ونجد أن أركون يقود بنفسه الفكرة القائلة ذلك " أن العجيب المدهش لا يوجد في القران وإنما يوجد على العكس لاستخدام التعقل والذكاء وينبغي أن ينتج ذلك عن عملية تفكيك السنية وأدبية للنص ".[1] وعليه كانت عملية النقد هي تفكيك وتعرية آليات الفكر والذي ولد النظريات المختلفة والتشكيلات المتنوعة من اجل نزع البداهة عنها وتبيان أصلها وتاريخها.

أما فيما يتعلق بالمخطط الذي وضعه أركون لتقدم العالم الغربي فيصفه بأنه نموذج لابد أن يحتذي العالم العربي وان يقتفي خطاه وهذا يتم حسب أركون " بالقفز فوق المنجزات ولا يحرق المراحل وإنما باجتيازها عينا بعين وشبرا بشبر".[2] فاذا رجعنا إلى علي حرب نجده يرفض هذه الفكرة التي قال بها أركون ويهاجمها فثمة " فارق لا ينكر بين المجتمعات الغربية والمجتمعات العربية من نواحي كثير اقلها فارق التصنيع ولكن هذا لا يعني أننا مازلنا خارج العصر كما يضن بعض الحداثين ربما نحن نمارس حداثتنا كمستهلكين أكثر مما نمارسها كمنتجين ولربما نمارسها بالمقلوب

---

(4) : حرب علي ، حديث النهايات، ص 78.

(1) : أركون محمد ، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ت هشام صالح، المركز الثقافي العربي بيروت الدار البيضاء بيروت، ط2، ص223.

(2) : حرب علي حديث الماهية والعقل نحو منطق، ص215.

ولكن نحن نتعاطى بشكل من أشكال مع الحداثة التي أصبحت ظاهرة كونية شاملة ". [3]وعليه فلسنا كعرب مفتقرين إلى الحداثة ولكننا نفتقر إلى مؤهلات تجعلنا قادرين على التعامل معها أو تداركها أو حسن استعمالها.

وعلى أساس ذلك قام بتشبيه رأي اركون الحداثة الغربية عينا عينا وشبرا شبرا بحجة أخيل التي عرضها فيما مضى زينون الايلي. فيما نسميه رهان أخيل والذي اثبت من خلاله امتناع الحركة ومفاده أن أخيل الذي هو أسرع من السلحفاة بكثير لا يستطيع مع ذلك اللحاق بها على الرغم من المسافة بينهما، لان عليه أن يقطع نصفا أولا ثم نصف النصف وهكذا إلى ما لا نهاية من الإنصاف، بمعنى انه على أخيل أن يقطع مسافات لا متناهية، إذا أراد اللحاق بالسلحفاة وهذا من المحالات، ولقد رد " علي حرب "هذا المثال المعروف لينقد رأي أركون السابق لأنه يرى بان بلوغ الحداثة على الطريقة الاركونية يقودنا إلى أن نضع أنفسنا مثلما قي ذلك كمثل برهان زينوني وفي هذا يقول " علي حرب" ولا يخفى أن برهان خادع لان أخيل سبق السلحفاة فعلا ولكن المغزى من إيراد الحجة وإجراء المقارنة هو أننا عندما نقول اليوم بأننا نواكب مسيرة الحداثة إلا إذا اجتزناها شبرا بشر إنما يفكر على طريقة زينزني فنضع أنفسنا بعكس ما لا نصل إلى الهدف".[1]يعني هذا أننا مهماسعينا لبلوغ الحداثة الغربية وقطعنا جميع أشواطها فلن نبلغ الهدف المنشود وسنظل بمثل أخيل نركض في نقطة واحدة ولا نتقدم إلى الإمام والسبب كما يراه علي حرب " لان التفكير في اجتياز الحداثة الغربية سيدفعنا إلى تخطي الحداثة الصناعية وأطوارها مصنعا مصنعا ونموذجا نموذجا في التصنيع بعد أخر وهذا من رابع المستحيلات ذلك أن البشرية تدخل الآن في عصر جديد يتجاوز بكثير عصر الحداثة الكلاسيكية في الفكر والتقليد والاقتصاد والعلاقات المجتمعية".[2]

إن فكرة تتبع مسار الحداثة الغربية نمطا نمطا ونموذجا نموذجا أو الإقتداء بها في كل مراحلها وميادينها، إنما هو قول باطل ومستحيل في نفس الوقت ولذا أردنا بلوغها على هذا النحو فلن يتسنى لنا إدراكها وبلوغها لأننا سنجدها في ذلك الحين حداثة بزي أخر وجديد أو أنها ستتحول إلى ما بعد الحداثة يعني ذلك أن التغير الذي

---

[3] : حرب علي ، الممنوع والممتنع، ص 255.
[1] : حرب علي ، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، ص 217.
[2] : المصدر نفسه و نفس الصفحة.

سنعيشه أو سنفرضه على أنفسنا ليس مقصورا علينا فحسب إنما سيعيشه الغرب كذلك. وسينتقل هو الأخر إلى طور جديد من الحداثة يختلف كل الاختلاف عن تلك التي نطمع في بلوغها ويكون العملية هنا شبيهة بعملية حسابية مفادها عندما نضيف نفس مدة التغير إلى الطرفين تبقى المدة ثابتة وتبقى الهوة بيننا وبين الغرب واحدة، " فالغرب هو وجد لنا ابعد من إبعادنا وعلى هذا الأساس ينبغي التعامل معه دون أن يعني ذلك تقليده أو الرضوخ له بل يعني أن نفهم أسباب قوته وندرك أسرار تفوقه".[3] وعليه يدعو علي حرب إلى ضرورة " التخلص من أسطورة الغرب التقدمي والتعامل معه على أساس وجه لنا، وإنما لابد أن نتعامل معه على أساس نموذج قوة لابد لنا من تحليل أسباب قوته والتعرف عليها، حتى نتخذها نقطة بداية في مشوارنا الحداثي " .[4] وبالتالي فالحداثة الغربية - على الرغم أنها طور يسبقنا بالزمن- فانه يمكننا بلوغها وذلك لا يكون إلا باحتذائها طورا طورا وشبرا شبرا لان في ذلك إجحاف في حق الوقت بالدرجة الأولى وإجحاف لهويتنا بالدرجة الثانية، وإنما كان لابد من تقليد الغرب فإنما الجدير أن نقلده في طرق تعامله مع مشاكله وكيفية تجاوزه لأزماته.

وأمام النمط الحداثي الجديد فمن الجدير أن نغير أسلوب التعامل وطريقة التفكير فلا يمكن أن يفهم العالم اليوم كما كان يفهم من قبل فلكل فضاء وجودي أنماطه الفكرية ولكل ممارسة اجتماعية لغتها المفهومية.[1] وبالتالي نجد أن علي حرب اثر حديثه عن الحداثة الغربية والسبيل إلى بلوغها من طرف العالم العربي وفي اثر عرضه لموقف اركون فيما يتعلق بضرورة اللحاق بالركب الغربي ومسايرته خطوة بخطوة، فهو يعرض موقفه المتمثل في ضرورة متابعة ما يحدث.

ومن هنا ومن كل ما سبق ومن خلال ما عرضناه فانه يمكننا أن نستخلص أن الحداثة هي مفهوم غامض اقرب منه مفهوم واقعي لذلك وجدت في شكلين: حداثة فكرية وتحديث مادي، فلا يمكن فصل إحداها عن الأخرى، لانهما يتدرجان في إطار علاقة جدلية.أن الحداثة عند على حرب ليس ما تم إنجازه أو ما سننجزه إنما هي مشروع

---

(3) : حرب علي ، الممنوع والممتنع، ص 222.
(4) : حرب علي ، المرجع نفسه، صفحة نفسها.
(1) : حرب علي ، المرجع نفسه، صفحة نفسها.

دوما في طور الإنجاز مع اختلاف الأزمنة والأمكنة ومع ما استجد من تغيرات لذلك كانت تجربة إنسانية لا تكتمل لها من الخصائص ما يجعلها كذلك.

05. تناقضات الحداثة العربية:

يبدو أن التنمية من حيث أنها تمثل طرحا شغل المفكرين العرب في خطاباتهم كانت نتاج تصورات فلسفية ارتبطت بمجمل ما تمخضت عنه أفكار التنويريين الذين جعلوا من العقلانية العلمانية، ومن القيم الفردية والنفعية، أساساً وحيداً للتقدم والتطور الحضاري الإنساني، و هي بذلك تمثل مرادفا للحداثة التي أسس عليها الغرب فلسفتهم المعاصرة ، فتمردوا بذلك على القيم والتصورات الدينية والاجتماعية والأخلاقية التي كانت سائدة. وتتجلى تناقضات الحداثة بتناقضات النظريات الاجتماعية والسياسية، كالشيوعية والنازية والليبرالية. فجميع هذه النظريات التي ترتبط بقيم الحداثة، العلمانية والعقلانية والنفعية، ترى أنها تقوم على مناهج علمية تلغي جميع المرجعيات الدينية والقيمية، وتنشد الطبيعة والإنسان بازدواجية التقديس والتفكيك في عالم مادي سحب منه الإله، ونزعت منه القداسة وتفكك الإنسان فيه .

وعليه فإننا نجد أطروحات الحداثة في الخطاب العربي بعيدة عن واقعه و مشكلاته باعتبارها ليست مستوحاة منه، ولأن أصولها تنبع من خارجه. إذاً و كما أنه لا يمكن تعميم الحداثة الأوروبية على جميع المجتمعات، فإنه ليس هناك ما يمكن أن نطلق عليه حداثة عربية طالما أن أصول هذه الأطروحات في العالم العربي مستوحاة من خارجه، أما الحداثة التي مثلت محاولة إيجاد " قطيعة مع المرجعية الدينية والتراثية، كمعيار ومصدر وحيد للحقيقة"[1] . فهي ليست أكثر من محاكاة لما تجاوزته بيئته التاريخية في أوروبة؛ أي أنها ليست فقط خارج مكان وبيئة منشئها، بل أيضا خارج المرحلة التاريخية التي تبلورت عبرها. فلا يمكن إنكار أن المركزية الغربية لمرجعية الحداثة، بكل خصوصياتها الزمانية والفلسفية والاجتماعية، تجعل من الدعوة إلى تعميمها على مجتمعات مغايرة، لا تشاركها بهذه الخصوصيات،

[1] : غليون برهان ، المحنة العربية: الدولة ضد الأمة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1994، ص 214 .

محاولة تؤدي إلى الاغتراب والاستلاب. وهذا ما نلمسه في الخطاب العربي المعاصر، وبذلك تتحول المفاهيم الغربية التي تحدد له ذاته وهويته وتصوراته إلى روافد أيديولوجية وأدوات لتفسير كل شيء تفسيراً كلِّياً حيث يحل الوعي الزائف محل الوعي العلمي.

إن المفكر العربي لا يزال ينظر إلى الآخر على أنه "مصدر المعرفة، مصدر الهوية، أي معرفة ما هو حديث وما هو أصيل في الموضوع العربي، وبذلك فهو يفهم معنى الحداثة والتحديث على أنه " التطلع إلى الغرب ونماذجه. وفي هذه الصيغة حشرت مشكلة هوية الذات. ولم نر حتى الآن مستفيداً من هذه الصيغة غير نظام الهيمنة الغربية، بمركزه الأوروبي ووكلائه المحليين".[2] فالنسق المفاهيمي الذي ينتظم فيه الخطاب قوض المعرفة العلمية وحال دون إنتاج فكر عربي علمي فاعل ومتطابق مع واقعه الاجتماعي، وهذا ما جعله مثقفاً نخبوياً يتعالى على مجتمعه وينبذ تاريخه ويمقت التراث، فالدعوة إلى التأصيل والتمسك بالتراث، في نظر االمفكر الحداثوي، تشد الحاضر باتجاه الماضي، وبالتالي تعيق كل تحرك نحو التقدم وبناء المستقبل، وهذا عمليا ما يفضي إلى الخضوع الدائم "للمؤسسات السياسية أو الدينية أو الاجتماعية التي تمثله".[1] وهكذا فقد نظر الحداثويون العرب إلى الماضي والتاريخ والتجارب السابقة كنقيض للمستقبل ولفكرة التقدم وليس كأساس يبنى عليه المستقبل.

وهذا ما فتح ذريعة تبرير الاستبداد، وجعل أغلب هؤلاء الحداثويين، يرتبطون بالسلطات القمعية والأنظمة الدكتاتورية الثورية التي حكمت باسم التقدم والتحديث. لذلك أن الكثير منهم يعمل على" تمجيد الدكتاتوريات وأنظمة القمع والحروب باسم الغيرة الوطنية والقومية . وهذا ما جعل برهان غليون يعتبر أن أزمة الحداثة هي أزمة الدولة التحديثية التي قادت باسم التقدم والعقلانية والحرية والوطنية إلى عكس أهدافها، فهي لم تعد تلهم أحداً، وظهر فساد مفهومها وبنيتها وممارستها وأهدافها.

لقد حاولت إن استخدام هذه المفاهيم كأدوات تنظيرية لتحليل واقع اجتماعي آخر يسبقه تحرير وتفكيك النسق

---

(2) : الأسعد محمد ، بحثاً عن الحداثة، مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت، 1986، ص 133

(1) : خالدة سعيد، الملامح الفكرية للحداثة، مجلة فصول، عدد 3، 1984، ص 27.

الفكري الذي ترتبط به، وذلك لتفريغها من الحمولات الأيديولوجية التي لا ترتبط دائماً بالواقع الاجتماعي الجديد.

لذلك فقد بينت أهمية تطابق المفاهيم الاجتماعية مع واقع مجتمعها، وناقشت أثر المفاهيم الاجتماعية، و دور الايديولوجيا في إعاقة إمكانية الدراسة الموضوعية والعلمية لأية ظاهرة اجتماعية إذن " نحن إذ نطالب المثقف العربي بمراجعة مؤلمة للذات ، ولجهاز مفاهيمه الذي بات باليا أولا و لايعض – باستثناء الوهم الإيديولوجي – على أي واقع " .[2] و عليه فإننا نلمس في الخطاب العربي سيطرة النظرة الإيديولوجية في عملية قرائتهم للواقع العربي ، ما يعني أن المفكر العربي ينظر إلى واقعه من منطلق انه غير قابل للتغيير ما لم تتحقق فيه جملة من الشروط التي تبدو له موضوعية ، غير أن هذا يعبر بشكل ضمني عن الرغبة في إمتلاك الحقيقة التي يراها هو مقصيا بذلك مختلف الآراء التي تحاول قراءة الواقع من زاوية تعارضه ، و عليه نجد ان الخطاب العربي إقصائي لا يؤمن إلا بما يعتقد صابحه فقط ، ما نتج عن ذلك إنتاج خطابات سجالية و ليست بنائية ، و هذا في حد ذاته يعبر عن الدوغمائية التي شكلتها البنى الإيديولوجية لبنية التفكير عند المفكر العربي .

يعتقد علي حرب أن السؤال الذي ينبغي طرحه هو ليس في ما سبق أن طرح من قبل و المتمثل في لماذا تقدم الغربيون و تأخر المسلمون ؟ بل أن السؤال الجوهري " هو لماذا تتقدم مجتمعات كثيرة شرقية و آسيوية و إسلامية ، فيما لا يحسن العرب التقدم قياسا على الأهداف و الشعارات ، أو قياسا على ما ينجزه الآخرون ؟ "[1] و بناء على الإشكالية التي يطرحها علي حرب نجد أنفسنا هنا أمام مقاربات بين المجتمع العربي و مختلف المجتمعات الأخرى التي استطاعت أن تحقق لذاتها وجودا في عالم معولم ، و أصبحت قادرة على منافسة دول عظمى .

فلا وجود لنماذج صافية في التنمية ، لأن لا وجود في الأصل لهويات صافية أو ثابت ، لا ماضيا و لا حاضرا ، إلا في أوهام أصحابها ، لأن الأمر هو تركيب و تهجين بقدر ما هو تخطَ و تجاوز ، على سبيل التبدل و التغير ، سلبا أوإيجابا ، تراجعا أو تقدما . فكيف و البشرية تدخل اليوم في عصر الإعتماد المتبادل و التشابك في المصالح و

---

(2) : طرابيشي جورج ، هرطقات عن الديمقراطية و العلمانية و العلمانية الحداثة و الممانعة العربية ط 01 ، 2006 ، ص 122 .

(1) : المصدر نفسه ، ص 144 .

المصائر ، بقدر ما تنخرط في عالم الجنسيات المتعددة و الثقافات العابرة ، و الحداثات المهجنة . تشهد على ذلك النماذج المعاصرة و المعولمة ، من فوكوياما إلى أوباما ، مرورا بالرئيس الفرنسي ساركوزي و قسم من وزرائه ، إذ الكل أصحاب هويات هجينة ، و مركبة و عابرة حدود اللغات و الأعراق و الألوان و الأديان .

من هنا نستطيع القول أنه لا تدار أعمال التنمية بالعقد و الهواجس التي تحكمت في عقول الذين تعاملوا مع آفاق الحداثة و فتوحات العولمة و التقنية ، بمفردات الغزو الثقافي و الإختراق الفكري ، بحجة الدفاع عن الهوية و الثوابت و التقاليد في مواجهة الثقافة الغربية التي يصفونها بكونها ثقافة غربية معادية او مدمرة على ما هو عندنا دأب الذين يختصون بشن الهجوم على الغربة و الأمركة و العولمة .

الفصل الثالث : التنمية كرؤية فلسفية عند المفكرين العرب :

بعد نحو ما يقارب من قرنين على انخراط الثقافة العربية في هذا الجدل الحضاري، والإسهام الكبير للأجيال اللاحقة في القراءة التجديدية والتاريخية للموروث الحضاري، بالإضافة إلى المعطيات الجديدة التي تمثلها المرجعية الغربية المعاصرة ، لم يعد بإمكان الفكر العربي التنكر لمكاسب ومنجزات هذه الثقافة والأدوار التي قامت بها في مجال تطوير فكرنا المعاصر،إن التغيرات التي أحدثها هذا الجدل الحضاري في بنية الثقافة العربية لعب دورا حاسما في أغناء مرجعيتنا الثقافية وأضاف عليه ملامح جديدة، أسهمت بشكل كبير في تقويض جوانب من مكونات الثقافية التقليدية، بخاصة تلك التي لم تعد معطياتها النظرية وتصوراتها تتناسب مع معطيات العصر.

إن هذا التصور لا يعني إغفال التحديات الجديدة التي تواجه الهوية أو الأنا، التي قد تمتد هذه التحديات إلى حد المس بكيان الأمة ووجودها التي تستوضح أكثر في المجال السياسي، بخاصة في الآونة الأخيرة حيث تتصاعد الهيمنة الأمريكية وأداتها المتقدمة إسرائيل، أن هذه التحديات تكشف من جهة أخرى مال وضعها الراهن الذي يتميز ضعف في وعينا التاريخي والحضاري ، مما يتطلب التميز بين مستويات معركتنا مع الأخر، فلا يجوز خلط هذه المستويات، فنحن مطالبون بكسب معركة العلم المعاصر بجميع أبعاده وذلك بالانخراط في عملية استيعابه دون تردد، بل إن مغالبة التحديات المختلفة بخاصة ظاهرة العولمة بأبعادها يتطلب من الإقرار أن الآخر أو الغرب حقيقة تاريخية كبرى والتعامل معه بوصفه كذلك ، كما إن هذا الغرب ليس واحدا متجانسا، هناك الغرب الاستعماري، والغرب الحضاري الإنساني، هنا تكمن أهمية وضرورة التميز بين إيديولوجي والمعرفي.

هذه المعطيات تدعونا إلى تجنب الطرح المتقابل الذي لا يقود إلى أي نتيجة، بخاصة لما يكون في شكل ثنائيات متقابلة مثل النحن والأخر، أو الأصالة والمعاصرة، أو الخصوصي والكوني، والعالمي والمحلي. هذه الثنائيات تغذت بدون شك بالخلفيات الأيديولوجية للكثير من النظريات في العلوم الاجتماعية والإنسانية وبخاصة الأبحاث التي ضمنها علم الانتربولوجيا التي تتحدث عن العقلية البدائية أو ما قبل منطقية التي كانت في معظمها ترتبط بالأهداف العملية للاستعمار .

لذلك فان معظم المشكلات التي كان يتجه أليها الباحث في العلوم الاجتماعية الخاصة بالمجتمعات المستعمرة، لم تكن تميلها اهتمامات علمية، بل كانت تميلها وتفرضها حاجة السلطة الاستعمارية إلى معرفة تمكنها من التعرف إلى الطريقة التي تتبعها من اجل أحكام سيطرتها على مجتمعات المهيمن عليها، كما أخذتها أيضا روح الاستعلاء التي أسهمت المركزية الغربية في إذكائها.

لكن التحولات التي أحدثتها ثورات التحرير و تحقيق الاستقلال والتقدم الهائل في مجال البحث العلمي والنظريات الجديدة من العلوم الإنسانية والاجتماعية وثورة الاتصال والإعلام ، هذا التحول الكبير لا يجوز أن يتخذ موقفا سلبيا منه، بل يدعونا إلى انخراط أكثر في بحث السبل والكفيلة ببناء تصورات جديدة قادرة على تجاوز الثنائيات ، بخاصة أن الفكر الغربي هو نفسه يراجع الكثير من مقولاته التي وضعها موضع نظر ، وهذا الأمر يدعونا إلى الانخراط في بحث السبل الحقيقية الكفيلة ببناء جسور متينة وصلبة وأكثر دينامكية بين مشروعنا الثقافي الحضاري،وبين المشروع الثقافي الغربي، بخاصة في هذه المرحلة التي نواجه فيها قضايا جديدة محليا وعالميا ، منها على الخصوص ظاهرة العولمة الثقافية ، حتى تتجه الثقافة في زمن ثورة الاتصالات وجميع الوسائط الجديدة إلى تشيد وضع ثقافي جديد ، مما يتطلب منا الإسهام في بناء هذا الصرح الإنساني من الانخراط في الابدعات المشتركة والمخاطر المشتركة ، التي تواجه جميع الثقافات ، وهذا يندرج ضمن عمليات مصالحتنا التاريخية مع ذاتنا حيث لا نعود نكتفي بالتغني بالهوية الصماء المعزولة عن سياقها التاريخي ومسارها الموضوعي .

تأسيسا على ما تقدم تنشا جملة من التساؤلات قد تتعذر الإجابة عنها أو الإحاطة بها لكنها تفرض نفسها وبإلحاح على الدارس لقضايا الفكر العربي المعاصر ، تساؤلات من قبيل : كيف يمكن تحصين الذات دون القطع مع التواصل الحضاري الإنساني ؟ وهل يمكن الحديث عن تنمية عربية أمام المؤثرات الجديدة التي يفرضها التاريخ وتحولاته الكبرى القادمة ؟ .

المبحث الأول : نحو مواقف ابستيمية لأزمة التنمية :

01 - النهضة اليابانية انموذجا :

يبدو أن النهضة اليابانية التي تثار حولها اليوم العديد من التساؤلات في محاولة استكشاف أسرارها والاستفادة من دروسها قد بنيت أساسا على حركة التحديث في النصف الثاني من القرن التاسع ، وحولتها من دولة ضعيفة إلى دولة تمتلك القوة وتستكمل بناءها السياسي والاقتصادي والصناعي، واستفادت من تقنية الغرب ونبذت الثقافة الاستهلاكية،أكدت على الروح اليابانية المحافظة .

فأساس النهضة في اليابان قام على مقومات تنموية شاملة يستفيد منها المجتمع بأكمله، " في حين أن النهضة في الوطن العربي مطلع القرن العشرين كانت تقوم على تحديث الجيش، وخدمة أهداف عسكرية مما قادت إلى شيوع النزعة الشمولية التوسعية ، وشيدت على أسس تنموية شاملة لحركة المجتمع الياباني بحيث يستفيد منها المجتمع بكل شرائحه وطبقاته ويحقق لها وحدتها وقوتها ومكانتها أسيويا وعالميا " [1].

وقد رأى أحد المفكرين اليابانيين أن اليابان أعجبت بالثقافة الأجنبية على عكس العرب ، " وأدى بها هذا الفضول إلى إحساس بالتفوق الخلقي والتدني الفكري على عكس العرب ، فلم يشعروا بذلك بل شعروا بتفوق فكري ولذلك لحق اليابانيون بالرأسمالية في القرن التاسع عشر عكس العرب الذين كانت لهم فرص أكبر في سبيل

[1] : بن أحمودة محمد ، مشروع الحداثة السياسية من خلال كتاب الإسلام وأصول الحكم، لعلي عبد الرزاق، في: أثر الثورة الفرنسية في فكر النهضة، مصطفى التواتي وآخرون، العربية محمد علي الحاصي للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 1991 ، ص84 .

ذلك ولم يستغلوها " [2]. لقد كانت التجربة اليابانية المعاصرة حية فاستفادت السلطة الجديدة بعد الحرب العالمية الثانية من دروس المواجهة مع القوى الكبرى في الحرب والانتقال إلى مواجهة من نوع جديد على الصعيد الاقتصادي، والسعي لبناء نهضة اقتصادية، " وانتقلت خلال عقود قليلة من دولة منهكة وفقيرة إلى معجزة اقتصادية ومن حكم إمبراطوري عسكري شمولي، إلى دولة ديمقراطية دستورية تحتكم للإرادة الشعبية في سياساتها الداخلية والخارجية مما وفر لها الاستقرار والأمن والقوة بالداخل والخارج " [1].

وبذلك أهملت اليابان الإمبريالية والتوسع العسكري واتجهت نحو التحديث والحداثة، والتصنيع والديمقراطية والعلم، واكتسبت مقوماتها الأساسية للنهضة الحديثة ، ولم يندفع اليابانيون في حماسة للاقتباس الأعمى من الغرب إلى حد يدعوهم للتخلي عن طروحاتهم وأنساقهم الثقافية الوطنية بل نجحوا في الموازنة بين الوافد والتقليدي الموروث في موازنة معقولة جعلتهم أمة متقدمة تقنيا وعلميا ومعجزة.

وأقامت النهضة اليابانية ركيزة على أساس خصوصيتها لا تنفصم عن التراث وتتفاعل مع الحاضر وآفاقه، ولذلك بات الدرس الياباني في غاية الأهمية لعالم الجنوب والعرب خاصة في الاستفادة من العلم والتقنية على أساس الحضارة المعاصرة، وعدم الإغراق بالماضي والتراث، ولكن مع الانفتاح والتطلع إلى الحضارة ومجالاتها كشيء أساسي دون الانعزال وعدم التفاعل، ويصف المفكر محمد جابر الأنصاري هذه التجربة بقوله " إن أكبر الأخطاء المميتة التي وقع فيها عقلنا هو أنه لم يميز بين شيئين منفصلين تماما: الاستعمال الغربي والحضارة الغربية، نحن تصورنا الاثنين شيئا واحدا على الرغم من الفارق الهائل بينهما، فخسرنا الحضارة ولم نهزم الاستعمار اليابان اكتسبت الحضارة وهزمت جيوش الغرب الاستعماري ، أما نحن فهجمنا على الاستعمار دون سلاح الحضارة فخسرنا المعركتين" [2] .

فبروز التجارب الآسيوية جديرة بالدراسة فمثلا الصين لها تجربة نهضوية مختلفة عن اليابان والنموذج الغربي،

---

[2] : ظاهر مسعود ، مجلة البحرين الثقافية، ، إسهامات الفكر الياباني في النصف الثاني من القرن العشرين، السنة 8، العدد 27، المنامة، جانفي 2001، ص111 .

[1] : شارل عيساوي، تأملات في التاريخ العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1 ،1991 ، ص179 .

[2] : قيس النوري مجلة آفاق عربية، اليابان: تجربتها الفذة والبيئة الدولية: الدلالات الاجتماعية والثقافية لمعجزة الانبعاث الياباني، السنة 18، العدد 5، بغداد، أيار 1993، ص87.

فهناك تحديث دون مشروع حضاري نهضوي، " وتم اختيار متطلبات النهضة وفق النموذج الصيني، وتكوين "اشتراكية السوق" من رأسمالية السوق كنمو اقتصادي، والاشتراكية كنمو إيديولوجي سياسي" [3] .

إن التجربة اليابانية تقدم للعرب درسا في التنمية والنهضة باعتبارها نمطا تاريخيا وعالميا جديدا على العرب ينبغي دراستها بعناية ودقة وفهم آلياتها ومحركات نهضتها حتى نعيد تأسيس النهضة والانطلاقة الاقتصادية والحضارية العربية على أسس جديدة.

02- الفكر العربي بين الحقيقة و الخيال :

" إن النهضة ، أية نهضة ، لابد أن تنطلق من تراث تعيد بنائه قصد تجاوزه ، و من الخطأ الجسيم الإعتقاد في أن الذات العربية يمكن أن تنهض بالرجوع إلى الماضي و إختيار ما يصلح منه " [1]من هنا يعتبر الجابري ان تحقيق نهضة عربية مرتبط في اساسه بالاستفادة من اخطاء الماضي من اجل التوجه نحو المستقبل ، و عليه ستتحدد القطيعة مع التراث في هذه الحالة بناء على نظرة ابستمولوجية الى التراث ، كما انه يوكد بالمقابل على ان النهضة العربية لا يمكنها ان تتحقق من خلال الانطلاق التاسيس للنهضة من العدم .

إن دور المفكر العربي نقد الواقع ووضع استراتيجية للممارسة فعل التغيير و ليس ان يقف في حالة انتظار الحكومات للقيام بهذا الدور ، لأن " النخبة تحمل هم الحاضر و المستقبل ، نخبة تستقطب النشاط الفكري في بلادها بما تقيمه من حوار بين افرادها و ما تعيشه في الوسط الثقافي العام المحيط بها ، من روح علمية نقدية و رؤى فلسفية مستقبلية " [2] . و عليه فإن طبيعة الموضوع تفرض علينا الوقوف عند بعض المفاصل التي تعد أساسية في توضيح المسالة التي نراها ذات أوجه مختلفة، يتعذر ايستعاب إشكالية الأنا والأخر دون توضيحها.

---

[3] : الزيدي مفيد ، شرق وغرب :صراع حضارات أم تعدد ثقافات، اليرموك، العدد 63، سبتمبر 1999، ص 14.

[1] الجابري محمد عابد ، اشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 62 .

[2] : المصدر نفسه ، ص 64 .

إن مفهوم الهوية في احد أوجهه هو الثقافة العربية ، أي الموروث الحضاري الذي نعبر عنه تارة بالأصالة وأخرى بالخصوصية ، " هذا المكون الثقافي يحفظ كيان الأمة ويعبر عن استمرارياتها التاريخية من خلال هذه الثقافة العالمة حيث يتمظهر الإنتاج المعرفي والمكون الثقافي للأمة ، إن هذا المكون أو الموروث ليخضع لمنطق التكون السلالي والعرقي".[3] هو منتوج تاريخي أسهمت في تكوينه عوامل اجتماعية واقتصادية وثقافية مختلفة ومؤثرات داخلية وخارجية . وتاريخ الحضارات القديمة يقدم اكبر الشواهد على نتائج التواصل الثقافي والحضاري. أما اليوم فان ثورة الاتصال تلعب دورا كبيرا في تسهيل وتعميق هذا التواصل، بل تعد سمة بارزة من سمات عصرنا وخاصية من الخصائص المؤسسة للثقافة المعاصرة.

إن الحديث عن الثقافات وردها إلى التفاعل التاريخي بين الأمم والشعوب، لا يعني عدم التسليم بالخصوصيات الحضارية المكونة لهذا الشعب أو ذاك، التي تعمل على صيانة وجوده وارثه الثقافي والتاريخي التي تبرز تفرده وإسهاماته وإبداعاته الخاصة و نتجنب التوصيفات التي تصطنع الحدود المغلقة والفاصلة بين الثقافات أو التي تجعل الأمم والشعوب وحدات حضارية مستقلة أشبه بالغيتوهات ، وتتنكر للثقافة الإنسانية الكونية التي تعدها أسطورة، بل البعض يتحدث صراحة عن رفضه لهذه المثاقفة التي لا يرى فيها إلى القضاء على الثقافات المحلية من اجل انتشار الثقافة الغربية خارج حدودها وهيمنتها على غيرها.

إن هذا الجدل الحضاري الذي ميز الثقافة العربية في عصورها الأولى أسست العقلانية العربية التي استوعبت المعرفة اليونانية وتمثلها والدفاع عنها دون أن يجد حرجا في ذلك . إن ذلك التمثيل والانفتاح على الأخر ميز نشاطات معظم فلاسفة الإسلام، ولقد تكرر هذا الجدل الحضاري في منتصف القرن التاسع عشر، كما لاحظنا في الفصل السابق ، مع الرواد الأوائل حين اكتشف الفكر العربي التقدم الأوروبي وحداثته الذي نقل للعالم العربي الكاسب الثقافية الجديدة الناشئة في قلب المشروع الثقافي الأوروبي للعالم غير الأوروبي ، لقد تمثل الفكر العربي مع

---

(3) : كلود ليقي شتيرواس : العراق والتاريخ ، ترجمة سليم حداد المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر والتوزيع ، بيروت لبنان 1982 ، ط1، ص 13

الرواد الأوائل ، هذا الفكر ومنحوه مشروعية داخلية من خلال إعادة قراءة الموروث الحضاري على ضوء معطيات العصر ومهامه التاريخية والحضارية.

لقد حدد هذا الحضور للأخر في ثقافتنا الملامح الأولى لعمليات توطين مجموعة من المفاهيم والتصورات الجديدة الوافدة التي لا العلاقة لها بمنظور الفكر الإسلامي، كما تشكل في عصور الازدهار، وهذه المفاهيم الجديدة شكلت مرجعية فكرية لرواد عصر النهضة من الإصلاح الديني إلى التيار العلماني . [1]

01 - نحو قراءة نقدية للتنمية في الخطاب العربي المعاصر :

يبدو أن الفكر العربي المعاصر يستند إلى مفاهيم غالبا ما تكون شكلية وشمولية، في آن واحد. فيتوقف الباحث عند الملامح السطحية للمفهوم؛ المثقل ضمنياً بأحكام دوغمائية مسبقة، دون البحث في جذوره الفكرية والفلسفية التي تمثل إيديولوجيا منغلقة، وخاصة فيما يتعلق بالمفاهيم الغربية الحديثة التي يتم فصلها عن جذورها، أو اجتثاثها من تربتها الأوروبية ، ونقلها إلى المجتمع العربي ليتم التعامل بها دون تبيئتها و دون ربطها بجذور المجتمع العربي العقائدية والثقافية ، باعتبار أن تتعدد المصطلحات يرتبط مع تعدد القضايا والإشكالات، وتتقاطع المفاهيم مع تقاطع المرجعيات الفكرية، حيث يتحول الجهد من معالجة القضايا الحقيقية إلى ميادين الصراعات السجالية والبلاغية مختلقةً في كثير من الأحيان، إشكالات وهمية لا تعبر عن واقع المجتمع .

وعلى الرغم من أن معظم المفاهيم الاجتماعية الحديثة لا تحمل تعريفا متفقاً عليه بشكل دقيق ، إلا أن الملاحظ عند الكثير من المفكرين العرب تناولوا هذه المفاهيم بأسلوب يقترب من الشمولية والدوغمائية التي تعطي أحكاما قيمية قطعية مبنية على تصورات شاملة حول الكون والإنسان والحياة.

وبناء على ذلك تتم ترجمة ونسخ هذه المفاهيم لاستخدامها كمسلمات قطعية تتحدد وفق الايديولوجيا التي

---

[1] : انظر في ذلك الكتاب الهام لألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة ، ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر بيروت لبنان ط3 ، 1977 .

ينتمي إليها المفكر. فمنذ دخول مفاهيم الحداثة والعلمانية والنهضة والتقدم و التنمية ، وإضافتها إلى قاموس الفكر العربي مازال استخدامها في الخطاب العربي وفق النسق الفكري والإطار الثقافي الذي حددته التجربة الغربية، فيتعامل معها كمسلمات إيمانية مقدسة ، وعليه فإنه "حتى إذا سلمنا بأن الحداثة الأوروبية هذه تمثل اليوم حداثة عالمية فإن مجرد انتظامها في التاريخ الثقافي الأوروبي، ولو على شكل التمرد عليه، يجعلها حداثة لا تستطيع الدخول في حوار نقدي تمردي مع معطيات الثقافة العربية لكونها لا تنتظم في تاريخها إنها تهاجمها من خارجها ." [1] ما يعني أن هناك تمايز بين الثقافتين العربية و الغربية من حيث البيئة المنتجة للمفهوم بالإضافة إلى المرجعية الفكرية التي يتأسس عليها .

و على هذا الأساس فإننا نجد المفكرين العرب منقسمين إذ هناك من يتعامل معها كأدوات للغزو أو الاختراق الثقافي ، و هناك من يرفضها وهكذا فكلا الطرفين ينطلق من منظومة فكرية متكاملة تستنسخ الأحكام المسبقة التي تعيق التفكير الموضوعي والعلمي الذي يعتمد على الملاحظة والتجربة واستقراء الوقائع في معالجة القضايا وحل الإشكالات، بمعنى أنه من المبالغ فيه تحديد المفهوم تحديداً نظرياً عاماً وشاملاً كمدخل لمعالجة القضايا الاجتماعية والسياسية والثقافية وهنا نجد أن المفكرين العرب قد تبنوا أيديولوجيات تعطي تصورات شاملة وتقدم حلول جاهزة وأحكام تفصيلية وقطعية مسبقة.

ومن هنا نجد أن التنمية في الخطاب العربي خضعت إلى عملية أدلجة مختزلة، حيث أصبحت تستخدم، مع نسق منتظم من الشعارات كأداة لنقد الواقع بدلا من استخدامه كأداة لتحليل هذا الواقع تحليلا علميا ، وذلك ما سيفضي إلى تقسيم الخطاب العربي إلى عدة خطابات؛ خطاب نهضوي، خطاب إصلاحي، خطاب إسلامي وخطاب حداثوي أو قومي أو ليبرالي. لأن هذه الخطابات تتداخل حيث تناقش نفس القضايا والإشكالات، وهو بذلك الذي يتبنى مشروع التنمية الغربية أو التحديث الجذري الشامل كوسيلة وحيدة لتحقيق النهضة، ومفهوم

[1] : محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، 1999، ص16.

الحداثة نموذجا، كمادة أساسية للتحليل والنقد والتقييم.

لذلك فإن المفاهيم الحديثة تندرج في منظومة مترابطة أو نسق متكامل من الأفكار التي تعمل على تجريد الواقع الذي تعبر عنه وتقيمه في الوقت ذاته. ويعتبر الاستسلام لهذه الأنساق الفكرية من أهم الأسباب التي جعلت مفاهيم الحداثة والتنوير والتقدم المستوحات من منظومة الثقافة والقيم الغربية، والمعبرة عن الواقع الأوروبي وعن تجربته التاريخية، تتداخل في الاستخدام العربي المعاصر لدرجة أنها يمكن أن تترادف لتنقل دلالة واحدة تشير تحديداً إلى "إعادة صياغة المجتمع بحيث يتم استبعاد المعايير التقليدية ليتم تشكيله بما يتفق مع معايير الحداثة الغربية، فأصبح من الممكن اختصار هذه المفاهيم بمصطلح واحد ربما أكثر تبسيطاً وتحديداً، وهو التغريب؛ بمعنى فرض أنماط وأساليب ومعايير الحياة الغربية. " [1] وهكذا يتدخل النسق الفكري الأيديولوجي ليختزل جميع هذه المفاهيم بمعنى مبسط يحمل دلالات مترادفة لا ضابط لها ولا حدود واضحة تفصل فيما بينها، فتصبح الحداثة هي المعيار الغربي، والعقلانية أو التنويرهو التفكير الغربي، والتنمية هي النموذج الغربي، وينتج عن اتحاد هذه المفاهيم في هذا النسق الفكري الأيديولوجي نموذج حضاري إنساني حيث تصبح هذه المفاهيم معبرة أو متضمنة حلولاً جاهزة لجميع القضايا والإشكالات، في كل زمان ومكان، ولكل مجتمع إنساني.

وبما أن المفاهيم والمصطلحات الاجتماعية تهدف إلى تجريد الواقع لتفسير ظواهره الاجتماعية، كما يؤكد عبد الوهاب المسيري، إنما هو بنية تصويرية يجردها العقل البشري من كم هائل من العلاقات والتفاصيل والوقائع والأحداث، لذلك من الضروري أن تكون المفاهيم مستمدة من البنية الثقافية ومن واقع أولئك المشكلين للظاهرة، لأننا "حينما نجرد نموذجاً ما فإننا نتصور أنه كامن في عناصر الواقع، ينظمها ويعطيها شكلها وهويتها ."[2] وهكذا، فبقدر ما تنتظم المفاهيم بواقعها الاجتماعي وبقدر ما تستلهم مفرداتها من منظومته الثقافية، بقدر ما تتمتع بموضوعية علمية ، خاصة عندما يتم تناول هذه المفاهيم كمقولات دوغمائية وكأدوات لفرض الحلول الجاهزة، بدل

---

[1] : المسيري عبد الوهاب ، مصطلح العلمانية، ، دار الفكر، دمشق، 2000 ، ص 49.

[2] : : نفس المرجع ، ص 54.

تناولها كأدوات للتحليل ونماذج قابلة للتكيف مع خصوصيات المجتمع وثقافته. وعندما تستنسخ المفاهيم بهذه الطريقة فهي غالبا ما تكون خاضعة لأيديولوجيا لا تعكس سوى الفكر غير المطابق للواقع رغم أن المفكر الفرد يظن عكس ذلك .

وبسبب هذا الاعتقاد المهيمن على المفكر، تبقى المفاهيم الأيديولوجية منغلقة ومثقلة بحمولة من التحيزات والتطلعات الذاتية، وتتحول من كونها تجريد للواقع إلى مجرد تعبير عن آمال لا علاقة لها به .

يعتقد محمد عابد الجابري أن الخطاب العربي الحديث و المعاصر لم يسجل أي تقدم حقيقي في أية قضية من قضاياه منذ أن ظهر كخطاب يدعو إلى النهضة ، و بقي هذا الخطاب سجين حلقة مفرغة لينتهي به في الأخير إلى فكر يتطلع إلى العودة لما صنعه السلف في كثير من الجوانب من جهة ، و كذلك إحالة كل قضية على المستقبل من جهة أخرى ، إن هذه العوامل " جعلت زمن الفكر العربي زمنا ميتا يعاني أزمة إبداع " [1] بمعنى أنه فكر محكوم بنموذج السلف و إلى عوائق ترسخت داخله ، إذ " أن النموذج السلف هو الذي يتحمل المسؤولية فيما يعانيه الفكر العربي المعاصر من أزمة و فشل ، ذلك أنه سواء تعلق المر بالأطروحات الداعية السلفي أو الداعية الليبيرالي أو الداعية الماركسي ، فهناك دوما نموذج سلف يشكل الإطار المرجعي لكل منهم " .[2]. و عليه فإن عوائق التقدم و الإبداع في الفكر العربي تعود في أساسها إلى تعود إلى ذلك التوظيق غير المبرر لمفاهيم مستقاة من الماضي العربي ، أو من الحاضر الأوروبي ، بحيث تدل تلك المفاهيم على واقع ليس هو الواقع العربي كالنهضة و الثورة و الأصالة و المعاصرة و الديمقراطية و الشورى و الوحدة العربية و الإشتراكية .

هذه المفاهيم غير محددة في الخطاب العربي من كونها لا تعبر عن الواقع العربي و على هذا الأساس يتضح لنا حقيقة الصراع الإيديولوجي في الفكر العربي الحديث و المعاصر بحيث أن " الفاهيم في الخطاب العربي المعاصر و هي مستوردة كما قلنا من الماضي أو من الغرب ، مفاهيم تقوم بوظيفة التمويه و التضليل . " وهو مايؤكده المفكر

(1) : الجابري محمد عابد : اشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ، ط 03 ، 1990 ، ص 55 .

(2) : المرجع نفسه ، ص 56

العربي رضوان زيادة في "إن العرب يعيشون الآن في حالة أشبه ما تكون بارتحال جماعي إلى عصر النهضة . " [3] و يعني فيما يعنيه التفكير في العصر الذي نرحل ونهاجر إليه لنفكر من خلاله.

وهنا يصعب علينا تجاوز المجال الذي وضعنا أنفسنا فيه ما دمنا نحن من أراد التفكير لمستقبله من خلال سلفه وماضيه , إذ أننا وبالعودة إلى بدايات النهضة في سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين نجد أن النهضة في الخطاب العربي المعاصر هي قدر الأمة لا محالة مهما طال بها الزمن، غير أن الزمن مر والنهضة تزداد بعدا و تخلفا ، بل وبمنطوق هذا الخطاب نفسه أصبحت النهضة سرابا لا يمكن إدراكه مع عودة الاحتلال الأجنبي لجزء جديد من الأراضي العربية المتمثلة في الاحتلال الأميركي للعراق , بالإضافة إلى " أن هناك اضطرابا مفهوميا في تحديد النهضة ومقوماتها، ويعود ذلك في معظمه إلى غلبة الأيديولوجيا على المعرفة بغية تصنيف التاريخ وفق رغباتها .

فالخلل في الخطاب العربي عن النهضة ينبع من عدم تبلور مفهوم شامل للنهضة، وعدم التمييز بين خطوات سياسية أو اقتصادية تندرج في سياق عملية إصلاحية، وبين مسار عملية تنموية متكاملة تأخذ بعين الاعتبار الأبعاد السياسية والاجتماعية والاقتصادية كافة . إذ لا يعقل أن تحدث نهضة ثم تتوقف فجأة ثم يأتي زعيم ملهم لينجز نهضة ويقرر هو نفسه فجأة أن يوقفها , إن ذلك يعكس عدم الإدراك الكافي لسياق التحولات الدولية وموقع العرب فيها ودورهم وطبيعة تفاعلهم مع العالم , من المسموح به للمواطن العربي أن يتحدث عن الديمقراطية وشروطها وأصولها في فلسطين والعراق الواقعين تحت الاحتلال لكنه من الممنوع أن يتحدث عن الاستبداد الداخلي الذي يعيشه , فالنهضة باختصار هي مسار عملية تنموية متكاملة، والتنمية هنا لا تعني المؤشرات البشرية والاقتصادية فحسب وإنما تشمل التنمية الإنسانية التي تعرف ببساطة بأنها عملية توسيع الخيارات ,وبما أن الإنسان هو محور تركيز جهود التنمية .

وهنا ظهرت مصطلحات جديدة في الفكر المعاصر لعل أبرزها مصطلح صراع الحضارات والذي أسس له

---

[3] : زيادة رضوان ، أيديولوجيا النهضة في الخطاب العربي المعاصر ، دار الطليعة ، بيروت ، ط 01 ، 2004 ، ص 120 .

وتحدث عنه الكثير من المفكرين العرب والغرب على السواء منذ أوائل سبعينيات القرن الماضي , بدوره يحاول هذا المصطلح أن يبرر سر الهزيمة والتخلف الذي أصاب العقل العربي ممهدين بذلك للإيمان بنظرية المؤامرة التي تحاك على الأمة العربية وهذا مانتج عنه حالة من السلبية في التفكير العربي بالمستقبل برغم الوعي الذي يحاول الكثير من المفكرين زراعته في العقل العربي إلا أن محاولات الخروج بحلول تبؤ بالفشل عند أول عملية تحديثية أو تصحيحية لأن الأفاق تنغلق أمام هذه المحاولات لعدة أسباب أهمها عدم وجود تجارب سابقة أو ثقافة يمكن أن نعتمد عليها في رحلة النهوض أو لأن هذا الموروث لازال يحتكم إلا العقلية البدائية التي لم تفصل بعد بين المتغير والثابت في الفكر العربي .

لذلك يعتقد الكثيرين من المفكرين العرب أن العودة إلى تاريخ العرب قبل حوالي الألف وأربعمائة سنة هي الحل الأنسب لتخليص الأمة من حالة السلبية التي تعيشها حالياً , وهذا الحل بدوره لايقتصر على مجرد إستعادة القوة والمجد والشرف بل ويتعدى ذلك إلى التفكير بضرورة قيادة العالم بأسره وحكمه وفق القانون الذي كان سارياً في تلك الفترة , متجاهلين وسائل التعايش الحديثة والمتغيرات التي حدثت في العالم في خلال تلك الفترة الممتدة من القرن الأول للهجرة وحتى هذا القرن ومع أني أحمل صورة سلبية للقوانين السارية حالياً والتي تضبط سير الحياة إلى أني أيضاً ضد أن يظل الفرد العربي يحلم بإستعادة القانون الذي وجد قبل الف عام لكي يحكم به العالم في هذا الوقت .

إن ما نملكه من رأسمالنا الفكري الذي به نفهم و نشخص أو نعالج أو ندبر ن كل في حقل اختصاصه ، و بأدوات حقله ، غير أننا و في كثير من الأحيان لا نحسن استثمار عقولنا في قراءة و فهم المشكلات ، بل " نحن نعطل طاقاتنا على التفكير الحي و الخلاق " . [1] وهذا من خلال التمويهات العقائدية و الإيديولوجية ، و الوقوع

[1] : حرب علي ، المصالح و المصائر ، منشورات الإختلاف ، الجزائر ، ط 01 ، 2010 ، ص 131 .

في فخ الهوية فبهذا المعنى أن " هوياتنا ليست وراءنا ، و إنما هي ما لم نكونه بعد ، بقدر ما هي طاقتنا على الإبداع و التحول على سبيل التجديد أو التطوير أو التحسين ". [2] بحيث نجد أن المناداة بالهوية على أساس إعادة إحياء الماضي في الحاضر هو في حد ذاته نوع من القفز نحو المجهول ، إذ أن الهوية الحقيقية تتجلى صورتها في ما هو كائن ، و العمل على صنعه بناء على معطيات الحاضر للتوجه نحو المستقبل .

ومن ذلك نستنتج أن بنية العقل العربي بحاجة إعادة النظر في آلياته و مرجعياته الفكرية و ذلك عن طريق نقد و تفكيك هذه البنية المشكلة له في عملية التشخيص لهذا الواقع المتأزم الذي يعانيه الإنسان العربي .

[2] : المصدر نفسه ، ص 135 .

المبحث الثاني : تنمية الخطاب الفلسفي العربي المعاصر آفاق و تحديات :

إنّ ما يميز هذه الإشكاليات، والتي تمثل الغطاء الرئيسي للفكر العربي أنها شمولية مترابطة تمس كل عناصر التفكير والعلاقات الفردية والاجتماعية في الكيان العربي، وعلى كافة الأصعدة، ففي العصر الذي دخلت فيه حضارة الغرب وحداثته الرابعة بعد الثورة الصناعية والثورة العلمية أي عصر الإعلامية والآلية، يبقى الفكر العربي يحاول معالجة قضاياه من الداخل و بمنظور غربي ، هذا التناقض في الطرح سيجعل منه دائما يعيش في حالة انتظار ما يقدم من مناهج علها تساعده في الخروج من دائرة التخلف على جميع مستوياته و عليه فكيف تمكن للفكر العربي أن يتجاوز تبعيته للآخر فكريا ؟ و كيف له أن يؤسس منظومة مفهوماتية قادرة على استيعاب متغيرات العصر ؟ و أن ينخرط في إشكاليات المستقبل التي تبقى مجالاً هاماً للبحث؟ .

01. التنمية الأسس و المرجعيات :

إن بلورة البنية الفكرية العربية لمشروع بناء الفكر العربي ، وصولاً إلى هذا الهدف المتشكل من طرفين: أولاً محاولة استشراف مستقبل الفكر العربي في القرن الحادي والعشرين وما يحتاجه من استعداد ذهني كي تلعب الأمة العربية دورها الفعال على المسرح العالمي، وثانياً في واقع البنية الاجتماعية- السيكولوجية لهذا الفكر في خصائصه وسماته وآلياته وديناميكيته وبما يتوفر له من إمكانات وما يعانيه من صعوبات، وسيحاول الباحث طوال هذا البحث مناقشة البعد التاريخي لهذا الفكر، ويعرض كذلك مجال الدراسات المستقبلية في الفكر الأوربي من حيث الموقع والانتشار، لعل ذلك يساعدنا في فهم جوهر إشكالية الدراسات المستقبلية في الفكر العربي المعاصر، ومحاولة تحكم الفكر العربي وقدرته في توجيه المستقبل وصناعته بدلاً من الاستمرار بالانفعال بتحدياته ومحاولة استيعاب صدماته.

و عليه سنجد الفكر العربي المعاصر لم يتخلص من أسئلته المصيرية والتاريخية ضمن علاقات مميزة بشروط وآليات حركته العامة، ومن هذا الجانب، ينهض السؤال العربي للمستقبل والذي يظهر بصيغة أشكال في حقول ميادين معرفية غنية ومتنوعة لعل أكثرها ظهوراً الفلسفة والعلم وفلسفة التاريخ والتاريخ وعلم المستقبل والاقتصاد السياسي وعلم الاستراتيجيا.

إلى جانب ذلك، فعلاقة الفكر العربي بالمستقبل هي علاقة الماضي بالحاضر والماضي بالمستقبل والحاضر بالمستقبل من هنا، تصبح جملة هذه العلاقات جدليات لإشكاليات ثابتة ومتحولة في الفكر والمجتمع والتاريخ، ف " الفكر العربي على اختلاف مرجعياته وتباين اتجاهاته وتنوع آلياته ومضاعفاته- منخرط بالضرورة في أنساق ومسالك الفكر السياسي والاقتصادي والاجتماعي والفلسفي والعلمي في الحضارة والعالم المعاصرين " [1]. لذا فولادة سؤال

[1] : غليون برهان: اغتيال العقل- محنة الثقافة العربية بين السلطة والتبعية، مكتبة منبولي، ط3، القاهرة، 1990م، ص236.

الفكر العربي وإشكالية المستقبل مشروط معرفياً وسياسياً وتاريخياً بنوعية علاقات المجتمع العربي بذاته وبالآخر، عبر التاريخ وموقعه منه وفعله فيه أو تأثره به، هكذا يصبح هذا الطرح في مجالاته العديدة ففي كل الحالات و باختلاف المنطلقات، تلتقي أسئلة الفكر العربي للمستقبل في إشكاليات ثنائيات لم يحسم فيها بعد معرفياً فلسفياً وسياسياً تاريخياً واجتماعياً: الحداثة التقليدية، المعاصرة، الأصالة، التقدم، التأخر، الاستقلال، التبعية، الديمقراطية، الاستبداد، الوحدة، التجزئة، العقل، النقل، الأنا، الآخر من تلك الثنائيات التي تمظهرت في العديد من أبحاث المفكرين العرب المعاصرين.

لقد حصل تراكم معرفي في حقل البحث المتعلق بالمستقبليات يربط بالضرورة بين التاريخ ودراسة المستقبل والعلم السياسي والعلم التكنولوجي في عالم الغد اعتماداً على نقد ومعرفة حدود التنمية في العالم المعاصر، وهنا يظهر سؤال حول ماهية النظرة المستقبلية المعقولة في عالم لا يتحكم في شؤون مستقبله؟ أحدهم يضع العامل الديمغرافي في الصدارة والآخر يجسد العامل التقني وثالث يرى أن الحالة الذهنية الفكرية أجدر بالاهتمام، نلاحظ أن التطورات الحديثة للفكر لن تكون بمعزل عن تطورات العلوم الاجتماعية والاقتصادية بصورة أشمل عن السياق المتعدد الأبعاد للمستقبل.

فلقد امتدّ البحث والحوار في الغرب المعاصر حول إشكالية المستقبل كعوالم مختلفة وجب التجنيد لها معرفياً وعلمياً وسياسياً، فالمسألة مرتبطة بنمط الحداثة البرجوازي الغربي الذي أفرز تناقضاته وحدوده بشهادة الغرب ذاته، من هذه الناحية، وجب التأكيد على أن الغرب المعاصر لم تصدمه الحداثة فقط بل المستقبل كذلك باعتباره شرطاً وبعداً من مساره التاريخي، لذا التزم بدراسة المستقبل و الدراسات المستقبلية من محاور وملامح البحوث العلمية والأكاديمية الأساسية في المجتمع الغربي، إن دراسة المستقبل في العالم الغربي، تعتمد على معطيات علمية وديموغرافية واقتصادية وسياسية مندرجة في نسق معين، فيمكن القول بأن دراسة المستقبل هي في حقيقتها استشراف للمستقبل بجميع أبعاده الزمنية أي جملة تنبؤات مشروطة تشمل المعالم الرئيسية لأوضاع مجتمع ما في مرحلة من مراحله

التاريخية، وتنطلق هذه الاجتهادات والدراسات لفهم معالم وصور المستقبل من افتراضات عديدة خاصة بالماضي والحاضر ولاستكشاف أثر دخول عناصر مستقبلية على المجتمع.

02. الفكر العربي المعاصر بين دراسة المستقبل و البحث في الماضي:

إن آفاق المستقبل ليست مسدودة ، و نحن هنا أمام مثال تجسده أوروبا ، إذ هي تشكل اليوم الكتلة الوحيدة في العالم و الأقل ممارسة للعنف ، فقد أصبحت قادرة على تدبر شؤونها بعد أن خاضت حروبا قاسية ، فأدركت أن هذا النوع من الممارسات لا ينتج عنه سوى الدمار ، و لعل ما عاشته أوروبا في الحرب العالمية الثانية لدليل على ذلك " و قد نجحت أوروبا في ذلك بعمل تحويلي خارق على الذات ، تحولت معه إلى مساحة للتداول ، على غير صعيد ، بقدر ما تحررت من وهم الإيديولوجيات الطوباوية التحررية ". [1] بمعنى أن تحقيق التطور و الرقي – بالقياس إلى ما حققته أوروبا – يتطلب تجاوز الفكر الأحادي ، و تكسير النظام الشمولي من منطلق أن التفتح و فهم المشكلات يقتضي الحوار و عدم إقصاء الآخر ، الذي نقصد به في هذا الموضع من يختلف معنا فكريا و يشترك معنا ثقافيا .

بهذا المعني ، نجد أن أوروبا عادت إلى الفلاسفة لا لكي تقلدهم ، بل لكي تستلهم منهم ، أو تستثمر مقولاتهم في السلم و الحرية و الديمقراطية على نحو جديد ، و منه يتكشف لدينا أن تحقيق فعل التنمية يقتضي الإستفادة من أخطاء الماضي ، و ليس تقديسه ، و هذا من أجل خلق فكر عملي جديد يقوم على الفهم و التشخيص .

إن المشكل في الخطاب العربي المعاصر يتجلى في صورة ممارسته الوصاية على الشأن القومي تحت شعار معين ما ينتج عنه صراع بين المذاهب و الأحزاب ، ما يعي في هذه الحالة أن كل تيار بمرجعياته يعتبر نفسه المخلص

---

[1] : غليون برهان ، مصدر سابق ، ص 141

الوحيد للأزمة التي يعاني منها الواقع العربي ، و هذا ما يشكل عائقا أمام تحقيق تنمية هذا الواقع الذي أصبح شبيها ببحيرة راكدة .

كما أننا نجد في الخطاب العربي مضامين أيديولوجية فهي تهاجم الثقافة الغربية ، و تحاول إنكار دورها في العالم المعاصر ، وهنا يتجلى بوضوح رفض هذا النوع من الخطاب للفكر الغربي الذي اصبح يشكل جزءا منا ، و عليه فالخطاب العربي المعاصر أوقع نفسه في تناقضات تعبر عن الدوغمائية التي أصبحت تشكل بنية العقل العربي إذن فتحقيق التنمية المنشودة " يتطلب ممارسة حيويتنا الوجودية ، وتشغيل طاقتنا الفكرية ، بالإشتغال بلغة الخلق و التحول أو الشراكة و التداول ن بحيث نسهم في إبتكار عناوين وقيم جديدة لصناعة الحياة و العالم ، أو على الأقل نسهم في إعادة إنتاج و صوغ العناوين القديمة على سبيل الإثراء و التطوير " . [1] و بالتالي فتغيير الواقع العربي نحو ما هو أفضل إنما يتطلب تكاثف الجهود ليس فقط من طرف السلطة الحاكمة ، بل كل الفئات الإجتماعية و كل حسب تخصصه ، من خلال إستثمار كل ما هو قابل للتغيير و بناء على حاجات المجتمع في الحاضر و المستقبل .

إلاّ أنّ هذه الوضعية لا تنفي بالضرورة وجود عناصر مختلفة في هذه الإشكالية في مسيرة وسياق الفكر العربي المعاصر، يتجسد الصراع في إطار الفكر العربي –بين الحاضر والمجهول- أو بالتعبير الاصطلاحي بين الواقع الراهن والمستقبل- انطلاقاً من عمق الأزمة التي يمر بها العرب في مستوياتها العديدة، لذلك نجد أسئلة ملحة وعناصر إجابة مختلفة ومناهج متباينة محورها العرب والمستقبل، أي كيف ينظر الفكر العربي إلى المستقبل؟ فالدراسات في الفكر العربي المعاصر-على قلتها ومحدوديتها- مركزة على قضايا الحداثة والعقل والتنمية والفلسفة والثورة العلمية والأنساق الاقتصادية المعرفية والحركات الاجتماعية، وقد عني بها عد هام من المختصين وغير المختصين في جميع مجالات المعرفة والعلوم ، وتم ذلك من خلال علاقة الفكر العربي بسؤاله المستقبلي: سؤال الفرد أو المجتمع أو النخبة، هكذا بدأت

[1] حرب علي ، المصالح و المصائر ، مصدر سابق ، ص 142 .

العلمانية والعقلانية تميزان الفكر العربي المعاصر في مجالاته المختلفة، وبذلك تتقلص مواقع وفضاءات الأسطورة واللاعقلانية في حركة هذا الفكر.

ومن هنا جاءت جملة الأدوات المعرفية والأسئلة الضرورية لانخراط الفكر العربي بالمستقبل والمساهمة في نحته طبقاً لقوانين التاريخ والصراع الاجتماعي ولوازم الحضارة البشرية. إذاً نلاحظ بأن كل المؤشرات- المكتوبة والمنطوقة والمسكوت عنها- في إطار هذا الفكر تدل على توجه العقل العربي بكل إرهاصاته وتراكماته وأوهامه نحو المستقبل وشروطه فبهذا المعنى نجد " أن السؤال العربي مطروح في علاقة عضوية جدلية بالتاريخ وبمطالبة فكرية سياسية حضارية اجتماعية عديدة " [1]، وبتحديات العصر منظوراً إليها من زواياها العديدة، الداخلية والخارجية، ف " الفكر العربي المعاصر الذي يعمل على تأسيس وظيفي ومعرفي للمستقبلية كعلم قائم بذاته يواصل تحاليله، وحفرياته لعلاقات المستقبل بالتراث والهوية والنهضة والحداثة " [2]، مسالك المستقبل وآليات الحفر فيه متنوعة ومتباينة إلى حد عدم القدرة الفكرية المعرفية على تأليفه، انطلاقاً من تعدد عناصر وتأويل الماضي والحاضر في الفكر العربي وعلاقته بالمستقبل،" من هذه الأرضية المركزة والمعقدة وذات التراكمات الكبرى، انخرط الفكر العربي —من أجل دراسة المستقبل- في تحليل خطاب النهضة والسلطة والحداثة والتقدم " [3]، وكان الغرب —ولا يزال- في كل ذلك حاضراً فكراً ومنهجاً، فعلامات الاستفهام حول المسار والمصير والوجود مجسمة في سؤال عن اتجاه ومعنى التاريخ العربي مرتبطاً بالمشروع الحضاري العربي، إذا كانت الفلسفة تتعالى على الزمن ولا تقيده بالتاريخ أو التحقيب التاريخي الذي يقيم فواصل بين الماضي والحاضر والمستقبل، بل تنخرط في نسق معرفي كلي للتجربة التاريخية في منطقها الداخلي، ووعيها الشمولي، هنا تتعمق العلاقة وتتكثف بين التاريخ وفلسفة التاريخ وعلم المستقبل، وفي هذا

---

[1] : قسطنطين زريق: مطالب المستقبل العربي، دار العلم للملايين، بيروت، 1983م، ص37.

[2] : صفدي مطاع: الحداثة ما بعد الحداثة – الفكر العربي المعاصر- عدد 45-55، بيروت 1988م، ص4 .

[3] : المديني أحمد: قراءة في أسس الخطاب السلطوي- الفكر العربي المعاصر، عدد 17، بيروت، 1981م، ص106

الإطار النظر الفلسفي التاريخي، يصبح العمل الفكري العربي من أجل اكتشاف وكشف العقل العربي بنية وتكويناً ونقداً أمراً ضرورياً وشرطاً أساسياً لتحديد المستقبل وتجسيم التحديث .

نعتقد من خلال هذه المنطلقات أن الدراسات المستقبلية في الفكر العربي مركزة على مشاريع أو بدائل لم تتحدد كل ملامحها وشروط إنجازها.

فالفكر العربي المعاصر في أجهزته ودلالاته وآلياته وتياراته وتصوراته –أدباً وفناً واقتصاداً وسياسة وفلسفة واجتماعاً وتاريخاً وعلماً وتقنيةً- منخرط بأشكال مختلفة في التفكير في المستقبل، دارساً للماضي وناقداً للحاضر، فشموليته مظهر من مظاهر صحته وحركيته وارتباطه بشروط الأزمة والتجاوز، " إلا أن تعريف الفكر والمجتمع في الفضاء العربي لم يقع الفصل فيها بين ما هو علمي وتقني ونهضوي وسياسي " [1] ويواصل الفكر العربي المعاصر دراسته للمستقبل في علاقاته بالتحديث والحداثة ، وما ينجر عن ذلك من تبعية أو أزمة أو تنمية أو استقلال أو تحديات.

إذا فقد " تعددت محاولات فهم إشكاليات السياسي والإبداعي والاقتصادي والعلمي التكنولوجي في علاقاته المتنوعة بالبديل أي بمستقبل الفكر والإنسان في المجتمع العربي، فدور الاقتصاد محدد ومركزي في طبيعة مستقبل العرب " [2] ومشروعهم الحضاري الجديد.

هكذا يبدو لنا سؤال الفكر العربي سؤالاً وجودياً قبل أن يكون معرفياً وسياسياً، ومن هنا كان على الفكر العربي المعاصر –بكل آلياته وأدواته- أن يدخل عالم المستقبل بحثاً عن موقع مميز فيه، فتعددت مجالات ومحاور دراساته انطلاقاً من جدليات التاريخ العربي أهمها جدلية التوحيد والتجزؤ، جدلية الأنا ، و الآخر، و جدلية الدين والسياسة، بالإضافة إلى جدلية السلطة والمجتمع، والتنمية العربية، فلا بد إذاً للعقل العربي حتى يكون مستقبلياً أن

---

(1) : قرم جورج: الاقتصاد العربي أمام التحديات ، النفط والمال والتكنولوجيا، دار الطليعة، بيروت، 1977م، ص45

(2) : هاشم صالح: دور الفلسفة في بلورة المشروع الحضاري العربي، الوحدة، عدد 60، بيروت، 1989م، ص159.

يقوم بدوره في بناء المشروع العربي الوحدوي الحضاري من أن يكون ذا بنية وتوجه وحدوي، مؤسسي، ديمقراطي، عقلاني، علمي بالتالي، " أصبح البحث في تاريخ وطبيعة المجتمع العربي أمراً لا خلاف فيه وشرطاً من شروط الوعي بالتاريخ وبالمستقبل ". [1] إنها العلاقة الكبرى بين إشكالية التاريخ والتقدم في الفكر العربي المعاصر.إذاً ف " ليس الاهتمام بالمستقبل في الفكر العربي المعاصر مهمة أفراد أو نخبة، بل تتجاوز هذه الحدود والفضاءات ليشمل مؤسسات رسمية مختصة وغير مختصة " .[2] توحي - على اختلاف الرؤى والمناهج والمنطلقات - بانفتاح الفكر على ما لم يحدث بعد في حركية التاريخ العربي، ويتواصل الخلاف – فكرياً وسياسياً - " حول علاقة المستقبل العربي بإشكالية الدولة القطرية والدولة القومية والاتحادات الإقليمية والقيادات السياسية ".[3]

مع هذا ليس من الهدف أن يمثل العرب –في الدراسات الغربية- أحد الحقول المعرفية الهامة في المستقبليات، ذلك أن الغرب لا يزال ينظر إلى العرب كمصدر من أهم المصادر الطاقة في العالم والاقتصاد المعاصرين، فالفكر الغربي الذي يتناوله بالدرس والتحليل المجتمع العربي في كل أبعاده، ليس مرجعاً وحيداً أو حجة لا تناقش، لذا، بات من الضروري نقد مناهج ونماذج الدراسات المستقبلية الغربية التي تعنى بالعرب، وتحديد قصورها وغاياتها، وفي هذا الإطار، وجب التأكيد على أن التكنولوجيا الجاهزة والمستوردة لا تفيدنا كثيراً في دراسة المستقبل العربي وفي هذا السياق نرى الآن بأنه توافرت الأسباب والشروط لينخرط الفكر العربي المعاصر في عملية التأسيس للمستقبل الذي يقع اختياره وليس الذي يفرضه أو يريده الغير، إن الدراسات المستقبلية العربية مطالبة منهجياً وسياسياً ومعرفياً بالاستناد إلى معرفة وثيقة بالحاضر والتاريخ العربيين، وقضاياهما ومشكلاتها وبالتطور التاريخي الحضاري للوطن العربي في علاقاته الاقتصادية السياسية بالنظام العالمي السائد.

---

(1) : مطيع المختار: نقل التكنولوجيا في البلاد العربية، إجراء تنموي أم أداة للتبعية؟ الوحدة، عدد 55، بيروت، 1989م، ص77 .

(2) : سعد الدين إبراهيم .وآخرون.، صور المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1982م، ص119 .

(3) : سعد الدين إبراهيم: الدولة القطرية ، مرجع سابق ، ص5 .

وفي تقديرنا إنّ المهمة الكبرى المطروحة على الفكر العربي المعاصر حيال التحديات المعاصرة يمكن أن نسميه ابتداع أصالة عربية مستقبلية، أي محاولة إعادة التماسك إلى التاريخ العربي المتصل الذي تعود جذوره إلى الثقافة العربية، ويستوعب حقائق العالم المعاصر وعناصره ويستشرف آفاق المستقبل، فهذا التماسك يعتبر المدخل إلى قيام هوية عربية متميزة ومتفاعلة مع معطيات الحاضر والمستقبل، ولا يمكن أن يحصل ذلك إلا من خلال تفهم تاريخي نقدي عقلاني عميق للتراث واستيعابه، وكذلك فهم حقيقي دقيق لحقائق ومعطيات العالم المعاصر بكافة إمكاناته وتعقيداته، وفي هذين الطرفين لابد من الشجاعة والقدرة على فهم الواقع العربي الراهن بمعوقاته وإمكانياته الذاتية وما يحيق به من أخطار وتهديدات خارجية، وكذلك لابد من إعطاء الاهتمام الكافي لحاجات هذا العالم العربي الحقيقية الراهن والمستقبلية.وبالإضافة إلى ذلك نجد من الضروري أن نستخلص من ذلك السياق أن من الوجوب أن يكون لدى المفكر العربي المعاصر قدرته العقلانية والحرة والشجاعة لفهم احتياجات الحاضر وتحديات المستقبل ولاستجابة الفاعلة لها وهذا لا يتم إلا بالعلم المسترد لكامل وظيفته على كل جوانب الواقع العربي، فهذا حقاً برأينا ما يمثل شرط الإبداع وصناعة الأصالة العربية المستقبلية.

مما لاشك فيه، إن أي مشروع للنهضة الحضارية لأي أي امة يمكن بالدرجة الأولى في تحرير الذات من جميع المعوقات ،وهذه الذات الحضارية لن تتحقق بتقليد غير صحيح وغير واع لمناهج ومفاهيم غير نابعة منها ، لكن تأكيد الذات وتحريرها وتطويرها لن تتحقق إلا بموقفها الموضوعي من الحقيقة حولها، وهذا الموقف من الفكر الغربي غير موضوعي .

إن هذه النظرة تواجه الفكر العربي مواجهة فكرية مجرد ة تتجاهل ما وراءه من مواقع ومواقف اجتماعية،ذلك انه فيه الحقيقة ليس هناك ما يسمى بالفكر الغربي على إطلاقه ، وبخاصة في مجال العلوم الإنسانية فهو مدارس واتجاهات وتصورات وأفكار ونظريات تعبر عن مواقع اجتماعية مختلفة ومتقابلة .

إن المشروع الحضاري الذي يحدد ملامحه داخل المجتمع القومي المحدد فان توصيفه الكامل لا يتحقق إلا في إطار تميزه عن المشاريع المغايرة التي لا نرى فيها إلا مشاريع هيمنة، ولهذا فإن ما يطلق عليه النظام العالمي الذي يتبدى بوضوح كامل في شكل سياسي واقتصادي ، تنظم في إطاره وحدات وأنماط من العلاقات تنطوي على صراعات ومواجهات ، وعملية التنمية والتطور الاجتماعي وعمليات تحديث تقفز أحيانا بسرعة وترتد أحيانا أخرى.

ويتجلى ذلك في الموجة الغربية السائدة في معظم مجالات الحياة الاجتماعية و التي تكاد تكون مسطرة تماما على القطاع الحديث من الفكر والفلسفة العربية وإيديولوجيا الأحزاب السياسية المعاصرة جميعها ، بحيث يهتدي الفكر الغربي وفلسفته السياسية. والفكر القومي العربي هو الأخر يواكب الاتجاه الفكري السائد لحركات الوحدة السياسية العصرية التي شهدتها ايطاليا وألمانيا ، إلى درجة اعتبار مجموع المجتمعات البشرية المتواجدة في إطار العالم العربي وكأنها ايطاليا أو ألمانيا أخرى . " وهذا أدى بالفكر العربي إلى تجاهل المسار التاريخي الموضوعي المغاير تماما لمجتمعات عالمنا العربي" .[1]

إن هذه الطبيعة العقلية المختلفة التي لها هي بمثابة جواهر قائمة بذاتها لا يمكن إن تلقي أو تتواصل ضمن حوار حضاري، وأي حوار يتحول إلى تبعية فكرية فينشا التناقض وهذا ما أدى بالفكر العربي إلى تبعيته للفكر الغربي، في مفاهيمه ومناهجه فأصبح بعض المفكرين نتيجة هذه التبعية ينكر الأصالة باسم المعاصرة العصرنة وبعضهم ينكر العصرنة باسم الأصالة ، أما البعض الأخر فيقيم بين الأصالة والعصرنة جسرا هشا من إلقاء المفتعل أو التركيب فيغلب مفهوما على مفهوم وهو يستمسك يهما معا في ركاكة وسطحية ، لكننا نتساءل عن حقيقة هذا التناقض هل هو مجرد تناقض فكري نتيجة اختلافات في المنطلقات النظرية والمنهجية، اي تناقض فكري خالص ومجرد في فكر هؤلاء المفكرين أو هو تناقض بين فكرهم وواقع حياتهم، بعبارة أخرى هل تناقض في فكر هؤلاء بين الأصالة والعصرنة نابع من الواقع

(1) : أنور عبد الملك ريح الشرق دار المستقبل العربي القاهرة ط1 1983 ص 136

المتناقض، أم إن تبنيهم الفكر الغربي بنظرياته ومفاهيمهم ومناهجه . وهذا يقودنا إلى تساؤل إلا يوجد في هذا الفكر الغربي ما يستحق الوقوف عنده وتبنيه. أن هذه التساؤلات تجابه إي باحث بخاصة لما يتصدى لمسالة على غاية من الأهمية والحساسية والخطورة مثل مسالة جدل الحضارات وموقع هذه الحضارات على محك التاريخ العلمي ، غير انه يحظى جميع هذه التساؤلات ويذهب إلى حد اعتبار الفكر الغربي يمثل الرصيد الفكري لمرحلة الهيمنة، بل هو مجرد افتراضات علمية لا غير .

إن آفاق المستقبل ليست مسدودة ، و نحن هنا أمام مثال تجسده أوروبا ، إذ هي تشكل اليوم الكتلة الوحيدة في العالم و الأقل ممارسة للعنف ، فقد أصبحت قادرة على تدبر شؤونها بعد أن خاضت حروبا قاسية ، فأدركت أن هذا النوع من الممارسات لا ينتج عنه سوى الدمار ، و لعل ما عاشته أوروبا في الحرب العالمية الثانية لدليل على ذلك " و قد نجحت أوروبا في ذلك بعمل تحويلي خارق على الذات ، تحولت معه إلى مساحة للتداول ، على غير صعيد ، بقدر ما تحررت من وهم الإيديولوجيات الطوباوية التحررية ". [3] بمعنى أن تحقيق التطور و الرقي – بالقياس إلى ما حققته أوروبا – يتطلب تجاوز الفكر الأحادي ، و تكسير النظام الشمولي من منطلق أن التفتح و فهم المشكلات يقتضي الحوار و عدم إقصاء الآخر ، الذي نقصد به في هذا الموضع من يختلف معنا فكريا و يشترك معنا ثقافيا .

بهذا المعني ، نجد أن أوروبا عادت إلى الفلاسفة لا لكي تقلدهم ، بل لكي تستلهم منهم ، أو تستثمر مقولاتهم في السلم و الحرية و الديمقراطية على نحو جديد ، و منه يتكشف لدينا أن تحقيق فعل التنمية يقتضي الإستفادة من أخطاء الماضي ، و ليس تقديسه ، و هذا من أجل خلق فكر عملي جديد يقوم على الفهم و التشخيص .

---

[3] : المصدر نفسه ، ص 141 .

إن المشكل في الخطاب العربي المعاصر يتجلى في صورة ممارسته الوصاية على الشأن القومي تحت شعار معين ما ينتج عنه صراع بين المذاهب و الأحزاب ، ما يعي في هذه الحالة أن كل تيار بمرجعياته يعتبر نفسه المخلص الوحيد للأزمة التي يعاني منها الواقع العربي ، و هذا ما يشكل عائقا أمام تحقيق تنمية هذا الواقع الذي أصبح شبيها ببحيرة راكدة .

كما أننا نجد في الخطاب العربي مضامين أيديولوجية فهي تهاجم الثقافة الغربية ، و تحاول إنكار دورها في العالم المعاصر ، وهنا يتجلى بوضوح رفض هذا النوع من الخطاب للفكر الغربي الذي اصبح يشكل جزءا منا ، و عليه فالخطاب العربي المعاصر أوقع نفسه في تناقضات تعبر عن الدوغمائية التي أصبحت تشكل بنية العقل العربي .

إذن فتحقيق التنمية المنشودة " يتطلب ممارسة حيويتنا الوجودية ، وتشغيل طاقتنا الفكرية ، بالإشتغال بلغة الخلق و التحول أو الشراكة و التداول ن بحيث نسهم في إبتكار عناوين وقيم جديدة لصناعة الحياة و العالم ، أو على الأقل نسهم في إعادة إنتاج و صوغ العناوين القديمة على سبيل الإثراء و التطوير " . [1] و بالتالي فتغيير الواقع العربي نحو ما هو أفضل إنما يتطلب تكاثف الجهود ليس فقط من طرف السلطة الحاكمة ، بل كل الفئات الإجتماعية و كل حسب تخصصه ، من خلال إستثمار كل ما هو قابل للتغيير و بناء على حاجات المجتمع في الحاضر و المستقبل .

يعتقد علي حرب أن السؤال الذي ينبغي طرحه هو ليس في ما سبق ان طرح من قبل و المتمثل في لماذا تقدم الغربيون و تأخر المسلمون ؟ بل أن السؤال الجوهري " هو لماذا تتقدم مجتمعات كثيرة شرقية و آسيوية و إسلامية ، فيما لا يحسن العرب التقدم قياسا على الأهداف و الشعارات ، أو قياسا على ما

[1] حرب علي ، المصالح و المصائر ، مصدر سابق ، ص 142 .

ينجزه الآخرون ؟ " . [2] و بناء على الإشكالية التي يطرحها علي حرب نجد أنفسنا هنا أمام مقاربات بين المجتمع العربي و مختلف المجتمعات الأخرى التي استطاعت أن تحقق لذاتها وجودا في عالم معولم ، و أصبحت قادرة على منافسة دول عظمى .

الخاتمة :

[2] : المصدر نفسه ، ص 144 .

لاشك أن التحدي الأول والأكبر الذي يواجه الواقع العربي في هذا العصر، هو تجاوز هوة التخلف بينها وبين البلدان المتقدمة، و عليه فلا يمكن تجاوز هذه الهوة إلا عن طريق مشروع تنموي نهضوي شامل محدد الأهداف و الغايات ، إن هذه النهضة المنشودة تقتضي توافر استراتيجية ثقافية شاملة، تتظافر في صنعها أبعاد متعددة، وتتراكب فيها جوانب مختلفة لتحقيق تنمية شاملة.

وعليه فإن النهضة باعتبارها مشروعا تنمويا وفلسفة استراتيجية تترجم واقع المجتمع ورؤيته للحاضر والمستقبل، تقتضي بث روح الفاعلية فيها حتى تصبح أكثر قدرة على تحمل الصدمات ومواجهة إفرازات العصر المعولم، وعليه فالنهضة عملية تغيير حضاري شامل يتناول جميع أبنية المجتمع وأدواره، ويشمل الجوانب المادية والإنسانية فيه. يترتب على ذلك الأخذ بمنهج ينظر إلى الظاهرة التنموية في تكاملها ويسمح بالنظرة الشاملة للبناء الاجتماعي ككل[1].

وتشمل مفهوم التنمية في المجتمع محاور متعددة ، إذ تنطلق من الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي لإحداث تغيير جذري في هذا الواقع من ضمن رؤية استراتيجية للمستقبل وكيفية الوصول إليه وإدارة عملية التغيير. بناءً على ذلك، فإن للواقع القائم تأثيراً كبيراً على مواصفات حركة التنمية التي تختلف مستلزماتها من مجتمع لآخر ومن زمن لآخر . مما يجعل من محاولة الجري وراء استنساخ النماذج التنموية الغربية رهانا خاسرا، أثبته التاريخ وأكدته التجارب الواقعية التي مرت بها كل الدول العربية. ذلك أن التطبيق الارتجالي لهذه التجارب، دونما قراءة فاحصة للواقع لن تزيد الواقع إلا ترديا. ولعل الخطوة الأولى والضرورية للتنمية تنطلق من الاعتراف بالأمراض التي تشل حركة الجسد وتعيقه عن التقدم ، وحينما يشخص هذا العطل نستطيع توصيف العلاج الناجح له ، ما يساعد على النهوض .

[1] : هلالي علي الدين ، الفكر الاجتماعي وقضية التنمية، مجلة الدوحة ع114، وزارة الإعلام، قطر، جوان 1985، ص27.

و لعل أن المفكر يلعب دور المؤطر و الموجه لهذه العملية باعتباره يمثل طبيب الفكر الذي يساعده على تحرير العقل من شوائب التفكير الإنحيازي الموجه ، و على هذا الأساس فالعالم العربي في الحاجة إلى تحقيق التنمية ، فالنهضة في رأي المفكر برهان غليون هي محاولة لعقلنة الحداثة. [1]

ومن هنا فاتساقا مع التغيير الاجتماعي، ووفاء لذاتية الأمة وخصوصية المجتمع وتطلعاته الحضارية، فأن مشروع الأمة الأول، الذي ينبغي أن تتكثف الجهود في سبيله، وتعبأ الطاقات باتجاهه، باعتباره مرحلة تاريخية اجتماعية متقدمة على مشروع الحداثة والتحديث، فلا تحديث حقيقي وحداثة فاعلة بدون نهضة، فالنهضة هي المرحلة التاريخية الضرورية التي تسبق مرحلة المدنية والحداثة.

التخلف سمة عارضة، وليست عاهة مزمنة، وإنهاؤها وقف على أبناء المجتمع جميعا إذا أرادوا كسر حلقة التخلف وتعلقت همتهم بمعانقة النهضة حينها لن تكون النهضة بعيدة المنال، وهذا يتطلب بداية قراءة فاحصة لمفردات الواقع الاجتماعي العربي، قصد تشخيص مختلف الأدواء التي أثقلت كاهل الجسد العربي، وأعاقته عن الخروج من أزماته الراهنة.

لقد فشلت خطط التنمية في العالم العربي ، لا لشيء سوى أنها " قامت على استيراد الخطط، والبرامج، والخبراء، لأن تلك الخطط، إنما نبتت وتكاملت من خلال الظروف الخاصة بالمجتمعات الأخرى، وجاءت ثمرة لمعادلة الإنسان النفسية، والاجتماعية في تلك المجتمعات بعيدا عن ظروف وحاجات المجتمعات الإسلامية الحقيقية". [1]إن قصور فهم التنمية جعل الكثير من الدول تتدافع، لا بل تتهافت، لاقتناء آخر ما توصلت إليه الحضارة الغربية من منجزات العلم، دون الالتفات إلى أن النهضة التي تنطلق من الذات وتستنبت محليا وتصنع ذاتيا ولا تستورد أو تستعار من

---

(1) : http://www.ssnp.info/thenews/daily/makalat/milad%sebaaly/Milad

(1) : عبيد حسنة عمر ، المشاكلة الثقافية ، مساهمة في إعادة البناء، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1993، ص98.

الخارج، وكان من نتيجة ذلك أن اختزلت معركة التنمية إلى معركة نمو ، وأختصر مشروع النهضة إلى مشروع الحداثة، مما جعله يدور في حلقة مفرغة، وعمقت الهوة بيننا وبين البلدان المتقدمة.

وبناء عليه فإن مجرد الاكتفاء باستيراد أشكال التطور ومظاهر التحديث، لا تجعل من مجتمع ما متقدما، بل المسألة أعمق من ذلك بكثير، ولعل مبدأها تحريك سواكن المجتمع، وتهيئته نفسيا، واستئصال ما يكبله من قيود تعيق حركته باتجاه تفعيل دوره في إنجاح فعل التنمية ، لأن التحديث الذي يتجاوز الانشغال بالمظاهر باتجاه التركيز على المضامين، (هو صيرورة تاريخية اجتماعية، تلامس بالدرجة الأولى البنى الأساسية والجوهرية في العملية الاجتماعية بأسرها، فأسس التحديث المجتمعي لا تستورد من الخارج الثقافي والحضاري، وإنما تنبثق انبثاقا من الذات والواقع المجتمعي .

ذلك أن التنمية في فلسفتها العامة لا تعدو أن تكون قضية ثقافية، ولا يمكن اختزالها في زيادة عدد المصانع، أو الآلات، أو وفرة الإنتاج، وزيادة الاستهلاك، وإنما هي قبل هذا وذاك (بناء للإنسان، وتحرير له، وتطوير لكفاءاته، وإطلاق لقدراته، كما أنها اكتشاف لموارد المجتمع، وطاقاته المدخرة، وحسن توظيفيها، وتسخيرها، وادخارها، في ضوء استراتيجية، ورؤية علمية للمستقبل، أو لعالم الغد .

وفي خضم كل هذه التفاعلات يظل الإنسان هو وقود التنمية، وغايتها في الوقت ذاته، ومشيدا للعمران البشري، ونتيجة للقفز على الإنسان كعنصر محوري في معادلة التنمية المنشودة، ظل مشروع التنمية باهتا تطغى عليه المظاهر ويعوزه الولوج إلى جوهر المسألة " لأنه تم في نطاق أشياء الإنسان، وأدواته الاستهلاكية، على حساب الإنسان نفسه، والارتقاء به، كهدف نهائي للتنمية، ووسيلة فاعلة فيها" [1]. إن المهمة الرئيسية بالنسبة للنهضة في العالم العربي هي الرفع من كفاءة الإطار البشري باعتباره الفاعل الرئيس فيها.

[1] : عبيد حسنة عمر ، مرجع سابق ، ص 101 .

وتكون هذه المشاركة أكثر ثراء وفاعلية حينما تعي ذاتها وتنطلق من واقعها وتتحاور مع الآخر من منطق معرفة الواقع. لأن غياب تحليل الواقع بموضوعية أو تحت نظرة سياسية و إيديولوجية ، سيؤدي إلى وجود خلل في بنية التطبيق أو بنية الواقع الجديد، ويتسع هذا الخلل ويضيق بقدر أهمية العناصر النفسية والثقافية والاجتماعية والتاريخية التي يتضمنها الواقع القديم، وكذلك بقدر موضوعيتها وقوة تأثيرها ودورها في صياغة نموذج الحياة اليومية للبيئة المحيطة بالتطبيق .[2]

و عليه فإننا نرى أن التعليم يمثل الإطار الذي يساهم في تطوير قدرات المجتمع العقلية والفكرية، ويهيئ الإنسان للنهوض والاستثمار في الموارد المتاحة في تنفيذ البرامج والخطط التنموية، وعلى هذا فإن مشاريع التعليم والتثقيف الاجتماعي، لا تعد مشاريع استهلاكية، بل هي من صميم العمليات الإنتاجية، لأنها تتجه لبناء الإنسان وهو الرأسمال الحقيقي لأي مجتمع . [3]

إن الهدف الرئيسي من عمليات التنمية هو الإنسان، وعلى ذلك فإن التعليم والتدريب من الوسائل الفعالة، التي لا غنى عنها إذا ما أريد للتنمية أن تحقق أهدافها، ويكون الإنسان قادرا على استيعاب إنجازات التنمية.[1] لعل معركة التنمية تحتاج إلى إنسان مزودا بطاقة وفيرة من العلم والمعرفة، حتى تكون له القدرة على تحمل تبعات هذه النهضة بكل ما تقتضيه من تحديات، فلم يعد امتلاك الثروات، وتكديس المعدات هو المؤشر الوحيد المقبول لتصنيف الدول عالميا على سلم التطور والرقي، بل باتت القدرات العلمية ومهارات التحكم في أحدث مخرجات العلم هي الرهان الذي يحكم السباق الدائر بين الدول على النطاق العالمي. لأن المعرفة باتت في عصرنا تمثل السمة البارزة للعصر الكوني الراهن.

---

[2] : القمودي سالم ، اغتصاب التطبيق، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت ط2 2003، ص121.

[3] : محفوظ محمد ، العولمة الحديثة والوحدة الوطنية، مجلة الكلمة ، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، بيروت،، س3، ع13 ، 1996، ص64.

[1] : عبد الحميد أحمد رشوان، التربية والمجتمع، المكتب العربي الحديث، الإسكندرية، القاهرة، 2002، ص60.

يبدو أن التنمية سيرورة شاملة ومنظومة متكاملة متداخلة العوامل، ولذلك فهي بحاجة ماسة إلى إدراك عميق لأبعادها ومنطلقاتها، حتى يتم بناء الخطط ورسم التوجهات الكبرى لها بناء على تصور سليم ، لاسيما على مستوى النخبة التي تضع حجر الأساس لهذها ، وينشرون دواعي الوعي بأهمية المشاركة الجماهيرية في صنعها، غير أن (مشكلة دولة النخبة أنها تعتقد أن التحديث يحصل مرة واحدة وإلى الأبد، بينما هو حاجة دائمة يحصل باستمرار، ويعبر الزمن من محطة إلى أخرى كعملية تطويرية داخلية، ما إن ينتهي من دورة حتى تبدأ أخرى، وتعتقد دولة النخبة أن شرط نجاح التحديث هو أن يتم ضد المجتمع، بينما الواقع التاريخي يؤكد أن التحديث لا يتم إلا بواسطته.

فقد فشلت الكثير من برامج التنمية نتيجة لافتراض النخب الحاكمة بأنهم مؤهلون للتفكير بالنيابة عن الشعوب، ولم يبذلوا جهدا لشرح هذه الأهداف، وتلقي ملاحظات وأفكار قادة الرأي والمتخصصين ورجال الأعمال والنقابات وبقية منظمات المجتمع المدني، ولذلك فإن أي تجربة لا تراعى فيها حقائق الأوضاع الوطنية أو احتياجات سكان البلاد لابد أن يكون مآلها الفشل الذريع. [(2)]ومن ثم فإن أي مشروع مهما كانت له من الدعائم المادية فلن يُكتب له النجاح ما لم يكن له امتداد في نسيج المجتمع حتى يكسب رعاية واحتضان المجتمع له، أي يكون له عمق اجتماعي يسمح له بالامتداد في ثنايا الحياة الاجتماعية، والتغذي من طاقاتها، لأن أفكار النهضة لا يجب أن تبقى سجينة ثلة نخبوية محدودة من الناس بل لابد لها من الخروج من العزلة كي تدخل في النسيج الاجتماعي، وتصل إلى مختلف الشرائح والفئات الاجتماعية، وتصبح جزءا من الكيان المجتمعي.

الإنسان في كل عصر هو مفتاح التقدم أو التخلف، ولذلك يتجه الاهتمام صوب الارتقاء بقدرات الإنسان وتطوير مستوى أدائه حتى يصبح أكثر كفاءة في التخطيط والتنفيذ، وأقدر على تحقيق تطلعات المجتمع إلى النهضة

[(2)] : ذياب التميمي عامر ، علاجات التنمية، مجلة العربي، ، وزارة الإعلام، دولة الكويت، ع482 ، جانفي 1999، ص41.

والتقدم. لذا أصبح الإنسان وحده هو القوة الوحيدة، التي إذا استثمرت أفضل استثمار تصبح هي الآلية القادرة على صنع التنمية. ذلك أن الإنسان الذي يملك من معارف وجهد عقلاني، وبتوجهات سياسية وطنية– عالمية يملك فرض الإرادة في أركان القرية- مركزها وتوابعها-ومن هنا يصبح التعلم والتعليم هما الإطاران الحاكمان للبقاء الحضاري والتنمية المتواصلة ،وفي ظل عصر حافل بالتحديات، فإن قدرة الإنسان في قراءة واقعه وتحليل غوامضه والحكمة في التعامل معه برؤية متبصرة هي التي تحدد نتيجة سجاله مع موجات العولمة المعاصرة التي تتضارب بشأنها الرؤى والطروحات. مع كل هذا أصبحت العولمة واقعاً يجب التعامل معه بقوة، وقدرة على امتلاك آليات المنافسة، التي هي الإطار أو السياج الحامي لمكان الدول على الخريطة الكونية المزمع تشكيلها.

الفهرس :

مقدمة :

الفصل الأول تقنين المفهوم المنطلقات و الآليات 01

المبحث الاول : تعريف التنمية و الايدولوجية 03

المبحث الثاني : كرونولوجيا مفهوم التنمية 19
الفصل الثاني : أدلجة التنمية في الخطاب العربي 34
المبحث الأول : التنمية و الوعي بالأزمة الإيديولوجية 36
المبحث الثاني : الإستعمالات الإيديولوجية للتنمية و أزمة الوعي بالذات 50
المبحث الثالث : جدلية الانا و الاخر في الخطاب العربي المعاصر..... 67
الفصل الثالث : التنمية كرؤية فلسفية عند المفكرين العرب 87
المبحث الأول : نحو مواقف إبستيمية لأزمة التنمية..... 89
المبحث الثاني : تنمية الخطاب الفلسفي العربي المعاصر آفاق و تحديات 100

الخاتمة : 113

الفهرس : 119

قائمة المصادر و المراجع : 120

قائمة المصادر و المرجع:

أ - قائمة المصادر و المراجع :

01 - بن نبي مالك ، تأملات ، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، ط 01 ، 1979.

02 - الجابري محمد عابد ، التراث والحداثة ، دراسات ومناقشات ، المركز الثقافي العربي، الطبعة 01 ، 1991.

03 - الجابري محمد عابد ، العقل السياسي العربي ، محدداته و تجلياته ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط 03 ، 1995.

04 - الجابري محمد عابد ، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – الطبعة 01 ، 1993.

05 - جورج لوكاش، التاريخ والوعي الطبقي ، ترجمة حنا الشاعر، دار الأندلس، ط2 ، 1982.

06 - جون بلايمنتز ، الأيديولوجية ، ترجمة إسماعيل سعد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ، 1990.

07 - حسين طه: مستقبل الثقافة في مصر، مجلد من الأعمال الكاملة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1986.

08 - ايان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابيرماس، ترجمة محمد حسين غلوم، عالم المعرفة ، العدد 244 ، أبريل ، 1999.

09- شرابي هشام مقدمات لدراسات المجتمع العربي ، الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت 1985.

10- طرابيشي جورج ، هرطقات عن الديمقراطية و العلمانية و العلمانيةو الحداثة و الممانعة العربية ط 01 ، 2006

11 - عبد الله العروي، الأيديولوجية العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1995.

12 - عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،ودار التنوير ، بيروت، 1983.

13 - علي حرب ، الممنوع والممتنع، المركز الثقافي العربي ، ط 04 ، 2005 .

14 - علي حرب ، حديث النهايات المركز الثقافي العربي الدار البيضاء بيروت ،ط1 ، 2000 .

15 - علي حرب، الماركسية ودراسة الثرات العربي الاسلامي ، الماركسية ودراسة الثرات العربي الاسلامي مناقشة لاعمال حسين المروة والطيب تزيني" دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، د ط 1980 .

16 - علي حرب، النص والحقيقة، نقد الحقيقة،ط2، 1995.

17 – علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي، الدار البيضاء، بيروت،ط 1، 1993

18 - علي حرب، حديث النهايات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء بيروت، ط2000.

19 - غليون برهان ، مجلة الوحدة ، تصورات جديدة للنهضة العربية ، العدد 32 ، 1987

20 - محمد اركون الفكر الاسلامي، قراءة علمية، ت هشام صالح، المركز الثقافي العربي بيروت الدار البيضاء بيروت، ط2.

22 - محمد اركون، الفكر الاصولي، واستمار التاصيل، ط هشام صالح دار ساقي بيروت لبنان، ط1999.

23- قرم، جورج ، التنمية المفقودة ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، الطبعة 02 ، 1985 .

24- مروة حسين ، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ، دار الفارابي، بيروت ، ج1 ، الطبعة 04 ، 1984

25 - بن بنى مالك، وجهة العالم الإسلامي ، ترجمة شاهين عبد الصبور ، دار الفكر، دمشق ، ط 01 1986 ص 58 .

26- ابن تيمية ،الحسبة ، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ

27 - الماوردي ، أدب الدنيا والدين ، تحقيق مصطفى السقا ، مكتبة مصطفى البابي ، ط 05 ، 1987

28 - أبو يوسف ، الخراج ، تحقيق البنا ، دار الإصلاح، 1981

29 - غليون برهان ، مجتمع النخبة ، دراسات الفكر العربي ، معهد الإنماء العربي ، بيروت ، ط1، 1986

30 - بلقزيز عبد الإله ، أسئلة الفكر العربي المعاصر، مطبعة النجاح الجديدة-الدار البيضاء المغرب- 2001 ، ط1

31 - صفدي مطاع: الحداثة ما بعد الحداثة – الفكر العربي المعاصر- عدد 45-55، بيروت 1988م

32 - قرم جورج: الاقتصاد العربي أمام التحديات ، النفط والمال والتكنولوجيا، دار الطليعة، بيروت، 1977م

33 - قسطنطين زريق: مطالب المستقبل العربي، دار العلم للملايين، بيروت، 1983م

34 - شرابي هشام ، مقدمات لدراسات المجتمع العربي ، الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت 1985

35 - عمارة محمد ، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر ، دار الشرق الأوسط للنشر ، القاهرة ، ب ط ، ب ت

36 - الجابري محمد عابد ، اشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ،ط 02

37 - هنري ايكن ، عصر الأيديولوجية ، ترجمة فؤاد زكريا، مكتبة الأنجلو المصرية ، 1963

38 - المقريزي ، تاريخ المجاعات ،دار ابن الوليد، بدون تاريخ

39 - ماركيوز هربرت ، العقل و الثورة ، هيجل و نشاة النظرية الإجتماعية ، ترجمة فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للتأليف و النشر ، ب ط

40 – الجابري محمد عابد ، الروافد الفكرية العربية و الاسلامية لمفهوم التنمية البشرية ، ندوة التنمية البشرية في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1995 .

41 - الرداوي تيسير: التنمية الاقتصادية ، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، حلب ، 1985.

42 - رشيد مسعود، الأيديولوجيا علم الأفكار، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، معهد الانماء العربي بيروت، 1986.

43 - زروخي إسماعيل ، دراسات في الفكر العربي المعاصر ، دار الهدى ، بدون طبعة.

44- شوقي عبد المنعم: تنمية المجتمع وتنظيمه، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة ، 1961 ، ط2.

45 - عارف نصر محمد: نظرية التنمية السياسية المعاصرة ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992.

46 - العسل إبراهيم: التنمية في الإسلام، مفاهيم، مناهج وتطبيقات ، بيروت لبنان ، 1996.

47 - على ليلة ، البنائية الوظيفية في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، دار المعارف، القاهرة،1982.

48 - عيد إبراهيم حسن: دراسات في التنمية والتخطيط الاجتماعي ، دار المعرفة، 1990 مصر.

49 - الكواري علي خليفة، نحو استراتيجية بديلة للتنمية الشاملة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت 1985.

50 - محمد عاطف غيث ، قاموس علم الاجتماع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979.

51 - المسيري عبد الوهاب ، مصطلح العلمانية، ، دار الفكر، دمشق، 2000 .

52 - نبيل رمزي ، سوسيولوجيا المعرفة ، جدل الوعي والوجود الاجتماعي ، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2001.

53 - رشيد مسعود، الأيديولوجيا علم الأفكار، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، معهد الانماء العربي بيروت، 1986

54 - احمد عبد العظيم محمد ، أسس التنمية الشاملة في المنهج الاسلامى ، سلسلة دراسات وبحوث اقتصادية ،مركز صالح كامل ، جامعة الأزهر ، 1997 .

55 - محمد شوقر الفنجري رسالة دكتوراه ، مقاربة حول اشتراكية الإسلام ومشكلة التأخر الإسلامي ، باريس 1967.

56 - براهيم مصطفى إبراهيم ، من ديكارت إلى هيوم ، دار الوفاء ، الإسكندرية ، ب ط ، 2000

57 -عارف نصر، نظريات التنمية السياسية المعاصرة ، المعهد العالمي للفكر الاسلامى ، 1992 .

58 - عطية عبد القادر ، اتجاهات حديثة في التنمية ، الدار الجامعية للطبع والنشر ،1999 .

59 - الغزالي عيسى، الاتجاهات الحديثة في التنمية ،المعهد العربي للتخطيط، مجلة جسر التنمية ،العدد 76 ،2008 .

60 - حسن عيد إبراهيم، دراسات في التنمية والتخطيط الاجتماعي ، دار المعرفة ، 1990 .

كمال عبد اللطيف ، في الفلسفة العربية المعاصرة ، سعاد الصباح ، الكويت ، 1993 ، ط 01 ، .

61 - الموصلي أحمد ، تجارب التنوير وإخفاقاتها في العالم العربي: ، مجلة عالم الفكر الكويت ،عدد 03، مارس 2001

63 - سعد الدين إبراهيم وآخرون صور المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1982م،

64 - سعد الدين إبراهيم: الدولة القطرية وسيناريوهات المستقبل العربي، الوحدة، عدد 48، بيروت، 1988م

ب - قائمة المصادر باللغات الأجنبية :

01 - K.Marx et F.Engels, l'Idéologie allemande, traduit par Auger, Badia, Baudrillard, Cartelle, editions sociales, Paris.

02 - Gazeneuve, Jean, Dix grandes notions de la sociologie, éditions du seuil, 1976

ج - قائمة المعاجم و الموسوعات

01- بدوي عبد الرحمن ، موسوعة الفلسفة ، المؤسسة العربية للدرات و النشر ، ط 01 ، 1984 .

02 - كرم يوسف ، قصة الفلسفة الحديثة ، مطبعة لجنة التاليف و النشر ، القاهرة ، 1936 .

03 - ويل ديورانت ، قصة الفلسفة ،من افلاطون الى جون ديوي ، ترجمة عبالله المشعشع ، مكتبة المعارف ، بيروت ، لبنان ، ط 01 مجددة ، 2004

04 - ابن منظور لسان العرب ،دار بيروت للطباعة و النشر ، المجلد 15 .

05 - التهناوي محمد علي ،تقديم و اشراف و مراجعة رفيق العجم ، تحقيق علي دحدوح ، ج 1 مكتبة لبنان ، ط 1 ، 1996 .

06 – معلوف لويس ، المنجد في اللغة ، دار الشرق ، مطبعة انتشارات ، ط 35 ، 1996 .

07 – دليل فضلي عدنان عباس ، دليل موسوعة علم النفس ، بغداد ، 1983 .

08 – رشيد مسعود ، الايديولوجيا علم الافكار ، الموسوعة الفلسفية العربية ، المجلد الاول ، معهد الانماء العربي ، بيروت ، 1986 .

هـ - قائمة المجلات :

01 - المديني أحمد، قراءة في أسس الخطاب السلطوي، الفكر العربي المعاصر، عدد 17، بيروت، 1981م

02 - هاشم صالح،دور الفلسفة في بلورة المشروع الحضاري العربي، الوحدة، عدد 60، بيروت، 1989م

03 - مطيع المختار: نقل التكنولوجيا في البلاد العربية: إجراء تنموي أم أداة للتبعية؟ الوحدة، عدد 55، بيروت، 1989م،

04 - مجلة الباحث العربي ، مركز الدراسات العربية ، عدد 16 ، 1988 .

05 - التنمية البشرية في الوطن العربي ، مجموعة باحثين ، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان، شباط/ فبراير ، 1995 .