



جامعة باتنة 01

كلية الحقوق والعلوم السياسية

قسم العلوم السياسية



التنمية السياسية بين النظرية والتطبيق

دراسة مقارنة في المفهوم والممارسة بين الفكر الغربي والتصور
الاسلامي

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في العلوم السياسية

فرع : تنظيمات سياسية وإدارية

- إشراف الأستاذ الدكتور:

صالح زياني

- إعداد الطالب:

حسن بن كادي

أعضاء لجنة المناقشة:

.....رئيسا.....	جامعة باتنة -1-	أستاذ التعليم العالي	أ.د. عبد الناصر جندلي
.....مشرفا ومقررا....	جامعة باتنة -1-	أستاذ التعليم العالي	أ.د. صالح زياني
.....عضوا.....	جامعة ورقلة	أستاذ التعليم العالي	أ.د. بوحنية قوي
.....عضوا.....	المدرسة العليا للعلوم السياسية - الجزائر -	أستاذ التعليم العالي	أ.د. عمارة ناجي
.....عضوا.....	جامعة مسيلة	أستاذ محاضر (أ)	د. عزوز غربي
.....عضوا.....	جامعة باتنة -1-	أستاذ محاضر (أ)	د. يوسف بن يزة

السنة الجامعية 2016/2017 م

شكر وعرفان



الحمد لله الذي بذعته تتم الصالحات

بكل إخلاص وتقدير وعرفان بالجميل نتوجه بجزيل الشكر والامتنان إلى كل من ساعدنا من قريب أو بعيد على انجاز هذا العمل وتذليل ما واجهناه من صعوبات، ونخص بالذكر الأستاذ المشرف البروفيسور صالح زياني الذي لم يبخل علينا بتوجيهاته ونصائحه القيمة، كما أسجل تقديري وشكري للبروفيسور بوحنية قوي على دعمه ومساندته ووقتته المشمودة .

كما يسرني أن أخص بالشكر والعرفان : زوجتي الغالية على دعمها المعنوي ودعواتها فجزاها الله عنى خير الجزاء ولا يفوتني في هذه العجالة تسجيل شكري إلى أعضاء اللجنة الموقرة على قبولها مناقشة هذا العمل المتواضع .

وختاماً أسأل الله العليّ القدير أن يكون هذا العمل خالماً لوجهه ، وأن يجعله علماً نافعاً، ويسهل لي به طريقاً إلى الجنة.

حسن بن حادي

الإهداء



إلى نبع الحنان الذي لا ينضب..... أمي الغالية

إلى ينبوع العطاء الذي زرع في نفسي الطموح والمثابرة.... والدي العزيز

إلى سندي في الحياة وزينتي في الدنيا..... زوجتي وبناتي

إلى من ضاقت السطور من ذكرهم فوسعهم قلبي..... اخوتي وأخواتي

إلى كل الأقارب والأصدقاء والأحباب..... من دون استثناء

إلى كل محبي العلم والمعرفة

أهدي هذا العمل

حسن بن حادي

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

الصفحة	العنوان
أ	الاهداء.....
ب	الشكر.....
ت-ج	قائمة المحتويات.....
08	مقدمة
21	مفاهيم الدراسة والتعريفات الاجرائية.....
30	الفصل الاول : فلسفة التنمية بين الفكر الغربي والتصور الاسلامي
31	تمهيد.....
33	المبحث الاول : فلسفة التنمية في الفكر الغربي.....
34	المطلب الاول : مذاهب التنمية قبل 1945.....
41	المطلب الثاني : التنمية من منظور مدرسة التحديث والاتجاهات المرتبطة بها.....
46	المطلب الثالث : التنمية من منظور المدرسة الراديكالية.....
53	المطلب الرابع : تطور مفاهيم التنمية على الصعيد الدولي (الأمم المتحدة).....
58	المبحث الثاني : فلسفة التنمية في التصور الاسلامي.....
59	المطلب الاول : النسق المعرفي المولد للرؤية التنموية في التصور الاسلامي.....
61	المطلب الثاني : مقارنة تراثية للعملية التنموية (مقاربة ابن خلدون).....
68	المطلب الثالث : مقارنة حديثة للتنمية (مقاربة مالك بن نبي).....
76	المطلب الرابع : العمارة والاستخلاف كمقاربة تأصيلية للتنمية في المنظور الاسلامي.....
80	المبحث الثالث : الثابت والمتغير في نظريات التنمية.....
82	المطلب الاول : أوجه التلاقي والتنافر بين الفكر الاسلامي والتصور الغربي للتنمية.....
92	المطلب الثاني : تحليل البنية المعرفية للتنمية.....
95	المطلب الثالث : محددات ومسالك نظرية لتوجيه مسار التنمية.....
99	خلاصة ونتائج الفصل :
101	الفصل الثاني : التنمية السياسية من منظور الفكر الغربي:التطور- المفهوم- الدلالات
102	تمهيد:
104	المبحث الاول : تأثير مقولات النموذج المعرفي الغربي في المجال السياسي.....
105	المطلب الاول: .مسألة تسوية النظام السياسي على أساس كوني-وجودي.....

فهرس المحتويات

107	المطلب الثاني : مسألة شرعية السلطة السياسية
109	المطلب الثالث : مسألة التعددية السياسية ونظريات القوة
111	المبحث الثاني : التنمية السياسية من منظور مدرسة التحديث
113	المطلب الأول : التنمية السياسية ما بين (1945-1975):الاطار العام والتطور الفكري.....
117	المطلب الثاني : مفاهيم التنمية السياسية عند رواد مدرسة التحديث
129	المطلب الثالث : المداخل المنهجية لدراسة التنمية السياسية عند مدرسة التحديث.....
133	المبحث الثالث : التنمية السياسية من منظور المدرسة الراديكالية.....
135	المطلب الاول : المخل الجدلي او مدخل الصراع أساس المدرسة الراديكالية.....
137	المطلب الثاني : الماركسية والتنمية السياسية
141	المطلب الثالث : التبعية والتنمية السياسية
144	المبحث الرابع : التنمية السياسية في فلسفة ما بعد الحداثة.....
145	المطلب الأول : التعرف بماهية ما بعد الحداثة.....
148	المطلب الثاني : تأثير فلسفة ما بعد الحداثة في النظرية السياسية وحقل التنمية.....
154	المطلب الثالث : ملامح تأثير فلسفة ما بعد الحداثة في حقل التنمية السياسية
160	خلاصة ونتائج الفصل :
163	الفصل الثالث : التنمية السياسية من منظور الفكر الاسلامي (الأبعاد المعرفية والدلالات التطبيقية) :
164	تمهيد
165	المبحث الأول : النظام المعرفي والمنهجية في الفكر الاسلامي
167	المطلب الأول : ماهية النظام المعرفي الاسلامي وخصائصه.....
178	المطلب الثاني : الدلالات السياسية للرؤية الاسلامية للوجود
184	المطلب الثالث : التفكير المنهجي والمنهجية الاسلامية.....
190	المطلب الرابع : مقارنة بين المنهجين الاسلامي والغربي في دراسة قضايا العلوم الاجتماعية
195	المبحث الثاني : السياسة والدولة في التصور الاسلامي: مقارنة معرفية منهجية.....
197	المطلب الأول : جوهر السياسة في المفهوم الاسلامي.....
200	المطلب الثاني : الدولة في التصور الاسلامي.....
206	المطلب الثالث : الخلافة كأساس للنظرية السياسية في المنظور الاسلامي
214	المبحث الثالث : الحاكمية والاستخلاف كمقاربة بديلة للتنمية السياسية... ..

فهرس المحتويات

215	المطلب الأول : تكوين المصطلحات وتأصيل المفاهيم الاسلامية.....
220	المطلب الثاني : الحاكمة كمقاربة سياسية شاملة.....
228	المطلب الثالث : الاستخلاف كمدخل منهجي لدراسة التنمية السياسية.....
237	خلاصة ونتائج الفصل :
240	الفصل الرابع : نحو إعادة التنظير لحقل التنمية السياسية :
241	تمهيد
243	المبحث الأول : تأثيرات العولمة على الحياة السياسية الراهنة
245	المطلب الأول : مناهج التنظير السياسي والحاجة إلى إعادة التنظير.....
248	المطلب الثاني : العودة إلى دراسة الدولة.....
252	المطلب الثالث : تحول المفاهيم السياسية في ظل مجتمع المعلومات
257	المطلب الرابع : عودة الجدل حول موقع الدين والفهلوديمقراطية في السياسة الغربية
261	المبحث الثاني : تجديد الاجتهاد المقاصدي كآلية للتنظير السياسي المعاصر.....
263	المطلب الأول : الاجتهاد المقاصدي : تحديد وتأصيل.....
265	المطلب الثاني : البعد المقاصدي في التنظير السياسي الاسلامي.....
270	المطلب الثالث : استخدام المقاصد الخاصة في الحقل السياسي
282	خلاصة ونتائج الفصل :
285	خاتمة
293	قائمة المراجع
311	ملخص البحث

مقدمة

مقدمة :

يحمل مفهوم التنمية مضامين متعددة، تشكل أبعادا لعملية متشابكة تؤدي فيها المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية كما السياسية أدوارا متكاملة تهدف إلى تحقيق ما يعرف "بإنسانية الإنسان"، ومن هنا صار موضوع التنمية تخصصا مميزا في العلوم الاجتماعية الحديثة، وصار يعبر عن منطلق فكري وعصري حديث كاد أن يدخل في عداد المنطلقات الايديولوجية التي توجه مسار الأمم ونظمها الاجتماعية والسياسية الحاكمة، وغدت التنمية تشكل مصطلحا عالميا دائم الحضور، ومحور اهتمام العلوم الاجتماعية، باعتبارها تمثل الامتداد الطبيعي لدراسات التغيير الاجتماعي والثقافي، وتثير قضايا علمية عديدة تتعلق بتجارب مجتمعية حية في مسيرتها، علاوة على أنها مطلب تاريخي تتطلع إليه كل المجتمعات بمختلف مكوناتها.

لقد ظل الحديث عن التنمية معبرا عن رغبات غير محددة أكثر من تعبيرها عن سياسات فاعلة وفعالة، ومن هنا كان من الضروري استيعاب المشروع التنموي ضمن رؤية حضارية وكلية شاملة لأن الاهتمام بجزء علي حساب العناصر الأخرى أورث جملة من الاختلالات ليس فقط في التصور والإدراك بل في العمل والممارسة.

وبالنظر إلى العلاقة الجدلية بين الأبعاد المختلفة للتنمية يمكن القول أن التنمية السياسية تعد جوهر مفهوم التنمية وقيمتها إذ تستوعب في إطارها أطروحات نظريات التنمية الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، ذلك أن مشكلة التنمية هي في الأساس مشكلة سياسية، تنطلق من الفكر السياسي لكونه شرطا أوليا لتقديم مجموعة الخطط والبرامج والأفكار والأرقام.. لعملية التنمية، لذلك يرى الكثير من الباحثين أن معركة التخلف هي معركة سياسية في المقام الأول، وأن تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية لا يكتمل إلا بالتنمية السياسية.

ولما كان البعد السياسي للتنمية يمثل أساسها الذي تقوم عليه صار الرهان قائما على تقويم هذا الأساس لإحداث التنمية والتحول الحضاري المنشود. ومن هذا المنطلق اعتمد الباحثون مصطلح "التنمية السياسية" تعبيرا عن رافد خاص في مجرى عام، وشاع استخدام هذا المصطلح بينهم، وتداوله وروج له صناع القرار في أجهزة الدولة الحديثة، ليأخذ بعد ذلك بعدا ايديولوجيا في خضم "صراع الحضارات"، ولما صار كذلك، ظهرت الفجوة العميقة بين مضامين نظريات هذا المصطلح وبين الآثار الواقعية التطبيقية له لاسيما وأنه أخذ بعدا علميا وعمليا في آن واحد.

وعموما يعد مفهوم التنمية السياسية من المواضيع الحديثة نسبيا، برز استخدامه في عقد الخمسينات والستينات من القرن الماضي، واقترن - آنذاك - بدول العالم الثالث، وبتطوير نظمها السياسية، حيث ظهر موضوع التنمية

السياسية كفرع حديث ضمن علم السياسة وتميز من البداية بغموض مفاهيمه ونسبيتها، ذلك لأنها مفاهيم لا تصنف ضمن المفاهيم السياسية فحسب وإنما تأخذ أبعادا فلسفية وإيديولوجية وحتى أخلاقية، كما رافق تطور هذا المفهوم مفاهيم مشابهة ومختلطة معه، كالتحديث السياسي والتحول الديمقراطي والإصلاح السياسي.... وغيرها، ولعل التعريفات التي صيغت للتنمية السياسية تعكس الاضطراب والغموض في هذا الحقل.

وقد عرف حقل التنمية السياسية العديد من النظريات والمقتربات والمداخل، تعرضت إلى النقد من طرف مؤيديها قبل معارضيتها، وبدا واضحا منذ البداية مقدار العلاقة القوية بين نظريات التنمية السياسية وواقع النظام السياسي العالمي الذي تتفاعل معه، ولذلك كثرت المراجعات والتقويمات لما كتب في هذا الحقل، إذ أن سقوط النظريات يعني بالضرورة مواصلة البحث.

ومن هنا جاءت هذه الدراسة لتبحث في هذا الموضوع من زاوية مقارنة بين التصور الإسلامي وبين الفكر الغربي، على اعتبار أن نظريات التنمية السياسية لها مصادر فكرية مختلفة ومتنوعة، حيث تركز هذه الدراسة في جانب مهم منها على إبراز المنظور الإسلامي للمسائل المرتبطة بالتنمية عموما والتنمية السياسية خصوصا ضمن "إفرازات" نظام معرفي متميز ومختلف عما هو شائع في الأوساط الغربية والدراسات الأكاديمية بشكل عام. وتعالج هذه الدراسة في السياق ذاته أيضا في جانب هام منها قضية تعتبر من القضايا الهامة التي شغلت بال المسلمين على مدار تاريخهم، منذ العهد النبوي ولغاية العصر الراهن، ألا وهي قضية السياسة والدولة في الإسلام.

كما تحاول الدراسة أن تمارس نوعا مما يمكن أن نسميه "تأملات نظيرية" في حقل التنمية السياسية ذلك أن "مسألة" التنمية السياسية تفرض التأمل، والتأمل متطلب سابق لعملية التنظير، وإن كنا نعتقد ابتداء أن هذا العمل التنظيري لازال متواضعا للغاية أمام حقل النظرية السياسية وعمليات التنظير السياسي.

- أهمية الدراسة : تفوز الدراسة بأهميتها لا لكونها تعالج التنمية السياسية ذاتها بل لأنها تجعل من الفكر الإسلامي محورا تدور حوله، على اعتبار أن ما كتب في هذا الجانب - في اعتقاد الباحث - لا يزال غير كاف، وأن سؤال التنمية السياسية خاصة في البلدان العربية والإسلامية لا يزال قائما. كما تبدو أهمية الدراسة من ناحية أخرى في أن جزءا مهما منها يدخل في إطار مشروع "إسلامية المعرفة" الذي جاء استجابة لتحدي الاختراق الغربي للنسيج الثقافي الإسلامي المعاصر على وجه الخصوص، مما جعل المساهمة في هذا المشروع ضرورة مرحلية وإجراء منهجيا دعت الحاجة الظرفية إلى استخدامه واستخداما وقائيا لحماية الهوية الثقافية من الاختراق، ولذلك يسعى هذا البحث لبلورة تصور جديد لقضية التنمية السياسية انطلاقا مما تراكم في هذا الحقل بمختلف مدارسه، مستعينا باجتهادات عدد ممن

تخصصوا في التنظير للفكر السياسي الإسلامي. ذلك أن معالجة هذه القضية من منظور مفاهيمي أمر يستحق المتابعة والاهتمام البحثي المتواصل، خاصة وأن الاهتمام بعملية التنظير قد تنذر في الوسط الأكاديمي بل وداخل الجماعة البحثية ذاتها، وقدما عاب الامام الرازي(ق12م) على علماء ومفكري عصره إهنمامهم "الزائد" بمسائل التشريع والمعاملات على حساب مسائل الفكر وقضايا الفلسفة مما أدى -حسبه- إلى تخلف الاسلام عن حركية التاريخ وخرج من دينامية المعرفة وكبر البون بينه وبين الفكر المتجدد في التاريخ. كما يسعى البحث من جهة أخرى إلى توفير دراسات أكاديمية أصيلة، تركز على الأصول الفكرية والحضارية الاسلامية، وتوفر مجموعة قواعد وقيم سياسية بحيث تشكل مدخلا مميذا في دراسة وتحليل قضايا التنمية عامة، على اعتقاد أن الظاهرة السياسية عموما وتعقدتها وتراكبها والبحث في طبيعتها يفرض علينا أن نحاول تقديم رؤى منهجية تتطور وتتراكم بحيث تحدث تقدما في سياق المنهجية وتطبيقاتها.

- هدف البحث : إضافة إلى ما تهدف إليه الدراسات المقارنة عموما كونها وسيلة لإدراك شرعية الاختلاف وطبيعة دوره تهدف الدراسة إلى محاولة تقديم نظرة أكثر واقعية واعتدالا وشمولا، من خلال تتبع جذور التنمية في النظريات والمعارف الغربية وردّها إلى أصولها المعرفية من جهة، ومحاولة الاقتراب النظري - على الأقل - من أجل بناء تصور إسلامي بديل من جهة أخرى، مع محاولة الاقتراب الإجرائي في الشأنين السياسي والاجتماعي لهذا البديل، أي محاولة تقديم وصفة بدل الوصف الذي ميز العديد من الكتابات التي تعرضت لهذا الموضوع، إثراء لحلقة التنمية السياسية والنظر إلى مسائله وقضاياها من زوايا جديدة.

كما تهدف الدراسة إلى إزالة اللبس والغموض وتحديد النظر في بعض المفاهيم التي تتناولها الفكر الاسلامي، مثل علاقة الدين بالدولة، والسياسة بالدين، وتطبيقات النموذج المعرفي الإسلامي في الشأن السياسي... والعديد من تلك المفاهيم والتصورات الجدلية مستعينا بالمنظور المقاصدي الذي يعد أحدث ابداعات الفكر الاسلامي في المجال السياسي. ولا يجوز هذا البحث فضل السبق وإنما هي محاولة لتقديم إضافة جديدة في الفهم الإسلامي تمتاز أو تتكامل مع إسهامات ودراسات سابقة، وبناءً على اعتقاد الباحث أن المقاربات الفكرية بين الثقافات المختلفة والأنساق المتعددة، لمعرفة أوجه التشابه والاختلاف، ومدى التكامل البنائي للمعارف الإنسانية وتطوراتها عبر التاريخ وتنقلاتها عبر الجغرافيا، من أهم مجالات العمل المعرفي والأكاديمي المعاصر.

- الإشكالية والتساؤلات :

تتمحور إشكالية الدراسة حول سؤال رئيسي: هل تمكن حقل التنمية السياسية بمختلف روافده - الغربية والإسلامية - من تحقيق نظرية متكاملة ؟

ويندرج تحت هذا السؤال أسئلة فرعية أهمها :

1- إلى أي مدى أثرت الأطر الاستمولوجية للتنمية في حقل التنمية السياسية ؟

2- ما هي الفروق بين المنظورين الغربي والإسلامي تجاه مفهوم ومضامين التنمية بصفة عامة والتنمية السياسية بوجه خاص ؟

3- في ضوء ما طرح من اجتهادات، وما استجد من تغيرات هل الحقل بحاجة إلى إعادة تنظيم ؟

- فرضيات الدراسة :

الفرضيات التي طرحها هذه الدراسة للنقاش سعياً للتحقق من مدى صحتها ومن ثم قبولها كمنطق أساسي لأي عملية (تنظيم أو ممارسة) في حقل التنمية السياسية تتكون من أربع موضوعات أو فرضيات مترابطة ومنهجية معا:

الفرضية الأولى: تعد الممارسة في حقل التنمية السياسية سابقة لعملية التنظيم وبالتالي يمكن الحديث عن نظريات متعددة ومختلفة باختلاف الممارسة عبر الأزمنة أي باختلاف العصور والبيئات.

الفرضية الثانية: رغم اختلاف المدارس والنظريات في حقل التنمية السياسية إلا أنه يمكن الحديث عن نظرية "وسطية" أو نموذج إجرائي في الحقل طالما أن مسألة التنمية ذاتها هي مسألة نسبية.

الفرضية الثالثة: الفكر الإسلامي متميز بمصطلحاته، له تصورات خاصة، يطرحها بشكل مطلق، إلا أنه يقر في الوقت ذاته بالواقع النسبي المتطلع إلى النموذج المثالي المطلق في قضايا التنمية والتنمية السياسية.

الفرضية الرابعة: رغم حجم الإسهامات والاجتهادات في مسائل وقضايا التنمية السياسية إلا أن الحديث عن بناء أو تكوين "نظرية متكاملة" لا يزال مبكراً، ويحتاج إلى مزيد البحوث الجماعية والتجارب والتنظير و"الصقل" لتحقيق هدف من هذا الحجم.

- أسباب اختيار الموضوع :

تعود أسباب اختيار هذا الموضوع إلى أسباب ذاتية وأخرى موضوعية:

أ_ أسباب ذاتية : إن أهم ما دفع الباحث إلى اختيار هذا الموضوع حال أمتنا العربية والإسلامية وما تعانيه من تحلف متعدد الأوجه والأبعاد، وفساد سياسي انعكس على شعب الحياة جميعا، مقابل ما يجري في العالم من تقدم سريع سبقنا فيه غيرنا، وصار تراثنا الثقافي والحضاري محل شكوك واتهام فكانت الرغبة في ترسيخ ثقة الأمة بموروثها وتأكيد صلاحيته من الأسباب الذاتية الدافعة إلى اختيار الموضوع.

ثم إن رغبة البحث في موضوع يجمع بين حقل السياسة وعلم الاجتماع وعلوم الشريعة تعد من الأسباب الذاتية التي دفعت الباحث إلى اختيار موضوع كهذا نظرا لخلفية تكوين الباحث العلمية والمعرفية، فكان الهدف توظيف الجوانب المعرفية والنظرية التي تلقاها الباحث خلال مشواره الدراسي والتعليمي والاستفادة منها في موضوع التنمية السياسية.

- أسباب موضوعية :

* تزايد الاهتمام بعمليات الإصلاح السياسي وقضايا الديمقراطية والتنمية السياسية لاسيما في دول العالم النامي _ ومنه العالم الإسلامي _ إن على المستوى العلمي أو على المستوى العملي مما يستدعي المزيد من الدراسات التأصيلية لهذا الحقل.

* اعتبار التنمية السياسية مطلبا لا بد منه، ولا يمكن إغفاله لتحقيق أي نجاح في التنمية الاقتصادية وغيرها، بل إن التنمية السياسية هي المدخل الرئيسي لجميع مفردات التنمية الأخرى.

* البحث عن مقارنة جديدة للتنمية السياسية تكون أكثر ملائمة وانسجاما مع الموروث الحضاري الإسلامي وتجربته التاريخية، بعد تعثر ما طرح غربيا من نظريات ومقاربات وخطط وبرامج للتنمية منذ ستينيات القرن الماضي، مما يستلزم المزيد من الجهد والبحث عما هو أجدى وأنسب للعالم الغير غربي والإسلامي تحديدا خارج الإطار الفكري للمنظومة الغربية.

- مناهج واقترابات الدراسة :

نظرا لطبيعة الموضوع المتشعبة والتزاما بعنوان البحث المعلن، وإشكاليته المطروحة فإنه لا مناص من اللجوء إلى التعدد المنهجي بدل الواحدة المنهجية لأن ذلك لا يؤدي فقط إلى التعرف على كافة أبعاد الظاهرة وإنما يساعد أيضا على فهم الظاهرة في تفاعلاتها وفي تطورها، وعليه إضافة إلى المنهج المقارن - وهو الطريقة التي يتبعها الباحث في الموازنة بين الأشياء - الذي يمثل أساس هذه الدراسة والمستعمل في ابراز التماثلات والاختلافات بين النموذجين الاسلامي والغربي في الأطر الابستمولوجية للتنمية والتنمية السياسية وانعكاساتها فيني سأستعين بالاقتراب عبر- الحضاري (Across-Cultural) المكمل للدراسة المقارنة ذلك لأن العلمية تستلزم -في الفهم والتقييم- مراعاة الاختلافات القائمة ما بين الظواهر الاجتماعية والسياسية التي تنبع من أنماط حضارية ومجتمعية مختلفة ومتباينة، والاقتراب عبر-الحضاري هو الكفيل بفهم وتفسير الظواهر ومفردات الحقل السياسي من منطلقات حضارية. علاوة على المنهج الوصفي التحليلي الذي يعد أساس جميع البحوث وهو من أكثر المناهج استعمالا وانتشارا إذ يبحث عن العلاقة بين أشياء مختلفة في طبيعتها لم تسبق دراستها، فيختار الباحث منها ما له صلة بدراسته لتحليل العلاقة بينها، وهذا ما توخاه الباحث من أجل استقراء واستقصاء الواقع الذي تتحرك فيه نظريات التنمية السياسية، ورصد خصائص وسمات ذلك الواقع، ونظرا لأن موضوع التنمية السياسية ذاته يثير مشكلات نظرية ومنهجية متعددة فسأحاول حصر هذه المشكلات ضمن المدارس الكبرى في الفكر الغربي، ووفق ما تراكم من اجتهادات في إطار التأصيل لنظام معرفي إسلامي مع الإشارة إلى السياق التاريخي الذي نشأت فيه تلك الاجتهادات حتى لا ينقاد البحث إلى موضوعات، ومعالجات كثيرة تجعل موضوعه ومنهجيته فضفاضة لا تحقق أغراض البحث، وفي هذا الاطار سيلجأ الباحث إلى استخدام المنهج التركيبي (Syntactic Method) والذي يقوم على توحيد المفاهيم والمكونات المبعثرة والعلاقات المفككة إلى كل واحد، أي إعادة تجميع وبناء الأجزاء لتكوين الكل أو المنظومة السياسية المنشودة.

- أدبيات الدراسة :

عند الحديث عن الدراسات السابقة بخصوص مفردات موضوعنا يجدر بنا تقسيم أدبيات الدراسة إلى أربع أصناف أساسية :

أولا : الكتابات التي تعنى بموضوع التنمية بصفة عامة، وغني عن البيان أنها أكبر من أن تحصى سواء تلك التي قام بها أكاديميون متخصصون أو راسمو السياسات وصناع القرار، أو عاملون في هيئات ومؤسسات مختلفة ذات العلاقة

بقضايا التنمية، والملاحظ أنها في الغالب تهتم وتركز على المؤشرات الاقتصادية والاجتماعية أي التنمية من وجهة النظر الاقتصادية والاجتماعية، وظهر أغلبها غداة التحولات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية التي شهدتها العالم بعد الحرب العالمية الثانية، وحصول أغلب الدول النامية على استقلالها.

ثانياً : الكتابات التي تدور حول ابستمولوجيا التنمية أي نقد فلسفة التنمية وهي كتابات قليلة نادرا ما تدرس في مبحث مستقل ويمكن أن نشير في هذا الصدد إلى الدراسات^(*) القيمة للدكتور نصر محمد عارف في بحثه حول: **نظريات التنمية السياسية المعاصرة** : دراسة نقدية في ضوء المنظور الحضاري الاسلامي، التي انتقد فيها الأسس التي تقوم عليها فلسفة التنمية في المنظور الغربي، وكتابه: **التنمية : منظور متجدد**، الذي يعد امتدادا وتطويرا لما طرحه في كتابه السالف الذكر، ودراسة محمد قاسم القريوتي، " واقع نظريات التنمية الغربية وإمكانية تطبيقها في الدول النامية"، والتي تحدث فيها عن أبرز الفلسفات التنموية التي أطرت الفكر الغربي منذ عصر النهضة مروراً بعصر الثورة الصناعية وصولاً إلى العصر الحديث، ومقال نصر محمد عارف: "مفهوم التنمية – إعادة الاعتبار للإنسان- الذي أسهب فيه الحديث عن البنية المعرفية والفلسفية للتنمية وتطورها، ثم مقاله في نفس السياق: "نظرية التنمية فيما بعد الحداثة"، وكذا الطاهر الأسود في سياق حديثه عن (التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي)، وأيضاً جلال أمين في مؤلفه "نظريات التنمية: علم أم مذهب"، علماً أن من الباحثين من تحدث عن فلسفة التنمية باعتبارها صورة من صور التغيير الاجتماعي كما فعلت سناء الخولي في كتابها: **التغيير الاجتماعي والتحديث**، أو كما فعل محمد يسار عابدين في مقالته: **"الفكر التنموي في مقدمة ابن خلدون**، دراسة تحليلية مقارنة للاتجاهات النظرية المفسرة لعملية التنمية الحضارية ودراسة مؤشر تطور التنمية عبر الزمن"، وكذا مريم أحمد مصطفى: **دراسات في التغيير والتنمية في الدول النامية**، وغيرها.

ثالثاً : الدراسات التي تعنى بموضوع التنمية السياسية بمنظورها الغربي فالتنظير في هذا الحقل ارتبط أساساً بالسياسيولوجيا الأنجلوساكسونية، إذ تم إنشاء مجلس أبحاث العلوم الاجتماعية بالولايات المتحدة الأمريكية سنة 1923، حيث كانت المبادرات الأولى للأبحاث من مختلف الأجهزة الحكومية الأمريكية التي قامت بعملية البحث، وجمع المعلومات وإقامة الدراسات الخاصة عن نظم الحكم والإدارة في الأقاليم الغير غربية المختلفة من أمريكا اللاتينية، وآسيا وإفريقيا، أي في المنطقة التي أصطلح عليها لاحقاً "بالعالم الثالث".

لكن البداية الحقيقية لدراسات التخلف والتنمية السياسية – كحقل متميز – ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية وركزت على بلدان العالم الثالث، ومن أهم تلك الدراسات : دراسات هينتونج (Huntington Samuel)

(*) – للإطلاع على المعلومات الكاملة للعناوين المشار إليها انظر قائمة المراجع.

ولوسيان باي (Lucian pye) في ظاهرة التّخلف السيّاسي وقد نشرت أفكارها في كتاب: "الموجة الثالثة: الديمقراطية في العالم الثالث" حيث رأى " هينتنجون " أنّ ثمة ثلاث مقومات للحدّات السياسية وهي (ترشيد السلطة - التمايز - المشاركة السياسية) أمّا "باي" فقد وضع خمس سمات لظاهرة التّخلف وهي: أزمة الهوية - الشرعية - المشاركة - التغلغل - أزمة التوزيع .

- كتابات الموند (Gabriel Almond) لاسيما كتابه " السياسة في البلدان النامية " حيث تعرض لأهم المشاكل السياسية التي تتخبط فيها تلك البلدان.

- كذلك وجدت عدة دراسات ربطت التنمية السياسية بالتنمية الاقتصادية، ونخص بالذكر إسهامات اللجنة السياسية المقارنة لمجلس البحوث الاجتماعية التي أصدرت سلسلة من المؤلفات والكتابات العلمية الرائدة حول مشاكل الحياة السياسية والاجتماعية في العديد من البلدان منها (جيمس كول مان (James Coleman 1960)، ليونارد بيندر (Leonard Binder): "إيران التنمية السياسية والشخصية وبناء الأمة 1962" فضلا عما قامت به هذه اللجنة من مقارنات في ذات المجال.

- كذلك نشير إلى إسهامات جيل من الكتاب الماركسيين خاصة من بلدان العالم الثالث من أمثال : راوول بريش (Raoul Prebisch)، دوس سانتوس (Dos Santos) والباحث الفرنكوميصري سمير أمين وغيرهم. وقد قام الباحث البريطاني ريتشارد هيجوت (Richard Hijot) بحوصلة التنمية السياسية في الفكر الغربي بمدارسه المختلفة في كتابه القيّم "نظرية التنمية السياسية"، وقريب منه : بيتراند بادي (Bertrand Paddy) في مؤلفه "التنمية السياسية".

هذا عن الكتابات الغربية عند أبرز منظريها، أما الكتابات العربية فكانت قليلة جدا، وقد أحصى الدكتور "عبد الحليم الزيات" تلك الكتابات حتى عام (1983) فوجدها لا تربو عن العشرين معظمها - كما ذكر - مقالات تفتقر إلى التقويم المنهجي العلمي، وقد قام هو بدوره بدراسة جادة حول التنمية السياسية في كتابه الشهير من ثلاث أجزاء بعنوان "التنمية السياسية : دراسة في الاجتماع السياسي"، ثم توالى بعد ذلك الإسهامات في ذات الموضوع ويكفي أن نشير إلى بعضها :

- محمد بشير زاهي المغربي: التنمية السياسية والسياسة المقارنة.

- رعد عبد الجليل علي: التنمية السياسية مدخل للتغيير.

- نداء صادق الشريفي: تجليات العولمة على التنمية السياسية.
- عبد المطلب غانم: دراسات في التنمية السياسية.
- أحمد وهبان: التخلف السياسي وغايات التنمية السياسية.

رابعاً : الدراسات والأبحاث التي تعنى بالجانب الاستمولوجي المقارن للتنمية والتنمية السياسية مع إبراز المنظور الإسلامي، فنجد أبرز الاسهامات في التراث القديم اسهامات ابن خلدون في نظريته الاجتماعية، وفي أهم المعالجات الحديثة نجد :

1- كتابات مالك بن نبي التي قدمها في **نظرية القابلية** ، والتي حدد فيها أن عالم الأفكار وما ينتج عنها من نظم وتفاعلات ثقافية واجتماعية، يحدد مدى فاعلية الحضارة وعمرانها والعكس صحيح.

2- ما قام به يوسف إبراهيم يوسف في **نظريته البديلة** : والتي حاول من خلالها بناء نموذج إسلامي لتحقيق التنمية من خلال بناء الإنسان على أسس إسلامية، وتحقيق التكامل الاقتصادي بين الشعوب الإسلامية، ويعالج الباحث بإسهاب كيفية توجيه الإنتاج وتحقيق حد الكفاية لكل إنسان.

3- اسهامات ضياء الدين سردار في **نظريته الكلية** : وهنا يحاول ، من خلال بنائه للرؤية الحضارية الكلية للإسلام تقديم رؤية إسلامية شاملة لعمليات التنمية وإمكاناتها الواقعية، وقد اهتم بمعالجة المدخل الثقافي عند معالجة التنمية ضمن نموذج إسلامي مغاير، قبل الحديث عن إنجاز التغيير الاقتصادي المأمول.

4- محاولات كمال المنوفي في **النظرية الإمبريقية** ، قياس العلاقة بين الإسلام والتنمية من خلال مؤشرات كمية للخروج باستنتاجات تقيس تقدم الإسلام نحو التنمية.

5- **نظرية الذات**: وفيها يدعو علي شريعتي، إلى معرفة الذات وتأكيد الأصالة والاستقلالية الثقافية والسياسية والاجتماعية وبالتالي الإنمائية، ويحذر شريعتي في ضوء ذلك من استهلاك الحضارة لا إنتاجها، وقريب من هذه الآراء نجد بعض كتابات أحمد داوود أوغلو في الفلسفة السياسية أين جزم بتميز النظرة الإسلامية لقضايا السياسة واختلافها الجذري عن المنظور الغربي.

6- **نظرية التجديد**: وهنا يحاول سيف الدين عبد الفتاح، من خلال بناء النظرية السياسية الإسلامية التأكيد على أن مفهوم التجديد هو بالعودة إلى الأصول والتفاعل معها، والتأكيد على أن دوام التجدد هو اللازم لإنجاز التغيير الفكري والنظامي والحركي لمواجهة التخلف، وتحقيق التقدم والإصلاح.

- 7- اسهامات نصر محمد عارف في نظريته النقدية التي يحاول من خلال نقضه ونقده لأسس ومفاهيم التنمية الغربية، بناء نمط إسلامي أساسه، بالإشارة لنموذج الاستخلاف الإسلامي ومكوناته الأخلاقية النظرية.
- 8- إضافة إلى كتابات طارق البشري في نظرية المقارنة من خلال غوصه في مفاهيم الإسلام والتنمية لاستكشاف الحدود والضوابط والتقاطع بين هذين المفهومين، محذراً من جعل الإسلام نظرية من نظريات التنمية.
- 9- نظرية التحيز : يعد الأستاذ عبد الوهاب المسيري رائد ومؤسس هذه المدرسة الفكرية الاجتهادية التي تناقش وتحلل قضايا (الخصوصية الحضارية) من مبدأ أن الإطلاق والنهائية في مواضيع لا تقبل الوجه الواحد -كموضوع التنمية- أمراً إلزامياً، خصوصاً وأن لها ارتباطاً بالنفس البشرية وبمقوماتها وبميزها المكاني وانتمائها التاريخي، وهو ما عكف عليه الكثير من العلماء في الشرق لمناقشة قضايا التنمية السياسية من منظور لا يتصل ولا ينفصل في آن واحد عن العالم الغربي بل فيه من التجديد ومن المنطلق الحضاري البعد الأكبر، وأن الأخذ بتجارب الغرب في فهم وصياغة نظريات التنمية السياسية يكون على أساس أنها تجربة إنسانية تستفيد منها المجتمعات وغير ملزمة بتطبيقها حرفاً بحرف. ذلك أن ليس كل ما هو مأخوذ عن الغرب يعد نقطة مرجعية نهائية لا تزيج عنها الأمم، بل إن البحث في موروث الشرق (العالم العربي الإسلامي، حضارات آسيا الأخرى)، يعد فضاء آخر يمكن للتنمية السياسية أن تجد فيه من التفسير والتجديد والتكوين النظري ما يمكن أن يوجد بدائل تسهم بقدر واسع في تحقيق تنمية سياسية لا ترى في التخلف المبني على معايير الغرب أساساً لها، بل ترى أن التخلف ينطلق من أبعاد مجتمعية أخرى لا يمكن أن تصاغ من قبل منظر غربي، إنما المجتمع لوحده يستدل بمعايير ذاتية عن أبعاد التخلف وأسس التنمية في الداخل .
- 10- النظرية المقاصدية : وهي أحدث النظريات حسب علم الباحث حاول من خلالها نخبة من المفكرين وعلماء الاسلام المعاصرين من أمثال يوسف القرضاوي، أحمد الريسوني، راشد الغنوشي، نور الدين الخادمي، محمد عمارة، جمال الدين عطية... وغيرهم تبني النظر المقاصدي في تجديد المنهج التنموي في المجالات المختلفة وعلى رأسها المجال السياسي كما سنبينه لاحقاً في هذه الدراسة.
- لقد استعان الباحث بما سبق ذكره من دراسات، وبما تراكم من اسهامات في هذا الحقل الحيوي في حدود الامكان في محاولة لجمع شتاته على سبيل التحليل والنقد من جهة، وسعياً لإيجاد رابط أو جامع بين ما قدم من أفكار ونظريات يسهم في حل معضلة التنمية والتنمية السياسية.

- خطة البحث :

بناء على الإشكالية المطروحة والفرضيات المقترحة، وما يفرضه عنوان البحث، وسعياً منا للوصول إلى الهدف المسطر، وضعنا خطة تتضمن - إضافة إلى مقدمة وخاتمة - أربعة فصول، كما يلي:

الفصل الأول تطرقنا فيه إلى فلسفة التنمية بين الفكر الغربي والتصور الإسلامي ذلك أن الحديث عن التنمية السياسية يقودنا بالضرورة إلى الحديث عن التنمية ذاتها باعتبار التنمية السياسية رافد هام من روافدها، وتغيرات حقلها يكون تبعاً للتغيرات المصاحبة لحقل التنمية، وفهم نظريات التنمية السياسية مرهون بفهم ابستمولوجيا التنمية ذاتها، فعالجنا هذه المسألة في ثلاث مباحث؛ خصصنا **المبحث الأول** للحديث عن فلسفة التنمية في الفكر الغربي بمدارسه المشهورة بدءاً من عرض لمذاهب التنمية قبل 1945 مروراً بمنظوري مدرسة التحديث والمدرسة الراديكالية وصولاً إلى المنظور الدولي للتنمية ونعني به منظور الأمم المتحدة، وقد تم ادراج هذه النقطة ضمن المنظور الغربي على اعتبار منظور الأمم المتحدة يشكل امتداداً للمنظور الغربي.

أما **المبحث الثاني** فخصصناه للحديث عن فلسفة التنمية في التصور الإسلامي، ولما تعلق الأمر بالتصور الإسلامي فكان لابد من توضيح مسألة النسق المعرفي المولد للرؤية التنموية بالنسبة للتصور الإسلامي وبيان تميزه عن النسق الغربي، مع إعطاء نموذجين أو مقاربتين تعكسان وجهة النظر المتميزة للتصور الإسلامي للتنمية المستند إلى خلفية تأسيسية متمثلة في مقارنة العمارة والاستخلاف واختارنا كل من المفكرين: عبد الرحمان بن خلدون ومالك بن نبي. أما **المبحث الثالث** فكان نتيجاً لمقارنة بين نموذجين مختلفين وذلك بهدف الوقوف على الثابت والمتغير في نظريات التنمية؛ فحاول الباحث في المطلب الأول تحديد أوجه التلاقح والتنافر بين الفكر الغربي والتصور الإسلامي للتنمية، ومن خلال ذلك قمنا في المطلب الثاني بتحليل البنية المعرفية للتنمية، واقترحنا في المطلب الثالث جملة من الموجهات أو المحددات النظرية يمكن أن تشكل مبادئ قد لا تكون موضع خلاف عند النظر إليها من وجهة النظر الأخرى، ويتفق المنظوران الإسلامي والغربي عند تحليلهما بدرجة أو أخرى حول هذه المبادئ.

أما **الفصل الثاني** فخصصناه للحديث عن التنمية السياسية من منظور الفكر الغربي من حيث تطور المفهوم ودلالاته فقسّمنا الفصل إلى أربع مباحث راعينا فيها التسلسل الزمني والمنهجي قدر الامكان؛ فاعتنى **المبحث الأول** منه ببيان تأثير مقولات النموذج المعرفي الغربي في المجال السياسي، بدءاً بمشكلة تسويق النظام السياسي (المطلب الأول)، ثم مشكلة شرعية السلطة السياسية (المطلب الثاني)، ثم ثالثاً مشكلة التعددية السياسية ونظريات القوة

(المطلب الثالث)، أما **المبحث الثاني** فركز على إسهامات مدرسة التحديث في هذا المجال لاسيما فيما يخص ابتداعها للمصطلح والمفهوم وتطوره من خلال مراحلها الأولى (1945-1975)، وكذا إسهامات روادها في تحديد مضامين المفهوم ومعانيه، ثم وقفنا على أبرز مداخل مدرسة التحديث في دراسة التنمية السياسية. أما **المبحث الثالث** فاعتنى بذات القضية - أي قضية التنمية السياسية - ولكن من وجهة نظر المدرسة الراديكالية التي تضم وفقا للتصنيف الأكثر اعتمادا المنظور الماركسي ومدرسة التبعية، فمهدنا في المطلب الأول بالحدوث عن المدخل الجدلي المادي أو مدخل الصراع باعتباره أساس المدرسة الراديكالية، ثم خصصنا المطلب الثاني للحدوث عن التنمية السياسية من وجهة النظر الماركسية والمطلب الثالث من وجهة نظر التبعية التي مثلت نهايتها نهاية مرحلة الحداثة.

ولذلك اهتم المبحث الأخير **المبحث الرابع** من هذا الفصل بالحدوث عن التنمية السياسية في فلسفة ما بعد الحداثة؛ فقمنا في المطلب الأول بالتعريف بماهية ما بعد الحداثة، واعتنى المطلب الثاني بتوضيح تأثير تلك الفلسفة في النظرية السياسية عامة وفي حقل التنمية بصفة خاصة، ليستفرد المطلب الثالث ببيان ملامح تأثير عولمة ما بعد الحداثة في حقل التنمية السياسية.

واختص **الفصل الثالث** بالبحث في التنمية السياسية من منظور الفكر الاسلامي، فبدأ في **المبحث الأول** ببيان ماهية النموذج المعرفي الاسلامي وخصائصه، فتطرق إلى التفكير المنهجي وفق الرؤية الاسلامية وهذا بهدف بيان تميز النموذج الاسلامي عن النموذج الغربي، لاسيما عند ربطه بأبعاده الأنطولوجية المعرفية، وانعكاسات هذا التميز على الحقل السياسي، وقد أوضح الباحث ذلك أكثر في المطلب الأخير من هذا المبحث الذي قارن بين المنهجين الاسلامي والغربي في دراسة قضايا العلوم الاجتماعية عامة.

ثم تطرق الباحث في المبحث الموالي **المبحث الثاني** إلى تأصيل مفاهيم (السياسة) و(الدولة) من وجهة التصور الاسلامي في مقارنة معرفية منهجية وهذا في إطار توضيح دلالات هذه المفاهيم باعتبارها مفاهيم مفتاحية في علم السياسة بعامة، وفي حقل التنمية السياسية بخاصة، ليصل الباحث في نهاية هذا المبحث إلى اعتبار مسألة (الخلافة) كأساس للنظرية السياسية وفق المنظور الاسلامي وهذا ما برهنا عليه في المطلب الأخير من هذا المبحث. وفي **المبحث الثالث** واصل الباحث محاولة تأصيل مقارنة بديلة للتنمية السياسية دائما في إطار التصور الاسلامي باعتماد "فكرة" الحاكمية والاستخلاف، ولذلك أوضحنا في المطلب الأول طريقة تكوين المصطلحات والمفاهيم الاسلامية لنصل في المطلب الموالي إلى التركيز على مصطلح الحاكمية وكيفية اعتماده كمقاربة سياسية شاملة، ثم الانتقال في المطلب الثالث إلى مصطلح الاستخلاف واعتباره المدخل المنهجي المناسب لدراسة التنمية السياسية.

وبعد هذا العرض ومن خلال ما تم طرحه توصل الباحث إلى ضرورة إعادة ترتيب مفردات هذا الحقل باعتماد النموذجين (الغربي والإسلامي) عبر الدعوة إلى إعادة التنظير والتأصيل، وهذا ما تكفل به الفصل الأخير (الفصل الرابع) الذي جاء في مبحثين ؛ أما المبحث الأول منهما فعالج تأثيرات العولمة على الحياة السياسية الراهنة من خلال ؛ إعادة تأصيل مناهج التنظير السياسي، وإلزامية العودة إلى دراسة موضوع الدولة في عصر العولمة، وكذا إعادة ضبط العديد من المفاهيم السياسية في ظل ظهور ما بات يعرف بمجتمع المعلومات، والحديث عن عودة الجدل حول موقع الدين والفهلوديمقراطية في السياسة الغربية. أما المبحث الثاني فحاول البحث في دعاوى تجديد الاجتهاد المقاصدي كآلية للتنظير السياسي الاسلامي المعاصر، فتم أولاً تحديد معنى الاجتهاد المقاصدي، ثم بيان البعد المقاصدي في التنظير السياسي الاسلامي، ثم ثالثاً طريقة استخدام المقاصد الخاصة في الحقل السياسي، وانتهى البحث بخاتمة لخصت أهم النتائج، وأجابت على الاشكالية والتساؤلات المطروحة.

- **صعوبات الدراسة :** لا يخلو أي بحث أو دراسة من صعوبات تختلف باختلاف طبيعة البحث والظروف التي أجري فيها، ولا شك أن التطرق إلى موضوع التنمية السياسية بالحشيات المشار إليها يجعل منه موضوعاً (مترامياً الأطراف) على درجة كبيرة من السعة وتشعب في جزئياته، مما وضعني أمام صعوبة التعمق في كل جزئية على حدة، ضف إلى ذلك الصعوبة البالغة في ضبط المفاهيم والمصطلحات ومقابلتها بين حقلين معرفيين مختلفين، فضلاً عما يميز المفاهيم الاجتماعية أصلاً من مرونة وغموض، وعدم وضوح وتعدد استعمالها، ومن أبرز عوائق البحث كذلك :

- ندرة الدراسات التي تعنى بالجانب الإبيستيمولوجي والفلسفي لموضوع التنمية رغم غزارة ما كتب عن التنمية في جوانب أخرى، وتزداد هذه الندرة وضوحاً عند الحديث عن المراجع باللغة العربية.
- صعوبة تكييف العديد من المصطلحات السياسية المتداولة في الفكر الغربي مع نظائرها في الفكر السياسي الاسلامي أو العكس، مما يؤثر سلباً على نتائج المقارنة ويضيف لها مزيداً من التحديات، ومن تلك المصطلحات مثلاً : الديمقراطية والشرعية والإذعان عند الفكر الغربي ومصطلحات الشورى والبيعة والسمع والطاعة في الفكر السياسي الاسلامي. بل إن مصطلح التنمية السياسية ذاته يطرح إشكالات في هذا الإطار.
- حداثة موضوع التنمية السياسية بالنسبة للفكر السياسي الاسلامي الحديث والمعاصر في مقابل التقدم الكبير في مباحثه ضمن الفكر السياسي الغربي عموماً، وهذا يعني أن الكتابات والإسهامات والإبداعات في هذا الموضوع لا تزال في بداياتها مما يضعف تقييمها أو الاستفادة منها.

- عائق الالتزام بالموضوعية ؛ حيث يبرز هذا العائق بقوة في مثل هذه المواضيع، وقد حاول الباحث التزام الحياد البحثي قدر الامكان، مع التخفيف قدر المستطاع من استعمال المصطلحات المعبرة عن الذاتية، والتي يعترف الباحث أنها فرضت نفسها أحيانا.

- مفاهيم الدراسة والتعريفات الاجرائية :

لتسهيل التخاطب وتحديد مساحة البحث، وحتى لا يخرج إلى نطاق "الفضفضة" التي تصاحب بعض البحوث عندما لا تتأطر وفق رؤية مفاهيمية، ارتأينا التمهيد لدراستنا بتحديد بعض المفاهيم المحورية والمفتاحية، خاصة وأن جزءاً مهماً من البحث يندرج في إطار تاريخ الأفكار أو ما يسمى بـ "سوسيولوجية الفكر".

غير أن الأمر قد لا يخلو من بعض المشاكل باعتبار المفاهيم من أهم التحديدات التي يتأسس عليها أي بناء فكري، خاصة إذا تعلق الأمر بمفاهيم خلافية أو "أيديولوجية" والتي يغيب حولها التوافق بسبب اختلاف المدارس الفكرية والأيديولوجيات، فضلاً عن ارتباط الكثير من التعريفات والتحديدات بالمناخ السياسي والظرفية التاريخية. لكن تحديد المفاهيم والمصطلحات المفتاحية الواردة في إطار هذا البحث سيكون معيناً في تأطير الموضوع وحصص الأفكار في دائرة المفاهيم والتعيينات دون تسكين أو تنميط، على أن كثيراً من المفاهيم الأخرى آثرت تضمينها في متن الدراسة لما رأيته انسب، واكتفيت بالمفاهيم والمصطلحات التالية : التصور الإسلامي، الفكر الغربي، فلسفة التنمية، النظرية والتنظير.

1- التصور الإسلامي:

يقوم (التصور الإسلامي) على أساس الدين، والدين كما جاء في شرح البيجوري على الجوهرة. " وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة، لما فيه خيرهم وسعادتهم باختيارهم المحمود " والإسلام كما هو معلوم عند أهله عقيدة وتشريع وتربية، أو كما قال حسن البنا: " الإسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعاً، فهو دولة ووطن أو حكومة وأمة، وهو خلق وقوة أو رحمة وعدالة، وهو ثقافة وقانون أو علم وقضاء، وهو مادة وثروة أو كسب وغنى، وهو جهاد ودعوة أو جيش وفكرة، كما هو عقيدة صادقة وعبادة صحيحة، سواءً بسواء¹، والعقيدة أساس الإسلام، وهي تقوم مقام الإيديولوجية من أي فكر وضعي لأنها تعطي الفكرة الصحيحة عن الخالق والمخلوق والكون والمبدأ والمصير ومصدرها الوحيد النص، إلا أنها تتميز بارتباط النظرية بالتطبيق عما سواها من البنى الفكرية الذهنية فهي "منظومة من

1 - حسن البنا، مجموعة الرسائل، ط1، الإسكندرية : دار الدعوة، 2002، ص.372.

التصورات الهادفة إلى التأثير في الفعل الإنساني من خلال مجموعة من القيم والمبادئ والأحكام التي تنبثق من هذه التصورات وترتكز عليها¹. وينبع التصور الإسلامي من هذه العقيدة (فكرا وممارسة) على أن يلتزم بمجموعة ضوابط هي²:

*البساطة والبديهة والالتقاء بالفطرة السليمة / موافقة العقل السليم الخالي من الضغوط البيئية والاجتماعية والطبيعية / الاعتدال والتوازن في كل جوانبه / توظيف الغيب للشهادة والميعاد للمعاش والنبوة للعلم، والوسائل للغايات مع إعطاء كل ذي حق حقه.

وقد اشتهر استعمال هذا المصطلح (التصور الإسلامي) على لسان "سيد قطب" مطلع الخمسينيات، حيث كان مشغولا بالربط بين الفهم الذي تتطلبه عقيدة الإسلام وما يبني عليها من سلوك، والفكرة الكلية عن الكون والإنسان والحياة، حتى أخرج كتابه "خصائص التصور الإسلامي ومقوماته" أين ضمن مفهوم التصور الإسلامي هذه الدلالة (الفكرة الكلية عن الكون والحياة والإنسان)، فرؤية العالم في إطارها الإسلامي عند "سيد" هي تعبير عن التصور الاعتقادي الكلي الذي تقدمه العقيدة الإسلامية، ويتضمن هذا التصور تفسيراً شاملاً للوجود وقضاياها وحقائقه، وينبثق عن هذا التصور منهج الحياة الواقعي للإنسان ودستور نشاطه في ضوء فهم الإنسان لمركزه في الكون وغاية وجوده فيه³. والتصور لا يتم بالاعتقاد الصحيح فحسب، بل يحتاج إلى عمل، فالتصور الإسلامي يصاحبه قطعاً السلوك الإسلامي، المنضبط بضوابط كثيرة كالصحة، المرونة واليسر.

ولما كانت النظرية السياسية هي محاولة الإنسان لفهم وحل مشكلات الجماعة التي ينتمي إليها، فإن هذا يستلزم العودة إلى العناصر الفكرية المنبثقة من ذات المجتمع التي هي بصدد وصفه، ولما كان هذا المجتمع إسلامياً فإنه يتميز بعناصر فكرية تعبر عن ذاته وحضارته، وهي نفسها التي يبني عليها التصور الإسلامي ومن أمثلتها: التوحيد / الرسالة (القانون الإسلامي) / القيم العليا الثابتة / الأصالة وعدم التبعية⁴.

1 - عبد الناصر العسالي، ملخصات إصدارات كتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي: الكتب الفكرية، ج2، القاهرة: مركز الدراسات المعرفية، 2005، ص.411.

2 - انظر في ذلك: محمد عبد اللطيف صالح الفرفور، خصائص الفكر الإسلامي، دمشق: دار الإمام الأوزاعي، 2001، ص.29.

3 - سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ج1، ط1، الكويت: الإتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، 1983، ص.7.

4 - انظر في هذا الصدد:

- Abdul Amid Abuslyman, Towrds and Islamic theory of International new directions for methodology and thought, Herdou Virginia, USA: 1993, P. 128.

ومجموع هذه العناصر يشكل ما يعرف بـ (الفكر الإسلامي) الذي هو: "كل الاجتهادات والانتاجات والإبداعات الفكرية، التي تلتزم بالإسلام مصدراً ومرجعاً أساسياً لها."¹، ويكون الإسلام مصدراً، حين يكون الاجتهاد الفكري متعلقاً بالاستمداد المباشر من الإسلام، واستنطاق نصوصه ومبادئه، واستخراج حلوله وإجاباته، وترطيب منظومته ونظرياته، بحسب ما يراه العالم المفكر.

كما يكون الإسلام مرجعاً حين يجتهد الباحث والمفكر معتمداً على تخصصه وفكره ونظره، مستعينا بكل الأدوات والمعطيات العلمية المتاحة له، لكنه يفعل ذلك كله في ضوء الإسلام ومقاصده وقواعده وثوابته، فيقبل ما توافق معها ولم يتعارض، ويرد ما سوى ذلك². ويمتاز الفكر الإسلامي بكونه إسلامي الاستمداد والإطار، يؤخذ به ويعتمد عليه بقدر حجته وقوته وفائدته، وعلى قدر تطابقه مع أدلة الشرع، ويرد منه بقدر ما يكون خلاف ذلك. والباحث سيستخدم- بناء على ما سبق- مفهومي التصور الإسلامي والفكر الإسلامي كمترادفين تسهيلاً لمتطلبات البحث .

1- الفكر الغربي :

في المصطلح العام المقصود من الغرب والمجتمعات الغربية ذلك القسم من العالم، وهو قسم متطور ومتقدم من الناحية الصناعية والاقتصادية. وفي مفهوم علم السياسة يعتبر الغرب بمثابة موضوع يهتم ويعتني به ويشكل في عمومه مدرسة بأسلوب تفكير، ونظرة وفعل تاريخي خاص.

ويستعمل مصطلح الفكر الغربي للإشارة إلى مجموعة التراث الثقافي الذي يشمل المبادئ الاجتماعية والأخلاقية، العادات والتقاليد المحلية والمعتقدات الدينية، الأنظمة السياسية ومجموعة الآثار والأعمال التاريخية وأيضاً التقنية منها. وقد تشكّل فكر الغرب وفلسفاته ضمن مؤثرات تاريخية وحضارية بعيدة الجذور، ومن خلال التطور الطويل انتقل الغرب من الإيمان بألهة اليونان والرومان الوثنية إلى الإيمان النصراني ضمن المفاهيم الكنسية والنظام الكنسي (الإكليروس)، ثم أخيراً إلى الإلحاد والمبالغة في الاتجاه العقلي في القرن التاسع عشر الميلادي؛ هذا الفكر الذي يتباين بشكل ملحوظ عن الفكر الشرقي عامة، والعربي والإسلامي خاصة، الفكر الذي يمثل امتداداً عميقاً لعهود اليونان والرومان، وما طرأت عليه وأثرت فيه من عوامل تاريخية متراكمة خلال صراعات القرون الوسطى^(*). كما نؤكد على

1 - أحمد الريسوني، الفكر الإسلامي وقضايانا المعاصرة، ط1، القاهرة : دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2013، ص.09.

2 - المرجع نفسه ، ص.09.

(*) - يمكن تلخيص مصادر الفكر الغربي في الأبعاد التالية :

- البعد اليوناني (فلسفة أفلاطون، أرسطو وغيرهم).

- ابعاد الروماني (قانون مونتيكيو، الدولة القانونية).

- البعد المسيحي (وقد تم تحويل المسيحية لصالح المادية).

أن هذا الفكر، سواءً أكان ليبرالياً أم اشتراكياً، رأسمالياً أم شيوعياً، فهو فكر غربي واحد في الأساس والأصول والمنبع والمصب، واحد في السمات والخصائص، وإن اختلف صوراً وأشكالاً.

ويرى بعض الباحثين أن كلمة التراث الغربي كلمة شاملة للدين والفلسفة والعلم، والحقيقة أن الموقف يتم دائماً بالنسبة إلى الكل¹، والتراث الغربي ليس كما هو معروف عادة تراثاً إنسانياً عاماً يحتوي على خلاصة التجربة البشرية الطويلة يورث للبشرية جمعاء، بل هو فكر بيئي محض، نشأ في ظروف معينة هي تاريخ الغرب، وهو صدى لهذه الظروف، ويعبر الكتاب الأوروبيون أنفسهم عن ذلك في عبارات كثيرة في كتاباتهم منها قولهم : فلسفتنا، حضارتنا، فننا، تاريخنا، ديننا... الخ، إحساساً منهم بالتميز في الحضارة والتاريخ والتجربة، ويتضح الفكر البيئي أيضاً من خلال تقسيم مراحل التاريخ الأوروبي من اليونان والرومان ثم العصر الوسيط ثم العصور الحديثة، كما أن الغرب لفظ سياسي يوضع عادة في مقابل الشرق سواء من الناحية السياسية أو من ناحية الطابع الفكري العام².

ولا يعني ربط الحضارة الغربية ببيئتها تطبيق مذهب وضعي أو منهج اجتماعي بل تقريراً لواقع من كتابات المفكرين الأوروبيين أنفسهم واعترافهم، ومما تكشفه أعمالهم من بناء متجانس وواحد للشعور، لم يكن في الامكان التعرف عليه إلا في نهاية العصر الحاضر عندما تكررت المواقف ووجهات النظر، وظهر البناء الشعوري الواحد كمصدر لكل المذاهب والتيارات والاتجاهات الفكرية الغربية.

وتمثل البيئة الأوروبية نفسها المصدر الأساس، لما نسميه الفكر الغربي أو العقلية الغربية، ونعني بالبيئة؛ الظروف التاريخية التي مرت بها أوروبا والتي طبعت حضارتها بطابع خاص، ويمكن في هذا الصدد إعطاء نماذج كثيرة، فمثلاً كان للصراع بين الدين والدولة، أو بين السلطات الدينية والسلطات السياسية أثر كبير في اتجاه المفكرين بالنسبة للدين، ولطبيعة علاقته بالدولة فكان الفصل بينهما يمثل تقدماً كبيراً للبشرية مع أنه في حضارة أخرى قد يكون انحسار الدين عن الحياة سبباً في التخلف، ومثال آخر متعلق بفكرة القومية، فقد نشأت القوميات في أوروبا باعتبارها حركات استقلال وطني، وكانت تمثل تقدماً بالنسبة للسيطرة التي كانت تمثل التخلف، في حين نشأة القوميات في حضارات أخرى - تاريخنا القديم مثلاً - قد تكون من أكبر الأخطار على شمول الفكر وموضوعيته، وعمومية المبادئ³. إذن فالبيئة الأوروبية نفسها هي المصدر الأساس للفكر الغربي.

1 - حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ط4، بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1990، ص.10.

2 - المرجع نفسه، ص. 13.

3 - راجع المرجع نفسه، ص. 21.

خصائص الفكر الغربي : من أبرز الخصائص التي تميز الفكر الغربي ما يلي :

أولاً : النزعة العقلانية : التي تسقط كل ما هو غيبي من الكون، وتقحم العقل فيما لا مجال له فيه، وقد يعبر عنها بفكرة الإنسية (أو الإنسان) الذي يعتبر أبرز مقومات الفكر الغربي، من خلال المغالاة في دوره إلى حد الغرور والاستكبار والتأليه، فهو أرقى الموجودات وبحكم امتلاكه نزعة التفكير فإن عقله أهله ليكون مكتف بذاته لا يحتاج إلى مرجعية من خارجه¹.

ثانياً : النزعة المادية : وهي النزعة التي تؤمن بالمادية وحدها، وتفسر بها الكون والمعرفة والسلوك، وتنكر الغيبات، وكل ما وراء الحس، فلا تؤمن بإله ولا نبي ولا روح، فهو فكر مادي، يحتقر الروحيات، حسي لا يحفل بالمعنويات، واقعي لا يؤمن بالمثاليات، وإن اتخذ المسيحية شعاراً، لأن واقع الحال يلخصه (جون جنتر) الصحفي الأمريكي المشهور في كتابه في داخل أوربا : "إن الانجليز إنما يعبدون بنك إنجلترا ستة أيام في الأسبوع، ويتوجهون في اليوم السابع إلى الكنيسة".

ثالثاً : النزعة العلمانية : وهي من ثمار الخاصيتين السابقتين ولوازمهما، وهي تلك النزعة التي تفصل الدين والدولة، الدين والحياة. ولعل ما جاء في العهد الجديد (دع ما لقيصر لقيصر، وما لله لله)، يلخص هذا الفكر، وقد آمن الغرب بهذه الفكرة بعد صراع طويل مع الكنيسة ورجالها، الذين زعموا أنهم يمثلون في الأرض إرادة الإله في السماء، وأن رأيهم دين يجب أن يطاع.

رابعاً : الصراع : ومن خصائص الفكر الغربي أنه فكر قائم على الصراع، وهو صراع متغلغل في كل النواحي والمجالات، متباين الأسلحة والأساليب؛ صراع بين الإنسان ونفسه، (فهو يصارع فطرته) صراع بين الإنسان والطبيعة، لأنه ينطلق من أن الطبيعة عدو له، يجب السيطرة عليها، ويعبر الغربيون عن ذلك بكلمة (قهر الطبيعة)، مما يؤشر على ذلك الصراع المتغلغل بين الإنسان الغربي والطبيعة والكون. صراع الإنسان مع الإنسان، وبين الأفراد الآخرين، من أجل منافع فردية، ومصالح شخصية، ولذلك شاع عندهم مقولة (هوبز) : (الإنسان ذئب للإنسان) وقولهم : (أنا وليخرب العالم) و(الغاية تبرر الوسيلة). وصراع بين الطبقات والجماعات، وصراع الأمم والأجناس، وصراع بين المؤسسات كالصراع بين الكنيسة والعلم، وصراع بين الإنسان والرب أو الإله.

تلك هي أبرز السمات والخصائص المميزة للفكر الغربي، والتي كان لها أثرها على سلوكه وتصرفاته وعلاقاته بنفسه

1 - عبد الله محمد الأمين والزين عبد الله يوسف أحمد (محرران)، التكامل المعرفي: نحو نسق فكري اسلامي، ط1، السودان : جامعة الجزيرة معهد اسلام المعرفة، 2011، ص. 326.

والآخرين، وقد تظهرت بشكل خاص ضمن ما عرف بمرحلة **الحدأة**^(*) خاصة بعد اقترانها بالعقلانية والروح النقدية وبالازدهار العلمي والتكنولوجي والاجتماعي وبالحرية والديمقراطية والتعددية، وممارسة الإنسان لسيادته بواسطة العلم والتقنية في المستويات الثلاثة الطبيعة والمجتمع والذات، وكذا طلب الجديد في النظر والعمل والحياة عامة، والعقلنة وحقوق الإنسان وقطع الصلة بالدين... الخ¹.

فلسفة التنمية : إذا كانت التنمية - وفق ما اختاره الباحث - " هي التحريك العلمي المخطط لمجموعة من العمليات السياسية والاقتصادية والاجتماعية من خلال عقيدة معينة لتحقيق التغيير المستهدف بغية الانتقال من حالة غير مرغوب فيها إلى حالة مرغوب فيها "، فإن المقصود بفلسفة التنمية مجموعة المقولات والنظريات، القواعد والأسس أو عبارة أخرى نوع النظام الاقتصادي - الاجتماعي - السياسي الذي يؤطر لعمليات التحول الشامل المنتظر في مجتمع ما، ومن رحم هذا الإطار الفلسفي يتم صياغة مجموعة الأهداف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وكذا القيم والسياسات التي تتبناها الدولة لتحقيق غايات المجتمع التي يناضل من أجلها. أو هي الشروط اللامادية للتنمية والتي لم تؤخذ - بشكل كاف - بعين الاعتبار في سياسات ومشاريع التنمية فمشاريع التنمية تركز عادة على الجوانب التكنيكية المتعلقة بزيادة الإنتاج والدخل وما إلى ذلك، ولا يتم هذا إلا بمعرفة الأدوات الفكرية للتنمية نفسها.

بمعنى أن فلسفة التنمية تمثل في جزء هام منها البعد الثقافي والقيمي للتنمية ضمن تصور لعوامل التنمية التي تركز على الأبعاد الثقافية الغائبة، والشروط القيمية المصاحبة للعملية الإنمائية، كل ذلك إنما يقع فيما يمكن تسميته بمعايير ومقاصد التنمية. وذلك قد يميلنا إلى النظر إلى التنمية باعتبارها نموذجاً إرشادياً Paradigm علي ما يشير إليه ذلك من تأصيل رؤية كلية للوجود وللعالم والإشارة إلى بناء نظري، وكذلك منظومة مفاهيمية، كما أنه يشير إلى أجنحة بحثية شاملة ومتكاملة.

(*) - الحدأة الغربية هي حدأة تاريخية وجغرافية وبشرية، لها من الخصوصية الحضارية ما يجعلها مرتبطة بالسياق التاريخي والإطار الجغرافي، والنسق المعرفي، والحضاري الذي تشكلت فيه، وهو السياق الفكري ذو الأصول الإغريقية، والرومانية، واليهودية، والمسيحية، والفلسفة الغربية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، هناك فرق بين روح الحدأة بوصفها خاصة إنسانية عامة، وواقع الحدأة بوصفها تجربة غربية متميزة؛ إذ يوجد هناك تفاوت بين روح الحدأة وواقعها، الواقع الذي يعكس خصوصية حضارية غربية لا يمكن استنساخها؛ إنه في الواقع تعبير عن أصالة الإنسان الغربي؛ تنظيراً، وتفكيراً، وإبداعاً، وممارسة.

1 - محمد الخطيب، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، دمشق : دار علاء الدين، 2006، ص. 208. كما يمكن الرجوع إلى : -- علي عبد المعطي محمد، وآخرون، تطور الفكر الغربي، ط1، بيروت : مطبعة الفلاح، 1987، ص.33.

وفلسفة التنمية ضرورية لفهم السياسات التنموية المثبتة رغم أنها لا تحدد تلك السياسات بدقة إلا أنها تعمل على توجيهها، وتعد كمصدر للأهداف السياسية الكبرى، وكما قال أحدهم: "إن التنمية لا يمكن تصورها إلا ضمن إطار إيديولوجي".

النظرية والتنظير : تعد عملية التنظير عماد العلم الحديث والوحدة الأساسية في نسق التفكير العلمي، وقد تعددت التعريفات المعطاة لمفهوم النظرية، إلا أنه يمكن أن نسجل الفرق بين الاستخدام الشائع الذي يعني كل ما هو نظري وتأملي وقائم على التصورات insights وبين المعنى العلمي الحديث للنظرية الذي يربط ما بين الجانب النظري وبين الواقع التجريبي المعيش، كما يمكن أن نسجل أن النظريات العلمية لم تعد تلك المقولات أو القضايا المتصفة بالصحة المطلقة، أو باليقين الأكيد، بل هي مقولات نسبية التأكيد، ومحددة الشمولية والتعميم لاسيما في العلوم الاجتماعية، ومن هنا تعامل النظرية أحيانا على أنها فرض من الدرجة الثانية، فهي أقل تأكيدا من القوانين¹.

وبناء على ذلك فإن النظرية العلمية نسبية (Relative Theory) قابلة للتعديل والتغيير بتطور الحياة الاجتماعية والمعرفة الإنسانية، وما دام العقل الإنساني في حالة تطور فلا يقبل أن يبقى مقيدا بنظريات تجاوزتها المعرفة المحصلة حديثا، كما أن فشل النظرية من خلال احتكاكها بالواقع في إثبات الحقيقة، يتطلب أن تخلي مكانها لنظريات أخرى أكثر قدرة على التعامل مع الواقع.

والنظرية الاجتماعية - نسبة إلى العلوم الاجتماعية بما فيها علم السياسة- ظهرت متأخرة نسبيا عن النظرية في العلوم الطبيعية، وكان المجال الذي ظهرت فيه هي الدراسات الفلسفية والسياسية المتعلقة بنظرية الدولة، وقد اثارت النظرية الاجتماعية كثيرا من الإشكالات سواء من حيث تعريفها أو من حيث مدى تلائمها مع الواقع، ذلك أنه توجد فجوة كبيرة ما بين الملموس والمعرفة العقلية في العلوم الاجتماعية، وإن كانت النظرية الاجتماعية تتفق مع غيرها من حيث بنائها ووظائفها في العلم، إلا أنها تختلف من حيث المضمون لاختلاف الحياة الاجتماعية عن المجال الطبيعي.

إن المراقب للكتابات الاجتماعية والسياسية يلاحظ أن العديد منها -والذي يحمل عنوان النظرية الاجتماعية- يورد تحت العنوان كل عمليات التنظير الاجتماعي، أي كل ما جاء به العلماء المختصون من تحليلات وتفسيرات تنصب على الظواهر الاجتماعية دون أن يكون بالضرورة مصدرها البحوث الميدانية التجريبية، ومع ذلك فإن العلاقة

¹ - ابراهيم أبراش، النظرية السياسية بين التجريد والممارسة، ط1، القدس : دار الجندي للنشر والتوزيع، 2012، ص.38.

وطيدة بين النظرية الاجتماعية والبحث الميداني، فلا يمكن لباحث أن ينطلق من فراغ، بل يكون غالباً مسترشداً بنظرية وبأفكار مسبقة¹.

إن الطبيعة المتحولة للظواهر الاجتماعية والسياسية وتباين الظاهرة الواحدة من مجتمع لآخر يجعل من الملح - حسب رأي الباحث - وضع نظريات نسبية قصيرة المدى بدلا من إقامة أنساق نظرية بالغة العمومية والتجريد، وهذا القول لا ينفي صفة العلمية عن النظريات الاجتماعية بقدر ما يضعها في إطارها الصحيح كونها حقيقة نسبية وليست مطلقة. وبما أن بحثنا هذا يتعلق في جوانب كثيرة بالنظرية الاجتماعية عامة والنظرية السياسية خاصة يجدر بنا أن نسجل الملاحظات التالية :

- إن النظرية القادرة على التعامل مع الواقع وفهمه وتفسيره، والقادرة على تكييف مقولاتها مع مستجدات هذا الواقع تكون فرصة استمراريتها أكثر من النظريات الجامدة والمنغلقة، والنظرية السياسية العلمية من هذا المنطلق هي النظرية ذات القدرة على الربط بين الماضي والحاضر واستشراف آفاق المستقبل².
- إن مبرر وجود نظريات سياسية يعود إلى محاولة كل فاعل سياسي إضفاء شرعية على سلوكه من خلال الأيديولوجيا والدين والتاريخ، بل والأسطورة أحيانا، فتأتي النظرية السياسية كمقولات تحرر العقل السياسي من كل ذلك وتجعل الناس أكثر فهما للواقع وأكثر قدرة على تفسيره ونقده، ومن هنا اعتبرت النظرية السياسية نظرية نقدية.
- إن المفاهيم السياسية تحتاج دوماً لتبيان وتفسير كمفاهيم مجردة بغض النظر عن تطبيقاتها على أرض الواقع، وهذا ما يجعل النظرية السياسية تلتقي مع الفلسفة السياسية، فكل مصطلح سياسي واجتماعي إلا وله بعد فلسفي.
- تقع النظرية السياسية موقعا وسطا بين رؤية وتفسير السياسيين للظواهر ورؤية وتفسير رجال المبادئ والمثل والأيديولوجيا لها، ففيما يسعى الأولون لتبرير الواقع مدفوعين بالمصلحة البراغماتية، ينحو رجال المبادئ لتفسير الظواهر السياسية انطلاقا من القيم والمثل، فيما تسعى النظرية السياسية لتحليل الظواهر إلى التحرر من الاعتبارين السابقين، ولا يعني هذا أنها على درجة تامة من الموضوعية والحياد، فقد تقترب أحيانا من عالم المثل وقد تنحاز حيناً إلى الواقع، لأنها باختصار تعبر عن الطبيعة البشرية والثقافة السياسية.

1 - لويس كوهن، ولورنس ماينون، مناهج البحث في العلوم الاجتماعية والتربوية (ترجمة كوثر حسين كوجك و ولیم توادروس عبد)، ط1، القاهرة : الدار العربية للنشر والتوزيع 1990، ص.85.

2 - للتوسع انظر : محمد نصر مهنا، النظرية السياسية والسياسة المقارنة، الاسكندرية : مؤسسة شباب الجامعة (د.ب.ن)، ص.61.

- وأخيرا نشير إلى أن وجهة نظر الباحث تتفق مع التوجه الذي يرفض الفصل بين النظرية والممارسة، فالتنظير رؤية تفسيرية للواقع الموضوعي، وحتى لا يبقى هذا التنظير قابعا في التجريد الخالص، لابد له من "إطلاقات" على الواقع يتبصر من خلالها الكلي في الجزئي، والمجرد في الواقعي. هذا التوجه تبلور على يد مجموعة من المفكرين الذين وضعوا ما يسمى بالنظرية السياسية النقدية (Critical Theory Politics) التي ترفض التسلط الفكري المقدس للمشروع الثقافي الغربي، وعلى هذا الأساس فإن: "دراسة الظواهر السياسية والاجتماعية يجب ان تعتمد على مفهومين رئيسيين؛ الأول هو الكلية أو الطابع الكلي في التحليل، والثاني هو التاريخية أي النظر على الظاهرة في سياقها التاريخي... فليس هناك إذن حتمية جامدة أو حدود نمطية لمسارات التطور الاجتماعي"¹.

¹ - ابراهيم أبراش، المرجع السابق، ص. 59.

الفصل الأول :

فلسفة التنمية بين الفكر الغربي
والتصور الإسلامي

الفصل الأول : فلسفة التنمية بين الفكر الغربي والتصور الإسلامي.

يعتبر مفهوم التنمية إحدى أهم قضايا العلوم الاجتماعية التي حظيت بكم معتبر من النظريات والاجتهادات باعتبار حجم التراث الضخم - النظري والتطبيقي - ومقترباته المنهجية حول التنمية ومدخلها، وقد برزت مشكلة التنمية بشكل لافت في العقود الستة الأخيرة من القرن العشرين، حيث تشعبت مباحثها في كل العلوم الاجتماعية من اقتصاد وعلوم سياسية وعلم اجتماع... بصورة جعلتها قاسما مشتركا بين هذه الحقول المعرفية، فتسارعت وتيرة الكتابات والتحليلات والتنظيرات المتجهة نحو فهم هذه المشكلة، حتى أصبح من الصعوبة الإمام بكل ما ينتج في هذا الميدان، مما جعل أحد المهتمين بقضايا التنمية يؤكد على أنه "من المستحيل لأي طالب أن يتابع ويحيط بكل ما كُتب ويكتب عن موضوع التنمية"¹.

ويمكن القول من ناحية أخرى أن فلسفة التنمية تعد جزءا من فلسفة التاريخ على اعتبار أن الفلسفة تهتم من بين اهتماماتها الكثيرة بجدوى حياة الإنسان، والتاريخ يهتم بتسجيل نمط سير المجتمع البشري، والتنمية كفكرة ترتبط بفلسفة التاريخ لأنها بأبسط معانيها محاولة الإجابة عن سؤال مؤداه : كيف يسير تطور المجتمع البشري؟ وما فلسفة التنمية إلا إحدى التصورات الكثيرة لمفهوم تطور المجتمع البشري².

ولذلك مثلت نظريات النمو المجتمعي بوتقة اختمرت فيها نظريات التنمية بصفة عامة - ونظريات التنمية السياسية بصفة خاصة- و"الرحم الذي خرجت منه، محملة بمقولاته ومناهجه وغاياته، بحيث لا يمكن الفصل التام بينهما، فنظريات التحديث في الحقل الاجتماعي مثلا قامت على كتابات المنظرين الاجتماعيين أمثال كارل ماركس، ماكس فيبر، دوركايم، بارسونز... وغيرهم"³.

ومن جهة ثانية تعتبر العلاقة بين الثقافة والتنمية علاقة أزلية وقديمة قدم التاريخ نفسه، وذلك من منطلق أن الثقافة هي وسيلة التغيير والتطوير في أي مجتمع، لذلك اهتم العديد من الباحثين والدارسين بموضوع الثقافة وعلاقتها بالتنمية منذ القدم وتأسل هذا التوجه في ترسيخ علاقة الثقافة بالتنمية في ثمانينيات القرن الماضي، من خلال دراسات كثيرة

1 - محمود عبد المولى، العالم الثالث ونمو التخلف، ط2، تونس: الدار العربية للكتاب، 1990، ص.13.

2 - محمد قاسم القريوتي، "واقع نظريات التنمية الغربية وإمكانية تطبيقها في الدول النامية"، مجلة الاقتصاد والإدارة، العدد الأول، السعودية: جامعة الملك عبد العزيز، 1988، ص.76.

3 - نصر محمد عارف، نظريات التنمية السياسية المعاصرة : دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي، القاهرة : دار القارئ العربي، 1993، ص.162.

ركزت على اعتبار الثقافة محرك رئيسي للتنمية ووسيلة هامة في تحليل وفهم الجوانب الاقتصادية، والاجتماعية والسياسية لأي مجتمع¹.

ثم إننا عندما نتناول موضوع التنمية فإنه من الأهمية بما كان أن ندرك أن جميع مفاهيم التنمية تعكس بالضرورة مجموعة معينة من القيم الاجتماعية والسياسية، بل إننا لا نجانب الصواب إذا قلنا: "أن التنمية لا يمكن تصورها إلا ضمن إطار إيديولوجي"².

وبناء على ذلك ظلت التنمية قضية مركزية لاسيما في المنتصف الثاني من القرن العشرين، فتعددت الدراسات التي قامت بتحليل واقع التنمية في الدول المستهدفة وأسباب تعثرها أو تقدمها أو فشلها، لكن القليل من تلك الكتابات ما تناول فكرة التنمية وفلسفتها ومدى صلاحية تطبيقها في الدول المستهدفة، والملاحظ كذلك - من الوهلة الأولى- أن ما كتب من نظريات تنموية سوّقت على أساس أنها نظريات علمية مجردة بينما الدراسة النقدية تثبت أن جوهرها إيديولوجيات مذهبية تعكس رغبة أصحابها في الهيمنة والتفوق، ولا أدل على ذلك استبعاد كل اجتهاد أو إسهام لا ينسجم مع النموذج المعرفي الغربي وخبرته التاريخية، واعتباره اجتهادا يفتقد إلى العلمية تارة، ووصفه بالتخلف والركود والرجعية تارة أخرى، وسيحاول في هذا الفصل بحث ذلك باستعراض أهم النظريات التنموية الغربية المختلفة مبرزا مرجعيتها وخلفيتها الفلسفية ويقابل ذلك بالتصور الإسلامي كما جاء في بعض نصوصه القطعية وبعض اجتهادات مفكره، في محاولة للخروج بنظرة متوازنة ومتكاملة حول مسألة التنمية بصفة عامة على أساس أن ذلك يمهد الطريق لدراسة التنمية السياسية باعتبارها جزءا من فلسفة التنمية بمفهومها الشامل.

ولبلوغ هذا الهدف سنقسم هذا الفصل إلى ثلاث مباحث كما يلي :

- المبحث الأول: فلسفة التنمية في مدارس الفكر الغربي.
- المبحث الثاني: مقاربات التنمية في التصور الإسلامي .
- المبحث الثالث : الثابت والمتغير في نظريات التنمية .

1 - على سبيل المثال : دراسة مركز الدراسات الدولية في جامعة هارفرد عام 1985 الموسومة ب: "التخلف حالة عقلية- حالة أمريكا اللاتينية"، وكذا دراسة هارسون وصامويل هنتنجتون المنشورة عام 2000 بعنوان: الموضوع الثقافي (cultural matters)، أنظر: ماجدة أبو زنت وعثمان محمد غنيم، "التنمية المستدامة من منظور الثقافة العربية الإسلامية مجلة دراسات، العدد الأول، الجامعة الأردنية : عمادة البحث العلمي، كانون الثاني 2009، ص.20 .

2 - Robert g, questioning development , London: returned volunteer action,(S.D) p.7

المبحث الأول : فلسفة التنمية في مدارس الفكر الغربي .

ظلت مشكلة التنمية مركزية في اهتمامات العلماء الاجتماعيين من المدارس الفكرية الغربية الليبرالية والمحافظه والراديكالية منذ أيام دي توكفيل وكونت وادم سميث إلى سبنسر وماركس وفيبر وكينز وصولاً إلى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، أين شكلت قضايا التنمية أساس البرامج والأسئلة البحثية في العلوم الاجتماعية، ومن بين هذه الأسئلة¹: ما الذي يفسر ويشجع التحولات البنوية في المجتمعات؟ وما هي مجموعة العوامل المتعلقة بالتاريخ والبنى الاجتماعية والثقافية والإيديولوجية التي تعرقل أو تسهل هذه التحولات؟ وهل يمكن نقل وتكرار نماذج التحول والتغيير من مكان لآخر؟ وما هو التغيير الثوري، ومتى وكيف يحدث؟ وهل هو شرط كاف أم شرط ضروري فقط للتنمية في بعض المجتمعات؟ وهل توجد عملية مقايضة بين الديمقراطية والتنمية؟ وهل هناك مجال لمأسسة القيم الجديدة ضمن الترتيبات المعيارية والاقتصادية والسياسية والقانونية للمجتمع ... ؟.

ومن الواضح أن هذه التساؤلات تمثل القضايا الأساسية في العلوم الاجتماعية وفي دراسات التنمية معاً، ولا شك أن هناك تراثاً معرفياً حول التغيير الاجتماعي والسياسي، يمكن النظر إليه من الناحية التاريخية بوصفه أفكاراً تتعلق بالتقدم (Progress) والتنمية (Development) والتطور (Evolution) وهذه الأفكار تعد جزءاً من الفكر السياسي والاجتماعي الغربي، غير أن محاولة تتبع جذور هذه الأفكار تلزمننا الدخول في مناقشة كل أشكال الفكر بدءاً من عصر الإغريق والرومان حتى العصر الحديث، "لأن فكرة نمو المجتمع وتقدمه باطنة في التراث الثقافي الذي خلفته الفلسفة الأوروبية، سواء الإغريقية أو المسيحية أو الحديثة"²، لكن هذا التبع يخرجنا عن نطاق اهتمامنا، ولذلك فإن التركيز سيتم على الأفكار التي سادت خلال فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، مع الإشارة إلى تأثير هذه الفترة بالتراث المعرفي الخاص بالفكر السياسي والاجتماعي الذي بدأ منذ الثورة الصناعية "التي انتقل فيها التفكير الغربي من طور التفكير الديني الميتافيزيقي إلى طور التصور القائم على أهمية العلم والتكنولوجيا والعقلانية"³.

وتأسيساً على ذلك سنقسم هذا المبحث إلى أربعة مطالب كما يلي :

- المطلب الأول : مذاهب التنمية قبل عام 1945 .

- المطلب الثاني : التنمية من منظور مدرسة التحديث .

¹ - محمد بشير زاوي المغربي، التنمية السياسية والسياسة المقارنة، ط1، بنغازي: منشورات جامعة قار يونس، 1998، ص.10.
² - يمكن الرجوع في هذا الصدد إلى: عبد الحميد حسن مترجماً، النمو المجتمعي، دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1980، ص.35.
³ - ريشارد هيجوت، نظرية التنمية السياسية، (ترجمة: حمدي عبد الرحمان ومحمد عبد الحميد)، ط1، الأردن: المركز العلمي للدراسات السياسية، مطبعة الجامعة الأردنية، مارس 2001، ص.17 .

- المطلب الثالث : التنمية من منظور المدرسة الراديكالية .
- المطلب الرابع : . تطور مفاهيم التنمية على الصعيد الدولي (هيئة الأمم المتحدة).

المطلب الأول : مذاهب التنمية قبل عام 1945.

يرى الكثير من الباحثين¹ أن أصول نظريات التنمية^(*) تعود إلى عصر الإستشراق والأنثروبولوجيا، ففي دراسة الغرب للآخر مثل الإستشراق بداية تيارا معرفيا متجددا متكيفا مع عصره، سواء تعلق الأمر بالشعوب محل الدراسة أو في الدول الأوروبية ذاتها، كما تعد الأنثروبولوجيا الاقترب المنهجي والمرجعي الهام الذي مثله الإستشراق برصيده المعرفي الضخم، من حيث الرؤى وأساليب التحليل وآليات التعامل مع تراث الآخر².

فمنذ عصر النهضة الأوروبي والاكتشافات الجغرافية برز اتجاه نحو الاهتمام والدراسة للمجتمعات الغير أوروبية، في شتى مكوناتها العقديّة والفنية واللغوية... وتزايد حجم هذا الاهتمام أكثر مع حملات التوسع الاستعماري على شعوب إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية . فلما كان الاتصال الأوروبي الأول بالشرق الإسلامي تمخض لدراسة هذا الكيان الثقافي والجغرافي المتميز عن "الأنا" المسيحية فرع معرفي عرف "بالاستشراق orientalisme"، ولما توسعت حركة الاتصال والاحتكاك الغربي بشعوب أخرى غير شرقية أصبح هذا الحقل المعرفي عاجزا عن تغطية الطموح، نشأ علم آخر هو علم "الأنثروبولوجيا" الذي شمل مجال بحثه جملة المجتمعات الخاضعة للسيطرة الأوروبية بالدراسة العلمية³.

فالأنثروبولوجيا درست الإنسان الذي تحجر عقله ووقف تطوره، وما زال يعيش في القارات الثلاثة : آسيا وإفريقيا وأمريكا الجنوبية، وذلك إما بغرض إيجاد مرجعية بديلة للعقل مستندة للنسبية، أو بهدف السيطرة على العالم الغير أوروبي، وإحداث تغيير ثقافي وحضاري تمهيدا لإحاقه بالعالم الأوروبي، وبعد الإستشراق والأنثروبولوجيا جاءت

1 - منهم : - نصر محمد عارف في: نظريات التنمية السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص.113.
- منى أبو الفضل في : "التأصيل المنهجي لدراسة النظم السياسية العربية"، محاضرات لطلبة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، العام الجامعي: 1983-1984، ص.07.
- عبد الوهاب المسيري في : فقه التحيز ، ط3، فرجينيا : المعهد العلمي للفكر الإسلامي ، 1998 .

(*) - برز مفهوم التنمية (development) بصورة أساسية منذ الحرب العالمية الثانية، حيث لم يستعمل هذا المصطلح منذ ظهوره في عصر الاقتصاد (أدم سميث) في الربع الأخير من القرن 18، إلا على سبيل الاستثناء، فالمصطلحان اللذان استخدما للدلالة على حدوث التطور المشار إليه كانا التقدم المادي (material progress) أو التقدم الاقتصادي (progress economic) وحتى عندما ثارت مسألة تطوير بعض اقتصاديات أوروبا الشرقية في القرن التاسع عشر كانت الاصطلاحات المستخدمة هي التحديث (Modernization)، أو التصنيع (Industrialization)، أنظر: - نصر محمد عارف: "مفهوم التنمية - إعادة الاعتبار للإنسان- عن موقع :

<http://www.islamonline.net/arabic/mafahem/2004/02/article01.shtm> (02 - 02 - 2008).

2 - نصر عارف ، نظريات التنمية السياسية المعاصرة ، المرجع السابق ، ص.135.
3 - لمزيد من التعمق انظر : نصر عارف ، المرجع نفسه، ص .109.

نظريات النمو المجتمعي لتلائم هي الأخرى مع الظروف السياسية الكامنة وراء نظريات الغرب التي تدرس الآخر، وباختصار لقد مثل الإستشراق والأنثروبولوجيا الأرضية الفكرية التي انطلقت منها نظريات التنمية السياسية المعاصرة، من حيث الحقل العلمي والنطاق الجغرافي والغايات الرئيسية، أما نظريات النمو المجتمعي^(*) فهي الجذر المنشئ للمقولات والمناهج والغايات¹.

وتبديل الخطاب أو العلم الذي يعالج الآخر، والمتنقل من الإستشراق إلى الأنثروبولوجيا إلى التنمية والتنمية السياسية، لا يعني البتة إلغاء علم الآخر وإن قلّ انتشاره و ضمير مفكروه، فالإستشراق عالج الآخر عندما كان الإسلام والغرب ذو طبيعة دينية بينما نشط علم الأنثروبولوجيا عندما أصبح الغرب خارج حدوده واستولى فعليا على مناطق حديثة . أما نظريات التنمية السياسية فقد أتت عندما تحرر الشرق من سيطرة الغرب المباشرة، وبالتالي كانت الحاجة لخلق نمط آخر من السيطرة أدواته (الفكر) و(السلعة)، حيث جرى إبراز قيم العالم الأوروبي ونمط عيشه ومؤسساته وإنتاجه على أنه النموذج الأرقى، ومنه يتبين كيف يؤدي كل علم دوره بشكل يجعل هذه العلوم متكاملة وليست متلاشية أو متناقضة² :

- فالإستشراق ركز في رؤيته للآخر - خاصة الإسلامي - على دراسة العقيدة، والقرآن، والحديث، والسيرة النبوية، وعلى التوحيد، والطرق الصوفية .
- أما علم الأنثروبولوجيا فقد ركز على الأسرة، وتنظيم المجتمع، والعادات والتقاليد، والقيم والقوانين والأعراف السائدة .
- أما نظريات التنمية السياسية فقد ركزت على استبدال النظم الشرقية بالنظم الأوروبية كونها الكفيلة - برأي هذه النظريات - بتحقيق النمو والتقدم والخروج من التخلف .

إن التحولات الكبرى التي حصلت في المجتمعات الغربية داخليا وكذا استراتيجية هذه الأخيرة في بسط نفوذها خارج حدودها والصراع بينها على مواقع النفوذ في العالم، دفع المهتمين بالقضايا الاجتماعية والسياسية إلى تحويل ما تراكم

(*) - يبدو أن الاهتمام بنظريات النمو المجتمعي والتغير الاجتماعي في الفكر الغربي - التي أنشأت فيما بعد مقولات التنمية- بدأ منذ عهد فلاسفة اليونان اعتبارا من (هيراقلطس) الذي اعتمد الفكر التغييري في فلسفته، والسفسطائيين من أمثال (بروتاغوراس) والذي نادى بتغيير القوانين والمعرفه تبعا لتغير الجماعات والأفراد عبر الزمان والمكان، ومن ثم (أفلاطون) الذي صاغ رؤيته للنمو المجتمعي في نظريته حول نموذج الدولة المثلى، وذلك بعد انتقاده للأنساق الاجتماعية التي كانت سائدة في زمانه، مروراً ب(أرسطو) الذي نادى بضرورة الإصلاح عن طريق التغيير في كتابه (السياسة) .. وهكذا توالى الاهتمام في الفكر الغربي بنظريات النمو المجتمعي تناولا وتحليلا . انظر : عبد الله محمد الأمين، والزين عبد الله يوسف، المرجع السابق، ص. 345 .

1 - إبراهيم راشد محمود سعيد ، "الأسس الإسلامية للتنمية السياسية: الشورى كنموذج مغاير ، رسالة ماجستير غير منشورة، فلسطين : كلية الدراسات العليا بجامعة النجاح بنابلس، 2005 ، ص. 17.

2 - المرجع نفسه ، ص. 18.

من معلومات حول المجتمعات الأخرى وخاصة تلك التي سجلها الرحالة الغربيون إلى مادة علمية تسهم في ترشيد السياسة التنموية داخليا وفي إمداد سياسة التحكم بالأدوات العلمية الضرورية¹، وهكذا أصبح موضوع التنمية حقلا ضروريا لا يمكن تجاوزه، ولا يعني هذا أن نموه كان مشروطا فقط بالحاجة السياسية والمجتمعية إليه، لأن هذه الحركية التي فرضتها شروط موضوعية أنتجت أفكارا ونظريات أعطت هذا الحقل حركية ذاتية وبدأ النظري يستقل نسبيا عن الواقعي، لينتج مدارس ونظريات واتجاهات ما لبثت أن عادت إلى المجتمعات لتبحث قضاياها التنموية في ضوء هذه النظريات وتقدم نماذج لما ستكون عليه في المستقبل .

وضمن هذا السياق يمكن أن نلمس التمرکز حول الذات الغربية في نظرتها لمفهوم التنمية، وتفسيرها للتخلف من خلال عرض بعض المداخل التي ظهرت مبكرا -بداية- والتي حاولت معالجة هذه الظاهرة، ثم نبرز أهم المذاهب والنظريات التي تناولت قضية التنمية وسادت قبل الحرب العالمية الثانية، وقبل ذلك نشير إلى ارتباط قضية التنمية بحالة التخلف حيث تشيران في الواقع إلى قضية واحدة وفهم عملية التنمية لا يتم إلا من خلال منظورها التاريخي الذي يشخص التخلف .

أولا : المداخل المفسرة للتخلف :

- المدخل العنصري^() : يرى أنصار هذا المدخل أن معطى الجنس من المعطيات الهامة التي تحدد الحالة التي يكون عليها المجتمع (التقدم - التخلف)، فهناك شعوب ذات أصالة عنصرية عالية، وهذه قادرة على التقدم والرقي، وبعضها ذات نوعية عنصرية أدنى وهذه محكوم عليها بالتخلف، وضمن هذا المنظور كتب كيفيير " Cuvier Georges " المؤيد لفكرة العرق الأصفر في أصوله يقول: " لقد بقي التقدم حكرا على العرق القوقازي الذي ننتمي إليه، والذي يتميز بجمال الشكل البيضوي لرأسه"، وغير بعيد عن هذا يقر كانز دفاج " Quarter fages " عميد المدرسة الفرنسية للأنثروبولوجيا الفيزيائية أن الأسود اكتسب جسمه الشكل النهائي للنوع، ولكن ذكائه توقف برمته في الطريق، فللغربي عقل صناعي خلاق للحضارة، بينما الشرقي فهو ذو عقل عاطفي عاجز عن الفكر والنظام...²."

مدخل الحتمية الجغرافية : يركز أنصاره على عنصري المناخ والبيئة الجغرافية بوصفهما محددین لدرجة التقدم والتخلف، فالمجتمعات المتخلفة هي تلك التي تقع في المناطق الجنوبية والاسوائية والتي تشرط فيها الظروف الإنسانية

1 - عبد الله محمد الأمين والزين عبد الله يوسف، المرجع السابق، ص.332.

(*) - رغم أننا لا نؤمن بعلمية هذا المدخل إلا أننا ارتأينا عرضه في هذا السياق لننلمس تطورات الفكر الغربي في معالجته لهذه القضية.

2 - الطاهر الأسود ، التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي، ط1، بيروت : دار الهدى للنشر والتوزيع، 2006، ص ص 33-34.

حياة السكان بنوع من الكسل والجمود، وهو ما عبر عنه الفيزوقراطي جيمس ستيوارت بقوله: "إذا وجدت الأرض الغنية بوفرتهما في مناخ حار وتغذت بالماء بشكل طبيعي، ستكون إنتاجيتها تقريبا عفوية، وهذا ما يسبب كسل السكان، وهو أكبر عقبات العمل والصناعة، ولذلك لا تزدهر الصناعات هناك قط". غير أن استعراض التاريخ يثبت لنا أن غالبية حضارات العالم القديمة لم تقم في المناطق الاستوائية .

مدخل الحلقة المفرغة: ترجع هذه النظرية سبب التخلف إلى وجود عوامل وعمليات داخل المجتمعات المتخلفة لا تتيح حل هذه المشكلة، مثال ذلك ما قدمه كل من ناركس وليبنستين (Ragnar و Harvey Leibenstein و nurkse)، والذان يرجعان التخلف إلى الفقر وما ينتج عن ذلك من قلة الادخار وضآلة الاستثمارات المتاحة، وصغر حجم رأس المال، وتؤدي ضآلة رأس المال إلى زيادات إنتاجية طفيفة سرعان ما تبتلعها الزيادات السكانية السريعة، ومن ثم سيقى المجتمع متوازنا عند مصيدة حد الكفاف، هذه العوامل تتشابك مع بعضها وتتفاعل لتولد في الأخير حالة من التخلف الدائم. وغني عن البيان أن الطابع التبسيطي لهذا المدخل لتفسير ظاهرة التخلف، جعله محل نقد انطلاقا من كونه يغفل البعد التاريخي للتخلف مستخدما فكرة السببية البسيطة التي تركز على عنصر واحد بوصفه سببا ونتيجة للتخلف¹.

ثانيا: أبرز مذاهب ونظريات التنمية قبل 1945:

لم يكن في الكتابات الاقتصادية فيما عرف بعصر التجارين (Mercantilistes) ما يمكن أن يعتبر "نظرية" في التنمية بالمعنى الدقيق، لكن هؤلاء التجاريون كانوا على ثقة تامة بأن على الدولة أن تقوم بدور مهم في الاقتصاد القومي لدفع عجلة التنمية²، فآدم سميث، الذي يعتبر منظر الفكر التنموي الغربي، يعتبر كتابه الكلاسيكي "البحث في أسباب ثروة الأمم" وثيقة مهمة في هذا المجال، فقد كان سميث ممن عايشوا الثورة الصناعية وحاولوا وضع أسس ثابتة لاستمرارها، وكانت روح العصر آنذاك ترى في التنمية تراكما في الثروة وجمعا لرأس المال فحسب، ولم يكن هذا غريبا فالمدرسة "الميركانتيلية" كانت ترى هي الأخرى أن التنمية تعني جمع الموارد المعدنية من ذهب وفضة وبالتالي غنى الدولة وتراكم الثروة³، ولذلك رفعت شعار "دعه يعمل، دعه يثمر" لتحقيق هذا الهدف.

1 - نادية رمسيس، "النظرية الغربية والتنمية العربية"، المستقبل العربي، العدد 64، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1984، ص.33.
2 - جلال أمين، "نظريات التنمية: علم أم مذاهب"، في: طاهر حمدي كنعان محررا، هموم اقتصادية عربية، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، فيفري 2005، ص.40.
3 - محمد قاسم القريوتي، "دور الإدارة العامة في التنمية بين الإسلام والنظم المعاصرة- دراسة مقارنة"، مجلة جامعة الملك بن عبد العزيز، المجلد2، الرياض: كلية الاقتصاد والإدارة، 1989، ص. 149.

لكن آدم سميث كان يرى أن التنمية يمكن أن تحدث بطريقة آلية ميكانيكية تلقائية دون تدخل الدولة، وتفسير حدوثها يقوم على فلسفة قيمية مهد لها سميث قبل عشرين عاما من إصداره كتاب "ثروة الأمم" في كتاب أصدره عن الأخلاق، أبرز فيه غرائز النهم والتنافس والأنانية واعتبرها غرائز أساسية لوجود المجتمع المتقدم، إذ اعتبر أن مسألة الأخلاق والتقييد بما كمؤشرات أو ضوابط لحرية الفرد أمر معيق للتنمية، وعلى هذا الأساس رأى أن الشعور بالأنانية وحب الذات، وحب التفوق على الغير وحب المصلحة الخاصة هو الدافع لمزيد من الحركة والإنتاج، وأن هذه القيم أساسية للنمو الاقتصادي ولا يجب الحد منها¹. ومن هنا ركز سميث في مفهومه للتنمية انطلاقا من فلسفته هذه على بعدين: البعد الاقتصادي (زيادة الإنتاج)، والبعد السياسي (الديمقراطية وعدم تدخل الدولة).

وعموما يمكن تصنيف المذاهب والنظريات التي تناولت قضية التغيير الاجتماعي والتنمية قبل الحرب العالمية الثانية كما يلي²:

1- النظرية التراجعية: (regression theory) ترى هذه النظرية أن هناك مسارا معيناً لتطور المجتمع

البشري، وأن هذا المسار يتجه اتجاها معينا وبشكل حتمي لا يمكن تغييره، وأن من الممكن معرفة قوانين هذا التطور، وأن الحصيلة النهائية لهذا النمط هي بالضرورة نحو الأسوأ، ولا يغير من هذا الواقع حدوث بعض التقدم بين الحين والآخر في المجتمع، إذ أن العبرة في الحصيلة النهائية لمسيرة المجتمع، فالنتيجة هي تراجع أحوال المجتمع وتدهوره من سيئ إلى أسوأ. أما عن العوامل المسؤولة عن هذا - أي صورة سير المجتمع تلك- فهي عند البعض من المفكرين عوامل إنسانية كأفعال الإنسان غير المسؤولة والمدمرة مثل الحروب وغيرها، وعند البعض الآخر قوة إلهية لها حكمها غير القابلة للتفسير العلمي، ومن أنصار هذه النظرية يمكن ذكر جون جاك روسو (Dj.rosseow) وبيتراند راسل (b.russel).

2- النظرية الدائرية: (cyclical theory) يتفق أنصار هذا الفكر مع افتراضات النظرية السابقة في

تصور وجود نمط ثابت لسير المجتمع يمكن معرفته ومعرفة القوانين التي تحكمه، ولكنهم يختلفون في شكل وفي حصيلة هذا التغيير فهم يرون أن المجتمع لا يسير نحو الأسوأ بل يمر بمراحل عدة شبيهة بنمو الإنسان في مراحلها المختلفة (الطفولة، المراهقة، الشباب، الكهولة، فالمت) ومن ثم ظهور المراحل من جديد، فتطور المجتمع يأخذ نفس تطور الفرد، ويمثل المفكر والمؤرخ ارلوند توينبي (A.toynbee) وجوزيف سبنجلر (j.spengler) وغيرهم هذا الفكر .

1 - المرجع السابق، ص.150.

2 - محمد قاسم القريوتي، "واقع نظريات التنمية الغربية وإمكانية تطبيقها في الدول النامية"، المرجع السابق، ص.76.

3- نظرية التنمية : وهي التصور الثالث حيث تقوم على أركان أساسية هي :

- وجود نمط محدد للتغيير أو سير المجتمع البشري .
- أن هذا النمط ضروري وحتمي لا يمكن تغييره .
- من الممكن معرفة القوانين التي تحكم تطور المجتمع .
- أن هذا التغيير حتما للأفضل ويمكن أن يكون كميًا ونوعيًا .

وعلى الرغم من إمكانية إرجاع نواة هذا الفكر (فلسفة التاريخ) إلى القرن الرابع ميلادي إلا أنه ظهر بشكل واضح في القرنين 16 و17 وما بعدهما، إذ تميزت تلك الفترة بالثورة العلمية في ميادين العلوم الطبيعية على يد علماء مثل: إسحاق نيوتن (newton)، وبويل (boyle)، وجاليليو (gallileo)، وغيرهم من المشاهير .

4- النظرية التطورية : ويمثلها الفيلسوف الألماني هيغل (hegel) في كتابه فلسفة التاريخ 1836، الذي

اعتبر أول وثيقة منظمة حول قوانين التاريخ، فقد فسر تطور التاريخ بالنظرية الديالكتية الروحية التي ترى أن تطور المجتمع الإنساني محكوم بتطور الأفكار والروح، والذي يكشف نفسه في مراحل الوعي والوصول للحرية، فالتقدم في المجتمع يحصل نتيجة ظهور الأفكار (thesis) ونقيضها (antithesis)، ومن ثم التقاء وتفاعل بين هذه الأفكار المتعارضة (synthesis)، ويعتبر جون كوندورسييه وأوجست كونت وداروين وغيرهم من أنصار هذا الفكر التطوري .

5- النظرية المثالية : ورائدها ماكس فيبر (M.Weber) الذي اهتم بمعالجة نشأة النظام الغربي بوصفه

أسلوبًا للتنمية، واعتنى فيبر بالعلاقة بين الدين والاقتصاد عن طريق بحث العلاقة بين الأفكار الدينية من ناحية، والاتجاهات نحو النشاط والتنظيم الاقتصادي من ناحية أخرى، بهدف فهم المظاهر الأساسية للنظام الاجتماعي والاقتصادي للعالم الغربي الحديث¹ .

وفي هذا الخصوص قام بتحليل التأثيرات التبادلية بين الظواهر الدينية والظواهر الاقتصادية، عن طريق تحليل العلاقة بين البروتستانتية والرأسمالية الحديثة، التي تستند حسب فيبر إلى المشروعات الاقتصادية القائمة على التنظيم الرشيد، الذي تتم إدارته وفق المبادئ العلمية والثروات والإنتاج من أجل السوق، والحماس المتزايد والروح المعنوية العالية والكفاءة في العمل وغيرها من الخصائص النموذجية للرأسمالية

1 - السيد محمد الحسيني، التنمية والتخلف، الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية، 1993، ص.42.

الحديثة، والتي تتطلب أفرادا يتوفرون على خصائص سيكولوجية معينة، ويعيشون ظروفًا اجتماعية معينة¹.

وتوصل فيبر إلى أن خصائص الرأسمالية الحديثة تطابق تعاليم العقيدة البروتستانتية بما تتضمنه من سلوك وأخلاق علمية، وأيد استنتاجه هذا من خلال ملاحظاته لانتشار الرأسمالية في البلدان التي انتشرت فيها البروتستانتية استنادًا إلى بيانات إحصائية، وقد فسر ذلك بأن روح العقيدة البروتستانتية تعمل على تثبيت وتدعيم أشكال النشاطات التي تعتبر ضرورية لإقامة وإدارة المشروعات الرأسمالية .

6- **نظريات مراحل النمو:** تنطلق هذه النظريات من فرضية المراحل المتصاعدة، حيث أن المجتمعات تمر بمراحل متصاعدة على خط رأسي، تمثل كل مرحلة منها درجة أرقى من السابقة، وتوضع المجتمعات البشرية على هذا المقياس حسب درجة تقدمها وراقيها، بحيث هناك مجتمعات عليا وأخرى دنيا. وتبدأ هذه النظرية مع تايلور مرورًا بماركس، حيث يغلب التقسيم التصاعدي للمجتمعات .

فقد قسم آدم سميث مراحل تطور المجتمع إلى خمس : * صيد * رعي * زراعة * تجارة * صناعة .

أما كارل ماركس فقد قسم هو الآخر المجتمعات إلى خمسة² : 1- الشيوعية البدائية، 2- المجتمع العبودي،

3 - المجتمع الإقطاعي، 4- المجتمع الرأسمالي، 5- المجتمع الشيوعي .

وقدم كارل بوشير التقسيم التالي : - اقتصاد ريفي - اقتصاد حضري - اقتصاد قومي عالمي .

كما أن هناك نظريات أخرى قريبة مما ذكرنا، كالنظرية الخطية التي تقول بنمط من أنماط التطور المستقيم، تنتقل فيه المجتمعات الإنسانية - من الناحية الشكلية - من أنماط اجتماعية بسيطة إلى أخرى أكثر تعقيدًا، وأرقى على سلم التطور³ .

1 - المرجع السابق ، ص. 44.

2- Karl Marx، *le capital* ، Paris : Maspero، 1967، p.571 .

3 - أنظر في هذا الصدد: رعد عبد الجليل علي، *التنمية السياسية مدخل للتغيير*، طرابلس: الجامعة المفتوحة، 2002، ص ص. 38- 39. ومن النظريات المشابهة كذلك تلك التي تناولت ثنائية - التقدم والتخلف - فمثلًا فرق لويس مرجان بين التقدم والتخلف وفق الانجاز الذي يحققه الإنسان، فالأجر والوظيفة والنفوذ هي المعيار، أما تايلور وفريزر والسير هنري مين ودوركايم، فقد اعتبروا أن المجتمع المتخلف هو ذلك المجتمع القائم على تماسك ميكانيكي، أما سينسر فلداه تفريق بين العسكري والصناعي، وكولي لديه تفريق بين الجماعة الأولية والثانوية ، وماكس فيبر فرق بين المجتمع العقلاني واللاعقلاني، أما أنتوري ليدر ففرق بين الدولة الزراعية والصناعية... الخ .

شكلت تلك النظريات والمداخل مجمل ما كان سائدا حول تفسيرات التنمية قبل الحرب العالمية الثانية، لكن - كما أشرنا - الاهتمام الحقيقي بالموضوع كان بعدها من خلال ما تبلور من مدارس فكرية عالجت موضوع التنمية من زوايا مختلفة كما سيأتي بيانه .

المطلب الثاني : التنمية من منظور مدرسة التحديث والاتجاهات المرتبطة بها :

يعد إعلان الرئيس الأمريكي الأسبق ترومان في نهاية الحرب العالمية الثانية وبالضبط في العشرين من ديسمبر سنة 1949 شرارة الانطلاق لمصطلح التنمية والتي عرّفها بأنها: "السييل الوحيد لحل مشكلات الأرض، والطريق الأوحده للحاق الأمم الجديدة بالأمم المتقدمة" .

وقد جسدها هذا الإعلان بالفعل التقدم الخطي في اتجاه واحد، وطرح النموذج الغربي صراحة كمثال يستوجب الوصول إليه، وهذا يلتقي فعليا مع فكرة الأنا والآخر المفتعلة غربيا، والتي تعود جذورها إلى التطور التاريخي اللاحق، والداروينية والمادية النسبية، التي طغت على كل شيء على العلوم والحياة والمعارف والحقائق، فالغرب اعتبر الغرب ذاته عنوان للتقدم والحداثة والتنمية وما دون ذلك متخلف ورجعي وبدائي¹ .

ففي أعقاب الحرب العالمية الثانية اهتم عدد غير قليل من المفكرين الغرب بتحليل ودراسة قضايا التطور الاجتماعي والتنمية في البلدان النامية أو المستقلة حديثا، وبالمعوقات الذاتية والموضوعية التي تحد من هذا التطور، وتحلّي هذا الاهتمام في ظهور عدد من النظريات والمدارس الفكرية التي ظهرت في فترات متلاحقة ومتميزة من تاريخ الحرب الباردة، متأثرة بحدتها وتجاوزاتها الإيديولوجية، وانعكس ذلك على الفرضيات ونقاط الانطلاق التي بدأ منها كل تيار نظري، ولعل أول هذه التيارات ظهورا ما عرف بمدرسة "التحديث والتنمية" التي سادت بمختلف أطرها فترة طويلة من الزمان²، والتي نمت أساسا في إطار المدخل البنيوي الوظيفي الذي يفسر عملية التنمية من خلال عملية التطور الحتمية والعالمية والتي تصل في نهايتها اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا إلى نموذج المجتمع الصناعي الحديث المتمثل في الدول الغربية الليبرالية المتقدمة .

وكان على رأس المنظرين لهذه المدرسة في مراحلها الأولى كل من: غابريال الموند (Gabriel Almond)، إدوارد شيلز (Shils)، دافيد مكلياند (David McClelland) وغيرهم، غير أن هذه النظريات بلغت ذروتها من حيث

1 - إبراهيم راشد محمود سعيد ، المرجع السابق ، ص.19.

2 - غسان منير حمزة سنو وعلي أحمد الطراح، العولمة والدولة- الوطن والمجتمع العالمي: دراسات في التنمية والاجتماع المدني في ظل الهيمنة الاقتصادية العالمية، بيروت: دار النهضة العربية، 2002، ص.ص.69-70.

التأثير والارتباط بالسياسة الخارجية الأمريكية عندما تسلم والت روستو مركزا مرموقا في إدارة الرئيس جون كيندي، وكان من أولوياته صياغة إطار نظري غير شيوعي يتم بموجبه نشر وتوسيع التأثيرات الأمريكية اقتصاديا وسياسيا وعسكريا، كما اشتملت نظريات التحديث أيضا على تيارات مختلفة باختلاف التخصص الأكاديمي لهذا الباحث أو ذاك¹.

وتنطلق نظريات هذه المدرسة من إطار تحليلي مشترك، عام ومقارن ساعد في تدعيم فكرة وجود علم اجتماعي عالمي للتنمية يمكن من خلاله تحليل كل الدول، ولهذا تم الافتراض ليس فقط أن منظور التنمية صحيح علميا ولكنه كذلك سليم ومقبول سياسيا وأخلاقيا، وكان ذلك متطابقا مع التفكير الليبرالي العام لمعظم العلماء الاجتماعيين الأمريكيين، وربما ساهم هذا في هيمنة مدرسة التحديث كل تلك الفترة².

ويشار إلى التحديث (modernization) تاريخيا بأنه عملية تغيير نحو تلك الأنماط من النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تطورت في الغرب ابتداء من القرن السابع عشر، ثم انتشرت إلى مناطق أخرى من العالم حيث انتشرت مظاهره أثناء العهد الاستعماري، وصاحب ذلك إنشاء المؤسسات السياسية والشركات التجارية وغيرها³ ويترادف أحيانا مع مصطلح التغريب (westernization) أي نقل النظم الغربية إلى البلاد المختلفة⁴ ونجد هذا المعنى واضحا في تعريف هنتنغتون للتحديث بقوله: "هو عملية متعددة الأوجه تهدف إلى إدخال تغييرات في نواحي تفكير الإنسان وسلوكه"⁵، فالتحديث بهذا المعنى يهدف إلى إدخال تغييرات عديدة في وقت واحد وعلى مستويات متعددة، بناء على وجود ثنائية (تقليدي- حديث)⁶.

ورغم تكامل نظريات التحديث والتنمية من الناحية النظرية وتوحيدها من حيث الأهداف المتوخاة، يمكن القول أنها انقسمت إلى ثلاث تيارات أو مداخل رئيسية: مدخل المؤشرات النموذجية، المدخل الانتشاري، المدخل السيكولوجي (النفسي)⁷:

1 - المرجع السابق، ص. 75. وانظر كذلك: محمد زاهي بشير المغربي، المرجع السابق، ص. 22.

2 - محمد زاهي بشير المغربي، المرجع نفسه، ص. 26.

3 - ناظم عبد الواحد الجاسور، موسوعة علم السياسة، ط1، عمان: دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، 2004، ص. 58.

4 - لتفاصيل أكثر انظر: حسين أحمد حسين، "نحو رؤية إستراتيجية لتحديث المجتمع العربي" مجلة شؤون عربية، العدد 115، القاهرة: الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، 2003، ص. 41 - 43.

5 - Samuel Huntington، Political order in changing societies، new harem and London Yale university press. (print15)، 1979. P 32

6 - لمزيد من المعلومات حول مفاهيم التحديث ومدلولاته أنظر على سبيل المثال:

- سناء الخولي، التغيير الاجتماعي والتحديث، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2003، ص. 85.

- برهان غليون، "أزمة التحديث في الوطن العربي - قراءة في كتاب- "يومية الوقت"، العدد 251، سوريا، 2006. 10.29.

- علي غربي وآخرون، تنمية المجتمع من التحديث إلى العولمة، ط1، القاهرة: دار الفجر للنشر والتوزيع. 2003، ص. 3.

7 - غسان منير حمزة سنو، المرجع السابق، ص. 76. وما بعدها.

1- مدخل المؤشرات النموذجية : يقوم المدخل هذا على استخلاص السمات والخصائص التي تتسم بها الدول الصناعية ثم صياغتها على نحو نظري مجرد، ويكتمل هذا المدخل بصياغة خصائص أخرى نقيضة للسابقة بحيث تصبح هذه الخصائص المعرفة سلبيًا سمات المجتمع المتخلف، ويتفرغ مدخل المؤشرات النموذجية إما لمعالجة جملة من المتغيرات (Pattern variable) وإما إلى معالجات تاريخية، لكن في كلتا الحالتين تظل الفرضية واحدة: "التخلف هو مرحلة تاريخية طبيعية، وعلى البلدان النامية لكي تحقق التطور أن تتخلص من سمات وخصائص التقليدية، وأن تكتسب الصفات التي تتسم بها البلدان المتطورة".

ويختلف الباحثون بعد ذلك في صياغة وترتيب المؤشرات النموذجية، فوفقًا لكولمان (Colman) تصبح خصائص الحداثة هي: درجة عالية من التمدن، وتدني معدلات الأمية، ودرجة عالية من الحراك الاجتماعي والجغرافي، ودرجة عالية من التصنيع، وانتشار شبكة واسعة للاتصال، وقدر عالٍ من المشاركة السياسية. أما بالنسبة لهوسليتز بيرت (Hoselitz.Bert) وهو المنظر الأساسي لهذا المدخل، فإن خصائص الحداثة هي: العالمية (Universalism) والتخصص (Specialization) والإنجاز (Achievement) والحياد الوجداني (Neutural affectitif) والتوجه الفردي (self orientation) ويقابلها على التوالي خصائص التقليدية وهي: الخصوصية أو المحلية، الانتشار، الإيعاز، الانفعالية، والتوجه الجماعي. أما فايز بكتاش فقد قدم حصراً موجزاً للمؤشرات النموذجية على النحو التالي:

1 - التمايز البيئي في البلدان المتطورة مقابل الخلط البيئي في البلدان النامية .

2 - المشاركة السياسية مقابل الهوة الشديدة بين الحاكم والمحكوم .

3 - الإنجاز مقابل التخصيص المسبق .

4 - ثقافة المشاركة مقابل ثقافة الخنوع .

5 - العقلانية مقابل الانفعالية النفسية .

6 - التوافق في حل المشكلات مقابل العنف .

7 - قدرات عالية مقابل قدرات ضئيلة على مستوى النظام السياسي .

ويتجلى التفرع الثاني لهذا المدخل بدرجة عالية من الوضوح في كتاب والت روستو (Walt Rostow) حول مراحل النمو الاقتصادي وفيه يطرح رؤية مرحلية للنمو، ويزعم أن كافة المجتمعات الإنسانية تمر بخمس مراحل أثناء نموها كما يلي¹ :

1- مرحلة المجتمع التقليدي، 2- مرحلة التأهب للانطلاق، 3- مرحلة الانطلاق، 4- مرحلة الاتجاه نحو النضج، 5- مرحلة الاستهلاك الجماهيري الوفير .

ولقد لخص كيند لبيرجر Kind Berger الإجراءات التي يتبناها هذا الاتجاه بقوله " يمكننا عزل السمات النموذجية المثالية المعبرة عن التخلف عن تلك المعبرة عن التقدم، بحيث تبقى لنا السمات التي هي بحاجة إلى تنمية والتي من أجلها يجب أن تخطط المشروعات"².

2 - المدخل الانتشاري: (Diffusionist approach): ويقوم على أن التنمية هي نتاج انتشار القيم السائدة في الغرب وما يرتبط بهذه القيم من مزايا وفوائد مادية، وتتم عملية التحديث وفق هذا المدخل عبر مستويين: عبر تدفقات قيمة ومادية من بيئة خارجية باتجاه المجتمع النامي أولاً، وثانياً عبر عملية تدفق موازية تتم داخل المجتمع المتخلف ذاته أي من القطاع الحديث الذي يكتسب ديناميكية وقدرات إضافية عبر الدعم الخارجي له، إلى القطاع التقليدي الذي يتعرض لهزات تحركه باتجاه الحداثة، ونقطة الانطلاق هنا - كما في المدخل السابق- هي الثنائية البنيوية (structural dualism)، فهذا المدخل يركز على انتقال عناصر التقدم من الدول المتطورة إلى الدول المتخلفة، عبر وسائل الاتصال والاحتكاك الثقافي، والتكنولوجيا والسلع الاستهلاكية، الأمر الذي يساعد على إزاحة القيم التقليدية، وإحلال القيم الحديثة .

3 - المدخل السيكولوجي : وارتبط هذا المدخل باسم دافيد مكلياند (David C. McClelland) وهو يقوم على فرضية أن الأفكار تلعب دوراً أكثر أهمية في تشكيل التاريخ من الدور الذي تلعبه الترتيبات المادية المحضة، ويرى وفقاً لذلك أن عامل الحاجة للإنجاز (need for achievement) هو العامل الرئيسي في التطور الاقتصادي، ذلك أن التطور هو نتاج رغبة داخلية تتملك الفرد وتدفعه للإنجاز كلما كان بوسع المجتمع تحقيق معدلات أعلى للنمو، ويخلص مكلياند من هذا القول بأن المجتمعات النامية ليست بحاجة لتغيير أو تعديل الترتيبات السائدة فيها، بل يكفي تحقيق قدر عالي من التحول الثقافي على غرار ذلك التحول الذي حققه البروتستانتية³.

1 - لمزيد من المعلومات حول هذه النظرية والانتقادات الموجهة أنظر: - جلال أمين، المرجع السابق، ص.48.
2 - عبد الكريم بن عبد الرحمان الصالح، " الاتجاهات العلمية في دراسة التنمية"، شبكة الألوكة عبر الرابط : <http://www.alukah.net/culture/0/91738/#ixzz4M41E2NmY> (2015- 09-13)

3 - جلال أمين، المرجع نفسه، ص.70.

نقد نظريات التحديث والتنمية : لقد تعرضت نظريات التحديث والتنمية لعمليات نقد قوية خاصة من قبل الأكاديميين الراديكاليين الذين تأثروا بنظريات التبعية والتخلف ذات الصبغة الماركسية والماركسية الجديدة، وشمل هذا النقد الجانبين النظري والواقعي، ويمكن إيجاز أهم الانتقادات في المحاور التالية¹:

- نشأت نظرية التحديث في محيط و مجال حيوي (biosphère) ثقافي تغذى من الأفكار التي كرستها حركة النهضة الأوروبية، من خلال مناداتها بفكرة الموضوعية المستمدة من التجريب، وضرورة أن يكون العقل الأداة الوحيدة المتفاعلة مع البيئة الكونية في معرفة قوانينها، غير أن طموح العقل الأوروبي لم يقف عند فكرة سيطرة الإنسان على الطبيعة وحسب، بل تعدى ذلك أيضا إلى سيطرة البشر بعضهم على بعض عبر شبه مؤسسية من المعارف الجيوسياسية والاقتصادية والأيدولوجية، واصطناع تراتبية جديدة تنطوي على إقامة فوارق جوهرية ثابتة بينه وبين سكان "الشرق"، وضمن هذا الإطار نلاحظ مصطلحات (التقليدية والحداثة)، (القيم والعادات الغربية الحضارية)، (المجتمعات المتخلفة و الرائدة و الجامدة) ...تنضح بها نظريات التحديث، وتعتبر كل ما هو أوروبي رمزا للحداثة و التقدم ينبغي استلهاهم، وكل ما هو غير أوروبي رمزا للحمود والتخلف ينبغي نبذه .
- إن الثنائية النظرية (تقليدي - حديث) التي قدمها دوركايم في سياق تحليله لنمطي المجتمع أصبحت في نطاق نظرية التحديث اصطلاحا أساسيا أنبت عليه الكثير من التحليلات النظرية التي قدمها روادها و اعتمدها مداخل فرعية (كمدخل المؤشرات النموذجية) هذان المصطلحان كما يشير النقاد مبهمان جدا، ولا يمكن استخدامهما لتصنيف المجتمعات المعاصرة والتي قامت في الماضي، فضلا على أن هذا النموذج الدوركايمي لم يقدم دليل علمي على صحته².
- قامت هذه النظريات على فهم جزئي ومشوه لتاريخ البلدان الرأسمالية المتطورة، ثم قامت بصياغة هذا الفهم الجزئي المشوه في هيئة تعميمات نظرية مجردة أصبحت هي الأساس لتوصيف الحداثة، ونقيضها هو المعيار لتوصيف حالة المجتمعات النامية .
- كانت هذه النظريات مجرد أداة أيديولوجية وان ظهرت في شكل أطروحات علمية لتبرير وترويج المصالح الأمريكية بالدرجة الأولى .

1 - لمزيد من المعلومات أنظر : - غسان منير حمزة سنو، المرجع السابق، ص.71.
- محمد بشير زاهي المغربي: التنمية السياسية والسياسة المقارنة، المرجع السابق، ص.275.

2 - الطاهر سعود، المرجع السابق ، ص.59.

- اعتبرت العالم الثالث كتلة واحدة متجانسة، متجاهلة بذلك التنوع والغنى البالغ في البلدان النامية، واختلاف جذورها ومكوناتها الحضارية والثقافية .
- تفتقر هذه النظريات إلى تصور لطبيعة الدولة، والأشكال المختلفة للنظم السياسية في البلدان النامية، ودور هذه جميعا في التغييرات التي حدثت في تلك البلدان خلال العقود الماضية، وهي تغييرات مناقضة تماما لما ذهب إليه منظرو التحديث والتنمية السياسية .
- تجاوزت النظريات هذه الخصوصيات الاجتماعية والنفسية والتاريخية للشعوب النامية والتي يجب أن تؤخذ في الحسبان عند النظر إلى أسباب التخلف، ومشاكله، وعند محاولة طرح خطط التنمية ووجوب تفعيلها حسب حاجة تلك البلدان، لا أن يؤتى بالحلول جاهزة حسب مقاييس الدول الغربية وتفرض على الدول النامية .
- تعتبر نظرية التحديث والتنمية عملية تكرر لتجربة النمو التاريخي للرأسمالية باعتبارها النموذج المعياري، يقول علي شريعتي: " فالغرب منذ القرن الثامن عشر يريد بمساعدة علماء الاجتماع والمؤرخين أن يفرض على العالم النظرية القائلة أن الحضارة واحدة، هي هذا الشكل نفسه من الحضارة الذي صنعه الغرب وعرضه على الدنيا قائلا: إن كل من يريد أن يكون متحضرا عليه أن يستهلك الحضارة التي نصنعها، وإذا أراد أن يرفضها فليفضل وحشيا بدائيا، والثقافة أيضا هي ثقافة واحدة، وعلى كل من يريد أن يكون صاحب ثقافة فليشتري الثقافة من الغرب كما يشتري منه البضائع، و إذا أراد أن ينمي قيمه الثقافية فعليه أن يقبل هذه الأنماط التي يفرضها الغرب، وإلا فهو فاقد للثقافة وللحضارة معا"¹. إن هذا التصوير الذي قدمه شريعتي يعكس فعلا الأفكار التي قدمتها مدرسة التحديث، ولعل المدخل الانتشاري أصدق دليل على ذلك .

المطلب الثالث : التنمية من منظور المدرسة الراديكالية .

يمثل المنظور الراديكالي التحدي الرئيسي لأدبيات مدرسة التحديث -بشقيها الليبرالي والمحافظ- في موضوع التنمية، إذ لم يكتف هذا المنظور بنقد المسلمات والافتراضات والنتائج الأساسية التي تضمنتها أدبيات التحديث، بل قام بتقديم منظور بديل يستند على مسلمات وافتراضات مختلفة أوصلته إلى نتائج وتوقعات مغايرة، ولقد حاول منظرو هذه المدرسة منذ البداية صياغة منظور تاريخي بنيوي حتى يتمكنوا من فهم الجذور التاريخية للتخلف، ومن فهم الآليات التي تؤدي إلى استمراره، منطلقين من الافتراض العام القائم على أن دول العالم الثالث قد تم تشويهها ومسحها هيكليا ولغير صالحها من جانب دول العالم الأول من خلال العملية الاستعمارية والرأسمالية العالمية، وقبل

1 - علي شريعتي، العودة إلى الذات، ط1، ترجمة إبراهيم الدسوقي، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1986، ص ص. 37-38.

أن نعرض لأهم تصورات هذا الاتجاه نشير إلى ما أشار إليه "ريتشارد هيجوت" من أن النظرية الراديكالية تمثل إطاراً جمع بين التراث الفكري المستمد من علم الاجتماع الأكاديمي الفن جولندر (Alvin Gouldner) من ناحية، والماركسية بتنوعاتها المختلفة من ناحية أخرى، لأن معظم الاتجاهات التي تنضوي تحت النظرية الراديكالية لا تدخل في عداد الماركسية على الرغم من أنها تستعير بعض مصطلحاتها، كما أنها لا تلتزم بأفكار واحدة، بل تعكس تنوعاً في المداخل والاتجاهات¹، وسوف نعرض فيما يلي أبرز تصورات المدرسة الراديكالية بمنظورها الماركسي والتبعية حول التنمية والتخلف :

أولاً: المنظور الماركسي: ويستمد هذا الاتجاه عنصر وجوده في هذا المجال بالاستناد إلى التحليل المادي التاريخي لصيرورة المجتمعات الإنسانية، فعبر مسيرته التاريخية الطويلة استطاع الإنسان أن يطور نظمه الاجتماعية والسياسية متنقلاً من المشاعية البدائية مروراً بالمجتمع العبودي فالإقطاعي ومن ثم فالرأسمالي والمفترض أن ينتهي - كما يذهب ماركس - بالمجتمع الشيوعي، وهي مسيرة حتمية على كل حال، فتجد المجتمعات البشرية نفسها مسوقة إليها لاعتبارات وأسباب موضوعية في الأساس، وتبدأ هذه على شكل تغيرات صغيرة وبطيئة في غالب الأحيان تأخذ بالتراكم تدريجياً مؤدية إلى تغيير نوعي يستدعي معه ظهور نظام اجتماعي اقتصادي جديد أعلى في سلم التطور والارتقاء من سلفه، وبقدر اعتبار التنمية تغييراً يميل بالإنسان والمجتمع إلى النمو والتطور فهو بمثابة أمر مقدر على الإنسان تقبله وفعله لدى الماركسية تستوي في ذلك الدول والأنظمة على اختلاف درجة تقدمها وتخلفها². إلا أن هذا التحول -وهنا الأهم عند ماركسي العالم الثالث- قد لا يحدث في أحوال معينة لو تركه للظروف فلا بد من تدخل ما، ربما يكون بإمكان الأفراد والجماعات ممارسته، وقد يستلزم ذلك في كثير من الأحيان أنهاراً من الدماء والتضحيات رغبة في إحداث التغيير المطلوب³.

1 - ريتشارد هيجوت، المرجع السابق، ص. 89.

2 - رعد عبد الجليل: التنمية السياسية مدخل للتغيير، طرابلس: الجامعة المفتوحة، 2002، ص. 90.

3 - وبالفعل انتهت هكذا التجربة السوفيتية وخصوصاً إبان حكم ستالين إلى أن تظهر باعتبارها نموذجاً في الهندسة التنموية كان يصعب على الكثير من دول العالم الثالث أن تضاهيه وخصوصاً على صعيد الثمن البشري الباهظ الذي كان عليها أن تؤديه من أجل تحقيق ما كانت تصبو إليه من تقدم وتنمية.

لقد طرح البديل الماركسي في تراث التنظير التنموي وأثر على توجيه مسار التنمية لفترة طويلة، وعلى الرغم من الدراسات التي قام بها ماركس^(*) في بعض دول العالم الثالث، وإبرازه للدور الذي لعبته الرأسمالية في هذه الدول، إلا أن الإطار الفكري الذي قدمه في هذا المجال لا يمكن أن يعد من قبيل النظرية المتكاملة خاصة بعد أن طرح الواقع سقوط الشيوعية وتفككها واختفاء الاشتراكية كنظرية موجهة لعمليات التغيير. ويمكن بلورة أفكار ماركس فيما يتعلق بالتغيير والتنمية على النحو التالي:

- إن مفهوم التنمية عند ماركس لا يختلف كثيرا عن مفهومها عند آدم سميث، إذ يرى أن التنمية تعني "زيادة الإنتاج وتراكم الثروة وزيادة رأس المال"، ويفهم هذا من كتابه "رأس المال"، أما تفسيره لكيفية حدوثها فيرى أن التناقض بين الفئات المستغلة والمستغلة هو الذي يحرك دفة التنمية، فالمجتمع البشري ليس سوى سلسلة من الصراعات بين هذه الفئات على مر التاريخ وفقا لنظرية المادية التاريخية (Historial matérialisme) التي ترى أن الأوضاع الاجتماعية ليست إلا أصداء وانعكاسات للحياة المادية وتطورها، ولتطور وسائل الإنتاج على وجه التحديد¹، وهذا عكس ما جاء به هيغل الذي أعطى دورا مهما وأساسيا لتطور الوعي والفكر في عملية تطور المجتمعات، إذ رأى أن الأفكار وتطورها هي التي تؤدي تغيير المجتمع وتطوره، لكن ماركس يؤكد على أن التطور الفكري متغير تابع للتركيبية الاقتصادية. لقد أثر المفهوم الديالكتيكي على الواقع تأثيرا عميقا في تفكير ماركس في الظواهر الاجتماعية، فالمرء لا يمكن أن يفهم النظام القائم دون أن يقوم بنقضه ويضع له قضية عكسية.

- العلاقة بين النظام الاقتصادي الأساسي والبناء العلوي^(**): إن كل نسق من الإنتاج الاقتصادي يبدأ بحالة من الثبات حتى يكون أكثر النظم الممكنة كفاءة في ذلك الوقت، لكنه متى عزز اجتماعيا يصبح عقبة أمام تطبيق

(*) - لقد درس كارل ماركس منجزات وإخفاقات الرأسمالية هاله ما فيها من إهدار للعلاقات الإنسانية واستبدالها بعلاقات نفعية خالصة وكان واسع الاطلاع ولما بالفكر والبيئة الاجتماعية الأوروبية فألف بين فكر فلسفي ألماني. وفكر اجتماعي فرنسي، وفكر اقتصادي بريطاني مازجا ذلك الفكر في بوتقة جديدة وداعيا إلى نحلة سماها الاشتراكية العلمية. فيما يلي بيان لشجرة النسب الفكري للماركسية:

1. هيجل: استمدت منه الماركسية فكرتين هما: -
الأولى: الجدلية التي تقول أن التطور يحدث لقاح بين نقبيين.
- الثانية: فكرة أن الإنسان هو صانع مصيره عبر تاريخه الاجتماعي.
2. فيورباخ: استمدت منه الماركسية فكرة أن حقيقة الوجود مادية، ما ليس ماديا فلا وجود له في الواقع.
3. سان سيمون: استمدت منه الماركسية فكرة أن تاريخ الإنسان هو سلسلة صراع مستمر بين الأغنياء والفقراء.
4. ريكاردو: ومنه استمدت كثيرا من فكرها الاقتصادي وأهم ما في ذلك فكرتان هما:-
الأولى: فكرة فائض القيمة. والثانية: فكرة قانون الأجور الحديدي.

1 - محمد قاسم القرين، "دور الإدارة العامة في التنمية بين الإسلام والنظم الغربية المعاصرة"، المرجع السابق، ص. 254.
(**) - يتشكل البناء الأساسي من قوى الإنتاج (التي تتكون من الوسائل المادية والمعدات وتفاعلها)، وعلاقات الإنتاج التي تقوم بين العاملين بفروع الإنتاج، والعلاقات الخاصة بملكية وسائل الإنتاج. ويتألف البناء العلوي من كافة الأفكار والنظريات الساندة في المجتمع فضلا عن النظم السياسية والقانونية والمعتقدات الدينية.

الاختراعات التكنولوجية والإفادة من الأسواق الحديثة والمواد الخام، ولا يمكن للتطور التاريخي أن يقف عند هذه المرحلة، فالنظام المعزز اجتماعيا ينبغي القضاء عليه من خلال ثورة اجتماعية تخلق نظاما مركبا من القديم والجديد¹.

- تعد قوى الإنتاج هي المحرك الرئيسي في عملية التغيير، فالإنسان من خلال العمل الاجتماعي يطور ويغير ويعدل من أدواته، ومن شأن هذا التغيير أن يحدث خللا في التوازن القائم بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، ومع تزايد هذا التناقض تتضح الظروف الملائمة للثورة لدرئه، لذلك تصبح الثورة ضرورة حتمية لإنهاء حالة التخلف. فالرأسمالية من وجهة نظر ماركس معوّقة للتقدم في مراحلها المتقدمة، حيث يؤدي رأس المال وتراكمه لدى الطبقة البرجوازية إلى تصادم الطبيعة الاجتماعية لعملية الإنتاج وبين الشكل الرأسمالي الخاص للملكية، ومع نمو الثروة في يد الطبقة البرجوازية تنمو البطالة، والافتقار إلى الأمن من ناحية أخرى، وهكذا تهيئ الرأسمالية لنفسها ظروف اختيارها مع تزايد الوعي لدى الطبقة العاملة (البروليتاريا)، هذه الأخيرة تنجح في القيام بثورة ينجم عنها بناء مجتمع اشتراكي لا طبقي².

هكذا عاجلت النظرية الماركسية قضية التخلف والتقدم من خلال مفاهيم الصراع كقوة دافعة للتقدم، والعوامل الاقتصادية كمحدد لوضع المجتمع التاريخي وبنائه الاجتماعي، والمراحل التاريخية كمراحل حتمية بفعل التطور الجدلي للمجتمع، والعلاقة بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، والطبقة كوسيلة لإحداث التغيير والتنمية.

ثانيا : منظور التبعية : مثلما هو الوضع بالنسبة لمنظور التحديث، فإن منظور التبعية قد برز نتيجة لكتابات العديد من العلماء في فروع مختلفة من العلوم الاجتماعية، برزت في شكل دراسات استقرائية، وينطبق هذا على علماء الاقتصاد الذين عملوا في إطار اللجنة الاقتصادية لأمریکا اللاتينية (ecla)، إلا أن التوقع الأساسي لمنظور وظاهرة التبعية كانت نتاجا لأعمال علماء التاريخ بأمریکا اللاتينية الذين كانوا يدرسون لعدة سنوات جوانب مختلفة من التاريخ الاقتصادي لبلدانهم، فقد أكدت الدراسات التي قام بها باجو (baju) على العلاقات الوثيقة بين التنمية الداخلية والتنمية في البلدان المتقدمة، وفي البرازيل قام بعض علماء الاجتماع مثل فيرناندز (Fernandez)، وكاردوسو (Cardoso) ودوس سانتوس (dos Santos) بالتركيز على التحليلات البنيوية الموسعة لعوامل التخلف، واستعانت أدبيات التبعية بالآراء والأفكار الماركسية حول الامبريالية³.

1 - مريم أحمد مصطفى، التغيير والتنمية في الدول النامية، المرجع السابق، ص.122.

2 - بي. نيكيتين، أسس الاقتصاد السياسي في الاشتراكية الماركسية، (ترجمة : خيري حماد) القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1966، ص.112.

3 - محمد زاهي بشير المغربي، التنمية السياسية والسياسة المقارنة، المرجع السابق، ص.288.

وطورت نظرية التبعية الكثير من مفاهيمها وتحليلاتها لتقدم نفسها كبديل نظري لنظرية التحديث، وتأسس لخطاب تنموي جديد يتحرر من هيمنة النموذج الغربي، فإذا كانت مدرسة التحديث تستنكف عن الدراسة التاريخية عند تحليلها لظاهرة التخلف، فإن حضور البعد التاريخي في دراسات مدرسة التبعية يعتبر دعامة منهجية يلجأ إليها لتوضيح العوامل التي تفاعلت لتوليد ظاهرة التخلف، ومن بين أهم الباحثين في هذا المجال "أندر جندر فرانك" الذي صاغ مفهوم تطور التخلف (development of under development)، مستعيراً مفهوم المركز والمحيط الذي صاغه الاقتصادي الأرجنتيني "راؤول بريش".

تبدأ نظريات التبعية من نقطة التسليم بواقعة وجود نظام عالمي واحد أخذت تتبلور معاملة في حدود القرن الخامس عشر، وقد تميز هذا العالم بانقسامه البنيوي إلى عالمين مختلفين إلا أنهما مترابطان بنيويًا وعضويًا: عالم المتروبولات metropolis أو ما يطلق عليه بدول المركز المتقدم center وعالم الأطراف periphery أو دول الهامش margine، وتتربع على قمة عالم المتروبولات - كما يذهب لذلك فرانك - الولايات المتحدة الأمريكية وطبقتهما الحاكمة، وتشكل ولاياتها الجنوبية ما يسميه بالتتابع الوطنية national satellites، ويأتي بعدها في سلم التبعية التتابع الدولية الطرفية مثل "ساو باولو" عاصمة البرازيل أو أي عاصمة أخرى من عواصم الأطراف، وستقوم هذه الأخيرة بتأدية دور بلد المتروبولات بالنسبة للتتابع الوطنية البرازيلية، وستضم هذه التتابع في ارتباطاتها الاقتصادية كل قرية بل وحتى آخر تاجر في أرياف تلك الأطراف¹.

وبذلك سوف يكون لدينا نمط خاص من أنماط التبعية على شكل سلسلة متصلة الحلقات مبتدئة "بالمركز الذي يمثل مركز النظام الاقتصادي العالمي (الرأسمالي) نزولاً إلى أكثر أطرافه بعداً عن المركز المذكور. ونظام التبعية هذا يتميز أولاً بالانغلاقية روابط المركز - الأطراف الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، بحيث يصعب إيجاد منطقة في العالم مهما بعدت دون أن تغشاها علاقات التبعية، أما الميزة الأكثر أهمية فتتمثل في البنية الاحتكارية التي تتميز علاقة وحدات هذا النظام الرئيسية (المركز) بالوحدات الطرفية، حيث يأخذ كل مركز بممارسة فعل الاحتكار على توابعه الخاصة، وهكذا تستمر التبعية التي هي السبب الرئيسي لظاهرة التخلف.

وفي ذات السياق يهتم سمير أمين بتحقيب تاريخ الرأسمالية العالمية، وبآثار كل حقبة على البلدان النامية، وقدم إسهاماته في الجدل الدائر حول التخلف في كتابه "التراكم على الصعيد العالمي" سنة 1971، و"التطور اللامتكافئ" سنة 1979، الذي ميز من خلاله بين الرأسمالية السائدة في بلدان المركز، والرأسمالية السائدة في بلدان الأطراف،

1 - رعد عبد الجليل علي، المرجع السابق، ص 97-98.

فالأولى تقوم على ملكية طبقة لوسائل الإنتاج ملكية حصرية، مع قدرتها على استحواذ الفائض عبر وسائل اقتصادية، ويقوم الاقتصاد الرأسمالي المتطور على وجود قطاعين متميزين يتصلان ببعضهما البعض بصلات عضوية: فالأول هو قطاع وسائل الإنتاج والثاني هو إنتاج وسائل الاستهلاك، وتقوم بين الاثنين تبادلات هامة تسمى "علاقات قطاعية متبادلة" (inter-sectorial)، والتراكم في هذا الاقتصاد هو تراكم ذاتي يقوم على توسيع السوق الداخلية وتعميقها، وهذا بدوره يؤدي إلى مزيد من الدمج¹.

وفي مقابل ذلك يطرح سمير أمين الخصائص التالية للتخلف:

1- تفاوت الإنتاجية في القطاعات، 2 تضعيف البنيان الاقتصادي، 3 - السيطرة الخارجية .

يعني هذا أن الاقتصاد المتخلف يتكون من بني متراسة لا قيم فيما بينها سوى علاقات وتبادلات هامشية، فالنصيب الأكبر يتم مع اقتصاديات المركز، ونظرا لهذا الارتباط فإن زيادة صادرات الاقتصاد الطرفي ستزيد من درجة تشويه هذا الاقتصاد، لكن أمين يرى أن التخلف هو نتاج تاريخي لنمو وتوسع الرأسمالية عالميا، وهو مفهوم يجب الاستعاضة عنه بمفهوم "الرأسمالية المحيطة"، لأن النمو والتخلف لا يمكن فهمهما إلا من خلال نظرية تسمح لنا بفهم واستيعاب طبيعة العلاقة القائمة بين المركز والمحيط وتأثيرها على مجتمعات الأطراف².

بعد هذا العرض يمكن أن نلخص إسهامات مدرسة التبعية وأهم أفكارها - رغم تباين العديد من تياراتها وكتابتها^{*}

فيما يلي :

*- تنظر نظرية التبعية إلى العالم كوحدة اقتصادية مركزها يتكون من المناطق المتقدمة التي تتسم بسيطرتها على عملية تراكم رأس المال فيها، في حين تدور حول هذا المركز مجموعة من الأطراف والتوابع الهامشية تختلف في بعدها باختلاف مستوى تقدمها الاقتصادي .

*- تؤكد نظرية التبعية أن كل دولة من دول الأطراف إنما تؤدي وظيفة اقتصادية في النظام الرأسمالي العالمي وفي تقسيم العمل الدولي، هذه الوظيفة كيفية بحيث تلي احتياجات ومصالح اقتصاديات دول المركز الصناعية¹.

1 غسان حمزة السنو، المرجع السابق، ص.89.

2 - المرجع نفسه، ص.90.

(*) - يمكن تصنيف كتاب التبعية إلى روافد عديدة حسب معيار التصنيف، فنستطيع أن نميز بين تيار بنيوي وتيار تاريخي باعتبار معيار أسلوب الاستكشاف والعرض، أو بين كتاب العالم الثالث والكتاب الأوروبي والأمريكيين إذا اعتمدنا معيار الحقل الاجتماعي الذي تولدت فيه الأفكار، أو بين اتجاه نيوماركسي واتجاه نيوكلاسيكي باعتبار معيار التعميم والتخصيص... الخ، انظر: يوسف صايغ: التنمية العصرية: من التبعية إلى الاعتماد على النفس في الوطن العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992، ص.88-89.

* - إن سيطرة قوى خارجية تؤثر تأثيراً عكسياً على هيكل الاقتصاد في الدول التابعة، وإن مثل هذه السيطرة تساعد على تسريع عملية التنمية في البلاد المسيطرة في المركز، بينما تؤخر حدوثها في التخوم .

* - تعتقد نظرية التبعية أن هناك عدم تطابق بين مصالح دول الأطراف والاستثمارات الأجنبية القادمة من دول المركز الصناعية، وتقول أن الاستثمارات وجملة العلاقات التجارية والتقنية والاقتصادية بشكل عام مع دول المركز هي التي تعمل على ترسيخ الواقع التبعية ثم التخلف، وبالتالي عدم الاستقرار السياسي والانحطاط والتشتت الوطني والتدهور .

* - إن المساهمة الأساسية لمدرسة التبعية هي أنها ركزت على تأثير العوامل الخارجية والتاريخية، عكس التفكير الاقتصادي الذي كان سائداً - إذا استثنينا الكتابات الماركسية - والذي كان في الأساس لا تاريخي، واستاتيكي يستخدم ما دعاه فرانك "مدخل استخدام دليل للصفات التي تتصف بها الاقتصاديات المتخلفة"، وحتى نظرية روستو لم تشر قط إلى عمليات التوسع الأوروبي وأثرها على هياكل الدول التي هي الآن متخلفة، فكتاب التبعية يرون أن التنمية والتخلف هما هيكلان جزئيان من نظام عالمي واحد² .

* - يرى أنصار التبعية أن الطريقة الوحيدة لإنهاء التبعية هي قطع سلسلتها، والقضاء على هيمنة الفئات المحلية المرتبطة بالنظام الرأسمالي العالمي والتي تعمل كوكلاء له، والذي يقوم بذلك هم الطبقة العاملة الزراعية والصناعية في العالم الثالث، عبر سلاح "الثورة الاشتراكية"، كما يجب أيضاً تطوير سياسة للتضامن الدولي بين هذه الدول ليساعد أحدهما الآخر لبناء قاعدة صناعية مستقلة وفعالة .

* - أما من الناحية المنهجية فستبقى مصطلحات: "التبعية"، و"المركز"، و"التخوم" من المفاهيم المحورية لهذه المدرسة التي قدمت صياغة نظرية للعلاقة بين العالم الرأسمالي المتقدم والعالم الثالث .

نقد المدرسة الراديكالية :

وجهت انتقادات عديدة إلى الفكر التنموي الماركسي، أهمها افتقار التحليل الماركسي الأساس المقارن الذي يعد مطلباً أساسياً لأي نظرية في التنمية، ترتب على ذلك ضعف قدرة التحليل الماركسي إذا ما أريد الاستعانة به في مجتمعات وفي فترات زمنية أخرى مغايرة. أما فيما يتعلق بنوبة ماركس المتعلقة بالتحول الحتمي نحو الاشتراكية فإن الثورات الشيوعية قد حدثت في بلدان شبه رأسمالية ولكنها لم تحدث في أكثر البلدان الرأسمالية كبريطانيا وفرنسا

1 - عبد الله عبد الخالق، "في قضايا التنمية: التخلف والتبعية في الوطن العربي"، المستقبل العربي، العدد 94، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ديسمبر 1979، ص 132.

2 - الطاهر سعود، المرجع السابق، ص 78.

وألمانيا. وحتى في البلدان التي حدثت فيها ثورات اشتراكية كالصين والفييتنام، لم يمتلك الشيوعيون القوة كنتاج للثورة الماركسية اللينينية، بل بفضل عصيان الفلاحين الذين كانت قوتهم مستندة إلى المعايير القديمة للوطنية، ونفس الشيء في يوغسلافيا .

ومن جهة أخرى قدمت مدرسة التبعية نموذجاً إنمائياً اختزالياً يستبعد العناصر الغير اقتصادية، ولا يستجيب لمطالباتها إلا ما استدعته الضرورة، ما يوحي أن الاعتماد على الذات داخل النسق الاشتراكي قد أخذ منحى إيديولوجياً ضيقاً، وليس خياراً إنمائياً، ساعد على محاصرة الفاعل الإنساني وحققه بتحديد المجال الذي يتحرك في داخله¹.

فخيار الاعتماد على الذات ارتبط بالرؤية الاقتصادية، وركز بذلك على العنصر الاقتصادي، مراهنا على قدرته العجيبة في التفسير والتعاطي مع الأحداث المتراكمة والتحديات المركبة، مما أدى إلى تهميش الفاعل الإنساني واختزاله في الخيار الاشتراكي، كما تعد مدرسة التبعية نموذجاً منغلقة على نفسه داخل معسكر المركز والمحيط، واختزلت الأبعاد الحضارية في العنصر الاقتصادي المادي، الذي يقلقه الاختيار والحرية، ويريكه التنوع والتعدد².

المطلب الرابع : تطور مفاهيم التنمية على الصعيد الدولي (الأمم المتحدة).

يجد المتتبع لتاريخ التنمية على الصعيد العالمي والإقليمي أنه طرأ تطور مستمر وواضح على التنمية بوصفها مفهوماً ومحتوى، وكان هذا التطور استجابة واقعية لطبيعة المشكلات التي واجهتها المجتمعات، وانعكاساً لما تراكم عبر الزمن في هذا المجال، ويمكن على العموم تتبع مسيرة تطور مفهوم التنمية ومحتواها على المستوى العالمي في العقود التي تلت الحرب العالمية الثانية كما يلي :

في عقد الخمسينيات من القرن العشرين جرى الربط بين التنمية والتقدم الاقتصادي بمعنى القدرة على الحصول على المزيد من الخدمات والسلع التي تشبع حاجات الإنسان المتنامية، والذي سمي بعصر ازدهار اقتصاد التنمية، فقد اتجه الاهتمام إلى النمو السريع للدخل والناتج القومي ومقارنته بنمو السكان، لقياس نصيب الفرد من السلع والخدمات كمؤشر على النمو، وبسبب الآثار السلبية للحرب على الدول الصناعية والمتخلفة على حد سواء، بات ينظر إلى التخلف على أنه انخفاض الدخل الحقيقي للفرد بالنسب إلى نظيره في الولايات المتحدة الأمريكية وكندا

1 - ناصر يوسف، دينامية التجربة اليابانية في التنمية المركبة: دراسة مقارنة بالجزائر وماليزيا، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ماي 2010، ص . 83.

2 - المرجع نفسه، ص.84.

واستراليا وأوروبا الغربية، فجاء التعريف مرادفاً للدول الفقيرة كما جعل "التقدم" مرادفاً لمحاولة اللحاق بالدول الصناعية¹، ويعد نموذج والت روستو (W. Rostow) المعروف باسم مراحل النمو الاقتصادي أحد النماذج المشهورة التي تعكس مفهوم عملية التنمية في هذه المرحلة ومحتواها، فقد اشتمل هذا النموذج على خمس مراحل تفسر عملية التنمية الاقتصادية في المجتمعات الإنسانية ككل، وهي : مرحلة المجتمع التقليدي، مرحلة ما قبل الانطلاق، مرحلة الانطلاق، مرحلة النضج، وأخيراً مرحلة الاستهلاك الكبير².

ثم جاء عقد الستينيات الذي كان امتداداً للعقد الماضي وعرف بعقد "النمو الاقتصادي مع التغيير" أين تجلّى اهتمام المجتمع الدولي بقضية التنمية بإصدار الجمعية العامة للأمم المتحدة القرار رقم 1617 | 16 المعروف باسم "إعلان الستينيات" أو "عقد الأمم المتحدة للتنمية"، وقد جاء فيه ضرورة قيام الدول والشعوب بتكثيف جهودها من أجل تعبئة وإدامة الدعم للإجراءات اللازمة لتشريع التقدم نحو التنمية بحيث تحقق كل دولة متخلفة زيادة كبيرة في معدل نموها الذاتي (self sustained)، وأدى تحرك الدول النامية بقيادة حركة عدم الانحياز إلى عقد مؤتمر التجارة والتنمية في 1964، ثم إنشاء منظمة الأونكتاد التي قادها الاقتصادي راوول بريش (Raúl Prebisch)، ثم نظمت المجموعة نفسها في مجموعة الـ 77 (132 دولة حالياً) وصاغت مطالبها في ميثاق الجزائر 1967، وتزامن ذلك مع بروز مدرسة التبعية التي أنشأها اقتصاديو أمريكا اللاتينية³.

وقد أخذ مفهوم التنمية في نهاية هذه المرحلة أبعاداً اجتماعية بعدما كان يقتصر على الجوانب الاقتصادية، فركزت التنمية على معالجة مشكلات الفقر والبطالة واللامساواة من خلال تطبيق استراتيجيات الحاجات الأساسية والمشاركة الشعبية في إعداد خطط التنمية وتنفيذها، وتتجسد هذه المرحلة في شكل واضح في نموذج سيرز (seers) الشهير الذي يرى أن التنمية ما هي إلا مكافحة مشكلات الفقر (poverty) والبطالة (unemployment) واللامساواة في التوزيع (inequality) وإذا ما تفاقمت حدة واحدة من هذه المشكلات فلا يمكن الحديث عن تنمية حتى ولو تضاعف الدخل القومي والفردي، كما تتجسد هذه المرحلة في نموذج تودارو (todaro) الذي يحدد فيه عملية التنمية في ثلاث أبعاد رئيسية : إشباع الحاجات الأساسية، احترام الذات (self-esteem)، وحرية الاختيار (to be able to choose)⁴.

1 - محمد محمود الإمام : "السكان والموارد البيئية والتنمية " في: الموسوعة العربية للمعرفة من أجل التنمية المستدامة، المجلد الأول، ط1، مقدمة

عامة - بيروت: الدار العربية للعلوم 2006، ص.348.

2 - عثمان محمد غنيم وماجدة أبو زنت، المرجع السابق، 2010، ص.20.

3 - محمد محمود الإمام ، المرجع نفسه، ص.350.

4 - عثمان أبو غنيم وماجدة أبو زنت ، المرجع نفسه، ص.19.

وفي سبعينيات القرن الماضي نشرت مؤسسة داغ همرشولد سنة 1975 تقريراً بعنوان "وماذا الآن؟ تنمية أخرى؟ وقد جادل هذا المفهوم البديل للتنمية بضرورة مقاربة بديلة وأن تكون التنمية: متوجهة نحو تلبية الاحتياجات المادية وغير المادية)، ومنبعثة من داخل المجتمع ومعتمدة على ذاتها، وذات تأثير سليم إيكولوجياً، ومستندة إلى تحولات بنيوية (للاقتصاد والمجتمع وعلاقات القوة)¹. وطوال الفترة الممتدة من 1970 وحتى 1980م أخذت التنمية بعداً اجتماعياً وأضحى العامل الاقتصادي مجرد وسيلة لتحسين جوانب الحياة الاجتماعية²، لذا جاء التحرك على المستوى الدولي بدعوة المؤتمر الرابع لقمة عدم الانحياز في الجزائر سبتمبر 1973 لإقامة نظام اقتصادي دولي جديد أكثر عدالة، وأقدر على تحقيق التقدم لمجموع البشرية وصيانة السلام العالمي، ثم جاء نصر العرب في أكتوبر 1973 المصحوب برفع أسعار النفط خمسة أضعاف، فعقدت الجمعية العامة للأمم المتحدة دورة خاصة لدراسة "قضايا المواد الخام والتنمية" للمرة الأولى ومناقشة أهم المشاكل التي تواجه الاقتصاد العالمي بدعوة من مجموعة ال77، واتخذت القرار 3021 | 06 في الفاتح أبريل 1975 بإقامة نظام اقتصادي دولي جديد يقوم على العدالة والمساواة في السيادة والاعتماد المتبادل والصالح المشترك والتعاون بين جميع الدول بغض النظر عن نظمها الاقتصادية والاجتماعية من أجل تصحيح التباينات، وإزالة الغبن والعمل على تضيق الفجوة المطردة الاتساع بين الدول المتقدمة والنامية وضمن التسريع المطرد للتنمية الاقتصادية والاجتماعية والسلام والعدل للأجيال الحاضرة والمقبلة، وأشار القرار إلى أنه رغم تخلص معظم الدول والشعوب من الاستعمار المباشر، فإن آثار الهيمنة الأجنبية والاحتلال والتمييز العنصري والاستعمار الحديث بكل أشكاله ظلت تشكل عقبات كأداء أمام تقدم الدول النامية وشعوبها .

وفي ثمانينيات القرن الماضي تم الإعلان عن العقد الثالث للتنمية ابتداء من 1981، وقد عزا قرار الجمعية العامة 35/56 في 1980/12/5 قصور الفكر الإنمائي للسبعينات إلى النظام على العلاقات الاقتصادية الدولية غير المتكافئة، وتفاقم التضخم والركود الذي عُدَّاه ارتفاع أسعار النفط وانتشار الإجراءات الحمائية والمشاكل الهيكلية وعدم اليقين بحدوث نمو في الأجل الطويل، وفرض هذا قيوداً على الميزانيات العامة، واعتبرت الإستراتيجية الجديدة أن الهدف النهائي للتنمية هو التحسين المستمر لرفاهية جميع أفراد الشعب على أساس إشراكهم في عملية التنمية والتوزيع العادل لمنافعها، وأقرت الجمعية العامة للأمم المتحدة ما يعرف بـ "الحق في التنمية"^(*)، والذي يعني باختصار: "حق

¹ - جون بيليس و ستيف سميت، عولمة السياسة العالمية، الإمارات العربية المتحدة : ترجمة ونشر مركز الخليج للأبحاث،، الطبعة العربية الأولى 2004 . ص ص 951- 950 .

² - Dube S.G; Modernization and Development ; the search of Alternative paradigms; Tokyo: the United Nations University, 1988, p.3.

(*) - ظهر الحق في التنمية لأول مرة في مطلع الستينيات على يد لوبريه (Lobret) المستشار السابق للحكومة الجزائرية والمهتم بقضايا العالم الثالث، وهو الذي اقترح قانوناً للتنمية (Code de développement) يقوم على ضرورة وضع أخلاق للتنمية يؤسس عليها نص دولي يعترف بحق كل الشعوب في التنمية، وفي سنة 1977 صار الحق في التنمية على جدول الأعمال في لجنة حقوق الإنسان في الأمم المتحدة، وفي عام 1981

كل إنسان باعتباره الموضوع الرئيسي للتنمية في المشاركة النشطة والإسهام في تنمية اقتصادية، اجتماعية، سياسية، يحترم فيها كافة حقوقه، وأن يتمتع بهذه التنمية". وتقوم التنمية هنا على ثلاثة عناصر مجتمعية أساسية هي: النمو الاقتصادي، والتوظيف المنتج، والعدالة الاجتماعية، وعلى الدول النامية تسريع تنميتها الاقتصادية والاجتماعية بالاعتماد الجماعي على النفس والسيطرة الفاعلة على مواردها الذاتية والمساهمة في إقامة نظام اقتصادي دولي جديد . ولقد نصت إستراتيجية العقد الثالث على وجوب القضاء على الجوع والتغذية بأسرع ما يمكن وبالضرورة قبل نهاية القرن، وأخذ عملية التنمية في الاعتبار مغزى الفقر والتخلف، والعلاقة المتبادلة بين التنمية والبيئة والسكان والموارد، وينبغي تفادي تدهور البيئة وإعطاء الأجيال المقبلة إمكانية الاستفادة من بيئة سليمة، وهناك حاجة أن تكون التنمية مستدامة على المدى الطويل¹.

لقد كان عقد الثمانينات عقداً صعباً للتنمية بالنسبة للدول الصناعية المتقدمة نتيجة السياسات الانكماشية التي اتبعتها لمحاربة التضخم المرتبط بأسعار الطاقة²، كما كان عقداً حرجاً جداً بالنسبة إلى دول الجنوب عموماً، فأصبح المأزق التنموي العالمي خلال الثمانينات حاداً وطويلاً ولا مثيل له، وأعلنت دولاً عديدة الإفلاس وأصيبت بالانهيار، وقد وصف تقرير لجنة الجنوب عقد الثمانينات بأنه "عقداً ضائعاً بالنسبة للتنمية"، فعدد كبير من الدول وصل به الحال إلى شفا السقوط، وكان حرمان الشعوب فيها حاداً وطويلاً الأمد، كما تعثرت الأمم في سعيها للتخلص من المصائب التي لا مثيل لها، وقد أدت الحيرة إلى اليأس عندما تردت الثقة في تلك الأقطار بقدرتها على تحقيق التنمية³.

وفي مطلع التسعينيات، وبالضبط سنة 1992، انعقد مؤتمر الأمم المتحدة عن "البيئة والتنمية"، وبرزت فكرة (التنمية المستدامة) أو المتواصلة كواحدة من قواعد العمل الوطني والعالمي، ووضع المؤتمر وثيقة مفصلة (برنامج العمل في القرن الواحد والعشرين) تضمنت أربعين فصلاً تناولت ما ينبغي الاسترشاد به في مجالات : التنمية الاقتصادية (الزراعة - الصناعة - الموارد الطبيعية)، والتنمية الاجتماعية (الصحة والتعليم)، وفي مشاركة قطاعات المجتمع في مساعي التنمية، وفي الحصول على نصيب عادل منها، وفي 2002 انعقد مؤتمر الأمم المتحدة حول التنمية المستدامة ليراجع حصيلة استجابة العالم لفكرة التنمية المتواصلة، انطلاقاً من اعتقاد مفاده أن : " تحويل الموارد إلى ثروات يمثل

= شكلت اللجنة فريق عمل خاص حول الحق في التنمية صودق عليه بالأغلبية، ومنذ 1990 بدأ برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (P.N.U.D) بإصدار تقرير سنوي عن التنمية البشرية في العالم . أنظر :

- هيثم مناع، الإيمان في حقوق الإنسان - موسوعة عالمية مختصرة-، ط1، دمشق : الأهالي للطباعة والنشر، 2000، ص.ص. 117-118.

1 - محمد محمود الإمام، المرجع السابق، ص.ص. 355 . 358.

2 - إبراهيم العيسوي، التنمية في عالم متغير، دراسة في مفهوم التنمية ومؤشراتها، ط2، القاهرة : دار الشروق ، 1422هـ-2001م، ص.ص. 29 .

3 - عارف دليلة وآخرون، دراسات في التنمية العربية: الواقع والأفاق، سلسلة كتب المستقبل العربي، 13، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى ، بيروت آب /أغسطس 1998 م ص 235.

جوهر التنمية¹، ومنه نشأ مفهوم التنمية المستدامة^(*) على خلفية النقص الملحوظ في النماذج السابقة للنمو الاقتصادي والتنمية التي لم توفر قاعدة عريضة بصورة كافية يستند إليها في إصدار الأحكام المتوازنة عن تكاليف ومنافع مختلف السياسات، واتجهت بدلا من ذلك إلى التركيز على المكاسب قصيرة الأجل على حساب الطموحات في المدى البعيد. وهكذا حدث تغير في مفهوم التنمية إذ انتقلت مؤشرات ومعايير التنمية من مؤشرات نقدية ومالية إلى مؤشرات الكرامة الإنسانية والمتمثلة في القضاء على الفقر والعدالة في توزيع الدخل - حرية الرأي والمشاركة في اتخاذ القرار - انتشار المعرفة ... الخ، فظهر مصطلح جديد للتنمية هو "التنمية الإنسانية" مع بداية الألفية الجديدة والتي تنتقل بمعايير التنمية إلى مضاف الكرامة الإنسانية عوضا عن المؤشرات النقدية والمالية التي سيطرت على فكر التنمية التقليدي، وتعتبر مستوى المعرفة ومدى التمتع بالحرية والحكم الصالح والقضاء على الفقر من أهم معايير التنمية الإنسانية .

وبعد عمل تشاركي استغرق ثلاث سنوات (منذ 2012 - 2015) جميع بين أصحاب المصلحة : حكومات القارات الخمس، قطاع أعمال، برلمانيين ومجتمع مدني وعناصر أخرى فاعلة، توصلت الدول الأعضاء في الأمم المتحدة البالغ عددها 193 دولة إلى توافق في الآراء بشأن وثيقة ختامية لخطوة جديدة للتنمية المستدامة بعنوان "تحويل عالمنا: خطة التنمية المستدامة 2030" متمثلة في 17 هدف تم اعتمادها في سبتمبر 2015 من قادة العالم، لتقوم الدول واضعة نصب أعينها بناء مستقبل أفضل للإنسانية ولكوكب الأرض، ولتحقيق الازدهار والسلام والشراكة فيما بينها، وهي أهداف واسعة النطاق تشمل النمو الاقتصادي والشمول الاجتماعي وحماية البيئة² .

1 - عن موقع : <http://islamfin.go-forum.net> تصفح بتاريخ : 14-07-201.

(*) - تعرف التنمية المستدامة على أنها "التنمية التي تلبى احتياجات الجيل الحاضر دون التضحية أو المساومة أو الإضرار بقدرة الأجيال القادمة على تلبية احتياجاتها وهي تحتوي على مفهومين أساسيين:

- مفهوم الحاجات وخصوصاً الحاجات الأساسية لفقراء العالم والتي ينبغي أن تعطى الأولوية المطلقة.

- فكرة القيود التي تفرضها حالة التكنولوجيا والتنظيم الاجتماعي على قدرة البيئة على الاستجابة لحاجات الحاضر والمستقبل. انظر: اللجنة العالمية للبيئة والتنمية، مستقبلنا المشترك، ترجمة محمد كامل عارف، سلسلة عالم المعرفة، العدد 142 الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، أكتوبر 1989، ص. 69 .

2 - يمكن الاطلاع على أهداف الخطة الجديدة على الرابط التالي :

<http://www.lasportal.org/ar/InFocus/Pages/InFocusDetails.aspx?RID=18> - تصفح بتاريخ : (2016-02-12)

المبحث الثاني : فلسفة التنمية في التصور الإسلامي .

رغم سيادة نظريات التنمية الغربية سواء بأطرها الرأسمالية أو الاشتراكية منذ منتصف القرن العشرين، فإنها لم تصطدم بتحديات معرفية جديدة ذات ثقل، لكن فشل العديد منها على الصعيد العملي فتح آفاقا للبحث في هذا الموضوع، واتجهت الأنظار سريعا نحو البحث عن مقارنة جديدة أكثر انسجاما مع المعطيات الاجتهادية الجديدة التي كان من أبرزها إسهامات عدد من المفكرين المسلمين في إيجاد مقارنة إسلامية بديلة للتنمية، ذلك أن العلاقة بين الإسلام والتنمية غدت واحدة من أكثر الموضوعات أهمية في أدبيات التنمية المعاصرة، فقد أثارت زحما من الإشكاليات والمقولات حول جدلية هذه العلاقة، وفي هذا الصدد يمكن رصد العديد من الاتجاهات أبرزها ثلاث :

اتجاه أول يرى أن الإسلام لم يقدم إطارا فلسفيا واجتماعيا يمكن مجتمعاته من التقدم بما يعني أنه "عقبة" أمام التنمية، خاصة وأن المسلمين - وفق ماكس فيبر- لا يملكون القيم البروتستانتية التي مكنت الدول الأوروبية من السير قدما في طريق الحضارة، أما الاتجاه الثاني فيذهب عكس الاتجاه الأول في تأكيده أن الإسلام قدم نظرية شاملة للتنمية، ووضع القيم الضابطة لمسيرة الحياة من كافة جوانبها، أما الاتجاه الثالث فيذهب إلى أنه ليس شرطا أن يرتبط الإسلام بالتنمية، وانه ليس هناك علاقة ذات بال بينهما، فهو عنصر محايد، أي أن فشل أو نجاح التنمية ليس له علاقة بالإسلام بدليل وجود مجتمعات حققت قدرا معتبرا من التنمية مع كونها مجتمعات إسلامية .

ومن هذا المنطلق سيتناول هذا المبحث مقارنة التنمية من وجهة النظر الإسلامية من خلال الحديث عن النموذج المعرفي الإسلامي البديل الذي يتناول في سياقه موضوع التنمية، ثم يستعرض المبحث مقاربتين اجتهاديتين لمفكرين بارزين في التاريخ الإسلامي (ابن خلدون ومالك بن نبي)^(*)، في محاولة للخروج بمفهوم مميز للتنمية، وهذا من خلال المطالب التالية:

- المطلب الأول : النسق المعرفي المولد للرؤية التنموية في المنظور الإسلامي .
- المطلب الثاني : مقارنة تراثية للعملية التنموية (مقارنة ابن خلدون) .
- المطلب الثالث : مقربات حديثة للتنمية (مقارنة مالك بن نبي) .
- المطلب الرابع : العمارة والاستخلاف كخلفية تأصيلية للتنمية في المنظور الإسلامي .

(*) - يشكل فكر العالمين (ابن خلدون ومالك بن نبي) محور اهتمام كبير لدى الكتاب والباحثين لما يكتسبه هذا الفكر من عمق وأهمية ونضج، لاسيما إذا وضع في سياقه الإسلامي، فالأول صاحب سبق في كثير من النظريات في الاجتماع والاقتصاد والسياسة، والثاني رائد زمانه في الفكر النهضوي، كما أن كلاهما وضع نظرياته على أساس معادلة نفسية وعقدية خاصة بالمجتمعات الإسلامية، مع الإشارة إلى أن لفظ "تنمية" غير مستخدم لدى هذين المفكرين، بل استعاض عنها ابن خلدون بلفظ " عمارة" أو "عمران"، بينما استخدم ابن نبي مصطلح "النهضة" أو "الحضارة" تعبيراً عن معاني التنمية ومقاصدها.

المطلب الأول : النسق المعرفي المولد للرؤية التنموية :

إن الناظر في نشأة العلوم الاجتماعية المعاصرة في الغرب يجد أنها تختلف كثيرا عن نشأة العلوم التي تتعامل مع الإنسان في الحضارة الإسلامية، ففي الأخيرة كانت جميع العلوم والأفكار تتمحور حول النص (القران والسنة)، سواء كانت تلك العلوم منبثقة عنه أو دائرة حوله أو خادمة له فإنها في جميع الأحوال مركزها عالم الأفكار المنزلة¹، وعليه فإن الظواهر الاجتماعية في الرؤية الإسلامية تتسم بقدر من الاختلاف عن الرؤية الوضعية، ويفضل منهجيا أن يكون تحليلها تابع من مسلماتها، ومنظومتها المفاهيمية وأطرها المرجعية، وهكذا يعبر "الإطار المعرفي" والمنهجية الإسلامية عن الجهد التنظيري للظواهر المنطلقة من الجزء الثابت (القران والسنة)، والمسترشد بخبرة التراث الإسلامي، وهو يقوم على مجموعة من (المسلمات) و(الخطوات) و(الأدوات) المنهجية، حيث تترجم عملية التنظير تكاملا بنائيا ووظيفيا بين جزأين²:

- الأول : الثابت والتمثل في القران الكريم والسنة الشريفة .

- الثاني : الاجتهاد البشري المتطور والمتغير والمنضبط والمرتبط بالأول .

ولفهم الإطار المعرفي والمنهجية الإسلامية يجب إحداث نوع من التمييز النظري بين (المضمون الموحى) وبين (الأساليب والاجتهادات) التي تمثل الجهد البشري الذي قام به المفكرون قديما وحديثا في إبداع الحلول المختلفة مع التركيز على كيفية الإنزال والربط بين المستويين الأول والثاني، هذا الإنزال والربط يعد ضروريا وشرطا لازما لفهم وتحليل مختلف الظواهر والأحداث والنظر إليها ب"رؤية إسلامية"، لكن هذه العملية - عملية الإنزال والربط - هي مثار النزاع والاختلاف في غياب المعيار المنهجي المحدد، والمقاييس العلمية المنضبطة، الأمر الذي يفرض تحديد ذلك تماما كما يفرضه أيضا الأزمة المعرفية في المنهجية الوضعية الغربية التي سنشير إليها لاحقا.

وتأسيسا على ذلك تحتوي المنهجية الإسلامية في العملية التنظيرية الإطارين : الثابت الذي يمثله المصدران (الكتاب والسنة) اللذين يمثلان علاقة النسبة والتناسب، والإطار الاجتهادي المتغير وموضوعه الاجتهادات المختلفة حول

1 - نصر عارف، "نظرية التنمية فيما بعد الحداثة"، المرجع السابق، ص.180.

2 - في معالم المنهجية الإسلامية في التنظير السياسي راجع : حامد عبد الماجد قويسني، في التراث السياسي الإسلامي، ط1، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2009، ص.24.

موضوعات وقضايا متعددة والمنطلقة من الإطار الأول. هذا (التراث الاجتهادي) يطرح إشكالية في التعامل معه بين تيارين رئيسيين¹:

يطلق على الأول عملية "إحياء للتراث الإسلامي" عبر إعادة طبع وإنتاج بعض الكتابات وإسهامات جملة من المفكرين والعلماء المسلمين، ثم اصطناع أوجه تشابه بينها وبين إسهامات المفكرين الغربيين في مسائل عديدة، وهذا التيار عجز عن تقليد الخبرة التطبيقية في التاريخ الإسلامي لأن هذه الخبرة خاضعة لمحدودية الزمان والمكان، والتيار الثاني هو محاولة ما يسمى "الجمع بين الأصالة والمعاصرة"، ولو في أحد معانيها، والتي تقوم على الانتقاء من التراث الإسلامي ما يوافق العصر ويستجيب لتحدياته، وهي دعوى وسطية شائعة، ولكن مشكلتها في المنهجية وبالتحديد في المعيار الذي على أساسه يتم الاختيار والانتقاء، ومع ذلك فإن المنطق الأخير يعد الأكثر قبولا من الناحية المنهجية، وهو في حاجة إلى المزيد من البحث والتأصيل لتحديد طبيعة المعيار الذي يتم على أساسه الانتقاء بحيث يكون معيارا منضبطا ومستقلا عن واقع الموضوع الذي يتم التعامل معه في نفس الوقت .

وبالرجوع إلى مسألة التنمية باعتبارها من القضايا الأساسية التي تناولها التراث الإسلامي - وإن بتعابير ومفاهيم مغايرة - فإن ربط الإسلام بالتنمية هو محاولة لربط القديم بالجديد، وإيجاد وحدة عضوية بين الموروث والوفاة، وقد يؤدي الموروث لاشعوريا دور الأصل، ويؤدي الوفاة دور الفرع بحثا عن الأصالة، وهذا يستلزم قراءة التنمية من منظور الإسلام، وهذا في نظري الأقرب، نظرا لأن لثقافة الأنا الأولوية على ثقافة الآخر، فهي الأصل وهو الفرع، وحتى لو كان الباحث عالما موضوعيا أقرب إلى البحث عن الأشياء ذاتها بصرف النظر عن مصادرها المعرفية فإنه يحاول الحفر في الموروث لبحث مقومات التنمية أكثر مما يتوجه نحو الوفاة لنقله ونقده من أجل تجاوزه، إذ يصعب التخلي عن الوفاة باعتباره ثقافة العصر، والرؤية التي من خلالها يتم الحفر في الموروث، والذهن لا يعمل إلا من خلال تصورات ورؤى يختلط فيها القديم بالجديد².

فإذا كانت الغاية من خلق الإنسان هي أن يكون خليفة في الأرض خلافة قائمة على العبادة والعمارة؛ فإن المقصد العام من الشريعة الإسلامية، التي وضعها الله خطابا تكليفيا له، يدور حول تحقيق غاية الإنسان من الاستخلاف؛

1 - حامد عبد الماجد قويسى، المرجع السابق، ص.35.

2 - حسن حنفي، "الإسلام والتنمية: الحوار النظري"، في: ماجدة علي صالح(محررا): الإسلام والتنمية في آسيا، القاهرة: مركز الدراسات الآسيوية، 1999، ص.02.

وينتج من هذا أن المقصد الأعلى للشريعة هو تمكين الإنسان من تحقيق ما فيه خيره ومصلحته بتحقيق غاية وجوده؛ وهي الخلافة في الأرض بما يفضي إلى سعادته في الدنيا وفي الآخرة¹.

كما تعد عمارة الأرض – أي التنمية بالمصطلح الحديث – عملاً دنيوياً محضاً بل هي عمل تعبدي فيه طاعة لله عز وجل، فكل خطوة يخطوها الإنسان ولو كانت في شؤون الدنيا والسعي على الرزق هي عبادة بالمفهوم الواسع، يقابلها رضا الله تعالى وحسن الثواب. وقد قرن القرآن الكريم في آيات كثيرة بين وفرة الرزق والخيرات وبين الاستغفار وطريق الإيمان كقوله تعالى: " فقلت استغفروا ربكم إنه كان غفارا، يرسل السماء عليكم مدرارا، ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهارا"². إن هذا المنظور الإسلامي الخاص تدور في فلكه جل ما طرح في الفكر الإسلامي من مقاربات تنموية، وسنأخذ مثالين هامين عن ذلك.

المطلب الثاني : المقاربة التراثية للتنمية (المقاربة الخلدونية)

سبق وأن أشرنا أن فلسفة التنمية ما هي إلا إحدى وجوه النظريات المفسرة للتغيير الاجتماعي والبحث عن أسبابه وعوامله وعوائقه، ونجاحه وفشله... الخ، وانشغال علماء الاجتماع والسياسة بهذه الظاهرة له ما يبرره، ذلك أن التغيير كان دائما يشكل قوة حياة أو اندثار للمجتمعات والحضارات الإنسانية عبر تاريخها الطويل، ثم إن عملية التغيير قد أثبتت أنها قادرة أحيانا على تحويل تلك المجتمعات إلى مستوى عالي من التقدم أو إلى وضع مترد من التخلف، فالجتمع البشري من وجهة نظرهم هو عبارة عن نسق دائم التغيير والتطور وليس بالنسق ذي الجمود المطلق.

ويمثل هذا المطلب محاولة استكشافية لمعالم فكر ابن خلدون³ بالنسبة لمفهوم التغيير الاجتماعي، كما تعبر عن ذلك المصطلحات الحديثة في العلوم الاجتماعية كمصطلحات التقدم والتطور والتنمية، وتصنيف المجتمعات إلى تقليدية وحديثة... الخ، كما يحاول استكشاف معالم الفكر التنموي وفلسفة التنمية عند ابن خلدون كأبرز مثال عن الفكر الإسلامي التراثي، وتأتي أهمية دراسة الفكر التنموي لدى ابن خلدون في إمكانية فهم وتفسير الظواهر الاجتماعية والاقتصادية المعاصرة في البلدان النامية، وذلك لاعتقادنا أن "المؤشرات" (الاقتصادية والاجتماعية وحتى السياسية) التي تعامل معها ابن خلدون لا تزال موجودة في تلك البلدان بهذه الدرجة أو تلك، أو بهذه الصورة أو تلك.

1 - عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ط2، تونس: دار الغرب الإسلامي، 2008، ص.05.

2 - سورة نوح، الآيات: 10 - 11 - 12.

3) - هو ولي الدين عبد الرحمان بن خلدون (1332-1406)، مؤرخ وفيلسوف وعالم اجتماع عربي، ولد في تونس ومات في القاهرة، من أعلام زمانه في الإدارة والسياسة والقضاء والأدب والعلوم، اشتهر بمقدمته المشهورة باسم "مقدمة ابن خلدون" أو "المقدمة"، وهي مجلد ضخم كتبها كمقدمة لكتابه في التاريخ "كتاب العبر"، وقد وضع فيها أسس فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع.

أولاً: الإطار الفكري لابن خلدون (Paradigm) :

يمكن القول أن "علم العمران" يمثل إطاراً فكرياً جديداً لدراسة أحداث التاريخ برؤية عمرانية، فقد كشف ابن خلدون مغالط المؤرخين المسلمين في تفسيراتهم لأحداث التاريخ، وذلك في مقدمته حين أوضح أن كل الرؤى التاريخية السابقة كانت عاجزة عن تفسيرات ذات مصداقية للأحداث التاريخية التي عالجتها، وتعبير توماس كوهن: "كان علم التاريخ العربي الإسلامي يمر بأزمة في إطاره الفكري البديل (Paradigm-Crisis) الذي يمدنا بفهم أفضل خاصة لتاريخ المجتمعات العربية والإسلامية"، ومن ثم يستطيع المرء أن يفهم لماذا سُمي ابن خلدون مقدمته بالكتاب الأول للإشارة إلى أهميته باعتباره رؤية جديدة لأي فهم حقيقي لحركة التاريخ في مجتمعات الحضارة العربية الإسلامية على وجه الخصوص¹. ووجب التنويه هنا إلى أن عوامل الجغرافيا والثقافة والزمن تفصل بين نظرية ابن خلدون وإسهاماته، والنظريات الغربية في التغيير الاجتماعي والتنمية، فمن جهة نشأ ما يعرف "بعلم العمران الخلدوني" في القرن الرابع عشر في المغرب العربي الإسلامي ثم انتقل إلى المشرق العربي بعد ذلك، وفي كلتا الحالتين فإن نشأة هذا العلم كانت حصيلة للظروف التي كانت تواجه المجتمعات العربية الإسلامية أساساً، ومن جهة أخرى تأثرت النظريات الغربية عموماً (الأوروبية والأمريكية) بقضايا المجتمعات الصناعية والحضارية الجديدة التي عرفت الحضارة الغربية الحديثة، ولذلك عكس علم العمران قضايا وهموم المجتمع الإسلامي في المشرق والمغرب بتحليل عميق فريد من نوعه، ويؤكد أرنولد توينبي هذه الحقيقة في قوله: "ففي مجال نشاطه الفكري لم يتأثر - أي ابن خلدون - بأي من سابقيه ولم يجد ما يضاويه من معاصريه، ولم يثر فكره الريادي أي رد فعل بين من تعاقبوا بعده... ومع ذلك صاغ أعظم الأعمال الفكرية التي لم يتوصل إليها بعد أي عقل بشري في أي زمان ومكان"².

لقد جرت محاولات من طرف بعض الدراسات الغربية لسحب الطابع الإسلامي عن الفكر الخلدوني، وتعويضه بنموذج فكري غربي، وسبب ذلك أساساً يعود إلى اتصاف عقل صاحب المقدمة بالوضعية (positivisme) أو التجريبية (Empiricism) والعقلانية، وهو ما ينسجم كثيراً مع منطق وتصور الفكر الغربي.

ويعتبر المنهج الوضعي إحدى الركائز الأساسية في المنظور الإسلامي لدراسة الظواهر، فهذا المنهج لا يقتصر على الرؤية المعاصرة للحضارة الغربية، فالقرآن الكريم كأول مرجع للحضارة الإسلامية قد :

- تبنى منهجاً وضعياً عقلانياً يستند إلى الملاحظة والواقعية وذلك في تفسيره للظواهر في طرح حججه للبشر.

1 - محمود الزوايدي: "حركة التغيير الاجتماعي في فكر ابن خلدون وعلماء الغربيين الأوائل"، ورقة بحث قدمت إل "مؤتمر ابن خلدون" مصر: جامعة عين شمس بالتعاون مع مركز الدراسات، 5-6 أوت 2000، ص.33.
2 - المرجع نفسه، ص.34.

- تحاشى استعمال الحجج أو التفسيرات الفلسفية في محاولاته مثلاً في إقناع غير المؤمنين بوجود الإله الواحد.

إن أبواب المقدمة وفصولها شاهد على تأثير منهج القرآن على منهج ابن خلدون كعالم وضعي وكمؤمن بالماورائيات وبالطرق الصوفية . وفي هذا السياق يعتقد (عبد الله شريط) أنه يمكن تفسير ظاهرة ابن خلدون في القرون الوسطى بسبب اعتناقه لتراث فكري إسلامي خالص عرفه المغرب الإسلامي يومئذ، أدى دوراً هاماً في إنتاج علم عمراني خلدوني يتصف بالوضوح والوضعية والأصالة¹، هذا وقد اعتمد ابن خلدون في مقدمته على أن خلاصة الظواهر الاجتماعية والسياسية والاقتصادية إنما تفسر بالعمران، وأن العمران هو خلاصة الناتج الإنساني في المجتمع من خلال ما يتميز به من خصائص، ولذلك وضع علماً سماه "علم العمران"، وتمت ترجمه أحياناً بعلم الثقافة والحضارة، وأحياناً بعلم الاجتماع، ويمكن أن يسمى أيضاً "علم التخطيط والتنمية"، ذلك أن مضمون فكره يمكن أن يقارن بالنظريات التنموية الحديثة والمعاصرة .

ثانياً : التغيير الاجتماعي عند ابن خلدون .

ينطلق ابن خلدون من مبدأ أولي ومفهوم جوهرية، يمكن أن نعده منطلق تفكيره ومستند نظريته السوسولوجية التي شكلت معلماً بارزاً في الفكر الإنساني، وهو أن التغيير سنة من سنن الحياة، وأمر حتمي لا مرد له، وبدونه تصبح المجتمعات في حالة سكون، يؤدي إلى الانحلال والتفسخ . فابن خلدون من أشهر المفكرين الذين يؤمنون بحركة تغيير المجتمع، من نمط إلى آخر، والتغيير كما يراه سنة من سنن الحياة وأمر حتمي لا مفر منه، يظهر ذلك من سياق وصفه لحنمية التغيير ونهاية الدولة ((وإذا كان الهرم طبيعياً في الدولة كان حدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني، والهرم من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها لَمَّا أنه طبيعي والأمر الطبيعي لا يتبدل))².

والحنمية في التغيير، عند ابن خلدون، تتسم بالاستمرارية والفاعلية، والمجتمع الإنساني سائر إلى التغيير لا محالة، لأن التغيير، حسب الرؤية الخلدونية، أمر طبيعي، ولا سبيل إلى منعه، لأنه يتحرك في نظام لا مرد له، وأن هذا التغيير يبدأ في حركة دائرية، كما يظهر من سياق كلامه: ((فإذا استولت على الأولين الأيام، وأباد حضراءهم الهرم، فطبختهم

1 - المرجع السابق، ص. 45 .

2 - عبد الرحمان بن محمد : مقدمة ابن خلدون ، اعتنى به : هيثم جمعة هلال ، ط1، بيروت: مؤسسة المعارف ، 2007، ص.320.

الدولة، وأكل الدهر عليهم وشرب، بما أرفه النعيم من حدهم، واستتقت غريزة الترف من مائهم، وبلغوا غايتهم من طبيعة التمدن الإنساني والتغلب السياسي))¹.

وهذه الحتمية لا مفر منها كما يقول ابن خلدون: ((تحصل في الدولة طبيعة الهرم، ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه ولا يكون لها برءٌ منه إلى أن تنقرض))².

ولئن كان ابن خلدون يرى في ظاهرة التغيير أنها أمر حتمي وسنة من سنن الحياة، لأن المجتمع الإنساني وما يطرأ عليه من تغير، يتحول من نمط إلى آخر، وأن الدولة مهما طال أمدها، لا بد أن تشملها حتمية التغيير، ومن هنا فقد أشار إلى أهمية التغيير، منطلقاً من رؤيته الجبرية، لأن المجتمعات الإنسانية قد طرأ عليها تحولات عديدة، وأن هذه التحولات تتحرك في نظام حتمي يجعل من دورته قانوناً لا مرد له، وقد أشار ابن خلدون إلى ذلك في الفصل الخامس عشر من المقدمة، عندما تحدث عن انتقال الدولة من حال إلى حال بقوله: ((أن هذه الأطوار طبيعية للدولة))³.

وهنا أعطى ابن خلدون الأولوية في أسباب التغيير إلى رأس الهرم في السلطة (الحاكم) أيّاً كان نوع حكمه، أو سياسته، بقوله: ((والسبب الشائع في تبدل الأحوال والعوائد أن كل جيل تابع لعوائد سلطانه))؛ ولتأكيد قوله نقل الحكمة المعروفة والمتداولة ((الناس على دين ملوكهم))⁴.

ولكن التغيير في المجتمعات له أسبابه ومحدداته ونتائجه وأشكاله، فقد يكون بطيئاً في ظهوره، وربما يكون عنيفاً وابن خلدون لم يضع في كتابه المقدمة عنواناً مفصلاً يشرح فيه ظاهرة التغيير ولا عن أسبابها، ولكن الباحث المدقق يجد بين فصول الكتاب إشارات إلى ذلك، ويبدو أن ابن خلدون قد انتبه إلى أن هناك مجموعة من العوامل والأسباب تؤدي إلى التغيير، ومنها ظلم الحاكم وجبروته، سواء كانت أساليب الظلم سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية، كذلك الترف والثراء، وما يتبعه من ضياع للخلال الحميدة، ولم يغيب عن ابن خلدون أن يذكر سوء الأحوال الاقتصادية وما يتبعها من آثار اجتماعية، كلها تؤدي إلى التغيير .

وقد اهتدى ابن خلدون في تصنيفه "السوسيولوجي" للمجتمعات إلى نموذج تصنيف ثنائي يشبه إلى حد كبير نماذج التصنيف لعلماء الغرب، فكما قسم دوركايم مثلاً المجتمع إلى: مجتمع ذو التضامن الآلي، ومجتمع ذو التضامن

1 - المرجع السابق ، ص . 165.

2 - المرجع نفسه، ص. 169.

3 - المرجع نفسه، ص. 191.

4 - المرجع نفسه، ص. 45.

العضوي، قسم ابن خلدون المجتمع إلى مجتمع بدوي وآخر حضري، وهو تصنيف ثنائي لا يختلف كثيرا عن النماذج التصنيفية الغربية التالية: (تقليدي-حديث)، (ريفية-حضري)، (ما قبل صناعي-صناعي) ... الخ¹.

ويفيد مفهوم التغيير الاجتماعي عند ابن خلدون تحول المجتمع من حال اجتماعي بسيط إلى حال اجتماعي أكثر تعقيدا، فبساطة المجتمع البدوي عند صاحب المقدمة يأتي من ندرة المعيشية المتوفرة عند هذا الصنف من المجتمعات، فالبدوي لا يملك في العادة من موارد المعاش أكثر مما تتطلبه حاجته المعيشية اليومية التي تؤمن بقاءه على قيد الحياة، كما أن وجود روح العصبية القومية بين البدو، وقدرتهم على خيرية فطرية الطبيعة البشرية هي - من جهة- ملامح لهذا النوع البسيط من المجتمعات البشرية، ومن جهة أخرى، يرى ابن خلدون أن تعقيد المجتمع الحضري هو في الأساس نتيجة للشراء المادي الكبير (الترف) الذي يتصف به هذا المجتمع أساسا، كما تأخذ العصبية في هذا الأخير أشكالا أخرى غير العصبية البدوية، وهكذا يبرز صاحب المقدمة بأن العوامل (الاقتصادية) تلعب دورا حاسما في تشكيل نمط حياة الناس².

وفي نفس السياق يؤكد ابن خلدون أن الإسلام يتفق مع الحياة البدوية في أمور عديدة منها: أن البدو لا يملكون إلا الضروري من الحياة المادية، وأن الإسلام يستنكف طغيان المادة على حياة الأفراد والمجتمعات، كما يتمتع المجتمع البدوي بعصبية قوية، والمجتمع الإسلامي بتضامن الأخوة الإسلامية - التي أصبحت الأساس الجديد لعصبية الأمة الإسلامية- كذلك، ونظرا لأوجه التشابه تلك وغيرها، فإن ابن خلدون يرى أن الإسلام هو الأفضل بالنسبة لتطور ونمو المجتمع البشري، لأنه أكثر قدرة على ما يسمى "بالنمو النوعي" أو "النمو الكيفي" للمجتمع، كما أن للإسلام مبادئ واضحة لصالح تحقيق النمو البشري في أشمل معانيه³.

ثالثا : معالم النظرية التنموية في فكر ابن خلدون :

رصد ابن خلدون أطوار نمو المجتمعات تأسيسا على عدد من المفاهيم استخدمها في مقدمته، منها ما كان مطورا على ما اصطلح عليه الأولون، ومنها ما كان مبتكرا لا يزال البحث فيه جاري، ومن هذه المصطلحات مصطلح العمران، فأوضح أن هذا الأخير يمثل مستوى التنمية التي تتألف من المعطيات الاجتماعية والاقتصادية والفيزيائية،

1 - محمود الزواوي، المرجع السابق، ص. 35.

2 - المرجع نفسه، ص. 42.

3 - المرجع نفسه، ص. 56.

واستند في تعريف علمه إلى دراسة المجتمع البشري في أوضاعه المختلفة، ومعرفة طبيعة تلك الأوضاع وخصائصها، ومعرفة القوانين التي تحكم تطورها، مستندا إلى عدد من المبادئ كأساس لبحثه في العمران منها¹ :

* - أن الظواهر تخضع لقوانين معينة، وإن لم تكن هذه القوانين مطلقة، إلا أنها من الثبات بحيث تكون أسلوبا منظما تخضع له هذه الأحداث .

* - أن هذه القوانين تؤثر على الناس بمجموعهم وليس كأفراد منفصلين .

* - يمكن التعرف على هذه القوانين عن طريق جمع أكبر قدر ممكن من الحقائق والمعلومات وملاحظة التسلسل والارتباط بينهما .

* - أن المجتمعات المتشابهة التكوين تخضع لقوانين متشابهة مهما اختلفت تلك المجتمعات في الموقع الجغرافي أو الزمني.

* - أن المجتمعات البشرية لا تحتفظ بصورة ثابتة جامدة على مر العصور، بل تتغير نماذجها وتتطور من وقت لآخر .

* - وأن القوانين نتاج حراك اجتماعي، وليست مجرد نتيجة لدوافع بيولوجية، أو انعكاس لعوامل طبيعية .

ويمكن تلخيص نظرية ابن خلدون في العمران في الآتي² :

- الإنسان مدني بطبعه، لذلك لا بد أن يصنع مجتمعا يجري في نطاقه التعاون لإنتاج القوت الذي يهيئ له العيش، والأدوات التي تهيئ له أسباب الدفاع عن حياته، وإلا انتفى وجوده ولم يحقق مراد الله في إعمار الكون الذي استخلف فيه .

- العمران البدوي هو أصل العمران الحضري، ولكل من المجتمعين ألوان من العادات والسلوك وأنماط حياة تفرضها طبيعة كل منهما، وهي أكبر قابلية للتطور في المجتمع الحضري مما يؤدي إلى قوة العمران، ثم ما يتبع ذلك من تقلص وانحسار في أحقاب زمنية متلاحقة متكررة تكاد تكون قانونا ثابتا .

1 - محمد يسار عابدين، "الفكر التنموي في مقدمة ابن خلدون: دراسة تحليلية مقارنة للاتجاهات النظرية المفسرة لعملية التنمية الحضريّة ودراسة مؤشر تطور التنمية عبر الزمن"، مجلة جامعة دمشق للعلوم الهندسية، العدد الأول، (مج 25)، دمشق : جامعة دمشق للعلوم الهندسية، 2009، ص. 11.

2 - سامر مظهر قنطقجي، "النظرية التنموية في فكر ابن خلدون ومالك بن نبي"، متاح على الرابط : <http://www.kantakji.com/samer-kantakji-books-articles> (32-04-2014)

- لا يتم العمران ولا يرتقي إلا بوجود الصنائع متمثلة في الفلاحة والصناعة والتجارة، فعملها جميعا يتوقف رخاء المجتمع ورفاهيته، وكلما ارتقت الصناعة وراجت التجارة عم الرخاء وانتعش الاقتصاد، كان ذلك أثرا في رفاة المجتمع ورفاهيته وبلوغه مرحلة الترف والنعيم .
- العلم والتعليم أمران أساسيان مرتبطان بالعمران إيجابا وسلبا، فحيث يزدهر العمران تكاد تكون سوق العلم نافقة، فإذا لم يتوفر العلم في المجتمع صارت الرحلة في طلبه أمرا ضروريا، ومن ثم فحيث يزدهر العلم يرتقي العمران، والعكس صحيح .
- حسن اختيار مواقع المدن والأمصار ضروري لاستدامة العمران، وذلك من حيث المنعة، وتوفير الخيرات وكثرة الأرزاق .

كما أوضح ابن خلدون في مقدمته ثلاثة قوانين مهمة في إنجاز تفسيره العمراني ؛ أولها أن الظواهر هي أحداث طبيعية للبشر لا يمكن التخلص منها أو إلغائها لأنها طبيعية " والأمر الطبيعي لا يتبدل "، وثانيها العمران لا يحدث فجأة، وإنما يتم في مراحل ويستغرق وقتا " من أجل التدرج في الأمور الطبيعية"، والثالث أن " كل متكون في زمان فلا بد له من اختلاف أطواره، وانتقاله في زمن التكوين من طور إلى طور حتى ينتهي في غايته"، ويطبق هذا القانون على الدول ومراحل تطورها¹ .

ومن جهة أخرى يرى صاحب المقدمة أنه لا إمكانية للتنمية المستمرة للمجتمعات البشرية بدون انتشار أخلاقيات الدين، وهو في هذا يخالف الفلسفة الغربية، فابن خلدون يعارض بشدة النمو المادي الضخم للمجتمعات، يقول ابن خلدون في ذلك: " واعلم أن اختلاف الأجيال إنما هو باختلاف نحلهم من المعاش، فإن اجتماعهم في أحوالهم إنما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري من قبل الحاجي والكمالي ... وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرائهم من القوت والذخيرة إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بُلغة العيش من غير مزيد للعجز عمّا وراء ذلك، ثم إذا اتسعت أموال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه دعاهم ذلك إلى السكون والدعة."، وهذا الكلام لا يعني أن ابن خلدون ضد التنمية في حد ذاتها، إنما يبدو أنه يفضل ما يمكن أن نطلق عليه " بالتنمية الكيفية - النوعية" (Qualitative development)² والتي من صفاتها الهامة المحافظة على الأخلاق الدينية، والقيم الأصيلة، والتضامن الاجتماعي القوي، وما أسماه ب"الطيبة البدائية الأولى للطبيعة البشرية" (الفطرة) .

1 - محمد يسار عابدين، المرجع السابق، ص.12.

2 - انظر محمود النوادي ، المرجع السابق، ص ص.55-56.

وعلى أية حال فإن إعادة دراسة حتمية التغيير والفكر التنموي عند ابن خلدون يحتاج إلى مزيد من البحث والتحقيق، والهدف من ذلك كما يقول عابد الجابري: "هي أن نجعلها حاضرة في أذهاننا، لأنها تتميز بخصوصية معينة، وأن نستوعب العقلانية التي كانت في تراثنا، ونوظفها في الاتجاه نفسه الذي وظفه ابن خلدون لدراسة المجتمع العربي والمشكلات التي تواجهه ... وحينئذ لا نكون مجتمعات ماضوية، بل مجتمعات لها ماضٍ مشرق يشكل التراث أحد مقوماته."¹

المطلب الثالث : المقاربات الحديثة للتنمية . (مقاربة مالك بن نبي)

تظل أطروحات المفكر الإسلامي مالك بن نبي^(*) - والتي بدأ في بلورتها منذ أواسط الثلاثينات من القرن الماضي - مواداً أولية لكثير من المفكرين الإسلاميين المعاصرين، ورغم أن أغلب أفكاره ورؤاه حول مسائل الحضارة والتغيير الاجتماعي قد تم تناولها من قبل الباحثين؛ إلا أن الكثير من أفكاره لا تزال في حاجة إلى البحث والتقصي الجاد لاسيما في مسائل التنمية والتخلف. لقد أمعن ابن نبي في النظر إلى مشكلات التخلف المزمنة متجاوزا الظواهر السطحية، باحثا عن السنن والقوانين الكفيلة بتحول الشعوب من حالة العجز إلى القدرة والفعالية، ومن مشكلة الاستعمار إلى مرض القابلية للاستعمار، ومن حالة تكديس الأشياء إلى حالة البناء، ومن المطالبة بالحقوق إلى القيام بالواجبات أولا، والانتقال من عالم الأشياء والأشخاص إلى عالم الأفكار التي بها نبدأ بحل مشكلة التخلف، مع الاعتقاد أن مفاتيح حل المشكلات هي في الذات لا عند الآخر²، واعتمد في دراسته لهذه المسائل على منهج ارتكز على ثلاث زوايا هي: منهج تحليلي تركيب في بحث الظواهر ومنها البشرية، منهج وظيفي: وظيفة الحضارة في المجتمع البشري، متى يكون متحضرا ومتى يكون متخلفا؟... وأخيرا منهج تاريخي من حيث نشأة الحضارة وتطورها وموتها وهو ما طبقه المفكر على الحضارة الإسلامية إذ أن كل مجتمع بشري له ثلاثة أحوال: ما قبل الحضارة، في الحضارة، ما بعد الحضارة، وفيما يلي بيان ذلك :

أولا : في مفهوم المدخل الحضاري البديل للتنمية عند مالك بن نبي : إن استقراء إسهامات ابن نبي في موضوع التنمية تجعلنا نتلمس جملة من التحديدات للتنمية باعتبارها مشكلة من مشاكل المجتمع الذي يريد أن يخط طريقه نحو الحضارة، ويؤكد بن نبي على أن الهدف من كل تغيير اجتماعي هو الوصول إلى الحضارة، فغاية التاريخ أن

1 - محمد عابد الجابري : نحن والتراث ، بيروت : دار الطليعة، 1980م ، ص 19 .
 (*) - هو مالك بن عمر بن خضير بن مصطفى بن نبي (1905 - 1978)، أحد رواد النهضة الفكرية الإسلامية في القرن العشرين، من أكثر المفكرين الذين نبهوا إلى ضرورة الاعتناء بمشكلات الحضارة، يعتبره الكثيرون امتدادا لفكر ابن خلدون، كان أول من أودع منهاجا محددًا في بحث مشكلة المسلمين على أساس علم النفس والاجتماع وسنة التاريخ، له مؤلفات كثيرة أبرزها ما تناول "مشكلات الحضارة".
 2 - متاح عبر الرابط : <http://www.arabiancreativity.com/alaskri.htm> (05-07-2013) .

يسير بركب التقدم نحو شكل من أشكال الحياة الراقية، وهذا ما نطلق عليه اسم "الحضارة"^(*) وما دامت التنمية هي عملية تغيير اجتماعي يتصف بالإرادة والهدفية - وهذا ما تتفق عليه كل تعريفات التنمية - فإن كل جهود التغيير يجب أن تتكامل لتفضي في الأخير إلى الهدف الأساسي وهو الحضارة¹. يقول مالك بن نبي: "فأنا حينما أحاول تحديد مجتمع أفضل فكأنني أحاول تحديد أسلوب الحضارة، إذ أنني حينما أحقق الحضارة، أحقق جميع شروط الحياة، و الأسباب التي تأتي بمتوسط الدخل المرتفع، بمعنى أنني أحقق الخريطة الاقتصادية، ونتائجها الاجتماعية والثقافية أيضا"².

ويركز ابن نبي في معرض حديثه عن ما يسميه: "بناء الحضارة" وهو يفرق بينه وبين "تكديس الحضارة" و يعبر عنه أحيانا (ببناء مجتمع الحضارة)، و يرى أن هناك فروقا كبيرة و عظيمة بين البناء الذي يحقق النتائج عاجلا والتكديس الذي ربما يأتي بنتيجة، والتكديس عنده ظاهرة اجتماعية إذ يحصل أن تكديس المجتمعات في مرحلة من مراحلها في عصور انحطاطها، لأنها في هذه المرحلة لا تفكر و لا تنظم أعمالها طبق أفكار و قوانين، وإنما تكديس أشياء، وهذا يقتضي أن نفكر في المجتمع تفكير بناء و ليس تفكير تكديس، ويشرح ابن نبي أكثر فيقول: "إن علينا أن ندرك بأن تكديس منتجات الحضارة الغربية لا يأتي بالحضارة، والاستحالة هنا اقتصادية واجتماعية؛ أما الاستحالة الاقتصادية فنحن لو أردنا أن نكديس عناصر حضارة لنكوّن منها حضارة لأصبحنا أمام أشياء للحضارة، وليس الحضارة، ثم إن هناك مغالطة منطقية، فالحضارة هي التي تكوّن منتجاتها وليس المنتجات هي التي تكوّن الحضارة، إذ فمن البديهي أن الأسباب هي التي تكون النتائج وليس العكس، فالغلط منطقي، ثم هو تاريخي لأننا لو حاولنا هذه المحاولة ألف سنة ونحن نكديس لن نخرج بشيء³.

وأساس التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي هو الدين، وكان يرى أن الحضارات بصفتها هدفاً لأي تعبير اجتماعي تعقد على الدين بوصفه عاملاً أساسياً في تركيبها وإقامتها، وكان يخطئ المذاهب المادية التي تجعل الدين عارضاً في تاريخ الثقافة الإنسانية، وحدد مالك العلاقة بين الدين وظاهر المجتمع، وأوضح أن هذه العلاقة تتحدد

(*) - يرى ابن نبي أن الحضارة هي: "مجموعة الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفراده، في كل طور من أطوار حياته- من الطفولة إلى الشيخوخة - المساعدة الضرورية له في هذا الطور أو ذلك من أطواره." وهي ذات جانبين: معنوي ومادي، ويرى أن كل ناتج حضاري له عناصر ثلاث تنتظم في الصيغة التحليلية التالية: ناتج حضاري = إنسان + تراب + وقت ، وتشير هذه الصيغة إلى أن مشكلة الحضارة تنحل إلى ثلاث مشاكل أولية: مشكلة الإنسان، ومشكلة التراب، ومشكلة الوقت، ويشترط في حلها وجود ما سماه "بالمركب الحضاري" الذي يؤثر في مزج هذه العناصر الثلاث وهو "الفكرة الدينية" التي رافقت دائما تركيب الحضارة خلال التاريخ. أنظر: حسن موسى محمد العقبي، "مالك بن نبي وموقفه من القضايا الفكرية المعاصرة"، رسالة ماجستير، غزة: الجامعة الإسلامية، 2005، ص.50.

1 - الطاهر سعود، المرجع السابق، ص.203.

2 - مالك بن نبي ، تأملات، ط1، الجزائر: دار الوعي للنشر والتوزيع، 2013، ص.163.

3 - المرجع نفسه، ص.169. ويضرب ابن نبي مثالا ليوضح أثر التكديس في المجتمع فيفترض أننا كدسنا عناصر البناء لعمرارة معينة، فكديسنا من الحجر والأسمنت والحديد والخشب مئات الأطنان، فإننا لا نستطيع أن نقيم من هذا التكديس البناء، ولو بعد مئات السنين، بينما لو شرعنا في البناء فعلا لبنينا على الأقل شقة في كل عام .

بفرضية وتفسيرات؛ فالفرضية هي (الفكرة الدينية) والتفسيرات هي الإمام بظاهرة التغيير الاجتماعي والوصول إلى الحضارة في مجتمع من المجتمعات في مرحلة من مراحل التاريخ البشري، وقد استمد مالك أمثلته من استقراء الوقائع التاريخية الماضية للعالم الإسلامي وحضارته وللحضارات السابقة أيضاً.

وأبرز في نظريته عن التغيير الاجتماعي أن الدين أساس هذا التغيير ومجالاته، سواء على مستوى الفرد أو المجتمع، وأكد على أن الوظيفة الأساس للدين بمفهومه العام في إحداث كافة التغييرات الاجتماعية التحويلية الهامة في (الإنسان، والزمن، والتراب) وما يتبعها من معطيات نفسية اجتماعية تحدث من خلالها التغييرات لتحقيق الغاية النهائية لحركة المجتمع، وهي: (الحضارة).

ولمزيد من التوضيح لدور الدين في إحداث التغيير الاجتماعي كما يراه مالك بن نبي؛ نجد أنه يؤكد على أن (الفكرة الدينية) هي المحرك الأساس للمجتمع، وآلية إحداثها للتغيير تتم من خلال تكوين وإنشاء العلاقات الاجتماعية التي تربط بين (عالم الأشخاص، وعالم الأفكار، وعالم الأشياء)، فالفكرة الدينية هنا هي (المركب Catalyst) أو العامل الرئيس لتفاعل هذه العناصر؛ لتصبح وحدة واحدة، تقوم بإحداث التغيير، أي أن الفكرة الدينية توجد الرابطة التي تجعل عالم الأشخاص يتحرك وفق المحددات التي رسمها عالم الأفكار بوسائل من عالم الأشياء، والعالم الأول هم الأفراد المادة الأولية للنشاط الاجتماعي، ولكن ليسوا هم الأفراد العاديين، ولكنهم الأشخاص المشحونون بيقين العقيدة والصالحون للقيام بهذا الدور التغيير، والمستعدون له بعد أن تم تعديل معادلتهم الاجتماعية؛ ليكونوا في مستوى من الفعالية الاجتماعية يؤهلهم للتغيير. والعالم الثاني يقصد به (مالك) الطاقة المحركة للعالم؛ والمحددة لوجهته التاريخية، والعالم الثالث يقصد به مجموع الوسائل والإمكانات التي يمكن أن يستخدمها العالم الأول أثناء حركته الاجتماعية وسيره التاريخي، وهكذا نجد أن إحداث التغيير الاجتماعي يتطلب توفير شروط معينة تمس (الإنسان، والتراب، والزمن، والمجتمع، وثقافة هذا المجتمع)، وهي نطاق (التغيير الاجتماعي) الذي هو في موقع إمكانية الحدوث طالما كان هناك إمكانية إعادة تطبيق المبدأ القرآني في النفس الإنسانية في أي مرحلة نرغب أن يحدث فيها هذا التغيير الإرادي؛ لأن قوة التركيب التي تؤلف بين العوامل الثلاث (الإنسان، والزمن، والتراب) لتحدث (الحضارة) الغاية النهائية لهذا التغيير، هذه القوة خالدة في جوهر الدين، وليست ميزة خاصة بوقت ظهوره فقط؛ فجوهر الدين مؤثر صالح في كل زمان ومكان.

ثانياً : إستراتيجية التنمية عند مالك بن نبي: شكل استقراء الواقع التاريخي والحضاري المخبر الأساسي الذي استقى منه ابن نبي الكثير من أطروحاته حول مشكلات الحضارة، كما كان تتبّع مسيرة النهضة وعملية البناء التي عرفتها

شعوب ومجتمعات حديثة ومعاصرة منطلقا لبلورة جملة من الآراء النقدية والبنائية، أسس من خلالها لنظرية جديدة في التنمية تدخل في إطار ما بات يعرف " بالمدخل البيئي الحضاري"، الذي يعد توجهها جديدا وبديلا يختلف عن مداخل ونظريات التنمية الغربية، وأكثر ملائمة وانسجاما مع الواقع العربي الإسلامي الحديث والمعاصر . لقد حاول ابن نبي حصر أسباب إخفاق مشاريع البناء والتنمية في العديد من الدول إلى ثلاث أسباب رئيسية¹ :

- عدم تشخيص غاية النهضة بصورة صحيحة .
- عدم تشخيص المشكلات الاجتماعية تشخيصا صحيحا .
- عدم تحديد الوسائل تحديدا يناسب الغاية والإمكانات .

فبدل أن تتجه الجهود وتكتل الوسائل والإمكانات نحو بناء حضارة، اتجهت نحو تكديس منتجاتها لتتحل المشكلة من تلقاء نفسها بقوة الأشياء لا بحكم الفكر، وبالتالي لا بد من الوعي بشروط بناء الحضارة وكيفية تركيبها، وهذا يستلزم حل المشكلات الثلاث التي تشكل عناصر الحضارة من أساسها²:

- مشكلة الإنسان وتحديد شروط انسجامه مع سير التاريخ .
- مشكلة التراب³ وشروط استغلاله في العملية الاجتماعية .
- مشكلة الوقت وبث معناه في روح المجتمع ونفسية الفرد .

ويرى ابن نبي أنه لا بد من الأخذ و الاعتماد على هذا الرصيد في أي خطة تنموية، لأن مجتمعا متخلفا لا بد أن يستثمر سائر ما فيه من طاقات، ويستثمر عقوله وسواعده ودقائقه كافة، وكل شبر من ترابه، فتلك هي "العجلة" التي يجب دفعها لإنشاء حركة اجتماعية واستمرار تلك الحركة³، وفي ما يلي دور كل من هذه العوامل للتوضيح على سبيل الاختصار:

أ - الإنسان : وقد أولاه ابن نبي أهمية بالغة انطلاقا من قيمته ودوره في التاريخ، واعتباره الأساس الذي من خلاله ترتقي الحضارة ومراحلها الثلاث، فيكون في البداية ساكنا خامدا ثم عنصرا حضاريا فعالا و جريئا ثم محروما من كل قوة دافعة عندما تبلغ هذه الأخيرة وعدها المحتوم، فلو تأملنا سيرورته عبر هذه المراحل فإننا سنلاحظ أن الإنسان لم يتغير في أي صفة من صفاته الخلقية وإنما الذي تغير هو فعاليته، وعلى هذا الأساس نجد مالكا قد ميز بين قيمتين

1 - الطاهر سعود ، المرجع السابق، ص. 205.

2 - مالك بن نبي، المرجع سابق، ص. 201 .

(*) - وقصد به "المادة"، حيث استعاض بتعبير التراب عن المادة لدواعي وأسباب تتعلق بدلالات المادة ومعانيها المتداولة في زمانه .

3 - الطاهر سعود، المرجع نفسه، ص. 206.

للفرد؛ بوصفه عاملاً أولياً للحضارة الأولى منها خام أو طبيعي، والثانية اجتماعية أو طبيعية، أو بصياغة أخرى هناك معادلتان تميزان حقيقته¹ :

* - معادلة بوصفه إنساناً أي كائناً طبيعياً كرمه الله تعالى، وهذه المعادلة لا تمسها يد التاريخ بتغيير، ويتساوى فيها الأفراد جميعاً .

* - ومعادلة بوصفه كائناً اجتماعياً، وهي التي يكتسبها من محيطه الاجتماعي والثقافي، وتكون فيه ميزة الفعالية، وهي معادلة عرضة لطوارئ التاريخ ونوائب الزمن، وهو الجانب الذي حظي باهتمام كبير من طرف ابن نبي باعتباره الجانب الذي يتفاعل من خلاله مع معطيات التاريخ فيوجهها أو تؤثر فيه، وهو البعد الذي يلفت الانتباه إليه، لأنه على أساس منه يمكن تعديل وجهة المجتمع، فالقضية كما يؤكد ابن نبي " ليست قضية أدوات ولا إمكانات إنما القضية كانت في أنفسنا إن علينا أن ندرس أولاً الجهاز الاجتماعي الأول وهو الإنسان ... فإن تحرك الإنسان تحرك المجتمع والتاريخ ."²

لقد تناول ابن نبي مشكلة الإنسان من زاوية الفعالية، ذلك أن الإنسان هو صانع التقدم عندما يستغل ما بين يديه من إمكانات بعد أن تشتطره الفكرة الدينية، ويتفاعل مع مقتضياتها فتحول خموده وسكونه إلى حركة بنائية فاعلة بما تقدمه له من مبررات ومحفزات دافعة، وهو مصدر التخلف حين تفقد الفكرة سلطاتها عليه فتصير هذه العناصر بين يديه خامدة، لذلك فالمجتمعات في حاجة - عندما تريد بناء أو إعادة بناء نفسها - إلى الإنسان الجديد الذي يعود إلى التاريخ مستغلاً كل طاقاته وإمكاناته مهما كانت بسيطة، ولكي يعود من جديد إلى ساحة الفعل الحضاري لا بد من أن نعيد صياغة هذا الإنسان وتوجيهه عبر : - توجيه ثقافته - توجيه العمل - توجيه رأس المال، وهي الأمور التي يمكن للفرد أن يؤثر بها في واقعه (بفكره وعمله وماله)³ .

ب - التراب : يعتبر التراب أحد العناصر الحضارية الهامة في معادلته مالك بن نبي، وقد عاجله كمشكلة من جانبيين:

- من خلال صورة الملكية أي من حيث تشريع الملكية في المجتمع، الذي يحقق الضمانات الاجتماعية
- مظهر فني يقصد به جانب السيطرة الفنية والاستخدام الفني الذي تتيحه العلوم الخاصة .

1 - المرجع السابق ، ص.207.

2 - المرجع نفسه، ص.207.

3 - محمد أبو رمان، الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي، ط1، بيروت : الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010، ص.54.

ومالك عندما يتطرق إلى عنصر التراب يؤكد على دور الإنسان في استغلاله وتحويله، لأن الأرض هي مسرح التحضر وعليها يكون الاستقرار، ومن مرافقها المختلفة يرتفق لاستيفاء حاجاته وتنمية أساليب حياته، ويشير في هذا الصدد إلى مسألة مهمة تتعلق بنزعة "الترحل" وهي مشكلة لا يمكن أن تحل إلا من خلال استقرار الإنسان لأن ذلك شرطا لاستثمار هذا المكان الحضاري الهام، وقد دلل ابن نبي على هذا عندما أشار إلى النواة الأولى للحضارة الأوروبية التي ارتبطت منذ بدايتها بالأرض التي تفاعل معها الإنسان الأوروبي بجهده، وفرضت عليه نزعة الاستقرار نمطا خاصا من الحياة الاجتماعية، طور معه مفهوم الملكية فأصبح يعيش في مجال حيوي مكيف طبقا لضروب نشاط موسمية منتظمة، فتكوّن لديه مفهوم العمل اليومي، وفكرة الزمن الاجتماعية، ونتج عن تطور هذه الحياة الروح القروية ... وتطورت حياته شيئا فشيئا لتقوده إلى ما يسمى اليوم الحضارة الصناعية .

ج _ الوقت: في العصر الذي يعرف بعصر السرعة لا بد أن ترجع للوقت قيمته في البلاد التي تريد الخروج من التخلف، وقد أشار مالك في كثير من كتاباته إلى أهمية هذا العنصر الحضاري عندما يتحدث عن التجارب التنموية التي عرفها العالم الحديث، فالتجربة السوفيتية التي اختصرت الزمن التي نقلت الإنسان الروسي من زمن الموجيك (الفلاحين الفقراء) إلى زمن الذرة و الفضاء، أو التجربة الصينية أو اليابانية التي برهنت على أن الواقع الاجتماعي قابل للتسريع، ذلك أن التاريخ لو ترك لحاله فإنه يسير وفق سببية مرحلية إلى حتمية معينة، إلا أن الإنسان يمكن أن يتدخل في نطاقه ووفق قوانينه ليغير مساره ويختصر طريق الحضارة .

وعوامل التعجيل هذه ممكنة في النطاق الإنساني، وعلى البلاد المختلفة أن تأخذ هذا المعطى المهم في اعتباراتها إذ لا يكفي أن يقارن البلاد المتخلف وضعيته الحالية بوضعيته قبل خمسين سنة مثلا فيدرك أنه قطع أشواطاً هامة نحو التقدم، بل عليه أولاً أن يقارن وضعيته بالوضعية العامة التي تنظم العالم اليوم، فمن هذا السياق يدعو ابن نبي إلى ضرورة إدخال مفهوم الزمن وقيمه الاجتماعية في وعي الأفراد من خلال عملية التربية والتنشئة وعندما يتحدد معنى الزمن في نفس الإنسان والمجتمع يتحدد معنى التأثير و الإنتاج، ويصبح للوقت قيمته و دوره في تنمية حصاد المجتمع العقلي واليدوي والروحي .

ويختتم مالك بن نبي نظريته التنموية بالحديث عن أولويات التنمية، إذ يدعو في هذا الصدد إلى ما أسماه " بالتصفيّة الفكرية" أي عدم الاعتماد فقط على أفكار ونظريات غيرنا من أمثال آدم سميث و كارل ماركس وغيرهما في البحث

عن حلول لمشاكلنا، "بل ينبغي أن نكسر هذا الحاجز النفسي والفكري، وأن نثق بما عندنا من موروث علمي وفكري ضخم"، وقد قدم ابن نبي في هذا الإطار أفكارا يمكن أن نصنفها إلى محورين¹ :

- أولويات التنمية على الصعيد الداخلي: أي خلق شروط الإقلاع الاقتصادي ودفع المجتمع نحو الحركة مع الأخذ بعين الاعتبار لوسائلنا وإمكاناتنا الذاتية بحيث تكون هي الأساس في رسم الخطط التنموية .
 - أولويات التنمية على الصعيد الدولي (الخارجي): ويقصد بها جملة الآليات والكيفيات التي يجب تتبعها لتحقيق الإقلاع التنموي، ذلك أن هناك مشاكل وأولويات لا يمكن حلها على مستوى الدولة الواحدة بل تحتاج إلى تعاون دولي وإقليمي ينسق الجهود ويضبط الخطوات .
- ثالثا : معالم البناء الحضاري التنموي في فكر مالك بن نبي :

إن المتأمل في المنظومة الفكرية لمالك بن نبي يلحظ بجلاء تكرر مجموعة أفكار تأصل لسنن كلية أساسية على مستوى حركة النهوض الحضاري الإسلامي المعاصر، وتنعكس في الوقت ذاته أصالة وجدية الطرح الإسلامي البديل ومعالجته لقضايا التنمية والنهضة والتحضر ... وغيرها من القضايا ذات الصلة، وفيما يلي بعض تلك المقولات ملخصة على سبيل الاختصار²:

- يرى ابن نبي أن المجتمعات تختلف في أسباب نشوئها، وقد صنفها إلى نوعين : مجتمع بدائي سمته الركود قبل أن يحركه الاستعمار، ومجتمع تاريخي يعمل على التطور المستمر وهو بدوره نوعان: نموذج جغرافي ظهر كاستجابة شبه آلية للتغير الطبيعي، والنموذج الثاني هو النموذج الفكري الأيديولوجي الذي يتأسس تلبية لنداء فكرة حركته فوعاها، وإلى هذا النموذج ينتمي المجتمع الإسلامي والأوروبي الأصلي والصيني والسوفيتي المعاصران، وهو النموذج الذي يعتبره ابن نبي صالحا لبناء حضارة، وبالتالي فهو يضع من شأن الاستجابات الآلية للإنسان اتجاه معالمة المادي، مقابل إكبار لقيمة تأثير الفكرة في النفس الإنسانية وهو ما سوف يكون سببا في حمله إياها بوعي من أجل دخول مرحلة الحضارة³.

- الرأسمال الاجتماعي للأمة هو باستمرار الإنسان والتراب والوقت والفكرة المركبة، في هذه العوامل ينحصر رأسمال الأمة الاجتماعي الذي يمدّها في خطواتها الأولى في التاريخ .

1 - لتفاصيل أكثر حول هذه الأفكار أنظر : - مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، بيروت: دار الشروق، 1978، ص.55.
- مالك بن نبي، فكرة كومونولث إسلامي، ترجمة الطيب شريف، دمشق: دار الفكر، 1990، ص.76.
2 - يمكن الرجوع إلى : محمد أبو رمان ، المرجع السابق، ص.50.
3 - هدى بن زقوطة، "الدور الحضاري للمجتمعات الأسيوية المعاصرة عند مالك بن نبي"، رسالة ماجستير، قسنطينة: جامعة محمد منتوري ، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية . 2010-2009 ، ص. 10 .

- الدين ظاهرة كونية تحكم فكر الإنسان وحضارته كما تحكم الجاذبية المادة وتتحكم في تطورها، ولذلك فإن أي تهميش له في الحياة يلحق أضرارا عميقة بالحضارة¹.

- والبناء الحضاري ناتج تفاعل تكاملي لعلم الأفكار وعالم الأشخاص وعالم العلاقات الاجتماعية .

- إن أزمة العالم الإسلامي منذ زون طويل لم تكن أزمة في الوسائل والإمكانات، وإنما في الأفكار الأصيلة، وأدواتنا القتالة تكمن في عالم أفكارنا .

- الحضارة هي التي تلد منتجاتنا، ولا يمكن بناء حضارة بشراء منتجات حضارية أخرى، لأن هناك روحا حضارية ذاتية لا تأتي مع هذه المشتريات، بل تأتي معها روح حضارية أخرى لا تنسجم مع روح الحضارة التي نتوق إلى بنائها . كما أنها - أي الحضارة- حركة بناء تراكمي مستمر متكامل وليست عملا تكديسيا ظرفيا مجزئا .

- إن أي تفكير في مشكلة الإنسان هو في الأساس تفكير في مشكلة الحضارة، فالحضارة هي القطب الذي تتجه نحوه المسيرة البشرية عبر التاريخ، وأي تفكير في مشكلة الحضارة هو في الأساس تفكير في مشكلة الثقافة، فالثقافة هي روح الحضارة، وأي تفكير في مشكلة الثقافة هو في الأساس تفكير في مشكلة التربية، فالتربية هي المصنع الاجتماعي للتربية، وأي تفكير في مشكلة التربية هو في الأساس تفكير في مشكلة المنهج، فالمنهج هو الذي يتيح القدرة على حسن الفهم، وفعالية تعبئة الطاقات، وكفاءة الأداء².

- إن الحياة يحكمها منطق التغيير المستمر، والإنسان إما أن يغير نفسه ووضعه، وإما أن يخضع للتغيير من غيره، وليس أمامه خيار غير ذلك، ولذلك فالشعار دائما هو " غير نفسك تغير التاريخ "، فالتغيير الذي لا ينفذ إلى تغيير الأفكار والنفوس والسلوك، لا قيمة له في موازين التغيير وسننه .

- الحضارة لا تصنع بالاندفاع في دروب سبق السير فيها، بل بفتح دروب جديدة، تعطي للأمة وزنا في العالم والتاريخ، وحركة البناء الحضاري لا يمكنها أن تنجح إلا إذا كان قوامها جميعا في حركة تكاملية، وهذه الحركة في اتجاه صاعد، ومن ثوابت التاريخ أن نهضة أي مجتمع لا تتم إلا من خلال نفس الظروف التي تم فيها ميلاده، أي وفق

1 - الطيب برغوث، محورية البعد الثقافي في إستراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي، ط1، دار الشاطبية للنشر والتوزيع، الجزائر، 2012، ص. 37 .

2 - المرجع نفسه ، ص. 39 .

نفس القوانين الكلية التي تحكمت في ميلاده الأول، ويقاس نجاح أو فشل أي حركة تغييرية بقدر ما تحافظ على محتواها الفكري والروحي والثقافي والحضاري أو تضعه في الطريق .

- إن الطريق الغير منهجي هو أطول الطرق في عملية البناء الحضاري، لأنه طريق غير مؤسس على رؤية وخطة منضبطة، إنما على تداعيات وردود أفعال ذاتية ومزاجية وظرفية. إن جهودنا التجديدية فيها حسن النية وليس فيها رائحة المنهج، والتجديد كما يقتضي صدق النية يستلزم إرادة صادقة، وفعالية وكفاءة في الانجاز كذلك .

- إن سنة المداولة الحضارية هبة من الله تعطي الأمل للمستضعفين، لكن التاريخ لا يصنع بانتظار الساعات الخطيرة، والمعجزات الكبيرة، بل يبدأ من مرحلة الواجبات المتواضعة الخاصة بكل يوم، وكل ساعة، وكل دقيقة .

المطلب الرابع : العمارة والاستخلاف كخلفية تأسيسية للتنمية في المنظور الإسلامي :

لم يرد مصطلح التنمية في القرآن الكريم ولم يرد ذكره في السنة، لكن - كما يرى الكثير من الباحثين - جاء الإسلام بلفظ "عمارة الأرض" كمفهوم ذو دلالة أوسع من المفهوم الوضعي للتنمية التي تغفل الحاجات الروحية، قال تعالى : ((..هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها..))¹ . فالآية تؤكد على وجوب عمارة الأرض . واستعمركم فيها يعني أمركم بعمارها بما تحتاجون إليه . كما قال الجصاص أن ذلك فيه الدلالة على وجوب عمارة الأرض للزراعة والغرس والأبنية² . والطلب المطلق من الله تعالى يكون على الوجوب، فاستعمركم فيها أي جعلكم عمارها وسكانها، وقال الضحاك : أمركم بعمارة ما تحتاجون إليه فيها من بناء مساكن وغرس أشجار . وقيل المعنى : ألهمكم عمارتها من الحرث والغرس وحفر الأنهار . فقله تعالى استعمركم فيها، خلقكم لعمارها، ويقول الزمخشري في الكشف هو أنشأكم من الأرض : لم ينشئكم منها إلا هو ولم يستعمركم فيها غيره، وإنشأؤهم منها خلق آدم من التراب، واستعمركم فيها أمركم بالعمارة، والعمارة متنوعة إلى واجب وندب ومباح ومكروه . وكان ملوك فارس قد أكثروا من حفر الأنهار وغرس الأشجار وعمروا الأعمار الطوال مع ما كان فيهم من عسف الرعايا فسأل نبي من أنبياء زمانهم ربه عن سبب تدميرهم فأوحى إليه إنهم عمروا بلادهم فعاش فيها عبادي³ .

1- سورة هود، الآية 61.

2- أبي بكر أحمد بن علي الجصاص، أحكام القرآن، ج4، بيروت : دار الكتاب العربي ، (د،ت،ط)، ص.378.

3- الكشف في التفسير للإمام الزمخشري ج2/ص384 منشور بموقع : <http://www.al-mostafa.com> (12 - 07 - 2013) .

ويقوم مفهوم عمارة الأرض في الإسلام على شرط الخلافة في الأرض . قال تعالى : (وقال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة)¹ وتبعية الاستخلاف تعني تسخير الموارد الطبيعية (الأرض) للإنسان ليعمل على إنتاج السلع والخدمات لخدمة الخلق المستخلفين . وتمكين الإنسان من هذه السلع والخدمات، تمكين استعمال أو ملكية انتفاع، قال تعالى (ولقد مكناكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معاش قليلاً ما تشكرون)²، وعمارة الأرض لا تقوم إلا بالعمل لأن العمل هو شرط الملكية . وكل عمل ابن آدم محاسب عليه . قال تعالى (ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون)³ .

ويتبع الاستخلاف أيضاً إتباع الضوابط التي وضعتها الشريعة لتنظيم شؤون العمارة والتي يمكن حصرها في الآتي :-

1- الإيمان بأن الله هو المالك الحقيقي لهذه الأرض وهو المتصرف فيها كيفما شاء والإنسان مستخلف عليها . فعليه استخدامها وتنميتها بالقدر الذي يمكنه من عمارة الأرض التي استخلفه الله فيها وأمره بعمارها قال تعالى: (وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلِغَكُمْ فِيهَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ...)⁴، جاء في تفسير ابن كثير: (أي جعلكم تعمرونها جيلاً بعد جيل وقرناً بعد قرن وخلفاً بعد سلف)⁵ . كقوله تعالى: (وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلُقُونَ)⁶ وكقوله تعالى: (وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ ..)⁷ . وقوله عز وجل: (عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ)⁸ .

2- الإيمان بأن الله سخر للإنسان ما في الكون لخدمة الإنسان ولمزاولة النشاط الاقتصادي قال تعالى: (اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْأَنْهَارَ* وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبِينَ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ* وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعَدَّوْا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ)⁹ . جاء في تفسير القرطبي: (الله الذي خلق السموات والأرض أي أبدعها واختراعها وأنزل من السماء، أي من السحاب، ماء فخرج به من الثمرات أي من الشجر ثمرات رزقاً لكم وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره وسخر لكم الأنهار يعني البحار العذبة لتشربوا منها وتسقوا

1 سورة البقرة الآية 30.

2 سورة الأعراف الآية 10.

3 سورة الجاثية الآية 12.

4- سورة الأنعام - الآية 165.

5 - محمد علي الصابوني، مختصر تفسير ابن كثير، ج1، بيروت : دار الجيل (د، ت، ط)، ص ص. 783-782.

6- سورة الزخرف : الآية 60.

7 - سورة النمل : الآية 62.

8- سورة الأعراف : الآية 129.

9 - سورة إبراهيم : الآيات 32 - 33 - 34.

وتزرعوا والبحار المالحة لاختلاف المنافع من الجهات . وسخر لكم الشمس والقمر دائبين أي في إصلاح ما يصلحانه من النبات وغيره . والدعوب مرور الشيء في العمل على عادة جارية وقيل دائبين في السير امتثالاً لأمر الله والمعنى يجريان إلى يوم القيامة لا يفتران . روى ابن عباس : وسخر لكم الليل والنهار أي لتسكنوا في الليل ولتبتغوا من فضله في النهار كما قال : ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله . وقوله تعالى وآتاكم من كل ما سألتموه أي أعطاكم من كل مسئول سألتموه . وإن تعدوا نعمة الله أي نعم الله لا تحصوها ولا تطيقوا عددها ولا تقوموا بحصرها لكثرتها . وهذه النعم من الله فلم تبدلون نعمة الله بالكفر وهلا استعنتم بها على الطاعة إن الإنسان لظلوم كفار ¹ .

3- أن يؤدي الخلق حقوق المال للمجتمع في صورة الصدقات المفروضة، وعلى رأسها الزكاة والصدقات التطوعية والكفارات وغيرها من النفقات، تحقيقاً لعدالة التصرف في المال وإقامة للتكافل الاجتماعي .

4- استغلال الموارد في المساعدة الإنسان على عبادة الله تعالى . فعمارة الأرض لا تركز على الحاجات المادية فقط . وإنما هنالك الحاجات الروحية التي هي أصل الحياة قال تعالى : (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون * ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون) ² . ولقد جاء في تفسير القرطبي : ليعبدون ليدلوا ويخضعوا ويعبدوا . ما أريد منهم من رزق من صلة أي رزقا بل أنا الرزاق والمعطي . وقال ابن عباس وأبو الجوزاء أي ما أريد أن يرزقوا أنفسهم ولا أن يطعموها . وقيل المعنى ما أريد أن يرزقوا عبادي ولا أن يطعموهم إن الله هو الرزاق ³ . فعمارة الأرض توازن بين متطلبات الروح وحاجات الجسد لضمان حياة فاضلة مقبولة عند الله تسهل الطريق إلى الجنة .

5- تنمية المال عن طريق السعي والضرب في الأرض وابتغاء من فضل الله قال تعالى : (إذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله) ⁴ . جاء في تفسير القرطبي : فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض هذا أمر بإباحة، كقوله تعالى (وإذا حللتم فاصطادوا) يقول إذا فرغتم من الصلاة فانتشروا في الأرض للتجارة والتصرف في حوائجكم وابتغوا من فضل الله، أي من رزقه ⁵ .

1 - أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصر : دار الكتب المصرية، (د.ت.ط)، ص. 366 - 367 .

2 - سورة الذاريات الآية 56-57.

3- المرجع نفسه، ص.56.

4- سورة الجمعة الآية 10.

5- تفسير القرطبي ، المرجع نفسه، ص.108.

إن صياغة مفهوم للتنمية ضمن فكرة المنظومة الإسلامية إنما يجعل منها عملية حضارية شاملة وكاملة، ومن الضروري في هذا المقام أن ننظر إلى التنمية باعتبارها رؤية للعالم تنبثق عنها رؤية للإنسان والكون والحياة، ضمن عناصر تأسيس عقدي، يستند إلى رؤية توحيدية للعالم، مركزة على عقيدة التوحيد بكل تجلياتها وتضميناتها وفعاليتها، ذلك أن فلسفة التنمية من منظور إسلامي تنطلق من مسلمة أساسية وهي أن الإنسان مستخلف في الأرض، وهذه الخلافة - أو الاستخلاف - مقرونة بعبودية الله، وانطلاقاً من أن الإسلام يعمل على إحالة سعي الإنسان كله في الدنيا إلى عبادة، فإن السعي التنموي يُعد صورة مخصوصة من صور العبادة، كما تؤكد فلسفة التنمية في الإسلام على أن التنمية الحقيقية تحدث نتيجة التفاعل الإيجابي بين البعد الإيماني التعبدي وبين الأبعاد المختلفة للتنمية، وأن الفصل بينهما يؤدي إلى نتائج سلبية .

والتنمية ضمن هذا التصور مفهوم حضاري شامل لكل العناصر الحضارية وفعاليتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ويشمل "عمران" العوالم المختلفة في عالم الأشخاص والأفكار، وعالم الأشياء والنظم، وعالم الأحداث على تفاعل بينها ضمن علاقات التأثير والتأثر .

وعليه نخلص إلى أهم خصائص ومميزات التنمية من المنظور الإسلامي والمتمثلة في :

- 1 . أن الإنسان مخلوق مكرم، خلقه الله في أحسن تقويم، وميزه بالعقل والعلم والإرادة، وجعله خليفة في الأرض، وسخرها له، وحمله مسؤولية عظيمة وهي عبادته .
- 2 . أن التنمية في الإسلام وسيلة وليست غاية، فهي وسيلة الإنسان إلى تحقيق علة خلقه، وهي العبودية، لذا فإن جميع وسائل التنمية وأهدافها لا بد أن تكون مسخرة لخدمة تلك العلة .
- 3 . إن الإسلام يعمل على أن تكون التنمية ذات طبيعة شاملة تتضمن الأبعاد الخلقية والمادية والروحية للفرد والمجتمع، بما يؤدي إلى أقصى رفاهية ونفع للبشرية في الدنيا والآخرة في إطار الشريعة الإسلامية .
- 4 . محور ومركز العملية التنموية في الإسلام هو الإنسان .
- 5 . أن التنمية في الإسلام يجب أن تتم بوسائل وأساليب بعيدة عن استغلال وظلم الإنسان، كما يجب أن يستفيد منها جميع أفراد وفئات المجتمع .

6 . أن التنمية في الإسلام لا بد أن تهدف إلى جلب المصالح للناس ودرء المفسد والضرر عنهم، وكفالة ضرورياتهم وتوفير حاجاتهم وتحسينها .

المبحث الثالث : الثابت والمتغير في نظريات التنمية .

من خلال عرضنا السابق تبين أن نظريات التنمية نشأت في سياقات تاريخية مختلفة، ساهمت بطريقة أو بأخرى في تفسير التخلف وتوجيه مسار التنمية، إلا أن هناك أسبابا عديدة جعلت هذه النظريات تحقق في تفسير الواقع التنموي وتوجيه مساره، وترجع معظم هذه الأسباب إلى طبيعة المرحلة التي نشأت فيها، والفترة الزمنية، والظروف المحيطة بكل من الدول المتقدمة والنامية فضلا عن سيطرة التوجهات الإيديولوجية والمصالح الدولية. لقد عكست نظريات التنمية ولفترة طويلة الخلاف بين التوجهات الرأسمالية والاشتراكية في تفسير التنمية، ولا شك أن عرض التراث يكون مفيدا لتقييم الوضع الراهن على مستوى التنظير للتنمية⁽¹⁾ .

ومع أن النظريتين مختلفتان في كثير من الجوانب فإنهما متفقتان في جوانب هامة أهمها :

- أ. كلاهما تنظير لوقائع تجرية أوروبية.
 - ب. كلاهما يفترض وجود مجتمع تقليدي سابق للتنمية تخدمه التنمية وتقوم بعد تحطيمه على أنقاضه.
 - ج. كلاهما يفترض أن يصحب التنمية امتثال المجتمع لقيم ومفاهيم علمانية تجز الناس جرا من العقائد الغيبية ومفاهيمها إلى العالم المشاهد.
 - د. كالتاهما تربطان التنمية بقيادة طبقة اجتماعية معينة فالرأسمالية تربطها بالطبقة الوسطى. والشيعوية تربطها بطبقة العمال .
 - هـ. أن الاقتصاد كعلم متأثر كثيرا بعوامل سياسية لذلك نرى أن كثيرا من علماء الاقتصاد الغربيين يعتبرون التجربة الرأسمالية مقياسا عالميا ويتوقعون أن تسير البلدان المتخلفة المتطلعة إلى التنمية في نفس الطريق، ولا يبدو هذا الافتراض صحيحا من الناحية الواقعية .
- كذلك يعتقد الماركسيون بعالمية نظرياتهم وانطباقها على كل المجتمعات بحيث:-
- يعطون الظروف التاريخية الأوروبية التي أحاطت بمولد النظرية الماركسية وزنا عالميا فما حدث في أوروبا في الماضي يمثل مستقبل ما سيحدث في غيرها.

(1) - مريم أحمد مصطفى، دراسات في التغيير والتنمية في الدول النامية، مصر: دار المعرفة الجامعية، 2011، ص.93.

• ويعتبرون أن التطور الاقتصادي الصناعي في المجتمع سوف يؤدي حتما لتغيرات في الأفكار والقيم. فالاقتصاد هو الأساس والأفكار والقيم هي البناء الفوقي تابع للأساس دائر معه حيث يدور.

وسيحاول الباحث فيما يلي وضع تقييم عام لمختلف الأطر النظرية في مجال التنمية سواء بتصوراتها الغربية أو الإسلامية، من خلال عرض أوجه التلاقي والتنافر بينها، ثم تحليل بنية التنمية للوقوف على الثوابت والمتغيرات في نظرية التنمية، ونختم المبحث ببيان الاستنتاجات وصياغة مقترحات تعتبر بمثابة موجهات أو محددات نظرية بديلة لمسألة التنمية، وهذا وفق المطالب التالية :

المطلب الأول : أوجه التلاقي والتنافر بين الفكر الإسلامي والتصور الغربي للتنمية .

المطلب الثاني : تحليل البنية المعرفية للتنمية .

المطلب الثالث : محددات ومسالك نظرية لتوجيه مسار التنمية .

المطلب الأول : أوجه التلاقي والتنافر بين الفكر الإسلامي والتصور الغربي للتنمية .

لا شك أن الناظر فيما عرض من تصورات للقضية التنموية يلحظ بجلاء اختلافا بينا بين التصورين الإسلامي والغربي للتنمية، يبدأ هذا الاختلاف في المبنى والدلالة والمعنى (أي اختلاف لغوي ولفظي)، الناتج عن الاختلاف في النسق المعرفي، ويمتد إلى الاختلاف في المقصد والغاية، وينتهي إلى الاختلاف في المضمون والجوهر (أي الجانب الإجرائي والتطبيقي)، ذلك أن "التنمية" تعد من المفاهيم القليلة التي تجمع بين البعد النظري والجانب التطبيقي، وفيما يلي بيان ذلك:

أولا : الاختلاف في المفهوم : التنمية لغة تعني الزيادة والانتشار، جاء في لسان العرب لابن منظور (مادة تنمية): "التنمية من قولك نميت الحديث، أممته تنمية بأن تبلغ هذا عن هذا على وجه الإفساد والنميمة وهي صفة مذمومة، أما قولك نميت الحديث أممته تنمية (دون تشديد النون والميم) أي رفعته وأسندته على وجه الإصلاح، ويقال نميت الشيء على الشيء أي رفعته عليه، وكل شيء رفعته فقد نميته." (1)

يتضح الاختلاف بين مفهوم التنمية في اللغة العربية عنه في اللغة الإنجليزية، حيث يشق لفظ "التنمية" من نمى بمعنى الزيادة والانتشار، أما لفظ "النمو" من "نما" ينمو فإنه يعني الزيادة ومنه ينمو نموا، وإذا كان لفظ النمو أقرب إلى الاشتقاق العربي الصحيح، فإن إطلاق هذا اللفظ على المفهوم الأوروبي يشوه اللفظ العربي، فالنماء يعني أن الشيء يزيد حالا بعد حال من نفسه، لا بالإضافة إليه، وطبقا لهذه الدلالات لمفهوم التنمية فإنه لا يعد مطابقا للمفهوم الإنجليزي (development) الذي يعني التغيير الجذري للنظام القائم واستبداله بنظام آخر أكثر كفاءة وقدرة على تحقيق الأهداف وفق مخطط خارجي غالبا^(*). كما يلاحظ أن شبكة المفاهيم المحيطة بالمفهوم الإنجليزي تختلف عن نظيراتها المحيطة بالمفهوم العربي، فعلى سبيل المثال تعالج ظاهرة النمو في المفهوم العربي الإسلامي كظاهرة جزئية من عملية الاستخلاف التي تمثل إطار حركة المجتمع وتحده، وكذلك نجد مفهوم الزكاة الذي يعني لغة واصطلاحا الزيادة والنماء الممزوجة بالبركة أو بالأجر والجزاء الأخروي وإن لم يتجلى مع هذا "الحياة الطيبة" في الدنيا، وهو يقارن بعكس الربا الممقوت (2).

(1) - ابن منظور : لسان العرب المحيط ، بيروت: دار لسان العرب، (د.ت.ط)، ص.883.

وانظر كذلك: أبي بكر الرازي: مختار الصحاح، بيروت: مكتبة لبنان، 1986، ص.283.

(*) - يرى بعض المعنيين باللغة أن كلمة نمو تستعمل في اللغة العربية للدلالة على عملية تتم من الداخل، وكلمة الانماء بمساعدة خارجية، أما التنمية فتشمل الجانبين معا، ولكن في اللغة اللاتينية يوجد فقط كلمة : Development .

(2) - نصر محمد عارف ، "التنمية : إعادة الاعتبار للإنسان"، المرجع السابق.

بينما يركز مفهوم (development) على البعد الدنيوي من خلال قياس النمو في المجتمعات بمؤشرات اقتصادية مادية في مجملها، حيث تقوم المجتمعات بالإنتاج الكمي بصرف النظر عن أية غاية إنسانية، وتهتم بالنجاح التقني ولو كان مدمرا للبيئة .

يقول الأستاذ محمد نصر عارف: " إن من يدرك حقيقة مفهوم التنمية في لغتنا العربية سيجد من الصعب عليه تقبل وصف التنمية بالمستقلة - أو المستديمة أو الشاملة... - لأنه سيجد في ذلك خللا منطقيًا، بل وانعدامًا في المعنى والدلالة أحدثته زيادة في المبنى لا تضيف شيئًا كأن تقول الإنسان الناطق أو الشمس المضيئة أو الثلج البارد، فكل تلك الأوصاف هي جوهر المعنى الموصوف وبدونها لا يكون، فالتنمية في عقل اللغة العربية وثقافتها هي عملية توالد ذاتي، وحركة جوانية تتبع من الذات، وبصورة مستقلة دائما ولا تكون كذلك إذا كانت تتم بمؤثر خارجي، وكما يقول أبو هلال العسكري: فالنماء يعني أن الشيء يزيد حالا بعد حال من نفسه لا بإضافة شيء إليه . فالنبات ينمو ويزيد، ولا يقال لمن أعطي عطية أو أصاب ميراثا انه قد نما ماله، وإنما يقال نما ماله إذا زاد في نفسه، والنماء في الماشية حقيقة لأنها تزيد بتوالدها قليلا قليلا.¹، فالتنمية عملية مستقلة في جوهر ماهيتها، وأصل وجودها، وإذا لم تكن كذلك لا يصلح لغة أن نسميها تنمية، بل قد نجد مفهومًا آخرًا نطلقه عليها .

ثانيا : الاختلاف في النسق المعرفي : تختلف نظريات التنمية الغربية عن المنظور الإسلامي في رؤيته للعالم التي تتضمن الموقف من الإله والإنسان والكون والحياة، ومن ثم يتأسس الاختلاف في النموذج المعرفي^(*) الكامن خلف كلا النسقين، إذ يقدم الإطار المعرفي الغربي تصورا فلسفيا عاما للوجود، ومرجعية للحياة، الأمر الذي انعكس بدوره على العلوم الإنسانية والاجتماعية والسياسية من الناحية المنهجية التحليلية والتفسيرية، وتمثل ذلك في مبدئين أساسيين²:
المادية الواقعية : التي تعتمد الأسلوب الحسي التجريبي كأساس لاكتساب المعرفة السياسية الطابع العلمي، واعتماد أدوات القياس الكمي على أساس أنها الأدوات الموصلة للرؤية العلمية للظواهر السياسية، ومن ثم فإن كل ما يأبى الخضوع لذلك يعتبر غير علمي، وهكذا يتم نفي تأثير الدين على المعرفة السياسية، ونفي أي رابط بين المنهجية العلمية لدراسة الظواهر الاجتماعية والسياسية والحقيقة الدينية المنزلة .

1 - نصر محمد عارف، المرجع السابق، ص.2 - 3.

(*) - على الرغم من صعوبة تحديد هذا المفهوم وتنوع استخداماته إلا أنه أسهم بدور كبير في تفسير كيف يتطور العلم من خلال ثورات متتالية وليس على خط تصاعدي وطبقا لتوماس كون فإنه يمكن تعريف النموذج المعرفي أنه "مجموعة متألّفة ومتناسقة من المعتقدات والقيم والنظريات والقوانين والأدوات والتقنيات والتطبيقات يشترك فيها مجتمع علمي معين، وتمثل تقليدا بحثيا أو طريقة في التفكير والممارسة، ومرشدا ودليلا يقود الباحثين في حقل معرفي معين". انظر : حمدي عبد الرحمان(مترجما)، المرجع السابق، ص.277.

2 - حامد عبد الماجد قويسى ، المرجع السابق ، ص. 15.

العقلانية والرشادة : تعني الإيمان بمقدرة العقل المطلقة على فهم الظواهر الاجتماعية والسياسية وتوظيفها لتحقيق أقصى استفادة ممكنة، وهذه الاستفادة هي معيار الرشادة، وفي نفس الوقت الذي تفترض فيه هذه المرجعية أن الدين لا يمكن أن يقود أو يوجه الإطار المعرفي العلمي في دراسة تلك الظواهر ترى أن هذا الدور تقوم به التجربة الحسية والملاحظات الواقعية الفعلية .

إذن فمصدر تشكيل النظرية متباين، فبالنسبة إلى الفكر الإسلامي فهو في جوهره إلهي، بينما في التصور الغربي فهو وضعي في فلسفته وتركيبه، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن المصدر في الفكر الإسلامي أحادي تمثل في الرسالة الإلهية التي تمتاز بالتناغم والاكتمال في بنائها العضوي، وقد ختمت في حياة صاحبها عليه الصلاة والسلام لقوله تعالى: "اليوم أكملت لكم دينكم..." الآية، أما في المنهج الغربي فهو بحكم بنائه التراكمي تعددت مصادره، ومازالت محتوياته تتطور وتتفتح في عملية إنضاج مستمرة .

ومن الناحية المنهجية فإن فلسفة التنمية في الفكر الإسلامي قائمة على إيراد المبادئ العامة المطلوبة مع ترك الوسائل المناسبة تقيماً حسب متطلبات كل عصر لتفعيلها، أما في التصور الغربي فإن تعدد مصادره الفكرية وتنوع حالاته التطبيقية فرضاً بالضرورة تبايناً في المحتوى والممارسة على حد سواء، أو بعبارة أخرى فإن وحدة المعيار هي الجوهر في الفكر الإسلامي، والاجتهاد يبني في غالبه على صعيد الممارسة استناداً إلى وحدة نبعه، أما في التصور الغربي فالمعيار والممارسة كلاهما يحددان نسبياً بحسب الزمان والمكان¹.

ثالثاً : مصادر المعرفة ونظرية الوجود :

وتكمن أهمية هذه النقطة في أن الأسس التي ينطلق منها كلا الطرفين هي المحددة للمعنى الذي ينطلق منه في التحليل، فنظرية الوجود في الفكر الإسلامي تعتمد في جوهرها على رؤية للعالم ضمن مبدأ العبودية وما يتبعها من مفاهيم وممارسات، فالإسلام ينظر إلى الكون على أنه مخلوق إلهي يتم تقديره وتدبيره من قبله وهو عليم فعال لما يريد، والإنسان هو سيد المخلوقات استخلفه الله (سبحانه وتعالى) لهذا الكون وهو معني بتعمير الأرض والاستفادة من خيراتها المتعددة، وتتضمن فكرة العبودية كون الإنسان عبد مطلق لله أي انه متحرر من الخضوع لأي أمر أو منهج غير أوامره ومنهاجه الذي شرعه الله (سبحانه وتعالى) له . وتتضمنت الشريعة الإسلامية مختلف الأحكام والنظم التي

1 - باسل البستاني ، جدلية نهج التنمية البشرية المستدامة : منابع التكوين وموانع التمكين ، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، جويلية 2009،ص.107.

تنظم علاقة الإنسان مع أخيه الإنسان أو مع الطبيعة إضافة لعلاقته مع الله (سبحانه وتعالى)، ضمن مبدئي الثواب والحساب في الحياة الدنيا وفي الآخرة¹.

وبموجب مبدأ الاستخلاف يتطلب من الإنسان القيام بتنمية هذه الثروات المتاحة لغرض الاستفادة المثلى منها طبقاً للضوابط المحددة في الشريعة وضمن مبدأ التوازن والحفاظ على الدورات الحياتية للمخلوقات لتجديدها. لذلك فإن الشريعة الإسلامية ضمن مبادئها وأحكامها تنظر لعملية التنمية نظرة تكاملية مستدامة شاملة ومتوازنة لجميع الأنشطة والعوامل المشتركة في العملية التنموية حسب أوزانها النسبية، دون أن تحدث ضرر في أي جانب منها، ويشمل مفهوم التوازن أبعاداً متعددة منها حصة الأجيال المتعاقبة. وهذه الغاية وردت عند تعريف مفهوم التنمية المستدامة.

أما الرؤية الغربية فإنها بسبب أفكارها المادية تتجاهل مسألة الخلق أو تقف منه موقف الحياد، وتعتمد بدلاً عن ذلك على (مفهوم أن الإنسان موجود لذاته)، واعتمدت لتنظيم علاقاته البنينة ومع الطبيعة على قوانين وضعية تعتمد مبدأ البقاء للأصلح، وبموجبها تسود حالة الصراع المصلحي في تنظيم علاقاته الإنسانية سواء بين الأفراد داخل المجتمع أو بين المجتمعات العالمية، وفي علاقاته مع الموجودات في الطبيعة، وفق مصالحه الذاتية، واعتبرت هذا الأسلوب التنافسي العلة الأساسية الذي بموجبه يتم تحقيق مستويات عالية من التقدم والتطور في حضارته المعاصرة في مختلف الجوانب خصوصاً الاقتصادية.

لذلك نلاحظ البعد المادي في مفاهيمه الحياتية، فنموذج المعرفة لديه تعتمد قيم الصراع والتنافس المادي ذات الأبعاد المحدودة ضمن حياته ووجوده، والتوازن الحاصل في العملية التنموية والنموذج الأخلاقي المعتمد كمظهر لحضارته تتسق مع مفاهيمه المادية التي تهدف لتحقيق المصالح التي يرتئها.

رابعاً : العالمية والخصوصية :

إن المقارنة بين الفكرين لا تمثل مقارنة بين منظور خاص بالمسلمين وفكر إنساني عالمي، وإنما هي مقارنة بين خصوصيتين تتنازعان صفة العالمية، تمثل الأولى الفكر الإسلامي المعبر عن رسالة عالمية في الوجهة والاتجاه، وتمثل

1 - فلاح حسن شفيق ، "خصائص الفكر الإسلامي والغربي في موضوع التنمية الاقتصادية"، نشر بتاريخ : 04-03-2008 عبر الموقع : <http://www.alnoor.se/article.asp?id=19429> (02-05-2013).

الثانية رؤى ومصالح الفكر الغربي الذي يحاول فرض عالميته بوسائل عديدة. إن النموذج الإسلامي مبني على معرفة ممتدة إلى الوحي الإلهي المتجاوز لحدود الزمان والمكان، أما النموذج الغربي فانه مبني على معطيات ونتائج متراكمة للعقول البشرية سابقة ومعاصرة، وهي بذلك محدودة بإمكانيات الإنسان العقلية ومحدودة بالزمان والمكان الخاصين بهما¹.

فالفكر الإسلامي ذي الطبيعة العالمية طبقا للمصادر المعرفية له، وحسب قواعده الفكرية المستندة على الوحي الإلهي وضع في إطار الخصوصية، وأصبحت غاياته في الوقت الحالي تسعى للإبقاء على هذه الخصوصية وحفظها من الزوال أو الذوبان أمام التحديات التي أفرزتها الحضارة الغربية المعاصرة وتطبيقها لمشروعها العولمي الذي يسعى لاحتوائه أو تحجيمه وتذويب خصوصياته وإلغاء دوره العالمي. أما الفكر الغربي المعبر عن تجربة بشرية منقطعة الصلة بالوحي والمحددة ضمن إمكانيات العقل البشري وضمن البيئة والتجربة المعاصرة له وضمن ظروفه التاريخية، يسعى لاحتكار صفة العالمية وإضفاء الشرعية لمشروعه في ممارسة هذا الدور، وأكثر من ذلك قام بدور النقد والمحكمة لتجارب وثقافات المجتمعات البشرية الأخرى ضمن منهجية تعتمد أسس وقواعد ومعايير حددها مسبقا ليتم بموجبها إجراء النقد والتقييم لها، وهو يسعى لجعل جميع الحضارات البشرية تدور في فلكه، مستفيدا من النجاحات الكبيرة التي حققها في مجالات الحياة المتعددة. وبذلك فانه يهدف إلى تحويل فكره الخصوصي إلى فكر عالمي، وتخصيص الفكر الإسلامي ذي الصفة العالمية.

خامسا : التطور التاريخي :

تعتمد الفلسفة الغربية على فكرة تحرك التطور الاجتماعي وحركة التاريخ ضمن مسار تقدمي تطوري صاعد في اتجاه واحد. وإزاء ذلك تحتل المجتمعات الإنسانية مواقع متفاوتة ضمن هذا الخط، فالمجتمع المتقدم يحتل موقع الصدارة وتبعه المجتمعات الأقل تطورا، فعلى هذا الأساس يكون المجتمع الغربي في القمة وتمثل الحضارة الغربية المعاصر موقع القائد، ويجب على المجتمعات والحضارات الأخرى إتباعها والسير على نفس الأسس والمسارات التي اعتمدها. إن هذه الأفكار تحولت إلى ظاهرة معتمدة ومنتشرة في الحضارة الغربية واعتمدها المستشرقين وعلماء الأنثروبولوجيا وشملت نماذج التنمية.

1 - فلاح حسن شفيع، المرجع السابق، <http://www.alnoor.se/article.asp?id=19429>

فالاستشراق اعتمد قاعدة أساسية تقول بان اتجاه حركة التاريخ بدأت من الشرق واتجهت نحو الغرب وهي بذلك تمثل نهاية التاريخ، وتجلت هذه الأفكار عند كثير من المفكرين الغربيين أشهرهم (فرانسيس فوكوياما) في كتابه الشهير (نهاية التاريخ والرجل الأخير) . كما وأن علم الأنثروبولوجيا استبطن هذه الأفكار ضمن تحليلاته، وبموجبها قام بتقسيم شعوب العالم إلى (بربرية ومتقدمة، زراعية وصناعية، خرافية وعقلانية .. الخ) . اظهر بموجبها نظرية المراحل التاريخية، التي تبناها مفكرين ماديين آخرين، مثل ماركس وروستو .

واستنادا لهذه الأفكار اعتبر النموذج الغربي للتنمية النموذج المعياري، يجب على المجتمعات الأخرى الأقل تطورا الاقتداء به إن هي أرادت تحقيق مستويات التقدم في مجتمعاتها، وعليها اعتماد فكرة المراحل لتحقيق هذه الغاية، وعليها الاقتداء بالنموذج والنسق الحضاري الغربي عند تنفيذ عملية التنمية لديها، وعليها التخلي عن المفاهيم والقيم الحضارية الموجودة لديها وإعادة تشكيل مجتمعاتها كأنها تخلق من جديد¹ .

أما المنظور الإسلامي لحركة التاريخ فانه يعتمد أسس ومبادئ تعتمد السنن التاريخية ولهذه السنن أشكال متعددة (أشارت إليها الآيات القرآنية)، وهي مقابل التحليل المادي الديالكتيكي، واعتمد الفكر الإسلامي على مبدئي التكامل والتفاضل الإنساني نحو الرقي وذلك ضمن الشروط والظروف الموضوعية له من الناحية المادية والمعنوية ضمن رؤيا وتحليل عميق تعتمد المكان والزمان عند تحديد حركة التاريخ التي سميت بالحركة الجوهرية للوجود، وتستند تنفيذ العملية التنموية في المنظور الإسلامي على الإمكانيات الذاتية، المنسجمة مع المفاهيم العقائدية له، وضمن التطور الطبيعي لإمكانات المجتمع الذاتية وإنمائها، وليس النقل الحرفي لنموذج معين مستورد من الخارج غريب عن القيم الثقافية والعقائدية للمجتمع الإسلامي، لان مضمون الحضارة في اللغة العربية تنبع من الذات الإنسانية، لا يتم غرسها من خارجها . وتعني الثقافة في المفهوم الإسلامي بتنقية الفطرة الإنسانية وتشذيبها وتقوم اعوجاجها ثم دفعها لتولد المعاني والمعارف التي يحتاجها الإنسان طبقا لظروفه وحاجات مجتمعه .

سادسا : القائم بعملية التنمية :

تتفق الفلسفة الغربية المادية بمدرسيتها (التحديث والراديكالية) والفكر الإسلامي بوجود دور مهم للدولة في تنفيذ وتوجيه العملية التنموية في المجتمع (يختلف هذا الدور حسب المنطلقات والخلفيات الأيدولوجية لهما)، فالدولة التي

1 - - فلاح حسن شفيق ، المرجع السابق، <http://www.alnoor.se/article.asp?id=19429>

تديرها الطبقة البروليتارية يتوسع دور الدولة في جميع مفاصل الحياة لدرجة تحكمها في إدارة وتنفيذ العملية التنموية فيها بشكل كامل¹.

أما الدول التي تقودها الرأسمالية فإن دور الدولة يتمثل بدور الضامن والحامي لمصالح قوى السوق المتمثلة (بأصحاب الأموال، ونقابات العمال، ومصالح الضرائب)، إضافة لمهمتها في حماية ورعاية الموازنات المتعددة لقوى السوق ولمصالح أفراد المجتمع، وتمتد مهمة الحماية إلى خارج الحدود الوطنية لحماية مصالح قوى السوق الوطنية وفق مبدأ التصارع المصلحي، فالجهة التي تقود تنفيذ عملية التنمية الاقتصادية في النظام الرأسمالي هم رجال الأعمال بالتنسيق مع قوى السوق الأخرى، وذلك حسب الأدوار والوزن النسبي لكلا منهما.

كما وتتميز الحضارة الغربية الرأسمالية بإعطاء دور مهم للمجتمع في تحديد عمليات ومسارات التنمية، وذلك باعتماد صيغ ديمقراطية معينة، وضمن وجود مؤسسات اجتماعية مستقلة أطلق عليها مؤسسات المجتمع المدني، تمارس هذه المؤسسات دورا مهما في توجيه ومراقبة الخطط والسياسات في تحقيق أهدافها أو ضمن عملية الدفاع عن مصالح وأفكار المنتسبين إليها، ويلاحظ أن الأفكار والمفاهيم التي تعتمدها هذه المؤسسات منسجمة مع المفاهيم المادية لحضارتها.

أما المجتمع الإسلامي فإنه لم يوفق من الناحية الفكرية في تحديد النموذج الملائم لدور الدولة أو الجهة التي تقود تنفيذ عملية التنمية الاقتصادية تكون منسجمة مع حضارته وظروف مجتمعه، بسبب عدم قيادة الدولة من قبل جهات ممثلة للفكر الإسلامي (عدا ظروف محددة في التاريخ)، ولعدم تمكنه من إعادة صياغة الأفكار والأحكام الفقهية ضمن نظريات متكاملة تمثل نموذج محدد يملك القدرة على مواجهة تحديات عملية التنمية في الظرف الحالي. ومن الناحية العملية اعتمدت المجتمعات الإسلامية في تنفيذ عملية التنمية على تطبيق نماذج غربية (اشتراكية أو رأسمالية) جرى تطبيقها بشكل مشوش، لم يوفق في تحقيق النجاح المطلوب، ولم تستطع بناء نموذج يتناسب وقيمها ومفاهيمها الفكرية المستمدة جذورها من الشريعة الإسلامية.

وبخصوص علاقة الفرد والمجتمع فإن المجتمع الغربي الرأسمالي استند في ذلك على مبدأ أساسي هو تعزيز حرية الفرد ضمن مصالح المجتمع لتحقيق العملية التنموية المنشودة، فهي علاقة مادية تعتمد على تحقيق المصالح المشتركة ضمن نموذج أخلاقي خاص يتم بموجبها، ويعتمد هذا النموذج على الأوزان النسبية لقوى السوق، مكونة بذلك إطارا خاصا

1 - انظر: نصر محمد عارف، التنمية من منظور متجدد، مرجع سابق، ص.25.

بها . لقد تحقق هذا النموذج بعد صراع طويل توصل النظام في نهايته إلى هذا الإطار الذي يمثل النموذج الاقتصادي المطبق حالياً، ومن خصائص هذا النظام إيفاءه بالمتطلبات الإنسانية، وقدم بذلك تجربة إنسانية جديدة بالاحترام، قدمت بموجبها خدمات عظيمة في هذا المضمار ضمن الصرح الكبير من المؤسسات الاجتماعية لخدمة هذا الهدف. وفي المقابل تركز الحضارة المادية الاشتراكية بالدرجة الأولى على تحقيق مصالح المجتمع وتعزيز سلطاته وقدراته على حساب حرية وسلطات الفرد، لاعتقادها بان مصالح الفرد تتحقق ضمن تعزيز وتعظيم سلطات المجتمع، وذلك ضمن تحليل فلسفي عميق يعتمد التفسير المادي للتاريخ. لذلك فان الحضارة الغربية المادية تقف موقف النقيضين بخصوص تحديد العلاقة بين الفرد والمجتمع¹ .

أما الفكر الإسلامي فيمكن أن نلخص نظريته بخصوص علاقة الفرد والمجتمع بأنها تتم وفق (موازنة)، وتتم عملية الموازنة من خلال تحديد حقوق ومصالح كل طرف بشكل متوازن طبقاً للأحكام الواردة في الشريعة الإسلامية، وتستند أحكام الشريعة على فكرة الوسطية (التي تعني إعطاء كل عامل وزنه الحقيقي وفق موازين عدل)، ولا يقصد بالوسطية إيجاد حالة توافقية بشكل انتهازي كحل لمشكلة معينة .

سابعاً : التوازن في العملية التنموية :

لقد نجحت الحضارة الغربية الرأسمالية في تحقيق التوازن داخل الأنشطة الحياتية للمجتمع وتشمل عملية التوازن تلك المتحققة بين قوى السوق داخل المجتمع، والتوازن المتحقق بين الأنشطة الاقتصادية في مراحلها المتعددة .

فعملية التوازن المتحققة في توزيع الدخل بين الأفراد داخل المجتمع الغربي تمثل انعكاساً لعملية التوازن التي استطاع النظام الرأسمالي تحقيقها لضمان بقاءه ولضمان مصالح قوى السوق داخل مجتمعه، مع ضمان مصالح الأفراد الذين هم خارج النشاط الاقتصادي وهم (كبار السن والفقراء والعاطلين عن العمل لأسباب عديدة حيث ضمنت لهم قوانين الضمان الاجتماعي حقوق للعيش الكريم بواسطة مؤسسات اجتماعية ضخمة)، إن عملية التوازن تلك لم تتحقق إلا بعد أن مر النظام الرأسمالي بمراحل متعددة من الصراع الطبقي بين قوى السوق، استطاع في النهاية التوصل إلى الحالة التوافقية للتوازن تضمن مصالح الجميع ضمن مصلحة المجتمع، وتمثل دور الدولة القيام بمهمة الراعي والحامي لهذه الصيغة التوافقية، وبموجب هذا الاتفاق تم إعداد وصياغة (المفاهيم والأسس الفكرية للحضارة المعاصرة)، فهذه

1 -- فلاح حسن شفيق ، المرجع السابق، <http://www.alnoor.se/article.asp?id=19429>

المفاهيم والأسس الفكرية جرى صياغتها بصورة لاحقة أو مترافقة مع هذا الصراع، فهي بذلك منسجمة معه وتمثل انعكاسا حقيقيا له، وهي لم تركز في تطبيقها على أسس فكرية لمبادئ عدالة معتمدة مسبقا من قبل المجتمع.

واستنادا لذلك فإن التوازن الموجود في عناصر عملية التنمية يغلب عليه الهدف الاقتصادي المادي على حساب الأهداف الأخرى (الاجتماعية، البيئية، الثقافية والعسكرية... الخ)، بموجب ذلك برزت مشاكل وأضرار من نوع جديد كنتيجة طبيعية (بسبب النموذج المعتمدة في تحقيق العملية التنموية)، ولذلك ظهرت أصوات لمفكرين من داخل الحضارة الغربية تطالب بمعالجة هذه المشاكل والأضرار الناتجة والمرتبطة بنموذج الحضارة الغربية لعملية التنمية، فانعقدت مؤتمرات عالمية متعددة منها على مستوى القمم، تبلور على إثرها تكوين أفكار ومفاهيم لنماذج جديدة ومتطورة لعملية التنمية المتوازنة، لتجاوز المشاكل والسلبيات الناتجة من تنفيذ النماذج التقليدية للتنمية، أطلق على هذه النماذج والمفاهيم الجديدة اسم (التنمية المستدامة) .

أما الفكر الإسلامي فإنه يمتلك حجم كبير من المضامين والأفكار والمبادئ ذات البعد العميق والعلمي في تحقيق التوازن المستند إلى مبادئ العدالة، يتطلب تجميعها وصياغتها ضمن نظريات متكاملة ومتراصة، وتكوين مفاهيم متطورة قادرة على مواجهة التحديات المعاصرة، يتم بموجبها تنفيذ المفاهيم الواردة في التنمية المستدامة، إن متطلبات التنمية المستدامة يمكن تحقيقها طبقا للنموذج المعرفي الإسلامي، لان مبادئ العدالة والتوازن المطلوبة لتحقيق العملية التنموية المستدامة تتناسق مع المفاهيم الإسلامية، يساعد على تنفيذها التثقيف المركز لمبدأ عبودية الإنسان لخالقه مما يجعل الإنسان مطيع لتنفيذ الأحكام المشرعة له طبقا للشريعة الإسلامية، وليس وفق المصالح المادية الصرفة، كما ويمثل مفهوم خلافة الإنسان في الأرض التحويل الممنوح له من الخالق بعمارة الأرض، حيث جرى تسخير جميع موجودات هذا الكون لخدمته ولتحقيق هذه الغاية، ضمن مفاهيم وأحكام الشريعة .

والجدول الموالي يجمع أهم الاختلافات الموجودة بين النموذجين :

جدول يلخص أهم الاختلافات بين التصورين الغربي والإسلامي للتنمية . المصدر : من إعداد الباحث

شجرة المفاهيم	الفكر الاسلامي	التصور الغربي
- دلالة مفهوم التنمية	- تشير التنمية في عقل اللغة العربية وثقافتها إلى عملية توالد ذاتي، وحركة جوانية تتبع من الذات، وبصورة مستقلة دائما، تعالج ظاهرة النمو في المفهوم العربي الإسلامي كظاهرة جزئية من عملية الاستخلاف التي تمثل إطار حركة المجتمع وتحدهه	- تشير كلمة (development) التغيير الجذري للنظام القائم واستبداله بنظام آخر أكثر كفاءة وقدرة على تحقيق الأهداف وفق مخطط خارجي غالبا، يركز مفهوم (development) على البعد الدنيوي من خلال قياس النمو في المجتمعات بمؤشرات اقتصادية مادية في مجملها
- الخلفية المعرفية	- يعتبر الإطار المعرفي في الفكر الإسلامي في جوهره إلهي المصدر، أحادي تمثل في الرسالة الإلهية التي تمتاز بالتناغم والاكتمال في بنائها العضوي، ونظرية الوجود في الفكر الإسلامي تعتمد على رؤية للعالم ضمن مبدأ العبودية وما يتبعها من مفاهيم وممارسات، وبموجب مبدأ الاستخلاف يتطلب من الإنسان القيام بتنمية الثروات المتاحة لغرض الاستفادة المثلى منها طبقا للضوابط المحددة في الشريعة .	- يقدم الإطار المعرفي الغربي تصورا فلسفيا عاما للوجود، ومرجعية للحياة قائمة على مبدئين : المادية الواقعية والعقلانية والرشادة، فهو وضعي في فلسفته وتركيبه، يعتمد نموذج المعرفة لديه قيم الصراع والتنافس المادي ذات الأبعاد المحدودة ضمن حياته ووجوده .
- العالمية والخصوصية	- يعبر الفكر الإسلامي عن رسالة عالمية في الوجهة والاتجاه مبني على معرفة ممتدة إلى الوحي الإلهي المتجاوز لحدود الزمان والمكان	- أما النموذج الغربي فانه مبني على معطيات ونتائج مترابطة للعقول البشرية سابقة ومعاصرة، وهي بذلك محدودة بإمكانيات الإنسان العقلية ومحدودة بالزمان والمكان الخاصين بهما وتمثل رؤى ومصالح الفكر الغربي الذي يحاول فرض عالميته بوسائل عديدة
- التطور التاريخي	- يعتمد المنظور الإسلامي لحركة التاريخ أسس ومبادئ تعتمد السنن التاريخية ولهذه السنن أشكال متعددة (أشارت إليها الآيات القرآنية)، وتستند تنفيذ العملية التنموية في على الإمكانيات الذاتية، المنسجمة مع المفاهيم العقائدية له، وضمن التطور الطبيعي لإمكانات المجتمع الذاتية وإنمائها .	- تعتمد الفلسفة الغربية على فكرة تحرك التطور الاجتماعي وحركة التاريخ ضمن مسار تقدمي تطوري صاعد في اتجاه واحد، واعتمد قاعدة أساسية تقول بان اتجاه حركة التاريخ بدأت من الشرق واتجهت نحو الغرب وهي بذلك تمثل نهاية التاريخ .
- توازن العملية التنموية	- يمتلك الفكر الإسلامي حجم كبير من المضامين والأفكار والمبادئ ذات البعد العميق والعلمي في تحقيق التوازن المستند إلى مبادئ العدالة، لأن مبادئ العدالة والتوازن المطلوبة لتحقيق العملية التنموية المستدامة تتسجم وتتناسق مع المفاهيم الإسلامية	- نجحت الحضارة الغربية في تحقيق التوازن داخل الأنشطة الحياتية للمجتمع وتشمل عملية التوازن تلك المتحققة بين قوى السوق داخل المجتمع، والتوازن المتحقق بين الأنشطة الاقتصادية في مراحلها المتعددة، فالتوازن الموجود في عناصر عملية التنمية يغلب عليه الهدف الاقتصادي المادي على حساب الأهداف الأخرى (الاجتماعية، البيئية، الثقافية والعسكرية ... الخ)

ولا تنفي هذه الاختلافات وجود مواطن للالتقاء بين "النموذجين" يمكن حصرها - على الأقل - في النقاط التالية:

* - **الإنسانية** : فالدعوة في كليهما موجهة نحو البشر، فالإنسان في التصور الإسلامي هو مقصد دعوته وتعليمه ليحمله جديراً بحمل رسالته كخليفة في الأرض، وفي التصور الغربي فلسفة التنمية - بعد تطورها - جعلت البشر هم القاعدة والهدف كما تؤكد تسمية "التنمية البشرية" التي جاءت بمبدأ "عالمية مطالب الحياة" كقيمة عليا ومنطلق فلسفي * .

* - **العالمية** : وهذا تأسيساً على ما سبق فالدعوة في كليهما إلى العالم كافة بكل ما فيه من اهتمام بالبشر وإدارة واستخدام الموارد، وهذه العالمية تسري في النهج أيضاً .

* - **الشمولية** : وتنعكس في التصور الإسلامي في جوانبه الروحية والمعنوية والمادية التي تغطي الحياة ومخلوقاتها وتتجاوزها انطلاقاً من مرتكزاته المتمثلة في التوحيد، والاستخلاف، والعدالة... الخ، ومن خلالها تأتي الرؤية إلى الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، والتصور الغربي يؤكد رؤيته للإنسان في رحاب تعدد أوجه حقوقه والتزاماته في معرض نشاطه وتنوع فعاليته، كما أن هذه الشمولية تبدو واضحة باتساع حلقات تطور مفاهيم التنمية كما عرفناها¹.

المطلب الثاني : تحليل البنية المعرفية لمفهوم التنمية :

لا ننكر أن موضوع التنمية يثير إشكالات معرفية عديدة نظراً للتداخل القائم بين الأطروحات الفكرية فيما بينها، وفيما بينها وبين المخططات والسياسات التنموية، أي بين النظرية والممارسة، فمبحث التنمية يتضمن شقين متكاملين²:

- فهو يشير إلى الجهد العلمي الموجه للإمام بالواقع الموضوعي وتشخيصه، وتتبع مسار التغيير وآلياته ووسائله .
- كما أنه يشير من ناحية أخرى، إلى ما ينطوي عليه هذا المفهوم من قيم وإيديولوجيات وتصورات واجتهادات تجري صياغتها على شكل خطط وبرامج اقتصادية واجتماعية وسياسية تهدف إلى ترقية الفرد والمجتمع .

إن تحليلاً نقدياً مقارنة لبعض التجارب التنموية¹ المعبرة عن سيطرة التوجيه الإيديولوجي للبديل الرأسمالي، أو البديل الاشتراكي، أو تجارب مازالت تتخبط في محاولة الجمع بين البديلين، إن هذا التحليل يكشف أن النماذج

* - انظر تقارير التنمية البشرية التي يصدرها برنامج الأمم المتحدة الإنمائي بدء من سنة 1999 عبر الموقع الإلكتروني : www.un.org/ar/esa/hdr/pdf/hdr14.pdf (2015-11-03)

1 - باسل البستاني، المرجع السابق ، ص.109.

2 - نور الدين زمام: **القوى السياسية والتنمية** : دراسة في علم الاجتماع السياسي، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، أكتوبر 2007، ص.05.

التي جريت ضمن البدائل الغربية لم تعد الأسلوب الملائم للقضاء على التخلف بكل مستوياته، بل تسببت في إلحاق المزيد من الإضرار ووفرت شروطاً لتعميق التخلف وانتشاره، فإذا كان العقد الأول للتنمية خلال الستينات قد شهد الإرهاصات الأولى لطموحات كثير من الدول المتخلفة، إلا أن الحقبة التالية (1970-1980) شهدت موت هذه الطموحات الإنمائية².

إن الحديث عن نظريات فيما سبق عرضه هو حديث مجازي ذلك أن النظريات الغربية تمثل في الحقيقة أسلوباً للتفكير أكثر من كونها طريقة وحيدة من أجل الوصول إلى فهم حقيقة العملية التنموية، وعلى أي حال فهي في مجملها لا تعدو أن تكون مجرد مداخل لا ترقى إلى مستوى النظرية - كما نعتقد - لاعتبارات تتعلق بحدثة عهد النظرية الاجتماعية ككل، ولنقص الأدوات والوسائل من أجل التحقق من صدق النتائج كما هو الحال مع النظريات العلمية الصرفة³. إن جوهر المشكلة كما يرى نصر عارف تكمن في تحليل البنية المعرفية لمفهوم التنمية أو ما يمكن أن نطلق عليه "ابستومولوجيا التنمية"، أي تلك المنظومة من المسلمات والمفاهيم والغايات والأهداف المؤطرة برؤية معينة للإنسان والكون والحياة، وهذا ما يمثل الخلفية المعرفية للتنمية، ولتحليلها لا بد من تناول القضايا الأساسية التالية⁴:

1 - حيادية أم معيارية الزمن : إن التعامل مع إشكالية مفهوم الزمن هو في جوهره تعامل مع العمق الفلسفي لإشكالية التنمية، والناظر في المنظومة المفاهيمية للتنمية يجد أنها جميعاً تنطلق من اتخاذ الزمن معياراً محددًا للحركة المجتمعية، ولأبعاد عملية التنمية ومستوياتها وغاياتها وأهدافها القصيرة والبعيدة، فمفاهيم التقدم والتخلف، والحدثة والتقليدية، المعاصرة والرجعية... الخ جميعاً تستبطن دلالة معينة لمفهوم الزمن، هذه الدلالة توضح بجلاء أن حركة الزمن للأمام هي دائماً حركة إيجابية، وأن الأحداث دائماً هو الأفضل وأن الأقدم دائماً هو الأسوأ، وأن مجرد توالي الأيام وتتابعها يعني انتقال المجتمع من حالة إلى حالة أفضل، كل تلك فرضيات لا تقوم على حقيقة واقعية أو دلائل موضوعية، وإنما تنهض في أساسها على مسلمة فلسفية ترى بمعيارية الزمن على إطلاقه، أي معيارية الحركة التاريخية الكلية للعالم (والحضارة المهيمنة) وليس التواريخ الخاصة بشعوب وحضارات معينة.

1 - راجع هذه التجارب في: عبد الله محمد عبد الرحمان، ومريم أحمد مصطفى، التنمية بين النظرية والتطبيق، مصر: دار المعرفة الجامعية، 2000، ص.183.

2 - رمزي زكي: "الفكر التنموي وثورة السبعينات" - تقرير عن أعمال المؤتمر الرابع للاقتصاديين -، مجلة دراسات عربية، العدد الخامس، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979، ص.112.

3 - رعد عبد الجليل علي، التنمية السياسية: مدخل للتغيير، ط1، طرابلس: الجامعة المفتوحة، 2002، ص.89.

4 - نصر محمد عارف: مفهوم التنمية، المرجع السابق . ص.3.

فالزمن في حد ذاته "إمكانية للفعل"، ولكنه لا يملك في ذاته أي ... وبهذا الفعل الإنساني تتحدد صفة الزمن هل هو زمن بناء وتقدم ونهوض وحضارة أم زمن هدم وتراجع وتدهور وخراب . ومن ثم فإن أول أبعاد تحديد ماهية التنمية هو الاستقلال في تحديد وتوصيف الزمن، بمعنى الاستقلال في صنع هذا الزمن وليس الانصياع لتحديد معين لزمن ما يصبح ماضيه المشروع المستقبلي للآخرين .

2 – مفهوم الثقافة والتحضر : إن لهُذين المفهومين أوثق العلاقة وأكثرها مباشرة لمفهوم التنمية، ذلك أن رواد نظرية التنمية تعاملوا معها على أنها ظاهرة ثقافية، حيث اعتبروا وجود هذه الثقافة التي أطلقوا عليها "الثقافة المدنية" شرط ضروري لتحقيق عملية التنمية برمتها، ومن جهة أخرى فإن الحضارة في أدبيات التنمية عموماً هي الإطار الذي يؤطر عملية التنمية، وهي أيضاً الهدف الذي تسعى لتحقيقه .

إن الحضارة هي تلك المنظومة التي تقدم أي جماعة بشرية، أو أي أمة نفسها من خلالها لباقي الأمم لتقول: هذه هي منظومتي التي تؤطر رؤيتي للإنسان والإله والكون والحياة⁽¹⁾، وبهذا المعنى تصبح الحضارة مفهوماً محايداً يصف حال كل أمة من الأمم والكيفية التي تعرض بها نفسها وتكون حاضرة في الاجتماع البشري لباقي الأمم، ومن ثم فالحضارة ليست صفة جيدة أو سيئة، وإنما قد تكون كذلك طبقاً لمحتوى ومكونات نمط حضور هذه الأمة وإسهاماتها في بناء عالم أفضل أو تهديد لهذا العالم. ومن ثم فليس هناك حضارة عالمية . ومن ثم فليس هناك أنماط حضور تتعدد بتعدد الأمم، أي حضارات عالمية تسعى كل منها أن تكون هي الأكثر جاذبية وتأثيراً.

أما مفهوم الثقافة فليس المقصود بها ذلك الوصف الذي يقسم ثقافات العالم على تعددها وراثتها إلى فئتين: ثقافة تقليدية وثقافة حديثة، ويصف الثقافة التقليدية أنها جميع الثقافات الغير غربية، فقد درجت أدبيات التنمية منذ ظهور مؤلف لوشيان باي وسيدني فيريرا حول "الثقافة السياسية والتنمية السياسية" على استخدام هذا التمييز حتى صار هذين المفهومين من مسلمات أدبيات التنمية . إن جوهر مفهوم الثقافة هو ثبات المعرفة بما يحتاج إليه الإنسان في زمانه ومكانه، وجوهرها كذلك هو الربط بين معرفة الإنسان وبين موقعه وواقعه واحتياجاته، وهذا بدوره جوهر ماهية التنمية التي تكون قادرة على النهوض بمجتمعها ودفعه إلى الفعل استجابة لواقعه وظروفه وحاجاته، بحيث تكون نابعا من هذا المجتمع وساعياً لتحقيق أهدافه وطموحاته . ويعتبر العديد من المختصين أن تغيير البنية الثقافية للمجتمعات هو المدخل الصحيح إلى التنمية، كما أن مفهوم التنمية ليس مرتبطاً بالعوامل السياسية والاقتصادية والصناعية وحدها بل بثقافة المجتمع كله.

(1) – نصر محمد عارف، المرجع السابق، ص.4.

3 - الذات والآخر : إن التنمية - وكما أشرنا سابقا - عملية جوانية تنبع من الذات وتسعى للتشكل في الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، فالبعد الذاتي فيها هو الجوهر لكن ذلك لا يعني أنها عملية منغلقة على ذاتها، بل هي عملية واعية ومتواصلة من التفاعل بين الذات والثقافات والحضارات والتجارب البشرية، أو ما يطلق عليه في علم الأنثروبولوجي بعملية "الثاقف"، أي تفاعل الثقافات واستفادتها من بعضها البعض دون أن تذوب واحدة منها في الأخرى أو تظغى واحدة على الأخرى أو تدعي الوصاية على باقي الثقافات أو التجارب التنموية¹.

4 - قيم التنمية : إذ ثمة علاقة قوية وطردية بين التنمية وبين مجموعة قيم تصنعها وتؤسس لها، وبدون هذه القيم فإن كل محاولات تحقيقها تؤول إلى الفشل، وهو ما يقتضي عملا "بيداغوجيا" تكون الدولة أساسه، وتعضده كل المنظومات الأخرى الرسمية وغير الرسمية ليتحول إلى سلوك جماعي عادي لا يفرضه قانون فقط، ولا تضمنه حصرا رقابة إدارية أو تنظيمية . ونقصد بالقيم القناعات العقلية والأخلاقية العميقة التي تشكل تصور الفرد والمجتمعات عن الصواب والخطأ وتوجه السلوك والأعمال، وتصنع الحوافز والدوافع وهي بهذا المعنى قد تكون فردية وقد تكون جماعية، كما أنها ذاتية المنطلق وقوتها في درجة القناعة بها والالتزام العملي بها².

وعلى العكس مما يُتصور لأول وهلة فإن قيم التنمية ليست مجرد مواعظ أخلاقية يشحن بها الفرد حول العمل والالتزام والإتقان، لكنها منظومة من التصورات والقواعد والمفاهيم تتم عملية التنشئة عليها بشكل مستمر، وتؤسس على مجموعة من الحوافز المادية والمعنوية وبذلك تصير جزء من شخصية الفرد، ويصبح تجاوزها بأي شكل محل رفض ومقاومة .

المطلب الثالث : محددات ومسالك نظرية لتوجيه مسار التنمية .

بعد استعراض أبرز نماذج التراث الفكري للتنمية من خلال تحليل نقدي، تبين أن هذه المحاولات لم تنجح في تقديم إطار "فكري" مرجعي متكامل لتوجيه مسار التنمية على المستوى الواقعي، فضلا عن عجزها على مواجهة متطلبات التغيير أو التفاعل مع ما أفرزه الواقع من تحديات، إلا أنه ينبغي الإشارة في هذا الصدد أن ما أثير من انتقادات حول النظريات الغربية لا يعني رفض مقولاتها جملة، ذلك أن نمو وتطور تلك النظريات يعد مرحلة ضرورية لانطلاق الدراسات الواقعية الشاملة خاصة فيما تقدمه من مفاهيم يمكن أن تسهم في توجيه الدراسات الواقعية، فلا يمكن

1 - المرجع السابق، ص.5.

2 - أحمد بن يغزر، "قيم التنمية"، مجلة الإرشاد، العدد 02، الجزائر: البصائر للنشر والتوزيع، فيفري 2015، ص.34.

لأحد على سبيل المثال أن ينكر دور النظريات التي تبرز الأبعاد السيكلوجية في عملية التنمية وبخاصة الانجاز والطموح ودورها في التعجيل بعملية التنمية، كما لا يمكن أن ننكر أثر النمو الاقتصادي والتكنولوجيا في التغيير الاجتماعي¹، إضافة إلى التركيز على كون التخلف يرجع إلى أسباب داخلية تنطوي عليها المجتمعات المتخلفة، والتركيز على دور القيم والمواقف والتأثير في سلوك الناس واستجاباتهم للتغيير الاجتماعي كما تذهب إلى ذلك مدرسة التحديث، أمر لا يخلو من فائدة، إذ يمكن الاستفادة منها وتوظيفها في المشاريع التنموية، لأن هدف وأساس العملية التنموية هو الإنسان الذي إن لم يتغير في مواقفه وسلوكه فإن الجهود الأخرى لن تكون ذات فائدة تذكر، إلا أنه بالرغم من ذلك تبقى قاصرة في تقديم إجابات تفسيرية حول أسلوب التخلص من التخلف والسير في طريق التنمية. إنها نظريات غير مكتملة ولا بد من البحث عن مقومات اكتمالها في الواقع التنموي الجديد.

وسأحاول فيما يلي تحديد ملامح موجّهات نظرية بديلة :

أولاً : إن أي دراسة لواقع التنمية تقتضي معالجة تاريخية لأسباب التخلف، واعتراف بمظهره في المجتمع، لأن هذا الاعتراف مقدمة ضرورية للإصلاح والتغيير، وهذا يتطلب إبراز العوامل الخارجية والداخلية التي يمكن أن تعوق الجهود التنموية، ويرتبط بهذه العوامل ما يمكن وصفه بإتباع استراتيجيات خاطئة للتنمية .

ثانياً : لا بد من فهم التنمية لا على أساس أنها "ميكانيزم"، وإنما باعتبارها عملية تغيير مقصود وشامل يتضمن أبعاد الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي يجب أن تتكامل فيما بينها، ويتطلب ذلك تحريك كافة جوانب التغيير وفهمه على المستوى النظري ليصبح جزءاً من عملية الفهم الكلية للمجتمع .

ثالثاً : إن التنمية تركز في جانب كبير منها على الإرادة الإنسانية، ومن ثم تظهر أهمية البعد الأخلاقي في التنمية، فهي ليست أسلوب أو وصفة يمكن أن يحددها الخبراء فحسب، بل هي أسلوب مرغوب فيه من قبل أفراد المجتمع أنفسهم، وهنا يظهر أهمية البعد الذاتي في دراسة الواقع التنموي في الدول المستهدفة . وفي ضوء هذا تظهر أهمية إحياء

1 - مريم أحمد مصطفى: دراسات في التغيير والتنمية في الدول النامية، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2011، ص.146.

البديل "الفيونينولوجي"^(*)، وضرورة تطويره واستخدامه كمنهج في دراسة الواقع التنموي لأن صورة هذا الواقع لدى أفراد المجتمع تؤثر بدرجة واضحة على استجاباتهم لعمليات التغيير والتنمية⁽¹⁾.

رابعا : كما يجب التأكيد على ضرورة إجراء الدراسات المقارنة للنماذج التنموية وما يرتبط بكل منها من نواحي الفشل والنجاح، ويتطلب هذا أطرا نظرية صالحة لتفسير التغيير وتوجيهه على مستوى الواقع .

خامسا : وبناء على ما تقدم يتضح أن للتنمية جانبين رئيسيين : **الأول** جانب كمي يتمثل بمجموعة من المؤشرات الكمية التي تعمل على إشباع الحاجات الأساسية للإنسان، **والثاني** جانب كيمي يتعلق بتغيير أنماط السلوك ونوع العلاقات السائدة، وهذا الجانب هو الذي يخلق الابتكار والتقدم⁽²⁾، فلم يعد مفهوم التنمية في العصر الحالي يقتصر على الجانب المادي فقط بل أصبح يطلق على: كيف يمكن تحقيق إنسانية الإنسان ؟ في الجوانب المادية والمعنوية، والنفسية والفكرية، والقانونية والسياسية، فتحقيق التنمية صار مرهونا بما يتحقق للفرد في المجتمع من إشباع في جميع الجوانب: كحقه في المأكل والملبس، والمسكن، والمشاركة السياسية، وحماية حرياته الفكرية والثقافية والتعليمية، وحقه في العمل المناسب، وحفظ كرامته .

سادسا: إن أي نظرية تنموية مهما كان مصدرها لا تأتي ثمارها إلا إذا وضعت بناء على الظروف العقدية والنفسية الاجتماعية الخاصة بالمجتمع الذي تسود فيه، وهذا ما يعرف أيضا بالارتباط العضوي ما بين النظرية والأسس التي بنيت عليها، ولعل هذا يكون مفسرا لفشل العديد من المحاولات التنموية لإهمالها دور الجوانب النفسية، ومن جهة أخرى قد يكون مؤشرا لعدم نجاح أي محاولات أخرى مستقبلا إذا ما تمت صياغتها بنفس طريقة سابقاتها .

سابعا : ترتبط عملية التنمية بعلاقة متينة مع مجمل العقائد السائدة في المجتمع، وهي تتأثر بالحالة الثقافية والسياسية والاجتماعية والنماذج والسلوكيات الأخلاقية السائدة فيه، كما تتناول في آن واحد نشاط الفرد ونشاط مجموع الأفراد داخله، لذلك فإن عملية التنمية يجب أن تنسجم وتتوافق مع القيم والمفاهيم السائدة في المجتمع، كما يجب ألا تتعارض مع الفطرة الإنسانية . وضمن هذا السياق يرى الأستاذ (سيف الدين عبد الفتاح) أن مفهوم التنمية ليس أحد المفاهيم البسيطة في تكوينها أو السطحية في تأثيرها، بل هو "مفهوم منظومة" يشير إلى منظومة متكاملة

(*) - الظاهرانية أو الفيونينولوجيا هي مدرسة فلسفية تعتمد على الخبرة الحسية للظواهر كنقطة بداية (أي ما تمثله هذه الظاهرة في خبرتنا الواعية) ثم تنطلق من هذه الخبرة لتحليل الظاهرة وأساس معرفتنا بها .غير أنها لا تدعي التوصل لحقيقة مطلقة مجردة سواء في الميتافيزيقا أو في العلم بل تراهن على فهم نمط حضور الإنسان في العالم. يمكن أن نرصد بداياتها مع هيغل كما يعتبر مؤسس هذه المدرسة إدموند هوسرل، تلاه في التأثير عليها عدد من الفلاسفة مثل : هايدغر وسارتر وموريس ميرلو بونتي وريكور. وتقوم هذه المدرسة الفلسفية على العلاقة الديالكتية بين الفكرة والواقع. انظر : - ربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1980، ص.131.

(1) - مريم أحمد مصطفى، المرجع السابق، ص.150.

(2) - علي الطراح وغسان سنو : التنمية البشرية في المجتمعات النامية والمتحولة، ط1، بيروت: دار النهضة العربية، 2004، ص.179.

ومتكافئة ومتفاعلة من المفاهيم المستدعاة بحيث تكون عائلة مفاهيمية واحدة، أو شجرة مفاهيمية ذات فروع في أصل واحد¹. وواقع الأمر أنه بدون النظر إلى مفهوم التنمية كمفهوم منظومة أو باعتباره شجرة مفاهيمية سيضل التعامل مع هذا المفهوم قاصرا في فهم الواقع والتعامل معه، وهذا قد يجيلنا إلى النظر إلى التنمية باعتبارها نموذجا إرشاديا (Parading) على ما يشير إليه ذلك من تأصيل رؤية كلية للوجود وللعالم .

ثامنا : وبشأن العولمة فإن الواقع الذي يعبر عن وحدة العالم في الوقت الراهن أمر لا يمكن تغافله أو رفضه كلية، فإذا كان تحقيق التنمية انطلاقا من رؤية ذاتية مستقلة فلا بد من مراعاة الشروط المرافقة لها، وهذا ما أشار إليه مالك بن نبي وعبر عنه "بدورة الحضارة"، أو "تتبع مسيرة التاريخ"، وفي هذه الحالة يجب أخذ المتغيرات العالمية بعين الاعتبار، يقول الدكتور (مهاتير محمد) في كتابه " ماليزيا: منظور خطة تنمية" في هذا الإطار: " إن ماليزيا تدخل مرحلة أخرى هامة على مسار التنمية وضعت خلالها سياسات تتناسب مع التغيرات العالمية مثل العولمة، وتحرير التجارة، والتقدم التكنولوجي... لأن الدول التي تستطيع مواجهة تلك التحديات هي التي تستطيع إحراز المزيد من التقدم والرخاء بين الدول، أما التي لا تحقق ذلك فإنها سوف تتخلف عن ركب التنمية².

1 - سيف الدين عبد الفتاح ، " التنمية رؤية من منظور الفكر الإسلامي " ، متاح عبر الموقع : <http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?Serial=898563&eid=7327> (6 جوان 2013).

2 - مهاتير محمد، "ماليزيا منظور التنمية"، نشر بتاريخ: 14-12-2004 عبر الموقع : www.mojat.com/modules.php?name=Content&file=top-raed (12-04-2013) .

خلاصة واستنتاجات الفصل :

يمثل حقل التنمية بفروعه المختلفة البؤرة الكاشفة عن طبيعة العلاقة بين التنظير والواقع، فإذا كان العلم الاجتماعي الحديث يؤكد على ضرورة أن تنبع النظريات من الواقع الإمبريقي فإن التنمية توضح ذلك بجلاء وتزيد عليه؛ حيث تطرح علاقة مزدوجة بين التنظير والواقع، فبالإضافة إلى استمداد النظريات من واقع معين، فإن هذه النظريات ذاتها تسعى لتشكيل واقع آخر، وإعادة صياغته وفق مسلماتها ومفاهيمها .

فمن خلال عرضنا السابق لنظريات التنمية سواء في الفكر الغربي أو مفاهيمها على صعيد الأمم المتحدة يمكن استجلاء ظاهرة برزت خلال العقود التي تلت الحرب العالمية الثانية، تمثلت في واقع مرحلتين متعاقبتين تباينت بينهما العلاقة بين التوجه النظري والتطور الواقعي : فخلال المرحلة الأولى وحتى منتصف السبعينات كان التفاعل النظري والمسار التنموي - لاسيما في شقه الاقتصادي- كثيفا ومتجاوبا، لكن هذا الوضع تحول بشكل حاسم إلى نقيضه في المرحلة اللاحقة التي امتدت حتى نهاية الثمانينات، والتي هيمنت فيها حالة من شبه انفصام بين الإطار النظري وتمثيله الواقعي على صعيد التنمية والنمو معا .

وهذه الحالة من التحول من ظرف الانسجام إلى واقع الانفصام وجدت أفضل تعبيراتها في بعدين أساسيين :

- تأثيرها الواضح في طبيعة ومسار تطور الأطر الفكرية في تتابعها وتداخلها .
- تهيئة الظروف الدافعة إلى ضرورة خلق وضع جديد يعيد حالة الانسجام الفكري - الواقعي بإضافة المعاني الجديدة للتنمية، وصولا إلى الطبعة الأخيرة لها (التنمية المستدامة) أو (استدامة التنمية) .

إن محاولة إيجاد مفهوم إجرائي للتنمية أمر في غاية الصعوبة نظرا لتباين الإسناد النظري لسوغ المفهوم من جهة، وتباين الأيديولوجيات التي تستند إليها عمليات التنمية وأساليبها من جهة أخرى، مما دفع "أروين ساندوز" إلى القول : "إنني سوف لا أحاول إعطاء تعريف محدد ودقيق للتنمية، لكنني أفضل أن أترك هذا المصطلح ليعني ما يعنيه حسب كل دارس سواء في أفغانستان، أو الهند، أو الصين ... أو غيرها"¹، ولعل "ساندوز" كان يعني من كلامه أن المفهوم العام للتنمية هو مفهوم شامل وكلي لا يقبل التجزئة، ويحمل مضامين اقتصادية واجتماعية وسياسية، وأي تحول أو تغير في هذه المضامين يؤدي إلى تحول في البقية .

1 - عبد الحليم تمام أبو كريشة، دراسات في علم اجتماع التنمية، الإسكندرية : المكتب الجامعي الحديث، 2003، ص.37.

وعليه فإن الاعتماد على النظريات الغربية وحدها ليس هو المصدر المعرفي الحقيقي لفهم حركية المجتمعات الغير أوروبية، لأن هناك إقراراً متزايداً على أن النظريات في العلوم الاجتماعية عموماً تكون متأثرة بالخصوصيات الثقافية والاجتماعية والتاريخية للمجتمعات، وبالرؤية الكونية التي تنشأ فيها خلافاً للنظريات في العلوم الطبيعية، أي أن الحتم والحسم غير ممكن في نظريات العلوم الاجتماعية ومنها نظرية التنمية .

وتأسيساً على ذلك برزت محاولات جادة للبحث عن نظريات جديدة للتنمية ضمن أنساق معرفية مختلفة عن النسق الغربي، خاصة بعد فشل معظم التجارب التنموية في البلاد الغير غربية، وهكذا يحاول "النموذج الإسلامي" للتنمية أن يبرز بديلاً متكاملًا عن النماذج الغربية، من خلال اجتهادات (تراثية وحديثة) تحدد وتأسل لهذا الموضوع . وعموماً يبدو من خلال ما سبق عرضه أن مفهوم التنمية لا يزال يعاني على مختلف مستوياته من تحديات وإشكالات متعددة أبرزها :

- الطبيعة التغيرية للمفهوم، كونه يحدد طريقاً واحداً يؤدي إلى الالتحاق بالغرب، كطريق وحيد للتقدم والرقي والحداثة، وهذا ليس بالضرورة صحيحاً .
- الطبيعة الحتمية سواء تلك التي تعتقد أن تحول المجتمع التقليدي إلى النموذج الغربي التحديثي أمر مفروغ منه، أو تلك التي ترى مسار الرقي والسقوط سنة لا فكاك منها .
- العجز عن تقديم تعريف عالمي متفق عليه للتنمية، مما يعني صعوبة إيجاد مؤشرات ومقاييس متفق عليه، مع غلبة الاعتبارات المادية والقياسات الكمية على الحياة الإنسانية .
- وفي السياق ذاته تطرح إشكالية حياد بعض المعايير وبالتالي صحة ودقة النتائج المتوصل إليها، مما جعل التنمية تخضع للمتغيرات المحيطة، والظروف المصاحبة أكثر من خضوعها للتجريب .
- وبعد ذلك تطرح إشكالية وحدة التحليل في حقل التنمية بين الناظرين إليها تارة كمجتمع، وتارة كأفراد، وتارة كدولة، مما يؤدي إلى اختلاف في المفاهيم والنظريات والمناهج .

إن هذه الإشكالات وغيرها ستعكس مباشرة على مقولات ومفاهيم التنمية السياسية التي أعتقد أنها لن تخرج عن ذات الأطر والسياقات التي أطرت قضايا التنمية - كما سنبين في الفصول اللاحقة-، ذلك أن التنمية السياسية لا يمكن فصلها عن سياق التنمية الشاملة، إذ أن هناك شبه إجماع على ضرورة التعامل مع الفعل التنموي بمنهج شمولي، لأن التنمية ظاهرة مركبة متعددة الأبعاد، وقد شبهها بعضهم بالمثلث : قاعدته سياسية وضلعاها اقتصادي اجتماعي .

الفصل الثاني :

التنمية السياسية من منظور الفكر الغربي
(التطور، المفهوم، والدلالات)

الفصل الثاني : التنمية السياسية من منظور الفكر الغربي (التطور، المفهوم، والدلالات)

يعتبر مفهوم التنمية السياسية (political development) من المفاهيم الحديثة نسبياً، ظهر في الغرب بعد الحرب العالمية الثانية، ثم تطور هذا المفهوم حتى أصبح مقاربا لأن يمثل نظرية شاملة للتنمية، قام مجموعة من المفكرين الغرب المتخصصين في السياسة المقارنة^(*) (comparative politique) بصياغة هذا المفهوم في سبع مجلدات مثلت نواة "لعلم" التنمية السياسية، ومن أبرز المفكرين الذين صاغوا هذا المفهوم نجد: ليونارد بايندر(Leonard Binder)، جيمس كولمان (James Coleman)، جوزيف لابلومبارا (Joseph LaPalombara)، لوشيان باي(Lucian Pye)، سيدني فيربا(Sidney Verba)، مايرون واينز(Mayron Wayans)¹، وتلا ذلك العديد من الدراسات عن التنمية السياسية، بلغت في الولايات المتحدة الأمريكية حتى عام 1990 ما يقارب الثمانمائة دراسة².

وعموما يصنف معظم الأكاديميين والكتاب النظريات التي تشكل مرجعية ومنطلق دراسة التنمية السياسية في التراث الغربي إلى ثلاث نظريات رئيسية هي؛ نظرية التحديث ومداخلها ومناهجها المتنوعة والتي تنطلق من أفكار علم الاجتماع وعلم السياسة الرأسماليين، والنظرية الماركسية المعتمدة على أفكار ماركس ولينين وتطبيقاتها في الدول الاشتراكية، ونظرية التبعية التي تم التنظير لها من مفكرين في العالم الثالث، ردا على فشل نظريات ومشاريع التنمية في هذه الدول، وخاصة من مفكري دول أمريكا الجنوبية³، ويصنفها نصر محمد عارف⁴ على أنها نظريات أوروبية للتنمية السياسية وهي؛ النموذج الليبرالي السياسي الغربي أو (النظريات السلوكية)، والنموذج الاشتراكي المسترشد بالتجارب الاشتراكية، ونظرية التبعية أو كما يسميها (الماركسية الجديدة)، حيث يعتبر أن مدرسة التبعية لا تخرج في مقولاتها عن أفكار ومقولات لينين، أما "ريتشارد هيجوت" الأكاديمي البريطاني، فيصنف نظريات التنمية السياسية إلى نظريتين رئيسيتين هما، نظرية التحديث الغربية؛ والنظرية "الراديكالية"، التي يعتبر أنها تضم نظرية التبعية والنظرية الماركسية الجديدة⁵. وشكلت هذه النظريات الإطار الفكري لعدد من المناهج والأساليب والاتجاهات الدراسية الفرعية في تحليل ودراسة مسائل التنمية السياسية عبر عقود طويلة من الزمن، وهي كما تبدو لا تكاد تختلف عن الأطر

(*) - راجع في ذلك: محمد بشير المغربي، مرجع سابق، ص 4.

1 - نصر محمد عارف، نظريات التنمية السياسية المعاصرة، المرجع السابق، ص 231.

2 - Harry Ekstein ، The Idea of political development: From Dignity to Efficiency ، Combredge University: vp ، 1990 ، p. 75.

3 - علي غربي (وأخرون)، تنمية المجتمع من التحديث إلى العولمة، ط1، القاهرة: دار الفجر للنشر والتوزيع، 2003، ص ص 71-72، وانظر:

"دراسات في التنمية السياسية"، متوفرة على الرابط: <http://www.al-s3odi.com/vb/register.php> (2014 - 5 - 1)

4 - نصر محمد عارف، المرجع نفسه، ص ص 64 - 65.

5 - ريتشارد هيجوت، المرجع السابق، ص 21.

والاتجاهات الرئيسية في دراسة قضايا التنمية والتخلف التي عرضناها في الفصل السابق، وعليه سنعرض لأهم الأسس والمنطلقات التي تقوم عليها النظريات الرئيسية التي شكلت أساس التنظير في حقل التنمية السياسية في المنظور الغربي، وفق التحقيب التاريخي لظهورها حتى يتسنى لنا تتبع تطور المفهوم ودلالاته، مع الحفاظ على التصنيف السابق، لكن قبل ذلك يجدر بنا الوقوف على دلالات وأبعاد وعلى النتائج السياسية للرؤية الغربية للعالم (word view) وما تمخض عنها من مقولات لفهم الخلفية الفلسفية لما تبنته منظومة الفكر الغربي من نظريات ومفاهيم سياسية، ومقارنتها بعد ذلك بالرؤية الإسلامية، ذلك أنه من الممكن أن تكون العلاقة الوطيدة بين الأنطولوجيا^(*) (Ontology) ونظرية المعرفة، ومبحث القيم والسياسة نقطة ارتكاز مفيدة لفهم ذلك التنافر بين الأسس النظرية والفلسفية للنظرية السياسية والأطر الثقافية الإسلامية من ناحية، ومثيلاتها الغربية من جهة أخرى، إذ أن الفارق الأساسي بين النظرة الإسلامية إلى العالم والنظرة الغربية يكمن في التناقض بين " نظرية المعرفة الإسلامية المحددة وجوديا"، والتي تنظر إلى العالم بحسبانه كلا منظما، وبين "الوجود المحدد بنظرية المعرفة" في التراث الفلسفي الغربي. ولهذا الفارق دلالة مهمة في فهم الأساس القيمي للشرعية السياسية في كلا النظامين، وفهم وتفسير العديد من الظواهر السياسية المختلفة كما سيأتي بيانه^(*). وعليه سنستعين لتغطية محاور هذا الفصل بالمباحث التالية :

المبحث الأول: تأثير مقولات النموذج المعرفي الغربي في المجال السياسي .

المبحث الثاني: التنمية السياسية من منظور مدرسة التحديث .

المبحث الثالث: التنمية السياسية من منظور المدرسة الراديكالية .

المبحث الرابع: التنمية السياسية في فلسفة ما بعد الحداثة .

(*) – الأنطولوجيا: مبحث الوجود، أو هو كما عرفه أرسطو "علم الموجود من حيث هو موجود"، ويطلق عليه الميتافيزيقا العامة، وجاء في معجم المعاني أنه: "قسم من الفلسفة مرادف لعلم ما بعد الطبيعة، يبحث في طبيعة الوجود الأولية"، فهو نسق من التعريفات الكلية التأملية في نظرية الوجود عامة. انظر: عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط3، القاهرة: مكتبة مدبولي، 200، ص. 124.

(*) – لا شك في أننا عند تحليلنا للظاهرة السياسية بحاجة للحديث عن النموذج المعرفي الذي يربط الظاهرة بجذورها الفلسفية العميقة (المعرفية والوجودية) كما يربطها في ذات الوقت بالواقع المتغير باستمرار والمحيط بها من كل الجوانب، وهو ما استروح إليه الباحث في موضوع التنمية السياسية، حيث الاتساق واضح بين منطوق نظريات التنمية السياسية وجذورها المعرفية .

المبحث الأول: تأثير مقولات النموذج المعرفي الغربي في المجال السياسي .

يعرف الأستاذ عبد الوهاب المسيري النموذج المعرفي بقوله: "النموذج المعرفي هو صورة عقلية للعالم تشكل ما يمكن تسميته خريطة معرفية ينظر الانسان من خلالها للواقع"¹ والأصل في تناول النموذج المعرفي أن يكون بصورة تجريدية دون أن يلحق بأي جهة أو ينسب إليها، غير أن التطرق لغربية النموذج المعرفي بخصائصه المعلنة يحيلنا إلى تمييز النتائج والمجالات القيمة في الحياة، وفهم ذلك التباين الذي يأتي من امتلاك الفكر الاسلامي لنظرية متميزة ورؤية خاصة للعالم، وكيف أن هذا التباين لا ينشأ كما يبدو من الصراعات التاريخية أو المؤسسية فحسب، بل إن علة الاختلاف تبدأ باختلاف الرؤية للعالم وما ينتج عنها من نماذج معرفية، تحاول تطبيقاتها بعد ذلك أن تكون أكثر انسجاما مع مقولاتها، ولذلك فإن العلماء والسياسيين الذين يتجاهلون الفروق الجوهرية بين النموذجين لا يستطيعون تفسير ازدياد رد الفعل النقدي في المجتمعات الغير غربية (الاسلامية خصوصا) كلما ازدادت محاولات التغريب والتحديث، لأن النموذج المعرفي الاسلامي يقدم ثقافة سياسية وصورا بديلة يدعمها إطار كلي متناغم ومتسق كما سنبين لاحقا .

وعلى اثر ذلك يمكننا تحليل بعض النتائج السياسية على سبيل المثال للمقولات الكبرى في النموذج المعرفي الغربي لنستطيع بعد ذلك مقارنتها بالرؤية الاسلامية . وسنعمد في سبيل ذلك على المطالب التالية :

- المطالب الأول : مسألة تسوية النظام السياسي على أساس كوني - وجودي.
- المطالب الثاني : مسألة شرعية السلطة السياسية .
- المطالب الثالث : مسألة التعددية السياسية ونظريات القوة.

¹ - عبد الوهاب المسيري، " التحيز والنماذج المعرفية "، عن موقع اسلام أولان:

- <http://www.islamonline.net/iol-arabic/dowalia/fan-50/alqawel.asp> (2015-09-25)

المطلب الأول : مسألة تسوية النظام السياسي على أساس كوني - وجودي

يرى الأستاذ "أحمد داود أوغلو" أنه من الممكن تسوية وتبرير المبادئ والنظريات السياسية - شأنها في ذلك شأنها في ذلك شأن المبادئ كافة- من خلال اللجوء الى معيار قياسي ينظر إليها كمجموعة شاملة من القيم الداخلية- أي جزء من طريقة كاملة للتفكير- أو نظرة معينة الى العالم تجمع ما بين الافتراضات: الكونية، والوجودية والمعرفية والأخرى. وسنرى أن محاولات تسوية الدولة كمؤسسة سياسية/اجتماعية في النظريتين السياسيتين المتقابلتين للغرب والإسلام تقدم دلالات مهمة بالنسبة لهذه المقولة¹.

ولنبداً بتحليل ومقارنة محاولة التسوية عن طريق المقولة الخاصة " بأصل " الدولة كمؤسسة سياسية/ اجتماعية، ثم التسوية عن طريق المقولات الخاصة " بهدف " الدولة كمؤسسة سياسية/اجتماعية أيضاً. ومن الواضح أن الارتباط المهم بين علم الوجود ومبحث القيم وعلم السياسة يتصل بمشكلة التسوية، ومن هذا المنطلق يصبح التسوية السياسي الاسلامي المرتكز حول "الإله" وهو الله سبحانه وتعالى، والتسوية السياسي الغربي المتمركز حول الطبيعة، أسلوبين بديلين للتسوية حسب الخلفيات الفلسفية والنظرية المختلفة .

تاريخياً يعد المنهج الأرسطي وقيم الرواقين من بين الأسس القديمة للمحاولات الغربية في تسوية الدولة كنظام سياسي/اجتماعي، ويمكن أن نعد أرسطو الذي قدم "التسوية الواقعي" المعتمد على الاستقراء مبشراً بالنظريات الحديثة عن " دولة الطبيعة" أو " العقد الاجتماعي" لتسوية الدولة عن طريق البحث المتأمل في أصولها. وقد اتصلت فلسفة أرسطو السياسية اتصالاً مباشراً بتناوله لنظرية المعرفة، وهو التناول الذي يوازي مقولاته الوجودية - الكونية.

ويمكن اعتبار الاستقراء الأرسطي في النظرية السياسية استمراراً لموقفه المعرفي من علم الوجود، ذلك لأن الاستقراء هو أداة معرفية مشتركة بين نظرة أرسطو الى واقع الكون على مستوى الوجودي، والى الواقع السياسي على المستوى الاجتماعي، وهكذا تصبح النظرية المعرفية الاستقرائية أداة للربط ما بين المستويين الوجودي والسياسي. وقد توصل أرسطو الى فكرة المحرك الساكن وباستخدام المنهج نفسه في تحليله السياسي توصل الى فهم " أفضل وضع للدولة يمكن تطبيقه" من خلال ملاحظة كثير من الهياكل والدساتير السياسية المعتمدة على الواقع السياسي . وهكذا يمكن القول بأن فهم فكرة " المحرك الساكن " و"أفضل وضع للدولة قابل للتطبيق" يمثلان انعكاساً للمجال الوجودي والسياسي باستخدام نفس الاداة المعرفية والمنهجية².

1 - أحمد داود أوغلو، الفلسفة السياسية، (ترجمة: إبراهيم البيومي غانم)، ط1، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، جانفي 2006، ص. 29 .

2 - المرجع نفسه، ص. 30.

إن محور هذا التبرير الواقعي " المعتمد على المعرفة الاستقرائية هو " موقف طبيعي راهن " وليس "إرادة وجودية متسامية"، وقد أدى ذلك بفلاسفة السياسة الغربيين الى " فهم " الآليات الطبيعية للموقف الحالي بدلا من " توجيه " الموقف لتحقيق بعض المثل المادية السياسية، ومن ثم فإن النماذج الافتراضية المتعلقة بوضع الطبيعة لتبرير الدولة والنظم السياسية/الاجتماعية ما هي إلا تطبيقات لهذا التبرير المتمركز حول الطبيعة من خلال المعرفة الاستقرائية، فهذا التبرير يقوم أساسا على افتراض غائية طبيعية، وهذا الافتراض بدوره يعتبر نتيجة لتفسير الكوني الوجودي السابق ذكره.

وقد أصبح هذا الفرض الخاص بالغائية الطبيعية ذاتية التكيف، بالإضافة الى المعرفة الاستقرائية الأرسطية لفهم العالم الواقعي، ركيزتين مهمتين في تبرير الدولة والنظام السياسي/ الاجتماعي. وأفضل مثال لهذا النوع من التبرير ما قاله هوبز عن " دولة الطبيعة" اعتمادا على التحليل النفسي للطبيعة البشرية. ونظرا لأن هوبز قدم تفسيره في إطار الأسس الفلسفية الشائعة في التراث الغربي، فقد أصبح تناوله لقضية التبرير هو الأساس النظري لكثير من النظريات والإيديولوجيات السياسية المختلفة، بل والمتعارضة في تاريخ الغرب السياسي، مثل مذهب الفردية ومذهب الشمولية¹.

وقد نشأت الاتجاهات الانسانية في الغرب من خلال الجدل بين الانسان والطبيعة والذي يعتمد على مبدأ "فهم واختراع" وقائع الطبيعة لتسخير الطبيعة ذاتها، وهذا المبدأ لا يمكن أن يقوم في إطار نظري تشغل فكرة الإله المتسامي فيه موضعا مركزيا. وقد اعتمد تفسير الدولة والنظام السياسي/ الاجتماعي في الفكر السياسي الغربي على هذا الفرض المتعلق بهذا الأصل الفكري.

أما عن تبرير الدولة من خلال المقولات المتصلة بأهدافها، فقد نشأ أساسا من القيم المستمدة من الفلسفة الرواقية والأبيقورية الجديدة والمسيحية، وينبغي التأكيد على تأثير الرواقيين على مثل هذا النوع من التفسير. ويمكن أن نتتبع استمرار العنصر القيمي الذي أفضى الى التبرير العلماني من خلال السلسلة التي تبدأ بالتراث الروماني الذي تأثر بالفلسفة اليونانية ثم المسيحية وتنتهي بالحقبة الحديثة. فقد تعرضت الفلسفة الرواقية اليونانية التي وضعها زينو (Zeno) لإعادة الصياغة حسب فهم الرومان للحياة بحيث تستوعب تعدد الالهة القديمة؛ وتجسيد الألوهية في آن واحد. ولذلك دعا الرواقيون الرومان الى عبادة الالهة باعتبارها تجسيدا للعقل الإلهي، مصدر السلام والحكمة. وقد أدت هذه المثل الى عملية أنسنة الحياة والقانون، نتجت عنها آثار فكرية ونظرية فائقة، فقد ركز الرواقيون على الأسس النظرية لتحقيق الفضيلة كهدف للحياة، وركزوا على فكرة الحياة طبقا لقوانين الطبيعة من خلال التعامل مع

¹ - يمكن الرجوع في هذا الخصوص إلى: عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (د.م.ط) 1984، ص. 534.

المشكلات اللاهوتية والوجودية لحل لغز مكان الانسان في الكون، وامتد هذا الاهتمام إلى القيم المسيحية واللاهوت المسيحي كمبادئ أساسية لتلك الفكرة. وبفضل سعة أفق الفلسفة الرواقية أمكن تمهيد الطريق لانتصار المسيحية في الامبراطورية الرومانية في صيغة جديدة وشاملة.

وقد نادى العقيدة الرواقية بأن كل إنسان عضو في مجتمعين: الدولة المدنية التي يعيش الانسان مواطنًا فيها، والدولة الكبرى التي تتألف من كل الكائنات العاملة التي ينتمي إليها الإنسان، بفضل طبيعته البشرية. فلما جاء سينيكا (Seneca) عمل على منهجة هذه العقيدة؛ لأنه اعتمد على افتراض جوهري في هذا الموضوع مفاده أن الكومونولث الأكبر هو مجتمع وليس دولة، وأن دعائمه أخلاقية ودينية وليست قانونية أو سياسية، وأصبحت هذه التعددية السياسية الفلسفية "الثنائية" هي المذهب الفردي في عملية تفسير النظام السياسي في تاريخ الفكر الغربي، سواء في العصور الوسطى المسيحية أو العصر الحديث العلماني؛ لأنها أدت إلى نتائج ثنائية "ازدواجية" لاهوتية، وقيمية، معرفية، قانونية وسياسية، فكانت هناك فكرة السيفين، أي التفريق الثنائي في الهيكل القانوني بين قانون المدنية، وقانون المدنية العالمية، أو قانون التقاليد (العرف) وقانون العقل في العصور الوسطى، تلك الفكرة التي تعتمد على التغيير الرواقي للمسيحية، والذي أدى إلى تكوين طبقة اقطاعية في قمة الهيكل الاجتماعي، بالإضافة إلى النظام السياسي/الاجتماعي، والسياسي/الاقتصادي¹.

المطلب الثاني : مسألة شرعية السلطة السياسية

يمكن تحليل الفرق الأساسي بين تطور الشرعية في النظرية السياسية الاسلامية أو الغربية من خلال ثلاثة محاور: محور معرفي/ قيمي، ومحور ارشادي/وصفي، ومحور اجرائي/ هيكلية. والأصل في كل هذه الفروق هو البعد القيمي/ المعرفي الذي يرتبط مباشرة بالتقييمات الوجودية/ الكونية المشار إليها سابقاً².

إن أعلى مصدر معرفي لشرعية السلطة السياسية هو السؤال الرئيسي المتصل بالشرعية السياسية، إذ ليس من الممكن فهم مصدر وجوه هذه الشرعية إلا بالرجوع لمصدرها المعرفي: أي الصراع الأساسي بين مبدأ الشورى في الاسلام ودور البرلمان في التراث السياسي الغربي كإجراء لتحقيق شرعية السلطة السياسية. فالتشابه الوظيفي بين هاتين الوسيطتين خادع إلى درجة كبيرة، وسطحي بدرجة أكبر إذا استثنينا الأبعاد الفلسفية والمعرفية للمشكلة. فقد فسرت النظريات السياسية الاسلامية مبدأ الشورى بالرجوع إلى التكامل الوجودي والكوزمولوجي (الكوني)، وفسرت

1 - أحمد داوود أوغلو، المرجع السابق، ص. 32.

2 - المرجع نفسه، ص. 37.

نتائج المعرفة على عكس اللامبالاة الوجودية الغربية حيال هذا الموضوع . ذلك هو السبب الرئيسي لعدم قدرة الفلسفة الديمقراطية الغربية على التكيف مع المجتمعات الاسلامية على الرغم من التشابه البنيوي. فالمجتمعات الاسلامية لا ترفض الديمقراطية بمعناها الذي يقتصر على البنية السياسية التي تهدف الى خلق المشاركة السياسية، ولكنها ترفض اللامبالاة الوجودية في الفلسفة الديمقراطية الغربية¹ .

ويمثل المصدر المعرفي في علاقته بالإطار السياسي/القيمي، محور هذه القضايا المتصارعة. وفي الحقيقة الأمر فإن المصدر المتصارع هو الاختلاف بين معنى "الحقيقة" في نظرية المعرفة الغربية المعتمدة على تجزئة الحقيقة، مما يؤدي الى علمنة المعرفة من ناحية، ومعناها طبقاً لوحدة الحقيقة في نظرية المعرفة الاسلامية التي تعود الى "الحق" "العليم" سبحانه وتعالى كما ورد ذلك في القرآن.

ويمكن أن نجد أصول الشرعية القيمية/المعرفية في الفلسفات السياسية الغربية فيما خلفه لنا أرسطو من تراث؛ ففي فلسفته تصبح الانطولوجيا نسبية من خلال المعرفة الواقعية الاستقرائية، مما يؤدي الى تصنيف قيمي لاحتمالات الحدوث والتحقق الفعلي، وقد نقبل هذا التصنيف كنوع من التقسيم الى "معياري/اليجابي" أو "مثالي/واقعي". ويمكن اعتبار هذه التصنيفات أساساً قيمياً للتفريق العلماني بين المستويات الفكرية².

ويعتبر الأسلوب الأرسطي في إضفاء الشرعية على النظام السياسي مثالا جيدا للشرعية القيمية المعرفية، ويقوم هذا الأسلوب على افتراض وجود الدولة في أفضل تطبيق ممكن لها اعتمادا على المعرفة الاستقرائية التي تقود الى ملاحظة الدول القائمة حول بديهية "الواقع السياسي" . وقد أصبحت الشرعية بهذه الطريقة التي لا تتخللها الوجودية هي النوع الأساسي للشرعية عبر الارتقاء والنسبية التاريخية في الفلسفة السياسية الحديثة بعد ظهور التفسير الحديث للتراث الارسطي.

أما الشرعية المسيحية، فقد أضافت بعدا بنائيا لهذا التراث قواه التقسيم المسيحي الثنائي للحياة اعتمادا على فكرة امكانية فصل الحياة الروحية عن الحالات المادية، وبذلك تحددت عملية المشروعية بالعلاقة بين مؤسسة الدولة والمؤسسة الكنسية، أو بين المدينة الدنيوية من ناحية والمدينة السماوية من ناحية أخرى، على حد تعبير القديس "أوغسطين". فالسلطة السماوية وهي الصورة المثالية، للمثال الالهي لها حق اضفاء المشروعية أو حجبتها عن المدينة الدنيوية الأرضية التي أنشأها الانسان الخاطيء، وترجع أصول هذه البنية الثنائية الى فلسفة الرواقين.

¹ (راجع في ذلك: محمد وقيع الله أحمد، الشورى ومعاودة إخراج الأمة، قطر: وافية الشيخ علي بن عبد الله ال ثاني، 2007، ص.87.

² - أحمد داود أوغلو، المرجع السابق، ص.38.

وقد ترجمت هذه الفلسفة الثنائية الى الفهم السياسي للعصور الوسطى من خلال النظام الأغسطيني، فاعتبرت الدولة مؤسسة مشروعة وطبيعية، وبناء على ذلك يجب على كل مواطن أن يدين بالطاعة والولاء للدولة الأرضية التي أصبحت مسؤولة أمام زعماء المجتمع الأكبر وهو الكنيسة، وقد أدت عملية تشريع البناء السياسي الحالي على هذا النحو الى ايجاد أساس قيمي لشرعية نظام الاقطاع، نظرا لوجود عناصر أرستقراطية داخل الكنيسة .

ولكن تلك الشرعية الموروثة انقلبت رأسا على عقب لتحل محلها شرعية قيمية معرفية جديدة مبنية على أساس "العقل"، وكانت النظريات الجديدة- مثل النسبية والارتقائية- بمثابة همزة الوصل بين الهيكل السياسي الفعلي وهذه المعرفة الجديدة بافتراض أن المعرفة العقلية تشغل موقعا مركزيا في الحياة بأكملها.

وظهرت قيم جديدة اعتمدت على هذه المعرفة لعملية التشريع السياسي؛ ففي عصر سيادة العقل البشري انعزل الدين داخل الكنيسة، وتحولت فكرة تقسيم الحياة إلى شكل جديد يقطع الصلة بين التسامي الوجودي والحياة السياسية الاجتماعية في عملية الشرعية السياسية التي استمدت ركائزها القيمية من هوبز الذي تحدث عن "المحافظة على النفس"، ومن "لوك" الذي تحدث عن "الحقوق الطبيعية للفرد" ومن أخلاقيات "كانط" العقلانية، ومن الاتجاه النفعي عند كل من (ميل) و(بنتام) ومن الفلسفة البراجماتية (لجيمس)، وتشترك كل هذه الفلسفات السياسية المختلفة في ركيزة معرفية واحدة لأن مصطلح "المعرفة" أو مصطلح "الحقيقة" قد اكتسبا تعريفات جديدة في ظل مبادئ عصر التنوير مثل العقل، والخبرة، والطبيعة في اطار "البنية" و"الارتقائية" مما أدى الى عزل عملية التشريع السياسي عن القيم المعيارية السماوية من خلال انكار فكرة "المعايير الأبدية" . ولذلك يجب تقييم الاجراءات المؤسسية في الشرعية السياسية في النظم السياسية الغربية من خلال هذا الاطار الفلسفي السياسي المعتمد على رد المعرفة والقيم الى مصادر انسانية . ومن هذه الاجراءات : المشاركة السياسية، ومهمة البرلمان، والدستورية، وإلى غير ذلك من مفردات الحياة السياسية المعروفة في الغرب¹.

¹ - المرجع السابق، ص 40 .

المطلب الثالث : مسألة التعددية السياسية ونظريات القوة

لقد كتب سبينوزا يقول: " إن نظام الأفكار هو نفس نظام الأشياء "، والخلفية النظرية للتعددية لا تقل في طولها عن طول تاريخ الفكر السياسي كتفسير لفكرة القوة بصفة خاصة، وهكذا يتصل جوهر الفكر التعددي بفهم فكرة القوة، ويوضح روبرت دال - وهو من أعلام الاتجاه التعددي - أن مفهوم القوة وما يعادها في كثير من اللغات ضارب في القدم والشمول.

ودون الدخول في تفاصيل معاني القوة ومفاهيمها في التاريخ الغربي، نستطيع القول إجمالاً أن الاغريق أخذوا بالفكرة العامة للقوة، في حين أن الرومان قيموها كمفهوم سياسي بحث، فقد أخذوا بمفهوم متميز عن القوة السياسية من خلال التأكيد على حيادها تجاه النوع الغائي (المثالي) والأخلاقي من القوة، وقد أدى ذلك إلى فهم القوة فهماً لا تتدخل فيه الانطولوجيا اطلاقاً، ولكي نبحت في أصول هذا الفهم يجب أن ننظر إلى هيكل القانون الروماني الذي فصل الحياة العامة عن الحياة الخاصة فصلاً حاسماً . ومن هذا الفصل نشأ قطاع مستقل من الحياة العامة أصبحت فيه القوة قولة قانونية ومقبولة، حيث تشير إلى الحقوق والواجبات، ثم بدأ استخدام القوة كمفهوم سياسي مستقل بعد هذا الاستخدام القانوني الروماني الذي حوّل الفكرة اليونانية عن "القوة الأخلاقية" إلى الفكرة الرومانية عن "القوة السياسية"¹.

أما الفكرة الحديثة عن القوة السياسية فيمكن اعتبارها إحياء مفصلاً للفهم الروماني عن القوة السياسية بعد فترة العصور الوسطى التي اقتربت فيها فهم القوة السياسية من المفهوم اليوناني أكثر من الروماني بسبب قبول استخدام البعد الأخلاقي للمفهوم، على الرغم من أن المنظرين في العصور الوسطى أخذوا بالمفهوم الروماني عن القوة السياسية كما تحدده مصادرها، وأخذوا بالمفهوم اليوناني عن القوة كما تحدده غايتها .

أما فيما يتعلق بالتعددية السياسية يمكن القول باختصار أن الخلفية الفلسفية في التعددية السياسية الحديثة يجب أن تحلل في سياق التعددية الدينية و"الحلول" الوجودي، والبراجماتية القيمة والنفعية والتجريبية الجذرية المنهجية؛ فغياب فكرة التسامي الوجودي في صورة "الوجود الحي المطلق" في الأنطولوجيا التعددية أو الحلولية يؤدي إلى تفسير قوى الرب- أو الأرباب- وقوة المخلوقات الأخرى الموجودة على نفس المستوى الوجودي، ففي الأساطير الإغريقية القديمة نجد تشابهاً بين الآلهة وطريقة الحياة الارستقراطية، وهذا التشابه يرتبط نظرياً وفكرياً بنظرة اليونان إلى العالم التي

1 - المرجع السابق، ص 44 .

تعتمد على التقارب والتخصيص الكوزمولوجي - الانطولوجي، ويمثل هذا الاتجاه طريقاً لتبرير بنية القوة القائمة بدون الرجوع إلى التسامي الوجودي في إطار متدرج يوصلنا إلى تبرير للقوة السياسية لا تتخلله أي سمات وجودية . كما أن تخصيص الإلهية نتيجة للوجودية التعددية في مجال الفلسفة يؤدي إلى تبرير القوة التعددية على المستوى الاجتماعي من خلال عملية النظر إلى العالم، على حين تصبح صورة الرب القريب في الديانات الحلول أساساً لتبرير هياكل القوة القائمة من خلال فهم الغائية الطبيعية التي تتحكم فيها "يد خفية" . وفهم القوة المنفصل تماماً عن الوجودية في التعددية الاجتماعية - الاقتصادية الغربية يقطع جسور الصلة بين الوجودية وعلم السياسة بسبب هذه العناصر المتضمنة من اتجاهات الحلول والتعدد الديني، كما يبيّن هذه الصلة من خلال منهج تجريبي جذري شامل¹ .

إن هذه الأبعاد القيمة للمسائل التي عرضنا قد تعطي تفسيرات لما تبناه الفكر الغربي من توجهات نظرية وعملية في تعرضه لقضية التنمية السياسية، وعليه نؤكد دائماً على ضرورة ربط تفسيرات القضايا السياسية المختلفة والمتقابلة أحياناً بأبعادها القيمة | المعرفية، وهذا ما يجب تطبيقه على حقل التنمية السياسية .

المبحث الثاني : التنمية السياسية من منظور مدرسة التحديث .

تفيدنا مجالات التنمية وعناصرها وسماتها وحتى وجهتها أنها شكلت ولا تزال ميداناً وموضوعاً واسعاً للعلم السياسي بكل تفصيلاته، وبخاصة الأنتربولوجيا السياسية، وعلم الاجتماع السياسي، وأنتربولوجيا التنمية، وما دامت التنمية على هذا المنوال فإنها تتناول بالتحليل والتنظير للحياة السياسية في الأبنية الاجتماعية بحثاً عن مكوناتها ومحدداتها البنائية، كما تغوص استقصاءً ومقارنة بين التشابكات والاختلافات داخل المجتمع الواحد خلال انتقاله من حقبة تاريخية إلى أخرى أكثر تطوراً² .

ومن الواضح أن النظريات التنموية لم يتم تبنيها في علم السياسة إلا بصفة تدريجية، فقد ظهرت في أواسط الخمسينات من خلال مجموعة أعمال اقترحت تصور ارتقاء العمليات السياسية الحديثة في علاقاتها مع انفتاح العوامل الاجتماعية والاقتصادية القابلة للتكميم، ولكنها لم تنكشف تماماً إلا ابتداءً من 1959 مع "إدوارد شيلز" Shils من أجل ربح مكانة فريدة خلال الستينات خاصة تحت تأثير المدرسة السلوكية التي سوف لن تدخر جهداً في استعماله كأحد مقومات الانطلاقة³ .

1 - المرجع السابق، ص.50.

2 - عز الدين دياب، "التنمية السياسية في الوطن العربي: الضرورات والصعوبات"،

<http://www.aweedam.org/politic/22.23/fkr22.23.002.htm> (2015-04-12)

3 - Bertrand Badie ، Le Developpement Politique ، 3Edition ، Paris: Economica ، 1994. P.9 .

ومن الواضح كذلك أن حقل التنمية السياسية قد نشأ وترعرع في حضم علم السياسة الأمريكي خلال سنوات الحرب الباردة، وحمل المفهوم منذ البداية بدلالة قيمة أيديولوجية، وارتبط أساسا بالمدرسة الأنجلوساكسونية، حيث استخدم المفهوم لمواجهة الخطر الشيوعي في بلدان العالم الثالث، فليس بمستغرب إذن أن ينظر إلى التنمية السياسية كما حددها روبرت بركنهام (Robert Berghinham) باعتبارها: "مشروعاً مناهضاً للشيوعية وموالياً لأمريكا، ويهدف لتحقيق الاستقرار السياسي"¹.

وعليه فقد كان الدافع الأول للمهتمين بالتنظير التنموي عموماً، والتنمية السياسية خصوصاً هو بداية اكتشاف مشكلة عالمية أساسية تتمحور حول بروز ما يعرف بالعالم الثالث، المتكون من مجموعة دول ذات مستويات تنموية مختلفة ومنخفضة مقارنة بمستويات ومعدلات التنمية في العالم الأول الرأسمالي والثاني الشيوعي²، وغدت قضية "تطوير بلدان العالم الثالث" هي القضية العملية التي عكست فيما بعد التطور السريع لدراسات التنمية والتنمية السياسية. أما من الناحية العلمية فإن معظم الدراسات التي تتبعت نشأة هذا المبحث تؤكد أن اهتمام العلماء والباحثين بهذه القضية قد صدر أول ما صدر نتيجة التقاء عاملين أساسيين³:

- اتساع دوائر البحث العلمي، وامتداد نشاط الباحثين إلى العلم الغير غربي .
- تغير نظرة الباحثين إلى ظواهر ومعطيات الحياة السياسية، وتطور مناهج البحث والدراسة في علوم السياسة والاجتماع، بفضل الثورة السلوكية التي اجتاحت العلوم الاجتماعية بعامة وعلوم السياسة والاجتماع بشكل خاص .

وحتى يتسنى لنا فهم أوسع وجيد لمسألة التنمية السياسية في منظور مدرسة التحديث ارتأينا أن نقسم هذا المبحث إلى المطالب التالية وفق التسلسل الزمني لظهور وبلورة هذا المفهوم عند هذه المدرسة :

المطلب الأول : التنمية السياسية ما بين: (1945 - 1975) : الإطار العام والتطور الفكري .

المطلب الثاني : مفاهيم التنمية السياسية عند رواد مدرسة التحديث .

المطلب الثالث : المداخل المنهجية لدراسة التنمية السياسية عند مدرسة التحديث .

1 - ريتشارت هيجوت، المرجع السابق، ص.07.

2 - محمد زاهي بشير المغربي، التنمية السياسية والمقارنة، المرجع السابق، ص.11.

3 - عبد الحليم الزيات، التنمية السياسية: دراسة في الاجتماع السياسي، ج1، مصر: الدار المعرفة الجامعية، 2002، ص.ص. 32- 33 .

المطلب الأول : التنمية السياسية ما بين (1945-1975) الإطار العام والتطور الفكري :

كما وسبق أن ذكرنا أن من عوامل نشأة هذا الفرع والاهتمام به هو تغير نظرة العلماء إلى ظواهر ومعطيات الحياة السياسية، فبعد أن كان علم السياسة في الغرب في الخمسينيات تحت تأثير منظري النظم الذين حاولوا أن يبرزوا أن النظام السياسي عبارة عن نظام فرعي للنظام الاجتماعي، وأنه يتلقى تحدياته من النظام الاجتماعي على شكل مدخلات (Inputs) وهذا بدوره أثمر عن مخرجات (Output) تشريعية وتنفيذية وقضائية، والتي كانت تتغذى من جديد في النظام الاجتماعي من خلال عملية تعرف بالتغذية العكسية (Fed Back)، وقد ساد هذا النموذج في معظم الدراسات الغربية إلى أن جاءت الثورة السلوكية في العلوم السياسية وما صاحبها من توسع في حقول ومجالات الدراسة في الدول النامية، وتوفر قدر هائل من المعلومات الإحصائية والكمية وبيانات المسح الشامل، وتطور دراسات المقارنة ... وغيرها .

وعلى إثر ذلك ظهرت التنمية السياسية كبؤرة جديدة لدراسات علم السياسة¹، وكانت المشكلة المباشرة أمام علماء السياسة الذين يعالجون قضايا الدول النامية تكمن في إيجاد تصالح بين المعلومات الإحصائية والكمية مع التطورات الحادثة في مجال النظرية، وحاولوا بمساعدة المعلومات الإحصائية قياس مستوى التنمية السياسية تماما كما يفعل علماء الاقتصاد في قياسهم لمستوى التنمية الاقتصادية، ولكن دون تفسير لماذا؟ وكيف؟ وتحت أي ظرف حدث هذا التطور؟ .

ولقد لعبت "الجنة السياسة المقارنة بمجلس بحوث العلوم الاجتماعية" بالولايات المتحدة الأمريكية دورا بارزا في هذا المجال إذ اضطلعت بقضايا ومشكلات الحياة السياسية في كثير من دول العالم الثالث، وقدمت في هذا الصدد سلسلة متتابعة من المؤلفات والكتابات العلمية الرائدة في مقدمتها : كتاب جبرائيل ألوند وجيمس كولمان عن "السياسة في المناطق النامية" سنة 1960 (The Politics of the Developing Areas)، والذي يعد من أوائل الكتب التي تطرقت لدراسة وتشخيص أوضاع التخلف والتطور السياسي في دول العالم الثالث، ثم كتاب ليونارد بندر عن، إيران : التنمية السياسية في مجتمع متغير (Iran; Political Development in a Changing Society) 1962) وكتاب لوسيان باي عن بورما "السياسة والشخصية وبناء الأمة 1962" (Burma; Politics and Nation Building, Personality)، إلى جانب مؤلفات ودراسات أخذت تتوالى تباعا وشكلت الجانب الأكبر من تراث البحث في قضية التنمية السياسية لدى روادها الأوائل².

1 - أنظر: محمد نصر مهنا، العلوم السياسية بين الحداثة والمعاصرة، الإسكندرية: منشأة المعارف، 2002، ص.ص. 301-304.
2 - ولقد صدرت تباعا بين سنتي (1963-1966) وتناولت كل ما يتعلق بالتنمية السياسية في العالم الثالث، والدراسات المرتبطة بها على مستوى المفاهيم، والبيروقراطية، والتعليم والثقافة السياسية ... إلخ . أنظر: عبد الحليم الزيات، المرجع السابق، ص.37.

ويرى ريتشارد هيجوت أن التراث المعني بالتنمية السياسية بوصفه جزءاً لا يتجزأ من علم السياسة "السلوكي" ينقسم إلى تراث ظهر بين منتصف الخمسينات ومنتصف الستينات، وتراث امتد من منتصف الستينات إلى منتصف السبعينات¹، فقد هيمنت خلال الفترة الأولى (1945 - 1965) أعمال لجنة السياسة المقارنة السالفة الذكر، وشاع تأثيرها على نطاق واسع، هذه اللجنة التي كان تأسيسها انعكاساً لحالة التفاؤل التي سادت خلال فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وترى بأن نمو العلم الاجتماعي "العلمي" سوف يشكل أساساً للممارسة العقلانية الرشيدة للهندسة الاجتماعية. وبحلول الخمسينات ساد شعور داخل أوساط العلم الاجتماعي بأن أغلب المشكلات الاقتصادية التي يعاني منها المجتمع الصناعي هي مشكلات تحت السيطرة، أما المشكلات التي لم يتم التغلب عليها، فقد اعتبرت مشكلات يمكن أن تحل من خلال تنامي الخبرة التقنية، ولم يتم النظر إليها بوصفها مشكلات لها جوانبها المعيارية والفلسفية².

لكن علم السياسة ذاته في تلك الفترة كان تحت هيمنة منظري مدرسة التحديث، التي تأسست على أعمال منظري نظرية التطور الذين تبنا المدخل الثنائي (تقليدي - حديث)، ولذلك صاغ منظرو مدرسة التحديث مخططاً يعتمد على مقارنات ترتبط بمتغيرات النمط المثالي للتقليدية والحداثة، وكان هذا هو حال علم السياسة كما يوضحه الموند بقوله: "إن نظريتنا تؤسس عملية بناء النظرية والتنميط بشكل ثنائي بسيط عبر الاستفادة من أعمال ماكس فيبر (Max Weber)، وتالكوت بارسونز (Talcott Parsons)، وفيردينارد تونيز (Ferdinand Tönnies) ... وغيرهم من علماء الاجتماع المجددين في محاولة لبناء نماذج لأشكال المجتمعات والنظم التقليدية والحديثة". ويفصح هذا الموقف عن نمو جوهرى للمدخل الثنائي في دراسة التنمية السياسية، إضافة إلى شكلان من أشكال التأثير خيرهما تراث التنمية السياسية خلال هذه المرحلة، الأول هو ما أطلق عليه باكينهام "أيديولوجيا الليبرالية الأمريكية"، والثاني هو ما أطلق عليه بودينهميم "أيديولوجيا النزعة التنموية"³.

وأدى هذا الاتساع الحاصل في الخلفية الفكرية إلى نمو حجم الدراسات المعنية بالتنمية السياسية خلال هذه المرحلة بتأثير مباشر من لجنة السياسة المقارنة، وشكلت هذه الأعمال انقطاعاً عن الأعمال ذات النزعة "القانونية الشكلية"، حيث مثلت الأعمال التي قدمتها المدرسة السلوكية تحولاً في المنهج، أي التحول من التركيز على المتغيرات القانونية والمؤسسية إلى التركيز على المتغيرات الاقتصادية والسوسيولوجية.

1 - ريتشارد هيجوت، نظرية التنمية السياسية، المرجع السابق، ص. 24.

2 - المرجع نفسه، ص. 44.

3 - المرجع نفسه، ص. 45.

وفي خضم ذلك وضعت لجنة السياسة المقارنة برنامجا بحثيا اشتمل على مؤتمرات وندوات علمية بهدف تجميع وتوثيق وتصنيف مختلف أنواع الخبرة التي تراكمت حول مشاكل وأنماط التنمية.

أما المرحلة الثانية: من عام 1965-1971، وهي المرحلة التي سادت فيها المدرسة السلوكية، والتي ركزت على النظام ومدخلاته وبيئته المحيطة والعوامل المؤثرة على نشاطه وقدراته. حيث تراجع التفاؤل الذي ساد في المرحلة الأولى حول عملية التنمية، وفشلت الدول حديثة الاستقلال في تحقيق التحديث والتنمية الموعودة، وثبت عدم صحة الطرح القائل بأن الانتقال من التقليدية إلى الحديثة هي مسألة تقنية. فتم نقد التصور الخطي الصاعد لعملية التحديث، ونظر هنتنجتون إلى التنمية السياسية بوصفها عملية نمو في كفاءة المؤسسات، بحيث تصبح قادرة على التجاوب مع مسائل المشاركة السياسية والتعبئة الاجتماعية. إذ يرادف هنتنجتون بين التنمية السياسية والتحديث، ويربط بين التنمية السياسية وقدرات النظام المؤسسية لتتماشى مع عملية التنمية والتحديث. ومثلت تلك النظرة حسب هيجوت، بداية التحول من التركيز على الديمقراطية إلى التركيز على النظام السياسي في دراسات التنمية السياسية. وانعكاسا لأزمة التنمية في الدول حديثة الاستقلال وعدم قدرتها على تحقيق التنمية المتوقعة، فقد اعتبرت دراسات التنمية في هذه المرحلة أن عملية التحديث والانتقال من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الحديث ينتج عنها مشكلات متعددة، أو أزمات تنموية يحاجه إلى التغلب عليها. وتم النظر إلى التنمية السياسية بوصفها تجسد قدرة النظام السياسي على التعامل أو التكيف مع مشكلات التنمية السياسية مثل: مشكلة الشرعية، ومشكلة الهوية، ومشكلة المشاركة، ومشكلة التغلغل، ومشكلة التوزيع. ويرى هيجوت أن الاهتمام بقدرات النظام السياسي يشكل نوعا من الدفاع عن النظام والنخب الحاكمة وأهميتها في الحفاظ على النظام واستمراره، حيث أصبح النظام واستقراره غاية وليس وسيلة للوصول إلى مجتمع حديث¹.

وفي أواخر الستينات تحول مركز دراسات التنمية السياسية من الدراسات التركيبية - التحتية إلى تحليل إرادة وقدرة الممثلين والمؤسسات السياسية، وتم التحقق من أن القوى الاجتماعية والاقتصادية والسيكولوجية لا يمكن أن تترك خارج التحليل السياسي، فالتنمية السياسية لم تكن منتجا ترفيا ولكن عملية مستمرة².

وقد لعب هنتنجتون دورا مهما في تحرير التنمية السياسية من التحديث الاجتماعي، وتحدى الفكرة التي تزعم أن التنمية السياسية يمكن التفكير فيها على مراحل أو عمليات ذات خط واحد، فإذا افترضنا ذلك، واقتصرت التنمية السياسية على مجرد التفكير في الوضع الحالي للدول الغربية، وافترضنا أن كل المجتمعات تتحرك في نفس الاتجاه، فما

¹ - المرجع السابق، ص 48 - 50.

² - Samuel Huntington ، political order in changing societies ، New Haven ; Yale University Press ، 1968 p p 19-20.

الذي نستطيع قوله إذن عن الأنظمة السياسية الراقية التي حدثت في الصين واليونان وروما ومصر في العصور القديمة بأنه في سياق الزمن والظروف، التي ترعرعت فيها تلك الأنظمة فإنها بالطبع قد حققت المعايير المرتبطة بالتنمية السياسية¹.

وفي المرحلة الثالثة: والتي بدأت بعد عام 1971، ويطلق عليها مرحلة "ما بعد السلوكية"² والتي جاءت كنوع من الاستجابة للنقد الموجه إلى نظرية التحديث بشكل عام، ونظرية التنمية السياسية بشكل خاص، بسبب الطابع الإيديولوجي المنطلق من الرؤية الغربية الرأسمالية، ومداخلها القائمة على التصنيف الوظيفي وعدم قدرتها على معالجة مشكلات التنمية في دول العالم الثالث، إضافة إلى فشل علم السياسة في بلورة نظرية قادرة على التعامل بصورة فعالة مع هذه المشكلات³.

في هذه المرحلة جرى استخدام نماذج للدراسة تعتبر خليط من التحليل السياسي ذات الطابع الرشيد والسياسة العامة، نتيجة استخدام متزايد للمفاهيم الاقتصادية من جانب علماء السياسة، حيث أدركوا حاجتهم إلى التركيز على الجوانب الاجتماعية والاقتصادية، كمحاولة لتجنب أوجه القصور في النظرية الليبرالية والنظرية السلوكية. فقد اهتمت مؤلفات لجنة السياسات المقارنة عن التنمية السياسية بإرساء دعائم نظرية للتنمية السياسية بتناول مفهوم التنمية من منظور امبريقي تاريخي باستعراض تجربة أوروبا في بناء الأمة للتوصل إلى نموذج للدولة المركزية في دول العالم الثالث، بعيدا عن الأبنية التقليدية أو القبلية⁴.

ويرى هيجوت أن مدخل تحليل السياسات شكل تحولا من التركيز على مدخلات النظام خلال فترة الستينيات إلى التركيز على مخرجات النظام، وبدلا من التركيز على السياسات الكلية انتقل التركيز إلى التحليل السياسي الجزئي ذي الطابع التحريبي. وتم النظر إلى السياسة العامة في سياق حل المشكلات والاختيار العام، على عكس المدخل الذي ينظر للمشكلات بوصفها نتاجا لنظام سياسي معين. كما رأى أن المداخل المختلفة المستخدمة من علماء السياسة هي استجابة للفرضيات المنهجية لنظرية التحديث. حيث أن المشكلات التي واجهت الدارسين في الخمسينيات والستينيات والسبعينيات متشابهة، لذا ينظر إلى مداخل السياسة العامة وتحليل السياسات على أنها

1 - عمر إبراهيم الفتحي، اتجاهات التنمية السياسية في ليبيا، ليبيا: المؤسسة الدولية للنشر والتوزيع، (د.ت.ط)، ص.31.

2 - نشأت للمدرسة السلوكية في مرحلة جنينية ثم نمت وتطورت، وأصبحت مصدر الهام لنقد السلوكية، وكشف ثغراتها، ومواطن قصورها حتى اذا ما بدا الحديث عن وجوب تجاوز السلوكية والبحث عما بعدها. أثر الانتباه نحو هذه النظريات التي كانت في بدايتها ضد السلوكية لتصبح وريثة لها. ومن ثم أطلق عليها ما بعد السلوكية، لذلك فإن عدد من هذه النظريات كان مستخدما جنبا إلى جنب مع نظريات المرحلة السلوكية. ولكن انطلاقا من منظور مختلف، فهذه النظريات لم تكن متلبسة تماما بتحولات الوضعية المنطقية وتجلياتها في المدرسة السلوكية، ومن روادها: (ريتشارد سنايدر

Richard Snyder - ديفيد استون (David Easton).

3 - ريتشارد هيجوت، المرجع السابق، ص. 50.

4 - إبراهيم راشد محمود سعيد، المرجع السابق، ص.23.

عملية طريقة أخرى من طرق التركيز على العلاقة بين الدولة والمجتمع والسياسة، ويعتبر هيجوت أن هناك نوعاً من الاستمرارية بين منهجية تحليل السياسات ونظرية التحديث، ذلك أن هذا التحليل لا زال يسعى للبرهنة على النماذج النظرية بناءً على العوامل التاريخية والثقافية بدلاً من استخدام البيانات المتاحة لبناء النظريات والنماذج. لذا لم يستطع علم السياسة المعني بالتنمية السياسية الخروج من "معطف" نظرية التحديث وتبني الاتجاهات المنهجية الأساسية التي سادت المرحلة السلوكية¹.

المطلب الثاني : مفاهيم التنمية السياسية عند رواد مدرسة التحديث .

نظراً للصعوبات العديدة التي انطوى عليها تراث التنمية السياسية عند روادها الأوائل خاصة فيما يتصل بتحديد المفهومات والإطارات الفكرية التي تناولت الموضوع وتصنيفها، فإنه من الضروري التركيز على اجتهادات أبرز المنظرين الذين كان لهم اهتمام مميز بالتنمية السياسية، والذين - بناءً على ذلك - وضعوا تعريفات ومفاهيم كل من زاوية رؤيته والمنهج المستخدم في دراسة عملية التنمية السياسية. وقد تعددت المناهج وأساليب دراسة التنمية السياسية وطرق تحقيقها والوصول إليها، حيث وجد عدد كبير من الاقتربات والتعريفات جعلت من مفهوم التنمية السياسية مفهوماً فضفاضاً يحمل معانٍ ودلالات متنوعة، وسنحاول فيما يلي الخروج بتصوير عام حول مدلول التنمية السياسية عند رواد مدرسة التحديث أمثال : ليبست، داهل، كارل دويتش، لينز، الموند، باي ... وغيرهم .

إن الثورة السلوكية التي لحقت بالعلوم السياسية أدت إلى بزوغ عدة أعمال تتسم باستعمال واسع لتقنيات عديدة منها الكمية والعديدية لتحليل ودراسة التغيير السياسي، وحاولت إيجاد علاقات دقيقة ما بين ظهور أنظمة سياسية مختلفة وبين المستوى الذي وصلت إليه بعض المؤشرات المتعلقة بالحياة الاقتصادية خاصة، والاجتماعية والثقافية والسياسية²، فبالنسبة للسياسي الأمريكي "ليبست" (Seymour Martin Lipset) فحاول أن يبرهن أن اللعبة السياسية لا يمكن أن تكون تنافسية وبالتالي ديمقراطية إلا إذا ارتكزت على نوع من النمو الاقتصادي، واستعمل عدد من الدراسات الكمية لتوضيح حقيقة ترابط مؤشرات النمو الاقتصادي بمؤشرات التنافس السياسي³، وهذا ما أكد عليه داهل (Roald Dahl) في كتابه "مدخل إلى النظرية الديمقراطية" الذي انطلق من فحص حاسم لمفهوم الديمقراطية ليصل إلى فكرة أن هذه الأخيرة تحاول أن تتحقق بالتدرج على شكل "تعددية" بقدر ما تنمو المجتمعات لتصبح أكثر تركيبيّة⁴. والتعددية في نظره هي معروضة كهدف يجب الوصول إليه، كمصير حقيقي وضروري لكل تطور

1 - المرجع السابق، ص 61 - 64 .

2 - أندرو وبستر، "مدخل على علم اجتماع التنمية"، ترجمة عبد الهادي محمد والي، والسيد عبد الحليم الزيات، مصر: دار المعرفة الجامعية، 1984، ص. 205.

3 - لمزيد من المعومات انظر:

-Martin Lipset ، " Some Social Requisites of Democracy ; Economic Development and Political Igitimacy" ، Querician Political Science Review N 1 ، Mars 1959 . PP 69-105 .

4 - Bertrand Badie ، Op Cit . P 11

للتنمية، وحلول التنمية يتعلق إجمالاً بنمو اقتصادي واجتماعي فقط، والشروط الخمس حسب داهل التي هي ضرورية لتحقيق التعددية لا تدع أي شك على دقة هذه العناصر : ممارسة توجيه اجتماعي (أو مذهب)، بناء إجماع، الوصول إلى تعددية اجتماعية كافية، حركية قوية للنخب، فوارق ضعيفة في تقسيم الثورات وفي التعليم .

واجتماع كل هذه الشروط كما يقول "داهل" غير ممكن إلا عند مستوى من الوفرة الاقتصادية: فالتعددية ليست أقل أو أكثر من الشكل السياسي للمجتمع الصناعي العصري . إن هذا التوجه المزدوج يدخل في الإطار الصحيح للنظريات التنموية للتغيير الخطي الضروري والثابت جعلت "داهل" يفترض أن التعددية موجودة على شكل بذرات في كل مجتمع، وأن تحقيقها ليس إلا مؤجلاً بسبب عوامل لا يمكن إلا أن تكون ظرفية¹ .

ومنذ 1964 حاول مجموعة من الباحثين^(*) القيام بدراسة تجريبية للأثر السياسي للتنمية الاقتصادية والاجتماعية عبر تشكيل مجموعة أدوات قياس قادرة على إعطاء تعبير رياضي يتوافق مع ما اقترحه "داهل"، لكن هشاشة الاستنتاجات المتوصل إليها لم تستطع تحقيق وجود أية علاقة ذات مغزى بين مستوى التنمية الاقتصادية والاستقرار السياسي مثلاً ؛ أن الصبغة المتعارضة للنتائج المتوصل إليها لا تفسر فقط عن طريق الخلل التقني لهكذا تحليل، ولكن كذلك لعدم ربط حالات موضوعية بتمثيلات ذاتية، أي لا شيء يمكن من الإقرار بأن هذا أو ذاك التغيير في الحياة الاقتصادية أو الاجتماعية سيفسر سياسياً بنفس الطريقة في مجتمعات مختلفة، فهذا المرور إلى الحقل السياسي يفترض تداخل معطيات خاصة (ثقافة سياسية، مؤسسات قائمة، علاقات بين القوى الاجتماعية) لها استقلاليتها وبالتالي لها أثرها الخاص² .

وقد حاول كارل دويش (Karl.Deutsch) استدراك الأمر من خلال تصور مشكلة التنمية عن طريق استعمال مجموعة من المؤشرات التي تظهر التغيرات الحاصلة داخل مجال الجهاز السياسي، فالتحول السياسي ليس مقدم على أساس أنه الحاصل المباشر للتحويلات الاقتصادية والاجتماعية، لكنه كنتيجة لمخطط التعبئة الناتجة عن هذه التحويلات³ .

قام "دويش" بتكوين قائمة بأربع عشرة مؤشراً يمكن بواسطتها إيجاد وقياس درجة التعبئة المتعلقة بمجتمع ما، وبالتالي وضعه على محور التنمية السياسية، هذه المؤشرات تتعلق بمعطيات اقتصادية (مستوى الدخل، توزيع السكان حسب نوعية النشاط...)، ومعطيات ثقافية (الاستماع للراديو، الذهاب إلى السينما، شراء الجرائد، مستوى

1 - عزيزة مومن، "إشكالية التنمية السياسية في الدول النامية"، أطروحة دكتوراه، المغرب: جامعة الحسن الثاني، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية بالدار البيضاء، السنة الجامعية 2001-2002، ص. 49 .

(*) - منهم: روزت "Russett"، وهيبس "D.Hibbs"، ورومل "Rummel"، ... وغيرهم، أنظر :

- Batrrand Badie Op. Cit. pp 16-17.

- Ibid ، p. 19. -²

- Ibid p. 18 -³

التمدرس...)، ومعطيات ديموغرافية (درجة التمدن) ومعطيات سياسية (المشاركة في الانتخابات، مستوى التجنيد، معدل الساكنة التي تؤدي الضرائب...) ¹.

وبعد مراقبة مؤشرات التعبئة كما حددها دويتش، تبين أن العلاقات كانت في الواقع أكثر ضعفاً، وأن هناك اختلافاً بين مختلف التجارب التنموية. فبريطانيا مثلاً عرفت التمدن والصناعة قبل الأوان، حوالي قرن ونصف قبل اعتماد الاقتراع العام، أو قبل تعميم التعليم، كذلك لم يعرف تطور التنمية السياسية اضطراباً أو تقلباً. كذلك في ألمانيا قد انفردت كونها عرفت معدل تدرس جد مرتفع بينما فرنسا دخلت متأخر كثيراً إلى عصر التمدن. إن كل هذه الأمثلة تتفق في ضرورة إعادة النظر في العلاقات المقترحة من دويتش فكما اقترح شزال (François Chazel)، فمفهوم التعبئة السياسية ليس له دور إلا إذا استطعنا أن نتصوره كتطور ديناميكي، وتحليلاً مغايراً للحدثة. لذا فدور الوساطة الذي يلعبه تطور التعبئة السياسية لا يمكن أن يكون إلا ميكانيكياً، وجد مرتبط بتغير المعطيات المتعلقة بالبنية التحتية للمجتمع. فلأخذ بعين الاعتبار خاصياتها (التعبئة السياسية) فإنه قد خصص له حيز ضيق، وبالأحرى تغيراته من نظام سياسي لآخر.

وهناك صعوبات متشابهة، لكن أقل حدة، تتواجد في أعمال "لينر" Lerner الذي قام بدراسة التنمية بطريقة شبيهة، فالتحليل الذي كرسه في مؤلفه المتعلق بدور الشرق الأوسط، يركز كذلك على استعمال مؤشرات اجتماعية، وعلى تصور للتعبئة، لكل مجموع البناء أدرج داخل رؤية تنموية أكثر إعداداً من رؤية داهل. فلينر يعتبر أن المرجعيات للمجتمعات الغربية هي الوسيلة الوحيدة لفهم وتوقع التنمية الاجتماعية والسياسية، والمشكلة عنده لا تتموضع في الشك في هذه المرجعية، لكن وبالعكس، في الإرادة التي تعبر عنها المجتمعات الشرقية في الحفاظ -وبأي ثمن- على بعض الاتجاهات التقليدية والخصوصية ².

ويرى أن التحديث يمر بالضبط بإزالة التقليد وبالتالي بتطور التعبئة، ويوحى في البداية بفكر عقلاني إيجابي، ويؤدي بالأفراد إلى التصرف حسب نموذج "عمومي"، والشروع في تنفيذ هذه التعبئة هو قاعدة لكل تطور للتنمية، فهي تؤدي تحقيق ديمقراطية سياسية، متميزة باقتراع عام فعلي، وبنسبة عالية من المشاركة الانتخابية، وقد أصبح هذا التحول ممكناً في الغرب بسبب انطلاق التواصل الاجتماعي الذي هو السبب لكل تطور للتعبئة، وهو الذي يضبط تنمية أي نظام سياسي.

¹ - أنظر:

Deutsh k . les remarques de Chazel .F." in la mobilisation politique" Revue française de science politique ، 1975 . p. 503 .

² - عزيزة مومن، المرجع السابق، ص . 53.

ومع إدوارد شيلز " Edward Shils " نعين تجديدًا نظريًا عميقًا، فالتنمية السياسية لم تعد تتصور على أنها نتيجة لوجه من التحول الاقتصادي والاجتماعي، فهي مبنية كموضوع تحليل خاص، أي خاضعة لمبادئ خاصة بها، فقد حاول " شيلز " إعطاء نظرية للتنمية تتعلق أساسًا بعلم السياسة، وقد عالج النمو السياسي باعتباره عملية قائمة بذاتها وتخضع لمبادئ خاصة بها، ففي سنة 1960 أصدر شيلز عملاً وهو "التنمية السياسية في الأمم الجديدة" والذي يبدو وكأنه ميثاق لعقد تنموي جديد، فهو يقول في بداية مؤلفه: "كل الدول النامية لها هدف مشترك وهو أن تصبح عصرية، أي ديناميكية، ديمقراطية وتسود فيها المساواة، خاضعة لقوانين العلم، متقدمة من الناحية الاقتصادية، تتمتع بالسيادة، ومؤثرة في الحياة الدولية، .. هذه التطلعات توجه مجموع الدول أو الأمم الجديدة إلى نموذج من التحديث الذي هو نفسه نموذج الديمقراطيات الغربية، معدل في بعض جزئياته ليسهل زرعها في "حقب" جغرافية غربية عنه".¹

ويرى شيلز أن كل هذه المبادئ موجودة على شكل بذور في كل مجتمع، وتحقيقها التسلسلي هو قاعدة كل تنمية سياسية، هذا التفتح رغم ذلك فإنه غير ناجح في مجتمعات الدول النامية بسبب مجموعة من المعطيات التي لا تساعد على قيام نظام ديمقراطي، تتعلق أساسًا ببعدها المسافة بين نخبة صغيرة مخلصه للتحديث، وبين كتلة لا مبالية مازالت تخضع لمعايير وقيم المجتمع التقليدي.²

فمن الناحية الاجتماعية، هذا الخضوع يميل ليعطي زائدة للتبعية المحلية التي تعيق بناء مركز عصري، والعمل العادي للجهز التشريعي، التنفيذي، والقضائي. أما من الناحية الثقافية فالمجتمع التقليدي مسؤول عن ضعف التربية مما يؤدي إلى سلوكيات ذاتية ومتنافرة، منسجمة قليلاً مع مبادئ القانون المدني العام، وأخيراً من الناحية المادية، أن الاقتصاد الفلاحي المتجذر بعمق في العقلية التقليدية، يحدد المواقف المتحفظة والحذرة من كل مجهود لقيام التصنيع. ففي مواجهة الصعوبات، تجد النخبة نفسها منعزلة ووحيدة، على عكس ما وقع في الغرب، فلا تجد أي مساعدة من أي صنف اجتماعي تركز عليه كالتطبقات الوسطى في أوروبا التي أصبحت لها ثقافة عقلانية استطاعت تأمين عمل الأجهزة البيروقراطية العصرية منذ نشأتها، أما الدول النامية فيبينها وبين عامة الشعب هوة عميقة تعيق أي شكل من أشكال المشاركة السياسية الحقيقية، وبالتالي تحقيق تنمية سياسية .

فمسألة التنمية السياسية تصبح إذن ملخصة في عدم إمكانية تركيب واقع مفروض شبيه في خصائصه بالمجتمعات المتقدمة، مما دفع "شيلز" إلى بناء إشكالية من ثلاث أسئلة يؤكد أنها مصيرية على مستوى التفسير: - بكم تبعد

¹ - Shils Edward ; Political Développement in the new state ، the Hangne Mouton ، 1960 ، pp . 7- 8 .

²- Batrrand Badie op. cit. p.25.

الدول النامية عن ممارسة ديمقراطية عصرية ؟ - بأية سرعة تقترب وتود أن تقترب ؟ - كيف تقوم بالمصالحة بين التقليد والعصرنة ؟.

وللإجابة على هذه التساؤلات يعد شيلز خمسة نماذج للأنظمة السياسية تبدو أنها أجوبة ممكنة لمسألة العصرنة : (الديمقراطية السياسية- الديمقراطية الوصية- حكم الأقلية العصري- حكم الأقلية الكلياني - حكم الأقلية التقليدي). وهكذا يبقى تصور شيلز للتنمية تصورا غائيا، أحادي النسب، ينتهي نحو ديمقراطية من النوع الغربي¹. ومع استخدام بيانات المسح الشامل في علم السياسة، وتقدم دراسات الرأي العام وأنماط التصويت، وبتجميع بيانات أكثر، أصبحت أدوات دراسة المجتمعات النامية تبدو أكثر ارتقاء، فقد أصدر فيليبسي كوت رايت فهرسا إحصائيا عن مستويات التنمية السياسية بأسلوب تفاوت درجات التصنيع، وكما تقيسها سجلات الانتخابات والسجلات البرلمانية والاستقرار السياسي .

ومن خلال إصدارات لجنة السياسة المقارنة بين عامي 1963 و1966 والتي حوت مظاهر ومفاهيم متعددة عن التنمية السياسية وما يتصل بها، يمكن أن نستشف مفهوم التنمية السياسية من خلال زعمائها : غابريال ألموند، ولوسيان باي، وجيمس كولمان، وبنغهام بول.. وغيرهم .

أما ألموند (Gabriel A. Almond) فقد حاول بمنهجه الوظيفي أن يدمج التنمية السياسية بالنظرية الوظيفية التي تحاول أن تبين أن "النظام السياسي هو مجموعة من عناصر مترابطة ويساهم كل واحد من هذه العناصر وبطريقة خاصة في تنظيم مجموعة العناصر وقيامها بوظائفها"، وبناء على ذلك يعرض ألموند وكولمان ما يلي² :

- أن كل أنظمة العالم يسودها نمطان من البنى السياسية بعضها تقليدي والأخر متطور، لكن الاختلاف يكمن في درجة سيادة أي منهما للنعت بأن هذه الأنظمة متطورة أم تقليدية .

- الاختلاف بين الأنظمة السياسية يكمن في طريقة أداء الوظائف، لأن كل أنظمة العالم لها ذات الوظائف.

- أن كل الأنظمة السياسية سواء أكانت تقليدية أم حديثة عرضة للتغيير والتطور من موضع لآخر .

وعليه ستكون التنمية السياسية ذات "طابع كوني وتتعلق بكل المجتمعات المتقدمة منها والمتخلفة"، ولقد حدد الموند خمسة ظروف تجعل تحقيق الأهداف التنموية ممكنا أو غير ممكن³ :

1 - . p. 28 . Op. cit .. وانظر: .

2 - Edward Shils، Op. cit . p. 7

3 - صادق الأسود، علم الاجتماع السياسي، العراق: مطابع جامعة بغداد، 1989، ص.314.

3 - نداء صادق الشريفي، تجليات العولمة على التنمية السياسية، عمان: دار جبهة للنشر والتوزيع، 2007، ص.107.

- التابع في التنمية بدلا من المحاولات التراكمية لمعالجة كل مرحلة .
 - توفير الموارد المطلوبة لعمليات التنمية من الداخل والخارج .
 - تنمية النظم المجتمعية الأخرى حتى لا تقتصر متطلبات التنمية على نظام مجتمعي بعينه، وإنما يشاركه فيها بكل كفاءة النظم المجتمعية الأخرى .
 - قدرات عالية وأصيلة للنظام السياسي لمواجهة مشكلات كل مرحلة .
 - استجابة مناسبة وكافية من الصفوة للتحديات .
- وفي مجال حديثه عن أزمات التنمية السياسية يصنفها أmond إلى أربع أزمات : أزمة بناء الدولة، أزمة بناء الأمة، أزمة المشاركة، أزمة التوزيع. كما حدد أmond عدة وظائف للأنظمة السياسية وأوضح أبنيتها*¹ كما يلي: الوظيفة الأولى هي¹:
- * التجنيد السياسي ويقابلها من الأبنية: القرعة، والانتخاب، والاختيار .
 - * الوظيفة الثانية هي التنشئة السياسية ويقابلها من الأبنية : الأسرة، المدرسة، جماعات الرفاق، الاتصال الجماهيري، الاحتكاك بالنظام .
 - * الوظيفة الثالثة هي التعبير عن المصالح، ويقابلها من الأبنية : جماعات المصالح، مؤسسات تشاركية، مؤسسات غير تشاركية .
 - * الوظيفة الرابعة هي تجميع المصالح، ويقابلها من الأبنية: البيروقراطية، الأحزاب السياسية، سلطوية مهيمنة، تنافسية، تعددية .
 - * الوظيفة الخامسة هي الاتصال السياسي، ويقابلها من الأبنية: أبنية تقليدية، أبنية المخرجات، البيروقراطية، أبنية المدخلات، الأحزاب وجماعات المصالح، الاتصال الجماهيري، الإذاعة والتلفزيون، الصحف والمجلات والكتب .
 - * الوظيفة السادسة هي صنع القاعدة القانونية، ويقابلها: الهيئات التشريعية .
 - * الوظيفة السابعة هي تنفيذ القاعدة، ويقابلها: البيروقراطية .
 - * الوظيفة الثامنة هي التقاضي طبقا للقاعدة، ويقابلها : الهيئات القضائية .
- وبناء على ذلك يعرف أmond التنمية السياسية على أنها " التمايز والتخصص المتزايد للأبنية السياسية، والعلمنة المتزايدة للثقافة السياسية"، وعملية التمايز أو التخصص هنا مرتبطة بالوظائف التي تقوم بها الأبنية السياسية،

(*) - البنية وفقا لرأي الباحثين هي نشاطات النظام السياسي، وإذا أشرنا إلى أن النشاطات تمتلك بنية فإن ذلك يعني بأنها تحدث بانتظام وهنا ستكون البنية مجموعة أدوار سياسية والدور هو النشاط الذي يقوم به الفرد، والذي يخرط في العملية السياسية .

1 - عبد المطلب غانم، دراسات في التنمية السياسية، القاهرة: مكتبة نهضة الشروق، 1981، ص ص. 100-101 .

والعمليات والتفاعلات داخل الأنظمة الفرعية للنظام السياسي . حيث أن التمايز والتخصص، يعني تنوع الأدوار وإيجاد أبنية بوظائف وادوار محددة، والعلمانية تشير إلى الرشادة والواقعية في السلوك، وطرح الأساليب التقليدية جانبا مع إتباع الأسس العلمية في اتخاذ القرار. ويرى أالموند في مسألة أسلوب الأداء أن النظم التقليدية والحديثة يتم التمييز بينها على أساس طريقة أداء الوظائف السياسية المختلفة. حيث يتميز الأسلوب الحديث بالتحديد والعمومية مقابل الانتشار والخصوصية للتقليدي، وهذه الخصائص هي التي تميز تطور الأنظمة السياسية الغربية، التي تعتبر نموذجا للتطور والتنمية في بقية البلدان¹ .

يعتبر الدور السياسي والبنية عند أالموند احد أهم وحدات تحليل الأنظمة السياسية، حيث أن الأدوار السياسية مرتبطة ببعضها على شكل أبنية متميزة ومتفاعلة، وذلك يتيح التركيز على السلوك الفعلي للاعبين الأدوار والمشاركين في السياسة. والتمايز يعني عمليات تبدل الأدوار وتطورها للاستقلال والتخصص المتزايد، حيث ينبثق عنها أدوار جديدة، وأبنية جديدة، والى تغيير أنماط التفاعل والعلاقات بين الأدوار أو بين الأبنية. حيث أن السلوك هذا ذا قابلية للملاحظة والدراسة، رغم أن السلوك يتأثر بالقواعد والمعايير، لكن هذه لا تصنعه بشكل كامل. ويمثل الدور والبنية المرتبط بها وحدة من وحدات النظام السياسي، أو نظام فرعي يتكون من أدوار متفاعلة كبنية، والنظام السياسي كمجموعة من النظم الفرعية² .

هذا هو الذي بواسطته يتم تعيين مستوى التحديث الذي يصل إليه كل نظام سياسي، وبما أن الوظائف والبنى قائمة في كل مجتمع سياسي وعليه فإن التنمية السياسية وفقا لرأيهما لا يمكنها في الواقع سوى تكريس للتمايز المتزايد للبنى، أي بعبارة أخرى تنحصر أهداف التنمية السياسية في زيادة استقلال وتخصص البنى³ .

ولا يذهب **ديامنت (Diamante)** بعيدا عندما يقرر أن النظام السياسي يخضع لتحول في بنيته ووظائفه في عملية التحديث، والتنمية السياسية في شكلها الأكثر عمومية وهي العملية التي يكتسب فيها النظام السياسي قدرة متزايدة على المتابعة الناجحة والمستمرة لأنواع جديدة من الأهداف والمطالب، وعلى خلق أبنية جديدة للمنظمات. ولكي تستمر هذه العملية لابد من وجود نظام سياسي مركز ومتميز الأبنية، ولا بد أن يكون قادرا على فرض الموارد والقوة على مجالات واسعة وأقاليم واسعة من المجتمع⁴ .

أما **جيمس كولمان وبنغهام باول** -وفي نفس السياق- تكلما عن "النمو السياسي، وعرفاه بأنه: "التمايز والتخصص المتزايد للبنى السياسية واكتساب الثقافة السياسية طابعا علمانيا متزايدا"⁵. وعليه فإن مؤشرات النمو السياسي تنحصر في التمايز البنوي، وعلمانية الثقافة .

1 - عبد المطلب غانم، المرجع السابق، صص.117-116.

2 - انظر: نداء صادق شريف، المرجع السابق، ص.108.

3 - المرجع نفسه، ص.111.

4 - عبد المطلب غانم، المرجع نفسه، ص.142.

5 - صادق الأسود، المرجع السابق، ص.32.

فالتمايز البنيوي يدل على العمليات التي بها تتغير الأدوار وتصبح أكثر تخصصاً، أو تشمل كذلك العمليات التي تفرز أدواراً جديدة، أو تفرز بني جديدة داخل الأدوار، وتحول القديمة منها، كما أنها تدل على العلاقة بين الأدوار والبني، أو بين النظم الفرعية . وعلمانية الثقافة تشير إلى الثقافة السياسية التي تتكون من الاتجاهات أو المعتقدات والقيم والمهارات المنتشرة بين السكان، وكذلك النزعات والأنماط الخاصة التي توجد في أجزاء من السكان، ولقد استعار الباحثان أنماط التوجهات الفردية ومقوماتها الأساسية من "تالكوت بارسونز" و "ادوارد شيلز"¹. فالجانب التنموي في الثقافة واكتسابها طابعاً علمانياً تعني العملية التي يصبح بها الأفراد أكثر عقلانية وتحليلاً وتجريباً في عملهم السياسي .

ولكن رغم الحديث المطول حول هذين المؤشرين للنمو السياسي، إلا أنهما يستدركان ويقولان بأن هناك شواهد كثيرة تدل على حدوث ارتدادات معاكسة للنمو السياسي، كما حدث في الإمبراطورية الرومانية التي وصلت إلى مستوى عال في التمايز البنيوي والثقافة الدنيوية، ولكنها سقطت في عدد كبير من النظم السياسية الأقل تمايزاً والأقل ثقافة سياسية!².

ويذهب **لوسيان باي** بعيداً في تشخيصه لمفهوم التنمية السياسية، إذ لاتزال إسهاماته مرجعاً أساسياً لكل دارس للتنمية السياسية، ذلك أنه استطاع تشخيص وتلخيص وتصنيف كل المفاهيم التي ذكرت قبله، إضافة إلى اهتمامه الخاص بهذا الحقل، ونجاحه في رسم حدود واضحة لمسألة التنمية السياسية، رغم تأثره بأراء ألوند وباول، من خلال قوله بأن مفهوم التنمية السياسية يقوم على أساس التمييز بين ثلاث جوانب رئيسية: التمايز البنيوي، قدرة النظام السياسي، الميل نحو المساواة . كما استطاع "باي" أن يطور ما اعتبره مفتاح عناصر التنمية السياسية، وأن هذه الأخيرة يمكن تقفي أثرها في رأيه على ثلاث مستويات بالنسبة للسكان ككل وبالنسبة للأداء الحكومي وأداء النظام نفسه، وبالنسبة لتنظيم الوحدة السياسية³ .

ولقد أكد باي على أن ما هو جوهري وأساسي في عملية التنمية السياسية يكون بمعرفة كيف يمكن لمجتمع أن يواجه أزمات التنمية منذ ظهورها حتى زوالها، لأن عملية التنمية السياسية عادة ما تكون مصحوبة بتوترات وتمزقات وأزمات يمر بها المجتمع، ذلك أن عملية التنمية لا تعرض بالتدريج أو بعبارة أدق أنها لا تعرض تباعاً، لكن بوقت واحد ودفعة واحدة، وبآثار مختلفة. وعليه فهي تتطلب على حد تعبير باي معالجة متعاقبة لهذه الأزمات لكي يصل النظام السياسي إلى مرحلة الديمقراطية الحديثة⁴ .

وهذه الأزمات هي باختصار⁵: أزمة الهوية، أزمة الشرعية، أزمة التغلغل، أزمة المشاركة، أزمة الاندماج، وأزمة التوزيع.

1 - وهي: التوجهات الإدراكية، والتوجهات العاطفية أو التأثيرية، والتوجهات التقويمية، راجع في ذلك:

-Talcotr Parsons and Edward Shills Leds ، Tword a general theory of action ، camoriolge ، Harvard university press ، 1951 ، p.p 58-68 .

2 - نداء صادق شريفي، المرجع السابق، ص. 112.

3 - انظر:

- Lucian Pye ، Political and Political development ، Princeton: Princeton University press ، 1965 ، p. 70.

4 - نداء صادق الشريفي، المرجع نفسه، ص. 115.

5 - يمكن الرجوع للتوسع أكثر إلى: - أحمد وهبان، التخلف السياسي وغايات التنمية السياسية، مصر: الدار الجامعية، 2002، ص. 14، وكذا =

أ - أزمة الهوية : أي مشكلة الولاء والانتماء إلى جماعات محدودة مثل الولاء العشائري مقابل الولاء للمجتمع القومي.

ب - أزمة الشرعية : وتتعلق بدرجة قبول ورضا الناس عن النخب الحاكمة وسياساتها.

ت - أزمة التغلغل : وهي مدى سيطرة النظام وامتداد سيطرته وسلطاته إلى كافة أطراف المجتمع، وقدرته على التأثير الفعال في مختلف أرجاء الإقليم.

ث - أزمة المشاركة : وتشير إلى مدى مشاركة المواطنين في الحياة السياسية وفي صنع القرار.

ج - أزمة الاندماج : وتتعلق بمدى تنظيم النظام السياسي ككل، كنظام علاقات متفاعلة. وتشير إلى علاقة شاغلي الأدوار بوكالات الحكومة وعلاقة الجماعات ببعضها، وقدرة الأجهزة الإدارية والسياسية على أداء الوظائف المنوطة بها.

ح - أزمة التوزيع : وتشير إلى توزيع الموارد والقيم المادية والمنافع، لتلبية احتياجات ومطالب المواطنين والمجتمع. ومن إسهامات "باي" الرائدة كذلك التعريفات العشر التي استقاها حول مفهوم التنمية السياسية وهي باختصار كذلك¹ : - التنمية السياسية كمتطلب أساسي للنمو الاقتصادي .

- التنمية السياسية كسياسات تمتاز بها المجتمعات الصناعية .

- التنمية السياسية هي التحديث السياسي .

- التنمية السياسية هي عملية بناء الدولة - الأمة .

- التنمية السياسية هي التنمية الإدارية والقانونية .

- التنمية السياسية هي بناء الديمقراطية .

- التنمية السياسية هي تعبئة الجماهير ومشاركتها .

- التنمية السياسية هي تطوير الثقافة السياسية في المجتمع .

- التنمية السياسية هي التعبئة والقدرة .

- وأخيرا التنمية السياسية هي إحداث التغيير والاستقرار .

وقد خرج لوسيان باي من هذه المداخل بخلاصة ترى أن التنمية السياسية: "جانب من عملية التغيير الاجتماعي المتعددة الجوانب". وتقوم على ثلاثة مقومات رئيسية هي²:

أولاً: المساواة : مساواة أمام القوانين، ومساواة في الفرص وإمكانيات المشاركة في صنع القرار.

ثانياً: القدرة : وهي قدرة النظام وأبنائه المختلفة بالقيام بمهامها، وقدرتها على تحويل المدخلات إلى مخرجات تلبي

= - حسن بن كادي، التنمية السياسية في الوطن العربي وآفاقها، رسالة ماجستير غير منشورة، الجزائر: جامعة الحاج لخضر (باتنة)، 2007 - 2008، صص 88 - 107.

1 - للتوسع أكثر انظر: بومدين طاشمة، دراسات في التنمية السياسية في بلدان الجنوب، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2011، ص 34 .
2 - غابرييال الموند، وج بنجهام بول الابن، السياسة المقارنة، دراسات في النظم السياسية العالمية، (ترجمة احمد عناني)، القاهرة: دار الطباعة القومية، 1980، ص 107.

حاجات المجتمع.

ثالثا: التميز والتخصص: أي قيام كل بنية في النظام بوظائف محددة ومتخصصة، مع تفاعلها وتعاونها مع بعضها البعض، ويمكن تلخيص التعريفات السابقة في الجدول التالي¹:

تعليق "لوسيان باي" عليه	التعريف والقائلون به
1- يعطي للتنمية السياسية طابعا سلبيا، ويجعل مشكلاتها تختلف تبعا لاختلاف المشكلات الاقتصادية ويقصر لاهتمام على التقدم المادي، تحدث التنمية الاقتصادية في نظم سياسية مختلفة.	1- متطلب للتنمية الاقتصادية : "باران" "باشنان" "اليز" "وارد" "هيرشمان".
2- ليست معيارا سياسيا مناسباً، يشوه الحقيقة في الدول النامية.	2- سياسة المجتمعات الصناعية : "روستو".
3- لا يميز بين ما هو غربي وما هو حديث.	3- التحدث السياسي الغربي : "لييست"، "جيمس كولمان"، "كارل دوتيش".
4- على الرغم من أنها ضرورية إلا أنها تعكس البعد التاريخي الغربي .	4- بناء الدولة القومية - الأمة .
5- وجهة نظر استعمارية، يعطي تركيزا للمؤسسات الإدارية مما يفوق التنمية السياسية.	5- التنمية الإدارية والقانونية : "ماكس فيبر"، "هند رسن"
6- وجهة نظر قيمية، فإصلاح الديمقراطية إصلاح يحمل قيمة، بينما التنمية متحررة من القيم.	6- بناء الديمقراطية. "جوزيف لالومبارا"
7- وجهة نظر الطبقة الوسطى . التناقض بين الاستمرار والتغير . يجعل التنمية حركة سلبية.	7- الاستقرار والتغير المنظم : "فريد ريجز"، "وتيش".
8- وجهة نظر جزئية ما لم يؤخذ النظام العام في الاعتبار.	8- تعبئة المشاركة الجماهيرية : "جيرتز"، "هوستلر"، "ازنستادت"
9- يعني زيادة القدرة السياسية وهذا ينطبق على الدولة الغربية وحدها .	9- تعبئة السلطان / القوة : "كولمان"، "جيرائيل ألوند"، "تلكوت بارسونز"
10- أيده "لوسيان باي": ترتبط بالجوانب الأخرى .	10- أحد جوانب عملية التغيير المجتمعي: "رمليكان"، "بلاكمر"، "وينر"

جدول رقم 2 : تعريفات التنمية السياسية .

1 - بومدين طاشمة، المرجع السابق، ص.33.

ونظر هنتنغتون إلى التنمية السياسية بوصفها عملية نمو في كفاءة المؤسسات، بحيث تصبح قادرة على التجاوب مع مسائل المشاركة السياسية والتعبئة الاجتماعية. حيث يرادف هنتنغتون بين التنمية السياسية والتحديث، ويربط بين التنمية السياسية وقدرات النظام المؤسسية لتتماشى مع عملية التنمية والتحديث. وانطلق هنتنغتون مما يسمى "بالمذهب التأسيسي"، وكان المحور الرئيسي لنظريته (ينحصر في عملية الربط بين التنمية السياسية وبين إقامة المؤسسات، أي بناء نظام قانوني وإداري بوسعه أن يعبئ الجماهير، ويزج بها في عملية التنمية والتطوير، والثورة الناجحة هي التي تربط ما بين المؤسسات السياسية وبالسرعة الممكنة)¹. ولذلك عرف التنمية السياسية بأنها: "تجهيز النظام السياسي بمؤسسات مستقرة، متطابقة، متعددة، مستقلة ومتراطة".²

ولقد أكد هنتنغتون على وجوب التمييز ما بين التنمية والعصرنة، والآثار المباشرة للتصنيع على البنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية القائمة. وميز من واقع الخبرة التاريخية بين الدول الأوروبية والولايات المتحدة الأمريكية بين ثلاث مجموعات للحركة يعبر كل منها عن مرحلة من مراحل التنمية السياسية وهي: مرحلة ترشيد السلطة وعقلنتها واستبدال السلطات المحلية بسلطة مركزية واحدة، ومرحلة التمايز والتخصص الوظيفي ومرحلة المشاركة السياسية³.

كما يرى هنتنغتون أن التنمية السياسية القائمة على نظام المؤسسات يمكن أن تتمتع بمستوى عال من التكيف والتعقد والتماصك، مما جعل إسهاماته رغم وضوحها إلا أنها لم تخرج عن الإطار النبوي الوظيفي. ومثلت تلك النظرة حسب هيجوت، بداية التحول من التركيز على الديمقراطية إلى التركيز على النظام السياسي في دراسات التنمية السياسية.

وينظر ديفيد أبتير (Apter David) إلى التنمية السياسية باعتبارها عملية كونية وعامة، وعليه عند دراسته للنظم السياسية يركز على مفهوم التحديث وليس التنمية، ذلك لأن التحديث من وجهة نظره محدد بجملة من العوامل التي يمكن للمجتمعات التقليدية أن تتبناها ولو بشكل نسبي، حتى نهيئ لها الانتقال من حالة التقليدية إلى حالة الحداثة وذلك وفقا للظروف الخاصة لكل بلد⁴. ويقسم الأنظمة التي تطبق عملية التحديث إلى ما يلي:⁵

1 - Samuel Huntington ، op. cit ، p.p. 12-24 -

2 - بيتراند بادي، التنمية السياسية، (ترجمة محمد نوري المهديوي)، ط1، ليبيا: تالة للطباعة والنشر، 2002، ص.37.

3 - Samuel Huntington ، op. cit - p. 24.

4 - نداء مشمر صادق، التخلف، التحديث، والتنمية السياسية، بنغازي: منشورات جامعة قار يونس، (د.ت.ط)، ص. 136.

5 - المرجع نفسه، ص ص. 140-142.

أ - نظام التعبئة: وهو النظام الذي يحقق عملية التحديث من خلال محاولته تركيز السلطة بين يدي رئيس واحد وبناء على أيديولوجية معينة، كما يركز على أهمية تحقيق الوحدة الوطنية، ومساهمة الشعب في العمل السياسي، والمنظم بواسطة حزب ذا أيديولوجية أو يكون ملتفًا حول شخصية زعيم ملهم .

ب - النظام التوفيقي: ويتميز بسيادة درجة عالية من المركزية، مع عدم وجود أيديولوجية للنظام، ويتوافق مع هذا كله بالتأكيد الحساسية للمطالب الجماهيرية ذات التطلعات السياسية .

ج - النظام البيروقراطي: وتكون السلطة فيه متمركزة بين أيدي ملك تقليدي يسعى إلى إجراء إصلاحات حديثة في بلاده، أو رئيس عسكري يعمل على إجراء إصلاحات حديثة .

أما فريد ريجز (Fred Riggs) ففي إحدى مقالاته حاول أن يدمج فكر التنمية السياسية كلها ابتداء من الموند ولوسيان باي، وقد بدأ بمناقشة وإدحاض الرأي القائل أن استخدام المؤسسات في الغرب يؤدي إلى الاستسلام للأنماط الثقافية، كما حاول أن يضع تمييزا واضحا بين التغيير التكنولوجي والتغيير الثقافي، والمؤسسات السياسية عنده كانت تتصل بمسائل "التكنولوجيا" أكثر من اتصالها "بالثقافة" فمثلا قيام الأحزاب السياسية هو مسألة تكنولوجيا وأصبح شكلا مقبولا، سواء في الدول الشيوعية أو الغربية¹.

وقد ميز ريجز كذلك بين التحليل البنوي والتحليل الوظيفي، فالتغيير التكنولوجي الذي وجد له صدى من التمايز البنوي يمكن أن يكون سريعا، أما المتغيرات الوظيفية فإنها يمكن أن تكون بطيئة . وعليه فإن ريجز من خلال دراسته للتنمية السياسية حاول أن يدمج بين أفكار الموند عندما دعا إلى ضرورة النظر للإدارة العامة مثلا كنظام يتلقى مدخلات ويحولها إلى مخرجات، وأخذ عن باي فكرة المساواة، وهو في هذا الإطار يؤكد على ضرورة المشاركة السياسية كآلية لتحقيق التنمية السياسية، أما القدرة فإنها تعكس قدرة النظام سياسيا وإداريا على تبني الأهداف وتنفيذها، وقد حاول أن يوازي بين المساواة والقدرة وما لم يكن هذا التوازن فإن التنمية السياسية في رأيه تقع في فخ تنموي².

ويبدو من خلال التعريفات والمفاهيم السابقة للتنمية السياسية ارتباطها بالمنظور أو التمييز الثنائي الذي يسوق خصائص ومواصفات للمجتمعات الحديثة والمجتمعات التقليدية، واعتماده على الأنماط المثالية للحدثة كما يراها منظري نظرية التحديث. وهذه النظرة تعتبر بلدان العالم الثالث بأنها مجتمعات تقليدية تفتقر للمؤسسات والأبنية

1 - محمد نصر مهنا، عبد الرحمان الصالحي، النظرية السياسية والسياسة المقارنة-دراسة لمجموعة مختارة من الدول-، مصر: مؤسسة شباب الجامعة، 1983، ص.284.

2 عياش عائشة، إشكالية التنمية السياسية والديمقراطية في دول المغرب العربي: تونس نموذجا، مذكرة ماجستير غير منشورة، الجزائر: جامعة بن يوسف بن خدة، 2008، ص.27.

المتطورة القادرة على أداء وظائف وادوار بطرق رشيدة وعقلانية، وبعدم كفاءة وفاعلية البنى والمؤسسات الموجودة لديها التي تعتبر متخلفة وتقليدية لا تتلاءم مع متطلبات وشروط الحداثة .

المطلب الثالث : المداخل المنهجية لدراسة التنمية السياسية عند مدرسة التحديث :

يعتبر المدخل المنهجي أسلوب المعالجة والفهم الذي يكسب الدراسة طابعها الخاص، ويحدد في الوقت نفسه محاور البحث وقضاياها الأساسية، وبالتالي يمكن اعتباره بمثابة اتجاه أو ميل الباحث إلى اختيار إطار لمفاهيم معينة، والاهتمام بدراسة مجموعة محددة من الفرضيات من أجل الوصول إلى صياغة نظرية معينة، كما أنه يحدد نوعية المفاهيم والطرق التي يستعملها الباحث في دراسته¹، والواقع أن المداخل التي سنعرضها، والتي وضعها أو طورها رواد مدرسة التحديث، إضافة إلى تنوعها وتعددتها، افتقدت إلى معايير واضحة يمكن التعويل عليها، كما عكست بوضوح النموذج المعرفي الغربي (البراديغم)، وكانت نتاج الأصل الذي انعكست عليه من الناحيتين التجريدية والإمبريقية، وتجدد الإشارة إلى أن المداخل التالية ليست على سبيل الحصر، وإنما على سبيل الأهمية والتدليل على ما سبق ذكره².

أولاً : 1- مدخل النسق-الوظيفة :

يشمل هذا المدخل كتابات "تالكوت بارسونز" و"جبرائيل الموند" و"ديفيد ايستون" و"دافيد ابتر" ليونارد بيندر" و... وغيرهم، ويمكن إيجاز هذا المدخل بالقول بأنه: يركز أولاً على النسق ككل باعتباره وحدة تحليل، وافترض وظائف معينة كمتطلبات للحفاظ على النسق ككل ثانياً، ثم يهتم ببيان وإثبات العلاقة المتداخلة والاعتمادية بين مختلف البنى في النسق³. ومن ثم فهو يحاول أن يربط أداع النظام السياسي بوجود مؤشرات كمية أو كيفية معينة مستقاة من الخبرة الغربية، كالفصل بين السلطات، وعدد الأحزاب السياسية وأجراء الانتخابات، والرقابة التشريعية للدلالة على مدى تمتع النظام السياسي بدرجة معينة من التنمية⁴.

1 - محمد بشير زاهي المغيربي، قراءات في السياسة المقارنة- قضايا منهجية ومداخل نظرية-، بنغازي: منشورات قار يونس، 1994، ص.104 .
2 - وإلا فإن هناك مداخل عديدة يصعب حصرها منها: مداخل دراسة التنمية من منظور التخلف، وأولها "المدخل الألي الاستاتيكي" الذي يعتبر التخلف بمثابة مرض اجتماعي اقتصادي تفتقد فيه الدول المتخلفة خصائص الدول المتقدمة، تلك الخصائص تتمثل في التصنيع، وتكوين رأس المال، والتكنولوجيا والمهارات الفنية وما إلى ذلك، والحل المقترح لعلاج مشكلة التخلف حسب هذا المدخل هو ببساطة نقل الدول الغنية تلك العناصر الحيوية إلى البلدان التي افتقدتها ل ! ومن هذه المداخل أيضاً "المدخل الديناميكي البنائي" والذي حل محل المدخل السابق، ويعتبر التخلف عملية أو علاقة بنائية مع النمو الذي حققته المجتمعات الرأسمالية المتقدمة، وساد بناء على ذلك اعتقاد مفاده أن التخلف هو القرين المنطقي لعملية النمو التي يشهدها العالم بأسره في جزء منه يطلق عليه "المجتمعات الفنية"، أو "المتقدمة". راجع في ذلك: سامية جابر، قضايا العالم العربي، ط1، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 2003، ص.199 - 200. وعبد الحليم الزيات، المرجع السابق، ص.151. ومنها كذلك المدخل القانوني الذي يعد من المداخل الكلاسيكية التي تخلي عنها، وينطلق من مقولة أساسية مؤداها أن النظام السياسي العصري المتطور عبارة عن نسق من القواعد والقيم والمعايير القانونية تقوم على كفاءتها وتطبيقها مجموعة من المؤسسات الرسمية التي تتمتع بسلطة الأكره، ومعنى هذا أن جوهر التنمية السياسية في نظر فقهاء هذا المدخل يتمثل في قيام الدولة القانونية (state legal) التي تخضع كل من فيها للقانون، الذي هو الكلمة العليا في الجماعة .

انظر المزيد في: بتراند بادي، المرجع السابق، ص. 10 وما بعدها .

3 - تركي الحمد، " التنمية السياسية من منظور إسلامي دراسة نشرت على الموقع: <http://www.Liell.com.s0000s29.htm> (2013-7-7)

4 - نداء صادق الشريفي، المرجع السابق، ص.102.

وقد طور المدخل عددا من المفاهيم من أجل مقارنة مختلف الأنساق السياسية، كمصطلح البنية (structure) الشرعية (itimacy) المدخلات (input)، المخرجات (outputs)، البيئة (environment)، الوظيفة (function)، التحويل (transmission)، التوازن (balance)... الخ، وباستخدام هذه المفاهيم فإن هذا المدخل يدرس التغيير السياسي بناء على تعريفه للتنمية السياسية من حيث كونها أحد نتائج عملية التحديث، ولذلك يؤكد على أن التنمية السياسية عبارة عن "التمايز والتخصص المتنامي للبنى السياسية، وتزايد النزعة العلمانية في الثقافة"¹.

2- : مدخل العملية الاجتماعية :

في أدبيات هذا المدخل نجد أسماء "دانيال ليز" و "كارل دويتش" و "مايكل هيدسون"... وغيرهم، وحدة التحليل هنا هي العملية (process) وليست النسق (system) يحتوي على عمليات مثل التمدين (urbanization)، التصنيع (industrialization) والتطور التجاري (commercialization)، والحركية الاجتماعية والمهنية (social mobility)، واتساع نطاق التعليم، يحاول هذا المدخل الاستفادة منها من أجل البحث عن علاقات ارتباط بين متغيرات يمكن أن تقاس إمبريقيا أو تجريبيا مركزا على تطور هذه العمليات داخل المجتمع².

لكن المجتمعات المعنية هنا هي ما يسميه مجتمعات "مكتملة النمو"، أي دراسة مشكلات التغيير داخل هذه المجتمعات لاسيما مشكلات التغيير السياسي، ورغم أن هذا المدخل أقل تجريدا من سابقه، وأكثر قابلية للفحص التجريبي، إلا أن قضية الصحة والمعنى تشكل التحدي الأساسي إضافة إلى تحديد المقصود أساسا بهذه المتغيرات .

3- : مدخل التاريخ المقارن :

في أدبيات هذا المدخل نجد أسماء مثل: سيريل بلاك (Cyril Wilson Black) وروستو (Walt Rostow) وأعضاء من لجنة السياسة المقارنة (SSFC)، يعتمد على المجتمع كوحدة تحليل، والتركيز الأساسي لهذا المدخل هو المقارنة بين مجتمعين أو أكثر بغرض الكشف عن أنماط معينة للتطور السياسي، من خلال "مراحل عامة" لا بد أن تعبرها المجتمعات، والمساهمة الحقيقية لهذا المدخل في أدبيات التنمية السياسية إنما تكون في قابليتها للفحص التجريبي فهو يبدأ بما يسميه "المادة الحقيقية للتاريخ"، ويركز على الظواهر المميزة في التحديث، رغم افتقاره للدقة واعتماده على العمومية في نتائجه .

1 - تركي الحمد، المرجع السابق .

2 - المرجع نفسه .

أو بعبارة أخرى فإن هذا المدخل يحاول أن يعقد مقارنة بين التطور التاريخي لمختلف المجتمعات ثم يحاول توصيف التطورات في شكل نماذج على أن يحاول التوصل إلى افتراضات بشأن العوامل التي تخلق التباينات بين مختلف تلك النماذج¹.

4 : المدخل التنظيمي البيروقراطي :

تعتمد التنمية وفقا لهذا المدخل على مدى اكتمال البنيان البيروقراطي في الدولة سواء تعلق بالتنظيم البيروقراطي والبنيان الحكومي، أو بالأجهزة والتنظيمات السياسية التي تبني على أساس قواعد بيروقراطية، ولكن ليس على أساس عددها فحسب، بل يركز كذلك على كيفية قيامها وتنظيمها والعلاقات الداخلية التي تميز سبل الاتصال داخلها، بدءا بحصر التنظيمات السياسية القائمة ورصد طبيعتها وأعمالها، وتصنيفها إلى منظمات ديمقراطية وغير ديمقراطية مفتوحة أو مغلقة، مركزية أو غير مركزية، تتصل بالجماهير أو معزولة عنها، حريصة على التأييد الشعبي أم غير مهتمة به، قادرة على تعبئة الموارد القوية أم عاجزة عن ذلك².

كما يمكن إضافة مدخل "الثقافة السياسية" الذي يركز على مجموعة القيم والأفكار والمعتقدات السياسية التي توجد في مجتمع ما، ويركز على عملية التنشئة السياسية التي هي عماد الثقافة والسلوك السياسي للمواطن .

5: المدخل البيئي : تداركا للنقائص الواردة في المداخل السابقة والمتمثلة خاصة في إغفال العامل البيئي عند دراسة التنمية السياسية حيث يقول المفكر وليام سيفن(William Seven): "لقد تم تجاهل الاختلافات الموجودة بين بيئة الولايات المتحدة وتلك التي تخص الدول الأخرى"³ فقد أكد أصحاب هذا المدخل على ضرورة مراعاة العوامل البيئية الخاصة عند أي دراسة، ومن رواده نذكر دوايت والدو (Dwight Waldo) وهربرت كوفمان (Herbert Kaufman)، ويعتبر المفكر الأمريكي "فريد ريجز" رائد هذا المدخل من خلال كتاباته لاسيما كتابه: "إيكولوجية الإدارة" عام 1961، وكتابه: "الإدارة العامة المقارنة" الذي أكد فيه أن دراسة الأيكولوجية لا تعني مجرد ذكر أثر دراسة العوامل الجغرافية الاجتماعية بل يجب ربط هذه العوامل بالمؤسسات السياسية، ولقد استخدم ريجز خمسة أبعاد لتحليل : النظام الاقتصادي، النظام الاجتماعي، النظام السياسي، النظام العقائدي، نظام الاتصالات .

ثانيا : نقد المداخل المنهجية عند مدرسة التحديث : إن نظرة متفحصة وسريعة للمداخل السابقة الذكر تبين بوضوح أنها تشترك في مجموعة من الخصائص تضع قيودا على صلاحيتها في دراسة الواقع الغير أوروبي، ناهيك عن

1 - نداء صادق الشريفي، المرجع السابق، ص. 104 .

2 - المرجع نفسه، ص. 103.

3 - عياش عائشة، المرجع السابق، ص. 26.

قصورها الذاتي عن الإحاطة بالظاهرة الإنمائية حتى في المجتمعات التي طرحتها، وتمثل أبرز جوانب القصور فيما يلي¹:

- المحدودية في فهم الواقع السياسي للمجتمعات الغير أوروبية، نظرا لعدم استطاعة هذه المداخل التفاعل مع البيئات محل الدراسة، بالإضافة إلى أن إطارها النظري لا يتسع ليشمل العديد من الظواهر والأسباب الفاعلة في هذه المجتمعات .
- التبسيط المبالغ فيه عند الاقتراب من الظاهرة الاجتماعية، واعتماد منطق التناقضات الثنائية في دراسة الظاهرة التنموية .
- التناقض بين المفاهيم والواقع السياسي الذي تعالجه هذه المداخل المنهجية، ذلك أن هذه المفاهيم رغم أنها مطروحة لمعالجة أوضاع المجتمعات المستضعفة، إلا أنها صادرة عن خبرة تاريخية مغايرة تماما لموضوعها .
- وعليه فإن هذه المفاهيم والمداخل المنهجية التي تنطلق منها النظريات الغربية لا تعبر عن حقيقة موضوعية، بمقدار تعبيرها عن نظرة أوروبية متمركزة حول الذات "Eurocentrisme" لمنطقة استنزفت مواردها عبر قرون تاريخية من الزمن، وتحاول إبقائها تابعة لها .
- اعتبار هذه المفاهيم والمداخل المنهجية الثقافات الغير غربية ثقافة واحدة تقليدية تشترك جميعها في كونها ثقافة مرحلة متخلفة عن مرحلة الثقافات الغربية، ومعيقة للتحديث السياسي، وهذا يعني : إما أن التنمية والتحديث ليست إلا أحد أبعاد مفهوم التغريب (Westernization) أو صياغة وتشكيل المجتمعات البشرية على صورة المجتمع الغربي المعاصر، الذي تجعل منه الهدف النهائي لتطورها . وإما أن هناك ثقافة عالمية واحدة يشترك فيها البشر جميعا على اختلاف دياناتهم، ولغاتهم، وأجناسهم ... وهذا ما يكذبه الواقع.
- ثم إن هذه المداخل المنهجية لا تزال تنزع إلى المبالغة في التعميم المبني على تصور إمكانية بناء نموذج للمجتمع المتخلف ومشاكله، كما لو كان موقفا معينا وحيدا للتخلف، لا تكون التجارب إزاءه سوى تنويعات على هذا النمط المثالي، وهذا أيضا يخالفه الواقع .
- كما تتجاهل أيضا أو تقلل من أهمية السياق الدولي المتغير الذي يجري فيه تطور المجتمعات المتخلفة، مع أن هذا السياق يمثل محددًا مهمًا للتغير، إلى درجة ساد فيها الاعتقاد عند البعض أن تغيير النظم في الدول المتخلفة لا يكون إلا على أساس خارجي .

¹ - لمزيد من المعلومات راجع في هذا الصدد: بومدين طاشمة، المرجع السابق، ص. 67 .

وباختصار فإن هذه المداخل عموماً تعبر بصورة أو بأخرى عن نظرة المجتمع الغربي إلى غيره من المجتمعات نظراً لتبع من مصالحه، وتجزئاته وأهدافه، ومثلت - وإن تباينت رؤاها - الموقف الغربي وخبرته المستمدة من تراكمه التاريخي معتبرة النموذج الغربي هو المقياس المعياري لحركة الآخر الذي يستوجب عليه أن يلحق به .

المبحث الثالث : التنمية السياسية من منظور المدرسة الراديكالية :

سبق وأن أشرنا أن المدرسة الراديكالية تحتوي على تراث جوهري ينطلق من أساس مختلف عن الأساس الذي تنطلق منه نظرية التحديث، حيث بدأ تأثير العلم الاجتماعي ذي النزعة السلوكية، يجبو لدى الجيل الأصغر - كما يسميه هيجوت - من دارسي التنمية السياسية، وذلك على حساب تزايد التأثير بالنظرية "الراديكالية" التي ترى أنه: "ثمة علاقة جدلية، لا انفصام لها، بين التنمية والتخلف، وبين التقليدية والحداثة، وبين كل الظواهر بشكل عام"¹. فقد تزايدت الانتقادات الموجهة إلى علماء مدرسة التحديث عموماً بسبب فشلهم في بناء نظرية للتنمية، وبسبب غلوهم في التجريد واستعمال مصطلحات "غامضة"، واصطفافهم خلف الأجندة الخارجية للولايات المتحدة الأمريكية، وهذا ما عبر عنه دينون "Denon" عام 1972 بقوله: "إن الأدبيات لم تكن فقط لاتاريخية (ahistorical) ولا سياسية (apolitical)، ولكنها أيضاً - ورغم كل تقنياها التحليلية - كانت تخدم، بوعي أو بغير وعي، مصالح وأهداف السياسة الخارجية الأمريكية."² وحتى ريجز (Riggz) نفسه ذهب إلى القول بأن انحسار وتدهور مدرسة التنمية السياسية لا يرجع فقط إلى شعبية المداخل البديلة، ولكن يرجع إلى الحاجة إلى وضوح المصطلحات والمفاهيم، بينما أكد البعض إن هذا الأمر يمكن تحقيقه عندما يتم إدراك أن التنمية هي "مشكلة سياسية، وقضية سياسية، وعملية سياسية"³.

والمداخل البديلة التي أشار إليها ريجز لم تكن سوى اجتهادات منظري المدرسة الراديكالية، والتي هي في عمومها لا تلتزم بأفكار واحدة كما أشرنا سابقاً، بل هي مزيج من اجتهادات ماركسية، وماركسية جديدة، وتبعية، لكنها تشترك في استخدامها للغة مختلفة عن المدرسة السابقة، ومفاهيم مغايرة لما شاع في أدبيات التحديث والتنمية، هذه المفاهيم "العنقودية" (Clue Concept) كما سماها بيرجر (Berger)⁴ كادت أن تشكل نموذجاً معرفياً خاصاً، ومن أمثلتها (الفائض، الطبقة، التبعية الامبريالية، أنماط الإنتاج، المركز، المحيط، الهامش، ... الخ)، كما تشترك في عمومها في الانطلاق من مدخل متقارب هو "المدخل الجدلي المادي" أو "مدخل الصراع"، وتبغى الإشارة في هذا الصدد إلى أن

1 - ريتشارد هيجوت، المرجع السابق، ص.90.

2 - محمد بشير زاهي المغربي، التنمية السياسية والسياسة المقارنة، المرجع السابق، ص.343.

3 - المرجع نفسه، ص.344.

4 - ريتشارد هيجوت، المرجع نفسه، ص.90 .

مصطلح التنمية السياسية ذاته يكاد يختفي تماما من أدبيات هذه المدرسة، والسبب في اعتقادي يعود الاعتماد الكلي على الجانب الاقتصادي في تحليل أسباب التخلف، وفي التنظير للتنمية، أي أن المتغير السياسي هو متغير تابع للمتغير الاقتصادي في نظر هذه المدرسة، وعليه سيتم بحث إسهامات المدرسة الراديكالية بالحديث أولا عن المدخل الجدلي المادي باعتباره المدخل الرئيس والأساس لها، ثم يتم التطرق إلى "دلالات" التنمية السياسية كما تفهم من اجتهادات الفلسفة الماركسية، ونختم بالحديث عن التبعية - أو الماركسية الجديدة كما تسمى - ونظرتها لمدلولات التنمية السياسية وهذا وفق المطالب التالية :

- **المطلب الأول :** المدخل الجدلي المادي أو مدخل الصراع كأساس المدرسة الراديكالية.
- **المطلب الثاني :** الماركسية والتنمية السياسية .
- **المطلب الثالث :** التبعية والتنمية السياسية .

المطلب الأول : المدخل الجدلي المادي أو مدخل الصراع أساس المدرسة الراديكالية :

إن فهم خلفيات المنظور الراديكالي في التنمية عامة، وفي التنمية السياسية خاصة لا يتأتى إلا من خلال فهم سليم للمدخل الجدلي المادي أو مدخل الصراع، ذلك أن معظم الاجتهادات التي خالفت ما يعرف بالمنظور الليبرالي في التنمية استعانت بمسلمات هذا المدخل عن قصد أو عن غير قصد، بما فيها الاجتهادات الغير ماركسية، وكما يرى الزيات¹ فإن الرؤية الماركسية التي أسست لهذا المدخل قد وجدت طريقها إلى التطبيق العملي في كثير من المجتمعات من ناحية، فضلا أن معظم الاتجاهات السوسيولوجية المعاصرة تعد في بعض الاعتبارات مجرد رد فعل معارض لأفكار ماركس من ناحية أخرى .

ويستخدم (المدخل المادي) أو (مدخل الصراع) في دراسة التغير السياسي، ويحدد عمليات التنمية السياسية في ضوء ازدياد فعالية الحكومة، وتحقيق المصادر الإنسانية والمادية لنظام الحكم في الأهداف القومية، وقد تبنى هذا الاتجاه "أورجانتسكي (A.F. K ORGAMSKI) في دراسة مراحل التنمية السياسية، وفي إطار رؤيته بأن مفتاح التغيرات السياسية يرتبط بالمراحل الناجحة للتنمية السياسية، فقد افترض أورجانتسكي بأن سمات التغير الاجتماعي والاقتصادي الرئيسية قد تحدث بعد انهيار الأنساق الزراعية والاجتماعية التقليدية، وأيضا من خلال الميل نحو صياغة نظم بديلة تمثل الوظيفة الأولية للحكومة مثل، تأسيس الحكم السياسي المركزي، وارتفاع مستوى التحديث الاقتصادي². ويبدو أن أنصار هذا المدخل إنما يركزون على أساليب مستمدة من النظرية المادية الماركسية وتحلّي ذلك في رؤيتهم للنظام السياسي باعتباره انعكاسا للنظام الاقتصادي - كما اشرنا - وأن التخلف والتنمية السياسية لا يمكن فهمهما كظواهر فوقية أو تتعلق بالبناء العلوي (supre struture) إلا إذا ما فهمنا البناء الأسفل (imtrastructure) وهو ذلك البناء الذي يرتكز على علاقات وقوى الإنتاج، فإذا كان النمو السياسي يعني تحقيق المساواة وقدرة النظام السياسي على تلبية حاجيات الجماهير الاقتصادية والاجتماعية ويجول دون حدوث الاستغلال فان هذا لن يتحقق في ظل أي مجتمع طبقي، أو لا يمكن أن يتم إلا في ظل المجتمع الاشتراكي بالشكل الماركسي³ .

1 - السيد عبد الحليم الزيات، التنمية السياسية-الأبعاد المعرفية والمنهجية-، ج1، الإسكندرية: دار المعارف الجامعية، 1985، ص ص.152-153.

2 - جمال أبو شنب: الصفوة العسكرية و التنمية السياسية في دول العالم الثالث: مصر: دار المعرفة الجامعية، 1998-ص.104.

3 - نبيل السمالوطي: بناء القوة و التنمية السياسية - دراسة في علم الاجتماع السياسي، ط1، الإسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب 1978، ص.152.

وعلى ضوء ما تقدم، تنطلق تحليلا المدخل المادي لقضية التنمية السياسية على اعتبار (الدكتاتورية البروليتارية) دولة ديمقراطية حقيقية، تعكس خطأ ديمقراطي على درجة عالية من الانحاز والامتيازات وهو ديمقراطية الغالبية الساحقة من الجماهير التي لا تثبت إن تتحول خلال عملية تطورها إلى ديمقراطية اشتراكية للشعب ففي ظلها لا يتمتع العمال بحقوق شكلية ولكنهم يملكون جميع وسائل الإنتاج التي تمكنهم من إدارة اقتصاديات البلاد... ومن ثم فهم يتولون حكم البلاد بالفعل ويديرون شؤون حياتها الاقتصادية، والسياسية والثقافية وهذا في حد ذاته جوهر العملية التنموية السياسية والمعياري والحقيقي للتطور السياسي في سياق المدخل الجدلي المادي¹.

ويمكن القول بأن أنصار هذا المدخل منحازون إيديولوجيا بشكل واضح ويركزون على عدة مسلمات كشفت الدراسات الواقعية عن خطئها، فوجود الطبقات والتباين الاجتماعي ضرورة لقيام المجتمع السياسي واختلاف الأدوار والمراكز والأوضاع الطبقيّة حتمية اجتماعية يقتضيها قيام المجتمع، وتزداد تعقدا مع نموه، وعلى هذا ففكرة المجتمع اللاتبقي محض خرافة، هذا إلى جانب أن ربط التنمية السياسية بالبناء الاقتصادي للمجتمع يجب إن يتم داخل الإطار الكلي للبناء الاجتماعي الشامل الذي يضم إلى جانب النظامين السياسي والاقتصادي نظاما أخرى مهمة كالنظام العائلي والنظام الديني مثلا².

ثم إن هذا المدخل يفرض تساؤلات لا يستطيع الإجابة عليها، فهل ستزول الدولة فعلا؟ وهل فعلا أن الدولة نتاج التناقض الطبقي؟ وهل ستزول الطبقات أم سوف تظهر هناك طبقات أخرى؟ والأهم من ذلك: ما هو مصير المادة التاريخية بعد وصول إلى مرحلة اللادولة؟ هل سيتوقف الديالكتيك أم ستظهر هناك تناقضات أخرى؟ وما هو الدليل على أن الشيوعية هي آخر مراحل التطور البشري؟ وما الدليل على إن المجتمع البشري سوف يستغني عن السلطة السياسية المنظمة بحاجات ومتطلباته؟.

واعتقد أن هذه المآخذ كافية لرفض التسليم بصحة هذا المدخل رغم ما أثاره من اجتهادات وإبراز جوانب كانت مهمة في التحليلات السابقة، وهي مهمة في التطور العام للتنمية السياسية كتحليل التناقضات، والتدرج الاجتماعي وغيرها.

1 - بومدين طاشمة، المرجع السابق، ص ص.55.56.

2 - نبيل السمالوطي، المرجع السابق، ص.1552.

المطلب الثاني : الماركسية والتنمية السياسية :

حلل كارل ماركس المجتمع الرأسمالي وتطور المجتمع البشري انطلاقاً من المفهوم المادي للتاريخ، ووضع الأسس لما يعرف بـ " المادية التاريخية "، التي صارت تشكل الإطار الرئيسي لعلم الاجتماع الماركسي، وتوفر له الأسس النظرية والمنهجية في دراسة الأبنية والعلاقات والتفاعلات الاجتماعية. ويعتبر مفهوم التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية أهم مفهوم في المادية التاريخية في تشخيص وتحليل تطور المجتمع البشري، حيث أن كل تشكيلة اقتصادية اجتماعية هي جهاز اجتماعي خاص يتطور حسب قوانينه الخاصة به. وما يحدد طبيعة وخصائص كل تشكيلة منها، أو كل مرحلة من مراحل تطور المجتمع البشري، هو " أسلوب الإنتاج " الخاص بها، الذي هو شكل معين ومحدد لنشاط الناس المعيشي ونمط حياتهم، "وعلاقات الإنتاج" التي تنشأ بين الناس في نشاطهم الإنتاجي¹.

وتدرس المادية التاريخية تطور تاريخ المجتمع البشري على أنه عملية تاريخية طبيعية واحدة مقننة لتطور الإنسانية، ينتقل من مرحلة إلى مرحلة أكثر تطوراً، لها ميزات وخصائصها وقوانينها. وقد مر المجتمع البشري في تطوره بخمس مراحل أو تشكيلات اقتصادية اجتماعية، تنقسم إلى مجموعتين كبيرتين، الأولى هي التشكيلات الطبقة المتناقضة، وهي تشكيلة الرق أو العبودية، والإقطاعية، والرأسمالية. وهذه التشكيلات تقوم على أساس علاقات السيطرة واستغلال الإنسان للإنسان، لأنها قائمة على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج. كما أن المشاكل الاجتماعية فيها خلال عملية التطور تحل بالنضال الطبقي المرير، وعن طريق الثورات. والمجموعة الثانية هي التشكيلات اللاتبقية القائمة على علاقات التضامن والمساواة الاجتماعية، وتضم مرحلة المشاعية البدائية والمرحلة الشيوعية التي تعتبر أعلى مراحل تطور المجتمع².

واعتبر ماركس أن انتشار الرأسمالية وتوسعها أدى إلى القضاء على الحياة التقليدية للمجتمعات الأوروبية وشجع على التصنيع، وحررت الفلاحين من نظام الإقطاع، وأقامت علاقات إنتاج اجتماعية رأسمالية. حيث أن الرأسمالية حطمت التشكيلات التقليدية الجامدة، وأنشأت نمطاً إنتاجياً عصبياً وحديثاً وأكثر عقلانية. غير أن الرأسمالية أيضاً في تطورها تنطوي على جوانب سلبية وسيطرة واستغلال من نمط جديد بسبب الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج³، وترى الماركسية أن كل تشكيلة اجتماعية اقتصادية طبقية، تسود فيها أيديولوجية الطبقة المسيطرة، ومع تفاقم التناقضات الاجتماعية، تظهر أيديولوجية جديدة تعكس مصالح الطبقات المضطهدة، ومع انقسام المجتمع إلى طبقات تصبح

1 - فهد الموينع، "النظرية الماركسية والتنمية السياسية"، نشر بتاريخ: 11-11-2012 على الموقع: <http://www.ahmedwahban.com/aforum/viewtopic.php?f=12&t=28461> (2015-12-30)

2 - للتوسع أكثر انظر: المادية التاريخية، (ترجمة: أحمد داود) دمشق: دار الجماهير، 1978، ص ص. 46. 49.

3 - علي غربي، (وآخرون)، المرجع السابق، ص ص. 118-119.

العلاقات السياسية والحقوقية والأخلاقية وغيرها، شكلا للعلاقات الأيديولوجية، ويدخل الناس في هذه العلاقات مع ظهور الوعي الطبقي، حيث أن نضال وتطور نضال الطبقة العاملة السياسي ضد الرأسمالية لا يمكن بدون نظرية ثورية وحزب ثوري للحركة العمالية، أي بدون وعي سياسي للجماهير¹.

إن الأيديولوجية كجزء من البناء الفوقي يظهر معها مؤسسات ومنظمات مختلفة كالدولة والمؤسسات القانونية والأحزاب السياسية، والاتحادات المهنية والمنظمات الدينية والمؤسسات الثقافية والعلمية وغيرها. وتعتبر الدولة المؤسسة الرئيسية للبيان الفوقي في المجتمع الطبقي والتي تحرسه وتحميه. فبمساعدها تصبح الطبقة المسيطرة على الاقتصاد، مسيطرة في مجال البيان الفوقي أيضا. والدولة تملك وسائل مادية للسلطة، مثل الجيش والشرطة والسجون، لتتمكن بواسطتها من القيام بوظيفتها وإخضاع المجتمع لمصالح وإرادة الطبقة المسيطرة².

إن مهمة الثورة الاشتراكية هي الاستيلاء على السلطة السياسية من جانب العمال، أي الاستيلاء على الدولة، وبناء اقتصاد اشتراكي والقضاء على العلاقات الرأسمالية، بالتحالف مع الجماهير الكادحة في الريف والمدينة، بقيادة الحزب الشيوعي. إلا أن المسألة المهمة في دول العالم الثالث هو عدم تبلور الطبقات بالصورة التي عليها في المجتمعات الرأسمالية. وقد استخدم ماركس مفهوم "نمط الإنتاج الآسيوي" كوسيلة نظرية لدراسة المجتمعات غير الأوروبية، والتي تتميز بخصائص معينة مثل: غياب الطبقات وغياب الملكية الخاصة وهيمنة الدولة، وتتميز بأنها مجتمعات زراعية منغلقة على ذاتها، وسيادة الروابط العائلية والعشائرية في المجتمع. واستخدم جزء من الباحثين هذا المفهوم في تحليل قضايا التنمية والتخلف³.

وعلى هذا الأساس تعتبر دكتاتورية البروليتاريا كما تؤكد تحليلات المدخل الماركسي دولة ديمقراطية حقيقية تعكس نمطا ديمقراطيا على درجة عالية من الجد والامتياز هي ديمقراطية الغالبية الساحقة من الجماهير، التي لا تلبث أن تتحول خلال عملية تطورها إلى ديمقراطية اشتراكية للشعب بأسره، ويكتسب هذا النظام الديمقراطي الجديد جدته وامتيازه من أنه يعبر عن حقوق الجماهير العاملين ويوفر لهم أيضا الظروف الملائمة لمباشرة هذه الحقوق، ففي ظل دكتاتورية البروليتاريا لا يتمتع العمال بحقوق شكلية فحسب ولكنهم يملكون بالفعل وسائل الإنتاج التي تمكنهم من إدارة اقتصاد البلاد والتمتع بحقوقهم... ومن ثم فهم يتولون حكم البلاد بالفعل، ويديرونه بشكل مباشر - أو من خلال ممثلهم - شؤون حياتهم الاقتصادية والسياسية والثقافية، وهذا هو في حد ذاته هو جوهر التنمية السياسية،

1 - أحمد داود، المرجع السابق، ص. 81.

2 - المرجع نفسه، ص. 83.

3 - علي غربي، (وأخرون)، المرجع السابق، ص ص. 119 - 120.

والمعيار الحقيقي للتطور السياسي من وجهة نظر الفكر الماركسي¹ "أي انتقال السلطة السياسية إلى طبقة البروليتاريا، وذوبان الطبقة المستغلة لإقامة المجتمع الاشتراكي، ومنه المجتمع الشيوعي، الذي تكون فيه وسائل الإنتاج مملوكة للجميع، ونتيجة لذلك تتطور مؤسسات الدولة والتصورات القانونية وحتى الآراء العقائدية للناس"². وتناولت نظرية الامبريالية التي جاء بها لينين لاحقا موضوع التخلف والتنمية بصورة غير مباشرة، كنتاج للصراع الامبريالي. واعتبرت أن القوى الامبريالية هي المستفيد الأول من النظام الرأسمالي الدولي، حيث أن سياساتها الاستعمارية عطلت تنمية دول العالم الثالث وتسببت في تخلفها ونهبت مواردها. أما الماركسية المحدثه فتنتقل من التناقض بين الامبريالية وشعوب البلدان النامية، وتفهم العالم كوحدة واحدة، مع الاهتمام بموضوعه الخصوصية التاريخية والثقافية للبناء الاجتماعي. لذا درست التنمية والتخلف انطلاقا من بحث الأبعاد التاريخية للتخلف، وبحث صور تراكم التخلف أثناء عملية التنمية ذاتها.

ورأى عدد من الباحثين أن الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في البلدان النامية تتميز بخصائص معينة، تجعلها مختلفة في بنيتها عن المجتمعات المتقدمة، إضافة إلى الاختلافات بين هذه البلدان نفسها. ونتج عن ذلك دراسة هذه البنى الاقتصادية الاجتماعية من زاويتين مختلفتين، إحداهما ترى بعدم وجود النمط الرأسمالي في هذه البنى، والثانية ترى أن الرأسمالية في تلك البنى لم يكتمل تطورها، وأنها رأسمالية تابعة أو محيطية³. ومن الذين قالوا بوجود رأسمالية تابعة، أو نمط خاص من الرأسمالية في بلدان العالم الثالث، المفكر اللبناني مهدي عامل، حيث يرى في دراسته لأثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، أن التغلغل الاستعماري احدث تفككا نسبيا في البنية الاجتماعية للبلدان المستعمرة، كان نتيجته تكون علاقات إنتاج جديدة متميزة، تختلف عن علاقات الإنتاج الرأسمالية كما تتجلى في البلدان الأوروبية. كما انه إضافة إلى ما أحدثه من تغير في حركة تطور هذه البلدان التاريخي ومنطقه الداخلي، جعلها تخضع لمنطق التبعية الكولونيالية. ويرى بان العلاقة الكولونيالية هذه، هي علاقة تبعية بنوية بين بنيتين اجتماعيتين مختلفتين، بنية اجتماعية رأسمالية اكتمل تكوينها منذ زمن بعيد، ودخلت في مرحلة تطورها الامبريالي من جهة، وبين بنية اجتماعية لم يكتمل بعد تكوينها، بل هي في مرحلة من التكون الجديد، من نظام إنتاج سابق للرأسمالية إلى نظام إنتاج آخر هو في الظاهر النظام الرأسمالي. إنها علاقة لا يوجد بها تكافؤ، بل هي علاقة سيطرة بنوية، تسيطر فيها البنية الأولى على البنية الثانية وتحدد تطورها⁴.

1 - عبد الحليم الزيات، التنمية السياسية، ج1، المرجع السابق، ص. 21.

2 - المرجع نفسه، ص. 22.

3 - علي غربي وآخرون، المرجع السابق، ص. 124.

4 - عامل مهدي، مقدمات نظرية لدراسة اثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، ج2، ط2، بيروت: دار الفرابي، 1976، ص ص. 36-

ويرى بعض الكتاب الذين يأخذون بالخصوصية التاريخية لبلدان العالم الثالث أن مجتمعات هذه البلدان تتميز ببعض الخصائص؛ حيث التطور الداخلي فيها لم يجري بشكل طبيعي نتيجة السيطرة الاستعمارية؛ كما أن هناك عناصر متداخلة ومتناقضة ومتجاورة مع عناصر أخرى؛ ووجود أشكال وأنماط متنوعة للإنتاج والطبقات والشرائح الاجتماعية؛ مع تعدد القيم وتناقضها وتداخلها؛ وتعدد الايدلوجيا وعدم وضوحها وتحددتها؛ وعدم استقرار البناء الاجتماعي والسياسي؛ والنزعة العسكرية والسلطوية القمعية؛ ووجود مظاهر الانشقاق وتعدد التناقضات والخلافات في البناء الاجتماعي¹. فحاولت الأحزاب الشيوعية قيادة الثورة في بلدان العالم الثالث، لكنها اتبعت خطأ معاديا للبرجوازية القومية في هذه البلدان، وكان تأثيرها على الحركات القومية بين الحربين العالميتين تأثيرا ضعيفا، باستثناء الصين، التي قدمت تجربة مهمة للرؤية الماركسية للتنمية السياسية في العالم الثالث. وتحققت الثورة الصينية من تحالف المثقفين ممثلين بالحزب الشيوعي والفلاحين، حيث كان دور الطبقة العاملة الصناعية ضئيلا فيها، كما أنها لم تعادي الطبقة البرجوازية. وبعد الحرب العالمية الثانية أيضا دعم الاتحاد السوفيتي الديمقراطيات القومية الناشئة، واعتبر أنها سوف تتطور وتنمو صناعيا مما يمكن من تحقيق الثورة في إطار تحالف العمال والفلاحين. ولقد كان هدف التنمية السياسية لدى الماركسيين واضحا، وهو بناء الدولة الاشتراكية، وهذا يتحقق من خلال قيادة العمال والتحالف مع شعوب الدول المستعمرة المعادية للرأسمالية حليفة الثورة الاشتراكية².

يعتبر مهدي عامل أن البرجوازية الوطنية في العالم الثالث والتي سارت بدرب التحرر الوطني والبناء الاقتصادي، قطعت شوطا توقفت عنده بعد فشلها في السير في هذا الطريق إلى نهاياته، فصار هناك تداخل بالضرورة بين القضية الوطنية والقضية الاجتماعية بعد هذا الفشل. وهذا الفشل ناتج عن طبيعة بنية الإنتاج الكولونيالي في دول العالم الثالث، التي هي بنية عاجزة وتحكم بها العلاقة الكولونيالية. لذا أصبح هناك تداخل في مهام التحرر الوطني لانجاز التحرر من الاستعمار أو من الهيمنة الاستعمارية بأشكالها غير المباشرة، وبين الثورة الاشتراكية، لان الثورتين ثورة واحدة. حيث أن العلاقة الكولونيالية من حيث هي علاقة تبعية بنوية، هي التي تحدد بالضرورة الثورة التحررية الوطنية، في آليتها الداخلية كثورة اشتراكية، تقوم بها الطبقة العاملة³.

1 - علي غربي وآخرون، المرجع السابق، ص. 126 .

2 - س. هـ. دود، التنمية السياسية، (ترجمة: عبد الهادي الجوهري)، القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، 1987، ص. 24 .

3 - عامل مهدي، المرجع السابق، ص. 191 .

المطلب الثالث : التبعية والتنمية السياسية :

ركزت نظرية التبعية على أن التنمية التي تتم في العالم الثالث هي تنمية تابعة أو تخلف، وهي نتاج توسع الدول الاستعمارية، وربط الاقتصاد المستعمر بحاجاتها. ويصف فرانك العلاقة بعلاقة التابع والمتبوع، أو العلاقة بين المركز والأطراف (الهوامش) حيث يحافظ المركز على علاقة التبعية بينه وبين الهامش، وتلك العلاقة تؤدي إلى استنزاف الفائض من الهوامش إلى المركز. وانتقد فرانك أشكال التجارة الدولية ونقل التكنولوجيا ورأس المال من الدول المتقدمة إلى الدول النامية. وعليه صاغ ما سمي بـ " تنمية التخلف " حيث اعتبر أن أمريكا اللاتينية مثلاً كانت متخلفة قبل الاختراق الرأسمالي، لكنها أصبحت أكثر تخلفاً بعد هذا الاختراق. وأصبح الارتباط بين التنمية والتخلف ارتباطاً سببياً، حيث أن التنمية التي حدثت في الغرب الصناعي تمت على حساب تخلف بلدان العالم الثالث¹.

المسألة الأساسية التي تطرحها نظرية التبعية هي التحليل الكلي لعملية تطور المجتمع، وتطرح رؤية نظرية تاريخية تظهر خصوصية المجتمعات التابعة وخصوصية تطورها. وهي بذلك تتبنى فكرة النسق العالمي كمنطلق من خلاله تكشف موقع الدول المتخلفة داخله، إضافة إلى اهتمامها بالبناء الاجتماعي لهذه الدول، كبناء تابع ومتخلف ومحكوم بنمط من تقسيم العمل الدولي. كما حللت نتائج التنمية الرأسمالية والتوسع الامبريالي وآثارها الاجتماعية والطرق التي من خلالها تشكل الأبنية الاستغلالية الجديدة التي تعيق نمو الدول المتخلفة. ويعتبر الإسهام الأساسي لنظرية التبعية في إظهار أن تخلف دول العالم الثالث مرتبط بعملية التوسع الاستعماري والهيمنة الرأسمالية المعاصرة، وأن التخلف ليس حالة متأصلة في طبيعة المجتمعات النامية. وهذا يشير إلى أن العامل الحاسم في إنتاج التخلف هو العامل الخارجي، وذلك يمثل نظرة أحادية الاتجاه، اعتماداً على القناعة بأن التخلف هو نتيجة منطقية لتطور الرأسمالية الغربية. مع الإشارة إلى أن هناك بعض منطري التبعية قالوا بوجود دور مهم للقوى المحلية في إنتاج التخلف². لقد تميزت نظرية التبعية بتنوع مشارب وخلفيات منظرها وكتابها، بحيث لا يوجد لديهم التزام باتجاه فكري واحد، بل نرى تعدد في المداخل والاتجاهات. وقد نتج عن ذلك تقديم تحليلات مختلفة لأسباب التخلف والتبعية والطريقة التي تتجلى بها والآثار التي تتركها. وقد قسم البعض نظرية التبعية إلى اتجاهين نظريين رئيسيين هما؛ التبعية البنوية وعلاقات المركز - الهامش؛ وتحليل أساليب الإنتاج. وركز الاتجاه الأول على خصائص وأوضاع التشكيلات الاجتماعية الطرفية، وأسباب ونتائج الاستعمار في العالم الثالث، حيث أن الدول الصناعية تمنع تصنيع الدول المتخلفة التي تمدها بالمواد الأولية، نتيجة ارتباط الاقتصاد المتخلف بالاقتصاد المتقدم في إطار علاقات المركز - الهامش

1 - ريتشارد هيجوت، المرجع السابق، ص 59.

2 - علي غربي (وأخرون)، المرجع السابق، ص 137 - 138.

الناتج عن تغلغل الرأسمالية في العالم الثالث¹ . ويركز بعض منظري هذا الاتجاه على علاقات التبادل غير المتكافئة وتحويل الفائض من الأطراف إلى المراكز بطرق مختلفة مما يعطل إمكانية تراكم رأس المال وتحقيق تنمية مستقلة، وهنا يتم تفسير التخلف أو " الرأسمالية التابعة " على أنها نتاج الهيمنة الرأسمالية كنظام عالمي يتضمن علاقات عالمية للتبادل، وهو تبادل غير متكافئ يذهب لصالح المركز .

أما منظري الاتجاه الثاني فقد اعتبروا أن التركيز على العامل الخارجي للتبعية أهمل العوامل المحلية في إنتاج واستمرار التبعية. ودرسوا كيفية تعايش أنماط إنتاج غير رأسمالية مع نمط الإنتاج الرأسمالي في دول العالم الثالث، وذلك يؤدي إلى تعدد أساليب الإنتاج وتعايشها جنباً إلى جنب، وهي أشكال في أغلبها غير رأسمالية رغم انخراطها في السوق والتبادل السلعي. ويعتبر هذا الاتجاه أن علاقات وأساليب الإنتاج السائدة في الدول المتخلفة هي ما قبل رأسمالية لذا فهي تنتج التخلف ومسئولة عن استمراره. وهذا يقود إلى تأكيد أن العوامل الداخلية مسؤولة أساساً عن التخلف، حيث تتم فصل أنماط الإنتاج المختلفة وتعايشها معاً، وإن سيطرة النمط الرأسمالي لا يعني زوال الأنماط الأخرى² .

واهتم بعض منظري التبعية مثل: أندري جندر فرانك (Andre Gunder Frank) و كاردوز (Fernando Cardoso Henrique)، بالجانب السياسي بالتركيز على دور الدولة في المجتمعات الطرفية والتابعة. حيث يرى "فرانك" أن الدولة تمثل وظيفة إعادة إنتاج التبعية ونمط الإنتاج التابع والحفاظ على مصالح الاحتكارات الدولية، وتمثل مصالح الطبقات المحلية المسيطرة، وتمثل أداة في يد رأسمالية المركز وهي خاضعة مباشرة للنظام الرأسمالي العالمي، وهي دائماً ذات طابع تسلطي. فيما يرى "كاردوز (Cardoso) أن وظائف الدولة في العالم الثالث تشبه وظائف الدولة في المركز، فهي تقوم بوظائف اقتصادية وأيديولوجية، وتمثل مصالح البرجوازية المحلية، وتتأثر بالبنية الطبقيّة المحلية، وتأخذ أشكالاً متنوعة بما فيها الشكل الديمقراطي³.

1 - المرجع السابق، ص ص . 139 - 140 .

2 - المرجع نفسه، ص . 155 .

3 - المرجع نفسه، ص . 152 .

المبحث الرابع : التنمية السياسية في فلسفة ما بعد الحداثة (Post-Modernism):

مع انتهاء الحرب الباردة، وتغير هيكل النظام الدولي مع انحسار النظرة الاشتراكية في مقابل انتشار النموذج الرأسمالي، وظهور ما أطلق عليه عموماً "النظام الدولي الجديد" على المستوى الواقعي، أو "حركة ما بعد الحداثة" على المستوى الفكري والثقافي والعلمي دفع ذلك أن يتحول حقل التنمية - ومن ورائه حقل التنمية السياسية- إلى نسق جديد، حيث ومنذ بداية التسعينات والغرب والعالم من ورائه يعيش تلك اللحظة التحولية الكبرى التي أطلق عليها "التحول الحاد في التاريخ"¹، والتي من أبرز مظاهرها بداية نهاية مفهوم الدولة القومية ذات السيادة التي لم تعد الآن إلا واحدة من وحدات التكامل السياسي في ظل نظام تتعايش فيه هياكل عبر قومية إقليمية ودولية، محلية وقبائلية ... وعليه سيحاول هذا المبحث إبراز تأثيرات فلسفة ما بعد الحداثة في حقل التنمية عموماً وما يلحق به وصولاً إلى ملامح الفكر التنموي المتعلق بالجانب السياسي في عصر العولمة، ولكن قبل ذلك لابد من إطلاقة على تأثيرات ما بعد الحداثة على علم السياسة والنظرية السياسية، تمهيداً لفهم انعكاس ذلك على بقية الحقول التنموية، وذلك من خلال المطالب التالية :

المطلب الأول : التعريف بماهية ما بعد الحداثة .

المطلب الثاني : تأثير فلسفة ما بعد الحداثة في النظرية السياسية وحقل التنمية.

المطلب الثالث : ملامح تأثير عولمة ما بعد الحداثة في حقل التنمية السياسية .

1 - نصر محمد عارف، "نظرية التنمية في مرحلة ما بعد الحداثة"، في ريتشارد هيجوت، نظرية التنمية السياسية، المرجع السابق، ص.181.

المطلب الأول : التعريف بماهية ما بعد الحداثة .

تمتد فترة ما بعد الحداثة (Post modernism) من سنة 1970م إلى سنة 1990م¹، بعد أن حدث ما اعتبر انقلاباً في المنظومة المفاهيمية لمشروع الحداثة، انتقلت فيه من الحديث عن العقل إلى اللاعقل، ومن العلم إلى الأسطورة، ومن المعنى إلى اللامعنى والعدمية، ومن القيمة إلى اللاقيمة، ومن وحدة الحقيقة إلى تعدديتها، ومن الانسجام والتماسك إلى التشظي والتفتت، ومن الوحدة إلى التنوع والاختلاف، ومن البنية والنسق إلى الفوضى أو الكاوس Caos، كل هذا كان نتاج عقل ما بعد الحداثة، الذي أصرّ على تعددية الحقيقة وبنائها، بدلاً من كشفها وإيضاحها، وتغليبها على جملة البنى والأسس الغابرة، فحقبة ما بعد الحداثة حقبة بريئة من الإجماع على الحقيقة. صارت فيها البيئة الفكرية المعاصرة مثقلة بالتوتر، وبالتردّد، وبالحيرة، وصارت الثقافة تعاني على الصعيدين السيكلوجي والعملي، جراء العطالة الفلسفية التي تنتشر فيها، لقد أضحى الإنسان المعاصر بثقافته أمام تحدّد جدلي كبير، تسود فيه السطحية بدلاً من العمق، والاختزالية بدلاً من الشمول، وغبش الرؤية بدلاً من وضوحها. بتعبير أوضح، أصيب فكر الإنسان بمحالات من التردّد، والضّياع الميتافيزيقيين².

بدأت أزمة الحداثة في الظهور منذ أن صار الإشكال الناشئ عن الحداثة، المنقلب على الله، وعلى الطبيعة، ينقلب على الحداثة نفسها. فقد بات العلم يُطرح بشقين أساسيين، ينتج معارف جديدة تثور معرفتنا بالعالم، وتمدّنا بالمقدّرات الهائلة؛ لتنمية حيواتنا وتطويرها، لكنه في الوقت نفسه يطور قدرات هائلة للموت، من قبيل الموت النووي، بحكم الانتشار الذي تعرفه أسلحة الدمار الشامل، والتراجع الإنساني في حال تواصل تدهور المحيط الحيوي الناجم عن التنمية³. لقد أدّت الأرقام الثلاثة للحداثة ممثلة في مفاهيم العقلانية، والتقدم، والذاتية إلى فجاج الإنسانية بوتيرة متزايدة، الأمر الذي أدّى بكثيرين ولاسيما تيار ما بعد الحداثة إلى انتقادها، وإلى القول: بأنّ الحداثة لم يعد لها مسوّغ في الوجود، وكان لا بدّ من إعلان نهايتها، ليس من أجل الدخول في عالم جديد، بل لا بدّ من الدعوة إلى انهيار السرديات الكبرى بحسب تعبير ليوتار (Jean-François Lyotard)، ولكن ليس من أجل إنشاء أخرى مكانها، وإتّما من أجل جعل الواقع الذي نعيشه أكثر واقعية⁴.

1 - يقدر فريق من الباحثين أن هذه المرحلة قد بدأت تاريخياً منذ عام 1968 وهي المرحلة التي عرفت بثورة الطلاب في مختلف عواصم العالم، وعلى خلاف ذلك يرى فريق آخر من هؤلاء الباحثين أن مرحلة ما بعد الحداثة قد بدأت مع سقوط جدار برلين تعبيراً عن سقوط المنظومة الاشتراكية. انظر: عصام عبد الله، "الجذور النيتشوية لـ"ما بعد" الحداثة"، مجلة الفلسفة والعصر، العدد الأول، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، أكتوبر 1999، ص 232 .

2 - رضوان جودت زيادة، صدي الحداثة ما بعد الحداثة في زمنها القادم، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2003، ص ص. 17-26 .

3 - إدغار موران، هل نسير إلى الهاوية؟ (ترجمة: عبد الرحيم حزل)، المغرب: أفريقيا الشرق، 2012، ص. 26.

4 - للتوسع أكثر في هذه الأفكار انظر: - رضوان جودت زيادة، المرجع نفسه، ص. 08 .

فقد جاءت ما بعد الحداثة لتقويض الميتافيزيقا الغربية، وتحطيم المقولات المركزية التي هيمنت قديماً وحديثاً على الفكر الغربي، كاللغة، والهوية، والأصل، والصوت، والعقل... وقد استخدمت في ذلك آليات التشتيت والتشكيك والاختلاف والتغريب، وتقترن ما بعد الحداثة بفلسفة الفوضى والعدمية^(*) والتفكيك واللامعنى واللانظام. وتتميز نظريات ما بعد الحداثة عن الحداثة السابقة بقوة التحرر من قيود التمرکز، والانفكاك عن اللوغوس والتقليد وما هو متعارف عليه، وممارسة كتابة الاختلاف والهدم والتشريح، والانفتاح على الغير عبر الحوار والتفاعل والتناص، ومحاربة لغة البنية والانغلاق والانطواء... ويجب ملاحظة أن اصطلاح «ما بعد الحداثة» يكتسب أبعاداً مختلفة بانتقاله من مجال إلى مجال آخر، فمعنى «ما بعد الحداثة» في عالم الهندسة المعمارية يختلف، من بعض الوجوه، عن معناه في مجال النقد الأدبي أو العلوم الاجتماعية. كما أن حقبة ما بعد الحداثة، تأتي متوافقة مع المجتمع المعلوماتي والتي يمكن أن نطلق عليها الحقبة المدفوعة بالمعلوماتية Informationalization أي المدفوعة بالتقانة العليا وبالبنى الثقافية الهجينة (المتحركة) والعمل اللامادي Labor Immaterial الذي ينتج خدمات والذي يتعامل مع الرموز (الأوامر بواسطة اللغة كما في استعمال الحاسبات) والترقيم Digitization الذي يولد أوهاما واقعية Virtualities¹.

وتكمن الفكرة الأساسية لتيار ما بعد الحداثة في الاعتقاد بأن أساليب العالم الغربي في الرؤى والمعرفة والتغير طرأ عليها في السنوات الأخيرة تغير جذري نجم في الأغلب عن التقدم الهائل في وسائل الإعلام والاتصال والتواصل الجماهيري وتطور نظم المعلومات في العالم ككل مما ترتب عليه حدوث تغيرات في اقتصاديات العالم الغربي التي تعتمد على التصنيع وازدياد الميل إلى الانصراف عن هذا النمط من الحياة الاقتصادية وظهور مجتمع وثقافة من نوع جديد².

وعلى الرغم من أن ما بعد الحداثة تشخيص لكل ما يحدث حولنا إلا أنها لم تعط حتى الآن تعريفاً، وترجع صعوبة وضع تحديد دقيق لكلمة ما بعد الحداثة إلى أنها تتولد عن معانٍ مختلفة تختلف باختلاف الفروع التي تدخل في نطاقها حيث أن أغلب ما كتب عن ما بعد الحداثة نبع من تواجد اختلاف معرّفٍ عما تدعو إليه ما بعد الحداثة أو ما تتعهد به، فمثلاً نجد أن هذا المصطلح متطابق إلى حد كبير مع ما بعد البنيوية ونجدته متعارضاً معها في أحياناً أخرى، كذلك نجد أن المصطلح قد يستخدم في أحياناً ثالثة بشكل نظري صارم ليصف المشهد الثقافي المعاصر³، وللأسف فإن معتنقي ما بعد الحداثة ورموزها الفكريين لم يتفقوا حتى على تعبير ما بعد الحداثة نفسه، فالبعض مثل "ليوتارد"

(*) تعني العدمية إنكار الأحكام التعميمية على نطاق المجتمع ويدعو إلى هجر مصطلحات الحقيقة باعتبار أنه لا يمكن الإمساك بتلابيبها في أي مجال وكذلك ترك مصطلح الموضوعية لأن الذاتية هي التي تحكم مختلف المسارات، كما يفقد التاريخ في ضوء هذا الاتجاه شرعيته لأنه غالباً ليس إلا مجموعة من الكتابات الدعائية وهذا الاتجاه العدمي يدعو إلى الجزئي على حساب الكلي.

1 - محمد الشيخ وياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، ط1، بيروت: دار الطليعة، 1996، ص.33.

2 - أحمد زايد، "البحث عن ما بعد الحداثة"، مجلة العربي، العدد 506، الكويت: وزارة الإعلام، 2001، ص.18.

3 - Paul Cilliers، complexity and post modernism: Understanding complex systems، London and New York، Routledge p.113.

يفضل صيغة أكثر ايجابية وتحديدًا لشرط ما بعد الحديث، بينما هناك من يراها منطقيًا ثقافيًا للرأسمالية المتأخرة كـ فريديريك جيمسون (Fredric Jameson) "أو عصرًا ثقافيًا أخيرًا في الغرب"¹.

ويرى محمود فتحي عبد العال أن إضافة مقطع (مابعد) إلى مصطلح الحداثة قد يشير إلى الاستمرارية مع الحداثة ولكنها ليست استمرارية تواصلية - بمعنى أن ما بعد الحداثة استكمال لمشروع الحداثة - بقدر كونها استمرارية من أجل القطيعة، فالاستمرارية مع الحداثة هنا ضرورة نابعة من أن فهم ما بعد الشيء يستوجب معه منطقيًا فهم الشيء نفسه لتحديد موقف معين تجاهه، وفي ظل هذه الاستمرارية مع الحداثة تتولد القطيعة والانفصال عنها، وبالرغم من ذلك كله فإن المقطع (مابعد) يعد تأكيداً على تمايز ما بعد الحداثة على الحداثة باعتبارها مرحلة فكرية وثقافية جديدة مناهضة لمرحلة الحداثة، وفي ضوء ما سبق يمكن القول بأن المقطع (ما بعد) قد أفاد مصطلح ما بعد الحداثة في تحديد هويته واتجاهه تجاه تيار الحداثة².

وبناء على ما سبق، واستناداً إلى آراء أبرز من تكلم عن مفهوم ما بعد الحداثة³ يمكن القول بأن تيار ما بعد الحداثة يستند إلى مجموعة من المبادئ التي ينطلق منها في معالجته لمختلف القضايا وهي على النحو التالي⁴:

1- العدمية: وتعني انعدام قيمة القيم في ظل الحداثة ومنجزاتها ونقد الذات وإنكار الحقيقة والموضوعية والتاريخ ويمثل هذا المبدأ المنطلق الداخلي لتيار ما بعد الحداثة.

2- التعامل مع مختلف القضايا من خلال اللغة، حيث تتركز تحليلات ما بعد الحداثة على الخطاب وهذا يعني أن تحليل النصوص أو تفكيكها قد أصبح يحظى بالمكانة الأولى في الجهد النظري لمفكري ما بعد الحداثة. ومن ثم يمكن القول بأن اتخاذ الخطاب كوحدة للتحليل قد يظهر معه انصراف مفكري ما بعد الحداثة عن تحليل الواقع أو المضامين الملموسة للحقائق، وذلك نظراً لأن الخطاب قد لا يعطي صورة حقيقية عن الواقع.

3- سعت حركة ما بعد الحداثة إلى تحطيم الأنساق الفكرية الكبرى المغلقة والتي عادة ما تأخذ شكل الأيديولوجيات، على أساس زعمها تقديم تفسير كلي للظواهر، كما أنها انطلقت من حتمية وهمية لا أساس لها.

1 - مي غضوب، ما بعد الحداثة: العرب في لحظة فيديو، بيروت: دار الساقي، 1992، ص. 20.

2 - فتحي محمود عبد العال أبو دوح، "ما بعد الحداثة: إشكالية المفهوم"، الحوار المتعدد، العدد 2812، بتاريخ: 27 أكتوبر 2009، عبر الرابط الإلكتروني: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=189625>

3 - راجع في هذه الآراء: السيد ياسين، "الحداثة وما بعد الحداثة"، في محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، نصوص مختارة: الحداثة، الدار البيضاء: دار توبقال، 1996، ص.ص. 120-123.

4 - محمود فتحي عبد العال، المرجع نفسه، ولمزيد من التفاصيل حول فكر ما بعد الحداثة راجع: محمود فتحي عبد العال، الأسس النظرية والمنهجية لتيار ما بعد الحداثة في علم الاجتماع: تحليل نقدي، رسالة ماجستير، مصر: جامعة عين شمس، كلية الآداب، قسم الاجتماع، 2006، ص.33.

انطلاقاً مما سبق يمكن النظر إلى ما بعد الحداثة باعتبارها "حالة حضارية تهدف إلى خلق نمط ثقافي ومعرفي يتعارض مع الحداثة، له سمات وخصائص تمجد عدم التحديد واللامعنى والتعددية والاختلاف والنسبية في النظر إلى الواقع ويعلى من قيمة الثقافة والمعرفة في توجيه المجتمع الإنساني" وهذا يعنى أنها مرحلة من مراحل تطور المجتمعات تلي الحداثة وتهدف إلى "خلق نمط ثقافي ومعرفي" بمعنى أنها تهدف - في ضوء منطق التحولات الذي افرزها- إلى إعادة هيكلة البنية الموجودة داخل مستويات الوجود الإنساني، كما أن هذا النمط يرفض الأطر النظرية والمنهجية للحداثة ومدلولاتها الواقعية، ويتسم بسمات مغايرة للنمط الحداثي تجسد رؤيته عن الواقع، وتخلق له رؤية تتماشى مع تأثير المعطيات الواقعية الجديدة على الحياة الاجتماعية والمتجسدة في الاعتماد على التكنولوجيا وطغيان وسائل الإعلام والاتصال على الواقع.

أما ما بعد الحداثة كنظرية، فإنه يفضل أن توصف بأنها تمثل موقفاً نقدياً أو فلسفة نقدية أكثر من وصفها اتجاهها نظرياً بعينه، ذلك أنها جاءت كإنتفاضة أو (تمرد) على الاتجاهات النظرية الوضعية، ومتمحورة حول النقد الاستمولوجي والمنهجي للاتجاهات النظرية التقليدية القائمة على أساس الفلسفة الوضعية والتجربة العقلانية¹. إضافة لما احتوته فلسفة ما بعد الحداثة من نزعة لتحرير الإنسان، وموقفها المضاد للشمولية السياسية والأحادية الفكرية، والدعوة إلى الأنساق الفكرية والمنهجية المفتوحة مما جعل بنائها النظري معقداً وصعباً للإدراك، وعسيراً في الوقت ذاته على فهم إسهامها وتأثيرها في الحقل السياسي عموماً، وحقل النظرية السياسية والتنمية خصوصاً.

المطلب الثاني : تأثير فلسفة ما بعد الحداثة في النظرية السياسية وحقل التنمية :

يعتقد كثيرون منهم (مارتن توماس Martin Thomas) أن جوهر حركة ما بعد الحداثة في حقيقته ما هو إلا "إعادة هيكلة للرأسمالية الليبرالية المتقدمة عبر إعادة توجيه القيم والمعايير السائدة، مما يفضي إلى سلوك سياسي جديد ينعكس على النواحي الاقتصادية والاجتماعية"²، ويرتكز هذا السلوك على ثلاث قواعد: التشكيك في نظرية المعرفة مما يلزم إعادة تقييمها، والثاني الالتزام بالبراغماتية والتعددية التي تفضل الممارسات السياسية في مرحلة ما بعد التقليدية، والثالث التركيز على موضوعات الاختلاف والتناس (contextuality).

أولاً : تأثير ما بعد الحداثة في علم السياسة والنظرية السياسية : عندما احتضنت المدرسة الأمريكية علم السياسة المعاصر أصبح هذا العلم أكثر ارتباطاً بواقع المجتمع الأمريكي ومشكلاته، وهو ما أثر يقيناً على التحولات

¹ - انظر: جندلي عبد الناصر، التنظير في العلاقات الدولية بين الاتجاهات التفسيرية والنظريات التكوينية، ط1، الجزائر: دار الخلدونية للنشر والتوزيع، 2007، ص. 106.

² - Martin Lloyd Thomas ، " Post modernization and the Formation of a Post modern Political Disposition " ، Sheffield University ، UK ، ShOP Feb 2000

المعرفية التي شهدتها علم السياسة منذ ذلك الوقت، فالثورة السلوكية التي ارتبطت بتقاليد الفلسفة الوضعية أحدثت نقلة نوعية في علم السياسة الذي تأثر في نهاية الخمسينات والستينات بمفهوم "النظرية الكبرى"، مع الأخذ بعين الاعتبار التحولات التكنولوجية والإجراءات العقلانية .

وفي هذه المرحلة من تطور علم السياسة يمكن أن نلاحظ متغيرين هامين: أولهما ما أطلق عليه (باكنهام) أيديولوجيا الليبرالية الأمريكية، وثانيهما ما أطلق عليه (بودهايمر) أيديولوجيا النزعة التنموية .

ومراجعة دراسات التنمية السياسية التي أنجزت أواخر الخمسينات وطيلة الستينات، نلاحظ أنها شكلت انقطاعا عن الأعمال ذات "النزعة القانونية الشكلية"، فالدراسات السلوكية في علم السياسة طرحت تحولا منهجيا بمعنى التحول من التركيز على المتغيرات القانونية والمؤسسية إلى التركيز على المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية .

وإذا كانت الحداثة هي المشروع الفكري والثقافي الذي أطر الحضارة الغربية وامتداداتها العالمية، فإن السلوكية هي النسق المعرفي التي صيغت في إطاره العلوم الاجتماعية فيما بعد الحرب العالمية الثانية، خصوصا في الولايات المتحدة الأمريكية التي احتلت موقع الريادة في بناء المدرسة السلوكية ومدتها إلى مختلف العلوم الاجتماعية¹ .

على أن السلوكية التي تمثل مضمون المشروع الحداثي في العلوم الاجتماعية تعرضت لانتقادات معرفية نالت من أسسها وأركانها، وهو ما أدى إلى زعزعة نموذجها المعرفي التنموي المرتبط بها والدائر في فلكها، وليس بخاف أن ذلك النقد قد مثل أزمة منظورية وفقا للمفهوم الكوني في علم السياسة، الأمر الذي أفضى فيما بعد إلى تجاوز فكر الحداثة وتأسيس نماذج ما بعد الحداثة، هذه الأخيرة اتسمت بتعددية مفرطة تغيب عنها المرجعية والمعيارية - وإن كانت مادية في عمومها - ذلك أن عالم ما بعد الحداثة تسقط فيه- أو هكذا يفترض- كل المنظورات المعرفية والأخلاقية والجماعية، لأن الأمر ليس إلا عملية تفكيك كاملة² .

وعلى الرغم من أن فلسفة ما بعد الحداثة قد أفضت إلى تغيرات وتحولات منهجية ومعرفية في علم السياسة؛ حيث بدأ يركز على مفاهيم النسبية الثقافية، ويتعد عن مفهوم النظريات الكبرى ذات النزعة الكلية والمتمركزة حول اللوجوس^(*)، فإن ذلك يقوض أيضا من دعائم الأسس المعرفية التي يرتكز عليها "الآخر" -أي الغير غربي- إذ أن

2- نصر محمد عارف، التنمية من منظور متجدد، المرجع السابق، ص.72.

2 - حميد عبد الرحمان حسن، "علم السياسة وأزمة ما بعد الحداثة: نحو بديل حضاري"، تقافتنا للدراسات والبحوث، المجلد 06، العدد 23، سوريا: مركز الدراسات الثقافية الإيرانية العربية، 2010، ص.144.

(*) - اللوغوس: logos كلمة يونانية تعني الخطاب، المبدأ، العقل والعلم. كما يعرف أيضا أنه:

- مجال التعبير والقول والخطاب،

- مجال الاستدلال والحجة والعلم،

- مجال النظام والمبدأ والعلة الجوهرية . انظر: الموسوعة الحرة: <http://arz.wikipedia.org/wiki/>

الحقيقة الدينية بل والإنسانية غير واردة¹. ويذهب الكثيرون إلى القول أنه لنا يمكن فهم مجتمع ما بعد الحداثة وثقافته ما لم نستخدم مفاهيم ما بعد الحداثة ذاتها في التحليل، فقد دعا مفكرو ما بعد الحداثة إلى رفض السوسولوجيا التي أسسها السوسولوجيون الكلاسيكيون رفضاً تاماً، كما اعتبروا أن الأفكار السياسية الحداثية أفكار ميتة، ولا بد من صياغة شكل سياسي ما بعد حداثي جديد.

إن الخاصية الرئيسة التي تشكل فكر ما بعد الحداثة في الحقل الأكاديمي هي مبالغته إن لم يكن ارتبائه في الأفكار والسلوكيات المختلفة، وبما أن أفكار ما بعد الحداثة تنفق في رفض أفكار الحداثة المعتاد عليها، التي تتعلق بالمعرفة واليقين والنظام، ونجد في المقابل تأييداً وتركيزاً على المبادئ المعاكسة، أي على الفهم غير الموضوعي والتشكيك والفوضى، فإن هذا لا يضع مفكري ما بعد الحداثة في موقف معارض لفكر الحداثة فحسب، بل للمجتمع الذي يعتقدون بأنه يجسده. وعادة ما يُعتبر هذا نظاماً اجتماعياً قائماً على نموذج بيروقراطي قمعي للعقلانية. إذ يشكل مجتمع فوضوي وغير عقلائي، ومن ثم مرن متحرر، أساساً لرغبات كثيرين من مفكري ما بعد الحداثة السياسية².

ويلخص الفيلسوف الفرنسي جان فرنسوا ليوتار (Francois Lyotard Jean) في كتابه حالة ما بعد الحداثة (Condition The postmodern) الفكر المابعد حداثي بالقول أنه: "التشكيك في «الأنساق الفكرية العملاقة»". والتي هي عبارة عن تفسيرات فخمة تتناول الحياة البشرية في موضوعاتها، خصوصاً ما يتعلق منها بمقولة الحرية والتحرر، التي كانت سائدة في الحياة الاجتماعية والسياسية الغربية خلال القرون الأخيرة الماضية. ومن بين هذه الموضوعات الاعتقاد الليبرالي بزيادة مستوى الديمقراطية والتطور والفكرة الماركسية التي تحث على ثورة شاملة وتحرر طبقة العمال الكامل في مجتمع اشتراكي مستقبلي. ويرى ليوتار أن هذه الأفكار هي التي شكلت جزءاً أساسياً من تطور الحداثة الغربية. ومن منظور ما بعد الحداثة ليست هذه الأمور إلا ضرباً من ضروب الخيال، وهي أفكار تتداولها مجموعة ما على أنها عالمية في اهتمامها وتطبيقها.

كما يرى ليوتار - ومعه معظم مفكري ما بعد الحداثة - أن لا وجود لحلول عالمية، وأفضل ما يمكن عمله هو إدراك أن المعرفة تكون دائماً خاصة وشخصية، بدلاً من أن تكون عالمية وموضوعية. فلكل مجموعة «أنساقها الفكرية» الخاصة بها وطريقتها الخاصة في فهم ذاتها والعالم من حولها. وعلى المرء إدراك أن كل «نسق فكري مصغر» شرعي بنفسه وفي حد ذاته، وعلى المرء أن لا يقوم وينتقد من وجهة نظر شخص آخر، فلا وجود لنسق فكري أكثر

1 - عبد الوهاب المسيري، "اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية"، إسلامية المعرفة، العدد 10، 1997، ص. 94. 95. متوفر على

الرابط: http://ishraqat.blogspot.com/2010/01/blog-post_31.html (2014-06-08)

2 - ديفيد انغليز وجون هيدسون، "مدخل إلى سوسولوجيا الثقافة"، (ترجمة لما نصير)، المستقبل، العدد 4703، ص. 20. متوفرة على الرابط:

- <http://www.almustaqbal.com/v4/Article.aspx?Type=np&Articleid=573157>

«موضوعية» أو أفضل من الآخر. وما يحاول ليوتار إثباته هو أن المعرفة لا تتضمن احتكاراً علمياً طبيعياً للحقيقة، فهي متباينة ومجزأة وتشمل وجهات نظر متعددة ومختلفة¹.

والحق أنه رغم التحولات المشار إليها إلا أن العقل الغربي لم يتجاوز قط ثوابت نظامه المعرفي، فمن الناحية المعرفية ظلت اتجاهات الحداثة وما بعد الحداثة على تنوعها واختلافها تؤمن بالعقل وبمركزية الإنسان، وبالوضعية المستبعدة للعامل الديني والخلقي، وفرانسوا ليوتار نفسه يرى أن ما بعد الحداثة ليس أكثر من طور جديد للحداثة وأن صيغة (ما بعد) ليست نهاية مرحلة ولكنها ميلاد حالة جديدة، وعلى الرغم من ذلك فإن ما بعد الحداثة خففت إلى حد كبير من حدة التمرکز حول الذات، والقول بالحقيقة المطلقة، ودعت إلى الاعتراف بثقافة الآخر .

ثانياً : تأثير ما بعد الحداثة في حقل التنمية :

لقد تركز النقد الموجه لنظرية الحداثة على مسلماتها المعرفية خصوصاً تلك التي بنيت عليها المدرسة السلوكية نموذجها التنموي، واعتبرت تلك المسلمات غير حقيقية أو غير ممكنة التطبيق، ومن ثم تأسست ما بعد الحداثة على نقض هذه المسلمات التي يمكن إجمالها فيما يلي² :

- عالمية العلم والنظريات والمناهج وإمكانية التعميم عبر الثقافات والأزمان والأماكن .
- الاستغراق في الذات الأوروبية والتمركز حولها .
- الاعتقاد في إمكانية إيجاد حقيقة مجسدة حيث ظل الخطاب الحداثي منشغلاً وبصورة مستمرة حول تطوير النظرية الواحدة الصحيحة أو المنهج الواحد الصحيح القادر على فهم العالم، والذي يمكن من خلاله الوصول إلى الحقيقة في الواقع وقول الكلمة الأخيرة في العلم والمعرفة والقيم .
- وقد انعكست مقولات ما بعد الحداثة على السلوكية والتنموية وتم توجيه الاهتمام إلى عدم إمكانية تطبيق مقولات السلوكية وفشلها في تحقيق ما وعدت به وهدفت إليه من عالمية وموضوعية وحيادية، بل على العكس وقعت في التحيز الأيديولوجي واتصفت بالطابع الاختزالي وفشلت في تحقيق الحياد العلمي . ومن ثم برز الاهتمام بضرورة إعادة التفكير في مفاهيم "التقليدية" و"الحداثة" و"التنمية" وتداعياتها، ثم دار النقاش حول طبيعة الظروف التي تمر بها عملية التنمية في العالم الثالث وضرورة مراجعة وإعادة فحص المفاهيم الثلاثة، والبحث في المسلمات التي دفعت إلى الاعتقاد بعالمية النموذج الأوروبي للتنمية .

1 - المرجع السابق، ص. 20.

2 - نصر محمد عارف، التنمية من منظور متجدد، المرجع السابق، ص. 73.

وفي ذلك بدأت نظرية التنمية تتحول سواء على مستوى الأطر النظرية أو النموذج المعرفي أو الموضوعات، فبدلاً من التركيز على الثقافة انصرف الاهتمام إلى الاقتصاد كمدخل للتغيير، وبدلاً من الدعوة إلى إيجاد ثقافة مدنية عالمية أصبحت الدعوة تتجه إلى إيجاد مجتمع مدني عالمي، وبدلاً من التركيز على بناء الدولة وبناء الأمة أصبح الاهتمام منصرفاً نحو قضايا التعددية وتجاوز الدولة وتحطيم مفهوم السيادة، وبدلاً من اتخاذ الدولة كمركز أصبح السوق هو المركز¹... الخ .

ويمكن القول أن التغيير في نظرية التنمية لم يكن فقط تغييراً "جوانياً" يتعلق بالمكونات والمحددات النظرية فحسب، وإنما كان أيضاً تغييراً "برانياً" يتعلق بالمجال الحيوي للحقل وموقعه في داخل علم السياسة وعلاقته بالعلوم الأخرى، وفيما يلي بعض المحددات النظرية للتنمية في مرحلة ما بعد الحداثة² :

- بروز مفهوم التنمية المستدامة (Sustainable Development).

- تغير مفهوم المجتمع المحلي، وظهور مفهوم المجتمع المدني العالمي .

- تآكل مفهوم السيادة ونهاية مفهوم الدولة القومية .

- الانتقال من مركزية الدولة إلى مركزية السوق .

- انتهاء مفهوم العالم الثالث والبدل الثالث .

ومع دخول العالم حقبة المعلوماتية التي شملت العالم كله من دون تمييز، فإن هناك إعادة للنظر في النماذج التنموية المعتادة تحت ضغوط العولمة التي لم تعد مجرد فكرة تطرح، بل أصبحت حتمية مفروضة وعملية مستمرة تنمو وتتطور ولها تأثيراتها الكمية والكيفية في كافة المجالات ومن هذه التأثيرات تأثيرها على التنمية: فهناك المعلوماتية المتطرفة، وهناك المعلوماتية التي تعمل بالتنسيق مع قطاع الصناعة، وهناك أيضاً المعلوماتية التي تختلط بالاقتصاد الصناعي وقطاع واسع في الزراعة غير المصنعة في دول العالم الثالث. فالمعلوماتية تخترق تدريجياً جميع قطاعات العمل والعملية الإنتاجية، لتصبح القطاع المهيمن في الاقتصاد وفي الحياة الاجتماعية والسياسية اليومية³، كما أن هناك عوامل كانت وراء تطور الفكر التنموي واتجاهه في الفترة الأخيرة نحو التحديث فرضت على الفكر التنموي تناول قضية التنمية من زوايا مختلفة وتحقيقها بأساليب جديدة منها (تطور دور الدولة، والاستثمار في التعليم، ودور المنظمات غير الحكومية، والشركات متعددة الجنسيات) .

1 - نصر محمد عارف "نظرية التنمية في مرحلة ما بعد الحداثة"، في: ريتشارد هيجوت، المرجع السابق، ص.ص. 281- 182.

2 - نصر محمد عارف، التنمية من منظور متجدد، المرجع السابق، ص. 80 .

3 - فريد باسيل الشاني، "مفاهيم ما بعد الحداثة"، الحوار المتمدن-العدد: 2190 - 2008 / 2 / 13 على الرابط:

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=124805>

مميزات حقل التنمية في مرحلة الحداثة	مميزات حقل التنمية في مرحلة الحداثة
<ul style="list-style-type: none"> - تفلت واضح من النموذج المعرفي الغربي والدعوة إلى أنساق فكرية مفتوحة . - الاقرار بوجود حقائق متعددة مع تعدد النماذج . - الدعوة إلى الكاوس أو الفوضى، في مقابل تحليل سطحي مختزل . - نظريات تلامس الواقع، أكثر انفتاحا على الآخر . - بناء نظري معقد، مركب تغيب عنه المرجعية والمعيارية . - التركيز على المفاهيم النسبية . - تأثير كبير بوسائل الاعلام والمعلوماتية . 	<ul style="list-style-type: none"> - نظريات منسجمة مع افتراضات النموذج المعرفي الغربي - القول بوجود حقيقة واحدة غالبية وسيادة نموذج واحد . - الاعتماد على النظام- البنية- النسق، مع تحليل عميق وشامل . - النظريات المقترحة أقرب إلى المثالية، شديدة التمرکز حول الأنا . - بناء نظري بسيط واضح المرجعية والمعيارية . - التركيز على النظريات الكبرى ذات النزعة الكلية . - أقل تأثرا بوسائل الاتصال والمعلوماتية .

جدول 03: يلخص أهم مميزات حقل التنمية بين مرحلتي الحداثة وما بعد الحداثة . المصدر : من إعداد الباحث.

وقبل أن ننهي الحديث في هذا المطلب نشير إلى مسألة في غاية الأهمية وهي المتعلقة بالعودة "المفاجئة" للحديث عن دور الدين وعلاقته بالتنمية، ففي جزء كبير من السنوات الستين الأخيرة من القرن الماضي، وضع الفاعلون والمنظرون لتيار التنمية المهيمن الروابط التي يمكن أن تقوم بين "الدين والتنمية" في المرتبة الأخيرة. هذا الإهمال تم نقده اليوم بشكل واسع، وبرز الدين ضمن جدول اهتمام دراسات التنمية في "اهتمام حديث خارق للعادة"، وكانت عودة الدين هذه مذهلة وسريعة معا، مثلما يشهد على ذلك فيض من المنشورات الحديثة بهذا الشأن¹. فقد تحول الدين منذ أحداث الحادي عشر سبتمبر إلى قضية ساخنة في التنمية. ورغم أن "عودة الدين" قد تم توقعها منذ مدة طويلة من قبل باحثي العلوم الإنسانية والاجتماعية، فإن العناية الراهنة بهذا الموضوع في بحوث التنمية، لا تقتصر على الدوائر الأكاديمية التي لم تكن هي المبادرة إليه لكن "هذا الاهتمام بالدين" قد أتى من قطاع التنمية وبشكل أخص من المانحين الكبار الثنائيين والمتعددي الأطراف، بدلا من اهتمام جامعات وهيئات البحث بعد أحداث 11 سبتمبر

¹ - Hovland ، I « Who's Afraid of Religion ? Tensions between "Mission" and "Development" in the Norwegian Mission Society » in Clarke ، G. and M. Jennings (eds.) Development ، Civil Society and Faith-Based Organizations: Bridging the Sacred and the Secular ،Basingstoke: Palgrave Macmillan ، 2008 ،pp. 171-186.

2001 و"الحرب على الإرهاب" التي تلتها، فسرّعت مختلف الحكومات إعادة إدراج الدين في استراتيجياتها التنموية¹.

المطلب الثالث : ملامح تأثير عولمة ما بعد الحداثة في حقل التنمية السياسية :

يرى المفكر البريطاني الاجتماعي انطوني غيدنز (Anthoni Gidden) أن العولمة هي في الأساس حالة حضارية جديدة، هي حالة « ما بعد الحداثة » القائمة فعلاً في المجتمعات ما بعد الصناعية . إن من خصائص هذه الحالة أنها آخذة في الانتشار، كما انتشرت في السابق موجة الحداثة إلى كل أرجاء العالم باستثناء أن انتشار العولمة يتم بأسرع من انتشار موجة الحداثة . ففي الوقت الذي استغرقت فيه الحداثة ثلاثة قرون لتصل إلى المجتمعات غير الأوروبية، فإن العولمة في المقابل لم تستغرق أكثر من عقد واحد لكي تنتشر على الصعيد العالمي وتتغلغل في كل المجتمعات وتخلق حالة حضارية عالمية تميل لدمج العالم . في عصر العولمة تنتقل الحداثة من إطارها المحلي المنعزل إلى طورها العالمي المندمج؛ إن العولمة هي انتقال الحداثة من المحلية إلى العالمية ووصول الحداثة إلى أعلى مستوياتها وبلوغها آخر مراحلها . ويتبع ذلك أن المجتمع الإنساني يصبح المجتمع الإنساني العالمي والاقتصاد الوطني يتحول إلى الاقتصاد العالمي وعلى الإنسان الذي اقتصرت علاقته بالمؤسسات المحلية التواصل مع المؤسسات العالمية والتعامل مع القوى والرموز والاتجاهات الاقتصادية والفكرية والسلوكية على الصعيد العالمي. ويضيف غيدنز أن هذه الحالة المتقدمة من الحداثة تختلف عن الحداثة الأولى في كونها خارجة عن السيطرة؛ الحداثة عززت سيطرة الإنسان على بيئته الطبيعية وجعلته متحكماً في واقعه السياسي والاجتماعي، أما العولمة فإنها تخلق عالماً لا يخضع لسيطرة كائن من كان ولا يعرف من يوجه مساراته ويتحكم في اتجاهاته، وهو مفتوح على كل الاحتمالات بما فيها أكثر الاحتمالات خطورة في التاريخ².

على الرغم من الأزمة المعرفية التي عانت منها دراسة التنمية السياسية منذ أواخر الستينات فإن القراءة الواعية لأدبيات التنمية تفصح بجلاء عن وجود التزام أيديولوجي تعبر عنه منظومة القيم المحورية التي تنطوي عليها نظرية التنمية السياسية تجاه الرأسمالية سواء على الصعيد الدولي أو بحسبانها نموذجاً للتغيير الاقتصادي والاجتماعي ينبغي على الدول النامية أن تتخذي به . فقد فرض النموذج الثقافي الأمريكي مجموعة من القضايا المركزية تمحور حولها علم السياسة المعني بالتنمية، وهي كما حددها "روبرت باكنهام" على النحو التالي³ :

1 - كما على سبيل المثال، المبادرات التي تقوم على الإيمان (faith-based initiatives) في الولايات المتحدة، برنامج الشراكة للحكومة الاستراتيجية مع الكنائس في بابوازي-غينيا-الجديدة (Papouasie-Nouvelle-Guinée)، وتمويل الوزارة البريطانية لقسم التنمية الدولية (DFID) للبرنامج من أجل الديانات والتنمية.

2 - عبد الخالق عيد الله، "عولمة السياسة والعولمة السياسية"، مجلة البرلمان العربي، العدد 102، الاتحاد البرلماني العربي: سبتمبر 2007، ص.28.

3 - حميد عبد الرحمان حسن، المرجع السابق، ص. 148 .

- إن التغيير والتنمية عملية سهلة .
- إن الأشياء الجميلة تسير بغير انقطاع .
- إن الثورة والنزاعات الراديكالية تعد أمورا غير مرغوب فيها .
- إن توزيع القوة أفضل من تركها .

ولا شك أن القبول بهذه القضايا يساعد على تحديد طبيعة التخلف، ويؤثر على مسار الخيارات الخاصة بكل المشكلات من ناحية، ومن ناحية أخرى يساعد على استقرار النخبة، والمحافظة على النظام، ومن ثمَّ كسر حدة التساؤلات الجوهريّة المتصلة بالعلاقات الثنائية القائمة .

لقد شهدت الثمانينات وبداية التسعينات حركة ضخمة نحو الديمقراطية، أطلق عليها هنتنجتون تعبير "الموجة الثالثة للديمقراطية" لم تؤد فقط إلى بروز أدبيات جديدة تحت عنوان: "الانتقال أو التحول نحو الديمقراطية"، ولكنها أدت كذلك إلى إعادة تقييم وإحياء منظور التنمية السياسية، حيث بدأت الارتباطات التي اقترحتها أدبيات التنمية السياسية بين التنمية وبين الديمقراطية والاستقرار والسياسات المعتدلة، بدأت في التحقق والبروز بصورة أكثر إيجابية في أرض الواقع . لقد تضافرت مجموعة من العوامل أسهمت في عودة المنظور التنموي وافترضاته تحت مسمى "الديمقراطية" من أهمها¹ :

- تحديد العناصر والمفاهيم القابلة للتطبيق في أدبيات التنمية بفضل توافر خبرات فعلية استمرت مدة طويلة أدت إلى زيادة الثقة في إمكانية تحديد استراتيجيات التنمية الناجحة .
- وجود ثقافة سياسية عالمية مؤيدة للديمقراطية بعد أن أثبتت هذه الأخيرة أنها أكثر أشكال الحكم حيوية وفعالية، وأصبحت تتمتع بقبول وشرعية دولية .
- عدم جاذبية النماذج الأخرى خاصة بعد انهيار النظم الشيوعية والشمولية ومن لفَّ لَفَّهُما^(*) .
- الاتجاهات السياسية المتغيرة في الولايات المتحدة خاصة بعد انتعاش الاقتصاد الأمريكي، واستعادة الثقة في الولايات المتحدة ونمو الإحساس بأنها ليست سيئة بالضرورة على الأقل عند مقارنتها بدول أخرى، وأن لديها الكثير مما يمكن أن يتعلمه العالم منها ومن تجربتها .

1 - انظر في هذه العوامل: محمد زاهي بشير المغيربي، قراءات في السياسة المقارنة، المرجع السابق، ص.288.
 (*) - مع سقوط جدار برلين 1989 أخذت النظم الشيوعية السلطوية تتساقط واحدة تلو الأخرى في تشيكوسلوفاكيا والمجر ورومانيا وبلغاريا. وبدا أن العالم بصدد موجة رابعة للتحول الديمقراطي. ولكن الملاحظ أن هذه الموجات المتأخرة للتحول الديمقراطي قد تماثلت مع التحول للاقتصاد الرأسمالي، وخاصة مع هيمنة التصورات النيوليبرالية على السياسات العامة منذ نهاية السبعينيات مع صعود مارجريت تاتشر إلى سدة الحكم في بريطانيا، ثم انتخاب رونالد ريجان رئيساً.

- التغييرات العملية الحديثة التي أثبتت أنه إذا كانت نماذج وتنبؤات ليبست (Lipset) وروستو (Rostow) بشأن تصوير العلاقة بين التنمية والديمقراطية خاطئة على المدى القصير فإن هذه التنبؤات قد أثبتت مصداقيتها على المدى الطويل، أي أن هناك علاقات وارتباطات بين التنمية والديمقراطية على المدى البعيد لا يمكن إنكارها أو تجاهلها، على الرغم من عدم وجود علاقة سببية ضرورية وأتوماتكية بين هذين المتغيرين مثلما افترضت الأدبيات المبكرة للتنمية .

لقد فرض كل هذا ضرورة إعادة النظر في المسلمات الرئيسية للتنمية السياسية بصورة جديدة استنادا على مقارنة (التنمية - الديمقراطية)، وبناء على ذلك تماشى التحول السياسي في بلدان عديدة - شرق ووسط أوروبا تحديدا- إلى الديمقراطية يدا بيد مع التحول إلى اقتصاد رأسمالي بإعادة هيكلية المجال السياسي ليكون ديمقراطياً وضامناً لحقوق الإنسان من ناحية، وضامناً لحقوق الملكية الخاصة من ناحية أخرى. وخدم الطرفان الإقليمي والعالمي هذه الصيغة من التحول؛ إذ كانت الأيديولوجيا الليبرالية بصيغتها الاقتصادية والسياسية في الصدارة مع سقوط الكتلة الشرقية، وصعود نظريات نهاية التاريخ على حد تعبير فرنسيس فوكوياما (Francis Fukuyama) في كتابه الشهير "نهاية التاريخ"، وكان تمدد الاتحاد الأوروبي شرقاً وتوسيع عضوية الناتو كفيلاً معاً بتوفير تدفقات رأسمالية ضخمة للغاية تعوض العجز الناتج عن تدني معدلات الادخار المحلي، وتمول التحول الاقتصادي نحو اقتصاديات أكثر إنتاجية وأكثر رخاءً، وإن كانت أكثر إلحاقاً بالاقتصاديات الكبرى في غرب أوروبا.

ونج عن هذه التحولات في التسعينيات إنشاء نظم ديمقراطية ليبرالية محافظة إلى حد كبير على أساس قصر التحول على الجانب السياسي، وفصله عن الاقتصادي والاجتماعي، وإسناد هذين الآخرين لقوى السوق التي طالما عطلت تحت حكم الشيوعية والتبعية للاتحاد السوفيتي. وعبرت أدبيات التحول الديمقراطي عن هذه المحافظة في قراءة وتعريف الديمقراطية السياسية، فتصورات شميتير (Philippe Schmitter) وأودونيل (O'Donnell) ووايت هيد (Whitehead) في كتاباتهم الشهيرة حول حالات التحول الديمقراطي التي ترى الديمقراطية في شقها الليبرالي بالأساس، وتراها نتاجاً لحالات تفاوض واتفاق بين النخب القديمة والجديدة، ولا تنظر للحماهير باعتبارها فاعلاً مستقلاً أو حاضراً بذاته إلا من خلال النخب التي تحركها أو تحشد لها. ويترتب على هذه الرؤية بالطبع النظر للديمقراطية كإنشاء لمجال سياسي مفتوح يستوفي الشروط الإجرائية للانتخاب والترشح الحر والمشاركة السياسية مع الجوانب الحزبية الأساسية المدنية والسياسية، ولكن في ظل غياب أية تصورات حول العنصرين الاقتصادي والاجتماعي، ومدى اتصالهما بالتحول الديمقراطي من ناحية، والتمكين السياسي للفئات المهمشة اقتصادياً من خلال آليات التمثيل الديمقراطي.

والحق أن هذه التصورات تتقاطع إلى حد كبير مع التصورات الليبرالية للديمقراطية التمثيلية، والتي يقتصر فيها مفهوم السياسة على إدارة الشأن العام خصوصاً منه جملة من الحقوق والحريات الفردية التي تتجلى في المجال الخاص من ناحية، وفي آليات السوق لتوزيع الموارد من ناحية أخرى.

ومع تسيّد المنظر النيوليبرالي والنيوكلاسيكي للاقتصاد في العالم منذ ثمانينيات القرن الماضي، وتدعيم قبضته في التسعينيات أصبح على التحول الديمقراطي أن يتعايش مع مقتضيات التحول الرأسمالي في صيغته النيوليبرالية المدعومة من الولايات المتحدة والمؤسسات المالية العالمية كصندوق النقد والبنك الدوليين.

لكن التحليل الاستمولوجي لنظرية التنمية في هذه المرحلة يظهر أنها تركز على مقولات وافتراضات المشروع الحدائثي، وما ينطوي عليه هذا المشروع من فكرة الإلحاق الحضاري للمجتمعات النامية بالغرب، وقد ظهر ذلك جلياً عندما انتهت الظروف الدولية والإقليمية التي دفعت إلى طرح المشروع التنموي، فالذي تغير هو المسمى، لكن الأهداف والمبادئ ظلت باقية¹؛ ففي أوائل التسعينيات بدأت عملية تأسيس اتجاه جديد للتنمية السياسية تماماً كما حدث مع الرعيل الأول من كتاب التنمية السياسية في أوائل الستينات. لقد تركت مؤسسة فورد مكانها لمؤسسات وهيئات أخرى على رأسها "الهيئة القومية الأمريكية من أجل الديمقراطية" والتي تأسست عام 1983، ومؤسسة هوفر، وبرنامج أمريكا اللاتينية للدارسين التابع لمركز (ودرو ولسون) العالمي، وكمشروع "كاملوث" الأمريكي الذي يعد من أهم المشاريع التحديثية التي وصفت من قبل الجامعات الأورو-أمريكية تحت شعار "التحديث والتطور السياسي" .. الخ .

ولا شك أن هذه المؤسسات أكدت على الجهود السابقة التي بذلت في حقل التنمية السياسية، ففي عام 1990 صدرت مجلة الديمقراطية عن الهيئة القومية الأمريكية من أجل الديمقراطية، فقامت بنشر دراسات لعدد من الكتاب المعروفين مثل هنتنجتون، وشيتر، وأدونيل، كما تبنت بعض الخلاصات النظرية التي توصل إليها هنتنجتون و"جوان نلس"، في مؤلفيهما: "اختيار غير سهل: المشاركة السياسية والدول النامية" سنة 1976 الذي دعا الكونغرس إلى ضرورة الاقتصر في منح المعونات الاقتصادية للدول النامية التي تتسم نظمها السياسية بالرغبة والاستعداد لمحاكاة النموذج الأمريكي الإنمائي² ... وغيرها، وهي دراسات تعادل سلسلة الدراسات التي أطلقت عام 1963 حول التنمية السياسية .

1 - حميد عبد الرحمان حسن، المرجع السابق، ص. 148.

2 - أسامة الغزالي حرب، الأحزاب السياسية في العالم الثالث، الكويت: المجلس الوطني للفنون والثقافة والأداب، 1997، ص. 12.

لقد شكّل موضوع الديمقراطية والانتقال الديمقراطي مجالاً حصباً للدراسة والتحليل، وإطاراً واسعاً تنصب فيه اهتمامات الباحثين والفاعلين السياسيين - الغربيين منهم وغير الغربيين - على مقارنة هذا الموضوع من زوايا متعددة، لعل أهمها اعتباره الوسيلة المفضية للتنمية السياسية، واعتبار الديمقراطية هدفها وغايتها ومن ثم كان جل من تكلم أو كتب عن التنمية السياسية، إلا وقرنها بـ "بناء الديمقراطية"؛ تارة باعتبار الأخيرة وسيلة التنمية السياسية والطريق المفضي لها، وتارة أخرى باعتبارها غاية التنمية السياسية، وكانت النتيجة اختزال الحديث عن قضايا التنمية السياسية في الحديث عن قضايا الديمقراطية والتحول الديمقراطي والإصلاح السياسي وغيرها من المفردات .

والحاصل أنه منذ تسعينيات القرن الماضي، وعلى اثر التحولات العميقة في بيئة النظام الدولي والانفجار المعلوماتي والاتصالي، أخذت الأدبيات العلمية تنمو بالتدرج نحو مبحث الإصلاح السياسي، وتقدمه على التنمية السياسية في إطارها العام. وقد أخذ هذا التطور تأصيله العلمي من المناقشات الكبرى التي شهدتها الولايات المتحدة في هذه المرحلة، وبالتحديد في ضوء انهيار الاتحاد السوفيتي؛ إذ ظهرت الفكرة المركزية حول الانتصار النهائي لليبرالية الديمقراطية والتي جاء بها "فوكوياما" تحت عنوان "نهاية التاريخ"، بإعلانه نهاية الحراك الاجتماعي البشري بنموذج الليبرالية الديمقراطية، وأنه يجب على مجتمعات العالم إصلاح أنظمتها بما يتفق وهذا النموذج¹. ومن ثم، عاد البريق إلى مفهوم الديمقراطية والإصلاح السياسي، الذين أخذوا بعداً دعائياً في وسائل الإعلام أكثر من التأصيل العلمي؛ فالحراك البشري لم ينشأ - بحسب فوكوياما* - عن بحث الإنسان عن الرضا والسعادة الفردية، كما قرر جون لوك وتوماس هوبز في عصر الأنوار، بل يعود بهذا الحراك إلى التفسير الهيجلي، الذي يقول إن الدافع للحراك التاريخي كان وما زال توق الإنسان المحض إلى "تحقيق الذات".

وتواكباً مع تنظيرات ما أسماه البعض "بالموجة الرابعة"، ظهرت في السنوات الأخيرة (منذ مطلع الألفية) مصطلحات فرضت نفسها بشكل كبير كالحكامة (Governance) أو الحكم الصالح (Good Governance) دعا

1 - باسم الطوسي، "اتجاهات الإصلاح السياسي من منظور ما بعد الحداثة"، جريدة الغد الإلكترونية بتاريخ: 04 يوليو 2005، عبر موقعها الإلكتروني: <http://www.alghad.com/m/articles/551794>

(*) - يرى فوكوياما أن الديمقراطية الليبرالية لا يمكن أن تدخل من الباب الخلفي، بل يجب أن تأتي في لحظة ما من قرار سياسي واع ومقصود، يعمل على تأسيس الديمقراطية. وفي الوقت الذي قد يعمل هذا القرار على إيجاد صدام وصراع بين أطراف مؤيدة وأخرى معارضة، إلا أن ربط التحول الديمقراطي يدل على أن التغيير الاجتماعي والسياسي لا يشترط دوماً صداماً أو عنفاً من أجل تحقيق الديمقراطية، بل إن التغيير الديمقراطي يأتي أيضاً من خلال إصلاح واع وجريء. ومن هنا، عادت الإزاحة الفكرية إلى الإصلاح السياسي، وفق محددات الليبرالية الديمقراطية، بقوة أكبر من أي وقت مضى .

أصحابها إلى وقف تصنيف المجتمعات ما بين ديمقراطية وغير ديمقراطية، بل بين حكم صالح وحكم غير صالح، ويرى أصحاب هذا الاتجاه وعلى رأسهم الهيئات والمنظمات الدولية أن الديمقراطية اليوم أصبحت مجرد مكون من مكونات الحكم الصالح، وبالتالي لا بد أن نحكم في التعامل مع الدول الغير غربية ودول الجنوب خصوصا بمدى أخذها بقيم الحداثة والانفتاح واحترام حقوق الانسان، أي أن نأخذ بمقاييس ومؤشرات أكثر شمولية بما يمثل اعترافا بخصوصية المجتمعات واستعدادا لتفهم تلك الخصوصية . وقد انبنى هذا التوجه على حقيقة وجود عشرات المجتمعات تواجه تحديات داخلية وخارجية تحد من قدرتها على التجاوب مع الاستحقاقات الديمقراطية كما يعرفها الغرب، وبالتالي سيكون من الظلم تصنيفها تلقائيا كأنظمة غير ديمقراطية بما يتضمنه ذلك من حكم قيمي سلمي على هذه المجتمعات والنخب الحاكمة فيها .

لقد عكست هذه التوجهات تقارير التنمية الانسانية التي تصدرها الأمم المتحدة، حيث عرفت الحكم الصالح بأنه الذي : "يعزز ويدعم رفاهة الانسان، ويقوم على توسيع قدرات البشر وخياراتهم وفرصهم وحررياتهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ولا سيما بالنسبة لأكثر الأفراد فقرا وهميشا في المجتمع"¹.

لا يعني اعتماد مصطلحي الحكم الصالح والحكومة تجاوزا كليا لمتطلبات الديمقراطية لكنهما يؤكدان على أن الانتخابات والمؤسسات الديمقراطية لوحدهما لا يحققان التنمية الشمولية، ولا يحدثان التحول المطلوب في بنى المجتمعات . وفي سياق العلاقة ما بين الحكامة والديمقراطية يبدو أن الحكامة تضع الديمقراطية التمثيلية على المحك، ليس فقط باعتبارها مركزة لآليات اتخاذ القرار ولا لكونها تحتكر سلطة الولاية على الشأن العام، ولكن أيضا كونها تحجر على قضايا الشأن المحلي والجهوي التي غالبا ما يكون أمر البث فيها من صلاحيات مجالس منتخبة، وبالتالي فالحكامة تعتبر تجاوزا بنيويا للمركزات الشكلية للديمقراطية وتحديد لها، ولكأن الديمقراطية هي آخر المفكر فيه من لدن الحكامة لدرجة تبدو معها هذه الأخيرة هي الأصل والديمقراطية هي الفرع، أي أن الحكامة الجيدة هي التي تقود إلى الديمقراطية وليس العكس .

خلاصة ونتائج الفصل :

¹ - ابراهيم أبراش، المرجع السابق، ص. 194 - 195 .

- لقد حاول هذا الفصل القيام بدراسة أشبه بالدراسات "الأركيولوجية" في حقل التنمية السياسية بمفهومه الغربي المتعدد المدارس من خلال محاولة في "تحقيب" الحقل ودراسة خصائص كل حقبة وما تضمنته من مفاهيم وتنظيرات منذ ظهور المصطلح على ساحة البحث العلمي مروراً بالمدارس الكبرى في الفكر الغربي وصولاً إلى عصر العولمة، وقد توصلنا إلى جملة من النتائج الهامة نوجزها فيما يلي :
- إن مقارنة التفسيرات المتعددة والمتقابلة للمسائل السياسية لا تتحقق بشكل كامل إلا من خلال ربطها بالأبعاد القيمية - المعرفية والأبعاد الفلسفية لتوضيح مدى تأثيرها في التصورات والثقافات والنظريات والمؤسسات السياسية .
 - إن النظام المعرفي الغربي منذ الحركة السلوكية يقوم على مبدأ العولمة الغربية، أي أن العالمية تدور حول مركزية غربية واضحة تقوم على قيم العلمنة والفردية والحرية وحقوق الإنسان، وهي قيم انطوى عليها فكر الحداثة وفكر ما بعد الحداثة . وحتى الخصوصية التي نادى بها مفكراً ما بعد الحداثة أو طالب بها العالم الغير غربي هي تنطلق من الأسس المعرفية الغربية ذاتها .
 - إن الخصائص أو المحددات التي وسمت مشروع الحداثة في مجمله وحددت ملامحه العامة القائمة على افتراض وجود أنماط ثقافية متجانسة ذات خصائص محددة، هذه الخصائص تصدق على النسختين الأساسيتين في نظرية الحداثة ؛ **النسخة الماركسية** التي تقوم على أن الاقتصاد والسياسة والثقافة جميعهم تربطهم بنية واحدة يحتل فيها الاقتصاد الأولوية، فهو الذي يحدد الطابع الثقافي والنظام السياسي في المجتمع . **والنسخة الفيبرية** التي تدعي بأولوية الثقافة كعنصر يحدد ويشكل العناصر الأخرى الاقتصادية والسياسية، وهاتان النسختان رغم اختلافهما الأيديولوجي تتفقان معرفياً على أن التغيير الاجتماعي يتبع بصورة حتمية خطوات محددة واضحة يمكن التنبؤ بها .
 - يمكن الحديث في إطار ما بعد الحداثة عن ثلاثة منظورات تجاهها، **المنظور الفلسفي** الذي يرى أن ما بعد الحداثة دليل على الفراغ بغياب الحداثة نفسها، **والمنظور التاريخي** الذي يرى أن ما بعد الحداثة حركة ابتعاد عن الحداثة أو رفضاً لبعض جوانبها، **والمنظور الأيديولوجي السياسي** الذي يرى أن ما بعد الحداثة تعرية للأوهام الأيديولوجية الغربية .
 - من خلال دراستنا لتطور حقل التنمية السياسية يبدو أن هذا الحقل يتفاعل مع البيئة الدولية الثقافية والسياسية وما تهدف إليه الدول الكبرى، إلا أن التفاعلات والعلاقات المتبادلة لم يتم تحليلها تحليلاً معمقاً، وفيما يلي بعض المؤشرات التي تعطي تفسيرات مبدئية لعملية التفاعل هذه :

- إن بعض مسؤولي الحكومة الأمريكية إلى جانب عدد من علماء السياسة اعتقدوا أن وجود أدبيات تتناول الدول النامية ستكون أداة أو وسيلة مفيدة تستطيع السياسة الخارجية الأمريكية من خلالها الهيمنة على هذه الدول في إطار أهداف وغايات الحرب الباردة . كما أن البعض الآخر اعتبر أن صياغة نظرية للتنمية هي نشاط ومدخل فكري وطريقة لفهم وربما لتشجيع الدول النامية ولكن ليس وسيلة للتحكم . لكن أغلب علماء السياسة اعتبروا أن هناك تفاعلا وعلاقة متبادلة بين استراتيجيات الولايات المتحدة في الحرب الباردة وبين وجود نظرية تحلل وتساعد على تشكيل العملية السياسية في الدول لنامية، ولكنهم لم يعتبروا أن هناك تناقضا بين الهدفين، بل إنهما مكملان لبعضهما البعض .

- لقد تراجع الحديث عن التنمية السياسية عالميا لصالح خطاب الديمقراطية والإصلاح السياسي منذ مطلع التسعينات لأن المفهوم الأول من إنتاج الحداثة السياسية الغربية، أما المفهوم الثاني فهو قادم من "مناخات" ما بعد الحداثة، حيث ضاعت الثقة بمشروع الحداثة في الكثير من ملامحه . ذلك أن مفكرو ما بعد الحداثة يعتقدون أن الأفكار السياسية "الحداثية" أفكار ميتة، ولا بد من صياغة شكل سياسي ما بعد حداثي جديد ارتسمت ملامحه في الحديث عن التمكين للديمقراطية والحريات وحقوق الإنسان .

- تستند عولمة ما بعد الحداثة التمويل على مجموعة من الاحتكارات الكبرى في ميادين شتى منها التكنولوجيا، والموارد الطبيعية ووسائل الإعلام والاتصال، وحتى قيم الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان . ورغم ما قيل عن "إفلاس" نظرية - إن اعتبرناها نظرية- ما بعد الحداثة بسبب بنيتها الفوقية ورؤيتها النقدي على حد تعبير المفكر الماركسي (فريدريك جيمسون) إلا أنها مازالت تمثل إحدى أهم المقتربات الفكرية المنهجية التي يتوقع مناصروها أن تؤسس لنقلة نوعية في دراسات العلوم السياسية نحو مرحلة حضارية وثقافية جديدة، شرط ألا تتبنى خطابا أيديولوجيا يصب في قالب المرحلة الراهنة من مراحل تطور النظام الرأسمالي العالمي .

- وفي ختام هذا الفصل يمكن القول أن الدراسات النظرية التي تتناول مفهوم التنمية السياسية اعتمدت على فهم ابعاد وأدوات ومناهج التنمية من خلال دراسات وأبحاث تتركز أغلبها على دراسة المنظور الغربي (الأوروبي)، الذي بنى نموذج على أسس نظرية منطلقة من خبراته وتجاربه التاريخية، وبذلك فإن مجموع الأدوات والوسائل لا يمكنها إلا أن تكون تعبيرا على بيئة ومنهج العالم الغربي، وهو ما سيوجد الاختلال في تطبيقاتها خارج النطاق المكاني لهذه النظريات، ذلك أن هذه النظريات وهذه الأدوات وهذه المناهج هي نتاج بشري يخضع لثقافة المجتمع المنطلقة منه وإلى تشكيلات العقل الذي صاغها ونتاج الواقع الاجتماعي الذي تبناها، وهذا ما أرجع العديد من المفكرين والباحثين في مثل هذه المواضيع النظرية (التنمية السياسية أمودجا)

إلى البحث خارج الأطر التي صاغها النموذج الغربي والتي أصبحت مسلمات تبنى عليها نظريات التنمية
عموما والسياسية خصوصا، متجهين في ذلك إلى ربط الخصوصية الحضارية والثقافة المجتمعية والموروث
التاريخي بكل نظريات التنمية عموما والتنمية السياسية خصوصا، وستحاول أن نتبين ذلك من خلال الفصل
الموالي.

الفصل الثالث :

التنمية السياسية من منظور الفكر الإسلامي
(الأبعاد المعرفية و الدلالات التطبيقية)

الفصل الثالث: التنمية السياسية من منظور الفكر الإسلامي (الأبعاد المعرفية والدلالات التطبيقية)

يتناول الباحث في هذا الفصل التصور الإسلامي لموضوع التنمية السياسية استنادا إلى المقولات الرئيسة للنظام المعرفي الإسلامي وتمثل قواعده وأصوله ومسلماته، محاولا الالتزام -قدر الإمكان- بأصول المنهجية المنبثقة عن هذا النظام المعرفي المتميز، ومدى إسقاطه والتطبيق الفعلي لمنهجيته في دراسة ظاهرة التنمية السياسية، الأمر الذي يثير مجموعة من التساؤلات حول ماهية النظام المعرفي الإسلامي؟ وطبيعة المنهجية المتولدة عنه والموصوفة بـ"الإسلامية"؟ وحجم الفوارق بينها وبين ما أنتجه الفكر الغربي في ذات المسائل؟ مما يفرض علينا إعادة تعريف أو تأصيل لموضوع (السياسة) ذاته و(الدولة) في التصور الإسلامي، والذي نصل من خلاله إلى تبني أساس جديد للنظرية السياسية في الفكر الإسلامي، مبررين ذلك بما اعتمدنا عليه من مقدمات سابقة، وهذا لغرض تحقيق الهدف الأساسي من هذا الفصل والمتمثل في إيجاد مقارنة بديلة للتصور الغربي في موضوع التنمية السياسية، تنسجم وتتماهى مع مقولات النموذج المعرفي الإسلامي، وعليه سيتم تقسيم الفصل إلى المباحث التالية :

- المبحث الأول : النظام المعرفي والمنهجية في الفكر الإسلامي .
- المبحث الثاني : السياسة والدولة في التصور الإسلامي: مقارنة معرفية منهجية.
- المبحث الثالث : الحاكمية والاستخلاف كمقاربة بديلة للتنمية السياسية .

المبحث الأول: النظام المعرفي في الفكر الإسلامي.

رأينا فيما سبق أن البنية التكوينية للنظام المعرفي الغربي تقوم على الثنائية الكلاسيكية، "ثنائية الطبيعة والإنسان" التي يزعم أصحابها تقديم رؤية شاملة ومتكاملة للإنسان والعالم والحياة، وتقديم إجابات محددة عن الأسئلة الكلية والنهائية للوجود والمعرفة والقيم، ويعرضون فهما خاصا لطبيعة الوجود البشري، استنادا إلى افتراضات وجودية ومعرفية ومنهجية، يرونها الأنسب للإنسان؛ إذ يرى أصحاب النظام المعرفي الغربي أن الحقيقة مستقلة عن الذات الإنسانية، قائمة بذاتها في عالم الواقع، أما الوجود الطبيعي بأحداثه وظواهره ومكوناته، فيخضع لقوانين طبيعية صارمة، وهي مستقلة عن أي تأثير أيا كان مصدره¹.

وقد أنبنى هذا التصور على رؤية معادية للدين ومهاجمة للقيم، حتى صار في فلسفة "ما بعد الحداثة" كل الأمور فيها متساوية، بما فيها الله والدين، ناهيك عن الكون والإنسان، ولا مجال فيه للحديث عن قيم اليقين والثبات، وانعكس هذا التصور على الفكر الإسلامي والعربي المعاصر الذي وقع في "أسر" النموذج الغربي لدواع عديدة، فلم يستطع تقديم رؤية بديلة أو قراءة منهجية صحيحة للوحي والكون من خلال الدمج بين عالم الغيب وعالم الشهادة، أو بين الوحي والوجود من خلال جمع الأبعاد الزمانية والمكانية لنظام يؤلف بين قراءة "الكتاب المسطور" و"الكون المنظور" قراءة تجعله مدركا ومستوعبا ومحددا لمصادر المعرفة وعلاقاتها وبنيتها وأوزانها ومراتبها وكل أبعادها، ليقيم نظاما معرفيا ذا هوية حضارية متميزة وجوديا ومعرفيا وحضاريا².

ومن المهم أن نقرر هنا - كما يذهب إلى ذلك سيف الدين عبد الفتاح - أن عناصر النظام المعرفي الإسلامي، وبناء المنهجية المتولدة عنه والمنبثقة منه عمليات لم تكتمل بعد، ربما لأن الجهد الكافي لم يبذل فيها، حتى تؤصل قاعدة معرفية، ومنهجية صلبة تضاهي المتاح في حقل المناهج الغربية³.

وتأتي الإشكالية الحقيقية في دراستنا السياسية العربية والإسلامية المعاصرة - والتراثية على وجه التحديد - من أن التنظير السياسي للظواهر والأحداث وبناء المفاهيم والتصورات السياسية يعتبر ترجمة لأحد الاتجاهين المنهجيين⁴؛ اتجاه يتخذ التنظير السياسي من البناء القيمي السائد أساسا نقطة بداية، ويظهر في صورة المثالية السياسية أو

¹ عبد العزيز بوالشعير، النظام المعرفي في الفكرين الإسلامي والغربي، ط1، بيروت: منتدى المعارف، 2014، ص.11.

² المرجع نفسه، ص. 12، بتصرف من الباحث.

³ سيف الدين عبد الفتاح، "حول المنهجية الإسلامية: مقدمات وتطبيقات"، في: دورة المنهجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية حقل العلوم السياسية نموذجاً، إشراف نادية محمود مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومركز الحضارة للدراسات الإستراتيجية، 2002، ص.27.

⁴ حامد عبد الماجد القويضي، المرجع السابق، ص.ص. 16 - 17. ويمكن الرجوع في هذا الصدد إلى: منى أبو الفضل، النظرية السياسية: مدخل منهجي إسلامي، محاضرات غير منشورة، القاهرة: كلية الاقتصاد، 1985، ص. 07.

الأيدولوجية السائدة لتحقيق التطور الاجتماعي والاقتصادي والتاريخي للجماعة السياسية، والتي تحدد الأهداف التي سعت تلك الجماعة لتحقيقها . واتجاه يربط نظام القيم بالمصالح التي يحققها والقوى التي تحركه، بحيث تتلاشى قيمته خارجها، وتصبح الظواهر المختلفة المتغيرة هي الحقيقة التي تتلبس أبعادا فكرية وقيمية، ومن ثم يقوم هذا الاتجاه في التنظير السياسي على أساس "النسبية"، والشك في وجود المبدأ، والحقيقة المطلقة في ذاتها، وبالتالي تتردد مفاهيم شبكة المصالح وموازن القوى باعتبارها المنطلق في عملية التنظير السياسي .

وتأسيسا على ذلك تم في بعض الدراسات السياسية النظرية دراسة الوقائع والظواهر السياسية عبر القيم المستخلصة من التطور التاريخي والاجتماعي والسياسي، والقيم السياسية في هذا الصدد تعد نتاج تفاعل مجتمعي لا موضع فيه للثابت الديني أو الخلق، وبالتالي لا موضع للهوية أو الخصوصية الحضارية الذاتية والتي تم اعتبارها حين ممارستها قطاعات مجتمعية أو حتى بعض الأنظمة السياسية راية أيديولوجية أو سياسية مرفوعة للتبرير¹، وقد أدى ذلك إلى نتيجتين متكاملتين :

- محاولة إنتاج المنهجية النابعة من الخبرة الأوروبية القائمة على تسوية اللادينية في دراسة الظواهر الاجتماعية والسياسية في واقعنا، مما أدى إلى تقليص مجالات تطبيق الرؤية المنهجية العلمية الإسلامية في دراسة الظواهر السياسية المختلفة، أو إيجاد محاولات مشوهة .
- تكريس الواقع القائم وتمجيده بدعوى الحفاظ عليه، فتحوّلت بذلك "الموضوعية" و"الحياد العلمي" إلى تأكيد النظام القيمي القائم وبقائه، بغض النظر عن مدى جدواه أو صلاحيته .

وعلى أية حال سيتناول هذا المبحث تسليط الضوء على معالم وطبيعة النظام المعرفي في الفكر الإسلامي وخصائصه، وكذا المنهجية المنبثقة عنه، ثم نعقد مقارنة بينها - أي المنهجية الإسلامية - وبين المنهجية الغربية لنقف على نقاط الاتفاق والاختلاف بينهما فيما يتعلق بدراسة مسائل العلوم الاجتماعية، وعليه سيتم تقسيم هذا المبحث إلى المطالب التالية :

- **المطلب الأول :** ماهية النظام المعرفي الإسلامي وخصائصه .
- **المطلب الثاني :** الدلالات السياسية للرؤية الإسلامية للوجود .
- **المطلب الثالث :** التفكير المنهجي والمنهجية الإسلامية .
- **المطلب الرابع :** مقارنة بين المنهجين الإسلامي والغربي في دراسة قضايا العلوم الاجتماعية .

¹ - حامد عبد الماجد القوسي، المرجع السابق، ص. 17 .

المطلب الأول : ماهية النظام المعرفي الإسلامي وخصائصه :

لا يوجد اتفاق بين العلماء حول تعريف للنظام المعرفي (Paradigm) أو النسق المعرفي أو الدليل المعرفي أو النموذج المعرفي^(*)، إلا أن أشهر التعريفات المتداولة ما أقرّه توماس كون من أنه: "مجموعة متآلفة منسجمة من المعتقدات والقيم والنظريات والقوانين والأدوات والتقنيات والتطبيقات يشترك فيها أعضاء مجتمع معين ، وتمثل تقليدا بحثيا كبيرا أو طريقة في التفكير والممارسة، ومرشدا ودليلا يقود الباحثين في حقل معرفي معين"¹، وإذا كان الاعتقاد سائدا أنه لا يوجد البتة نموذج معرفي يستطيع أن يفسر كل الحقائق المتاحة، أو أن يتعامل مع كل المعلومات والعوامل المؤثرة، فإنه كذلك يستحيل من حيث المبدأ ممارسة العلم بدون قدر معين من المعتقدات المعرفية الإنسانية، مما يستلزم التأكيد على الطبيعة النسبية لأي نموذج معرفي بغض النظر عن درجة تطوره وقدرته الإقناعية .

فالنظام المعرفي" بوصفه حقيقة وجوهرا موجوداً في كل البنى المعرفية سواء أطلق عليه مسمى، أي تم تعريفه، أم ظل كامنا متسرّبا في مختلف مستويات التفكير الإنساني ومجالاته، فكل الثقافات الإنسانية تشتمل على نظام معرفي معين، قد لا يدركه أبنائهم، حتى العلماء منهم، لأنه من دون هذا النظام لا يمكن أن يتم إنشاء ثقافة أو بناء علوم ومعارف"².

فقد كان النظام المعرفي ببعده الإسلامي قائما ومدركا ومستوعبا يحدد مصادر المعرفة وعلاقتها وأوزانها النسبية ومراتبها وكل أبعادها ويقيم بناء منسجما بين هذه المصادر من ناحية، وبين مختلف العلوم الطبيعية والإنسانية والعقائدية من ناحية أخرى، بحيث كلما اختلفت هذه المعادلة وارتبك النظام المعرفي ظهرت عملية إعادة التوازن للنظام المعرفي^(**)، وإعادة تفعيله وتشغيله، تلك العملية تعرف اليوم باسم التأصيل الإسلامي للعلوم، أو "إسلامية

(*) - عند الحديث عن النظام المعرفي نجد أنفسنا أمام جملة من المفاهيم المتعلقة به كالنسق المعرفي والناظم المعرفي والنموذج المعرفي، وكلها مفاهيم متداخلة ومتشابكة ومتكاملة يصعب الفصل والتمييز بينها . انظر: فتحي حسن ملكاوي ، منهجية التكامل المعرفي، الأردن : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2011، ص. 65.

1- حمدي عبد الرحمان، "قائمة المصطلحات"، في ريتشارد هيجوت، المرجع السابق ، ص.277.

2- عبد العزيز بوالشعير ، المرجع السابق ، ص. 107 نقلا عن (نصر محمد عارف ، "نحو نظام معرفي إسلامي حلقة دراسية"، تحرير فتحي حسن ملكاوي، عمان : المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، 2000، ص. 63) .

(**) - يعتبر البعض أن العمل الذي قام به أبو حامد الغزالي في جل مؤلفاته هو إعادة توازن للنظام المعرفي الإسلامي الذي ارتبك وأصابه الخلل والاضطراب أفقده هويته وخصوصيته، ويرى فهمي جدعان في كتاب "أسس التقدم الفكري الإسلامي" أن الماوردي في كتابه "أدب الدنيا والدين" هو أول من بدأ بتدوين النماذج ، ثم تبعه أبو حامد الغزالي، انظر : مصطفى محمود منجود، "القيم والنظام المعرفي في الفكر الإسلامي-رؤية مقارنة في إسهامات كل من الغزالي وميكافيلي"، إسلامية المعرفة، العدد 19، عمان : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص.329.

المعرفة^(*)، وتتضمن في جانب مهم منها عملية إعادة الاعتبار للنموذج المعرفي الإسلامي وصياغته حتى يكون ضابطاً لحركة العلوم الاجتماعية بخاصة، أي أنها عملية كشف عن النموذج المعرفي الإسلامي، وليست عملية إنشاء له، وفائدتها لا تتأتى إلا عند مقارنة هذا النموذج مع النموذج الآخر (أي النموذج الغربي) .

أولاً : في مفهوم النظام المعرفي الإسلامي :

يعتبر البعض أن عملية التجديد التي قامت في العالم الإسلامي أو التاريخ الإسلامي منذ الإمام الشافعي، وحتى رشيد رضا كان جوهرها إعادة تفعيل النظام المعرفي الإسلامي، من خلال إعادة ضبط أوزان وعلاقات مكوناته المتمثلة في الوحي والوجود، أو في العقيدة والشريعة والواقع ومعطيات العقل البشري، وقد تمثلت عملية إعادة التوازن للنظام المعرفي الإسلامي في ثلاثة محاور أساسية:

- إعادة تجديد المنهاج (أو المنهجية) والعلوم والأفكار الموروثة.
- إعادة تصحيح مفاهيم التعامل مع الغيب وانعكاساتها على ثقافة الإنسان وعلومه وسلوكه.
- إعادة النظر في الفكر الوافد من خارج النسق المعرفي الإسلامي، وتفعيل منهجية فهمه ونقده وهضمه.

إنّ أهم ما يميز النظام المعرفي الإسلامي هو قيامه على رؤية خاصة للعالم (View World) التي تحدد طبيعته المتميزة وملامح المنهجية في التفكير والبحث وتطبيقاتها في التعامل مع الأصول والتراث الإنساني والواقع المعاصر، والمستقبل المنشود، ذلك لأنّ مفهوم رؤية العالم يرتبط أساساً بالرغبة العميقة وبال الحاجة الأصلية من فطرة الإنسان في البحث عن إجابات الأسئلة الكلية والنهائية التي يطرحها وجود الإنسان وحياته، وعلاقته بالكون الذي يعيش فيه¹.

إن رؤية العالم - أو التصور الكلي كما يسمى - هي الأساس لأي نظرية في المعرفة أو أي جهد لاكتسابها أو توظيفها، لأن "وضوح الرؤية الكونية وتماسكها يولد طاقة وحماساً للحصول على المعرفة والاكتشاف، وستكون نتائج

(*)- يشير مصطلح "إسلامية المعرفة" إلى مشروع ضخم تدور فكرته الرئيسية حول اعتماد المرجعية الإسلامية في كل مجالات البحث والنظر، ولا يقصد بالإسلامية هنا مجرد نظرة دينية بمعناها الغربي الضيق حيث تقابلها تلك الإزدواجية بين المعارف الدينية والمعارف الدنيوية والحدود الفاصلة بينهما باعتبارهما ينتميان إلى مجالين معرفيين مختلفين من حيث الاختصاص ودائرة الاهتمام. إن الدلالة المعرفية لمفهوم إسلامية المعرفة أوسع من حيث المساحة وأشمل من حيث نوعية المعارف، وهو في الوقت ذاته يشكل "قاعدة تأسيسية" (une base constituante) في بناء معرفة تستجيب لمفاهيم الإسلام ومسلماته العقدية في نظرته إلى قضايا الوجود الكلية، كما تشكل منطلقاً في التفكير والتحليل والنقد والمراجعة، وفي كل أشكال التناقض والإبداع المعرفي .

1- فتحي ملكاوي، "رؤية العالم والعلوم الاجتماعية"، إسلامية المعرفة، العدد 42، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2005، ص. 53 .

بحوث العلماء ومكتشفاتهم منسجمة مع معتقداتهم، فوظيفة "رؤية العالم" تزويدنا بالإطار العام الذي نفهم به كل شيء ونفهم أنفسنا أيضا، وجعل فهمنا ضمن كل موحد، لأن وظيفة رؤية العالم هي وظيفة معرفية¹.

إذن فرؤية العالم تمثل إجابة عن الأسئلة النهائية حول الله والكون والإنسان والحياة، ومن ثم فهي تمثل أساسا للنظام المعرفي وقاعدة عليها ومنها ينطلق.

والعقل المسلم يكون أبنية عقلية عن العالم تتعلق بالإله، والخالق، والنبوة، والمعاد... إلخ، وكل واحدة من هذه الأبنية تحتوي على مفاهيم تفصيلية ومصطلحات متعددة، وبعض هذه الأبنية هي أبنية معرفية يَحصلها الفرد بالعلم والتعليم، وتشكل في مجملها ما نسميه "النظام المعرفي". ويتضمن هذا النظام المعرفي بيانا لمصادر المعرفة وأدواتها، وما يتعلق بذلك من قضايا إدراك المعرفة واكتسابها وتوظيفها².

وتتضمن الأبنية العقلية كذلك مفاهيم كبيرة تصل النظام المعرفي بالنظام الاعتقادي، وتختص هذه المفاهيم بموقع الإنسان في الكون، وموقع الأمة الإسلامية بين الأمم، ولذلك فإن مفاهيم مثل: الأمة، الخلافة، الحاكمية، التمكين والتسخير، هي جزء من النظام المعرفي، وفي الوقت نفسه جزء من نظام الاعتقاد.

ومع مركزية نظام الاعتقاد الإسلامي، وما يكونه العقل المسلم من أبنية معرفية، فثمة إطارا قيميا أخلاقيا سوف يتشكل نتيجة لمجمل الفهم والسلوك الديني والإسلامي، هذا الإطار القيمي وهو ما نسميه "نظام القيم" الذي يتكامل مع النظام المعرفي بطريقة تصعب معها ملاحظة الحدود بينهما، ويشتمل النظام القيمي على بيان لقضايا الحق، والعدل، والخير، والمعروف.. وغيرها³.

غير أنّ الإشكال الفلسفي الجدير بالطرح هو: هل العقل المحدود والمحدد والقاصر تعليميا ومنهجيا وتنشئة قادر على أن يحيط بكل ظواهر الكون غير المحدودة؟. فإذا رجعنا للرؤية الغربية التي تعتمد العقل مصدرا للمعرفة ونظاما معرفيا ومنهجيا للعملية أو النظام المعرفي لمسنا بوضوح مظاهر التغيير في الإجابات والتصورات، وبالتالي أدركنا التغيير الذي اعتراه بشكل كبير ومتسارع، نظرا لافتقاد أصحابه للرؤية الكلية الشمولية التوحيدية التي تضع العقل في حدوده وبإمكاناته وموقعه بين الوحي والكون والتاريخ.

1 - المرجع السابق، ص. 55.

2- فتحي حسن ملكاوي، منهجية التكامل المعرفي، المرجع السابق، ص. 109.

3- المرجع نفسه، نفس المكان.

أما إذا رجعنا للرؤية الإسلامية، وجدنا إجابة مغايرة للتصور الغربي، يقول نصر محمد عارف في هذا الصدد: "إن من البديهي في بنية الإسلام المعرفية أن الكون بظواهره الطبيعية الإنسانية والغيبية غير محدود، وأن العقل البشري محدود ومحدد بقدرات الإنسان وطاقاته .. بحيث لا يستطيع العقل البشري أن يحيط بأي من ظواهر الكون في مستوياتها الثلاث- الطبيعية والإنسانية والغيبية- لأن الفكر الإنساني كما يرى ابن خلدون "غير مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها، والوقوف على تفاصيل الوجود كله " .. فبالنظر إلى محدودية العقل البشري وعدم قدرته على الإحاطة بكل ظواهر الوجود، فإن عملية الإدراك وما يترتب عليها من معرفة وعلم عملية في غاية التعقيد والتشابك، بحيث يصير كل مصدر من مصادر المعرفة وحده غير قادر على الوصول إلى الحقيقة، مما يستلزم أن يوجد العقل البشري تلك المعادلة التي تجمع بين مصادر متعددة للمعرفة تكفي في جملتها لنيل قبس من ضوء الحقيقة".¹

وتأسيساً على ذلك يعرف الأستاذ "منير وليد" النظام المعرفي الإسلامي بأنه: "تجاوز المنظورات المختلفة داخل سياق واحد يجد مردوده الأصيل في مفهوم (التوحيد) وتتمثل تأسيساته الجذرية في التفاعل الزمني المتبادل بين ثلاث أطراف: الله، الإنسان، الكون، وبذلك يكون النظام المعرفي الإسلامي مكوناً من أربعة أبعاد: الوحي-الكون-العقل الإنساني-التاريخ...".²

ولما كان التوحيد هو جوهر الإسلام فإن النظام المعرفي الإسلامي كما يفهم من تعريف راجح الكردي: "هو مجموعة من المبادئ والكليات والأصول المستندة إلى مبدأ الوحدانية التي ينتظم في إطارها التعامل مع مصادر المعرفة، ووسائل الوصول إلى المعرفة من تلك المصادر، وبواعث المعرفة والمعوقات التي تعترض تلك البواعث، والوسائل والغايات المعرفية التي يتوقع الوصول إليها في ظل ذلك النظام".³

ولما كان النظام المعرفي توحيدياً، بمعنى أنه قائم على التوحيد كمبدأ عقائدي وضابط معرفي، كان له خصوصيته انطلاقاً من توحيديته، سواء في الربط بين مصادر المعرفة (الوحي والكون)، أو مجالاته (عالم الغيب وعالم الشهادة)، أو في مضامينه من الإجابة عن الأسئلة الكلية والنهائية، أو في تحديد المواقف من الفكر الوافد وأصول نقده، أو تصويب النظرة إلى الموروث من أفكار وقيم وغير ذلك .

1- نصر محمد عارف، "مفهوم النظام المعرفي والمفاهيم المتعلقة به"، إسلامية المعرفة، المرجع السابق، ص.62.

2- عبد العزيز بالشعير، المرجع السابق، ص.113.

3- المرجع نفسه، ص.114.

ثانياً : خصائص النظام المعرفي الإسلامي :

في البداية وجب التنويه إلى أن محاولة تحديد خصائص للنظام المعرفي الإسلامي هي مجرد أفكار أولية تكاد تشبه "التأملات"، لا يمكن اعتبارها تعريفاً أو تحديداً بالنظام المعرفي الإسلامي ما لم يتم مناقشتها بصورة معمقة، والتفكير فيها جدياً، وعندما يتحقق قدر يعتد به من الإجماع العلمي حول ماهية النظام المعرفي هناك نستطيع الوصول إلى تحديد وتعريف لماهية هذا النظام وتحديد خصائصه، وفيما يلي أهم تلك الخصائص¹ :

*- إنه نظام يقوم على الإيمان بأن الحقيقة واحدة وأنها هناك لكن لا يستطيع الإنسان الإمساك بها أو ادعاء تمثيلها أو احتكارها أو الإحاطة بها فالحقيقة الواحدة في كل أمر وظاهرة تحتاج إلى طرق متعددة للوصول إليها، لكنها في جميع الأحوال غير قابلة للإمساك بها أو احتكارها، حتى الحقيقة الكامنة خلف أية آية طبيعية أو قرآنية لا يستطيع الإنسان ادعاء امتلاكها فالقرآن الكريم مثلاً نص مفتوح لجميع البشر يعطي كل إنسان قدر حاجته وكفايته دون أن ينتقص من معناه شيء، فالنص الواحد المطلق تتفاعل معه عقول نسبية مختلفة فتكون النتائج عادة مختلفة ومتنوعة لاتصل إلى إطلاقية النص القرآني، ومن ثم تظل الحقيقة في كل آية قرآنية كامنة فيها لا يمكن ادعاء التعبير عنها كلها مهما بلغت قدرة الإنسان وطاقته² .

*- إنه نظام لا يعرف الكلمة الأخيرة لأن عناصر العملية المعرفية من عقل عارف وموضوع معروف ووسائل للمعرفة دائماً متغيرة متحولة فالظواهر الإنسانية والطبيعية تتحول وتتغير بصورة دائمة لأن من سنة الله في خلقه التغيير، والعقل العارف الذي يقوم بالتفكير والنظر يشهد تغيراً وتنوعاً بحيث لا يوجد هناك تطابق كامل بين عقليين وذلك لاختلاف التنشئة والتعليم والثقافة واختلاف البيئات واختلاف الطباع والإفهام، بل واختلاف التكوين البيولوجي، أما وسائل المعرفة التي هي واسطة بين العقل العارف والموضوع المعروف فهي دائماً في توسع وتقدم بصورة قد تقوي أو تضعف قدرات الإنسان المفكر وتعكس بصدق أو تشوه موضوع البحث لذلك يظل لازماً إرداف أي عمل علمي بتلك المقولة الراسخة "الله أعلم"، ويبقى "فوق كل ذي علم عليم"³ .

1- دراسة في الموضوع متوفرة على الرابط: <http://www.altafwq.ga2h.com/vb/newreply> . (2014-06-05)

2- للتوسع أكثر انظر : عبد الحميد أحمد أبو سمان، أزمة العقل المسلم، كتاب بصيغة pdf متوفر على الرابط : www.pdfactory.com، ص. 152 .

3- للتوسع انظر : "النموذج المعرفي الإسلامي والفرق بينه وبين النموذج المعرفي الغربي"، دراسة نشرت على الموقع : www.dar-alifta.org (2014-06-05) .

* - إنه نظام ممتد يقوم على أن كل شيء في الكون له "الواقع" الذي يدرك بالحواس ومعاوناتها مثل الأجهزة والأدوات وله "نفس الأمر" الذي هو الشيء في حقيقته، ودائماً الإنسان يتعامل مع الواقع الذي يتم إدراكه ومعرفته دون أن ينفي أن هناك نفس أمر قد لا نعرفه الآن، ولكن يمكن أن نعرفه مستقبلاً، فالقمر مثلاً كان معروفاً أنه مصدر للضياء والجمال ثم أصبح معروفاً أنه صحراء وأحجار، فأصبح واقعه الأخير دون أن ينفي إمكانية أن يكون هناك شيء آخر، ولذلك فهذا النظام المعرفي قابل للتمدد والاتساع، بل مبني على هذه القابلية ويؤكد عليها مما يدفع العقل الإنساني للمزيد من البحث والسعي¹.

* - إنه نموذج واحد في مستواه الأعلى أو مستواه الكامن؛ لكنه يقبل التعدد فيما دون ذلك سواء تعلق هذا التعدد باختلافات عقائدية مثل اعتبار الوحي مصدر للمعرفة في المستوى الأعلى ثم تختلف الفرق في تحديد ماهية الوحي، أو النص فهل يدخل في أئمة آل البيت طبقاً للشريعة أم يدخل في الإلهام والعرفان عند الصوفية أم الإشراق عند الفلاسفة، جميعها تنوعات في فضاء النظام الأعلى، كذلك قد تتعدد النظم الفرعية طبقاً للمذاهب الفقهية أو العلوم الإسلامية، ولكن يظل النظام المعرفي الأعلى واحداً له فضاء واسع يقبل التحرك عبر نقاط مختلفة، على محاوره الأفقية والرأسية.

* - إنه نظام مفتوح لجميع إبداعات العقول الإنسانية لأنه يقوم على أن الله قد أودع في الكون حقائق وقوانين وسخرها للمعرفة. فكما أن الكون مسخر في حركته فهو أيضاً مسخر في معرفته، ولذلك ما يصل إليه الإنسان يعتبر مصدراً للمعرفة ينبغي فحصه وتمحيصه ثم قبوله إذا ثبتت صدقيته، ومن ثم فهذا النظام مفتوح غير مؤدلج لأن مفهوم الإسلام المستخدم في هذا السياق هو المعنى القرآني الشامل الذي يقصد بالإسلام صفة تصف طريقة حياة وتعامل مع الله سبحانه، جوهرها التسليم لله سبحانه والخضوع له، لذلك وصفت جميع النبوات السابقة بأنها إسلام ووصف أتباعها بأنهم مسلمون².

وخلاصة القول في هذه المسألة فإن النظام المعرفي الإسلامي لا يفترض فيمن يتبناه أو يندرج في إطاره أن يعتقد في الإسلام ديناً وشرعية، لأن المكوّن الأيديولوجي في هذا النظام المفتوح مكوّن ضئيل للغاية³، حيث لا يتعدى الإجابة على الأسئلة النهائية المتعلقة بالإله والغيب والإنسان والكون، وهي إجابة تشترك فيها الأديان السماوية وكثير من

1- للتوسع أكثر انظر: عبد الحميد أحمد أبو سمان، المرجع السابق، ص. 198.

2- انظر: <http://www.altafwq.ga2h.com/vb/newreply> - (2014-05-23)

3- يرى البعض أن النظام المعرفي الإسلامي لا ينطلق من أيديولوجيا سابقة، لأن كل أيديولوجيا لا تخلو من تزييف نسبي للوعي، انظر في هذا الصدد: - منير وليد، أبعاد النظام المعرفي ومستوياته، إسلامية المعرفة، العدد 18، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1999، ص ص.

الأديان والمذاهب الأخرى، حيث قد لا يخرج عنها بصورة كاملة إلا النموذج العلماني الذي ينفي الغيب الديني ويفترض غيباً أرضياً سواء استمدته من الحفريات أو الأنتروبولوجي أو الافتراضات الأولى غير المبررة إبستمولوجياً، ومن ثم فإنه ينبغي التأكيد على أن صفة الإسلامية في هذا لا تتعدى المعنى العام للإسلام كصفة لكل المؤمنين بوجود إله خالق مدبر متحكم في الكون يسيره طبقاً لمشيئته تعالى .

ومع انتفاء أو تضاؤل المكوّن الأيديولوجي في هذا النظام وترسخ الطابع المعرفي له، الذي يعطي إمكانية أكبر للوصول إلى أقرب نقطة من الحقيقة يصبح هذا النظام إنسانياً قابلاً لأن يقود البحث والتفكير لبني البشر على الرغم من اختلاف أديانهم وأعرافهم وثقافتهم، وذلك نظراً لطبيعته الشاملة الكلية المحيطة المتجاوزة للمنظور باتجاه الغيب، وهو ما لا يتصف به أي نظام آخر يقوم على افتراضات محددة تعلي بعض المصادر المعرفية على بعض أو تعطي أحدها الإطلاقية على حساب الأخرى، فالنظام العلماني مثلاً ينفي وجود الغيب لحساب الظاهر المحسوس، والنماذج الأخرى تعطي للغيب المتهمم الدور الأساسي على حساب نفي الظاهر واعتباره ظلاً عابراً لا حقيقة فيه... وهكذا .

ثالثاً: مكونات ومعالم النموذج المعرفي الإسلامي :

في إطار تحديد مكونات المنهج المعرفي الإسلامي ومعامله، والذي يطرح كمنطلق وإطار لإنتاج المعرفة وبناء العلوم الإنسانية والاجتماعية ، يمكن التركيز في هذا الصدد بين ثلاث مستويات: المسلمات والثوابت، الحقائق العلمية الموضوعية، الغايات والأهداف¹ :

1 - المسلمات والثوابت : وهي مجموعة العقائد والقيم والمبادئ الثابتة، التي تشكل النظرة العامة للكون والإنسان والمجتمع والإله والحياة، وما ينبثق عن ذلك من أفكار وتصورات وغايات، تتميز بأنّ تبنيتها يتم بشكل مسبق وغير تجريبي ولا يتأثر بالضرورة بالخبرة البشرية، على الرغم من إمكانية التقاء الكثير من تلك المسلمات بالفطرة والعقل والخبرة، بل حتى إثبات بعضها بشكل تجريبي أحياناً²، لذلك تمثل هذه المسلمات المستوى المعرفي "لما قبل العلم" الذي يعبر عنه أحياناً بـ "ميتافيزيقا العلم" .

ومن الطبيعي أن يعتمد الباحث المؤمن بالعميقة الإسلامية على المسلمات والرؤى والتصورات، التي تنبثق عن هذه العميقة، وما تقضي به نصوصها القطعية الورود والدلالة من أحكام أو اتجاهات. كما من الطبيعي كذلك أن يتخذ

1- للتوسع أكثر يمكن الرجوع إلى : - نصر محمد عارف، نظريات التنمية السياسية المعاصرة، المرجع السابق، ص.88.

- إبراهيم راشد محمود سعيد، المرجع السابق، ص.41.

2- وحيد الدين خان ، الدين في مواجهة العلم، (ترجمة ضفر الإسلام خان)، ط1، القاهرة: المختار الإسلامي، 1973م. ص.7.

العلماء المسلمون ما يؤمنون به من مسلمات ومقولات منطلقاً وإطاراً لمنهجهم المعرفي، على النحو الذي من شأنه أن ينعكس على أنشطتهم العلمية وما ينتظمها من مفاهيم ونظريات وما يتم في سياقها من تحليلات وتفسيرات، فضلاً عن انعكاسها على الأهداف والغايات التي يحددونها لذلك النشاط¹.

لهذا فالمسلمات المستوحاة من نصوص الوحي وحقائقه المنزلة والتي قد يباشر صياغتها الفكر الإسلامي على نحو ما، إنما تمثل الأساس الفلسفي والقيمي والأيدولوجي للمعرفة، وهي تنطوي على قيمة عليا، نتيجة مصدرها الإلهي، سيما وأن الفكر الإنساني كثيراً ما يقصر عن إدراك الكثير من الحقائق الكلية المتعلقة بالكون والإنسان والحياة والمصير بشكل صحيح أو دقيق. لهذا يقول بعض العلماء: «إن الحقائق الممكن معرفتها لا أهمية لها، بينما الحقائق المهمة لا سبيل إلى معرفتها»، الأمر الذي يشير إلى أن العقل مهما بلغ من الإدراك، ومن قدرة استشراف الحقائق، يظل محدوداً بالنسبة إلى ما في هذا الوجود من كم هائل من الحقائق المهمة. كما أن الخبرة البشرية مهما تراكمت معطياتها تظل قاصرة عن إدراك الكثير مما هو مجهول أو قائم في عالم العيش، ناهيك عن أن العقل والخبرة قد يتوصلان إلى ظواهر الحقائق ويعجزان عن تفسير ماهياتها، وبالتالي فالأحكام التي قد تبني على تلك الظواهر قد لا تملك عصمة الإدراك ولا التوصيف الصحيح أو الدقيق، وبالتالي فالعلم مهما اجتهد أصحابه يظل يعالج ظواهر الأشياء، ويعجز عن إدراك كنه الكثير منها، مما يمكن معه القول: بأن ما اكتشفه العلم البشري، سواء على صعيد الإنسان أو الطبيعة، يظل اكتشافاً ظاهرياً، فيما تبقى الكثير من الأسرار الكامنة في جوهر الأشياء والظواهر عضية عن الفهم والتفسير. ومن هنا تجيء قيمة «الوحي» فيما يوفره من معارف أو تفاسير أو إرشادات تبصر الإنسان وتدله على طريق الهدى، وترسم له معالم السبيل الصحيح².

ويمكن تلخيص أهم المسلمات في النموذج المعرفي الإسلامي فيما يلي³:

- الله مركز الكون والإنسان مستخلف في الأرض، لقوله تعالى: «لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»⁴، بينما يرى النموذج الغربي أن الإنسان هو مركز الكون.

¹- راجع تفصيل ذلك في: المرجع السابق، ص. 31- 43.

²- أنظر: - كليم صديقي، التوحيد والتفسير بين سياسات الإسلام والكفر، (ترجمة ظفر الإسلام خان)، ط2، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1985، ص. 09.

³- لمزيد من التوسع راجع: - إسلامية المعرفة: إعداد المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة: مطابع الأهرام التجارية، 1987، ص. 78. متوفر على الرابط:

http://ishraquat.blogspot.com/2010/01/blog-post_31.html (2014-06-05).

⁴- سورة الزمر، الآية 63.

- الطبيعة مسخرة للإنسان، لقوله تعالى: "وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ"¹. بينما يرى الفكر الغربي أن الإنسان في صراع دائم مع الطبيعة.
- وحدة الحقيقة ووحدة مصدرها وبالتالي تكامل العقل والوحي، بينما يعلمنا الفكر الغربي أن الحقيقة الدنيوية منفصلة عن الحقيقة الدينية.
- وحدة الإنسانية، لقوله تعالى: "يَأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَحِدَةٍ"²، في حين يفهم من مقولات النموذج الغربي فكرة "مركزية الإنسان الأوروبي".
- تعددية المصادر المعرفية، ويقابلها وحدة المصادر المعرفية في النموذج الغربي.
- القيم مطلقة ونسبية، ويقابلها نسبية القيم في المنظور الغربي.
- محدودية المعرفة البشرية، لقوله تعالى: "وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا"³، ويرى الفكر الغربي إمكانية المعرفة الكاملة.
- وحدة المنهج على الرغم من أن عالم الحس والعقل فيما هو مشهود، والبصيرة والوحي فيما هو مغيب، إلا أن هذا لا يفترض تنازعا بين استبداد عقلي يستغني عن الوحي، أو وحي جبري في كل شيء يستغني عن عقل أوجده الخالق للتفكير والتدبر⁴.

عندما يسلم الناس ويعتقدون في سيادة الإله الواحد، وغيرها من المسلمات، يصبح ذلك هو المصدر الذي يمدهم بالمفهوم الكلي للعلم والحياة، وما ينبغي أن يكون للإنسان من علاقات وما يترتب عليها أو ينشأ عنها من حقوق، وعندها يصبح ما يصدر عنه هو الميزان الذي تدرك به المسلمات والغايات والوسائل، وتقوم به المؤسسات ويعتمد عليه في الشرعية والمشروعية، وتبرير السلطة والمسؤولية⁵.

2 - الحقائق العلمية الموضوعية: والمقصود بها مجموعة الظواهر التي تأخذ شكل السنن والقوانين العامة والتي تعبر عن الواقع الموضوعي للإنسان، حيث يمثل اكتشاف هذه الحقائق المجال الذي ينصب عليه الجهد العلمي العيني، أي "العلم" بمعناه المحدد الذي يتميز عما "قبل العلم"، ويمكن تقسيم هذه الحقائق إلى قسمين :

1- سورة الجاثية ، الآية 13 .
 2- سورة النساء ، الآية الأولى .
 3- سورة الإسراء ، الآية 85 .
 4- حسن الترابي، الإيمان: أثره في حياة الإنسان والكون، ط1، القاهرة : دار القلم 1978، ص.288.
 5- إبراهيم راشد محمود سعيد، المرجع السابق ، ص.44.

أ - الحقائق المطلقة : وهي السنن والاطرادات والقوانين التي تحكم الوجود الإنساني، والتي تعبر عن دلالتها (المبادئ) أو (المفاهيم) أو (النظريات العلمية) التي تشمل مختلف جوانب الحياة، وتصدق في كل زمان ومكان، وتكسب بذلك صفتها الإطلاقية¹، وميزة هذه الحقائق موضوعيتها المجردة، وتشكلها المنعزل عن العقل الأيديولوجي، أو الأفكار المسبقة باعتبارها سنة الله في هذا الوجود التي لن تجد لها تحويلاً². إن الحقائق التي تكسب صفة الثبات في إطلاقها تلتقي مع الحقيقة الدينية الحقة، ولا تتعارض معها، لكون مصدر تكوّن الحقيقتين واحد وهو الله سبحانه، فلا يصطدمان في النموذج المعرفي الإسلامي، مع الإشارة إلى أن الحقائق المطلقة في العلوم الإنسانية والاجتماعية تظل محدودة، ولا تشكل إلا نسبة ضئيلة . ومصادر اكتشاف هذه الحقائق في المنهجية المعرفية الإسلامية هي: النص الديني (القرآن والسنة) القطعية الثبوت والدلالة، ثم الخبرة البشرية المتواصلة، وأخيراً نتائج البحث العلمي .

ب - الحقائق النسبية : هي مجموعة القوانين التي تظهر ضمن مجال جغرافي أو حضاري أو اجتماعي معين، بحيث لا يمكن التحدث عن مثل هذه الحقائق خارج مجالها المذكور، فارتباطها بالبيئة المحلية، واكتسابها صفة الحقيقة ضمن وجودها في إطار هذه البيئة، سيحول دون إطلاقها ويقيدتها كحقيقة علمية موضوعية في إطارها النسبي، وأنها تفقد هذه الصفة إذا ما خرجت عن إطارها البيئي المحدود، لذلك فهي حقيقة نسبية بهذا المعنى . ويعود منشأ النسبية في الحقائق الإنسانية والاجتماعية على وجه الخصوص إلى عاملين أساسيين : السمات العامة التي تشكل بها المجتمعات تاريخياً، وطبيعة النظم المختلفة السائدة فيها² .

إن عدم الوعي بكل ذلك ينطوي على خطورة تتجلى في تعاملنا بشكل خاص مع حقائق الغرب (النسبية) التي كثيراً ما يتم التعامل معها كما لو أنها حقائق مطلقة تصدق على كل المجتمعات، وبالتالي تعميمها وتبنيها معرفياً من قبل الآخرين لا يكرس التبعية العلمية فحسب بل ينتج علماً "مزيفاً" تشبهه عبره الحقائق إن لم تضيع .

3- الأهداف والغايات : إن الحقيقة التي لا بد من إدراكها هي أن العلم لا قيمة له ولا معنى إذا لم يكن مرتبطاً بوظائفه الاجتماعية وغاياته المرجوة، كما يجب أن لا نغفل حقيقة أن كل علم لا ينتج صياغاته «العلمية» إلا انطلاقاً من مسلماته، ولا تتحرك أنشطته (اختيار الموضوعات، ومدخل المقاربة، وتحديد اتجاهات التفسير، وصياغة المفاهيم، ووضع النظريات، واختيارات مناهج البحث) إلا سعياً وراء أهدافه وغاياته، وبالتالي فادعاء الموضوعية المطلقة والتجرد

¹ - فؤاد زكريا، التفكير العلمي، الكويت: منشورات ذات السلاسل، 1985، ص 24.

(*) - مع ملاحظة أن ما يجمع عليه عقلياً وعلمياً أنه حقيقة مطلقة يضل كذلك ما لم تظهر حقائق تلغي على نحو ما تلك الصفة، مما يعني ارتهان الإطلاق بما قد يحدث مستقبلاً، والأمثلة في ذلك كثيرة.

² - محمد ويدي، "أسئلة أولية حول وضعية العلوم الإنسانية في الوطن العربي"، المستقبل العربي، العدد (136)، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 1990، ص. 8 .

الكامل في سياق هذه الأنشطة ما هو إلا وهم من الأوهام¹. إن أكثر العلوم الإنسانية الغربية تقدماً كعلم الاقتصاد، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، هي في حقيقتها قائمة على افتراضات قيمية واستبطانات غائية².

إن العلم في الرؤية المعرفية الإسلامية إذ ينطوي على بذل الجهد لتحديد الوقائع كما هي، لا يتعد في الوقت نفسه عن خدمة المجتمع، والتمهيد لنجاح المشروع الحضاري الإسلامي، مع الالتزام بعدم تجاوز مقتضيات الأخلاقية والإنسانية فيما ينجز من بحوث، «فالإعمار» و«الإنقاذ» و«الرحمة» و«الخير».. وغيرها هي مبادئ تطوق العلم، وتحدد استخداماته في كل الأحوال.

وعلى العموم يمكن تلخيص مكونات الغاية الإسلامية في أربعة محاور كبرى تتفرع عنها عدة معاني :

- 1- العبادة لله وحده لقوله تعالى: "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون"³، والعبادة مفهوم شامل ينصرف إلى جميع أعمال الإنسان وسلوكياته وأفكاره وعاداته.
- 2- إدراك أن الحياة الآخرة هي الحياة الحقيقية، وأن الحياة الدنيا ليست هي البعد النهائي، لقوله تعالى: "وما هذه الحياة الدنيا إلا لعب ولهو وإن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون"⁴.
- 3- المسلم مأمور بعمارة الأرض لقوله سبحانه: "هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها"⁵.
- 4- على المسلم أن يدرك أن أداء تكاليف الشريعة هو لحفظ مقاصدها الخمس (الدين - النفس - العقل - النسل - المال)⁶.

هذه هي الغايات الكبرى التي يستهدفها النموذج المعرفي الإسلامي والتي هي في الوقت ذاته إحدى أهم مكوناته التي تحكم وتؤطر المنهجية المنبثقة عنه.

1- صلاح قنصوة، الموضوعية في العلوم الإنسانية، عرض نقدي لمناهج البحث، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، 1980، ص ص 48 - 49.

2- وهو ما نراه في مفاهيم «المنفعة» و«المصلحة» و«التكامل» و«الاستقرار» و«الانزان» و«التكيف» و«الحاجة» و«الفقر» و«المساواة» و«العدالة» وغيرها من المفاهيم التي تنطوي على تصورات لما ينبغي أن يكون، أو تفسيرات تحمل في طياتها رؤى فلسفية أو أهدافا حضارية معينة، كما أن مناهج البحث وأدواته هي الأخرى لا تسلم من ذلك الاستبطان والتحكيمات، «فالمنهج الوظيفي»، وهو ينطلق من مسلمة تكامل النسق الاجتماعي واستقراره، ويغفل عوامل الصراع الكامنة فيه، إنما يعبر عن مقصد خدمة النظام وتكريس الواقع. كما أن «المنهج الأمبيرقي» بخاصة في أشكاله المتطرفة، حين يسأل فيه الباحث عن كيفية حدوث الظاهرة، وينسى أسبابها، ويتعامل مع تفصيلاتها منفصلة عن النسق الكلي إنما يكشف عن منحى ينصرف عن فكرة التغيير، ويكتفي بالمعالجة الإصلاحية الموضوعية، وبالتالي يكرس التكيف مع الواقع. انظر: محمد عزت حجازي، الأزمة الراهنة لعلم الاجتماع العربي، ضمن: نحو علم اجتماع عربي، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989، ص ص 20-21.

3- سورة الجن، الآية 56.

4- سورة العنكبوت، الآية 64.

5- سورة هود، الآية 61.

6- إبراهيم راشد محمود سعيد، المرجع السابق، ص 42. وللتوسع أكثر انظر: يوسف العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ط1، فوجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991، ص 22.

المطلب الثاني : الدلالات السياسية للرؤية الإسلامية للوجود .

رأينا في الفصل السابق كيف أثرت المقولات القيمية المعرفية المتعلقة بمبحث الوجود في الفكر الغربي على التوجهات السياسية وتشكيل النظريات السياسية المتبنية من طرف باحثي ومفكري وفلاسفة الفكر الغربي، وأكد الباحث على العلاقة القائمة والمتينة بين التفسيرات السياسية وأبعادها القيمية، ولعل هذه النتيجة تزداد تأكيدا عند استظهار بعض الدلالات السياسية للبعد القيمي - المعرفي في التوجه الإسلامي في مقابل الطرح الغربي .

أولا: مسألة تسوية النظام السياسي: في المقابل التبرير السياسي / الفلسفي الغربي نجد أن عملية التبرير في النظريات السياسية الإسلامية تعكس الصيغة الأساسية التي حللناها فيما سبق، وهي صيغة التسامي الوجودي المتمركز حول "الله سبحانه وتعالى"، وينطبق ذلك على كل الطوائف والمدارس في التاريخ الإسلامي، ويكاد يكون من المستحيل أن نجد تبريرا سياسيا بدون إشارة الى السيادة المطلقة لله عز وجل.

إن التدرج الوجودي " الله - الانسان - الطبيعة" على الطريقة الإسلامية في التفكير السياسي، يوحي بتدرج اجتماعي/سياسي مثل (الله-الانسان-الطبيعة) على الطريقة الإسلامية في التفكير السياسي، لذلك فإن تبرير النظام السياسي يميلنا مباشرة الى فهم الأمانة التي كلف الله الانسان بحملها بوصفها أصل القيم المعيارية المطلقة، كما أن تبرير العقد الاجتماعي لإقامة نظام سياسي - اجتماعي لا يتأتى الا من خلال عهد بين الله والإنسان يتجاوز حدود التاريخ، ألا وهو اعلان طاعته لله. ومن ثم يكون إنشاء السلطة السياسية على الارض وطاعتها أمرا مقبولا كامتداد لهذا العهد يتجاوز حدود التاريخ بفرض تحقيق القيم المعيارية التي أنزلها الله على أنبيائه. كما أن استخدام مفهوم "الخلافة" في الدلالة على استخلاف الله للإنسان، وللدلالة أيضا على السلطة السياسية يشير الى الارتباط الكلي بين المجال الوجودي والمجال السياسي. فالإيمان بالحق المطلق ينبع من الإيمان بالوجود الالهي الذي وصل للإنسان عن طريق سلسلة النبوة، هذا الإيمان يعني أن الانسان مسئول أمام الله ، ومقيد بالعهد الأرضي الذي يتخطى حدود التاريخ، ولم يكن خلقه عبثا وإنما لغاية جلييلة كما يذكر القرآن في قوله تعالى: "إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض..."¹.

إن الإيمان بأن الله قد اختار الانسان ليكون خليفته على الارض ولتكون له مهمة محددة يشير الى مبدأ وحدة الحياة البشرية وانعدام إمكانية تقسيمها. ومفهوم الإنسان في القرآن مفهوم يرتكز على الوحدة، كما أن البناء الفقهي الإسلامي يميل أيضا نحو الوحدة، مما يؤدي الى أسلوب شامل للحياة ينبذ الفصل بين " المقدس والعلماني" أو بين

¹- سورة الأحزاب، الآية : 72

"الديني والدينيوي" أو بين "المادي والأخلاقي" في نواحي الحياة البشرية، فلا توجد في الإسلام تفرقة واضحة بين الحياة الروحية والحياة المادية¹.

وتوجد في كثير من النظريات السياسية فكرة "الدولة المثالية" بوصفها جوهر عملية تبرير وجود الدولة، وذلك على نقيض من النماذج الافتراضية الخاصة "بدولة الطبيعة" التي نشأت من خلال الحقائق الواقعية والاستقرائية في تراث الفلسفة السياسية الغربية. وبناء على ذلك ظهر التناقض بين فكرة الدولة العلمانية التي تبررها النظريات السياسية الغربية من خلال حقائق تاريخية، وفكرة الدولة التبشيرية التي تبررها النظريات الإسلامية من خلال سابقات وجودية تعتمد على العهد الأزلي بين الله والإنسان.

ونستطيع أن نقيم الفلسفة الإسلامية "المتمركزة حول الله" - على العكس من الفلسفة الانسانية الغربية "المتمركزة حول الطبيعة" من خلال هذا المنهج في التبرير اعتمادا على مسؤولية الإنسان التي تؤمن في الوقت نفسه بوجود إرادة حرة نسبيا، وسيادة حرة نسبيا على الأرض. تلك الإرادة والسيطرة لا تخضع للإرادة والسيادة المطلقة لله فهو "حي قيوم" على العكس من صورة الرب التجريدي الساكن في التراث الفلسفي الغربي، كما تصوره "ديكارت" و"هيوم" و"كانط". وتأتي البنية السياسية نتيجة لاستخدام هذه الإرادة والسيادة النسبية استنادا إلى حق ممنوح ومسؤولية نابعة من العهد بين الله والإنسان. وهكذا يؤدي العهد الأزلي بين الله والإنسان إلى عهد سياسي بين الإنسان والإنسان للاضطلاع بالمسؤولية السماوية، وبعبارة أخرى يمكن القول: أن العهد بين الله والإنسان يبرر العهد السياسي، ولذلك ينبغي أن يتخذ طبيعة مستقلة ومتميزة².

وهكذا نجد أن الفرق الجوهرية المميز لطريقة التبرير الإسلامي يكمن في اتجاهه الوجودي/ المعرفي، والاعتقاد في وحدة الله وهيمنته المطلقة، في مقابل التفسير الواقعي المعتمد على المعرفة الاستقرائية في التبرير الغربي. وقد نتج عن هذا الاختلاف الجوهرية نتيجتان مهمتان؛ الأولى: هي أنه على الرغم من أن هذا الأسلوب في التبرير يفرض صورة "الدولة المثالية" ذات المهمة الجوهرية المعتمدة على سابق للتاريخ (أزلي)، فإن هذا التبرير الإسلامي يتميز بصفة فريدة، وهي فكرة التحقق التاريخي لهذه الدولة المثالية من خلال عهد النبي والخلفاء الراشدين، في مقابل "الدولة المثالية" الأفلاطونية التي ظلت خيالا، مثلما ظل نموذج "هيجل" ونموذج "كانط" أيضا.

1- أحمد داوود أوغلو، المرجع السابق، ص. 34.

2- المرجع نفسه، ص. 35.

وقد تحولت عملية التحقق التاريخي للمثالية الإسلامية الى نموذج لتبرير الشرعية في الفكر السياسي الإسلامي على امتداد تاريخ الإسلام. ليس هذا فحسب، بل انها تمثل عاملا يدعم هذا الأسلوب في التبرير بتقوية الأمل في نفوس المسلمين في إقامة مثل هذه الدولة مرة أخرى. وأما النتيجة الثانية: فهي تلخص في أن طريقة التبرير من خلال التسامي الروحاني الذي يستند الى الاعتقاد في التوحيد على المستوى الوجودي- المعرفي قد أدت الى تنشيط عملية نشر هذا الاعتقاد بإقامة صلة مباشرة بين علم الوجود والقيم من خلال التمهيد المعرفي، وقد أدى هذا الانتشار الأقصى للعقيدة الى تكامل الصورة السياسية والصورة الوجودية لدى عامة المسلمين دونما حاجة الى وجود مؤسسة دينية مهيمنة مثل " الكنيسة " في المسيحية .

ثانيا : مسألة شرعية السلطة السياسية : الشرعية في التنظير الإسلامي لا يمكن أن تكون دينية وهي واحدة ومطلقة و كلية وشاملة، وتملك العديد من العناصر التطبيقية(أخلاقية واجتماعية وقانونية وسياسية)والسياسة الشرعية تعني القيام بالأمر بما يصلحه وفق النسق القيمي الإسلامي، ولما كان الإسلام لا يعرف الفصل بين الروحي والأخروي وبين الديني والدينيوي الزمني، وبالتالي فإن الشرعية السياسية هي أحد روافد الشرعية الدينية¹.

وعلى العكس من التجربة الغربية المتعلقة بالشرعية السياسية نجد أن الأساس المعرفي- القيمي للشرعية السياسية في الإسلام يرتبط مباشرة بالمصادر الوجودية؛ لأن الإيمان بوحدة مسؤولية الانسان، وفهم وحدة الحياة، ينبعان مباشرة من الإيمان "بوحدة الله" المتسامية، وهاتان هما الركيزتان الأساسيتان لكل عمليات التشريع في الحياة الاجتماعية- الاقتصادية ، والحياة السياسية- الاجتماعية في الإسلام.

إن فكرة مسؤولية الإنسان هي التي تعطي له فرديته في الأمة الإسلامية كوحدة سياسية-اجتماعية، فالأمة الإسلامية تشكل مجتمعا مفتوحا أمام أي إنسان بغض النظر عن الأصل أو الجنس أو اللون بشرط أن يقبل المسؤولية كأساس لعملية تحديد هوية المسلم وحدود معاملاته السياسية داخل البيئة الإسلامية السياسية- الاجتماعية، وتمثل عملية التحديد والتكامل السياسي في المجتمع السياسي الإسلامي الفارق الأساسي عند المقارنة بالدولة في الحضارة الغربية-سواء أكانت قومية، أو شيوعية، أو ليبرالية ديمقراطية- حيث يقوم التحديد والتكامل السياسي فيها من خلال الوعي القومي أو الطبقي. وهكذا فإن تحقيق الشرعية في مثل هذه الوحدة السياسية- الاجتماعية يتصل مباشرة بقضية قيام السلطة السياسية في المجتمع بتوفير لوازم الاضطلاع بهذه المسؤولية، ومن خلال هذا المنظور نجد أن الصورة

¹ عبد الناصر العسائي، المرجع السابق، ص. 403.

السياسية الاجتماعية - سواء أكانت مثالية أو واقعية/وضعية أو معيارية - لا بد أن تتدخل على أساس قاعدة قيمية محددة من خلال معرفة سماوية نابعة من إرادة الله سبحانه وتعالى¹.

وتفرض القاعدة المعرفية - القيمة للشريعة السياسية في الإسلام نظاما قانونيا شاملا وهو نظام أنزله الله ليطبق في إطار "وحدة الحياة"، ويعتمد القانون الإسلامي الشامل على "معايير أبدية وثابتة"، وهذا القانون الشامل هو بمثابة السلطة المرجعية العليا في الشريعة الإسلامية، حيث يمكن اختيار شرعية السلطة السياسية من خلال موقفها من تطبيق هذا القانون. وقد ذهب الماوردي إلى القول بأن الدافع الحقيقي للزعامة السياسية (الإمامة) هو اتباع "الطريق المستقيم"، أما الغزالي فقد أكد على شرطين لشرعية السلطة السياسية وهما: العدل والقانون، في حين ربط ابن رشد نظريته السياسية بفكرة "سمو الشريعة" باعتبارها قانون الدولة الإسلامية الذي يهدف إلى سعادة كل المواطنين، وقال ابن رشد: إن كمال الشريعة وتفوقها على القوانين الوضعية مستمدة من طبيعتها السماوية، الأمر الذي يبين كيف أن فكرته عن الشرعية السياسية تنضوي على بعد معرفي محدد وجوديا، وقد نصح غالبية فقهاء الإسلام المنهج ذاته.

ولا تقتصر طاعة المحكومين للسلطة الشرعية في "المعروف" الذي يحدده القانون الإسلامي على مجرد الولاء لهذه السلطة لأنها شرعية، بل إن تلك الطاعة تعد امتدادا لطاعة الله سبحانه وتعالى كما جاء في كتابه الكريم (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم)²، وبذلك تتصل شرعية السلطة السياسية بطاعة تلك السلطة لشرع الله، مع استحضار أنها طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وهذه هي قاعدة المعارضة الشرعية في النظريات السياسية الإسلامية. كما تظهر خصائص الشرعية السياسية في الإسلام بجلاء في واجبات الإمام أو الخلفية كما قررها علماء وفلاسفة الإسلام من أمثال الفارابي والماوردي، وابن خلدون وغيرهم .

ثالثا: التعددية السياسية ونظريات القوة

لعل من الأسئلة الجوهرية المتعلقة بتحديث بنية المجتمعات الإسلامية هو: ما مدى قدرة هذه المجتمعات على استيعاب التعددية الوظيفية الاقتصادية / الاجتماعية ؟ وهذا الأمر ليس مجرد توطيد دعائم المؤسسة التعددية، ولكنه مسألة ثقافة سياسية أيضا، فمن المستحيل إقامة مؤسسات وترسيخها في مجتمع ما على المدى البعيد إلا إذا كانت هذه المؤسسات مدعومة من جانب الثقافة السياسية الاجتماعية السائدة .

¹ - أحمد داوود أوغلو، المرجع السابق، ص 41 .

² - سورة النساء، الآية : 59

ومن هذا المنظور يعد موضوع نظريات القوة والتعددية موضوعاً مهماً بالنسبة لتساؤلاتنا النظرية عن الوحدة البنائية الإسلامية أو الغربية. فبالنظر إلى التباين بين التعددية الدينية/الثقافية الإسلامية القائمة على تبرير القوة السياسية تبريراً لا علاقة للانطولوجيا به نستطيع أن نكتشف خيوطاً مهمة تتعلق بإقحام هياكل وظيفية معينة وإرسائها في المجتمع الإسلامي بعد تطبيق إستراتيجية التحديث السلطوية، بل وتعلق بتفسير الممارسات التاريخية مثل "نظام الملة" والذي لم يكن ليقوم في إطار التجارب الغربية المشابهة.

فالتعددية في محتواها السياسي هي إقرارٌ واعتراف بوجود التنوع الاجتماعي والثقافي، وبأن هذا التنوع يترتب عليه اختلاف في المصالح أو خلاف على الأولويات حيث تصبح التعددية السياسية هنا هي الإطار المقتن للتعامل مع هذا الاختلاف بحيث لا يتحول هذا إلى صراع يهدد سلامة الدولة وتماسك المجتمع، والتعددية في محتواها السياسي بهذا المعنى تتأسس على قواعد ترتضيها وتحترمها وتصونها كل القوى والتشكيلات السياسية والاجتماعية في الأمة مع اشتراط أن تكون هذه القواعد نصاً وروحاً وتطبيقاً غير مخالفة للشرع الإسلامي¹.

وعلى العكس من التجربة الغربية يتمتع التراث الإسلامي بتفسير وتسيويع ديني للقوة السياسية يتمركز حول الله، ويمثل في الوقت نفسه الخلفية النظرية للتعددية الدينية - الثقافية ووحدة المؤسسة في التاريخ الإسلامي؛ فالإيمان بالتسامي الوجودي المبني على فهم "الله" - كحضور حي - يعني أن القوة السياسية تقوم على تبرير وجودي، سواء في النظرية أو في التطبيق السياسي الإسلامي. وهذا يمثل وحدة بنيوية أخرى في الثقافة السياسية الإسلامية، والتصورات السياسية الإسلامية، والتي تفترض وجود صلة وثيقة بين التسامي الوجودي والقوة السياسية. ونظراً لانجماع القوة والسلطة يرجع إلى الله وحده، فقد نشأت نتيجة سياسية مهمة، وهي أن القوة السياسية يمكن تسيويعها من خلال التفسير الوجودي للقوة فحسب، ويشكل فهم القوة - على هذا النحو - إطاراً كلياً في التفكير السياسي - الفلسفي إلى جانب فكرة "مسؤولية الإنسان" و"وحدة الحياة"².

ويرجع أصل الصلة الوثيقة بين التسامي الوجودي والقوة السياسية إلى القرآن والحديث كمصدرين للعقائد والفقه، يتسمان بتكامل البناء النظري والقضائي، ولذلك أصبحت دعوة القرآن إلى طاعة الله والرسول و"أولى الأمر منكم" أساساً للربط بين علم الوجود والسياسة، بل وبين التبرير الوجودي للقوة السياسية في كتابات كل المنظرين السياسيين المسلمين.

¹ - الفاتح عبد الله عبد السلام، "التعددية السياسية والحزبية من منظور إسلامي"، دراسة نشرت بتاريخ : 2011-07-27، على : http://www.islameiat.com/App/Upload/articles/8745_120x100.jpg (2016-11-02)

² - أحمد داوود أوغلو، المرجع السابق، ص. 51.

ولا توجد أي محاولة -على الإطلاق تقريباً- في التراث السياسي الإسلامي لتبرير القوة السياسية بدون الرجوع إلى البعد الوجودي، ويمثل التوازي بين التناول الوجودي والتناول السياسي في الإسلام فيما يتعلق بموضوع القوة السياسية الفارق الجوهرى بالمقارنة بالتراث الغربي الفلسفي/ السياسي، إذ يعني هذا التوازي أن هناك هوية سياسية محددة يكسبها الأفراد، كما يعني أن مهمة الدولة هي إرساء دعائم المؤسسة السياسية ووضع حدودها. ففي الحديث الذي يقول: "اسمعوا وأطيعوا ولو ولي عليكم عبد حبشي" نجد مبدأ أن العربي الشريف في ظروف معينة يجب أن يطيع العبد الحبشي، وهذا المبدأ يجب اعتباره فكراً سياسياً ثورياً مرتبطاً بالهوية السياسية/ الاجتماعية في عصر الاقتران في أوروبا الغربية، حيث كانت الهويات أو الانتماءات الاجتماعية / السياسية لا تتحدد إلا من خلال فروق اجتماعية / اقتصادية شبه طبقية. ويمكن فهم هذه الحقيقة بالنظر إلى اعتماد الهوية السياسية / الاجتماعية على الهوية الوجودية في مواجهة التسامي الوجودي. وقد جاءت هذه السمة المميزة للمساواة الاقتصادية / الاجتماعية، والسياسية / الاجتماعية في الإسلام كنتيجة قيمة للبعد الوجودي الذي يدعو إلى اعتبار كل البشر متساوين على المستوى الوجودي، وأنه ليس لإنسان أي فضل إلا بالتقوى¹.

وتوحي فكرة رجوع القوة والسلطة بأكملها إلى الله بأن القوة في صورها المادية الاقتصادية أو وضعيتها السياسية على الأرض مؤقتة ونسبية، وهكذا فإن ممارسة القوة لا تتم إلا بعد تبريرها بالرجوع إلى قوة الله المطلقة. ويمثل مفهوم "الولاية" الذي استعمله ابن تيمية مصطلحاً بالغ الأهمية لبيان هذا التناول للقوة السياسية، فيقول: إن كل ممارسات السلطة (الولاية) تحقيقاً للتقوى يتقرب بها الإنسان -خليفة الله- إلى الله ويصبح بموجبها كل من يتقلدها نائباً عن الله، هذه الصيغة يمكن اعتبارها مثالا جيداً للتوازي بين التدرج الوجودي والتدرج السياسي.

وهناك نتيجتان مهمتان للتبرير الوجودي للقوة السياسية؛ تتصل الأولى بأصل القوة، والثانية بممارستها، حيث تمثل قضية أصل القوة موضوعاً في العقائد أما قضية ممارسة القوة فهي موضوع فقهي يتصل بإرساء دعائم القوة السياسية، ونظراً للترابط بين العقائد والفقهاء في إطار كلي فإن القوة السياسية بتبريرها الوجودي تصبح ركيزة الثقافات والنظريات السياسية الإسلامية، ومن التاريخ المتعلق بأصل القوة التي ترجع لسلطة الله تتحدد مهمة الدولة بأنها إرساء دعائم السلطة السياسية، وبذلك يمكن القول - باستخدام "الانماط المثالية" من النظريات الحديثة عن الدولة - بأن الدولة الإسلامية كمؤسسة للسلطة السياسية تعد أداة أنطولوجية تتسم بتسامي بنيتها المؤسسية، فهي أداة أنطولوجية؛ لأنها أداة للحكم تهيئ الجو السياسي / الاجتماعي الذي يمكن فيه إقامة الصلة الوجودية في أفضل

¹ - المرجع السابق، ص. 51.

صورها بين الله المهيمن المطلق ومخلوقاته، وهكذا، وعلى عكس الشمولية الغربية التي تتركز في الدولة، لا تكنسب الدولة في النظريات السياسية الإسلامية معناها كمؤسسة سياسية بحتة، وإنما يمكن تبرير وجودها من خلال فعاليتها لتحقيق العلاقة الوجودية.

المطلب الثالث : التفكير المنهجي والمنهجية الإسلامية :

لا شك أن المقصود بالجانب المنهجي في هذا المقام لا يعني ما هو متعارف عليه اصطلاحاً؛ أي الطريقة المتبعة في كشف حقيقة ما أو البرهنة عليها، وإنما المقصود إبراز "مجموع الخلفيات والتصورات والمفاهيم الفلسفية التي يصدر عنها الباحث في حقل ما، ومجموع الآليات المعرفية التي تشكل سلطته المرجعية وتحدد جهازه المفاهيمي الذي يمارس عليه ضغطاً بطريق مباشر أو غير مباشر في مجال البحث وعملية التأويل والتفسير"¹، فالمنهج حسب هذا السياق يعني "العقل" الذي تشكل وتكون عبر سيرورة تاريخية حتى أصبح مع الزمن "سلطة" يفرض نفسه في كل مجال من مجالات المعرفة .

أولاً : الحاجة إلى البحث في المنهجية الإسلامية : من المهم أن نؤكد في البداية أن الحلقات المترابطة بين النظام المعرفي والمنهجية الإسلامية ومناهج التعامل مع مصادر التأسيس والمرجعية (القران والسنة) ومناهج التعامل مع التراث (الإسلامي أو الغربي) فضلاً عن منهجية التعامل مع الواقع، هي من أهم الأمور التي تجعل النظام المعرفي فعالاً، وقادراً على توليد رؤى وإبداعات جديدة² .

ويبدو أن ثمة اتفاقاً على أن قضية المنهجية في الفكر الإسلامي قضية على غاية من الأهمية ، سواء كانت منهجية في التفكير ، أو في البحث للوصول إلى المعرفة واختبارها وتوظيفها ، أو في التعامل مع مصادر الإسلام أو أصوله التأسيسية ، وفي التعامل مع التراث الإسلامي والتراث الإنساني ، أو حتى في التفاعل مع واقع الأمة المعاصرة أو واقع العالم المعاصر. ولاشك في أن المنهجية في المنظور الإسلامي تستند إلى أصول وقواعد تتصف بالاستقرار والثبات، وبعض عناصرها متغيرة تتطور تبعاً لخبرة العلماء واجتهاداتهم ، وبما يستقر من أعراف لدى جماعة العلماء في مجال من المجالات المعرفية أو في جيل من الأجيال . وتشكل بعض هذه العناصر بتأثير طبيعة القضايا والمشكلات التي هي موضوع البحث ، أو بالأعراف السائدة بين جماعات الباحثين في كل جيل ، أو بما يفتح الله به على آحاد العلماء

¹- انظر المعنى الاصطلاحي للمنهج في هذا السياق : محمد محمد أمزيان ، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، ط2، وجدة : بيت الحكمة للترجمة والنشر ، 1996 ، ص.ص.6.7. ويفضل الكثير من الباحثين استعمال مصطلح "المنهجية" بإضافة ألف بعد الهاء للتمييز بين هذا المعنى، والمعنى المتعارف عليه للمنهجية .

²- سيف الدين عبد الفتاح ، "دورة المنهجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية"، المرجع السابق، ص.30.

من اجتهادات في التجديد والإبداع ، أو بتأثير الطريقة يتفاعل فيها المجتمع مع النوازل والمستجدات من المسائل والأحداث¹ .

والمنهجية تختص بعملية التفكير الإسلامي، وطبيعة الفكر الذي ينتج عنها، وترتبط بغايات الإسلام ومقاصده العامة، ولذلك فإن قضية المنهجية في بعدها الفكري لا تنفصل عن الواقع والحياة التي يحاول الإسلام بناءها في المجتمع المسلم. فغاية الفكر الإسلامي إقامة الحياة الإسلامية لتكون الممر إلى الدار الآخرة، وإذا غير الفكر الإسلامي الحياة الإسلامية أو انعزل عنها فإنه يفقد فاعليته وتتجاوز الحياة . وكذلك الحياة الإسلامية إذا غيرت الفكر الإسلامي فقدت إسلاميتها، وسقطت في متاهات القيم والتصورات الأخرى . لكن انتفاء المغايرة لا ينفي التميز والاختصاص؛ فالمنهجية الإسلامية العامة تنبثق عنها مناهج متعددة متخصصة متميزة بتمايز العلوم والمجالات المعرفية² .

وفي مواجهة الذين يقولون أن لفظ الإسلامية لا يلحق بالمنهجية، باعتبار أن المنهجية أداة موضوعية مستقلة عن ثقافة الباحث وموضوعات بحثه، فإن عبد الحميد أبو سليمان يعتقد بوجود منهجية إسلامية متميزة عن منهجيات الأمم والحضارات الأخرى. ولكنه يرى أن هذه المنهجية ليست نصا منزلا يقف الإنسان فيه موقف المتلقي، وإنما هو جهد إنساني لفهم التفاعل المطلوب بين توجهات النص وقضايا الواقع، بهدف تحقيق غايات الدين ومقاصده، وأن هذه المنهجية في حالة نمو وتطور لتستجيب باستمرار لمستجدات الواقع وتحدياته³ .

ثانيا : محاولات التأصيل للمنهجية الإسلامية : لقد اجتهد عدد لا بأس به في مجال التأصيل والتنظير لبناء منهجية إسلامية متميزة لاسيما في العصر الحديث، كما عقدت عدة ندوات ومؤتمرات في هذا الشأن⁴، ويأتي في مقدمة من اهتموا بذلك "إسماعيل الفاروقي"، و"عبد الوهاب المسيري" و"عبد الحميد أبو سليمان"، و"طه جابر الحلواني"، و"طه عبد الرحمان"، و"نصر محمد عارف"، و"حامد عبد الله ربيع"، و"إبراهيم عدنان"، والفقيه الأصولي المغربي "أحمد الريسوني" .. وغيرهم، وبديهي ألا يتسع هذا البحث لعرض إسهامات بعضهم، ولكني سأشير في عمالة إلى ما ذكره "أحمد الريسوني"⁵ (*) نظرا لتمييز إسهامه من جهة، ومناسبته لأغراض البحث من جهة ثانية .

1- فتحي حسن ملكاوي، منهجية التكامل المعرفي ، المرجع السابق ، ص.75.

2- أحمد فؤاد باشا، دراسات إسلامية في الفكر العلمي، القاهرة : دار الهداية، 1997، ص.12.

3- فتحي حسن ملكاوي ، المرجع نفسه، ص.81.

4- أنظر على سبيل المثال إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي بفروعه المختلفة، خاصة إصداره مجلة "إسلامية المعرفة" .

(*) - عرفت مكانة الريسوني في أكثر من مجال، وعرف بالتفكير المنهجي في هذه المجالات جميعها، وهو في المجال العلمي عالم من علماء أصول الفقه، مهتم بموضوع التجديد فيه، وفي مقاصد الشريعة على وجه الخصوص، وقد مارس الريسوني الالتزام المنهجي الذي يدعو إليه، وطبق القواعد المنهجية في مناقشته للعديد من القضايا ذات العلاقة بين النص والمصلحة، ومارس التزامه المنهجي في بحثه الفريد "نظرية التقريب والتغليب"، وبين أنها إحدى النظريات الكبرى التي تتشكل منها المنظومة المنهجية في الإسلام، كما يعد كتابه "الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية" نموذجا لمنهجية التفكير الشمولي التي يمارسها في بيان كمال الشريعة، انظر :- أحمد الريسوني، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية، مكناس، المغرب : مطبعة مصعب، 1997، ص.55.

- أحمد الريسوني، الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، الرباط : حركة التوحيد والإصلاح، 2007، ص.127.

يرى الريبوني أن الفكر المنهجي الإسلامي قد ارتبط ارتباطاً وثيقاً بعلم الكلام، ولم يكن ذلك خيراً كله؛ فإن إحدى المشكلات التي وقع فيها الفكر الإسلامي القديم هو هذا الارتباط، وما تولد عنه من تشعبات وتأثيرات، وغفل بالمقابل عن المقاصد مضمونها ومنهجها، ولا بد للفكر الإسلامي الحديث حالاً واستقبالاً من أن يستفيد من المقاصد والمنهج المقاصدي¹.

ويذكر الريبوني جملة من مسوغات الاهتمام بالمقاصد منها أن التفكير المقاصدي هو تفكير منهجي بالأساس: "فالمقاصد بأسسها ومراميها، وبكلياتها مع جزئياتها، وبأقسامها ومراتبها، وبمسالكها ووسائلها، تشكل منهجاً متميزاً للفكر والنظر، والتحليل والتقويم، والاستنتاج والتركيب."² وإذا استقامت مناهج التفكير على أساس المقاصد فإن الفكر سيكون قاصداً، ومن ثمّ تتحدد أولوياته ومشروعياته. وتتعزز ضرورة الاهتمام بهذه المناهج من ملاحظتنا أن كثيراً من المفكرين والمنظرين يفتقدون العقلية الترتيبية التي توضح أولوية المصالح والمفاسد في الشؤون كافة، كما يفتقدون العقلية التركيبية التي تستقرى الجزئيات وتربط بينها لتصل إلى القضايا الكلية، والمنهج المقاصدي يوفر العقلية الترتيبية والعقلية التركيبية معاً؛ فالمقاصد تقوم على الاستقراء والتركيب مثلما تقوم على المفاضلة والترتيب، والاستقراء هو أرقى المناهج، والمعارف الاستقرائية الكلية هي أرقى المعارف وأقواها³.

ويقدر الريبوني أن كليات الشريعة بفئاتها الأربع: العقدية والمقاصدية والخلقية والتشريعية، ترسم للعلماء قواعد منهجية ترشدنا إلى نقاط البدء واستقامة الطريق إلى الغاية، ومصدر هذه الكليات هو القرآن الكريم وبخاصة آياته المحكمات، التي من خلالها نتعامل مع سائر آي القرآن، ومن خلال القرآن نتعامل مع السنة النبوية، ومن خلال ذلك كله حسب ترتيبه نتعامل مع فقه الصحابة، ثم فقه الأئمة والفقهاء، وعمامة تراثنا العلمي، وإذا تشعبت واختلطت علينا الأمور نرجع ونحتكم إلى البداية وبداية البداية⁴.

ثالثاً: معالم المنهجية الإسلامية في التنظير السياسي: من إحدى الإشكالات التي يعاني منها الفكر السياسي الإسلامي هو الافتقار إلى الرؤية والتفكير في الأصول التي تقره من ادراك الحقائق السياسية، في حين أن الموجود هو ذلك الانقسام الحاد بين المفكرين المسلمين؛ بين أولئك الذين يتمسكون بمنهج في السياسة كانت وليدة لحظة

1- أحمد الريبوني، الفكر المقاصدي: قواعد وفوائد، الدار البيضاء: سلسلة كتاب الجيب، عدد 09، تصدر عن جريدة الزمن بالمغرب، 1999، ص. 98.

2- المرجع نفسه، ص. 99.

3- المرجع نفسه، ص. 103.

4- أحمد الريبوني، الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص. 127.

تاريخية ماضية في التاريخ الاسلامي تقيد نفسها بالقضايا الميتافيزيقية أو التشريعية، وبين أولئك الباحثين المبشرين بقيم الحداثة السياسية الداعين إلى هجر التراث وإتباع الغرب في نظرياته .

ولتحديد معالم المنهجية الإسلامية في التنظير السياسي يستلزم الانطلاق من جزئها ؛ الجزء الثابت (القرآن والسنة)، والذي يؤسس للرؤية الكلية والإطار المعرفي، والتي من خلالها يأتي الجزء الثاني المتغير (الاجتهاد) الذي تمثله الدراسات السياسية التي تقوم بعملية التنظير السياسي للأحداث والوقائع والظواهر السياسية، وهنا يثور السؤال حول كيفية الانطلاق من الجوانب الثابتة في المنهجية الإسلامية وامتدادا نحو الجوانب الاجتهادية المتغيرة لتحليل وفهم و"التنظير" للظواهر السياسية المختلفة؟.

وقبل الإجابة عن هذا السؤال يجدر بنا التذكير ببعض الملاحظات والضوابط التي ينبغي ويستحسن توافرها عند التصدي لهكذا عملية :

- يفرض اختلاف السنة عن القرآن الكريم في درجة الثبوت والتواتر عدم وضعهما في مستوى واحد في التعامل المنهجياً بأدواته المختلفة، فالسنة مصدر مستقل في حالة عدم وجود نص قرآني، وهي مكملية وشارحة حيث يوجد، أخذاً في الاعتبار أن التفسير والفهم النبوي للقرآن الكريم هو الموقف السليم الذي يعبر عن الحقيقة في إطلاقها ، وحيث إن السنة العلمية والتقريبية هي نماذج ممارسة تحقق المثالية الواقعية ، وهي واجبة الإلتباع في مقاصدها ، وبشروطها باعتبارها البلورة الحقيقية للفهم القرآني .
- يعد من مستلزمات الممارسة المنهجية الإسلامية الحقيقية في التنظير السياسي أن يتوافر للباحثين الحدود الدنيا من الأدوات العلمية التي تمكنهم من التعامل السليم مع الخطاب المنزّل كالتمكن من قواعد اللغة العربية، والإحاطة قدر الإمكان بقواعد التعامل العلمي مع القرآن والسنة¹ .
- ضرورة تقديم تأصيل إسلامي للظاهرة السياسية عبر الرجوع بها إلى بداياتها الأولى، وذلك بإطار موسع يبدأ بتفسير الوجود البشري من نقطة بدايته الأولى، ومن خلال ذلك يتم استنتاج وتأصيل ظواهر سياسية كظاهرة السلطة، أو الدولة في الرؤية القرآنية² .. إلخ .
- يتم الكشف عن العلاقات التوافقية أو السببية بين الظواهر السياسية المختلفة عبر مفهوم السنن الاجتماعية، وسنن الساحة التاريخية، والاتجاه المقاصدي بالمناسبة يكشف في هذا الإطار عن صياغات سببية مطردة بين

¹- حول الاجتهاد وشروطه راجع : يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، ط1، الكويت : دار القلم للنشر والتوزيع، 1996، ص.111.

²- حامد عبد الماجد قويسني ، المرجع السابق، ص.33.

ظاهرة وأخرى، من قبيل الأسباب المباشرة في خلق وقائع معينة وظروفها المكانية والزمانية، ولكن تفحص تلك الأسباب يعني إمكانية التوصل إلى ترابط الأسباب بالنتائج الممكنة لاستخلاص قانون عام تخضع له كل الوقائع الجزئية¹.

- تحليل العلاقات الإرتباطية بين الظواهر والأحداث السياسية وفهمها استنادا إلى اتجاه التوحيد.

وبعد ذلك تأتي مسألة التعامل مع الوقائع السياسية المعاصرة والتي تعد من أهم المستويات التي تتعامل معها المنهجية الإسلامية، حيث يتم الجمع بين نوعين من الفقه: "فقه الحكم الشرعي"، و"فقه الواقع" أي فقه الجوانب الثابتة، وعملية تطبيقها على مستجدات الواقع وظواهره المختلفة وفق آليات معينة للقيام بعملية التنظير السياسي وفي هذا الإطار تقدم منهجية أصول الفقه عدة مداخل منهجية يمكن الاعتماد عليها وتطويرها لدراسة الواقع السياسي منها²:

(أ) - **مدخل المصلحة الشرعية** : باعتبارها إطارا ضابطا لعملية الممارسة السياسية وحيث إن السياسة هي العمل بالمصلحة الدائرة في إطار الشرع والمحققة لمقاصده، وهي مدخل أكثر ضبطا وتحديدا للممارسة السياسية من مفهوم "المصلحة القومية" أو "المصلحة الوطنية" أو "النظام العام" في الإطار المعرفي والمنهجية الغربية.

(ب) - **المدخل المقاصدي** : وهو مدخل قريب من المدخل السابق ويتكامل معه، حيث يمكن تفعيله في أكثر من مجال. إن التعرف على إمكانيات هذا المدخل هي أولى الخطوات لتفعيله وتشغيله ضمن قضايا بحثية، والبحث عن إمكانياته الوصفية والتحليلية والتفسيرية والتقويمية للكثير مما يقع في عالم الأحداث والسياسات³

(ج) - **مدخل الضرورة الشرعية**: باعتبارها إطارا ضابطا لعملية الممارسة السياسية في الأوضاع والظروف الاستثنائية والطارئة، والتي تقدر بقدرها حتى لا تتحول إلى أوضاع مستقرة ودائمة.

(د) - **مدخل القياس**: بمعنى مراعاة المصالح في السياسات المختلفة مع ربطها في أدائها وشرعيتها بأصل معين له علة معتبرة شرعا.

(هـ) - **مدخل الذرائع**: المرتبط بإنجاز وتحقيق المقاصد، والذي يترجم لعلاقة الذرائع بالمقاصد، والذي يفيد في تحديد الوسائل والمؤسسات والأدوات السياسية المنوط بها تحقيق الأهداف والقيم السياسية المختلفة.

¹- المرجع السابق، ص.34.

²- المرجع نفسه، ص.39.

³- سيف الدين عبد الفتاح، المرجع السابق، ص.57.

(و)- المدخل السنني : مدخل مهم في دراسة كثير من القضايا، سواء أكانت تاريخية أو معاصرة، والسنن هي منظومة من القوانين الكلية الكافية إذا تفهمنا آثارها، ودراسة التاريخ والحال والمآل يؤكد عناصر التعامل السنني باعتبارها المنهج العدل الذي يعطي بمقدار الوعي بها والسعي لها¹.

وهناك الكثير من المداخل الأصولية المنهجية الأخرى التي يمكن تطويرها لكي تساعد على فهم الواقع السياسي، وتحليله بطريقة أكثر تحديدا وانضباطا. وهكذا يتم التمييز بين مستويات ثلاثة: النصوص الشرعية، والتراث الفكري السياسي الإسلامي، والواقع الممارسة السياسية لأغراض الدراسة، إذن ثمة تداخل واقعي بينها إلا أن النصوص الشرعية تضل المرجع الأساسي للتنظير بخبرة التراث الفكري السياسي الإسلامي.

رابعا : آراء ابن خلدون السياسية كمثال لتأصيل المنهج الإسلامي في النظام السياسي :

أصل ابن خلدون فلسفته بما سماه (علم العمران)، مبينا ضرورة الاجتماع للبشر والغلبة فيه للقهر، ومنعا للهرج والفوضى بسبب اختلاف أغراض البشر ومقاصدهم ومحاولة البعض قهر البعض الآخر، فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها، فإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها.

ويميز ابن خلدون بين القوانين السياسية المفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وهي سياسة عقلية، وبين المفروضة من الله تعالى بشارع يقررها ويشرعها وهي سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا والآخرة، وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط، إنما المقصود بهم دينهم المفضي إلى السعادة في آخرتهم، فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة، حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني فأجرتة على مناهج الدين ليكون الكل محوطا بنظر الشارع².

ويعود ابن خلدون فيصف التغلب والقهر بقوة العصبية بأنه عدوان مذموم يؤدي إلى الظلم والجور، وهو مذموم أيضا إذا كان بمقتضى السياسة وأحكامه بغير استناد إلى أحكام الشرع، معللا ذلك بأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم عن أمور آخرتهم، وأعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم من أمور الحكم وغيرها. وإذا كانت أعمال السياسة تطلع فقط على مصالح الدنيا ومقصود الشارع صلاح آخرتهم، فوجب بمقتضى الشرائع حمل

¹- المرجع السابق، ص.59.

²- مصطفى حلمي، مناهج البحث في العلوم الإنسانية بين علماء الإسلام وفلاسفة الغرب، ط1، بيروت : دار الكتب العلمية، 2005، ص.204.

الكافة على مقتضى الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم، وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء ومن قام فيهم مقامهم وهم الخلفاء¹.

ويتضح مما تقدم استقلال النموذج الإسلامي الذي يعبر عنه ابن خلدون وتفردته عن غيره من النماذج، إذ أنه وضع تقاليد جديدة للتنظيم السياسي للظاهرة البشرية، مخلفة للنموذج الغربي، واستطاع أن يصوغ علم العمران الذي هو في حقيقة الأمر المقدمة اللازمة والضرورية لعلم الحركة الاجتماعية.

المطلب الرابع : مقارنة بين المنهجين الإسلامي والغربي في دراسة قضايا العلوم الاجتماعية:

إن معالم النموذج المعرفي الإسلامي والمنهجية المنبثقة عنه لا تتضح صورتها ولا تبرز أهميتها إلا بمقارنتها مع النموذج الغربي المقابل لها - وبضدها تعرف الأشياء- إذ لاشك أن لهذه التمايزات آثارها وامتداداتها على مستوى الفكر والسلوك، فالإيمان في النموذج الإسلامي مثلاً يعد مسألة جوهرية مهمة تتحول تلقائياً إلى "افعل، ولا تفعل"؛ أي تكليفات، بينما تبقى في الغرب - الذي يحاول صبغ العالمين بصبغته- مسألة شخصية كامنة لا شأن لها بالحياة العامة، وعلى أية حال سيتم التركيز في هذا المطلب على المنهجية المتبعة في التعامل مع الفلسفة التي تحكم الظواهر الاجتماعية المختلفة لارتباط ذلك بموضوع بحثنا.

وقبل الخوض في تفاصيل المقارنة نشير بداية إلى بعض الملاحظات المهمة :

- إن كافة المناهج المتاحة والمسيطر عليها والغالبة لدراسة أي قضية أو ظاهرة من ظواهر العلوم الإنسانية والاجتماعية إنما يعود إلى نتاج الفكر الغربي في تطوره، حيث تستخدم هذه المناهج بلا أدنى مراجعة أو فحص .
- إن معظم الدراسات الاجتماعية المعاصرة شأنها في ذلك شأن معظم الدراسات الإنسانية تنظر إلى المنهجية - على أهميتها- من حيث تطبيقها البحثي بنوع من التساهل والتبسيط؛ إذ لا تعالج هذه القضية في إطارها الكلي من فقه المعرفة، والذي يشمل (تاريخ العلم وتطوره- نظرية المعرفة- فلسفة العلم وأطره المنهجية ..) ومن ثم أصبح التطبيق المنهجي هامشياً، ولا يتكافأ مع الظاهرة المراد دراستها².
- وفي هذا السياق ظل تطبيق المنهجية الغربية بتنوعاتها في العلوم الاجتماعية والإنسانية لا باعتبارها مناهج بحثية قابلة للنقد والمراجعة، بل طبقت باعتبارها مسلمات لا يرقى إليها الشك وغير قابلة للنقد .

¹- المرجع السابق، ص.205.

²- سيف الدين عبد الفتاح، المرجع السابق، ص.33 - 34.

- ورغم أن هناك محاولات قد أخذت على عاتقها النقد لهذه المناهج، فإنها في جوهرها ظلت تمارس هذا النقد الجزئي من على أرضية الغرب ذاته، وتناسب هذه الدراسات جميعا الرؤية الكلية للمنهجية وبحثها في إطار "فقه المعرفة"، لكن هذا الكلام لا يمنع الاستفادة من المنهجية الغربية بما تقدمه من أدوات يمكن انتخاب منها ما يشكل أدوات فاعلة في دراسة الظواهر المختلفة .

ففي النموذج المعرفي الإسلامي-بدايةً- تمثل الأسئلة الكلية أسئلة "أولية" ابتدائية"، لا يمكن الانطلاق إلا من (أو بعد) الإجابة عنها، على حين أنها في النموذج المعرفي الغربي - إن رأوا أنها مهمة- فهي أسئلة "نهائية" لا يكون الانطلاق منها، إنما ينبغي أن يسعى الإنسان-بالعلم وبالبحث العلمي- للإجابة عنها في النهاية. فالمسلم يقول إنه يعلم-بدايةً- ما هو، ومن أين أتى، ولماذا هو هنا، أو ما غاية وجوده... الخ، بينما يجادل الغربي أن ذلك ليس مهما في البداية .

ففي مقابل النموذج المعرفي الديني ، الذي يؤمن بالغيب ويعترف بالوحي، ويقدم رؤية شاملة للكون يوجد النظام المعرفي "العلماني" الذي لا يؤمن بغيب ولا بوحى خارجي ويقدم إجاباته عن الأسئلة الكلية والنهائية بالاستناد إلى العقل والحس والكون فقط¹. وهذا يعني اختلاف القواعد والأسس المعرفية والوجودية للنظامين المعرفيين، بحيث يستند كل نظام إلى جملة من الافتراضات الوجودية والمعرفية والمنهجية المنبثقة أصلا من رؤية خاصة للعالم (View World) ومن منظومة معتقدات (System Belief)، بحيث تعطي في النهاية هوية مميزة للنظام .

فالنظام المعرفي الإسلامي ينطلق مثلا من وحدة الله على المستوى الوجودي، بحيث يؤدي هذا إلى فكرة وحدة الحقيقة ، ووحدة الحياة، ما يعطي اتساقا داخليا في إطار كلي من خلال التناغم بين نظرية المعرفة والحياة الآخرة ، بمعنى قيام اتساق بين علم الوجود ونظرية المعرفة ومنظومة القيم² . ولا نكاد نجد هذا التناغم في المنظور الغربي، لانطلاقه من فكرة وحدة "العقل الإنساني" الذي ينتج حقائق متعددة على المستوى الوجودي، فضلا عن استبعاده الكلي لقيمة الحياة الآخرة .

¹- عبد العزيز بوالشعير ، المرجع السابق ، ص. 116 .

²-- Ismail Raji Al-Faruqi; Al Tawhid. Its Implications for Thought and Life ، Issucs in Islamic Thought: 4 Virginia; International Islamic Thought ، 1992 . pp. 17 – 18 .

وعموماً يمكن إجمال نقاط الاتفاق والاختلاف بين المنهجين في العناصر التالية :

1- من حيث محددات النسق المعرفي : يقوم النسق الغربي على أن الانسان هو أرقى الموجودات أي لا يقر بوجود الخالق، بينما يرى النسق الاسلامي أن الانسان أرقى المخلوقات ولا يرفض كون الانسان هو المؤهل ليكون سيد المخلوقات ، والنسق الاسلامي قائم على أن حركة الانسان في التاريخ محكومة بأمرين أساسيين الاطار التوحيدي، والاعتقاد بأن الوجود يتقسم الى عالمين (عالم الغيب وعالم الشهادة) وحركة الانسان محدودة من حيث الزمان والمكان، ومن حيث الادراك والإرادة لأن إعمال العقل ممكن فقط في الأشياء القابلة للإدراك الانساني ومن هنا جاءت حاجة الانسان الى التعلق بالذات الالهية، وهو عكس النظرة الغربية¹.

كما يرفض النسق الاسلامي فكرة التغيير الدائم والتغيير في كل شيء فإذا كان التقدم في الوسائل تقدماً مضطرباً وفقاً لتراكم المعرفة الانسانية فإنه لا يشمل القيم الأخلاقية الثابتة، فليس المجتمع هو الذي هو الذي ينتج القيم وإنما القيم هي التي يفترض أن تحكم حركة الانسان والمجتمع . وأيضاً يرفض النسق الاسلامي فكرة الصراع الذي يعد فكرة محورية في النسق الغربي المادي. إن استحضار هذه المحددات لدى الباحثين في العلوم الانسانية سيعطي فهم أفضل للإنسان والمجتمع، وسيكون الفعل الانساني ذا معنى وليس مجرد حركة لولبية يغيب فيها سؤال المصير الذي لا يجيب عنها النسق المادي بالشجاعة العلمية المطلوبة^(*).

2- من حيث مجال الدراسة : بالنظر إلى مجال الدراسة فإن كلاهما يلتقيان في دراسة الوقائع الاجتماعية ذات الطبيعة الواقعية المحضة، كما يشتركان في دراسة القضايا ذات البعد الغيبي، ولكنهما يختلفان من حيث الوسائل الموظفة في دراسة هذا الجانب؛ ففي الوقت الذي يقتصر فيه المنهج الغربي على الوسائل الحسية يوظف المنهج الإسلامي مصادر معرفية تتصل بإخبارات الوحي، ومن هنا تعتبر الكثير من التساؤلات التي يطرحها الباحثين في قضايا العلوم الاجتماعية محسومة في بعض جوانبها على الأقل، كما أن التساؤلات التي يطرحها المسلم الباحث حول هذه القضايا لا تتعلق بأصولها بقدر ما تنصب على تفاصيلها واكتشاف جزئياتها في ضوء المفاهيم الكلية التي يقدمها الوحي حول هذه القضايا ويتعامل معها على أساس أنها أعلى أساس مسلمات يهتدي بها لا على أساس أنها فروض

1- عبد الله محمد الأمين والزين عبد الله يوسف، المرجع السابق ، ص 339.

(*) - لقد توصل (هابر ماس) إلى أن مشرور الحداثة لن يكتمل لأنه لم يقل لنا كيف يمكن أن يكتمل، هل يمكن أن يكتمل دون أن نغير محددات النسق الذي نتحرك فيه ؟ .

يسعى إلى إثباتها، وهذا يغني الباحث المسلم عن ذلك الجدل السوسيولوجي العقيم الذي يدور عادة حول هذه القضايا¹.

2 - من حيث المنهج المتبع في الدراسة : في الوقت الذي يقر فيه المنهج الغربي أن السيادة النهائية في بناء كل معرفة يقينية قد استقرت للمنهج التجريبي الذي يركز على الدراسة الحسية الواقعية والموضوعية، وتتبع الظاهرة المدروسة بالوصف والتحليل بعيدا عن كل الأفكار المسبقة ذات الطبيعة "الاستبطانية" أو "الماورائية"^(*)، فإن المنهج الإسلامي يركز الدراسة الواقعية والموضوعية وتتبع الدقيق للظاهرة المدروسة بالوسائل الحسية المتاحة لكنه لا يدعي أن الحقيقة العلمية حكر على التجربة وحدها، وأن الوجود الواقعي حكر على الوجود المادي وحده، ويقرر أن التزام المنهج العلمي في دراسة الظواهر الاجتماعية تحديدا لا يتحول بالضرورة إلى الاعتقاد في العلم التجريبي كطريق مشروع وحيد ورفض ما عداه من الطرق²، والإشارة هنا إلى الوحي باعتباره أهم الأسس التي يقوم عليها المنهج الإسلامي وأهم مصدر من مصادره المعرفية التي تكشف الكثير من الجوانب التي يعجز العلم الوضعي على الخوض فيها.

3 - من حيث مآلات الدراسة : نظرا لاعتماد المنهج الغربي على الأسلوب الحسي كمصدر معرفي وحيد وإقصاء ما سواه، ينتهي حتما إلى اختزال الوجود الواقعي في الوجود المادي وإنكار الوجود الروحي والمعنوي كحقيقة مستقلة، أي استبعاد كل ما هو خارق وفوق طبيعي ما لم يجسده الواقع الحسي، وفي هذا يختلف المنهج الإسلامي عن الغربي في كونه لا ينكر الجوانب المعنوية، ولا يختزلها في أبعادها المادية الواقعية فقط بل يعترف بها كحقيقة موجودة مستقلة تماما بنفسها وهنا تأخذ الحقائق صورتها الكاملة³، أو بعبارة أخرى فإن المنهج الإسلامي ينظر إلى الحقائق كما هي لا كما يريد أن تكون .

ومن جهة أخرى وعلى عكس المنهج الغربي لا يؤمن المنهج الإسلامي بالحياد الأخلاقي للعلم، ولا تنفصل فيه أحكام الواقع عن أحكام القيمة، ومن ثم تظهر مقاييس جديدة في التصنيف تركز على الجوانب القيمية وهو أصدق في الدلالة، إذ لا سبيل لتجاهل واقع الناس ونمط حياتهم وحقيقة ما هم عليه⁴.

1- محمد محمد أمزيان ، المرجع السابق، ص.261.

(*) يرى البعض أن إصرار المنهج الغربي على استبعاد كل الأنساق المعرفية الأخرى واتخاذ من العلوم الطبيعية سلطة مرجعية قادرة على إعطاء تفسير علمي لكل ما يتصل بالإنسان من قضايا ومشكلات يكون قد تجاوز حدود العلم إلى الاعتقاد في العلم، فيتحول العلم إلى دعوة عقديّة يحل محل العقديّة الدينيّة التي عمل على نقدها .

2- المرجع السابق، ص. 262 .

3- المرجع نفسه، ص.262.

4- المرجع نفسه، ص.263.

4 - من حيث حدود الدراسة: يقف المنهج الغربي عند حد الدراسة التقريرية التي تكتفي بالوصف والتتبع المباشر للظاهرة، ويقرر أن العلم يلتزم فقط بدراسة ما هو كائن ولا يهتم بدراسة ما ينبغي أن يكون، وكل مجاوزة لمجال الواقع المعيش هو تجاوز للمنهج العلمي في حد ذاته. وفي المقابل يتجاوز المنهج الإسلامي مستوى الدراسة الوصفية إلى مستوى التقويم وطرح البديل في ضوء المثل والمفاهيم التي يطرحها الوحي، فهو يقرر أن الدراسة الوصفية ليس لها أي دلالة إذا لم تكن هادفة وملزمة بالكشف عن السلبيات التي تتخلل المجتمعات وتقديم الحلول الممكنة¹.

5- من حيث أهداف الدراسة : على مستوى الأهداف تظهر الفواصل بين المنهجين واضحة؛ فمن جهة أولى تهدف المنهج الغربي بمختلف تفرعاته إلى إعطاء تبرير مشروع للتصورات المادية حول العالم والإنسان والحياة وتثبيت القيم الإلحادية، ومن جهة ثانية تهدف المناهج الغربية إلى تعميق نزعة الشك وخلخلة البنية الفكرية وتعميق الانقسام في الشخصية الإنسانية بالتأكيد على نسبية القيم والمعتقدات، ومن جهة ثالثة تلتزم تلك المناهج بخدمة أهداف قومية وطبقية والانتصار لفئة ضد أخرى وهو أمر يؤكد نزعتها الأيديولوجية التي ترتبط بأهداف ضيقة ومنحازة حسب ما تمليه المصالح الذاتية .

وعلى العكس من هذا المنحى المادي يهدف المنهج الإسلامي إلى اكتشاف القدرة الإلهية المبدعة في الإنسان والمجتمع والطبيعة، وينتفي في ذلك التعارض المفتعل بين التفسير السبي للظواهر وبين إرجاع تلك الأسباب إلى مصدرها ومرتبها الأولى . وعلى العكس من المنحى النسبي كذلك يهدف المنهج الإسلامي إلى تحرير الإنسان من التمزق والانقسام ويضع النسبية في إطارها الصحيح، حيث يفصل بين ما هو متغير ومتجدد في حياة الناس وبين ما هو ثابت وأساسي في هذه الحياة بالتأكيد على المثل المطلقة والقيم التي تحكم معتقدات الناس، وتضبط مقاييسهم في الحق والعدل وتوجه سلوكهم وفق هذه الموازين. ومن ثم يفرض المنهج الإسلامي نمطا اجتماعيا نموذجيا ينبغي العمل على تحقيقه واقعا في حياة الناس، وهو بالتزامن مع ذلك يهدف المنهج إلى محو الفواصل بين الشعوب إلا ما اتصل منها بالعقيدة، فهو يرفض التعصب القومي ويعادي التحيز والاستعلاء، وهو ليس حربا على الإسلام بل دعوة إلى بنائه².

¹- مصطفى الحسن، "دورة عن بناء النموذج المعرفي الإسلامي نشرت على الموقع : <http://www.som1.net/?p=1319> (2013-8-7)

²- المرجع نفسه .

7 - من حيث العلاقة بين المنهجين: إذا نظرنا إلى المنهج الغربي بشقيه الرأسمالي والاشتراكي نجد لكل منهما نسقا خاصا وتصورا معيناً ورؤية مستقلة تعبر عن فلسفة معينة؛ فالنظرية الرأسمالية لها نظامها الخاص الذي ينبثق عن الايدلوجيا الرأسمالية المقدسة للقيم الفردية، وبالمقابل تنبثق الرؤية الاشتراكية عموماً والماركسية خصوصاً عن المادية التاريخية، وكلتا النظريتين تمثلان بناءً مستقلاً ومذهباً متميزاً على مستوى التحليل والتفسير والمنطلقات والتصورات والأهداف.. بينما يمثل المنهج الإسلامي رؤية شاملة ونظرة متكاملة تعبر عن منظومة فكرية متميزة عن كل التصورات الوضعية بكل ما طرحه من مفاهيم نسبية، والعلاقة بينهما ليست علاقة تداخل أو تقاطع، إنما المنهج الإسلامي هو بناء مستقل ومتميز يقوم في مقابلة بقية المناهج والنظريات الأخرى، ويتخذ من المذهبية الإسلامية إطاراً تفسراً في ضوءها كل الجزئيات وتتنظم فيه كل الفروع. ولعل هذا ما نلمسه حين نعرض تناول التصور الإسلامي لمسائل مثل الدولة والحكم والسياسة.. وغيرها.

المبحث الثاني: السياسة والدولة في التصور الإسلامي (مقاربة معرفية منهجية):

تعتبر الصلة بين الدين والسياسة من أكثر قضايا الفكر الإسلامي تناولاً، وتألّفاً للكتب حولها، فقد شحذ الكثيرون أذهانهم وأقلامهم للخوض فيها، ولعل أول ما يعترض الباحث في هذا الموضوع المتشعب غزارة التأليف والكتابات حول هذه القضية وتباينها وتنوعها، غير أنه يلاحظ أن جلّها مزدوجة الاتجاه¹؛ اتجاه أول يرى أن النظام السياسي الإسلامي قد دمج ومزج بين الدين والسياسة على أساس أن الإسلام دين ودولة- وهو ما يعرف بتيار الوصل-، واتجاه ثاني تحمل كتاباته علامات التوتر والنزعة الصدامية للاتجاه الأول، ويعرف بتيار الفصل، وبديهي ألا يكون اهتمام بحثنا حول الجدل القائم بين الاتجاهين²، وإثبات ما ذهب إليه الرأي الأول والرد على شبهات الاتجاه الآخر، لأن نطاق دراستنا أضيق من أن يتسع لتفصيل ذلك، ولاعتقاد الباحث أنه ما من شك في أن للإسلام عناية بالسياسة والحكم، وأن نظام الحكم هو جزء من النظام الإسلامي والحضارة الإسلامية، وقد قضت بذلك طبيعة الإسلام ذاته، وثوابته المعرفية -بصفته دين شامل قدم تصوراً متكاملًا للحياة بأوجهها المختلفة- وتاريخ الإسلام وواقعه الذي نشأ عن اجتهاد السلف، والاجتهاد مصدر من مصادر التشريع في الإسلام³. ولم تكن هذه الحقيقة موضع شك أو خفاء، فقد أجمعت عليها المصادر الرئيسية، كما شرحها

1- حمادي ذويب، قضية الحكم في الفكر الإسلامي، ط1، المغرب: رؤية للنشر والتوزيع، 2012، ص.151.

2- انظر في تفاصيل هذا الجدل على سبيل المثال: عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة، ط1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001، ص.27.

3- أحمد شلبي، السياسة في الفكر الإسلامي، ط5، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1983، ص.30 - 35.

العلماء الذين عنوا بما يتصل بهذه المصادر من دراسات¹، فالارتباط الوثيق بين السياسة والدين يصل إلى مرتبة الترادف، حيث تتقاطع الدلالات اللغوية والاصطلاحية بأهمية هذا الارتباط، كما أكد ذلك محمد البدر في تقصيه عن دلالات كلية الدين في الحكم والسياسة²، وقد استقر في أذهان المسلمين عامتهم - فضلا عن خاصتهم من العلماء- طيلة تاريخهم الطويل أن الإسلام يحتوي على التشريع المتكامل الذي يرتب شؤون حياتهم كلها: فرديا وأسريا واجتماعيا واقتصاديا وسياسيا ودوليا، وأنه "لا فصل بين السياسة والشريعة" كما قال ابن القيم، وخشية أن يحملنا الكلام في هذه القضية إلى حدود لا تمت بصلة إلى موضوع البحث ارتأينا أن نطرح القضية من زاوية كلية، استنادا إلى التأصيل المعرفي، دون الخوض في التفاصيل، على أن يكون الهدف هو التأكيد على تميز الإسلام في نظريته إلى موضوع السياسة والدولة وما يتصل بهما، واختلافه عن التصور الغربي في هذا الخصوص، وسعيا لبلوغ هذا الهدف نقسم البحث إلى المطالب التالية :

المطلب الأول : جوهر السياسة في المفهوم الاسلامي .

المطلب الثاني : الدولة في التصور الإسلامي .

المطلب الثالث : الخلافة كأساس للنظرية السياسية في الفكر الإسلامي .

¹- ذكر نصر محمد عارف في كتابه(مصادر التراث الإسلامي) ما يفوق الثلاثمائة مؤلف يعنى بمسائل السياسة والحكم في التراث الإسلامي قديما وحديثا . انظر: سعود سلمان آل سعود وآخرون، النظام السياسي في الإسلام، ط2، الرياض : مدار الوطن للنشر، 2002، ص ص.18- 22.
²- محمد السيد البدر، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، ج1، القاهرة : مطبوعات كلية الحقوق جامعة عين شمس، (د.ت.ط)، ص.55.

المطلب الأول : جوهر السياسة في المفهوم الإسلامي :

السياسة ليست كلمة محدثة، ولا هي مصطلح مستورد من خارج الحقل الدلالي العربي الإسلامي؛ بل هي من صميم لسان العرب؛ كما قال ابن منظور: "السياسة؛ القيام على الشيء بما يصلحه... والسياسة فعل السائس القائم بأمر الناس"¹، وكذلك هي في الاصطلاح مصطلح قديم التداول بين أهل العلم؛ فقد عرفها ابن عقيل فيما نقله عنه ابن القيم بقوله: "السياسة: ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، ولو لم يشرعه الرسول صلى الله عليه وسلم، ولا نزل به وحى". بمعنى؛ أن السياسة في منطق الشريعة هي مجموع الإجراءات والتدابير المصلحية التي تتخذها السلطات العامة لفائدة الخاصة والعامة، ولو لم يأت فيها حكم شرعي خاص؛ كما قال ابن نجيم: "السياسة هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي".

وعليه؛ فإن السياسة لا تنحصر في المنصوص الشرعي فقط، بل تشمل ما نصت عليه الشريعة وكل ما وافقها، ولم يخالف مقاصدها من الاجتهادات السياسية والإبداعات التدبيرية في تنظيم العمران، ورعاية المصالح العامة في جميع أبعادها الدنيوية والأخروية².

والسياسة بهذا المعنى لا تخرج عن تدبير الشأن العام بما يعود عليه بالنفع العام؛ وهذا هو جوهر السياسة العادلة التي جاءت بها الشريعة الكاملة؛ كما قال ابن القيم: "ومن له ذوق في الشريعة وإطلاع على كمالها وتضمنها لغاية مصالح العباد في المعاش والمعاد... تبين له أن السياسة العادلة جزء من أجزائها وفرع من فروعها، وأن من أحاط علما بمقاصدها ووضعها موضعها وحسن فهمه فيها لم يحتج معها إلى سياسة غيرها البتة؛ فإن السياسة نوعان سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها، وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر؛ فهي من الشريعة علمها من علمها وجهلها من جهلها."³

ويجعل أبو نصر الفرايبي علم السياسة من قبيل العلوم الفلسفية، وهو يقسم الفلسفة إلى قسمين؛ فلسفة نظرية، وفلسفة عملية مدنية؛ ويصنف الفلسفة العملية إلى صنفين أيضاً؛ أحدهما علم الأخلاق، وثانيهما علم السياسة، ويعبر عنه بأنه العلم الذي يشتمل على معرفة الأمور التي بها تحصل الأشياء الحميلة لأهل المدن، والقدرة على

¹ ابن منظور، المرجع السابق، ج6، ص. 108.

² عبد النور بزا، نظرات مقاصدية في أسئلة الفقه السياسي"، دراسة نشرت بتاريخ : 11- 09- 2013، عن موقع :

<http://www.hespress.com/opinions/88587.html>

³ المرجع نفسه .

تحصيلها لهم ، وحفظها عليهم¹، وهذا بطبيعة الحال توضيح للنتائج التي تتوخاها السياسة، ويستخلص الغزالي من مجموع كلام الفلاسفة في السياسة أنها راجعة إلى الحِكم المصلحية المتعلقة بالأمر الديني والإيالة السلطانية على حد عبارته².

وباستقراء، ومتابعة كلمة السياسة، والراعي والرعية، والإمام، والسلطان وولي الأمر، والبيعة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والشورى في الدراسات الإسلامية... وفي النصوص والمجالات ذات العلاقة، سنلاحظ أن مفهوم السياسة في التصور الإسلامي، قريب من معناه اللغوي. فكلمة (سياسة) تطلق على كل عمل يتعلق برعاية الأمة، وتدير شؤونها.. سواء الاقتصادية أو الاجتماعية أو التعليمية، أو إدارة الدولة، أو نشاط الأفراد والجماعات، أو القضاء وإدارة العلاقات الخارجية والدفاع عن الأمة والعقيدة والأوطان... الخ، وهو بهذا المفهوم يختلف عن الاصطلاح الغربي الذي يقصر السياسية في نطاق دراسة الدولة والسلطة باعتبارهما مفاهيم مركزية .

هذا وإذا كانت السياسة هي فن الممكن بالتصور الغربي، فإنها في التصور الإسلامي هي فن "المتاح المباح"، فلفظة السياسة لم تكن تثير الريبة لدى المسلمين، ولا عنت لهم بالضرورة أمور السلطة وشهواتها، في المقابل فإن لفظ السياسة بالمفهوم الغربي- كما هو ثابت- تدور بالضرورة حول القوة والحيلة وما يتعلق بالسلطة. أما لفظة السياسة لدى المسلمين، فقد دارت في ذلك المعنى الواسع الذي يشمل التهذيب والتربية والإصلاح، وبالتالي يمكن الاستنتاج بأنها كانت فعلا اجتماعيًا عامًا أكثر من كونها دولة أو سلطة³، والشواهد في ذلك أكبر من أن تحصى، يقول ابن عقيل الحنبلي: " لو أنك تقصد أن لا سياسة إلا ما نطق به الشرع، فهذا غلط وتغليط للصحابة؛ السياسة هي أي فعل يكون فيه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، ولو لم يفعله الرسول، ولو لم يرد فيه نص قرآني". هكذا وبمعان متقاربة عرفت السياسة الشرعية قديما، أما العلماء المعاصرون فقد ذكروا تعريفات عدة، حاول الدكتور عبد العالي عطوة⁴ أن يحرر منها تعريفا جامعاً مانعاً فقال: "السياسة الشرعية هي فعل شيء من الحاكم، لمصلحة يراها، فيما لم يرد فيه نص خاص، وفي الأمور التي من شأنها ألا تبقى على وجه واحد، بل تتغير وتتبدل تبعاً لتغير الظروف والأحوال والأزمان والأمكنة والمصالح"⁴. وفي نصّ متقارب أكثر حداثة قولُ لعبد الوهاب خلاف " السياسة الشرعية هي تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح، ودفع المضار، مما لا يتعدى حدود الشريعة

1- خالد بن عبد الله المزيني، تجديد فقه السياسة الشرعية، ط1، بيروت: مركز نما للبحوث والدراسات، 2013، ص.17.

2- المرجع نفسه، ص.17. (نقلا عن: أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود، الإسكندرية: مكتبة الإنجلو، 1964، ص.45).

3- إبراهيم راشد محمود سعيد، المرجع السابق، ص.60.

4- هو عبد العالي أحمد عطوة من علماء الأزهر، فقيه أصولي له عناية خاصة بالسياسة الشرعية، وله فيها كتاب بعنوان: "المدخل إلى علم السياسة الشرعية".

4- خالد بن عبد الله المزيني، المرجع السابق، ص.24.

وأصولها الكلية، وإن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين"¹. إنَّ مدلول البعد السياسي في الإسلام يقوم على طبيعة السياسة من حيث أنَّها ذات صفة وخصوصية شرعية، تمثل المنطلق المعرفي والسلوكي في تثبيت أصول الدولة والحكم في الإسلام، حيث دلت غالبية معاجم اللغة العربية على ارتباط مفهوم السياسة بقضايا الغير والمداراة بين الناس والوقوف عند الأمور بما يصلحها ويذهب فسادها، وعليه فقد استوعب مفهوم السياسة الشرعية كثيرًا من حالات النظر والتحري في الأحوال والمقاصد، فشمِل عدة جوانب منها: جوانب الرئاسة والحكم وولاية الأمور والعلاقات المنظمة للحياة الإنسانية. وعليه فإنَّه يمكن إيجاز أهم ما تشير إليها السياسة الشرعية في الإسلام بما يلي: 1- الاهتمام بقضايا الرعية أو الناس والمجتمع. 2. الاهتمام بمعالجة الأمور وإصلاحها، مما يشكل سعيًا واهتمامًا لمهوم الناس بصورتها العامة والشاملة. 3. الاهتمام ببث التأييد وحيازة الدعم لدى الناس ودفعهم للعمل والالتزام بحسب ما يراد منهم الولاء له².

ولعل إضافة (الشرعية) قصد من خلالها القول بأنها سياسة مقيّدة في الشرع من حيث مفهومها ومداهها ومنهجها ووسائلها، وعليه فالمفهوم المركب يؤكد الارتباط بين مفهوم الشريعة الإسلامية التي تعد مناط الشرعية للسياسة وإضفاء وصف الشرعية على كلمة السياسة هو تأكيد لمفهوم السياسة الإسلامية المتّصفة بالعدل، باعتبارها فريضة تتواءم من خلالها مع روح الشريعة تأصيلًا وتطبيقًا، وبذلك يمكن أن نفهم السياسة في إطار الشريعة والشرعية، ونفهم الشرعية والشريعة في مداخلها السياسية، أو كما عبّر عنها ابن خلدون بقوله: "فتصير السياسة سياسة دينية، والدين دين سياسي، ولكن دائما في بوتقة الأمة والضمير الجماعي"³.

ومن ناحية أخرى لم يعد هناك شك في أن النظام الذي أقامه الرسول (صلى الله عليه وسلم) والمؤمنون معه في المدينة إذا نظر إليه من وجهة مظهره العملي وقيس بمقاييس السياسة في العصر الحديث، يمكن أن يوصف بأنه "سياسي"، بكل ما تؤديه الكلمة من معنى. كما لا يمتنع أن يوصف في نفس الوقت بأنه "ديني" إذا كانت وجهة الاعتبار هي النظر إلى أهدافه ودوافعه، والأساس المعنوي الذي يركز عليه⁴.

فالنظام يمكن أن يوصف إذن في وقت واحد بالوصفين؛ وذلك لأنه حقيقة الإسلام شاملة - كما أشرنا سابقا- بل إن فلسفته عامة تمزج بين الناحيتين المادية والروحية، وتتناول أعمال الإنسان في حياته الدنيوية والأخروية، ولا تعترف بالتمييز بينهما إلا من حيث اختلاف وجهة النظر. أما في ذاتيتهما فهما متلازمان ولا يمكن أن يتصور

1- عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، ط1، القاهرة: المطبعة السلفية، 1931، ص. 14.

2- المنظمة العربية للتنمية الإدارية: موسوعة الإدارة العربية الإسلامية، القاهرة: المنظمة العربية للتنمية الإدارية، 2004، ص. 55.

3- مصطفى حلمي، المرجع السابق، ص. 205.

4- محمد ضياء الدين الرئيس، النظرية السياسية الإسلامية، ط7، القاهرة: مكتبة دار التراث، 1986، ص. 27.

انفصال أحدهما عن الآخر، وهذه الحقيقة عن الإسلام أصبحت من الواضح بحيث لا تحتاج إلى كبير عناء لإقامة البرهان، لأنها مؤيدة من حقائق التاريخ، وكذا عقيدة المسلمين في كل العصور السالفة .

وخلاصة القول أن السياسة وفق الرؤية الإسلامية ليست إلا قياما بالأمر بما يصلحه شرعا، وقد وردت النصوص بما يحدد مدلولها نظريا وعمليا من خلال آيات الحكم، ونصوص الإمارة، والنهي عن المنكر والتي تحيط كلها بالمفهوم وتحدد مكوناته، ووفق هذا التصور "السياسة ليست فنا أو أسلوبا أو صراعا بل هي رعاية متكاملة من قبل الدولة لكل شأن من شؤون الجماعة، رعاية قائمة على العقيدة الإسلامية ومسيّرة بالتشريع الإسلامي في الداخل والخارج؛ فأساليبها واتجاهاتها ونتائجها كذلك إسلامية"¹، تنسجم مع غايات الرسالة وخبرتها في صدر الإسلام تماما كما ساس النبي صلى الله عليه وسلم بما أصحابه، وكذا فعل خلفاؤه الراشدون بما تقتضيه تلك المعاني .

ويمكن تلخيص المعاني السابقة للسياسة في التعريف التالي: "السياسة في فكر الإسلام هي استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل والآجل، والأفعال التي يكون الناس معها أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وتديبر المعاش على سنن العدل والاستقامة الإسلامية ."

المطلب الثاني : الدولة في التصور الإسلامي : لا تكون السياسة إلا حيث تكون الدولة، وحيث يقوم المجتمع الدولي، وترتبط وحداته المختلفة في علاقاتها العديدة المتشعبة، فما السياسة إلا "إدارة شؤون الجماعة الإنسانية ورعاية مصالحها والعمل لخيرها"، وهنا يثور التساؤل عن رؤية الإسلام لمسألة الدولة من زاويتين؛ هل هي ضرورة أم لا ؟ وإذا كانت ضرورة فهل وصفها الإسلام ؟ أي هل اقترح الإسلام شكلا معيناً للدولة ليستوعب في تطوره المستجدات في المعرفة والاجتماع، مرتكزا على المسلمات الفقهية في ضرورة مراعاة الأزمان والأحوال، أي التوليف بين الثوابت والمتغيرات، ما يعني في النهاية أن هناك أطروحة نظرية إسلامية لها تمثلاتها المختلفة في التاريخ، وأن هذه النظرية قابلة لاستيعاب المستجدات، من دون أن يكون ذلك مساسا بأسسها ومسلماها، لاسيما في تعاملها مع الوصفات المعمول بها في التجارب الحديثة (كالانتخاب وحكم الأكثرية، والفصل بين السلطات، وعلاقة الدولة بالمجتمع ..)؟.

¹ - سيف الدين عبد الفتاح، النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي، ط1، عمان : المركز العلمي للدراسات السياسية، 2002، ص.15. فالسياسة وفق هذا التصور الذي طرح تستند في تكيفها إلى حقيقة الاستخلاف، ذلك أن الفعل المختص بالإنسان حسب التصور الإسلامي ثلاث : 1- عمارة الأرض، 2- العبادة: "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون"، 3- الخلافة المذكورة في قوله تعالى: "ويستخلفكم في الأرض" أنظر : المرجع نفسه، ص. 16 .

لا شك أن الحكم أو السلطة ظاهرة ضرورية للاجتماع البشري، فحين يكتمل البناء الاجتماعي تبدو الحاجة ملحة إلى وجود سلطة تنظم المجتمع الإنساني وتدير شؤون الأفراد وتسير أمورهم تحقيقاً للانسجام في تركيب المجتمع، والتوافق في العلاقات الاجتماعية، والنظام في داخل المجتمع الذي يصبح مجتمعا سياسيا بقيام السلطة¹.

ولا تنشأ السلطة في فراغ فهي ظاهرة سياسية تترتب على قيام ظاهرة اجتماعية وتكون لاحقة لها، وهي على أية صورة من صورها لا بد وأن تمثل مصلحة الجماعة وضميرها الاجتماعي، وإذا كانت السلطة منظمة تتمثل الإرادة العامة وتعمل لحسابها ولصالح الجماعة التي تقوم فيها فإن الحاجة إليها هي الحاجة التي تحقق الاتساق والانسجام داخل الجماعة، أو لأسمى ما تدين به الجماعة من مَثُل وتقاليد وعقائد، وهي في هذا لا تمثل كيانا عضويا لمدلول السلطة وإنما تمثل مدلولاً عقلياً لا تكون فيه غير أداة لاستمرار الفكرة العليا التي تقوم عليها حياة الجماعة، وهي لا تمثل ذاتها بقدر ما تمثل هذا المدلول العقلي الذي نسميه "الدولة"²، وحين بدت حاجة الجماعة الإسلامية إلى من يدير أمورها، لم تكن هذه الحاجة وليدة القوى المادية للسلطة بل كانت وليدة الولاء للقوة الروحية، ولم تكن الحاجة إلى السلطة إلا بقدر ما عبر عنه أبو بكر -رضي الله عنه- بقوله: "لا بد لهذا الدين ممن يقوم به"، ولهذا ذهب برهان غليون إلى القول أن الخلافة الراشدة مثلت استمراراً لعملية التنظيم الروحي في العهد النبوي، كما رأى أن الإسلام "لم يفكر في الدولة ولا كانت الدولة إحدى مشاغله، ولم يتحدث عن السياسة ولم يقدم رأيه فيها"، إنما الدولة حسبته نُجْمَت عن الحاجة إلى تأمين الوازع السلطاني كما قال عثمان بن عفان (رضي الله عنه)³.

وفي نفس السياق يذهب عبد الإله بلقزيز إلى أن معطيات المسألة السياسية في الإسلام برزت من خلال ثلاثة أوجه بل ثلاث ضرورات-: **أولاً**: أنّ الرسالة الإسلامية بحاجة إلى جماعة سياسية تحملها. **ثانياً**: أنّ الرسالة الإسلامية بحاجة إلى سلطان سياسي يعززها وينطق باسمها، ويذهب بها إلى آفاق الدنيا لإكمال نشر هذه الرسالة. **ثالثاً**: أنّ المسألة السياسية فرضت نفسها على المسلمين منذ اليوم الأول لوفاة الرسول القائد صلى الله عليه وسلم، والتي حتمت وجود خلافة سياسية تضمن وحدة جماعة المسلمين واستمرار مشروعها السياسي⁴ هذا من جهة .

ومن جهة ثانية فإن تعريف الدولة أو وضع مفهوم لها يعد مهمة شبه مستحيلة في نظر الكثيرين، لاصطدامها بصعوبات منها أولاً أن هذا التعريف يجمع بشكل اعتباطي بين وجهة النظر المعيارية، ووجهة النظر الوصفية، وثانياً يمكن أن تعني الدولة شكلاً سياسياً محددًا من الناحية التاريخية، وثالثاً يشير تعريف الدولة مشكلاً من حيث بيان

¹ حسين فوزي النجار، الإسلام والسياسة: بحث في أصول النظرية السياسية ونظام الحكم في الإسلام، مصر: مطبوعات الشعب، (د.ت.ط)، ص. 211.

² المرجع نفسه، ص. 212. وهنا يميز الجابري بين السلطة المنفذة للأحكام وبين الهيئة الاجتماعية المسماة "الدولة"، راجع: محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة (سلسلة الثقافة القومية 24)، ط4، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012، ص. 57.

³ عبد الكريم قاسم سعيد، المواطنة وفكرة الدولة في الفكر الإسلامي، كتاب بصيغة pdf، ص ص. 69-70.

⁴ عبد الإله بلقزيز، تكوين المجال السياسي الإسلامي النبوة والرسالة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005، ص. 37.

أجهزتها والأشكال التي تتجلى فيها هذه الأجهزة¹. وفي نظر الباحث فإن هذه المهمة معقدة وفي حاجة إلى بيان المنطق والمنظور الذي تنظر من خلاله الدولة.

ولعل اختلاف التعريفات ليست سوى علامة ثراء مفهوم الدولة بوصفه ظاهرة إنسانية، لذا لا بد من القيام بعمل تجميعي تأييدي عن مفهوم الدولة وتوحي نظرة مقارنة ونقدية تتجاوز التمجيد إلى تحليل آليات ميلاد المفهوم. ويجدر بنا أن نأخذ بعين الاعتبار الأبعاد اللغوية والتاريخية والسياسية والاجتماعية والفلسفية والقانونية لهذا المفهوم فإن الأصل اللغوي لكلمة الدولة له دلالة مهمة، كما أن النشأة التاريخية لظاهرة الدولة وللتفكير فيها لا تقل دلالتها أهمية.

وما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد أن فكرة الدولة وحقيقتها كما تتجلى الآن هي نتاج تطور تاريخي أوروبي غربي دشن في القرن السادس عشر وتسارع مع ظهور القوميات والثورة الصناعية وتكوّن البرجوازية²، مما يعني أن المجتمعات الإسلامية لم تكن جزءاً من ذلك التطور التاريخي، فقد أتت الدولة من خارجها؛ أي فرضت واقتبست من نماذج تشكلت نتيجة صراعات وتفاعلات ذاتية خاصة بأوضاع تلك المجتمعات، وهنا مكمن الخلاف الفكري، ومثل هذه الملاحظة تعني أن التجربة الإسلامية لم تعرف الدولة بالمفهوم الغربي، وبالتالي لم يظهر فكر إسلامي قديم أو حديث ينظر لمفهوم الدولة³، لذلك عندما يطرح سؤال هل عرفت المجتمعات الإسلامية نظرية عن الدولة؟ تختلف الإجابات إلى درجة التعارض والتناقض، لعدة أسباب نظرية وفكرية ترجع أساساً إلى اختلاف النموذج المعرفي في الفكرين الإسلامي والغربي، وغموض فكرة الدولة ينعكس على أي نظرية سياسية، حيث تختلط مفاهيم مختلفة تصف أشياء ووقائع لها طابع ومضامين متميزة، مثل الخلافة والإمامة والسلطان وأولياء الأمر... الخ، ولكن في النهاية قد تدمج معا من غير تحديد فواصل وقواطع.

ويرصد الدكتور عبد الرحمن الحبيب بعداً مهماً في أوجه الافتراق بين تطور "الدولة" في السياقين الغربي والإسلامي قائلاً⁴: "إن فكرة الدولة تطورت في أوروبا من خلال تطور الفردانية ومفهوم الحرية المرتبط بها. فتفتتت المجتمع إلى وحدات (أفراد يتمتعون نظرياً بالحرية في مواجهة بعضهم البعض) هو الذي سمح بتطور مفهوم الدولة ككيان يتعامل مباشرة مع الفرد بصورة قانونية لا شخصية، وإن كانت فردية تقوم على احترام حقوق الفرد في الأمن والملكية

¹- حمادي زويب، المرجع السابق، ص. 104.

²- سعد الدين إبراهيم محرراً، المجتمع والدولة في الوطن العربي: مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988، ص. 64.

³- حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999، ص. 96. وانظر: محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص. 21.

⁴- ممدوح الشيخ، "الإسلاميون والدولة الحديثة"، مركز الدين والسياسة للدراسات، الموقع الإلكتروني للمركز: www.rpcst.com (17-08-2014)

والاعتقاد.. أما في أدبيات الفكر السياسي الإسلامي فإن التشديد هو على الجماعة وعلى العدالة، ولا يحظى موضوع حقوق الفرد أو مفهوم الحرية المرتبط به باهتمام كبير . وحيث إن مفهوم العدل نسبي يختلف في التطبيق من حالة إلى أخرى، تطلب ذلك وجود حاكم صحيح الإيمان راجح العقل يتميز بقدرات تفوق غيره.. ومن ذلك أن معظم الكتابات حول الخلافة تركزت على ما يجب أن يتوافر في الخليفة من صفات وخصال .

كما يبرز الخلاف حول بداية الدولة الإسلامية - حتى حين يتفق على وجودها- هل نشأت في عصر الفتوحات الكبرى التي انطلقت في عهد الخليفة الأول؟ أم نشأت في عهد الخليفة الأموي المعروف عبد الملك بن مروان؟ .. وإن كان جمهور من بحث في هذا الأمر أرجعها إلى ما تعارف عليه بنموذج "دولة المدينة"¹، وهنا يبرز السؤال المشككة حول طبيعة الدولة الإسلامية هل هي دينية أم مدنية؟ وهنا يحاول البعض تغيير السؤال : هل في الإسلام نظرية عن الدولة؟ والإجابة هي نعم شرط استبعاد النموذج الغربي " فممن يحاول أن يقرأ عناصر الدولة وفكرتها انطلاقاً من تمثل الدولة المعاصرة فإنه بالتأكيد لن يجدها، ومن يحاول كذلك أن يبحث عن دولة أوروبية في الفقه والتاريخ الإسلاميين فإنه لن يجد لها أثر يذكر"². يقول عابد الجابري في هذا المعنى: "لم يكن المسلمون زمن الصحابة ينظرون إلى الإسلام على أنه (دولة) بهذا المعنى،.. كلا لقد كان المسلمون ينظرون إلى الإسلام على أنه الدين الذي يحتتم الأديان جميعاً، والذي سيقى قائماً إلى يوم القيامة، ولذلك ربطوه بالأمة ونسبوا الأمة إلى الإسلام، والأمة بهذا المعنى كيان اجتماعي روحي لا يتوقف وجوده على أي تنظيم سياسي. وهكذا فإذا كانت الأمم السابقة قد أنشأتها دول .. فإن أمة الإسلام قد نشأت من خلال دعوة محمدية وتبلور كيانها، قبل أن تتطور تلك الدعوة في النهاية إلى ذلك التنظيم السياسي الذي نسميه اليوم (دولة)، ولم يظهر هذا المصطلح كمصطلح سياسي إلا مع انتصار الثورة العباسية ..."³.

وعند الحديث عن السياسة والدولة في الفكر الإسلامي لا بد من الرجوع إلى التاريخ، فمن الحقائق التاريخية أنه على إثر ظهور الدعوة الإسلامية تكون مجتمع جديد له ذاتية مستقلة تميزه عن غيره، يعترف بقانون واحد ويسير حياته وفقاً لنظام واحد، ويهدف إلى غايات مشتركة وبين أفرادها صلات قوية من الجنس واللغة والدين والشعور بالتضامن، ومثل هذا المجتمع الذي تتوفر فيه تلك العناصر هو الذي يوصف بأنه "سياسي"، أو هو الذي يقال عنه "دولة".

1- محمود بوترة، أسس النظام السياسي للدولة النبوية من خلال صحيفة المدينة، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، عدد 20، باتنة : جامعة الحاج لخضر، جوان 2009، ص.53. حيث أن من المسلّم به بين الباحثين في أصول النظام السياسي للدولة الإسلامية، وفي تاريخ هذا النظام أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) قد أسس الدولة الإسلامية الأولى عقب هجرته من مكة إلى المدينة، وتعد هذه الدولة أقدم صورة معروفة إلى اليوم في تاريخ الإنسانية للدولة باعتبارها صورة تاريخية من صور المجتمع السياسي، قد تميزت بكل العناصر التي تميز الدولة وفق المفاهيم السائدة في دراسات العلوم السياسية المعاصرة .

2- حيدر إبراهيم علي، المرجع السابق، ص. 99.

3- محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص. 20.

ومن جهة أخرى فإن الفكر الإسلامي الحديث يعد امتدادا للتراث الفكري القديم، للاعتقاد أن بعض الأصول ثابتة لم يصعبها تغيير يذكر، لكن الملاحظ أن المفهوم الحديث للدولة ليس كما هو في الفكر التراثي الإسلامي بسبب خصوصية التطور ذاتها التي أشرنا إليها سابقا، والتي تختلف عن خصوصية التطور التي عرفتتها التجربة الإسلامية عبر التاريخ؛ فالمسلمون مثلا لم ينظروا إلى السياسة كعلم أو معرفة منفصلة عن العلوم المشابهة، فقد وردت السياسة ضمن مقولات الفقه وعلم الكلام ولم تخرج عن أصول الشريعة¹.

ولم يتغير هذا الوضع إلا ابتداء من القرن التاسع عشر مع بداية الاحتكاك بالغرب، حيث حاول مفكرو الإسلام تحديد مفهوم واضح وخاص للدولة من خلال تأصيل آرائهم عن الدولة في التراث والأدبيات الكلاسيكية، لكن تلك المحاولات لم تجد سند فكري أو مرجعية أصيلة يركز عليها في تأسيس أو تطوير نظرية أو نظريات عن الدولة، والسبب - كما يرى عزيز العظمة² - أن أغلب ما كتب كان يدور حول الجماعة السياسية وليس حول الدولة، وفقهاء الماضي كتبوا عن الحكومة وليس الدولة إضافة إلى الكتابات التي احتوت النصائح والمواعظ للحكام. كما أن الذين كتبوا عن نظام الحكم لم يكن دافعهم الوصول إلى نظرية متكاملة عن الدولة، إنما كانت أهدافهم إما ذاتية أو فكرية محددة ومحدودة. ولعل هذا ما دفع العالم الأزهرى الشهير علي عبد الرزاق إلى القول: "... ومن الملاحظ في تاريخ الحركة العلمية عند المسلمين أن حظ العلوم السياسية بالنسبة إلى غيرهم من العلوم الأخرى كانت الأسوأ حظا، وأن وجودها بينهم كان الأضعف وجودا؛ فلسنا نعرف لهم مؤلفا في السياسة زلا مترجما، ولا نعرف لهم بحثا في شيء من أنظمة الحكم ولا أصول السياسة اللهم القليل مما لا يقام له وزن إزاء حركتهم العلمية في غير السياسة من العلوم".³

على أن ثمة من يرى أن فكرة الدولة في الفكر السياسي العربي الإسلامي الحديث، كانت فكرة أيديولوجية وليست مشروعا معرفيا نهضويا حقيقيا، كما يرى أن الخلط بين مفهومي "الخلافة الإسلامية" و"الدولة الوطنية الحديثة" كرس الالتباس في المفهوم، إذ يرى صياغة نظرية الخلافة تعود إلى القرن الخامس هجري وما تلاه، أي بعد تدهور مؤسسة الخلافة في العهد العباسي (الماوردي-الغزالي - ابن جماعة ..)، ومعظم أفكارها كانت أفكارا مثالية حول ما يجب أن يكون وليست دراسة وصفية لما هو قائم بالفعل⁴.

¹ - HamidEnyat ، Modern Islamic Political Thought; Texas : University of Texas ، 1991 ، p.03 .

² - عزيز العظمة، التراث بين السلطان والتاريخ، عيون المقالات، المغرب: الدار البيضاء، 1987، ص.48 .

³ - حسن بن كادي، "التمنية السياسية في الوطن العربي وأفاقها"، رسالة ماجستير غير منشورة، باتنة: كلية الحقوق والعلوم السياسية، 2009، ص.78.

⁴ - ممدوح الشيخ، المرجع السابق .

ويرى الفاروقي أن مصطلح الخلافة أقرب إلى العرف الإسلامي، وإلى التوحيد، من واقع دلالات قرآنية مباشرة أو مستنبطة¹. أما الدولة فهي مفهوم حديث يختلف جذريا في مضامينه ودلالاته، عن مفهوم الخلافة القرآني، الذي هو مبرر وجود الأمة ذاتها. ولا يجب أن يغيب عن بالنا حين نستخدم مفهوم الدولة كمرادف للخلافة الفرق الجذري بين مفهوم الأمة ومفهوم الدولة بدلالته الغربية. ومفهوم الأمة مرادف لمفهوم الخلافة فيما يتعلق بخلافتها في الأرض، ومفهوم الأمة مرادف من جهة أخرى لمفهوم الدولة فيما يتعلق بممارسة الأمة للسيادة، التي هي إحدى مقومات خلافتها، والخلافة من هذا المنحى إجماع ثلاثي للرؤية والإرادة، والعمل².

وعليه يمكن أن نعتبر موضوع الخلافة هو القضية البديلة التي استحوذت على الاهتمام، ويحاول المفكرون المعاصرون تداولها باعتبارها شكلا لموضوع الدولة، كما يحاولون في هذا الصدد تطويع مفهوم الدولة الحديثة أو القومية حتى يفقد كثيرا من مضمونه الفلسفي والتاريخي ويقعون على وظائف الدولة تلك الوظائف يمكن للخلافة أن تقوم بها، وبالتالي يمكن قياس الخلافة بالدولة واستخدام الكلمتين كمترادفين³.

كما أن البحث في التراث السياسي الإسلامي عن استعمالات الدولة يشير إلى أنها استخدمت في كثير من الأحيان كأداة من أدوات حماية الأمة والدفاع عنها لكنها لم تكن بديلا عنها، وتكون الدولة عند الأصوليين عملا تنظيميا في خدمة مصالح الأمة لا عوضا عنها، فالدولة مسؤولة أمام الأمة، والأمة بدورها مسؤولة أمام الله، لهذا فشكل الدولة لا يحدد ماهية الأمة كما أن زوالها لا يعني زوال الأمة بل يؤدي إلى تعطيل أحكام الشريعة⁴. ولذلك ذهب بعضهم إلى القول أن الدولة في الإسلام هي مثل أي دولة أخرى وأكثر - أي دولة وزيادة - لأنها تحدد للمواطنين الإطار الذي يعيشون فيه كأمة وكأفراد على أساس قواعد الشريعة، فهي لا تتوقف عند وظائف السيادة والسلطة والقوة والدفاع والأمن والحماية بل تتعداها من أجل المصلحة⁵، وقد أكد العلماء هذه الخصيصة في نظام الحكم الإسلامي منذ قرون، وحتى المعاصرون منهم - يقول محمد الطاهر بن عاشور: "إن الإسلام دين معضد بالدولة وأن دولته ضمنه، لأن امتزاج الدين بالدولة وكون مرجعها واحد هو ملاك قوام الدين ودوامه، ومنتهى سعادة البشر في

¹ - حيث جرت الإشارة إليها بأبيات تضمنت مفاهيم مثل: الخلافة، خلفاء، خليفة، يستخلفكم، وما شاكل ذلك، ووردت مادة **خلف** بصيغة الفعل في الماضي والحاضر والمستقبل خمس مرات، وبصيغة الاسم المفرد مرتين، وبصيغة الجمع ثلاث مرات.

² - لتفصيل ذلك انظر: اسماعيل راجي الفاروقي، التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة، (ترجمة: السيد عمر)، القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2010، ص.241.

³ - أكرم محمد عبد الستار، "التمنية السياسية في التراث الإسلامي"، نشرت على الرابط:

www.Albarlaman.com/rext/alrsheef/ajtamait/5islamic/0108.htm / (2014-05-27)

⁴ - أحمد موصلي، قراءة نظرية تأسيسية في الخطاب الإسلامي الأصولي: نظريات المعرفة والدولة والمجتمع، بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع، 1993، ص.12.

⁵ - Erwin Isak Rosenthal، The Role of The State in Islam; Theory and the Medicval Practice، Der Islam، Vol 05، 1973، p.01.

إتباعه حتى لا يحتاج الدين في تأييده إلى الوقوف بأبواب غير بابه.¹ ومن جميل ما قال محمد عمارة في هذا الصدد: "فالقران الكريم إن لم يفرض على المسلمين إقامة الدولة كواجب ديني، فقد أوجب عليهم من الواجبات الدينية ما يستحيل عليهم القيام به والوفاء بحقوقهم إن هم لم يقيموا دولة الإسلام."²

والمتأمل في كتابات معظم المفكرين الإسلاميين يلحظ بجلاء إجماعهم على غائية الدولة الإسلامية وتحاول تحديد هذه الغايات، وعلى رأسها إقامة الدين ونشر الدعوة من خلال السلطة والتربية، فوظيفة الدولة عندهم عموماً بمختلف توجهاتهم هي حفظ بيضة الإسلام.³ وتعتبر الغاية من إقامة دولة الإسلام ذات شعبتين تكمل إحداها الأخرى: إقامة الدين، وتدبير شؤون المحكومين . ومما يجدر ذكره أن الغاية في نظام الدولة الإسلامية شرط لقيام هذه الدولة (أي لتوليها السلطة) - أو بتعبير الفقه الإسلامي شرط ابتداء - وهي كذلك شرط لدوام استحقاق النظام وصف الشرعية - أو بتعبير الفقه الإسلامي شرط بقاء - فإذا خرج نظام الدولة عن هذا الشرط انقضت ولايتها⁴ .

وهكذا ارتبطت الدولة في الفكر السياسي الإسلامي بالحضارة الإسلامية لتؤدي وظيفة عقائدية أساسها نشر العقيدة وحماتها من الخطر والتهديد داخليا وخارجيا، بينما ارتبط ظهور الدولة القومية في أوروبا باختفاء الوظيفة الحضارية لصالح الوظيفة السياسية، إذ تكتفي النظرية السياسية الغربية بفرض نموذج سياسي محدد، ومن هنا - في رأي الباحث - تنبع كل الاختلافات بين النظريتين الإسلامية والغربية في موضوع الدولة .

المطلب الثالث: الخلافة كأساس للنظرية السياسية في الفكر الإسلامي .

من الظواهر التي أدركها الباحثون في تاريخ النظريات السياسية بوجه عام، أن هناك صلة وثيقة بين نشوء الأفكار السياسية وتطور الأحداث التاريخية، وهذه حقيقة واضحة بلا شك بالنسبة إلى النظريات الإسلامية - ولاسيما في أدوار نشأتها الأولى - مرتبطة أوثق الرباط بحوادث التاريخ الإسلامي؛ إلى درجة أنه ينبغي أن ينظر إليهما كأحدهما جانبيين لشيء واحد، أو جزءان متكاملان أحدهما متمم للآخر⁵ . وتختلف طبيعة العلاقة بينهما: فتارة تبدو الآراء وهي الموحية بالحوادث، وطورا تكون هذه سببا للآراء أو طرحا محيطا بوجودها وقد لا تكون النظرية إلا امتدادا لواقع ماض، أو قياسا على سابقة ثم إقرارها في عصور سائلة، أو قد تأخذ العلاقة صورة أخرى .

1- محمد الطاهر بن عاشور، نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، القاهرة: المطبعة السلفية، 1344هـ، ص.11.

2- محمد عمارة، "إسلامية الدولة ومدنيته"، رسالة الجهاد، العدد 56، جويلية 1987، ص.30 - 33.

3- محمد الطاهر بن عاشور، المرجع نفسه، ص. 98 . 99 .

4- محمد سليم العوا، المرجع السابق، ص.132.

5- محمد ضياء الدين الرئيس، المرجع السابق، ص.23 .

والسؤال الجدير بالطرح في هذا المقام : هل الخلافة^(*) التي حدثت كانت تطبيقاً صحيحاً لنظرية الحكم في الإسلام؟ والجواب يبدو واضحاً ويتفق مع ما حدث ويحدث على مر الزمن من العلاقة بين النظريات والواقع، حيث التطبيق كثيراً ما كان غير متفق مع النظرية، وما الحياة الإسلامية إلا صورة من ذلك؛ فهناك خلافة كانت ترجمة حقيقية للفكرة الإسلامية عن الحكم، وهناك خلافة بعدت بعداً واسعاً أو بعداً محدوداً¹ عن ذلك، ولا نزاع أن "الخلافة الراشدة" مع خلافة عمر بن عبد العزيز كانت تطبيقاً دقيقاً للفكر الإسلامي².

أولاً : عناصر النظرية السياسية في الفكر الإسلامي : تتضمن النظرية السياسية الإسلامية ثلاث عناصر أساسية يمكن استخلاصها من استقراء لبعض ما كتبه علماء الفكر السياسي الإسلامي الحديث³ :

*- الرسالة : ذلك أن الإسلام رسالة علمية إنسانية شاملة ودعوة خيرية لجميع البشر، فليس الإسلام ديناً روحياً فحسب بل هو دين وتشريع وعقيدة، وكون رسالة الإسلام جزءاً من النظرية الإسلامية فلأن الدولة ينبغي أن يكون لها غاية وهدف وأهم هدف هو تحقيق الرسالة الإسلامية بالتطبيق في الداخل ونشر الدعوة في الخارج .

*- القيم العليا الثابتة : ثاني العناصر التي تقوم عليها النظرية السياسية في الإسلام هو التزام القيم العليا التي لا تتغير ولا تتبدل، والتي أعلاها إرضاء الله عز وجل بتطبيق شرعه وتتبع هذه القيم قيم أخرى مثل الصدق والوفاء والأمانة والأمن والتحرر من الخوف والاستقرار والحرص على الأموال والعرض وتوفير المأكل والمشرب وحرية الكلمة... وغيرها.

*- الاستقلال وعدم التبعية : وهو استقلال الأمة الإسلامية ودولتها وعدم تبعيتها لأي دولة أو أمة فكرياً وحضارة ورسالة، وأنها تتحمل تبعية الشعوب في الهداية والدعاية إلى الخير من غير إكراه ولا إجبار .

*- الحرية السياسية : وتشمل حرية الرأي والتعبير ضمن الفكر الإسلامي الأساسي ، حرية النقد السياسي ومحاسبة الحاكم، وحرية النشاط السياسي عموماً .

*- الخلافة أو الإمامة : وهو ما سنعرض له بالتفصيل في العناصر الموالية لأهميته .

(*) - يختلف مفهوم الإمامة عند الشيعة عن مفهوم الإمامة والخلافة عند أهل السنة فالإمامة عند السنة نيابة عن النبي في سلطته الزمنية دون الدينية، وبالتالي ليس للخليفة صلاحيات الرسول في التشريع، والأحكام التي تصدر عنه اجتهادية لا إلهية. بينما الإمامة عند الشيعة: (خلافة الله وخطاه رسول الله) ومنزلتها (منزلة الأنبياء) وهي (إرث الأوصياء). وعليه فإن الإمام يخلف النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في سلطته الدينية والسياسية، أي له صلاحيات الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) في التشريع، والأحكام التي تصدر عنه هي أحكام إلهية وليست اجتهادية، فهو يحلّ حلال الله ويحرّم حرامه . وعليه يجب أن يكون الإمام كالرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) معصوماً عن الذنوب والأخطاء ومخصوصاً بالعلم الإلهي لكي يكون حجة على العباد، وهدياً لهم، ومؤيداً من الله، وعالمياً بجميع ما يحتاج إليه الناس في أمور دينهم ودنياهم. ولا شك أن هذا المذهب ليس مقصوداً في بحثنا هذا، ولا ينسجم مع أهدافه . انظر :

- أحمد محمود صبحي، نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية، بيروت: دار النهضة العربية، 1991، ص ص 20 - 28.

1- أحمد شلبي، المرجع السابق، ص 39 .

2- أحمد الكاتب، نحو خلافة ديمقراطية (تطور الفكر السياسي السني)، ط1، بيروت : الانتشار العربي، 2008، ص 25.

3- عبد العزيز عوت الخياط، النظام السياسي في الإسلام، ط1، القاهرة : دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 1999، ص 34. وانظر:

- محمد أسد، منهج الإسلام في الحكم، ط5، بيروت، دار العلم للملايين، 1978، ص 23.

ثانيا : **الخلافة ومكانتها من أنواع الحكم** : يرى الماوردي أنها "خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"، ويعرفها ابن خلدون بقوله: "هي حمل الكافة على مقتضى النظام الشرعي في مصالحهم الأخروية والدينيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"، وكثير من التعريفات - بل أغلبها - تدور في هذا المعنى¹، ويقسم ابن خلدون أنواع الحكم ثلاثة أقسام² :

- الحكم الإسلامي وهو ما اتصل بالتعريف السابق .
- الحكم السياسي (أي الديمقراطي) وهو حمل الكافة على النظر العقلي في جلب المصالح الدينيوية ودفع المضار.
- الحكم الطبيعي (أي الاستبدادي) الذي يرمي به الحاكم إلى إرضاء شهواته، وهو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة .

أما النوع الأول الذي ذكره ابن خلدون هو الخلافة فإنها مقيدة بقوانين دينية شرعية يسوس بها الخليفة أمتة ويحمل الناس على أحكامها بالنيابة عن صاحب تلك الشريعة . ويعبر محمد ضياء الدين الرئيس عن مكانة الخلافة باعتبارها ضرورة واقعية وفريضة دينية بقوله : "إن الخلافة في ذاتها نظام صالح بل مثالي وبأن الإسلام أوجب إقامته كأحد فروض الدين الأساسية بل الفرض العام الأكبر"³، والمسلمون لا يستطيعون أن يتجاهلوا أو يهملوها أو يغضوا الطرف عنها خوفا من أن يقع عليهم الإثم من الوجهة الدينية، كما يقع عليهم إذا أهملوا أحد فرائض الدين، فما بالك بالفرض الأول أو الأكبر الذي أجمع عليه علماء الدين⁴، ويستدل بقول السيد الجرجاني : "لأنها - أي الخلافة - من أتم مصالح المسلمين وأعظم مقاصد الدين"⁵.

وينبه الأستاذ سليم العوا في معرض حديثه عن وجوب إقامة الخلافة إلى أن المقصود بوجوب الخلافة في تعبيرات الفقهاء المعنيين بالفقه الدستوري والسياسي الإسلامي، لا يعني أكثر من وجوب قيام حكومة تحقق الغاية التي رسمتها الشريعة للدولة الإسلامية⁶، ومن ثمّ فليس صحيحا ما يُفهم من أن الفقهاء أزدادوا وجوب استمرار النظام الذي عرفته الدولة الإسلامية في القرون الأولى من تاريخها لاختيار الحاكم ، أو لتنظيم قيام مؤسسات الحكم بدورها السياسي

1- جمال أحمد السيد جاد المراكبي، الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة، أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة: كلية الحقوق، 1991، ص.48.

2- أحمد شلبي، المرجع السابق، ص.40 .

3- محمد ضياء الدين الرئيس، الإسلام والخلافة في العصر الحديث، القاهرة: دار التراث، 1976، ص، 349 .

4- المرجع نفسه، ص.343 .

5- محمد ضياء الدين الرئيس، النظرية السياسية الإسلامية، المرجع السابق، ص.172.

6- محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ط2، القاهرة: دار الشروق، 2006، ص.125. وانظر: محمد ضياء الدين الرئيس، المرجع السابق، ص.122.

والإداري، إنما الصحيح أن الفقهاء أوجبوا أن تقوم في الدولة الإسلامية حكومة تتخذ من الشريعة الإسلامية قانونها الأساسي الذي تخضع له سائر مؤسساتها وسلطاتها، وتتولى القيام بالواجبات التي لا تستطيع سوى الدولة القيام بها .
وتتميز الخلافة كنظام للحكم عن غيرها بأمر هامة¹ :

- 1- عموم الولاية: فهي رئاسة عامة وتامة تتعلق بالخاصة والعامة وهي حمل للكافة . وفي هذا العموم إشارة إلى وحدة الخلافة، فولاية الخلافة عامة على دار الإسلام .
- 2- عموم الغاية: غايتها حفظ الدين، وسياسة الأمة به أو سياسة الدنيا به. وفي هذا العموم إشارة إلى أن اختصاصات الخليفة عامة تجمع بين أمور الدنيا والدين .
- 3- القيام مقام الشرع في قيادة الأمة به .
- 4- تنفيذ الشرع الإسلامي، فهي تحكم بشرع الله وتُحكم به، فلا يجوز الخروج عليه بحال، فهي رئاسة عامة بحكم الشرع، وهي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي .

فالنظام الإسلامي الذي تفرزه الخلافة له طابعه الخاص الذي يجعله لا ينضوي تحت أي من نظم الحكم الأخرى المعروفة، ذلك أنه أنبنى على مبادئ توصف بالإسلامية في مجال السياسة أهمها² :

- أ- السيادة لله وحده على هذا العالم ، وقد استخلف الله تعالى الشعوب في أوطانها، ولكل شعب سيادته في وطنه .
- ب- الله هو الحاكم الأعظم ، ويأمر كل شعب حقه في الحكم في بلاده نيابة عن الله .
- ت- الخليفة أو السلطان أو الرئيس وكيل للأمة يحكم باسمها وليس له عليها سيادة بل الأمة هي صاحبة السلطة الأصيلة في الدولة، تختار حكامها وتراقبهم ولها حق عزلهم³ .
- ث- الشورى أساس الحكم، وكل حكم لا يقوم على الشورى لا يكون شرعياً .
- ج- هدف الحكم هو سعادة المحكومين وضمان الأمن لهم في الداخل والخارج .

ولندع الأستاذ حامد ربيع^{*} يحدد لنا الإطار العام للنظام السياسي الإسلامي :

1- جمال أحمد السيد جاد المراكبي، المرجع السابق، ص 48 - 49.

2- أحمد شلبي، المرجع السابق، ص 27.

3- منير حميد البياتي، النظام السياسي الإسلامي مقارنة بالدولة القانونية، ط3، عمان : دار النفائس للنشر والتوزيع، 2011، ص 325.

إن الإسلام حسب التعريف الديني له صفات الكمال والشمول بالموازنة بأي دين آخر عرفته البشرية، فإنه (ظاهرة مركبة تتميز وتختلف عن أي دعوة دينية أو سياسية أخرى، فهو دين وهو حضارة وهو نظام مدني وهو تصور وإدراك متميز للتعامل الدولي)¹، وبالتالي من الخطأ المنهجي فهم النظام الإسلامي من منطلق المفاهيم الغربية المتداولة، فمن حيث الممارسة قامت الحضارة الإسلامية على أساس توازن حقيقي بين سلطات ثلاث : أ- الاختيار هو من سلطة الخليفة، ب - الإفتاء وهو وظيفة العلماء، وهي إحدى نقاط الخلاف الرئيسية بين النظامين الإسلامي والغربي؛ فسلطة التشريع في التراث الإسلامي تعني تخريج الأحكام وليست مرادفة لفكرة سن القوانين بالمعنى الغربي المتداول، ج- سلطة الفصل بين الخصومات أو تطبيق الشريعة وهي من سلطة القضاة . كما أن من سلطة العلماء والقضاة الرقابة والمحاسبة² .

وإذا استقر الرأي على أن التراث السياسي يضم مجموعات ثلاث هي : الفكر والفلسفة، النظم وهي قواعد قانونية، الممارسة وهي الحركة. فإنه في ضوء هذا الرأي يتضح أن العلاقة بين الفكر والحركة حقيقة ثابتة وصفة لازمة وقاعدة مطلقة في التراث الإسلامي المتنوع المصادر . كما أن كل حضارة تمتلك نظاما للقيم (أي تلك المجموعة من المثاليات)، وهناك ثلاث نظم للقيم³ : ففي الحضارة الغربية الرأسمالية مبدأ الحرية هو جوهر الوجود، وقد أصبحت الحرية في إطلاقها نوعا من الفوضى، وفي الاتجاه الشيوعي مبدأ المساواة، وفي إطلاقها هدرا لآدمية الإنسان، أما في التراث الإسلامي والتقاليد الإسلامية فمبدأ العدالة لقوله تعالى : " وأمرت لأعدل بينكم"⁴ .

ثالثا : مركزية نظام الخلافة بالنسبة للنظرية السياسية الإسلامية :

إن موضوع الخلافة- أو الإمامة كما يعبر عنها بعض الفقهاء - موضوع قديم متشعب، كثر الكلام والجدال حوله بين العلماء القدامى والحديثين، باعتباره المشكلة الرئيسية الكبرى التي دار عليها البحث السياسي في الإسلام خلال العصور المختلفة، وباعتباره الموضوع الرئيسي للنظام السياسي في الإسلام وفي الدولة الإسلامية، بل إن الفكر السياسي الإسلامي، كما يرى حامد عبد الله ربيع، يدور حول مفهوم الخلافة أو الإمامة⁵، وقد شهدت العصور الإسلامية مدى اختلاف الفقهاء حول هذا الموضوع حتى أن خلافهم هذا يمثل أعظم خلاف فكري في الإسلام، وفي

(*) - يعتبر حامد ربيع رائد التأصيل للنظرية السياسية الإسلامية، وقد استطاع أن يبين مواطن اقتباس أوروبا من النظم السياسية الإسلامية، ولقب كثير من المفاهيم المستوردة رأسا على عقب، وقد اشتغل أستاذ كرسي النظرية السياسية بجامعة القاهرة، وهو أول من أدخل مادة الفكر السياسي الإسلامي في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، وله إسهامات ومؤلفات عديدة تحتاج المزيد من الدراسة وإلقاء الضوء .

1- حامد ربيع، الإسلام والقوى الدولية، القاهرة : دار الموقف العربي، 1981، ص.77.

2- مصطفى حلمي، مناهج البحث في العلوم الإنسانية بين علماء الإسلام وفلاسفة الغرب، ط1، بيروت : دار الكتب العلمية، 2005، ص.199.

3- المرجع السابق، ص. 200.

4- سورة الشورى، الآية : 15 .

5- مصطفى حلمي، المرجع السابق، ص. 199.

ذلك يقول العلامة الشهرستاني: "وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان ومكان".¹

ورغم غزارة ما كتب حول موضوع الخلافة إلا أن المنهج المتبع عند الغالبية من العلماء، كما يرى مصطفى حلمي²، اعتمدوا فيه على تحليل وقائع التاريخ والمقارنة بين أجزائه، ومحاولة ربط الأسباب بالنتائج، فكانوا بذلك أقرب إلى منهج فلاسفة التاريخ المحدثين الذين يركزون على تفسير الأحداث التاريخية، ونتج عن ذلك قواعد أساسية يمكن من خلالها الإمساك بالموازن الصحيحة، وهكذا أصبحت أبحاثهم "ذخيرة حية - حسب تعبيره - للمهتمين بمباحث السياسة والاستفادة منها لتكييف أوضاع الخلافة الإسلامية وما يتعلق بها في كافة النواحي المتصلة بنظام الحكم في الإسلام .

وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن معظم فقهاء الإسلام الذين عاجلوا موضوع الخلافة عاجلوه كملحق للأبواب العامة في علم الكلام، وقد مثل ذلك وضعاً شاذاً لمسألة الخلافة بين مباحث العقائد، فضلاً على الاقتضاب المخل الذي عاجل به علماء الكلام لهذه المسألة رغم أهميتها، وقد علل بعضهم ذلك بأن قواعد الخلافة وإن كانت جزءاً من علم الفروع - أي فقه الفروع - إلا أنها يجب أن تدرج في كتب العقائد للرد على الرد على بعض المذاهب التي تعتقد اعتقاداً شاذاً بشأن الخلافة³. والحقيقة أن الموضوع الطبيعي لدراسة نظام الخلافة هو علم الفقه، لا علم الكلام الذي يجب أن يبحث هذا الموضوع بحثاً ثانوياً مقصوراً على الناحية التي تمس العقيدة .

ولتوضيح هذه الفكرة يقول الريسوني⁴: "يوجد تمييز واضح بين صنفين من أحكام الشريعة؛ صنف يتعلق بمجال العقائد والعبادات والأخلاق، وهو يتميز بأحكامه المفصلة والمستقرة، وصنف يتعلق بمجال العادات والشؤون الدنيوية والأحوال المتغيرة، وهو يمتاز بقلّة أحكامه التفصيلية، واعتماده بدرجة أكبر على القيم والمبادئ العامة . وتوجد داخل كل صنف قضايا تقترب في طبيعتها وتتداخل في أحكامها مع قضايا الصنف الآخر، فالصنف الأول أحكامه مكثفة والصنف الثاني أحكامه مخففة .. وأعني بالتخفيف التخفيف الكمي، فهي قليلة، وهي أيضاً مخففة باعتبار المرونة في

¹ صلاح الدين محمد نوار، نظرية الخلافة أو الإمامة وتطورها السياسي والديني، (دراسة تحليلية نقدية مقارنة)، الإسكندرية: منشأة المعارف، 1996، ص. 07.

² مصطفى حلمي، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004، ص. 11.

³ عبد الرزاق أحمد السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، تحقيق توفيق محمد الشاوي ونادية عبد الرزاق السنهوري، ط1، سوريا: منشورات الحلبي الحقوقية، 2008، ص. 62 - 63.

⁴ أحمد الريسوني، الفكر الإسلامي وقضاياها السياسية المعاصرة، ط1، القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2013، ص. 15.

صغيها ووسائلها التنفيذية، ولا يدخل في هذا التخفيف تخفيف لزمها .. ومجال السياسة والحكم والدولة والإدارة العامة داخل في الصنف الثاني، ومحكوم بالمبادئ والقواعد الكلية".

فالخلافة كنظام سياسي يعني الشكل المثالي (النظري) له كما تناوله الفقهاء وأصحاب المذاهب والفرق الإسلامية المتعددة، وما طرأ عليه من تغيير أو تعديل أدى إلى ظهور هوة بعيدة بين النظام السياسي نظرياً وتطبيقاً، والفقهاء المسلمون حين كتبوا عن الخلافة باعتبارها أساس النظام السياسي الإسلامي تحدثوا عنها من حيث ما يجب أن تكون عليه استناداً إلى التطبيق الذي أخذه الخلفاء الراشدون¹، ولذلك تحدثوا باستفاضة عن أصول الخلافة وكيفية انعقادها، وعدد من تصح بهم ... الخ .

ورغم أن الثابت تاريخياً أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) لم يبين أمر الخلافة بوضوح، فقد توفى عليه الصلاة والسلام بدون أن يعين أحدا لتولي خلافة المسلمين، كما أنه لم يترك نصاً مكتوباً، ولم يبين الطريقة التي ينقل بها الاستخلاف، ولم يحدد الشروط التي ينبغي أن تتوفر في الحاكم وغيرها من الأمور بالعين أو الوصف، وإنما أوضح القواعد العامة، وبيّن المثل الأخلاقية، وترك الأمر شورى بين المسلمين². وبناء على ذلك وفي إطار حديثنا عن الخلافة كنظام للحكم لا بد من التفريق بين قضيتين جوهريتين في موضوع نظام الحكم في الفكر السياسي الإسلامي هما³:

- **القضية الأولى:** الحكم كنظام؛ وهي قضية دنيوية بحتة، فكلمة «نظام» هنا تعني أمرين أساسيين: الأول: الإطار التنظيمي الذي يحدّد الشكل العام لنظام الحكم من حيث شكل السلطة - مؤسسات السلطة - طرق الوصول للسلطة - طرق ممارسة السلطة - طرق انتقال السلطة. الثاني: الإطار التنظيمي الذي تمارس السلطة الحاكمة من خلاله وظائفها المختلفة، وهذه قضايا دنيوية فكرية متغيرة ومتطورة بتغير وتطور الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والفكرية وغيرها .

- **القضية الثانية:** الحكم كممارسة؛ وهي قضية دينية ودنيوية، وتتمثل هذه القضية في أداء وتنفيذ وظائف الدولة من خلال السلطة الحاكمة (الممارسة العملية للحكم) ومدى اقتراب تلك الوظائف والممارسات من الأحكام الشرعية (القطعية الدلالة في القرآن الكريم والقطعية الثبوت والدلالة في السنة النبوية الشريفة) وتحقيق العدل والحرية والمساواة

1- صلاح الدين محمد نوار، المرجع نفسه، ص. 13 .

2- المرجع نفسه، ص. 7-8 .

3- محمد يحيى الشعبي، "نحو نظرية لنظام الحكم في الفكر السياسي الإسلامي"، بحث نشر بتاريخ: 25 ماي 2013، على الموقع :

(2005-05-25) http://www.algomhoriah.net/news_details.php?sid=50924

وممارسة الشورى (المشاركة السياسية) وتحقيق الأمن والاستقرار ونُصرة المظلوم؛ وغير ذلك من وظائف الدولة التي لا خلاف فيها بين الباحثين¹.

وتأسيسا على ذلك، واستقراءً لما كتبه العديد من الباحثين في مجال النظام السياسي الإسلامي لا تعني "الخلافة" - التي أصبحت علماً على ذلك النظام - في مدلولها السياسي أو الدستوري أكثر من تنظيم رئاسة الدولة الإسلامية تنظيمًا يشمل اختيار الرئيس وتقرير حقوقه وواجباته، على نحو يشير إلى محاولة إتباع المثل الأعلى الذي كان قائماً في بداية نشوء الدولة الإسلامية حينما كان الرسول (صلى الله عليه وسلم) يتولى رئاستها، لكن هذا اللفظ "الخلافة" لا يدل على نظام حكم محدد التفاصيل²، لأن المجمع عليه أن ليس في الشريعة الإسلامية نظام حكم معين محدد التفاصيل، وإنما جاءت الشريعة في هذا المجال بالقواعد العامة فحسب.

ويتضمن المدلول الدستوري للخلافة باعتبارها تنظيمًا لرئاسة الدولة قيامه على أمرين؛ أولهما أنّ ترشيح من يصلح لتولي الخلافة يتم بناء على ما تنتهي إليه (شورى المسلمين)، وثانيهما أن تولية هذا المرشح تتم بناء على (بيعة المسلمين) له. وعلى هذا النحو تمت تولية الخلفاء الراشدين جميعاً - وإن اختلفت طريقة الشورى - فإذا تولى شخص ما أمر المسلمين وصار في منصب الخليفة، فعليه أن يلتزم في حكمه أحكام الشريعة الإسلامية، ويبذل جهده في تحقيق مصالح الناس هدي مبادئها³، وعلى المسلمين أن يبذلوا له النصح، ويلتزموا طاعته، ولهم - بل عليهم - أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر.

ومن هذه الزاوية يختلف نظام الخلافة باعتباره شكلاً من أشكال تنظيم رئاسة الدولة عن غيره من الأنظمة التي عرفت قديماً بل والمعروفة حديثاً؛ فلا هو نظاماً وراثياً، ولا نظاماً دكتاتورياً، ولا نظاماً جماهيرياً يستحق فيه الرئاسة - من بين مرشحين متعددين - أكثرهم حظاً من أصوات الجماهير، وليس هو نظاماً دينياً يستقل فيه رجال الدين بتعيين رئيس الدولة ويشرفون على عمله ليضفوا عليه صبغة الشرعية ويلزموا المحكومين بطاعته⁴. على أن وصف نظام الخلافة بهذه الأوصاف النافية لا يكفي لتصوير حقيقته إلا بعرض الأوصاف "المثبتة" لحقائق هذا النظام، والتي تمثل قواعده التي يقوم عليها (وقد أشرنا إلى أهمها)، أو القيم الإسلامية في المجال السياسي، والتي من أهمها: الشورى، العدل، الحرية، المساواة، مساءلة الحكام... الخ.

1- المرجع السابق.

2- انظر: محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ط2، القاهرة: دار الشروق، 2006، ص.109.

3- المرجع نفسه، ص.110.

4- أحمد شلبي، المرجع السابق، ص.26.

وتأسيسا على ما سلف، وبناء على ما رأينا من اختلاف وتمايز بين النظام المعرفي في الفكرين الإسلامي والغربي سي طرح المبحث الموالي مقارنة "بديلة" للتنمية السياسية استنادا إلى ما يركز عليه النموذج الإسلامي من تصورات وعقائد في مقابل وفي سياق ما هو شائع ضمن أدبيات التنمية السياسية في المنظور الغربي المعاصر .

المبحث الثالث : الحاكمية والاستخلاف كمقاربة بديلة للتنمية السياسية .

خلصنا فيما سبق إلى التأكيد على القصور الذي اعترى ما طرح من نظريات ومداخل لدراسة وتحقيق التنمية عموما والتنمية السياسية خصوصا في غير البيئة التي طرحت فيها، مما يستدعي ضرورة البحث عن نظريات بديلة وتأسيس مداخل منهجية في إطار النموذج المعرفي الإسلامي المتميز، لتكون أكثر ملائمة للبيئة الإسلامية. والحقيقة أن هناك العديد من المبررات والدواعي تؤكد هذه الضرورة يبلورها نصر عارف في منطلقات أربع¹ :

1 - دواعي نابعة من طبيعة نظريات التنمية السياسية ذاتها، وما يحيط بها من ملابسات تحول دون صلاحيتها للدول الغير أوروبية منها؛ أن تلك النظريات تمثل في جوهرها رؤية العالم الأوروبي للحركة البشرية مستمدة من خبرته وتجاربه التاريخية يريد تعميمها وإضفاء طابع العالمية عليها، وكونها كذلك امتداد طبيعي للحقل العلمي الأوروبي الذي تخصص في دراسة وفهم العالم الغير أوروبي، وبالتالي فهي تنطلق من اعتماد نمط التطور الأوروبي مقياسا ومعيارا للحركة البشرية، متمحورة حول الذات الأوروبية، ومغفلة للبعد التاريخي وما صاحبه من ملابسات، فضلا على أن معظمها يغلب عليه الواحدي في تصور أسباب التخلف، وتعتمد على مفهومي الخطية والجبرية في التطور السياسي .

2 - دواعي نابعة من طبيعة المجتمعات الإسلامية التي تتميز بمكونات ثقافية ومؤسسية تختلف عن غيرها، ذلك أنها تملك ميراثا تاريخيا وثقافيا أصيلا يمكن تطويره وإحيائه وتنقيته بصورة تحقق نواحيها وفعاليتها .

3 - دواعي نابعة من البيئة العالمية التي تشهد مراجعة فكرية ونظامية على كافة المستويات، وإعادة النظر في كثير من المقولات سواء في الشطر الرأسمالي أو الاشتراكي من الفكر الغربي .

4 - وأخيرا دواعي نابعة من طبيعة الشريعة الإسلامية وما تتميز به من خصائص تجعلها تفرض صياغة منظور إسلامي لحركة الإنسان في الكون على كل المستويات .

من هذا الباب يتناول هذا المبحث محاولة تأسيس مقاربة إسلامية بديلة للتنمية السياسية، انطلاقا من منظور الحاكمية والاستخلاف كمبدأ عقدي، وكنظرية شاملة يمكن أن تؤطر حقول معرفية متعددة، وعليه نقسم هذا المبحث إلى المطالب التالية :

¹ - نصر محمد عارف، نظريات التنمية السياسية المعاصرة، المرجع السابق، ص.415 وما بعدها .

- **المطلب الأول :** تكوين المصطلحات وتأصيل المفاهيم الإسلامية .
- **المطلب الثاني :** الحاكمة كمقاربة سياسية شاملة .
- **المطلب الثالث :** الاستخلاف كمدخل منهجي لدراسة التنمية السياسية .

المطلب الأول : تكوين المصطلحات وتأصيل المفاهيم الإسلامية :

إن اللغة التي تعبر عن الحياة السياسية في بيئة ما إنما تتطور اتساعاً في التصريف ورسوخاً في المعاني مع تطور تلك الحياة والثقافة نمواً واستقراراً أو بؤساً واضطراباً. وقد تتسع الحياة السياسية وتكثف قضاياها بتعدد الابتلاءات المتطورة وتغير الظروف الطارئة لأوضاع متجددة، يقول المفكر حسن الترابي في هذا المعنى: "لقد أخذت بعض الكلمات التي كانت تشير بأصولها الصرفية إلى تَوْحِي ديني عام لكل شعاب الحياة، تتطور إلى دلالة خصوص يحصر عمومها إلى محدود. فكلمة (الفقه) . مثلاً. كان معناها الفهم العميق لآيات الله في كل كتاب التنزيل أو الكون أو الحياة، تقلص مدلولها وأصبحت قاصرة على فهم كتاب التنزيل، ثم على الفهم الساذج في ذلك الذي لا يبلغ حكمة الله، ثم على الحفظ بغير شيء من فهم، وكان ذلك التطور في معنى الكلمة موازياً للتقهقر في حرية الاجتهاد ونمو الحضارة. وقد تتحول الكلمات من الدلالة إلى واسع المفهوم النظري نحو واقع المفهوم المعهود المحسوس. مثل كلمة (السلطان) كانت من أصلها تجمع . نظرياً . كل مدى الحجة والسلطة للحكم وكل نظامه بشتى صورته ووجوهه فانحصرت في السلطان فرداً يتسلطن على الرعية، وكان ذلك تعبيراً عن انحصار مدى النظر إلى حد الواقع في كل الحياة الفكرية"¹.

¹- انظر حسن الترابي ، "المصطلحات السياسية في الإسلام دراسة نشرت على موقع <http://www.daralsaqi.com/book> (2015-6-19) كما يضيف الترابي في هذا الصدد: "... وبذلك قد يضطر المسلمون لابتداع كلمات جديدة تستوعب مفهومات سياسية عارضة على تقاليد الثقافة. ومن أمثلة ذلك قديماً كلمة (دار الإسلام) وحديثاً كلمة (الحكم الاتحادي). ولربما يقوم أهل الفقه والعلوم السياسية الناهضون بدوافع أصيلة أو بعلوم دخيلة ليحتجرو الضبط في المعاني السياسية والدقة في اصطلاح الكلمات، فيحملون الكلمة العامة على اصطلاح سياسي مخصوص، أو يبتدعون تعريفات تناسب معنى حكيماً. والكلمات عند فقهاء اللغة والحكمة لا تترادف معنى وإنما تنتزل في البيئة إلى مدى دلالة مشترك لوجوه شتى، فإذا درج الاصطلاح على عين معنى للكلمة أصبح ذلك شائعاً بين أهل السياسة بظلاله ووقعه المخصوص، ومثال ذلك الاصطلاح بخصوص معنى لكلمة (الأمة) أو (الحزب)، وابتداع كلمة (الجمهورية)، والواقع الحاضر المتميز لمعاني كلمات (الملك) و(الإمارة) و(الرئاسة). وقد تتسع الحياة العامة بين المسلمين إلى شعاب تخرج من أصول الدين، وقديم الفقه السياسي ولغته التي لا تستوعب الجديد بدقة، ولذلك تورد كلمة من التصاريف العامة فتروح، مهما كانت في جذورها لا تحيط المعاني المقصودة بالإصلاح. ومن أمثلة ذلك العصبية المقصودة بمصطلح (الوطنية) المصروفة حديثاً من كلمة (الوطن) المحدودة قديماً. وقد تتحرك كلمة من موقعها المعهود وتخلفها كلمة أخرى كانت معهودة لغير ذلك. ومن ذلك المعهود قديماً وحديثاً من كلمتي (المشيئة) وهي الإرادة الحرة و(الحرية) وهي الكلمة الجارية الآن لذلك المعنى، لا للمعهود قديماً المقابل (للعبودية) رفاقاً. وتتطور اللغات البشرية مع اقتدار العلاقات العالمية في الأرض، فحيثما انخفض وقع لغة ما بانحطاط الحياة عند أهلها هبت عليهم تيارات من لغات أخرى، من مناطق حضارات أقوى تغزو بضغطها الفاضل. ولذلك غزت المسلمين الحضارة الغربية نزلت عليهم تعابير عن غير ما عهدوا من قيم ونظم وعلاقات ووسائل ومصطلحات غريبة تحمل معاني أوضاع ووسائل وفنون سياسية مما ابتدع أهل الغرب باجتهاداتهم وتجاربهم المتقدمة. وبعض ثمار ذلك مما يوافق قيم الإسلام التي عجز المسلمون أن يحققوها واقعاً، أو التي عرفوها سلفاً وضيعوها خلفاً. وقد ترد على المسلمين بعض مفهومات جديدة يتفهمونها فيعبرون عنها بمنطوق عربي معهود المعنى، أو بتعريف جديد من جذر عربي صائب الدلالة، ويدخل المصطلح الجديد إلى موسوعة الثقافة السياسية ويمضي بمدلوله الصحيح، بأصل معناه أو مثقلاً بمعنى إضافي محمول. وربما يأتي التعريب من بؤس فقه المعاني وسوء تصريف العربية بلفظ عربي نسيبت دلالاته التاريخية، وبعث خطأ يزور المعنى الوارد ويمسح المعهود القديم. ومثال ذلك (الدولة) الدورة من الحكم الدائل غير الثابت مصطلحاً يطلق اليوم لوصف كل الثابت القائم من نظام السلطان كما تعني كلمة (State) المترجمة (دولة). وقد تدخل المفهومات الغربية بلفظ الكلمة الأعجمية التي كانت تحملها في الثقافة الغازية، فتشيع الكلمة بين الناطقين بالعربية وتأخذ مكانها في لسانهم =

أولاً : التأصيل المنهجي للمفردات والمفاهيم الإسلامية :

مما هو متفق عليه أن أي مستحدث من اللغة أو معبر عنها يفترض أن ينضبط في أصول ثابتة مع حضارتها، تمنع هذه الأخيرة من السقوط بسقوط لغتها، وإسلامياً يشكل الوحي الإلهي بلغته وألفاظه وكلماته ومعانيه ومفاهيمه دائرة من الثبات¹، كما يدل على ذلك تفريق علم الأصول بين المعاني والألفاظ في تقديم الحقائق الشرعية على الحقائق المعرفية.

والمصطلح أو المفهوم ليس مجرد مجموعة كلمات، بل هو نتاج وتحلي واقع، ثم تجريد لهذا الواقع بقصد تكثيفه واختصاره في كلمة أو مصطلح أو مفهوم يشمل جزئيات وتفصيل الواقع، وعندما تُنطق أو تُقرأ يستدعي النص بطريقته الواقع أو دلالات الواقع، لذلك لا بد من التأكيد على أن المصطلحات والمفاهيم خلافاً للكلمات البلاغية لا يمكن أن تكون مترادفات أو متطابقات، لذلك أخذت اسماً واحداً ولا يمكن أن تأخذ اسمين أو مصطلحين للشيء الواحد، واللفظ الواحد في هذه الحالة يصف شيئاً واحداً أو واقعة واحدة، أو منظومة أحداث واحدة، وحين يتغير الواقع بالتأكيد يتغير المفهوم أو المصطلح².

وإذا كانت المفاهيم تشكل اللبنة التي منها تؤسس المنهجية فإنه ما من عمل منهجي إلا ويكون قوامه عملية التأصيل للمفاهيم في منظومة يشكل إطارها المرجعي أهم روابطها وضوابطها؛ حيث يتيح وضع المفاهيم في مواضعها تحقيق القصد من المنهجية، فالأطر المرجعية هي الكفيلة بتأكيد فعالية المنهجية؛ إذ يتوقف عليها ضبط وتحريك الوحدات الجزئية وإقامة العلاقات الارتباطية بينها، وتمييز المستويات وترتيب الأولويات في ضوء المنظومة القيمة التي تنطوي عليها هذه الأطر... فالعلاقة وثيقة بين الأطر والمفاهيم؛ فحيث يقدم الإطار الضابط الناظم للمفاهيم، فإن دعائم الإطار تقدمها المفاهيم³.

ومن جهة أخرى فإن تكامل المفاهيم يُطرح من جانب الرؤية الإسلامية على مستويات أربع : الأول يشير إلى التكامل داخل المفهوم الواحد (عناصره ومستوياته)، الثاني: يشير إلى تكامله مع منظومة المفاهيم الإسلامية الأخرى بما تفرزه الرؤية المشتركة، والثالث: يشير إلى أن المفهوم الواحد يصلح كأساس للتعبير عن منظومة من المفاهيم بمفرده، والرابع: يشير إلى ارتباط كل منظومة المفاهيم بقصد أساسي وهو "التوحيد"⁴.

=تندرج بمثل مفهومها بين أهلها الأولين بأصولها وظلالها، ذلك مثل كلمة (قانون). وقد تنقل الكلمة الأجنبية بلفظها لكنها مهما حملت مفهومها العام لا توحى بكل الظلال المعهودة في بيئتها الأصلية، فتسري في العربية قاصرة عن مدى معناها أو غير مفهومة بكل مقتضياتها هناك. وذلك مثل كلمة (الديمقراطية)". المرجع السابق.

1- سيف الدين عبد الفتاح، "النظرية السياسية من منظور إسلامي مرجع سابق، ص. 114 .
2- حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ط2، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 1999، ص. 96.
3- سيف الدين عبد الفتاح، دورة المنهجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية، المرجع السابق، ص.32.
4- المرجع نفسه، ص.37.

وانطلاقاً مما تقدم يمكن تلخيص ضوابط بناء المفاهيم وتوليدها في الرؤية الإسلامية وفقاً لما يلي¹ :

1 -الشرع ينقل المفهوم من معناه اللغوي إلى معنى آخر يريده فيصبح للكلمة معنى في اللغة ومعنى في الشرع . ولذا من الضروري إعادة الاعتبار للتعريف الشرعي تجنباً لأي خلط بينه وبين ما سواه من تعريفات لغوية أو اصطلاحات عرفية متأخرة، إضافة إلى ذلك .

2 -أهل العرف قد يتواطئون على معنى للاصطلاح مستولد من المفاهيم الكلية ضمن ما يسمى (العلم بالغلبة)؛ بأن يكون اللفظ عموماً حسب الوضع اللغوي، ويعرض له خصوصاً حسب الاستعمال، وعليه "فالاسم الشرعي يثبت بالتوقيف كما يثبت بالاجتهاد" .

3 - ضرورة أن تحقق المفاهيم الإسلامية العناصر الاتصالية في مجالها بحيث تكون مهمة أكثر بتحقيق المقاصد والغايات والمصالح الإسلامية، ذلك أن الإطار الإسلامي ذو بعد مرجعي في منظومة نسقية تتكون من مفاهيم محورية لبقية المفاهيم الفرعية، وما بينهما من تداعٍ واتصال وتواصل لبناء متكامل متسق ومتدرج، وهي أيضاً متميزة بالأطر الكلية ذات المنظومة القيمية الاعتقادية .وبقابلية هذه المفاهيم لتوليد واستيعاب مفاهيم جديدة ضمن شبكة مترابطة رأسياً أو أفقياً، وتدرج هذه المفاهيم وتتابعها، والأهم أن يجري تشغيل هذه المفاهيم لتحقيق التواصل بين التنظير والواقع، بحيث يكون هناك توازن بين محاورها القيمية والاعتقادية مع قابلية الاجتهاد والتصويب في مسيرتها .

4 - إن المفاهيم الإسلامية ليست مجردة مثالية تسبح في الخيال، فهي كما وصفها لؤي صافي "مثالية اعتبارية"، لا تتجاهل المعطيات التاريخية والنفسية كحال المثالية الطوباوية . ولا هي واقعية إرثانية تتعامى عن أهمية المثال في تطوير الواقع وتحسينه، كما أن هذه المفاهيم ترفض التفتيت والتجزئة وإدخال مفاهيم مغايرة تفسد منظومتها وتفقدتها فاعليتها فهي وحدة متولدة من ذاتها، ولكنها مجتهدة بما لا يخل أو يخرج أو يستبدل ذاتها² .

ثانياً : منهج التعامل مع المصطلحات الدخيلة :

منذ ما سمي عصر النهضة استندت معظم الأدبيات العربية والإسلامية في المفاهيم والنظريات إلى تعريفات غربية سواء أكانت رأسمالية ليبرالية أو ماركسية اشتراكية وكان الموقف الإسلامي موزعاً تجاه هذه المسألة إلى عدة مدارس³ : الأولى، دعت إلى إيجابية تبني هذه المفاهيم معتبرة أن ذلك يساعد في تصدير الفكرة الإسلامية العصرية وبالتالي تحقيق التواصل العالمي الإنساني. وعزز هذا الرأي دعواه بحجة عدم وجود نظريات عربية وإسلامية مقابلة في العلوم

¹- إبراهيم راشد محمود سعيد ، المرجع السابق، ص.ص. 65 - 66.

²- محمد عمارة، منهج التعامل مع المصطلحات، مجلة قضايا المنهجية في العلوم الاجتماعية والإنسانية، ط1، (تحرير نصر محمد عارف)،

القاهرة : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996، ص.255 وما بعدها . وانظر :

- مجموعة من المؤلفين، بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، (تحرير طه جابر العلواني)، القاهرة : دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2008 ، ص.45.

³- نصر محمد عارف، نظريات التنمية السياسية المعاصرة ، ص.ص. 62- 73 .

الاجتماعية فعلى صعيد نظريات التنمية السياسية مثلا، انطلق جزء من هذا التيار من النظريات الغربية مع دجه لشواهد إسلامية معززة أما الجزء الثاني فقد عاكس الجزء الأول وانطلق من أرضية إسلامية ساعياً لإيجاد نظرية إسلامية في التنمية أو الديمقراطية وقد استندت هذه المدرسة إلى مجموعة من التبريرات الشرعية أهمها: القول بأن مجمل المفاهيم السياسية تدخل في منطقة العفو التي سكت عنها الشرع، أو القول بأن لا مشاخة في الاصطلاح؛ أو القول بأن اللفظ مجرد حامل للمعنى، والمعنى هنا مستقل، ومن ثم فإنّ التعبير عنه بأي لفظ ممكن في أي عصر .

أما المدرسة الثانية فحاولت إيجاد بديل إسلامي للنظريات الغربية، بعد أن نقدت بقوة النظريات الغربية وبالتالي مفاهيمها، محاولة وضع نظرية إسلامية متكاملة متقابلة أو مغايرة محاولة الجمع بين الخصوصية الإسلامية دون نفي العالمية وقد ارتكز رد هذه المدرسة على مبررات التعاطي والقبول للمفاهيم الغربية على ما يلي¹ :

- إن منطقة العفو ليست منطقة خالية بلا ضوابط أو حدود وبالتالي من الخطورة تركها تصل إلى تبني مفاهيم تنقض الجذور الإسلامية من جهة وتستبدلها بأخرى.
- إن مقولة لا مشاخة في الاصطلاح هي الأخرى تحتاج إلى ضبط، فالأصل أن تكون المعاني الفرعية مجرد أداة لحمل الرسالة، وليست هي الرسالة ذاتها التي تكوّن معنى ينفي المعاني الإسلامية .
- إن تبني هذه المفاهيم نحو من الاستجداء والمشابهة والمجازاة دون ضرورة تبررها، وستؤدي إلى ضرر أكبر من تسويق الإسلام وكأنه نظام حداثي، كون ذلك سيؤدي إلى حالة من التلبس والتلبس بين المنهج والمفهوم .
- المفهوم هو المعبر الأول عن هوية الأمة ذاتها، وهو أيضا قد يكون مدخلا لاستتباعها وتجريدها من مقومات الهوية والذات، وتعد تنحية المفاهيم الإسلامية وبيان عجزها وتقديم بدائل عنها من أهم أهداف أي تغريب، كون ذلك يحدث شرحا عميقا في اللغة والمعرفة، ينتهي إلى التبعية في المناهج والمسائل .
- وعموما رغم تأكيد هذه المدرسة على الأصالة الإسلامية، إلا أنها لم ترفض استعمال بعض المكونات الغربية شرط توظيفها كأداة وليس كمنهج أو كمفهوم رئيس²، ولعلي أضرب مثلا فيما يلي بمصطلح "الحاكمية"^(*) لترجيح ما ذهبت إليه هذه المدرسة، من جهة، ولعلاقة هذا المفهوم ببحثنا من جهة أخرى .

1- انظر : سيف الدين عبد الفتاح، في النظرية السياسية من منظور إسلامي، المرجع السابق، ص ص. 124- 132.

2- إبراهيم راشد محمود سعيد ، المرجع السابق، ص. 69.

(*) - يواجه مفهوم الحاكمية أزمة حقيقية ما بين غموض يحيط به نتج في كثير من جوانبه عن المواقف والتحيزات المختلفة التي اتخذت منه ما بين مؤيد أو معارض أو متحفظ عليه، مع افتقاد أغلبها للتأصيل المنهجي الواضح للمفهوم، ولذلك سيكون تناولنا المصطلح بعيدا عن مسألة تأصيله اللغوي وشرعيته الاشتقاقية، وسينم التركيز على مدلولاته بشقيها النظري (الفكري) والعملية (الإسقاطي)، سعيا للوصول إلى فهم معرفي "مقاصدي" أوسع يسهم في ترشيد ممارساتنا السياسية والاجتماعية .

ثالثا: التعامل المنهجي مع مفهوم "الحاكمية":

إن من ضوابط المنهجية العلمية إعمال الدقة في توظيف المفاهيم واستعمال المصطلحات، هذه المنهجية تدفعنا إلى تجنب أساليب الإطلاق والعموم، وعدم الاستناد إلى النظرة الأحادية في تقرير الأحكام، حتى لا ننجر إلى مجادلات ومخاطبات فكرية مفرغة نتيجة عدم مراعاة ما يحيط بالمصطلحات من عموم وخصوص أو تقييد وإطلاق¹، ومفهوم "الحاكمية" من المفاهيم التي اختلف حولها الفكر الإسلامي المعاصر لاسيما فيما يخص تأصيله وتحديد مدى ملائمته للظروف العربية والإسلامية الراهنة؛ فثمة اتجاه يرى أن هذا المفهوم يعبر عن جوهر النظرية السياسية والقانونية، وأنه يجد جذوره في الأصول المنزلة والتراث الإسلامي، ولم يكن دور من استخدمه - كالمودودي وسيد قطب - إلا كشفا لمفهوم أصولي موجود، وذلك حينما وجدت البيئة التي يتعين تنزيل هذا المفهوم عليها، والواقع الذي يتعين حكمه بمضمون هذا المفهوم، واتجاه آخر يرى أن مفهوم الحاكمية ليس مفهوما أصوليا إنما هو إفراز لظروف تاريخية واجتماعية معينة، فضلا على أن طرح أول ما طرحه الخوارج في رفضهم التحكيم بين على ومعاوية².

ومن هذا المنطلق فإن الحاكمية بوصفها مصطلحا متداولًا لا تطلق بإطلاق واحد لتنتج فهما أحاديا، كما أنه ليس لها بعد واحد بحيث تفرز منهاجا واحدا لا ثاني له بقدر ما أن الحاكمية "مفهوم منظومة" له ثلاث أقطاب بحسب الجهة التي يعود إليها؛ فالحاكمية قد يراد بها حاكمية الله (الحاكمية الإلهية)، وقد يراد بها حاكمية الوحي (الحاكمية الشرعية)، وقد يراد بها حاكمية العقل (الحاكمية الإنسانية)، ولكل واحد من هذه الأقسام مجال وخصائص وأسس تقوم عليها³، وتأسيسا على ذلك يصبح البحث في الحاكمية باعتباره مفهوما إسلاميا مجردا عن الإضافة والنسبة، ونترك نصوص الوحي فقط هي المحددة لجهة الإضافة والنسبة، وإلا أصبح الحديث عن أبعاد الحاكمية هو البعد اللاهوتي فيه. وإن مما يقوي هذا العرض أمورا منها⁴:

- أنه لم يرد دليل من الكتاب أو السنة على ربط مفهوم الحاكمية ومفهوم الألوهية بتضاييف تلازمي.
- أن الناظر في نصوص الوحي ومختلف تفاسير العلماء يلاحظ بوضوح تام أن مفهوم الحاكمية أضيف إلى مفاهيم أخرى أيضا غير الألوهية.

¹ حسن لحسانة، الحاكمية في الفكر الإسلامي، كتاب الأمة، العدد 118، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1995، ص ص. 65 - 66.

² هشام أحمد جعفر، المرجع السابق، ص. 39.

³ راجع: حسن لحسانة، المرجع نفسه، ص. 66.

⁴ المرجع نفسه، ص ص. 68 - 69.

- أن الجذر اللغوي الذي يتركب منه الحاكمية ورد في لسان العرب، وفي لغة القرآن والسنة وفي اصطلاحات العلماء بمعاني كثيرة تدل على غزارة مادته، مما يميز توظيف أحد تلك المعاني في إطار المنظومة الكلية للمفهوم، وعدم الاقتصار على معنى واحد .
- وأخيراً اعتبار مفهوم الحاكمية كما يقول طه جابر: "جذراً فلسفياً وفكرياً وثقافياً متشعب الفروع، ومتعدد الاتجاهات، تمثل فروعها واتجاهاتها المختلفة دائرة فلسفية وثقافية تتسع أو تضيق لكنها في سائر الأحوال تتصل اتصالاً وثيقاً بالنسق المعرفي الذي ينتمي إليه المفهوم" .

المطلب الثاني : الحاكمية كمقاربة سياسية شاملة :

تعتبر الحاكمية^(*) من المفاهيم المتداولة في الفكر الإسلامي المعاصر، وقد أثارت فكرة الحاكمية جدلاً معرفياً، وخلافاً فكرياً بين أصحاب الفكر والسياسة، كما شكّل هذا المفهوم، في فترات زمنية معينة، محوراً للممارسات الحركية، وأُخذ أصلاً للتنظيرات الفكرية، ومركزاً لبناء النظريات السياسية الإسلامية في أنظمة الحكم.

وقد اختلف المفكرون الإسلاميون المعاصرون حول تحديد هذا المفهوم وتأصيله، لما يواجهه هذا المفهوم من أزمة وما يكتنفه من غموض على مستوى النشأة والتنظير، فضلاً عن النتائج العلمية والعملية التي رتبت على أساسه، ولهذا اختلفت أساليب التعامل معه بين ناظر له باعتباره مفهوماً مصدره الشريعة، وبين معتبر له مفهوماً فكرياً مصدره الإنتاج العقلي البشري. وعلى هذا الأساس كانت التنظيرات الفكرية لهذا المفهوم متباينة انطلاقاً من الظروف الفكرية والملايسات الواقعية التي عاشها كل مفكر، وبقي هذا المفهوم، بدلالاته ومعانيه التي استقرت، أساساً للتحرك ومرجعاً للفكر ومستنداً لكثير من التفسيرات المختلفة².

(*)- **الحاكمية في اللغة:** مشتقة من الحكم: وهو القضاء وأصله المنع، يقال: حكمت عليه بكذا، إذا منعته من خلافه، فلم يقدر على الخروج من ذلك؛ وحكمت بين القوم إذا فصلت بينهم، فأنا حاكم وحكم؛ وحكمت: بمعنى منعت ورددت؛ ولهذا قيل للحاكم بين الناس حاكم؛ لأنه يمنع الظالم عن الظلم ومادة الحكم: من الإتيان، يقال أحكمت الشيء، إذا أتقنته، فاستحكم هو: وصار كذلك. انظر :

- ابن منظور، لسان العرب، ج4، ط1، بيروت: دار صادر، (د.ب.ط)، ص.437.

أما في الاصطلاح فتعني "أن مصدر الأحكام في الشريعة الإسلامية هو الله تعالى وحده"، إذ يجد مفهوم الحاكمية جذوره في كتب أصول الفقه، فقد ورد في كتب الأصول في مبحث الحاكم: "لا حاكم سوى الله تعالى، ولا حكم إلا ما حكم به"، الحاكم هو الشرع دون العقل، "الحاكم لا خلاف أنه الله رب العالمين". ويقول الشاطبي: "الشريعة هي الحاكمة على الإطلاق، وعلى العموم، أي على الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وعلى جميع المكلفين، والكاتب الهادي، والوحي المنزل عليه مرشد ومبين لذلك الهدي، والخلق مهتدون بالجميع". ويظهر جلياً أن اعتبار الحاكم هو الله كان هو القالب الذي انصهر فيه مفهوم الحاكمية، أما على المستوى التطبيقي فلقد كان الخوارج هم الذين طرحوا مبدأ الاحتكام إلى القرآن حين رفعوا المصاحف على أسنة السيوف زاعمين تحكيم كتاب الله في الصراع السياسي الذي نشب بين معاوية وعلي بن أبي طالب عقب وفاة عثمان بن عفان، رضي الله عنهما.

ثم توالى استعمال مفهوم "الحاكمية" عبر التاريخ لكن أعيد له الاعتبار مع الجماعات الإسلامية الحديثة ومنظريها، وبدأ الخطاب الديني التركيز على مفهوم الحاكمية من خلال كتابات المودودي وكتابات سيد قطب. راجع: - عبد الرحيم علام، الديمقراطية في الفكر الإسلامي المعاصر، المغرب الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2014، ص.41.

2- حسن لحسانة، المرجع السابق، ص. 27.

والملاحظ لتفسيرات هذا المفهوم يجد أنه غلب عليه الطابع الأدبي والخطابي الوعظي، بحيث حمل المصطلح إحدى المعاني التي يحتملها (البعد العقدي والسياسي) دون اعتبار للدلالات الأخرى، ومن غير تطلّع إلى الأبعاد المنهجية التي يحملها، مما أبقى هذا المفهوم حبيس دلالات علمية محددة ومعالم فكرية ضيقة. في حين نجد أن هذا المفهوم له عمقه الفلسفي وأبعاده المنهجية، ومعاله السياسية الضابطة لغيره من المفاهيم الموازية له في الفقه السياسي الإسلامي، بل لا نبالغ إذا اعتبرناه يشكل إطاراً تحليلياً كلياً عاماً، شاملاً وناظماً في إطار النموذج المعرفي الإسلامي .

أولاً : إسهامات أبو الأعلى المودودي وسيد قطب :

من النافل القول أن أبا الأعلى المودودي يُعدّ أول من صاغ فكرة الحاكمية الإلهية في الإطار السياسي والاجتماعي والقانوني، وقد قام بتوظيف ذلك من أجل بناء نظرية سياسية تقوم على منظومة عقائدية¹، حيث تتجلى الحاكمية الإلهية في السلطتين السياسية والقانونية.

وقد اختار المودودي مصطلح الحاكمية، للتعبير عن مبدأ سيادة الله، وما يفرضه من وجوب سيادة التشريع الإسلامي، إذ يرى المودودي أن: "الحاكمية في الإسلام خالصة لله وحده، فالقرآن يشرح عقيدة التوحيد شرحاً يُبيّن أن الله وحده لا شريك له، ليس بالمعنى الديني فحسب، بل بالمعنى السياسي والقانوني كذلك... إن وجهة نظر العقيدة الإسلامية تقول: إن الحق تعالى وحده هو الحاكم بذاته وأصله، وإن حكم سواه موهوب وممنوح، وإن الإنسان لا حظ له من الحاكمية إطلاقاً... وخلافة الإنسان عن الله في الأرض لا تُعطي الحق للخليفة في العمل بما يشير به هوامه وما تقضي به مشيئة شخصه، لأن عمله ومهمته تنفيذ مشيئة المالك ورغبته.. فليس لأي فرد ذرة من سلطات الحكم... وأي شخص أو جماعة يدّعي لنفسه أو لغيره حاكمية كلية أو جزئية في ظل هذا النظام الكوني المركزي، الذي تدبر كل السلطات فيه ذات واحدة هو ولا ريب سادر في الإفك والبهتان.. فالله ليس مجرد خالق فقط، وإنما هو حاكم كذلك وأمر، وهو قد خلق الخلق ولم يهب أحداً حق تنفيذ حكمه فيهم"².

هذه العبارات قد يفهم منها أنّ المودودي جرّد الإنسان من أيّ حق في أنّ يكون مصدر للسلطان في أيّ شأن من شؤون الحياة، وجرّده من كل حقّ من التقنين أو التشريع، أو تنفيذ سواء كان فرداً أو جماعة، لكن المودودي يقول في موضع آخر: "...غير أنّ الإسلام في الواقع لم يغلّق باب التشريع تماماً في وجه الإنسان، وإنما حدده وبيّن إطاره بأن

¹- انظر: أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام السياسية، بيروت: دار الفكر، 1967، ص.07.

²- أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، ط2، القاهرة: المختار الإسلامي، 1980، ص.130.

جعل الحاكمية والسيادة للقانون الإلهي¹. وبهذا نجده يعطي مجالاً اجتهادياً للإنسان للتقنين والتشريع، بل ويعطي له حاكمية وإن كان يقيدتها بالحاكمية الإلهية، ويزيد المودودي ضبطاً لمفهوم الحاكمية بقوله: "إنّ الحقّ تعالى وحده الحاكم بذاته وأصله وإنّ حكم سواه موهوب وممنوح"².

وقد تبني النهج نفسه سيد قطب عندما اعتبر الإسلام «إعلان عام لتحرير الإنسان في الأرض من العبودية للعباد، وذلك بإعلان ألوهية الله وحده، (التي تعني) الثورة الشاملة على حاكمية البشر في كل صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها، والتمرد الكامل على كل وضع في أرجاء الأرض الحكم فيه للبشر بصورة من الصور.. إن معناه تحطيم مملكة البشر لإقامة مملكة الله في الأرض»³.

والملاحظ أنه لا خلاف ولا تمايز في فكرة الحاكمية بين المودودي وقطب في الحقيقة والجوهر، إذ يفسر سيد قطب الحاكمية -ويصطلح عليها بالحاكمية العليا- في ضوء معاني الألوهية، ويرى أن مفهوم الحاكمية معناه «نزع السلطان الذي يزاوله الكهان ومشيوخ القبائل والأمراء والحكام، والسلطان على الضمائر، والسلطان على العشائر، والسلطان على واقعيات الحياة، والسلطان في المال، والسلطان في القضاء، والسلطان في الأرواح والأبدان.. ورده إلى الله»⁴.

إن هذا الفهم للحاكمية الجاعل من أفراد الله بالحاكمية حكماً بتجريد الإنسان والأمة من كل حق في أن تكون مصدرراً للسلطة والسلطان في أي شأن من شؤون الحياة... الأمر الذي يجعل البعض -سواء من أنصاره أو خصومه- يتصور حكومة الإسلام «ثيوقراطية» و«حتمية إلهية» لا مكان فيها لإرادة الإنسان، قد أثار العديد من المجادلات والمناقشات بسبب ما نتج عنه من انحرافات عملية وسلوكية واضحة، وهذا راجع في اعتقادي إلى عدم فك الارتباط بين الألوهية ومفهوم الحاكمية، وقصر مدلول الحاكمية على الجانب العقائدي مع إهمال للجوانب الفقهية والفكرية لمفهوم الحاكمية، وإلا كيف نفهم قول سيد قطب: "إن هناك حزبا واحدا لله لا يتعدد وأحزاب أخرى كلها للشيطان وللطاغوت"⁵، فمفهوم الحاكمية ذاته -حسب سيد قطب- ينفي التعددية الفكرية والسياسية ويعادي الديمقراطية، والسبب أنّ سيد قطب بالغ في تحديده للأبعاد العقديّة للحاكمية، وبلوره في إطار مفهوم توحيدي خالص، ممّا نتج عنه تطبيقات خاطئة على مستوى الواقع، وارتبط بأحكام الكفر والإيمان والجاهلية والطاغوت.. والصواب إبقاء

1- المرجع السابق، ص. 131 .

2- المرجع نفسه، ص. 91. يمكن الرجوع في هذا الصدد إلى: محمد عمارة، أبو الأعلى المودودي والصحة الإسلامية، بيروت: دار الوحدة، 1986، ص. 200 .

3- سيد قطب، معالم على الطريق، ط16، بيروت: دار الشروق، 1993، ص. 86.

4- المرجع نفسه، ص. 67.

5- انظر في هذه المعاني: سيد قطب، معالم على الطريق، ط1، بيروت: دار الشروق، 1992، ص. 45 .

المفهوم ضمن المفاهيم الفقهية والسياسية مع الإقرار بالأبعاد العقدية التي يفهمها¹. وعلى هذا الأساس وجب ضبط المدخل المنهجية للتعامل مع مفهوم الحاكمية .

ثانيا :المدخل المنهجية لضبط مفهوم الحاكمية : ينبغي تحديد أهم المدخل المنهجية لبحث مفهوم الحاكمية سعيا لضبطه وتأطيره في مجاله الذي ينبغي أن يبحث فيه، وهذه المدخل هي باختصار :

1 – المدخل العقائدي : لا شك أن للحاكمية أبعادا عقدية يدركها أدنى متأمل في النصوص الشرعية التي تحدثت عن أوصاف الألوهية، وهذه المعنى تندرج تحت ما يسمى بالحاكمية الإلهية، وهذا مراد العلماء عن قولهم : "إن الحاكم هو الله تعالى"²، كما تعرف عند علماء الأصول بأنها: "حكم الله المباشر للناس، دون استخلاف بشري، وهو حكم يتميز بـ«الهيمنة المباشرة» على البشر وعلى الطبيعة في آن واحد، مع التصرف الإلهي فيهما (البشر والطبيعة) تصرفاً محسوساً وملمساً من وراء حجاب"³، وبحث مفهوم الحاكمية من هذا المدخل يجب أن يكون بحثاً عقدياً توظف فيه آليات علم العقيدة، وينبغي تحليل المصطلح تحليلاً يستمد مادته من علم أصول الدين دون أن يتعدى ذلك إلى حقول معرفية أخرى وتأسيس الأحكام في ضوئها، وبهذا ينتفي الفهم الذي يعتبر أن الحاكمية الإلهية هي الالتزام بشرع الله أو رد التشريع إلى الله، وقيام خليفة أو سلطة دينية تنوب عنه في الأرض .

2 – المدخل السياسي : كما أن للحاكمية بعدا عقدياً فإن لها أيضاً بعدا سياسياً، مع الإشارة إلى أنه لا ينبغي تداول مصطلح "الحاكمية الإلهية" وجعله ضمن المفاهيم السياسية كي لا يحصل لبس بسحب المفاهيم العقدية إلى المفاهيم "الفقهية" فتختلط الأحكام التي تخرج في ضوئها⁴، ولذلك يُقترح في هذا الصدد مصطلحات عديدة للدلالة على المعنى السياسي للحاكمية منها: (حاكمية الوحي أو حاكمية الشريعة) حسب اقتراح حسن لحسانة، ويقترح محمد أبو القاسم مصطلح (حاكمية الكتاب البشرية)⁵ أو (حاكمية قوانين التشريع الإسلامي)، ويقترح طه جابر العلواني (حاكمية الكتاب)، ويستدرك عليه سلمان العودة مصطلح السنة فتصبح (حاكمية الكتاب والسنة)، ويقترح محمد جلال كشك مصطلح(حاكمية الإنسان في ظل الشريعة)⁶، وذهب بعضهم إلى تفضيل مصطلح (حاكمية الاستخلاف)^(*)، وهو ما يميل إليه الباحث لاعتبارات سيتم توضيحها في المطلب الموالي.

1- حسن لحسانة، المرجع السابق، ص.193.

2- حسن لحسانة، المرجع السابق، ص.70.

3- محمد أبو القاسم حاج حمد، الحاكمية : مناقشات جديدة، بيروت : دار الساقي للنشر والتوزيع، 2010، ص.45.

4- حسن لحسانة، المرجع نفسه، ص.71.

5- محمد أبو القاسم حاج حمد، المرجع نفسه، ص.71.

6- سلمان فهد العودة، "الأبعاد الفكرية والحركية للحاكمية السياسية"، دراسة نشرت بتاريخ: 26 جوان 2003، على موقع "الإسلام

اليوم"، متوفرة على الرابط: <http://islamtoday.net/nawafeth/artshow-42-2494.htm> -

(*) – وليس المقصود بحاكمية الاستخلاف ما يذهب إليه بعضهم : استخلاف الأنبياء والرسل، أي أن يكون الخليفة موصولاً بالله عبر الإلهام والإيحاء، وأن يسخر له الطبيعة والكائنات، أو بلغة أخرى أن يختار الله – لا المجتمع البشري- هذا الخليفة تماماً كما اختار الله طالوت ثم داود وسليمان، =

إذن فحاکمية الاستخلاف- في رأي الباحث- تعني "أن يمارس الإنسان الحياة السياسية في أبعادها المختلفة ، بما في ذلك التشريعية والتنفيذية ومرجعياته في ذلك الشريعة الإسلامية"، ذلك أن مجال البحث في الفقه السياسي هو "القوانين واللوائح والسلطات بمختلف مراتبها وأنواعها، وطبيعة الدساتير التي لها صفة السمو والسيادة والحاکمية على غيرها"¹، بمعنى أن مجال البحث السياسي والقانوني هو سيادة النص القانوني وموقع مختلف السلطات البشرية وصلاحتها منه، وهذا كله يعتبر من فروع الشريعة لا من أصولها، كما ذهب إلى ذلك جمهور العلماء، وقد نقل ذلك الإمام الجويني في قوله: "إن الكلام في الإمامة ليس من أصول الاعتقاد".

فقضايا الإمامة والسياسة والدولة وأجهزتها ومؤسساتها وسلطاتها من فروع الدين لا من أصوله، وعلى هذا الأساس لا ينبغي سحب مفهوم الحاکمية الإلهية بدائرتها العقدية إلى الدائرة السياسية، إنما ينبغي تكيف هذا المصطلح تكيفاً سياسياً وقانونياً يجعله ينسجم مع طبيعة البحث الفقهي السياسي².

تأسس على ذلك ومن الناحية العملية الواقعية هذا هو المقصود الفعلي بمبدأ الحاکمية، فالعمود النازل من حاکمية الله إلى حاکمية الإنسان في ظل الشريعة، وهو ما عبرنا عنه بحاکمية الاستخلاف، هو التفسير الحقيقي والشرح المعرفي لمفهوم الحاکمية السياسية، ونستطيع من خلال هذا المصطلح كذلك توضيح الفارق الجوهرى بين العملية التشريعية والسياسية في النظام السياسي الإسلامي وفي النظام السياسي الغربى، فالسياسة الإسلامية تنطلق (من) وتتأسس (على) قيم ومبادئ ومقاصد الوحي ونصوصه، وقواعده في القياس والاستنباط والاجتهاد ، وبالتالي محور العملية التشريعية في الإسلام هو الوحي الرباني، فإذا كان هناك مساحة كبيرة متشابهة بين النظامين الإسلامي والغربي في مسألة إعمال العقل؛ فإنّ أصول وقواعد ومسارات التفكير الإنساني تختلف كثيراً بين النظامين، كذلك الأمر على مستوى الممارسة السياسية العامة والتنفيذية، فإنّ منطلقات الممارسة الإسلامية ومساراتها تختلف بشكل كبير؛ فالسياسة الشرعية تهدف إلى تحقيق المصالح الشرعية للأمة والناس، والمصلحة الشرعية تختلف في بنائها المفاهيمي عن المصلحة العامة والوطنية؛ فالمصلحة الشرعية تهدف إلى تحقيق سعادة الناس في الدنيا والآخرة، وتأخذ بعين الاعتبار البعدين المادي والروحي، وتتأسس على مقاصد الوحي ونصوصه القطعية³.

بذلك، لا يمكن أن يثير مفهوم "حاکمية الإنسان في ظل الشريعة" أي التباس في إبعاد الشريعة عن الحكم، أو التحايل على تطبيق الشريعة، بل إنّه يُسهّم في توضيح معاني ودلالات ما يمكن أن نسميه "آيات الحاکمية" في القرآن

=الخلافه بهذا المعنى اختيار إلهي وتسخير إلهي، وليست مجرد سلطة دينية بموجب شرع الله وباختيار بشري، انظر: محمد أبو القاسم حاج محمد، المرجع السابق، ص.64.

¹ - انظر في معنى الفقه السياسي: خالد سليمان حمود الفهداوي، الفقه السياسي الإسلامي، ط3، دمشق: دار الأوانل للنشر والتوزيع، 2008، ص.37.

² - حسن لحسانة، المرجع السابق، ص.72.

³ - سليمان بن فهد العودة، المرجع السابق، <http://islamtoday.net/nawafeth/artshow-42-2494.htm>.

من خلال فرز وتمييز المساحات بين ما هو قطعي ثابت وبين ما هو اجتهادي ظني، وبين ما هو اجتهادي مطلق، وكذلك بين ما هو كوني قدرى وبين ما هو شرعي، ولعل التعامل مع الدلالات السياسية لآية "إن الحكم إلا لله"¹ يوضح هذه المسألة، فحكم الله يقسم إلى قسمين: حكم الله الكوني، وحكم الله الشرعي: حكم الله الكوني هو ما قدره الله في الكون وفي الحياة، ولا رادّ لحكمه، وحكم الله الشرعي هو ما أتى من نصوص قطعية الثبوت قطعية الدلالة، فهي ملزمة، لا مجال للنقاش أو الجدل فيها، وهناك نصوص ظنية الثبوت وقطعية الدلالة فهذه مجال الاجتهاد والإعمال العقلي فيها أكبر ويمكن أن يصل المشرع أو الفقيه إلى إلحاقها بالنوع الأول، ويمكن أن يرجح فيها بين الاجتهادات والأقوال، وهناك قطعية الثبوت وظنية الدلالة، بينما هناك أمور لم يرد فيها نص وهي في مسائل المعاملات الإنسانية -خاصة السياسية- فهذه يجتهد الإنسان فيها ويقدرها، وتدخّل في دائرة مساحة الاجتهاد، فحكم الله في الميدان الشرعي هو فيما ورد فيه نص قطعي أو ظني يرجح عند علماء معتبرين أنّه قطعي، ما عدا ذلك فهو حكم الإنسان واجتهاده سواء أخطأ أو أصاب، كما أنّ عملية إنزال النصوص على الواقع هي اجتهاد الإنسان وقد يصيب وقد يخطئ، وفهم النصوص ظنية الدلالة فعل إنساني قابل للخطأ والصواب، وهذا كله يؤدي إلى التمييز بين الأحكام والمسائل ويفض الاشتباك بين الثوابت والمتغيرات وبين المقدس غير المشكوك في صحته وبين ما هو معرّض للخطأ والصواب. وبذلك يجب أن تفهم مسألة الحاكمية السياسية، وآيات الحاكمية الواردة في القرآن والآثار الصحيحة².

3 - المدخل الفكري: ونعني بذلك أن للحاكمية بعدا آخر ضمن الدائرة الفكرية والفلسفية القائمة على التأمل والتفكير والنظر والاجتهاد وقدرات العقل ومجال إعماله في مختلف دوائر البحث، أي إضفاء صفة الحاكمية على العقل في حدود عدم تعارضه مع النقل، وهذا باب واسع للبحث والنظر، وربما هو ما قصده طه جابر -الذي أوردناه- باعتبار الحاكمية: "جذرا فلسفيا وفكريا وثقافيا متشعب الفروع، ومتعدد الاتجاهات، تمثل فروعها واتجاهاته المختلفة دائرة فلسفية وثقافية تتسع أو تضيق لكنها في سائر الأحوال تتصل اتصالا وثيقا بالنسق المعرفي الذي ينتمي إليه المفهوم"³.

¹- سورة يوسف، الآية 40.

²- المرجع السابق، <http://islamtoday.net/nawafeth/artshow-42-2494.htm>

³- حسن لحسانة، المرجع السابق، ص. 69.

ثالثا : الدلالات والأبعاد السياسية للحاكمية :

إن مفهوم الحاكمية مفهوم دقيق وحساس، خاصة عند بحث أبعاده السياسية وتطبيقاتها، ويجدر بنا منهجيا تفكيك المصطلح لغويا لأن للمعاني اللغوية أهمية كبيرة في عملية التأصيل للمفهوم، فهي التي تتأسس عليها الدلالات الشرعية في الأصول (القرآن والسنة)، وتقوم عليها اصطلاحات أصحاب العلوم والفنون المختلفة نظرا للعلاقة بين المصطلح والمعنى اللغوي كما بيّنا سابقا، حيث من شروط المصطلح وجود مناسبة بين المعنى الجديد والمعنى اللغوي .

فالحاكمية^(*) مصدر صناعي يرجع لفهم دلالاته اللغوية والمعاني التي يحملها في لسان العرب وفي القرآن والسنة إلى جذره اللغوي (ح.ك.م)، والحكم في اللغة يأتي بعدة معاني هي على سبيل الاختصار¹: القضاء (بضم الحاء-الحكم- المنع) يقال حكمت عليه بكذا إذا منعته من خلافه)، الرد والرجوع (حكّم فلان عن الأمر أي رجع)، الفصل (حكمت بين القوم أي فصلت بينهم)، المحاكمة (المخاصمة إلى الحكام)، الإلتقان (أحكّمته أتقنته فاستحكّم)، التفويض (حكّمت الرجل فوضت الأمر إليه)، الفعل حسب المراد (تحكّم فلان في كذا إذا فعل ما رآه)، الحكمة (هي العلم والفقه والقضاء بالعدل والقرآن وضبط النفس..)، والحكومة مصدرا عربياً أصيلا من (حكم) فذلك قرار القضاء في أمر أرض الجراحات بدية غير معلومة حدا بل مقدرة نسبياً، وكل حسم للتنازع بالتي هي أسلم وأعدل². كما يأتي الحكم بمعنى الفتيا وإبداء الرأي الذي يعتقد قائله صحته، أي الحكم على القضايا الحسية والعقلية والجمالية والأخلاقية، ويأتي بمعنى فض النزاع والفصل في الخصومات على وجه الإلزام، أي القضاء الذي هو إحدى سلطات الدولة الرئيسية، ويأتي بمعنى رعاية الشؤون والإدارة والتنفيذ أي السلطة التنفيذية، وأخيرا يأتي بمعنى التشريع وسن القوانين والديساتير أي ما يسمى بالسلطة التشريعية والتي يندرج تحت اختصاصها كذلك وضع مبادئ السلوك والآداب والأعراف الاجتماعية³. وهذه المعاني الأربعة الأخيرة (الفتيا-القضاء-التنفيذ-التشريع) هي أهم المعاني التي تُحمل النصوص الشرعية عليها، ومنه فالحكّم من كانت غايته ومقصده الأساس الإصلاح والمنع من الفساد، ومن ثم فإنه لا بد أن يتسم بالإلتقان، وأن يؤسس عن الحكمة التي هي إصابة الحق، وأدواته القرآن والنبوة، والجمع بين العلم

(*) - تستعمل الحاكمية في اللغة الانجليزية بعدة مفردات تدل في عمومها على معنى واحد؛ Sway، Governorship، Rule، Command، Power، Authority، Dominion، ويرى البعض أن المصطلح الذي يؤدي معنى دقيق للحاكمية هو: (Sovereign -n)، والذي يعني الملك - الحاكم - السلطان.

¹- يمكن الرجوع في هذا الصدد إلى :

- ابن منظور، لسان العرب، ج12، ط1، بيروت: دار الطباعة للنشر والتوزيع، 1990، ص.ص. 140 . 145.

- الفيروز بادي، القاموس المحيط، ج4، بيروت: دار الفكر، 1983، ص.ص. 98 .

- أبو بكر الرازي، مختار الصحاح، تحقيق شهاب الدين أبي عمر، بيروت: دار الفكر، 1993، ص.ص. 193 .

- هشام أحمد عوض جعفر، المرجع السابق، ص. 43.

²- انظر: حسن الترابي، المرجع السابق .

³- انظر هذه المعاني: هشام أحمد عوض جعفر، المرجع السابق، ص. 43.

والعمل والقضاء بالعدل¹، فعند إطلاق هذا المفهوم وتوظيف جذره اللغوي فإنه لا ينصرف إلى معنى بعينه، وإنما يبقى السياق هو المحدد لطبيعة دلالاته ومعناه².

فقد ورد في القرآن لفظ الحكم بمعناه السياسي مشيراً إلى "التحاكم إلى غير شرع الله" في قوله تعالى: "يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به"³، فالآية دالة على وجوب الكفر بالطاغوت وعدم التحاكم إليه - والطاغوت كل ما عبد من دون الله وأطيع طاعة فيها معصية وخضوع-، وقوله تعالى: "ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون"⁴ والحكم بما أنزل الله يقتضي وجود سلطة بيدها قوة الأمر والإلزام لتحقيق الشريعة على أرض الواقع .

كما ورد لفظ الحكم بمعنى (الملك) في قوله تعالى: "ولقد آتينا بني إسرائيل الكتاب والحكم والنبوة"⁵، الحكم يعني الملك كما ذهب إلى ذلك ابن كثير وغيره، وأيضاً ورد لفظ الحكام بمعنى (ولاة الأمور) ونجد ذلك في قوله تعالى: "ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام"⁶، فالآية تشير إلى إمكانية استعمال الحكام الذين بيدهم السلطة السياسية أو القضائية في هضم حقوق الناس، والحاكم هو ولي الأمر، وهو منصب سياسي في الدولة . كما ورد "حكم الله" في إشارة إلى شريعته التي تتضمن الأحكام والقوانين والتشريعات والأقضية المتعلقة بحياة الناس، في قوله تعالى: "وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله"⁷، أي قضاؤه وفصله⁸ .

وتحكيم شريعة الله هو ما يطلق عليه "توحيد التشريع والحاكمة"؛ ويعني الاعتقاد الجازم بأن الله وحده حق التشريع ابتداءً واستقلالاً، وسلطة الأمر والنهي، وحق الطاعة، وليس لأحد ذلك إلا بإذنه، والله وحده يحدد الحلال والحرام والحسن والقيح، ويضع موازين الأخلاق والقيم، وهذه الحقيقة يعبر عنها في أدبيات الفكر الإسلامي بمبدأ (السيادة للشرع)، ويبدو أن التعبير الأخير أفضل من الناحية العملية لأنه يبين الكيفية العملية لتحقيق ما اصطلح عليه بـ"توحيد الحاكمة"⁹ .

وعلى العموم يمكن تلخيص وإجمال دلالات الحاكمة وأبعادها السياسية التي تدل عليها المصطلحات السياسية المعاصرة - مع الفارق في المدلول والمستوى والبعد- في العناصر التالية :

1- هشام أحمد عوض جعفر، المرجع السابق، ص.57.

2- حسن لحسانة، المرجع السابق، ص.32.

3- سورة النساء، الآية 60.

4- سورة المائدة، الآية 45 .

5- سورة الجاثية، الآية 16.

6- سورة البقرة، الآية 188 .

7- المائدة ، الآية 43 .

8- حسن لحسانة، المرجع نفسه، ص.50.

9- انظر في ذلك : محمد بن عبد الله المسعري، الحاكمة وسيادة الشرع، ط1، لندن : لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية، 2002، ص.42 .

- *- الحكم : وهو المصدر المأخوذ منه مصطلح الحاكمية " ، وهو الأصل الذي تدور حوله، وفقا لما بينا آنفا .
- *- التشريع : بيان مصدر السلطة التشريعية وحدودها واختصاصاتها وشروطها... الخ . علما أن التشريع في النظام الإسلامي ليس مرادفا لإصدار القوانين في الأنظمة السياسية الغربية، ولكن يقتصر على استخراج الأحكام من الكتاب والسنة .
- *- التنفيذ : بتنفيذ أحكام الشريعة وأوامرها، والخضوع للتشريع الإسلامي والالتزام بحدوده، والطاعة والإذعان لقضاء وحكمه .
- *- القضاء : بالتحاكم إلى شرعة الله، والفصل في المنازعات وفقا لأحكامها .
- *- السيادة : وهي سلطة عليا مطلقة أصيلة عامة متفردة غير محدودة تهيمن على الأفراد والجماعات، وتثبت بهذه المعاني لله وحده، ويخضع لها الأفراد عن طريق شريعته فتصبح السيادة العملية لها .
- *- الشرعية والمشروعية : المشروعية تعني في بعدها الأساسي سيادة القانون، وقد استخدم الكثير من الباحثين في النظام السياسي الإسلامي تعبير "المشروعية الإسلامية العليا" للتعبير عن مفهوم الحاكمية، كما استخدم الكثير من الباحثين الغربيين تعبير الشرعية والمشروعية وسيادة القانون بمعنى واحد، أو كترادفات، ويرون التمييز بينهما ليس ذا أثر حقيقي لأنهما في النهاية من صنع البشر، بينما لا يمكن في النظام الإسلامي تأسيس مشروعية إلا على الحاكمية، والتي لا يمكن كذلك توسيع نطاقها ليتصف بالعموم والشمول إلا بالاستناد إلى حاكمية الله باعتبار مضمونها كلي وشامل ويحتوي العديد من العناصر والتطبيقات¹ .
- *- حفظ مصالح الناس وتحقيق سعادتهم في الدارين : وهو المقصد والهدف الذي تسعى إليه "نظرية" الحاكمية . إن هذه الدلالات وما يتأسس ويتفرع عنها - وغيرها مما لا يتسع البحث لذكره - تدلل على إمكانية تكوين نظرية سياسية شاملة انطلاقا من مبدأ الحاكمية وما يتصل به من منظومة مفاهيمية متكاملة ومتألفة تتناسب مع طبيعة الفكر والنظام السياسي الإسلامي .

المطلب الثالث : الاستخلاف كمدخل منهجي لدراسة التنمية السياسية : في بداية هذا المطلب يجب أن نشير إلى انه ليس من السهل أن نصور بديلا دون أن ندرك أنه نتيجة غير نهائية يخضع توليده لتراكمات معرفية وخبرات حضارية وثقافية تشترك فيما بينها لتتيح البديل في قضية ما، ومسألة التنمية السياسية وطرح البديل في تصورهما لا تخرج عن هذا السياق، بل قد تبدو مسألة يصعب تجسيدها أو حتى الحديث عنها، ذلك أن النظريات والتحليلات والمواقف أسست على ما تعاهد الباحثون على استعماله في حقل التنمية السياسية وغدت واقعا مكرسا ضاربا في

¹ - حول هذه النقطة انظر : هشام أحمد عوض جعفر، المرجع السابق، ص. 87 .

العمق، ويبدو مسألة مفصول فيها سلفا، وهذا ما يشكل عائقا كبيرا أمام محاولات طرح البدائل في هذه القضية، ومع ذلك فقد وجدت محاولات رائدة لإيجاد تصور حضاري بديل لتنمية سياسية أصيلة تحاول الخروج من تحيزات النموذج الغربي، والاعتماد أكثر على تجارب الخبرة التاريخية والثقافية للمجتمعات الإسلامية، وبأبي على رأس تلك المحاولات إسهام الأستاذ نصر عارف في مقارنته حول حركة الاستخلاف كمقاربة بديلة والتي سنشير إليها في نهاية هذا المطلب، ولكن قبل ذلك لابد أن نحدد مفهوم الاستخلاف وعلاقته بالحاكمة.

أولا: مفهوم الاستخلاف وعلاقته بالحاكمة: الاستخلاف لغة إقامة خَلَف يقوم مقام المستخلف ومقام الغير على شيء ما، والخلافة في جوهرها نيابة عن الغير أو وكالة عنه، وقد تكون بمعنى اللاحق الذي يأتي بعد الآخر¹، وقد ذهب أغلب من تكلم عن الاستخلاف إلى أن هذا الأخير ينقسم إلى نوعين؛ خاص وعام :

أ- الاستخلاف الخاص: هو استخلاف فرد معين، فهو مقصور على الأنبياء والرسل: ﴿يا داوود إنا جعلناك في الأرض خليفة فاحكم بين الناس بالحق﴾، وبختم النبوة وانقطاع الوحي بوفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم) انتهى هذا القسم من أقسام الاستخلاف .

ب- الاستخلاف العام: وهو استخلاف الجماعة، ولا ينفرد به إي فرد أو فئة، ودليله قوله تعالى: ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة﴾ قالت جمهرة المفسرين المراد بالخليفة آدم وذريته من بعده، وهذا النوع بدوره ينقسم إلى قسمين؛ **الاستخلاف التكويني:** مضمونه أن الله تعالى أودع في الإنسان (من حيث هو إنسان) إمكانية تحقيق الاستخلاف في الأرض، وذلك بتوافر إمكانية معرفه والتزام السنن الإلهية التي تضبط حركة الوجود، وفي القرآن العديد من الآيات تشير إلى هذا النوع من الاستخلاف: ﴿ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون﴾، **والاستخلاف التكليفي:** ومضمونه تحقيق الإنسان للاستخلاف في الأرض، وذلك بمعرفة والتزام السنن الإلهية التي تضبط حركة الوجود ، والقواعد الموضوعية المطلقة التي جاء بها الوحي، والتي ينبغي أن تضبط حركة الإنسان ، وبالتالي فإن هذا النوع من أنواع الاستخلاف مقصور على الذين يلتزمون بالوحي ، فهو يحد النوع السابق ولا يبلغه فيكملة ، وقد أشار القرآن إلى هذا النوع من الاستخلاف أيضا: ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض﴾. وهذا النوع الأخير هو المقصود في بحثنا .

إن مضمون الحاكمة هو عهد الاستخلاف، فعلاقة الاستخلاف تستوجب وجود منهج وشريعة يحدد فيها المستخلف أسس وقواعد وضوابط المستخلف، والحاكمة هي المحددة لهذا المنهج والموضحة للضوابط الحاكمة لتحقيق

¹ - حول معنى الاستخلاف انظر:- نصر محمد عارف، نظريات التنمية السياسية، المرجع السابق، ص ص.185-190.
- هشام أحمد عوض، المرجع نفسه ، ص.124.

الاستخلاف، بعبارة أخرى فإن على البشر واجب التحاكم إلى ما أنزل الله ما دام هو خالق الكون ومالكه، لأنهم من جهة قد استخلفوا في الأرض استخلافاً مقيداً بإتباع هدى الله، ولأنهم من جهة أخرى خلفاء الله في الأرض، وليس للخليفة أن يخرج عن أمر من استخلفه¹.

ومن خلال دراسة طبيعة العلاقة بين الحاكمية والاستخلاف يمكن فهم الطبيعة المتميزة لنظام الحكم الإسلامي، فلا هو بالنظام الديمقراطي الذي يطلق سلطان الأغلبية دون قيد أو ضابط من خارج الجماعة البشرية، ولا هو بالنظام الثيوقراطي الذي يطلق سلطان الحاكم فيجعل منه "ظل الله في الأرض"، بل يمكن وصف النظام الإسلامي بأنه "نظام الحاكمية" حيث تكون الحاكمية فيه لله والناس مستخلفون عن الله لعمارة الكون وإقامة شريعته، فالاستخلاف يفرض على المؤمنين بالله أن يلتزموا في أعمالهم وسلوكهم بشريعة الله وأوامره ونواهيه لأنه صاحب الحاكمية "الأصلية"، وهو الذي استخلفهم ومنحهم هذا السلطان المحدود والمقيد بالتزام أوامره ونواهيه التي تعبر عنها شريعته .

فالسلطة العليا في الإسلام للشريعة التي يستمد منها كل من الحاكم والأمة سلطاتهما، وهي - أي الشريعة - مجسدة لمضمون الحاكمية ذلك أن الله تعالى لا يحكم مباشرة في أعيان المسائل وإنما يحكم في أصولها من طريق شريعته ثم تأتي وظيفة المجتهدين ليحكموا في أعيان المسائل، وهكذا تصبح الشريعة في التصور الإسلامي هي الحاكمة على الإطلاق والعموم؛ حاكمة للدولة وأجهزتها، وحاكمة على الناس أجمعين .

إن حاكمية الاستخلاف في النهاية تؤدي إلى بناء الحضارة الكونية بأبعادها الغيبية والإنسانية والطبيعية، بحيث لا يتحوّل الغيب إلى لاهوت يستلب الإنسان والطبيعة، ولا يتحوّل الإنسان إلى وجودية عبثية إباحية فردية، ولا تتحوّل الطبيعة إلى جبرية مادية، فالكل يتدامج في جدلية الغيب والإنسان والطبيعة².

ثانياً: البعد الفلسفي والمنهجي والسياسي للاستخلاف: يقوم الاستخلاف كفلسفة إسلامية على محاولة تحديد العلاقة بين المستخلف (الله تعالى) والمستخلف (الإنسان) والمستخلف عليه (الأرض)، باتخاذ المفاهيم القرآنية الكلية (التوحيد والاستخلاف والتسخير) مسلمات أولية لها، ثم محاولة استنباط النتائج الفلسفية لهذه المفاهيم، اعتماداً على اجتهادات العلماء. كما يقوم الاستخلاف كمنهج للمعرفة السياسية على أن صفة الحاكمية التي أشرنا إليها تظهر في عالم الشهادة على شكلين³: شكل تكويني: يتمثل في السنن الإلهية التي تضبط حركة الوجود، وشكل تكليفي: يتمثل في القواعد التي مصدرها الوحي والتي تحدد جانبه التكويني ولا تلغيه.

1- هشام أحمد عوض جعفر، المرجع السابق، ص. 125.

2- محمد أبو القاسم الحاج محمد، المرجع السابق، ص. 86.

3- صبري محمد خليل، الأبعاد السياسية لمفهوم الاستخلاف، كتاب منشور على الرابط :

<http://www.tawtheegonline.com/vb/showthread.php?t=23616>، ص. 04 . بتصرف من الباحث

وبناء على ما ذكرنا من علاقة بين الحاكمية والاستخلاف فإن مواضيع السيادة والسلطة والتشريع تشكل حجر الزاوية في "مذهب" الاستخلاف السياسي، وتُبنى على هذه المسائل أغلب التفريعات التي تتناول قضايا التنمية السياسية بالمفهوم الغربي، وفيما يلي إشارة إلى تلك المفاهيم في إطار مدخل الاستخلاف :

ففي الفكر السياسي الحديث تُعرّف الدولة أنها التنظيم القانوني للمجتمع وهنا نجد كيانين؛ الأول: له حق وضع القانون ابتداءً وهو ما يعبر عنه (بالسيادة)، والثاني له حق ضمان نفاذ هذا القانون ولو بالإكراه، هو ما يعبر عنه (بالسلطة)، فالسيادة هي مصدر السلطة، أما السلطة فهي ممارسة السيادة، والفكر السياسي الإسلامي لم يستخدم مصطلح السيادة علي الوجه المشار إليه، إنما ورد مصطلح الحاكمية¹، كذلك فإن مصطلح السلطة كما في الفكر السياسي الغربي لم يستخدم في الفكر السياسي الإسلامي وان اشتق من كلمة سلطان التي وردت في القرآن: ﴿هَلِكْ عِنِي سُلْطَانِيَّةٌ﴾، إنما ورد مصطلح (الأمر) ومنه سمي من اسند إليه السلطة (الأمير) و(أولي الأمر). ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...﴾²، وهو المصطلح الذي استخدمه الخلفاء الراشدون والصحابة ومن ألف وكتب في الفقه الإسلامي أو السياسة الشرعية³.

وعلى هذا فإن الحاكمية (السيادة) لله تعالى وحده، ولا يجوز إسنادها إلى غيره سواء كان فرد أو فئة أو حتى الشعب، وحاكميته تعالى لهذا الكون تكوينية وتكليفية؛ تكوينية: أي أن سننه تعالى تحكم حركة الأشياء والظواهر والإنسان حتماً ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ يَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾⁴ ، أما التكليفية: مضمونها وجوب أن تحكم قواعد شريعته حركة الفرد والمجتمع ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾⁵، يقول سيد قطب (والله الذي خلق هذا الوجود الكوني، وخلق الإنسان، والذي اخضع الإنسان لنواميسه التي اخضع لها الوجود الكوني...وهو - سبحانه - الذي سن للإنسان " شريعة" لتنظيم حياته الإرادية تنظيمًا متناسقًا مع حياته الطبيعية، فالشريعة على هذا الأساس - إن هي إلا قطاع من الناموس الإلهي العام الذي يحكم فطرة الإنسان وفطرة الوجود العام وينسفنهما كلها جملة واحدة).

1- ويتضح لنا هذا في قول الإمام الغزالي (الحاكم هو الشارع، ولا حكم إلا لله تعالى لا حكم غيره، وأما استحقاق نفوذ الحكم فليس إلا لمن له الخلق والأمر، فإنما النافذ حكم المالك علي مملوكه ولا مالك إلا الخالق فلا حكم ولا أمر إلا له أما النبي (ص) السلطان والسيد والأب والزوج فإن أمروا أو أوجبوا لم يجب شيء بإيجابهم، بل بإيجاب الله تعالى طاعتهم، فالواجب طاعة الله تعالى وطاعة من أوجب الله تعالى طاعته).

2- سورة النساء، الآية 56 .

3- صبري محمد خليل، المرجع السابق، ص.33.

4- سورة الأحزاب، الآية 62.

5- سورة الشورى، الآية 10 .

وتأسيساً على ما تقدم فإن استخلاف الجماعة المشار إليه هو في إظهار حاكمية الله؛ فلما كان الله تعالى الوجود المطلق المنزه عن الوجود في المكان والحركة خلال الزمان، كانت حكمته تعالى في استخلاف الإنسان إظهار لصفاته في الأرض (أي عالم الشهادة المحدود بالزمان والمكان)، وبهذا فإن الله تعالى بعد أن أسند الحاكمية لذاته استخلف الجماعة في إظهار حاكميته في الأرض. ولما كانت السلطة-الأمر- هي ممارسة السيادة- الحاكمية- في الزمان والمكان، فإن السلطة هي إظهار للسيادة، فاستخلاف الجماعة في إظهار حاكمية الله إذا تعني إسناد السلطة- الأمر- لها. أما أدلة أن المستخلف في السلطة- الأمر- الجماعة لا أفراد أو فئة، هو تقرير القرآن الأمر شورى بين المسلمين .ومصطلح الأمر كما أوضحنا يقابل مصطلح السلطة "وأمرهم شورى بينهم"، وكذلك عموم الاستخلاف في القرآن ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ﴾¹. يقول المودودي: (إن الله قد وعد جميع المؤمنين بالاستخلاف ولم يقل أنه يستخلف احد منهم، فالظاهر من هذا أن المؤمنين كلهم خلفاء الله وهذه الخلافة التي أوتيتها المؤمنين خلاف عمومية لا يستبد بها فرد أو أسرة أو طبقه)².

وعلى هذا فإن قواعد السلطة في النظرية السياسية الإسلامية تقوم على :

المساواة: مادام المستخلف عن الله تعالى هي الجماعة لا فرد أو فئة فإن أول قاعدة من قواعد النظام العام الإسلامي في السلطة هي قاعدة المساواة ﴿أن أكرمكم عند الله اتقاكم﴾. "الناس سواسية كأسنان المشط" ثم يكتفي الإسلام بما هو صالح للمحافظة على القاعدة في أي مجتمع في أي زمان وأي مكان وهما قاعدتي العدل والشورى.

العدل: هو نظام إجرائي لبيان وجه الحق بين المختلفين فيه طبقاً للقواعد المنظمة لعلاقات الناس قبل الاختلاف وذلك بما يسمى الحكم (القضاء) ثم تنفيذ الأمر الذي ترتبه القواعد في محله ولو بالإكراه. فقال تعالى ﴿وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾

الشورى: هي تبادل العلم بمشكلة مشتركة ثم تبادل المعرفة بحلولها المحتملة وأساليب تحقيقها ثم تعين القرار الذي يرى كل مشارك انه الحل الصحيح للمسألة والمعرفة وذلك بالإشارة به على الآخرين .

أما التشريع والذي وهو حق وضع القواعد القانونية، فإننا نميز بين نوعي القواعد حسب التصنيف المعاصر؛ قواعد النظام العام (الأمرة)، وهي تسمى في عرف القرآن حدود، وقد وردت الكلمة بمعنى القاعدة الأمرة كما في قوله تعالى ﴿

¹- سورة فاطر، الآية 39 .

²- صبري محمد خليل، المرجع السابق، ص 36 .

تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا ﴿البقرة: 229﴾ ، كما وردت بمعنى القاعدة الناهية كما في قوله تعالى ﴿ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا ﴾. (البقرة: 187)، وسميت حدودها فوارق بين الحلال والحرام وبالتالي لا يباح مخالفتها، أما القواعد القانونية التي تخضع للتطور والتغير زمانا ومكانا، وبالتالي يباح للناس تجوزها بإلغائها أو تعديلها، فهي المعروفة بالقواعد المكملة، ويقابلها في الاصطلاح الإسلامي "الاجتهاد"، هذه القواعد محلها الفقه في الإسلام، وقد اقر علماء الإسلام خضوعها للتغير والتطوير مكان وزمانا .

فالتشريع من خصائص الحاكمية كما أشرنا سابقا ﴿ شرع لكم من الدين ما وصينا به نوح والذي أوحينا إليك ﴾، ومن هنا يتضح لنا حكمة استخلاف الله تعالى للجماعة المسلمة - في إظهار شرعه في الأرض، وبالتالي فان القواعد الاجتهادية التي تخضع للتطور والتغير زمانا ومكانا، والتي حَقُّ وضعها للجماعة (و التي أسمىها اجتهاد)، هي إظهار أي تجسيد للقواعد الأصول التي لا تتطور ولا تتغير زمانا أو مكانا والتي حَقُّ وضعها لله (والتي أسمىها تشريعا) في زمان معين ومكان. فالشورى مثلا هي قاعدة أصل فهي لا تخضع للتطور والتغير في الزمان والمكان، وهي وضع الهي أي جزء من التشريع، أما النظام السياسي الذي ينظمها فهو إظهار للشورى في زمان ومكان معين ، يوضح الهضبي هذا الأمر بقوله (والحق أن الله عز وجل قد ترك لنا كثير من أمور دنيانا نظمها حسبما تهدينا إليه عقولنا في إطار مقاصد عامة وغايات حددها لنا الله سبحانه وتعالى وأمرنا بتحقيقها وبشرط أن لا نُحِلَّ حراما أو نحرّم حلالا...ومن هذا القبيل قوانين تنظيم الشورى التي أمر الله بها)، الاجتهاد حق الجماعة المسلمة التي هي المستخلفة عن الله في إظهار شرعه . إذن فعملية الاستخلاف الرباني للجماعة على الأرض بهذا المفهوم الواسع تعني¹:

أولا: انتماء الجماعة البشرية إلى محور واحد وهو المستخلف - أي الله سبحانه وتعالى - الذي استخلفها على الأرض بدلا عن كل الانتماءات الأخرى.

ثانيا: إقامة العلاقات الاجتماعية على أساس العبودية المخلصة لله، وتحرير الإنسان من عبودية الأسماء التي تمثل ألوان الاستغلال والجهل والطاغوت.

ثالثا: تجسيد روح الأخوة العامة في كل العلاقات الاجتماعية بعد محو ألوان الاستغلال والتسلط. فما دام الله سبحانه وتعالى واحدا ولا سيادة إلا له والناس جميعا عباده ومتساوون بالنسبة إليه، فمن الطبيعي أن يكونوا إخوة متكافئين في الكرامة الإنسانية والحقوق، ولا تفاضل ولا تمييز في الحقوق الإنسانية.

¹- محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، بغداد: مجمع الثقلين العلمي، 2003، ص ص. 163-165.

رابعاً: إن الخلافة استئمان، فهي أمانة، والأمانة تفترض المسؤولية والإحساس بالواجب. والمسؤولية ذات حدين: فهي من ناحية تعني الارتباط والتقيّد، فالجماعة البشرية ينبغي أن تلتزم الحكم بالحق وتؤدي إلى الله تعالى أمانته بتطبيق أحكامه على عباده وبلادهم. وتعني المسؤولية من ناحية أخرى، أن الإنسان كائن حر؛ إذ بدون الاختيار والحرية لا معنى للمسؤولية.

وبناءً على تقدم، فإن الاستخلاف مفهوم يؤطر الحركة السياسية والاقتصادية والاجتماعية للفرد والمجتمع والأمة، ويضع الحدود الفاصلة بينه وبين غيره من الممارسات، لأنها تقوم على منهج واضح وضوابط محددة طبقاً لما جاءت به الشريعة، فالقرآن الكريم والسنة الشريفة هما دستور الاستخلاف.

فلأن مجتمع الاستخلاف يجعل غاياته تتصف بالكمال والشمول، لأنها غايات صادرة عن الله عز وجل، هو الذي يحددها، وليس العقل البشري المتلبس بالزمان والمكان. وفي حين تقف نظريات التنمية المعاصرة عند تحقيق مجتمع الاستهلاك الوفير أو دولة الرفاهية كغاية لعملية التنمية، يعتبر الإسلام تحقيق الحياة الطيبة عائداً أو نتيجة أو أثراً لتحقيق العبادة الشاملة لله وحده في جميع نواحي الحياة، سعياً للوصول إلى الجنة. والحياة الطيبة هي مراعاة تقوى الله مع وفرة الإنتاج وعدالة التوزيع، أي تحقيق تمام الكفاية لكل فرد مع سيادة الأمن في المجتمع¹.

ثالثاً: حركة الاستخلاف كمقاربة حضارية اسلامية بديلة: يطرح نصر عارف مجموعة من المسالك ما يمكن أن تؤسس لما أسماه (التحييد) أي تحييد تحيزات النموذج الغربي وقد بنى ذلك عبر مسارات أربع²:

- 1- تناول الظاهرة في ضوء أبعادها العقدية: ويقصد بها ان يأخذ البعد الغيبي مكانه في وضع اليات وتصورات التنمية السياسية، أي الكوامن الخلفية التي تحدد أبعاد النظرية دون تأول أو تحيز، فإذا كان البعد الغيبي هو رؤية مدى تطابق إحدى وسائل تحقيق التنمية السياسية هو الايمان الأصل في الباحث في وسائلها يرجع إلى فهم مقومات هذا الايمان وأركانه.
- 2- تناول الظاهرة في ضوء جذورها التاريخية: وكمسلمة فإن أي ظاهرة بشرية أو نظرة أو فكرة لا توجد فجأة ودون مقدمات، ذلك أنها خلاصة لصيرورة تاريخية وتطور مرحل أضافت كل مرحلة جزء من مكوناتها حتى اكتملت صورتها النهائية، فتحقيق التنمية السياسية لا يكون بخطط أو برامج تأتي وتستنسخ وتطبق، أو تفرض

¹- نصر محمد عارف، نظريات التنمية السياسية المعاصرة، المرجع السابق، ص. 251.

²- المرجع نفسه، ص ص. 202 - 204. بتصرف من الباحث.

من قبل برامج الأمم المتحدة أو غيرها، بل تحقيق ذلك يكون من خبرات المجتمعات التاريخية التي حققت لها تراكمات علمية ومعرفية .

3- تناول الظاهرة في ضوء بيئتها المكانية ونمطها المجتمعي: وهو ما يعني أن نظريات التنمية السياسية لا

توجد في فراغ اجتماعي، وإنما هي جزء من النسيج مجتمعي ممتد، وهو ما يتطلب الفهم الأصوب والسليم للبيئة المكانية والنمط المجتمعي، بالإضافة إلى تحديد آثار وامتدادات البيئة المكانية في النظرية أي مدى تأثيرها في التنمية السياسية مثلا، فما يطلب من المجتمعات الإسلامية من قبل برنامج الأمم المتحدة الانمائي مثلا بخصوص مسألة تمكين المرأة من العمل السياسي كشرط لتحقيق تنمية شاملة نجده في كثير من الأحيان يتعارض مع البيئة المجتمعية المراد تطبيقها فيها وهو ما يعد تخطيط من غير وعي .

4- تناول الظاهرة في أبعادها المتكاملة: فالنظريات التي تحاول ضبط اليات ووسائل التنمية السياسية عليها أن

تكون مراعية لكل شتات العملية ؛ فالبعد السياسي ليس منفصلا لوحده وإنما هناك أبعاد أخرى تتكامل وتساعد في مداخل الدراسة والبحث في التنمية السياسية وليس الأمر متعلقا بالبعد السياسي وحده .

بهذه المسارات الأربع على سبيل الاجتهاد يمكن للباحث والمنظر في التنمية السياسية أن يضع آليات ووسائل فعالة لتحقيق التنمية السياسية في المجتمعات غير الغربية، وتكون في نفس الوقت مراعية للخصوصية وطبيعة الثقافة والتراكمات الحضارية لها، من دون تحيز لنموذج بذاته بتفاصيله كلها، إنما يكون فضاء التكامل والمثاقفة أرحب وأوسع.

إن صياغة البديل الإسلامي ضمن (حركة الاستخلاف) الذي ينظم حركة الانسان في الكون كله بجميع نواحيه السياسية، الاقتصادية، الثقافية... صياغة اسلامية حضارية إنما يرمي في أساسه إلى تحقيق مقاصد الشريعة التي أهمها الاستخلاف الذي خص الله به الانسان والذي مبناه تنفيذ الأوامر وإقامة الحياة على الأرض، وهنا لا يكون الاستخلاف بمعنى القيام بعبادة أساسها الشعائر فقط، بل هي عبادة بمفهومها العام تصير بها حركة الانسان المادية والمعنوية، أي الاستثمار المادي للكون في أعلى درجاته لتحقيق الرفاه وإحكام السيادة على الأرض، كل هذا مؤطر بتحري مراد الله وامثال أوامره¹ .

فحركة الاستخلاف باعتبارها مقارنة تمكنا من فهم أوسع للوسائل وللآليات التي تمكن الانسان من تحقيق التقدم والرقي، وباعتبار التنمية السياسية حالة من الحركة الدائمة في حياة المجتمعات الساعية لتحقيق الرقي من خلالها، فإن

¹- انظر : عبد الحميد النجار، فقه التحضر الإسلامي، ج1، ط1، بيروت : دار المغرب الإسلامي، 1999، ص. 52 .

البناء النظري على أسس حركة الاستخلاف يمكن المجتمعات من فهم أدق لمتطلبات الكون والنفس البشرية وبالتالي فهم أعمق للسنن التي تتحكم في صيرورة الرقي والتقدم .

إلا أن حركة الاستخلاف التي يمكن أن نأخذ بها كمقاربة تسمح بتوسيع مجال ضبط آليات التنمية السياسية ووسائلها، إنما تركز على نقطة مركزية هامة وهي اكتشاف وفهم القوانين والسنن التي تنظم صيرورة الكون وحركته، وإن كانت هذه القوانين لا يتسع المقام لتفصيلها إلا أنه يمكن الإشارة إليها على سبيل التعريف بها وهي :

- **منظومة سنن الآفاق :** والتي إدراك الغايات من تحقيق التنمية المنشودة، أي إدراك البعد الاستشرافي للتنمية السياسية .
- **منظومة سنن الأنفس :** معرفة طاقات وقدرات وإمكانات النفس البشرية التي وضعت لأجلها هذه الوسائل والخطط، من خلال فهم الأصوب والأصلح لها .
- **منظومة سنن الهداية :** وهي ما ارتبط بالإطار العام لحركة الاستخلاف، والتي يقصد بها تحري مراد الله وامتنال أوامره، أي تصحيح الانحراف في تطبيقات هذه الآليات والوسائل .
- **منظومة سنن التأييد :** وهي حالة الاستيعاب التام لما يمكن أن يسهم أكثر في زيادة الفعالية الحضارية والعملية في تجسيد وتطبيق خطط التنمية، وهو ما عبر عنه المفكر الجزائري الطيب برغوث حين قال :
 .. وعليه فإن مستوى التحكم المعرفي والاستثماري الوظيفي الشمولي المتكامل للفرد والمجتمع والأمة، في منظومات سنن الله في الآفاق والأنفس والهداية والتأييد، هو الذي يحدد طبيعة ومستوى الفعالية الحضارية للأمة ... ومن ثم اتجاه حركتها الاستخلافية نحو النهضة والمنافسة والتمكين والعزة الحضارية، أو نحو التقهقر والتخلف والغنائية والتبعية والذلة الحضارية ¹.

¹- الطيب برغوث، مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية : قراءة في سنن التغيير الاجتماعي، ط1، الجزائر : دار قرطبة 2001، ص. 47.

خلاصة ونتائج الفصل: وفي نهاية هذا الفصل يمكن تلخيص أهم النتائج المتوصل إليها في النقاط التالية:

- إن بهامة البعد النظري النسقي، وضمور الجانب التنظيري في الفكر السياسي الاسلامي الذي تجلى من خلال مباحث هذا الفصل قد دفعا الباحث إلى تخصيص أجزاء هامة للوقوف على مفاهيم أساسية كالسياسة والدولة والخلافة .. وغيرها، وقد خرج الباحث أحياناً بتذبذب الفكر السياسي الاسلامي - لاسيما الحديث منه- في استعمال بعضها بل قد يصل الأمر خلط في المفاهيم ومحاولة التوفيق بين مصطلحات نشأت في بيئات مختلفة الشروط .

- إن الاتساق الداخلي الشديد للإطار النظري الاسلامي المستمد من إطار محدد من العلاقات المتداخلة بين علم الوجود ونظرية المعرفة ومبحث القيم والسياسة يتيح دائماً إمكانية إنتاج ثقافة سياسية بديلة بشرط تحقيق صلة مباشرة بين علم الوجود والسياسة، طالما ظل تناول الوجودي المعتمد على الاعتقاد في التوحيد موجوداً في الثقافة والتصورات السياسية والاجتماعية .

- ويمكن تقسيم الكتابات التي اشتغلت على مفهوم الدولة في المنظور الإسلامي إلى ثلاثة أنواع أساسية: الأولى، تلك التي ركزت على التأسيس لوجوب الدولة في الإسلام وعلى دفع كل الشبهات المتعلقة بها، بالتأكيد على مدنيته ودفع شبهة "دينيته". والثانية، تلك التي ركزت على مبدأ الحاكمية بوصفه محوراً أساسياً تدور حوله خصائص الدولة في المنظور الإسلامي. لكن لم تفصل هذه الكتابات بين تحقيق مناط مبدأ الحاكمية لله باعتبار الشرع مصدرًا للقانون يتقيد به التشريع وبين القانون بتفصيلاته واجتهاداته البشرية، ووضعت مبدأ الحاكمية في تقابل ندي تعسفي مع مفهوم الإرادة العامة للأمم. والثالثة، الكتابات المقارنة التي تشغل على مقارنة نموذج النظام السياسي الإسلامي من حيث أصوله ومنطلقاته مع نموذج الدولة الحديثة، وهذه الكتابات تحررت من عقدة المرجع القياسي الغربي، وتعاملت مع النموذج الغربي بمنطق الندية لا بمنطق الغلبة له. وهي في نظرنا في بدايتها للتأصيل لنموذج إسلامي متميز ومنفتح على الخبرة الإنسانية ومتحرر من عقدة "المرجع القياسي الغربي".

- رغم تبني العلماء والباحثون المتخصصون التأصيل والتفعيد للفروع والجزئيات للنظم السياسية الإسلامية بشكل يبين تميزها وتفوقها، إلا أن المشكلة تكمن في أن الفكر الإسلامي لازال لم يكمل بعد خلق لغته المعرفية- أي

- مفاهيمه- ثم نظرياته الخاصة به تماما، في مقابل اللغة المعرفية الحديثة التي تشتغل كثيرا بالتعريفات والمفاهيم والمصطلحات ثم اتساق الأفكار وتسلسلها .
- ينبغي الحذر من استخدام المصطلحات السياسية المعاصرة؛ لأن المصطلح ليس مجرد كلمة تقال ولكنها تعبر عن حقيقة اجتماعية وسياسية واقعة، ولذلك ينبغي التحفظ في وصف النظام السياسي مثلا بأنه ديني أو اشتراكي أو ديمقراطي .. الخ .
- كما يستلزم كذلك مراعاة المدركات والمفاهيم السائدة عند بحث الوقائع التاريخية السياسية وفي مقدمتها الحديث عن أنماط الحكم وشكل الدولة في التجربة الإسلامية على ضوء فهم الإسلام على حقيقته كدين وحضارة . وهذا بدوره يفضي إلى ضرورة توسيع دائرة الرجوع إلى المصادر بحيث لا تقتصر على الكتب السياسية المعنونة بذلك، بل تتسع دائرة البحث والدراسة لتشمل كتب الفقه والتفسير والحديث والرسائل والكتب .. الخ .
- إن نقطة البدء في أي بحث يتصل بأحكام الإسلام المتعلقة بنظام الدولة السياسي خاصة، ونظمه الاجتماعية عامة، لا بد أن يبدأ من حقيقتين أولهما : أن تفاصيل النظام السياسي للدولة الإسلامية، بكل ما تشمله هذه العبارة من معان، تركت أصلا لكي يختار فيها المسلمون ما يلائم العصور والظروف المختلفة . فليس في أي من مسائل هذه التفاصيل نص ملزم يجب على المسلمين إتباعه مهما اختلفت الظروف أو تباعدت الأزمان . وإذا لم يكن ثمة نص ملزم فإن اجتهادات الفقهاء لا تلزم المسلمين -بداية- بعد العصور التي صيغت فيها هذه الاجتهادات، ومع استمرار تغير الظروف التي تمر بها المجتمعات الإسلامية .
- والحقيقة الثانية هي وجود قواعد عامة تلزم بها الأمة وأجهزة الدولة الإسلامية فيما يتعلق بنظامها السياسي ونظمه الاجتماعية بشكل عام، قواعد تمتاز بمرونة النصوص الواردة في شأنها، تلك المرونة التي تمثلت في تقرير المبادئ دون تقرير تفصيلاتها التطبيقية .
- فإذا قبلنا هذين الحقيقتين وأردنا أن نقلهما من نطاق البحث النظري إلى نطاق الواقع العملي فإنه كذلك وجب التفريق من حيث المبدأ بين ما يعتبر من "أصول" النظام السياسي للدولة الإسلامية، وما يعتبر من تاريخ هذا النظام . وإذا اعتبرنا أن الإسلام لم يأت بداية مطلقة في كل شيء، وإنما جاء توأما مع الميراث البشري في قضايا عديدة لعل على رأسها مسألة "الدولة"، فلا نتوقع أن للإسلام تصورا شديدا لخصوصية هذه المسألة بل إن تصوره خاضع لشروط الواقع، ومراعاة للزمان والمكان طالما ظلت الدولة إطارا عاما للتعايش والانحياز أعلى من الأطر التقليدية كالتبعية والعشيرة وغيرها .

- وبناء على ما تقدم نرى أن السياسة والدولة في الإسلام يحكمهما جملة من الأصول والقواعد يبني عليهما ويتفرع لوازم عديدة، أهم تلك الأصول على سبيل الاختصار : * أن السياسة من أمور العادات وليست من العبادات، ومعلوم أن لكل منهما منهج خاص في التعامل معه . * أن السياسة مجال مفوض للاجتهاد البشري ، * وأن الأصل في السياسة - وفي كل العادات - مراعاة الحِكم والمقاصد، وعليه وجب التمييز بين المبادئ السياسية في الإسلام وبين أشكال تطبيقاتها عبر التاريخ الإسلامي .
- إن الحاكمية في جانبها التشريعي لا تثبت لأحد على الحقيقة إلا لله فهو الحاكم الحقيقي من خلال شريعته، ولكن هذا يمنع أن يؤتي سبحانه بعض الأطراف نوع حكم تختص به وتمارسه، لكنه حكم مقيد بحاكمية الله، فهو حكم فرعي وليس أصلي، فمن حق المسلمين أن يشرعوا أن يشرعوا لأنفسهم في دائرة ما لا نص فيه أصلاً وهو كثير، ولهم أن يجتهدوا فيما فيه نص لتحقيق مناط الحكم وتنزيله على للواقع .
- ومفهوم الاستخلاف في الفقه السياسي الإسلامي يفضي إلى معنى التمكين، والتمكين يستلزم سلطة، والحديث عن السلطة يعني الحديث عن الدولة، وهو مفهوم من قوله تعالى : "وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض وليمكننّ لهم دينهم الذي ارتضى لهم .. الآية، فالدولة كما فهمه معظم المفكرين وسيلة لغاية أعظم وهي التمكين للدين ونشر دعوته، ومن هذا المنظور تأخذ الوسائل حكم الغايات، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب .

الفصل الرابع :

نحو إعادة التنظيم لحقل التنمية السياسية

الفصل الرابع : نحو إعادة التنظير لحقل التنمية السياسية

يعتبر حقل التنظير السياسي، من أهم المجالات التي تؤطر للفكر الإنساني، وهذا المجال أبدع فيه الفكر السياسي الغربي المعاصر، وفي المقابل فإن محاولات التأصيل في النظرية^(*) السياسية من منظور حضاري إسلامي معاصر، بقيت محاولات نادرة ولم تأخذ الاهتمام الكافي من الباحثين العرب والمسلمين . ويرى الأستاذ سيف الدين عبد الفتاح أن علم النظرية السياسية من منظور إسلامي يعاني من أزمات أهمها أزمة "الأصالة" والتي تقع في قلب علم السياسة، فأزمة الأصالة هذه من أهم الأزمات التي تؤثر سلباً على الباحث، فتجعله ينقل أو يجتر مقولات ونظريات الفكر الغربي دون تمحيص أو نقد، ودون تكييف أو بحث في عناصر الملائمة، ومن هنا فإن ذاكرة التراث السياسي الإسلامي تعد من أهم العناصر التي تحرك عناصر التجديد السياسي، على أساس من التوازن بين الجمود عند التراث الإسلامي وبين الانقطاع عنه أو عدم التواصل معه .

وعلى الصعيد التنموي فالحالة الراهنة للتنظير التنموي بوجه عام تقتضي وقفة تأملية ومراجعة على مستوى الفكر التنموي السوسولوجي والسوسيوثقافي، وعلى المستوى الواقع التنموي بكل أبعاده وتحدياته في إطار علاقة لا تنفصل عن المتغيرات العالمية . فالعالم اليوم يتحرك نحو ما يسمى بالتحول النماذجي، حيث يتزايد الشك في المفاهيم والنظريات والعلوم التي كانت راسخة فيما مضى إبان ما سمي بمرحلة الحداثة، تلك المرحلة التي اتسمت بسيادة النموذج التطوري الخطي الحتمي، وانتشار مفاهيم التقدم والتنمية والريادة، وغيرها من مفاهيم تطرح الزيادة الكمية والعلوم الطبيعية بوصفها النموذج المحتذى. لم تعد تلك النظريات الراسخة تمثل قناعات حقيقية لدى العديد من الباحثين، لقد انحارت المنظومات المفاهيمية التابعة لهذه النظريات، وازداد الشك فيما دعي قبلاً بالعلم والمنهج العلمي وفي يقينته وفي حتميته .

إن هذا الفصل قد يثير من الأسئلة والإشكالات أكثر مما يقدم من إجابات وتحليلات خاصة إذا اتفقنا مع وجهة نظر عالم الاجتماع الفرنسي ريمون بودون (Rymod Bondon) مؤسس اتجاه الفرد العقلاني الذي نشر كتابه سنة 1984 انتقد فيه نظريات التغيير الاجتماعي خصوصاً مبدأ الحتمية واعتبر : " أن الظواهر الاجتماعية عامة والسياسية

(*) – النظرية : رؤية تجريدية تهدف إلى تقديم تفسيرات وتصورات هامة للواقع، من حيث نشأته وتطوره وتغييره، وتعد عنصراً هاماً في البحث العلمي، فهي نشاط ذهني وعملية فكرية تفيد الباحث في تفسير الظواهر المختلفة. كما أنها من ناحية أخرى تمثل نسفاً متسقاً من المفاهيم المستمدة من الدراسة الموضوعية لمعطيات الواقع الطبيعي أو المجتمعي أو الإنساني عامة ، فالنظرية المنفصلة عن الواقع لا تعدو كونها فلسفة أي مجموعة مقولات غير نابعة أو متفاعلة مع الواقع، أما النظرية العلمية فتكون في علاقة جدلية مع الواقع تتطور به وينتظر به، ويكون الوقع المحك العملي لتأكيد مصداقيتها وعلميتها . أنظر: إبراهيم أبراش، النظرية السياسية بين التجريد والممارسة، ط1، القدس: دار الجندي للنشر والتوزيع، 2012، ص.35 .

خاصة عبارة عن تقاطع أفعال أفراد أحرار ينتج عنها في الغالب حالات غير منتظرة أو مضاعفات غير متوقعة، وأن التحول من البحث عن القوانين الاجتماعية إلى تحديد النماذج الاجتماعية يجعلنا قادرين على تجاوز متاهة ابستمولوجية كبيرة¹. ضف إلى ذلك أن الحديث عن إعادة التنظير يأتي ضمن مرحلة من التحول جذرية في أسسها، متعددة في متغيراتها، سريعة في تطورها، أعتقد أن ملاحظها لم تحدد أو تكتمل بعد ربما لأننا نعيشها ونتحول داخلها معها ومن ثمَّ لا نستطيع كشفها إلا بالخروج من دائرتها، حتى إنَّ بعضهم كتب كتاباً عنونه ب: هل نسير إلى الهاوية؟: يقول فيه: "ونحن نرى فكرة التنمية، حتى التي يقال لها (مستدامة) تجعل من حضارة مأزومة النموذج المحتدى، وهي نفسها حضارة ينبغي إصلاحها، فهي تعيق العالم أن يهتدي إلى أشكال من التحوّل غير تلك المستنسخة من النماذج الغربية (...)", كما أنّها تقود المجتمعات في سبيل تؤدي بها إلى الكارثة، والحال أنه ينبغي تغيير السبيل والشروع في بداية جديدة.² لذلك يحاول هذا الفصل رصد ملامح أو محددات لما يمكن أو ينبغي أن يدور حوله التنظير في حقل التنمية السياسية في مرحلة العولمة من وجهتي النظر الإسلامية والغربية، مستعينا بالمبحثين التاليين :

المبحث الأول : تأثيرات العولمة السياسية على مناهج التنظير والمفاهيم السياسية الراهنة .

المبحث الثاني: تجديد الاجتهاد المقاصدي كآلية للتنظير السياسي الإسلامي المعاصر .

1 - عبد الله محمد الأمين والزين عبد الله يوسف أحمد (محرران)، المرجع السابق، ص. 318 .
2 - إدغار موران، هل نسير إلى الهاوية؟، (ترجمة: عبد الرحيم حزل) ، المغرب: أفريقيا الشرق، 2012، ص. 15 .

المبحث الأول : تأثيرات العولمة السياسية على مناهج التنظير والمفاهيم السياسية الراهنة .

يرى الكثير من الباحثين أن العولمة هي اطار شامل للنظام الرأسمالي الذي طغى على المسرح العالمي، مع ارتباط العولمة الوثيق بالديمقراطية ، وأنها تشكل ضرورة للاختبار الحتمي، بين الفردية والجماعية، وبين القطاع العام والقطاع الخاص، وبين العلمانية والدين، وبين الاستقلال الوطني والاعتماد المتبادل، وبين الأنا والآخر، على المستويات الحضارية كلها. كما تعني أيضا تعميم الشيء وتوسيع دائرته ليشمل الكل، وهى مفهوم يشير إلى شكل من أشكال التوسع الاقتصادي والثقافي والسياسي يعنى سهولة حركة وانتشار النشاطات خارج الإطار الوطني ليشمل مشاركة العالم أجمع فيه اعتمادا على وسائل عديدة .

ومن هنا أصبحت العولمة ظاهرة متعددة الأوجه ومعقدة للغاية، من الظواهر الكبرى التي يقال عنها أنها توصف أكثر من أن تُعرّف، وقد انتشر استخدام مصطلح العولمة على شكل طروحات سياسية واقتصادية وثقافية متعددة مكتسبا دلالات استراتيجية من خلال التطورات المتسارعة في العالم . وعلى ذلك أكد عالم السياسة الأمريكي (جيمس روزناو) صعوبة صياغة تعريف يلائم التنوع الضخم لتجليات ظاهرة العولمة المتعددة الأبعاد، فعلى سبيل المثال يقيم مفهوم العولمة علاقة بين مستويات متعددة للتحليل؛ الاقتصاد، السياسة، الثقافة، الأيديولوجيا،..،"، ويعقب قائلا : "وفي ظل ذلك كله، فإن مهمة إيجاد صيغة مفردة تصف كل هذه الأنشطة تبدو عملية صعبة، وحتى ولو تم تطوير هذا المفهوم، فإن المشكوك فيه أن يتم قبوله واستعماله بشكل واسع"¹ لذلك تعددت تعريفات مفهوم العولمة، وسيكون من المفيد الاقتصار بالحديث عن مضامين وتجليات وتأثيرات العولمة على الحقل السياسي الراهن أو ما يعرف "بالعولمة السياسية" لعلاقة ذلك بموضوعنا .

ونبدأ بأخذ رأي المنظر البريطاني ديفيد هيلد²، خبير العلوم السياسية، عن كيفية تحقق العولمة السياسية. يبدأ هيلد من مستوى العلاقات غير السياسية بين المجتمعات، لإدراك هذا الأمر، ومن ثمّ يوجّه بحثه خطوة خطوة إلى إضعاف الدولة القومية، وفي النهاية استقرار الحكومة العالمية بديلاً عن الحكومة القومية، فالعولمة تتسع وتعمّق لتشمل كلّ الأبعاد الحياتية اليومية، وتؤثّر في كلّ الجوانب بما في ذلك الجانب السياسي الذي يشمل السلوك والوعي والفكر والحدث والقرار السياسي، الداخلي منه والخارجي. لقد أصبحت السياسة معولمة، والبشرية تعيش عصر العولمة

1 - انظر في ذلك، وحول تعاريف ومفاهيم العولمة: قاسم حجاج، فجر العولمة الجديدة، ج1، غرداية-الجزائر : درا نزهة الألباب للنشر والتوزيع، 2013، ص.84.

1- Held ،D. Democracy and Global order : from modern state to cosmopolitan Governance. Polity press. Cambridge،1995 ،P. 126

السياسية . وقد أعلن "صامويل هنتنغتون" في مقاله الشهير "صدام الحضارات" سنة 1993، دخول "السياسة على نطاق العالم كله مرحلة جديدة " .

فالعولمة السياسية، وإن كانت مرتبطة إلى حد بعيد بالمنطق الجدلي للفلسفة النيوليبرالية، لكنها أيضا تعكس التصورات والأطروحات التي أفرزها عالم ما بعد الحداثة. لكن رغم تزايد الاهتمام بظاهرة العولمة عموماً إلا أن البحث في البعد السياسي للعولمة ودراسة حركة عولمة السياسة غير متقدم في البحوث والدراسات السياسية . وعلماء السياسة على غير العادة لم يبذلوا الجهد المطلوب لدراسة تأثيرات العولمة في السياسة، كيف تتم عولمة العالم سياسياً، ويقول "زبيغنيو بريجنسكي (Brzezinski Zbigniewi) في التعليق على هذا التردد من قبل علماء السياسة تجاه الإحاطة بالظواهر والمستجدات السياسية العالمية المعاصرة: "إننا في عالم جديد إلا أن علماء السياسة لا يزالون منشغلين بدراسة وتحليل العالم القديم الذي تم تجاوزه في الواقع . وعندما يبدأ هؤلاء العلماء بالتركيز على المعطيات والوقائع السياسية الجديدة يكون العالم قد تغير وتم استبداله بعالم جديد آخر"¹ . ولعل بريجنسكي كان يدعو بطريقة غير مباشرة إلى ضرورة تجديد مناهج وأساليب البحث والدراسة والتنظير لتواكب التغيرات السريعة والهائلة التي تحدث في العالم اليوم . ولرصد ملامح التأثير وضرورة التجديد سيتم تقسيم البحث إلى المطالب التالية :

المطلب الأول : مناهج التنظير السياسي والحاجة إلى إعادة التأصيل .

المطلب الثاني: العودة إلى دراسة الدولة .

المطلب الثالث: تحول المفاهيم السياسية في ظل مجتمع المعلومات .

المطلب الرابع : عودة الجدل حول موقع الدين والفهلوديمقراطية في السياسة الغربية .

¹ - عبد الخالق عبد الله، "عولمة السياسة والعولمة السياسية"، مجلة البرلمان العربي، العدد 102، الاتحاد البرلماني العربي: سبتمبر 2007، ص.28

المطلب الأول : مناهج التنظير السياسي والحاجة إلى إعادة التأصيل .

التأصيل لغة هو إرجاع الأمر إلى أصله، أما اصطلاحاً فهو : "عملية بناء وتعد بمثابة إعادة خلق أو إعادة تأسيس للنظرية ولها قيمتها العلمية والوظيفية"¹، فالتأصيل هو إعادة قراءة النظرية مع إعادة تحديد ينابيعها المعرفية في ضوء المعطيات المستجدة التي أفرزتها التحولات الاجتماعية محلياً وعالمياً .

بمعنى أن التأصيل لا ينحصر في خلق نظريات جديدة فحسب، بل يمكن أن يكون من خلال إعادة التفسير والتكييف والتجديد، حسب الثقافة العلمية للباحث، وما يفرضه العلم من تطورات، وما يفرزه الواقع من تحولات لاسيما في العلوم التي يتناول موضوعها دراسة المجتمعات البشرية التي تكون في العادة وثيقة الصلة بالأطر المعرفية لكل مجتمع^(*) .

ومن ناحية أخرى تعد عملية التقييد في كل فن أمراً ضرورياً، به تنضبط فروعها وجزئياته، وهذا أمر تفرضه الحاجة العلمية لاستجماع عناصره التي يقوم عليها، ودون هذه القواعد يكون عمل العاملين في هذا الفن نوعاً من العبث . ومع التحولات الثقافية والفكرية والاجتماعية التي أصبحت تفرض نفسها أصبح التفكير في تطوير مناهج العلوم أمراً ضرورياً يفرضه الواقع الجديد²، إذ من المؤكد من أن ظاهرة العولمة قد أبرزت عدم قدرة النظريات التقليدية على التعامل مع هذه الظاهرة فيما يتعلق بصياغة تصورات ورؤى لتفسير قضايا وأبعاد وتأثيرات العولمة على مجتمعات العالم المختلفة أيا كان موقع هذه المجتمعات على سلم التقدم .

ومن وجهة نظر الفكر الإسلامي لا شك أن هناك علاقة مفصلة بين الأحكام وموضوعاتها، بحيث أن الأحكام التي جاء بها الإسلام كانت تعالج موضوعات بعينها، مرتبطة بأحكامها، وأن أي تغيير في الموضوعات يستتبعه قهراً تغيير في أحكامها، والواقع المعاصر خلق تغييراً كبيراً في مجموعة واسعة من الموضوعات التي أصبحت تحتاج إلى أحكام جديدة تتلاءم معها، فما كان يسميه الأصوليون والفقهاء بالإطلاق الأزماني والأحوالي الذي يعني إطلاقية النص في الزمان والمكان دون اعتبار لتحولات الحياة والتحولات العميقة التي أصابت الواقع في الجوانب العلمية والإنسانية

1 - محمد قمبر، المرجع السابق، ص. 154.

(*) - في كتابه "الفكر الأصولي واستحالة التأصيل" ينطلق المفكر محمد أركون من فكرة أن لا شيء في الوجود يملك في ذاته إمكانية استقراره وبالتالي ليس هناك بالأساس أصل يمكن الاطمئنان إليه، يقول أركون: "أردت قبل كل شيء أن أنقد مفهوم الأصل وعملية التأصيل، أو بالأحرى الادعاء بإمكانية التأصيل لفكرة ما دينية أم سياسية أم اجتماعية أم أخلاقية أم فلسفية"، ويبدو هذا الكلام في ظاهره لا يتناسب مع النسق الإسلامي الذي يرى أن الله الخالق أصل كل شيء . انظر : محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، لندن : دار الساقي، 2002، ص. 09 .

2 - أنظر : محمد أمزيان، : "نقد مناهج العلوم الإنسانية وخطوات صياغة مناهج إسلامية للعلوم الإنسانية"، في : قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، القاهرة : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996، ص. 203.

والسياسية والاقتصادية وسواها، هذا التجاهل لم يعد مقبولاً أو مبرراً¹. ضف إلى ذلك فإن التحولات المعرفية والابستمولوجية الكبرى التي شهدتها منظومة الفكر الغربي، والتي وصلت إلى مرحلة "المابعديات"؛ من السلوكية إلى ما بعد السلوكية، ومن الحداثة إلى ما بعد الحداثة، ومن الرأسمالية إلى ما بعد الرأسمالية، ومن التصنيع إلى ما بعد التصنيع، ومن المادية إلى ما بعد المادية، ومن البنيوية إلى ما بعد البنيوية (خطاب التفكك) ... وهلم جرا، هذه التحولات وإن كان فريق من الباحثين يراها سمة من سمات النظام المعرفي الغربي، إلا أنها ظلت تدور حول فكرة مركزية الإنسان التي أشرنا إليها سابقاً، والتي أوصلته - أي الإنسان - إلى حالة من الاغتراب والتخبط في علاقته بالطبيعة والكون من جهة وبالعلاقة مع أخيه الإنسان من جهة أخرى.

لذلك، نجد كثيراً من النصوص من داخل النسق الغربي نفسه، راجعت مشروع الحداثة، وعلى رأسهم أوزفلد شبنجلر (Spengler) الذي رأى بأن الحضارة الغربية ليست بحضارة إنسانية واحدة، تسير في خط مستقيم ينقسم إلى عهود قديمة، ومتوسطة، وحديثة. فهذا الرأي يعدّ صادراً عن العقلية الأوروبية الغربية المحدودة ضمن أفقها المعين، والمعجبة بمنجزاتها، والتي تحصر الحضارة بذاتها، وتنصرف عن الحضارات الأخرى كأنها مراحل التقدّم أو خاتمها².

لقد شكّل هذا الطرح بداية ثورة الفكر الغربي على أسسه ومقوماته المبخّسة للتواريخ والثقافات غير الأوروبية، باعتماد مفاهيم ومصطلحات أنتجها النقد ما بعد الحداثوي. وكان من نتائج تلك الثورة؛ ظهور مفهوم النسبية الثقافية الذي حطّم مقولة المركزية الغربية؛ وأسس لرؤية جديدة قوامها أن كونية المفاهيم الغربية ليست سوى أسطورة فجة أنتجتها الحداثة الغربية، لتبشّر بنفسها وكأنها نظام التقدّم الأوحّد والأصلح لكلّ البشر، والأكثر تمثيلاً لطموحات العقل البشري³.

ضمن هذا التصور فإننا نصبح أمام إعادة تعريف السياسة والسياسي، تارة بالامتداد والاتساع وتارة بالتجاوز وتارة أخرى بإعلان إرهابات نهاية السياسي، وقد يجد هذا تفسيره المعرفي على مستويين⁴:

1 - قاسم شعيب، تحرير العقل الإسلامي، ط2، المغرب: المركز الثقافي العربي، 2013، ص.142.
 2 - أوزفلد شبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، (ترجمة: أحمد الشيباني)، بيروت: مكتبة الحياة، 1964، ص.16.
 3 - المبروك المنصوري، مكانة الدين في النهضة اليابانية والعربية، ط1، تونس: الدار المتوسطة للنشر، 2012، ص.76.
 4 - سيف الدين عبد الفتاح، "نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي"، بحث منشور بتاريخ 05 - 08 - 2015 على الموقع: <http://www.hadaracenter.com/pdfs/%D8%A7%D9%84%D9%86%D9%85%D9%88%D8%B0%D8%AC%20%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%82%D8%A7%D8%B5%D8%AF%D9%8A...pdf> (2016-02-21)، ص. 24.

- الأول : فكرة تحول النماذج Paradigm Shift وهي الفكرة التي أشار إليها توماس كوهن في كتابه "بنية الثورات العلمية"، والدواعي العملية والعلمية، النظرية والممارسة، التي تفضي إلى تحول المفاهيم وأهمها مفاهيم أي علم، وتأسيس مفهوم السياسة والسياسي بشكل نموذجي في هذا الإطار .

- الثاني : فكرة الاحتكام إلى الواقع وإثبات حجته كمرجعية وذلك الأمر يشير إلى سياقات الفكر الغربي الذي غالبا وفي معظم اتجاهاته يجعل من الواقع مصدرا وأصلا ومعيارا في عملية التنظير، مرجعية الواقع هي الأساس في كل تفكير نظري سواء في عملية بناء النظرية ومفاهيمها أو اختبار النظرية وتقييمها .

فالعملية كظاهرة وعملية، وما تركته من آثار مهمة على مناطق (الرؤية الكلية، الإطار النظري والتحليلي والمنهجي، الإطار التفسيري، الإطار المفاهيمي، الاشكالات الأجدد بالتناول والأجندة البحثية)، والتي أثرت على إدراك الظاهرة السياسية، وعلى مجالات العلوم السياسية المختلفة، واستدعت - ككل ظاهرة - حالة من السجال الفكري حولها أشّرت إلى ظهور أزمات معرفية لعلم السياسة كأزمة الاتجاه وأزمة الوظيفة، لتشير بذلك إلى استحكام الأزمة في التأسيس، وفي البوصلة، وفي التفعيل والتشغيل¹ .

وتأتي هذه المتغيرات في بيئة مشبعة معلوماتيا، مما يعني ضرورة التعامل مع المعلومات بآلية التصفية والتنقية المستمرة، وتقديم الاستجابة المطلوبة في الوقت الذي تتجه فيه الاستجابات لتصبح عملية النطاق. هذه الاستجابات الفورية تؤثر في سلوك الأفراد والجماعات، وتحدد مواقفها من التحديث، بما فيه تنمية الحياة السياسية وتطويرها.

لقد ارتبطت ثورة المعلومات والاتصالات في العالم، إلى جانب التحولات التي أحدثتها في الإنتاج والعمل، بازدياد أشكال التنوع الثقافي والاجتماعي، وبالتالي المزيد من التعددية السياسية، في ضوء الاندماج العالمي وتزايد ضغوط التأثير، مما دعا الكثير من الباحثين إلى التساؤل عن الأهداف الجديدة للتنمية السياسية؟ وفي الوقت الذي اتجه فيه تيار التنمية السياسية نحو طرح سؤال الإصلاح السياسي للنظم التقليدية التي مازالت بعيدة عن التحول الديمقراطي في العالم النامي ولم تحدث تنمية سياسية حقيقية، طرحت أهداف أخرى للإطار النظري الجديد للتنمية السياسية على المستوى الإنساني، تتلخص بأربعة أهداف، هي: الأمن، والتوسع الإقليمي، وتقليل النزاعات والاحتكاكات الخارجية

1 - المرجع السابق، ص. 08 .

وتقليل الخلافات أو الإشكاليات الداخلية. وترتبط بهذه الأهداف ثلاثة أهداف أخرى فرعية، هي: العدالة والنظام والحرية¹.

وفي هذا الصدد، باتت اتجاهات البحث في التنمية والإصلاح السياسي في العقد الأخير تتجه نحو العودة إلى دراسة الدولة، في ضوء عوامل ومتغيرات أهمها أن الدولة لم تكتمل في الكثير من المجتمعات النامية، إلى جانب انهيار دول قائمة، كما حدث في الاتحاد السوفيتي ويوغسلافيا ودول شرق أوروبا الأخرى، مما طرح مسألة إعادة بناء دول أو دولة جديدة على آثار دولة منهارة أو متفككة.

وتأتي العودة إلى دراسة الدولة بالتزامن مع دعوات أخرى إلى نهاية عصر(الدولة-الأمة) أو (الدولة القومية الحديثة)، التي يرجع ظهورها إلى الثورة الصناعية. وهو التراجع الذي يعزى إلى تأثيرات الاتصالات وثورة المعلومات والاقتصاد المعرفي، والتي تقود الحضارة الإنسانية نحو تشكيل قاعدة مجتمع مدني عالمي. وهذا ما نتبينه في المطلب الموالي.

المطلب الثاني: العودة إلى دراسة الدولة.

تحدث هولتون في مبحثه عن العولمة السياسية، عن عجز الدول و"موت الجغرافيا" والذي سيحصل بفعل ثورة الاتصالات، وتشكل نظام اتصالات جديد قائلاً: "إن ثورة الاتصالات وتشكل نظام اتصالات ديجيتالية جديدة، لا يسطر "موت الجغرافيا" فحسب، بل أزال الحدود السياسية أيضاً"²، فعندما يتغير مفهوم القوة بفعل العولمة السياسية، وتفقد الدولة اقتدارها التقليدي، ويتغير عملها من إعطاء معلومات إلى متلقي معلومات، ستتغير قوة المحور العسكرية إلى قوة المحور المعلوماتية، وستكون القوة بأغلبيتها بيد من يمتلك الأقراص الصلبة لتكنولوجيا المعلومات والأقراص المدججة للاتصالات. وفي هذه الحالة ستخرج كافة القضايا الاجتماعية والسياسية والثقافية والعرقية... وغيرها من شكلها السابق، وسوف تحتاج بسبب تأثيرها بالتطورات الدولية، إلى تعريف جديد وإعادة بناء. وقد ادعى المفكر البريطاني "دانيال بل" قبل حوالي 20 سنة بأن "مؤسسة الدولة القومية (Nation State) صغيرة جداً لمسائل الحياة الكبرى، وكبيرة جداً لمسائل الحياة الصغرى".

¹ - باسم الطوسي، "اتجاهات الإصلاح السياسي من منظور ما بعد الحداثة"، جريدة الغد الإلكترونية بتاريخ: 04 يوليو 2005، عبر موقعها الإلكتروني: <http://www.alghad.com/m/articles/551794>

² - Holton .R، *Globalization and the nation – state*. London : McMillan· 1998. P. 1

إن الدولة التي كانت دائماً الوحدة الارتكازية لكل النشاطات والقرارات والتشريعات أصبحت الآن وكما يوضح "ريتشارد فويك"، مجرد وحدة ضمن شبكة من العلاقات والوحدات الكثيرة في عالم يزداد انكماشاً وترابطاً¹. فالقرارات التي تتخذ في عاصمة من العواصم العالمية سرعان ما تنتشر انتشاراً سريعاً إلى كل العواصم، والتشريعات التي تخص دولة من الدول تستحوذ مباشرة على اهتمام العالم بأسره، والسياسات التي تستهدف قطاعات اجتماعية في مجتمع من المجتمعات تؤثر تأثيراً حاسماً في السياسات الداخلية والخارجية لكل المجتمعات القريبة والبعيدة.

أولاً : التحولات التي طرأت على مفهوم الدولة وأدوارها :

كانت الدولة وفقاً للمدارس التقليدية في العلوم السياسية تمثل الفاعل الرئيسي، ولكن بعد الحرب العالمية الثانية تحولت النظرة إلى الدولة؛ إذ اتجه بعض الباحثين إلى تجاهل دور الدولة في العملية السياسية، وتعددت المدارس التي تناولت دور الدولة في ذلك ومنها المدرسة الماركسية التي نظرت إلى الدولة باعتبارها مازالت الفاعل الرئيس والمسيطرة على العلاقات الاجتماعية، أما مدرسة الحداثة فقد أكدت على المبادئ والقيم والمعرفة كأساس للتنمية والتطور الاقتصادي، فأشارت إلى أن التنمية تكون أكثر تحقّقاً في المجتمعات التي ينتشر بها التعليم، كما أن الحداثة تدعم الديمقراطية عبر وجود توجهات ديمقراطية لدى النخبة المتعلمة، بينما المجتمع الذي يفتقد إلى التحديث يكون أكثر راديكالية، كما تدعم الحداثة النظام الديمقراطي الرأسمالي، وطبقاً لكل من المدرسة الماركسية ومدرسة الحداثة فإن التطور الاقتصادي والتنمية يتوقف على طبيعة النظام السياسي السائد .

وفي السبعينيات والثمانينيات اتجه علماء الاجتماع خاصة لإعادة النظر إلى مفهوم الدولة وظهرت الماركسية الجديدة التي تدعم ضرورة العودة للدولة القوية المتدخلة لإصلاح مفاصل النظام الرأسمالي ، وقد دعمت عدة دراسات بالولايات المتحدة الأمريكية ضرورة عودة دور الدولة خاصة في ظل التدخلات العسكرية .

لقد اهتمت الاتجاهات الحديثة بدراسة التحديات التي تواجه الدول وسبل مواجهة الدولة لهذه التحديات وعلى رأسها ما يطرأ على النظام الدولي من تغييرات تنعكس على الدول، ومن تلك التحديات: انتشار التكنولوجيا، عملة الاقتصاد، بروز منظمات دولية حكومية وغير حكومية وتصاعد أدوارهم، مما جعل الليبراليون الجدد وباحثي العلاقات الدولية يشيرون إلى تضاءل دور الدولة وإضعافه.

1 - عبد الخالق عبد الله، "العولمة: جذورها وفروعها وكيفية التعامل معها"، مجلة عالم الفكر، العدد 27، كانون أول، الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1999، ص. 82 .

ومع تثبيت دعائم العولمة ظهرت عدة تفاعلات خارج حدود الدولة فلم تصبح الدولة مسيطرة على ما يدور داخلها، فامتدت التدخلات الخارجية وبرزت الأجنحة الدولية، وضعفت هيمنة الدولة على إقليمها، كما برزت المنظمات الدولية التي أصبحت تتدخل في سياسات الدول. كما أن العولمة ارتبطت بالسياسة التصنيعية والتجارة الحرة والمنافسة الخارجية وأصبح هناك قواعد دولية تضعها المنظمات مثل منظمة التجارة الدولية، الاتحاد الأوروبي وقد أدت سياسة التصنيع والتجارة الحرة إلى بروز شركات دولية كبرى تسيطر على السوق وتلعب دور في التوجهات السياسية، وأصبحت الشركات الكبرى لها دور فاعل داخل الحياة السياسية.

وفيما يتعلق بجماعات المصلحة فقد أدت العولمة إلى زيادة قوة جماعات المصلحة وقدرتهم على الضغط على الحكومة من أجل تحقيق مطالبهم، كذلك أدت العولمة إلى ظهور المؤسسات غير الحكومية والتي تتدخل في سياسات الدولة ومراقبتها، حيث اتسعت هذه المؤسسات وانتشرت داخل حدود الدول، وبشكل عام أدت نهاية الحرب الباردة والعولمة والتكنولوجيا المتطورة إلى ضعف دور الدول وبرز العديد من التحديات في مواجهتها.

وتذهب (نيفين مسعد) إلى أن الدولة في عصر العولمة قد أفرغت من مفهومها الأساسي من دولة رعية إلى دولة تسعى لتحقيق المصالح الاقتصادية والسياسية، وتنفيذ السياسات العالمية للحاق بركب الحضارة¹. إذن فالدولة انتقلت من المفهوم الكلاسيكي لها إلى المفهوم الحديث، حيث أصبحت الدولة وفق هذا المفهوم تمثل معنى جديد بأولوياتها وأهدافها، وعلاقتها مع الدول، ووضعها ومكانتها في المنظومة الدولية، إلى قدرتها على البقاء والسيطرة على مكوناتها الداخلية، وعناصرها والحفاظ على سيادتها على أرضها وعلى مصادر بقائها.

ومن أبرز المظاهر المصاحبة لهذا الانتقال بروز أزمة تماسك الدولة الوطنية (الدولة الأمة)، وابتدال سيادتها بسلطة التكنولوجيات القديمة والجديدة خاصة، وانكشافها الأمني الاستخباراتي، وانطماش الحدود بين الداخل والخارج، ضف إلى ذلك كثافة التفاعلات العابرة للأنساق الوطنية وتزايد الاعتماد المتبادل، وتلاعب الأقوياء بالتبعية المتبادلة وتسارع عمليات التدويل، مع اختراق القيم الأخلاقية والدينية والثقافية والتلاعب بها عبر استغلال التناقضات الداخلية وإعادة تكييف المنظومات والمؤسسات الاجتماعية والدينية والقانونية الوطنية تحت ستار الإصلاح والشراكة والتعاون.. وباختصار تبلور مجتمع جديد بمفاهيم سياسية جديدة.

1 - نيفين مسعد، رؤية الشباب العربي للعولمة، القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، 2000، ص. 104.

ثانيا : جدل الدولة في التنظير الإسلامي المعاصر .

شاع الخلاف على نطاق واسع حول مصطلحات مثل (الدولة في الإسلام) أو (الدولة الإسلامية)، و(الخلافة الإسلامية)، وخصوصا أن ذلك يأتي في سياق تحولات هامة يشهدها العالم الإسلامي، وعلى الرغم من وضوح التوجهات العامة للرؤية الإسلامية التي تجعل مجال بناء الدولة وشكلها وآليات اشتغالها مفوضة لاجتهاد البشري - كما أسلفنا في الفصل السابق- إلا أن "الخطاب الإسلامي" بقي في عمومته متأثرا بالتجربة السابقة التاريخية للمسلمين على المستويين النظري والتطبيقي. وفي المقابل شهدت البشرية تطورات هائلة في مناهج المعرفة ومقارباتها، وفي أطر الحياة وتنظيم المجتمعات، بما يجعل مجمل اجتهادات الفقه السياسي التقليدي، في رأينا على الأقل، متجاوزة وغير متناسبة مع ذلك التطور، وفي أحيان كثيرة تؤدي بالواقع إلى عكس المراد الشرعي. كما شهدت العلوم الاجتماعية وفي مقدمتها علوم السياسة تطورا كبيرا، سواء من حيث القيم العامة والمناهج المؤسسة للسلطة والدولة، أو من حيث النظم والآليات، وهو ما لا يمكن إغفاله أو الانعزال عنه.

ولقد أسهمت مؤثرات عديدة في غموض النظرة وتشوش الرؤية وبرز تناقضات واضحة في الفكر الإسلامي حول موضوع الدولة، وبقي العقل المسلم المعاصر على العموم عاجزا عن الخروج من اختلالاتها. وعلى الرغم من كثرة الدراسات وغناها في هذا المجال إلا أن العديد من جوانبها المنهجية والمعرفية لا تزال في حاجة إلى المزيد من الجهود من أجل التأسيس الواعي لرؤية متوازنة، وبالتالي لممارسة سياسية تنطلق من قاعدة شرعية إسلامية صلبة، تركز على مبادئها ومقاصدها، وتستجيب في الوقت نفسه لتحديات النهضة والإصلاح في العالم المعاصر.

ومن بين تجليات ذلك الاختلال الجدل حول¹ : التمييز بين الأمة السياسية والأمة الدينية، التمييز بين السياسة وبين مرجعية النظام القانوني، التمييز بين التشريع القانوني بمفهومه المعاصر والتشريع الديني، التمييز بين المبادئ السياسية في الإسلام وبين أشكال تطبيقاتها عبر التاريخ، علاقة الدولة الإسلامية بالأمة الإسلامية، التمييز بين الدولة الإسلامية والخلافة الإسلامية، وهل المطلوب دولة إسلامية أم دولة للمسلمين؟، وهل الدولة في الإسلام دينية أم مدنية؟... إن هذا الجدل والتحويلات التي صاحبت موضوع الدولة سارت بالتوازي مع تحولات صاحبت المجتمعات الانسانية ومفاهيمها وبرز إلى حيز الوجود نمط جديد من المجتمعات بات يعرف بمجتمع المعلومات .

1 - أنظر في تفاصيل هذه الإشكاليات دراسة قيمة للدكتور: سعد الدين العثماني : "الدولة الإسلامية : المفهوم والإمكان"، عبر الرابط :

- <http://www.tanaowa.com/wp-content/uploads/2014/11> -

المطلب الثالث: تحول المفاهيم السياسية في ظل مجتمع المعلومات .

إن ما يميز العولمة عموماً والعولمة في بعدها السياسي خصوصاً توسلها بالثورة الحاسوبية، والثورة في وسائل الاتصال والمواصلات، مقتحمة مجال الوعي والإدراك والثقافة، ومعقدة أنماط الاستهلاك المباشر من الخارج قبل أن تمر المجتمعات بعملية تطور سياسي اجتماعي متدرج يتلائم معها بشكل عضوي، فضلاً عن اقتحامها مجالات الثقافة، مما صورها كعملية أيديولوجية جارية على الأرض وتؤسس نوعاً من "الامبريالية الثقافية"¹. وقد أدت الثورة المشار إليها إلى بروز تحولات غير تقليدية في العديد من المجتمعات المعاصرة، وغداً مفهوم "مجتمع المعلومات" من أهم المفاهيم التي تزايد أهميتها بين السياسيين والباحثين، وأبرز هذا عدداً كبيراً من المصطلحات تشير إليه مثل قولهم : مجتمع ما بعد الصناعي، مجتمع تكنولوجيا المعلومات والاتصال، مجتمع الإنترنت، المجتمع السيبراني، المجتمع الافتراضي، المجتمع الإلكتروني، المجتمع الرقمي، المجتمع المحوسب، مجتمع الاعلام، المجتمع الشبكي، مجتمع المعرفة، المجتمع المستدام، مجتمع الحكمة، مجتمع الذكاء ... الخ.

ومن النافل القول أن مجتمع المعلومات يأتي بعد مراحل متعددة مر بها التاريخ الإنساني، وتميزت كل مرحلة بخصائص وميزات، حيث شهدت الإنسانية من قبل تكنولوجيا الصيد ثم تكنولوجيا الزراعة وبعدها تكنولوجيا المعلومات، التي رسمت الملامح الأولى لمجتمع المعلومات^(*)، ولعله من النافل القول كذلك أن مفهوم مجتمع المعلومات لم يتبلور تماماً في الفكر العالمي المعاصر للعديد من الباحثين إلا أنهم اتفقوا على اعتباره ثمرة التحولات الغير مسبوقه التي مرت بها البشرية منذ الستينيات بمناسبة خطاب النهايات (نهاية المكان .. مصانع بلا عمال، نهاية المسافة .. تعليم بلا معلمين، نهاية المدينة، نهاية الكتاب، نهاية الورق .. مكتبات بلا رفوف ... الخ) .

إن مجتمع المعلومات يركز أساساً على إنتاج المعلومة والحصول عليها واستغلالها في خدمة أهداف التنمية والتطوير، من خلال وضع آليات وإدارة انسيابها بواسطة بنية تحتية للمعلومات وشبكات الاتصال، ويمكن القول أن أهم عناصر قيام مجتمع المعلومات مبني على قيمة المعرفة وإتاحة عادلة للوصول إلى المعلومات وتنمية الإدراك البشري ومهارة استخدام تكنولوجيا المعلومات.

1 - قاسم حجاج، المرجع السابق، ص.99.

(*) - يرى بعض الباحثين أن مصطلح مجتمع المعلومات ظهر منذ الستينيات على يد "مارشال ماك لوهان"، كما يرى الأمريكي (ألن توفلر) أن ملامح مجتمع المعلومات بدأت منذ 1956 عندما تجاوز عدد العاملين في الإعلام كل العاملين في القطاعات الأخرى في الولايات المتحدة الأمريكية. ويعد مجتمع المعلومات المجتمع الرابع من تطور البشرية؛ إذ يوضح (جاك لوزورن) أن البشرية مرت بثلاث مراحل وهي ترم حالياً بالرابعة: المرحلة الأولى تتمثل في الصيد وجني الثمار، المرحلة الثانية هي الزراعة، والمرحلة الثالثة هي مرحلة الصناعة، أما المرحلة الرابعة فهي عصر المجتمع المعلوماتي وبدأت مع انتشار تكنولوجيات الإعلام والمعلومات، انظر : - ذياب البداية ، الأمن وحرب المعلومات. عمان. دار الشرق للنشر والتوزيع. 2002 ، ص. 53.

- ويعتبر الباحثين أن خصائص مجتمع المعلومات تستمد أساسا من تكنولوجيا المعلومات ذاتها وهي تتلخص في ¹ :
- أن المعلومات غير قابلة للاستهلاك أو للتحويل أو التفتت لأنها تراكمية، وأكثر الوسائل فعالية لتجميعها وتوزيعها تقوم على أساس المشاركة في عملية التجميع والاستخدام العام بواسطة المواطنين.
 - إن قيمة المعلومات هي استبعاد عدم التأكد، وتنمية القدرة الإنسانية على اختيار أكثر القرارات فعالية.
 - أن سر الواقع الاجتماعي العميق لتكنولوجيا المعلومات أنها تقوم على أساس التركيز على العمل الذهني وتعميقه والتجديد في صياغة النسق الاجتماعي.
 - انفجار المعرفة: إذ تتزايد المعلومات بمعدلات كبيرة نتيجة التطورات الحديثة .
 - اعتبار المعلومات المادة الخام للكثير من القطاعات في المجتمع المعاصر، وهذا ما يسمى صناعة المعلومات.
 - نمو المجتمعات المعتمدة كلية على المعلومات: كمؤسسات الجرائد والأخبار والاستعلامات، والبنوك وشركات التأمين وغيرها.
 - التماسك الاجتماعي والبعد الإنساني اللذان ظهرا في مجتمعات بلا حدود نتيجة التطورات في طرق الاتصالات، وهو ما أدى إلى ظهور كيانات متعددة الجنسية وخصائص المواطنة الشبكية، كما أثرت العولمة وتحرير الأسواق على الإنتاجية على الصعيد المؤسسي ومدى قابلية الدول للتنافس في بيئة عابرة للحدود، فالقوة العاملة الناشئة تستلزم ظهور مفاهيم جديدة للعمل .
- وتشير أدبيات مجتمع المعلومات إلى وجود العديد من النظريات اهتمت بوضع تصورات وتفسيرات لمسألة مجتمع المعلومات ومعالجتها في عدة سياقات وأبعاد، ويعتبر فرانك ويبستر Frank Webster أبرز من جمع تلك النظريات في كتاب نشره سنة 1995 قدم من خلاله تحليلا مفصلا لمفهوم مجتمع المعلومات في سياق العلوم الاجتماعية، حيث قدم خمسة معايير تم على أساسها وضع تصور لمجتمع المعلومات وهي: (المعيار التكنولوجي،

¹ - عامر قنديلجي، " البيئة التكنولوجية في مجتمع المعلومات العربي المعاصر وتأثيرها في خدمات المكتبات"، عن موقع : http://www.arabain.net/arabic/5_nadwch/pivots/environnement_academique - (2015-03-20)

المعيار الاقتصادي، المعيار المهني، المعيار المكاني، والمعيار الثقافي¹. غير أن ما تشترك فيه التعريفات والتصورات المذكورة لمجتمع المعلومات هو القناعة السائدة أن التغيرات الكمية في المعلومات تقود إلى جلب نوع جديد من النظام الاجتماعي - بمفهومه الواسع - شكل في النهاية "مجتمع المعلومات" .

ففي ظل مجتمع المعلومات والخصائص السالفة الذكر حدث ما يشبه "انقلاباً" على المفاهيم والأفكار التي سادت خلال الألفية الماضية - بالموازاة مع تحول مفهوم الدولة، وانتشار مقولات مثل: نهاية التاريخ ونهاية السياسة ونهاية الخصوصية ونهاية النيوليبرالية (بعد تفجيرات 11 سبتمبر 2001)، ونهاية الأيديولوجيا، ونهاية الفلسفة، ونهاية الدولة الوطنية، ونهاية المكان، ونهاية الجغرافيا، ونهاية المدرسة، ونهاية المدرّس، ونهاية الكتاب، ونهاية الورق، ونهاية الفيزياء، ونهاية المكتبة، ونهاية العمل، ونهاية الخطية، ونهاية الوسطاء، ونهاية الذاكرة ... التي هي في الواقع بدايات لتحولات جديدة غير مسبوق تاريخياً² - ومن تلك الأفكار: "بروز فكرة المواطنة العالمية، والهوية الإنسانية، والانتماء العالمي، والوعي الكوني، يضاف إلى ذلك بروز ظواهر صاحبت تمدد "العولمة السياسية" كظاهرة التدفق الحر والغير مقيد للسياسة على الصعيد العالمي، وظاهرة تمدد السياسة خارج نطاق الدولة القومية، وظاهرة لحظة السياسة، والزيادة الغير مسبوق في الروابط السياسية بين الدول والمجتمعات والأفراد... الخ"³. وقد لخص بعضهم جملة تلك الظواهر بمقولة: "إن ظاهرة السياسة في كل أرجاء العالم قد أصبحت اليوم مرتبطة بالسياسة في كل أرجاء العالم".

وكنتيجة لتشكّل "نظام دولي يتجه نحو التوحد في قواعده، وقيمه، وأهدافه" بعد سعي الدول الغربية إلى فرض النموذج الغربي في الحكم - المتمثل في الديمقراطية - واعتبارها كأداة للتعامل مع الدول الأخرى، خاصة وأنه لم يعد هناك نظام يجاري النظام الرأسمالي الديمقراطي، ظهر مفهوم الهندسة السياسية ليعبر عن طموح غربي لبناء تصور سياسي موحد، قوامه حقوق الإنسان العالمية التي تنشئ نمطية قيمية ومعيارية موحدة، تساعد على بروز نموذج سياسي واحد ومتوافق جامع بين الديمقراطية المشاركة والحكم الراشد ودولة الحق والقانون، ويركز هذا المفهوم باختصار على ما يلي :

¹ - للتوسع أكثر انظر :

- Frank Webster، Theories of Information Society، 3rd Edition ، USA and Canada ؛Rutledge Taylor and Francis Group، 2006، pp 8-28

² - نبيل علي، "الثقافة العربية وعصر المعلومات : رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي"، سلسلة عالم المعرفة، العدد 265، الكويت : إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، يناير 2001، ص. 14 - 19.

³ - أحمد ثابت (آخرون)، العولمة وتداعياتها على الوطن العربي، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 2003، ص.46.

- عالمية حقوق الإنسان .
- الديمقراطية التشاركية كنموذج للحكم.
- الحكم الراشد كنموذج للتسيير .
- ضرورة استخدام القوة والضغط لإعادة تشكيل أنظمة الحكم في العالم بما يتماشى وتصورات المهندسة السياسية .

إن مجال الديمقراطية في عصر العولمة يتسع ليتنازل عن الكثير من القيم والمبادئ التي سادت طويلاً وليحتوي مواضيع جديدة عدة من قبيل بروز دور الفرد في حد ذاته في ممارسته للديمقراطية بصورة مباشرة، ولدخول معايير التكنولوجيا والرقمنة في تفسير نمط جديد لا يعبر أدنى اهتماماً للسلوكيات المادية والمباشرة . هذه المتغيرات والتغيرات تفرض البحث عن سبل كافية لإيجاد التوافق بين العولمة والديمقراطية من جهة ومناقشة وضع الديمقراطية في نطاق إشكالية - المابعد - كطرح ومنظور نقدي يرصد حالة الارتباك المسجلة في مجال المفهوم والممارسة.

لقد ساهمت تكنولوجيا الاتصال والمعلومات وبشكل خاص الإنترنت على بروز أنماط متعددة من الديمقراطية تعمل على تفعيل الديمقراطية المباشرة القائمة على المشاركة المباشرة لجميع المواطنين في عملية صنع القرار السياسي والحكم ، و يعدد عادل عبد الله صادق ستة أنماط هي¹ : ديمقراطية الزبون ، الديمقراطية الصاعدة، والديمقراطية غير الحزبية ، ديمقراطية الوصول المباشر، والديمقراطية التداولية، وأخيراً الديمقراطية الاستباقية .

وانعكس ذلك ببروز اتجاه سابع نحو "الديمقراطية الالكترونية"² عبر الانتخاب الالكتروني، وتزايد دور الانترنت وخاصة مواقع التواصل الاجتماعي في الحركة الاجتماعية والسياسية العابرة للحدود، وهذا ما أكدته ثورات (الربيع العربي)، يضاف إلى ذلك اهتزاز اليوطوبيات التي طالما رُوِّج لها خلال القرنين السابقين أنصار الأيديولوجيات الحداثية (الليبرالية والشيوعية) وتنامي الاتجاهات الأيديولوجية السياسية الأقل مغالاة في يقينيتها الوضعية، في مقابل تنامي التيارات الفكرية ال "مابعد حداثية" المتطلعة لبناء نموذج أعلى وأكمل هو مجتمع (ديمقراطية السوق الحرة) بالتزامن مع تصاعد اليوطوبيات الجديدة - القديمة عبر: اليسار الجديد، والإسلام الجديد، والكونفوشيوسية الجديدة، أو البحث عن نماذج ما بين حداثية³ ..

وبناء على ما سبق فقد صار الانشغال والجهود منصبية حول :

1 - ديفيد هيلد ، نماذج الديمقراطية ، (ترجمة : فاضل جتكر) ، العراق : معهد الدراسات الاستراتيجية ، 2006 ، ص . 575 .
 2 - أو ما يعبر عنها بالديمقراطية الرقمية . انظر: - عادل عبد الله الصادق ، " الديمقراطية الرقمية نمط جديد للممارسة السياسية " ، في الديمقراطية ، العدد 34 القاهرة : مركز الأهرام للدراسات الاستراتيجية والسياسية ، 2009 ، ص . 107 .
 3 - قاسم حجاج ، المرجع السابق، ص ص. 121 - 122 .

- إعادة تعريف مفاهيم سياسية كلاسيكية مرتبطة بالظروف التاريخية الحضارية لظهور الدولة الوطنية الحديثة مثل: السيادة الوطنية، الحدود الوطنية، الاقتصاد الوطني، السوق الوطنية، الهوية الوطنية، اللغة الوطنية... بحيث تنسجم مع التحولات التي تدفع إليها ديناميكية العولمة الاتصالية والاقتصادية والسياسية ..

- زيادة درجة التسييس لأوساط واسعة من البشر بعد طول احتكار للمجال السياسي من طرف السياسيين وأساليهم في إدارة الشأن العام وانكشاف الكثير من ممارساتهم عبر السلطة الرابعة ومواقع الإنترنت والقنوات الفضائية والمعارضات السياسية وهذا أتاح فسحة أكبر من المشاركة العامة والاهتمام بالشأن العام، وقَلص من حدة تهميش أو هامشية الدور السياسي لقطاعات سكانية كثيرة¹.

- تزايد وتيرة الحراك الجيلي وسرعة تنضيج وعي الصغار والشباب من الأجيال الجديدة التي عاصرت ثورة المعلومات والاتصالات والدمقرطة مما يضغط في اتجاه التجديد الجيلي والتداول الجيلي على السلطة والقيادة. على أساس الإدارة عبر الفريق والذكاء الجماعي. على المستويات المحلية والمركزية، خاصة لما أضحي يتطلبه الفعل السياسي من مهارات لا تكفي فيه القدرة الخطابية وكاريزما الشخصية والإنجازات البطولية لقيادات الجيل المخضرم من الأجيال الشبابية السابقة².

- تعقد العمل السياسي وتزايد تكاليفه المعنوية والمادية على المستوى الفردي والمحلي والوطني والدولي مما يتطلب تكويننا مستمرا للنخب السياسية وتعبئة للذكاء الجماعي الوطني والتقليل من نموذج الدولة الشديدة التدخل في التفاصيل والمشكلات الصغيرة لمواجهة تعقد وتسارع وتيرة الأنشطة الإنسانية المتدفقة عبر الحدود الهلامية، والتكيف مع القيم الجديدة النامية في المجتمع .

- تزايد المطالبة المجتمعية بالمزيد من الشفافية والشرعية والإدارة الديمقراطية للحكم والشؤون العامة بحيث تطالب بجهاز دولي فعال اقتصاديا، خاصة مع انتشار ثقافة حقوق الإنسان ومفاهيم المواطنة والديمقراطية السياسية والتعددية السياسية .

وفي خضم ذلك وجهت موجة ما بعد الحداثة نقدا إلى الديمقراطية التمثيلية بتفجيرها مفهوم التمثيل السياسي باعتبارها خداع سياسي ، ذلك أنه إذا كانت المشروعية المعرفية ليست مجرد معرفة الحقيقة بل المساهمة في صنعها عبر خلق الوقائع المعرفية فإن المشروعية السياسية المتعلقة بممارسة الحرية لا تتحقق من خلال مبدأ التمثيل الديمقراطي بل

1 - قاسم حجاج ، " التنشئة السياسية أولوية حضارية ومستقبلية" ، مقال نشر على موقع التراث بتاريخ : 08-04-2015 متوفر على الرابط : <http://www.tourath.org/ar/content/view/2141/42>

2 - للتوسع أكثر حول هذه النقطة راجع : جون تابسكوت، جيل الانترنت: كيف يغير جيل الانترنت عالمنا، (ترجمة: حسام بيومي محمود)، مصر : كلمات عربية للنشر والتوزيع، 2011، ص. 121.

بقدرته كل واحد على تشكيل سلطته وممارسة فعاليته على مسرح وجوده، كذلك توجه القنبلة الإعلامية ضربة لهذه الديمقراطية بتفجيرها العلاقة بين المواطن ومثله، ذلك أن العقل الميداني للإنسان العددي يكشف قصور اللعبة الديمقراطية بقدر ما يفتح إمكانا لممارسة سياسة جديدة تتجاوز المواطن الذي هو مجرد شاهد أو مقترح أو قارئ مطلع، فالرهان الآن ليس اختيار المواطن لمثله بناء على ما يقدم له من معلومات بل المشاركة في إنتاج المعلومة واستخدام الوسائط¹.

المطلب الرابع : عودة الجدل حول موقع الدين والفهلوديمقراطية* في السياسة الغربية .

إذا كان تاريخ الفكر السياسي الاسلامي الحديث قد شهد جدلا حاد حول علاقة السياسة بالدين أو الدين بالسياسة وحدود كل منهما، وعرف النقاش نوعا من الحسم، لصالح تمكين الدين من السياسة وتبني مصطلح السياسة الشرعية، فإن الأمر في الفكر الغربي ليس كذلك .

أولا : جدل الدين والسياسة في منظومة الفكر الغربي .

تطور النقاش حول الدين والسياسة من داخل خريطة النسق المعرفي الغربي ومن داخل مدرسة ما بعد الحداثة والعقلانية والليبرالية السياسية منذ العقد الأخير من القرن العشرين، وأخذ النقاش بعدا نقديا تحليليا مبتعدا شيئا ما عن الحمولة الأيديولوجية التي تحملها العقلانية والمادية والميتافيزيقية اللاهوتية الكنسية .

ولا يشكل هذا النقاش حالة من التطور التاريخي للفلسفة والنظرية السياسية الغربية بل يمكن وصفه منعطفًا جديدًا من داخل التراث الغربي المؤسس للتجمعات، والإنسانية المتعددة والمنتظمة في سلطة الدولة القومية التي تجعل من المؤسسات الديمقراطية حلا لتدبير خلافات المعتقدات والهويات المتفاعلة داخل المجتمع.

يتزعم الفيلسوف الكبير يورغن هابرماس (Jürgen Habermas) الانتقال الأكاديمي الذي ينطلق معرفيا من أطروحة نواتها الصلبة تعد أن الوعي بالدين، والوعي بالسياسة لا يخضع لثنائية الفصل والوصل، وإنما يخضع لديناميات المجتمع المدني، الذي يتحرك فيه المتدينون والعلمانيون، غير أن مثل هذا التنظير الفلسفي العميق الذي يقوده ثلة من المفكرين الغرب يواجه تساؤلات معقدة، منها كيف يمكن النظر للسياسة في ظل استمرار الدين في المجال العام؟ وهل يمكن فعلا وضع حل ديمقراطي للعلاقة التنافسية بين السياسة والدين في المنظومة الغربية المعاصرة؟

1 - علي حرب، حديث النهايات، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000، ص 171.
 (*) - مصطلح يشير إلى ازدواجية المعايير، وعدم تطابق المعن عنه مع الفعل في الواقع، والمقصود به هنا النفاق الديمقراطي.

لقد ذهب كلود ليفورت (Claude Lefort) إلى أن الاستمرار اللاهوتي في السياسة أصل غير قابل للتجاوز، وأن القول بالقطعية وحس الدين في المجال الخاص مقولة لم تتحقق في مسيرتي اللاهوتية والسياسية عبر الزمن سوسولوجيا، ولا يجد لها الباحث العلمي أصولا نظيرية متينة في تاريخ الديمقراطية والنظرية السياسية¹.

ولذلك نجد مسألة الدين تشغل من الحيز أكبر من الحيز الذي تريد لها السياسة المعلمنة. فهي مسألة تثير شرعية الحداثة وأصولها الدينية، كما تثير قدرة الدين على خلق نموذج مؤسسي متطور بشكل ينافس المؤسسة السياسية، وهذا بدوره يعني تجاوز ما هو أخلاقي رمزي، وخلق بنية نسقية وتنظيمية للمجتمع من طرف الدين^(*) في عصر الديمقراطية.

فرغم التطور الذي أبحرته دولة الرفاه وما حققه اقتصاد السوق في زمن العولمة، ففي ظل هذه الإنجازات لم يعد السياسي قادرا على حماية الانحلال الاجتماعي إلا بشكل محدود، وهذا يمثل أكبر تهديد للديمقراطية والشرعية الدستورية.

وعليه يصبح الدين في العقلانية الحديثة إشكالية في التنظير المعياري أكثر منه أزمة لرؤية العالم، لا تستجيب لتطورات وتفاعلات الرابطة الاجتماعي، وكيفية حصول الاندماج المجتمعي في وسط متعدد، إن البحث المعمق في الإشكالية يستوجب إدراك الفكر الغربي للضعف المزمع للسياسي، الذي أصبح بحاجة إلى إعادة النظر في مقولاته وممارساته الخاصة بالحياة الدنيوية، وأطروحة العلمنة والسلوك السياسي للمتدينين.

وهنا يسجل هاربرماس " أن الخطر الداهم من أن تصبح الديمقراطية نموذجا عفا عليه الزمن ... وهو التحدي الذي يمنح مفهوم السياسي العتيق راهنية جديدة".

وبصفة عامة، يمكن القول: إن المنعطف الذي شهده الغرب في العلاقة بين الدين والسياسة يحتاج إلى تحليل عميق للعلمانية أكثر منه دراسة معرفية للدين، وذلك أن موجات العلمنة المتتالية أنتجت ضعفا للسياسي وقلقا مبررا على مستقبل الديمقراطية في الوقت الذي شرعت دستوريا وقانونيا لتفوقها على الدين، وعليه فإن رجوع هذا الأخير وتنامي قوته في الفضاء العام المعاصر ليس إشكالية دينية بل استشكال جوهري يسأل صلاحية المنظور المعرفي للعلمانية، وأهليته في حماية العقلانية والديمقراطية المعاصرة، وربما يكون حلا لمشكلة الفهلوقراطية.

1 - خالد ياموت، "الدين والسياسة في الديمقراطية المعاصرة"، صحيفة الشرق الأوسط، العدد 13677، لندن: بتاريخ: 09 ماي 2016.
(*) - الدين هنا المقصود به المسيحية، يقول راند التنوير الفلسفي المعاصر (هاربرماس) في مقال بعنوان (عصر التحول) نشر سنة 2004: "المسيحية ولا شيء غير ذلك هي المؤسسة النهائية للحرية والضمير وحقوق الإنسان والديمقراطية إلى يومنا هذا".

ثانيا : تحدي الفهلوديمقراطية وازدواجية المعايير .

تنبه العديد من الباحثين إلى ازدواجية معايير الغرب وتناقضاته على مستوى الفكر والتنظير ومستوى الواقع المعيش. ويتبين للقارئ الجيد للتاريخ الثقافي الغربي حقيقة المنظرين والمؤسسين للحدثة ولما بعد الحدثة الغربية بما تتضمنه من حزمة أفكار تتبنى أنواعا متعددة من الحريات، وأنواعا أخرى من السياسيات الضامنة لاستقلال مؤسسات الدولة عن متقلديها، والتداول السلمي للسلطة عبر نسق تعاقبي للانتخابات والإعلاء من شأن المساواة أمام القانون وكذا في الحقوق المتمتع بها والواجبات المكلف بها. وغيرها من أجديات العمل السياسي "العريق" في التجربة الغربية، يتبين له حقيقة أن هؤلاء الآباء المؤسسين لليبرالية والديمقراطية والمدافعين بشدة عن حقوق الإنسان وقعوا في فخ التمييز بين المجتمع الغربي وبين مجتمعات أخرى تمتاز وتختلف عنه عرقيا وجغرافيا، فقد رسموا حدا فاصلا في حديثهم عن الديمقراطية وحقوق الإنسان بين حقوق الشعوب الغربية وغيرهم من الشعوب، وهذا في رأي الباحث تنزيلا وتطبيقا واستمرارا للتمركز والتحيز المتأصل لدى الفكر الغربي، والذي يفرق بين الخطاب الغربي الليبرالي التحرري في ظاهره، واستناده في حقيقته إلى التمييز بين الشعوب المتقدمة وتلك التي يُنظر إليها بمقاييس معينة على أنها متأخرة .

إن التجربة الغربية طافحة بالأمثلة التي تنفصل فيها الشعارات والفلسفات عن عمق الممارسة عندما تتعارض المصالح وتباين، حيث إن الغلبة ستكون للبراغماتية القحة بغض النظر عن المآلات^(*). لقد تناول بول جونسون (Paul Johnson) نخبة من المفكرين والفلاسفة والأدباء الغربيين العظام في كتابه "المثقفون" (Intellectuals) من أمثال جان بول سارتر، وجان جاك روسو، وكارل ماركس، وتولستوي، وغيرهم ليقف على مدى الانفصال التام والشرخ الكبير بين الذات والموضوع، بين ما يعتقدون أنه هداية للبشرية من خلال استعمالهم المفرط للعقل دون هداية أو ترشيد رباتي، وبين واقعهم كبشر في أدنى درجات البشرية . وأوضح جونسون أنهم بهذا الفصل الحاد بين ما يدعونه وبين ما يمارسونه لا يصلحون إطلاقا لتلبس نموذج الهداية .

وكتب برهان غليون مقالا مطولا عن الإثنية والقبلية ومستقبل الشعوب البدائية، قارن فيه بين خطاب الإثنوغرافية^(*) الأميركية في القرن التاسع عشر والإثنوغرافية الاستعمارية في القرن نفسه. حيث كان هدف الأنثروبولوجيين الأميركيين

(*) - من الأمثلة جون ستيوارت مل (1806-1873) أحد الموقفين الكبار بين الليبرالية والديمقراطية في القرن التاسع عشر بإصلاح المؤسسات والقوانين وتعدد الأكرليات عبر صناديق الاقتراع، إلا أنه على مستوى الممارسة كان موظفا طوال حياته في مكتب الهند وعارض بشدة وبحماس منقطع النظر استقلال الهند عن التاج البريطاني، وكذلك ألكسيس دي توكفيل (1805-1859) منظر ليبرالي لم تتسع ليبراليته لتشمل الجزائر، إذ عُرف عنه تأييده لمذاهب فرنسا للشعب الجزائري، وغيرهم كثير ممن لم يجدوا غضاضة في الفصل بين ما يؤمنون به فلسفيا ونظريا وبين ما يمارسونه سياسيا إذا ما تعلق الأمر بأجناس أخرى تأتي متأخرة في الترتيب عن أجناسهم .

(*) - الإثنوغرافيا : علم وصف الشعوب وهو أحد علوم الإنسان وينصب على دراسة المظاهر المادية للنشاط الإنساني .

فهم الاختلافات في الثقافات الخاصة بالجماعات المهاجرة المختلفة من أجل المساعدة على تحقيق التعايش والانصهار، ومن ثم الانقياد إلى مفهوم ثقافي يبتعد عن حقول العرق والعنصرية، وفي المقابل كان هدف الإثنوغرافيين الغربيين الذين درسوا الاختلافات داخل مجتمعات أفريقيا وآسيا البحث عما ينفي وجود الأمة وينفي إمكانية وجود روابط تبرر مطالب الاستقلال والسيادة والمعاملة القائمة على المساواة . وحتى تلك الأصوات الغربية التي كافحت على مدى عقود التعنت والتسلط وما زالت تكشف عن عنصرية الغرب ومعايرته، لم تستطع أن تكون رأياً عاماً لدى شعوبها، وتخلق ضميراً يردع حكامها وساستها عن النظر إلى الشعوب الأخرى بازدراء شديد¹ .

لقد دفعت هذه المعطيات وغيرها نخبة من الباحثين للحديث عن نهاية الديمقراطية والتنظير لما بعد الديمقراطية، ورغم أن الأمر لم يستقر بعد على تعريف محدد ودقيق لمفهوم ما بعد الديمقراطية (Post-Democracy) ، ولذلك يكفي معظم الكتاب الذين يتعرضون له بالحديث عن جوانبه التطبيقية ، فالواقع أن هناك العديد من المفكرين الغربيين الذين تنبأوا بنهاية عصر الديمقراطية الغربية منهم : ألان تورين، وستيفان مارك ، هاري غارنر ، بول ديموي ، ماري جونيون ، لاري رايونند ، جان ماري جييهنو ، فاكلاف هافل، ألكسندر هاملتون وروبير كابلان² . وغيرهم .

ويروج هؤلاء المفكرون لمفهوم ما بعد الديمقراطية بأنه نظام يقوم على سيادة وتحكم الصفوة السياسية والاقتصادية والانفراد باتخاذ القرارات وتهميش الرأي العام ممثلاً في نواب الشعب ، وكل ذلك هو بحجة مواجهة التحديات الخطيرة التي يتعرض لها المجتمع نتيجة التغييرات العالمية والتي تتطلب وجود قوة مهيمنة داخل الدولة تتخذ القرار الحاسم والسريع للمحافظة على الأمن القومي أو الهوية الوطنية وذلك بتجاوز مبادئ الديمقراطية دون إلغائها ، فتفقد الانتخابات معناها وتكون المشاركة مسألة شكلية ومشاركة صورية . يرى كولين كروش في كتابه "ما بعد الديمقراطية" أننا نعيش فترة تاريخية من التغيير الجذري ، لأننا ندخل الآن في "مرحلة ما بعد الديمقراطية" وهي فترة تجمع خصائص مرحلة ما قبل الديمقراطية والديمقراطية مع تلك التي تتميز بشكل منفصل ، حيث لا تقوم نظم التمثيل الديمقراطي بوظائفها الصحيحة في التعبير عن إرادة المواطنين والدفاع عن حقوقهم المشروعة ، كما تتضاءل قدرة السلطات التشريعية على تحديد الحقوق والواجبات وترك الأمر لسلطات الأمن العام التي تتحكم في كل شيء في المجتمع مما

1 - هشام الشلوي، "النفق الديمقراطي أو الفهلوديمقراطية"، مقال نشر على الجزيرة نت 2013-08-25، عبر الرابط : <http://www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions/2013/8/25> (2015-10-22) بتصرف من الباحث

2 - أحمد فرحات ، " موت الديمقراطية في العالم " ، في جريدة عمان ، 24 سبتمبر 2011. الموقع الإلكتروني:

يؤدي إلى الشعور بالإحباط وتكريس الانفصال بين الحكومة والشعب من جهة والأحزاب السياسية والشعب من جهة ثانية ، ويصف سلوك السياسيين في دول ما بعد الديمقراطية بأنه لا يختلف كثيرا عن سلوك المهريين الذين يستعملون الخداع والمراوغة والتسلل من أجل تمرير بضائعهم في غفلة من المجتمع والسيطرة بعد ذلك على الأنشطة الاقتصادية بطرق غير مشروعة ، وبهذا المعنى تكون ما بعد الديمقراطية قد بدأت تفرض نفسها على كل المجتمعات وبغير استثناء وستكون سمة الحكم في المستقبل وفي كل أنحاء العالم¹.

المبحث الثاني : تجديد الاجتهاد المقاصدي كآلية للتنظير السياسي الإسلامي المعاصر .

لا ريب أن الإسلام - بصفته دين شامل - قدم تصورا متكاملا للحياة بأوجهها المختلفة، إذ تمثل الأصول والمبادئ التي تؤسس لهذا التصور ثوابت ومسلمات تقوم عليها النظرية التنموية في الإسلام، فيما تشكل الصياغات التفصيلية اجتهاداتها المتغيرة، وإذا كان الباحث في الغرب أيضا يستلهم ويستبطن نظريته التي يؤمن بها، إلا أن ثمة فارقا أساسيا بين عمله وعمل الباحث المسلم، نبيته إذا ما عرفنا أن النظرية التنموية - لاسيما في جانبها السياسي - التي ينطلق منها الباحث الغربي تجد تجسيدها في البناء الاجتماعي والسياسي القائم، وضمن سياقاته الماثلة، بل إن البناء المذكور كثيرا ما يكون ملهما للنظرية على اعتبار أن انبثاق العلوم في الغرب قد تم أصلاً في ظل هذا البناء، وبالتالي جاءت نظرياته تعبيراً عن حاجاته واشكالياته وحلاً لأزماته الأمر الذي طبعها بطابع الواقعية التي تستهدف الضبط والتحكم، وتلك الوضعية لم تتوفر للمنهج المعرفي الإسلامي الذي يواجه في ظلّه الباحث المسلم صعوبة في اجتهاد نظريات تنموية، نظراً لغياب الواقع التطبيقي لجوانب عديدة من النظرية الاجتماعية والسياسية الإسلامية، ونتيجة لما أصاب واقع المسلمين من خلط وتمزق وازدواجية وتشوّه وُلد ذلك الافتراق بين الواقع والنظرية^(*).

ومن أجل أن يواجه البديل التنموي الإسلامي هذه الإشكالية بكفاءة لا بد أن يتحرك في اتجاهات ثلاثة :

الأول: اتجاه يعبر عن جوانب الواقع الذي طبقت في أطرها النظرية السياسية الإسلامية، وذلك من خلال اكتشاف قوانينه وسننه وحقائقه، على نحو موضوعي.

1 - أحمد فرحات ، " موت الديمقراطية في العالم " ، في جريدة عمان ، بتاريخ : 24 سبتمبر 2011 .

(*) <http://main.omandaily.com> (2015-11-11)

(*) - وإن كان البعض يرى أن منهج المعرفة الإسلامي قائم على أسبقية المعرفة على الفعل، والإيمان على العمل (إلا الذين امنوا وعملوا الصالحات)، وبالتالي فإنه طبقاً لهذا فإن تغيير الفكر سابق على تغيير الواقع .

الثاني: اتجاه يعمل في إطار الإسهام بإعادة الأبنية المفقودة، من خلال التنظير لها، والعمل معرفياً على إنزالها في أرض الواقع، انطلاقاً من أصول وثوابت النظرية الاجتماعية الإسلامية، وعلى النحو الذي تُراعى من خلاله شروط الواقع وطبيعة معادلته الاجتماعية .

الثالث : اتجاه استنباطي توقعي، يعمل على استخراج القوانين النفسية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، من خلال تصور التطبيق الإسلامي واشتقاق سيناريو ما يمكن أن يتمخض عنه من ظواهر واطرادات وقوانين.

على أن الاتجاهات الثلاث تستلزم بالضرورة البحث عن معيار منهجي أو منهجية نظرية منضبطة، خاصة مع واقع الانفجار المعرفي وثورة الاتصالات التي فرضت على الباحثين ضرورة مواجهة مجموعة من القضايا هي مع كثرتها وتراكمها يمكن - مع تأسيس ذلك المعيار المنهجي الواضح- وزن كافة الظواهر الاجتماعية عامة والسياسية منها خاصة، ذلك أن التجربة والتاريخ أثبتا أنه من غير الممكن فهم النمط المجتمعي الإسلامي من خلال مقولات النمط الأوروبي وتجربته التاريخية، وعليه فقد بات من الضروري بناء منهجية جديدة للاجتهد وبحث إمكانية تطبيق مداخلها وأسسها في الدراسات الاجتماعية والسياسية، بحيث يشكل ذلك جوهر عملية التجديد السياسي الإسلامي الذي يستحضر الخبرة الإسلامية فكراً وسلوكاً، ويبرز إسهامها في هذا المجال¹ .

وعلى الرغم من اختصاص المنظور الأصولي (المستند إلى علم الأصول ومقاصد الشريعة) تاريخياً بوظيفة التأصيل المنهجي التنظيري ممثلاً في منهجية الاجتهاد، وعلى الرغم من صعوبة محاولة البناء تلك وضخامتها إلى أن هناك العديد من المحاولات الجادة التي تعتمد المنظور الأصولي في تأسيس تلك المنهجية التي تنبثق عنها مداخل ذات درجة عالية من الضبط يمكن ممارستها في إطار البحوث والدراسات السياسية، ومن أهم تلك المداخل "المدخل المقاصدي"^(*) الذي ارتفعت الدعوات إلى ضرورة تجديده وفق متطلبات العصر .

وبناء عليه سيختص هذا المبحث ببيان جانب من أبعاد ودلالات تبني المدخل المقاصدي واستعمالاته في الحقل السياسي الإسلامي المعاصر باعتباره الأكثر شيوعاً في التنظير للممارسة السياسية المعاصرة في الفكر الإسلامي، لما يقدمه من منظومة مهمة من المفردات تؤصل لمداخل وصف ورصد وتحليل للظواهر السياسية المختلفة، ولما تقدمه تلك المنظومة من أصول نظرية ضمن نسق تعميمات النموذج الإسلامي، والمقصود من ذلك أن نقدم مؤشرات أولية

1 - سيف الدين عبد الفتاح، النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي، المرجع السابق، ص.140.

(*) - تجدر الإشارة إلى أن المنظور الأصولي يتضمن مفاهيم متعددة يمكن استخدامها كمدخل منهجية في الدراسات السياسية مثل : القياس الأصولي، الاستصحاب، الاستحسان، المصلحة الشرعية، الذرائع... لكن الباحث اقتصر مرجحاً (المدخل المقاصدي) لاعتبارات عدة أهمها ارتباط جميع المداخل الأخرى بقاعدة المقاصد الشرعية تأسيساً وغاية، أو منطلقاً ومنتهاً، كما تعد تلك المداخل من جهة أخرى مداخل مكملة للمدخل المقاصدي الواسع .

لبعض الامكانات المنهجية التي يحملها المنظور المقاصدي، ومحاولات نقله إلى لغة وسيطة تحقق المقصود في بعث الاهتمام به وبيان قدرته على التفعيل والتشغيل، مع الاشارة إلى أن إعادة التنظير لا يمكن أن تتم إلا عبر أجندة بحثية واهتمامات علمية متكاملة، وسنستعين في سبيل ذلك بالمطالب التالية :

المطلب الأول : الاجتهاد المقاصدي : تحديد وتأصيل .

المطلب الثاني : البعد المقاصدي في التنظير السياسي الإسلامي .

المطلب الثالث : استخدام المقاصد الخاصة في الحقل السياسي .

المطلب الأول : الاجتهاد المقاصدي : تحديد وتأصيل :

الاجتهاد أو النظر المقاصدي بكل إيجاز واختصار: العمل بمقاصد الشريعة، والاتفات إليها، والاعتداد بها في عملية الاجتهاد الفقهي . وموضوعه أصولي فقهي يتناول قضية مهمة للغاية، اصطلح على تسميتها: (بمقاصد الشريعة الإسلامية)، التي تعد فنا شرعيا معتبرا، له أهميته ومكانته على صعيد الدراسة المعرفية والأكاديمية، وله فوائده وآثاره على مستوى الواقع الإنساني ومشكلاته وأحواله ومستجدياته¹ .

وقد أجمع فقهاء الإسلام على ما قاله ابن القيم من أن: " الشريعة مبنها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد. وهي عدل كلها، ورحمة كلها، وحكمة كلها، ومصلحة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل".²، وتعرّف القاعدة المقصدية بأنها "قضية كلية يعبر بها عن معنى عام مستفاد من أدلة الشريعة المختلفة اتجهت إرادة الشارع إلى إقامته من خلال ما شرّع من أحكام"³ . ومن هنا كانت حاجة الفكر السياسي والسياسة الإسلامية إلى مزيد من الوعي المقاصدي والنظر المقاصدي الذي يتعدى الوقوف عند ظاهر مقاصد الشريعة إلى مقاصدها الحقيقية؛ لأن العبرة ليست بالبدايات فقط، بل بالعواقب والنهايات أيضاً. طالما أن السياسة "ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد".

1 - نور الدين بن مختار الخادمي، الاجتهاد المقاصدي : حجبيته، ضوابطه، مجالاته ، ج1، كتاب الأمة العدد 65، الكويت : وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1998، ص.27.

2 - ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ط1، ج3، بيروت : دار الكتب العلمية، 1991، ص.12.

3 عبد الرحمان زيد الكيلاني، قواعد المقاصد : حقيقتها ومكانتها في التشريع، مجلة اسلامية المعرفة، العدد 18، 1999، مرجع سابق الذكر . ص.12.

ثم إن من المسلم به أن أحكام الشريعة لا تناط بظواهرها، وإنما تناط بعلمها ومقاصدها وحقائقها، فالوسائل والموازين والطرق، إنما تكتسب مشروعيتها وأهميتها ومكانتها، من خلال ما تحققه وتفضي إليه . ولذلك عرفت السياسة من بين تعريفاتها: " أنها فعل إنساني يتعلق به حكم شرعي يتضمن مقصده جلبا للمصالح ودرء للمفاسد"، وقد عرفنا فيما سبق أن الأصول في المعرفة الإسلامية نوعان : نصوص (القران والسنة)، ومقاصد (ما استخلص منهما باعتماد منهج معين)¹. فمن بين الأولويات البحثية في الاجتهاد المقاصدي البحث عن المقاصد العليا والمصالح العامة الناظمة لنصوص الشريعة في أصولها وفصولها على مستوى الأمة، من خلال إمعان النظر في الخطابات الشرعية الموجهة للأمة أمراً ونهياً، وسبر الأحكام في سياقاتها المختلفة وصولاً إلى معرفة حكمة التشريع وسره؛ وهي التي يعبر عنها اصطلاحاً بالمقاصد الكلية المنوط تحقيقها بالأحكام الشرعية في جزئياتها وفروعها².

وعلى أية حال فقد شهد الواقع الفقهي والفكري والسياسي الإسلامي - وحتى الثقافي أحياناً - في العقدين الأخيرين تكثيفاً لاستعمال الفقه المقاصدي في تفسير وتأصيل العديد من الظواهر الاجتماعية والسياسية انطلاقاً من أطروحة مفادها أن كل طرق المعرفة في الإسلام، ومن ضمنها المعرفة الأصولية والفقهية، تؤدي إلى السياسة، وبمكنا أن نزيد على ذلك بالقول إنها تنطلق منها، اعتباراً للعلاقة الجدلية بين الفقه والواقع، التي تجعل الإنتاج الفقهي إنتاجاً معرفياً "قصدياً"، يضطلع بوظائف اجتماعية وسياسية، ظاهرة كانت تلك الوظائف أو مضمرة. على أن المقاصد - كما تبدو - منظومة معقدة تعقيد التصور الإنساني نفسه، وأن التجديد فيها لا ينبغي أن يحد في نسق أولي بسيط كالحرم أو الدائرة، لأن المقاصد أقرب ما تكون لما يعرف بالمنظومة الشبكية المتعددة الأنساق والأبعاد، حسب التعبير المعاصر .

إن إضافة الاجتهاد إلى المقاصد يفهم منه أن هذا النظر قد تشبع بمعرفة معاني مقاصد الشريعة الإسلامية وأسسها ومضامينها بما في ذلك كلياتها وجزئياتها، من حيث الاطلاع والفهم والاستيعاب فالاجتهاد المقاصدي "مؤسس على استحضار المقاصد واعتبارها في كل ما يقدره أو يفسره، ليس في مجال الشريعة وحدها، بل في كل المجالات العلمية والعملية"³. وهو بذلك له ارتباط أصيل بفهم النصوص والوقائع، بوساطة الأدوات التي تمكن من

1 - نور الدين الخادمي، "مقاصد الشريعة والتأصيل الفقهي للسياسة الشرعية"، مداخلة أقيمت ضمن فعاليات الندوة الدولية حول (تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي)، تونس : مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 25-26 ماي 2013 . متوفر على الرابط : <https://www.facebook.com/chabeb.ennahdha/posts/365356540242973>
2 - عليان بوزيان، " مقاصد الأحكام السلطانية في الشريعة الإسلامية : دراسة دستورية مقاصدية مقارنة " مجلة المسلم المعاصر . العدد 139، لبنان : دار البحوث العلمية، سبتمبر 2011. ص.60.

3 - أحمد الريسوني، الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده، الدار البيضاء (المغرب) : منشورات الزمن . كتاب الجيب 9، مطبعة النجاح الجديدة 1999 ، ص ص.34-36.

دراسة البواطن والظواهر وفق رؤى تشريعية تقوم على أسس معرفية وضوابط عقلية محكمة، تعنى بالعقل، وتقيم للنظر برهانا، وترتبط النص بضوابطه المصلحية التي أرشد إليها التدبر والتأمل والتحرّي.

فالاتجاه المقاصدي أو التفكير المقاصدي هو الذي ينتج الفقه المقاصدي المعروف بـ "الفقه الحضاري"، الذي يستغرق شعب الحياة جميعا، ويستغرق شعب المعرفة جميعا، ويمتد لآفاق الحياة جميعا، بحيث يستوعب الوحي كإطار مرجعي وضابط منهجي، ويستنفر العقل ويشحذ فاعليته كوسيلة لفهم الوحي وفهم الواقع¹.

المطلب الثاني : البعد المقاصدي في التنظير السياسي الإسلامي :

لما كانت الشريعة أحكامًا تنطوي على مقاصد؛ ومقاصد تنطوي على أحكام فإن لمقاصدها في المجال السياسي أحكاما متولدة عنها؛ قال الريسوني ثمنا ومادحا لقول علّال الفاسي في تقرير هذا المعنى: "وهذا أحسن تصوير وأوجز تقرير لعلاقة المقاصد بالاجتهاد والاستنباط، فعبارة هي من جوامع الكَلِم في هذا الباب قرر من خلالها الفاسي أن المقاصد تؤخذ من الأحكام، وأن الأحكام تؤخذ من المقاصد؛ بأن ننظر في الأحكام فنستنبط منها المقاصد والغايات، وننظر في المقاصد فنستنبط منها الأحكام والقواعد والوسائل والأوصاف المناسبة لها."² وعملا بهذه النتيجة - التي تدلل من جهة أخرى على حيوية أو ديناميكية الاجتهاد والاستدلال المقاصدي- درج الفقهاء المعاصرون على اعتماد مقاصد الشريعة كإطار مرجعي للعمل السياسي³.

أولا : الاجتهاد المقاصدي كبديل منهجي :

لقد بقيت مناهج التنظير السياسي رهينة لما اعتمد عليه الفقهاء القدامى في تحديدهم لأسس النظام السياسي الذي يبنون عندهم على مصدرين أساسيين وهما³ : نصوص الوحي وتجربة الرعيّل الأول ؛ مع فتح مجال ضيق للتطوير والتجديد في نظرية الإمامة بناء على توجيهات النصوص القرآنية والسنية، وعلى ممارسة الصحابة الكرام للعمل

1 - نور الدين بن مختار الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، المرجع السابق، ص. 21.

2 - عليان بوزيان، " مقصد حفظ نظام الأمة : مقارنة مقاصدية "، مجلة المسلم المعاصر، العدد 140، ديسمبر 2011، ص. 23. الموقع الإلكتروني للمجلة : <http://almuslimamuaser.org>

(*) - على الرغم من دعوة البعض إلى إنشاء علم مقاصد سياسي خاص يختلف عن علم المقاصد العامة للشريعة، وما يراه أصحاب هذا الرأي من أن المقاصد الكلية للحياة السياسية لا تتطابق بالضرورة مع المقاصد الشرعية الخمس المعروفة، فإننا نتحفظ على هذا القول ذلك أن أصحاب هذا الرأي لا يتفطنون إلى النظر الذي يتأسس على المقاصد العامة الكلية إنما يشكل نموذجا إرشاديا معرفيا، ومقاصد كل مجال مقاصد مشتقة من المقاصد العامة، ويبدو ذلك الاشتقاق في عمليات التوظيف والتشغيل والتفعيل لهذه المقاصد في المجال السياسي، ولا بأس من تصور رؤية مقاصدية .

3 - رشيد لخضر، "مناهج التنظير السياسي والحاجة إلى البعد المقاصدي" ، دراسة نشرت في : بتاريخ : 2008-11-29 على موقع التجديد" : <http://www.maghress.com/atajdid/45919>

السياسي خلال العهد الراشدي، ونظرية الإمامة هذه قد اكتمل بناؤها واتضحت معالمها مع مطلع القرن الخامس الهجري في كتاب الإمام الماوردي الشهير بالأحكام السلطانية، وبقيت هذه النظرية ثابتة دون أن يطرأ عليها تغيير كبير حتى منتصف القرن الهجري الرابع عشر، (القرن 19) وكان ذلك على يد كتاب معاصرين يتقدمهم: محمد رشيد رضا وأبو الأعلى المودودي. وقد ركز التعديل المعاصر على ضرورة إعطاء وظيفة الشورى أهمية خاصة من خلال إنشاء مجلس رسمي للشورى يمكن قيادات الأمة ونوابها من المشاركة في تحديد الخطة السياسية للدولة. وعلى الرغم من أن مبدأ الشورى المقترح يركز نظرياً على النص القرآني وممارسات الصحابة، إلا أن المنهج المتبع في تحليل وفهم النص أو استقراء الواقع التاريخي حال دون تطوير نظرية عامة تتألف من قواعد ومبادئ كلية متماسكة، تمكن الباحث من تجاوز التناقضات النصية أو الفعلية دون الاعتماد على رأي شخصي أو نزعة ذاتية.

ويبدو أن المشكلة التي يواجهها الفكر السياسي الإسلامي المعاصر هي عين المشكلة التي واجهها الفكر السياسي التقليدي، بالتحديد مشكلة القصور المنهجي، ذلك أن المنهج المعتمد من قبل علماء السياسة القدماء والمحدثين يغلب عليه الطابع التجزيئي الوظيفي، فالمنهج المعتمد تجزيئي لأنه لا يطمح إلى دراسة متكاملة لمختلف النصوص المتعلقة بظاهرة سياسية معينة بُغية استنباط قواعد عامة تشكل منظومة متكاملة لفهم الموقف القرآني أو النبوي من الظاهرة المعنية، بل يكفي بسوق انتقائي لنصوص مختارة لتأييد فهم محدد أو موقف معين. الطابع الآخر الذي يميز المنهج الحالي للتنظير السياسي هو أنه منهج وظيفي يحدد البنية السياسية من خلال الوظيفة التي تؤديها دون اعتبار المقصد أو المقاصد التي توجه الفعل السياسي، أو تحكم العلاقات السياسية. إن قصور المنهج الوظيفي^(*) ناجم عن خطأ معرفي، ذلك أن الباحث الوظيفي يقف في تحليله العلمي للظاهرة السياسية عند البنية والوظيفة، متجاهلاً الأساس الفعلي للبنية السياسية من ناحية، وارتباط البنية بتطور الوعي السياسي من ناحية أخرى. فالبنية السياسية هي في حقيقتها مجموعة من العلاقات بين أفراد المجتمع، تعكس تفاعلاً متسقاً ومطرداً. إن فهم البنية على أنها اطراد واتساق للفعل الاجتماعي للأفراد يفتح أمام التحليل السياسي آفاقاً جديدة، ويمكن من استخدام مفهوم تحليلي ثالث إضافة إلى مفهومي: البنية والوظيفة. مفهوم المقصد أو الوحدة المقصدية أي وحدة القواعد السلوكية لأفرادها¹. ولعل من أبرز نماذج التحليل المقصدي في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي تحليل ابن خلدون لاشتراط قرشية الإمام المختار، فابن خلدون يلحظ تعارض شرط القرشية المتعلق برابطة النسب ومقاصد الشريعة التي تعول على الجدارة لا

(*) - رغم أن منهجية الاجتهاد المقاصدي - في جزء هام منها - هي منهجية وظيفية، وذلك أن المعاني التي تطلبها ليست أموراً مجردة أو نظرية، فالشرع لم يأت بأي بنص أو تقرير لحكم إلا لوظيفة عملية ودور ما في إطار بناء النفس واستقامة العقل والجوارح لتزكية الحياة وجعلها طيبة مباركة لا ضنك فيها ولا عسر ولا مشقة كما أرادها القرآن.

1 - انظر عبد الناصر العسالي، المرجع السابق، ص 410.

النسب في المفاضلة بين الناس، يقول ابن خلدون: إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي . صلى الله عليه وسلم . كما هو في المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلًا. لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمنا، فلا بد من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من مشروعيتها. أو ما كتبه مثلاً الماوردي في كتابه (الاحكام السلطانية) والذي يرى أن إمامة الاستيلاء يمكن أن تستمد شرعيتها من الوظيفة التي تؤديها. ومن الكتاب المعاصرين الذين أعطوا الأولوية للمقاربة المقصدية في التحليل السياسي الدكتور لؤي صافي في كتابه: العقيدة والسياسة، حيث رأى أن التركيز على مفهوم المقصد يفتح آفاقاً جديدة تمكن فقهاء السياسة الشرعية من توظيف هذا المعطى لشحذ اجتهاداتهم بآليات ووسائل تمكنهم من استحضار الفروقات النوعية وتباين الشروط الزمانية والمكانية وتغير القواعد السلوكية التي حكمت المجتمع النموذج الخلافة الراشدة، وتنزيل هذه المتغيرات عند معالجة النظم السياسية المعاصرة، ومدى إيجابتها على إكراهات الواقع وتفاعلاته، وإعادة النظر في كيفية اشتغال المجتهد في حقل السياسة الشرعية على استخدام المنهج القياسي بطريقة تنقله من أسلوب الإسقاط العمودي إلى التمثل المتدرج الأفقي.

إذن فالبعد المقصدية له دور مهم في التنظير السياسي حيث يفتح مجالاً واسعاً للتجديد السياسي، والمقصود بالتجديد تقويم الانحراف وإحياء الأصول في مواجهة المواقف المستجدة والمستحدثة دون إفراط أو تفريط في كل ما يتعلق بمجال السياسة .

ثانياً : الاجتهاد المقاصدي وتحدي بناء النظرية*:

الاجتهاد المقاصدي؛ مصطلح فرض نفسه منذ بعض الوقت على الساحة الأكاديمية الإسلامية، وأثار كثيراً من الجدل بين المدافعين عنه والرافضين له وانقسم كل واحد من الفريقين إلى قسمين على الأقل؛ فكان من المستمسكين به من رأى فيه تجديداً للنظر الأصولي وتعميقاً للفقهاء بالشرع والواقع، وكان منهم من وجد فيه فرصة سانحة للتخلص من كثير من أعباء التكليف بدعوى أنها لم تعد تحقق مقاصدها، أو أن مقاصدها تتحقق بدونها .

(*) – يذهب العديد من أقطاب الفكر الإسلامي المعاصر إلى ضرورة التفريق بين كل من : القاعدة والنظام والنظرية ؛ فالقاعدة حكم كلي يشمل على أحكام متعددة في باب أو أبواب مختلفة من الفقه، كقاعدة لا ضرر ولا ضرار، وقاعدة الضرر يزال، وقاعدة رفع الحرج... الخ، أما النظام الفقهي فهو يشير على هيكل تألفي من مجموعة من الأحكام يتعلق بمختلف أبواب الفقه، ويتكفل بالإفصاح عن الأهداف الكلية للشرعية وروح النص الفقهي ذي الصلة بتلك المجموعة من الأحكام، كالنظام الاقتصادي في الإسلام، والنظام الجزائي في الإسلام، .. وغيرها. أما النظرية فهي مجموعة الأحكام المتقاربة في موضوع له مبناه الخاص وهدفه المعين وأرضيته الواحدة، ومن الممكن أن يكون هذا الموضوع باباً فقهياً كنظرية الفصاح ونظرية الضمان، أو جزء من باب أو عدة أبواب من الفقه، كنظرية الإرادة أو نظرية الضرورة الشرعية، أو نظرية الخيارات.. الخ . وهكذا نجد مفهوم النظرية في هذا المقام يختلف عن المفهوم المألوف للنظرية في الفكر الغربي . انظر : سعيد رحيمان، "منهج اكتشاف الملاك وأثره في تغيير الأحكام"، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان 09-10، بغداد : مركز دراسات فلسفة الدين، 2000، ص . 174، ص . 198.

لقد لاحظ (محمد يحيى) أن نظرية المقاصد إنما وضعت في الأساس وضعا تبريريا لما عليه أحكام الشريعة بإضفاء صبغة المقاصد والحكمة عليها، ولم توضع لأجل تأسيس الأحكام وبنائها. أي أنها جعلت لتبرير ما هو كائن، وليس لما ينبغي أن يكون. وإذا كان ذلك صحيحا في البداية، فإن التطور اللاحق لنظرية المقاصد تجاوز المنحى التجزيئي في تفهم أحكام الشريعة، ومعالجة مشكلات الحياة وفق رؤية كلية. ورافق هذا التطور مع بروز تجديد ملحوظ في منهج تفسير النصوص إلى ما يسمى بالتفسير الموضوعي، للوصول إلى النظريات الأساسية والتصورات الرئيسية التي تمثل وجهة نظر الإسلام، لا أن يُكتفى بالبناءات العلوية والتشريعات التفصيلية، وبذلك نصل إلى مجموعة من المفاهيم التي تمثل نسقا كليا مترابطا¹.

واتسمت الكتابات الحديثة بهذه السمة؛ فمن نظرية أخلاقية لدى (عبد الله الدرار)، إلى نظرية جنائية لدى جنائية لدى (عبد القادر عودة)، إلى نظرية حقوقية لدى (عبد الرزاق السنهوري)، إلى نظرية اقتصادية لدى (محمد باقر الصدر)... وهكذا توالى الكتابات في هذا الاتجاه وتطورت حتى وصلت إلى مرحلة "منهجة" هذا الاتجاه التنظيري.

فالنظرية وفق هذا الاتجاه تمثل صيغة ونسيج منسجم وموحد، فُصد من جمع خيوطه في اطراد واحد والتوليف بينها، الوصول إلى الموقف الإسلامي العام في مجال من مجالات الحياة وخاصة المجالات الاجتماعية والسياسية. وفائدتها - بعد استلهاها وصياغتها - تتمثل بما تقدمه من نسق نظري ومواقف ومركزات وإطار عام للتحرك في المجال الذي تتطرق له ضمن الخطوط والضوابط والمقاييس العامة للشريعة².

إن بناء النظرية بالنتيجة يعتمد على عمل فقهي أصولي فكري وتركيبى، واع ومتخصص، يتم في ضوءه اكتشاف المذهب على أساس مقاييس ومعايير محددة. وعليه فالنظرية "الإسلامية" لا يمكن لها أن تنضج وتُقيّم وتُقوم إلا بالتطبيق العملي لها وتحديدًا في إطار دولة ونظام إسلاميين. ويبقى النظر المقاصدي الكلي هو الأداة المنهجية الأمثل للتعامل مع الشريعة وأحكامها أو التعامل مع التراث والاستفادة منه من جهة، ومن جهة أخرى يمثل كذلك منهجية ضرورية للخروج من أي أزمة وللتعامل مع النص الثابت الخالد والمتفاعل مع المتغيرات والمستجدات.

على أن عددا معتبرا من الباحثين تعامل مع النظر المقاصدي باعتباره منهجا أو علم منهج، معتبرا أن المنهج المقاصدي كان موجودا قبل أن يختص ببحث مستقل أو علم مستقل، ووفقا لهذا الرأي لا يعد المنهج المقاصدي هو مقاصد الشريعة نفسها وإنما هو "منهج مخصوص في اقتناصها أي طريقة متبعة في الفهم عن الشارع، لا تقف عند

1 - جمال الدين محمد عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ط1، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2008، ص. 184.

2 - المرجع نفسه، ص ص 185 - 190.

حدود اللفظ وإنما تنفذ إلى المعنى والمراد.¹ ويعتقد الكثيرون في هذا الشأن أن المنهج المقاصدي ليس ابتكاراً من المسلمين وإنما هو منهج رباني لأن الشريعة نزلت بمقاصدها، وباعتبار الشريعة مشمولة من الله تعالى فكذلك منهجها (أي طريقة فهمها وتنزيلها على الواقع بما يحقق مقاصدها) لقوله تعالى: " لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً" (*)، ومن تمكن من هذا المنهج صار مؤهلاً للإجابة على ما يُستجد من أسئلة عبر الأزمنة والعصور المختلفة .

فالخطاب المقاصدي هو خطاب إشكالي بامتياز ذو مسلك تصاعدي يسعى دأباً للاكتمال، أو هو: "علم سؤال لا يقف عند حدود اللفظ بل يتجاوزه إلى المقصود والمعنى المراد من الشارع، أو كما قل بعضهم: هو منهج في النظر يحركه السؤال"². إن ما نحن فيه وبصده وما يترتب على كل ما سبق ذكره إعادة تعريف السياسي مرة أخرى، وجزء لا يتجزأ من تعريف السياسي هو البحث في القواعد والوسائل والترتيبات والعلاقات والمواقف التي تؤصل معنى "القيام على الأمر بما يصلحه" في إطار ناظم بين الصلاح والإصلاح والمصلحة والصلاحية يحرك كل هذه المعاني المتميزة في جذر واحد لا تغادر معانيه الأساسية ولا تحيد عنها³.

ويمثل النموذج المقاصدي واحداً من أهم التطبيقات الأولية والحيوية في هذا المقام خاصة إذا نقل إلى لغة وسيطة مفهومة وقادرة على التواصل بحقل العلوم السياسية، كما استقرت مفرداته، ولكن من غير الوقوف عند حدودها أو اجترار معانيها وتطبيقاتها، إنما محاولة قد يتهمها البعض بالتبسيط أو الاختزال أو عدم الصلاحية، ولكنها محاولة آن لها أن تؤصل للأمر، في خطوط عامة تحتاج إلى تفصيلات هنا وهناك، تحتاج إلى تشويق واشتقاق مستويات وأدوات، وبلوغ ما يمكن من قواعد تفيد في إبراز هذا البناء المنهجي، والذي نظن أنه يشكل أحد عناصر هذا البناء الذي قد يجد لبنات أخرى ضمن حقول متنوعة، تنبئ عن إمكانات يحملها التراث الإسلامي، بشرط أن يحسن عرضها وتأصيلها، فضلاً عن التقدم بها في مجالات التفعيل والتشغيل .

ثالثاً : مساقات التنظير السياسي بين مقصدية الشرع وسننية العمران البشري : سبق وأن اشرنا إلى أن التنظير السياسي السائد يعاني من قصور منهجي نتيجة لغياب الأساس النظري المتناسك لمجمل التعديلات المقترحة، ونزوع التنظير المعاصر إلى التوفيق والتجميل ، حيث غلب على المنهجية الطابع التجزيئي الوظيفي الذي يحدد البنية السياسية

1 - محمد الشنتوي، " منهجية مقاصد الشريعة بين أسئلة الماضي وأسئلة الواقع"، مداخلة ألقيت ضمن فعاليات ندوة (تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي)، تونس : مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 25- 26 ماي 2013 . متوفر على الرابط :

<https://www.facebook.com/chabeb.ennahdha/posts/365356540242973>

(*) - سورة المائدة الآية : 48 .

2 محمد الشنتوي، المرجع السابق .

3 - سيف الدين عبد الفتاح، "تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي" ، المرجع السابق، ص.11.

من خلال الوظيفة التي تؤديها دون اعتبار المقاصد التي توجه الفعل السياسي أو تحكم العلاقات السياسية، وكان من شأن هذا التصور أن أدى إلى استخدام منهج قياسي صوري ينتهي بتبرر الممارسات الفعلية . إن المراد بالمساقات هو سوغ مسلكين تواضع الفكر السياسي الاسلامي الحديث والمعاصر على اعتبارهما (المسلك المقاصدي والمسلك العمراني) في اطار نظري ومنهجي واحد متكامل فيه مقصدية الشريعة بشمولها مع سننية وثوابت الاجتماع الانساني في تعدد أبعاده وأولويات حركته حسب المساق الاتي : تكوين بصيرة علمية في كيفية تنزيل أحكام الشريعة على وقائع الاجتماع الانساني وتكييف هذه وفقا لتلك ، وبعبارة أخرى : تفعيل ما هو حاصل بمقتضى الواقع للتحرك منه وبه نحو ما هو واجب بمقتضى الشرع، وتتطلب هذه المسألة إجراء عملية تركيبية لجملة من المفاهيم الأساسية في علمي المقاصد والعمران البشري مع مفاهيم أساسية متداولة في الحقل السياسي المعاصر ، وبذلك تخرج محاولات التنظير السياسي بتكامل بين الجانب المعياري (Normative) والجانب الاختباري (empirical) .

ولتوضيح ذلك أكثر يقترح الأستاذ سيف الدين عبد الفتاح المسلك التالي¹ :

بالنسبة للقواعد المنهجية لتطوير نظرية عامة فإن ذلك يقتضي اعتماد مبادئ وقواعد محلية للفعل السياسي مستمدة من نصوص الوحي ومعطيات الخبرة التاريخية للتجربة الإسلامية، وبالنسبة لنصوص الوحي فلا بد ان تتم عملية استقراء شامل للنصوص المتعلقة بالظاهرة السياسية المدروسة من خلال اختيار النصوص التي تتناسب من حيث الموضوع أو المصطلح مع الظاهرة المعنية، ثم فهم المعنى العام للنص وفق قواعد اللغة العربية ، ثم تحليل النصوص لاستخراج الحكم العام المتضمن فيها، ثم استنباط قواعد عامة ومقاصد كلية لإزالة التعارض الظاهر بين الاحكام المستخرجة، بعد ذلك تأتي علاقة النص النبوي بالنص القرآني باعتبار السنة شارحة لأحكام الكتاب، ولا بد من التأكيد على تبعية الحديث للكتاب. وبالنسبة للخبرة التاريخية فهي تمكن من فهم المحتوى العملي للمفاهيم والقواعد النظرية ذات الطبيعة المجردة، وهناك قواعد للاستدلال الفعلي أو التاريخي منها تحليل أفعال الأفراد المشاركين في الحدث أو الخاضعين للظاهرة السياسية بغية إبراز مقاصدها وقواعدها وربط أفعال هؤلاء الأفراد ضمن حدث أو ظاهرة معينة مع تحديد القوانين العامة لتفاعلهم مثل مبادئ التعاون والتقدم أو الاتحاد والفرقة أو الهيمنة والخضوع .

¹ (عيد الناصر العسالي، المرجع السابق، ص. 410 .

المطلب الثالث : استخدام المقاصد الخاصة في حقل التنمية السياسية :

تنبغي الإشارة في بداية هذا المطلب إلى أن البحث المقاصدي لم يبلغ بعد مرحلة الحسم في أكثر القضايا المعاصرة حساسية، رغم أن الكلام عن المقاصد قد تطور بشكل لافت، ولما كان للمقاصد أسئلة قديمة فله اليوم أسئلته الحادثة المعاصرة لتطوير الفكر الإسلامي في شتى المجالات خاصة السياسية منها في ظل ظروف مخالفة للظروف التي خلت، فقد كانت أسئلة الماضي المقاصدية أسئلة التحولات الكبرى المناسبة لبيئتها، تلك البيئة لم تكن تعاني أزمة حضارية تهدد هويتها مثلاً. ولا ريب أن الأسئلة والدراسات المقاصدية في الفكر الإسلامي المعاصر قد دخلت مرحلة من التوسع صعب على لدارس استيعاب جميع أدياتها الكثيفة، خاصة مع تفاوت مستويات بحثها وتعدد بحوثها المتصلة بالواقع، ولعل من وجوه تنوع هذه لكتابات ما نجد من فروق ظاهرة بين الكتابات الأكاديمية، والكتابات "الحركية"، والدراسات الفكرية الحضارية .

إن المراد بالمقاصد الخاصة^(*): " تلك المقاصد التي تختص بباب معين أو بأبواب متجانسة من الشريعة أو مجموعة متجانسة من أحكامها، وكذلك الخاصة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية والكونية لضبطها بموازين الشريعة"¹، فمقاصد العلوم تعتبر نوعاً من أنواع المقاصد الخاصة، وعلى هذا الأساس أدخلت فكرة المقاصد إلى علوم الواقع الإنساني والاجتماعي والكوني، المتمثلة في العلوم التي استجذت لدراسة هذا الواقع بعد أن كانت مقتصرة على أبواب معينة من الفقه، على أننا نؤكد في هذا الصدد أن أبرز مجال يجب أن تتجه إليه المهتم من أجل تقييده واستخلاص قوانينه وضوابطه هو المجال السياسي الذي يتناول جملة من القضايا ذات الأهمية البالغة في حياة الدولة والمجتمع .

أولاً : مرونة المجال السياسي واستخلاص القواعد المقاصدية :

على أن استخدام المقاصد الخاصة في الجانب السياسي من شأنه تجاوز مراحل التنظير التي أثمرت العديد من البحوث - لا يمكن إلا الإشادة بمضامينها ونتائجها- إلى وضع تصورات عملية تمكّننا من توظيف عملية الاجتهاد

(*) - شاع في البحث المعاصر تقسيم المقاصد إلى مستويات ثلاثة: عامة وخاصة وجزئية.

- المقاصد العامة هي المعاني التي لوحظت في جميع أحوال التشريع أو في أنواع كثيرة منها، كمقاصد السّامحة والتّيسير والعدل والحرية، بل وتشمل المقاصد العامة الضرورات الخمسة المشهورة.
- المقاصد الخاصة مصالِح ومعاني لوحظت في باب من أبواب التشريع المخصوصة، مثل مقصد الرّدع في باب العقوبات، ومقصد منع الغرر في باب المعاملات المالية، ومقصد عدم الإضرار بالمرأة في باب الأسرة، ومقصد العفة في باب الزواج، وهكذا.
- المقاصد الجزئية، فهي الحكم والأسرار والأغراض التي راعاها الشارع في حكم بعينه متعلّق بالجزئيات.

1 - جمال الدين محمد عطية ، المرجع السابق، ص. 128 .

المقاصدي - كثرمة لعلم وفن المقاصد- في النصوص التشريعية القانونية بمنهج ينسجم مع روح الشريعة وحكمها والمصالح التي جاءت بحفظها، في الوقت الذي يملك فيه علماء الاسلام آليات للاجتهد تمكّنهم من تطويع هذه القوانين وربط قضايا العصر السياسية بمقاصد الشريعة الإسلامية.

وبما أن المجال السياسي أو مجال السياسة الشرعية متمم أصلا بالمرونة - كما أشرنا سابقا- فهو قائم أصلا على المصلحة أكثر من قيامه على النصوص، على اعتبار أن نظام الحكم وأحوال السياسة من الأمور الغير منضبطة لخضوعها لتطور الاجتماع البشري، تلك المرونة التي من فوائدها :

- التيسير ورفع الحرج وهو مقصد أصلي في كل أبواب التشريع .
 - إرخاء العنان للعقل السياسي في وضع النظم والإجراءات الملائمة لكل عصر .
 - فتح باب الاستفادة من التجارب السياسية الأخرى التي لا تعارض روح الشريعة ومبادئها¹ . ونشير في هذا الشأن إلى قاعدة (المعروف عرفا كالمشروط شرطا)، وقاعدة (الثابت بالعرف كالثابت بالنص)، والعرف هو ما استقر من تقاليد وأعراف في مجال معين في عصر من العصور، وقد استقرت أعراف سياسية في عصرنا هذا لا تخالف الشريعة يمكن العمل بها والركون إليها كالانتخابات، وتكوين المجالس النيابية، وتحديد فترة الولاية، والتعددية في إطار التنوع، والفصل بين السلطات... الخ . وقد قام الإجماع على أن التصرف في شؤون الأمة يكون بما تقتضيه المصلحة وإن خالف ذلك ما اعتاد عليه العمل زمن النبوة، ويعتبر هذا تصرفا بمقتضى الإمامة والإمارة² .
- وحسب الأستاذ (محمد عطية) فإن مجال السياسة الشرعية يحتاج في تطويره على أساس مقاصدي إلى مراعاة مستويين³ :

- 1- المستوى التنظيمي الذي يتم من خلال الدستور والقوانين واللوائح، وهنا يعامل معاملة باقي أبواب الفقه.
- 2- المستوى التنفيذي التطبيقي الذي يتم من خلال رسم السياسات والتخطيط والقرارات، وهنا الاعتماد الأكبر على فكرة المقاصد التي تضيي حدة في المنهج .

1 - برهان النفاتي، "مقاصد الشريعة : إطار مرجعي للعمل السياسي"، مداخلة أقيمت ضمن فعاليات ندوة (تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي)، تونس : مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 25- 26 ماي 2013 . متوفر على الرابط :

<https://www.facebook.com/chabeb.ennahdha/posts/365356540242973>

2 - المرجع نفسه .

3 - جمال الدين محمد عطية، المرجع السابق، ص.259.

والاجتهاد المقاصدي بعد ذلك ليس أكثر من محاولة تحرير المعنى المعقول وتنزيله في الواقع بابتكار وسيلة جديدة مناسبة ودفع المعنى إلى أفق جديد . ولن يتأتى شيء من هذا ما لم نُجزم أن الشريعة والتكاليف الشرعية معقولة المعنى حيث ينصب الجهد على اكتشاف المعنى وضبطه وتحريره، وسأعرض فيما يلي بعض الأمثلة في الاجتهاد المقاصدي في حقل التنمية السياسية لعلها تشرح بعض آفاق وكمون مفهوم المقاصد، ولكن قبل ذلك من المفيد أن أُذكر أهم القواعد المقاصدية المتعلقة بالشأن السياسي المستخلصة من كتابات أبرز أقطاب الفكر الإسلامي المعاصر:

- السياسة العادلة جوهر مقاصد الشريعة .
- الولايات العامة منوطة بالمصالح العامة، واعتناء الشرع بالمقاصد العامة أوسع وأوفر وأكمل من اعتناؤه بالمصالح الخاصة .
- وجوب الجمع بين ثبات المقاصد وتغيير الوسائل، والتفريق بين الغاية والوسيلة، فالشريعة وسائل ومقاصد؛ والوسائل ليست محصورة، وهي - أي الوسائل - بمقاصدها، فالفصل بين السلطات مثلا يعتبر آلية لتمكين مقصدي الحرية والعدالة، كما يمكن اعتماد الفصل التكاملي بين السلطات قياسا على قاعدة اختلاف مقتضى تصرفات النبي (صلى الله عليه وسلم) .
- السلطة السياسية ضرورة من ضرورات الدين وأنها أصل مقطوع به لا يفتقر في صحته وملاءمته لتصرفات الشارع إلى شاهد، مما يعني اعتبار تأسيس الدولة في الإسلام أحد مقاصد الشريعة¹ وهي في الوقت ذاته وسيلة من وسائلها .
- إن العبرة بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني، ومدار الأحكام على المسميات والمضامين، لا الأسماء والعناوين، خاصة إذا كان تغيير الاسم يحل مشكلة قائمة² .
- الشورى والبيعة والتداول السلمي على السلطة أساس الشرعية السياسية.
- من المقاصد الخاصة في المجال السياسي : الأمن - الاستقرار - الرخاء، يقول محمد الطاهر بن عاشور في أصول النظام الاجتماعي السياسي : "إن العدل والمساواة والحرية وتغيير المنكر والأمر بالمعروف والنصح لأئمة

1 - حمادي العبيدي؛ الشاطبي ومقاصد الشريعة؛ ط1، طرابلس (ليبيا) : منشورات كلية الدعوة الإسلامية، 1992، ص.241.

2 - في شرح هذه القاعدة وتطبيقاتها في المجال السياسي انظر: جاسر عودة، مقاصد الشريعة عند يوسف القرضاوي، الدوحة : ملتقى الإمام القرضاوي مع الأصحاب والتلاميذ، 14- 17، جويلية، 2007، ص ص. 93 - 96 .

المسلمين، والشورى أصول أقامها الإسلام وزكاهما، ومن ذلك يتضح أن حكومة الإسلام يجب أن تتحلى بتلك الأصول وتلازمها في جميع مستوياتها...¹.

● الأصل في المراتب السياسية ألا تورث لأن الإسلام لم يورث شيء إلا المال، وتُنقسم الولايات العامة من أجل المصلحة العامة .

● حرية الأمة في اختيار مرجعيتها، استخلاصا من قوله تعالى: "لا إكراه في الدين"^(*).

● يمكن تصور مفهوم خاص للمجتمع المدني بمعايير مقاصدية يختلف عن المفهوم الغربي بالقول: "هو فضاء لممارسة الحرية بالتعاون المشترك بين المجتمع والدولة"².

إن اعتماد مثل هذه المبادئ وغيرها يساعدنا على التأسيس لمسائل عديدة من مسائل التنمية السياسية تأسيسا مقاصديا كمسائل التعددية والمشاركة = الشورى والحسبة / الشرعية وتداول السلطة = البيعة / الهوية، التكامل والاندماج = الأمة / التوزيع والتغلغل = العدل

ثانيا : تحليل فكرة المقصد من الشورى والبيعة ومدى توافقها مع مقصد الديمقراطية كممارسة وحق :

من خلال تبنيه لمفهوم السياسة الشرعية، التي تُشكّل جوهر عمل السلطة والنظام السياسي وهدفه، استمد النظام السياسي الإسلامي أطر مكوناته النظرية والعملية، واستطاع بلورة منطلقاته وقواعده المهمة، من تلك الأصول والأحكام التي وفرتها له المصادر الشرعية للمنهج الإسلامي، وجعلته يستند إليها، بوصفه نظاماً سياسياً يتمتع بالعناصر النظرية والمبدئية، إلى جانب تمتعه بالتوجهات والممارسات العملية والتطبيقية، خاصة ما تعلق بنظام الحكم وأساسه وقواعده، وطرق ممارسة السلطة للحكم، وما يرتبط بنظام الحكم من أحكام وقوانين ونظم أخرى إدارية ومالية وقضائية، وغير ذلك من الأطر النظامية التي تُكسبت النظام السياسي سمة الوضوح وشمولية المضامين، والارتباط المحكم في العلاقة بين الأمة والدولة والحكم، وبين ما تدعو إليه رسالة الإسلام.

فإذا كان جوهر الديمقراطية - بعيدا عن التعريفات الأكاديمية - أن يختار الناس من يحكمهم ويسوس أمرهم ، وألا يُفرض عليهم حاكما أو نظاما يكرهونه، وأن يكون لهم حق محاسبة الحاكم إذا أخطأ، وحق عزله إذا انحرف، وألا يساق الناس إلى اتجاهات ومناهج لا يرضونها، فإن الشورى في معناها المجرد، وفي شيوعها المجتمعي، تجسد الضمانة

1 - برهان النفاتي، المرجع السابق .

(*) - سورة البقرة الآية : 256 .

2 - إبراهيم البيومي غانم، "سياسات المجتمع المدني بمعايير المقاصد العامة للشريعة"، مداخلة أقيمت ضمن فعاليات ندوة (تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي)، تونس : مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 25- 26 ماي 2013 . متوفر على الرابط :

<https://www.facebook.com/chabeb.ennahdha/posts/365356540242973> - (2015-06-07)

لمفاهيم القسط والعدل في حق الأمة ، فجعل الشارح الشورى - ابتداء - سمة للأمة (وأمرهم شورى بينهم)، ثم جعلها أساساً للحكم وممارسته ، لئلا يحتكر أحد السلطة فيجور على الناس، فغاية الشورى هي العدالة التي تحقق التوازن الدقيق بين حرية الفرد والجماعة من ناحية، ووجود سلطة عامة تفرض قيوداً على هذه الحرية ، وهذا التوازن أساسه الشرع ومقاصده الحكيمة .

وقديماً رأى الماوردي :- أن السلطة الشرعية في الإسلام، هي تلك السلطة التي تحوز على قبول الأمة بها، وإيكاها إلى حاكم يحظى بثقة الأمة، دون أن يكون غاصباً لها، ودون أن يكون مطمعاً في الخروج عليه¹. ولكن الإسلام لم يحدد طريقة الشورى ولا آلياتها، لأن ذلك يختلف بحسب الإمكانات الزمانية والمكانية وما يستجد من أساليب مفيدة. الشورى مبدأ عام مناقض للاستبداد فكل أسلوب ضمن مشاركة عدد أكبر من الناس من حيث الكم، وعبر بطريقة أفضل عن إرادتهم الفردية من حيث الكيف كان أقرب للشورى الإسلامية ومجسداً لها. وقد أجمع الفقهاء المعتبرون من علماء الأمة على أن الأمة هي مصدر الولايات بما فيها ولاية القائم على أمر السلطة العليا. يقول الشيخ يوسف القرضاوي في هذا الخصوص : "... إن أحكام الإسلام قررت هذه القواعد التي يقوم عليها جوهرها، لكنه ترك التفاصيل للاجتهاد وفق أصول الدين وتطور حياة الإنسان بحسب الزمان والمكان. وميزة الديمقراطية أنها اهتدت بعد كفاحها الطويل إلى صيغ ووسائل تعتبر اليوم أمثل الضمانات لحماية الشعوب من التسلط ، ولا حجر على البشرية ومفكرها أن يدعوا صيغ وأساليب أخرى .. ولا ضير في اقتباس أساليب من الديمقراطية لا بد منها لتحقيق العدل والشورى واحترام حقوق الإنسان ... ومن القواعد الشرعية المقررة : (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)، وأن المقاصد الشرعية المطلوبة إذا تعينت لها وسيلة لتحقيقها أخذت هذه الوسيلة حكم المقصد"² .

وتعتبر الشريعة في هذا السياق اختيار الحاكم عقداً رضائياً طرفاه الحاكم والأمة، وهو يستوجب سائر ما تستوجبه العقود الرضائية . وإذا كان البعض يضع الشورى في مقابلة الديمقراطية - سواء بالتسوية التامة بينهما أو بالتناقض الكامل بينهما - فإن هذا الموقف لا يبدو سليماً فليس هناك تطابق بينهما بإطلاق ولا تناقض بينهما بإطلاق وإنما هناك تمايز بين الشورى وبين الديمقراطية، يكشف مساحة الاتفاق ومساحة الاختلاف بينهما .

1 - أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ط1 ، بيروت : دار الكتب العلمية، (د.ت.ط)، ص. 18.

2 - جاسر عودة، المرجع السابق، ص. 98 . وبناء على ذلك لا مانع من الأخذ بمبدأ التعددية الحزبية طالما لا يوجد مانع شرعي - إذ المنع يحتاج إلى نص ولا نص - ولكن بشرطين :

- أن يكون في ذلك مصلحة حقيقية، ونفعه أكبر من ضرره .
- أن يتم تعديل وتطوير ما يتم اقتباسه حتى يتفق مع القيم الدينية، والأحكام الشرعية، والتقاليد المرعية .

فمن حيث الآليات والسبل والنظم والمؤسسات والخبرات التي تحقق المقاصد والغايات من كل الديمقراطية والشورى، فأفكار تجارب وخبرات إنسانية ليس فيها "ثوابت مقدسة" وهي قد عرفت التطور في التجارب الديمقراطية، ومن ثم فإن تطورها وارد في تجارب الشورى الإسلامية، وفق الزمان والمكان والمصالح والملازمات والخبرات التي حققتها تجارب الديمقراطية في تطور الحضارة الغربية، والتي أفرزت النظام الدستوري، والتمثيل النيابي عبر الانتخابات، هي خبرات غنية وثروة إنسانية، وتقدير أرقى لما عرفته التجربة الإسلامية، مبكراً، من إشكال أولية وضمنية في "البيعة" و"المؤسسات".

أما الجزئية التي تفتقر فيها الشورى الإسلامية عن الديمقراطية الغربية^(*)، فهي خاصة "بمصدر السيادة في التشريع الابتدائي؛ فالديمقراطية تجعل "السيادة" في التشريع ابتداءً للشعب والأمة، إما صراحة، وإما في صورة ما أسماه بعض مفكرها بـ "القانون الطبيعي" الذي يمثل بنظرهم - أصول الفطرة الإنسانية، ومن ثم، فإن "السيادة"، وكذلك "السلطة" في الديمقراطية، هما للإنسان (الشعب - الأمة)، أما في الشورى الإسلامية، فإن "السيادة" في التشريع ابتداءً، هي لله، سبحانه وتعالى، تجسدت في "الشريعة" التي هي "وضع إلهي" وليست إفرازاً بشرياً ولا طبيعياً، وما للإنسان في "التشريع" هي سلطة البناء على هذه الشريعة الإلهية، والتفصيل لمحملها، والاستنباط من نصوصها وقواعدها وأصولها ومبادئها، والتفريع لكلياتها والتقنين لنظرياتها... وكذلك، لهذا الإنسان سلطة الاجتهاد فيما لم ينزل به الشرع، شريطة أن تظل "السلطة البشرية" محكومة بإطار معايير الحلال والحرام الشرعي، أي محكومة بإطار فلسفة الإسلام في التشريع.

إن مبدأ الشورى - والتي اعتبرها بعضهم شعيرة من شعائر الإسلام - ما هو إلا وسيلة لتحقيق مقاصد شرعية مرسومة أهمها: تحقيق العدل والصالح، والوصول إلى أفضل الآراء وأوفقها بمصلحة الأمة، ومنع الاستبداد والطغيان - وهو من أعظم مقاصد الشورى وفوائدها - وتقوية الاستعداد للتنفيذ والتأييد، وتحمل تبعات القرار الشوري... الخ. ثم إن موضوع الشورى هو (المصالح) العامة والفردية التي استهدف الشارع تحقيقها في كل عصر في النظام السياسي الإسلامي، وهي متنوعة ومختلفة الطبيعة، ومتجددة، والشورى إنما هي - في حقيقتها - بحث أهل الشأن والاختصاص في حقيقة هذه المصالح، ومدى جدتها، ووزنها بميزان الشرع ومعاييرها؛ ليعرف مدى مشروعيتها، تمهيداً لاستنباط أنسب الوسائل والنظم والتشريعات الاجتهادية لتحقيقها فعلاً على الوجه الأكمل والأمثل والأعدل، وهذا واجب إجماعاً بلا خلاف؛ لأنه غاية التشريع كله. والشورى - من هذا المنطلق - تتلاحم وتنصبغ بفكرة مقاصد الشريعة

(*) - على أن البعض يوسع من دائرة الاختلاف بين الشورى والديمقراطية بعيداً عن الجوانب الشكلية والفنية إلى عشرة مبادئ وأصول: 1- مبدأ سيادة الشعب. 2- مبدأ حرية التدين والاعتقاد. 3- المرجعية للشعب عند الاختلاف. 4- مبدأ حرية التعبير والإفصاح. 5- مبدأ فصل الدين عن الدولة. 6- مبدأ الحرية الشخصية المطلقة. 7- مبدأ حرية تشكيل الأحزاب والتجمعات السياسية. 8- مبدأ الأكتريية المطلقة. 9- المساواة بين الأبرار والفجار. 10- المالك الحقيقي للمال هو الشعب. انظر في ذلك: وجدي غنيم، "رؤية الشورى ووضع الديمقراطية"، رسالة ماجستير، الولايات المتحدة الأمريكية: جامعة أنديانا، 1988. ص. 88.

الكلية، وهي في المفهوم العام تكاد تتماهى مع مفهوم الديمقراطية إذا جرد هذا الأخير من خلفياته الفكرية العقدية كما في المفهوم الغربي .

أما مجالس الشورى فهي مجالس رأي وفكر ومجالس تحليل وتقويم ومجالس اجتهادات وقرارات نظرية أيا كان موضوعها ومجالها - إذا استثنينا القطعيات وما هو معلوم من الدين بالضرورة- فإذا أراد أحد أن يصف مثل هذه المجالس بأنها ولاية عامة فلا مشاحة في الاصطلاح، شريطة ألا يتم الخلط بين الولاية التنفيذية والسلطة الحقيقية .

وبخصوص أسلوب اختيار أعضاء مجالس الشورى بمختلف مستوياتها فقد تحدث جمهور الأصوليين وفقهاء المقاصد المعاصرين، عن طريقة الانتخاب وطريقة التعيين، واستحباب المزوجة بين الطريقتين على أساس إعطاء الأولوية للانتخاب، واستدلوا على ذلك بما ثبت من أدلة الشرع وبما استقر من أحكام العقل . ومما يلاحظ في هذا الصدد أن الدولة الإسلامية في مسارها التاريخي طوّرت العديد من المؤسسات والأنظمة في كافة مرافق الحياة إلا أن حظ الشورى لم ينل نفس التنظيم والضبط، إذ لم تحرص التجارب الحاكمة داخل الدولة الإسلامية عبر مسارها الطويل على وضع آليات لتنظيم الشورى وضبطها مما أدى إلى ضمورها وتعطيلها . ولذلك ذهب الـريسوني إلى ضرورة ووجوب مؤسسة الممارسة الشورية وضبطها¹ .

ثالثا : تحليل قاعدة مقصدية شرعية السلطة الحاكمة:

تتمثل الشروط الأساسية الاجرائية أو المؤسسة للشرعية الاسلامية في " البيعة العامة " و " الشورى " . فالبيعة العامة اتفاق ثنائي يتعهد الحاكم السياسي بموجبه أن يؤدي واجباته التي يحددها القانون (الشرع) الذي يضبطه الحق على الطريق المستقيم ويتعهد الناس بمقتضاها أن يطيعوه في المعروف . وفي حقيقة الأمر ، فان الحاكم والناس يرتبطون معا لتكوين دولة واقعية مثالية يستطيع فيها المواطنون أن يؤديوا مسؤولياتهم التي كلفهم الله بها . وعندما نربط فكرة "وحدة الحياة" بالأفكار الاسلامية عن الآخر فيجب أن نؤكد على أمر آخر هو أن الحكام في المجتمع السياسي الإسلامي مسؤولون عن سعادة الناس في الدنيا ، بل إنهم مسئولون أيضا عن سعادتهم في الآخرة، من خلال تهيئة

1 - انظر في هذا الخصوص : أحمد الـريسوني، الشورى في معركة البناء، ط1، المغرب: منشورات المعهد العالمي للفكر الاسلامي، 2007، ص.55. وقد اقترح الـريسوني في هذا الصدد الاستعانة لبناء الممارسة الشورية بأربعة أصول وقواعد تشريعية يمكن استلهاها بسعتها وشمولها لكافة القضايا الاجتهادية المتعلقة بالتطورات والمستجدات، ويتعلق الأمر بـ:

- تحدث للناس أفضية بقدر ما أحدثوا من فجور.
- سد الذرائع.
- المصالح المرسله.
- الاقتباس من الغير لما فيه مصلحة وخير (لاسيما الجوانب الشكلية والتنظيمية والاجرائية).

الجو الاجتماعي المناسب لأداء " الامانة" التي حملهم الله اياها، وهذا يختلف كثيرا عن الفلسفة الغربية النفعية، أو الفردية المعتمدة على عقائد أخروية مختلفة تمام الاختلاف¹.

أما مبدأ الشورى فهو شرط إجرائي أساسي لشرعية السلطة السياسية؛ لأنه أمر قرآني من الله، ومن ثم فهو ليس مجرد ضمان لمشاركة الناس في السياسة، بل يمكن النظر اليه كأداة تمنع الطغيان في الحياة السياسية / الاجتماعية . ولهذا الشروط الاجرائية أيضا أسس معرفية / قيمية تتصل مباشرة بالتسامي الوجودي المشار إليه سابقا، ومن ثم فإنها تختلف فلسفيا ومنهجيا عن مثيلاتها في المؤسسات السياسية الغربية. وهكذا فعندما ننظر الى التباين بين المؤسسات الغربية التي تفرضها الصفوة السياسية الغربية المستغربة في المجتمعات الاسلامية، والصور السياسية للمجتمعات والجماهير الاسلامية، نجد أن هذا التباين لا يمكن ازالته أو فهمه بدون تفهم دلالة الاسس المعرفية / القيمية لهذه التصورات السياسية التي قامت بفضل استنادها إلى التسامي الوجودي².

إن الوصول إلى السلطة - على أهميته - ليس وصولا إلى الغاية؛ ومن ثم كان لابد من ضبط آليات الوصول إلى السلطة بالطرق السلمية الرضائية حيث يتم إشراك الشعب في اختيار ممثليه؛ وهو ما نجده مغيبا ومهملا في كتب الأحكام السلطانية في الفقه السياسي الاسلامي، فمجال طرق التعبير عن الإرادة العامة ضعيف جدا، ضاعت فيه الأولويات الشرعية.

ومما زاد في ضعف الفقه السياسي في مجال شرعية السلطة، عدم اعتباره للبعد المقاصدي في الاجتهاد السياسي في مشروعية ما جاء به الغرب الديمقراطي من ميكانيزمات كيفية الوصول للسلطة؛ ومن هذا القبيل موقف الإسلاميين من الديمقراطية كوسيلة لشرعية السلطة؛ بين مكفر لها؛ ومنفر منها؛ ومؤطر لها فقد ظل السؤال: "هل قيم الإسلام تنسجم مع مبادئ الديمقراطية؟" يتكرر عقودا من الزمان، وضاعت جهود علمية وطاقات ذهنية كثيرة في نقاشات لفظية لا تقدم ولا تؤخر، مثل الإلحاح على استعمال مصطلح "الشورى" الإسلامي بدلا من مصطلح "الديمقراطية"، وكأنهما خطان لا يلتقيان، مما يدل على عجز عن تفكيك المبدأ الديمقراطي في مظهره القيمي وصيغته الإجرائية، وهو عجز مصدره غياب البعد المقاصدي³.

1 - أحمد داوود أغلو، المرجع السابق، ص. 24 .

2 - المرجع السابق، ص. 25 .

3 - محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ط 06، مصر : دار الشروق، 1986، ص. 181.

فالديمقراطية في أصلها ومقصودها أنها وسيلة للعدل ومنع الاستبداد ولترشيد تسيير الشؤون العامة؛ وسواء سمي ذلك ديمقراطية أم شورى فالعبرة بالمقاصد والجواهر لا بالوسائل والظواهر؛ إذ رغم عورات الديمقراطية حتى عند أهلها إلا أنها تبقى النظام الأمثل للحيلولة دون وقوع الناس تحت الطغيان والاستبداد والاستئثار بالسلطة والثروة فهي أحسن الموجود .

فرغم كثرة الدراسات المقارنة حول نظام الحكم في الإسلام وطبيعته الدستورية؛ وهل هو نظام ديمقراطي أم ثيوقراطي، أم مزيج بينهما على نحو ما صاغه المودودي في كتابه الحكومة الإسلامية من خلال عبارة الديمقراطية الإسلامية؛ إلا أنها بالرغم مما أكدته بعض تلك الدراسات من ذاتية النظام الدستوري الإسلامي في فن الحكم وطرق ممارسة السلطة فيه؛ إلا أنها تبقى أفكاراً ظرفية ممزوجة بواقع ما عايشه فقهاء الأحكام السلطانية؛ فلا تعبر عن حقيقة الحكم الإسلامي؛ لأنها ببساطة كانت بعيدة عن مصادر التأصيل والتخريج؛ فهي لم تول اهتماماً كافياً لنظام الحكم في الحكومة النبوية ومقاصده؛ ولا لحكومات الخلافة الراشدة ومقاصدها؛ كونها كانت في الغالب تركز على مسألة الخلافة ومراسيمها التطبيقية خلال الحكم الأموي والعباسي؛ وهكذا أهملت طرق التعبير عن الإرادة العامة في النظام الدستوري الإسلامي؛ حتى قال الشهرستاني: "ما سل سيف على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان" كتعبير عن انشغال الكافة حول مسألة الخلافة وانصرافهم عن مسألة فرض النظام والوفاق¹.

ومن ثم فإنه يبدو للباحث أن موضوع التعبير عن الإرادة العامة هو أحد أهم الموضوعات التي أصبحت لها الأولوية في التفكير الدستوري والسياسي الإسلامي المعاصر؛ من خلال ضرورة إعادة بناء مصدر السيادة الفعلية في الفقه الإسلامي، وصولاً إلى تحديد الطرق والوسائل المعبرة بحق وصدق عن الإرادة العامة في المجتمع السياسي الإسلامي؛ لأن كل ما كتب حول مفهوم السيادة أو الحاكمية؛ هو في الواقع نوع من التنظير البعيد عن الواقع السياسي، وكأن بمنظري ومقعدّي نظرية الحاكمية في الفقه الإسلامي في معرض الرد والدفاع عن أصالة النظرية السياسية الإسلامية؛ كانوا في تنظيرهم بمعزل عن صاحب السيادة الفعلي في دنيا الناس؛ وحتى الفقهاء الذي نادوا بحاكمية القرآن كبديل للحاكمية الإلهية المستفاد من قوله تعالى "إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ" لم يعطوا جواباً كافياً عن محل الإرادة العامة من هذه الحاكمية، باستثناء قلة من الباحثين ممن درسوا فكرة الأغلبية وأثرها في وضع الأحكام الدستورية والسياسية، وهو يدفع الباحث إلى التساؤل عن: ما مدى حاكمية الإرادة العامة وطرق التعبير عنها وحدودها في الفقه الدستوري الإسلامي؛ من خلال تجربة الحكومة النبوية والخلافة الراشدة؛ وهذا ما لا يمكن الإجابة عنه دون النظر المقاصدي الحضيف.

1 - هاشم يحي الملاح، حكومة الرسول (صلى الله عليه وسلم)، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2007، ص.3.

فبمنظور مقاصد الشريعة فانه رغم عدم وجود نصوص صريحة في وجوب تحكيم رأي الأغلبية إلا أن هناك من الإشارات الكثيرة في السيرة النبوية ما يدل على أخذ النبي صلى الله عليه وسلم بحكمها؛ كما في استشارة القوم في ملاقات العدو في غزوة بدر؛ واستشارته صلى الله عليه وسلم في الخروج لغزوة أحد؛ وكذا في ملاطفة ومصالحة قبيلة غطفان بثلاث ثمار المدينة في غزوة الأحزاب كسرا للحصار المضروب عليهم. فكلها إشارات في وجوب تحكيم رأي الأغلبية عند التعارض والتزاحم من باب الترجيح لا من باب أن قولهم هو الصواب؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: "عليكم بالسواد الأعظم"¹.

بل إن فكرة مبدأ الأغلبية نجد له تطبيقا عمليا من خلال نظام البيعة كأحد أهم وسائل التعبير عن الإرادة العامة في الفقه السياسي الإسلامي؛ حيث يعتبره الغالبية العظمى من الفقهاء - باستثناء الشيعة - وسيلة إسناد السلطة إلى الحاكم؛ وسند مباشرة السيادة نيابة عن الأمة؛ إلا انه لم يلق عناية كبيرة من جانبه المقاصدي من حيث تطويره وتنويعه تنوع التنظيمات السياسية المعاصرة، يقول ابن خلدون: "واعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة؛ كأن المبايع يعاهد أميره على أن يسلم له في أمر نفسه؛ وأمور المسلمين؛ لا ينازعه في شيء من ذلك؛ ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكروه؛ وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيدا للعهد . فدل ذلك على أن البيعة عقد رضائي بين الأمة صاحبة الإرادة العامة؛ وبين الحاكم الذي يلتزم به وفقا للكتاب والسنة وصالح الأمة"². ولعل المقصد الكبير هو إخضاع الحاكم لسلطان الشريعة؛ "لا أحد فوق القانون ولا أحد تحت القانون على حد تعبير أبراهام لنكولن؛ فدل ذلك على أن البيعة عقد رضائي بين الأمة صاحبة الإرادة العامة؛ وبين الحاكم الذي يلتزم به وفقا للكتاب والسنة وصالح الأمة .

رابعا : مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كنسق قياسي للمشاركة في الرؤية الإسلامية .

يمثل هذا المفهوم بديلا أصيلا للمشاركة السياسية في التصور الغربي . إن الأمر بالمعروف هو الأمر بكل ما ينبغي فعله أو قوله طبقا لشرائع الإسلام والنهي عن المنكر هو النهي عن كل ما ينبغي اجتنابه من قول وفعل في هذه الشريعة . إن معنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القرآن يتسع ليشمل كافة الجهود التي تبذل لتجديد أثر الدين وإقامة عوده . أما فيما يتعلق بالوجوب فلا خلاف على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، لكن قضية

1 - أحمد الريسوني، الشورى في معركة البناء، المرجع السابق، ص ص . 95 - 98.

2 - منير حميد البياتي، النظام السياسي الإسلامي مقارنا بالدولة القانونية، ط1، عمان : دار وائل، 2003، ص.209.

كونه فرض كفاية قد اتخذت مخرجا لعدم القيام بهذه المهمة الملقاة على عاتق الأمة والتهاون في حدود الله وحقوقه ، فالغرض من كونه فرضا أن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر ، وبالتالي يكون فرض عين على من تنصبه الدولة الإسلامية للقيام به ، وهو فرض عين على من رآه فقط وعلى من يصلح لذلك وعلى من يقدر عليه ولا يقدر غيره¹.

أما المعارضة والشورى والنصح، فالنصح في الرؤية الإسلامية هو مفهوم بديل للمعارضة فهو يعني النصح بمعنى الخلوص والصدق وعدم الفسق والاتصاف بالعدل والصلاح والقيام بالإصلاح وتسانده مع مفهوم الشورى بما يعني ابتغاء الصلاح عن طريق التشاور، فالشرعية هي الأصل والمشاركة هي الفرع . بالنسبة للاستجابات الفكرية والنظامية والحركية للنسق القياسي الإسلامي فهذا النسق يقدم منظومة من الاستجابات على المستوى الفكري والعقدي، ويقدم استجابات نظامية تسهم في ترشيد فكرة المؤسسة وتتيح للعلماء القيام بجوهر وظيفتهم السياسية.

والحاصل أن المنهج المقاصدي يحمل إمكانات إجرائية واسعة قابلة للتفعيل في المجال السياسي إن على المستوى المفاهيمي، أو على المستوى الانجازات العملية، ولذا يُعمل على التسريع في وتيرة تفعيله مع الضبط الدقيق للأولويات عند تراحم المطالب التي يفرضها الواقع، كما ينبغي العمل على إخراج المقاصد من طابعها التراثي وتحويلها إلى سياسات عامة .

1 - عبد الناصر العساسي، المرجع السابق، ص.406.

خلاصة واستنتاجات الفصل : بعد العرض السابق يمكن الوصول إلى الخلاصات التالية :

- منذ ظهور علم السياسة بطبعته الغربية ومناهج التنظير السياسي تطغى عليها تلك النزعة المتمركزة حول التجربة التاريخية للدول الغربية، واجتهادات مفكرها تحت وطأة التفوق الحضاري الغربي والهيمنة الأيديولوجية، لكن مع التحولات المعرفية والابستمولوجية الكبرى التي شهدتها منظومة الفكر الغربي ذاتها والانتقادات الموجهة لها بات من الضروري إعادة ضبط وتأسيس أو (اختراع) مناهج نظيرية جديدة لا تقصي وجهة النظر الأخرى، وتعمل على توحيد المفاهيم والمكونات المبعثرة لتكوين منظومة سياسية "إنسانية" .
- لقد عرفت اتجاهات ونظريات الفكر الليبرالي توسعا كبيرا من خلال تعدد الأطروحات والنظريات التي تنظر لصدام الحضارات والمجتمع المدني ونهاية التاريخ والعمولة وغيرها، كما شكلت القيم المعيارية محور تلك الأطروحات والذي يركز على ماهية حقوق الانسان، والديمقراطية، الجودة والحكمة السياسية، العمولة والتنمية المستدامة، دولة القانون والحكم الراشد، موقع الدين في العملية السياسية، كما عكست الاتجاهات والنظريات الليبرالية في فترة ما بعد الحرب الباردة التأسيس لتصور عام وشامل محدد للهيكليّة المجتمعية والسياسية والمتمثل في فرض تصور عالمي للتجربة الغربية عامة والأمريكية خاصة، أو بالأحرى إيجاد طرق لتعميم تلك التجربة من حيث المرجعية المطلقة للدستور وتحديد للهيكليّة القانونية والإجرائية والمؤسسية والمجتمعية والاقتصادية .
- تشكل العمولة السياسية أكثر الأبعاد حيوية، حركية وخطورة للعمولة ، إذ أنها لا تقوم فقط بإعادة النظر في المنطلقات الأساسية للدولة بجعلها أكثر ارتباطا بمحورية الإنسان ولكن أيضا بتنميط مجموعة قواعد التفاعل السياسي الداخلي والوطني مع فرض تصورات ومفاهيم منمذجة لأساليب الحكم، وجعل الديمقراطية نظام الحكم الوحيد القادر على التكيف مع منطلقات العمولة . ثم إن ما يمكن أن نسميه بأزمة الدولة، التي لم تعد موضع ثقة في كثير من البلدان، تؤثر على التطبيقات التنموية، وتجاوز أزمة الدولة يعني تجاوز النموذج التقليدي للتنمية الذي لم يعد مقبولا .
- إن الديمقراطية كنمط حكم سائد لم يستطع تفسير النزوع الكبير إلى تجاوزها في خضم ترحح أهم مقوماتها (المشاركة، الأحزاب، التمثيل ...) وبروز أنماط جديدة للتفاعل والتأثير، وعلى إثر ذلك لم يبق مفهوم التنمية السياسية على شاكلته الأولى وإنما تطور تدريجيا ليصبح يحمل معاني جديدة أكثر شمولية

وأكثر دقة وتعبيراً وتجاوز حدود الضيق التي كانت مفروضة عليه من الدولة القومية والنموذج الغربي، وأصبحت له دلالات مشاركة القطاعات المختلفة تحت تأثير التكنولوجيا، وبروز العامل الديني، وأنماط - أو بدائل - جديدة من الحكم، ليتسع مفهومه في مواجهة المفهوم الضيق، وبالتالي فما يمكن تمييزه في هذا الصدد هو معنى ضيق ومعنى واسع للتنمية السياسية .

● إن المنظور الإسلامي باعتباره منظورا قيميا / ماديا أو مثاليا/واقعيًا، يحدد الشروط الضرورية للتنمية والاصلاح عامة والسياسي خاصة، فضلا عن مساره وبعض محتوياته، وهذا ما يطرح اشكالية العلاقة بين القيم والواقع، والثابت والمتغير، وتدفع هذين الاشكاليين في اتجاه ضرورة مراجعة التقاليد المنهجية في ظل العلاقة بين الامبريقي والقيمي .

● إنَّ التصور الإسلامي قد وقف عند النهج والمقاصد والغايات والفلسفات في كل ما يتصل بالأمور التي هي محل التغيير والتطور، ومن هذه الأمور إقامة الدولة وقيادة الأمة وسياستها، فشرعية الاسلام حكمة كلها في بنائها المعرفي، وعدل كلها في نسقها القيمي، ورحمة كلها في نسقها السلوكي، ومصلحة كلها في نموذجها المعرفي . والدولة في الإسلام واجبة وضرورية، وهي واجب مدني اقتضاه الواجب الديني الذي فرضه الله على المؤمنين برسالة الإسلام، وهذا ما يفسر غلبة الطابع القيمي المقاصدي على النظام السياسي الإسلامي ومتعلقاته كما يتناول الخطاب القرآني، والذي يقتصر على تحديد الأطر العامة والقيم الكلية والمقاصد العليا دون التطرق إلى التفاصيل أو الجزئيات، حيث عادة يتم تركها للاجتهد طبقاً لحاجات العصر وظروفه.

● والتصور الإسلامي كذلك يقرر مدنية السلطة السياسية في المجتمع، ويؤكد على بشريتها . وذلك عندما يقرر أنّ الطريق إلى تولي هذه السلطة هي شورى البشر والاختيار والعقد والبيعة . وعندما يؤكد كذلك على نيابة الحاكم عن الأمة، ومسؤوليته تجاهها وأمامها . وهو في ذات الوقت لا يرى الفصل بين الدين والدنيا، لأنه قد تناول عددًا من الأحكام وأشار إلى كثير من أمور الدنيا، فكان له موقفٌ منها، وقرر للحياة الاجتماعية عددًا من القواعد الكلية المتمثلة في آيات الأحكام ومقاصد الشريعة التي قننت للشواهد دون المتغيرات، ولا يمكن التطوير والاجتهاد إلا في إطارها .

خاتمة

خاتمة :

تركزت هذه الدراسة على محاولة تحليل وتفكيك مفهوم التنمية السياسية، من وجهة النظر الاستيمولوجية، هذا المفهوم الذي أثار كثيرا من الجدل منذ المنتصف الثاني من القرن العشرين، لاسيما بعد تبنيه على المستوى الفكري من قبل العديد من الأوساط الفاعلة ، مع سعيها إلى تطبيق مقتضياته ولوازمه على المستوى الواقعي، والباحث من خلال تعامله مع هذا المفهوم حاول تبني دراسة مقارنة بين منظورين هامين ومختلفين، (الفكر الغربي والتصور الاسلامي) سعيا إلى إعادة تركيب متوازن للمفهوم من خلال دراسة ما تراكم في هذا الحقل ضمن التراث الغربي، وما يقابل دلالاته في التصور الاسلامي.

وفي خضم المحاولة تلك رفض الباحث التعامل السطحي مع المفهوم، وسعى إلى تأصيله من خلال دراسة وتحليل نظريات التنمية المختلفة مركزا على خلفياتها الفلسفية وامتداداتها الأيديولوجية وعلاقتها الأنطولوجية وانعكاس ذلك على حقل التنمية السياسية ومدى تأثيرها على الواقع، ومن خلال هذا المسلك المنهجي ناقش الباحث مسائل عدة ذات الصلة بدأها بهذا بالحديث حول فلسفة التنمية في الفكر الغربي بمدارسه المشهورة، وثنى عليها بفلسفة التنمية في التصور الاسلامي محاولا ابراز الفروق الجوهرية بين النموذجين، ومدى امكانية وجود ثوابت أو قواسم مشتركة، ثم انتقل إلى الحديث حول مختلف التصورات والآراء الغربية حول التنمية السياسية مركزا على تطور المفهوم ودلالاته وصولا به إلى مرحلة العولمة، وفي الفصل الموالي أفرد الباحث الحديث عن دلالات التنمية السياسية من منظور الفكر الاسلامي مستهلا الحديث عن النظام المعرفي والمنهجية في الفكر الإسلامي، وبما أن الحديث عن الفكر السياسي الاسلامي كان لزاما على الباحث إعادة تأصيل معاني السياسة والدولة وفق التصور الإسلامي، وانتهاء بطرح مقارنة بديلة للتنمية السياسية باعتماد فكرة الحاكمية والاستخلاف بما يناسب الطرح الاسلامي المعاصر، وفي الفصل الأخير - وبناء على ما سبق- رأى الباحث ضرورة بل ولزوم إعادة التنظير لهذا الحقل الحيوي بما يناسب المرحلة التي بلغها وهو ما حاول الباحث أن يسهم فيه فأبرز تأثيرات العولمة على الحياة السياسية الراهنة، ودعا إلى أهمية اعتماد الاجتهاد المقاصدي كآلية للتنظير السياسي الإسلامي المعاصر.

ومن خلال ذلك كله توصل الباحث إلى جملة من النتائج كانت بمثابة إجابة عن التساؤلات التي طرحتها افتراضات

الدراسة ومن أهمها :

أولاً : أن نظرية التنمية، يجب أن تحلل العملية التنموية في ضوء أشكالها التاريخية، والمحسوسة، وأن تستبعد إمكانية وجود قانون عام للتنمية، طالما أن التحليل سيكون تاريخياً. وأن تأخذ في حسابها التناقضات العامة للعملية، وأن تحطم المحاولات من خلال هذه التناقضات. وفي ضوء ذلك نستبعد إمكانية وجود أيديولوجية عامة للتنمية، لأن الأيديولوجية هي محصلة اهتمامات مجتمعية وثقافية مختلفة. والأيديولوجية العامة لا تستطيع حل التناقض بين هذه المجتمعات والطبقات. أي أن التنمية يجب أن تقوم على فهم واقع كل بلد من البلاد المختلفة، آخذين في الاعتبار ما قد يبيده النسق التقليدي من مقاومة، لأن ذلك يساعدنا على فهم أكثر دقة لأزمات التنمية في العالم الغير الغربي .

ثانياً : إن دراسة الدول النامية تتطلب إقامة نظرية بديلة عن تلك النظريات الغربية التي لم تعد تستطيع الصمود أمام واقع هذه الدول. ومن الضروري أن تستند هذه النظرية إلى فهم عميق للعناصر البنائية للتنمية، كذلك يجب أن تستند هذه النظرية إلى فهم حقيقي لتاريخ والتجربة الحضارية لكل من المجتمعات الغربية وغيرها من المجتمعات . فالتخلف السياسي ليس هو الحالة الأصلية للدول، وإنما مفروض عليها بفعل قوى تاريخية معينة، وهذا يجعلنا نؤكد بعد ذلك على ضرورة تبني كل العناصر الإيجابية التي تستطيع أن تدفع إلى تحقيق التنمية .

ثالثاً : اتضح من خلال أغلب محاولات التنظير الغربي في حقل التنمية السياسية أن هذه المحاولات جميعاً تنطوي على قدر كبير من التشابه، وتتضمن اختلافات إجرائية ضئيلة، كما أنها أصبحت تتكرر في معظم مؤلفات التنمية الاجتماعية المعاصرة، خاصة في الأجزاء المتصلة بالتنظير، أو نظريات التنمية. وقد اختلفت النظرة إليها، وفقاً للمواقف الأيديولوجية للعلماء، والدارسين. وقد وجهت إليها انتقادات كثيرة، في ضوء هذه الاختلافات الأيديولوجية، وغالباً ما ينتهي النقد بإسهامات محلية هنا، أو هناك، تبعاً للظروف التاريخية والأوضاع الخاصة لهذا المجتمع أو ذاك .

ولقد قام بعضهم في هذا الإطار^(*) بجمع المحاولات النظرية التي ظهرت في نظرية واحدة، بعد أن حذف منها ما يُعتقد أنه يمكن أن يثير النقد، وكان أساس هذه النظرية متمثلاً في عدة قيم ومبادئ لا يمكن أن تكون موضع خلاف عند النظر إليها من وجهة نظر أخرى هذا فضلاً عن أن النظريات التي تم تحليلها تتفق بدرجة أو أخرى حول هذه القيم والمبادئ : قيم ممهدة للتنمية كالعدل الاجتماعي والشورى (المشاركة في اتخاذ القرار)، قيم محققة للتنمية مثل قيمة العمل، قيم دافعة للتنمية كالتعليم والبحث العلمي، مبدأ الحرية وتكريم الانسان بحفظ حقوقه كاملة والرعاية المتكاملة - مبدأ الأخذ بمناهج العلم في التفكير والتخطيط لطرق التقدم ووسائل التطور وأساليب الرقي - مبدأ

(*) - من أهمهم (دوز سانتوز Dos Santos)

الشمول - مبدأ العدالة (العدل) في مدلولاته السياسية والاقتصادية والاجتماعية - مبدأ المجتمعية - البنية العقلية المؤهلة... الخ، وتحاول هذه المبادئ تجاوز النموذج التقليدي للتنمية، وتدعو إلى وضع تعريف جديد للتنمية يستفيد من دروس الماضي، ويؤكد على قيمة التنوع الحيوي والمؤسسي، ويعتبر التراث الحضاري الانساني - كل التراث- رصيذا كامنا من القدرة والطاقة ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار .

رابعا : وجد الباحث من خلال تتبعه لجذور التنمية في الفكر الغربي أن هذه الأخيرة مفهوم مستولد من جذرين أولهما التراث اليوناني، وثانيهما التراث المسيحي؛ ففي اليوناني ظهرت اللمسات الأرسطية والنظريات التجريبية، والتي ذهبت بها لاحقا المدرسة الأبيقورية نحو تعظيم الدنيوية والمنفعة الذاتية، أما الرواقية فقد ذهبت بها نحو قداسة العقلانية؛ أما التراث المسيحي فقد كان التجسيد أساسي بإنتاج مفاهيم الحلول والإحادية والمادية، والتي أنتجت بدورها مفاهيم مختلة عن الآخر، والتي أفرزت بالتالي العنصرية والإمبريالية وهي التي بررتها نظريات الإستشراق والأنثروبولوجيا وأخيرا نظريات التنمية السياسية. انعكست كل هذه السياقات على تعريف التنمية وبالتالي كان من الصعوبة على الباحث التوافق معه أو التورط باستخدامه بنفس الدلالات الغربية، وحتى التطور الدلالي للتعريف- كما بدا في الفصلين الأول والثاني- أثبت هو الآخر أزمة المصطلح وتقلباته والتي عبرت رغم كثرتها عن ارتحان مصطلح التنمية للإطار المادي المعني أساسا بالاستقرار الاقتصادي وإشباع الحاجات متجاهلا كل القيم الأخرى، لكن يعترف الباحث أن مصطلح التنمية بقي حيا وجذابا رغم النقد الفكري والنظري الكثيف بفضل مسيرة الترقيع المستمرة لتعديله والتغلب على عثرته، وبذلك بقيت التنمية الغربية حلا يقدم للمأزق الذي تعايشه المجتمعات الموصوفة بالتخلف، دون أن البحث عن الأسباب الفعلية لذلك المأزق.

خامسا : يمكن أن نحلل تنافر الأسس النظرية والفلسفية للنظريات والثقافات والصور السياسية الغربية والإسلامية من خلال إطار محدد من العلاقات المتداخلة بين علم الوجود ونظرية المعرفة ومبحث القيم والسياسة، ويجب البحث عن أصول المشكلة في البنية الأساسية لرؤية كلا الاتجاهين للعالم؛ وترتبط أصالة البنية الإسلامية بالانطولوجيا الدينية القائمة على الإيمان بالتوحيد الذي يدعمه مبدأ التنزيه، ويمثل الفارق بين المستويات المعرفية عبر التدرج الوجودي ونظرية المعرفة المحددة وجوديا حجر الزاوية في هذه العملية، بدء من رؤية العالم ووصولاً إلى الأسس القيمية للتصورات والثقافات السياسية

سادسا: وبناء على ذلك يؤكد الباحث على أن الفهم الإسلامي لا يرد إلى أشياء مادية، أو إلى تراكم تجارب تاريخية عبر الزمن تنتهي إلى تحقيق النموذج الأمثل، بل إن الوصول إليها إسلاميًا يتم من خلال التوالد منها وليس التراكم عنها، فهو فهم متوالد عن الأصل والثابت المحفوظ وليس متراكمًا من التراث ما صلح منه أو فسد، والأمر ذاته ينطبق على بناء المفاهيم الإسلامية التي تؤكد على ضرورة إعادة الاعتبار للتعريف الشرعي تجنبًا لأي خلط بينه وبين ما سواه من تعريفات لغوية أو اصطلاحات عرفية متأخرة، بل والتمييز بين ما هو كلام الشارع ووضع أهل الشارع، كون المفاهيم الإسلامية وقفية لا تقف عند زمن نزولها أو تبقى أسيرة لمكانها، لكن يمكن إستولاد مفاهيم إضافية من المفاهيم الكلية إذا ما تواطىء أهل العرف عليه بالغلبة؛ إلا أنه من المهم أن تحقق المفاهيم الإسلامية تكاملًا فيما بينها يحقق المقاصد والغايات والمصالح الإسلامية وقيم توازنًا بين قيمها الاعتقادية وقابليتها للاجتهد والتصويب في مسيرتها، مع التنبه إلى أن هذه المفاهيم ترفض التفهيم والتجزئة وإدخال مفاهيم مغايرة، تفسد منطقيتها وتفقدتها فاعليتها كونها وحدة متولدة من ذاتها، لكن يمكن الاستفادة هنا من استخدام بعض المفاهيم الآتية من نظريات وبيئات وأصول غير إسلامية في حال جرى ضبطها وتتبع فهمها ودلالاتها، بحيث يجرى لاحقًا تجريدها عن أساسها الأيدلوجي المولد ثم محاولة ربطها في السياق الحضاري الإسلامي، ثم تشغيلها لاحقًا ومحاولة تقييم جدواها، مع التأكيد على أن المسميات والعناوين العلمية قد لا تعبر بالضرورة عن مضمون جديد .

سابعًا: وفي علاقة الإسلام بالتنمية تبين للباحث أنهما ليسا مفهومين من جنس أو نسب أو وزن واحد، فالتنمية مشتقة من المفهوم الغربي المادي الكلي بينما الإسلام هو المفهوم الرئيس؛ وقد ظهرت عدة مدارس لفهم هذه العلاقة كأن أفضلها الذين ذهبوا إلى التأكيد على إحياء الهوية الإسلامية مقابل الهوية الغربية والثقة بالذات مقابل التغريب، والتجديد من الداخل مقابل محاولات الإجتزاء والسطحية والتلفيقية البحثية. ورغم المساحات الشاسعة التي تفصل الفرق بين الإسلامي والغربي، إلا أن هذا لا ينفي وجود مساحات متقاطعة، تمكننا من الاستفادة من نظريات التنمية السياسية مع الحذر من فصل عالمي الأفكار عن عالمي الأحداث والأشخاص، فأى معالجة للتنمية في إطار الإسلام يجب أن يجري الاهتمام بها من خلال المدخل الثقافي والأخلاقي وبالتالي قياس مدى ارتباطه بالمدخل الاقتصادي؛ والأهم أن يجري بناء بدائل فكرية إسلامية تحاطب الواقع وتنتقد الإسراف في تطويع النصوص دون أن تقف عند الدائرة الإسلامية بل تتعدها في وضع آلية لأسلمة المعرفة.

ثامنًا: من المشكلات المنهجية التي يتم التغاضي عنها حين القيام بمعالجة قضية تتصل بالفكر أو الاقتصاد أو الاجتماع أو السياسة عدم التفريق بين الأزمات الهيكلية الدائمة والأزمات الوظيفية أو الاجرائية مجال من المجالات

العلمية، لا شك أن التناول المنهجي يقتضي التفريق التقني بين القضايا التي نتصدى لها بالمعالجة، ولكن من الضروري كذلك كف الاعتقاد بأن التنمية يمكن أن تحصل في مجال من المجالات دون أن تتم معالجة الأزمة الهيكلية، لاعتقادنا أن النهضة والتنمية مشروع استراتيجي شامل، وأن التفوق هو برنامج متكامل يمكن أن يعقله كل مجتمع وأن ينفذه إذا توافقت قواه الفاعلة على ذلك؛ فالملاحظ أن الحضارة الغربية توفرت على استراتيجية شاملة وإطار فلسفي جامع، ومشاريع كبرى شكلت عيناتها الواقعية ووجهت جهود العالم والسياسي وصاحب رأس المال، فلما حصل التوافق بينهم تحقق الاستقرار والنمو، وكلما بلغت درجة الاكتمال المؤدية إلى الاسترخاء جاءت حركة النقد لتعطيها دافعية جديدة نحو حقول لم تعرفها من قبل.

إن نسق الفعل الحضاري الإسلامي وإلى عصرنا هذا في حاجة ماسة إلى مثل هذا التوافق، كما في حاجة ماسة إلى ما أسماه محمد أركون بـ"هزات معرفية" قصد تفتيت ما عبر عنه بـ"الذات الهائلة المهيمنة" ليخرج الفكر الإسلامي من دائرة الوثوقية التي تتنافى فيها الأفكار - أي اعتقاد صاحب كل فكرة أنه على صواب مطلق وغيره على خطأ مطلق - إلى أنسنة الحقيقة الدينية المتعلقة بالجوانب غير الاعتقادية لتصبح حقيقة تاريخية واجتماعية مرتبطة بالسياقات التي نشأت فيها.

تاسعا: ولذلك فإن ما يجب تأكيده هو أن تقديم صيغ تنظيمية لمشروع التنمية عامة والتنمية السياسية خاصة هي مرحلة متأخرة في التنظير السياسي، يسبقها التحديد الدقيق لمنهجية الاجتهاد في الفقه السياسي. ولعل هذا يعطي جوابا على الفرضية الأولى التي طرحناها، وفي هذا الإطار يجب أن يتم التركيز على محاولة صياغة النظرية السياسية الإسلامية انطلاقا من الأصول الشرعية: الكتاب والسنة، مع استيعاب التجربة السياسية الإسلامية؛ وانطلاقا من تلك الجهود التي قدمها السابقون في مثل هذا البحث في مجال تحديد مقاصد سامية كلية لمقصود الشارع متمثلة في العبادة ثم الخلافة ثم العمارة؛ ثم التخريج عليها بما يناسب مقتضى الحال^(*).

عاشرا: لذلك نقول أن الفقه المقاصدي أو الاجتهاد المقاصدي مبطن بأبعاد على غاية من الأهمية في تشكيل العقل المسلم بشكل عام، وإعادة بنائه، وتفعيل حراكه الاجتماعي، وتأسيس التفكير الاستراتيجي الذي يهتم بالتخطيط والفكر قبل الفعل، ويفحص المقدمات بدقة، ويدرس النتائج والتداعيات المترتبة عليها، ويمتلك القدرة والمرونة على المتابعة في المراجعة للنواتج والاكتشاف لمواطن الخلل، ويحدد أسباب القصور عن إدراك النتائج ومواطن التقصير.

(*) - يؤيد الباحث وجهة النظر القائلة أن الفقه السياسي الإسلامي القديم لم يكن انعكاسا معبرا ومترجما لمبادئ الإسلام كما يجب أن تكون، بقدر ما كان تكييفاً لهذه المبادئ مع سلطان القوة وإمارة التغلب؛ وهذا ما عبر عنه المفكر مالك بن نبي عندما أكد على أن "الحضارة الإسلامية لم تنشأ عن مبادئ الإسلام، ولكن المبادئ هي التي تكيفت مع سلطة زمنية قاهرة"، وهو تشخيص دقيق لداء الفقه السياسي في الفكر الإسلامي.

وهنا حقيقة قد يكون من المفيد طرحها لمزيد من المناقشة والمثاقفة والمفاكرة، أو على الأقل فتح ملفها واستدعائها إلى ساحة الاهتمام الفكري والفقهى على حد سواء، وهي : أن الاجتهاد المقاصدي أو بناء الفقه المقاصدي الذي ندعو إليه ليس مقتصرًا على الاجتهاد الفقهي أو التشريعي أو ما اصطلح على تسميته (فقه آيات وأحاديث الأحكام) وغيابه عن باقي الآيات والأحاديث التي تعرض لجوانب الحياة وأنظمتها أو غيابه عن شعب المعرفة الأخرى، أو عن فلسفة العلوم بشكل عام وضبط أهدافها بمصالح الخلق .

حادي عشر: وتطبيقًا لذلك كان لا بد من الانطلاق من المقاصد الخاصة في المجال السياسي أو ما يعرف بـ "الأحكام السلطانية" كنظرية بنيوية في تحديد شكل نظام الحكم الذي يقصده الإسلام من خلال فهم حقيقي لمراد الشرع الحنيف من التكاليف والخطابات الموجهة للأمم، وهو الجانب المغيب في الفقه الإسلامي، مما جعل فقه الدولة متأخرًا والشريعة - من منظور الغير - قاصرة عن تنظيم حياة الناس السياسية والدستورية، وهو ما تم التنبيه له من خلال محاولات الفقه والفكر المقاصدي استثمار مقاصد الشريعة في بناء نظرية الحكم والدولة في إطار مقاصد القرآن والسنة من الاجتماع السياسي .

ثاني عشر: وعلى هذا يجب تفعيل مقاصد الشريعة في مجال السياسة الشرعية والأحكام السلطانية من خلال التأصيل والتأسيس لعقلية مقاصدية تنطلق من مقاصد الكتاب والسنة؛ وقراءة مقاصد الحياة السياسية والدستورية؛ ولا تكتفي بما تم إنجازها في فقه الأحكام السلطانية من مراسيم ظرفية، بل إننا ندعو إلى مقاصد قادرة على أن تخطو خطوات هامة نحو تقديم صيغ تنظيمية للقيم السياسية الإسلامية؛ محكومة بمقاصد عليا بمثابة مخطط بناء هندسة دستورية لل عمران الحضاري. ذلك، أن الفكر المقاصدي - تفعيلًا وتنزيلًا - كان دائمًا يُستلهم في فترات النهوض، ويُستدعى في أزمات التجديد والمقاومة والبناء، ويُعتمد في أوقات الحفاظ على الهوية ورد الشبهات، وما أوحى أمتنا لهذا كله في هذا الزمان.

ثالث عشر: وفيما يتعلق بإمكانية إيجاد قاعدة مفاهيمية موحدة للتناول النظري لموضوع التنمية السياسية تبدو القطيعة بين الفكر الإسلامي و التصور الغربي ليس فقط على مستوى مضامين التنمية السياسية وممارستها، بل على مستوى الاطار السياسي ككل ، فلا يمكن بحال إقصاء الاسلام كدين من صوغ المستقبل الاخلاقي والفكري ، وبالنتيجة التنظيم السياسي و الاجتماعي للمجتمعات الاسلامية، إذ رغم تعرض الحالة الاسلامية لتحولات عميقة سواء كان على المستوى النظم العقائدية ، أو على مستوى الممارسات التاريخية السياسية والاقتصادية والثقافية، كذلك كانت

التغيرات عميقة فيما يخص الفكر والمجتمع الاسلامي وجغرافيته السياسية، وأنماط تنظيمية -رغم تأخره الحضاري الواضح- إلا أن ذلك لم يكن ليخرج عن مفهوم ومعنى "التجديد"¹ المعروف في الأدبيات الاسلامية، وأن أي تغيير لن يخرج قطعاً عن ذلك المفهوم وهو يختلف جذرياً عن معنى القطيعة المعرفية "الابستمولوجية" التي اشتهرت بها تماس كوهن في الأدبيات الغربية، وعليه فالقطيعة المعرفية التي شهدتها مرحلة ما بعد الحداثة قد أثرت في حقل التنمية السياسية بما أشرنا إليه سابقاً، تماماً كما أثر وما زال يؤثر التجديد الأصولي في نظرية المقاصد المتعلقة بالشأن السياسي في الفكر الاسلامي .

كما أن نجاح المشروع الحضاري الاسلامي الذي يُطرح كبديل وإعادة إطلاق الديناميكية التاريخية مرهون بإعادة تأسيس القيم المحررة للإنسان من خلال ممارسة النقد السياسي والأخلاقي والفكري، لأن الفكر الإسلامي المعاصر - حسب رأي الباحث - يمر اليوم بدورة معرفية جديدة تسعى نحو توجيهه لتناول مشكلات الحضارة وعمليات النهوض الحضاري للأمة. وفي إطار هذه الدورة المعرفية الجديدة نلاحظ تحولاً منهجياً في الفكر الإسلامي المعاصر من الإطلاقيه والقطعية إلى النسبية، وهذا تطور هام يضمن لهذا الفكر الحيوية والنمو والانفتاح على الأفكار والنظريات والمناهج في مظانها المختلفة .

¹ - في إشارة إلى حديث : "إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا" .

قائمة المراجع

قائمة المراجع

أ- المراجع باللغة العربية

أولاً : الكتب

1. القرآن الكريم
2. أبراش، ابراهيم. النظرية السياسية بين التجريد والممارسة. ط1. القدس: دار الجندي للنشر والتوزيع، 2012.
3. أبو شنب، جمال. الصفوة العسكرية و التنمية السياسية في دول العالم الثالث. مصر : دار المعرفة الجامعية، 1998.
4. أحمد مصطفى، مريم. دراسات في التغيير والتنمية في الدول النامية. مصر: دار المعرفة الجامعية، 2011.
5. أحمد، محمد وقيع الله. الشورى ومعاودة إخراج الأمة. قطر : وقفية الشيخ علي بن عبد الله ال ثاني، 2007.
6. أسد، محمد. منهج الإسلام في الحكم. ط5. بيروت: دار العلم للملايين، 1978.
7. الأسود، الطاهر. التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي. ط1. بيروت : دار الهدى للنشر والتوزيع، 2006.
8. الأسود، صادق. علم الاجتماع السياسي. العراق : مطابع جامعة بغداد، 1989 .
9. آل سعود، سعود سلمان وآخرون. النظام السياسي في الإسلام. ط2. الرياض: مدار الوطن للنشر، 2002.
10. ألموند، غابريال ، وباول، بنجهام الابن. السياسة المقارنة: دراسات في النظم السياسية العالمية. (ترجمة احمد عناني). القاهرة: دار الطباعة القومية. 1980.
11. أمزيان، محمد محمد. منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية. ط2. وجدة : بيت الحكمة للترجمة والنشر، 1996.
12. -، - . "نقد مناهج العلوم الإنسانية وخطوات صياغة مناهج إسلامية للعلوم الإنسانية."، في : قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، القاهرة : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996.
13. بادي، بيتراندي. التنمية السياسية. (ترجمة محمد نوري المهداوي). ط1. ليبيا : تالة للطباعة والنشر، 2007.
14. باشا، أحمد فؤاد. دراسات إسلامية في الفكر العلمي. القاهرة : دار الهداية، 1997 .
15. باقر الصدر، محمد. الإسلام يقود الحياة. بغداد : مجمع الثقلين العلمي، 2003 .
16. البداية، ذياب. الأمن وحرب المعلومات. عمان: دار الشرق للنشر والتوزيع، 2002.
17. البدر، محمد السيد . تاريخ النظم القانونية والاجتماعية. ج1. القاهرة : مطبوعات كلية الحقوق جامعة عين شمس.(د.ت.ط).

18. البناء، حسن. مجموعة الرسائل. ط1. الإسكندرية : دار الدعوة. 2002.
19. بدوي، عبد الرحمان. موسوعة الفلسفة. ط1. المؤسسة العربية للدراسات والنشر(د.م.ط). 1984.
20. برغوث، الطيب. محورية البعد الثقافي في استراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي. ط1. دار الشاطبية للنشر والتوزيع. الجزائر، 2012.
21. - ، - . مدخل إلى سنن الصبرورة الاستخلافية : قراءة في سنن التغيير الاجتماعي. ط1. الجزائر : دار قرطبة، 2001 .
22. البستاني، باسل. جدلية نهج التنمية البشرية المستدامة : منابع التكوين وموانع التمكين. ط1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. جويلية 2009 .
23. بلقزيز، عبد الإله. الإسلام والسياسة. ط1. الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، 2001.
24. - ، - . تكوين المجال السياسي الإسلامي النبوة والرسالة. بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 2005.
25. بن أحمد، محمد أبو عبد الله الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن. ط2. مصر : دار الكتب المصرية، 1964.
26. بن عاشور، محمد الطاهر. نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم. القاهرة : المطبعة السلفية، 1922.
27. بن محمد، عبد الرحمان. مقدمة ابن خلدون ، (اعتنى به : هلال، هشيم جمعة). ط1. بيروت: مؤسسة المعارف ، 2007 .
28. بن نبي، مالك. تأملات. ط1. الجزائر: دار الوعي للنشر والتوزيع، 2013.
29. بوالشعير، عبد العزيز. النظام المعرفي في الفكرين الإسلامي والغربي. ط1. بيروت : منتدى المعارف، 2014.
30. _ ، _ . عبد العزيز. النظام المعرفي في الفكرين الإسلامي والغربي. ط1. بيروت : منتدى المعارف، 2014.
31. البياتي، منير حميد. النظام السياسي الإسلامي مقارنا بالدولة القانونية. ط3. عمان : دار النفائس للنشر والتوزيع، 2011 .
32. _ ، _ . النظام السياسي الإسلامي مقارنا بالدولة القانونية. ط1. عمان : دار وائل. 2003.
33. بيليس، جون، وسميت ستيف . عولمة السياسة العالمية. الإمارات العربية المتحدة (ترجمة ونشر): مركز الخليج للأبحاث ، 2004 .
34. الترابي، حسن. الإيمان: أثره في حياة الإنسان والكون. ط1. القاهرة : دار القلم، 1978.
35. تمام، عبد الحليم أبو كريشة. دراسات في علم اجتماع التنمية. الإسكندرية : المكتب الجامعي الحديث، 2003

36. ثابت، أحمد (وآخرون). العولمة وتداعياتها على الوطن العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003 .
37. جابر، سامية. قضايا العالم العربي. ط1. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 2003.
38. الجصاص، أبي بكر أحمد بن علي. أحكام القرآن، ج4. بيروت: دار الكتاب العربي، (د.ت.ط).
39. جعفر، هشام أحمد. الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية: رؤية معرفية. ط1. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995 .
40. جلال أمين. "نظريات التنمية: علم أم مذاهب." في هجوم اقتصادية عربية. ط2. (تحرير طاهر حمدي كنعان). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، فيفري، 2005 .
41. جودت زيادة، رضوان. صدى الحداثة ما بعد الحداثة في زمنها القادم. ط1. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2003 .
42. الجوزية، ابن قيم. إعلام الموقعين عن رب العالمين. ط1. ج3. بيروت: دار الكتب العلمية، 1991 .
43. الجوهري، عبد الهادي مترجما. التنمية السياسية. القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، 1987 .
44. حجاج، قاسم. فجر العولمة الجديدة. ج1. غرداية-الجزائر: درا نزهة الألباب للنشر والتوزيع، 2013.
45. حجازي، محمد عزت. الأزمة الراهنة لعلم الاجتماع العربي: نحو علم اجتماع عربي. ط2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989 .
46. حسن، عبد الحميد مترجما. النمو المجتمعي. دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1980 .
47. الحفني، عبد المنعم. المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة. ط3. القاهرة: مكتبة مدبولي. 200 .
48. حلمي، مصطفى. مناهج البحث في العلوم الإنسانية بين علماء الإسلام وفلاسفة الغرب. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.
49. __، __. نظام الخلافة في الفكر الإسلامي. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.
50. بي. نيكيوتين. أسس الاقتصاد السياسي في الاشتراكية الماركسية. (ترجمة حماد، خيرى). القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1966 .
51. حنفي، حسن. "الإسلام والتنمية: الحوار النظري." في الإسلام والتنمية في آسيا، (تحرير ماجدة علي صالح). القاهرة: مركز الدراسات الآسيوية، 1999 .
52. حرب، علي. حديث النهايات. بيروت: المركز الثقافي العربي . 2000 .

53. خان، وحيد الدين. الدين في مواجهة العلم. (ترجمة ضفر الإسلام خان). ط1. القاهرة: المختار الإسلامي، 1973 .
54. خلاف، عبد الوهاب. السياسة الشرعية. ط1. القاهرة: المطبعة السلفية، 1931 .
55. الخولي، سناء. التغيير الاجتماعي والتحديث. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2003.
56. الخياط، العزيز عزت. النظام السياسي في الإسلام . ط1. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 1999 .
57. داود، أحمد مترجما. المادية التاريخية. دمشق: دار الجماهير، 1978.
58. ذويب، حمادي. قضية الحكم في الفكر الإسلامي. ط1. المغرب: رؤية للنشر والتوزيع، 2012.
59. ربيع، حامد. الإسلام والقوى الدولية. القاهرة: دار الموقف العربي، 1981.
60. الريس، محمد ضياء الدين. الإسلام والخلافة في العصر الحديث. القاهرة: دار التراث، 1976 .
61. __، __. النظرية السياسية الإسلامية. ط7. القاهرة: مكتبة دار التراث، 1986 .
62. الريسوني، أحمد. الفكر الإسلامي وقضايانا السياسية المعاصرة. ط1. القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2013 .
63. __، __. الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده. الدار البيضاء (المغرب): منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، 1999 .
64. __، __. الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية. الرباط: حركة التوحيد والإصلاح، 2007 .
65. __، __. نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتهما في العلوم الإسلامية. المغرب: مطبعة مصعب، 1997.
66. زكريا، فؤاد. التفكير العلمي. الكويت: منشورات ذات السلاسل، 1985.
67. زمام، نور الدين. القوى السياسية والتنمية: دراسة في علم الاجتماع السياسي. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، أكتوبر 2007 .
68. الزيات، عبد الحليم. التنمية السياسية: دراسة في الاجتماع السياسي، ج1. مصر: دار المعرفة الجامعية، 2002 .
69. __، __. التنمية السياسية: الأبعاد المعرفية والمنهجية . الإسكندرية: دار المعارف الجامعية، 1985.
70. س. ه. دود، التنمية السياسية . (ترجمة: عبد الهادي الجوهري). القاهرة: مكتبة نخضة الشرق. 1987.

71. السمالوطي، نبيل. بناء القوة و التنمية السياسية : دراسة في علم الاجتماع السياسي. ط1. الإسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1978.
72. سمير، حميد. خطاب الحداثة: قراءة نقدية. الإصدار 15. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2009.
73. السنهوري، عبد الرزاق أحمد. فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبه أمم شرقية، (تحقيق توفيق محمد الشاوي ونادية عبد الرزاق السنهوري). ط1. سوريا : منشورات الحلبي الحقوقية، 2008 .
74. سنو، غسان منير حمزة، وعلي، الطراح أحمد. العمولة والدولة- الوطن والمجتمع العالمي: دراسات في التنمية والاجتماع المدني في ظل الهيمنة الاقتصادية العالمية. بيروت: دار النهضة العربية، 2004 .
75. شبنجلر، أوزفلد. تدهور الحضارة الغربية. (ترجمة: أحمد الشيباني). بيروت: مكتبة الحياة. 1964 .
76. شريعتي، علي. العودة إلى الذات. ط1. (ترجمة إبراهيم الدسوقي). القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1986.
77. الشريفي، نداء صادق. تجليات العمولة على التنمية السياسية. عمان : دار جهينة للنشر والتوزيع، 2007.
78. شعيب، قاسم. تحرير العقل الاسلامي. ط2. المغرب : المركز الثقافي العربي، 2013.
79. شلبي، أحمد. السياسة في الفكر الإسلامي. ط5. القاهرة : مكتبة النهضة المصرية، 1983.
80. الشيخ، محمد. والطائري، ياسر . مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة. ط1. بيروت : دار الطليعة، 1996.
81. الصابوني، محمد علي . مختصر تفسير ابن كثير، ط1، ج1. بيروت : دار الجيل (د، ت، ط) .
82. صادق، نداء مشمر. التخلف، التحديث، والتنمية السياسية. بنغازي : منشورات جامعة قار يونس، (د.ت.ط) .
83. صايغ، يوسف. التنمية العصبية : من التبعية إلى الاعتماد على النفس في الوطن العربي. بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 1992 .
84. صديقي، كليم . التوحيد والتفسيخ بين سياسات الإسلام والكفر. (ترجمة: ظفر الإسلام خان). ط2. القاهرة : الزهراء للإعلام العربي، 1985 .
85. طاشمة، بومدين. دراسات في التنمية السياسية في بلدان الجنوب. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2011.
86. الطراح، علي، وسنو، غسان. التنمية البشرية في المجتمعات النامية والمتحولة. ط1، بيروت: دار النهضة العربية، 2004 .
87. عارف، محمد نصر. نظريات التنمية السياسية المعاصرة: دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي . القاهرة : دار القارئ العربي، 1993.
88. العالم، يوسف، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية. ط1. فرجينيا : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991.

89. عبد الفتاح، سيف الدين. "حول المنهجية الإسلامية: مقدمات وتطبيقات"، في : دورة المنهجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية حقل العلوم السياسية نموذجاً. (إشراف نادية محمود مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح). القاهرة : المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومركز الحضارة للدراسات الاستراتيجية، 2002.
90. عبد المولى، محمود. العالم الثالث ونمو التخلف. ط.2. تونس: الدار العربية للكتاب، 1990.
91. عبد الناصر، جندلي. التنظيم في العلاقات الدولية بين الاتجاهات التفسيرية والنظريات التكوينية. ط.1. الجزائر : دار الخلدونية للنشر والتوزيع، 2007 .
92. العسالي، عبد الناصر. ملخصات إصدارات كتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي : الكتب الفكرية. ج.2. القاهرة : مركز الدراسات المعرفية، 2005.
93. عطية، جمال الدين محمد. نحو تفعيل مقاصد الشريعة. ط.1. فرجينيا : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2008.
94. العضمة، عزيز . التراث بين السلطان والتاريخ . المغرب: الدار البيضاء: عيون المقالات. 1987.
95. علام، عبد الرحيم. الديمقراطية في الفكر الإسلامي المعاصر. المغرب: الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، 2014.
96. علي رعد، عبد الجليل. التنمية السياسية: مدخل للتغيير، ط.1. طرابلس: الجامعة المفتوحة، 2002 .
97. علي، حيدر إبراهيم. التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية. ط.2. بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 1999.
98. عمارة، محمد. أبو الأعلى المودودي والصحة الإسلامية. بيروت : دار الوحدة، 1986.
99. عمارة، محمد. منهج التعامل مع المصطلحات: مجلد قضايا المنهجية في العلوم الاجتماعية والإنسانية. (تحرير نصر محمد عارف). ط.1. القاهرة : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996.
100. العوا، محمد سليم. في النظام السياسي للدولة الإسلامية. ط.06. مصر : دار الشروق، 1986.
101. _ ، _ . في النظام السياسي للدولة الإسلامية. ط.2. القاهرة : دار الشروق، 2006.
102. العيسوي، إبراهيم. التنمية في عالم متغير: دراسة في مفهوم التنمية ومؤشراتها . ط.2. القاهرة: دار الشروق، 2001 .
103. غانم، عبد المطلب. دراسات في التنمية السياسية. القاهرة: مكتبة نهضة الشروق، 1981.

104. غربي، علي (وآخرون). تنمية المجتمع من التحديث إلى العولمة. ط1. القاهرة: دار الفجر للنشر والتوزيع، 2003.
105. الغزالي، أبو حامد. المنقذ من الضلال، (تحقيق عبد الحليم محمود). الإسكندرية: مكتبة الإنجلو، 1964.
106. غضوب، مي . ما بعد الحداثة: العرب في لقطة فيديو . بيروت: دار الساقى ، 1992 .
107. غنيم، عثمان محمد وأبو زنت، ماجدة. التنمية المستدامة: فلسفتها وأساليب تخطيطها وأدوات قياسها. ط1. عمان: دار صفا للنشر والتوزيع، 2010 .
108. الفاروقي، اسماعيل راجي. التوحيد : مضامينه على الفكر والحياة. (ترجمة : السيد عمر). القاهرة : مدارات للأبحاث والنشر، 2010
109. الفتحلي، عمر إبراهيم. اتجاهات التنمية السياسية في ليبيا. ليبيا : المؤسسة الدولية للنشر والتوزيع، (د.ت.ط).
110. الفهداوي، خالد سليمان حمود. الفقه السياسي الإسلامي. ط3. دمشق : دار الأوائل للنشر والتوزيع، 2008.
111. القرضاوي، يوسف. الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر. ط1. الكويت : دار القلم للنشر والتوزيع، 1996.
112. قطب، سيد. معالم على الطريق. ط1. بيروت : دار الشروق، 1992.
113. _ ، _ . معالم على الطريق. ط16. بيروت : دار الشروق، 1993.
114. قنصوة، صلاح . الموضوعية في العلوم الإنسانية: عرض نقدي لمناهج البحث. القاهرة : دار الثقافة للطباعة والنشر، 1980 .
115. قويسى، حامد عبد الماجد. في التراث السياسي الإسلامي. ط1. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2009.
116. الكاتب، أحمد. نحو خلافة ديمقراطية: تطور الفكر السياسي السني. ط1. بيروت : الانتشار العربي، 2008.
117. كوهن، لويس. ماينون، لورنس. مناهج البحث في العلوم الاجتماعية والتربوية (ترجمة كوثر حسين كوجك ووليم توادروس عيد). ط1. القاهرة : الدار العربية للنشر والتوزيع، 1990.
118. مجموعة من المؤلفين. بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية. (تحرير طه جابر العلواني) . القاهرة : دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2008 .

119. محمد الأمين ، عبد الله. عبد الله يوسف أحمد، الزين. (محرران). التكامل المعرفي: نحو نسق فكري اسلامي. ط1. السودان : جامعة الجزيرة معهد اسلام المعرفة، 2011 .
120. محمد الحسيني، السيد. التنمية والتخلف. الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية، 1993 .
121. محمد عبد الرحمان، عبد الله، وأحمد مصطفى، مريم. التنمية بين النظرية والتطبيق. مصر: دار المعرفة الجامعية، 2000.
122. المزيني، خالد بن عبد الله. تجديد فقه السياسة الشرعية. ط1. بيروت : مركز نما للبحوث والدراسات، 2013 .
123. مسعد، نيفين . رؤية الشباب العربي للعوامة. القاهرة : معهد البحوث والدراسات العربية، 2000 .
124. المسعري، محمد بن عبد الله. الحاكمية وسيادة الشرع. ط1. لندن: لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية، 2002 .
125. المغربي، محمد بشير زاهي. التنمية السياسية والسياسة المقارنة. ط1. بنغازي: منشورات جامعة قار يونس، 1998 .
126. _ ، _ . قراءات في السياسة المقارنة: قضايا منهجية ومداخل نظرية. بنغازي : منشورات قار يونس، 1994 .
127. الملاح، هاشم يحي. حكومة الرسول (صلى الله عليه وسلم) . ط1. بيروت : دار الكتب العلمية، 2007.
128. ملكاوي، فتحي حسن. منهجية التكامل المعرفي. الأردن : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2011.
129. المنصوري، المبروك. مكانة الدين في النهضة اليابانية والعربية. ط1. تونس: الدار المتوسطة للنشر، 2012 .
130. المنظمة العربية للتنمية الإدارية. موسوعة الإدارة العربية الإسلامية. القاهرة: المنظمة العربية للتنمية الإدارية، 2004.
131. مهدي، عامل . مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني. ج2. ط2. بيروت: دار الفرائي، 1976.
132. مهنا، محمد نصر. والصالحى ، عبد الرحمان. النظرية السياسية والسياسة المقارنة: دراسة لمجموعة مختارة من الدول. مصر: مؤسسة شباب الجامعة، 1983 .
133. مهنا، محمد نصر. العلوم السياسية بين الحداثة والمعاصرة. الإسكندرية : منشأة المعارف، 2002 .
134. _ ، _ . النظرية السياسية والسياسة المقارنة. الاسكندرية : مؤسسة شباب الجامعة (د.ت.ن).
135. المودودي، أبو الأعلى. الحكومة الإسلامية. ط2. القاهرة : المختار الإسلامي، 1980.

136. _، _ . نظرية الإسلام السياسية. بيروت : دار الفكر، 1967 .
137. موران، إدغار. هل نسير إلى الهاوية؟. (ترجمة: عبد الرحيم حزل). المغرب: أفريقيا الشرق، 2012 .
138. موصللي، أحمد. قراءة نظرية تأسيسية في الخطاب الإسلامي الأصولي: نظريات المعرفة والدولة والمجتمع. بيروت : الناشر للطباعة والنشر والتوزيع، 1993.
139. النجار، حسين فوزي. الإسلام والسياسة: بحث في أصول النظرية السياسية ونظام الحكم في الإسلام. مصر : مطبوعات الشعب، (د.ت.ط) .
140. النجار، عبد الحميد. مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة. ط2. تونس : دار الغرب الإسلامي، 2008 .
141. النجار، عبد الحميد. فقه التحضر الاسلامي. ج1. ط1. بيروت : دار المغرب الاسلامي. 1999.
142. نوار ، صلاح الدين محمد. نظرية الخلافة أو الإمامة وتطورها السياسي والديني (دراسة تحليلية نقدية مقارنة). الإسكندرية : منشأة المعارف، 1996.
143. هيلد، ديفيد. نماذج الديمقراطية . (ترجمة : فاضل جتكر) . العراق : معهد الدراسات الاستراتيجية. 2006.
144. هيجوت، ريشارد. نظرية التنمية السياسية، (ترجمة حمدي عبد الرحمان ومحمد عبد الحميد). ط1.الأردن: المركز العلمي للدراسات السياسية، مطبعة الجامعة الأردنية. 2001.
145. ويستر، أندرو، مدخل على علم اجتماع التنمية، (ترجمة والي، عبد الهادي محمد، والزيات، عبد الحليم). مصر: دار المعرفة الجامعية، 1984.
146. وهبان، أحمد. التخلف السياسي وغايات التنمية السياسية. مصر: الدار الجامعية، 2002.
147. ياسين، السيد. "الحداثة وما بعد الحداثة"، في محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي . نصوص مختارة: الحداثة . الدار البيضاء : دار توبقال، 1996.
148. يوسف ناصر. دينامية التجربة اليابانية في التنمية المركبة: دراسة مقارنة بالجزائر وماليزيا. ط1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ماي 2010 .
- ثانيا : المجالات والدوريات :**
1. أبو زنت، ماجدة. ومحمد غنيم عثمان. "التنمية المستدامة من منظور الثقافة العربية الإسلامية." مجلة دراسات. العدد 01. الجامعة الاردنية : عمادة البحث العلمي ، كانون الثاني 2009 .
2. إسلامية المعرفة. العدد 19. عمان : المعهد العالمي للفكر الإسلامي .

3. بن يغزر، أحمد . "قيم التنمية." مجلة الإرشاد. العدد 02. الجزائر: البصائر للنشر والتوزيع، فيفري 2015 .
4. بوترة، محمود. "أسس النظام السياسي للدولة النبوية من خلال صحيفة المدينة ." مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية. عدد20. باتنة : جامعة الحاج لخضر، جوان 2009 .
5. الجابري، محمد عابد . " الدين والدولة وتطبيق الشريعة ." سلسلة الثقافة القومية . العدد 24. ط4. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012 .
6. حسن، حميد عبد الرحمان . "علم السياسة وأزمة ما بعد الحداثة : نحو بديل حضاري ." ثقافتنا للدراسات والبحوث. المجلد 06. العدد 23. (د.م.ط)، 2010 .
7. حسين، أحمد حسين. " نحو رؤية استراتيجية لتحديث المجتمع العربي ." مجلة شؤون عربية. العدد 115. القاهرة: الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، 2003 .
8. الخادمي، نور الدين بن مختار. "الاجتهاد المقاصدي : حجيته، ضوابطه، مجالاته." كتاب الأمة . العدد 65. الكويت : وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1998.
9. رحيمان، سعيد. "منهج اكتشاف الملاك وأثره في تغيير الأحكام ." مجلة قضايا إسلامية معاصرة. العددان 09-10 بغداد : مركز دراسات فلسفة الدين، 2000 .
10. رمسيس، نادية. "النظرية الغربية والتنمية العربية." المستقبل العربي. العدد 64. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية . 1984.
11. الريسوني، أحمد . " الفكر المقاصدي : قواعد وفوائد ." سلسلة كتاب الجيب. عدد09. الدار البيضاء : جريدة الزمن بالمغرب، 1999.
12. زايد ، أحمد . " البحث عن ما بعد الحداثة ." مجلة العربي . العدد 506. الكويت : وزارة الإعلام، 2001 .
13. زكي، رمزي. "الفكر التنموي وثورة السبعينات: تقرير عن أعمال المؤتمر الرابع للاقتصاديين ." مجلة دراسات عربية. بيروت: 1979 .
14. عابدين، محمد يسار . "الفكر التنموي في مقدمة ابن خلدون: دراسة تحليلية مقارنة للاتجاهات النظرية المفسرة لعملية التنمية الحضارية ولدراسة مؤشر تطور التنمية عبر الزمن ." مجلة جامعة دمشق للعلوم الهندسية، العدد الأول، المجلد الخامس والعشرون . دمشق : 2009 .

15. عبد الخالق، عبد الله. "في قضايا التنمية: التخلف والتبعية في الوطن العربي". المستقبل العربي. العدد 94 بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ديسمبر 1979.
16. عبد الله الصادق، عادل. "الديمقراطية الرقمية نمط جديد للممارسة السياسية". في الديمقراطية. العدد 34 القاهرة: مركز الأهرام للدراسات الاستراتيجية والسياسية. 2009.
17. عارف، دليلة (وآخرون). دراسات في التنمية العربية: الواقع والآفاق. المستقبل العربي. العدد 13. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، أوت 1998.
18. عبد الله، عبد الخالق. "عولمة السياسة والعولمة السياسية". مجلة البرلمان العربي. العدد 102. الاتحاد البرلماني العربي، سبتمبر 2007.
19. عبد الله، عصام. "الجزور النيتشوية لما بعد الحداثة". مجلة الفلسفة والعصر. العدد الأول. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، أكتوبر 1999.
20. عمارة، محمد. "إسلامية الدولة ومدنيته". رسالة الجهاد. العدد 56. (د.م.ط)، جويلية 1987.
21. غليون، برهان. "أزمة التحديث في الوطن العربي: قراءة في كتاب". يومية الوقت، العدد 251، سوريا: 2006.10.29.
22. القريوتي، محمد قاسم. "دور الإدارة العامة في التنمية بين الإسلام والنظم المعاصرة: دراسة مقارنة". مجلة جامعة الملك بن عبد العزيز. المجلد 2. الرياض: كلية الاقتصاد والإدارة 1989.
23. اللجنة العالمية للبيئة والتنمية. "مستقبلنا المشترك". (ترجمة محمد كامل عارف)، سلسلة عالم المعرفة 142 الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، أكتوبر 1989.
24. لحسانة، حسن. "الحاكمية في الفكر الإسلامي". كتاب الأمة. العدد 118. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1995.
25. ملكاوي، فتحي. "رؤية العالم والعلوم الاجتماعية". إسلامية المعرفة. العدد 42. الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2005.
26. وقيدي، محمد. "أسئلة أولية حول وضعية العلوم الإنسانية في الوطن العربي". المستقبل العربي. العدد 136. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990.

27. وليد، منير. " أبعاد النظام المعرفي ومستوياته . " إسلامية المعرفة. العدد 18. فرجينيا : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1999.
28. وليد، منير. "أبعاد النظام المعرفي ومستوياته . " إسلامية المعرفة. العدد 18. فرجينيا : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1999.
29. ياموت، خالد. "الدين والسياسة في الديمقراطية المعاصرة". صحيفة الشرق الأوسط. العدد 13677. لندن : بتاريخ : 09 ماي 2016.

ثالثا : الرسائل الجامعية :

1. بن زقوطة، هدى. "الدور الحضاري للمجتمعات الأسيوية المعاصرة عند مالك بن نبي." رسالة ماجستير. قسنطينة: جامعة محمد منتوري ، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية . 2009 - 2010 .
2. بن كادي، حسن . " التنمية السياسية في الوطن العربي وآفاقها . " رسالة ماجستير. الجزائر: جامعة الحاج لخضر باتنة، السنة الجامعية 2007 - 2008 .
3. سعيد، إبراهيم راشد محمود. "الأسس الإسلامية للتنمية السياسية: الشورى كنموذج مغاير . " رسالة ماجستير . فلسطين : كلية الدراسات العليا بجامعة النجاح بنابلس، 2005 .
4. عائشة، عباش . "إشكالية التنمية السياسية والديمقراطية في دول المغرب العربي: تونس نموذجا." رسالة ماجستير . الجزائر : جامعة بن يوسف بن خدة، 2008 .
5. عبد العال، محمود فتحي . "الأسس النظرية والمنهجية لتيار ما بعد الحداثة في علم الاجتماع : تحليل نقدي . " رسالة ماجستير . مصر : جامعة عين شمس، كلية الآداب، قسم الاجتماع ، 2006.
6. مومن، عزيزة. "إشكالية التنمية السياسية في الدول النامية . " أطروحة دكتوراه. المغرب : جامعة الحسن الثاني، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية بالدار البيضاء. السنة الجامعية 2001 - 2002 .
7. العقبي، حسن موسى محمد . "مالك بن نبي وموقفه من القضايا الفكرية المعاصرة . " رسالة ماجستير. غزة: الجامعة الإسلامية، 2005 .
8. المراكبي، جمال أحمد السيد جاد. "الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة . " أطروحة دكتوراه . جامعة القاهرة : كلية الحقوق، 1992 .

زابعا : المؤتمرات العلمية :

1. محمود الذوايدي: "حركة التغيير الاجتماعي في فكر ابن خلدون وعلماء الغريبيين الأوائل". ورقة بحث قدمت إلى "مؤتمر ابن خلدون". مصر: جامعة عين شمس بالتعاون مع مركز الدراسات. 5-6 أوت 2000.

خامسا : القواميس والموسوعات :

1. ابن منظور. لسان العرب. ج.12. ط.1. بيروت: دار الطباعة للنشر والتوزيع . 1990.
2. الرازي، أبو بكر. مختار الصحاح . تحقيق شهاب الدين أبي عمر. بيروت : دار الفكر، 1993 .
3. الجاسور، ناظم عبد الواحد. موسوعة علم السياسة. ط.1. عمان: دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، 2004 .
4. الإمام، محمد محمود . الموسوعة العربية للمعرفة من أجل التنمية المستدامة، المجلد الأول، ط.1. بيروت: الدار العربية للعلوم 2006 .
5. مناع، هيثم. الإمعان في حقوق الإنسان : موسوعة عالمية مختصرة . ط.1. دمشق : الأهالي للطباعة والنشر، 2000 .

ب - المراجع باللغة الأجنبية

1. Abuslyman, Abdul Amid. Towrds and Islamic theory of International new directions for methodology and thought. USA: Herdou Virginia 1993.
2. Al_Faruqi, Ismail Raji. Al Tawhid : Its Implications for Thought and Life ، Issus in Islamic Thought. Virginia; International Islamic Thought 1992 .
3. Almond, Gabriel . and Coleman , James. The Politics of the Developing Areas. Princeton : Princeton University Press . 1960.
4. Badie, Bertrand. Le Développement Politique. 3Edition. Paris: Economica. 1994.
5. Binder , Leonard. Iran: Political Development in a Changing Society. Berkeley and Los Angeles: University of California Press. 1962.
6. Cilliers, Paul . complexity and post modernism: Understanding complex systems. London and New York «Routledge .1998.
7. -Deutsh k . les remarques de Chasel .F." in la mobilisation politique". Revue française de science politique. 1975 .

8. EKstein, Harry . The Idea of political development: From Dignity to Efficienc. Combredge University 1990 .
9. Enyat, Hamid . Modern Islamic Political Thought. Texas : University of Texas. 1991 .
- 10.g, Robert . questioning development . London: returned volunteer action.(S.D) .
- 11.Held, D. Democracy and Global order : from modern state to cosmopolitan Governance. Cambridge: Polity press 1995.
12. Hovland, Ingie « Who's Afraid of Religion ? Tensions between "Mission" and "Development" in the Norwegian Mission Society » in Clarke 'G. and M. Jennings (eds.) Development 'Civil Society and Faith-Based Organizations: Bridging the Sacred and the Secular 'Basingstoke: Palgrave Macmillan .2008.
- 13.Huntington, Samuel . political order in changing societies. New Haven ; Yale University Press. 1968 .
- 14.Huntington, Samuel. Political order in changing societies. new harem and London Yale university press. (print15). 1979.
- 15.Lipset, Martin . " Some Social Requisites of Democracy ; Economic Development and Political ligimacy". Querican Political Science Review. N 1. Mars 1959 .
- 16.Marx, Karl . le capital. Paris : Maspero . 1967.
- 17.Parsons, Talcotr . and Shills, Edward. Tword a general theory of action camoriolge 'Harvard university press 1951 .
- 18.Pye, Lucian . Politics, Personality, and Nation Building. Burma's search for identity. New Haven :Yale University Press. 1962.
- 19.Pye, Lucian .Political and Political development. Princeton: Princeton University press. 1965 .
- 20.Rosenthal, Erwin Isak . The Role of The State in Islam; Theory and the Medicval Practice. Vol 05. Der Islam 1973 .
- 21.S.G, Dube. Modernization and Development ; the search of Alternative paradigms. Tokyo: the United Nations University. 1988 .
- 22.Shills, Edward . Political development in the new states. The Hangne Morton. 1960 .
- 23.Thomas, Martin Lloyd . " Post modernization and the Formation of a Post modern Political Disposition". Sheffield University. UK. ShOP Feb 2000.
- 24.Webster, Frank . Theories of Information Society. 3rd Editio. USA and Canada : Rutledge Taylor and Francis Group 2006 .

ج - المواقع والروابط الالكترونية:

1. أبو سمان، عبد الحميد أحمد. "أزمة العقل المسلم". كتاب بصيغة pdf متوفر على الرابط :
www.pdfactory.com
2. انغليز ، ديفيد. وهيدسون ، جون . "مدخل إلى سييسولوجيا الثقافة". ترجمة لما نصير. المستقبل. العدد 4703.
الموقع الالكتروني :
<http://www.almustaqbal.com/v4/Article.aspx?Type=np&Articleid=57315>
3. أحمد فرحات ، " موت الديمقراطية في العالم " ، في جريدة عمان ، بتاريخ : 24 سبتمبر 2011 .
الموقع الالكتروني : <http://main.omandaily.om>
4. الموينع، فهد. "النظرية الماركسية والتنمية السياسية". نشر بتاريخ : 11-11-2012:
<http://www.ahmedwahban.com/aforum/viewtopic.php?f=12&t=28461>
5. المسيري، عبد الوهاب. " التحيز والنماذج المعرفية "، عن موقع اسلام أولين : (2015-09-25)
<http://www.islamonline.net/iol-arabic/dowalia/fan-50/alqawel.asp>
6. الشلوي، هشام. " النفاق الديمقراطي أو الفهلوديمقراطية". مقال نشر على الجزيرة نت 25-08-2013، عبر
الرابط :
[/http://www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions/2013/8/25](http://www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions/2013/8/25)
7. الكشاف ج2/ص384 منشور بموقع : <http://www.al-mostafa.com>
8. الحمد، تركي. " التنمية السياسية من منظور إسلامي". دراسة نشرت على الموقع :
<http://www.Liell.com.s0000s29.htm>
9. "النموذج المعرفي الإسلامي والفرق بينه وبين النموذج المعرفي الغربي". دراسة نشرت على الموقع :
www.dar-alifta.org.eg
10. الحسن، مصطفى "دورة عن بناء النموذج المعرفي الإسلامي". نشرت على الموقع :
<http://www.som1.net/?p=1319>
11. الترابي ، حسن. "المصطلحات السياسية في الإسلام"، دراسة نشرت على موقع:
<http://www.daralsaqi.com/book>
12. الموسوعة العربية الحرة <http://ar.wikipedia.org/>

13. المسيري، عبد الوهاب . "اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية". إسلامية المعرفة. العدد 10. 1997. متوفر على الرابط :

http://ishraquat.blogspot.com/2010/01/blog-post_31.html

14. الشاني، فريد باسيل . "مفاهيم ما بعد الحداثة". الحوار المتمدن-العدد: 2190 - 2008 / 2 / 13

على الرابط : <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=124805>

15. الطوسي، باسم. "اتجاهات الإصلاح السياسي من منظور ما بعد الحداثة". جريدة الغد الالكترونية بتاريخ:

04 يوليو 2005، عبر الموقع الالكتروني :

<http://www.alghad.com/m/articles/551794>

16. العثماني، سعد الدين. "الدولة الإسلامية : المفهوم والإمكان". الموقع الالكتروني :

<http://www.tanaowa.com/wp-content/uploads/2014/11>

17. الكشاف في التفسير للإمام الزمخشري ج2/. منشور بموقع :

[-http://www.al-mostafa.com](http://www.al-mostafa.com)

18. بزا، عبد النور. "نظرات مقاصدية في أسئلة الفقه السياسي". دراسة نشرت بتاريخ : 11 - 09 - 2013،

الرابط الالكتروني :

<http://www.hespress.com/opinions/88587.html>

19. عارف، نصر محمد . "مفهوم التنمية : إعادة الاعتبار للإنسان". الرابط الالكتروني :

<http://www.islamonline.net/arabic/mafaheem/2004/02/article01.shtml>

20. فلاح، حسن شفيق . "خصائص الفكر الإسلامي والغربي في موضوع التنمية الاقتصادية". نشر بتاريخ:

04 - 03 - 2008. الموقع الالكتروني : <http://www.alnoor.se/article.asp?id=19429>

21. عبد الفتاح، سيف الدين . " التنمية رؤية من منظور الفكر الإسلامي ". الرابط الالكتروني:

<http://digital.ahram.org/articles.aspx?Serial=898563&eid=7327>

22. عبد الستار ، أكرم محمد. "التنمية السياسية في التراث الإسلامي". نشرت على الرابط :

[:www.Albarlaman.com/rext/alrsheef/ajtamait/5islamic/0108.htm](http://www.Albarlaman.com/rext/alrsheef/ajtamait/5islamic/0108.htm)

23. محمد، مهاتير . "ماليزيا منظور التنمية" . نشر بتاريخ: 14 - 12 - 2004. عن موقع:

["www.mojat.com/modules.php?name=Content&file=top-raed](http://www.mojat.com/modules.php?name=Content&file=top-raed)

24. "دراسات في التنمية السياسية"، متوفرة على الرابط :
<http://www.al-s3odi.com/vb/register.php>
25. دياب، عز الدين. "التنمية السياسية في الوطن العربي: الضرورات والصعوبات".
<http://www.aweedam.org/politic/22.23/fkr22.23.002.htm>
26. فهد العودة، سلمان. "الأبعاد الفكرية والحركية للحاكمية السياسية"، دراسة نشرت بتاريخ: 26 جوان 2003، على موقع "الإسلام اليوم"، متوفرة على الرابط:
<http://islamtoday.net/nawafeth/artshow-42-2494.htm>
27. محمد خليل، صبري. "الأبعاد السياسية لمفهوم الاستخلاف". منشور على الرابط :
<http://www.tawtheegonline.com/vb/showthread.php?t=23616>
28. محمود عبد العال أبو دوح، فتحي. "ما بعد الحداثة: إشكالية المفهوم". الحوار المتمدن. العدد 2812، بتاريخ: 27 أكتوبر 2009. الموقع الإلكتروني :
<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=189625>
29. قنطقجي، سامر مظهر. "النظرية التنموية في فكر ابن خلدون ومالك بن نبي"، متاح على الرابط :
<http://www.kantakji.com/samer-kantakji-books-articles>
30. عبد السلام، الفاتح عبد الله. "التعددية السياسية والحزبية من منظور إسلامي". دراسة نشرت بتاريخ: 27-07-2011، على الموقع الإلكتروني :
http://www.islameiat.com/App/Upload/articles/_8745_120x100.jpg
31. تقرير منتدى التمويل الاسلامي. 14-07-2001. الموقع الإلكتروني:
<http://islamfin.go-forum.net>
32. فرحات، أحمد. "موت الديمقراطية في العالم". في جريدة عمان. 24 سبتمبر 2011. الموقع الإلكتروني:
[-http://main.omandaily.com](http://main.omandaily.com)

ملخص البحث

ملخص البحث :

يعالج البحث الذي بين أيدينا مسألة التنمية السياسية من وجهة النظر الاستيمولوجية، في محاولة لتحليل وتفكيك هذا المفهوم الذي أثار كثيرا من الجدل منذ المنتصف الثاني من القرن العشرين، لاسيما بعد تبنيه على المستوى الفكري من قبل العديد من الأوساط الفاعلة ، مع سعيها إلى تطبيق مقتضياته ولوازمه على المستوى الواقعي، وسعى البحث إلى تبنى دراسة مقارنة بين منظورين هاميين ومختلفين، (الفكر الغربي والتصور الاسلامي) سعيًا إلى إعادة تركيب متوازن للمفهوم من خلال دراسة ما تراكم في هذا الحقل ضمن التراث الغربي، وما يقابل دلالاته في التصور الاسلامي، لتحليل الاشكالية الرئيسية التالية : هل تمكن حقل التنمية السياسية بمختلف روافده (الغربية والإسلامية) من تحقيق نظرية متكاملة؟

فبدأ البحث بدراسة وتحليل نظريات التنمية المختلفة مركزا على خلفياتها الفلسفية وامتداداتها الأيديولوجية وانعكاس ذلك على حقل التنمية السياسية ومدى تأثيرها على الواقع، فناقش مسائل عدة ذات الصلة بدء بالحديث حول فلسفة التنمية في الفكر الغربي بمدارسه المشهورة، مرورًا بفلسفة التنمية في التصور الاسلامي مع ابراز الفروق الجوهرية بين النموذجين، ومدى امكانية وجود ثوابت أو قواسم مشتركة، ثم انتقل البحث للحديث حول مختلف التصورات والآراء الغربية حول التنمية السياسية مركزا على تطور المفهوم ودلالاته وصولا به إلى مرحلة العولمة. ومن ثم أنتقل البحث لتتبع دلالات التنمية السياسية من منظور الفكر الاسلامي مستهلا الحديث عن النظام المعرفي والمنهجية في الفكر الإسلامي مرورًا بإعادة تأصيل معاني السياسة والدولة وفق التصور الإسلامي، وانتهاء بطرح مقارنة بديلة للتنمية السياسية باعتماد فكرة الحاكمية والاستخلاف بما يناسب الطرح الاسلامي المعاصر.

وانتهى البحث بالحديث عن فكرة إعادة التنظير لحقل التنمية السياسية بما يناسب المرحلة التي بلغها فأبرز تأثيرات العولمة على الحياة السياسية الراهنة، مؤكدا على أهمية اعتماد الاجتهاد المقاصدي كآلية للتنظير السياسي الإسلامي المعاصر مع بيان مسالك التنظير المستقبلية في الحقل.

الكلمات المفتاحية : التنمية السياسية - الفكر الغربي - الفكر الاسلامي - فلسفة التنمية .

Résumé :

Cette recherche traite la question de développement politique du point de vue épistémologique, dans une tentative d'analyser et de démanteler ce concept qui a suscité beaucoup de controverse depuis la seconde moitié du XXe siècle, en particulier après son adoption sur le plan intellectuel par de nombreux milieux actifs, avec quête à l'application de ses exigences à un niveau réaliste.

La recherche visait à adopter une étude comparative entre deux connaissances importantes et différentes (la pensée occidentale et la pense musulmane) dans un effort de recomposition équilibrée du concept à travers l'étude de l'accumulé dans ce domaine concernant le patrimoine occidental, et les connotations correspondants dans la perception musulmane, pour répondre à la problématique principale suivante: **est-ce que le domaine du développement politique, avec ses divers affluents-occidentaux et islamiques –a-t-il pu parvenir à une théorie complète?**

La recherche a débuté par étudier et analyser les différentes théories du développement, en mettant l'accent sur les fonds philosophiques et ses extensions idéologiques et leurs implicatives sur le champ du développement politique et leur impact sur la réalité. Comme elle avait discuté plusieurs questions connexes, en commençant par la discussion sur la philosophie du développement dans la pensée occidentale à travers ses écoles célèbres, en passant par la philosophie du développement dans la perspective islamique, en mettant en évidence les différences fondamentales entre les deux modèles, et la possibilité de l'existence de constantes ou des dénominateurs communs.

La recherche a ensuite discuté les différentes perceptions et points de vue occidentaux concernant le développement politique, mettant l'accent sur l'évolution du concept et de ses implications, en arrivant à l'étape de la mondialisation, tout en poursuivant les indications du développement politique dans la perspective de la pensée islamique, en finissant par l'exposition d'une approche alternative au développement politique en adoptant l'idée de la gouvernance et de la succession en fonction du discours islamique contemporain.

La recherche s'est terminé par l'exploration de l'idée de re-théorisation du champ de développement politique en fonction de l'étape qu'il a atteint, en soulignant les effets de la mondialisation sur la vie politique actuelle, en insistant sur l'importance d'adopter un mécanisme de créativité diligence (الاجتهاد المقاصدي) comme mécanisme de théorisation politique islamique contemporaine.

Mots-clés : développement politique - pensée occidentale – pensée islamique – philosophie de développement

Abstract:

This research has been begun with general theoretical and philosophical analysis of Political Development background and its different reflections on social life and the discipline itself. There have been many questions raised in the first chapter to discuss Political Development literature in Occidental and Islamic thoughts. However, the aim of this chapter is to find out the commonalities among different theoretical approaches.

There have been many debates raised recently about Political Development progress in multi contexts, especially in the globalization era. On the other hand there are also new discourses about Islamic mindset of Political Development, state and politics that have been established in the late decades, as alternative with different themes such as “Al-hakimia” and “Al-istikhlaf”.

Finally, this study emphasis on re-theorizing Political Development realm as urges need in the current contexts, because of the huge influences of globalization shifts on social and political life. Therefore, the research has chosen an Islamic theoretical methodology “Al-Idjthad Al-Makassidi” as an alternative approach which focuses on “good ends matter”.

Keywords:

Political Development; Occidental thought; Islamic thought; Development theory.