

مسالك التفتيش المركبة

الأنموذج الياباني والمستقبل العربي

الدكتور

ناصر يوسف



١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م
1401AH - 1981AC

المعهد العالي للفكر الإسلامي

مسالك التمهيد للمركبة

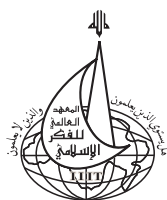
النموذج الياباني والمستقبل العربي

مسائل الكُفِّ والتَّخْيُّتِ المَرْكَبَةِ

الأنموذج الياباني والمستقبل العربي

الدكتور

ناصر يوسف



١٤٠١هـ - ١٩٨١م
1401AH - 1981AC

المعهد العالمي للفكر الإسلامي



© المعهد العالمي للفكر الإسلامي - هرندن - فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية
الطبعة الأولى ١٤٤٠هـ / ٢٠١٩م

مسالك التنمية المركبة: الأنموذج الياباني والمستقبل العربي
تأليف: ناصر يوسف

موضوع الكتاب: ١- التنمية
٢- التنمية البشرية
٣- التنمية الاقتصادية
٤- مسالك التنمية
٥- اليابانيون والعرب
٦- التنمية المركبة

ردمك (ISBN): ٩٧٨-١-٥٦٥٦٤-٨٠٢-٩

المملكة الأردنية الهاشمية

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (٢٠١٧/٧/٣٣٨١)

ردمك (ISBN): 978-9957-876-04-3

جميع الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ولا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أم ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي مسبق من المعهد.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

The International Institute of Islamic Thought

P.O.Box: 669, Herndon, VA 20172 - USA

Tel: (1-703)471 1133, Fax: (1-703)471 3922

www.iiit.org/ iiit@iiit.org

مكتب الأردن - عمان

ص.ب ٩٤٨٩ الرمز البريدي ١١١٩١

هاتف: +٩٦٢٦٤٦١١٤٢١ فاكس: +٩٦٢٦٤٦١١٤٢٠

www.iiitjordan.org

النشر والتوزيع

مركز معرفة الإنسان للدراسات والأبحاث والنشر والتوزيع

عمان - الأردن



هاتف: +٩٦٢٧٩٧٠٠٧٠٩ فاكس: +٩٦٢٦٤٦٣٩٠٠٧

Email: gm@hncjo.org

الكتب والدراسات التي يصدرها المعهد لا تعبّر بالضرورة عن رأيه وإنما عن آراء واجتهادات مؤلفيها

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا﴾

صَدَقَ اللَّهُ الْعَظِيمُ

الإهداء

إلى أُمَّةٍ... إذا تراصَّت أصرَّت على تحصيل النماء الفاعل،
وإذا أجمعت أمرها لا تجتمع على قول باطل أو فعل عاطل.

امتنان وعرفان وتقدير

لا يسعني في هذا المقام إلا أن أترحم على والدي قدور الذي شاء القدر غريباً.. حياً وميتاً. هذا الوالد الكريم الذي أنارت غربته درب حياتي الدامس.. هذا الوالد المعطاء الذي هدّه زمن الغربة حتى قضى ومضى في زمن يائس.. هذا الوالد الطامح الذي لم تكتحل عيناه برؤيتنا ونحن نكبر بعيدين عنه، ولم نره وهو يلفظ أنفاسه الطاهرة بعيداً عنا. إنها الضريبة الغريبة التي قدّت من ضربة وغربة، يدفعها الإنسان الطامح ممن هجر أرضاً سلطتها غير طامحة؟ هذا الوالد الإنسان الذي عجزت أوطانه العامرة بالأشياء عن أن توفر له عيشة كريمة ومحترمة. لقد فضّل هذا الإنسان الذي خلق في كبد أن يعيش مع العامّة كريماً ومحترماً في أرض الغربة؛ وإذ تعلّمنا منه كيف نحافظ على كرامتنا بالإصرار والعزيمة، فإننا صرنا نخبة من العامّة. كما وقد استكشفنا من معدنه الأصيل كيف نقف محترمين مع أنفسنا ومع غيرنا. أسأل الله الغفور الرحيم باسمه الأعظم أن يغمر والدي بمغفرته التي شملت كل موحد، وأن يتغمّده برحمته التي وسعت كل شيء.. اللهم آمين؛ فترحموا وأمّنوا.

والفضل أيضاً يرجع إلى والدتي حنصالية حفظها الله ورعاها، التي لولا أن رفعت يديها ودعت، مرات ومرات، ما كان لهذا العمل أن يُنجز؛ حتى خلت أنه سيُحجز في بياض الحوارات مع الذات، ولن يرى النور في سواد الصفحات والكلمات. فإذا عجز الإنسان في عامّته ونخبته عن تحويل القول العاطل إلى حرف فاعل، فعليه بالوالدين؛ إذ هما مسالكة وسبل ربه إلى بر الأمان؛ فلا يضيق صدره ولا يجبن قلمه.

والتقدير الأعلى إلى من هزّني شجراً وأسقطني ثمرأ؛ أستاذي الأول الذي غيّرت شخصيته العلمية الرفيعة مسار حياتي المعرفية، فاكتمت المعاني القيمة من روحه الأخلاقية العالية؛ ذلكم هو أخي الأستاذ الدكتور أحمد يوسف عالم السيميائيات في

وطن عربي تجهل فيه النخبة نخبتها؛ فمرة تعصيتها وفي أخرى تقصيتها!

وإذا كان لنا رد الجميل للأمكنة والأزمنة، والوفاء لها بما نسجنا وأنجزنا؛ فأبوح بالقول: إن مدينة ملاك التاريخية قد فتنتني سحرها وشدني منظرها وجذبتني قعدتها؛ فأويت إليها أنفياً ظلالها، ووقفت على أطلالها أكتب عنها وحولها، وما فتئت تناغيني بالكتابة وما برحت أصدح بالإجابة؛ إذ أولى كلمات هذا الكتاب وشذرات منه انحبكت خيوطها وحيكت فصولها في ملاك التي تربّع عصرها الذهبي على عرش إمبراطورية ملاك العظمى؛ فكنت أكتب بفرح روحي، جعلني أشعر بالبهجة لما وصلت إليه ماليزيا محاضر وبلغته من رفعة وشكر للنعمة؛ وفي خلدي أن أرى الأمة العربية والإسلامية قد سلكت مسالك الناجحين في سلطتها ونخبها وعامتها.

المحتويات

١٣	المقدمة: مقارنة إنمائية مركّبة: الفكرة والواقع
١٤	أولاً: مدخل إلى فهم نسق الثلاثية الإنسانية الإنمائية اليابانية
٢٥	ثانياً: التنمية المركّبة فكرة وواقع: الإجراءات والمفاهيم
٣٧	القسم الأول: الفكرة
٣٩	الفصل الأول: الدراسات السابقة وأدبياتها الفكرية والإنمائية: رصد
	لمصطلح المركّب ونقد
٤١	أولاً: التنمية البشرية المستدامة
٤٦	ثانياً: التَوَنُّمَة
٤٨	ثالثاً: التركيب... والتنمية المركّبة
٦٩	رابعاً: وقفات متأنّية أمام الكتابات العامة والقراءات العابرة
٨١	الفصل الثاني: ترسيمة البنيان المرصوص: السلطة والنخبة والعامة
٨١	أولاً: ماذا نعني بالتركيب الإنساني الإنمائي أو البنيان المرصوص؟
٩٠	ثانياً: خلفية التركيب التاريخية ونماذج قرآنية تطبيقية من التغيير
	المستجلب للترصيص
٩٧	ثالثاً: مواقع البنيان وموانعه
١٠٩	رابعاً: نماذج من البنيان الإنساني الإنمائي ومراحل ترصيصه
١٣٣	الفصل الثالث: مسالك التنمية المركّبة ومؤشّراتها
١٣٦	أولاً: إنسان متحرّر من سلطة الشيء
١٤٨	ثانياً: قيم متحرّرة من سلطة الإنسان

١٧٥	ثالثاً: معرفة ليس لها سلطة على القيم
١٧٨	رابعاً: مستقبل إنمائي تتراحم فيه القيم والمعرفة والوقت الإضافي
١٨٥	القسم الثاني : الواقع
١٨٧	الفصل الرابع : التنمية المركّبة : تحليل سيميائي تربيعة
١٩١	أولاً: مدخل سيميائي
١٩٥	ثانياً: المربّع السيميائي : ثنائية التنمية المركّبة والتنمية المختزلة
٢٠٧	ثالثاً: تحليل سيميائي للإرث الاستعماري وموقفه من ثنائية التنمية
	المركّبة والتنمية المختزلة
٢١٩	الفصل الخامس : عناصر التنمية اليابانية المركّبة : الدولة والإنسان والأرض
	والوقت
٢٢١	أولاً: فاعلية الإقطاع الـ: توكوغاوي (=التنمية المتبدّية)
٢٤٩	ثانياً: دينامية التنوير الإمبراطوري (=التنمية المتحضّرة)
٢٦٢	ثالثاً: أهمية الدولة في عملية التركيب الإنمائي الحضاري
٢٦٥	رابعاً: مسالك الاستفادة من عناصر معادلة الحضارة اليابانية
٢٧٧	الخاتمة
٢٨٣	المراجع
٢٩٩	الكشاف

المقدمة

مقاربة إنمائية مركّبة؛ الفكرة والواقع

إن ما دعاني إلى الخوض في هكذا موضوع أراني قد شغلت به وشغفت مذ كنت طالباً في الجامعة، هو مدى عشقي لكل ما يمت للتنمية بصلة. ولا أحسب أنني كنت طالباً متفوّقاً على غيري في مساق "التنمية والتخلف"؛ لكن ما أعياه أنني كنت استرسل في الإجابة عن أسئلة الامتحان في مسائل تتعلّق بالتنمية والتخلف. وما كان يشجعني أكثر على التنقّل من ضيق الإضافة الكمية إلى رحابة الإفاضة النوعية، هو أن أستاذ المساق كان يحفّز طلابه إلى ركوب التفكير الإبداعي والنقدي؛ فلم يكن يرغب في أن يميلنا على الركب التقليدي -بضاعتنا رُدّت إلينا- التي كانت أشدّ وقعاً على نفسي التي يستطيب لها إطلاق الخيال المعرفي جوهر كل عملية إبداعية. وهذا، طبعاً، ما سيوقفني هنا حريصاً على ألا أستحضر بضاعة غيري أو أستعرضها نظرياً إلا ما استدعته الفكرة وابتدعه الواقع.

إن ما دفعني إلى الكتابة هذه المرة، ثم الانتقال من الإجابة عن الأسئلة القديمة إلى إثارة المزيد من الأسئلة القلقة عن التنمية المركّبة، هو مشروعية تساؤلات بعض القراء الأوفياء، من المتابعين والباحثين والأصدقاء، عن معنى التنمية المركّبة ومبناها الذي جاء في كتابنا "دينامية التجربة اليابانية في التنمية المركّبة"، علاوة على المطالبة بمزيد من التفصيلات عن بعض المصطلحات الإنمائية التي خاض فيها الكتاب وما استتبعه من كتابات لاحقات. ولعل الأهم من ذلك كله هو تعليق أحد المحكّمين على بحث تفصّلت مجلة عربية عريقة بعريقة بنشره، وكان التعليق -الذي جاء ضمن التعديلات المطلوب مني التعاطي معها حتى يكون بحثي مقبولاً للنشر- يتجه نحو "إبراز الثلاثية الإنسانية بوصفها فرضية نظرية جديدة ومهمة استند إليها البحث". لقد تعاطيت مع

هذا التعليق الآفاق بكل أريحية، في حدود ما يمكن أن تسعفه الصفحات المخصصة له في المجلة؛ ما أثير (بحثي)^(١) من جهة، وكان التعليق عليه -بعد نشره- بأنه بحث يدور "في مجال شبه تطبيقي".^(٢) كما أغنى (كتابي)^(٣) الذي تضمن هذا البحث بين دفتيه من جهة أخرى.

أولاً: مدخل إلى فهم نسق الثلاثية الإنسانية الإنمائية اليابانية

النسق هو كل ما اتسق، وهو رتق لما قد انفتق. ومن ثم هو عطف، ونظام، وترتيب، وتركيب، وتلاؤم، وانسجام، وامتلاء. فالنسق يغني بالمجموع، والقلة لا تستغني عن النسق لتحصيل الكثرة؛ وهذا ما نراه التركيب عينه، بخلاف الكل المهترئ الذي قد يتملص منه الجزء المتهور -وهو يحسب أنه الكل الذي يدعي امتلاك مفاتيح التطور- في غياب النسق؛ ما قد يحيل الرتق إلى فتق، فلا تحصل تنمية مركبة أبداً.

لقد وقفنا في البحث المشار إليه آنفاً، وأيضاً في كتابنا الدينامية، على فكرة يعزّزها الواقع، مفادها أن الثلاثية الإنسانية الإنمائية اليابانية (=الإمبراطور الرمز، والقيادة الحكيمة، والشعب الطامح)، هي التنمية المركبة نفسها التي بها شبه بالبنيان المرصوص وهو يقاتل التخلف بوصفه كلاً، يكون فيها الكلّ شبه معدوم؛ إذ باتت هذه الكليات سبباً في نضج فترة العزلة ونجاح إصلاحات ميجي، وتحقيق نهضة عالمية في مسيرة نصف قرن. كما كانت هذه التنمية المركبة سبباً في انبعاث طائر الفينيق من تحت الرماد النووي، والتحليق مرة أخرى في فضاء نهضة عالمية ثانية استغرقت عقداً من الزمن، كان فيها للإمبراطور هيرو هيتو دور فاعل في شدّ لحمة التنمية المركبة بعد أن تنازل عن

(١) يوسف، ناصر. "دينامية الاستثارة الاجتماعي في التجربة الإنمائية اليابانية المعاصرة: نسق الثلاثية الإنسانية الإنمائية"، عالم الفكر، المجلد (٢٨)، العدد (١)، (يوليو-سبتمبر ٢٠٠٩م)، ص ٢٧٩-٣١٧.

(٢) "عالم الفكر ... ومستقبل الحركات الاجتماعية"، صحيفة القبس، ركن خير جليس، السنة (٣٨)، العدد (١٢٩٩٨)، ٢٠٠٩م، ص ٢٥.

(٣) يوسف، ناصر. دينامية التجربة اليابانية في التنمية المركبة: دراسة مقارنة بالجزائر وماليزيا، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ٢٠١٠م.

ألوهيته، ورضي بأن يكون من البشر، يستبشر اليابانيون بماضيه وحاضره؛ إذ إن كل نفس تهفو إلى العطاء وهي ترى أن من كان بعيداً من العين بات قريباً وجاراً ومساعداً وفرداً كبيراً في جماعة كبرى.

ولا شك في أن ما سنضيفه في عملنا هذا وسنبرزه، يتجه إلى القول بأن ما يجعل الثلاثية الإنسانية الإنمائية مترابطة هو تمحورها حول القيم التاريخية الفاعلة التي تُمتَح من الماضي بوصفه مؤسساً واعياً وعاقلاً وعارفاً، ووقوفها على القيم الحضارية العاملة التي تُجْتَرَح من الحاضر بوصفه مؤسّسات فاهمة وعالمة وفاعلة. إن المؤسّس والمؤسّسات تضمن لكل إنجاز استمراره وتحفظه، وأن ما يثمر بذرة التنمية المركّبة وينضجها هو التراحم الأبدي بين القيم والفعل الإنمائي. إنه من غير المأسسة للتاريخ بوصفه إنجازاً بيئياً، وللعمل الحضاري بوصفه فعلاً إنسانياً، يصبح من المتعذر وقوف التنمية المركّبة على أرضية متماسكة وُصلبة.

طبعاً، حاولنا جهدنا في كتابنا الدينامية أن نتعقّب حقيقة العمران الإنساني في اليابان، وكيف حصل لهذه الحقيقة أن تترجم إلى واقع يعيشه العالم ويفيد منه وينشدُ إليه. كما استكشفنا أن القيم التاريخية الفاعلة والقيم الحضارية العاملة هي الخيط الرابط بين الحقيقة والواقع؛ فلا نرى أن العقل المبدع أو التفكير النقدي أمكنهما تحصيل الحقيقة الإنمائية بمفردهما كما يذهب هيكل إلى ذلك في القول المشهور: إن الحقيقة هي مطابقة الفكر للواقع. ليس من مصلحة نظرية التدافع الإنساني والديني والحضاري والإنمائي أن تتجاهل بأن للقيم عقلها وأفكارها ورؤيتها التي تمتحها من بيئتها وإنسانها وزمنها؛ فإذا كانت القيم غير مشتركة كونياً إلا ما تطابق مع العقل، فإن العقل الذي يستولد فكراً هو الآخر ليس مشتركاً كونياً إلا ما تتطابق مع القيم.

صحيح أن الإنسان حقيقة مسموعة ومرئية وملموسة؛ ولكن القيم التاريخية والحضارية هي التي تحيله إلى واقع مؤثر وحاضر وفاعل وصانع للأحداث، تماماً مثلما أن الماضي هو الحقيقة التي لا تعود بشخصها العاقلة، ولكن تحضر بقيمها الفاعلة؛

والفعلُ عقلٌ. أما الحاضر فهو الذي يجمع بين الواقع بشخصه والحقيقة بقيمها؛ والقيمُ واقعٌ. إذ لا يستطيع الحاضر أن يستغني عن الماضي، ولا الواقع عن الحقيقة، ولا الإنسان عن القيم. فإذا تراحم العقل مع القيم حصل الواقع الذي فيه شيء مهم وفاعل من الحقيقة.

أتى حين من الدهر كان فيه السيد الياباني الإقطاعي هو محور التنمية الذي أخرج التنمية نفسها في لباس ناقص ومعيب، لا يكاد يستر عورة المجتمع الياباني أو يواربها؛ إذ ذاك غاية ما كان ينشده القادة القساة وبيغيه؛ حتى يظل الكساء العراة بحاجة إلى لمسة إنسانية من السيد الإقطاعي واستمالة عطفه، فتبقيه في تبعية لا تتقدم بالتنمية إلا قليلاً إنْ هي تقدّمت؛ لأن هذه التنمية الضنك افتقرت إلى القيم الإنسانية على رأسها قيم الحرية، وكان من الطبيعي أن تبقى التنمية اليابانية بمعهود ذلك العصر حقيقة معنوية عالية يعيشها السيد الإقطاعي وحده، يحتكرها لنفسه ويفرض قيمها العملية على غيره، وليس واقعاً مادياً مشتركاً يمتدُّ ليفيد الآخرين، فلا يُعتدّى عليهم أو يعتدي.

لا عجب، إذن، أن تدعو التعاليم الكونفوشيوسية التي خرجت من العبادة الإنسانية إلى تثبيت سلطة السيد الإقطاعي وتبرير تبعية الآخرين له بطريقة غير إنسانية. وربما كان الدافع من وراء ذلك، وقد يكون التفسير الصحيح عندنا، هو تحصيل الاستقرار السياسي؛ فقد عانت اليابان من الحروب الداخلية، ومن تفشي ظاهرة العنف والتطرف والإرهاب؛ ولكن ما إن داهم العدو الأمريكي سواحل اليابان في منتصف القرن التاسع عشر، حتى رمى السادة الإقطاعيون هذا التقسيم الكونفوشيوسي الذي تراجعت أهميته في الحفاظ على الاستقرار الداخلي بعد أن لاح الإنذار من الخارج، وأطلّت سفن القائد ييري الأمريكي على سواحل اليابان؛ إذ تبيّن لليابانيين أن هناك خطأ ما في التعاليم الكونفوشيوسية، وحصول فجوة تعوق البنيان المرصوص ولا تكاد تقيمه؛ فقد بذل "فوكوزاوا يوكيتشي" الأب الروحي للنهضة اليابانية - والمتحرر إلى حد ما من قيود الدين والتقاليد - جهده لاستئصال هذا الورم

من دماغ العقل الياباني، فقد كان يميل ميلاً عظيماً إلى أن حالة التخلف هي نتيجة منطقية للرباط التاريخي بين الإقطاع والكونفوشيوسية اللذين رسّخا التراتبية البغيضة. لقد فرض هذا التدخل الخارجي على اليابان سلوكاً مبدعاً وقف على نقد الذات ومراجعة التعاليم الكونفوشيوسية، دفعت بالسيد الإقطاعي إلى مشاركة غيره، وهذا ما استلزم هدم الهرم الكونفوشيوسي وتسويته بأرض الواقع، والإبقاء على روح القيم الكونفوشيوسية التاريخية المتمثلة بالولاء والطاعة والعمل والتعاون، وبذل الجهد في قالب إنساني حضاري يطوِّع العنت الكونفوشيوسي التقليدي على المقاس الإنشائي الإنساني الجديد. لقد كانت اليابان قبل الإنذار الأمريكي شبه متخلفة وقاب قوسين من التنمية؛ لأنها كانت تمتلك قيماً عاملة أعانتها على امتلاك الشطر الأول من التنمية؛ أما الشطر الثاني فظل ناقصاً ومنبثاً؛ لأن السيد الإقطاعي فضّل البناء بمفرده وما تمليه عليه سلطته، وإن استعان بغيره فبآليات غير إنسانية تفتقر إلى أدنى ضروب الحرية والعيش بكرامة وتحصيل العدالة؛ فأتى للتنمية أن تحصل في غياب الحرية والكرامة والعدالة؟ وأتى لها أن تنجز إن لم تقف السلطة والنخبة والعامة بنياناً مرصوصاً يقاتل التخلف ويردّه على أعقاب مهزوماً مدحوراً؟

يرجع سر وقوف العمران الإنساني في اليابان شامخاً إلى تماسك البنيان الإنساني المرصوص في يابان ما بعد ميجي. كما وأن سر تعانق البنيان الإنساني الحضاري المرصوص مع البنيان التاريخي المحروس، يعود إلى استمرار القيم الكونفوشيوسية التاريخية الفاعلة التي أوقفت الماضي معاصراً للحاضر ومناصراً للمستقبل. إن التنمية المركّبة بنيان إنساني مرصوص يعاصره بنيان حضاري محروس بقيم تاريخية فاعلة شبه أزلية، من دونها تصير التنمية مستحيلة، وإن هي حاولت تنشيط الحيل الإنشائية يكون مصيرها التشوُّه والتأوُّه والضياع والانصياع، فأن تبقى التنمية شبه أزلية أو دائمة، يفترض أن تخرج من قيم شبه أزلية وإنسان شبه أزلي إلى أن يشاء خالق الكون ومدبّر أمره. فإذا تراجعت القيم وكُنست، نكس الإنسان ونكص، ومن ثم كان خليق بخالق

الكون أن يبعث قوماً آخرين يباشرون مهمّتهم الإنسانية ويؤدون وظيفتهم الإنمائية، ويبلغون رسالتهم الحضارية ويواصلون مسيرتهم الكونية؛ أيّاً يكن هؤلاء القوم شريطة أن يقيموا العدالة فيما بينهم التي هي أهم عنصر في الحفاظ على توازن الكون.

لقد استند الإمبراطور مييجي في مشروعه الإنمائي الجديد إلى النخبة، واقترب من العامة وعاصر الماضي وناصر الحاضر وآسر المستقبل، وكادت المسافة بين الإنسان والزمان والمكان تتقلّص بفعل قيم الولاء والطاعة والعمل والتعاون وبذل الجهد؛ كلّ يؤدي مهمته الإنسانية والحضارية من غير أن يتجاوز مكانة الآخر التاريخية. الأهم ألا يكون في مسيرة التنمية سيد يسلب النخبة والعامة كرامتها ويبخس إبداعها ويصادر تطلعاتها. ومن ثم كانت إصلاحات مييجي مقدّمة إنمائية لترخيص البنيان بشكل يجعل التنمية سريعة، فحصل لليابان ما أملت فيه، وعملت من أجله وراحت عليه، وقاتلت في سبيله؛ فاستقرّ لديها ما أقرّته.

جاءت الحرب العالمية الثانية تسعى بشكل معيب ورهيب، فأنت على البنيان الياباني المرصوص من القواعد، وهل القنبلة الذرية تبقي وتذر؟ لكن الذي بقي هو القيم التاريخية شبه الأزلية بعدما تصدّع البنيان الإنساني الياباني وصدعت حلقاته المتماسكة بالتفكّك. لقد وظّفت اليابان قيمها التاريخية الفاعلة والحضارية العاملة في إعادة الإعمار؛ إذ لم تكن تمتلك غير قيمها وإنسانها وأرضها ووقتها، فاستقام البنيان الياباني مرصوصاً، ولكن في مشهد إنساني جديد ومختلف يراهن على البقاء لأمد طويل. إن الجديد في هذا المشهد الياباني هو تنازل الإمبراطور هيروهيتو عن ألوهيته والتحول الطوعي إلى إنسان عادي يسهم في ترخيص البنيان الإنمائي، فكان هذا المشهد بمثابة تحفيز للنخبة والعامة إلى احترام هذا الإله القادم في لباسه الإنساني الجديد، وإنزاله منزله التاريخية والحفاظ على قدسيته واستلها ماضيه؛ ذلك ما ظل عنصراً فاعلاً في البنيان المرصوص لا يردع النخبة ولا يجمع العامة. فإذا انتفت آليات الردع والقمع، خفّ دمع التخلف وجفّ، وظهرت بوادر التنمية وابتذرت، وإذا

تراص البناء في سلطته ونخبته وعامته حصلت التنمية المركّبة من السلطة والنخبة والعامة، وما الأنموذج الإنمائي الياباني منا ببعيد.

١ - المشهد الإنمائي الياباني ومعادلة التنمية المركّبة: الإمبراطور والقيادة والشعب:

لقد استقينا مفهوم التنمية المركّبة من المشهد الإنمائي الياباني بعد إصلاحات مييجي، ولا سيما إثر النجاحات التي حققتها اليابان بعد الحرب العالمية الثانية؛ إذ وقفت ثلاثية الإمبراطور والقيادة والشعب تدفع عن أرضها شبح الفناء وترح العداء. ولم يكن لهذه التنمية المركّبة أن تحصل لولا القيم الكونفوشيوسية التاريخية الفاعلة التي أرساها عصر توكوغاوا الإقطاعي، فأسهمت في الاستقرار السياسي، والتمهيد للتنمية الصناعية بقطاع زراعي متقدم. لقد تغيّر الإمبراطور والإنسان نحو الأفضل، كما وأن القيم التاريخية والحضارية لم تتبدل فهي سُنّة اليابانيين في إعمار أرضهم والحفاظ عليها، لا سيما أنها بذور طيبة أينعت ثمارها ونضجت؛ فأّتت أكلها متاعاً مشاعاً.

لقد قبضت اليابان على معادلة التنمية المركّبة قبضاً واعياً بعد الحرب العالمية الثانية، فوضعت الإمبراطور الإنسان الأول في اليابان في وضعية (المحفّز) بوصفه رمزاً ميثولوجياً وتاريخياً، ومن غيره ما كان لليابان أن تبرز للوجود الإنساني والإنمائي، وما كان ليحصل تعالق البنين الإنمائي بالبنين الحضاري الذي هو صناعة إمبراطورية تكاد تكون خالصة. كما وضعت القيادة في مكانة (المنسّق) بين الإمبراطور والشعب، بحيث لا تقف عائقاً تفصل بينهما، أو تكون سبباً في انغراس الحواجز دونها كما هو العادة في الدول المتخلفة، وإنما وقفت القيادة اليابانية الحكيمة بمثابة الناقل الأمين لمحفّزات الرمز بوصفها إنجازات مثالية رغبة في أن يترجمها الشعب إلى إنجازات مادية، يكون للقيادات الرشيدة يد طولى في تفاصيلها وتحصيلها؛ فالشعب لا ينجز مادياً إذا لم يتوافر له القالب المثالي الذي يتلقاه عادة من الرمز عبر القيادة الحكيمة التي تتشوّف بذكاء إنمائي إلى ترجمة ما هو مثالي ارتآه الرمز أو القيادة، ورجاه إلى ما هو

مادي عبر تحسس خطط إنمائية مستقبلية، وتلمّس استراتيجيات ذكية وواقعية.

أما الشعب الطامح فهو الرقم الحاسم (المنجز) في معادلة التنمية اليابانية المركّبة إذا حصل له الاحترام من الرمز، وتنفّس الحرية المسؤولة من غرفة القيادة المغلقة. فالطاقة والمقدرة والجهد كلها مختزنة في دخيلة الشعب وعمقه، وما الرمز والقيادة إلا الجزء الآخر من هذه الطاقة؛ إذ تستمد فاعليتها ووجودها من الكل. إن من يحترم الشعب يركب الصعب ويظفر لا محالة بما هو صعب على غيره الوصول إليه، وهل هناك من بلغ مبلغ اليابان لا سيما في المهارات العالية التي تتطلب احترام الشعب وركوب الصعب؟

لقد أثبتت اليابان في مشهدها الإنمائي الحديث والمعاصر أن القيم التاريخية الفاعلة والحضارية العاملة هي بنية التنمية المركّبة، وأن الإنسان الثلاثي المخصوص هو نسقها.. ولا يمكن التعاطي معه أو تمثله خارج هذا السياق الإنمائي والحضاري. ومن ثم فإن التنمية المركّبة هي قيم تاريخية وحضارية محروسة داخل بنية إنساني مخصص، هي أساسه ومن غيرها يكون البنية آيلاً للسقوط. التنمية المركّبة هي تراص من الرمز والنخبة والعامة، تكون فيها القيم التاريخية والحضارية بمثابة العقد الإنمائي الإنساني الذي إن لم يلتزم به، تكون الثلاثية الإنسانية قد خرجت من حقل التنمية وانحرفت عن مسار الحضارة؛ ما يجعل الاستمساك بالقيم التاريخية والحضارية في اليابان هو نفسه الاستمساك بعناصر التنمية وأدوات الحضارة.

٢- القيم التاريخية والحضارية: سر أم زر

ما السر وراء نجاح التنمية اليابانية المركّبة؟ لا شيء في اليابان أجل قدراً وأعلى من (القيم) سواء أكانت روحية تاريخية فاعلة أم مادية حضارية عاملة بها أدواء نفعية. لقد توجهت الثلاثية الإنسانية الإنمائية اليابانية تلقاء القيم التاريخية والحضارية واتخذتها عقداً إنمائياً يجبر الثلاثية الإنسانية ويرغمها على الاستمرار في الإنجاز مهما حصل من تغيير في مواقعها؛ فهي أساس للإجماع الإنمائي الإنساني الياباني.

الإنسان الياباني مفطور على العمل، وحسه العملي مع مرور الزمن بات القيمة التي لا مساومة فيها ولا مدهانة. هذه القيمة الموغلة في القدم هي التي استشعرت القيم الكونفوشيوسية التاريخية فاستعرتها، ومن ثم أنقذت هذه القيم -الولاء والطاعة والعمل والتعاون وبذل الجهد- اليابان من ويلات الحروب الداخلية التي عانت منها قبل أن يحصل لها الاستقرار في أوائل القرن السابع عشر الميلادي، وهي نفسها القيم التي لم ترفع الصين -مسقط كونفوشيوس- إلى مستوى ما وصلت إليه اليابان. إن ما يميز اليابان من غيرها هو أنها مفطورة على الفعل الإنساني وترجمته إلى عمل إنمائي، فلم تبدأ اليابان من الصفر أو تتدرب على العمل بوصفه قيمة جديدة تستكشفها في القيم الكونفوشيوسية، وإنما استثمرت قيمتي التعاون وبذل الجهد؛ ما جعل جهودها الإنمائية تتضاعف وتلتحق باللاعبين الإنمائيين الكبار في فترة قد يطلق عليها البعض لحظة معجزة، بينما هي فترة منجزة.

لقد امتحنت اليابان في هذه القيم مرتين؛ في عصر الانفتاح المعرفي على الغرب، ووقت الاكتساح الذري من الغرب أيضاً؛ ففي المرة الأولى كانت القيم التاريخية والحضارية ذات قيمة عالمية وهي تخرج اليابان من عزلتها ليس إلى العالم وحسب، وإنما صيرتها جزءاً فاعلاً من العالم في فترة قصيرة جداً مقارنة بالفترة الطويلة جداً التي قضتها معزولة عن العالم. وفي المرة الثانية كانت القيم التاريخية والحضارية قد ركبت مركب التحدي والتجاوز حتى باتت اليابان لاعباً إنمائياً عملاقاً في فترة وجيزة لا تقارن بسابقتها. وفي كل هذه المرات كان الغرب يأتي بدافع الإذلال؛ ولكن لا ذل في ظل حضور القيم التاريخية والحضارية مهما كانت درجة الإذلال. فهل بعد هذا الإنجاز الذي خرج منتصراً من عباءة الإذلال تستغني الثلاثية الإنسانية اليابانية عن القيم؟

إذن، لا يوجد سر، وإذا أريد لنا أن نسير مع لعبة السر، فنقول يوجد زر وليس سر؛ فبمجرد الضغط على زر القيم تتحرك الثلاثية الإنسانية اليابانية نحو وجهتها الإنمائية من غير أن تخطئ أهدافها؛ فلا مجال للانحراف الداخلي إذا لم تحصل ظروف

خارجية تكون فوق طاقة الثلاثية الإنسانية.

٣- هل القيم هي الدين بالضرورة؟

لقد تعلمنا من التنمية اليابانية المركبة أن القيم قد لا تكون هي الدين نفسه لا سيما في بلد لا دين له مثل اليابان، ولكن القيم تسلك مسالك الدين في التحريض والتحفيز؛ فاليابان التي أبدعت في التنمية المركبة كانت شبه متخلفة وهي غير متدينة، وباتت متقدمة وهي غير متدينة أيضاً، إلا أنها اتخذت من القيم التاريخية والحضارية بديلاً عن الدين، وأوقفت البنيان المرصوص حارساً لهذه القيم. فعندما كانت اليابان شبه متخلفة كانت تستمسك بقيم ناقصة- مثلاً تفتقر إلى عنصر التعاون الإنساني المحلي- يفرضها على النخبة والعامة قادة ورموز عسكرية وإدارية يشبعون رغباتهم وينعشون طموحاتهم، فلم يأت البنيان مرصوصاً في وقت كانت فيه القيم مجتزأة، ما أوقف التنمية مفككة. وعندما كانت اليابان متقدمة تبنت كل القيم- بما فيها التعاون الإنساني المحلي- شرطاً عاجلاً غير مؤجل لحصول بنيان مرصوص يشبع رغبات القادة والنخبة والعامة معاً، ويلبي حاجاتهم على السواء.

إن الذي قامت به اليابان وأجادت فيه، هو أنها أخذت بالسنن الكونية؛ فلا علاقة للدين بالتقدم والتخلف في بلدان لا تدين بدين تتخذه عقيدة ونظاماً في آن. أما عن القيم التاريخية الفاعلة التي تنبثق من الدين بوصفه عقيدة ونظاماً، فإنها تشكل دفعة حيوية للقيم الحضارية العاملة في تحصيل المزيد من الإنجازات. وقد حصل هذا الدفع الحيوي للحضارة العربية والإسلامية التي برزت في زمن قصير عجزت عن بلوغه الحضارات السابقات. وهذا لأن الحضارة العربية والإسلامية التي كانت مظلة لخطر كبير من العالم، قد تقدمتها تنمية مركبة في الداخل لم تتحقق في التاريخ وقد لا تتحقق أبداً بالشكل المطلوب؛ فلا قائد أو رمز في تاريخ الحضارات كان مستعداً للتعامل مع النخبة والعامة بالشورى والتنازل عن رأي رآه محض اجتهاد بشري، مثل القائد الرمز الرسول محمد ﷺ؛ ففي عصره استوى البنيان المرصوص على عوده الروحي والمادي.

ولكن لما تراجعتم القيم التاريخية الفاعلة عرجت القيم الحضارية العاملة، وخرجت عن مسارها فانحرفت بالبنيان المرصوص وشوّهت معالمه، حتى أصابه السوء وأخذ منه العطب؛ فلا عمل من غير فعل، ولا حضارة من غير تاريخ.

إنها سنّة كونية أفادت منها اليابان بما أوتيت من فطرة إنسانية وحس تاريخي وسلوك حضاري، فاستثمرت الهزائم والتحديات في عملية العمران الإنساني؛ إذ اتخذت من الإنسان القيمة الحضارية الأولى وفي مقدمتها الرمز الإمبراطوري، كما اتخذت من القيم مقدمة لكل تنمية عالمية تبغي المزيد من الإنسانية.

عموماً، سنتعاطى مع الثلاثية الإنسانية الإنمائية المستمسكة بالقيم التاريخية والحضارية بوصفها فكرة ناضجة استكشفناها في كتابنا الدينامية، ونحاول أن نبرزها بوصفها فرضية نظرية جديدة، قد تضع النماذج الإنمائية الآسيوية الناجحة - لا سيما النموذج الياباني - قيد الإفادة من إنجازاته وليس الإعادة. مع إيماننا بأن آليات التفوق تكمن في الاستمرار والانجاس، وليس في التوقف والانجاس؛ فالإعادة والتوقف يكادان يتحولان إلى أمراض إنمائية مزمنة في العالم العربي والإسلامي. إن ما حصل في الحضارة العربية والإسلامية من تراص إنساني إنمائي لا نراه قد حصل من قبل، فقد كان بمثابة درس للحضارات اللاحقات التي احترمت إنسانها وفعلت قيمها. وما نلقيه من تراص حالياً في التنميات الناجحات هو تنمة لمسيرة الحضارة العربية والإسلامية المفطورة على الحق والخير والجمال، ولكن من غير توظيف للقيم التاريخية المؤسّسة. فهل الحضارات والتنميات التي تفتقر إلى القيم التاريخية ذات البعد الروحي هي أفضل النماذج الإنمائية؟ أليس التنمية العربية والإسلامية في فترة ما، كانت أفضل النماذج الإنمائية والإنسانية وهي تسير على هدى القيم التاريخية في لمستها الروحية، وتتراحم مع القيم الحضارية في مسحتها المادية داخل بنيان إنساني مرصوص؟

٤ - هل حابك الأفكار المبدعة هو نفسه كابح الشيء المبدع؟

لماذا باتت القيم اليابانية بوصفها موروثةً روحياً وإنسانياً أعلى مرتبة من (الشيء) المنجز باعتباره شيئاً مادياً وتقنياً؟ في اليابان يقدسون الإرث الثابت، فما هو ثابت يستحق التقديس والرعاية والعناية. وهذا الإرث الثابت هو (القيم)، فلا شيء متغير يعمل على الإرث الثابت. والمتغير دائماً مادي وحضاري له حيّز جغرافي، والثابت روحي وتاريخي، ومن ثم فإن المتغير يخلق متغيراً آخر - قد يكون إراثاً ممتلكاً - ولكن الذي له القابلية للتحويل والملكية الفردية لا يعد إراثاً؛ فلا سلطة له على الإنسان الذي يمتلك روح الأداة (=القيم) الصانعة لهذا الشيء. وهذا الإنسان أيضاً هو السبب في تحويل الشيء إلى متغير قديم يزيحه متغير جديد وهلم جرا.

إن الامتلاك المادي لا يقلق اليابانيين أو يفكر لهم - كما هو الشأن في الدول المتخلفة - وإلا تحول هذا الامتلاك إلى اهتلاك مادي للإنسان والقيم. وعليه فإن الشيء في اليابان - أو المنجز المادي - يمنح دفعة مادية للقيم والإنسان ليس إلا، ولكن لا يلغيها أو يضعهما في مرتبة أدنى منه. فأن تمتلك الثلاثية الإنسانية الإنمائية اليابانية سيارة واحدة على سبيل المثال - ولا أعتقد أكثر - فيكون ذلك بدافع الاستعمال المادي، وفي اعتقادها أن السيارة شيء متغير، وفي إرادتها أنها تستطيع أن تنجز غيرها وأفضل منها؛ ما يفقد هذا الشيء سلطته على الإنسان، لا سيما أن (الشيء) يكون له قيمة معنوية - ومادية طبعاً - عندما تكون له سلطة على الإنسان. في اليابان لا سلطة للشيء على القيم والإنسان؛ إذ إن الشيء مجرد ترجمة مادية للخيال المثالي المبدع الحابك، ومن ثم فإن الإبقاء على سلطته - كما في الدول المتخلفة - سيعجز الأفكار عن أن تنجز فتستهلك أكثر؛ ما يجعل الشيء في اليابان آلة تحرك الأفكار نحو المزيد من إنجاز الأشياء، وليس عالة على الأفكار التي هي في هذه الحالة ستبقى حبيسة الأشياء، فيكون لهذا الشيء سلطة على القيم والإنسان؛ وهل ينجز الشيء إلا الشيء؟

يكون الإنسان تابعاً للأشياء عندما لا يتجاوزها إلى ما يستطيع غيرها، فتستعمله ولا يستعملها، ومتى استعمل الشيء الإنسان صارت قيم الإنسان شيئية، مستهلكة

غير منتجة، فالإنسان الشيئي يتعامل مع الشيء على أنه غاية تتجاوز الوسيلة أو تلغيها. قبل أن تستقر اليابان سياسياً كان الاستحواذ على الشيء وامتلاكه بشكل عنيف، يفكر لليابانيين في الاقتتال الداخلي وإطالة عمره الخبيث. لقد كان الاقتتال من أجل امتلاك الشيء لا غيره، وإن استمر السيد الإقطاعي الياباني في استعباد الفلاحين من أجل تحصيل المزيد من الأشياء من غير توافر عدالة تمنح للسيد الإقطاعي شرعية الامتلاك.

لا شيء من ذلك، ولكن في عصر ميجي استبدلت الأفكار بالأشياء، وأخذت القيم التاريخية إلى جانب الإنسان المتعلم -مهما كان مستواه الاجتماعي- مكانها في سلم التنمية. إن الأشياء التي أنجزت بسرعة زمنية وجيزة، كما حدث في فترة ميجي، مدينة للإنسان والقيم والأفكار؛ هذه الآليات المبدعة هي التي تمنح للزمن قيمة ملموسة، كما وأن الزمن لا يكون زمناً فاعلاً إن لم يستولد أشياء تتجاوزه وتسبقه كما حدث مع الزمن الياباني لا سيما بعد الحرب العالمية الثانية.

وعموماً فإن (الشيء) لا يشغل لصالح التنمية المركبة إذا كانت مفرغة من محتواها القيمي والفكري. إن العصا السحرية المنجزة للشيء في الثلاثية الإنسانية الإنمائية اليابانية هي القيم والمعرفة؛ إذ إن حبكتها العالية تكبح استعلاء الشيء على الإنسان الحابك للأفكار والمتجاوز للشيء باستمرار. وبمنطق العولة الذي يقدس الشيء، تقدم اليابان إنسانها المركب وقيمها التاريخية وأفكارها بوصفها عناصر مقدسة لا تمتلك غيرها في ظل الاستهلاك اليومي للأشياء المدنسة واهتلاكها.

ثانياً: التنمية المركبة فكرة وواقع: الإجراءات والمفاهيم

التنمية المركبة بوصفها قيماً تغري الإنسان على الترتيب والبناء المحكم مع أخيه الإنسان في بيئة مشتركة، هي فكرة أمكنها أن تكون الواقع نفسه. وبطريقة هيكلية ذات مسحة تاريخية وبيئية وعملية، نقول: إن الواقع -الذي به شيء من الحقيقة- هو مطابقة الفكر للقيم.

الفكرة قوامها الإنسان والقيم، وهما آليتان تتكئ عليهما الفكرة وتظهر عبرهما إلى الوجود، فتؤثر فيه وتتجاوزته، أو تقف حبيسة أدراجه وتحزن فلا تتقدمه. ومع ذلك فقد تتحرك الفكرة وتنشط من غير أن تجسَّها الأغلبية وتحسَّسها، ولكن تكون بحاجة إلى من يستكشفها، فقد تنوّه في زحمة الإيديولوجيات الغالبات ممن لها سبق زمني، وتاريخي، وعلمي، وفلسفي، وما إلى ذلك. إن الفكرة تبذل الواقع وتصنعه متى كانت منظومة متماسكة من المنشئ البيئي، والروحي، والتاريخي، الذي له تأثير حاسم في المنشأ الاقتصادي، والسياسي، والاجتماعي، والثقافي، والتربوي. إن الفكرة التي تمتلك آليات الإبداع تقف على رؤية للعالم لا ينفصل فيها المنشئ عن المنشأ إذا جاز لنا أن نستعين بتعبير لالند.

أما الواقع فليس الوضع القائم وحسب، وإنما هو الوضع الحاسم الذي يثبت صحة الفكرة وصلاحيته، فيرتفع بها من الواقع الحالي (=القائم) إلى الأداء العالي (=الحاسم). والواقع لا يكون واقعاً إذا لم يكن ممتلئاً بالأشياء وعامراً، شريطة أن يكون هذا الواقع يمتلك إرادته عبر قيمة الإنسان، ونظام القيم، ونوعية الأفكار، وجديد الأشياء. وفي انتفاء الإرادة واختفائها تصبح الأشياء عالة على الواقع الذي يعيلها ولا يعتليها.

لقد وقفت اليابان على المنشئ والمنشأ معاً فاستثمرتهما، ولا تكون التنمية مركبة إلا بهما في الوقت الذي يكون فيه الإنسان هو القاسم المشترك بينهما. فما يميز التنمية المركبة في اليابان من غيرها، هو نسق الثلاثية الإنسانية الإنمائية الذي يتخذ من القيم التاريخية وغيرها من الأفعال هوية له، ومن الواقع صورة حضارية تعكس هذه الهوية الحيوية التي تعانق الماضي، وتعاصر الحاضر، وتعاقل المستقبل.

أيما وجدت الهوية وجدت التنمية؛ إذ نعدّها قاعدة إنمائية أزلية من أخذ بها غلب ومن تركها استجلب على نفسه غلبة غيره (=القابلية للمغلوبية). وإذا استأصلنا هوية الإنسان من قلب التنمية النابض، تكون التنمية قد افتقدت إلى تركيبيتها، فلم تعد إلا

حالة إنمائية عابرة تملكها القابلية للتفكك والتراجع؛ لأن الهوية أصلها حالة فاعلة مركبة من لغة الإنسان وقيمه وثقافته وتاريخه وحضارته؛ فهي المنشئ الأكبر. أما التنمية المركبة العاملة فهي التي تستجيب لنداء الهوية المركبة وتتعاظم معه، وقد رأينا كيف تردّد صدئ هذا النداء، وفعل فعلته الإنمائية في المشهد الياباني الذي تجلّت بعض مقاطعه في كتابنا الدينامية اليابانية.

إن التنمية المركبة التي تهتدي بهدئ الهوية المركبة وتقتدي هي التي تحتضن الفكرة أو المنشئ البيئي والإنساني (=القيم التاريخية الفاعلة)، والمنشأ المعرفي والشيئي (=القيم الحضارية العاملة). ومن ثم فإن التنمية المركبة ليست التنمية المستدامة التي تفكر في استدامة المنشأ بوصفه الحاضر والمستقبل، وتستبعد الماضي وما له علاقة بالمنشئ الذي ليس موارد مادية. كما وأنها ليست التنمية الشاملة التي يشغلها تشميل المنشأ مع التقليل من أهمية تركيب المنشئ لا سيما الإنسان. لقد قفزت اليابان على التنمية الشاملة والتنمية المستدامة، وهو قفز ليس فيه ما يعيب أو يقلق، وهو ليس من قبيل حرق المراحل. وإنما اليابان لم تشغل نفسها بما هو مادي تشوّف إليه التنمية المستدامة؛ لأن اليابان فقيرة إلى حد ما من الشيء المادي تحت الأرض. كما اعتبرت اليابان التنمية الشاملة مجرد تحصيل حاصل إن حصلت. إن التنمية الشاملة قد تستورد مركباتها؛ أما التنمية المركبة فلا تستورد عناصرها، فهي تماماً مثل المحارب الذي لا يُستورد أو يستعار.

لقد سبق وأن ارتسمت ملامح الفكرة والواقع في كتابنا الدينامية، وهذا الذي نقوم به حالياً هو امتداد أيضاً لكتابنا السابق. وما سنقف عليه في عملنا الحالي هو معالجة الفكرة بشكل تجريدي بعد أن نستعيرها من الواقع الياباني. وفي تصورنا أننا نقيم عملنا وقد تملكنا اليابان بإنسانها، وقيمها العملية، وتاريخها وأفكارها، وأشياءها؛ فهي ملهمتنا التي ستملي علينا ما سنكتب وكيف سنكتب؟ وهي أيضاً سبب لماذا نكتب وعمن نكتب؟ ولأن اليابان منحنتا الفكرة مفصولة عن واقعها

بشكل مؤقت وإجرائي، فلا يعنينا أياً يكن الواقع الذي يمتح فكرتها ويجترحها، بعد أن استأذنا الواقع الياباني واهتدينا إليه في قيمه الفعلية والعملية.

إن طبيعة الفكرة هي التي تفرض واقعها فلا ترفضه أو تتناقض معه. وكلما صلحت الوقائع واستقامت إنمائياً، كانت الفكرة أصيلة وصالحة وناجحة. وإن قيمة الفكرة في الإفادة وليس في الإعادة، فلا شك في أن بلدان آسيا التي اقتدت باليابان في جوانب حضارية متعددة، قد أفادت، وفي جهودها وزادت، كما أضافت لهذا المجال الإنمائي الحيوي وأفاضت.

سنقف على فكرة التنمية المركبة بتحليل مفاهيمها وإبراز نماذجها وتتبع مؤشراتنا واستعراض وقائعها؛ ذلك لأننا ننطلق من نموذج تمثلي لواقع إنمائي، اقتصادي، وسياسي، واجتماعي، وثقافي، وتربوي، وقد تحقق على أرضية الواقع الذي سبق وأن لامسنا بعض أجزائه في كتابنا الدينامية اليابانية، بحيث يعيننا هذا النموذج التمثلي على رصد ظاهرة إنمائية حضارية وتسجيلها وتعقلها، تتمثل في نسق الثلاثية الإنسانية الإنمائية المركبة - الرمز (=السلطة)؛ القيادة الحكيمة (=النخبة)؛ الشعب الطامح (=العامة) - وكيف لها أن تنقل بلد من منطقة التخلف إلى منطقة التنمية كما حدث في اليابان. وستعامل مع الثلاثية الإنسانية بوصفها بنية التنمية المركبة من غيرها، بحيث يتعذر الانتقال نحو عالم إنساني إنمائي أفضل، تكون غايته تحصيل المزيد من العدالة الاجتماعية والاقتصادية والإنسانية. فكلما كانت الثلاثية الإنسانية غير متماسكة، اتجهت العدالة المنتقصة أطرافها صوب التخلف والتراجع.

من جهة أخرى سنتخذ الثلاثية الإنسانية: السلطة والنخبة والعامة، في علاماتها: الشيء والمعرفة والقيم، بمثابة مؤشر إنمائي يعكس نجاحات إنمائية متوالية، وسنستخدمها بوصفها مرشداً للفاعل الإنساني، ومراقباً للفعل الإنمائي ومقترحاً لعالم إنساني وإنمائي أفضل، وقد حاولنا تبيان ذلك في النموذج الإنمائي الياباني من خلال كتابنا الدينامية. وحتى لا نكرر ما سبق في كتابنا الحالي نتوخى استكشاف ملامح

التنمية المركّبة من خلال إسقاطات نقيمتها على الواقع العربي والإسلامي، وإبراز الدور الخفي للإرث الاستعماري في الوقوف عائقاً أما تحصيل التركيب الإنساني الإنمائي في دول ما بعد الاستعمار، ومن ثم نحاول ترسيم ملامح نظرية مستقاة من النموذج الإنمائي الياباني في شكل خطاطة سيميائية تبرهن منطقياً على أن الإرث الاستعماري يظل قائماً في ظل غياب دولة إنمائية مؤسساتية، وهذا ما سنستكشفه أيضاً من خلال امتحان معادلة الحضارة: الإنسان والأرض والزمن في حقل التجربة اليابانية، حتى يتبيّن لنا كيف يتوسع حقل الإفادة من التنمية المركّبة ويشبع المحيط الإنمائي والإنساني، وبما يتيح لنا أيضاً تفهم سلوكيات الفاعلين الإنمائيين في المشهد الإنمائي المركّب، لا سيما أن النموذج الإنمائي المرشد يعزّز من أهمية النظرية ويوفر لها عناصر الإقناع والنجاح والإفادة.

وعليه، نحاول أن نستخرج شيئاً مفقوداً غير واضح المعالم على الأقل نظرياً من شيء موجود؛ عناصره الإنمائية المركّبة غير منظورة وغير مستثمرة في بلدان ما زالت حبيسة تفككها وتحلفها مثل العالم العربي والإسلامي الذي يؤلّنا وضعه المائل؛ ما قد يجعل عملنا له قابلية للفهم والتطبيق، فكلما نمّذجنا الفكرة توجّهنا نحو التنظير لنموذج يكون أكثر وضوحاً به إفاضة نوعية ويميل إلى التطبيق الحسن الذي يزيد من رصيد التنمية في البلدان المتخلفة؛ وإذ نلفي في فكرة التنمية المركّبة فعلاً تطبيقياً ليس ميسراً، فإن في ذلك ما يعين على تحصيل التقدم المفقود.

لا ندعي أن هذا النسق الثلاثي هو التفسير النهائي للوقائع الإنمائية الناجحة، فكل غايتنا أن يفيد العالم العربي والإسلامي من مكتسبات التنمية المركّبة وفق نموذج التاريخي، بحيث يبقى النموذج الحضاري العامل هو القاسم المشترك، فيتمثله باحترام الإنسان العربي وإطلاق طاقاته المخترنة، وإشراكه في منظومة إنمائية لا يستشعر فيها أنه تابع عاطل، بل يستوثق من أنه مشارك فاعل.

سنقترح أولاً بعض المفاهيم النظرية، وذلك انطلاقاً من أن غاية ما نشوّف إليه من

النظرية الشرقية في التنمية المركبة كما تجلّت في النموذج الإنمائي الياباني المركب، هو المساعدة على حل المشكلات الإنمائية المفكّكة التي تعصف بإنجازات العالم العربي والإسلامي، وتعوّقها عن الاستمرار. ولكي تسلك مهمتنا طريقاً فاعلاً يحسن بها اصطحاب جملة من المفاهيم التي قد تختلف من بلد إلى بلد، حسب ما تطلبه الفكرة المدروسة وتستدعيه؛ فقد تكون هذه المفاهيم فارغة من أي مضمون إنمائي إذا صادفت من يرفض القيم، ولا يرى ضرورة لفرضها خيطاً رقيقاً في النسيج الإنمائي. ومن ثم فإن هذه المفاهيم قد لا تصلح لمن لا يعتقدون في القيم، وليس في نيتهم التراحم مع القيم. كما وقد تصلح هذه المفاهيم لجماعات بشرية مستقبلها في قيمها، وهذه الجماعات هي التي نشتغل في حقها. فقد تستضيف هذه المفاهيم في شكل بذور، ولكن الإنسان صاحب الحقل هو الحقيق برعايتها والرفيق في مسيرتها حتى تثمر وتنضج، وتؤتي أكلها إذا أُتيّت؛ وإلا فإن البنيان المرصوص قد أصابت لبنة من لبناته بعض الدنيا التي تُعرض عن القيم، وتخرج الثلاثية الإنسانية الإنمائية عن نسقها وهويتها وعقلانياتها.

١ - الفاعل الإنساني الإنمائي المركب:

هو الذي يجمع بين ما هو إنساني متناسق ومتطلبات التنمية المركبة. ومن ثم يتجه الفاعل الإنساني الإنمائي المركب نحو استبعاد كل ما يسيء للتركيب ويستجلب التفكير، فهو يبحث في التفكير الإنمائي -مثل الإرث الاستعماري- الذي ينذر بالتخلف فيتفاداه من داخل التركيب الإنساني الحضاري الذي يبشر بالتنمية. وهذا الإنسان المركب يكتسب فاعليته من المنظومة التاريخية في قيمها وبيئتها ورسالتها، ويكون فاعلاً في الأعلى والأسفل والوسط.

٢ - القيم التاريخية الفاعلة:

هي التي توجه نشاط الفاعل الإنساني الإنمائي المركب، وتضع أمامه جملة من المراجع المثالية أقرّها السلف وناصرها، وجرب الخلف فاعليتها وعاصرها؛ فانظمت في شكل معايير ترسم معالم مركبة وواضحة في طريق التفكير والعمل، لا سيما طريقة

التعامل مع (الشيء) ووضعه في مرتبة لا تعلو على القيم والمعرفة، فسلطة الشيء تضعف الفاعل الإنساني الإنمائي وتفككه، وبإمكان القيم التاريخية أن تحد من هذه السلطة التفكيكية وتضعفها إذا اتخذت عقداً إنمائياً وحضارياً يقف عليه الفاعل الإنساني الإنمائي المركب، حتى لا يخون مراجعه المثالية والواقعية.

٣- القيم الحضارية العاملة:

هي التي تقف وسيطاً فاعلاً بين الإنسان والتنمية، ووظيفتها تكمن في التركيب بين الإنسان المركب والتنمية، بحيث يقف (الشيء) عاجزاً عن فرض سلطته أمام هذا الترسيص الإنساني الإنمائي والقيمي. فإذا فرض (الشيء) سلطته ظهرت بوادر التفكك الإنساني ولاحت في الأفق الإنمائي؛ إذ يستقوي الإنسان المفكك بهذا الشيء المادي فتُسبَّعُ القيم بوصفها مراجع مثالية، ومن ثم تتراجع القيم الحضارية المبدعة للأفكار التي تتجاوز حيز الزمان وحدود المكان أمام الشيء حبيس البيئة التي أفرزته، ورهين اللحظة التي أنتجته. إن القيم الحضارية العاملة محفزة إلى الإبقاء على التركيب بين الإنسان المركب والتنمية، ومن ثم الحد من سلطة الشيء؛ لأنه كلما أنتج الإنسان وتخصّر لا يكون للشيء سلطة عليه. في غياب القيم الحضارية العاملة يتحول الإنسان غير العامل وغير المتحضر إلى شيء ومثله تصير التنمية أيضاً؛ إذ يتمحور النموذج الإنمائي على الشيء فيترجم إلى تبعية وتخلف.

٤- المركب الشئى:

يكون الإنسان المركب والقيم التاريخية الفاعلة، والقيم الحضارية العاملة من غير معنى إنمائي إن لم يحصل المبنى الشئى. فالمركب الإنساني القيمي بحاجة إلى مركب يروّج إنجازاته، ويدب فيها روح القابلية للحركة والاستمرار. كما وأن تراكم الأشياء المبدعة يشجع على توارد الأفكار المبدعة التي تمتح نفعيتها وميزتها من الإنسان المركب، وتجتزح صوابيتها وصلاحياتها من القيم التاريخية الفاعلة. فلا تصدّع يصيب البنيان المرصوص أو يصيب القيم التاريخية بالبلل مهما تراكت الأشياء، وذلك ما

وجدت قيم ومعرفة غير متشئنتين تقهر سلطة هذا الشيء، فتحيله إلى وسيلة وتستبعده من أن يكون غاية.

ومن ثمَّ نرى أن التنمية المركَّبة ينبغي أن تناقش فكرتها وأنموذجها في إطار القيم، التي من المفترض أن تفرز نتائج لتنمية تتعالق مع الماضي، وتتعاقد مع الحاضر، وتتسابق مع المستقبل؛ لأن القيم التاريخية والحضارية والعملية تفضي إلى تحصيل نماذج إنسانية إنمائية ناجحة، فكل ما هو قيمي فهو إنمائي. وإذا كانت النماذج المفادة منقادة إلى فاعلين إنمائيين مزيفين وتابعين؛ فإن القيم تفضح هذا الزيف والتابعة. إن القيم هي المحك الإنساني الإنمائي التي تكشف عن التفكيك الذي يقوده الشيء، أو التركيب الذي تديره القيم والمعرفة غير المتشئنتين.

إذن، فكرة التنمية المركَّبة هي ما ينبغي رؤيتها على أنها النظر بالمعنى الدقيق في النماذج الإنمائية الشرقية الناجحة مثل اليابان كما رأينا. وكل هذا النظر الدقيق يفضي إلى التعقيد، ويكون ذلك عبر الاستنتاج واستخلاص فرضيات نظرية في مسائل التنمية، تفيد في تحسين الواقع الإنمائي للعالم العربي والإسلامي.

عالجنا في القسم الأول فكرة التنمية المركَّبة، فطرقتنا في الفصل الأول منه إلى أدبيات التنمية المركَّبة؛ إذ رصدنا مصطلح التركيب فألفيناه يتكرر في الأعمال الفلسفية الكبرى، ويكاد يغيب عن الحقول الاقتصادية والإنمائية، ومن ثم حاولنا أن ننحت مصطلحاً جديداً أطلقنا عليه (التنمية المركَّبة). واجتهدنا في الفصل الثاني في وضع ترسيمة البنيان المرصوص، وحللنا طبائع السلطة والنخبة والعامّة، وعددنا أربعة نماذج من البنيان الإنساني الإنمائي، وأشرنا إلى مراحل ترصيصه. وفي الفصل الثالث تناولنا مسالك التنمية المركَّبة ومؤشراتنا بشكل من التفصيل.

وانكبنا في القسم الثاني على تمحيص الفكرة في مختبر الواقع، فقدمنا في الفصل الرابع تحليلاً سيميائياً مستوحى من المربع السيميائي لـ: غرياس، نقابل فيه بين التنمية المركَّبة وضدها التنمية المخترلة، لا سيما أن بعض الحالات الاقتصادية باتت

حقلاً خصباً من حقول السيميائية مثل الاستهلاك والتسويق والإشهارات وصندوق النقد الدولي والبنك الدولي، فقد "صار مربع الاستهلاك الذي وضعه جون ماري فلوش منوالاً يُحتذى به في وكالات الإشهار (الإعلانات) أو مكاتب التسويق على الصعيد العملي. أما على الصعيد النظري فإنه يساعد على استكشاف تضافات الخيالي مع الأسطوري والقيمي مع الجمالي [...] واتسع مربع الاستهلاك بعدما انتشرت الأسواق ذات المساحات الواسعة في آسيا وأوروبا، فلاحت في الأفق تصورات جديدة لهوية المستهلك وفق القيم الأخلاقية والجمالية التي نشأت في مجتمعات الحداثة وما بعدها."^(١) إن العبرة من المربع السيميائي حول ثنائية التنمية المركبة والتنمية المختزلة هو إنتاج أكثر من معنى، وتوليد شبكة من المفاهيم، مثل: الحرية، والحرمان، والاستقلال، والاستعمار، والتبعية. ومسالك المعنى وشبكة المفاهيم تعيننا على معرفة جوانب الاختلاف والائتلاف، فيظهر التفاعل والصراع والنفي والإثبات.

كما نلاحظ أيضاً مدى التناقض الحاصل داخل ثنائية التنمية المركبة والتنمية المختزلة، فليس هناك جمع بينهما ولا وسط، فلا يرتفعان معاً؛ لأن الرغبة في التنمية المركبة وعدم تحولها إلى تنمية مختزلة هي ما تنتصر له القيم التاريخية، ويؤسس للفعل الحضاري، ويستبعد الإرث الاستعماري. فإذا كان التخلف استعماراً فإن التبعية هي القابلية للاستعمار التي لا زالت تغترف من الإرث الاستعماري. إن العيش في الآخر هو استمرار للقابلية للاستعمار؛ لأنه عيش فيه اختزال للذات والتاريخ. فوفق منطق المربع السيميائي إما تنمية مركبة فيها هامش كبير من الحرية والاستقلال وإما تبعية ثقيلة بالحرمان والإرث الاستعماري؛ "إذ السيميائيات ليست (علم العلامات وحياتها في مجتمع ما) وحسب، وإنما هي علم لتطوير المجتمعات وإصلاحها وتحسين أدائها كذلك."^(٢)

(١) يوسف، أحمد. "المربع السيميائي: أسسه النظرية وتطبيقاته"، المؤتمر العربي العالمي الثالث في تعليم اللغة لأغراض خاصة، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، كوالالمبور، ١٥-١٧ ماي ٢٠١٣م.

(٢) مفتاح، محمد. "أوليات منطقية رياضية في النظرية السيميائية"، عالم الفكر، المجلد (٣٥)، العدد (٣)، (يناير-مارس ٢٠٠٧م)، ص ١٣٦.

ونحسب أن هذا العمل السيميائي - الإنمائي محاولة غير يائسة في مسائل تتعلق بالتنمية والاقتصاد، لا سيما أن التحليل السيميائي في الوطن العربي اقتصر على الأعمال الأدبية والفلسفية والفنية. كما نروم من وراء ذلك الإفادة من العلوم الأخرى الصارمة التي تكشف عن طبيعة العلامات والإشارات التي تحكم حياتنا الموعلة في الطلاسم والأسرار، وتجلب للذات كثيراً من الأضرار. علاوة على أن التحليل السيميائي للتنمية ينطوي على دروس إنسانية مفادها أن التنمية ليست فعلاً مادياً يغرق في الأرقام والأوهام، ويتصخّم بالإحصاءات والملاذات، وإنما التنمية رؤية فلسفية، ومسحة إنسانية، ولمسة قيمية، ومنحة بيئية. وإذا هي خرجت عن معهودها الحضاري وقعت في مستنقعها الاستعماري واستحالت إلى محنة.

وفي الفصل الخامس عمدنا إلى امتحان عناصر المعادلة الحضارية: الإنسان والأرض والوقت في حقل النموذج الإنمائي الياباني، وخلصنا إلى أن عناصر المعادلة الحضارية لم تكن كافية لتحقيق تنمية متحضرة مركّبة في فترة العزلة البدوية المختزلة؛ بينما رأينا فترة ميجي قد أفلحت إلى حد بعيد؛ لأنها أضافت عنصر الدولة - الإنسان إلى عناصر المعادلة الحضارية القديمة، فحصل لها الفعل الحضاري المركّب والمستدام.

إن الاجتهاد الإنمائي الذي أتينا عليه في عملنا هذا، هو اجتهاد تبع للحاجة، ونظراً إلى ما يعانيه العرب والمسلمون من فاقة في توظيف الأمة من أجل الأمة، وتحصيل العدالة وتفعيل الحرية. إلى جانب ما نعتقد أنهم يقتفرون إليه من أساليب التجمع الحضاري، والأخذ بالسنن الإلهية والكونية، والوقوف على العبر القرآنية والدروس التاريخية، والإفادة من التجارب الإنسانية المركّبة.

إن الكتابة حول التنمية المركّبة نراها دعوة عربية للوحدة داخل كل قُطر على حدة، وإذا حصل النجاح المحلي، ما من شك في أنه سيستجلب النجاح الإقليمي. فالوحدة العربية باتت اليوم ضرورة مطلوبة من أي وقت مضى، بل وصارت ضرورة من ضرورات مقاصد الشريعة الإسلامية ابتداء من حفظ الإنسان (= النخبة والعامّة)

وانتهاء إلى حفظ المال (=الشيء). فلا غنى للوحدة العربية عن تفعيل مقاصد الشريعة الإسلامية، ولا غنى لمقاصد الشريعة عن تعزيز الوحدة العربية.

إن التنمية المركبة دعوة عربية وإسلامية صريحة لحل خلافات تاريخية أساءت للعامة فأردتها حبيسة السذاجة والأمية والتهميش والحرمان، كما أوردتها مسالك مظلمة لا تكاد ترى نفسها؛ ومن ثم أتى لها أن تتحسّس غيرها؟ إذ ليس في مقدرة العامة أن تقف على فعل إنمائي أو تشعر بلمسة إنسانية رحيمة تحسّن من وضعيتها إن لم تتغيّر ما بنفسها؛ إذ إن تغيير ما بالنفس يستدعي إجماع التعبير عما بالنفس، ويكون ذلك بالعمل وبذل الجهد واحترام الوقت سواء من النخبة أم من العامة. كما وعلى السلطة أن تتغير وتبدي لمسة إنسانية وإنمائية تجاه النخبة والعامة؛ فالتغيير مركّب يشمل القوم (=السلطة والنخبة والعامة) فيأتي تغييراً إيجابياً حسناً تكون نتائجه حسنة ومثمرة ينطبق عليه الشطر الأوّل من الآية الكريمة: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١]؛ وإلا فيأتي التغيير تغييراً سلبياً أسوأ، وتكون نتائجه سيئة تظهر في الهوان والضعف؛ وإذ غيّر الناس ما بأنفسهم إلى أسوأ فإنّ السوء عاقبتهم؛ ما ينطبق عليه الشطر الثاني من الآية الكريمة: ﴿وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَاِل ۝﴾ [الرعد: ١١].

القسم الأول

الفكرة

الفصل الأول:

الدراسات السابقة وأدبياتها الفكرية والإنمائية رصدٌ ونقدٌ لمصطلح المركَّب

"إن الصراع الفكري، تجري عليه قاعدة الشيء المركَّب من أشياء." (١)
[مالك بن نبي]

لقد رصدنا مصطلح (المركَّب)؛ فألفيناه يختفي ولا يكاد يبين في زحمة مصطلحات عائمة من قبيل "التنمية الشاملة" التي تركَّب الاقتصادي بالسياسي والاجتماعي والثقافي والتربوي، لتحصيل "تنمية حضارية" غالباً ما تهمل الإنسان العنصر الحضاري الأول والرئيس والمهم، والذي من غيره قد تفشل كل تنمية مهما توخَّت من شمولية؛ إذ في الغالب ما تكون الدعوة إلى التنمية الشاملة دعوة فاشلة.

بدا لنا مصطلح المركَّب -الغائب في أدبيات التنمية- متجلياً في كتابات ذات طابع فكري وفلسفي تتشَوَّف إلى التنمية وإن اختلفت التسمية. فمثلما أن الفلسفة تنمية فكذلك التنمية فلسفة، وهذا ينطبق على الفكر أيضاً. وإذ تمتح التنمية مصطلحاتها من سؤالات الفلسفة وإجابات الفكر، فإنه من عمق تفاعلها يُجترَح المصطلح الإنمائي ويضحى فاعلاً إن حصل له الفعل الإنساني طبعاً.

حرصنا في هذا الفصل على استحضار ما وقعت عليه آلة البحث لدينا، سواء ما بسطته الكتابات العامة والمثقلة التي أشارت إلى مصطلح المركَّب وأخرى وقفت على تفاصيله وتحصيله، أم ما استعرضته القراءات العابرة والمتنقلة التي وقفت عند مصطلح (التنمية المركَّبة) في كتابنا الدينامية.

(١) بن نبي، مالك. بين الرشاد والتهيه، دمشق: دار الفكر، ط٩، (١٤٣١هـ / ٢٠١٠م)، ص ١٩٧.

إن المبسوط في الكتابات العامة -والذي لم نكن قد اطلعنا عليه اطلاعاً مفصلاً قبل أن نؤلف كتابنا الدينامية- يشي بالحدة التي يمكن أن يضيفها مصطلح المركب إلى القاموس الإنمائي، وهي أيضاً كتابات قد تساعدنا على إغناء هذا المصطلح بوصفه فكرة نشوَّف إلى تجسيدها في الواقع العربي والإسلامي. طبعاً ما يشغلنا هو الواقع المتأزم الذي يطارد الفكرة ولا يتقبَّلها. فهناك عدااء بين الواقع العربي-الإسلامي والفكرة الإنمائية التي تدعوه إلى التراحم معها فلا يكاد يستجيب لها. وما نعتقد فيه أن الفكرة المعروضة على هذا الواقع، تكون في الغالب مجتزأة ومفككة تزيد في تجزيء الواقع العربي-الإسلامي وتفكيكه؛ حيث إن الواقع الزووم يشهد على فكرته المتأزمة ويفضحها بتخلفه وفشله.

أما عن القراءات العابرة فرصدناها في منشورات المواقع الإلكترونية -وهي متاحة لنا في العاجل بخلاف غيرها- وفي الغالب هي كتابات استعراضية مختصرة أقرب إلى العمل الصحفي. وقد اجتهدت في تقديم كتابنا الدينامية، وسلطت الضوء على التنمية المركبة، فلم تستقر عندها، وإنما عبرت في أجواء الكتاب، وانتقلت من مكان إلى آخر، وهي تشد التذكير بأهمية التجربة اليابانية للواقع العربي والإسلامي، وبالتحديد التنمية المركبة التي كان الفهم حولها يتباين، فلا يكاد يفصح عن مرادها الفلسفي الذي توخيناه، لا سيما في خاتمة كتابنا الدينامية، وهي خاتمة مطوَّلة نشرت بكاملها في مجلة علمية عريقة.^(١)

لقد أتينا على ذكر هذه القراءات في هذا الفصل كونها كشفت لنا عن أهمية كتابنا للواقع العربي والإسلامي، ولأنها كانت أيضاً سبباً مهماً من الأسباب التي دفعتنا إلى الكتابة في هذا الموضوع مرة أخرى، علاوة على ما نريد توضيحه وتبينه حول ما جاء في هذه القراءات وما تضمنته من فهمات تجلَّت في عناوينها وتحاليلها. فبعد أن قرأنا نرد لها الجميل المعرفي فنقرأها، يحدونا الأمل والعمل -رغبة منا- في أن نقيم جسراً إنمائياً بين الفكرة والواقع؛ إذ

(١) يوسف، ناصر. "مقولات التحديث المعاصرة في التجربة الإنمائية اليابانية المركبة: الإنجاز والاستمرار- الدروس المستفادة إسلامياً"، إسلامية المعرفة، السنة (١٤)، العدد (٥٣)، (صيف ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م).

يعد النقد العلمي المتبادل شكلاً حضارياً من أشكال التواصل الإنساني.

قبل أن نتطرق إلى التركيب والتنمية المركبة، سنعمد إلى الإشارة بشكل عابر إلى التنمية البشرية المستدامة التي باتت ملاذ الإنسانية، وقد أخذت شكل التَّوَنَمَة وهي شكل بشري من أشكال العولة. ونروم من هذه الاستعراضات تقديم المنظور القيمي للتأكد من مدى تطابق هذه التنميات مع تشوّفات الإنسان للاستخلاف، والعمران، والتغيير، والتدافع، والتراحم، والتواصل. أيضاً، نبغي التوضيح أن التنمية المركبة المقصودة في عملنا هذا، ليست التنمية البشرية المستدامة في شكلها الحالي، وليست التنمية الشاملة التي تركّب العناصر الإنمائية قبل أن تشمل العناصر الإنسانية.

أولاً: التنمية البشرية المستدامة

ما من شك في أن التنمية البشرية هي خليط إيديولوجي؛ ليبرالي واشتراكي وتقدمي ووطني، يقف على الحرية والتحرر والعدالة والمساواة، ويهدف إلى الربح، وتحقيق المزيد من النجاح؛ ولكن إذا طغى الربح استُبعدت القيم التي تكبح جماح الربح؛ ما يجعل التنمية البشرية بمثابة العصبية المادية التي يتعصّب لها البشر باختلاف دياناتهم وأفكارهم وقيمهم؛ إذ تقف الإعلانات والإغراءات بوصفها سوقاً رافداً لهذه العصبية، سواء أفي سوق الاستهلاك حيث يجتمع البشر بأشكال من القيم مختلفة دون توجيه النقد للآخر، أم في سوق الإنتاج. ومن ثم فإن التنمية البشرية هي الواجهة الاقتصادية للعولة، وهي إغراء بشري للبشر ليتخلوا -على المدى الطويل- عن كل ما له علاقة بالقيم والروحانيات والإنسانيات؛ حتى ينشغلوا بالمهارات والكفايات والماديات، فيصирون بشراً واحداً، ما يجمعهم إلى حين أكثر ما يفرّقهم بعد حين؛ فيتحوّل التدافع في الماديات نحو تحقيق مزيد من الأرباح وتوسيع الدائرة المالية التي هي أساس كل اقتصاد ناجح؛ إذ إن هذا التدافع في القيم لا يتجه بالبشرية نحو استكشاف صلاح أمرها. إن العالم في ظل التنمية البشرية المستدامة يتجه نحو فصل الإنسان عن القيم، ومن ثم التوجه نحو تفكيكه محلياً على أمل تركيبه عالمياً؛ تركيب فيه الكثير من التابعة لمن هو أقوى في الشيء والمعرفة المروجتين لقيم مادية أعلى.

تأسيساً على ما سبق، فإن غاية التنمية البشرية المستدامة هي تحويل الناس إلى أمة واحدة، فلا يتعارفون بالقيم الإنسانية وإنما يتنافسون حول الشيء، فيأتي التنافس أقرب إلى التأنس المتشياً؛ ولكن ليس ذلك التنافس الذي يكون من أجل خدمة الإنسانية في إطار مشروع إنمائي يبغي المزيد من الإنسانية التي تربح من التنافس؛ وإنما تنغي التنمية البشرية المستدامة من التنافس تحصيل الربح من الإنسان. لهذا تطلب التنمية البشرية ناساً مهرة؛ وتقوم بتأهيلهم ليس لاكتساب مهارات إنسانية وحسب، بل من أجل المنافسة المادية والقتال المعنوي؛ إذ يحصل تنافس جماعي في الاستهلاك وتنافس فردي في الابتكار؛ لأن التنافس الفردي في الاستهلاك يعد خسارة للشركات، والتنافس الجماعي في الابتكارات يستدعي المزيد من العدالة والتوزيع، وهذا ما لا تبغيه الشركات التي تربح من الناس في أيام العطل أكثر مما تنتج في الأيام الأخر. وفي الغالب يكون المهرة غير سعداء؛ إذ إن المهارة لم تجلب لهم السعادة، فمن يجري وراء المال يسرق الإنسان من الإنسان لا يسعد إلا قليلاً؛ لأن هذه التنمية وسيلتها الإنسان وغايتها الإنسان أيضاً؛ نظراً إلى أن الإنسان يستجلب الربح الذي هو غاية الغايات.

إن تحصيل الربح من المهارات هو أولوية التنمية البشرية؛ أما تعزيز مهارات الإنسان في ذاتها فهو أمر ثانوي، لا سيما أن هذا الإنسان قد لا نلفيه ماهراً في إدارة بيته، ومع جيرانه وأصدقائه ومجتمعه؛ ولكن نجده ماهراً في شركته. فهناك حافز مادي يدفعه إلى ذلك حتى تراكم الماديات على الشركات، أو حصول الخوف لدى الماهرين من فقدان الوظيفة أو المكانة الاجتماعية؛ حيث إن الإنسان يتعلق بالماديات فيربط حضوره بتوافرها. ولعل أبرز سمة لحياتنا الحاضرة من الناحية الاقتصادية، هي اللأمنية (الافتقار إلى الاطمئنان) [...] إن تأثير اللأمنية أعمق وأوسع من البطالة المجردة. والخوف من فقدان العمل، والفرع من غد الشيوخة، يخلق القلق، ويجرحان الكبرياء بصورة تؤذي الكرامة الشخصية. وحيثما تتوفر المخاوف، فإن الفردية القوية والباسلة تتعرض للانهايار.^(١)

(١) دبوي، جون. الفردية قديماً وحديثاً، ترجمة: خيري حماد، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، (د.ت.)، ص ٥٢-٥٣.

إن معظم الشركات المنخرطة في التنمية البشرية تقوم بنشاطات غير بشرية وغير إنسانية، بل هي في الغالب نشاطات ربحية، فالبشر بالنسبة إلى هذه الشركات هم وسيلة لتراكم الربح. إن الشركات التي تصنع قرارات الحكومات لا يعينها راحة الناس وسعادتهم، لا سيما "أن الإحساس (الإنساني) بالاقتصاد قد عرف صعوبات جمة في الاعتراف به."^(١)

في الواقع إن التنمية البشرية المستدامة فكرة عملية ابتكرتها الشركات، لتعزيز دورها الاقتصادي واحتلال موقع الدولة، فهي فكرة مادية الهدف، تسعى إلى تحقيق الأرباح وتفكيك التاريخ وإعادة ترتيب الجغرافيا، تتجه التنمية البشرية في شكلها المعاصر نحو تفكيك ممنهج للبشر ابتداء من الأسرة؛ إذ تسرق الشخص من أسرته فينشغل عنها أو يكتسب قيمة بشرية جديدة وغريبة عن أسرته، فتقبلها الأسرة؛ لأنها شكل من أشكال التنمية المادية التي لا مهرب منها. ومن ثم على التنمية البشرية أن تعيد النظر في أساليبها وآلياتها، فقد استغلت الإنسان فهو منتج ومنتج في آن. ولأول مرة يكون الإنسان شيئاً وفكرة في آن؛ فهو منتج سلعي غير مبدع؛ لأن الشركات تشكّله وفق القيم التسويقية التي تراها تجلب لها المنفعة، وهو منتج شيء؛ لأن الراتب الشهري والسنوي هو الذي يحدد له ما يفعله ويسكت عنه في ظل تزييف الوعي وتشويه القيم. ومن ثم فإنه "بدون إبداعية تنهل من معين الينابيع المتعددة في المجال الاجتماعي والجغرافي العالمي لن تكون بشرية سائرة على طريق التقدم [...] والمطلوب هو تمكين الإنسان من أن يصبح من جديد سيد مستقبله."^(٢)

ما من شك في أن التنمية البشرية تخدم البشر، ولكن تسعى بقصد أو بغير قصد إلى هدم الجزء الإنساني فيهم؛ وإذ نلغي الشركات لا تريد إنساناً ينقد ويفنّد، فإنها تبني الإنسان مقابل أن يبني الشركات وليس بالضرورة أن تتجه جهوده نحو تنمية المجتمع

(١) فونتنال، جاك. العولمة الاقتصادية والأمن الدولي: مدخل إلى الجيو اقتصاد، ترجمة: محمود براهيم، تقديم: كينيث آرو، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ط ٢، ٢٠٠٩ م، ص ١٣٦.

(٢) قرم، جورج. "الإبداعية وأزمة القيم"، مجلة دراسات عربية، السنة (١٩)، العدد (١١-١٢)، (أيلول-تشرين الأول ١٩٨٣ م)، ص ٧١-٧٢.

والدولة. وليس وظيفة الشركات وظيفية اجتماعية وإنما هي وظيفية عضوية؛ فهي جماعات وظيفية. كما وأن التنمية البشرية المستدامة قد يكون الإنسان وسيلتها؛ ولكن غايتها الربح وزيادة الدخل والرفاهية والاستهلاك؛ بينما المجتمعات تنقسم على نفسها ودولة التكافل تتراجع؛ إذ "ليس النمو المستديم، فقط، هو السراب الذي لا وجود له على أرض الواقع. فتحويل النمو الاقتصادي إلى (رفاهية الجميع) أمسى، هو الآخر أيضاً، سراباً لا وجود له في الحياة العملية." ^(١)

لقد خرجت التنمية البشرية المستدامة من عباءة مذهب المنفعة. إن مزيداً من البشر في خدمة التنمية يعني المزيد من المنفعة، ومن ثم فإن التنمية البشرية ليست موقوفة على خدمة الإنسانية بشكل مباشر، بل هي في خدمة العولمة؛ إذ إن العولمة صناعة نخبة من البشر قليلة ومستنفعة، ولم تأت لإفادة كل البشر وتنميتهم. ومن ثم نلقي القيم تحد من المنفعة؛ لأن القيم سلوك والمنفعة سلوك، والسلوك هو الحل الوسط؛ ففي غياب القيم تحضر العقلانية التي تربط المنفعة باللذة كلما زادت الدخول والقروض؛ ما يجعل مسألة التوزيع عvisية، سواء في ظل تزايد الإنتاج المرتبط بتعظيم اللذة أو تقاعس الناس على الإنتاج نتيجة الحرمان، وفي هذه الحالة المتناقضة "نجد أن التنمية الإنسانية معرضة لخطر عدم الاستدامة؛ إلا إذا كانت هناك إعادة توزيع. والتنمية المستدامة معرضة لخطر ألا تكون إنسانية؛ إلا إذا ترافقت مع إعادة التوزيع." ^(٢)

ومن جهة أخرى، باتت التنمية البشرية هي العvisية إذا أردنا أن نستعر مصطلح ابن خلدون، وهي عvisية للبشر المتفعين من الذين تجردوا من القيم، ولم يتراحوا معها إنمائاً. لا سيما أن التنمية البشرية المستدامة صارت تغري البشر على تحسين مهاراتهم.

(١) أفهيلد، هورست، اقتصاد يغدق فقراً: التحول من دولة التكافل الاجتماعي إلى المجتمع المنقسم على نفسه، ترجمة: عدنان عباس علي، سلسلة عالم المعرفة (٣٣٥)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٧م، ص ٣٧.

(٢) ساتكليف، بوب. "التنمية بعد علم البيئة"، في: من الحداثة إلى العولمة: رؤى ووجهات نظر في قضية التطور والتغير الاجتماعي، تحرير: ج. تيمونز روبرتس وأيمي هايت، ترجمة: سمر الشيشكلي، سلسلة عالم المعرفة (٣١٠)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٤م، ج ٢، ص ٢٢٢.

وقد ارتبطت التنمية البشرية بمسمى البشرية حتى تجلب أكثر كمية من البشر إليها من جميع المعتقدات والملل والنحل؛ فتصير التنمية البشرية المجردة من القيم هي الغالبة. وأصبحت تجمع الناس على الماديات والتقرب إليها، فهي ديانة الشعوب التي لا خلاف حول نصوصها، ما دام تحسين المهارات هي النصوص المادية التي لا خلاف حولها، فالكل يطلب هذه المهارات التي توحد البشرية على قهر الطبيعة. إن تنمية المهارات هي العصبية التي يجتمع حولها الناس باختلاف عقائدهم، وأية دعوة إلى إحياء القيم في عالم يبحث عن تنمية مهاراته تزيد من التعصب للتنمية البشرية. لقد أضحت التنمية البشرية هي العصبية العالمية، فأمر تدافع عن أمم باسم المهارات الاقتصادية تحت مسميات رمزية أكثر قبولاً وانتشاراً: رفاهية، مهارات سياسية، المشاركة السياسية، حقوق المرأة، مهارات جنسية، حرية جنسية. ومن ثم فإن "عولة خصائص الدول المتقدمة ستجعل كوكبنا بالتأكيد مكاناً لا يمكن العيش فيه."^(١)

تتجه التنمية البشرية نحو تنمية مفككة قد تفعل عقل الإنسان ولكن تعطل قيمه، وقد لا نرى سلبيات كبرى في الغرب؛ لأنه يعد القيم أمراً ثانوياً، والأمر الخطير قد يحصل في المجتمعات العربية والإسلامية التي تعد القيم أمراً مهماً في حياتها؛ لأن هذه القيم ما زالت جزءاً فاعلاً في حياتها، وبنية أساسية في نصوصها الزمنية والدينية، علاوة على أن التنمية البشرية المستدامة باتت تحد من فاعلية القيم التي تهتم بالإنسان والبيئة أكثر مما تهتم به المعرفة والعلوم التي قد تشكل خطراً مستديماً على البشرية، بله الاستدامة التي من المفترض أن تهتم بالإنسان والبيئة والقيم. إن "التقييم الاقتصادي للبيئة تثبته عدة مجالات: تقييم المشروعات وتقييم الأثر البيئي، التخطيط لبرامج المحافظة على الطبيعة، وتقييم خطورة الآثار المناخية العالمية، والبيانات الأساسية حول الموارد الوطنية تقييم السياسات البيئية، تنظيم المرافق العامة."^(٢) وهذه التقييمات البيئية

(١) المرجع السابق، ص ٢٢٧.

(2) Winpenny, James. "Economic Valuation of the Environmental Impact: the Temptations of EVE", in: Colin Kirkpatrick and Norman Lee, (eds.), *Sustainable Development in a Developing World*. Cheltenham: Edward Elgar, 1997, p. 112.

تكاد تكون محل صراع دولي مستديم ليس في صالح التنمية البشرية طبعاً.

ثانياً: التَّوْنَمَة

جننا بالتَّوْنَمَة على شكيلة عولمة، وهي أعقد من العولمة نفسها؛ لأن التَّوْنَمَة تقوِّي حاجتها بالتنمية البشرية المستدامة مقرونة بالتنمية الشاملة بما فيها المعرفة وقيم الحرية. كما وأنها تجعل طبيعة التنمية واحدة في العالمين المتقدم والمتخلف ما دام الاستهلاك المتزايد هو القاسم المشترك بينهما. إنها تسير وفق منطق كلما استهلك الإنسان أكثر، فهو أكثر عقلانية وأكثر آدمية وأكثر انسجاماً مع قيم الرفاهية وثقافة التقدم، بينما "إذا استمر هذا الهدر، فلن يمكن استمرار التنمية الإنسانية، أو التنمية المستدامة، أو كليهما معاً، أو على الأقل سيكون ذلك صعباً جداً"^(١) إذ كلما استهلك الإنسان أكثر، توهم أنه في عالم الرفاهية والتَّوْنَمَة، ومن ثم فإن التَّوْنَمَة هي تنمية مكيافيلية الغاية فيها تبرر الوسيلة، وغايتها أن تحقق الوسيلة غايتها. وهي، أيضاً، تقف على أرض محاربة؛ سلاحها الإنسان وأدواتها المصالح وضحاياها القيم؛ إذ تسعى التَّوْنَمَة أن تكون وسائل التنمية العالمية وغايتها واحدة. فعندما تضمحل القيم تصبح الوسيلة والغاية واحدة أيضاً؛ فلا العلم هو الذي يضع قواعد الوسيلة، ولا القيم ترسم معالم الغاية؛ وإنما الريح هو الذي يرسم الوسيلة ويحدد الغاية معاً.

وإن اتجهت التَّوْنَمَة نحو التنمية الثقافية فتكون هذه التنمية عالمية تنتصر للغة الثقافة العالمية وتتقص من الخصوصيات الثقافية. وهذا التناقض الحاصل داخل التَّوْنَمَة يوسّع الفجوة بين الاقتصاد العالمي والثقافة المحلية؛ إذ "تبدو مسألة الخصوصيات الثقافية شديدة التأثير والحساسية؛ لأن كثيراً من المشروعات التنموية فشلت بسبب إهمالها النواحي الثقافية لمجتمعات معينة. لذلك، فإن التنمية الثقافية هي شرط للتنمية الاقتصادية بقدر ما هي مشروطة بها، وبالتالي فإنه لا يمكن تحقيق تنمية اقتصادية دون أن تواكبها منذ البداية تنمية ثقافية."^(٢)

(١) ساتكليف، "التنمية بعد علم البيئة"، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٢٣.

(٢) دخيل، محمد حسن. إشكاليات التنمية الاقتصادية المتوازنة: دراسة مقارنة، بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، ٢٠٠٩م، ص ٣٤٥.

تتجه التونمة نحو التشكيك في الأفكار والتصورات التي اعتادت أن تراها تقليدية في بلد يحرص على الاحتفاظ بهويته الإنمائية، ثم العمل على تفكيكها وتركيبها وفق تصوراتها. إن التونمة هي هوية تنميات اجتمعت على العلو المادي، وهي في الأغلب تنميات عريقات في الماديات. تنميات وليدة الانهيار الشيوعي أو تنمية وطنية فاشلة، ورأت أن تتركب موجة التونمة، لتحصيل مصالح دولية ومنافع غير إنسانية؛ إذ تتطلع التونمة إلى أن تكون قيم التنمية واحدة، ولا شك في أن هذه القيم هي قيم مادية جامعة؛ حيث إن الشيء المادي يجمع المتناقضات من المصالح البشرية؛ لأن صناع التونمة جاءت صناعتهم مادية خالصة تجمع أكثر من أن تفرّق؛ ولكن تتجه نحو إحداث انقسامات كبرى ليست في صالح التنمية المستدامة. وعلى من يتشوّف إلى التونمة وعوائدها أن يتخلّى عن القيم التاريخية ويلحق بالقيم المادية. يقول جون ديوي عن البيت المنقسم على نفسه: "نحن نعيش وكأن القوى الاقتصادية هي التي تقرر نمو مؤسساتنا أو تدهورها، وكما لو أنها هي التي تقرر مصير الأفراد. وفي هذا تصبح الحرية اصطلاحاً منسوخاً، ونصل نحن إلى مرحلة تسيرنا فيها إشارة من آلة صناعية ضخمة. ولذلك يصبح النظام الفعلي القائم كناية عن لائحة تسعيرية للقيم، محددة تحديداً دقيقاً، فتقاس قيمة الإنسان بقدرته إما بالاحتفاظ بها هو عليه، أو على إحراز السبق في سباق تنافسي مالي."^(١)

ومن ثم بات التمسك بالقيم أكثر أهمية من ذي قبل. إن استعمال القيم استعمالاً حسناً يؤدي إلى تنمية، وإذا استعملت استعمالاً سيئاً تؤدي إلى تنمية ضنك. وباتت مهمة التونمة تتجه نحو تشويه القيم محلياً تمهيداً للتشكيك فيها وتحويلها إلى قيم عالمية مادية ربحية مصادر رزقها تأتيها من المتخلف والمتقدم معاً؛ بينما "تتطلب فكرة التنمية منطقياً، مساهمة شعبية وديموقراطية، مساواة وعدالة كجزء من الغاية وكجزء من شروط الرحلة. بتعبير آخر، التنمية ليست مجرد الغاية، إنها أيضاً عملية الوصول إليها."^(٢)

(١) ديوي، الفردية قديماً وحديثاً، مرجع سابق، ص ١٢-١٣.

(٢) ساتكليف، "التنمية بعد علم البيئة"، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٣٠.

ثالثاً: التركيب ... والتنمية المركبة

وإذ نلغي التنمية المركبة ليس بها أدبيات مباشرة، فإننا نسعى إلى استكشافها عبر مصطلح التركيب، وهي على النحو الآتي:

١ - كتابات عامرة ومثقلة أشارت إلى مصطلح "المركب" ووقفت على تفاصيله وتحصيله:

أ- ابن خلدون: العصبية المستتعبة والملتحمة.. والعصبية الواحدة المفضية إلى الاجتماع والعمران:

يقف ابن خلدون على فكرة التركيب من غير أن يتقصدها قصداً مباشراً، فنلغيه يقول: "التغلب الملكي غاية للعصبية كما رأيت، ثم إن القبيل الواحد وإن كانت فيه بيوتات مفترقة وعصبية متعددة فلا بد من عصبية تكون أقوى من جميعها تغلبها وتستتبعها، وتلتحم جميع العصبية فيها، وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى وإلا وقع الافتراق المفضي إلى الاختلاف والتنازع؛"^(١) إذ من غير الاستتباع والالتحام الذي يتحوّل إلى وحدة واحدة، فإن كل قبيلة تتعصّب لشيخوخها ما ينذر بالصراع والاقتتال وتمزق الدولة. ويؤكد ابن خلدون بأن التركيب مهم لخلق التوازن والتكافؤ في حالة حصول التباين والاختلاف الذي يعوق الاجتماع البشري والعمران الحضاري. "إن العناصر إذا اجتمعت متكافئة فلا يقع منها مزاج أصلاً، بل لا بد من أن تكون واحدة منها هي الغالبة على الكل حتى تجمعها، وتؤلّفها، وتصيرها عصبية واحدة شاملة لجميع العصائب."^(٢)

إن المزج أمر مهم لدى ابن خلدون لتحصيل الغلبة والتنمية، لا سيما عندما تكون العناصر الممتزجة تحمل في داخلها روح مقاومة الدوبان في الآخر؛ إذ يقترح ابن خلدون التفاهم على التجمع على عنصر عصائبي غالب بحكم مكانته التاريخية والجغرافية فضلاً

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن. مقدمة ابن خلدون، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، (١٤١٩هـ/١٩٩٩م)، ج١، ص١٣٩.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص١٦٦.

عن حكمة قيادته. فالتركيب لديه يشترط الاتفاق على التراتبية الإنمائية التي تستجلب العدالة السياسية والاجتماعية. عصبية تكون أقوى وأشد، تتركب مع عصبية قوية تنشأ إليها، تحترمها وتحميها وتتقاسم معها عوائد الحروب وفوائد السلام. كل ذلك يكون بمثابة العقد الإنمائي الذي يقي الدولة الإنمائية خطر الانفكاك؛ لأن "أول ما يقع من آثار الهرم في الدولة انقسامها؛"^(١) إذ إن الانقسام دلالة على حصول التركيب من ذي قبل، وتغلبه على عوارض الانفكاك والهرم والموت، تماماً مثل أعضاء الجسم إن أصيبت أجزاؤها أصيب الكل؛ لأن طبيعتها تركيبية تستدعي من صاحبها الاعتناء والمحافظة والمراقبة، وتكثيف الفحوصات. إن التركيب على نحو ما يبسطه ابن خلدون نلفيه أيضاً في قوله: "إن الاجتماع للبشر ضروري وهو معنى العمران الذي نتكلم فيه."^(٢) فالعمران لا يحصل إلا باجتماع الأيدي على العمل بالتعاون الذي يحقق التفاهم، ويعزز الشعور بالمسؤولية، ويراعي المصالح العامة والخاصة.

إن الدولة غير المركبة كما نفهمها من تحليل ابن خلدون هي دولة ضعيفة ومتخلفة وفاشلة، وذلك إن لم تحصل للدولة ورعاياها عصبية تكون سبباً رئيساً في الالتحام والاتصال الذي جُبِل عليه البشر؛ فهذه العصبية هي جامعتهم وربطتهم، وإلا فإن الدولة ستنهار مهما كانت قوة الرئيس أو الحاكم أو السلطان، يقول ابن خلدون: "اعلم أن السلطان في نفسه ضعيف يحمل أمراً ثقیلاً فلا بد له من الاستعانة بأبناء جنسه."^(٣) وهذه الاستعانة هي بمثابة الأمانة التي يفترض أن يؤديها الرعايا للسلطان، كونها تعبر عن مدى الحس بالمسؤولية، كما وأن الاستعانة أيضاً هي قوة الرعايا المشهورة في وجه السلطان إذا خان الأمانة؛ إذ يصبح تحلل الرعايا من السلطان منذراً بالنهاية.

إن أعلى قيم التركيب الإنساني-الإنمائي عند ابن خلدون هي التي تكون بين السلطان ورعاياه من الخاصة والعامة، بحيث تكون عصبية السلطان غالبية على

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٢٩٢.

(٢) المرجع السابق، ج ١، ص ٣٠٢.

(٣) المرجع السابق، ج ١، ص ٢٣٥.

عصبيات الرعايا لا سيما الخاصة منهم. إن العصبية على نحو ما يعتقد ابن خلدون هي ضمان للغلبة السياسية والعسكرية وأمان للتركيب الإنساني-الإنمائي.

ب- مالك بن نبي: المركب الحضاري:

يجادل مالك بن نبي في العناصر الحضارية: الإنسان والتراب والوقت، ويعتقد اعتقاداً جازماً أنها تشكّل التركيب العضوي التاريخي الذي يفضي إلى ميلاد مجتمع معيّن وبداية عمله التاريخي، بحيث تنجم عنهما تنمية متحضّرة. ويستشهد بن نبي بالمجتمع الإسلامي الأول الذي كان أفرادُه أقرب إلى نموذج الحجر الواحد أو البنيان المرصوص الذي لا يوجد فيه فراغ اجتماعي. كما يعتقد بن نبي أن هذه العناصر تمثل مشكلة التركيب المندمج والمتآلف التي من المفترض أن نشخصّ جسدها، ونعاين صحتها من خلال التجارب البشرية المعاشة، فعسى أن ترشدنا إلى أهميتها وحقيقتها. أيضاً يمكن تفقدها ضمن التاريخ؛ إذ إن "هذه العناصر التي هي: الإنسان والتراب والزمن، لا تمارس مفعولها ضمن حالة شتيتية، ولكن ضمن تركيب متآلف، يحقق بواسطتها جميعاً إرادة وقدرة المجتمع المتحضّر".^(١)

إن الفعل الشتيت لا يستجلب حضارة كما يرى بن نبي، ولا يؤهّل الإنسان للتحضّر مهما كانت دوافعه ومهما سمت طموحاته؛ فالحالة الشتيتية حالة مرصّية. كما وأن تحلّل هذه العناصر الحضارية يفضي إلى التخلف كما هو حاصل في المجتمع العربي والإسلامي الحالي. إن المجتمع الذي بنى نهضته وحضارته على التركيب لا يمكن له إلا أن يستمر في هذا المسار التركيبي الذي هو قدره؛ وإلا فإن التحلّل الكلي أو المركّب هو قدره أيضاً، يقول بن نبي: "قبل أن يتحلّل المجتمع تحلّلاً كلياً، يحتل المرض جسده الاجتماعي في هيئة انفصالات في شبكته الاجتماعية".^(٢) فالانفصال يعني أنه كان هناك اتصال. إن الأمة المتحضّرة هي أمة تركيب تاريخي وحضاري، كما راح بن نبي يبرهن

(١) بن نبي، مالك. القضايا الكبرى، دمشق: دار الفكر، ط ١٠، (١٤٣٣هـ/٢٠١٢م)، ص ٥٧.

(٢) بن نبي، مالك. ميلاد مجتمع، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ط ٨، (١٤٣١هـ/٢٠١٠م)، ص ٤٣.

على ذلك في جل كتاباته.

وفي التركيب العضوي الذي اقترحه بن نبي في شكل عناصر حضارية متشابكة، يذهب إلى أن الإنسان هو أهم عنصر تنشُدُّ إليه العناصر الأخرى، تماماً كما رأينا كيف تنشُدُّ العصبية الأخرى إلى عصبية السلطان وتتركَّب على نحو ما عاينه ابن خلدون في عصره. إن أهمية الإنسان لدى بن نبي أشبه بأهمية السلطان عند ابن خلدون وكلاهما إنسان، وإذا فسد السلطان استشرى الفساد في الرعية، تماماً كما يرى بن نبي في أن "العلاقة الفاسدة في (عالم الأشخاص) لها نتائجها السريعة في (عالم الأفكار) وفي (عالم الأشياء). والسقوط الاجتماعي الذي يصيب (عالم الأشخاص) يمتد لا محالة إلى الأفكار وإلى الأشياء، في صورة افتقار وفاقه." (١)

لقد أضاف بن نبي على التركيب العضوي التاريخي بعداً حضارياً عملياً؛ فغاية التركيب لديه هو التحضُّر وتحصيل تنمية متحضِّرة أيضاً. وببساطة في القول وعمق في النظر، يستنتج بن نبي أن التحضُّر هو "أن يتعلم (الإنسان) كيف يعيش في جماعة." (٢) فلا تحضُّر جماعي من غير تركيب أفراد؛ إذ التحضُّر يشترط التركيب. إن العيش في جماعة مركَّبة أمر مهم لتحضُّر التنمية والإنسان، مثلما أن الانضواء تحت عصبية مركَّبة أمر مهم لعمران الدولة والسلطان لدى ابن خلدون. ومن ثم فإن التركيب الذي قصده بن نبي هو تركيب اجتماعي يركِّز بالأساس على الإنسان أكثر منه تركيب مادي أو مالي الذي كان قد ركَّز عليه ابن خلدون في تقوية الدولة، إذ إن العصائب تُشترى بالمال ليتحقق العمران؛ وإذا تبقى هذه العصائب مركَّبة فإن ذلك يرتهن ببقاء سلطان المال مهيمناً ومسيطرًا. إن السلطان الاجتماعي كما يرى بن نبي هو نفسه التركيب العضوي التاريخي الذي يستجلب تنمية تقدمها يكمن في إنسانها، وليس بالضرورة أن تكون تنمية تقوم بالمال أو (الشيء). فالتركيب إرادة اجتماعية قبل كل شيء، يقول بن

(١) المرجع السابق، ص ٤٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٤.

نبي: "إن المجتمع في منطلقه يتمتع دائماً بسلطان اجتماعي، يمثل الإنسان والأرض والزمان الذي يملكهم في الحالات جميعاً، لكنه لا يملك سلطاناً مالياً دائماً." (١)

إن السلطان الاجتماعي المركّب هو الذي يقيم حضارة تصنع منتجاتها بنفسها، بينما سلطان المال لا يشترط أن يكون مركّباً؛ لأنه لا يصنع حضارة، لا سيما في حالات يكون فيها للمال سلطان على الإنسان فيعوقه على بذل الجهد وتحصيل الجديد، فيركن إلى الدعة، ويستهو به الترف الذي يكون سبباً في سقوط الدولة والحضارات على نحو ما خبره ابن خلدون. إن سلطان المال مجرد دافع مادي مشتت لدى أفراد ما، ولا يعد مركّباً اجتماعياً حضارياً، هذا لأن "الشروط الخاصة بحضارة ما لا تقبل الانفصال فيما بينها، بحيث يحقق تركيبها المتألف بطريقة تلقائية شروط قيامها بوظيفتها كإرادة وقوة." (٢)

وإذا كانت الصبغة الدينية لدى ابن خلدون تتدخل في التركيبة العصبية المتألفة للدولة، فإن الفكرة الدينية تتدخل في التركيبة المتألفة لحضارة ما. ويرى بن نبي لكي تؤثر الفكرة الدينية تأثيراً حضارياً يفترض أن تكون العناصر الحضارية الثلاثة الآنف الذكر ناتجة عن تركيب وترصيص يربط مستقبله بالفكرة الدينية، وليس ناتجة عن تجميع وتكديس من غير مستقبل؛ إذ إن الفكرة الدينية التي تعبّر عن ثقافة المركّب الحضاري هي حمة "ربط الفرد بالجسم الاجتماعي، بالصورة التي تلتحم بها مادة البناء بكامل البناية، وذلك لكي نستعمل مرة أخرى صورة مقتبسة عن الرسول." (٣) شريطة أن يمتلك هذا المركّب الحضاري مفهومه العملية والنمذجية الخاصة التي تتمثل في كل ما يمت بصلة للتنمية والتحضّر لدحر عملية الانفصال الطارئة والمتربصة.

يحتل (المركّب) حيزاً مهماً في مشروع بن نبي حول مشكلات الحضارة؛ إذ يرى أن مناطق الانفصال والقطع والهجران كانت وراء تخلف المجتمعات وانفكاكها. فمن

(١) بن نبي، مالك. المسلم في عالم الاقتصاد، دمشق: دار الفكر، ط ٩، (١٤٣٠ هـ / ٢٠٠٩ م)، ص ٣٩.

(٢) بن نبي، القضايا الكبرى، مرجع سابق، ص ٥٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٥.

ينفصل عن أصله يفقد وعيه، ويُبقي نفسه حبيس الأشياء التي تزيد في تراجعه الذي يتزامن مع ضمور الأفكار وتشتت الأشخاص؛ لأن المركّب الحضاري لم يترك مجالاً لحصول الحالة الشيتية والانفكاكية إلا بعد أن يفقد الإنسان صلته بالحضارة التي تصنع منتجاتها. إن منتجات الحضارات الأخرى لا تصنع حضارة للآخرين، فالفعل المركّب يصنع منتجاته والفعل المشتت يظل حبيس منتجات غيره، وفي ذلك يكمن ضعفه ويكون فشله وتحصل نهايته. فمثلاً أن الترف نهاية الدولة المتحضرة التي يستغني أفرادها عن صناعة منتجات متحضرة ببذل الجهد العضلي والفكري، وكذلك استهلاك منتجات الغير والاعتماد عليها هو طريق إلى هجرة الحضارة المنتجة. وإن حصلت تنمية ذات طابع استهلاكي فهي تنمية تنتقم لنفسها بتراكم التخلف؛ لأن الإنسان الذي من المفترض أن يظل مركّباً خان نموذج الإنمائي الإنساني المركّب، لما رضي بالانفكاك والاعتماد على نماذج إنمائية مستوردة، فيقطع صلته بالتحضر الذي هو العيش في جماعة تاريخية، يقول بن نبي: "إن مجتمع ما بعد التحضر ليس مجتمعاً يقف مكانه، بل هو يتقهقر إلى الوراء بعد أن هجر درب حضارته وقطع صلته بها."^(١) والوراء هنا هو ماضٍ من غير مستقبل لا فائدة ترجى من ورائه حتى لو صار مستقبلاً بحكم الزمن. إن العيب كما نعتقد ليس في الماضي، ولكن العيب في أن يكون الماضي من غير مستقبل؛ لأن العيش في ماضٍ كهكذا يستجلب السخرية لأصحابه. إن كل البشر يعيشون بماضيهم في مستقبلهم، وهذا هو الماضي المؤثر والفاعل بقيمه وتاريخه.

يخلص بن نبي إلى أن الحضارة ليست ألواناً متباينة ولا أشياء متناقضة ولا مظاهر متباعدة، كما وأنها ليست فناً مفصلاً عن البقية الباقية؛ فالشيء الوحيد يخلق العجز، ويستشري في باقي الأشياء المفصولة. إن الانفكاك يراكم الفساد؛ لأنه غير مراقب مراقبة حضارية من الكل المركّب، يقول بن نبي: "إن عقائدنا السياسية تدين لتلك القيم الفاسدة للحضارة، تلك العقائد التي تمثلت عندنا اليوم في أسطورة (الشيء

(١) بن نبي، مالك. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة: بسام بركة وأحمد شعبو، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط ٢، (١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م)، ص ٣٨.

الوحيد) و(الرجل الوحيد) الذي ينقذنا.^(١) إن الذي ينقذ هو المركب الإنساني الحضاري، وإن ما يغرق هو المركب السياسي الذي يفتقر إلى المفهومية وبه انفكاك لا سيما في الأشخاص، وتهور في الاحتكاك بمراكب أخرى أشد تركيباً منه وتطوراً.

ت- عبد الوهاب المسيري: النموذج المركب:

يميز المسيري بين المركب والبسيط؛ إذ عنده "المركب" هو الذي يشتمل على عناصر كثيرة متشابكة، ويقابله (البسيط)، وهو الذي يشتمل على عنصر واحد أو عدة عناصر غير متشابكة.^(٢) إن الإنسان على نحو ما يرى المسيري ذو طبيعة مركبة تتميز بخصوصيتها البشرية، مفصولة تماماً عن المادة والأشياء، كما يعتقد أن النموذج التحليلي المركب نموذج متعدد الأبعاد والمستويات، وإن الاختزال يحوّل الوهم إلى واقع، يقول المسيري: "إن استخدام النماذج المركبة في تصوري هو تعبير عن احترام إنسانية الإنسان وتركيبته، فهو في نهاية الأمر دفاع عن الإنسان ضد النزعات المادية (العدمية) التي تحاول تفكيكه ورده إلى ما هو دونه؛ أي قوانين المادة وحركتها."^(٣)

إن التركيب الإنساني يعيد للإنسان إنسانيته ويحقق له الاحترام أمام سطوة الأشياء. إلى جانب ذلك يذهب المسيري إلى أن المجتمع الذي يقبل التركيب هو المجتمع الطبيعي، وليس الذي به جماعات وظيفية متحررة من القيم الأخلاقية السائدة، وإن الجماعات الوظيفية سواء أكانت اقتصادية أم مالية، التي تستند إليها الدولة العصرية الحديثة، مرجعيتها مادية وليس إنسانية، فهي مستبعدة من التركيب؛ لأن طبيعتها تنفر من التركيب أساساً؛ فالدولة التي بها جماعات وظيفية تتحول هي

(١) بن نبي، مالك. شروط النهضة، ترجمة: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ط ٣، ١٩٦٩م، ص ٢٣٨.

(٢) المسيري، عبد الوهاب. دفاع عن الإنسان: دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، القاهرة: دار الشروق، ط ١، (١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م)، ص ٢٧٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٧-٨.

الأخرى إلى دولة وظيفية نفعية تتعاقد مع الأقوياء مالياً واقتصادياً، وترجم ذلك في شكل تبعية. ومن ثم فإن المسيري يرى أن الدولة الوظيفية لا تنحصر للتركيب الطبيعي القيمي، وإنما تميل إلى الاختزال الوظيفي النفعي؛ حيث إن "الجماعة الوظيفية جماعة تعاقدية لا تدخل في علاقة تراحمية مع المجتمع."^(١) وإن التعاقد ليس له طبيعة تركيبية وإنما طبيعة اختزالية تختار من يحقق النفع المادي لهذا التعاقد، ويعمل على استدامته. فمهما كانت طبيعة التركيب في المجتمع المضيف والجماعات الوظيفية، فإن إنسانية الإنسان تختزل إلى أشياء مع حصول التقدم والتطور، فيكون التعامل مع هذا الإنسان على قدر عطائه المادي وليس الإنساني أو القيمي.

يشبه المسيري النموذج التحليلي المركب بالمتحف في كل أبعاده وصوره، وفي سياقه الحضاري والثقافي والاجتماعي والاقتصادي؛ فهو كل مركب لا يختزل في الغرف والصالات والقاعات، يقول: "إن تبني نموذجاً تحليلياً مركباً، فإنه سيكون بوسعنا أن نرى المتحف في كل أبعاده، وسيكون حينئذ أن نميز بين متحف وآخر، وأن نرى المتحف في النموذج المعرفي الكامن وراءه."^(٢) إذ إن المتحف يعبر عن الخصوصية والانتفاء القومي، بينما الاختزال يحصره في الانتفاء العشائري والقبلي الذي يتبنى فكرة الفصل والانقطاع بخلاف فكرة التواصل والتزامن والاستمرار المتجلية في الانتفاء القومي.

إن معرفة حقيقة تركيبية الإنسان ودورها الطبيعي في هذه الحياة، يزيد من معرفتنا بالكون، ومن ثم الوصول بذلك إلى سبيل مناسب لتفسير بعض الظواهر الطبيعية؛ فاختزال الإنسان في الأشياء أو تركيبه مادياً، يجعل الظاهرة الإنسانية شيئية، يستعصي الإفادة منها إلا في هذا الإطار المادي القابل للتفكيك والتركيب في صورة شبه إنسانية ليست حقيقية، فهي تخدع الناس ولا تستجلب لهم إلا منافع تزيد في قلقهم؛ لأنها مختزلة ولا تعيد للإنسان إنسانيته عندما يستعيد وعيه ويبحث عن ذاته المفقودة في زحمة الماديات والجماعات الوظيفية. ولذا يعتقد المسيري "أن العمليات المركبة هي التي تمنح الإنسان ذاتيته وخصوصيته، وتمنح الإنسان كل فرد فرادته، حتى يصبح من

(١) المرجع السابق، ص ٣٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤٥.

الصعب أن يتم التنبؤ بسلوكه من خلال القوانين المادية والطبيعية العامة [...] إن الظاهرة الإنسانية ظاهرة مركبة لدرجة عالية، ولا يمكن ردها إلى قانون مجرد عام." (١)

فاليابان مثلاً، يرى المسيري أنها انتقلت إلى العصر الحديث في إطار مركب من التراث والهوية؛ وإذ نعتقد أن اليابان لم تغرها الماديات، فإنها تغلبت بتركيبها التاريخية على الاختزالات الاستهلاكية الحديثة التي كانت هي الأخرى تتجه نحو اختزال الخصوصية اليابانية في العزلة اليابانية القديمة، ولكن لم تغلح هذه التفسيرات الاختزالية؛ لأن النموذج الياباني المركب كان أقوى من أي إغراء مادي؛ ولأن الإنسان الياباني كان يعلو على الماديات بفعل التركيب الحضاري الذي يخلق منتجاته المادية. إن اليابان كما نرى بعد العزلة وفترة مييجي، وما بعد الحرب العالمية الثانية، لم تكتف باستعادة الفاعل الاقتصادي أو الاجتماعي أو الجسماني، وإنما وقف الإنسان يستعيد إنسانيته التي لما فعلت غيرت ونهضت. وعليه يرى المسيري "إنما يجب استعادة الفاعل الإنساني، الإنسان الإنسان؛ أي الإنسان بكل تركيبته وأسراره وفاعليته وإبداعه التي تجعله يتجاوز بيئته المادية الطبيعية، وتجعل من العسير رده في كليته إليها." (٢)

نلفي التركيب عند المسيري لا يتوجه تلقاء ذوبان الكل في الجزء، بل هناك تراتبية يقف عليها التركيب فلا يتجاوزها ليلغيها، ولا يذيبها في الكل لينفيها، تماماً كما نلفيها أيضاً عند ابن خلدون في حديثه عن العصبية المتمزجة التي يحترم فيها تراتبية العصابات؛ إذ يطرح المسيري "مفهوم الإنسانية المشتركة مقابل الإنسانية الواحدة." (٣) إن احترام التراتبية احترام للخصوصية، وإنزال العضو منزلة تليق به من غير التعدي عليها أو القفز إلى غيرها بغير وجه حق، فالتركيب لا تكون ثماره مركبة إن لم تكن تراتبيته المركبة واعية بدورها ومسؤولة في حقلها وناضجة لقطف ثمرتها. يقول المسيري: "في حالة النموذج المركب فإن ثمة وحدة، ولكنها غير عضوية [...] ولذا،

(١) المرجع السابق، ص ٢٧٦-٢٧٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٩٠.

(٣) المسيري، عبد الوهاب. الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط ٢،

(١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م)، ص ١٤.

لا يذوب الجزء في الكل ولا الكل في الجزء، ولا يذوب العام في الخاص ولا الخاص في العام.^(١) وحتى يمنح المسيري للتركيب بعداً تفسيرياً مقنعاً يعرض أيضاً طريقة لصياغة النماذج الاختزالية والمركبة، والمؤشرات الدالة عليها.

وزبدة القول في مشروع المسيري حول النموذج المركب "هو النموذج الذي يحوي عناصر متداخلة مركبة (أهمها الفاعل الإنساني ودوافعه)، بحيث يعطي الدارس صورة مركبة عن الواقع [...] وهو نموذج تفسيري منفتح اجتهادي (وليس نموذجاً موضوعياً مادياً متلقياً)، يرفض الواحدية السببية، ولا يطمح للوصول إلى اليقين الكامل والتفسير النهائي."^(٢)

ث- لودفيك فتغنشتاين وإدغار موران: الكرسي المركب.. والوعي بالطابع المركب للإنسان:

يقول فتغنشتاين: "نحن نرى العناصر المتممة على أنها شيء مركب (كرسي، مثلاً). ونقول إن ظهر الكرسي جزء من الكرسي ولكنه مكوّن بدوره من قطع من الخشب؛ بينما الرجل عنصر متمم بسيط. ونرى أيضاً أن الكل يُتلف (أي يكسر) بينما تبقى أجزاؤه المكوّنة كما هي دون تغيير. هذه هي المواد التي نصنع منها صورة الواقع."^(٣) يرى فتغنشتاين أن المركب هو جملة عناصر متممة، ويضرب مثلاً لذلك بالكرسي الذي هو مجموعة من القطع المهمة والمكملة التي تعبّر عن صورة واقع الكرسي، ومن غيرها يستحيل أن نشاهد كرسيّاً مستويّاً لا سيما أن الرجل فيه عنصر متمم. ومهما يكن الجزء مهماً فهو مكوّن من الخشب مثل ظهر الكرسي. إنه من غير تركيب لعناصر الكرسي يتعدّد استواء الجالس، كما وأن التركيب المتلف والمكسر لا يعني تغيير الأجزاء واستبدالها بأخرى غير مكوّنات الكرسي نفسه، فلا يمكن أن نستعوض في عملية

(١) المسيري، دفاع عن الإنسان: دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، مرجع سابق، ص ٣١٦-٣١٨.

(٢) المسيري، عبد الوهاب. العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، القاهرة: دار الشروق، ط ١، (١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م)، المجلد (٢)، ص ٤٤٤-٤٤٥.

(٣) فتغنشتاين، لودفيك. تحقيقات فلسفية، ترجمة وتقديم وتعليق: عبد الرزاق بنور، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط ١، ٢٠٠٧م، ص ١٦٦.

التركيب بأجزاء لا تمثل هذا التركيب ولا تتجانس معه، ما قد تشوّه صورة الكرسي، ولا تعكس واقع استواء الأشخاص على الكرسي الذي من أجله صنع الكرسي. إن مكونات أخرى لتركيب كرسي لا يمكنها أن تعكس الصورة التي تعبّر عن وظيفة الكرسي التي هي الاستواء ومستبعاته. وكأن اختيار فتغشتاين للكرسي -الذي يعرف وظيفته عامة الناس وخاصتهم- ذات دلالة على أن الواقع غير قابل للاختزال، وإنما الواقع مركّب من مواد وعناصر لا يمكن الاستعاضة بغيرها وإلا أتت غير متجانسة ومنفردة. فضلاً عن أن الكرسي يعبر عن القعدة المستوية غير العاطلة، ويثبّت مركزية الإنسان الفاعلة.

أما إدغار موران، فيرى ضرورة إعادة تشكيل الكل للتمكن من معرفة الأجزاء، كون الوحدات المركّبة هي وحدات متعددة الأبعاد، يقول: "إن المركّب هو إذن، العلاقة بين الوحدة والتعدد. من المهم أن نضع جيداً في الحسبان أن مستجدات وتطورات عصرنا الكوكبي تضعنا أكثر فأكثر وبشكل لا رجعة فيه أمام تحديات ما هو مركّب" ^(١) إذ يتطلب منا تشييط الفكر وتهيئته لاستثمار كل ما هو سياقي وشمولي لا سيما في ظل طغيان التخصص عدو التركيب، والمرحّب دوماً بفصل الإنسان عن علوم الإنسان ومعارفه؛ ما يؤدي إلى إهمال المشكلات الجوهرية التي تواجه الفهم البشري وتضعفه أمام سلطان الأشياء. ومن ثم فإن "فهم الغير يتطلب منا الوعي بالطابع المركّب للإنسان." ^(٢)

إن تجزيء الإنسان يؤدي إلى استحالة رؤية ثمرته مركّبة، فتضيع جهود بشرية، وتتناسل العيوب، وتتكاثر الأخطاء التي تفتك بالمركّب البشري، فلا يحصل المستقبل المركّب ما يجعل البحث عن مستقبل مركّب نهائي غاية كل مستقبل مجزأ لا نهائي. يقول موران: "لقد تعمق الجهل بالكل بقدر ما تحقق تقدم أكيد في مجال المعرفة بالأجزاء." ^(٣) هذا لأن (العقل الأحق) بتعبير موران قد بات يتحكم في حاضر الإنسان ومستقبله،

(١) موران، إدغار. تربية المستقبل: المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، ترجمة: عزيز لزرق ومينر الحجوجي، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط١، ٢٠٠٢م، ص٣٨.

(٢) المرجع السابق، ص٩٤.

(٣) المرجع السابق، ص٤٦.

ويشكّله كيفما شاء منذ أن تحرر من السياق الإنساني ورضي بالتخصص والتجزئ
والإلغاء، بينما يفترض أن يكون العقل متفتحاً لفهم الأعياب الاختزال؛ فالعقل المتفتح
أو "العقل المركّب لا يتصور الأشياء في تعارض مطلق، بل في تعارض نسبي؛ أي في
تكامل وتواصل وفي تبادل للحدود التي ظلت لحد الآن متناقضة".^(١)

ج- بشير محمد الخضرا: عناصر النمط النبوي-الخليفي المترابطة ارتباطاً منطقياً وثيقاً:

يعدُّ الخضرا عمله الأكاديمي هذا، فكرة جديدة كلياً وليست إعادة صياغة أو
اقتباساً لنظرية جديدة، ومن ثم هي نظرية جديدة أو وجهة نظر جديدة كما يعتقد
صاحبها الذي نشرها لأول مرة -حسب علمنا- في شكل مقالة بعنوان "النمط النبوي-
الخليفي: نظرية لمفهوم القيادة عند العرب".^(٢) كما يؤكد الخضرا أن معيار النمط النوعي
ليس الإثبات الكمي، وإنما القدرة على تفسير أكبر عدد ممكن من الحالات المتعلقة
بالظاهرة وفق منهجية التحليل التاريخي الفلسفي، ومقارنته بنمط فكري أفضل وأقوى.

يرى الخضرا أن النمط النبوي-الخليفي يتكوّن "من أربعة عناصر ترتبط فيما بينها
ارتباطاً منطقياً وثيقاً، وهذه العناصر هي الفردية، والذاتية، واللامؤسسية وأهمية
الرجل العظيم".^(٣) يعرف الخضرا الفردية بأنها ميل الفرد إلى اللاكتراث واللااهتمام
برغبات الجماعة، والذاتية هي توأم للفردية وهما متلازمان منطقياً، واللامؤسسية هي
غياب الاهتمام بالطرق التي تحل عبرها المشاكل العامة والخاصة نظراً إلى طغيان
الفردية والذاتية، أما أهمية الرجل العظيم فتتبع عن الفردية والذاتية وما أفرزته من
اللامؤسسية، ومنهم جميعاً تكتسب العظمة وتصير أمراً منطقياً حيث تتجلى في أن

(١) موران، إدغار. "من أجل عقل متفتح"، في: تساؤلات الفكر المعاصر، إدغار موران وآخرون، ترجمة:
محمد سبيلا، الرباط: دار الأمان، ط١، (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، ص١٦.

(٢) الخضرا، بشير محمد. "النمط النبوي-الخليفي: نظرية لمفهوم القيادة عند العرب"، في: إسلاميات في
مفهوم القيادة، تأليف: زكي نجيب محمود وآخرون، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١،
١٩٩٣م، ص١٦٩.

(٣) المرجع السابق، ص١٦٩.

الرجل العظيم يمتلك في نظر أتباعه قدرات سحرية عظيمة. يقول الخضر: "وهذا المعنى نعتبر أن العرب لديهم استعداد لتقبل الرجل العظيم. وهذا العنصر الرابع من عناصر النمط النبوي الخلفي يؤدي إلى وجود نمطين فرعيين من أنماط القيادة هما النمط النبوي والنمط الخلفي." (١)

بالنسبة إلى النمطين الفرعيين: النمط النبوي والنمط الخلفي، فإن النمط النبوي بحسب الخضر هو نسبة إلى النبي الذي كان يعكس النموذج المثالي في القيادة؛ حيث الذاتية لا ترضخ إلا لذاتية أعظم وأكبر مثل بروز الرسول محمد ﷺ بوصفه أول وأعظم قائد عربي إسلامي؛ إذ إن "بروز الرجل العظيم يقوم بدور نفسي مهم في صهر الفرديات وتوحيدها وتوجيهها نحو الهدف المشترك، وهو في ذلك يفعل ما لا تفعله العقائد." (٢) ولكن يرى الخضر أن هذا النمط أو هذه الصورة المثالية للقائد كان لها تأثير واضح في حياة العرب القدامى والمعاصرين، فكل عمل خارق للقائد يدرجه أتباع هذا القائد في دائرة النمط النبوي؛ ما يفضي إلى اللامؤسسية. أما عن النمط الخلفي لدى الخضر هو المركز القيادي الذي يقف عليه رجل عادي، وليس رجلاً عظيماً وملهماً. وفي هذه الحالة لا توجد علاقة عاطفية بين القائد والأتباع كما في النمط النبوي حيث يحصل الانقياد الطوعي، بينما في حالة النمط الخلفي بحسب ما يراه الخضر، أن العلاقة تتحول من علاقة عاطفية وتبعية طوعية إلى استعمال القوة، لا سيما أن الأتباع والطامحين والمعارضين يشعرون أن القائد مثلهم ولا يتفوق عليهم، ولذلك لا يقدمون له الطاعة طوعية ويكونون كثيري النقد له [...] إن الفرديات الكثيرة لا تجد فردية كبرى تستوعبها، فتحاول كل فردية أن تبرز ذاتها." (٣)

يضع الخضر الافتراضات التي يبنى عليها النمط النبوي-الخلفي الذي يراه مجالاً كاملاً تتدرج عليه القيادات العربية؛ إذ يعتقد أنه في النمط النبوي تبرز العاطفة

(١) المرجع السابق، ص ١٧٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٤.

(٣) المرجع السابق، ص ١٧٥.

والخضوع الطوعي والتقمص والتوحد، بينما يفرز النمط الخلفي الخوف والقهر بوصفهما مصدرين للحكم وكثرة الصراع. ويرى الخضر في الافتراض الأول أن هناك علاقة وثيقة تبادلية بين المجتمع والقيادة؛ إذ إن القيادة التي هي نظام فرعي من أنظمة المجتمع تحمل في الوقت نفسه صفات النظام الأكبر المؤثر، ومن ثم فإن الفرد العربي يتأثر هو الآخر بهذه الصفات الفردية والذاتية سواء أكان تابعاً أم متبوعاً، وهو بسلوكه هذا يعزز عناصر النمط النبوي-الخلفي الأربعة. والافتراض الثاني يراه الخضر في استمرارية العناصر الأربعة وهيمنتها حتى على وقتنا الحاضر بشكل ثابت نسبياً على الرغم من التغيرات التي تتعرض لها. والافتراض الثالث يذهب إلى أن صفات النمط النبوي-الخلفي صفات تنطبق على ممارسة القيادة، وتفسيرها يفترض أن يكون ضمن هذا المفهوم النمطي؛ ما يجعل "النمط النبوي الخلفي يصلح كنظرية عامة في القيادة عند العرب من الجماعة الصغيرة إلى الدولة".^(١)

أما عن أهداف النمط النبوي-الخلفي واستعمالاته، فيرى الخضر أن هذا النمط يساعد على فهم أحداث مهمة في التاريخ العربي الإسلامي الماضي، ويزودنا بقوة تنبؤ لما يحصل في الممارسات القيادية؛ إذ إن وجود الرجل العظيم يؤثر إلى الاستقرار داخل الجماعة. أما الفردية والذاتية واللامؤسسية فتؤثر للانقسام، يقول: "لكي نحصل على درجة معينة من التنبؤ ينبغي أن نحصل على المعلومات التالية: ما هي درجة سيطرة الفردية والذاتية في الحالة القيادية المدروسة؟ وما هي درجة اللامؤسسية في حل المشاكل الناجمة عن الخلاف حول القيادة؟ وما هو مدى توافر (رجل عظيم) للجماعة؟"^(٢)

وفيما يتعلق بالمضامين العملية لهذا النمط ونتائجه، يرى الخضر أن له نتائج سلبية كثيرة تؤثر في النظام الاجتماعي بشكل عام، وأهمها ترك أمورنا المهمة للقدر كما يعتقد، فمثلاً "إن معالجة مواضيع مثل التنمية، لا يتم إلا بظهور الرجل العظيم، وبما أن ظهوره صدفة، فإن نجاحنا في هذا المجال هو من عوامل الصدفة ذات الاحتمال

(١) المرجع السابق، ص ١٧٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٧.

الضعيف للنجاح.^(١) كما يرى أن هذا النمط يشكل عائقاً أمام استعدادنا للتوجه الديمقراطي، وقبول النسبية في مسائل تتعلق بالخطأ والصواب؛ ما يتعارض مع عناصر النمط النبوي-الخليفي المتمثلة في الذاتية والفردية. ومع هذا كله يخلص الخضر إلى "أن الأمة العربية بحاجة إلى توجه شامل نحو الجمعية أو العمل التعاوني وعمل الفريق والبعد عن الفردية الأنانية والذاتية، وتثبيت المؤسسة. نحن بحاجة إلى مرحلة من النمو نحقق فيها شعار الذي يقول: (الإجراءات هي المهمة)."^(٢)

ح- أمارتيا صن: الحريات الأداتية متداخلة ومتراصة.. والتنمية عملية توسّع في الحريات:

التداخل والترابط الذي يفضي إلى التوسع يتجه نحو الكثرة والبسطة. وهذه مفاهيم نراها تتجه نحو المشاركة والتركيب، لا سيما أن مشروع (التنمية حرية) لدى أمارتيا صن الحائز على جائزة نوبل للاقتصاد، إذ يتجه نحو استكشاف حقيقة التنمية، وكيف لها أن تحصل بالجميع ليفيد منها الجميع أيضاً. لقد خلق الإنسان حراً؛ ما يفترض أن تستمر هذه الحرية لديه مدى الحياة، بحيث يلامسها ويستشعرها في شكل فرص اجتماعية متاحة له على الدوام، فالإنسان يشعر بغياب الحرية عندما تحصل تنمية فلا يفيد منها. أما الإنسان في رقعة التخلف فينبه وبين الحرية حاجز نفسي؛ لأن التنمية التي تستجلب الحرية مفقودة وغير مرئية.

ينطلق صن في مشروعه "التنمية حرية" من أن الحرية التزام اجتماعي، مستدلاً بفكرة يعتقد فيها اعتقاداً مقنعاً مثلما ما هو مقتنع بأن "الوقوف بشكل عام ومطلق ضد السوق، لن يقل شذوذاً وغرابة عن الوقوف بشكل عام ومطلق ضد المحادثات بين الناس."^(٣) مفاد هذه الفكرة أن السوق مركّب إنمائي تحصل فيه أكبر عملية لتوسيع

(١) المرجع السابق، ص ١٧٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٨.

(٣) صن، أمارتيا. التنمية حرية: مؤسسات حرة وإنسان متحرر من الجهل والمرض والفقر، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة (٣٠٣)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط١، ٢٠٠٤م، ص ١٩.

خيارات الإنسان، يقول: "إن السوق تعمل على نحو نمطي لتوسيع نطاق الدخل والثروة والفرص الاقتصادية المتاحة للناس. وإن القيود التعسفية المفروضة على آلية السوق يمكن أن تفضي إلى خفض الحريات بسبب النتائج المترتبة على غياب الأسواق."^(١) ويعتقد صن أن التقاليد في بعض الدول المحافظة تعوق توسيع الأسواق وبسط الخيارات وتنويع الفرص، ويقترح تفعيل روح المشاركة في المجتمع حول اتخاذ قرار جماعي يخلص التقليد والحدثة، والاتفاق حول المناسب من هذه الخيارات القديمة والحديثة في عملية توسيع التنمية. كما يعدّ صن مشاركة الأجزاء في التركيب الإنشائي وتوسيعه، تستلزم توافر المعرفة بهذه الأجزاء وحصول المهارات التعليمية لديها حتى يحصل التوازن ويستأصل الحرمان. إن "المشاركة السياسية والمعارضة جزءان تأسيسيان من عملية التنمية ذاتها [...] وإن عملية التنمية إذا ما حكمنا عليها على أساس تعزيز الحرية البشرية فلا بد أن تتضمن إزاحة الحرمان الذي يعانيه المرء. فكلما تحررنا أكثر حققنا إنسانيتنا أكثر؛ إذ في التنمية تتجلى إنسانية الإنسان وعبقريته.

وعن الدور التأسيسي (الغاية الأولية) والدور الأداتي (الوسيلة الأساسية) للحرية داخل المركّب الإنشائي، يقترح صن توثيق الرابطة بين الحريات الأداتية الخمس: الحريات السياسية، والتسهيلات الاقتصادية، والفرص الاجتماعية، وضمانات الشفافية، والأمن الوقائي؛ بحيث يكمل بعضها بعضاً، ويزيد في توسع الخدمات الاجتماعية، على أن تكون الحرية ليس غاية أولية للتنمية وحسب، وإنما وسيلة رئيسة أيضاً، كون الحرية فعل إنساني مشروع ومبرر أخلاقي ومطلب عقلائي إذا هو وازن بين التقليد والحدثة ولم يشترط في رسم سياسة إنشائية، قد تلغي الجزء الآخر من المجتمع وتحرمه من عوائد التنمية وفوائدها. فهي روابط متداخلة تؤخذ بعين الاعتبار عند التفكير في سياسات التنمية والتطوير كما يرى صن في قوله: "قد يكون ملائماً أن نحدد خمسة أنماط متميزة للحرية التي يمكن أن نراها جديرة حقاً بأن نؤكد عليها في هذا المنظور الأداتي. وهذه ليست على الإطلاق قائمة جامعة مانعة؛ بيد أنها يمكن أن تساعدنا على التركيز على

(١) المرجع السابق، ص ٣٩.

بعض قضايا محددة للسياسة، التي تستأهل اهتماماً خاصاً في هذه الأيام." (١)

ولكي تحصل الفاعلية لهذه الحريات الأداتية الخمس، ويفيد منها الجميع باستخدامها من قبل الجميع أيضاً؛ فإن ذلك يستدعي أن تكون المشاركة المؤسسية والمجتمعية ناضجة اجتماعياً تجاه وظيفة السوق والتناقضات المركوزة في أعماقه التي قد تصطدم بها التقاليد والموروثات، يقول: "إن الدور الذي تؤديه الأسواق يجب ألا يعتمد فقط على ما يمكنها أن تفعله، بل وأيضاً على ما هو مسموح لها بأن تفعله." (٢)

وإلا فإنه لا يتيح للحريات الأداتية الخمس أن تعمل مركبة، فتجنح للاختزال الذي يفرز تنمية مخنزلة، تزيد من جراح الاستبعاد الاجتماعي وآلام الحرمان الاقتصادي. هذه الفاعلية تتطلب حضور الناس بوصفهم عناصر مشاركة بإيجابية في المشهد الإنمائي المركب. والأهم في منظور صن أن تحظى الحرية باهتمام محوري في مسألة الوسائل والغايات، برعاية مركبة من الدولة والمجتمع، وأن "تتحمل الدولة كما يتحمل المجتمع عبء القيام بأدوار شاملة من أجل تعزيز وضمان القدرات البشرية، وهذا دور داعم، وليس دور من يتلقى شيئاً جاهزاً." (٣)

إن ما يميز مشروع صن أنه يهتم بالقيم الأخلاقية في توسيع التنمية، فهو يعود بها إلى أصولها الاجتماعية والإنسانية والأخلاقية. والاهتمام بالقيم هو اهتمام بالناس الذي من أجلهم تنطلق التنمية وتركّب بهم؛ ما يجعل الدعوة إلى الحرية دعوة أخلاقية أيضاً، لا تسيء للجُمهور في تقاليده وموروثاته. هذا لأن أي مركب إنمائي هو معرّض للانفكاك إن لم تكن القيم الأخلاقية لحمته وبنيته، فعند صوغ السياسات الإنمائية يفترض مراجعة الناس حيث يشكلون المرجعية الواضحة فيما يتعلق بالقيم الأخلاقية، وليس مجرد الاكتفاء بمتطلبات نظرية العدالة الاجتماعية، يقول صن: "من المهم عند صوغ السياسة العامة ألا نكتفي فقط بتقدير متطلبات العدالة، ونطاق القيم عند

(١) المرجع السابق، ص ٥٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥١.

(٣) المرجع السابق، ص ٧١.

اختيار أهداف وأولويات السياسة العامة، بل أيضاً أن نفهم قيم الجمهور في إطارها العام بما في ذلك فهمهم للعدالة.^(١) كما لا ينبغي أن ينحسب الفهم للعدالة على المستوى المؤسسي، بل يفترض أيضاً تفسير سلوك الناس تجاه أنفسهم لتحصيل فهم أوسع للعدالة ومقتضياتها في مجتمعات تختلف في القيم والفهم؛ إذ "من المحتمل جداً أن تكون المظالم التي يمكن تسويتها مرتبطة بانتهاكات سلوكية أكثر مما هي مرتبطة بنواحي قصور مؤسسية... فالعدالة مرتبطة في النهاية بطريقة حياة الناس، لا بطبيعة المؤسسات المحيطة بهم فحسب."^(٢)

من جهة أخرى، يتفهم صن دور الدين والقيم في التنمية، ويفرق بين الدين بوصفه عقيدة ثابتة قد يتحوّل -نتيجة سوء الفهم- إلى هوية متفردة واهمة ومنعزلة لا تقيم تنمية أو عدالة، بل تضفي إلى العنف، والهوية بوصفها قيماً عملية معززة للدين ومتفهمة ومنفتحة على الآخرين وذات نفع لهم. ويضرب مثلاً تاريخياً حياً كيف يمكن أن يتعايش الاثنان معاً، لتحصيل تنمية مفيدة ومستدامة من غير أن يحصل اختزال للدين في العنف، لإثبات الهوية كما هو حاصل حالياً، يقول صن: "ليس من سبب حتمي على الإطلاق يجعل أبطال التاريخ الإسلامي، أو التراث العربي، مضطرين إلى التركيز بشكل خاص على العقائد الدينية وحدها، لكنهم ركزوا أيضاً على العلوم والرياضيات، وهما العلمان اللذان ساهمت المجتمعات العربية والإسلامية فيهما بالكثير، واللذان يمكن أن يكونا أيضاً جزءاً من هوية المسلم أو العربي."^(٣)

وزبدة المشروع الإنمائي لدى صن هو استكشاف أن الأصل الأول من أصلي علم الاقتصاد ارتبط بعلم الأخلاق، أما الأصل الثاني ارتبط بالمقاربة الهندسية التي تقف على قضايا لوجيستية وليس على غايات، كونها مقارنة تتعلق بأداء السوق ووظائفه

(١) المرجع السابق، ص ٣٢٠.

(٢) صن، أمارتيا. فكرة العدالة، ترجمة: مازن جندلي، بيروت ودبي: الدار العربية للعلوم ناشرون ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، ط ١، (١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م)، ص ١٣.

(٣) صن، أمارتيا. الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي، ترجمة: سحر توفيق، سلسلة عالم المعرفة (٣٥٢)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط ١، ٢٠٠٨م، ص ٣٠.

والاقتصاد الرقمي. وينتصر صن إلى الأخلاق في الاقتصاد، ولا ينكر الأهمية الكبرى للمقاربة الهندسية، وما يمكن للربط بينهما أن يقدم للإنسان من فوائد وعوائد، يقول صن: "أود أن أجادل بأن الأسئلة العميقة التي أثارها وجهة النظر المتعلقة بعلم الأخلاق عن الدافعية والإنجاز الاجتماعي ينبغي أن تجد مكاناً مهماً في علم الاقتصاد الحديث. ولكن في الوقت نفسه، فإنه من المستحيل أن ننكر أن المقاربة الهندسية لديها الكثير مما تقدمه إلى علم الاقتصاد أيضاً".^(١)

كما يجدر بنا القول، بعد أن استعرضنا الأدبيات حول التركيب، إننا ألفينا لها ذكراً محتشماً لدى الاقتصادي عادل حسين، وهو يقول بأن (التنمية المركبة) في التراث العربي والإسلامي هي اقتصادية واجتماعية.^(٢) وهذا ما لا يندرج فيما نتقصده بأن التنمية المركبة إنسانية - سلطة ونخبة وعامة - قبل أن تكون شيئاً آخر. كما ألفينا الجابري يتحدث عن (الدولة المركبة)،^(٣) ويقصد بذلك التركيب بين ابن رشد من خلال عنصر الحرية وابن خلدون من خلال الشوكة والعصبية، ومدى أهمية هذا التركيب في تحصيل إصلاح حضاري.

٢- قراءات عابرة ومتنقلة وقفت عند مصطلح "التنمية المركبة" في كتابنا دينامية التجربة اليابانية:

هناك كتابات تناولت عملنا السابق بالعرض، فكانت مجرد استنساخ لما قلناه من غير تحليل أو توضيح، مثل: مجلة حصاد الفكر، ومجلة المستقبل العربي، وغيرهما، علاوة على أن عناوينها هي عنوان كتابنا نفسه، ولهذا نستبعدا فليس فيها إشارة نلتقطها

(1) Sen, Amartya. *On Ethics and Economics*. Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1990, p. 6.

(٢) حسين، عادل. "التحيز في المدارس الاجتماعية والغربية: تراثنا هو المنطلق"، في: إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، تحرير: عبد الوهاب المسيري، هرندين: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، (١٤١٨هـ/١٩٩٨م)، ص ١١٦.

(٣) الجابري، محمد عابد. في نقد الحاجة إلى الإصلاح، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠٥م، ص ٢١٣-٢١٦.

للإفادة منها. أما بعض العروض الأخرى فسنختصر القول فيها؛ لأن جملها اقتبسات حرفية مما قلناه، ومع هذا نحاول أن نلتقط المهم الذي لم نقله.

أ- في مقالة بعنوان "رمضان مدرسة للتنمية" نلفي راشد الغنوشي يشيد بالطبيعة المركّبة للتجارب التنموية مثل اليابان، ويرى أن القيم الوطنية كيّفت القيم العملية المكتسبة وفق مورثات الجمهور، فلم تحدث قطيعة مع الماضي. في مقالته هذه يسترجع ما كتبناه عن التجربة الإنمائية اليابانية المركّبة، ويستشهد ببحثنا المنشور في مجلة إسلامية المعرفة، ويقتبس منه بتصرف؛ حيث أشرنا إلى أن القيم هي محور التنمية التي يفيد منها الجميع، وأن احترام الإنسان يعمل على استدامتها. إن القمع لا يصنع تنمية، وإن القطيعة مع الماضي هي عودٌ إلى الماضي. فكلما نمت الحداثة اشرب التراث وضاع في زحمة التأويلات الخاطئة. وعليه يرى الغنوشي في التنمية المركّبة خلاف التنمية الميكانيكية التي هي تنمية بلا روح، ويقول عن المنادين بها والمختلفين حولها: "كأنهم ينادون من مكان بعيد أو بلغات أخرى". وفي أثناء تطرق الغنوشي إلى أهمية التنمية المركّبة كونها تساعد على التنمية الجماعية وتحصيل إنجازات تجعل الاقتصاد أكثر حكمة مثل حكمة الصوم الجماعي التي نراها تتمثل في الزهد وبذل الجهد في آن، يقول: "هذا دون الحديث عن ما تحتاجه التنمية المركّبة من ما يحققه الصوم الصحيح من اقتصاد في التفقات بدل زيادتها لدرجة اضطراب الدول للاستيراد حتى بالفوائض، ثم تقرض مواطنيها بمثل ذلك."^(١)

ب- وفي عرض مختصرة لكتابنا بعنوان "اليابان وانتصار مفهوم الاعتماد على الذات"^(٢) يرى عفيف رزق أن التجربة اليابانية اعتمدت في نجاحها على استراتيجية مركّبة من الاستثمار الاجتماعي بهدف إنجاح الاستثمار المالي. ويستعيد قولنا بأن

(١) الغنوشي، راشد. "رمضان مدرسة للتنمية"، الجزيرة نت، (٢/٩/١٤٢٩هـ - ٣/٩/٢٠٠٨م).

(٢) رزق، عفيف. "اليابان وانتصار مفهوم الاعتماد على الذات"، صحيفة المستقبل، العدد (٣٦٩٩)، (٢ تموز ٢٠١٠م)، ص ١٩.

الاعتماد على الذات هو أعظم إنجاز حققته اليابان وانفردت به؛ إذ من مميزاته أنه لم يكن منغلقاً على نفسه.

ت- وفي عرض مختصر بعنوان "النموذج الياباني في التنمية المركبة" يشير محمد ولد المنى إلى أن التنمية المركبة ذات طبيعة يابانية، وهذا ما نستشفه من العنوان، كونها تجربة تركز على المشاركة لما تتميز به من نسق الثلاثية الإنسانية الإنمائية (الإمبراطور الرمز، حكمة رئيس الوزراء، وطموح الشعب)، التكنولوجيا العالية، والسوق الواسعة. أيضاً يقول: "كما يتوقف المؤلف عند بناء النموذج المركب على مكاسب التجربة الصينية بين القرنين السادس عشر والثامن عشر، ثم على منجزات الحداثة الغربية في القرنين التاسع عشر والعشرين."^(١)

ث- ترى جميلة عزي في عرض مختصر بعنوان "دينامية التجربة اليابانية في التنمية المركبة: مقارنة للنهوض الحضاري"، أن التنمية تشكّل قطب الرحى في عملية البناء الحضاري، وتقول: "ولعلّ من أهم عناصر التميز في الكتاب إشكاليته المحكمة التي قامت على سبر غور التنمية عبر أبعاد ثلاثة: إذ كان البعد المركزي فيها هو الأنموذج الياباني."^(٢) كما ترى عزي أن كتابنا يتناول دراسة لتجربة النهوض التنموي؛ ما يجعل الجهات الإنمائية الرسمية معنية بترجمة الشيء العملي فيه.

ج- ويعتمد سلمان بونعمان في مؤلفه حول التجربة اليابانية (المقاربة الحضارية المركبة النسبية)، ويتطلع إلى بلورة منظور تركيبى يستكشف النهضة اليابانية في طبيعتها المركبة، كما يستبعد المقاربات الانبهارية والاختزالية التي لا تفسر الظاهرة اليابانية تفسيراً مقنعاً. وقد أفاد ولا شك من كتابنا دينامية التجربة اليابانية الذي اتخذ

(١) ولد المنى، محمد. "النموذج الياباني في التنمية المركبة"، صحيفة الاتحاد (٢١ ذي القعدة ١٤٣١هـ الموافق ٢٩ أكتوبر ٢٠١٠م)، ص ٣٧.

(٢) عزي، جميلة. "دينامية التجربة اليابانية في التنمية المركبة: مقارنة للنهوض الحضاري"، صحيفة العرب (٢٧/٦/٢٠١١م)، ص ٧، للتنبيه أن هذا العرض نشر في أكثر من جريدة وموقع إلكتروني، ولكن اخترنا هذه؛ لأنه اجتهد في وضع عنوان يتناسب مع ما جاء في العرض بخلاف السابق.

مرجعاً إلى بقية من مراجع أخرى أكثر أهمية. ويرى بونعمان بأن اليابان حققت نهضة يابانية مركّبة "الأمر الذي أنتج معه تركيب مبدع بين قيم الأصالة ومتطلبات الحداثة".^(١) وهو في هذه المقاربة المركّبة الحضارية يهدف إلى الكشف عن أسباب النهوض الياباني، في الوقت الذي يسعى فيه إلى تفكيك أهم مرتكزات هذا النهوض أيضاً، وذلك لتحصيل شيء مركّب ونافع تفيد منه الأمة العربية والإسلامية.

نقول: إن هذه الأمة كانت مركّبة يوماً ما، وهي الآن ترى صورتها في الآخر؛ ولكن عميت لشدة ما بكت.

رابعاً: وقفات متأنية أمام الكتابات العامة والقراءات العابرة

لم يكن يعيننا فيما استعرضناه آنفاً أن نجمع ما جاء في أدبيات التركيب للقيام بتركيب مناسب من قبلنا، فليس هذا هدفنا أو مسلكنا. إننا أردنا أن نرسم صورة عن مشروعات الآخرين المركّبة التي تعبّر عن قوة الفكرة، وجاذبية التطبيق بغض النظر عن مناطق الاختلاف التي توفر لنا عناصر الإجابة، وهذا أمر إيجابي طبعاً.

أردنا أيضاً أن نبرز معنى التركيب في حياة الناس المركّبة من مشكلات هي الأخرى متعددة ومتباينة؛ ولكن في الوقت نفسه هي متنافرة، لا سيما أن الناس لم تحل مشكلاتها؛ لأنها مشكلات اختزلت داخل الأشياء المركّبة من تاريخ أخطاء التفكير البشري. إن مشكلات الناس باتت لا ترى عيوبها، بل أصبحت تبحث عنها في عيوب أخرى ليس مهمتها حل مشكلات الناس مثل عيوب (الشيء)، بينما الشيء يزيد في تعقيد مسائل البشرية؛ إذ إن سلطانه على الإنسان يقف على توسيع دائرة المظالم، وليس تضييقها.

إذن، لا يهمننا الشيء في عملية التنمية المركّبة، وهو إن وجد فلتعزيز هذه التنمية ضمن حدود لا يتجاوزها، وهو ألا يكون له سلطان على الإنسان. وتبرز مهمة الاقتصاد كونها تنمية الإنسان بالإنسان وليس بالشيء؛ إذ إن تنمية الإنسان بالشيء

(١) بونعمان، سلمان. التجربة اليابانية: دراسة في أسس النموذج النهضوي، بيروت: مركز نداء للبحوث والدراسات، ط١، ٢٠١٢م، ص ٣٣.

تعد وظيفة من وظائف الإرث الاستعماري الذي يُبقي المستعمر في دائرة الشيء، فلا يكاد يتجاوزه إلى المعرفة والقيم غير المتشيعتين طبعاً. ومن ثم من ذا الذي يجعل الشيء ليس له سلطان على الإنسان؟ لماذا الترف الذي هو أعلى درجات شطط الشيء يكون سبباً في سقوط الحضارات والدول على نحو ما تواضع عليه ابن خلدون؟

جملة من التجارب البشرية والإنمائية أثبتت أن القيم هي الحد الذي يقام على الشيء إذا ارتكب كبرته في حق الإنسان. رأينا هذا في الفترة العربية والإسلامية المزدهرة كيف زهدت على الرغم مما أوتيت من أموال إلى أن جاءها الخسف والغرق بعدما أصابها غرور قارون، وفساد هامان، وجبروت فرعون. رأينا أيضاً ما حدث في اليابان التي كانت فيها القيم مسؤولة عن تنمية زاهدة، فكلما نما الشيء نما عقل الإنسان الياباني الذي يكبحه بمباركة من القيم الكونفوشوسية، فقد أوتيت اليابان الكثير من الشيء، ولكن لم تتأثر بقانون ابن خلدون؛ لأنها حامت حول الترف ولم تقع فيه، فالإنسان هو المسؤول والقيم هي الحامي.

إن ما يعنينا في عملية التركيب الإنمائي هو الإنسان المرصوص شريطة أن تكون القيم هي لحة هذا البناء وبنيته؛ أما الشيء إن حصل فهو تحصيل حاصل، وهو قيمة مادية مضافة في محيط البناء، وليس في مركزه حيث اللحة، وإلا أصابها داء الشيء فتهرم مبكراً وهي أشبه ما تكون بتغريدة البجعة الخلدونية المشهورة: وكأننا نادى لسان الكون في العالم بالحمول والانقباض فبادر بالإجابة.

١ - الدولة ضرورة من ضرورات التركيب الإنساني الإنمائي:

ما من شك في أن الدولة هي وحدة التحليل عند ابن خلدون؛ ولكن العصبية هي بنية هذه الوحدة، فهناك تناسق تام بين الوحدة والبنية. وإن وحدة التحليل المتغير لا يذهب بعيداً إذا لم تكن البنية ثابتة، بينما العصبية ليست من الثوابت. وهذا ما يجعل الدولة تنهار بفعل التغيير؛ لأنها قامت على شيء غير ثابت، وعليه يكون بناء العصابات معرضاً للتصدع في كل حين. فالعصبية قد تكون وحدة للتفسير الذي يحلّي التحليل

ويخلع عليه الصفة المنطقية؛ إلا أن العصبية لا تصلح أن تكون لحمة البناء؛ لأن العصبية من المزاج العصبي المضطرب الفاقد للسيطرة، والذي يسيء للقيادة ويجعلها في انجذاب وتنافر دائمين، وليس في تعاون وتكامل مستديمين. علاوة على أن الشيء الذي ينضوي تحت السلطان القاهر يظل مقهوراً؛ لأن التراتبية غير العادلة لا تصنع تنمية، نظراً إلى أنها تحت رحمة الذي يعلوها مرتبة لا سيما إذا كان الأعلى مرتبة وعصبية مستبداً برأيه وفعله. فالتراتبية قد تتعاون لكن لا تتفاهم. قد تقوى على مقاومة الغير المشترك في العداوة، ولكن تفشل أمام قرارات السيد الأعلى المتفرد في البداوة.

علاوة على أن هذه العصبية لا تصمد أمام عنصر خارجي مدمر وهو الترف، وذلك مهما كان التركيب متناسقاً ومتكاملاً، لا سيما أن الترف يشمل الجهة المتنفذة في هذا التركيب؛ ما يجعل الجهة التراتبية أكثر تدمراً، فتظهر بوادر الانفكاك في الدولة نفسها، ثم داخل التراتبية التي كانت متمسكة بفعل العصبية الكبرى وما يستتبعها من خوف وترقب، والتسليم بالمصير إلى أن يأتي مصير آخر يلقي بالتراتبية إلى مصير آخر وهكذا.

ما يعيننا في قول ابن خلدون هي الدولة التي ما زالت تعاصرنا وتصنع الحدث الإنمائي بنجاحه وفشله. أما العصبية فعاصرت ابن خلدون وأدت مهمتها المتقلبة بين المجد والأفول. ووحدة التحليل تهمننا لأنها ثابتة، ولأن إقامة دولة جامعة كانت من مطالب الأمة التاريخية التي أفرقتها بمرجعية الثوابت لديها. أما البنية التي تتمثل في العصبية فلا تعيننا؛ لأنها متغيرة ولا تحل مشكلاتنا. ما يعيننا في قول ابن خلدون هو ما يعاصرنا به، أي الدولة؛ لأنها عنصر مهم في التركيب الذي نتوخاه كما سنرى لاحقاً؛ حيث إن الدولة تُركَّب بعناصر حضارية أخرى، وليس بالعصبية ذات الأصول الجاهلية مهما تمسَّحت بالتحضُّر والاجتماع البشري. ونعتقد أن التنمية لا تأتي من الأعلى أو الأسفل، وإنما هي تفاعل بين العناصر العليا والسفلى والوسطى.

٢- الإنسان الذي يعيش في أمة بوصفه مسلماً مرناً من مسالك التنمية المركبة:

من جهة أخرى نلفي الحضارة هي وحدة التحليل عند مالك بن نبي، بينما الإنسان هو بنية هذه الوحدة. فالتحضُّر عند بن نبي لا يحصل إن لم يعيش الإنسان في

جماعة (=أمة)،^(١) ولكن هل يستطيع هذا الإنسان أن يعيش في جماعة إذا لم تكن هناك دولة تحمي هذه الجماعة وتوافق على تجمّعها وتؤسّس لها. إن عناصر المركّب الحضاري: الإنسان والأرض والزمن، ستكون حالة شتيتية - كما هو حالها الآن - إن لم تكن هناك دولة المؤسسات التي تقوى بالأمة في الداخل، وتُرهب بها في الخارج.

لا ريب في أن بن نبي استوحى هذا المركّب الحضاري - الذي أبدعه وسبق به غيره - من تجارب تاريخية ناجحة، ولكن هل كانت هذه التجارب البشرية ناجحة بدولة فاشلة؟ إن التحضّر أيضاً أن تعيش الدولة في أمة، بينما أن يعيش الإنسان في جماعة - وهذا صحيح ومنطقي - فإن الإنسان هو نفسه الجماعة إذا حصل وأن تجمّع، ولكن الدولة ليست إنساناً، وإن أدارها إنسان هو بحاجة إليها بحكم وظيفتها التنظيمية، فهي تؤمّن الإنسان من الخوف وتطعمه من جوع بتوفير الفرص الاقتصادية والاجتماعية؛ فالإنسان يحتاج إلى الدولة من أجل الأمن، والدولة تحتاج إلى الجماعة من أجل الاستقرار؛ إذ بإمكان الدولة أن توجد المجاعة التي هي من فعل البشر، كما توجد الظلم الذي هو طبيعة في البشر، وألا يكون تجمّع الإنسان غير مشروع وغير قانوني. فمن غير دولة يتعدّر عيش الإنسان في جماعة تفتقد إلى الترخيص القانوني الذي عادة ما تمنحه الدولة للجماعة التي تحكمها تقاليد العيش المشترك. فالتقاليد وحدها لا تنفع ولا تستثمر في غياب دولة الأمة. إن الشعوب البدائية مستقرة بفعل جماعتها وتعاونها وتركبها، ولكن هذا الاستقرار معرّض للانفكاك بفعل العقلية البدائية، إن لم تكن هناك قيادة تحفظ الأمن لاستمرار الاستقرار الذي توجده الجماعة؛ فقيادة في شكل زعيم أو حكيم تعبّر عن الدولة في أشكالها البدائية وإن البدائية لها نظامها الخاص الذي قد تعجز دول متحضّرة عن تحصيله.

صحيح أن بن نبي كان يستحضر الدولة في المركّب الحضاري ولكن بشكل غير مباشر.^(٢) لا سيما أن ابن خلدون حصر التحضّر في دولة الاجتماع البشري الذي يحصل

(١) استعمل مالك بن نبي مصطلح الجماعة، وهو يقصد الأمة طبعاً. وعليه سنوظف مصطلح الأمة - في فصول أخرى - بدلاً من الجماعة، ليكون الخطاب مركّباً هو الآخر.

(٢) لم يتطرق بن نبي إلى الدولة بشكل مفصّل ومباشر في مشروعه الفكري، فلم تكن عنصراً رئيساً في منظومته الحضارية. ولا شك في أنه أشار إلى الدولة في كتاباته ولكن أتت عابرة، كما تعرّض لها في كتابه =

بها العمران، إلا أن بن نبي الذي نقد ابن خلدون وأفاد منه أيضاً، حصر التحضر في إنسان الجماعة وفي عناصر حضارية أخرى مثل الأرض التي تعد مشتركاً جماعياً لتحصيل المصالح، والوقت الذي تشترك فيه الجماعة لتسريع تحصيل المصالح.

يعتقد بن نبي أن التحضر طريق إلى العالمية عبر الفكرة الدينية التي استبدلها بالصبغة الدينية لدى ابن خلدون الذي يوحى بأن سقوط الحضارة هو ناتج عن سقوط الدولة التي سقطت عناصرها الإنسانية (الإنسان) والمادية (الأرض) والوجودية (الزمن)، وهذا لأن العصبية تتفكك. ومن ثم لا نعتقد أن العالمية تأتي وحدها بعناصر الحضارة الثلاثة، كما وأن الدولة لا تقوم بالعصبية؛ وإنما العالمية تأتي بهما جميعاً، عناصر الحضارة لدى بن نبي، والدولة العمرانية لدى ابن خلدون.

هذا لأن العالمية تحصل بدولة المؤسسات وليس بدولة الجماعات وحسب، التي صارت تحت رحمة الشركات الكبرى وإعلاناتها؛ إذ نلاحظ دولة داخل دولة، فمن يحمي هذه الجماعات إذا لم تكن هناك دولة المؤسسات التي كان ينادي بها ابن خلدون، ولكن من دون عصبية طبعاً؟ فالتحضر الحاضر انحصر في دولة الأسواق التي يستهلكها الإنسان مقابل أن تستهلك أرضه ووقته وتهلكها؛ إذ تنبأ آرثر برونز محافظ البنك المركزي في إدارة ريتشارد نيكسون بالقول "يؤدي تحرير الأسواق إلى شقاء الإنسانية بكل تأكيد."^(١) وإن

= بين الرشاد والتهيه بشكل محتشم؛ لأنه عاش فترتين فارغتين من الدولة بوصفها مؤسسة كبرى مستقلة. فترة الاستعمار؛ إذ لم تكن هناك دولة يفكر لها، ولكن مع ذلك فقد ركّز على سلوك الإنسان والجماعة فعرضها للنقد والتوجيه. كما وأنه لم يتعرض للدولة بالنقد الفلسفي المباشر في بعض الدول العربية المستقلة مبكراً؛ لأنه عاش فيها بين الترحل والإقامة ولم يشأ أن يصطدم بأجهزتها الأمنية أو ما كان يعبر عنه بالصراع الفكري في البلدان المستعمرة، وإلا أفادت هذه الدول من فكره الثاقب وتحليلاته غير المسبوق. أما ما بعد الاستقلال التي هي استمرار للإرث الاستعماري في أشكال متباينة، فقد عاش بني وفتياً لمشروعة الحضاري عسى أن يشكّل وعياً جديداً لدى الإنسان العربي والمسلم أمكنه هو الآخر أن يصنع دولة، ومع ذلك تظل الدولة هي الغائب الأكبر في مشروعه الحضاري الكبير.

(١) شيفر، أولريش. انهيار الرأسمالية: أسباب إخفاق اقتصاد السوق المحررة من القيود، ترجمة: عدنان عباس علي، سلسلة عالم المعرفة (٣٧١)، الكويت: الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٠م، ص ٦٣.

حصلت العالمية لمن هو عضو في دولة الأسواق بالإنتاج والتنمية والتطوير، وليس بالإنفاق والاستهلاك والاقتراض.

ولعل ابن خلدون عانى من سقوط الدولة مرتين؛ مرة في حياته، ومرة لما سقطت الدولة من مشروع بن نبي الذي لو اتخذها وحدة للتحليل لكان قد خلع على عناصر التحضر بعداً واقعياً ومقنعاً ومركباً؛ لأن بقاء عناصر الحضارة لدى بن نبي من غير دولة قد توقعه مشروعه الحضاري في التكديس وليس الترتيب.

إن مشروع ابن خلدون وبن نبي سيظل يلهمنا، ولا شك في أنه يعيننا ويعني عملنا. وليس هدفنا التركيب بين المشروعين الحضاريين، فهذه ليست مهمتنا التي بدأنا في كتابنا دينامية التجربة اليابانية؛ حيث رأينا كيف أن النسق الثلاثي الإنمائي الياباني هو الذي يتصدّر التنمية المركبة. إن هدفنا هو الاستفادة من المشروعين الحضاريين في انفكاكهما واختزالهما، وليس في تركيبية كل مشروع على حدة كما يعتقد صاحب المشروع نفسه، لا سيما أن المسافة التاريخية والجغرافية بين المشروعين فارغة وسحيقة، ومن الصعب ملء فراغاتها التي أحدثها الانحطاط والاستعمار والقابلية للاستعمار وجاهزية العولمة، وإنّ ما يعيننا هو تمحيص المشروعين الحضاريين في مخبر الفكرة والواقع، وفي حقل تجارب إنمائية ناجحة قامت على هذين المشروعين بشكل غير مباشر طبعاً، كما سنرى في الفصل الخامس الذي يتناول اليابان.

٣- الجماعات الوظيفية بوصفها انسداداً لمسالك التنمية المركبة:

يذهب المسيحي إلى أن الجماعات الوظيفية لا تصلح للتركيب؛ إذ إن الإشكال كما نراه ليس في هذه الجماعات، وإنما في الرواسب الشبئية العالقة بها. ونتفق مع المسيحي في أنه يتعدّر فهم الإنسان إلا وهو مفصول عن الأشياء والمادة، لا سيما أن الأشياء هي عامل مفكّك لا تساعد على التركيب الذي يستجلب تنمية؛ وإذ يظهر أن الأشياء لا يملكها إلا جزء متنفذ في المجتمع الذي يدار من قبله، فإن المسيحي يعزّز عملنا ويسنده لما يتعلق الأمر بالأشياء كونها ليست معنية بالتركيب. وإن كان المسيحي يهتم بالنماذج

المركبة من أجل الفهم والتفسير، وليس الاهتمام بالتركيب لأهداف إنائية تخص العالم العربي والإسلامي.. فهو ليس مثل ابن خلدون وابن نبي الذين كانت مهمتهما النهوض بالأمة، أي كيف ننهض بالأنا. إن مهمة المسيري تكمن في كيف نفهم الآخر مركباً، ومن ثم فهو ينحو نحو تفسير الظواهر الطبيعية المركبة واستكشاف اختزالياتها.

إن أهم ما في مشروع المسيري هو تفسير طبيعة المادة وهي تمارس سلطانها على الإنسان، وما مدى قدرتها العجيبة على اختزاله. ومثل هذا الاختزال للإنسان من قبل المادة يكاد يكون ظاهرة عامة في العالم العربي والإسلامي، لا سيما في الدول الريعانية، أو التي وقفت فيها الأشياء الجاهزة عائقاً أمام الإبداع والتطوير، وقد ساعدتها آلة الإعلانات التجارية والاستهلاكية على ربط الإنسان بالأشياء ربطاً جعل التحسينات ضرورات، والاستهلاك المتنوع علامة على التحضر.

٤ - التنمية المركبة محاكاة للأصل الذي هو الإنسان نفسه:

من زاوية أخرى لا يعنينا التراتبية عند المسيري القائمة بأن لا يذوب الجزء في الكل؛ لأنه إذا كان هناك الكل فيتعدّر التركيب كما تعدّر في تركيبية العصبية عند ابن خلدون، وإنما نميل إلى تركيب فتغنشتاين للكرسي؛ إذ كل قطعة فيه مهمّة. لا يمكن أن يتركّب الكرسي من شيء واحد فيه هو الكل؛ لأن الكل هو الكرسي نفسه. ونعتقد أن فتغنشتاين قد جاء بمثال الكرسي؛ لأن الإنسان لا يستطيع أن يؤدي مهامه ووظائفه من غير الكرسي الذي يشبهه، فالكرسي ملازم يومي للإنسان واستواؤه عليه هو استواء لقراراته الحاسمة وأفكاره المبدعة. ولهذا نرى حقيقة التركيب أشبه بالكرسي لأن الذي يستوي على الكرسي هو الإنسان وليس غيره من أشياء. صحيح أن في مواد الكرسي أشياء صغيرة وأخرى كبيرة، لكن لا يستطيع الكبير أن يستغني عن الصغير أو أن يذوب فيه لكي يحصل الشكل المناسب. هناك التحام وتناسق في الكرسي؛ القليل يصبح كثيراً والكثير في حاجة إلى القليل، وأي تفكك للجزء فإن الكل سيتفكك، ولذا يوجد الكل في الكرسي وليس جزء الكل، بمعنى إما كل

الأجزاء وليس جزء الكل. إن التنمية التي بها جزء الكل هي تنمية متجزئة وليس مركبة. بمعنى آخر يمكن أن تحصل تنمية بجزء الكل إلا أنها تأتي ناقصة، ولكن في الكرسي لا يوجد كرسي ناقص، وإنما كرسي معدوم كانهدام الاستواء. وهذا ما قصده فتغنشتاين بالمواد التي نصنع منها صورة الواقع.. أو صورة التنمية المركبة التي يفيد منها الجميع، وإلا فلا تكون تنمية أبداً.

ولهذا يقول موران: إذا عرفنا حقيقة المركب عرفنا طبيعة الأجزاء؛ إذ إن المركب هو الأصل. ويمكن أن نصنع كرسيًا من أجزاء أخرى متباينة في الصغر والكبر، ولكن قد لا تعبّر عن حقيقة الأصل المركب، فقبل أن نصنع الكرسي ونركّب أجزائه لا بد أن نراه مركباً ونطلع على حقيقة رسمه؛ أي أن نرجع إلى الأصل. فيمكن أن نرى الأجزاء منفصلة ولا نستطيع تركيبها؛ لأننا لم نر المركب على صورته الواقعية، فتختلف طبيعة التركيب التي لن تكون مثل الأصل الذي يفترض أن نطلع عليه عن طريق المعرفة وتنوع مهاراتها؛ إذ إن المعرفة مهمة في التركيب. ومن هنا عجزت الدول المتخلفة التي تفتقر إلى المعرفة الماهرة والتي هجرت الأصل عن تحصيل التركيب الإنشائي؛ لأنها ركّبت على وفق معرفتها الناقصة، أو على حسب معرفة الآخر الذي يصنع لها شيئاً لا يستوي عليه الأنا. إن العالم المتخلف عرف الأجزاء بالتقليد الفارغ من كل معرفة، في الوقت الذي عجز فيه عن وعي المركب بالمعرفة والإبداع؛ ولعل معرفة الأصل المركب يكون بالعودة إلى الأصل والانفتاح عليه بعقل منفتح ومركب أيضاً. فكل شيء بدأ هناك حيث الأصل كما يلمح إلى ذلك موران نفسه؛ لأن الذي يختزل الأصل المركب يختزل الفصل المجزأ، ويستمر مجزأً في التاريخ والجغرافيا، يقول كونفوشيوس: إذا أغوتك الفوائد الصغيرة، فإنك لن تحقق أشياء عظيمة أبداً.

٥ - التنمية المركبة ليست فعلاً مختزلاً:

فيما يتعلق بـ: الخضرا فإن عمله ليس للتركيب أساساً، وإنما نراه مختزلاً في نمطين معينين. فـ: "الرجل العظيم" في النمط النبوي لا يعكس شخصية الرسول ﷺ؛ لأنه لم

يوصف في القرآن بالرجل العظيم أو العبقري؛ إذ يفترض أن نمتح من القرآن الكريم ألقاب الأنبياء، وإلا جنينا على أنفسنا وأعمالنا ومشروعاتنا. الرسول محمد ﷺ نبي ومبشّر ومنذر، وليس بمسيطر... وهذه صفات لا تنطبق على الرجل العظيم في القيادات العربية والإسلامية التي تغيب فيه صفة المبشّر والمنذر وغير ذلك من الصفات النبوية والدينية. فضلاً عن ذلك، فإن لقب الرجل العظيم كان موجوداً - قبل نبوة محمد الرسول ﷺ - في عصور فرعون، والإسكندر، وهرقل، وكسرى، والجماعات العربية في الجاهلية. أيضاً الانقياد للرجل العظيم في النمط النبوي - إذا سلّمنا بذلك - لم يكن بدافع العاطفة والخوف، وإنما كان بدافع الحوار، والإقناع، والخلق العظيم، والتأييد الإلهي. فهل هذه الصفات تنطبق على كل رجل عظيم لم يحقق لأمتة نهضة عظيمة؟ وهل الصحابة الذين اتبعوا الرجل العظيم كانت تغلب عليهم الذاتية والفردية واللامؤسسية؟ إن النمط النبوي في القيادات العربية والإسلامية اللاحقة، لا يعكس صورة ذلك العصر الذهبي، وإنما العصور اللاحقة هي نتيجة المظالم والمروق من القيم، واتباع النماذج غير الإنمائية. إن الرجل العظيم قد تصنعه الأقدار لكن لا تمنحه النبوة والمعجزات، فهو رجل عادي؛ لأن له أتباعاً عاديين، علاوة على أنه غير مؤيد من الله. فلا داعي لربطه بالنمط النبوي الذي لن يتكرّر أبداً على الأقل في الرجل العظيم في الوقت الذي لم يره الخضرا قد تكرر في النمط الخلفي. إن النمط النبوي في سياقه التاريخي نمط مطلق؛ لأنه لم يكن هناك اجتهادات بشرية نسبية، وإنما كان هناك نبي حي ونزول وحي. وإن النمط النبوي الذي يستنسخه الخضرا في كل العصور يجب أن تكون إنجازاته في مستوى ذلك العصر الذهبي، وإلا لا يسمى نمطاً نبوياً، بل نراه نمطاً أبوياً ديكتاتورياً.

أما عن النمط الخلفي الذي يصف الخلفاء الراشدين بالعاديين نرى فيه ما ينقص من قدراتهم ويغمرها حقها، فهل كان أتباعهم من الصحابة عاديين أيضاً؟ وهل العادي يفتح دولاً عظمى؟ ولماذا يعجز الرجل العظيم في القيادات العربية والإسلامية الحالية عن تحصيل تنمية؟ فهل هو رجل عظيم أم عاجز؟ صحيح أن النمط الخلفي

استمر لحد الآن نظراً إلى وفاة الرسول ﷺ الذي عنده توقف النمط النبوي، ولكن إذا كان النمط الخلفي موحّداً في ذاتيته وفرديته ولا مؤسسيته، فإذا عن إنجازات أبي بكر وعمر رضي الله عنهما؟ وماذا عن ثبات عثمان وحكمة علي رضي الله عنهما؟ وإذا فرضنا مع الخضر أن رجل النمط الخلفي عادي، فإن الأتباع كانوا أكثر من عاديين غير طامحين، بل كانوا فوضويين بتجيش فرديتهم وأنايتهم. لقد جاء في مقدمة ابن خلدون: "سأل رجل علياً رضي الله عنه ما بال المسلمين اختلفوا عليك ولم يختلفوا على أبي بكر وعمر فقال: لأن أبا بكر وعمر كانا واليين على مثلي، وأنا اليوم والٍ على مثلك."^(١)

هذا التصنيف الذي جاء به الخضر فيه اختزال للقيادة في الرجل العظيم أو الرجل العادي بغير وجه حق تاريخي وواقعي. والخضر يخرج الأحداث من سياقها المركّب. فمثلاً الرجل العظيم في شخص الرسول صلى الله عليه وسلم كان عظيماً بعظمة أتباعه المجرّدين من الذاتية والفردية واللامؤسسية؛ وإلا لو مكث في مكة من غير أتباع وتأيد إلهي، فهل كانت تتحقق له العظمة؟ والرجل العادي في شخصية الخليفة كان عادياً ببساطة أتباعه وتواضعهم وحرصهم على الاستمرار في نهج النبوة في روحها، وليس في عناصرها مثل الرجل العظيم. فمثل هذا النمط الخلفي-النبوي إذا أخرجناه من سياقه التاريخي نلفيه يتكرّر في الأمم اليهودية والمسيحية والمشرقة قبل التاريخ وما بعده.

٦- قيم الحرية بوصفها من المسالك المستقيمة في التنمية المركّبة:

في عمل صن نلفي الناس متساوين أمام الحرية المتنوّعة من حريات سياسية، وتسهيلات اقتصادية، وفرص اجتماعية وشفافية، وأمن وقائي. في الحرية لا يوجد الجزء أو الكل، فالجميع كأسنان المشط، كونها تجعل القليل بغياب الحرية كثيراً بالحرية، والقيد يجعل الكل يتحكم في الجزء، بحيث هذا الكل لا ينفع في الأداء مهما تجبّر، والجزء لا يدفع عنه البلاء مهما تكثر.

(١) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ج ١، ص ٢١١.

فالدنيا إذا أسقطنا عليها الحديث المشهور حول القلة والكثرة، فإنها تُحب عندما تكون هناك قيود؛ لأن الناس تتعلق بالحياة التي لم ترها في ظل القيود التي أقعدتهم وحجبت عنهم بهجة الحياة، فيبقى قلبها معلقاً بها؛ ولكن مادياً لا يشعر بها ولا يلمسها مهما تحسّسها، فتحوّل الكثرة إلى قلة لا تنفع؛ لأنها لا تمارس الحياة ولا تراها، وتكون عرضة للجهل والفقر وتداعي الأمم عليها؛ أما في ظل الحريات المسؤولة فإنها تعرف ما معنى الحياة؛ لأنها تكون قد خبرتها وجربتها وشبعتها، ومن ثم تتطلع إلى ما بعد الحياة القانعة، ليس الموت المادي طبعاً، وإنما حياة شريفة منتجة وفاعلة تكون فيها القلة كثيرة بعلمها وغناها وخوف الناس منها.

وحتى لا تستغل الحرية من قبل الذي يدير القيد ويقعد الناس بضيق الخطو، ينبغي أن تكون الحرية ليس غاية الرجل القائد المتحكم في القيد، والذي يحاول أن يقنع الجمهور بأنه يتغيّر الحرية من إجراءاته التي ليس بها حرية؛ وإنما يفترض أن يتخذ الحرية بوصفها وسيلة أيضاً يراها الجمهور ويلمسها، وهذا ما نرى صن يلمح إليه. كما يفترض أيضاً أن تكون الحرية مشتركاً جماعياً ملزماً من الدولة والمجتمع، مشتركاً لا يكون فيه الجزء الغالب هو الكل، بل تكون فيه كثرة بحريتها وتفعيلها في حياتها العامة والخاصة مهما كانت قلتها؛ حيث تحوّل الحرية القلة إلى كثرة عندما يتفق الدولة والمجتمع على قيم تفصل في أهمية الجديد والقديم في عملية التنمية. إن الحرية التي تأتي بقرار جماعي هي الحرية المسؤولة؛ إذ إن الحرية لا ينبغي أن تنفي القيم ليس بوصف الحرية قيمة، ولكن لأن الكبت يطرد القيم، وإلا أصبحت الحرية قيداً بشكل أو بآخر. مثل هذه الحريات تنمو بالاهتمامات والتطلعات داخل التنمية المركبة التي لحمتها القيم المشتركة، فتفضي إلى كثرة إنائية وليس غثائية. إن جميع النماذج الإنائية المركبة تراصت بالقيم المشتركة بين الدولة والمجتمع ودامت بالحرية المسؤولة التي هي بنية القيم، وتحديداً بأشكال الحريات الأدائية التي فصل فيها صن. إن "البشر إذ يمكنهم أن يكونوا غير متساوين في القوة أو في العبقريّة يصبحون جميعاً متساوين بالتعاقد وبالحق".^(١)

(١) روسو، جان جاك. في العقد الاجتماعي، ترجمة: ذوقان قرقوط، بيروت: دار القلم، (د. ت.)، ص ٦٠.

العصبية مثلاً عند ابن خلدون كانت في تناقض مستمر مع الحريات الأداتية، وعناصر الحضارة عند بن نبي تنقصها الدولة التي تضع الحريات التأسيسية وتحميها بمؤسساتها. وعليه فإن مشروعات ابن خلدون، وبن نبي، وصن تؤسس للتركيب الإنشائي في إنسان السلطة والنخبة والعامة بلحمة القيم طبعاً، لا سيما أن صن يتخذ من أخلاقيات الحريات حليفاً إنسانياً - بالمشاركة والمراقبة - للتنميات الماديات.. فالإنسان أولاً.. والأشياء المادية ليست ثانياً.

إن الحريات الأداتية والتأسيسية التي يتقصدها صن هي حريات مؤسسية لا تتحقق إلا إذا كانت الدولة لديها نية حسنة تجاه التنمية، وكان المجتمع منفتحاً على الحريات ومقتنعاً بها. إن النية الحسنة للدولة تستدعي التركيب مع المجتمع ومشاركته الحريات، وانفتاح المجتمع يستدعي استثمار الحريات المعطاة في ترخيص البناء؛ لأن الحرية أعلى درجات القيم، وجزء مهم في لحمة الترخيص.

٧- مسالك التنمية المركبة إنسانية وليست شيعية:

أما عن الكتابات العابرة، فبعضها أشاد وأفاد، وبعضها أشار إلى الاعتماد على الذات والنهوض الحضاري في التجربة اليابانية، وهذه وسائل التنمية المركبة وغاياتها، ولكن هناك من عدّ المقصود بالتنمية المركبة هو التركيب بين الثقافة الكونفوشوسية وعلوم الغرب، وآخر ذهب إلى أنها التركيب بين التراث والحداثة. فلم نكن نعني بهذا التركيب، وإنما عني بالثلاثية الإنسانية (الإمبراطور، والقيادة، والجمهور). إن التركيب الإنشائي هو ذلك التركيب الذي يعزز من استقلال دول ما بعد الاستعمار، فلا يهدم قيمها وإنسانها. ولم نقصد من وراء ذلك القول بالتركيب الشيعي الذي هو من أساليب الصراع الفكري الحاصل في البلاد المستعمرة كما أوضح بن نبي وأفصح. إن غير المركب الإنشائي قد يعزز ولا يرضص؛ وإذ نلني الإنسان مركباً في سلطته ونخبته وعامته، فإن ذلك يتوجّه نحو رؤية (الشيء) على حقيقته التفكيكية للبنان الإنشائي المرصوص بالشكل الذي سنستعرضه في الفصل الثاني.

الفصل الثاني:

ترسيمة البنيان المرصوص السلطة والنخبة والعامة

"إنَّ الحشرات لا تنحشر خلال الجدران إلّا بعد أن تشقّق."

[حكمة إفريقية]

أولاً: ماذا نعني بالتركيب الإنساني الإنمائي أو البنيان المرصوص؟

لم يكن يعنينا - في كتابنا دينامية التجربة اليابانية - التعريف اللغوي الحرفي لكلمة (المركّب) إنّ مزجاً أو دمجاً أو جمعاً أو ضمّاً.. هذه تعريفات وردت في قواميس اللغة وتشابهت. وإن شئنا الأخذ بها والإفادة منها، فإننا نقع على كلمات شارحات للمركّب، مثل: (الأصل) و(المنبت)؛ إذ يرى ابن منظور أن "المركّب أيضاً: الأصل والمنبت".^(١) وهو ما نخاله يعبر عن حقيقة الشيء المركّب ويفصح عنه، كون الإنسان هو الأصل المركّب في ذاته والمنبت أيضاً؛ إلا أن الشيء - في غياب القيم التي تكبحه - هو الذي فكك الإنسان وصيرّه خاضعاً لقوانينها وألعابها. كما يعزّز هذا (الأصل) ما نذهب إليه في التعريف الإنمائي لكلمة (مركّب)؛ إذ نلفي أنفسنا أقرب إلى التعامل بهذه الكلمة في قاموسها الإنمائي الذي يخلع على (المركّب) صفة المصطلح.

لقد تقصّدنا بالتنمية المركّبة معنى (التنمية المرصوصة)، وليس التنمية المركّبة ذات الأبعاد الشبئية على شاكلة التنمية المُجمّعة^(٢) Combined Development كما جاء في

(١) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي. لسان العرب، تصحيح: أمين محمد عبد الوهاب، ومحمد الصادق العبيدي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٣، (د. ت.)، ج٥، ص٢٩٧، مادة: (ركب).

(٢) انظر صفحة [الفهرسة أثناء النشر] في كتابنا: دينامية التجربة اليابانية في التنمية المركّبة.

الترجمة الحرفية لها باللغة الإنجليزية. ولو نرجع إلى ترجمة (البيان المرصوص) كما جاء في القرآن الكريم ﴿بُيِّنَ مَرَّضُوهُ﴾ [الصف: ٤]، نلفي في ترجمة عبد الله يوسف علي قد أتت على النحو الآتي: "Solid Cemented Structure"، بينما نلفي ترجمته عند محمد محسن خان ومحمد تقي الدين الهلالي على النحو الآتي: "Solid Structure". ونعتقد أن الترجمة التي نريدها للتنمية المركبة (=التنمية المرصوصة) يقابلها باللغة الإنجليزية: Solid Structural Development. ومن ثم ليس المقصود بها التنمية الشاملة التي تتركب من أبعاد حضارية سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية، تنتفي فيها الصلابة والقوة. فهذه التنمية وغيرها كما أسلفنا الذكر هي مجرد تحصيل حاصل للتنمية المرصوصة. لقد جاء أيضاً في القرآن الكريم: ﴿جَاءَ مُتْرَاكِبًا﴾ [الأنعام: ٩٩] للدلالة على أن سنابل الحبوب والشعير مركبة بعضها على بعض. إنه تراكب فيه عطاء؛ فلولا التراكب ما كان هناك سخاء وعطاء، ما قد يستحيل إلى جفاء. وما هو مركب فيه استواء، ولولا التركيب ما كان هناك استواء، ما قد يميل إلى اعوجاج والتواء.

إن ما نعنيه بالتنمية المركبة هو التنمية المرصوصة؛ فالتركيب هو نفسه الترصيص، وهما وجهان لفعل إنمائي واحد؛ إلا أن السؤال المفترض إثارته: ما الذي نركبه أو نرصصه؟ إذا ركبنا (الشيء) فإن ذلك سيكون مجرد تحصيل حاصل؛ لأن الشيء فعل منتج - وليس فاعلاً منتجاً - له قيمة استعمالية استهلاكية؛ فالسيارة مثلاً هي منتج مركب، بدايته الاستعمال ونهايته الإتلاف، ثم يتم نسخه بالجديد المنتج، وعليه فإن الشيء ليس هو مادة التركيب التي نتغياها في التنمية المركبة. إن الشيء مادة التنمية الزائل إلا أنه ليس روحها المستمر، وما يعيننا هو روح التنمية المركبة واستمراريتها، وليس مادتها وزوالها. ما يعيننا هو المنتج المركب (=الإنسان) وليس المنتج المركب (=الشيء). ونتساءل مرة أخرى، هل المركب بحاجة إلى تركيب هو الآخر؟ إن المركب يكون عاجزاً عن فعل التركيب إذا كان يقف بمفرده في عملية إنتاج الشيء، تماماً مثل المحارب الكفء الذي يعجز عن تحصيل النصر إذا كان يقف بمفرده أمام محاربين أشداء.

يكون للشيء قيمة معنوية - وليس مادية وحسب - عندما تكون له سلطة على الإنسان؛ ذلك الإنسان المفكك الذي يغريه الشيء المركب؛ فيتركب هذا الإنسان داخل الشيء، ولا يرى أو يفكر أو يقرر إلا من الزاوية الضيقة التي يقف عليها داخل هذا التركيب، ومن ثم يتحوّل الإنسان إلى مركب شيئي، فلا يعلو على الأشياء ليتجاوزها إلى ما هو فكري ومبدع ومنتج؛ وإنما يتعامل بالشيء على أنه غاية وليس وسيلة، كما هو حاصل في البيئة العربية والإسلامية؛ إذ إن التنمية المركبة هي أقرب إلى "المشاركة تجعل الناس فاعلين بدلاً من أن يكونوا مجرد أشياء خاضعة لقدرها. فحين يُقمع الأفراد أو يخضعون لثقافة الصمت يصبحون مجرد أشياء، وعندما يشاركون ويؤسسون تاريخهم الخاص فهم جزء فاعل في التنمية الحقيقية." ^(١) لا سيما أن "صنع السياسة الاقتصادية لعبة ديناميكية تكون شروطها غير مؤكدة ومتغيرة، ويتم صنع قواعدها على الأقل جزئياً من جانب المشاركين عندما يتفقون." ^(٢) إن (الشيء) لا يتحرك ولا يعي ولا يتفق، فهو خارج عن معنى التنمية المركبة التي تمتلك عناصرها - السلطة والنخبة والعامة - كامل الوعي، فيتحركون ويتفقون إن اتفقوا على قيم تضمهم وتجمعهم وتوحدهم.

نبغي القول بأن المشكلة الإنمائية في البيئة العربية والإسلامية هي مشكلة تجمع بين نقيضين هما: الإنسان، والشيء، ومن ثم نعتقد أن هذا التجميع المشوّه الذي كان بفعل الانحطاط والاستعمار والقابلية للاستعمار، هو بحاجة إلى تفكيك مرة أخرى؛ حتى يأخذ كل عضو مكانته الطبيعية في بيئته، فالإنسان بوصفه عضواً بيولوجياً واجتماعياً يختلف تماماً عن الشيء بوصفه عضواً مادياً واقتصادياً طارئاً. إن هذا التداخل بينهما ورؤيتهما على أنهما عضو بيئي واحد، يزيد من الأزمات نظراً إلى فقدان التجانس والانسجام بينهما؛

(١) انجهم، ببرة. الاقتصاد والتنمية، ترجمة: حاتم حميد محسن، دمشق: دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٠م، ص ٣٢-٣٣.

(٢) ديكسيت، أفيناس ك. صنع السياسة الاقتصادية: منظور علم سياسة تكاليف الصفقات، ترجمة: نادر إدريس التل، عمان: دار الكتاب الحديث، ط١، ٢٠٠٩م، ص ٢١.

ولعل (القيم) هي الأداة الفاعلة في عملية الفصل بين الإنسان والشيء.

إن القيم هي المعيار الذي نقيس به أهمية الشيء بالنسبة إلى الإنسان، فعندما يكون الإنسان هو الأهم، والشيء هو المهم، تصبح القيم فاعلة. وعندما يكون الشيء هو الأهم، والإنسان هو المهم أو أقل أهمية، تصبح القيم عاطلة، فالإنسان يجترح فاعليته من القيم وليس من الشيء، بينما الشيء يمتح خاصيته الاستعمالية والمنفعة من الإنسان. إن هيمنة الشيء اقتصادياً ينسف وظيفة القيم الفاعلة والعاملة، ويجعل الإنسان موزعاً بين الفاعلية والعطالة، بين دافعية الإنسان ورغباته الشئية، تتغلب الرغبة على الدافعية مع مرور الوقت، فتتحول الفاعلية تدريجياً إلى عطالة، وقد حدث مثل هذا مع بداية الانحطاط الذي مسَّ العالم العربي والإسلامي مروراً بالاستعمار ووصولاً إلى العولمة. فليس هناك ما نراه يشجّع الإنسان على الإبداع، ما ظل الشيء يمتلك سلطة الأمر، لما يود الإنسان استهلاكه والرافض لما يود إنتاجه.

ومع هذا، فإن الإنسان يستقوي بالشيء لتحصيل منافع مادية فيصير حبساً له؛ ما يجعل الإنسان عاجز أيضاً حبس الشيء، وذلك لتحقيق منافع هو الآخر، ليس بفعل الاستقواء الذي يفتقر إليه بحكم مكانته الاجتماعية والوظيفية؛ ولكن مجرد التفكير في الشيء ومحاولة امتلاكه بطريقة العاجز هو تسليمه بسلطة الشيء على أفعاله وأحواله. إن الشيء له سلطة على المستقوي بالشيء، وأيضاً له سلطة على العاجز عن امتلاك الشيء. فالإنسان رهين المحبسين؛ الاستقواء بالشيء والعجز أمام الشيء.

نلفي ظاهرة الاستقواء مستفحلة في البيئة العربية والإسلامية، وهي في الغالب منتشرة في مجتمع السلطة؛ فالسلطة لها مجتمعها الخاص الذي تنضاف إليه فئة من النخبة؛ إذ إن التعاون بينهما يدور في فلك المصلحة الشئية الخاصة (=تحقيق منافع مادية)، أما ظاهرة العجز فنلفيها لدى العامة وفئة كبرى من النخبة لأسباب تتعلق بضعف القدرة على امتلاك الشيء عبر الإنتاج المباشر، واحتكار وسائل الإنتاج لدى فئة معينة، والتوزيع غير العادل للمنافع المادية.

لا شك في أن التغلب على الشيء المركَّب وعدم الاستقواء به وتجريده من سلطته، يستدعي تعاون السلطة والنخبة والعامّة بإجراء عملية ترخيص بينهم، تجعل الشيء حبيس وظيفته المادية، فلا يؤثر في تفكيك الرابطة المعنوية للإنسان. ومن ثم فإن التنمية المركَّبة هي تنمية الإنسان المركَّب من السلطة والنخبة والعامّة، ولا يعنينا الشيء المركَّب فهو تحصيل حاصل ليس غير. كما لا يعنينا في التنمية المركَّبة تركيب الأبعاد الحضارية -الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والثقافي- فهذه أيضاً تحصيل حاصل تدخل في دائرة التنمية الشاملة التي نراها نتيجة حتمية من نتائج التنمية المركَّبة، فالخطيطة للتنمية الشاملة يسبق أوانه في غياب رسم معالم التنمية المركَّبة وإلا أتت تنمية فاشلة؛ إذ رأينا كيف كان العالم العربي والإسلامي ينادي بالتنمية الشاملة من بعيد، فكان النداء يعيد الصدئ إنكم أيها العرب لبعيدون ومخطئون. وأيضاً لا نعني بالتنمية المركَّبة التنمية المستقلة التي تكون أغلب دوافعها إيديولوجية غير عملية؛ حيث انتفى فعل الاستقلال في حضور القابلية للاستعمار التي ألفتها حاضرة في الحرب الباردة، والثنائية القطبية، والعالمية، والعولمة.

ما نبشّر به هو العمل الإنساني المركَّب الذي يفضي إلى إنتاج الشيء، واستدامة التنمية في أبعادها القيمية والحضارية. فالإنسان وقيمه أولاً، والشيء وتنميته ثانياً. وما رأينا يحدث في البيئة العربية والإسلامية هو عكس ذلك. رأينا تفكيك الإنسان وضياح جهوده في العمل الفردي الذي يختزل الفعل الإنمائي في دائرة شنيئة ضيقة، فجاء الإنسان في المرتبة الثالثة. وما رأينا أيضاً ربط مصير الإنسان المفكَّك بهذه الدائرة الضيقة فأثت أحلام الإنسان ضيقة هي الأخرى تفتقر إلى روح الفكر المبدع، وتنتصر لمادة الشيء التي فيها مصلحته ومنفعته؛ فجاء الشيء في المرتبة الأولى. ومن الطبيعي أيضاً أن تأتي التنمية ضيقة -وليس شاملة- لأنها تنمية مادية وشيئية؛ ما جعل هموم التنمية الشاملة في المرتبة الثانية.

وقد بدا الإنسان هو الخاسر الأكبر في مسيرة التنمية التي احتضنتها البيئة العربية والإسلامية منذ تحصيلها الاستقلال، على الرغم من أن الاستقلال حصيلة فعل إنساني

يرفض كل أنواع البخس والظلم. وذهب الاستعمار واحتلَّ الشيء مكانه؛ إذ إن الشيء المحتل هو نفسه القابلية للاستعمار، ولم يأت الاستعمار من أجل تغيير العقلية والذهنيات؛ وإنَّ هو مارس التغيير فقد أراد له أن يسلك طريق التشويه. الاستعمار توجَّهه إرادة امتلاك الشيء من أجل تقوية كيانه الاقتصادي، ولما حانت مغادرة الاستعمار أبت إرادة امتلاك الأشياء إلا البقاء. فالشيء، مثل: النفط، والأراضي المؤممة، والأوقاف، والمصانع المستوردة، والسلع الجاهزة، هي ما بقي عندما انسحب الاستعمار، كما بقيت الصراعات الشخصية التافهة التي هي صناعة استعمارية. وبقي أيضاً العمل على الإبقاء على الوضع متخلفاً، وإجهاض كل بادرة إنمائية، وهذا أيضاً هو صناعة استعمارية بامتياز، ولكن بعد الاستقلال ارتبطت هذه الأفعال بالإنترنت الاستعماري وبالقابلية للاستعمار أو بالجانب اللامعقول في الحضارة الأوربية، أو القابلية للتابعة التي رسمها الاستعمار في البلدان المستعمرة وخطط لها، وهو أن تبقى هذه البلدان أسيرة (الشيء) موضع النزاع، وحبيسة الإنسان المفكَّك مستودع التخلف. طبعاً الإنسان في البيئة العربية والإسلامية المتحررة، لا ينوي أن يُستعمر مرة أخرى؛ ولكن له القابلية لممارسة الأساليب الاستعمارية اللامعقولة، مثل: الامتلاك العنيف للأشياء، والإبقاء على الأهالي مستهلكين غير منتجين، وشق الصف القيادي والعملي، والتشكيك في النوايا الإنمائية الطيبة.

ولا غرابة إن ألفينا التنمية المركَّبة هي الجانب المعقول في الحضارات الإنسانية، منها الحضارة الأوربية التي صدَّرت الاستعمار -أو جانبها اللامعقول- للأمم التي هي الآن متخلفة. فقد انتصر الغرب للتركيب المعقول في عصر التنوير، واستثمر كل ما يمت إلى التفكير اللامعقول في الدول التي استعمرت، فالغرب بوجهين: إنمائي ومتخلف؛ والعالم العربي والإسلامي هو وجهه المتخلف. فما هو الوجه المتقدم في الغرب الذي إن أردنا الإفادة منه حصلت لنا؟ لا نرى أن التقدم يحصل للإنسان إلا عندما يقف موقفاً نقدياً من (الشيء)، ويعدِّل موقعه منه. فما ظل الإنسان لصيقاً بالشيء بهدف امتلاكه العنيف، أو الانتفاع منه بأنانية، أو توزيعه من غير عدالة، فإنه

بذلك يقضي على جزء كبير من إنسانيته، بينما يقضي على الجزء المتبقي عبر نظريته اللاإنسانية إلى الآخر الذي يفتقد إلى الشيء، وهو ما نراه في لعبة الحرمان بين السلطة والعامّة. إن النظرة التي كانت سائدة في الغرب الوسيط هي: أن تمتلك الأشياء بعنف فأنت غير إنسان، وأن تفتقر إليها فأنت غير إنسان أيضاً.

طبعاً ما عنيناه بالتنمية المركّبة - في عملنا دينامية التجربة اليابانية لا سيما في خاتمتها - هو التنمية المروّضة؛ وإذ إن التخصيص أقرب إلى القيم أو فعل من هذا القبيل، فقد فضّلنا أن نستعمل مصطلح التركيب؛ لأنه مصطلح متداول علمياً. وعلى الرغم من أننا استبعدنا مصطلح التخصيص إجرائياً، فإنه سيظل هاجساً يسكن عملنا؛ ما قد يشير إلى أن القيم هي جزء مهم في تحديد سؤال الفعل الإنساني وتسيّد مآلات الفعل الإنشائي، وكلاهما فعل حضاري يمتنع حضوره من القيم نفسها؛ إذ إننا نطلق من القيم ونحلّق بها ونرتقي معها لنرى واقع التنمية من أفق قيمي، لا سيما أن التنمية التي هي عطاء إنساني هي أيضاً عطاء مادي، مصالحه إنشائية أكثر منها إنشائية. إن وظيفة القيم تكمن في أن تعيد الواقعة الإنشائية إلى حقيقتها الإنسانية. كما وأن الحقيقة تفسّر للواقع وقد تكشف زيفه، والواقع تجسّر للحقيقة إن كان يمتلك وعيه.

ووفقاً للحديث المشهور حول القلّة والكثرة: "يوشك أن تداعى عليكم الأمم من كل أفق، كما تداعى الأكلة إلى قصعتها، قيل يا رسول الله! فمن قلة يومئذ؟ قال لا، ولكنكم غثاء كغثاء السيل، يُجعل الوهن في قلوبكم، ويُنزَع الرعب من قلوب عدوكم؛ لحبكم الدنيا وكرهيتكم الموت."^(١) نعتقد أن القيم هي التي تحوّل القلّة إلى كثير، لا سيما أن القليل كثير في ذاته. فالقلّة في زمن الرعي العربي والإسلامي الأول كانت كثيرة بانتصاراتها وإنجازاتها وآليات تحضرها؛ لأنه لم يكن للـ: (شيء) حضور في تشكيل وعيها ورسم مسارها الإنشائي والإنشائي؛ بل كان (الشيء) في شكل غنيمة يعد طريقاً إلى الدعوة والتحضر، وإذا انتفت الحرب غابت الغنيمة وحضرت الدعوة؛

(١) الألباني، محمد ناصر الدين. الجامع الصغير وزيادته (الفتح الكبير)، إشراف: زهير الشاويش، بيروت: المكتب الإسلامي، ط ٣، (١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م)، مج ٢، ص ١٣٥٩، حديث رقم: (٨١٨٣).

إذ إن الدعوة حاضرة في كل الأحوال والغنيمة ليست حاضرة في كل الأحوال، وذلك بخلاف ما نراه منذ قرون من كثرة غنائية شيئية لا تستجلب النفع لنفسها كما جاء في الحديث النبوي، نظراً إلى الحضور السلبي للشيء في واقع الإنسان وغياب القيم الكابحة له؛ إذ إن هذا الغناء هو (الشيء) الذي يتحوّل إلى جفاء فلا ينفع الإنسان الذي كان مستمسكاً به ومركباً معه. إن التركيب الإنساني-الإنمائي الأصل تجلّ في أبهى صورته في الفترة التي نزل فيها الوحي وزاد عليها قليلاً، وكان التركيب يتكرّر في محطات تاريخية.. إنه واقع لا مفرّ من نكرانه؛ إذ أسهمت القيم في تشكيله بوعي سليم. إن القيم في شكل آخر وبإنسان آخر، أسهمت أيضاً في تنمية اليابان وترصيصها في زمن العزلة وفترة ميجي وما بعد الحرب العالمية الثانية كما سنرى في الفصل الخامس.

وإذا كانت التنمية الشيئية تشغل على تحويل الجزء إلى الكل وهذه طبيعة التركيب الشيئي، فإن القيم الإنسانية تتجه نحو تحويل القلّة إلى كثير وهذه طبيعة الترصيص الإنساني. بمعنى أن الجزء لا نضيف له الجزء الآخر، لكي يركّب فهذا مفهوم لغوي للتركيب الشيئي، وإنما القلّة تصبح كثرة من الداخل وهو مفهوم إنمائي وإنساني للتركيب، وهو أيضاً نفسه الترصيص الذي لا يحتاج إلى الآخر الغريب الذي يتركّب معه. إنه ترصيص للقلّة لتحصيل الكثرة الذي ينطبق على الإنسان الذي يتحالف مع نوعه وليس مع الشيء. فالقلّة حتى لو لم نضيف لها قلّة أخرى فهي في حد ذاتها كثرة، وهذا ما ينطبق على الإنسان العاقل. فإبراهيم عَلَيْهِ السَّلَام كان أُمّة من غير أن يتركّب مع آخرين كانوا مركّبين بـ: (أشياء) أخرى، ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾ [النحل: ١٢٠]. لقد كان إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَام يمثل الجزء بالمفهوم المادي وهو نفسه الكثير بالمفهوم القيمي. أيضاً ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [البقرة: ٢١٣] ثم اختلفوا حول الشيء فترقّوا؛ فالناس هم جزء بتفرّقهم حول (الشيء)، والأمة كثرة بتفاهمها حول طبيعة الشيء المادية. إن سر تفرّق الناس هو الشيء الذي يشيئ الإنسان ويفكّكه، فيصير الشيء هو الكثرة والناس هم القلّة، فلا يكثر الناس إلا بالشيء كثرةً شيئية غنائية، وما ذلك بكثرة بها قوة، بل قلة بها ضعف؛ ما يجعل التركيب غير متوازن يميل إلى التفكيك كلما اقتضت

الحاجة. أما سر وحدة الناس وتركيبهم في شكل أمة فيكمن في الإنسان نفسه الذي يبدع الشيء فيكون في خدمة الإنسان الذي من نوعه، من غير أن يكون هذا الشيء عنصراً في التركيب؛ وإنما يأخذ مكان الشاهد المادي على حيوية التركيب الإنساني واستدامته، فكلما كانت الأشياء المادية حاضرة ومبدعة ومبتكرة، كانت التنمية المركبة شاهدة على التراص الإنساني الذي لا تغريه زينة الأشياء ولا تلقي به في هوة التفكيك. إن الأشياء من طبيعتها أنها تفكك بينا القيم تركب. ويمكن أن نستحضر مشهد غزوة أحد بوصفها شاهداً على لعبة التركيب والتفكيك؛ حيث تخلى الرماة المركبين - بإنسانيتهم لا بأشياهم- عن موقعهم جرياً وراء الأشياء وغنيمتها، فحصل التفكيك الذي كانت عاقبته هزيمة الإنسان نفسه. إن وظيفة القيم أيضاً أنها تطرد الشيء الذي يشيئ الإنسان ويكون سبباً في انفكاكه.

ويتحوّل الإنسان من قلّة إلى كثرة مرصوصة غير غنائية عندما تكون القيم الفاعلة والعاملة حاضرة في عملية الترصيص لاستبعاد (الشيء) الذي تتوجّه مهمته المادية نحو أعمال التفكيك من داخل كل تركيب. ولكل تركيب إنساني-إنهائي ضامن، وهذا الضمان هو أن يحمل هذا الإنسان -بتركيبيته الإنمائية- هموم الأمة ويستجيب لها؛ لأنّ الهمم الإنمائي لا يهيم بالشيء إلا أن يكون في خدمة الإنسان المهموم بواقعه والقلق على مصيره. فمن غير إنسان مركب يترجم القلّة إلى كثير لا تحصل تنمية مركبة، ومن غير قيم مشتركة لا تحصل تنمية مشتركة. ولا يكون التركيب مرصصاً إذا لم تكن القيم هي التي تستكشف الفجوات فتسدّها. إن وظيفة التنمية المركبة تكمن في تحسين البناء الإنساني؛ أما مهمة القيم فتقف على سد ثغرات الترصيص الإنمائي.

إذن، مهمة القيم مهمة إنمائية، ووظيفة التنمية وظيفة إنسانية، ومن ثم فإن القيم تنمية بالضرورة. وهذا ما ينبغي أخذه بالاعتبار في التنمية المركبة؛ إذ إن القيم تنمية والتنمية إنسان، ما يعني أن القيم التي تزيد في التنمية هي قيم هذا الإنسان نفسه، والقيم التي جعلت القلة كثرة من غير أن تكون غناء بالتركيب الشئني مع غيرها، هي

قيم لا يمكن أن تكون أشياء تزاخمها أشياء أخرى، وإنما إنسان ينتصر لطبيعته الإنسانية ويتركب معها. فكل شيء قابل للانحياز والاختفاء، إلا أن القيم والطبيعة الإنسانية المركبة يشهدان تاريخياً على مساوئ الاختزال والتفكيك والتشكيك على الرغم من تحصيل المنافع المادية. إن الذي يستجلب الغناء هو التعلق بالشيء، بينما الذي يمنع من التعلق بالشيء هو الإنسان الذي يتخذ من القيم مرآة لرؤية الأشياء على حقيقتها. وإن التركيب الإنساني-الإنمائي يستمر مركباً إذا نشطت القيم ووضعت الشيء في مكانه الطبيعي، وهذا ما نعينه بالتنمية المركبة التي تتخذ من الإنسان القلّة طريقاً لاستدامتها وكثرتها، بينما يكون فيها (الشيء) مجرد وسيلة لخدمة الإنسان وسعادته؛ إذ إن القيم تعين على كبح هذه الوسيلة كلما جنحت إلى تفكيك البنيان المرصوص.

ثانياً: خلفية التركيب التاريخية ونماذج قرآنية تطبيقية من التغيير المستجلب للترصيص

التركيب فعل إنساني تاريخي، وما يهمننا طبعاً التاريخ العربي والإسلامي؛ إذ إن أول ما حصل التركيب حصل في يثرب، فهو مفهوم مدني يعبر عن التضامن والإخاء والإيثار والتعاون، ومن ثم هو مفهوم إنساني إنمائي. وبعد تجربة غنية انتقل هذا المفهوم المدني إلى مفهوم عسكري بوصفه استراتيجية فاصلة في كسب المعارك، كما لاحظنا هذا التحول الناجح بامتياز في غزوة بدر التاريخية، ثم في غزوة أحد المشهورة، وكيف خالف رماة الجبل أوامر القائد فتصدّع البنيان المرصوص إلى حدّ ما. وقد جاء الحرص الإسلامي على البنيان المرصوص في المعارك العسكرية والمدنية تطبيقاً لقوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُورٌ﴾ [الصف: ٤]. وقول الرسول ﷺ: "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً".^(١)

(١) رواه البخاري في "الصحيح" (٤٤٦/١٠) رقم (٦٠٢٦) (٧٨-كتاب الأدب-٣٦-باب تعاون المؤمنين بعضهم بعضاً)، ومسلم في "الصحيح" (١٩٩٩/٤) رقم (٢٥٨٥) (٤٥-كتاب البر والصلة والآداب-١٧-باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم) عن أبي موسى الأشعري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. انظر: =

لقد احتفظ التركيب بمفهومه الإنساني الإنشائي الذي يتكرّر يومياً بخلاف مفهومه العسكري الذي لا يتكرّر دائماً؛ لأن الحروب العسكرية ليست يومية. وبالتأكيد فإن مثل هذا التركيب الإنشائي الذي نبغيه ونستدعيه لا تربطه علاقة بالشيء. لقد كان هناك إنسان وقيم، وهي عناصر البناء، إنسان يلتحم مع إنسان مثله بحيث تكون القيم هي اللحمة التي تسدُّ ثغرات هذا البنيان، الذي إن التحم قيمياً سمي بنياناً مرصوصاً؛ وإذ نلغي البنيان هو الإنسان فإن المرصص هو القيم.

من جهة أخرى أكثر أهمية، نحاول أن نعزّز الجانب النظري من بحثنا بنماذج تطبيقية مستقاة من القرآن الكريم وأحداث التاريخ، وقد ألهمتنا الآية الكريمة في تقسيم القوم إلى قسمين؛ قسم متراص يغيّر ما بنفسه؛ إذ لا ترصيص من غير تغيير (القوم)، وقسم مختزل يعبرّ عما في نفسه فيبتعد عن سنة التغيير فتكون وبالأعلى عليه، كما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ﴾ [الرعد: ١١]. إن هناك فريقاً أول يغيّر ما بنفسه نحو الأحسن كما هو في الشطر الأول من الآية الكريمة: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾، وهذا الفريق الأحسن ينمّي نفسه وينمّي غيره، وهذه هي التنمية المستدامة التي تفيد منها الأجيال على الأقل لمدة ١٢٠ سنة وفق حسابات ابن خلدون. إنه تغيير مركّب من السلطة والنخبة والعامّة. نلغي قصة يونس عَلَيْهِ السَّلَام، فبعد أن نجاه الله من الحوت، حدث تغيير حسن على مستوى (القوم) ابتداءً من القائد الذي هو النبي يونس عَلَيْهِ السَّلَام والنخبة من أصحابه والعامّة من الناس الذي اتبعوه، فهو ترصيص نافع كانت ثمرته تنمية طيبة للجميع ورفع الضنك والحزني عنهم، يقول تعالى ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ ءَامَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَنُهَا إِلَّا قَوْمٌ يَمُؤْسَ لَمَّا ءَامَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ غَدَابَ الْحِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ﴾ [يونس: ٩٨]. أما في قصة النبي يوسف عَلَيْهِ السَّلَام، فإننا نلغي تفسير الرؤيا ﴿سَبَّحَ بِقَرَّتِ

= - الهاشمي، السيد أحمد. مختار الأحاديث النبوية والحكم المحمدية، تخريج وتعليق: الشيخ جميل حود، فهرسة: رياض عبد الله عبد الهادي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، (١٤١٧هـ/١٩٩٦م)، ص ٣١٢.

سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَعَجٌ عِجَافٌ وَسَبْعٌ سُنْبُلَاتٍ خَضِرٌ وَأَخْرَبَاسَتٍ ﴿٤٦﴾ [يوسف: ٤٦]، قد التزم بها (القوم)، فسلكوا طريق التقشف جميعهم، على مستوى الملك والنخبة والعامة من الناس. كذلك قصة الملكة بلقيس وما جرى مع قومها، فقد استشارت (الملا) من النخبة والعامة قبل الإقدام على التغيير الكبير في حياتهم، فاتفق رأيهم مع رأيها ﴿قَالَتْ يَأْتِيهَا الْمَلَأُ أَفْتُونٌ فِي أَمْرٍ مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ﴾ ﴿٣٦﴾ قَالُوا نَحْنُ أُولُو قُوَّةٍ وَأُولُوا بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانْظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ ﴿٣٧﴾ [النمل: ٣٢-٣٣]. أما نموذج المدينة المنورة فقد حصل فيه التغيير على مستوى أقوام متفرقة تاريخياً ذابوا في اسم الأنصار، واستقام الترسيص بحضور الرسول ﷺ والنخبة من الصحابة وعامة الناس. وقد تجلّت صور التركيب في أول قدوم للرسول ﷺ إلى المدينة وسطعت في حادثة البيعة المشهورة ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ [الفتح: ١٨]. كذلك نماذج الخلفاء الراشدين، لا سيما نموذج عمر بن عبد العزيز رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الذي أتى بعد فترة بئسة في حياة المسلمين، فقد قضى على الفساد المالي والاجتماعي؛ إذ جرّد نفسه وأسرته من كل ما يتعلّق بالتعبير عما في النفس من خلجات وشهوات ولذات، فغيّر العامة بأنفسهم اقتداء بقائدهم، حتى المعارضة السياسية والدينية غيّرت ما في نفسها نحو الأحسن؛ فحدث الإجماع والترسيص. ولا شك في أن هناك نماذج تاريخية كثيرة يفترض الاقتداء بها في التركيب الإنساني والإنمائي.

أما الفريق الثاني فقد اختار التعبير عما في نفسه من تمرد وعصيان وانشقاق، فانطبق عليه الشطر الثاني من الآية الكريمة ﴿وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ يَقُومَ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ﴾ [الرعد: ١١]، فلم يأت التغيير مركّباً، بل جاء مختزلاً كما في قصة قوم نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ وإذ نلفي التغيير يحدث على مستوى أتباع نوح النبي القائد وهم قلة قليلة، فإن شطراً عظيماً من القيادة والنخبة والعامة رفض التغيير والترسيص؛ فكان الطوفان -الذي يأتي على كل تنمية من القواعد- هو عاقبة هذا العصيان من قوم نوح الظالمين لأنفسهم، وهم يرفضون الترسيص مع نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ ومن تبعه من عامة الناس، ﴿وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [هود: ٤٤]. وقصة قوم لوط عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ حيث بدا التفنن في التعبير عما

بالنفس من شهوات بلغت أشدها، فلم يستجيبوا لنبيهم وقائدهم، واعتبروا الترضيص معه طهارة لا تليق بهم؛ فكانت النتيجة مطر السوء ﴿وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوهُمْ مِّنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أَنَاسٌ يَّتَطَهَّرُونَ﴾ (٨٢) فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا أَمْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَايِينَ ﴿٨٣﴾ وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَأَنْظَرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ ﴿٨٤﴾ [الأعراف: ٨٢-٨٤]. كذلك قصة فرعون الذي استخفَّ قومه، ورفض الترضيص مع موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ فكان التعبير عما بالنفس - من بطش وملاحقات وعدوان - نتيجة الغرق له ولقومه ﴿فَأَرَادَ أَنْ يَنْتَفِرَ مِنْهُمْ مِنَ الْأَرْضِ فَأَغْرَقْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ جَمِيعًا﴾ (١٣) [الإسراء: ١٠٣]. وهناك حالات كثيرة جاءت في سورة الأعراف وسجلات التاريخ والوقائع ليس هذا مقام التفصيل فيها.

لقد رأينا كيف يضرب النموذج المركب بتركيبته في جذور التجارب التاريخية الناجحة؛ فكل من حصل له النجاح الإنمائي إلا وكان مركباً تركيباً إنسانياً. ومن المعلوم أن الإنسان يتوزع على ثلاثة مواقع لا نرى لها رابعاً، هي في نظر بعضهم منفصلة، ولكننا نراها ملتحة؛ لأنها تخص الإنسان نفسه بوصفه إنساناً اجتماعياً مركباً وليس شيئاً مادياً مشتتاً. هذه المواقع الثلاثة، هي: العامة، والنخبة، والسلطة. وهي من ثم أرزاق وليس أطباق؛ فلو لم تكن أرزاقاً لما حدث من تصدع وانحيار بفعل الظلم وانتفاء العدل؛ لأن العدل رزق أيضاً، ينتقم ممن يخونه ويتنقص منه؛ حيث إن البنيان المرصوص يظل قائماً ولكن غياب العدل يسقطه، كون العدل هو أعلى درجات القيم التي بها يحصل الرص؛ إذ "تترسخ الألفة بين أفراد المجتمع السياسي بفضل نوع آخر من العدل في الدولة، أعني به العدل القضائي".^(١)

هذه المواقع الثلاثة التي هي بمثابة صخور متراسة يعلو بعضها بعضاً، ليس بالأفضلية التراتبية، وإنما طبيعة البناء تستدعي أن يعلو آخر آخر بحيث يجلو له وظائفه ويتلو عليه مهامه، فهي تدور في فلك الواجبات والحقوق. إن الصخرة التي تشكّل أساس البناء وأرضيته هي صخرة الشعب (= العامة) باعتبار أنه الأصل الذي

(١) نصار، ناصيف. منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر، بيروت: دار أمواج، ١٠، ١٩٩٥م، ص ٢٨٢.

تتفرّع منه الأصول الأخرى -السلطة والنخبة- باتجاه عمودي وليس بجهة أفقية، بحيث تعبّر عن مدى أهميته في تثبيت أركان البناء وعلوه وصلابته. ومن جهة أخرى، هذه المواقع الثلاثة قد تعيش متنافرة ومتباعدة وربما متقابلة، فتكون السبب في شقاء البناء، وتسهم في ظهور أزمات متتاليات لا تكاد تتوقف.

مثل هذا البناء كان قائماً بشكل مناسب ومتناسك في عصور نشأة الدولة العربية والإسلامية وهيبتها التي علا بها الازدهار الحضاري، ومال إلى الاهتمام بالإنسان وقيمه ميلاً عظيماً، إلى أن أصاب هذا البناء تصدعاً عظيماً أيضاً، بفعل عوامل داخلية، كأنما خرج من حرب أهلية، قد نستشف ملامحها فيما أورده ابن خلدون في مقدمة مقدمته المشهورة. فالعوامل الداخلية تعمل على الانفكاك الذي لا يصل إلى درجة إحداث السوء المتعمد داخل البنيان وانهاره في الوقت الذي يحسب كل موقع أنه يحسن صنعاً، ولكن إذا حصل التعاون من الداخل حتماً سيعود البناء إلى حالته الطبيعية. إن اليابان على سبيل المثال كانت تعاني من هذا التصدّع في بنيانها، ولكن في زمن العزلة تمكّنت من إعادة البناء بطريقة يابانية تكاد تكون خالصة، فقد أفلحت إلى حدٍّ بعيد في ترصيص هذا البناء الذي لم تتمكن عوامل خارجية من اختراقه، وتكرر الأمر مع اليابان مرة أخرى وهي تمرّ بأسوأ سنواتها بعد الحرب العالمية الثانية الرهيبة، وسنعود إلى النموذج الياباني الإنمائي في الفصل الخامس من هذه الدراسة.

لقد أصاب البنيان المرصوص تصدّعاً داخلياً بعد ازدهار الحضارة العربية والإسلامية، فقد كانت هناك عوامل داخلية شكّلت أهم الأسباب الداعية إلى التصدّع؛ إلا أن الاستعمار أفاد من هذه العوامل الداخلية ليدخل هو الآخر بوصفه عاملاً خارجياً مهماً. فما كان للاستعمار أن يشارك في عملية الهدم الممنهج لولا أن العوامل الداخلية هي التي استدعته، وأهم هذه العوامل الداخلية هي عناصر البناء ومواقعه، وهي نفسها السبب الداخلي فيما يحصل حالياً من تراجع وانكفاء وتخلف وتبعية.. وترتيب بين الناس بغير وجه حق، أدّى إلى مزيد من المظالم نتيجة ترك العدل عمداً وبغير وجه حق أيضاً. إن العوامل الخارجية -مثل الاستعمار- لا تعمل على الانفكاك وحسب، وإنما

تعتمد إلى التكديس الدائري السيء الذي يجعل الزمن دائرياً، ويبقي فكرة الإنسان دائرية وليس عمودية، وهذه العوامل الخارجية هي التي تجعل الدوائر دائرة واحدة متداخلة ومتضاغطة، كل شيء يولد بداخلها يكون تحت الضغط، وأي فكر ناقد واثار يوشك أن يظهر، فإنه يحاصر أو يستمر دائرياً ضيق النظر، بحيث يعيش العامة والنخبة والرمز في دائرة واحدة متداخلة، تجعل العامل الخارجي يفيد من هذه القلة المنضغطة، وأيضاً يفيد من الكثرة الغنائية التي قد تنجم عنها في حالة التحرر؛ لأن العداوة ستبرز في شكل تراتبية عصبية بعد الاستقلال؛ إذ إن العوامل الخارجية تعمل على أن يكون من في الدوائر المنضغطة لا علاقة له بالمحيط الخارجي، بحيث يشعر بأن العوامل الداخلية هي سبب تخلفه الرئيس، فيكبر معه هذا الإحساس بعد الاستقلال، ويتصالح مع المحيط الخارجي ويعادي المحيط الداخلي، فيخسرهما معاً، كون المحيط الخارجي ليس في صالحه مهما تصالح معه، بينما المحيط الداخلي يشتغل لمصلحته إلا أنه استعداه.

إن التاريخ العربي والإسلامي زاخر بالخيبات، واستدعاؤها هنا يكون مجرد تكديس للأحداث والوقائع، فهي مبنوثة في صفحات التاريخ المكتوبة والمرئية، تشغلنا الأحداث التي عشناها ونعاصرها أيضاً. ونقصد بالاستعمار ذلك الذي شكّل وعي الأمة العربية والإسلامية بشكل جعلها تقيم قطيعة شبه تاريخية مع ما قبل الاستعمار، وترسم تنمية قطيعة ما بعد الاستعمار. وليس ما نعينه هو القابلية للاستعمار وحسب، وإنما القابلية للمغلوبة أيضاً، كون هذه الأمة ليس في نيتها الإفادة من عناصر الغلبة العربية والإسلامية التاريخية، بل هي مغلوبة وتابعة للغالب؛ لأن القطيعة شبه التاريخية شملت عناصر الغلبة، وتغاضت عن عناصر المغلوبة، لا سيما أن في التغاضي يحصل التراضي. الرضا بركة الاستعمار المغرية التي لا جهد يُبذل في تحصيلها، والإعراض عن تركة ما قبل الاستعمار المضنية التي ينبغي أن تبذل الأمة جهداً لتصليحها، ففي الإعراض عن ما قبل الاستعمار وتجنب الإفادة من عناصر الغلبة والمغلوبة فيه، هو رضا بما بعد الاستعمار والقبول بآلياته الغالبة، حيث تستمر مقولة ابن خلدون المشهورة عن الغالب والمغلوب قدراً للأمة العربية والإسلامية التي

رهنت نفسها للقابلية للاستعمار، لا سيما أن دول الاستعمار تمتلك مفاتيح الحضارة، فالتحضر بمنطق الغلبة هو أن يعيش الإنسان العربي في جماعة متحضرة غالبية. إن العولمة والقرية الكونية الغالبة تجاوزت تعريف بن نبي للتحضر، وهو أن يعيش الإنسان في جماعة (=جماعته). لا سيما أن مفهوم الجماعة اختلف في عصر العولمة وباتت الجماعة واحدة تديرها بتحضر دول الاستعمار، ما يجعلنا نعيد صياغة قول بن نبي على النحو الآتي ووفق العولمة طبعاً: التحضر بمنطق العصر هو أن يعيش الإنسان في القابلية للاستعمار (=في الجماعة التي تديرها دول الاستعمار بتحضر عالي المستوى).

والناس لا يمكن أن يكونوا إلا هذه الترسيمات الثلاث: السلطة، والنخبة، والعامية. وإذا عني لأحد أن يدرج الرابع؛ فإن الرابع لا يخرج من هذه الثلاثة، وكذلك الخامس وغيره، فلا منافاة في العدد، تعدد فيه تداخل، وتداخل يستحيل إلى تعدد. إذا اخترنا أي شخص فلا يمكن إلا أن يكون من هذه الترسيمات الثلاث، فهو يدور في فلكها. أفراد السلطة نزحوا من العامة والنخبة، والنخبة أتت من العامة كما وأنها موجودة في السلطة، والعامة خرجت منها السلطة والنخبة. وهناك تعايش؛ فالعام في صورته الخاصة متحد مع الخاص، والخاص في صورته العامة متحد مع العام ... الشعب في صورته النخبوية والسلطوية المتفرعة منه مركب من النخبة والسلطة ... والسلطة والنخبة في صورتها الشعبية مركبة من الشعب. كما وأن هناك قاسماً مشتركاً بينهم يتقاطع في حالات، ويتباعد في حالات أخرى، يكون على مستويات: الشيء والمعرفة والقيم. فالشيء قد يأتي من المعرفة ويناور القيم، والمعرفة تتقارب مع القيم وتتشوّف إلى الشيء، والقيم تتراحم مع المعرفة وتتوجس من الشيء.

إن المشكلة قد لا تكمن في السلطة والنخبة والعامة فهي مُنشئ طبيعي، إلا أن المعضلة تكمن في المعرفة والشيء، فهما بمثابة المنشأ الاصطناعي. بينما القيم العاملة قد تكون وسيطاً فاعلاً بين المنشئ والمنشأ، الطبيعي والاصطناعي؛ ما يجعل العامة المركوزة في القيم ذات ثقل وأهمية. فاحترام العامة وعدم حرمانها من المشاركة في التنمية والإفادة منها، تجعل القيم اللصيقة بالعامة وسيطاً وسطاً؛ وإلا كان المنشئ

الطبيعي أمره فرطاً، والمنشأ الاصطناعي أكثر شططاً.

إذن، من هي الجماعة الكبرى (= الأمة)؟ وكيف يحصل لها التحضر؟ لنستمر في تحليلنا عسى أن نظفر بعناصر الإجابة.

ثالثاً: مواقع البنيان وموانعه

١ - السلطة: عشق الذات وإشباع الذات بالشيء:

قامت الذات الواعية على أسس بيئية وتاريخية وحضارية، وكان ينبغي أن تستمر على هدي هذه الأسس حتى تحافظ على إنجازاتها الإنمائية. لقد خرجت السلطة في العالم العربي والإسلامي من مصفوفة هذا الوعي الجمعي، ولما انهارت هذه الأسس انقلبت السلطة على ذاتها الواعية المتمثلة بالنخبة والعامة، وسلكت سبيل (الشيء) فاتخذته آلية لتزييف الذات الجمعية، وأداة للتسلط والتحكم، ووسيلة لإشباع لذات الذات التي لا ترى إلا ذاتها مفصولة بأنانية عن النخبة والعامة. ونعتقد أن هذه الأنانية ترجع إلى مدة الجلوس الطويلة على الكرسي؛ إذ نلفي في دولة أثينا أن الذي يجلس على الكرسي يكون من أصحاب الشيء، ومع ذلك فإن الاستواء على العرش لم يكن لمدى الحياة، يقول أرسطو: "جرى نظام الحكم القديم، المتبع قبل عهد أذرّاكن، على الأسس التالية: كانوا يعمدون، في إنشاء السلطات، إلى شرف المحتد والغنى. وكان (أصحاب السلطة) يتولون مناصبهم طوال العمر، ثم جعلوا يتولونها لمدة عشر سنين."^(١)

طبعاً، إن الخلل الذي حدث للذات التاريخية والحضارية أثر في العقل الجمعي، سواء عقل السلطة أم عقل النخبة أم عقل العامة. لقد انحرف عقل السلطة بدرجة انحراف الذات لما انزوت إلى (الشيء) الذي تفتقده النخبة والعامة، واتخذته أداة لبسط الطاعة طوعاً وكرهاً، كما صارت هذه الذات المنحرفة عن مسارها التاريخي، تُغذي عقل السلطة بالشكوك والمخاوف، وتزودها بأدوات شيئية تزيد من حدة التسلط

(١) أرسطو. دستور الأثينيين، عرّبه عن أصله اليوناني وعلّق عليه: الأب أوغسطينس بربارة، بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، ١٩٦٧م، ص ١١.

والسيطرة بأشكال عنيفة لا تقيم تنمية؛ ما أدَّى إلى العمل على تسريع آلية صراع البقاء في السلطة بشكل عنيف، والدفاع عنها بآلة القهر والكسر، فيها كثير من القابلية لأداء دور الاستعمار، والتعبير عمّا بالنفس المقهورة من أيام الاستعمار أيضاً.

إن ذات السلطة تنتقم كلما شعرت بالخوف؛ إذ باتت المطالبة بالحرية من قبل النخبة والعامّة أقرب إلى الخوف الذي يؤجج في السلطة إرادة الانتقام من الاستعمار، وترى السلطة في الحرية شكلاً من أشكال الاستعمار؛ لأن هذه الذات عندما كانت تطالب بالحرية أيام الاستعمار - والتي كانت عبارة عن رمز تحت سلطة الاستعمار - كان المستعمر يقمعها. إن دول ما بعد الاستعمار يصعب فيها تحقيق الكرامة والحرية، إلا إذا عادت السلطة إلى وعيها الجمعي وتراصت مع النخبة والعامّة، وإلا ظل حالها مأسوياً وتراجيدياً، يعكس تماماً ما توصّل إليه الجابري، في قوله: "إن علاقة المثقفين بالسلطة بالأمس (معتزلة وأهل سنة) أشبه ما تكون بعلاقة المثقفين بالسلطة اليوم (سلفيين أصوليين، وعصريين حدائين). أما جوهر هذه العلاقة فهو، الأمس واليوم، "التناوب" على خدمة سيطرة الدولة وهيمنتها."^(١) وإن كان شابرا يرى أنه قد "انتهت (المحنة) وتركت أثرين على المجتمع الإسلامي، أحدهما سلبي والآخر إيجابي، أما الإيجابي فهو ابتعاد السلطة السياسية عن أي دور في فرض تفسير أو رؤى محددة عن الدين، مما يُترك إلى إجماع الأمة وفق الكتاب والسنة. أما الأثر السلبي فهو ابتعاد أغلب العلماء عن مجالي الفلسفة والعلوم، وهو ما جرّهم إلى مزيد من الغلو والتطرف."^(٢)

إن الحنين لأداء دور الاستعمار بأفعال غير واعية من قبل السلطة المتفردة بالقرارات، يغذّيه عنف الذات التي لا يردعها رادع في ظل امتلاك هذه الذات للشيء بشكل عنيف. هذا (الشيء) الجاهز بوصفه أداة للغلبة مكّن السلطة من تزييف وعي

(١) الجابري، محمد عابد. المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٥م، ص ١١٥.

(٢) شابرا، محمد عمر. "فرص وشروط استعادة التوجه العقلاني إلى العالم الإسلامي"، ترجمة: فائز عمر محمد جامع، مجلة التنوير، العدد (٩)، (يوليو ٢٠١٠م)، ص ١٣١.

النخبة وتشويه قيم العامة، ومن ثم لم تعد للأخلاقيات والقيم، لا سيما قيم العبودية، أهمية في تشكيل وعي الجماعة، بل دفعت بالسلطة إلى عشق ذاتها بما تمتلكه من (شيء)، فيه وسائل الترف التي كانت غاية من غايات الاستعمار، وعليه فإن "الأنا لا تتقيّد بمثل هذه الأخلاقيات إذا ما توفرت لها أسباب المنعة والقوة. ولقد تحول الدين بمقتضاها من دين يتسم بالزهد الدنيوي والعبادة إلى دين يتسم بالبدخ والترف، استجابة لرغبات الذات التي خلقت هلوياً".^(١) وإذا خرج الدين عن طبيعته وسلك مسالك الترف يصبح ديناً متشياً مستبدّاً؛ لأنّ كل ترف وراءه استبداد؛ ما يضطر الأمر بالسلطة إلى الجنوح للدفاع عن هذا الأسلوب في التدين بأشكال عنيفة لا تشوّه قيم العبودية وحسب، بل تلغي قيم الحرية وتنفيها، ولهذا يذهب مونتسكيو إلى "إن الدين في الاستبدادية هو بحد ذاته استبدادي. إنه خوف مضاف إلى الخوف".^(٢)

السلطة هي التي تمتلك (الشيء) سواء أكان جاهزاً بشكل طبيعي لا دخل لها في إيجاده، أم مجهّزاً بشكل اصطناعي من قبل الجهة التي تؤثر في السلطة، مثل الاستعمار أو الإرث الاستعماري، فالسلطة تتخذ من (الشيء) أداة للتحكم والتسلط والإرشاد والتوجيه، وهي المسؤولة عن التنمية إن حصلت وعن التخلف إن تراكم، وهي التي تدير النخبة وتشكّلها حسب نوعية التعليم، وتسيّر العامة وتشكّلها حسب طبيعة الأعمال الموكلة إليها. إن السلطة بوصفها نخبة الحكم تتحكّم في النخبة الخاصة بوصفها نخبة العلم، وإذا خضع العلم للحكم تشييء المعرفة؛ لأن السلطة تحكم بما تمتلك من شيء وليس بما تعادي من معرفة، فهي في الغالب تأمر بالشيء وترفض المعرفة؛ ما يفضي إلى إفساد العامة والنخبة، ويلقي بها إلى مسالك المهالك.

(١) الفواخيري، مصطفى. الحركة العقلية: شواهد عقلية ومؤشرات بيوسيكولوجية، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٤م، ص ٥١ - ٥٢.

(٢) ألتوسير، لوي. مونتسكيو: السياسة والتاريخ، ترجمة: نادر ذكرى، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨١م، ص ٧٦.

السلطة تتسلط بما تمتلكه من (شيء). فإذا لم يحصل لها الشيء فقدت معنى السلطة؛ إذ "لا سلطة بلا موارد." ^(١) كما وأن السلطة تتحكم بالمعرفة التي هي بحوزة نخبة العلم؛ ولكن السلطة تميل إلى (المعرفة المتشبهة) التي تتوافق مع شيئية السلطة؛ إذ "لا سلطة من غير تدبير استراتيجي." ^(٢) ويكاد يكون (الشيء) هو القاسم المشترك بين السلطة والنخبة، فإذا كان في الشيء امتلاك بالنسبة إلى السلطة فإنها تتعامل مع (المعرفة المتشبهة) على أنها ترف. ومن ثم فإن السلطة ترفهية في علاقتها مع النخبة، بينما النخبة نفعية في علاقتها بالسلطة. ومن يتخذ من الشيء ترفاً مثلما تتخذ السلطة النخبة، فإنه لا يعنيه زواله (= العلم والتدبير الاستراتيجي) ما دامت تمتلك الشيء (= الموارد). وعليه فإن النخبة بالنسبة إلى السلطة مجرد شيء ترفي ينضاف إلى الشيء الامتلاكي. أما الذي يتخذ من السلطة شيئاً نفعياً كما تفعل النخبة، فإنها تحرص على تمتين العلاقة به ولا ترغب في زواله. وهكذا يتضح أن النخبة شيء ترفي بالنسبة إلى السلطة، بينما السلطة شيء نفعي بالنسبة إلى النخبة، وفي الترف متعة ولذة، وفي النفع حرص ومذلة. ومن ثم فإن النخبة في نظر السلطة هي لهُو ولعب لا سيما في الدول المتخلفة والمختلة؛ حيث إن اللعب لا يصنع تنمية مركبة، واللَّهُو يهوي بالقيم ويذوي.

القول المفيد: إن (الشيء) يعد أهم مسالك السلطة وأعقدها، وفي الأغلب يصاب هذا المسلك بالانسداد كلما تراكم الشيء ولم يتجدد؛ ما يزيد من تصلب السلطة وضيقها من النخبة والعامة التي تطالب بمخارج لهذا الانسداد الذي هو شكل خطير من أشكال الفساد. وعموماً السلطة تحيط دائرتها بـ: (الشيء)، وكلما تركّز (الشيء) الجاهز أو المجهّز، تحكّم الفساد فذاك من ذاك. إن للفساد سلطة شيئية رهيبية تعلو على سلطة الإنسان وتديرها بالأسلوب التي تشاء، فتجعل المعرفة شيئية والقيم شيئية أيضاً؛ لأن الشيء الجاهز أو المجهّز فردي موجود لذاته، يضر أكثر مما ينفع، تنتصر له

(١) خليل، خليل أحمد. المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع، بيروت: دار الحداثة، ط ١، ١٩٨٤م، ص ١٢١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢١.

السلطة وتتجمع حوله باعتبار أن طبيعة السلطة فردية تتماهى مع فردانية الشيء وتتماهى معه، بخلاف القيم والمعرفة والأشياء المستكشفة، فهي موجودة لغيرها تنفع أكثر مما تضر. يقول هايدغر: "الأشياء فردية."^(١) ومن ثم لا تنجح للتركيب.

السلطة متسلطة على العامة بما تمتلكه من (شيء)، وخارج هذه الدائرة يُتخيل للسلطة أنها تفقد هيبتها وسيادتها ودولتها. ومتى تغيرت العلاقة بين السلطة والشيء ومالت أكثر إلى المعرفة والقيم، تغير مفهوم الحكم وانساب رقراقاً، عذباً لا عذاباً، وسلك مجرى العدالة والحرية والتنمية، يقول ليبنتز: "نتمنى أن يكون لرجال السلطة من المعرفة ما يتناسب مع لديهم من سلطة."^(٢) كما كان كونفوشيوس يوصي مريديه من الأمراء أن يتزودوا بالمعرفة التي قد تغنيهم عن الطغيان، وممارسة الرذيلة السياسية التي لا تستجلب الفضيلة والاستقامة للعامة.^(٣) حتى يعرفوا للنخبة قيمة فلا يجهلون عليها أو يتجاهلونها.

نقصد بالسلطة هي السليطة بموقعها والمتسلطة على غيرها بموقفها، وذلك بما تمتلك من نفوذ وقيادة، وما يسندها من (شيء) فيه مكان من القوة التي به تتحكم فيها تريد التحكم فيه طوعاً وكرهاً.

٢- النخبة: إسعاد العقل بالمعرفة المشيئة:

من واقع شيئية السلطة تتشكل ملامح النخبة، فتشئ (المعرفة) لديها. وبعدما كانت معرفة من أجل إسعاد الإنسان باتت معرفة من أجل تحصيل الشيء، ومن ثم يحصل تغليب المنفعة على السعادة، وفي هذا يكون شقاء النخبة والعامة معاً. إن الذي

(١) هايدغر، مارتن. السؤال عن الشيء: حول نظرية المبادئ الترنسندنالية عند كُنت، ترجمة: إسماعيل المصدق، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠١٢م، ص٤٨.

(٢) ليبنتز، ج. ف. أبحاث جديدة في الفهم الإنساني: نظرية المعرفة، تقديم وترجمة وتعليق: أحمد فؤاد كامل، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣م، ص٢٤١.

(٣) لمزيد من التفاصيل. انظر:

- يوسف، ناصر. "مسارات التحديث في الصين: الشباب الكونفوشيوسي المسؤول والقيادة التقليدية والتنمية المفتوحة"، مجلة إضافات، العدد (٢٢)، (ربيع ٢٠١٣م)، ص٨٩.

يملك الشيء مثل السلطة يبقى على النخبة مقيدة في امتلاك المعرفة الواعية التي تشكل خطراً على الشيء الجاهز، وعلى من يملكه أيضاً، فإذا لم تكن هذه المعرفة شيئية فهي غير مقربة من السلطة التي تخاف من نجاحات نخبة العلم بما تحوزه من معرفة واعية تفيد العامة مباشرة لا سيما في مسائل الحريات العامة. وعليه، فإن السلطة في الدول المختزلة تعادي نخبة العلم والوعي التي هي "زمرة اجتماعية بلغت داخل جماعة أكبر أعلى نسب النجاح، أرفع المعايير والمسيرات." ^(١) وهي نخبة، لأنها محتكة بالعامة ومتفاعلة، والأفكار التي اكتسبتها هي نتيجة خبرتها بحاجيات العامة وضروراتها؛ لأن "الفكر هو تفاعل بين الإنسان ومجتمعه." ^(٢)

من جهة أخرى إذا كان (الشيء) عنيفاً في استعماله من قبل السلطة، فإن عقل النخبة يساند عنف السلطة؛ لأن مجرد المساندة تحفظ لهذا العقل وجوده وقيمه ومعارفه التي يتخذها وسيلة تسلط على العامة، فعقل النخبة قد يتواطأ مع ذات السلطة لتحصيل تنمية مختزلة وهما يحسبان أنها يحسنان صنعا. وفي الغالب فإن عقل النخبة يقف من عنف السلطة موقف الإدانة التي تترجمها ذات السلطة على أنها إعانة لها في التهادي في استعمال (الشيء) بالشكل الذي يرضيها سواء مع النخبة أم مع العامة. فالذي يملك (الشيء) يحول الإنسان إلى شيء عبر سلطة الرفض، كما تتحول (المعرفة) لدى النخبة إلى شيء تعين السلطة على تسلطها؛ إذ إن السلطة لا تهذبها (المعرفة الشيئية)، بل تزيد من عذاباتها لذاتها وللنخبة والعامة أيضاً، فيكون الإنسان والتنمية أول الضحايا.

إن النخبة بمعرفتها الشيئية تصنع سلطة يكون مستقبلها في تراكم شيءها، وليس في احترام إنسانها. يقول روسو: "إن قوة الأشياء تنجح دائماً بالضبط إلى تدمير المساواة." ^(٣) فعندما يحضر الشيء يكون الانقسام حاداً بين النخبة والعامة، لا سيما إذا

(١) خليل، المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع، مرجع سابق، ص ٢٢٢.

(٢) مرجب، محمد عبد الرحمن. "محاولة أولية لتصحيح الصورة المهترئة السائدة عن العقل العربي"، مجلة الفكر العربي، العدد (٦٣)، السنة (١٢)، (كانون الثاني-يناير/آذار-مارس ١٩٩١م)، ص ١٥٤.

(٣) روسو، في العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص ٩٨.

كان هذا الشيء ليس من صنعة النخبة وجهيدة العامة. مثل الديمقراطية الغربية الأمريكية التي تسعى النخبة إلى زرعها في بيئة العامة من غير مراعاة أرضية العامة وقيمها، كما نستشف ذلك من الشكل الرقم (١) المعبر عن الفجوة بين النخبة والعامة في العالم العربي.



الشكل الرقم (١): الفجوة بين النخبة والعامة^(١)

إن سلطة الرفض لا تتعايش مع من هو رافض لسلطتها، وفي مثل هذه الحالات لا يكون أمام النخبة إلا التكيف مع طبيعة الرفض، التي تترجمها النخبة إلى رفض لقيم العامة في مسائل تتعلق بالتنمية وإعادة البناء. إن الذات المستسلطة ترفض أي نقد خارج عن دائرة سلطتها المشيئة بما هو جاهز أو مجهز، وعقل النخبة المتشبيء يسعده أن يبدع ما ترفضه هذه السلطة؛ ففساد العقل من فساد الذات؛ لأن "العقل هو الذي يبرمج السلوك العلائقي بمقتضى مصلحة الذات. فإذا كانت بنية الذات بنية غريزية فإنها بنية

(١) صحيفة الشرق الأوسط، (٢١ جمادى الآخرة ١٤٣٥ هـ / ٢٢ أبريل ٢٠١٤ م)، العدد رقم (١٢٩٢٩).
انظر

عمياء لا ضابط لها سوى تحقيق الرغبات الغريزية، والعقل يسعده أن يحقّق مثل هذه الرغبات.^(١) داخل هذه المعادلة الشبئية بين السلطة والنخبة تتحول قيم العامة إلى رقم مجهول غير معلوم. وفي دائرة الشيء الخائق تحتق المعرفة والقيم؛ ما يفضي إلى نوع من الاختناق المتبادل بين السلطة الخائقة والنخبة المخنوقة. "إن كل عملية لخنق التنفس العقلي تؤدي إلى تكوين العقل المختنق."^(٢) ومن ثمّ تحصيل تنمية مختنقة.

النخبة التي تمتلك (معرفة متشبئية) قد تلبس لبوس السلطة فتسلط على العامة؛ لأنّ تنمية الشيء وتغليب على المعرفة، يجعل المعرفة وسيلة لدئ النخبة، ويصبح الشيء لديها غاية الغايات. فالمعرفة تشبئ عندما يصبح الشيء غاية النخبة؛ إذ لا فرق حينها بين السلطة التي تتخذ الشيء وسيلة وغاية، و النخبة التي تتخذ المعرفة وسيلة والشيء غاية. إن القاسم المشترك بين السلطة والنخبة هو الشيء حيث تجتمع الغاية.

صفوة القول: إن النخبة هي أداة التغير نحو الأفضل والأكثر تأثيراً إذا ما اتخذت من (المعرفة) وسيلة، ومن إسعاد العامة غاية. ومن جهة أخرى قد تكون النخبة سبباً في شقاء العامة إذا أسعدت عقلها بـ: (شيء) السلطة، وتلقته بفرح الطفولة التي تعدم وسائل النقد وحرية القول والمقدرة على التعبير والتغير والتسيير.

النخبة منتخبة من العامة نظراً إلى ما تمتلكه من علم ومعرفة وثقافة تعمل على توسيع دائرة الحريات العامة، فتدفع بها إلى مراتب عليا تكون العامة بحاجة إليها وتكون النخبة في خدمتها، وليس في خدمة جماعة بعينها أو سلطة منحازة. وخارج هذه الدائرة لا تسمى النخبة نخبة؛ لأنّ دائرة النخبة باتت موجّهة فلا تتحكّم في مصيرها. كما وأنّ النخبة الحقيقية التي تسعى إلى التغير وتنجح في مهمتها الإنمائية والإنسانية، هي النخبة الممتلئة بالمعرفة الموهوبة، وتمتلك قدرات على الابتكار والتفاعل مع حاجات المجتمع الفنية والتقنية؛ إذ إن "النخبة هي المجموعة الممتازة في

(١) الفواخيري، الحركة العقلية: شواهد عقلية ومؤشرات بيوسيكولوجية، مرجع سابق، ص ٧٧.

(٢) بن نبي، مالك. في مهب المعركة، دمشق: دار الفكر، ط ٩، (١٤٣١هـ / ٢٠١٠م)، ص ١٢٨.

مجتمع مفتوح، أي ديمقراطي وتعددي. والقصد من ضرورة أن يكون المجتمع مفتوحاً، هو أن ننفي عن النخبة صفة الثبات والتوارث؛ أي أنها متغيرة ومكتسبة نتيجة القدرات والمواهب.^(١)

٣- العامة: إرادة القيم وإدارة التخلف:

أما "الطبقة الثالثة، فهي الشعب، وهي تشمل العمال اليدويين، والذين لا يملكون إلا القليل، ولا يهتمون بالسياسة كثيراً. وهذه الطبقة هي أكبر الطبقات في الديمقراطية، وهي أقواها إذا تجمعت واتحدت."^(٢) وعلى الرغم من أن العامة تعد تاريخياً وصية على (القيم)، فهي تريد تحسين أحوالها عبر القيم، وهذه نوايا حسنة لدى العامة، إلا أنها تتجه نحو الفوضى وإدارة التخلف بامتياز. إن "هذه الفئة الاجتماعية التي أصبحت تعرف في تاريخ المجتمع العربي الإسلامي بطبقة العامة، أو سواد قد كان لها دور خطير الشأن في مختلف العصور الإسلامية ابتداء من هذا العصر المبكر، العصر الراشدي، وخصوصاً في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمدن الإسلامية؛ إذ كانوا يمثلون القوة الأساسية في الانتفاضات الاجتماعية بالمدن، وإن اضطبغت هذه الانتفاضات في أكثر الأحيان بصبغة دينية،"^(٣) نراها أسهمت فيما آلت إليه الأحوال السيئة والحسنة في العالم العربي والإسلامي الحديث والمعاصر. علاوة على أن العامة لها قابلية للتخلف لا سيما في العالم العربي والإسلامي؛ لأن العامة بكثرتها تسهم بنسبة خمسين بالمئة في التنمية، كما تسهم أيضاً بنسبة خمسين بالمئة في التخلف. ومن ثم فإن "إدراك الجماهير ذو طبيعة جزئية غير متكاملة، إنه إدراك عاجز حتى عن رؤية الهدف

(١) علي، حيدر إبراهيم. "النخبة والتغيير في المجتمعات العربية-الإسلامية"، مجلة التنوير، العدد (٩)، (يوليو ٢٠١٠م)، ص ١١٤-١١٥.

(٢) أفلاطون. جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥م، ص ٤٨٧.

(٣) الجنحاني، الحبيب. المجتمع العربي الإسلامي: الحياة الاقتصادية والاجتماعية، سلسلة عالم المعرفة (٣١٩)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط ١، ٢٠٠٥م، ص ٢٧.

من أنشطتها الخاصة؛ لأن الجماهير لا تفهم الدور الذي تلعبه في الإطار الكلي.^(١) وعلى الرغم من أن العامة متحصنة بقيم الأمة التاريخية والحضارية، وهي المخولة بالحفاظ عليها بحكم كثرتها واحتكاكها المباشر بعادات الأمة وتقاليدها وثقافتها وعقيدتها؛ فإنها مع ذلك تظل مسكونة بعواطف ومخاوف تؤدي فيها المشاعر والأحاسيس دوراً مهماً في رسم نمط حياتها؛ ما ينعكس بالسلبية على التنمية، لا سيما في حالات الثورات التي تقودها العامة بغير وعي، فتحصل الكوارث التي تكون أشد وقعاً ونقعاً. وعليه فإنه "حين تسود الأهواء فإن الشعب الذي هو عاطفة، ينتهي دائماً إلى الانتصار، ولو ليوم واحد. لكن هذا اليوم يكفي لتدمير كل شيء".^(٢)

مثل هذا التكوين العاطفي يحرك العامة، ويملي عليها ما يتعارض في الأغلب مع قيمها، فلا تسهم بذلك في ابتكار حلول موضوعية للمشكلة التي تتصدر هموم الإنسان، بل غالباً ما تقع في وهدة النفاق والجبن نظراً إلى غياب المعرفة القيمة حيث تكثر الأخطاء لدى العامة، كما وأن هناك تخلفاً واضحاً في رؤية العامة للإنسان والبيئة والوقت. إن موقف العامة من التنمية ظل قائماً على المبدأ العاطفي، الذي يفعل ولا يفعل. ولهذا يصعب التوقع من العامة -التي لا تعي طبيعة قيمها- قيادة انتفاضة داخلية تغير الأفكار والأشخاص والأشياء، بله تمنحها بُعداً الإصلاحية، وإنما هناك مشكلة عولمية ستصادف العامة، ما يجعلها بعيداً من صنع القرار الاجتماعي (=العائلة) ناهيك عن القرار السياسي (=الوطن). إن العامة ما زالت حائرة أمام قضايا تبدو عند الآخر عادية، نظراً إلى تشويه التعليم ونقص في الوعي وما إلى ذلك؛ يجعلها عاجزة غير منجزة كحال هذا المواطن المغبون الذي يسري عليه ما يسري على العامة والنخبة والسلطة في الشكل الرقم (٢).

(١) محمد، عبد الغفار رشاد. "مستقبل الأمة العربية: هل تصنعه النخبة أم الجماهير؟"، في: إسلاميات في مفهوم القيادة، تأليف: زكي نجيب محمود وآخرون، مرجع سابق، ص ٢٢٠-٢٢١.

(٢) ألتوسير، مونتسكيو: السياسة والتاريخ، مرجع سابق، ص ٨٥.



الشكل الرقم (٢): غبن العامة في العالم العربي^(١)

إن سياسة التعبير عمّا بالنفس المتبعة من قبل العامة، وفي ظل غياب برامج إنمائية تغييرية تشارك فيها النخبة أيضاً، لا يمكن لها أن تُثمر أبداً في عملية تغيير نظرة السلطة تجاه مطالب العامة؛ لأن هذا المطلب الديمقراطي تعدّه السلطة جزءاً مكملّاً لرغبة هذه النفس، من منطلق ما يراه كانت حول النفس، فيقول عنها: "يجب أن أفعل هذا الشيء لأنني أرغب في شيء آخر"^(٢) إذ إن السلطة ترى في رغبات العامة والنخبة العادية مثل تحصيل الديمقراطية هو تحصيل رغبة أخرى تتجه نحو إزاحة السلطة من السلطة من قبل النخبة والعامة. وقبله قال أرسطو: "متى أثر الإنسان أو متى ابتغى شيئاً نظراً إلى شيء آخر، فإنها يبتغي أو يؤثر هذا الشيء الأخير جوهرياً لذاته في حين أنه لا يبحث عن الأول إلا عرضياً وبالواسطة".^(٣) ومن ثم فإن هناك خوفاً متبادلاً نظراً إلى أن السلطة القوية بضعف العامة ترى في أن "قيم الضعيف تنتفي في حالة الاستقواء، وقيم الاستقواء تتوارى في حالة الضعف. فبالانقلاب لا تتجه الأطراف نحو تصويب الأوضاع، بل تتجه نحو تبادل

(١) من رسومات الفنان شريف عرفة لصحيفة الاتحاد الإماراتية. انظر:

- www.alarabiya.net/ar/caricature

تاريخ الاسترداد: ٢٧ / ١٠ / ٢٠١٣ م

(٢) كانت، إيمانويل. أسس ميتافيزيقيا الأخلاق، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٠ م، ص ١٥٥.

(٣) أرسطو طاليس. علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، نقله إلى العربية: أحمد لطفي السيد، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، (١٣٤٣ هـ / ١٩٢٤ م)، ج ٢، ص ١٩٤-١٩٥.

الأدوار.^(١) وهذا هو الحاصل المتأزم في العالم العربي والإسلامي، فقد تسببت ذات العامة المنحرفة عن قيمها التاريخية والحضارية في إجهاض الديمقراطية في العالم الإسلامي بنسبة خمسين بالمئة. أما النسبة الأخرى هي مزيج من حيل السلطة وميل النخبة، يقول روسو: "إن الشعب لا يفسد أبداً، لكنه كثيراً ما يُخدع، وعندئذ يبدو أنه أراد ما هو شر."^(٢)

زبدة القول، إن العامة أتت من كلمة العوام، وليس في ذلك عائب، فالسلطة والنخبة وهما في البيت والشارع يكونان أقرب إلى العامة في سلوكاتهما وتصرفاتهما. إن في العامة مجموعة كبرى من المثقفين العاديين الذين يديرون الأعمال بعقولهم وأفكارهم، وهناك من يدير الأعمال بجهد العضي. إن الفارق الحاصل بينهما أن السلطة والنخبة يصنعان القرار وينفذانه حسب موقعه، بينما العامة لا تمتلك صناعة القرار، بل تتلقى القرارات بالقبول والترحيب حيناً، وبالشجب والتذمر حيناً آخر وهو الغالب في كل حين؛ مما يجعل العامة لا تهتم بالسياسة بوصفها قيمة عليا من القيم الإنمائية المضافة؛ لأن "الناس يدركون تضارب مصالح السياسيين وعدم استعدادهم لتبني قضايا الناس، ومن ثم ينفضون عن السياسة بالجملة."^(٣)

كما وأنه إذا كانت السلطة تتسلط بالشيء، والنخبة تعلو مراتبها بالعلم والمعرفة، فإن العامة تؤثر بما اكتسبته من (قيم) تاريخية وحضارية وبيئية، يصعب على السلطة والنخبة تخطيطها أو تجاوزها أو إلغاؤها. وهنا تكمن قوة العامة في مشاركتها في التنمية بما تحوزه من (قيم) قد تعوزها السلطة والنخبة. إن (القيم) في كثرتها وموقعها وموقفها ومدى الإجماع حولها، تمنح العامة مكانة ثابتة في دوائر السلطة والنخبة، لا سيما أن السلطة والنخبة خرجتا من دائرة العامة. إن ظاهر الانفصال في الدوائر تحتزن بداخلها اتصالاً وتواصلاً دائماً بفعل (القيم) المشتركة، وإن كثرة (القيم) بكثرة العامة وقلة

(١) الفواخيري، الحركة العقلية: شواهد عقلية ومؤشرات بيوسيكولوجية، مرجع سابق، ص ١٧٥ - ١٧٦.

(٢) روسو، في العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص ٦٨.

(٣) هيرتس، نورينا. السيطرة الصامتة: الرؤسالية العالمية وموت الديمقراطية، ترجمة: صدقي خطاب، سلسلة عالم المعرفة (٣٣٦)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٠، ٢٠٠٧م، ص ١٦.

بقلة السلطة والنخبة؛ إذ الغلبة دائماً للكثرة في المسائل المصرية مثل القيم؛ لأن "الإرادة العامة تستطيع وحدها توجيه قوى الدولة وفق غاية إنشائها وهي الخير المشترك." (١)

إن العامة بقيمها تمتلك مفتاح التنمية، إذا ما ترجمت السلطة هذه القيم إلى قرارات عملية؛ إذ ترتقي هذه القيم من قيم تاريخية وحضارية وبيئية إلى قيم عملية وواقعية وإنمائية، فلا إنماء من غير بيئة مشتركة في قيمها.

رابعاً: نماذج من البنيان الإنساني الإنمائي ومراحل ترصيصه

إن الشكل النموذجي الذي نتصوره للبنيان الإنساني الإنمائي المرصوص في ترسيمته المتضمنة: العامة والنخبة والسلطة، هو شكل نراه مركباً ومتكاملاً يضم المواقع الثلاثة الأنفة الذكر، يبدأ بصخرة (=دائرة) العامة التي هي أرضية البناء، كما قد نصلح عليها بالدائرة كلما اقتضى المقام ذلك؛ إذ إن كل أرض تقف على شعب، فهو ليس الأول الذي قد يكون بعده الثاني فتتخلق التراتبية البغيضة، وإنما العامة هم الأصل الذي تتفجر منه فروع يمكن الاستغناء عنها لأسباب غير إنمائية بتفجير فروع أخرى ذات طاقات إنمائية. كما وأن الشعب ليس هو الكل الذي يتجزأ، وإنما هو الكثرة التي تكثر أيضاً بقلتها المتفرعة منها. إذن، الشعب هو الدائرة الأصل الذي تنشق منها دوائر أخرى مكتملة لها غير منفصلة عنها، إذ إن هذا الفرع أمكنه أن يقود الأصل بفعل ما أوتي الفرع من بسطة في العلم والحكمة، فلا مانع أن يقود الابن الراشد أباه ويرشده ما دامت الأبوة محترمة، وما ظل الفرع لا يتنكر للأصل. إن التاريخ العربي والإسلامي تاريخ قائم على الأصول، ومن يقفز عليها يتعذر عليه الوصول سالماً ومعافى. وأول الأصول في الدائرة الإنسانية هو الشعب أو الإنسان العامي نفسه الذي خرجت النخبة والرموز من صلبه. يبقى الشعب شعباً لأنه؛ لصيق بالشعاب والأرض، وإن حصلت زيادة في العلم والحكمة، فهي أرزاق وليست أطباقاً. فالنخبة والرموز من الشعب وصلوا إلى ما وصلوا إليه بفعل ما رزقوا من فهوم وعلوم تكشف عن الغموم والهموم.

(١) روسو، في العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص ٦٣.

ومن دائرة العامة تتفرع دوائر النخبة والسلطة على التوالي وبشكل عمودي، بحيث تكون النخبة وسيطاً شعبياً بين العامة والسلطة، فتترجم مطالبها إلى واقع. إن النخبة هي من تحفظ التوازن بين العامة والسلطة بما أوتيت من حكمة لا علاقة لها بالتراتبية البغيضة والمتعصبة، بينما السلطة تعمل على الإبقاء على الاقتداء بها قائماً ومحترماً. إن البيان العربي والإسلامي ليس تقسيماً للإنسان فيه الأول والثاني، ولا الكل ولا الجزء، وإنما هو بنية قائم على الكثرة (= العامة) التي تكثر بها القلة (= النخبة والسلطة). وعلى هذا المنوال تقدمت الأمم، فـ"إذا أردنا أن نحفظ التوازن بين الواحد والكل على الدوام لزمنا القول بوجوب زيادة اعتناء الكل ومضاعفة سهره على قدر ما يعتري الواحد في ذلك الوسط من الخمول والانحطاط [...] كلما تشعبت الأفكار بأن قيام المجتمع الإنساني متوقف على عمل كل فرد، أحس كل واحد منهم بوجوب التعويل على نفسه دون غيره، ومال إلى استعمال ما أوتيه من المهمة والإرادة والاجتهاد."^(١)

هذا طبعاً، بخلاف ما يحدث من تقسيم طبقي يسدُّ مسالك التنمية، وتبخيس للإنسان الذي يأتي في أدنى طبقات النظام الاجتماعي الهندوسي مثلاً؛ إذ نلني البراهمة أو الكهنة في الطبقة العليا، وهم صفوة الشعب ونخبته بما ورثوا من حكمة دينية وعلوم ومعارف، تجعلهم فوق الشعب الذي يدعن لهم بالطاعة والخضوع بشكل يكاد يكون قسرياً. أما الطبقة الثانية فترجع إلى الكاشترية وهم طبقة القادة والساسة والضباط التي تخضع لطبقة البراهمة بشكل مباشر؛ ثم الويشية وهي الطبقة الثالثة وتشمل التجار والفلاحين والممولين، ولا يحق لها التعليم وحمل السلاح، بحيث تكون مهمة هذه الطبقة هو تأمين الغذاء للشعب، تليها طبقة الشودر وهي طبقة منبوذة تعامل بطريقة غير إنسانية أقرب إلى الحيوانية، ولا يحق لهم الزواج بمن يعلوهم درجة من الطبقات الأخرى، بل يجوز قتلهم إذا تمردوا أو أساؤا. كما نلني هذا التقسيم لدى

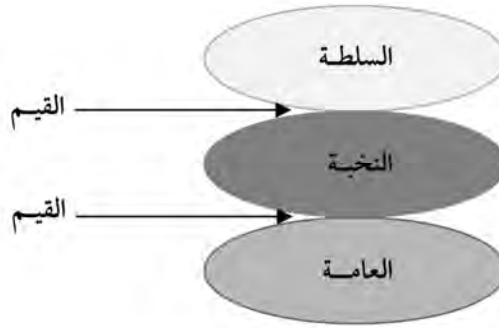
(١) ديمولان، ادمون. سر تقدم الإنجليز السكسونيين، ترجمه من اللغة الفرنساوية: أحمد فتحي زغلول باشا، القاهرة: المطبعة الرحمانية، (د. ت.)، ص ٤٠٢-٤٠٤.

كونفوشيوس ولكن بشكل لا يسرق الإنسان من الإنسان؛ حيث النبلاء والقادة في الطبقة الأولى، يليهم المحاربون في الطبقة الثانية، ثم الفلاحون في الطبقة الثالثة، ثم الحرفيون والتجار في الطبقة الأدنى. ولكن في عهد ميجي تعرّض هذا الهرم التراتبي إلى إعادة النظر، فصار الحرفيون والتجار من صنّاع القرارات الاستراتيجية في البلد كما سنرى ذلك لاحقاً عندما يأتي الحديث عن اليابان.

إن مثل هذه التقسيمات لا نلفيها ذات حضور موثّق في السجلات العربية والإسلامية، ولا أثر لها في التاريخ العربي والإسلامي لا على مستوى الفكرة ولا في محتوى الواقع. ونلاحظ أن التقسيم الهندوسي سيّء لا يصلح بنياناً ولا يقف مرصوفاً؛ لأن الهوة بين الطبقات مفجعة، وفيها مصيدة لكل من يصيبه الإلغاء والإقصاء والنبد. أما التقسيم الكونفوشيوسي فيحمل بداخله بذرة التركيب التي تجلت معاملة مع استخدام دولة ميجي طبعاً. بينما التاريخ العربي والإسلامي ليس به تقسيمات مقصودات، وما بنيانه الذي سنستعرضه، فإنه من الأمور الحادثات والمفطور عليها الناس، فهو جبلّة بشرية بحكم أرزاق التعليم والحكمة، والبسطة في الجسم والعلم، فنلبي العامة مزيحاً من الذي لم يتعلّم أو تعلّم قليلاً، والنخبة التي بها من تعلّم أكثر وارتقى درجات، والرمز (=السلطة) سواء أكانا نبياً هادياً أو إمبراطوراً أو ملكاً أو سلطاناً أو أميراً أو رئيساً حكيماً.

تنتفي في التاريخ العربي والإسلامي التقسيمات المطلقة، وإن فرضت نفسها فهي بدرجات نسبية أشبه بالسلم الذي من غيره لا يحصل الوصول إلى الهدف. فأعلى الدرجات تترجم التكوين الداخلي الذي يستجلب الاحترام والتقدير والاقتداء، ولا علاقة لها بالتمثيل الخارجي. إن كثيراً ممن له تكوين داخلي ومع ذلك لا يمتلك الشخصية المسؤولة والعاملة والفاعلة والمخلصة. فالمواقع الثلاثة سواسية في التمثيل الخارجي، وإن كانت درجات في التكوين الداخلي، مع الالتزام بالاحترام وإنزال الإنسان منزلته بعيداً عن التعصّب؛ لأن الموقع الذي يشغله الإنسان المحترم هو من أجل تحصيل التنمية بالاحترام أيضاً.

طبعاً، قبل مجيء الاستعمار حصل الانفكاك الذي استدعى هذا الاستعمار بأساليب غير مباشرة سبق وأن أشار إليها ابن خلدون، وحصلت في عصر ملوك الطوائف، كما عبر عنها مالك بن نبي بالقابلية للاستعمار قبل حصول الاستعمار في قولته: "كان في أوائل القرن السابع عشر سفير لملك إسبانية كارلوس الخامس، وكان سفيراً في المملكة التي نسميها اليوم (المملكة المراكشية) كان يكتب تقريراً دبلوماسياً حسب مصطلحات العصر للملكه فيقول: (مولاي.. إن الأمور تجري هنا في مراكش كأنما الله يريد أن يهيء لك السبيل)، طبعاً هو أيضاً يفقد هذا المصطلح الذي نحن صنعناه، لكن لماذا صنعنا مصطلح (القابلية للاستعمار)، لأن التاريخ صنع مصطلحاً قبلنا أطلقه على أوضاع معينة تحت اسم (الاستعمار) فكان من واجب المسلمين أن ينتبهوا إلى أن الاستعمار مجرد بذرة صغيرة حقيرة، ما كان لها أن تنبت وتؤتي أكلها لو لم تنهت لها التربة الخصبة في عقولنا ونفوسنا."^(١) قبل هذا، كان المجتمع العربي والإسلامي لا سيما في عصوره المزدهرة أقرب إلى البنيان المرصوص في عناصره السلطة والنخبة والعامة، بينما شكّلت القيم لترخيص كما في الشكل الرقم (٣). وهو النموذج التاريخي المثالي والواقعي للترخيص الذي نستدعيه بفعل عدالات السلطة وطموحات النخبة وتضحيات العامة التي تستجيب لمطالب الأمة.



الشكل الرقم (٣): أنموذج البنيان المرصوص

(١) بن نبي، مالك. مجالس دمشق، دمشق: دار الفكر، (١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م)، ص ٥٤.

١ - أنموذج بنيان الاستعمار: التكديس:

الناس مستعمرون في الأرض من قبل خالقهم ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَأَسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ٦١]، والمراد أن الناس أُسْكِنُوا في الأرض للعيش والتعمير والسلام، ولكن إذا تحوّل الأمر إلى استغلال واستعمار فيصير الناس مستعمرين للأرض ولأبناء الأرض، وينسحب ذلك على المستعمر العنيف من البشر، وليس على المستعمر صاحب الأرض المسلم. ولهذا خلقت الأرض لأجل التنمية السلمية، وليس لغرض الاستعمار والاستغلال. إن الاستعمار بوصفه فعلاً بشرياً يحمل الشر للبشر، والخطر ليس في المستعمر من البشر من قبل الخالق حتى لو كان يختلف في الديانة والقيم والثقافة؛ إذ يمكن الاستفادة منه فهو في حكم الجار الذي لا يستغني فيه الآخر عن غيره في أمور تتعلق بالتعاون وتحصيل الخير للجميع. أما المستعمر بوصفه سلطة بشرية مذلة فهو مرفوض في دينه وقيمه وثقافته؛ فلا يمكن الاقتداء به؛ لأن الاقتداء بالشر شر (=القابلية للعدوان)، والاقتداء بالغالب غلبة (=القابلية للمغلووية)، والاقتداء بالمستعمر استعمار للذات (=القابلية للاستعمار). فأول الشر عدوان فغلبة فمغلووية فقابلية.

يكون استخدام الاستعمار بفعل ما أصاب البنيان المرصوص من تصدع غير قابل للترميم، نجم عن عوامل داخلية مؤثرة، مثل: افتقاد الوازع الديني، والعصبية الجاهلية، وهجر العيش في جماعة، والخمول، وحب الدنيا الجاهزة، والبحث عن بديل خارجي، والتسليم بما أتت به الأقدار من شرور من غير تدافع أو اقتدار. في هذه الحالة فإن الاستعمار يُستقدم ويُستدعى؛ إذ إن المطلوب يكون عند شروطه طبعاً. فالاستعمار يأتي في شكل منقذ أو خير أو مبصر، كما يأتي مجهّزاً بأدوات التحضّر التي هي سلاحه السلمي الذي يستمر به مستعمراً مسالماً لفترة طويلة، بينما يشهر سلاحه العنيف كلما استدعت الضرورة ذلك، ويشهرها بتحضّر أيضاً تقنع المتحضرين أمثاله، مثل موقف كارل ماركس المرحّب باستعمار الجزائر؛ إذ لا يزال هذا الفعل السلمي الجذاب والفعل العنيف المنفر مستمرين ومفيدين لكسب وعي من يريد أن يخطب ودّ التحضّر، أو من يود أن يقبل الآخر؛ لأنه سلمي في غاياته، ولكن هل وسائل

الاستعمار الحضارية سلمية؟

شكّلت هذه الوسائل الحضارية المطلوبة بوابة للاستعمار؛ إذ إن الاستعمار استعماران، استعمار حضاري سلمي واستعمار غير حضاري عنيف؛ الأول يتكرّر يومياً ويجذب المريدين، بينما الثاني لا يتكرّر دائماً فلا يكون حجة أمام المضطهدين غير المرئيين في العادة، وإلا لو كان القتل يومياً ما بقي على الأرض المستعمرة من أحد، ومن ثم فإن السلم مهم للاستعمار - وليس حالة حضارية إنسانية - لتحضّر من بقي على المدى الطويل لا سيما ممن رضوا بالاستعمار أول مرة. وبمقاييس العصبية قديماً والإرهاب حديثاً، فإن الاستعمار يحتفظ بطابع سلمي يتمثل في أنه يقتل الناس من جهة، ولكن يعلمهم من جهة أخرى ويحضّرهم، بخلاف العصبية التي خلقت جيلاً جهولاً مقتلاً، بينما الإرهاب الذي يروّع المسالمين لا يبشّر بأية حضارة، ولا يدعو إلى التحضّر على الإطلاق.

هناك قلّة أفادت من تحضّر الاستعمار وأمدّت في عمره، وهناك كثرة رفضت إرهاب الاستعمار ولم تنقص من عمره، هذا لأن الاستعمار بفعل آلي السلم والإرهاب، يبرز القلّة التي يستهويها السلم، ويقمع الكثرة بممارسة الإرهاب، ثم يضرب بعضها ببعض. يكثر القلّة ويقلل الكثرة، ويحشرهم في دائرة متداخلة ومضغوطة كما في الأنموذج والشكل الرقم (٤)، بحيث يكون الجميع تحت مراقبة بعضهم بعضاً لحساب الاستعمار. في هذه الحالة تتداخل الدوائر وتتضاعف من غير انسجام أو تناسق، يبقّيها الاستعمار في فوضى أقرب إلى التكديس. تماماً مثل الأشياء المرمية من غير اتساق؛ حيث يتحول الاستعمار إلى إنسان حضاري، ينفي عن نفسه صفة الاستعماري البربري. وفي الوقت الذي يجرد الدوائر - العامة والنخبة والسلطة (= الرمز)^(١) - من غطاءها الإنساني، ويتعامل معها على أنها أشياء تنفع وتضر، وإذا نفعت فهي أشياء

(١) طبعاً، لا يوجد سلطة محلية مستقلة في عصر الاستعمار؛ إذ إن الاستعمار هو نفسه السلطة؛ ولكن يوجد رموز يؤهلها الاستعمار لتصبح هي نفسها السلطة بعد الاستقلال، إذا هي رضى بدور القابلية للاستعمار.

تستجيب إلى حاجات الاستعمار وتشبعها وتمد في عمره، وهي أشياء تضر إذا برز فيها الفعل الإنساني وطالب بالحرية وتقرير المصير بوعي إنساني غير مشييء.



الشكل الرقم (٤): أنموذج بنية الاستعمار

الاستعمار لا يحدث الفرقة وحسب، بل يكثر ويقلل، وذلك عندما يضيف (الشيء) للقلة من الناس فيكثرها، وعندما يحرم الكثرة المحرومة من (الشيء) فيقللها؛ لأن الاستعمار يعلم مدى تعلّق الإنسان المحروم بـ: (الشيء) والافتتال من أجله، ويعلم علم اليقين أن (الشيء) يعد سبباً رئيساً في انحطاط هذا الإنسان، سواء عبر الترف لدى القلة أو عبر الحرمان لدى الكثرة. إنها فطنة الاستعمار لأهمية الإشباع والحرمان بأدوات شبيئية، إشباع يفيد منه من يفيد، وكذلك الاستعمار، فممن يفيد الاستعمار إذن؟

يفيد الاستعمار من النخبة والرموز على الرغم من قلّتها؛ لأنها لها قابلية للتحضّر الشبيئي الذي افتقدته بعد أن امتلكته قبل الاستعمار. أما الكثرة فلا يفيد منها الاستعمار؛ لأن لها قابلية للاستعمار بفعل الحرمان من الشيء والميل إلى من يحقق لها الإشباع، فهي مستعمرة سلفاً. ومن ثم فإن القابلية للاستعمار خرجت من رحم ما قبل الاستعمار. ومن هنا نلفي أن البلد المستعمر هو شحنة من الأفكار في بلده الأصلي المتحضّر، بينما يشارك في لعبة الأشياء في البلد المستعمر، فالكثرة بالنسبة إليه أشياء يتصرف بها كيفما شاء. يخرج الاستعمار من منطقة الأفكار للترويج عن نفسه في منطقة الأشياء؛ إذ إن كل فعل يعالج بمنطق الشيء، حتى القلة فإن أفكارها المتحضرة تشييء؛ لأنها تعيش مع المحرومين في دائرة واحدة كما بيّنا في الشكل أعلاه.

جاء الاستعمار بمشروع حضاري، هذا المشروع هو الذي يختزن بداخله القابلية للاستعمار لدى النخبة والرموز، كون أن الاستعمار يحمل مشروعاً فيه الأشياء الحضارية الجاهزة؛ ما يشكّل أيضاً سر استمرار هذه القابلية بعد رحيل الاستعمار. لا سيما أن الاستعمار الحديث لم يهجم مثل التتار من غير مشروع حضاري، وإلا كان التتار هو الاستعمار نفسه، ولرأينا كيف كان سيتغيّر مسار التاريخ العربي في اتجاه آسيوي وليس أوروبي. إن المشروع الحضاري هو أحد أهم أسرار استمرار الاستعمار، ففي غياب المشروع الحضاري لدى المستعمر - لا سيما بعد الاستقلال - تحضر القابلية لصاحب المشروع الحضاري، ليس لأنه مستعمر، وإنما لأنه متحضّر. ولو كانت النخبة والرموز في وقت الاستعمار كثيرة عددياً لتعدّدت أساليبه ووسائله، ومع ذلك كثرت القلّة (= النخبة والرموز) بكثرة الوعود الحضارية للاستعمار، وقلّت الكثرة (= العامة) بقلّة الاهتمام والرعاية والسلم. لقد نجح الاستعمار في قلب موازين القوى (= الكثرة والقلّة)، فكيف حدث تقليل الكثرة وتكثير القلّة؟

نعتقد أن تقليل الكثرة يكون بالضغط المعنوي؛ إذ إن الضغط لا يقلل وحسب، بل يقتل أحياناً، وهكذا استمر القتل المعنوي البطيء في زمن الاستعمار. أما تكثير القلّة فيحصل بإشراكها في الكثرة والهيمنة عليها. فمهما كان الضغط على الكثرة فهو لا يؤثر في القلّة التي تتخفى وراء جدر، لا سيما أن القلّة بها عقدة الغلبة لمن يمكنها منها مهما كانت درجة الضغط عليها من الخارج. فمثل هذا التمكين عبر الآخر - المختلّف أو غيره - كان حالة سائدة ما قبل الاستعمار، وهناك حالات كثيرة مبثوثة في التاريخ العربي والإسلامي، إن الاستعمار كان قارئاً جيداً لهذا التاريخ وعارفاً بنوايا القلّة تجاه الكثرة.

في مثل هذه الحالات، فإن أول فعل يقوم به الاستعمار أنه يقايض النخبة والرموز بـ: (الشيء) مقابل (القيم)، سواء بمعارف مجرّدة من القيم تستجيب للطبيعة التنويرية للاستعمار أم بتوزيع مناصب شيئية تراكم الأشياء. فالقلّة تكثر بـ: (المعرفة) غير القيمة التي يرتضيها الاستعمار على مستوى النخبة، وبالمال الجاهز على مستوى الرموز. بينما الكثرة تُحرّم من المعرفة والمال فتصبح قلّة، فيكون المحروم أشبه بالقرم

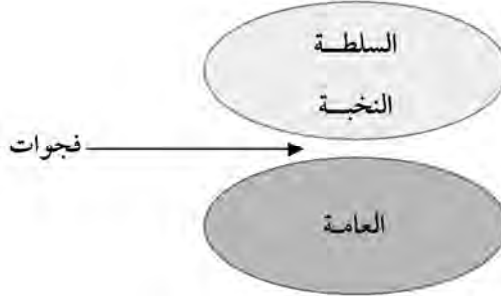
غير المحترم. إن الاحترام في أيام الاستعمار لم يكن يلتفت إلى منعدم المعرفة والشيء منها كانت كثرته؛ لأن الكثرة الطبيعية ذات الإشباع القيمي تقف عالة على الاستعمار، وتشكّل خطراً على حاضره ومستقبله، ومن جهة أخرى يدعم الاستعمار النخبة والرموز كونها قليلة، فهي محسوبة لديه ومدروسة، ولا ترهق ميزانيته الشئئية، لا سيما أن الاستعمار يعزّز من وضعيته لما يجعل القلّة مهيمنة على الكثرة في الداخل، فهي بنيتها التي من غيرها تضيق الكثرة وتتوه، كما يجعل هذه القلّة كثيرة أيضاً بحكم أنها تستجيب للاستعمار الذي به كثرة هو الآخر.

وهكذا، فإن النخبة والرموز تكثر في الداخل بتأثيرها المعرفي والشيئي؛ إذ إن الكثرة تجهل أسرار اللعبة. وإن التأثير والدعم يحوّلان القلّة إلى كثرة، وإن الآخر المستعمر عندما يتحالف مع الداخل مهما كانت قلّته، فإنه يعمل على تغيير موازين القوى، فأى استعمار أو احتلال له قابلية للسقوط إن لم يجد الدعم الداخلي كما في اليابان مثلاً في نهاية فترة العزلة المتزامنة مع الدعوة العنيفة للانفتاح من قبل الجنرال بيرى الأمريكي، وبعد الحرب العالمية الثانية. وأي شعب سيكون له القابلية للاستعمار إذا أثّرت فيه نخبته ورموزه سلباً، وذلك بوصف أن هذه القلّة تعد قطعة لحم ودم من هذا الشعب. إن القابلية للاستعمار تفكّر لها النخبة والرموز وتزرعها في جسد الدائرة الضاغطة بحيث تمس الجميع وتفتك بأغليبتهم. والذي يصاب في العمق هو الكثرة التي لا تملك إلا (القيم) التاريخية الذي جاء الاستعمار لاستئصالها، بخلاف النخبة التي تمتلك (المعرفة) التي هي في الغالب غير قيمة، والرموز التي تمتلك (الشيء) الجاهز.

إنّ كثيراً من الدول قد ولجت مرحلة ما بعد الاستعمار بعد لأي؛ لأن الدعم الداخلي بدأ يقل لأسباب داخلية وخارجية، ولكن قبل أن يتراجع هذا الدعم كانت ملامح ما بعد الاستعمار قد تشكّلت وفق لعبة القلّة والكثرة. وهي مرحلة يفترض أن تجسّد على مستوى (الحرية الهامشية) التي خرجت من رحم الضغط، والتي ستستمر على استحياء تخدع الناظرين والمتابعين وأصحاب الوعي الزائف، كما سنرى في النموذج الثاني.

٢- أنموذج بنیان القابلية للاستعمار (=القابلية للمغلوبة): الغناء:

وفق لعبة القلّة والكثرة، فإن مرحلة ما بعد الاستعمار تنجح إلى إحداث صراع داخل القلّة؛ إذ يتغلّب الشيء الجاهز والمجهّز على المعرفة غير القيمة، فتتفوّق السلطة على النخبة، ويحدث الغناء حيث تصبح العامة غير موجودة على مستوى الفعل؛ لأن الغناء صنيعة التخلف الذي هو صنيعة الإرث الاستعماري. وبفعل الحرية الهامشية تحدث لعبة الانفجار الداخلي الناجم عن رحيل الاستعمار، إلى جانب صعوبة تعايش القلّة مع الكثرة ما بعد الاستعمار، فتبرز دائرة القلّة، فتعلو على دائرة الكثرة، وهو علو لا يخلو من استعلاء؛ إذ إن دائرة القلّة تشمل السلطة وبعض النخبة التي تفيد من السلطة ولا تعارضها؛ بينما النخبة المتبقية تنحشر في دائرة العامة فتُنسى وتُهْمَش، مفضّلة الصمت أو المعارضة الشكلية التي قد تسبب لها مضايقات، وتستجلب لها معاناة. ووفق هذا الانفجار الذي يحدث في غياب الحريات الأساسية، يتشكّل بنیان القابلية للاستعمار (= ما بعد الاستعمار) كما في الشكل الرقم (٥) من غير نخبة ظاهرة ومؤثرة، بل تكون موزعة على دائرة العامة بشكل غير مؤثر، وعلى دائرة السلطة بشكل رمزي.



الشكل الرقم (٥): أنموذج بنیان القابلية للاستعمار (=القابلية للمغلوبة)

مثل هذه الحرية الهامشية قد يفيد منها العامة إلى حدّ ما فتلامس حاجاته الضرورية، كما أمكنها أن تبلّل جفاف حياته وما عانت من ويلات الاستعمار وقاست، ولكن هذه الحرية الهامشية تهْمَش النخبة التي هي أكبر من هذه الحريات الضيّقات، كونها تحتاج إلى حريات واسعات من أجل تغيير رؤية الحاضر وإبداع المستقبل.

من جهة أخرى، فإنه ما بعد الاستعمار تدخل السلطة والنخبة في صراع على الإرث الاستعماري، ومن يمتلك الشيء الجاهز والمجهّز تحصل له الغلبة كما هو الشأن مع السلطة التي تستبعد النخبة الطامحة، وتبيّئ لها نخبة من عامة الشعب تترجم لها آمالها من غير أن تعين على تجسيدها في الواقع. وهي غلبة يكون فيها المغلوب مائلاً ميلاً ملتويّاً حول الغالب، فيقلّده في أسلوب حياته تقليداً معوجاً.

وبما أن الشيء والمعرفة لا يلتقيان كما رأينا ذلك في أنموذج بنیان الاستعمار، فإن إرث الاستعمار يستمر في إحداث تفريق القلّة والكثرة معاً، فيتركّز الشيء لدى السلطة، وتتركز بعض المعرفة لدى النخبة، وتُحرّم العامة منهما. وتصبح اللعبة أن السلطة محرومة من المعرفة (=حرمان في شكل رفض واستبعاد للمعرفة من دائرتها)، والنخبة محرومة قسرياً من الشيء، والعامة تستمر محرومة منها معاً.

إن الحرمان هو إرث استعماري يقف عائقاً أمام استواء بنيان ما بعد الاستعمار واكتماله، فلعبة الشيء والمعرفة ما بعد الاستعمار، هو أن الذي يمتلك الشيء الجاهز يحاول أن يضعف المعرفة ومقتضياتها حتى تبقى المعرفة تابعة للشيء، بينما الذي اختار المهجرة من النخبة -في الغالب- تكون معرفتها فارغة من الهم الجماعي، فيفضلون العيش في تحضّر يغنيهم من أن يعيشوا في أمة، فينتقلون من دائرة الأمة إلى دائرة التغريب التي يفصلها عن العامة ويبقيها في عداء مع السلطة، يقول فالنر: "نستطيع دخول الدائرة ومغادرتها وتغييرها متى نشاء، لكننا نخضع دوماً لتوجيه الحركة الدائرية، عامة لا نستطيع مغادرة الدائرة، لكننا نستطيع بالمقابل اختيار صنف من أصناف الدائرة التي نجذب وجودها في اللحظة المخصوصة؛ يعني التغريب تغيير الدائرة بفضل وضع دائرة جديدة."^(١)

وإذ يترجم الحرمان القابلية للاستعمار لدى السلطة والنخبة، فإنها تبقى متعلّقة بإرث الاستعمار وتعضّض عليه بالنواجذ حتى لا تُحرّم في حاضرها ومستقبلها. وفي الغالب تحدث

(١) فالنر، فريتس. العلم وسؤال الثقافة: مقارنة بنائية جديدة لفلسفة العلم، ترجمة وتقديم: عز العرب لحكيم بناني، فاس: مطبعة أنفو برانت، ط ١، ٢٠٠٢م، ص ١٢٦.

هذه اللعبة بشكل آخر ما بعد الاستعمار خوفاً من الفشل في إدارة البلاد والعباد؛ إذ يظل شبح الاستعمار حاضراً وطريقته في التسيير مهيمنة، فيستمر البناء ناقصاً ومبتوراً، بحيث تعكس النخبة المعارضة صورة الاستعمار وتستدعيه كما يتصورها الرموز؛ ما يفضي إلى تهميش النخبة وإقصائها، أو توزيعها بين العامة والسلطة، فلا يكاد يظهر في البنيان غيرهما. وفي غياب النخبة، لا تقلل الكثرة وحسب كما كان الشأن في بنيان الاستعمار، وإنما تصبح غثائية لكثرتها غير المنتظمة والفاقة للنخبة المرشدة. فالغثائية صفة ما بعد الاستعمار حتى يستمر إرث الاستعمار فاعلاً، بعد أن كان التكديس من طبيعة الاستعمار الذي يتعامل مع الإنسان بوصفه حالة سجينة تتضاغط، أو أنه أشياء تتراكم.

ما بعد الاستعمار يحصل تقسيم للإرث الاستعماري، الذي يبقى العامة في أرضها، بينما السلطة -التي كانت عبارة عن رموز- هي من تدير شؤون العامة؛ إذ تصبح الرموز هي نفسها السلطة. أما بعضهم من النخبة التي بها قابلية للاستعمار فترحل مع الاستعمار لأسباب نفسية ولغوية وتعليمية؛ إذ يرى بن نبي أن مثل هذا النموذج يكون فيه "٩٠٪ من (النخبة) الإسلامية المحتكة بالثقافة الغربية."^(١) وبقية النخبة التي لم ترحل في الغالب تكون عديمة التكوين بمفهوم ما بعد الاستعمار فلا تكون مؤثرة، وفي الغالب تدخل في صراع مع الرموز؛ ما يدفع السلطة إلى تهميشها وإضعافها، فيأتي البنيان ما بعد الاستعمار ناقصاً.

وفي هذه الحالة، فإن الحرية ستنتقص من أطرافها عما كانت عليه في وقت الاستعمار، على الأقل في ذلك الوقت كانت النخبة تتعاطف مع العامة وتوصل رسالة التعاطف إلى الاستعمار والرموز معاً، وذلك على الرغم من بطش الاستعمار الذي كان يحدث من حين لآخر. أما ما بعد الاستعمار فيفترض أن تكون حرية أكبر، وهذا ما لم يتحقق طبعاً في ظل إقصاء النخبة المتعاطفة مع مطالب العامة، ومن ثم فإن القابلية للاستعمار تستمر في غياب الحرية التي كانت شبه هامشية وقت الاستعمار، وهُمشت ما

(١) بن نبي، في مهب المعركة، مرجع سابق، ص ١٣٢.

بعد الاستعمار، فتتدحرج العامة إلى تلك الفترة الاستعمارية وتعيشها، وتكاد تسترجعها وهي تعيش مرحلة ما بعد الاستعمار. إن الاستعمار الذي يستعبد الناس، ما زال إرثه (=القابلية للاستعمار) يواصل مسلسل الاستعباد بأشكال مختلفة ومتباينة ومقرفة؛ إذ "يفوق عدد العبيد في العالم اليوم عددهم في أي وقت مضى في تاريخ الإنسانية".^(١)

٣- أنموذج ببيان التنمية: الاختزال:

عندما تبرز المعرفة لا سيما إذا كانت عالمية، ويكثر الشيء الجاهز المؤثر عالمياً أيضاً، تكون الحاجة إلى التنمية أقوى وأشد؛ لأن المعرفة باتت تعي دورها الطبيعي، وهو تحصيل التحضر الذي لا يكون إلا عبر التنمية. أما أصحاب الشيء فيفطنون إلى أهمية استثمار المال لزيادة عملية التراكم المادي وتحصيل الربح. أما الذين في السلطة فيفكرون في الخروج من المحلية والتحول إلى العالمية، وذلك عبر المعرفة والشيء، التنمية والاستثمار، ولكن حيث يوجد الشيء الجاهز يوجد الفساد المجهز. وحيث توجد معرفة متشيئة لا تفضح هذا الفساد، فمعنى ذلك أن القيم غائبة وتكاد تنحصر في دائرة العامة فقط، التي لا تمتلك أدوات التغيير المباشر لأسباب تعليمية وسياسية، فيحصل استبعاد العامة من حقل التنمية؛ إذ "يتعارض الاستبعاد الاجتماعي مع مبدأ الفرص المتكافئة من ناحيتين على الأقل: أولاً، يؤدي الاستبعاد الاجتماعي إلى وجود فرص تعليمية ومهنية غير متكافئة، وثانياً، يشكل الاستبعاد الاجتماعي في الواقع إنكاراً للفرص المتكافئة في ما يتصل بالأمر السياسي".^(٢)

في ظل هذا الوضع الفجوي والمأسوي، تفقد النخبة علاقتها بالعامة، وتقرب من السلطة كلما تشيأت المعرفة؛ لأن دائرة السلطة لا تتقبل الدوائر الأخرى إلا إذا أتت

(١) سكينر، بنجامين. "عالم مستعبد"، مجلة الثقافة العالمية، العدد (١٦٠)، السنة ٢٨ (مايو-يونيو ٢٠١٠م)، ص ١٤٨.

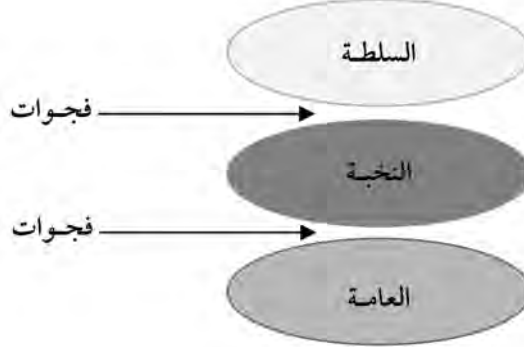
(٢) هيلز، جون. ولوغان، جلويلان. وبياشو، دافيد (محررون). الاستبعاد الاجتماعي: محاولة للفهم، ترجمة: محمد الجوهري، سلسلة عالم المعرفة (٣٤٤)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٧م، ص ٤٦.

متشيئة. إن تشيء (القيم) هو أن تُفَرَّغ من روح التوجيه والتذكير. أما تشيء (المعرفة) هو أن تُفَرَّغ من روح النقد والتغيير، لا سيما أن الشيء لا يتغير ولكن يغير. إن القيم والمعرفة تغيران إذا كانتا متشيئتين، ولكن بما يرضي السلطة ويتوافق مع الشيء لديها؛ لأن الشيء الذي لدى السلطة يتحكم فيها ولا تتحكم فيه. فإذا كان جاهزاً فهي تخاف من فقدانه؛ ففي الخوف من فقد الشيء استبداد الشيء نفسه. وإذا كان الشيء مجهّزاً من قبل الإرث الاستعماري فإنه يزيد في اختزال التنمية؛ لأن الشيء المجهّز يكون مجهّزاً بشروطه التي هي ليست في مصلحة قيم العامة بالتأكيد، وقد تفيد منها النخبة التي هي في الغالب تغترف المعرفة من مستنقع الإرث الاستعماري؛ إذ "إن النخب المحلية التي أفرزها النضال المناهض للإمبريالية، الثوري أو الإصلاحية، الليبرالي أو الاشتراكي النزعة، لم ترى أية غضاضة في أن تستقر على نحو مريح داخل الإطار المرسوم من قبل الدول الاستعمارية السابقة، فالجذب الذي مارسه النموذج التقني-الديمقراطي كان أقوى من أن يقاوم، ومن المحقق أن هذا التعميم يستدعي بعض التحفظات الهامة، الجديرة بأن تكون موضع تأمل وتفكير، لا سيما أنها نادراً ما تؤخذ بعين الاعتبار في التحليل."^(١)

ومع ذلك، ندرك تماماً أنه حيث توجد النخبة توجد التنمية. وإن العودة الموفقة للنخبة من الخارج أو تلك التي حصلت على تعليم جيد في الداخل، فرض بنياناً جديداً بدخول النخبة بوصفها حجراً أساساً في البناء، يتخذ شكل الوسيط بين الشعب والسلطة، كما هو مبسوط في شكل بيان التنمية الرقم (٦). ومع ذلك يظل إرث الاستعمار عالقاً في البنيان تشهد على ذلك الفجوات التي تزيد من مسافة الاختزال التي يكون ضحيتها العامة غير المتحضرة، لا سيما أن النخبة التي تحضرت في غير جماعتها (=الامة)، يصعب أن تعيش في جماعة غير متحضرة. وهذا ما يجعل التنمية اختزالية غير متحضرة أيضاً؛ لأن النخبة لم تتحضر في جماعة، والعامة ليس جماعة متحضرة بعد، وإن القاسم المشترك بين تحضر النخبة والتحضر في جماعة هو غياب

(١) قرم، "الإبداعية وأزمة القيم"، مرجع سابق، ص ٦٧.

القيم المشتركة التي أمكنها أن تقلّص الفجوات، وتقف أمام الإرث الاستعماري الذي بات يحدد طبيعة التحضر ويؤثر إليها.



الشكل الرقم (٦): أنموذج ببيان التنمية

ليس هناك تفاهم بين العامة والنخبة حول معنى مشترك للقيم، علاوة على غياب التفاهم بين النخبة والسلطة. فالنخبة ترى أن الحرية هي أصل القيم وتفهمها داخل مرجعيتها المعرفية التنويرية، ولكن السلطة لها موقف خاص من الحرية، وتفهمها داخل مرجعيتها التسلطية، وتؤطرها داخل حدود إجرائية معينة، قد تضايق النخبة ولا تضايقها، وترى أنها تشكّل عائقاً أمام الإسهام في التنمية، في الوقت الذي تفهم العامة الحرية فيما لا يتناقض مع الماضي والتقاليد والأخلاق. إن العامة وبعض النخبة تفهم الحرية في إطار العبودية للخالق، كون أن الإنسان عبد لخالقه، وإذا فرضت عليه الحريات التي تسيء لأن يكون عبداً صالحاً فسوف يفقد هذه العبودية التي يراها أنها تجلب له الراحة والطمأنينة والسلام؛ إذ إن الإنسان العبد ليس بحاجة إلى حرية مفتوحة تزاحم عبوديته لله، فهناك ضرورات في الحرية وحاجات مطلوبة لممارسة عبوديته. أما التحسينات في الحرية والإضافات غير المبرّرة فيرى أنها لا تجلب الأفعال الحسنى، بل تفتك بالمجتمع إذا كان مجتمعاً قائماً على عمل الإحسان واحترام عبودية الإنسان. فالإنسان العبودي لا يستطيع أن يكون خليفة في الأرض إلا إذا مارس العبودية لله في الأرض أيضاً؛ إذ إن القيم تدخل لاعباً أساسياً لكبح المعرفة المشيئة.

في هذه الحالة يحصل اختزال في التنمية بوصفها طريقاً للتحضر، نظراً إلى الاختلاف حول قيم التنمية، فالعامة باتت على قدر عال من التعليم وترنو إلى الأفضل أيضاً كبقية النخبة والسلطة؛ إذ تبدأ العامة في الخروج من غنائيتها مطالبة بالتنمية التي تقوم على القيم التي أغلبها قد انعدم بشكل عملي في بنیان الاستعمار، وبنیان ما بعد الاستعمار لا سيما لدى النخبة والسلطة. ومع ذلك فإن بنیان التنمية المختزلة في الغالب يحنح إلى التخلف أو تنمية التخلف أو التنمية المشوّهة؛ لأن هناك اختلافاً في فهم وظيفة القيم وكيفية ترجمتها إلى ما بعد تنمية متحصّرة بالقيم؛ ولأن تأويل القيم سواء أكانت إسلامية أم محلية يؤدي إلى نفس التنمية، مثلما أسهمت (قيم البانتشاسيلا)^(١) الإندونيسية في استفحال الفساد الذي ينخر الاقتصاد الإندونيسي.

يعد هذا الاختلاف حول القيم ظاهرة صحية، تستبعد الحالات الاستعمارية المرضية؛ إذ إن بنیان التنمية فيه قابلية للتراحم مع القيم، والحرية نواة التنمية التي تشكل القاسم المشترك بين النخبة والعامة على الأقل؛ إذ تفهمها العامة بأنها العدالة، وتفهمها النخبة بأنها الديمقراطية، وتفهمها السلطة بأنها الأمن الوقائي، وهي مرحلة مهمة أمكنها أن تفضي طبعاً إلى ما بعد التنمية عبر توسيع دائرة الحريات، بوصف أن الحرية هي رأس القيم، وأنها القاسم المشترك بين السلطة والنخبة والعامة. وهي أيضاً تشكّل خطراً على مستقبل الإرث الاستعماري الذي يرفض الحرية شكلاً ومضموناً؛ إذ "تفترض سيرورة الانتقال، بعوائقها وصعوباتها، وبأشكال الخصائص في الكفاءات الديمقراطية، بالضرورة تحرير الإعلام، ولا سيما السمعي والبصري منه، وتوفير شروط جديدة لتقديم منتج (وطني) قادر على خلق أسباب المصالحة مع انتظارات المشاهد عوض تركه لقنوات عربية و(إسلامية) تحركها أجندات لا تخدم، وتثبت الأيام أنها لا تخدم البناء الديمقراطي."^(٢)

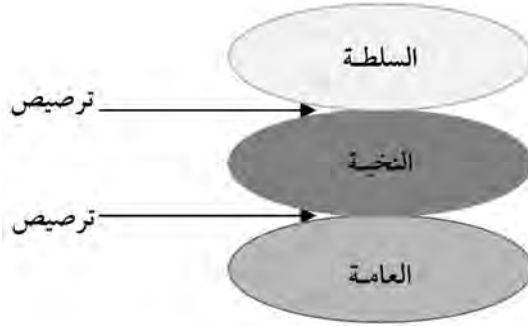
(١) لمزيد من التفاصيل. انظر:

- يوسف، ناصر. "حواجز بنوية في مسيرة التنمية الإندونيسية: من سوكانو إلى سوسليو"، مجلة عالم الفكر، المجلد (٤٢)، العدد (١)، (يوليو-سبتمبر ٢٠١٣م)، ص ٣٧١-٤١٠.

(٢) أفاية، محمد نور الدين. "التحرر من السلطوية والديمقراطية المعلقة"، مجلة المستقبل العربي، العدد (٣٩١)، السنة (٣٤)، (أيلول ٢٠١١م)، ص ٣١.

٤- أنموذج بنيان ما بعد التنمية: الترخيص:

يشير بنيان ما بعد التنمية إلى أن القيم باتت لحمة الترخيص للبنيان كما هو في الشكل الرقم (٧)، وأن الشيء والمعرفة يتجهان نحو فك الارتباط مع الإرث الاستعماري؛ إذ لا نرى أن التنمية تتحقق من غير تحصيل التفاهم حول ماهية القيم ووظيفتها. فالناس مهما كان تحضرهم، فإنهم لا يقفون على أمر سليم، ولا يؤدون فعلاً صحيحاً إلا إذا وحدثهم القيم، لا سيما إذا كانت القيم في حد ذاتها تنمية. كما يعني أنموذج ما بعد التنمية أن النخبة صارت ناضجة وقادرة على مخاطبة السلطة بلغة الحياة -وليس بلغة الحق وحسب- فتطالب بالحق في الحياة وفي الصحة وتوفير الحاجات السياسية والاقتصادية للعامة، كما يرى دولوز أن النخبة في الغرب تقدمت بالمجتمع كثيراً بفضل سلطتها المعرفية، يقول: "لقد بات المثقف أو الكاتب، قادرين إذن على أن يتكلموا بلغة الحياة، بدل لغة الحق." (١)



الشكل الرقم (٧): أنموذج بنيان ما بعد التنمية

إن أنموذج ما بعد التنمية يعني حصول تقدم نحو التنمية الإنسانية التي لا نراها تستديم إلا بالتنمية التي تديرها القيم؛ لأن وظيفة القيم ترصيصية وليست تأسيسية. فالتنمية قد تؤسس للحاضر، ولكن القيم ترصص للمستقبل. إن القيم ليست تلك التي

(١) دولوز، جيل. المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو، ترجمة: سالم يفوت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨٧م، ص٩٩.

تعيد الإنسان إلى الماضي، وإنما هي التي تتقدم مع تقدم الإنسان. وإذا لا يريد هذا الإنسان أن يتقدّم إلى الأمام، فإن القيم ترجع به إلى الوراء فتنتقم منه. لماذا يتأفّف الإنسان من القيم بينما هو متخلف؟ فهل وظفّها إنمائياً حتى تكون سبباً في تراجعها؟ لماذا لا تخلّفه وهو في المسجد، وهو يربي أولاده عليها ويحرّضهم على العض عليها بالنواجذ؟ أما أن لهذا الإنسان أن يعرف أن تخلّفه ليس بسبب الشيء الذي لا يمتلكه، وإنما بسبب ضياع القيم منه بعدما كان يمتلكها، سواء أكانت قيم الحرية أم قيم العبودية.

والتنمية التي ليست ميزة من صنع الإنسان تكون ضحية للقيم المهدورة، فهي إن صحّ التعبير تنمية مغدورة ومغرّرها، تفضي إلى تخلّف ينتقم من الإنسان الذي خان قيمه، على نحو ما يحاجج مالك بن نبي.

لقد كان للقيم دور عظيم في تشكيل الحضارات، وليس في تصميم التنمّيات وحسب. وإذا كانت القيم هذا دورها فلماذا يطالها التهميش ويصيبها؟ وهل يستطيع الإنسان العاقل أن يهْمش تاريخاً وحضارة ما كان لهما أن يقوموا من غير قيم؟ لا نستطيع أن نفهم لماذا يصرّ الإنسان على تهْميش القيم، بينما يبحث عن التنمية التي لا تحصل إلا بالقيم؟ فهل قامت تنمية الناجحين من غير قيم؟ لا نتحدث عن قيم العبودية التي تربط المخلوق بخالقه، وهي قيم لا شكّ في أنها ضرورية كونها توجد في الإنسان القابلية للتنمية والخلافة في الأرض، التي لا تقوم بالفساد، والظلم، والغش، والبخس، والهدر، والترّف، والاتكال. فقيم العبودية التي تحرّم هذه الصفات السيئة هي قيم عالمية لتنمية عالمية أيضاً؛ إذ إن عقلاء العالم يبحثون عنها، ولكن في الوجه الثاني منها المتمثل بقيم الحرية.

إن قيم العبودية وقيم الحرية وجهان لعملة واحدة، والفارق أن المسلم لأسباب دينية -أخرجته من الجاهلية- لا يستطيع أن يحارب هذه الصفات السيئة إلا بقيم العبودية، وإذا استبعدها تملكته الفوضى الجاهلية، واستعاد سيرته السيئة. بينما الإنسان الأوربي وغيره فيقوم لأسباب تنويرية تاريخية بالدفع بهذه الصفات القبيحة وتجريمها،

ولهذا فإن مظاهر الإسلام تكاد تكون منتشرة في الدول المتقدمة؛ لأن هذه الصفات السيئة التي تجرّمها قيم العبودية تكاد تكون منحسرة وغائبة، يقول غليون: "ولا شك أن العرب وغيرهم سوف يشعرون في المستقبل بندم كبير لتخليهم عن قيمهم الفنية والجمالية والروحية بعد أن تكون قد اندثرت تماماً، واستوعبها الغرب كمصادر تموين واستلهاهم لتجديدات قادمة وأعاد تصديرها لهم."^(١) ما يميلنا إلى سؤال الشاب الياباني للجابري حول ثقافة النفس والجسد في المنطقة العربية، فكانت إجابة الجابري لطالب ياباني آخر مهتم بالسوسيولوجيا العالمية: "هل تريد أن تدرس ظاهرة انتشار السلع اليابانية، مثل السيارات والإلكترونيات، في الأسواق العالمية؟ ابتسم وحرك رأسه أن: نعم. فقلت في نفسي: إذن معرفة حقيقة ثنائية (النفس والبدن) لم تعد مرتبطة بما كانت مرتبطة به من قبل من وراثيات. إن الياباني ينظر إليها اليوم كظاهرة ثقافية لا بد من معرفتها بوصفها تهم السوسيولوجيا العالمية التي محاورها تسويق السلع على الصعيد العالمي."^(٢) ولكون القيم مهمة في صناعة المستقبل، يفترض من النخبة أن تتعامل مع الأخلاق على أساس أنها شكل من أشكال المعرفة التي بإمكانها أن تسهم في التنمية، كما يفترض من النخبة أيضاً أن تتعاطى مع هذا التساؤل من غير حذر، "أما أن للأخلاق أن تستعيد حرمتها، وتسترد مجدها الضائع في التأمّلات الفلسفية المعاصرة، وفي أدبيات التفكير العلمي؟"^(٣)

تشارك قيم العبودية بشكل قوي في التنمية المركّبة، ومن غيرها قد لا يستوي البنيان أبداً؛ لأنه كان مستوياً ومرصوفاً بها إلى جانب قيم الحرية. إنها بالنسبة إلى المسلم قيم عبودية؛ لأن الأخلاق التي تجرّم الصفات السيئة هي ترجمة واقعية للعقيدة. وهي أيضاً بالنسبة لغير المسلم قيم نبيلة؛ لأنها قيم مفطورة على فعل الحسن من

(١) غليون، برهان. اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٤م، ص١٣٤-١٣٥.

(٢) الجابري، محمد عابد. نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، طبعة مزيّدة ومنقّحة، ٢٠٠٦م، ص٦٦.

(٣) يوسف، أحمد. "السيميايات التأويلية وفلسفة الأسلوب"، مجلة عالم الفكر، المجلد (٣٥)، العدد (٣)، (يناير-مارس ٢٠٠٧م)، ص٤٩.

الأعمال. والفارق أن غير المسلم يطبقها في إطارها المادي النافع الذي لا تصبغ عليه روحانياتها؛ بينما المسلم يعيها في إطارها الروحاني ولكن لا يارسها في أعماله المادية؛ لأن معظم هذه الأعمال ليست بيد العامة الأقرب إلى حبل قيم العبودية، وإنما هذه الأعمال المادية غالباً ما يقوم بها بعض النخبة والسلطة ممن بهم تأفف من القيم. وإذا تأتي التنمية مختزلة وفارغة من القيم، فإنها لا تحاطب حاجات العامة.

يقف البنيان المرصوص على قيم العبودية التي تكون مركوزة في دائرة الشعب، وبنسب متفاوتة في دائرتي النخبة والسلطة؛ لأن العامة لا تمتلك شيئاً ثميناً إلا هذه القيم؛ إذ الترقيص يكون بالإيمان الذي يعد من عناصر قيم العبودية التي تضبط قيم الحرية فيكون الرص والتعاون والتفاهم، وليس بالإسلام وحسب الذي قد يختزل فيه المسلم -الذي لم يبلغ درجات الإيمان- قيم العبودية ويعمل على تركيبها بقيم الحرية من غير أن يحصل البنيان المرصوص المستديم. وكلما امتلك الشيء الجاهز قلَّ اهتمامه بالقيم. فمن العامة خرجت النخبة طبعاً، فهي تمتلك المعرفة التي ترى في قيم العبودية أنها تخرج إلى الروحانيات وتعوق التحضر. أما السلطة التي تمتلك المال فلا شك أنها تصطدم بقيم العبودية، لأن المال في الغالب يجلب الفساد إذا أدير بشكل سيء، بله (الأموال غير الحقيقية)^(١) التي يتداخل فيها الحلال بالحرام.

تختلف قيم العبودية المفطورة على الحرية كما تجلّت في التاريخ العربي والإسلامي الأول، عن قيم الحرية المنتقمة من قيم العبودية كما تجلّت في عصر التنوير الغربي، ولا زالت قائمة وفاعلة في العالم العربي المعاصر. فلما تلاشت قيم العبودية المفطورة على الحرية، وأضحت قيماً ضد الحرية نفسها وغير منتجة، تصدّع البنيان العربي المرصوص وأصابه العطب، واخترقه العدو بكل تلاوينه.

(١) لمزيد من التفاصيل. انظر:

يوسف، ناصر. والعرباني، موسى. رؤية نقدية في أزمة الأموال غير الحقيقية، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، (١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م).

قيم العبودية وقيم الحرية أمكنهما المشاركة بقوة في عملية ترخيص بنیان ما بعد التنمية، فيجعلان المعرفة والشيء، النخبة والسلطة في خدمة القيم والعامّة. مثل هذا البنیان يتطلب الحرية، كي يعبر عما بعد التنمية بحسب ما يتشوّف إليه أمارتيا صن في مشروعه التنمية حرة؛ لأن بنیان التنمية بنیان خادع ومختزل، فهو قائم إلا أنه ملغم بالظلم والفساد، ولو بنسب متفاوتة؛ إذ إن تراكم الشيء الجاهز يحدّد هذه التنمية، الذي إن تأزم الشيء تأزمت التنمية أيضاً.

إن قيم العبودية غير كافية لإحداث تنمية متماسكة؛ لأن هذه القيم كانت قائمة في كل بناء، لا سيما في دائرة العامّة، ولكن ظل الواقع متخلّفاً. فبنیان ما بعد التنمية يفرض تفعيل قيم الحرية من قبل النخبة والسلطة. وتعميمها في أوساط العامّة التي تساعد على قيم العبودية على تفعيل قيم الحرية بشكل لا يسيء إلى التعايش معها والإفادة منها.

طبعاً، إن قيم العبودية هي قيم صامتة، ظلت النخبة والسلطة تتزايد بها على العامّة؛ لأنها تُمارَس في صمت وخفية. فالنخبة والسلطة يدعيان أنها يمارسان هذه القيم مثلها مثل العامّة تماماً، ولكن الفساد يظل قائماً إلى جوار قيم العبودية، ويفضح نوايا السلطة والنخبة، فلا شيء يتغير عندما يخلط الجميع عملاً صالحاً وآخر سيئاً. إن بنیان ما بعد التنمية يشترط أن يكون صالحاً إنمائياً في عامته ونخبه وسلطته. والصالح الإنمائي هو نفسه العدل الإنساني، بمعنى أن يكون هذا البنیان فعلاً إنمائياً وعملاً صالحاً، وإذا التزمت العامّة بقيم العبودية يكون عملها إنسانياً صالحاً، وإذا التزمت السلطة والنخبة بهذه القيم يكون عملها إنمائياً فالحاً.

تتجلّى قيم العبودية في الخوف من الخالق، وتتجلّى قيم الحرية في عدم الخوف من المخلوق، وإن انعدام الخوف حالة تحصل ما بعد التنمية، ولكي تحصل التنمية وتسهم في بنیان ما بعد التنمية وترخيصه، ينبغي أن تُترجم إلى قيم الحرية حيث تُلمَس. وذلك كله يشكل تحديات ما بعد التنمية، وامتحاناً عسيراً لمدى تماسك البنیان وترخيصه.

كان في البنیان العربي التاريخي المرصوص كلما قلّ انعدام الخوف من المخلوق بتفعيل الحرية المسؤولة، زاد الخوف من الخالق بفعل قيم العبودية، وقلّ الإجماع

والفساد والظلم. كما وأن تحصيل الأمن بقيم الحرية هو ترخيص لبنيان ما بعد التنمية، فكلما كانت قيم الحرية قائمة كان البنيان قائماً هو الآخر ومرصوفاً، وحصلت تنمية مركبة تتجاوز التنميات المعرّضة للهزّات بفعل غياب الأمن.

في ظل قيم الحرية يكون الشعب وتفرّيعاته من النخبة والسلطة سواسية إلا ما زاد فيهم بسطة في التكوين الداخلي الذي لا يحتكر التمثيل الخارجي لنفسه. وإن قيم الحرية هي التي تحفظ حقوق المخلوق، ويكون فيها نجاة بنيان ما بعد التنمية من الهزّات؛ ولكن ينبغي كبح جماحها بفعل أسمى وأعلى وهو قيم العبودية التي تحفظ حقوق الخالق.

إذن، فبنيان ما بعد التنمية هو الذي تقف فيه الدوائر - العامة والنخبة والسلطة - مركبة، وقد تراصت بقيم العبودية بحكم الانتهاء البيئي والابتغاء الديني، كما تراصت بقيم الحرية التي تحققها السلطة للعامة والنخبة، بحيث لا يكون للـ: (شيء) حضور مهيم في هذا التراص؛ فمهمة الشيء أن يضيفي على البناء هيبة. لقد كان للشيء حضور مفكّك في بنيان ما بعد الاستعمار وبنيان التنمية، مما كان يسبب له التصدع وعدم الاستواء. إن في حضور القيم يحصل التحكم في الشيء الجاهز باستحداث آليات فكرية ومعرفية تعين على إبداع الشيء والتحكم فيه.

إن الشيء يكون له سلطة على الإنسان إذا كان جاهزاً أو مجهّزاً؛ لأن الإنسان يجهل ماهيته وطريقة إيجاده؛ فمتى كان الابتكار للشيء من داخل البنيان وليس دخيلاً عليه، حصلت التنمية المركبة البديلة التي لا تذوب في تنميات آخر. ومن ثم فإن القيم تنفع عندما تحرّض على ابتكار الشيء؛ فهل يُرْفَضُ إنسان مبتكر لكونه يجنح إلى قيم العبودية؟ كما تنفع القيم أيضاً عندما تكبح هذا الشيء حتى لا يجنح إلى الاستبداد والتسلط، وهل يُستأصل إنسان مبتكر لكونه يميل إلى قيم الحرية؟ وإذ نطلب القول الفصل، فإننا نلفي ما يعززه لدى مالك بن نبي في قوله: "إن نهضة مجتمع ما تتم في الظروف العامة نفسها التي تم فيها ميلاده، كذلك يخضع بناؤه وإعادة البناء للقانون نفسه." ^(١) إن الذي لا

(١) بن نبي، ميلاد مجتمع، مرجع سابق، ص ٧٦.

يعبد ربه كما ينبغي - لا سيما في مجتمع العبادة - فإنه ينتظر أن يعبدته الناس. وإذا كانت العبادة هامشية لدى السلطة، فإن مطالب العامة ستكون هامشية لديها أيضاً.

إن القيم، سواء أكانت قيم عبودية للخالق أم قيم حرية للمخلوق، تعد ضماناً لاستمرار التنمية المركبة واستقرارها، يقول بن نبي: "المبدأ الأخلاقي يقوم بالضبط ببناء عالم الأشخاص، الذي لا يتصور بدونه عالم الأشياء، ولا عالم المفاهيم."^(١) ومن ثم، فإن قيم الأنسنة، والعبودية، والحرية، والمعرفة، والوقت، تؤثر إلى المسالك الإنمائية المرنة والمفتوحة على نحو ما سنبسّطه في الفصل الثالث.

(١) بن نبي، مالك. تأملات، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ط ١٠، (١٤٣٣هـ / ٢٠١٢م)، ص ١٤٨.

الفصل الثالث:

مسالك التنمية المركّبة ومؤثراتها

﴿فَأَسْأَلُكَ سُبُلَ رَبِّكَ ذُلًّا﴾ [النحل: ٦٩].

"عندما تَضَلُّ طريقك، فمن الأفضل أن ترجع من حيث أتيت".

[مثل إفريقي]

لا نشط في المقايسة بين خلية النحل والتنمية المركّبة؛ إذ طالما ألهمت الحيوانات الإنسان على الإبداع؛ فالطائرة محاكاة للطائر، والسيارة محاكاة للحصان. أو ليس اليابان تحاكي القردة في سرعة التقليد، وتحاكي القطيع في التحرك والتعاون؟ ألم نجد شيئاً محاكياً لعمل النمل وخلية النحل في نماذج العصور العربية والإسلامية المزدهرة؟ حتى أن الحال قد تكرر بامتياز في المجتمع الياباني الحديث.

صحيح أن الإنسان والحيوان مختلفان ومتناقضان لا يلتقيان، ولكنهما من صنع خالق واحد أحد، وكلاهما أمامهما مسالك مذلّة بإذن ربهما، ﴿فَأَسْأَلُكَ سُبُلَ رَبِّكَ ذُلًّا﴾ [النحل: ٦٩]؛ إلا أن الإنسان مقيّد بالقيم ومتحرّر بالعقل، مقيّد بقيم العبودية ومتحرّر بقيم الحرية. ومن ثم فإن الحرية تكون مذلّة إذا تراحم العقل مع القيم، فتصير رحمة التقيّد واسعة تُترجم إلى حرية مسؤولة؛ إذ لا مسلك من غير سبيل، ولا تذليل من غير سبيل أيضاً. وعليه، فإن المسالك تكون مذلّة باتباع السبيل التي هي قيم العبودية بالنسبة إلى الإنسان الذي يرغب في معانقة قيم الحرية، من غير أن يعيش التناقض الذي يورده مسالك التنمية الضنك؛ لأن استبعاد قيم العبودية من عملية التنمية هو من قبيل الإعراض عن ذكر الله، لا سيما إذا ما تعلق الأمر بأهل الوجدانية ممن ارتضوا الإسلام ديناً لهم؛ وإذ "يكون الإنسان واعياً بقيمة القيم، فإن ذلك قيمة في حد ذاتها." (١)

(١) المنجرة، المهدي. قيمة القيم، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط ٣، ٢٠٠٨م، ص ١٥.

التنمية المركَّبة مثل خلية النحل في بنائها، وترصيصها، وتعاونها، وثمرتها. فمثلما أن النحل بوصفها مخلوقاً تسلك ذل ربه، فكذلك يفترض من التنمية المركَّبة في عناصرها الإنسانية المخلوقة أن تسلك ذل ربه عبر قيم العبودية وقيم الحرية معاً، فلا تعسر عليها السبل، بل تُيسَّر. أما إذا عجزت التنمية المركَّبة في عناصرها الإنسانية الثلاثة -السلطة، والنخبة، والعامّة- عن أن تسلك لديها قيم العبودية مسلكاً سوياً، فإن قيم الحرية ستسلك مسلكاً سيئاً. إن التاريخ العربي والإسلامي ماثلة دروسه وعبره فيما يخص العلاقة الوشيعة بين قيم العبودية وقيم الحرية، فإذا كانت العلاقة موصولة وإيجابية كانت التنمية مركَّبة ومفيدة للعامّة، وإذا كانت العلاقة مفصولة وسلبية كانت التنمية مختزلة فلا يفيد منها العامّة. ومن ثم قد لا تحصل دينامية للتنمية المركَّبة؛ وإذ نلغي الدينامية هي التي توصل المداخل بالمخارج في الوقت الذي تكون فيه المداخل ضيقة غير مدلّلة، فإن المخارج ستكون مسدودة غير مسهلة.

تروم التنمية المركَّبة تحسين معيشة الإنسان وتعزيز قيمه ومعارفه، وزيادة في محصول الأرض أو الشيء، وإضافة في كمية الوقت، إنها جميعاً تشكّل منتوجات الحضارة التي هي التنمية نفسها. إن التنمية عندما تتركَّب فإن عناصرها ترتَّب؛ إذ الترتيب يشترط التراكم. وإن العناصر قد يحصل لها الترتيب، ولكن من غير تركيب قد تتغير مراتبها وتتزاحم مراكبها، فتتكسر أمام منافسيها ولا تنتصر مهما تعددت عناصرها إن لم تتآزر فيما بينها. وإذ نلغي العدد لا يغني عن التركيب شيئاً، فإن الأعداد القليلة المركَّبة تكون في وضعية أفضل من الأعداد الكبيرة غير المرتبة. إن الترتيب يستدعي التركيب حتى تأتي الأمور واضحة ومفهومة ومعدودة، ومن غير الترتيب تصبح غير واضحة حتى لو تركَّبت، ومن ثم فإن التنمية المركَّبة تستدعي أشكالاً جديدة من القيم والمعرفة والحس التاريخي والقدرة على نقد الذات. فعندما تؤثر المعرفة العالمية غير القيمية في تصرفات الناس وسلوكياتهم، تتحول القيم إلى طقوس تُمارَس ونصوص تُؤوَّل، وليس نظاماً في الحاضر وضماناً للمستقبل وأماناً للماضي.

ومن هنا نجزم أن التنمية المركّبة يتعسّر عليها النجاح إن لم تحصل في أجواء إنسانية وجماعية وبيئية؛ إذ تأتي القيم لضبط شطط الشيء وتشيء المعرفة. فإذا كانت الجماعة الإنسانية حاضرة وفاعلة ومتناغمة ومنسجمة، حصل الفعل الإنساني بأبعاده الجسدية والنفسية. وعليه، فإن التنمية المركّبة هي التي تنشُد إليها العناصر الإنسانية، وتُشدُّ بالعناصر الأخرى من شيء ووقت. فالتنمية المركّبة انشداد واشتداد، فلا هي استبداد للعناصر الإنسانية أو انسداد للعناصر الأخرى. إن التنمية المركّبة لا تأتي مركّبة إلا إذا تركّب الإنسان نفسه؛ فهي تنمية مركّبة؛ لأنها ميزة من صنع الإنسان، وإن البنيان المخصوص لا يحصل إلا بالحضور الكلي والفعل للإنسان. نتفق، إذا، على أن الإنسان هو المكوّن الرئيس لهذا البنيان؛ هذا الإنسان الذي يمتلك أدوات الحرية في إدارة الأفكار والأشياء، ولكن تكون حرية غير منتقصة الأطراف، وتمتّح من القيم حريتها كاملة، وتجتّح منها أفكارها وأشياءها؛ لأن القيم مكسب بيئي لا يجادل فيه أحد إلا إذا كان دخيلاً أو أصابه خلل، والمجادلة حول القيم مناكفة للتنمية المركّبة.

التنمية روعة في العطاء واستدامة عبر الإنسان، ورغبة في البقاء واستقامة عبر القيم؛ لأن التنمية فعل قيمى أيضاً. وإذ نعد التنمية أسلوب حياة، فإن القيم فن للعيش يتجدّد باستمرار؛ إذ إن هذا الطريق هو الذي يفترض أن تسلكه التنمية. طبعاً، لا نشيّع للتنمية القيمية بشكل مفرط، ولكن نشوّف إلى القيم الإنمائية التي تجعل القيم في خدمة التنمية؛ إذ إن التنمية تكمن مهمتها في تعزيز دور القيم في حياة الإنسان الذي يستهلك منتجات التنمية.

التنمية المركّبة هي أن ينمّي الإنسان الشيء مركّباً، وإن مسالكها في الغالب تكون وصلية وفصلية؛ إذ إن الأصل في الشيء هو الفصل، والأصل في الإنسان هو الوصل، والأصل في المعرفة هو الفصل والوصل. ومن ثم لا نرى أن التنمية المركّبة تحصل بشكل مختلف به بدائل مختلفة أيضاً إذا لم تقف على المسالك والمؤشرات الآتية:

أولاً: إنسان متحرّر من سلطة الشيء

التنمية حرية كما يجادل أمارتيا صن؛ إذ إن التنمية لا تُصنع بالعصية وألا تأتي اختزالية، إلا أنها تستدام بالحرية؛ لأن السلطة والنخبة - في الغالب - يفيدان من غياب الحرية بوصفها فعلاً معنوياً وروحياً وفناً للعيش مختلفاً؛ لأن الحرية بالنسبة إليهما (شيء) فيه لذة للذات، و(معرفة) تسعد العقل، وهما متوفران لديهما، بينما العامة تعاني من غياب الحرية أيضاً؛ لأن الحرية بالنسبة إليها هو: كيف لقيمها أن توظف في التنمية، فتستجلب لها العمل والكرامة والعدالة التي هي من قيم العبودية؟ وهي نفسها التي توقف السلطة أمام المسؤولية والمساءلة، كما وأنها من قيم الحرية أيضاً التي هي معنية بمدى استجابة السلطة للحس الديمقراطي، لا سيما أن التنمية حرية تحقّقها السلطة للعامة والنخبة. إن الفارق بين الاستقلال والاستعمار أن الحرية تأتي طوعاً من السلطة المستقلة في شكل ديموقراطية، ولكن تؤخذ كرهاً من الاستعمار في شكل تحرر. ومن ثم فإن الإرث الاستعماري هو أصل (الشيء) كما يشكّل بنيته التي ينبغي أن يتحرّر منها الإنسان؛ وإلا فإن أية مطالبة للحرية يقمعها الإرث الاستعماري.

ومن جهة أخرى، فإن ركّب التنمية المركّبة يسير في صالح السلطة؛ لأن التنمية المركّبة تبقى على الدولة في الاقتصاد، وذلك لأن النخبة والعامة تفيد من الترخيص الإنمائي، فلا تكون موارد الدولة بحاجة لإدارة نخب أجنبية أو شركات عالمية تزيح السلطة عن صناعة القرارات؛ إذ تهدف التنمية المختزلة في إرثها الاستعماري إلى "إخراج الدولة من الاقتصاد عن طريق تقليص الحماية الضريبية لرأس المال الوطني، وقطع إعانات الحكومة الاستهلاكية للطبقة الوسطى والدنيا، وتفكيك فرص التوظيف في الشركات التي تملكها الدولة".^(١) كما تبرز في التنمية المركّبة إنسانية الإنسان وتصبح

(١) بورتس، إليخاندرو. "الليبرالية الجديدة وعلم اجتماع التنمية: نشوء اتجاهات وحقائق غير متوقعة"، في: من الحداثة إلى العولمة: رؤى ووجهات نظر في قضية التطور والتغيير الاجتماعي، تحرير: ج. تيمونز روبرتس وأيمي هايت، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٧٠.

فاعلة، لا سيما عندما يكون الإنسان متحرراً من سلطة الشيء، أيًا يكن شكله. فإذا امتلكت السلطة الشيء امتلاكاً عنيفاً يعادي العدالة ويقصّيها، شعرت أنها تمتلك النخبة والعامة امتلاكاً عنيفاً أيضاً. ومن ثم، فإن التنمية المركّبة التي تتصدّرها السلطة هي تنمية يفترض أن تحرّر الإنسان، فلا تمتلكه لتستعبده. إن تحرّر الإنسان من سلطة الشيء الجاهز لدى السلطة أو المجهّز من قبل الإرث الاستعماري، هو سبيل إلى تحرير التنمية من دوائرها اللاإنسانية الضيقة التي تخنق ما تبقى من حرية للإنسان.

ومن المعلوم أن الإنسان لا يملك من الأمر شيئاً، وإذا ملك فقد هلك، ولذلك تسلك السلطة المالكة بعنف مسالك الهلاك. السلطة امتلاك، والمعرفة امتلاك، والجهل امتلاك أيضاً؛ لأن الإنسان في الغالب لا يكون على علم كبير بما يمتلك فيتصرف التصرف الخطأ، وقد يصاب بأمراض الخوف؛ إذ "إن الجبن والنفاق كلاهما عطاء من عطاءات الخطأ."^(١) ومن ثم لا يجد الإنسان إلا هذا (الشيء) وسيلة لتحريك شهواته ونزواته ولذاته. إن قسوة الشيء تحصل عندما يكون هذا الشيء خارج السيطرة، وعندما يكون له سلطة على الإنسان؛ إذ من المفترض أن الإنسان هو الذي يسيطر هذا الشيء بنفسه، لا أن يسيطر عليه الشيء. إن آفة الإنسان وأزمته تتأتى من سلطة الشيء الجامد على الإنسان العاقل؛ إذ إن الإنسان قد يمتلك الشيء، ولكن لا يملك (أمره) لا سيما إذا كان الشيء جاهزاً أو مجهّزاً؛ فلا يتحكّم فيه، فيتحكّم الشيء فيه. وكلما تحكّم الشيء في الإنسان كانت التنمية مختزلة غير مركّبة.

أيضاً، من مسالك التنمية ومؤثراتها أنه لا ينبغي أن يُحتَرَم الإنسان؛ لأنه (شيء)، فالعامة تخاف السلطة؛ لأنها شيء، ومثل هذا الاحترام الذي دافعه الخوف سرعان ما يختفي، ويُستبدل بشيء آخر أكثر سطوة، ووفق هذا المنطق تستمر المظالم. ويفترض أن يعلو الإنسان على الشيء، وهذا العلو هو الذي يستجلب له الاحترام؛ حتى ولو لم

(١) فوكو، ميشيل. جنialogia المعرفة، ترجمة: أحمد السطاطي وعبد السلام بنعبد العالي، الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٨م، ص ٥٤.

يكن هذا الإنسان يمتلك شيئاً، فهو في علو وفي غنى عن الشيء الذي هو في أسفل السافلين. وكم من زاهدين -أفراداً وجماعات من سلطة ونخبة وعامة- عاشوا في غنى عن الشيء وماتوا، بينما الناس أحوج إليهم أكثر من حاجتهم إلى الشيء. إن الإنسان في علو والشيء في أسفل، وهكذا اقتضت طبيعة الخلق لتحصيل الحرية، وهو أن يكون الإنسان خليفة في الأرض؛ إذ يكون الخليفة أكبر وتكون الأرض أصغر، وكلما صارت الأمور على هذا المنوال انتظم الكون واستقر، وكلما كان الشيء أكبر بحجم الأرض وكان الخليفة أصغر بحجم الإنسان، حلت الأزمات واختلت التوازنات.

كيف يحدث ذلك؟ عندما يعلو الشيء على الإنسان يصبح الشيء هو الأرض الذي تحتضنه، فيصير الشيء وجهته، ومن ثم يكون وسيلة لقهر الأرض، وليس الأرض هي التي تكون وسيلة لابتكار الشيء، وبذلك يصبح الشيء مسؤولاً عن دمار الأرض واستنزافها، فيصير (الشيء) هو الأرض أو أكبر من الأرض، والخليفة يصبح أصغر بحجم الإنسان. وعليه، فإن الإنسان عندما يصير مستخلفاً في الأرض يكون أكبر من الشيء، وإن لم يكن خليفة بالمفهوم الاستخلافي العمراني يتنفي ذلك الإنسان فيعلوه الشيء، ويصغر ويتحجّم. ولهذا عندما يمتلك الإنسان أدوات السلطة السياسية والمعرفية والعملية، تنظر إليه العامة على أنه أكبر من الإنسان الذي تعودوا على حجمه، مثلما ينظرون إلى أنفسهم وقد تملّكهم الشيء. إن المستخلف المسؤول والحر هو إنسان فيه بسطة من العلم (=النظر) ومن الجسم (=العمل). إنه مجموع من النظر والعمل، ينظر في الشيء ويعمل على ابتكار الشيء. وإذا تحكّم فيه الشيء وكان له سلطة عليه، فلا يعد مستخلفاً ومسؤولاً وحرّاً، فيرتدّ صغيراً بحجم الإنسان، ويكون أقل من حجم الشيء الأكبر كما هو حاصل في العالم العربي والإسلامي، وهذا الامتلاك للشيء الذي يمتلك الإنسان في الوقت نفسه، قد نلّفه في الترف الذي يؤدي إلى سقوط الإنسان ودولته وحضارته على نحو ما فصلّ ابن خلدون، أو في الذين بطرت معيشتهم، أو في المفهوم القاروني، أو في النفط حالياً.. كل هذه الامتلاكات تفضي إلى أن يُحسّف الإنسان بالحرمان أو يتخلف.

ومع ذلك، إذا حافظ الإنسان المركَّب على علوه الطبيعي، وأبقى الشيء في سفليته الطبيعية كانت التنمية تؤثر إلى التركيب. فمسالك التركيب أُولها إنسان متحرّر من ثقل الشيء وعنفه؛ لأن الشيء الجاهز أو المجهّز يعمل بعنف على سد مسالك التركيب وتوسيع الفجوات. ولعل أخطر ما يواجه الإنسان الحافز هو الشيء الجاهز، فمثل هذه الجاهزية تقهر الحافزية في الإنسان، فيرضى بالموجود ويتوقف عنده، فلا يبتكر شيئاً جديداً يعينه على مواصلة المسيرة الإنشائية، يقول ليشتنبرغ: "لكي نرى شيئاً جديداً علينا أن نخلق شيئاً جديداً".^(١) إن التخلف ناجم عن الحرمان من الشيء المبتكر؛ فقيم الاستخلاف العمراني تنسُد مسالكها في ظل الاكتفاء بالشيء الجاهز، وإلا ما الفائدة أن يكون الإنسان مستخلفاً إذا لم ينتج وينجز ويبتكر، ويجدد في مسالكه الإنشائية ويوسع؟ إن الاستخلاف العمراني أمر إلهي بديع، وعلى المستخلف أن يكون في مستوى هذا الأمر من حيث الإبداع والابتكار. فلا تتباعد قيم الاستخلاف وطموحات الإنسان، وإلا فإنها تسلك مسالك الحرمان؛ إذ "إن درجة الحرمان النسبي مرتبطة بالتعارض بين توقعات القيم وقدراتها".^(٢) كما وأن الحرية والإبداع متلازمان فلا ينفصلان أو يختزلان، لا سيما أن "الإبداع الذي تحتاج إليه الأمة، لكي تستأنف دورها التاريخي المناسب لرسالتها: الإبداع النظري الذي يتعذر دون أن يكون للإنسان سلطان على العالم، والإبداع العملي الذي يتعذر من دونه أن يكون للإنسان سلطان على نفسه. ومن دون هذين السلطانيين لا يكون الإنسان جديراً بالاستخلاف".^(٣)

إن ضغط الشيء يستولد التخلف الإنشائي والإنشائي والحضاري، كما يستولد عجز النفس عن الفعل؛ لأن النفس لا تتحمل الضغط. إن مأساة الإنسان (=السلطة) مركوزة

(١) يوسف، ناصر. "هكذا نفهم الحداثة"، مجلة كتابات معاصرة، المجلد (٦)، العدد (٢٣)، (كانون الأول ١٩٩٤م/كانون الثاني ١٩٩٥)، ص ٥٤.

(٢) غير، تيد روبرت. لماذا يتمرد البشر؟، ترجمة: مركز الخليج للأبحاث، دبي: مركز الخليج للأبحاث، ط ١، ٢٠٠٤م، ص ١٣٥.

(٣) المرزوقي، أبو يعرب. "مستقبل الإسلام والمسلمين والموقف الوجودي المناسب للطرف التاريخي"، مجلة وحدة الأمة، السنة (٣)، العدد (١)، (أغسطس ٢٠٠٥م)، ص ٣٨.

في تملكه العنيف للشيء، هذا التملك الذي يعكس عنف الظلم ونفع الفساد وعنن التسير. ومن ثم نتساءل، لماذا يكون للشيء سلطة على الإنسان؟ لا نعتقد أن الأمر يرجع إلى أن الإنسان ليس له سلطة على نفسه وحسب، وإنما لأنه لا يوجد الشيء بنفسه؟ فمجتمعات الحريات تبتكر الشيء بنفسها، فلا يكون للشيء سلطان عليها؛ ولكن عندما تتحول هذه الدول المتحضرة إلى استعمار مباشر أو غير مباشر وتتعامل مع الشيء الجاهز (البتروال والغاز مثلاً)، فإن هذا الشيء الجاهز -المستغل والمستعمَر- يصير له سلطة على الإنسان المستعمَر، فيتحوّل إلى إنسان عنيف.. إن الاستعمار على الرغم من تحضره، فإن الشيء المستغل الجاهز يتسلط عليه؛ لأنه لم يبتكر هذا الشيء بنفسه، وإنما عثر عليه جاهزاً عبر الاستعمار أو الإرث الاستعماري. والأمر نفسه بالنسبة إلى الإنسان المتخلف الذي يستورد الشيء ويشتريه، فيكون له سلطة عليه، فيصير مغروراً وظالماً ومترفاً. إن تعلق الإنسان بالشيء بشكل عنيف هو من أسباب سقوط الدول والحضارات، فضعف الإنسان محاصر في قوة الشيء. ومن ثم، فإن القابلية للاستعمار من قبل الأنا ليس في الانجذاب لمغريات الاستعمار وإرثه بدافع الاستفادة منه بطرق متحضرة كما يحلو للنخبة؛ وإنما القابلية للاستعمار من قبل الآخر تنسحب على المستعمَر أيضاً عندما ينجذب للمستعمَر بدافع استعادة الشيء منه بطرق مشروعة غير بدائية.

إن الإنسان لا يمارس، ولكن الشيء الذي يمتلكه بعنف هو الذي يستجلب الضيم.. هو سيفه وسلاحه غير السلميين. كما وأن قوة الإنسان تكمن في ضعف الشيء، ذلك الشيء الذي يكون سبباً في إيجاده. لو راجعنا تاريخ الأمم لألفينا امتلاك الشيء بعنف كان سبباً في مصرعها، وأن الأمم التي نهضت كانت القيم في المقدمة من الشيء بالنسبة إلى الإنسان. كما وأن الشيء قد يصبح أداة مفكرة للإنسان لا سيما النخبة عندما يفقد هذا الإنسان المقدرة المعيارية على التفكير، وعندما يكون وسط الإنسان شيئاً أو يكون محروماً من الشيء؛ ما يوسع ذلك من دائرتي الظلم والترف، فيُهبط الدول والحضارات، ويُحيط العقل والفكر.

١ - الإنسان بوصفه موجوداً بقيم الحرية:

مَن يسبق مَن، التنمية أم الشيء؟ ومن يوجد من؟ طبعاً الذي يسبق لا ذاك ولا ذاك، وإنما الذي شأهم هو الإنسان؛ فالتنمية أتت من أجل الإنسان، والشيء يأتي بالإنسان. إن الإنسان هو الوسط الذي لا يحتل الشيء حيّزه، والشيء هو الوسيط الذي يستجلب النفع للإنسان، والتنمية هي المبسوط من الإنسان والشيء. ومن ثم، فإن التنمية إذا أقصت الإنسان واختزلته عُدَّت شيئاً من الأشياء؛ إذ إن الشيء بمفرده لا يصنع تنمية، وإذا خلت التنمية من الشيء المفيد للعامة عُدَّت تنمية غير إنسانية؛ لأن الحرمان يكون غالباً على أمرها.

وإذ يعد الشيء مخلوقاً قبل أن يعيد الإنسان استكشافه عبر الزمان والمكان، فإن غلبة الإنسان على الشيء هو من السنن الكونية التي إن حاد عنها الإنسان غلبت عليه شقوته. إن الغلبة والسيطرة من قبل الإنسان على الشيء هي مؤشر للتنمية المركّبة، وإلا تحوّل الإنسان إلى شيء يزيد من الصراع والاقتتال والتخلف الذي تؤججه سلطة الشيء.

إن اختراع الشيء هو انتصار للإنسان في حد ذاته، بينما امتلاك الشيء جاهزاً يدفع بالإنسان إلى الانحسار في دائرة الشيء، وهذا أمر معروف في الدول التي تستورد الشيء ولا تنتجه بأنسانها، فسرعان ما يكون لهذا الشيء سلطة على الإنسان تتجلى في التخلف والظلم والترف؛ لأن سلطة الشيء سلطة غير عاقلة وجامدة تماماً مثل الشيء. كما وأن الظلم غير عاقل أيضاً؛ لأن الظلم هو ترك العدل عمداً وبشكل غير معقول، وكذلك الترف هو السعة في السرف بشكل غير مقبول لا سيما في بلد يستورد ولا ينتج. إن الشيء الذي لا عقل له، يعكس لا عقلانيته على الإنسان. وسلطة اللامعقولية هذه تتحكم في الإنسان، وتحيل تصرفاته إلى اللامعقول.

إن تفعيل قيم الحرية التي تستجلب للإنسان الاحترام الذي يحمره من سلطة الشيء، هي مؤشر إلى التنمية المركّبة. ومثل هذه القيم التي تسندها قيم العبودية، تجعل الشيء مجرد وسيلة لتحصيل غاية هي أنسنة الإنسان. وإن الشيء قد ينشط في ظل قيم

الحرية ويشتط، ولكن يُلجَم ويوضَع في حدوده إذا حاصرتَه قيم العبودية. وإذ نلغي في عالمنا أن الأزمة ليست أزمة إنسان، وإنما أزمة سلطة شيء على الإنسان، فإن هذا الإنسان يكسب تأزمه من هذه السلطة؛ سلطة الظلم والترف والتخلف التي يسهم فيها تواجد الشيء الجاهز، لا سيما أن لدى السلطة حباً عالقاً بالشيء؛ إذ إن الكرسي هو أول الشيء؛ لأن الكرسي يقف بالشيء المادي ويثقل بالفعل المعنوي، ولنا أن نتخيل كرسيّاً سلطوياً تحيط به المعرفة والقيم، فكيف سيكون حال الجالس عليه والمحيطين به؟

التنمية ليست أشياء من أسواق ومصارف وشركات وعمارات وبنيات تحيات وحسب، وإلا فإن التنمية تصير أصعب شيء يتعذر الحصول عليه إلا بالتابعة. إن التنمية إنسان، والإنسان موجود، ففي الحرب العالمية الثانية فقدت اليابان كل أشياءها، ولكن وجود الإنسان المركَّب استعاد الشيء في فترة وجيزة؛ إذ بالموجود الروحي يحصل المفقود المادي الإنمائي تدريجياً؛ الإنسان موجود في الدولة، والدولة تستدعي نشر العدل، وهذه من مداخل التنمية، فالإنسان موجود في النخبة، والنخبة مهمتها توعية الناس وترشيد السلطة، وهذه أيضاً من مسالك التنمية؛ الإنسان موجود في العامة، والعامة من واجباتها التفاني من أجل تحصيل تعليم لها ولأبنائها، والقيام بواجباتها وتحمل مسؤولياتها، وهذه أيضاً من مسالك التنمية. إن الشطر الأكبر من التنمية يكمن في إنسانها بمعنوياته وروحانيته وقيمه، فلا يتحجج الناس بأن التنمية شيء لا غير، وإلا توقفت التنمية في منتصف الطريق، لكن في غياب العدل تصبح السلطة ناشزة بظلمها، وفي غياب الواجب تصبح العامة عاجزة عن تحصيل حقوقها، وفي غياب التوعية تصبح النخبة غير حائزة على السبق في الأفضلية في المجتمع، فلا تحترمها السلطة وتتندر منها العامة.

إذا حُسِّن تركيب الإنسان حُسنت وظيفة الشيء. وإذا لم يكن الإنسان مؤهلاً للفعل بالشهود، فإن الشيء لن يتحقق له الوجود. إن الوجود يشترط الشهود، ومن ثم، فإن التنمية هي وقوف الإنسان بفكره وقيمه على شيء موقوف، سواء أكان هذا الموقوف موجوداً أم مفقوداً. فكلما اقترب الإنسان من الشيء الموجود الذي يمتلكه

غيره يكون أقرب إلى التبعية له، وكلما بحث عن الشيء المفقود واستكشفه بجهده كان فعله غير مسبوق، واتخذ لنفسه السبق داخل حقل التنمية.

٢- الشيء بوصفه مفقوداً ليس له سلطة على الإنسان الموجود:

الإنسان موجود والشيء مفقود، ولكن بالمقابل فإن الشيء الجاهز الموجود لا يصنع تنمية إذا كان الإنسان مفقوداً. والإنسان الموهوب بيولوجياً لا ينفع إن لم يكن موجوداً اجتماعياً؛ لأن التنمية مداخلها اجتماعية ومخارجها اقتصادية، وهذه ديناميتها التي هي الإنسان نفسه. إن الشيء الجاهز لا ينفع في التنمية إن لم يكن الشيء المضاف إلى التنمية مفقوداً؛ إذ بالاستكشاف الحاصل من الإنسان الموهوب صار الشيء موجوداً، وليس جاهزاً بمشاهدته أو شرائه. إن الشيء الجاهز لا يضيف جديداً للتنمية إن لم يكن مفقوداً مستكشفاً؛ لأن مداخل التنمية مجاهيل وافتقادات، ومخارجها معالم وتحصيلات، وهذه فاعليتها التي تكمن في الشيء المستكشف وليس الجاهز، فللشيء فعل وللإنسان دينامية، وإذا كان الشيء مستكشفاً من الإنسان، فإن الفعل تكون له ديناميته الخاصة به.

تحصل للتنمية دينامية؛ لأن الإنسان الموهوب صار موجوداً اجتماعياً، والتنمية تحصل لها فاعلية؛ لأن الشيء لم يعد جاهزاً، بل صار من استكشاف الإنسان نفسه، فتكون للإنسان المركب سلطة عليه؛ لأن الإنسان الموهوب والحر هو من يرسم معالم في طريق التنمية طبعاً، بمعنى أن الشيء المفقود يُبحث عنه عبر الإنسان الموجود، فيصير المفقود موجوداً. إن ابتكار الشيء المفقود يكون عبر الإنسان الموجود بقيم الاحترام والعدل، فإنسان موجود بالحرية لتحصيل شيء مفقود، يزيد في توسيع مسالك التنمية المركبة ويؤثر إليها؛ لأن المفقود لا يعد عدماً، ولكن اللاحرية تعوق تحصيل المفقود في شكل إبداع، يقول هايدغر: "إن الشيء الجدير بالتفكير يعرض عن الإنسان. يبتعد عنه. كيف يمكننا، إذن، أن نعرف أدنى شيء عموماً عن هذا الذي يبتعد منذ زمن طويل، أو حتى أن نوسمه فقط؟ إن الذي يبتعد يرفض المجيء. مع ذلك فإن الابتعاد ليس عدماً. الابتعاد حادث. بل إن الذي يبتعد يمكنه أن يهيم الإنسان، وأن يطلبه بشكل أساسي أكثر من كل شيء حاضر يصادف الإنسان ويهيمه."^(١)

(١) هيدجر، مارتن. ماذا يعني التفكير؟ ترجمة: نادية بونفقة، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ٢٠٠٨م، ص ٤١.

إذن، تحصيل المفقود من الشيء يشترط حصول الموجود الذي هو الإنسان نفسه، وإذا لم يكن الإنسان حاضراً بوصفه وجوداً معنوياً تترجمه الحريات التي تشجع على أداء الواجبات؛ فإن الشيء يبقى حبيس الظلم والظلمات فيسُدُّ المسالك، ولا يرى الإنسان النور أبداً؛ لأن الإنسان نفسه فاقد لهذا النور، وإذا نلني الشيء يستضاء بأنوار الإنسان، فلا شيء يأتي من لا شيء؛ لا شيء يأتي من تغييب الإنسان؛ إذ يفضي تغييب الإنسان إلى اللاشيء وإلى اللاتنمية باعتبار أن حضور الإنسان يعد من وسائل التنمية إن لم يكن الإنسان نفسه هو غايتها.

إن الشيء الذي من المفترض أن يُبدع هو مفقود، ولكنه غير مرصود، وطريقة استكشافه وتحصيله تكون برصده؛ وإذا (إن العلوم مخزونة في كل نفس) بتعبير ابن عربي، و(في المخاطرة جزء من الحياة) بتعبير النفري، فإنها تستدعي الرصد والملاحظة واستحضار الوعي، وما بين الملاحظة والوعي يكون إعمال النقد؛ فمن غير رصد لا يحصل فعل النقد، ومن غير وعي لا تتأتى ثمرة الملاحظة. إلا أن أي نموذج إنائي ينطلق من الشيء تكون غايته شيئية، فيتشبه الإنسان ويفتقد حريته؛ إذ يُرْفَضُ بالشيء ويؤمر بالشيء أيضاً، مثل الذي نلنيه في نماذج ما بعد الاستعمار التي تصدر الحريات التي ليست شيئاً ملموساً نفعياً، كما تستبعد القيم. ومع ذلك، فإن الأكثر خطورة على البيئة القيمية والمعرفية يأتي في الغالب من هذه النماذج الإنائية التي هي من صنع الإرث الاستعماري الذي يستعمل الشيء باسم السلطة، لإبقاء محيط العامة والنخبة متشبيهاً ومتخلفاً.

إذا أمعنا النظر إلى الإنسان على أنه شيء، سنبقى على التنمية في حدود الشيء الضيق، فلا تكون إلا تنمية شيئية وليس تنمية حرية، تضيق هي الأخرى بالقيم والمعرفة، وهي تنمية ضيقة ننعثها في الغالب بالتخلف، وما هو بتخلف عن الشيء الذي يسهل شراؤه، ولكن هو تقدم نحو إنسان آخر ومعرفة أخرى، وكلاهما لا ينفع إلا ذاتهما، ولا يخرجان عن حدودهما. وإذا خرجا يتحولان إلى شيئين لدى غيرهما، وهذا يعد سر تخلف الإنسان الذي يأخذ بهما فلا ينقد أو ينجز من دونهما.

وعموماً، فإنَّ تحصيل الشيء المفقود له مسالكه؛ إذ إنَّ الشيء ينوجد من المفقود؛ إذ المفقود أصله موجود، فهو مسدود غير ممدود، محدود غير معدود، ولكن إذا اكتشف فقد قُدَّ، وجُدَّ، ومُدَّ، وعُدَّ، ورُدَّ. وإذا لم يُختلق يكون منحة مؤقتة للسلطة، ومحنة مزمنة للعامة. ومن غير تحصيل المفقود يكون للشيء الجاهز سلطة على الإنسان، فتأتي التنمية مختزلة غير مركبة. يقول النفري: "نسب الأشياء كلها واحد؛ وهو الاختراع، ووصفها كلها واحد؛ وهو التقلب والإبادة [...]" وهي الوجود فلا يزال وجود يحطم وجوداً حتى لا يبقى وجود.^(١)

٣- الشيء الجاهز والمجهز بوصفه طاقة تؤثر سلبياً في الإنسان والقيم:

طبقاً لمقولة أنشتاين المشهورة كل شيء عبارة عن طاقة؛ أي "كل الحوادث في الطبيعة تتضمن طاقة تتحوّل من شيء لآخر"،^(٢) فإن السلطة والنخبة بشكل أكبر والعامة بشكل أقل هي كتل يديرها الإرث الاستعماري، ويسلك بها مسالك فارغة من القيم، ولكن إذا استعادت هذه الكتل القيم التاريخية والحضارية، وهي تعود إلى الخلف، صارت طاقة وتقدمت إلى الأمام؛ وإذ لا يوجد في الفيزياء مستحيل، فإنه لا يوجد في القيم مستحيل أيضاً؛ وإذ "لو بإمكاننا التحرك إلى الأمام والخلف في المكان، فلم لا نستطيع فعل الشيء نفسه بالنسبة إلى الزمان؟"^(٣)

إن القيم في حد ذاتها طاقة عالية تفوق طاقة الشيء والمعرفة، إن القيم هي بنت بيئتها، بينما الكتل البشرية تتأثر بالطاقة الموجودة في البيئة؛ ما يجعل التنمية بيئية وإيجابية ومفيدة ومثمرة. كما وأن الإنسان العربي والمسلم لا يشعر بهذه الإيجابية مع

(١) النفري، محمد بن عبد الجبار بن الحسن البصري. كتاب النطق والصمت: نصوص صوفية، تحقيق وتقديم: محمد عباس، عمان: دار أزمّة للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠١م، ص٥٢.

(٢) أنشتاين، ألبرت. وإنفلد، ليوبولد. تطور الأفكار في الفيزياء: من المفاهيم الأولية إلى نظريتي النسبية والكم، ترجمة: أدهم السمان، دمشق: دار طلاس، ط٢، ١٩٩٩م، ص٤٦.

(٣) كاكو، ميشيو. فيزياء المستحيل، ترجمة: سعد الدين خرفان، سلسلة عالم المعرفة (٣٩٩)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٣م، ص٢٥٠-٢٥١.

الطاقة الميتة أو القاتلة المركوزة في الإرث الاستعماري؛ لأن هذا الإرث دخیل على البيئة وهو ثقیل علیها و غیر محتمل، یفزی إلى إفراز الإنسان السکونی السلبي المختزل العاجز غیر المتحرّر و غیر القادر علی الذهاب بعيداً؛ لأنه غیر متحرّک في إرادته العاطلة فیخضع لإدارة خارجیة فاعلة توجّه سرعة حرکته، یقول أنشتاین: "إن الجسم الساکن یستسلم للقوة خارجیة الفاعلة فیہ، فیأخذ بالحرکة و یبلغ سرعة ما. إن مدی سهولة خضوعه للقوة یتوقف علی کتلته العطالية، علماً بأن مقاومته للحرکة تصبح کبيرة كلما كانت کتلته عظيمة." (١)

إن البيئة الإيجابية غیر المشوبة بتدخل الإرث الاستعماري في عملية التركيب، تعد مهمة للغاية في إيجاد تنمية مرکبة ذات قيمة، فعلى سبیل المثال الطاقة الإيجابية موجودة في المسجد، ولهذا عندما یدخل المسلم المسجد یشعر بالطاقة الإيجابية والروحية؛ لأن المسجد هو مکان القيم. ومن ثم، فإن المسلم یدخل المسجد بأفعال قيمة إيجابية تحوّل إلى حالة إيجابية، مهما كانت حالته سلبية قبل أن یدخل إلى المسجد، فهو قد أصبح إيجابياً بمجرد ما دخل المسجد. ومن ثم، فإن القيم طاقة إيجابية، سواء أمارس هذا الإنسان المتحرر من الشيء قيم العبودية التي بینہ وبين ربه، أو فعلَ قيم الحرية بینہ وبين ما یحیط به، ولعل المسافة التي تفصل بین داخل المسجد وخارجه هي نفسها المسافة التي تفصل بین المبدأ الروحي (=القيم) والحياة الاجتماعية والمادية التي یعیشها السلطة والنخبة والعامة. ومن ثم، فإن ممارسة قيم العبودية في التنمية لا تقل أهمية عن ممارستها في المسجد، فتتجلّى مظاهر احترام الإنسان لأخيه الإنسان، وتنسحب مظاهر هذا الاحترام على أخلاقیات العبودية التي من المفترض أن تعم مناطق التنمية أيضاً، مثل: التقوى والأمانة والصدق والإیفاء بالعهود والتعاون والرفق والإخلاص والمحبة وخدمة الآخرين واحترام الوقت، تماماً مثلما تُمارَس قيم الحرية في المسجد فتتغی بداخله مظاهر خوف الإنسان من الإنسان، وتکرّر أخلاقیات مناطق التنمية

(١) أنشتاین، وإنفلد، تطور الأفكار في الفيزياء، مرجع سابق، ص ٣٥.

في المسجد، فلا يحصل اغتراب وانفصال بين المسجد والتنمية. إن فكرة الممارسة، والوصل بين قيم العبودية في التنمية وقيم الحرية كما تتجلى في المسجد، هي (الفكرة العليا) في شكل قيم التي نراها "تصل ما بين الروحي والاجتماعي، وتجري من جديد تركيب الشخص المسلم تركيباً يجعله يتماثل مع ذاته، في المسجد وفي الشارع".^(١)

إن قيم العبودية وقيم الحرية بمثابة طاقة تدفع الإنسان، كي يتحول من كتلة إلى طاقة، فالطاقة تسلسل مستمر. لا نقول: إن التنمية لا بد أن تمارس في المسجد وحسب، وإنما قيم العبودية هي التي تمارس في التنمية؛ إذ "لا تنمية متقدمة من غير معرفة مضيئة، ولا إنسان متميز من غير قيم وضيئة. إن الإضاءة والوضاءة فعلاّن مهان للتقدم والتميز.. والمستفيد الأكبر هو الإنسان المسلم المعاصر".^(٢)

تعد طاقة القيم مصدراً مهماً للخشب المسندة أو الكتل الفارغة صنيعة الإرث الاستعماري من سلطة ونخبة وعامة؛ إذ إن هناك علاقة بين الطاقة والكتلة، علاقة بين القيم، وبين السلطة والنخبة والعامة. فالطاقة هي ما تمتلكه الكتل المتحركة، وهذا الامتلاك هو القيم. وإذا كانت الطاقة هي ما يمكن الكتل من التحرك، فإن القيم هي ما يساعد السلطة والنخبة والعامة على الفعل الإنمائي. ومن ثم، فإن النخبة والسلطة والعامة هي طاقات يفترض أن تتحرر من الإرث الاستعماري الذي يحيلها إلى كتل. وبتعبير أنشتاين يمكن تحويل الكتلة إلى طاقة والطاقة إلى كتلة؛ بمعنى تحويل السلطة والنخبة والعامة إلى قيم إنمائية، وتحويل القيم إلى فعل إنساني بحيث تتداخل القيم الإنمائية - وبشكل متسلسل ومستديم - بالفعل الإنساني، ذلك بهدف التحكم في الشيء صنيعة الإرث الاستعماري. إن طاقة القيم تكون هائلة للغاية لما تكون مزوجة بقيم العبودية، وقيم الحرية مهما كانت ضالة الكتل لا سيما النخبة والسلطة، أو حتى صغر حجم الأرض كما نرى في اليابان التي توظف القيم الكونفوشيوسية في تنميتها

(١) بن نبي، ميلاد مجتمع، مرجع سابق، ص ١٠٧.

(٢) يوسف، ناصر. "المسلم المعاصر من منظور القيم والإيديولوجيا: رؤية إنمائية نقدية"، مجلة المسلم المعاصر، العدد ١٤٩، السنة ٣٨ (يوليو-سبتمبر ٢٠١٣م)، ص ١٣١.

المركبة، فتتفجر لديها الطاقات البشرية.

تراهن القيم الكبرى على الزمن الإضافي، ففي كل كتلة مخزون ضخم من طاقة القيم التي أمكنها إيجاد التفاعل المتسلسل شريطة أن تتحرر هذه الطاقة (القيم) من الإرث الاستعماري، وإلا تحولت الطاقة أو القيم إلى كتلة جامدة. إن طاقة العامة بوصفها كثرة تنجذب إلى البيئة بوصفها كثرة أيضاً؛ لأن كثرة العامة لا تنجذب إلى الإرث الاستعماري بوصفه قلة، وإنما تنجذب لها النخبة والسلطة بوصفها قلة أيضاً. إن السلطة والنخبة التي ألقت (شيء) الاستعمار هي نفسها التي تألف (شيء) الإرث الاستعماري ومعارفه أيضاً. أما العامة بوصفها كثرة فإن قيمها تصطدم بالشيء والمعرفة، كون الشيء الجاهز مجهّز بالإرث الاستعماري. أما المعرفة المتشعبة فهي فارغة من المحتوى القيمي البيئي. وهذا التنافر والاختزال يعد من بنية الإرث الاستعماري الذي تكمن نيته السيئة في شطر الطاقة إلى أجزاء مختزلة؛ ما يؤدي إلى تعدد المسالك وانسدادها، ومن ثم ضياع الهدف الإنمائي.

ثانياً: قيم متحررة من سلطة الإنسان

تتحرر القيم من سلطة الإنسان الشيئية عندما يحصل توظيف الهوية، واللغة، وقيم العبودية، وقيم الحرية في مسيرة التنمية كما سنرى.

١ - حيث توجد الهوية توجد التنمية:

تكمن مهمة القيم النبيلة في أنها تحرر الإنسان من سلطة الشيء وشيئية المعرفة، ومن سلطة الإنسان لا سيما السلطة والنخبة. فلا ينبغي للإنسان أن يربط القيم بالماضي، فيكرّر الشيء المتخلف من الماضي؛ لأن الربط من غير ضبط للقيم المفترض أن تكون إنمائية لا يؤشّر إلى التنمية المركبة، فتتداخل المسالك وتباین؛ ما يؤدي إلى الإعراض عنها؛ ولكن يفترض أن يتعامل بالقيم على أنها أمر يعيشفه الإنسان ويعاصره فيبدعه. أن يغترف الإنسان من القيم التاريخية والحضارية ما يعينه على الإبداع فيحوّلها إلى حاضر يؤسس للمستقبل. أما الذي لا يعاصر منه إبداعات العالم فيتركه -ولا

يحتقره- لمن يأتي من بعده من غير أن يلغيه من دائرة الأجيال القادمة؛ ففي الإلغاء اختزال للتنمية. يقول موران: "الاغتراف من الماضي هو الذي يجعل جماعة بشرية تمتلك القدرة على مواجهة حاضرها، وعلى التحضير لمستقبلها. فالبحث عن مستقبل أفضل يجب أن يكون شيئاً مكملًا، لا متعارضًا، مع الاغتراف من الماضي. على كل كائن إنساني، وعلى كل جماعة أن تجعل حياتها ترتوي من هذا التنقل المستديم بين ماضيها التي تمتح منه هويتها، عبر تشبثها بأصولها، وبين حاضرها الذي تؤكد فيه على حاجياتها، وبين مستقبل تسقط عليه تطلعاتها ومجهوداتها."^(١)

إن القيم التي كانت بمثابة التأسيس هي الأصل، وما يأتي بعدها من تفرعات تتحول بعد خبرة طويلة إلى أصل ما ظلت نابعة من الأصل أيضاً؛ ما يفترض أيضاً احترام (الهو) ولجم (الأنا) والحذر من الآخر. فحيث توجد الهوية توجد التنمية. إن التنمية هي (الهو) وتكون باحترامه. وحيث توجد الأنانية يوجد التخلف؛ فالتخلف ناتج عن الأنا المتسلط. وحيث يوجد الآخر يوجد التأخر؛ فالتأخر ناتج عن التبعية للآخر. ولهذا "يمكن تحديد الهوية من طريق نقيض ما نحن عليه بقدر ما يمكن تحديدها من طريق من نحن."^(٢) وعليه يفترض أيضاً "العناية بالتوجه نحو القيم القديمة التي لم تفقد وظيفتها الاجتماعية بعد، وفقاً للنظام الجديد، والعمل على تدرجها في السلم القيمي وفقاً لمكانتها بين القيم المختلفة."^(٣)

إن القيم هي حكمة التنمية وروحها؛ إذ إن الحكمة هي منع ما لا ينبغي، والتنمية عالم تتشابك فيه الماديات التي تكبل الإنسان بأغلاها حتى يكاد يفقد كثيراً من إنسانيته، ومن ثم يفترض أن القيم تمنع ما لا ينبغي أن يحدث لهذا الإنسان إذا خرجت التنمية عن مألوفها الإنساني. كما وأن القيم تنمية في حد ذاتها، تتوجّه صوب الإنسان فتدفعه إلى

(١) موران، تربية المستقبل: المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، مرجع سابق، ص ٨٥.

(٢) كرانغ، مايك. الجغرافيا الثقافية: أهمية الجغرافيا في تفسير الظواهر الإنسانية، ترجمة: سعيد متناق، سلسلة عالم المعرفة (٣١٧)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٥م، ص ٨٩.

(٣) خليفة، عبد اللطيف محمد. ارتقاء القيم: دراسة نفسية، سلسلة عالم المعرفة (١٦٠)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢م، ص ٢٠٢.

فعل الخيرات إذا هو ألقى لها السمع ولم يتسلط عليها. كما وأن وظيفة القيم ليس الشهود على التنمية والوقوف على شرّها من خيرها، شهود لا يخرج عن كونه ناقداً لا يفعل، ولكن القيم هي وجود في التنمية، ووجود الفاعل الذي ينقد وينقذ. فإذا خرج الإنسان عن القيم أُخرج من التنمية، وإن أتت التنمية فارغة من محتواها القيمي كانت من غير هوية. وفي هذه الحالة فإن التنمية ستنتقم لنفسها؛ لأنها استُلت من هويتها وبيئتها. إذ "إن التنمية في المحصلة، هي عملية داخلية تستند إلى الثقافة الخاصة بالبلد وتقاليده، وموارده الطبيعية، وقيمه السياسية، والمرحلة التاريخية لتنميته. وكثيراً ما تُفسّر الثقافة سلباً على أنها قوة تقليدية تمنع التقدم، ولكن في الواقع وكما يتضح في التجربة اليابانية، فإن القيم القروية السابقة يمكن استخدامها بطريقة من شأنها أن تؤدي إلى تطوير الصناعة، ويمكن اعتبار الاعتبارات الثقافية المتصلة بالمركز والمكانة الاجتماعيين وشيء من روح المشاركة، كحوافز لتعزيز قدرة الناس في عملية التنمية."^(١)

في البدء يصنع الإنسان التنمية بهويته وبيئته وقيمه ومعارفه؛ وإذ تصل التنمية إلى حد تتغلب فيه على الإنسان، فإنها تصوغ اتهاماته المادية، وتجعل قيم الإنسان في خدمة الشيء، وهي من مسالك الترف التي خاض فيها ابن خلدون وأشبعها تحليلاً.. وعليه، فإننا نتعامل في التنمية المركّبة مع القيم على أساس أنها الكل، وأن التنمية هي الجزء، وأن الإنسان هو القاسم المشترك الفاعل، والأرض هي الحامل، والوقت هو العامل. فإذا كانت التنمية ارتقاء في المجهول إلا أنها تكون فعلاً معلوماً إذا هي احتمت بالقيم، فكلما كانت القيم هادية كانت معالم التنمية معلومة.

يرنو الناس إلى القيم في حياتهم؛ لأنها تضيء عليها بعداً إنسانياً، فأن يكون الناس على قيم فهم على قدر كبير من الإنسانية. وإذا أردنا أن نقيس حال التنمية، ننظر إلى حال المجتمعات، فكلما استحكمت القيم في المجتمع واستبعدتها السلطة من التنمية ووظفتها النخبة لأغراض لا تخدم قيم العامة، يأتي المجتمع متخلفاً وتائهاً وضائعاً من غير هوية. وإذا أخذ بنصف القيم فهو مجتمع تابع، قد يستفيد من عوائد التنمية، ولكن يدفع ضريبة

(١) دخيل، إشكاليات التنمية الاقتصادية المتوازنة: دراسة مقارنة، مرجع سابق، ص ٣٤٢.

التخلي عن القيم. وعليه من المفترض أن تصل التنمية إلى حد تتحول فيه إلى تربية، وهذا لا نراه يحصل إلا بإدخال عنصر القيم؛ تربية في الإنتاج، وتربية في الاستهلاك، وتربية في التسويق، وتربية في المعيشة وممارسة الحياة. إن رؤية التنمية على أنها تربية للإنسان وما يحيط به، هو توظيف للهوية، واعتراف بالنعمة الربانية التي تدفع إلى مزيد من الشكر والعبادة والاستخلاف العمراني؛ وإلا انقلبت التنمية إلى ترف وبطر، وانحدرت نحو الهاوية، فلم تعد تنمية بهوية، وإنما حياة من غير هدف إنمائي تبغيه.

٢ - اللغة والتنمية ... اللسان والإنسان:

لكل تنمية لسان وإذا كانت تتكلم التنمية من غير لسانها فهي ليست تنمية؛ هي شيء آخر، ولكن ليست تنمية. التنمية كائن حي مادته الإنسان وروحه اللغة. التنمية خلقت في الإنسان، فهي جزء منه واللغة هي الجزء الآخر. وإذا اكتمل الجزءان التنمية واللغة، اكتمل الإنسان. فكلما ابتعدت التنمية عن اللغة ابتعدت عن القيم؛ إذ إن اللغة تستجلب قيمها وثقافتها، وما يصيب اللغة القومية من انحراف يصيب المجتمع فيفككه ويحتزله؛ إذ "إن اللغة ستظل مسؤولية الجماعة الناطقة بها، وعلينا أن نقر بأن إخفاقنا اللغوي هو إخفاق للمجتمع بأسره: إخفاق المجمع والجامع والجامعة، وإخفاق المنزل والفصل والمكتب والمصنع، وإخفاق الساسة والمثقفين وقادة الرأي."^(١)

لا يوجد تنمية ناجحة قامت بلغة الآخرين واستدامت، وإذا هي استعملت لغة غيرها في قضايا استراتيجية صارت فقيرة؛ لأن "البلاد المجزأة لغوياً بشكل كبير بلاد فقيرة دائماً."^(٢) اللغة بوصفها قيماً هي التي تضع الفكرة في محلها، وإذا جاءت الفكرة في الموضوع الصحيح كانت فرصة الإبداع متاحة وصحيحة، يقول كونفوشيوس: "إذا لم تكن العبارة صحيحة، فإن اللغة لن تكون متوافقة مع حقيقة الأشياء. وإذا لم تكن

(١) علي، نبيل. وحجازي، نادية. الفجوة الرقمية: رؤية عربية لمجتمع المعرفة، سلسلة عالم المعرفة (٣١٨)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٥م، ص ٣١٣.

(٢) كولماس، فلوريان. اللغة والاقتصاد، ترجمة: أحمد عوض، سلسلة عالم المعرفة (٢٦٣)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط ١، ٢٠٠٠م، ص ٣٨.

اللغة متوافقة مع حقيقة الأشياء، فإنه لا يمكن أن تنفذ الأمور بنحو ناجح.^(١) طبعاً الفكرة لا تكون في محلها إلا إذا كانت اللغة في محلها أيضاً؛ فالفكرة هي الوجه الآخر للغة؛ إذ إن اللغة الأم هي نصف الإبداع، ونصفها الآخر فكرها.

تستدعي التنمية المركبة اللغة الأم التي تجمع بين الأطراف المتجانسة على الأقل لغوياً؛ وإذ نلغي التنمية المركبة لا تتاح في بلد ثنائي التعليم واللغة، فإن "ازدواج اللغة يمكن أن يتولد عنه نتائج تتعارض كلياً مع الثقافة الوطنية."^(٢) إن التعليم الثنائي وغلبة لغة على لغة هو اختزال للتنمية وتغريب لها، ولا يؤثّر إلى التنمية المركبة؛ إذ "يعني التغريب أننا نعرض نظاماً بنظام آخر، وأنا نعوض نظاماً يشغل وفق بنية منطقية ما بنظام يشغل وفق بنية منطقية أخرى."^(٣)

إن الإشكال ليس في الشيء المبدع الذي يأتي بلغة الآخر التي هي مجرد أداة لفهم الآخر، ولكن الإعلال أن الآخر سبق إلى الإبداع بلغته، فلم يوظف الإنسان العربي لغته؛ وإلا كان من السابقين المبدعين. إن المشكلة ليست في الإبداع فهو موجود، ولكن هو بحاجة إلى من يستكشفه؛ إذ إن استكشافه يستدعي التوظيف اللغوي والسبق الزمني؛ لأن اللغة جزء من البيئة، وتمثل استراتيجية لاختصار الوقت واستثاره، نظراً إلى أن الإبداع لا يكون إلا في البيئة التي تقف على لغة خالدة في الزمن. عندما تكون اللغة جذر البيئة حتماً سيكون الشيء في خدمة البيئة، ويكون الفكر مطوعاً للغة والشيء معاً في عملية التواصل والتوالد؛ لأن العامة لا تصنع تنميتها وتفيد منها إلا باللغة التي اعتادت عليها عبر السنين، ومن غير هذه اللغة البيئية يستحيل تحصيل التنمية؛ إذ "لم تعد علاقة الثقافة بالتنمية علاقة عرضية بعد أن

(١) سميث، هوستن. أديان العالم: دراسة روحية تحليلية معمّقة لأديان العالم الكبرى توضّح فلسفة تعاليمها وجواهر حكمته، تعريب وتقديم وحواشي: سعد رستم، حلب: دار الجسور الثقافية، ط١، ٢٠٠٥م، ص ٢٧٤.

(٢) بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٤٥.

(٣) فالنر، العلم وسؤال الثقافة: مقارنة بنائية جديدة لفلسفة العلم، مرجع سابق، ص ١١٨.

ألقت اليونسكو بثقلها في مجال التنمية، ونبهت إلى أن أحد أهم أسباب فشل معظم جهود التنمية في بعض الأقطار يكمن في عدم الاهتمام بما فيه الكفاية بالثقافات الوطنية في تلك المجتمعات.^(١)

اللغة تواصل قبل أن تكون ثقافة؛ فإذا كانت في الداخل فهي للتواصل الشفاهي والكتابي، ولا تكون إلا لغة قوم. وإذا أتت من الخارج فهي تخرج عن كونها لغة، وتصبح معرفة مضافة وثقافة عامة لا علاقة لها بالتوظيف القسري في التنمية العامة. إن اللغة القومية على مستوى الكتابة تجعل الإنسان يبدع لو أراد أن يبدع. أما اللغة الأجنبية فتجعل الإنسان يقلد حتى لو أراد أن يبدع. وعليه، فإن الفكرة تشكّل الجسر الرابط بين اللغة والشيء، فبحسب اللغة تكون أهمية المعرفة والشيء. وإذا كانت للغة هوية كان للمعرفة والشيء هوية، ولهذا نلغي المعرفة والشيء يحتفظان بهويتهما حتى لو قلّدتنا لغة أخرى.

لقد ولدت اللغة مع الإنسان مثلما ولد الدين معه، ففي الدين نلغي الأبوين هما من يشكّل هوية الطفل، ولكن في اللغة نلغي البيئة المغلوبة، وعناصر الغلبة هي من يشكّل عقل المبدع؛ ما يضطر المغلوب إلى حمل ثقافة هذه اللغة فيأتي مقلداً بلغة غيره، وهنا ينتفي الإبداع ويختفي. وإن برزت لغة الإبداع كونها لغة عالمية، إلا أن المائل إليها يبقى مغلوباً ومعوّجاً. ومن ثم، أتى للمغلوب أن يتحرك تحت أنفاس الغالب، فلا يأتي جديداً أو يذهب بعيداً. ولا شك في أن الإنسان العربي ما دام يكتب شعاراته وعلاماته، ويملاً وثائقه باللغتين، فهو بوجهين وعقلين وقلبين وبيئتين. إن الثنائيتين المتناقضتين لا تصنعان تنمية أبداً، بل تسدّ مسالك التنمية المركّبة، ودليلنا في ذلك أن هناك مسافة شاسعة بين لغة العامة ولغة التعليم، فلا تحصل الإفادة المباشرة والمتفاعلة مع النخبة؛ إذ نلغي في تركيا وماليزيا أن التعليم كان باللغة التركية واللغة الملايوية، فأثت التنمية أكلها مبكراً. فكلما تقدم التعليم بسنوات صارمة حصلت التنمية في السنوات الحاسمة. بينما نلاحظ في العالم العربي والإسلامي تباينات وتفاوتات، نلغي "تركيا تخطت حاجز ٥٠٪ من تعليم الذكور حوالي

(١) دخيل، إشكاليات التنمية الاقتصادية المتوازنة: دراسة مقارنة، مرجع سابق، ص ٣٤٢.

سنة ١٩٣٢م، أما الأردن وسوريا وهما في قلب العالم العربي، فقد بلغتا ذلك - كل على حدة - سنة ١٩٤٠ و ١٩٤٦ [...] . أما ماليزيا، التي تمثل الصورة الأخرى لإسلام طرفي، فلها تأخر طفيف عن العالم العربي وعن جارتها؛ لأن الرجال فيها لم يتخطوا حاجز ٥٠٪ الحاسم إلا حوالي سنة ١٩٦٨م. أما تونس، والجزائر، وإيران، ومصر فقد بلغت نقطة التحول في القراءة والكتابة في الستينات من القرن العشرين، ولم يلحق بها كل من المغرب وباكستان سوى سنة ١٩٧٢م. وأما اليمن، المنطقة الأقل تقدماً في العالم العربي فإنها، من حيث تطورها التعليمي، قريبة من أكثر المناطق تخلفاً في شمال الهند؛ إذ لم يتم تجاوز الحاجز المذكور هناك إلا سنة ١٩٨٨م.^(١) من ذلك نلاحظ أن السلطة بالتعاون مع النخبة، قد استثمرت تقدم التعليم في تركيا واستمرت في التدريس باللغة المحلية حتى في الجامعات، في الوقت الذي تداركت فيه ماليزيا التأخر وحولته إلى تنمية أفاد منه عرق الملايو بالأساس في ظل اللغة الجامعة في مجتمع متعدد الأعراق.^(٢) بينما في الدول العربية فيوجد التعليم الثنائي-العائق- الذي تسيطر عليه لغة أجنبية خفية لا سيما في المراحل المتقدمة من التعليم، علاوة على أمية النساء. ومن ثم، فإن اللغة القومية تحتاج إلى دولة تعتني بها؛ إذ إن "اللغة أصبحت جزءاً من مسؤولية الدولة، والعناية بها تترتب عليها أعباء مالية."^(٣) وإذا لا يحصل الإنتاج الذي يستجلب المال، فإن العناية باللغة القومية تكون ضعيفة.

٣- كل استدامة تستدعي استقامة.. والقيم أن تقيم الشيء المقيم مستقيماً:

إذا أقام الإنسان التنمية من غير قيم تكون قد هامت هذه التنمية واختزلت، وإن التيه يحصل في غياب الهدى؛ إنها تنمية هائمة تسير من غير هدى. ولا شك في أنها

(١) كبراج، يوسف. وتود، إيمانويل. لقاء الحضارات، ترجمة: محمد السيطلي ونورهان علي صالح، الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط ١، (١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م)، ص ١١-١٢.

(٢) يوسف، ناصر. وآدم، زليكا. "التعدد اللغوي ودوره الحضاري في تنمية ماليزيا: دروس مستفادة عربياً وإسلامياً"، مجلة الإسلام والعالم المعاصر، المجلد (٩)، العدد (١)، (المحرم-جمادى الآخرة ١٤٣٥هـ/ نوفمبر ٢٠١٣م-أبريل ٢٠١٤م).

(٣) كولماس، اللغة والاقتصاد، مرجع سابق، ص ١٥٤.

تنمية تائهة في تيار هي مرغمة على السير فيه من غير التحكم في مصيرها؛ إذ إن مصيرها في قيمها، ولكنها قد تكون تنمية من غير قيم؛ لأن سلطة الإنسان ترفض توظيف القيم في التنمية، وإن هي وظفتها يكون توظيف قيم العبودية بشكل مختزل وقيم، الحرية بشكل مبتذل. كما وأنها تنمية سائبة، لأن أشياءها التي هي ملك لها لا تحسن التصرف فيها، فليست موجودة لديها، لأن العامة لا تفيد منها.

إن التنمية من غير هدى هي تنمية غير مستدامة أو تنمية تجري وراء غايات غير إنسانية، فأينما وجد الهدى وجدت إنسانية الإنسان، فهما وجهان لتنمية مستدامة؛ لأن كل استدامة تستدعي استقامة. فإذا كان في الاستدامة هداية للتنمية، فإن في القيم استقامة للإنسان وتهدياً لسلطته. ومن ثم، فإن الاستدامة لا تستغني عن القيم فهناك تداخل بينهما. ويولد الإنسان في الوقت الذي تكون التنمية في انتظاره، بينما القيم لا تتوقف فهي في استدامة. ومن ثم، فإن التنمية لا يتحقق لها الاستدامة الاصطناعية إلا باستدامة القيم الطبيعية. وإذا تراحم الإنسان مع القيم ارتبطت التنمية بالاستدامة.

إن في داخل كل إنسان تنمية، وفي داخل كل قيم استدامة، فإذا عجز الإنسان عن التنمية يكون قد فقد الشروط الإنسانية، وإذا عجزت القيم عن الاستدامة تكون قد فقدت الشروط الروحية. إن الشرط الأكبر في الإنسان هو تنمية إنسانيته، والشرط الأكبر في القيم هو الاستدامة الروحية. ومن ثم، فإن الاستدامة لا تحصل إلا في ظل التنمية الإنسانية. وإذا غلبت التنمية الشبئية على التنمية الإنسانية القيمة، مالت كفة التنمية للإنسانية التي تلغي الإنسان وتصادر حريته. فإن لم تكن الحرية في إطار قيم العبودية، فإنها حرية غير إنسانية، وهي أقرب إلى قيم الحرية التي لا تتراحم مع قيم العبودية، ومن ثم هي تنمية غير مكتملة الأركان، وتتجه نحو تنمية مختزلة.

تأتي القيم من فعل مستقيم تخاطب الإنسان وتيسر مسالكه الإنمائية، فالفعل الصحيح الحر أولاً، ثم الاستقامة ثانياً. أو ليس الإيمان بالله وعبادته أول الفعل المستقيم ﴿وَأَنِ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ [يس: ٦١]، وأن التنمية فعل تابع تبعية فيها استقامة

واستدامة، كون التنمية نعمة تستدعي الشكر الذي يزيد من درجة الإيمان؟ قال الرسول صَلَّى الله عليه وسلّم: "قل: آمنت بالله ثم استقم."^(١) وكذلك التنمية تكون مستديمة في الدول المتطورة لأنها استقامت على الحرية، وتلك أس قيمها.

إذا اقتنعنا بأن الدين تنمية للإنسان بالضرورة، وأنه تنمية تنسحب أيضاً على محطات مادية عالقة بالإنسان، فلماذا لا نقتنع بأن التنمية في شطرها الأكبر تميل إلى أن تغترف من الدين؟ لا سيما أن التنمية ميزة من صنع الإنسان، وأن الإنسان حالة مستقيمة بالدين، ومستدامة بالعقل؛ لأن التنمية من غير إنسان هي تنمية تابعة لإنسان آخر، والإنسان من غير دين هو إنسان متديّن بإيديولوجيا أخرى. ومن ثم، فإن التنمية لا تخرج من دائرة الإنسان، سواء أكان هذا الإنسان نفسه أم استعان بآخر وتبعه، كما وأنها لا تخرج من حلقة الدين سواء أكان دين الابتغاء أم إيديولوجيا الانتماء.

المشكلة ليس في الإنسان ولكن مع الدين.. هذا هو الاعتقاد السائد، ولكن إذا كانت المشكلة مع الدين أليست أيضاً هي مشكلة مع الإنسان؟ إن الدين والإنسان توأم، والتنمية إذا استعانت بـ: (الشيء) منفردة به، فستعتمد إلى استبعاد التوأم، فتكون سبباً في حرمانه الذي ينعكس على التنمية فتصير معيشة ضنكاً. أما إذا لَزَّت هذه التنمية إلى الإنسان وحده، فسيفضي ذلك إلى فصل التوأم وفي ذلك شقاؤه؛ لأن المجهود سيأتي ناقصاً ومبتوراً، ولكن إذا لَزَّت التنمية إلى الدين فمنطقياً ستستجلب إنسانها؛ لأن الدين الذي هو قانون (=شرع) الله سابق على الإنسان الذي هو خلق الله؛ وإذ نلغي القانون يسبق الخلق فإنه مهما تنوّع الخلق وكثر فلن يتبدّل القانون. إن التنمية التي لا تقف على القانون هي تنمية عرجاء؛ لأن القانون هو الذي ينظّم أفعال الخلق، فباتباع القانون يأتي الخلق (=الإنسان) مستقيماً، كما يأتي خلق الخلق (=التنمية) مستديماً.

(١) حديث صحيح، رواه مسلم وغيره. انظر:

- ابن رجب الحنبلي، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب السّلامي. جامع العلوم والحكم، تحقيق: حامد أحمد الطاهر، القاهرة: دار الفجر للتراث، ط١، (١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م)، ص ٣٣٣، حديث رقم: (٢١).

إذن الدين قانون، والإنسان خلق، والتنمية خلق الخلق. وإن التنمية من غير إنسان لا تندرج في إطار الاختلاق ومن ثم تُسحب منها رخصة الخلق، فتجمد عند الشيء الجامد. والتنمية من غير دين هي تنمية من غير قانون ينظمها، بل هي تنمية ملتوية المسالك يفيد منها الملتوي والفاسد. وإن التنمية التي لا تقف عند الدين وتتأمل فيه صورتها هي تنمية مشوّهة وفسادة تخاف من استكشاف حقيقة نفسها السيئة، فلا تفيد من الصلاح الذي هو في الدين. وإن التنمية التي لا تقف على إنسان هي معيشة ضنك لا تفيد الإنسان في شيء، وتتسبب في شقائه ولا تضيف جديداً لبقائه، فيصير الموت لديه أفضل من الحياة خاصة لدى الفقراء والمرضى والمحرومين والمظلومين، وهو أمر يكاد يعاد لدى العامة ويُجترّ لا سيما ممن فقدوا الأمل في التنمية الضنك التي تستبعدهم، وتحد من قدراتهم وتصيبها بالشلل. تنمية باتت تستبعد الصحيح والعليل، لأنها تنمية شيءية أنانية ليست بيئية وغير إنسانية. وعندما تسرق التنمية من إنسانيتها يأتي دور الدين ودور قانون الخالق الذي يرتضيه المجتمع لا سيما في عامته، كونه ينظم حياتها، ويعيد لها حقوقها ويرسم لها واجباتها، فيستعيد الإنسان إنسانيته.

وإذا أتت التنمية إنسانية منتظمة، فإن الدين سيتجاوز وظيفته الروحية، لتحصيل العدالة بوصفها فعلاً مادياً. أما إذا حصلت عدالة من غير تدخل ديني؛ فإن التنمية تكون في خدمة الدين وتؤدي دوره، وإذا لم تحصل العدالة لأسباب غير إنسانية؛ فإن الدين يصير في خدمة التنمية ويؤدي دورها، ولكن في هذه الحالة لا تحصل التنمية. ولهذا يفترض من التنمية أن تعي دورها الإنساني من غير تدخل ديني يعيد للإنسان حقوقه.

التنمية هي تراحم بين القانون والخلق؛ وإذا لا يكون هناك تراحم فإن خلق الخلق سيأتي ظالماً غير عادل، كما يأتي فاسداً غير صالح، في شكل تنمية غير عادلة وتنمية فاسدة. إن قانون الخالق ضروري للخلق كي ينتفعوا، وإن أتى الخلق بقانونهم في شكل تنمية يأتي قانوناً مكماً ومنتظماً، وليس منفصلاً ومخللاً. إن الذي يبقى على (الوصل) هو القانون الذي لا يتبدل وهو قانون الله الأزلي. وإن الذين أتاها عذاب (الفصل) من

البشر قد حرّفوا قانون الله بأنفسهم فأنحرفوا، وصنعوا لأنفسهم قانوناً يجعل تنميتهم تستديم إلى حين، ولكن لا تستقيم. إن اللااستقامة تؤثر في الذين يوصلون أنفسهم بها، فينحرفون عن قانون الله الذي لا يستبدل بغيره فيعيشون حياة ضنكاً فيها عذاب؛ لأن استقامتهم التي تواضعوا عليها أول الأمر زاغوا عنها وخانوها، فانتقمت منهم في شكل تنمية غير قانونية تفتقر إلى قيم العبودية والعدل والتراحم. ومن المثير للسخرية أن صنّاع القرار يتحدثون عن القانون، ولكن تنميتهم غير قانونية!!

إن إدراج قيم العبودية للخالق في دائرة التنمية المخلوقة فيه ضمان للحفاظ على القانون والالتزام بعلاماته حتى تأتي حرية الحركة مسؤولة.

أ- قيم العبودية:

لقد خرجت السلطة في العالم العربي والإسلامي من قيم العبودية؛ إذ "أوجد الرسول ﷺ (السلطة العامة)، العليا، التي لم تعرفها العرب من قبل وأنشأ الدولة التي تجتمع في حضنها المسلمون وغير المسلمين." (١) في حرية وأمن؛ إذ لم يكن في عهد الجاهلية العربية ما يمكن أن نقول عنه قيم العبودية، بله قيم الحرية. كما تعد قيم العبودية مسلكاً مهماً للغاية في التنمية المركّبة، فمثل هذه القيم كانت الحاضر الأكبر في دولة الرسول ﷺ على مستوى السلطة والنخبة والعامة، فلم تكن عظمة الرسول بمفردها سبباً في هذا الحضور، كما وأن العامة من الناس استلهموا هذه القيم نتيجة تربية مستدامة - استمرت مع الخلفاء الراشدين، وتقطّعت لأسباب تعود إلى انكفاء قيم العبودية وانحسار قيم الحرية - وليس فقط نتيجة "أهمية الرجل العظيم أو العلاقة العاطفية بين القائد والأتباع" (٢) كما يذهب إلى ذلك الخضر، بل إن "إدارة الرسول في المدينة كانت تهدف إلى تكوين أمة مترابطة فيما بينها، للأفراد فيها حرية العمل والتنظيم، وللسلطة المركزية حق

(١) العجلاني، منير. عبقرية الإسلام في أصول الحكم، بيروت: دار النفائس، ط ٢، (١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م)، ص ٣٥.

(٢) الخضر، بشير محمد. النمط النبوي-الخلافي في القيادة السياسية العربية.. والديمقراطية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ٢٠٠٥م، ص ١٠٥ وما بعدها.

الاهتمام بالعدالة والأمن العام والقضاء، وأمور الحرب والسلم، على أن تكون التقوى والأخلاق الفاضلة الإسلامية أساس أعمالهم وتصرفاتهم." ^(١) ومن ثم، نقف على أن قيم العبودية هي ما توافق مع طبائع الاستخلاف البشري؛ لأن قيم العبودية تحرّض على العمل، وبذل الجهد، وبسط العدالة، واستئصال الفساد، وتوفير الفرص الاقتصادية، والتكافل والتعاون الاجتماعيين.

وإذا طغى (الشيء) وتحكّم في التنمية، طغى الإنسان أيضاً وتجرّد من قيم الحرية التي تحصل في ظل هيمنة (الشيء) على الإنسان، كما وأن الطغيان يحجز الإنسان عن قيم العبودية ويصرفه إلى غيرها، فيعم الفساد وتغيب العدالة وتقل المسؤولية ويفشو الحرمان. وأزمة التنمية تعني أزمة إنسان استعبده (الشيء) فاستبعد قيم العبودية. ومن ثم، فإن مشكلة الإنسان هي مع الشيء وليس مع التنمية، فإذا أخضع الإنسان الشيء لقيم العبودية، عرف كيف يحصل تنمية فيها الكثير من ملامح العبادة التي قد تسعد العباد؛ لأن (الشيء) يلجّم بقيم العبودية ويشتط بقيم الحرية. إن العمل عبادة وأيضاً بذل الجهد واحترام الوقت والإضافة عليه، والعدالة، والشفافية؛ فضلاً عما يفرزه هذا الإنسان العابد من إحسان ورحمة لمن هو بحاجة إليها. وتندرج في هذا المجال الرسالة بوصفها من قيم العبودية التي تعزّز عقيدة المسلم وترجمها إلى واقع عملي مؤثر، فالروحانيات إن لم تشارك في التنمية تتحوّل إلى مشهد اجتماعي مشوّه وسيء. وإذ نلّفى "المسلمون قد أصبحوا غافلين عن إدراك جوهر الروحانية الإسلامية والقيم المستندة إليها؛ لأنّ همهم صار محاكاة نظام المافية ببعديه المادي والروحي اللذين انقسم الوجود الإسلامي التاريخي بحسبهما فصرنا محكومين بهذا الصراع." ^(٢) وإن الاستعمار يسلك طريقاً ييساً في ظل وقوفه على استبعاد الروحانيات العالقة

(١) العلي، صالح أحمد. دولة الرسول ﷺ في المدينة: دراسة في تكوينها وتنظيمها، بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ط١، ٢٠٠١م، ص ١١٧.

(٢) المرزوقي، أبو يعرب. شروط نهضة العرب والمسلمين، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ص ١٢٥.

بالإنسان المستهلك؛ إذ كلما طاغت الماديات، انحسرت الروحانيات، وسلك الإنسان المغترب -بين الماديات والروحانيات- صعيداً زلقاً، كما يحدث حالياً في المجتمعات الاستهلاكية؛ ولعل هذه المسالك هي محطات تاريخية للاستعمار وإرثه، الذي وُجد ليكون مادياً في عنفه، وإرهابه، وأسواقه، ومجتمعاته الاستهلاكية. إن العنف المادي إزاء الروحانيات فيه تعدد لمسالك العولمة التي تراهن على أنه لا مستقبل لقيم العبودية في ظل طغيان قيم الحرية التي جعلت الإنسان لا يتحكم في نزواته ولذاته. يقول المرزوقي: "هذه العولمة الحلولية تتكون من المراحل التالية: عولمة التصفية الجسدية للآخر، ثم عولمة استعباده، ثم عولمة استعمارها، ثم عولمة استتباعه ثقافياً، ثم عولمة تصفيته الروحية".^(١) وفي الغالب فإن هذه العولمة الروحية تمس السلطة والنخبة وهما على قدر كبير من الوعي الذي يصنعه الشيء والمعرفة، بينما تصيب العامة من غير وعي منها نظراً إلى ما تمر به من تشويه الإرث الاستعماري للقيم في حياتها العامة.

إن العلاقة الحميمة بين الشيء والتنمية تجعل الإنسان مختزلاً، فلا يفيد من التنمية المختزلة إلا السلطة وبقية من النخبة، وهذه تنمية مرحلة الاستعمار بالمفهوم المتخلف للتنمية التي تنتصر للماديات وتحتزل قيم العبودية وتعادي قيم الحرية. وإن التنمية التي يتحكم فيها الشيء هي تنمية لا زالت في حالة استعمار. والتنمية التي لها علاقة حميمة بالشيء لا تذهب بعيداً ولا تأتي جديداً؛ بينما التنمية التي تتراحم مع القيم في مكنتها أن تجعل العامة طرفاً شريكاً ومهماً فيها. لما يقول الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^{٥٦} مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُوا^{٥٧} إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ^{٥٨} [الذاريات: ٥٦-٥٨]، فليس المقصود أن يعبدوه وحسب؛ وإنما خلِقوا مطعومين ومرزوقين أيضاً، مصداقاً لقوله تعالى ﴿الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾^{٥٩} [قريش: ٤]. إن الذي يطعمه مولاه ويرزقه، لا ينتظر منه غير الطاعة والعبادة؛ فالرزق للبشر والعبادة لله، لا الله يُرزق ولا البشر يُعبدون. فإذا عبد الإنسان ربه فهو يشكره؛

(١) المرزوقي، أبو يعرب. آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة، بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٩م، ص ١٢٠.

لأنه يرزقه. وإذا رزق الله الإنسان فلا ينتظر الله منه رزقاً، ولكن عبادة تنفع الإنسان وتكون سبباً في رزقه المستديم. إن الله لم يخلق البشر للعبادة وحسب، فذلك أمر من أجله خُلق البشر، وهو شيء مفروغ منه حتى لو لم يقل الله ذلك صراحة؛ إذ إن التصريح هنا للتذكير، ومدى حب الله لعباده تحصيل الخير الدنيوي والأخروي، فهل رأى الإنسان أحداً يذكره بفعل الخيرات لنفسه ولغيره إلا من الذين استجابوا لله من أنبياء ومصلحين وعلماء ومربين؟

إن آية الذاريات تحرّض على التنمية في إطار قيم العبودية، وهي مسلك مهم ومرن من مسالك التنمية المركّبة في استدامتها، والحفاظ على مسيرتها التي تقف أمامها عوائق الشر من فساد وغرور، ومفاخرة تعقب كل خير؛ إذ يحصل ذلك في غياب قيم العبودية التي تردع الشرور الاقتصادية التي تجعل رائحة تنمية الدنيا نتنة، قال الرسول ﷺ: "لا والله! ما أخشى عليكم، أيها الناس! إلا ما يخرج لكم من زهرة الدنيا. فقال رجل: يا رسول الله! أيأتي الخير بالشر؟ فصمت رسول الله ﷺ ساعة. ثم قال: كيف قلت؟ قال: قلت: يا رسول الله! أيأتي الخير بالشر؟ فقال له رسول الله ﷺ: إن الخير لا يأتي إلا بخير. أو خيرٌ هو. إن كل ما ينبئ الربيع يقاتل حَبَطاً أو يُلِمُّ. إلا آكلَةَ الحَصْرِ. أكلت. حتى إذا امتلأت خاصرتها استقبلت الشمس. ثلثت أو بالث. ثم اجتربت، فعدت، فأكلت. فمن يأخذ مالاً بحقه يُبارك له فيه، ومن يأخذ مالاً بغير حقه فمثله كمثل الذي يأكل ولا يشبع."^(١) كما وأن العبودية هي أن يكون العابد في أجواء مادية أيضاً، فالعمل الذي هو من قيم العبودية هو فعل مادي أيضاً، ومثله الرزق والحاجات والماديات التي تندرج في قيم الحريات. ومع ذلك فإن قيم العبودية هي التي تذكّر قيم الحرية بالتواصل مع الله وشكره على نعمه. إن قيم الحرية من غير قيم العبودية تكاد تكون قيماً مفصولة عن ربها، فلا تستجيب للآية الكريمة. هي قيم

(١) النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف. صحيح مسلم بشرح النووي، ضبط: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت دار الكتب العلمية، ط ٢، (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، كتاب: الزكاة، باب: تخوف ما يخرج من زهرة الدنيا، مج ٤، ج ٧، ص ١٢٦، حديث رقم: (١٠٥٢).

مختزلة؛ لأنها تفتقد إلى قيم الشطر العابد. إنها قيم مغبونة في ترفها الإنمائي؛ لأنها بلغت قمة الترف (الخلدوني)، وتستشرف نهايتها المأسوية. كما وأنها قيم مطعونة في شرفها الإنساني؛ لأن شرف الإنسان هو أن يعبد خالقه بعدما منَّ عليه بالنعم والعتاء. وإذا أُعطيَ للإنسان، والعتاء حرية من الفقر والفاقة والحاجة، فهل يُنتظر منه إلا العطاء العبودي؛ إذ إن العبودية عطاء الإنسان لربه، ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَمَكُم بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الحجرات: ١٧].

إن في هذا العطاء الرباني وقاية للإنسان من الوقوع في الفقر والسؤال. وإذا لا يعبد الإنسان ربه فهو حر في حياته، ولكن الحر العاقل هو الذي لا يؤدي نفسه؛ لأن العصيان إيذاء. وإذا حسنت عبادته لا يمكن للشيء أن يستعبده؛ لأنه يعبد خالق الشيء، فيزيد على (الشيء) أشياء بفعل بذل الجهد والشكر أيضاً. وكلما زوي الشيء حصل تركيب إنساني. إن الإنسان الذي يفتقد إلى قيم العبودية يفتقد إلى الشكر؛ لأن الشكر عبادة، وإذا شكر الإنسان فقد عبد. والشكر يستدعي أن تكون هناك تنمية يُعبد الله بها.

وإن الفقر كاد يكون كفراً، والتنمية إذا فقدت قيم العبودية ومنها الشكر فإنها تدفع إلى الكفر؛ إذ إن شكر السلطة يفترض أن يظهر من خلال النعم التي تظهر على العامة، فيتقلص الحرمان في حياتها؛ فالله خلق الناس لينعموا لا ليُحرموا. إن للتنمية الاقتصادية معاصيها وذنوبها أيضاً، منها الكفر بالنعمة والبطر والترف؛ لأن الإنسان نعمة والأرض نعمة والوقت نعمة، وهي كلها مداخل للتنمية التي لا تكون هي الأخرى إلا نعمة، وهذا هو رزق الله للإنسان وإطعامه من الأرض؛ فالإطعام يستديم بشكر السلطة للنعم، فلا تحرم العامة من الفرص الاجتماعية والحريات الاقتصادية، يقول صن: "إن المجاعات لا تقع في ظل النظم الديمقراطية؛ إذ لم تحدث في الحقيقة أية مجاعة بالمعنى الموضوعي لها في أي نظام ديمقراطي مهما كان البلد فقيراً." ^(١) وقد جاء

(١) صن، التنمية حرية، مرجع سابق، ص ٧٠، وانظر أيضاً:

- Sen, Amartya. *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*. Oxford:

Clarendon Press, 1982.

ذلك واضحاً في سورة قريش كما أسلفنا آنفاً؛ إذ ما يحدث الآن في العالم العربي والإسلامي، الذي نصف شعبه من غير لسان، هو أن الحرمان والفقر نتيجة منطقية لغياب العدل والأمن، حتى لو زادت وتيرة الاستهلاك المصطنعة من البنوك والاقتراض والتسليف التي تحجب مأساة المعاناة إلى حين، لا سيما أننا "نعيش في عصر استهلاكي يجعل العلاقة بين الفقير والغني علاقة غير رحيمة؛ حيث إن الفقر هو علاقة بين البشر مصطنعة لمزيد من التسليف والاقتراض من جديد، ومزيد من الاستهلاك، وتعظيم اللذة من جهة أخرى."^(١)

الوقت أيضاً من قيم العبودية؛ لأن العبادات والأعمال تؤدَّى بالوقت، وإن الوقت هو جسر بين الإنسان والأرض، فلا يستطيع الإنسان أن يبلغ الأرض بالاستثمار إلا بتنمية الوقت أيضاً، وجوهر التنمية هو الوقت الذي هو من قيم العبودية. إن المسلم يعبد الله في أوقات معينة، فتكون العبادة سليمة، وإذا حاد الإنسان عن التوقيت المناسب لا تأتي عبادته حسنة. هذا إضافة لعبادات أخريات ترفع من درجات الإنسان عند ربه، فهناك وقت معين يؤسس للتنمية، ووقت إضافي هو الذي يجعل التنمية مستدامة. وكذلك الإنسان يعمل في أوقات محددة فتأتي التنمية مفيدة، وقد يضيف عليها أوقاتاً أخرى فتكون التنمية مستدامة؛ لأن الدهر المستثمر في شكل عبادة هو التنمية؛ ولأن الله هو الدهر؛ إذ في عدم استثمار الوقت أو الكسل تجاهه أو التذمر منه، يحصل الإيذاء للعابد والمعبود. وقد جاء عن الرسول ﷺ: "قال الله تعالى: يؤذيني ابن آدم، يسب الدهر، وأنا الدهر، بيدي الأمر، أقْلِبُ الليل والنهار."^(٢) إن أصحاب التنمية يعبدون الله، مادياً فالوقت عندهم نفعي دنيوي. ومن ثم، فإن أعمالهم

(١) يوسف، ناصر. "المال والمصارف الإسلامية والعدالة إلى أين؟"، المؤتمر الدولي في الاقتصاد الإسلامي: الاقتصاد الإسلامي وما بعده، جاكوتا، ١١-١٢ نوفمبر ٢٠١٤م.

(٢) رواه البخاري في "الصحيح" (٤٣٧/٨) رقم (٤٨٢٦) (٦٥-كتاب التفسير-٤٥-سورة الجاثية)، ومسلم في "الصحيح" (١٧٦٢/٤) رقم (٢٢٤٦) (٤٠-كتاب الألفاظ من الأدب وغيرها-١-باب النهي عن سب الدهر) عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. انظر:

- الهاشمي، مختار الأحاديث النبوية والحكم المحمدية، مرجع سابق، ص ٢١٩.

الإنمائية حبسية دنياهم، ولكن مع ذلك كلما عدلوا في تنميتهم زادهم الله من عطائه، وحصلت البركة في الوقت؛ لأنهم قوم يعدلون. والعدل من قيم العبودية والوقت أيضاً من قيم العبودية أيضاً، وهي قيم عبودية تترجم في شكل قيم الحرية التي فيها شيء أقرب إلى الفعل الصالح مثل التنمية والعدل. وإن العدل يحصل بالحق الذي هو من قيم العبودية وقيم الحرية في آن، يقول الله تعالى: ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨١].

ومن جهة أخرى، فإن الإعراض عن قيم العبودية يفضي إلى التمسك العنيف بـ: (الشيء) وعدم التحرر منه، وهو طريق إلى المعيشة الضنك؛ فالضنك قد يكون تنمية تزيد قيم الحرية في تعميق ضنكها لا سيما للمعنيين بقيم العبودية. وإن قيم الحرية قد تصنع تنمية، لكن تكون ضنكاً في غياب قيم العبودية، والضنك هو ألا يشعر الإنسان بالسعادة والرضا مهما أوتي من تنمية، فهو في شقاء وضيق متدرّجين. والعالم العربي والإسلامي يعيش في تنمية كما يحلو للبعض تسميتها، ولكن العامة وبقية النخبة في معيشة ضنك؛ لأن هذه التنمية شغلته عن قيم العبودية التي ترفض الفساد بكل أشكاله، وتطالب بالعدالة والحرية، وضمان القدرات البشرية. تنمية ما يزال الإنسان يبحث من داخلها كيف يحقق أحلامه، ولكن من غير فائدة محسوسة ومحسومة، فباتت قيم الحرية أقرب إلى السراب؛ إذ من المفترض من داخل قيم العبودية تفصل قيم الحرية. ومن ثم، يُتحسّس معالم التنمية المفترضة.

إن في الإعراض عن ذكر الله اعتراضاً على التنمية التي فيها ذكر الله وشكره، هي أيضاً إعراض عن الالتزام بالوقت والابتعاد عن الفساد، وتطبيق العدالة وتفعيل الإحسان، وإلا أتت تنمية معرضة عن الخيرات، فلا تستجيب للقيم بوصفها الخير كله، كما قد تكون تنمية تستبعد العامة وتقضيها من فوائدها وعوائدها. إن القيم ليست خاصة أو للخاصة؛ لأنها تستبعد الترف والفساد اللذين هما من طبيعة الخاصة من القوم. وإذ نلني القيم بوصفها عامة ولل العامة، فإنها تكون مفيدة للتنمية المركّبة، كون القيم بها كثرة روحية إلى جانب العامة التي بها كثرة إنسانية. وإذا تراصّت هذه الكثرة لا تجعل

القلة من الخاصة تعلو عليها أو تشتط؛ لأن الفساد يأتي بعد العلو والظلم لقوله تعالى: ﴿تَاكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ يَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [الفصص: ٨٣]؛ وإلا فإن المعيشة الضنك، بعلوها وظلمها، هي زهرة الدنيا التي يتعلق بها الخاصة فتعميهم، ولكن تؤذي العامة ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَعْمَى﴾ [طه: ١٢٤]. ومن ثم، فإن الإنسان الذي يعرض عن قيم العبودية ولا يوظفها في مسعاه الروحي والمادي - لا سيما إذا كان من العابدين والموحدين - فإنه يسلك مسالك مضنية فوق الأرض وتحت الأرض، كما يسلك مسالك مظلمة يوم العرض كونه سيكون أعمى؛ إذ في العمى شقاء في الدنيا وعذاب في الآخرة، ﴿وَالْوَالِ اسْتَقْمُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقِيَهُمْ مَاءً غَدَقًا﴾ [نفتنهم فيه] وَمَنْ يُعْرِضْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِ يَسْلُكْهُ عَذَابًا صَعَدًا ﴿١٧﴾ [الجن: ١٦-١٧].

- العادة أول المسالك الإنائية:

إن الأصل هو أولى مسالك التنمية، والعبادة أول الأصل، وهي الهدف من خلق الإنسان ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]. بينما مخارج الأصل تفضي إلى الرزق والإطعام والأمن. ومن ثم، فإن مداخل التنمية عبادة، ومخارج العبادة تنمية، فلا يدخل الإنسان إلا ليخرج وما يعبد إلا لينمي؛ إذ إن الدينامية هي تواصل المداخل (العبادة) بالمخارج (التنمية). وعليه، فلا تستغني التنمية (=قيم الحرية) عن قيم العبودية، ولا غنى لقيم العبودية عن التنمية، وهناك تراحم مطلوب بين قيم العبودية وقيم الحرية، لتحصيل تنمية يُعبد بها الله من جهة، ويُرزق بها الناس ويُطعمون ويُؤسسون لتنمية مختلفة عن الآخر غير متخلفة عنه من جهة أخرى. ومن ثم، فإن قيم العبودية بوصفها مداخل، فإنها توفر مخارج آمنة لقيم الحرية؛ إذ تشكّل مسالك آمنة أيضاً لاستدامة التنمية المركبة. وذلك من منطلق أنه لولا توافر قيم الحرية للإنسان لما حصل له عبادة ربه على وجه حسن؛ إذ يشكل الإطعام من جوع والأمن من خوف أعلى درجات قيم الحرية.

لا نرى أن هناك فهماً قد يحصل في العالم العربي والإسلامي حول التنمية المركبة من غير تمثل قيم العبودية، وهذا اللاتفاهم والاختزال يعد من أسباب غياب العدالة

وانتشار الفوضى، واستدامة التخلف والحرمان الحاصل في العالم العربي والإسلامي الذي هو (أمة وصل)، بخلاف الآخرين من الغربيين الذين هم (أمة فصل) ممن استطاعوا أن يتماهوا مع الحرية في جانبها الأحادي الضيق؛ إذ مثل هذا الأمر قد يقدر عليه جميع الناس؛ ولكن قد يقعون في الفوضى كما هو الحال في العالم العربي الإسلامي المعني أكثر من غيره بقيم العبودية. وإذ تُفرض على الإنسان قيم أخرى بحكم الابتغاء والانتماء، فإنه يصعب تمثيل قيم العبودية إلا وفق اجتهادات تخضع لأحكام وليس لآراء. إن قيم الحرية تنفع الإنسان في التعامل مع نفسه ومع غيره، كما تنفع قيم العبودية الإنسان في محيط المعاملات أيضاً. والإنسان قد يرضى طوعاً فيرقى، وقد يخضع كرهاً فيشقى. ومن ثم، عليه أن يختار بين الطوعية والكراهية؛ لأن الإنسان المسلم رضي من أول يوم أن يقف على قيم العبودية ويطبقها في حياته الخاصة والعامة، بخلاف الآخر الذي إن عبد فهو كمن يحسب أنه يحسن صنعاً؛ لأن عبادته لا تتوجه إلى الله عَزَّجَلَّ الذي ليس كمثله شيء، وإلا لما ذُكرَ ﴿وَلَا أَنْتُمْ عٰبِدُونَ مَا مَعْبُدُ﴾ مرتين في سورة (الكافرون)؛ لأن الآخر غير الموحد سواء أكان كافراً أو وثنياً يأتي عليه الأمر ثقيلاً إذا ما هو عبد الله عَزَّجَلَّ، فيكون مستحيلاً أن يعبدوه وهو على حالته، وإن تحجَّج هؤلاء بقيم العبودية، فهي ليست كقيم المسلمين الموحدين. ومن هنا يكون البحث عن بديل إنمائي يتوافق مع قيم العبودية التي تقوم على التوحيد أمراً مشروعاً ومطلوباً، لإنقاذ البشرية من ظلمها لنفسها. إن كل تنمية تتبع دينها، وعلى المسلمين تصحيح مسار دينهم وتحسس مسالكة الإنمائية وردم فجوات الحرية غير المسؤولة؛ لأن العبادة مسؤولية أيضاً.

ومن جهة أخرى، خرجت قيم الحرية من مداخل قيم العبودية؛ وإذ نطلق على الناس أنهم في حرية؛ لأنهم في الأصل كانوا في عبودية. كما نقول: إن الناس في عبودية؛ لأنهم لم يكونوا في حرية. فأصل الناس هو العبودية، والتنمية في العالم العربي والإسلامي لا تكون أصيلة إلا إذا وقفت على الأصل وتمثلته، ولأن عقيدتها تواصلية، تصل ولا تفصل، فهي تتواصل مع الآخر لتستوعبه لا لتنفيه. وما يحصل الآن هو أن

قيم الحرية جاءت مع الآخر المتقدم إنمائياً الذي تعد إيديولوجيته فصلية غير تواصلية، ومن طبيعتها أنها تلغي الآخر الحريص على قيم العبودية. وإن العالم العربي والإسلامي إذا استهلَّ التنمية بقيم العبودية، سيحل كثيراً من مشكلات قيم الحرية، ويتوصل إلى الطريق الصحيح، ولكن لو أصرَّ على الانطلاق من قيم الحرية بمفردها، فسيعاني في تطبيقها، فيشقى ولا يرقى. إنه من غير الرجوع إلى الأصل حيث قيم العبودية لا يحصل توصل إلى حل. إن "الإسلام ليس نظاماً من العقائد والعبادات وحسب، وإذا حصرنا الإسلام في هذه الدائرة الضيقة، سيظل المسلمون يتعاملون معه على أنه ثمرات أوجدتها شجيرات وراثية، ولا يعينهم من أي أنموذج إنمائي اغترفوا ما دام يحقق لهم الحياة المادية السعيدة، فيغيب فعل التحدي والتضحية والاجتهاد والتنمية."^(١)

ما من شك في أن التنمية خرجت من قيم الحرية المفتوحة، كما خرج الدين من قيم العبودية المغلقة؛ إذ إن كل شيء مفتوح لا بد له من شيء يسدُّه ويغلقه أمام أطماع الاستعمار والتخلف والاختزال، علاوة على أن في الانفتاح انغلاقاً، كما وأن في الانغلاق انفتاحاً. إن الغلق ضروري للفتح حتى يحصل له الحفظ والرعاية والهبة، وفي الغالب لا تُمارَس التنمية إلا بوجود قيم الحرية؛ فطبيعة التنمية حرية. والدين لا يمكن أن يُمارَس إلا بقيم العبودية، فطبيعة الدين عبادة. ومن ثم، فإن قيم العبودية تستدعي قيم الحرية فلا تناقض يفرِّقهما ما دام الإنسان العاقل هو القاسم المشترك بينهما. وإن الإنسان حر في اختيار ما يعبد وهنا يحضر العقل، فلا دين من غير عقل، والعبادة عقلية؛ إذ لا يوجد عابد ليس حراً، كما لا يوجد متدين من غير عقل. وقد يحدث العكس فيمكن أن يوجد حر غير عابد وعاقل غير متدين؛ ما يعني أن العابد عاقل دائماً، والعاقل يكون حراً يشجع على قيم الحرية في التنمية إلى جانب قيم العبودية. وعليه، فإن قيم العبودية تشترط حصول العقل، فكل مغلق مثل الدين

(١) يوسف، ناصر. "إعمال الفكر في الاقتصاد الإسلامي أساس كل عمل إنمائي مستدام"، المؤتمر الدولي في الاقتصاد الإسلامي: تجسير بين المثالي والواقع، نحو التنمية المستدامة لاقتصاد الدول المسلمة من منظور الاقتصاد الإسلامي الكلي والجزئي، جاكارتا، ١١-١٢ أكتوبر ٢٠١١م.

يشترط أن يكون مفتوحاً بالعقل؛ لأن الغلق يتشوّف إلى الفتح، وليس كل ما هو مفتوح بالعقل يشترط أن يكون مغلقاً بالدين؛ لأن الفتح يتضايق من الغلق، وهذا يشكّل سر نفور العقل من الدين، وليس العكس. إن الدين يستوعب العقل؛ لأنه نواته، والعقل لا يحيط بالدين فهو جزء من أجزائه. وعليه، فإن "الدين ضرورة لا بد منها، ولنعلم يقيناً أنه لا يغني عن الدين شيء، والفارغون يجادلون في ذلك." (١)

إن العبودية للخالق الواحد هي عبودية فيها شيء كثير من الحرية، بينما العبودية للمخلوق تدل على غياب الحرية وانتكاسها؛ لأن العبادة لا تكون إلا لخالق العبد، وليس للمخلوق العابد الذي إن عبده الناس بالخوف استعبدتهم. وإذا كان التوحيد علامة المسلمين العابدين، فكذلك العبادة موجودة في الأديان الأخرى؛ وكلّ يعبد الله على طريقته الدينية؛ إذ إن العبرة من العبادة تتجلى في مدى انتفاع الإنسان بما يجلبه من حسنات تعود عليه بالخيرات في الزمنين الدنيوي والأخروي، وكذلك مدى نفع الإنسان التوحيدي لغيره جراء ما يخلعه على محيطه من أخلاق. فقيم العبودية ضمان لانتشار قيم الحرية والأمن بشكل يجعل التنمية تسلك مسالك التركيب والاستدامة؛ إذ إن "الإنسان حرية، والحرية اختيار، والاختيار حق ومسؤولية. وهنا يبرز بعدان: الأول، إيماني، وهو المتعلق بالدعوة إلى الصراط المستقيم، ومبدأ الاختيار فيه متروك للإنسان ﴿إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِنَّمَا شَاكَرُوا وَإِنَّمَا كُفِّرُوا﴾ [الإنسان: ٣]، والثاني، مكاني، وهو مفهوم الحرية الذي يرفض كل طوق يحدد فاعليتها؛ أي حرية الحياة الكريمة والأمن بكل جوانبه." (٢) إن المسلم لم يعد يواجه متطلبات الحياة بوصفه مسلماً عابداً ولا بوصفه إنساناً رائداً، بل بات يواجهها مستسلماً مهزوماً، وإن وظّف قيم العبودية، فإنه يوظّفها على استحياء. كما صار يتلقى المشكلات بوصفه إنساناً تابعاً ينتظر حلولاً لها تأتيه من مراكز القوة التي تعمد لديها قيم العبودية.

(١) الغزالي، محمد. كفاح دين، دمشق، دار القلم، ط١، (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، ص ٢١٩.

(٢) البستاني، باسل. جدلية نهج التنمية البشرية المستدامة: منابع التكوين وموانع التمكين، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠٩م، ص ١١٤.

إن المشروع الإنمائي الذي لا يمتح واقعه من بيئته، ولا يجترح فاعليته من منظومته القيمية، يُعد ظالماً لإنسانه؛ إذ هو بذلك يقتلعه من جذوره وحقله ويربطه بجذور أخرى وحقل آخر؛ ما يزيد من معاناته ويضاعف آلامه، وإذ يحجب الظلم الإنسان عن تفعيل قيم العبودية، فإن المشروع الإنمائي يأتي بئساً ظالماً؛ لأنه انصاع لبديل غير مريح وغير عادل، يستبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير، فيستديم مشروعاً متخلفاً وتابعاً وتائهاً في مسالك الظلمات، و﴿يَسْأَلُ الظَّالِمِينَ بَدَلًا﴾ [الكهف: ٥٠].

إن العبرة من توظيف قيم العبودية في التنمية، لا سيما في مجتمع معني بهذه القيم، هو تحصيل النفع الدنيوي والمادي في شكل طيبات، يقول العليم الخبير: ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ وَيَادُّنُ رَبَّهُ وَالَّذِي خَبَتْ لَا يُخْرِجُ إِلَّا تَكْدًا كَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ﴾ [الأعراف: ٥٨].

- التنمية صناعة نصوص:

وقفنا على القول بأن الإنسان خلق للعبادة، وما هو (دون العبادة) يفترض أن يؤديه الإنسان بشروط العبادة، ففي شروط العبادة ضماناً في أن لا تكون اللاعبادة (=التنمية) لغير العابد؛ وإذ تكون اللاعبادة لغير العابد فمن غير شك سيصيبها الفساد؛ لأن الفساد يبدأ مع اللاعبادة ويمتد للعبادة؛ يخطط مادياً ويشتط روحياً. وهنا يأتي دور النص السيادي بوصفه عبادة يقيم اللاعبادة أيضاً، فمثلاً نلفي فعل (التغيير) لا يكون إلا بالنص. لقد كان الظلم منتشرأ بقوة في الجاهلية، ولما جاء النص السيادي القائل: "المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه".^(١) توقف الظلم داخل أمة النص؛ لأن العدالة والحرية من السيادة. إن حبس الظلم في مسالكه المظلمة ليس فعلاً سهلاً في عصر جاهلي كان فيه الظلم يشكل ثقافة قوم نشأوا عليها وشابوا.

(١) رواه البخاري في "الصحيح" (١١٦/٥) رقم (٢٤٤٢) (٤٦-كتاب المظالم-٣- باب لا يظلم المسلم ولا يسلمه)، ومسلم في "الصحيح" (١٩٩٦/٤) رقم (٢٥٨٠) (٤٥-كتاب البر والصلة والآداب-١٥- باب تحريم الظلم) عن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا. انظر:

- الهاشمي، مختار الأحاديث النبوية والحكم المحمدية، مرجع سابق، ص ٣١٣.

إذن، الأمة الإسلامية هي أمة نص نظراً إلى أن انطلاقها كانت نصية وما زالت. وإذا جاءت نصوص أخرى قيادية يفترض أن تكون حولتها المعرفية والفلسفية محمولة على النص السيادي غير متناقضة معه؛ إذ التناقض على مستوى النصوص ينسحب تناقضه على المجتمع أيضاً.

تتعامل العامة مع النص السيادي، القرآن والسنة، بالقبول والطاعة؛ نظراً لافتقارها لآليات التلقي والنظر، فيحدث الانسجام بين أفراد المجتمع؛ إذ بالفطرة والطاعة ينظمون أنفسهم فيصلحون حالهم. أما النخبة التي تبذل نصوصها القيادية بنفسها فإنها تمتلك آليات معرفية تؤهلها لممارسة النقد؛ ولأنها تريد أن تسعد عقلها فإن نصوصها القيادية تأتي متناقضة مع النص السيادي فتشقى ولا ترقى. كما تختلق مؤسسات معرفية تتناقض مع قيم المجتمع، فينشأ الواقع المتناقض مع نفسه، الذي ينتظر لحظة التفجير من الداخل؛ لأن القيادة خانت السيادة؛ إذ من المعلوم لدى الأمة أن السيادة ثابتة غير معدلة بينما القيادة متغيرة ومبدلة.

تأتي السلطة لتلعب على حبل التناقض بين النخبة والعامة؛ لأن السلطة لا تستقر على نص، لا سيادي ولا قيادي؛ إذ السلطة في حد ذاتها سيادة شيئية وقيادة شيئية أيضاً، لا سيما أن النص السيادي لا يلتقي مع (الشيء) الممتلك من السلطة بعنف؛ إذ يظهر أن النص السيادي مسالم، وأن امتلاك (الشيء) بعنف يعد فعلاً عنيفاً، بينما السلام والعنف أمران متناقضان لا يلتقيان. ومن ثم، إذا خرجت الأمة عن نصها السيادي المتراحم ولم تبذل نصوصها القيادية المتضايقة مع النص السيادي، فإن مصيرها يتجه نحو الوقوع في واقع متناقض وعنيف؛ لأن النصوص القيادية التي تتناقض مع النص السيادي، ولا تتضايق معه هي نصوص بها ثغرات وفجوات تسقط فيها كل الحلول، وتحتمي بداخلها الأزمات والأخطاء فلا تكاد تبين، ولكن الذي يستكشفها هو النص السيادي الحكيم الذي يمنع ما لا ينبغي حصوله من سيء الأفعال والأعمال. وما من شك في أن الأمة التي هي أمة نص إذا تحلّت عن نصها السيادي ولم تفعله داخل نصوص قيادية عاملة، فسيصيبها التخلف والتراجع مهما كافحت وقادت.

وتكمن الحلول في النص السيادي وليس في الماضي؛ لأن النص السيادي الذي لا ماضٍ له قد يتوقف عنده الإنسان فيجمد. إن الماضي له أزمنة، بينما في النص السيادي إضافات للأزمنة الحاضر والمستقبل. ومن ثم، فإن النص السيادي هو إضافات تتخلل الأزمنة الثلاثة بوصفها قيادة؛ لأن الزمن هو الذي ينشئ النصوص القيادية. وأن النص السيادي لا زمن له، فهو يدخل في إطار الشهود على الوجود (=النصوص القيادية)، يشهد لها بالقيادة من عدمها؛ إذ لا قيادة من غير سيادة. وإن كل نص يكتسب قيادته من الزمن الذي يعايشه، فيحصل له التغيير بتغير الزمن بخلاف النص السيادي الذي لا يشغل على الأزمنة؛ إذ لا زمن له، ومن لا زمن له فهو ثابت يزحزح ولا يتزحزح. ومن ثم، فإن مسالك العبادة مسالك ثابتة لا يمكن استبدالها بمسالك إنمائية متغيرة؛ إذ من طريقها يحصل التجديد وإعادة الترميم بما يتناسب مع مستجدات العصر ومتغيراته.

ب- قيم الحرية:

إن قيم العبودية الحسنة التي تُستمدُّ من نموذج التوحيد تعد ضامّة لقيم الحرية الصالحة وضامنة لها بالضرورة؛ إذ نلفي لدى بريمة "أن المؤمن الراشد إذا توفرت له الحرية، فسوف يكون حريصاً على ممارستها؛ لأن الحوافز التي تدفعه لذلك موجودة في النموذج."^(١) بينما قيم الحرية قد تحتزل قيم العبودية من غير ضرورة. وإذ لا يمكن عزل السلطة والنخبة والعامّة عن بعض، فإنه لا يمكن عزل الحق والجميل والخير عن بعض أيضاً؛ إذ "إن عزل القيم بعضها عن بعض يميل بها إلى أن تعتزل في واقعها العلوي ذاته، ويفترق بعضها عن بعض، فيبدو (الحق) و(الجميل) و(الخير) أشبه بكائنات متعالية نرمقها ونتطلع إليها من غير القدرة على بلوغها أبداً [...] إن القيم تثبت وجودها في الأعمال، في قلب السلوك الملتزم، إنها توجيه يحاith كل فاعلية

(١) بريمة، محمد الحسن. التنمية المستدامة: تأسيس مقاصدي، الخرطوم: مركز التنوير المعرفي، ط١،

إنسانية/ وغائية باطنية، ومطلب إبداع." (١)

تقف قيم الحرية على جرف إنمائي هار إن لم تتراحم مع قيم العبودية؛ لأن هذا اللاتراحم يجعل بالآزمات الإنمائية. إن الأزمة ليست أزمة حرية وحسب؛ لأن الإنسان حر بخلقته وأرضه، ولكن الأزمة أزمة عبودية؛ لأن الإنسان عاجز عن رد الجميل لخالقه نظراً إلى ما ينعم فيه من حرية. إن قيم الحرية لا تستغني عن قيم العبودية حتى ترقى بصاحبها فلا يشقى؛ ﴿طه ٦٠﴾ مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى ﴿طه: ١-٢﴾، وإن القرآن الكريم بنية قيم العبودية والتنمية هي بنية قيم الحرية، لا سيما أن "أكثر من ١٤٠٠ آية من أصل ٦٢٢٦ من آيات القرآن، تشير إلى قضايا اقتصادية وإنمائية ذات أبعاد مادية، فضلاً عن الحلول الروحية الموجودة في القرآن بجملته." (٢)

فلا تعارض بين القرآن والتنمية، ولا تعارض بين قيم العبودية وقيم الحرية. وإن التعارض يكون في التناقض الذي هو طبيعة بشرية تتسبب فيها قيم الحرية المشتطة. ومن ثم، فإن الأزمة هي أزمة قيم وليست أزمة تنمية وحسب؛ أزمة عبادة وليست أزمة رزق وإطعام. فإذا استقام الأول استدام الثاني؛ إذ "إن اعتبار الحرية شرطاً في الأخلاق ينطوي بلا ريب على نصيب من الحقيقة." (٣)

إن كل استدامة تستدعي استقامة؛ إذ إن استدامة التنمية في الغرب هي نتيجة الحرية بوصفها استقامة لدى الغرب. وإذا يؤمن المسلم إيماناً مطلقاً بأن الله رازقه ومطعمه، فإنه يتسبب في فقره وتحلفه إن لم يمثل بقيم العبودية، ويطبقها تطبيقاً مستقيماً في حياته، أو إذا اختزلها نفعياً في قيم الحرية أو استبعدها لصالحها، أو لم يبق منها إلا

(١) العوا، عادل. القيمة الأخلاقية، بيروت: الشركة العربية للطباعة والنشر، ١٣٥٨هـ/ ١٩٦٥م، ص ٦٩.

(2) Wilson, Rodney. *Economics, Ethics and Religion: Jewish, Christian and Muslim Economic Thought*. New York: Palgrave, 2003, p.117.

(٣) سليه، فرنسوا. الأخلاق والحياة الاقتصادية، ترجمة: عادل العوا، بيروت: منشورات عويدات، ط ١، ١٩٨٠م، ص ٣٧.

روحانياتها التي قد تتناقض هي الأخرى مع قيم الحرية في أجوائها المادية والنفعية. وإن استئصال الفساد عبادة، وأيضاً احترام الوقت والمسؤولية والإخلاص عبادة.

الحرية قيم، والحرية عندما تتجرّد من رداء القيم تتحوّل من حرية إلى سخرية تطال حتى القيم نفسها. كما وأن للعبودية قيماً أيضاً، وعندما لا تقتزن العبودية بروحانياتها، تتحول العبادة إلى عادة تسيء للقيم، وتكون هذه العبادة أقرب إلى الشيء المادّة، كما وأن الحرية عندما تتجرّد من قيمها تصبح عبثية ومدمّرة كما هو الحال في العالم العربي والإسلامي. وكذلك العبودية عندما تفقد ألقها الروحاني تتحوّل إلى طقوس ولا تضيف للإنسان والتنمية إلا تخلفاً؛ لأن التنمية تقوم وفق تعاليم يمارسها الإنسان على نفسه قبل أن تُمارَس في التنمية. وعليه، فقد "كان من بين أخطاء الفلسفة التفكير في الحرية كسبب وما الحرية إلا نتيجة تنظيم تام. والقضية هي أن ننظم أنفسنا لنصبح أحراراً. وعلى الطبيعة أن تحقق ذلك من أجلنا، لا تلك القوة غير الموجودة التي ندعوها الحرية. وإن الجسد والنفس في شخصنا هما جزآن من الطبيعة يحققان ذلك من أجل الروح فينا كلما تمكنا من ذلك."^(١)

لا تكمن الأهمية في الحرية نفسها، وإنما في قيم الحرية. كما وأن الحكمة ليست في العبودية، وإنما في قيم العبودية؛ لأن (القيم) تنفع الإنسان في الدنيا قبل أن تنفعه (العبودية) في الآخرة، فالتنمية والقيم تسيران معاً. وإذا وجدت التنمية من غير قيم فهي لا تخرج عن كونها شكلاً من أشكال التبعية، وإن القيم قد تسيء للإنسان إذا زحزحت عن التنمية؛ لأن الفصل بين القيم والتنمية لا يجري في مصلحة الإنسان الذي جبل على الوصل. ولأهمية التراحم بين التنمية والقيم، فإنه لا يقدر على الجمع بينهما إلا الأنبياء وقادة الإصلاح. وإذا جاءت القيم من غير معرفة واعية بحاجات العامة، فإنها تتحوّل إلى إيديولوجيا تعمل على إفساد ذات السلطة وعلى تعطيل آلية

(١) سنتيانا، جورج. مولد الفكر وبحوث فلسفية أخرى، ترجمة: لجنة من الأساتذة الجامعيين، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، (د. ت.)، ص ٨٣.

عقل النخبة، وتخضعهما لنمط قيمي غريب ومعطّل. فالقيم تستمر، ولكن إذا لم تكن واعية، فإنها تتعايش مع قيم معطّلة تحجب أية فاعلية تبديها، فتخفيها وتخيفها.

إن الحرية مثل الوُسع؛ إذ إن الوُسع يمنح للإنسان فرصة للخيار، والضيق لا يمنحه فرصة للخيار، وهذا أشبه بالتقييد والحرمان. كما وأن قيم الأمن هي من تستجلب الحرية؛ لأن الحرية نقيض الخوف. وتبرز الحرية عندما يكون الأمن من الخوف، والحرية تتحرّر من الخوف إذا حصل الأمن، وإذا انتفت قيم الحرية حصل الخوف، وإذا زال الخوف نزلت الحرية من عليائها، وصارت تُعاش وتُلمَس. طبعاً، الأمن مشروط بتفعيل قيم بذاتها تبقى على الخوف المعنوي في حدود ضيّقة؛ ما يجعل الحريات تتسع في أمور الماديات مثل الحريات الاقتصادية. ثم تفضي قيم الحرية غير المتراحة مع قيم العبودية إلى مسالك مخيفة؛ لأن الإنسان عندما يمارس الحرية من غير ضوابط تفسد هذه الحرية، وينعكس سيئها على العامة.

إن التنمية بوصفها حرية - كما يتطلّع إليها أمارتيا صن - تتجه نحو تقليص الحرمان وتعزيز قدرات الإنسان، وهي - وفقاً للحديث النبوي الشريف - كل ما استجلب للإنسان الأمن والمعافة وتوفير القوت، يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "من أصبح آمناً في سِرِّه، مُعافى في جسده، عنده طعام يومه، كأنها حيزت له الدنيا."^(١) وإذا نعيش في عصر مريض وشره وشاذ، فإن من توافرت له هذه النعم الإنمائية الإنسانية - الأمن والمعافة والقوت - فهو ليس بحاجة إلى غيره؛ إذ يكون الأمن متوافراً عندما تكون قيم الحرية متوافرة ومتراحة مع قيم العبودية، وتضع الإنسان في مكانته الطبيعية فلا يطغى على القيم، وإنما يهتدي بها، ففيها الخير كله؛ لأن حرية الناس وعبوديتهم تجعل الأمن آمناً ومسالماً، وليس خائفاً وخائفاً.

(١) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي. الأدب المفرد، ترتيب وتقديم: كمال يوسف الحوت، بيروت: عالم الكتب، ط ٢، (١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م)، ص ١١٣، حديث رقم: (٣٠١).

ثالثاً: معرفة ليس لها سلطة على القيم

إن المعرفة التي تشترط قبلاً على درجة عالية من العقلانية وتخضعها إلى براهين وتجارب مثل العلم، قد تخطئ طريق التنمية؛ لأنها تشكك في القيم التاريخية والحضارية بادعاء أنها تتنافى مع العلم ومنطق العصر، يقول كانت: "الإيمان المعقول ليس هو الممكن وحده بالنسبة لنا، وهو الذي يرضينا (وقد يكون أسلم لنا من العلم نفسه)؛ لأن وجه الأمور يتغير عندئذ كلية." ^(١) ومن ثم، فإن النظرة الدونية للقيم من قبل المعرفة قد تؤدي إلى طغيان سلطة المعرفة؛ إذ إن "النزعة العلمية والسعي وراء التحسن التكنولوجي لا يحاطبان قضايا الأخلاق أو القيم، وفي الحقيقة لقد أعلننا أنها متحرران من القيم أو محايدان، وهذا الافتقار إلى الارتباط من قبل الخبراء التقنيين يعد مضعفاً وخطيراً على حد سواء." ^(٢)

إن من يشتغل في حقل الآخر يتأخر لأنه شأه، وقد يكون فعل الاشتغال المجاني فعلاً مدمراً أحياناً إذا ما كان الأمر يتجه نحو محاكاة الآخر في قيمه بحجة التحديث، وتحصيل التنمية السريعة. يرى سي دو جلاس لوميس "أن سياسة اللحاق بالآخر أو تقليل الهوة تؤدي إلى تغيير طبيعة معتقدات الفرد وتغيير نظراته للعالم [...] يجب تغيير طبيعة الفرد وقطع علاقته بجذوره كما حدث (عند الهجرة إلى الولايات المتحدة)، بيد أن النطاق المطروح اليوم في هذا الصدد مرعب؛ إذ يتضمن كافة الثقافات والحضارات على مستوى العالم." ^(٣)

إن المعرفة المفيدة ليست بالضرورة أن تكون مفيدة ومستدامة لتنمية أخرى، فقد تكون حلاً من الحلول الحاسمة إذا أفادت في الحاضر، وقد تجلب التبعية إذا لم تغد في

(١) كانت، إيمانويل. مقدمة لكل ميتافيزيقيا مقبلة يمكن أن تصير علماً، ترجمة: نازلي إسماعيل حسين، القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، (١٣٨٧هـ/١٩٦٧م)، ص ٢١٨.

(٢) كرانغ، الجغرافيا الثقافية: أهمية الجغرافيا في تفسير الظواهر الإنسانية، مرجع سابق، ص ١٤٥.

(٣) القفاش، أسامة. "قراءة مفاهيمية في قاموس التنمية"، في: بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، تأليف: إبراهيم البيومي غانم وآخرون، القاهرة: دار السلام، ط ١، (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، ج ٢، ص ٥٢٣.

المستقبل، فهل كل إفادة هي مفيدة ومستقيمة؟ وهل كل معرفة هي عارفة ومستدامة؟ على سبيل المثال: شرب الخمر لا يشكّل عائقاً أمام غير العربي والمسلم ليكون منتجاً، ولكن يشكّل عائقاً أمام العربي والمسلم ليكون نشطاً. إن المجتمع غير المسلم لا يحرم الخمر. ومن ثم، ليس له تأثير مباشر في الشخص من قبل المجتمع ونظراته إليه. أما المجتمع العربي والمسلم فهناك تأثير في الشخص من المجتمع ونظراته إليه، وإن التنمية في العالم العربي زاخرة بأمثلة الخمر.

ومن جهة أخرى، تعد القيم سلسلة زمنية ممتدة لا نهائية بخلاف المعرفة التي تتقطع ولا تفيد في عملية التنمية إلا بشروط خارجية؛ إذ إن القيم إرث بشري خاص قد يُعمّم، والمعرفة إرث بشري عام قد يُخصّص. وعليه يفترض في عملية التنمية المركّبة أن يُعزّز الخاص، ويثبت في عملية التنمية التي هي فعل بيئي خاص يتشوّف إلى العالمية. وإن كل ما هو خاص من القيم فيه شيء من العام، وكل ما هو عام من الإرث البشري فيه الكثير من الخصوصية. وإن كان في هذا الإرث البشري علوم صارمة، فهي ثقافة وقيم تعود إلى أصحابها، فقد "حاول الفلاسفة، مثل جزن فرانوا ليوتار، ولودفيك فتنغشتين، أن يبرهنوا على أنه علينا، إذن، أن نرى العالم يُؤلف من ألعاب لغوية متنوعة؛ بمعنى، يؤلف من طرق لوصف الأشياء وتفسير الأحداث التي تُبنى، كي تكون متماسكة داخلياً وتُقبل بلغة جماعات معينة. مع ذلك قد تكون هذه التأويلات بحق غير متكافئة بين الجماعات-يعني قد تكون غامضة بالنسبة إلى جمهور مختلف [...] ومن الوسائل التي طورها هذا النقاش عدم اعتبار العلم مكتشفاً للقوانين الكونية، وإنما هو ثقافة في حد ذاته."^(١)

نعتقد أن المعرفة هي الترجمة النظرية للقيم العملية، وليس العكس الذي قد يفضي بالتنمية إلى مسالك اختزالية. ومن ثم، فإن القيم هي وعي الإنسان، والإنسان هو روح التنمية، والتنمية هي جسد الأمة، والمعرفة مسالكها الآمنة. وإن الأمة لها رسالة

(١) كرانغ، الجغرافيا الثقافية: أهمية الجغرافيا في تفسير الظواهر الإنسانية، مرجع سابق، ص ٢٤١-٢٤٢.

وسيلتها الإنسان المرصص، وغايتها تعزيز القيم الجماعية في العاجل والآجل لاستدامة المسيرة الإنمائية المركّبة. وعليه، فإننا نرى أن التعامل بالقيم على أساس أنها تحسينات يعد فعلاً اختزالياً، وإنما القيم هي ضرورات تكون على رأس الأولويات؛ لأن اعتبار القيم مجرد تحسينات يعني ذلك أن هناك ضرورات غير قيمة تحتاج إلى تحسينات قيمة تأتي بعد فوات الأوان. وإذا كانت المعرفة من المتغيّرات المتقطّعات، فإن القيم متحرّكة مستمرة، فهي التي توزّع المهام الإنمائية عندما يحصل تغيير في البشر، وهم يتدافعون. وعليه، يقول دوركايم: "قد نقول: إن ما هو أخلاقي هو كل شيء مصدر للتضامن، هو كل شيء يجبر الإنسان على أن يحسب حساب الناس الآخرين، على أن ينظم أفعاله بشيء غير ما تدفعه إليه أنانيته، وكلما كانت تلك الروابط أقوى وأكثر تنوعاً وعدداً، كانت الفضيلة أصلب. ونستطيع أن نرى كم هو دقيق أن نحددها، كما جرى غالباً، بمعاني الحرية، إنها بالأحرى تكمن أكثر في حالة من التبعية، وهي بعيدة عن أن تخدم في عتق الفرد وتحريره من البيئة المحيطة، على النقيض من هذا، فإن دورها الأساسي هو في كونها العنصر المدمج في الكل، وبالتالي فإنها تنزع من الفرد بعضاً من حريته في التحرك."^(١)

إن المبسوط أماننا من علوم ومعارف هو احتمالات عرضة للتغيير والنسيان. أما القيم التي تمتلكها العامة وتعيش لأجلها هي يقينيات ليست عرضة للتبديل. وإن الشعوب المختلفة تتبادل الاحتمالات واليقينيات، فما يعد احتمالات هو عند الآخر يقينيات، وما يعد يقينيات هو عند الآخر احتمالات. وعلى هذا الأساس تتنافس الشعوب وتتسابق، فالذين يهجرون اليقينيات - لا سيما من تحكم حياتهم يقينيات وتنظمها - سيخلدون إلى الاحتمالات فلا يحققون شيئاً ذا قيمة. والذي يعي كنه الاحتمالات من غير هجر اليقينيات سيحصل شيئاً ذا هدف؛ إذ لا تعارض بين الأخلاقيات وتوظيف الدين في مسائل دنيوية؛ إذ "إن الأخلاقيات يمكن أن تكون أمراً

(١) دوركايم، إميل. "تقسيم العمل في المجتمع"، في: من الحداثة إلى العولمة: رؤى ووجهات نظر في قضية التطور والتغيير الاجتماعي، تحرير: ج. تيمونز روبرتس وأيمي هايت، مرجع سابق، ج ١، ص ٩٦.

دنيوياً. أما الاختلاف بين الأخلاقيات المبسطة والأخلاقيات القائمة على اعتقاد ديني بعينه، فهو أن الأديان يمكن لها أن تمدنا بتبريرات وتعريفات وتأويلات لمعايير السلوك [...] كما أن الدين يمكن أن يضيف إلى الأخلاقيات النظرية ويكملها.^(١)

رابعاً: مستقبل إنمائي تتراحم فيه القيم والمعرفة والوقت الإضافي

الإنسان تركيبة زمنية يُشترط احترامها والوقوف عند محطّاتها، وإن الاحترام يكون بتفعيل الزمن لتحقيق الاحترام في كل الأمكنة. وإن كل النجاحات الإنمائية حصلت باحترام الوقت الذي هو من احترام الإنسان وقيمه، فعندما يلتزم الإنسان بفعل شيء ما، فهو يحترم الزمن ويفعله في الشيء؛ إذ إنه من غير هذا التفعيل الزمني يتراجع محصول التنمية إن حصل طبعاً. وإن الناجحين هم تركيبة زمنية أهّلتهم لأن تكون أمكنة العالم جزءاً تابعاً لهذه التركيبة الناجحة تستغله لنفسها كما هو حال التنميات المركّبة تجاه التنميات المختزلة، أو جزءاً فاعلاً داخل هذه التركيبة، تتعاون معها كما هو الشأن في التنميات المركّبة مع مثيلاتها.

والإنسان-القيم، والأرض-الشيء وكيفية التعامل بهما يشكلان الفارق بين منطقة التنمية المركّبة ومنطقة التنمية المختزلة، بينما الزمن الإضافي هو الفيصل بينهما، فينتقل بالإنسان من منطقة إلى أخرى؛ إذ في ظله يفيض جهد الإنسان وتثقل الأرض بالإنجازات؛ ما يجعل الزمن محكّ التنميات. وإن الإمساك بال اللحظة الزمنية المضافة عبر خيوط إنسانية مركّبة هو إمساك بالتنمية نفسها؛ لأن الزمن شبكة معقّدة من الحسابات الصحيحة والخطئة، إلا أن الإنسان المركّب، الذي يصيب أكثر، أمكنه أن يقف على عقدة هذه الشبكة الزمنية ويفكّكها، وإن الزمن يتغلّب على الإنسان المفكّك فلا يجري في صالحه عندما تكون طاقة الإنسان أقل من إضافة الزمن؛ لأن الزمن يتضاعف إذا تضاعفت طاقة الإنسان، والإنسان لا تتضاعف طاقته إذا لم يكن إنساناً مركّباً.

(١) رزنيك، ديفيد. ب. أخلاقيات العلم: مدخل، ترجمة: عبد النور عبد المنعم، سلسلة عالم المعرفة (٣١٦)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٥م، ص ٣٦.

وقد لا يحصل للتنمية أن تنجز الشيء الكثير إذا وقفت من الزمن موقف العامل الذي يؤدي واجبه في حدود ما ينال من حقوق، بحيث يصبح مقدار الحقوق مقياساً للزمن الإنمائي، فيعمل الإنسان ويفيد من الزمن بقدر ما يحصل من حقوق، إلا أن التنمية المركبة يكون فيها الإنسان على قدر كبير من المساواة في الواجبات والحقوق؛ لأن التنمية المركبة تراهن على الزمن الإضافي لتحقيق إنجازات يفيد منها الجميع، فمن غير زمن إضافي يتعدّر تحصيل حقوق إضافية. ويحصل الإنسان على حقوقه أو بعضها في كل الأحوال، ولكن يتطلّع إلى حقوق إضافية، وهذا المضاف هو الذي ينقصه. إن ما ينقصه هو الذي كان من المفترض أن يبقى بعد أداء واجباته. ومن ثم، فإن الزمن الإضافي الذي يستجلب الإنجازات الزائدة هو الذي يوفر له ما ينقصه؛ ما يفترض حصول نقلة نوعية من الزمن الإنمائي إلى الزمن الإضافي.

تسير التنمية المركبة وفق القاعدة: إن للزمن إضافة وللإنسان إفاضة، فالزمن ينضاف بالإنسان المفيض، وجهد الإنسان يفاض بالزمن الإضافي، وإن الزمن الإضافي هو الذي يجعل الإنسان يفيض بجهده، وهذا الفيض الإنساني هو الذي يجعل الزمن يضيف للحقل الإنمائي فيوسع في البنيان المرصوص ويعلي، وإذا كان الإنسان يوسع في الاتجاه الأفقي، فإن الزمن يعلي في الاتجاه العمودي. ولهذا فإن كل من استثمر الزمن حلقاً بإنجازاته وعلا؛ ما يجعل تنميته تنمية سريعة أفقياً ومتجاوزة لغيرها عمودياً. ومن هنا بات المتعطّشون للتنمية وغير المستثمرين للزمن الإضافي يخلطون بين الإنجاز الإنساني والإعجاز الإنمائي. إن المعجزة الإنمائية هي صناعة زمنية فوق الزمن العادي، فهذا الفعل الزماني الفوقاني هو الذي يجعل الإنسان محلياً ناجحاً وعالمياً متميزاً، يجمع بين المشاركة التي تستجلب العدالة والمنافسة والقوة.

إن الإنجاز الإنساني جاء بعد أن أجازت البيئة للإنسان حرية العمل المشترك؛ وإذا يحترم الإنسان الزمن، فإن الزمن لا يحرمه من التنمية، وإن الذي يمنع الإنسان من تحصيل التنمية هو غياب الحرية وتعطيل الزمن. أما الإعجاز الإنمائي، الذي هو

التفسير الأسطوري للإنجاز الإنساني، فلا يعني إلا أن جهد الإنسان المبذول قد توافَق مع الزمن الإضافي ورافقه في مسيرة التغيير؛ نظراً إلى أن الوقت الإضافي هو الجهد المبذول؛ وإذ تكون الإضافة بالوقت فإن الإفاضة تكون بالبدل. إن التركيب هو أساس كل مشروع لا يتبيّن فيه الإنجاز الإنساني من الإعجاز الإنمائي. فمن غير تركيب واضح تصبح عملية التباين جلية، فتنتفي الحاجة إلى القول بأن الإنجاز إعجاز.

لا شيء ينمو باستدامة من غير زمن مضاف، وإنّما هذا الشيء فلا يكون قد أضاف للتنمية شيئاً. إن الإنسان المركّب قد لا يحصل على تنمية سريعة إذا لم يتخذ من الزمن عاملاً إضافياً. وإن التركيب يشترط الإضافة، والإضافة تضمن الإنجاز، والإنجاز تكون له القابلية للانكفاء إذا لم تكفه دينامية الاستمرار سوء المتقلب. وعليه، فإن البنين المرصوص يستدعي الإضافة الزمنية؛ إذ بهذه الإضافة النوعية يتجاوز التحديات المركّبة التي يستجلبها التطور التقني الذي لا يحتفظ للماضي بالجميل المعرفي، بل يبادله العداء العلمي ويفاخر، علاوة على التغييرات المادية التي ليست في مصلحة كل فعل ما زال يحتفظ بقدسيته كالقيم.

لا نرى أن التنمية المركّبة تحصل من خارج الزمن، كما يعسر أن تثمر في بيئتها إن لم يكن إنسانها ناضجاً. فالإنسان الناضج يحيلها إلى فكرة مثمرة تخرج من بيئة فالقة، وتنبجس من أزمنة فاعلة. وهل التنمية إلا الإنسان الحر المبدع، والأرض المستثمرة، والزمن الإضافي؟ هناك من يمتلك الأرض، ولكن يفتقد إلى دافعية الإنسان ويفتقر إلى حيوية الزمن كما هو الحال في العالم العربي والإسلامي. ومن ثم، فلا تنمية تحصل له إن لم يتركّب إنسانياً فيجعل من القيم الضامّة حافزة للزيادة في الوقت، لا سيما قيم العبودية التي تقف على الوقت المحترّم وتحقق به. وهناك من يمتلك الأرض، وهو على قدر من الدافعية الإنسانية، ويحاول أن يسابق الزمن، فهو في مرحلة الانتقال من منطقة التخلف إلى منطقة التنمية. وهناك من استثمر الأرض ووظّف قدرات الإنسان وأضاف في الزمن وأفاض عليه، فاستأثر بالتنمية وتربّع على عرشها فكرةً وواقعاً.

ومن ثم، فهو الذي يقرّر شكل التنمية العالمية وأسلوبها؛ إذ يشكّل الزمن الإضافي طريقاً محفوفاً بالمكاره نحو تنمية مركّبة تجاوزت خطر التراجع والتفكك.

التنمية المركّبة فكرة قوامها الإنسان والأرض والزمن؛ إذ إن الزمن يعدّ لحمّة ترصيصية أخرى في عملية التنمية المركّبة. وإن الإنسان والأرض مشاعان، ويمكن ملاستهما والإفادة منهما مباشرة؛ أما الزمن فليس مشاعاً والقبض عليه يعدّ مستحيلاً، إلا أن استثماره بواسطة الإنسان والأرض يحوّل المستحيل إلى ممكن. وإن تطور الإنسان والأرض محكوم بمدى استثمار الزمن. "إن الكون يدوم في الزمن، وكلما تعمقنا في فحص طبيعة الزمن فهمنا أن الديمومة تدل على الاختراع وخلق الصور، والإعداد المستمر للجديد على وجه الإطلاق." ^(١) فأنتى حصلت تنمية أسهم فيها الإنسان والأرض حصل استثمار هائل في الزمن الذي يسهم في استمرارية التنمية المركّبة التي قامت هي الأخرى على استثمار فاعل للقيم. وإذ نلّفي أن كل إنسان يمتلك الزمن، فإن بذل الجهد لا يتمالك لدى كل إنسان. فكل إنسان في إرادته أن يبذل الجهد، ولكن ليس كل إنسان باستطاعته أن يجعل الزمن مضافاً. فالجهد ليس فيما يبذله الإنسان من نفسه وحسب، وإنما فيما يضيفه للزمن. وتنمية الإنسان والأرض هي مقياس تفعيل الزمن الإضافي. ومن ثم، فإن التنمية المركّبة -التي يكون القاسم المشترك فيها هو جهد الإنسان المركّب الذي أضاف للأرض- تشترط الزمن النوعي، وهو الزمن الإضافي نفسه، ولا يتنوّع الزمن بالإضافة إن لم يتراحم الإنسان مع القيم، فيمنح للمعرفة قيمة إنائية تذلل المسالك إلى مستقبل إنائي أفضل.

مسالك التنمية المركّبة المرنة هي التي يكون فيها الإنسان على مسافة قريبة من الزمن الإضافي، فالزمن الإضافي لا يمنح إضافيته إلا لمن أردفه بأساليب تركيبية، مثل: العمل، وبذل الجهد، والتعاون. وإن العمل قد يقترب من الزمن فيفيد منه، وبذل الجهد يجعل الزمن منجزاً، والتعاون يسرّع من عملية الإنجاز ويضاعفه،

(١) برجسون، هنري. التطور الخالق، ترجمة: محمد محمود قاسم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤م، ص ٢٠.

والعدالة هي ثمرته، وهذا هو الزمن الإضافي أو المضاعف. وإذا كان الإنسان هو إرادة التنمية المركّبة، فإن الزمن هو إدارتها. فبالزمن تدار التنمية المركّبة وبالإنسان تُراد؛ إذ كل إرادة يستلزمها إدارة. والإدارة لا يمكن أن نقيس فاعليتها على وجه حسن إلا بمعرفة مدى إفادة الإنسان من الزمن، كما وأن الإرادة لا يمكن أن نطّلع على نواياها إلا بإضافة الزمن للإنسان، وإن الالتزام بالوقت مهم حتى لو لم تحصل التنمية في العاجل؛ لأن الالتزام بالوقت هو في حد ذاته تنمية للإنسان.

إذن، الزمن قيمة من قيم التنمية المركّبة؛ فالإنسان يمتلك الأرض، ولكن يعجز عن استثمارها إذا هو عاجز عن استثمار الزمن. وعليه، فإن التنمية المركّبة هي ما علق بها الماضي، وعانقها الحاضر، ورافقها المستقبل؛ إذ إن التنمية المركّبة هي ما اشتغلت على الأزمنة الثلاثة، وليس ما استغلها زمن واحد وأخرها. وإن استثمار الزمن ليس أن يعمل الإنسان المركّب في الزمن الحاضر فيعمل على تجزئته، وإنما الزمن الحقيقي هو أن يعيش في كل الأزمنة. وإن الزمن لا يعمل بمفرده ويتج إلا إذا تركّب مع الأزمنة؛ فالتضاعف مرده إلى التركيب، والخروج الآمن من المسالك الإنائية لا يكون مفيداً إذا أتت المسافة شاسعة بين الخروج والوقت المحدد. فالزمن مختزن داخل الإنسان، وباحترام الإنسان من السلطة والنخبة والعامّة يتحقّق سبق الزمني، وباستكشاف الشيء يحصل سبق الزمني أيضاً. إن "الشيء المركّب يتغير بسبب انتقال أجزائه، لكن متى ترك أحد الأجزاء موضعه فليس ثمة شيء يحول دون رجوعه إلى هذا الموضع. وإذن، فإن مجموعة العناصر التي مرت بحالة ما تستطيع الرجوع دائماً إلى هذه الحالة، إن لم يكن ذلك من تلقاء نفسها، فسيكون ذلك لسبب خارجي يعيد كل شيء إلى مكانه. ومعنى هذا أن إحدى حالات المجموعة يمكن أن تتكرر ما شئنا من المرات، وأن المجموعة لا تتقدم في الزمن تبعاً لذلك فليس هناك تاريخ لها."^(١)

وفي الغالب لا نلقي الوقت مهماً، لا سيما في العالم العربي والإسلامي، إلا إذا كان طابعه مادياً يستجيب لقيم الحرية. فإذا كان الشيء له عائد مادي سريع، فإن الوقت

(١) المرجع السابق، ص ١٨.

يكون مهماً. وإن نفعية الشيء هي التي تمنح للإنسان قيمة في التنمية؛ ما يؤدي ذلك إلى تشييء الزمن، ولهذا تحوّل الإنسان والمعرفة والوقت في العالم العربي والإسلامي إلى شيء لا يضيف جديداً إلى التنمية، بل يعمل على اختزلها. وبالمقابل نلغي الزمن الأكثر حيوية ونشاطاً عند المسلمين هو زمن الصلاة، وهو الأكثر فضلاً وثواباً وأجراً عند الله، وهو وقت له أهميته؛ لأن المسلم يبدي فيه معالم الالتزام والطاعة والتضحية والمعاناة والاستدامة والتجرد من الأهواء (= ما نقص وقت من صلاة)، ففي الصلاة يضحي الإنسان بالوقت فيدخل نشيطاً في دورة زمنية مادية. وما نفهمه أن الزمن الذي ينفع هو زمن التضحية، كما وأن التضحية هي التي تجعل الزمن العادي يتضاعف، فلا يضعف صاحبه. ومن ثم، فإن الذي يشتغل في الإطار الضيق أو في الوقت الضيق، هو مضطر والاضطرار يستجلب الاختزال؛ لأن الاختزال اضطرار.

ومن جهة أخرى، فإن الزمن يمنح الشيء قيمة مكانية، فإذا كان هناك تناقض بين الزمن والشيء؛ فإن المكان لن يكون في وضعه المناسب، فإما أن يتأخر وهذا هو الراجح، وإما أن يتقدّم فلا يكون في خدمة حاضر الشيء. لنأخذ مثلاً أن زوجين يعيشان معاً، وتوقف الزمن عند الزوج فبقي يحافظ على عمره، بينما تقدّم الزمن بالزوجة فبدت أكبر من زوجها بأزمنة، فكيف يكون المنظر؟ متخلّف ومشوّه وغير صحي. وهذا هو حال العالم العربي والإسلامي مع الأجيال في مسيرتيهما غير المستويتين كليهما.

الماضي يرجع بوصفه شيئاً من الزمن المستمر متمثلاً بالقيم والمعرفة، وليس المقصود هنا الزمن المرقوم الذي نحسبه ونعدده، وإنما هو شيء من الماضي الذي يعاصر بمعارفه وقيمه ويشارك بقوة في التنمية. والمتخلّف هو من تخلّف قيمياً وزمنياً، والمتقدّم هو من تقدّم في الحصول على الشيء عبر الزمن الإضافي. وإن الحصول على الشيء في وقته يجعل الزمن يستثمر ضعفين؛ في الأول يعين الزمن على تحصيل الشيء في التوقيت المناسب، وفي الثانية يتقدّم الإنسان عبر الشيء الذي كان الزمن الإضافي سبباً في تحصيله. وإن المكان المتقدّم، أو التنمية، لا يمكن الوصول إليها إلا عبر الشيء

المستكشف. فالزمن مختزن داخل (الشيء)؛ ما يجعل الشيء بزمه يتجاوز المكان إلى مكان آخر، من تنمية مختزلة إلى تنمية مركبة.

إن الذي يعيش في بلد متخلف نلفي وقته لا يسمح له بالتقدم، على الرغم من وجود الشيء الجاهز لديه؛ لأن الذي يعينه على التقدم هو الشيء المستكشف الذي جاء عبر الوقت الإضافي، ولكن إذا انتقل الإنسان المتخلف الموهوب إلى مكان يكون فيه الوقت إضافياً حصل له التقدم؛ لأن (الشيء) في البلد المتقدم أعان على التقدم، فحمل الشيء بداخله زمناً متقدماً. وفي البلد المتخلف لا يوجد الشيء المستكشف، ومن هنا فلا يحمل زمناً متقدماً، بل يبقى الإنسان متخلفاً كما هو حال العالم العربي والإسلامي، وعالقاً في مسالك التنمية المختزلة غير المركبة.

إن هذا (الشيء) العالق بالإرث الاستعماري يستجلب كثيراً من التبعية والحرمان واللااستقلال؛ إذ بمكنتنا أن نعري هذا الواقع غير المعقول بواقع آخر معقول، يشكك في اللامعقول وفق حسابات منطقية ويفككه داخل مربعات سيميائية على نحو ما سنتواضع عليه في الفصل الرابع.

القسم الثاني

الواقع

الفصل الرابع:

التنمية المركبة تحليل سيميائي تربيعي

"فَمَا يُتَعَبَّرُ إِفْصَاحَ وَمَا لَا يُتَعَبَّرُ إِشَارَةً."^(١)
[النفري]

الاستعمار الذي أتى على الأخضر واليابس في العالم العربي والإسلامي هو صاحب عقيدة دينية، والقابلية للاستعمار لصناعة تابعة طويلة المدى فرضتها معادلة الغالب والمغلوب، وسبق التنبؤ بها في الحديث الصحيح "لتتبعن سنن الذين من قبلكم شبراً بشبر، وذراعاً بذراع حتى لو سلكوا جحر ضب لسلكتموه" قلنا: يا رسول الله اليهود والنصارى؟ قال: "فمن؟"^(٢) لا يعنينا الجانب السلمي في هذه العقيدة؛ إذ لا إكراه في الدين. ما يعنينا هو جانبه المرعب والمخيف؛ وإذ يكون المغلوب مولعاً بالغالب في رعبه أيضاً، فإنه يتحوّل هو الآخر مرعباً لرعيته إذا تملكهم وتسلبت عليهم. كما تسلك النخبة المغلوبة، أيضاً، سبيل الغالب الاستعماري في زيّه ونحلته وعاداته. ولا شك في أن قيم العامة - والحالة هذه - ستتأثر وتفقد كثيراً من وهجها التاريخي والبيئي والحضاري؛ إذ "إن الأمم المستعمرة سابقاً بدل أن تفقد خصوصيتها من جراء تمثّلها للثقافة الغربية المسيطرة، فإنها بالأحرى، تحتفظ داخل عملية تدمير الهوية الثقافية السابقة ونشوء هوية جديدة بسمات مميزة، ترجع إلى خصوصية سياق التكوين

(١) النفري، كتاب النطق والصمت: نصوص صوفية، مرجع سابق، ص ٥٦.

(٢) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي. صحيح البخاري، حقق أصولها وأجازها: الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، طبعة محققة على عدة نسخ وعن نسخة فتح الباري، القاهرة: المكتبة التوفيقية، (د. ت.)، كتاب: حديث الأنبياء، باب: ما ذكر عن بني إسرائيل، ج ٢، ص ٣٧١، حديث رقم: (٣٤٥٦).

الرأسمالي في الأطراف، ولهذا السبب تتماثل في هذه الحالة الخصوصية مع الفولكور، في حين تعيد الثقافة العالمية، ثقافة النخبة والدولة، ألياً، إنتاج قيم الثقافة المسيطرة.^(١)

إن تحالف المصالح بين الاستعمار ورموز السلطة حيناً، وبين الإرث الاستعماري والرموز والنخبة حيناً آخر، يجعل التنمية مختزلة، ويكون الخاسر الأكبر هم العامة؛ ما يجعل التنمية المركبة التي يفيد منها العامة نظراً إلى كثرتها تتحوّل إلى تنمية مختزلة، يفيد منها الرموز والنخبة على الرغم من قلّتهم، فتكون القيم هي الخاسر الأكبر مرة أخرى؛ لأن القيم فعل جماعي مصحوب بجماعة هي العامة نفسها. أما رموز السلطة والنخبة فمصحوبة بالشئ الذي بنيته الشئ نفسه، والمعرفة التي بنيته المصلحة. إن الشئ والمصلحة متحالفتان، وحليفهما هو من يعينهما على تكثيرهما، وكلما كثر أمرهما اختزّلت التنمية؛ لأن العامة تفتقد إلى الشئ، كما وأنها لا تتقن أساليب الجري وراء المصلحة؛ فلا تكون في صف السلطة والنخبة. هذه اللعبة بين الكثرة والقلّة، وتغليب القلّة على الكثرة، بحيث تصبح الكثرة قلّة والقلّة كثرة، هي لعبة استعمارية يجيدها الإرث الاستعماري بحكم الخبرة. إن غناء السيل هو من مخلفات الإرث الاستعماري؛ إذ إن الغناء هو الإنسان المختزل، والسيل هو الاستعمار أو الإرث الاستعماري نفسه. وإن المختزل غير المرصوص به فجوات وثغرات يدخلها السيل من كل جانب، فيصيبها السيل فتكون أمامه غناء هباء.

مثل هذا الإرث الاستعماري في دول ما بعد الاستعمار يتّجه بسيله نحو رسم مسالك جديدة، تزيد من ترسيخ ثقافته وتثبيت معتقداته، وإيجاد اللاتكافؤ الإنساني في عملية التنمية، بحيث تكون تنمية مختزلة غير متكافئة تفضي إلى التيه وتنحرف عن مسالك الرشاد. إن الإرث الاستعماري يختبئ في (الشئ) العالق بالسلطة فيراكمه لها، والإشكال ليس في الاستعمار الذي غادر، وإنما الإعلال هو في الإرث الاستعماري

(١) غليون، برهان. الوعي الذاتي، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٩٢م، ص ٩٤.

المرتسب في النفوس والقلوب والعقول والأيدي. إن الصراع الشئني والمعرفي والقيمي بين السلطة والنخبة والعامة "إذا أجرينا على تركيبه عملية تحليل، وجدنا فيه عناصر تعود إلى الاستعمار، وأخرى تعود إلى القابلية للاستعمار. وإذا تتبعنا العناصر هذه كلها، في نطاق عملها في حياة المجتمع الإسلامي، فسوف نجد أن العناصر الأولى لا تؤثر، ولا تستطيع التأثير، إذا لم تساعدنا (القابلية للاستعمار). وبعبارة أخرى، فالاستعمار وحده لا يستطيع شيئاً!"^(١)

كما وأن الإرث الاستعماري موجود في المعرفة التي ترتبط بالنخبة فتحققها لها، بينما القيم الخاصة بالعامة التي لا يفيد منها الاستعمار تعدد الإراث الاستعماري الذي يعمل في الغالب على التشكيك فيها، وتسفيهها في أوساط السلطة والنخبة، وتشويهها لدى العامة. وباعتبار أن الإرث الاستعماري ثقافة، فهو ذو طبيعة استهلاكية رمزية غير مرئية لا سيما للعامة؛ إذ إن "الثقافات هي مجموعة من المعتقدات أو القيم التي تعطي معنى لطرق الحياة وتنتج، ويعاد إنتاجها من خلال أشكال مادية ورمزية."^(٢) وبحكم الحضور الطاعني للإراث الاستعماري في العالم العربي والإسلامي، باتت السلطة والنخبة والعامة تستعير منه المعاني التي تسلكها في حياتها، وترى أنها تفضي بها إلى مخارج إنمائية آمنة، فلا تتعاطى مع المخارج إلا من مداخل الإرث الاستعماري، وعليه "لكي نفهم العالم ونشتغل فيه ونفعل، علينا أن نُمَقِّوَل الأشياء التي نصادفها بطريقة تجعلها ذوات معنى لدينا."^(٣) وأيضاً "نأخذ مأخذ الجد استعارة، يعني أن نستخرج منها كل الإيحاءات الممكنة."^(٤)

(١) بن نبي، بين الرشاد والتهيه، مرجع سابق، ص ١٩٨.

(٢) كرانغ، الجغرافيا الثقافية: أهمية الجغرافيا في تفسير الظواهر الإنسانية، مرجع سابق، ص ١٤.

(٣) لايكوف، جورج. وجونسون، مارك. الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة: عبد المجيد جحفة، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط ١، ١٩٩٦م، ص ١٦٥.

(٤) إيكو، أمبرتو. أن نقول الشيء نفسه تقريباً، ترجمة: أحمد الصمعي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط ١، ٢٠١٢م، ص ٢٩٢.

وعندما يأتي الاستعمار يلقي نفسه أمام فسيفساء بشري يضم بعضه إلى بعض، ولكن يقف على قيم لا يسندها شيء أو معرفة. أما الاستعمار فيكون مسلحاً بالشيء والمعرفة، وهما كفيلا بالتشكيك في القيم عبر تفكيك الفسيفساء البشري وتشويهه؛ ففي التشكيك تفكيك، وفي التشويه تسفيه. إن القيم بمعزل عن غيرها غير كافية، لا سيما أنها معيارية تميز الخبيث من الطيب العالق في الشيء والمعرفة؛ ما يجعل الشيء والمعرفة كليهما قادرين على التشكيك في القيم، وتفريغها من محتواهما المناعي، ورسم خريطة للثقافة جديدة غير مجددة؛ إذ باتت "الثقافة هي خرائط المعنى التي من خلالها يُوضح العالم."^(١) إذن، الشيء والمعرفة ليسا بريئين في كل الأحوال، لا سيما إذا استعملهما الاستعمار أو علق بهما الإرث الاستعماري، والقيم تفقد أهميتها عندما تكون العامة غير واعية، وليس لها مكان في الترخيص الإنساني إلى جانب السلطة والعامة. إن "الاستعمار كثير الحذر من الأفكار، ويعرف مدى قوة التفكير حينما يواجه خططه بالقوة، لكن القلق لا يعتريه ما دامت القابلية للاستعمار هي نفسها تعمل في ظروف مماثلة."^(٢)

من طبيعة القيم أنها ضامة، وجامعة، ومانعة، لا تشتغل أو تنشط مع إنسان مختزل. وإن الاختزال الذي يجيده الإرث الاستعماري، يتجه تلقاء الإنسان بوصفه فعلاً يؤثر في القيم الضامة بوصفها نية؛ وإذا تكون النية غير مكتملة ويكون الفعل مختزلاً، فإن العمل يصير في صالح الاستعمار ويعمق من حفرة الإرث الاستعماري؛ لأن الاستعمار أو الإرث الاستعماري ينشط في مكان تكثر فيه الأفعال المختزلة والنوايا غير المكتملة، فيأتي العمل عالقاً بمخلّفات الاستعمار وإرثه. ومن ثم، فإن الاستعمار أو إرثه الاستعماري يختبئ في الشيء والمعرفة لدى السلطة والنخبة على التوالي، مستغلاً حدود الفصل بينهما وبين القيم. وإذا كان الناس يرغبون في الشيء والمعرفة، بينما جهودهم

(١) موراي، ورويك. جغرافيات العولمة: قراءة في تحديات العولمة الاقتصادية والسياسية والثقافية، ترجمة: سعيد متناق، سلسلة عالم المعرفة (٣٩٧)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٣م، ص ٢٦٨.

(٢) بن نبي، مالك. وجهة العالم الإسلامي: المسألة اليهودية، دمشق: دار الفكر، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م، ج ٢، ص ٣٥.

هباء وعقولهم هواء، فإن طريق الإرث الاستعماري معبّدة وسهلة المسالك. إذن، الاستعمار يستخدم الشيء والمعرفة، لتحسين أحوال دول ما بعد الاستعمار، ولكن لا يفيد منها إلا القلّة؛ حتى يتسنى للاستعمار التحكم فيها والسيطرة عليها؛ ما لا يكلفه الكثير في تحسين أحوالها بالشكل الذي يعتقد أنه مفيد في زحزحة القيم عن هذا الفسيفساء البشري؛ وإذ إن "الأفراد يختزلون بوصفهم تراكيب من الخاصيات"،^(١) فإن الاستعمار "يحول في كل الظروف، بينها وبين أن تتجمع تحت راية أكثر فعالية".^(٢)

أولاً: مدخل سيميائي

إن التحليل السيميائي لخطابات الإرث الاستعماري فيما يتعلق بالشيء والمعرفة، يكشف عن حقيقة التنمية في بلدان دول ما بعد الاستعمار. كيف تُختزل التنمية عبر الشيء والمعرفة فلا يفيد منها إلا القلّة القليلة، ثم تروّج هذه القلة بأن الكثرة تفيد أيضاً، بينما مفهوم الاستعمار أو الإرث الاستعماري مفهوم قبيح لا تجتمع الكثرة على قبوله مهما جلب لها من تنمية. ومن ثم، فإن الإرث الاستعماري يستعمل الشيء والمعرفة لزحزحة القيم وتهميش العامة واختزال التنمية؛ ما يجعل الشيء والمعرفة في وضع سيء لا يجلبان إلا التخلف، ولكن يفيدان التنمية المختزلة المؤقتة في شكلها السلطوي والنخبوي. والبرهنة على ذلك أن معظم دول ما بعد الاستعمار تعاني من التنمية المختزلة المكرّرة؛ لأنها تنمية غير مستدامة ومجترة، وتكرّر أخطاءها بطريقة لا شعورية، تحسب أنها تحسن صنعاً أو هي تنمية منتصف الطريق يوقفها سخط العامة من الناس، ثم يبدأ الإرث الاستعماري، المكرّر هو الآخر بطريقة لا شعورية، في البحث عن طريق إنمائي آخر مكرّر تكراراً يجعل النفس المكرّرة والمجترة راضية بمصيرها ما دامت لا تبذل جهداً؛ ما يجعل الإرث الاستعماري يتجنّب هذا السخط

(١) إيكو، أمبرتو. القارئ في الحكاية: التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية، ترجمة: أنطوان أبو زيد، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٦م، ص١٧١.

(٢) بن نبي، مالك. الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، دمشق: دار الفكر، ط٩، (١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م)، ص٢٩.

المؤقت أيضاً، نظراً إلى غياب الوعي بقيمة القيم لدى العامة؛ إذ إن القيم أمكنها أن تميز بين الاستعمار صاحب التكرار والإرث الاستعماري المكرّر، وتقف منهما بوصفهما وجهين بذيئين لعملة واحدة صدئة. وقد سبق لنا بليون، مؤسس الاستعمار وداهيته أن عدّ التكرار أهم صيغ البيان؛ إذ "للتكرار تأثير في عقول المستنيرين، وتأثيره أكبر في عقول الجماعات من باب أولى. والسبب في ذلك كون المكرّر ينطبع في تجايف الملكات اللاشعورية التي تختمر فيها أسباب أفعال الإنسان، فإذا انقضى شطر من الزمن نسي الواحد منا صاحب التكرار وانتهى بتصديق المكرّر. وهذا هو السر في تأثير الإعلانات العجيب."^(١) ومع ذلك يظل منتصف الطريق هو نفسه التنمية المختزلة المستدامة؛ ما يعني أنه في حضور الإرث الاستعماري الذي يبغي على التنمية مختزلة، تكون أقرب إلى "عالم ممكن باعتباره مفهوماً فارغاً دون موضوع."^(٢)

إن كل المشروعات الإنمائية التي بها مسحّة من الإرث الاستعماري نراها مشروعات تزيد من التبعية والتشويه والابتعاد عن الاستقلال. أما إذا طالبت العامة بتغييرها أو الاعتراض عليها، فيكون مصيرها التخويف والقتل؛ لأن الاستعمار وظيفته القتل، وجلّ التعنيفات والمذابح هي من مخلفات الإرث الاستعماري ونفائاته، ولكن باعتبار أن الإرث الاستعماري يختفي وراء الشيء الجاهز والمجهّز. وإن العامة والنخبة تشغل به، بينما السلطة تتخذه أداة للسيطرة، وما يهّمها هو فوائد هذا الشيء وعوائده التي تتحوّل على المدى الطويل إلى مداخل إلى الاستعمار نفسه بأشكاله المتعدّدة والمتجدّدة.. المتخفية والمخيفة.

ومن جهة أخرى، تقوم النخبة في دول ما بعد الاستعمار، وبإيعاز من الإرث الاستعماري بمهمّة تعليم العامة و تثقيفهم، ولكن اللغة القومية للاستعمار تكون

(١) لوبون، غوستاف. روح الاجتماع، ترجمة: أحمد فتحي زغلول باشا، الجزائر: موفم للنشر، ١٩٨٨م، ص ١٤٠.

(٢) إيكو، القارئ في الحكاية: التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية، مرجع سابق، ص ١٧١.

مركز جذب وغالبة على أمرها؛ لأن حضور الإرث الاستعماري يستدعي الميل إلى لغته وثقافته وتبعاته الشيعية، بحيث تصبح قيم الإرث الاستعماري هي الجسر الرابط بين النخبة والعامة في دول ما بعد الاستعمار، بحكم أن النخبة هي الملقية، والعامة هي المتلقي؛ ما يؤدي ذلك في الغالب إلى مصادرة قيم العامة الحضارية وتقييد حريتها في المطالبة بتلقي تاريخها وحضارتها بلغتها القومية، وفي هذا قتل لذاكرة العامة ومواهبها وتطلعاتها. وهي كما أسلفنا نتيجة حضور الإرث الاستعماري الذي يتخذ من القتل والعنف والإرهاب والتخويف والإعلانات طريقاً إلى الحفاظ على وجوده، وفرض هويته التي رسخها الاستعمار نفسه بالإلغاء والنفي والقتل. أما في حالة الإرث الاستعماري فإن الاستعمار موجود بعلاماته^(١) في الأسواق والمدارس والمعارف والعلوم التي هي محل استهلاك يومي لا مفر منه للعيش في سعادة يرضى

(١) يجتهد الإرث الاستعماري في تحويل أية تنمية في بلاد المسلمين -إن حصلت- إلى تنمية نفعية يروج من خلالها لأشياؤه؛ إذ لا يجد حرجاً في أن يربط منافعه الفعالة بأصالة المسلمين، فتكون فعالة في مجتمعهم وأكثر نفعاً له. على سبيل المثال: علامة (حلال) التي توضع -في الغالب- على فعالية الإرث الاستعماري من منتوجات استهلاكية، وذلك في ظل غياب المنتوجات المحلية، هي في الواقع تروج لمنتجات الإرث الاستعماري، باعتبار أن علامة (حلال) مادة إشهارية وإعلانية يتداخل فيها الصدق والكذب؛ ما يفرغ (حلال) من أصالته وشرعيته؛ إذ باتت دول الإرث الاستعماري تروج له في مجتمعاتها حيث يكثر المسلمون الذين يبحثون عن فتوى مرئية في شكل علامة (حلال) التي تؤدي دوراً إشهارياً لفتاوى شيعية جاهزة يقبل عليها العامة بارتياح من غير تساؤل أو استفسار. أيضاً (حلال) بوصفه من قيم العبودية علاوة على أنه يعبر عن أصالة مجتمع ما، هو علامة شيعية خادعة تستغلها الشركات التي لا تمت للإسلام بصلة. فالمسلمون -وهو ما يعيننا طبعاً- يعتقدون أن كل ما هو حلال فهو شرعي، ولكن هل كل ما هو شرعي هو صحي؟ إن (حلال) الشيعي بات يوضع على مواد استهلاكية غير صحية؛ إذ ظهرت أمراض مزمنة أقعدت بعض المستهلكين، لا سيما الشيء المستهلك الذي تنتجه الشركات الأجنبية في بلاد المسلمين. إن شعار (حلال) كان مقتصرًا على اللحوم أساساً، ولكن امتد ليشمل المشروبات المشبوهة والمأكولات المشهورة [ومبيدات الحشرات!!!]، حتى يقبل عليها المسلمون وهم في غفلة من لا صحتها؛ ما يجعلنا نتوجس من علامة (حلال) ونعدها شعاراً غير صحي؛ إذ ما هو غير صحي يكاد يكون غير شرعي. ومن ثم نتجه إلى اعتبار علامة (حلال) المثبّنة غير شرعية هي الأخرى، لا سيما في غياب نقيضاها علامة (حرام)؛ إذ بضدها تتميز الأشياء على نحو ما ينحو المناطقة.

فيها المجتمع عن نفسه، ويُحرَم منها من لا يلتقط إشارات الإرث الاستعماري ويطمأنئ معها؛ إذ "إن ممارسة العلامات والإشارات هي ثنائية القمة دوماً، فوظيفتها الدائمة هي التآمر بمعنى المزدوج للكلمة: إظهار الشيء لالتقاطه بعلامات (القوى، الواقع، السعادة، إلخ)، وذكر شيء ما لئفيه وكتبته [...] إننا نستهلك الواقع بالإرهاص أو بالاسترجاع، وفي كل حال نستهلكه من بعيد، من مسافة هي مسافة العلامة أو الإشارة."^(١) وإذ بات الاستهلاك هوية الناس وأفضليتهم، وطريقتهم الحضارية في إبراز مكانتهم الاقتصادية وتعزيز وضعيتهم الاجتماعية، والتعبير عن خلجات أنفسهم؛ فإن "الاستهلاك يفهم على أنه أكثر من كونه عملية لصفقة مادية؛ إذ تتألف المواد من القيمة الرمزية بالإضافة إلى القيمة المادية، واستهلاكها مرتبط بإحداث الهويات والتعبير عنها، وأصبحت العلامات التجارية علامات مهمة جداً للهوية، أحذية وملابس آديداس، مثلاً، مرتبطة بثقافة الهيب هوب الأمريكية، ويشترى عديد من الناس الملابس لربط أنفسهم بحركة الشباب هذه الخاصة [...] التسليع الثقافي ميزة المجتمع بامتياز."^(٢)

عندما نقوم بتحليل السيميائي للتنمية المركبة، سنلفي تداخلاً هجيناً بين الاستعمار أو الإرث الاستعماري، وبين السلطة والنخبة بشكل متفاوت، غالباً ما تنجم عنه تنمية مختزلة نتيجة استبعاد العامة. لا سيما أن في التنمية المختزلة يكون العدد غير معدود؛ لأنه في الغالب يكون أحادياً أو متبوعاً بصفر يأتي أمامه، لا خلفه، فيبقى العدد مهما تعدد أحادياً غير مسنود، بينما "العدد لا وجود له إن لم يوجد ما هو معدود."^(٣)

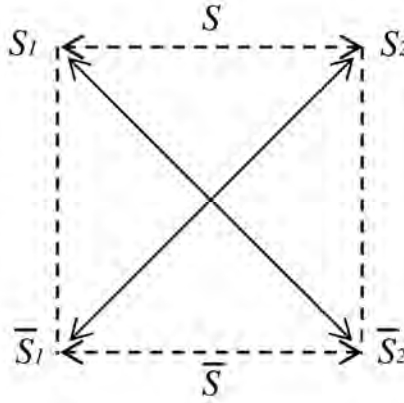
(١) بودريار، جان. المجتمع الاستهلاكي: دراسة في أساطير النظام الاستهلاكي وتراكيه، تعريب: خليل أحمد خليل، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط١، ١٩٩٥م، ص ٢١.

(٢) موراي، جغرافيات العولمة: قراءة في تحديات العولمة الاقتصادية والسياسية والثقافية، مرجع سابق، ص ٢٩٤.

(٣) لالند، أندريه. العقل والمعايير، ترجمة: نظمي لوقا، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩م، ص ٣٩.

ثانياً: المربع السيميائي: ثنائية التنمية المركبة والتنمية المختزلة

يقف المربع السيميائي لدى غرياس كما في الشكل الرقم (٨)^(١) على أن هناك تضاداً بين S_1 و S_2 لا يجتمع فيه الحد ونقيضه في الوقت نفسه، كما وأن هناك تحت التضاد بين $\bar{S}_1$ و $\bar{S}_2$ يكون طبيعياً يُتمل فيه حصول الوسط؛ وإذ نلغي نظرية التقابلات مستندة من الأوليات الرياضية والمنطقية، فإن بنيتها تتألف "عند أرسطو من حدين متناقضين: موجود/ لا موجود، أو من ثلاثة حدود اثنان متضادان بينهما واسطة: أبيض/ رمادي/ أسود، أو من أربعة حدود تحكمها علائق التناقض، والتضاد، وشبه التضاد، والعموم والخصوص إثباتاً أو نفيّاً."^(٢)



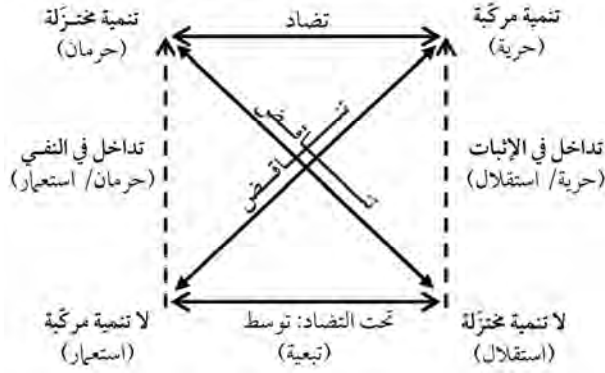
الشكل رقم (٨): المربع السيميائي لدى غرياس^(٣)

وعليه، فإن المربع السيميائي لثنائية التنمية المركبة والتنمية المختزلة، يكون على النحو الآتي:

(1) Greimas, Algirdas Julien. *On Meaning: Selected Writings in Semiotic Theory*. Translation: Paul J. Perron and Frank H. Collins, London: Frances Pinter, 1987, p. 49.

(٢) مفتاح، "أوليات منطقية رياضية في النظرية السيميائية"، مرجع سابق، ص ١٣٦.

(3) Greimas, *On Meaning: Selected Writings in Semiotic Theory*, p. 49.



الشكل رقم (٩): التمثيل البصري للمربع السيمائي: ثنائية التنمية المركبة والتنمية المختزلة

إذن، المربع السيمائي للتنمية المركبة والتنمية المختزلة هو:



نلاحظ أن التنمية المركبة التي هي نتيجة تركيب إنساني من السلطة والنخبة والعامّة، تكون مستقلة إذا تراصّت؛ إذ يعد هذا الترخيص من مداخل الحرية، فمتى وجدت الحرية وجد الاستقلال بأشكاله الإنشائية. أما في حالة حرمان العامة من الترخيص، فإن ذلك يزيد من ترسيخ الاستعمار؛ فمتى وجد الحرمان وجد الاستعمار بأشكاله العفنة أيضاً. ومن ثم، فإن التنمية المركبة ترسيمة من السلطة والنخبة والعامّة، ولهذه الترسيمة علامات. وإن علامة السلطة هي (الشيء) وما تتضمنه من مال وموارد في الغالب تكون جاهزة (= البترول والموارد الطبيعية مثلاً) أو مجهزة (موارد لم يسهم النخبة في ابتكارها وإيجادها)، وإن علامة النخبة هي (المعرفة)، بينما علامة العامة هي (القيم). وبمعنى آخر قد تكون تلك العلامة شيئاً واحداً، فبالنسبة

إلى السلطة التي تتميز بالشيء بوصفه الإشارة الكبرى والموهبة التي قد تتداخل فيها علامات المعرفة والقيم بشكل غير مستقر. كما وأن النخبة التي تتميز بالمعرفة بوصفها علامة قد تتداخل فيها علامات الشيء والقيم بشكل متفاوت. أما العامة التي تتميز بالقيم بوصفها علامة، قد تتداخل لديها علامات الشيء والمعرفة بشكل باهت، فلا يوجد توزيع للعلامات توزيعاً عادلاً؛ ما يؤدي إلى تفكيك عناصر السلطة والنخبة والعامة فتأتي مختزلة باختزال علاماتها: الشيء والمعرفة والقيم. يقول النفري: "فما يُتَعَبَّرُ إفصاح وما لا يُتَعَبَّرُ إشارة".^(١) ومن هنا نلغي الشيء والمعرفة والقيم إشارات يحسن الإرث الاستعماري تفكيكها وتوظيفها من غير التعبير عن نواياه تجاه التنمية، فيضرب السلطة بالنخبة، ويوقع بين النخبة والعامة، ولهذا نلغي السلطة غير قابلة للنقد؛ لأنها تمثل إشارة القابلية للاستعمار العصية على الفهم والقصد لدى النخبة والعامة، فلا يمكن تجاوزها فهي في حكم الممنوع.

إن العلامات في التنمية المختزلة تكون في الغالب متداخلة وهي أشبه بعلامات النفاق التي جاءت في الحديث المشهور حول النفاق حيث لا منافاة في التعدد؛ إذ نلغي في هوامش صحيح مسلم ما يأتي "إن الشيء الواحد قد تكون له علامات كل واحدة منهن تحصل له صفته، ثم قد تكون شيئاً واحداً، وقد تكون أشياء والله أعلم".^(٢) أيضاً "انبثقت فكرة نسق القيم من تصور مؤاده أن لا يمكن دراسة قيمة معينة أو فهمها بمعزل عن القيم الأخرى، فهناك مدرج أو نسق هرمي تنتظم به القيم مرتبة حسب أهميتها بالنسبة للفرد والجماعة".^(٣) وهو أمر نراه يرجع إلى أهواء النفس التي لا تُقَوِّم إلا في ظل قيم العبودية، فقد "أوضحت نتائج الدراسات أن الحياة المستقرة في ظل القيم الدينية والأخلاقية كانت أحد العوامل في وقاية الأفراد من الإصابة بالأمراض

(١) النفري، كتاب النطق والصمت: نصوص صوفية، مرجع سابق، ص ٥٦.

(٢) النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، مج ١، ج ٢، ص ٤١، قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "من علامات المنافق ثلاثة: إذا حدث كذب. وإذا وعد أخلف. وإذا أتمن خان".

(٣) خليفة، ارتقاء القيم: دراسة نفسية، مرجع سابق، ص ٦١.

النفسية." ^(١) إن الإعراض عن ذكر الله -التوحيد، والاستخلاف، والعدل، والأمانة، والصدق، والإيفاء بالعهود، والشكر، والإخلاص، والعمل وبذل الجهد، والإحسان- يستجلب التنمية الضنك والمختزلة، ويزيد من عذابات النفس، ويلقي بها في مسالك المهالك. ومن ثم، فإن قيم العبودية مهمّة للغاية في أعمال السيطرة على أهواء السلطة والنخبة والعامّة، وكبح جماح الإرث الاستعماري واستئصاله إذا أمكن، لا سيما عندما يغيب التوزيع العادل للشيء الذي يرغب فيه الأطراف الثلاثة في التنمية المركّبة، ففي الأهواء تخريب للتنمية واختزال لها وحصرها في السلطة وبعض النخبة المتنفذة، فيكون حال هذا الإنسان كحال من قال فيه الله تعالى: ﴿وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾ [الكهف: ٢٨]؛ إذ إن اتباع الهوى يسلك مسالك الإسراف والطغيان، وتكون أعماله شتية أقرب إلى عنقود العنب الذي إن تفرّقت حباته، وتقرّفت لا تعود إلى موضعها التركيبي أبداً.

ومن جهة أخرى، لا يستجلب الإرث الاستعماري شيئاً ذا قيمة، وإنما يُجرّم شطراً كبيراً من المجتمع من هذا الشيء بأساليب اللغة والمعرفة التي لا تبلغها العامة ولا تطالها، وبذلك يكتسب الإرث الاستعماري قيمة اجتماعية، تجعل من أزمة التنمية المركّبة أزمة نفسية، فكل فصيل يتبع هواه مثل هوى التعالي والامتلاك وحب الدنيا؛ إذ "تكتسي الأهواء طابعاً اجتماعياً بحكم اندماج الفرد في النسيج الاجتماعي الذي يطبع على قلبه أحاسيس متنوعة ومختلفة (العدالة، والحب، والكراهية، والكبرياء...)". فالأثرياء وأصحاب النفوذ يتمتعون بمتع إضافية، ويشعرون بتميزهم عن الآخرين، وعلو مكانتهم بسبب ما يحظون به من امتيازات (وسائل المقارنة والاعتبار). ويعلي الناس من شأن هذه الوسائل، ليس لأن لها قيمة في حد ذاتها، بل لأنهم -وبكل بساطة- محرومون منها." ^(٢)

(١) المرجع السابق، ص ٢٠١.

(٢) الداهي، محمد. "سيمائية الأهواء"، مجلة عالم الفكر، المجلد (٣٥)، العدد (٣)، (يناير-مارس ٢٠٠٧م)، ص ٢١٦.

إن مسالك العلامات بوصفها قيماً ورغبات نلفيها في قول بورس أن العلامة تفضي إلى علامة أخرى تكشف عن الإشارات والرغبات، وهو ما ألفينا عليه كائن وأرسطو- كما رأينا في الفصل الثاني حول العامة- وهما يشيران إلى رغبات تشير إلى رغبات أخرى قد لا تكون نهائية. وفي هذا المنوال "أعرب المناطق العرب منذ القدم عن الوظيفة الإبدالية للعلامة عندما وضعوا لها حداً على أنها (كون الشيء بحالة، يلزم العلم به بشيء آخر) [...] وهنا نلفي حضور الاعتبارية والتعليلية على السواء في الأنساق المالية والتجارية؛ إذ تتوافر فيها العلامات على درجة متفاوتة من التجريد، وتثبت أن الحياة في جوهرها نسق رمزي يخضع لقانون الإبدال، ومن ثم التغيير، وأحياناً التطوير. وهكذا نقف على أهمية القيمة في الفكر الفلسفي والاقتصادي واللساني والسيماي. ^(١) وإذا نلفي الشيء بوصفه علامة لدى السلطة تتطلع إليه النخبة والعامة، فإن علامتي المعرفة والقيم غير واضحتين ومن ثم، غير مرئيتين بالنسبة إليهما؛ إذ التميز بعلامة الشيء أيضاً مهم لهما وله وظيفة دلالية أخرى قد تفضي إلى بلوغ عتبة السلطة، والأمر نفسه يحصل مع السلطة التي توظف علامة المعرفة في حالات استثنائية، كما تحمل السلطة علامة القيم كلما أرادت مخاطبة ود العامة والتقليل من شأن الإرث الاستعماري لا سيما في الانتخابات والاستفتاءات والحالات المصيرية. إن العلامات ذات طبيعة مركبة وغير مجتزأة، فهي بحاجة إلى بعضها بعضاً، يقول إيكو: "قد تكون للإشارة إلى شيء عدة وظائف دلالية... يمكن أن تحيل على صنف من الأشياء هو عنصر منها، أو على عناصر أخرى من تلك الصنف... إن عمليات الإشارة هي علامات ضعيفة ينبغي في العادة أن تدعها تعابير أخرى ذات وظائف ميتاسيمائية." ^(٢)

إذن، (لا تنمية مركبة) كما في الشكل الرقم (٩)؛ تتضمن بشكل منفرد السلطة اللاعب الأكبر بوصفه يمتلك الشيء الجاهز والمجهز في ظل استبعاد النخبة والعامة،

(١) يوسف، أحمد. الدلالات المفتوحة: مقاربة سيمائية في فلسفة العلامة، بيروت: الدار العربية للعلوم، ط١، (١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م)، ص ١١٩-١٢٠.

(٢) إيكو، أمبرتو. السيمائية وفلسفة اللغة، ترجمة: أحمد الصمعي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٥م، ص ١٠٤.

فهي تنمية ممزوجة بالتخلف (لا تنمية)، وهي (لا مركبة) مختزلة في عدد واحد الذي هو السلطة، وبعض النخبة المقربة التي هي الجزء الهامشي في السلطة. إن الاختزال يفضي إلى الفوضى في التحصيل الإنمائي، ويستجلب اللامساواة في الصف الإنساني، ويعمق من حفرة التباين، وإذا حصل تفاهم مؤقت لتحصيل مصالح فهو في الغالب تفاهم يجرح كبرياء المعرفة والقيم، يقول لالند: "إن الأشياء من حيث هي معدودة تعتبر جميعاً متطابقة تطابقاً كيفياً فيما بينها. ويتبين هذا جيداً من أننا لا نستطيع العد إلا إذا أخضعنا جميع الحدود لتسمية واحدة. وكما قال أستاذ برغندي ممتاز للرياضيات: لا يجوز جمع الخطب مع الزجاجات."^(١) وإذا إن الخطب هو السلطة والنخبة والعامة، فإن الزجاجات هي الإرث الاستعماري نفسه.

كما نلفي (لا تنمية مختزلة) تتضمن السلطة اللاعب الأكبر بوصفه يمتلك الشيء الجاهز والمجهز، فهي (لا تنمية)، تكون فيها العامة قانعة بتخلفها والنخبة خاضعة للأقوى منها؛ أي تنمية (لا مختزلة) بشكل سلبي.

وهناك [تضاد] واضح ومعقد بين تنمية مركبة وتنمية مختزلة؛ ولا يلتقيان. إن التضاد بين طرفين في التنمية المركبة تبدأ بسيطرة السلطة على الشيء، والنخبة على المعرفة، ودخول العامة المشهد الإنمائي بقيمها. وفي التنمية المختزلة يكون للإرث الاستعماري حضور عبر الشيء المجهز والمعرفة الشيئية التي تلغي القيم، ثم تلغي العامة من المشاركة في الترخيص، فالعامة لا شيء لديها ولا معرفة. وهذه هي التنمية المختزلة، تبدأ بسيطرة الشيء على السلطة وسيطرة المعرفة على النخبة.

أما [تحت التضاد] فهو طبيعي يعبر عن التبعية التي هي عند بعضهم وسط، بينما في التنمية لا يوجد الوسط بوصفه تبعية، والوسط هو الاستقلال نفسه، ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣]. فالوسط عند العقلاء هو الفعل الممتلئ الذي يُستند إليه. فالأمة الوسط هي الأمة المنتجة غير التابعة التي تشهد على الناس بحضورها فيهم

(١) لالند، العقل والمعايير، مرجع سابق، ص ٣١.

وتقدمها عليهم، أمة مستقلة غير مستعمرة أو راغبة في الإرث الاستعماري؛ لأن التبعية والاستعمار لا يعبران عن الشهود. ويعيش العالم العربي والإسلامي في تبعية ما دام اللااستقلال موجوداً، فينفي الاستقلال المركب ويستحضر إرث الاستعمار. ومن ثم، فإن التبعية هي تنمية لا هي مختزلة ولا هي مركبة، تنتفع منها الجماعة الوظيفية بتعبير المسيري، وهذه الجماعة الوظيفية هي (السلطة وبعض النخبة) التي تكدح لدى الإرث الاستعماري. واستحقاقاتها تتمثل في الشيء والمعرفة.

إن التبعية في المربع السيميائي تقع بين التنمية التي تسعد القلة (=السلطة والنخبة) وتضعهم أمام هامش كبير من الحرية، والتخلف الذي يشقي الكثرة (=العامة) ويحصرها في دائرة الحرمان. إن التبعية في العالم العربي والإسلامي لا يمكن فهمها إلا في سياق القابلية للاستعمار عبر القابلية للإرث الاستعماري الذي تركه الاستعمار نفسه. فالإرث الاستعماري هو جسر الوقوع بين الاستعمار، والقابلية للاستعمار/ اللااستقلال. إن التبعية هي ما يقلق النخبة أكثر من سواها، فهي تابعة مرتين: تبعيتها للإرث الاستعماري على مستوى اللغة والمعرفة وتبعيتها للسلطة على مستوى الشيء والقبول بالأمر الواقع؛ ما يجعل النخب تتخذ العامة وسطاً وسيطاً للخروج من مأزق التنمية، لكن البعد الإنساني يغيب على حساب البعد الإنمائي، ومن المفترض أن يجتمعاً معاً، فهؤلاء النخب "ينادون بصورة غير مباشرة، بالحاجة إلى تركيب جديد (حل وسط) لكن هذا التركيب لا يكون إنسانياً، إلا إذا أخذت الأوضاع الجديدة نفسها موضع الاعتبار، وحوّرت إلى واسطيات من أجل حياة حرة وإنسانية."^(١)

وعليه نلغي الجابري يربط (الوسط) بطبيعة الدولة المركبة لدى ابن رشد وابن خلدون، في قوله: "أما ابن رشد فقد فكّر في (التركيب)، في سياسات الدول، مستوحياً نموذجاً رياضياً هندسياً هو فكرة (الوسط). هو يرى أن التركيب ليس مجرد جمع بين عناصر كيفما اتفق، بل التركيب عنده نوع من (الوسط) بين طرفين متناقضين.

(١) ديوي، الفردية قديماً وحديثاً، مرجع سابق، ص ٦٥.

فحكومة الأخيار في طرف وحكومة الطغيان في الطرف المقابل، والدولة المركبة تقع بينهما، تماماً كما هو الشأن في الألوان التي تقع بين الأبيض والأسود، فهي تتدرج من الأبيض عبر ألوان لا حصر لها تزداد فيها نسبة السواد إلى أن تصير إلى الأسود الكامل. وهذا الفهم للتركيب بوصفه مجالاً للحركة من طرف إلى طرف هو ما جعل ابن رشد يؤمن بإمكانية الإصلاح، وبالتالي يتجنب تشاؤوم أفلاطون [...]. أما ابن خلدون فقد فهم (التركيب) على غرار نموذج (كيميائي) هو (المزاج).. والمزاج يسمى باسم الخلط الغالب، ومزاج ابن خلدون هو مزاج العصبية صاحبة الدولة، ويتغير مزاجها حسب الطور الذي تكون فيه.^(١) ويضيف مفتاح أنه عبر المنطق المتعدد القيم "حل ابن رشد بمذهب التوسط مشاكل علمية، واجتماعية، وسياسية، ودينية. وليست هناك حقيقة مطابقة فقط، وإنما إلى جانبها حقيقة نسبية عقل الإنسان الذي لا يدرك إلا صور الموجودات، وحقيقة عملية اجتماعية تراعي مصلحة الأمة، وشبه الحقيقة أو الباطل المجتمع الأندلسي الذي كان مجتمعاً مركباً يتكون من فئات اجتماعية وديانات مختلفة، وكل أنواع الحكم التي عاشها الإغريق كان ما يشبهها في الأندلس، والمذاهب ليست متقابلة متباعدة حتى يكفر بعضها بعضاً، في الأندلس وغيره."^(٢) ما يجعل (الوسط) عند ابن رشد هو كل ما يخاطب العقلانية، وهذا لأن ابن رشد كان عقلياً في مجتمع متداخل يتصارع على الإرث القيمي، فلم يكن أمامه إلا العقلانية بوصفها حلاً وسطاً، وطريقاً مهدداً إلى الحرية والأمن والتعايش، وهي أقرب إلى العلمانية كما نراها حالياً في تونس، وتركيا التي تتغلب فيها الفاعلية على الأصالة.

نرى هنا أن ابن خلدون كان يمزج بين الأصالة والفاعلية في مجتمع بدأ يفقد أصالته وتنتفي فيه كل فاعلية، فالوسط عند ابن خلدون هو الأصالة، والوسط عند ابن رشد هو الفاعلية، وربما التركيب بين الأصالة والفاعلية هو ما قصده الجابري؛

(١) الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح، مرجع سابق، ص ٢٢٥-٢٢٦.

(٢) مفتاح، "أوليات منطقية رياضية في النظرية السيميائية"، مرجع سابق، ص ١٤٨.

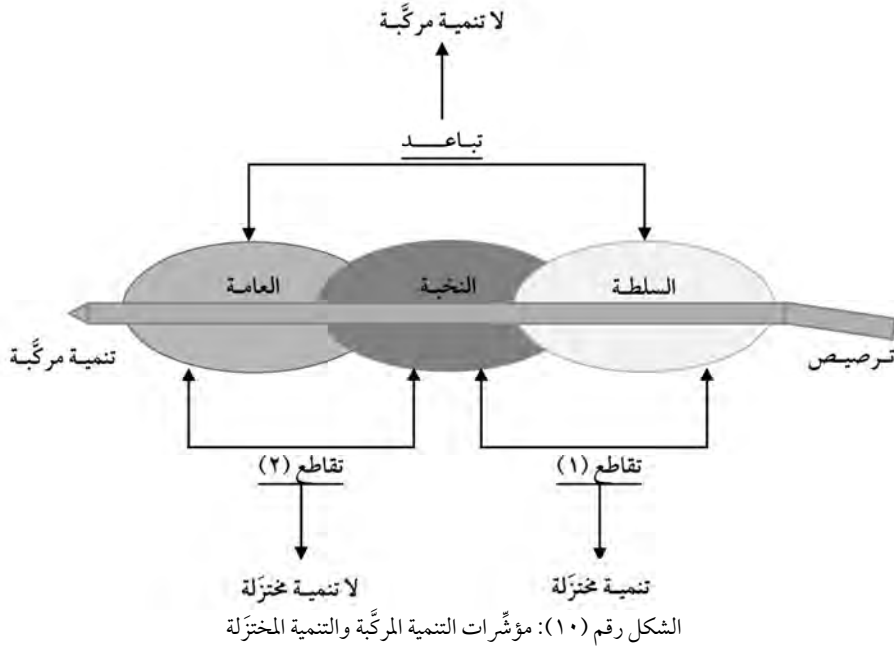
لأنه يعد الحل الوسط، وإلا حصلت التنمية المختزلة واشتطَّ الإرث الاستعماري. فإذا انتصرت السلطة والنخبة للفاعلية فعلى العامة أن تنتصر للأصالة؛ إذ إن التنمية المركَّبة -وليس التبعية- هي الحل الوسط؛ أصالة وفاعلية معاً. وإذا نلفي الحل الوسط في الوصل وليس في الفصل، فإن الأصالة لا تتعايش مع الإرث الاستعماري الذي طبيعته فصلية، لا سيما أن الفاعلية بوصفها حرية أيضاً، تبرهن على أن التعايش مع الإرث الاستعماري هو تعايش مع الحرمان الذي لا يستجلب الاستقلال، وهو ليس في مصلحة التنمية أصلاً؛ لأن الفاعلية في هذه الحالة الاستعمارية لا تحصل أبداً. وإذا نفر بأنه حيث توجد الهوية توجد التنمية، فإن كل هوية تختزن بداخلها فاعلية، بل يثبت تاريخ نشأتها مدى فاعليتها أيضاً، وإلا كان مصيرها الفشل كحال "الكثير من المثقفين المسلمين الذين يفتنون بالأشياء الجديدة، وبالتالي يسحرون بمنطق الفاعلية، ولا يميزون بين حدود توافقها مع مهام مجتمع يريد أن ينهض دون أن يفقد هويته." (١) أو يجعل من التبعية حلاً وسطاً. فعلى المثقفين والنخبة أن يتكروا شيئاً ملموساً، يُرى ولا يُشترى، حتى يكونوا على علم بتوظيفه والتحكم فيه، وأن تكون لهم سلطة عليه؛ إذ تكون فاعليته من أصالتهم. فليس من العبث أن نجد كلمة (شيء) في القرآن الكريم مقرونة بعلم الله به والقدرة عليه؛ إذ كثيراً ما تتكرر هذه الآيات في القرآن الكريم، مثل: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، و﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾، وما إلى ذلك من الربط الحكيم بين الشيء والقدرة عليه، والعلم به.

[تداخل في الإثبات]؛ إذ إن المؤشر إيجابي. وتنمية مركَّبة تعني (لا تنمية مختزلة)؛ ما يزيد من فرص الحرية (=الاستقلال)، وهي تنمية يفيد منها غالبية المحرومين من العامة نتيجة ظهور ملامح العدالة، ونكون بذلك أقرب إلى تعبير أمارتيا صن يعزِّزه تحليل ابن خلدون.

(١) بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٠٩.

أما [تداخل في النفي]؛ إذ إن المؤشر سلبي (=المسلك السلبي)، فإن تنمية مختزلة تعني (لا تنمية مركبة) (=التي يفضحها استبعاد العامة)؛ ما يعمّق من اللااستقلال وحضور الإرث الاستعماري؛ وهذه تشكّل مداخل إلى الحرمان (الاستعمار)، يجعل العناصر (السلطة، النخبة، العامة) محرومة من التركيب؛ ما يؤدي إلى ظهور ملامح انتفاء العدل، ويعزّز من فكرة القابلية للاستعمار لدى بن نبي، ويناقض ما ذهب إليه الخضرا.

يمكن تقريب الشرح عبر الشكل الرقم (١٠):



نلاحظ في التقاطع (١) مؤشراً سلبياً؛ وهو أن السلطة والنخبة يتقاطعان في (الشيء) الجاهز والمجهّز و(المعرفة) العالقة بالإرث الاستعماري؛ إذ إن الآخر يعزّز الآخر، وهو تجاذب ليس في مصلحة التنمية المركبة؛ لأن المعرفة تصبح شيئية؛ وحيثما يطغى الشيء يحصل الاختزال (=تنمية مختزلة).

نلاحظ في التقاطع (٢) مؤشراً إيجابياً؛ هو أن النخبة والعامة يتقاطعان في المعرفة والقيم، فالآخر يعزّز الآخر، ولكن هذا التقاطع يستجلب التنافر. ومن ثم، يفترض إيجاد حل له حتى تكون المعرفة متراحة مع القيم، وحتى لا تأتي التنمية مختزلة؛ ما يفترض أيضاً تأثير القيم والمعرفة في الشيء بما يخدم التنمية المركبة، فتكون النخبة بمعارفها القيمة وسيطاً مركباً بين السلطة والعامة (= لا تنمية مختزلة).

نلاحظ في التباعد (لا تنمية مركبة).

وفي التخصيص (تنمية مركبة).

ومن خلال المربع السيميائي لـ: غرياس يتسنى لنا استكشاف طبيعة الإرث الاستعماري الذي ليس في مصلحته أن تكون التنمية مركبة، فيحيلها إلى تنمية مختزلة تدور في دائرة التخلف والحرمان والاستقرار والاستقلال. ومن ثم، فإننا نتخذ المربع السيميائي للتعرف إلى كيفية استخدام الإرث الاستعماري للشيء والمعرفة المشروطتين حتى تأتي التنمية مختزلة، وذلك بحجة أن الاستعمار ترك مستعمراته بالقوة نظراً إلى ما استدعته طبيعة المرحلة من تحديات وتحولات. ومن ثم، فإن الإرث الاستعماري يمكنه أن يعوّض هذا الانسحاب بما تركه من ثقافات ومعارف وإيديولوجيات علقت بعنف بالاستقلال لدى دول ما بعد الاستعمار. إن الاستمساك بالشيء والمعرفة من قبل السلطة والنخبة هو طريق الاستعمار لتثبيت إرثه في دول الاستقلال، وهي بمثابة فخاخ لدول ما بعد الاستعمار حتى يظل استقلالها نسبياً؛ ما يزيد من صعوبة فك الارتباط بين الإرث الاستعماري والنخبة والسلطة؛ حيث تتجلى مسالك القابلية للاستعمار.

تأسيساً على ما سبق، فإن ثنائية التنمية المركبة والتنمية المختزلة، تكشف لنا عن خطاب الإرث الاستعماري فيما يتعلق بالشيء والمعرفة والقيم. فكلما زاد الشيء والمعرفة لدى السلطة والنخبة من قبل الإرث الاستعماري، فإن القيم تظل محل نزاع داخل التنمية فلا تأتي مركبة؛ لأن فعل العامة تجاه الاستعمار وعطاءات الإرث

الاستعماري للسلطة والنخبة، لا ينسجمان ولا يجذبان.

في الإرث الاستعماري نلفي (لا تنمية مختزلة) في الوضعية الثالثة من المربع السيميائي، وهو أمر أساسي لاستقرار ثنائية التنمية المركبة والتنمية المختزلة. وإن (لا تنمية مختزلة) عبر الإرث الاستعماري جاءت للإيهام بأن الشيء والمعرفة بإمكانهما تعزيز وضعية العامة في التنمية المركبة التي تنشدها قيم العامة؛ ما يزيد في معاناة الأمة التي تغريها السلطة والنخبة بأن الإرث الاستعماري لا يتناقض مع القيم، بل يتضايّف في دعوة حضارية إلى تحصيل التنمية عبر المزيد من تراكم الأشياء، وعبر المعرفة والتعليم والتدريب والتأهيل واكتساب المهارات.

إن المزيد من إغراءات (لا تنمية مختزلة) تزيد من فرص وقوع العامة في دائرة الإرث الاستعماري للإفادة من الشيء والمعرفة التي يفيد منها النخبة والسلطة بشكل مجاني وكبير، وإلا فإنهم يُستبعدون من (لا تنمية مختزلة). ومن ثم، فإن الإرث الاستعماري يستبعد التنمية المركبة من خطاب الشيء والمعرفة، ولكن يبقى السلطة والنخبة والعامة غير متراصة، ولكنها منتفعة تحت مسمى (لا تنمية مختزلة). كما يبقى الإرث الاستعماري على الاحتجاج والتقاتل والتعارض داخل هذه التنمية التي لا هي مركبة ولا هي مختزلة. والمقموع غالباً هو العامة وقيمها، سواء أكان ذلك بفعل من السلطة والإرث الاستعماري أم بصمت من النخبة. وهي (لا تنمية مختزلة)؛ لأنها غير مركبة تخفي حقيقة التنمية المختزلة وتحجبها بالمزيد من إيديولوجية خطابات الشيء والمعرفة التي تتناقض مع القيم، وأيضاً فإن هدف الإرث الاستعماري هو اختزال الاستقلال الاقتصادي والحضاري في دول الاستقلال، هذا الاستقلال الذي لن يحصل إلا بالتنمية المركبة المعتمدة على الذات. فلا يعقل أن يحصل الاستقلال بمساعدة الاستعمار وإلا لا يسمى استقلالاً، ولأنه صار استقلالاً من غير تنمية مركبة فلا يمنع لدئ الإرث الاستعماري أن يدور هذا الاستقلال في فلك (لا تنمية مختزلة) تجعل مساحة الرضا بالواقع غير ضيقة.

وعلى النحو السيميائي، فإن أية علامات للتنمية المركبة التي تحقّق الاستقلال، وتخرج من دائرة الإرث الاستعماري والتنمية المختزلة، تواجه بالعنف وحرب المصالح داخل السلطة والنخبة، بينما الحرمان من الحرية والتعليم والرعاية الصحية يقلق العامة ويشقيها.

ثالثاً: تحليل سيميائي للإرث الاستعماري وموقفه من ثنائية التنمية المركبة والتنمية المختزلة

إن العبرة من المربع السيميائي لثنائية التنمية المركبة والتنمية المختزلة هو إنتاج أكثر من معنى، وتوليد شبكة من المفاهيم والعلامات، مثل: الحرية، والحرمان، والاستقلال، والاستعمار، والتبعية، وما إلى ذلك؛ ما يجعل هذه "العلامات وجهاً لوجه أمام الامتحان العسير للحقيقة والاختبار الصعب للتفكير، ولا سيما أن العلم اليوم يحاول أن يفك العلامات المرتسمة على الأشياء." ^(١) ومن ثم، فإن مسالك المعاني وشبكة المفاهيم تعيننا على معرفة جوانب الاختلاف والائتلاف، فيظهر التفاعل والصراع والنفي والإثبات. ولهذا فإن "السيميائيات طريقة جديدة في فهم الظواهر وتأويلها، وهي أيضاً طريقة جديدة في التعامل مع المعنى." ^(٢) لا سيما أن فلوش يعتقد أن كل ما يأتي من الاقتصاد أو التسويق أو التواصل يستجلب معه جملة من المعاني تسلك طريقها إلى المستهلك بانسياب ومرونة؛ إذ كل ذلك في نهاية المطاف معنى. ^(٣) ما يجعل الإرث الاستعماري أكثر تمدداً بفعل ما يطلقه من معان جديدة ومادية، قد تحوّل الحرمان إلى حرية، وتحيلهما وحدة واحدة، ولكن بتكلفة عالية قد يكون ثمنها التبعية الفردية والجماعية والنخبوية والسيادية؛ إذ إن مسألة المعنى والدلالات تعد "واحدة من

(١) يوسف، "السيميائيات التأويلية وفلسفة الأسلوب"، مرجع سابق، ص ٧٤.

(٢) بنكراد، سعيد. "السيميائيات: النشأة والموضوع"، مجلة عالم الفكر، المجلد (٣٥)، العدد (٣)، (يناير-مارس ٢٠٠٧م)، ص ١٢.

(3) Floch, Jean-Marie. *Semiotics, Marketing and Communication: Beneath the Sings, the Strategies*. Translate: Robin Orr Bodkin. New York: Palgrave, 2001, p. 16.

كبريات الأسئلة التي تحاول الكثير من الأعمال في العلوم الإنسانية الإجابة عنها.^(١)

علاوة على ما سبق، فإن معاني الحرمان والحرية، تفرز تناقضاً حاصلاً بين التنمية المركبة والتنمية المختزلة، فلا يكون هناك جمع بينهما ولا وسط، ولا يرتفعاً معاً؛ إذ إن "الفرق بين النقيضين والضدين، أن النقيضين: لا يجتمعان ولا يرتفعان كالعدم والوجود، وغير متصور أن يكون إنسان معدوماً في مكان وموجوداً في المكان نفسه، وفي الوقت نفسه. وأمّا الضدان: فهما لا يجتمعان، لكن يمكن أن يرتفعاً كالسواد والبياض. والتداخل يطلق على معان، الأول كون الشئيين بحيث يصدق أحدهما على بعض ما يصدق عليه الآخر."^(٢) ومن ثم، فإن الرغبة في التنمية المركبة وعدم انتقالها إلى تنمية مختزلة متناقضة، هي ما تنتصر له القيم ويؤسس للفعل الحضاري، ويستبعد الإرث الاستعماري. فإذا كان التخلف استعماراً، فإن التبعية تتداخل مع القابلية للاستعمار وتغترف من الإرث الاستعماري، لا سيما أن المعيشة الضنك تأتي من التبعية، وليس من التخلف وحسب؛ لأن التابع يتبع غير الله، بل وأنه لا يذكر المتبوع الرباني بالشدة التي يذكر بها المتبوع الإنساني.

إن العيش في الآخر هو استمرار للقابلية للاستعمار، إن العيش في الآخر جحيم، أو ليس (الآخر هو الجحيم) بتعبير بول سارتر؟ فما القول بالعيش في حرّه غير حرّ في الاستقلال عنه. وإن الآخر ثقيل على غير التابعين في لباسه وتقاليده ومذاهبه، فالتابع يقلّد شيئاً ثقيلاً عليه. وإن التبعية خروج عن المألوف، خروج عن الفطرة، خروج عن الاجتهاد، خروج عن مألوف البشر.

(١) شانلا، جان فرانسوا. العلوم الاجتماعية وإدارة الأعمال: دعوة من أجل اعتماد أنثروبولوجيا شاملة، ترجمة: محمد هناد، حيدرة-الجزائر: دار القصبة للنشر، ٢٠٠٤م، ص ٥٦.

(٢) التهانوي، محمد بن علي بن محمد الفاروقي الهندي. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم: رفيق العجم، تحقيق: علي دحروج وآخرون، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦م، ج ١، ص ٤٦٦ و ٤٠١، ص ٥١٤.

يتبين من المربع السيميائي أيضاً، أن مشكلة العالم العربي والإسلامي لا تكمن في التخلف، فهو مصطلح اختلقه الغرب لإشغال العالم العربي والإسلامي بالأمور المادية والنمو، لا سيما "أن ثقافة الغرب تُعامل في العالم العربي على أنها أشياء، كونه يستوردها من أجل الانتفاع بها باعتبارها إيديولوجيا تكون له بمثابة الغذاء الروحي، وليس باعتبارها أفكاراً من أجل الارتفاع بها إلى مستوى النقد، سواء بالقبول أو الرفض".^(١) إن المشكلة الحقيقية تكمن في التبعية للآخر ثقافياً واقتصادياً وسياسياً. وإن التبعية تختزن بداخلها تنمية غير مسؤولة حضارياً تبقي الإنسان العربي عالقاً بين التركيب والاختزال الذي لا تفيد منه إلا قلة قليلة ممن أتوا أشياء ومعارف جاهزة. وهذه التنمية غير المسؤولة تخفي عيوب التبعية في ظل البحث عن سبل اللحاق بالغرب. إن سر انتقال العالم المتقدم إلى منطقة التنمية قبل أن يكون متقدماً، هو تحرره من التبعية والحرمان. القابلية للاستعمار ليس في التخلف الذي أسهم المستعمر في ترسيخه في واقع العالم العربي والإسلامي، ولكن القابلية للاستعمار تكمن في مقولات التقدم التي يهول النخبة من الإصلاحيين الإسلاميين الموصولين والعلمانيين الموصولين لاستلهاهما من الغرب المستعمر. إن التقدم على الطريقة الغربية هو نفسه القابلية للاستعمار، وإن القابلية للاستعمار هي نفسها القابلية للعيش من غير قيم أو القابلية لاستخدام (العقل الأحق) بتعبير إدغار موران. ومن ثم، فإن الهدف من القيم هو تنظيم الذات وليس تعظيم الغير. وإذ بات (التقمص الوجداني) مسلكاً سيئاً إلى التنمية في العالم العربي، فإنه يتجه نحو "رؤية الذات في وضع الآخر".^(٢) وأن يكون الإنسان العربي والمسلم مثل الآخر فهو آخر أيضاً وليس (الهو) نفسه، فعندما تأتي الحلول من الآخر يصبح الهو جزءاً من الآخر، إلا أنه جزء متخلف. فقد بات الإنسان

(١) يوسف، ناصر. "لعبة الأشياء والأفكار في العالم العربي: عولة التنمية أم تنمية التخلف"، مجلة التنوير، العدد (١١)، (يوليو ٢٠١١م)، ص ٣٣.

(٢) ليرنر، دانييل. "زوال المجتمع التقليدي"، في: من الحداثة إلى العولمة: رؤى ووجهات نظر في قضية التطور والتغير الاجتماعي، تحرير: ج. تيمونز روبرتس وأيمي هايت، مرجع سابق، ج ١، ص ١٨٧.

المتخلف يرى النجاح في الإنجازات وليس في القيم، كون "أن العقلانية هادفة، وإن طرق التفكير والعمل هي (لا بنود العقيدة) الأدوات التي تتحقق بها المقاصد وينجح الرجال أو يفشلون باختبار ما ينجزونه (لا ما يعبدون)".^(١) ما يجعل التبعية للآخر ليس أن يكون التابع متخلفاً، وإنما أن يكون متقدماً نحو ثقافة الآخر وقيمه.

من جهة سيميائية أخرى، نلقي دينامية في التنمية المركبة، بينما في التنمية المختزلة نلقي سكوناً بين العناصر، قد يتحرك عنصر منفرد بحكم الاستعمار مثل السلطة، أو تتحرك السلطة والنخبة بحكم الاستقلال، ولكن لن تكون هناك دينامية؛ لأن العامة محرومة من التركيب، فينعكس حرمانها على التنمية المختزلة، فلا تحصل تنمية ذات معنى إنساني وبيئي. وبحكم أن مصطلح التخلف بات مستبعداً في ظل التقدم التكنولوجي العالي مراعاة لمشاعر من آمنوا بالعوامة وأفادوا منها وهم في غفلة من قيمهم، فإن الدول المتخلفة هي دول نامية، أو تدور في فلك التبعية الذكية، وغير ذلك. ولهذا فضلنا أن نسير مع منطق العوامة، ونعد أن ما يحدث في الدولة المتخلفة هو تنمية، ولكن تنمية مختزلة تفتقد إلى العدالة، بينما التنمية المركبة تكون منسجمة في أفرادها على الرغم من اختلاف مستوياتهم يعزز ذلك حضور العدالة. ومن ثم، نرى أن التنمية المركبة هي ما تضمنت السلطة (اللاعب الأكبر) والنخبة والعامة. والتنمية المختزلة تتضمن في الغالب اللاعبين الكبار وهما: السلطة والنخبة، مستبعدة العامة. فحضور السلطة والنخبة يوحى بأنها تنمية تفيد منها العوامة على مستوى الشيء الجاهز (البترول مثلاً)، ويفيدها أيضاً على مستوى الشيء المجهز للاستعمال، والمعرفة العالقة بالإرث الاستعماري.

وحياة الإرث الاستعماري ومماته في دول ما بعد الاستعمار متعلقة باستمرار قيمه الحضارية من عدمها. ولغة الاستعمار المنطوقة والمكتوبة هي أول هذه القيم الاستعمارية في لباسها الحضاري السلمي. أيضاً لغة الاستعمار هي أول الحبل الذي يشد السلطة والنخبة بالإرث الاستعماري، وهي طريق إلى التنمية بلغة استعمارية

(١) المرجع السابق، ص ١٨٦.

متحصّرة، ولكن تأتي تنمية مختزلة؛ لأنها تستبعد قيم العامة التي تتعارض مع قيم الإرث الاستعماري في لغته وتبعاتها. إن الإرث الاستعماري يلغي إنسانية الإنسان، ويإلغاء هذا الشرط الإنساني يحصل الشرط الانتحاري للغة، فيذبل التواصل في حقل المجتمع، ويتبلبل اللسان ويتخلخل؛ لأن اللغة التي هي عامله لا تعمل، وإذا كان الإنسان حامله فمن غيره نراه يفشل. إن أول الإلغاء يكمن في تغريب الإنسان بلغة دخيلة مفروضة قسراً تزيد من تعقيد شبكة التواصل الاجتماعي بين السلطة والنخبة والعامة، لا سيما أن "إنسانية الإنسان مشروطة بظهور اللغة، فمن خلالها تستقيم الحياة الجماعية، ومن خلالها يتم التواصل بين الأجيال وتتراكم المعارف وتنوع وتنقل من مرحلة إلى أخرى ويحصل التقدم."^(١)

يستند الإرث الاستعماري إلى السلطة والنخبة لإيهام العامة بأن إرثها الحضاري من لغة وهوية لا يتناقض مع الإرث الاستعماري باعتبار أن هناك تواصلاً وإفادة، بينما الاختزال يفصح هذه الإيهامات، ويجعل هذا التواصل محل شك؛ لأنه يقف عائقاً أمام تحصيل التركيب. فمثلاً السلطة تستعمل التعليم باللغة القومية على مستويات أدنى، ثم يضطرها الإرث الاستعماري لاستعمال لغته على مستويات عليا لتتقي مع طموحات النخبة في تحصيل تعليم حضاري بمفهوم الإرث الاستعماري، نظراً إلى أن الكتابة باللغة الأجنبية الموروثة من الاستعمار تشكّل أولى مداخل القابلية للاستعمار. وإذا تختزل النخبة من عملية التركيب الإنساني غبر اللغة المكتوبة، فإن العامة تستبعد من التركيب، وفي الغالب تكون اللغة القومية هي التي يمسهها الإرث الاستعماري بالتشويه والتشكيك، ومن جهة تعمل النخبة بوصفها وسيلة ترويج للغة الإرث الاستعماري كونها المستفيد الأول من معارف الإرث الاستعماري وعلومه وثقافته وقيمه. إن التعليم والمعرفة التي حصلت عليهما النخبة كان الهدف منه تعميم معارف الإرث الاستعماري وعلومه لدى العامة المتعلّمة لا سيما الأثرياء منهم وأبناء الطبقات الاجتماعية المستفيدة، بهدف التشكيك في قيمها من لغة وهوية وثقافة وترسيخ الإرث الاستعماري، وإذا تعد لغة

(١) بنكراد، "السيمياتيات: النشأة والموضوع"، مرجع سابق، ص ١٣.

الإرث الاستعماري وسيلة لجمع الثروة والشيء وزيادة في المعرفة، فإنها لا تزيد لقيم العامة شيئاً في ظل الحرمان؛ لأن الإرث الاستعماري يحارب لغة القوم ويحتقرها من منطلق أن "اللغة القومية وسيلة للتعليم والاستقلال الفكري."^(١) علاوة على أن الآخر (=الإرث الاستعماري) الذي يخاطب الهو، يوجد لغته الخاصة التي قد لا تكون لغة كلمات، بل تكون معانيها غامضة تؤدي مهمتها الاختزالية. يقول موران المناهض لسياسات الاختزال عبر اللغة المهيمنة: "يكون كل شيء متضمناً في اللغة، لكنها هي نفسها جزء متضمن في الكل الذي تتضمنه اللغة فينا، ونحن في اللغة، إننا نصنع اللغة التي تصنعنا، وفي اللغة وبها نفتح من طريق الكلمات، ونغلق في الكلمات، نفتح على الآخرين (بالتواصل)، ونغلق عليهم (بالكذب والخطأ)، نفتح على الأفكار، نغلق في الأفكار، نفتح على العالم ونغلق في العالم. إننا نقع مرة أخرى على المفارقة الكبرى: نحن مغلقون على ما يفتحنا ومنفتحون على ما يغلقنا."^(٢)

يجنح الإرث الاستعماري لا سيما في لغته إلى النخب الصاعدة، ويزوِّدها بالمعارف والعلوم بمساندة من السلطة ومباركة منها بحجة تحصيل التنمية السريعة والمتحضرة، فلا تتواصل العامة مع النخبة ولا يعي بعضهما بعضاً؛ لأن لغة الإرث الاستعماري "تتحايل على اللغات الأخرى بقناع الإقناع وليس الإقناع، وهو قناع يتخفى وراء وساطته الإنمائية وليس الإنسانية. فكلمة كانت اللغة في مركز قوي، مارست سلطتها اللإنسانية المتمثلة في الكذب والخداع والتحايل."^(٣) ما يفضي إلى تنمية مخادعة ومتحيلة ومختزلة. في حين التعليم يتطلب التعاون بلغة تساعد على التعاون مثل اللغة

(1) Lei, Jiun-Iung. "A Semiotics Analysis of the UNESCO, World Bank and IMF's Language Literacy Ideology: Enagaging the Third World Countries in Deadly Liaison". *Journal of Nan Kai*, vol. 9, no. 2, 2012, p. 45.

(٢) موران، إدغار. المنهج: الأفكار مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها (الجزء الرابع)، ترجمة: جمال شحيد، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠١٢م، ص ٢٥٤.

(٣) يوسف، ناصر. وبلغيث، محمد. "أخلاقيات التواصل الإنساني والإنمائي في تجليات الحضارة الإسلامية الغالبة"، مجلة إسلامية المعرفة، السنة (١٥)، العدد (٥٧)، (صيف ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م)، ص ١٣٠.

القومية، فتتعمم المهارات وتزيد في الابتكارات التي تعزز من التنمية المحلية والإقليمية، ومن ثم، فإنها ليست حكراً على النخبة التي تراكم المعرفة بلغة لا تستجيب للبيئة؛ إذ إن "أنشطة البحوث في الجامعة ليس لإنتاج معرفة جديدة تعزز التنمية الاقتصادية بشكل مباشر، ولكن أيضاً وقد ثبت تجريباً بالامتداد إلى زيادة الابتكار من خلال المؤسسات الإقليمية الأخرى. والثانية أن أنشطة التعليم لا بد أن تعمل على تخريج طلاب مهارات تكون قوى عاملة في المنطقة، وعرض فرص عمل في المنطقة لرفع مستوى المهارات وتنوع الجدارة، والثالثة تفاعل موظفي الجامعة مع الحكومة المحلية والمؤسسات التجارية والمنظمات المجتمعية، وتشارك الجامعة لتكون مركزاً إبداعياً من مراكز التنمية الإقليمية."⁽¹⁾ ولكن بوصف اللغة والمعرفة والعلوم مهمة في التنمية المركبة، فأي اختلاف حولها يؤدي إلى تنمية مختزلة؛ لأن العامة بوصفها كثرة تتفق على اللغة والمعرفة التي تتراحم مع القيم التاريخية والحضارية بوصفها كثرة أصيلة أيضاً، بينما السلطة والنخبة بوصفها قلة فينجذبان إلى الإرث الاستعماري بوصفه كثرة فاعلة؛ إذ إن الفاعلية تغلب على الأصالة. فالفاعلية قد تصنع تنمية، لكن تنمية مختزلة، ولا تأتي تنمية مركبة أبداً في ظل استبعاد الأصالة، وإذ نلغي الإرث الاستعماري والأصالة لا يلتقيان ولا يجتمعان، فإن ذلك يزيد من بقاء ثنائية التنمية المركبة والتنمية المختزلة على حالها، فلا يحصل التركيب أبداً، ويستمر الاختزال دوماً.

في اختزال التنمية تكون السلطة والنخبة تابعة للإرث الاستعماري؛ لأن مصالحهما شيئية ومعرفية وهي مستودعة في الإرث الاستعماري بخلاف العامة التي تكمن مصالحها في القيم التاريخية والحضارية التي كسبتها عبر الأسلاف. إن غاية الإرث الاستعماري ألا يكون إرث الأسلاف الحضاري في عملية التنمية حتى تأتي هذه التنمية مختزلة؛ لأن الكثرة هم من العامة المهمشة والمستبعدة؛ فإما أن يأتيها الشيء من

(1) Dalziel, Paul et al. "The Role of Universities in Theories of Regional Development", in: *Theories of Local Economic Development: Linking Theory to Practice*, edited by: James E. Rowe, Burlington, VT : Ashgate, 2009, p. 207.

السلطة جاهزاً فلا يفيدها، بل يعوقها على استكشاف أشياء جديدة؛ لأن الإرث الاستعماري مجهّز بالشئ الجاهز الذي يعوق الفعل الحافز في الإنسان الطامح، وإما أن تأتيتها المعرفة من النخبة جاهزة بلغة الإرث الاستعماري.

سيمائياً، نلغي استبعاد الإرث الاستعماري للعامة من عملية التنمية المركّبة عبر تجهيز السلطة بالشئ وتجهيز النخبة بالمعرفة، يهدف إلى ترسيم مسالك التنمية المختزلة وتوسيع دائرة اللااستقلال، ويكون ذلك باستبعاد القيم التاريخية والحضارية التي يجرسها العامة، التي حاربت الاستعمار نفسه، وتعاملت مع الاستعمار على أنه يشكّل عائقاً أمام التنمية المركّبة، لا سيما أن التركيب الإنساني-الرموز والنخبة والعامة- كان سبباً في إخراج الاستعمار عبر القتال المرصوص. إن الاختزال هو هاجس الإرث الاستعماري في ألا يتكرّر التركيب الإنساني، فيكشف خفاياه وأسراره في عملية التنمية المختزلة عبر السلطة والنخبة، الشئ والمعرفة.

من خلال المربع السيمائي، أيضاً، نلغي وضعية (التنمية المختزلة) التي بها السلطة والنخبة؛ إذ تعبر عن القلّة في ظل كثرة الإرث الاستعماري من شئ ومعرفة، ووضعية (لا تنمية مركّبة) أو لا لقيم العامة، فهي كثرة قد تميل إليها السلطة والنخبة؛ ما قد يزيح الإرث الاستعماري. كل هذا يكشف عن خبايا الإرث الاستعماري وتعامله بالقيم والتشكيك في دورها الإنمائي عبر تخدير وعي السلطة بالحضور القوي للشئ الجاهز والمجهّز، وتخدير وعي النخبة عبر المعرفة الموصولة بلغة الإرث الاستعماري. إن في ظل استبعاد القيم تكون التنمية كالمعلّقة بين (مختزلة) و(لا مركّبة). ومن ثم، فإن وضعية (لا تنمية مركّبة) تكشف عن نوايا الإرث الاستعماري تجاه العامة، وما تحمله من قيم. إن الشئ والمعرفة خاليان من الحرية، ففي جاهزيتها حرمان من القيم التاريخية والحضارية واستبعادها من عملية التنمية، لأن الإرث الاستعماري يرى أن أي تقارب من السلطة والنخبة مع العامة هو تقارب مع القيم؛ ما قد يفضي إلى تنمية مركّبة. وهذا ليس في مصلحة الإرث الاستعماري المعروف بقمع الحريات وتوسيع دائرة الحرمان. إذ

من المفترض أن الشيء يقلص من الحرمان، بينما المعرفة تنتصر للحريات، ولكن بدا العكس واضحاً، ترجمه التنمية المختزلة التي تقوم على إذلال الروح ومصادرة خيارات العامة وحرياتها في توظيف قيمها التاريخية والحضارية في مسيرة التنمية. ومن ثم، فإنه حسب المربع السيميائي يظهر أن وضعية (لا تنمية مختزلة) تعبّر عن التقارب بين الإرث الاستعماري والسلطة والنخبة، فهم يصنعون تنمية مركّبة على طريقتهم الجاهزة، بهدف استبعاد القيم وتغيب العامة. كما بدت وضعية (لا تنمية مختزلة) مقموعة وغير مركّبة للإبقاء على ثنائية التنمية المركّبة والتنمية المختزلة قائمة من غير حل. ومن ثم، فإن وضعية (لا تنمية مختزلة) تشير إلى أن العامة تفتقد إلى الشيء الذي لدى السلطة، كما تفتقر إلى المعرفة التي لدى النخبة؛ لأن قيمها تتناقض مع الإرث الاستعماري؛ ما يزيد من هوة [لا اختزال] أو التركيب غير المتجانس بين السلطة والنخبة والإرث الاستعماري، فلا يحدث تقارب مع العامة، لا سيما "أن التغريب النخبوي اقتصر نشاطه في فعل الممارسة على تكرار النص الأوربي ومحاولة إسقاطه بالقوة على مجتمع لا صلة له بتلك الأفكار [...]. لكن الذي حصل أن أفكار النخب التغريبية سقطت على محك الواقع؛ لأن أساسها الواقعي ليس تاريخياً ولم يأت من تاريخ المنطقة."^(١) والشيء نفسه ينطبق على النص الإسلامي الذي انطلق من الفكر، ولم يراع الواقع.

علاوة على أن الشيء والمعرفة بوصفهما إرثين جاهزين فإنهما لا يسهمان في تنمية العامة؛ لأن العامة بوصفها كثرة لا يضيف لها الشيء والمعرفة الكثير، فقد صمّمها الاستعمار لتثبيط همم الأمم المستعمرة حتى تظل مختزلة. إن الإرث الاستعماري في شخوصه المتمثلة بالسلطة والنخبة، وفي وسائله المدسوسة في الشيء والمعرفة، هو مسيرة مستديمة من اللااستقرار ومصادرة الحريات وتوسيع دائرة الحرمان وإلغاء الآخر الرافض، والتشكيك في قيمه. وعليه، فإن التنمية المختزلة تتناقض مع الاستقلال والحرية. إن الاستعمار يرفض استقلال الأرض، بينما أول الاستقلال

(١) نويهض، وليد. النخبة ضد الأهل، بيروت: دار ابن حزم، ط١، (١٤١٥هـ/١٩٩٤م)، ص١٠٨-١٠٩.

وصاية الإنسان على أرضه. أما الإرث الاستعماري فيقمع حرية الإنسان؛ إذ إن أول الحرية توظيف القيم في عملية التنمية. وعطفاً على ذلك، يقف الاستعمار وإرثه ضد خيارات الإنسان والقيم معاً في موقفهما من الشيء والمعرفة.

إذن، وضعية (لا تنمية مختزلة) كما ارتسمت في المربع السيميائي، تستدعي فك الارتباط بين السلطة والنخبة، وبين الإرث الاستعماري بإعادة النظر في الشيء والمعرفة وتوعية العامة؛ وكل ذلك يفترض أن يتم عبر القيم.

سيميائياً، التنمية المركبة تفضي إلى الاستقلال، ولكن كلما انحدرت إلى الاختزال أدى ذلك إلى الاستعمار، حتى لو تركبت السلطة والنخبة بالشيء والمعرفة العالقين بالإرث الاستعماري، فهو تركيب من حيث الهامش القليل من الحرية (السلطة والنخبة/قلة)، واختزال من حيث الهامش الكبير من الحرمان (العامة/كثرة)؛ إذ يوهم الإرث الاستعماري السلطة بأن التنمية هي تراكم الشيء الجاهز والمجهز، كما يوهم النخبة بامتلاك المعرفة غير المتراحة مع القيم؛ إذ يشكّل الإرث الاستعماري بديلاً عن العامة وقيمها في عملية التنمية المختزلة. وأي حضور للإرث الاستعماري في التنمية هو حرمان نسبي للنخبة والسلطة، وحرمان شبه مطلق للعامة، نظراً إلى أن الحرمان يشكّل مدخلاً إلى التبعية التي تجعل العامة عالقة بين الاستقلال والاستعمار.

من الجانب الأيمن؛ أي (تداخل في الإثبات) من المربع السيميائي، نلفي (الاستقلال) الذي من المفترض أن تنجم عنه حرية (حرية الإنسان الذي له سلطة على الشيء والمعرفة وحضور القيم). كما يحصل الاستقلال بطرد الاستعمار؛ إذ تكون الحرية باستحضار القيم لاستبعاد الإرث الاستعماري.. حرية في أن تكون قيم العامة هي نفسها قيم السلطة والنخبة؛ قيم مزيج من حضارة وتاريخ وبيئة، بحيث لا يكون للإرث الاستعماري موطئ قدم فاسد في أرضها أو متحكماً في إنسانها أو مشككاً في قيمها. إن استحضار القيم بوصفها طاقة بيئية تزيد في حركية التنمية المركبة؛ لأن الحرية تقلص من دائرة الحرمان، فعامّة محرومة لا تفضي إلى تنمية مركبة حرة. ولهذا

على النخبة والسلطة أن تتقاسم الشيء والمعرفة مع العامة ولكن بمعايير قيمة؛ لأن قيم الحق لا تظلم، بل تجلب العدالة. القيم تنتصر إلى الإرث الحضاري والإنساني، وترفض وصاية الإرث الاستعماري على الشيء والمعرفة. ومن ثم، فعلى السلطة والنخبة الاختيار بين قيم العامة التاريخية والحضارية والبيئية، والإرث الاستعماري غير الحضاري وغير الإنساني. كما يفترض أن السلطة التي تكتنز الشيء الجاهز أن توزّعه على العامة بعدالة، كما وأن على النخبة التي تكتم المعرفة تعممها على العامة. إن العامة في الغالب ترفض الشيء المجهّز صنّعة الإرث الاستعماري، كما تمقت المعرفة العالقة بالإرث الاستعماري في لغته وثقافته. إن التنمية التي تشارك فيها العامة يفترض أن تكون بعدم حرمانها من التعليم والرعاية الصحية وغيرها من الحريات التي فصل فيها أمارتيا صن، حتى يتسنى لها أن تتجه نحو تلبية احتياجات المجتمع سياسياً وثقافياً واقتصادياً.

بالنسبة إلى الجانب الأيسر من المربع السيميائي (الاستعمار/الحرمان)، نلفي إسهام النخبة والسلطة في حرمان العامة من تحصيل مكاسب شخصية من الإرث الاستعماري، تزيد من استعمار العامة وحرمانها، ويكون ذلك بترسيخ الشيء الجاهز والمجهّز، وتفعيل المعرفة التي تتناقض مع قيم الاستقلال من لغة وهوية وحضارة وتعليم، فيمنعان تحرير طاقات العامة. وإن الهدف من الشيء الجاهز هو تحقيق الربح وتحصيل المكانة التي تؤدي إلى تمزيق بساط السيادة، المكانة للسلطة على حساب النخبة والعامة، والسيادة للإرث الاستعماري، وتحصيل الخطوة للنخبة على حساب القيم مقابل السطوة للغة الإرث الاستعماري. إن الإرث الاستعماري العالق بـ: (الشيء) و(المعرفة) بات يشكّل مصدر الفساد في السلطة والنخبة، ويجلب الحرمان للعامة، والحصيلة هي استعمار مستديم.

كما يعد الشيء والمعرفة من مسالك القابلية للاستعمار لدى السلطة والنخبة. والحرمان هو مسلك أيضاً للقابلية للاستعمار لدى العامة، وهي تصبو غريزياً إلى

تحصيل ما حصلت عليه السلطة والنخبة؛ بينما كلهم يدورون في فلك الاستعمار، فكلما كثر الشيء الجاهز كثر الاحتيال واتسعت دائرة الحرمان، لا سيما أن التفاوت زاد مع بزوغ فجر التنمية؛ إذ إن المعرفة في إرثها الاستعماري تفرز نخبة سجيئة العقل الأحمق الذي يتحالف مع الفعل الطائش للسلطة، بهدف اختزال العامة وحرمانها من حقوقها والتشكيك في قيمها؛ إذ تكاد تشكّل مسالك مرنة للقابلية للاستعمار، عقل أحمق وفعل طائش وقيم حبيسة الحماقة والطيش، تبقي العامة في سذاجتها محرومة من الوعي والمسؤولية، وهذا ما يرضاه الاستعمار ويتضخم به إرثه كما هو حاصل في الواقع العربي والإسلامي. أما إذا لم يحضر الإرث الاستعماري في عملية إعادة البناء، أو لم يكن له وجود من البداية، فإن الأمور تنفذ بنحو ناجح كما سنرى مع التجربة الإنشائية اليابانية.

الفصل الخامس:

عناصر التنمية اليابانية المركبة الدولة والإنسان والأرض والوقت

"إنه لكي تعيش خارج المجتمع ينبغي أن تكون إما حيواناً أو إلهاً".

[أرسطو]

"لقد أصبح المجتمع الياباني في خلال المرحلة من ١٨٦٨ إلى سنة ١٩٠٥ كخلية النحل،

كل نحلة تعمل لمصلحة عامة في إطار فكرة عامة، بينما نحن كنا ممزقين." (١)

[مالك بن نبي]

نبسط في هذا الفصل عناصر المعادلة الحضارية: الإنسان والأرض والوقت، كما تواضع عليها مالك بن نبي، وارتسمها طريقاً حضارياً ييسر الانتقال من منطقة التخلف إلى منطقة التنمية. كما نختار اليابان مثلاً نموذجياً لهذا الانتقال الدينامي غير الرخو، مقايسة بمدى استنطاق اليابان لأوضاع المعادلة الحضارية وترجمتها إلى علامات بها تهتدي، وقفت هي الأخرى على إضافات بدّعت واقع المعادلة الحضارية وأغنته، وبصّرت الرؤية أمام تصور مستقبل أفضل وأبلغته.

لا ينصرف اهتمامنا إلى تفحص النموذج الإنشائي الياباني داخل العناصر الحضارية الثلاثة الآنف الذكر؛ إذ لا يعنينا تمحيص نجاح التجربة في مختبر الفكرة، وإنما نتقصّد من ذلك امتحان هذه العناصر الحضارية داخل النموذج الياباني، ونتنبّز اختبار نضج الفكرة في حقل التجربة. وإذ نتشوّف إلى رؤية اليابان بوصفها مناظر حية في مكتبتها أن تنبض حيوية بهذه العناصر الربية، فعسى أن نستكشف أن العناصر الحضارية قد استحالت بالفعل مناظر حضارية أيضاً؛ ولعلنا نقف عليها وقد ترجمت

(١) بن نبي، تأملات، مرجع سابق، ص ١٦٥.

إلى واقعات تُشاهد وإفادات تُناشد. وكما أن للنضج حياة، فإن لهذه العناصر ولا شك مناظر، وإلا لم اجتهد بن نبي جهده وراهن عليها في مشروعه الحضاري؟ وأنّى له أن يحسبها بالمنطق إن لم يحصها بالمطلق؟ إذ إن كل شيء يتنزل إلى الواقع يضحى نسبياً، يتطلّع إلى ما هو أقرب إلى المطلقات، ويمسي بحاجة إلى منطق ينطق بالإنجازات؛ وهذا هو حال العمل المستديم ومآل الفعل المستقيم.

ومن ثم، ترانا نتساءل، من غير التشكيك في نسقها ومنطقها، أو إعمال التفكيك من غير تركيب: هل هذه العناصر الإنمائية الثلاثة أمكنها بمفردها أن تُنجز تنمية وتنشد حضارة؟ لماذا رفع ميحي شعار الحضارة والتنوير بعد انقطاع الإقطاع؟ ألم تكن هناك علامات تخبر عن جنين حضاري يطل من رحم عصر توكوغاوا الإقطاعي؟ وهل لنا أن ننعت هذه الفترة المعتزلة بالتنمية المتبدية (=التنمية المختزلة) محاكاةً لمصطلح (العمران البدوي) على نحو ما عاينه ابن خلدون؟

تعترض سبيلنا أسئلة أخرى يتوجب علينا تقديم إجابة عنها، ومن أهمها:

- هل وقف اليابانيون على المعادلة الحضارية في فترة العزلة؟
- هل اقتدر اليابانيون على فك العناصر الحضارية وتحويلها إلى علامات بها تهتدي العزلة؟
- هل العناصر الحضارية التي تشكّلت معالمها في فترة العزلة كانت كافية لتشكيل تنمية متحضرة؟
- هل هناك حلقة مفقودة داخل هذه العناصر الحضارية كانت فيما بعد سبباً في نجاح الانفتاح، وتخطي مرحلته الحرجة من غير تحصيل الفشل؟

أولاً: فاعلية الإقطاع الـ: توكوغاوي (=التنمية المتبدّية)

لتقريب المشهد التاريخي وتوضيحه، نعمد إجرائياً إلى عمل مقياسة بين الجاهلية العربية والعزلة اليابانية. وكما هو معلوم، فإن الجاهلية العربية اشتهرت بالثراء المادي على الأقل لدى الأسياد والفرسان، كما تخلّلتها إثراء ثقافي شكّل مصدراً للإلهام العربي والإسلامي على حد سواء. من جهة أخرى شهدت اليابان في عزلتها ثراءً مادياً حازه سادة الإقطاع والمحاربون، إلى جانب الإثراء الثقافي الذي تجلّى في الآداب والتصاوير والخط والفنون الجميلة؛ إذ لا يزال هذا التنوع الثقافي والإبداعي يلهم اليابانيين المعاصرين، ويحرّضهم على الإبداع من داخل هذه الفترة التي بجست تراثاً يابانياً ليس من السهل تكراره.

لقد أرسى نظام توكوغاوا^(١) tokugawa (١٦٠٣-١٨٦٧م) سياسة العزلة، وقد تجلّت كما اتفق من خلال المقياسة الإجرائية؛ إذ تبين أن العزلة اليابانية كانت فترة مادية خصبة علاوة على أنها كانت فترة معنوية ملهمة. فلم تكن مرحلة ارتسمت فيها قطيعة مع ما كان يجود به الإنسان الياباني من عطاء بيولوجي غير محدود، وفعل اجتماعي متواضع المردود، بل ابتذرت هذه العزلة بذرة الحضارة التي نضجت في الحقل المخصص لها وأثمرت. فما كان للعزلة أن تثمر لولا نضوج الإنسان الذي انفتح على الأرض وأفاد من الوقت، ما قد يشير إلى أن العزلة كانت تنفّس من داخل عناصر الحضارة التي حوّلت السلبيات السريعة -التي تقع في وهدتها أية عزلة- إلى إيجابيات بطيئة تترقّب تحولاً دينامياً داخل هذه العناصر نفسها. لا سيما أن يابان العزلة تمحورت حول الأشياء باعتبار الأرض ومشتقاتها شيئاً، فتحول من كان يخدم الأرض إلى شيء هو الآخر. ولهذا فإن الإنسان عندما يعتزل يضع الأشياء في أولويات مقاصده من العزلة، وفي غياب الأشياء تتحوّل العزلة إلى انتحار لكل ما يحيط به من أفكار. ففي

(١) توكوغاوا إيасو (١٥٤٣-١٦١٦م) هو مؤسس سلالة الـ: توكوغاوا التي حكمت اليابان لمدة تناهز الثلاثةة عام. كما أنه أحد القادة الثلاثة الذين أسهموا في توحيد الأرض اليابانية.

العزلة الشينئية تضحى الأفكار شينئية أيضاً، ولكن الخطر يكون عندما يتحوّل الإنسان إلى (شيء)، وهذا هو خطر العزلة الأكيد.

لم يتحوّل الإنسان الياباني المنعزل إلى شيء، ما لم يفض بالعزلة اليابانية إلى استبعاد الإنسان. إن مصطلح العزلة sakuku (١٦٣٨-١٨٥٨م)، أطلقه الأوربيون على اليابان في القرن التاسع عشر، وأرادوا به تشويه صورة اليابان، على الرغم من أن اليابان في عصر توكوغاوا، وتحديدًا في القرن السابع عشر كانت قد اعتزلت، لكن ليس كما تصوره الأوربيون بأنه الانغلاق على الآخر؛ إذ لم تكن هناك دورات تدريبية لإغلاق البلاد، ولكن "شرعت مجالس الـ: باكوفو^(١) bakufu بتخاذ قرارات سنة ١٦٩٠م أعدتها سياسة واعية تمثلت في إيقاف العلاقات السياسية مع الخارج، وفرض قيود على تصدير الأسلحة، ومنع دخول المسيحية إلى اليابان، وحظر سفر اليابانيين إلى الخارج إلا بموافقة أمنية." ^(٢) وهذه سياسة نحسب أنها كانت واعية هدفت إلى تحصيل الاستقرار في المدى القريب، ولم يكن في هذه القرارات نوايا للعزلة التي تفهم عادة بأنها الانطواء على الذات؛ وإنما كانت هناك تهديدات داخلية وخارجية كشفت لقادة اليابان بأنها لا تتجه في مصلحة حصول التنمية التي تشترط السلم والأمن والتخطيط. فهي عزلة، إن اعتزلت بإرادتها، فقد استبعدت النصف الآخر من التنمية عندما حظرت التعامل مع ما كانت تراه عدوًّا لها في الجزء الخطير والأهم من العالم (أو محور الشر كما كان يعتقد قادة اليابان)، في الوقت الذي كانت فيه هذه العزلة تتجه إلى تنمية الجزء المهم من العالم الذي هو اليابان نفسها (أو محور السلام مع نفسها وغيرها) كما يعتقد اليابانيون، وعلى نحو ما تبسطه الأساطير؛ إذ إن الإنسان الإمبراطور هو سليل الآلهة، والأرض أو الجزر هي الآلهة وأحفادها، والوقت هي الشمس نفسها التي أول

(١) باكوفو نظام سياسي إقطاعي أنشأه توكوغاوا، وكان يديره شوغون القائد العام للجيش الإمبراطوري في عصر توكوغاوا.

(2) Toby, Ronal P. *State and Diplomacy in Early Modern Japan: Asia in the Development of the Tokugawa Bakufu*. Stanford: Stanford University Press, 1991, pp. 11-12.

ما تظهر تشرق على اليابانيين فيسارعون غيرهم في الزمن ويسبقونهم.

لقد جعلت العزلة اليابانية من الإنسان والأرض والوقت طرفاً شريكاً، انفتح على معطيات العزلة وترجمها إلى فرضيات استحالت حقائق ووقائع بفعل التضحيات، لا سيما أن الانغلاق في اليابان كان يهدف إلى دعم الاستقرار؛ إذ إن معظم الفئات التي تضررت من الحروب الداخلية كانت تتطلع إلى هذا الفعل الحسن. لقد أتت العزلة في وقتها المناسب، والعناصر الحضارية استجابت لهذا التحدي، الذي سبق مشروعها الحضاري أفكار توينبي حول (التحدي والاستجابة)، وفكرة شبنجلر حول (العامل العنصري)؛ إذ تعدّ اليابان شعبها يتميز عن شعوب العالم، كما عدّت (العامل الاقتصادي) أصل العناصر الحضارية قبل أن يروّج له ماركس. وما يجعل هذا السبق التاريخي والفطنة الحضارية دلالة على النضج الحضاري، هو أن فترة العزلة وقفت على أن الفكرة الدينية المتمثلة بالقوانين الكونفوشيوسية وعدتها الأساس في إحداث التغيير الاجتماعي وإنجاحه، وفقاً لما كان ينشده نظام توكوغاوا لتحصيل الاستقرار. وبالفعل أسهمت الفكرة الدينية في الإبقاء على العزلة نابضة بالحياة، وهذا النبض هو الكوّة التي أطل منها اليابانيون على الآخر.

لا شكّ في أن للعزلة سلبات قاتلة للأفكار وغادرة بالقيم، لكن نجزم أن العزلة اليابانية ظلّت وفية للقيم الحضارية الثلاث: الإنسان، والأرض، والزمن. فداخل هذه القيم تتشكّل الحضارة، وتحافظ العزلة -أية عزلة- على استمرار توازنها الإنمائي، لا سيما إذا ما وفّرت هذه العزلة الاستقرار السياسي، الذي في غيابه يتعذّر تحصيل النمو الاقتصادي، فلا نمو من غير استقرار، وإن لبس هذا الاستقرار لبوساً قمعياً في تلك الفترة تحسباً لتقلّب المناخ السياسي. إن هذا القمع لم يكن على أشده؛ لأن هذا الإنسان استسلم للأرض وشغل الوقت حيزاً كبيراً في حياته. ومن ثم، لم يكن هناك مجال لتوسيع دائرة القمع؛ لأن الوفاء والاحترام شكلان من أشكال الحضارة، ولا يلتقيان مع سياسة القمع إلا في حالات استثنائية شاذة؛ إذ من رحم الإقطاع الياباني خرجت الرحمة والتنمية والفعل الإنساني.

كما وأنه بفضل الوفاء والحرص ظلَّت الأمور في اليابان تسير في الاتجاه الإنمائي الحضاري، وذلك على الرغم من الزخم الإقطاعي الذي اتَّسمت به تلك الفترة. إن الإقطاع ظلَّ يحافظ على جانب لا بأس به من البعد الإنساني؛ لأن الوفاء والحرص ظلَّ يضربان على الوتر الإنمائي، وذلك على الرغم من أن العزلة استمرت تتعامل بالإنسان بوصفه عروسة خشبية متحرِّكة تتحكَّم فيها الأبنية، فلا تمتلك حريتها -إذا جاز لنا محاكاة تعبير لوي ألتوسير- لا سيما أن فترة العزلة كان فيها الشيء غير الكثير من القيد وضيق الخطو، فرضت بناها الإقطاعية لصالح تنمية الأرض التي تستدعي مضاعفة الوقت من غير قوانين ومؤسسات تحفظ للإنسان حقوقه، وتضعه في الاتجاه الحضاري السليم. وفي غياب هذه الحرية ما من شك في أن التنمية تتوقف في منتصف الطريق كما سنرى.

وتأسيساً على ما سبق، سنعالج هذه الفترة الإقطاعية من داخل الترسمة الحضارية: الإنسان، والأرض، والوقت؛ وهي لا شك غاية ما يراه الإنسان، وهو يقبع في عزلته، ويسبح في وحدته. فعندما "يعتزل الإنسان وحيداً، ينتابه شعور بالفراغ الكوني؛ لكن طريقته في ملء الفراغ؛ هي التي تحدَّد طُرُز ثقافته وحضارته؛ أي سائر الخصائص الداخلية منها والخارجية لوظيفته التاريخية." ^(١) ومثل هذه المحددات هي ما عني للعزلة اليابانية استثمارها في مسيرتها الطويلة، لا سيما أن ثلاثيتها البشرية والمادية والوجودية كانت وسيلتها لبلوغ غايتها التي تجلَّت في تحصيل الاستقرار والاكتفاء الذاتي.

١ - الإنسان:

الإنسان الياباني بطبعه معزول جغرافياً ونفسياً، فهو من حيث الجغرافيا لا تحيط به إلا المياه التي تزخر بالحياة، ومن حيث الوضع النفسي فإنه يعد نفسه نسيج وحده ولا أحد غيره. ومن ثم، فإن العزلة التي كانت سياسية هذه المرة لم تؤثر بشكل مقلق في حياته الاقتصادية، علاوة على أنه إنسان يوصف بالهدوء الذي هو أعلى درجات القيم في اليابان إلى جانب قيم: الصبر، والتحمل، والروية في الحكم على الأشياء،

(١) بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٧.

وتتميز رديء الأفكار من جيدها بفضل بذل الجهد الذي إن حصل بمعزل عن القيم الأخرى لا يقف على استكناه الأفكار والأشياء في عملية البناء؛ إذ إن بذل الجهد هو الذي يجعل هذه الأفكار والأشياء تكشف عن الكثير من سلبياتها في أثناء تكثيف النظر والعمل، فيكون من اليسر استجلاب إيجابياتها وطردها سلبياتها؛ إذ كل هذه الخصائص الإيجابية أسهمت في إضاءة الجانب المظلم من العزلة.

إن سر تفوق الإنسان الياباني وتميزه أيضاً، يكمن في بذل الجهد بمعايير عملية تجعل صاحبها أبلغ ذكاء في التعامل مع الأفكار، وأكثر مهارة في تطويع الأشياء وتطويرها. لقد تجلّى ذكاء الإنسان الياباني في التعامل بالاعتبارات الصينية وأهمها النصوص الكونفوشوسية، فأخذ اليابانيون الأفكار من اليابان وتركوا للصين أسماءها ومصطلحاتها. فاليابانيون كانوا أقل تبعية إلى الصين مقارنة بدول أخرى مثل كوريا وفيتنام التي تعاطت مع التراث الصيني من غير فرز، بل غلب عليها التحيز، ومع ذلك "وعلى الرغم من أن اليابانيين كانوا يدرسون المؤسسات الصينية في جميع الفترات، فإنهم لم يستوردوا الأسماء والمصطلحات؛ بل لعلهم اكتفوا بالأفكار التي كانت تلك المؤسسات تعكسها [...] بقي اليابانيون، على هذا الصعيد، أقل عبودية بها لا يقاس، من نظرائهم في دول آسيا الشرقية."^(١)

هذا التمييز بين الشكل والمضمون ليس أمراً هيئاً يتقن فعله كل إنسان؛ إذ نرى مثله قد حدث من قبل في عصر التنوير الأوربي في وقوفه على الإبداعات العربية والإسلامية، فطبقوا عليها إجراءات الفصل كما طبقوها على الكنيسة والدولة، المعرفة والقيم، الإنسان والأخلاق؛ إذ كانت هذه التحولات تحصل في فترات غير متباعدة في أوربا التي تميّزت للفصل، واليابان التي تميّزت بالوصل. ومن ثم، فقد حمل الإنسان الياباني لواء التنوير من غير أن تقف النصوص الصينية عائقاً أمام التقدم والبحث عن

(١) كانغ، ديفيد. سي. "الحضارة وتشكل الدولة في الصين"، في: الحضارات في السياسة العالمية: وجهات نظر جماعية وتعددية، تحرير: بيتر جي كاتزنشتاين، ترجمة: فاضل جتكر، سلسلة عالم المعرفة (٣٨٥)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٢م، ص ٧٤.

عالم أفضل، وذلك من منطلق أن الصين ليست أفضل العوالم كما كان يعتقد الإنسان الياباني؛ ولعل هذا يعد أول الإنجاز وهو أن ينجو الإنسان من التبعية للآخر وهو بحاجة إليه. علاوة على أن النخبة اليابانية التي لم تتدخل في القرارات السياسية والعسكرية في فترة العزلة، قد أسهمت في هذا الفصل بين الأفكار الصينية العملية المنتجة، والمصطلحات والأسماء التي هي حبيسة بيئتها؛ إذ إن استيرادها عدّ تخلفاً للبيئة اليابانية واستهانة بالعقل الياباني، فوفقت النخبة اليابانية تشتغل متحررة من عقدة الآخر، ومثل هذا الفعل الاحترازي لا يزال يلازمها إلى الآن.

لقد كان هناك حس حضاري لدى النخبة اليابانية في التفريق بين الداخل في شكل أفكار قابلة للنقد والمراجعة والإضافة والإفادة، والدخيل في شكل أسماء ومصطلحات غير قابلة للتحويل والتدوير. ومثل هذا الحس الحضاري هو مبعث كل تنمية أمكنها التفوق على المستفاد منه؛ ففي الوقت الذي كانت فيه الصين غارقة في الفنون والآداب كان اليابانيون عاكفين على إبداعات مستقبلية وابتكارات علمية؛ إذ توجّهت النخبة اليابانية إلى تعلّم اللغة الهولندية على امتداد مائة عام ويزيد، على نحو ما يستذكر فوكوزاوا يوكيتشي الأب الروحي للنهضة اليابانية، بحيث "كان على الراغبين في دراسة علم المدفعية القيام بذلك وفقاً لنهج الهولنديين، الذين كانوا الأوروبيين الوحيدين الذين سمح لهم بالتفاعل مع اليابان بعد القرن السابع عشر."^(١) ومن منطلق أن مدينة نكازاكي التاريخية في فترة العزلة كانت تمثل المنفذ الوحيد الذي تطل عليه اليابان على العالم الخارجي؛ فإن العزلة كان فيها شيء من الحضارة، فهي لم تجر قطيعة تامة مع العالم الخارجي.

كما وقد تميز الإنسان الياباني في فترة العزلة بفاعلية عالية في التعاطي مع إفرازات العالم الخارجي العلمية والمعرفية عبر استنساخ المؤلفات الهولندية بدافع التطبيق، فضلاً عن تعلم اللغة الإنجليزية في عالم معزول لم يكن يهتم إلا بأمور عسكرية وسياسية. ومع

(١) يوكيتشي، فوكوزاوا. سيرة فوكوزاوا يوكيتشي ومقدمة أعماله الكاملة، ترجمة: كامل يوسف حسين، أبو ظبي: المجمع الثقافي، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م)، ص ٥٣.

هذا كانت النخبة اليابانية وبفعل الحدس المعرفي والعلمي تساير الثورة العلمية العالمية، وتتسوّف إلى التقاطع معها في أمور مشتركة لا مفر منها. ما يعني أنه كانت هناك عزلة جغرافية وليس معرفية؛ لأن المعرفة ظلت تحقق انتصارات صامتة؛ إذ كانت علاقة اليابان بالصين علاقة "ثقافية واقتصادية أكثر، وسياسية أقل، وعسكرية معدومة بالمطلق، إضافة إلى أن العلاقة الثقافية كانت مع الأدب الصيني، لا مع الصين."^(١)

إن أهم شيء في فترة العزلة هو ذلك البعد الحضاري في المعركة الذي كان أمل النخبة في الانتصار على البداوة السياسية والعسكرية في اللحظة المناسبة. إن من العلامات التي تشير إلى أن الإنسان الياباني كان فيه شيء من الحضارة هو أنه لم يكن منفصلاً عن مجتمعه، وكان فاعلاً إلى درجة أن من عايش تلك الفترة لم يكن يلحظ تمييزاً مفتعلاً بين النخبة والناس العاديين في ملابحهم وملابسهم وحياتهم العامة. وإن كانت النخبة قد سكنت المعابد وتخرجت فيها، فإن الناس العاديين عبدوا الأرض واستوثقوا منها، إلا أن الأرض كانت بمثابة الشيء الجامع الذي تذوب فيه كل الفوارق والطبقات لا سيما بين النخبة والفلاحين من العامة.

شكّل هذا التفاعل والتلاحم أولى مداخل الحضارة؛ إذ التحضر هو "أن يتعلم الإنسان كيف يعيش في جماعة"^(٢) أي في أمة مجموعها السلطة والنخبة والعامة؛ إذ ليس من السهل، كما أسلفنا، أن يتحرر الإنسان من الآخر وهو بحاجة إليه، وليس من السهل أيضاً أن يعيش الإنسان في جماعة بينما هو في غنى عنها بعلومه ومعارفه ومناصبه، كما هو الشأن مع نخبة اليابان. ولعل هذا التناسق بين النخبة والفلاحين ستكون له فوائده في عملية البناء، وتضفي عليه معنى؛ لأن النسق يخلق جواً من التفاؤل لدى الناس العاديين على الرغم من المشكلات التي تواجههم، ويمنح الفرصة للأجيال القادمة بأن تكون على قدر كبير من المعرفة والعلم جراء هذا الاحتكاك،

(١) كانغ، "الحضارة وتشكل الدولة في الصين"، مرجع سابق، ص ١٥٩.

(٢) بن نبي، ميلاد مجتمع، مرجع سابق، ص ٩٤.

فيسيروا في خطى النخبة، وهذا أيضاً فعل حضاري مهم؛ حيث "إن أول الأبواب إلى الحضارة أن نواجه المشكلات مستبشرين لا متشائمين."^(١) ومثل هذا التفاؤل اللامحدود حداً بـ: فوكوزاوا إلى القول عن تحصيل العلم العصامي في فترة العزلة: "كنا نكدح في الاشتغال على نصوص أجنبية صعبة دون غرض واضح، غير أنه إذا قدر لأحد أن يطلع على دخيلة أنفسنا لوجد أن هناك لذة خفية كانت مصدر عزاء لنا."^(٢)

ما فتى الإنسان الياباني يتغلب على عزلته بأفكاره وقيمه، فالعيش في جماعة ومواجهة المشكلات بتفاؤل مزوج بالفرح الروحي الذي لا يقر المستحيل أو يستقر لديه، قد تتفتق عنهما الحلول الكبرى التي تضع آليات الحضارة. إن العيش في أمة -أو التفكير في قضايا الأمة- هو الذي أدى بـ: فوكوزاوا، وهو يتحدث باسم النخبة أيضاً، إلى الاعتراف قائلاً: "لم يكن نجاحي راجعاً إلى قدرتي، وإنما كان سببه العصر الذي جئت لأكون في خدمته."^(٣) أما عن التفاؤل الذي قهر مستحيلات العزلة فيصف فوكوزاوا الجرأة العظيمة للشعب الياباني، قائلاً: "في عام ١٨١٦ أصبح علم الملاحة مفهوماً بصورة كافية بحيث يمكن الإبحار بسفينة عبر المحيط الهادي، وهو ما يعني أنه بعد سبع سنوات من مشاهدة أول سفينة بخارية، وبعد خمس سنوات فقط من الممارسة، قام الشعب الياباني بأول عبور للمحيط الهادي، دون مساعدة من خبراء أجانب وأعتقد أن بمقدورنا، من غير تفاخر في غير موضعه، أن نتباهى أمام العالم بهذه الشجاعة والمهارة."^(٤)

نذهب إلى القول: إن التعلم المتفائل كان السر في أن الإنسان الياباني حافظ على معهوده الحضاري، على الرغم من عزلته عن الحضارات الكبرى؛ لأن التعليم فعل حضاري تفتنت له اليابان في فترة مبكرة لم تقف العزلة عائقاً أمامه. إن التعليم فعل

(١) بن نبي، تأملات، مرجع سابق، ص ٣٠.

(٢) يوكيتشي، سيرة فوكوزاوا يوكيتشي ومقدمة أعماله الكاملة، مرجع سابق، ص ١٢٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٨٧.

(٤) المرجع السابق، ص ١٤٥.

حضاري، يستجلب العلم والتكنولوجيا، على نحو ما يستخلص ابن خلدون: "الحضارة هي سر الله في حصول العلم والصنائع."^(١) وما ذلك إلا لأن الفعل الحضاري (اقراً) يتضمن بداخله نجاح استخلاف الإنسان في الأرض. لقد كانت اليابان في فترة العزلة "تستورد ألف كتاب صيني في السنة."^(٢) وكان الطلاب يستنسخون هذه الكتب وغيرها ويوزعونها على الصفوف الدراسية. أما عن كتاب ضخيم في الفيزياء مشهور ونادر باللغة الهولندية عن الكهرباء تنصده إيضاحات لخلية كهربية، فقد قامت مجموعة من طلاب المعبد بالسهر على استنساخه بشكل يتناوبون عليه ليلاً ونهاراً وهم يسابقون الوقت. يقول فوكوزاوا عن أهمية هذا الكتاب المعار المستنسخ: "لست أتردد في القول: إن زملائي الطلاب قد أصبحوا الرجال الأكثر اطلاعاً على العلم الجديد في اليابان بإسرها، وإني لأجرؤ على القول بأنني مدين لنسخة هذا الكتاب بالكثير من المعرفة التي مكنتني من أن أتفهم شيئاً من الصناعة الكهربائية اليوم."^(٣) وهذا يعني أن اليابانيين تعلموا اللغات الهولندية والإنجليزية لنقل العلوم والمعارف، بينما ظل لسانهم يابانياً وقلمهم يابانياً وتفكيرهم يابانياً؛ وهذه كلها أفعال حضارية انتشلت العزلة من المسار غير الحضاري التي تقع فيه أية عزلة. لقد توخّدت النخبة اليابانية مع العامة في مسائل العلم والمعرفة، إذ كان "يجب على العلماء أن يعلموا العامة ويبلغونهم أمر العلم [...]" وما دام العلم يستند إلى الدعم الشعبي، فإنه يستفيد عندما يكون لدى العامة فهم جيد له، ومن ثم يعاني العلم عندما تحيط به حوائط من الجهل بأمره."^(٤)

ليس الحضارة أن يكون الإنسان مثل الآخر؛ ولكن أن يكون هو آخر بالنسبة للآخر، له حضوره الحضاري المشترك المتمثل بالوسائل دون غيرها. لقد قلّد اليابانيون الوسائل التي هي من معطيات العلم ومتطلبات العصر، ولكن لم يقلدوا الحاجات

(١) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٢، ص ٥٤٥.

(٢) كانغ، "الحضارة وتشكل الدولة في الصين"، مرجع سابق، ص ١٦٥.

(٣) يوكيتشي، سيرة فوكوزاوا يوكيتشي ومقدمة أعماله الكاملة، مرجع سابق، ص ١٢٤.

(٤) رزنيك، أخلاقيات العلم: مدخل، مرجع سابق، ص ٩٨.

التي هي من ضرورات البيئة والثقافة والتاريخ؛ فلكل بلد حاجاته في إطار تطلعاته الحضارية. إن الفعل الحضاري ثابت في الإنسان حتى لو كان عاجزاً عن التطبيق كما حصل في فترة العزلة؛ لأن هذا الفعل هو الذي يخلق في الإنسان أهمية ما يفعل وإن لم يتضح له الهدف من فعله الحضاري؛ إذ إن الفعل الحضاري لا يأتي عبثاً، وإنما هو يؤسس للمستقبل، فمن يقرأ يجد ومن يكدر ينجح ولو إلى حين. يقول فوكوزاوا عن هذا التعلم من الآخر الممتزج بالألم الذي يصاحب الأنا: "وباختصار فإننا -معشر الطلاب- كنا ندرك الحقيقة القائلة إننا كنا الملاك الوحيدين للمفتاح المفضي إلى معرفة الحضارة الأوروبية العظيمة. وأياً يكن قدر معاناتنا من الفقر، وأياً كان مدى بؤس الملابس التي كنا نرتديها فإن نطاق معرفتنا وموارد ذهننا كان يتجاوز مطال أي أمير أو نبيل، فإننا كنا فخورين به، ونحن نعلم أنه ما من أحد يعرف ما احتملناه." (١) إن الذي احتمله الطلاب اليابانيون في فترة العزلة العصبية هو بذل الجهد ومضاعفة الوقت فضلاً عن المضايقات التي كانوا يتلقونها من الإقطاعيين بتهمة الولاء للغرب وهم ينهلون علومه ويتعلمون لغته. هذا إلى جانب عداوة الطلاب وعلى رأسهم فوكوزاوا للتراث الصيني؛ فمثل هذه العداوة كانت تعد بمثابة التدخل في السياسة، ومن ثم كانت حضارة النخبة ممتزجة بيداوة الإقطاعيين.

كما لنا أن نتفهم أن السادة الإقطاعيين كانوا أيضاً على قدر من المعرفة، ولكن لم تكن معرفتهم أكثر إنسانية وخطاباتهم لم تكن حضارية تتطلع إلى تنوير الشعب والتفوق على الآخر الذي لم يكن حاضراً في مخيلتهم، ما حدا بـ: ميشيل فوكو إلى القول ساخراً إن ديكتاتور اليابان شوغون في القرن الثامن عشر سمع "عن ملاح إنجليزي كان يمتلك سر هذه الخطابات، استقدمه إلى قصره وأبقاه عنده حيث تلقى منه على انفراد دروساً. لقد تعلم الحاكم الرياضيات واحتفظ بعدها بالسلطة وعاش طاعناً في السن، أما اليابان فلم يتوفر لها رجال في الرياضيات إلا مع حلول القرن

(١) يوكيتشي، سيرة فوكوزاوا يوكيتشي ومقدمة أعماله الكاملة، مرجع سابق، ص ١٢٥.

١٩. "١" وقد هدف فوكو إلى القول: إن الاستبداد الشرقي يحتكر الخطابات المعرفية والعلمية. وقد نحا هيغل هذا المنحنى من قبل في كتاباته حول ابتكارات الصين التاريخية التي بقيت حبسة البداوة الإقطاعية. ومع ذلك، فإن هذه البداوة كان فيها شيء من التحضّر، لا سيما اهتمام نظام توكوغاوا بالتعليم وربطه بالقوانين الكونفوشيوسية التي تجلب الاستقرار. لقد حقّقت اليابان بفعل العزلة نتائج كان لها تأثير في مستقبل الشخصية اليابانية، وما يزال هذا التأثير قائماً، وكانت أهم هذه النتائج: الاعتماد على الذات، وتقوية النزعة الجماعية، والتدقيق في كل ما يأتي من الخارج، فكان التقليد لتحصيل الإبداع والابتكار، ثم بناء منظومة تربوية فريدة ومتميّزة. لقد "اعتمدت فترة توكوغاوا سياسة تربوية فريدة من نوعها تستهدف تطوير مواد أدبية وفنية عن طريق الساموراي، والسعي المنهجي لتقوية مهارات القراءة والكتابة." (٢)

علاوة على ذلك، أسهمت هذه العزلة في زيادة الإنتاجية الاقتصادية، وقد جاء هذا عبر تكثيف الجهد. أيضاً تم توجيه التعليم ليتوافق مع التقسيم الطبقي، فتأسست مدارس خاصة بأبناء رجالات الإقطاع والمحاربين الساموراي، وتسمى هانكو hanko، وهي مدارس تركّز بين التربية الأخلاقية والتربية المهنية، وتعمل على تدريس الكونفوشيوسية لأبناء المحاربين بهدف تنمية الجوانب الروحية والأخلاقية لديهم وتنمية شخصيتهم، إلى جانب تعليمهم المهارات الإدارية والحربية، وانتشرت هذه المدارس المركّبة، فبلغت ثلاثمائة مدرسة توزّعت في أرجاء اليابان، وكان ذلك قبل منتصف القرن التاسع عشر. أما مدارس المعابد الدينية: تراكويا terakoya، فقد كانت اختيارية ولم تشترط سنّاً معيناً للالتحاق بها. (٣) كما

(١) فوكو، جنيلوجيا المعرفة، مرجع سابق، ص ١٧.

(2) Duke, Benjamin. *The Japanese School: lesson for Industrial America*. London: Westport, Connecticut, 1986, p. 61.

(3) Marshal, Byron K. *Learning to Be Modern: Japanese Political Discourse on Education*. Oxford: Westview Press, 1994, p. 18.

اشتهرت مدارس المعابد بتدريس الحساب واللغة الصينية وفنون القتال في أنحاء اليابان، إلا أن مدارس معابد أوساكا جمعت بين اللغة الصينية والهولندية، نظراً إلى قرب أوساكا من نكازاكي التي سمح قادة اليابان للتجار الهولنديين بالرسو في مينائها. وقد برع فوكوزاوا في تعلّم اللغات الصينية والهولندية والإنجليزية وتعليمها فيها بعد؛ إذ كانت مدارس المعابد فرصة لأبناء الفلاحين للتصّل من التصنيف الإقطاعي، فقد التحق بها ٤٠% من أبناء المزارعين، وكانت مدارس المعبد تدرّس التربية الأخلاقية والحساب والمواد الهامشية، مثل اللغات؛ فاللغات الأجنبية كانت هامشية في فترة العزلة، ولم تكن تدرّ على أصحابها مالأً أو جاهاً.

إلى جانب مدارس المعبد التي كان بها طلاب انشغلوا بالطب والرياضيات والفيزياء وعلم المدفعية، ظهرت مدارس خاصة بأبناء الشعب تسمى جيجوكو shijuku، و"يكمّن دورها في تشجيع الطلاب على إثارة الأسئلة في قضايا دينية ظلت حكرًا على الطبقة المتعلمة من الساموراي." (١) كما أسست مدارس خاصة في المدن الكبرى وهي لعامة الشعب، ولم يكن يسمح للبنات بدخول المدارس عدا مدارس المعبد أو المدارس الخاصة. ومن ثمّ، "فإن نسبة المتعلمين من الذكور القادرين على القراءة والكتابة في المهارات الحسائية الأساسية، حتى منتصف القرن التاسع عشر، بلغت ٤٥%، بينما بلغت نسبة اللائي يقرأن ويكتبن من الإناث ١٥% تقريباً، وهي نسب لا تقل كثيراً عن أكثر الدول الغربية تقدماً في ذلك الوقت بل تجاوزتها." (٢)

أيضاً في فترة العزلة انتشرت ظاهرة التعليم في المخازن، وهي خاصة بالأطفال الصغار البالغين ١٢-١٣ سنة، الذين لم يكملوا تعليمهم لظروف مادية. ومعظم

(1) Simmons, Cyril. *Growing up and going to School in Japan: Traditional and Trends*. Philadelphia: Open University Press, 1990, p. 11.

(2) Kuroda, Kazuo, "educational Development Experience", in: *Economic and Policy Lessons from Japan to Developing Countries*. edited by: Toshihisa Toyado et al, New York: Palgrave Macmillan, 2012, p. 148.

هؤلاء الأطفال الذين يطلق عليهم اسم هوكونين hokonin كانوا من أبناء التجار والطبقات الوضيعة، وقد تمّ تعليمهم وتدريبهم على نظام العمل؛ لأنهم كانوا يعملون في الشركات العائلية الكبرى. وكان يفترض بهؤلاء الأطفال أن يعرفوا أساسيات الكتابة والثقافة والأخلاق والمواد العسكرية، والعمليات الحسابية، واكتساب المهارات اللازمة قبل الالتحاق بالشركة.⁽¹⁾

في ظل هذه العزلة والتقسيم الطبقي تبعاً للمجتمع ثقافياً ومعرفياً، وكان للجهد النصيب الأكبر في هذه التعبئة التربوية، فبرزت إثر ذلك حركة فكرية وثقافية كونفوشيوسية، أسهمت في تطوير التربية والتعليم. كما ظهرت لأول مرة بحوث ودراسات وطنية قام بها طلاب المدارس؛ إذ كان الانشغال البحثي قائماً على معرفة الأصول القومية لليابان، فازدهرت علوم التاريخ واللسان، ثم علوم الفيزياء والكيمياء والرياضيات والخرائط، وقد كان للعلماء الهولنديين دور بارز في ذلك، وهم من استثنى من هذه العزلة، بحيث سمح لهم بالإقامة قريباً من ميناء نكازاكي كما أسلفنا القول.

لقد درج الإنسان الياباني على امتلاك الحس الحضاري الذي نستشفه من مسابرة لعصر التنوير الأوروبي، هذا التنوير الياباني الذي كان يقوده فوكوزاوا يوكيتشي في مرحلة شبابه وإن لم تجد ثورته المعرفية طريقها في ظل حكم الشوغون. ولا شك في أن التنوير الياباني كان يعمل على الاستفادة غير المباشرة من التنوير الأوروبي ومن غير احتكاك منظور، فكلاهما كان في عزلة من نوع خاص، بل كان القدر يهيء اليابان وأوروبا لقيادة العالم في كل المجالات الحضارية. فالأوروبيون كانوا في تحول تنويري بعيد من تدخل القوى العظمى التي افتقر لها ذلك العصر عدا البرتغاليين، وهم أوروبيون انشغلوا بها وراء

(1) Chimoto, Akiko. "The Improvement of School Education and the Development of Personnel Management in Post-Meiji Japan," in: *The Economic Development of modern Japan, 1945-1995: From Occupation to the Bubble Economy*. edited by: Steven Tolliday, Cheltenham: Edward Elgar publishing, 2001, v2, p. 568.

المحيطات. ومن ثم، مارس الأوروبيون تنويرهم بعيدين عن أنظار المحاربين. أما اليابانيون فمارسوا تنويرهم الخاص تحت ضغوطات العزلة واستراحة المحاربين وبدادة الإقطاعيين، ولكن المستقبل كان ينتظر الاثنين معاً؛ لأن الأفعال الحضارية لا تمضي قدماً ولا تأمر بأمرها ولا تضارع غيرها إلا إذا توافرت لها الدولة الإنمائية؛ وإلا ظلت أفعالاً حضارية مخلوطة بالبدادة كما هو الأمر في فترة العزلة وطغيان السياسي والعسكري على الثقافي والنخبوي؛ لأن النخبة تظل ضعيفة إذا عجزت عن قول الحقيقة وتوصيل المعرفة لأسباب قهرية وقمعية. إن النخبة التي تجترح مواقفها من الفعل الحضاري لا تتعاش بسلام ولا تنعم بتبادل الكلام مع السلطة الإقطاعية التي تمتح فعلها البدوي من الرفض والإعراض. كما وأنه لم تكن السلطة ظالمة إلى حد خراب العمران، ولكن كانت تشدد الاستقرار الذي جعل دائرة الظلم ضيقة. والنخبة كانت متفهمة ولم تكن بدوية في الإعراض المتوحش، بل كانت أقرب إلى الانقياد للسياسة، فحافظوا على العمران البدوي بما كان يحيط به من تفاؤل في ترجمته إلى عمران حضاري. في الوقت الذي كانت فيه النخبة تشرع في وتيرتها الحضارية نحو المزيد من القراءة والاستكشاف والإبداع والابتكار، بينما السلطة المتسلطة كانت تضعف؛ لأن النخبة كانت تقوى بفعل تحضرها ومساريتها للعصر المتحضر من غير أن تقتبس منه مباشرة أو تشاهده.

ما من شك في أن معالم الدولة الإنمائية كانت تتشكل داخل هذا الصراع بين بدادة الإقطاع وحضارة النخبة. والأهم أن هذه البدادة فتحت لنفسها كوة حضارية ترى من خلالها الحقيقة التي تبحث عنها، ولكن كانت ترفضها في قرارة نفسها؛ "إلا أن الحاجة في أول الدولة إلى السيف ما دام أهلها في تمهيد أمرهم أشد من الحاجة إلى القلم؛ لأن القلم في تلك الحال خادم فقط [...] وأما في وسط الدولة فيستغني صاحبها بعض الشيء عن السيف؛ لأنه قد تمهد أمره ولم يبق همه إلا في تحصيل ثمرات الملك."^(١)

(١) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٥٧.

لقد كان الإنسان الياباني المتعلّم حبيس السلطة الإقطاعية في بادئ أمرها؛ لأن بداوة العزلة كانت تشترط حصول التنمية من غير حرية، وهي تنمية مادية منقوصة تعتمد هي الأخرى على الأرض المنتقصة من أطرافها المتمثلة بالنخب والحرفيين والتجار؛ بينما لا تتيح للعنصر الحضاري -الذي هو الإنسان- هامشاً كبيراً من الحرية لأسباب تتعلق بالخوف من كل شيء حر، فيكثر الافتراس الذي هو صفة بدوية خالصة، ومع ذلك كان أيضاً يقوى فاعل الاحتراس من غير أذى بوصفه فعلاً حضارياً أمكنه أن يقلل من الافتراس الذي يصحبه أذى باعتباره فعلاً بدوياً، تصديقاً لقول ابن خلدون "فطور الدولة من أولها بداوة".^(١) ولكن هذا الإنسان كان يقترب من أحوال الدولة في أواسط حياتها، بخلاف التنوير الأوروبي الذي استمرت تجربته داخل دول مرهوبة الجانب في الخارج وديمقراطية في الداخل.

لقد كان الإنسان الياباني جاهزاً لخلع لباسه البدوي واستبداله باللباس المتحضّر، وذلك في انتظار اللحظة التي تسفر عن الجديد، ومثل هذا التفاؤل هو سر استمرار اليابان. لقد ظلت النخبة اليابانية تشكّل دور المنقذ من الموت الحضاري الذي عادة ما يصحبه القهر العسكري، سواء أكان داخلياً أم خارجياً، والذي يختزل التنمية في فئة حاكمة دون سواها؛ بينما تطور الحضارة على النحو الذي يفهمه اشفيتسر "إنما يقوم به عامة أفراد من الناس يفكرون في المثل التي تهدف إلى تقدم المجموع، ويكيفونها مع وقائع الحياة على نحو يجعلها قادرة على التأثير الأقوى في ظروف العصر".^(٢) إن التحضر بخلاف البداوة هو عملية إنسانية مركّبة تستوعب الطبقات والفوارق، وتستقطب المهارات والخوارق. وهو طريق حضاري ظلّ يتكشف للإنسان الياباني يوماً بعد آخر.

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ١٧٢.

(٢) اشفيتسر، ألبرت. فلسفة الحضارة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م، ص ٢٠.

٢- الأرض:

التراب في مفهوم مالك بن نبي هو المادة أو المواد الأولية أو الأرض التي تشكّل في الأخير شيئاً مهماً وفاعلاً. فاليابان لم تكن أمامها غير الأرض؛ إذ إن نظام توكوغاوا كان يعد الأرض وما عليها هي أساس استقراره واستمراره. لقد استند نظام توكوغاوا إلى القوانين الكونفوشيوسية التي تدعو إلى بذل الجهد في إطار التعاون والتكاتف لتطويع الأرض لإرادة الإنسان بهدف مضاعفة المحصول، وهي طريقة ذكية للحفاظ على الاستقرار السياسي بتفعيل التعاون الاقتصادي في إطار "اجتماع الأيدي على العمل بالتعاون"^(١) وفق تعبير ابن خلدون. وهو لا شك في أنه فعل استراتيجي مستقبلي كان يؤسّس لوحدة الدولة أو تشكّلها في هذا الاتجاه الحضاري. فالتعاون هو أن يعيش الإنسان في جماعة، والأرض هي محك العيش وليس مفكه، بخلاف المشروعات الحرفية والتجارية التي جاءت في المراتب الأخيرة وأهمّلت، واحتقر أصحابها لكونها عملية فردية تجلب كثيراً من الأنانية وتوطن حب الذات. وأصحابها يمكن أن يكونوا أداة ممولة للأعداء في الداخل والخارج، علاوة على أن الإقطاعيين كانوا يجهلون هذه المشروعات الفردية التي لا تتفق مع تشوّفاتهم، وفي ظل ذلك كله "فإن التوغوجاوا والدايميو ومجموع الطبقة الأستقراطية تمسكوا كلهم وبعناد بفكرة أن الزراعة تشكل المورد الوحيد لثروة البلاد."^(٢) ما يعني أن اليابان كانت تعيش إرهابات أوربا - كما حصل مع الاقتصاديين الطبيعيين - وهي في طريقها إلى التحضر، من غير اتصال بها أو تواصل معها.

هذا يعني أنه كان يُنظر إلى الأرض بوصفها مورداً مالياً واقتصادياً كافياً للحفاظ على الاستقرار السياسي في ظل التعاون ومضاعفة الوقت؛ إذ إن فكرة التعاون هي

(١) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ج ١، ص ١٧٧.

(٢) رايشاور، أدوين. تاريخ اليابان من الجذور حتى هيروشيما، ترجمة: يوسف شلب الشام، دمشق: منشورات دار علاء الدين، ط ١، ٢٠٠٠م، ص ٧٤.

الشرط الأساس في تمرير المشروعات الإنمائية وقبولها لدى نظام توكوغاوا. ومثل هذا الصنيع نراه تقديراً حسناً، ولكن فيه من البداوة الشيء غير القليل إذا ما أحلناه على ميزان ابن خلدون في قوله: "أما العمران البدوي أو القليل فلا يحتاج من الصنائع إلا البسيط خاصة المستعمل في الضروريات من نجّار أو حدّاد أو خياط أو حائك أو جزّار [...] إذ هي وسائل إلى غيرها وليست مقصودة لذاتها."^(١) ومن ثم، كانت هذه المشروعات الحرفية والتجارية وسيلة للأرض الزراعية لدى الإقطاعيين التي لا تضيف للثروة المالية جديداً. فالبحث عن تراكم المال كان هو غاية نظام الإقطاع، والأرض الزراعية كانت الوسيلة الأهم لغاية مالية واقتصادية تستجلب غاية سياسية تتمثل بالاستقرار، ولكن الحرفين والتجار كانوا يراكمون الأموال بعيداً من المراقبة غير المباشرة للشوغون الذين كانوا يصنّفون الحرفين والتجار في المراتب الأخيرة بعد المحاربين الإداريين والفلاحين. ولا شك في أن الحرفيين والتجار قد استفادوا مادياً من هرم التراتبية إلى حد ما؛ ففي ظل الحسابات البدوية للشوغون فإنه لم تُفرض ضرائب عالية على الحرفيين والتجار مثلما فرضت على الفلاحين البسطاء.^(٢) وهذه الحسبة البدوية رسمت أفقاً حضارياً أمام قطاعات اقتصادية أخرى شاء لها القدر أن تسهم في بناء الأمة الحضاري في اللحظة المرتقبة. فقد نتج عن الضرائب الخفيفة وغير المباشرة على الأعمال الحرفية والتجارية، "وفي ظل التكامل الاقتصادي على مستوى الأمة كلها، نمو طبقة من تجار المدن الأثرياء، وخصوصاً تجار المدن الكبرى في ظل حكومات الشوجون وتحت حمايتها مباشرة، فظهرت البيوت التجارية الكبرى مثل بيوت تخمير البيرة، وتخزين السلع الخاصة، وبيوت الإقراض المالي. ومن أبرز هذه البيوت التجارية (بيت ميسوري) الذي أصبح في العصر الحديث من أكبر شركات الأعمال الخاصة في العالم كله."^(٣)

(١) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٢، ص ٤٠١.

(2) Macpherson, W. J. *The Economic Development of Japan 1868-1941*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 18.

(٣) رايشاور، أودين. اليابانيون، ترجمة: ليلي الجبالي، سلسلة عالم المعرفة (١٣٦)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٩م، ص ١٠١.

لقد بدا التراب فاعلاً إلى حد ما في عصر توكوغاوا الإقطاعي؛ لأن الفعل الحضاري كان ماثلاً، وإلا كان قد ضيَّق على القطاعات غير الزراعية وصودرت أموال أصحابها كما هو الشأن في الأنظمة القمعية. علاوة على أن الإنسان الياباني، الذي لم يكن مرتبطاً بالأرض مباشرة ولم يكن تحت رحمة الشوغون، قد تميَّز بالمغامرة واكتسب روح المبادرة كما يبدو الأمر جلياً مع التجار والصناع، وأيضاً مع النخبة المتعلّمة، فهؤلاء كانوا يخلقون التوازن داخل القطاعات الاقتصادية غير المتوازنة. إن الإنسان الياباني الذي يتميَّز بالحس الإنشائي والحضاري، قد اشتغل في أمور تعدها القيادة الإقطاعية حقيرة مثل التجارة، في الوقت الذي كان فيه الفلاحون يمثلون ٩٠٪ من السكان. ومن ثم، نرى أن العزلة لم تنقذها الأرض الزراعية وحسب، بل أسندتها المواد الأولية التجارية والحرفية علاوة على المادة العلمية التي كانت تنضج ترقباً لإحداث تكنولوجيا كانت على وشك البزوغ، وأخرى قد تفتأ الغرب ظلها ويتنظر من ينافسها من اليابانيين، نظراً إلى ما "أورثهم نظام الإقطاع القديم من التنافس والمجد والقوة."^(١)

لم يتحقَّق للأرض اليابانية أن توحِّد مثلما حصل لها في عصر توكوغاوا الإقطاعي، فالأرض لا تحتاج فقط إلى من يحارب على أسافيلها وأعاليلها، وإنما تحتاج أيضاً إلى من يجعلها قاعدة للإنتاج والتفوق على الآخر، وأن تكون عنصراً حضارياً فاعلاً في عملية التحولات الإقليمية والعالمية الكبرى. فالإقطاع في مرحلة متقدمة من العزلة تعيش مع العمران البشري والمادي الذي انقاد للسياسة، فعندما يكثُر العمران يكثُر المال، وتعظم الدولة وتتعدَّد المدن والحوضر، وتعظم المتاجر كما يورد ذلك ابن خلدون. ولكن الحكم الإقطاعي لم يكن قد تشكَّلت ملامح دولته الإنشائية بعد، فقد ظلت في طور البداوة تراقب الإمبراطور الرمز لا سيما الدايميو أمراء الأقاليم الأقوياء الذين كانوا خاضعين لضوابط صارمة تتطلب فرض الطاعة والولاء عبر رحلة سنوية

(١) أرسلان، شكيب. لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟ مراجعة: حسن تميم، بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، طبعة جديدة ومنقحة، (د. ت. د.)، ص ١٣١.

شاقة إلى بلاط الشوغون. ومع ذلك كانت الأرض اليابانية أكثر تنوعاً، فقد حملت حملاً ثقيلاً أمكنه الصمود أمام العزلة لأمد طويل، أو الوقوف في وجه شيء آخر قد يجعلها أكثر عزلة، أو يصنفها في دول المحيط التابعة للمركز، بل كما يعتقد سمير أمين لاحقاً أن مشكلة المعجزة اليابانية لم تطرح أبداً في إطار علاقة المركز بالمحيط، بحيث كان توسيع التجارة في المدن يسهم في تفكك العلاقات الإقطاعية، يقول: "في اليابان كانت الظروف البيئية تضع أمامه حواجز جديدة: فقد كان تقطيع الأرض الإقطاعي كما كانت استقلالية المدن التجارية يحدان من مركزية الدولة لدرجة أن التشابه بين اليابان وأوروبا، رغم آلاف الكيلومترات، يثير الدهشة. بالتأكيد لن يفتح المجتمع الياباني على الرأسمالية إلا بعد أن يلتقي الصدمة الخارجية، لكنه سيقوم بذلك بأكثر سهولة."^(١)

وفي ظل هذا التقدم على مستوى الأرض، شعر نظام توكوغاوا الإقطاعي بأن الوضع القائم يحتاج إلى قليل من الحرية، ففي "يابان توكوغاوا كان عنصر الشعب والأرض موحدين (كوگا)، غير أن تمايزات مهمة سياسياً ما فتئت أن ظهرت في إطار ذلك التصور التقديسي، بين ما هو رسمي وما هو غير رسمي، وبين ما هو اجتماعي وما هو غير اجتماعي."^(٢) لقد منح نظام توكوغاوا للحرفيين والتجار هامشاً لا بأس به من الحرية في إدارة أعمالهم من غير التدخل المباشر في شؤونهم والتعدي عليهم من غير أسباب واضحة. فما كاد قرن العزلة يتصرَّم حتى بلغ التراكم الاقتصادي درجة يضاهي فيها تراكم الدول المتطورة وقتذاك؛ ما جعل أرض اليابان تنهياً بجدارة للدخول في عصر صناعي ومالي وتجاري غير منظور. فمدينة أوزاكا ذات الموقع الاستراتيجي "ارتقت إلى مرتبة المرفأ التجاري الأول لليابان الغربية؛ إذ بنى فيها كثير من الدايميو بيوتاً تجارية يصرفون فيها إنتاجهم الزراعي أو يسلمون فيها إلى نشاطات

(١) أمين، سمير. التطور اللامتكافئ: دراسة في التشكيلات الاجتماعية للرأسمالية المحيطة، ترجمة: برهان غليون، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط٤، ١٩٨٥م، ص٤٧.

(٢) كاتزنشتاين، بيتر جي. "عالم حضارات جمعية وتعددية: زحمة لاعين ونواميس وممارسات"، في: الحضارات في السياسة العالمية: وجهات نظر جمعية وتعددية، تحرير: بيتر جي كاتزنشتاين، مرجع سابق، ص٣٦.

اقتصادية كثيرة التنوع." (١) إن التركيب الإنساني ضروري لعوائد التنمية؛ لأن "السلطان في نفسه ضعيف يَحْمَلُ أمراً ثقيلاً، فلا بد له من الاستعانة بأبناء جنسه وإذا كان يستعين بهم في ضرورة معاشه وسائر مهنة فما ظنك بسياسة نوعه." (٢)

نعتقد أن إنجازات الأرض اليابانية ترجع إلى عصر ما قبل توكوغاوا البعيد جداً، فطبيعة الأرض الجبلية ومحدوديتها أوحى لليابانيين باستحضار روح الجماعة والعمل على زيادة محصول الأرض أكثر من مرة في السنة. فالأرض أيضاً تَحَضَّرَت لما جعلت الإنسان يعيش في جماعة، وهذا يعد فعلاً حضارياً تمارسه الأشياء على الإنسان، فيبدع هو الآخر ويتحضر. لقد كان لليابان ماضٍ مبدع على مستوى الإنسان والأرض، ولما تراكم الإبداع استولد حاضراً متراكماً من الإبداع والتنوع والتميز؛ فلا شيء يأتي من لا شيء. كما كان هناك توحيد مادي ومعنوي بين الإنسان والأرض اليابانيين على مدار التاريخ القديم والحديث، فمن "أواخر ١٨٠٠م إلى ١٩٢٠م كانت اليابان من أكبر المصدرين للحديد الخام، ومعظمها كانت تتجه نحو الولايات المتحدة الأمريكية، وفي أواخر ١٩٢٠م صارت المنسوجات القطنية ثاني صادرات اليابان إلى آسيا وإفريقيا وبكميات أكبر." (٣) لقد ظلت الأرض في اليابان تشكّل امتحاناً لفعل الإنسان الحضاري، وإذا كان الفعل الحضاري ظاهره الإنسان، فإن الأرض باطنه. قد يستورد الإنسان أفعاله الحضارية في شكل وسائل عبر الاحتكاك بالمعرفة والعلم والتكنولوجيا، ولكن سرعان ما يعجز عن أن يستورد أرض المعرفة والتكنولوجيا من الآخرين؛ لأنه لا يستطيع أن يستورد إنساناً يحل محله؛ إذ إن هذا العجز سرعان ما يظهر في تخلف الأرض في عمرانها ومؤسساتها بخلاف ما جرى في فترة العزلة التي استندت إلى إنسانها وأرضها، فكان الإنسان متقدماً إلى حد ما، والأرض كانت أكثر تقدماً؛ لأنه

(١) رايشاور، تاريخ اليابان من الجذور حتى هيروشيما، مرجع سابق، ص ٤٧.

(٢) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٣٥.

(3) Takafusa, Nakamura. *Lectures on Modern Japanese Economic History 1926-1994*.

Tokyo: LTCB International Library Foundation, 1999, p. 10.

عندما يكون الإنسان متقدماً بأفعال الآخرين الحضارية وتستمر الأرض متأخرة، فهذا ليس نهاء، بل هو نقصان. فإن لم تكن معارف الإنسان وعلومه في خدمة الأرض يحصل التناقض الذي لا ينجز إلا تنمية متناقضة مع قيمها، وذلك بخلاف ما نلني عليه يابان العزلة التي "شهدت نمواً في التصنيع، وكان النمو يتقدم ببطء ولكن بثبات، وحصل ارتفاع في غلة المحاصيل، وزيادة نسبة التوظيف الزراعي، وتنوع ملحوظ في الابتكارات التقنية، ونمو مذهل في الصناعات التي تلبي الاستهلاك الجماهيري لا سيما صناعة المنسوجات، واستحداث قرارات تشدد على الاستخدام الفعال للأراضي".⁽¹⁾

إن الذي ينسّق بين الأرض والإنسان هو الوقت الذي لا يستورد؛ فالإنسان الياباني الذي اكتسب العلم والمعرفة والتكنولوجيا، ومنح وقته لرعاية البيئة وخدمتها لم يوقف نفسه عند الاستهلاك. فإذا كان وقت الإنسان من غير جدوى فإنه إنسان لا يولي اهتماماً للأرض التي تستعيد الروح الإنتاجي؛ لأن الأرض من طبيعتها أنها منتجة لا تتجاوب إلا مع الوقت، حيث إن الاستهلاك لا ينبغي أن يخرج من دائرتها ولا ينحرف عنها. إذن، المشكلة تكمن في الإنسان، فهل علومه ومعارفه التي اكتسبها تنطوي على قيم حضارية تفيد من الأرض وتستجيب للوقت؟

عندما تكون الأرض متخلفة فإن التنمية المستوردة تكون غير أصيلة ولن تذهب بالإنسان بعيداً، فينتقم الوقت؛ لأن وقت التنمية المستوردة يكون حينها قد احتل وقت تنمية الأرض غير المستوردة، فتتداخل الأوقات متقاتلة ومؤثرة في مجهود الإنسان ومردود الأرض.

٣- الوقت:

كلما امتدت القيم الأخلاقية أصيلة في المجتمع كان الوقت فاعلاً، فلا شيء يدعو إلى احترام الوقت مثل دعوة القيم الأخلاقية إلى ذلك. فالوقت غالباً ما يضع في أمور

(1) Smith, Thomas C. *Native Sources of Japanese Industrialization, 1750-1920*. California:

University of California Press, 1980, p. 16.

غير أخلاقية، لكن إنفاقه في أمور أخلاقية يكون في مصلحة كل شيء إنساني وإنمائي؛ لأن التنمية قيم وأخلاق تستولد تنميات أخر فاعلات؛ إذ إن القيم تحتل حيزاً مهماً في حياة الإنسان. والوقت إن لم يذهب إليها سيهدر في أمور غير عملية. وكما قلنا: إن الأرض اليابانية وتحدياتها وتضاريسها أوقفت الإنسان الياباني على احترام الوقت من أجل تحصيل الشيء الكبير النافع لنفسه ولجماعته حتى تكون معاناته أقل، وحاجاته متوافرة على الدوام. وهذا فعل أخلاقي حضاري، وهو أن يهتم الإنسان بالوقت من أجل أسرته ومحيطه. والجماعة هي التي تضاعف الوقت وتمنحه بعداً حضارياً، بحيث يعيش الإنسان في أمة يهبها كل وقته. إن "الزمن زمن بالنسبة لكل إنسان، ولكن بالنسبة للإنسان الفعّال زمن تتولّد فيه حقيقة من حقائق الحياة، ولحظات تنبض بالحياة." (١)

الوقت لدى الإنسان الياباني لم يكن ذلك الزمن المقدّر بالساعات وحسب، وإلا فإن العزلة لم يكن ليحصل لها كل هذه الإنجازات، والوقت ليس أن يعيش الإنسان في الماضي فيعكسه على حياته، وإنما الوقت الإضافي في اللحظة الراهنة هو الوقت المقصود به أن الأحوال في طريقها إلى التغير، والماضي ليس كالحاضر، وأفعال الأمم لا تستمر على نسق واحد وزمن واحد، وإنما هناك اختلاف في الأزمنة، وهذا الاختلاف هو الذي يصنع الحدث الإنمائي المختلف نتيجة الوعي بجريان الوقت من مرحلة بطيئة إلى أخرى سريعة؛ إذ إن التحكم في هذا الجريان واستثماره يكون بجري الإنسان أيضاً واستمراره، وفي هذا إضافة للجهد وإمساك بالوقت. إن الوقت يفيد من الماضي، ولكن يتقدّم بالحاضر ويؤسّس للمستقبل؛ فكل المستقبلات الإنمائية هي وليدة الوقت الذي استشرّفها وسبقها. فالزمن ينقسم إلى ماضٍ وحاضر ومستقبل، وقيمة الزمن تكمن في زيادته. وماذا أضاف الإنسان للماضي والحاضر والمستقبل؟ فالماضي لا يرجع فاعلاً إلا إذا كانت فيه إضافة مضيئة يمنحها لها الحاضر بوقته المضاعف، والحاضر لا يكون نافعاً إلا إذا كان وقته المرئي إنمائياً يتسع للمستقبل غير المنظور.

(١) جودت، سعيد. الإنسان كلاً وعدلاً، بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٨م، ص ١٩.

تكمُن أهمية استثمار الوقت في اليابان في أنه نقلها من ضيق الجغرافيا إلى وُسْع التاريخ، ومن ضيق المكان إلى وسع الزمن، ومن ضيق الزراعة إلى وسع التكنولوجيا، ومن ضيق الفرد إلى وسع الجماعة، من ضيق الفوضى إلى وسع العزلة. إن سر تفوق اليابان أنها علت على المكان بالزمن، فهي تكاد تختلف تماماً عن الآخرين؛ لأنها في فترة العزلة انشغلت بالوقت فلم ينشغل بها الآخرون حتى خرجت عليهم من ركام العزلة جماعة متفوقة قابلة لتبادل علومها ومعارفها مع غيرها من غير خجل. وعن السفينة البخارية التي أجرى عليها اليابانيون الممارسة في ظرف خمس سنوات بعد سبع سنوات من رؤيتها كما أسلفنا القول، وريح سنتين أو أكثر، يقول فوكوزاوا: "فيما أتأمل كل شعوب الشرق الأخرى، على نحو ما هي عليه اليوم، يساورني الشعور بالاقتناع بأنه ليست هناك أمة أخرى لديها المقدرة أو الشجاعة على الإبحار بسفينة بخارية عبر المحيط الهادئ بعد فترة خمس سنوات من الخبرة والهندسة. ولا يقتصر على الشرق بروز هذا الإنجاز كعمل لم يسبق من أعمال المهرة والجرأة. وحتى إمبراطور روسيا بطرس الأكبر، الذي مضى إلى هولندا لدراسة الملاحة، لم يستطع بكل إنجازاته أن يصل إلى ما يعادل هذا الإنجاز الذي حققه اليابانيون، في هذه المغامرة الكبرى."^(١)

طبعاً أولى اليابانيون اهتماماً للوقت، فهم دائماً ما يتعاملون مع المسائل بأنها معقّدة تحتاج إلى مزيد من الوقت المضاعف لفهمها، كذلك الياباني يجهد نفسه بمزيد من الوقت، ليصير الشيء متلاحماً معه مطواعاً له؛ إذ إن "الأسلوب الياباني أواشي (المتناغم-الملائم) يرفض فكرة أن الإنسان بإمكانه معالجة البيئة والتأثير فيها ويفترض بدلاً من ذلك أن يوفق نفسه معها."^(٢)

(١) يوكيتشي، سيرة فوكوزاوا يوكيتشي ومقدمة أعماله الكاملة، مرجع سابق، ص ١٤٥.

(٢) ينسب، ريتشارد إي. جغرافية الفكر: كيف يفكر الغربيون والآسيويون على نحو مختلف.. ولماذا؟ ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة (٣١٢)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٥م، ص ٨٤.

كما تعلّم اليابانيون كيف يفيدون من الوقت، وكيف ينتجون أكثر ويوفرون لأسرهم الأمن من الخوف الذي يأتيهم من السيد الإقطاعي، والإطعام من جوع إذا أصابهم الطرد. فالإقطاعيون كانوا يحرصون على زيادة الفائض الإنتاجي بزيادة الوقت، والفلاحون بتعاونهم الجماعي ونضجهم كانوا يفيدون من الوقت لمضاعفة حصتهم التي في الغالب كانوا لا يأخذون منها إلا القليل؛ فالإفادة من الوقت من علامات النضج وتحصيل الفائض وترقّب النمو؛ إذ إن الفائض "عند ابن خلدون يأتي نتيجة التعاون بشرط أن تستكمل الجماعة نضجها وتحكمها في الإنتاج، وبشرط أن تبلغ درجة من النمو المادي والفكري الذي يمكنها من تسخير الطبيعة بصفة فعالة." (١)

العزلة أيضاً، أفادت من الوقت، وإلا ما كان لها أن تستمر قرنين ونصف، وتخرج بإنجازات فيها الكثير من المعجزات التي لا يمكن تفسيرها إلا بمضاعفة الوقت الناجم عن مضاعفة جهد الإنسان؛ إذ إن بذل الجهد هو الذي يجعل الوقت مطوعاً للإنسان الذي إذا تعوّد على نمط من العيش معيناً لا يرى في مضاعفة الوقت أية مشقّة. إن الذي يحترم الوقت يستمر؛ لأن الوقت استمرار لا ينكفئ، والاستمرار يتقدم بالوقت ويكافئ المستقبل، فالوقت يكون كريماً عندما يكون الإنسان معطاءً ببذل الكثير من الجهد، فالكرم يستجلب الكرم.

إن المسألة مسألة تعوّد على الشيء، وما الوقت الإضافي إلا عادة متكرّرة تصبح مع الوقت المتراكم جزءاً من ثقافة أمة تصبح عليها وتسمي. فالتخطيط الذي هو سبب النجاح الإنمائي مثلاً، لا يمكن أن يؤتي ثمرته إلا إذا كان قد خرج من هذه الثقافة التي تعد الوقت أحد أركانها الحضارية، فكثير من الأعمال التخطيطية فشلت أو ضاعت جهودها في منتصف الطريق؛ لأنها خرجت من ثقافة لم يكن الوقت حاضراً فيها على الدوام، وما اعتماد نظام توكوغاوا الإقطاعي على العناصر ذات الكفايات المتميزة في إدارة الشؤون الاقتصادية والسياسية والعسكرية، إلا لأن هذه العناصر كانت متشبعة بثقافة فيها التخطيط والوقت توأم.

(١) بوزرة، أحمد. الاقتصاد السياسي في مقدمة ابن خلدون، بيروت: دار ابن خلدون، (د. ت.)، ص ٧٤.

نعيد القول: إن حفظ الوقت من الهدر يحصل داخل نظام أخلاقي، فكل الذين مارسوا أعمالهم وفق أخلاق معينة حافظوا على الوقت وضاعفوه، وقد ساعدت القوانين الكونفوشيوسية نظام توكوغاوا على اعتبار احترام الوقت والحرص عليه، ببذل الجهد، قانوناً أخلاقياً يستجلب للإنسان الاحترام ويعزز من مكانته الاجتماعية، كما حدث مع الحرفيين والتجار الذين لم ينشغلوا بمرتبهم الوضيعة على حساب الوقت الذي كان سبباً في تراكم ثروتهم، وهم أصحاب المراتب الأخيرة في الهرم الإقطاعي. كل ذلك كان في مصلحة النظام واستقراره لا سيما إذا كانت طبيعة العزلة تستدعي ذلك. ومن ثم، نرى أن العزلة جاءت لخدمة اليابان إلى حد أنها اهتدت إلى القوانين الكونفوشيوسية وراهنّت عليها في حفظ الأمن الذي استمر طويلاً، ووضع اليابان على عتبة اللاعبين الاقتصاديين الكبار وهي لم تخرج من عزلتها بعد. وهذا إلا لأن القوانين الكونفوشيوسية تشجع على احترام الوقت واستثماره، وبذل الجهد وتحقيق الانسجام؛ إذ كانت محل إعجاب رواد التنوير الأوروبي، فهذا فولتير الرائد الفرنسي لنزعة حب الصين، والذي عاش في الفترة التي كانت اليابان تتنوّر في عزلتها بطريقتها الخاصة، يقول عن الكونفوشيوسية الصينية: "إن الكونفوشية نجحت في تهيئة أساس لنظام أخلاقي واجتماعي، وهو النظام الذي بدا أكثر فعالية وتأثيراً من نظيره في أوروبا."^(١) فهل كان فولتير يدري أن الأخلاق الكونفوشيوسية العالية أمكنها أن تسهم في التنوير داخل نظام إقطاعي مغلق؟ وهل تمتزج الأخلاق بالقمع؟

نعتقد أن هذا القمع لم يكن يمنع الإنسان الياباني من تحصيل التنمية لنفسه ومجتمعه؛ لأنه قمع كان يمنع أن يستعمل الإنسان عوائد التنمية لغير فائدة النظام الإقطاعي، وإلا لما حصلت تنمية في فترة العزلة، ولكن هو عمران بدوي على نحو ما عاينه ابن خلدون، واختزالي على نحو ما نراه، وهو كذلك إذا ما قسناه بالعالم الخارجي

(١) كلارك، جي. جي. التنوير الآتي من الشرق، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة (٣٤٦)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٧م، ص ٧٨.

المتفتح، مع فارق بسيط أن عصر توكوغاوا لم يكن فيه الشيء الكثير من البداوة؛ لأنه تعاطى مع نصوص الحضارة الصينية على مستوى الكتابة والإضافة، وبدأت هذه البداوة تحبو إلى حد ما مع تقدم العزلة نحو اجترار علاقات محتشمة مع الغرب (١٨٥٩م) للاطلاع على آليات تشكيل الدولة الحديثة، وكان ذلك يجري قبل عقد من مقدم الميجي (١٨٦٨م).

خلاصة لما سبق، فإن عناصر الحضارة في عصر توكوغاوا كانت بمثابة مشروع تنمية فيه شيء من التحضر، ولكن وصلنا بوصفه مشروعاً مختزلاً استند إلى الأرض التي لم تنزف كثيراً، وفي الوقت الذي وقف فيه هذا المشروع الإنشائي حبيس متطلبات العزلة. وقد ظهر الاختزال في الإنسان الذي كان موجوداً بوصفه عنصراً حضارياً إنشائياً؛ أي أنه افتقر إلى مقومات الحياة الإنسانية المطلوبة، مثل: الحرية، والرعاية الصحية، والتعليم الذي يخلق فيه الوعي بما يجري حوله، وهي أمور حضارية يجادل فيها أمارتيا صن كلما تعلق الأمر بأن التنمية حرية.

تمكّن هذا الإنسان الياباني من أن يتوحد مع الأرض وينافسها في العطاء، كما استطاع أن يتجاوز مع الوقت ويسابقه في تجاوز المراحل. وكان الفعل الذي جعل هذا الإنسان وفيّاً للأرض حريصاً على الوقت -وعلى الرغم من الحاجة والفاقة- هو القيم الكونفوشيوسية؛ فالإنسان ابن عوائده وعلى قدر نضج هذه العوائد تكون ثمرة الفوائد.

طبعاً، الإنسان الياباني في فترة العزلة كان يتوق إلى نصفه الإنساني الآخر، كي يحصل له الكمال الإنساني فيؤدي عمله على وجه الكمال الذي يدأب دوماً في البحث عن الكمال اللانهائي، ولعل ما أعاق التركيب الإنساني -الإمبراطور والقيادة والشعب- في فترة العزلة هو الخوف المتبادل، وأيضاً القوانين الكونفوشيوسية التي فهمها الإقطاعيون اليابانيون بأنها ترسخ مبدأ التراتبية التي تريد من الهوة بين العناصر الإنسانية. وما نعتقد فيه أن كونفوشيوس كان يقصد بذلك التراتب حصول تقسيم العمل على نحو ما فصله آدم سميث لاحقاً؛ إذ كل فئة من الناس لها مهمة تؤديها. فما

كان حكيم مثل كونفوشيوس أن يدعو إلى الفرقة والعزلة والنبد داخل المجتمع الواحد. وكان سيكون إبداعاً غير مسبوق لنظام توكوغاوا الإقطاعي لو تعامل بهذه التراتبية من غير احتقار وإذلال.. ويبدو أنه في الفترة الأخيرة من العزلة حدث نوع من التكامل الإنمائي بعدما أتى تقسيم العمل أكله لدى فئة من التجار والحرفيين الأكثر تهميشاً من قبل.

وعلى الرغم من أن اليابان وقفت على النص الكونفوشيوسي الصيني؛ إلا أن سياسة التفعيل كانت تختلف في اليابان عن الصين؛ ففي الصين كانت السلطة للإمبراطور وكانت النخبة مقرّبة وتنعم بهامش كبير من الحرية والتقدير فضلاً عن المشاركة في صناعة القرارات كما في كوريا وفيتنام اللتين استلهمتا التراث الصيني من غير التجديد فيه، بخلاف اليابان التي كان للإمبراطور صفة رمزية جعلت النخبة غير العسكرية والإدارية رمزية هي الأخرى. وحيث يتحرّك العسكر في غير مساحته فلا مستقبل واضح لما يتشوّف إليه الإنسان من تنمية لا يمكن أن تخرج إلا من رحم الحرية في حدود ما تعين عليه القيم والهوية والخصوصية.

ولكن إذا أعمنا النظر نلفي أن الإقطاعيين العسكريين كان فيهم شيء من النخبة، وربما كانوا أقدر على إدارة الحكم في وضع لا يقدر عليه نخبة المعابد. كما كانت اليابان في وضعية تجعل مستقبلها زائلاً بالخيارات المفتوحة لو حصل للنخبة أن حققت شيئاً من الانفراج لأسباب عالمية، أو وقف النظام الإقطاعي على تحول جديد يضعفه أو يبعده عن الساحة المحلية، فتكون نخبة المعابد هي البديل في عملية الحفاظ على الاستمرار؛ إذ تعد النخبة اليابانية وفيّة للأرض لا تغادرها ولا تغدر بقيمتها. إن النخبة التي أثرت القلم على السيف والالتحاق بالمعابد التي تنجيها من الهرم التراتبي، كانت تكافح من أجل تغيير الوضع اللاإنساني. ففي هذه الفترة كانت النخبة المفتوحة على علوم الغرب بقيادة فوكوزاوا تتجه رأساً إلى نقد التراث الكونفوشيوسي - من غير الإيغال في المعارضة السياسية - فقد عدوه مسؤولاً عما آل إليه وضع الإنسان الياباني في ظل سيطرة الإقطاعيين العسكريين بذريعة الحفاظ على الاستقرار. كان الصراع

صراعاً صامتاً بين السيف والقلم؛ لأن كلا الطرفين كان ينعم بالاستقرار، إلا أن النخبة كانت تتطلع إلى الأفضل، وتراقب أحوال الحضارة من كثب بشكل جعلها تسهم في إعادة تركيب العناصر الحضارية كما سنفضّل ذلك لاحقاً.

هناك تميز حاصل في عناصر المعادلة الحضارية في فترة العزلة، يكشف عن اللاعزلة ضمن العزلة. ونقصد باللاعزلة أنه كان هناك انفتاح حضاري، ولكنه غير كافٍ للتقدم وحصول تنمية مركّبة، وأيضاً اللاعزلة هي انفتاح مطلق على القيم والهوية والخصوصية، وانفتاح نسبي على معارف الهولنديين وعلومهم علاوة على تعلّم النخبة للغة الإنجليزية. وكل هذا قد جلب التميز لليابان وهي معزولة طوعاً. ومن ثم، فإن العزلة لم تؤثر سلباً في اليابان، بل رسمت لها خطأً منهجياً دائرياً لاستيعاب المعرفة والعلوم بشكل نفعي؛ لأن العزلة درّبت الناس على النفعيات والضرورات فلم يحدث انبهار بالغرب. وهذا فوكوزاوا يزور برفقة نخبة من اليابانيين أميركا في أواخر فترة العزلة، يتحدث عن مدى انبهاره بالحرية وليس بالعلوم، يقول: "أما فيما يتعلق بالاختراعات العلمية والآلات الصناعية، فلم يكن فيها عظيم جدة بالنسبة لي، وفي الأمور المتعلقة بالحياة والعادات الاجتماعية وطرق التفكير وحدها وجدت نفسي حائراً في أميركا."^(١) فضلاً عن أن الاختراعات العلمية مثل الآلة البخارية قد تزامنت مع تهيء اليابان للخروج من عزلتها.

هذه اللاعزلة تجلّت في جهد الإنسان الذي حقق الاكتفاء الذاتي، وفي مضاعفة الوقت الذي أمدّ في عمر العزلة؛ إذ لم يكن هناك وقت للضيّق والشعور بالروتين. والأهم من المهم، أن الأرض بقيت يابانية وهذه العناصر الحضارية تكاد تكون مستقلة دون غيرها في دول الشرق. إن العزلة قد هيئت للاكتفاء الذاتي، ولكن فترة ميجي منحت لهذا الاكتفاء بعداً عالمياً جعلت الإنسانية تفيد منه، وهذا لأن "ميجي أسس دولة قوية عززتها ثروة البلاد والقوة العسكرية إلى جانب إدخال إصلاحات

(١) يوكيتشي، سيرة فوكوزوا يوكيتشي ومقدمة أعماله الكاملة، مرجع سابق، ص ١٤٥.

سياسية واجتماعية." (١)

إن المعادلة الحضارية في فترة العزلة امتازت بعناصرها المتميزة -الإنسان والأرض والوقت- وإن لم تكن متقدمة بشكل كبير، ومن ثم، ظلت حبيسة الحضارة القديمة التي بجست تنمية بدوية؛ لأنها عجزت بعناصرها المختزلة عن أن تتقدم إلى الأمام تقدماً كالذي شهدته الحضارة الجديدة بعناصرها المركبة -لا سيما في الإنسان نفسه- كما نسنفصل لاحقاً، وأيضاً كما وقف فوكوزاوا على هذا الفارق بين الحضارة القديمة والحضارة الجديدة -وهو ينتقد المستوى الأخلاقي المتدني للمسؤولين في وقت ميجي من ذوي المرتبة المتوسطة- قائلاً: "إن هؤلاء الرجال يعجلون بمقدم الحضارة الجديدة من ناحية، ويمارسون العادات الوضيعة للحضارة القديمة." (٢) ومن ثم، فإننا نعتقد أن الخروج من القديم المتميز إلى الجديد المتقدم، يكون بإضافة عنصر فاعل ونسقي في معادلة الحضارة كما سنرى.

ثانياً: دينامية التنوير الإمبراطوري (=التنمية المتحضرة)

قد يجادل أحد ممن في عقله اعتراض، وقد يحتاج في أنه لا يوجد ما يسمى بالحضارة اليابانية، إلا أننا نستبقه بالقول: إن الثقافة اليابانية ذات عراقة تاريخية وأناقة حضارية، ترجع إلى ما قبل عصر نارا عاصمة اليابان المتزامن مع ازدهار عصر المؤسسات السياسية والاقتصادية في القرن الثامن الميلادي. إنها ثقافة اقتدرت على أن تستوعب نصوص الحضارات الكبرى، وتفيد منها أكثر مما أفاد الصينيون من نصوصهم مباشرة، لا سيما أنه قد "درج الناس داخل ما يعرف اليوم بالصين على استخدام عبارة الحضارة منذ ما لا يقل عن ألفي سنة." (٣) كما حقّق للثقافة اليابانية أن

(1) Hayashi, Takeshi. *The Japanese Experience in Technology: From Transfer to Self-Reliance*. Tokyo: United Nation University Press, 1990, p. 40.

(٢) يوكيتشي، سيرة فوكوزوا يوكيتشي ومقدمة أعماله الكاملة، مرجع سابق، ص ٣٥٢.

(٣) كانغ، "الحضارة وتشكل الدولة في الصين"، مرجع سابق، ص ١٥٣.

تتجاوز خطابات الحضارة الغربية في فترة وجيزة؛ لأنها ثقافة متعلّمة انداحت حضارياً، ف: "ليست الثقافة سوى تعلم الحضارة."^(١) ووظيفة هذه الثقافة أنها "تخلق علاقات بيننا وبين النظام الإنساني"^(٢) لقد أبدع اليابانيون داخل هذا النظام الإنساني واستعلوا في تعلّم الحضارة من داخل التراث الصيني ورسخوا في العلم والمعرفة، فبات الفعل الحضاري فعلاً لصيقاً بالإنسان الياباني في حياته العامة والخاصة.

لقد شكّلت فترة العزلة ثقافة اليابان المتناغمة، التي ستكون المسؤولة عن تقدم الحضارة الإنسانية، وما بعد العزلة قطفت اليابان نتائج الحضارة عندما ترجمت الثقافة الحضارية إلى علم؛ إذ "ليس العلم سوى بعض نتائج الحضارة."^(٣) فمن يتعلّم الحضارة ويكتسب ثقافة متحضرة تحصل له العلوم والمعارف على نحو ما خلص إليه ابن خلدون. إن العلم "يخلق علاقات بيننا وبين الأشياء."^(٤)

وعلى الرغم من مقدم الانفتاح فقد ظلت وظيفة الثقافة اليابانية هو أن تتعلّم من الآخرين، وتحافظ على ما تعلمته سابقاً؛ لأن الفعل الحضاري يقوم على العودة إلى الأصل وبدء الحديد بتعبير كونفوشيوس، أو العودة إلى الأصل بطريق الأمام.

لقد كان الإمبراطور مييجي (=المنور) (١٨٦٨-١٩١٢م) من المشيعين لفكرة التنوير -أو الإحياء- ودعاتها الخللّص بخلاف التنوير الأوربي الذي قادته النخبة بمفردها، فحاربوا الكنيسة والدولة أيضاً، بينما الإمبراطور جمع النخبة حول الدولة وتتبع نتائج التنوير الأوربي، واستقرّ لديه أن نفس الأصل معناه التوقف في منتصف الطريق؛ لأن الإنسان الخارج من فترة العزلة كان فيه شيء كثير من الأصل؛ إذ إن المحافظة عليه يعد مسؤولية تاريخية وحضارية؛ لا سيما إذا كان "الأصل هو موطن

(١) بن نبي، ميلاد مجتمع، مرجع سابق، ص ٩٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٩٦.

(٤) المرجع السابق، ص ٩٦.

الحقيقة ومستودعها"^(١) كما يذهب إلى ذلك ميشيل فوكو. فحقيقة الخطابات الحضارية الكبرى لا تتكشفها إلا الثقافات ذات الأصل الحضاري المتوحد في الفعل الإنساني.

إن الانقطاع الـ: ميجاي هو استمرار للإقطاع الـ: توكوغاوي؛ إذ إن القطيعة كانت مع الفترة وليس مع الثمرة. وإذا كان لكل فترة سلبياتها، فإن لكل ثمرة إيجابياتها، ولولا الفترة ما حصلت الثمرة. لقد هجر ميجي السلبيات وأقدم على الإيجابيات، فلم يُعمل قطيعة مع الفترة لتمزيق الثمرة. هذه الثمرة التي كان الإنسان الياباني بعذابه سبباً في إنضاجها وتوصيلها إلى أجيال تعيش لفترات أخرى، تستحضر فيها الخصوصيات المشتركة التي كانت هي الأخرى سبباً في استثمار خصوبات الفترة العاطلة، والإفادة من عطاءاتها مهما كانت ضآلتها.

فلو أن اليابان تخلّت عن الخصوصيات المشتركة وأعملت قطيعة مع الأصل، بحجة أنه من مخلفات فترة تختلف معها، ما كان لها أن تدخل العصر بهذا الأفق الحضاري الواسع. هذا لأن الثقافة بوصفها مستودع الأصول تأخذ دور المنقذ الحضاري كلما حدث تغيير في الأفق غير مرتقب. وإذا تعكس الثقافة بعدها الحضاري على من تفيد منهم، فإنه تحصل لها الإفادة العلمية من غير أن تنزف كثيراً من قيمها، ومن غير أن تتقدم منكفئة إلى الوراء خاوية الوفاض.

إن أهم ما ابتذرت العزلة وأثمرته ليس إنجازاتها الكبرى وحسب، وإنما معالم الثقافة المتحصّرة قد تشكّلت بداخلها. وأهم ما استحصده الإقطاع واستخلصه ليس فائض الإنتاج الزراعي، وإنما خلق تكتلات تجارية جديدة. فليس بدعاً من القول بأن هذه الإرهاصات كانت بمثابة منطلقات اقتصادية وتقنية أسست لمرحلة جديدة في حياة اليابان الأكثر انفتاحاً بالحجم الذي كانت فيه الأكثر عزلة أيضاً.

إن القاسم المشترك بين العزلة والانفتاح هو العناصر الحضارية: الإنسان والأرض والوقت؛ إلا أن الفارق هو أن العناصر الحضارية في فترة العزلة كان فيها

(١) فوكو، جنالوجيا المعرفة، مرجع سابق، ص ٥١.

شيء من البداوة ومع ذلك صممت عمراناً بدوياً ليس بالشكل الذي عاينه ابن خلدون في عهده، ولكن كما هو مبسوط لدى دول كانت أكثر تحضراً وقتذاك مصحوبة بآليات ديمقراطية. هذه الحرية التي ترعاها دولة حفظ الحقوق هي الشيء الحضاري الغائب في العناصر الحضارية لفترة العزلة؛ لأن دولة الحرية كانت غائبة فلم تحصل التنمية الحرية إذا جاز لنا اقتراض مصطلح أمارتيا صن حول التنمية حرية؛ إذ "تستلزم التنمية إزالة جميع المصادر الرئيسة لافتقار الحريات: الفقر والطغيان، وشمح الفرص الاقتصادية، وكذا الحرمان الاجتماعي المنظم، وإهمال المرافق والتسهيلات العامة، وكذا عدم التسامح أو الغلو في حالات القمع."^(١) ومن ثم، فإن الإنسان - وقت العزلة - كان حاضراً، ولكن دولته بدت بدوية. فالدولة - الإنسان هي الحلقة المفقودة في المعادلة الحضارية التي بجست تنمية لم تكن متحضرة، وإلا لماذا القابلية للانفتاح الذي لم يكن مرده إلى العجز أمام الآخر، وإنما كانت تستدعيه الحاجة إلى تحصيل إنجاز أهم مما يروّج له الآخر؟

لقد وقف عصر التنوير الإمبراطوري على الإجابة عن السؤال الأكبر، هل العناصر الحضارية: الإنسان والأرض والوقت كافية لإنجاح الانفتاح واللاحاق بالفاتحين والمتفتحين، وإلا لماذا القابلية للخروج من العزلة التي هيأت إنساناً يحسن أن يعيش من غير عزلة؟

لقد استخلص ميجي الحقيقة الآتية: الإقطاع لا يصنع دولة تمنح للإنسان هامشاً من الحرية، بل يقف عند إنسان يقتطع منه جهده ووقته، فإذا لزم هذا الإنسان أن يطالب بحقوقه لا يجد دولة تستجيب لمطالبه. إن الحقوق ضائعة لدى الإقطاعيين؛ لأن الدولة مقتطعة أيضاً وغير مرئية لدى العامة من الناس. المرئي هو القوة والسيطرة والقمع التي تهابها الحقوق فلا تقترب منها، فتتحول إلى واجبات هي المسؤولة عن فائض الإنتاج؛ فالفائض هو واجبات مضاف إليها حقوق ضاعت وتحولت إلى

(١) صن، التنمية حرية، مرجع سابق، ص ١٦.

واجبات أيضاً، فتراكمت الأعمال وفاضت.

لقد توجَّب على ميجي إعادة الحقوق إذن، فكيف تسترجع الحقوق والناس لا زالت مأخوذة برهاب التراتب الكونفوشيوسي: محاربون، ففلاحون، فحرفيون، فتجار؟ في حضرة هذا الهرم التراتبي وقف الإنسان الياباني عاجزاً عن العطاء الغزير، فلا تستثمر الأرض بكثرة ولا يستغل الوقت بوفرة؛ إذ ظهر أن العناصر الحضارية التي أنجبت فترة العزلة لم تكن كافية لمواجهة عصر الحقوق، والانتصار للحريات الذي كان يتوجَّب نجاحه إضافة نوعية جديدة للمعادلة الحضارية القديمة؛ حيث إضافة الدولة - الحلقة المفقودة في عناصر الحضارة لدئ بن نبي - بوصفها شريكاً حضارياً يخلع على المعادلة الحضارية القديمة بعداً إنمائياً إنسانياً تركيبياً، لا سيما أن هذا التركيب يعد بالتراحم الذي هو جذر الأخلاق على نحو ما قدَّره شوبنهاور. وهذا التراحم كان من مقاصد التنوير الياباني؛ إذ يؤكد فوجيوارا ماساهيكو أن "لدئ اليابان شيئاً تقدمه إلى العالم. فخلافاً لطغيان اقتصادات الليبرالية - الجديدة أو الإلحاق على أنماط معينة من المؤسسات الديمقراطية، اللذين تجسدهما الولايات المتحدة، تقوم الثقافة اليابانية بعرض نوع من اللطف الخيّر، الرحب، البعيد عن إصدار الأحكام: نوع من احترام العاطفة الإنسانية وورع الألفة المشاعية، تلك القيم التي هي كونية وشاملة مثل الحرية والديمقراطية اللتين ترفع الولايات المتحدة رايتها تماماً".^(١)

إن المشاركة الفعلية لنخبة المعابد في مسيرة الانفتاح وعودة الشرعية للإمبراطور، أبانت عن مدى اختزالية المعادلة الحضارية على الأقل في عنصرها الذي هو الإنسان، فالنخبة لم تكن تفيد من عنصرها الحضاري ولم تشارك فعلياً في فترة العزلة. في الوقت الذي كان فيه الإمبراطور شكلاً منهلكاً في المعادلة بالانكفاء إلى الورا، وليس مضموناً منهمكاً في الفعل والبناء. ولا شك في أن هذا الاختزال قد أثار سلبياً في مردودية الأرض وإضافية الوقت كليهما.

(١) ليهني، ديفيد. "مبادرة الساموراي إلى نجدة هنتنغتون: اليابان عاكفة على تأمل أدوارها"، في: الحضارات في السياسة العالمية: وجهات نظر جمعية وتعددية، تحرير: بيتر جي كاتزنشتاين، مرجع سابق، ص ٢١٢.

هذه الجهة الحضارية الطبيعية وضعت النص الكونفوشيوسي في مساره الصحيح؛ إذ كان الإمبراطور والنخبة لاعبين أساسيين في الصين، ولكن نخبة المعابد التي كانت تزدرى التعاليم الكونفوشيوسية - لأسباب تتعلق بالهرم التراتبي - لاح لها في الأفق أن هذا المسار بحاجة إلى إعادة توجيهه قبل الغرب الذي بيده مفاتيح التحديث؛ ما يستدعي جهوداً مركّبة ومتضافرة تتحمل ثقل المفاتيح الطارئة إلى أن يستعاض عنها بما هو أخفّ حملاً على الهوية والخصوصية.

لقد اضطلعت النخبة بهذه المهمة التاريخية، فكان الحوار الحضاري متبادلاً بين النخبة وميجي حول دور الإنسان المركّب في عملية التنوير، أو كيف يتحول التراتب الكونفوشيوسي إلى تراكب يعزز من مكانة الإنسان الياباني، فقد "رفع فوكوزاوا شعار (الحضارة والتنوير) و(أمة غنية وجيش قوي)"^(١) لإنجاح الحوار الذي تفتّق تواصلًا حضارياً لم يقف عند العناصر التراتبية أو إعادة ترتيبها، بل توجّب إضافة الإمبراطور لاعباً أساسياً فيها؛ إذ كان التواصل ملموساً من خلال الصحف والمنشورات، لا سيما "أن تعزيز فاعلية الصحف في السنوات الأولى من نظام ميجي لتفعيل سياسات التواصل بين الحكومة والجمهور، شكّل أحد أهم الأهداف الإيجابية الرئيسة للحكومة في تقديم نمط جديد لقيادة الدولة للتنمية."^(٢) ومن ثم، فإنّ تحصيل التركيب من داخل الترتيب كان يستدعي إضافة ميجي نفسه إلى هذا التركيب، فيكون على رأس الترتيب وأسه، فهو العصبية التاريخية والحضارية القوية الغالبة التي أمكنها أن تلغي التصنيف التاريخي وتستجيب للحسبة المنطقية إذا ما أحلناها على ابن خلدون في قوله: "إن العناصر إذا اجتمعت متكافئة فلا يقع منها مزاج أصلاً، بل لا بد من أن تكون واحدة منها هي الغالبة على الكل حتى تجمعها وتؤلّفها وتصرّها عصبية واحدة شاملة

(1) Hopper, Helen M. *Fukazawa Yukichi: From Samurai to Capitalist*. New York: Pearson Education, Inc, 2005, p. 60.

(2) Takeichi, Hideo. "The Meaning of Development Communication in Japan", in: *Communication in Development*. edited by: Fred L. Casmir, New Jersey: Ablex Publishing Corporation, 1991, p. 99.

لجميع العصابات وهي موجودة في ضمنها وتلك العصبية الكبرى إنما تكون لقوم أهل بيت ورياسة.^(١) فالسلطان هو إنسان يفترض أن يكون حاضراً بالاسم والفعل في المعادلة الحضارية، فهو عنصرها الرئيس الذي تندرج تحته العناصر الإنسانية الأخرى، وتستمد منه مددها ويكثر عددها، ومثل هذا الحضور أمكنه الحفاظ على تماسك عناصر المعادلة الحضارية إذا ما حاولت التطورات المستجدة التي تناصب العداء للدولة استبعادها لحساب السوق ومجتمعات الاستهلاك. إن السلطان هو الذي يحمي عناصره الإنسانية من شطط السوق وقلق الاستهلاك، فعلى نحو ما احتنكه ابن مسكويه، فإنه "يجب أن تكون نسبة الملك إلى رعيته: نسبة أبوية، ونسبة رعيته إليه: نسبة بنوية، ونسبة الرعية بعضهم إلى بعض: نسبة أخوية، حتى تكون السياسات محفوظة على شرائطها الصحيحة."^(٢)

وعلى الرغم من إقرارنا بأن شبكة العلاقات الاجتماعية شارفت على الكمال في أواخر فترة العزلة التي كان بإمكانها أن تمنحها حياة أخرى لولا أن عاجلها الانفتاح، فإن القوانين الكونفوشيوسية أسهمت في ترجمة قانون الولاء والطاعة إلى الاستقرار السياسي، وقانون الإخلاص وبذل الجهد إلى الاستمرار الاقتصادي، وقانون التعاون إلى الاستثمار الاجتماعي. وعلى الرغم من كل هذه الإنجازات التاريخية فقد حدث ذلك في غياب الدولة - الإنسان؛ إذ أسهمت الثقافة اليابانية في إحداث التكامل الاجتماعي. إن الإنسان الياباني عرف كيف يعيش في جماعة فلاحية تحميه في غياب الدولة - الإنسان التي استعادها ميجي، فتفتتت تنمية كانت هي نفسها الدولة الإنمائية؛ إذ إن العمران أو التنمية هو مادة الدولة كما يعتقد ابن خلدون، كما وأن "الحضارة وعملية تشكل الدولة كانتا متشابكتين في آسيا الشرقية."^(٣) ومن ثم، ترانا لا نتفق مع روسو في قوله:

(١) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ج ١، ص ١٦٦.

(٢) ابن مسكويه، أحمد بن محمد بن يعقوب. تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، حققه وشرح غريبه: ابن الخطيب، القاهرة: المطبعة المصرية ومكتبتها، ط ١، (د. ت.)، ص ١٥٩.

(٣) كانغ، "الحضارة وتشكل الدولة في الصين"، مرجع سابق، ص ١٥٢.

"أن الدولة توجد بذاتها."^(١) وإنما توجد بعناصرها الإنسانية؛ إذ لا نحسبه تناقضاً آخر في قول روسو: "إن الناس هم الذين يصنعون الدولة والأرض هي التي تغذي الناس."^(٢) إن الحرص على الوقت هو حرص على بقاء الدولة وزيادة في عطاء الأرض، ولما كانت الرعايا تبع للدولة على نحو ما اختبره ابن خلدون، فإن الدولة -الإنسان تمهد للدولة الإنمائية وعلى نحو ما جرى في فترة التنوير الياباني التأسيسية.

١ - تأسيس الدولة-الإنسان:

لقد تأسست الدولة-الإنسان وفق مراحل مدروسة ومشروعة على النحو الآتي:

أ- استعادة شرعية الإمبراطور ميجي واعتباره إنساناً فاعلاً ومحاوراً ومنوراً، مع الاحتفاظ برمزيته الإلهية التي ترجع إلى عصر جيمو المتداولة في الذاكرة التاريخية، وهذا باتفاق اليابانيين أنفسهم وليس أمراً مفروضاً أو مسلطاً، ومن ثم، كانت هذه الرجعة سبباً في تأسيس الدولة-الإنسان؛ لأنها تتعاون مع الإنسان نفسه وتضيف إليه، يقول ابن خلدون: "اعلم أن مصلحة الرعية في السلطان ليست في ذاته وجسمه من حسن شكله أو ملاحه وجهه أو عظم جثمانه أو اتساع علمه أو جودة خطه أو ثقب ذهنه، وإنما مصلحة لهم فيه من حيث إضافته إليهم، فإن الملك والسلطان من الأمور الإضافية."^(٣)

ب- القضاء التدريجي على العصبية وتحويل الشوغون القائد العام للجيش الإمبراطوري في عصر توكوغاوا، والدايميو الحاكم الإقطاعي التابع للشوغون، والساموراي المحاربين الإداريين القدامى إلى رعايا للإمبراطور ومواطنين عاديين مع تقديم تعويضات مالية لهم عن هذا التنازل التاريخي من أجل يابان جديدة تتجاوز محنة الانفتاح. لقد جرد ميجي المحاربين الساموراي

(١) روسو، في العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص ١١٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٦.

(٣) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ج ١، ص ١٨٨.

من سيوفهم المتشقة وعمل على تكوين جيش عصري، وبهذا عمد إلى هدم الهرم التراتبي الكونفوشيوسي. إن امتشاق السيف كان أولى امتيازات المحاربين الساموراي في فترة العزلة، ثم القيام بتأهيلهم في العمل المدني لا سيما في المنظومة التعليمية.

ت- إعادة الاعتبار للنخبة ومنحها فرص استكشاف العالم والمشاركة في صناعة القرارات الاستراتيجية، لا سيما أن أول محاولة لرؤية الغرب منذ إنشاء الإمبراطورية اليابانية كانت سنة ١٨٥٩م بعد إنذار الكومودور ييري الأمريكي لليابان سنة ١٨٥٣م؛ أي بعد خمس سنوات المتزامنة مع النهاية المرتقبة لفترة العزلة. لقد أرسل ميجي مجموعة من نخبة اليابان إلى أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية للاطلاع على إنجازات الحضارة هناك، ثم توالى البعثات تترى.

ث- تحسين وضعية الفلاحين وإعادة الحقوق لهم بتعويضات مالية شملتهم، وكذلك دمج أبنائهم في المنظومة التعليمية. فقد كان وفق التصنيف الكونفوشيوسي وقانون التوارث غير العادل، أن أبناء الفلاحين يحلون محل آبائهم فلا يغادرونها أبداً. فكان من الدولة -الإنسان أن أعادت الاعتبار لـ: ٩٠٪ من السكان والإفادة من أبنائهم في دفع عجلة التعليم والهوية والتنمية إلى الأمام؛ إذ "تعمل الدولة- الأمة في جوهرها على تزويد أفرادها؛ أي مواطنيها وقومها بالمتطلبات الأساسية التي تؤكد لهم هويتهم المكانية- الزمانية."^(١)

ج- دمج الحرفيين والتجار في المنظومة الاقتصادية وعدّهم لاعبين أساسيين في إدارة البلاد، لا سيما بعد أن وضعت النخبة المبتعثة إلى الغرب تقريراً أمام

(١) تيلور، بتر. وفلنت، كولن. الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر: الاقتصاد العالمي، الدولة القومية، المحليات، ترجمة: عبد السلام رضوان وإسحق عبيد، سلسلة عالم المعرفة (٢٨٣)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط١، ٢٠٠٢م، ج٢، ص٧٥.

الإمبراطور مي جي يقف على أن الحرفيين والتجار يحوزون على مكانة اقتصادية واجتماعية مميزة، نظراً إلى ما يقدمونه للتنمية، فأساس الاقتصاد هو المال في القاموس الإنشائي الغربي.

٢- تأسيس الدولة-التنمية (=الدولة الإنشائية):

أفرزت الدولة-الإنسان الدولة الإنشائية، ومن إنجازاتها الآتي:

أ- لقد أسهم مي جي في هزيمة الصين، فالانتصار على الآخر عُدَّ تنمية متحضرة تمشياً مع أسلوب العصر ومنطقه الذي كان يقف، ولا يزال، على أن المتحضرين هم من يكسبون الحرب، والحرب هي التي تصنع الدولة وتقويها وتستقوي بها، يقول فوكوزاوا: "إنني أرى البلاد قد قطعت شوطاً طيباً على طريق التقدم. ومن النتائج الملموسة تلك التي قدر لها أن تبدو واضحة للعيان قبل سنوات قلائل في حربنا الظافرة مع الصين، والتي كانت نتيجة التعاون الكامل بين الحكومة والشعب."^(١) لقد جمع مي جي بين "مباراة الأرض" التي نرى أن عصر توكوغاوا قد اعتمدها في الداخل وأفاد من عوائدها في تحصيل الاستقرار، بحيث تبقى الأرض تحافظ على وحدتها وفي هذا يكون العمل على توسعتها داخلياً، و "مباراة الأرض-الثروة" التي تقف على أن الدولة-التنمية تشترط حصول صناعة وتجارة مزدهرتين، وذلك يتم أيضاً بالبحث عن أراضٍ خارجية أخرى تعزز من فرص التنمية. وإن تضررت الدولة الآسيوية المجاورة من مباراة الأرض الخارجية، فقد أفادت من (مباراة الثروة) في تعزيز اقتصاداتها، وهذا أيضاً ما "كان إمبراطور اليابان مي جي يجاهر به، وهو الحصول على (القوة المالية والعسكرية)، وهذا ما يوضح سبب البقاء القوي لعناصر مباراة الأرض"^(٢) على الأقل في الداخل، أو

(١) يوكيتشي، سيرة فوكوزاوا يوكيتشي ومقدمة أعماله الكاملة، مرجع سابق، ص ٣٧٦-٣٧٧.

(٢) ماتسوموتو، كينشي. "الهوية القومية اليابانية والبيت الآسيوي المشترك"، مجلة دراسات يابانية وشرقية، العدد (٤)، (يوليو ٢٠١٠م)، ص ٩٣.

كما يعتقد ابن خلدون بأن الجند والمال من مسالك الملك.

ب- لقد أسهم الساموراي، المحاربون والإداريون، في تنمية المنظومة التعليمية لما كانوا يحوزونه من خبرة إدارية وصرامة عملية، انعكست على التعليم، لا سيما أن ٩٠٪ من السكان كانوا فلاحين غير مؤهلين إدارياً ومعرفياً، بينما الساموراي الذين كانت نسبتهم ٥٪ فقد تكييفوا مع وضعهم الجديد، ولم ينتقموا من الدولة التي جرّدتهم من امتيازاتهم، وإن استعادوها بشكل حضاري تجاوب مع مرحلة التغيير والبناء، مع الحفاظ على الصرامة الحربية التي خلقت جيلاً متعلماً صارماً. فما كاد القرن التاسع عشر يتصرّم حتى كانت اليابان قد قضت على الأمية بشكل كامل، وهذا استثمار كبير للوقت؛ إذ كان ذلك مهماً لاسترجاع النجاحات الضائعة في العقود الضائعة، فالوقت الضائع لا يرجع إلا بالوقت الإضافي.

ت- أفادت النخبة من الدولة-الإنسان، أفادت منها الدولة-التنمية أيضاً، فإن وفاء النخبة اليابانية كان في صالح الدولة الإنمائية. لنفترض أن النخبة التي بعثها ميجي لدراسة أحوال الغرب من كتب -وهي صفوة اليابان- لتحصيل معلومات دقيقة تعين الدولة التنمية على إصلاحات ناضجة ومثمرة، ومعظم هؤلاء النخبة أصبحوا وزراء وصناع قرار، منهم إيتو القانوني الذي أصبح أول رئيس وزراء في تاريخ اليابان.. لنفترض أن هؤلاء النخبة -التي قضت سنوات في الخارج- لم يرجعوا إلى اليابان وآثروا القعود هناك حيث مستوى المعيشة الرفيع إلى جانب الإغراءات المادية، فضلاً عن أن الانفتاح كان حديث عهد.. ماذا كان سيحدث للدولة-التنمية؟ هل كان لنا بدونهم أن نرى اليابان على ما هي عليه الآن؟ لا نعتقد حصول ذلك. لقد لامست هذه النخبة اليابانية النوايا الحسنة للدولة-الإنسان فلم يخالجها الشكوك في الدولة-التنمية، فلم تغدر ولم تغادر. فيها هو فوكوزاوا -الذي تلقى عرضاً

مادياً مغرباً للعيش في روسيا، حيث كان مبعوثاً ومفاوضاً هناك- يصوّر مدى إفادة الدولة- التنمية من الدولة-الإنسان، قائلاً: "لقد أرسيت سياستها بشكل قاطع ويجري تنفيذها وفق أفكاره على وجه الدقة."^(١) فالإمبراطور المنوّر كان بحاجة إلى نور النخبة؛ لأن ما تعلمته النخبة من بعثتها إلى الغرب وما أفادته من حداثة الغرب، هو أن الحرية هي نواة التنوير الأمريكي، والعقلانية هي نواة التنوير الفرنسي، والفضيلة هي نواة التنوير البريطاني، فلاحظت النخبة اليابانية أن هذه القيم الإنسانية قد توافرت لدى الدولة- الإنسان فأشّرت للدولة -التنمية. وإذا كان فوكوزاوا يرى أن الحضارة هي التقدم والتميز يسيران جنباً إلى جنب، فمن "الحاسم أن اليابان المتحضرة السائرة في طريق الحضارة لم تكن في نظر فوكوزاوا، تعني بناء أفراد وفقاً لمبادئ التنوير الآتية من الغرب فقط، بل وبناء (مواطن قومي-وطني) أمة ذات إرادة جماعية قادرة على دعم دولة الميجي."^(٢)

ث- لقد تطوّرت القطاعات الزراعية والصناعية والتجارية، فحققت الاكتفاء الذاتي، وتنوعت مصادر التراب والأشياء ببروز العائلة التجارية المعروفة بالزاياتسو، فمع "بدء فترة ميجي حدث التعاون الفعلي بين التجمعات الزراعية والجمعيات الصناعية، فقبل هذه الفترة كانت الجمعيات الصناعية تقتصر في نشاطها على تقديم المشورة في الجوانب التقنية للإنتاج الزراعي؛ أما في فترة ميجي فقد شاركت الجمعيات الصناعية في الأنشطة الاقتصادية للتسويق، والشراء والبيع، والائتمان."^(٣) أما الفلاحون الذين انتقلوا إلى المدن

(١) يوكيتشي، سيرة فوكوزاوا يوكيتشي ومقدمة أعماله الكاملة، مرجع سابق، ص ٣٥١.

(٢) ليهني، "مبادرة الساموراي إلى نجدة هنتنغتون: اليابان عاكفة على تأمل أدوارها"، مرجع سابق، ص ١٩٧.

(3) Okazaki, Tetsuji. and Okuno-Fujiwara, Masahiro (eds.). *The Japanese Economic System and its Historical Origin*. Oxford: Oxford University press, 1999, p. 245.

فقد أسهموا في قيام الثورة الصناعية والتكنولوجية. وإن ما حققته اليابان من إنجازات هو مبسوط في المؤلفات ومعهود في الوقائع، وعموماً، فإن "حرية دخول السوق يمكن أن تكون هي ذاتها مساهمة مهمة للتنمية."^(١)

ما يعيننا أن النخبة اليابانية التي هندست هذا التحول الإنساني الإنهائي في فترة وجيزة، كانت راضية عما آل إليه وضع اليابان الجديد في ظل دخول الدولة -في شخص الإمبراطور نفسه- بوصفها لاعباً جديداً وأساسياً في المعادلة الحضارية. يقول فوكوزاوا-رائد نهضة اليابان- وهو يتحسّر ويستدمع على أصدقائه الذين ماتوا في وقت أسبق مما ينبغي، فلم يقدر لهم أن يحظوا بالبهجة الرائعة لما حققته الدولة الإنمائية: "الحاضر، في نهاية المطاف، هو نتيجة الماضي. وهذه الحالة المجيدة لبلادنا لا يمكن إلا أن تكون ثمرة الميراث الطيب الذي ورثناه عن أسلافنا، فنحن المحظوظون الذين يعيشون اليوم، ليستمتعوا بهذا الإرث الرائع. ومع ذلك فإنني أحس لو أن طموحي الثاني والأعظم قد تم تحقيقه؛ لأن كل شيء تطلعت إليه وابتهلت من أجله قد تم تحقيقه من خلال كرم السماء وفضائل هؤلاء الأسلاف، وعندما أطلع إلى الوراء لا أجد ما أشكو منه، لا شيء إلا الرضا والابتهاج التامين."^(٢)

يتضح لنا مما سبق أن الانفتاح كان يتضمن الانفتاح في مسيرة التنوير، كما رأينا كيف كانت العزلة تتضمن الشيء الكثير من اللاعزلة. هذا الشيء من الانفتاح هو الجانب الياباني المتحضر-الخصوصية والهوية- والقاسم المشترك مع اللاعزلة. اليابان لم تعش عزلة وانفتاح تامين، فالعزلة استجلبت التميز الذي منح للتنمية البدوية خصوصية متفردة؛ لكن من غير استمرار يتواكب مع تطورات العصر، فهي تنمية حبيسة تميزها؛ حيث إن التميز بمفرده لا يصنع التقدم. بينما الانفتاح استجلب التقدم الذي منح ما بعد التنمية المتبدية حضوراً متفرداً مصحوباً باستمرار يتواكب مع مستجدات التطورات، فحصل نوع من التكامل؛ إذ أصبحت التنمية بعد ميجي تنمية

(١) صن، التنمية حرية، مرجع سابق، ص ١٩.

(٢) يوكيتشي، سيرة فوكوزاوا يوكيتشي ومقدمة أعماله الكاملة، مرجع سابق، ص ٣٧٧.

فاعلة بتقدمها وأصيلة بتميزها؛ ما يجعل اليابان تتجه نحو التنمية المركّبة. وعلى الرغم من أن "اليابان ليست أغنى بلد في العالم، وهناك تسع دول لديها أعلى دخل للفرد، غير أن اليابان هي الأقرب إلى مؤشر قمة المؤشر للتنمية الإنسانية؛ لأن لديها متوسط دورة الحياة حوالي ٧٨ سنة والذي هو الأعلى في العالم، وكذلك ٩٩٪ من شعبها متعلمون والفقر لا يذكر في اليابان مع وجود قوة شرائية لدى الجميع يستطيعون فيها شراء ما يلبي حاجاتهم الأساسية." (١)

ثالثاً: أهمية الدولة في عملية التركيب الإنمائي الحضاري

بسطنا قبل، ووقفنا على القول بأن المعادلة الحضارية القديمة: الإنسان والأرض والوقت، أمكنها أن تحصل في كل الأحوال، فهي تتدرج من المنطقة البدوية وتتدرج إلى المنطقة الحضارية كونها عناصر مخلوقة من صنع الخالق. كما تبين لنا أن هذه العناصر كانت فاعلة في فترة العزلة، لكن إنجازاتها المعتبرة لم تكن في المستوى الحضاري لذلك العصر، فهي وإن كانت معادلة متميزة فقد افتقدت إلى العنصر المتقدم؛ لأن الإنسان الياباني العنصر الفاعل في المعادلة افتقد للوسائل الحضارية للتنمية المركّبة ومسالكتها التي أوسع فيها أمارتيا صن، مثل: الحرية الإنسانية، وتنوع الخيارات، والتسهيلات الاقتصادية، والحرية السياسية، والفرص الاجتماعية. فمن جراء هذا الاختزال لقدرات الإنسان وتفكيكها، يتّضح لنا أن المعادلة الحضارية القديمة هي الأخرى تتضمن شيئاً غير قليل من الاختزالية ليس أمكنها استجلاب تنمية بشرية مركّبة ومستدامة. فبقدر ما تكون مأساة الإنسان تكون مرسة المعادلة الحضارية عند نقطة معيّنة لا تبرحها، فهي معادلة منتصف الطريق إذا جاز لنا التعبير.

أما عن مرحلة التنوير الياباني التي باركها الانفتاح وعاركها، فقد لفتت أنظارنا إلى أهمية الدولة-الإنسان في استدامة عناصر المعادلة الحضارية. فالأرض والوقت كانا فاعلين منذ نشوء الإمبراطورية اليابانية، ولكن الإنسان الياباني حبسته القرارات

(١) انجهام، الاقتصاد والتنمية، مرجع سابق، ص ٤٠.

الإقطاعية التي هي من صنع الإنسان نفسه، فانبجس على قدر ما انحبس. وبمقدم الإمبراطور ميجي ودخوله لاعباً إنسانياً وأساسياً في المعادلة الحضارية، سلكت التنمية المركبة مسلكاً حضارياً انتقل من الدولة-الإنسان إلى الدولة-التنمية، فانفسح المجال أمام استدامة الفعل الحضاري، وباتت معادلته متقدمة؛ لأنها أضافت إليها العناصر المتميزة، لا سيما أن عنصر الدولة من صنع البشر، والاستخلاف صناعة بشرية تفيد من غير مثيلاتها، فما أفسده الإنسان يصلحه الإنسان أيضاً.

ولا نرى إشكالاً في عنصر الأرض، فهي بطبيعتها مزيج من المواد الأولية والأشياء وغير ذلك، وكل الناس تحرص عليها؛ لأنها تجلب لهم المال الذي يحصل بمضاعفة الوقت. ومع ذلك فإن هذين العنصرين -الأرض والوقت- كانا شحيحين إلى حد ما؛ لأن الإنسان العنصر الأول في المعادلة الحضارية كان، هو الآخر، بحاجة إلى الدخول في عملية تركيبية تترجم واجباته إلى حقوق؛ ما كان يتوجب حصول الدولة-الإنسان لتستمر عناصر المعادلة الحضارية استمراراً حضارياً؛ لأن الدولة-الإنسان تعبر عن عظمة الاستخلاف في الأرض، فهي من أرقى أشكال الاستخلاف وأقواها، وهي باقية بمؤسساتها لا تزول على نحو ما يعتقد ابن خلدون؛ لأن للحضارة دولة وليس إنساناً فقط. دولة لا تكون إلا نواة الحضارة، إذا انهارت الدولة انهارت منتجات الحضارة. أما الإنسان فيمكن أن يكون مشاركاً فاعلاً في الحضارة بغض النظر إن كانت هويته ليست أصيلة أصالة هوية إنسان الدولة. هذا الإنسان الذي لا يعنيه الانتماء المباشر للدولة التي اكتملت لديها عناصرها الأصلية، وإنما يعنيه الابتغاء الحضاري الذي يركب العناصر الإنسانية الأصلية والفرعية لخدمة الدولة والأمة، شريطة أن تكون هذه العناصر وفية للدولة إن وفّت واعتدلت وتحصّرت، فإن لم تتحصّر الدولة -وليس الحضارة في عناصر الإنسانية فقط- فهذا يعني موت الحضارة في الآجل، وانتقال عناصرها الإنسانية الأصلية والفرعية إلى حضارة أخرى والتبعية لها، فالحضارات لا تنهار إلى حين إلا بانهايار الدولة إن لم تعد ترتب بيتها الإنساني والطبيعي من الداخل.

في ضوء الإنجازات المتباينة لفترة العزلة المثورة ومرحلة الانفتاح المثورة؛ فإن العناصر الحضارية القديمة: الإنسان والأرض والوقت، لا نراها تقود بمفردها إلى الحضارة والتركيب في إطلالتها العصرية، وقد تحبس عند البداوة والاختزال فلا تتجاوزها؛ لأن التنمية المتبدية خوت من الحرية وتعزيز الفرص الاجتماعية التي هي مقاصد حضارية، أما ما نعتقد فيه أن العناصر الحضارية المركبة والمستديمة: الدولة والإنسان والأرض والوقت، تتقصد تحصيل تنمية وحضارة؛ لأن الدولة دولتان حارستان لكل تنمية وحضارة. "إن السلطة في الدولة سلطتان: سلطة الدولة، وهي سلطة طبيعية أصلية، وسلطة الحاكم، وهي سلطة تفويضية مستمدة من سلطة الدولة وراجعة إليها." ^(١) وإذا انهارت واحدة تخلفت الأخرى: دولة معنوية قائمة بذاتها تحرّض على الواجب وتعيد الحقوق، وتحفظ الإنسان والأرض من شطط العولمة التي تنغول في غياب الدولة-التنمية كونها في سباق زمني لنسف الخصوصيات والهويات واللغات، ودولة مادية هي نفسها الإنسان والأرض والوقت؛ "إذ تبقى الدولة أساس التعاقد الاجتماعي والاستقرار الوطني والعالمي، على الرغم من موجات العولمة المتلاحقة في زماننا." ^(٢) ومن ثم نجزم أن التركيب عملية مشروطة لتحصيل تنمية مركبة ومستديمة على النحو الآتي:

الحضارة = دولة + إنسان + أرض + وقت



الحضارة = دولة معنوية + دولة مادية

إن التنمية المتحضرة والمركبة لا نراها تنفتح على قيم الإنسان وعقلانيته وتروي أحلامه وتشبع طموحاته، إلا بحصول الدولة-الإنسان الرشيدة التي تتصدّر العناصر الأخرى المفيدة.

(١) نصار، منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر، مرجع سابق، ص ٨٨.

(٢) حسين، عدنان السيد. "تاريخية الدولة بين الماضي والحاضر: ظروف النشأة وآثارها"، في: أزمة الدولة في الوطن العربي، تأليف: عادل مجاهد الشرجبي وآخرون، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ٢٠١١م، ص ٥٣.

رابعاً: مسالك الإفادة من عناصر معادلة الحضارة اليابانية

كانت اليابان في فترة العزلة غير منعزلة عن الآخر في علومه ومعارفه، ولكن ما يسمى بالانفتاح، ليس هو ذلك الانفتاح الذي ينسف الخصوصيات، وإنما انفتاح لا يعدو أن يكون مخالطة مشوبة بالعزلة، فقد اختلطت مع الآخر اختلاط فيه انخراط، وليس الدخول في الآخر حتى يصير الخروج منه من الصعوبة بمكان. إن العاجز الذي يدخل في مواقع الآخر المنجز لا يخرج أبداً إلا مصروعاً، ولا يحصل له الموقف الموفق من الآخر، فيتقمّصه وجدانياً فيأتي نسخة رديئة من الآخر المجوّد؛ لأن الرداءة فعل غير جيد، بينما العاجز يقلّد الآخر في فعله، إلا أن عجزه يحوّل هذا الفعل إلى رداءة.. وللخروج من هذا المأزق يفترض الخروج من العجز قبل الخروج من الآخر، والتحرر من إنتاج الرداءة أيضاً قبل تقليد الجودة.

يخرج الإنسان من عجزه عندما يعرف من هو الآخر فلا يتأخر عنه ولا يتقدم نحوه؛ لأن العاجز يتقدم نحو الآخر مرتعياً بعجزه وفي هذا تأخره.

الآخر المنجز يتقدم بثلاثة عناصر: الإنسان، والأرض، والوقت. وهذه العناصر متوافرة لدى العاجز، وإن العاجز ليس من لا يستطيع أن يصل إلى ما وصل إليه المنجز، وإنما عاجز عن توظيف العناصر الثلاثة؛ عاجز لأن إمكانية الإنجاز مسلوبة منه. إن عجزه يكمن فيما سلب منه، وهنا يأتي دور الدولة لحمايته من القابلية للمسلوبة.

إذن، عناصر الحضارة هذه كما جاء بها بن نبي هي عناصر متوافرة سلفاً لدى الدول المتقدمة، والتقدم نحوها بشكلها المنجز هو تأخر وعجز. إنها بالنسبة إلى الأنا هي عناصر مسلوبة؛ فالإنسان المسلم مسلوب الحرية والقدرة، والأرض مسلوبة من الإنسان التي يديرها، والوقت مسلوب من الأرض والإنسان. ولا شيء يستطيع أن يحوّل السلب إلى غلب إلا الدولة الغالبة، ولهذا يفترض في عناصر الحضارة دخول الدولة التي تنفث في هذه العناصر روح الغالبية. ومن هنا، فإن مشروع بن نبي سيظل مشروعاً مكدّساً غير مرصوص إن لم تتقدمه الدولة التي تجعل الإنسان والأرض

والوقت قيماً غير مسلوّبة الحرية والعطاء والإضافة. ليست دولة المغلوبة كما عاينها ابن خلدون، وليست دولة القابلية للاستعمار التي عانى منها بن نبي، وإنما هي الدولة التي تحترم إنسانها من غير عصبية أو ترابية أو مظلومية. الدولة التي تتراحم مع عامتها ونخبتها من غير جفاء أو حرمان أو استبعاد.

١ - مقدمات لا بد منها:

إن مسالك استخلاص الدروس المستفادة من النماذج الإنمائية الناجحة، غالباً ما تأتي مشوّهة في تطبيقاتها ومتعرّجة في ترسيماتها؛ لأن مساحة النجاح مساحة واسعة الأرجاء ومترامية الأطراف، وأن نأخذ بجانب سنفتقر إلى الانتفاع بالجانب الآخر؛ فالنفع لا نعرف موضعه، كما لا يمكن أن نهتدي إليه عشوائياً بشطحة إيديولوجية أو ضربة اختزالية. إن التركيز على الأطراف هو انتقاص للمركز، والاهتمام بالمركز هو إهمال للأطراف.

هناك نماذج إنمائية ناجحة وصلتنا بما استخلصه أسلافنا من دروسها وعبرها، إلا أنها جاءت تسعى على استحياء. ونعتقد أن مشروع الإفادة لم يكن مشروعاً مركّباً؛ لأن النماذج الإنمائية الناجحة نماذج مركّبة. فالمركب لا يُختزل، وما هو مختزل لا يوصلنا إلى الأهداف الكبرى، ولا يحقّق لنا أشياء إنمائية عظيمة. إن النجاح الإنمائي هو الابن الشرعي للتزاوج المركّب.

هل كان هناك مشروع للاستفادة من الأنموذج الإنمائي الذي استخلص أسلافنا دروسه للعالم العربي-الإسلامي؟ نعتقد أن سرّ الفشل المتكرّر، يرجع إلى أن النوايا العملية للاستفادة من النماذج الإنمائية العملية كانت غائبة. علاوة على أن استدعاء هذه النماذج الإنمائية لم يكن بدافع التعلم من الآخر. إن موضوع استخلاص الدروس والعبر لم يكن له النصيب الأوفر في التعامل مع هذه النماذج؛ لأن إثارة موضوع الدروس المستفادة، كانت ستضع البعد الحضاري والإنمائي لهذه النماذج الإنمائية الناجحة في محك السؤال: كيف نجحت هذه النماذج في بيئتها التي هي خلاصة

تنميتها؟ إن إثارة مثل هذا السؤال كانت ستثير سؤالاً آخر: هل بإمكان تحقيق هذا النجاح الإنمائي في غياب احترام الإنسان؟

مثل هذه النماذج الإنمائية الناجحة، لم تصنعها الثروات الجاهزة، بل هي ميزة من صنع الإنسان الحر والمسؤول؛ لكن العالم العربي-الإسلامي تعاطى مع هذه النماذج الإنمائية من منظور اقتصادي مادي جاهز، يتأفف من الاستفادة الحضارية المكلفة لمعنوياته ومجهوداته. لقد فضّل طريقة إبرام عقود البيع والشراء كلما همّ بالاستفادة: لنا أموالنا ومن حقنا أن نشترى ما نشاء، وليس لنا إنساننا ومن واجبنا أن نصنع ما نشاء. ما يُشترى بالمال يمكن الاستعاضة عنه إذا ما ظهر ما هو أفضل منه، وإن الأرض العربية-الإسلامية مليئة بمثل هذه النفايات، لكن ما يُنجز بواسطة الإنسان لا يمكن التفريط فيه، والنماذج الإنمائية الناجحة زخرة بمثل هذه العطاءات. إن ما هو ميزة من صنع الإنسان له قابلية للاستمرار؛ لأن ما يُشترى بالمال لا يغادر المحليّة، وما يُنجزه الإنسان بنفسه أمكنه أن يطرق العالمية. إن الإرث البشري ليس صناعة مالية عابرة، بل صناعة إنسانية دائمة.

إن استحضار البعد الإنمائي والحضاري في عملية الاستفادة يغنينا عن اقتناء كل ما يصادفنا من النجاحات التي أنجزتها النماذج الإنمائية البشرية؛ فالإبحار في محيط هذه النماذج الإنمائية، يتطلّب منا إعمال النظر والإبقاء على الحذر. ماذا نأخذ وماذا نترك؟ هل إذا أخذنا ولم نترك أحسننا التركيب؟ وإذا اكتفينا بما ينفع، فما هو الشيء الذي ينفعنا؟ وكيف نعرف أن هذا الشيء ينفعنا ولا يضرنا؟ نعتقد بتواضع أن الشيء الذي ينفع هو الشيء الذي لا يتغيّر، ويبقى ثابتاً كلما تغيّرت الأجيال، فما يبقى هو المركّب (=الأصل) عندما يجري نهر التغيير بلا توقف؛ بينما ما يذهب جفاء هو المنبّت والمقطوع (=المختزل)؛ لأنه لا يمتلك الصفة الإنسانية والطبيعية والوجودية المقاومة، هذه الصفات الثلاثة هي التي لا يتغيّر جوهرها أبداً، وتبقى شاهدة على الأجيال الغائبة.

ما يهمننا في هذه الصفات الثلاثة الثابتة والمركبة، هو الإنسان والطبيعة والوجود، أو بترسيمة بن نبي: الإنسان، والأرض، والوقت. هذه العناصر الثلاثة هي التي تبقى وتتجدد باستمرار.

لا شك في أن بن نبي قد وفر علينا جهداً عظيماً، وهو يحيلنا على هذه العناصر الثلاثة التي لا تحصل التنمية إلا بها. ومن ثم، فإن عملية استخلاص الدروس نراها مفيدة إذا عاجلناها من هذه الزاوية الحضارية؛ لأن هذه العناصر الثلاثة هي ما يبقى لدى المستفيد عندما يقوم بعملية تصفية بيئية للنماذج الإنشائية الناجحة؛ فهي عناصر كونية مشتركة. ذلك، لأن المستفيد له إنسانه وأرضه ووقته، مثله مثل المستفيد منه.

وإذ نقف على معادلة بن نبي الحضارية بوصفها عناصر معدودة ومصنوفة، فإننا نقف على الحضارة بوصفها تجسيدا واقعياً، هل ما اختطه بن نبي عن الحضارة هي نفسها الحضارة التي حصلت للمتحمّسين؟ وهل كل متحمّس إلا وقد سلك عناصر الحضارة: الإنسان، والأرض، والوقت. ما من شك في أنها مسالك حضارية؛ وإلا ما كانت بنية المشروع الحضاري لدى بن نبي؛ إذ إن كل إضافاته وإفاداته تنبع من هذه العناصر وتتفجر. ومن ثم، فإن بن نبي كان يكتب عن نفسه ويعكس أحوال أمته، فجاءت أفكاره دقيقة وصادقة. وإذ لم يكن يكتب لمجرد المتعة، فإن ما كتبه هو مفيد لنا. إن كتاباته عبارة عن مشاهدات وتجارب ووقائع، ترجمت إلى أفكار متناسقة فأتت هي الأخرى أقرب للتجارب والإفادات. نفيد من أعماله لفهم تجارب الآخرين.

إن عناصر معادلة الحضارة لدى بن نبي تجربة تحيا داخل فكرة. إنها تجربة تحتاج أن تترجم إلى فكرة، فتضحى الفكرة تجربة مثلما نفعل الآن ونحن نسقط الفكرة على التجربة، فيتداخلان ولا ينفصلان. إن هذا التداخل بين الفكرة والتجربة هو أول الإفادة من مشروع بن نبي غير المسبوق؛ لأنه يخلع على الفكرة صفة التجربة ويسم التجربة بالفكرة. ولهذا فإن مشروع بن نبي مشروع مجهز من صاحبه؛ إذ يمتلك روح التطبيق والقابلية للتفعيل. ومن ثم، هو جاهز للتنزيل، إذا وجدت نوايا حسنة في

شكل مؤسسات ومراكز صناعة قرار؛ بمعنى لماذا لا نفيد من التجربة اليابانية على ضوء مشروع بن نبي الحضاري، قبل أن نبحث عن الإفادة المادية الجاهزة التي تكون بالنقل الحرفي وشراء العقود وتبادل الخبرات من غير إفادات؟ قبل الإفادة من التجربة اليابانية يفترض الإفادة من مشروع بن نبي الحضاري.

إن الإفادة المباشرة من مشروع بن نبي الحضاري في شكل فكرة، قد يعيننا على فهم شطر كبير من التجربة اليابانية، كما بإمكان الإفادة من هذه الفكرة أن يساعد، أيضاً، على تجاوز منتصف الطريق نحو التجربة اليابانية. إذ معظم الإفادات العربية-الإسلامية من تجارب الآخرين توقفت قبل منتصف الطريق؛ لأنها أفلعت من غير فكرة مجهزة من قبلها، وأغوتها التجربة الجاهزة لدى غيرها. وإذا خرجت التجارب من رحم الفكرة، فإن فوائدها ليست كبيرة مقارنة بحجم الفكرة، يقول كونفوشيوس: "إذا أغوتك الفوائد الصغيرة، فإنك لن تحقق أشياء عظيمة أبداً."^(١)

إن ما نستخلصه من بن نبي، سواء أفي أفكاره أم تجاربه، هو أن البيئة العربية-الإسلامية بيئة غير إنسانية، ليس لأن الإنسان لا يشعر بوجوده وإنسانيته وحسب، ولكن لأن الفعل الحضاري (=الإبداع) -الذي يجعل منه إنساناً متحضراً- غير موجود. إن الأفعال الحضارية هي التي تكون سببا في حضور الإنسان من عدمه، وهي أيضاً لا تحصل إلا باحترام الإنسان. ومن ثم، إذا لم يحصل الاحترام فلن يحصل الفعل الحضاري، والخاسر الأكبر هو الإنسان ليس في فعله الحضاري وحسب، بل في وجوده؛ إذ إن الوجود حرية، والتنمية حرية أيضاً.

العالم العربي-الإسلامي حالياً من غير إنسان؛ لأن هذا الإنسان من غير إبداع الذي يشترط هو الآخر حرية الإنسان. إن الإبداع مدخل مهم من مداخل الحضارة،

(١) لمزيد من التفاصيل. انظر:

- يوسف، "مسارات التحديث في الصين: الشباب الكونفوشيوسي والقيادة التقليدية والتنمية المفتوحة"، مرجع سابق، ص ٩٢.

واللاإبداع إغراق في البداوة مهما كان حضور الإنسان. وهذا سبب من أسباب أن يكون الإنسان بحضوره المبدع العنصر الأول من عناصر الحضارة. ومن ثم، فإن العالم العربي-الإسلامي بعيد كل البعد عن الإفادة الجاهزة من التجربة اليابانية؛ لأن الإنسان المبدع ليس هو القاسم المشترك بينهما، والهوة تزيد عندما يفتقر هذا الإنسان إلى ضروريات الحرية. بينما الإنسان الياباني كان مبدعاً حتى وهو يقبع في البداوة؛ إذ كان فيه شيء من الحرية، وبات مبدعاً وحرّاً معاً وهو يخرج إلى الحضارة. وعليه، فإن الحرية هي شرط الحضارة؛ لأن الحضارة صناعة دولة يقودها إنسان مبدع وحر؛ فتأتي الدولة-الإنسان والدولة-الحرية والدولة-التنمية. أما الإبداع فيشترط حضور الإنسان؛ لأن الإبداع صناعة إنسان، ومن هنا يأتي دور الإنسان وأهمية الدولة. ومع ذلك، فإن الإنسان يغرق في البداوة وإن حصل له الإبداع، ولكن الدولة تدخله إلى الحضارة عندما تعينه على اكتساب الحرية التي تأتي في شكل مؤسسات تمنحه المزيد من الإبداع المسؤول. إن الإبداع من غير حرية قد لا يكون كافياً لإنقاذ الإنسان من البداوة، ولكن الحرية تزفُّ هذا الإنسان المبدع إلى الحضارة.

إن الدولة في التجربة اليابانية رديف للحرية بخلاف المفهوم السيئ للدولة في العالم العربي-الإسلامي. وهنا أصل الاختلاف، لا سيما أن الإنسان العربي-المسلم غير مبدع. ومن ثم، هو ليس في بداوة، كما أنه ليس في حضارة؛ لأنه يفتقر إلى الحرية، فلا هو بدوي ولا هو متحضّر. وحتى يفيد من التجربة اليابانية عليه أن يمر بعناصر البداوة، الأرض والوقت، وهما أيضاً غير معروفين لديه. ولعل أقرب الطرق للتعاطي مع الأرض والوقت بالشكل الذي جاء في التجربة اليابانية، هو ضرورة استكشافها في الماضي المتحضّر للإنسان العربي-المسلم، كما استكشفتها اليابان في ماضيها. إن في الماضي المتحضّر آليات وتشريعات ومسالك للتعاطي المتحضّر مع الأرض والوقت بشكل يجعل الحاضر والمستقبل متحضّرين أيضاً. فمن غير تحضّر الأرض والوقت، سيغرق الحاضر والمستقبل في البداوة، وينعكس ذلك سوءاً على الإنسان، ويجعل الدولة -إن وجدت- أكثر عنفاً وظلماً؛ وإذ تتفكك عناصر المعادلة الحضارية التي

حصلت في التجربة اليابانية، فلا تحصل الإفادة المركبة للعالم العربي-الإسلامي.

٢- ما يفترض سلوكه:

انطلقت التجربة اليابانية من الموروث وأفادت من الأسلاف، وأيضاً مشروع بن نبي يغترف من الموروث، ويفيد من الأسلاف، وهذا هو القاسم المشترك بينهما، بين التجربة والفكرة. والذي في نيته أن يفيد منها يفترض أن يسلك مسلكهما.

هل الإنسان العربي-المسلم له شيء في الماضي المتحضر يستطيع أن ينطلق منه كما انطلق الإنسان الياباني من ماضيه المتحضر أو البداوة التي كان فيها شيء كبير من التحضر؟ داخل هذا الماضي تتشكل كل انطلاقة تريد أن تتميز عن غيرها في الحاضر والمستقبل، فإذا حصل للماضي المتحضر أن يكون انطلاقة نحو التغيير بالنسبة إلى العالم العربي-الإسلامي؛ فذلك أول المسالك للإفادة من التجربة اليابانية، وإذا تكون نقطة الانطلاقة أصيلة، فإن التنمية تكون فاعلة، وإن فاعليتها تشترط حصول الدولة-التنمية التي لا تنسف الأوقات الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل، وتمنح للإنسان الحرية من أجل الإبداع. وتلك هي مداخل التنمية الإنسانية المركبة: السلطة والنخبة والعامّة، فمن غيرها تنقسم الأرض ويضيع الوقت، ومن ثم يستحيل الإفادة من التجربة اليابانية وتمثل مشروع بن نبي الحضاري.

كيف تتغير الدولة من الأسوأ إلى الأحسن؟ وكيف لا تقف الدولة أمام التغيير الذي ترسمه النخبة؟ هذه أسئلة لا يفترض أن نجيب عنها بوصفنا نخبة وعامّة، بل تجيب عنها السلطة نفسها وصناع القرار. أما النخبة فمهمتها المساعدة على توسيع دائرة الإجابة، والحلول العميقة داخلية، وليست خارجية وإلا أتت سطحية. إن فشل النخبة في تقديم الإجابة ليس ناتجاً عن عجز، بل إن الإجابة مسلوقة منها ومصرفة عنها.. إن الإجابة ينبغي أن تأتي من الذي فرض على النخبة هذا السؤال، وإن الذي أوصل الدولة إلى الأسوأ هو نفسه من يعيدها إلى الأحسن. ومهمة النخبة أنها تقدم المساعدة لا غير؛ إذ لا ينبغي للنخبة أن تحشر أنفها في كل أمر فتذل نفسها، لا سيما إذا

كانت لا تستطيعه. وإن المسائل تحل في إطار الاستطاعة، بينما النخبة غير مستطاعة كونها غير مطيعة لجل أفعال السلطة السيئة، فلا تمكّنها السلطة من الإجابة، إن الإرادة مسلوّبة من النخبة. ومن ثم، فإن النخبة مغلوّبة أمام دولة غالبية تتجه بغلبها نحو الأسوأ، كما تتخذ من الظلم أداة سليطة؛ إذ إن الظلم مؤذن بخراب العمران على نحو ما حصّل ابن خلدون وفصّل.

طبعاً، الظلم لا يزيحه إلا ظالم وفي الغالب يكون من السلطة فيستحيل عادلاً، والدولة لا يصلح من حالها إلا عالم وفي الغالب يكون من النخبة فيستحيل عاملاً، والتنمية لا يديرها إلا إنسان محترّم وصارم، وفي الغالب يكون من العامة فيستحيل فاعلاً. إذن، نحن أمام ظلم ودولة وتنمية، وإن الظلم خراب للدولة والتنمية، والدولة تفسد التنمية بالظلم، والتنمية لا تستديم بدولة ظالمة، كما أن شقاء الإنسان في خراب الظلم وفساد الدولة وعدم استدامة التنمية. وهذه الثلاثة: الخراب والظلم والاستدامة، هي ما ينبغي الإفادة منها ومعرفة كيف تجاوزتها اليابان، والظلم لا يكون خراباً إلا إذا تحوّل إلى عدالة؛ إذ لا يوجد حلول موازية للخروج من الظلم غير تعميم العدالة، والعدالة فعل لا تقدر عليه إلا الدولة التي تظهر عدالتها فيما تحصله من تنمية.

وللوهلة الأولى يبدو أن ما بسطناه آنفاً هي مخارج بسيطة وأنها نتائج لمقدمات، فما هي المقدمات إذن؟ المقدمات موجودة ولا شك في النصوص الدينية، وأيضاً في تجارب الناجحين، وإن تجارب الناجحين مثل اليابان، تفيد أن الدولة اليابانية كانت ظالمة؛ لأنها كانت قبل العزلة، وفي فترة العزلة نسبياً، دولة من غير مؤسسات فاعلة؛ إذ لا توجد المؤسسات ويوجد الظلم. ولعل من شيد المؤسسات التي صارت فاعلة هي الدولة الظالمة نفسها التي كانت على وشك نقد آلياتها البالية واستبدالها بالجديد وبمشاركة من النخبة الواعية والقارئة لتجارب الناجحين. إن نخبة واعية جداً تخلص النصيح لسلطة ظالمة غير راضية عن ظلمها، هو طريق مناسب للتحرر تدريجياً من الظلم، وبناء مؤسسات تساعد آلياً على تحصيل العدالة.

تشكل مشاركة النخبة الواعية بالواجب والتضحية والنصيحة مسلكاً مرناً لتتحرّر الدولة من المكان الضيق الذي حشرت نفسها فيه فضيّقت على غيرها. وهذا مسلك مهم نحو التنمية المركّبة. وإذ يأتي الفساد بعد العلو والظلم، فإن المؤسسات تحاكم الظلم وتكبحه، وهو المسلك نفسه الذي يتجه بالدولة للتضييق على الفساد ما أمكن، وإذ يؤدي الظلم للإنسان، فإن الفساد يؤدي الدولة على الرغم من أن الفساد هو صناعة دولة ظالمة للإنسان؛ لأن الإنسان المظلوم ينتقم من الدولة في شكل فساد يصيب الدولة وأجهزتها ومؤسساتها. ومن ثم، فإن الدولة الظالمة مهما تعلّلت بالحجج حول تحصيل الاستقرار فلن تأتي بالتنمية أبداً؛ لأن التنمية هي صناعة دولة غير ظالمة وإنسان غير محروم، في الأول يقل الفساد وفي الثاني يستديم العدل. إن العدل يحصل في غياب الدولة الظالمة، واستدامة العدل يحصل في حضور الإنسان غير المحروم من توظيف قدراته. وقد نجحت اليابان؛ لأن بها إنساناً غير مظلوم. ومسالك التنمية إذا كانت بها ظلمات، فهي من الظلم الذي هو أول مسالك الفساد.

إن مهمة القيم ليست سهلة وليست ثانوية أو هامشية، إن دورها يأتي في بداية الطريق الإنمائي، وأيضاً يأتي ما بعد منتصف الطريق الذي ينبغي أن تكلمه عناصر أخرى، فلا تحزن عنده وأهمها الدولة. إن توظيف القيم يكون لمساعدة الدولة على استجلاب التنمية العادلة، وهذه تشكل أعلى درجات الإفادة من التجربة الإنمائية اليابانية. ولم تستجب اليابان للغرب في تحصيل العدل، بل استجابت للقيم أولاً فاستدامت العدالة في بيئتها؛ لأن القيم مستخرج بيئي ومستثمر إنساني وعناية دولة، فلا تحصل لها استدامة من غير عناية بها استقامة؛ إذ العناية تدفع إلى مزيد من العدالة، والاستقامة تدفع إلى مزيد من الاستدامة. وإن دخول الدولة بوصفها عدالة وعناية معاً هو مسلك آخر من مسالك الإفادة من اليابان، لا سيما أن القيم هي التي تحفز إلى تعميم عناصر مشتقة منها مثل العدالة والعناية، وهما الشطر الأكبر في كل تنمية، وبتحصيلها تتجاوز الدولة منتصف الطريق الإنمائي، فتحصل لها الاستطاعة للسير قدماً، وبقدمين سريعتين، العدالة التي تحصل باحترام الإنسان، والعناية التي تحصل بالفسح في الإحسان.

هناك درس آخر، وهو أن اليابان لم تكن يوماً أمة مغلوبة. لماذا؟ لأن الآخر يغلبك عندما يسلبك من ماضيك، فالغلب لا يحصل إلا بالسلب. والشائع أن المغلوب مولع بالغالب في زيه ونحلته وعاداته، ولكن الغالب هو من سلب المغلوب زيه ونحلته وعاداته. وإن الغالب في أول الأمر كان دولة والمغلوب هو دولة أيضاً. ومن ثم، فإن القابلية للمغلوبة هي قابلية للسلب والسرقة والتعدي. إن العيش بأمان كما تبسطه اليابان الآمنة يفترض ضرورة التصدي لعملية السلب الحضاري، فلا يعطي المسلم لذاته حق سلب نفسها بنفسها؛ لأن الآخر يمنح هذه الذات أدوات وآليات جاهزة لسلب ماضيها الذي هو أس تكوينها، فكيف يحدث ذلك؟ إن الآخر المستعمر يستعمر من يحصل له الجهل بمفهوميه القيمي والمعرفي؛ إذ إن هذا المستعمر يكون قد تخلّى عن قيمه التي متحها من الماضي، كما يكون قد هجر المعرفة التي انتقل ماضيها إلى حاضره الذي كان بفعل القيم مميزاً وغالباً قبل أن تتأزم حالته النفسية لأسباب تتعلق بالتوقف عن بذل الجهد للإبقاء على التحدي؛ وإذ يتراجع التحدي من الأنا يحصل التعدي من الآخر.

أيضاً اليابان التي تصدت للقابلية للمغلوبة لم تسلب إنسانها، بل احترمتها في نصوصها وتضايقت معه في مؤسساتها وتراحت معه حتى لا يؤذيه قانونها الصارم. ومن ثم، لم ينشأ هذا الإنسان سارقاً وخائفاً وجائعاً حتى يدخل من النافذة وليس من الباب؛ لأنه إذا لم يُحترم الإنسان ويُحرم، ستأتي أفعاله ضيقة بضيق الفتحة التي دخل منها. وحتى لا يمارس هذا الإنسان الجائع والخائف فعل السرقة، يفترض أن يكون مُطعماً وآمناً، وعندما يحصل الإطعام والأمن يكون الإنسان في غنى عن غيره في مسائل تتعلق بالإشباع واحترام الذات، وإذا حصل الاحترام حصل الاستئذان والتضايقت الذي يجعل الآخر بالنسبة إلى الآخر ضعيفاً يدخل من الباب وليس من النافذة.

إن الاحترام يستجلب التراحم، والذي يوصل بينهما هو التضايقت، فعندما يكون الإنسان ضعيفاً فهو محترم بالنسبة إلى المضيف، ولما يكون ضعيفاً فإن المضيف يكون متراحماً معه أيضاً. أليس السلطة ضعيفاً لدى العامة والنخبة؛ لأن السلطة فرضت احترامها على العامة والنخبة فتقبلته، وباعتبار النخبة والعامة مضيفاً فهي تبسط

تراحمها مع السلطة، ولا بد أيضاً للسلطة أن تتقبله وتبسطه؛ وإذ لم تقبل السلطة التراحم بفعل احترام العامة والنخبة لها، فإنه ينتفي فعل التضاييف الذي سيتحوّل إلى تضاييق فتتسد مسالك الاحترام والتراحم، ولا تحصل تنمية مركّبة متضايقة ومتراخمة، وتفوت الجميع فرصة الإفادة من التجربة الإنمائية اليابانية.

إذن، مشكلة الجميع هي مشكلة سلطة، ليس لأن السلطة هي من يعلي البناء وحسب، ولكن السلطة هي من بيدها حل مشكلة احترام الإنسان، وعندما نأتي لهذه المشكلة الإنسانية بالحل يسهل البناء، كما يسهل مساومة السلطة بدلاً من مقاومتها. وإذ يكون للسلطة حق المقاومة والدفاع عن نفسها، فإن للعامة والنخبة حق المساومة واستجلاب الاحترام لنفسها أيضاً.

الخاتمة

﴿وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾ [البقرة: ١٨٩].
"ويعرفك كيف دخلت الدول من أبوابها"
[ابن خلدون].

ونحن نتنجز هذا العمل لم نكن نتوسّل استحضرار مصطلحات بديلة للتنمية الشاملة أو ما نحا منحاهها. ولقد دعونا في كتابنا الدينامية إلى مركزية الإنسان في التنمية، وراهنّا على أهمية القيم في توجيه هذه المركزية بحيث يسترجع الإنسان إنسانيته بعد أن غلبت عليه شقوته المادية.

طبعاً، انتصرنا للقيم التي تتجه نحو أُنسنة الإنسان في عملية التنمية، فلا ترانا نشيّع للتنمية القيمية، وإن ما نعتقد فيه هو ضرورة أن تشارك القيم في عملية التنمية وتراحم معها. هذه القيم التي هي أصل إنسانية الإنسان؛ ما يجعل القيم هي القاسم المشترك بين الإنسان والتنمية، وأي اختزال لهذه القيم هو اختزال للإنسان والتنمية أيضاً، ومن هنا تتجلّى أهمية التركيب الذي يقف على العامة والنخبة والسلطة، فيأتي إنساناً مرصوصاً يستثمر كل الأزمنة: الماضي والحاضر والمستقبل؛ إذ إن إلغاء زمن من الأزمنة هو إلغاء للقيم ومصادرة لها قد تفضي إلى تنمية لا تتضّيف مع القيم. وإن العالم العربي والإسلامي سوف يتفكّك بعد عقود، وهو يتجه نحو فصل ماضيه عن مستقبله، فلا يعيش حاضره، يتفكّك ليس إلى طوائف وحسب، بل إلى عالم عربي صغير مقيدّ بالكبار؛ إذ لا غنى عن الماضي العربي ونصوصه، وإن النص القرآني يحفظ للعرب والمسلمين هويتهم، إلا أن العرب يعملون على تقزيم أنفسهم بتقسيم صفوفهم التي تصل إلى حد تمزيق نصوصهم.

انتصرنا للقيم بما فيها أهمية السلطة-الدولة في عملية التنمية المركّبة، واضطلعنا بتفصيل أهميتها سيميائياً ويابانياً، وكذلك نراها قد حصلت عربياً وإسلامياً في فترات

تاريخية ذهبية أنت ثمرة وناضجة، فلا نتحرّج من استعادتها في حيزها القيمي الذي يعاصر كل الأزمنة، ولا يجمد عند زمن بعينه مثل الزمن الماضي.

ما كان يشغلنا حقاً، هو وضع العامة التي تعد حارسة القيم عن وعي تارة ومن غير وعي تارة أخرى، وكيف تحصل لها مكانة إنائية معتبرة في البناء الذي نخاله مرصوفاً؛ إذ يفترض أن تدخله من الباب، وإذا دخلت العامة من النافذة، ففي ذلك تقصير من السلطة والنخبة في تعليم العامة، وحرمانها من الشيء والمعرفة.

إن إتيان البيوت من أبوابها يفضي إلى مسالك البر؛ وإذ إن البر مركّب من القيم الخلقية جميعها من غير استثناء، فإنه الخير كله. إن دخول التنمية من أبوابها ينطوي على حشد من علامات استئذان الإنسان من أخيه الإنسان، الذي يحصل بالاحترام والثقة وتبادل الحب الإنساني والإفادة من التعايش الإنمائي، بخلاف الاستعمار الذي دخل إلى أبنية الدول المسالمة من النافذة عبر وسائل الخداع والمكر والسرقة والحرب، فلم تحصل القيم الخلقية والإنسانية أبداً في تعامله مع المستعمر. أما القابلية للاستعمار، التي تعد شكلاً أعلى من أشكال الإرث الاستعماري، هي الأخرى تأتي التنمية في بنائها الغربي من النافذة وليس من الباب، فإنسان ما بعد الاستعمار غالباً ما يأتي التنمية في مسحتها الغربية من النافذة حيث الإرث الاستعماري، فلا يأخذ إلا ما وقعت عليه يده من شيء ومعرفة من غير أن يميز خبيثها من طيبها وهو في عجلة من أمره.

وإذ نلني للغرب وجهين؛ وجهاً حضارياً ووجهاً استعماريّاً، فإن العلوم والمعارف الإنسانية تعكس الوجه الحضاري، وهو ما كان ينبغي أن تفيد منه دول ما بعد الاستعمار من غير أن تقع في القابلية للاستعمار. أما الوجه الاستعماري فيعكس لغة الاستعمار وقيمه وثقافته التي كانت سبباً في تخلف المستعمر، وهو أشبه بالاختلاف الحاصل بين اليابان التي أتاها الغرب بحضارته مثل الهولنديين والأمريكيين ففتح أمامها باب التحضر فاستأذنته باعتمادها على ذاتها؛ إذ دخلت اليابان إلى التنمية من (الباب)^(١)

(١) ومن العجيب الواقع أن اليابان دخلت الحرب من الباب وباستئذان. فعن العدوان الصهيوني الذي =

الواسع، وهي تطلب الحاجات مستثناة بكرامة وثقة وإنسانية في الحصول عليها، والعالم العربي والإسلامي الذي أتاه الغرب باستعمار له ليتبدل الدخول إلى بعضهما بعضاً من النافذة؛ حيث كل شيء يؤخذ، يكون ضيقاً مهما كانت مسالك الانتفاع. إن "اليابان قد بنى مجتمعاً متحضراً، فهو قد دخل الأشياء من أبوابها، وطلب الأشياء بوصفها حاجة، درس الحضارة الغربية بالنسبة لحاجاته، وليس بالنسبة لشهواته. فلم يصبح من زبائن الحضارة الغربية يدفع لها أمواله وأخلاقه. أما نحن فقد أخذنا منها كل رذيلة، وأحياناً نأخذ منها بعض الأشياء الطيبة التي قدرها الله لنا." (١) وعليه، عندما كتب ابن خلدون المقدمة المشهورة أراد بها القول: إن الدول الناجحة هي التي تأتي بيوت التاريخ والحضارات من أبوابها، يقول في التعريف بأهداف كتابه: "ويعرّفك كيف دخلت الدول من أبوابها." (٢)

دخلت اليابان إلى التنمية من الباب؛ لأن تاريخها الإنمائي مشحون بقيم تساعد على تفجير الطاقات الإنسانية لديها، وهي ليست مجرد قيم عادية، وإنما هي قيم تُمارَس فتميز خبيث التنميات التي تُلتَقَط من النافذة، من طيها الذي يُطلَب من الباب باستئذان، وذلك من غير الوقوف عند الباب أمداً طويلاً، بل إن المحاكاة والتعلُّم واللاحق وإعادة البناء بشكل مختلف عن الآخر وتجاوزه، كان بفضل قيم اليابان التاريخية والحضارية؛ ما جعل الآخر يقف عند بابها، فحصل تبادل في المعارف والعلوم بتكافؤ إنمائي منقطع النظير. إن ما وصلت إليه اليابان هو نتيجة تراص عناصرها الإنسانية التي التحمت بالقيم. ومن ثم، لم يكن للـ: (شيء) موطئ قدم

= انطلق من دون إعلان حرب بخلاف ما أفدعت عليه اليابان تجاه القواعد العسكرية لأمريكا، يقول مالك بن نبي: "إذ لم يبدأ الأسطول الياباني قصفه ضد القاعدة الأمريكية المذكورة في شهر كانون الأول (ديسمبر) عام ١٩٤١ في اللحظة التي كان فيها سفير اليابان بواشنطن يسلم إعلان الحرب إلى البيت الأبيض". انظر:

- بن نبي، بين الرشاد والتهيه، مرجع سابق، ص ١٢٤.

(١) بن نبي، تأملات، مرجع سابق، ص ١٦٦.

(٢) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ج ١، ص ٦.

فاسد في البناء الإنساني والإنمائي المركَّب، بل أتى الشيء في ذيل الترتيب بعد القيم والمعرفة. لقد أثبتت القيم فعاليتها الدائمة في تحصيل الاستقرار كما حدث في فترة العزلة؛ إذ وقفت عاملاً مساعداً ومهماً في نجاح الانفتاح المفاجئ من غير الوقوع في التغريب السريع. كما وأن المعرفة صنعت من اليابان دولة متقدمة في فترة وجيزة بدأت مع الإمبراطور مييجي، فبلغت اليابان مكانة إنمائية عالمية وضعت أمامها مستقبلاً مستديماً. أما (الشيء) الذي غزت به أسواق العالم بعد الحرب العالمية فقد ظل في مرتبة دنيا؛ ما جعل السلطة لا تطغى على العامة بهذا الشيء، بل إن القيم والمعرفة التي تحوزها السلطة أيضاً، جعلت الشيء ثانوياً، فسهل توزيعه توزيعاً عادلاً. وإذ تأتي السلطة -أية سلطة- إلا أن تمتلك الشيء امتلاكاً عنيفاً، فإن العامة تدخل من النافذة. ومن ثم، تفسد من حيث لا تشعر، وبخلاف ذلك أتت العامة في اليابان من الباب؛ لأن الشيء متوافر غير مشروط. ومن ثم، فإن التنمية المركَّبة -السلطة والنخبة والعامة- هي التي يكون فيها الشيء متوافراً للجميع ومرئياً أيضاً؛ إذ نلني باب القيم يعد مسلكاً رئيساً لتحصيل الشيء من غير عنف.

حاجبنا قبل، وقلنا: إنه من غير تذليل السبل أمام التنمية المركَّبة يتعذر تحصيل الحرية وتفصيلها بما لا تتناقض مع قيم العبودية حتى تأتي في صالح التنمية المستقيمة والمستدامة في آن، وإن التنمية المركَّبة التي يكون فيها الشيء والمعرفة والقيم في متناول الجميع من سلطة ونخبة وعامة، تكون فيها الحرية أيضاً متوافرة للجميع؛ وإذ تُستقطع التنمية وتُحتزَل فإن الحرية تُنتقص وتنحسر، وذلك لأن الحرية لا تحصل من غير تنمية، لا سيما حرية الإنسان أمام طغيان (الشيء) الذي تستخدمه السلطة المتخلفة سلاحاً لترويض العامة. بينما إذا حصل تقدُّم في السيطرة على الشيء من قبل السلطة الإنمائية كان التقدُّم واضحاً في توسيع دائرة الحريات؛ لأن هيمنة الشيء، سواء من قبل السلطة -أو عدم توزيعه بشكل عادل- يفضي إلى الحرمان ويضعف القدرات، كما سجَّل ذلك أمارتيا صن في قوله: إن سود أمريكا أكثر حرماناً، نظراً إلى عدم التوزيع العادل للشيء لفئة ما زال يُمارَس عليها التمييز العنصري، بخلاف بعض مناطق الهند، وليس كلها،

لا تعد محرومة معنوياً من المعرفة المورّعة بعدالة، فضلاً عن أن الشيء في الهند يكاد يكون مفقوداً، فلا يستجلب الحرمان المادي بشكل أكبر ومؤلم. في حين أن العالم العربي والإسلامي الذي نلقي الشيء جاهزاً ومجهّزاً لديه - في ظل فوضى العدالة في التوزيع بشكل يجعلها غائبة - فإن دائرة الحرمان تزداد اتساعاً، وتدفع العامّة إلى دخول بناء السلطة من النافذة لتحصيل الشيء، فلا يأتي ذلك في مصلحة البناء في الحاضر، بله في المستقبل؛ لأن الجاهز أم المجهّز يكون عصياً على التوزيع العادل، نظراً إلى أن التنمية المركّبة يصعب أن تحصل إلا في أجواء إنسانية خاصة تسودها العدالة التي تشترط أن يكون الشيء مستكشفاً؛ إذ إن الاستكشاف الذي يحوّل المفقود إلى موجود يستدعي هو الآخر توافر حرية تزيد من فرص الاستكشاف والابتكار. كما يفترض من النخبة أن تقف على معرفة فيها الكثير من الأصالة الممزوجة بالفاعلية؛ إذ تشترط الأصالة أن تبتكر النخبة وتبدع بلغتها القومية وثقافتها وقيمها التي ترتضيها العامّة فيسهل التوحد معها، وإلا فإن التنمية المركّبة لا تحصل إذا كان هناك تنافر بين النخبة والعامّة. إن العامّة ترغب من السلطة أن تضع الشيء في خدمتها وليس ضدها، كما تنتظر من النخبة أن تَبقي على المعرفة في متناولها فتخاطب عمقها التاريخي والحضاري.

ما من شكّ في أن قيم العبودية وقيم الحرية تساعدان على تربية العامّة وتنميتها، تربّيها على كيفية دخول البناء من الباب. أما إذا شعرت العامّة أنها جزء مرصوص من البناء فمن الأولى أن تدخل من الباب بكل حرية، فلا شيء أفضل من أن تشعر العامّة بأنها تشكّل عنصراً فاعلاً في التنمية ومرحّباً بها، لا سيما أنها بحاجة إلى لمسة إنمائية من السلطة ومسحة إنسانية من النخبة. إن قيم التكافل والرعاية والعدالة والأخوة والإحسان تعد قيماً مهمّة في استدامة التنمية؛ لأن العامّة لا تدخل من الباب إلا إذا كانت مطعومة من جوع وأمنه من خوف، كما وأن السلطة لا تستطيع أن تدخل من باب العالمية إن لم تكن عادلة في المجتمع المحلي وفاعلة في المجتمع الدولي.

إن فكّ الارتباط بين الإرث الاستعماري و القيم والمعرفة والشيء، يعد مسلكاً آمناً من مسالك التنمية المركّبة من السلطة والنخبة والعامّة، فلم نكن نقصد بالتركيب

ذلك التركيب الحضاري الذي تسلكه عملية التنمية الشاملة، وهي في أغلبها معارف وعلوم، تبغي تداخل الحقول السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتكنولوجية؛ إذ ذلك تحصيل حاصل، وأمر بعيد لا سيما في الدول المتخلفة؛ لأن المحصول ما يزال في حواصل الطيور. ولم نكن نقصد بالتركيب تركيب المورد البشري النخبوي؛ إذ بات البشر سلعة قابلة للتركيب مع المهارات العالية والمنافسات الخالية من كل إنسانية، فمثل هذا التركيب هو تركيب عالمي لا يستهدف إلا النخبة من البشر بوصفها سلعة تصدرها الشركات إلى العالم، فهو تركيب شيئي للإنسان يكون الهدف منه تحصيل أشياء أخرى، قد لا يقدر عليها إلا من أصابه الترف وخدش حياته. أما المورد البشري في الدول الفقيرة فيحتاج إلى لمسة إنسانية من السلطة والنخبة في شكل تركيب يحوّر الإنسان من سلطة الشيء. وإذ تعد التنمية المركّبة إنساناً ممتلئاً، فإن في تركيبته امتلاء واعتلاء وصعوده. وإذ تعد التنمية المختزلة إنساناً فارغاً، فإن في اختزاله فكاهة وضعفه وسقوطه.

أبنا في ترسيمة التمثيل البصري السيميائي أن الإرث الاستعماري يفضح لا استقلالية دول ما بعد الاستعمار المستقلة؛ لأن التبعية باتت هي الحل الوسط في هذه الدول المستقلة كما جاء في المربع السيميائي؛ وإذ نلغي التبعية ليست حلاً وسطاً، فإنها تسلك مسالك الحرمان الذي هو إرث استعماري يعمّق من حفرة المعيشة الضنك؛ ما يتناقض ذلك مع التنمية والاستقلال.

لقد ألفينا الوقائع السيميائية واليابانية تشير إلى أن التركيب الإنساني الإنهائي - السلطة والنخبة والعامة - هو الطريق المناسب إلى نهضة العالم العربي والإسلامي، لا سيما أننا في مستهل قرن جديد من يتأخّر في الإعداد له وكسب السباق، لا محالة أنه سيعجز عن اكتساب وسائل القوة والتمكين واللاحاق.

المراجع

أولاً: المراجع العربية:

- أرسطو. دستور الأثنيين، عرّبه عن أصله اليوناني وعلّق عليه: الأب أوغسطينس بربارة، بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، ١٩٦٧ م.
- أرسطوطاليس. علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، نقله إلى العربية: أحمد لطفي السيد، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، (١٣٤٣ هـ / ١٩٢٤ م).
- أرسلان، شكيب. لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟ مراجعة: حسن تميم، بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، طبعة جديدة ومنقحة، (د. ت.).
- اشفيتسر، ألبرت. فلسفة الحضارة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م.
- أفاية، محمد نور الدين. "التحرر من السلطوية والديمقراطية المعلقة"، مجلة المستقبل العربي، العدد (٣٩١)، السنة (٣٤)، (أيلول ٢٠١١ م).
- أفلاطون. جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥ م.
- أفهيلد، هورست، اقتصاد يغدق فقراً: التحول من دولة التكافل الاجتماعي إلى المجتمع المنقسم على نفسه، ترجمة: عدنان عباس علي، سلسلة عالم المعرفة (٣٣٥)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٧ م.
- الألباني، محمد ناصر الدين. الجامع الصغير وزيادته (الفتح الكبير)، إشراف: زهير الشاويش، بيروت: المكتب الإسلامي، ط ٣، (١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م).
- ألتوسير، لوي. مونتسكيو: السياسة والتاريخ، ترجمة: نادر ذكري، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ط ١، ١٩٨١ م.
- أمين، سمير. التطور اللامتكافئ: دراسة في التشكيلات الاجتماعية للرأسمالية المحيطة، ترجمة: برهان غليون، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط ٤، ١٩٨٥ م.

- انجهام، بربرة. الاقتصاد والتنمية، ترجمة: حاتم حميد محسن، دمشق: دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠١٠م.
- أنشتاين، ألبرت. وإنفلد، ليوبولد. تطور الأفكار في الفيزياء: من المفاهيم الأولية إلى نظريتي النسبية والكم، ترجمة: أدهم السمان، دمشق: دار طلاس، ط ٢، ١٩٩٩م.
- إيكو، أمبرتو. السيميائية وفلسفة اللغة، ترجمة: أحمد الصمعي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط ١، ٢٠٠٥م.
- إيكو، أمبرتو. القارئ في الحكاية: التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية، ترجمة: أنطوان أبو زيد، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٦م.
- إيكو، أمبرتو. أن نقول الشيء نفسه تقريباً، ترجمة: أحمد الصمعي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط ١، ٢٠١٢م.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي. الأدب المفرد، ترتيب وتقديم: كمال يوسف الحوت، بيروت: عالم الكتب، ط ٢، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م).
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي. صحيح البخاري، حقق أصولها وأجازها: الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز؛ طبعة محققة على عدة نسخ وعن نسخة فتح الباري، القاهرة: المكتبة التوفيقية، (د. ت.).
- برجسون، هنري. التطور الخالق، ترجمة: محمد محمود قاسم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤م.
- بريمة، محمد الحسن. التنمية المستدامة: تأسيس مقاصدي، الخرطوم: مركز التنوير المعرفي، ط ١، ٢٠٠٤م.
- البستاني، باسل. جدلية نهج التنمية البشرية المستدامة: منابع التكوين وموانع التمكين، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ٢٠٠٩م.
- بن نبي، مالك. بين الرشاد والتهيه، دمشق: دار الفكر، ط ٩، (١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م).
- بن نبي، مالك. تأملات، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ط ١٠، (١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م).

- بن نبي، مالك. شروط النهضة، ترجمة: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ط ٣، ١٩٦٩م.
- بن نبي، مالك. الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، دمشق: دار الفكر، ط ٩، (١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م).
- بن نبي، مالك. القضايا الكبرى، دمشق: دار الفكر، ط ١٠، (١٤٣٣هـ/٢٠١٢م).
- بن نبي، مالك. في مهب المعركة، دمشق: دار الفكر، ط ٩، (١٤٣١هـ/٢٠١٠م).
- بن نبي، مالك. مجالس دمشق، دمشق: دار الفكر، (١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م).
- بن نبي، مالك. المسلم في عالم الاقتصاد، دمشق: دار الفكر، ط ٩، (١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م).
- بن نبي، مالك. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة: بسام بركة وأحمد شعبو، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط ٢، (١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م).
- بن نبي، مالك. ميلاد مجتمع، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ط ٨، (١٤٣١هـ/٢٠١٠م).
- بن نبي، مالك. وجهة العالم الإسلامي: المسألة اليهودية، دمشق: دار الفكر، ط ١، (١٤٣٣هـ/٢٠١٢م).
- بنكراد، سعيد. "السيميائيات: النشأة والموضوع"، مجلة عالم الفكر، المجلد (٣٥)، العدد (٣)، (يناير-مارس ٢٠٠٧م).
- بودريار، جان. المجتمع الاستهلاكي: دراسة في أساطير النظام الاستهلاكي وتراكييه، تعريب: خليل أحمد خليل، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط ١، ١٩٩٥م.
- بوذروة، أحمد. الاقتصاد السياسي في مقدمة ابن خلدون، بيروت: دار ابن خلدون، (د. ت.).
- بونعمان، سلمان. التجربة اليابانية: دراسة في أسس النموذج النهضوي، بيروت: مركز نهاء للبحوث والدراسات، ط ١، ٢٠١٢م.
- التهانوي، محمد بن علي بن محمد الفاروقي الهندي. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم: رفيق العجم، تحقيق: علي دحروج وآخرون، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، ١٩٩٦م.

- تيلور، بيتر. وفلنث، كولن. الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر: الاقتصاد العالمي، الدولة القومية، المحليات، ترجمة: عبد السلام رضوان وإسحق عبيد، سلسلة عالم المعرفة (٢٨٣)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط١، ٢٠٠٢م.
- الجابري، محمد عابد. في نقد الحاجة إلى الإصلاح، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠٥م.
- الجابري، محمد عابد. المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٥م.
- الجابري، محمد عابد. نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، طبعة مزيعة ومنقحة، ٢٠٠٦م.
- الجنحاني، الحبيب. المجتمع العربي الإسلامي: الحياة الاقتصادية والاجتماعية، سلسلة عالم المعرفة (٣١٩)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط١، ٢٠٠٥م.
- جودت، سعيد. الإنسان كلاً وعدلاً، بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٨م.
- حسين، عدنان السيد. "تاريخية الدولة بين الماضي والحاضر: ظروف النشأة وآثارها"، في: أزمة الدولة في الوطن العربي، تأليف: عادل مجاهد الشرجبي وآخرون، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠١١م.
- الخضراء، بشير محمد. النمط النبوي-الخليفي في القيادة السياسية العربية.. والديمقراطية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠٥م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. مقدمة ابن خلدون، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، (١٤١٩هـ/١٩٩٩م).
- خليفة، عبد اللطيف محمد. ارتقاء القيم: دراسة نفسية، سلسلة عالم المعرفة (١٦٠)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢م.
- خليل، خليل أحمد. المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع، بيروت: دار الحداثة، ط١، ١٩٨٤م.
- الداوي، محمد. "سيمائية الأهواء"، مجلة عالم الفكر، المجلد (٣٥)، العدد (٣)، (يناير-مارس ٢٠٠٧م).

- دخيل، محمد حسن. إشكاليات التنمية الاقتصادية المتوازنة: دراسة مقارنة، بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، ط ١، ٢٠٠٩ م.
- دولوز، جيل. المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو، ترجمة: سالم يفوت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٨٧ م.
- ديكسيت، أفيناس ك. صنع السياسة الاقتصادية: منظور علم سياسة تكاليف الصفقات، ترجمة: نادر إدريس التل، عمان: دار الكتاب الحديث، ط ١، ٢٠٠٩ م.
- ديمولان، ادمون. سر تقدم الإنجليز السكسونيين، ترجمه من اللغة الفرنسية: أحمد فتحي زغلول باشا، القاهرة: المطبعة الرحمانية، (د. ت.).
- ديوي، جون. الفردية قديماً وحديثاً، ترجمة: خيري حماد، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، (د. ت.).
- رايشاور، أدوين. اليابانيون، ترجمة: ليلى الجبالي، سلسلة عالم المعرفة (١٣٦)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٩ م.
- رايشاور، أدوين. تاريخ اليابان من الجذور حتى هيروشيما، ترجمة: يوسف شلب الشام، دمشق: منشورات دار علاء الدين، ط ١، ٢٠٠٠ م.
- ابن رجب الحنبلي، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب السلامي. جامع العلوم والحكم، تحقيق: حامد أحمد الطاهر، القاهرة: دار الفجر للتراث، ط ١، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢ م).
- رزق، عفيف. "اليابان وانتصار مفهوم الاعتماد على الذات"، صحيفة المستقبل، العدد (٣٦٩٩)، (٢ تموز ٢٠١٠ م).
- رزنيك، ديفيد. ب. أخلاقيات العلم: مدخل، ترجمة: عبد النور عبد المنعم، سلسلة عالم المعرفة (٣١٦)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٥ م.
- روبرتس، ج. تيمونز. وهيت، أيمي (محررين). من الحداثة إلى العولمة: رؤى ووجهات نظر في قضية التطور والتغير الاجتماعي، ترجمة: سمر الشيشكلي، سلسلة عالم المعرفة (٣١٠)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٤ م.
- روسو، جان جاك. في العقد الاجتماعي، ترجمة: ذوقان قرقوط، بيروت: دار القلم، (د. ت.).

- سكينر، بنجامين. "عالم مستعبد"، مجلة الثقافة العالمية، العدد (١٦٠)، السنة ٢٨ (مايو-يونيو ٢٠١٠م).
- سليه، فرنسوا. الأخلاق والحياة الاقتصادية، ترجمة: عادل العوا، بيروت: منشورات عويدات، ط١، ١٩٨٠م.
- سميث، هوستن. أديان العالم: دراسة روحية تحليلية معمّقة لأديان العالم الكبرى توضّح فلسفة تعاليمها وجواهر حكمتها، تعريب وتقديم وحواشي: سعد رستم، حلب: دار الجسور الثقافية، ط١، ٢٠٠٥م.
- سنتيانا، جورج. مولد الفكر وبحوث فلسفية أخرى، ترجمة: لجنة من الأساتذة الجامعيين، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، (د. ت. د.).
- شابرا، محمد عمر. "فرص وشروط استعادة التوجه العقلاني إلى العالم الإسلامي"، ترجمة: فائز عمر محمد جامع، مجلة التنوير، العدد (٩)، (يوليو ٢٠١٠م).
- شانلا، جان فرانسوا. العلوم الاجتماعية وإدارة الأعمال: دعوة من أجل اعتماد أنثروبولوجيا شاملة، ترجمة: محمد هناد، حيدرة-الجزائر: دار القصبه للنشر، ٢٠٠٤م.
- شيفر، أولريش. انهيار الرأسمالية: أسباب إخفاق اقتصاد السوق المحررة من القيود، ترجمة: عدنان عباس علي، سلسلة عالم المعرفة (٣٧١)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٠م.
- صحيفة الشرق الأوسط، (٢١ جمادى الآخرة ١٤٣٥هـ/ ٢٢ أبريل ٢٠١٤م)، العدد رقم (١٢٩٢٩).
- صن، أمارتيا. التنمية حرة: مؤسسات حرة وإنسان متحرر من الجهل والمرض والفقر، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة (٣٠٣)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط١، ٢٠٠٤م.
- صن، أمارتيا. فكرة العدالة، ترجمة: مازن جندلي، بيروت ودبي: الدار العربية للعلوم ناشرون ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، ط١، (١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م).
- صن، أمارتيا. الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي، ترجمة: سحر توفيق، سلسلة عالم المعرفة (٣٥٢)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط١، ٢٠٠٨م.

- "عالم الفكر ... ومستقبل الحركات الاجتماعية"، صحيفة القبس، ركن خير جليس، السنة (٣٨)، العدد (١٢٩٩٨)، ٢٠٠٩م.
- العجلاني، منير. عبقرية الإسلام في أصول الحكم، بيروت: دار النفائس، ط ٢، (١٤٠٩هـ/١٩٨٨م).
- عزي، جميلة. "دينامية التجربة اليابانية في التنمية المركّبة: مقارنة للنهوض الحضاري"، صحيفة العرب (٢٧/٦/٢٠١١م).
- علي، حيدر إبراهيم. "النخبة والتغيير في المجتمعات العربية-الإسلامية"، مجلة التنوير، العدد (٩)، (يوليو ٢٠١٠م).
- العلي، صالح أحمد. دولة الرسول ﷺ في المدينة: دراسة في تكوينها وتنظيمها، بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ط ١، ٢٠٠١م.
- علي، نبيل. وحجازي، نادية. الفجوة الرقمية: رؤية عربية لمجتمع المعرفة، سلسلة عالم المعرفة (٣١٨)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٥م.
- العواء، عادل. القيمة الأخلاقية، بيروت: الشركة العربية للطباعة والنشر، (١٣٥٨هـ/١٩٦٥م).
- غانم، إبراهيم البيومي وآخرون. بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، القاهرة: دار السلام، ط ١، (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م).
- الغزالي، محمد. كفاح دين، دمشق، دار القلم، ط ١، (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م).
- غليون، برهان. اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ٣، ٢٠٠٤م.
- غليون، برهان. الوعي الذاتي، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ٢، ١٩٩٢م.
- الغنوشي، راشد. "رمضان مدرسة للتنمية"، الجزيرة نت، (٢/٩/١٤٢٩هـ-٣/٩/٢٠٠٨م).
- غير، تيد روبرت. لماذا يتمرد البشر؟، ترجمة: مركز الخليج للأبحاث، دبي: مركز الخليج للأبحاث، ط ١، ٢٠٠٤م.
- فالتر، فريتس. العلم وسؤال الثقافة: مقارنة بنائية جديدة لفلسفة العلم، ترجمة وتقديم: عز العرب لحكيم بناني، فاس: مطبعة أنفو برانت، ط ١، ٢٠٠٢م.

- فتغنشتاين، لودفيك. تحقيقات فلسفية، ترجمة وتقديم وتعليق: عبد الرزاق بنور، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط ١، ٢٠٠٧م.
- الفواخيري، مصطفى. الحركة العقلية: شواهد عقلية ومؤشرات بيوسيكولوجية، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٤م.
- فوكو، ميشيل. جنياولوجيا المعرفة، ترجمة: أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٨م.
- فونتانا، جاك. العولمة الاقتصادية والأمن الدولي: مدخل إلى الجيو اقتصاد، ترجمة: محمود براهم، تقديم: كينيث آرو، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ط ٢، ٢٠٠٩م.
- قرم، جورج. "الإبداعية وأزمة القيم"، مجلة دراسات عربية، السنة (١٩)، العدد (١١) - (١٢)، (أيلول-تشرين الأول ١٩٨٣م).
- كاتزنشتاين، بيتر جي (محرراً). الحضارات في السياسة العالمية: وجهات نظر جمعية وتعددية، ترجمة: فاضل جتكر، سلسلة عالم المعرفة (٣٨٥)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٢م.
- كاكو، ميشيو. فيزياء المستحيل، ترجمة: سعد الدين خرفان، سلسلة عالم المعرفة (٣٩٩)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٣م.
- كانت، إيمانويل. أسس ميتافيزيقيا الأخلاق، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٠م.
- كانت، إيمانويل. مقدمة لكل ميتافيزيقيا مقبلة يمكن أن تصير علماً، ترجمة: نازلي إسماعيل حسين، القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، (١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م).
- كرانغ، مايك. الجغرافيا الثقافية: أهمية الجغرافيا في تفسير الظواهر الإنسانية، ترجمة: سعيد منتاق، سلسلة عالم المعرفة (٣١٧)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٥م.
- كرجاج، يوسف. وتود، إيمانويل. لقاء الحضارات، ترجمة: محمد السبيطي ونورهان علي صالح، الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط ١، (١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م).

- كلارك، جي. جي. التنوير الآتي من الشرق، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة (٣٤٦)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٧م.
- كولماس، فلوريان. اللغة والاقتصاد، ترجمة: أحمد عوض، سلسلة عالم المعرفة (٢٦٣)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط ١، ٢٠٠٠م.
- لالند، أندريه. العقل والمعايير، ترجمة: نظمي لوقا، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩م.
- لايكوف، جورج. وجونسن، مارك. الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة: عبد المجيد جحفة، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط ١، ١٩٩٦م.
- لوبون، غوستاف. روح الاجتماع، ترجمة: أحمد فتحي زغلول باشا، الجزائر: موفم للنشر، ١٩٨٨م.
- ليبنتز، ج. ف. أبحاث جديدة في الفهم الإنساني: نظرية المعرفة، تقديم وترجمة وتعليق: أحمد فؤاد كامل، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣م.
- ماتسوموتو، كينيشي. "الهوية القومية اليابانية والبيت الآسيوي المشترك"، مجلة دراسات يابانية وشرقية، العدد (٤)، (يوليو ٢٠١٠م).
- محمود، زكي نجيب وآخرون. إسلاميات في مفهوم القيادة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٩٣م.
- مرحبا، محمد عبد الرحمن. "محاولة أولية لتصحيح الصورة المهترزة السائدة عن العقل العربي"، مجلة الفكر العربي، العدد (٦٣)، السنة (١٢)، (كانون الثاني-يناير/آذار-مارس ١٩٩١م).
- المرزوقي، أبو يعرب. آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولة، بيروت: دار الطليعة، ط ١، ١٩٩٩م.
- المرزوقي، أبو يعرب. شروط نهضة العرب والمسلمين، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط ١، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م).
- المرزوقي، أبو يعرب. "مستقبل الإسلام والمسلمين والموقف الوجودي المناسب للظرف التاريخي"، مجلة وحدة الأمة، السنة (٣)، العدد (١)، (أغسطس ٢٠٠٥م).

- ابن مسكويه، أحمد بن محمد بن يعقوب. تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، حققه وشرح غريبه: ابن الخطيب، القاهرة: المطبعة المصرية ومكتبتها، ط ١، (د. ت.).
- المسيري، عبد الوهاب (محرراً). إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، هرنند: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، (١٤١٨هـ / ١٩٩٨م).
- المسيري، عبد الوهاب. دفاع عن الإنسان: دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، القاهرة: دار الشروق، ط ١، (١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م).
- المسيري، عبد الوهاب. العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، القاهرة: دار الشروق، ط ١، (١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م).
- المسيري، عبد الوهاب. الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط ٢، (١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م).
- مفتاح، محمد. "أوليات منطقية رياضية في النظرية السيميائية"، عالم الفكر، المجلد (٣٥)، العدد (٣)، (يناير-مارس ٢٠٠٧م).
- المنجرة، المهدي. قيمة القيم، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط ٣، ٢٠٠٨م.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي. لسان العرب، تصحيح: أمين محمد عبد الوهاب، ومحمد الصادق العبيدي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ٣، (د. ت.).
- موران، إدغار. تربية المستقبل: المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، ترجمة: عزيز لزرقي ومنير الحجوجي، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط ١، ٢٠٠٢م.
- موران، إدغار. المنهج: الأفكار مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها (الجزء الرابع)، ترجمة: جمال شحيد، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط ١، ٢٠١٢م.
- موران، إدغار وآخرون. تساؤلات الفكر المعاصر، ترجمة: محمد سبيلا، الرباط: دار الأمان، ط ١، (١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م).
- موراوي، ورويك. جغرافيات العولمة: قراءة في تحديات العولمة الاقتصادية والسياسية والثقافية، ترجمة: سعيد منتاق، سلسلة عالم المعرفة (٣٩٧)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٣م.

- نصار، ناصيف. منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر، بيروت: دار أمواج، ط ١، ١٩٩٥ م.
- النفري، محمد بن عبد الجبار بن الحسن البصري. كتاب النطق والصمت: نصوص صوفية، تحقيق وتقديم: محمد عباس، عمان: دار أزمته للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠١ م.
- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف. صحيح مسلم بشرح النووي، ضبط: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت دار الكتب العلمية، ط ٢، (١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٣ م).
- نويهض، وليد. النخبة ضد الأهل، بيروت: دار ابن حزم، ط ١، (١٤١٥ هـ / ١٩٩٤ م).
- الهاشمي، السيد أحمد. مختار الأحاديث النبوية والحكم المحمدية، تخريج وتعليق: الشيخ جميل حمود، فهرسة: رياض عبد الله عبد الهادي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ١، (١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م).
- هايدغر، مارتن. السؤال عن الشيء: حول نظرية المبادئ الترنسندنتالية عند كُنت، ترجمة: إسماعيل المصدق، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط ١، ٢٠١٢ م.
- هيدجر، مارتن. ماذا يعني التفكير؟ ترجمة: نادية بونفقة، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ٢٠٠٨ م.
- هيرتس، نورينا. السيطرة الصامتة: الرأسمالية العالمية وموت الديمقراطية، ترجمة: صدقي خطاب، سلسلة عالم المعرفة (٣٣٦)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط ١، ٢٠٠٧ م.
- هيلز، جون. ولوغران، جلوليان. وبياشو، دافيد (محررين). الاستبعاد الاجتماعي: محاولة للفهم، ترجمة: محمد الجوهري، سلسلة عالم المعرفة (٣٤٤)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٧ م.
- ولد المنى، محمد. "النموذج الياباني في التنمية المركبة"، صحيفة الاتحاد (٢١ ذي القعدة ١٤٣١ هـ الموافق ٢٩ أكتوبر ٢٠١٠ م).
- ينسبت، ريتشارد إي. جغرافية الفكر: كيف يفكر الغربيون والآسيويون على نحو مختلف.. ولماذا؟ ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة (٣١٢)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٥ م.
- يوسف، أحمد. الدلالات المفتوحة: مقارنة سيميائية في فلسفة العلامة، بيروت: الدار العربية للعلوم، ط ١، (١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م).

- يوسف، أحمد. "السيمائيات التأويلية وفلسفة الأسلوب"، مجلة عالم الفكر، المجلد (٣٥)، العدد (٣)، (يناير-مارس ٢٠٠٧م).
- يوسف، أحمد. "المربع السيمائي: أسسه النظرية وتطبيقاته"، المؤتمر العربي العالمي الثالث في تعليم اللغة لأغراض خاصة، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، كوالالمبور، ١٥-١٧ ماي ٢٠١٣م.
- يوسف، ناصر. "إعمال الفكر في الاقتصاد الإسلامي أساس كل عمل إنمائي مستدام"، المؤتمر الدولي في الاقتصاد الإسلامي: تحسير بين المثالي والواقع، نحو التنمية المستدامة لاقتصاد الدول المسلمة من منظور الاقتصاد الإسلامي الكلي والجزئي، جاكرتا، ١١-١٢ أكتوبر ٢٠١١م.
- يوسف، ناصر. "حواجز بنيوية في مسيرة التنمية الإندونيسية: من سوكارنو إلى سوسليو"، مجلة عالم الفكر، المجلد (٤٢)، العدد (١)، (يوليو-سبتمبر ٢٠١٣م).
- يوسف، ناصر. دينامية التجربة اليابانية في التنمية المركبة: دراسة مقارنة بالجزائر وماليزيا، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ٢٠١٠م.
- يوسف، ناصر. "دينامية الاستثمار الاجتماعي في التجربة الإنمائية اليابانية المعاصرة: نسق الثلاثية الإنسانية الإنمائية"، عالم الفكر، المجلد (٢٨)، العدد (١)، (يوليو-سبتمبر ٢٠٠٩م).
- يوسف، ناصر. "لعبة الأشياء والأفكار في العالم العربي: عولمة التنمية أم تنمية التخلف"، مجلة التنوير، العدد (١١)، (يوليو ٢٠١١م).
- يوسف، ناصر. "المال والمصارف الإسلامية والعدالة إلى أين؟"، المؤتمر الدولي في الاقتصاد الإسلامي: الاقتصاد الإسلامي وما بعده، جاكرتا، ١١-١٢ نوفمبر ٢٠١٤م.
- يوسف، ناصر. "مسارات التحديث في الصين: الشباب الكونفوشيوسي المسؤول والقيادة التقليدية والتنمية المفتوحة"، مجلة إضافات، العدد (٢٢)، (ربيع ٢٠١٣م).
- يوسف، ناصر. "المسلم المعاصر من منظور القيم والإيديولوجيا: رؤية إنمائية نقدية"، مجلة المسلم المعاصر، العدد ١٤٩، السنة ٣٨ (يوليو-سبتمبر ٢٠١٣م).

- يوسف، ناصر. "مقولات التحديث المعاصرة في التجربة الإنمائية اليابانية المركبة: الإنجاز والاستمرار-الدروس المستفادة إسلامياً"، إسلامية المعرفة، السنة (١٤)، العدد (٥٣) (صيف ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م).
- يوسف، ناصر. "هكذا نفهم الحداثة"، مجلة كتابات معاصرة، المجلد (٦)، العدد (٢٣)، (كانون الأول ١٩٩٤م/ كانون الثاني ١٩٩٥).
- يوسف، ناصر. وآدم، زليكا. "التعدد اللغوي ودوره الحضاري في تنمية ماليزيا: دروس مستفادة عربياً وإسلامياً"، مجلة الإسلام والعالم المعاصر، المجلد (٩)، العدد (١)، (المحرم-جمادى الآخرة ١٤٣٥هـ/ نوفمبر ٢٠١٣م-أبريل ٢٠١٤م).
- يوسف، ناصر. وبلغيث، محمد. "أخلاقيات التواصل الإنساني والإنمائي في تجليات الحضارة الإسلامية الغالبة"، مجلة إسلامية المعرفة، السنة (١٥)، العدد (٥٧)، (صيف ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م).
- يوسف، ناصر. والعرباني، موسى. رؤية نقدية في أزمة الأموال غير الحقيقية، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، (١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م).
- يوكيتشي، فوكوزاوا. سيرة فوكوزوا يوكيتشي ومقدمة أعماله الكاملة، ترجمة: كامل يوسف حسين، أبو ظبي: المجمع الثقافي، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م).

ثانياً: المراجع الأجنبية:

- Chimoto, Akiko. "The Improvement of School Education and the Development of Personnel Management in Post-Meiji Japan," in: *The Economic Development of modern Japan, 1945-1995: From Occupation to the Bubble Economy*. edited by: Steven Tolliday, Cheltenham: Edward Elgar publishing, 2001.
- Dalziel, Paul et al. "The Role of Universities in Theories of Regional Development", in: *Theories of Local Economic Development: Linking Theory to Practice*, edited by: James E. Rowe, Burlington, VT : Ashgate, 2009.

- Duke, Benjamin. *The Japanese School: lesson for Industrial America*. London: Westport, Connecticut, 1986.
- Floch, Jean-Marie. *Semiotics, Marketing and Communication: Beneath the Sings, the Strategies*. Translate: Robin Orr Bodkin. New York: Palgrave, 2001.
- Greimas, Algirdas Julien. *On Meaning: Selected Writings in Semiotic Theory*. Translation: Paul J. Perron and Frank H. Collins, London: Frances Pinter, 1987.
- Hayashi, Takeshi. *The Japanese Experience in Technology: From Transfer to Self-Reliance*. Tokyo: United Nation University Press, 1990.
- Hopper, Helen M. *Fukazawa Yukichi: From Samurai to Capitalist*. New York: Pearson Education, Inc, 2005.
- Kuroda, Kazuo, "educational Development Experience", in: *Economic and Policy Lessons from Japan to Developing Countries*. edited by: Toshihisa Toyado et al, New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- Lei, Jiun-Iung. "A Semiotics Analysis of the UNESCO, World Bank and IMF's Language Literacy Ideology: Enagaging the Third World Countries in Deadly Liaison". *Journal of Nan Kai* ,vol. 9, no. 2, 2012.
- Macpherson, W. J. *The Economic Development of Japan 1868-1941*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Marshal, Byron K. *Learning to Be Modern: Japanese Political Discourse on Education*. Oxford: Westview Press, 1994.
- Okazaki, Tetsuji. and Okuno-Fujiwara, Masahiro (eds.). *The Japanese Economic System and its Historical Origin*. Oxford: Oxford University press, 1999.
- Sen, Amartya. *On Ethics and Economics*. Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1990.

- Sen, Amartya. *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- Simmons, Cyril. *Growing up and going to School in Japan: Traditional and Trends*. Philadelphia: Open University Press, 1990.
- Smith, Thomas C. *Native Sources of Japanese Industrialization, 1750-1920*. California: University of California Press, 1980.
- Takafusa, Nakamura. *Lectures on Modern Japanese Economic History 1926-1994*. Tokyo: LTCB International Library Foundation, 1999.
- Takeichi, Hideo. "The Meaning of Development Communication in Japan", in: *Communication in Development*. edited by: Fred L. Casmir, New Jersey: Ablex Publishing Corporation, 1991.
- Toby, Ronal P. *State and Diplomacy in Early Modern Japan: Asia in the Development of the Tokugawa Bakufu*. Stanford: Stanford University Press, 1991.
- Wilson, Rodney. *Economics, Ethics and Religion: Jewish, Christian and Muslim Economic Thought*. New York: Palgrave, 2003.
- Winpenny, James. "Economic Valuation of the Environmental Impact: the Temptations of EVE", in: Colin Kirkpatrick and Norman Lee, (eds.), *Sustainable Development in a Developing World*. Cheltenham: Edward Elgar, 1997.

ثالثاً: المواقع الإلكترونية:

- <http://www.aawsat.com/home/cartoon/81926>
- <http://www.alarabiya.net/ar/caricature>

الكشاف

٢٠٦، ٢٠٩، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤،	أ
٢١٥، ٢١٦، ٢١٨، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٥٣،	إبداع: ١٣، ١٨، ٢٦، ٤٣، ٥٦، ٧٥، ٧٦،
٢٦٢، ٢٦٤، ٢٦٦، ٢٧٧، ٢٨٢.	٨٤، ١١٨، ١٣٠، ١٣٣، ١٣٩، ١٤٣،
أخلاق: ٩، ٣٣، ٥٤، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٦٦،	١٤٨، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٧٢، ٢١٣،
٨٠، ٩٩، ١٢٣، ١٢٧، ١٣١، ١٤٦،	٢٢١، ٢٢٥، ٢٣١، ٢٣٤، ٢٤٠، ٢٤٧،
١٥٩، ١٦٨، ١٧٢، ١٧٥، ١٧٧، ١٧٨،	٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١.
١٩٧، ٢٢٥، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٤١،	إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَام: ٨٨.
٢٤٢، ٢٤٥، ٢٤٩، ٢٥٣، ٢٧٩.	اجتماع: ٢٥، ٢٦، ٢٨، ٣٩، ٤٢، ٤٣، ٤٤،
إرث استعماري: ٢٩، ٣٠، ٣٣، ٧٠، ٨٦،	٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٥، ٥٦، ٦١،
٩٩، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢٢، ١٢٣،	٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٦، ٦٧، ٧١، ٧٢، ٧٨،
١٢٤، ١٢٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٤٠، ١٤٤،	٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٩٢، ٩٣، ١٠٢،
١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٦٠، ١٨٤،	١٠٥، ١٠٦، ١١٠، ١٢١، ١٤٣، ١٤٦،
١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣،	١٤٧، ١٤٩، ١٥٠، ١٥٩، ١٦٢، ١٩٤،
١٩٤، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١،	١٩٨، ٢٠٢، ٢١١، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٣٦،
٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨،	٢٣٩، ٢٤٥، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٢، ٢٥٥،
٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥،	٢٥٨، ٢٦٢، ٢٦٤، ٢٨٢.
٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢٧٨، ٢٨١.	احترام: ١٨، ٢٠، ٢٩، ٣٥، ٥٤، ٥٦، ٦٧، ٩٦،
أرسطو طاليس: ٩٧، ١٠٧، ١٩٥، ١٩٩،	١٠٢، ١١١، ١١٧، ١٢٣، ١٣٧، ١٤١،
٢١٩.	١٤٣، ١٤٦، ١٤٩، ١٥٩، ١٧٣، ١٧٨،
أرض: ٩، ١٥، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٧، ٢٨،	١٨٢، ٢٢٣، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٥، ٢٥٣،
٢٩، ٣٤، ٤٤، ٤٦، ٤٩، ٥٢، ٥٩، ٦٠،	٢٦٧، ٢٦٩، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٨.
٦٢، ٦٣، ٧٢، ٧٣، ٩٢، ٩٣، ١٠٣،	اختزال: ٣٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩،
١٠٦، ١٠٩، ١١٣، ١١٤، ١٢٠، ١٢٣،	٦٤، ٦٥، ٦٨، ٧٤، ٧٥، ٧٨، ٩٠،
١٢٦، ١٣٤، ١٣٨، ١٤٧، ١٥٠، ١٦٢،	١٢١، ١٢٢، ١٢٤، ١٣٦، ١٤٨، ١٤٩،
١٦٣، ١٦٥، ١٧٢، ١٧٨، ١٨٠، ١٨١،	١٥٢، ١٦٥، ١٦٧، ١٧٦، ١٧٧، ١٨٣،
١٨٢، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٩، ٢٢١، ٢٢٢،	١٩٠، ١٩١، ١٩٧، ١٩٨، ٢٠٠، ٢٠٤،

٢٨٢. ٢٣٦، ٢٣٥، ٢٢٩، ٢٢٧، ٢٢٤، ٢٢٣، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٦، ٢٥٨، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٧٠، ٢٧١.

أزمة: ٤٠، ٤١، ١٥٩، ١٧٢، ١٩٨.

استبعاد اجتماعي: ٦٤، ١٢١.

استدامة: ٢٧، ٤٤، ٤٥، ٨٥، ١٣٥، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٨، ١٧٢، ١٧٧، ١٨٠، ١٨٣، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٨١.

استعمار: ٢٩، ٣٠، ٣٣، ٣٤، ٧٠، ٧٤، ٨٠، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ٩٨، ٩٩، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٣٠، ١٣٦، ١٣٧، ١٤٠، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٦٠، ١٨٤، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢.

اشفيتسر، ألبرت: ٢٣٥.

إصلاح: ١٤، ١٨، ١٩، ٣٣، ٦٦، ١٠٦، ١٢٢، ١٧٣، ٢٠٢، ٢٠٩، ٢٤٨، ٢٥٩.

أفلاطون: ٢٠٢.

اقتصاد: ٢٦، ٢٨، ٣٢، ٣٤، ٣٩، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٦٩، ٧٢، ٧٨، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ١٠٥، ١٢٤، ١٢٥، ١٣٦، ١٤٣، ١٥٩، ١٦١، ١٦٢، ١٧٢، ١٧٤، ١٩٤، ١٩٩، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٩، ٢١٣، ٢١٧، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٧، ٢٣١، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٩، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٥، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٦٠، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢.

إقطاع: ١٦، ١٧، ١٩، ٢٥، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢.

٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٤، ٢٤٥،
٢٤٦، ٢٤٧، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٦، ٢٦٣.

ألتوسير، لوي: ٢٢٤.

إمبراطور: ١٠، ١٤، ١٨، ١٩، ٢٣، ٦٨،
٨٠، ١١١، ٢٢٢، ٢٣٨، ٢٤٣، ٢٤٦،
٢٤٧، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤،
٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢،
٢٦٣، ٢٨٠.

أمة: ١٠، ٣٤، ٤٢، ٥٠، ٦٢، ٦٩، ٧١، ٧٢،
٨٨، ٨٩، ٩٥، ٩٨، ١٦٦، ١٦٩، ١٧٠،
١٧٦، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٦، ٢١٠، ٢٢٧،
٢٢٨، ٢٣٧، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٥٤،
٢٥٧، ٢٥٩، ٢٦٠.

أمين، سمير: ٢٣٩.

إنسان مسلم: ١٤٧، ١٦٦.

إنسان ياباني: ٢١، ٥٦، ٧٠، ٢٢١، ٢٢٢،
٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٣٣،
٢٣٥، ٢٣٨، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٥، ٢٤٦،
٢٤٧، ٢٥٠، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٦٢،
٢٧٠، ٢٧٢.

أنشتاين، ألبرت: ٥٧، ٥٨، ٧٥، ٧٦، ١٤٥،
١٤٦، ١٤٧.

انفتاح: ٢١، ٧٦، ٨٠، ١١٧، ١٦٧، ٢٢٠،
٢٤٨، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٥،
٢٥٦، ٢٥٩، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٤، ٢٦٥،
٢٨٠.

إنثائي مرگب: ٢٩، ٣٠، ٣١، ٦٤، ٢٨٠.
أنموذج: ١٩، ٣٢، ٣٤، ٦٨، ١١٢، ١١٣،
١١٤، ١١٥، ١١٨، ١١٩، ١٢١، ١٢٣،
١٢٥، ١٦٧، ٢١٩، ٢٦٦.

إيران: ١٥٤.

إيكو، أمبرتو: ١٩٩.

ب

باكستان: ١٥٤.

باكوفو (نظام): ٢٢٢.

بداوة: ٧١، ٢٢٧، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٤،
٢٣٥، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤٦، ٢٥٢، ٢٦٤،
٢٧٠، ٢٧١.

بريمة، محمد الحسن: ١٧١.

بلقيس (ملكة سبأ): ٩٢.

بنيان الاستعمار: ١١٣، ١١٥، ١١٩، ١٢٠،
١٢٤.

بنيان التنمية: ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤،
١٢٩، ١٣٠.

بنيان القابلية للاستعمار: ١١٨.

بنيان إنساني إنثائي: ٣٢، ١٠٩.

بنيان ما بعد التنمية: ١٢٥، ١٢٩، ١٣٠.

بنيان مرصوص: ١٤، ١٦، ١٨، ٢٢، ٢٣،
٣٠، ٣١، ٣٢، ٥٠، ٨١، ٨٢، ٩٠، ٩٣،
٩٤، ١١٢، ١١٣، ١٢٨، ١٣٥، ١٧٩،
١٨٠.

بونعمان، سلمان: ٦٨، ٦٩.

ت

تبعية: ١٦، ٣١، ٣٣، ٥٥، ٦٠، ٩٤، ١٥٥،
١٧٥، ١٧٧، ١٨٤، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٣،
٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٦، ٢٢٥،
٢٢٦، ٢٦٣، ٢٨٢.

تجربة يابانية: ١٣، ٢٩، ٤٠، ٦٦، ٦٧، ٦٨،
٧٤، ٨٠، ٨١، ٨٧، ١٥٠، ٢٦٩، ٢٧٠،
٢٧١.

٧٠، ٨٠، ٨١، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٢،

١٤٢، ٢١١، ٢١٤، ٢٤٠، ٢٤٦، ٢٨٢.

تركيب إنشائي: ٦٣، ٧٠، ٧٦، ٨٠، ٢٦٢.

تسلط: ٩٧، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣،

١٠٤، ١٠٨، ١٢٣، ١٣٠، ١٤٠، ١٤٩،

١٥٠، ١٨٨، ٢٣٤.

تسهيلات اقتصادية: ٦٣، ٢٦٢.

تضاد: ١٩٥، ٢٠٠.

تطور: ١٤، ٥٤، ٥٥، ٥٨، ١٥٤، ١٥٦،

١٨٠، ١٨١، ٢٣٥، ٢٣٩، ٢٥٥، ٢٦٠،

٢٦١.

تعليم: ٦٣، ٩٩، ١٠٦، ١١٠، ١١١، ١٢٠،

١٢١، ١٢٢، ١٢٤، ١٤٢، ١٥٢، ١٥٣،

١٥٤، ١٩٢، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢١١، ٢١٢،

٢١٣، ٢١٧، ٢٢٨، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣،

٢٤٦، ٢٥٧، ٢٥٩، ٢٧٨.

تغيير: ٢٠، ٣٥، ٤١، ٥٧، ٦١، ٧٠، ٨٦،

٩٠، ٩١، ٩٢، ١٠٤، ١٠٧، ١١٧،

١١٨، ١١٩، ١٢١، ١٢٢، ١٦٩، ١٧١،

١٧٥، ١٧٧، ١٨٠، ١٩٢، ١٩٩، ٢٢٣،

٢٤٧، ٢٥١، ٢٥٩، ٢٦٧، ٢٧١.

تقدم: ١٦، ١٩، ٢٢، ٢٥، ٢٦، ٢٩، ٤١، ٤٣،

٤٥، ٤٦، ٤٧، ٥١، ٥٥، ٥٨، ٦٦، ٨٦،

١١٠، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٤٤، ١٤٥،

١٤٧، ١٥٠، ١٥٣، ١٥٤، ١٦٧، ١٨٢،

١٨٣، ١٨٤، ٢٠١، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١،

٢٢٥، ٢٣٠، ٢٣٢، ٢٣٥، ٢٣٨، ٢٣٩،

٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٤، ٢٤٦، ٢٤٨،

٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٣، ٢٥٨، ٢٦٠،

٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٥، ٢٧١، ٢٨٠.

تحت التضاد: ١٩٥، ٢٠٠.

تحديث: ١٧٤، ٢٥٤.

تحرر: ٤١، ٥٤، ٥٩، ٦٣، ٨٦، ٩٥، ١٣٣،

١٣٦، ١٣٧، ١٣٩، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨،

١٦٤، ١٧٤، ١٧٥، ٢٠٩، ٢٢٦، ٢٢٧،

٢٦٥، ٢٧٢، ٢٧٣.

تحليل سيميائي: ٣٤، ١٩١، ١٩٤.

تحليل سيميائي تربيعي: ١٨٧.

تحلف: ١٣، ١٤، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٢، ٢٤،

٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٣، ٤٠، ٤٦، ٤٧،

٤٩، ٥٠، ٥٢، ٥٣، ٦٢، ٧٦، ٨٦، ٩٤،

٩٥، ٩٩، ١٠٠، ١٠٥، ١٠٦، ١١٨،

١٢٤، ١٢٦، ١٢٩، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠،

١٤١، ١٤٢، ١٤٤، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠،

١٥٤، ١٦٠، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٩،

١٧٠، ١٧٢، ١٧٣، ١٨٠، ١٨٣، ١٨٤،

١٩١، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٥، ٢٠٨، ٢٠٩،

٢١٠، ٢١٩، ٢٢٦، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٦٤،

٢٧٨، ٢٨٠، ٢٨٢.

تداخل في الإثبات: ٢٠٣، ٢١٦.

تداخل في النفي: ٢٠٤.

تراث صيني: ٢٢٥، ٢٣٠، ٢٤٧، ٢٥٠.

تراكويما (مدارس دينية يابانية): ٢٣١.

ترصيص: ١٨، ٢٥، ٣١، ٣٢، ٥٢، ٧٤،

٨٠، ٨٢، ٨٥، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩١،

٩٢، ٩٣، ٩٤، ١٠٩، ١١٢، ١٢٥،

١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣٤، ١٣٦، ١٨١،

١٩٠، ١٩٦، ٢٠٠، ٢٠٥.

تركيا: ١٥٤، ٢٠٢.

تركيب إنساني: ٢٩، ٣٠، ٤٩، ٥٠، ٥٤،

- تكديس: ١٢٠، ١١٤، ١١٣، ٩٥، ٧٤، ٥٢، ٢٨٢، ٢٨١.
- تمثيل بصري: ٢٨٢، ١٩٦.
- تناقض: ٢٨، ٣٣، ٤٤، ٤٦، ٤٧، ٥٣، ٥٩، ٦٤، ٨٠، ١٢٣، ١٣٣، ١٥٣، ١٦٧، ١٧٠، ١٧٢، ١٧٣، ١٨٣، ١٩٥، ٢٠١، ٢٠٦، ٢٠٨، ٢١١، ٢١٥، ٢١٧، ٢٤١، ٢٥٦، ٢٨٢.
- تنمية اقتصادية: ٢١٣، ١٦٢، ٤٦.
- تنمية بشرية: ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦.
- تنمية حرية: ٢٥٢.
- تنمية متبدّية: ٢٢٠، ٢٢١، ٢٦١، ٢٦٤.
- تنمية متحضرة: ٢٤٩، ٢٦٤.
- تنمية مختزلة: ٣٢، ٣٣، ١٢٤، ١٣٦، ١٦٠، ١٧٨، ١٨٤، ١٩١، ١٩٢، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ٢٠٠، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢١٠، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢٢٠، ٢٨٢.
- تنمية مركبة: ١٣، ١٤، ١٥، ١٧، ١٩، ٢٢، ٢٠، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٨، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧١، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٨، ٨٠، ٨١، ٨٢، ٨٣، ٨٥، ٨٦، ٨٩، ٩٠، ١٢٧، ١٣٠، ١٣١، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٤١، ١٤٣، ١٤٨، ١٥٠، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٨، ١٦١، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٧، ١٨٨، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٨، ٢٠٠، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢١٠، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٧٣، ٢٧٧، ٢٨٠.
- تنمية مستدامة: ٢٧، ٤٤، ٤٦، ٤٧، ٩١، ١٥٥، ١٦٣.
- تنمية مستقيمة: ٢٨٠.
- تنوير أوري: ٢٢٥، ٢٣٣، ٢٣٥، ٢٤٥، ٢٥٠.
- تنوير ياباني: ٢٣٣، ٢٥٣، ٢٥٦، ٢٦٢.
- توكوغاوا (حاكم ياباني): ١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٣١، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٥١، ٢٥٦، ٢٥٨.
- تونس: ١٥٤، ٢٠٢.
- تونمة: ٤١، ٤٦، ٤٧.
- ج
- الجابري، محمد عابد: ٦٦، ٩٨، ١٢٧، ٢٠١، ٢٠٢.
- الجزائر: ١١٣، ١٥٤.
- جماعات وظيفية: ٥٤، ٥٥، ٧٤.
- جمهور: ٦٤، ٦٥، ٦٧، ٧٩، ٨٠، ١٧٦.
- جيجوكو (مدارس يابانية): ٢٣٢.
- ح
- حاجات سياسية: ١٢٥.
- حرمان: ٣٣، ٣٥، ٤٤، ٦٣، ٦٤، ٨٧، ٩٦، ١١٥، ١١٩، ١٣٨، ١٣٩، ١٤١، ١٥٦، ١٥٩، ١٦٣، ١٦٦، ١٧٤، ١٨٤، ١٩٦، ٢٠١، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٢، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢٥٢، ٢٦٦، ٢٧٨، ٢٨٠، ٢٨٢، ٢٨١.
- حريات أدائية: ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٧٩، ٨٠.

حضارة صينية: ٢٤٦.

حضارة غربية: ٢٧٩، ٢٥٠.

حضارة يابانية: ٢٤٩، ٢٦٥.

حضور: ٢١، ٤٢، ٦٤، ٨٥، ٨٧، ٨٨، ٩٢،

١١١، ١٣٠، ١٣٥، ١٤٤، ١٥٨، ١٨٩،

١٩٢، ١٩٣، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠٤، ٢١٠،

٢١٤، ٢١٦، ٢٢٩، ٢٥٥، ٢٦١، ٢٦٩،

٢٧٠، ٢٧٣.

حكم: ٤٨، ٥٣، ٦١، ٦٣، ٧٢، ٨٤، ٩٧،

٩٩، ١٠١، ١٠٦، ١١١، ١١٣، ١١٧،

١٣٠، ١٦٦، ١٧٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٣،

١٩٧، ١٩٨، ٢٠٢، ٢١٠، ٢٢٤، ٢٣٣،

٢٣٨، ٢٤٤، ٢٤٧.

حكمة: ٤٩، ٦٧، ٦٨، ٧٨، ٨١، ١٠٩،

١١٠، ١١١، ١٤٩، ١٧٣.

حكومة: ١٣٥، ٢٠٢، ٢١٣، ٢٥٨، ٢٥٤.

خ

ابن خلدون، عبد الرحمن: ٤٤، ٤٨، ٤٩، ٥٠،

٥١، ٥٢، ٥٦، ٦٦، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣،

٧٤، ٧٥، ٧٨، ٨٠، ٩١، ٩٤، ٩٥، ١١٢،

١٣٨، ١٥٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٢٠،

٢٢٩، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤٤،

٢٤٥، ٢٥٠، ٢٥٢، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦،

٢٥٩، ٢٦٣، ٢٦٦، ٢٧٢، ٢٧٧، ٢٧٩.

خدمة: ٤٢، ٤٤، ٨٩، ٩٠، ٩٨، ١٠٤،

١٢٩، ١٣٥، ١٤٦، ١٥٠، ١٥٢، ١٥٧،

١٨٣، ٢٤١، ٢٤٥، ٢٦٣، ٢٨٠.

الخضراء، بشير محمد: ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٢،

٧٦، ٧٧، ٧٨، ١٥٨، ٢٠٤.

خطاطة سيميائية: ٢٩.

خُلِق: ٧٧.

خُلِق: ٩، ٤٢، ٤٨، ٥٣، ٥٦، ٦٢، ٩٩،

١١٣، ١١٤، ١٢٤، ١٣٨، ١٣٩، ١٥١،

١٥٦، ١٥٧، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٥،

١٦٩، ١٧٢، ١٨١، ٢٢٧، ٢٣٠، ٢٣٨،

٢٤٦، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٩، ٢٧٨.

خوف: ٤٢، ٦١، ٧١، ٧٢، ٧٧، ٧٩، ٩٨،

٩٩، ١٠٧، ١٢٠، ١٢٢، ١٢٩، ١٣٧،

١٤٦، ١٦٥، ١٦٨، ١٧٤، ٢٣٥، ٢٤٤،

٢٤٦، ٢٨١.

د

دوركايم، إميل: ١٧٧.

دولة إنائية: ٢٩، ٤٩، ٢٣٤، ٢٥٥، ٢٥٦،

٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦١.

دولة-إنسان: ٣٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٨،

٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٧٠.

دولة-تنمية: ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦٣،

٢٦٤، ٢٧٠، ٢٧١.

دولوز، جيل: ١٢٥.

دين: ١٥، ١٦، ٢٢، ٥٣، ٦٥، ٧٣، ٧٧،

٨٢، ٩٢، ٩٨، ٩٩، ١٠٥، ١١٠، ١١٣،

١١٤، ١٢٦، ١٣٠، ١٣٣، ١٥٣، ١٥٦،

١٥٧، ١٥٨، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٧٨،

١٨٧، ٢٠٢، ٢٢٣، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٧٢.

دينامية التجربة اليابانية (كتاب): ١٣، ٦٦،

٦٨، ٧٤، ٨١، ٨٧.

دينامية التنوير الإمبراطوري: ٢٤٩.

ديوي، جون: ٤٧.

ذ

ذكاء: ١٩، ٢٢٥.

ر

ربح: ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٦، ٤٧، ١٢١،

٢٤٣، ٢١٧.

رزق، عفيف: ٦٧.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد: ٦٦،

٢٠١، ٢٠٢.

رعاية: ٢٤، ٦٤، ١١٦، ١٦٧، ٢٠٧، ٢١٧،

٢٤١، ٢٤٦، ٢٨١.

رعية: ٥١، ٢٥٥، ٢٥٦.

روسو، جان جاك: ١٠٢، ١٠٨، ٢٥٥،

٢٥٦.

ز

زمن: ٩، ١٠، ١٤، ١٥، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٥،

٢٦، ٢٩، ٤٥، ٥٠، ٥٣، ٧٢، ٧٣، ٨٧،

٨٨، ٩٤، ٩٥، ١١٦، ١٤٣، ١٤٥،

١٤٨، ١٥٢، ١٦٨، ١٧١، ١٧٦، ١٧٨،

١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤،

١٩٢، ٢٢٣، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٦٤، ٢٧٧،

٢٧٨.

زوال: ٨٢، ١٠٠، ٢٠٩.

زيف: ٣٢، ٨٧.

س

الساموراي (فرسان اليابان): ٢٣١، ٢٣٢،

٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٩.

سلطان اجتماعي: ٥١، ٥٢.

سلطة الإنسان: ١٠٠، ١٤٨، ١٥٥.

سلطة الشيء: ٣١، ٨٤، ١٣٦، ١٣٧، ١٤١،

١٤٨، ٢٨٢.

سلطة المعرفة: ١٧٥.

سياسة: ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٨٣، ١٠٥، ١٠٧،

١٠٨، ١٧٥، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٣٠،

٢٣١، ٢٣٤، ٢٣٨، ٢٤٠، ٢٤٧.

ش

شابرا، محمد عمر: ٩٨.

شعب: ١٤، ١٩، ٢٠، ٢٨، ٤٧، ٦٨، ٩٣،

٩٦، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠،

١١٧، ١١٩، ١٢٢، ١٢٨، ١٣٠، ١٦٣،

٢٢٣، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٢، ٢٣٩،

٢٤٦، ٢٥٨، ٢٦٢.

شوغون (قائد جيش اليابان): ٢٣٠، ٢٣٣،

٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٥٦، ٢٣٠، ٢٣٣.

شيء جاهز: ١٠٠، ١٠٢، ١١٨، ١١٩،

١٢١، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣٧، ١٣٩،

١٤٠، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٥، ١٤٨، ١٨٤،

١٩٢، ١٩٩، ٢٠٠، ٢١٠، ٢١٤، ٢١٦،

٢١٧، ٢١٨، ٢٨١.

شيء مجهز: ١٢٢، ٢٠٠، ٢١٠، ٢١٧.

شيئية: ٢٤، ٥٥، ٧٤، ٨٠، ٨١، ٨٤، ٨٥،

٨٨، ٩٧، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٤،

١١٥، ١١٦، ١١٧، ١٤٤، ١٤٨، ١٥٥،

١٥٧، ١٧٠، ١٩٣، ٢٠٠، ٢٠٤، ٢١٣،

٢٢٢.

شيئية المعرفة: ١٤٨.

شيئية غنائية: ٨٨.

ص

صن، أمارتيا: ٦٢، ١٢٩، ١٣٦، ١٧٤،

٢٠٣، ٢١٧، ٢٤٦، ٢٥٢، ٢٦٢، ٢٨٠.

الصين: ٢١، ٦٨، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٣٠،

٢٣١، ٢٣٢، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٩،

٢٥٠، ٢٥٤، ٢٥٨.

ض

ضريبة: ٩، ١٥٠.

ضنك: ١٦، ٤٧، ٩١، ١٣٢، ١٥٥، ١٥٦،

١٥٧، ١٦٣، ١٦٤، ١٩٨، ٢٠٨، ٢٨٢.

ضيق: ٩، ١٣، ٧٩، ٨٣، ٨٥، ٩٥، ١٠٠،

١١٨، ١٣٤، ١٣٧، ١٤٤، ١٦٤، ١٦٦،

١٦٧، ١٧٤، ١٨٣، ٢٠٦، ٢٢٤، ٢٣٤،

٢٣٨، ٢٤٣، ٢٤٨، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٩.

ط

طاعة: ١٧، ١٨، ٢١، ٦٠، ٩٧، ١١٠،

١٦٠، ١٧٠، ١٨٣، ٢٣٨، ٢٥٥، ٢٧٢،

٢٧٣.

طغيان: ٥٨، ٥٩، ١٠١، ١٥٩، ١٦٠، ١٧٥،

١٩٨، ٢٠٢، ٢٣٤، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٨٠.

ظ

ظلم: ٧٢، ٨٦، ٩٣، ١٢٦، ١٢٩، ١٣٠، ١٤٠،

١٤١، ١٤٢، ١٤٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٩،

٢١٧، ٢٢٥، ٢٣٤، ٢٧٠، ٢٧٢، ٢٧٣.

ظلمات: ١٤٣، ١٦٨، ٢٧٣.

ع

عالم عربي وإسلامي: ٢٣، ٢٩، ٣٠، ٣٢،

٧٥، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٩٧، ١٠٥، ١٠٨،

١٣٨، ١٥٣، ١٥٨، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥،

١٦٦، ١٦٧، ١٧٣، ١٨٠، ١٨٢، ١٨٣،

١٨٤، ١٨٧، ١٨٩، ٢٠١، ٢٠٩، ٢٦٦،

٢٦٧، ٢٧٧، ٢٧٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٩،

٢٨١، ٢٨٢.

عبادة: ٩٩، ١٣١، ١٥١، ١٥٩، ١٦٠،

١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧،

١٦٨، ١٦٩، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣.

عدالة: ١٧، ١٨، ٢٥، ٢٨، ٣٤، ٤١، ٤٢،

٤٧، ٤٩، ٦٤، ٦٥، ٨٦، ١٠١، ١٢٤،

١٣٦، ١٣٧، ١٥٧، ١٥٩، ١٦٤، ١٦٥،

١٦٩، ١٧٩، ١٨٢، ١٩٨، ٢٠٣، ٢١٠،

٢١٧، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٨١.

عزلة: ١٤، ٣٤، ٥٦، ٦٥، ٨٨، ٩٤، ١١٧،

٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥،

٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١،

٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٨، ٢٣٩،

٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥،

٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١،

٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٥، ٢٥٧، ٢٦١، ٢٦٢،

٢٦٥، ٢٧٢، ٢٨٠.

عزي، جميلة: ٦٨.

عصية: ٤١، ٤٤، ٤٥، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥١،

٥٢، ٥٦، ٦٦، ٧٠، ٧١، ٧٣، ٧٥، ٨٠،

٩٥، ١١٣، ١١٤، ١٣٦، ٢٠٢، ٢٥٤،

٢٥٥، ٢٦٦.

علم: ٢٦، ٣٣، ٤٠، ٤١، ٤٦، ٦٥، ٦٦،

٧٩، ٨٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠٢، ١٠٤،

١٠٨، ١٠٩، ١١١، ١١٥، ١٢٧، ١٣٧،

١٣٨، ١٤٦، ١٦١، ١٧٥، ١٧٦، ١٨٠،

١٩٩، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٧، ٢٠٩، ٢٢٦،

٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢،

٢٣٣، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٦،

٢٥٩، ٢٦٠.

عمر بن عبد العزيز (خليفة): ٩٢.

عمران: ١٥، ١٧، ٣٣، ٤١، ٤٨، ٤٩، ٥١،

٧٣، ١٣٨، ١٣٩، ١٥١، ٢٢٠، ٢٣٤،

٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤٠، ٢٤٥، ٢٥٢، ٢٥٥،

٢٧٢. ٩٥، ٩٦، ١١٢، ١١٣، ١١٥، ١١٦،

١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٤٠،

١٨٧، ١٨٩، ١٩٠، ١٩٧، ٢٠١، ٢٠٤،

٢٠٥، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١١، ٢١٧، ٢١٨،

٢٦٦، ٢٦٧، ٢٧٨.

قابلية للمغلوبة: ٢٦، ٩٥، ١١٣، ١١٨،

٢٧٤.

قيادة: ١٤، ١٩، ٢٠، ٢٨، ٥٩، ٦٠، ٦١،

٧١، ٧٢، ٧٨، ٨٠، ٩٢، ١٠١، ١٠٦،

١٧٠، ١٧١، ٢٣٣، ٢٣٨، ٢٤٦، ٢٤٧،

٢٥٤.

قيم أخلاقية: ٣٣، ٥٤، ٦٤، ٢٤١.

قيم تاريخية فاعلة: ١٥، ١٧، ٢٠، ٢٢، ٢٣،

٢٧، ٣٠، ٣١، ١٠٩.

قيم تاريخية وحضارية: ١٥، ١٩، ٢٠، ٢١،

٢٢، ٢٣، ٣٢، ١٤٥، ١٤٨، ١٧٥،

٢١٣، ٢١٤.

قيم حرية: ١٦، ٤٦، ٧٨، ٩٩، ١٢٦، ١٢٧،

١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٣، ١٣٤،

١٣٦، ١٤١، ١٤٢، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨،

١٥٥، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٤،

١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٧١، ١٧٢،

١٧٣، ١٧٤، ١٨٢، ٢٨١.

قيم حضارية: ٢٣، ٣١، ٢٢٣، ٢٤١.

قيم حضارية عاملة: ١٥، ٢٢، ٢٣، ٢٧،

٣١.

قيم عبودية: ٩٩، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩،

١٣٠، ١٣١، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٦، ١٤١،

١٤٢، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٥٥، ١٥٨،

١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤،

عناصر المعادلة: ٣٤، ٢١٩، ٢٤٨، ٢٥٥،

٢٦٢، ٢٦٣، ٢٧٠.

عولمة: ٢٥، ٤١، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٧٤، ٨٤،

٩٦، ٩٦، ١٦٠، ٢١٠، ٢٦٤.

عولمة حلولية: ١٦٠.

عولمة روحية: ١٦٠.

غ

غاية: ١٦، ٢٥، ٢٩، ٣٢، ٤٢، ٤٦، ٤٧،

٤٨، ٥١، ٥٨، ٦٣، ٧٩، ٨٣، ٩٩،

١٠٤، ١٠٩، ١٤١، ١٤٦، ١٤٧، ١٥٨،

١٩٨، ٢١٣، ٢٢٤، ٢٣٧.

غاية أولية: ٦٣.

غبن العامة: ١٠٧.

غشاء: ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ١١٨، ١٨٨.

غريباس (سيمائي): ٣٢، ١٩٥، ٢٠٥.

غلبة: ٢٦، ٤٨، ٥٠، ٩٥، ٩٦، ٩٨، ١٠٩،

١١٣، ١١٦، ١١٩، ١٤١، ١٥٢، ١٥٣.

غلو: ٩٨، ٢٥٢.

غليون، برهان: ١٢٧.

الغنوشي، راشد: ٦٧.

ف

فاعل إنساني: ٢٨، ٣٠، ٣١، ٥٦، ٥٧.

فالتر، فريتس: ١١٩.

فتغنشتاين، لودفيك: ٥٧، ٥٨، ٧٥، ٧٦،

١٧٥.

فرعون: ٧٠، ٧٧، ٩٣.

فوكو، ميشيل: ٢٣٠، ٢٣١، ٢٥١.

ق

قابلية للاستعمار: ٣٣، ٧٤، ٨٣، ٨٥، ٨٦،

- ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧١،
١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٨٠، ١٩٣، ١٩٧،
١٩٨، ٢٨٠، ٢٨١.
- قيم متحررة: ١٤٨.
- ك
- الكونفوشيوسية (فلسفة دينية): ١٦، ١٧،
١٩، ٢١، ٧٠، ٧٦، ٨٠، ١٠١، ١١١،
١٤٧، ١٥١، ٢٢٣، ٢٢٥، ٢٣١، ٢٣٣،
٢٣٦، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٥٠، ٢٥٣،
٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٧، ٢٦٩.
- ل
- لأند، أندريه: ٢٦، ٢٠٠.
- لوط عَلَيْهِ السَّلَام: ٢٩.
- ليبتنز، ج. ف.: ١٠١.
- م
- ماليزيا: ١٠، ١٥٣، ١٥٤.
- المدينة المنورة: ٩٢، ١٥٨، ٢٦٤.
- مربع سيمائي: ٣٢، ٣٣، ١٩٥، ١٩٦،
٢٠١، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٩، ٢١٤،
٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢٨٢.
- المرزوقي، أبو يعرب: ١٥٩.
- مركب شيئي: ٣١، ٨٣.
- المركب: ٢٥، ٣٠، ٣١، ٣٤، ٣٥، ٣٩، ٤٠،
٥٠، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨،
٥٩، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٨، ٦٩، ٧٢، ٧٦،
٨٠، ٨١، ٨٢، ٨٣، ٨٥، ٨٩، ٩١، ٩٣،
٩٦، ١٣٩، ١٤٢، ١٤٣، ١٨٠، ١٨١،
١٨٢، ٢٠١، ٢٥٤، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٧٨.
- مسالك آمنة: ١٦٥.
- مسالك اختزالية: ١٧٦.
- مسالك الاحترام والتراحم: ٢٧٥.
- مسالك الإسراف والطغيان: ١٩٨.
- مسالك الإفادة: ٢٦٥، ٢٧٣.
- مسالك الانتفاع: ٢٧٩.
- مسالك إنشائية: ١٣١، ١٦٥، ١٨٢.
- مسالك إنشائية متغيرة: ١٧١.
- مسالك البر: ٢٧٨.
- مسالك الترف: ٩٩، ١٥٠.
- مسالك التركيب: ١٣٩، ١٦٨.
- مسالك التنمية الضنك: ١٣٣.
- مسالك التنمية المختزلة: ١٨٤، ٢١٤.
- مسالك التنمية المركبة: ٣٢، ٧١، ٧٤، ٨٠،
١٣٣، ١٤٣، ١٥٣، ١٠، ١٨١، ٢٨١.
- مسالك ثابتة: ١٧١.
- مسالك الحرمان: ١٣٩، ٢٨٢.
- مسالك حضارية: ٢٦٨.
- مسالك الدين: ٢٢.
- مسالك الرشاد: ١٨٨.
- مسالك السلطة: ١٠٠.
- مسالك الظلمات: ١٦٩.
- مسالك العبادة: ١٧١.
- مسالك العلامات: ١٩٩.
- مسالك العولمة: ١٦٠.
- مسالك الفساد: ٢٧٣.
- مسالك القابلية للاستعمار: ٢٠٥، ٢١٧.
- مسالك مخيفة: ١٧٤.
- مسالك مذللة: ١٣٣.
- المسالك المستقيمة: ٧٨.
- مسالك مضنية: ١٦٥.
- مسالك مظلمة: ٣٥، ١٦٥.

مسالك المعاني وشبكة المفاهيم: ٢٠٧.

مسالك المعنى: ٣٣.

مسالك الملك: ٢٥٩.

مسالك المهالك: ١٩٨، ٩٩.

مسالك الناجحين: ١٠.

مستقبل إنثائي: ١٧٨، ١٨١.

ابن مسكويه، أحمد بن محمد بن يعقوب:

٢٥٥.

المسيري، عبد الوهاب: ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧،

٧٤، ٧٥، ٢٠١.

المشهد الإنثائي الياباني: ١٩.

معادلة التنمية: ١٩، ٢٠.

معادلة الحضارة: ٢٩، ٢٤٩، ٢٦٥.

معرفة متشعبة: ١٠٠، ١٠١، ١٢٣، ١٤٨.

معرفة ليس لها سلطة على القيم: ١٧٥.

المغرب: ١٥٤.

مفتاح، محمد: ٢٠٢.

موران، إدغار: ٥٧، ٥٨، ٧٦، ١٤٩، ٢٠٩،

٢١٢.

مؤسسات صينية: ٢٢٥.

ميجي (إمبراطور ياباني): ١٤، ١٧، ١٨،

١٩، ٢٥، ٣٤، ٥٦، ٨٨، ١١١، ٢٢٠،

٢٤٦، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢،

٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨،

٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٣، ٢٨٠.

ن

بن نبي، مالك: ٣٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣،

٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٨٠، ٩٦،

١١٢، ١٢٠، ١٢٦، ١٣٠، ١٣١، ٢٠٤،

٢١٩، ٢٢٠، ٢٣٦، ٢٥٣، ٢٦٥، ٢٦٦،

٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧١.

نخبة: ٩، ١٠، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢٢، ٢٨،

٣٢، ٣٤، ٣٥، ٤٤، ٦٦، ٨٠، ٨١، ٨٣،

٨٤، ٨٥، ٩١، ٩٢، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٦،

٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢،

١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨،

١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٤، ١١٥،

١١٦، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢١،

١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٧، ١٢٨،

١٢٩، ١٣٠، ١٣٤، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨،

١٤٠، ١٤٢، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧،

١٤٨، ١٥٠، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٨، ١٦٠،

١٦٤، ١٧٠، ١٧١، ١٧٤، ١٨٢، ١٨٧،

١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤،

١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١،

٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٩،

٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥،

٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨،

٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٨، ٢٤٧،

٢٤٨، ٢٥٠، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٧، ٢٥٩،

٢٦٠، ٢٦١، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤،

٢٧٥، ٢٧٧، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢.

نسق: ١٤، ٢٠، ٢٦، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٦٨،

٧٤، ١٩٧، ١٩٩، ٢٢٠، ٢٢٧، ٢٤٢،

٢٤٩.

نصوص صينية: ٢٢٥.

النفري، محمد بن عبد الجبار: ١٤٤، ١٤٥،

١٨٧، ١٩٧.

نهضة: ١٤، ١٦، ٦٨، ٦٩، ٧٧، ١٣٠،

٢٢٦، ٢٦١، ٢٨٢.

نوح عَلَيْهِ السَّلَام: ٩٢. ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٨.

٢٧٠، ٢٧١.

هـ

وقت الإضافي: ١٧٨، ١٨٠، ١٨٤، ٢٤٢.

٢٥٩، ٢٤٤.

وقت ضائع: ٢٥٩.

ولاء: ١٧، ١٨، ٢١، ٢٣٠، ٢٣٨، ٢٥٥.

ولد المنى، محمد: ٦٨.

هانكو (مدارس يابانية): ٢٣١.

هايدغر، مارتن: ١٠١، ١٤٣.

الهند: ١٥٤، ٢٨٠، ٢٨١.

هوكونين (اسم فئة يابانية): ٢٣٣.

هوية: ٢٦، ٢٧، ٣٣، ٤٧، ٥٦، ٦٥، ١٤٨.

١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٣، ١٨٧، ١٩٤.

٢٠٣، ٢١١، ٢١٧، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٥٤.

٢٥٧، ٢٦١، ٢٦٣.

و

اليابان: ١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢.

٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٣٢، ٥٦.

٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٨٨، ٩٤، ١١٧.

١٣٣، ١٤٢، ١٤٧، ٢١٩، ٢٢١، ٢٢٢.

٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨.

٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٦.

٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤٣، ٢٤٥، ٢٤٧، ٢٤٨.

٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٣، ٢٥٧، ٢٥٨.

٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٥، ٢٧٠.

٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠.

اليمن: ١٥٤، ٢٥٣.

يوسف عَلَيْهِ السَّلَام: ٩١.

يوكيتشي، فوكوزاوا: ١٦، ٢٢٦، ٢٣٣.

يونس عَلَيْهِ السَّلَام: ٩١.

وقت: ١٨، ٢١، ٢٢، ٢٦، ٣٤، ٣٥، ٥٠.

٦١، ٦٦، ٦٩، ٧٣، ٧٦، ٧٧، ٨٤، ٩٤.

١٠٦، ١١٤، ١١٦، ١٢٠، ١٢١، ١٢٣.

١٣١، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٨، ١٤٦، ١٥٠.

١٥٢، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٩، ١٦٢، ١٦٣.

١٦٤، ١٧٣، ١٧٨، ١٨٠، ١٨٢، ١٨٣.

١٨٤، ١٩٥، ٢٠٨، ٢١٩، ٢٢١، ٢٢٢.

٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٦، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٢.

٢٣٤، ٢٣٦، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤١، ٢٤٢.

٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٨، ٢٤٩.

٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٦، ٢٥٩، ٢٦١.



يصدر قريباً

الْإِصْطِلَاقُ الدَّعَوِيُّ

أُسُسُهُ الْمَعْرِفِيَّةُ وَتَطْبِيقَاتُهُ الْمَنْهَجِيَّةُ

الدُّكْتُور
مُحَمَّدُ بَايَكُزَّ الْعَوْضُ عَبْدُ اللَّهِ



1401هـ - 1981م
1401AH - 1981AD

المعهد العالمي للفكر الإسلامي



هذا الكتاب

يقدم هذا العمل الفكري، الذي يضيف بين التنمية والقيم، إضافة نوعية على مستويات عدة، بدءاً بالمصطلحات التي لم يسبق أن نسجت من قبل، لاسيما التنمية المركبة في مبنائها الإنساني والقيم في مبتهاها الإنثائي، التي أضفت الجدة العلمية على موضوع الدراسة. وقد بنى المؤلف كتابه هذا على أفكار كتابه الأول الموسوم بـ: دينامية التجربة اليابانية في التنمية المركبة؛ فلا يسر غور هذه الدراسة إلا بالإحاطة بها حواه الكتاب الأول. وإذ بنيت أساسات هذه الدراسة على أرض اليابان، فإنها أفادت من الاجتماع الإنساني الياباني المركب من السلطة العامة والنخبة؛ حيث جاء هذا التركيب الياباني تركيباً إنسانياً إنمائياً لا يحتمل الاختزال، بخلاف ما يجري في العالم العربي والإسلامي من تفكك إنساني يمهد تمهيداً سريعاً ومنظماً للتفكك الإنثائي بفعل القابلية للمغلوبة. هذا في القسم النظري الذي تناول فكرة التنمية المركبة المتراحة مع القيم.



بالنسبة إلى المقابل التطبيقي، فقد توسلت الدراسة بالمرجع السيميائي للبرهنة على أن التنمية المركبة تتضاد مع التنمية المختزلة وتتناقض؛ إذ تنسل من هذا التناقض معاني الحرمان والاستعمار والتبعية، فلا تأتي التنمية مستقلة. وفي جانب آخر من التطبيق، فقد تحصت هذه الدراسة فكرة بن نبي الحضارية (الإنسان والأرض والوقت) داخل خبرة ميجي اليابانية، وخلصت إلى أن هذه الفكرة صيغت مختزلة لأن فيها من البداوة الشيء الكثير؛ إذ إن مثل هذه العناصر الثلاثة كانت فاعلة في عصر الإقطاع الذي اتسم بالبداوة. ولكن ميجي أضاف عنصر دولة المؤسسات إلى العناصر الثلاثة فباتت أربعة، نقلت يابان البداوة إلى منطقة الحضارة، حيث يتضح أن دولة المؤسسات هي الحلقة المفقودة في المعادلة الحضارية لـ: بن نبي؛ ما يفترض نقدها ومراجعتها. وإذ تطبّق الدولة الإنثائية سيميائياً وتستعاد يابانياً، فإنها تعزّز من التنمية المركبة في العالم العربي والإسلامي، وقد ترفّه إلى مستقبل أفضل.

ناصر يوسف

أكاديمي جزائري، ولد بدائرة عين البرد، مدينة سيدي بلعباس. حصل على شهادة الليسانس في العلوم الاقتصادية من جامعة تلمسان الجزائر، عام ١٩٩٢م، وعلى شهادة الماجستير من جامعة بورتو ماليزيا، عام ٢٠٠٤م، وعلى شهادة الدكتوراه في اقتصاد التنمية المقارن من جامعة ملايا بماليزيا، عام ٢٠٠٨م. باحث في الاقتصاد السياسي، ومهتم بالبحث في العلاقة بين التنمية والقيم. يعمل حالياً باحثاً ومحرراً ومشرفاً ورئيساً لقسم الكتب بوحدة النشر العلمي، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.



صدر له كتاب: "دينامية التجربة اليابانية في التنمية المركبة: دراسة مقارنة بالجزائر وماليزيا" عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، عام ٢٠١٠م، وكتاب: "التجسيم الحضاري من منظور التنمية المركبة: دراسة نقدية تطبيقية لمشروع مالك بن نبي" عن مركز ناء للبحوث والدراسات، الرياض، عام ٢٠١٨م. البريد الإلكتروني: youcef.nasser@gmail.com

