المعهد العالمي للفكر الإسلامي

سلسلة الرسائل الجامعية (٦)

نظريات التنمية السياسية المعاصرة

دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي

نصر محمد عارف

نصر محمد عارف

- ولد بمحفظة سوهاج بصعيد مصر في ١٣ ذي القعدة ١٣٨٠هـ، الموافق ٢٩ أبريل ١٩٦١م.

- تخرج في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة سنة ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م بمرتبة الشرف، وعين معيداً بالكلية.

- تحصل على الماجستير سنة ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م في نفس الكلية، وعين مدرساً مساعداً بها.

- سجل لدرجة الدكتوراه في كلية الاقتصاد في ١٤١٠هـ، ١٩٨٩م، ويعد الآن لأطروحة حول: "نظريات السياسة المقارنة: دراسة إبستمولوجية.

- يعتبر هذا الكتاب أول أعماله المنشورة، وهو تطوير لرسالته التي تقدم بها لنيل درجة الماجستير من جامعة القاهرة.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين

والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴾ (هود: ٨٨)

صدق الله العظيم

الإهداء

إلى خليفة الله في أرضه
حامل أمانته...
المخلوق لعبادته...

إلى الإنسان
عساه أن يدرك ذاته وسر خلقته..
ويفهم دوره ومكنون رسالته...
فيعود إلى منهاج ربه وشرعته...
ليعمر أرضه... ويحقق خلافته

إلى أبي وأمي وإخوتي.. أحق الناس بحسن صحابتي.
إلى الصالحة زوجتي خير كنز في دنياي لآخرتي.

نظريّات التنمية السّياسيّة المعاصرة

دراسة نقديّة مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي

الطبعة الأولى

١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م

الطبعة الثانية

١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م

الكتب والدراسات التي يصدرها المعهد تعبر عن آراء واجتهادات أصحابها.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

هيرندن ـ فيرجينيا ـ الولايات المتحدة الأمريكية

نظريّات التنمية السّياسيّة المعاصرة

دراسة نقديّة مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي

نصر محمد عارف

سلسلة الرسائل الجامعية (٦)

© جميع الحقوق محفوظة

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأميركية

© Copyright 1413/1992 by
The International Institute of Islamic Thought
555 Grove St. Herndon, Va. 22070-4705 U.S.A.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

'Ārif, Naṣr Muḥammad–1961 (1380) –
Naẓarīyāt al tanmīyah al siyāsīyah al mu'āṣirah : dirāsah naqdīyah muqāranah fī ḍaw' al manẓūr al ḥaḍārī al Islāmī / Naṣr Muḥammad 'Ārif.
p. 482 cm. 15 × 22½ – (*Silsilat al rasā'il al jām'īyah* ; 6)
Includes bibliographical references and index.
Romanized record.
ISBN 1-56564-017-9. – ISBN 1-56564-018-7 (pbk.)
1. Islam and politics. I. Title. II. Series: *Silsilat al rasā'il al jām'īyah* (Herndon, Va.) ; 6.
BP173.7.A68 1991 Orien Arab 91-44547
CIP

Printed in the United States of America
by International Graphics Printing Services
4411 41st Street
Brentwood, Maryland 20722 U.S.A.
Tel. (301) 779-7774 Fax (301) 779-0570

المحتويات

مقدمة الكتاب ١١

تصدير ١٧

المقدمة ٣٩

الفصل التمهيدي

"منهجية دراسة التنمية السياسية والمنظور الحضاري الإسلامي"

المبحث الأول: رؤية نقدية للكتابات العربية في التنمية السياسية ٥٦

المبحث الثاني: المنظور الحضاري الإسلامي: إطار تحليلي بديل لدراسة

التنمية السياسية ٧٤

الفصل الأول

"المصادر الفكرية لنظريات التنمية السياسية"

المبحث الأول: الاستشراق: الخلفية الفكرية لنظريات التنمية السياسية ١١٣

المبحث الثاني: الأنثروبولوجيا: الأصول المنهجية والمفهومية لنظريات

التنمية السياسية ١٣٧

المبحث الثالث: نظريات النمو المجتمعي ١٦٢

الخلاصة ١٨٢

الفصل الثاني

الاستخلاف والتنمية السياسية:

المسلَّمات – المفاهيم – الغايات

المبحث الأول: المسلَّمات ١٩١

المبحث الثاني: المفاهيم ٢٦٢

المبحث الثالث: الغايات ٢٦٢

الخلاصة ٢٩٧

الفصل الثالث

الوسائل بين نظريات التنمية السياسية

ومفهوم الاستخلاف

المبحث الأول: الوسائل الثقافية ٣٠٦

المبحث الثاني: الوسائل المؤسسية أو التنظيمية ٣٣٧

المبحث الثالث: الوسائل الاقتصادية والتكنولوجية ٣٦٦

الخلاصة ٤١١

الخاتمة: الاستخلاف والعمران البشري: منظور إسلامي

بديل للتنمية السياسية ٤١٥

الفهارس العامة ٤٢٥

فهرس الآيات القرآنية ٤٢٧

فهرس الأحاديث ٤٣٣

فهرس عام ٤٣٥

قائمة المراجع ٤٤٧

مقدمة الكتاب

إن من أهم أسس النسق المعرفي الإسلامي (إبستمولوجيا الإسلام) أن العلم لا يعرف الكلمة الأخيرة، وأن البحث في ظواهر الإنسان والكون والوجود بحث دائم بدوام وجود عقل الإنسان وحركة الوجود، وذلك لأن عناصر العملية العلمية دائماً في تغير وتجدد وتحول، فإذا نظرنا إلى الظواهر الاجتماعية أو الطبيعية التي هي موضوع النظر والبحث نجد أنها تشهد تحولاً مضطرداً، وتغيراً دائماً لأن من سنة الله في خلقه التغيير.

أما العقل البشري الذي يقوم بالتفكير والنظر والبحث والدراسة؛ فهو أيضاً يشهد تغيراً دائماً، بل اختلافاً وتنوعاً بحيث لا يكون فيه تطابق كامل بين عقلين، وذلك لاختلاف التنشئة والتعليم، واختلاف الثقافة والعقائد، واختلاف البيئات، واختلاف الطباع والأفهام، وحتى اختلاف التكوين البيولوجي. أما وسائل البحث التي هي واسطة بين العقل الباحث وموضوع البحث؛ فهي دائماً في توسع وتقدم بصورة تقوي أو تضعف قدرات الإنسان المفكر، وتعكس بصدق أو تشوه موضوع البحث، لذلك فإنَّ هناك دائماً فوق كل ذي علم عليماً.

والفكر الإنساني –كما يقول ابن خلدون– غير مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها، والوقوف على تفاصيل الوجود كله. فالوجود عند كل مدرك منحصر في مداركه لا يعدوها، والأمر في نفسه بخلاف ذلك، والحق من ورائه. ألا ترى الأصم كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربع والمعقولات، ويسقط من الوجود عنده صنف المسموعات، وكذلك الأعمى، فإذا علمت هذا فلعل هناك ضرباً من المدركات غير مدركاتنا، لأن إدراكاتنا مخلوقة محدثة، وخلق الله أكبر من خلق الناس، والحصر مجهول، والوجود أوسع نطاقاً من ذلك: ﴿**وَاللَّهُ مِن وَرَائِهِم مُّحِيطٌ**﴾ (البروج:٢٠).

ومن هناك فإن الحسم والحتم في الظواهر الاجتماعية غير وارد، ولا يمكن تقبله عقلاً ومنطقاً، وإعمـــال العقل والفكر في جميع جواهر الكون أمر ملازم لوجود الإنسان، لذلك فإن هذه الدراسة وإن كانت قد ركزت بصورة أساسية على الأسس والمفاهيم والغايات والمحددات العامة لنظريات التنمية السياسية، وهي الأبعاد الأكثر دواماً ورسوخاً في هذه النظريات، والأقل قابلية للتغيير أو التعديل، لأنها إن شهدت تعديلاً أو تغييراً كبيراً فقدت هذه النظريـــات هويتها وماهية وجودها، وأصبحت شيئاً آخـــر لابد أن يكون له اســـم جديد على الرغم من كل ذلك، إلا أن هذه السنوات الأربع ما بين كتـــابة هذه الدراسة ونشرها شهد الواقع الفكري العـــالمي فيها تغييرات عدة من المؤكد أنها سوف تلقي بآثارها على أي عملية تحليل لظاهرة التنمية أو الظواهر ذات العلاقة بها نظرياً وعملياً.

أولاً: بروز مفـاهيم أخرى زاحمت مفهوم التنمية، وشغلت حيزاً من أرضيته، بل قد تكون بديلاً له في أطروحات قادمة. من هذه المفاهيم مفهوم "المجتمع المدني" الذي أصبح يسوق له الآن على نطاق واسع وباستخدامات متعددة. فأحياناً يطلق في مقابل مؤسسات الدولة الرسمية، وأحياناً أخرى يطلق في مقابل التوجهات الدينية فكرية كانت أو مؤسسية، وأحياناً يطلق في مقابل النخب العسكرية، إلا أن أكثر استخداماته تنصرف إلى معانٍ معاكسة لمفاهيم الدين والعقائد، ومن ثم برز مفهوم الثقافة المدنية والدولة المدنية في مقـــابل الثقـــافة والدولة الدينية بصرف النظر عن طبيعة ومضمون الدين.

ومن هذه المفاهيم أيضاً مفهوم "التعددية" سواء السياسية أو الثقافية أو العرقية، واعتبارها هدفاً وغاية للعملية السياسية أو محتوىً لعملية التنمية السياسية، بل إن هذا المفهوم خصوصاً في معانيه العرقية والدينية قد شهد تطوراً عملياً حيث أصبح مجالاً لأعمال قرارات الأمم المتحدة، وموضوعاً لممارسة الشرعية الدولية، ولم يعد شأناً خاصاً مرتبطاً بأعمال السيادة يحميه مبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول، فالتعامل الحالي مع مشكلة الأقليات يعيد إلى الأذهان تجربة أوروبا مع الدولة العثمانية في مرحلة ما قبل سقوطها.

ثانياً: بداية التغير في مفهوم الدولـــة، تغيرٌ يسير في اتجاهين متعاكسين، حيث تتجه

الدول المتقدمة أو دول العالم الأول (الليبرالية) إلى الاندماج في كيانات أكبر، ومن ثم تكامل السيادات وتوحدها وإنشاء كيانات تجمعية تعيد إلى الأذهان الدولة الإمبراطورية التي شهدها التاريخ فيما قبل ظهور الدولة القومية الحديثة. وقد برز ذلك في تجربتي الوحدة الألمانية، والوحدة الأوروبية.

وعلى النقيض من ذلك تتجه دول العالم النامي أو المتخلف أو العالمين الثاني (الاشتراكي) والثالث (دول القـــارات الثلاث) إلى حالة من تفكك الدولة إلى كيانات ذات طبيعة انشطارية قد تولد مستقبلاً تفككـــات أخرى على أسس عرقيـــة أو دينية أو تاريخية، فلم يقف الأمر عند تفكك الاتحـــاد السوفيتي، بل إن الوحدات السياسية التي كانت تكونه أصبحت أيضاً قـــابلة للتفكك والانشطار، ونفس الأمر بالنسبة لما كان يعرف بيوغســـلافيا، وكذلك مثال الصومـــال والعراق، وقد تتلوها أمثلة أخرى نشهد الآن إرهاصاتها.

ثالثاً: سقوط حتمية وصعود حتمية أخرى:

فإذا كان سقوط وتفكك "الاتحاد السوفيتي"، وسقوط النظم الاشتراكية في أوروبا الشرقية ومعظم بلدان العالم الثالث قد أدى إلى إعادة النظر في مصداقية الحتمية التاريخية الماركسية القاضية بأن الشيوعية هي آخر مراحل التاريخ، وأن جميع النظم والمجتمعات سائرة على الخط الخماسي الذي وضعه ماركس، وأنها لابد أن تنتهي بالمرحلة الشيوعية بعد مرورها بالرأسمالية وبوصفها الطور قبل الأخير، إذا كانت هذه الحتمية قد فقدت مصداقيتها واقعياً، وأصبحت مجرد مقولة فلسفية أدرجت في موضعها من تطور تاريخ الفكر الغربي، فإن هناك الآن محاولة لتصعيد حتمية جديدة تقف عند المرحلة ما قبل الشيوعية، وترى أن الرأسمالية الليبرالية آخر مراحل التاريخ، وأن جميع المجتمعات صائرة إليها لا محالة. وإذا كانت الحتمية السابقة قد قامت عليها دول ومؤسسات؛ فإن الحتمية الجديدة يقوم عليها الآن النظام العالمي الجديد وقيادته، فقد تزامن سقوط الاتحاد السوفيتي وخروجه من الساحة الدولية إرادياً، مع ظهور كتاب فرانسيس فوكوياما "**نهـــاية التاريخ والرجل الأخير**"؛ الذي حمل صياغة نظرية لسياسة عملية، أو إن شئت فقل: تبريراً فكرياً لمقولات وسياسات القائمين على النظام العالمي الجديد الذي يسعى لجعـل النسق السياسي والاقتصادي والثقـافي السائد في

الولايات المتحدة وأوروبا سقفاً للعالم عليه أن يسعى نحو الوصول إليه. وتلك ذاتها نفس المسلَّمات والأسس التي قامت عليها نظريات التنمية السياسية، ومن قبلها الأنثروبولوجيا والاستشـــراق حيث واحدية وخطية وتصـــاعدية الحركة التاريخية والتطور البشري بصورة تجعل من أوروبا والولايات المتحدة النموذج الأرقى ونقطة نهاية التاريخ البشري.

وإن كانت الحتمية السابقة قد برزت في ظل توازن دولي وحرب باردة، ومن ثم كان مدخلها للتطبيق في أرض الواقع مدخلاً يقوم في معظمه على الإقناع الفكري، وخلق الطبقات المؤيدة والوسيلة الدعائية؛ فإن الحتمية الجديدة تفرض ذاتها من خلال وسائل أخرى تقوم على الإجبار المادي بصوره المختلفة سواء باستخدام الأمم المتحدة والفصل السابع من ميثاقها، أو باستخدام صندوق النقد الدولي والبنك الدولي، أو باستخدام مؤسسات حقوق الإنسان، أو باستخدام القوة المسلحة ...إلخ. كذلك فإن مقدار الاستجابة لهذه الحتمية من قبل النخب الحاكمة والطبقات المحيطة بها في العالم الثالث أكثر من سابقتها لأسباب وظروف في حاجة إلى بحث وتفكير.

في ظل هذه التغيرات الفكرية والسياسية برز أهمية وخطورة السعي نحو الحفاظ على الذات، والمحافظة على الهوية، وطرح منظور فكري مغاير للمنظور السائد الآن، سعياً نحو الحوار والإفادة المتبادلة لنفع البشرية وإخراجها من طور الحتميات الجبرية التي تفرض في معظمها بقوة الأشياء لا بقوة الأفكار، وتفقد الإنسان حق اختيار مصيره وحياته بالطريقة التي يريد دون قهر أو إجبار. وهنا تبرز الحاجة إلى عملية متواصلة من الحوار المتعدد الأرضيات والمنطلقات للخروج بالبشرية من هذه النهايات الحتمية التي تزيدها تفككاً وتفسخاً لأنها تفتقد بعداً أساسياً لم يزل هو العنصر الغائب في كل هذه الحتميات، وبسبب غيابه تحمل هذه الحتميات بذور فنائها، فتمر بدورات متوالية من الصعود والهبوط لكونها تقوم على جدلية منقوصة مبتورة تعتمد الإنسان والطبيعة فحسب، وتنعزل عن الغيب الخارج عن حدود الزمان والمكان، الذي يمكن أن يقدم ما لا يستطيع العقل المحدود بالزمان والمكان تقديمه، ومن ثم تكون العمليات الكونية علمية وعملية ناتجة عن جدلية ثلاثية محورها الغيب والإنســـان والطبيعة. وهنا تبرز ضـــرورة وخطورة **قضية إســـلامية** من خلال طرح

المنظور الإســـلامي في مختلف العلوم الاجتمـــاعية والطبيعية، بصـــورة تحقق مفهوم الاختيار الذي لابد أن يكون بين بدائـــل مختلفة تبعد الإنسان عن مفهوم الحتمية والجبر.

وختاماً أجد لازماً عليَّ أن أتقدم بخالص الشكر التقدير للأستاذ الدكتور علي أحمد عبد القادر الذي أشرف على هذه الرسالة، وأعطى لي كامل حريتي في البحث والتفكير. كذلك أتقدم بخالص الشكر والتقدير للأستاذ الدكتور رؤوف شلبي وكيل الأزهر الشريف، والأستاذ الدكتور كمال المنوفي على مناقشتهما لهذه الرسالة والحكم عليها. والشكر الوفير لأستاذتي الدكتورة منى أبو الفضل، فقد كانت وراء الموضوع قبل أن يتبلور. والشكر والتقدير للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ورئيسه الأستاذ الدكتور طه جابر العلواني على رعايته وتبنيه لهذه الدراسة ونشرها.

والله من وراء القصد، وهو يهدي السبيل.

المؤلف

كوليدج بارك، ميرلاند

١٤١٣هـ - ١٩٩٢م

تَصْـدير

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. أما بعد:

فإن هذه الرسـالة نموذج لعمل علمي رائد في مجاله، فالريادة تتحقق عندما يفسح العمل المجال لفكر جديد، ولمنهج جديد يستطيع الباحثون أن يسلكوه. وهذا ما يتيحه هذا العمل.

ويكتسـب الفكر الجديد والمنهج الجديد أهمية خـاصة عندما يحمل هذا الفكـر، وهذا المنهج بذور الأصـالة والفعـالية. وهو ما يحققه مثل هذا العمل الريادي.

ثم.. تتسع دائرة الفكرة والمنهج، وتزداد خطورة وحيوية إذا خرجت عن دائرة صاحبها، وصارت تعبيراً عن تيار أمة تجمع شتات الوعي والأمل والعزم، وهي تسير في طريق الاستعادة والاستزادة والتثبت والانطلاق في مسار غابت عنه طويلاً.

وهذا هو معنى الفكرة والمنهج، والمعنى الذي قام عليه هذا البحث الجديد في مجاله، والذي يحمل معاني الإقدام والجسارة في المقام الذي جاء فيه.

ونزيد على ذلك، ونحن نقدم لأهميـة هذا العمـل الريادي، ونلفت النظـر إلى خطـورة الموضـوع الذي عـالجه صاحبه بتناول فكري ومنهجي رصين؛ لنتبين كيف أن دائرة الفكرة والمنهج تخرج عن إطـار صاحبها لتعبر عن (قضية أمة) تبحث عن سبيل التجدد والتجـاوز والتدارك. التجدد في حيويتها، والتجـاوز لواقع

التخلف، والتدارك لمهمة حضارية غابت عنها ردحاً من الزمن، وحان لها أن تستعيدها، وإلا لذهبت هي وآثـــارها أدراج الريـــاح، فاندثرت كما اندثرت أمم من قبلها، ولانتقلت عنها مهمة العمـــران والحضـــارة والخلافة لغيرها، وذلك مما يعلمنا إياه المنهج القرآني.

وهناك جوهر لموضوع "التنمية" الذي صار تخصصاً مميزاً في العلوم الاجتمـــاعية الحديثة من جانب، والذي بات من جـــانب آخر يعبر عن منطلق فكري عصري كاد أن يدخل في عداد المنطلقات العقدية التي توجه مسار الأمم ونظمها الاجتمـــاعية والسياسية الحـــاكمة، وهذا الجوهر ينصب على إحداث تغيير في البنية الاجتمـــاعية في المجتمع من خلال إحداث تحول في البنية الاقتصادية تـــارة، وفي البنية الثقافية تارة أخرى، وفي كل الأحوال يكون الاهتمام بالتطوير السيـــاسي مدخلاً ومؤشراً إلى التحول الحضـــاري المنشود باعتبار أن السياسة تشرف على الصالح العام، وتكون موجهاً مرشداً له، فتكون بالتالي بؤرة صلاح أو فســـاد... إذا صلحت أصلحت حولها الكثير، وإذا فسدت صـــارت أداة لإشاعة الفســـاد، وحالت دون أن تأخذ منافذ الصلاح في الأمة مجراها.

ومن هنا اصطنع البـــاحثون مصطلح "التنمية السيـــاسية" تعبيراً عن رافد خاص من مجرى عـــام، وإن صار الرافد بمثابة العـــالم المصغر الذي تدور في رحـــاه المباحث والنظريات التي تشتمل على الأبعـــاد والجوانب المختلفة لظاهرة التحـــول الاجتماعي، والتبديل الثقـــافي موضع النظر، والتي تبحث في وســـائل التحقق لأهداف جمـــاعة تنشد الانتقال من حـــال إلى حـــال. والمعتبر في هذا الانتقـــال التحول مما هو أدنى إلى ما هو أسمى، أو في لغـــة أهـــل المصطلح فالمراد بإنجاز العملية الإنمائية إنما يكون هو تحقيق النقلة الحضـــارية التي تتيح للأمـــة أن تتدرج في عداد الأمم الفاعلة، وألا تبقى مجرد أمة منفعلة.

والحديث عن المصطلحـــات يفتح باباً كان يظـــن البعض أنه من الأجدر له أن يظـــل موصداً، ولكنه لا من طبيعـــة الفكر والمنهج الذي جـــاء به هذا العمل، ولا من طبيعة المـادة موضع النظر أن تترك الأبـــواب هكذا، بل إن إعـادة النظر في

المسلَّمات بدءاً برؤوسها، وانتقالاً لفروعها وأطرافها يكون من خصائص النظر والعقل والمنهج الذي يؤصل له هذا العمل.

وعليه؛ فإن النـــاظر إلى مصطلح "التنمية السيـــاسية" يجد أنه من المصطلحـــات التي شـــاعت في أوساط أهل البحث والتخصص لتعبر في الأساس عن فكـــر منقول ومنـــاهج تجري محـــاولات تدجينها وتكييفها من وسط حضاري أنبتها إلى وســـط حضـــاري مغاير تجري فيه محاولات الاستنبات، وبالتالي فالمصطلح مثله مثـــل العلم الذي حمله جـــاء إلى أوســـاط الناطقين بالعربية؛ مصطلحاً وعلماً منقولاً، فنجمت عنه الإشكاليـــات، وترتبت عليه مبـــاحث وآثار طـــالما ارتبطت بعملية النقـــل الفكري والثقافي عندما يقع بين ثقافتين تزاوجاً أو تقـــابلاً. وفي مقدمة هذه الإشكاليـــات يأتي التمييز بين القـــوالب والمضامين. ويأخذ هذا النقل مسلكين: مسلك النقل اللفظي، ومسلك النقل المعنوي، الأول ينصب على تحديد الأسماء والتعريف بالمسميات المقابلة، والثاني ينطوي على التعبير عن فحوي الاسم والتفصيل في جملة الرمز فيما له من دلالات فكرية ومعنوية واعتقادية. والنقل ينطوي على "الترجمة" في الحالة الأولى، ويستدعي قدراً من التفسير أي المعايشة والامتزاج في الحالة الثانية. والترجمة تتفاوت لدى أهلها ما بين الترجمة الحرفية للفظ، وترجمة تحمل في طياتها الأبعاد المعنوية لمدلول اللفظ المنقول إلى اللغة الأخرى، في حين تأتي ترجمة الفكرة لتتجاوز مسألة التذوق اللفظي إلى مجال المعايشة لأبعاد الفكرة ومدلولاتها الحسية والمعنوية استعداداً لتمثلها وضمها في جهاز فعليات الحضارة المقابلة... الحضارة المتلقية، حضارة التدجين والتلقي بعيداً عن حضارة الابتكار والإشعاع.

وهنـــاك يكمن الفارق بين النقل والترجمة الذي يتم في ميدان الطبيعيات والعلوم العضوية، وبين تلك التي تتم في العلوم الإنســـانية والاجتمـــاعية، فإن دواعي الاقتران والتفـــاعل مع الأبعاد المعنوية والفكرية والحسية هي من طبيعة موضـــوع يتناول الظاهرة الإنسانية والاجتماعية حيث لا يقتصر الأمر على تحديد الدلالات اللفظيـة للمصطلح والوقـــوف عندها –على ألا تكـــون هنـاك مشاحة في

الاصطلاح–، وأنه لا يهم كثيراً –ونحن نبحث في موضوع يخص تقليم النبات الطبيعي، ونقله من تربة إلى تربة على سبيل المثال– أن يدخل هذا البحث في إطار بحث "تنمية النبات" أو "إنمائه" أو "تطويره" أو "تهذيبه".

ففي كل حال يمكن الاتفاق على خصائص كل من الظاهرة والخطوات والإجراءات التي تقتضيها هذه العملية دون الإحالة على أبعاد ضمنية، وأخرى غير منظورة، وغيرها قيمية، ودونها وصفية مجردة. وهكذا فلا نشكو ركاكة اللفظ، أو وهنه، أو غموضه، أو تشويهه، بل ينصرف النظر إلى تحديد الخطوات العملية المؤدية إلى تحقيق الغرض من التعامل مع الظاهرة العضوية موضع النظر أصلاً – وهي نقل ظاهرة النبات المعني من تربة إلى تربة– وتحديد شروط النمو ومقتضياته من مناخ وغذاء وعناية وغيرها ليتسنى المرام.

والمشكل يبرز عندما نأتي لنقل المصطلحات والأطر المرجعية العلمية والتخصصية في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية، فإنه باستمرار يفترض على أهل التخصص عند النقل في هذا المجال الرجوع إلى الأصل والمقايسة عليه، فعندما نرجع إلى الموضوع الأم هنا –وهو موضوع "التنمية"– نجد أنفسنا إزاء مترادفات لمصطلح الأصل في اللغات التي ترجع إلى أصول مشتركة، والتي يتم النقل عنها، ونحن إزاء النظر في موضوع العلوم الاجتماعية كعلوم حديثة؛ نجد أن المصطلح الأصلي الذي يتداول في الكتابات الإنجليزية هو Development، فيكون لفظياً قابلاً لأن ينقل ويستعمل في الدراسات العربية المناظرة، إما في مصطلح "النمو" أو "الإنماء" أو "التنمية" أو "التطور" أو "التطوير"، وهذا الأخير هو الأقرب في المعنى الذي يفيد النقلة النوعية.

ومما يزيد الأمر تعقيداً أن المصطلح في منبته الأصلي يدور في رحى حقل معرفي من النظائر والأشباه، بحيث إنه يأتي مكتمل الإيحاءات في ظلها. وهنا أيضاً تزداد مشكلات الترجمة في الوسط المتلقي: فالإيحاءات التي تحملها التنمية ترتبط بمسار النقلة النوعية المراد تحقيقها لدى الأمة صاحبة المسار، فتجد مصطلحات "الحداثة" و"التحديث" و"العصرنة" في محاولة لنقل فكرة الـModernization وفكرة الـModernity وحيث إن النموذج التاريخي الذي

تستنبط منه معـــالم الحداثة والعصر يوجد في النظم التي نشأت في الغرب، فنجد مرادفاً آخر أكثر تعبيراً عن فحوى النقلة النوعية المراد تحقيقها من خلال التغيير والتبديـــل الذي تنطوي عليه فكـــرة التنمية، ألا وهو "التغريب" Westernization. وقد ارتبط اللقـــاء بين الغرب والشـــرق بوجه عـــام، والغرب المسيحي والشرق الإسلامي بوجه خاص في العصر الحديث –كما هو معروف– باقتران الغرب بأنماط القـــوة والتمكن، واقتران العـــالم الإسلامي بمعاني الجمود والتدهور، حيث صار الغـــرب عنواناً للتمدن والحضـــارة في نفس الوقت الذي أخذت قوتـــه تقترن بصور من البغي والاغتصـــاب والعدوان حركت في أمم الشـــرق روح المقـــاومة، والرغبة في إثبـــات الذات والهوية، وكســـر حكر الهيمنة الغربية عليها؛ عندها أخذت محاولات المعاصرة والارتقاء تستبطن النموذج الغربي باختلاف أنماطه، وإن لم تكن تصرح به.

وهكذا انتشرت مصطلحات التنمية والتحديث لتكون متن علم قام في الغرب ينظر في أحوال أمم الشرق جملة، على نسق الاستشراق، وإن كان قد استحدث لها تعبيراً مغايراً في صياغة العالم الثالث ليسقط عليها خريطة واقع إستراتيجي ودولي معاصر تحددت معالمه في سياق صراع عقائدي بين "العالم الأول" –عالم الليبرالية– حجر زاويته الفرد الحر، والسوق الحر، والنظام السياسي الذي يعبر عن حرية الفرد ومعاملاته المالية والاجتماعية في مقابل "العالم الثاني" –عالم الكتلة الاشتراكية– وحجر زاويته الجماعية، وقيم التخطيط، والتحكم الذي تمارسه الدولة باسم الجماعة في توجيه الحياة العامة، وتحديد مصالح الجماعة.

وكان من طبيعة الحـــال لأمم العـــالم الثالث –وهي تشـــق طريقها إلى العصر، وتبحث في مصادر القوة والتمكن هي الأخرى– أن تأخذ بالعلوم الحديثة، وأن تجد المدارس والمنـــاهج التي نشأت في الغرب طريقـــها إلى مدرجـــات العلم والتعليم فيـــها، والعلم ســـلاح مـــاض للتطور والتنمية والتحديث والتحضر حسبما شاهدته من حـــال الأمم التي سبقتها وما عاينته من افتقارها هي، وفاتها في ذلك أن هنـاك تفاوتاً بين علم وعلم، وأنه ليس مدار العـــلوم كله واحداً، وأن التعامـل مع واقع

الظواهر المادية شيء، ومع واقع الظواهر الإنسانية شيء آخر، كما أن التعامل مع كليات الظاهرة شيء وتناول جزئياتها شيء آخر. ومع ذلك فقد كان من الطبيعي أن تستأثر بعض العلوم بجاذبية خاصة من بين علوم أخرى بدون تمييز، وهكذا جاءت العلوم التي تدرس ظواهر التغيير الاجتماعي، ومسارات التقدم والرقي لتحتل موقعاً خاصاً في المقررات الجامعية الحديثة، وحظيت بثقة خاصة في ضوء مصدرها. فالعلوم التي تبحث في التحول والرقي، والتي تأتي من طرف من حقق مثل هذا التغيير والرقي في حاله هو لا بد لها أن تحمل في طياتها أسس الدواء لداء أنهك من عجز عن الارتقاء، أو هكذا تصور أن يكون حالها.

واكتسب العلم بذلك هيبة خاصة، ولم يكن ذلك بغريب على أمة طالما بجلت العلم والعلماء كأمة محمد ﷺ بعد أن جاءها الهدى، وفي غفلة أو تغافل تم تجريد العلم هنا من جميع ملابساته الفكرية والسياسية والعقائدية والحضارية، وجرد من الأهواء والأطماع والأحقاد التي صاحبت النهضة الحديثة في محضنها لدى حملة ميراث جبروت روما القديمة، وحمية عصبيات أوروبا الوسيطة، وبدلاً من ذلك اقترن العلم بالبصيرة والحكمة والدراية والأهلية العقلية والمعنوية، وظن أنه هو الكفيل بإحداث التحول والتبديل المنشود في المناخ الثقافي والمعرفي، ذلك التحول الذي يدعم عمليات النهوض العمراني المنشود لدى من تخلف عن الركب الحضاري المعاصر.

وحيث إن العلم في مجال الإنسانيات والاجتماعيات هو في الواقع اسم على غير مسمى، فقد حمل أيضاً أبعاداً يقينية هو بعيد عنها، وصارت نظرياته وفرضياته ونتائجه وتوجيهاته ينظر إليها نظرة التمجيد والتبجيل، وصار غاية ما يطمح إليه صاحب التخصص المقلد/ المتلقي أن يحيط بما جاءت به هذه النظريات، وأن ينشط في فهمها، وأن يبذل جهده في تطبيقها، وأن يروج لها حيثما أتيح له، حيث صار التمكن من هذه المعارف الجديدة يعد هو في حد ذاته علامة على "التنمية" و"المقدرة" و"العصرنة" و"الحذاقة"، وأصبحت تلك العلوم مقياساً للأهلية والكفاءة انتهت بها لأن تكون غاية في ذاتها.

وبينما صار هذا مذهب التنمية السياسية كعلم معاصر وكمنهج للمعاصرة،

إذا بالتنمية كعقيدة سياسية تروج لها أجهزة الدولة الحديثة تشق طريقها في المجتمع، وذلك دون أن يكون لها العائد والمردود المنشود، فإن عمر هذا المذهب في تاريخ الأمم التي أخذت به لا يتجاوز المئتين والخمسين عاماً الأخيرة حين اتخذته النخب الحاكمة في خلال القرن التاسع عشر شعاراً لها، وتحول إلى عقيدة سياسية ومحرك لنظم بأكملها في عقود القرن الحالي. ومع ذلك فإن الناظر لا يجد إلا بعض مظاهر الحداثة والعصرنة تتمثل في تطوير وفي استحداث أجهزة السلطة وأدواتها المادية في الدولة الحديثة، وقلما وصل الأمر إلى تمكين للأمة بين الأمم، وإنما على العكس فقد ارتبط مسلك التحديث بظاهرتين: في الميدان الخارجي كان تعميقاً للتبعية، ودعماً لسياسات الاحتواء، وفي الميدان الداخلي كان زيادة في مقدار التحكم والتمكن للدولة إزاء المجتمع. وهكذا اتسعت رقعة التحكم من قبل الدولة الحديثة في المجتمع، وانكمشت قنوات الحركة والحريات في هذه المجتمعات على نحو لم تعرفه هذه الأمم في تاريخها قط، فجاءت آثار التنمية على الأمة آثاراً وخيمة، وما زادتها إلا تبعية فوق تبعية. فوضح أن الشق والاختلاف كبيران بين منطوق هذا العلم والواقع المعيش، وأن الهوة سحيقة بين النخب المتعلمة تعليماً يدفعها في مسار لا يوصل إلى البناء الحضاري، وأن المنطلقات والاتجاهات والمفاهيم التي تحرك الجماعة ما لها من قرار؛ مع أن الجماعة ينبغي أن تكون المقصد الأول والأخير للتنمية سواء من أصحاب النظريات والعلوم، أو من أصحاب السلطة وولاة الأمر والمتصرفين في مقاليد الأمور.

إذن؛ فالأمر يقتضي إعادة نظر، وتناولاً جديداً من خلال سلسلة من المراجعات النقدية المتعمقة لكثير من المسلَّمات لمعرفة الثغرات والانحرافات التي عمقت الهوة بين المقدمات والنتائج، وذلك حتى يتمكن العقل المسلم المعاصر من التخلص من التناقضات المحدثة التي أتى بها العقل المستلب المعاصر من بين المعقولات والمقولات المستوردة من العلم الحديث، وبين الواقع المشهود والتجربة المعيشة المتردية.

ويحضرني في هذا المقـــام ما ذكره شيخ الإســـلام ابن تيمية[١]، وهو يؤصل في المجال المعرفي قياساً على المجال الأخلاقي، ناهجاً نهجاً متأثراً بالمنظور الحضاري الإسلامي، حيث العلم والمعرفة لا ينفصلان عن القيم والأخلاق، كما أن المعاملات والقواعد التي تحكمها لا تنفك عن العقائد، بل هي قوامها، فيأتي منهج النظر الإسلامي منهجاً شاملاً كلياً يلم بأبعاد الظاهرة موضع النظر دون أن يغفل جوهر الظاهرة، ويذكر ابن تيمية إجمالاً لما تناوله تفصيلاً في مقام آخر فيقول: إن الحسنات والعبادات ثلاثة: عقلي: وهو ما يشترك فيه العقلاء مؤمنهم وكافرهم. ومِلّي: يختص به أهل الملل..، وشرعي: وهو ما اختص به شرع الإسلام مثلاً، وأن الثلاثة واجبة باعتبار أن الثلاثة مشروعة، وباعتبار يختص بالقدر المميز..، ثم ينتقل ليقيس على ذلك التقسيم الثلاثي العلوم والأقوال ليصنفها كذلك إلى عقلي ومِلّي وشرعي، فيحدد من خلال ذلك التصنيف للعلم مواضع الإطلاق والعموم في العلوم التي يمكن أن تتناقلها الأمم دون حرج أو إخلال بهويتها كتلك التي يمكن أن تشكل رصيداً حضارياً مشتركاً، ويوضح الفرق بين النسبية والخصوصية، فيوجه النظر إلى قاعدة معرفية وفكرية تتيح قدراً معلوماً من التمايز والتنوع بين جماعة وأخرى، حيث إن التنوع من سنن الله في خلقه، ولها ما لها من حكمة ونفع، تماماً كما أن الوحدة من تلك السنن. وما بين الإطلاق والنسبية، والعموم والتخصيص في تحديد قاعدة العلوم وتصنيف محاورها ودوائرها؛ توجد أيضاً المساحات المتداخلة والمتشابكة التي لا هي بالعقليات المحضة، ولا بالمِلّيات كلية، والتي يمكن أن تتمثل في الشرعيات من حيث ما تجمعه من وحدة الأصول، وتعدد وتنوع الفروع.

هنا نجد المرونة والإحـــاطة والدقة والشمول ووضـــوح الرؤية ونفاذها في المجـــال المعرفي الذي يستمده صـــاحبه من تمثله للإطار المرجعي الإسلامي، وإلمـــامه بمقدمات وأوليـــات البيئة الاجتماعية الحضارية الإسلامية الذي يتسع للتعـــامل مع الظواهر الاجتمـــاعية والإنسانية، والظـــاهرة الحضـــارية والعمرانية بكل ما

---

(١) انظر الفتاوى (٧-٢٠) وما بعدها.

تتسم به من تعقد وتعدد في أبعادها وعمقها، فإشكالية العلوم الاجتماعية المعاصرة التي تدور نظريات التنمية والتحديث والتطوير والارتقاء في رحاها؛ أنها علوم انبثقت عن مفهم مختزل ومبتسر للمعرفة العلمية، وأخذت تعمم أحكامها في المجالات الإنسانية والاجتماعية من واقع التجربة الحسية المحدودة. فجاء تعميماً مشوباً بالتحكم والقسر فضلاً عن أن الطفرة التي جاءت في تلك الفصيلة من العلوم العصرية إنما جاءت في أجواء بيئة اجتماعية حضارية كان قد تم فيها تهميش النقليات فضلاً عن تضخيم وتشويه العقليات، وتم هذا وذلك في إطار نسق معرفي قوامه الثنائيات والاستقطاب والتناقض والاصطراع، فكان من طبيعة الأمور أن تنظر إلى العقليات والنقليات على أنها تناقضت واصطرعت حتى استبعد طرف، وساد الآخر في منطق الغلبة الذي اعتمد التجاوز والهيمنة، فلم تكن السعة والتوفيق والتقابل والتكامل من خصائص مثل هذا النسق المعرفي الذي نبت في التربة الوضعية، وقام عليها ما اصطلح على تعريفه بالمنهج العلمي الحديث. فجاءت تلك الأرضية المعرفية تتسم بالجمود وضيق الأفق فضلاً عن القصور، وجاءت تحمل معها معالم التجزئة والاختزال، والتقليص والتضخيم، والإفراط والتفريط، وكلها من الأمور التي كان لابد أن تنعكس على نظريات تبحث في ظواهر العمران الاجتماعي البشري.

وأول ما ارتدت عليه الانعكاسات السلبية للأرضية المعرفية المغلوطة –وهي المعرفة الوضعية– كان في مجال الخلط بين العلوم التقنية والتطبيقية، وقياس العلوم الاجتماعية والإنسانية عليها، وفي ذلك انتهاج للمنطق القياسي في غير موضعه، فتم خلط العلوم، ثم اشتد النقاش بعد ذلك حول التمايز بينها، وكذا الحال عندما جرى قياس عمليات التغيير الاجتماعي والتبديل الثقافي للأمم على اختلاف بيئاتها الاجتماعية الحضارية على النموذج التاريخي لغرب أوروبا، وساد ذات المنطق العلمي؛ منطق الاستقطاب والاصطراع والتجزئة والتعميم والاختزال والتقليص والتضخيم لبسط منظومة فكرية حضارية تبنتها قلة استخلصتها من جوف تجربة محدودة نسبية لتصبح من خلالها منطق علوم عصر، وأخذت تسعى لأن تفرض تلك المنظومة على أنماط المعيشة في المجتمعات الأخرى، وتتحكم في مساراتها.

وتجيء هذه الرسالة القيمة لتخص بالنظر بعض العواقب والآثار الناجمة عن تمثل تلك الأرضية المعرفية الوضعية، ولتبرز موقع الإطار المرجعي الفلسفي لها إضافة إلى إطارها التاريخي، كمعيار أساسي يجب الاحتكام إليه عند التعامل مع جزئيات هذه المعرفة التي تمثلها نظريات التنمية على اختلافها، وإن كان الباحث قد وقف في إشاراته في هذا المجال عند عموم وكليات النظر في تلك النظريات دون أن يخص واحدة منها دون الأخرى بالتناول المتعمق للاستدلال التفصيلي، والبرهنة المباشرة، وربما كان ذلك مما يقتضيه المقام في هذه المرحلة من مراحل المراجعات النقدية التقويمية لحقل بأكمله.

والذي يهمنا في هذا المقام من تعليقنا على فكرة ومنهج هذا العمل هو المنحى والمنابع التي تُسْتَقَى منها تلك المراجعة النقدية التقويمية، وهو ذات المنبع والمنحى الذي استقى منه في الماضي علماؤنا العاملون، والأئمة المجتهدون المجددون؛ الأمر الذي يجعل في تراثهم من الزخم والوفرة المغنية التي تمد جهود طلاب العلم والاجتهاد والتجديد في كل عصر ومصر، وتؤهلهم لبناء صرح فكري ومعرفي بديل يكون أكثر استيعاباً لمتطلبات العصر؛ الأمر الذي يهيئ لعلوم أكثر اتساقاً مع دواعيها ومتطلباتها المعرفية والاجتماعية، فتكون أكثر تجلية للفهم، وأقرب واقعية من العلوم السائدة، وأكثر نفعاً لواقع الاجتماع العمراني والبشري الذي تتناوله. وحسبنا هنا ما أوردناه عند تصنيف العلوم ومنطق القياس الذي أتى به ابن تيمية لتأتي على دلالته المباشرة في هذا الموضع، وهي دلالة ذات شقين: شق معرفي، وشق عملي. والأول يفيدنا في فهم طبيعة وموضع نظريات التنمية والتحديث المعاصرة التي تأتي ضمن فصيلة العلوم التي تبحث في شروط وعلل نهضة العمران البشري في حيز الزمان والمكان؛ الأمر الذي يجعلها تنطوي على أبعاد عقلية ومِلّية وشرعية، وإن جاز لها في جملة مقولاتها أن تقع في دائرة العلوم الملية، وهي تنتمي بذلك إلى ما يمكن أن نطلق عليه في لغة العصر "دائرة العلوم الاجتماعية – الحضارية"، أي إلى الـ(Socio-Cultural Sciences)، وضمن هذه الدائرة يمكن أن نفصل في أبعاد شرعية لا ينبغي إغفالها، وإلا لانفصمت عن قاعدة مشروعيتها الاجتماعية الأخلاقية، ولضعفت إذن فاعليتها، كما يمكن أن تميز ضمن الدائرة الأم إلى

أبعاد عقلية جاز فيها قدر من الإطلاق والتعميم للالتقاء بتجارب حضارية ملِّية أخرى تتيح فرص تعميق التبادل والتلاقح العمراني والثقافي بين الأمم، وتحقق الأهداف القرآنية في التعارف بين الشعوب.

أما بالنسبة للشق العملي فإن تصويب موضع العلم ومداره وإعادة تصنيفه وتأصيله على نحو يستوعب أبعاده الكلية، ويتيح فهم طبيعته من شأنه أن يجعلنا أقرب إلى فهم الظاهرة التنموية في واقعها المعاصر، ويبرز لنا مواضع التناقض في التجربة النهضوية في أقطارنا العربية الإسلامية لتتضح مصادر القصور في التصور الأصلي لها، وليس في التطبيق فقط، فنتلافى الإسفاف في تفسير الفجوة بين مقولات حلوة، وعواقب مرة. وبدلاً من الاستمرار بالأزمة، وتكريس الفصام بين الأمة ومصادرها، وتعميق مظاهر الاستلاب وعواقبه؛ نعود إلى سجل الأمة وتاريخها وتراثها لمعرفة قواعدنا ومنهجنا في إدراك منهجية المليات والشرعيات؛ تلك المنهجية التي تأخذ بتعدد وتنوع المسالك والوسائل في ضوء علاقتها بتمايز الغايات والمقاصد والوجهة التي تقوم للعقليات موقعها في إطار هذه المدركات، فلا تهدر القاعدة الأخلاقية لانطلاق الأمة، ولا تستغرق في تكديس الآليات وتضيع في الشكليات، فتظل الأمة لاهثة عاملة ناصبة، أو كالمنبت لا أرضاً قطع، ولا ظهراً أبقى. ولإعطاء مزيد من التفصيل حول المنظور الحضـــاري الذي قامت عليه هذه الدراســـة في قراءة النظريـــات الحديثة في التنمية والتطوير السيـــاسي باعتبارهما مضمون المشـــروع التغريبي المعاصر؛ نود أن ننبـــه إلى أسئلـــة أخرى تطرحها هذه الدراســـة فيما يخص العلم كأداة لتحصيـــل المعرفة، والمعرفة كمكون أساسي للحركة، وما بين المعرفة والحركة والإطار التاريخي والاجتماعي الذي تلتئم فيه المعرفة والحركة لتحدث آثارها في العمران البشري والفعل الحضاري.

والأسئلة التي تطرح من طبيعتها أن تدخل في معطيات التأمل النظري، ومقومـــات الفكر الناقد المتفقه تدخل كلها في إعادة تكوين العقل المسلم المعاصر، على النحو الذي يعيد له وظيفته الأساسية كعنصر أساس، وطرف أصيل في عمليات المخاض الحضاري التي تعرض لها النهضة المعاصرة للأمة.

كما أن هذه الأسئلة التي تطرحها الدراسة تثار في مجال موضوعي ومحدد، لا في مجال تنظير وتجريد مطلق، والمجال الذي ترد فيه الأسئلة يدور حول إعادة النظر في جملة من المفاهيم والقيم المتداولة في ساحة الفكر المعاصر، والتي تُصَنَّع وتُبَلْوَر وتُؤَصَّل في بوتقة العلوم الحديثة، وفي ساحات التلقي والتلقين، وإن كانت مداخل التلقي والتلقين تتوارى وراء قناعات وأقنعة من المناهج الموضوعية والحجج العلمية.

إن مما لا شك فيه أن علوم الإنماء الحضاري والعمراني التي يؤصَّل لها في نظريات التنمية والتحديث، وفي أروقة الفكر الاجتماعي المعاصر ومحافل البحث العلمي الحديث؛ هي علوم نشأت وتبلورت على أيدي حفنة من العلماء والمفكرين الذين نضجوا في حيز تاريخي محدد ما بين غرب أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، وهي إذ تُصْنَع وتُتَداول في هذا الوسط النخبوي تتجاوز آثارها هذا الوسط تماماً، كما يتجاوز مداها عالم الأفكار لتصب في عالم الأحداث والأفعال، ولتنتقل عبر التأثير في المدركات نحو إعادة تشكيل مجريات الواقع، أو دفعه نحو اتجاهات دون أخرى وفقاً لصياغة المصالح والمواقف والتدافع.

وإن كان هذا من شأن محصلة المعرفة والفكر الذي تتعامل فيه جملة العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة؛ فإن هذا الإطار في تصنيع الفكر الاجتماعي المعاصر يتجسد في تلك الفصيلة من العلوم والنظريات التي تتركز مقاصدها في التأثير في عمليات تحقيق التغيير الاجتماعي، ودفع عجلة التحضر والتقدم في المجتمعات المعنية باعتبار أن ذلك من طبيعة الأشياء، وجزءٌ من منطق الحتمية والتاريخية ومقولات التقدم والارتقاء المدعاة، ليس ذلك فحسب؛ ولكنه أيضاً يعتبر من الوجوبيات التاريخية، أي من منطق ومنطلق مستوجبات التحقق التاريخي للمجتمعات البشرية، وهنا تتداخل الحجج، وينقلب العلم عقيدة، وتمتطي العقيدة العلم مدخلاً وواسطة لبسط نفوذها، وعندها تصبح "التنمية السياسية والتحديث" علماً لنخب اجتماعية تبحث عن سند علمي أو شرعي ودعم لتبرير سلطتها في المجتمعات الانتقالية، وتكون دعامة لتبرير شرعية نظم

سياسية بأكملها؛ بغض النظر عن طبيعة أو منشأ أو سبل تكوين تلك النظم وحقيقتها وأهليتها للحكم والقيام على مصالح الجماعة، وبذلك تتلاشى الحدود الفاصلة، أو تلك التي يظن أنها حدود فاصلة بين العلوم التي تقدم في محافل البحث العلمي والسياسات التي تروج في ميدان الحياة العامة والعمل السياسي، وعندها تلتبس الأمور والرؤى، فلا نعلم ما إذا كنا إزاء عمليات نهضة علمية أم غزو عقائدي؟!

إن الوعي النقدي والمنهجي هو الفيصل في تجلية الملتبسات، وفي وضع حد لعمليات التداخل والتشويه التي تغشي العقول والمدركات..، ومحك اختبار العمليات الفكرية والتعليمية والناجعة معاً. ومناط نضج هذه العمليات تطوير المناخ والأدوات التي تمهد لإيجاد مثل هذا الوعي النقدي والمنهجي في أبناء الأمة، والذي يتجلى أول ما يتجلى في مخاض نفسي يسبق المخاض الفكري الذي يتولد عنه، ويستمر ويتصاعد تحت وطأة التوترات التي يحدثها هذا المخاض النفسي الذي يستشعره كل طالب مسلم يتلقى العلوم الحديثة عن معلميها ليس بعقول متفتحة تصبو للمزيد فقط، ولكن بقلوب مبصرة واعية يدفعها حسها الحضاري لتدرك ما فوق المدركات المادية والعقلانيات المجردة، ولتفقه واقعها المتأزم، كما يدفعها ذلك الحس الحضاري للتعرف على مداخل التعامل القادر المتمكن لتجاوز واقع الأزمة، وتحقيق الدفع الحضاري لاستعادة موقع الأمة المسلمة؛ أمة الشهادة والخيرية والوسطية في خارطة العمران البشري والحضور التاريخي، وهو المقصود بموقع الشهود الحضاري.

وهنا تأتي هذه الدراسة القيمة لتقدم أنموذجاً متميزاً لما تستوجبه عمليات نشأة الوعي النقدي، وتشكل الوعي المنهجي لدى الأمة ليؤدي كل منهما دوره في دفع عمليات التحول الحضاري للأمة، وإطلاق طاقات الاجتهاد والإبداع والتوليد الفكري والمنهجي فيها. إن الاستعداد النفسي مع المخاض الفكري يشكلان الحالة العقلية المطلوبة لبروز أفكار الاجتهاد والإبداع الحية التي تتولد عنها اتجاهات التجديد والبعث والإحياء في الأمة، وتبدأ آثارها في الظهور.

وهذه هي مقدمات وشروط عمليات الارتقاء والإنماء الحقيقية.

وبعد أن نوهنا بفكرة ومنهج هذا العمل، ونبهنا إلى أهمية الموضوع الذي تناوله؛ نود أن نشير بوجه خاص إلى جملة من الأسباب المباشرة التي تضاعف من أهمية هذا البحث بالنسبة لجيل الباحثين الجادين وعلماء المستقبل.

أولاً: إنه من خلال تمثل هذا البحث لمنهجية موضوعية قوامها عمليات النقد والتقويم؛ حاول الباحث أن يقدم قراءة نقدية شاملة لمحور حضاري من محاور البنية الثقافية والسياسية والعقدية المعاصرة، التي تتمثل في منظومة الفكر التنموي الحديث. وإنه لمن معالم الأصالة في هذه المحاولة أنها نجحت في اقتحام عقدتين: عقدة المنطلق، وعقدة المحور من موضع النظرة النقدية والانطلاق البديل.

ثانياً: لا يخفى على القارئ أننا إذا نظرنا إلى المنطلق الفكري الذي قامت على أساسه القراءة النقدية للفكرة التنموية الحديثة؛ وجدنا الجديد الهام في هذه الدراسة في بعدين أساسيين: الأول في إسلامية المنطلق، والثاني في خصائص تلك الإسلامية. ولا شك أن إسلامية المنطلق الفكري تميز هذا النقد والتقويم عن نماذج أخرى من الفكر النقدي الذي لا تخلو منه ساحة الفكر التنموي عامة. وإنه من أول ما ترتب على هذا التمايز في المنطلق الشمول والجذرية، وهاتان الصفتان من شأنهما أن تجعلا القراءة الإسلامية لأية قضية من قضايا العصر والمعاصرة قراءة تتميز عن القراءات النقدية الأخرى التي تدور في فلك مسلَّمات المنظومة الفكرية الكلية التي تهيمن بحكم الغلبة والشيوع على الفكر العالمي، ومن ثم فلا يسع القراءات النقدية المغايرة لقراءة إسلامية المنطلق إلا أن تكون قراءات جزئية من حيث الشكل، وغالباً ما تكون أحادية المضمون تحمل في طياتها قسمات من الصورة المعكوسة للمنظومة السائدة، وتنطوي على ردود أفعال. أما تمايز المنطلق الإسلامي في القراءة المقابلة فمرجعه إلى تمايز مصادر هذه القراءة مع ملاحظة تفاوت قدرات الباحثين في التعامل مع تلك المصادر وتفاوت الاتجاهات. هذا بالنسبة لإسلامية المنطلق.

أمـــا بالنسبة لخصـــائص هذا التنـــاول الجديد في نـقد طـــرف من التجربـة

الحضـــارية المعاصرة فكراً وموضوعاً؛ فيكمن في تبني العقلانية الموضوعية، والأسلوب التحليلي، وســـلاسة المنطق المنفتح والمتعدد المنـــافذ في تفنيد فكرة الحداثـــة والتنمية. فلا شك أن تبرم العقـــل المسلم المعـــاصر شائع من تجربة الحداثة والتنمية التي عـــاشتها المجتمعـــات العربية والشرقية المختلفة في محيط البيئة الاجتماعية الحضارية، والعمق التاريخي والإستراتيجي الإسلامي، بيد أن الطابع الذي أخذه هذا التبرم، والأسلوب الذي تمثله ارتكن إلى الانفعال والعاطفة، وقلَّما أقبل العقل المسلم المعاصر على النظرة المتعمقة الجامعة، أو على التحليل الواعي المدقق، فهو عقل كادت أن تشل وظائفه، وتقضي على شعلته العلل والمهلكات التي تضافرت عليه من كل جانب: جانب التراث بعد أن تجمدت أوعية التلقي والتوليد للعلم والمعرفة في نظام التعليم الأصلي أو "التقليدي"، وجانب التعليم الحديث الذي أخذ يقولب العقول، ويعيد صياغتها بعيداً عن مقومات الهوية والمسلَّمات العقدية والمعرفية والوجودية للأمة على النحو الذي اختزل فعالياتها الكامنة، وأودى بها في مسارات الاستلاب والتغريب، ولعل هذا البحث وأمثاله والجهود التي يبذلها المعهد العالمي للفكر الإســـلامي، والباحثون الجادون، والتجـــارب الناجمة عن ذلك الاستلاب والتغريب ذاته تبشر بأن الله قد أذن أن يبعث في الأمة كوامن انطلاقة فكرية أصيلة تدعم الانفعالات النفسية والعاطفية والعقدية التي تعيشها واقعاً. والمنطلق الفكري الذي قامت عليه القراءة النقدية لمشروع في جوهره ينطوي على التغريب الحضاري ينقلنا إلى الشطر الثاني من هذا العمل الرائد.

ثالثا: إنه إضافة إلى اتخاذ إسلامية العلم والمعرفة قاعدة للانطلاق الفكري في النقد والتقويم؛ نجد أن الدراسة انصبت على تفنيد ونقد وتمحيص نظريات التنمية والحداثة التي كادت أن تنتمي إلى عالم المسلَّمات المحظور الاقتراب منها بنقد أو تجريح، والمقولات العلمية التي لا تجترئ الأقلام على تفنيدها عقلاً أو منطقاً، أو تحليلها وإرجاعها إلى أصولها، والفرضيات التي انطوت عليها، والبواعث التي مثلتها، أو الغايات والوسائل التي احتكمت إليها ووالتها.

لقـد جـاءت هذه الدراســـة لتبين أن الفكـــر التنمـــوي الذي انبعث مـــن

المشروع الحضاري الغربي الذي بلور في سياق تاريخي، وقُدِّم قسراً أو افتناناً وفتنة كفكرة كلية اعتبرت محك أهلية وفعالية وشرعية النظم الحديثة في البلاد النامية عندما التقى مع روافد حضارية مغايرة ثبت فشله، وإن كانت هيمنة المشروع الحضاري الغربي على العقول والنفوس قد بلغت مداها، حتى إنه بعد أن أثبتت التجربة التاريخية في ديار المسلمين وغيرها فشل التغريب الحضاري في أن يؤتي ثماره على نحو ما جاء به في محضنه التاريخي عاد أولئك المفتونون بالمنظور التنموي التغريبي ليبحثوا عن الغيب في غير موضعه، ويغوصوا في دجى من الضياع والاستلاب طاعنين في أصول ومصادر الانتماء الحضاري للأمة، وداعين للمزيد من التذويب للهوية والتنكر الحضاري حاملين لواء فناء الذات في الوجود الآخر بدعوى الرغبة في البقاء، وأن البقاء للأقوى، والفناء للذات الحضارية للأمة في الوجود الآخر.

فجـــاءت هذه الدراسة واعية هــادفة غيورة؛ لتبين مواضع الداء، وتكشف عن مســـالك الدواء لإنقـــاذ النفوس من المزيد من السقوط والاستلاب، والعقول من مزيد من الغيـــاب، كما جاءت لتبين خصائص الفكر –أي فكر– وأولويات عمليات التنظير على أنها مثلها مثل الفعـــل الحضـــاري الذي هي شق منه؛ إنما تكون عمليـــات تخضع لملابســـات الزمان والمكان، وأنها ترتبط بسياق من المقاصد والغايـــات، ولا تنفك عن جملة من البواعث والدافعيـــات. كما أنها تعكس وتنعكس على جملة من الخيـــارات المطلوبة لصاحبها والوســـائل المتاحة له، وهذه وتلك جميـــعاً يعبر عنـــها في الفكر الحديث بالمؤثرات التي تقـــع في دائرة "اجتماعية المعرفـــة وتاريخيتها" من جـــانب، وفي دائرة أخرى تتشابك وتشترك معها، وهي ما يمكن أن يطلق عليه بُعْد "تدين المعرفة"، أي تمثـــل المعرفـــة لجملة من القيم والولاءات التي تعبر عنها حيناً، أو تمثيـــل المعرفـــة وارتبـــاطها بخصوصية المصالح العقدية والمعنوية والمادية أحياناً أخرى، وهو ما يرمز إليه "بالإسقاط الأيديولوجي للمعرفة".

وكانت الحـــاجة ماسة لاستخلاص هذه المعـــاني، والاستدلال عليها في سيـــاق علمي مقبول بعيداً عن الانفعالات العاطفية، أو الأهواء المغرضة، وهذا هو

مدخل ومحصلة هذا الجهد المشكور الذي أقدم عليه الباحث في هذه الدراسة، والذي أضاف به بعداً جذرياً في التناول والنظر عندما وقف عند عموم الظاهرة التنموية بنظرياتها المعنية ومحصلتها المتفاوتة؛ لا ليعيد النظر في قصور المدركات، وضعف الوسائل المحققة لها في أقطارنا العربية والإسلامية، ولكن ليبين طبيعة المنطلقات والغايات والأهداف التي تتمحور حولها، وليقيم العلاقة بين هذه وتلك، وبين الوسائل والمدركات ليضعها في موضعها الصحيح كمنظومة معرفية وسلوكية وثقافية وحضارية ارتبطت ارتباطاً عضوياً منطقاً وسياسة ومنطلقاً ومقصداً بتاريخ وتاريخية المشروع الحضاري الغربي كمشروع وجب التمييز فيه بين خصوصياته الحيوية، وبين إيحاءاته وإسقاطاته العالمية التي جاءت في ثنايا موازين القوى والمصالح الإستراتيجية التي ليس من شأنها، ولا من بين مقاصدها الفعلية الالتقاءُ مع مقاصد أمة تحمل هوية مغايرة، فجاءت العاقبة عجزاً وقصوراً وفشلاً؛ لأن تلك الأمة أريد لها قسراً أو جهلاً وتجهيلاً أن تحمل عنواناً غير عنوانها رغم أنها تملك سائر مقومات النهضة والبناء لو أنها استعادت الثقة بالذات، وكشفت عن معالم المنظومة القيمية والحركية المتسعة التي يمكن لها أن تستمدها وتستنبطها من مصادرها الأصلية. وجاءت الدراسة لتقدم لمعالم تلك المنظومة النهضوية ليس فقط كبديل للمشروع التغريبي القائم، ولكن كمنظومة تحمل في طياتها بذورها للنقد البناء، ولمداخل تقويم وترشيد المشروع الحضاري الغربي نفسه بعد أن أخذت ترتد آثاره السيئة على أصحابه في عقر داره. ومن هنا أفضت النظرة الناقدة –الراشدة والمستنيرة برصيد من التراث المعرفي، ومن الخبرات الحضارية المغايرة– بمنظور علمي من شأنه دعم اتجاهين أو سمتين لا غنى عنهما، ونحن إزاء رصد التيارات الفكرية المعاصرة: اتجاه يؤكد موضع التشخص، ويبرز أبعاد الخصوصية الحضارية التي هي ضد شروط تحقيق الذات والانطلاق لأي أمة من الأمم، واتجاه آخر يؤكد موضع قابليات التمثل والتعميم، ويبرز المساحات المشاعة التي تشترك فيها الأمم ليس فقط بحكم عالمية العصر (كمحصلة إيجابية لعصر التكنولوجيا)، ولكن من منطلق التوحيد عقيدة ووجهة قاصدة وحدة الخالق في ألوهيته وربوبيته وصفاته، ووحدة الخلق في العبودية له جل شأنه، ووحدة المنشأ والمآل، ومريدة ساعية لوحدة الإنسان ورشاده على

اختلاف مشاربه وشرائعه وألسنته وألوانه.

ويجدر بنا أن نذكر أن الاتجاهين يصعب التوفيق بينهما في المنظور التنموي التغريبي السائد بحكم طبيعة التمحور الذاتي والتاريخي للمشروع الحضاري الغربي في صورته المعاصرة، وبحكم الطبيعة الصراعية التي يقوم عليها. والتي تمثلت في العديد من المشروعات الفرعية له كالمشروع الاستعماري الإمبريالي والعنصري والطبقي، وهي كلها مشروعات تلقي بظلال الشك على إمكانية التوفيق بين ثنائيات يظن فيها خصائص التناقض والاستقطاب. هذا في حين يأتي المشروع الحضاري الذي تستأنس فيه اجتهادات العقل البشري بتوجيهات الوحي وهدي الشرائع السماوية مشروعاً قابلاً لاستيعاب الاختلاف والتنوع في سياق يمكن له أن يبرز ويغذي معالم الوحدة ومواضع الألفة والاتساق في حركة الإنسان، وفي مسار تاريخه الحضاري كحركة كلية تشترك في وحدة الوجهة والمآل.

وهكذا يأتي المنظور الحضاري الإسلامي ليستنفر طاقات الاجتهاد والإبداع لدى العقل المسلم المعاصر، وليستوعب كل جهد بناء يقدمه العقل المعاصر بقطع النظر عن منبته طالما أدرك هذا العقل حقيقة قصور الفكر السائد، وجنوح المشروع الحضاري المهيمن، وطالما التزم منهج التقويم والتصحيح.

رابعاً: يمكن إدراك هذه الدراسة النقدية التقويمية لأصول الخطاب التنموي السياسي المعاصر في عداد نشأة وبلورة الخطاب العربي الإسلامي المعاصر كنمط فكري جديد..، وينطوي هذا الخطاب على شقين:

شق يتفاعل مع معطيات الواقع الإسلامي من خلال تفاعلاته مع مصادر الهوية والثقافة الإسلامية من جانب، وضغوط الهيمنة الغربية من جانب آخر، وشق ينصب على تفنيد وتمحيص القاعدة الفكرية التي يقوم عليها المشروع الغربي، وفي كل الحالات يعمل هذا الخطاب على جبهتين متكاملتين: جبهة التنقيب والتفنيد، وجبهة التأسيس والتعمير. ولكل منهما وجوه من عمليات التسديد والتمهيد والبناء، وهي عمليات تنطوي على النفي والإقرار؛ النفي لإزاحة المعوقات وتجاوز العقبات، والإقرار لتثبيت قواعد البناء والتشييد.

ويســـوقنا هذا في الواقـــع إلى جوهر التحدي لعملية "إســـلامية المعرفة"، وهي التسمية الحديثة لظـــاهرة قديمة قدم محاولات التجديد والتأصيل التي عرفتها ساحة الفكر الحضـــاري الإسلامي منذ أن ولد المشروع الحضاري الإسلامي في مسار التاريخ الإنســـاني ليكون إطاراً للشهود الحضـــاري من قبل الأمة الوسط: الداعية إلى الخير والمعروف، الناهية عن المنكر، والمؤمنة بالله. ولا غرابة أن يكون مشروعاً ينصب على جوهر الإحيـــاء الحضـــاري، وينطوي على المعـــاصرة أيّاً كانت المسميات التي يندرج تحتها مثل هذا المشروع محط الأولوية والنظر في أي انبعاث لشعلة العقل المسلم المعاصر.

-٤-

وفي خاتمة هذا التقويم، وبعد أن أشرت إلى الجديد في فكرة ومنهاجية هذه الدراسة، وأهمية ما أقدمت عليه، وقدمت له في مجالها؛ أود أن أعرف بصاحب هذه الرسالة لأقدمه إلى جمهور القراء كأسوة ونموذج لطالب العلم المريد المجد الذي بذل من نفسه وعقله وقلبه في التحصيل على ما حصل، والاستفادة والإفادة مما ناله من زاد من الدراسات المكثفة والمشحونة التي عايشها هو وزملاء له، وإخوة وأخوات عرفتهم في أثناء الأعوام القليلة التي قمت فيها بتدريس مادة النظم السياسية العربية في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بالجامعة الأم جامعة القاهرة. وقد كانت هذه المحاضرات تمتد لتتجاوز الساعات المقررة لها، وتنشط فيها المداولات، وتتحول إلى ندوة للتفاعل الفكري بين الطالب والأستاذ وبين الطلبة أنفسهم، وفيها ولدت كثير من الأفكار الجديدة، وفيها اختمرت وتبلورت انتقادات كثيرة وجهت لواقع التكوين الفكري المعاصر، ولمسالك تكويننا نحن كأصحاب تراث تليد، وحملة لأمانة غالية غبنا عنها وعن تبعـــاتها، ففي تلك الأثناء كان نصر محمد عارف وزملاء وزميلات له يعيشون في حيـــاتهم الفكرية وذواتهم الواعية فترة مخاض عسيرة اجتازوا منها وخلالها إلى آفاق جديدة في الوعي والمدركات، وتولدت عنها القناعات والعزائم بألَّا يقف مدى هذا الوعي النقدي عند الشك والتساؤل والتباكي على السلبيات وتعديد الأزمات، بل يمتد إلى أوجه التشييد والبناء، وإلى الجد في إرساء الدعائم لعمارة حضارية جديدة قوامها

منطلقــات الحضـــارة الغائبة التي قامت يوماً على أصول معرفية جامعة عمادها الوحي النـــازل من السماء لتأمين صـــلاح وفـــلاح البشر، فأتت النظرة الجديدة لواقع تاريخي معيش لتلتقي مع نظرة متمعنة في منطلقـــات وجودية وغاية مدركة، لتترجم ذلك في أنمـــاط جديدة من الفكر، وصياغات مبتكرة للعلم والمعرفة المعاصرة تبدأ في أوســـاط محدودة بحدود استيعابها في "أطر إسلامية المعرفة"، ودوائر الأمة، وتنمو –بإذن الله– مع مزيد من الجهد والإخلاص والبذل والأداء لترسل بأصدائها إلى آفـــاق عالمية جديدة يكون فيها إعلاء لكلمة الله، وتدعيم للحق وقيم العدل والمعروف، ودعم لمعاني التكريم التي شرف الله بها الإنسان –إنسان كل زمان ومكان– تمثل جـــوهر مهمته في خلافـــة الله في الأرض، والتزام منهج الهدى والرشاد في إقامة نظم الاجتمـــاع، ونظم الحكم التي تؤمن المناخ الصـــالح للعمارة والفلاح في ظل نموذج حضـــاري يكرس معاني الخير والخيرية، والفضـــل والفضيلة، ولا يفرط بأي منها كما هو واقع الحال.

هذه –إذن– هي الخلفية التي شهدت مولد المنظور الاجتماعي الحضاري الجديد ليتجاوز المنظورات السائدة على اختلافها: القومي والعنصري والإقليمي وغيرها من منظورات مادية مجحفة محورها الأنانية المتضخمة، والتمحور الذاتي والتاريخي. وهكذا برز المنظور الحضاري الإسلامي الذي تقدم هذه الدراسة حلقة أصيلة ولبنة مباركة في لبنات بنائه وحلقات مساره، وهو لا شك منظور فتي يحمل خير التباشير؛ إذ أخذت روافده تتجمع بريادة المعهد العالمي للفكر الإسلامي من مشارق الأرض ومغاربها لتشق طريقها في مسارات وينابيع يانعة هنا وهناك..، وهي لا شك بداية طريق طويل مبارك –إن شاء الله– يدعو إلى الجهد والاجتهاد، ومزيد من البذل والعمل الدؤوب المخلص، ومزيد من الفكر والابتكار والاجتهاد، حيث لا تنال المطالب الكبرى بالتمني، ولكن بالكد والبذل والجهد مع حسن الرجاء وإخلاص النية والوجهة لله تعالى.

ولا أخفي اعتزازي بباكورة تلك الأعمال والجهود المتمثلة بهذه الرسالة الغنية المباركة؛ رسالة نصر محمد عارف، وأتمنى له ولأمثاله من أبناء هذه الأمة وجندها مزيداً من التوفيق والسداد والقبول إن شاء الله.

ولا يسعني أخيراً إلا أن أشيد بالخطة الحكيمة التي اختطها معهدنا؛ المعهد العالمي للفكر الإسلامي باحتضان العناصر الفكرية الناشئة من خلال عنايته بسلسلة الرسائل الجامعية ليمهد بذلك الطريق إلى بروز قيادات فكرية شابة، وأعمال علمية ناضجة سوف تشكل تراكماتها -إن شاء الله- صرح الانطلاق الحضاري لهذه الأمة.

وفق الله المخلصين لما فيه خير هذه الأمة وازدهارها، واستئناف دورها وشهودها الحضاري؛ إنه سميع مجيب.

د. منى عبد المنعم أبو الفضل
المعهد العالمي للفكر الإسلامي
هيرندن، فيرجينيا
ذو القعدة ١٤١٢هـ/ يونيو ١٩٩٢م

المقـــدّمة

انقضت ثلاثة عقود من "التنمية"، ولا زالت الدول –التي اصطلح على تسميتها "بالنامية" أو "المتخلفة"– تعاني من نفس الأزمات السياسية للمجتمع المتخلف، ولم تحقق تقدماً ملحوظاً في معظم المجالات السياسية والاقتصادية، بل إنها تراجعت في كثير من هذه النواحي إلى مستويات من الممارسة والأداء والفعالية أدنى مما كانت عليه، فلا تزال نظمها السياسية تسلطية أو عسكرية أو وراثية، لا تعمل في معظمها على تحقيق الديمقراطية أو المشاركة السياسية، ولا ترعى حقوق المواطنين وحرياتهم. ولا زالت نظمها الاقتصادية تابعة للدول الأوروبية المتقدمة، تقوم على الاستيراد والاقتراض، وتحاول تقليد نمط التصنيع الأوروبي على حساب الزراعة، مما أدى إلى نوع آخر من التبعية، تمثل في الاعتماد على استيراد الغذاء، مما أسهم في تفاقم الأزمات الاقتصادية المتتالية، وانتشار المجاعات في بعضها، وانخفاض مستوى المعيشة للغالبية العظمى من المواطنين في البعض الآخر.

وهنـــا تثور عدة تســـاؤلات أهمها: لماذا فشلت أو تعرقلت هذه المحاولات عـــلى الرغم من أن بعضها قد بدأ بصـــورة جـــادة؟ ولماذا لم تخرج هذه المجتمعات من ركودها وتحقق أية فعـــالية في أي اتجـــاه؟ وكيف يمكن تحقيق قدر من الفعالية أو الإنجـــاز في هذه المجتمعات؟ وما هي علاقة نظريات التنمية السياسية ونماذجـها بهـذا الإخفـاق في الواقـع التطبيـقي؟ هـــل يعود الإخفـاق إلى عدم الفهم

الجيد لنظريات التنمية السيـــاسية أو عدم النقل الكامل للنمـــاذج الأوروبية؟ أم يعود إلى عدم صلاحية كل من النظريات والنماذج على الرغم من صحتها في بيئتها الأوروبية؟ وكيف السبيـــل إلى مخرج من هذه الأزمات؟ هل هنـــاك طرق أخرى؟ ومـــا هي؟ وما أهم أهدافها؟ وهل يعد مفهوم التنمية السيـــاسية وما تفرع عنه من رؤى ونظريات هو الإطار الملائم للخروج بهذه الدول من حالة الجمود والركود إلى الفعالية والإنجاز؟ وهل هناك إمكانية لأن تسلك هذه الدول طرقاً أخرى غير طريق التطور الأوروبي؟ وما هي هذه الطرق؟

وقد أدى إخفاق تجارب التنمية السياسية في الدول غير الأوروبية وعدم تحقيقها لأهدافها التي اختطتها لأنفسها، وعدم قدرتها على تجاوز وضع التخلف، والوصول إلى نماذج شبيهة بالدول الأوروبية، إلى ظاهرتين سادتا معظم الدول غير الأوروبية على مستوى الفكر والحركة العلمية:

١-اتباع المسالك الانتهازية (البراغماتية) في الحركة السياسية. وسيادة النظرة القصيرة والتخطيط ذي الأجل القصير جداً، حيث لوحظ أن معظم الدول المنعوتة بالتخلف اتبعت إستراتيجيات للتنمية متناقضة متنافرة في فترة وجيزة، فانتقلت معظم هذه الدول من النماذج القائمة على التخطيط المركزي (الاشتراكية) إلى نماذج الاقتصاد الحر أو الانفتاحي (الليبرالية)، ولم تحقق نجاحاً في هذه أو تلك. بالإضافة إلى علاج الأزمات بأسلوب المسكنات المؤقتة، أو التخلص من أزمة عن طريق تفجير أزمة أخرى، بل أزمات أخرى... وهكذا.

٢-ظهور اتجـــاه فكري يسعى لتلافي قصـــور النظريـــات السائدة في التنمية السياسية، ويحـــاول تقديم بديـــل لها أكثر تنـــاسباً مع واقع المجتمعـــات غيـــر الأوروبية. وقد أطلق على هذا الاتجـــاه "مدرسة التبعية". غير أن هذا الاتجاه لم يحـــاول طرح النظريـــات الأوروبية جانباً، ثم يقدم بدائل لها، تتجاوز أوجه قصـــورها المتأصلة فيها، وإنما انطلق من نفس مسلَّماتها، وآمن بنفس غاياتها،

وحاول المخالفة في الوسائل والمسالك، ومن ثم لم يستطع تجاوز أزمة هذه النظريات، أو أزمة الواقع السياسي في الدول غير الأوروبية.

هدف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى محاولة فهم وتحليل الأسباب التي أدت إلى إخفاق النظريات والنماذج الأوروبية في التنمية السياسية، وفشلها في تحقيق أهدافها وغاياتها في المجتمعات غير الأوروبية ومن ثم تحليلها..، وذلك من خلال فهم البنية النظرية لهذه النظريات، ومعرفة مدى صحتها واتساقها المنطقي، واستقامتها مع طبيعة المجتمعات البشرية ومعطياتها، ثم معرفة مدى صلاحيتها لمعالجة أوضاع الدول غير الأوروبية معالجة تفضي إلى بعث الحيوية والفعالية فيها، وتخرجها من الركود والجمود إلى الإنجاز والفعالية والعمارة، وذلك في ضوء ما يقدمه الإسلام –كشريعة سماوية للبشر جميعاً– من بدائل في هذا الخصوص. وبذلك يمكن القول: إن هدف هذه الدراسة ينحصر في الآتي:

١–عرض المقولات الرئيسة لنظريات التنمية السياسية، سواء مصادرها أو مسلَّماتها أو مفاهيمها أو غاياتها أو وسائلها عرضاً موجزاً، يركز على كلياتها ومقاصدها.

٢–نقد هذه المقولات وتقويمها في ضـــوء مدى صلاحيتها للدول غير الأوروبيـــة، خصوصاً بعد أن شهد معظمها تطبيقاً بدرجة أو بأخرى لهذه المقولات.

٣–محاولة الكشف عن نظرية إسلامية نابعة من الأصول المنزلة تضع إطاراً للحركة السياسية يحقق مفهوم الاستخلاف واستعمار الأرض.

أهمية الدراسة:

تكتسب هذه الدراسة أهميتها من طبيعـــة موضوعـها والظـاهرة التي تعالجها،

ومنهج تناولها، حيث تعد ظاهرة التنمية السياسية من أهم الظواهر التي تواجه المجتمعـــات غير الأوروبية، بل إن تحقيق التنمية السيـــاسية قد مثل هدفاً سعت ومـــا زالت تسعى إليه جميع الدول غير الأوروبية، ولم تستطـع حتى الآن الوصول إلى قدر كبير منه.

كذلك فإن حقل التنمية السياسية –كحقل حديث نسبياً في علم السياسة– يمثل جوهر الظاهرة السياسية، حيث أصبحت تلتقي عنده معظم فروع علم السياسة، بل والعلوم الاجتماعية الأخرى، على أساس أنه يمثل جوهر الوظيفة السياسية للدولة المعاصرة، كما أنه يعد نقطة التقاء معظم العلوم الاجتماعية؛ لأنه يركز على لب الحركة البشرية وغاياتها، وبه تتعلق معظم مجالاتها وتوجهاتها.

ولذلك فإن لهذه الدراسة أهميتين:

١–**الأهمية العلمية:** ترجع أهمية هذه الدراســـة من النـــاحية العلمية إلى كونها تحـــاول نقد واحد من أهم الموضوعـــات التي يركز عليها علم السياسة المعـــاصرة وتقويمه؛ إن لم يكن أهمها، وذلك من خلال مناقشة القضايا التي أصبحت في عداد المسلَّمات أو البديهيـــات، حيث تركَّز اهتمام "معظم الباحثين منذ أواسط الستينـــات على نقد إستراتيجيـــات التنمية، ولم يتعرض أحد منهم لنقد مفهـــوم النمـــو المتضمن لحكم قيمي إيجـــابي"(١)؛ ومن ثم فإن محـــاولة نقد نظريـــات التنمية السيـــاسية في مسلَّماتها ومفـــاهيمها وغاياتها نقداً أميناً –يتحرى الدقـــة في التناول والأمانة في العرض، والاستقامة في الفهم– مستنداً إلى معيار أصيل دائم ومجرد يعود إلى مصدر مستقـــل عن العقل البشري المؤطر بالزمان والمكان والقصور الذاتي. إن محاولة مثل هذه –إن كتب الله لها التوفيق– سوف تكون خطوة في سبيل الوصـــول إلى إسلامية هذا الجـــانب من المعرفة، أي الوصـــول إلى صيـــاغة إسلامية للعلوم الاجتماعية تتسق مع الأصـــول الإسلامية وتتلاءم مع

---

(١) د. إسماعيل صبري عبد الله، "التنمية المستقلة: محاولة لتحديد مفهوم مجهَّل" في: **ندوة التنمية المستقلة في الوطن العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م، ص١٦.

الواقع الاجتماعي لمعظم الدول غير الأوروبية التي تمثل الأمة الإسلامية جوهرها وأغلبيتها وذلك من أجل تحريك هذه المجتمعات ودفعها للخروج من حالة الركود إلى النهضة والفعالية وتحقيق الاستخلاف واستعمار الأرض.

٢-**الأهمية العملية:** إن محاولة نقد نظريات التنمية السياسية المعاصرة لا تنطلق من رغبة التكديس العلمي للدراسات، أو الرغبة في التميز غير المبرر، أو المخالفة، وإنما تسعى جاهدة للوصول إلى مفهوم العلم النافع المؤدي للعمل الصالح، ومن ثم فإن أهمية هذه الدراسة سوف تتوقف على ما تقدمه من بدائل ترشد الحركة في الواقع العملي وصولاً إلى صورة أفضل للممارسة السياسية تتفق مع ما أراده الله سبحانه وتعالى لعباده من حياة طيبة تقوم على التحرر من عبادة العباد، والتخلص منها بعبادة الله وحده، وتحقق لهم الكفاية والكرامة والعدل.

فروض الدراسة:

تفرض طبيعة هذه الدراسة وكونها دراسة نظرية، نقدية، ومقارنة؛ عدم إمكانية صياغة فروض بالصورة السائدة في البحوث الكمية، أو التي تدرس ظواهر سياسية في الواقع العملي، وتسعى للوصول إلى تحديد علاقات ارتباطية بين المتغيرات(٢). ذلك أن هذه الصياغة للفرض تكون أكثر ملاءمة في البحوث الكمية التي تدرس ظواهر سياسية جزئية. أما البحوث ذات الصيغة النظرية فإن الحديث فيها لن يكون عن علاقة بين متغيرات، بل بين أفكار وأفكار، أو بين أفكار وواقع اجتماعي سياسي.

ذلك أن محور موضوع الدراسة النظرية هو المفاهيم والمسلَّمات والنظريات سواء في ارتباطها ببعضها البعض، أو في ارتباطها بالواقع من حيث النشأة أو التأثير.

أهم المقولات التي تســـعى هذه الدراســـة للتحقق من خطئها أو صحتها:

---

(٢) Janet Johnson and Richard Joslyn, **Political Science Research Methods**, (Washington. Congressional Quarterly, 1986), pp. 43-51.

١-هناك علاقة قوية بين مقولات نظريات التنمية السياسية المعاصرة والمقولات التي انطلقت منها دراسات الاستشراق والإنتروبولوجيا سواء من حيث المسلَّمات أو المفاهيم أو المناهج.

٢-هناك علاقة قوية بين نظريات التنمية السياسية والإطار المجتمعي الذي أفرزها وظهرت فيه، هذه العلاقة تجعل هذه النظريات مرتبطة أشد الارتباط بهذا الواقع الاجتماعي السياسي.

٣-هناك علاقة قوية بين نظريات التنمية السياسية والنماذج السياسية الأوروبية المعاصرة تمثل فيها النماذج السياسية مصدراً للتنظير لهذه النظريات وليس العكس.

٤-هناك علاقة قوية بين الإطار التاريخي الذي أفرز نظريات التنمية السياسية، وبين هذه النظريات بصورة تجعل مقولات هذه النظريات لصيقة بهذه الخبرة التاريخية غير صالحة لغيرها.

٥-هناك علاقة قوية بين الوسائل الثقافية والمؤسسية الاقتصادية التي تقدمها نظريات التنمية السياسية والمسلَّمات والغايات والمفاهيم التي تقوم عليها هذه النظريات بصورة تجعل الوسائل محملة بالمسلَّمات والغايات.

٦-لا توجد علاقة من أي نوع بين الأسس النظرية لمفهوم الاستخلاف والعمران البشري وأي واقع سياسي أو تاريخي، ذلك أن هذا المفهوم يستمد مصدره من الوحي الإلهي المجرد والمتجاوز للزمان والمكان.

٧-لا توجد علاقة من أي نوع بين غايات الاستخلاف وأي مجتمع في الأرض؛ ذلك أن هذه الغايات مخاطب بها البشر جميعهم، ولا تقتصر على مجتمع دون آخر.

٨-هناك علاقة إلى حد ما بين وسائل تحقيق الاستخلاف والإطار الاجتمـــاعي والسياسي والتاريخي الذي تطبق فيه، حيث تحدد هذه الوسائل من حيث شكلها وطريقة تنفيذها في ضوء الخبرة التاريخية والمعطيات الاجتماعية والسياسية.

منهج الدراسة:

تفـــرض طبيعة هذه الدراسة عدم تقليد أي منهج من المناهج الأوروبية في العلـــوم السيـــاسية، أو نقله، أو إعـــادة استخدامه بعد تعديله، وذلك للأسبـــاب التالية:

١-إن هدف هذه الدراسة نقد نظريات التنمية السياسية وتقويمها في ضوء معيار خارج عنها، من أرضية غير أرضيتها الفكرية، ومن ثم فإن استخدام أي منهج من المناهج اللصيقة بهذه النظريات لن يثمر نقداً نافعاً بقدر ما يكون محاولة للتقويم في ضوء المسلَّمات والمقولات نفسها التي تنطلق منها نظريات التنمية السياسية، أو يكون نوعاً من استيراد النقد بدلاً من استيراد النظرية، وفي كلتا الحالتين لن تصل إلى جديد، ولن تضيف هذه الدراسة شيئاً نافعاً.

٢-إن المنهج لصيق ببيئته العلمية والاجتماعية والظواهر التي نشأ ليدرسها ويحللها، ومن ثم فإنه يتحدد بحدود هذه البيئة ومعطياتها. والمنهج في العلوم الاجتماعية يفترق كثيراً عنه في العلوم الطبيعية، حيث يمكن اكتشاف مدى صدق القضية الطبيعية باستخدام التجربة. أما القضية الاجتماعية فإن هذا الأمر يحتاج إلى معلومات عن زمانها ومكانها وبيئتها؛ ذلك أن القضايا الطبيعية تكون صحيحة أو غير صحيحة، أما القضايا الاجتماعية فإنها ذات ارتباط وثيق ورابطة مباشرة بالبيئة الاجتماعية والمكانية والزمانية لها. ومن ثم لن يكون مجدياً البحث عن صحتها، بل الأجدى البحث عن صلاحيتها لبيئة اجتماعية معينة، أو عدم صلاحيتها لها(٣).

والمنهج كوسيلة بحث في العلوم الاجتماعية ينشأ ويتطور مرتبطاً بالظواهر التي يدرسها، ومن ثم فإن لكل ظاهرة طبيعية معينة تنعكس على المنهج الذي نشأ ليدرسها ويتعامل معها(٤). فأي منهج يجب أن يتوافق في طبيعته ووسائله مع

---

(٣) د. علي شريعتي، **العودة إلى الذات**، ترجمة: د. إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م. ص٢٦٠-٢٧٢.

(٤) د. حامد ربيع، **نظرية التحليل السياسي**، محاضرات لطلبة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، القاهرة: جامعة القاهرة، [ب. ت] ص٨.

الموضوع الذي يراد معرفته وتفسيره، ولأن المنهج مفتاح المعرفة وطريقها، فلابد أن يكون ملائماً للغرض الذي يستخدم من أجله(٥).

٣-هنـــاك علاقة وثيقة بين المنهج المتبع في البحث والحركة النـــاتجة عن خلاصات هذا المنهج، ذلك أن "للمنهج تأثيراً كبيراً في إيجـــاد التقدم أو الانحطاط"(٦)، حيث تكون نتـــائج البحث مرتبطة أشد الارتباط بمقولات المنهج الذي استخدم في الوصول إليها.

ومن هنـــا فإن هذه الدراسة سوف تعتمد بصورة أساسية على المنظور الحضـــاري الإســـلامي كاقتراب منهجي يدرس الظاهرة السياسية بالتركيز على الأبعاد الآتية:

١-دراسة الظـــاهرة في شمولها وجمع شتـــات أبعادها، وإعطـــاء الأوزان المتســـاوية لهذه الأبعاد ابتداء، ثم يحدد الواقـــع لأي بُعْد منها الوزن الأكبر. ومن خلال ذلك يمكن تجـــاوز أوجه القصور التي تشـــوب المناهج الأوروبية التي تنطـلق من بُعْد واحد سواء اقتصـــادياً أو طبقياً أو مؤسسياً أو سلوكياً أو وظيفياً ...إلخ.

٢-دراسة الظاهرة من خلال الدمج بين معطيات الوحي في مثل هذه الظاهرة وحكم الشـــرع فيها وما يقدمه واقع الظـــاهرة من أبعاد وعوامل. وذلك بتحقيق مناط الظواهر السياسية، ثم إنزال الحكم الشرعي عليها بما يضمن تطبيق الحكم السليم فيها

٣-دراسة الظاهرة من خلال تتبع أصولها التاريخية وجذورها ومصادرها ومعرفة السنن التاريخية في مثل هذه الظـــاهرة. هذا بالإضافة إلى وضع الظاهرة في السيـــاق التاريخي لحركة المجتمع على أساس أنها سوف تنتج آثاراً في الظواهر الأخرى المستقبلية.

---

(٥) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، **العلمانية**، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م. ص٧٧.

(٦) فاضل رسول، **هكذا تكلم علي شريعتي**، بيروت: دار الكلمة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م، ص١٤٣-١٤٤.

٤-دراسة الظاهرة في إطارها المكاني، وتحديد البيئة الاجتماعية الحضارية التي توجد فيها هذه الظاهرة، ومعرفة خصائص هذه البيئة ومعطياتها، وما تعكسه على الظاهرة موضع الدراسة.

ومن خلال اتباع هذا الاقتراب المنهجي يمكن دراسة نظريات التنمية السياسية دراسة نقدية بصورة أكثر شمولاً وعمقاً من أي منهج آخر يركز على أحد جزئياتها أو ظواهرها، وذلك من خلال التركيز على الأبعاد التالية:

١-دراسة نظريات التنمية السياسية في إطار الفهم الشامل لمفهوم التنمية والأبعاد المختلفة له، حيث لن تقتصر الدراسة على الأبعاد السياسية في هذه النظريات دون غيرها، بل سوف يتم التعرض لجميع الأبعاد الأخرى ذات الأثر في العملية السياسية، أو التي تمثل هدفاً لها، وذلك من خلال الربط بين مفهوم التنمية السياسية والأبعاد الاقتصادية والثقافية والاجتماعية لظاهرة أو قضية التنمية، وهذا لا يعني الوصول إلى مرحلة الشمول المخل بالضبط المنهجي للمفهوم، وإنما يعني الإلمام بمختلف الأبعاد والجوانب للظاهرة أو القضية موضع الدراسة.

٢-تتبع المصادر الفكرية لنظريات التنمية السياسية وتوضيح موقعها من البنية المعرفية وتطور العلم الأوروبي، وعدم الوقوف عند مجرد ظهور المسمى، دون الغوص مع الأفكار والمضامين التي يحملها، والتي طرقت قبله في علوم أخرى مثل الاستشراق والأنثروبولوجيا، وذلك بقصد الوصول إلى فهم مستقيم وأمين لهذه النظريات، وتتبع جذورها التي قد تكشف عن حقيقة أفكارها.

٣-دراسة نظريات التنمية السياسية في كلياتها ومقولاتها الأساسية دون إهمال لجزئياتها أو لفرعياتها، وإنما التعرض لها بقدر ما تسهم به في فهم الكليات، أو نضيف إليها أو تفترق عنها.

٤-الانطلاق من المصدر المعرفي الموحى من عند الله سبحانه (القرآن والسنة الصحيحة) كمعيار للتقويم على أساس أن هذا المصدر مستقل عن العقل البشري غير خاضع للمكان أو الزمان أو الظروف الاجتماعية، ويخاطب البشر

كافة، ومن ثم فإن ما جاء به ينصرف إلى جميع ظواهر الكون سواء البشرية أو غيرها بالقدر الذي حدده هذا المصدر لمنهجية التناول سواء بالتركيز على الكليات أو المقاصد، أو بالانصراف إلى التفاصيل والجزئيات.

أسس النقد وقواعده:

سوف يتم نقد نظريات التنمية السياسية طبقاً للقواعد التالية:

١-استعراض أهم المقولات الأساسية لنظريات التنمية السياسية في النقطة موضع البحث.

٢-نقد هذه المقولات في ضوء صحتها المنطقية، واستقامة بنائها النظري، وتماسكها الداخلي.

٣-نقد هذه المقولات في ضوء مدى صلاحيتها في المجتمع الذي نشأت فيه وما أفرزته من آثار ونتائج.

٤-نقد هذه المقولات في ضوء صلاحيتها للواقع غير الأوروبي.

٥-نقد هذه المقولات في ضوء المنظور الإسلامي ومفهوم الاستخلاف، وذلك من خلال طرح البديل الأصيل لها.

صعوبات الدراسة وكيفية تجاوزها

إن أي دراسة من هذا النوع ستحاط بمجموعة من الصعوبات المنهجية تضع قيداً على حركتها، وتحد من فعاليتها.. وهذه الصعوبات تستلزم سلوك مجموعة من السبل للتغلب عليها أو للتقليل من أثرها حتى تؤتي الدراسة ثمراتها ونتائجها بصورة مقبولة.

وأهم هذه الصعوبات:

١-التعدد والتشعب في نظريات التنمية السياسية، وتعدد الإسهامات الفكرية وامتدادها على مساحة زمنية كبيرة نسبياً، وإنتاج علمي غزير بصورة لا

يستطيع معها أي باحث أن يلم بجميع هذه الكتابات، وإنما أن يلهث وراء هذا التعدد والسيل الجـــارف من الطبقات المتتالية للكتب. وهذه الصعوبة تفرض التركيز على الأطر المفهومية والمنهجية من خلال دراسة المسلَّمات والمفاهيم، واللجوء إلى التعميمات الاحتمالية التي تتعلق بالإطار الكلي، وليس بالجزئيات، ذلك أن العلوم السياسية المعاصرة تعامل بهذه التعميمات، أما التعميمات الشاملة فإنها نادرة أو غير موجودة(٧).

٢-تعدد التجـــارب التنموية في الدول غير الأوروبية، ومن ثم فإنه من الصعب تقويم نتـــائج كل تجربة على حدة، وهذا يفرض الاعتماد على النتائج العامة المتفق عليها لخلاصات هذه التجارب وما أفرزته من آثار أجمعت عليها آراء الباحثين.

٣-اختلاف الفهم الأوروبي للإسلام عن تحديد الإسلام لنفسه، حيث يركز الباحثـــون الأوروبيـــون على نمط حيـــاة المسلمين وتاريخهم وأنظمتهم وسلوكهم على أساس أنها تمثل الإســـلام، ولا يعترفون بمصدر إلهي مستقل يحدد مضمون الإســـلام. وقد ظهرت عدة دراسات تعتمد هذا المفهوم للإسلام أهمها دراســـة Esposito(٨). ولذلك فإن مفهوم الإسلام في هذه الدراسة ينطلق من القرآن والسنة الصحيحة على أساس أنها المصدر الوحيد المحدد لما يدخل في إطار الإسلام أو يخرج عنه.

٤-تعدد المسميـــات التي تطلق على المجتمعـــات محل دراسة نظريات التنمية السيـــاسية، وكذلك تلك التي تطلق على الدول التي أوجدت هذه النظريات، والتي تعد النموذج الأرقى للمجتمع البشري. فقد أطلق على الدول محل دراسة نظريات التنمية السياسية، مفهوم العالم الثالث، أو الدول النامية، أو الدول الجديدة، أو الدول المتخلفة، أو الدول الزراعية، أو الدول ما قبل الصنـــاعية، أو

---

(٧) د. علي أحمد عبد القادر، **مقدمة في النظرية السياسية**، القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، الطبعة الثالثة ١٩٨٦م، ص٩٢.

(٨) John L. Esposito (ed) **Islam and Development**: **Religion and Sociopolitical Change**, (New York: Syracuse University Press, 1980).

الدول الفقيرة، أو دول الجنوب. كذلك أطلق على الدول القدوة مفهوم الدول المتقدمة، أو الدول الحديثة، أو دول العـالم الأول أو الثاني، أو الدول الصناعية، أو دول الشمال. وهذه المسميات تُحَمَّل بمضامين وأحكام قيمية وغير محايدة أولاً تنصرف إلى طبيعة ثابتة في هذه المجتمعـات، أو لا تقدم تعريفاً جامعاً مانعاً لأي منها. ولذلك فسوف تستخدم هذه الدراسة مسمى الدول الأوروبية ليشمل كل الدول التي امتدت إليها الثقافة الأوروبية ونمط الحياة الأوروبي بصورة كاملة، وتتمثل في "أوروبا وامتدادها في شمال أميركا وجنوب المحيط الهادي؛ مضافاً إليها اليهود في فلسطين، والبيض في جنوب إفريقيا"(٩). أما باقي دول العالم فنظراً لأنها لا تعبـر عن نسـق تاريخي واحد أو نمط حضـاري واحد أو بنية اجتماعية أو اقتصادية واحدة؛ فقد أطلق عليها مسمى الدول غير الأوروبية، وذلك اتساقاً مع موضوع الدراسة الذي يركز على نظريات التنمية السياسية كفرع للعلوم الاجتماعية الأوروبية يتعامل مع المجتمعات غير الأوروبية.

تقسيم الدراسة:

تنقسم هذه الدراسة إلى فصل تمهيدي، وثلاثة فصول:

الفصل التمهيدي: وقد تنـاول فيه الباحث الكتابـات العربية في التنمية السياسية تناولاً نقدياً في المبحث الأول، ثم تناول المنظور الحضاري الإسلامي كاقتراب منهجي في المبحث الثاني.

الفصل الأول: خصص لتناول المصادر الفكرية لنظريات التنمية السياسية، وقد تم تتبع هذه المصادر في مباحث ثلاثة: تناول أولها الاستشراق، وتناول الثاني الأنثروبولوجيا، وتناول الثالث نظريات النمو المجتمعي.

الفصل الثاني: وقد تم فيـه تنـاول نظريـات التنمية السيـاسية مقـارنة مـع مفهـوم الاستخلاف، وذلك من خـلال المسلَّمات التي يقوم عليـها كل منهما

---

(٩) د. إسماعيل صبري عبد الله، "**التنمية المستقلة: محاولة لتحديد مفهوم مجهَّل**"، مرجع سابق، ص٣١.

والمفاهيم والغايات. وقد خُصِّص لكل من هذه الأبعاد الثلاثة مبحثٌ مستقلٌ.

الفصل الثالث: وقد خُصِّص للحديث عن وسائل تحقيق التنمية السياسية مقارنة بوسائل مفهوم الاستخلاف، وذلك في مباحث ثلاثة: خُصِّص الأول للوسائل الثقافية، وخُصِّص الثاني للوسائل المؤسسية التنظيمية، وخُصِّص الثالث للوسائل الاقتصادية.

الخاتمة: وقد خُصِّصت للحديث عن ضرورة تقديم منظور إسلامي كبديل للتنمية السياسية يعتمد مفهومي الاستخلاف والعمران البشري.

نصر محمد عارف

القاهرة: صيف ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م

الفصل التمهيدي

منهجيّة دِراسة التنمية السِّياسية وَالمنظور الحَضاري الإسلامي

من المسلَّم به أن التنـــاول النقدي لنظريـــات التنمية السياسية؛ يستوجب ابتداء تحديد الأسس والمعـــايير التي يتم النقد على ضوء منها؛ ذلك أن نظريات التنمية السياسية ذات أصول أوروبية، ترجع بالأساس إلى إنتاج العقل الأوروبي، سواء كان ذلك على مستوى المفاهيم من جانب، أو المناهج من جانب آخر، أو المقولات النظرية من جانب ثالث. ومن ثم فإن نقدها لن يكون ذا فعالية إلا إذا انطلق من أرضية مغايرة لأرضية الفكر الأوروبي.

ذلك لأن الواقع السيـــاسي والاجتمـــاعي، للمجتمعـــات موضع اهتمام نظريات التنمية السياسية، واقع يختلف في كثير من أبعاده عن الخبرة الأوروبية التاريخية والمعاصرة.

وبالنسبة للمجتمعات العربية والإسلامية بصفة أكثر خصوصية، فإن تحديد الأسس والمعايير الثابتة، والمستمدة من تراثها وخبرتها التاريخية يعد أمراً بالغ الأهمية، للوصول إلى فهم مستقيم وحقيقي لنظريات التنمية السياسية، بعيداً عن التضخيم لهذه النظريات أو التهوين من شأنها؛ ولذلك فإنه قبل الحديث عن نظريات التنمية السياسية يجب بداية تناول قضيتين أساسيتين هما:

أولاً: موقـــع الكتـــابات العربيـــة في التنميـــة السياسيـــة من الإنتـــاج العلمي

العالمي لهذا الحقل، ومعرفة مدى إسهامها في تطوير أو نقد نظرياتها، ومدى أصالة هذه الكتابات من حيث مفاهيمها ومناهجها، ومدى قدرتها على تطوير نظريات أو رؤى مستقلة؛ وذلك للوقوف على خريطة الإنتاج العربي في هذا الحقل حتى لا تكون هذه الدراسة تكراراً لجهود سابقة، ومن ثم تصبح في إطار العلم غير النافع، القائم على التكرار والتقليد والنقل.

ثانياً: تحديد أسس المنظور الحضاري الإسلامي باعتباره أرضية فكرية، واقتراباً بديلاً للاقترابات المطروحة في نظريات التنمية السياسية؛ بحيث تبرز المعايير والمقاولات والمفاهيم التي يقدمها ذلك المنظور؛ لتناول نظريات التنمية السياسية تناولاً نقدياً، كخطوة أولى ترمي إلى تقديم أصيل إسلامي بديل لهذه النظريات ينطلق من إدراك خصوصية ظاهرة "التخلف"، ويضع نظريات التنمية السياسية في سياق تطورها التاريخي، كإحدى أطروحات العلم الأوروبي؛ لدراسة العالم غير الأوروبي.

المبحث الأول: رؤية نقدية للكتابات العربية في التنمية السياسية

تستلزم الدراسة النقدية لنظريات التنمية السياسية المعاصرة التعرض للإنتاج العربي في هذا الحقل العلمي؛ لتحديد أبعاده وتوجهاته، ومدى إسهاماته العلمية في هذا المجال. ففي إطار مفهوم "عالمية العلوم" لابد من التعرف بداية على إسهامات كتابنا العرب في مجال التنمية السياسية. وهل هذا المفهوم للعالمية يعني تضافر جميع الجهود من مختلف الثقافات والمناطق، وتعدد الإسهامات برؤى مختلفة ومنطلقات متعددة، ومنظورات متباينة؟ أم أن مفهوم العالمية ليس إلا غطاء علمياً لبسط سيادة المنظور العلمي الأوروبي، ونظريته المعرفية، وقواعده الصارمة، التي تخرج كل ما يشذ عنه من إطار "العلمية"؟.

وفي ظـــل هذا الفهم للعـــالمية، هل استطاع الفكر التنموي العربي طرح نظـــرات أو رؤى مستقلة، نابعة من طبيعة واقعه، ومعطياته الفكرية والتاريخية، ومشـــاكله المعاصرة، أم أنه سار في سياق المنظور المعرفي الأوروبي؟ وأين موضع

الخصوصية والعالمية في الفكر التنموي العربي؟ هل يعيش هذا الفكر مشاكله المجتمعية، أم أنه لم يزل أسير الخبرة التاريخية الأوروبية، يحاول إسقاطها، أو تكرارها في غير إطارها الزماني والمكاني والحضاري؟ وما هي مساحة الابتكار في هذا الفكر؟ هل قدم إسهامات جديدة جديرة بالاهتمام، أم أنه ما زال قيد النقل والتقليد للغير؟

وفي سياق هذا البحث، سوف يتناول الباحث الدراسات العربية في التنمية السياسية من خلال محاور عدة أهمها:

أولاً: التعريف بمفهومي التنمية والتخلف وتحديد أبعادها

يلاحظ أن معظم الكتابات العربية في التنمية السياسية لا تهتم كثيراً بقضية تحديد المفهوم، وتعريفه، وتوضيح أبعاده؛ استناداً إلى أن المفهوم أصبح بدهياً ومسلَّماً ليس في حاجة إلى تعريف، حتى اختلط المعنى العلمي للمفهوم بالمعنى الشائع الذي لا يستند إلى أساس صحيح من الاستخدام، فقد أصبح مفهوم التنمية يطلق على أي شيء كمفهوم ذي بريق، دون فهم لأبعاده ومحتواه، بل إن البعض يوسع من إطار هذا المفهوم، بحيث يجعله مفهوماً مفتاحاً، يجب أن يكون ماثلاً في الأذهان عندما نفكر في كيفية جعل مجتمعاتنا أكثر ثراء واستحقاقاً للحياة وتطوراً، وكذلك عندما نفكر من نحن؟ وما هويتنا؟ وما قيمة تراثنا[1]؟

والقول نفسه ينطبق على مفهوم "التخلف" الذي حمل بمضامين عديدة، تهدف في مجملها إلى إطلاق حكم قيمي، غير مستند إلى معيار ينظر إلى أوضاع المجتمعات غير الأوروبية، قياساً إلى المجتمعات الأوروبية، دون النظر إلى الاختلافات الثقافية والتاريخية، بل والجغرافية. فهذا المفهوم على الرغم من أنه غامض وغير محدد، إلا أنه أصبح مفهوماً سائداً في الكتابات العربية، دون تفرقة حقيقية بين ما يعد تخلفاً بالمفهوم الأوروبي، وما لا يعد كذلك.

---

(١) د. أحمد خليفة وآخرون، **الهوية والتراث**، بيروت: دار الكلمة، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م، ص٢٢.

وبالنظر إلى الكتابات العربية في تعريفها لمفهومي التنمية والتخلف؛ نجد أنها لا تخرج عن واحد من الاتجاهات الآتية:

١-إهمال قضية التعريف نهائياً، على اعتبار أن المفهوم ليس في حاجة إلى تعريف، أو أن الكاتب قد تبنى المفهوم الشائع لهذا المفهوم في الكتابات الأوروبية(٢).

٢-نقل التعريفات الأوروبية للمفهوم دون انتقادها على أساس أن قبول المفهوم يعني الموافقة على مضمونه ومحتواه، ومن ثم فإن الأسلوب الأفضل -طبقاً لهذا الرأي- هو التعرف على المضامين المطروحة لهذا المفهوم، ومحاولة الاستفادة منها بقدر الإمكان، إما عن طريق تجميع عناصرها، أو عن طريق الوصول إلى تعريف يجمع مختلف توجهاتها ومضامينها(٣). ويطلق هذا الرأي في حين يقر معظم كتاب التنمية السياسية العرب بعالمية المفاهيم والمناهج، وخصوصية المضمون والمحتوى؛ حيث تعتبر مفاهيم مثل الديمقراطية والمشاركة والتنمية، مفاهيم عالمية تملأ بمحتوى يتفق وثقافة الشعوب التي تتبناها.

---

(٢) انظر على سبيل المثال:
- د. محمد توفيق صادق، **التنمية في دول مجلس التعاون الخليجي**، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، عدد ١٠٣، يوليو ١٩٨٦م، ص٥٨-٣٤٣.
- د. محمد نصر مهنا، **النظرية السياسية والعالم الثالث**، الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، ١٩٨٧م، ص ١٨٥ وما بعدها.

(٣) انظر على سبيل المثال:
- د. كمال التابعي، **الاتجاهات المعاصرة في دراسة القيم والتنمية**، القاهرة: دار المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م، ص٤٦-٦٤.
- د. محمد علي محمد، **أصول الاجتماع السياسي "التغير والتنمية السياسية"**، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٦م، الجزء الثاني، ص٢١ وما بعدها.
- د. السيد عبد المطلب غانم، **دراسة في التنمية السياسية**، القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، ١٩٨١م، ص٦٨-٧٤.
- د. مصطفى كامل السيد، **قضايا في التطور السياسي لبلدان القارات الثلاث**، القاهرة: بروفيشنال والنشر، ١٩٨٦م، ص٨٠-٨٨. =

ويرتبط بتحديد المفهوم تحديد أبعاد الظاهرة التي يتناولها، ويعبر عنها؛ ولذلك سوف يتعرض الباحث لرؤية الكتاب العرب لأسباب التخلف، وطرق التنمية، ووسائلها.

١-أسباب التخلف

يلاحظ أن معظم الكتابات العربية في التنمية السياسية؛ تعتمد في تحديدها لأسباب التخلف على تفسيرات أحادية البعد، ترجع ظاهرة متشابكة متعددة الأبعاد إلى سبب واحد، على أنه السبب الجوهري الموجد لها؛ حيث يرجع بعض منهم أسباب التخلف إلى عوامل داخلية، نابعة من البيئة الاجتماعية والتاريخية للمجتمع، بينما يلجأ البعض الآخر إلى العامل الخارجي المتمثل في السيطرة الأوروبية، وما ترتب عليها من استنزاف لموارد هذه المجتمعات، على أساس أن ذلك يمثل محور قضية التخلف والسبب الموجد لها. كما أن هناك خلطاً واضحاً لدى معظم كتاب التنمية السياسية العرب، بين أسباب التخلف من ناحية، ومظاهره وآثاره من ناحية أخرى.

(أ) الأسباب الداخلية للتخلف: يمكن تصنيف هذا الاتجاه إلى نمطين:

١-نمط الكتابات التي أرجعت أسباب التخلف إلى عوامل كامنة في التركيب الاجتماعي والثقافي لهذه المجتمعات، حيث اعتبر التخلف صفة لصيقة بهذه الشعوب، مرتبطة بثقافتها وتكوينها. وتعود جذور هذا الاتجاه إلى

= -عبد الغفار رشاد، **التقليدية والحداثة في الخبرة السياسية اليابانية**، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨١م، ص١٢-١٣.

- عبد الغفار رشاد، **دور النخبة في التنمية السياسية: دراسة نظرية مع محاولة للتطبيق على الدول النامية**، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٧٨م، ص١٤١-١٤٥.

- محمد حسن عبد المجيد، **التنمية والتكامل القومي في السودان (١٩٥٦-١٩٨٠م)**، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٢م، ص٢٤-٣٤.

كتابات علم الأنثروبولوجي بصفة خاصة[٤].

٢-نمط الكتابات التي أرجعت ظـــاهرة الركود أو الجمود الحضـــاري، الذي تعيشه المنطقة العربية إلى أسبـــاب داخلية معاكسة للأسباب السابقة، حيث يرون أن تخلف الأمة الإسلامية يعود إلى تخليها عن شريعتها، وابتعادها عن مضمون رسالة الاستخلاف التي حُمِّلت بها، وعم فهمها لدورها وطبيعة دينها؛ ومن ثم كان تأخرها راجعاً إلى تخليها عن أسس وقواعد دينها وقواعده[٥].

(ب) الأسباب الخارجية للتخلف: حيث أرجعت مجموعة من الكتـــابات العربية ظاهرة التخلف إلى أسباب وعوامل خارجية نابعة من البيئة الدولية، التي عايشتها هذه الشعوب، وقد انقسم هذا الاتجاه إلى جناحين متناقضين:

١-يرى البعض أن التخلف الذي تعيشه الشعوب غير الأوروبية اليوم، يرجع بصفة أساسية إلى العوامـــل ذاتـــها التي أدت إلى تقدم الدول الأوروبية، حيث استطـــاعت الأخيرة استنزاف موارد وقدرات هذه الشعوب المسمـــاة بالمتخلفة إبـــان فترة البغي الأوروبي المباشر أو غير المبـــاشر، وقد برز هذا الاتجاه في أوساط الكتاب الذين يتبنون أطروحات مدرسة التبعية[٦].

---

(٤) انظر على سبيل المثال: د. محمد الجوهري، **علم الاجتماع وقضايا التنمية في العالم الثالث**، القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٨٢م، ص٥٤-٥٩.

(٥) انظر: منير شفيق، **الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات**، دار القلم، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م، ص١٨-٢٣، حيث يستعرض مجموعة من الكتابات أهمها: شكيب أرسلان، "لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟". الشيخ محمد سعيدي العرفي: "سر انحلال الأمة العربية ووهن المسلمين". د. محمد سعيد رمضان السيوطي: "من المسؤول عن تخلف المسلمين؟". د. محمد المبارك: "المجتمع الإسلامي المعاصر".
كذلك راجع: د. فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٧٩، ص ١٨٠ وما بعدها.

(٦) انظر على سبيل المثال:
- د. عبد الخالق عبد الله، **التبعية والتبعية السياسية**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ص٣٢-٣٤، ٤٩-٦٢.
-د. محمد السيد سعيد، "نظرية التبعية وتفسير تخلف الاقتصاديات العربية" في: عادل حسين=

٢-وعلى النقيض من السابق هناك من يرى أن الانعزال عن التيار الحضاري الأوروبي أثناء فترة الحكم العثماني؛ أدى إلى الانقطاع عن التواصل الحضاري مع أوروبا، مما أدى إلى تخلف المجتمعات العربية عن الركب الحضاري الأوروبي(٧). وهذا الرأي يثير تساؤلات عدة حول ماهية الحضارة الأوروبية التي انقطع عنها العالم العربي أثناء الحكم العثماني، وهل كانت هناك فعلاً حضارة أوروبية في ذلك الوقت؟ وهل كان هناك تواصل حضاري قبل العثمانيين؟ وما هو سبب تخلف الدول التي لم تخضع للحكم العثماني أمثال المغرب، أو الدول الإفريقية غير العربية، أو الدول الآسيوية؟.

(ج) تفاعل الأسباب الداخلية والخارجية في إحداث التخلف: وبعيداً عن الأحادية في التفسير، هناك اتجاه جدير بالاهتمام، يرى أن التخلف لم يكن نتيجة لعوامل داخلية محضة، ولم يكن بفعل عوامل خارجية، وإنما كان نتيجة لتفاعل العوامل الداخلية والخارجية؛ أي وجود بيئة داخلية تتقبل تأثير العامل الخارجي. بعبارة أخرى وجود بيئة داخلية، فقدت فعاليتها الحضارية، ووجود

= وآخرون، **التنمية العربية: الواقع الراهن والمستقبل**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م، ص١٣٢-١٦٥.

- د. محمود عبد المولى، **العالم الثالث ونمو التخلف**، ليبيا؛ تونس: الدار العربية للكتاب ١٩٨٢م، ص١٨-٣٥.

- منير الله ويردي، **دور التكنولوجيا السياسية في تخلف الدول**، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٧٨م، ص١٩-٣٧.

- د. إبراهيم العيسوي، **مناهج قياس التنمية**، القاهرة: معهد التخطيط القومي، مذكرة خارجية رقم ١٤٤٦ ديسمبر ١٩٨٧م، ص٤.

- د. إبراهيم سعد الدين عبد الله، "النظام الدولي وآليات التبعية: آليات التبعية في إطار الرأسمالية المتعددة الجنسيات" في: **ندوة التنمية المستقلة في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص٩٣-١٣٠.

-د. سمير أمين، "حول التبعية والتوسع العالمي للرأسمالية" في: **ندوة التنمية المستقلة في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص١٤٩-١٩٠.

(٧) د. فؤاد مرسي، "مساهمة" في: د. أحمد خليفة، **الهوية والتراث**، مرجع سابق، ص٢٩.

- د. صموئيل عبود، **خمس مشكلات أساسية لعالم متخلف**، بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م، ص١١-١٥.

عوامل خارجية استطـــاعت استخدام هذا الموقـــف، وتحقيق السيطرة على هذه الشـــعوب واستنزاف مواردها، ذلك ما أطلق عليه مـــالك بن نبي: "الاستعمار والقـابلية للاستعمار"(٨).

٢-**طرق التنمية ووسائلها**، حيث كانت التنمية -لدى الكتاب العرب- هي الوجـــه الآخر للتخلف، فإن طرق التنمية تكمن في أساليب التخلص من أسباب التخلف. وقد حدد الكتـــاب العـــرب طرق التنمية السيـــاسية، طبقاً لأطرهم المرجعيـــة، والنماذج الفكرية والعقيدية التي يؤمنون بها، ويسعون إلى تحقيقها في أرض الواقـــع السياسي العربي. ومن هنـــا فإن تناول طرق التنمية لدى كتاب التنمية السياسية العرب؛ يأتي ضمن تحديد الأطر المرجعية التي انطلقت منها هذه الكتابات، كما سنتناوله في السياق التالي:

ثانياً: الإطار المرجعي للكتابات العربية في التنمية السياسية

إن تتبع معظم الدراسات العربية في التنمية السياسية، يبرز بصورة واضحة مدى تبعية هذه الكتابات للنظريات الأوروبية، سواء الليبرالية أو الماركسية، بحيث أصبح من المسلَّم به تقليد هذه النظريات، بحجة مسايرة التطور العلمي، والإلمام بالانفجـــار المعرفي، وتحقيق التواصل مع التيارات العالمية، وعدم الانعزال عنها، وذلك من موقع المفعول لا الفـاعل، المتلقي المستهلك لا المساهم المنتج. ويعود ذلك إلى "طبيعة البيئة المدرسية والجـامعية المعاصرة في الوطن العربي، وهي بيئة تقلد الغرب الأوروبي بشكل كاريكاتوري، ليس في المسار العام، بل في التفاصيل أيضاً. فالتبعية التي نعنيها هنـا هي تبعية المصطلح والمجال والرؤية التحليلية، خصوصاً لدى البـــاحثين الميدانيين في هذا الحقل، الذين يدرسون الظواهر الاجتمـاعية العربية

---

(٨) مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة: د. عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ١٩٨١م، ص٦٩-١٠٨.

بنفس الطرائف والمصطلحات، التي تستخدم في دراسة البيئة الأوروبية، رغم تأكيدهم على اختلاف طبيعة المجتمعات، وذلك يجعل نتائجهم أقل دقة ومصداقية"[٩].

وبالنظر إلى المفاهيم المتداولة، والمناهج المستخدمة، والنظريات السائدة والأيديولوجيات المتبناة، بل والمراجع التي تستند عليها معظم الدراسات العربية في التنمية السياسية؛ نستطيع أن نحدد مجموعة من الاتجاهات الأساسية، ويمكن تصنيف الكتابات العربية طبقاً لها، من حيث مرجعيته العلمية، التي يقصد بها المصادر المعرفية التي تتلقى عنها الكتابات العربية، أو تستند إليها، وتتبنى وجهات نظرها، أو تعتبرها مصدراً للحقيقة العلمية، ومنهجاً يجب أن يسلك، سواء على مستوى البحث أو على مستوى الحركة الواقعية. وهذه الاتجاهات يمكن القول: إنها لا تخرج عن واحد من:

١-اتجاهات تقليد النظريات الأوروبية والنقل عنها

ينطلق هذا الاتجـــاه من مقولة أساسية ترى أنه "ما دام ليس لدينا نظرية تنموية عربية، ولا أي نظرية في أي علم من العلوم الاجتماعية الأخرى، فيمكن -ما دام الحـــال هكذا- أن نختار واحدة من النظريات القائمة"[١٠]. وطبقاً لهذه المقولة التي تعبر عن جوهر توجهـــات الكم الأعظم من الكتابات العربية في التنمية السيـــاسية، نجد أن معظم هذه الدراســـات تتبنى إحدى النظريـــات الأوروبية السائدة، سواء الليبرالية أو الماركسية، وتنقل عنها الإطـــار النظري كاملاً، بل الانتقادات ذاتـــها التي قدمها أنصـــار النظرية وكُتَّـــابها. في الوقت الذي يقدم النموذج المعـــرفي الأوروبي بدائل متتالية لنظريـــاته تحقق نوعاً من التجدد الدائم القـــائم على نقد الســـابق، والسعي نحو تطور علمي يتجـاوز أخطـاءه، حتى يظـل

(٩) د. رضوان السيد، "مشكلات البحث الاجتماعي العربي"، **الفكر العربي المعاصر** (بيروت)، العددان ٣٧، ٣٨، يوليو – أغسطس ١٩٨٣م، ص٧-٨.

(١٠) د. عبد الباسط عبد المعطي، **الوعي التنموي العربي**، القاهرة: دار الموقف العربي، ١٩٨٣م، ص٣٧.

الكـــاتب غيـــر الأوروبي ملاحِقاً لما يقدمه العـــلم الأوروبي من بدائـــل تقوم على المسلَّمات نفسها، وتسعى لتحقيق الغايات نفسها، مع الاختلاف الشكلي في الوسائل، وقد مثلت الكتابات العربية انعكاساً كاملاً لخريطة النظريات الأوروبية في التنمية السياسية وتفريعاتها.

(أ) **النموذج الليبرالي "النظريات السلوكية":** يرى هذا الاتجاه أن تحقيق التنمية السياسية يتطلب تطبيق نماذج مجتمعات أوروبا الغربية، المتمثلة في الليبرالية السياسية، والتعدد الحزبي، والحرية الاقتصادية؛ أي أنه يركز على البعد السياسي المؤسسي. أما على مستوى النماذج المقترحة للاقتداء فنجد بريطانيا وأمريكا، أو الهند كدولة في العالم غير الأوروبي، حققت النمو من خلال هذا النموذج، وأهم أعلام هذا الاتجاه ومصادر فكره: ألموند، فيربا، باول، دويتش، ماكليلاند، هانتيجتون... إلخ. حيث تعد أفكارهم مصدراً للتنظير ومرجعاً للعملية(١١).

(ب) **النموذج الاشتراكي:** يرى هذا الفريق أن مســـار التنمية لابد أن يقتفي آثـــار التجربـــة الاشتراكيـــة في الاتحـــاد السوفيتي، أو الصين، منطلقاً من معطيـــات النظرية الماركسية القائمة على التخطيـــط المسبـــق، والملكية العامة، والحزب السيـــاسي الواحد، وتعبئة الجمـــاهير، وخلق عقيدة سياسية تستلهم المثـل

---

(١١) انظر على سبيل المثال:

- د. علي الدين هلال، **محاضرات في التنمية السياسية**، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٧٤م، ص٥٨ وما بعدها.
- د. علي الدين هلال، نحو إطار نظري لتحليل عملية التنمية السياسية في الوطن العربي، **قضايا عربية:** السنة الثامنة، العدد الأول، يناير ١٩٨١م، ص٤٥-٦٠.
- د. إيلي سالم، "الإنماء السياسي والشعارات الوطنية في بنان" في: **ندوة المفاهيم الحديثة للإنماء في لبنان**، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، ١٩٦٦م، ص٤٧-٦٣.
- د. حسن صعب، "الإنمائية الحديثة" في: **ندوة المفاهيم الحديثة للإنماء في لبنان**، مرجع سابق، ص٢٠ وما بعدها.
- د. أسامة الغزالي حرب، **الأحزاب السياسية في العالم الثالث**، الكويت: عالم المعرفة، عدد (١١٧) سبتمبر ١٩٨٧م، ص٣٠-٣٨.

الاشتــراكية... إلخ. ويقدم هذا الاتجاه أمثلة لتجارب ناجحة في الدول غير الأوروبية، طبقت النموذج الاشتراكي في التنمية، مثل: الصين، وكوبا، وتنزانيا، وأنغولا، وشيلي، ومصر في الستينات... إلخ، كدليل على أن النموذج الاشتراكي هو الأكثر مناسبة وقبولاً للتطبيق في هذه الدول(١٢).

(جـ) **نموذج مدرسة التبعية (الماركسيون الجدد):** وهذا التوجه في الكتابات العربية متأثر إلى حد كبير بمقولات مدرسة التبعية التي لا تخرج في مجملها عن مقولات لينين، عن الرأسمالية والظاهرة الإمبريالية مطعمة بالتحليل الطبقي، مع بعض مقولات أو مفاهيم المدرسة السلوكية، حيث تطرح هذه المدرسة مفهوم التنمية الموجهة للداخل، أو التنمية المستقبلية، وتركز على أهمية البعد الخارجي كبعد معوِّق لتحقيق التنمية. وعلى الرغم من أن هذه المدرسة تمثل مدرسة في تحليل العلاقات الاقتصادية والسياسية الدولية، إلا أنها لا تقدم نظرية مستقلة في التنمية السياسية تفترق كثيراً عن النظريتين السابقتين(١٣).

---

(١٢) انظر على سبيل المثال:

– د. إسماعيل صبري عبد الله، **نحو نظام اقتصادي عالمي جديد**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦م، ص١٨٧–٢٥٥.

– د. إسماعيل صبري عبد الله، "التنمية المستقلة، محاولة لتحديد مفهوم مجهَّل"، مرجع سابق، ص٤١ وما بعدها.

– د. عبد الباسط عبد المعطي، مرجع سابق، ص٤٣–٤٥.

– د. فؤاد مرسي، **التخلف والتنمية: دراسة في التطور الاقتصادي**، القاهرة: دار المستقبل العربي، الطبعة الأولى، ١٩٨٢م، ص١٢٥–١٧١.

– د. حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاع اجتماعي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، ١٩٨٦م، ص٤٥٠–٤٦٣.

– د. إبراهيم سعد الدين عبد الله، **النظام الدولي وآليات التبعية: آليات التبعية في إطار الرأسمالية المتعددة الجنسيات**، مرجع سابق، ص٩٣–١٣.

(١٣) انظر على سبيل المثال:

– د. عبد الخالق عبد الله، مرجع سابق، ص٤٩–٦٧.

٢- اتجاه الدمج بين المصادر الأوروبية والمصادر الإسلامية

يحاول هذا الاتجاه التوفيق بين التراث الإسلامي ونظريات التنمية السياسية في إطار يرى أنه الأمثل، والأكثر استجابة لقضايا الواقع ومشاكله، حيث إنه جمع بين عنصري الميراث التاريخي والخصوصية الحضارية من ناحية، ومعطيات العلم الحديث من ناحية أخرى، وبذلك يكون قد تجاوز أحد أوجه قصور التيار السابق الذي انحاز كلية للنظريات الأوروبية المعاصرة، رافضاً كل ما هو متعلق بالذات أو بالعقيدة أو بالتراث، على أساس أنه من معوقات عملية التنمية، أو أنه لا علاقة له بهذا الموضوع؛ لأنه أمر غير متعلق بالعلم الاجتماعي القائم على الحقائق الواقعية المعيشة .

ويمكن التمييز داخل هذا الاتجاه بين تيارين أو اتجاهين فرعيين:

(أ) اتجاه ينطلق من نظريات التنمية السياسية المعاصرة، ويتخذها قاعدة فكرية ومرجعاً للتنظير والحركة، وفي الوقت نفسه يدرك تماماً أبعاد البيئة الاجتماعية والتاريخية للمجتمعات محل الدراسة والتطوير، ومن ثم فإنه في سبيل تحقيق أفضل تطبيق ممكن للنظريات الأوروبية، يلجأ هؤلاء إلى استخدام أو انتقاء مجموعة قيم فكرية، أو أمثلة تاريخية، أو أنظمة ومؤسسات مستمدة من الخبرة الإسلامية؛ لتسويغ هذه النظريات أو الأفكار والقيم الأوروبية، وإضفاء

= - د. نادية رمسيس فرج، "النظرية الغربية والتنمية السياسية"، في: عادل حسين وآخرون، **التنمية العربية الواقع الراهن والمستقبل**، مرجع سابق، ص١٦٧-١٩١.

- د. محمد السيد سعيد، **نظرية التبعية وتفسير تخلف الاقتصاديات العربية**، مرجع سابق، ص١٣٣-١٦٥.

- د. محمود عبد المولى، مرجع سابق، ص١٨-٣٥.

- د. إبراهيم العيسوي، مرجع سابق، ص٨.

- د. رمزي زكي، **المشكلة السكانية وخرافة المالتوسية الجديدة**، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد ٨٤، ديسمبر ١٩٨٤م، ص٤٢٧-٤٥٧.

- وفاء سعد الشربيني، "**أثر نمط التنمية التابعة على خصائص النظام السياسي في الدول النامية**"، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٦م، ص٣٩-٦٥.

صفة الشرعية عليها، ومن ثم فإن استخدامه للإسلام يتم في سياق تبريري تسويغي(١٤).

ويواجه هذا الاتجاه بمجموعة من الصعوبات الناجمة عن محاولته هذه أهمها:

١-التلفيقية: حيث يدمج هذا الاتجاه بين مجموعة من القيم والنظريات المتناقضة، من حيث الجوهر والمنطلق والغاية، ومن ثم فإنه ينشئ بناء فكرياً وتطبيقياً مشوهاً متناقضاً، ينفي بعضه بعضاً، وتتضارب اتجاهاته بما يقضي على أي فعالية متوقعة له.

٢-الاستظهار بالإسلام: لتسويغ القيم الأوروبية، وتحقيق الاستبدال الثقافي مما يجعل من هذه المحاولات أكثر خطورة من تلك القائمة على النقل والتقليد للنظريات الأوروبية؛ حيث إنها تقتضي على كل من النموذجين الأوروبي والإسلامي القيام بمحاولات مشوهة للتوفيق، وهو ما يعد طبقاً للرؤية الإسلامية ضرباً من النفاق.

(ب) الاتجاه الذي ينطلق من أرضية الدراسات الإسلامية، ويسعى لإيجاد نظرية إسلامية للتنمية، بصفة عامة، مع التركيز على التنمية الاقتصادية، وفي سياق محاولته هذه يقع في إطار الدفاع، أو التبرير، أو السعي لإيجاد تشابه بين النظريات الأوروبية، والقيم الإسلامية؛ حيث يسعى لإيجاد محتوى إسلامي

---

(١٤) انظر على سبيل المثال:

- د. محمد أحمد خلف الله، **الأسس القرآنية للتقدم**، القاهرة: كتاب الأهالي، العدد الثاني، يونيو، ١٩٨٤م، ص٧-٣٠.
- محمد النويهي، "الدين وأزمة التطور الحضاري" في: **ندوة التطور الحضاري في الوطن العربي**، الكويت: ٧-١٢ أبريل ١٩٧٤م. ص٣٨٠-٣٩٤.
- د. يوسف صايغ، "نحو تنمية مستقلة في الوطن العربي"، في: **ندوة التنمية المستقلة في الوطني العربي**، مرجع سابق، ص٩٠٧-٩٣٠.
- د. معن زيادة، **معالم على طريق تحديث الفكر العربي**، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد ١١٥ يوليو ١٩٨٧م، ص١٧٤-٢٤٠.

للمفاهيم الغربية نفسها، دون أن يبحث عن المفاهيم الإسلامية الأصيلة البديلة لهذه المفاهيم، ويحاول أن يملأ المفاهيم الإسلامية بمضامين معاصرة؛ مثل مفهومي التنمية والزكاة، حيث نجد في الحالة الأولى محاولة لإيجاد محتوى إسلامي لمفهوم التنمية، وفي الثانية إعطاء مفهوم الزكاة مضامين مفهوم التنمية الأوروبي نفسها، رغم الاختلاف الكبير بينهما في المنطلق والمضمون والغاية(١٥).

وهذه المحاولات رغم انطلاقها من أرضية إسلامية إلا أنها تقع في نفس أوجه قصور المحاولات التوفيقية ذات المنطلق غير الإسلامي، وترد عليها الملاحظات نفسها؛ حيث لا يمكن النظر إليها على أنها تمثل الرؤية الإسلامية، أو أنها محاولة على طريق إيجاد منظور إسلامي للتنمية؛ ذلك أنها لم تنطلق من موقع التميز والمغايرة في المسلَّمات والغايات، وإنما تسعى لإيجاد نموذج مماثل للنموذج الأوروبي، إما على أساس أن النموذج الأوروبي يرجع في أصوله إلى العلم الإسلامي في مرحلة ازدهار الحضارة الإسلامية، أو على اعتبار أن العلوم الأوروبية الطبيعية والتنظيمات الإدارية والمؤسسية والوسائل التكنولوجية؛ خالية من القيم، وتحمل الصفة العالمية، ومن ثم لا ضير من نقلها أو تبنيها.

٣-محاولات نقد النظريات الأوروبية على أسس تاريخية وواقعية

هنـــاك محاولات هــامة لنقد نظريات التنمية السياسية الأوروبية، ســواء من

---

(١٥) انظر على سبيل المثال:

- شوقي أحمد دنيا، **الإسلام والتنمية الاقتصادية**، القاهرة: دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، ١٩٧٩م.
- د. جمال محمد أحمد عبده، **دور المنهج الإسلامي في تنمية الموارد البشرية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م، ص٢١٧-٢٢٣.
- حسن العناني، **التنمية الذاتية والمسؤولية في الإسلام**، مطبوعات الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، ١٩٨٠م، ص٧-٢٧.
- د. أحمد ماهر البقري، **الزكاة ودورها في التنمية**، الإسكندرية: دار الدعوة، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م، ص٦-١٣.
- عبد الحق الشكيري، **التنمية في المنهج الإسلامي**، الدوحة: كتاب الأمة، رقم ١٧، رجب ١٤٠٨هـ، ص٤٤-٦١.

حيث نشـــأتها، وبناؤها النظري، ومدى صحتها العلمية، وتناسقها المنطقي، وظروفها التاريخية، ومدى صلاحيتها للواقع غير الأوروبي، وتستند هذه المحاولات على معـــايير مستمدة من الخبرة التاريخية الأوروبية ذاتها، أو نابعة من أوضاع العالم غير الأوروبي، أو من مفهوم القومية، والرغبة في التميز، والاستقلال عن النظريات الأوروبية السائدة(١٦). وعلى الرغم من أهمية هذه المحاولات؛ لأنها نابعة من كتاب درسوا الفكر الأوروبي جيداً إلا أنها تظل قاصرة؛ لأنها تفتقد المعيار الدائم، الذي يقدم البديل الأصيل، حيث إنها لا تنطلق من عقيدة الأمة، التي تمثل مصدر خبرتـها وتجـــاربها، والموجه لمسيرتها المستقبلية، بل والبديل الذي يجب أن يقدم للبشرية عامة، وإنما تمـــارس ما يشبه النقد الذاتي لهذه النظريـــات، دون طرح البديل الملائم للدول غير الأوروبية، المستمد من ثقافة شعوبها وعقائدها وخبراتها التاريخية، والذي يسعى في الوقت نفسه لتحقيق طموحاتها، وإشباع حاجاتها الذاتية بعيداً عن التقليد للنسق الأوروبي، الذي قد لا يتفق وثقافة الشعوب غير الأوروبية، وقد يكون صالحاً لها.

---

(١٦) د. سعد الدين إبراهيم، "نحو نظرية سوسيولوجية للتنمية في العالم الثالث" في: **ندوة إستراتيجية التنمية في مصر**، القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٨م، ص٥٣-٨٠.
- على الجرباوي، "نقد المفهوم الغربي للتحديث"، **العلوم الاجتماعية (الكويت)**: المجلد ١٤، العدد الرابع، شتاء ١٩٨٦م، ص٣٩-٥٦.
- أنور عبد الملك، **ريح الشرق**، القاهرة: دار المستقبل العربي، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م، ص١٢٤-١٣٢.
- د. إبراهيم حلمي عبد الرحمن، "أنماط السلوك الاجتماعي وعلاقتها بإستراتيجية التنمية الاقتصادية" في: **ندوة إستراتيجية التنمية في مصر**، مرجع سابق، ص١٧.
- د. مريم أحمد مصطفى، **قضايا التنظير للتنمية في العالم الثالث**، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٦م، ص ٨٥-١٤٣.
- د. السيد الحسيني، **التنمية والتخلف**، القاهرة: مطابع سجل العرب، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م، ص١٦٢-١٧٩، ص٨٥-١٤٣.
- د. علي خليفة الكواري، "نحو فهم أفضل للتنمية باعتبارها عملية حضارية"، في: عادل حسين آخرون، **التنمية العربية، الواقع الراهن والمستقبل**، مرجع سابق، ص٦٩-٩٨.
- نادر فرجاني، "عن غياب التنمية في الوطن العربي"، في: عادل حسين وآخرون، **التنمية والواقع الراهن والمستقبل**، مرجع سابق، ص٣١-٦٠.

٤-محاولات بلورة رؤية إسلامية في التنمية السياسية

هناك عدة محاولات جادة في سبيل إيجاد أصيل إسلامي بديل لنظريات التنمية السياسية المعاصرة، وقد تفاوتت هذه المحاولات فيما بينها، في مدى أصوليتها وجذريتها في انتقاد الفكر الأوروبي. ومحاولة طرح بديل مستمد من الأصول الإسلامية.

ومن أبرز هذه المحاولات، إسهامات الأستاذ عادل حسين(١٧)، والأستاذ منير شفيق(١٨)، والدكتور جلال أمين(١٩)، حيث قدمت هذه المحاولات إسهاماً نقدياً للنظريات الأوروبية، قائماً على فهم عميق لأصولها ومسلَّماتها وغاياتها. وهذا ما يجعلها تفترق كثيراً عن محاولات التوفيق من أرضية إسلامية. كما أنها حاولت تأسيس معيار لتقويم نظريات التنمية السياسية مستمد من الأصول الثابتة في تراثنا الإسلامي، وعلى الرغم مما لهذه المحاولات من إسهام فعال في بناء نظرية إسلامية للاستخلاف والعمران البشري، إلا أنه لا يمكن القول: إنها وصلت إلى فصل الخطاب في هذا الموضوع، وإنما هي محاولات تضع محور اهتمامها هذه القضية، وربما تصيب حيناً أو تخطئ حيناً آخر. وتجدر الإشارة هنا إلى أن تقويم هذه المحاولات يخرج عن طاقة هذه الدراسة واهتمامها، كما أن محور الاهتمام في هذا السياق هو قضية الإطار المرجعي لدراسات التنمية

---

(١٧) عادل حسين، **نحو فكر عربي جديد، الناصرية والتنمية والديمقراطية**، القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٤م، ص١١-٣٥.

- عادل حسين، "التراث ومستقبل التنمية" في: **ندوة تكنولوجيا تنمية المجتمع العربي في ضوء الهوية والتراث**، القاهرة: العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٥م، ص٣٣٥-٣٥٢.

(١٨) منير شفيق، **الإسلام في معركة الحضارة**، بيروت: دار الكلمة للنشر، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م، ص١١-٩٢.

- منير شفيق، **الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر**، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، الطبعة الثانية ١٩٨٧م، ص ١٧٣-٢٠٤.

(١٩) د. جلال أمين، **تنمية أم تبعية اقتصادية وثقافية**، القاهرة: مطبوعات القاهرة ١٩٨٣م، ص٨٣-١٠٥.

-د. جلال أمين، "التراث والتنمية العربية"، **المستقبل العربي** (بيروت). العدد ٧٢، فبراير ١٩٨٥، ص٤-٢٢.

السياسية، وهنا نجد أن كلاً من الأستاذ عادل حسين والأستاذ منير شفيق قد استطاعا تقديم إطار مرجعي آخر للاقتراب من موضوع التنمية السياسية، وذلك من خلال تركيزها الواضح على قضايا المنهج، والمفاهيم والمسلَّمات، والغايات، وهي القضايا المحورية في أي بناء نظري، وقد أبرز كل منهما مدى المفارقة بين المنهج الإسلامي والمنهج الدنيوي، وما يرتبه كل منهما من اختلافات بينة في الأطر الفكرية والنظريات، فلا يمكن الدمج أو التوفيق بينهما؛ حيث إنهما طرفا نقيض من ناحية المسلَّمات والغايات، وإن تشابها في بعض الوسائل.

وسوف يحاول الباحث الاستفادة من هذه المحاولات دون الوقوف عند حدودها، بل تجاوزها -إن استطاع – والسير خطوة إلى الأمام في سياق إيجاد الأصيل الإسلامي البديل للنظريات الأوروبية في التنمية السياسية.

ثالثاً: الإطار المنهجي للكتابات العربية في التنمية السياسية

على الرغم من أن قضية المنهج قضية أكبر من أن يخوض فيها الباحث إلا أنه باستعراض معظم الكتابات العربية في التنمية السياسية، يمكن القول: إن هناك مجموعة من الملاحظات المنهجية على أغلب هذه الدراسات:

١-إن معظم الكتابات العربية في التنمية السياسية لم تطور منهجاً مستقلاً، أو نابعاً من بيئة المشكلة محل دراستها، أو تحاول الوصول إلى بدايات منهاجية، بل إن الأغلب الأعم منها يعلن بداية تبنيه لأحد المناهج الأوروبية السائدة، أو لتوليفة منها. سواء المناهج السلوكية بتفريعاتها، أو المنهج الطبقي الصراعي؛ حيث نجد أن هناك مجموعة من الدراسات تسير في إطار المناهج السلوكية، سواء المنهج البنائي الوظيفي، أو المنهج النظمي، أو المنهج الاتصالي ...إلخ[٢٠]. وهناك مجموعة أخرى تتبنى المنهج الصراعي أو منهج

---

(٢٠) د. علي الدين هلال، "**التنمية السياسية**" مرجع سابق، ص٧٨-٧٩.
- د. السيد غانم، **دراسة في التنمية السياسية**، مرجع سابق، ص١-٢٧.

التحليل الطبقي[٢١]. والجزء الأغلب منها لا يورد ذكراً لمسألة المنهج، هذا مع ملاحظة أن مفهوم المنهج أصبح مجرد "شعار" يذكر في بداية البحث، دون أن يلتزم به الباحث، أو يسعى إلى أن تسير رسالته أو بحثه في سياق هذا المنهج، بل الملاحظ أن ذكر المنهج أصبح من مقتضيات الإخراج العلمي للأبحاث، أو من لزوميات الشكل الأكاديمي للرسائل العلمية.

٢-إن معظم الدراسات العربية تدرس الواقع العربي بأبجديات علمية غريبة عنه، فإما تتوقف هذه الدراسات عند مجرد استعراض إحدى النظريات الأوروبية، أو مجموعة منها، أو أنها تحاول دراسة الواقع العربي بإحداها، أو أنها تستعرض بعض التجارب التي طبقت في دول معينة مثل: تجربة بريطانيا، أو الاتحاد السوفيتي، أو الولايات المتحدة الأميركية، أو الصين، أو الهند[٢٢]؛ حيث تسود وثنية النماذج التنموية التي حققت نجاحاً واقعياً، ومن ثم فإمكانية تطبيقها مرة أخرى قائمة، بل ومحل إعجاب؛ حيث تقدم تجربة الصين، أو الهند، أو تنزانيا، أو تشيلي[٢٣]، كتجارب شهدت نجاحاً ملحوظاً من الواقع التطبيقي.

وعندما تثور قضية التراث التاريخي أو التقاليد الموروثة، ومدى ملاءمة هذه التجارب معها؛ تقدم -وفي سياق التقليد نفسه- تجربة اليابان، كقدوة للسير على منهجها، دون محاولة لاستخلاص منهاجية التجربة، أو كيفية تعاملها مع تراثها وتقاليدها، بل تقدم كنموذج جاهز للنقل وإعادة التطبيق[٢٤]، وكأن

---

(٢١) د. فؤاد مرسي، **التخلف والتنمية**، مرجع سابق، ص١٢٥-١٧١.
- د. عبد الباسط عبد المعطي، **الوعي التنموي العربي**، مرجع سابق، ص١٢-٢٨.

(٢٢) د. مصطفى كامل السيد، **قضايا في التطور السياسي لبلدان القارات الثلاث**، مرجع سابق، ص١٧-٧٨، ١٦٥-٢٢٠.

(٢٣) انظر على سبيل المثال:
- د. نزيه نصيف الأيوبي، **إستراتيجية التنمية في العالم الثالث**، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، الأهرام، نوفمبر ١٩٧٨م.
- د. مصطفى كامل السيد، **قضايا في التطور السياسي لبلدان القارات الثلاث**، مرجع سابق، ص ١٦٥-٢٠٠.

(٢٤) عبد الغفار رشاد، **التقليد والحداثة في الخبرة السياسية اليابانية**، مرجع سابق، ص٣٠٣-٣٠٩.

الكتابات العربية في التنمية السياسية لا تستطيع الفكاك من أسر التقليد والنقل، أو أن الإبداع ومحاولة إيجاد طريق بديل يمثل ضرباً من المستحيل!.

٣-تقدم بعض الدراسات العربية مفاهيم ومشاكل غير نابعة من الواقع العربي، مما يؤدي إلى تفاقُم مشاكل الواقع وتفجُّرها أكثر من الإسهام في حلها، فالإلحاح على ما يسمى بأزمات التنمية السياسية يؤدي إلى تزايدها، مثل: أزمة الهوية، أو التكامل القومي؛ حيث إنها تدرس بصورة ترسخ وجود مثل هذه الأزمات، ذلك أن الباحث العربي يسعى دائماً لصب واقعه في قوالب المفاهيم الأوروبية، غاضاً الطرف عن معطيات واقعه، مؤسساً ذلك على قناعة بأن مشكلات مجتمعاتنا نفسها هي ما واجهه المجتمع الأوروبي في تاريخه، هذا بالإضافة إلى النزعة التفتيتية التي تسيطر على هذه الدراسات في إطار ما يعرف بدراسة الحالة التي تعمم الجزء على الكل، عن طريق اختزال الواقع في حالة صغيرة غير مكررة، بصورة لا تحقق منطق الاستقراء العلمي، الذي يصل إلى حكم كلي عن طريق تتبع حالات جزئية متشابهة، ثم الوصول منها إلى تعميم، يصدق على كل حالة منها، ناهيك عن الدراسات التي تعتمد على المؤشرات الجزئية للتعبير عن القضايا الكلية عن طريق ما يعرف بالتعريف الإجرائي الذي يحول القضايا الكلية إلى مجموعة مؤشرات قابلة للقياس في الواقع، أو الملاحظة بصورة لا تضمن تعبير هذه المؤشرات عن حقيقة القضية، أو القيمة الكلية التي قد لا تكون قابلة للتحويل إلى مؤشرات، أو أنها تتضمن أبعاداً داخلية لا يمكن ملاحظتها بصورة مباشرة.

٤-تفتيت ظـــاهرة التنمية السيـــاسية، حيث نجد أن كل تخصـــص علمي من التخصصـــات السائدة في المنطقة العربية، والتي تمثل انعكاساً للتخصصات الأوروبية نفسها، يحـــاول أن يجذب قضية أو ظاهرة التنمية السياسية إليه، فهناك من يصـــورها على أنها قضية اجتماعية بالأساس، ومن ثم يدرســـها في إطار عـــلم الاجتماع، وهنـــاك من يصورها على أنها قضية أنثروبولوجية، وهناك من يدرسها في إطـــار علم الاقتصاد. والقليل الذي يدرسها على أنها ظاهرة سياسية؛ حيث لا تعدو هذه الدراســـات المنطلقة من حقل علم السياسة بالأصـــالة سوى عدد

محدود في ظل سيطرة التخصصات الأخرى على هذا المجال.

وفي سياق هذه الدراسة سوف يحاول الباحث تقديم أبعاد أو بدايات تناول مستقل لهذه الظاهرة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي كاقتراب منهاجي بديل يحاول تناول ظاهرة التنمية السياسية بالمفهوم الأوروبي، أو ظاهرة الاستخلاف والعمران البشري بالمفهوم الإسلامي.

المبحث الثاني: المنظور الحضاري[٢٥] الإسلامي: إطار تحليلي بديل لدراسة التنمية السياسية

في هذا المبحث سيتناول الباحث المنظور الحضاري الإسلامي، سواء في مقولاته الرئيسية التي يرتكز عليها، وتمثل قواعده وأصوله، أو في أدواته البحثية والتحليلية ومستويات توظيفه وتطبيقه الفعلي في دراسة ظاهرة التنمية السياسية، مما يثير مجموعة تساؤلات تتعلق بماهية المنظور الحضاري، ولماذا يوصف بالإسلامي؟ وهل هناك منظورات حضارية أخرى؟ وهل إضفاء الصفة الإسلامية على المنظور الحضاري يقصره على ظواهر معينة أو موضوعات ذات صبغة إسلامية؟ وهل يستطيع هذا المنظور تحقيق قدر من العمومية المنهجية، أم أنه مؤطر بالخصوصية ابتداء؟ وهل يمكن سحبه لتناول ظواهر خارج إطار البيئة الحضارية الإسلامية؟.

في البداية يجب تحديد مفهوم الحضارة، ذلك المفهوم الذي يعد جوهر البحث في هذا السياق، والذي ساده من التشويه والتلبيس ما أخرجه عن سياقه الصحيح، وأفقده جوهره ومعناه، فقد أصبح هذا المفهوم مرادفاً للمدنية[٢٦]، أو

---

(٢٥) يرجع الفضل في صياغة هذا المفهوم وتوظيفه في دراسة النظم السياسية العربية إلى د. منى أبو الفضل، **التأصيل المنهاجي لدراسة النظم السياسية العربية**، محاضرات لطلبة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، العام الجامعي ٨٣-١٩٨٤م.

(٢٦) يعرف (السير إدوارد تايلور Sir Edward Tylor ١٩٧١) الحضارة: بأنها مرادف للمدنية، وهي ذلك الكم المركب الذي يحتوي على المعلومات والمعتقدات والفنون والقيم والقوانين والتقاليد وجميع القابليات والعادات التي يكتسبها الإنسان بصفته عضواً في مجتمع ما) كذلك يرى رالف =

الثقافة[٢٧]، أو يشملهما معاً[٢٨]. وهناك من ربط مفهوم الحضارة بالحضر، بحيث جعله عكس البداوة[٢٩]. وهذه التعريفات لمفهوم الحضارة ليست ذات موضع في سياقنا البحثي؛ حيث إننا سوف نعتمد مفهوماً للحضارة مشتقاً من جذر لغوي مخالف تماماً لما سبق الحديث عنه، دون إلغاء هذه التعريفات بصورة كلية، بل احتوائها وتجاوزها. فالحضارة مشتقة من حضر، بمعنى الحضور، وهي نقيض المغيب والغيبة، حضر يحضر حضوراً وحضـــارة، وتنطق بكسر الحـــاء وفتحها[٣٠]، وتعني الحضـــور الدائم والتجدد. ويرد في القـــرآن الكريم هذا اللفظ مـــرادفاً للفظ "شهد"؛ حيث يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿**فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**﴾ [البقرة:١٨٥]، أي حضر مجيء الشهر وشاهده[٣١]،

= بدنكتن Ralph Piddington بأنها مجموعة الأدوات المادية، والفكرية التي يستطيع بها ذلك الشعب إشباع حاجاته الحياتية والاجتماعية، وتكييف نفسه لبيئته.
انظر: كلايد كلوكهون، **الإنسان في المرآة: علاقة الأنثروبولوجيا بالحياة المعاصرة**، ترجمة د. شاكر مصطفى سليم، بغداد: المكتبة الأهلية، ١٩٦٤م، ص٧١ من تعليق المترجم.

(٢٧) يرى معظم علماء الأنثروبولوجيا أن الحضارة ما هي إلا مجرد نوع خاص من الثقافة أو بالأحرى شكل معقد، أو راق من أشكال الثقافة؛ حيث إن الثقافة هي أنماط السلوك المشترك السائد في مجتمع معين، سواء أكانت معنوية أو مادية.
انظر: كلايد كلوكهن، وليم هـ. كلي، "مفهوم الثقافة" في: رالف لنتون، **الأنثروبولوجيا**، ترجمة د. عبد الملك الناشف، بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٦٧م، ص١٤٢.
-محمد عبد السلام الجفائري، **مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي**، ليبيا؛ تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٤م، ص٢٥-٩١.

(٢٨) د. أحمد شلبي، **موسوعة النظم والحضارة الإسلامية**، الجزء الأول، تاريخ المناهج الإسلامية، القاهرة: دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٨٢م، ص١٩-٢٢.
- ألبرت أشنيتر، **فلسفة الحضارة**، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الأندلس، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م، ص٣٥.
- إدوارد ماركاريان، **نظرية الحضـــارة**، موسـكو: أكاديمية العلوم السوفيتية، ١٩٨٧م، ص١٧-١٨.

(٢٩) عبد الرحمن بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م، ص٨٨٨-٨٩٣.

(٣٠) ابن منظور، **لسان العرب**، القاهرة: دار المعارف، ب.ت، ص٩٠٦-٩٠٧.

(٣١) فخر الدين الرازي، **تفسير الفخر الرازي**، بيروت: دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، المجلد الثالث، الجزء الخامس، ص٩٥.

ويؤدي لفظ الشهادة في القرآن دلالات أربع تتكامل فيما بينها وتتحد لتؤدي معنى الحضارة أو الشهادة في الفهم الإسلامي، هذه المعاني لا يمكن تجزئتها، وإلا فقدت مضمونها ومعناها، فأي واحد منها يمثل جزءاً من البناء المفهومي للحضارة، ومن ثم لا يمكن القول: إن توفر بعضها دون الآخر يؤدي مضمون الحضارة نفسه، بل لابد من توفرها جميعاً في منظومة أو نسق واحد حتى تعطي المفهوم كامل معانيه، وهذه الدلالات هي:

١-الشهادة بمعنى التوحيد والإقرار بالعبودية لله والاعتراف بتفرده سبحانه بالألوهية والربوبية. وهي محور العقيدة الإسلامية، وعليها يتحدد التزام الإنسان بمنهج الله أو الخروج عنه: ﴿**شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلَـهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُوْلُواْ الْعِلْمِ قَآئِمَاً بِالْقِسْطِ**﴾ [آل عمران:١٨].

ويقول الرسول ﷺ: «بني الإسلام على خمس: شهادة ألا إله إلا الله، وأن محمد رسول الله»(٣٢).

٢-الشهادة قول الحق، وسلوك طريق العدل، أو الإظهار والبيان، أو الإخبار المقرون بالعلم(٣٣)، أو الملاحظة والمراقبة، وتعد مدخلاً من مداخل العلم ووسيلة من وسائل تحصيل المعرفة: ﴿**إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ**﴾ [ق:٣٧].

٣-الشهادة بمعنى التضحية والفداء، وتقديم النفس في سبيل الله حفاظاً على العقيدة، ومجالها الجهاد بكل معانيه.

٤-الشهادة كوظيفة لهذه الأمة: ﴿**وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا**﴾ [البقرة:١٤٣]. وينصرف معناها إلى الشهادة في الدنيا والآخرة(٣٤)؛ حيث إن "واجب الشهادة لا تقوم به

---

(٣٢) محمد فؤاد عبد الباقي، **اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان**، القاهرة: دار الحديث، ١٤٠٧هـ-١٩٨٦م، الجزء الأول، ص٣، ٤.

(٣٣) فخر الدين الرازي، مرجع سابق، المجلد الرابع، الجزء السابع، ص٢٢٠.

(٣٤) المرجع السابق، المجلد الثاني، الجزء الرابع، ص١١١.

إلا الأمـــة الوسط الخيرة المتميزة بشخصيتها الإسلامية المستقلة الممتنعة عن الذوبان في غيرها، أو فقدان شيء من معـــالم شخصيتها؛ لتكون مثلاً يحتذى، ونموذجاً به يقتدى، وأسوة للأمم تتأسى بها، وتترسم خطاها. وقد أدرك الصدر الأول من هذه الأمة أن الشهـــادة على الناس تعني: أن تكون هذه الأمة قوة عالمية محررة، تقوم على العدل، وتعمل به، وتحمي حق الآخرين في الاختيار، وحرية إرادتهم في إقـــامة مجتمع جديد، يقوم على التحرر من عبـــادة العباد، والتخلص منها إلى عبـــادة الله وحده، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة"(٣٥).

وطبقاً لهذه المعاني الأربعة السابقة فإن الحضارة هي الحضور والشهادة بجميع معـــانيها. حيث تقدم النظرة الإســـلامية مفهوماً للحضارة مخالفاً لما قدم حول الحضارة كتراث تاريخي، أو إنجازات مادية، أو ركام ثقافي، فالحضارة بالمعنى القرآني هي الحضور والتجدد والشهادة والفاعلية والخيرية.

ومن هنا يأتي المنظور الحضـــاري منطلقاً من الأبعاد الأربعة لمعنى الشهـــادة. فهو منظور ينطلق من حقيقة التوحيد كبعد غيبي، يتعلق بوحدانية خالق هـــذا الكون وواضع نواميســـه وسننه، والمتحكم في تسييره. هذه الحقيقـــة التي يترتب عليها أن الحق في الكـــون واحد لا يتعدد، وأن مـــا أوحى الله به إلى رسوله في القـــرآن الكريم والسنـــة الصحيحة كليات ومقاصد لمنهاج، وشريعة تتجاوز الزمـــان والمكان، ومن ثم فهي جوهر العلم الإســـلامي ومحـــوره، ومنها تنطلق كافة مقولاته ونظريـــاته، كذلك فإن المنظور الحضـــاري يعطي الملاحظة والمشـــاهدة –كمداخل للعلم والمعرفة– وضعهما الصحيح إلى جانب الوحي، فإذا كان الوحي هو كتـــاب الله المقروء المنزل على رسوله الكريم، فإن الملاحظة والمشـــاهدة للكون والواقع، واكتشـــاف السنن والنواميس هي أيضاً قراءة في كتـــاب

---

(٣٥) د. طه جابر فياض العلواني، تقديم وتحقيق كتاب: "**النهي عن الاستعانة والاستنصار في أمور المسلمين بأهل الذمة والكفار**"، للشيخ مصطفى الورداني، الرياض: شركة العبيكان للطباعة والنشر، ب.ت، ص١٥.

الله الكوني المفتوح لجميع خلقه، والقائم على سنن ثابتة سخرها الله للعقل الإنساني، لكي يدركها ويتعامل معها.

ويهدف المنظور الحضاري إلى قول الحق والخبر اليقين، دون إجحاف أو تشويه للحقائق تحقيقاً للعدل ووصولاً إليه. والقيام بالوظيفة التي خلق الله هذه الأمة من أجلها، وجعلها خير أمة أخرجت للناس، وهي الشهادة على البشر في الدنيا والآخرة بعد توضيح طريق الله لهم.

وهنا يجب الإشارة إلى أن هذا المفهوم يختلف تماماً عن الفهم الشائع للحضارة في الإسلام، الذي ينصرف إلى دراسة الخبرة التاريخية التي مرت بها الأمة الإسلامية وما قامت به من إنجازات، وما تركته من آثار مادية وثقافية، ذلك أن هذا الأخير يسير وفق الفهم الأوروبي للحضارة، وليس وفقاً للمعنى الذي سبقت الإشارة إليه لمفهوم الحضارة في الإسلام.

أما إضافة صفة "الإسلامي" إلى لفظ الحضاري، فتأتي في سياق تمييز المفهوم عن أي تلبيس أو تشويه، حيث يُطْرَح على مستوى المناهج الأوروبية الحديثة المنهجُ الحضاري الذي صاغه Nelson، والذي يركز على العمليات الثقافية الاجتماعية وأبنية الوعي(٣٦)، وذلك ضمن محاولة النقد الذاتي التي تتجاوز قصور المناهج التقليدية وجمودها، كما أن الفكر السياسي والاجتماعي العربي المعاصر يستخدم المفهوم نفسه بمضامينه الأوروبية ذاتها دون محاولة تطويره أو تنقيته مما لحق به من تشويه(٣٧).

---

(٣٦) Jose Casanova, Legitimacy and Sociology of Modernization, in Arthur J. Vidich and Ronald M. Glassman (ed.) **Conflict and Control**: **Challenge to Legitimacy of Modern Governments**, (London and Beverly Hills, Sage Publications, 1979), p. 244.

(٣٧) انظر على سبيل المثال:

- د. أنور عبد الملك، **ريح الشرق**، مرجع سابق، ص١٧-٣٣، ١٢٤-١٣٢.
- د. إلياس فرح، **في الثقافة والحضارة**، بغداد: دار الشؤون الثقافية، الطبعة الثانية ١٩٨٧م، ص١٩.
- د. حسين مؤنس، **الحضارة**، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، رقم١ يناير ١٩٨٧م، ص١٣.
- سليمان الخطيب، **أسس مفهوم الحضارة في الإسلام**، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م، ص٢٣-٣٩.

وفي سبيل تطوير المنظور الحضاري الإسلامي لدراسة ظاهرة التنمية السياسية يجب أن نتعرض للقضايا الآتية:

أولاً: دواعي تأصيل إطار تحليلي بديل لدراسة التنمية السياسية

إن محـــاولة إيجاد منهجية بديلة في حقل العلوم السياسية تنبع أساساً من دواعٍ معينة، يتعلق جزء منها بقصـــور هذه المنـــاهج المستخدمة والســـائدة، أو عدم كفايتها، أو فساد أسسها الفلسفية. ويتعلق الجزء الآخر بدواعٍ نابعة من الظاهرة ذاتها، موضع الدراســـة، وما تفرضه من مقولات، وما تطرحه من قضايا قد لا تستطيع المنـــاهج القائمة احتواءها، أو التعامل معها. ولذلك فإننا لا نسعى إلا إلى رسم خطوط عـــامة لمنهجية بديلة دون استقصاء لتفصيلاتـــها، وإنما الوقوف عند أهم معالمها وأسسها التي يجب البحث فيها.

وتجب الإشـــارة إلى أن البحث عن إطار تحليلي بديل؛ لا يهدف إلى الزيادة في كم المناهج التي تهتم بدراسة ظـــاهرة التنمية السيـــاسية، وتسير في اتجاه التكديس غير المفيد عملاً، وإنما نتوخى من وراء هذا الإطار البديل الوصول إلى العلم النافع المؤدي إلى العمل الصـــالح، حيث إن "كل مســـألة لا ينبني عليها عمـــل؛ فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحســـانه دليل شرعي"(١٨). ومن هنا فإنه قبل الحديث عن المنظور الحضـــاري الإسلامي لابد من تقديم بعض الدواعي المقبولة عقلاً والمطابقة للواقع الموضوعي.

١-قصور المناهج المستخدمة في دراسات التنمية السياسية

يســـود حقل التنمية السيـــاسية إجمـــاعٌ منهجي بين جميع نظرياته على اتخاذ المنهج الســـلوكي بتعريفاته المتعددة، كاقتراب أساسي لتنـــاول ظـــاهرة التنمية

(٣٨) أبو إسحاق الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق عبد الله دراز، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ب. ت، الجزء الأول، ص ٤٦-٥١.

السياسية، وينطلق هذا المنهج من فرضية أولية تؤكد على وجود ثوابت في السلوك السياسي والاجتماعي للأفراد والتفاعلات الاجتماعية، وهذه الثوابت تسمح بتعميمات تتخذ شكل قوانين اجتماعية وسياسية وسلوكية عامة، كما يركز هذا المنهج على التمييز بين الحقائق والقيم، وأنه بالإمكان دراسة الحقائق السياسية والاجتماعية بتطبيق خطوات البحث العلمي والطرق الكمية(٣٩). ويعد من أبرز المناهج التي استخدمت في دراسات التنمية السياسية –رغم أنها أصبحت موضع نقد وتجاوز– المنهج النظمي الذي طوره ديفيد إيستون(٤٠)، والذي يقوم على أن تحليل الظاهرة السياسية وفهمها يستلزم النظر إليها كعملية أو آلية معينة، لها مدخلات تتمثل في المطالب والتأييد، ثم جهاز استقبال هذه المدخلات وتحويلها إلى مخرجات، متمثلة في القرارات والسياسات التي تمثل بدورها تغذية استرجاعية، تعود في صورة مدخلات مرة أخرى سواء أكانت تأييداً ومساندة، أم مطالب جديدة، مع الأخذ في الحسبان أن هذه العملية تتم في بيئة معينة، ثم جاء ألموند ونقل المنهج البنائي الوظيفي(٤١)، الذي كان سائداً في الدراسات الأنثروبولوجية، والذي يختزل الظاهرة السياسية في مجموعة من الأبنية أو المؤسسات والوظائف التي تؤديها هذه الأبنية، ويقوم هذا المنهج على افتراضات ثلاثة أساسية:

١–إن المجتمع نظام يتألف من أبنية فرعية، يعتمد بعضها على بعض بطريقة تجعل التغير في جزء ينعكس آلياً على شكل التغيير في الأجزاء الأخرى؛ ولذلك فإن مهمة التحليل كشف ماذا يؤثر في ماذا.

٢–إن أي بنية أو نشـــاط مهما بدا ضاراً لغير عالم الاجتماع له وظيفة دعم

---

(٣٩) د. عبد الخالق عبد الله، مرجع سابق، ص٢٧–٢٨.
حول المدرسة السلوكية انظر:
Ali, A. Abdel-Kader (ed.), **Contemporary Dimensions of Political Theory** (Cairo: Shulinary, 1975), pp. 61-79.

(٤٠) David Easton, "An Approach to the Analysis of Political Systems". In: Harvey G. Kebschull, (ed) **Politics in Transitional Societies**, (New York: Appleton-Century-Crofts, 1968), pp. 18-30.

(٤١) Gabriel A. Almond, "Functional Approach to Comparative Politics", in Kebschull. (ed) op. cit. pp. 31-48.

الأنشطة أو البنيات الأخرى في النظـام الاجتمـاعي، وهو ما يعرف بمسلمة اللزومية الوظيفية التي تبرر وجود الفسـاد السيـاسي والسلبية على أساس أنهما بديلان للعنف(٤٢).

٣-إن هناك مجموعة من الوظائف يجب أن يقوم بها أي نظام سياسي، هذه الوظائف حددها ألموند في: **أولاً:** وظائف التحويل، وهي العمليات المتعلقة بالتعبير عن المصالح، وتجميع المصالح، وصنع القاعدة، وتطبيق القاعدة، والتقاضي بموجب القاعدة، ثم الاتصال السياسي. **ثانياً:** وظائف التكيف، وتدور حول التنشئة السياسية والتجنيد السياسي. **ثالثاً:** قدرات النظام، وهي القدرة الإستراتيجية، والقدرة التنظيمية، والقدرة التوزيعية، والقدرة الرمزية، والقدرة الاستجابية(٤٣).

ونظراً للنقد الذي تعرضت له المدرسة السلوكية، ودخول الفكر المنهجي الأوروبي في مرحلة ما بعد السلوكية، فقد قدمت مناهج ثلاثة أخر كبدائل للمنهجين السابقين نظراً لما شابهما من قصور، وهذه المناهج هي المنهج الإمبريقي التاريخي الذي طوره بندكس، والمنهج الماركسي "الإمبريالية والتبعية"، والمنهج الحضاري الذي يركز على البعد الثقافي والأبنية الاجتماعية الثقافية(٤٤).

وبالنظر إلى هذه المناهج رغم تعددها وتعـارضها الظـاهري، بما يوحي بأنها بدائـل يتجاوز لاحقُها قصـور سابقِها؛ نجد أنها جميعاً تشتـرك في مجموعة من الخصـائص تضع قيوداً على صلاحيتها في دراسـة واقع مجتمعات العـالم غير

---

(٤٢) إلياس بايونس، "علم الاجتماع والواقع الاجتماعي المعاصر"، في: د. إسماعيل الفاروقي، ود. عمر عبد الله ناصف، **العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية من وجهة نظر إسلامية**، مكة المكرمة: دار عكاظ، ص٤٥.

- د. كمال المنوفي، **أصول النظم السياسية المقارنة**، الكويت: شركة الربيعات للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م، ص١١١.

(٤٣) د. كمال المنوفي، **نظريات النظم السياسية**، وكالة المطبوعات، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م، ص ١١٨-١١٩.

(٤٤) Casanova, op, cit, pp. 240-245.

الأوروبي، ناهيك عن قصورها الذاتي عن الإحاطة بالظاهرة السياسية حتى في المجتمعات التي طرحتها.

وأهم أوجه القصور ما يلي:

(أ) الطبيعة المحافظة، بل الجامدة التي تتصف بها هذه المناهج، خصوصاً النظمي والبنـــائي الوظيفي؛ حيث لا يمكن استخدامـــها إلا في إطـــار النظم السياسية المستقرة المتوازنة، بل إن المنهج ذاته يسعى دائماً للتأكيد على التوازن والاستقرار، والمحافظة على أداء الوظائف كوسيلة للإبقاء على النظام(٤٥)، ومن ثم لا تصلح هذه المناهج لدراسة واقع المجتمعات غير الأوروبية، التي لا يعد التوازن أو التكيف أو الاستقرار هدفها الأساسي، أو حالتها الدائمة، فهذه المجتمعات تمر بتغيرات سريعة ومتلاحقة، ولا يمكن التنبؤ بها مثل الانقلابات العسكرية، كما أنها في سياق سعيها نحو تحقيق مستويات أفضل من النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية، يجب أن يحدث النظام ذاته تغييرات جذرية، أو يخضع النظام لهذه التغييرات مثل الثورة. ولا يمكن الاحتجاج في هذا المقام بإمكانية تثوير هذه المناهج، أو تكييفها لدراســـة الواقع المتغير(٤٦)؛ ذلك أن طبيعة هذه المناهج وبنيانها الداخلي، بل أسسها ومقولات "مـــا قبـــل المنهج" التي بنيت عليها لا تسمح بحدوث هذا التثوير، فضلاً عن عدم إمكان تحقيق التكامـــل المنهجي بينها، نظراً لتعارض مقولاتها ومفـــاهيمها، فلا يمكن الحديث عن تكامـــل منهجي بين المنـهج المـــاركسي

---

(٤٥) Fred W. Riggs, **Administration in Developing Countries**: **The Theory of Prismatic Society** (Boston: Houghton Mifflin Company, 1969), p. 75.
- كارل دويتش، "مدخل نظرية الإنسان كأساس للبحث المقارن"، ترجمة: د. السيد حنفي عوض، اليونسكو، **المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية:** عدد ٦٢، ص٦.
– د. كمال المنوفي، **نظريات النظم السياسية**، مرجع سابق، ص٩٣–٩٩، ١٢٧–١٢٩.
– د. سيف الدين عبد الفتاح، **التجديد السياسي والخبرة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٣٣ وما بعدها من المقدمة.

(٤٦) راجع: د. أماني محمد قنديل، **صنع السياسات العامة في مصر:** مع تطبيق على السياسة الاقتصادية، ١٩٧٤–١٩٨١م، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٥م، ص٤٦–٦٧.

والبنائي الوظيفي؛ إلا إذا تخلى أحدهما عن أسسه وقواعده.

(ب) الطبيعة الآلية الميكانيكية لهذه المناهج؛ حيث تسيطر على معظم هذه المناهج صيغة تحكمية، تفرض حتمية معينة على الظاهرة السياسية بصورة لا تظهر أبعاد الظاهرة كلها، بل تنتقي ما يتلاءم مع مقولات المنهج، وتهمل الجوانب الأخرى، وتطوع الظاهرة السياسية قسرياً لينطبق عليها المنهج، سواء بتضخيم أحد الأبعاد، أو إحداث اختلال في عناصر الظاهرة وأسبابها، مما يخرج المنهج عن دوره ووظيفته كوسيلة للوصول إلى الحقيقة بصورة منظمة ومنضبطة، عن دوره ووظيفته كوسيلة للوصول إلى الحقيقة بصورة منظمة ومنضبطة. ومن ثم فإن استخدام هذه المناهج في دراسة المجتمعات غير الأوروبية لن يؤدي إلى ثمار ونتائج عملية تنطبق على الواقع وتعبر عنه، وإنما يؤدي إلى محاولة خلق واقع جديد، يتناسب مع مقولات ما قبل المنهج التي حملت بها المناهج الأوروبية، حيث إن الأخذ بهذه المناهج ومفاهيمها يؤدي إلى التعمية والفوضى المنهجية(٤٧)، وهو ما يظهر في تلك الدراسات التي وظفت هذه المناهج في تناول الواقع السياسي غير الأوروبي.

(جـ) تفتيت الظـــاهرة الاجتماعية وافتقـــاد التكامل المنهاجي: نتيجة للمبالغة في التخصص، والطبيعة الانشطـــارية للعلم الاجتماعي الأوروبي المعاصر؛ أصبحت الظـــاهرة الاجتماعية التي تمثل نسقاً واحداً –بالمفهوم الذي أشار إليه كارل دويتش– تتكامـــل أبعاده ومواقفـــه، ويتأثر بعضـــها ببعض(٤٨).. أصبحت هذه الظـــاهرة موضعاً لتناولات عدة من قبـــل علوم مختلفة، يركز كل منها على أحد أبعـــاد الظاهرة ويضخمها، ويبرزها مغفلاً أو مقلّلاً من أهمية الأبعـاد الأخرى، أو ناظراً إليها من زاويـــة موضوعه وجزئيته، فكما يرى ماكس شيلر أن "ازدياد انشطـــار العلوم التي تنهمك في دراسة الإنســـان زاد من فكرتنا عن الإنسان فوضى وغموضاً، فقد تحسنت وســـائلنا الفنية في الملاحظـــة والتجربـــة بقدر كبير، وأصبحت تحليـــلاتنا أمضى وأكثر ونفاذا، ومع ذلك يبدو أننـــا لم نجد منهجاً

(٤٧) هشام شرابي، **مقدمات لدراسة المجتمع العربي**، الدار المتحدة للنشر، الطبعة الثالثة، ١٩٨٤م، ص٨٩.

(٤٨) كارل دويتش، مرجع سابق، ص١٢.

للسيطـــرة على هذه المـــادة وتنظيمها"[٤٩]. فالمتخصصـــون في العلوم المختلفة رغم تأكيدهم على أهمية التصـــور الشـــامل للتنمية؛ إلا أن هذا البعض جذب موضوع التنمية إلى تخصصه، فأســهم بطريقة أو بأخرى في تجزئـــة تصورات التنمية وتفتيت الوعي بها[٥٠].

(د) الانفصال بين مقولات المناهج الأوروبية وموضوعاتها: فهذه المناهج نتاج لعمل عقلي تم في ظل بيئة وظروف اجتماعية وسياسية وثقافية تختلف تماماً عن بيئة الموضوعات التي استخدمت في دراستها في العالم غير الأوروبي. فالمنهج يقوم ويتشكل ويتكون عبر عملية معقدة، في أثناء دراسة نمط مجتمعي محدد مما يحدد له مبادئه ومقولاته ونماذجه، لأن المنهج لا يبدأ في تكوين مبادئه من فراغ فكري، وإنما يتشكل بمقولات نمط حضاري معين، ويحمل مسلَّماته وقيمه[٥١] بصورة تجعله غير صالح لدراسة المجتمعات المغايرة تماماً لمجتمعه؛ لأنه يعكس أساساً العالم الذي أنتجه، لا العالم الذي يدرسه[٥٢]. وقد أدى هذا الانفصال بين المناهج الأوروبية وموضوعاتها في العالم غير الأوروبي إلى ظاهرتين متلازمتين:

١-المحدوديـــة في فهم الواقع السياسي للدول غير الأوروبية. نظراً لقصور هذه المنـــاهج وعدم استطاعتها التفاعل مع البيئات محل الدراسة أو التعبير عنها[٥٣]، بالإضـــافة إلى أن إطـــارها النظري لا يتسع ليشمـــل العديد من الظواهر والأسبـــاب الفاعلة في هذه المجتمعـــات، والتي لا يمكن استيعابها في ظل

---

(٤٩) أرنست كاسبيرر، **مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية**، ترجمة: د. إحسان عباس، بيروت، دار الأندلس، ١٩٦١م، ص٦٢-٦٣.

(٥٠) د. عبد الباسط عبد المعطي، مرجع سابق، ص٢.

(٥١) منير شفيق، **الإسلام في معركة الحضارة**، مرجع سابق، ص١١-١٢.
- د. علي عبد القادر، **تطور الفكر السياسي: الإغريق الأقدمون**، القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، الطبعة الأولى، ١٩٧٠م، ص٦.

(٥٢) د. مريم أحمد مصطفى عبد الحميد، مرجع سابق، ص٨٦.

(٥٣) محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، الطبعة السادسة عشرة، ب. ت، ص١٤.

المناهج الأوروبية المعاصرة مثل الثقل الملموس للتاريخ، ممثلاً في التقاليد والعادات والأعراف والقيم المتوارثة(٥٤). كما أن الواقع السياسي قد لا يستجيب لهذه المنهجية، ولا يساهم في حسن تطبيقها نظراً لظروف هيكلية مثل صعوبة الإحصاء، أو إنكار المعلومات أو السلبية ...إلخ.

٢-تحول العلم إلى ممارسة ذهنية مجردة، أو احتراف معاشي للمنتسبين إليه من أبناء الدول غير الأوروبية النابغين ذهنياً في غالب الأحيان(٥٥)، حيث يسود نوع من السفسطة المعاصرة، والإغراق في قضايا مجردة لا تمت إلى الواقع الاجتماعي بصلة، أو ادعاء الموضوعية والحياد بصورة تجعل من عالم السياسة مجرد راشد للظواهر دونما توجيه أو تقويم.

وقد أدى هذا الانفصال إلى عدم فعالية المناهج، بل والنظريات الأوروبية التي وفدت إلى المجتمعات غير الأوروبية طوال الثلاثين عاماً الماضية، حيث ما زالت "الفجوة" بين الدول الأوروبية وغير الأوروبية قائمة، بل تزداد اتساعاً(٥٦). ومن هنا فإن الإصرار على استخدام هذه المناهج دون محاولة لتطوير مناهج بديلة أصيلة نابعة من البيئة السياسية والاجتماعية للدول غير الأوروبية، منسجمة مع مقولاتها ومسلَّماتها وأهدافها بحجة أن المسالك البحثية الشائعة هي الأقدر أو الأكثر فعالية دون نظر إلى أنها وضعت لتناسب واقعاً مغايراً استمدت منه مقاييسها وأدواتها. كما أنها تعبر بصورة أو بأخرى عن نظرة المجتمع الأوروبي للعالم غير الأوروبي التي تنبع من مصالحه وتحيزاته وأهدافه(٥٧)، فالإصرار على استخدام هذه المناهج سوف يؤدي إلى المزيد من التدهور على مستوى الفكر والحركة في قضية التنمية السياسية.

---

(٥٤) د. رشدي فكار، **لمحات عن منهجية الحوار، التحدي الإعجازي للإسلام في هذا العصر**، القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م، ص٢٦.

(٥٥) د. عارف دليلة، **بحث في الاقتصاد السياسي للتخلف والتقدم والنظام الاقتصادي العالمي**، بيروت: دار الطليعة، الطبعة الأولى، ١٩٨٢م، ص١٢.

(٥٦) د. سعد الدين إبراهيم، **نحو نظرية سوسيولوجية للتنمية في العالم الثالث**، مرجع سابق، ص٦١.

(٥٧) د. منى أبو الفضل، **التأصيل المنهاجي لدراسة النظم السياسية العربية**، مرجع سابق، ص٨.

٢-عدم صلاحية التقليد كمدخل للمعرفة أو كمنهاج للوصول إلى الحقيقة:

التقليد "عبارة عن اتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل معتقداً أن الحقيقة فيه من غير نظر وتأمل في الحجة والدليل"(٥٨). كما يقول أبو عمر ابن عبد البر في كتاب العلم ما نصه: "التقليد عند جماعة من العلماء غير الاتباع؛ لأن الاتباع هو أن تتبع القائل على ما بان لك من القول من فضل قوله وصحة مذهبه. والتقليد أن تقول بقوله وأنت لا تعرف وجه القول ولا معناه"(٥٩). فجوهر العلم التفقه والنظر والتدبر والتعقل والتفهم، ولا يكون ذلك إلا بالنظر في الأدلة واستيفاء الحجة دون التقليد لأن التقليد لا يثمر علماً، ولا يفضي إلى معرفة(٦٠). وقد ذم الله التقليد في غير موضع من كتابه: ﴿**اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللهِ**﴾ [التوبة:٣١]، قال حذيفة وغيره: "لم يعبدوهم من دون الله، ولكن أحلوا لهم وحرموا عليهم فاتبعوهم"(٦١) ذلك أن التقليد إبطال لمنفعة العقل؛ لأنه إنما خلق للتأمل والتدبر(٦٢).

وطبقاً لهذا فإن التقليد للأسلاف دون تعقل أمر يرفضه العقل، ولا يعد منهجاً للوصول إلى الحقيقة، بل لابد من التدبر والتعقل. وإذا كان التقليد منهجاً غير صالح داخل البيئة الواحدة والعقيدة الواحدة والمجتمع الواحد وفي أمور الدين؛ فكيف يكون الوضع إذا اختلفت البيئة والثقافة والعقيدة؟!.

٣- عدم شرعية تقليد غير المسلمين في عقائدهم وأفكارهم ومناهجهم

ذلك أن النهي عن التقليد قد جاء ابتداء، وكما سبق توضيحه من تقليد المسلم للمسلم سواء اختلف الزمان أو لم يختلف. أما تقليد غير المسلم فإنه

---

(٥٨) الجرجاني، **التعريفات**، القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ١٣٥٧هـ-١٩٣٨م، ص٥٧.

(٥٩) جلال الدين السيوطي، **الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض**، تحقيق: الشيخ خليل الميس، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م، ص١٢٠.

(٦٠) المرجع السابق، ص١٢٤.

(٦١) المرجع السابق، ص١٢٠.

(٦٢) ابن الجوزي، **تلبيس إبليس**، القاهرة: مكتبة المتنبي، د. ت، ص٨١.

ينهى عنه قطعياً، حيث إن "أفعـــالهم لا تخرج عن ثلاث: إما أنها مشروعة في ديننا، مع كونها مشـــروعة في دينهم، أو غير مشروعة، وهذا لا يعد تقليداً لهم، أو أنها مشروعة في دينهم ونسخها القــرآن، أو أنها غير مشـــروعة لنا أو لهم، وأحدثوها في فكرهم وثقافتهم، وهذه بدعة محدثة من الكافرين"(٦٣). وبالنظر إلى مناهج البحث نجد أنها تمثل أسساً وقـــواعد للتفكير بصورة لا يمكن فصـــلها عن الاعتقاد، حيث يعد المنهج في القــرآن صنـــو الشريعـــة: ﴿**لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً**﴾ [المائدة:٤٨]، ومن هنا كان النقـل عنهم تلبيساً في الدين حذر الله سبحانه منه: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوَاْ إِن تُطِيعُواْ فَرِيقاً مِّنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ**﴾ [آل عمران: ١٠٠].

فطاعة أهل الكتاب، والتلقي عنهم، واقتباس مناهجهم تحمل ابتداء معنى الهزيمة الداخلية، والتخلي عن دور القيادة الذي لأجله وجدت هذه الأمة، كما تحمل معنى الشك في كفاية منهج الله لقيادة الحياة وتنظيمها(٦٤).

كما أن استخدام هذه المنـــاهج قد تكون وسيـــلة لمفسدة في الشريعة أو العقيدة أو حيـــاة المسلمين، ومن ثم وجب ســـدها دفعاً للضرر المتـــوقع منها، وجلباً لمصلحة إعمال الشرع ومنهاجه في حياة المسلمين ومجتمعهم(٦٥).

---

(٦٣) ابن تيمية، **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**، جدة مكتبة المدني، ١٩٨٠م، ص١٧٤-١٧٧.

(٦٤) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، القاهرة: دار الشروق، الطبعة السادسة عشرة، ١٩٨٣م، المجلد الأول، ص٤٣٨.

- د. محمد محمد حسين، **الإسلام والحضارة الغربية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣م، ص١٣٧.

(٦٥) انظر د. محمد مصطفى شلبي، **أصول الفقه الإسلامي**، بيروت: الدار الجامعية للطباعة والنشر، الطبعة الرابعة، ١٩٨٣م، ص٣١٢-٣٢٤.

في توظيف مدخل سد الذرائع في بناء المفاهيم الإسلامية، انظر:

سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، **التجديد السياسي والخبرة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٦١ وما بعدها.

ثانياً: المقولات الرئيسة للمنظور الحضاري الإسلامي

يرتكز كل منهج على مجموعة من المقولات التي تمثل هيكله وأبعاده الحقيقية، والتي تحدد طرق استخدامه، ومسالك وصوله إلى الحقيقة، ومداخله المعرفية، وكيفية تحصيله للمعلومات وتنظيمها، والخروج بالنتائج والخلاصات.

وهذه المقولات أو الأسس التي يرتكز عليها المنهج، وتمثل هيكله وبنيته الأساسية؛ تنبع من الأطر المرجعية التي ينبثق عنها المنهج، والتي "عليها يتوقف ضبط الوحدات الجزئية وتحريكها، وإقامة العلاقات الارتباطية بينها، وتمييز المستويات، وترتيب الأولويات في ضوء المنظومة القيمية التي تنطوي عليها هذه الأطر"(٦٦). وبالنظر إلى المناهج المطروحة من قبل علم السياسة الأوروبي، نجد أنها أطروحات وضعية –أي وضعها أشخاص دون التزام بوحي إلهي– خاضعة لمعطيات الزمان والمكان والبيئة الاجتماعية، عبارة عن خليط من النظريات والدراسات والتعميمات المتداخلة والمتعارضة في معظم الأحيان، قاصرة عن إدراك حقيقة الإنسان ورسالته ودوره غايته(٦٧). ومن ثم فإن نقل هذه المناهج إلى بيئات أخرى قد لا يحقق التكافؤ المنهجي سواء بين المنهج والإطار الثقافي السائد في تلك المجتمعات، أو بين المنهج والظاهرة موضع الدراسة؛ بحيث يكون المنهج غير متكافئ في مقولاته ومسلَّماته وأدواته مع موضوعه. ولذلك فإن "دواعي التكافؤ المنهجي تفرض تطوير منهجية مستقلة للتعامل مع المجتمعات موضع الدراسة"(٦٨)، وهذه المنهجية تقوم على أسس أو مقولات أربع هي:

---

(٦٦) د. منى أبو الفضل، "نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمقومات"، بحث قدم للمؤتمر العالمي الرابع للمعهد العالمي للفكر الإسلامي حول: قضايا المنهجية والعلوم السلوكية، الخرطوم ١٥–٢٢ يناير ١٩٨٧م، ص٤.

(٦٧) د. عبد القادر هاشم رمزي، **الدراسات الإنسانية في ميزان الرؤية الإسلامية، دراسة مقارنة**، الدوحة: دار الثقافة، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م، ص٩–١١.

(٦٨) د. منى أبو الفضل، "نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي"، مرجع سابق، ص١٢.

١-تكامل مصادر التنظير والجمع بين الثابت منها والمتغيّر

في حين تقوم المناهج الغربية على أسس وضعية تنطلق من الواقع؛ لتدرس الواقع وتتحكم فيه، مما يؤدي إلى تحكم المتغيِّر في المتغيِّر، وافتقاد عنصر الثابت والديمومة غير الخاضع لتغيرات وتحولات الواقع البشري ذي الطبيعة المتجددة والمتغيرة، نجد المنظور الحضاري الإسلامي يقوم على تحقيق التكامل في مصادر التنظير بالربط بين الوحي والواقع، مما يؤدي إلى تحقيق التوازن بين الثابت والمتغير في الحياة البشرية، حيث يحدد الوحي الأبعاد الثابتة، سواء في تفصيلاتها، حيث الأمور المتصلة بالفطرة والسنن الكونية، والتي لا تخضع لتغير الزمان أو المكان، أو في مقاصدها، حيث تكون الأمور كلية قابلة للتغير في جزئياتها، تاركاً العناصر المتغيرة سواء أكانت جزئياتٍ دقيقةً أم طرقاً ومسالكَ تطبق الكليات للعقل البشري في تفاعله مع الشريعة الموحاة والواقع المعيش.

وتتأسس هذه النظرية أو المقولة على طبيعة العلم الإسلامي الذي يعني في جوهره "الخبر اليقين"[٦٩]، سواء جاء عن طريق الوحي أو عن طريق اجتهاد العقل المسلم في سياق نظره في الكون وتفكره فيه، أو كما يقول الجرجاني: العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع... أو هو إدراك الشيء على ما هو به، وقيل: هو زوال الخفاء من المعلوم... العلم ينقسم قسمين: قديم وحادث.. العلم القديم لله سبحانه، والعلم المحدث ينقسم إلى ثلاثـــة: بدهي وضـــروري واستدلالي. فالبدهي ما لا يحتاج إلى تقديم مقدمة، مثل: الكل أعظم من الجزء، والضروري هو العلم الحاصل بالحواس الخمس، والاستدلالي هو ما يحتاج إلى تقديم مقدمة[٧٠]. ويرى الأصفهاني: أن العلم هو إدراك الشيء بحقيقة[٧١]. والعلم كما جـاء في القرآن نوعـان: **العلم الظاهر**: المتوقع عند

---

(٦٩) د. منى أبو الفضل، التأصيل المنهاجي لدراسة النظم السياسية العربية، مرجع سابق، ص٢٣.

(٧٠) الجرجاني، مرجع سابق، ص١٣٥-١٣٦.

(٧١) الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق، محمد سيد كيلاني، بيروت، دار المعرفة، ب. ت، ص٣٤٣.

مجرد الحـــواس والظن والهـوى: ﴿**يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ**﴾ [الروم:٧]. **والعـــلم الراسخ:** وهو الذي ينطـــلق من العـــلم الموحى به من الله سبحانه؛ "حيث الرسوخ هو الثبات والتمكن من كتاب الله، ومعرفة محامله، وقيـــام الأدلة على مراد الله تعـــالى، بحيث لا تضلله الشبه ولا تتطرقـــه الأخطـــاء"(٧٢): ﴿**هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُوْلُواْ الأَلْبَابِ**﴾ [آل عمران:٧].

فتعريف العلم في الإسلام يعطي الوحي البعد الأكبر في الأنموذج المعرفي، كمحور للفكر البشري لا ينفي العقل أو الواقع، وإنما يحدد منهجية حركته وزوايا رؤيته وحده بما لا يستطيع الوصول إليه، ومن ثم فإن مداخل العلم أو مسالك الوصول إلى الحقيقة في المنظور الحضاري الإسلامي تجمع بين مصادر ثلاث(٧٣):

١-الوحي.

٢-العقل.

٣-الحس (الواقع).

وعن طريق هذه المصـــادر الثلاثة يصل الإنســـان إلى الحقيقة العلمية الثابتة دون إغفـــال لأحد جوانبها، أو التركيز على أحد أبعـــادها الظاهرة دون الأخـــرى؛ حيث الاعتماد على المناهج البشـــرية المنبتة الصلة بالوحي، والقاصرة على الحواس فقط، لا يمكِّن الإنســـان من فهم الحقيقـــة الكونية المعقدة والتعامل الإيجـــابي معها، بل لابد من قدرة إلهية تمكِّن الإنســـان من إدراك الكـــون والظواهر الإنســـانية على وجهها الصحيح؛ حتى يستطيع التفاعل الإيجابي معها، بما

---

(٧٢) محمد الطاهر بن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م، الجزء الثالث، ص١٦٤-١٦٥.

(٧٣) د. عبد الهادي النجار، **العقل والسلوك في البنية الإسلامية**، تونس: منشورات مطبعة الجنوب، ١٩٧٩م، ص٨٣-٨٤.

يحقق رسالة الاستخلاف، واستعمار الأرض بصورة هادفة متوازنة واضحة الأهداف والغايات(٧٤).

وتتأسس هذه النظرة على الإيمان بوحدانية الله وألوهيته، وقصور العقل الإنساني عن الإحاطة بكل قوانين الكون وسننه وحقائقه، بل إن هذه الإحاطة يختص بها الله سبحانه، فالتوحيد المطلق يستلزم وحدانية الحقيقة وعدم تعددها أو تعارضها(٧٥)، ومن ثم فإن تكامل الوحي والحس والعقل بدهية أساسية تنبع من حقيقة التوحيد..؛ وحيث إن الوحي هو علم الله الكامل الذي لا يمثل الحاضر ولا الماضي ولا المستقبل، بل هو الحقيقة الأزلية غير المقيدة بزمان(٧٦)، التي تحدد غايات حياة الإنسان وعلاقاته مع الكون ووسائله لإعماره، وتحقيق الاستخلاف لله سبحانه(٧٧). ولذلك فقد جاءت الرسالة الإسلامية خاتمة؛ حيث مثل القرآن والسنة الصحيحة منهجاً يتجاوز الزمان والمكان؛ ليصبح بديلاً عن النبوات المتتالية التي كانت قبل بعثة محمد ﷺ(٧٨).

ومن هذا المنطلق فإن الباحث في تناوله لنظريات التنمية السياسية في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي سوف ينطلق من القرآن والسنة كمعيار أو مقياس مطلق يحدد غايات الإنسان ومقاصده وحقيقته. كما يحدد بدهيات الحياة

---

(٧٤) S. Waqar Ahmed Husaini, **Islamic Environmental System Engineering**, (London: Macmillan Press, 1984), p. 3.

– د. عبد الغني عبود، **اليوم الآخر والحياة المعاصرة**، القاهرة: دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، ١٩٧٨م، ص١٣٠-١٣١.

(٧٥) د. إسماعيل راجي الفاروقي، "صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية"، المسلم المعاصر، (بيروت): العدد ٢٠، محرم ١٤٠٠هـ، ص٣٢.

(٧٦) د. محسن عبد الحميد، **المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري**، الدوحة: كتاب الأمة عدد٦، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ، ص٤.

(٧٧) المعهد العالمي للفكر الإسلامي، **إسلامية المعرفة**، واشنطن: ١٩٨٦م، ص٩-١٣.

(٧٨) محمد باقر الصدر، **النبوة الخاتمة**، بيروت: دار المنتظر، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥م، ص٣٩-٦١.

– محمد أبو القاسم حاج محمد، **العالمية الإسلامية الثانية**، أبو ظبي: دار المسيرة، ١٣٩٩هـ، ص٢٤٥.

الإنسانية وأهدافها ووسائلها، تأسيساً على أن هذا الإطار المعرفي هو الأنموذج المعرفي الوحيد الذي يستطيع أن يبين لنا حقيقة الحياة الإنسانية وسبل تطويرها وإنمائها، ذلك أن "الفكر الإنساني غير مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفاصيل الوجود كله. فالوجود عند كل مدرك منحصر في مداركه لا يعدوها، والأمر في نفسه بخلاف ذلك، والحق من ورائه. ألا ترى الأصم كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربع والمعقولات، ويسقط من الوجود عنده صنف المسموعات، وكذلك الأعمى.. فإذا علمت هذا فلعل هناك ضرباً من المدركات غير مدركاتنا لأن إدراكاتنا مخلوقة محدثة، وخلق الله أكبر من خلق الناس، والحصر مجهول، والوجود أوسع نطاقاً من ذلك: ﴿**وَاللَّهُ مِن وَرَائِهِم مُّحِيطٌ**﴾ [البروج:٢٠]، فاتَّهِم إدراكك ومدركاتك في الحصر، واتبع ما أمرك الشارع به من اعتقادك وعملك، فهو أحرصُ على سعادتك، وأعلمُ بما ينفعك"(٧٩).

٢- النظرة الشاملة للظاهرة السياسية

تأسيساً على قاعدة وحدة الحقيقة وتقديم الوحي على العقل والحس في الوصول إليها، فإن المنظور الحضاري الإسلامي ينظر إلى الظاهرة البشرية كوحدة معقدة متعددة الأبعاد، لا تقبل التفتيت أو التجزئة، حتى على المستوى التحليلي، حيث يكون النظر إليها في شمولها، "والتوجه إلى جميع مظان الحقيقة المتعلقة بها سواء ما تعلق منها بعالم الشهادة، أو ما تعلق بعالم الغيب، بحيث يتناول الموضوع باستقصاء طبيعته وملابساته جميعاً"(٨٠).

وحيث إن الظـــاهرة السياسية هي قمة الظاهرة الاجتماعية وإطارها، فإن التجزئة والتفتيت أكثر خطورة على سياق البحث العلمي ونتائجه، مما يجعل من شمول التنـــاول ضرورة أكثر إلحاحاً واتساقاً مع طبيعة الظـــاهرة موضع الدراسة، حيث يشمـــل مفهـــوم السيـــاسة في تعريفـــه الإســـلامي الجوانب الاجتمـــاعية

---

(٧٩) عبد الرحمن بن خلدون، مرجع سابق، ص١٠٧١.

(٨٠) د. عبد الهادي النجار، **العقل والسلوك**، مرجع سابق، ص١٢٢.

والاقتصادية والثقافية ....إلخ[٨١]، لأن السياسة هي القيام على الأمر بما يصلحه، أو هي إصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة[٨٢]. أما التحديد الأوروبي لمفهوم السياسة؛ فنجد أنه يحصره في ظاهرة القوة أو السلطة أو الدولة، أو التخصيص السلطوي للقيم[٨٣]، على الرغم من أن جميع هذه التعريفات لا تعدو أن تكون أحد أبعاد أو جوانب الظاهرة السياسية، وليست جوهرها أو فحواها.

ويترتب على شمول التناول للظاهرة الإنسانية عامة، والظاهرة السياسية بصفة خاصة نتيجتان هامتان:

(أ) الإحاطة بجميع أبعاد الظاهرة السياسية؛ ومن ثم فهم الظاهرة على حقيقتها مما ييسر التعامل معها، ووضعها في سياقها الطبيعي، دون إهمال لأحد عناصرها؛ ذلك أن مجرد التغافل عن أي عنصر منها سوف يؤدي إلى اختلال الفهم وفساد التفاعل. وتنطلق هذه المقولة من النظر إلى أسماء الله الحسنى، حيث نجد أن أخذ بعض أسمائه سبحانه وتعالى دون بعضها الآخر سوف يؤدي إلى وجود منظومة عقدية غير المنظومة الإسلامية، بل قد تعارضها تماماً[٨٤].

(ب) التوازن في التناول: بحيث لا يطغى أحد الأبعاد على الآخر، حيث ينطلق المنظور الحضاري من مفهومي العدل والتوازن، مما يفرض إقامة العدل عند الميزان بين مختلف جوانب الظاهرة الاجتماعية، دون تحيز إلى جانب واحد من جوانبها، وإبراز دوره، أو التقليل من شأن الجوانب الأخرى، وجعلها تابعة له، كما يفعل الذين يبالغون في دور العامل الاقتصادي، أو الجنس، أو

---

(٨١) سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، **الجانب السياسي لمفهوم الاختيار لدى المعتزلة بين الفهم الاستشراقي والإدراك الذاتي**، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨٢، ص: ع-د.

(٨٢) د. عبد القادر هاشم رمزي، مرجع سابق، ص١٧٩.

(٨٣) د. علي عبد القادر، **في العلوم السياسية مدخل إسلامي عربي**، القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، ١٩٨٧م، ص٣-١٣.

(٨٤) منير شفيق، **الإسلام في معركة الحضارة**، مرجع سابق، ص١٠١.

التناقض القومي، أو الطبقي ...إلخ. وهذا لا يعني إعطاء كل جواب الظاهرة أحجاماً واحدة من حيث الدور والأهمية والتأثير، ولكن إعطاء كل جانب موقعه في كل حالة من الحالات، على ضوء ما هو قائم فعلاً، لا على ضوء حكم مسبق، يطبق على كل الأنماط المجتمعية(٨٥).

٣- البيئة الزمنية للظاهرة السياسية

حيث ينطلق المنظور الحضاري الإسلامي من افتراض أن التاريخ وسننه وتجاربه وخبراته مستبطنة في "ذاكرة الأمة"(٨٦)، فالأحداث التاريخية السابقة لا تنتهي بمجرد زوالها الوجودي، وإنما تظل حية في خبرة الأمة وذاكرتها. ومن هنا فإن دراسة الظاهرة السياسية لا تقف فقط عند مجرد ظهورها الفعلي في الواقع الاجتماعي، وإنما تتبع امتدادها التاريخي وجذورها، ليس بمعنى المعالجة التاريخية البحتة، وإنما للبحث عن أصول هذه الظاهرة من ناحية، والبحث عن المخزون التاريخي للتعامل مع أمثالها من ناحية أخرى، بحيث يكون هناك ترابط وتعانق(٨٧) بين الظواهر الحالية وتلك التي حدثت في أزمان ماضية، وهذا لا يعني أن الظواهر تتكرر، وإنما يعني البحث في منهج التعامل مع أمثال هذه الظاهرة، ودراسته، وإمكانية الاستفادة به في دراسة الظاهرة المعاصرة والتعامل معها.

فـــالبيئة الزمنية للظـــاهرة تمثل مستودع خبرة وتجربة، ومخزوناً نفسياً ومعنوياً، ورصيداً من القيم والمعـــايير(٨٨)، حيث إن الكائن العضوي لا يقيم أبداً في

---

(٨٥) المرجع السابق، ص٤٨.

(٨٦) د. منى أبو الفضل، **التأصيل المنهاجي لدراسة النظم السياسية العربية**، مرجع سابق، ص٢٥.

(٨٧) د. محمود سفر، **التنمية قضية**، جدة: تهامة، الطبعة الأولى، ١٩٨٢م، ص٣٩.
- د. يوسف القرضاوي، **الوقت في حياة المسلم**، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م، ص٤٦.

(٨٨) د. منى أبو الفضل، **التأصيل المنهاجي لدراسة النظم السياسية العربية**، مرجع سابق، ص١٩-٢٠.

لحظة واحدة من لحظات التاريخ، بل إن أحوال الزمن الثلاثة، الماضي والحاضر والمستقبل تكون في حياته كلًّا لا يتجزأ. فالحاضر مفعم بالماضي، مثقل بالمستقبل، ونحن لا نستطيع أن نصف الحالة الآنية للكائن العضوي دون أن نأخذ تاريخه بعين الاعتبار، ودون أن نحولها إلى حالة من المستقبل، تكون الآنية بمثابة نقطة العبور إليها(٨٩). وبهذا نكون أمام بدهية أولية يقر بها كل من يدعي العلمية، وهي ضرورة الانطلاق من تاريخ الظاهرة وسماتها لكي تتوفر إمكانية الخروج باستنتاج حول تغيرها اللاحق(٩٠).

وتأسيساً على هذا؛ فإنه لا يمكن الحديث عن انفصال بين ماضي أمة من الأمم وحاضرها، حيث إن هذه المقولة مغلوطة ومفتعلة، ولا تعبر عن واقع موضوعي، فماضي أية أمة أو أية ظاهرة مستبطن في تكوينها الداخلي، لا يمكنها الفكاك منه، وإلا فقدت هويتها وذاتها. أما الحديث عن الأصالة والمعاصرة فقضية قائمة على مقدمات فاسدة؛ حيث إن طرح هذه القضية يستلزم الوقوف موقف الحياد بين الاثنين تمهيداً للاختيار والتحديد الجازم لما هو أصيل، وما هو معاصر. ثم الاتفاق على معايير معينة للمعاصرة نابعة من الذات، دون تقليد أو نقل من تجارب أخرى. فهذه القضية "تقوم على أن للعصر الحالي خصائص واحدة تربط أهل الأرض جميعاً، وبهذه الخصائص تقاس عصرية الجماعات المختلفة. فهذه الفكرة نتاج للسيطرة الأوروبية التي تسعى لإيجاد قيم تجمع شعوب الأرض، وتسوغ في الوقت نفسه الانفصال الداخلي بين هذه الشعوب بناء على قيم العصرية التي تمثل قمتها الشعوب الأوروبية، وتتدرج الشعوب الأخرى على السلَّم بعد ذلك"(٩١)؛ ومن ثم فإن الأجدر بهذا الطرح أن

---

(٨٩) أرنست كاسيرر، مرجع سابق، ص١٠٥.

(٩٠) منير شفيق، **الإسلام في معركة الحضارة**، مرجع سابق، ص٣٠

(٩١) د. سيد دسوقي، حسن، **مقدمات في البعث الحضاري**، الكويت: دار القلم، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م، ص٩ من مقدمة الأستاذ طارق البشري.

كذلك قارن:

– د.صلاح قنصوه، **الواقع والمثال**، القاهرة: العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٦م، ص٣١، حيث=

يكون أكثر مصداقية في التعبير عن واقع الأزمة التي يعيشها مفكروه، وهي الاختيار ما بين "الذات" و"الغير"، ما بين التراث والتغريب، أو الحداثة ما بين التطور والتحرك داخل الأرضية الإسلامية بمقولاتها ومسلَّماتها ووسائلها وغاياتها، أو الانسلاخ عنها واستبدال نمط حضاري آخر بها. وفي هذا تكون الفكرة قابلة للنقاش والتقويم.

فالنظرة الإسلامية للزمن والتاريخ تنطلق من التوحيد كحقيقة مطلقة، لا تتطابق مع حالة تاريخية دون غيرها. فالتاريخ ليس مقسماً إلى حقب وفق منظومة تطورية تجعل من مقولة تاريخية جزئية نقطة القياس، بل أعطي الإنسان عبر التاريخ شرعيته الكاملة، دون تمييز مسبق وفق التسلسل الزمني، واعتبرت "مفاهيم" التوحيد والعدل والتقوى والاستخلاف والاستعمار والإيمان بالآخرة والعبادة؛ مقاييس التقدم والتأخر. فنقطة القياس تبقى فيما حققه الناس في مسيرتهم التكاملية نحو الخالق، بما اشترطه من شروط التوحيد والتنزيه والتقوى والعدل(٩٢)، حيث يطرح الإسلام نظمه وتشريعه، على أساس أنها الصورة النظرية الصالحة لجميع العصور(٩٣)، يأخذ كل عصر منها وفق معطياته وظروفه، ويطبقها ملتزماً منهجها، ومستلهماً التجارب والخبرات السابقة، ومراعياً الظـروف التاريخية والمكانية التي يعيش فيـها؛ حيث تتنزل الأحكام على كل

= يرى أن القيم المخزونة في القدور المختومة والصناديق المغلقة لا يمكن أن تنبع منها تصورات معاصرة.

– د. محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، بيروت: دار التنوير، الطبعة الرابعة، ١٩٨٥م، ص٢١–٢٤، حيث يدعو إلى الانسلاخ من التراث والتجرد منه، ثم إعادة النظر إليه بعد الانسلاخ عنه.

– د. عبد الحميد أبو سليمان، "أزمة العقـل المسـلم"، بحث غير منشـور، المعهد العالمي للفكر الإسـلامي، واشنطن: ١٩٨٧م، ص٢٣، حيث يدعو إلى التوفيـق بين الأصالة والعصرية فيما يسميه: "الأصالة العصرية" بالانطلاق من الواقع إلى الإسلام، وليس العكس.

(٩٢) د. حسن الضيقة، **تجربة الكتابة التاريخية الماركسية، قراءات في أزمة المنهج والنظرية**، بيروت: معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، ١٩٨١م، ص: ١٥–١٦.

(٩٣) محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، مرجع سابق، ص٧٢٢.

عصر بما يلائم ظروفه ومعطياته. فلكل عصر ولكل تجربة منطقها في التعامل مع أحكام الشريعة طبقاً لواقعها وبيئتها.

ولا يعني هذا القول أن حركة الأمة الإسلامية تقوم على التجاوز، وإنما يعني التفاعل بين أحكام الشرع وفقه الواقع الذي يختزن بدوره الخبرات السابقة ويستبطنها داخله، حيث التجربة التاريخية الأولى للإسلام حية فاعلة داخل الكيان الاجتماعي الحضاري الإسلامي(٩٤)، ومن ثم لا يمكن فصلها أو عزلها خارجه. مع العلم أننا نقصد بالتاريخ الإسلامي تلك العصور التي شهدت تطبيقاً فعلياً للإسلام، حيث الإسلام لا يعتبر اسماً بل صفة، تطلق على كل من اتخذ هذا الدين محوراً لحياته سواء أكان فرداً أم جماعة(٩٥)، ومن ثم فإن أي تجربة خارجة عن الإسلام، وإن كانت في أرضه وبين أهله لا تعد تطبيقاً إسلامياً، وإنما ينظر إليها في إطار أسبابها التي أدت إلى خروجها عن الإسلام، وآثارها التي تركتها على المجتمع الإسلامي في العصر الحالي، وكيفية التخلص من هذه الآثار أو تجنبها، أو العمل على عدم تكرارها، أي أنها مصدر للعبرة والاعتبار والاسترشاد.

وفي إطار تحديد الإطـــار أو البيئة الزمنية لما يسمى "بالتخلف" في العالم غير الأوروبي؛ فإننـــا لن ننطلق من مقولات النظريـــات الأنثروبولوجيـــة، التي تجعل التخلف طبيعة لاصقة بهذه المجتمعـــات، متأصلة في بنيانها النفسي والمعنوي والاجتمـــاعي، أو أنها مرحلة طبيعية تمر بها جميع مجتمعـــات الأرض، أو مـــرت بها بعضها، وما زالت الأخـــرى قيد النمو والخـــروج من حالة التخلف. ولن ننطلق من مقولات نظريـــة التبعية التي ترجع ظاهرة التخلف إلى البغي الأوروبي، الذي استنزف هذه المجتمعات، وأدى إلى تدهورها. وإنما ورغم القناعة بهذا الدور للبغي الأوروبي فإننا لن نسير في إطـــار التعميمـــات المبهمة، ولكن لابد من دراسة كل بيئة حضارية في إطار العالم غير الأوروبي على حدة، وتحديد عوامل

---

(٩٤) د. منى أبو الفضل، **مقدمة في أصول المنظور الحضاري**، محاضرات لطلبة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، العام الجامعي ١٩٨٢-١٩٨٣م، ص٣٨.

(٩٥) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، المجلد الأول، ص٥٣٣.

تخلفها أو تدهورهـــا أو ركودهـــا؛ ذلك أن كل حالة منها لها أسباب تختلف كثيراً عـــن الحالات الأخرى، مع الأخذ في الاعتبار تفـــاعل العوامل الداخلية والخارجية في إحداث هذا الوضع وتكريسه، وإن كان منطلقنا أن العـــامل الخارجي لن يؤتي آثاره إلا إذا كان الوضع الداخلي مؤهلاً لذلك، أو كما يقول مالك بن نبي: إن "الاستعمـــار" لن يحقق نتائجه طالما لم تكن هناك قـــابلية "للاستعمار"، بل إن الأخيرة قد تحقق نتائج الأول رغم عدم وجوده وزواله(٩٦)؛ ذلك أن السنة الإلهية الثابتة تؤكد أن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم.

٤-البيئة المكانية للظاهرة السياسية

يقوم المنظور الحضاري الإسلامي على مقولة تتخذ من المكان متغيراً فرعياً أو تابعاً للأبعاد الأخرى للظاهرة، رغم الإيمان بأهمية المكان ومحوريته في تحديد أبعاد الظاهرة السياسية وطرق التعامل معها، حيث يختلف الحكم أو التنزيل الشرعي باختلاف المكان كما يختلف باختلاف الزمان، لكن ليس للمكان دور مستقل إلا بمقدار ما يمثله من مؤشر على اختلاف الإطار العقيدي أو الثقافي، ومن ثم فلا يمكن التعويل على إطار الدولة القومية المعاصرة كإطار لتحليل الظاهرة السياسية، خصوصاً فيما يتعلق بموضوع التنمية؛ ذلك أن المنطلقات السابقة للمنظور تتخذ من البعد العقدي أو الحضاري محوراً للظاهرة السياسية، بحيث تختلف الظواهر بمقدار اختلاف محورها وتغايره. ومن هنا فإن تعامل المنظور الحضاري الإسلامي مع ظـــاهرة التنمية السياسية ينطلق من قـــاعدة مكانية تحددها العقيدة بمفهوم الأمة، ذلك المفهـوم الذي ينبثق عن الأمَّـــة والوجهة والقصد والغـــاية(٩٧). والأمة تفيد ذلك الكيان الذي يرتكز في تماسكه على عقيدة إيمانية شاملة، مصدرها رباني، ومجالها كافة أوجه الحيـــاة الدنيا من منظور أخروي، أو بعبارة أدق منظور ممتد، يصل ما بين الحيـــاة الدنيا والآخرة(٩٨). فالعـــالم الإسلامي طبقاً لهذا المفهوم لا يعني منطقة

---

(٩٦) مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مرجع سابق، ص٦٩-١٠٨.

(٩٧) ابن منظور، مرجع سابق، ص١٣٢-١٣٣.

(٩٨) د. منى أبو الفضل، **الأمة القطب**، القاهرة، د.ن، ١٩٨٢م، ص٤٥-٤٦.

جغرافية معينة، وإنما يعني الأخوة العالمية المنبثقة عن مفهوم الأمة التي تجمعها عقيدة التوحيد، وتخلق الوعي والانتماء لجماعة واحدة[٩٩] وظيفتها الشهادة على الأمم الأخـــرى، ومحور رسالتها تحقيق الاستخلاف واستعمار الأرض، بما يعنيه هذا المفهوم من تعاضد وتناصر بين أطرافها وجماعاتها؛ حيث إن ما لديهم من ثروات ومقدرات هي ملك لله، ومن ثم فهي ملك لهم جميعاً. وإذا انطلقنا مع مفهوم الاستخلاف إلى مداه الحقيـــقي نستطيع الوصـــول إلى صيغـــة تحقق إعمـــار العالم الإسلامي عن طريق تكامل موارده وقدراته، فيمكن تحقيق الحياة الطيبة لأهله حيث لا حقَّ لأحدهم في فضل مال؛ كما أمر النبي ﷺ. فما لديهم من ثروات ليست ملكاً لدولـــة بعينـــها تحدهـــا حدود صنعها البغي الأوروبي، وإنمـــا هي ملك لعامة المسلمين في جميع أطراف الأرض، خصوصاً البترول الذي يعد من "الرِّكـــاز"[١٠٠]، أو الثروات الموجودة في باطن الأرض، والتي هي ملك لبيت مال المسلمين، يستفيد منها جميع المسلمين.

فهـــذا التحديد المكاني للظـــاهرة السياسيـــة الذي يتجـــاوز الحـــدود الإقليمية المصطنعة، وينطلق إلى رابطة العقيدة، وما تفرضه من حقوق وواجبات، وتنظيمات تحقق التكامل الجماعي، المبني على أسس عقيدية دائمة، وليست مصلحية مؤقتة. وهنـــا لا نجد موضعاً لمفهوم الدولة القوميـــة، أو النظام الإقليمي، أو أي رابطة تنطلق من معطيـــات الجغرافيا، حيث إن هناك رابطة أكثر قوة ومنظمة

---

(٩٩) Ziauddin Sardar, **Science, Technology and Development in the Muslim World** (London: Croom Helm, 1977), p. 17.

(١٠٠) الرِّكاز: هو كل ما يوجد في باطن الأرض سواء أكان معدناً أم جوهراً أم ملحاً، ويقسم إلى ظاهر، وهو ما لا يحتاج إلى مزيد جهد لتحويله مثل الملح والنفط، وباطن وهو ما يحتاج إلى جهد ليتم الاستفادة منه مثل المعادن الأخرى. والرأي فيهما أنهما من المشتركات العامة بين كل المسلمين، فلا يعترف الإسلام لأحد بالاختصاص بها، ولا يجوز إقطاعها أو تملكها، وإنما تؤول ملكيتها إلى بيت مال المسلمين.
انظر في ذلك:
- محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، مرجع سابق، ص٤٩٤-٥٠٦.
- أبو الحسن علي محمد بن حبيب الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، القاهرة: البابي الحلبي، الطبعة الثالثة، ١٩٧٣م، ص١٩٧-١٩٨.

بشريعة آمرة، تمثل معياراً وحكماً مستقلاً بين جميع شعوب هذه الأمة، ورابطة دائمة منفتحة قابلة للتمدد.

أما نظريات التنمية السياسية المعاصرة؛ فنجد أنها تنطلق من مفهوم محوري يحدد نطاقها ومجالها، وهو مفهوم "العالم الثالث"، ذلك المفهوم الذي صاغه الاقتصادي الفرنسي "ألفريد سوفي" ١٩٥٢م، الذي كان أحد مفكري اليسار اللاشيوعي في فرنسا، فقد كتب في ١٤ آب/ أغسطس ١٩٥٢م؛ مقالاً بعنوان "عوالم ثلاثة وكوكب واحد"، نشرته "لوبزيرفاتور" حدد فيه مفهوم العالم الثالث، بقوله: "العالم الثالث مهمَل، مستغَل، محتقَر كالطبقة الثالثة، ويريد أن يصبح شيئاً(١٠١). ثم تبنت الدوائر الأكاديمية هذا المفهوم، وانتشر في فترة سيطرت على أوروبا فكرة البحث عن طريق ثالث في ظل الحرب الباردة، حيث رأت الدول الأوروبية، خصوصاً الجناح اليساري داخل هذه الدول، أن طريق عدم الانحياز سوف يمثل طريقاً ثالثاً(١٠٢)، وينطلق هذا المفهوم من تقسيم العالم إلى عوالم ثلاثة، أولها العالم الرأسمالي، ثم العالم الاشتراكي، ثم الدول التي كانت خاضعة للبغي الأوروبي(١٠٣).

وبالنظر الى هذا المفهوم نجد أنه لا يعبر عن حقيقة موضوعية بمقدار تعبيره عن نظره قيمية لا تستند إلى أساس من الواقع المعيش. فإذا نظرنا إلى هذا المفهوم ومقاصده لا نجد تطابقاً أو انسجاماً بين مفهوم العالم الثالث والمساحة الجغرافية التي يفترض أنه يعبر عنها.

(أ) من الناحية السياسية: إذا اعتبرنا أن الكتلة الليبرالية تمثل العالم الأول، والكتلة الاشتراكية تمثل العالم الثاني، فليس هناك ما يسمى بالعالم

---

(١٠١) بيتر ورسلي، **العوالم الثلاثة: الثقافة والتنمية العالمية**، ترجمة صلاح الدين محمد سعد، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م، ص٦٧.

كذلك انظر: Ronald H. Chilcote, **Theories of Development and Under-development**, (London: Westview Press, 1984), pp. 1-2.

(١٠٢) L.S. Stavrianos, **Global Rift**: **The Third World of Age**, New York: William Marrow and Company, Inc. 1981), p. 33.

Sardar, **Science**, **Technology and Development in the Muslim World**, op. cit. p. 13.

(١٠٣) بيتر ورسلي، مرجع سابق، ص٦٩-٨٠.

الثالث بهذا المعنى، حيث إن أغلب الدول التي يطلق عليها هذا المفهوم تابعة بصورة أو بأخرى لإحدى الكتلتين، فأين نضع كوبا، وإسرائيل، وجنوب إفريقيا، وأنجولا، وموزمبيق، وإثيوبيا، واليمن الجنوبي، وكوريا الجنوبية والشمالية!؟ كذلك لا يمكن القول: إن هناك تشابهاً في نظم الحكم أو الثقافة السياسية بين هذه الدول(١٠٤).

(ب) من الناحية الاقتصادية: فهناك نمط اقتصادي واحد يجمع الولايات المتحدة وحلفاءها، والاتحاد السوفيتي وحلفاءه، من حيث القدرة الإنتاجية ومستوى المعيشة. ومن حيث القدرة أو القوة الاقتصادية؛ فهناك عوالم متعددة: القوتان العُظْميان واليابان تمثل عالماً أولَ، وأوروبا الشرقية والغربية عالماً ثانياً، والدول البترولية عالماً ثالثاً، والدول ذات المستوى الإنتاجي المرتفع عالماً رابعاً ...إلخ.

ومن حيث مستوى الدخل؛ فإن بعض دول العالم الثالث تسجل مستويات داخل أعلى من الدول المنطوية تحت مفهوم العالم الأول. كذلك يجب ألَّا نغفل دور الشركات متعددة الجنسيات في خلق بؤر متطورة صناعياً في العالم المسمى بالثالث.

(جـ) من الناحية العسكرية أو القوة الإستراتيجية: نجد هناك قوتين عُظْمَيين، وتدرجاً من الدول الخاضعة لهما بصورة أو بأخرى.

(د) من الناحية الجغرافية: يمتد هذا العالم في قارات ثلاث لا يربطها رابط تختلف في ظروفها المناخية والبيئية وأنماط الإنتاج.

(هـ) من الناحية التاريخية: لا يوجد ما يجمع بين هذه الدول المسماة بالعالم الثالث، فلم تمر بخبرات تاريخية واحدة، ولم تصهرها تجارب واحدة، فيما عدا تجربة البغي الأوروبي التي تختلف من دولة إلى أخرى، وتختلف في إطارها الزمني، ففي حين بدأت دول أميركا الجنوبية في

---

(١٠٤) Jan Roxborough, **Theories of Underdevelopment** (London: Macmillan Press, 1979), P.V.

الاستقلال سيطـــر الأوروبيـــون على أفريقيـــا. كذلك فإن كلّاً من الولايـــات المتحـــدة وأستراليـــا خضعتا للبغي الأوروبي، ولا يمكن القـــول: إنهما جزء من العـــالم الثالث.

(ز) **من الناحية الحضارية والثقافية:** نجد مـــا يعرف بالعـــالم الثـــالث يضم خليطاً من التجـــارب الحضـــارية، والأنمـــاط الثقافية المتعارضة، والمختلفة في نوعيتها.

ونخلص من هذا إلى أن هذا المفهوم لا يعبر عن حقيقة موضوعية، بمقدار تعبيره عن نظرة أوروبية متمركزة حول الذات لمنطقة استنزفت مواردها عبر قرون تاريخية ماضية، وتحاول أن تبقيها تابعةً لها، متخلفةً عنها تسير خلفها. فهذا المفهوم هو الوجه الآخر لمفهوم اللحاق بالركاب الحضاري، وتضييق الفجوة، والقول نفسه ينصرف إلى مفهوم الدول النامية أو المتخلفة أو البلدان الجديدة(١٠٥).

ومن هنا نجد أن هذا المفهوم في حـــاجة إلى مراجعـــة شديدة، وأن نستبدل به مفاهيم أخرى، إذ ليس من الضـــروري أن يطلق على كل ما عدا أوروبا اسمٌ واحـــد، وإن كان لابد فمن الأدق أن يختلف المسمى باختلاف موضـــوع التناول، فهذه الدول يمكن أن نقول: إن بعضها تابع اقتصادي أو زراعي أو ذو نظم سلطوية أو عسكرية... إلخ.

ثالثاً: مستويات التحليل

تأسيساً على المقولات الســـابقة؛ يمكن استخدام المنظـــور الحضاري الإســـلامي كاقتراب منهجي في تحليل الظاهرة السياسية على مستويات مختلفة، حيث إن هذا الإطـــار التحليلي يتعامل مع معطيـــات الظاهرة نفسها، دون قولبتها في أنمـــاط جـــامدة، أو دون أن يفرض عليـــها نمطاً معيناً قد يبتر أجـزاء منها أو

---

(١٠٥) د. محمد الجوهري، **مقدمة في علم اجتماع التنمية**، القاهرة: مطابع سجل العرب، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩م، ص١٣-٢٢.

يضخم أجزاء أخرى، وأهم المستويـــات التي يمكن استخدام المنظـــور الحضـــاري في تحليلها:

١-**مستوى دراسة الأمة:** حيث التفاعل المطلق للمنظور الحضاري الإسلامي، وحيث تتكامل الأبعاد والمقولات السابقة الإشارة إليها(١٠٦).

٢-**مستوى الكيان الاجتماعي الحضاري:** وهو مفهوم مجرد ينصرف إلى التعبير عن أية جماعة بشرية ساهمت العوامل التاريخية والجغرافية والتراكم الحضاري في صياغتها في كيان واحد متميز، يملك وعياً مشتركاً؛ مثل الكيان الاجتماعي الحضاري العربي أو الهندي أو الصيني ...إلخ(١٠٧).

٣-**مستوى الجماعة أو الطائفة:** حيث يمثل المنظور الحضاري الإسلامي مدخلاً بديلاً لمدخل الأقليات ذي النزعة التفتيتية التجزيئية، إذ يركز المنظور الحضاري على عوامل التوحيد، واضعاً الاختلافات العرقية واللغوية والدينية في إطـــارها دون تضخيم أو إعلاء لبُعْد منها على الآخر؛ مما يؤدي إلى حصر مفهوم الطـــائفة كوحدة تكوينية لمجتمع أشمـــل، تربطها به علاقة حقوق وواجبات وتوازن وعدل بين الحق والواجب في إطار عقد ذمة، أو رباط اجتماعي مع المجتمع الأكبر(١٠٨).

٤-**مستوى المؤسسة:** حيث ركز المنظور الحضاري على أبعاد تختلف كثيراً عن تلك التي يركز عليها المنظور السلوكي بجناحيه النظمي والبنائي الوظيفي. فلا ينظر إلى المؤسسة كبناء أو وظيفة معينة، ولا يركز على استقرارها وتوازنها واستمرارها، وإنما ينظر إليها من خلال أبعاد ثلاثة:

(أ) القيمة التي أسست عليـــها، والتي تمثـــل منطلقها وضـــابطها في الحركة، والتي تدور المؤسسة معها وجوداً وعدماً.

---

(١٠٦) انظر د. منى أبو الفضل، **الأمة القطب**، مرجع سابق، ص٥٥-٦٧.

(١٠٧) انظر د. منى أبو الفضل، **التأصيل المنهاجي لدراسة النظم السياسية العربية**، مرجع سابق، ص٧١.

(١٠٨) المرجع السابق، ص٦٣-٦٧، **حيث تستخدم المدخل الطائفي في دراسة الأزمة اللبنانية.**

(ب) الوسيلة التي تستخدمها المؤسسة، حيث يجب أن تتسق تماماً مع القيم التي بنيت عليها.

(جـ) الغاية أو المقصد؛ حيث يرتبط وجود المؤسسة بغاية معينة ومقصد محدد، ومن ثم يكون هناك هدم لمؤسسات لم تحقق غايتها ومقصدها، كما يكون هناك إنشاء لمؤسسات تحقق غاية أو مقصداً أو مستجداً تفرضه معطيات الشريعة والواقع.

"فالرؤية الإسلامية لا تعالج القضية من منطلق البناء والوظيفة، وإنما تعالجها من خلال مفاهيم أكثر دقة مثل الأحكام والمقاصد، وتعتبر الوسائل أو الأبنية حلقة وسيطة تؤكد تحري المقصد من الحكم"(١٠٩).

٥-**الفرد:** حيث قد يكون الفرد أمة أو مؤسسة، وذلك طبقاً لمقدار دوره وفعاليته الحضـــارية، وتمثل الشريعـــة في عقله وعمله، ومن ثم فإن العـــالِم مؤسسة، والإمام مؤسسة، والمنافح عن الشريعة في مجتمع لا يؤمن بها أو تخلى عنها؛ فهو أمة قائمة بذاتها.

ومن ثم فإن اتخاذ الفرد كوحدة للتحليل يستوجب الإلمام بالعناصر الآتية:

(أ) المحتوى الإيماني للفرد من خلال تكوينه الشخصي وصفاته المتعلقة بالعدل والصدق والتقوى والورع.
(ب) الإطار الاجتماعي أو البطانة المحيطة به.
(ج) سلوكه العام والخاص.
(د) أفعاله وإنجازاته.

الخلاصة

يعد هذا الفصـــل مقدمة ضرورية لتحديد موقع هذه الدراسة بين دراسات التنمية السيـــاسية العربية. وهل ستنحو نفس المســـالك المنهجية التي ســـارت عليها

---

(١٠٩) سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، **التجديد السياسي والخبرة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٣٣.

الكتابات السابقة؟ أم أنها سوف تحاول أن تسلك طريقاً آخر؟ كذلك فإن تحديد ماهية المنظور الحضاري الإسلامي يعد أمراً ضرورياً، لأنه الأساس الذي سوف يتم على ضوء منه الاقتراب من نظريات التنمية السياسية المعاصرة ونقدها. ومن ثم كان من الضروري أن يتم التعرض للمعالم الأساسية للمنظور الحضاري الإسلامي، مع ملاحظة أن تلك المعالم السابق الإشارة إليها في حاجة إلى تفصيل ومزيد تأصيل.

وحسب الباحث أن يشير إلى مناطق أساسية يجب التوجه إلى البحث فيها؛ ذلك أنها تؤكد على منحى منهجي مختلف ومتميز، وربما مناقض للأطر التحليلية السائدة في علم الاجتماع الأوروبي. وإن لم يكتب لهذا العمل الاكتمال في هذه الدراسة؛ فإنه سيظل مطروحاً لمزيد من الجهد من قبل الباحث أو باحثين آخرين؛ حتى نصل إلى إطار منهجي نستطيع من خلاله دراسة النظريات الأوروبية في مختلف العلوم الاجتماعية دراسة علمية منظمة، تقوم على أسس ومعايير نابعة من الذات الثقافية لمجتمعاتنا، وتتوخى مسالك العلم النافع المؤدي إلى العمل الصالح.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت وسجلت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ-١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية، ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية، وترشيدها، وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة، منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات، ومراكز البحث العلمي، ونشر الإنتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد عدد من المكاتب والفروع في كثير من العواصم العربية والإسلامية، وغيرها، يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
Grove Street (P.O. Box 669) 555
Herndon, VA 22070-4705 U.S.A
Tel: (703) 471-1133
Fax: (703) 471-3922
Telex: 901153 IIIT Wash

هـذا الكتــاب

يقدم منهجاً رائداً لتناول الأدبيات المطروحة في مجال التنمية عامة، والتنمية السياسية خاصة، ويقدم فهماً وتحليلاً للأسباب التي أدت إلى إخفاق النظريات والنماذج الغربية في التنمية السياسية، ويطرح محاولة للكشف عن نظرة إسلامية نابعة من الأصول المنزَّلة، تضع إطاراً للحركة السياسية التي تحقق الاستخلاف والعمران.

كما يعتبر الكتاب تاريخاً وتحليلاً للتراث الإنساني من خارج أرضية الغرب، إسهاماً في بناء مدرسة فكرية تعيد علوم الأمة -الاجتماعية والإنسانية- إلى حظيرة الإسلام.

يتناول الكتاب في فصله التمهيدي رؤيته النقدية للكتابات العربية في التنمية، ويضع إطاراً تحليلياً بديلاً لدراسة التنمية السياسية يعبر عن المنظور الحضاري الإسلامي.

ثم يتعرض للمصادر الفكرية وراء نظريات التنمية السياسية، فيفرد لها في الفصل الأول مباحث ثلاثة عن الاستشراق والأنثروبولوجيا ونظريات النمو المجتمعي.

وينتقل في الفصل الثاني إلى ربط مفهوم الاستخلاف في الأرض بالتنمية السياسية، مستعرضاً المسلَّمات والمفاهيم والغايات.

ويخصص الفصل الثالث للوسائل الثقافية والمؤسسية والاقتصادية والتكنولوجية في دراسة مقارنة بين نظريات التنمية السياسية ومفهوم الاستخلاف؛ مختتماً بتقديم البديل الإسلامي للتنمية السياسية: الاستخلاف والعمران البشري.

واستكمالاً للمنهج والمضمون؛ وثَّق الباحث كتابه بفهارس الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، وقائمة المراجع.