

٤ - التحيز في المدارس الاجتماعية الغربية:

تراثنا هو المنطلق للتنمية

عادل حسين

هذا البحث - بأجزائه الثلاثة - قام على كتابات أُلِّفَتْ في مناسبات مختلفة، ومنذ سنوات بعيدة... وقد قامت الأستاذة هبة رؤوف بجهود كبيرة لكي تشكل من الكتابات المتناثرة شيئاً متكاملًا، ولا شك أن مهمتها كانت صعبة، وأسأل الله أن يجزيها خيرًا.

ولا أزعم أنه كان بوسعي أن أفعل خيرًا مما في يد القارئ لو أنني حاولت أن أقوم بنفسي بمهمة هبة... وأتصور أن الأفكار التي تناولتها في دراساتي كانت منسقة وإن فرقتها المناسبات التي قيلت فيها والطريقة التي كتبتُ بها... ولكنني كنت أتمنى مع ذلك أن تتاح لي فرصة أن أنشئ شيئاً جديدًا يعبر عن كل ما قصدت في دراسات الماضي، وعما أستطيع أن أضيفه الآن بعد مزيد من التطور أصابني وأصاب العالم... ولكنني رغم إلحاح أخي د. المسيري، ورغم عزمي المخلص لم أتمكن من إنجاز ما تمنيت.

أولاً: العلوم الاجتماعية وإشكالية التحيز

يبدو أننا بدأنا - على المستوى الفكري والنظري - مرحلة من المراجعة النقدية لمفاهيمنا ومواقفنا التقليدية، ويبدو أن كثافة التحولات التي شهدتها منطقتنا في العقود الأخيرة كانت حافزاً أساسياً في هذا الاتجاه، ومن ناحية أخرى حدث داخل العلوم الاجتماعية نفسها (كمجال معرفي) أن مرت مرحلة كافية من الاعتماد على النظريات الجاهزة بحيث تجمع لدى باحثينا

عبر الممارسة عدد من الملاحظات النقدية. ويلاحظ أن هذه اللحظة عندنا تتوافق مع لحظة أزمة ومراجعة داخل الفكر الغربي نفسه. ولكن أرجو ألا يعني هذا أن نُغرق في متابعة مختلف الإرهاصات التي تصدر عندهم في محاولة لتجاوز أزمتهم، إذ ينبغي أن ننتبه إلى أننا نشعر بالأزمة لأسباب نستقل بها، وفي ضوء ممارستنا الخاصة.

وأغلب ما أطره هو مجرد نتائج لا يتسع المجال للأسف لتسجيل حيثياتها كلها، فلست بصدد عرض نظرية متكاملة، وغاية ما أطمح إليه في هذا البحث هو تعميق إدراكنا لخطورة التبعية في مجال «العلوم الاجتماعية» نظرًا لما تحمله في مفاهيمها وأسسها من تحيز وإرساء قبول مبدئي بمشروعية الاستقلال النظري في هذا المجال، ويتطلب الأمر توضيح بعض النقاط:

١ - العلوم الاجتماعية غير العلوم الطبيعية

اهتمامنا بما يسمى «العلوم الاجتماعية» لا ينشأ - كما نعلم - عن مجرد الاستمتاع بإجراء تمرينات ذهنية في إنشاء نماذج رياضية أو غير رياضية. ولكن ينشأ الاهتمام عن أهمية أن نفهم المجتمع - الأمة على أفضل نحو ممكن بهدف تحسين إدارته، ومضمون هذا التحسين ينعكس - في التحليل الأخير - في زيادة درجة التوازن والرضا التي يشعر بها أفراد المجتمع - الأمة، وفي تكامل العلاقات داخل هذا المركب، ويتطلب هذا نوعًا ما ودرجة ما من الصراع^(١)، وكافة ما نتوصل إليه من أساليب بحثية أو مفاهيم وتركيبات نظرية مسخّر لهذه الغاية، وينبغي أن نعدّل ونصحح في أساليبنا ومفاهيمنا كلما تطلبت المعرفة الصحيحة ذلك. وهذه المهمة لم تتوقف المجتمعات البشرية عن أدائها منذ وجدت، وفي هذه العملية استخدم المنهج العلمي (صراحة أو ضمناً) لاستخلاص النتائج من التجارب التاريخية، ثم تم تركيب مفاهيم وتصورات نظرية

(١) هذه الدرجة المنضبطة من الصراع يعبر عنها القرآن في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾ (البقرة: ٢٥١).

من هذه التجارب، وقليل من هذا التراث مكتوب (جمهورية أفلاطون مثلاً)، وكثير منه لم يُحفظ لأنه كان يُداول شفويًا باعتباره من أسرار الحكم تتلقاه الخاصة (وما زال مضمون هذا التقليد ساريًا بشكل أو بآخر حتى يومنا هذا)، ولكن الآثار العملية لهذه الأعمال النظرية لا تخطئها عين على أية حال، وإلا كيف نشأت المؤسسات وتطورت وتحددت علاقاتها، وكيف قامت الحضارات التي احتضنت الإبداع ووظيفته، كيف تحقق الاستقرار وكيف نظمت الحروب والصراعات؟ المجتمعات البشرية حصلت إذن على معرفة اجتماعية كانت خلف إنجازاتها المتراكمة، ولكن كان المفهوم الاجتماعي العقلاني متفاعلاً مع عقيدة ما، فزعم الفكر الأوروبي (وخاصة منذ التنوير في القرن الثامن عشر) أن هذا مما يتنافى مع العلم، فوسم التراث المعرفي الهائل بأنه غير علمي، ولا يمثل إلا إرهابات قوم بدائيين.

وعلى المستوى المعرفي، كانت سيادة أفكار التنوير تعني سيادة المفهوم الدنيوي (بكافة مدارسه)^(٢) لأُمُور المجتمع، وبالتالي المفهوم الدنيوي لمضمون التقدم، وفي ظل هذه السيادة احتل العلم الطبيعي التجريبي مكانة مبالغاً فيها، وشيئاً فشيئاً تضاءلت الفلسفة (بعد أن تمثلت الدنيوية بدورها) وتحلت عن مقامها العالي الموجّه لتحتله العلوم الطبيعية، وشيئاً فشيئاً اختزلت المعرفة الاجتماعية إلى مستوى العلوم الطبيعية. في مجال المعرفة الاجتماعية مرت العملية عبر مسالك مختلفة: الاقتصاد الكلاسيكي والنيوكلاسيكي - والوضعية في علم الاجتماع - وما تفرع عن ذلك في علم السياسة - ثم الماركسية في مواجهة ذلك كله... إلخ اختلقت المدارس، لكن استهدفت كلها أن تقيم علومًا تشبه العلوم الطبيعية، وكلما تعثرت المحاولات، وظلت النتائج بعيدة عن هذا المثال، أصروا على أن هذا لا يعني إلا أن العلوم الاجتماعية ما زالت متخلفة وفي مرحلة أدنى، ويقال كثيرًا إن هذا يرجع إلى حداثة هذه العلوم

(٢) تستخدم الدنيوية في هذا البحث بدلاً من مصطلح العلمانية Secularism حيث يرى الكاتب أن الأول أكثر دلالة.

الاجتماعية، وهذا ادعاء غير صحيح .

ولكن رغم دلالة هذا الفشل المتوالي في التجارب ما زال هناك إصرار على المعادلة، ومع تأثرنا الشديد بالغرب انتقل إلينا بالتبعية تطلعه إلى تحقيق الهدف نفسه، ولكن ألا تصلح التجربة التاريخية شاهدًا على أن السؤال المعروض علينا خاطئ في أصله وجوهره؟ لقد سبق تجريب المنهج المقترح في الممارسات النظرية الغربية، فمنهج التوصل إلى وحدات تحليلية مثلاً مستخدم فعلاً في المدارس المختلفة (الطبقة - النخبة - المؤسسات - الأنساق - فائض القيمة... إلخ)، وتم بالفعل تركيب صورة اجتماعية على غرار الصورة الفيزيائية للعالم كما تنشئها العلوم الطبيعية، ومع ذلك نعلم أن المشكلة لم تُحل، إذ ظلت العلوم الاجتماعية غير منضبطة إلى القدر الذي نلاحظه في العلوم الطبيعية، ويرجع ذلك إلى طبيعة الظواهر محل الدراسة، فظاهرة المجتمع الحي العاقل تختلف عن طبيعة المادة غير الحية وغير العاقلة، فالقوى الفاعلة في المجتمع الحي لا تخضع في ظروفها وفي قياس إمكانات دورها واتجاهها لوحدات نمطية ولا لعلاقات نمطية بين هذه الوحدات، وفي المجتمع فارق كبير بين أن نكتشف قواعد اللعبة وبين أن نتنبأ بنتائج المباراة أو أن نتحكم فيها .

وفضلاً عن الاستحالة لماذا هنا الإصرار على أن تكون العلوم الاجتماعية مثل العلوم الطبيعية؟ هل نحن بصدد هدف نبيل أو مقدس يستحق كل هذا العناد؟ ماذا يعني هذا الهدف عملياً بفرض إمكان تحقيقه؟ إنه إلغاء حيوية المجتمع المتجددة، وتحويل المجتمع إلى آلة كبيرة محكومة الحركة ومضبوطة بالأزرار . إنه تسريع لقيام الدولة الشمولية في أبشع صورها، وتكثيف لوظائفها، هل سيسعدنا هذا الفتح «العلمي» «العقلاني» العظيم وهذا النجاح المفروض فرضاً؟ هل نصفه بأنه اكتشاف لقوانين الحركة الاجتماعية الموضوعية أم بأنه محاولة لفرض قواعد وقوالب من إنشائنا على الحركة الاجتماعية؟

٢ - مدارس غربية وليست علومًا عالمية

بعد هذه المعارضة للتوجه الغربي نحو توحيد نمطي العلوم، تنتقل إلى محاكمة (العلوم) الاجتماعية الغربية من زاوية أخرى فنتساءل ما المجال الجغرافي، وما العمق التاريخي اللذان تستند إليهما هذه العملية في تعميماتها أو في بنيتها النظرية؟ إن مشروعية الإدعاء بقيام علوم اجتماعية، ومشروعية الزعم بأن هذه العلوم تركيز قريب عن الموضوعية لمجمل معارفنا الاجتماعية، ومشروعية المطالبة بالتالي باعتراف عالمي بمصادقية وعلمية النتائج التي توصلت إليها هذه العلوم... مشروعية هذا الزعم وهذه المطالبة تتطلب (ضمن ما تتطلب) استنادًا إلى قاعدة كافية من المعلومات عن سائر المجتمعات البشرية وبعمق تاريخها الطويل. وواقع الحال أن ما يسمى الآن «العلوم الاجتماعية» لا يستند إلا على معرفة أهل الغرب عن مجتمعاتهم في العصر الحديث، أي أن بقعة الضوء تركزت على شريحة رقيقة من التاريخ وعلى مساحة محدودة من الأرض، وصيغت الأبنية النظرية كافة وفقًا للأسئلة المطروحة في هذا النطاق المحدود.

وجاءت الإجابات عن هذه الأسئلة في البداية في حقبة التنوير وإن غلبت البساطة على الأفكار التي ظهرت حينئذ، ثم قدمت بدءًا من النصف الثاني للقرن التاسع عشر الإجابات المركبة (الأنساق النظرية) والتي انقسمت أساسًا إلى إتجاهين:

الاتجاه الأول: اتجاه صراعي بين العمل ورأس المال بهدف التغيير الثوري الراديكالي.

أما الاتجاه الثاني: فهو اتجاه يدعو لاستكمال المؤسسات اللازمة لاستقرار العلاقات بين العمل ورأس المال وإجراء التحسينات المطلوبة من خلال هذا الاستقرار وبهدف دعم التوازن المطلوب للاستقرار.

ويلاحظ طبعًا أن أسئلة الاتجاهين وإجابتهما تحددت بمفاهيم الدنيوية والتقدم الدنيوي (العقيدة السائدة في الغرب الحديث) وحتى حين اكتشاف البحث العلمي أهمية وجود الدين لأي مجتمع تقدمت مشروعات أديان دنيوية لأداء الوظيفة (صراحة أو ضمناً).

ولكن الاقتتال بين قطبي الصراع الاجتماعي في أوروبا (الرأسمالية والاشتراكية) يبدو في الماضي كنوع من المباراة الصفرية في حالة صراع صافٍ (أي أن كل مكسب لفريق يمثل خسارة للفريق الآخر بنفس القدر)، وفي هذه المرحلة تحولت النظريات «العلمية» الاجتماعية - كما قلنا - إلى رموز وعقائد مقدسة (وإن ظلت عقائد فرعية باعتبار الدينوية الدين الأساسي عندهم)، وقد تطور الوضع في السبعينيات بحيث أصبحت العلاقة بين الاشتراكية والرأسمالية علاقة وفاق، فخفت الحدة وأزيمت عن الصراع هالته الأيديولوجية، بكل ما مثلته في الحقبة الماضية من تعصب ومطلقات كثيرة لم تخضع للبرهان، وصدرت كتابات عن نهاية الأيديولوجيا (بهذا المضمون)، وصدرت في الفترة نفسها دراسات اقتصادية - اجتماعية عديدة تحلل اتجاه التقارب بين بنية النظام الرأسمالي القائم وبنية النظام الاشتراكي في الدول الصناعية، وفي هذا الجو أصبح الحوار ممكنًا وجاريًا بالفعل (صراحة وضمنًا) بين المدارس النظرية المختلفة، ولم تعد مستهجنة محاولات الوصول إلى مفاهيم مشتركة أو توليفات موحدة من الأنساق النظرية السابقة^(٣).

إن هذا التوجه كنا نراه منعكسًا في سبيل الدراسات المستقبلية الغربية (كمية وكيفية) أثناء مواجهتها للمشاكل المتوقعة في إطار الثورة العلمية والتكنولوجية، فهذه الدراسات كافة كانت تتضمن بشكل أو بآخر أن نتائج هذه الثورة ستؤدي إلى وحدة النظام الاقتصادي الاجتماعي، إلى «المجتمع ما بعد الصناعي»، وهذه ذروة الأزمة، فالفكر الغربي كان يبشر (أثناء حروبه الداخلية المقدسة) بأنه يسعى لتحقيق فردوس أرضي، وكان

(٣) كُتب هذا البحث قبل الانهيارات التي أصابت المعسكر الشيوعي مؤخرًا، وهذا التطور المذهل لا يُخل بالتحليل الوارد في البحث أو بنتائجه. فقد تابع البحث الأدبيات التي كانت تصدر في السبعينيات والثمانينيات، وكانت في أغلبها تستنتج أن التقارب بين النظامين السائدين سيستمر حتى يصل الأمر إلى نظام واحد. ولكن كان الكل يتصور أن يتحقق النظام الاقتصادي الاجتماعي الواحد عبر عملية تدريجية ممتدة... والجديد الآن أن النتيجة تحققت في قفزة واحدة مفاجئة... ويظل السؤال المطروح صحيحًا: ماذا بعد؟

هذا الدين الكاذب، أو السراب الأيديولوجي متسرّبًا من مفاهيم الدنيوية، المدارس المختلفة كانت بمثابة مداخل مختلفة إلى هذا الفردوس، فإذا كنا الآن قد وصلنا إلى الوفرة، وإذا كان الفرقاء قد توصلوا إلى تصور متقارب لمجتمع الوفرة هذا من حيث الإنتاج والتوزيع، إذا كان الغرب قد وصل إلى هذا كله ولم يجد الفردوس، إذن ماذا بعد؟

إن القيم النبيلة تتحلل بسرعة متزايدة، ووصلت النفعية والفردية إلى حد أن الناس فقدت شهيتها الطبيعية لإنجاب الأطفال حتى لا يقاسموهم رزقهم واستمتاعهم بمتع الحياة...، الإحساس بالاختناق والاغتراب قائم ويزيد، والاحساس بالخطر رهيب، أفاق الثورة العلمية والتكنولوجية لا تحمل وعودًا بالرخاء فقط، ولكن تحمل نذيرًا بالدمار الشامل أيضًا، وبخراب البيئة، وكل هذا لا يحله أي تصور نظري في الترسنة الغربية... ولكن هذا مأزق خاص بمسيرتهم وعلومهم الاجتماعية.

إن الهموم والتحديات التي تواجهها الحضارة الغربية في مرحلتها المعاصرة لم تعد تجد الحلول على المستوى الاقتصادي والاجتماعي في المقام الأول (بعد ما تحقق على هذا المستوى) فهي تمتد بجذورها إلى المستوى الأيديولوجي الأعلى (إلى سيادة الدنيوية)، أي إلى أساس الحضارة الغربية الحديثة الذي لم يخضع بعد للبحث والمراجعة الجادة، وهنا تكمن ذروة الأزمة النظرية والعلمية.

والآن ما لنا نحن وكل ذلك؟ إن الأسئلة كافة والإجابات كافة نشأت عن المجتمع الغربي في مراحلها المختلفة، ونحن من موقع التاريخ الخاص لأمتنا، ومن واقع التبعية والتخلف الاقتصادي نواجه أسئلة غير أسئلة الغرب، ويتطلب هذا أن ننشئ مدارس تختلف عن مدارسها ويجب أن نفهم مجتمعنا ومساره في الماضي وفي المستقبل في ضوء المبادئ الإسلامية.

٣ - المدارس الغربية معادية لنا

إذا كان الوجه الأول لتأثر المدارس الاجتماعية الغربية بالعقيدة السائدة يتمثل في خضوعها للدنيوية، فإن الوجه الثاني للتأثير العقديّ تمثل

في قبول «مسلمة» تفوق الغرب، ومشروعية سيطرته على العالم (أي علينا)، والوجهان مرتبطان تمامًا، إنهما وجهان عملة واحدة. فإذا كان الغرب سيدًا متفوقًا، فإن مجمل نظرياته المشتقة من الدنيوية هي: العلم. وينبغي أن تسود، وكل ما عداها غير علمي متخلف؛ وينبغي أن يختفي. إن الوجه الثاني للتأثير الأيديولوجي (التفوق والسيطرة) نراه مبثوثًا في سائر أنحاء الفكر «العلمي» الاجتماعي الغربي. في دراسات التاريخ العام كانت تُلوي الحقائق ليًا خدمةً للنتيجة التي تقول صراحة أو ضمناً (صدفة أو لأسباب إثنية أو أنثروبولوجية) إن مسيرة التقدم هي رسالة الغرب التاريخية؛ نجد هذا في دراسات التاريخ العام وما نشأ عليه من نظريات وفلسفات، وما تفرع عنه مثلاً في أعمال المستشرقين أو في تاريخ الفلسفة أو تاريخ العلوم.

فطوال القرنين الأخيرين كانت المقولة الدائمة أن العلم الكلاسيكي أوروبي أساسًا، وأن أصوله ترجع مباشرة إلى الفلسفة والعلوم الإغريقية. وقد يحدث اعتراف ببعض الإنجاز الفلسفي أو بقيام علوم معينة في هذه الحضارة أو تلك، ولكن يظل هذا الاعتراف في إطار أنها مجرد إسهامات ثانوية تستمد قيمتها من انضمامها إلى الترسانة الأم، والعلوم الاجتماعية كافة تدرس المجتمع الغربي الحديث في ارتباط مع هذا المنظور التاريخي، وتأكيدًا لنتائجه في العصر الحالي، ففي المدرسة الاقتصادية الغربية الكلاسيكية والنيوكلاسيكية، وما تفرع عن ذلك من دراسات التنمية الاقتصادية المصدرة في العقود الأخيرة إلى الدول التابعة (المسماة بالنامية)، نجد أن الحديث عن المنافسة وتحرير التجارة الدولية، ونموذج التنمية بالانتشار يُضمَر (أو يبرر) فرض سيطرة الأقوى (الغرب) على النظام العالمي، المستند اقتصاديًا إلى تقسيم معين للعمل الدولي. الأمر نفسه نجده في «العلوم» الاجتماعية و«العلوم» السياسية، فكافة أشكال التنظيم الاجتماعي والإدارة السياسية خارج الغرب (أي أشكال غير الليبرالية السياسية) تعتبر مستوى أدنى غير قابل للتجدد والتطور، ومجرد قيام هذا المفهوم في قلب المدارس الاجتماعية والسياسية يجعل هذه المدارس «عقيدة» تلعب أداة تبرير للاستعمار وبسط النفوذ بأبشع الأساليب، وأكثر من ذلك

فإن إشكالية هذه «العلوم» هي كيفية تطوير البنية الاجتماعية والبنية السياسية على نحو يمكن الغرب من القيام بمهمته «التاريخية» في «تحديث العالم وتمدينه»، بكفاءة أعلى. إن الدراسات الخاصة بالعلاقات السياسية الدولية (كما هو الشأن مع العلاقات الاقتصادية الدولية) تنهض كلها الآن على أساس معالجة المشاكل التي تنشأ عن «بقاء كل شيء على حاله»، أي إعادة إنتاج السيطرة الغربية.

٤ - مفهوم الممارسة النظرية المستقلة

تزايد الحس النقدي بين المشتغلين عندنا في العلوم الاجتماعية، وانتشر الحذر من احتمال تصدير التبعية الفكرية في غلاف هذه النظريات الغربية، والمدخل العام لهذا الموقف النقدي تدعّم من خلال كشف لتحيز الدراسات الغربية وتحاملها الواضح فيما يتعلق بتاريخنا وتراثنا. وليس عيباً أن يبدأ الكشف عبر شك مبدئي في صحة النتائج الغربية ناشئ عن انتماء عميق لأمتنا، وثقة متوارثة في إنجازاتها، ولكن من المؤكد أن هذا الشك قد تحول إلى يقين بعد عديد من الدراسات الإمبريقية لباحثينا أثبتت القيمة الحقيقية لإنجازاتنا، وحددت بعض معالم المسار الخاص الذي اتخذته التاريخ عندنا، وقد حدث الشيء نفسه في مجالات الاقتصاد والاجتماع والسياسة (والتنمية عمومًا)، حيث أثبتت الدراسات الإمبريقية أن التركيبات النظرية الغربية تحمل خللاً ما بدلالة النتائج العملية التي نشأت عن تشغيل هذه النماذج، والتي لا تحقق المصالح المستهدفة من منظور وطني، أو لا توصلنا إلى معرفة صحيحة تُعين في اتخاذ القرارات الملائمة. وهذا جيد، ولكن هذا الموقف النقدي أن له ألا يتوقف عند المستوى الإمبريقي والاكتفاء باستخلاص النتائج الجزئية المباشرة عن هذه التجربة أو تلك. أن لنا أن نستخدم هذه النتائج أساساً لتحدي مجمل البناء النظري الغربي، فالتوقف عند المستوى الإمبريقي (مع بقاء البناء النظري على حاله) قد يصل ببعضنا إلى الشعور بأن اكتشافاتنا الإمبريقية هي مجرد انحراف عن المسار «الطبيعي» للأمر، فنظل نعيد المحاولة ونزيد، مع أن النظرة الشاملة والأعمق قد تكشف لنا أنه لا يوجد مسار

طبيعي، وأن هناك إمكانية لمسار مختلف وأكثر ملاءمة، وبالتالي فإننا لسنا بصدد مصاعب غير مألوفة في طريق الوصول إلى النموذج الغربي، ولكن أمام احتمال أن نصل إلى نموذج آخر.

وأعتقد أن تزايد الاعتراف بمفاهيم تعدد المراكز الحضارية والاستقلال الحضاري، إنجاز إيجابي في هذا الاتجاه المستهدف، وأعتقد أيضًا أن مصطلحات التحديث المؤصل أو التراث والمعاصرة، أصبحت تلقي بدورها قبولاً متزايداً، وقد أُفْضِلَ مصطلح التجدد الذاتي للتعبير عن المفهوم المقصود بطريقة أكفأ على ما أعتقد، ولكن يبقى أن القبول المتزايد بهذا المفهوم (والذي ما زال غامضاً ومشوشاً) يشير إلى الاهتمام ببدء ممارسة نظرية مستقلة تعتمد (على الأقل) على النتائج الإمبريقية ومدعمة بالمدخل النقدي العام.

إن الممارسة النظرية المستقلة^(٤) مسألة بالغة الصعوبة وتحتاج عباقرة وموهوبين، ولكن لا ينبغي أن يدفعنا هذا إلى التردد في اقتحام الميدان، والمحذور في مثل هذه الممارسة هو أن نخدع أنفسنا أو نلجأ إلى التلفيقية، وأقصد بخداع النفس أن نستخدم المفاهيم الغربية نفسها، مع تغيير في المصطلحات الدالة عليها أو مع محاولة متعنتة لإثبات أن كل مفهوم من هذه المفاهيم له أصل في تراثنا يبرر الأخذ به، إن هذا المنهج يؤدي بطبيعة الحال إلى العودة لاستخدام الأنساق الغربية الكلية، وإن تغيرت المصطلحات والأسماء أو حيثيات القبول، والخطر من التلفيقية يعني أن نضيف إلى ترسانة المفاهيم والأنساق الغربية مفاهيم تتعلق بالإيمان بالله مثلاً، أو بالأسرة، أو ببعض القيم، ونتصور أننا قد حللنا بهذا الإشكالية الصعبة، ناسين أن المفاهيم الدنيوية تتولد عنها في الأنساق الفكرية الغربية مفاهيم فرعية في كل مناحي المعرفة الاجتماعية تتعارض

(٤) الممارسة النظرية المستقلة تعبر عن عملية التقدم الحضاري الأصيل في أية منطقة وفي أي عصر (أي أنه يعبر عن هذا المفهوم العام وعند مستوى عال من التجريد)، أما عند مستوى أدنى من التجريد، وفي منطقتنا الإسلامية تحديداً فإن المصطلح الدال عندنا على هذه العملية هو «الاجتهاد».

تمامًا مع المفاهيم الفرعية المتولدة عن المتغيرات التي أدخلناها (وخاصة الإيمان بالله تعالى)، وحصاد مثل هذه المحاولة التليفقية يفتقد أي قدر من الاتساق الواقعي والمنطقي، ويفتقد بالتالي مشروعية الادعاء بإقامة بناء نظري فعال.

وفي عملية البناء النظري الموجه للتجديد الذاتي، نؤكد أننا لا نرفض استخدام بعض المكونات النظرية المكتشفة في الغرب، ولكن يتطلب ذلك فرز محتويات الترسانة الغربية، وعزل ما هو خاص (غربي) عما يصلح لأن يكون عامًا (عالميًا). كذلك يتطلب الأمر فحصًا للمفاهيم وكشف علاقاتها الصريحة والضمنية مع عقيدتهم السائدة، وبالتالي مدى اتساق ذلك مع مفاهيم عقيدتنا السائدة. فمفاهيم مثل الإنسان الاقتصادي، والقيمة - العمل، ترتبط بالعقيدة الدنيوية وتُفضي إلى تحليلات وتركيبات اقتصادية يحكمها هذا التحيز العقدي. «الإنسان الاقتصادي» هو المفهوم المحوري الكامن خلف الفكر الاقتصادي الغربي (الكلاسيكي والنيوكلاسيكي)، فكل آليات السوق وتوازناته تصبح لغوًا إذا لم يكن الإنسان الاقتصادي حاكمًا لجانب العرض وحاكمًا لجانب الطلب، ومفهوم الإنسان الاقتصادي هذا هو فرض الإنسان المشوه (بمعاييرنا الإسلامية)، ولكن ترتبط مواصفاته عضوياً بالعقيدة الدنيوية - وفرض أن القيمة (أو القيمة التبادلية) للسلعة تتحدد بساعات العمل الاجتماعي المبذول في إنتاجها هو نقطة البدء في نموذج ريكاردو، وقد قبله ماركس أيضًا كنقطة بدء في نموذجه الاقتصادي للرأسمالية، وفي تقديرنا أن هذا الاعتماد لفرض القيمة - العمل (ووفقًا لمفهوم العمل المستخدم في التحليل) أوقع التحليل الاقتصادي الريكاردوي والماركسي في ارتباكات ومفارقات يصعب الخلاص منها، ولكن ما يعيننا هنا هو ملاحظة العلاقة بين هذا الفرض (الذي يبدو لدينا خاطئًا وغير واقعي)، وبين العقيدة الدنيوية، فتحديد القيمة بالعمل الاجتماعي وحده دون إدخالٍ للأرض (أو الطبيعة) في الحساب، يعكس المبالغة في دور الإنسان داخل العقيدة الدنيوية، الإنسان «الخالق» «الفعال» لما يريده» «قاهر الطبيعة». ولم يكن صدفة أن ابن خلدون وصل إلى تصور مختلف للقيمة يتحدد بما يقدمه العمل الاجتماعي والطبيعة معًا، فهذا

بدوره يعكس مفاهيم العقيدة الإسلامية . والمفكرون الإسلاميون عموماً - ووفقاً لأصول عقيدتهم - يرون الإنسان معمرًا للطبيعة في إطار التكامل معها وإثرائها، بحيث لا يكون السعي فيها والصراع معها محطاً لموازينها، ولم يكن يتسق مع الفكر الإسلامي بالتالي موقف عدم المبالاة من تخريب البيئة، هناك احترام لقدرات الإنسان ودوره، ولكن مع وضع قدرة الإنسان ودوره في إطار الكل الأشمل الخاضع لله تعالى .

في ضوء هذه التحفظات يمكن أن نصل إلى قبول مفاهيم أو وحدات تحليلية مثل : الطبقة - النخبة - التراتب الاجتماعي - الأمة - التوازن الاجتماعي - تَمَفُّصُ الممارسات الاجتماعية - التخطيط . . . إلخ . . . (ويلاحظ أن الأمثلة المقبولة مني تنتمي إلى مدارس غربية مختلفة). مثل هذه المفاهيم أو المكونات إذا استخدمناها باعتبارها عالمية (أي عند مستوى عال من التجريد) ستتخذ مضامين خاصة بنا وفق شروط نسقنا النظري المستقل المتأثر بمناخ واقعنا الاجتماعي الموضوعي . وهذا طبيعي، فاستخدامها عندنا على مستوى مجتمع - أمة معين هو استخدام لهذه المفاهيم على مستوى أقل من التجريد، لذا فإن مضمونها ووزنها النسبي وعلاقاتها المتبادلة في نسقنا النظري تختلف كثيراً أو قليلاً عن وضعها في النسق الغربي . فالأمة والدولة المركزية عندنا - على سبيل المثال - تتخذان مضموناً خاصاً وفقاً لطبيعة تكوينهما التاريخي . فالأمة - الدولة ليست إنجازاً حديثاً شكلته البورجوازية وارتبط إلى حد كبير بمصلحتها في توحيد السوق الداخلية وفي المشاركة في مشروع السيطرة الخارجية (كما حدث في الغرب الحديث). الأمة والدولة المركزية تشكلتا عندنا منذ زمن بعيد، وقبل أن تظهر البورجوازية الأوروبية على مسرح التاريخ بقرون طويلة، وقد تراكم في هذه العملية أثر العقيدة الموحدة (الإسلام) الذي رَسَخَ الترابط والانتماء على نحو أقوى مما حققته مثلاً وحدة السوق في الولايات المتحدة . «الطبقات الاجتماعية» تحمل عندنا كذلك مضامين تختلف عن تلك المضامين المحددة التي اتخذها هذا المفهوم في السياق الأوروبي، فلا الملتزمون عندنا كانوا كإقطاعييهم، ولا رجال الأعمال في ماضينا وحاضرنا كان لهم نوع الدور أو وزنه الذي أدته . . .

بورجوازيتهن، وكذلك لم يكن للصراع بين طبقة العمال وطبقة أصحاب رؤوس الأموال الدور الكبير نفسه الذي كان لهما داخل النسق الاجتماعي والنظري الأوروبي... إلخ... إن دور الطبقات المختلفة تحدّد عندنا بمنطق تطورها التاريخي الخاص، في إطار استمرارية مجتمعية تمثلها الأمة - الدولة.

ثانياً: تراثنا هو المنطلق للتنمية

أشرت في حديثي عن الممارسة النظرية المستقلة إلى أنها تقتضي استيعاباً لما ورثناه إذا أردنا أن نضع تصوراً للمستقبل، فالتراث - والإسلام في القلب منه - لا يعتبر مجرد تاريخ مضى، فهو حامل لرسالة متجددة وأساس لصياغة نهضتنا المستهدفة. ونقصد بالتراث مجمل التاريخ الحضاري الذي يتسع عندنا للإنجازات المادية والمعنوية. ويشمل ما هو مكتوب ومنشور وما هو كامن أو متضمّن في السلوك باعتباره قيماً وتقاليد موجهة، والتركيز الخاص على الإسلام لا ينفي أثر التاريخ الحضاري السابق على الإسلام في مصر أو في غيرها من الأقاليم، ولكنه يعني أن التأثير الجوهري والإطار المرجعي المعتمد يرتبطان أساساً بالإسلام، وبالنسبة لأثر الحضارة الغربية الحديثة، فإنه أثر كبير وهائل بالنسبة لشرائح اجتماعية محدودة، وهي شرائح تمثل تشوهاً في البناء الاجتماعي العام للأمة بمعنى أنها تفتقد المفصل الطبيعي مع باقي الطبقات والفئات (وهذا سبب لتوتر حاد في العلاقات الاجتماعية)، أما بالنسبة للغالبية الكبرى من المواطنين (في مراتبهم الاجتماعية المختلفة) فإن قبولهم لوافد من الحضارة الغربية مشروط عادة بعدم التعارض مع المبادئ الإسلامية، ومع الأصول بشكل خاص.

ونرى أن الارتباط بتراث الحضارة الإسلامية لا ينحصر في المؤمنين بالدين الإسلامي. فهو تراث أبدعه وعاشه أبناء الأمة جميعاً على اختلاف انتماءاتهم، وبتعبير محدد فإن تراث الحضارة الإسلامية على الأرض المصرية بشكل خاص، هو تركة مشتركة للمسلمين والأقباط، وإذا كان الدينيون (أو العلمانيون) عندنا أصحاب دعوة أصيلة، وليسوا مجرد صدى للدنيوية الغربية، فإن نزوعهم القوي للدنيوية لا يتعارض مع (بل يتطلب) احتراماً

ومحبة للتاريخ الحضاري للذات القومية، أي للتراث الإسلامي.

إن أثر الإسلام وتراثه الحضاري في صياغة المستقبل، مسألة ينهض بها التنظير المستقل، أو الاجتهاد والفقه المعاصر... ومن ناحيتي فإنني لا أزعم أنني وصلت في دراستي إلى ما يشبه النسق المتكامل، وما زالت الفجوة واسعة بين ما وصلت إليه وبين ما اتطلع لبلوغه، ولذا فإنني أقتصر هنا على إلقاء بعض الضوء على قضية اعتبرها محورية في الموضوع.

١ - التنمية المركبة عندهم: اقتصادية - اجتماعية

إن مصطلح التنمية المركبة يؤكد (حسب المعنى الحرفي للمركب) استحالة فصل المكونات الاجتماعية أو السياسية... إلخ على مستوى الواقع، وإذا كان ممكناً أن يتم الفصل على مستوى التحليل النظري، فإن هذه العملية ينبغي أن تتم بحذر وكمجرد خطوة من الخطوات أثناء هذا التحليل، وعلى كل فإننا نقصد حالاً مجرد تعيين ما إذا كانت الجوانب الاقتصادية والجوانب الاجتماعية هي الغالبة والمحددة للطبيعة الكلية للمركب (أي التنمية)، ويساعد في توضيح السؤال أن نتذكر سريعاً كيف تناولت الممارسة الغربية هذا الأمر مع ملاحظة أننا نقصد بالجوانب الاقتصادية أساليب التعامل الرشيد مع الموارد الطبيعية من أجل الحصول على متطلبات المجتمع من المنتجات المادية والخدمات، ونقصد بالجوانب الاجتماعية كل ما يتعلق بالعلاقات بين البشر الذين يشكلون مجتمعاً معيناً، في صراهم وتكاملهم، عبر أنماط الانتشار والتنظيم المختلفة، ووفق هذا التعريف الإجرائي العام، فإننا نعتبر الممارسات السياسية والثقافية متضمنة في هذه الجوانب الاجتماعية.

مع عصر النهضة ظهرت مجموعة من الأفكار المعروفة بالنزعة الإنسانية ولنقل إنها دنيوية أو مادية، وقد انتشر هذا الاتجاه وبلغ ذروته مع تنوير القرن الثامن عشر الذي طالب بحق الإنسان في أن يتطور بحرية وفق «جوهره الطبيعي»، أو وفق فطرته، وكان المقصود استعادة حالة الإنسان قبل أن «تغشى بصيرته» المعتقدات الكنسية في القرون الوسطى، فاستعادة أوروبا لما سمي بـ «الفطرة الإنسانية» كان أساس النهضة المستهدفة

وأساس التقدم في إطار نظام اجتماعي رشيد، وقد أصبح لمصطلح الفطرة الإنسانية استخدامات حالية متنوعة في المذاهب الفلسفية وفي مجالات العلوم الاجتماعية الغربية كافة، ابتداءً من الطب النفسي وانتهاءً بالإنثروبولوجيا ومرورًا بالاقتصاد وإنسانيه الاقتصادي (وهو طبعة خاصة من إنسان الفطرة).

وحتى وقت قريب كان الشائع أن هناك خواصًا ثابتة للفطرة الإنسانية، ولكن اختلفت المدارس مع ذلك (منذ انتصار أفكار التنوير) في تحديد هذه الصفات، واختلفت بشكل خاص في تحديد نمط النظام الاجتماعي الرشيد الذي يتسق مع متطلبات الفطرة الإنسانية، فظهرت أنساق متنافسة ومتحاربة، ويزعم كل منها أنه الأكثر اتساقًا مع الفطرة الصحيحة إلا أن الخلافات كافة منذ القرن الثامن عشر حتى الآن ظلت محكومة بالإطار العام لتصور أوروبا الحديثة عن فطرة الإنسان. فبعد تهميش الدين أو إبعاده عن حياة المجتمع: أكدوا جميعًا أن الإنسان دنيوي بالفطرة، ويضع المنفعة الحسية الذاتية في مواجهة أي اعتبار آخر، أو على الأقل قبل أي اعتبار آخر، وواقع الحال أن ما ادعوه كفطرة إنسانية ليس اكتشافًا علميًا، فهو من تجليات النزعة الدنيوية المادية وليس أكثر، وقد أثبت التاريخ أن هذا المفهوم الأوروبي عن الفطرة الإنسانية أفرز شياطين وسفاحين يستيحيون قتل الآخرين وإبادتهم (أفرادًا وجماعات وشعوبًا وحضارات)، ولكن ما يعيننا هنا هو أن هذا المفهوم تولد منه على مستوى النظام الاقتصادي - الاجتماعي الكلي اتفاق الجميع على تقديس معدلات التقدم التقني (الصناعي) أي قامت المقترحات المختلفة لل عمران البشري على أساس تغليب الجانب الاقتصادي باعتبار أن هذا النمط من البناء هو الذي يتسق مع فطرة الإنسان ونوازعها، فالتقدم التقني والصناعي هو الذي يشبع الحاجات المادية للإنسان، فيصبح ممكنًا أن ترق الطبائع ويتهذب السلوك.

وهذا التصور له وجاهته، إذا كان المقصود أنه لا بد من توفير حد أدنى من المتطلبات المادية للإنسان قبل مطالبته بأداب علاقته مع الآخرين، ولكن هذا تحصيل حاصل ولا يمكن أن يكون موضعًا لنقاش، وتحديدًا

فإن محاولة تعريف الفطرة الإنسانية يبدأ بعد هذه النقطة وليس قبلها. فبدون توفر الحد الأدنى من المتطلبات المادية لن يكون هناك إنسان أصلاً... سَيَنْقُ ككائن حي، والحديث هنا لا يختلف في حالة الإنسان عنه في حالة النبات أو الحيوان، وإنما يكون الحديث عن الفطرة الإنسانية باعتبارها السلوك الطبيعي الذي يحاسب الإنسان على أساسه من الله والناس في إطار تنظيم اجتماعي ملائم، بعد افتراض أنه على قيد الحياة، أي حصل على الحد الأدنى من المتطلبات المادية.

إلا أن الغربيين لا يقصدون ذلك. فالفطرة الإنسانية عندهم مجبولة على تقديم المنفعة الذاتية أيًا كان المستوى المادي الذي حققته في معيشتها، ولذا فإن ردهم على الملاحظات المشهورة حول تدني أخلاق البشر، حول انخفاض توادهم وتراحهم، يكون في التحليل الأخير مطالبة بمزيد من رفع معدلات النمو... وحين قدم ريجان برنامجه المستند إلى «اقتصاديات العرض» كان السوفييت لا يكفون بدورهم عن ترديد شعار رفع معدلات النمو الاقتصادي كأساس لحل المشاكل كلها... وقد انهار الاتحاد السوفيتي كله وهو يتكلم عن معدلات النمو... باعوا كل شيء، وتفعل أمريكا الآن الشيء نفسه، بتصور أن ذلك يُحدث نموًا أعلى... الكل مصر على هذه «الفطرة» رغم أن الملاحظ خلال العقود الأخيرة أن العلاقة تتجه بشكل متزايد إلى أن تكون عكسية بين معدلات النمو الاقتصادي وبين درجة التحسن المعنوي والروحي.

٢ - التنمية المركبة عندنا: اجتماعية - اقتصادية

إذا كان حديثنا عن تنمية تابعة فإننا نكون حسب تعبير من نتبعهم بصدد عملية «تحديث» بهذه الطريقة أو تلك، ونحن سائرون على هذا الدرب فعلاً. قد تكون درجة التشوه عندنا حاليًا أعلى مما هو حادث في دول تابعة أخرى، ولكن التنمية التابعة بمقتضى تعريفها تحمل بالضرورة قدرًا من التشوه، أي قدرًا من عدم الاتساق بين نمو القطاعات المختلفة، من منظور قومي... وعلى ذلك فإن زيادة التشوه درجة أو درجتين تُعد مشكلة محدودة في مداها ومقدورها عليها طالما أننا في إطار القبول

بخضوعنا لمركز خارجي .

أما إذا كانت نظرتنا للمستقبل من منظور التنمية المستقلة، فإننا نكون بصدد تحدٍّ حقيقي، وإذا كنا نتكلم في هذا الأمر على سبيل الجد، ونحسب الحسابات المطلوبة، فإن السؤال الأول الذي يواجهنا هو: هل يمكن أن تتولد طاقات كافية لتحقيق المشروع، وكيف؟ آخذين في الاعتبار أن الماضي في مثل هذا المشروع يعني مواجهة متصلة مع احتمالات الحرب الساخنة والباردة، يعني رفض التكيف مع النسق الدولي .

ونبدأ بأن نظرتنا للتاريخ البشري وسننه لا تشمل حتمية التنمية المستقلة لكل أمة، ولا تشمل نمطًا عالميًا واحدًا للتنمية المستقلة . فالنمط الملائم لنا يختلف كثيرًا أو قليلًا عما يكون ملائمًا لغيرنا، وعلينا نحن أن نحدد ما يلائمنا في الهدف والوسيلة، وفي المجالين، نختلف عن النماذج المعاصرة (الغربية) وخاصة في مجال الهدف بتغليب الجانب الاجتماعي على الجانب الاقتصادي .

ويصدر الخلاف بيننا وبين الغرب عن مفهومنا للفطرة الإنسانية الذي يتعارض تمامًا مع مفهوم الغربيين لهذه الفطرة . والخلاف بين المفهومين هو بقدر الاختلاف بين الدنيوية والإسلام؛ فوفق عقيدة إسلام الوجه لله: يكون المال مال الله، والحياة الدنيا ميعبرًا للآخرة، وإذا كنا مأمورين بألا ننسى نصيبنا من الدنيا، فإن من واجبنا أن نفعل ذلك في إطار الضوابط الموضوعية والتي سنحاسب على أساسها يوم لا ينفع مال ولا بنون . هذا المفهوم الإسلامي لا يسلم أبدًا بغلبة النوازع الحسية أو الأرضية أو الدنيوية في الفطرة الإنسانية . إلا أن الإسلام حين يطالب بتغليب الجوانب الروحية والمعنوية لا يعني سحب اعترافه بأهمية الجوانب المادية، ولكن الغلبة تعني حق التوجيه وفرض الضوابط، وتحقيق هذه الغلبة عملية تتطلب الجهاد المتواصل داخل الفرد وداخل الوسط الاجتماعي بهدف دحر أو تحييد النوازع المضادة لما يعتبره الإسلام فطرة صحيحة وطبيعية .

أحسب أن هذا المفهوم الإسلامي عن الفطرة الإنسانية، وأحسب أن استهداف تنشئة إنسان مؤمن أو مسلم وفق المعايير التي أشرنا إليها: يمثل

نقطة لقاء بين الغالبية العظمى من الفقهاء والعلماء، وبوسعنا أن نقرر كذلك أن الأصول الإسلامية التي تدخل في إطار علم العمران البشري بشكل مباشر، تُعتبر امتدادًا لمفهوم الإنسان الفرد المسلم، وتُعتبر سعيًا لأن يكون النظام الاجتماعي في مجمله معيّنًا على نشر هذا الإنسان القدوة، وعلى إطلاق قدراته وتأثيراته، بل وتمكينه من قيادة النظام، وكما كان الامتداد للفطرة الدنيوية على مستوى العمران البشري مُفضيًا إلى تغليب الجانب الاقتصادي على الجانب الاجتماعي؛ فإن الامتداد للفطرة الإسلامية يعني تغليب الجانب الاجتماعي على الاقتصادي^(٥). . . . ولكن كيف؟ وإلى أي حد؟ أتصور هنا أن التعبير النظري عن هذا الهدف وعن أسلوب تحقيقه سيكون موضع خلاف بين مدارس متنوعة، كان الأمر كذلك خلال تاريخنا الطويل، وما زال كذلك وحتى اليوم، وهذا طبيعي ومطلوب، ولا نريد مؤسسة تقطع في مثل هذه الأمور وتحدد الحلال فيها والحرام، والحقيقة أن أسباب الخلاف المحتمل عديدة جدًا. فالفقيه أو المفكر الذي يتقدم بنسق معين مطالب بأن يراعي أوضاع المجتمع في اللحظة الراهنة، ومطالب بأن يراعي الأوضاع الإقليمية والدولية، وهو مطالب باستيعاب منطق التطورات التاريخية التي أدت للوضع القائم في مستوياته المحلية والإقليمية والدولية، ولا شك أن تقييم ذلك كله والخلوص منه إلى نظرة مستقبلية سيتأثر بوضع الذات المفكرة، فهل هي من أصحاب المصلحة في الاستقرار أو من أصحاب المصلحة في الصراع؟ والاستقرار إلى أي حد أو الصراع إلى أي مدى؟ ثم ما هو تقدير الذات المفكرة للإمكانات الكامنة في الموقف والتي لم تُكشف أبعادها بعد؟ ثم هل تكوين الذات المفكرة يميل

(٥) يمكن الإشارة إلى كتابات المعاصرين أمثال أحمد حسين، وسيد قطب، وعبد القادر عودة، ويوسف القرضاوي، ومن خارج مصر نشير إلى مالك بن نبي وإلى باقر الصدر، ويلاحظ أن الاتفاق بين الجميع يقتصر على الفكرة الأصلية (تغليب الاجتماعي على الاقتصادي)، ويمكن الرجوع إلى مؤلف هام يقدم صورة عامة لتطور الفكر العربي الإسلامي الحديث من مشرق المنطقة العربية إلى مغربها:

- فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث.
بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٩.

إلى المخاطرة أو يجفل منها؟ مثل هذه الأسئلة يمكن أن تتفرع منها مئات من الأسئلة الأخرى، وكلها قابلة لتوليد مدارس مختلفة.

ولكن رغم هذا، لا ينبغي أن ننسى أن مبدأ التنمية المستقلة، المستند عندنا إلى مفهوم غلبة الجوانب الاجتماعية، سيحد من التباين... سيجعل الفرقاء - على اختلاف مواقعهم - أعضاء في فريق واحد، فمن منظور التنمية المستقلة لا يمكن، على سبيل المثال، أن يحدث خلاف جذري حول ضرورة الحذر الشديد عند التعامل مع الدول المسيطرة على النظام الدولي في المجالات كافة، فالأمة التي تؤمن بأنها مكلفة بأداء رسالة، وبأنها بفضل هذه الرسالة خير أمة أخرجت للناس، هذه الأمة التي تحرص على عزتها وحريتها في الحركة، لا تعطي للأجانب هيمنة على اقتصادها أو أمنها... وكذلك فإن تحديد المسار التنموي (المقيد بتغليب الجوانب الاجتماعية) لن يجعل معدل النمو في الناتج هدفًا مقدسًا يعلو على أي شيء آخر... على الأخلاق والعدل والقيم.

إن دين الفطرة عندنا على مستوى المجتمع - كما هو على مستوى الفرد - لا يقبل الاستضعاف وقتل الملايين (كما حدث في إنشاء الولايات المتحدة) بحجة رفع معدل التنمية حتى إذا كان هذا صحيحًا فإنه مرفوض من كل المسلمين الذين يدرسون النماذج المختلفة للتنمية الاجتماعية الاقتصادية، وسنستطرد على أي حال في شرح بعض هذه الجوانب التي يُتفق عليها في التنمية، التي تقود الأهداف والقيم الاجتماعية الإنسانية.

ثالثًا: بعض النتائج والإضافات لمفهوم التنمية المستقلة (الاجتماعية - الاقتصادية)

١ - نقد مفهوم التحديث

مفاهيمهم في الغرب عن التنمية الاقتصادية - الاجتماعية يسعون إلى نشرها عندنا تحت اسم التحديث... ومفهوم التحديث يتضمن أن الحديث والتقدم هو الحضارة الغربية، وعملية التحديث هي بالتالي محاولة الدول التابعة لكي تكون قطعة من الغرب، أو قطعة من أوروبا - حسب

التعبير الشهير للخديوي إسماعيل - وقد ابتلع الكثيرون منا هذا الطعم، وأصبح كل من يقول غير هذا - في نظر هؤلاء - جاهلاً أو متخلفاً. في دراسة ميردال مثلاً نجد أنه افترض في «الدراما الآسيوية» أن التحديث هو الهدف الطبيعي والملم، وتتبع واقعياً ومنطقياً الخطوات المطلوبة لتحقيق قيم التحديث، ولكنه لاحظ بعد أن فرغ من عمله الكبير أن «مُثل القومية هي أسهل المثل انتشاراً بين الجماهير في الأقطار المتخلفة، بالمقارنة مع كل مُثل التحديث الأخرى»، ولكنه لم يتوقف طويلاً أمام هذه الملاحظة المهمة، والتي كان ممكناً أن تعدل كثيراً في تحليلاته وتركيباته، فالتعمق في هذه الملاحظة كان يربط إعادة بناء الأمة Restructuring بالروح القومية - في المقام الأول - وإذا رُبِطت إعادة البناء بروح قومية عريقة تتصدى للسيطرة الخارجية (وهذا متسق تماماً مع المضمون المركب لنموذج الاستقلال) سيضيف ذلك ويحوّر فيما يسمى بقيم التحديث. فشرح ميردال (وغيره طبعاً) لقيم التحديث يقتصر على العقلانية - تخطيط التنمية - زيادة الإنتاجية - المؤسسات والتصرفات المناسبة... إلخ، ولكن ننسى في مثل هذا الحصر أهم قيمة لازمة للنهوض وهي الثقة بالنفس قبل الدول المسيطرة، هذه القيمة هي بالفعل الأهم بمنطق التنمية المستقلة، إذا سلمنا بحقيقة أن الجماهير لا تندفع بكل طاقاتها - وعن حس فطري سليم - إلا في إطار بحث قومي أصيل في مواجهة التحديات الخارجية القوية.

إن انتزاع الاستقلال الاقتصادي لا يمكن تحقيقه إلا إذا توفر جو من الثقة بالنفس وإلا إذا زالت الرهبة عن «أنصاف الآلهة» أبناء الدول المسيطرة، وإلا إذا انبعث الإبداع الذاتي للأمة، وإلا إذا أصبحت هناك جرأة في اتخاذ الموقف النقدي أو الراض من النصائح الخارجية، إذا تعدت هذه الجرأة الموقف من التكنولوجيا الملائمة أو أولويات المشاريع، إلى نظرية التنمية الاقتصادية كلها، وإلى هدفها الرئيسي، وسينعكس هذا بالضرورة في تحديد نمط الاستهلاك المستقل والملائم.

إن استراتيجية إشباع الحاجات الأساسية هي استراتيجية لتنمية اقتصادية مستقلة أو لتنمية اقتصادية متمركزة حول ذاتها، وإذا كانت عملية التنمية عملية مركبة، فإن هذه التنمية المركبة (بمكوناتها الثقافية والسياسية

والاقتصادية والاجتماعية) هي أيضًا تنمية مركبة متمركزة حول ذاتها، أو هي نهضة شاملة تنبعث من قلب الأمة، وكل هذا لا يتساوى طبعا مع مفهوم التحديث (بمضمونه السائد) ولذا لجأ البعض إلى استخدام «التحديث المؤصل» (أنور عبد الملك) ولكن من الأفضل أن نقول: «التجدد الذاتي» أي التجدد من داخل الأمة ومن داخل قيمها، وهذا التجدد الذاتي لا يغفل عما حوله، ولكن يتفاعل ويتمثل حسب قراره هو. إن التجدد الذاتي - الذي لا يغفل عما حوله - هو روح التنمية المستقلة المركبة. أو روح النهضة القومية الحضارية. وفي كل هذا نحن في الحقيقة نعيد اكتشاف ما قاله الرواد. فالأفغاني عاب على العثمانيين أيامه نفس ما نعيه في أيامنا فقد «شيدوا عددًا من المدارس على النمط الجديد» وبعثوا بطوائف من شبابهم إلى البلاد الغربية ليحملوا إليهم ما يحتاجون من العلوم والمعارف والآداب، وكل ما يسمونه (تمدنًا) وهو في الحقيقة تمدن للبلاد التي نشأ فيها على نظام الطبيعة وسير الاجتماع الإنساني (أي أن التمدن لا يكون حقيقة إلا إذا كان منبعثًا من داخل الأمة ومن التطور الطبيعي لمجتمعها) والتجدد الذاتي الذي ينتج «تمدنًا» أصيلاً يؤدي بالضرورة إلى صياغة (أو بعث) مراكز حضارية متباينة، تحدد نظرة إلى الكون والذات والآخرين، تختلف عن نظرة الحضارة الغربية، والربط بين المشروع القومي والاستقلال الحضاري هو بالتحديد ما يجعلنا نرفض بحزم مفهوم ومصطلح «التحديث».

٢ - مفهوم الاستقلال الحضاري

وقضية الاستقلال الحضاري تحتاج مزيدًا من الاستطراد.

إن السؤال الخاص بالهدف الحضاري ليس غريبًا على تراثنا الفكري الحديث، إذا لم نتجاهل أطروحات التيار الذي نرسم له بالأفغاني ومحمد عبده. ولكن القسم الغالب من نخبتنا الحاكمة سياسيًا وفكريًا استوعبته الحضارة الغربية بشكل أو آخر، فأزيع هدف الاستقلال الحضاري العربي، وحل محله مصطلح التحديث الذي يعني عند أصحابه أن نكرر ما فعله الغرب خطوة خطوة كي نصل إلى ما وصل إليه، فالحضارة الحديثة - في

عرفهم - هي حضارة عالمية واحدة، وهي كل لا يتجزأ، وهي حضارة الغرب، وهدف الحداثة بالتالي يعني أن نكون قطعة من الغرب. كان هذا هو الجو السائد بحيث إن مفهوم التمايز أو الاستقلال الحضاري لم يكن ضمن ترسانتنا الفكرية أثناء ذروة المد القومي في الخمسينيات والستينيات ولكن الفكرة لقيت قبولاً متزايداً في السنوات الأخيرة، وإن ظل المفهوم غامضاً في أذهان الكثيرين، رغم التقبل المبدي له. ولذا فإن الأمر يحتاج إلى مزيد من الجهد النظري المكثف من أجل تحديد المقصود.

وقد نفضل التعبير عن مفهومنا بمصطلح «الاستقلال الحضاري» لأن الحديث عن «المشروع الحضاري العربي» - في ظل المناخ السائد - قد يفهم باعتباره مشروع العرب للحاق بالحضارة الحديثة، أي مشروع حضارة غربية يتكلم أهلها العربية، وهذا اللبس ينبغي أن يُستبعد. وأود أن أوضح أن مفهومي للحضارة يدخل فيه كل ما أبدعه ويبدعه البشر ويمارسه الإنسان لإشباع حاجاته المادية والفكرية والروحية، أي أن الحضارة عندي لا تقتصر على الإبداع الفكري والروحي فقط. وطبيعي أن مجمل الإبداع في المجالات المختلفة يتحقق عبر الزمن في مجتمع. وعند مستوى أقل من التجريد والتعميم نقول إن هذه العملية تحققت وتتحقق تاريخياً داخل مجتمعات محددة، وفق تاريخ الإبداع الخاص بها، ووفق الشروط البيئية المحددة. والمجتمعات التي حافظت على روابطها حتى تبلورت في مرحلة أو أخرى إلى صيغة متماسكة نسميها أمة، كانت إنجازاتها الحضارية (بأنواعها وأشكالها كافة) متمحورة حول نفسها أي تطورت هذه الإنجازات إلى نسق من المتغيرات تشكلت، وتشكلت علاقاتها، على النحو الذي يحقق للمجتمع وحدته.

وفق هذا، لا نتصور اعترافاً بأمة بغير اعتراف بالإنجاز الحضاري التاريخي المتكامل لهذه الأمة، فأمة لا تنتج حضارة متكاملة خاصة بها لا يمكن أن تكون أمة، ومصطلح الاستقلال الحضاري هو تعبير عن هذا المفهوم، وهو لا يتنافى مع حقيقة التفاعل الدائم بين الحضارات. ولا مع حقيقة التشابه بين الملامح الحضارية لعدد من الأمم المقاربة نتيجة كثافة خاصة في الروابط والتفاعلات فيما بينها، لكننا لا نعتقد بوجود رابطة

ضرورية وواقعية بين مرحلة النمو الاقتصادي في الغرب، وبين إمكانية التعديلات المطلوبة في النمط الحضاري، ولذا لا نستنتج أن التوصل إلى هذه التعديلات حتمي (كما فعل ماركس) فقد يتعذر التعديل الكبير - في كل المجتمعات الغربية أو بعضها - في الوقت المناسب، لسبب أو آخر. والتعديل المطلوب هو - في كل الأحوال - معركة قاسية ينبغي على المجتمعات الغربية أن تخوضها باعتبارها معركة متميزة، رغم ارتباطها بإحداث تغييرات ملائمة في كافة الممارسات داخل المجتمع، وقد يؤدي فشلها إلى انهيار النمط كله. وبمنجزاته العلمية والاجتماعية الكبيرة كلها. ولكن سواء نجحت هذه المجتمعات أو فشلت لاستعادة ما فقدته أثناء الثورة الصناعية البورجوازية، فإن من واجبنا في الشرق أن نستخدم مدخلًا مختلفًا للبعث والنهضة، ونجاحنا في الاحتفاظ بالجواهر الإيجابية لتراثنا الحضاري القائم على التوازن بين الجوانب المادية والمعنوية، وإقامة مجتمع متقدم اقتصاديًا في هذا الإطار، هو إسهام فعلي لتقويم النمط الغربي (من خلال التأثير بنموذج ناجح)، وهو إسهام بالتالي في تطور البشرية بشكل عام.

إن هذا الكلام - إذا استطردها وتعمقنا في بحثه - لن يبدو كموضوع إنشائي، ولكن قد يبدو كبيرًا على من كان في مثل حالنا، والحقيقة أنه ليس كذلك إلا بمقدار اعتبارنا التنمية الاقتصادية المستقلة مهمة يستحيل علينا تحقيقها، لأن القضيتين مرتبطتان، وكما يعتبر الاستقلال الحضاري كلامًا فارغًا بدون أساس اقتصادي متين، يعتبر تحقيق تنمية اقتصادية مستقلة وأصيلة محاولة عرجاء بدون استقلال حضاري.

٣ - معدل النمو ومتوسط الدخل

إذا حددنا أن الهدف الرئيسي البعيد هو الاستقلال الحضاري، وإذا سلمنا بأن تبنى هذا الهدف على نحو جاد يعني ثورة عميقة في كل جوانب حياتنا فإن كافة سياسات التنمية لا بد أن تصمم بحيث تتلاءم مع هذا كله، وتحمل التنمية الاقتصادية في ذلك موقعًا أساسيًا، فالحديث عن مشروع حضاري، مستقل يصبح لغواً إذا لم يكن مدعومًا بقوة اقتصادية،

وتواصل التنمية بمعدلات عالية جزء لا يتجزأ من مركب الهدف الرئيسي البعيد، ولكن هذا التصور المتكامل يتطلب إعادة النظر في مفهوم واستخدام معيار متوسط داخل الفرد، وما يشبهه (أي متوسطات الأنصبة الكمية للفرد من منتجات معينة أو خدمات) فهذا المعيار ما زال يستخدم - على نطاق واسع - باعتباره أداة القياس الرئيسية للتقدم، وبالتالي يكتسب معدل النمو أهميته الكبرى باعتباره وسيلة الانتقال من متوسط دخل أدنى إلى متوسط دخل أعلى، ويتضمن هذا عادة فرض اقتراب بلد ما من امتلاك القدرة الذاتية على مواصلة النمو، ويتضمن بالتالي أمل تضيق الفجوة (ثم إلغائها) بين مستويات الدخل والمعيشة في الدول «المتخلفة» أو «النامية» وبين الدول «المتطورة».

وتضيق الفجوة ثم إلغاؤها يساوي في الأدبيات الغربية (في الدول الرأسمالية والاشتراكية) أن عملية «التحديث» والتنمية قد تحققت في جوهرها، وهذا الاستخدام لمتوسط دخل الفرد لمعدل النمو مرفوض تماماً من ناحيتنا، لأنه لا يتسق مع مفاهيمنا عن التنمية المستقلة، وما تضمنته من استراتيجية إشباع الحاجات الأساسية.

إن متوسط دخل الفرد وفق هدفنا الرئيسي البعيد ليس المعيار الرئيسي للتقدم والتخلف، فالمعيار الرئيسي هو الاستقلال أو التبعية (حضارياً وسياسياً واقتصادياً). وبالتأكيد فإن هذا المعيار الكيفي المركب لا يحمل أناقة وبساطة التعبير الكمي الممثل في معيار متوسط دخل الفرد، ولكن إذا كان المقصود التوصل إلى معيار أصدق دلالة، فإن معيارنا الكيفي أكثر كفاءة في تحديد الفارق الجوهرى بين الدول التابعة والدول المستقلة أو الدول المسيطرة، وهو أكثر كفاءة في تحديد الإمكانيات الديناميكية الكامنة في الاقتصادات المختلفة.

وحتى بالنسبة لقضية الفجوة بين متوسط دخل الفرد عندنا، وعند الدول المسيطرة، تكتسب هذه المعايير أهمية كبيرة (إذا تحقق شرط التنمية المستقلة) ضماناً لاستمرارنا في تشغيل استراتيجية إشباع الحاجات الأساسية، إننا نسقط الدلالة التفصيلية (أو الكمية) لحجم الفجوة التي

تفصل الدول التابعة المتخلفة عن دول الشمال (نظرًا للعيوب الفنية العديدة التي تصاحب احتساب متوسط نصيب الفرد)، ولكننا نهتم بالدلالة العامة لوجود فجوة تعكس تفاوتًا حادًا في القدرة الاقتصادية، أي أننا نستفيد من هذه المعايير باعتبارها مؤشرًا لحالة كيفية خطيرة، وليست القضية أننا نسعى إلى سد هذه الفجوة بأي ثمن، وليست القضية أننا نتطلع إلى نمط الاستهلاك والحياة في الشمال، ولكننا نقلق قطعًا مما تعنيه هذه الفجوة الهائلة من التفوق العلمي والتكنولوجي الكاسح الذي يملكه الشمال، فالحرص على نمط حياة مستقل. أو على مشروع حضاري مستقل، لا يقلل أبدًا من الحرص على امتلاك كل المعارف العلمية الحديثة، وعلى سد الفجوة في هذا المجال بالذات، وبأقصى سرعة ممكنة، فالتنمية الاقتصادية المستقلة يستحيل استمرارها بدون هذا المسعى لكسر احتكار المعرفة العلمية. إن أهدافنا من البناء الاقتصادي تختلف عن أهل الشمال، وأولوياتنا تختلف أيضًا حسب هذه الأهداف، وحسب مستوى القوى المنتجة، وكل ذلك يتطلب نظرة مستقلة في ابتكار واستخدام التكنولوجيا الملائمة، ولكن ينبغي في كل الأحوال أن نستهدف الوصول إلى مستوى القدرة التكنولوجية الذي يمكننا من إنتاج أي شيء نحتاجه لإشباع حاجاتنا المستقلة المتنامية، أو للدفاع - عسكريًا - عن مشروعنا الحضاري ضد الهجمات الخارجية المحتملة، ولست في حاجة إلى التأكيد بأن هذا المنطق لا يتناقض - بل يتطلب - متابعة إيجابية (أي نقدية) واستيعابًا لنتائج الثورة العلمية والتكنولوجية في الغرب، ولكن هذه معركة ضارية، ليس فقط ضد العمالقة المحتكرين لهذه البضاعة، ولكن أيضًا ضد مخاطر الانبهار، والاستسلام لموقف الاستيراد البليد.

٤ - استراتيجية إشباع الحاجات الأساسية

وقد أسهمت البحوث التنموية في السنوات الأخيرة، وعبر جهد خاص ومتميز لاقتصاد الدول التابعة، في صياغة «مكوّن إنتاجي» ملائم لنموذج التنمية المستقلة، ممثلًا في استراتيجية إشباع الحاجات الأساسية وتكلفت كتابات عدد من اقتصاديين البارزين بشرح الجوانب المختلفة لهذه

الاستراتيجية، بحيث نكتفي هنا بتسجيل تعريف عام ومركّز سجله إسماعيل صبري عبد الله، إن «جوهر القضية هو بناء هيكل صناعي متكامل داخليًا، ومتكامل مع قطاعات الاقتصاد القومي الأخرى، وفي مقدمتها الزراعة ومتسق مع أهداف المجتمع الاجتماعية والحضارية، وهذا الهيكل الذي يُبنى على أساس من الاعتماد على السوق الداخلية الضخمة التي تفتحها استراتيجية الوفاء بالاحتياجات الأساسية، يتضاءل اعتماده على التجارة غير المتكافئة مع الدول الرأسمالية، ويمكن أن يخرج من قبضة الشركات متعددة الجنسية. فالتنمية لا يمكن أن تكون مستقلة إلا إذا كانت متوجهة إلى السوق الداخلية، أو متمركزة على الذات كما يقال في الأدب التنموي الحديث، وهي في الوقت ذاته التنمية التي يمكن أن تغذي نفسها وتسير قدمًا دون استجداء عون خارجي، والقيمة الأساسية لهذا التعريف هي أنها تفهم وتركّب استراتيجية إشباع الحاجات الأساسية باعتبارها توظيفًا للتنمية الاقتصادية باتجاه الهدف الرئيسي والبعيد؛ كسر التبعية، وتحقيق تنمية شاملة مستقلة، وهو مفهوم لا نراه واضحًا بالقدر نفسه عند بعض المنتمين إلى نموذج الاستقلال، والمروّجين لاستراتيجية إشباع الحاجات الأساسية.

واعتقد أن استراتيجية إشباع الحاجات الأساسية إذا حُكمت بالهدف الرئيسي والبعيد (الاستقلال)، فإن المنطق الداخلي لهذه الاستراتيجية والذي يعكس احتياجات عملية، يؤدي إلى تكامل المبادئ الستة (بمفهوم معين وبأوزان متناسبه) في توليفة تبدو متسقة، وذلك على النحو التالي باختصار.

(أ) العلاقة مع العالم الخارجي

تبدو تلك الاستراتيجية متلائمة تمامًا مع هدف الاستقلال، فهي تؤدي - اقتصاديًا - إلى تقليل الاعتماد على العالم الخارجي كمياً (بالحد من الاستيراد والاقتراض) ونوعياً (من حيث الاستغناء عن الخارج في إشباع أكبر قدر ممكن من الحاجات الأساسية) ويفضي منطق الاستراتيجية إلى هذه النتيجة من خلال التغيير المقترح في نمط الاستهلاك والإنتاج.

(ب) الاعتماد على النفس

هذا المبدأ متضمّن بداهة، من خلال الاعتماد الأساسي على تعبئة الفائض الاقتصادي، وبتجاه التنمية إلى إشباع الحاجات الأساسية بالعمل والإمكانات المحلية، وبمفهوم أوسع وأكثر ديناميكية: من خلال ما نسميه روح التجدد الذاتي وملافاة التحديات الخارجية.

(ج) دور الدولة

إذا كان دور الدولة في التجربة الغربية أساساً لفتح العالم أمام التجربة، فإن دور الدولة في البلدان التابعة أساسي لحماية تجربتها في التنمية من العالم الخارجي، أي أنها تواجه العالم الخارجي من موقع ضعف وليس من موقع قوة - كما كان الحال في الدول الغربية - وهي في موقف الدفاع الاستراتيجي وليست في موقف الهجوم الاستراتيجي، ويتطلب ذلك أن تعمل الدولة كمؤسسة مركزية تستخدم استخداماً أمثل الكفاءات البشرية النادرة في المجالات العلمية والفنية والاقتصادية والإدارية، بنفس منطق الحاجة إلى تركيز الكفاءات العسكرية في مؤسسة واحدة. إن نوعية المسؤوليات المترتبة على استراتيجية إشباع الحاجات الأساسية تتطلب إدارة للعلاقات الدولية (سياسياً واقتصادياً) بدرجة عالية من الكفاءة، بحيث تقلل إلى أدنى حد مخاطر وخسائر الصدمات الخارجية المحتملة، وتستفيد إلى أقصى حد من التناقضات الحية بين الدول والكتل المسيطرة. ولا يتصور أن هذه الاستراتيجية يمكن أن تشق طريقها في التنفيذ بدون نوع من مؤسسات اقتصاد الحرب، ويعني ذلك أن منطق الاستراتيجية يؤدي بالضرورة إلى سيطرة السلطة المركزية على مفاتيح الاقتصاد القومي، وإلى تدخلها المباشر والحاسم في إدارة الاقتصاد. لا بد من تخطيط مركزي عيني ومالي يحدد اتجاهات ونسب النمو الثلاثية مع دعم الاستقلال، ومع نمط الاستهلاك المستهدف، وفي إطار التأهب الدائم للضغوط الخارجية المحتملة. ويصعب في الحقيقة أن يتفق مع منطق هذه الاستراتيجية وهم الاعتماد بأي قدر على ما يسمى آليات السوق لتخصيص الموارد، أو وهم الاعتماد على مبادرة القطاع الخاص المحلي (ومن باب أولى

الأجنبي) كعامل حاسم، دون أن يعني ذلك دعوة لتصفية القطاع الخاص، بل لعلنا ندعو إلى عكس ذلك في إطار المحددات المفروضة.

(د) القفزة الكبيرة

هذا المبدأ مضمون أيضًا بمنطق الاستراتيجية ويشمل ذلك تعظيم الفائض الاقتصادي المخطط (حسب مصطلح باران) واستثماره وفقًا لأهداف الاستراتيجية، بالإضافة إلى الهجوم المنتشر على جبهة واسعة (أي ليس على الجبهة الاقتصادية وحدها) في لحظة تاريخية واحدة.

(هـ) التوزيع

منطق إطلاق المبادرات وحشد القوى البشرية لملاقاة التحديات الخارجية والداخلية للتنمية المستقلة، يتطلب الحد من تفاوت الدخل إلى القدر الضروري لحفز العمل والإبداع، ولا يؤدي إلى الانقسام والتناحر، إلا أن قضية التوزيع بالنسبة لاستراتيجية إشباع الحاجات الأساسية ليست إضافة ملائمة من خارج الاستراتيجية، أي ليست مجرد سياسة داخلية، ولكنها متضمنة في هيكلها الإنتاجي نفسه. ولكن يمكن أن نقول في الوقت نفسه إن إدراك أهمية التماسك الاجتماعي عامل مهم في تيسير التقبل العام لاستراتيجية إشباع الحاجات الأساسية.

(و) التنمية عملية مركبة

إن الإشارة إلى التغيرات العديدة المترامنة كانت متضمنة - في الواقع - في كل مبدأ من المبادئ السابقة، ولكن لا بد من تحديد تصور نظري متكامل لمضمون التغيرات المطلوبة، وهذا ما تغفله كثير من الدراسات حول استراتيجية إشباع الحاجات الأساسية. إن تحديد التصور المتكامل عملية صعبة؛ وتتطلب التفاعل الخلاق بين علماء الاقتصاد والاجتماع والسياسة مع جهود العاملين في المجالات الثقافية والتعليمية والتربوية. ولكن بدون التوصل إلى تصور متكامل يبدو ممكنًا ومتسقًا - منطقيًا وفعليًا - مع متطلبات المبادئ السابقة، تصبح استراتيجية إشباع الحاجات الأساسية

كخطة وضع الجرس في عنق القوط، أي خطة جميلة ولكن غير قابلة للتشغيل، ومحبوب الحق كان مصيباً تماماً حين حذر من تحول الحديث عن الاستراتيجية الجديدة إلى «موضة مستهلكة»، وهو يؤكد «أن الاستراتيجية الجديدة للتنمية تتطلب تحديداً أساسياً لتوازن القوى السياسية والاقتصادية والاجتماعية، بحيث إنه ما لم يتم التوصل إلى قرار على أعلى المستويات السياسية، وتتم تعبئة الحركة السياسية بأسرها في داخل البلد خلفها، فستظل هذه الممارسات التخطيطية أكاديمية إلى حد كبير، ولكن كيف تُتخذ القرارات السياسية المطلوبة بدون ما سماه ميردال «الحكومة القوية»؟ إن ميردال يعتبر سائر الحكومات في الدول التابعة (حتى أشدها دكتاتورية) حكومات «رخوة - Soft» وهو يعني أنها غير قادرة على فرض القوانين والقرارات التي تبدو ضرورتها واضحة؛ لأن هذه الحكومات خاضعة لأصحاب المصالح المتخلفة في الأوضاع القائمة، والتي تتعارض التشريعات والإجراءات المطلوبة مع مكاسبهم المحققة من بقاء كل شيء على حاله؛ إن «الحكومات القوية» هي شرط أساسي إذن لكي تكون استراتيجية إشباع الحاجات الأساسية قابلة للتشغيل.

كذلك فإن نموذج التنمية المستقلة هو المتسق منطقياً مع مبدأ عدالة التوزيع، فهو لا يفترض (كمدخل لهذه العملية) إمكان إجراء تعديل أساسي في علاقات التوزيع، مع بقاء نفس القوى الدولية والمحلية مسيطرة على علاقات الإنتاج داخل النموذج (أو داخل النظام) رغم تعارض مصالح هذه القوى - جذرياً - مع مبدأ إعادة توزيع الدخل. إلا أن نموذج التنمية المستقلة يأخذ عمقه الحقيقي - كما أشرنا - عند التحامه مع استراتيجية إشباع الحاجات الأساسية، التي تتضمن (بحكم تعريفها) ثورة في نمط الاستهلاك، وهجوماً مباشراً على مواقع الفقر، أي أن عدالة التوزيع مُتضمنة ومضمونة فعلاً في بنية الاستراتيجية، ولكن يحسن في هذه الحالة أن نحدد التحدي الذي يواجه استراتيجية إشباع الحاجات الأساسية، لا على أنه إعادة توزيع الناتج، ولكنه في الحقيقة نمط الاستهلاك الملائم، وتقبل المجتمع بفئاته الوطنية المختلفة لهذا النمط. وغني عن البيان أن تحديد نمط الاستهلاك المستهدف، والالتزام به، ليس

عملية اقتصادية بحتة، ونعني بذلك أن التحديد والإقناع والالتزام عملية تشترك فيها اعتبارات وأدوات متنوعة، ونعني أيضًا أن تحديد نمط الاستهلاك وتطوره لا يتحدد فقط حسب مستوى القوى المنتجة المتاحة.

لقد عاب جلال أمين على الاقتصاديين تشويه فكرة العدالة، إذ حولوها إلى قضية إعادة توزيع الدخل، وبدلاً من التساؤل عن طبيعة المنتجات نفسها، وعما إذا كانت تلبي حاجات حقيقية للإنسان أو لا تليها، قنع الاقتصاديون بمطلب تافه ليس أفضل كثيرًا من رغبة الفرد في أن يلحق بمستوى معيشة جاره، بصرف النظر عما إذا كان يحتاج حقيقة إلى ما يحوزه هذا الجار. وهذه الفكرة توجه البحث حول نمط الاستهلاك بحيث لا يكون هذا النمط مجرد تعبير رشيد عن إمكانات الاقتصاد القومي في مرحلة ما، وخطوة للاقتراب من النمط الاستهلاكي السائد حاليًا في الدول الصناعية الغربية، فهذا التصور يظل مثقلًا بالتبعية الفكرية، ويعني أننا لم نتغير في الأعماق إلى الدرجة المطلوبة للملاقاة التحدي.

فإذا انتقلنا إلى تحديد الوسيلة المتسقة مع الهدف الذي ننشده (غلبة الجانب الاجتماعي في المركب التنموي) فس نجد أنها منطقيًا الاعتماد على تعبئة جماهير الأمة، ويتطلب ذلك وضوحًا نظريًا تقدمه اجتهادات الفكر الإسلامي، مطلقة حركة البشر ومبادراتهم، ومؤكدة مشروعية المشاركة (وهي أوسع من مفهوم الشورى التقليدي وإن تضمنته بالقطع) الواسعة في معارك الأمة، وفي مختلف مستويات القرار. إن وسيلتنا الأساسية لتحقيق التنمية المستقلة هي اعتماد مطلق على مفهوم للفعل الاجتماعي يسعى لتعبئة كل ما يبذله البشر من طاقات متنوعة ومتنافسة في إطار مجتمع - أمة معين عبر التشكيلات المؤسسية الملائمة. وإذا كان مفهومنا النظري لا يقيم عراقيل في وجه هذا الأسلوب، فإن المتطلبات العملية لا تترك لنا مجالاً لاختيار آخر. فنحن لا نستطيع على سبيل المثال أن نختار الاعتماد على الطاقات المبدعة للثُعب السياسية الرشيدة، وعلى تدخلها السياسي المخلص، ونبعد - أو نُحيد - جماهير الشعب عن ساحة الصراع من أجل التنمية المستقلة، نحن لا نستطيع أن نختار هذا الأسلوب من الناحية العملية؛ لأن طريق التنمية المستقلة يتضمن كما قلنا احتمالاً ممتدًا. وقتال

هذه الأيام لم يُعد مواجهة بين فريقين من الفرسان؛ فالتقنيات العسكرية الحديثة ألغت الفارق بين الخط الأمامي والخطوط الخلفية، وأصبح الجميع في قلب أهوال المعركة العسكرية بالمعنى الحرفي والمباشر، فضلاً عن استنزاف الموارد للمجهود الحربي وتأثير ذلك على مستوى التقدم والرفاه الاقتصادي العام، فكيف نضمن الصمود في طريق التنمية المستقلة، دون مشاركة إيجابية نشطة من جماهير الأمة كلها؟ ولكن كيف نقنع الأمة بهذه المشاركة وقبول التضحيات؟ إن الثورات العظيمة أو لحظات النهضة تقودها عقيدة، فهل نملك هذه العقيدة التي تعيد للعرب لياقتهم القتالية؟ لا شك أن الدين والإسلام تحديداً، يقدم هذه العقيدة.

وكي لا نخدع أنفسنا، ينبغي أن نعترف بأن تشغيل نموذج الاستقلال، على النحو الذي حددناه، شاملاً استراتيجية إشباع الحاجات الأساسية، يُعتبر أمراً بالغ الصعوبة، فالنموذج يفترض مواجهة لا تهدأ ضد قوى كبرى، مواجهة حضارية وسياسية واقتصادية، وقد تكون عسكرية، ولكن هذه المواجهة - على ضراوتها - هي «الجهاد الأصغر». فهي حرب ضد أعداء خارجيين لهم أبعاد محسوسة، ومؤسسات متميزة، ولهم مصالح واضحة تتعارض مع مصالحنا تعارضاً جذرياً. الشيء نفسه يقال عن مجاهدة الفئات الاجتماعية التي ترتبط بالأعداء الخارجيين، والتي تمثل كياناً غريباً مشوهاً فكل هذا أمره سهل نسبياً، ويمكن حشد كل القوى الوطنية في مواجهته، وبمعنويات عالية.

أما «الجهاد الأكبر» فعلاً فهو «جهاد النفس» الذي يُزيد من صعوبته أن العدو قد تغلغل وأصبح قابلاً بالفعل داخل نفوسنا، ممثلاً في نمطه الاستهلاكي والحضاري، فصفحة المستهلكين، وخاصة أبناء ما يسمى بالطبقة المتوسطة (أو القطاع الحديث لا فرق) ليست بيضاء بغير سوء، نكتب عليها ما شئنا، فهناك عادات تشكلت وأصبحت حقيقة مادية تصعب زحزحتها (ولا نقول إزالتها)، وقد حرصنا على الإشارة - أكثر من مرة - إلى أنه لا يكفي أن يبدو نموذج ما متسقاً منطقياً لكي نقبله، فإن لم يكن النموذج قابلاً للتشغيل في الحياة الواقعية يصبح الجهد في بنائه مجرد رياضة ذهنية عقيمة، فهل يمكن تغيير البشر من الأعماق؟ إن القول

بإستحالة ذلك يعني أن النموذج بالفعل غير قابل للتشغيل، ولكننا نعتقد حقيقة بإمكان هذا التغيير، إذا لم تقم تقديراتنا على مجرد الحسابات العادية لصالح الاقتصاد أو الاجتماع فحسب.

إننا نعتقد أن بإمكاننا التغيير، وفي ذهننا عجز العقول الألكترونية عن حساب طاقة الشعوب في لحظة مواجهة تاريخية، ولا شك أن تحقيق نهضة حضارية من اللحظات التي لا تخضع للحسابات التقليدية، ومع فرض توفر هذه اللحظة، فإن مهمة الباحث أن يحاول تحديد تصور للعوامل الأساسية التي تضمن نجاح هذه اللحظة، وتضمن استقرار تشغيل النموذج حتى يتحقق هدفه الرئيسي البعيد.