٦ ــ نظريات التنمية السياسية:
نموذج للتحيّز في العلوم السياسيّة

د. نصر محمد عارف

إن أي إنتاج علمي وضعي منطلق من العقل والواقع البشري ومؤسَّس علَيهما ومحدد بحدودهما، لا بد أن يُلْبس بخصوصيات هذا العقل وذاك الواقع بدرجة أو بأُخرى، بحيث يكون هذا الإنتاج العلمي معبرًا في معظم مقولاته عن ثقافة المجتمع التي صيغ وتشكل فيها العقل البشري الذي أنتجه، وعن الواقع الاجتماعي الذي ألقى بظلاله وفرض قضاياه وأوْلوياته وأزماته عليه؛ فلا يستطيع أن يتجرد ـ مهما سعى لذلك ـ تجردًا كاملاً، وإنما يظل هناك قدْر يمكن إرجاعه إلى خصوصية الزمان والمكان والإنسان. هذا الأمر لصيق بالفطرة البشرية ذات المداخل المعرفية المحدودة بالزمان والمكان ناهيك عن الهوى. أما الإنتاج العلمي المرتبط بالوحي والنابع منه أو الدائر حول مفاهيمه وأوامره فإن عنصر الخصوصية فيه يضيق ولا ينعدم، ذلك أن هذا العنصر يرتبط بالواقع وقدرات الإنسان ومعرفته، أما البعد الغيبي فإنه بطبيعته متجاوز لحدود الزمان والمكان، ومن ثَم فإن هذا الإنتاج العلمي يشهد قدرًا من الخصوصية المرتبطة بالزمان والمكان والإنسان أقل كثيرًا من ذلك الفكر النابع من الواقع والعقل البشري فحسْب. ومن هنا فإن خصوصية الفكر البشري وارتباطه ببيئته وثقافته ونمَطه المجتمعي أمر بديهي. أما محاولة إطلاق صفة العمومية والشمول على فكر بشري بعينه بصورة تجعله فكرًا متجاوزًا لحدود الزمان والمكان وقدرات الإنسان، صالحًا وصحيحًا بصفة دائمة، معبرًا عن الحقيقة كما هي في الواقع، فذلك أمر يخرج عن بدهيات الأمور ومعطيات

العقل البشري، ومن ثَم يتجاوز حدود العلم الملتزم بمعايير الحق والعدل، إلى نموذج منحرف للعلم يدخل به في إطار التحيز المُفْضي إلى إغفال العديد من أبعاد الظاهرة الاجتماعية لأنها لا تتفق مع المسلَّمات التي ينطلق الباحث منها أو النتائج التي يرغب في الوصول إليها.

وجوهر مفهوم التحيز هو التمحْور أو التمركز حول «الذات» والانغلاق فيها ورؤية «الآخَر» من خلالها وقياسًا عليها، مما يعني نفي «الآخر» نفيًا كاملاً خارج إطار التاريخ أو الوجود أو العلم؛ والسعي نحو استبدال ماهيته أو هويته وإحلالها بمحتوى يتفق ومعطيات «الذات» وأهدافها، وذلك بالقضاء على تفرُّده وخصوصيته وإعادة إدماجه في النسق الذي ترى «الذات» المتحيزة أنه الأمثل طبقًا لمنظورها للإنسان والكون والحياة أو نسقها الفكري وعقيدتها ومثلها العليا.

ومن خلال هذا الفهم لمفهوم التحيز سوف نعرض لنظريات التنمية السياسية ـ التي تُعد جوهر مفهوم التنمية وقمَّته حيث تستوعب في إطارها جميع أُطروحات نظريات التنمية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، ومن ثم فإن هذا يعرض للأسس الفلسفية والمنهجية لجميع نظريات التنمية في العلوم الاجتماعية عامة، وإن استخدم مفهوم التنمية السياسية ـ في أسسها الفلسفية ومُنطلقاتها الفكرية ومناهجها ومفاهيمها ومسالكها، وذلك لتحديد مدى سريان مفهوم التحيز في هذه النظريات، وهل ترك آثارًا فيها تدمَغها بطابَع الخصوصية المنحازة؟ أم أن هذه النظريات ذات صبغة عالمية تصلح لجميع المجتمعات البشرية على اختلاف أماكنها وبيئاتها الثقافية، وعقائدها، وأنماطها الحياتية، ونظمها ومؤسساتها؟ وذلك من خلال النقاط التالية:

أولاً: «الذات» و«الآخر» في العلوم الاجتماعية الأوروبية.

ثانيًا: معيارية النموذج المجتمعي الأوروبي.

ثالثًا: نفْي «الآخر» وإطلاق «الذات».

رابعًا: منهجية تحديد وتحييد التحيز في نظريات التنمية السياسية.

أولاً: «الذات» و«الآخر» في العلوم الاجتماعية الأوروبية

العِلم ـ أي عِلم ـ من صفاته أنه يختص بدراسة ظاهرة بشرية أو طبيعية معينة بغض النظر عن مكانها أو مفرداتها، ومن ثَم فالعلم قرين الموضوع، وليس المكان أو المفردات، فعلم الاجتماع أو السياسة أو الاقتصاد... إلخ، يختص بظواهر ذات صفات محددة ومصدَّقاته عامة طالما وُجدت الظاهرة موضوع البحث والدراسة. فعلى الرغم من أن الفكر الأوروبي يعتمد مفهومًا للعلم يجعل منه نشاطًا عقليًا مرتبطًا بالواقع، عامًا غير محدد بإطار الزمان والمكان، إذ العلم ـ طبقًا لهم ـ لا وطن ولا جنس ولا دين له، وإنما هو ظاهرة عامة، غير مخصَّصة، وعلى الرغم من ذلك إلا أنه في تطور العلم الأوروبي ما يجعل ذلك موضعَ نقاش إن لم يكن رفض، فمن الملاحظ أن العلوم الاجتماعية أو الإنسانية الأوروبية منذ نشأتها وهي تلِح على أنها أفضل مسالك فهم الواقع البشري والتحكم فيه، إلا أنها وإن شابها قصور في فهم الواقع الأوروبي، أي فهم «الذات» فقد أفردت علومًا خاصة لدراسة الآخر الذي قد يأخذ صفةً غير صفة الاجتماعي أو البشري التي يتمتع بها العالَم الأوروبي، والذي يقصد به أوروبا وامتدادها في شمال أمريكا وجنوب المحيط الهادي مضافًا إليها اليهود في فلسطين والبيض في جنوب أفريقيا[1].

فمنذ «عصر النهضة الأوروبية والاكتشافات الكبرى والثورة الصناعية وصعود طبقة البورجوازية الأوروبية، وبدء عصر التَّنوير والاشتراكية هناك نهج دراسي يركز بصورة أساسية على دراسة المجتمعات غير الأوروبية»[2] انصبت جهود علمائه وباحثيه على دراسة المجتمعات

---

(١) د. إسماعيل صبري عبد الله، التنمية المستقلة: محاولة لتحديد مفهوم مجهَّل «**ندوة» التنمية المستقلة في الوطن العربي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، ص ٣١.

(٢) د. أنور عبد الملك، **الفكر العربي في معركة النهضة**، ترجمة بدر الدين عرووركي. بيروت. دار الأدب، الطبعة الثالثة، ١٩٨١، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

الشرقية خاصَّةً وفهم عقائدها وآدابها وفنونها ونُظمها وسلوكياتها وذلك سواء لمجرد الفهم أو لأغراض سياسية أُخرى. ومن ناحية ثانية يلاحظ أنه على الرغم من التطور والتجدد الذي تشهده العلوم الاجتماعية الأوروبية في مناهجها وأدواتها التحليلية بل في مقولاتها، إلا أن العلوم المخصصة لدراسة المجتمعات غير الأوروبية لا تزال متخلفة، غير مبدِعة سواء في مناهجها أو مفاهيمها أو أدواتها البحثية، بحيث تظل هذه العلوم دائمًا في مؤخرة فروع المعرفة الأوربية مثل موضوع دراستها[٣].

وفي هذا الإطار برزت علوم عدة يحكمها حقلها لا موضوعها، تهتم بدراسة المجتمعات غير الأوروبية وتتخصص فيها، بدأت بالاستشراق الذي يُعد ـ على الرغم من الاختلاف حول بداية ظهوره كعلم أو حقل دراسي[٤] ـ أول نشاط دراسي يقوم به العالَم الأوروبي لفهم العالَم غير الأوروبي سواء لحماية العقل الأوروبي من مفاهيم الدين الإسلامي، أو للتشكيك فيه وإزاحته عن المجتمع الشرقي، تمهيدًا للسيطرة عليه، ثم ظهر علم الأنثروپولوجي كعلم يدرس الإنسان الذي تحجّر عقله، ووقف تطوره، ولا يزال يعيش في القارات الثلاث «آسيا، أفريقيا، أمريكا الجنوبية» وذلك إما بُغية إيجاد نقطة ثباتٍ مرجعيةٍ بَدِيلةٍ للعقل الأوروبي ترسو عندها مذاهبه الفكرية بعد أن بددت النظرية النسبية نقطة الثبات المرجعية إلى الأبد ولم يتم ذلك على يد مبدأ النسبية وحده بطبيعة الحال، فتزايُد المعرفة والتشكك المادِّي الحاد في الثبات والبراءة والنسق ساعدا على ذلك[٥]، أو بُغية السيطرة على العالم غير الأوروبي

---

(٣) هشام جعيط، **أوروبا والإسلام**، ترجمة أطلس عتريس، بيروت، دار الحقيقة، الطبعة الأُولى، ١٩٨١، ص ٧٦.

(٤) حول بداية وتطور الاستشراق راجع:
نصر محمد عارف، **نظريات التنمية السياسية المعاصرة**، دراسة نقدية، مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٨، ٥٦ وما بعدها.

(٥) جولز هنري، **مصطلح البدائية عند كيركفور وهايدجر**، في أشلي مونتاجيو (محرر). البدائية، ترجمة د. محمد عصفور، الكويت **عالم المعرفة**، عدد (٥٣) مايو ١٩٨٢، ص ٣٣٢ ـ ٣٣٣.

وإحداث التبديل الثقافي والحضاري له، تمهيدًا لإلحاقه بالعالم الأوروبي. وفي هذا الصدد فإن علاقة الأنتروبولوجيين بأدوات البغي «الاستعمار» ليست في حاجة إلى إثبات[٦]، ثم جاءت أخيرًا نظريات التنمية بكل فروعها الاقتصادية والسياسية والثقافية... إلخ، لتتلاءم مع طبيعة المرحلة والأهداف السياسية الكامنة وراء نظريات أو فروع العلم الأوروبي التي تدرس العالم غير الأوروبي، حيث برز الاستشراق في فترة كان «الآخر» هو الإسلام أو الشرق ذو الطبيعة الدينية. ثم جاءت الأنثروبولوجيا عندما بدأ العالم الغربي ينشط خارج محيطه، ويستولي على مناطق أُخرى، ومن ثَم كان لابد من فهم هذه الشعوب في عاداتها وقيَمها وسلوكياتها وشرائعها ونظمها، ثم جاءت نظريات التنمية على اختلافها عندما تحرر العالم غير الأوروبي من السيطرة المباشرة للعالم الأوروبي، ومن ثم كان لابد من خلق نمط آخر للسيطرة، أدواته الفكرة والسلعة حيث جرى إبراز قيَم العالم الأوروبي، ونمطه المعيشي ونظمه ومؤسساته وعاداته الاستهلاكية على أنها النمط البشري الأرقى والأمثل، الذي يجب أن تقتدي به المجتمعات الأُخرى، وتسير خلفه وتفكر ـ حتى في أدق أمورها ـ بمنهجه وطريقته، حتى تكون دائمًا تبعًا له.

ومن هذا يتضح لنا أن تخصيص علوم بعينها لدراسة «الآخر» ليس من قبيل الإيمان بخصوصية العلم وإنكار عالميته، أو الإعتراف بأن هذه الشعوب لها قدْر من التميز والاختلاف المقبول مع سياق التجربة الأوروبية، وإنما على أساس أنها تمثل نمطًا اجتماعيًا أدنى في مستواه الثقافي الحضاري، وفي تطوره الاقتصادي السياسي من المجتمعات الأوروبية، التي تقدمت كثيرًا على سُلم التطور البشري، ومن ثَم فإن تصنيف العلم الأوروبي يشهد قدرًا من التحيز والتمركز حول الذات أو من قبيل «العجْرفة الحضارية»[٧] التي تضع «الآخر» في مستوى أدنى من

---

(٦) جيرار لكلرك، **الإنثروبولوجيا والاستعمار**، ترجمة د. جورج كتورة، بيروت، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأُولى، ١٩٨٢.

(٧) بيار كلاستر، **مجتمع اللادولة**، ترجمة د. محمد حسين دكروب، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٩٨٢، ص ١٧ ـ ١٩.

مستوى «الذات»، ومن ثَم لا يمكن دراسة هذه المجتمعات بنفس مقولات العلوم التي يدرس بها المجتمع الأوروبي، وإنما لا بد أن تكون هناك علوم مستقلة تدرس هذه المجتمعات، وتتسق مع طبيعتها طبقًا لمنظور الذات الأوروبية لها.

ثانيًا: معيارية النموذج المجتمعي الأوروبي

انطلقت مقولات الحقل العلمي الذي اهتم بدراسة العالم غير الأوروبي ـ (الاستشراق ـ الأنثروبولوجيا ـ نظريات التنمية) ـ من مسلَّمات واحدة انسابت في افتراضاته ومفاهيمه ومناهجه، بل ونتائجه، ومن ثَم شكَّلتها أو صبغتها بصِبغة متقاربة، وهذه المسلَّمات يمكن إدراجها تحت مقولة كبرى ترى أن النموذج المجتمعي الأوروبي هو النسق القياسي للبشرية جميعها، تُقاس باقي النماذج البشرية ويتراوح تقدمها وتأخرها طبقًا لمدى قربها أو بعدها من النموذج الأوروبي.

ويمكن تناول هذه المسلمات في مجموعات أربع هي:

١ ـ الانطلاق من نظرة عِرقية تبسيطية تختزل الإنسانية في عِرقين «نحن» و«هم»:

حيث قُسمت شعوب الأرض إلى أجناس راقية وأُخرى متخلفة، فالأُولى شعوب آرية والثانية شعوب سامية، «فالنظرة العلمية» الأوروبية للشعوب الأُخرى منذ أرسطو حتى مفكري التنمية السياسية تقوم على تقسيم عرقي للبشرية يدمج كل ما عدا الأوروبيين في صِنف واحد أطلق عليه أرسطو البرابرة في مقابل الأوروبيين الإغريق واستعاضت المسيحية عن التقسيم الأرِسطي بمعيار «الإيمان» حيث كانت تستبعد ـ مثلها مثل النظرة الإغريقية ـ كل ما هو غير مسيحي من دائرة الحضارة، واستعاض الأنثروبولوجيون عن التقسيم السابق بتقسيم آخر يفَرِّق بين «المتحضر» وهو الأوروبي و«البدائي» وهو ما عداهم[٨]، ومن ثم اقترنت الأطروحات

---

(٨) كاترين جورج، **الغرب المتمدن ينظر إلى أفريقيا ١٤٠٠ ـ ١٨٠٠ م**: دراسة في التمركز العِرقي حول الذات، في «أشلي مونتاجيو» مرجع سابق ص ٢٦٠ ـ ٢٧٠. =

حول التخلف والإنحطاط الشرقيَّين والتفاوت بين الشرق والغرب في أوائل القرن التاسع عشر بالأفكار السائدة حول الأسس الحيوية للتفاوت العِرقي النَّابع من تقابُليَّة المتقدم/ المتخلف[٩] حيث أُطلق مفهوم التخلف على كل ما عدا أوروبا بما يعنيه ذلك من تبسيط مبالَغ فيه في النظر إلى شعوب الأرض وتقسيمها إلى صِنفين، «نحن» و«هم»، فقد اعتُبر العالم غير الأوروبي وحدة واحدة لها سماتها وخصائصها المشتركة التي تتفق فيها جميع مكوناته. وقد أُطلق على هذه المجتمعات «الأُخرى» مفاهيم غامضة لا تعبر عن ماهيتها أو هويتها أو مكوناتها الأصلية، فقد أطلق عليها في البداية مفهوم «الشرق» بما ينطوي عليه هذا المفهوم من غموض، فالشرق شرق بالنسبة لمن؟ وإلى أي معيار أو نقطة أصل يكون هو شرقًا بالنسبة لها؟ وعلى أي أساس سُميت هذه المناطق المترامية الأطراف بالشرق؟ وهل يعبر هذا المفهوم عن وَحدة واحدة لها ذاتية ثقافية وخبرة حضارية وتاريخ واحد؟ فهذا المفهوم محمَّل بمضامين لا يمكن تبرئتها من التحيز والتمركز الأوروبي حول الذات واعتبار أوروبا مركز العالم وبؤرته وقياسًا عليها تحدَّد المناطق الأُخرى[١٠] بما يعنيه ذلك من تبسيط مُخِل بحقيقة الأمور، فما يسمى بالشرق عبارة عن عديد من الحضارات والثقافات والأديان والنظم والمجتمعات والأشكال، بصورة لا يمكن معها أن يطلَق عليه مفهومًا واحدًا يجعله حقلاً دراسيًا واحدًا. كذلك استُخدمت مفاهيم مثل الدول النامية أو المتخلفة أو البدائية أو الزراعية أو غير الصناعية أو دول العالم الثالث[١١]، وكل تلك المفاهيم لا تعبر عن حقيقةٍ موضوعية بمقدار تعبيرها عن نظرة قِيمية.

= ـ فرانسيس ل. ك. **إعادة النظر في مفهوم البدائية**، في أشلي مونتاجيو، مرجع سابق، ص ٢٦.

(٩) إدوارد سعيد، **الاستشراق: المعرفة. السلطة. الإنشاء**. ترجمة كمال أبو ديب، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الثانية ١٩٨٤، ص ٢١٧ ـ ٢١٨.

(١٠) حول مفهوم الشرق والاختلاف حول تعريفه راجع:

د. علي حسن الخربوطلي، **المستشرقون والتاريخ الإسلامي**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨، ص ١١ ـ ٢١.

(١١) نصر محمد عارف، مرجع سابق، ص ٤٢ ـ ٤٤.

فإذا نظرنا إلى النطاق المكاني الذي أُطلقت عليه هذه المسميات لا نجد فيه شيئًا مشتركًا سوى أنه غير أوروبي، أما أبعاده المجتمَعية الأُخرى فلا يوجد بها صفة تشترك فيها هذه المجتمعات، سواء من الناحية السياسية من حيث لا تعبر هذه الدول عن كتلة سياسية دولية واحدة أو نوعية واحدة من النظم السياسية، حيث تتراوح نظُمُها بين النمط الوراثي والنموذج الماركسي مرورًا بمختلِف أشكال النظم السياسية، أو من الناحية الاقتصادية مِن حيث لا تعبر هذه الدول عن حالة اقتصادية واحدة، سواء في نمط الإنتاج أو المستوى المعيشي أو حجم الدخل أو نصيب الفرد من الدخل القومي، ومن الناحية الجغرافية لا تجمع هذه الدول كتلة واحدة جغرافيًا، ولا تربطها رابطة طبيعة أو مناخية. ومن الناحية التاريخية والثقافية، فلا يوجد أدنى رابط بين هذه الدول سوى أن العقل الأوروبي وضعها في نمط واحد لأنها مغايرة له ومن ثَم فهي وحدة واحدة في نظره على الرغم من تنوعها الداخلي.

٢ ـ إسقاط الخبرة الأوروبية على العالم غير الأوروبي

مثَّلت الخبرة الأوروبية ـ لدى منظِّري التنمية المعاصرين وسابقيهم في نفس الحقل ـ النموذج البشري الوحيد الذي لا بد أن تتطلع إليه المجتمعات الأُخرى، ففي حين لم تطبق أوروبا نظريات التنمية أو لم تَسِرْ طبقًا لمقولاتها، بل على العكس من ذلك تمامًا، فقد استمد منظرو التنمية مقولاتهم ونظرياتهم من خلاصات التطور الأوروبي مراحله ومسالكه ووسائله. وحاولوا تعميم هذا النموذج على العالم غير الأوروبي. وذلك على أساس أن ما مرت به أوروبا لا بد أن تمر به جميع المجتمعات الأُخرى. ويعد هذا المنحنى مكونًا أساسيًا في العلوم التي تدرس العالم غير الأوروبي، فمنذ دراسات الاستشراق والمفكرون الأوروبيون يُسقِطون بوعي أو بدون وعي خبرة مجتمعاتهم على العالم غير الأوروبي ويتضح ذلك من خلال الآتي:

(أ) تقسيم التاريخ إلى قديم ووسط وحديث

وهو مَنهج كما يقول «اسوالد شپنجلر» تافه وسقيم، غير ذي معنى إلى حد لا يصدقه عقل، فهو مَنهج لا يحدد فقط حالة التاريخ بل ما هو أسوأ من هذا أنه يعالج رقعة أوروبا الغربية بوصفها قطبًا ثابتًا وبقعة فريدة من نوعها اختيرت على سطح الأرض دون ما سبب مفضِّل، بينما تواريخ عظمى وحضارات جبارة غارقة في القدم، تدور حول هذا القطب بكل بساطة وتواضع[١٢] كما لو كان العالم قد أوجد من أجل أوروبا، وكما لو كانت سائر الشعوب والمدنيات قد خلقت لتكون حواشي، وهكذا تُربَّى وتُثقف الشعوب الأُخرى تربية منظَّمة على احتقار ماضيها ومستقبلها اللهم إلا إذا كان مستقبلاً مستسلِمًا للمُثُل الأوروبية[١٣]. ففي الفترة التي اعتبرتها أوروبا عصورًا مظلمة كانت الحضارة الإسلامية في أوج ازدهارها، وفي الفترة التي اعتبرتها أوروبا عصور نهضة وتنوير وتحديث... إلخ، كانت الشعوب الأُخرى تُذبح وتُسرق وتُستنزف مواردها وتَفقد السيطرة على مصائرها، وهنا يثور التساؤل حول «المعيار الذي يُحكم به على عهد من العهود إن كان يمثل ظلامًا أم نورًا، تأخرًا أم تقدمًا، وهل يُقاس بما يحقق من إنجازات داخل مجتمع أو بلد محدد أم يُقاس بما يحقق أو يفعل على مستوى عالمي؟»[١٤].

(ب) اعتماد علم السياسة الأوروبي مفهومًا للدولة مستمدًا من الخبرة التاريخية الأوروبية

بحيث لا يُعد مجتمعًا سياسيًا كاملاً إلا ذلك المجتمع الذي تتحقق فيه الدولة بمؤسساتها ووظائفها التي عرفتها التجربة الأوروبية، أما ما يخالف

---

(١٢) أسوالد شپنجلر، **تدهور الحضارة الغربية**، ترجمة أحمد الشيباني، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٦٤، ص ٦٠ ـ ٦١.

(١٣) محمد أسد، **الإسلام على مفترق الطرق**، ترجمة د. عمر فرُوخ، القاهرة، دار الاعتصام، ب.ت، ص ٧٦.

(١٤) منير شفيق، **الإسلام في معركة الحضارة**، بيروت، دار الكلمة للنشر، الطبعة الثانية ١٩٨٣، ص ٥٤ ـ ٥٥.

النموذج الأوروبي للدولة فهو مجتمع أدنى من الدولة[١٥]. فالتصنيف الغربي لمفهوم مجتمع الدولة يَعتبر غياب جهاز الدولة دليلاً على بدائية المجتمع أو تخلفه؛ حيث إن الفكر الأوروبي لا يستطيع تصور مجتمع بدون دولة، أو دولة بدون سلطة، وذلك قياسًا على نمط ظهور الدولة في أوروبا، على أساس أنه النموذج العام، وليس ذلك إلا نتيجة لنزعة التمركز حول الذات التي اعتادها الغرب بإدمانه النظر إلى تجربته كأنها المقياس الأوحد الذي تقوَّم به التجارب الإنسانية[١٦].

(حـ) منظور التطور الخطي للمجتمعات البشرية عبْر مراحل متصاعدة

إسقاطًا لمراحل التاريخ الأوروبي على الحركة البشرية عامة برزت نظريات عدة سواء في الأنثروبولوجيا أو نظريات النمو المجتمعي أو نظريات التنمية تؤكد جميعها على واحدية وخطية التطور البشري، وعلى أنه لا بد أن يسير وفق مراحل متصاعدة، فعلى مستوى الدراسات الأنثروبولوجية برزت اتجاهات عديدة متأثرة بالمدرسة التطورية الداروينية التي تفترض أن هناك «خطًا واحدًا للتطور البشري لا بد أن تسير فيه جميع المجتمعات البشرية متبعة نظمًا وقواعد ثابتة وموحدة لا تتغير باختلاف المكان، وهذا يعني أن التنوع الحضاري بين الشعوب تطوري (في الكم لا في الكيف والنوع)، ولا بد للشعوب البدائية أن تلحق يومًا بركب الشعوب المتقدمة متبعة في ذلك الخطوات نفسها[١٧].

---

(١٥) المرجع السابق ص ٥٥.

(١٦) مطاع صفدي، **السلطة تحت أسمائها الضائعة**، الفكر العربي المعاصر، بيروت، العدد ٢٣، ديسمبر ١٩٨٤، يناير ١٩٨٥ ص ٤.

ـ جورج بالانديه، **الإنثروبولوجيا السياسية**، بيروت، منشورات معهد الأنماط القومي، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص ٩٩ ـ ١٢٠.

(١٧) د. فؤاد إسحق خوري، **نشأة الإنثروبولوجيا وتطورها**، الفكر العربي، بيروت، العددان، ٣٧، ٣٨، مارس، يونيو ١٩٨٣ ص ١٦.

ـ ستانلي دايموند، **البحث عن البدائي**، في أشلي مونتاجيو، مرجع سابق ص ١٥٥.

وعلى مستوى نظريات النمو المجتمعي برز العديد من النظريات ابتداء من «ماركس» ومراحله الخمس للتطور البشري؛ الشيوعية البدائية، العبودية، الإقطاع، الرأسمالية، الشيوعية العلمية. و«كونت» الذي قسم المراحل إلى ثلاث: اللاهوتية، الميتافيزيقية، الوضعية[١٨]. كذلك «پارسونز» قسم المراحل إلى ثلاث أيضًا: البدائية والوسيطة والمتقدمة[١٩] بينما قسمها «روستو» إلى خمس: مرحلة المجتمع التقليدي، ومرحلة التهيؤ بلا انطلاق، ومرحلة الانطلاق، ومرحلة النضج، ومرحلة الاستهلاك الوفير[٢٠]. وقسمها «كارل يوشر» إلى: اقتصاد ريفي، واقتصاد حضري، واقتصاد عالمي[٢١]. كذلك قسمها «أورجانسكي» إلى أربع مراحل: الاتحاد الوطني التقليدي، التصنيع، الرفاهية القومية، مرحلة الوفرة[٢٢]. وجميع هذه المحاولات يعكس كلٌ من زاويته خبرة التطور الأوروبي وإسقاطها على العالم غير الأوروبي، معتقدًا أن هذه هي مراحل التطور البشري العامة وأن جميع المجتمعات لا بد وأن تمر بنفس مراحل التطور الأوروبي. وأن هذه المجتمعات تقف الآن عند مرحلة من مراحل التطور الأوروبي دون المرحلة الأخيرة التي وصلت إليها أوروبا، والتي قد تقترب أو تبتعد عنها، ويتم السقوط في شباك هذا الموقف عند تعميم مراحل التطور الخاصة بأُوروبا، وإعطائها بعدًا شموليًا في الزمان والمكان، فالمهم الأمانة مع خط التطور الأوروبي، منطلقًا وسياقًا وغاية، حتى وإن قاد ذلك إلى عدم أمانةٍ عمليةٍ على صعيد فهم مجتمعنا، المهم رؤية المراحل الأوروبية وتطوراتها في

---

(١٨) سيمون تشوداك، **النمو المجتمعي**، ترجمة عبد الحميد حسن، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٨٠م ص ٤٦.

(١٩) د. السيد الحسيني، **التنمية والتخلف**، القاهرة، مطابع سجل العرب، الطبعة الأُولى، ١٩٨٠، ص ٦٦ ـ ٦٨.

(٢٠) W. W. Rostow, *The Stages of Growth: A Non Communist Manifesto* (London: Cambridge U. Press, 1961), pp. 5-11.

(٢١) د. محمود الكردي، **التخلف ومشكلات المجتمع المصري**، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الأُولى، ١٩٧٩، ص ٤٣ ـ ٤٩.

(٢٢) Ronald H. Chilcote, *Theories of Development and Under Development* (London: Westview Press, 1984), pp. 279-280.

تاريخنا، فإذا لم نجدها فسنحل المشكلة بالكلام عن خصوصيات واستثناءات مقياسها التجربة الخاصة لأوروبا التي عممت»[٢٣].

(د) إسقاط المثل والغايات الأوروبية على النماذج البشرية الأُخرى

تمّ من خلال نظريات التنمية السياسية تعميم غايات ومُثُل المجتمع الأوروبي على مختلف شعوب العالم على أساس أنها غايات ومثل الإنسان، بل أفضل ما يمكن أن يتوصل إليه عقل إنسان. ذلك على الرغم من أن هذه الغايات ليست مُثُلاً بالنسبة للمجتمع الأوروبي بل هي واقع مُعاش ونموذج قائم يسعى الأوروبي إلى نشره في جميع دول العالم. فالديمقراطية على النمط الأوروبي، وإنشاء مؤسسات سياسية على شاكلة المؤسسات الأوروبية، وتحقيق ممارسات سياسية شبيهة بممارسات المجتمع الأوروبي - دون مناقشة صحتها أو صلاحيتها للتطبيق في العالم غير الأوروبي - ينبغي أن تكون الغايات السياسية لمختلف المجتمعات البشرية، كذلك فإن الوصول إلى مجتمع الوفرة أو الاستهلاك الوفير، وتحقيق مستويات أعلى من الإشباع السلعي، ورفع مستوى الاستهلاك ينبغي أن تكون الغايات الاقتصادية للإنسانية؛ وتحقيق التحرر ورفع القيود الأخلاقية ونشر الثقافة العَلمانية... ينبغي أن تكون الغايات الثقافية وهكذا... وقد أدى اعتبار هذه غايات ومُثُل إنسانية عامة ينبغي أن تسعى إليها جميع المجتمعات إلى بروز غايات فرعية أو قصيرة الأجل تقدَّم لدول العالم غير الأوروبي، وتدفع هذه الدول إلى تحقيقها مثل «تضييق الفجوة» و«اللحاق بالركب» و«رفع مستوى المعيشة»... إلخ، وذلك لدفع هذه المجتمعات إلى أن تسير دائمًا خلف نموذج متحرك دائمًا، لا يمكن أن تلحق به إلا إذا حققت الدول غير الأوروبية طفرة خيالية أو توقفت الدول الأوروبية انتظارًا لوصولها!!.

ومن ثَم تظل هذه المجتمعات مقلدة للنموذج الأصلي تسعى لتحقيق

---

(٢٣) عادل عبد المهدي، دولة الاستبداد الشرقي: دولة الغرب في الشرق، **الفكر العربي المعاصر**، بيروت، العددان ١٤ - ١٥. آب، أيلول ١٩٨١ ص ١٠٠.

هدف سَرابي يدخل في إطار الوهم أو الخيار؛ لأن ظروف تنمية العالم الأوروبي كانت مخالفة تمامًا لظروف العالم غير الأوروبي، وذلك إذا أدخلنا في الإعتبار أن العالم الأوروبي حقق تنميته جزئيًا على حساب المجتمعات غير الأوروبية الآن، وذلك باستنزاف مواردها وتهجير عقولها وتفريغها من الداخل، الأمر الذي لا يمكن تيسره للعالم غير الأوروبي اليوم وهو الذي فقد فرصة النمو مرتين، مرة باستنزاف موارده ومرة بإفقاده فرصة النمو على حساب طرف آخر مثلما فعلت أوروبا.

وفي هذا السياق يثور تساؤل أساسي، هل هذه هي غايات الإنسان في كل مكان؟ وهل جميع المجتمعات البشرية ترى في ذلك غاياتٍ أساسية لها تسعى للوصول إليها؟ ألا تُعد هذه وسائل لمجتمعات أُخرى؟ ثم ماذا عن المجتمع المؤمن بعقيدة سماوية تدفعه إلى اتخاذ الحياة الآخرة غاية له. واعتبار الدنيا بكل ما فيها وسائل للغاية الأساسية؟ ثم ماذا عن مفاهيم مثل الزهد، والتقشف، واتخاذ البعض إياها غاياتٍ أساسية يسعى إليها؟ كذلك هل تُعد هذه الغايات ـ إذا اعتبرناها كذلك ـ أفضل نموذج تصل إليه البشرية؟ فماذا بعد تحقيق الديمقراطية ومجتمع الحرية التامة، والوفرة الاقتصادية؟ أين مفاهيم مثل التكافل الاجتماعي كذلك أين موضع المجتمع العَقَديِّ الأخلاقي الذي يرى غايته في تحقيق مُثل مِثل الطهارة والعدل والالتزام... إلخ؟ وبعيدًا عن ذلك هل تمّ استقراء غايات جميع المجتمعات البشرية ثم صيغت غايات مشتركة تعبر عنها جميعًا؟ هل قُرئت الأديان والفلسفات البشرية جميعًا لاستخلاص أهم غايات الإنسان في هذا الكون؟ أليس الأكثر مصداقية أن يكون لكل مجتمع غاياته، ومثله طبقًا لعقيدته وثقافته وحاجاته وطموحاته؟... وهذه قد تختلف من مجتمع لآخر؟

٣ ـ قياس النماذج البشرية الأُخرى بمعايير النموذج الأوروبي

تُعَد الخبرة الأوروبية ـ لدى مُنظِّري التنمية ـ النَّسق القياسي الذي عليه تقاس جميع النماذج البشرية، وهذا الأمر ليس مقصورًا على التنمية فحسب، بل إنه ممتد في الحقل العلمي الذي يدْرس «الآخر» منذ نشأته،

حتى قدمت الخبرة الأوروبية النموذج المثال الذي تقيَّم التجارب الأُخرى طبقًا لمدى قربها أو بعدها عنه. وفي النقاط التالية نَعْرِضُ لأهم محاور سريان هذه المسلَّمة.

(أ) الانطلاق من المسيحية الأوروبية كمعيار لتقويم الأديان الأُخرى

يبرَّر هذا الاتجاه في دراسات الاستشراق بصفة أكثر خصوصية. حيث لا تتقبل الأديان الأُخرى ما لم تتفق مع المقولات الرئيسية للمسيحية، ويعتبر كل ما يشذ عن النموذج الروحي المسيحي نقصًا أو قصورًا يعبر عن فساد الدين وضعفه وعدم مفعوليته[٢٤]، فقد أوقفت أوروبا تطور الإنسانية عند المسيحية باعتبارها أرقى دين وصلت إليه البشرية.

(ب) تقويم الخبرات الأُخرى طبقًا لمعايير متناقضة طرحتها الخبرات الأوروبية المتتالية

فإذا كان تاريخ أوروبا يسير في مراحل متصاعدة تتحاور فيها كل مرحلة مع ما قبلها، وتطرح مقولات قد تتعارض كلية مع سابقاتها. ومن ثمَّ فإن هناك ترسانة من المفاهيم والمعايير تراكمت عبر المراحل التاريخية لا يُستخدم معظمها في دراسة وتقييم المجتمعات الأوروبية؛ لأن بها قدرًا من التناقض غير يسير. فالفكر الأوروبي مر بِعدَّة مراحل شكلت «أوروبات حديثة، هي أوروبا النهضة والإصلاح، وأوروبا التنوير، وأوروبا الإمبريالية. ومن داخل كل أوروبا تتشكل عدة زوايا للرؤية. الزاوية السياسية، والزاوية الدينية، وزاوية البائع وزاوية المثقف الحر، وزاوية المستعمر المقيم»[٢٥]، ومع تعدد المراحل وتعدد الرؤى أصبح لدى المفكر الأوروبي كمٌّ هائل من المعايير التي على أساسها تقيَّم المجتمعات

---

(٢٤) أحمد سمايلوفتش، **فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر**، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٠ ص ٢٠٩، كذلك انظر: إدوارد سعيد، مرجع سابق، ص ١٠٣.

(٢٥) هشام جعيط، مرجع سابق، ص ٢٤.

محل الدراسة بحيث لا يخلو الأمر من أن يوجَّه إليها نقدٌ أو تشويهٌ أو نفيٌ خارج دائرة التاريخ، فنجد المسيحية والعلمانية قام كل منهما بدور في نقد الإسلام وتوجيه التهم الاغتياظية إليه، إما باتهامه بنقص في الروحانية طبقًا لمقولات المسيحية، وإما بالجمود الثيوقراطي طبقًا لمقولات العَلمانية»[٢٦].

(حـ) دراسة المجتمعات غير الأوروبية طبقًا لمؤشرات نابعة من التجربة الأوروبية المعاصرة

فقد اعتبر الباحثون الأوروبيون أن ما عليه المجتمع الأوروبي المعاصر يمثل الحداثة والتقدم، ومن ثَمَّ استمدوا منه مجموعة من المؤشرات، يعبر وجودها عن الحداثة، والتقدم، والتنمية، ويعبر عدم وجودها عن التخلف، والبدائية، والرجعية... إلخ. فمنذ «لويس مورجان» وهناك تفرقة بين مؤشرات المجتمع المتقدم، وتلك المرتبطة بالمجتمع المتخلف، حيث اعتبر «مورجان» أنه إذا كان مركز الفرد في المجتمع يحدَّد طبقًا لمعايير الإنجاز، وإذا كانت العلاقات الاجتماعية لا يحددها معيار القرابة، وإذا كان دور الفرد يحدده الأجر والوظيفة والنفوذ، والمجتمع ينقسم إلى طبقات وليس عشائر، فإن المجتمع يكون متقدمًا، والعكس بالعكس. كذلك فعل «تايلور» و«فريزر» و«السير هنري مين»[٢٧] و«دوركايم» الذي اعتبر أن المجتمع القائم على تماسك عضوي هو المجتمع المتقدم، أما المجتمع القائم على تماسك ميكانيكي فهو متخلف. كذلك فعل «سپنسر» الذي فرق بين

---

(٢٦) المرجع السابق، ص ٦٢.

(٢٧) د. عاطف وصفي، **الإنثروبولوجيا الثقافية**، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٧١ ص ٤٢.

ـ د. محمد عبده محجوب، **الإنثروبولوجيا السياسية**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨١ ص ٨١.

ـ سلمان خلف، قراءة نقدية للأنماط واستخدامها في انثروبولوجيا الشرق الأوسط، **العلوم الاجتماعية**، الكويت، العدد الرابع، المجلد ١٣ شتاء ١٩٨٥، ص ٣٧٣.

المجتمع العسكري والمجتمع الصناعي. وفرق «كولي» بين الجماعة الأولية والجماعة الثانوية[٢٨]. وفرق «ماكس ڤيبر» بين المجتمع العقلاني والمجتمع اللاعقلاني. وفرق «أنتوني ليدر» بين الدولة الزراعية والصناعية[٢٩]. وفرق «ردفيلد» بين المجتمع البدائي والمجتمع الحضاري[٣٠].

وبالنظر إلى هذه الثنائيات والأنمطة الجامدة نجد أن معاييرها ومحكات تصنيفها تقوم على ما يسمى بفكرة «التحيز الغائي» (Teleolagical Bias) والتعصب لمسيرة التطور التي بلغها المجتمع الأوروبي[٣١]، وذلك دون فهم لطبيعة المجتمعات غير الأوروبية التي أُخضعت للدراسة بحيث أصبحت الظاهرة تطوَّع لتندرج تحت نمط معين، قد يختلف كثيرًا عن حقيقتها وجوهرها، وقد يستلزم إدراجها تحته التخلي عن كثير من أبعادها، والمجتمع قد يُحشر قسرًا في نمط معين دونما اعتبار لخصوصية المجتمعات أو لوظيفة وحدود المنهج، كما يفترض أن يكون مَطِية... للوصول إلى الحقيقة وليس فرضها أو اصطناعها. وقد حالت هذه الأنماط دون إظهار حقيقة هذه المجتمعات كما هي عليه، حيث اتجه الباحثون للتنقيب عن الأدلة التي تسمح بتطبيق نمط مثالي معين مما أدى إلى بتر أجزاء من الظاهرة واستبعادها.

ثالثًا: نفي «الآخَر» وإطلاق «الذات»

يعد من لزوميات التحيز أو «التمركز حول الذات» نزع شرعية الوجود عن «الآخر»، والسعي إلى نفيه خارج إطار العلم أو التاريخ، بل حتى الوجود. والمقصود «بالذات» و«الآخر» في هذا السياق ليس مجرد

---

(٢٨) د. محمد عبده محجوب، مرجع سابق، ص ٧٦، وسلمان خلف، مرجع سابق ص ٣٧.

(٢٩) د. محمد الجوهري، الإنثروبولوجيا: أسس نظرية وتطبيقات عملية، القاهرة، **سلسلة علم الاجتماع المعاصر**، الكتاب ٣٣ الطبعة الأولى، ١٩٨٠، ص ٢٧٣ - ٢٧٤.

(٣٠) سلمان خلف، مرجع سابق، ص ٣٧٣.

(٣١) المرجع السابق، ص ٣٩٤.

الوجود الاجتماعي فحسب، بل الوجود من خلال الحضور المتميز والمعبر عن الهوية الذاتية، ومن ثَم فإن العلم المتحيز يسعى دائمًا إلى تحقيق السيادة التامة لمقولاته ومفاهيمه ومناهجه، ويرجع ذلك إلى رؤية صراعية للوجود البشري لا ترى الوجود إلا من خلال النفي فلا تستشعر وجودها إلا بنفي «ذوات» «الآخرين» وإلحاقهم بها، وهذه الرؤية أساسية في الفكر الأوروبي على الرغم من كثرة الحديث عن التعددية والتنوع؛ لأنهم يقصدون بالتعددية معنى يقصرها على المجتمع الداخلي في إطار ثقافة وحضارة واحدة، وليس بمعنى التعدد على مستوى الحضارات البشرية، حيث لا يُنظر إلى التنوع الثقافي والحضاري إلا من خلال منظور فولكلوري لإشباع الرغبة في العلو والتميز، وليس الاعتراف بشرعية وجود «الآخرين»، وحقهم في صياغة نماذج بشرية نابعة من ذواتهم.

ولعل أبرز تعبير واقعي عن هذا ما قاله أحد سكان جزر سليمان «أنتم يا معشر البيض تصْدرون أوامركم إلينا أما نحن فلم يعد في وسعنا أن نصْدر الأوامر إلى أنفسنا، إذ علينا أن نمتثل لأوامركم. . . جاء الرجل الأبيض ليخبرنا أنه يتوجب علينا أن نتجاهل آباءنا ونسلك كما كان يسلك أبوه. . . وكنا قبل مجيء الأوروبيين نفعل هذا الأمر أو ذاك دون أن نفكر كثيرًا فيما إذا كنا على صواب أو خطأ، فقد كنا نعرف ما نريد، أما اليوم فإن كلًّا منا قبل أن يقدِم على عمل يقول سأقوم بهذا، تُرى ما الموقف الذي سيتخذه الرجل الأبيض، هل سيقول إنني أخطأت ويعاقبني على ذلك»[٣٢].

وإذا نظرنا في أدبيات التنمية السياسية والتنمية عامة نجد أن عملية النفي والإحلال تتركز في محاور ثلاثة هي:

---

(٣٢) Hagen, *Experiments in Civilization: The Effects of European Culture on a Native Community of Soloman Island* (London: 1934), pp. 153-154.

نقلًا عن إرفنج هالوول، **الجوانب الاجتماعية والنفسية لظاهرة التثقيف**، في «رالف لنتون، الإنثروبولوجيا، ترجمة د. عبد الملك الناشف، بيروت، المكتبة العصرية، ١٩٦٧، ص ٣٣٣.

١ ـ نفي الثقافة التقليدية وإحلال الثقافة الحديثة

إذا كان مفهوم الثقافة Culture في المدلول الأوروبي يعني الغرس والزراعة، ومن ثَم غرس المفاهيم والقيم والأنماط، فإن هذا الفهم لا يعني سوى إزالة الثقافة التقليدية السائدة في المجتمعات غير الأوربية، وقد أكد ذلك منظِّرو التنمية السياسية إذ اعتبروا أن عملية التنمية لا يمكن أن تتم في ظل وجود ثقافة معوِّقة وغير تنموية، ومن ثَم لا بد من إزالة هذه الثقافة التقليدية، ونشر قيم الثقافة الحديثة بدلاً منها، وقد أُطلق مفهوم الثقافة التقليدية على جميع الثقافات ما عدا الثقافة الأوروبية. ووضعت لهذه الثقافة (التقليدية) مواصفات هي عكس الثقافة الأوروبية فمنها مثلاً الدينية والوراثية والجمود الطبقي والطابع الأبوي والجمود التكنولوجي... إلخ، وعكسها تمامًا هي الثقافة الحديثة، حيث تتصف بالعَلمانية والمساواة والإنجاز والعمومية والبناء الطبقي المرن والتطور التكنولوجي وضعف العوامل الشخصية[٣٣]. ومن ذلك يتضح أن العالم ينقسم إلى عالم الثقافة الحقيقية وعالم الفولكلور مما يستلزم الحركة صوب حضارة واحدة تمثل عنصر الوحدة الإنسانية، بينما تمثل الوضعية الحالية عنصر التنوع والتفتت[٣٤]، وهذا يستلزم بدوره حدوث التغيير الثقافي والتخلي عن الأنماط الثقافية الموجودة في تلك المجتمعات، والتي تعد العامل الرئيسي للتخلف، والعائق الوحيد أمام تحقيق التنمية، ومن ثم هناك ما يشبه الإجماع بين منظِّري التنمية على ضرورة التخلي عن الثقافة التقليدية وإحلال الثقافة الحديثة ـ أي الأوروبية محلها.

---

(٣٣) د. محمد الجوهري، **علم الاجتماع وقضايا التنمية**، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٨٢، ص ١٦٥ ـ ١٧٣، وكذلك د. محمد علي محمد، **أصول الاجتماع السياسي، التغيير والتنمية السياسية**، الإسكندرية، دار المعرفة الجماعية، ١٩٨٦، ص ١٤٦.

(٣٤) د. معن زيادة، **معالم على طريق تحديث الفكر العربي**، الكويت، **سلسلة عالَم المعرفة**، العدد ١١٥ يوليو ١٩٨٧، ص ٤٦ ـ ٤٧.

٢ ـ نفي المؤسسات التقليدية، وإحلال المؤسسات الحديثة

ما قيل عن الثقافة ينطبق على المؤسسات ذلك أن نظريات التنمية تركز على ضرورة إلغاء المؤسسات التقليدية وإحلال مؤسسات حديثة منقولة من العالم الأوروبي محلها، وذلك لأن المؤسسات التقليدية ـ طبقًا لهم ـ معوِّقة وعقبة في طريق التنمية، على الرغم من أنها تضرب بجذورها في ثقافة المجتمع، وتربط بين العقائد السائدة والأبنية التنظيمية ونظُم تبادل الحقوق والواجبات[٣٥]، وتتسق تمامًا مع المعادلة الاجتماعية السائدة[٣٦]. في حين أن المؤسسات الحديثة التي شهدها العالم غير الأوروبي لم تستطع أن تجتذب فعاليات المجتمع إلى حَلَبة التفاعل السياسي، ولم تستطع أن تضرب بجذورها في المجتمع أو تحقق الصلاحية نظرًا لغُربتها وعدم اندماجها في المعادلة الاجتماعية، ولوجود المؤسسات التقليدية التي لم يُستطَع إلغاؤها، والتي قد تعوق عمل المؤسسات الحديثة[٣٧].

٣ ـ نفي الاقتصاد التقليدي وإحلال الاقتصاد الحديث

انطلاقًا من معطيات الخبرة الأوروبية التي ارتكزت بصورة أساسية على الثورة الصناعية، وما نتج عنها من تزايد دور التصنيع في الهيكل الاقتصادي والمدُن في البناء الاجتماعي، وتقلص الحياة الزراعية والطابع الريفي. فإن نظريات التنمية ترى أن تحقيق التصنيع والتحضر ـ كما حدث

---

(٣٥) طارق البشري، المسألة القانونية بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، **(ندوة) التراث وتحديات العصر في الوطن العربي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٨٥.

(٣٦) حول مفهوم المعادلة الاجتماعية انظر:

مالك بن نبي، **المسلم في عالَم الاقتصاد**، بيروت، دار الشروق، ص ١٠٩ وما بعدها.

(٣٧) Howard J. Warda, «Toward a Non - Ethnocentric Theory of Development: Alternative Conceptions from the Third World», in Warda, (ed.), *New Directions in Comparative Politics* (Boulder and London: Westview Press, 1985), pp. 30-35.

في أوروبا ـ ضرورة أساسية لتحقيق التنمية، ومن ثم فإن القضاء على الاقتصاد التقليدي والنَّسق الاجتماعي المرتبط بالزراعة أمرٌ ضروريٌ لإفساح الطريق أمام نسْق صناعي متقدم التكنولوجيا، وهذا الأخير يلتزم **أولاً**: حدوث تراكم رأسمالي(٣٨)، وهو ما تيسر لأوروبا خلال استنزافها لموارد الشعوب فيما عُرف بالكشوف الجغرافية أو البغي (الاستعمار). أما العالم غير الأوروبي فلا يستطيع أن يوفره إلا بالديون ومعروف ما تُجرُّه الديون من إضعاف سياسي واقتصادي لأي مجتمع. **وثانيًا**: حدوث التصنيع والاعتماد على التكنولوجيا الحديثة(٣٩).

ودون الدخول في مناقشة تفصيلية لآثار التصنيع المكثف على المجتمعات سواء آثاره البيئية على الطبيعة من حيث إفنائها أو التعامل الصراعي العدواني معها، أو آثاره الاجتماعية وما ارتبط بها من انتشار الظلم الاجتماعي وبروز طبقات رأسمالية مستغِلة وتحكُّمها في المجتمع الداخلي والخارجي من أجل المصالح الرأسمالية الصناعية، وتحويل الإنسان إلى جزء من الآلة، بل إنه أصبح يعمل لصالحها، بل أصبح الإنسان كلفة زائدة عليها(٤٠) أو آثاره الاقتصادية، ومما أدى إليه التصنيع من حدوث اختلال في التوازن الاقتصادي بين قطاعات الإنتاج حيث أهملت الزراعة أو صنِّعت نتيجة لسيطرة فكرة تصنيع الإنتاج على كافة القطاعات الاقتصادية، فلم يعد الاهتمام بالزراعة لذاتها، وإنما لأنها مادة خام لصناعات أُخرى، أو آثاره السياسية المتمثلة في ظهور الاحتكارات الكبرى وسيطرة الرأسمالية على القرار السياسي والعملية السياسية؛ بل ومصلحة الدولة، وذلك من خلال جماعات المصالح وأدوات التحكم في الرأي العام سواء الإعلام أو الإعلان.

---

(٣٨) Edward G. Stockwell and Karen A. Laidloe, *Third World Development Problems and Prospects* (Chicago: Nelson - Hall, 1981), pp. 30-35.

(٣٩) Ibid, pp. 41 - 43.

(٤٠) لويس ممفورد، **أسطورة الآلة: بنتاجون القوة**، ترجمة إحسان حفني، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٨٢، جـ ٢ ص ٨٦، ٣٤٩.

وبغض النظر عن هذه الآثار متعدِّدة الجوانب فإن أُولى مشاكل العالم غير الأوروبي هي مشكلة الغذاء، ومن ثَم فإن أولويات التنمية في هذه المجتمعات هي تحقيق الاكتفاء الذاتي من الغذاء وليس التصنيع، كذلك فإن ضعف القدرات التمويلية لهذه الدول وزيادة عدد سكانها يعني أن النموذج الاقتصادي الأصل للتصنيع فيها هو نموذج كثيف اليد العاملة يعتمد على تكنولوجيا بسيطة وموارد محلية، ومن ناحية أُخرى فإن مفهوم الاقتصاد ذاته وما يحمله من قيم ومسلَّمات يعكس فلسفة المجتمع الأوروبي، ورغبته في تعميم نموذجه ونفي «الآخر»؛ إذ أن علم الاقتصاد ـ بالفهم الأوروبي السائد ـ هو علم المواءمة بين الموارد النادرة والحاجات المتعددة، أي أنه يقوم على التسليم بندرة الموارد وتعدد الحاجات. وهذا في حد ذاته لا يعني أن جميع الثقافات ترى هذه الرؤية، فالحضارة الإسلامية مثلاً ترى أن القصد هو الاعتدال والابتعاد عن التبذير أو التقتير، وتركز على أن حاجات الإنسان محدودة كمًّا وكيفًا، وذلك في إطار عقيدة المسلم التي تدعو إلى القصد والاعتدال والابتعاد عن الإسراف سواء في المأكل أو الملبس أو المسكن وتدعو إلى القناعة والزهد في نفس الوقت فإن الموارد ـ في عقيدة المسلم ـ غير منتهية لأنها من عند الله سبحانه وتعالى وما عند الله لا ينفد أبدًا، ورزق الإنسان في السماء: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [سورة الأعراف: ٩٦]، كذلك فإن مسالك التنمية ووسائلها تختلف من مجتمع لآخر طبقًا لثقافة المجتمع وعقيدته فهناك التطوعية والتكافل والعمل الجماعي... إلخ.

رابعًا: منهجية تحديد وتحييد التحيز في نظريات التنمية السياسية

إذا كان التحيز هو محاولة فرض «الذات» على «الآخر»، ومن ثم نفي «الآخر»، وإحلال الذات محله، أو هو تعميم «الخاص» وإطلاق النسبي، واعتبار المؤقت المحدود، دائمًا عامًّا وشاملاً، أو أنه اعتبار تجربة بشرية معينة ـ ليست إلا واحدة من تجارب الإنسانية الغنية والمتعددة ـ أنها هي النموذج البشري الأرقى الذي ينسخ كل النماذج الأُخرى ويستوعبها، إذا

كان هذا هو جوهر التحيز كعملية معرفية تتعلق بالفلسفة الكامنة وراء المنهج والعلم، والتي تؤثر دائمًا على منهج التحليل وطرائق التفسير ونتائج البحث العلمي، بل تصبغ العلم في مجمله بصبغة معينة تخرجه عن صفته، وتدخل به في إطار الأيديولوجيا أو المصلحة السياسية بعيدًا عن حقيقة العلم الناطق بلسان الحقيقة والمعبر عنها أصدق تعبير بأمانة وقسطاس.

إذا كان هذا هو جوهر التحيز فكيف يستطيع الباحث تحديده، ومن ثم تحييده وإلغاء آثاره؛ ليكون العلم معبرًا عن حقيقة الأمور دون تلوين لها برؤية الباحث أو فلسفته أو ثقافته، ومن ثَم يكون نافعًا للإنسان دافعًا للعمل الصالح المؤدي إلى إصلاح حال الإنسان حيثما كان بغض النظر عن لونه أو جنسه، ومع الأخذ في الحسبان أن ذلك لا يعني إلغاء الخصوصيات، وإنما يعني الإقرار بها وعدم إخفائها رغم وجودها، كما لا يعني ادعاء العمومية والإطلاق لخصوصية معينة، ولذلك فإن تحديد التحيز وتحييده مسلكان أساسيان في منهجية تناول الظاهرة الاجتماعية والسياسية:

١ ـ منهجية تحديد التحيز في نظريات التنمية السياسية

إن عملية تحديد التحيز في نظريات التنمية السياسية ـ التي تعد جوهر عملية التغيير والتطور الاجتماعي بكل معانيه السياسية والاقتصادية... إلخ ـ تستلزم مجموعة من المسالك ذات الصبغة المنهجية، أهمها: ـ

(أ) **تحديد العام في الفكر البشري من الخاص** (تحديد أبعاد المشترَك المعرفي الإنساني).

قد سبق القول إن أي فكر هو بطبيعته البشرية محدود بإطار الزمان والمكان وخصوصية الإنسان الذي أبدع الفكرة أو طورها، ومن ثم فإن الإنتاج العلمي البشري ـ سواء كان منطلقًا من أصول معرفية وضعية أو أصول موحاة من عند الله ـ سبحانه وتعالى ـ به قدر من الخصوصية أو الارتباط بواقعه الذي أُنتج فيه، هذا القدر يصبح كبيرًا جدًّا في حالة الفكر

النابع من أصول معرفية بشرية، أما في حالة الفكر المستند إلى مصادر موحاة فإنه لا يكون هناك قدر كبير من الخصوصية إذا كان هذا الإنتاج العلمي قائم على تحليل النص الشرعي وتفسيره، أما إذا كان هذا الإنتاج العلمي قائم على دراسة الواقع بمنظور الشرع فإن قدر الخصوصية يكون أكبر من سابقه، ولكنه أقل كثيرًا جدًا من ذلك المنطلِق من مصادر بشرية، وفي جميع هذه الأحوال هناك ارتباط بدرجة أو بأُخرى بطبيعة الزمان والمكان والإنسان. ومن ثَم وبمفهوم المخالفة، هناك قدر من العمومية أو الشمول، أي أن هناك أفكارًا وقواعد معينة تعد من قبيل المشترَك الإنساني الذي يصْدق في كل زمان ومكان، ومهما اختلف الإنسان. ومن هنا فإن تحديد التحيز يستلزم بداية تحديد ما هي هذه الأفكار أو القواعد أو النظم أو النظريات التي تعد عامة لصيقة بالإنسان لأنه إنسان؟... وما هو الخاص المرتبط بمعطيات الثقافة والتربية والمعتقَد والعصر والبيئة... إلخ؟

(ب) الفصل الدقيق بين مفهومي الصحة والصلاحية[٤١]

ذلك لأن قضايا العلوم الطبيعية تكون صحيحة أو غير صحيحة، ويتم التأكد من مدى صدق القضية الطبيعية باستخدام التجربة. أما القضية الاجتماعية فليس من المهم البحث عن مدى صحتها من عدمه، وإنما البحث عن زمانها ومكانها وبيئتها؛ لأن القضايا الاجتماعية ذات ارتباط وثيق ورابطة عِلِّيَّة مباشرة بالبيئة الاجتماعية والمكانية والزمانية لها[٤٢]. ومن هنا فإن تحديد مدى وجود التحيز يستلزم بدايةً فصل وتفرقة دقيقة بين مفهومَي الصحة والصلاحية، ذلك أن الأفكار والنظريات الاجتماعية

---

(٤١) يعد أول من فاضل بين المفهومين وأول من صاغهما إلى جانب العديد من ازدواج المفاهيم المحورية مثلهما، المفكر الجزائري مالك بن نبي، وقد ورد الحديث عنهما في عديد من مؤلفاته وعلى سبيل المثال انظر، مالك بن نبي، **المسلم في عالَم الاقتصاد**، مرجع سابق ص ٢٣٦ ـ ١٢٧.

(٤٢) علي شريعتي، **العودة إلى الذات**، ترجمة د. إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، الطبعة الأُولى، ١٩٨٦، ص ٢٦٠ ـ ٢٧٢، حيث يتناول بشرح مفصل مفهوم «جغرافية الكلمة» كمفهوم محوَري في فهم الأفكار والنظريات في إطارها دون إخفاء صفة العمومية الخاص منها.

والسياسية قد تكون صحيحة في ذاتها وصالحة لبيئة معينة، ولكنها رغم صحتها قد تكون غير صالحة لبيئة أُخرى لأنه ليس المقصود منها صحتها المنطقية، وإنما صلاحيتها لإحداث تغيير في المجتمع نحو الأفضل، ومن ثَم فإن التحيز هنا يكون في محاولة الربط بين الصحة والصلاحية. الصلاحية في مكان ما، والصلاحية المطلقة، ولذلك فإن إيجاد الفصل بين الصحة والصلاحية أمر ضروري لتحديد التحيز تمهيدًا لتحييد أثره في التحليل أو التنظير أو الحركة.

(ح) تجريد المفاهيم والنُظم والظواهر الاجتماعية وفصل حقائقها عن مظاهرها وأشكالها

وذلك بأن يتم تحويل المفهوم أو النظام أو الظاهرة إلى جوهرها وحقيقتها، وذلك بتخليص المفهوم أو النظام أو الظاهرة من كل مظاهره وأشكاله وحتى اللفظ المعبَّر به عنه، أي تنقية المفهوم أو النظام أو الظاهرة من خلال الخبرة التاريخية، وما ألحقته به، والوصول إلى الجوهر أو اللب أو الحقيقة، وذلك بُغية الوصول إلى العلة البشرية التي ظهر من أجلها هذا المفهوم أو هذا النظام، ثم نقوم بالبحث عن المفاهيم والنظم والظواهر التي تعبر عن نفس هذا الجوهر، وتحقق هذا الغرض في مختلف المجتمعات البشرية، وذلك للوصول إلى التعبيرات البشرية عن هذه المفاهيم أو النظم أو الظواهر مهما اختلفت الأشكال والمظاهر، ومهما تنوعت؛ لأن كل مجتمع له أسلوبه في تحقيق نفس الأغراض، فالمظهر أو الشكل أو اللفظ يعبر عن خبرة ثقافية وحضارية معينة، وإن كان يحقق هدفًا أو غرضًا بشريًا تتفق فيه جميع المجتمعات مهما تنوعت، ومن ثَم فإن الوقوف عند الشكل أو المظهر أو اللفظ يجعل من خبرة بشرية معينة نموذجًا معياريًا تقيّم طبقًا له باقي الخبرات البشرية، وهذا هو جوهر مفهوم التحيز، أما التجريد فإنه يعطي فرصة متساوية لجميع المجتمعات للتعبير عن نفس المضامين بأساليب مختلفة، ومثال لذلك مفهوم الحزب، كمؤسسة سياسية وظاهرة اجتماعية ظهرت في المجتمع الأوروبي عبر تطوره التاريخي، ومن ثَم فإنه من قبِيل التحيز البحث عن نفس شكل المفهوم والمؤسسة والظاهرة في المجتمعات

غير الأوروبية، ومن ثم اعتبار كل مجتمع لا يوجد فيه شكل الحزب ومُسماه مجتمع لا يشهد مشاركة سياسية حقيقية، ومن ثَم فهو مجتمع بدائي أو متخلف.

وبعيدًا عن تقييم ضرورة وجود الحزب لتقدُّم المجتمع، فإنه بهذا الأسلوب ـ الذي يجب اتخاذه لتحديد وتحييد التحيز ـ يجب بداية تجريد مفهوم الحزب من البناء المؤسَّسي الشكلي، ومن مختلف المظاهر والأساليب المستخدَمة فيه والوصول به إلى جوهره، وعلى وجوده، وهو وجود هيئة وسيطة بين الحاكم والمحكوم، تحول دون انفراد الحاكم بالمحكوم والتعامل معهم كذرات متناثرة، وتسعى للحفاظ على مصالح المجتمع وتقدم بديلاً عن النظام السياسي إذا خرج عن مصالح المجتمع أو فشل في تحقيقها، ومن خلال الانطلاق من هذا الجوهر يتم البحث عن وجود مثل هذه الفَعاليات البشرية في مختلف المجتمعات والثقافات، فإذا نظرنا مثلاً إلى الخبرة الإسلامية نجد أن العالِم المسلم وشيخ الحرفة وشيخ القبيلة وأهل الحل والعقد... إلخ كلها تقوم بهذا الدور وتحقق هذه الوظيفة، دون الوقوف عند الشكل الأوروبي لها، ويمكن ضرب المثال بنماذج أُخرى مثل مفهوم الديمقراطية، والمشاركة السياسية، والنخبة... إلخ، ونظُم مثل البرلمان، وظواهر مثل الثورة أو المظاهرات أو التعبئة السياسية بكل أشكالها... إلخ، وذلك مما أجل الخروج من بوتقة التحيز التي تجعل من الخبرة الأوروبية مرجعًا أساسيًا للبشرية لا بد أن تحذو حذوه.

٢ ـ منهج تحييد التحيز في نظريات التنمية السياسية

إذا استطاع الباحث من خلال المسالك الثلاثة السابقة تحديد التحيز في نظريات التنمية السياسية ـ التي تعد بمعناها السابق الإشارة إليه نموذجًا ينطبق عليه ما ينطبق على مختلف فروع العلوم السياسية ـ فإن الخطوة التالية هي تحييد التحيز فيما يقوم به من أبحاث، وذلك بتقليل أبعاد الرؤية الذاتية للأمور التي تُغفل حقيقة الواقع في ذاتها وتعكس الواقع الماثل في مرآة «ذات» الباحث مهما كان مختلفًا مع الحقيقة التي عليها الأمور.

ويمكن أن يتم تدارك ذلك من خلال مسالك أربعة هي[٤٣]:

(أ) تناول الظاهرة في ضوء أبعادها العَقَديَّه

وذلك يكون بالبحث عن عالَم الغيب الماثل في هذه الظاهرة، لأن كل ظاهرة أو نظرية اجتماعية أو سياسية لا بد أن يكون لها عالَم غيب كامن وراءها منعكس في مقولاتها ومفاهيمها ووحداتها[٤٤]. وعالَم الغيب هذا هو المسلَّمات الكامنة وراءها. التي لا تناقَش ولا يفكر فيها الفاعلون في هذه الظاهرة أو المعبرون عن هذه النظرية، وهذه المسلَّمات تمثل ما يشبه «التَّابو» الفكري الذي لا يناقَض، ولا يتم التفكير في إخضاعه للنقاش؛ لأنه أساس بناء النظرية، وبدونه لا يتم أي بناء نظري، ولا توجد ظاهرة؛ لأنه لكل ظاهرة أو نظرية مسلمات وقواعد تقوم عليها.

ومن هنا فإن الباحث في أي ظاهرة لا بد أن يبحث عن «عالَم غيب الظاهرة» أو المسلمات الكامنة خَلْفَهَا والمحدِّدة لأبعادها. وتحديد هذه المسلمات يعد مدخلاً أساسيًا لفهم حقيقة الواقع على وجهه الصحيح، دون تأوُّل أو تحيز؛ لأنه سوف يتم وضع الأمور في مواضعها الصحيحة وتفسيرها طبقًا لأساسها المنطقي ومرتكزاتها الفكرية التي تمثل عقيدة تقوم عليها، وتنطلق منها هذه النظرية أو تلك الظاهرة.

(ب) تناول الظاهرة في ضوء جذورها التاريخية:

وذلك لمعرفة أصولها وجذورها وتطوراتها ومراحلها. وللوصول إلى أفضل فهم ممكن لها؛ لأن أي ظاهرة بشرية أو نظرية فكرية لا توجد فجأة ودون مقدمات، بل إنها خلاصة لصيرورة تاريخية، وتطور مرحلي، أضافت إليها كل مرحلة جزءًا من مكوناتها حتى اكتملت في صورتها النهائية التي لا تعبر عن بزوغ فجائي، وإنما عن تطور تلقائي، ولذلك

---

(٤٣) حول هذه المسالك راجع بالتفصيل، نصر محمد عارف، مرجع سابق، ص ١٩ ـ ٤٦.

(٤٤) د. سيد دسوقي حسن، **مقدمات في البعث الحضاري**، الكويت، دار القلم، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، ص ٢٦ ـ ٣٣.

فإن وضع الظاهرة أو النظرية في إطارها التاريخي يساهم في الوصول إلى فهم أفضل وأكثر تيقنًا لها، ومن ثَم يؤدي إلى تحييد التحيز من قبَل الباحث، لأنه محكوم بخبرة الظاهرة، وليس بالتأويلات الشخصية، حيث الخبرة التاريخية تقوم بدور يشبه دور الأعمال التحضيرية في فهم المادة القانونية.

(حـ) تناول الظاهرة في ضوء بيئتها المكانية ونمطها المجتمعي

وذلك لأن الظاهرة أو النظرية الاجتماعية أو السياسية لا توجد في فراغ اجتماعي، وإنما هي جزء من نسيج مجتمعي ممتد، فيها ظلال منه ولها امتدادات منه، ومن ثَم فإن دور الباحث في هذا الصدد له بعدان:

١ ـ تحديد البيئة المكانية أو النمط المجتمعي للظاهرة.

وهذا يستلزم فهمًا جيدًا لحدود البيئة المكانية والنمط المجتمعي وماهيتها ومظاهرها السياسية، فأي ظاهرة أو فكرة نابعة من مصر مثلاً هل بيئتها الاجتماعية هي القرية أو المدينة أم القطر جميعه أم الوطن العربي أم الأُمة الإسلامية أم أفريقيا أم العالم... إلخ. وهنا لا بد من الإشارة إلى أن المقصود بالبيئة المكانية والنمط المجتمعي هو الامتداد الاجتماعي ـ الحضاري ـ الثقافي.

٢ ـ تحديد آثار وامتدادات البيئة المكانية في الظاهرة، وذلك للوصول إلى فهم أفضل للظاهرة يُحيِّدُ إلى حد كبير انحيازات الباحث ويربطه بالواقعِ بصورة أفْضَلْ، ويجعل من الواقع كما هو ـ وليس تصور الباحث له ـ الفيصل في تحديد أبعاده.

(د) تناول الظاهرة في أبعادها المتكاملة

وذلك من خلال تجميع شتات الظاهرة وأبعادها وعدم الاقتصار على بُعدٍ معينٍ منها ابتداء دون مبرر حقيقي، فللظاهرة أبعاد نوعية وكمية، فمن أبعادها النوعية، البعد الاقتصادي والسياسي والثقافي والاجتماعي والجغرافي... إلخ. ومن أبعادها الكمية الفرد، والجماعة والمجتمع، والأُمة، والبشرية، ولا يمكن القول إن كل ظاهرة لا بد أن يتم تناولها في

جميع أبعادها هذه، وإنما يتم النظر إليها ابتداء في هذا التكامل ثم يحدَّد الواقع أي الأبعاد الأكثر فعالية وتأثيرًا، فلا يتم الدخول إلى الظاهرة بمسلَّمة تقول إن البعد الاقتصادي أو الثقافي أو الاجتماعي أو الفردي... إلخ هو البعد المحدِّد لهذه الظاهرة والمتحكم فيها، وذلك لأنه لا يوجد ما يبرر هذا من الواقع، وإنما لا بد أن يكون اقتراب الباحث من الظواهر الاجتماعية والسياسية منفتحًا لهذه المتغيرات جميعًا. ثم يحدِّد الواقع الذي عليه الظاهرة أيَّ هذه المتغيرات هو الأكثر فعالية فقد يكون كذا أو كذا، ولكن لا يوجد واحد منها هو الفاعل والمتحكم في كل الظواهر، وإنما كلٌّ منها قد يكون فاعلاً في ظاهرة معينة وغير فاعل في أُخرى، فالمتغير الاقتصادي قد يكون فاعلاً في ظاهرة بعينها ومحددًا أساسيًّا لها، بل هو المحدد الرئيسي، وقد لا يكون كذلك في أُخرى، ومن خلال هذه المسالك يمكن للباحث أن يحيِّد إلى حد كبير تحيزاته الشخصية بصورة تجعل المعبَّر عنه هو الحقيقة كما هي أو أقرب صورة لها، ويبقى عامل أساسي لا يمكن ضبطه إلا من خلال تعلم أدب العالم والمتعلم[٤٥]؛ لأن البحث العلمي في أساسه أمانة وخلق والتزام بمعايير الحق والعدل وبعد عن الهوى ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [سورة المائدة: ٨]... «صدق الله العظيم».

(٤٥) انظر كتب أدب العالم والمتعلم، في التراث الإسلامي.