الآراء الـــواردة فـي الـصفـحـة تعبر عـن وجـهـات نـظـر كـتـابـهـا ، وقـد لاتـتـفـق بـالـضـرورة مـع وجـهـة نـظـر الـجـريـدة

الشيخان علي عبد الرازق وخالد محمد خالد نموذجاً

ظـاهـرة الـتـراجـع والـتـنـازل السياسي في الفكر العربي

شاكر النابلسي
امريكا

فصل الدين عن الدولة جاء من مصر بدايةً في النصف الأول من القرن العشرين، لم يكن هناك قطع تام في مسألة فصل الدين عن الدولة، في الحملة التي قادها اثنان من مفكري هذه الفترة، من ذوي الخلفية الدينية الأزهرية، واللذين كانا يُعتبران من صفوة علماء الدين وهما: علي عبد الرازق وخالد محمد خالد.

بل كان هناك تردد، وتراجع، ومراجعة، وشعور ديني بالذنب الذي اقترف من جراء فصل الدين عن الدولة، كما هي العادة في الثقافة المصرية والفكر المصري الإسلامي المعاصر في تراجعاتها المختلفة في هذا الشأن، وفي غيره.

وظاهرة التراجع الفكري والتنازل السياسي ظاهرة موجودة في الثقافة العربية والثقافات الأخرى على امتداد العصور. ولكنها أصبحت ظاهرة بارزة ولافتة في الثقافة المصرية في النصف الثاني من القرن العشرين. فالكتّاب والمفكرون الماركسيون ينقلبون إلى التيار الإسلامي (محمد عمارة، وعادل حسين)، والمؤرخون التقدميون الليبراليون ينقلبون إلى التيار الإسلامي (طارق البشري) وحزب الوفد العلْماني يتحالف مع خصومه من الأخوان المسلمين في عام ١٩٨٤. وحزب التجمُّع التقدمي اليساري يتحالف مع التيار الإسلامي وينادي بتطبيق الشريعة الإسلامية. وإذا كان هناك تفسير لهذه الظاهرة، فلا تفسير لها غير تمكّن الفكر السلفي السياسي من لعب دور رئيسي وحيوي على الساحة السياسية المصرية بشكل خاص، بحيث أصبحت كافة التيارات الليبرالية تطلب ودّه وتتحالف معه، ولو مؤقتا.(أنظر: غالي شكري، أقنعة الإرهاب، ص٦٦).

معركة الشيخ علي عبد الرازق

فعلي عبد الرازق – كما يقول خصومه – قام بتبني دعوة فصل الدين عن الدولة لغرض في نفسه، ولبواعث تتصل برغبات سياسيًة صريحة ومبطنة. وهو في الوقت نفسه لم يهاجم رغبة سلطان مصر (الملك فؤاد) في التحلّي بثوب الخلافة من أجل أن يحمي سلطانه بستار الدين وقواه – وهو السبب الرئيسي وراء كتابه «الإسلام وأصول الحكم، ١٩٢٥» – ولم يجد أمامه إلا أن يثير المعركة مع الأوساط الدينية، بدلاً من أن يتصدى لخصمه الحقيقي وهو السلطان. فأصابت رميته الإسلام ولم تُصب السلطان، كما قال المؤرخ الفلسطيني فهمي جدعان («أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث»، ص٣٤٣).

ومن هنا، كان علي عبد الرازق متردداً في موقفه من فصل الدين والدولة، برغم ما قاله من فصل قاطع في كتابه «الإسلام وأصول الحكم»، ومن أن الإسلام دين روحي مجرد، وأن النبي عليه الصلاة والسلام «لم يقم بتأسيس مملكة بالمعنى السياسي من هذه الكلمة ومترادفاتها. وأن النبي عليه الصلاة والسلام، ما كان ملكاً ولا مؤسس دولة ولا داعياً إلى مُلك. وأن الرسول عليه الصلاة والسلام ما كان إلا داعية لدعوة دينية خالصة للدين، لا تشوبها نزعة مُلك، ولا دعوة لدولة»(ص ١٣٦).

ويؤكد محمد عمارة، تراجع علي عبد الرازق فيما قاله عن فصل الدين عن الدولة بقوله، بأن محمد علي عبد الرازق نجل الشيخ عبد الرازق، قد قال له في عام ١٩٧١، بأن والده قبل موته، كان يكتب بحثاً يتراجع فيه صراحة عن رأيه القاطع في فصل الدين عن الدولة. ويؤكد فيه رأيه في أن الإسلام دين ودولة، ولا فصل بينهما («العلمانية ونهضتنا الحديثة»، ص١٦٤).

موجة ثانية من التراجع والتنازل

وجاء خالد محمد خالد، في بداية النصف الثاني من القرن العشرين (١٩٥٠) وحاول إحياء بعض جوانب دعوة علي عبد الرازق، رغم أن خالداً أكد لي شخصياً، من خلال عدة لقاءات معه، أثناء إعدادي لكتاب عن فكره ودوره («ثورة التراث: دراسة في فكر خالد محمد خالد»،١٩٩١) بأنه لم يقرأ كتاب علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم»، وإن كان قد اطلع على تعقيبات عليه.

إلا خالد محمد خالد، في رأيي المؤرخ فهمي جدعان كان «أكثر صدقا من علي عبد الرازق حين لجأ إلى مهاجمة الكهانة، وطالب الحكومات والمجتمعات التي تحترم دينها وتحرص عليه، أن تبادر بكل وسيلة مُستطاعة إلى عزل الكهانة الخبيثة، وتنقية الدين من شوائبها» («أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث»، ص٣٤٣).

وخالد، هو الذي «لم يقنع بالرد اللاهوتي الخجول الذي قام به علي عبد الرازق، بل عمل على مهاجمة علماء الدين، بالذات ودعا إلى إقصائهم عن الحياة عامة، وقال: ليس ثمة وسيلة أخرى متاحة للحكومات والمجتمعات التي تحترم نفسها، إلا أن تبادر إلى إخراج هؤلاء الكهّان الماكرين من أوساطهم بكل ما لديهم من وسائل، وتطهير الدين من جميع عناصر الفساد العالقة به». وفصل خالد بين الدين والدولة، فصلاً قاطعاً في كتابه الأول المدوّي «من هنا نبدأ » في عام ١٩٥٠، وشبّه الدولة الدينية بالدولة الكهنوتية ذات الغرائز الكريهة، كغريزة الغموض المطلق، والقسوة المتوحشة، والتركيز على ضعف الإنسان، واعتبار المفكرين أعداء الدين، وعدم قبول المعارضة، والجمود العريق، وغيرها من الغرائز. وقد تمت مصادرة هذا الكتاب، ومحاكمة مؤلفه في ١٩٥٠/٦/٢٧. وأعيد نشره بعد تحوير أجزاء منه. وطُبع بعد ذلك أكثر من خمس عشرة طبعة.

حجج في فصل الدين عن الدولة

وخالد عندما طالب بفصل الدين عن الدولة في عام ١٩٥٠، كانت له حججه في ذلك، نلخصها فيما يلي:

١- إن الدين نبوة لا مُلك. والدين حقائق ثابتة، والدولة أمور متغيرة فكيف يلتقي الثابت مع المتغير؟

٢-إن الحكومات الدينية التي أعقبت عهد الخلفاء الراشدين لم تلتزم العدل في الحكم.

٣- إن قيام الحكومة الدينية ليس ركناً من أركان الدين الإسلامي. ويردُّ بعض الباحثين على هذا بقولهم، بأن قيام الدولة ركن من أركان الدين أمر الله به رسوله الكريم بقوله: (إنّا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله) (سورة النساء: ١٠٥). وهو يعني أمر الله لرسوله بإقامة نظام للحكم مبني على القرآن، كما يقول الباحث المصري أحمد الفنجري («الحرية السياسية في الإسلام»، ص ٦٩).

٤-أن ظاهرة الحكومة الدينية في العصر الراشدي لم تكن ظاهرة طبيعية وإنما هي ظاهرة نادرة.

٥-إن الحكومة الدينية ذات غرائز لا تتفق وروح الدين. ومن هذه الغرائز: الغموض المطلق، عدم وثوقها بالذكاء الإنساني، اعتبار المفكرين أعداءً لها، عدم قبولها النصح، عدم قبولها المعارضة، إيمانها بالوحدانية المطلقة، جمودها العريق، وسعي رجال الدين لكي يصبحوا سياسيين.

٦- محاولات الملك فاروق لكي يصبح إماماً وخليفة للمسلمين. وقد أفتى الشيخ الحجازي أمين التميمي أحد شيوخ الدين، أن الملك فاروق هو حفيد الرسول عليه الصلاة والسلام، وسليل البيت الهاشمي، وذلك بتكليف من وزير الأوقاف المصري آنذاك حسن الجندي، وبطلب سابق من الملك فاروق، ومتابعة من النحاس باشا وفؤاد سراج الدين. وقد أصدرت نقابة الأشراف فتوى بذلك في ١٩٥٢/١/٢١. كما قال أحد شيوخ مصر، إن الملك فاروق حفيد الرسول عليه الصلاة والسلام من جهة والدته. ومن المعروف أن والدته كانت ذات سمعة أخلاقية سيئة في مصر. (أنظر: أحمد بهاء الدين، «فاروق ملكاً»، ص٧٤. وانظر: خالد محمد خالد، لقاء صحافي، جريدة «الأهـرام» ، ١٩٨٦/٢/٢٨).

علي عبد الرازق

مراجعة فكرية لا تراجع

ولكن خالد محمد خالد عاد في عام ١٩٨١، وتراجع عن كل هذا ونقضه، وربط بين الدين وثوابته والدولة ومتغيراتها (بين المُقدّس والمُنجّس)، ونادى بالدولة الدينية متراجعاً عن مقولته في الدولة القومية في كتابه «الدولة في الإسلام، ١٩٨١». وادّعى أن ما قام به ليس تراجعاً، ولكنه مراجعة (أنظر: شاكر النابلسي، «ثورة التراث: دراسة في فكر خالد محمد خالد»، ص ٢١٣-٢٩٥).

أهمية دعوة خالد محمد خالد

إن أهم دعوة دينية لفصل الدين عن الدولة في النصف الثاني من القرن العشرين، كانت دعوة خالد محمد خالد في كتابه «من هنا نبدأ». ولعل الأسباب الكامنة في الأهمية القصوى لهذه الدعوة، تتجلّى في الأسباب التالية:

١-كون خالد محمد خالد من رجال الدين، ومن خريجي الأزهر الذين يحملون درجته العالية.

٢- كون خالد من رجال الدين المخلصين، الذين لم يتاجروا في الدين قط، ولم يحاولوا استغلال منصبهم الديني والثقافي في اقتناص الفرص المالية والسياسية. ففي بداية الثورة، دعاه عبد الناصر إلى الاشتراك في «هيئة التحرير»، فاعتذر. وعُرضت عليه مناصب سياسية أخرى، فاعتذر. وعرض عليه السادات في عهده مسؤولية جناح الثقافة والدين في «الاتحاد الاشتراكي»، فاعتذر. وعُرضت عليه وزارة الأوقاف في عهد السادات، فاعتذر.

٣- كان خالد لا ينتمي إلى حزب من الأحزاب السياسة، رغم أنه كان متعاطفاً مع حزب الوفد، ربما لعَلمانية هذه الحزب، ولكنه لم يكن عضواً رسمياً فيه، كما كان عليه الحال مع طه حسين وعلي عبد الرازق اللذين كانا ينتميان إلى «حزب الأحرار الدستوريين». ومن هنا، لم ينطلق خالد من أيديولوجية محددة.

٤- إن خالداً إلى جانب أنه مثقف تراثي كبير، فهو مثقف عصري، وقارئ ومطلع وواع للفكر السياسي العالمي والإنساني، منذ عصر الإغريق إلى اليوم. ولم تكن دعوته إلى فصل الدين عن الدولة ناتجة عن جهل بالتاريخ الإسلامي، أو التاريخ الإنساني.

الفصل والوصل بين الدين والدولة

فلماذا فصل خالد، الدين عن الدولة في عام ١٩٥٠، في كتابه «من هنا نبدأ»، ولماذا عاد ووصل الدين بالدولة في عام ١٩٨١ في كتابه «الدولة في الإسلام»؟

إن وجهة نظر خالد في عام ١٩٥٠ في فصل الدين عن الدولة لم تكن كلها . في زعمي . تعود للأسباب التي ذكرها خالد في عام ١٩٨١ والتي تتلخص فيما يلي:

١-الخلط بين الحكومة الدينية وبين الدولة الإسلامية بشكل عام.

٢-الخلط بين الحكومة الدينية التي قامت في ظل الإسلام، وبين الحكومة الدينية التي قامت في أوروبا في ظل الكنيسة.

٣-الخلط بين حقيقة الدولة الإسلامية، وبين الدولة التي تدعو لها الأحزاب السياسية الدينية الموجودة على الساحة العربية في السبعينات والثمانينات.

٤-الخلط بين الدين كحقيقة إنسانية تاريخية، وبين المتدينين الذين يقترفون العنف والإرهاب باسم الدين.

٥-التخلص من الوجدانيات، التي كانت تتحكم في كتابات خالد في الخمسينيات، والاحتكام إلى العقل، الذي أصبح يتحكم بكتاباته بشكل أكبر في الثمانينيات.

٦-اختفاء بعض الحقائق التاريخية في الخمسينيات، وإدراكها في الثمانينيات.

وأنا زعيم بأن هذه الأسباب – وكلها ذكرها خالد في كتابه «الدولة في الإسلام» – لم تكن هي الأسباب الحقيقية التي أدت إلى دعوة خالد لفصل الدين عن الدولة، ولي حجتي في ذلك.

الأسباب الحقيقة وراء التراجع

إن الأسباب الحقيقية، وراء تراجع خالد في الثمانينيات، عمّا أقره في الخمسينيات، هي التالي:

١- أن خالداً عندما كتب «من هنا نبدأ»، كان عمره فوق الثلاثين عاماً، وكان فكره ناضجاً، وكان قد تخرج من الأزهر، ومُنح إجازة التدريس. وكان يمكنه بسهوله أن يميز بين :

أ. الحكومة الدينية بشكل عام، وبين الدولة الإسلامية.

ب. الحكومة التي قامت في ظل الإسلام، والحكومة التي قامت في ظل الكنيسة.

ج. حقيقة الحكومة الإسلامية، وزيف الحكومة الدينية التي كانت تدعو إليها الأحزاب الدينية الإسلامية.

٢- إن الحقائق التاريخية لم تكن غائبة عن خالد، وهو الذي درس الإسلام وتاريخه، دراسة أكاديمية عميقة.

إذن، ما هي الأسباب التي جعلت خالداً يراجع نفسه، ويقول بعد ثلاثين سنة، بوصل الدين بالدولة، وبفوائد قيام الدولة الدينية؟

إنني زعيم، بأن أسباب ذلك، تعود إلى ما يلي:

١. نقص كراهية خالد للدولة العثمانية، مع مرور الزمن.

٢. محاولات بريطانيا المستمرة للبحث عن سلاطين، وخلفاء جدد.

٣. عداء الغرب للإسلام ومحاولات الاستعمار في المشرق والمغرب العربي تنصير المسلمين، وإلغاء المحاكم الشرعية، وإيقاف تنفيذ نصوص الشريعة، وإحياء الأعراف القبلية، ومحاولة القضاء على اللغة العربية واستبدالها بالفرنسية والإنجليزية، وتهديد الشخصية الوطنية والدينية بالتبشير المسيحي، كما يقول الباحث المغربي عبد القادر الشاوي («السلفية والوطنية»، ص٩٠).

٤. ازدياد نفوذ الجماعات الإسلامية، وعلى رأسها «جماعة الإخوان المسلمين». وهذا ما أكده خالد في مقدمة كتابة «الدولة في الإسلام».

٥. خيبة أمله في تحقيق الديمقراطية على أيدي الثوار الجمهوريين، في العهد الناصري، والعهد الساداتي، وفي عهود حزب البعث المختلفة في سوريا، والعراق.

٦. إفلاس الأحزاب السياسية الدينية والقومية في تقديم مشروعات سياسية قويمة وواقعية.

> كانت هناك علاقة ومناجاة أبدية بين الدين والدولة أو بين ثوابت الدين ومتغيرات السياسة أو بين المُقدّس والمُنجّس، تارة تكون هذه العلاقة تضادية، وتارة تكون توافقية. تارة تكون مساندة، وتارة تكون مضادة، وذلك حسب ظروف السياسة والدين، وحاجة كل من المتغير والثابت لبعضهما بعضاً.

تحـديـات الـتـنـمـيـة الـعـربـيـة في عـصـر الـعـولـمـة

د. عماد علو

تمهيد

لعل مقولة التنمية أمست اليوم محوراً مشتركاً لمعظم العلوم الإنسانية وتطبيقاتها، ولمّا كان الإنسان هو وسيلة وغاية التنمية، فمن الطبيعي، في سياق أي بحث حول التنمية المستدامة في الوطن العربي، أن نتعرف على مدى تلبية الاحتياجات الأساسية للشعوب العربية (التغذية، الإسكان، التعليم، الصحة، الثقافة، النقل، الاتصال والإعلام). وكذلك مدى مشاركتها في التنمية، من حيث فرص العمل وتوزيع الدخل والثروة والمشاركة في اتخاذ القرارات. ومن هنا فإنّ العلاقة بين التنمية المستدامة وبين معاني مفهوم الأمن الإنساني تنطلق من ، تنمية وعي المواطن كإنسان مسؤول للمشاركة في الشأن عام وكذلك من اعتبار مستوى التعليم ومستوى الصحة ومستوى الوعي البيئي ومستوى المشاركة معايير أساسية في درجات التنمية المستدامة.والسؤال المطروح هو كيف يمكن تحقيق التنمية المستدامة ؟ وكيف يمكن إقامة التوازن بين السكان والموارد ؟ في ضوء التغير المستمر في معالم المؤسسات وطبيعة العمل ؟

التنمية المستدامة

عرّف إعلان « الحق في التنمية « الذي أقرته الأمم المتحدة في عام ١٩٨٦ عملية التنمية بأنها (عملية متكاملة ذات أبعاد اقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية، تهدف إلى تحقيق التحسن المتواصل لرفاهية كل السكان وكل الأفراد، والتي يمكن عن طريقها إعمال حقوق الإنسان وحرياته الأساسية). ومن هذا التعريف فقد اتفق على تعريف التنمية المستدامة بأنها (التنمية التي تفي باحتياجات الحاضر دون التقليل من قدرة أجيال المستقبل على الوفاء باحتياجاتها) . وهي تهدف إلى التوافق والتكامل بين البيئة والتنمية من خلال ثلاثة أنظمة هي :

١. النظام الحيوي للموارد: ويعني القدرة على التكيّف مع المتغيّرات الإنتاجية البيولوجية للموارد لعملية التخليق والإنتاج، لتكوين الموارد الاقتصادية بطريقة منظمة وليس جائرة الاستخدام.

٢. النظام الاقتصادي، و يعني القدرة علي تحقيق معادلة التوازن بين الاستهلاك والإنتاج لتحقيق التنمية المنشودة .

٣. النظام الاجتماعي. ويعني توفير العدالة الاجتماعية لجميع فئات المجتمع .

إنّ التنمية المستدامة عملية مجتمعية يجب أن تساهم فيها كل الفئات والقطاعات والجماعات بشكل متناسق، ولا يجوز اعتمادها على فئة قليلة، ومورد واحد. فبدون المشاركة والحريات الأساسية لا يمكن تصوّر قبول الشعب بالالتزام الوافي والخلاّق بأهداف التنمية وبأعبائها والتضحيات المطلوبة في سبيلها، أو تصوّر تمتعه بمكاسب التنمية ومنجزاتها إلى المدى المقبول، كما لا يمكن تصوّر قيام حالة من تكافؤ الفرص الحقيقي وتوفّر إمكانية الحراك الاجتماعي والتوزيع العادل للثروة والدخل. وعندما تبنّت الأمم المتحدة في عام ١٩٩٠ برنامجها الإنمائي اعتمد مضمونه على ثلاثة أبعاد هي :

١. تكوين القدرات البشرية، مثل رفع مستوى الرعاية الصحية وتطوير القدرات المعرفية.

٢. استخدام البشر لهذه القدرات للاستمتاع في الحياة وزيادة إنتاجية العمل.

٣. نوع ومستوى الرفاه الإنساني بجوانبه المختلفة.

مؤشرات التنمية المستدامة

مما لا شك فيه أنّ السياسات السكانية تؤثر على التنمية، إذ تلتقي السياسات السكانية مع سياسات التنمية في الأهداف والغايات الطويلة المدى، كما تلتقي معها في سعيها إلى تحسين نوعية الحياة والارتقاء بمستوى الإنسان، من خلال الاهتمام بتلبية احتياجات الأفراد، وتحقيق التوازن بين السكان والموارد المتاحة، مع الاهتمام بتنمية الموارد البشرية. وعليه فان التنمية المستدامة لابد ان تكون عملية مستمرة ومتصاعدة، تعبر عن احتياجات المجتمع المتزايدة ، وهي بالتالي عملية مجتمعية تشمل كل الفئات والقطاعات والشرائح الاجتماعية ، بشكل واع تتحدد فيه الغايات والأهداف والخطط والبرامج . إن امتلاك القدرة على تحقيق الاستخدام الكفء لموارد المجتمع، إنتاجاً وتوزيعاً، بموجب أسلوب حضاري يحافظ على طاقات المجتمع مسألة أساسية في عملية التنمية المستدامة وهي تمثل إحدى السمات التي تميّز عملية التنمية الشاملة عن عملية النمو الاقتصادي . حيث تنجز من خلالها (التنمية المستدامة)تحولات هيكلية هامة في الإطار السياسي والاجتماعي ، و في القدرة والتقانة والبناء المادي للقاعدة الإنتاجية. وذلك من خلال آليات مختلفة ومتنوعة في التغيير والتطوير مع ضمانات استمرارها. ويتمثل ذلك في نظام الحوافز القائم على أساس الربط بين الجهد والمكافأة، إضافة إلى تأكيد انتماء الفرد لمجتمعه من خلال تطبيق مبدأ المشاركة بمعناها الواسع، وكذلك جانب العدالة في توزيع ثمرات التنمية وتأكيد ضمانات الوجود الحيوي للأفراد والجماعات، وللمجتمع نفسه. فهذه الجوانب، إضافة إلى كونها تمثل أهداف التنمية، هي في الوقت نفسه مصدر قوة وسائلها وفاعلية وكفاءة أدائها.

إشكاليات التنمية في العالم العربي

تبنت الأمم المتحدة إعلان الألفية الثالثة في شأن التنمية في سبتمبر/أيلول ٢٠٠٠، وتضمن ثمانية أهداف أساسية تصبو إليها البشرية، من أجل عيش أفضل، تحققها الدول خلال الفترة الممتدة بين ١٩٩٠ – ٢٠١٥، وتتمثل في: القضاء على الفقر المدقع والجوع، تحقيق تعميم التعليم الابتدائي، تعزيز المساواة بين الجنسين وتمكين المرأة ، وخفض معدلات وفيات الأطفال دون الخامسة، تحسين صحة الأمهات، مكافحة مرض نقص المناعة (الإيدز) والملاريا وغيرهما من الأمراض، ضمان الاستدامة البيئية وتطوير شراكة دولية من أجل التنمية. وفي هذا السياق فان التعرف على إشكاليات التنمية في العالم العربي يقتضي التعرّف على أهم التحديات المعاصرة التي يتعرض لها نظام الأمن الجماعي العربي مثل الإرهاب والحروب الأهلية و الفقر ومتطلبات التنمية . وعندما صدر التقرير الثالث حول التنمية الإنسانية في العالم العربي في عام ٢٠٠٥، كان محتواه مفاجئاً لغير المطلعين علي الواقع العربي، وشعر الكثيرون بالصدمة من حالة الجمود والتأخر في مجال التنمية الإنسانية. إذ يقول التقرير: لقد توسعت أزمة التنمية العربية وتعمقت وأصبحت أكثر تعقيداً، ولم تعد الإصلاحات الجزئية، مهما تعددت، فاعلة أو ممكنة، وربما لم تكن كذلك ، وبعد حرب الخليج الثانية في عام ١٩٩١ وتداعياتها دخلت المنطقة العربية مرحلة جديدة توضحت فيها مشاكل أساسية تعترض عملية التنمية الشاملة ، أو ما يمكن أن نسميها تحديات التنمية في العالم العربي .

تحديات التنمية العربية في عصر العولمة

استنادا» لما سبق فان أهم التحديات التي تواجه عملية التنمية الشاملة في العالم العربي اليوم ، تتمثل في أزمة المياه والغذاء والبطالة، وعدم تنفيذ المشاريع التنموية، والأزمات السياسية المستمرة، وارتفاع النمو الديمغرافي، وتدني مستوى الخدمات، وتزايد المديونية الخارجية، وانهيار أسعار بعض المواد الأولية. إضافة إلى تحديات أخرى جديدة فرضتها ظاهرة العولمة ، وتمثلت ، بما يعرف بثورة المعلوماتية ووسائل الاتصال ، كذلك انعكاسات ظاهرة التكتلات الاقتصادية الكبرى والنظم الإقليمية مثل (أوروبا الموحدة، والتكتل الآسيوي، واتفاقية دول أمريكا الشمالية « نافتا «...الخ)، التي أصبحت تمثل أهم اتجاه في العلاقات الدولية لمرحلة ما بعد الحرب الباردة. ومن التحديات التي تواجه عملية التنمية الشاملة في العالم العربي تفاقم حالة استنزاف الموارد المالية والبشرية العربية ، إما ردّاً لديون متراكمة وإما تسديداً لثمن سلاح، أو الاستثمار في الدول الغربية وليس في العالم العربي .

إن الأبعاد الاقتصادية للنظام الإقليمي الشرق أوسطي الذي لازال مطروحا» في إطار تسوية الصراع العربي – الإسرائيلي،هي الأخرى تشكل تحديا» جديا» لعملية التنمية الشاملة في العالم العربي ، لأنها ببساطة ستجعل من إسرائيل المركز ومحطة الضخ الرئيسية ، بينما تشكل الاقتصاديات العربية ذات الطبيعة الريعية الأطراف ، وهي أحد مظاهر الضعف ومصادر أزمة التنمية العربية، خاصة في ظل غياب نظام عربي جماعي يحافظ على الحد الأدنى من شروط التنمية المتوازنة. ويوعز سبب غياب أو تأخر ظهور ذلك النظام إلى تدني في مستوى ثقافة التنمية السائدة في العالم العربي وكذلك تدني مستوى المؤسسات الإدارية في العالم العربي، بالإضافة إلى ضعف هيئات المجتمع المدني، بالرغم من وجود العديد من المؤسسات المهنية والنقابية والعمالية والبيئية والاجتماعية والثقافية، التي تقوم بنشاطات قيّمة في مجال الحفاظ على البيئة وحقوق الإنسان ومسائل اجتماعية واقتصادية مختلفة ، إلا أنّ هذه المؤسسات ما زالت دون حجم التحديات والحاجات القائمة.

الخلاصة

خلاصة القول أن السياسات الاقتصادية في العالم العربي ، التي تعاني ضعف المساءلة وضعف الرقابة وعدم توفّر آليات لرسم سياسات اقتصادية سليمة ، هي جزء من أزمة التنمية في العالم العربي . خاصة أنه لا يوجد في عالمنا العربي أسلوب عمل الفريق، ولذا لا نجد الأنظمة السياسية والاقتصادية التي تبحث عن التكامل والشراكة في مجال الصالح عام بل إن النظرة القطرية الضيقة مازالت هي السائدة وتشكل جزءاً» مهما» من المشكلة التي تواجه عملية التنمية في العالم العربي ، يضاف إليها ضعف حضور دولة العدالة والقانون، فمسألة تعادل الفرص والمساواة أمام القانون مسألة حيوية جداً، وهي تشعر المستثمرين والمواطنين بالطمأنينة والاستمرار في عملية التنمية، وبدونها يسيطر جو من انعدام الثقة بين المواطنين وأجهزة الدولة، وهو ما يولد قلقاً اجتماعياً عميقاً يعيق أية عملية تنموية فعلية ، ويشكل بيئة ملائمة لانتشار الفساد المالي والإداري.

قبل ان يقول القدر كلمته

زينب هادي

كثيراً ماكنت اجد في الايام والاشهر القليلة الماضية ممن كنت اصادفهم اثناء العمل او خارجه من يتهكم على احد المسؤولين ويلقي باللوم عليهم ويتضجر تحت مبرر اسماه (فلا في موقع المسؤولية فلماذا لايتحمل مسؤوليته)، وكما يعلم الجميع ان اكثر هكذا جدالات تحدث بين العنصر الرجالي بينما يتم تحييد المرأة في الرأي السياسي بحيث لايتعدى دورها سوى الاقتصاد على كونها مرآة لأفكار زوجها او ابيها او اخيها.. لذا فان مثل هذه الاراء يكون مصدرها الرجل عادةٍ.. وانا هنا خطر ببالي تساؤل اكاد اجد لافتاً للانتباه وبكل اللياقة الكلامية والادبية اطرحه :ياسيدي الرجل «اذا كنت لهذه الدرجة تنكر على من يفترض به ان يتحمل مسؤولية أي وزارة او أي مؤسسة، انه لايتحملها كما يجب.. فتنتقده تارة او تطالب، باقالته تارة اخرى!! فهل ياسيدي الكريم تتحمل انت مسؤولية بناء اسرتك كما يجب؟ انطلاقاً من قول الذي لا ينطق عن الهوى (ص) :(كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته)» ، فلا مبرر لأي مقصّر سواءً كان هذا التقصير تجاه الاسرة او تجاه بلد باكمله يكاد يلقط انفاسه ليستعيد شيئاً من مكانته التي يستحقها بين الامم والبلدان.. والحق يقال.. ان من يقصر تجاه البلد، فهناك قانون ودستور سيقف بوجهه ليعدل اعوجاجه وان لم ينفع فحينها لابد من معاقبته والاستغناء عنه واستبداله بخير منه، لاجل بناء الوطن.. اما في الاسرة فلا يمكن لاي كفاءة في العالم ان تحل محل الاب او الزوج.. فالله تعالى يرزق، اباً واحداً.. وتعظيم الاسرة وحمايتها جاء لكونها كنخاع العظم بالنسبة لجسد الوطن والامة.. والدار، بأهلها وحقاً اقول: ان التقصير خيانة وان من يخون، اسرته لن تجده يوماً يبني الوطن.. فالله الله في الاوطان الصغيرة والكبيرة!

اراء وافكار
Opinions & Ideas

ترحب آراء وافكار بمقالات الكتاب وفق الضوابط الآتية:
١. لا يزيد عدد كلمات المقالة على ٧٠٠ كلمة.
٢. يذكر اسم الكاتب كاملا ورقم هاتفه وبلد الاقامة ومرفق صورة شخصية له.
٣. ترسل المقالات على البريد الالكتروني الخاص بالصفحة:
Opinions112@ yahoo.com