نقد نظريات التنمية:

رؤية جديدة في نظرية المواقع الرمزية للانتماء

د. مستور حماد ارحيّم*

المستخلص:

إنّ النماذج النظرية المقدمة التي حاولت بعض البلدان المتخلفة اعتمادها لم تفلح، أو بمعنى آخر لم تجد نجاحاً يُذكر، فقد حاولت هذه النظريات في مجملها تفسير عملية التخلف في ضوء السياق التاريخي للمجتمعات الغربية، معتمدة على فكرة الحتمية في الوصول إلى المجتمعات المتقدمة، ومما لا شك فيه أن هذا النموذج لم يتناسب مع المجتمعات غير الغربية. ثم برزت تيارات مضادة ترى أن لكل بلد ظروفه الخاصة به، وعليه فمن الصعب صياغة نظرية شاملة كاملة يمكن تطبيقها على كافة الدول وفي مطلق الأحوال، بل إنّ هناك اتجاها يقول بوجوب اتّباع كل دولة ما يناسبها من إجراءات، وعلى الرغم من ذلك فهناك العديد من الأساليب المتبعة من القوى الدولية الاقتصادية المتنفذة، التي تعيق حرية تحرك الدول في اختيار ما تريده. لذلك رأينا أنْ نعرض لنظريات التنمية الكلاسيكية والحديثة، ثم نعرض لنظرية المواقع "الأماكن" الرمزية للانتماء، التي تحاول تفسير عملية التخلف أمر مرتهن بثقافة المجتمع والمكان، وأنّ هذا المكان هو في الوقت ذاته هو الذي يخرج المجتمع من التخلف إلى التنمية، ومن جهة أخرى ترفض هذه النظرية بشكل قطعي الحتمية التي يروج لها الفكر التنموي الرأسمالي في عملية التنمية.

مصطلحات رئيسية: الثقافة، التنمية، الحداثة، الموقع أو المكان الرمزي.

مقدمة

استُخْدِم مفهومُ التنمية development في صياغة عدد من النظريات التي شكلت في مجملها مجموعة الفكر التنموي الغربي في صورة نظريات مختلفة، بعضها ركّز على قضية الوقت في تفسير عملية التخلف في بلدان العالم الثالث أو بلدان الجنوب، والآخر قد أرجع للاستعمار

* استاذ علم الاجتماع المشارك جامعة عمر المختار – البيضاء.

السبب في تخلف هذه الدول، التي تعاني من أشكال متعددة من مظاهر التخلف، كان من أهم هذه التفسيرات ما قدمته نظرية التبعية، التي ترى أن اقتصاد دول معينة يرتبط بنمو اقتصاد دول أخرى وتوسعها بحكم الهيمنة والسيطرة، وغير ذلك من وجهات النظر المفسرة للقصور في عملية التنمية.

وقدمت نظريات أخرى عددًا من المقولات التي تستند إلى مفهوم التنمية، كتلك التي تركز على الزيادة الإنتاجية في البلدان النامية، سواء عن طريق استخدام أساليب جديدة في العمل وزيادة الموارد المتاحة أو عن طريق زيادة القدرة الإنتاجية بشكل فاعل ومتجدد، على أنه من أهم الأساليب؛ للوصول إلى التنمية.

وبشكل عام فالنماذج النظرية المقدمة التي حاولت بعض البلدان المتخلفة اعتمادها لم تفلح، أو بمعنى آخر لم تجد نجاحاً يُذكر، فقد حاولت نظرية التحديث –مثلاً– تفسير عملية التخلف في ضوء السياق التاريخي للمجتمعات الغربية، التي حققت الانتقال من مرحلة الإنتاج الزراعي إلى التصنيع، ثم الرأسمالية الحديثة، مروراً بالمراحل التي أقرتها هذه النظرية، ومما لا شك فيه أن هذا النموذج لم يتناسب مع المجتمعات غير الغربية، أقول غير الغربية بما في ذلك بعض مجتمعات آسيا التي تقدمت، تاركة وراءها المراحل التي قالت بها هذه النظرية، وخير دليل على ذلك النموذج الياباني.

مشكلة الدراسة:

يُنظر للتنمية لفترة طويلة من الزمن كعملية مقاربة بين البلدان النامية والبلدان الصناعية المتقدمة، أي أن التنمية تعني دخلاً قومياً مرتفعاً متماشياً مع اقتصاد السوق، حيث المجتمع المتخصص الذي يسوده تقسيم العمل، وحيث الناس لا يواجهون حاجاتهم الخاصة لإنتاجها فقط، بل لإنتاج ما يستهلكه الآخرون.

ويعود الاهتمام بالجوانب الاقتصادية إلى العديد من الأسباب، أبرزها أن الفروق الاقتصادية بين الدول المتخلفة والمتقدمة هي أكثر ما تلاحظ في الجانب الاقتصادي، لا سيّما حجم الاقتصاد الوطني وهيكله، إضافة إلى شيوع الاعتقاد لدى المهتمين في قضايا التنمية أن التغيّر في الجانب الاقتصادي هو الذي يجب أن يُولى الاهتمام به قبل أي شيء آخر، وأن اهتمام

الدول الاستعمارية بتشجيع نمو بعض القطاعات التي كان الطلب عليها متزايداً، إضافة إلى تعزيز القدرة الشرائية في هذه الدول المتخلفة يهدف في الأساس إلى تعزيز تسويق منتجاتها.

لقد استمر هذا الاعتقاد دون جدل يُذكر إلى منتصف الستينيات من القرن الماضي في الدول المتخلفة والمتقدمة وفي المؤسسات الدولية، ثم جرى بعض التحول الذي بدأ بالتساؤل حول جدوى علاقة التنمية بمجتمع الاستهلاك، ومن أهم هذه الرؤى الجديدة التي ناءت بنفسها عن النظرة المادية للتنمية، ظهرت تيارات تؤكد على العامل النفسي والاجتماعي والثقافي عموماً، حيث أخذت على عاتقها في عملية المقاربة لعملية التنمية والتخلف هو جوهر البحث عن التنمية، التي تكون ملائمة بشكل أفضل لظروف العالم الثالث وموارده. إذ إنّ المظهر الأكثر وضوحاً هو التركيز الذي تعطيه برامج وسياسات الدول النامية والأكاديميين؛ لتصميم واستعمال أشكال تكنولوجية مناسبة، إضافة إلى عدد من الطرق الأخرى كالسعي لإيجاد أنظمة إدارية وتربوية، وسياسات أكثر ملائمة، وإصلاح المناهج التعليمية، واستعمال الموارد بشكل أفضل بما يتناسب مع الضرورات البيئية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وبما يكفل التخلص من التبعية بشتى صورها.

وعلى الرغم من ذلك يبدو أن هذه المقاربة هي نظرية، وإن كانت هناك صعوبات كثيرة – بل كبيرة– تعترض أي سياسة عامة تنموية في أي بلد نامٍ، إلاَّ أنه يمكن القول إنّ هناك إجماعاً على أن لكل بلد ظروفه الخاصة به، وعليه فمن الصعب صياغة نظرية شاملة كاملة، يمكن تطبيقها على كافة الدول وفي مطلق الأحوال، بل إنّ هناك اتجاها يقول بوجوب اتّباع كل دولة ما يناسبها من إجراءات، وعلى الرغم من ذلك فهناك العديد من الأساليب المتبعة من القوى الدولية الاقتصادية المتنفذة، التي تعيق حرية تحرك الدول في اختيار ما تريده.

لذلك رأينا أن نعرض في هذا البحث لنظرية تحاول أن تنسجم مع ثقافة المجتمع والمكان، وترفض بشكل قطعي الحتمية التي يروج لها الفكر التنموي الرأسمالي في عملية التنمية.

أهداف الدراسة:

الهدف من الدراسة عرض نظرية المواقع الرمزية، التي ترى أنّ اعتبار الثقافة المكانية هي المنطلق لتنمية أي مجتمع، "مكان" هذا الوعاء الذي تجتمع فيه جميع الظروف المادية والمعنوية،

تحاول أن تُخرج المجتمع أو المكان التي توجد به من حال التخلف إلى حال التنمية. لذلك سوف نبدأ بعرض مختصر لأهم نظريات التنمية التي حاول أصحابها تفسير هذه الظاهرة، ومن ثمّ نعرض لنظرية المواقع الرمزية، وبمكن أن نحدد أهداف بحثنا هذا في بعض النقاط؛ أهمها:

- استعراض الفكر التنموي بعد الحرب العالمية الثانية.
- استعراض نظرية المواقع الرمزي لحسن زوال.
- ثم نقوم بتحليل نقدي لهذه النظرية.

تطور نظريات التنمية

في هذا البحث رأيت أن أقدم قراءة لهذه النظريات من جهة، ومن جهة أخرى سوف أعرض نظرية **الموقع والانتماء الرمزي** Theory of symbolic sites belonging التي ترفض رفضاً قاطعاً النظريات الغربية أو المستجلبة، وتؤمن بأن لكل مجتمع "موقعًا" او مكانًا من شأنه أن يكون أداةً لتفعيل التنمية فيه، والكشف عن عوامل التخلف وتجاوزها.

نظريات التنمية The theories of development

من أجل عرض بعض الرؤى التنظيرية في مجال فكر التنمية لابد من الإشارة –ولو بشكل سريع– إلى التيارات النظرية التنموية الشائعة، أو تلك التي حاول منظرو الفكر التنموي (الغربي) تأصيلها، بناءً على الإرث الثقافي لمجتمعاتهم.

نظرية التحديث The modernization theory

ترى هذه النظرية أنه لابد لأي مجتمع من تجاوز المرحلة التقليدية؛ في سبيل الوصول إلى التقدم. وقد رفضت هذه النظرية محركات الصراع التي تقول بها الماركسية، وأكدت أنَّ التخلف الذي تعاني منه البلدان النامية لا يرجع إلى الاستعمار كما يرى بعضهم، بل يعود إلى المؤسسات التقليدية التي تتميز بالقدرية والميتافيزيقا، التي تُنمي اتجاهات لاعقلانية لدى الأفراد، من حيث إنَّها قيم لا تقدر العمل، بل توجه الأفراد نحو الاستهلاك واحتقار العمل اليدوي، وتؤكد –أيضاً– هذه النظرية على تجاوز عدة مراحل؛ للوصول إلى التقدم والتنمية، وهو ما يسمى بالمرحلة الانتقالية، التي تحل فيها المؤسسة الحديثة محل المؤسسة التقليدية وتمحوها بالتدريج، وتركز هذه النظرية –

أيضاً– على التصنيع، وأن آلية التنمية هي السوق، وليس التخطيط الحكومي، ومن ثم فالنمو الاقتصادي هو الأداة الأساسية؛ لتحقيق التنمية في البلدان العربية، مما يستدعي توجيه الجهود؛ لتحقيق النمو المستمر في الناتج القومي الإجمالي، وتشير هذه النظرية –أيضاً– إلى أهمية المشاركة الشعبية الواسعة، فالتحديث يعمل على تجديد الأفكار، ويستبدل شيئاً فشيئاً نمط الشخصية التقليدية المُتسلطة وغير المبدعة، الذي يسود في المجتمع التقليدي، ويؤدي إلى استمرار تخلفه.

وما يُعاب على هذه النظرية أنها تعتقد أن بلدان العالم الثالث والمجتمعات النامية عليها أن "تتجه نحو صورة مشابهة للمجتمعات الرأسمالية الغربية الحديثة، وتهمل الخصوصية البنائية والثقافية لهذه المجتمعات[1]" النامية.

نظرية التبعية The dependency theory

يؤكد أتباع نظرية التبعية[2] أن التخلف والتقدم وجهان لعملة واحدة، فقد بدأت مع نشأة النظام الرأسمالي. وترى هذه النظرية أن التخلف نشأ في نفس اللحظة التاريخية التي ظهر فيها التقدم في مراكز العالم الرأسمالي، فتخلف العالم الثالث ما هو إلا نتاج مباشر للتنمية في المركز الرأسمالي، ويؤكد أنصار التبعية على استنزاف فائض الدول المتخلفة، وتصديره إلى المراكز الرأسمالية، وهذا ما يشهد به تاريخ العالم والنهب الاستعماري الذي مارسته الدول الكبرى على الدول الصغرى.

تُفسر هذه النظرية التخلف في البلدان النامية من خلال مفهوم التبعية للغرب الرأسمالي، فيقوم هذا الأخير باستنزاف الفائض من البلدان النامية، وعدم السماح بتراكمه فيها. ويتفق أنصار هذه النظرية على مقولة عدم التوازن بين العواصم المركزية والأطراف الهامشية، التي تقوم على

1 مجد الدين خمش (2004). الدولة والتنمية في إطار العولمة: تحليل سوسيولوجي لأزمة التنمية العربية ودور الدولة في تجاوزها، عمّان، مجدلاوي للنشر والتوزيع، ص 16.

2 فرناندو هنريك كاردوزو عالم الاجتماع البرازيلي، أينزو فاليتو المؤرخ الشيلى، راؤول بريبش عالم الاقتصاد السياسى فى جامعة سنتياجو بشيلى وكايو برادو وسيرجيو باجو وسيلز برنادو علماء الاجتماع السياسى والاقتصاد من المكسيك والأرجنتين، فلورستانفيرناندیز وبابلو جونزاليز كازانوفا وأوزفالد وسنكل، والعالمان الكبيران كاردوزو وفاليتو، و ريتشارد مونيك فى روديسيا (زيمبابوى) وسمير أمين في مصر، و أندريه جوندر فرانك في أمريكيا.

افتراضٍ مؤدّاه أن نشأة النظام الرأسمالي وتوسعه في العالم خلق الشروط الضرورية للتخلف في الأجزاء الأخرى من العالم الفقير، كما يؤكد مؤيدو التبعية على علاقات تحالف المصالح بين القوى الرأسمالية المسيطرة من الخارج، والقوى الداخلية المتحكمة في داخل دول العالم الثالث، بل إن استراتيجية المركز تقوم على خلق فئات حاكمة تابعة أو خادمة، تتوقف شرعيتها في الحكم على خدمة الاقتصاد، وتصبح هذه الفئات داعمة للتبعية، وميسرة للتغلغل الرأسمالي داخل هذه الدول، ومسرعة بالاندماج الكامل في السوق الرأسمالي العالمي.

إنَّ أبرز الإسهامات في نظرية التبعية ذلك الذي قدمه فرانك André G. Frank، صاحب الفضل في صياغة العبارة الشهيرة (تنمية التخلف) وترويجها؛ ليصف ما اعتبرها اقتصاديات مشوهة وتابعة في الدول الهامشية، أو حسب مصطلح فرانك الدول (التوابع) للمراكز الأكثر تقدماً. فقد ذهب في كتابه المعنون بـ*(الرأسمالية والتخلف في أمريكا اللاتينية)* الصادر عام 1969، إلى القول: إنَّ "العالم الثالث محكوم عليه بالركود؛ لأن الفوائض التي يحققها تستأثر بها الدول الرأسمالية المتقدمة، من خلال مؤسسات مثل الشركات متعددة الجنسيات، وقد أصر **فرانك** نفسه على القول بأن الدول النامية لن تحقق النمو إلا إذا قطعت صلاتها مع الرأسمالية، وتبنت استراتيجيات اشتراكية للتنمية خاصة بها[1].

وُجهت إلى نظريات التبعية انتقادات كثيرة، من أهمها تركيزها الشديد على العوامل الخارجية، وتأثير تلك العوامل والعناصر في عملية التنمية، وإظهار ضعف التنمية أو توقفها؛ بسبب تلك العناصر، وإرجاع التخلف إلى تأثير نتائج انتشار التركيبة الرأسمالية الليبرالية، فعلى الرغم من النقد الذي وجهته هذه النظرية لسابقتها "نظرية الحداثة"، إلا أنها لم تنجح في اقتراح آليات فعّالة لتقليل التبعية، أو التخلص منها، وقد يكمن العيب في كون هذه النظرية تفترض حلولاً في المكان غير المناسب، ولعلّ الصين خير دليل على ذلك!

1 Amin Samir et al. Afrique et monde Arabe. Echec de l'insertion international. Paris. L'Harmattan

نظرية العولمة Globalisation

شرعت الفلسفة –منذ نشأتها– للمفهوم السلطوي، فكان من قبل أفلاطون يريد تأسيس جمهوريته المُثلى على حساب الضعفاء، و**أوغسطين** Saint Augustin (354–430) أراد بعد أفلاطون تأسيس العدل أو (مدينة الله)، التي تقوم على فكرة اغتصاب الإنسان لعرش الله. وما كان **هيجل** Georg W. Hegel (1770–1831) ليختلف عن سابقيه حينما أعلن نهاية التاريخ بتحقق (الروح المطلق) في ذات الفرد الألماني والدولة الألمانية العظمى، وتأسيس المركزية الأوربية، وما على العالم الآخر إلا اللحاق بهذه المركزية. إنَّه حلم الفلسفة الذي استغله أصحاب الاقتصاد؛ لتبرير حاجاتهم ورغباتهم، وتحصيل الربح الأعلى، ونهب خيرات العالم، وتحويله إلى عالم استهلاكي، يعتمد على قلة قليلة هي المنتجة.

وتُفهم الأفكار الغربية للتنمية بما فيها العولمة Globalisation على أنها محاولة للقضاء على الهويات، ومحاولة دمجها في هوية واحدة، هي الهوية التي تقتضيها الشركات العولمية، التي تقودها الولايات المتحدة. وتسيطر هذه الشركات على أكبر رأس مال في العالم، وعلى مصادر التقنية، ومحاولة تيسير حركة الاقتصاد ورأس المال وتسهيلها، وتحقيق هذا الهدف عن طريق إغراء العالم بالمظاهر الجديدة، حيث التقنيات التي جعلت العالم قرية واحدة، يستطيع فيها الإنسان أن يعرف ما يحصل في العالم في التو واللحظة، ويهيئ له سبل المعرفة الجديدة، والمتغيرات العالمية، وهذا يُعد من الإنجازات المهمة للعولمة في عصرنا الحالي، لكن ما يكتنف هذا الإنجاز هو محاولة إلغاء الآخر، وإعلان سيطرة القطب الواحد، أي سيطرة الفكر والثقافة ومظاهر الحياة الأمريكية، وإيصال العالم إلى النظام الليبرالي الرأسمالي الجديد، الذي هو مصدر رفاهية الفرد، وعلى الجميع الانسياق أو الالتحاق بهذا النظام. لدرجة أصبح فيها العالم كله يخشى على حضارته من الزوال، فقد ضاع مفهوم الحقيقة، وأصبح الإنسان في حيرة من أمره، فهو إما أن يكون مع النظام العولمي أو ضده، فإذا كان معه تحقق ما أرادته العولمة من مسخ للهوية، وإذا كان ضده انصب عليه ضغط النظام الاقتصادي العولمي، فالآن البقاء للأقوى مثلما صرح بذلك من قبل "**تشارلز داروين**" Charles R. Darwin (1809–1882)، فالعولمة تريد من الإنسان أن يرتاب في مفهوم الحقيقة؛ بالخلط بين العالم الذي تريده الفلسفة والعولمة، الذي تريده الإمبريالية الأمريكية.

إذن يمكننا القول: إنَّ العولمة هي إلغاء هويات شعوب لصالح شعب، أو –بالأحرى– نظام يمتلك كثيراً من آليات السطو والغلبة، فإذا كان مفهوم الهوية يعني ما به يكون الشيء نفسه، فإنَّ هذا المفهوم لم يعد له أهمية في زمن العولمة؛ لأن الشيء لا يكون نفسه بل هو غيره، فبعد أن كان ما يميز الهوية التفرد والتميز، أصبح مع العولمة التماثل والتشابه بين الثقافات هو هوية العولمة، إنَّه تقويض لقوانين المنطق وتجاوز للعقل؛ لفرض نظام القطب الواحد.

وفي هذا السياق يمكن القول إنَّ العولمة تقع بين مفهوم الحداثة وما بعد الحداثة، وفي إطار فهم علاقة العولمة بالحداثة فقد حاول الفكر الأوربي –وما زال يحاول– التغيير وإحداث التطوير، والانتقال من عصر إلى عصر أكثر تطوراً وأكثر تعبيراً عن حياتهم، لاسيما في مجال التكنولوجيا، التي أصبحت أكثر تطوراً وتسارعاً في التغيير عن طريق العلم الذي أنتج التكنولوجيا. فمع القرن السابع عشر وبدء الثورة المعرفية مع **فرنسيس بيكون** (1561–1626)، و**رينيه ديكارت** (1596–1650)، اللذَيْنِ نقلا المعرفة من الاهتمام بأنطولوجيا الطبيعة إلى الاهتمام بأنطولوجيا الإنسان، واعتبار الإنسان محور البحث الفلسفي، فقد أصبحت الذات مع **ديكارت** هي مصدر المعرفة، والوجود يستنبط منها، وبالتالي الانتقال من ميتافيزيقيا الوجود إلى ميتافيزيقا الذات، وأصبح العقل الإنساني هو محور النظام المعرفي، ومصدر اليقين المنطقي، وبدأ تمجيد العقل والنزعة العقلانية والإعلاء من شأن التقدم الأحادي، والإقرار بالحقائق المطلقة.

فقد أصبح هذا الجانب هو ما يشكل أحد سمات عصر الحداثة الذي تعلق بفكرة النسق، والذي يحاول أصحابه تفسير العالم تفسيراً شمولياً، فالذات الديكارتية شكلت قاعدة الحداثة في مجال الفكر الفلسفي، فما الحداثة إلا « انتصار لذات ورؤية ذاتية للعالم »[1]، فالإنسان أصبح في عصر الحداثة مثل المرآة، والعالم يُفسر من خلاله، وإذا كان **ديكارت** مؤسس الذاتية عن طريق الكوجيتو (أنا أفكر إذن أنا موجود) *Je pense donc je suis* الذي عدّه أساساً لليقين، فإنَّ **لايبنتز** Gottfried W. Leibniz (1646–1716) هو مؤسس الحداثة الفلسفية على مبدأ العقلانية، وتأكيد القول بأن لكل شيء سبباً معقولاً، ولابد لنا أن نبني نظامنا المعرفي على هذا الأساس، أي أن للعالم أسباباً

1 ياسر الطائي (1996) مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات منتقيات من الفكر الألماني المعاصر، ترجمة: محمّد الشيخ، بيروت، دار الطليعة، ص12.

معقولة، وبالتالي جعل العلم من حيث هو ممثل للعالم بطريق الملاحظة والتجريب نموذجاً للقول الفلسفي وقدوةً له، وأصبح العلم هو الموجه للفلسفة بعد أن كانت الفلسفة هي الموجهة للعلم، أيضاً أصبح مفهوم الكلية الذي يعني النظرة الشاملة للأشياء معياراً للقول الفلسفي، وبذلك أصبح عصر الحداثة هو عصر العلم، وعصر الأنساق الميتافيزيقية، وعصر النظرة الشمولية للعالم.

ما بعد الحداثة

أما بالنسبة لحركة ما بعد الحداثة، فقد جاءت ردة فعل تجاه الحداثة، ففي عصر الحداثة أصبحت مقولة الإنسان هي معيار الأشياء، أما فكر ما بعد الحداثة فهو على حد تعبير أحد كبار فلاسفته وهو **ريتشارد رورتي** (1931–2008) « فقد هجرت فيه مقولة الإنسان باعتباره جوهراً مرآوياً يملك القدرة على معرفة باقي الجواهر الأخرى»[1]، بمعنى آخر أن فكر ما بعد الحداثة يدعو إلى الابتعاد عن التحديد الميتافيزيقي لمفهوم الإنسان، وينقد فكرة النسق الذي يجعل من الذات أساساً للمعرفة الكلية، أو نقد فكرة: أن تكون الذات متطابقة مع العالم، وأن العالم يفسر من خلالها، ففكر ما بعد الحداثة يرى أن هذا التطابق «يُفقد الإنسان إنسانيته، ويتحول إلى صورة إله »[2]، وبالتالي نقد الاتجاهات الدينية والإعلاء من شأن الاتجاهات العلمانية.

إذن ففكر "ما بعد الحداثة يدعو إلى التخلص من الحقائق المطلقة ومن العقلانيات الدوغماتية. إنه عصر التنوع والاختلاف والتشظي والتفتت"[3]، وقد حدد **إيهاب حسن** أحد مؤسسي فكر ما بعد الحداثة في كتابه الصادر 1978 (التحول ما بعد الحداثة)، ثلاث صفات لعصر ما بعد الحداثة:

"أولاً: إنَّه فكر يرفض الشمولية التي مثلتها الفلسفات النسقية، مركزاً على الجزئيات والهوامش.

ثانياً: ينبذ اليقين المعرفي برفض المنطق التقليدي، القائم على تطابق الدال والمدلول؛ أي تطابق الأشياء والكلمات.

1 ريتشاد رورتي (1998) الفلسفة النسقية، ترجمة: عبد المنعم البري، مجلة فكر ونقد المغربية، عدد 14 ، ص48.

2 ريتشاد رورتي ، مرجع سبق ذكره، ص49.

3 ياسر الطائي، مرجع سبق ذكره، ص11.

وأخيراً: يلح فكر ما بعد الحداثة على إسقاط نظم السلطة الفكرية في المجتمع وفي الأدب والفن والعلوم، والإطاحة بمشروعية القيم المفروضة من فوق في الأنظمة والمؤسسات الاجتماعية كافة"[1].

ارتبط فكر فلاسفة ما بعد الحداثة بفلسفة **نيتشه** Friedrich W. Nietzsche (1844–1900) التي تؤكد على ضرورة القضاء على ما تبقى من قيم العالم الحديث، عن طريق الإسهام في هدم القيم البالية، وفضح النزعة المثالية، ونقض الميتافيزيقيا. فضلاً عن تبشير **نيتشه** بقيم جديدة تمليها إرادة الإنسان الأعلى، إذ يقول: "لقد ماتت الآلهة، وما يجب علينا أن نفعله هو أن نساعد الإنسان الأعلى Superman على أن يعيش ويحيا"[2].

ذلك الإنسان *السوبرمان* أصبح مع دعاة العولمة هو الإنسان الاقتصادي المرتبط بالمال والأرض، وما بعد الحداثة في أحد أوجهها كما يرى **فردريك جمسون** Fredric Jameson (1934–) أحد نقاد فكر ما بعد الحداثة، إنها "كلمة تنطوي على مفهوم التمرحل الذي تكون مهمته منصبة على بروز سمات شكلية جديدة في الثقافة، وبروز نمط جديد من الحياة الاجتماعية، ونظام اقتصادي جديد، يعرف غالباً ما بعد الصناعي أو الاستهلاكي"[3]، كما وصف **جمسون** ما بعد الحداثة بأنها "هيمنة ثقافية، أو رد فعل تجاه الحداثة، وعلى تحول حاسم من الاحتكار إلى الرأسمالية متعددة الجنسيات"[4]. فيما يرى **بيتر بروكر** أنَّه "إذا اعتبرنا ما بعد الحداثة حالة تاريخية، فإنَّها مرتبطة بصورة وثيقة بحقائق القوة الاقتصادية والسياسية والعسكرية، وتؤكد على النفوذ الثقافي الحضاري التام لأمريكا والغرب"[5]، إذن فكثير من الكتاب يرى أن العولمة هي "إحدى اللبنات الفكرية لحركة ما بعد الحداثة، جاءت لتعبر عن التغييرات التي تشهدها الحياة"[6]، لكن الذي يمكن

1 باسم علي خريسان (2001)، العولمة والتحدي الثقافي، بيروت، دار الفكر، ص113.

2 ياسر الطائي، مرجع سبق ذكره، ص181.

3 فردريك جمسون (1993) ما بعد الحداثة والمجتمع الاستهلاكي، مجلة قضايا وشهادات، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، عدد 3، شتاء ، ص369.

4 بيتر بروكر (1999) الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة: عبد الوهاب علوب، منشورات المجمع الثقافي، الإمارات،ط1، 1999، ص47. من الجدير بالذكر الإشارة إلى طبيعة الشركات متعدية الجنسية: تقوم هذه الشركات بعقد اتفاقيات مع الدول، تخولها حق مقاضاة الحكومات؛ للحصول على فوائد التعويض، كما انتهجت هذه الحكومات سياسة أن تحد من امتيازات الربح العائدة للشركات، لدرجة تتحول فيها الحكومات حامية لمصالح هذه الشركات.

5 بيتر بروكر، المصدر السابق، ص53.

6 باسم علي خريسان، المصدر السابق، ص113.

قوله في هذا الصدد: إنَّ العولمة تقع بين الحداثة وما بعد الحداثة، فهي تأخذ من الحداثة وجهها السلطوي، فالحداثة عدت الذات مركز العالم، والعولمة عدت أمريكا مركز العالم، أو أن الوجه الحقيقي للعالم هو الوجه الليبرالي، بمعنى آخر هناك دول مركز، ودول هامش، وعلى الهامش أن يسعى دوماً إلى اللحاق بالمركز، على حساب أن المركز يشكل النموذج أو المثال الذي يجب أن يقتدي به. أما من ناحية علاقتها (العولمة) بما بعد الحداثة، فيمكن القول إنَّ العولمة ترتبط بما بعد الحداثة، كونها تحاول مسخ الهويات وإزالتها، وذلك عن طريق الإيهام حول مفهوم الحقيقة، فهي تدعو إلى التنوع والاختلاف، وهذه السمات هي من سمات فكر ما بعد الحداثة، إلا أن أصحاب العولمة هم مَن يمتلك التقنية ورأس المال، اللذَيْنِ يساعدان في انتشار الثقافة، وأمريكا هي مَن يمتلك هذه التقنية، ويسيطر على أكبر رأس مال في العالم، وبالتالي فهي تحاول أن تؤثر في المجتمعات والدول، بحيث تروج لثقافتها، وتكثر من سيطرتها.

نظرية النظام العالمي الحديث

تبرز نظرية النظام العالمي الحديث –وهي من النظريات الأكثر حداثة– في ميدان التنمية، وقد اشتهرت هذه النظرية على يد **إيمانويل والشتاين** Immanuel Wallerstein، ركزت هذه النظرية على طبيعة الإنتاج المحلي السائد، معتبرةً إياه المؤشر الأساسي لدرجة النمو في المجتمع، وعلى المكانة التي يشغلها هذا المجتمع داخل النظام العالمي. فهناك مجتمعات تشغل مكانة مركزية؛ مثل الدول الصناعية الكبرى، وقد حصلت هذه المجتمعات على مكانتها عن طريق نمط الإنتاج السائد فيها، وهو الإنتاج الصناعي الكثيف. وهناك الدول النامية التي يسود فيها الإنتاج الزراعي البسيط، وهي في غالبيتها تشغل مكانة هامشية أو محيطية أو تخومية، وهناك دول تحتل مكانة متوسطة أو شبه محيطية؛ مثل بعض الدول البترولية، وبعض دول أوربا الشرقية. والآلية التي تقترحها هذه النظرية لتغيير المكانة الطبقية لدولة من الدول داخل النظام العالمي؛ هي الانتقال بالنمط الإنتاجي من الإنتاج الزراعي البسيط إلى الإنتاج الصناعي الكثيف. مما يعني أن هذه النظرية عكس نظرية التبعية، حيث تطرح صورة متفائلة إلى حد ما للعلاقة بين دول المركز ودول المحيط.

وهذه النظرية تستند على عدة ثوابت منها:

- "رفض ثنائية "التقليدي– الحديث" والنظر إلى مجتمعات العالم، على أنها تشكل وحدة واحدة متفاعلة مع أنَّ هذه المجتمعات تشغل مكانات طبقية متباينة، والتأكيد على أن وحدة التحليل ليست المجتمع النامي وما فيه من قوى داخلية وإنما النظام العالمي ككل.
- تحدد المكانة الطبقية التي تشغلها دولة من الدول نمط الإنتاج السائد فيها، وقوة جهازها الحكومي، وكفاية مدنها، وبرجوازيتها الوطنية.
- تحول النمط الإنتاجي في دولة من الدول النامية إلى النمط الصناعي الكثيف يؤدي إلى تحسن في مكانتها الطبقية داخل النظام العالمي الحديث."[1]

وقد قام **سمير أمين** بعد انهيار الاتحاد السوفيتي وتفرُّد الولايات المتحدة بالهيمنة على النظام العالمي، بدمج مفهومي التبعية والنظام العالمي؛ لصياغة مقولات جديدة، لتفسير واقع العلاقة بين البلدان النامية والنظام العالمي، وللتنبؤ بمستقبل هذه العلاقة: أن التوجه الراهن لتطور الرأسمالية يعمق الاستقطاب العالمي بين المراكز والأطراف، وخاصة بعد انهيار الاتحاد السوفيتي، وهذا من مصادر الفوضى في النظام العالمي المعاصر. إذ ينتج هذا الاستقطاب العالمي تناقضاً جديداً مميزاً ناتجاً عن تفاوت مستويات العولمة الاقتصادية والسياسية، مما يؤدي إلى مزيد من الفوضى في هذا النظام. وللخروج من هذه الفوضى العالمية بحسب رؤية هذه النظرية لا تملك دول الأطراف إلا المضي في محاولة فك الارتباط مع النظام العالمي المهيمن، وذلك من خلال آليات محددة أهمها: بث الروح الديمقراطية في الجماهير، وتدعيم قبول التنوع، واحترام الآخر، فهذه الرؤية البديلة بإمكانها العمل على صياغة مشروع حضاري، والعمل على تحقيقه.

نظرية فرنسيس فوكوياما (نهاية التاريخ) The end of History

يؤكد صاحب هذه النظرية أن جميع الشعوب سوف تسير إلى الديمقراطية الليبرالية، ولكن بسرعات متفاوتة، فتمر المجتمعات –في رأيه– بمرحلة سابقة على الديمقراطية، يسود فيها الاستبداد، والقمع، والتخلف، ويعطي مثلاً لهذه المرحلة ما كان سائداً في بلدان الاتحاد السوفيتي سابقاً، ولكي تتخلص المجتمعات من سلبيات هذه المرحلة وتنتقل إلى مرحلة الديمقراطية لا بد من

1 مجد الدين خمش، مرجع سبق ذكره، ص 34.

توفر شروط سياسية وغير سياسية؛ هي الشروط الاجتماعية الحضارية، ويعطي **فوكوياما** لهذه الشروط أهمية كبرى في تحقيق التحول نحو الديمقراطية لهذه المجتمعات، وهذه الشروط هي:

- "تطور البنية الاجتماعية نحو التأكيد على المساواة بين الأفراد، وتقليل الفوارق الطبقية، والإقليمية بينهم، وإنتاج عادات ومفاهيم ذهنية مرتبطة بمثل هذا التطور ومدعمة له.
- قيام المجتمع النامي بإيجاد مراكز للسلطة الوسيطة التي تتوسط بين الأفراد والدولة، أي إيجاد مجتمع مدني نشط وفعّال، يتمكن الناس من خلاله من ممارسة حرياتهم دون ضرورة للاعتماد على الدولة فقط.
- عدم المبالغة بالتميز القومي، أو خصوصية الهوية الذي يدفع المجتمع النامي إلى العزلة الحضارية، وإلى ممارسة التعصب الثقافي، مما يجعله يرفض اقتباس ممارسات حضارية جديدة وتعلمها.
- الوصول إلى تفسيرات مستنيرة للنصوص الدينية تحل محل التفسيرات القديمة، فغالبية الأديان تحث على التسامح والعدل والقيم الأساسية للديمقراطية الليبرالية.
- أن هناك بعض الأديان تعيق الوصول إلى الديمقراطية الليبرالية؛ مثل: الهندوسية التي ترفض التسامح والمساواة، أما الديانات السماوية التي تؤكد على التسامح والمساواة، والعدالة الاجتماعية؛ مثل: الإسلام المعتدل –فإنها تحبذ الشورى والمشاركة، وتلتقي في ذلك مع قيم الديمقراطية الليبرالية، بينما الحركات الدينية المتطرفة التي تمارس العنف والإرهاب ضد الدولة والمجتمع، فهذه حسب وجهة نظر **فوكوياما** ضد الديمقراطية.
- دعم القيم والممارسات الديمقراطية عن طريق احترام مبادئ عديدة؛ منها: حرية التعبير، والحريات الشخصية، وحرية الاجتماع، وتكوين الأحزاب، والمشاركة السياسية في الحكم".[1]

هذه المبادئ والخصائص الحضارية –من وجهة نظر فوكوياما– هي التي تعمل على نقل المجتمعات النامية إلى مرحلة ديمقراطية تؤدي بها إلى التنمية. ويُعابُ على رؤية فوكوياما أنها تؤكد على الحتمية التاريخية، حالها في ذلك حال نظرية التحديث، التي ترى أن المجتمعات تسير

1 Fukuyama, Francis, (1992) La fin de l'histoire et le dernier home, traduit de l'anglais par Denis-Armand Canal, Champs Flammarion, p. 161.

إلى الأمام، وما مرحلة التخلف التي تمر بها إلاّ مسألة وقت، يجب أن تمر به كل المجتمعات، من خلال تجاوزها لمراحل معينة؛ للوصول إلى التقدم والتنمية!

نظرية صراع الحضارات (صاموئيل هنتنجتون) Conflict of civilizations

يرى صاحب هذه النظرية أنَّ المسؤول عن التخلف في البلدان النامية، ليس الاستعمار أو التبعية، وإنما الشخصية القومية أو الحضارية لهذه الشعوب، فهذه الشخصية وما تحتويه من عناصر متداخلة تحدد الاستعدادات الذهنية والتكنولوجية لهذه الشعوب، وهنا يرمي صاحب هذه النظرية للتلويح بقضية قبول التحديث والتطوير، بل ويذهب أبعد من ذلك في كون عدم قدرة هذه البلدان في أن تصبح غربية أو متقدمة حتى ولو أرادت ذلك، مفسراً ذلك بأن السبب يعود لطبيعة الروح الحضارية فيها، وما تنتجه من حركات محلية دينية، وغير ذلك تناصب الغرب العداء الصريح، كما هو الحال بشكل خاص في الحضارتين الكونفوشية والإيرانية. ويتنبأ **صامويل هانتنجتون** Samuel Huntington بأن الصراع هو الذي يميز العلاقة بين بلدان هذه المجتمعات والدول المتقدمة.

ويقترح على الحضارة الغربية "أن تتوقف عن التعاون مع هذه الحضارات المعادية، وعدم تصدير التكنولوجيا لها. ويرى بأن العامل الذي ميّز الحضارة الغربية في كونها حافظت على الإرث الحضاري اليوناني، وأنها فصلت بين ما هو ديني ودنيوي، واحترمت سيادة القانون والمجتمع المدني، والديمقراطية، وحقوق الإنسان، وغير ذلك من المبادئ. ويرى –أيضاً بالإضافة إلى ذلك– أن هذه الخصائص التي ميزت الحضارة الغربية من الصعب أن تتحقق في البلدان المتخلفة، مستثنياً من ذلك الحضارتين الهندية واليابانية، التي يقول بأنهما استوعبتا عدداً من هذه المبادئ، فكانت حضارات غربية خارج نطاق الجغرافية"[1] حسب وجهة نظره!

فتصورُ **هانتنجتون** هذا جاء بناءً على أنَّ هناك عداءً بين الحضارة الغربية التي تمثل التسامح والإنسانية، وتقبل التعددية الثقافية، وبين تلك الحضارات التي يرى فيها بأنها منغلقة على

1 مجد الدين خمش، مرجع سبق ذكره، ص 37.

نفسها وتراثها القديم، وعجزها عن حل مشكلاتها؛ كالفقر، والبطالة، وتدني مستوى المعيشة، وكثرة الإنجاب، والديكتاتورية والفساد.

ويُعابُ على هذه النظرية أنها تدعو إلى تكريس الهيمنة الغربية، وتدعو للدفاع عن مصالح الحضارة الغربية على أساس النفط والأسواق. وبالتالي اتخاذ كل ما يتطلب للتعامل مع الآخر: الحضارات غير الغربية، وخصوصا الحضارة الإسلامية والحضارة الكونفوشيوسية أو الصينية، وأي تقدم تحققه هاتان الحضارات يكون على حساب الحضارة الغربية.

نظرية المواقع الرمزية للانتماء Theory of symbolic sites belonging

تسعى هذه النظرية • إلى محاولة تفسير حالة التخلف في دول الجنوب بشكل عام من خلال استخدام أداة أو ميكانيزم جديد؛ لاكتشاف العوامل المؤدية للتخلف. فقد ارتأت وجهة النظر هذه أن "المواقع الرمزية" sites symboliques يمكن أن تكون أداة لدراسة التخلف في هذه البلدان، والذي يُقر صاحب النظرية بأن "الموقع" عامل مهم للكشف الذاتي، بمعنى أنه يمكننا إيجاد الحل في ذات الشيء دون الحاجة إلى استجلاب تجارب خارجية للتحليل والمعالجة وتجاوز مأزق التخلف؛ لأنَّ معرفة السبب هو أساس البحث والمعرفة العلمية؛ للتعرف على الخلل الذي تعاني منه الظاهرة موضوع الدراسة، وبالتالي يسهل اكتشاف أخطائها وإصلاحها.

ترى هذه النظرية أنَّ التخلف الذي تعاني منه مجتمعات العالم الثالث يكمن في عدم استثمارها لثقافة المكان، وهو ما يسميه "بالموقع الرمزي"، فالموقع الرمزي حسب رؤيته هو الذي يحدد تقدم المجتمعات وتخلفها، وهذه النظرية في الواقع هي رد على النظريات الغربية للتنمية وخاصة نظرية الحداثة، فالإيمان بالنظريات القادمة من الشمال ما هو إلاّ تكريس لعملية التخلف، لذلك يقترح **زوّال** تنمية خالصة تنبع من الموقع "Site" يحوي الاعتماد على المكونات المادية والروحية له، أي للموقع الذي تخرجه من دائرة التخلف إلى النمو والتقدم.

* وُلدت هذه النظرية الفرنسية بأفكار عربية مغربية، فلم أجد –للأسف– أي ترجمة عربية لهذه النظرية التي أسس قاعدتها الفكرية المفكر الفرنسي ذو الأصول العربية المغاربية حسن زوال Hassan Zaoual (1951–2011)، وهو فرنسي من أصل مغربي، كان أستاذاً بجامعة ليتروال كوت دو أوبال بدانكيرك Littoral-Côte d'Opale à Dunkerque بشمال فرنسا، استحق دكتوراه الدولة في عام 1996 على أطروحته حول نظرية الموقع والانتماء الرمزي، له أكثر من عشرين مؤلفاً كتجارب عملية حول المغرب والتنمية الموقعية أو المكانية، وكان لنظريته هذه أصداء واسعة في العالم.

حسب هذه النظرية يعتبر الفرد ككائن داخل فضاء متعدد الأبعاد، هذا الفرد الذي يتحدد سلوكه عن طريق الاقتصاد والقانون والإدراك والرموز، وبذلك يمكننا أن نسميه بإنسان المكان أو الموقع *Homo situs*. والغرض الأساسي –حسب وجهة نظر صاحب هذه النظرية **حسن زوّال**– هو كيف يمكننا حساب مفارقات التنمية في ضوء هذه الفرضية؟

هذه الفكرة لها بُعدٌ اقتصادي وآخر ثقافي، فمفهوم الموقع يمكن أن يؤدي إلى دمج هذين البعدين، فالموقع من ناحية مجموعة من المعتقدات والحقائق والوقائع والأحداث، فالموقع الرمزي يمكن أن يكون أداة تسمح لنا بتفسير الثقافة لسلوك جماعة معينة، بل –أيضاً– يعتبر وسيلة لتحديد هوية مشتركة لمجموعة من الأفراد، الذين آمنوا بنظام معين وفق نظام القيم. والحقيقة أن الموقع هو وسيلة للاعتقاد والتفكير والعمل، هذه المستويات غير قابلة للتجزئة، فالمواقع أو الأمكنة هي عمليات تتضمن التقاليد والأفعال والبيئة الخارجية[1].

وحسب رؤية بعض الذين شرحوا وفسروا نظرية المواقع الرمزية؛ ومنهم **فؤاد نوره** Fouad Nohra حيث يؤكد أنّ هذه النظرية تؤيد رؤية خبير التنمية الفرنسي سيرج لاتوش Serge Latouche فهي تحمل في طياتها مشروعاً مزدوجاً في نظرية المعرفة، يتلخص في: أنه يُحلل نظرية المعرفة والاقتصاد من منظور عملية التراكم الثقافي، والثاني أن هذه النظرية شككت في علم الاجتماع الماركسي، وتسعى إلى فهم جديد للنظم الاجتماعية. عليه فإن العمل النظري المبتكر لصاحب هذه النظرية **حسن زوّال** بُني على أساس الافتراضات السابقة، المبنية على فكرة الموقع الرمزي، الذي أيده في أن هناك فشلاً في مشروعات التنمية، أو بمعنى أصح فشل الفكر التنموي في تحقيق سياسات تنموية اقتصادية. فالرؤية الماركسية –حسب هذه النظرية– غير قابلة للقراءة، وأصبحت عاجزة عن فك شفرة التخلف[2].

حسن زوّال يعمل على محاولة تجميع المناهج النظرية والأفكار؛ لتفسير عملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وذلك في وعاء يُسمى "موقع الانتماء الرمزي"، أي أننا لا يمكن

1 Kherdjemil Boukhalfa, Panhuys Henry et Zaoual Hassan (sous la dir. de) (1998), Territoires et dynamiques économiques. Au-delà de la pensée unique, Paris, L'Harmattan, pp. 38-39.

2 LATOUCHE Serge (1999), « L'approche culturelle : le site et la niche », in LATOUCHE Serge, NOHRA Fouad et ZAOUAL Hassan, Critique de la Raison économique. Introduction à la théorie des sites symboliques, Paris, L'Harmattan, p. 25.

أن نراها ونحددها إلا من خلال هذا الوعاء الشامل وهو "الموقع" أو المكان، وفي هذا السياق يؤكد **هنري بانويس** Henry Panhuys الخبير التنموي البلجيكي أن منهجية هذه النظرية يمكن أن تساعدنا على إدراك الحقيقة وفهمها، تلك التي تميز كل "موقع" عن الآخر، وما يحويه من دين وثقافة وأنشطة مختلفة تنتقل من جيل إلى آخر، وأنها قادرة في الوقت ذاته على أن تأخذ في اعتبارها تنوع الممارسات والأوضاع المحلية لكل "موقع" أو "مكان". ويضيف **بانويس** أن الموقع الرمزي جزءٌ لا يتجزأ من تكيف الجماعة الإقليمي والجسدي والعقلي، ويتحكم –أيضاً– في كيفية أفعال الأفراد، وردود فعلهم كممثلين لكلٍ دور معين[1].

تحليل ختامي

في إطار هذه النظرية، يكون الموقع الرمزي كأداة لمحاولة الدمج بين ما هو اقتصادي مادي، وما هو ثقافي معنوي. فالموقع هو المكان الذي يمكن فيه الربط بين القيم والرموز لمجموعة معينة من الأفراد، وممارسات ونشاطات اقتصادية تنموية. ويؤكد **زوّال** أنه من الوهم الاعتقاد بأن الاقتصاد والتكنولوجيا يمكن أن تعمل من دون محثّات أو ميكانيزمات رمزية، ودون دوافع قيادية لفاعلين محليين، ولا يمكننا تحديد العامل الثقافي عن طريق مستوى بنائي مُحدد بقوانين فقط، بل عن طريق مكان أو "موقع" يعطيه معنىً. لذلك نحاول أن نظهر مفهوم "الموقع" كجزء من نظرية المعرفة، نستخدمه لتحديد البيئة الاجتماعية، بعيداً عن اعتقادنا لكونه شيئاً ذاتياً، فالمجتمع هو المكان الفاعل على المستوى الفردي والجماعي. وتعتمد هذه النظرية على افتراض أن الإفلاس اللاحق بالشركات في مجتمعات الجنوب صنيعة الدولة[2]، بمعنى أن المسؤول عن هذا الفشل هي سياسة التنمية المتبعة في دول الجنوب. وفي هذا السياق فإن النظريات المفسرة لأزمات دول الجنوب ركزت على مسؤولية الدولة عن هذا القصور، ومما زاد الأمر تعقيداً في وجهة النظر هذه، ازدياد الأزمات الخارجية؛ أي اللاحقة بالمجتمعات الغربية التي زادت في منتصف الثمانينات.

1 PANHUYS Henry (2004), La Fin de l'Occidentalisation du monde ? De l'unique au multiple, Paris, L'Harmattan / GREL / Réseau Sud-Nord Cultures et Développement, p. 50.

2 LATOUCHE Serge, NOHRA Fouad et ZAOUAL Hassan, Critique de la Raison économique. Introduction à la théorie des sites symboliques, Paris, L'Harmattan, pp. 42-43.

إن مفهوم الموقع الرمزي يسلط الضوء –حسب رؤية **فؤاد نوره**– على النشاط الاقتصادي، الذي لا ينفصل عن البعد الرمزي، فكل القيم والمعتقدات هي عوامل أساسية لا يمكن الاستغناء عنها، والأمر الآخر لتفعيل التنمية يجب الاعتماد على مبدأ الفضاءات المحلية الصغيرة، والعمل على تنميتها[1]. فمن المهم أن ندرك أنَّ الموقع يعتبر مكاناً لإنتاج جميع المعاني المشتركة، فضلاً عن المعايير التي تنظم سلوك الأفراد، ففي كل تنظيم اجتماعي يعتبر "الموقع" هو المحدد لقواعد السلوك: الخرافات والطقوس وغير ذلك، ويعمل على تشكيل العلاقات ومكافحة الفوضى، وله – أيضاً– دور فاعل في الاستقرار النفسي؛ لأنَّه من الممكن أن ننظر إليه كمنظمة نفسية[2]. فالمواقع الرمزية تعتبر كنقاط لتحديد الصراع، الذي من الممكن أن يقضي على الفوضى الخارجية في أي بيئة، في هذا الصدد يرى **زوّال** بأن إخفاق التنمية في مجتمعات معينة نتيجة لأنها "مواقع" مغلقة ومحجوزة، فهي لم تحقق ما هو متوقع وتدهورت، مما أدّى إلى زيادة التبعية والتفكك الاقتصادي والاجتماعي لمجتمعاتها المتخلفة. فصاحب هذه النظرية يوصي بتغيير في إجراءات إرساء ثقافة التنمية، وهذه الأخيرة من وجهة نظره تشكل أساساً في التنمية الاقتصادية وغير الاقتصادية، لذلك فرؤيته حول مبادرة نظرية "الموقع الرمزي" تقترح تنمية بديلة لحث الفاعلين المحليين من دون تدخلات خارجية.

إن هذه النظرية جاءت كرد فعل لما سبقها من نظريات، وخاصة تلك النظريات الغربية، ذات البعد الرأسمالي الامبريالي المؤيدة للحتمية، وأنها في الوقت ذاته تُقر بوجود تنمية داخل كل "موقع" "مجتمع أو مكان"، هذا الموقع الذي من الممكن أن يُفعّل كل ما يحويه من أعراف وقوانين ومعايير وأنظمة اجتماعية وثقافية وسياسية وروحية وشعائرية ومقوماته المادية –أيضاً– خدمة لقضية التنمية، ومجالاً خصباً لتفعيلها. فلم تعد مفاهيم الاستعمار الحديث والتبعية للغرب –من وجهة نظر هذه النظرية– مقنعة لتفسير أسباب فشل المجهودات التنموية، بل لابد من توسيع الإشكالي؛ة لتشمل مكونات فكرية وحضارية واجتماعية، فكل نجاح وإنجاز في العمل التنموي يتحقق عادة نتيجة عملية متكاملة تبدأ من استقراء واقعي للمكان أو "الموقع": احتياجاته، وإمكانياته، وتطلعاته، ثم تصور عملي يحدد معالم العمل ووسائله وأساليبه، وكيفية التعامل مع معطياته

1 Ibid, p. 46
2 Zaoual, in Kherdjemil et al, sous la dir. de, Ibid, 1998, p. 37

ومتابعته وتقويمه، وهذا يتحقق اعتمادا على سند رسمي وشعبي، ينظر إلى "الموقع" ويضع ثقافته في الحسبان. ولنحاول أن نطبق هذه النظرية على أرضية عربية إسلامية بناء على الموقع أو المكان، فمما لا شك فيه يمكننا –وبكل تأكيد– أنْ نجعل من إرثنا الإسلامي موضوعا لهذا المكان، وعلى جميع المستويات: الثقافية، والاقتصادية، والاجتماعية، وغيرها من الظروف الحياتية المختلفة، وثقافتنا وتراثنا وحضارتنا غنية في مكانها أو موقعها، فيمكن أنْ تكون هذه النظرية دليلاً لنا بالعمل بهذا "المكان" أو الموقع، وما يتضمنه من عناصر مادية وأخرى روحية معنوية، متمثلة بمرجعيتنا الثقافية الدينية، التي من الممكن أن توضع في قالب يقبل التطبيق على المستويين المادي والروحي. صحيح أن هذا التيار قد تناوله بعض أصحاب الفكر التنويري في الوطن العربي في بدايات القرن العشرين على المستوى الفكري، لكنني أجزم بأننا محتاجين له في وقتنا الحاضر في شكله المادي الملموس، وهو ما سوف يكون فعلاً تطبيقاً لهذه النظرية في وطننا العربي الإسلامي، الذي يعاني من ويلات التخلف الفكري والمادي.

قائمة المصادر:

1. باسم علي خريسان (2001)، العولمة والتحدي الثقافي، بيروت، دار الفكر.
2. بيتر بروكر (1999) الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة عبد الوهاب علوب، منشورات المجمع الثقافي، الإمارات،ط1.
3. ريتشاد رورتي (1998) الفلسفة النسقية، ترجمة عبد المنعم البري، مجلة فكر ونقد المغربية.
4. فردريك جمسون (1993) ما بعد الحداثة والمجتمع الاستهلاكي، مجلة قضايا وشهادات، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، عدد 3.
5. مجد الدين خمش (2004). الدولة والتنمية في إطار العولمة: تحليل سوسيولوجي لأزمة التنمية العربية ودور الدولة في تجاوزها، عمّان، مجدلاوي للنشر والتوزيع.
6. ياسر الطائي (1996) مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات منتقيات من الفكر الألماني المعاصر، ترجمة محمّد الشيخ، بيروت، دار الطليعة.
7. Fukuyama, Francis, (1992) La fin de l'histoire et le dernier home, traduit de l'anglais par Denis-Armand Canal, Champs Flammarion.
8. Amin Samir et al. Afrique et monde Arabe. Echec de l'insertion international. Paris. L'Harmattan

9. KHERDJEMIL Boukhalfa, PANHUYS Henry et ZAOUAL Hassan (sous la dir. de) (1998), Territoires et dynamiques économiques. Au-delà de la pensée unique, Paris, L'Harmattan.

10. LATOUCHE Serge (1999), « L'approche culturelle : le site et la niche », in LATOUCHE Serge, NOHRA Fouad et ZAOUAL Hassan, Critique de la Raison économique. Introduction à la théorie des sites symboliques, Paris, L'Harmattan.

11. PANHUYS Henry (2004), La Fin de l'Occidentalisation du monde ? De l'unique au multiple, Paris, L'Harmattan / GREL / Réseau Sud-Nord Cultures et Développement.

12. LATOUCHE Serge, NOHRA Fouad et ZAOUAL Hassan (1999), Critique de la Raison économique. Introduction à la théorie des sites symboliques, Paris, L'Harmattan.