



BIRZEIT UNIVERSITY

برنامج دراسات التنمية

مجتمع المعرفة وإمكانيات التنمية

قراءات فلسطينية في

تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2003

تحرير: نادر سعيد

شباط/2004

حقوق الطبع محفوظة 2004

برنامج دراسات التنصية - جامعة بيرزيت

غزة

رام الله

تلفاكس: 08 2848884

ص.ب 1878 رام الله

هاتف: 02 2959250 فاكس: 02 2958117

e.mail: dsp@birzeit.edu

<http://home.birzeit.edu/dsp>

تصميم الغلاف والإخراج الفني: مؤسسة الناشر للدعاية والإعلان

-
- الأوراق في الدراسة تعبر عن رأي الباحثين وليس بالضرورة رأي البرنامج أو الداعم للمشروع.
 - الأوراق غير مدققة لغوياً.

قائمة المشاركين

يحيى يخلف	وزير الثقافة - السلطة الوطنية الفلسطينية، كاتب وأديب معروف.
تيموثي روذر ميل	المدير العام لبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي - برنامج مساعدة الشعب الفلسطيني.
سفيان مشعشع	رئيس وحدة التنمية البشرية - برنامج مساعدة الشعب الفلسطيني، عضو اللجنة الاستشارية لتقرير التنمية البشرية الفلسطيني.
نادر عزت سعيد	رئيس الفريق - تقرير التنمية البشرية الفلسطيني، أستاذ مساعد علم اجتماع ودراسات المرأة، مدير برنامج دراسات التنمية - جامعة بيرزيت.
غازي الصوراني	مفكر وباحث فلسطيني، عضو اللجنة الاستشارية لتقرير التنمية البشرية الفلسطيني.
عبد الكريم البرغوثي	أستاذ مساعد، دائرة الفلسفة والدراسات الثقافية - جامعة بيرزيت.
سمير أبو زنيد	عميد كلية التمويل والإدارة - جامعة الخليل، عضو اللجنة الاستشارية لتقرير التنمية البشرية الفلسطيني.
باسم الزبيدي	أستاذ العلوم السياسية - جامعة النجاح الوطنية، عضو اللجنة الاستشارية لتقرير التنمية البشرية الفلسطيني.
شريف أبو كرش	أستاذ التمويل والمؤسسات المالية المساعد - جامعة الخليل - كلية التمويل والإدارة - قسم العلوم المالية والمحاسبة.
سامي الكيلاني	مدير العلاقات العامة، مدير مركز حقوق الإنسان - جامعة النجاح الوطنية.
إبراهيم أبراش	أستاذ العلوم السياسية - جامعة الأزهر، عضو اللجنة الاستشارية لتقرير التنمية البشرية الفلسطيني.
رمزي ربحان	نائب الرئيس لشؤون التخطيط والتطوير - جامعة بيرزيت، عضو اللجنة الاستشارية لتقرير التنمية البشرية الفلسطيني.

قائمة المحتويات

أولاً: الكلمات التقديمية

تمهيد

1 نادر سعيد

التزام السلطة الفلسطينية بمجتمع المعرفة

3 يحيى يخلف

حول تقارير برنامج الأمم المتحدة الإنمائي

5 تيموثي روزميل

كلمة د. ريما خلف هنيدي، بمناسبة الإعلان عن إصدار التقرير

7 سفيان مشعشع

ثانياً: أوراق العمل

حول ابستمولوجيا المعرفة وتناقض المرجعيات

13 نادر سعيد

مجتمع المعرفة في الوطن العربي في ظل العولمة

19 غازي الصوراني

الأبعاد الثقافية لمجتمع المعرفة

37 عبد الكريم البرغوثي

الأبعاد الاقتصادية لمجتمع المعرفة

47 سمير أبو زنيد

دور النظام السياسي في عملية إنتاج مجتمع المعرفة

باسم الزبيدي 59

فلسطين ومجتمع المعرفة - مجال التكنولوجيا

شريف أبو كرش 71

التعليم الصفي: الخلية التي تتشكل فيها مورثات مجتمع المعرفة

سامي الكيلاني 83

دور المجتمع المدني العربي في الوصول إلى مجتمع المعرفة

إبراهيم أبراش 87

فلسطين ومجتمع المعرفة

رمزي ربحان 99

ثالثاً: ملخص نشاطات المشروع 107

الأبعاد الثقافية لمجتمع المعرفة

عبد الكريم البرغوثي

يعد التقرير حقيقة ثمرة لجهد عظيم، ذلك انه قد أعد خلال فترة زمنية قصيرة نسبياً، ولكونه سعى للاحاطة بجوانب الأشكال المعرفي احاطة شاملة إن الوقت لا يسعفنا للاحاطة بكل ما اشتمل عليه، وعليه فإنني، وكما طلب مني، سأحصر ورقتي في القسم الثاني من التقرير والذي يتناول السياق الثقافي المؤثر في اكتساب المعرفة، كما سأحاول الربط بين هذا السياق والرؤية الاستراتيجية التي يقترحها التقرير في فصله الأخير.

لتحقيق ذلك، فإنني مضطر، وباقتضاب، للإشارة إلى مسائل يتعلق بعضها بالمنهج، وبعضها الآخر بشكل ومحتوى الأقسام المشار لها، على النحو التالي:

1- إن اعتماد التقرير آليات عمل ضامنة للمشاركة هو أمرٌ مرحبٌ به دائماً، ولكن ذلك لا يمنع أن تُثار أسئلة حول مدى «التمثيل» الذي يمثله فريق العمل، خاصة وأن التقرير يغامر في «تعميم» مقدماته واستنتاجاته، بناءً على رغبته في «تمثيل» الرؤى كافة، فهو يضع المجتمعات العربية في سلة واحدة، ولا يظهر التباينات فيما بينها، كما لا يبين الاختلافات داخل المجتمع الواحد، فالفجوة المعرفية وإن اتسم العالم العربي بها، فإن تعييناتها في البلدان، كل على حدة، لها سمات وخصائص عدة، كان بالامكان التوقف عندها، والمساهمة في الكشف عن المشترك، دون الوقوع في مثالب «التعميم».

2- إن اعتماد التقرير على التقرير الأول، وإن اخذ ببعض النقد الذي وجه له من قبل العديدين، إلا انه ما زال مصراً على ذات المنطلقات التي حكمت الإصدار الأول، فالتواصل فيما بينهما يتن، ولا يحتاج إلى جهد لإظهاره. وبغض النظر عن المضامين «الإنسانية» التي يضعها التقرير في محتوى التنمية ومحاولة تفريقه بين التنمية البشرية والتنمية الإنسانية، والتي دعاها بـ «نهج أصيل للإنسانية...». فإن فهم التقرير لـ «الإنسانية» والذي يشكل المنطلق الأساس للإصدارين، ما زال فهماً، برأيي، يفتقر إلى التأصيل العربي الشعبي، فهو مستل من «الفهم الغربي» أو «الفهم الليبرالي» بدقة أكبر. وينطبق هذا على النواقص الثلاث التي اعتمدها، والمتمثلة في نقص الحرية، نقص المعرفة، وتمكين المرأة، وفي أمور أخرى سأعود إليها.

النموذج - المعيار الذي يستخدم في كلا التقريرين، هو النموذج الغربي، سواء في تعريف «مجتمع المعرفة» أو «الحكم الصالح» أو «الحرية».. الخ. وإن ساعد هذا المعيار في توصيف

«الحالة العربية» إلا انه لا يساعد في تقديم الحلول أو حتى التفسيرات، وهذا ما عجز عنه التقرير، على سبيل المثال، في معرض قراءته (ص 19) لنتائج مسح قيمى لمواقف العرب تجاه النواقص الثلاث، حيث أظهر أن «موقف العرب في نتائج هذه الدراسة جاء حاسماً مع المعرفة والحكم الصالح، ولكن متردداً، حيال تمكين المرأة..» واكتفى بتفسير ذلك بأن «التقرير ربما تجاوز الرأي الشعبي العربي في التركيز على نقص تمكين المرأة، حسماً للتردد حيال تمكين المرأة لمصلحة النهضة النسائية..»

ولكون التقرير بات أسيراً لهذا النموذج فينتقل بدلاً من «فحص مسببات» هذا الرأي الشعبي عند الشعب نفسه، وكأنه بذلك يريد رد الشبهة في أنه منحاز للعولمة المسوقة لهذا النموذج؛ ينتقل للحديث عن «الأبعاد الدولية والإقليمية» معتبراً المغالاة بدورها وأثرها على التنمية العربية مسلكاً هروبياً، وإن أقر بهذا الدور إلا انه يعتبر أثرها «الاحتلالات لفلسطين والعراق» اكبر على الشعب الذي يقع تحت هذا الاحتلال أو ذاك، دون ربط ذلك بالآثر على مشاريع «التكامل العربي» وهي لازمة لتحقيق التنمية، وكأنه هو نفسه «التقرير» يأخذ مسلكاً هروبياً حين يسمي تلك العوامل بـ «تحديات خارجية، علينا مواجهتها، ليس بالعودة للشعب؟ وإنما بمبادرة النظام الرسمي العربي الذي يسعى للتأقلم مع متطلبات «العولمة - العامل الخارجي»، فيشير التقرير إلى مبادرة «إصلاح الوضع العربي» للأمير عبد الله، والتي لم تطرح في قمة شرم الشيخ، كون القمة جاءت عشية احتلال العراق، وتم تأجيل طرحها، (ص 30) فأثر تلك العوامل لا يمكن تسميته فقط بتحديات، فالأبعاد الدولية نافذة في داخل المجتمعات وليست خارجية فقط.

إن تأرجح التقرير بين «النموذج الغربي الليبرالي» وبين ليبرالية «النظام الرسمي العربي» الاقتصادية سمة ملازمة له، ليس فقط في قسمه الأول، الذي استعرض تطورات التنمية الإنسانية في البلدان العربية منذ عام 2001، وإنما أيضاً في قسمه الثاني.

3- وامتداداً لذات التآرجح، والذي سادعوه بـ «الثنائية» أو «الازدواجية» سواء في منطلقات التقرير المفاهيمية، أو في توصيفه للعوائق وطرق تجاوزها، سأشير هنا إلى الافتراض الأساس المبني عليه التقرير، والذي يتمثل في المعادلة البسيطة التالية: يوجد مجتمع المعرفة العالمي (وليس المعولم؟) ويوجد من هو أدنى مرتبة منه (المجتمع العربي) وعليه توجد فجوة معرفية، ويمكن تجسير هذه الفجوة عبر (النمو الأسّي) (انظر ص 37 وص 38) ودون الخوض في صحة ذلك الافتراض من عدمه، فإن تعريف التقرير للمعرفة وللمجتمع المعرفة، وإن أشار لتجارب العرب في تحقيق ذلك المجتمع في الزمن الغابر، يقودنا إلى الإقرار بأن إطلاق صفة «العالمية» على مجتمع المعرفة، تجعل منه «مجتمعاً بعينه - المجتمع الغربي» و «مجتمعاً منفتحاً» مخزناً للمعارف يمكن غيره من الأخذ منه، إذ ما توافرت في هذا الغير شروط محاكاته وتمثله، والتي من أبرزها امتلاكه لـ «منظومة اكتساب المعرفة».

فما هي هذه المعرفة؟ وكيف يمكن اكتسابها؟ لن نخوض هنا في تفنيد التعريف المعطى لـ «المعرفة» ولكننا نشير إلى تضيق التقرير أحياناً له ليغدوا وكأنه تعريفاً لـ «الثقافة» كما جاء في ص 36.. فهو «مجمل البنى الرمزية التي يحملها الإنسان أو يمتلكها المجتمع في سياق دلالي وتاريخي محدد»، وإلى توسعه أحياناً أخرى ليغدو وكأنه تعريف لـ «المجتمع» كما جاء في ذات الصفحة «فتشتمل المعرفة المؤسسية لمجتمع ما على التاريخ والثقافة، والتوجهات الاستراتيجية، والأشكال التنظيمية». ليميل أخيراً إلى لغة الاقتصاد والتعبير الاقتصادي الفني في تعريف «مجتمع المعرفة» الذي يطلق وصفه على «الطور الراهن»، والأحدث من مسيرة التقدم البشري، كما يتبلور في المجتمعات البشرية الأكثر تقدماً أي المجتمعات الغربية.

إن اعتماد التقرير الليبرالية الاقتصادية في تعاريفه يقوده حتماً إلى التقليل عن منطلقات للتحليل مغايرة، فهو لم يتناول العلاقة الشائكة بين المعرفة والقوة، والكيفية التي وصلت لها «المجتمعات الأكثر تقدماً» في حلها لتنازعات طرفي تلك العلاقة، سواء في داخل مجتمعاتها أو في تقسيمها لما هو خارجها من مجتمعات لابقاءها في محيط هي مركزه، المنتفع منه.

ومن نتائج ذلك فإن التقرير يركز على المحددات «المجتمعية» الداخلية لاكتساب المعرفة وإن أشار للبعدين القومي والعالمي. يظهر ذلك جلياً في: «النموذج التوضيحي لمنظومة المعرفة» المعروض في ص 42، والذي يمثل أيضاً لتركيبية التقرير نفسه، فالفصول من اثنين إلى سبعة تتعلق بإنتاج المعرفة، نشرها، سياقاتها التنظيمية والمجتمعية والتشكيلية الاقتصادية الاجتماعية «الداخلية»، أما الفصل الثامن فيتعلق بالسياق الأخطر (من وجهة نظر التقرير)، السياق السياسي، متضمناً الإشارة إلى البيئة الإقليمية والبيئة العالمية بخجل واستحياء.

فالإعاقة الأهم من وجهة نظر التقرير للنهل من معين «الثروة المعرفية البشرية» هي إعاقة مجتمعية، تتعلق بنيته المؤسسية وسياق منظومة المعرفة في المجتمع نفسه، بدرجة أساسية، وإن كان للتنظيم العالمي لاكتساب المعرفة دوراً في ذلك (ص 37)، إلا أنه ليس الدور المقرر. أي أننا أمام مجتمعات «معاقة» بالتعريف، وما تخلفها إلا نتاج لتلك الإعاقة «البنوية» وما مخرجها من ذلك إلا تمثل المعرفة من ذلك المعين للاستفادة من الفرص التي توفرها «العولمة» (ص 38)، والذي يملك مفاتيحه منتج تلك المعرفة، والذي حدد لنا مسار «التنمية» لنتحول إلى مجتمع تكون فيه تلك المعرفة ناظم لجماع الحياة البشرية، فنتحول كمجتمع، من منظومة تضم عدداً من العارفين، إلى منظومة تتمحور حول خلق المعرفة وما ينقصنا هو الحاكم الرشيد أو القيادة الرشيدة (ص 40). وتجاوزاً نقول «المستبد العادل» حسب تعبيرات جون ستيوارت مل، في معرض حديثه عن «الشعوب غير الناضجة».

وهروباً من «شبهة» العولمة ينتقل التقرير إلى مسألة توطين المعرفة في المجتمعات العربية، فيتخلى عن الاتساق المطلوب والمنحى الليبرالي، فهو يأخذ مثلاً في (ص44) على العرب «إهمالهم الإرث الحضاري العلمي واللغوي» وأخذهم «التصور النفعي للعلم الذي استورد مع ما استورد من أوروبا في القرن التاسع عشر، والذي هيمن - ولا زال يهيمن - على عقول المسؤولين والمفكرين الإصلاحيين» معتبراً ذلك من بين عوائق إقامة مجتمع المعرفة في الوطن العربي.

إن إقامة مجتمع المعرفة في المجتمعات البشرية، الأكثر تقدماً، لم يتم دون التصور النفعي، والذي يقوم على التأسيس الليبرالي لمذهب «المنفعة» وكان من رواده جون ستيوارت مل المشار إليه، وعليه فإن تأرجح التقرير بين هذا «المذهب» وبين «التصور» الذي يقدمه لـ «خصوصية العرب» هو امتداد لذات التأرجح في مرجعية إعداد التقرير.

فالحديث عن «خصوصية عربية» واستحضار التاريخ الغابر للتدليل على أن عصر الازدهار قد أنتج في سياقه التاريخي، مجتمع معرفة بكامل معنى المصطلح (ص44)، وما قد يثيره هذا من تساؤلات عن حقيقة أن «المعرفة» كانت ناظماً لجماع الحياة البشرية في القرون الوسطى الإسلامية، وتساؤلات أساسية حول حقيقة تعريف «مجتمع المعرفة» الذي يقدمها التقرير، وحول ما اسماء بأهم ملامح الحضارة العلمية العربية، التي تمثلت في النهضة العلمية في عصر الازدهار، إلا أنه برده لأسباب تلك النهضة إلى حاجات المجتمع الجديد من مادية وثقافية، وتشجيع السلطة السياسية، وارتباط العلم بحاجات عملية تقتضيها الواجبات الدينية، إضافة إلى ربطه لتلك النهضة بنهضة سبقتها في مجال علوم الدين من كلام وفقه ولغة وتفسير... والتي يسميها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية (أنظر ص43)، يكشف عن أن «الحاجة العملية» أو بكلمات أخرى «المنفعة العملية» هي وراء تلك النهضة، فكيف إذن يقبل التقرير «المنفعة» هذه ويرفضها في ذات الوقت؟ معتبراً استيرادها من أوروبا كما أشرنا، وجهاً آخر لإهمال الإرث الحضاري (العلمي واللغوي) والذي وقع فيه أيضاً «حسب منظور التقرير»، كل من محمد علي وجمال عبد الناصر، عندما حاولا توطين العلم وتحقيق التحديث العلمي (ص41).

إن عدم الاتساق والمنحى الليبرالي، وإضفاء خصائص للمعرفة العربية في القرون الوسطى، مستلة مما وصلت إليه المعرفة في يومنا هذا، ما هو إلا تمثيلاً على حالة التأرجح التي أشرنا إليها، والتي دفعت واضعي التقرير باتجاه التوفيق بين رؤى متعارضة في «الفكر العربي الحديث والمعاصر»، والتي دعوها بالاتجاهات والثنائيات المتناحرة. إن «التوفيقية» التي يقدمها لنا التقرير كحل لتلك الثنائيات هي في الحقيقة تعبير عن «ثنائية» و «ازدواجية» المنطلق المفاهيمي الأساسي، والذي شكل مرجع التقرير، فهو وإن أقر «بقيام معوقات اجتماعية في اللحظة التاريخية الراهنة» تؤدي إلى الأحجام عن إنتاج المعرفة في البلدان العربية، منها الصراع الثقافي الدائر بين تيارات سياسية، على ساحة «أسلمة المعرفة، مثلاً» (ص46)،

فانه ينظر إلى «تاريخ المعرفة» عند العرب وكأنه تاريخ مكتمل، تجسد كماله في حسم «الصراعات» بإنتاجه لمجتمع معرفة بكامل معنى المصطلح، يختص بعقلانية رياضية جديدة ويعتمد التجريب كنمط من أنماط البرهان (ص44)، وما قد يوحيه ذلك من تصور للثقافة العربية خالية من الصراع.

4- إن النزعة التوفيقية، النابعة من ثنائية المنطلق ستلازم التقرير في قسمه الثاني أيضاً، وإذا ركزنا حديثنا، كما طلب منا في الجزء الثالث، والذي يتناول فيه على مدى ثلاثة فصول كل من أثر الثقافة والبنية الاجتماعية والاقتصادية والسياق السياسي، فإننا نجده في الفصل المتعلق بالثقافة، يقوم ببتريها إلى شطرين اثنين أولهما؛ ما دعاه بالثقافة العالمية وثانيهما؛ ما يدعوه بالثقافة الشعبية، جاعلاً من العناصر المكونة للثقافة العالمية جسراً يمكن الثقافة العربية من اكتساب المعرفة، وبغض النظر عن اختياره لتعريف دون غيره للثقافة، مع الإدراك للفروقات بينه وبين تعريف الحضارة، إلا أنه بوضعه لتلك العناصر في بنية الثقافة العالمية، وكأنه يقول بأن تلك العناصر متكافئة، وأن البنية متماسكة بمعزل عن «السياقات التاريخية» التي تفاعلت بها تلك العناصر.

فالتراث الفكري العربي والدين واللغة، وإن اتفقنا أنها تشكل تلك البنية، فإن دورها لا يمكن أن يكون نفسه دائماً، اللهم إلا إذا كانت ماهية أو جوهرًا متعالياً، فوق المكان والزمان. وتجاوزاً لما سيسرده التقرير لاحقاً من تاريخ للتراث الفكري الغربي، إلا أنه يجعل الدين منظومة اعتقادية أساسية لذلك التراث، ويجعل من اللغة العربية حاملاً أداتياً له، ويقحم القيم المتحكمة بالفعل والسلوك إقحاما على تلك البنية (انظر ص113).

وكاننا أمام بنية متماسكة وثابتة، متماهية وما قد أوحاه لنا التقرير من تصور لـ «الثقافة العربية خالية من الصراع» على الأقل في الماضي.

وإذا تناولنا عنصر التراث الفكري العربي كما يعرضه التقرير، فإننا نجد «التراث» في بداية التحليل يتمها والماضي برمته، حيث يقول «وإذا قدرنا أن الإنسان هو مبدأ هذا التراث وأصله (جملة عصية على الفهم؟)، فإننا نقدر أيضاً أن (النص) الديني في أعين الأغلبية من أبناء هذا التراث يظل ذا أصل «فوق طبيعي» ولكنه رغم ذلك يتفاعل مع الواقع التاريخي ويستجيب لمتطلباته. أما عناصر التراث نفسه فإنها تتجسد في كل أشكال الحياة العقلية والعلمية والروحية والأدبية والمادية والصناعية والفنية لصانعيه «فيغدو التراث هنا آثاراً وصلتنا، تغطي زمنياً الحقبة بين «عصر الجاهلية وعصر الحداثة الغربية، قرن16».

ومن ثم يأخذ التراث معنى إشكالياً مع بزوع «الحداثة» العربية، فقد «بزغ التراث واقعاً ووعياً، وبات النظر إليه وجهاً من وجوه الإشكالية «الحضارية» والثقافية الحديثة للحاضر العربي وللمستقبل» ص114.

إن موضوعة « التراث » بهذه الطريقة، واعتماد « الحداثة » الغربية والعربية محطات تفصل بين معنوي التراث، معنى الماضي والمعنى الإشكالي يهدف إلى جعل التراث بكليته محطة للنظر العلمي الخالص، فالإشكالية الحضارية والتي دعاها التقرير بإشكالية الشنائيات، أصالة ومعاصرة، إسلام وحداثة. الخ قد جعلت من قضية التراث الفكري العربي قضية أيديولوجية إلى حد بعيد « فهي لم تكن في كل وجوها قضية نظرية خالصة أو قضية علمية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة » ص 114.

إن « أدلجة » التراث يردّها التقرير ليس فقط لارتباط قضيته بالدين وبالمقدس وبالماضي العربي، وإنما لارتباطها أيضاً بدواع وأسباب عملية مستجدة تتطلب فعلاً « غائباً » ومطالب سياسية أو قومية، ومقاصد مصلحية لا شأن لها بالنظر العلمي الخالص.

ونتساءل نحن بدورنا، هل ما قام به التقرير هو « تحرير » للتراث من سطوة الأيديولوجيا؟ هل شطره إلى معنيين ومن ثم التوفيق بينهما باعتماد « الحداثة » محطة لتزمين تلك المعاني؟ قد جعل من « التراث » قضية معرفية؟

نجازف ونقول بأن « النزعة التوفيقية » للتقرير تظهر أكثر ما تظهر في تناول تلك المسألة. فهو كان « غائباً » في شطره للتراث ومن ثم تجميعه، وفي رفضه لما جناح له المستشرقون في زعمهم بخصوص « العقلية العربية » ومن ثم إقراره بوجود « عقل عربي » وإن اعترف بأنه لم يكن خالصاً في تشكله وتطوره التاريخ. وغايته في ذلك أن « يكون العقل العربي نظاماً متطوراً منفتحاً مشرعاً على أبواب المعرفة والفعل والصنع، حائزاً على كفايات الإنتاج والتطور والإبداع فيها » ص 115.

إن الدفاع عن هذا « العقل العربي » هو سجال أيديولوجي، نتلمسه في شاعرية اللغة المستخدمة للتعبير عما يراد لهذا العقل أن يكون، وبالإضافة إلى ذلك، فإن الانحياز الأيديولوجي، عند الحديث عن « حوامل التراث الفكري العربي »، للمنظور الكلامي الأشعري يظهر جلياً في ما يدعيه التقرير من أن تلك الحوامل « الوحي والعقل والمركب منها والوجدان والذوق والسحر هي، على التوالي، حسب التجربة التاريخية العربية، الأسس المعرفية التاريخية للفكر العربي إلى مطالع العصور الحديثة » ص 116.

إن هذه النظرة للأسس المعرفية بهذا التوالي المذكور يعد إسقاطاً، نجازف ونقول أشعرياً، ولن نخوض هنا بنشأة ذلك المركب والتي كانت نشأة كلامية خالصة، نسبة إلى علم الكلام، أو بتداخل التصوف والفلسفة، بل نشير سريعاً إلى خلط واضعي التقرير بين مصطلحات ذلك العصر، والذي سمي كل فعل ثقافي أدبياً، بما في ذلك العلم، نظراً لتداخل حقول المعرفة، ولأسباب أخرى لا يمكن التوقف عندها الآن، جعل من « العلماء » موسوعيين. وما محاولات حجة الإسلام الغزالي، الأشعري لـ « إحياء علوم الدين » وسيرته في « المنقذ من الضلال » إلا

إشارة على تدرجه في «تفضيله الشخصي» للمعرفة الصوفية على ما دونها، ليعتمدها في إعادة بناء «علوم الدين» وإعادة الاعتبار لضرورة فصلها عما اختلط بها من «علوم» و «معارف» و «آراء».. الخ.

فالتدرج و/أو التتابع الذي يشير له التقرير من الوحي إلى العقل.. الخ، لم يكن سوى اجراءً، لزم تاريخياً بطبيعة الحال، لفك الارتباط بين حقول للمعرفة متشابكة ومتداخلة، وهو امتداد لفعل «الموسوعين» الذين قاموا بإحصاء العلوم تبويماً وتدقيقاً وتحديداً.. الخ.

فالتدرج و/أو التتابع المذكور في التقرير يعكس فهماً للمعرفة، يحاول أن يحصرها ب «المعرفة العقلية» ويضعها في مقابل المعرفة النقلية أو الذوقية، وقد كان هذا إشكال الغزالي في الأصل، وإن حله بطريقة عكسية، أي اننا حقيقة، أمام نظرة للتراث الفكري، تستعير إشكالاته المعرفية لحل إشكالات، تم في الحقيقة، تجاوزها في فضاء معرفي لثقافة أخرى «الثقافة الغربية» عبر فصل العلم عن الدين.

5- وكون هذا الحل لم يوطن في «فضائنا العربي» ولازدواجية ولاء معدي التقرير، للتراث كما يفهموه، ويوظفوه، وللحل الغربي لأشكال المعرفة (الدينية والعلمية) فإننا نجد التقرير، في معرض حديثه عن الدين، كمنظومة اعتقادية أساسية للثقافة العربية العالمية يجعل منه ثابتاً، وكافلاً بهذا الثبات تكافئاً لباقي العناصر المكونة لتلك الثقافة (التراث الفكري العربي، اللغة، القيم)، فانه وإن أجاز التفسير التعاقبي المتتالي للتراث بمعنييه ولحوامله، إلا انه يبقى الدين في (النصوص) ثابتاً ومغائراً لكل المقاربات الممكنة (سواء كانت مقارنة المتكلمين، أو الفلاسفة، أو الأصوليين أو غيرهم) ص 118.

يتبين التقرير في النصوص الدينية الإسلامية حالة من التوازن المنشود بين الدين وبين الدنيا، أو بين عالم الحياة الدنيوية وبين الآخرة، ليبني لاحقاً على ذلك، أهمية «التأكيد على أن الإسلام، كما يقال «دين ودنيا»، بمعنى انه يصعب فصل «السياسي» عن باقي المعاملات بين البشر تشريحاً، في تعاليم الدين الإسلامي» ص 119.

ان هذا التبني لتلك المقولة، المستلة من مقارنة الإسلاميين المعاصرين ل «النصوص» سيكون له الكثير من التبعات، ليس آخرها التناقض الذي سيقع فيه التقرير من تبنيه لهذا القول (الإسلام دين ودنيا) ومن نفيه لوجود سلطة دينية في الوقت نفسه، وذكرونا هذا بنقاشات أوائل القرن الماضي، فحصر الداعيين لتلك المقولة «السلطة الدينية» بشكلها (الكنسي)، واحتجاجهم بعدم وجود هذا الشكل في الإسلام، ليبرهنوا على عدم وجود تلك السلطة في الإسلام، يعد، إضافة للمصادرة المنطقية في ذلك، استخفافاً بعقول البشر، فكيف يستقيم هذا النفي، بإطلاق، لوجود السلطة الدينية اعتماداً على عدم وجود هذا الشكل وقول التقرير بأن «المؤهل الأساسي للقول في شؤون الدين هو العلم وليس الانتماء لمؤسسة دينية (كنسية) والسلطة في شؤون الدنيا

(الولاية) مدنية تقوم على البيعة (اختيار الناس للحاكم من بين أكثر من مرشح)؟ أو ليس بالامكان اعتبار «علماء الدين» تلك المؤسسة وإن أخذت شكلاً مغايراً للكنيسة أو ليس ما يعتبره التقرير في ذات الصفحة «من تحالف بعض أنظمة الحكم القهرية مع فئة من علماء الدين الإسلامي المحافظين» هو تأكيد على وجود تلك السلطة وإن أخذت أشكالاً أخرى.

إن تناول التقرير لتلك المسألة بهذا الشكل يعيدنا إلى أساس تقسيم التقرير للثقافة إلى ثقافة عالمية وثقافة شعبية، ووضعه للدين أساساً للثقافة العالمية فانه حقيقة يغفل عنصراً هاماً من عناصر الثقافة الشعبية، على افتراض قبولنا لهذا التقسيم، ألا وهو عنصر التدين الشعبي في مقابل ما يصطلح عليه بالتدين الرسمي، والذي سماه التقرير «تحالف الأنظمة مع فئة من علماء الدين».

6- لن نخوض طويلاً في الكيفية التي عالج بها التقرير مسألة الثقافة الشعبية ومسألة اللغة رغم أهميتهما، ولكننا سنتوقف عند ما خلص له التقرير من «أن جوهر الثقافة العربية الممتدة عبر ألفيات ثلاث، يمكن أن يحمل إقامة مجتمع المعرفة في الألفية الثالثة...» ص130 لنقول بأن هذا الاستخلاص سيغدو منطقياً ومتناسكاً مع المنطلقات المفاهيمية «التوفيقية» فقط إذا اتفقنا مع التقرير على تعريفه للمعرفة وعلى اعتبار أن للثقافة العربية جوهر ثابت. ولكن الحقيقة أن التعارضات بين مقومات الثقافة العربية وبين اكتساب المعرفة موجودة على اعتبار أن «الإشكالات المعرفية» التي رافقت تشكل وتغير «التراث الفكري العربي» ما زالت قائمة، ونفر قليل فقط من المفكرين العرب يعتقد بأن تأسيس «مجتمع المعرفة» على أسس حديثة لا يمكن له أن يتم إلا بإحداث قطيعة إبستمولوجية (معرفية) مع التراث.

7- وفيما يخص «التتابع» الذي يقيمه التقرير باطراد ما بين السياق الثقافي والسياسي الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، فمرة أخرى نجد التقرير وإن أشار إلى تداخل تلك السياقات، يعود إلى إبراز السياق السياسي باعتباره الأخطر والأكثر إعاقة لتحقيق مجتمع المعرفة، ولكنه وفي نفس الوقت وعبر تناوله للعلاقة المعقدة بين السياسي والمعرفي، بين السلطة والمثقف يعيدنا إلى عكس ما قرره في خلاصة الفصل المتعلق بالثقافة والتي اشرنا لها، لتغدو «الثقافة» بريئة من مواقف بعض «المثقفين» المتحالفين مع السلطة، كما يبقى «الدين» بريئاً من فئة علماء الدين «المحافظين» المتحالفين مع السلطة (انظر ص146 وص147).

إن نظرة التقرير لـ «الثقافة» و «التراث الفكري العربي» السكونية والتي سعت لتخليد الدين باعتباره واحداً، صحيحاً، وأساساً ثابتاً يضمن تماسك ذلك التراث وتلك الثقافة، تمتد إلى الفصل الأخير من التقرير والمتعلق برؤيته الاستراتيجية، ورغم اتفاقنا مع جزء لا بأس به من توصيات التقرير، والمتعلقة تحديداً بتجاوز المعوقات السياسية والمجتمعية والاقتصادية، إلا

أننا لا نعتقد إمكانية ترجمة تلك التوصيات إلى واقع يؤسس لمجتمع معرفي عربي دون تجاوز الأشكال «الثقافي و «الديني» الذي تناولناه في هذه المداخلة.

فدعوة التقرير لتأسيس نموذج معرفي عربي أصيل منفتح ومستنير في سياق تناوله لأركان المعرفة الخمس يقوم على ذات النظرة السكونية للدين، ويحاول أن يقاربه مقارنة «غائية» كان قد اعترض عليها، فيقع في ذات التناقض المنهجي، فهو من جهة يحارب «تفسيرات وتأويلات» المحافظين للدين، لي طرح تصويره الخاص حول وجود «صحيح الدين» ص 171، حيث يقول «العودة إلى صحيح الدين وتخليصه من التوظيف المعرفي وحفز الاجتهاد وتكريمه» دون الإشارة إلى «ماهية» هذا الصحيح في الدين، أو ماهية «العارفين» ووسائلهم في الوصول لذلك، والتي كان قد انتقد بعضا من هؤلاء العارفين «الذين جنحوا إلى فهم مبدأ العلم والعقل المشار إليها في النصوص على ضوء «العلم الديني» و «العلم النافع للدين» ص 118.

إن السماح لتوظيف «الدين» في عملية التنمية لا يتفق وعدم السماح للآخرين في توظيفهم له في أي عملية يريدون، وعليه فكيف يمكن الدعوة لـ «استعادة المؤسسات الدينية للاستقلال عن الدول والحكومات» إذا رأى بعض «علماء الدين» إن تلك الاستقلالية تتعارض ومقولة «الإسلام دين ودنيا» والتي يعتمدها التقرير؟

وعود على بدء نشير إلى أن «السياق العالمي» الذي تناول عبره التقرير معيقات تأسيس مجتمع المعرفة تتعلق أكثر بالحديث عن إمكانيات «انفتاح» العرب للغرف من معين مكتسبات العولمة، دون ربط ذلك بـ «المعيقات» العالمية لذلك، ودون المقاربة مع «مجتمعات معرفة» خارج دائرة «الليبرالية الغربية». أي أننا هنا أمام محاولة لإرضاء الجميع بناء على رغبة في «تمثيل» رؤى الليبراليين والاسلاميين، المتعولمين وخصومهم.