

أفكار حول إسهام التراث الخلدوني في الفكر الدولي
والنظرية الدولية
دراسة استكشافية في الإشكاليات المنهجية

**Reflections on The Contribution of Ibn Khaldun's Legacy in
International Thought and International Theory
A Preliminary Study in the Methodological Problematics**

أ.د. نادية محمود مصطفى

أستاذ العلاقات الدولية
مدير برنامج حوار الحضارات
كلية الاقتصاد والعلوم السياسية
جامعة القاهرة

نوفمبر ٢٠٠٦

مقدمة: إعادة قراءة تراث ابن خلدون والدراسات الخلدونية لماذا؟ تحديات التنظير

والحركة

لن أقدم قراءة جديدة أو إعادة قراءة في تراث ابن خلدون، ولكن أقدم قراءة في "الدراسات الخلدونية" وللإجابة على سؤال محدد -تمت صياغته بناء على تخصصي في مجال العلاقات الدولية- وهو هل اقتربت هذه الدراسات الخلدونية من إسهام تراث ابن خلدون في مجال العلاقات الدولية تنظيراً وحركة؟ وما الذي يمكن أن تساهم به دراستي على هذا الصعيد؟

بعبارة أخرى وعلى عكس ما قد يتوقع البعض؛ فأنا لا أقدم قراءة في تراث ابن خلدون لأكشف ما قدمه عن "تاريخ العلاقات بين الأمم أو الدول سواء من واقع مقدمته أو أجزاء كتابه في التاريخ، ولكن أسعى إلى غاية أكثر تعقيداً تتصل بإمكانيات التنظير للعلاقات الدولية التي تكمن في التراث الخلدوني خاصة مقدمته. والخطوة المسبقة الضرورية لهذه الغاية هي النظر فيما قدم من إسهام على هذا الصعيد سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، وسواء من داخل علم العلاقات الدولية أو من خارجه.

وحيث إن الأمر ليس بهذه البساطة التي قد تبدو من واقع الكلمات السابقة؛ فتجدد الإشارة إلى أن مدخلي هذا لإعادة القراءة إنما ينطلق من إشكالية معرفية وأخرى نظرية أكثر شمولاً ألا وهي إشكالية اختلاف النماذج المعرفية المتقابلة، ومن ثم المنظورات المقارنة بصفة عامة، وفي مجال "النظرية السياسية المقارنة" بصفة خاصة و"نظرية العلاقات الدولية من منظورات مقارنة" بصفة أخص.

فإن هذا المدخل المقارن- المعرفي- النظري- المنهجي هو الذي يساعد على دراسة إسهام المنظورات الحضارية المقارنة في مجال العلم والحركة، وهو الأمر الذي يفسح المجال بدوره للنظر في إسهام تراث الدائرة الحضارية الإسلامية الذي ينتمي إليه ابن خلدون مقارنة بإسهام تراث الحضارة الغربية، الذي تمثل مدارس الفسفية جذور مدارس العلاقات الدولية المعاصرة. ومن ثم تقع هذه الدراسة الاستكشافية في مجال الدراسات الحضارية المقارنة.

ويتضح صعود هذه المداخل المقارنة -وخاصة الحضارية منها- من واقع متابعة التطور في مسار علم الاجتماع بصفة عامة، والعلوم السياسية بصفة خاصة في مرحلة ما بعد الحداثة؛ حيث إن حالة العلم في هذه المرحلة وحتى الآن أضحت تفسح مجالاً لتعدد المنظورات، الاقترابات، المدارس، وذلك على ضوء المراجعة التي جرت وما زالت تجرى لما ساد وهيمن على هذه العلوم من منظورات الحداثة والعلمانية والوضعية الغربية.

وتتضح أهمية هذا المدخل الحضاري المقارن للدراسة لاعتبار آخر؛ وهو الإسهام الذي حققته إحدى الجماعات البحثية في مجال العلوم السياسية في مصر على صعيد مجال الدراسات الحضارية المقارنة والمنظورات الحضارية المقارنة، وخاصة في مجال العلاقات الدولية. وإذا كانت هذه الجماعة حققت إسهامًا تأسيليًا، وفي مجال تاريخ العلاقات الدولية؛ فإن الساحة التي في حاجة لاستكمال هي مساحة "الفكر الدولي من واقع التراث الإسلامي".

وإذا كان للتطور في حالة العلم نصيب في تحديد دوافع وغايات هذا النمط من البحث في التراث الخلدوني وموضعه من الفكر الدولي أو النظرية الدولية المقارنة؛ فإن التطور في واقع العلاقات الدولية أيضًا خلال العقدين الماضيين، وفي قلبه عمليات إعادة التشكيل "الداخلية، والعلاقات البيئية، والعلاقات عبر القومية، والعلاقات العالمية" التي تشهدها مناطق العالم وخاصة الأمة الإسلامية عبر أرجائها - هذا التطور على ساحة العلاقات الدولية قد أبرز بدوره صعود وتجدد الاهتمام بالأبعاد الدينية والثقافية والحضارية، في تشابكها مع نظائرها السياسية الاقتصادية-العسكرية؛ وهو الأمر الذي لم يتفوق في دراسته أحد مثل ابن خلدون ونظريته في العمران.

وعلى هذا النحو؛ فإن الدراسة تنقسم إلى قسمين كل منهما يقود إلى الآخر حتى تستقصى موضع التراث الخلدوني من الفكر الدولي أو النظرية الدولية المقارنة، من حيث الإشكاليات المنهجية وخريطة المسائل.

القسم الأول: من مراجعة حالة الدراسات الخلدونية إلى مراجعة حالة علم العلاقات الدولية.

و ينقسم -بدوره- إلى جزئين:

الجزء الأول: يقدم قراءة في الدراسات الخلدونية لتحديد مدى الاقتراب من مجال العلاقات الدولية؛ سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة من ناحية، ولرسم خريطة الاتجاهات والمدارس المختلفة حول التراث الخلدوني ولتحديد مداخل هذا الاختلاف ومكامنه من ناحية أخرى وموضع المدخل الحضاري بصفة خاصة بينها.

الجزء الثاني: يهتم بخصائص عملية مراجعة حالة علم العلاقات الدولية وكيف تكشف عن دوافع للنظر في التراث الخلدوني وما يمكن أن يقدمه من مساهمة في التنظير للعلاقات الدولية من منظور حضاري، سواء فيما يتصل بنطاق العلم وموضوعاته ومفاهيمه ومسائله، أو سواء ما يتصل بمنهجيته؛ حيث إن المرحلة الراهنة من تطور العلاقات الدولية (تنظيرًا وواقعًا) تشهد بروزًا في الأبعاد الحضارية والقيمية على نحو يؤدي إلى تجدد حاجة علم

العلاقات الدولية للانفتاح على والتعاون مع علوم اجتماعية وإنسانية أخرى، ناهيك عن الحاجة إلى المدارس المقارنة للدراسات الحضارية، ومنها منظور إسلامي حضاري لدراسة علم العلاقات الدولية.

القسم الثاني: من الدراسة يتناول رسم خريطة الإشكاليات المنهجية والمسائل التي يمكن أن يساهم بها التراث الخلدوني في التنظير للعلاقات الدولية في المرحلة الراهنة من تطور العلم، وذلك على ضوء ما قدمه هذا التراث من إسهامات في مجال فلسفة التاريخ، وعلم الاجتماع. ولذا؛ فهو يتفرع إلى جزئين: **الجزء الأول** يقدم إسهامات نظرية غربية في دراسة التغير الدولي سواء منها التي تستدعي أبعاداً حضارية أم لا. و**الجزء الثاني** يقدم الرؤية الكلية التي تنطلق منها دراسة لإسهام التراث الخلدوني في التنظير للعلاقات الدولية من منظور إسلامي؛ وهي الرؤية التي ساهم فيها دارسو فلسفة التاريخ الإسلامي أو دارسو العلاقات الدولية.

ويبين هذا التقسيم كيف أن اقتراب الدراسة من الموضوع إنما يركز أساساً على المنهجية الخلدونية ورؤيتها الكلية، ومدى إسهامها في التنظير للفكر الدولي، ولا يركز بالقدر ذاته على المسائل الجزئية؛ فإن العديد من هذه المسائل يمكن لمتخصص العلاقات الدولية أن يبحر فيها في محاولة لتقديم إسهام للتراث الإسلامي في تأصيل مقارن لمفاهيم عزيزة على تقاليد العلاقات الدولية مثل القوة، الدولة، الصراع أو في تأصيل مقارن لعمليات تاريخية طويلة الأجل؛ مثل صعود وسقوط الأمم والحضارات. وتلك العمليات هي التي ستحوز اهتمام الدراسة إلى جانب المداخل المنهجية، فضلاً عن رسم خريطة المسائل في مجموعها.

القسم الأول

من مراجعة الدراسات الخلدونية إلى مراجعة حالة علم العلاقات الدولية

الجزء الأول:

قراءة في الدراسات الخلدونية: خريطة الاتجاهات والإشكاليات، ومدى الاقتراب

من مجال العلاقات الدولية:

لقد قدمت العديد من الدراسات⁽¹⁾ في نطاق تعاملها مع إحدى زوايا التراث الخلدوني - تعريفاً بالزوايا التي أسهمت فيها دراسات أخرى. كما اتجهت بعض الاجتهادات⁽²⁾ - لتقديم تصور شامل عن حالة الدراسات الخلدونية ومسار تطورها، وعن موضعها من خريطة تطور

المدارس والاتجاهات المعرفية والنظرية سواء العربية أو الغربية؛ فمع تعدد المجالات المعرفية التي جمع بينها التراث الخلدوني (الاجتماع، التاريخ، السياسة، الاقتصاد)؛ حيث إن نظرية العمران حضارية شاملة كلية (وباعتبارها من النظريات الكبرى)، كان هناك أيضاً التعدد في المدارس التي اختلفت منهاجيتها ومنظورها، ولو على صعيد العلم الواحد؛ فمن الإسلاميين الذين قدموا "تأصيلاً نظرياً لفكر ابن خلدون العمراني، إلى العلمانيين الذين رأوا فيه نقلة نوعية في فكر علماء المسلمين نحو "المادية والعقلانية" ناهيك عن النقلة النوعية من التاريخ إلى تفسير التاريخ والبحث عن قوانينه وأنماطه (أي سننه)؛ ولذا قام جدل بين هذه المدارس كل يحاول أن يسرق إسهام ابن خلدون إلى جانبه.

وقد يعتقد البعض -عن حق- أن مثل هذا التقييم لحال الدراسات الخلدونية، ليس موضعه هذه الدراسة عن العلاقات الدولية، وخاصة وأنه قد سبق وجرت محاولات ثرية من أجل هذا التقييم لا تخلو منها تقريباً واحدة من الدراسات الخلدونية، وربما يتضمن المؤتمر الحالي بعض آخر منها.

ولكنني قمت بالقراءة في الدراسات الخلدونية لأستكشف قدر التراكم المتحقق فيما يتصل بدراسة العلاقات الدولية، ولو لم يكن مباشراً، وسواء فيما يتصل بالمنهجية أو المحتوى.

وتنقسم نتائج قراءتي في مجموعتين من الملاحظات المنهجية:

المجموعة الأولى عن الإشكاليات المنهجية في الدراسات الخلدونية، والمجموعة الثانية عن مسائل وموضوعات نظرية العمران في أبعادها المختلفة السياسية والاقتصادية والثقافية وغيرها وكيف تنتظم في رؤية كلية، وما هو موضع النظرية السياسية الخلدونية عامة في أبعادها الداخلية والخارجية من البنيان الكلي للنظرية العمرانية؟

وعن **المجموعة الأولى**؛ فإنني وجدت أن الإشكاليات المنهجية صنفان أساسيان تختلف حولهما الاتجاهات:

- هل تراث ابن خلدون قد أسهم في تأسيس علم الاجتماع أم علم فلسفة التاريخ وما درجة الجديد الذي قدمه في كلا المجالين: الاجتماع والتاريخ؟ أم هو تأسيس لعلم العمران الذي يجمع بين التاريخ والاجتماع؟

- هل يندرج فكر ابن خلدون في تأصيل إسلامي أم قد خرج عن هذا التأصيل؟ وما هي العلاقة بين الفكر الديني والفكر العلمي؟ ومن ثم أيضاً ما هي طبيعة منهاجيته من حيث تقديم العوامل المادية -مقارنة بالقيمية- عند تشخيص وتفسير الظاهرة محل الاهتمام؟ وهل قدم ابن خلدون فكراً واقعياً وضعياً؟ وإذا كان البعض (وهذا هو التوجه العام في الأدبيات الغربية) قد

ركز على إسهام بن خلدون في فلسفة التاريخ والحضارات؛ فإن البعض الآخر (وهذا هو التوجه العام في الأدبيات العربية) قد ركز على إسهامه في بناء علم الاجتماع. هذا، وتقدم بعض الدراسات^(٣) تفسيرها لهذين التوجهين، كما تقدم رصدها لموضع وأسباب احتفاء المدرسة الليبرالية والعلمانية الحديثة في مصر بفكر ابن خلدون ثم احتفاء المدرسة القومية واليسارية أيضاً به، وهو السيناريو الذي يتكرر على صعيد المدارس الغربية أيضاً. ناهيك عن بعض الجهود التي حاولت أن تنزع عن ابن خلدون إسهامه ابتداءً؛ وهو الأمر الذي اختلفت تفسيراته.

بعبارة أخرى؛ فإن موضوع هذا الجدل على المستويين السابقين، الذي يمثل البعد المنهجي في تراث ابن خلدون^(٤)، إنما يقع في صميم الجدالات المتعاقبة التي شهدتها نظرية المعرفة، والنظرية الاجتماعية؛ ومن ثم نظريات العلوم الاجتماعية -الأكثر حداثة- ومنها علم السياسة والعلاقات الدولية.

أما **المجموعة الثانية** من النتائج، والتي تتصل بالمحتوى؛ فهي التي سيتم التوقف عندها بدرجة أكبر من التفصيل في القسم الثاني من الدراسة، ولكن أكتفي في هذا الموضع بالإشارة إلى ما يلي: أن نظرية العمران التي قدمها بن خلدون هي نتاج للتفاعل بين واقع خبرته الحية وطبيعة عصره وبين خبرات التاريخ التي قرأها. والتنظير الذي قدمه ابن خلدون، وإن كان ينطلق من الداخل، وعند تحليل ديناميات التفاعلات العليا والدنيا لحالتي صعود الدول (والأمم والحضارات) وانهارها، إلا أن الأبعاد الخارجية (أو الدولية) حاضرة في أكثر من موضع من البنيان الكلي، وعلى النحو الذي يمثل، كما سنرى لاحقاً - أن الظاهرة الدولية ليست معطاة قائمة بذاتها ولكنها تكوين اجتماعي وظاهرة اجتماعية داخلية ذات امتدادات خارجية، ومن ناحية أخرى. وإن كان علماء السياسة يتناولون النظرية السياسية لابن خلدون مستقلة عن الاقتصادية والاجتماعية، والعكس صحيح، إلا أن الرؤية الكلية لنظرية العمران لا يمكن أن تقسم بين هذه الأبعاد؛ فالتنظير السياسي لمفهوم العصبية، ومفهوم الدولة، والسلطة، والملك ليس غاية في حد ذاته وليس وسيلة، ولكنه مكون من مكونات عملية التطور البشري والمجتمعي.

ومن ثم، لا يمكن اعتبار التنظير السياسي مستقلاً أو منفصلاً عن التنظير للأبعاد الأخرى، ولهذا يصبح من الممكن القول إن البحث عن موضع الفكر والتنظير الدولي في التراث الخلدوني، لن يكون افتتاتاً آخر على تراث ابن خلدون يحاول أن يستنتقه ما لا يوجد فيه. ذلك لأن البعض^(٥) -في معرض تعدد مداخل دراسة فكر ابن خلدون- قد قال إنه أصبح لا شيء لأنه أضحى كل شيء؛ لأن هذا الإرث الخلدوني يتكرر في مختلف ميادين العلوم

الاجتماعية بحيث يذوب فيها. ولهذا يجدر التساؤل: هل المداخل الجزئية لفكر ابن خلدون هي خطأ منهجي يسقط عمدًا أم عن غير قصد شمولية فكر ابن خلدون؟

ومن ثم يصبح من الأجدر التساؤل: هل البحث عن الفكر الدولي لابن خلدون يصبح افتتاحًا عليه، أم من الأصوب التساؤل: كيف اقترب ابن خلدون وغيره من التنظير "للعلاقات الدولية"؟ ذلك لأن السؤال الأول يكمن ورائه مفهوم علم العلاقات الدولية كعلم مستقل على غرار ما تطور إليه وضع الظاهرة الدولية منذ منتصف القرن العشرين، في حين أن السؤال الثاني يكمن ورائه تقليد الربط بين النظرية الدولية والنظرية السياسية، وكذلك تقليد الربط بين النظرية الدولية والنظرية الاجتماعية، وهما تقليدان سادا لدى فلاسفة ومفكري القرون السابقة على القرن العشرين سواء من "الغربيين" أو من "المسلمين". وإن اختلفوا بعد ذلك في المساحات التي اهتموا بالتنظير لها وكذلك في الرؤية ومنطلقاتها. هذا، والمساحة التي توقف عندها ابن خلدون -في نظرية العمران- تحمل مواطئ قدم كثيرة للبعد الدولي تساهم في مجموعها في بعض أبعاد منظور حضاري لدراسة العلاقات الدولية (كما سنرى لاحقًا).

خلاصة القول في هذا الجزء إنه:

تتعدد وتتوغل مداخل واقترابات الدراسات الخلدونية واتجاهاتها، على نحو قد يدفع للقول ابتداءً إن التراث الخلدوني تراث موضع تنازع بين العلوم وبين المنظورات ذلك لأنه تم استهلاكه وتوظيفه بطرق اجتزائية ووفق ثنائيات متقابلة، وفي المقابل تصدت مقولات أخرى لتفسير هذا التجزيء ورفضه وبيان أسبابه.

حيث إن هذا التراث في مجموعة -شأن تراث فقهاء وفلاسفة الإسلام هو تعبير عن رؤية كلية شاملة متعددة الأبعاد للظاهرة الاجتماعية بأوسع معانيها، ولعل هذه الكلية، دون الاجتزاء أو الجزئية أو الاستقلالية- هي من أهم سمات "التأصيل الإسلامي للظواهر أو للعلوم" وهي الكلية التي تتجاوز الثنائيات وتتخطاها مفندة الصراع أو التضاد بين جانبي الثنائية، وباحثة عن تكاملية أو توافقية أو اندماجية بينهما على نحو ينشأ جديدًا.

وبذا ينجدل -ولا يتضاد أو يتواجه- السياسي مع الاقتصادي والمجتمعي، وكذلك القيمي مع المادي، والواقع مع التاريخ، والداخلي مع الخارجي، والصراعي مع التعاوني، والفكري مع الحركي؛ فكيف يعكس هذا النمط من التأصيل بدوره على مساحة العلاقات الدولية وما قدرها في فكر ابن خلدون؟ هذا ما تحاول الدراسة معالجته في الجزئين التاليين حيث لم يكن له موضع بين الدراسات الخلدونية.

الجزء الثاني:

مراجعة حالة علم العلاقات الدولية: نحو تعدد المنظورات وتداخل العلوم

Interdisciplinary والمدخل الحضاري:

هل تولد هذه المراجعة بيئة معرفية ومنهجية صالحة لاستقبال إسهام تراث إسلامي (التراث الخلدوني) في التنظير؟ هذا هو السؤال الذي يتصدى للإجابة عليه هذا الجزء من الدراسة على النحو التالي:

١- تنطلق هذه الجزئية من التمهيد بمسألتين منهجيتين أساسيتين^(٦):

أولهما: مفهوم المنظور في علم العلاقات الدولية الغربي ووضعه في عملية التنظير لهذا المجال الدراسي، والمنظورات الكبرى التي تعاقبت على هذا العلم وأثر الاختلافات بينها على دراسة العلاقات الدولية. وإذا كان من العسير أن نشرح في هذا الموضوع من الورقة تفاصيل العبارة السابقة؛ فإنه يُكتفي بالملاحظات التالية:

إذا كان تاريخ التنظير للعلاقات الدولية عبر ٧٥ عامًا قد شهد مداخل متنوعة لهذا التنظير، فإن أجدها هو مدخل "المنظور" والجدالات بين المنظورات الكبرى. والمنظور هو رؤية سائدة في مرحلة ما عن طبيعة الظاهرة الدولية كما يدركها وكما يصفها معظم المنظرين في كل مرحلة من مراحل تطور العلاقات الدولية. وهو يشير إلى وجود نوع من الاتفاق حول سمات الظاهرة الدولية وأبعادها الأساسية وحول الأسئلة التي تثيرها وحول كيفية دراستها والبحث فيها. وإذا كان البعض (روزيناو) يعتبر أن المنظور بمثابة النظرة التي تشكل الرؤية للوجود من حولنا، وإن التنظير هو السبيل لتنظيم فهم وإدراك الحقائق المعقدة والمتداخلة على الساحة الدولية، فإن البعض الآخر (د.منى أبو الفضل) ترى أن عدم تحديد منظور في حقل دراسي يشبه بداية رحلة بدون دليل أو خريطة؛ لأن المنظور هو الذي يحدد ما الذي يقع في نطاق الحقل أو خارجه والقضايا الأكثر إلحاحًا وحاجة للتحليل، كما أنه هو الذي يحدد وحدة التحليل والعلاقة بين القيم والواقع. ولقد تم استخدام "المنظور" كأساس لتصنيف الجهود التنظيرية في علم العلاقات الدولية استنادًا إلى معيارين: أحدهما موضوعي ومحوره الافتراضات الأساسية حول الطريقة التي يتهيك بها العالم، والآخر منهجي ومحوره أساليب البحث والدراسة. ولقد تعاقب على علم العلاقات الدولية مجموعة من المنظورات الكبرى التي ساد كل منها مرحلة من مراحل تطور العلاقات الدولية قبل أن يفقد مكانته السائدة أمام منظور جديد يقدم انتقاداته للمنظور السابق السائد؛ ولذا شهد العلم بروز عدة جدالات كبرى بين المنظورات الكبرى المتعاقبة (انظر الشكل التوضيحي المرفق) حول الافتراضات والمقولات

الأساسية لكل منظور (الشق المضموني) والتي تتصل بعدة محاور (تمثل الإطار المقارن بين المنظورات) وهي: أصل العلاقات الدولية، ومحرك تفاعلاتها، الفاعلون، وقضايا التفاعلات، ونمط التفاعلات، ونمط العلاقة بين الداخلي الخارجي. وتختلف الرؤية حول هذه المحاور؛ ومن ثم يتبلور الاختلاف حول شكل العلاقات الدولية وطبيعتها بين المنظورات المتنوعة. وتستند هذه المنظورات إلى أسس معرفية، فلسفية، وأيكولوجية مختلفة تساهم في تشكل الرؤية عن طبيعة هذه العلاقات.

أما البعد المنهجي فهو يتبلور بصفة عامة حول إشكالية العلاقة بين الوضعية - السلوكية - الإمبريقية وبين المعيارية - القيمة أي يتبلور حول ما يسمى باختصار "التقليدية في مواجهة العلمية" ولقد احتل البعد المنهجي مكانة محورية في الجدل بين المنظورات وخاصة بعد أن ارتفعت نغمة "العلمية - الإمبريقية - السلوكية" وبعد أن بدأت مراجعة هذه المنهجية في محاولة لرد الاعتبار من جديد للقيم والفلسفة والتاريخ.

ولقد شارك في تطور المنظورات -والذي وصل في نهاية الثمانينيات وطوال التسعينيات بالعلم إلى حالة مراجعة جذرية - كما سنرى - رافدان كبيران من روافد النسق المعرفي الغربي، وهما: الرأسمالي، والماركسي، وانبثق عن كل منهما بعض المنظورات المتضادة والمتنافسة.

ثانيهما: العلاقة بين طبيعة النسق المعرفي وبين طبيعة المنظورات المنبثقة عنه وبين طبيعة النظريات أو الأطر النظرية وقد تأثرها بالمنظورات؛ ومن ثم ضرورة تحديد الاختلافات بين النسق المعرفي الإسلامي والنسق المعرفي الغربي ودلالة هذه الاختلافات بالنسبة للأبعاد المقارنة بين "منظور غربي" لدراسة العلاقات الدولية و"منظور إسلامي" لهذا المجال.

ويكفي في هذا الموضع أن أحيل إلى رؤية أ.د. منى أبو الفضل^(٧) حول أهمية الدراسة المقارنة للمنظورات الغربية وللجدالات بينها كسبيل للمراجعة التي تقود إلى طرح منظور إسلامي، وذلك على ضوء الاختلاف بين الأنساق المعرفية، وهي تشير للآتي:

إن مراجعة حقل علم السياسة من خلال دراسة المنظورات وجدالاتها يعد من أكبر سبل الدراسة تحدياً وصعوبة، ولكنه من أكثرها اتساقاً لإدراك معنى التنوع والاختلاف، وأكثرها مناسبة لتمهيد الطريق نحو طرح إسهامنا الذاتي في تطوير منظور يحمل بصمات ميراثنا الفكري وخبرتنا، فإذا كان قد آن الأوان ليشارك العلماء المسلمون في الجدل حول حالة الحقل لتحديد إمكانيات وأسس تطوره أو تحوله على ضوء منظورات بديلة، فإنه من الضروري للساعين نحو طريقة بديلة للنظر إلى العالم غير تلك السائدة؛ أن يزيّدوا فهمهم بطبيعة ومضمون السائد منه؛ ولهذا من الضروري أن ينظروا نقدياً لما يفعله الآخر، وذلك

على ضوء ما يمكن أن يقدمه من بديل؛ ولذا؛ فإن النظر في جدال المنظورات يعكس ويبين عناصر التجانس في حقل ما ويشارك في تحديد درجة الاتفاق العام حول نطاقه وموضوعاته وقيمه وقواعده.

٢- ومن ثم، على ضوء هذا التمهيد المنهجي لا بد وأن يثور السؤالان التاليان المرتبطين بموضوعنا: من ناحية ما، موضع الفلاسفة والمفكرين من هذا النمط من عملية التنظير للعلاقات الدولية؟ ومن ناحية أخرى، هل للتراث الفلسفي والفكر الإسلامي موضع في هذه العملية وما مغزى ضرورة دعم هذا الموضوع في حالة عدم تبلوره أو وجوده ابتداءً؟

من أهم ملامح دراسة منظورات العلاقات الدولية والمقارنة بينها الجذور الفلسفية لكل منظور (إلى جانب أبعاده المنهجية، والنظرية والأنتولوجية). وهذا البعد الفلسفي في كل منظور يمثل الجذر المستمر أو القاسم المشترك الأكثر ثباتاً بين روافد كل منظور والتي تبلورت عبر تاريخ علم العلاقات الدولية؛ فعلى سبيل المثال: المنظور الواقعي التقليدي هو النسخة الأولى التي تبلورت عقب الحرب العالمية الثانية، ثم ظهرت الواقعية الجديدة (أو الهيكلية) في ظل مرحلة السلوكية، كما ظهرت الواقعية الجديدة- الجديدة (في ظل مرحلة العولمة وما بعد نهاية الحرب الباردة). وإذا كانت افتراضات الأولى تنطلق مع الطبيعة البشرية للإنسان وتركز على أولوية القضايا والمحركات العسكرية والأمنية في دراسة صراع المصالح وصراع القوى بين الدول القومية؛ فإن الرافد الثاني ينطلق من هيكل النظام الدولي المتفاوت من حيث توزيع القوى الدولية - لتفسير حال الصراع بين المصالح والقوى والتي أضحت تستدعي إلى جانب الأبعاد العسكرية أبعاداً اقتصادية، أما الرافد الثالث فهو الذي يستدعي الأبعاد الحضارية في تفسيره للصراع. وإذا كان القاسم المشترك بين هذه الروافد هو مفهوم الصراع وسياسات القوى وتوازناتها التي لا تحكمها إلا المصالح بعيداً عن القيم والأخلاق وبدون رابطة كلية وشاملة بين الأبعاد المختلفة للظاهرة الدولية، فإن ذلك مرده الأسس الفلسفية الواحدة، التي ترجع في جذورها إلى الميكافيلية. وبالمثل نستطيع إرجاع جذور المنظور التعددي الليبرالي (التعاوني) إلى مثالية وعقلانية كانط وجروتشيوس، أما جذور المنظور الهيكلية أو العالمي فتتبع إلى راديكالية ماركس. ولهذا؛ فإن أحد أهم مداخل دراسة نظرية العلاقات الدولية تلك المعروفة باسم Three R's إحالة إلى Realism, Radicalism, Rationalism ولكل من هذه المدارس الثلاث جذورها الفلسفية في تاريخ الفكر والفلسفة الغربية^(٨).

ولكل ما سبق نلاحظ ملمحين أحدهما يربط بين النظرية السياسية ونظرية العلاقات الدولية^(٩)، والآخر يهتم بما يسمى فلسفة العلاقات الدولية أو بالفكر الدولي للعلاقات

الدولية^(١٠). وكان هذا الملمح الأخير لصيقاً بالتوجه الذي تراجع في البداية عن الساحة -أي توجه الربط بين العلاقات الدولية وبين العلوم الاجتماعية والإنسانية- وهو التراجع الذي كان مرجعه غلبة التوجه نحو تطوير دراسة العلاقات الدولية كعلم مستقل في ظل منهجية علمية صارمة، تبتعد بهذه الدراسة عن الفلسفة، والتاريخ، والقانون (باعتبارهم من أعمدة المنهجية التقليدية) إلا أن هذا الملمح -أي فلسفة العلاقات الدولية، بل وكذلك النظرية الاجتماعية للعلاقات الدولية وتوظيف التاريخ في التنظير- قد استعادوا الاهتمام في ظل حالة المراجعة الراهنة للعلم^(١١) (كما سنرى).

وإذا كان الفكر الإسلامي والفلسفة الإسلامية موضع اهتمام متخصصي هذين المجالين في الغرب إلا أن منظري العلاقات الدولية "الغربيين" لم يمتدوا إليهما في معرض اهتمامهم بالجدور الفلسفية للمنظورات، وليس هذا الوضع إلا واحداً من مظاهر التحيز في مجال نظرية العلاقات الدولية نظراً لسيادة أحادية المنظور، حتى قبل ما يزيد عن العقدين من الزمان حين بدأت مراجعة حالة علم العلاقات الدولية والتي كان من أهم سماتها الدعوة إلى تعدد المنظورات الحضارية.

٣- فلقد أخذت تتبلور تدريجياً، ومنذ منتصف الثمانينات عملية مراجعة مركبة لحالة علم العلاقات الدولية. ولقد شهدت هذه المراجعة -من بين ما شهدته- الدعوة إلى تعدد المنظورات الحضارية في ظل تجدد الاهتمام بالقيم والأبعاد الدينية والثقافية والحضارية في التنظير للعلاقات الدولية، وذلك نتيجة المراجعة النقدية للأسس المعرفية الوضعية السلوكية وفي إطار مراجعة فلسفية شهدتها كل العلوم الاجتماعية في هذه المرحلة من ناحية، ومن داخل علم العلاقات الدولية، برافديه الأنجلو ساكسوني، والفرنسي. فلقد تراكمت بعض التنويعات على نفس النغمة المتسائلة عن منظورات أخرى^(١٢)؛ فنجد -على سبيل المثال- أن مارسيل مارل في كتابه "سوسيولوجيا العلاقات الدولية"، وهو بصدد إشكاليات تحديد تاريخ ظهور مصطلح العلاقات الدولية -يشير إلى أنه نظراً لاستحالة الإحاطة بالتاريخ الإنساني في لمحة بصر، فإنه من الأفضل اختيار لحظة بداية تشكل العالم الحديث، وأنه بالرغم من إمكانية الاتهام بالمحورية أو المركزية الإثنية؛ فإنه على خبراء الحضارات الأخرى أن ينبروا لعقد المقارنات.

كذلك يسجل كل من Bull, Holsti, Kegly أن إسهامات التنظير في مجال علم العلاقات الدولية مازالت قاصرة على الاقتربات الأنجلو أمريكية والأوربية، وهو الأمر الذي يمثل تحيزاً، ويعد أحد أسباب القصور في التنظير؛ لأنه يمثل -كما يرى Holsti- أحد أسباب عدم الوصول إلى نظرية عامة للعلاقات الدولية.

وفي ظل مراجعات ما بعد الوضعية وما بعد الحداثة، تجددت بعض التعبيرات خلال تقييم حالة حقل العلاقات الدولية عن أن منظورات الحقل المتعاقبة عليه تعكس عنصرية غربية وتحيزاً حضارياً وإثنيّاً؛ حيث لا تتضمن هذه المنظورات مشاركة رؤية الدول النامية. كذلك يمكن أن نسجل ما طرحه أ.د. بهجت قرني، أستاذ العلاقات الدولية في كندا عن أهمية تقديم رؤية إسلامية عن العلاقات الدولية استناداً إلى الاعتبارات التالية: حالة العلم الراهنة التي تتسم بتعدد المنظورات المتنافسة، التنامي في وزن ودور الأبعاد الثقافية والقيمية للعلاقات الدولية، أن المسلمين يمثلون خمس سكان العالم، وأن قضايا العلاقة بين الإسلام والمسلمين وبين الغرب تحتل الاهتمام العالمي، وأخيراً، إن الوصول إلى "عالمية" علم العلاقات الدولية يفترض مشاركة منظورات أخرى غير الغربية فقط.

وإذا كان علم العلاقات الدولية (الغربي) تتطرق منظوراته السائدة مما يسمى "النموذج المعرفي الغربي" أي النموذج المعرفي للحداثة (المادي، العلماني، النفعي، المطلق) مقارنة بما يسمى النموذج المعرفي "الحضاري أو الإنساني أو القيمي" (ومن أمثله الإسلامي)^(١٣) أو ما يسمى "النموذج المعرفي المتأرجح" مقارنة بما يسمى النموذج الرأسي^(١٤)؛ فإن من أهم مساحات تحيز منظورات هذا العلم هو استبعادها للتراث الإسلامي من مجال التنظير للعلاقات الدولية، سواء التراث التاريخي أو التراث الفلسفي الفكري (ناهيك بالطبع عن التراث المتصل بالأصول). ومن ثم؛ فإن الدعوات السابق الإشارة إليها ما كانت لتتحقق دون تحقق إسهام هذا التراث الإسلامي -بواسطة أبناء دائرته أو غيرهم- في عملية التنظير.

ومن ناحية أخرى: كان من أهم مخرجات مراجعة حالة العلم في مرحلة ما بعد الحداثة وما بعد الوضعية أمرين أولهما -كما سبق وأشرنا- تلك الدعوات إلى تجدد الاهتمام بالفلسفة والاجتماع والتاريخ في دراسة العلاقات الدولية كسبيل من سبل علاج قصور وعيوب السلوكية الإمبريقية المفرطة التي فشلت في التنبؤ بنهاية الحرب الباردة وسقوط الاتحاد السوفيتي، وثانيهما هو تجدد الاهتمام بالقيم على نحو يساهم في التخفيف من غلواء الوضعية - الساعية لعلم خالٍ من القيم، ومن غلواء علمانية العلم وماديته الساعية لعلم بعيد عن الدين والثقافة والحضارة مستغرفاً في الأبعاد المادية السياسية منها والاقتصادية والعسكرية. وهو الغلواء المركب الذي كان يجسد ويتطابق مع الاتجاهات للهيمنة والسيطرة على أرض الواقع؛ بعبارة أخرى: كان من أهم ملامح مراجعات ما بعد الحرب الباردة وما بعد الوضعية ملمحان أساسيان أولهما: بروز أهمية الدين والثقافة في دراسة العلاقات الدولية^(١٥)، بعد أن حازت الاهتمام والأولوية -في ظل سيادة المنظور التقليدي- القضايا والأبعاد العسكرية- الأمنية، ثم تلاها في مرحلة تالية قضايا الاقتصاد السياسي الدولي. وثاني هذه الملامح هو مراجعة المنهج

الإمبريقي - الوضعي - السلوكي الذي رفع شعار "علم خالٍ من القيم" - وهي المراجعة التي قادت إلى رد الاعتبار للقيم⁽¹⁶⁾ - على أساس أن أحد أهم أسباب عدم الوصول إلى نظرية عامة أو عدم وجود منظور سائد هو - كما يقول هاليداي وهولستي على سبيل المثال - هو إهمال القيم، التاريخ، الفلسفة.

هذا، وكان الفصل بين البعد القيمي والبعد المادي في دراسة العلاقات الدولية السابقة موضع نقد هام في مرحلة ما بعد السلوكية أيضاً ثم تبلور في مرحلة ما بعد الوضعية مما يعبر عن رفض أزمة الأزواجية الناجمة عن هذا الفصل.

إن عمق وامتداد واستمرار الجدالات (منذ منتصف الثمانينيات) حول هذين الأمرين لتبين كيف أن دراسة العلاقات الدولية مازالت تشهد حالة مراجعة قادت إلى الحديث عن "إعادة تعريف السياسي"⁽¹⁷⁾ فإن المدخل القيمي والمداخل الثقافية والحضارية (إلى جانب الدينية) ساهمت في إعادة تعريف مستوى التحليل بعيداً عن المستوى التقليدي (الدولة والنظام الدولي)، وإعادة تحديد نطاق موضوعات العلم نحو موضوعات جديدة. فإذا كانت مرحلة ما بعد السلوكية التي شهدت تنافس منظوري الواقعية والتعددية قد أدت أيضاً إلى درجة من إعادة تعريف السياسي نتيجة اتجاه الاهتمام نحو فواعل جديدة من غير الدول ونحو قضايا جديدة ذات أبعاد اقتصادية، فإن المرحلة الراهنة من تطور منظورات العلم تستجيب لإهمال المتغيرات الدينية والثقافية في محاولة لتجاوز مرحلة علمانية ومادية العلم المفرطة.

وحيث لا يمكن الاستمرار في شرح تفاصيل ومخرجات مراجعة حالة العلم، فيكفي في خلاصة هذا الجزء التوقف عند مجموعة من الملاحظات - ذات الدلالة الخاصة بالنسبة لموضوع دراستنا. وتتلخص هذه الملاحظات فيما يلي:

- ١- يتقاطع على صعيد حالة العلم الراهنة جدالين: المعياري - القيمي / السلوكي - الإمبريقي، السياسي - الاقتصادي / الديني - الثقافي - الحضاري.
- ٢- تجدد الاهتمام والعودة إلى توظيف التاريخ والفلسفة والاجتماع .
- ٣- الدعوة إلى الحاجة لمنظورات حضارية أخرى لتحقيق عالمية العلم .

ومشاركة في عملية المراجعة هذه، واستجابة لتحدياتها جاءت إسهامات سواء على مستوى نظرية المعرفة أو النظرية الاجتماعية أو العلاقات الدولية، من إحدى جماعات البحث في العلوم السياسية في مصر، والتي دشنت جهودها أعمال العلامتين أ.د. حامد ربيع و أ.د. منى أبو الفضل. فكان للأول فضل التنبيه إلى أهمية التراث الإسلامي في التنظير للعلوم

السياسية^(١٨)، وكان للثانية فضل تأسيس التدريس على منظور حضارى مقارن وتطوير أبعاد هذا المنظور (أسسه المعرفية المقارنة بالغربي، الدوافع إليه، أهدافه، ومآلات تطبيقه بالنسبة للعلم وبالنسبة لواقع الأمة الإسلامية)^(١٩).

وبدأ، يمكن القول إن مساهمة هذه الجماعة البحثية فى المراجعة المعرفية والمنهجية قد تدشنت منذ بداية الثمانينات - أى منذ إرهاباتها الأولى (فى الغرب) بل وقبل أن تتبلور - على ما أضحت عليه خلال العقد الأخير.

وفى مجال العلاقات الدولية بصفة خاصة توالت جهود هذه الجماعة منذ مشروع العلاقات الدولية فى الإسلام^(٢٠)، ومع جهود بناء منظور حضارى مقارن لدراسة نظرية العلاقات الدولية^(٢١)، وعبر جهود دراسة العلاقات الدولية للأمة الإسلامية^(٢٢).

ولقد تحققت إسهامات "معرفية ومنهجية ونظرية" لهذه الجماعة البحثية فى مجال القيم، وفى مجال المفاهيم (القوة)، وفى مجال العمليات (العولمة والعالمية)، وفى مجال القضايا ووحدات التحليل ومستوياته وكذلك فى مجال منهجية توظيف التاريخ (من منظور مقارن) لدراسة العلاقات الدولية علاجاً لتحيز علم العلاقات الدولية الغربى بإسقاط خبرة التاريخ الإسلامى.

وحيث إنه لا يمكن التوقف التفصيلى عند مدلول هذا الإسهام - المعرفى - الحضارى المقارن - فى التنظير للعلاقات الدولية، فإنه يكفى القول أن دوافع الاهتمام بموضع التراث الخلدوني فى الفكر الدولي والنظرية الدولية هي ترجمة لمنطلقات وتوجهات وغايات هذا الإسهام المعرفى الحضارى المقارن (أى التنظير للعلاقات الدولية من منظور إسلامى بالرجوع إلى الأصول وإلى الفقه والفكر والفلسفة فى التراث الإسلامى وإلى التاريخ الإسلامى).

كما يمثل - من ناحية أخرى - إضافة إلى نظرية العلاقات الدولية من مجال الدراسات الحضارية التي ينتمي إليها هذا التراث الخلدوني (إذا نظرنا إليه برؤية كلية وليس مداخل جزئية كما سبق الإشارة فى الجزء الأول)؛ حيث أضحت دراسة العلاقات الدولية تهتم بالأبعاد الحضارية. فهل ساهم منظور العلاقات الدولية من المدارس الغربية فى دراسة التراث الخلدوني؟ وكيف يمكنني الاقتراب من هذا التراث من مدخل العلاقات الدولية استجابة لكل الدوافع والمبررات السابق طرحها فى هذا الجزء والسابق له من الدراسة.

القسم الثاني

من دوافع الاهتمام بالتراث الخلدوني إلى خريطة إسهامه في التنظير للتغير الدولي من مدخل حضاري: من نظرية العمران إلى دورة الدول والحضارات والأمم

يمثل التراث الخلدوني ساحة خصبة لاختبار منطقة التقاطع بين المنظورات الحضارية المتقابلة لدراسة العلاقات الدولية وخاصة مجال التغير الدولي. وغاية هذا القسم توضيح هذا الأمر. ولذا؛ يجدر البدء بالتعريف بدوافع الاهتمام به من جانب بعض هذه المنظورات وصولاً بعد ذلك في جزئي هذا القسم إلى عرض ملامح التنظير المتصل بإشكاليات هذا التراث.

يبدأ هذا الجزء بالقول إن اقتراب متخصصي نظرية العلاقات الدولية (الغربيين) من التراث الخلدوني لم يمكنني (عند إعداد الدراسة) رصده -إلا نادراً. والتدشين الأساسي لهذا الاقتراب كان مع دراسة هامة لأحد رواد النظرية البنائية الجديدة (سنرجع إليها لاحقاً) وهو روبرت كوكس، نشرها ١٩٩٢ وعاود نشرها ١٩٩٦ تحت عنوان

"Towards a Post- hegemonic conceptualization of world order:
reflections on the relevancy of Ibn Khaldun"

وفي المقابل، وفي نفس التوقيت تقريباً لنشر هذه الدراسة، كان التخطيط العلمي لدراسة ابن خلدون ضمن دراسة رؤى نماذج فقهية وفلسفية وفكرية إسلامية عن العلاقات الدولية في الإسلام. فلقد كان مستوى الفكر هو المستوى الثالث الذي كان يتصدى له مشروع العلاقات الدولية في الإسلام الذي بدأ ١٩٨٦ وتم نشره ١٩٩٦، وذلك إلى جانب مستويين آخرين هما الأصول^(٢٣) وخبرة التاريخ الإسلامي^(٢٤).

وهذا المشروع على هذا النحو -أي من منطلق دراسة هذه المستويات- إنما سعى إلى التأسيس لمنظور إسلامي مقارن في مجال نظرية العلاقات الدولية (وهو ما يجري بالفعل تنفيذه خلال عقد منذ نشر المشروع ١٩٩٦ وحتى الآن). وكما يتضح من المقدمة العامة^(٢٥) لهذا المشروع، فلقد كانت دراسة نماذج من الفكر والفلسفة والفقہ في التراث الإسلامي تساعد على تحقيق أهداف المشروع. وهذه الأهداف تحددت انطلاقاً من مراجعة حالة علم العلاقات الدولية (لبيان كيف أن التنظير على صعيده يسقط خبرة الفلسفة الإسلامية والتاريخ الإسلامي) ومن مراجعة حالة الدراسات الإسلامية (الفقهية والفكرية التاريخية) التي تعاملت مع أبعاد العلاقات الدولية في الإسلام (لبيان كيف أنها لا تقدم نمط التحليل الذي يهدف إليه متخصص نظرية العلاقات الدولية -ولو سعياً نحو منظور إسلامي).

ومن ثم؛ وعلى ضوء الدوافع التي تبلورت من واقع نتائج هذه المراجعات من ناحية، ودون الإنكار في نفس الوقت من أهمية الإنجازات التي تحققت على صعيد علم العلاقات الدولية (الغربي)، وعلى صعيد الدراسات الإسلامية المهتمة بالعلاقات الدولية من ناحية أخرى؛ فلقد تم تحديد الأهداف على النحو التالي:

نظراً للفجوة بين دراسة الظاهرة الدولية (من منظور إسلامي) وبين دراسة القواعد المنظمة لها في زمن السلم والحرب؛ لأن هناك فارقاً بين دراسة العلاقات الدولية وبين دراسة القانون الدولي والشريعة الإسلامية حيث إن الأخير لا يمثل المحور الوحيد للتنظير حول الأولى.

وهنا يأتي دور المحلل السياسي من منظور إسلامي ليحاول سد هذه الفجوة وذلك بتقديم تحليل ذي شقين: منهجي ومضموني. وفيما يتعلق بالمضمون؛ فهو يجب أن يبرز في تحليله جوانب أخرى إلى جانب القواعد الشرعية حتى يتميز المنظور السياسي الإسلامي عن الكتابات القائمة في هذا المجال -حالياً- والتي تفتقد اللغة السياسية والتي لا تنتظم جزئياتها في إطار كلي واحد لا قصوراً منها ولكن اتفاقاً مع طبيعة العلوم أو النظم الدراسية التي تنتمي إليها.

أما بالنسبة للناحية المنهجية؛ فيقع التحليل على مستويين: مستوى المنظور العام، ومستوى الأبعاد النظرية الفرعية لدراسة العلاقات الدولية.

والمقصود هنا بالمنظور العام: القضية الكبرى التي تحاول الدراسة التصدي لها ألا وهي: تحديد جوهر العلاقات الدولية في التصور الإسلامي حتى يمكن تحديد الإطار المرجعي الكلي الذي يمكن أن توظف في نطاقه دراسة القواعد والأحكام الشرعية. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى؛ فإن المنطلق النظري هو محاولة اكتشاف جوهر الرؤية الإسلامية للعالم، وكيف أثرت على تشكيل وصياغة منطق التعامل الدولي في المنظور الإسلامي سواء كان علاقة تعاون وسلم أم كان علاقة صراع وحرب بين الدولة الإسلامية والعالم. بعبارة أخرى، ما هو الموقف الشرعي أو الحكم الشرعي بهذا الصدد حتى يمكن أن نقدر حجم الفجوة الفقهية -في فترة محددة- بين أوضاع مستجدة للمسلمين وبين اجتهادات فقهية سابقة في ظل واقع مختلف؟ فهذا الجوهر وهذا الأصل الشرعي لا يجب أن يغيب عن الأذهان مهما تعددت واختلقت الاجتهادات الفقهية في مرحلة أو أخرى من مراحل تطور الدولة الإسلامية وعلاقاتها بغيرها من الدول أو في مرحلة أو أخرى من مراحل تطور الفقه الإسلامي في بعده الدولي.

أما الأبعاد النظرية الفرعية أو الجزئية؛ فهي المتصلة بدراسة ظاهرة العلاقات الدولية مفاهيمًا كانت أو مستويات تحليلية أو قضايا وعمليات. ولا بد للباحث أن يتعرض لها خلال تعامله مع المصادر التأصيلية أو المصادر التاريخية أو المصادر الفكرية المختلفة سعيًا وراء بناء المنظور الإسلامي للعلاقات الدولية. بعبارة أخرى، المقصود هو اكتشاف الاتجاهات الفكرية السياسية الإسلامية الكبرى المتعاقبة التي تمثل جذورًا أو امتدادات تاريخية لعملية التنظير العامة حول الظاهرة الدولية بمستوياتها المختلفة، ومن أهم هذه الأبعاد:

- الدولة: طبيعتها وخصائصها وعلاقتها بمفهوم الأمة والجماعة القومية في أصول الإسلام وفي التراث الفقهي. والتنظير حول هذه الأمور يساعد على الإجابة عن التساؤل التالي: ما مدى صحة استخدام مصطلح العلاقات الدولية لوصف التعامل الخارجي للدولة الإسلامية، أي هل يسمح المنظور الإسلامي بإطلاق صفة "الدولية" على العلاقات بين الدولة الإسلامية وغيرها؟ أم يصح وصفها بأنها علاقات عالمية Global نظرًا للطبيعة العالمية للدعوة الإسلامية والتي تحمل مسؤولياتها هذه الدولة، أو وصفها بأنها عبر قومية Transnational انطلاقًا من الأسس الإسلامية للعلاقات الإنسانية والاجتماعية بين الجماعات البشرية المختلفة؟ وكيف نصف العلاقات بين مكونات دولة الخلافة الإسلامية من إمارات وسلطنات وممالك: ما هي علاقات دولية أم داخلية؟

- معايير تصنيف أطراف العلاقات الدولية: هل هي فقط علاقات بين مسلمين وغير مسلمين أم هناك معايير أخرى تتبع من خصائص الهيكل الدولي ودرجة تجانس أعضائه (دول عظمى، كبرى، صغرى، غنية أو فقيرة، متقدمة أو متخلفة، قائدة ومهيمنة أم تابعة...).

- ترتيب سلم القيم والأسس والمبادئ التي تحكم العلاقات الدولية وأهداف هذه العلاقات.

- عناصر قوة الدولة وعناصر ضعفها وانتهيارها، وزن استخدام القوة المسلحة في التعامل الدولي (هدف الدولة من استخدامها ودوافعها بالنظر إلى قيمة الجهاد ونشر الدعوة وكذلك حماية وتحقيق المصالح) أسباب الصراع والتنافس، أسباب التحالف، التسلط والهيمنة.

- أدوات الدولة لتحقيق أهدافها وتنفيذ سياساتها، والعوامل المؤثرة على أولوية استخدام هذه الأدوات (العسكرية، الاقتصادية، الدبلوماسية).
- موضوعات وقضايا التعامل الدولي في ظل الصراع أو التعاون وفي أوقات السلم أو الحرب لأن الاقتصار على قضايا الصراع العسكري فيه اختزال كبير لظاهرة العلاقات الدولية وقصرها على جانب واحد.
- العلاقة بين طبيعة البيئة الداخلية (انقسامات، صراعات أو تماسك داخلي) وبين فعالية الحركة الخارجية للدولة (فتوح وانتشار أو تقلص وتراجع، دور قائد أو ثانوي أو تابع في النظام الدولي).

وتبرز هنا -من واقع الأبعاد السابقة- قضية العلاقة بين درجة التطبيق الفعلي للإسلام في الداخل وفي العلائق الخارجية، وبين توسع أو انكماش وضعف ثم انهيار دول الخلافة الإسلامية المتعاقبة. كما تبرز أيضاً قضية العلاقة بين المكونات أو الكيانات التي انقسمت بينها الأمة الإسلامية ولكن في ظل دولة خلافة واحدة أو أكثر وخاصة في الفترات التي اهتزت فيها السلطة المركزية لهذه الدولة، وكذلك في الفترة التي أعقبت سقوطها حين برزت التعددية السياسية الدولية الإسلامية.

بعبارة أخرى، إذا كانت جذور التعددية السياسية الدولية وجذور التعددية المذهبية الإسلامية قد بدأت مبكرة بعد عصر الخلافة الراشدة؛ فما العلاقة بين هذه الأطر الداخلية لدول الخلافة الإسلامية المتعاقبة وبين سلوكها الخارجي؟

وحيث إن النماذج الفقهية والفلسفية والفكرية لا بد وأن تتنوع بتنوع عصور ظهورها والسياقات الداخلية والخارجية -مهما كانت القواسم المشتركة بينها والتي مصدرها الاشتراك في "المرجعية الإسلامية"- فلقد تنوعت الأطر النظرية لدراسة كل مجموعة من النماذج، الفقهاء، الفلاسفة، المفكرين عبر مراحل تطور التاريخ الإسلامي من الصعود والقوة إلى التدهور والتبعية والتجزئة.

هذا، وتجدر الإشارة إلى أنه عند إصدار مشروع العلاقات الدولية (١٩٩٦) فلم يتضمن الجزئين الثالث عشر والرابع عشر الخاصة بمستوى الفكر، ولم يتم إصدارها حتى الآن في صورة كلية جامعة (على غرار أجزاء مستوى الأصول ومستوى التاريخ)؛ حيث جرى الإنجاز جزئياً ومنفرداً دون ربط منهجي مقارنة مع المستويين الأول والثاني، كما كان يهدف المشروع عند بدايته وخلال تنفيذه. فلقد تحقق هذا الإنجاز المتفرق بواسطة أعضاء الفريق، وذلك عبر قنوات أخرى علمية. فمثلاً صدرت بحوث الموضوعات التالية: اتجاهات دراسة

الفكر الإسلامي^(٢٦)، العلاقات الدولية للأمة الإسلامية في منظومة فكر وحركة الإمام محمد عبده^(٢٧)، الفكر السياسي لحسن البنا^(٢٨)، مشروع تأصيل الدراسات الحضارية^(٢٩)، الأمة كمستوى للتحليل^(٣٠).

هذا، ولقد كان للتصاعد في وزن ودور الدين والثقافة والحضارة في العلاقات الدولية منذ منتصف التسعينيات بصفة خاصة (بعد تنظير هانتجتون، وبعد وقائع حروب ما بعد الحرب الباردة في البلقان ووسط أفريقيا، والشرق الأوسط، وبعد تداعيات الحادي عشر من سبتمبر) مردود كبير على أجندة ومنهجية دراسة العلاقات الدولية التي قام عليها أعضاء الفريق البحثي وذلك على ضوء المخرجات التأسيسية لمشروع العلاقات الدولية، وعلى النحو الذي ألقى بكثير من الضوء على دلالة الأبعاد المقارنة للمنظور الإسلامي الحضاري لدراسة العلاقات الدولية، وهي الأبعاد التي تبلورت ملامح مقولاتها نظرًا للتفاعل بين التنظير والواقع طوال عقد زاهر وساخن.

ففي نفس الوقت الذي استمرت جهود تطوير أبعاد هذا المنظور المقارن (منهجيًا ونظريًا) كانت تتوالى جهود دراسة ومتابعة واقع العلاقات الدولية "الإسلامية" أي علاقات الأمة الإسلامية مع الأمم الأخرى، وذلك في وقت أضحت فيه هذه الأمة في قلب تفاعلات النظام الدولي لما بعد الحرب الباردة^(٣١)؛ فلقد استدعى هذا النظام الإسلام والمسلمين باعتبارهم -كما توقع العلامة أ.د. حامد ربيع- من القوى المحركة الأساسية لهذه التفاعلات في القرن العشرين.

وبدون الدخول في تفاصيل هذا التراكم التدريجي سواء النظري أو في المضمون فيمكن تلخيص أهم الإشكاليات التي تصدى لها فيما يلي:

- تجاوز العلاقات الدولية الراهنة في ظل العولمة لمستوى الدولة القومية وحدودها إلى مستويات أكبر رحابة وشمولاً مثل مستوى "الأمة".
- تجاوز مداخل تشخيص وتفسير وتحليل العلاقات الدولية التقليدية، التي تركز على الاقتصادي أو العسكري أو الثقافي، إلى مداخل أكثر كلية، أي مداخل حضارية تقدم رؤية شاملة للعلاقات بين هذه الأبعاد المختلفة للظاهرة الواحدة.
- تجاوز مداخل الدراسة "العلمية" بالمعنى الضيق التي تريد علمًا خاليًا من القيم إلى مداخل "قيمية" ولكن ليست بالمثالية (التي تركز على ما يجب أن يكون) ولكن التي تقدم الميزان اللازم للنظر في الواقع تشخيصًا وتفسيرًا وتقويمًا، ومن ثم؛ فهي مداخل قيمية واقعية.

ولقد أضحت جهود نظرية غربية، منذ بداية التسعينيات، تتصدى بصورة متزايدة لإشكاليات مناظرة بالنسبة لمستوى التحليل، ونطاق العلم وموضوعاته ومنهجياته؛ فعلى سبيل المثال وليس الحصر الآن تعددت الاتجاهات الناقدة أو الناقضة لنموذج الدول القومية، وطرحت نماذج بديلة من مستويات التحليل مثل المجتمع الدولي، الجماعة العالمية... وغيرها. بل أن بعضها اتخذ مفهوم الأمة تعبيراً عن مستويات التحليل الجديدة^(٣٢)، كما اهتم البعض الآخر -كما سبقت الإشارة- بدور الأفكار والقيم والأبنية الاجتماعية في التأثير على العلاقات الدولية متجاوزاً بذلك التوجه التقليدي الوضعي في هذه الدراسة^(٣٣)... كذلك سبق وأشرنا إلى بروز الاهتمام بالأبعاد الدينية والقيمية والثقافية.

وبدأ، يمكن القول إنه نمت منطقة مشتركة بين اهتمامات هذه الجهود النظرية من الغرب وبين اهتمامات دارسي العلاقات الدولية من منظور حضاري إسلامي، أي من حيث أولويات أجندة قضايا ومستويات التحليل موضع الاهتمام، وأنماط التفاعلات البديلة لأنماط الهيمنة والسيطرة القائمة، ومن حيث المفاهيم المقارنة الناقدة للمفاهيم السائدة في ظل منطق الصراع والهيمنة الغربي.

ومع ذلك -وبالرغم من هذه المناطق المشتركة المقارنة بين منظورات غربية ومنظور حضاري إسلامي؛ فيظل هناك مكان للاختلاف لا بد وأن نكشف عنها. فبالرغم مما قد يبدو من مناطق تقاطع أو مناطق مشتركة بين توجه نحو تقديم منظور حضاري إسلامي، وبين توجهات جديدة في دراسة العلاقات الدولية، إلا أنه يظل هناك اختلافات ترجع إلى اختلاف النماذج المعرفية، ولكن الأهم هو أنه أضحي بالإمكان الكشف عن ملامح وقسمات مشتركة بين الجانبين من الطرح. وعلى هذا النحو؛ فإن مناطق التقاطع، ومناطق الاختلاف، المناط المشترك يجسد التراكم الذي مثله الاجتهاد -من منظور حضاري إسلامي لدراسة العلاقات الدولية مقارنة بالمنظورات الأخرى التي سادت أو ظهرت على صعيد العلم خلال نصف القرن الماضي.

ومن هنا، نصل إلى توضيح ما تقدمه دراسة التراث الخلدوني بهذا الصدد من دلالات سواء من جانب منظورات "غربية" أو من "تأصيل إسلامي". فكيف استعانت بهذا التراث جهود التنظير للعلاقات الدولية من مدخل حضاري وبدرجة أخص من مدخل التشخيص والتفسير الحضاري لصعود وهبوط الأمم والدول؟. وهذا المدخل يوظف التاريخ ويوظف الاجتماع وله -كما سبق ورأينا- وضعه الحالي في مجال الدراسات الدولية.

بعبارة أخرى، إذا كان قد سبق لنا ورأينا في الجزء الأول كيف أن التراث الخلدوني قد وظيفه الغربيون في مجال تأصيل فلسفة التاريخ أو علم الاجتماع، وكيف حاول أيضاً بعضهم،

هم وامتدادات مدارسهم في دوائرنا الفكرية والأكاديمية، إخراجهم من إطاره المرجعي وبيئته الثقافية وتقديمه في شكل أكثر اقترباً من مخرجات الحضارة الغربية عنه من مخرجات الحضارة الإسلامية؛ فإن هدف الدراسة في هذا الجزء منها، وبناء على نتائج الجزئين السابقين هو بيان إلى أي حد وكيف أن استفادة بعض "منظري العلاقات الدولية" من التراث الخلدوني يمكن مراجعته، انطلاقاً من أسس المقارنة بين المرجعيات والنماذج المعرفية "الغربية" و"الإسلامية". كما أن جهد البعض الآخر يمكن الكشف فيه عن مناطق مشتركة، كما سبق وأشرت عاليًا.

ومن ثم؛ يصبح من الممكن تقديم رؤى عن مشاركة ابن خلدون في الفكر الدولي تحاول أن تجسر الفجوة بين القراءات المختلفة.

وبدأ؛ فإن ما يتم تقديمه الآن هو قراءة في الإسهام الخلدوني في الفكر الدولي من منظورات مقارنة (حضارية وغيرها)، ويجري ذلك على خطوتين؛ أولاهما - تقييم بعض القراءات من منظورات علم العلاقات الدولية في التراث الخلدوني (حضورًا وغيابًا)، وثانيهما - هو ضوابط وإشكاليات القراءة من منظور حضاري إسلامي (على ضوء إسهام دارسي فلسفة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية) وإسهام منظري العلاقات الدولية.

وتجدر الإشارة - كما سبق التنويه في نهاية مقدمة الدراسة إلى أن مستوى التنظير موضع الاهتمام في هذه الدراسة هو مستوى كلي يتصل بما يسمى بالتطور في النظم الدولية، أو التغيير الدولي أو دورة الحضارات (صعودًا أو سقوطًا) أو العلاقة بين الحضارات.

الجزء الأول - التراث الخلدوني، غائبًا أو حاضرًا في دراسات تطور النظم

الدولية والتغير الدولي:

دراسات التطور التاريخي للنظم الدولية - باعتبارها أحد روافد الدراسات النظمية في مجملها هي دراسات أسقطت الأبعاد الحضارية، لذا كان التراث الخلدوني وغيره غائبًا، في حين أن دراسات التغيير الدولي وفق النظرية البنائية الجديدة استدعت "الأبعاد الفكرية" في دراسة هذا التغيير ومن ثم تأثير اختلاف التقاليد الحضارية على دراسة هذا التغيير، ولذا؛ فإن بعض روافدها استدعت النموذج الخلدوني.

أولاً- التراث الخلدوني (الغائب) في نظريات توظيف التاريخ لدراسة تغير وتحول النظم الدولية: إسقاط بعض النظريات للتاريخ الإسلامي والبعد القيمي والبعد الحضاري:

سبق الإشارة إلى أن التاريخ مثل أحد محاور مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، وانطلق هذا المحور -وفقاً للأهداف المقرر تحقيقها ضمن البنيان الكلي للمشروع- من دراسة مسحية مقارنة فيما بين أدبيات توظيف التاريخ في دراسة العلاقات الدولية بصفة عامة، وفي دراسات النظام الدولي بصفة خاصة، وكذلك دراسة مسحية مقارنة بين الأدبيات التي وظفت التاريخ الإسلامي تحديداً في دراسة العلاقات الدولية، وكانت نتائج هذا المنطلق المقارن النقدي بمثابة القاعدة التي انبنى عليها تحديد هدف ومحور هذا الجزء من المشروع المتصل بالتاريخ الإسلامي^(٣٤).

ذلك أن الهدف من وراء عملية بناء منظور إسلامي للعلاقات الدولية هو أن يصبح المنتج جزءاً مندمجاً في علم للعلاقات الدولية متعدد المنظورات. ولهذا فإن أحد البحوث التمهيدية في المقدمة العامة للمشروع^(٣٥) كانت بحثاً مسحياً في مناطق علم العلاقات الدولية، يبين كيف يمكن أن تساهم نتائج المشروع في إحداث تراكم علمي حولها من منظور إسلامي. وكانت منطقة التاريخ، فضلاً عن منطقة القيم -من هذه المناطق التي تحتاج لمثل هذا الجهد البحثي من منظور حضاري مقارن.

ولذا؛ فالمشروع قدم رؤية نقدية مقارنة على مستويين: المستوى المتعلق بالتاريخ ودراسة النظام الدولي في المنظور الغربي لعلم العلاقات الدولية، المستوى الثاني وهو المتعلق بالتاريخ الإسلامي ودراسة تطور وضع الدول الإسلامية في النظام الدولي، وهما مستويان غير منفصلين؛ حيث تفود نتائج الدراسة في المستوى الأول إلى توضيح إشكاليات الدراسة وأهدافها ونتائجها المقارنة في المستوى الثاني.

وبدون الدخول في تفاصيل الجهود النظرية الغربية لتوظيف التاريخ في التنظير لتطور النظام الدولي^(٣٦)، فيكفي الإشارة إلى ما يلي:

١- أن ظاهرة "التغير الدولي" محور اهتمام هذه النظريات، والرجوع إلى التاريخ هو بمثابة المعمل لها. هذا، ولقد أكد العديد من رواد المدرسة العلمية للعلاقات الدولية أنه حتى تفود عملية التنظير إلى القدرة على التنبؤ؛ فإنه من الضروري الاهتمام بتاريخ العلاقات الدولية. وبالفعل فإن دراسات رائدة معاصرة لم تهمل التاريخ، حيث انطلقت منه، سواء في صياغة أو اختبار افتراضاتها، وكان أوضح مثال على ذلك دراسات النظام الدولي منذ بدايتها في الستينيات حتى الآن. فوجد مورتون كابلان أول رواد تطبيق نظرية النظم في مجال العلاقات الدولية على مستوى النظام الدولي يقول إن التاريخ هو المعمل الكبير الذي تحدث في نطاقه الحركة الدولية، بل إنه في سياق دفاعه عن إمكانية تحليل النظم في تحقيق أهداف بحثية

أكثر عمقاً من الأساليب التقليدية عند دراسة نفس الموضوع التاريخي؛ فهو يؤكد من ناحية أخرى عدم صحة اتهام المناهج العلمية بعدم الاهتمام بالتاريخ لأنهم يهتمون به ولكن بأساليب جيدة ولأهداف محددة تختلف عن نظائرها لدى التقليديين.

ومن ناحية أخرى، قدم أيضاً أستاذ العلاقات الدولية الأمريكي (الفرنسي الأصل) ستانلي هوفمان رؤيته عما يجب أن يكون عليه العلاقة بين استقرار التاريخ والتنظير لحقائق العلاقات الدولية؛ حيث يميز بين دائرة تحليل الماضي باعتباره نوع من التحليل الإمبريقي، وبين دائرة تحليل المستقبل، باعتباره نوعاً من التحليل القيمي، وهو يسمي هذه الرؤية "علم الاجتماع التاريخي" نقلاً عن ريمون آرون.

ولقد استمرت وامتدت وتفرعت هذه الجهود منذ صدور كتاب مورتون كابلان "النظام والعملية في السياسة الدولية" (١٩٥٧م) وحتى الآن؛ فلقد ظل السعي لتوظيف التاريخ في الدراسات النظامية الدولية يحتل الاهتمامات الأكاديمية على أصعدة مختلفة ولأغراض متعددة.

وعن نماذج توظيف التاريخ في دراسات النظام الدولي:-

يمكن الإشارة إلى المجموعات الثلاث التالية:

أ- **المجموعة الأولى (الكلية- الاستاتيكية)** تميز على صعيدها بين اتجاهين لهذا التوظيف، أولهما الذي ينطلق من منظور مجرد افتراضي، ويرجع إلى التاريخ لتوضيح الافتراضات. ثانياً ينطلق من واقع تاريخي ملموس، وتجدر الإشارة إلى أن الغرض من هذا العرض ليس بالطبع الدراسة التفصيلية بقدر ما هو استخلاص السمات العامة لهذا التوظيف ومعاييرها.

وكانت دراسة مورتون كابلان (١٩٥٧) دراسة رائدة على صعيد الاتجاه الأول، وكان منطقها ومبررها يتلخص كالاتي: طالما يختلف عدد ونمط سلوك الدول، وطالما تتنوع قدراتها العسكرية والاقتصادية على مدار التاريخ، إذن؛ فإن هناك نوعاً ما من الرابطة بين هذه العناصر على نحو يمكن معه التمييز بين نظم هيكلية وسلوكية في فترات مختلفة من التاريخ، ويتطلب القيام بمثل هذا البحث صياغة افتراضات نظمية حول طبيعة الروابط بين المتغيرات حتى يمكن بعد ذلك دراسة التاريخ الماضي من أجل توضيح هذه الافتراضات.

أما الاتجاه الثاني؛ فيمكن أن نطرح على صعيده عدة محاولات تراوحت ما بين محاولة للتمييز بين عدد من أنماط النظم الدولية التاريخية وفق معايير متنوعة، وما بين محاولة مجرد متابعة التطور التاريخي للعلاقات الدولية بصورة منظمة لا تغرق في تفاصيل التاريخ الدبلوماسي، أو في افتراضات ومتغيرات التحليل النظمي.

ب- **المجموعة الثانية:** تمثلها الدراسات الكلية التحولية؛ وهي بمثابة الجيل الثاني من الدراسات التنظيمية الدولية التي وظفت التاريخ، والتي ظهرت خلال الثمانينيات. فلقد كانت أهم الانتقادات المنهجية التي تعرضت لها دراسات النظم الدولية في الستينيات والسبعينيات هي أنها تعكس اقتراباً استراتيجياً يبحث عن كيفية الحفاظ على النظم القائمة نظراً للتركيز على قيم الاستقرار والتوازن، وليس عمليات التغيير والتطور والتحول، ومن ثم فكان "التحول" في النظام الدولي منطقة بحثية مهمة سواء على الصعيد التنظيري أو التطبيقي. ولقد وجهت النظر إلى هذا القصور التنظيري إحدى الدراسات الرائدة في بداية الثمانينيات التي قدمت محاولة أولية اجتهادية لتحديد مفهوم عملية التحويل، وتحديد المتغيرات التي يجب الاهتمام بها لاستكشاف التحول من نمط إلى آخر من أنماط النظم الدولية، وأخيراً تحديد أهمية دراسة التحول.

واندفع هذا الاتجاه خطوة أكثر للأمام، وذلك بالاهتمام بدراسة التحول العالمي عبر فترات زمنية ممتدة، وليس فقط التحول من نمط إلى آخر من أنماط النظم الدولية، وهو الاهتمام الذي تجسد في مجموعة من الدراسات الرائدة التي تعاقبت خلال الثمانينيات والتسعينيات.

ولهذا فإن الدراسات التنظيمية التي توظف التاريخ السياسي والاقتصادي، حققت دفعة هائلة خلال الثمانينيات نظراً لتزايد الاهتمام الأكاديمي بهذا المستوى من التحليلات بسبب نمو آثار الاعتماد المتبادل بين أرجاء العالم، ومع تزايد ما سمي بأزمة الدولة القومية. ولقد أبرز هذان الأمران أهمية بعد أساسي في الدراسات الدولية المعاصرة، ألا وهو ديناميكيات التغيرات الكبرى في توزيع القوى العالمية بين الدول، ولقد عمقت من هذه الأهمية طبيعة المرحلة الراهنة للنظام الدولي المعاصر الذي يمر بفترة تحول هامة دفعت للتساؤل عن مصير الدول القائدة للنظام وخاصة الولايات المتحدة، ومن ثم تبلورت الدراسات التي تحاول تقديم صياغات هامة حول أبعاد الهيمنة Hegemony ثم السقوط بالنسبة للدول الكبرى أو الإمبراطوريات، وكان الرجوع إلى التاريخ يعمق من فهم مدلول بعض المتغيرات الحاضرة، كما يوسع من آفاق الاحتمالات الممكنة، ومن أحدث هذه الدراسات دراسة بول كيندي، وجورج مودليسكي، ورشارد روزيكيرنس، وأخيراً إيمانويل والرشتين.^{٣٧}

في ضوء ما سبق تقديمه نصل إلى خلاصة أساسية ومفادها الأمور التالية^(٣٨):

أولها- الاقتصاد على توظيف خبرة وتاريخ النظام الأوروبي وخاصة منذ وستفاليا، وإذا كان وضع الإمبراطورية العثمانية في النظام الدولي وخاصة خلال الثلاثة قرون الأخيرة من عمرها (والتي تزامنت مع الهجمة الأوروبية الحديثة وتطوراتها منذ عصر النهضة

الأوروبية) قد تم تناوله في الأدبيات -سواء الجزئية أو الشاملة- فكان ذلك باعتبارها، ليست دولة خلافة إسلامية ذات دوافع وأهداف تميزها، ولكن واحدة من عدة قوى كبرى مثلت أطراف نظام توازن القوى المتعدد التقليدي، وهو النظام الذي ساد حتى ما قبل الحرب العالمية الثانية.

وفي المقابل نجد أن المؤرخين الغربيين الذي اهتموا بأبعاد التاريخ الإسلامي الدولي قبل ويستقاليا وبعده (كما سنرى لاحقاً)، كذلك المؤرخين المسلمين الأوائل والدارسين المعاصرين للتاريخ الإسلامي بعصوره المختلفة (كما سنرى لاحقاً)، قد تناولوا أبعاد هذا التاريخ، ولكن على النحو الذي لا يعالج تطور وضع الدولة الإسلامية في هيكل النظام الدولي أو على خريطة توزيع القوى العالمية بالمقارنة بالقوى غير الإسلامية على الساحة الدولية.

وثاني هذه الأمور يتصل بطبيعة المناهج التطورية. فإذا كانت النماذج السابقة قد قدمت لنا مناهج متنوعة، ابتداء من الدائرية إلى الخطية الصاعدة أو الهابطة، وجميعها تتبع من رؤى حضارية غربية عن ماهية التاريخ وطبيعته وكيفية تفسيره، فلا بد وأن نتساءل: ما هي الرؤية الإسلامية عن طبيعة التاريخ واتجاه تطوره وكيفية تفسيره.

وثالث هذه الأمور هو أن توظيف الخبرة التاريخية الغربية في نطاق علم العلاقات الدولية- يرتبط بأهداف الحركة في الواقع واحتمالات المستقبل، وخاصة ما يتصل بالحرب والسلام وبالتغيرات في موازين القوى العالمية ووضع القوى الغربية القائدة فيها واحتلت ظاهرة اندلاع الحروب اهتماماً كبيراً. ومن ثم؛ فإن الغاية هي البحث في القواعد التي تتصل باستمرار الهيمنة الغربية وبالقيم الأمريكية العالمية، حيث أن جل الدراسات التي وظفت التاريخ على مستويات مختلفة هي إنتاج أنجلوساكسوني بالأساس. ومن ثم فإن "الجنوب" بصفة عامة كان على هامش هذه الدراسات التي تركز على القوى القائدة للنظام.

ومن ثم لا بد أن نتساءل: ألا يمكن لمنظور إسلامي للعلاقات الدولية أن يوظف التاريخ على نحو يعالج تلك المركزية الأوروبية الغربية ويتصدى لإشكاليات أكثر حيوية لمصالحنا وهي إشكاليات تحليل التدهور بعد الصعود، وكيفية إحياء عملية الصعود؟

ورابع هذه الأمور: أن توظيف الخبرة التاريخية الغربية يتم في ضوء مجموعة من المتغيرات المادية والهيكلية السياسية، العسكرية، الاقتصادية، والاجتماعية. وتختلف أولوية كل منها باختلاف المنظور أو الإطار المرجعي والمدرسة الفكرية (الواقعية، الليبرالية، الماركسية..)؛ فإذا كان البعض قد ركز على متغيرات الاستقرار وعدم الاستقرار، فإن البعض الآخر قد ركز على متغيرات القوة العسكرية والقوة الاقتصادية وأثرهما على تحديد القوى المهيمنة وتعاقبها صعوداً وهبوطاً، أو متغيرات النمو والتراجع الاقتصادي وأثرها على توالي دورات الهيمنة.

وفي المقابل، فإن المتغيرات غير المادية (القيمية أساساً) لم تحز نصيباً بين متغيرات نماذج المجموعة الكلية-الاستراتيجية، أو المجموعة الكلية التطورية من نماذج توظيف التاريخ في دراسة تطور النظام الدولي. على العكس فلقد حازت هذه الأبعاد نصيباً من الاهتمام الملحوظ من جانب دراسات "المجتمع الدولي" "International Society" التي كان المنظران الإنجليزيان Hedley bull،Martin wight من روادها، وذلك على النحو الذي يمثل إسهاماً في بلورة بعد قيمي في الدراسات الدولية الكلية التي تركز على النظام المعاصر وليس تطوره التاريخي. والمقصود بهذا البعد ليس القواعد norms المنظمة لتفاعلات النظام ولكن القيم Values التي تمثل الإطار المرجعي الحاكم لهذه التفاعلات، والتي يتم على ضوءها تقييم نتائجها بعداً أو قرباً من هذه القيم. ودراسات المجتمع الدولي هذه تميز بين النظام وبين المجتمع على أساس أن النظام مصطلح يثير صورة كرة البلياردو الوضعية عن العلاقات الدولية باعتبارها صداماً للقوى في ظل هيكل النظام الذي يشكلونه. ولذا يرى منظرو المجتمع الدولي أن هذا المجتمع هو ترتيب إرادي وليس هيكلًا لا إراديًا أو نظامًا وظيفيًا يستقل عن هؤلاء المكونين له. ومن ثم فإن منظري المجتمع الدولي هم المعياريون الذين يختلفون عن منظري "النظام الدولي" (الوضعيين) لأنهم يهتمون بالأبعاد القانونية والأخلاقية والمعايير، ولأنهم يعتبرون المجتمع الدولي ليس مفهوماً مجرداً (مثل النظام) وإنما حقيقة إمبريقية. ويراكم على هذا الاتجاه-الذي يتخطى الهيكلية الوضعية السلوكية، ومن ثم ينتمي إلى المعيارية- دراسات "الجماعة العالمية، المجتمع العالمي، المجتمع الكوني التي دشنت تطويرها جون برتون في السبعينيات^(٣٩). هذا، ولقد نمت أيضاً وتبلور - خلال التسعينيات تيار من الدراسات التي ركزت على دراسة التغيير في النظام الكوني المعاصر انطلاقاً من منظور قيمي، وسعيًا نحو تطوير نظرية ذات توجه قيمي لفهم هذا النظام. ناهيك عن جهود المدرسة البنائية الجديدة-كما سنرى لاحقاً- وفي ضوء ما سبق، لا بد وأن نتساءل كيف يمكن أن يمثل توظيف التاريخ الإسلامي، وفكر فلاسفته وضوابط دراسته وتفسيره، إضافة على هذا الصعيد حيث أن المنظور الإسلامي منظور قيمي بطبيعته؟.

ثانياً- قراءة في التراث الخلدوني من رؤية بنائية- جديدة عن التغيير في النظام

العالمي:

إذا كانت اتجاهات مادية- علمانية قد أسقطت تأويلاتها على التراث الخلدوني- سواء من داخل علم الاقتصاد أو علم السياسة والاجتماع؛ فإن اتجاهات ذات جذور ماركسية- جديدة قد أدلت بدلوها أيضاً، ولكن من داخل علم العلاقات الدولية. وتعد دراسة روبرت كوكس

السابق الإشارة إليها⁽⁴⁰⁾ معبرة عن رافد من هذا التوجه، وهو ما يسمى النظرية النقدية أو البنائية الجديدة التي تقسح مكاناً للأفكار في دراسة التغيير الدولي والتي تتقد أوضاع الهيمنة الحالية وتدعو للتفكير في كيفية تغييرها، وحيث إن الهيمنة المفاهيمية أو الحضارية هي في صميم اهتمامها فهي تهتم بتعدد التقاليد الحضارية.

وتهدف قراءتي في هذه الدراسة إلى بيان كيفية اقتراب هذا التوجه من تراث ابن خلدون وهل نستطيع انطلاقاً من التوجه الحضاري (الإسلامي) المقارن الذي ينتمي إليه ابن خلدون أن نضيف إلى نتائج هذا التوجه أو ننقد أو نكتشف قواسم مشتركة بيننا؟ وتتلخص أبعاد هذه القراءة فيما يلي:

١- يتضح من مقدمة دراسة كوكس - التي حدد فيها منطلقاته المنهجية في دراسة العلاقات الدولية - طبيعة التوجه أو المنظور الذي ينتمي إليه، وعلى نحو يفسر لنا أسباب اهتمامه بابن خلدون ونمط هذا الاهتمام، بل وعلى نحو يدفعنا إلى التساؤل عن القواسم المشتركة وعن مواضع الاختلاف.

وتتلخص هذه المنطلقات في الآتي:

• رفض مستوى الدولة للتحليل والاهتمام بمستوى "النظام العالمي World Order"، والانطلاق من اقتراب الاقتصاد السياسي.

• الاعتراف بدور التاريخ في التنظير ولكن التاريخ الاجتماعي للكيانات البشرية وليس تاريخ الأفراد، على أساس أن الخبرات التاريخية تؤثر على البعد التكنولوجي للعالم الذي يبنيه الناس في أذهانهم. فهياكل الأفكار والممارسة، وهي بمثابة الحقائق غير المادية للحياة السياسية والاجتماعية، هي التي يستمر تأثيرها لفترة طويلة وربما تؤدي إلى مشاكل حين يبدأ الناس في مواجهة أنماط جديدة من الحياة.

• الاهتمام بالتغيير والتحول التاريخي، وتبني المنهج الجدلي لتفسير التغيير التاريخي على اعتبار أن المراحل التاريخية لتطور الحضارة الراهنة هي نتاج عمليات متتابعة من التناقض. والتناقضات والصراعات التي تتولد في نطاق هيكل ما هي التي تخلق فرصة تحوله إلى هيكل جديد، ومن ثم فإن معرفة المبادئ العامة وأنماط الانتظام التي تساعد على تفسير التغيير التاريخي، تصبح مرشداً للحركة، ولذا؛ فإن التاريخ يولد النظرية.

• الوضعية - كبعد معرفي - لا تتناسب مع دراسة التغيير التاريخي الشامل والمعقد، ولهذا؛ فإن مثل هذه الدراسة تحتاج بعداً معرفياً لا يخفي بل يؤكد صراحة العلاقة الديالكتية بين الموضوع Object والذات Subject في العملية التاريخية، فعلى عكس الوضعية التي تفصل بين هذين الجانبين أي الذات الملاحظة والموضوع محل الملاحظة، فإن البعد المعرفي التفسيري التأويلي يرى أن الذات والموضوع على علاقة تداخلية متبادلة،

وهذه الابدستمولوجية هي الأكثر ملائمة لتوجيه الحركة نحو التغييرات الهيكلية، حتى ولو لم تكتسب نفس درجة دقة وأحكام الوضعية.

٢- ويرى كوكس أن أحد أسباب اهتمامه بإعادة فحص ابن خلدون هو أنه واجه نفس القضية التي يواجهها العلماء الآن. أي أنه كان واعياً ومدركاً بأنه يعيش ويتحرك في مرحلة تغيير تاريخي وهي مرحلة خبو وتفكك للهيكل السياسية والاجتماعية التي اتسم بها عصر المجد والاستقرار، ولذا؛ فقد أراد أن يفهم أسباب هذه الأحداث التاريخية، وحتى يصبح هذا الفهم مرشداً للحركة في المستقبل.

ونظراً لإدراك كوكس بأن عالم ابن خلدون كان مختلفاً عن العالم الراهن من حيث الكيانات الأساسية والعلاقات بينها، فلقد وجد أنه من الضروري أن يحدد فئات يفترض أنها صالحة للتطبيق على العالمين. وهذه الفئات هي النظام Order، المؤسسات، الهياكل. ومفهومه عن هذه الفئات الثلاثة يعكس منظوره البنائي الجديد، فالمؤسسات الاجتماعية كاستجابة للمشاكل التي يواجهها المجتمع، والهياكل هي نتاج الأنماط المتكررة من الحركة والتوقعات وهي أبنية اجتماعية توجد في اللغة وطرق التفكير وممارسات الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ولهذا؛ فإن الهياكل هي جزء من العالم الموضوعي الموجود في ذهنية وعقول الناس باستقلال عن كيفية تقييمه والموافقة عليه من عدمه.

ومن ثم يرى كوكس إنه لفهم عملية التحول التاريخي يجب التركيز على العلاقة بين: مجموع أفكار الناس عن طبيعة العالم، المشاكل العملية التي تمثل تحدياً لهم، قدرة أو عدم قدرة الأفكار لتوفير سبل فعالة ومقبولة للتحرك في مواجهة المشاكل التي لا يمكن تجاهلها وإذا كان من الصعب التنبؤ بالمستقبل فيمكن بناء معرفة جزئية تصبح مفيدة في بناء المستقبل، وذلك بتوجيه مسار الأحداث نحو اختيار مرغوب. وهذه المعرفة العملية اللازمة لتوجيه الحركة السياسية تنتج عن محاولة وفهم التغيير التاريخي ذلك لأن المشاكل ليست معطاة - كما تتصور الوضعية، ولكنها مدركة لأنها تظهر في إطار الحياة الاجتماعية ومن خلال الوعي الاجتماعي بها.

٣- ومن هذه المنطلقات المنهجية والدوافع، يتضح لنا أن محور الاهتمام بفكر

ابن خلدون هو "التغيير الدولي" والذي تلعب فيه الأفكار - وليس القوى المادية فقط - دورها- والأفكار هنا ليست بالضرورة مثالية ولكنها قد تكون واقعية أيضاً.

وعلى ضوء مفاهيم كوكس عن ما بعد الهيمنة وما بعد وستفاليا وما بعد العولمة يتضح لنا كم يحاول نقد النظام والهياكل والمؤسسات القائمة: الدول، وعلاقات الهيمنة وفق ما يسميه منهج التاريخانية الديالكتية (Historical Dialectique).

وتجدر الإشارة إلى أن مفهوم الهيمنة عنده يرتبط بالهيمنة الفكرية والمفاهيمية، ولذا؛ فهو يتحدث عن الحضارة المهيمنة، وكيف يمكن تغيير ذلك من خلال الاعتراف المتبادل بين التقاليد الحضارية المختلفة. وهو يرى أن هذه الخطوة من أصعب الخطوات نظراً للتوجه السائد للنظر لكل شيء من خلال المفاهيم الغربية في حين أن الاعتراف المتبادل يفرض الاستعداد لفهم الآخرين من خلال طريقتهم الخاصة، والخطوة الثانية نحو ما بعد الهيمنة هو التحرك نحو نوع من الفوقية الذاتية *Supra- Subjectivity* التي لا بد وأن توفر جسراً بين التقاليد الحضارية المختلفة المتميزة والمنفصلة عن بعضها البعض.

ومن ثم؛ فإن كوكس يدعو أصحاب الرؤى المهيمنة إلى محاولة حسن فهم الرؤى الأخرى التي تبدو متحدية لهذا النمط المهيمن من طرق فهم السياسات الدولية والحركة على صعيدها.

ومن هذا الأمر يقدم مبرراً آخر للاهتمام بفكر ابن خلدون؛ فحيث أن "التقليد الحضاري الإسلامي" هو "الأخر" في نظر التقليد الغربي، الآخر الذي وإن كان الأقرب إلا أنه الأصعب للفهم، ومن ثم فإن ابن خلدون المؤرخ العقلاني فيلسوف التاريخ لا بد وأن يكون نقطة التقاء مع هذا الآخر.

ومن هنا نلاحظ أن كوكس لم يحاول سحب ابن خلدون إلى دائرة التقاليد الغربية-الوضعية وغيرها كما فعل البعض، ولكن رأى أن تمايزه كآخر حضاري وفكري وخصائصه المشتركة في نفس الوقت ستكون عامل تخطى لعلاقات الهيمنة، ولهذا؛ فلقد رأى أن أحد أهم أسباب الاهتمام بابن خلدون اليوم هو أنه يمثل نقطة للوصول إلى فهم الحضارة الإسلامية؛ لأن هذه الحضارة تؤكد وجودها في تشكيل أي نظام عالمي مستقبلي. كذلك يرى أن دراسة ابن خلدون تساعد على بيان كيف تواجه العقول المختلفة مشاكل مشابهة مثل مشكلة الخبو .DECLINE

وبعد أن حدد كوكس الرؤية التي من خلالها يبحث في فكر ابن خلدون، باعتبار ذلك جزءاً من مشروع جماعي لإعادة التفكير في المعنى المعاصر للعلاقات الدولية، فلقد توقف عند مجموعة من الملامح الخاصة بخبرة ابن خلدون بين الحركة والفكر، ومن أهمها أن بيئة ابن خلدون -التي اتسمت بالخبو decline جعلت التحدي أمامه هو فهم طبيعة هذا الخبو وهو الأمر الذي دفعه إلى دراسة معنى التاريخ. ومن ناحية أخرى، وإن كانت الدولة محور لاهتمام ابن خلدون ولكنها بالنسبة له، لم تكن معطاة أو لم تكن كأساس لا مفر منه للنظام الدولي، ولذا كان بناء الدول وبقائها مسألة أساسية في عمله، فلقد اهتم بعملية ظهورها ونضوجها وخبوها، ولكنه لم ير فيها بداية ونهاية السياسة؛ فهي لم تكن إلا مجرد مرحلة حساسة من مراحل العملية السياسية، وهي مرحلة بين مراحل أخرى وليست نهاية وغاية. ولذا؛ يرى كوكس أن

القليل يجمع بين ابن خلدون وبين الواقعية في حين أن الكثير يجمع بينه وبين مدرسة ما بعد وستفاليا. ومن ناحية ثالثة، يرى كوكس أن لدى ابن خلدون ما يقوله بالنسبة لتوجه ما بعد العولمة، الناقد لمذهب التقدم الخطي، على اعتبار أن العولمة هي نهاية مطاف الثقة في التقدم المادي. ذلك؛ لأن الأساس المادي في الفكر السياسي لابن خلدون يبين الربط بين التكوينات السياسية وبين البيئة؛ فتغير أشكال الدولة يتوقف على العلاقة بين البداوة والحضر ولكل منهما ثقافته السياسية.

٤- وأخيراً يصل كوكس إلى تقديم قراءته لابستمولوجية ابن خلدون وهي القراءة

التي يسقط عليها منطلقاته المنهجية والمعرفية، السابق الإشارة إليها عالياً.

بعبارة أخرى، أجدني مرة أخرى، ولكن هذه المرة في نطاق تخصص العلاقات الدولية، أجدني أمام نموذج آخر من نماذج إسقاط الباحث لمنظوره أو رؤيته أو نظريته على قراءته ابن خلدون، مما يؤكد أن نتيجة مراجعة الدراسات الخلدونية التي قدمتها في الجزء الأول من دراستي إنما تنطبق أيضاً على مجال العلاقات الدولية، مما يجعلني أتساءل هنا، هل ما سأقدمه بدوري في آخر جزء من دراستي هو إسقاط آخر لمنظوري على قراءتي لابن خلدون وللدراسات الخلدونية؟؟ وبالعودة إلى قراءة كوكس للبعد المعرفي في فكر ابن خلدون؛ فلقد قدمه كالاتي:

- ابن خلدون قدم إسهامه على مستوى "التاريخ العالمي" وعنوان مؤلفه في التاريخ "العبر" يعني انتقاله من العالم المباشر المحسوس -عالم الأحداث- إلى عالم التفسير العقلاني الكامن وراء الأحداث. ولم يكن بحث ابن خلدون في تاريخ الأفراد ولكن تاريخ الحركة البشرية الجماعية في التاريخ.

- وهدف بحثه هو "العمران" (أو الثقافة - وفقاً لنص كوكس). ويرى كوكس أن العمران يمثل الطرق التي تواجه بها الجماعات البشرية مشاكلها الخاصة ذات الطابع المادي (قارن مع مفهوم كوكس عن الهياكل) وهذه المشاكل بتتوع المناخ والبيئة. وتلعب "النبوة" Prophecy (باعتبارها عامل غير مادي) دوراً حاسماً كمحفز لظهور أنماط متنوعة من التنظيم البشري؛ لأن النبي هو المشرع والمعلم الذي يكيف التنظيم البشري مع الشروط المادية ويبين للناس كيف يجب أن يعيشوا، ويعلمهم اتجاهات جديدة وكيفية تأسيس مؤسسات جديدة. ومن ثم يرى كوكس، على ضوء تعريفه السابق للنبوة وأعمال النبوة أن النبوة ليست سبباً كافياً. فهي لن تجري بدون عصبية وهذه العصبية -كما يذكر كوكس- مفهوم تعرض لتفسيرات عديدة سواء باعتباره "روح جماعية أو تعبير عن أرستقراطية قبلية أو نوع من التضامن العسكري تقود عملية الانتقال من هيكل لا طبقي إلى هيكل طبقي. ولهذا؛ فإن كوكس يعرف العصبية بأنها " The Form of inter subjectivity that pertains to the

founding of a state. It is the creative component in this critical phase of "human development" ولكن هذا المكان الحيوي في تكوين الدول يتعرض بدوره للانهيار، وهنا يتجلى الطابع الديالكتيكي في المفهوم.

ولقد قدم كوكس في هذا الموضوع (P.163) رؤية فطنة لما يكمن في فكر ابن خلدون، على نحو يساعد على تقدير ما يتسم به هذا الفكر من تميز باعتباره فكراً إسلامياً مقارنة بأنماط الفكر المادي. فبعد أن أشار كوكس إلى الديالكتية في مفهوم العصبية، انتقل مباشرة إلى الإسلام باعتباره دين يؤكد على التوحيد مستبعداً أي وساطة لاهوتية بين الله والإنسان كما في المسيحية الكاثوليكية. ووصف كوكس هذا التوحيد بأنه "مرآة وحدة المؤمن Unity of the faithful" وأنه يتعدى الروابط القبلية والإثنية، ويصبح الأساس الأيديولوجي للوحدة في عالم متعدد الإثنيات. إلا أن الأساس السياسي، وفق استدراك كوكس، ما زال متجنزراً في المجتمع القبلي وامتثالاً في عصبية الغزاة البدو. ومن ثم؛ فإن الهيكل الاجتماعي الناجم عن هذا الاندماج بين هذه العناصر الأيديولوجية (التوحيد: الإسلام) وبين هذه العناصر السياسية (العصبية) هو ما أسماه "الجابري" اقتصاد الغزو. وفيما يبدو لي أن كوكس قد استطاع أن يحدد الفارق بين منهجية ابن خلدون -الجديدة- وبين منهجية معاصريه من الفقهاء والمؤرخين المسلمين "التقليديين" والتي جعلته يكتسب هذه المكانة مقارنة بمعاصريه بل وسبقاً على من لحقوا به وأرجعوا إليه ما قدمه من نقله نوعية في الدراسات الإسلامية أو من حيث تأسيس علمي فلسفة التاريخ والاجتماع أو علم العمران أو "التاريخية الاجتماعية".

ذلك؛ لأن كوكس رأى (P.164) أن ابن خلدون وهو ينظر إلى مرحلة الخبو، باعتباره فيلسوف التاريخ الذي يعرف أن العصبية لن يكون لها وجود في هذه المرحلة، رأى أنه كان وحيداً في موضعه هذا؛ فهو ليس نبياً وليس مؤسس دولة ولكنه كان مأخوذاً بمعرفة لم تكن موضع ترحيب بين معاصريه الذين لم يعتادوا مثل هذا التحليل.

٥- وأخيراً؛ فإن كوكس واتساقاً مع منهجيته التي تبحث في التاريخ من أجل فهم

إمكانية تغيير النظام العالمي الراهن -لم يقتصر قراءته على ما قدمه ابن خلدون ولكن امتد بها إلى دلالة خبرة ابن خلدون الكلية- باعتباره فيلسوف للتاريخ لا بد وأن يكون لفكره دلالة بالنسبة للنظام العالمي والقوى التي تؤثر على تشكيل مستقبله، سواء المادية أو غير المادية (164-168).

وفي هذه الجزئية من طرح كوكس؛ فلقد أضاف وراكم فيما يتصل بإسهام منظر العلاقات الدولية بصفة خاصة؛ حيث وضع يده على أمرين؛ أولهما: كيف أن دراسة وفهم التغيير في النظام العالمي لم تكن موضع اهتمام الدراسات العديدة السابقة التي تناولت ابن خلدون من زوايا مختلفة، وثانيهما: كيف نفسر ونفهم العلاقة بين المادي وغير المادي في

تشكيل هذا التغيير الدولي لدى ابن خلدون. وطرح كوكس على صعيد هذا الأمر الثاني يحتاج للتمعق والتدبر؛ حيث إنه يساعد إلى حد كبير - كما سبق وأشرت بالنسبة لموضع آخر من طرحه - في بيان كيف أن ابن خلدون لم يكن منقطعاً عن حضارته وعن ثقافته الإسلامية، بالرغم من أن تجديده قد دفع بعض الاتجاهات من المسلمين ومن الغربيين على حد سواء - لإخراجه من دائرته الحضارية. ذلك لأنني أرى أن طرح كوكس يضيف من منظور العلاقات الدولية هذه المرة إلى من سبقوه (في مجالات معرفية أخرى) في النظر إلى فكر ابن خلدون باعتباره فكراً إسلامياً قدم تأصيلاً إسلامياً لظاهرة صعود وتدهور الدول والأمم والحضارات. ولكن ترجع أهمية طرح كوكس، أنه يأتي من منظور غربي يؤمن بالتعددية الحضارية ويفرض الهيمنة الحضارية ويدعو إلى الفهم المتبادل بين الحضارة المهيمنة وبين التقاليد الأخرى الحضارية انطلاقاً من نمط فهم هذه التقاليد لذاتها، ولذا؛ فهو رأى العلاقة بين المادي وبين القيمي لدى ابن خلدون، من هذا المنطلق - أي في السياق الحضاري لابن خلدون.

وفي نهاية هذه القراءة؛ تجدر الإشارة إلى أن كوكس، وهو أحد أعمدة النظرية النقدية (وهي أحد الاتجاهات الحديثة في علم العلاقات الدولية)، كما سبق القول - لم يكرر القراءة في ابن خلدون، التي قدمها ١٩٩٢، وأعاد نشرها ١٩٩٦؛ حيث لم تتضمن أعماله المتتالية⁽⁴¹⁾ عبر ما يقرب من العقد من الزمان، قراءة ثانية أو توظيفاً ثانياً مباشراً لتراث ابن خلدون، ولكن الجدير بالذكر هو أنه قد تبلور في أعماله بعد ذلك، ما يتصل بالحضارة والثقافة⁽⁴²⁾ وعلى نحو نقدي لأطروحات صدام الحضارات التي تقدم بها هانتجتون؛ فلقد اعتبر كوكس⁽⁴³⁾ هذه الأطروحات تعبيراً عن روح الحرب الباردة التي تريد استبدال "عدو آخر" بعدو جديد. وفي المقابل، رأى أن مقاومة الهيمنة (والتي يكسوها بعد ثقافي وحضاري وليس مادي فقط) تتطلب مقاومة التبعية المعنوية والفكرية؛ لأنه يرى أن الهيمنة ليست مسألة مواجهة سياسية - عسكرية أساساً بقدر ما هي مسألة سيطرة وإحاق معنوي وفكري؛ لأن السيطرة تعمل من خلال زرع فكر الإلحاق (Pensé du Subordonné)، ولذا؛ قضية التعايش بين الحضارات هي قبل كل شيء مسألة اعتراف. وإذا تذكرنا هنا مفهوم ابن خلدون عن الاستتباع الحضاري؛ فيمكننا القول إن هناك آثار للفكر الخلدوني في أسس هذه المدرسة من المدارس الجديدة في دراسة العلاقات الدولية الناقدة للمنظور السائد والمهيمن على العلاقات الدولية فكراً وحركة.

الجزء الثاني - الإشكاليات المنهجية لإسهام التراث الخلدوني في دراسة التغير

الدولي، صعود وهبوط الدول والأمم والحضارات: رؤية حضارية شاملة:

يساهم في تقديم هذه الرؤية الحضارية دارسو التفسير الإسلامي للتاريخ أي دارسو فلسفة التاريخ الإسلامي (من منظور إسلامي)⁽⁴⁴⁾. كما يساهم فيها أيضاً منظرو العلاقات الدولية من منظور إسلامي.

وإذا كان الأوائل يركزون على مصادر ومنهج تفسير التاريخ الإسلامي فإن الأخيرين يركزون على المسائل المحددة والقضايا في نطاق العلم. ولكن كل من المجموعتين تتجاوز حدود العلم الذي تنتمي إليه أصلاً، تاريخاً أو سياسة فافزة عبر حدود هذا العلم لتتقني بعلوم أخرى وبذا تكون قد سلكت ما يسمى الآن: مدخلاً حضارياً بمعنى مدخلاً شاملاً كلياً.

وإذا كان ابن خلدون قد أسس لعلم العمران الذي يسميه البعض "علم الحضارة أو فلسفة الحضارة، قفزاً على من يسرقون نظرية العمران إلى ساحة تأسيس فلسفة التاريخ فقط أو علم الاجتماع فقط؛ فإن ما أقدمه في هذه الجزئية يحاول أن يستدعي تراث ابن خلدون ذو الطابع الشمولي الحضاري للإسهام في دراسة العلاقات الدولية من مدخل حضاري شامل يوظف التاريخ والاجتماع، وفي مجال أساس أي دراسة "التغير الدولي"، وبذا يتحقق التراكم المطلوب على هذا الصعيد -أي مشاركة التراث الإسلامي من تحقيق التراكم العلمي في صعيد علم العلاقات الدولية في مرحلة تطوره الراهنة التي تشهد مراجعات من أهم سماتها -كما سبقت الإشارة- امتزاج التجدد في الاهتمام بالأبعاد القيمية (المنهجية)، مع الاهتمام بالأبعاد الحضارية أي بالأبعاد المتنوعة (السياسية + الاقتصادية + الاجتماعية..). المترابطة في نسيج حضاري متكامل. وهذه المشاركة من جانب هذا الجزء من التراث الإسلامي (الخلدوني) ذات خصيصة أساسية تميزها -مقارنة بغيرها من المشاركات الحضارية (الغربية)، وهي موضع الدين من فلسفة الحضارة عند ابن خلدون، ومن ثم موضع الدين في دراسة التغير الدولي من مدخل حضاري أي من دراسة دورة صعود وهبوط الدول والأمم والحضارة.

ومن الواضح أن مساهمة الدراسة في هذه الجزئية إنما تتحيز للاتجاه الذي يقول بأن النظرية الخلدونية هي نظرية ذات تأصيل إسلامي كما تتحيز إلى الاتجاه الذي يقول أن دراسة رؤية العالم عند ابن خلدون (المصدر والمكونات) تبين أن رؤيته تتصف بمجمل الخصائص العامة لرؤية العالم الإسلامية. ومن ثم؛ فإن التحيز لهذين الاتجاهين لا يعين فحسب على الرد على محاولات نزع ابن خلدون من تراثه الحضاري الإسلامي ولكن يمهد لبيان كيف أن الاقتراب من تراثه يقدم إسهاماً في دراسة العلاقات الدولية من منظور إسلامي. وعدا الحجج التي تقدمها مثل هذه الاتجاهات لإثبات المرجعية الإسلامية لابن خلدون دعماً للاتجاهات

الأخرى التي تسقط عليه العلمانية أو المادية أو القومية..؛ فإن منطلقني لتبني مقولة التأصيل الإسلامي لفلسفة التاريخ والاجتماع عند ابن خلدون، وكذلك المقولة عن رؤيته للعالم (الإسلامية) أمران يرتبطان بمفهومي عن التأصيل الإسلامي باعتباره تأصيلاً حضارياً ينبثق من نموذج معرفي (قيمي)، وهما الأمران اللذان سينعكسان على قراءتي وتصوري لخريطة المسائل التي يمكن أن يساهم بها التراث الخلدوني في دراسة العلاقات الدولية في ظل الإشكاليات المنهجية التي استغرق البحث في تقديمها -من منظوري كباحثة علاقات دولية. وفيما يلي تفصيل هذين الأمرين وانعكاساتهما.

أولاً- الأمر الأول: هو المنهج الخلدوني في التوجه للتاريخ الاجتماعي ومعطياته

المتعددة السياسية منها والاجتماعية والاقتصادية في تكاملها، وهو المنهج الحضاري الذي يجمع بين المادي والقيمي، وبين الداخل والخارج، وبين الفكر والحركة، وذلك على عكس بعض النماذج التي سبق الإشارة إليها عن توظيف المنظورات الغربية للتاريخ في دراسة التغيير الدولي أو دراسة إسهام التراث الخلدوني ذاته.

فإذا كانت الاتجاهات المتنازعة فكر ابن خلدون نحو المادية والعلمانية تركز على زاوية واحدة من زوايا الأطروحات الخلدونية -في نطاق نظرية العمران- أي تركز إما على الأبعاد الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية؛ وهو الأمر الذي يوقع التحليل في الثنائيات المتضادة - ناهيك عن تلك التي تفصله عن المرجعية الإسلامية، فإن الاتجاهات الدافعة بالتأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون والمدافعة عنها إنما تقدم أطروحات تتجاوز هذه الثنائيات وتقفز عليها واصفة الفكر الخلدوني بالرؤية الحضارية الشاملة، بالمنهج الحضاري. وأن الأصول الإسلامية لنظريات ابن خلدون هي التي تفسر رؤيته الكلية؛ ذلك لأنه⁽⁴⁵⁾:

* مزج بين العلوم الشرعية والإنسانية والطبيعية، ولم يقع أسير ضغط الواقع الجامد بكل أقاله ولكن أحسن الاتصال المباشر بمصادر المرجعية الإسلامية، ولذا كان قادراً على التفاعل الخلاق بين الواقع وبين الأصل، حيث يبقي الصلة وثيقة بين الأحداث وبين الفكر والتراث ولكن بأسلوب تجديدي يكسر الجمود ويجتهد في التفسيرات (بالتركيز على عوامل مادية) في ضوء الرصيد الثقافي والثوابت الحضارية ودون تجاهل معطيات الواقع.

* ولأنه قدم منهجية شمولية تمزج بين جوانب المعرفة الإنسانية مزجاً كاملاً وتبدأ من الإنسان إلى الجماعة إلى الدول إلى الحضارة، كما تمزج بين العوامل المادية وغير المادية في تفسير الصعود والانحلال، كما أن منهجية علم التاريخ، وموضوعه العمران يرشحان ويلتقيان، فلقد أصبح موضوع التاريخ هو الاجتماع وأضحت منهجية دراسة الاجتماع هي فلسفة

التاريخ، وكلاهما عند ابن خلدون حضاريان شاملان وليسا ماديين أو دنيويين فقط فهما لا ينفصل فهمة لهما عن الدين.

فلم تكن قوانين الحركة الاجتماعية، لدى ابن خلدون مجرد تنفيذ لأوامر إلهية (كما يعتقد القديرون والجبريون عند تفسيرهم لأحداث التاريخ، تفسيراً أحادياً بسيطاً)، كما لم تكن قوانين الحركة تلك ذات استقلالية وإرادة ووعي (كما يرى الماديون والطبيعيون)؛ ولكنها كانت لدى ابن خلدون سنن الله الاجتماعية التي تشير إلى عوامل مادية لا يستطيع أن تكون بمفردها هي المسبب لأن الأسباب في حد ذاتها لها سبب وهو إرادة الله. وبذا؛ فإن ابن خلدون لم يفصل بين الدين والاجتماع الإنساني وأن بدت تحليلاته غير ذلك في نظر البعض -الذين ركزوا على الأبعاد الاقتصادية المادية مقطعة من سياقها ورؤيتها الكلية.

يجب النظر إلى الإسهام الخلدوني باعتباره علم عمران تمتزج فيه علوم السياسة والاجتماع وفلسفة التاريخ، ولم يكن هذا إلا تعبيراً عن الرؤية الإسلامية التي تنظر للإنسان والمجتمع نظرة كلية تتضافر على صعيدها جميع المناحي، أي أن الجوانب الحضارية تتكامل وتتعاون ولا تتضاد.

ولهذا -وكما يخلص هذا التحليل⁽⁴⁶⁾؛ فإن منظومة ابن خلدون تبدأ من الدين، ومن غير عصبية لا تقوم له دولة، فالعصبية هي العامل الاجتماعي الثاني والضروري بعد عامل (الدين)، أما العامل الثالث فهو العامل الاقتصادي. وهذا الترتيب -لدى عويس- ضروري الالتزام به لأنه مقصود وليس مجرد جمع، لأنه يعكس مدى أولوية العوامل، وأن كان لا يفصل بينها أو يضيع العلاقة بينها في علاقة سببية جامدة (قارن مع ترتيب كوكس).

وفي محاولة أكثر تدقيقاً نظراً لاعتمادها على قراءة شاملة لمقدمة ابن خلدون وذلك من مدخل الرؤية للعالم، يقدم د. فتحي الملكاوي⁽⁴⁷⁾ تشخيصاً كلياً لمنهجية ابن خلدون تليه تحليلات لرؤيته للكون والوجود ورؤيته للعلم والمعرفة ورؤيته للإنسان والمجتمع والتاريخ (على ضوء مصادر هذه الرؤية)، وتتخلص أبعاد هذا التشخيص فيما يلي:

الرؤية الإيمانية: ابن خلدون عالم عربي مسلم ملتزم بفهم السنة والجماعة على المذهب المالكي والكلام الأشعري ولذا فيتوقع أن تتصف رؤيته بمجمل الخصائص العامة لرؤية العالم الدينية الإسلامية.

الرؤية الموسوعية: لأنه عالم موسوعي مثل أكثر علماء عصره والعصر السابق.

الرؤية الكلية: وإذا كانت رؤية ابن خلدون للعالم تقوم على الإيمان الديني الإسلامي فإنها تميزت عن رؤية غيره من أهل العلم في الرؤية الإسلامية حين اعتمد نظرة كلية وشمولية

لمصادر معرفته حول موضوعات بحثه. ولذا؛ فإن تفسيره للظواهر الاجتماعية لم يقتصر على مصدر واحد أو سبب واحد وإنما أكد دور التداخل والتفاعل بين الأسباب المختلفة.

الرؤية التطورية: فهو لم ير العالم في ثباته في لحظة معينة ولكن رأى العالم في حالة تغير دائم تختلف باختلاف الأزمنة وظروف البيئة الطبيعية والاجتماعية.

الرؤية التكاملية: التي تتجاوز الثنائيات المتضادة بين المادي والروحي مثلاً، ولذا فهو لم ينحصر في المحسوس أو المدارك المباشرة لأن هناك عالم نفساني وعالم روحاني إضافة إلى العالم المادي.

ومن التحليلات الأخرى التي تقول بتكاملية منظومة فكر ابن خلدون⁽⁴⁸⁾ تلك التي تتناول ما أسمته مراتب العمران الثلاث الاقتصادية، السياسية، الثقافية، على اعتبار أنها مراتب مترابطة وذات تأثير متبادل؛ لأن العمران لا يتكون من جمع المراتب الثلاث، ولا يمكن لأي منها أن توجد لوحدها؛ فالعمران هو كل وليس لأية مرتبة من معنى إلا بالنسبة للمكان الذي تحتله في هذه الكلية.

ثانياً- الأمر الثاني: هو المنهجية الخلدونية التي تتسم بخصائص تجسد منظوراً إسلامياً حضارياً للنظر للتاريخ مقارنة بخصائص المنظورات الأخرى وتتلخص أبعاد المقارنة بين منظور إسلامي للتاريخ ومنظورات أخرى وظفت جميعها التاريخ في دراسة "التغير الدولي" فيما يلي⁽⁴⁹⁾:

أ- طبيعة الإطار المرجعي، النسق القياسي الذي تم في ضوئه دراسة مسار الخبرة التاريخية وتقييم نتائجها:

هل هناك غاية يتم السعي إليها؟ وهل هناك قواعد تحقق هذه الغاية أو الابتعاد عنها عبر التاريخ؟ بعبارة أخرى: كيف ينعكس الإطار المرجعي (أو مصدر الرؤية) على تحديد الهدف البحثي في التاريخ وتصميم إشكاليات البحث حول الفواعل والقضايا وأنماط التفاعلات؟ وهنا نجد أمامنا ثلاث حالات: الحالة الأولى هي حالة المنظور الغربي برافده الرأسمالي الذي يعبر عن نموذج نظام الدول أو نظام فواعل من الدول وغير الدول، وينطلق من جذور الفكر الواقعي والماركنتيلي أو الفكر الليبرالي. ومن ثم يبرز قيم الاستقرار والتوازن الذي يضمن هيمنة القوى القائدة من خلال الصراع أو قيم الاعتماد المتبادل الذي تضمن هيمنة قوة قائدة من خلال نموذج تنافسي متداخل.

الحالة الثانية: حالة الرافد الماركسي في المنظور الغربي، الذي يعبر عن نموذج "النظام العالم" والذي يستمد جذوره من الفكر الماركسي، ومن ثم فإن نطاق تأمله هو

الرأسمالية كنظام وآليات وتفاعلات صعودها وهبوطها في ظل تطور صراع مصالح الطبقات وأنماط الهيمنة الإمبريالية.

أما الحالة الثالثة: فهي حالة المنظور الإسلامي الذي انطلق من النظام - الأمة الإسلامية: الأمة مستوى لدراسة التفاعلات البنائية الإسلامية ومنطلقاً للتفاعلات مع الآخر، انطلاقاً من الأصول الإسلامية حول أصل تأسيس العلاقة مع الآخر (هل الحرب أم الإسلام أم الدعوة؟) وحول القواعد والمبادئ والأسس الحاكمة للعلاقات الخارجية للدولة الإسلامية وللحقوق البنائية الإسلامية.

ب- كيفية انعكاس طبيعة الإطار المرجعي ومصدر المنظور على الرؤية عن العوامل المحركة للتحوّل الكلي وعن وزن المتغيرات المادية وغير المادية المؤثرة في هذا التحوّل.

فمن الحالة الأولى التي تدور حول الصراع من أجل القوة والمصلحة القومية (سواء القوة العسكرية أو الاقتصادية، وسواء كان الصراع الذي أداته الحرب أو الصراع الذي تديره الأداة الاقتصادية)، إلى الحالة الثانية التي تدور حول الصراع الطبقي، إلى الحالة الثالثة التي تدور حول الدعوة كمحرك تتم إدارتها بأدوات الحرب أو السلام تحقيقاً لغايات التدافع الحضاري.

ومن هنا يظهر كيف أن تفسير عوامل القوة أو الضعف، السقوط أو الصعود في الحالتين الأولى والثانية تظل أسيرة المتغيرات المادية، أي عوامل القوة المادية أساساً، في حين يبرز على صعيد هذا التفسير في الحالة الثالثة وزن العوامل غير المادية إلى جانب المادية.

ج- كيفية انعكاس طبيعة الإطار المرجعي ومصدر المنظور على الرؤية عن اتجاه التطور في التاريخ. فإذا كانت المدرسة الماركسية تقدم نموذجاً عن التطور الخطي وعن الحتمية التاريخية، وإذا كانت المدرسة الواقعية والماركنتيلية قد قدمت نماذج عن الدورانية والهيكلية التاريخية، فإن الرؤية الإسلامية تقدم - كما يرى البعض⁽⁵⁰⁾ (من خارج الرؤية الإسلامية) ما أسماه بالنموذج التحسني بمعنى أنه متى تزايد إقبال الأفراد والشعوب على الطاعة لإرادة الله، تحسنت الأمور، ويتمسك المسلمون بأنهم فعلوا ذلك في الماضي، وسيواصلون فعله في المستقبل، وذلك لأن الإسلام هو الذي سيفوز بالظفر في النهاية.

وفي المقابل؛ فإن تفسيرات أخرى تظهر من داخل الدائرة الإسلامية وتقدم طرحين مغايرين وهما الطرح الأشعري، والطرح المعتزلي⁽⁵¹⁾. وفي الفهم الأشعري كل لحظة من

لحظات التاريخ أسوأ من سابقتها لابتعادها عن لحظة الفضل التي هي لحظة النبوة والخلافة الراشدة، وهذا الفهم يتفق مع تصور الخطي الهابط. ولقد بنى الأشاعرة هذا الفهم القائم على مفهومي الانفصال والفصل على مجموعة من الأحاديث من مثل "خير القرون قرني..".

ومن ناحية أخرى طور المعتزلة مفهوم التفضيل فأنشأوا بدله مفهوم الموازنة، فإذا كان أفضل لحظة عن أخرى تتحدد -لدى الأشاعرة- بالقرب أو البعد من اللحظة المثال، فإن مفهوم الموازنة يقوم على أن حركة التاريخ تبين أنه يمكن تصور وجود لحظات قريبة من لحظة الفضل توقف حركة الانهيار بدرجة معينة.

ولهذا؛ فإن د. سيف الدين عبد الفتاح يتحدث عن التطور الشرطي وفق السنن، أي عن السنن الشرطية (في الأصول: قرأنا سنة)، والتي تساعد في وصف وتحليل وتفسير وتقويم أسباب تقلبات الأمم الحضارية بين حال العز والتمكين وحال الذل والهوان. فإن السنن تقع في قلب التأصيل لرؤية حضارية باعتبارها منهجاً للنظر إلى الفعل الحضاري ومسيرته. ومن ثم فإن مدخل دراسة السنن -لدى د. سيف الدين عبد الفتاح⁽⁵²⁾ يعد أحد أبعاد منظومة مدخل القيم كإطار لفهم وتفسير وتقويم العلاقات الدولية من منظور إسلامي. والمعنى التأصيلي الذي يقدمه د. سيف للسنن -وهي التي تنبثق عن الرؤية العقدية الكلية للإنسان والكون والحياة، باعتبارها مرتبطة بالمجال الإرادي ونظرية التكليف وقواعد الأحكام وارتباط كل ذلك بالإنسان- هذا المعنى التأصيلي الذي يفصل فيه د. سيف -ليوضح لنا كيف أن مفهوم السنن الشرطية يعبر عن طبيعة اتجاه التطور في التاريخ (في الرؤية الإسلامية) وهو الاتجاه الذي يختلف عن الحتمية الخطية الصاعدة أو الهابطة، لأنه يقترب من عملية الاختيار، وهي القيمة التي ترتبط بخلق الإنسان وتكريمه.

وضمن عناصر هذا التصور عن "السنن الشرطية" يقع فهم ما يوليه بحث العلاقات الدولية من اهتمام للتطور التاريخي كمجال بحثي حيث مكن استخدام النهج السنني في تفسير النماذج التاريخية الممتدة والتباينات في أحوال القوة والضعف من منظور قيمي.

د- ويدور المحور الأخير في المقارنة حول العلاقة بين أصل أو نسق قياسي

وبين فقه التاريخ وبين فقه الواقع وبين فقه المستقبل.

وإذا كانت النماذج الغربية لتوظيف التاريخ؛ تنطلق من خصائص الواقع ومشكلاته نحو التاريخ سعياً للتنبؤ بالمستقبل، إلا أنها تفتقد نسقاً قياسياً، أو أصلاً يتم، في ضوء غايته وقواعده، التشخيص للقائم والتفسير للتاريخ والتقويم والإرشاد لإحداث التغيير. وفي المقابل فإن المنظور الإسلامي كمنظور قيمي ذي طبيعة خاصة، أي منظور لا يصيغ فقط مثلاً يجب أن يقوم، ولكن يضع منظومة قيم للتشخيص والتفسير وكذلك للتغيير، يقدم هذا النسق القياسي،

الأسباب المفسرة لمدى ابتعاد أو اقتراب واقع العلاقات الإسلامية عن الأصل (وحدة الأمة، طبيعة العلاقة مع الآخر) وإمكانيات التغيير ووسيلته. ولعل هذا الإطار المقارنة يمكنه أن يضيف مزيداً من الضوء على كيفية فك الاشتباك حول مدى إسلامية فكر ابن خلدون الذي اهتم بتفسير "واقع التاريخ" المعاصر له والسابق عليه.

ثالثاً- وماذا بعد عن منهجية ابن خلدون ومسائله من دراسة التغير الدولي من

منظور دورة الحضارات؟

وعلى ضوء هذه الخصائص المقارنة بين منهجيات توظيف التاريخ، وبالنظر إلى خصائص منهجية ابن خلدون التاريخية، ورؤيته للتاريخ وللعالم يتضح طبيعة إسهام ابن خلدون في "المدرسة التاريخية الاجتماعية- باعتباره مؤسس لأحد اتجاهات التفسير الإسلامي للتاريخ أو الفلسفة الإسلامية للتاريخ، وهو الاتجاه العمراني، الحضاري في هذا التفسير الإسلامي. فإن رؤية ابن خلدون للتاريخ تترجم من ناحية خصائص رؤيته للعالم فضلاً- بالطبع- عن تمييزه بين التاريخ كسرد وذكر الأخبار وبين "النظر في علل الحوادث وأسباب وقوعها (فلسفة التفسير)، وبذا فلقد كان يهدف إلى التوصل إلى السنن والقوانين في ظل الوعي بتبدل أحوال الأمم والأجيال بتبدل ومرور الأيام. ولذا فإن الرؤية الكلية لابن خلدون انعكست في كتابته التاريخ من خلال منهجية ناقدة تؤرخ للأحداث ولكن بوصفها تعبيراً عن ظاهرة اجتماعية وكان ابن خلدون يهدف إلى فهمها وتفسيرها في تبدلها وتغيرها، ولذا كان يبحث عن أسباب تفسيرية تقوم على أعمال النظر والتدبر وأعمال العقل في ظل "المرجعية" التي شكلت ابتداء رؤيته للعالم، وهي المرجعية الإسلامية.

حقيقة، يبدو مناسباً في نهاية هذا الموضوع عن الإشكاليات المنهجية أن نجيب على هذا السؤال: ما الذي وجده البعض في فكر ابن خلدون ليدعم به إسقاطاته العلمانية الوضعية المادية على هذا الفكر؟ وكيف نفند هذه الإسقاطات من واقع رؤية ابن خلدون ذاتها؟ هل ترجع الإسقاطات إلى الفهم الخاطيء عن "الإسلام" باعتباره دين لا يعطي مساحة للعقل وقراءة الكون إلى جانب النص والوحي ومن ثم؛ فمن ينطلق من العقل والواقع والأسباب المادية للتفسير لابد وبالضرورة أن يكون خارج الدائرة الإسلامية؟ فإن ابن خلدون وإن كان "واقعيًا" إلا أنه أيضاً كان "إسلاميًا"؛ لأن "الإسلامية" ليست قيمة مثالية مجردة ولكن الرؤية من مرجعية إسلامية هي رؤية قيمية/ واقعية، وهي رؤية وإن انطلقت من ثوابت إلا أنها تستجيب أيضاً للمتغيرات. ولعل هذه واحدة من أهم الإشكاليات المنهجية لدراسة العلاقات الدولية بين المنظور الواقعي

"السائد" والمنظورات الأخرى البديلة الناقدة التي قد تبدو -غير واقعية- لأنها تنطلق من معايير وقيم في تعاملها مع فهم وإدراك "الواقع".

ومن ثم؛ فإن تراث ابن خلدون يضيف -فيما يتصل بالجذور الفلسفية للمنظورات- تراكمًا يقدم ابستمولوجية ومنهجية مادية/قيمة، واقعية/مثالية، وبذا؛ فهو يساهم على هذا الصعيد -من مرجعية إسلامية- مع توجهات أخرى تتجه نحو نفس المنحى المعرفي والمنهجي بعيدًا عن الاستقطاب التقليدي بين طرفي هذه الثنائيات. فإن "النظرية الاجتماعية للعلاقات الدولية" التي تمثل واحدة من أحدث الاتجاهات في نظرية العلاقات الدولية إنما تقدم أطروحات حول مجموعة من الثنائيات (المثالية/ الواقعية، المادية/ القيمة)⁽⁵³⁾. كذلك سبق وقدمت جهود نظرية غربية أخرى طرحها عن "الواقعية-المثالية"⁽⁵⁴⁾ مما يجعلنا نتساءل ألم تجد هذه الأطروحات جذورًا لها في "الفكر الخلدوني" حتى ولو ظلت هذه الأطروحات في إطار أكثر مادية وعلمانية من إطار ابن خلدون الذي لا يمكن فصله عن مصادر مرجعيته الإسلامية؟. ومن ثم، مما يفيد التذكرة بما سبقت الإشارة إليه هو أهمية البحث عن مناطق تقاطع واشتراك بينها وبين جهود منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية. ودراسة إسهام ابن خلدون بصفة خاصة؛ يطرح فرصة لاختبار الإشكاليات المنهجية المشتركة بين الجانبين.

ولعله يكون قد اتضح من دراستي -عبر أجزائها- أن المقولة السابقة إنما تجسد الهدف الرئيسي لهذه الدراسة، ألا وهو أن مجال دراسة العلاقات الدولية، بحالته الراهنة -إنما يقدم فرصة لتجسير الفجوة بين المدارس المتنازعة على دراسة ابن خلدون، لأن "التغيير الدولي من منظور حضاري" هو أحد أهم اهتمامات هذا المجال في المرحلة الراهنة من تطور علم العلاقات الدولية.

هذا وتجد هذه المقولة وهذا الهدف سندًا لهما من واقع إسهام دراسات دولية أخرى اقتربت بدورها من ابن خلدون، ولو من منطلقات مختلفة.

ف نجد البعض⁽⁵⁵⁾ وهو يؤصل لمحددات وأبعاد العلاقة بين الإسلام والغرب بعد نهاية الحرب الباردة، وعلى ضوء تشخيصه لحالة العولمة وتداعيات الحادي عشر من سبتمبر، يستدعي ابن خلدون مبيّنًا دواعي استدعائه، وهي كالاتي: أنه نقطة التقاء بين عدد من التخصصات، أنه وإن كان مصدرًا للتنظير لأفكار كبرى طرحتها رموز فكرية ونظرية غربية (ماركس، فيبر، دوركهايم، جلنر) إلا أن فارقًا أساسيًا بين ابن خلدون وبينهم أنه كان مؤمنًا ومفاهيمه ليست خالية من القيم بالرغم مما أخذ عنه في "الموضوعية العلمية"، ربط ابن خلدون بين مآل التنظيم الاجتماعي نحو الأزمة وبين تآزم منظومة القيم، يقدم دلالات بالنسبة للحكومة من خلال نظرية للعلاقة بين الفساد والطغيان، خبرته الحية في ظل ثقافات متنوعة وانتقاله من

مكان إلى مكان يقدم نموذجًا مضافًا لما قدمه طرح هانتجتون، انهيار العصبية يرجع لأسباب داخلية مما يدفع للتساؤل عن مغزى الاستهداف الراهن للعولمة باعتبارها المسؤولة عن مشاكل العالم، وأخيرًا الدعوة للحاجة إلى منظور -ما بعد خلدوني لدراسة "المجتمع العالمي" Global Society في القرن الواحد والعشرين واستكشاف نظرية عامة تتصدى للتجدد غير المتوقع وغير المتنبئ به للأديان والحضارات.

أما البعض الآخر⁽⁵⁶⁾، فهو في معرض تقييمه لمدرسة على المزروعى، يستدعى أوجه التشابه من حيث المنهجية ومن حيث دلالة الاهتمام أو عدم الاهتمام في الدوائر الغربية للعلاقات الدولية بأعمال كل منهما.

ومن أوجه التشابه في المنهجية؛ الجمع بين عدة مجالات معرفية، عدم الفصل الجامد والتعسفي بين الاستقراء والاستنباط، ومن ناحية أخرى وضع هذا التحليل يده على أمر هام وهو أن استبعاد المزروعى من نطاق المنظرين الرواد في مجال العلاقات الدولية، ليس لأنه يركز كثيرًا على الداخلي المقارن وعلى أبعاد اجتماعية ولغوية، وليس لأنه يركز على الدول الصغرى دون القوى الكبرى، وليس لأنه من روافد "البنائية الاجتماعية" غير السائدة، وليس لأنه أدخل مجال التحول في المنظورات الثقافية، ولكن لأنه ليس من الصفوة المختارة الأكاديمية؛ ومن ثم حدث تجاهل مقصود لتوجهاته -غير التقليدية الناقدة للتوجهات السائدة، وكذلك لأنه مسلم من أصل نيجيري فلا يحوز ما يحوزه السائدون والمهيمنون من أصل أنجلو ساكسوني، من مكانة الرواد على الصعيد الأكاديمي. ولهذا يستشهد صاحب هذا الرأي ببعض الآراء⁽⁵⁷⁾ التي تناولت هذه الظاهرة أي عدم ذكر المفكرين الرواد غير الغربيين بين النماذج التي تقدمها الأدبيات عن الرواد في مجال والعلاقات الدولية، مما يعني تحيزًا ضد الرؤى غير الغربية وعلى نحو ينال من عالمية علم العلاقات الدولية.

ولعل هذه المقارنة -في الدراسة السابقة عن على المزروعى- تجعلني استكمل ما سبق وطرحته في بداية دراستي وهو هل تطرق منظرو العلاقات الدولية لإسهام بن خلدون بالقدر الكافي؟ الإجابة بالطبع لا حتى الآن، نظرًا لسيادة "الاقترابات غير الحضارية" حتى وقت قريب، إلا أن المراجعة في حالة العلم كما سبق وأشرنا، وإن كانت أعطت فرصة لظهور آثار خلدونية لدى المدرسة النقدية والبنائية الاجتماعية، وكذلك تبلور الاهتمام بالمداخل الحضارية لدراسة العلاقات الدولية، إلا أن هناك الكثير من الاجتهاد المطلوب لتقديم إسهام فكر ابن خلدون في عدة مسائل هامة بالنسبة للتنظير الدولي (من مدخل حضاري)، على اعتبار أن هذا المدخل من المنظور الخلدوني هو الذي يقفز الحدود بين التخصصات، ويجعل من وظائف النظرية التوجه للتاريخ سعيًا نحو المستقبل، ويجمع في رؤية كلية بين الأبعاد المختلفة للظاهرة، ويبحث في عدم ملائمة أحادية الرؤية الإيمانية أو أحادية الرؤية العلمانية كل بمفرده

مركز الحضارة للدراسات السياسية ٤٠ أ.د. نادية محمود مصطفى

لفهم التحديات التي تواجهها الإنسانية، ويقدم واقعية وعقلانية رشيدة وإن انطلقت من "خصائص الواقع" ألا أنها لا تسقط القيم مراعية في ذلك الطبيعة المتعددة للإنسانية التي يمكن أن تولد أنماط مختلفة من العقلانية التي تتجاوب كل منها مع نمط محدد من الاحتياجات الإنسانية.

إذن، ما هي هذه المسائل التي في حاجة لدراسة وفق هذا المدخل الحضاري - لتقديم مساهمة في التنظير الدولي من منظور حضاري مقارن (الخلدوني).

بالانتقال من الرؤية الكلية إلى الجزئيات - التي تقع مباشرة في صميم اهتمام منظري العلاقات الدولية - يمكن أن نرصد مجموعة من المسائل المتصلة بالمفاهيم أو القضايا أو العمليات أو القواعد العامة والأنماط (السنن)، والتي يمكن البحث عن تأصيلها الخلدوني ومنها ما يلي:

١- مفهوم الدولة مقارنة بمفهوم الدولة القومية، ومفهوم الأمة مقارنة بمفاهيم الجماعة العالمية والمجتمع العالمي.

٢- عناصر قوة الدول واستقرارها ووظائفها الخارجية.

٣- مفهوم العصبية مقارنة بمفهوم القومية أو الطبقة أو أصحاب المصالح أو أصحاب القوة.

٤- مفهوم التغيير الحضاري مقارنة بالتغيير الدولي.

٥- مؤشرات الصعود الحضاري والهبوط الحضاري (على ضوء مفهوم الحضارة لدى ابن خلدون).

٦- الحرب وغيرها من أدوات العنف (مثل الثورة) كأدوات للتغيير (مقارنة بمفهوم الدورات عقب الحروب الكبرى، في نظريات تطور النظم الدولية).

٧- قضية الاستتباع الفكري وأثرها على علاقات الهيمنة بين الغالب والمغلوب.

وبالرغم من أن كل من النقاط السابقة في حاجة لتأصيل تفصيلي، وحيث أن الدراسة استهدفت الكشف عن الإشكاليات المنهجية ورسم وخريطة استكشافية للمسائل، فإنه يكفي في هذا الموضع تقديم تصور مختصر عن أبعاد هذه الخريطة والخيوط التي تربط بينها لتقديم رؤية متكاملة عن البعد الدولي في الفكر الخلدوني وتتوالى عناصر هذا التصور كالآتي^(٥٨):

١- القاعدة المنهجية الأساسية في الرصد والتحليل والتفسير عند ابن خلدون هي مراعاة سنة التغيير وتبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام (ص ٤٧)، ومنه يشير إلى نظرية الثورات التاريخية أو الانقلابات في أحوال الأمم ومسارات الدول (ص ٤٨)، ومنه أيضاً سنة التدرج في التغيير من حال إلى حال (ص ٤٨).

- ٢- التاريخ هو خير عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وأحواله ودوله ونحله (ص ٥٥).
- ٣- نظرية فقه الواقع عند ابن خلدون تتكون من (ص ٥٦) العلم بطبائع (قوانين) العمران وتأسيس الدول وحركتها (٥٦، ٥٨)، استيعاب التغيرات، تمحيص الأخبار ومتابعة الأحداث الجزئية، العلم بمقاصد ودلالة المرئي والمسموع.
- ٤- المدخل المقاصدي نظرية أساسية مستتبطة ومستحكمة عند ابن خلدون (٦٢، ٦٣، ٦٦).
- ٥- ضرورة الجغرافيا لفهم العالم ودوله وأحوالها وإمكانياتها والمحال من أمرها، تحليل الأحوال والنحل والخصائص الاجتماعية والإنسانية بظروف الجغرافيا (١١٣-١١٤).
- ٦- منظومة مفاهيم: العمران، الاجتماع/ المجتمع، الحضارة، البداوة، ومنظومة مفاهيم أخرى: الدولة، الملك، العصبية، الرئاسة، السياسة، المعاش (التفرقة بين السياسة والنفوذ عن حب وبين الرئاسة وأساسها القهر والبأس والغلب).
- ٧- نظرية الصراع السياسي داخل الأمة وبين الأمم، وهو يرد طبائع الأمم إلى الطبيعة البشرية الفردية الشريرة، ومن أخلاق الشر الظلم والعدوان ومن ثم يصل إلى قاعدتين: القتال ضرورة للملك وكل يحتاج إلى "العصبية" وهذه هي قاعدته الكبرى.
- ٨- ونظرية العصبية تتضح في قيام الدول (عصبية النسب وعصبية الدين)، واستمرار الدول (العصبية طبيعة وضرورية)، قوة الدول (العصبية انتماء قومي ووطني وولاء) (ص ١٧٠-١٧٤).
- ٩- المقارنة بين الأمم ومراتبها على أساس "التدرج الحضاري" من البداوة إلى الفلحية إلى التحضر الصناعي والتجاري (١٦٢-١٦٤) وفي هذا يثير ابن خلدون قضايا: الشخصية القومية لكل دولة/ أمة، عناصر قوة الدولة المادية والمعنوية وعلى رأسها العصبية، الوظائف الحيوية للدولة، المصالح الحيوية القومية.
- ١٠- نظرية الانحدار والتطور السياسي وفق أجيال أربعة للأمة: الباني المؤسس، التابع المباشر للسلف، المقلد، الهادم المضيع (ص ١٨٠).
- ١١- نظرية الصراع الدولي (التغالب بين الأمم: وأساسها العصبية، صراع القوى، توازن القوى (١٨٢-١٨٣).
- ١٢- نظرية التبعية والاستتباع: عاقبة التبعية الراضية يكون الانصهار والمسح، وفقدان العصبية مؤذن باتقياد ومزلة وعزلة، والمغلوب مولع باتباع الغالب، وهنا تبدو منظومة مفاهيم: الامتداد، الانقياد، التقليد، الغلبة، الانقلاب، الولع بالاقتراء. ويرتبط

أيضاً بنظرية الاستتباع أمران: نظرية الجباية الدولية (١٨٦) وطبائع سياسات الدول التابعة، وهي التبعية المختارة وما تعنيه من احتلال واستيلاء (١٩٢).
١٣ - أثر الخارجي على الداخل (ص ١٩١) ودور الوطنية ووظيفتها في الإطار الحضاري (١٨٩)، ودور الدين السياسة والعلاقات الدولية (١٩٦).
وبالقراءة الجامعة بين عناصر الخريطة السابقة، المادية منها وغير المادية، وبالنظر إلى روابطها، يمكن أن نتضح لنا خصائص "المنهجية الخلدونية".

وإذا كانت هذه الخريطة في حاجة لدراسة أخرى لتعميقها للوصول إلى رؤية ابن خلدون عن الامتدادات الدولية للظاهرة الاجتماعية الداخلية، فإنه يجدر هنا في خاتمة هذه الدراسة أن نطرح السؤال التالي: إذا كانت الدراسة قد استكشفت الإشكاليات المنهجية للتنظير فماذا عن المردود بالنسبة للحركة؟

بعبارة أخرى إذا كان ابن خلدون قد اتجه للتاريخ من أجل "الحركة" (وهذه هي إحدى مقومات منهاجيته) فلماذا نتجه نحن إلى تراث ابن خلدون؟ هل التنظير غاية في حد ذاته؟
مما لا شك فيه أن عدد هام من الدراسات الخلدونية كان يبرر الحاجة لدراسة ابن خلدون بمتطلبات تفسير الواقع العربي والإسلامي الراهن وإمكانيات تغييره. ولكن ألا يجدر لنا أن نسأل أنفسنا الآتي: لماذا فشلنا طوال ستة قرون في الاستفادة من عبقرية ابن خلدون في تشخيص وتفسير أسباب الانحدار لمنع ازدياده؟ وهل ما نحن عليه الآن (وابتداء منذ ما يزيد عن القرنين حين بدأت الأزمة الثانية الكبرى والممتدة للمسلمين بعد أزمتي الحروب الصليبية والحروب المغولية) يناظر حال الأمة منذ ٦٠٠ عام أي خلال عصر ابن خلدون، وهل طبيعة التحديات (ولا أقول نمطها) في العصرين (القرن التاسع الهجري، والقرن الخامس عشر الهجري) يمكن المقارنة بينها حتى يمكننا التساؤل كيف نستفيد؟ أم أن نظريات ابن خلدون مازالت صالحة للتفسير؟ أسئلة مفتوحة تحتاج لإجابة في دراسة أخرى تقدم مستوى آخر من الدراسات الخلدونية أي من واقع كتابه في التاريخ، وليس مقدمته، ومن واقع خصائص عصره، وليس مجرد سياقه الإقليمي^{٥٩}. فعصر ابن خلدون لم يكن في مجمله انحداراً وسقوطاً، ومهما كان حال شمال أفريقيا والأندلس (مواطن الخبرة المباشرة السياسية الأولى لابن خلدون) فهو لم يكن يقارن بحال أرجاء أخرى من الأمة، مثل مصر المملوكية، في نفس الوقت الذي كانت تنمو فيه السلطنة العثمانية وتتشكل فيه إرهابات دولة صفوية؛ فإذا كان مركز قوة إسلامية قد بدأ يتفكك وينهار (الأندلس) فلقد كانت مراكز أخرى مستمرة ناهيك من مراكز أخرى صاعدة. كذلك لم يكن الإنجاز الحضاري الإسلامي في مجموعه قد بدأ منحني الانحدار، ولم يكن هناك فراغ فكري عارم يناظر ما تصاعد بالتدرج عبر القرون الست التي أعقبت ابن خلدون. بعبارة أخرى فإن عصر ابن خلدون كان نقطة البداية في مرحلة الانحدار،

ومن هنا عبقريته في التصدي لهذا الأمر -إذا افترضنا أن نظريته عامة ولا تتبثق عن حال موطنه فقط. هذا ولقد تناولت دراسات جادة⁽⁶⁰⁾ مناقشة هذا الأمر، أي متى بدأ انحدار الحضارة الإسلامية وتدهور عناصر قوة الدول الإسلامية؟ وهل يرجع ذلك لأسباب داخلية أم لتأثيرات خارجية أيضاً؟ وهل بدأ الانحدار من السياسي في حين لم يكن الاجتماعي والثقافي قد بلغ ذروته بعد؟ وهل كانت البداية مع العواقب المدمرة للهجمة المغولية؟

وتتجدد عبقرية ابن خلدون -بالنظر إلى عصره- من حيث أنه وضع يده على بيت الداء وهو أن الانحدار يبدأ من الداخل وأن تأثير المادي والقيمي لا ينفصلان. وهما أمران ظلا يستحكما بتصاعد تدريجي -في فكر الخلف لابن خلدون من فقهاء وعلماء الأمة الذين تصدوا -ولو بدرجة أقل من التنظير- لمشاكل انحدار الأمة، وذلك في ظل عصور تصاعدت فيه التأثيرات الخارجية، على عكس عصر بن خلدون.

ويكفي القول أن ابن خلدون حين ضاقت به الأندلس والمغرب اتجه إلى مصر ودمشق، والقدس ومكة، ولم يتجه مثل الأفغاني أو محمد عبده وغيرهما إلى أوروبا (إلا فيما يتصل بأعمال منصبه كموفد إلى ملك قشتالة وأشبيلية أو تيمور لنك)، ولم يكن الآخر -لديه- متجسداً في الأوروبي ولكن حديثه عن الغالب والمغلوب كان حديثاً ظل بينياً. فلم يكن تأثير الخارجي (غير الحضاري الإسلامي) سواء العسكري أو السياسي أو الاقتصادي بل والثقافي قد وصل إلى ما وصل إليه فيما بعد من تأثيرات سلبية.

والحمد لله

نوفمبر ٢٠٠٦

الهوامش

- (1) انظر على سبيل المثال: د. محمد عابد الجابري: العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢.
- أ- من المداخل السياسية لدراسة ابن خلدون انظر على سبيل المثال:
- د. حامد ربيع: فقه السياسة في فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، (في): أعمال مهرجان ابن خلدون الذي نظمته المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ١٩٦٢، ص ص ٢٦٧ - ٣٠٤.
- د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى ابن خلدون، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٦.
- د. معن زيادة: منطلقات جديدة لدراسة فلسفة ابن خلدون السياسية، (في): ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، أعمال المؤتمر الذي نظمتها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في تونس، ١٩٨٠، الدار العربية للكتاب، ص ص ٣٢٣ - ٤٤٣.
- ب- ومن دراسات المدخل الاجتماعي على سبيل المثال:
- د. عبد القادر جغلون: الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون، دار الحدائق، لبنان، ١٩٨٧.
- د. ناصيف نصار: الفكر الواقعي عند ابن خلدون: تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٥، ط ٢.
- ج- ومن دراسات المدخل التاريخي، انظر على سبيل المثال:
- د. زينب الخضير: فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٩٨٥.
- د. علي أواميل: الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون، معهد الإنماء العربي،
- د- ومن دراسات مدخل الاقتصاد:
- د. عمر شابرا: علل العالم الإسلامي المعاصر: المسببات والعلاج في ضوء نظرية العمران لابن خلدون، (في): د. نادية محمود مصطفى، د. رفعت العوضي (إعداد): أعمال مؤتمر الأمة وأزمة الثقافة والتنمية الذي نظمته برنامج حوار الحضارات، جامعة القاهرة، بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والبنك الإسلامي للتنمية، ديسمبر ٢٠٠٤ (تحت الطبع).
- ومن الملاحظ - ومن واقع هذه الدراسات من مداخل مختلفة - أن مدخل كل منها ليس مغلقاً على نفسه ولكن لابد وأن يتطرق إلى المداخل الأخرى، وإن اختلفت بالطبع رؤى الباحثين من حيث تقدير نمط العلاقة بين هذه المداخل، ومدى كلية رؤية ابن خلدون.
- (2) انظر تحليلاً شاملاً وكلياً للمراحل التاريخية لدراسة المقدمة في الغرب وفي الشرق على حد سواء، وعلى النحو الذي يبين العلاقة بين اتجاهات التطور في العلوم الاجتماعية والإنسانية وبين اتجاهات تطور هذه الدراسة، في ظل تأثير الأهداف والدوافع السياسية أيضاً، انظر: د. سفتيلانا باتسييفا: العمران البشري في مقدمة ابن خلدون، ترجمه عن الروسية رضوان إبراهيم، مراجعة د. سميرة محمد موسى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦، ص ص ١٣ - ٧٨.
- كذلك انظر بالطبع الدراسة الوافية عن مراحل تطور دراسة المقدمة وترجمتها والتعليق عليها في الغرب، وفي تركيا وفي العالم العربي التي أعدها أحد رواد الدراسات الخلدونية في مصر د. علي عبد الواحد وافي، (في): طبعة سلسلة التراث الصادرة عن مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٦، الجزء الأول، ص ص ٢٤٣ - ٢٧٧.
- (3) المرجع السابق.
- (4) وحول إشكالية العلاقة بين الديني/ العلمي أو الواقعي/ القيمي التي في صلب الإشكاليات المنهجية، وخاصة من حيث ما يتصل بوضع الدين من منظومة ابن خلدون، أي من حيث ما يتصل بدرجة ونمط "إسلامية تأصيله" انظر على سبيل المثال:
- د. مصطفى الشكعة: الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته، الدار المصرية اللبنانية، بيروت، ١٩٨٨ (ط ٢).
- د. عبد الحليم عويس: التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون، كتاب الأمة، العدد ٥٠، ١٤١٦هـ، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، قطر.
- د. ناصيف نصار: مرجع سابق.
- أ.د. نادية محمود مصطفى

- د. عبد المجيد مزيان: التوازن بين الفكر الديني والفكر العلمي عند ابن خلدون، (في): ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، مرجع سابق.
- (5) د. عبد القادر جغلون: مرجع سابق، ص ٦.
- (6) د. نادية محمود مصطفى: عملية بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية، إشكاليات خبرة البحث والتدريس، (في): د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح: المنهجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية، حقل العلوم السياسية نموذجًا، مركز الحضارة للدراسات السياسية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٢.
- (7) في تعريف المنظور وأهمية الدراسة من خلال نقد المنظور ودواعي تطوير منظور إسلامي ومتطلباته وخصائصه المنهجية في حقل العلوم السياسية، انظر:
- Dr. Mona Abul Fadl: Islamization as a force of Global culture renewal of the relevance of Tawhidi Episteme to modernity, The American Journal of Islamic Social Sciences, Vo. 2, 1988.
- Dr. Mona Abul Fadl: Paradigms in Political Science revisited, Op. Cit., No. 1, 1989, PP. 1- 15.
- (8) حول هذه الأمور انظر على سبيل المثال:
- Steve Smith: The Self images of a discipline: A genealogy of International Relations theory, (in): K. Booth, S. Smith: International Relations Theory Today, 1995, PP. 16- 17.
- (9) Ibid.
- (10) F. Parkinson: The philosophy of International Relations: A study in the history of Thought, 1976.
- Robert Jackson: International Political Thought.
- (11) حول أبعاد هذه المراجعة في المنهجية انظر:
- John Louis Gaddis: International Relations Theory and the end of the cold war, International Security, Vo. 17, No. 3, Winter 1992\ 1993.
- (12) د. نادية محمود مصطفى: مرجع سابق.
- (13) د. عبد الوهاب المسيري، فقه التحيز، (في): د. عبد الوهاب المسيري (تقديم وتحري)، إشكالية التحيز، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٥. (الجزء الأول)
- (14) د. منى أبو الفضل، النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التطوير ودواعي البديل، إسلامية المعرفة، العدد ٦، سبتمبر ١٩٩٦، ترجمة د. نصر عارف، ص ص ٦٩- ١٠٩.
- (15) وحول دور الثقافة من دراسة العلاقات الدولية، انظر:
- Ali Mazruie: Culture Forces and World Politics, London, 1999.
- Youssef Lapid (ed), The return of culture and identity in international relations theory, Lynne Rienner publishers, 1996.
- Fred Halliday, Culture and International relations: A new reductionalism?, (in): Michi Ebata, Beverly Neufeld (eds), Confronting the political in international relations, Millennium press Ltd, 2000.
- Marysia Zalewski, Cynthia Enloe, Questions about identity on international relations, (in): K. Booth, S. Smith (eds), International relations theory today, Pennsylvania State University press, 1995, pp. 279-305.
- Simon Murden, Culture and world politics, (in): S. Smith and K. Booth (eds), Globalization and world politics, 1997.
- Valerie M. Hudson (ed), Culture and Foreign Policy, Lynne Rienner Publishers, London, 1997.
- Martin W. Sampson, Culture influences on foreign policy, (in): Charles F. Hermann, Charles W. Kegley, James N. Roseneau (eds), New Directions in the study of foreign policy, 1987.
- Naeem Inayatullah and David L. Blaney, International Relations and the problem of difference (N.y, Routledge, 2004).
- R. James Ferguson, The contested role of culture in International relations, www.international-relations.com
- وحول دور الدين، انظر:
- Barry Rubin, Religion and International Affairs, The Washington Quarterly, Spring 1990.
- Jeff Haynes, Religion in the third world politics, Lynne Rienner Publishers, 1994 (Ch. 5, Links between religion and foreign policy in the third world) pp. 122- 145.

- Georges Weigel, Religion and peace; an argument complexified, (in): Brad Roberts (ed.), Order and Disorder after the cold war, (1996).
- Jeff Haynes: Religion, (in): Brian White, Richard Little, Michael Smith (eds), Issues in world politics, Palgrave, England, 2001, Second edition, pp. 153- 170.
- Paylos Hatzopoulos, Fabio Petito (eds), Religion in international relations: The return from exile, Palgrave, Macmillan England, 2003.
- Peter L. Berger (ed): The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics, 1999.
- John D. Carlson, Erik C. Owen: The sacred and the sovereign: Religion and International politics, George Town university press, 2003.
- Jonathan Fox, Shmuel Sandler, Bringing religion into international relations, NY Palgrave Macmillan, 2004.

- وحول رؤية كلية عن وضع البعد الثقافي في دراسة العلاقات الدولية انظر: أماني غانم: البعد الثقافي في دراسة العلاقات الدولية، دراسة في خطاب صراع الحضارات، رسالة ماجستير في العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٥، (إشراف) أ.د. نادية محمود مصطفى (غير منشورة).

(16) حول دور القيم في دراسة العلاقات الدولية، انظر:

- Charles R. Beitz, Recent international Thought- International Journal, Spring, 1988.
- Keen Booth, Security in anarchy: Utopian realism in theory and practice, International affairs 67, 1991, pp. 527- 545.
- P. Viotti, M. V. Kauppi, op.cit, 1993 (Ch 5, Normative Considerations and international relations theory), pp. 533- 545.
- Martha Finnemore, Norms, culture and world politics: insights from sociology's institutionalism, International Organization 50, 2, Spring 1996, pp. 325- 345.
- Robert Jackson: Is there a classical international theory, (in): K. Booth, S. Smith (eds) op. cit.
- Miles Kahler: Rationality in international relations. International Organizations, 52, 4, Autumn 1998.
- Seymon Brown: International Relations in a changing global system: Toward a theory of the world polity, Westview press (1992).

انظر أيضًا مراجعة نقدية للقيم في المنظورات الغربية كمدخل للتأصيل الإسلامي المقارن للقيم في د. سيف الدين عبد الفتاح: مندل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، (في): د. نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير): مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٦، الجزء الثاني.

(17) د. نادية محمود مصطفى: إعادة تعريف السياسي في حقل العلاقات الدولية، (في): د. نادية محمود مصطفى (محرر): علم السياسة، مراجعات نظرية ومنهجية، سلسلة السمينار العلمي قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠٤.

(18) د. سيف الدين عبد الفتاح: إسهامات حامد ربيع في دراسة التراث السياسي الإسلامي، (في): د. حسن ناعقة، د. عمرو حمزاوي (محرران): تراث ربيع بين كفاحية العالم ومقتضيات المنهج، أعمال ندوة احتفالية حامد ربيع، قسم العلوم السياسية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٣.

(19) Dr. Mona Abul Fadl: Op. Cit.

(20) د. نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير): مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٦ (١٢ جزءًا).

(21) انظر تفصيل إشكاليات هذا البناء ومراحل تطوره (في): د. نادية محمود مصطفى: عملية بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية، مرجع سابق.

(22) انظر بصفة خاصة: حولية "أمي في العالم"، حولية قضايا العالم الإسلامي، مركز الحضارات للدراسات السياسية، القاهرة، (تم صدور أربعة أعداد في الفترة من ١٩٩٩-٢٠٠٥)، كما تم إصدار موسوعة الأمة في قرن (عدد خاص من الحولية صدر في ستة أجزاء في ٢٠٠٣).

(23) يتضمن مستوى الأصول أربعة أجزاء من مشروع وهي:

- مجموعة باحثين: المداخل المنهجية للبحث في العلاقات الدولية في الإسلام (في) د. نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير)، مشروع العلاقات الدولية وفي الإسلام، مرجع سابق. جزء ٢
- د. مصطفى منجد: الدولة الإسلامية وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام (في) المرجع السابق، الجزء ٤.
- د. أحمد عبد الونيس: الأصول العامة للعلاقات الدولية في الإسلام، (في): المرجع السابق، الجزء ٥.
- د. عبد العزيز صقر: العلاقات الدولية في الإسلام وقت الحرب، (في): المرجع السابق الجزء ٦.
- (24) يتضمن مستوى التاريخ خمسة أجزاء وهي:
- د. نادية محمود مصطفى: مدخل منهجي لدراسة تطور وضع الدولة الإسلامية في النظام الدولي، (في): المرجع السابق، الجزء السابع.
- د. علا أبو زيد، الدولة الأموية.. دولة الفتوحات (٤١-١٣٢هـ، ٦٦١-٧٥٠م) من استئناف الدولة الأموية القوي والمؤثر لحركة فتوحات الراشدين إلى بلوغ المد الفتحى حدوده الطبيعية في المشرق والمغرب، (في): المرجع السابق. الجزء الثامن.
- د. علا أبو زيد: الدولة العباسية من التخلي عن سياسات الفتح إلى السقوط (١٣٢-٦٥٦هـ، ٧٥٠-١٢٥٨م)، (في): المرجع السابق، الجزء التاسع.
- د. نادية محمود مصطفى: العصر المملوكي من تصفية الوجود الصليبي إلى بداية الهجمة الأوربية الثانية (٦٤٢-٩٢٣هـ، ١٢٥٨-١٥١٧م)، (في): المرجع السابق، الجزء العاشر.
- د. نادية محمود مصطفى: العصر العثماني من القوة والهيمنة إلى بداية المسألة الشرقية، (في): المرجع السابق، الجزء الحادي عشر.
- د. ودودة بدران: وضع الدول الإسلامية في النظام الدولي في أعقاب سقوط الخلافة، (في): المرجع السابق، الجزء الثاني عشر.
- (25) د. نادية محمود مصطفى: المقدمة، الدوافع، الأهداف، المنطلقات، (في): المرجع السابق، ص ٥٠-٦٥.
- الجزء الأول (المقدمة العامة للمشروع).
- (26) د. سيف الدين عبد الفتاح: الاتجاهات الحديثة في دراسة الفكر السياسي الإسلامي، (في): د. علي الدين هلال، د. محمود إسماعيل (محرران): اتجاهات حديثة في علم السياسة، المجلس الأعلى للجامعات، اللجنة العلمية للعلوم السياسية والإدارة العامة، القاهرة، ١٩٩٩.
- د. مصطفى منجد: اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي في قرن، (في): د. نادية محمود مصطفى (محرر)، موسوعة الأمة في قرن (الكتاب الثاني)، مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة، ٢٠٠٣.
- (27) د. نادية محمود مصطفى: العلاقات الدولية للأمة الإسلامية في منظومة فكر وحركة الإمام محمد عبده- بحث قدم إلى المؤتمر الدولي الذي نظّمته مكتبة الإسكندرية في ديسمبر ٢٠٠٥.
- (28) د. إبراهيم البيومي غانم: الفكر السياسي للإمام حسن البنا، سلسلة الدراسات الحضارية، دار التوزيع والنشر الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.
- (29) د. منى أبو الفضل، د. نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير): التأصيل النظري للدراسات الحضارية: برنامج حوار الحضارات، جامعة القاهرة، (تحت الطبع).
- (30) د. أماني صالح: توظيف المفاهيم الحضارية في التحليل السياسي: الأمة كمستوى للتحليل في العلاقات الدولية، (في): أعمال المشروع البحثي الذي أداره برنامج حوار الحضارات (٢٠٠٣-٢٠٠٥) تحت عنوان "التأصيل النظري للدراسات الحضارية (تحت الطبع).
- (31) فمن المجالات التي اتخذتها الأعداد الصادرة من الحولية خيطاً ناظماً لها العولمة، تداعيات الحادي عشر من سبتمبر، احتلال العراق، الإصلاح.
- (32) Peter Mandaville: Transnational Muslim politics. Routledge, 2001.
- (33) انظر على سبيل المثال:
- Alexander Wendt: Social theory of International Politics, Cambridge University press, 1999.

وحول مزيد من التفصيل عن النظرية النقدية وروافدها وانعكاساتها على دراسة العلاقات الدولية وخاصة مستويات التحليل ووحداته انظر:

- مروة فكري: أثر التحولات العالمية على الدولة القومية خلال التسعينيات: دراسة نظرية، رسالة ماجستير في العلوم السياسية، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ٢٠٠٤. (إشراف أ.د. نادية محمود مصطفى).

(34) د. نادية محمود مصطفى: مدخل منهجي لدراسة تطور وضع الدولة الإسلامية في النظام الدولي، مرجع سابق.

(35) د. دودة بدران: دراسة العلاقات الدولية في الأدبيات الغربية، وبحث العلاقات الدولية في الإسلام، (في): د. نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير): مرجع سابق، الجزء الأول (المقدمة العامة للمشروع)، ص ص ٧٩-١٣٠.

(36) انظر أيضاً ولمزيد من التفصيل:

- شريف عبد الرحمن: نظرية النظم ودراسة التغير الدولي، رسالة ماجستير في العلوم السياسية، إشراف أ.د. نادية محمود مصطفى - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٤.

(37) Paul Kennedy: The Rise and The Fall of the Great powers: Economic Change and Military Conflict from 1500 to 2000, New York, Randan House, 1987.

- Georg Modelski: Long Cycles in World Politics, Seattle, University of Washington Press, 1987.

- Richard Rosecrance: Long Cycle Theory and International Relations. International Organization, 14 (Spring 1987).

Immanuel M. Wallerstein: The Politics of the World Economy: The States, The Movements and World Economy, Essays (New York: Cambridge university press) 1984.

(38) د. نادية محمود مصطفى: التاريخ في دراسة النظام الدولي "رؤية مقارنة"، بحث مقدم للندوة المصرية- الفرنسية التاسعة: العلوم السياسية والعلوم الاجتماعية: الآفاق والتوقعات، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٠ (غير منشورة).

(39) Robert Jackson: The Political Theory of International Society. In Ken Booth and Steve Smith (eds), International Relations Theory Today, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1995.

- Chris Brown: International Political Theory and the Idea of World Community, in: Ibid.

- John Burton: World Society, In Paul R. vioti and Mark V.Kauppi(eds), International Relations Theory, New York : Macmillan Publishing company, pp 375- 384.

- Martin Shaw: Global Society and Global Responsibility : The Theoretical, Historical and Political Limits of "International Society", In Rick Fawn and Jeremy Herkins (eds), International Society after cold war, Great Britain: Macmillan Press LTD, 1996, 47-60.

(40) Robert Cox: Toward a Post-hegemonic Conceptualization of world order: Reflections on the relevancy of Ibn khaldun, (in): Robert Cox, W. and Timothy J. Sinclair, Approaches to World Order, Cambridge University Press, 1996, PP. 144- 173.

(41) انظر على سبيل المثال:

- R. Cox (ed), The new realism: Perspectives on Multilateralism and World Order, United Nations University Press, New York, 1997.

- R.B. Persaud, R. Cox (Forward by): Counter- Hegemony and Foreign Policy, Suny Series in Global Politics, March 2001.

(42) R. Cox, M. G. Schechter: The Political Economy of a plural World: Critical reflections on power, Morals and Civilization, Routledge, London, 2002.

(43) R. Cox, territoire et interdépendence, Cultures & Conflits, No. 21- 22, (1996), PP. 241- 247, www. Conflits.org\documents249.html.

(44) وحول مقارنة بين هذه المدرسة وغيرها من مدارس تفسير التاريخ الإسلامي، انظر: د. نادية محمود مصطفى: مدخل منهجي لدراسة تطور وضع الدولة الإسلامية...، مرجع سابق، ص ص ٩٣- ١٠٤.

(45) د. عبد الحليم عويس: مرجع سابق ص ٦٩- ١٠٠.

(46) المرجع السابق، ص ٩٤- ٩٥.

(47) د. فتحي حسن الملكاوي: رؤية العالم عند عبد الرحمن ابن خلدون، دراسة قدمت إلى مؤتمر ابن خلدون والبعد الفكري الإسلامي الذي نظمته جامعة الزيتونة في تونس في فبراير ٢٠٠٦، ص ١١- ١٥.

(48) د. عبد القادر جغلول، مرجع سابق، ص ص ١١٧- ١٣٠.

(49) د. نادية محمود مصطفى: عملية بناء منظور إسلامي...، مرجع سابق، ص ص ٢٢٣- ٢٢٦.

(50) البان. ج. ويدجري: التاريخ وكيف يفسرونه، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٦، الجزء الأول، ص ص ١٦٣ - ١٦٤.

(51) عبد اللطيف المتدين: إمارة التغلب في الفكر السياسي الإسلامي، رسالة ماجستير في العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، إشراف د. سيف الدين عبد الفتاح، جامعة القاهرة، ١٩٩٨، ص ٨٤.

(52) حول تعريف السنن وتصنيفها ومصادرها ووضعها من منظومة مدخل القيم لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام انظر: د. سيف الدين عبد الفتاح: مدخل القيم: إطار مرجعي...، مرجع سابق.

(53) Alexander Wendt: Op. Cit, PP. 22- 44.

(54) Robert Adams: A new age of International Relations, International affairs, Vo. 67, No. 3, 1991.

(55) Akbar Ahmed: Ibn Khaldun's Understanding of civilizations and the dilemmas of Islam and the West today, Middle East Journal, Vo. 56, No. 1, Winter 2002, PP. 20- 45.

(56) Seifudein Adem Hussein: Ali A. Mazrui: A postmodern Ibn Khaldun, Journal of Muslim Minority Affairs, Vo. 23, No. 1, April 2003, PP. 127- 145.

(57) نقلاً عن المرجع السابق، انظر:

- O. Waever: Figures of International Persons Instead of paradigms (in) I.B. Neumann and O. Waever (eds), The future of International Relations: Masters in the making, Routledge, 1997.

- O. Waever: The sociology of not so International discipline: American and European development in International relations, International organizations, Vo. 52, No. 4, 1998. PP. 687- 727.

(58) عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق د. حامد أحمد الطاهر، دار الفجر للتراث، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

(59) انظر في تفاصيل التفاعلات التنظيمية الدولية الإسلامية- الإسلامية، والإسلامية مع غير المسلمين في هذه المرحلة د. نادية

محمود مصطفى: العصر المملوكي...، مرجع سابق.

(60) انظر على سبيل المثال:

- J. Saunders: "The problem of Islamic decadence", Journal of world history, Vo. 7, No. 3, 1963.

- J. Saunders (ed): The Muslim World on the Eve of European expansion, Prentice Hall, New York, 1960.