

إشكاليات البحث والتدريس فى علم العلاقات الدولية
من منظور حضارى مقارن

أ.د.نادية محمود مصطفى

بأبء مقدم إلى:

مؤتمر " حوار الحضارات والمسارات المتنوعة للمعرفة (المؤتمر الثانى للتحيز)"

وإلى دورة "المنهاجية الإسلامية فى العلوم الاجتماعية:

حقل العلوم السياسية نموذجاً"

تمهيد:

من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام إلى بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية

بعد عشرة أعوام من العمل البحثي الجماعي في مشروع العلاقات الدولية في الإسلام (1986-1996) والذي صدر عنه اثنا عشر جزءاً⁽¹⁾؛ انقضت عشرة أعوام أخرى شهدت مناقشة نتائج هذا المشروع واختباره في دوائر ومستويات عدة: كان من أبرزها مؤتمر عُقد في 1997، وخبرة تدريس نظرية العلاقات الدولية من منظورات مقارنة في مرحلة الدراسات العليا لأعوام دراسية سبعة في الفترة (1997-2006)⁽²⁾. ولقد توالى بين هاتين الخبرتين وإلى جانبهما خبرات أخرى -بحثية أساساً- انطلقت وانبتت على نتائج مشروع العلاقات الدولية من ناحية، كما ساهمت مخرجاتها في دعم العملية التدريسية من ناحية أخرى. ولقد تمثلت حصيلة خبرات هذه السنوات العشرة الماضية -البحثية منها والتدريسية- في النهوض ببناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية في إطار مقارنة مع منظورات العلم الأخرى وكجزء مندمج في هذا العلم من ناحية، ولاختبار تطبيقات هذا المنظور لدراسة وتحليل قضايا العلاقات الدولية وخاصة موضع قضايا الأمة الإسلامية المعاصرة منها وتفاعلاتها وتحدياتها من ناحية أخرى⁽³⁾.

وبعبارة أخرى إذا كانت سنوات عشرة قد انقضت في دراسة العلاقات الدولية في الإسلام: من منظور الأصول وخبرة التاريخ والنماذج الفكرية، فلقد كانت هذه السنوات العشرة بمثابة الأساس والبنية التحتية اللازمة والضرورية للمرحلة الثانية الكبرى بعد هذا المشروع، والتي لا تقل أهمية وضرورة عنه وهي النهوض بالبناء المبتغى ذاته ألا وهو - كما سبق القول - بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية كأحد منظورات علم العلاقات الدولية. ومن ثم فإن هذه الدراسة تأتي نتاج الخبرة المنهجية للبحث والتدريس التي أخرجت أو تهدف إلى إخراج هذا البناء، وهي الخبرة التي أحرص على تقديمها في نطاق المؤتمر الثاني للتحيز⁽⁴⁾، نظراً لاعتبارها إحدى الخبرات التي تعاملت مع إشكاليات التحيز في مجال علم العلاقات الدولية انطلاقاً وابتداءً وأساساً من استيعاب منظورات هذا لعلم الغربية ثم من استيعاب المراجعات الدورية لحالة العلم التي تمثل نقداً ذاتياً داخلياً، وصولاً إلى أبعاد المقارنة بين هذه المنظورات وبين منظور إسلامي. وتبني المقارنة على إدراك الاختلاف بين النسق المعرفي (الغربي) وبين النسق المعرفي (الإسلامي).

إن التمهيد الإجمالي السابق يستلزم التذكرة بالنقاط التالية:

1- عدم الانفصال بين الخبرة البحثية والخبرة التدريسية خلال عملية بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية ومن خلال التراكم على خبرة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام. حقيقة قد

يختلف المتلقي في الحالتين من حيث مستوى القدرة العلمية، ولكن يظل التفاعل قائمًا ومستمرًا بين الخبرتين لدى القائم عليهما معًا، سواء في دوره كباحث أو في دوره كمدرس ومعلم.

هذا ويجدر القول إن خبرة العملية التدريسية ونتائجها ومحصلة التغذية المرتدة من جانب طلبة الدراسات العليا خلال السنوات الماضية - هي خبرة غنية وثرية شيدت خلالها قاعدة بناء المنظور وبعض من جدرانه وأسعى الآن إلى استكمالها. وبقدر ما كان عرض نتائج العمل البحثي على ساحة التدريس يمثل ساحة اختبار وتفعيل مهمة بقدر ما كان أمرًا واجبًا ولازمًا. فإن لم تنتقل خبرة البحث - في مجال تطوير منظورات إسلامية للعلوم الاجتماعية - إلى الطلبة وشباب الباحثين في قاعات الدرس وملتقيات إعداد المشروعات البحثية، فسيظل هذا البحث في هذا المجال ترفًا وهدرًا للموارد والطاقت. على اعتبار أن تفعيل النموذج وتشغيله وليس مجرد صياغته هو الأساس. لماذا؟ لأننا نعمل في ساحات أكاديمية وبحثية تهيمن عليها المنظورات الغربية، ونحن في حاجة لتخللها نقدًا وتطويرًا وربما استبدالًا. بعبارة أخرى علينا أن نعمل من داخل العلم وفي تفاعل مع منظوراته الأخرى وليس من الخارج بانفصال أو توازٍ، كما لو أن الحديث عن الإسلام والظواهر السياسية حديث منقطع الصلة عن العلوم الاجتماعية الحديثة.

ولهذا فإن الخبرة التي تقدمها هذه الدراسة ليست خبرة تصميم على الورق، ولكنها خبرة تفاعل حية على ساحة من أهم ساحات اختبار الفكر وتفعيله، وهي ساحة البحث والتدريس.

2- التداخل الشديد بين الأبعاد المنهجية (كيف ندرس العلاقات الدولية) والمضمونية (ماذا ندرس) في المنظور يفرض - بحكم هدف الدراسة - التركيز على الأبعاد المنهجية واستحضار المضمون كأمثلة دون التوقف التفصيلي عند شرح معنى ومدلول القضايا والمشاكل والموضوعات المعنية من منظورات مقارنة.

كما أن الأبعاد المنهجية موضع الاهتمام في هذه الدراسة ذات مستويين: مستوى المشترك العام مع العلوم الاجتماعية من ناحية، ومستوى العلم محل الاهتمام، وهو علم العلاقات الدولية من ناحية أخرى؛ كما أن هذه الأبعاد المنهجية المعنية هي: أبعاد المنهجية الإسلامية والأبعاد المناظرة الغربية المقارنة. وتتضمن هذه المنهجية - وفق تعريفها العام والواسع - الرؤية للعالم (الكونية)، النسق المعرفي، المنهج (بالمعنى الضيق)، أجندة القضايا، العلاقة بين الداخلي والخارجي، العلاقة بين المادى وغير المادى.

3- أقدم هذه الدراسة وأنا أقف داخل دائرة علم العلاقات الدولية الحديث باعتباري أحد متخصصيه المهتمين بتطوير منظور حضاري مقارن في مجال نظرية العلاقات الدولية. بعبارة أخرى،

إن هذه المحاولة لا تفصل ولا تبعد عن إنجازات علم العلاقات الدولية الحديث، ولذا فإن التحدي الأساسي الذي واجه هذه المحاولة هو تطوير منظور يصبح جزءًا مندمجًا في هذا العلم، فإذا كانت دراسة العلاقات الدولية (الخارجية) في الإسلام قد سبقت تأسيس علم العلاقات الدولية الحديث (الغربي) فإن الحاجة ماسة الآن لتخطي الفجوة بين منهجية العلوم الإسلامية (التي تناولت ظاهرة العلاقات الدولية) ومنهجية العلوم الاجتماعية الحديثة التي تناولت نفس المجال. فهذا هو التحدي الأساسي الذي واجه هذه الخبرة التي أقدمها. ومواجهة هذا التحدي افترضت تراكم عدة خطوات لتوليد معرفة جديدة أو إحداث نقله نوعيه بالاستعانة بكل من نتائج مشروع العلاقات الدولية في الإسلام من ناحية ونتائج مراجعة حالة العلم الحديث من ناحية أخرى.

هذا وتجدر الإشارة إلى أنه قد جرت محاولات سابقة سعيًا نحو صياغة "نظرية إسلامية للعلاقات الدولية" كان على رأسها محاولة د. عبد الحميد أبو سليمان⁽⁵⁾، ولكنها افتقدت الروابط المقارنة مع النظريات أو المنظورات الأخرى في نطاق العلم المعني؛ ذلك لأنها انغمست في الإشكاليات المنهجية لتطوير المنهجية الإسلامية لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام بعيدًا عن نقائص "المنهجية الإسلامية التقليدية". بعبارة أخرى تحركت هذه المحاولة لدراسة العلاقات الدولية وهي في خارج دائرة العلم المعني. ولقد كانت هذه المحاولة التي جاءت من داخل دائرة المهتمين بتطبيقات إسلامية المعرفة، من الركائز الأولى التي تعامل معها مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، وإن كان بمنحى مغاير ونحو هدف مغاير. ذلك لأن المشروع انطلق ابتداءً من مراجعة حالة العلم لبيان موضع المشروع منه (كما سنرى لاحقًا).

كذلك أفرزت الدائرة الغربية -محاولات نظرية جادة من داخل تخصص العلاقات الدولية ومن خارجها- تحاول دراسة الرؤية الإسلامية للعلاقات الدولية. ولقد اهتمت بزوايا ومداخل متنوعة لم يكن من بينها بالطبع أيضًا بناء منظور مقارن للعلم⁽⁶⁾.

4- وأخيرًا فلا بد أن يواجه عرض هذه الخبرة المنهجية -البحثية والتدريسية- صعوبة مزدوجة: فهو يفترض أن المتلقي على معرفة بالعلم موضع الاهتمام؛ لأن الخبرة المعروضة هي خبرة مقارنة بين بناء قائم متعدد الطوابق هو علم العلاقات الدولية بمنظوراته الكبرى القائمة وبين عملية بناء طابق جديد في هذا البناء. ومع ذلك فإن هذه الدراسة تهدف إلى شرح خبرة العملية المنهجية التي تساعد على فهم خطوات هذا البناء وأساسياته وثوابته من ناحية ومتغيراته من ناحية أخرى؛ ومن ثم الاستعداد للمشاركة في نقد وتقويم المرحلة الراهنة من عملية هذا البناء، وللمشاركة في مراحل تالية منه لاستكمالها وتدعيمه* . فإن هذا البناء نظامًا مفتوحًا غير مغلق ولن يتم استكمالها بصورة

نهائية طالما يتغير العالم والعلاقات الدولية، وطالما ستظل الحاجة لرؤية إسلامية عن هذا التغير، وعن وضع الأمة الإسلامية فيها، تنبثق عن دعائم منظور إسلامي لدراسة هذا المجال.

ولهذا يجدر الإشارة إلى أن هذه الدراسة هي نسخة منقحة ومزودة لنسخة سابقة (2001)⁽⁷⁾ قدمت في حينها دلالات الخبرة في بدايتها (1997-2000). وذلك في وقت تبلورت فيه تأثيرات انتهاء الحرب الباردة على تدريس نظرية العلاقات الدولية وعلى دراسة خصائص هذه العلاقات في مرحلة ما بعد الحرب الباردة من ناحية⁽⁸⁾، كما تبلورت أيضًا في تلك المرحلة ملامح بروز تحديات العولمة الثقافية والحضارية التي تواجه الأمة الإسلامية . بعبارة أخرى كانت النسخة الأولى من الدراسة استجابة للحظة خاصة من تطور العالم ووضع الأمة فيه، ومن تطور العلم ومراجعته ووضع الأبعاد الثقافية والحضارية والأبعاد القيمية فيه، وبذا قدمت هذه الدراسة الأولى التأسيس لدوافع ومبررات الحاجة إلى منظور حضارى مقارن والملاحم الأولية لخصائصه المقارنة.

ومنذ أحداث سبتمبر 2001 بدأت مرحلة تالية من البحث والتدريس (2001-2006) والتي تضيف خبرتها الدراسة الحالية المزيدة والمنقحة. وجدت هذه المرحلة في ظل تداعيات هذه الأحداث على كل من مسار العلم ومسار العالم. فلقد قفزت فورة الاهتمام بدراسة أثر الدين والثقافة والحضارة على العلاقات الدولية كما قفزت الأمة الإسلامية إلى صميم اهتمامات السياسات الدولية وبذا عمقت هذه المرحلة من ارهاصات التحولات في منظورات العلاقات الدولية، كما أكدت التلاقح بين المعرفى والنظرى وبين الواقع⁽⁹⁾، ومن ثم تبلور مضمون ومحتوى الأبعاد المقارنة لمنظور إسلامى لدراسة العلاقات الدولية وبدأت من ناحية أخرى خبرات تشغيلية في فهم ودراسة واقع هذه العلاقات ومشاكلها.

وبناء على التمهيد السابق فإن هذه الدراسة تنقسم إلى جزئين أساسين: الأول: يقدم الأبعاد المنهجية المقارنة حول إمكانيات بناء منظور إسلامي. والثاني: يتناول الأبعاد المنهجية حول خصائص هذا المنظور، وأبعاد دراسته بالمقارنة بمنظورات غربية أخرى. وسيتضح لنا من تراكم عرض أبعاد كل من الجزأين خصائص وآليات تضيق المنهجية الإسلامية في دراسة العلاقات الدولية، ابتداء من النموذج المعرفى ورؤية العالم، مرورًا بمصادر المعرفة ووصولاً إلى أجندة القضايا ومناهج التحليل .

الجزء الأول:

الأبعاد المنهجية حول إمكانيات بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية: بين الأهداف والدوافع والمبررات، وبين التحفظات والانتقادات

تسجل المقدمة العامة لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام⁽¹⁰⁾ دوافع ومنطلقات وأهداف المشروع، وعلى نحو يبين كيف أن أعمال المشروع هي البنية التحتية المسبقة على تحقيق الهدف النهائي أي منظور إسلامي.

ولهذا فإن عرض الأبعاد المنهجية في هذه الجزئية من الدراسة يفترض التمهيد بالتوقف المبدئي عند المخطتين التاليتين:

أولاً: 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 الموضع من الدراسة تفاصيل العبارة السابقة فإنه نكتفي بالملاحظات التالية:

إذا كان تاريخ التنظير للعلاقات الدولية عبر 75 عامًا قد شهد مداخل متنوعة لهذا التنظير، فإن أحدها هو مدخل "المنظور" والجدالات بين المنظورات الكبرى⁽¹¹⁾. 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)⁽¹²⁾ يعتبر أن المنظور بمثابة النظارة 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 تقع في نطاق الحقل أو خارجه والقضايا الأكثر إلحاحًا وحاجة للتحليل، كما أنه هو الذي يحدد وحده التحليل والعلاقة بين القيم والواقع⁽¹³⁾. ولقد تم استخدام "المنظور" كأساس لتصنيف الجهود النظرية في علم العلاقات الدولية استنادًا إلى معيارين: أحدهما موضوعي ومحوره الافتراضات الأساسية حول الطريقة التي يتهيكل 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.

أما البعد المنهجي فهو يتبلور بصفة عامة حول إشكالية العلاقة بين الوضعية - السلوكية - الإمبريقية وبين المعيارية - القيمية 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⁽¹⁴⁾.

وتستند هذه المنظورات إلى أسس معرفية، فلسفية، وأنطولوجية مختلفة تساهم في تشكل الرؤية عن طبيعة هذه العلاقات وعن منهجية دراستها⁽¹⁵⁾.

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.

وبقدر ما يدافع البعض من منظري العلاقات الدولية عن أهمية مدخل المنظورات وجدالاتها لفهم تطور مسار علم العلاقات الدولية، بقدر ما يتعرض هذا المدخل لانتقادات وتحفظات من البعض الآخر، وبدون الدخول في تفاصيل هذين الأمرين⁽¹⁶⁾ يكفي القول أن مدخل المنظورات المقارنة ساحة هامة للتعرف على خريطة الرؤى والجدالات مما يفسح السبيل لتكوين مواقف بين المنظورات وتبني إحداها، من أهم وظائف برامج الدراسات العليا هو توفير هذه الفرصة أمام الملتحقين بها. كما يفسح مدخل المنظورات المقارنة ومجالاتها - من ناحية أخرى المجال - على مستوى كلي - أمام تقديم منظور بديل أو مقارن من خارج نسق معرفي محدد أم من داخله، وهو الأمر الذي يتسق وهدف خبرتي أي تقديم منظور إسلامي مقارن مع منظورات العلم الأخرى، وإنه انبثق عن نموذج معرفي مغاير . وهنا ننتقل إلى المحطة الثانية.

ثانيًا: نسق المصطلحات المتصلة بمدخل المنظورات، أي العلاقة بين طبيعة النسق المعرفي وبين طبيعة المنظورات المنبثقة عنه وبين طبيعة النظريات أو الأطر النظرية وقدر تأثيرها 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.

هذا، وتجدد الإشارة إلى أنه إذا كان التمهيد الأول عن تعريف المنظور يعد ضروريًا بحكم مجال التخصص؛ فإن التمهيد الثاني حول أثر النسق المعرفي يعد أكثر ضرورة بحكم اعتبارات أخرى تتصل بطبيعة الوسط الأكاديمي الذي يتلقى فيه الطالب علومه السياسية، كما تتصل بتكوين الطالب ذاته الذي تنفصل فيه المعرفة الإسلامية عن المعرفة المدنية في غالبية الحالات؛ ولذا فلا غرابة أن لاحظنا لدى معظم الطلبة -وليس جميعهم- إما استغرابًا أو إحساس بالغربة تجاه مجرد ذكر منظور حضاري إسلامي لدراسة العلاقات الدولية -ناهيك بالطبع عن ضعف الإدراك العام لأهمية الدراسة النظرية بصفة عامة من ناحية وعن ضعف الوعي أو انعدامه من ناحية أخرى بقضية الانساق المعرفية وموضعها من دراسة فلسفة العلم ومصادر المعرفة.

ويجدد في هذا الموضوع الإحالة إلى بعض المصادر التي عاجلت بوضوح الإشكاليات العامة المنهجية عن أثر اختلاف الأنساق المعرفية على المنظورات المقارنة الغربية والإسلامية في مجال العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية بصفة عامة ومنها العلاقات الدولية بصفة خاصة، كما تتضمن هذه المصادر تعريفًا ببضع الأبعاد النظرية المتصلة بدراسة هذه الاختلافات⁽¹⁷⁾.

ويكفي بهذا الصدد أن أحيل أولاً إلى رؤية أ.د. منى أبو الفضل⁽¹⁸⁾ حول أهمية الدراسة المقارنة للمنظورات الغربية وللجدالات بينها كسبيل للمراجعة التي تقود إلى طرح منظور إسلامي، وذلك على ضوء الاختلاف بين الأنساق المعرفية ثم أحيل ثانيًا إلى أهم أبعاد الاختلاف بين خصائص النسقين المعرفيين ومصادر كل منهما. تعرف د. منى أبو الفضل النسق المعرفي Episteme بأنه القيم القاعدية والمعتقدات عن المعرفة والوجود ومصادرها، والتي تؤثر على أي مجال بحثي بدون الوعي بحدوث هذا التأثير على نحو ما. كما تعرف المنظور Paradigm بأنه هيكل الخطاب السائد من حيث النسق القيمي والإدراكي الذي ينظم التفكير في حقل ما، فيضع نطاق هذا الحقل وحدوده، ويحدد مفاهيمه ورؤاه العالمية ومعتقداته وقيمه ونظرياته.

وحول الرابطة بين اختلاف النسق المعرفي وأهمية دراسة جدال المنظورات تشير للآتي:

إن مراجعة حقل علم السياسة من خلال دراسة المنظورات وجدالاتها يعد من أكبر سبل الدراسة تحديًا وصعوبة، ولكنه من أكثرها اتساقًا لإدراك معنى التنوع والاختلاف، وأكثرها مناسبة لتمهيد الطريق نحو طرح إسهامنا الذاتي في تطوير منظور يحمل بصمات ميراثنا الفكري وخبراتنا،

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 يزيدوا فهمهم بطبيعة ومضمون السائد منه؛ ولهذا من الضروري أن ينظروا نقدياً لما يفعله الآخر، وذلك على ضوء ما يمكن أن يقدموه 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.

وفيما يتصل بخصائص كل من النسقين المعرفيين ومصادر كل منهما اكتفى أيضاً بالإحالة إلى د. منى أبو الفضل ود. المسيرى⁽¹⁹⁾.

وفي رؤيته عن فقه التحيز يحدد د. المسيرى خصائص النسق المعرفي الغربي كالاتى بأنه نموذج عقلاني مادي نفعي يتلخص في مقوله الواحدية المادية التي بدأت بأن الإنسان مركز الكون ثم تحولت إلى المطابقة بين الإنسان والطبيعة، لا يوجد فارق بينهما والجميع يسير في خط تطوري يسعى نحو الاتزان ولكن بتقدم مستمر لا تراجع فيه. هو نموذج بدأ - كما يقول المسيرى بإعلان موت الله بإسم الإنسان ثم موت الإنسان بإسم وحدة الطبيعة، فهو لا يعرف المقدس أو المطلق أو الغائي ولا يوجد سوى اللذة والمنفعة وتعظيم المادى والتحيز له على حساب الإنسان، كما يتحيز للعام على حساب الخاص، وللمحسوس والمقاس كمياً على حساب الكيفي، ويتحيز للموضوعي والعقلاني على حساب الذاتي.

وإذا كان من الملاحظ أن وصف "الغربي" الذى استخدمه د. المسيرى في حين صدور كتاب فقه التحيز (1992) كان ينطبق على الرافد المهيمن حينئذ والمسمى "الوضعي - العلماني - المادى" إلا أنه كان يجب رافداً نقدياً كان قد بدأ في التبلور منذ نهاية الثمانينات وأخذ يترك آثاره على حالة النظرية الاجتماعية والعلوم السياسية والعلاقات الدولية، بصورة تدريجية متصاعدة (كما سنرى لاحقاً). ولذا أضحى هذا الوصف "الغربي" في فقه التحيز لدى المسيرى يبدو كأنه يتجاهل نتائج حالة المراجعة الذاتية في المنظورات الغربية حينئذ التي إن أفرزت توجهاً قيمياً غير مادياً إلا أنها تظل حبيسة الوضعية كما أنها لا تسود . ولذا تعرض مفهوم التحيز في حين بروزه لدى المسيرى لانتقادات نظراً لإسقاطه حالة المراجعة لاشكالية الذاتية والموضوعية، فضلاً عن عدم تبلور البديل - لدى المسيرى - حينئذ مقارنة بما تراكم لديه بعد ذلك تحت مسمى "الإنساني" من مرجعية إسلامية .

ومن هنا يبدو أن طرح د.منى أبو الفضل حول الأنساق المتقابلة المعرفية والمتزامنة تقريبًا مع طرح فقه التحيز في منتصف التسعينات قد بدا، حينئذ، أكثر توازنًا وتكاملاً لإعتبارين. فهو قدم مقارنة بين نسقين وبدون استخدام صفة الغربى أو الاسلامى. ويتخلص طرح د.منى وخاصة من حيث دلالاته بالنسبة للظاهرة السياسية فى الآتى:

إن منظور الأنساق المعرفية المتقابلة يعنى بإعادة طرح الخصائص التفصيلية للنظرية الاجتماعية المعاصرة تمهيدًا للبحث فى الرؤيا البديلة للخطاب السائد. والأنساق المعرفية المتقابلة المقصودة لدى د.منى هما النظام المعرفى التوحيدى والنظام المعرفى التجريدى والذى اصطلاحنا على نعتة بالعلمانى أو "الأنسوى/ الطبائعى - العلمانى". ومتواليات المنظومتين المعرفيتين تشكل بدورها أرضية نموذجين ثقافيين متجاورين عبر التاريخ. وهذان النموذجان هما: النموذج الثقافى الوسطى (Median Culture- Type) والذى يمثل جماع المتقابلات حول ميزان حاكم يضبط العلاقة بين النسب والمقادير، وبين الكل والجزء، والمطلق والمقيد، والثابت والمتحول، والنموذج الثقافى المتأرجح (Oscillating Culture- Type) (وهو السائد فى النظرية الاجتماعية) والذى يتذبذب حول طرفى نقيض عالم الروح وعالم المادة ومتواليات كل منهما، فى غيبة المعيار الموضوعى وميزان الاعتدال. وتعرض د.منى للنماذج المتقابلة من خلال استراتيجية منطقية تسعى كما تقول د.منى - إلى تجاوز التمييز المعهود الذى يؤكد الفصام والمجاهمة بين الغرب الإنجلى الكلاسيكى بوصفه الذات العلية (الإغريقية - الرومانية واليهودية- المسيحية) والشرق الإسلامى بوصفه الآخر - وهنا ينبغى الإشارة إلى تنوية هام قدمته د. منى ويفسر عدم إستخدامها مصطلح "الغربى" وهو التنوية بطبيعة العلاقة بين الأنساق الثقافية المعيارية وبين الجماعات أو النماذج الحضارية التاريخية، فإن أية تلازم موضوعى بين الغرب التاريخى وثقافة المتأرجح، هى من باب التزامنات العارضة وليست من قبيل الحتميات أو الخصائص الأصلية. وعلى نفس المنوال، فإن المجتمعات الواقعة ضمن الحوض الحضارى الإسلامى والمنتمة تاريخيًا إلى النموذج الثقافى الوسطى، إنما تشكلت بفعل مبادئ أساسية يمكن للمجتمعات الأخرى أن تصل إليها وتقيم حياتها على أساسها. وهكذا فإن التوافق بين النموذج الثقافى الوسطى والمجتمع الإسلامى التاريخى يحتفظ بفاعلية ما دامت تلك الصلة التكوينية قائمة و متماسكة، والعكس صحيح. أى أن خصائص التزامن قد ترجح على خصائص التكوين.

إن فهم طبيعة هذه العلاقة بين النموذج القياسي والنموذج التاريخي من الأهمية بمكان، حيث إنهما، وفق د. منى تتيح استيعاب وتجاوز الثنائيات التاريخية، والاستقطابات التنميطية، والتي من شأنها تعميق الخلافات وتجزئتها، ومصادرة التاريخ وإهدار مقومات الحرية والمسؤولية. وأخيراً، وبدون مزيد من تفاصيل المنظورات الغربية المقارنة وجدالاتها وبدون مزيد من تفاصيل الاختلاف بين النسقين المعرفيين (الغربي) و(الإسلامي) فإن المحطتين التمهيديتين السابقتين تقودنا الآن إلى تسجيل السؤال التالي: ما هي إذن دوافع ومبررات، ومن ثم إمكانيات تطوير منظور إسلامي مقارنة على صعيد علم العلاقات الدولية؟

أولاً: دوافع ومبررات بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية

إن الحديث عن "الدوافع" هو حديث عن هموم القائمين على عملية البناء والمهتمين به أي هو حديث من المفترض أن يكون ذاتياً ومن الداخل ونحو الداخل والخارج أيضاً، أما الحديث عن مبررات فهو حديث من الداخل أحياناً ومن الخارج في أحيان أخرى، وهو يتجه للخارج أساساً. والحديثان ضروريان منذ بداية خبرتي في البحث والتدريس: فلقد تصدرت مقدمة مشروع العلاقات الدولية عناوين: الدوافع والمنطلقات كما تصدرت محاضرات التدريس عناوين مناظرة لماذا؟

من ناحية؛ لأن الغاية هي تأسيس قواعد منظور إسلامي باعتباره أحد منظورات علم العلاقات الدولية الذي ننتمي إلى تخصصه في إطار مقارنة مع منظوراته الأخرى، فلن نتحقق الفائدة من بناء منظور إسلامي منفصل أو منعزل أو دون أن نؤسس لأطر مقارنة تحقق التفاعل مع غيره. حقيقة أن إسهامات الدراسات والعلوم الإسلامية في مجال العلاقات الدولية في الإسلام إسهامات زاخرة ووافرة وتعود إلى ما قبل تأسيس علم العلاقات الدولية (وهي الدراسات التي انبثقت على جزء كبير منها مخرجات مشروع العلاقات الدولية في الإسلام) ولكن الإشكالية المثارة هنا حول "منظورات حضارية مقارنة"، إنما تتصل بمجال علم العلاقات الدولية الحديث الذي أسسته منظورات غربية، إذن إذا كانت هذه هي الغاية والهدف؛ فمن ثم لا بد وأن تنطلق الدوافع والمبررات -في جزء ركين منها من حالة العلم. وكذلك كان لا بد وأن تجد المبررات منطقتها في جانب كبير في من أدلة وحجج أكاديمية من داخل العلم- والتخصص، وذلك في مواجهة الانتقادات المختلفة التي تراكمت منذ إعداد المشروع وخلال تنفيذه وخلال مناقشة مخرجاته من ناحية، والتي تراكمت أيضاً من ناحية أخرى خلال تدريسه (كما سنرى لاحقاً) وخلال تفعيله في تطبيقات بحثية

متعددة. وهذه الانتقادات سنرى -لاحقًا- كيف أنها لا تنبع من أدلة محددة بقدر ما تنبع من اختلاف الإطار المرجعي والتقاليد الفكرية والنظرية.

هذا ويجدر القول أن الطلبة الناهجين والمتميزين في قاعات الدرس وكذلك بعض الأساتذة المهتمين كم تساءلوا عن مغزى وأسباب تركيزى على تدشين المبررات من داخل العلم ابتداءً، كما لو أن هذا المنظور "الإسلامى" لا يمتلك فى حد ذاته أسس شرعيته ومشروعيته، كذا فإن مجموعة أخرى من هؤلاء الذين تفاعلوا مع المقرر خلال العامين الأخيرين (أى بعد أربعة أعوام من تدريسه) قد تسائلوا، لماذا يبدو أن الدفاع عن شرعية ومشروعية المنظور قد غلب على تطوير المحتوى وتشغيله على مستوى النظريات، وما المؤشرات التى ستثبت مصداقية وتنافسية هذا المنظور مع المنظورات الأخرى من العلم؟ والإجابة على التساؤل الأول هى أن دوافع البناء لا تنفصل عن مبرراته، فهى متكاملة، والإجابة على السؤال الثانى هى أن عملية بناء منظور ليست قضية أو مهمة فردية وتستغرق مما يقرب ربما من الجيل، ولذا يظل متزامناً النقد من الخارج مع استمرار عملية البناء، وتزداد العملية صعوبة بالنسبة لمنظور ينبثق من نسق معرفى مغاير للنسق الذى يفرز المنظورات المهيمنة - ولو المتنافسة والمتضادة فيما بينها.

ويمكن تقسيم الدوافع والمبررات إلى أربع مجموعات كبرى تتصل بالمجالات التالية:

- 1- طبيعة النسق المعرفى الإسلامى، ومن ثم طبيعة الإطار المرجعى الإسلامى الذى يشكل المنظور والتنظير، بل ويفرض ضرورة تطوير منظور إسلامى.
- 2- وضع الخبرة الإسلامية فى علم العلاقات الدولية الحديث، طبيعة إسهام العلوم الإسلامية فى الموضوع بالمقارنة بطبيعة إسهام العلوم السياسية.
- 3- واقع الأمة الإسلامية ووضعها فى النظم الدولية.
- 4- مراجعة حالة العلم انطلاقاً من مدخل المنظورات والجدال بينها.

وإذا كانت المجموعات الثلاثة الأولى تقع فى دائرة الدوافع التى تراكمت منذ بداية مشروع العلاقات الدولية فى الإسلام؛ فإن المجموعة الرابعة تقع أساساً فى نطاق المبررات ولقد تعمقت وتبلورت بدرجة واضحة خلال عملية بناء المنظور بعد انتهاء أعمال مشروع العلاقات الدولية. وجميع هذه الدوافع والمبررات - كما سنرى - ذات طبيعة معرفية أو نظرية أو عملية كما أنها تمهد لدراسة أهداف بناء المنظور.

أ- الدوافع: من الدوافع المعرفية والنظرية إلى العملية

1- الاختلاف بين النسق المعرفي الإسلامي والنسق المعرفي الغربي وطبيعة الإسلام كدعوة للعالمين. وسبق الإشارة إلى هذا الدافع في مقدمة هذا الجزء من الدراسة. ويكفي في هذا الموضوع التذكرة به من حيث انعكاسه على الإطار المرجعي الذي يشكل طبيعة المنظور وخصائصه، وسيوضح عند دراسة الأهداف والخصائص في الجزء الثاني من الدراسة كيف تمارس هذه الاختلافات المعرفية أثارها على عملية التنظير المقارن من مدخل المنظورات.

ولذا، ومهما تنوعت التساؤلات والانتقادات والتحفظات على عملية بناء منظور إسلامي، ومهما توافرت السبل والأسانيد للجدال معها؛ فإن الدافع الذي لا بد من الانطلاق منه والتأسيس عليه هو أن طبيعة الإسلام من ناحية والنسق المعرفي المتولد عنه من ناحية أخرى تفرضان البحث في العلاقات الدولية من منظور إسلامي استناداً إلى طبيعة الدعوة وطبيعة الرسالة التي يحملها الإسلام للعالمين وللإنسانية جمعاء وليس الأمة الإسلامية فقط، وإذا كان لهذا النسق انعكاساته على مجالات العلوم الأخرى أيضاً، إلا أنه - وفي اقتترانه برؤية العالم - يصبح تأثيره أكثر وضوحاً فيما يتصل بظاهرة العلاقات بين الأمم والشعوب والدول.

2- بين وضع الخبرة الإسلامية في نطاق علم العلاقات الدولية الحديث من ناحية وطبيعة الدراسات الإسلامية المعاصرة تحت عنوان "العلاقات الدولية في الإسلام" من ناحية أخرى: كان تقييم هذا الوضع وهذه الطبيعة على رأس دوافع بداية وتنفيذ مشروع العلاقات الدولية في الإسلام⁽²⁰⁾.

فمن الناحية الأولى، يكفى الإشارة - على سبيل المثال وليس الحصر - إلى نماذج تبين مدى غياب أو تجاهل أو إهمال - الأبعاد المختلفة للخبرة الإسلامية وتقاليدها في نطاق دراسات المنظور الغربي للعلاقات الدولية سواء على مستوى تاريخ العلاقات الدولية أو فلسفة العلاقات الدولية أو نظرية العلاقات الدولية.

ف نجد أن الذى غلب على البحث والتدريس فى نطاق تاريخ العلاقات الدولية إنما ينصب على تاريخ العلاقات الأوروبية منذ القرن السادس عشر الميلادى.

كذلك فإن الاعتراف بأهمية البحث فى الجذور التاريخية الفكرية لما يسمى العلاقات الدولية قد قاد - على صعيد الفكر الغربى - إلى الاهتمام بما يسمى فلسفة العلاقات الدولية، أى البحث عن الأفكار السياسية الكبرى فى العصور الفكرية القديمة والوسطى للحضارة الغربية أساساً، وذلك انطلاقاً من الاعتقاد بأن أكثر المحاولات المعاصرة والحديثة التى بذلت من أجل صياغات نظرية

للعلاقات الدولية إنما تجدد جذورًا وامتدادات فكرية في الماضي كما أنها تأثرت بالقيم والظروف التاريخية والحقائق الواقعية التي عايشها فلاسفة ومفكرو العصور المختلفة للحضارة الغربية. كذلك فإن الاهتمام بدراسة التطور التاريخي للنظم الدولية - كغاية في حد ذاته - أو لاختبار فروض نظرية في نطاق نظرية النظام الدولي المستقاه من النظرية العامة للنظم اقتضت على نطاق الخبرة الأوروبية وبدرجة أساسية منذ بداية القرن 18م.

وترجع تلك الحالة إلى أن أوروبا قد مارست سيطرتها على العالم على مدى الثلاثة قرون الماضية، ولهذا فليس من الغريب أن يركز على خبرتها وتقاليدھا المنظرون الذين ينتمون إلى حضارتھا.

يبقى بعد ذلك ضرورة وإلحاح التنبيه إلى عدة أمور: من ناحية، ضرورة إحداث نوع من التوازن بين مكونات المواد التي يحصلها الطلاب في الجامعات العربية الإسلامية. فتمتد - مثلاً - دراسة تاريخ العلاقات الدولية إلى الفترة التي شهدت دورًا متميزًا للدولة الإسلامية في التفاعلات الدولية.

ومن ناحية أخرى: ضرورة إحداث نوع من التوازن في اهتمامات المتخصصين في هذا المجال الدراسي على نحو يتفق وانتماءنا الإسلامي دون أن نفقد أثر التطور في مجال العلم المعاصر. فيمتد مثلاً البحث في الجذور الفكرية لعمليات التنظير إلى خبرة التقاليد الإسلامية، كما يتحدد إطار مرجعي للتفاعلات والقيم الدولية ينبثق عن رؤية إسلامية.

وعن طبيعة الدراسات الإسلامية المعاصرة تحت عنوان العلاقات الدولية في الإسلام: يتضح من المراجعة العامة لبعض هذه الدراسات التي قدمها غير المتخصصين في العلوم السياسية ما يلي:

من ناحية: إبراز فضل الشريعة الإسلامية في المبادرة بالعناية بأمر تنظيم العلاقات بين مختلف الجماعات.

ومن ناحية ثانية: الحرص على إبراز "دفاعية" الإسلام: حيث أن جمهور المسلمين الآن هو الذي يأخذ بالاتجاه القائل: بأن أساس العلاقة بين المسلمين وغيرهم في الإسلام هو السلم. وينبثق هذا الاتجاه عن رؤية خاصة للتقسيم الشائع للعالم إلى دارين أو ثلاثة (دار سلم، دار حرب، دار عهد).

ومن الملاحظ بصفة عامة، أن الكتابات المعاصرة تحت عنوان: "العلاقات الدولية في الإسلام"، لم تركز على أسباب ظهور واستمرار هذا التقسيم مع أن الأصل في دعوة الإسلام هو

العالمية وتوحيد البشرية في ظل الشريعة الإسلامية، أو على عرض الجدل بين الأسانيد الشرعية للمدرستين الأساسيتين: التي تقول إحداهما: بأن العلاقات الدولية في الاسلام أساسها القتال، أو الأخرى التي تقول: إن أساسها السلم، أو تصنيف المعيّرين عن كل منهما في تاريخ الفقه الإسلامى وذلك في صورة علمية منظمة جامعة تستطيع أن تجيب عن السؤال التالى: من الذى قال بأن أصل العلاقات الدولية للدولة الإسلامية هو الحرب أو السلم، ومتى برز هذا المنظور ومتى ساد.. ولماذا؟

3- واقع الأمة الإسلامية ووضعها في النظام الدولي: بين الحاجة لتنظيم جديد وبين الحاجة لهضبة ذات أساس ثقافي وفكري جديد: فبعد الدوافع ذات الطبيعة المعرفية والنظرية نصل إلى دوافع ذات طبيعة عملية. فلقد اقترن التطور في المنظورات الكبرى التي تعاقبت على علم العلاقات الدولية الحديث بالتطورات الكبرى في تاريخ العلاقات الدولية خلال ثلاثة أرباع القرن الماضية. ولذا فإن من أهم مزايا مدخل المنظورات هو الربط بين التغير في واقع العلاقات الدولية وبين التغير في كيفية دراستها (نطاق العلم وموضوعاته ومناهجه) وظل وضع الجنوب -بصفة عامة- والعالم الإسلامى -بصفة خاصة- لا يحتل وضعًا متميزًا وواضحًا في هذه المنظورات وما انبثق عنها من أطر نظرية أو نظريات دفعت البعض لانتقاد هذا الوضع⁽²¹⁾، بعد تشخيصه ووصفه وصفًا علميًا، وبعد تفسيره باعتبارات تابعة من هيمنة هدف خدمة مصالح القوى الكبرى أساسًا على الدراسات الدولية، ومن ثم عدم الاهتمام بدراسة أوضاع القوى الصغرى إلا من أجل هذا الهدف. إلا أن للعملة وجهًا آخر. فإن تيارات مراجعة هذه الحالة ابتداء من السبعينيات والثمانينيات، قادت إلى الحديث عن مدى عدم ملائمة نظريات التنمية ونظريات السياسة الخارجية وغيرها من النظريات (الغربية) لدراسة أوضاع العالم الثالث⁽²²⁾، فلقد اقترنت هذه المراجعة بتغيرات في أوضاع العالم الثالث ووضعها في النظام الدولي من ناحية وكذلك بالتغيرات التي أبرزت إسهام المدرسة الماركسية في علم العلاقات الدولية خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين من ناحية أخرى؛ فإن بروز تيارات هذه المراجعة كان يعكس الارتباط بين المراجعة النظرية وبين الضرورات العملية على نحو ينتقد المركزية الغربية الفكرية والنظرية والسياسية، على حد سواء، ولو نقدًا ذاتيًا من الداخل.

وبالمثل، وبالنظر إلى أحوال الأمة الإسلامية بصفة أخص ووضعها في النظام الدولي خلال العقود الثلاثة الأخيرة، نستطيع أن نتلمس الكثير من مواطن الدوافع نحو بناء منظور إسلامى لدراسة العلاقات الدولية بصفة عامة وللتنظيم حول أوضاع الأمة بصفة خاصة؛ وذلك انطلاقًا

ليس من غايات معرفية ونظرية فقط، ولكن ارتباطاً بواقع هذه الأمة وإمكانيات معالجة مشاكلها ومشاكل الإنسانية.

ولقد تعددت الاجتهادات الفكرية والنظرية حول هذه الرابطة بين الحاجة لتنظير إسلامي جديد وواقع الأمة واحتياجاتها. وأكتفي في هذا الموضوع بالإحالة إلى رؤية أ.د. منى أبو الفضل⁽²³⁾، وهي تتلخص في الآتي:

أنه بسبب التغير العالمي ذاته، وبسبب الصحوة الإسلامية بصفة خاصة؛ فإن أحد سبل استعادة حيوية الأمة هو استعادة حيوية ميراثها الفكري والثقافي ولأن أحد أهم مكونات الصحوة هو إحياء الوعي بالهوية الثقافية الإسلامية للأمة؛ ولذا أضحت الإسلامية تمثل استجابة حيوية لأمتنا؛ لأن الفوضى الثقافية الدؤوبة التي يتسم بها عالمنا تعمل كقوة قهرية على الحضارات المعاصرة. هذا وتكمن مصداقية وحيوية هذه الاستجابة المطلوبة في رسالة الإسلام ذاتها عبر التاريخ ودوره في المجتمعات والحضارة قوة أو ضعفاً. فلقد كان الإسلام دائماً محركاً لتجديد الثقافة والحضارة عبر التاريخ في أرجاء مختلفة من العالم (العرب قبل وبعد الإسلام، البربر، الترك، المغول، الفرس، الهنود، ممالك شرق وغرب إفريقيا، مدن المتوسط المسيحية) ومن ثم يمثل عبور الفجوة الراهنة بين الثقافات ضرورة من أجل تجديد ثقافي للأمة كسبيل لتجديد هويتها وحل مشاكلها. وهذا التجديد الثقافي هو جزء من التجديد الثقافي العالمي الذي تحتاجه كل الثقافات في العالم، فإن الحاجة لهذا التجديد تشترك فيه الثقافات السائدة والتابعة على حد سواء. ومن ثم ترى د. منى أن المنظور الإسلامي هو مثال ذو مهمة vocational ideal وليس مجرد حرفة أكاديمية فنية.

ومن ناحية أخرى: كانت الضرورات العملية أيضاً من بين ركائز موافقة بعض المتخصصين -من خارج دائرة المنظور الإسلامي- على أهمية تقديم منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية. ولكن اختلفت هذه الضرورات عن نظائرها لدى د. منى أبو الفضل وغيرها من داخل هذه الدائرة؛ فلقد اقترنت على سبيل المثال لدى البعض⁽²⁴⁾ باحتياجات دراسة وفهم آثار الظاهرة الإسلامية (الذي أسماها: الأصولية الدينية) على النظام الدولي بعد نهاية الحرب الباردة؛ حيث تبرز الأبعاد الثقافية للسياسات الدولية في ظل العولمة، والتجزئة، وعدم الاستقرار.

كما رأى البعض⁽²⁵⁾ أن مشاكل وقضايا خمس سكان العالم من المسلمين، والتي تحتل الاهتمام العالمي الراهن تتطلب دراستها من منظور يعكس خصوصيتها وطبيعتها، ويبين في نفس الوقت إلى أي حد يلعب الإسلام دوراً فيها على مستويات مختلفة مثل: الأسباب، والدوافع، والحلول الممكنة.

وبالطبع وبقدر ما كانت أوضاع ما بعد نهاية الحرب الباردة تستدعي عالم الإسلام والمسلمين إلى قلب تفاعلاتها، فلقد ازداد الأمر صعوبةً بعد الحاي عشر من سبتمبر 2001 حيث تعددت مداخل الاهتمام بدراسة وضع العالم الإسلامي في النظام الدولي وفي السياسات الخارجية للقوى الكبرى انطلاقاً من المنظورات السائدة، مما تولد معه الدعوة - من داخل الغرب ومن داخل العالم الإسلامي - للحاجة إلى منظور بديل ورؤية بديلة لتلك السائدة بمنطق سياسات القوى الصراعية المادية⁽²⁶⁾.

المبررات: أبعاد مراجعة حالة علم العلاقات الدولية ومدلولاتها بالنسبة لإمكانيات تطوير منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية.

من أهم مداخل دراسة نظرية العلاقة الدولية مدخل المنظور والجدالات بين المنظورات - كما سبق التوضيح. وبالنظر إلى حالة العلم منذ نهاية الثمانينيات والتسعينيات وصولاً إلى المرحلة الراهنة من مراحل تطور دراسة العلاقات الدولية، أي بعد نهاية الحرب الباردة وأحداث الحادي عشر من سبتمبر وهي المرحلة الرابعة في تطور هذه الدراسة (بعد المرحلة التقليدية، والسلوكية، وما بعد السلوكية)، ومن خلال القراءة المقارنة في أدبيات مراجعة هذه الحالة وخاصة الأدبيات النظرية حول هذه المنظورات الكبرى والجدالات بينها⁽²⁷⁾ يمكن تسجيل المقولة التالية: اتفاق منطري العلاقات الدولية على أن العلم يمر بأزمة ويحتاج إلى مراجعة.

ومن أهم مؤشرات هذه الأزمة ما يلي:

من ناحية: عدم وجود منظور سائد ومهيمن على مجال الدراسة كما حدث في المراحل السابقة؛ ومن ثم تعدد المنظورات المتنافسة على نحو يعكس فوضى نظرية، وخاصة مع تعدد روافد كل منظور ومع تعدد مسميات كل رافد وفقاً للبعد محل الاهتمام: منهجياً أو مضمونياً. في ظل هذا التعدد يبرز الاعتراف به بل بفائدته، فعلى سبيل المثال يبرر "روزيناو"⁽²⁸⁾ ذلك الاعتراف بأنه يرجع لصعوبة القول بأفضلية أحد المنظورات على الآخر أو مصداقيته المطلقة بالمقارنة بغيره؛ حيث إن الباحثين ذوي المنظورات المختلفة سيقدمون رؤى ونتائج مختلفة حول نفس الحدث والظاهرة نظراً لاختلاف منطلقاتهم. بعبارة أخرى - وكما يقول روزيناو - فإنه لا بد من التسامح تجاه التعدد والتنوع الذي يثري البحث والدراسة نظراً لتعدد سبل الإدراك وتقييم الحقائق في السياسات العالمية؛ ولهذا يسجل روزيناو أمراً مهماً وهو أن اختلاف الرؤية للعالم ومن ثم اختلاف الافتراضات الكامنة حول ظاهرة يقود بالضرورة إلى اختلاف المنهاتيات.

ومن ناحية أخرى: عدم وجود نظرية عامة للعلاقات بالدولية، إلى جانب فشل النظريات الكبرى داخل كل من الاقترابات التطورية، الهيكلية - السلوكية - التنبؤ بنهاية الحرب الباردة.

ومن ناحية ثالثة: حالة السيولة التي تعكسها المابعديات: ما بعد الحرب الباردة، ما بعد الحداثة، ما بعد الوضعية، سواء على صعيد المنهج أو المضمون. فمع انتهاء الحرب الباردة شهد التنظير للعلاقات الدولية مرحلة اختلفت فيها الرؤى حول خصائص العلاقات الدولية في هذه المرحلة وأهم القوى المؤثرة عليها. وتبلور السؤال التالي بوضوح: هل كشف انتهاء الحرب عن خصائص جديدة، أم أن تراكم خصائص جديدة قد قاد إلى انتهاء الحرب ومن ثم هناك حاجة لمنظور جديد لدراسة العلاقات الدولية^{(29)؟}

ومن ناحية رابعة: اهتزاز الخطوط الفاصلة بين علم العلاقات الدولية وعلوم اجتماعية وإنسانية أخرى، نظرًا لاتساع نطاقه وحدوده وتعدد أجندة موضوعاته بعد أن تجدد الاهتمام بالأبعاد الدينية والثقافية والحضارية في دراسة العلاقات الدولية وبأنماط جديدة من الفواعل والعمليات.

وكان من أهم ملامح مراجعات ما بعد الحرب الباردة وما بعد الوضعية ملمحان أساسيان ومتكاملان أولهما: بروز أهمية الدين والثقافة في دراسة العلاقات الدولية⁽³⁰⁾، بعد أن حازت الاهتمام والأولوية في ظل سيادة المنظور الواقعي القضايا والأبعاد العسكرية - الأمنية، ثم نافستها في مرحلة تالية قضايا الاقتصاد السياسي الدولي. وثاني هذه الملامح هو مراجعة المنهج الوضعي - السلوكي الإمبريقي الذي رفع شعار "علم خالٍ من القيم" - وهي المراجعة التي قادت إلى رد الاعتبار للقيم⁽³¹⁾ - 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 والتاريخ والفلسفة. هذا وكانت القيم - إلى جانب غيرها من الأبعاد - محورًا أساسيًا من محاور الجدل الثاني الكبير في تاريخ العلم، أي الجدل بين السلوكية والتقليدية.

كما أضحى الفصل بين البعد القيمي والبعد المادي في دراسة العلاقات الدولية، خلال سيادة المنظور السلوكي وفي ظل الوضعية العلمانية موضع نقد هام في مرحلة ما بعد السلوكية، ثم تبلور هذا النقد في مرحلة ما بعد الوضعية مما يعبر عن رفض أزمة الأزواجية الناجمة عن هذا الفصل⁽³²⁾.

ولقد اقترن بهذا التجدد في الاهتمام بالقيم بروز للأبعاد الثقافية والدينية - وخاصة منذ نهاية الحرب الباردة. وبقدر ما شاهدت ساحة العلم جدالاً حول القيم تبلورت أيضًا جدالات حول

أميرين: من ناحية هل حدث تحول في منظورات دراسة العلاقات الدولية نظرًا لبروز دور الدين والثقافة على مستوى التنظير والواقع وهل المتغيرات الثقافية والدينية هي متغيرات مستقلة أو تابعة؟ ومن ناحية أخرى هل الاختلافات بين الثقافات والأديان لا بد وأن تقود إلى صراعات وما تأثيرها على استقرار وأمن وسلام العالم؟ وما هي أنماط العلاقات بين الأديان والثقافات وبين المصالح وتوازنات القوى؟

خلاصة القول إن استمرار الجدالات وعمقها وامتدادها (منذ منتصف الثمانينيات) حول هذين الأمرين ليبين كيف أن دراسة العلاقات الدولية مازالت تشهد حالة مراجعة قادت إلى الحديث عن "إعادة تعريف السياسي"⁽³³⁾. فإن المدخل القيمي والمداخل الثقافية والحضارية (إلى جانب الدينية) ساهمت في إعادة تعريف مستوى التحليل بعيدًا عن المستوى التقليدي (الدولة والنظام الدولي) كما ساهمت في إعادة تحديد نطاق موضوعات العلم ليتسع لموضوعات جديدة. فإذا كانت مرحلة ما بعد السلوكية التي شهدت تنافس منظوري الواقعية والتعددية قد أدت أيضًا 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 تعالج ما سبق من إهمال للمتغيرات الدينية والثقافية في محاولة لتجاوز مرحلة علمانية ومادية العلم المفرطة. كما أنها تعالج إهمال مستويات للتحليل وفواعل لحساب تفوق مستوى الدولة القومية، ولذا تجدد الاهتمام بمستويات أكثر كلية وشمولاً مثل الجماعة العالمية. وانعكس ذلك كله على منهجية واقترابات الدراسة حيث تبلور الاهتمام بتأثير الأفكار والقيم إلى جانب العوامل المادية. وكان من أبرز الاتجاهات الحديثة تعبيرًا عن ذلك "البنائية الجديدة" بكل ما تحمله من آفاق الربط بين دراسة العلاقات الدولية والنظرية الاجتماعية، وبكل ما يحمله ذلك من انعكاسات على نطاق العلم وموضوعاته ومنهجيته⁽³⁴⁾.

وإذا كانت الجدالات حول ما أضحى عليه وزن الدين والثقافي والحضاري ومن ثم وزن الأفكار والقيم والتاريخ في دراسة العلاقات الدولية - تبين اختلاف الاتجاهات النظرية في الإجابات⁽³⁵⁾ على هذه الأسئلة وغيرها انطلاقًا مما يتصل مباشرة بالأسباب "الواقعية"، إلا أن رؤية البعض مثلت اختراقًا معرفيًا لعلمانية ومادية العلم المفرطة. فلقد ظهرت مؤخرًا⁽³⁶⁾ دعوة للإهتمام بما يمثله الدين من تحدي لنظرية العلاقات الدولية، تتجاوز وتتعدى بروز الاهتمام التقليدي (أو المتجدد) باثر الدين على قضايا العلاقات الدولية ومسار تفاعلاتها، صراعًا أو تعاونًا.

والجديد في هذا النمط من تجدد الاهتمام بموضع الدين من دراسة العلاقات الدولية، انتقاده الشديد لحالة نفي الدين" في ظل النموذج الواقعي التقليدي من ناحية وحالة استدعائه الحالية منذ أطروحات صدام الحضارات وغيرها من الأطروحات التي تربط جميعها غالبًا بين عودة ظهور الدين وبين مناخ حرب باردة جديدة وخطر السياسات الأصولية الدينية، وتهديد الإرهاب العالمى وحالة الفوضى التي يعيشها العالم. وفي المقابل يدعو هذا التوجه لبيان كيف أن "الاهتمام بالتقاليد الدينية الكبرى العالمية يمكن أن يقود إلى إنجازات نظرية وسياسية خلاقية.. والتي ظلت نظرية العلاقات الدولية صامته بغباء حولها... فإن المطلوب ليس تعديلات طفيفة في الأطر النظرية القائمة التي تتعامل مع دور الأفكار، الثقافة الهوية... ولكن المطلوب هو طرق نظرية جديدة لتفسر وتبرز مغزى العلاقة بين الدين والسياسات... ومن ثم فإن عودة الدين من منفى منظور وستفاليا (الواقعي) يحمل معه فرص تحرير العلاقات الدولية من قيودها الذاتية النظرية... إن المطلوب تجاوز الجدالات عن الثقافة والتعددية الثقافية في الفكر الديني المعاصر ومن ثم استكشاف كيف يقدم الفكر الديني المعاصر طرقًا جديدة للتفكير تنتهي معها مرحلة وستفاليا التي شهدت دراسة السياسات الدولية من منظور علماني".

3- ومن أهم مخرجات هذه المراجعة - من داخل العلم وبواسطة منظريه الأنجلو ساكسون- تلك الدعوة إلى تعددية المنظورات ومن ثم الحاجة إلى منظورات حضارية مقارنة.

وكانت د. ودودة بدران في بحثها تحت عنوان دراسة العلاقات الدولية في الأدبيات الغربية ومشروع العلاقات الدولية في الإسلام⁽³⁷⁾ قد حددت أن أهم خصائص مرحلة الثمانينات من دراسة العلاقات الدولية (ما بعد السلوكية) هو القبول بإمكانية تعدد التوجهات النظرية في دراسة العلاقات الدولية واهتمامها بالقيم إلى جانب السلوك، وذلك نتيجة المراجعة النقدية للأسس المعرفية الوضعية - الإمبريقية- التي تستند إليها، ومن ثم الدعوة إلى إعادة بناء العلم من جديد. ولقد جاء الجدل بشأن الوضعية الإمبريقية في إطار مراجعة فلسفية تتم في كل العلوم الاجتماعية.

كذلك فإن تبرير الحاجة الأكاديمية والعلمية لتقديم منظور إسلامي للعلاقات الدولية قد وجدت سندًا لها أيضًا من داخل الدائرة الغربية وفي نطاق علم العلاقات الدولية برافديه الأنجلو ساكسوني، والفرنسي، (سواء في مرحلة إعداد مشروع العلاقات الدولية في الإسلام أو بعده). فلقد تراكمت بعض التنويعات على نفس النغمة المتسائلة عن منظورات أخرى؛ فنجد -على سبيل المثال- أن مارسيل مارل⁽³⁸⁾ في كتابه سوسيولوجيا العلاقات الدولية، وهو بصدد إشكاليات تحديد تاريخ ظهور مصطلح العلاقات الدولية - يشير إلى أنه نظرًا لاستحالة الإحاطة بالتاريخ

الإنساني في لحظة 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 سجل كل من Bull, Holsti, Kegly⁽³⁹⁾ أن إسهامات التنظير في مجال علم العلاقات الدولية مازالت قاصرة على الاقترابات الأنجلو أمريكية والأوربية، وهو الأمر الذي يمثل تحيزًا، 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 عقب نهاية الحرب الباردة، تجددت بعض التعبيرات خلال تقييم حالة حقل العلاقات الدولية عن أن منظورات الحقل المتعاقبة عليه تعكس عنصرية غربية وتحيزًا حضاريًا وإثنيًا؛ حيث لا تتضمن هذه المنظورات مشاركة رؤية الدول النامية⁽⁴⁰⁾. هذا واستمرت هذه الدعوات تحمل أبعادًا جديدة حتى ما قبل الحادي عشر من سبتمبر حيث تجدد نقد البعض⁽⁴¹⁾ لهيمنة الدراسات الانجلوساكسونية والنظرة الفوقية من أعلى إلى أسفل التي مازالت تسود العلم الأكاديمي على النحو الذي يظل معه علم العلاقات الدولية ليس علمًا عالميًا. ثم اكتسبت هذه الدعوات بعد الحادي عشر من سبتمبر أبعادًا أكثر وضوحًا.

حيث ربط البعض⁽⁴²⁾ مثلاً بين نظرية العلاقات الدولية والأخلاق والقيم على ضوء التعقد الذي أصاب العلم، مناقشًا مفهوم "الخلو من القيم" ناقداً للدلالات التاريخية والثقافية للمفاهيم الغربية (العنف أساسًا) المستندة للتمييز التقليدي بين داخل وخارج الدولة القومية، وبين الاقتصادي والسياسي، وبين النطاق العام والخاص. ومن ثم دعا إلى مفاهيم تؤكد على التفاوض والمنظور والتفاهم بدلاً من المفاهيم التي تعكس توجهًا علويًا عن الحقيقة، والتي تبين كيف أن السائد هو الذي يقدم نفسه باعتباره المحيد والعالمي.

وفي المقابل، والجدير بالذكر هنا بعد الإحالة إلى كل النماذج السابقة، انه إذا كانت هذه النماذج تقبل بتعدد المنظورات الحضارية وإذا كانت جهود علمية غربية جادة من داخل علم العلاقات الدولية وخارجه قد ساهمت من مداخل متنوعة في دراسة "رؤية إسلامية للعلاقات الدولية أو مواقف الاسلام من قضايا دولية"⁽⁴³⁾ إلا أنها لم تقدم بالطبع منظورًا إسلاميًا مقارنًا في مجال نظرية العلاقات الدولية، بل لم تدعوا إليه.

وأخيرًا يمكن أن نسجل ما طرحه أ.د. بهجت قرني⁽⁴⁴⁾، أستاذ العلاقات الدولية في كندا عن أهمية تقديم رؤية إسلامية عن العلاقات الدولية استنادًا 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 أن الوصول إلى "عالمية" علم العلاقات الدولية يفترض مشاركة منظورات أخرى غير الغربية فقط. ويلخص هذا الطرح - وفي وقت مبكر جداً من جهود بناء المنظور بعد نشر مشروع العلاقات الدولية في الإسلام مباشرة - منظومة ونسق الدوافع والمبررات المتنوعة، النظرية والمعرفية والعالمية، التي استندت إليها جهود الأعوام التالية. هذا وكان د. طه العلواني، ود. علي الدين هلال عند افتتاح مؤتمر مناقشة أعمال مشروع العلاقات الدولية في الإسلام (1997) قد قدما أيضاً رؤاهما حول هذه المنظومة وهذا النسق من الدوافع والمبررات (45)، وتتلخص رؤية د. طه كالآتي:

أولاً، أن ما هو معروف اليوم بالنظام العالمي الجديد هو النظام العالمي الثالث في هذا القرن، يقوم على فكرة محورية وأساسية تكاد تنفى الخصوصيات وتؤسس نسقاً ثقافياً وفكرياً وأخلاقياً وسلوكياً عالمياً هو في أساسه ذلك النسق الذي تطور عبر التجربة الأوروبية في مراحلها المختلفة، هنا تنبع ضرورة إبراز الإسهامات المختلفة للخصوصيات الثقافية في العلوم الاجتماعية والإنسانية بصفة خاصة، وذلك لكي تسهم في صياغة العالمية المعاصرة صياغة مناسبة خاصة، وأن القيادة الأمريكية لهذه العالمية قد بدأت تدخل فيها إلى مأزق المركزية - بقصد أو بدون قصد - ولا يكون البديل أن نغلق في خصوصياتنا أو نتوقع فيها، بل قد يكون ذلك مستحيلاً حتى لو قبلناه من حيث المبدأ. وخير أسلوب للتفاعل معها (العالمية) والتعامل معها هو الإسراع في إبراز وتطوير المنظورات الثقافية المختلفة للتفاعل مع هذا المنظور المهيمن قبل أن يكرس المركزية باسم العالمية. وفي النهاية، فمن المؤكد أن تكون هناك صياغة جديدة لهذه العالمية. ومن المؤكد أن للمسلمين قدرة على الإسهام في إعادة هذه الصياغة وإلا فقد تستحيل إلى عولمة للثقافة وللحضارة الأوروبية لا على أساس التنوع والتعدد واحترامه، بل على أساس فرض الخصوصية الغربية بكل ما تحمله من معان، ومن هنا تأتي أهمية طرح مثل هذا المشروع البحثي الذي يقدم رؤية ومنظوراً مهماً مغايراً في العلاقات الدولية يمكن أن يحاور وينقد النسق القائم ويتفاعل معه ويمثل أسلوباً من الأساليب التي ينبغي اتباعها في الحوار بين الحضارات والثقافات.

ثانياً: هناك عمليات شاملة من المراجعة والتقويم والنقد الذي قد يصل إلى حد النقض لمرحلة الحدثة وما أنتج من علوم ومعارف ونظريات وأفكار، ومن أهم المحاور التي يتم التركيز عليها وبصورة كثيفة هي العلاقة بين العلم والقيم وبين الدين والمعارف الإنسانية والاجتماعية.

وأن الدعوة القديمة التي تقول بضرورة فصل العلم والقيم، وأن العلم لا بد أن يكون خاليًا من القيم، هذه المقولة لا بد من مراجعتها وإعادة النظر في تحديد طبيعة القيم وشكل العلاقة بينها وبين العلم، وهل يمكن أن يوجد على خال من القيم يحدث عمرانًا أو ينشئ حضارة؟ والمنظور الاسلامي الذي يقيم علاقة صحيحة بين العلم والقيم وذلك من خلال تحديد القيم وجعلها قيمًا مطلقة لا تخضع لمصالح شخصية أو قومية أو حزبية أو فردية، وفي هذا الاطار يمكن القول بأن القيم العليا أو الحاكمة التي يمكن أن يقدمها الإسلام في هذا المجال يمكن أن تتلخص في هذه القيم الأربع (التوحيد - العمران - التزكية - العدل).

ثالثًا: بعد حرب الخليج ظهرت الكثير من الكتابات حول القيم والأخلاقيات التي ينبغي أن تحكم العلاقات الدولية، وذلك بسبب غياب التوازن الطبيعي الذي حكم العلاقات الدولية خلال فترات تاريخية كثيرة.

ومن هنا جاء النقاش الدائر حول القيم والعلاقات الدولية، ومن هنا أيضًا يمثل هذا المشروع إسهامًا هامًا في هذا الاتجاه ودعمًا لتيار جديد من الفكر يتبناه باحثون كثيرون ومفكرون من مختلف الأديان وينتمون إلى ثقافات مختلفة، بدأ هذا التيار يتنامى في مختلف أنحاء العالم، حتى أن جامعة طوكيو في اليابان أنشأت مركزًا للأبحاث انصرف بصورة أساسية إلى دراسة العلاقات الدولية في الإسلام ودراسة ما يمكن أن يوظف من التراث الاسلامي في تصحيح المسار المعاصر للعلاقات الدولية.

رابعًا: تنامي الدراسات التي تربط بين الأديان والعلوم الاجتماعية، مختلف الأديان ومختلف العلوم الاجتماعية، ذلك أن تنامي الظاهرة الدينية في العالم وتساعد ما عرف بالأصولية - سواء منها اليهودية أو المسيحية أو الاسلامية - دفع العديد من الباحثين ومراكز الأبحاث والجامعات إلى الاهتمام بدراسات العالم الإسلامي - خصوصًا العلاقات الدولية - كما أن تصاعد مفهوم الجهاد في الخطاب الحركي، أعاد تذكير الغرب وجامعاته ومراكز بحوثه بتراث تاريخي من الصراع الاسلامي، فأصبح مفهوم الجهاد من المفاهيم الغامضة الملتبسة بالنسبة للعقل الغربي مفهومًا يستدعي مخزونًا تاريخيًا من صور نمطية عن الإسلام والعالم الاسلامي، كما عضد ذلك تنامي الحركات الإسلامية المتطرفة التي تستثمر وتستغل نفس المفاهيم التاريخية عن دار الاسلام ودار الحرب ومقاتله الكفار والتأسيس عن أصل الحرب أو أصل السلام أو سوى ذلك من نقاش دار في تاريخنا أو تراثنا الفقهي في فترات تاريخية إسلامية معروفة، كل ذلك أدى إلى تنامي ظاهرة الاهتمام بالعلاقات الدولية في الاسلام.

إن مجرد إعادة إنتاج التاريخ الاسلامى أو محاولة ذلك أو الانزلاق فى فكر المفاخرة والمباهاة والقول بأن تاريخنا كان ناصعاً وعظيماً أو أنه كان تاريخ ملائكة، لم يعد يعنى ولم يعد كافيًا، ولا بد من دراسة الواقع وتفكيكه ومحاولة فهم كافة تضاريسه وما أسهم فى تكوينه، وبالرغم من أهمية الاعتزاز بالذات والتمسك بالهوية باعتبارها مصدر الوجود والاستمرار، لكن عند التناول الأكاديمى لابد من محاولة الجنوح نحو الموضوعية حتى لو كانت مؤلمة فى بعض الأحيان، ولا بد من تجاوز تلك النزعات العاطفية وإخضاع أى قضية محلاً للبحث والتفكيك وتحليل والفحص والتدقيق وإلا فإن العلم برمته لن يكون أفضل كثيراً من القصة والحكاية وأى نوع من أنواع الأدب الشرقى، ولن يسهم بصورة فعالة فى تطور المجتمعات وبنائها.

إلا إذا كان من تلك العلوم التى تستطيع أن تستفيد من التراث وتستطيع أن تستفيد من المعاصرة فى الوقت نفسه دون الوقوع فى أفكار التلفيق أو المقارنة، بل محاولة إعادة صياغة أصيلة من خلال التفاعل مع المناظير الثقافية الأخرى السائدة فى هذا العالم. وفى المقابل فإن رؤية د. على الدين هلال قد اقترنت ببعض التحفظات . وهذا يقودنا إلى الجزئية الثانية من هذا الجزء من الدراسة.

ثانياً: بين التساؤلات وبين الانتقادات والتحفظات

توالت هذه التساؤلات والانتقادات من أطراف ذات مستويات علمية وبجته مختلفة من ناحية، كما اختلف من ناحية أخرى مدى اطلاعها وقراءتها فى أعمال مشروع العلاقات الدولية فى الإسلام أو حول قضية "التوجه الإسلامى للعلوم"، أو "المنظور الإسلامى للعلوم" بل قد جاء بعض هذه الانتقادات فور الاستماع إلى كلمة منظور إسلامى؛ ومن ثم فهى تتراوح ما بين تساؤلات الاستيضاح والاستفهام والاستغراب، وبين الرفض الناقد أو الناقض، وبين القبول بشروط وتحفظات. وهى تنقسم بين مجموعتين:

الأولى: تمثل إرهاصات تساؤلات طلبة الدراسات العليا التى ظهرت عقب تدريسهم منظورات العلم المقارنة ومراجعة حالة العلم وذلك مع بداية طرح القضية أمامهم على النحو التالى: ما هو منظور إسلامى وما هو وضعه فى سياق نظرية للعلاقات الدولية؟ وهل يمكن تطويره وكيف؟
الثانية: تمثل انتقادات منهجية منظمة تنطلق من إطار مرجعي مختلف إما رافض أو متحفظ، وقدمها متخصصون فى مناسبات متعددة⁽⁴⁶⁾. ويرجع تناول هاتين المجموعتين فى هذا الموضوع من الدراسة - بعد الدوافع - المبررات وقبل خصائص منظور إسلامى وأبعاده المقارنة -

لعدة اعتبارات منهجية تقع في صميم إشكالية التحيز بأبعادها المختلفة، وسيتم الإشارة إليها عقب تقديم هاتين المجموعتين.

المجموعة الأولى: تراكمت خلال ثلاث سنوات من العملية التدريسية، وتم رصدها وتسجيلها وبشكل منظم ولهدف علمي محدد وهو اكتشاف مناطق التحيز في استجابات الطلبة والبحث عن أسبابها، ودعوة الطلبة لاكتشافها بأنفسهم ومناقشتها والتعليق عليها وذلك على ضوء ما تم دراسته مسبقاً من أدب منظورات العلم ومراجعاته. ولذا وبعد ثلاث سنوات من تراكم الأسئلة والتعليقات خلال المحاضرات وغيرها، ومع اكتشاف التكرارات المنظمة عبر هذه السنوات تم توثيقها وصياغتها بمفردات الطلبة ذاتها⁽⁴⁷⁾. وعبر أربع سنوات تالية كان يُطلب من الدارسين عدة تدريبات . من ناحية قرائتها وتصنيفها في فئات وفق معايير محددة على الطالب توضيحها مع التعليق على هذه المقولات على ضوء ما تم دراسته من التمهيد والدوافع والمبررات لمنظور إسلامي. ومن ناحية أخرى: التفكير في الأسباب التي تفسر صدور مثل هذه المقولات عن طلبة الدراسات العليا. ومن ناحية ثالثة: تحديد الطالب لموقفه بين هذه المقولات وأسباب تبنيه لبعضها ورفضه الأخرى.

وتتلخص هذه المقولات في الآتي:

- 1- أن المنظور هو مدخل علمي لا يفترض فيه الانحياز المسبق لوجهة نظر إسلامية أو غير إسلامية.
- 2- أن الإنتاج الغربي في حقل العلاقات الدولية يفي في معظمه بالغرض الذي صيغ لأجله، فضلاً عن أنه يمارس عملية نقد ذاتي مستمرة بهدف تحقيق أكبر قدر من التماسك الداخلي، الأمر الذي يجعل من الممكن التعويل عليه بقدر أكبر من الثقة دونما حاجة إلى استلهاهم منظور جديد.
- 3- إذا كان الغربيون لا يعرفون التخندق حول أطر نظرية ضيقة، وإنما على العكس يمارسون عملية مرنة من استعارة ومبادلة المفاهيم بين مدارسهم الفكرية المختلفة، فلمَ نقوم نحن بخلاف ذلك حينما نفرض على أنفسنا استخدام منظور واحد منعزل عما سواه!؟
- 4- إذا كان معظم إنتاج الفكر الغربي يبدأ من الواقع وينتهي إليه -على عكس النموذج الإسلامي؛ ألا تعد هذه خصيصة تحسب للفكر الغربي على أساس ما توفره من مرونة، فضلاً عن أن المنظور إنما يكون الهدف من ورائه بالأساس فهم الواقع، وعليه لا ينبغي أن يكون ارتباطه به بداية وانتهاء أحد أوجه انتقاده، خاصة وأن الواقع في البيئة الغربية هو من القوة بحيث أمكن أن يُؤسس عليه علم متكامل وهو الأمر الذي يفتقده الواقع الإسلامي المعاصر؟

5- إذا كان المنظور الإسلامي من المنتظر ألا يقدم أكثر من مجموعة أماني لا تخدم فهم الواقع في شئ فهل يعد هذا هو الوقت المناسب للتمسك بعبارات أيديولوجية لا تزيد عن كونها مجرد شعارات غير ذات قدرة تحليلية؟

6- إذا كان المنظور الإسلامي مرتبطاً بقضية الإحساس بالذات ومحاولة بلورة هوية حضارية متكاملة الأبعاد، فلم لا تترجم مسألة الهوية عبر صياغة منظور عربي لدراسة العلاقات الدولية؟

7- التنظير الغربي كان وليد الواقع في محاولة لتفسيره؛ ومن ثم تغير التنظير مع تغير الواقع، ومن ثم فإن قوة التنظير الغربي تنبع من كونه تنظيراً مفسراً. أما المنظور الإسلامي الذي يأتي الحديث عنه الآن في وقت الأزمة الحضارية للأمة، فهل يعد التنظير المنبثق عنه وسيلة للخروج منها؟ وهل الصورة المثالية التي يقدمها المنظور -والتي من الصعب تحقيقها- هل تقدم سبل الوصول إليها أم تقتصر على تقرير ما يجب أن يكون عليه الواقع؟ ومن ثم فإن التحدي أمام المنظور الإسلامي هو قدرته على تفسير الواقع وعلى التفعيل لتغييره.

8- المنظور الإسلامي بالمعنى الذي يطرح به هو شئ موجود منذ أربعة عشر قرناً، فما هي ملابسات وأسباب الحديث عنه الآن وبشكل يوحي بأنه شئ مستحدث؟

9- لماذا الحديث فجأة الآن -بعد أربع سنوات من الدراسة- عن منظور إسلامي للعلم؟ لماذا لم يسبق ذلك تمهيد في مراحل أخرى من العملية التعليمية؟

10- ولماذا تتم دراسة منظور إسلامي في إطار مقارن مع منظورات العلم وانطلاقاً من العلم الغربي ودائرته؟ وهل يهتم الغرب بدراسة منظور إسلامي للعلاقات الدولية كتقليد أكاديمي؟

11- ما الجديد الذي سيقدمه هذا المنظور بالمقارنة بما قدمته كتب العلوم الإسلامية المعنية بهذا المجال من الأنشطة أو بهذه الظاهرة الدولية؟

12- كيف يتحقق الربط بين السياسة الواقعية التي لا تلتزم بالقيم والأخلاق وبين منظور يقوم على أصول دينية تحوي مضموناً قيمياً أساسياً؟

13- هل الاهتمام بالدوافع والمبررات والتركيز عليها مقصود وإرادي؛ لإضفاء شرعية على المنظور الجديد من داخل دائرة العلم الغربي أم أن شرعية هذا المنظور تتحقق من مصادر أخرى؟

14- ما معنى منظور بصفة عامة، وإطار مرجعي ونسق معرفي؟ وهل الفقه فقط هو المنطلق نحو منظور إسلامي؟ وما هي المنهاجية الإسلامية؟

15- ما هي شروط بروز منظور إسلامي وتطوره؟ وكيف يتم قبوله والاعتراف به إقليمياً وعالمياً؟ وهل وهن الأمة المادي وضعفها يحول دون البداية في تطوير هذا المنظور ودون التطوير ودون

القبول به في دائرة العلم؟ وهل جهود تطوير المنظور هي رد فعل لوهن الأمة وتعبير عن الحاجة لتأكيد الذات ولو على المستوى الفكري؟

16- الحديث عن منظور إسلامي يفسح الطريق للحديث عن منظورات دينية أخرى؛ فهل هناك منظور يهودي أو مسيحي؟ وهل منظور حضاري إسلامي هو آخر المنظورات الدينية؟

17- كيف يمكن الرجوع إلى الأصول الإسلامية لدراسة العلاقات الدولية، ألا يمثل ذلك صعوبة ذلك نظرًا لعدم التخصص في العلوم الشرعية، ونظرًا لأن كتب الفقه والتفاسير والسنة يكتنفها الغموض؟

18- عند الحديث عن منظور إسلامي يبرز شعور بالانفصال عن الواقع؛ لأنه يقدم مثالية بعيدة عن هذا الواقع ومن ثم يفقد مصداقية تطبيقه العملي نظرًا لعدم وجود الروابط بين مجالات الحياة الراهنة وبين ما يحدده الدين؟

19- كيف نتحدث عن منظور حضاري لأمة إسلامية في علاقاتها الدولية وليس هناك أمة كما يتضح من الحروب بين المسلمين منذ الفتنة الكبرى؟ كذلك هل هناك دول إسلامية حتى نتحدث عن منظور إسلامي لعلاقاتها الدولية؟

20- أليس الاهتمام بتقديم منظور حضاري إسلامي يعني قطع العلاقة مع الآخر من ناحية والتعارض مع المواطنة وتحويل المسيحيين إلى كفار؟

21- ما العلاقة بين منظور إسلامي للعلاقات الدولية ومنظورات أخرى: انقطاع أم انعزال أم استعلاء أم نقد ومقارنة متبادلة حتى يحدث تلاقح فكري وتواصل معرفي؟ وهل مثل هذه العلاقة الأخيرة ممكنة بين منظور -ذي جذور دينية- وبين منظورات علمانية؟

22- هل هناك مناهج إسلامية محددة وأدوات لدراسة الظاهرة الدولية تختلف عن المناهج الغربية أم أن الأمر يقتصر في المنظور الإسلامي على إطار مرجعي وقواعد لرؤية العالم وليس تحليله ودراسة ظواهره؟ وهل نظل نقدر مناهج البحث الغربية ولا نحدد منهجًا إسلاميًا؟

23- إن علم العلاقات الدولية الغربي يحلل ويفسر كل أنواع العلاقات بين كل أنواع الفواعل؛ فهل سيقصر المنظور الإسلامي على العلاقات بين المسلمين وغيرهم أم فيما بين المسلمين فقط؟

24- هل المنظور الإسلامي -أو منظور ما- يتم تعلمه أو ممارسته، هل له وصفة جاهزة من يعرفها يكون قد أضحى ذا منظور إسلامي؟ هل هو ذو صبغة ثقافية أم هو عملية تعليمية منظمة الأسس والقواعد؟

وفضلاً عن هذه التساؤلات الناقدة أو المتعجبة في معظمها فإن نماذج معدودة من الطلبة قدمت مداخلات تؤيد فكرة منظور إسلامي وتبرره على أساس من حماسة لا تستند إلى مبررات منظمة وعلمية، أو على أساس من وعي بأسانيد ومبررات هذا التأييد الذي ينطلق من تبني إطار مرجعي إسلامي، أو على أساس من مجرد التمييز بين الإسلام كدين وعقيدة وبين الإسلام كسياق حضاري وثقافي أو من حيث هو رؤية للعالم؛ حيث إنه وفقاً للمعنى الثاني للإسلام يمكن الحديث عن منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية.

إذن ما دلالة هذه المقولات بالنسبة لإشكالية التحيز؟ ما لذي تكشف عنه من تحيزات وكيف يمكن مناقشتها انطلاقاً من تحيزات متقابلة؟ بالطبع لا يمكن استيفاء كل مداخل تعليق الطلبة وقضاياها- عبر 4 سنوات - في هذه الدراسة، ولكن يكفي كمثال طرح نموذجين متميزين من هذه المداخل واللذان رسما خريطة القضايا المثارة في التعليقات وتصنيفاتها - معرفياً ومنهجياً ونظرياً⁽⁴⁸⁾- وعلى نحو يوضح مناط التحيزات المتقابلة.

النموذج الأول: أجاب على سؤالين: من أين تنبع الأسئلة وإلى أين ترمى، مميّزاً بين ست مجموعات من التوترات لدى الطلبة وهي توترات نابعة من ثنائية الواقع والتنظير، وثنائية الذات والآخر، وثنائية الواقع المادى والقيم، ثنائية الدينى/ العلمى، ثنائية التقليدى والجديد فى الخبرة الأكاديمية وأخيراً ثنائية الموضوعية والتحيز.

النموذج الثانى: صنف الأسئلة وفق ثلاثة محاور: الاحتياج للمنظور (الميلاد)، الشكل: المضمون والمنهج (الوجود)، الفاعلية والتفاعل (المنظور فى الواقع المعاصر) والفاعلية تطرح القدرة على التفسير والتغيير والتفاعل يطرح أبعاد العلاقة مع المنظورات الأخرى.

المجموعة الثانية: من المقولات الناقدة، الناقضة، المتحفظة.

لقد وردت كما سبق الإشارة على لسان أساتذة متخصصين خلال ملتقيات ناقشت مشروع العلاقات الدولية فى الإسلام وما تلاه من جهود، وخاصة حولية أمتي فى العالم. ونذكر هنا على سبيل المثال وليس الحصر تعليقات د. وجيه الكوثرانى، د. علي الدين هلال كنموذجين عن توجهين أساسيين: ناقض ومتحفظ. ففى حين انطلق الأول من رفض فكرة منظور إسلامي استناداً إلى عدة مقولات، فإن الثانى رأى أن السعي وراء تطوير هذا المنظور يمثل ضرورة وتحدياً؛ ولذا فهو محاط ببعض التحفظات.

وتتلخص مبررات وأسانيد رفض د. وجيه الكوثرياني⁽⁴⁹⁾ على النحو التالي: من ناحية رفض إحلال المركزية الإسلامية محل المركزية الأوروبية، فالمنظور الإسلامي يبدو لـ د. وجيه كأنه صورة مقابلة وموازية للمنظور الغربي؛ ومن ثم فهو يراه إعادة تأكيد لصورة الثنائية التقليدية بين الغرب والإسلام؛ منظورًا إليها هذه المرة من موقع المسلم أو الإسلامي الذي سبق ورفض هذه الثنائية في أدبيات المركزية الغربية.

ومن ناحية أخرى: رفض الاعتقاد بأن نقد المركزية الأوروبية قد جاء من خارجها؛ ومن ثم أكد على أن النقد المنهجي - الإبيستمولوجي لأسس المعرفة قد جاء من الغربيين أنفسهم، كما أن مادية الغرب في نسقيه الليبرالي والماركسي قد تعرضت للنقد الذاتي من الداخل؛ وذلك على عكس الحالة الإسلامية الذهنية والفكرية السائدة التي لم تعرف هذا القدر من النقد الذاتي.

ومن ناحية ثالثة: يرفض د. وجيه ما يسمه مصادرة الموقف الديني (العقيدي) للمسعى العلمي وللرأي، وذلك حين يسبغ هذا الموقف صفة المقدس الصحيح الشامل على "منظور إسلامي" بحيث تُقفل أبواب المسعى العلمي القائم على الشك والنقد؛ ولذا فهو وإن أشاد بأهمية مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، إلا أنه أكد على هدف استراتيجي بعيد وهو تحقيق عالمية الإنجاز والإنتاج العلمي العربي والإسلامي وليس الإنجاز من موقع الإسلامية الدينية العقيدية، ثم رأى عدم تحميل المنظور دلالات عقديّة وذلك حتى يتسنى تفكيك الالتباس بين الديني والسياسي، وبين الوضعي والمقدس.

ومن ناحية رابعة: ينقد د. وجيه التمييز بين استخدام المناهج وأدوات التحليل الغربية - مثل التحليل النظامي - وبين مضمون التفسير والتحليل من منظور إسلامي. ويبرر نقده هذا بأن هذا التمييز يتم من خلال موقف ذهني تماثلي وإسقاطي؛ حيث يستعين الباحث الإسلامي بترسانة النقد الغربي ذاتها وتطور المعارف والمناهج من خارج التجربة التاريخية الإسلامية وحقلها لينسبها إلى منظور إسلامي بل ليجعل هذا المنظور هو الجذر والأساس.

ويتضح من هذه المقولات كيف أنها تنطلق من تحيزات معرفية حول مفهوم العلم مفادها أن الديني إنما هو ضد العلمي، وحول عالمية المناهج والأدوات، ورفض أن يكون "الإسلام" بصفة عامة قادرًا على توليد علم ومعرفة، ذلك لأنه يقتصر على رؤية الإسلام كمجرد دين وعقيدة..

ومما لا شك فيه أن قدر من مضمون مراجعات علم العلاقات الدولية تقدم ردودًا تتصل بالعلاقة بين العلم والقيم، وبالعلاقة بين المناهج والأدوات وبين التفسير.

أما أطروحات د.علي الدين هلال التي جمعت بين المساندة وبين التحفظ فتتلخص في النقاط التالية(50):

النقطة الأولى، هي اختلاف مجال الدراسات الإسلامية من علم اجتماعي إلى آخر في جامعاتنا المصرية في بعض المجالات المعرفية، ذلك أن هناك وجودًا واضحًا وإسهامًا متميزًا في فرع القانون مثلاً وفرع التاريخ وفرع الفلسفة، في هذه المجالات توجد مدارس علمية وأجيال من الباحثين - على الأقل من ربع قرن أو يزيد- تعاملت مع الشأن الإسلامي ومع إسهامات المفكرين المسلمين في هذه المجالات، وأبرزوا مساهمة المفكرين المسلمين في هذه المجالات كجزء من التاريخ الإنساني والتاريخ البشري في فروع مختلفة، أما في علم الاجتماع، فلم يحدث هذا التواصل المعرفي وإنما تم التركيز خصوصًا على مساهمة ابن خلدون ودوره في طرح بعض النظريات.

وفي فروع أخرى أقل حظًا مثل علم السياسة وعلم الاقتصاد لا نجد مثل هذا الذي نجده، سواء في المجموعة الأولى من العلوم أو حتى في مجال علم الاجتماع، وإنما نرى جهودًا فردية تختلف في مستواها أو مدى تواصلها. النتيجة هو أن هناك مهمة، وهناك مسئولية، وهناك نقصًا ينبغي أن نتعامل معه كجماعة أكاديمية مهتمة ببحث الظواهر الاقتصادية والسياسية في مصر وفي وطننا العربي.

النقطة الثانية، أن العلوم الاجتماعية، علم السياسة وعلم الاقتصاد تحديداً، هي علوم تأثرت بالمناخ السياسي الاجتماعي الثقافي الحضاري المعنوي في بلادها، بعبارة أخرى أن العلوم الاجتماعية هي علوم محددة ثقافيًا وحضاريًا واجتماعيًا وعندما نتأمل في كيفية وفي مناخ ظهور بعض الأفكار الكبرى، سوف نكتشف وسوف يتبين لنا أنها مرتبطة بسياقات تاريخية وثقافية وحضارية معينة، بعبارة أخرى لا ينبغي أن يكون لدينا أى شعور بالحرج أو بأننا لا نفعل شيئًا غريبًا عندما نبحث في الأصول الإسلامية وفي نتائج قرائح وعقول المفكرين المسلمين لنكتشف ونتبين ماذا أسهم به هؤلاء في مجالات السياسة والاقتصاد.

النقطة الثالثة، أنه كى يكتسب هذا النوع من العمل العلمى سمة الأكاديمية والموضوعية ينبغى أن يتحلى بعدد من السمات: أولى هذه السمات، ألا يرتبط بتطورات سياسية معينة، بل ينبغى أن يكون همًا مستمرًا بغض النظر عن أحداث سياسية طارئة، قد تكون مجندة أو تكون غير مجندة لهذا النوع من النشاط. والسمة الثانية، أن يتسم بالتواصل، لأن ما لا تعرفهعن هذا الإسهام هو أكبر بكثير مما نعرفه، هناك إذن مهمة كبيرة في تغطية وتوثيق المخطوطات المختلفة بهذا الشأن وبحثها وتحليلها والدراسة التفصيلية بشأنها، شأنه في ذلك كشأن أى عمل أكاديمي، إذ بدأ

الباحث وفي نيته التبرير أو الدفاع، فإنه سوف يكون قد خلع عن نفسه - بمحض إرادته بداءة - صفة الباحث وتحول إلى شئ آخر، وإذا بدأ الباحث بتصوير (معين) أننا كمسلمين نملك أفضل وأسمى فكرة، وتصبح القضية هي إثبات سمو الفكر الذى طرحته عقول مفكرينا على سائر البشرية فنحن -أيضاً - نبدأ بداية لا اعتقد أنها سوف تدخلنا فى صميم العقل الأكاديمي أو البحثي أو حتى التأصيل العلمى الموضوعي لتاريخنا ولفكرنا. وأما السمة الأخيرة، فهي تصور أو زعم أن كل ما طرحه مفكر مسلم هو بالضرورة متميز ومختلف عما طرحه المفكرون الآخرون من أبناء الهند أو الصين أو أوروبا أو أمريكا، نحن بشر والمسلمون بشر والقوانين البشرية التى سنّها الله سبحانه وتعالى تنطبق على العقل المسلم بقدر ما تنطبق على العقول الأخرى، هناك تمايز، هناك خصوصية هنا أو هناك يمثل ما للآخرين من خصوصيات، وإنما خصوصيات تصب جميعاً فى رافد البشرية وفي التطور البشرى والتاريخى عمومًا، وفي يقينى - كباحث مصرى مسلم - أن عظمه ما يمكن أن يسفر عن هذا الاهتمام، ليس فى إثبات خروج المسلمين عن سياق التاريخ، بل فإن ما طرحه المفكرون المسلمون من نظريات ومن أفكار ومن نتائج تصب فى المجرى الحضارى، فى تاريخ البشرية، بحيث يمكن القول بأن لهم إسهامًا مثل ما للصينيين من إسهام وما للهنود من إسهام وما لأوروبا الغربية أو الولايات المتحدة من إسهام، عظمة الفكر الإسلامى - إذن - لا تكون فى أن نغزله عن مصادر التاريخ، وإنما فى أن يكون رافدًا ثريًا وخصبًا ومضيفًا لتيار البشرية، وأن ما طرحه العقل المسلم من أفكار تصلح للمجتمعات الإسلامية بقدر ما تصلح للمجتمعات أخرى، لأن فيها جانبًا عالميًا وجانبًا إنسانيًا يخاطب الإنسان فى كل زمان ومكان.

الجزء الثانى:

الأبعاد المنهجية لدراسة أهداف منظور إسلامي (قيمي إنساني) وخصائصه

بالمقارنة بمنظورات غربية (وضعية علمانية) (مادية وغير مادية)

تحددت أهداف مشروع العلاقات الدولية فى هدفين أساسيين: أحدهما يتصل بالرؤية عن أصل العلاقات الدولية فى الإسلام، وثانيهما يتصل بالأبعاد النظرية الجزئية حول أبعاد دراسة الظاهرة الدولية و مستوياتها⁽⁵¹⁾.

واستكمالاً لهذه الأهداف وتفعيلاً لها؛ فكان التحدي الأساسي أمام عملية بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية (خلال عملية البحث والتدريس) يتمثل في تحديد وضع هذا المنظور بالمقارنة بمنظورات العلم الغربية على ضوء خصوصية وتميز طبيعته بالمقارنة بخصائص وطبيعة هذه المنظورات الأخرى، السائدة والمتنافسة (الواقعية، التعددية، الهيكلية) من ناحية وعلى ضوء موضعه من نتائج المراجعات القائمة للحالة السائدة للمنظورات، وهي الحالة التي تكشف عن أزمة، كما سبق التوضيح.

وإذا كانت محصلة هذه المراجعات قد أظهرت مجموعة من الخصائص التي تتسم بها حالة المنظورات المتعاقبة وجدالاتها (عبر ما يقرب من 75 عام من تاريخ العلم) فإن الاقتراب من طبيعة مصادر المنظور الإسلامي وخصائصه ستبين لنا كيف أنه يمثل تراكمًا مقارنًا في الحقل تتحقق من خلاله مشاركة الخبرة الإسلامية بكل مستوياتها: المعرفية، والتأصيلية، والفكرية والتاريخية من ناحية، كما يُقدم هذا المنظور أيضًا محاولة لعلاج أزمة مدخل المنظورات من ناحية أخرى .

وتتلخص الخصائص التي أظهرتها المراجعات – السابق التفصيل لها – كالآتي:

- التغيير المستمر في المنظورات مع التغيير المستمر والمعقد في الواقع الدولي بدعوى الاستجابة لمتطلبات دراسة هذا التغيير والتأثير على مساره، وهو الأمر الذي أدى إلى فوضى المنظورات المتنافسة والمتقابلة وعلى نحو دفع للتساؤل عن عواقب الافتقار للثابت، وهل هي منظورات لجوانب مختلفة من عالم واحد أم هي رؤى عن عوالم مختلفة، وهل يحقق هذا التغيير أهداف حركية للقوى المهيمنة سياسيًا وفكريًا ونظريًا؟ أى لماذا هذا المسار في التحول من أولوية السياسي – العسكري إلى الثقافي الحضاري مرورًا بالاقتصادي؟
- مشاكل الاستقطاب الثنائي للمنهاجية بين العلمى والقيمي ومن ثم بروز الدعوات التوفيقية أو الوسطية حول إمكانيات الدراسة العلمية دون استبعاد القيم والثقافة (أو الذاتية بصفة عامة) ومن ثم الحديث عن الواقعية – القيمية أو القيمية الواقعية أو المثالية – الواقعية.
- انتقاد الجزئية والاختزالية عند تناول الظاهرة الدولية المعقدة والمركبة سواء بالتركيز على الأبعاد العسكرية – أو الاقتصادية أو الثقافية أو بالتركيز على الأبعاد المادية دون غيرها، وهو الأمر الذى يحول دون الفهم العميق والدقيق للتحولات الجارية والمستقبلية، ومن ثم الحاجة إلى رؤية كلية تستدعى بالضرورة إسقاط الحدود بين علم العلاقات الدولية والعلوم الاجتماعية والإنسانية الأخرى، وتفعيل التعاون البيئى.

• وأخيراً لماذا هذا التأرجح بين أولوية الصراع بين القوى والمصالح والحروب وبين أولويات آليات الاعتماد المتبادل أو تجانس المصالح؟ وماذا عن منظومة أو نسق هذه العمليات والعلاقات بينها؟
خلاصة القول: ما إن السبيل إلى رؤية كلية للظاهرة الدولية تجمع بين الأجزاء، وبين المادى وغير المادى، وبين الداخلى والخارجى، وبين العقلانية والقيمية، أى ما أن السبيل إلى رؤية كلية عن المحتوى والمنهجية؟ وما هو موضع منظور إسلامي من هذه المراجعة؟
إذن ما هي خصائص المنظور الاسلامى المقارنة؟ وكيف تعكس الاختلاف بين مصادر المنظورات وطبيعتها؟ وكيف تعبر عنها في نفس الوقت؟ وما هو نمط التراكم المتحقق؟
وباسترجاع معنى المنظور ووظيفته، ومعنى النسق المعرفي ودلالاته، وباسترجاع أبعاد دراسة المنظور منهجياً ومضمونياً، يمكن في حقل العلاقات الدولية إجمال الإجابة في المقولة المركبة التالية: (التي سنأتى على تفصيلها لاحقاً).

وإن منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية هو منظور قيمي ذو طبيعة خاصة. وترجع خصوصية هذه الطبيعة إلى تميز مصادره وأصوله عن نظائرها في المنظورات الغربية، وهو التميز الذي يرجع بدوره لاختلاف طبيعة النسق المعرفي. هذا، وتنعكس هذه الطبيعة القيمية الخاصة بدرجة كبيرة على منهجية المنظور وأدواته وعلى افتراضات المنظور ومقولاته حول الأبعاد الأساسية لدراسة العلاقات الدولية: أصل العلاقات ومحركها، الفواعل ووحدات التحليل ومستوياته، نمط قضايا العلاقات الدولية وتفاعلاتها محل الاهتمام، نمط التفاعلات، العلاقة بين الداخلى والخارجي وبين المادي وغير المادي في تفسير الأحداث والتطورات.

وسنعرض لمكونات هذه المقولة تفصيلياً في محورين؛ أولهما يمكن استدعاء فحواه أيضاً عند دراسة منظور إسلامي لظواهر أخرى - عدا العلاقات الدولية - لأنه يمثل الأساس المعرفي المشترك. أما المحور الثاني فهو يقع مباشرة في صميم دراسة العلاقات الدولية. ويجدر الإشارة إلى أن هذا الاقتراب المزدوج سيقدم لنا ردوداً على الانتقادات وأوجه النقض السابق ذكرها.

أولاً: المنظور الإسلامي لدراسة العلاقات الدولية منظور قيمي ذو طبيعة خاصة: كيف ولماذا؟

انطلاقاً من طبيعة النسق المعرفي الإسلامي وخصائصه، بالمقارنة بالغربي والسابق توضيحهما وما تعرض له الأخير من انتقادات سواء من داخله أو من خارجه، حول مصداقية عالميته ومدى إطلاقه من عدمه، وانطلاقاً من الرؤية للعالم وللوجود الخاصة بكل من النسقين، لا يمكن أن نقبل

أن المنظورات المنبثقة عن النسق المعرفي الغربي، هي فقط التي تتمتع بالعلمية والموضوعية أو العالمية، ولكن لا بد وأن نقول بإمكانية وجود منظورات أخرى ذات طبيعة مختلفة نظراً لاختلاف الأنساق المعرفية.

ومن ثم؛ فأمام مادية ونفعية وعقلانية المنظورات الغربية السائدة، لا بد وأن نسجل أن منظوراً إسلامياً لدراسة العلاقات الدولية هو منظور قيمى ذو طبيعة خاصة. ولهذا الوصف مبرراته ومؤثراته التي توضح أيضاً الفروق مع المنظورات الغربية الوصفية العلمانية، المادية منها والقيمية على حد سواء. وهنا نستطيع أن نرصد مجموعة من الإشكاليات المنهجية، وكيفية التعامل معها:

1- إشكالية العلاقة بين الثابت والمطلق وبين المتغير:

أي إشكالية العلاقة بين مصادر المنظور سواء الأصول الثابتة أو الاجتهاد المتغير، وما طرحه من إشكالية العلاقة بين الوحي والعقل في ظل معطيات الواقع ومتطلباته المتغيرة⁽⁵²⁾.

وهذه الإشكالية المتعددة الأوجه حول مصادر المنظور فرضت ثلاثة مسارات منهجية:

المسار الأول: إن مصادر بناء منظور إسلامي للعلاقات الدولية لا بد وأن تنطلق من أساس شرعي سواء أحكام قاطعة أو منظومة القواعد والمبادئ والأسس العامة التي أوردتها الأصول بشأن العلاقة بين المسلمين وغيرهم وفيما بينهم.

ولذا، كانت نقطة البداية في مشروع العلاقات الدولية في الإسلام هي دراسة: "الأساس الشرعي والمبادئ الحاكمة للعلاقات الخارجية في الإسلام"⁽⁵³⁾؛ وهي تنطلق في دراسة هذا الأساس الشرعي من أن المسلمين بغض النظر عن شكل التنظيم السياسي الذي يجمعهم (أمة في دولة واحدة، عدة دول، جماعة) مأمورون -بناء على عموم وشمول الشريعة- بالاتصال بغيرهم لتوصيل الدعوة، وذلك بناء على أسس معينة تمثل الأساس الشرعي المستمد من الأصول. وتقوم هذه الدراسة على مناقشة الاتجاهات الفقهية الثلاثة الكبرى حول تأسيس أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم وصولاً إلى تقديم اجتهاد يتبنى "الدعوة" كأصل لهذه العلاقة. ومن المبادئ والأسس الحاكمة لهذه العلاقات وحدة الإنسانية، وما يترتب عليها من مبادئ المساواة والعدل، ومبدأ الوفاء بالعهود وما يترتب عليه من مبادئ واجب النصرة وعدم المعاملة بالمثل عند الإخلال بالعهود، وأخيراً مبدأ الولاء والبراء.

المسار الثاني: هو تأسيس مصادر المنظور على منظومة القيم الحضارية التي يتضمنها الإسلام؛ ولذا كانت المحطة المنهجية الثانية في المشروع هي مدخل القيم كإطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام⁽⁵⁴⁾.

فبعد نقد مفهوم القيم في الفكر الغربي، وفي الفكر الإسلامي على حد سواء، وبعد بيان مبررات الحاجة لرد الاعتبار للقيم في مواجهة ما يسمى العقلانية الرشيدة والعلمية الموضوعية ضمن منظومة البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية، وبعد عرض أبعاد الحاجة لإعادة تأصيل مفهوم القيم وإمكانياته، يتضح لنا كيف أن هذه المحطة المنهجية الثانية في المشروع تبني على المقومات التالية: من ناحية: النظر إلى القيم باعتبارها الروح السارية في البنية المعرفية للرؤية الإسلامية، ولهذا؛ فهي مفهوم حضاري، هي مدخل منهجي، هي إطار مرجعي، هي نسق قياس، هي تأسيس لرؤية كلية للعالم، هي نموذج إرشادي ومعياري. ومن ثم؛ فإن القيم - لهذا الاعتبار - تصبح مفهوم مظلة مفهوم منظومة، مفهوم جامع، مفهوم واصل، مفهوم شامل أي أنها ليست مجرد مثاليات أو تنظيمات تجريدية، ولكنها عملية تأصيل، وعملية تحريك، وعملية تفعيل، وعملية تشغيل. ولذا؛ فإن هناك علاقة حميمة وفق هذه الرؤية بين القيمة والممارسة بين النظر والحركة، بين الفكر والعمل والعلم.

ومن ناحية أخرى: تقديم منظومة قيمية تتكون من سبع مفردات: العقيدة الرافعة، الشرعة الدافعة، القيم التأسيسية الحاكمة، والقيم الوسطية، والقيم المولدة، الأمة الجامعة، الحضارة الفاعلة الشاهدة، السنن الشرطية، المقاصد الحافظة.

وجميع هذه المفردات تناظر ثلاث مجموعات جرت التصنيفات وفقاً لها في الدراسات النظرية الدولية المعاصرة وهي:

عناصر الرؤية للعالم، القوى المحركة ومجالاتها، وحدات الدراسة ومستواها.

وتحليل جميع هذه المفردات يطرح أمامنا عناصر المفارقة بين الرؤية التأسيسية والتأصيلية التي تجد حجيتها في المصادر التأسيسية الثابتة وبين الرؤى الاجتهادية التي تجد حجيتها في الواقع والإمكانات المتغيرة.

ومن ناحية ثالثة: تقديم نماذج التشغيل (الانتقال من الأصل إلى الواقع) ونماذج التفعيل (قياس الواقع على الأصل) لهذه المنظومة القيمية السباعية في مجالات عدة: مثل تأصيل العلاقة في الدعوة، إعادة بناء مفهوم القوة، مفهوم الحرب، أسس تصنيف الدور.

المسار الثالث: وإلى جانب الأبعاد المنهاجية الخاصة بالأساس الشرعي والأبعاد المنهاجية الخاصة بالأساس القيمي الحضاري، لا بد وأن يبنى منظور إسلامي للعلاقات الدولية على خبرات منهاجية في التعامل مع مصادر دراسة الأصول إلى جانب المصادر التراثية المختلفة. ولذا؛ فإن مشروع العلاقات الدولية في الإسلام يتضمن جزئين منهاجيين آخرين؛ وهما الجزء الثالث (55) والسابع (56). ويتضمن الأول تسجيل دقيق وحي لخبرة فريق البحث في التعامل مع كتب الفقه والسيرة والتفاسير فيما يتصل بدراسة العلاقات الدولية في الأصول الإسلامية، ولتحديد الاتجاهات الفقهية الكبرى حول قضايا وموضوعات محددة مثل الحرب، والسلام، الدولة. وتنبع أهمية هذا الجزء المنهاجي من أنه يقدم خبرة متخصصة العلوم السياسية بفروعها المختلفة (القانون الدولي، النظرية والفكر، والنظم) في التعامل مع هذه المصادر، على نحو يساهم في محاولة سد الفجوة التي يعاني منها مثل هؤلاء المتخصصين؛ أي الفجوة بين دراسة العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية والإسلامية. أما الجزء السابع؛ فهو يتضمن الخبرة المنهاجية للتعامل مع مصادر دراسة التاريخ الإسلامي اللازمة لمتابعة تطور وضع الأمة في النظام الدولي مقارنة بالخبرة المنهاجية للدراسات النظامية الدولية (الغربية) التي تعاملت مع التواريخ الغربية.

وأخيراً، وعلى ضوء ما سبق، يمكن القول إن إشكالية الثابت والمتغير بين مصادر المنظور تحمل أبعاداً منهاجية مهمة لدراسة العلاقات الدولية من منظور إسلامي، وتحمل دلالات أكثر أهمية بالنسبة لطبيعة المنظور ذاته. فالإطار الشرعي أي إطار الاحتكام إلى المرجعية تتطلب دراسة أدوات منهاجية خاصة لازمة للرجوع إلى شروح الأحاديث وكتب التفاسير، كما يتطلب خطوة لاحقة وأساسية؛ وهي تقديم اجتهاد معاصر على ضوء التراث الفقهي باتجاهاته المختلفة حول القضية الكبرى التي لا بد وأن يبنى عليها المنظور؛ ألا وهي قضية أصل العلاقة أي المحرك الأساسي للعلاقات والقواعد والمبادئ والأسس العامة التي تحكمها (كما سنرى لاحقاً). وبالمثل؛ فإن الأساس القيمي الحضاري يتطلب، بعد تأسيس النموذج، تشغيله وتفعيله في دراسة القضايا، وإعادة بناء المفاهيم وتحديد أجندة الاهتمامات.

وفي المقابل، وبالنظر إلى مصادر المنظورات الغربية الكبرى، سواء الواقعية أو التعددية أو الهيكلية وجذورها الفلسفية والفكرية، نجد أنها مصادر بشرية متغيرة نابعة من خبرة الفكر السياسي الغربي. ومع ذلك؛ فإن هناك اتجاهًا إلى إرجاع روافد هذه المنظورات وتنويعاتها إلى مدارس فكرية وفلسفية ثلاثة كبرى، والخصائص الكبرى لكل مدرسة تمثل القاسم المشترك الأساسى بين روافد المنظور الواحد الذى ينبثق عنها، وهى الروافد التى تبلورت عبر تاريخ هذا المنظور (57).

2- إشكالية العلاقة بين منظور إسلامي قيمي وبين الواقع:

المنظور الحضاري الإسلامي - وإن كان قيمياً بحكم مصادره وطبيعته - إلا أن الرؤية التي يقدمها حول العالم المحيط إنطلاقاً من الأساس الشرعي، ومن منظومة القيم ومجموعة القواعد والمبادئ، ليست رؤية تقرر ما يجب أن يكون فقط، ولكن هي ذات صلة كبيرة بالواقع؛ ذلك لأن للقيم دوراً ووظيفة في الرؤية الإسلامية، كما أن هذه القيم ذات طبيعة مختلفة عن نظائرها الغربية؛ لأن القيم في منظور إسلامي هي إطار مرجعي، هي مدخل منهجي، هي نسق لقياس الواقع لتفسيره وتقويمه وتغييره.

وهنا يبرز لنا سؤالان: كيف تختلف القيم في منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية عنها في منظور غربي يهتم بالقيم؟ وما انعكاسات هذا الاختلاف على الموقف من الواقع؟ بالنسبة للسؤال الأول، حددت د. ودودة بدران أبعاد هذا الاختلاف حول مصدر القيم ومستواها ونطاقها ودرجة إلزامها وعلاقتها على النحو التالي (58):

1- نظراً للاختلافات الفكرية بين الباحثين المؤيدين لأهمية دور القيم في العلاقات الدولية، فليس هناك تعريف مشترك لما هو أخلاقي كإطار عام للتحرك الدولي. إن مشروع العلاقات الدولية في الإسلام يمكن أن يوضح حدًا أدنى من الاتفاق حول ماهية القيم، فالقيم التي يمكن أن تحكم العلاقات الدولية محددة بالكتاب والسنة، كذلك فإن الأخلاق في الإسلام ترتبط بمفهوم السنن، وتحديدها مرتبط في الإسلام بالمصلحة والمنفعة للعباد في النهاية.

2- يشير الباحثون المهتمون بموضوع القيم قضية العلاقة بين الأخلاق الفردية والأخلاق الجماعية الدولية، فيرى البعض إمكانية القياس، أما البعض الآخر فيرى عدم إمكانية القياس. ويلاحظ هنا أن إثارة مشكلة القياس الجماعي على الفردي ترتبط بغياب التنظيم الجماعي في الثقافة المسيحية المستمدة من الدين المسيحي. أما الإسلام فقد نظم الاثنان كلاً على مستواه وبالتالي فإن دراسة العلاقات الدولية في الإسلام يمكن أن يوضح أنه لا توجد حاجة للقياس والخلط، فهناك الاثنان وكل منهما له قواعده.

3- إنه مع اعتراف بعض الباحثين بأهمية القيم في السياسة الخارجية إلا أنهم يؤكدون أنه لا توجد مبادئ مجردة وعالمية (إلا في بعض الحالات الاستثنائية) تحكم السياسة الخارجية. إن بحث العلاقات الدولية في الإسلام يمكن أن يوح وضعاً مخالفاً تماماً، فنظرة الإسلام للعالمية تناقض هذه النظرة الغربية فالحرام شرعاً يتجاوز الزمان والمكان ويستمد حدوده من الوحي مع مراعاة تغيير

الظروف. أي أن مشروع العلاقات الدولية في الإسلام يمكن أن يوضح أن الأخلاق الإسلامية في التعامل الدولي هي الأساس والخروج عنها هو الاستثناء.

4- يرى بعض المؤيدين للاهتمام بالبعد القيمي في تحليل العلاقات الدولية أن الانتقال المنهجي يكون مما هو قائم إلى ما يجب أن يكون وليس العكس. وفي هذا الصدد توضح بعض الأدبيات الغربية أن أخلاقية صانع القرار هي أخلاقية مسؤولة وليست أخلاقية اقتناع، أي أن ما يقتنع أو يؤمن به السياسي يجب أن يخرج إلى حيز الواقع بعد مروره بحسابات التكلفة، فما هو جيد في الحسابات السياسية يرتبط بما هو ممكن. إن دراسة العلاقات الدولية في الإسلام يمكن أن توضح نمطًا مختلفًا لمثل هذا التوجه، فنقطة البداية هي المنهج الإسلامي الذي يمكن أن نقيس عليه الواقع.

أما بالنسبة للسؤال الثاني، وكما سبق واتضح لنا من الإطار القيمي الحضاري أن منظومة القيم في منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية هي بمثابة الإطار المرجعي، المدخل منهجى وكذلك النسق لقياس الواقع بناء عليه؛ وذلك لتفسيره وتقومه وتغييره.

ولهذا، وكما يقول البعض⁽⁵⁹⁾ عن غايات التنظير من منظور حضاري إسلامي: فإن هذه الغايات لا تنفصل عن فقه الواقع، فهذا الفقه منطلق أساسي في هذا المنظور، ولكن مع عدم الفصل بينه وبين فقه الحكم الشرعي. بعبارة أخرى، لا يعرف المنظور الحضاري الإسلامي فصلاً بين الممارسة المتغيرة، والبعد القيمي الثابت الذي يتم الاحتكام إليه دائماً عند التفسير وعند التقييم وعند التدبير وعند التغيير: فإذا كان فقه الحكم الشرعي، ومنظومة القيم والقواعد والمبادئ هي الميزان؛ فإن الواقع هو الموزون الذي يدور حوله أعمال العقل والتجريب والاجتهاد والتجديد وفي المقابل؛ فإن المنظورات الغربية لا تحوز هذا الميزان القيمي. ولهذا؛ فإن المنظور الإسلامي يعد وسطاً بين أقصى المثالية القيمية التي تقدم الفكرة والقيمة لذاتها وبين أقصى المادية التاريخية الملتزمة بالتجريب والتي تريد الحفاظ على الواقع القائم في إطار التوازن (هذا ولقد سبق وأشرنا إلى خصائص النسق المعرفي الإسلامي الذى ينبثق عنه مثل هذا المنظور ذو الطبيعة القيمية - غير المنفصلة عن الواقع).

ولهذا أيضاً؛ فلا يمكن القول إن منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية هو مجرد منظور مثالي يوتوبي؛ لأنه يقرر ما يجب أن يكون عليه حال هذه العلاقات، في حين: أن هذه المثالية، لم تنطبق - كما يتصور البعض - إلا 40 عاماً فقط؛ ذلك لأن هذا المنظور بقدر ما يحدد الغايات، فهو بحكم طبيعة مصادره يحدد أيضاً ضوابط الحركة وشروطها التي تحكم بدورها النتائج. بعبارة

أخرى، هو ليس مثالي أخلاقي بالمعنى الضيق، ولكنه متصل بالسلوك وبأبعاد الاستخلاف في الواقع، ومن ثم؛ فإن فقه هذا الواقع لا يقل أهمية عن فقه الأساس الشرعي والأساس الحضاري القيمي. ولكن وبدلاً من الانطلاق من الواقع فقط ونحوه بدون نسق قياس فإن منظومة القيم الإسلامية (كمدخل منهاجي وإطار مرجعي كما أوضحنا) تمثل الإطار الجامع الكلي المحيط بالسلوك ضبطاً لكل من المادية المفرطة والعقلانية والتجريبية الجامدة والتي تفتقد معها الرؤى والتحليلات كل منطلق أو هدف غير مادي. ولذا يصبح مثلاً الجهاد قيمة وليس مجرد أداة، وتصبح حقوق الإنسان ضرورة وليس قضية.

هذا ويتضح؛ أن هذا التحديد والتوصيف لطبيعة المنظور الإسلامي كمنظور قيمي ذي طبيعة خاصة (بمعنى أنه لا ينفصل عن الواقع وعن المادي) إنما يمثل ردّاً على بعض أوجه الرفض والنقد السابق ذكرها النابعة من رؤية تحبس الدين في أماكن العبادة، وترفض أن يكون هناك علاقة بين العقل والوحي وذلك على ضوء فهم محدود للعقل وللدين تحت تأثير الخبرة التاريخية الأوروبية المسيحية، ولا تفهم حقيقة الإسلام كعقيدة ودين ونظام حياة ومنظومة قيم وسنن وأحكام، ومن ثم فإن هذه الرؤية تنغلق في معنى ضيق للمنهاجية الإمبريقية التي تتطابق مع المفهوم الضيق للعلمية ولا تفتح على المراجعة الراهنة لهذا المعنى للعلمية. وهى المراجعة الداعية لعدم الفصل بين المنهج العلمى والقيم على نحو يحدد منه (التي تتطابق مع المفهوم الضيق للعلمية ولا تفتح أي الذي يحدد آفاق النظرية المعيارية، القيمية الغربية)، وهذه النظرية لا تعترف . في نفس الوقت . بعد التناقض بين الوحي وبين العقل والعلم في حين أن معرفة الواقع التجريبي كما اتضح في المراجعات ليست حسا ماديا فقط ولكن تنطلق من رؤية للواقع وللحقائق ليست هي الحقيقة في ذاتها، كذلك فإن الوحي في الخطاب القرآني لا يقوم على الغيب فقط ولكن على الواقع المحسوس المشهود⁽⁶⁰⁾.

أما على الصعيد المقابل أي المنظورات الغربية الوضعية (المادية وغير المادية): ماذا كانت المثالية التقليدية (التي سادت مرحلة ما بين الحربين العالميتين) وكذلك المثالية الحديثة (التي ظهرت خلال مرحلة ما بعد السلوكية ممثلة في روافد الاهتمام بالنظام الدولي الجديد new international order أو رافد الاعتماد المتبادل الاقتصادي المتفائل أو المجتمع العالمي) قد تجادلت مع الواقعية التقليدية ومع الواقعية الجديدة⁽⁶¹⁾، إلا أن بعض الاتجاهات النظرية قد نحت إلى انتقاد الإفراط في الواقعية وكذلك الإفراط في المثالية (من حيث مصداقية وشكل العلاقة انفصالياً أو تطابقاً بين القيم والمعيار وبين الواقع ولذا وصف هذا الاتجاه المنظور الوسط بأنه المثالي . الواقعي⁽⁶²⁾ . بعبارة أخرى هناك

اتجاه لمراجعة التقاليد المنهجية في ظل إشكالية العلاقة بين "المثل" وبين الواقع وكذلك في ظل إشكالية العلاقة بين "المثالي والمادي".

وهنا يقدم اقتراب النظرية الاجتماعية في دراسة العلاقات الدولية توضيحًا هامًا مقارنةً. فوفق طرح البعض من متخصصي العلاقات الدولية الذين اجتهدوا من هذا الاقتراب فإن المنهج البنائي في دراسة العلاقات الدولية هو نتاج هذا الاقتراب، وهو ملتصق بالواقعية وإن كان بمثابة مثالية هيكلية. وهو يرى السياسات الدولية كبناء اجتماعي تؤثر فيه الأفكار ولقد تسارع تبلور هذه الرؤية بعد نهاية الحرب الباردة، وهي تختلف عن الرؤيتين المادية والفردية ولها انعكاساتها على كيفية دراسة نظريات السياسات الدولية (من حيث الفواعل والدوافع) وهي تقوم على شرح أربع ثنائيات احداها هي ثنائية:المادى – المثالى(63).

كذلك . وكما سبق الإشارة فهناك أيضًا اتجاه لمراجعة التقاليد المنهجية في ظل إشكالية العلاقة بين الإمبريقي وبين القيمي فهناك اتجاهات تراجع الإمبريقية المفرطة مؤكدة على عدم إمكانية الفصل بين العلمي وبين القيمي في المنهجية(64) ومع ذلك يظل الدين -لدى هذا الاتجاه- ليس في قلب إن لم يكن في خارج- مصادر منظومة القيم موضع الاهتمام. فضلاً عن محدودية نطاق القيم التي تترادف في معظم الأحيان مع الأخلاق أو المعنوي le moral Ethics، ناهيك عن اعتبارها مجرد متغير من المتغيرات أو مدخل منهجي وليس إطار مرجعي أو نسق قياسي ذي قوة إلزامية بحكم مصدره كما هو الشأن مع منظومة القيم في منظور إسلامي.

خلاصة القول وبناء على ما سبق؛ فإن هذه الطبيعة الخاصة لمنظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية باعتباره منظور قيمي- واقعي، لا بد وأن تنعكس على مستويات تحليلية مختلفة: نظمية كلية أو جزئية خاصة بمفاهيم أو أحداث معينة أو رؤى حول مواقف محددة.. وهكذا فنجد مثلاً أن تشخيص وتفسير واقع وضع الأمة الإسلامية في النظام الدولي إنما يكون قياساً على المدخل السباعي للقيم السابق شرحه قرباً أو بعداً من القيم المختلفة التي تحكم العلاقات بين المسلمين وغيرهم بقدر ما تحكم العلاقات فيما بينهم أيضاً وبقدر ما تحكم سياسة الدولة الواحدة في نطاق الأمة (كما سنرى لاحقاً).

وعلى صعيد آخر فإن هذه الطبيعة الخاصة لمنظور إسلامي كمنظور قيمي تنعكس على المفاهيم الأساسية للمنظور من جانب وعلى المفاهيم المقارنة مع المنظورات الغربية. من جانب آخر فإذا كانت مفاهيم التوحيد، الدعوة، الجهاد، العمران، الاستخلاف مفاهيمها أساسية خاصة فإن المصلحة والقوة والصراع على سبيل المثال من المفاهيم المقارنة التي تحملها رؤية إسلامية بمضامين

تختلف عما تحمله لها رؤية غربية واقعية كانت أو ماركسية مثلاً (كما سنرى لاحقاً بقدر أكبر من التفصيل).

وعلى صعيد ثالث نجد أيضاً - كما سنرى لاحقاً - أن وظائف الدولة الإسلامية الخارجية، ومصالح الأمة أو الدول، وأدوات تحقيق هذه المصالح وحمايتها، عوامل القوة والضعف، تحمل جميعها أبعاداً غير مادية (قيمية) إلى جانب الأبعاد المادية التقليدية موضع الاهتمام الأساسي والغالب في المنظورات الغربية.

وأخيراً، قد يتضح مما سبق أننا لا نتحدث عن وضع القيم في دراسة العلاقات الدولية من منظور إسلامي ولكن نتحدث عن طبيعة منظور إسلامي لهذه الدراسة باعتباره منظوراً قيمياً انطلاقاً من أساسه الشرعي ومن مدخله القيمي كإطار مرجعي ومدخل منهجي ومن هنا موطن تمييزه عن منظورات أخرى.

بعبارة أخرى نحن لا نتكلم فقط عن الإسلام - كعقيدة وحضارة - باعتباره مصدر للقيم والأخلاق التي يمكن أن يبنى عليها النظام الدولي ويشترك فيها المسلمون مع العالم. ولكن نحن نتحدث عن مستوى آخر وهو منظور للعالم حول قضاياها وتفاعلاتها ومتغيرات تشكيله انطلاقاً من إطار مرجعي شرعي - قيمي يحكم الواقع ويفسره ويقومه بل ويحدد شروط تغييره. هذا الإطار المرجعي ليس اختياريًا ولكن إلزاميًا بحكم مصادره الثابتة التي انبثقت عنها تيارات اجتهادية ومتنوعة عبر الزمان والمكان.

ثانياً: أبعاد دراسة العلاقات الدولية بين منظور إسلامي وبين منظورات غربية:

بالانتقال التدريجي من التمهيد العام حول معنى المنظور وأهمية جدال المنظورات وما لاختلاف الأنساق المعرفية من آثار على طبيعة المنظورات التي تنبثق عنها، إلى دوافع ومبررات بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية إلى الخصائص العامة لهذا المنظور باعتباره منظور قيمي وبعض دلالات هذه الطبيعة بالنسبة لدراسة العلاقات الدولية من منظور مقارن، نصل أخيراً إلى الساحة التي تصب فيها نتائج هذا التراكم وهي ساحة المقارنة بين منظور إسلامي ومنظورات غربية كبرى ثلاثة: الواقعية - التعددية - الهيكلية وذلك حول أبعاد أساسية من محتوى المنظور ومن منهجيته.

وهذه الأبعاد هي: تأسيس أصل العلاقات الدولية والقوة المحركة لها، الفواعل ومستويات التحليل، نمط القضايا ذات الأولوية في الاهتمام، مفاهيم مقارنة، أسس تقسيم العالم وتصنيف الدول، رؤى حول قضايا محددة، العلاقة بين الداخلي والخارجي. ومن الأبعاد المنهجية نذكر

توظيف التاريخ في دراسة النظم الدولية (ولعلنا نتذكر هنا كيف أن قائمة هذه الموضوعات وغيرها تترجم المهدفين الكبيرين لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام (والسابق توضيحهما).

وتمثل الموضوعات والمجالات المذكورة عاليا خريطة أجندة المقارنة بين المنظورات من منظور مقارن. وإذا كانت أدبيات علم العلاقات الدولية قد أفاضت في تناولها على مستوى الجدالات بين المنظورات الكبرى الثلاثة⁽⁶⁵⁾؛ فإن هذه الموضوعات قد تم تناولها في أدبيات عربية وغربية من خارج التخصص وذلك باعتبارها موضوعات في الدراسات الإسلامية.

ولقد ساهم مشروع العلاقات الدولية في الإسلام في معالجة بعض الموضوعات المعنية وخاصة الدولة كوحدة تحليل، الدعوة، الجهاد، تشغيل مدخل القيم في دراسة موضوعات مثل القوة وتقسيم الدور والحرب، إشكاليات توظيف التاريخ الإسلامي في دراسة النظم الدولية، قواعد العلاقات في ظل الحرب وفي ظل السلم.

ثم ساهمت محاضرات الدراسات العليا وبعض البحوث التكميلية⁽⁶⁶⁾ في عرض بعض آخر من هذه الموضوعات في إطار تمهيدي مقارن بين افتراضات ومقولات منظور إسلامي وبين منظورات غربية ثلاثة راسخة التقاليد ومتعددة الروافد. وما زال العمل جارياً من أجل استكمال وتدعيم هذا الإطار المقارن؛ وذلك بالرجوع إلى المكتبة الثرية والغنية من المؤلفات العربية والغربية في مجال الدراسات الإسلامية والتي أفاضت ولو من خارج دائرة العلم في تناول بعض الموضوعات محل الاهتمام في نطاق العلم⁽⁶⁷⁾.

وليس من المنتظر أو المقدر عليه في هذا الموضع من هذه الدراسة العرض التفصيلي المقارن لهذه الموضوعات جميعها، ولكن سنقدم ملخصاً موجزاً عن هذا الإطار التمهيدي المقارن بين هذه الأبعاد على أن نتوقف بقدر من التفصيل عند بعض منها مع التركيز على المنظور الإسلامي لها. وهذه الأبعاد هي: أصل العلاقات ومحركها ومفهوم القوة، الفواعل ومستوى التحليل (الدولة - الأمة)، القضايا الثقافية وموضعها من نظائرها السياسية والاقتصادية، وعن الأبعاد المنهجية تتوقف عند توظيف التاريخ.

إذن ماذا أولاً عن ملامح الإطار المقارن التمهيدي حول أبعاد دراسة العلاقات الدولية؟ وكيف يبرز لنا خصائص وطبيعة منظور إسلامي لهذه الدراسة؟ (أي أنه منظور قيمي ذو طبيعة خاصة).

1- أبعاد خريطة المقارنة الأفقية بين المنظورات

من ناحية: فيما يتعلق بأصل العلاقات الدولية ومحركها فهناك الصراع من أجل القوة تحقيقاً للمصلحة القومية ومن خلال سياسيات توازنات القوى، كما في الواقعية، وهناك الصراع من أجل الرخاء باعتباره أساساً للقوة وتحقيقاً لتجانس المصالح من خلال سياسات الاعتماد المتبادل الدولي والعملة كما في التعددية أو الليبرالية الجديدة، وكذلك الصراع الطبقي في النظام الرأسمالي العالمي حيث أن هذا الصراع هو الذي يحرك السياسات ويشكلها نحو مرحلة نهائية مثالية ينهار فيها هذا النظام، كما في الراديكالية ذات المرجعية الماركسية وأخيراً فإن "الدعوة" هي أصل العلاقات بين المسلمين وغيرها انطلاقاً من طبيعة الإسلام باعتباره رسالة للعالمين. ومن هنا يبرز مفهوم القوة المقارن بين هذه المنظورات في علاقته بكل من مفاهيم الصراع ومفهوم الدعوة.

ومن ناحية ثانية: وفيما يتصل بأنماط التفاعلات والعلاقات وأدواتها، ففي مقابل الأنماط الصراعية أساساً في الرؤية الواقعية والتي تبرز أهمية وزن القوة العسكرية ولا تستبعد احتمالات اندلاع الحروب بل تقول بتعدد وظائفها، نجد أن التعددية والليبرالية تقلل من أهمية القوة العسكرية في إدارة الصراعات في مقابل الاهتمام بآليات إدارة التنافس الدولي السلمي الجماعية والمتعددة الأطراف. أما الصراع الطبقي العالمي كمحرك للعلاقات الدولية في الماركسية وكمحدد لنمط التفاعلات الدولية فتتعدد آليات وأدوات إدارة العنف الهيكلي وغير الهيكلي الذي يركز عليه الضوء.

وإذا كان السؤال الشائع عن الرؤية الإسلامية (في ظل الاختلاف حول آية السيف) هو هل أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم هو الحرب أم السلام، إلا أنه يجب الإجابة على السؤال بطريقة أخرى (وذلك بالنظر إلى الاجتهاد القائل بأن أصل العلاقة كما سبق التوضيح هو الدعوة) وهي أن الجهاد ليس قتالاً فقط ولكن هناك أنماط تفاعلية صراعية قتالية وأنماط تفاعلية سلمية وهناك ضوابط وشروط لكل منها، لأن كل من الحرب، والسلام حالتان من حالات العلاقات لا تنف أحدهما الأخرى ومن هنا تبدو العلاقة بين الدعوة والجهاد مقارنة بمحركات العلاقات في المنظورات الأخرى من ناحية، كما يبرز لنا مفهوم القوة المقارنة من منظور إسلامي في علاقته بمفهوم الدعوة والجهاد من ناحية ثانية. حيث أن التأصيل لمفهوم الدعوة يقود إلى التأصيل لمفهوم القوة فيقود بدوره إلى تأصيل مفهوم الجهاد انطلاقاً من خصائص المنظور الإسلامي "القيمية - الواقعية" - كما سنرى بالتفصيل لاحقاً.

ومن ناحية ثالثة: وفيما يتصل بمستوى التحليل أو وحدة التحليل أو الفاعلين، فإن الواقعية تؤكد على الدولة القومية، في حين تفسح التعددية والليبرالية المجال للاهتمام بفواعل أخرى من غير

الدول، وتطرح الماركسية الطبقة كفاعل وتقدم الهيكليون الماركسيون مستوى الهياكل الكلية مثل مفهوم أو مستوى "النظام العالم" كما يهتم البنائيون الجدد بمستويات كلية من التحليل مثل "الجماعة العالمية" .. وفي المنظور الإسلامي تأتي " الأمة الإسلامية" دون إنكار للتنوعيات التنظيمية الأخرى في داخلها دولا كانت أو جماعات.

ومن ناحية رابعة، وفيما يتصل بقضايا العلاقات التي تحتل الأولوية والاهتمام، انطلاقا من مفهوم كل منظور عن طبيعة القوة ومصادرها فتأتي القضايا العسكرية السياسية الأمنية لدى الواقعية، كما تحوز الأولوية لدى التعددية . الليبرالية القضايا ذات الأبعاد الاقتصادية أما لدى الماركسية فإن المتغيرات والقوى الاقتصادية هي بمثابة المتغير المستقل المفسر لكل التفاعلات الدولية في ظل الحتمية المادية والجدلية التاريخية. وتحوز الأبعاد الثقافية الحضارية الاهتمام لدى الرؤية الإسلامية ولكن على نحو لا ينفصل عن نظائرها السياسية والاقتصادية بل ويغلفها على اعتبار ما للمتغيرات غير المادية من أولوية في المنظور الإسلامي القيمي، ولكن دون انفصال عن نظائرها المادية، وتطبيقاً للرؤية الكونية الإسلامية ذات الطبيعة الكلية غير الاجتزائية أو الاختزالية، وهو الأمر الذي ينعكس ابتداء من مفهوم الدعوة ثم المفهوم عن القوة الشاملة ثم المفهوم عن أنماط التفاعلات، وجميعها أيضاً مفاهيم ذات طبيعة شمولية- كلية، تتحدى الثنائيات المتضادة ومن ثم تبحث في التكاملات انطلاقاً من مفهوم (قيمة) التوحيد، وهي الأساس في النظام المعرفي الإسلامي.

وأخيراً: وعن العلاقة بين الداخلي والخارجي فإن المدرسة الواقعية تتجه للتقليل من أهمية تأثير الخارجي على الداخلي وذلك على العكس من التعددية والهيكلية سواء في رافد الاعتماد المتبادل الدولي أو التبعية أو العولمة التي تبرز تأثير الخارجي على الداخلي بطريقة أكثر وضوحاً. أما في الطرح التنظيري الذي نظوره فإن العلاقة بين الداخلي والخارجي هي علاقة تأثير وتأثر مستمرة وليست غلبة أحدهما على الآخر موجهة إلى "الخارج" والذي يقوم بها هو "الداخل".

2- أبعاد المقارنة الرأسية

وحيث أن الخريطة الإجمالية السابقة لا تلقي الضوء إلا على منطوق الافتراضات والمقولات الكبرى لكل منظور، مع الاعتراف بأن روافد كل منهم تحمل كثير من التنوعيات والاختلافات حول تفاصيل هذه المقولات الأساسية⁽⁶⁸⁾، إلا أنه يجدر الانتباه إلى أن هذه المقارنة الأفقية تشير إلى سمة أساسية من سمات كل منظور وهي أن أبعاده - المضمونية والمنهجية - تمثل منظومة أو نسق. فإن أصل العلاقات الدولية ومحركها- في كل من المنظورات الرابعة - ينعكس على طبيعة

مفهوم القوة، وأنماط التفاعلات وقضاياها وكذلك وحدات ومستويات التحليل، وأخيراً تستجيب المنهجية لطبيعة هذا النسق. هذا وتزداد هذه السمة وضوحاً من خلال المقارنة الرأسية بين كل بعد من أبعاد المنظورات المقارنة. وحيث أنه لا يمكن أن نقف في هذه الدراسة بالتفصيل للمقارنة الرأسية حول هذه الأبعاد الخمسة، سنكتفي ببعض التفصيل حول منظومة مفاهيم الدعوة - الجهاد - القوة من ناحية، وحول منظومة الفواعل - وحدات التحليل ومستوياته من ناحية ثانية، وأخيراً حول الأبعاد المنهجية المقارنة لتوظيف التاريخ ومنهجية تفسيره.

وإذا كانت المنظومتان الأولى والثانية تتصلان أساساً بمحتوى المنظور فيما يتصل بنطاق الدراسة وموضوعاتها، فإن المنظومة الثالثة تتصل بالمنهجية، علماً بأنه قد تم التطرق - من قبل وفيما يخص بالمنهجية أيضاً - إلى القيم وذلك عند تناول خصائص المنظور الإسلامي. حيث أن القيم هي الإطار المرجعي والمدخل المنهجي لمنظور إسلامي للعلاقات الدولية.

وإذا كانت الدراسة في هذا الموضوع ستستدعي باختصار الأبعاد المناظرة في المنظورات الأخرى الغربية إلا أنها ستتركز بدرجة أكبر على هذه المنظومات الثلاثة من منظور إسلامي، وذلك على نحو يبين التكامل والتراكم فيما بينها - مقارنة بنظائرها الغربية من ناحية كما يبرز من ناحية أخرى المعنى الخاص للطبيعة القيمية لمنظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية، وذلك استناداً إلى طبيعة النسق المعرفي الإسلامي والنسق العقيدي الإسلامي. وبحيث يتضح كيف أن منظور قيمى إسلامي لدراسة العلاقات ليس مجرد طرح نظري - مثالي لا يصف الواقع، كما أنه لا يهدف إلى تكريس هذا الواقع ولكن ينطلق من نظام معرفي متكامل، وفي ظل خبرة تاريخية ممتدة، ونحو تقييم الواقع وتفسيره سعياً لتغييره انطلاقاً من رؤية كلية شاملة للأبعاد المادية وغير المادية، الواقعية والمثالية الداخلية والخارجية، السياسية منها أو الاقتصادية أو العسكرية أو الثقافية على حد سواء.

منظومة الدعوة - القوة - الجهاد:

سبق القول أن خصائص كل منظور تنعكس في منظومة أو نسق العلاقة بين أبعاده. ومن ثم لا يمكن فهم مفهوم القوة في الإسلام أو الجهاد منفصلاً عن مفهوم الدعوة. وفيما يلي قدر من التفصيل:

أ- إن الأساس الشرعي للعلاقات الدولية في الإسلام. وفق أحد الاتجاهات الفقهية. هو الدعوة كما أن المدخل القيمي لدراسة هذه العلاقات يوضح أيضاً كيف أن الدعوة هي أساس العلاقات. ويقدم إسهام كل من د. أحمد عبد الونيس، ود. سيف الدين عبد التفاح (كما سبق

وأشرنا) شرحًا وافيًا على التوالي لكل من الأساس الشرعي لتأسيس الدعوة كأصل للعلاقات من ناحية، والمدخل القيمي من ناحية أخرى. وإذا كانت مناقشة أدلة وأسناد الاتجاهات الفقهية الكبرى قد قادت إلى اجتهاد يتبنى الاتجاه القائل بالدعوة كأساس للعلاقات⁽⁶⁹⁾. فإن تشغيل مدخل القيم السباعي (رؤية عقدية، حقائق شرعية، قيم تأسيسية وفرعية، أمة فاعلة، حضارة عامرة، سنن قاضية، مقاصد حافظة) قد بين أيضًا الأمور التالية⁽⁷⁰⁾:

أن الدعوة هي عملية ممتدة جهادية تتعلق بالفرد والأمة، بالداخل والخارج، بالسلم والحرب، فإن الرؤية العقدية القائمة على قيمة التوحيد والتي تحمل رؤى فرعية ومتكاملة حول الإنسان والكون والحياة، في سياق مفاهيم مثل الأمانة والتكليف والعمارة والاستخلاف، لا تكون بتأسيس العلاقة ضمن حالة استثنائية وهي الحرب، أو حالة السلم المؤدية إلى فعل الاسترخاء وعدم الفاعلية والعودة عن معاني الأمانة والرسالة والخيرية. إن السلم الكامل والحرب الدائمة والشاملة ليست سوى أشكال وأساليب حدية على متصل تتفاوت عليه الأشكال.

ولهذا فوفقًا للمدخل السباعي للقيم كإطار مرجعي لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام فليست الحرب فقط أو السلم فقط هي أصل العلاقة أو محركها، فلا الفطرة تقبل أن يظل المسلمون في حالة حرب تامة أو فوضى دائمًا أو أن يظلوا في حالة سلام تامة يحتملون ما يحوق بهم من ظلم أو عدوان. ولهذا فإن التاريخ يبين لنا كيف أن الحرب فقط لم تكن أداة العلاقات الوحيدة مع الآخر في ظل القوة الإسلامية⁽⁷¹⁾. وبناء عليه تصبح الدعوة هي أساس العلاقة لأن غاية هذه العلاقة ليست إقصاء الآخر أو استبعاده أو القضاء عليه، ولكن الدعوة من أجل رسالة العالمين من جانب أمة الدعوة في مواجهة أمة الإجابة. وبناء عليه أيضًا يمكن إزالة الضبابية التي أحاطت بمفهوم الجهاد - باعتباره حالة قتالية أو قتلية أساسًا، ومن ثم علاج تمييزات الخطابات التي تتحدث عن الإسلام إما سلامًا أو حربًا.

بعبارة أخرى فإن الظرف التاريخي وحالة عناصر القوة يحددان متى تكون الحرب ومتى يكون السلام استثمارًا فاعلاً حتى تصبح الحركة الحضارية ملتزمة وواعية وقادرة على أن تحقق لكل ظرف أهدافه في ظل شروطه، وهي الحركة التي تجعل من الدعوة عملية تسندها عناصر القوة والإعداد لها، ومن الجهاد قيمة وآلية في نفس الوقت ومن ثم فهي تحدد أيضًا مفهوم القوة: من حيث طبيعة مصادر القوة، نمط توزيعها، غاياتها وآثارها. كيف؟

ب- مفهوم القوة من حيث طبيعة مصادرها وهيكل توزيعها وأنماط تفاعلاتها وقضاياها تقع في صميم دراسة المنظورات الغربية الكبرى سواء في تعاقبها على سيادة مجال الدراسة أو في

جدالاتها مع بعضها البعض. ذلك لأن القوة مفهوم محوري ومركزي في علم العلاقات الدولية وفي علم السياسة الغربي بصفة عامة. وإذا كانت درجة هذه المركزية والمحورية قد اهتزت مع عملية المراجعة من الداخل إلا أنه يظل مفهومًا مفتاحًا في المنظورات الغربية. فلقد وقع في صميم المنظور الواقعي خلال مرحلة سيادته وهيمنته على دراسة العلاقات الدولية⁽⁷²⁾، ثم وقع في صميم منظور التعددية والاعتماد المتبادل والعبر قومية وفي جدالها مع الواقعية خلال مرحلة ما بعد السلوكية⁽⁷³⁾، وهو يقع الآن في صميم مرحلة العولمة أو الكونية أو عصر المعلومات⁽⁷⁴⁾. وفي هذا السياق تبرز المقارنة بين التحرك من أولوية مفهوم القوة العسكرية إلى أولوية مفهوم القوة الاقتصادية إلى أولوية مفهوم قوة المعرفة والمعلوماتية، وما افترن بهذا التحرك من رؤى حول أنماط العلاقات وأدواتها، وحول التطور في موازين القوى العالمية بين القوى القائدة في النظام الدولي الراهن (منذ بداية القطبية الثنائية وحتى انهيارها وما بعده)⁽⁷⁵⁾.

وهذه التغيرات في مفهوم القوة، والجدالات حوله - تبين مدى عدم الثبات النظرى استجابة للتغيرات المستمرة في الواقع الدولي، كما تبين مدى الاستقطابات - مرة أخرى - بين الثنائيات المتصلة بعناصر القوة ومصادرها وتجلياتها: عسكرية أم اقتصادية أم قيمية ثقافية..، وأخيرًا تبين الارتباط بالقوى الغربية المهيمنة عالميًا وكيفية التوظيف لخدمة دوائر مصالحها السياسية والاقتصادية والثقافية على التوالي تدعيمًا وإحكامًا لنطاق هيمنتها على كافة المستويات. ومن ثم فإن إعادة بناء مفهوم القوة يمثل مجالاً أساسياً لإسهام منظورات حضارية أخرى.

هذا ولقد قدم مدخل القيم لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام محاولة لإعادة بناء مفهوم القوة في التقاليد الفكرية الغربية بروافدها المختلفة⁽⁷⁶⁾ فهي وإن تنوعت - كما أشرنا - حول بعض التفاصيل إلا أنها تعكس إجمالاً الملامح الكبرى للنسق المعرفي الغربي السائد (الوضعي - المادى) (وإن شهدت عمليات مراجعة داخلية تحاول رد الاعتبار للقيم كما سبق التوضيح).

ولهذا تنطلق محاولة إعادة البناء هذه - التي اجتهد حولها أ.د. سيف الدين عبد الفتاح من انتقاد جملة الاستنادات الفلسفية الكبرى التي تتحرك ضمنها عناصر المفاهيم الغربية للقوة. وهذه الاستنادات هي: إعلاء العناصر المادية في القوة، الفهم الدارويني لطبيعة التطور بحيث صار الأصلح هو الأقوى في تجلياته وحركته المادية، عبادة القوة ضمن فلسفة الحادية حركت كل عناصرها "موت الإله"، فصل القيم السياسية عن القيم الأخلاقية (في معظم الأحيان، وإن اعترفت بعض الروافد بالأخلاق في السياسة فهي تحيطها بشروط مراعاة المصالح القومية أو الاعتبارات الأيديولوجية)، القوة غاية في حد ذاتها لدرجة جعلت من القوة القيمة العليا وقيمة التأسيس،

تكريس سياسات الأمر الواقع التي تحقق مصالح القوى المهيمنة مغلفة بجملة من الشعارات اللازمة لإضفاء الشرعية بحيث أضحي الحفاظ على الأمر الواقع - بكل خلله ومظالمه- يعني ضمن ما يعني الاستقرار والأمن والسلم ولذا يتم تسوية الحركة وتفسيرها ضمن حركة شرعية ممارسة القوة طالما اتفقت مع عناصر الرؤية الكلية للأقوى مادياً، وإسقاط الشرعية عن ممارسة القوة إذا مورست من طرف أضعف يتحدى مفهوم الأقوى عن الاستقرار والأمن والسلم.

بعبارة أخرى فإن هذه الاسنادات الفلسفية تعني حتمية القوة باسم الواقعية والرشادة وتعني إقراراً لعلاقات التبعية بحيث لا يتصور الانفكاك منها، وتعني فرض أجندة بحثية لا تبرز خصوصيات مفهوم المصلحة وتحمل حقيقة وجوه مبادئ وسياسات مثل الدعوة من أجل السلام والتعايش وثقافة التسامح.

ومقارنة بهذه الاسنادات الفلسفية وعواقبها فإن بناء مفهوم إسلامي للقوة يجب أن يقوم على ما يلي:

- القوة حقيقة استخلافية تحرك الفعل الحضاري العمراني فهي ليست قوة طغيان ولكن عمران، وهي لا تعني الوهن والهوان بل هي فعل مأمور به (نموذج الانتفاضة الفلسطينية، والمقاومة حزب الله في لبنان).

- ولذا فإن هذا المفهوم للقوة قد يفرض إعادة تعريف مفهوم السياسة ذاته بحيث يصبح القيام على الأمر بما يصلحه وتكون القوة هنا عناصر إصلاح وعمرانه والسياسة بناء لعمران - وليس كما في المفهوم الغربي - توازن واستقرار في ظل تكريس الواقع والعمران نسق حضاري ومجال معرفي وفكري إسلامي يتخطى حدود الفقه التقليدي ويتجاوزها في رؤيته للعالم التي يستند إليها، ولذا فهو يقدم بديلاً حضارياً للتقسيم الفقهي التقليدي للمعمورة إلى دار سلم ودار حرب.

- ومن ثم فإن مفهوم القوة يتحرك ضمن منظومة منفتحة على عدد من المفاهيم مثل الحق، العدل، البناء (وليس المصلحة، الصراع، توازن القوى، توازن المصالح)

- القوة وفق هذا التصور هي وسيلة هي مقدمة الواجب. والواجب هنا هو الحق والعدل. ولذا فإن القوة لا تعني الإكراه بل هي حركة استخلاف ليست مستقلة عن حركة الفعل القيمي أو فاعليته.

- القوة ليست عناصر مادية فقط - فعلى أهمية هذه العناصر القصوى إلا أن هناك أيضاً عناصر معنوية تضيف على معاني القوة معاني الإرادة والإعداد والقدرة.

ج- الجهاد

بدون التوقف بالتفصيل عند المدرستين الفقهيّتين التي ترى احدهما أن الجهاد هو قتال وهجوم أو الأخرى التي ترى أن الجهاد هو سلمياً ودفاعياً وبدون التوقف أيضاً عند أسباب اختلافهما، سواء الرجعة إلى قواعد أصول الفقه (قاعدة النسخ) أو إلى طبيعة السياق التاريخي الذي برزت فيه كل منهما (حيث برزت وسادت الأولى في ظل عصر القوة والفتوح، في حين برزت الثانية بدرجة أكبر في ظل عصر التراجع والدفاع)، فيكفي القول أن هاتين المدرستين في تفسير الجهاد يعكسان الاختلاف حول أصل العلاقات بين المسلمين وغيرهم: حرباً أم سلاماً⁽⁷⁷⁾. وانطلاقاً من موضع الجهاد من منظومة الدعوة - القوة وعلى عكس الفهم والاستخدام الشائع للجهاد لدى الغربيين أى باعتباره حرب عدوانية يمكن القول أن هناك اتجاه ثالث في التفسير، تتلخص مقولاته في الآتي⁽⁷⁸⁾:

• الجهاد هو بذل المسلم أقصى الجهد لخدمة الإسلام ولا يمكن جعله مرادفاً للحرب فقط، سواء دفاعية أو هجومية. كذلك من الخطأ المرادفه بينه وبين المفهوم الغربي للحرب المقدسة.

• تأسيس العلاقات على الحرب أو السلام يعكس سوء فهم، فهي تقوم على الدعوة التي تحتاج للجهاد لنشرها.

• الجهاد - كمبدأ أو قيمة إسلامية أساسية، لا يستبعد وقوع الصراع المسلح ولا يفرض السلام كبديل وحيد في كل المواقف.

ولذا من الضروري الوعي إلى دلالاته المختلفة وفقاً لاختلاف الحالات. لذا فإن البحث في متى ولماذا وكيف يتم استخدام القوة المسلحة أو الأساليب السلمية، يعد أمراً حيويّاً، آخذين في الاعتبار قواعد القتال في الإسلام من ناحية والتحديات المحيطة بالمسلمين من ناحية أخرى. بعبارة أخرى لا يجب إسقاط كل من الحرب أو السلام كل لحساب الآخر عند تعريف الجهاد، ففي هذه الحالة يكون تعريفاً اختزالياً. أما التعريف الكلى الشامل فهو يرى أن للجهاد أشكالاً وأساليباً متنوعة، لكل منها منطقة ومبرراته في ظل ظروف محددة، ويعكس هذا التعريف التكامل بين معاني القرآن الخاصة بالعلاقة مع الآخر في ظل القيم والسنن والأخلاق في القرآن. ولذا فإنه وفق هذا المفهوم فإن الجهاد عملية أدواتها الحرب والسلام من أجل الدعوة.

• ومفهوم الجهاد على هذا النحو - إنما يقوم على إدراك واقعي قيمى: فهو يفسح المجال أمام مواقف وحالات وسياقات مختلفة تواجهها شعوب الأمة (قوة أو ضعفاً) وتجعل من الجهاد حركة لتصحيح العلاقات غير العادلة أو غير المتكافئة سواء سلمياً أو عسكرياً.

• وبناء عليه، يمكن القول أن المنطق الغائب عن خطابات الحرب أو خطابات السلام في الإسلام هو المنطق الذى يدحض ويكسر الحلقة المفرغة للاستقطاب الثنائى الحاد بين هاتين المجموعتين من الخطابات المتضادة، ومن ثم يفسح المجال امام المنطق الباحث فى العلاقة بين الإسلام والقوة.

منظومة الفواعل – وحدة التحليل ومستوياته:

وفيما يتصل بمستوى التحليل أو وحدة التحليل أو الفاعلين (مع ما بين هذه المصطلحات من اختلافات)؛ فإن الواقعية تؤكد على الدولة القومية⁽⁷⁹⁾، فى حين تفسح التعددية والليبرالية المجال للاهتمام بفواعل أخرى من غير الدول⁽⁸⁰⁾، أضحى نقد الدولة القومية والجدال بين المنظورات الكبرى فى الحقل حول طبيعتها ودورها ووظائفها، محورًا أساسيًا فى مرحلة العولمة وما بعد نهاية الحرب الباردة، وعلى نحو يستدعى أيضًا الجدالات حول مفهوم القوة وآلياتها⁽⁸¹⁾ وفى المنظور الإسلامى تأتي "الأمة الإسلامية" دون إنكار للتنوعيات التنظيمية الأخرى فى داخلها دولاً كانت أو جماعات أو أفراد.

وهنا يجدر الإشارة إلى أمرين أحدهما يتصل بالدولة، والثانى بالأمة:

الأمر الأول: أنه اهتم دارسو العلاقات الدولية من منظور إسلامى – بالدراسة التأصيلية المقارنة بين "الدولة الإسلامية- كفاعل دولى (خارجى) وبين الدولة –القومية (من المنظور الواقعي)⁽⁸²⁾. ومن أهم أبعاد المقارنة: طبيعة نشأة الدولة، ووظيفتها، وعوامل قوتها وصعودها وعوامل ضعفها وصعودها، وبالطبع تبرز بقوة الأبعاد القيمة لدى المنظور الإسلامى حيث نجد مثلاً الوظيفة العقيدية أو الوظيفة الجهادية أو الوظيفة العمرانية فى مقابل الدولة الحامية للمصالح القومية، دولة الرفاه، الدولة التنافسية لدى منظورات العلم الغربية. ناهيك عن اختلاف المصطلح لغويًا وفى الطرح القرآنى عن نظيرة الغربى. هذا وعلى جانب آخر أحاط بتعريف "الدولة الإسلامية " فى الواقع الدولى المعاصر اشكاليات أخرى تطرح "المعايير التأصيلية فى مواجهة الواقع القائم⁽⁸³⁾، فضلاً عن الانتقادات لمآلات نقل نموذج الدولة القومية إلى الواقع المعاصر للعالم الإسلامى⁽⁸⁴⁾. ولكن ظل للمنظور الإسلامى فى العلاقات الدولية، مناط تميزه عن غيره من المنظورات ألا وهو اهتمامه بمستوى كلى للتحليل هو مستوى الأمة.

وإذا كانت مرحلة ما بعد السلوكية قد فتحت المجال للحديث عن أزمة الدولة –القومية فإن مرحلة العولمة كما سبق القول قد كرسّت الجدال حول مآل الدولة القومية لدرجة دفعت للاهتمام

ليس فقط بفواعل أخرى من غير الدول ولكن بمستويات أخرى للتحليل تتجاوز هذا المستوى التقليدي للدولة وكذلك مستوى النظام الدولي. ومن هنا جاءت الفرصة أمام المنظور الإسلامي- للمشاركة في التراكم في هذا المجال. وهذا يقودنا إلى النقطة التالية.

الأمر الثاني؛ إن مفهوم الأمة الإسلامية محل اهتمام من مدخل عقيدي، ومعرفي، وفكري وسياسي وسبق هذا الاهتمام جهود بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية، ومشروع العلاقات الدولية في الإسلام. وإذا كانت دراسات شرعية واجتماعية سياسية قد ساهمت في طرح هذا المفهوم وتأصيله ودراسة واقع الأمة⁽⁸⁵⁾، فلقد كان لرائدين من رواد علم السياسة د. حامد ربيع ود. منى أبو الفضل فضل التنبية لأهمية هذا المفهوم وكيفيه تطويره وتوظيفه في نطاق علم السياسة. فيما يتصل بإنجاز د. حامد ربيع⁽⁸⁶⁾، يمكن القول إن البعد الإسلامي في دراسة العلاقات الدولية قد بدا واضحًا بين الأبعاد الأخرى لدراسات د. حامد في هذا المجال. ولذا نجد أنه عبر السبعينات وحتى أوائل الثمانينات بلور فكر د. حامد ربيع أجندة من قضايا الأمة الإسلامية محل الاهتمام وتساءل عن إمكانية التنظير من مرجعية إسلامية. ويمكن القول أن هذه الأجندة وهذه المنهجية التي أسس لها د. حامد ربيع يمكن أن تندرج تحت عنوان واحد ألا وهو "المدخل الحضارية القيمة لدراسة قضايا الأمة الإسلامية".

ومفهوم الأمة، وفق د. منى أبو الفضل⁽⁸⁷⁾، يمكن شرحه على النحو التالي:

إن الأمة هي أم الكيانات الجماعية التي عرفتها المنطقة الحضارية، ومهمة الباحث تحويل الأمة موضوعًا من ظاهرة إلى مفهوم، والارتقاء بالأمة من مستوى الوجدانية إلى مستوى تفاعلات واعية إرادية، مع إكساب سلوكنا الواعي الإرادي تلك الأبعاد المعنوية والقيمية التي تضفي عليه ذلك المعنى الإيجابي والمضمون الأخلاقي الذي لا يستوي بدون أي منها التطور الحضاري للإنسان. ولهذا فإن تأصيل د. منى أبو الفضل ينطلق من بيان أهمية طرح موضوع الأمة، كسبيل من سبل حل مشكلة الهوية والانتماء، وكمدخل ومسلك في بحث قضايا الحكم والنظم والعلاقات الدولية الإسلامية. ولذا فإن هذا التأصيل ينطلق من رفض اعتبار أن الأمة قد باتت تراثًا يُبحثُ عنه في مخازن التاريخ ليحال إلى المتحف، ذلك لأن الأمة في عنقها أمانة، وعليها وظيفة حضارية قبل الإنسانية كافة. ولذا فعلينا أن ندرس ونعرف موضع الأمة في الإسلام، وأين موقع هذا الكيان الجماعي من الكيانات الجماعية الأخرى، وما هي الخصائص التكوينية والحيوية لهذا الكيان؟.. وما الذي يحفظ جوهره واستمراره. وفي سبيل الإجابة عن هذه الأسئلة، يقوم التأصيل المنهجي الذي تقدمه د. منى أبو الفضل على بيان ما يلي:

1- أن الأمة هي ذلك الكيان الجماعي المميز الذي أحرزته العقيدة والدعوة، والذي تلتقي عناصره حول خصائص مشتركة ضاربة الجذور، باسطة الفروع، على مدى الأبعاد الذاتية والموضوعية، المعنوية والمادية، لجماعة هي عصب العالم الإسلامي. بعبارة أخرى، فإن مصير الجماعة/ الأمة لا يمكن فصله عن مسار العقيدة/ الدعوة.

2- وبعد أن وُجدَ تاريخيًا نظام إسلامي اجتماعي وسياسي متكامل شكل "دار الإسلام"، وقطنته شعوب متباينة انصهرت في جماعة كونت الأمة الإسلامية في ظل خلافة ظلت رمزًا للوحدة السياسية للأمة، وبعد أن زالت دولة الخلافة، وبعد أن تحللت أو اصر الجماعة في قوميات متفرقة لا يربطها إلا رباط ديني، وبعد أن بدا أنه لم يبق من الإسلام إلا العقيدة، يصبح السؤال هو: ما مدى حظ هذا المفهوم "الأمة" من واقعنا المعاصر؟ هل سقط في العقل الباطن للشعوب الإسلامية بعد أن مزقتها الحدود السياسية والنظم الوطنية؟ هل تصبح ظاهرة تاريخية أو ذكرى طيبة أو تصورًا مثاليًا أو تجريدًا؟ أم يجب أن تهتم بالتدبر والتفكير لتنتقل من واقع الإطار الحركي المعاصر إلى استخلاص المعاني وتجريد المفاهيم وتأصيلها في نطاق العقل المجرد والمنطق العلمي، بحثًا عن تعليل وتفسير لظاهرة (الأمة) كجماعة حضارية سياسية على هذا القدر من الاستمرارية والتواصل، على الرغم مما أصابها من ضعف ووهن بضياح الأسباب المادية والنظامية.

3- الأمة أو الجماعة تصير الأصل، فهي مستودع الرسالة المحمدية، وبالتالي فإن وجود الإمام والدولة وجود منسوب أو مشتق. ومن ثم فإن بقاء الأمة مرتبط بالعلة وليس بالمعلول. واختفاء الإمام -ون أضعف وحط من فاعلية الأمة- لا ينفي وجودها. فالأمة في الإسلام هي التي تفرز النظم بحكم مضمون الإسلام كعقيدة وشريعة. فالإسلام عندما جاء بأمة لم يقرها بحتمية تنظيمية معينة، ومن ثم صارت "قيمة عليا" ثابتة لا تجسها أطر جامدة، بل هي القدرة على إيجاد الأشكال والصياغات التنظيمية التي تتلاءم ومعطيات العصر. ومن ثم فإن انحسار المؤسسات التاريخية للأمة لا يعني زوال الأمة.

4- الأمة الإسلامية المستخلقة في الأرض، أي أنها "الأمة" بين الأمم. ولا نجد للأمة الإسلامية -وفق المعنى المشار إليه عاليًا- نظيرًا في المفهوم الذي عرفته أوروبا في العصور المسيحية أو في المفهوم المعاصر للقوميات كما جاء به عصر التنوير في أوروبا. ذلك لأن الأمة الإسلامية تفتقر عن غيرها من الأمم من حيث تجاوزها العصر الزمني. فهي ذات

شخصية حضارية مميزة، ولكنها غير موقوتة بمسار تاريخي محدد. ومرد ذلك هو مصدر التمايز ذاته الذي يجعل لأمة الإسلام موقعها المميز بين سائر الأمم. فهي في بقائها واستمرارها حقيقة اجتماعية رهن بالعقدية التي انبثقت منها، لا فقط بالمسار التاريخي أو العوامل التاريخية التي تتفاعل معها. ولهذا كله فإن السمة الأصولية المميزة للأمة هي التي تصبغ الجماعات البشرية على اختلاف أنواعها، بصيغتها. ولهذا لم تقتصر العاصمة الحضارية للأمة على موقع جغرافي دون آخر، بل تعددت المراكز الحضارية مع امتداد الجماعة "الأمة" ذاته، وباتت عواصم الدولة الإسلامية تتعدد وتتوالى. وهذا يعني أن الإسلام عالمي لا يكرس المركزية ولا يقبل ثبات العاصمة، كما يعني أنه في حالة إحياء متجدد ما أن يتهاوى المنحنى في موقع حتى يتصاعد في مواقع أخرى. وأياً كانت الأشكال والمسميات والقوالب التنظيمية التي تتخذها هذه الصحوات فإن مرجعها دائماً هو أن روح الأمة في سعي دائم نحو التجدد والمقاومة.

5- ولكن ماذا عن الأمة كمستوى للتحليل؟ وما دلالة أبعاد التأصيل المنهاجي السابقة لمفهوم الأمة؟ التأصيل المنهاجي السابق يبين لنا أن الرابطة الدينية/العقدية هي الأصل في منشأ الأمة واستمرارها وبقائها. إذن الأمة تمثل، بلغة علم السياسة الحديث، منطقة ثقافية حضارية يمكن دراسة تفاعلات وعلاقات مكوناتها انطلاقاً من البحث في تأثير الرابطة المشتركة بينها، في ظل تأثير التنوع أو التباين في الجوانب الأخرى المادية، في ظل تأثير وقائع الأحداث وتطوراتها، وفي ظل تعددية الدول القومية (الإسلامية).

* وإذا كان مشروع العلاقات الدولية في الإسلام -على مستوى التاريخ- قد تعامل مع الأمة الإسلامية، باعتبارها نظاماً دولياً، ومن ثم فإن المدخل المنهاجي لدراسة تطور وضعها في النظام الدولي قد انطلق من الاقتراب النظمي وكيفية توظيف التاريخ في دراسات تطور النظم الدولية - كما سنرى لاحقاً (88) - فلقد تلى ذلك - خلال خبرة البحوث الجماعية تبلور جهود نظرية تتناول الأمة كمستوى للتحليل، على نحو مثل تراكمًا في إطار جهود بناء منظور حضاري للعلاقات الدولية (89)، وتزامنت هذه الجهود وتوازنت مع جهود نظرية أخرى (90) اهتمت بدورها بمستوى الأمة الإسلامية (Muslim political community). ولقد انطلقت هذه الجهود من إطار نظري يبين كيف أضحت مدارس غربية متنوعة تتجه لتخطى المستوى "التقليدي للتحليل أي مستوى الدولة القومية وتجاوزه نحو مستويات أكثر كلية وشمولاً. ولقد انطلقت هذه الجهود جميعها من نقد النموذج الوستفالي، الواقعي التقليدي، الذي يسقط أيضاً القيم والثقافة والدين.

ولقد توالى هذه الجهود -مع ما بينها من اختلافات ابتداءً من مدرسة "المجتمع الدولي" International Society⁽⁹¹⁾، إلى مدرسة المجتمع العالمي World Society⁽⁹²⁾ إلى مدرسة الجماعة العالمية World community⁽⁹³⁾، وجهود المدرسة البنائية الجديدة⁽⁹⁴⁾، واهتماماتها بتأثير الأفكار والقيم والثقافة، على اعتبار أن العلاقات الدولية هي هيكل اجتماعي.

بعبارة أخرى، فإن الاقتراب القيمي - الثقافي في دراسة العلاقات الدولية لا بد وأن يؤثر على مستوى التحليل. حيث أن الانتقال من مستوى الدولة القومية في ظل الوضعية المادية إلى مستوى ما بعد الدولة القومية قد اقترن بمراجعة الوضعية المادية وتحدد الاهتمام بالقيم والأبعاد الثقافية في دراسة العلاقات الدولية. ومن هنا يستطيع مفهوم الأمة أن يقدم اسهامًا من منظور حضاري إسلامي يشارك في التراكم العلمي على صعيد مستوى التحليل، وذلك في ظل المراجعة الناجمة عن تجدد الاهتمام بالقيمي والثقافي والديني في النظرية الاجتماعية بصفة عامة ونظرية العلاقات الدولية بصفة خاصة.

ومن واقع إسهام د. أماني صالح الجديد في مجال دراسات الأمة يمكن تلخيص أبعاد ومزايا وأشكاليات الأمة (بصفة عامة) كمستوى للتحليل على النحو التالي (بداية الاقتباس):

"الأمة - كمفهوم - هي أحد الإسهامات الإسلامية الأصيلة في رصد ظاهرة الاجتماع الإنساني والتطور التاريخي/ الحضاري للجماعات الإنسانية. فمفهوم الأمة هو تصور قدمه الإسلام لوصف مستوى أو نموذج معين للوجود الجمعي. ورغم أن مصدر هذا المفهوم إسلامي إلا أنه لم يُعَنَّ فقط بوصف الأمة الإسلامية بل بتقديم تصور عامٍّ مجرد للجماعة/ الأمة في التاريخ الإنساني إسلاميٍّ أو غير إسلاميٍّ...

لقد كان الخطاب القرآني في العموم هو المصدر الذي أسس المفهوم وحدد أبعاده...

يمكن أن نميز داخل الطرح القرآني لمفهوم الأمة بين ثلاثة أنساق متباينة: الأول - يتناول الأمة كمفهوم عامٍّ يصف ويرصد الظاهرة، والثاني - يقدم نظرية للتطور التاريخي الإنساني وسُننه على مستوى تشكيلاته الجماعية الكبرى، بل إن التشكيل الاجتماعي الحضاري الأساسي من المنظور القرآني هو "الأمة". أما النسق الثالث فهو نسق خاصٌّ يتناول الحالة الإسلامية تحديداً والخصائص القياسية أو المعيارية للأمة الإسلامية...

وبرغم الصلة العضوية بين المفهوم والنظرية (التي يشكل المفهوم أداة بنائها الرئيسية) إلا أن ثمة اختلافًا مهمًا بين البنائين؛ فالمفهوم القرآني للأمة يتسم بالعمومية والتجريد والحياد الذي يجعله قابلاً للتعامل مع مختلف نماذج تلك الظاهرة، أما النظرية القرآنية لنشأة وحركة وصيرورة الأمم فهي

ذات طابع ديني معياري يلعب فيه متغير الدين والإيمان (بل صحيح الدين والإيمان بالخالق والرسالات السماوية) دورًا جوهريًا في ترتيب وبناء منظومته. بينما يزيد البعد المعياري بشدة في النسق القياسي للأمة الإسلامية.

و يتشكل مفهوم الأمة تأسيسيًا -من واقع الخطاب القرآني- من الأبعاد الأربعة التالية:
الجماعة هي المادة الحية للأمة؛ فمركز النقل في الأمة هو الجماعة وليس المؤسسة أو الدولة أو الفرد، المنهج (العقيدة وخط السلوك): هو بمثابة الرابطة التي تجمع أجزاء هذه الجماعة وأفرادها في وحدة...

فقد يكون دينًا سماويًا أو عبادة وثنية، أو تقاليد وأفكار موروثية عن السلف، وقد يكون شريعة أو مذهبًا إصلاحيًا بعينه. الوظيفة/الدور: ويعني هذا البعد وجود التزام من الجماعة إزاء معتقدها وطريقتها المثلى في الحياة... ويقع التزام الأمة إزاء معتقدها ومنهجها بين أحد مستويات ثلاثة: أولها- تحقيق التكامل أو الظهور والتبلور الوجودي الفعلي للأمة في الواقع. والمهمة الثانية- هي الدفاع أو الذود عن العقيدة أو الطريقة المثلى للحياة. ثالثًا- وأخيرًا- التحرك الإيجابي لنشر الدعوة أو المنهج؛ وهو أحد السمات الأساسية للرسالات السماوية والحركات الإصلاحية... الزمن... فإن "الأمة" بأبعادها السابقة ليست ظاهرة مفتوحة تاريخيًا بل يحددها إطار زمني يفصل بينها وبين ما يليها من أمم، وإن شاركها في خصيصة أو أكثر مثل الالتزام العقيدي أو منهج الحياة. والإطار الزمني لا تحدده سنوات بعينها بل يتحدد بناء على العنصر الوظيفي السابق وهو مدى نجاح أو فشل كل جماعة أو جيل في إنجاز مهمته أو رسالته.

انطلاقًا من مجمل العناصر السابقة يمكن تعريف "الأمة" باعتبارها "جماعة من البشر يربطها الانتماء والولاء لمنهج معين قد يشمل تصورًا عقديًا أو طريقة حياة وسلوك أو كليهما معًا، وتسعى هذه الجماعة -عبر فضاء غير محدد من التحركات والسلوكيات الداخلية والخارجية- إلى إنجاز وظائف الدفاع عن تلك العقيدة وذلك المنهج أو إظهاره أو نشره في إطار زمني معين"...

إن الأمة بهذا المفهوم هي كيان عقدي وحضاري. ولا تشير الأمة إلى كيان اجتماعي/جغرافي/سياسي كالدولة-القومية، بل إلى كيان اجتماعي/ثقافي/حضاري؛ ومن ثم فالمدخل -في تحديد هذا المستوى من مستويات التحليل- هو مدخل إبستمولوجي وليس أنطولوجي؛ حيث المتغير الأساسي والمحوري هنا هو العقيدة بوصفها إحدى الديناميات المعترف بها في العلاقات الدولية، وذلك في مقابل متغير أو دينامية "القومية" لدى الدولة...

ويتمثل العنصر الثقافي لدى "الأمة" في العقيدة؛ حيث العقيدة هنا بمعنى نسق القيم والأفكار والمعتقدات المتعلقة بتفسير ورؤية الكون والعالم والمجتمع وعلاقة الإنسان بكل من تلك الأبعاد ودوره فيه وأهدافه. وتؤدي العقيدة وظيفة مهمة في تشكيل "الأمة"؛ هي خلق قاعدة مشتركة من الأفكار والتفسيرات والتعريفات ومنظومة القيم والأهداف ونسق الولاءات؛ لتربط تلك القاعدة المشتركة بين مجموعة من البشر غير القريين جغرافياً أو لغوياً أو عرقياً. ووفقاً لمعيار العقيدة أو المنظومة العقيدية التي تقوم عليها الأمة يمكن القول بتعدد أنماط الأمة، ويمكن تحديد أنماط ثلاثة لها: الأمة القائمة على أساس ديني خالص. وهناك الأمة القائمة على أسس، والأمة التي تقوم على أساس حضاري.

رغم أهمية العقيدة ومحوريتها في تشكيل الأمة (الجماعة العقيدية الناشطة) إلا أن العقيدة بالمفهوم المتسع السابقة الإشارة إليه (بمعنى تصور الجماعة للوجود ولمهمتها) تكون هي والأمة محصلة لمجموعة من المصادر الخطابية والتاريخية والبشرية تشكل في النهاية ظاهرة "الأمة". وتحمل الأمم في مساراتها نوعاً من الصيرورة التاريخية عبر مراحل أو حالات لكل منها أهدافها وغاياتها. أولى تلك المراحل هي بناء الذات، ذلك البناء الذي يبدأ ببلورة جوهرها العقيدي وينتهي ببناء هيكلها السياسي؛ بحيث يمكن القول إن "الدولة" (وليس الدولة-القومية) هي أعلى أو أنضح مظاهر التعبير الخارجي عن وجود "الأمة"، ولكنها ليست شرطاً لوجودها.. ثانياً- حالة الدفاع؛ وهي حالة وليست مرحلة؛ لأنها تتخلل كافة مراحل تكون الأمة بدءاً من بلورة أساسها العقيدي إلى حماية تماسكها الجماعي البشري وحتى بلورة قواعدها المؤسسية، بل يمكن القول إن الدفاع وتحديد أو تمييز الخصوم والأعداء يمثل أحد تكتيكات تكوين اللُحمة الداخلية للجماعة وتماسكها. ثالثاً- مرحلة التمدد والهيمنة وتتمثل في نوع من ممارسة علاقات القوة مع الأمم المنافسة كأعلى مراحل ظهور الأمة.

...ولا يتسم تاريخ الأمم بالثبات أو الركود بل بالحركة الدائبة والتغير المرتبط بالتحويلات الطارئة على الأفكار والعقائد الجماعية. ويؤدي التغير الذي قد يطرأ على العقائد إلى تغير في تعريف حدود الجماعة ونطاق الانتماء واتجاه الولاء؛ ومن ثم التغير في بنية الأمة وحدودها.

... والسؤال الذي قد يطرح الآن هو: ما العلاقة المتوقعة بين الأمة كمستوى للتحليل

وبين المستويات الأخرى للتحليل فضلاً عن وحدات التحليل المعروفة في العلاقات

الدولية؟

تشكل أغلب وحدات التحليل المعروفة في دراسات العلاقات الدولية مظاهر أو أدوات للتعبير عن الأمة. فالفرد صانع القرار والمنظمات الدولية والإقليمية والشبكات الاقتصادية والسياسية العابرة للحدود وحركات الأموال والأفكار والأيدولوجيات كلها تصبح ظواهر وآليات تعبير عن "الأمة".

يمثل النظام العالمي/ الدولي الإطار الحاضن لظاهرة الأمة وهو إطار تنافسي في الغالب؛ ومن ثم فهو يضع في الغالب الحدود أو سقفًا وضوابط لحركة الأمة الواحدة طبقًا لموازن القوة القائمة وأسس التعاون والصراع المتعارف عليها. في هذا الإطار قد يكون النظام الدولي إطارًا مناسبًا لحركة "الأمة" ونموها بفعل طبيعة القوى المسيطرة عليه وسماحتها العقدية والحضارية أو العكس.

تعد الدولة - القومية في التراث التقليدي للعلاقات الدولية هي الوحدة الأساسية في نظام دولي تمثل القومية وإحدى دينامياته وأيدولوجياته المؤسسة، بينما يجيء تبلور النظام الإقليمي بمؤسساته وأنماط التعاون المختلفة فيه طورًا أرقى يعكس نوعًا من الاستقرار والتوافق والانسجام بين وحداته الدولية وتطويرًا لقدر من المصالح المشتركة لأعضائه. في ظل مفهوم "الأمة" فإن هذا التابع (الدولة ثم النظام الإقليمي) يكون عكسيًا؛ فالدولة (الجامعة لشمل الأمة) تعد أرقى مظاهر تبلور ونضوج الأمة التي تصل حالة نموها إلى امتلاك إرادة سياسية واحدة تعبر عنها وتوجه أفعالها وتحدث باسمها في النظام الدولي، بينما يحتل التفاعل النظمي والإقليمي القائم على مفهوم "الأمة" طورًا أدنى لنمو الأمة وإن كان يعكس حالة للوعي بالذات والتعبير عنها أفضل من وضعية التشتت القطري...

وعن مزايا ومشكلات توظيف الأمة كمستوى لتحليل في العلاقات الدولية

ففي هذا الإطار يمكن تفسير نشأة العديد من الدول؛ سواء على النمط الإمبراطوري مثل الدولة الإسلامية في القرن الأول الهجري (السابع الميلادي)، والإمبراطورية الرومانية المقدسة في العصور الأوروبية الوسيطة، أو على النمط القطري الضيق في العصر الحديث. وعلى صعيد خريطة التعاون والصراع في العلاقات الدولية كانت "الأمم" مبعثًا للعديد من الحروب والتحالفات مثل الحروب التي حركتها الفتوح الإسلامية، والمواجهات بين العالم الإسلامي والصليبيين، والحروب الدينية في أوروبا في القرن السابع عشر، والمواجهات العديدة إبان الحرب الباردة بين الشيوعية والغرب الرأسمالي، وأخيرًا تصاعد أجواء الصراع الدولي بين العالم الإسلامي والغرب المسيحي منذ وقائع الحادي عشر من سبتمبر 2001 وما اكتنفها من جدالات ثقافية وفكرية...

من الطرح السابق يمكن أن نزعّم أن علم العلاقات الدولية بتجاهله مفهوم (الأمة) كمستوى من مستويات التحليل يفتقر إلى مصدر مهم لتفسير جانب من العلاقات والتفاعلات الدولية، يمكن أن يستفيد كثيرًا بتوظيفه كما يخسر بتغيّبه عن التحليل. ويرجع ذلك إلى العديد من الأسباب: أولها- أن علم العلاقات الدولية التقليدي يعنى بشكل كبير بالجانب المؤسسي أو النظامي حيث أغلب الكيانات أو الوحدات محل التحليل هي وحدات مؤسسية أو نظامية. وعكسَ هذا الاتجاه في مجمله تأثيرًا بالواقع الأوروبي والغربي ومستوى تطوره الحالي الذي تعد "المؤسسية" أهم إنجازاته.. ويمكن بمقولة أخرى القول إن هذا الاقتراب التحليلي يعكس انخيارًا أيضًا لمرحلة معينة من مراحل نمو الكيانات الدولية؛ هي مرحلة اكتمال ونضج تلك الكيانات بينما تبقى مرحلة ما قبل النضج والتبلور -أي حركة ونضال الكيانات نحو التبلور في السياق الدولي- مرحلة غائبة رغم أنها دون شك تترك أثرًا كبيرًا على التفاعلات الدولية وتحرك جانبًا لا بأس به منها.

في هذا الإطار فإن طرح مستوى الأمة (الجماعة العقيدية الناشطة) يغطي جانبًا مهمًا في مجال العلاقات الدولية مثل مراحل التكون الطويلة للكيانات والأزمات الدولية السابقة على ظهورها.

"الأمة" كمستوى للتحليل تلقي الضوء على فاعل مهم تم تجاهله في الأدبيات التقليدية للعلاقات الدولية المعاصرة؛ وهو الجماعة، وعلى دينامية مهمة من ديناميات العلاقات الدولية هي العقائد. وقد تجلت في السنوات الأخيرة أهمية العقائد الدينية والجماعات في صياغة العلاقات الدولية بشكلٍ أثبت علم العلاقات الدولية فقرًا في معالجته.

إن "الأمة" - كمستوى للتحليل - تتيح أيضًا للباحث التركيز على مناطق بينية تربط - أكثر مما تجزئ - العديد من عناصر التحليل في العلاقات الدولية، خلافًا لغيرها من المستويات التقليدية للتحليل التي تركز على بُعد بعينه لا تغادره إلى ما سواه؛ مما يخلق مشكلة يعترف بها العديد من أساتذة العلاقات الدولية؛ وهي مشكلة الربط بين المستويات المختلفة للتحليل والجمع بينها في تحليل واحد" (نهایة الاقتباس).

خلاصة القول وعلى ضوء ذلك القدر من طرح الدكتورة أماني صالح؛ فإن مفهوم الأمة يتجاوز الرؤى التي تركز على الفواعل من غير الدول -دون إسقاط دور الدول- وهي الرؤى التي برزت في ظل مراجعة ونقد منظومة الدولة-القومية. يتجاوز مفهوم الأمة بعلاقته بمستويات التحليل الثلاثة (التي تعاقبت المنظورات الغربية المهيمنة على العلاقات الدولية في التركيز عليها)

كلاً من تلك المنظورات على حدة وعلى النحو الذي يؤكد مصداقيته في تشخيص وتفسير التفاعلات الدولية في أي مرحلة من مراحل تطور العلاقات الدولية؛ سواء تلك التي شهدت بروز الدولة-القومية أو التي شهدت بروز فواعل أخرى من غير الدول، وهو الأمر الذي يتسق معرفياً وأنطولوجياً مع حقيقة الظاهرة الدولية كونها ظاهرة معقدة الأبعاد والمضامين؛ بحيث لا يلغي بُعد منها الآخر.. كذلك يحمل مفهوم الأمة نفس تلك الميزة (المتعلقة بتجاوز الانحياز لبعد واحد) فيما يتعلق بمضمون ومحتوى التفاعلات موضع الدراسة والتحليل، فهو لا يقتصر على التركيز على أي من الأبعاد السياسية والعسكرية والاقتصادية والثقافية دون غيرها على غرار عديد من المنظورات الغربية التي تعاقبت على علم العلاقات الدولية؛ ذلك أن مفهوم الأمة بعلاقته بالمستويات الثلاثة إنما يفرد مكاناً لأنماط التفاعلات المختلفة التي يشارك فيها الأفراد والجماعات وليس فقط صانعي القرارات ومنفذيها من الدبلوماسيين أو العسكريين أو رجال الأعمال.. وخلاصة ما سبق أن مستوى تحليل الأمة يمكنه أن يحتفظ بمصداقية أكثر استمراراً في فهم ودراسة العلاقات الدولية مهما تعاقبت على واقع العلاقات الدولية المتغيرات التي تعطي أولوية الاهتمام بفاعل دون آخر أو بمجال ومضمون دون غيره؛ لأنه يستوعب بدرجة أكبر ما يمكن أن نسميه بطبائع الظاهرة الدولية (والإنسانية عموماً) من تعقيد وتداخل المتغيرات والأبعاد خلافاً للمنزوع الذي يحكم المعرفة الغربية من انحياز بين فترة وأخرى إلى تغليب عنصر أو متغيرٍ وحيدٍ يعكس غالباً مصلحة القوى المهيمنة على الواقع أو الفكر أو العلم.

خلاصة القول؛ على ضوء منظومة الدعوة - الجهاد - القوة، ومنظومة فواعل - وحدات

التحليل ومستوياته.

إن من أهم مجالات تشغيل وتفعيل منظور إسلامي -مقارنة بالمنظورات الأخرى في دراسة وضع الأمة الإسلامية (العالم الإسلامي) في النظام الدول الراهن، مجالان العولمة والعلاقة بين الثقافات والحضارات وهما مجالان مرتبطان، فالأول يقدم الإطار النظري لوضع الأمة، والثاني يبحث في نمط العلاقة بينها وبين أمم أخرى. والمجالان -في الدراسة- يستدعيان مستوى الأمة في التحليل وينطلقان من نقد مفهوم القوة الواقعي ويتعرضان لقضايا وأدوات ذات أبعاد ثقافية-دينية في تداخلها مع نظائرها السياسية-العسكرية والاقتصادية بدون انفصال.

التاريخ ومنهجية دراسة العلاقات الدولية:-

تعددت وتنوعت الروافد المعبرة عن وضع التاريخ في مسار تطور الدراسة العلمية المنظمة للعلاقة الدولية. ولقد تجسد هذا الوضع بقوة في نطاق الجدل بين المنظورات الكبرى: أولاً بين

التقليدية السلوكية، كما برزت ثانياً من ثنايا الجدل الثاني في مرحلة ما بعد السلوكية، وأخيراً، تجدد البروز في أدبيات نظرية العلاقات الدولية في مرحلة ما بعد الحرب الباردة⁽⁹⁵⁾.

ومن أهم الأمثلة التي طرحت عن إمكانية التعاون بين المنظورين التقليدي والسلوكي تلك المتصلة بقيمة المعرفة التاريخية، وتتلخص أهم أبعادها كالآتي⁽⁹⁶⁾:

أ- يعد التاريخ معملاً لدراسة العلاقة بين السبب والنتيجة في السياسة العالمية ومجالاً يمكن أن تستقضي فيه صحة بعض الفروض النظرية؛ أي أنه يقدم المادية الأولية اللازمة لصياغة واختبار بعض الفروض، كما يعطي عمقاً لدراسة الحاضر.

ب- إذا كان التاريخ يقدم المادة التاريخية اللازمة للتفسير وللتحليل باستخدام أساليب منهجية أكثر حداثة، وغايتها المعلنة بقوة هي التعميمات النظرية؛ فإن هذا يعني أن التاريخ - وإن كان معطاة هامة في دراسة تطور العلاقات الدولية - فإن هناك فرقاً بين استخدام المؤرخ (أو دارس التاريخ الدبلوماسي) وبين توظيف دارس العلاقات الدولية للمادة التاريخية وللخبرة التاريخية.

وتألفت جاذبية التاريخ خلال مرحلة ما بعد نهاية الحرب الباردة وبعد نهاية القطبية الثنائية؛ فمن ناحية: كان من بين أهم الأسباب التي يرجع إليها الفشل في الوصول إلى نظرية عامة للعلاقات الدولية هو قضية العلاقة بين دراسة التاريخ والتنظير لعلم العلاقات الدولية، ومن ثم التساؤل حول ما إذا كان محور اهتمام نظرية العلاقات الدولية يجب أن يدور حول الواقع الدولي المعاصر، أم أنه يجب أن يمتد ليشمل الحاضر والماضي معاً. ويطرح هذا التساؤل بدوره العديد من التساؤلات الفرعية حول الحدود الزمنية المناسبة لهذا التاريخ، وحول أعباء الامتداد الزمني المرهقة لطاقة التحليل النظري، وحول كيفية المقارنة بين أوضاع العلاقات الدولية المتغيرة، وحول ضرورة القراءة الانتقائية لأحداث التاريخ أو ضرورة القراءة الشاملة⁽⁹⁷⁾. ومن ناحية أخرى، ظلت تتجدد دعاوى الاهتمام بدراسة التاريخ وتوظيفه في مجال الدراسات السياسية بصفة عامة⁽⁹⁸⁾، وعلى صعيد بعض مجالات الدراسات الدولية بصفة خاصة⁽⁹⁹⁾. ومن ناحية ثالثة، وفي سياق الاهتمام بدراسة آثار انتهاء الحرب الباردة والقطبية الثنائية على دراسة العلاقات الدولية، وإلى جانب الاهتمام بتحليل خصائص هذه العلاقات وما تعكسه بالنسبة لدرجة الاستمرارية أو التغير في عصر ما بعد الحرب الباردة، وبالرغم من التطورات العميقة في أساليب وطرائق دراسة العلاقات الدولية، لم يفقد عتاة "التقليدية" دأبهم في التذكرة بضرورة الاهتمام بالتاريخ، والقيم، والفلسفة⁽¹⁰⁰⁾.

ولقد كان الفشل في التنبؤ بنهاية الحرب الباردة والقضية الثنائية على النحو الذي جرت عليه من أهم الفرص التي سنحت أمام البعض لتجديد الانتقادات لمخاطر إهمال التاريخ، وليبان أنه لا يمكن تطوير نظرية عامة في العلاقات الدولية يكون لها القدرة على التنبؤ بالمستقبل دون أن تستند إلى أساس قوي من المعرفة التاريخية ومن الإمام بخبرة التاريخ؛ فنجد واحدة من أهم المقالات النقدية المسحية خلال التسعينيات⁽¹⁰¹⁾ يقدم تقويمًا لنظريات كل من الاقتراب السلوكي، والهيكلية، والتطوري، على نحو يبرز فشلها في التنبؤ بنهاية الحرب الباردة. ويُرجع في نهاية الدراسة هو الفشل إلى المنهجية "العلمية" الصارمة التي تحمل حقيقة الظاهرة الاجتماعية التي تحتاج للتاريخ والقيم لحسن فهمها تفسيرًا وتنبؤًا.

هذا ولقد أكد العديد من رواد المدرسة العلمية للعلاقات الدولية أنه حتى تقود عملية التنظير إلى القدرة على التنبؤ؛ فإنه من الضروري الاهتمام بتاريخ العلاقات الدولية. وكان أوضح مثال على ذلك دراسات النظام الدولي منذ بدايتها في الستينيات حتى الآن. فنجد مورتون كابلان أول رواد تطبيق نظرية النظم في مجال العلاقات الدولية على مستوى النظام يقول إن التاريخ هو المعمل الكبير الذي تحدث في نطاقه الحركة الدولية⁽¹⁰²⁾، بل إنه في سياق دفاعه عن إمكانية تحليل النظم في تحقيق أهداف بحثية أكثر عمقًا 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 جديدة ولهداف محددة تختلف ن نظارها لدى التقليديين.

وللتاريخ بالطبع وضعًا متميزًا في دراسة العلاقات الدولية من منظور إسلامي، ناهيك بالطبع عن وضع العلاقات الخارجية (أو الدولية) للأمة الإسلامية في دراسات التاريخ الإسلامي.

ولقد كانت الدراسة النقدية لحالة منهجية دراسة "العلاقات الدولية" في تراث التاريخ الإسلامي وفي أدبيات علم التاريخ الإسلامي المعاصر، منطلقًا أساسيًا من منطلقات مشروع العلاقات الدولية في الإسلام. وعلى ضوء نتائج هذه الدراسة النقدية؛ فلقد اقترب المشروع من التاريخ الإسلامي اقتربًا نظميًا لدراسة تطور وضع الأمة الإسلامية (العالم الإسلامي) في النظام الدولي، وإذا كانت الأدبيات الغربية لنظرية العلاقات الدولية (على مستوى النظام الدولي) قد وظفت التاريخ -مسقطه التاريخ الإسلامي- فإن المدخل المنهجي لمشروع العلاقات الدولية - على مستوى التاريخ - حاول سد هذه الفجوة على ضوء المنهجية التي اتبعتها لدراسة تطور وضع الأمة الإسلامية في النظام الدولي من اقتراب نظمي⁽¹⁰³⁾.

ثم تبلورت - خلال خبرة البحث والتدريس - أبعاد المقارنة بين توظيف المنظورات الغربية من ناحية وتوظيف التاريخ في الدراسة من منظور إسلامي؛ حيث اختلفت منهجية التوظيف نظرًا لاختلاف فلسفة التفسير.

1- وعن نماذج توظيف التاريخ في دراسات النظام الدولي يمكن الإشارة إلى المجموعات الثلاث التالية (104):

أ- المجموعة الأولى (الكلية- الاستاتيكية) تميز على صعيدها بين اتجاهين لهذا التوظيف، أولهما الذي ينطلق من منظور مجرد افتراضي، ويرجع إلى التاريخ لتوضيح الافتراضات. ثانيًا 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 ومعاييره. وكانت دراسة مورتون كابلان (1957) دراسة رائدة على صعيد الاتجاه الأول، وكان منطقتها ومبررها يتلخص كالآتي: طالما يختلف عدد ونمط سلوك الدول، وطالما تتنوع قدراتها العسكرية والاقتصادية على مدار التاريخ، إذن؛ فإن هناك نوعًا 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 التحويلة؛ وهي بمثابة الجيل الثاني من الدراسات النظمية 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 اقتراحًا استاتيكيًا يبحث عن كيفية الحفاظ على النظم القائمة نظرًا للتركيز على قيم الاستقرار والتوازن، وليس عمليات التغيير والتطور والتحول، ومن ثم فكان "التحول" في النظام الدولي منطقة بحثية مهملة سواء على الصعيد النظري أو التطبيقي. ولقد وجهت النظر إلى هذا القصور النظري 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، وأخيرًا 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 النظرية التي توظف التاريخ السياسي والاقتصادي، حققت دفعة هائلة خلال الثمانينيات نظرًا 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، وريشارد روزيكيرنس، وكذلك الدراسة المعبرة عن

في ضوء ما سبق تقديمه نصل إلى خلاصة أساسية ومفادها الأمور التالية⁽¹⁰⁵⁾:

أولهما- الاقتصار 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 ويستفاليا وبعده (كما سنرى لاحقًا)، كذلك المؤرخين المسلمون الأوائل والدارسون المعاصرون للتاريخ الإسلامي بعصوره المختلفة (كما سنرى لاحقًا)، 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 تنبع 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 اهتمامًا كبيرًا. ومن ثم؛ فإن الغاية هي البحث في القواعد التي تتصل باستمرار الهيمنة الغربية وبالقيام 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 القوى العسكرية والقوة الاقتصادية وأثرهما على تحديد القوى المهيمنة وتعاقبها صعودًا وهبوطًا، أو متغيرات النمو والتراجع الاقتصادي وأثرها على توالي دورات الهيمنة.

وفي المقابل فإن المتغيرات غير المادية (القيمية أساسًا) لم تحز نصيبًا بين متغيرات نماذج المجموعة الكلية - الاستاتيكية، أو المجموعة الكلية التطورية من نماذج توظيف التاريخ في دراسة تطور النظام الدولي. على العكس فلقد حازت هذه الأبعاد نصيبًا من الاهتمام الملحوظ من جانب دراسات "المجتمع الدولي" "International Society" التي كان المنظران الإنجليزيان Martin wight, Hedley bull من روادها، وذلك على النحو الذي يمثل إسهامًا في بلورة بعدد 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 بعدًا أو قريبًا من هذه القيم. ودراسات المجتمع الدولي هذه تميز بين النظام وبين المجتمع على أساس أن النظام مصطلح يشير صورة كرة البلياردو الوضعية عن العلاقات الدولية باعتبارها صدامًا للقوى في ظل

هيكل النظام الذي يشكلونه. ولذا يرى منظرو المجتمع الدولي أن هذا المجتمع هو ترتيب إرادي وليس هيكلاً لا إراديًا أو نظامًا وظيفيًا مستقل 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 مفهومًا مجردًا (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. هذا ولقد نمت أيضًا وتبلورت -خلال التسعينيات- تيار من الدراسات التي ركزت على دراسة التغير في النظام الكوني المعاصر انطلاقًا من منظور قيمي وسعيًا نحو تطوير نظرية ذات توجه قيمي لفهم هذا النظام. ناهيك عن جهود المدرسة البنائية الجديدة.

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؟.

2- يقوم توظيف التاريخ في منظور إسلامي على أسس التفسير الإسلامي للتاريخ.

هذا، وتختلف أسس ومعايير وضوابط التفسير الإسلامي للتاريخ عن نظائرها في تفسيرات أخرى (المثالي، المادي الحضاري)، والتي تعكس تقاليد الحضارة الغربية في أطوارها المختلفة الماركسية والليبرالية، مع الأخذ في الاعتبار تعدد روافد هذين التيارين. وتمثل الدراسة المقارنة بين هذه التفسيرات والدراسة التفصيلية للتفسير الإسلامي في حد ذاته مجالاً خصباً ولكن عميقاً ومتشابكاً، ولقد أدلت العديد من الأدبيات بدلوها في هذا المجال، وعالجته بمقتربات مختلفة، وتلمسته من زوايا متكاملة. ولا يسعنا في هذا الموضوع الدخول في تفاصيل هذه المقارنة من ناحية، أو في تفاصيل أبعاد التفسير الإسلامي وتياراته من ناحية أخرى⁽¹⁰⁶⁾؛ حيث إن من الصعوبة عرض جوهرها ولبها في هذا النطاق المحدود. ولكن يمكن لنا أن نورد بإيجاز الملاحظات التالية:

أ- لا يرجع بالطبع الاختلاف بين التفسير الإسلامي والتفسيرات الأخرى إلى اختلاف الوثائق التاريخية مثلاً، ولكن يرجع أيضاً إلى اختلاف الافتراضات والرؤى حول العلاقة الثلاثية بين الله، والإنسان، والمجتمع والطبيعة، أي حول مدى تأثير الأوضاع البشرية بالأوضاع المادية المحيطة بها، والقدرة الإلهية، ومن ثم؛ فإن مظهرًا أساسيًا من مظاهر الاختلاف هو الأوزان النسبية للعوامل العقدية، والعوامل الاجتماعية والاقتصادية. والسبب الرئيسي لهذا الاختلاف وتعدد مظاهره هو اختلاف مصدر رؤى وأسس هذه التفسيرات؛ فهي مصادر فكرية بشرية أساسًا في التفسيرات الوضعية، ولكنها ذات مصدر إلهي في التفسير الإسلامي.

ب- لا يعبر عن التفسير الإسلامي تيار واحد ولكن يمكن استكشاف تيارين أساسيين:
التيار الأول- والذي يمكن تسميته التيار التقليدي المبسط، والذي تقتصر عملية تفسيره على مجرد ذكر "الإرادة الإلهية" ولم يهتم بالسببية في تحليل الظواهر وتفسيرها.

التيار الثاني- وإن كان لا يقبل بساطة أو إطلاق التيار الأول الذي يركز على الإرادة الإلهية فقط، ولكن في صورة منعزلة ومجردة عن العوامل الأخرى؛ فهو أيضًا يرفض مبررات صفة العلمية المرتبطة بالتيار الذي انتقد التيار التقليدي؛ أي يرفض إعطاء الأولوية لتأثير العوامل الاقتصادية والاجتماعية بمعزل عن العوامل الغيبية والإلهية، ومن ثم؛ فإن هذا التيار الثاني يعكس مفهومًا واسعًا رحبًا وعلميًا للتفسير الإسلامي للتاريخ يبعده عن سلبيات وتبسيطات الجبرية الكلاسيكية التقليدية، وينقيها من مادية وأحادية وحتمية تيارات أخرى.

وهذا التيار يقدم تصورًا لأبعاد معادلة العلاقة بين الإنسان وإرادة الله وحركة التاريخ على نحو يقدم حلاً لإشكالية كيفية الجمع في التفسير بين مجموعات العوامل العقدية من ناحية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية من ناحية أخرى- وهي الأبعاد التي يصعب عرضها بالتفصيل في هذا الموضوع.

وفي ضوء كل ما سبق؛ فإنه يمكن القول إن دراسة التطورات في حالة كل نظام من التفاعلات الدولية أو للتحوّل من نظام لآخر تتم مسترشدة بالأسئلة الثلاثة التالية: ما هو دور المعتقدات والقواعد الإسلامية؟ ما هو تأثير الأوضاع السياسية والاقتصادية وغيرها؟ ما هو تأثير الاعتبارات الثقافية غير الإسلامية أو العوامل المادية القائمة في أطر غير إسلامية؟

ومما لا شك فيه أن الإجابة عن هذه الأسئلة تساعد بدرجة كبيرة على مواجهة الإشكاليات حول نمط التحولات الكبرى في التاريخ الإسلامي بعيدًا عن الأصل الإسلامي، والذي يسمى العلاقة بين النظرية والتطبيق في الإسلام، وهو المنظور المتأثر بمنظور آخر عن ما أسماه البعض بالعلاقة أو المعادلة الصعبة بين السياسة والدين، وخاصة شق المعادلة بين الحق والإيمان وبين القوة والسياسات.

فيمكن القول إن ما يعتبره الغرب فارقًا بين النظرية والتطبيق في الإسلام حول العلاقات البنينة الإسلامية (وحدة الأمة وحول العلاقات مع الآخر (الجهاد) والذي يستندون إليه ليصلوا إلى إلغاء التمييز بين الإسلام وبين المسلمين، ومن ثم يعتبرون أن الإسلام هو فكر وممارسات المسلمين، هذا الفارق ليس في الواقع- في ضوء ضوابط التفسير الإسلامي للتاريخ وخاصة السنن- إلا انعكاسًا حقيقيًا للإسلام: فإن ما وصلت إليه ممارسات المسلمين عبر تراكمات عديدة ليس إلا تأكيدًا لانطباق السنن الإلهية كركن من أركان التفسير الإسلامي؛ فإن العوامل التي نظر إليها الماديون من وجهة نظر أحادية هي في الحقيقة سنن الله تعالى في الكون والحياة والناس، وهي سنن

لم يصنعها التطويريون والتجريبيون وإنما كشفوا عن بعضها وأساءوا تفسيرها وفهمها بدرجة كبيرة، والتفسير الإسلامي بالاستناد إلى السنن يحقق صحة هذا الفهم عن تأثير العوامل المختلفة السياسية والاقتصادية والاجتماعية. بعبارة أخرى: إذا كانت اتجاهات غربية تتكلم عن تغيير الإسلام في ضوء الخبرة التاريخية، وعن أنه لم ينطبق إلا خلال 40 عامًا فقط؛ فإنه يجب أن نلفظ -عند الرد على هذا المنطق- إلى أن مقتضيات الضرورة العملية وضغوط الواقع الفعلي لا تلغي أسس الإسلام أو الغاية الكبرى التي يطرحها كهدف يجب أن يسعى إليه المسلمون وقواعد الوصول إليها، وإذا كانت ممارسات المسلمين عبر التاريخ قد ابتعدت عن تحقيق هذه الغاية (الجهاد لنشر الدعوة، الوحدة الإسلامية في ظل مفهوم الأمة)؛ فإن هذا الابتعاد عن الأصل ليس إثبات فشل أو عدم صحة غاية هذا الأصل وقواعد تحققها، ومن ثم فقدان مصداقية الإسلام كنظام حياة لكل زمان ومكان، ولكن إثبات أن عدم اتباع المسلمين الأول الإسلام انعكس على ممارستهم فانطبقت عليه السنن، أيًا كان الزمان وأيًّا كان المكان.

بعبارة أخرى؛ فإن فهمنا لضوابط ومعايير التفسير الإسلامي للتاريخ تجعل حيثيات حكمنا على الفارق بين النظرية والتطبيق في الإسلام (أو بين المثالية وواقع الممارسات، أو بين الفقه التقليدي والواقع المعاصر، إلخ.. مهما تعددت المسميات) تختلف جوهريًا عن حيثيات حكم اتجاهات بحثية في الغرب؛ فالمثالية الإسلامية التي في خيالهم ليست التي يعينها الإسلام.

وهكذا لعل فهمنا لهذه الضوابط والمعايير يكون هو المنطلق السليم لاستخدامنا بعض أدوات وأطر تحليل العلوم الاجتماعية الحديثة (النظام) دون الوقوع في مزالق توجهات الذين كان لهم السبق في توظيفها في دراسة التاريخ الإسلامي. فإذا كانت التطورات في اتجاهات دراسة التاريخ الإسلامي في الجماعات العلمية الغربية قد أبرزت التركيز على الخصوصية والتعددية والتجزئة الإسلامية وعلى الصراع وعدم الرضا، كما أبرزت الانتقال من الأسلوب الاستشراقي التقليدي القائم على السرد والتحقيق إلى أسلوب التحليل -في ضوء العوامل المختلفة- الذي اهتم بتجسير الفجوة بين النظرية والتطبيق في الإسلام؛ فإن معايير وضوابط التفسير الإسلامي ستكون المرشد لنا لتصحيح مخاطر القراءة التاريخية من أجل استخراج الأنماط المنظمة، وحتى لا تكون عملية التنميط والتعميم والاستنتاج هذه تفرغًا من المحتوى الإسلامي؛ فإن استكشاف الأنماط واستخلاص دلالتها مقتطعة من السياق الزماني والمكاني يثير هذه المخاطر، ولكن التنميط مع التدعيم بالتوقف عند قضايا محددة وفي نطاق أزمان وأماكن محددة لتفسيرها في ظل الضوابط والمعايير الإسلامية يخلص من هذه المخاطر.

ولعل القراءة في مضمون وتفصيل ونتائج الأجزاء الخمسة التطبيقية من المشروع عن خبرات العصور الإسلامية المتعاقبة⁽¹⁰⁷⁾، يساعد على فهم مغزى السطور السابقة. وهو المغزى الذي تجسده الخاتمة الجامعة عن محور التاريخ في مشروع العلاقات الدولية في الإسلام⁽¹⁰⁸⁾.

3- تلخص أبعاد المقارنة بين منظور إسلامي للتاريخ ومنظورات أخرى وظفت جميعها التاريخ في دراسة "التغير الدولي" فيما يلي⁽¹⁰⁹⁾:

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 القائمة من خلال الصراع أو قيم الاعتماد المتبادل الذي تضمن هيمنة قوة قائمة 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 البنينة 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 وللعلاقات البنينة الإسلامية.

ب- كيفية انعكاس طبيعة الإطار المرجعي ومصدر المنظور على الرؤية عن العوامل المحركة للتحويل الكلي وعن وزن المتغيرات المادية وغير المادية المؤثرة في هذا التحويل. 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 قدمنا نماذج عن الدورانية والهيكلية التاريخية، فإن الرؤية الإسلامية تقدم - كما يرى البعض⁽¹¹⁰⁾ (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 الداخل الدائرة الإسلامية وتقدم طرحين مغايرين وهما الطرح الأشعري، والطرح المعتزلي⁽¹¹¹⁾. 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 الشرعية (في الأصول: قرآناً وسنة)، والتي تساعد في وصف وتحليل وتفسير وتقييم 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⁽¹¹²⁾ يعد أحد أبعاد منظومة مدخل القيم كإطار لفهم وتفسير وتقييم العلاقات الدولية من منظور إسلامي. والمعنى التأصيلي الذي يقدمه د. سيف للسنن - وهي التي تنبثق عن الرؤية العقيدية 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 الشرعية يعبر عن طبيعة اتجاه التطور في التاريخ (في الرؤية الإسلامية) وهو الاتجاه الذي يختلف عن الحتمية الخطية الصاعدة أو الهابط، لأنه يقترب من عملية الاختيار، وهي القيمة التي ترتبط بخلق الإنسان وتكريمه.

وضمن عناصر هذا التصور عن "السنن الشرعية" 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 كما سبقت الإشارة.

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 سعيًا للتنبؤ بالمستقبل، إلا أنها تفتقد نسقًا قياسيًّا، أو أصلًا يتم، في ضوء غايته وقواعده، التشخيص للقاء 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) وإمكانات التغيير ووسيلته.

الخاتمة: من بناء البديل إلى التشغيل والتفعيل

وإذا كانت المجموعات السابقة من الملاحظات قد توقفت عند أبعاد لدراسة منظور إسلامي للعلاقات الدولية بالقدر الذي لا يمكن طرحه في هذه الدراسة، إلا أن أمر منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية لا يقتصر فقط على بنائه بالمقارنة مع غيره ولكن لابد وأن يمتد إلى مجالات تشغيله وتفعيله في دراسة قضايا وتفاعلات الواقع الراهن للأمة الإسلامية ولذا فإن عملية البحث والتأليف -فضلاً عن عملية التدريس التي أشارت الدراسة إلى خبرتها- مثلت تطبيقات لمنظور إسلامي للعلاقات الدولية. وبالنظر إلى كاتبة هذه السطور باعتبارها أحد أعضاء الفريق البحثي الجماعي الذي نفذ مشروع العلاقات الدولية في الإسلام (1986-1996) أحد أعضاء الجماعة البحثية المصرية في العلوم السياسية صاحبه الاهتمام بمنظور حضاري لدراسة هذه العلوم⁽¹¹³⁾، سواء على مستوى نقد ومراجعة المنظورات الأخرى أو سواء في مجال التفعيل، والذي

شاركت بحوث بعضهم في استكمال أعمال بناء منظور للعلاقات الدولية فيمكن النظر إلى تراكم بحوثي عبر 15 عام أن أسجل ما يلي:

من ناحية تم تشغيل نتائج تحليل الخبرة النظامية التاريخية الإسلامية في مجموعة من الأبحاث حول قضايا وتفاعلات راهنة وحول طبيعة المرحلة الراهنة لوضع الأمة الإسلامية في النظام الدولي. وقد كان للأنماط والتعميمات من العمق التاريخي مغزاه في عملية التشخيص والتفسير لهذه القضايا والتحول، ومن ثم كان للسياق التاريخي لدراسة هذه الموضوعات تأثيره في صياغة المقولات وصياغة المحددات⁽¹¹⁴⁾. ومن ناحية أخرى فإن المفاهيم المقارنة عن القوة والفواعل والقضايا واتجاهات التفاعلات والتي أخرجتها عملية بناء منظور مثلت بدورها مدخلاً منهاجياً حاكماً ومشكلاً لمضامين التحليل حول قضايا عدة⁽¹¹⁵⁾.

الهوامش

- (1) د. نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير): مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1996، 12 جزء، وهي:
- د. نادية محمود مصطفى: المقدمة، الدوافع، الأهداف، المنطلقات (في) المرجع السابق، الجزء الأول (المقدمة العامة للمشروع).
- د. سيف الدين عبد الفتاح، مدخل القيم، إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، (في) د. نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير): مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق، الجزء الثاني.
- مجموعة باحثين: المداخل المنهجية للبحث في العلاقات الدولية في الإسلام (في) المرجع السابق، جزء 3.
- د. مصطفى منجود: الدولة الإسلامية وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام (في) المرجع السابق، الجزء 4.
- د. أحمد عبد الونيس: الأصول العامة للعلاقات الدولية في الإسلام (في) المرجع السابق، الجزء 5.
- د. عبد العزيز صقر: العلاقات الدولية في الإسلام وقت الحرب (في) المرجع السابق، الجزء 6.
- د. نادية محمود مصطفى، مدخل منهجي لدراسة تطور وضع العالم الإسلامي في النظام الدولي (في) المرجع السابق، الجزء السابع.
- د. علا أبو زيد، الدولة الأموية.. دولة الفتوحات (41-132هـ، 661-750م) من استئناف الدولة الأموية القوي والمؤثر لحركة فتوحات الراشدين إلى بلوغ المد الفتحى حدوده الطبيعية في المشرق والمغرب (في) المرجع السابق، الجزء 8.
- د. علا أبو زيد، الدولة العباسية من التخلي عن سياسات الفتح إلى السقوط (132-656هـ، 750-1258م) (في) المرجع السابق، الجزء 9.
- د. نادية محمود مصطفى، العصر المملوكي من تصفية الوجود الصليبي إلى بداية الهجمة الأوروبية الثانية (642-923هـ، 1258-1517م) (في) المرجع السابق، الجزء العاشر.
- د. نادية 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.
- (2) عنوان المقرر هو: "نظرية العلاقات الدولية: مدخل المنظورات وجدالاتها: من المنظور السائد إلى أزمة العلم والحاجة للمراجعة ومنظور بديل".
- (3) انظر تسجيل متكامل لخبرة عقد (1996-2006) في: د. نادية محمود مصطفى: التوجهات العامة في تدريس العلاقات الدولية وبحوثها: قراءة في خبرة جماعية من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، دراسة مقدمة إلى مؤتمر "توجيه بحوث الجامعات في العالم الإسلامي لخدمة قضايا الأمة الإسلامية"، جامعة الأزهر - القاهرة: 12-2006/11/13 (غير منشور).
- (4) مع بداية المرحلة الأخيرة في مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مرحلة الصياغات النهائية والتحرير والطباعة (1992-1996)، شارك في المؤتمر الأول للتحيز ببحث "الدولة العثمانية في دراسات التاريخ الإسلامي والنظام

- الدولي، (بي) د. عبد الوهاب المسيري (محرر)، إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهد (أعمال الندوة التي نظمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن بالتعاون مع نقابة المهندسين، القاهرة في 19-21 فبراير 1992)، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994.
- (5) د. عبد الحميد أبو سليمان، النظرية الإسلامية في العلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية، نقله إلى العربية وعلّق عليه وراجعته د. ناصر أحمد المرشد البريك، الطبعة الأولى، 1993.
- (6) انظر عرضاً لبعض أهم هذه الأدبيات في: د. نادية محمود مصطفى: مدخل منهجي لدراسة تطور وضع العالم الإسلامي في النظام الدولي، مرجع سابق.
- (* غاية هذه الخبرة المنهجية هو إعداد مرجع أكاديمي في مجال نظرية العلاقات الدولية تحت عنوان: نظرية العلاقات الدولية: المنظورات وجدالاتها، من المنظور السائد إلى أزمة العلم والحاجة للمراجعة.
- (7) د. نادية محمود مصطفى: عملية بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية: إشكاليات خبرة البحث والتدريس، (بي) د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران): أعمال ندوة المنهجية الإسلامية والعلوم الاجتماعية: العلوم السياسية نموذجاً، مركز الحضارة للدراسات السياسية المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 7/29 - 2000/8/2، القاهرة 2002.
- (8) انظر على سبيل المثال:
- د. نادية محمود مصطفى: التحديات السياسية الخارجية للعالم الإسلامي، (بي) رابطة جامعات الدول الإسلامية، القاهرة، أعمال مشروع التحديات التي تواجه العالم الإسلامي، نوفمبر 1999.
- د. نادية محمود مصطفى: العولمة وحقل العلاقات الدولية، (بي) د. سيف الدين عبد الفتاح، د. حسن نافعة (إشراف وتحرير): العولمة والعلوم السياسية، سلسلة محاضرات الموسم الثقافي (1) العام الجامعي 1998-1999، قسم العلوم السياسية كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، 2000.
- (9) انظر دراسة متكاملة حول هذه التطورات في: أ.د. نادية محمود مصطفى (تقديم)، أماني محمود غانم: البعد الثقافي في دراسة العلاقات الدولية: دراسة في خطاب صراع الحضارات، رسالة ماجستير منشورة، جامعة القاهرة: برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، 2007.
- (10) نادية محمود مصطفى: الدوافع، الأهداف، والمنطلقات، (في) المقدمة العامة للمشروع، مرجع سابق، الجزء الأول.
- (11) انظر دراسة مقارنة حول مداخل دراسة نظرية العلاقات الدولية (بي):
- S.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.
- (12) James Roseneau: The need of theory, (in) J.Roseneau, Mary Dufee: Thinking theory thoroughly (1979).
- (13) Mona Abu Al Fadl: Paradigms in political science revisited, The American Journal of Islamic Social Sciences, No 1, 1989, pp. 1- 15.
- (14) حول تطور المنظورات والجدالات بينها حتى نهاية الحرب الباردة انظر:
- د. نادية محمود مصطفى: العلاقات السياسية الدولية (مذكرات مطبوعة)، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1992.
- د. نادية محمود مصطفى: نحو منظور جديد لدراسة العلاقات الدولية، مجلة السياسة الدولية أكتوبر، 1985.

- د. إسماعيل صبري مقلد: نظريات السياسة الدولية ص ص 25- 55 (أسباب عدم الوصول إلى نظرية عامة للعلاقات الدولية).

- K.J. Holsti: Along the road to International Theory, International Journal, No2, 1984.

- P.Viotti, M. Kauppi: International Relations Theory: Realism, Pluralism, Globalism, 1993.

- J. Lewis Gaddis: International relations Theory and the end of the cold war, International Security, Vo 17, No. 3, Winter 1992/1993.

- S. Smith, op. cit.

(15) حول التيارات الفكرية والفلسفية الكبرى الثلاثة التي تمثل جذور المنظورات المتعاقبة على علم العلاقات الدولية وهي الواقعية، العقلانية، انظر:

- Robert Adams: A new age of international relations, International affairs, Vo. 67, No 3. 1991.

(16) انظر في هذا الصدد:

- Steve Smith: Op.cit.

(17) د. عبد الوهاب المسيري، فقه التحيز، (في) د. عبد الوهاب المسيري (محرر): مرجع سابق.

- د. حامد عبد الماجد: الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية، دار التوزيع للنشر الإسلامية، القاهرة، 1993، ص ص 23- 48.

- د. سيف الدين عبد الفتاح: بناء علم سياسة إسلامي، سلسلة بحوث سياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، رقم 6، 1988.

- د. نصر عارف (تقديم)؛ في: د. نصر عارف (محرر)، قضايا المنهاجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1996، ص ص 7- 15.

- Dr. Mona Abul Fadl: Islamization as a force of global culture renewal: 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.

- د. منى أبو الفضل، النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيد في أصول التنظير ودواعي البديل، إسلامية المعرفة، العدد 6، سبتمبر 1996، ترجمة د. نصر عارف، ص ص 69- 109.

(18) Mona Abul Fadl: Paradigms..., op.cit.

(19) د. عبد الوهاب المسيري: مرجع سابق، ص ص 61- 77.

- د. منى أبو الفضل: مرجع سابق.

(20) د. نادية محمود مصطفى: الدوافع، الأهداف، والمنطلقات، مرجع سابق.

(21) Caroline Thomas, Peter Wilkin: Still waiting after all these years: The third world on the periphery of International relations, Political Studies association BJPIR: Vo 6, 2004, pp. 241- 258.

(22) انظر على سبيل المثال:

- د. بهجت قرني ود. علي الدين هلال (محرران)، السياسات الخارجية للدول العربية (الإطار النظري)، د. جابر سعيد عوض (مترجم)، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ط2، 2002.

- د. نصر عارف: نظريات السياسة المقارنة ومنهجية دراسة النظم السياسية العربية: مقارنة إستراتيجية، جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، فيرجينيا، 1998.

- د. باكينام الشرفاوي: اتجاهات حديثة في دراسة النظم المقارنة بالتركيز على الجنوب، (في) د. نادية محمود مصطفى (محرر): علم السياسة: مراجعات نظرية ومنهجية، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد، 2004.
(23) Mona Abul Fadl: Islamization..., op.cit.

- د. حامد عبد الماجد: مرجع سابق.

- سيف الدين عبد الفتاح: مرجع سابق.

(24) Bassam Tibi: The challenge of fundamentalism, political Islam and the new world order, University of California Press, 1998.

(25) د. بهجت قرني في ندوة مناقشة العدد الأول من حولية أممي في العالم، مركز الحضارة للدراسات السياسية بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، مايو 1999 (غير منشورة).
(26) انظر على سبيل المثال:

- د. نادية محمود مصطفى: أولى حروب القرن الواحد والعشرين ووضع الأمة الإسلامية: صعود التحديات الحضارية الثقافية وشروط استمرار حوار الحضارات (في) أعمال مؤتمر، "كيف نواصل حوار الحضارات؟"، مركز العلاقات العربية- الإيرانية، دمشق، يناير 2002.

- Akbar Ahmed: Ibn Khaldun's understanding of civilizations and the dilemmas of Islam and the West today, Middle East Journal, Vo 56, No 1, 2002.

- Shireen T. Hunter, The Future of Islam and the West: Clash of Civilizations or Peaceful Coexistence?, Westport: Praeger, 1998.

(27) انظر على سبيل المثال

- د. إسماعيل صبري مقلد: نظريات السياسة الدولية، منشورات ذات السلاسل، الكويت، 1987، ص ص 25-55 (أسباب عدم الوصول إلى نظرية عامة للعلاقات الدولية).

- K.J. Holsti: Along the road to International Theory, International Journal, No. 2, 1984.

- P.Viotti, M. Kauppi: International Relations Theory: Realism, Pluralism, Globalism, 1993.

- J. Lewis Gaddis: International relations Theory and the end of the cold war, International Security, Vo. 17, No. 3, Winter 1992/1993

- S. Smith, op. cit.

(28) J. Rosenau: The need of theory, op.cit.

(29) د. نادية محمود مصطفى: التحديات الخارجية...، مرجع سابق (الفصل الثاني).

- مروة فكري: تأثير التغيرات العالمية على الدولة القومية خلال التسعينيات (دراسة نظرية)، رسالة ماجستير في العلوم السياسية، كلية الاقتصاد، 2005 (الفصل الأول)، إشراف أ.د. نادية محمود مصطفى، (غير منشورة).

(30) On the role of culture, see for example:

- 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

On the role of religion, see for example:

- 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 Rown 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 محمود غانم: البعد الثقافي في دراسة العلاقات الدولية: دراسة في خطاب صراع الحضارات، مرجع سابق.

(31) انظر على سبيل المثال:

- 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 (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).
- Seif El Din Abdel Fattah: The values as the frame of reference for studying international relations in Islam, (in) Nadia M. Mostafa (ed): The project of international relations in Islam (12 volumes). The International Institute for Islamic Thought, Cairo, 1996, Volume 2 (in arabic).
- انظر أيضًا مراجعة نقدية للقيم في المنظورات الغربية كمدخل للتأصيل الإسلامي المقارن للقيم، (في) د. سيف الدين عبد الفتاح: مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق.
- (32) حول موضع القيم في الجدالات الكبرى بين المنظورات حول المنهجية انظر على سبيل المثال:
- Hedely Bull, New directions in the Theory of International Relations, International Studies, Vo. 14, No. 2, 1975.
- (33) د. نادية محمود مصطفى: إعادة تعريف السياسي في العلاقات الدولية (في) د. نادية محمود مصطفى (محرر)، علم السياسة: مراجعات نظرية ومنهجية، مرجع سابق.
- (34) انظر على سبيل المثال:
- Alexander Wendt: Social Theory of International Politics, Cambridge University Press, 2004.
- (35) Fred Halliday: Op.cit.
- (36) Paylos Hatzopoulos, Fabio Petito (eds), Religion in international relations: The return from exile, Palgrave/ Macmilan England, 2003.
- (37) د. ودودة بدران: دراسة العلاقات الدولية في الأدبيات الغربية ومشروع العلاقات الدولية في الإسلام (في) مقدمة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق.
- (38) مارسيل مارل: سوسيولوجيا العلاقات الدولية، ترجمة د. حسن نافعة: دار المستقبل العربي، 1986، ص ص 24-23.
- (39) Hedley Bull, New directions in the Theory of International Relations, International Studies, Vo. 14, No. 2, 1975, pp. 282- 283.
- K.J. Holsti: Along the road to International Theory, International Journal, No. 2, 1984, p. 360.
- C. Kegly, E. Wittkopf, World Politics: trend and transformations, 1981, Introduction.
- (40) انظر على سبيل المثال بعض هذه الانتقادات في:
- S.Smith: The Self Images of a discipline: op.cit.
- (41) O. Waever, "Figures of international thought: Introducing 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 developments in International Relations. International Organizations, Vo. 52, No. 4, 1998, pp. 687- 727.

(42) Steve Smith: Singing our world into existence: International Relations theory and September 11, International studies quarterly, 48, 2004, pp. 499- 515.

(43) انظر على سبيل المثال مؤلفات:

James Piscatori, John Esposito, Fred Halliday, Shireen Hunter

وغيرهم ممن تفصح عنهم عملية البحث في شبكة المعلومات الدولية تحت عنوان الإسلام والعلاقات أو السياسات الدولية، الإسلام والنظام الدولي المعاصر؛ حيث تنامي التأليف والنشر في هذا الموضوع منذ نهاية الحرب الباردة، وبصفة خاصة، بعد الحادي عشر من سبتمبر.

(44) مرجع سابق.

(45) (في) د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران): الفكر الإسلامي للعلاقات الدولية في الأصول والتاريخ. ندوة مناقشة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام (ديسمبر 1997)، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، القاهرة، 2000.

46) ومن هذه المناسبات على سبيل المثال: مؤتمر مناقشة أعمال مشروع العلاقات الدولية في الإسلام (1997)، وندوة نظمها مركز بحوث ودراسات الدول النامية بالتعاون مع معهد دراسات الإسلام والمسلمون في هولندا (1998)، وندوتين لمناقشة العديدين الأول والثاني من حولية أممي في العالم بالتعاون بين مركز البحوث والدراسات السياسية ومركز الحضارة للدراسات السياسية (1999، 2000)، وفي عدة محاضرات أمام السمينار العلمي لقسم العلوم السياسية (1999، 2000)، وفي جزء من أعمال الندوة الفرنسية المصرية التاسعة بالتعاون بين مركز البحوث والدراسات السياسية والسيداج (2000)، وفي محاضرة لطلبة برنامج دراسات الشرق الأوسط بالجامعة الأمريكية في القاهرة (2004) ... وغيرهم.

(47) ساعد في رصد وتوثيق وصياغة هذه العبارات أ. شريف عبد الرحمن المدرس المساعد بقسم تطبيقات الحاسب الآلي في العلوم الاجتماعية، وكان يساعدي في إدارة أنشطة داري مقرر نظرية العلاقات الدولية في مرحلة الدراسات العليا.

(48) من داري المقرر في الفصل الدراسي الأول 2006-2007 وهما آية نصار، ولبنى السيلجي.

(49) والتي قدمها في مؤتمر مناقشة أعمال مشروع العلاقات الدولية خلال تعقيبه على الجزء السابع من المشروع، والتي نشرها بعد ذلك في د. وجيه الكوثرياني: الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين الطويل، دار الطليعة، بيروت، 2000، الفصل الثامن تحت عنوان: في البحث عن خبرة التاريخ الإسلامي لدراسة العلاقات الدولية، نقد للمنهج الإسلامي أو المنظور الإسلامي.

(50) (في) د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران)، مرجع سابق.

(51) د. نادية محمود مصطفى: الدوافع، الأهداف، والمنطلقات (في) مرجع سابق.

(52) تسهم في دراسة هذه الإشكالية حقول معرفية متنوعة، وتقع هذه الإشكالية أيضاً في صميم اهتمامات متخصصي العلوم السياسية أصحاب الرؤى النقدية. وحول العلاقة بين العقل والوحي ووضعها في البحث المقارن بين

النسق المعرفي والغربي وانعكاسها على المنظورات انظر على سبيل المثال: أحمد أوغلو، الفلسفة السياسية، ترجمة د. إبراهيم البيومي غانم، دار الشروق الدولية، القاهرة، 2005.

- Louay El Safy: The Foundations of knowledge, IIT, USA, 1996.

(53) د. أحمد عبد الونيس: الأساس الشرعي والمبادئ الحاكمة للعلاقات الخارجية في الإسلام (في) مقدمة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق.

(54) د. سيف الدين عبد الفتاح، مدخل القيم، إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق.

(55) د. أحمد عبد الونيس، د. عبد العزيز صقر، د. سيف الدين عبد الفتاح، د. مصطفى منجود: المداخل المنهجية للبحث في العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع السابق.

(56) د. نادية محمود مصطفى: مدخل منهجي لدراسة تطور وضع العالم الإسلامي في النظام الدولي (في) مرجع سابق.

(57) Robert Adams: Op.cit.

(58) د. ودودة بدران: مرجع سابق.

(59) د. حامد عبد الماجد: مرجع سابق، ص ص 46-47.

(60) د. لؤي الصافي: مرجع سابق.

(61) د. نادية محمود مصطفى: نحو منظور جديد...، مرجع سابق.

(62) Keen Booth: Security in anarchy: utopian realism in theory and practice, International Affairs, Vo. 67, No. 3, July 1991, pp. 527- 546.

(63) Alexander Wendt: Op.cit, pp. 23- 25.

(64) انظر على سبيل المثال:

من المدرسة الفرنسية إسهام الأستاذ جون لوكا، ومن أحدث المشاركات مع الجماعة البحثية المصرية للعلوم السياسية كانت محاضراته في الندوة المصرية الفرنسية التاسعة، مرجع سابق.

- Fred Halliday: The future of international relations fears and hopes (in) K. Booth and others, International relations theory positivism and beyond, 1995, pp 318- 322.

(65) انظر على سبيل المثال ما سبق ذكره من مصادر في هامش رقم 26 وتحتوي جميعها رؤى مقارنة بين مقولات وافتراضات المنظورات الكبرى الغربية الثلاثة: الواقعية، التعددية، الهيكلية.

(66) انظر آخر هامشين في الدراسة عن تطبيقات تشغيل وتفعل المنظور.

(67) انظر على سبيل المثال إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي. كذلك انظر أعمال ورش العمل الأربعة والملف العلمي لدورة المنهجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية، (في) د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران)، المنهجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية: العلوم السياسية نموذجًا، مرجع سابق.

(68) حول التطورات في كل من المنظور الواقعي والمنظور التعددي والمنظور الهيكلي انظر على سبيل المثال:

P. Viotti, M. Kauppi. op.cit.

(69) د. أحمد عبد الونيس: مرجع سابق.

(70) د. سيف الدين عبد الفتاح: مرجع سابق ص ص 349-360.

(71) انظر د. ودودة بدران: وضع الدول الإسلامية في النظام الدولي في أعقاب سقوط الخلافة، مرجع سابق.

72) حول منظومة مفهوم القوة في المنظور الواقعي انظر: د. إسماعيل صبري مقلد: مرجع سابق (نظريات القوة)، ص 63-131.

- د. نادية محمود مصطفى: نحو منظور جديد...، مرجع سابق.

(73) حول منظومة مفهوم القوة في منظور التعددية والاعتماد المتبادل انظر:

- Joseph S. Nye: The changing nature of american power, Lightning Source Inc, Jun 1991.

- د. نادية محمود مصطفى: نحو منظور جديد لدراسة العلاقات الدولية: مرجع سابق.

(74) حول التغيرات في المفهوم خلال عصر العولمة والمعلومات انظر:

- Walter B. Wriston: Bits, Bytes and diplomacy, Foreign Affairs, V^o 76, N^o 9, October 1997.

- David J. Roth Kopf: Cyberpolitik, The changing nature of power in the information/ age, Journal of International affairs, Spring 1998, V^o 51, N^o 2.

- د. حازم حسني: اللقاء بين دثار الحاسب والعلم الاجتماعي عند ملتقى عصر قيصر بعصر المعلومات، .

(75) انظر على سبيل المثال: ألفن توفلر: تحول السلطة بين العنف والثروة والمعرفة. تعريب ومراجعة د. فتحي بن شتوان، نبيل عثمان، بنغازي الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع 1992.

- Fred Halliday: The end of the cold war and international relations (in) K. Booth, S. Smith (eds) international relations theory today (1995) pp 24-27.

(76) د. سيف عبد الفتاح: مرجع سابق، 416-446.

(77) انظر تفاصيل هذه الاختلافات في: د. أحمد عبد الوونيس، مرجع سابق.

- Nadia M. Mostafa: The missing logic in the discourse of peace and Violence in Islam (in) Abdul Aziz Said & Mohamed Abu Nimer, Meena Sharify- Funk (eds), Contemporary Islam: Dynamic not static, Routledge, 2006, pp. 173- 189.

(78) حول إشكاليات تأصيل المفهوم في ظل تحديات واقع العالم الإسلامي وخبرته التاريخية انظر المرجع السابق. وحول اختبار أبعاد المفهوم في ظل خبرات متنوعة في التاريخ الإسلامي، انظر: د. ودودة بدران: وضع الدول الإسلامية في النظام الدولي في أعقاب سقوط الخلافة، مرجع سابق.

(79) انظر على سبيل المثال:

(80) انظر الجدل في مرحلة ما بعد السلوكية حول الفواعل (في) د. نادية محمود مصطفى: مرجع سابق.

(81) انظر أبعاد هذا الجدل في دراسة مقارنة شاملة، مروة فكري: مرجع سابق: الفصل الثاني والثالث والرابع.

(82) انظر:

- د. مصطفى منجود: الدولة الإسلامية وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام، مرجع سابق.

- د. حامد عبد الماجد: مرجع سابق.

(83) انظر هذه الإشكاليات في: د. محمد السيد سليم: العلاقات الدولية الإسلامية، الرياض، 1992.

(84) انظر على سبيل المثال: د. سيف الدين عبد الفتاح: الأمة الإسلامية وعواقب الدولة القومية، العدد الثاني من حولية أممي في العالم، مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة، 2000، ص 41-45.

(85) انظر عرضًا مقارنًا نقديًا بين بعض هذه الدراسات في دراسة تأصيلية للمفهوم:

- د. السيد عمر: حول مفهوم الأمة في قرن: نقد تراكمي مقارن، الأمة في قرن، العدد الخاص من حولية أمّتي في العالم، مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2002، ص ص 61-130.

(86) من عناوين الأدبيات التي قدمها د. حامد في هذا المجال:

- الإسلام والقوى الدولية (1981).
- سوف أظل عربيًا (13 رؤية) (1978-1980): نحن والعالم، قيمنا المعنوية في التاريخ الإنساني، القيم الإسلامية والتراث الأوروبي، الحضارة الإسلامية والحضارة الأوروبية بين الكراهية والإعجاب، أين قيم العروبة والإسلام من عالمنا المعاصر، الوظيفة الحضارية للعروبة الإسلامية، الدولة العالمية والعروبة الإسلامية، نحن والحضارة البيضاء إلى أين الطريق.
- الإسلام في لعبة الأمم: الصحوة الإسلامية حركة شعوب تبحث عن ذاتها وليس تحريكًا لجيوش تسعى إلى القتال (1985).
- حوار مع د. حامد ربيع حول المشروع الحضاري الإسلامي: الفكر القومي في العالم العربي عفا عليه الزمن (1988).
- عملية توظيف الورقة الإسلامية في تحطيم القدرات الذاتية للوطن العربي الإطار الفكري للتعامل.
- الإسلام وعملية تخريب الوطن العربي.
- إشكالية التراث وتدرّيس العلوم السياسية في الجامعات العربية (1985).
- استراتيجية التعامل الدولي في تقاليد الممارسة الإسلامية.

ومن أهم مؤلفات حامد ربيع عن الأمة "الإسلام والقوى الدولية في القرن الواحد والعشرين" والذي يقدم تأصيل لدوافع ومبررات دراسة قضايا الأمة وأجندة هذه القضايا ومنهجية تأصيلها (من خلال الربط بين الأصول والتاريخ والواقع) وتأثيرها على العالم.

- انظر قراءة في هذه الأعمال في: د. نادية محمود مصطفى: قراءة في أعمال د. حامد ربيع عن العلاقات الدولية والسياسية الخارجية (في) د. عمرو حمزاوي (محرر)، أعمال ندوة قراءة في تراث حامد ربيع، قسم العلوم السياسية، القاهرة 2004.

(87) د. منى أبو الفضل: الأمة القطب: نحو تأصيل منهجي لمفهوم الأمة في الإسلام، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، 2005.

وانظر قراءة لأهم أبعاد تأصيل هذا المفهوم في: د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح: مقدمة العدد الثاني من حولية أمّتي في العالم (1999)، مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2000.

(88) انظر: د. نادية محمود مصطفى: مدخل منهجي.....، مرجع سابق.

(89) د. أماني صالح: توظيف المفاهيم الحضارية في التحليل السياسي: الأمة كمستوى للتحليل في العلاقات الدولية (في) أعمال المشروع البحثي الذي أداره برنامج حوار الحضارات (2003-2005) تحت عنوان "التأصيل النظري للدراسات الحضارية (تحت الطبع).

(90) Peter Mandeville: Transnational Muslim politics. Routledge, 2001.

(91) Robert Jackson: The political theory of International Society, in Ken Booth and Steve Smith (eds), International Relations Theory Today, Pennsylvania State University Press, 1995.

- 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, pp. 47- 60.

(92) John Burton: World Society, in Paul R. Vioti and Mark V. Kauppi (eds), International Relations Theory, New York,,: Macmillan Publishing Company 1993, pp. 375- 384.

(93) Chris Brown: International Political Theory and the idea of world community, in ibid.

(94) Alexander Wendt: Op.cit.

- Peter Mandeville: Op.cit.

(95) حول أنواع هذا الجدل بين منظورات العلم ووضعها في إطار مراحل تطور دراسة العلاقات الدولية انظر على سبيل المثال:

- Charles W. Kegley & Eugene Wittkopf: World Politics Trend and Transformation, St. Martins Press, New York, 1981, pp. 5- 13.

- Ray Maghroori: Major Debates in International Relations (in) R. Maghroori and B. Rambery, Globalism Versus Realism: International Relations Third Debate, West view Press, USA, 1982, pp. 5- 22.

- Fred Halliday: The Pertinence of International Relations, Political Studies, 1990.

- Ole Wager: Rise on fall of the inter- Paradigm Debate (in) K. Booth, S. Smith, M. Zalewski (eds) International theory positivism and beyond Cambridge University Press, 1995.

- S. Smith: The Self images of a discipline: A geneology of International Relations (in) K. Booth, S. Smith (eds) International Relations today (1995).

(96) انظر على سبيل المثال:

Robert Morgan: The study of International Politics (in) R. Morgan: The Study of International Affairs, The Royal Institute of International Affairs, London, 1972, pp. 265- 276.

(97) انظر تفاصيل هذه التساؤلات وموضعها من الأسباب الأخرى التي تفسر عدم الوصول إلى نظرية عامة للعلاقات الدولية في د. إسماعيل صبري مقلد: نظريات السياسة الدولية، منشورات ذات السلاسل، الكويت، 1987، ص ص 36- 38.

وحول تحليل آخر لهذه الأسباب يذكر من بينها نقص العمق التاريخي انظر:

K. J. Holsti: op.cit, pp. 358- 363.

(98) Dennis Kavanagh: Why political science needs history, Political Studies, V°. 39, 1991, pp. 479- 795.

(99) J. Lewis Gaddis: Expanding the data base, Historians political scientists and the enrichment of security studies, International Security, V°. 12, N°. 1, 1987.

(100) Fred Halliday, The international relations and its discontents, International Affairs.

101() John lewis Gaddis: International relations theory and the end of the cold war, International Security, V. 17, No. 3, 1992, pp. 5- 57.

(102) Mortan Kaplan: Opcit, pp. 13- 16.

- 103) د. نادية محمود مصطفى: مدخل منهاجي...، مرجع سابق، ص ص 47-74. ومن أحدث المصادر في توظيف التاريخ على مستوى دراسة تطور النظم الدولية انظر على سبيل المثال:
- J. L. Gaddis: op.cit, pp. 38- 55.
- جورج كاشتمان: لماذا تنشب الحروب؟ ترجمة د. أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1996، ص ص 153-188.
- شريف عبد الرحمن: نظرية النظم ودراسة التغير الدولي، ماجستير - كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، 2003، إشراف أ.د. نادية محمود مصطفى.
- 104) المرجع السابق.
- 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، 2000 (غير منشورة).
- (105) المرجع السابق.
- 106) د. نادية محمود مصطفى: مدخل منهاجي...، مرجع سابق.
- 107) السابق ذكرها وهي عن العصر الأموي والعباسي والمملوكي والعثماني وما بعد الخلافة.
- 108) د. ودودة بدران: مرجع سابق.
- 109) د. نادية محمود مصطفى: التاريخ في دراسة...، مرجع سابق، ص ص 51-54.
- 110) البان. ج. ويدجري: التاريخ وكيف يفسرونه، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1996، الجزء الأول، ص ص 163-164.
- 111) 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، 1998، ص 84.
- (112) حول تعريف السنن وتصنيفها ومصادرها ووضعها من منظومة مدخل القيم لدراسة العلاقات والدولية في الإسلام: انظر: د. سيف الدين عبد الفتاح: مدخل القيم: إطار مرجعي...، مرجع سابق.
- (113) وعلى رأسهم - كما سبق القول - د. حامد ربيع ود. منى أبو الفضل، ومنهم أيضًا - إلى جانب الباحثين الأساسيين في فريق مشروع العلاقات الدولية، د. إبراهيم البيومي غانم، د. نصر عارف، د. عبد الحبير عطا، د. أماني صالح، أ. هبة رؤوف عزت، د. السيد عمر.
- (114) انظر على سبيل المثال:
- د. نادية محمود مصطفى: المنطقة العربية والنظام الدولي الجديد. القسم الأول (في): تقرير الأمة في عام (1992) 1412 هـ. مركز الدراسات الحضارية. القاهرة. 1993.
- د. نادية محمود مصطفى: البوسنة والهرسك، من إعلان الاستقلال وحتى فرض التقسيم (مارس 92- يولية 93)، نجاح العدوان المسلح في فرض الأمر الواقع أمام أنظار النظام العالمي الجديد. (في): تقرير الأمة في عام (1993) 1413 هـ. مركز الدراسات الحضارية. القاهرة. 1994.

- د. نادية محمود مصطفى: آسيا الوسطى والقوقاز بين القوى الإسلامية الكبرى وروسيا، أنماط ومحددات التطور التاريخي للتفاعلات الدولية، إطار مقترح للتحليل السياسي للتاريخ الإسلامي (في) معهد البحوث والدراسات العربية: الوطن العربي وكومنولث الدول المستقلة. القاهرة 1994.
- د. نادية محمود مصطفى: الأقليات الإسلامية في العالم، إطار مقارنة للدراسة (في) د. حسن العلكيم (محرر) قضايا إسلامية معاصرة، مركز البحوث والدراسات الآسيوية، جامعة القاهرة، 1997.
- د. نادية محمود مصطفى: كوسوفا بين التاريخ والأزمة الراهنة (في) حولية أم تي في العالم (1998)، مركز الحضارة والدراسات السياسية، 1999.
- د. نادية محمود مصطفى: قراءة ما يحدث في كوسوفا، القدس، العدد 5، مايو 1999.
- د. نادية محمود مصطفى: أزمة كوسوفا وحلف الأطلسي: التوازنات الأوروبية والعالمية. المستقبل العربي، عدد يوليو 1999.
- (115) انظر على سبيل المثال:
- د. نادية محمود مصطفى: تهويد القدس ودلالات العولمة، حول البعد الحضاري، الثقافي العقدي في صراع القوى وموازينه، القدس، العدد 4، أبريل 1999.
- د. نادية محمود مصطفى: تعزيز التعاون مع المؤسسات الثقافية خارج العالم الإسلامي (في) نحو مشروع حضاري لنهضة العالم الإسلامي (بعد الثقافي)، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، المؤتمر السنوي الحادي عشر للعام 1999، القاهرة (2000).
- د. نادية محمود مصطفى: قراءة في البناء الفكري لطارق البشري (في) أعمال ندوة الاحتفاء بطارق البشري يوليو (1998)، دار الشروق، القاهرة، 2000.
- د. نادية محمود مصطفى: الخطاب العربي-الإسلامي وضربات الناتو حول كوسوفا (في) حولية "أم تي في العالم" 1999، مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة، فبراير 2000.
- د. نادية محمود مصطفى: بنت الشاطيء: شاهدة عصر. (في) ندوة بنت الشاطيء: خطاب المرأة أم خطاب العصر، جمعية دراسات المرأة والحضارة، مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة، مارس 2000 (تحت الطبع).
- د. نادية محمود مصطفى: العولمة وحقل العلاقات الدولية (في) د. سيف الدين عبد الفتاح، د. حسن نافعة (إشراف وتحرير) العولمة والعلوم السياسية، سلسلة محاضرات الموسم الثقافي (1) العام الجامعي 1998-1999، قسم العلوم السياسية كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، 2000.
- د. نادية محمود مصطفى: من انتفاضة الأقصى إلى قمة الأقصى، القدس، يناير 2001.
- د. نادية محمود مصطفى: حوار الحضارات على ضوء العلاقات الدولية الراهنة (في) د. محمد أذرشيب (محرر) كيف سندخل عام حوار الحضارات (2001)، مركز العلاقات العربية-الإيرانية، دمشق، 2002.
- د. نادية محمود مصطفى: لماذا الإسلام والسياسة الخارجية المصرية وليس الدائرة الإسلامية للسياسة المصرية؟ (في) د. مصطفى علوي (محرر)، مدرسة "السياسة الخارجية المصرية"، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، يناير 2002.

- د. نادية محمود مصطفى: التحديات السياسية الخارجية للعالم الإسلامي: بروز الأبعاد الحضارية الثقافية (في) د. نادية مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران)، الأمة في قرن، العدد الخاص من حولية أممي في العالم: مركز الحضارة للدراسات السياسية، دار الشروق الدولية (2002)، الكتاب السادس.
- د. نادية محمود مصطفى: التعقيب على العدد الأول من تقرير التنمية الإنسانية في الوطن العربي، (في) ندوة مناقشة التقرير التي نظمها مركز دراسات وبحوث التنمية في القاهرة: المستقبل العربي، نوفمبر 2002.
- د. نادية محمود مصطفى: الأمة الإسلامية في عصر العولمة وقضية المرأة بين التحديات والاستجابات (في) مجموعة باحثين: المرأة وتحولات عصر جديد. وقائع ندوة دار الفكر في أسبوعها الثقافي الثالث، 2002، دمشق.
- د. نادية محمود مصطفى: إشكاليات الاقتراب من مفهوم حوار الحضارات في أدبيات عربية (في) حولية أممي في العالم (2001-2002) العدد الخامس، الجزء الأول، مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة، 2003.
- د. نادية محمود مصطفى، د. علا أبو زيد (محرران)، من خبرات حوار الحضارات برنامج حوار الحضارات، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، 2003.
- د. نادية محمود مصطفى (محرر): السياسة الأمريكية تجاه الإسلام والمسلمين: بين الأبعاد الاستراتيجية والأبعاد الثقافية، برنامج حوار الحضارات، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة 2003.
- د. نادية محمود مصطفى، د. علا أبو زيد (محرران): رؤى عربية وغربية في حوار الحضارات، برنامج حوار الحضارات، دار السلام للنشر، القاهرة 2004.
- Dr. Nadia M. Moustafa: Religion and Global civil society: comments on a chapter from Global civil society Report (2002) (in) The first International seminar on Global civil society organized by: (C.P.R.S) and L.S.E Cairo, September 2003 (forthcoming of the proceeding (in Arabic).
- Dr. Nadia M. Moustafa: The Middle East after 9/11: Determinants and issues: The impact on Egyptian Turkish respective roles and relations, Dr. Nadia Mostafa, Dr. Pakinam El- Sharkawy (eds): Proceeding of the conference "The Middle East after 9/11: Turkish and Egyptian perspectives" organized by center for political research and studies center for strategic study Turkish foreign Minister, 22-23/3/2004, Center for political research studies, Cairo, 2004.
- د. نادية محمود مصطفى: إعادة تعريف السياسي: رؤية من داخل حقل العلاقات الدولية (في) د. نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير): علم السياسة: مراجعات نظرية ومنهجية. سلسلة محاضرات الموسم الثقافي (4-5) 2001/2003، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد، 2004.
- د. نادية محمود مصطفى (محرر) مسارات وخبرات حوار الحضارات: رؤى متنوعة في عالم متغير. برنامج حوار الحضارات، كلية الاقتصاد، 2004.
- د. نادية محمود مصطفى: تحديات العولمة والأبعاد الثقافية الحضارية والقيمية (رؤية إسلامية) (في) مجموعة باحثين: مستقبل الإسلام. دار الفكر العربي، دمشق، 2004.

- د. نادية محمود مصطفى: البعد الثقافي للشراكة الأوروبية المتوسطية (في) د. نادية محمود مصطفى (محرر): أوروبا وإدارة حوار الثقافات الأورومتوسطية. نحو تفعيل رؤية عربية، أعمال المؤتمر الذي نظمه برنامج حوار الحضارات في أبريل 2005، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة (تحت الطبع).
- د. نادية مصطفى: في خبرة تطوير التعليم العالي: المسارات والإشكاليات (في) د. سيف الدين عبد الفتاح (محرر): التعليم العالي في مصر: خريطة الواقع واستشراف المستقبل، أعمال المؤتمر السنوي الثامن عشر الذي عقد في 14-17 فبراير 2005، مركز البحوث والدراسات السياسية.
- د. نادية محمود مصطفى: ملامح خطابات رسمية وبرلمانية فرنسية: السياق والملامح (في) د. نادية محمود مصطفى (محرر)، الهوية الإسلامية في أوروبا: إشكاليات الاندماج قراءة في المشهد الفرنسي، أعمال الندوة التي عقدت في 18-19 فبراير 2004، برنامج حوار الحضارات، القاهرة، 2005.
- د. نادية محمود مصطفى (محرر): معاداة السامية بين الايديولوجيا والقانون والسياسة.
- د. نادية محمود مصطفى، د. إبراهيم البيومي غانم (محرران)، حالة تجديد الخطاب الديني في مصر.
- د. نادية محمود مصطفى: قضايا واتجاهات النقاش (في) د. نادية محمود مصطفى (محرر): التربية المدنية. (تحت الطبع).
- د. نادية محمود مصطفى: العلاقات الدولية للأمم الإسلامية في منظومة فكر الإمام وحركته. (تحت الطبع).
- د. نادية محمود مصطفى (وآخرون): الأقباط والصعود السياسي للإخوان، أعمال ندوة مركز سواسية لحقوق الإنسان (2005/12/20)، القاهرة 2006 (ص - ص).
- د. نادية محمود مصطفى: في الرسوم الدائرية: أزمة في حوار الثقافات والأديان قراءة في إشكاليات السياسي/الثقافي، إسلام أون لاين، أبريل 2006.
- حول القومية والعلمانية والإسلام: من تاريخ البلقان إلى كوسوفا في مرحلة الاستعداد للاستقلال: أفكار من واقع خبرة زيارة كوسوفا بمناسبة الاشتراك في مؤتمر: ستة قرون من إسلام الألبان الذي نظمه الاتحاد الإسلامي في كوسوفا بالتعاون مع كلية الدراسات الإسلامية في بريشتينا 16-17/9/2006، أكتوبر 2006.
- جدالات حوار/ صراع الحضارات: إشكالية العلاقة بين السياسي - الثقافي في خطابات عربية وإسلامية، مجلة المسلم المعاصر، العدد (121)، ص 7-51.
- الخصوصية الثقافية في خطابات الإصلاح وسياساته في مصر: الخريطة والإشكاليات، سبتمبر 2006.
- فقه الأقليات المسلمة بين فقه الاندماج (المواطنة) وفقه العزلة: قراءة سياسية في واقع المسلمين في أوروبا، بحث مقدم إلى المؤتمر الذي ينظمه مجلس الإفتاء الأوروبي في موضوع "الفقه السياسي في أوروبا"، يوليو 2006.
- د. نادية محمود مصطفى، أفكار حول إسهام التراث الخلدوني في الفكر الدولي والنظرية الدولية: دراسة استكشافية في الإشكاليات المنهجية، دراسة مقدمة في مؤتمر "عالمية ابن خلدون"، مكتبة الإسكندرية، نوفمبر 2006.