الجزء الثالث
تغيير عالمي من أجل عدالة إنسانية: طريق ثالث

قدمتُ في الجزءين السابقين قراءتين، كشفت الأولى في جانب من نتائجها عن غياب «الدين» من تحليلات الديمقراطية العالمية وعن غيابنا عن جدالاتها. وكشفت الثانية عن أسباب الغياب الأخير، الناجم عن طبيعة انشغالنا بالعولمة من ناحية والديمقراطية من ناحية ثانية وكيف أن الأولى -من ناحية ثالثة- تريد فرض ديمقراطية تمثيلية (ليبرالية) أساسًا سواء على مستوى داخل الدول، أو على نمط إدارة العالم ديمقراطيًا. وكان الدين (الإسلام) حاضرًا في تحليل هذه النواحي الثلاث.

ومن ثم كان لابد أن تقود هذه النتائج إلى أمرين: أولهما؛ الحاجة لإعادة طرح الأسئلة: ما نمط الديمقراطية المأمولة في الداخل وبين الدول وعلى صعيد العالم؟ أم أن المأمول هو تغيير عالمي؟ الأمر الثاني: هو استدعاء الإسلام بوصفه مصدر مرجعية دينية ينطلق منها تصور عن كيفية تغيير العالم، وليس عن كيفية نشر الديمقراطية أو إدارة العالم ديمقراطيًا.

وقد يبدو في نظر البعض هذا التحديد لعنوان ومحتوى الجزء الثالث خروجًا على المشروع البحثي في بناء مفهوم الديمقراطية العالمية ومشاركتي فيه من رؤية إسلامية. ولكن هذا التحديد هو في الواقع نتاج تفاعلي مع هذا المشروع ومن خلال منظوري أيضًا، كما سبق أن اتضح في جزءَيْ الدراسة الأول والثاني.

لذا قبل أن أحدد منهاجية اقترابي من هذا المحتوى، يجب أن أطرح انطباعين أساسيين غمراني طوال إعداد كل من الجزءين السابقين. وهما يساعدان في فهم المقولة السابقة:

الانطباع الأول هو: أنني لم أكن أقرأ وأراكم في أدبيات الديمقراطية العالمية من داخلها وكجزء منها (أثناء إعدادي هذه الدراسة)، فهي تمثل بناء غنيًا وثريًا يعكس حجم هذا الجدل العلمي بين المدارس الغربية المختلفة، بدورياتها وجمعياتها العلمية

ومؤسساتها الراعية علميًا وماليًا، ومهما اشتركنا فيه فنحن «الصوت الآخر» المبحوث عنه لإثبات قبول «التعددية». ويتسم هذا الجدال العلمي بالتنامي الشديد والتشعُّب (لدرجة تُعجزني عن الإحالة إلى كل ما تم رصده وتوثيقه من أدبيات تحت اسم الديمقراطية العالمية أو ما شابهها، وهي كثيرة ومتشعبة).

إن هذا التنامي أكد لي ما سبق أن أشرت إليه في المقدمة من أن علم العلاقات الدولية والنظرية السياسية وغيرهما يمر كل حقل منها بأزمة.

فإن هذا التنامي من وجهة نظري يعني أن الجدل بين المنظورات أضحى غاية، وأضحى من الصعب -ربما على أعضاء الدوائر الأكاديمية أنفسهم- أن يتابعوا هذا الزخم من الإنتاج النظرى والجدالات، بل أضحى من الصعب تحديد مناطق للتوافق والرضاء العام حول الظاهرة محل الاهتمام.

كنت أرصد حالة القضية في الأدبيات الغربية، ولم أكن أشارك نقدًا أو تعليقًا على اتجاه بعينه، كنت أطل على هذه الحالة أرصدها، أرسم خرائطها (قدر طاقتي) لأعرف كيف أستطيع أن أُسكِّن رؤيتي في هذه الخرائط، أو عن هذه الخرائط، خاصة أن نظائرها -من مرجعيات دينية- غائبة عن هذا السياق.

وإذا كان هذا الرصد قادني إلى القول إن المفهوم في حاجة لإعادة بناء؛ لأنه ليس عليه توافق، إلا أنه قادني من ناحية أخرى إلى اكتشاف قسمات مشتركة مع بعض التوجهات. ولكن تظل المشكلة قائمة: فإنني أطلُّ على حلبة جدالات الديمقراطية العالمية من الخارج، أدخل ملعبهم لأتعلم ماذا يفعلون وأشرح لعبهم -من وجهة نظري- وتتبلور قناعاتي عن قدر الاختلاف وقدر الاشتراك ومناطه. ولكن يظل السؤال مطروحًا: كيف ألعب معهم؟ كيف أنقد من رؤيتى؟ وكيف أراكم برؤية بنّاءة في هذه اللعبة الدائرة على صفحات الدوريات العالمية وملتقيات ومجموعات المدارس المختلفة؟

الانطباع الثاني: قرأتُ أدبيات الجزء الثاني من داخلها، ناقدة التراثي منها ومشخصة المعاصر ومستدعية إسهامات الغربيين في دراسة قضايانا مع العولمة والديمقراطية. ووجدتني مرة أخرى قد وقعت أسيرة تحيز آخر: فأنا أتكلم من داخل دائرتنا ومن

منظومتنا. وشعرت بما سجلته نفسه من انطباعات عن «الجزء الأول»، ولكن بالطبع في الاتجاه المعاكس.

فها أنا أتكلم عن مشكلاتنا مع «نقل الديمقراطية» من الخارج في ظل تداعيات العولمة في حين يتكلمون هم عن مشكلات المرحلة الراهنة من تطور الديمقراطية الغربية ووضعها في العالم، يتحدثون عن آثار العولمة على هذا التطور، في الوقت نفسه الذي يبشر افيه الساسة الغربيون بالعولمة وبنقل الديمقراطية إلينا اعتقاداً بأنها سبيل لحل مشكلاتنا ومشكلاتهم معنا.

إن هذين الانطباعين، وهما في الواقع أكثر من مجرد انطباعين منهاجيين، إنما يشرحان ولو ضمنيًا النتيجتين الأساسيتين للتحليل في الجزءين السابقين من الدراسة. وهما: ضرورة استدعاء الدين في التنظير وبناء المفاهيم، وأولوية الحديث عن التغير العالمي وليس مجرد نشر الديمقراطية وحل مشكلاتها مع العولمة أو مجرد إدارة العالم ديمقراطيًا.

حيث إن مفهوم الديمقراطية العالمية -كما سبق أن شرحنا- يبدو غريبًا على العالم الإسلامي لأكثر من سبب، ناهيك عما تواجهه مفاهيم العولمة والديمقراطية ذاتها من نقاشات في داخل الغرب ذاته. وهو الأمر الذي يفسر -وأحيانًا يبرر- الحاجة للإسهام من مرجعية إسلامية في بناء مفاهيم ذائعة أو تقديم مفاهيم جديدة.

والجدير بالذكر أن دوائر أكاديمية غربية رائدة قد أسهمت في هذا المجال.. أي استحضار الإسلام (فكرًا وممارسةً وقيمًا..) بوصفه مصدرًا للتنظير السياسي الداخلى والدولى، في نطاق استحضار دراسة الدين بصفة عامة كمصدر للتنظير[1]. وهذا بالطبع في إطار المراجعة في علم العلاقات الدولية، والنظرية السياسية، بل النظرية الاجتماعية التي شهدت صعود تجدد الاهتمام بالدين والقيم والثقافة والحضارة في الدراسات السياسية على نحو دفع لوصف البعض المرحلة الراهنة من تطور العلم بأنها تكسر علمانية العلم desecularization of Science.

(1) Culture and Religion in International Relation's Series: op. cit.

إن الانطباعين السابقين لا يعنيان أن رؤيتنا تظل على التوازي مع الرؤى والمنظورات الغربية، بل تمثل قرينة على أنه من الضروري أن نجد جميعًا (نحن وهم) سبلا للحوار والتبادل قد تُفصح عن طريق ثالث يعكس تعددية حقيقية، وليس اندماجًا للكل في إطار واحد جديد؛ لأن هذا الأخير غير ممكن كما تدعى الكوزموبوليتانية. فإذا كان البعض قد أكد أن الديمقراطية العالمية غير ممكنة، وإذا كان البعض الآخر قد بيّن أن الشروط الضرورية للديمقراطية ليست واحدة في كل زمان ومكان، بل إن فريقًا ثالثًا رأي أن الديمقراطية العالمية قد تقيد أو تعوق من التحولات الهيكلية العالمية، إذن: كيف يمكن أن تتحقق تعددية الرؤى في إطار كلي؟ وهكذا نصل إلى جوهر هذا الجزء الثالث:

إذن لماذا اقترابنا من قضية التغيير العالمي من رؤية إسلامية نحو عدالة إنسانية؟ وكيف نحدد مناطق المقارنة ومناطق القواسم المشتركة مع رؤى غربية حتى لا نظل في طريق ذي اتجاهين؟ وما عناصر تلك الرؤية الإسلامية؟ مستويات ثلاثة من الأسئلة، والأخير يمثل جوهر هذا الجزء من الدراسة ويقتضي التمهيد له بالإجابة عن السؤالين الأولين كالتالي:

لماذا اقترابنا من قضية التغيير العالمي أو الإصلاح العالمي من رؤية إسلامية ونحو عدالة إنسانية؟

إذا كان استدعاؤنا للحاضر الغائب في جدالات الديمقراطية العالمية، أي الدين، هو الذي قاد إلى قضية تغيير العالم، فإن جانبًا آخر من أدبياتها قادني إلى هذه القضية أيضًا.

فإلى جانب أدبيات الديمقراطية العالمية التي تم الرجوع إليها في الجزء الأول حول «أبعاد المفهوم، وحول فلسفته وغاياته»، هناك مجموعة ثالثة حول «الشروط اللازم توافرها والرغبة من عدمها في تحقق تلك الديمقراطية العالمية»، وإمكانية تحقيقها من عدمه (necessary, desirability , possibility).

حقيقةً قد يوحي تعريف البعض[1] للديمقراطية العالمية بأنه يعني تغييراً في العالم، حيث إن هذا التعريف يتضمن كل أقاليم العالم، تمكين كيانات فوق قومية لإقامة قرارات في قضايا عالمية، أعضاء هذه الكيانات يمثلون مجموعة من المواطنين من خلال آليات انتخابية ويخضعون لمحاسبتهم، اتخاذ هذه الكيانات القرارات اتساقًا مع القواعد، اتخاذ القرار مع استبعاد حق الفيتو للأقليات الصغرى، تمكن كيانات قضائية فوق قومية من حل الصراعات اتساقًا مع القرارات والقواعد وليس بالضرورة باستخدام وسائل القهر المركزية. ولكن في حقيقة الأمر بالنظر إلى هذا التعريف نجد أنه لا يعكس إلا تغييراً في الإجراءات والمؤسسات والهياكل التي تعكس بدورها فلسفة ورؤية محددة. بعبارة أخرى، يظل التغيير القيمي غائبًا لحساب مجرد التغيير الهيكلي، فهل بمقدور استدعاء الدين، والقيم بصفة عامة أن يضيف جديداً إلى هذا المجال، كما أضاف في مجالات أخرى؟

ومن ناحية أخرى: هل أدبيات «الشروط الضرورية» لإقامة أو تحقيق الديمقراطية العالمية، تستدعي ما يتصل بالقيم؟

إن بعض هذه الأدبيات[2] يرى أن شرطًا مسبقًا لابد منه ويتمثل في إنهاء الفقر العالمي وتحقيق العدالة الاقتصادية. والبعض الآخر[3] يرى أنه لا ديمقراطية بدون شعب demos أو بدون مفهوم واضح عن الجماعة السياسية والسيادة الشعبية. ومن ثم فإن المشكلات تنبع من داخل مفهوم الديمقراطية ذاته وليس من العولمة وما تخلقه من صور

(1) Mathais Koenig Archibugi: Is Global Democracy Possible?, Paper Presented at the annual Convention of the International Studies Association, San Francisco, 26-29/3/2008. pp 4-5.

(2) William Difazio: "The Problem of Global Democracy",Paper presented at the annual meeting of the American Sociological Association, Atlanta Hilton Hotel, Atlanta,GA,December28,2002.
http://www.allacademic.com/meta/p108098_index.html

(3) Sofia Nasstrom: What Globalization Overshadows, Political Theory, 2003, 31, pp 808-834, http//ptx.sagepub.com/cgi/content/abstract/31/6/808

الخلل في ممارسات القوة. في حين أن العولمة ألقت الضوء على «الجماعة السياسية» بعيداً عن الدولة القومية.

واتجاه ثالث[1]، وهو يقدم تصوره الليبرالى الكوزموبوليتاني عن النماذج المتنافسة للديمقراطية العالمية إنما يبدأ بتناول المبادئ القيمية الحاكمة لها، وهي ثلاثة:

Associative Democracy, Stake Holders Democracy, All-inclusive Democracy.

وكل من هذه المبادئ تتم ترجمته في أشكال مؤسسية وهي على التوالي: أشكال ترتكز على البعد الدولي (القانون الدولي، شبكات إدارية عبر حكومية، جمعيات برلمانية، أحزاب سياسية دولية)، أشكال غير حكومية (شبكات عبر قومية تحتية) وأشكال اندماجية integrated والمقصود بها «دولة عالمية موحدة» أو «فيدرالية عالمية متعددة».

وهذه الأشكال الثلاثة تجسد على التوالي ما يلي:

* تعددية حكومية Intergovernmental Multilateralism.
* حكمًا عالميًا Global Governance.
* كيانًا عالميًا Global Polity.

واتجاه رابع[2]: يتحدث عن إمكانية تحقق الديمقراطية العالمية بالرغم من اتفاق رواد العلاقات الدولية والنظم المقارنة على استحالة تحققها وذلك على أساس أنه بالرغم من

(1) Raffaele Marchetti: Competing Models of Global Democracy (31/7/2008): Provisional Draft rote Presented at the APSA Conference August 2008, http://www.allacademic.com//meta/p_mla_apa_research_citation/2/7/8/1/2/pages278125/p278125-1.php,

-وانظر كذلك كلا من:

- H. Patomaki, T. Teivainen, and M. Ronkko (eds.): Global Democracy initiatives: The Art of Possible, Helsinki, Finland: Network Institute of global democratization, 2002, 222.

(2) M.K. Archibugi: op. cit.

عدم الاتفاق على شروط ذات مصداقية عالمية للتحول الديمقراطي في أماكن وأزمنة مختلفة، فما زالت هناك سبل متعددة نحو الديمقراطية تبين أن توافر بعض الشروط المساندة من عدمها لا يعني بالضرورة وضع شروط مسبقة حاسمة وفاصلة. كذلك يرى هذا الاتجاه أن وقائع العلاقات الدولية لا تؤكد الرؤية الواقعية القائلة بأن التحول من الفوضوية إلى Polity تكوين أو نظام سياسي ممكن في حالة التهديد بالعنف أو استخدامه؛ حيث يمكن حدوث هذا التحول بسبل أخرى غير عنيفة.

بعبارة أخرى، يدحض هذا الاتجاه مقولة إن Politics can be either global or democratic فهو يرى أنها يمكن أن تكون ديمقراطية وعالمية بدون عنف مركزي، وبدون شروط مسبقة حاسمة وفاصلة للديمقراطية.

إن هذه النماذج من الأدبيات عن الشروط الضرورية تجمع بين شروط داخلية وخارجية ولكنها جميعًا وإن كانت تنضح بأبعاد قيمية، فإنها ما زالت أسيرة إدارة العالم القائم وليس تغييره، وما زالت بعيدة عن القيم من مصادر دينية. فمهما اختلفت المنظورات أو توافقت حول إمكانية إدارة العالم ديمقراطيًا من عدمه، سيظل الحاضر - الغائب، هو كيفية تغيير العالم، وكيف يمكن استحضار الدين والقيم بصفة عامة في هذا التغيير؟

وهنا أستدعي مرة أخرى الأسئلة التي سبق أن طرحتها في نهايات تحليل الجزء الأول عن فلسفة وغايات مفهوم الديمقراطية العالمية من منظور حضاري إسلامي مقارنة بنظائرها الغربية. وهذه الأسئلة هي محور هذا الجزء، وستبين الاختلاف في الفلسفة والغايات وعلى النحو الذي جعلنا نتحدث عن تغيير العالم وعدالة عالمية إنسانية وليس عن مجرد ديمقراطية عالمية.

وإذا كانت رؤيتي ذات طابع كلي نظمي، مبعثها جهود سابقة لتطوير منظور حضاري إسلامي للعلاقات الدولية (كما سنرى)، إلا أنه قد تزامن معها -خلال العقد الماضي- جهود متنوعة أخرى حول إسهام الإسلام في التأصيل لعدد من المفاهيم، أو حول نقد المنظومة الليبرالية عن الديمقراطية. وجميعها لا تستدعي «إجراءات» أو مؤسسات بقدر ما تستدعي أطر القيم الواجب الاستناد إليها للإصلاح.

ومن نماذج هذه الجهود -دون ادعاء تقديم مسح شامل لها- النماذج التالية: د. هبة رءوف حول «نقد الديمقراطية الليبرالية الرأسمالية»، د. مصطفى كمال باشا حول «العلاقة بين الديمقراطية والإسلام»، جوناتان موسز حول «مفهوم الأمة/ ديمقراطية»، أرماندو سلفادورى حول «مفهوم المصلحة»، ود. أبو سليمان عن «إسهام قيم الإسلام في العالم»، ود. إسماعيل الفاروقي عن «شكل النظام العالمي»، ود. سيف الدين عبد الفتاح حول «المقاصد العليا»، ود. سهيل عناية الله حول «المستقبليات».

وهذه الجهود وغيرها سيتم استدعاؤها في التحليلات التالية. وسنتوقف هنا فقط عند ما قدمته د. هبة رءوف[1]، باعتباره مدعمًا لأسباب ومبررات الحاجة إلى إعادة تفكيك الأسئلة على النحو الذي قادنا هنا إلى الحديث عن التغير أو الاصلاح العالمي من رؤية إسلامية.

وتتلخص أطروحة د.هبة رءوف في هذا الصدد في الآتى:

الأطروحة العامة لها هى: بافتراض أنه ليس هناك نقص في حقوق الإنسان والديمقراطية (في الشرق الأوسط)، إلا أن للعملة وجهًا آخر وهو أن هناك فهمًا مختلفًا عما هو ديمقراطية وحقوق إنسان من ناحية، وأن هناك، من ناحية أخرى عوائق سياسية واقتصادية كامنة في علاقات الشمال بالجنوب تحول دون هذه المنطقة وتحقيق ما تطمح إليه شعوبها من Self Constructed Democratic Condition.

والأطروحات الأخرى التي تنبثق عن مناقشة د.هبة لقضية الديمقراطية في عصر العولمة تتلخص في الآتي:

* العلاقة بين الفرد والجماعة السياسية في إطار الجدال حول حدود الحرية والتسامح وحول الحدود بين الخاص والعام.

* العلاقة المتناقضة بين الليبرالية والديمقراطية على المستوى العالمي؛ لأن الرأسمالية لا

(1) Heba Raouf Ezzat: Globalized Democracy and the Challenge of Comprehensive Security,December29,2005.
http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=Article_C&cid=1162385920367&pagename=Zone-English-Euro_Muslims%2FEMELayout

تساند الديمقراطية في كل الحالات بقدر ما تساند النظم التسلطية والتي تستطيع أن توفر الأمن للسوق حتى ولو على حساب كرامة الإنسان وأمنه على المستوى الداخلى.

* معضلة العلمانية: فهل الديمقراطية لابد أن تكون علمانية؟ وماذا عن الهجوم الأيديولوجي القوي الدائر الآن ضد العلمانية سواء على مستوى الفلسفة أو النظرية السياسية؟

* إذا كان البعض يعتبر أن المجتمع المدني الإسلامي مجتمعًا تقليديًا بعيدًا عن الحداثة، فماذا عن التحديات التي تواجهها المجتمعات المدنية (غير الدينية) في مواجهة الحكومات؟

* التحديات النابعة من جغرافية المدن والحضر والتي تنال من الأمن الإنساني وعلى نحو يجعل من الفضاء الحضري، معاديًا للديمقراطية.

* الأشكال السياسية الأكثر ملاءمة لظروف المجتمعات التي تتسم بالتنوع الثقافي، سواء على صعيد السياسات الداخلية أو الجدالات العالمية حول الديمقراطية.

وترى د. هبة رءوف، من خلال مناقشة العلاقة بين جنوب وشمال المتوسط في نطاق الأورومتوسطية، أن التحديات المشار إليها عاليًا تبين أثر الخارجى على الديمقراطية.

وهكذا يتضح من قراءتى أطروحة د. هبة رءوف حول نقد الديمقراطية الليبرالية الرأسمالية، أن تحقيق الديمقراطية داخليًا يحتاج إلى مراجعة ورؤية لا تفصل الداخلى عن الخارجى. وأن إصلاح العالم وتغييره لا يتطلب مجرد نشر منظومة ديمقراطية ليبرالية، ولكن يحتاج لرؤية جديدة تعالج عواقب وتداعيات الدولة القومية، الرأسمالية، وغيرها.. أي رؤية أكثر كلية وشمولا.

ولعلنا هنا نستطيع أن نستدعي أيضًا مفهوم Global Change الذي قدمته بعض الدراسات، والذي يتبين منه (كما سنرى لاحقًا) أنه أكثر كلية وشمولية من مجرد

«الإصلاحات المؤسسية والإجرائية» التي يتضمنها مفهوم الديمقراطية العالمية، وفق التعريف السابق تقديمه عاليًا.

وفي المقابل، فنحن في حاجة أيضًا -على ضوء مراجعة حالة مفاهيم الديمقراطية والعولمة والعلاقة بينهما من رؤى إسلامية-لرؤية اجتهادية تعيد بناء ما تم ظلمه وتشويهه من تراث فقهي وفكري من ناحية، وتعيد البناء على ضوء مستجدات العالم وتحولاته من ناحية ثانية، وتُبرز من ناحية ثالثة المنظومة الكلية الشاملة للرؤية الإسلامية، وهي رؤية حضارية تتجاوز الثنائيات الشهيرة (بين الفرد والجماعة، وبين الجماعة والإنسانية، وبين الداخل والخارج، وبين القيمي والمادي...)؛ ذلك لأنها رؤية تنطلق من رؤية الإسلام للعالم وهي رؤية إنسانية تحكمها المقاصد العليا التي تنطبق على جميع البشر، وليس المسلمين فقط، ومن ثم فهي رؤية تنطلق من منظور الفقهي (الخاص والجزئي) إلى منظور حضاري تقع القيم والسنن والمقاصد منه موقع القلب، ويقع الفقه منه موقع العقل.

ومن ثم، فإن الرؤية التي يقدمها هذا الجزء عن إصلاح العالم من رؤية إسلامية إنما هي استكمال للجهود التي استمرت عبر ما يقرب من العقدين ونصف العقد حتى الآن (١٩٨٦-٢٠٠٩)[١] في مجال دراسة العلاقات الدولية من منظور حضاري إسلامي مقارن. ولقد سبق التعريف به باختصار.

وفيما يلي نقدم موجزًا لأبعاد دراسته مقارنة بالمنظورات الكبرى الغربية (مقارنة أفقية)[٢].

(١) في نطاق الجماعة البحثية للعلوم السياسية في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، وحول أبعاد هذه الخبرة انظر: 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: ١٢- ١٣/ ١١/ ٢٠٠٦.

(٢) نادية محمود مصطفى: إشكاليات البحث والتدريس في العلاقات الدولية من منظور حضاري مقارن، مرجع سابق (الجزء الثاني).

من ناحية: فيما يتعلق بأصل العلاقات الدولية ومحركها، فهناك الصراع من أجل القوة تحقيقًا للمصلحة القومية ومن خلال سياسات توازنات القوى، كما في الواقعية، وهناك الصراع من أجل الرخاء باعتباره أساسًا للقوة وتحقيقًا لتجانس المصالح من خلال سياسات الاعتماد الدولي المتبادل والعولمة كما في التعددية أو الليبرالية الجديدة. وكذلك الصراع الطبقي في النظام الرأسمالي العالمي؛ حيث إن هذا الصراع هو الذي يحرك السياسات ويشكلها نحو مرحلة نهائية مثالية ينهار فيها هذا النظام، كما في الراديكالية ذات المرجعية الماركسية. وأخيرًا فإن «الدعوة» هي أصل العلاقات بين المسلمين وغيرها انطلاقًا 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 أساسًا في الرؤية الواقعية التي تُبرز 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 ومتعددة الأطراف. أما الصراع الطبقي العالمي بوصفه محركًا للعلاقات الدولية في الماركسية ومحددًا 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 تجب الإجابة عن السؤال بطريقة أخرى (وذلك بالنظر إلى الاجتهاد القائل بأن أصل العلاقة كما سبق التوضيح هو الدعوة) وهي أن الجهاد ليس قتالا فقط، ولكنْ هناك أنماط تفاعلية صراعية قتالية وأنماط تفاعلية سلمية وهناك ضوابط وشروط لكل منها؛ لأن الحرب والسلام حالتان من حالات العلاقات لا تنفي إحداهما 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 بمفهومَيْ الدعوة والجهاد من

ناحية ثانية. حيث إن التأصيل لمفهوم الدعوة يقود إلى التأصيل لمفهوم القوة فيقود بدوره إلى تأصيل مفهوم الجهاد انطلاقًا من خصائص المنظور الإسلامي «القيمية - الواقعية» - كما سنرى بالتفصيل لاحقًا.

ومن ناحية ثالثة: وفيما يتصل بمستوى التحليل أو وحدة التحليل أو الفاعلين، فإن الواقعية تشدد على الدولة القومية، في حين تُفسح التعددية والليبرالية المجال للاهتمام بفواعل أخرى من غير الدول، وتطرح الماركسية الطبقة باعتبارها فاعلا، ويقدم الهيكليون الماركسيون مستوى الهياكل الكلية مثل مفهوم أو مستوى «النظام العالمي»، كما يهتم البنائيون الجدد بمستويات كلية من التحليل مثل «الجماعة العالمية». . وفي المنظور الإسلامي تأتي «الأمة الإسلامية» دون إنكار للتنويعات التنظيمية الأخرى في داخلها دولا كانت أو جماعات، وانطلاقًا من مفهوم الأمة بصفة عامة.

ومن ناحية رابعة: وفيما يتصل بقضايا العلاقات التي تحتل الأولوية والاهتمام، انطلاقًا من مفهوم كل منظور عن طبيعة القوة ومصادرها تأتي القضايا العسكرية السياسية الأمنية لدى الواقعية، كما تحوز الأولوية لدى التعددية ـ 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 يغلفها- على اعتبار ما للمتغيرات غير المادية من أولوية في المنظور الإسلامي القيمي، ولكن دون انفصال عن نظائرها المادية، وتطبيقًا 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 أيضًا مفاهيم ذات طبيعة شمولية- كلية، تتحدى الثنائيات المتضادة ومن ثم تبحث في التكاملات انطلاقًا من مفهوم (قيمة) التوحيد، وهي الأساس في النظام المعرفي الإسلامي.

وأخيرًا: 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 أوالعولمة التي تبرز تأثير الخارجي على الداخلي بطريقة أكثر وضوحًا. أما في الطرح التنظيري الذي نطوره، فإن العلاقة بين الداخلي والخارجي هي علاقة تأثير وتأثر مستمرة وليست غلبة أحدهما على الآخر موجهة إلى «الخارج» والذي يقوم بها هو «الداخل».

إذن ماذا عن «تغير العالم وإصلاحه من منظور حضارى إسلامي (مع استدعاء المقارنة مع منظورات أخرى) كلما أمكن ذلك؟

تأتي الإجابة على مستويين: مستوى يوضح بعض الضوابط المنهاجية للتعامل مع هذا المفهوم، والثاني يتناول أبعاد مفهوم تغير العالم وإصلاحه.

المستوى الأول: ضوابط منهاجية عن طبيعة المفهوم وكيفية بنائه:

قد يعتقد البعض أن منظورًا إسلاميًا للعلاقات الدولية هو مجرد تصور مثالي عما يجب أن يكون، ومن ثم فإن مدخله للتغيير والإصلاح الذي ينطلق من مرجعية دينية لا يتعامل مع الواقع بقدر ما يتعامل مع المصادر التأصيلية لهذا المنظور ورؤيته عن التغيير. إلا أن للعملة وجهًا آخر ينبع من طبيعة منظور حضاري إسلامي باعتباره منظورًا قيميًا / ماديًا أو مثاليًا واقعيًا يحدد بدوره الشروط الضرورية للإصلاح وليس فقط مساره ومحتواه.

ومن ثم فإن مدخل إصلاح العالم يطرح ابتداء أمرين أساسيين:

العلاقة بين الثابت والمتغير، والعلاقة بين القيم والواقع، ويكمن في هاتين الإشكاليتين كل أبعاد الفروق بين التأصيل الفقهي والتأصيل الحضاري للعلاقات الدولية[1].

١- إشكالية العلاقة بين الثابت والمطلق والمتغير:

أي إشكالية العلاقة بين مصادر المنظور سواء الأصول الثابتة أو الاجتهاد المتغير، وما تطرحه من إشكالية العلاقة بين الوحي والعقل في ظل معطيات الواقع ومتطلباته المتغيرة[2].

(١) المرجع السابق.

(٢) تسهم في دراسة هذه الإشكالية حقول معرفية متنوعة، وتقع هذه الإشكالية أيضًا في صميم اهتمامات متخصصي العلوم السياسية أصحاب الرؤى النقدية. وحول العلاقة بين العقل والوحي ووضعها في البحث المقارن بين النسق المعرفي الإسلامي والغربي وانعكاسها على المنظورات انظر على سبيل المثال: =

وهذه الإشكالية متعددة الأوجه حول مصادر المنظور تفرض الآتي:

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

لذا، فإن نقطة البداية هي دراسة: «الأساس الشرعي والمبادئ الحاكمة للعلاقات الخارجية في الإسلام»[1]؛ وهي تنطلق من أن المسلمين، بغض النظر عن شكل التنظيم السياسي الذي يجمعهم (أمة في دولة واحدة، عدة دول، جماعة)، مأمورون -بُناءً على عموم وشمول الشريعة- بالاتصال بغيرهم لتوصيل الدعوة، وذلك بناء على أسس معينة تمثل الأساس الشرعي المستمد من الأصول. وهنا تتبين الاتجاهات الفقهية الثلاثة الكبرى حول تأسيس أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم. وهي أن الأصل في العلاقات بين المسلمين وغيرهم: السلم أو الحرب. ودون الدخول في مناقشة أدلة وأسانيد هذه الاتجاهات الفقهية الكبرى تمكن الإشارة إلى اجتهاد آخر يتبنى القول بأن الدعوة أساس للعلاقات بين المسلمين وغيرهم[2].

من ناحية ثانية: هو تأسيس مصادر المنظور على منظومة القيم الحضارية التي يتضمنها الإسلام؛ أي مدخل القيم باعتباره إطاراً مرجعيًا لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام[3].

٢- إشكالية العلاقة بين القيمي والواقع:

المنظور الحضاري الإسلامي وإن كان قيميًا بحكم مصادره وطبيعته، إلا أن الرؤية التي يقدمها حول العالم المحيط انطلاقًا من الأساس الشرعي، ومن منظومة القيم

= - أحمد أوغلو، الفلسفة السياسية، ترجمة إبراهيم البيومي غانم، القاهرة: دار الشروق الدولية، ٢٠٠٥.
-Louay Safyi: The Foundations of knowledge, IIIT, USA, 1996.

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

(٢) سيف الدين عبد الفتاح، مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام (في) نادية مصطفى (إشراف وتحرير) مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق.

(٣) المرجع السابق.

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 منهاجي، 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 وعلاقاتها على النحو التالي[1]:

١- 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 حداً 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.

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

(١) د. ودودة بدران: دراسة العلاقات الدولية في الأدبيات الغربية ومشروع العلاقات الدولية في الإسلام (في) مقدمة مشروع العلاقات...، مرجع سابق.

٣- 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 يوضح وضعًا مخالفًا تمامًا، فنظرة الإسلام للعالمية تناقض هذه النظرة الغربية؛ فالحرام شرعًا يتجاوز الزمان والمكان ويستمد حدوده من الوحي مع مراعاة تغير الظروف. أي أن مشروع العلاقات الدولية في الإسلام يمكن أن يوضح أن الأخلاق الإسلامية في التعامل الدولي هي الأساس، والخروج عنها هو الاستثناء.

٤- 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 مسئولة 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 يقول البعض عن غايات التنظير من منظور حضاري إسلامي[١]: 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 فصلا بين الممارسة المتغيرة، والبعد القيمي الثابت الذي يتم الاحتكام إليه دائمًا عند التفسير وعند التقويم وعند التدبر 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 وسطًا بين أقصى المثالية القيمية التي تقدم الفكرة والقيمة لذاتها، وبين أقصى المادية التاريخية الملتزمة بالتجريب والتي تريد الحفاظ على الواقع القائم في إطار التوازن.

(١) حامد عبد الماجد: مرجع سابق، ص ص ٤٦، ٤٧.

ويرجع هذا إلى خصائص النسق المعرفي الإسلامي الذي ينبثق عنه مثل هذا المنظور ذو الطبيعة القيمية - غير المنفصلة عن الواقع.

ولهذا أيضًا؛ لا يمكن القول إن منظوراً إسلاميًا 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 خلال أربعين عامًا فقط؛ ذلك لأن هذا المنظور بقدر ما يحدد الغايات، فهو بحكم طبيعة مصادره يحدد أيضًا ضوابط الحركة وشروطها التي تحكم بدورها النتائج. بعبارة أخرى، هو ليس مثاليًا أخلاقيًا 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 وبدلا من الانطلاق من الواقع فقطً ونحوه بدون نسق قياس فإن منظومة القيم الإسلامية (بوصفها مدخلا منهاجيًا وإطاراً مرجعيًا كما أوضحنا) تمثل الإطار الجامع الكلي المحيط بالسلوك ضبطًا لكل من المادية المفرطة والعقلانية والتجريبية الجامدة والتي تفتقد معها الرؤى والتحليلات كل منطق أو هدف غير مادي. لذا يصبح مثلا الجهاد قيمة وليس مجرد أداة، وتصبح حقوق الإنسان ضرورة وليست قضية.

أما على الصعيد المقابل؛ أي المنظورات الغربية الوضعية (المادية وغير المادية): فإذا 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 الاقتصادي المتبادل المتفائل أو المجتمع العالمي) قد تجادلت مع الواقعية التقليدية ومع الواقعية الجديدة[1]، إلا أن بعض الاتجاهات التنظيرية قد نحت إلى انتقاد الإفراط في الواقعية وكذلك الإفراط في المثالية (من حيث مصداقية وشكل العلاقة انفصالا أو تطابقًا بين القيم والمعيار وبين الواقع)، لذا وصف هذا الاتجاه المنظور الوسط بأنه المثالي ـ الواقعي[2].

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

(2) Ken Booth: Security in Anarchy: Utopian Realism in Ttheory and Practice, International Affairs, Vol. 67, No 3, July 1991, pp. 527- 546.

بعبارة أخرى، هناك اتجاه لمراجعة التقاليد المنهجية في ظل إشكالية العلاقة بين «المثل» و«الواقع» وكذلك في ظل إشكالية العلاقة بين «المثالي والمادي».

وهنا يقدم اقتراب النظرية الاجتماعية في دراسة العلاقات الدولية توضيحًا مهمًا مقارنًا: فوفق طرح البعض من متخصصي العلاقات الدولية الذين اجتهدوا في 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 بناء اجتماعيًا 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 إحداها هي ثنائية: المادي - المثالي[1].

كذلك، وكما سبقت الإشارة هناك أيضًا اتجاه لمراجعة التقاليد المنهجية في ظل إشكالية العلاقة بين الإمبريقي والقيمي. فهناك اتجاهات تراجع الإمبريقية المفرطة، مؤكدة عدم إمكانية الفصل بين العلمي والقيمي في المنهجية[2]. ومع ذلك يظل الدين لدى هذا الاتجاه ليس في قلب -إن لم يكن في خارج- مصادر منظومة القيم موضع الاهتمام. فضلا عن محدودية نطاق القيم التي تترادف في معظم الأحيان مع الأخلاق أو المعنوي Ethics or moral، ناهيك عن اعتبارها مجرد متغير من المتغيرات أو مدخل منهجي وليست إطارًا مرجعيًا أو نسق قياسيًا ذا قوة إلزامية بحكم مصدره كما هو الشأن مع منظومة القيم في منظور إسلامي.

الضابط المنهاجي الثاني؛ يتصل بعملية بناء مفهوم بصفة عامة من رؤية إسلامية، فهي عملية مركبة من أهم خصائصها الجمع بين المصادر التأصيلية والمصادر الفكرية

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

(٢) انظر على سبيل المثال:

-Fred Halliday: The Future of International Relations Fears and Hopes, (in) Steve Smith, Ken Booth and Marysia Zalewski (eds.), International Theory: Positivism and Beyond, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp 318- 322.

البنائية والمصادر التاريخية المساعدة لبناء المفهوم محل الاهتمام أو منظومة المفاهيم المتفرعة عنه[1].

فعلى سبيل المثال، ومن أجل التوضيح، فإن دراسة تغير أنماط النظم الدولية عبر التاريخ تقدم ساحة لاستنباط قواعد Rules عن عملية التغير ومحدداته ونمطه، قربًا أو بعدًا عن الرؤية التأصيلية. ناهيك بالطبع عن النماذج الفكرية - الإسلامية أو الاستشراقية عن أسباب صعود وسقوط الأمم، أو الإحياء والتجديد في التاريخ الإسلامي. والتي أسهمت في دراسة المفاهيم، وأخيرًا وليس آخرًا بالطبع فإن الرجوع إلى الأصول (قرآن وسنة) هو الخطوة المنهاجية الأولى في تحديد المفهوم القرآني.

وهكذا يتضافر كل من: الأصول، والفكر، والتاريخ في هذه العملية وعلى نحو يطرح مغزى وأهمية الإشكاليتين سابقتَيْ الإشارة إليهما مباشرة عن العلاقة بين الثابت والمتغير، وبين الواقع والقيمة.

الضابط المنهاجي الثالث: يتطلب التساؤل هل «التراث الإسلامي أو الفكر الإسلامي المعاصر يتعامل مباشرة مع هذا المفهوم «إصلاح العالم World Reform» و«التغير العالمي Global Change»؟ فإن لكلا المصطلحين دلالاته في الأدبيات الغربية وموضعهما من الدراسات الدولية. فعلى سبيل المثال: فإن دراسات «التغير العالمي» أو التغير الكلي Global Change حازت اهتمامًا متزايدًا منذ نهاية الثمانينيات ليس في مجال العلوم الاجتماعية بصفة عامة ولكن بالطبع داخل العلاقات الدولية بصفة خاصة. وذلك على نحو دفع البعض[2] إلى التساؤل عما إذا كان يجب اعتبار «التغير الدولي» حقلا دراسيًا فرعيًا داخل العلاقات الدولية مثله في ذلك مثل حقلَيْ الاقتصاد السياسي ودراسات الأمن. وهو يحدد مجالات التغير الدولي في المستويات التالية:

(١) علي جمعة، سيف الدين عبد الفتاح (إشراف): بناء المفاهيم، دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، ط٢، ٢٠٠٨، (جزءان).

(2) Ken Dark: Defining Global Change, (in): Barry Holden (ed.) The Ethical Dimensions of Global Change, Basingstoke: Macmillan Press, 1996, pp 7-17.

الدول، النظم الدولية، المؤسسات، الفاعلين الآخرين من غير الدول، التنظيم الاجتماعي المتأثر بالواقع الدولي، الجوانب الثقافية، الدين، المسائل الأخلاقية والمعيارية، الأبعاد الجيوسياسية والجيوجغرافية، البيئة، الديموجرافيا، موضوعات الأمن، التكنولوجيا، الاقتصاد، التبادل المعلوماتي والاتصالي.

ومما لاشك فيه أن هذا التصنيف إلى ١٥ مجالا للتغير يمكن إيجازه في عدة فئات من المجالات: أحدها خاص بالفاعلين الدوليين، والثاني خاص بالقضايا أو الموضوعات محل التغيير، والثالث خاص بالقوى والعوامل المؤثرة على القضايا وعلى الفاعلين، ومن ثم على أنماط التفاعلات. وكل من الفئة الثانية والثالثة إنما تتصل بأبعاد مادية: بالاقتصاد، البيئة، المؤسسات، أو أبعاد غير مادية: الثقافة، الأخلاق، الدين، المعلومات.

ومهما تنوعت وتعددت الإسهامات حول شرح سمات التغير العالمي وأسبابه وآلياته فهي تتصل بصورة أو بأخرى ببعض هذه المستويات أو بمعظمها. وسواء كان المقصود هو تفسير نهاية الحرب الباردة، أو وصف حالة العلاقات الدولية بعدها، أو التوقف بصفة أخص حول «العولمة»، أو الإجابة عن سؤال أكثر عمومية: هل يشهد العالم تحولا جوهريًا؟

ولقد سبق أن رأينا في الجزء الثاني إسهام رؤى إسلامية حول العولمة. وهو إسهام وإنْ تركز على سمات مرحلة راهنة، إلا أنه لم ينقطع عن امتدادات تاريخية سابقة عن وضع الأمة في العالم وعلاقاتها التفاعلية مع القوى الكبرى فيه. ومع ذلك يظل للاقتراب الغربى من «المفهوم» ذاتيته: الفصل بين ما هو قيمي ومادي، وبين ما هو جزئى (الفرد/ الجماعة) وكلي (الدول أو النظام الدولي)، بين ما هو داخلي وخارجي. كما يركز هذا الاقتراب على الأبعاد المؤسسية والعملياتية أكثر من تركيزه على الأبعاد الفكرية والتأصيلية أو الدلالات التاريخية.

ومن ناحية أخرى؛ فإن تراث الفكر الإسلامي، ناهيك بالطبع عن «الخطاب القرآني»، قد تعامل مع أسباب صعود وسقوط الأمم، مع أسباب الإحياء والتجديد. ناهيك عن التعامل بالطبع مع تأصيل أسس وركائز العلاقات بين الأمم والشعوب بصفة

عامة[1]، بما يحدث فيها من تغيرات. ومن ثم فإن «إصلاح أو تغير العالم» هو منتج لأمور أخرى، تبدأ من مستويات أقل، لعلها تبدأ من الفرد، ولا تبدأ من أعلى High Politics. كما أن سنن التغير من السنن الأساسية التي تنبثق عنها الرؤية الإسلامية. بل إن السنن في مجموعها تقع في صميم فهم ودراسة عملية الإصلاح والتغيير العالمي. فإن السنن الشرطية -في تطور التاريخ- تساعد في وصف وتحليل وتفسير وتقويم أسباب تقلبات الأمم الحضارية بين حالة الصعود وحالة التدهور. ومن ثم فإن هذه السنن تعكس الرؤية الإسلامية عن اتجاه التطور التاريخي على نحو يختلف عن الحتمية الخطية الصاعدة أو الهابطة[2]. ومن ثم، فإن غاية هذا الجزء -وإن اتخذ عنوانًا Global Change- أن يبين رؤية إسلامية عن محتوى ومضمون العملية وليس مجرد المنتج النهائي الذي يجسده عنوان.

ولهذا، فإن التحليل في المستوى الثاني إنما يقدم منظومة مفاهيم متراكمة تجسد ما أسماه د. أبو سليمان «رؤية حضارية كونية قرآنية كمنطلق للإصلاح الإنساني»[3] الذي هو مدخل إصلاح العالم وتغيره. وهذه المنظومة تجمع بين مدخل القيم ومدخل المقاصد ومدخل السنن، باعتبارها مداخل لإصلاح العالم وتغيره.

---

(١) انظر على سبيل المثال:

- محمد هيشور: سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية (٣٠)، ١٩٩٦.

-M. Ummer Chabra: Muslim Civilization, the Causes of Decline and the Need for Reform, U.K: The Islamic Foundation, 2008.

(٢) حول مفهوم السنن، انظر:

- محمد عمارة (تقديم)، مفهوم السنن الربانية، تأليف: رمضان خميس زكي، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٦.

- سيف الدين عبد الفتاح، مدخل القيم... مرجع سابق.

(٣) عبد الحميد أبو سليمان: الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساسي للإصلاح الإنساني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، ٢٠٠٩.

انظر أيضًا: توشيهيكو ايزوتسو: الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة وتقديم: هلال محمد الجهاد، لبنان: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧.

المستوى الثاني: أبعاد ومداخل إصلاح العالم وتغييره:

تتلخص هذه الأبعاد في التالي: من؟ ماذا؟ لماذا؟ كيف؟ إلى أين؟

إذا كان بناء الديمقراطية العالمية قد استدعى أسسًا معرفية وفلسفية ليبرالية حددت من يشارك ولماذا وكيف و. . . ، على نحو افتقد القيم والدين، كما افتقد مفهوم «الآخر الحضاري» فإن مفهوم إصلاح العالم من رؤية إسلامية يستدعي المشاركة في بناء القيم وتفعيلها على أكثر من مستوى وعلى نحو يبرز «وسطية الإسلام» لإرساء أسس جماعية للتغيير وليس فرض هيمنة أحادية.

ويتجلى ذلك في منظومة الأبعاد التالية:

أولا - محركات ودوافع الإصلاح والتغيير: منظومة الدعوة - القوة - الجهاد

إن مفاهيم الدعوة والجهاد مفاهيم أصيلة في الرؤية الإسلامية عن العالم، والقوة مفهوم مقارن. ولا تكتسب الرؤية الإسلامية خصوصيتها إلا من خلال منظومة العلاقة بين هذه المفاهيم الثلاثة معًا.

أ- إن الأساس الشرعي للعلاقات الدولية في الإسلام - وفق أحد الاتجاهات الفقهية - هو الدعوة، كما أن المدخل القيمي لدراسة هذه العلاقات يوضح أيضًا كيف أن الدعوة هي أساس العلاقات[1].

فحيث إن 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 والقعود عن معاني الأمانة والرسالة والخيرية. إن السلم الكامل والحرب الدائمة والشاملة ليست سوى أشكال وأساليب حدية على متصل تتفاوت عليه الأشكال.

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

(١) سيف الدين عبد الفتاح: مدخل القيم. . . ، مرجع سابق.

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. 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 تحيزات 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 فاعلا 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 الوقت نفسه، ومن ثم فهي تحدد أيضًا مفهوم القوة: من حيث طبيعة مصادر القوة، نمط توزيعها، غاياتها وآثارها. كيف؟

ب- مفهوم القوة من حيث طبيعة مصادرها وهياكل توزيعها وأنماط تفاعلاتها وقضاياها تقع في صميم دراسة المنظورات الغربية الكبرى سواء في تعاقبها على سيادة مجال الدراسة أو في جدالاتها مع بعضها البعض[1].

(١) حول منظومة مفهوم القوة في المنظور الواقعي انظر:

- إسماعيل صبري مقلد: نظريات السياسة الدولية، (نظريات القوة)، الكويت: دار ذات السلاسل.

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

حول منظومة مفهوم القوة في منظور التعددية والاعتماد المتبادل انظر:

-Joseph S. Nye: The Changing Nature of American Dower, Lightning Source Inc, June 1991.

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

حول التغيرات في المفهوم خلال عصر العولمة والمعلومات انظر:

-Walter B. Wriston: Bits, Bytes and diplomacy, Foreign Affairs, Vol. 76. No. 9, October 1997.

- David J. Roth Kopf: Cyberpolitik, The Changing Nature of Power in the Information Age, Journal of International Affairs, spring 1998, Vol. 51, No. 2.

-حازم حسني: اللقاء بين وثار الحاسب والعلم الاجتماعي عند ملتقى عصر قيصر بعصر المعلومات، مجلة=

وهذه التغيرات في مفهوم القوة، والجدالات حوله تبين مدى عدم الثبات النظري استجابة للتغيرات المستمرة في الواقع الدولي، ولهذا تنطلق محاولة إعادة البناء هذه -التي اجتهد حولها أ. د. سيف الدين عبد الفتاح[1]- من انتقاد جملة الاستنادات الفلسفية الكبرى التي تتحرك ضمنها عناصر المفاهيم الغربية للقوة. وهذه الاستنادات هي: إعلاء العناصر المادية في القوة، الفهم الداروينى لطبيعة التطور بحيث صار الأصلح هو الأقوى في تجلياته وحركته المادية، عبادة القوة ضمن فلسفة إلحادية، 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 وإسقاط الشرعية عن ممارسة القوة إذا مورست من طرف أضعف يتحدى مفهوم الأقوى عن الاستقرار والأمن والسلم.

بعبارة أخرى، فإن هذه الإسنادات الفلسفية تعني حتمية القوة باسم الواقعية والرشادة، وتعني إقراراً علاقات التبعية بحيث لا يستحيل تصوُّر الانفكاك منها، وتعني فرض أجندة بحثية لا تبُرز خصوصيات مفهوم المصلحة وتهمل حقيقة وجوهر مبادئ وسياسات مثل الدعوة من أجل السلام والتعايش وثقافة التسامح.

ومقارنة بهذه الاستنادات 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، ومقاومة حزب الله في لبنان).

= النهضة، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، العدد الأول، أكتوبر ١٩٩٩.

- 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.

- Fred Halliday: The End of the Cold War and International Relations (in) K. Booth, S. Smith (eds.), International Relations Theory Today, Cambridge, Polity Press, 1995, pp. 24-27.

(١) سيف الدين عبد الفتاح: مدخل القيم، مرجع سابق.

- لذا فإن هذا المفهوم للقوة قد يفرض إعادة تعريف مفهوم السياسة ذاته؛ بحيث يصبح القيام على الأمر بما يصلحه. وتكون القوة هنا عناصر إصلاحه وعمرانه، والسياسة بناء لعمران وليس -كما في المفهوم الغربي- توازنًا واستقرارًا في ظل تكريس الواقع. والعمران نسق حضاري ومجال معرفي وفكرى إسلامي يتخطى حدود الفقه التقليدي ويتجاوزها في رؤيته للعالم التي يستند إليها، لذا فهو يقدم بديلا حضاريًا للتقسيم الفقهي التقليدى 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. لذا 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 أيضًا عناصر معنوية تضفي على معاني القوة معاني الإرادة والإعداد والقدرة.

ج- مفهوم الجهاد؛ مفهوم أصيل في الرؤية الإسلامية احتل اهتمام الفقه والفكر، كما نال اهتمامًا خاصًا -سواء بالسلب أو الإيجاب- من المدارس الاستشراقية. ولكن كيف يمثل مفهومًا حضاريًا؟

بدون التوقف بالتفصيل عند المدرستين الفقهيتين اللتين ترى إحداهما أن الجهاد هو قتال وهجوم أو الأخرى التي ترى أن الجهاد هو سلمي ودفاعي، فيكفي القول إن هاتين المدرستين في تفسير الجهاد تعكسان الاختلاف حول أصل العلاقات بين المسلمين وغيرهم: حربًا أم سلامًا[1].

وانطلاقًا من موضع الجهاد من منظومة الدعوة - القوة، وعلى عكس الفهم

(١) انظر تفاصيل هذه الاختلافات في: أحمد عبد الونيس، مرجع سابق.

والاستخدام الشائع للجهاد لدى الغربيين -أي باعتباره حربًا عدوانية- يمكن القول إن هناك اتجاهًا ثالثًا في التفسير، تتلخص مقولاته في الآتي[1]:

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

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

* الجهاد، بوصفه مبدأ أو قيمة إسلامية أساسية، لا يستبعد وقوع الصراع المسلح ولا يفرض السلام بديلا وحيدًا في كل المواقف.

لذا من الضروري الوعي إلى دلالاته المختلفة وفقًا لاختلاف الحالات. لذا فإن البحث في «متى ولماذا وكيف يتم استخدام القوة المسلحة أو الأساليب السلمية؟» يعد أمرًا حيويًا، 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 لحساب الآخر عند تعريف الجهاد، ففي هذه الحالة يكون تعريفًا اختزاليًا. أما التعريف الكلي الشامل فهو يرى أن للجهاد أشكالا وأساليب متنوعة، لكل منها منطقه ومبرراته في ظل ظروف محددة. ويعكس هذا التعريف التكامل بين معاني القرآن الخاصة بالعلاقة مع الآخر في ظل القيم والسنن والأخلاق في القرآن. لذا فإنه يصير الجهاد وفق هذا المفهوم عملية أدواتها الحرب والسلام من أجل الدعوة.

* ومفهوم الجهاد على هذا النحو إنما يقوم على إدراك واقعي قيمي: فهو يفسح المجال أمام مواقف وحالات وسياقات مختلفة تواجهها شعوب الأمة (قوة أو ضعفًا) وتجعل من الجهاد حركة لتصحيح العلاقات غير العادلة أو غير المتكافئة سواء كانت سلميًا أو عسكريًا.

(1) 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.

* وبناء عليه، يمكن القول إن المنطق الغائب عن خطابات الحرب أو خطابات السلام في الإسلام هو المنطق الذي يدحض ويكسر الحلقة المفرغة للاستقطاب الثنائي الحاد بين هاتين المجموعتين من الخطابات المتضادة، ومن ثم يفسح المجال أمام المنطق الباحث في العلاقة بين الإسلام والقوة.

ثانيًا -العلاقة بين دوائر الاجتماع البشري (وحدات ومستويات التحليل- مصدر الإصلاح والتغيير):

العلاقة بين الفرد، الجماعة، الأمة، الدولة، العالم، هي علاقة ضمٍّ inclusion وليس استبعاد دائرة على حساب أخرى. فجميعها دوائر متحاضنة Overlapping Circles. ويجسد هذا الضم وهذا التحاضن مفهوم الأمة بصفة عامة والأمة الإسلامية بصفة خاصة.

فإذا كانت الدولة القومية قد أضحت محلا للجدال بين المنظورات الغربية حول طبيعتها ودورها ووظائفها[1]، فإن الأمة من منظور إسلامي تأتي دون إنكار للتنويعات التنظيمية الأخرى في داخلها سواء كانت دولا أو جماعات أو أفرادًا.

وهنا تجدر الإشارة إلى أمرين أحدهما يتصل بالدولة، والثاني يتصل بالأمة:

الأمر الأول: اهتم دارسو العلاقات الدولية من منظور إسلامي بالدراسة التأصيلية المقارنة بين «الدولة الإسلامية» باعتبارها فاعلا دوليًا (خارجيًا) والدولة -القومية (من المنظور الواقعي)[2]. ومن أهم أبعاد المقارنة: طبيعة نشأة الدولة، ووظيفتها، وعوامل

(١) انظر الجدل بين منظورات العلاقات الدولية في مرحلة ما بعد السلوكية حول الفواعل من الدول وغيرها (في):
- نادية محمود مصطفى: نحو منظور جديد للعلاقات الدولية، مرجع سابق.
- مروة فكري: مرجع سابق، الفصول الثاني والثالث والرابع.
وحول مفهوم الدولة الإسلامية، انظر:
- مصطفى منجود: الدولة الإسلامية وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام، في: مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق، (الجزء الرابع).
- حامد عبد الماجد: مرجع سابق.

(٢) انظر:
- مصطفى منجود: الدولة الإسلامية وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام، مرجع سابق.
- د. حامد عبد الماجد: مرجع سابق.

قوتها وصعودها وعوامل ضعفها وصعودها. وبالطبع تبرز بقوة الأبعاد القيمية لدى المنظور الإسلامي؛ حيث نجد مثلا الوظيفة العقيدية أو الوظيفة الجهادية أو الوظيفة العمرانية في مقابل الدولة الحامية للمصالح القومية، دولة الرفاه، الدولة التنافسية لدى منظورات العلم الغربية. هذا وعلى جانب آخر، أحاط بتعريف «الدولة الإسلامية» في الواقع الدولي المعاصر إشكاليات أخرى تطرح «المعايير التأصيلية في مواجهة الواقع القائم[1]، فضلا عن الانتقادات الموجهة لمآلات نقل نموذج الدولة القومية إلى الواقع المعاصر للعالم الإسلامي[2]. ولكن يظل للمنظور الإسلامي في العلاقات الدولية مناط تميزه عن غيره من المنظورات، ألا وهو اهتمامه بمستوى كلي للتحليل هو مستوى الأمة.

الأمر الثاني: أن مفهوم الأمة الإسلامية محل اهتمام من مدخل عقيدي، ومعرفي، وفكري وسياسي. وإذا كانت دراسات شرعية واجتماعية سياسية قد أسهمت في طرح هذا المفهوم وتأصيله ودراسة واقع الأمة[3]، فلقد كان لرائدين من رواد علم السياسة هما: د. حامد ربيع ود. منى أبو الفضل فضل التنبيه لأهمية هذا المفهوم وكيفية تطويره وتوظيفه في نطاق علم السياسة.

ومفهوم الأمة، وفق د. منى أبو الفضل[4]، يمكن شرحه على النحو التالي:

إن الأمة هي أم الكيانات الجماعية التي عرفتها المنطقة الحضارية، ومهمة الباحث هى 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

(١) انظر هذه الإشكاليات في: محمد السيد سليم: العلاقات الدولية الإسلامية، الرياض: ١٩٩٢.

(٢) انظر على سبيل المثال: سيف الدين عبد الفتاح: الأمة الإسلامية وعواقب الدولة القومية، العدد الثاني من حولية أمتي في العالم، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٢٠٠٠، ص ص ٤١- ٤٥.

(٣) انظر عرضًا مقارنًا نقديًا بين بعض هذه الدراسات في دراسة تأصيلية للمفهوم:
- السيد عمر: حول مفهوم الأمة في قرن: نقد تراكمي مقارن، موسوعة الأمة في قرن (عدد الخاص من حولية أمتي في العالم)، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٢٠٠٢، ص ص ٦١- ١٣٠.

(٤) منى أبو الفضل: الأمة القطب: نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام، القاهرة: الشروق الدولية، ٢٠٠٥.
وانظر قراءة لأهم أبعاد تأصيل هذا المفهوم في: نادية محمود مصطفى، سيف الدين عبد الفتاح: مقدمة العدد الثاني من حولية أمتي في العالم (١٩٩٩)، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٢٠٠٠.

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، بوصفه سبيلا من سبل حل مشكلة الهوية والانتماء، وباعتباره مدخلا ومسلكًا في بحث قضايا الحكم والنظم والعلاقات الدولية الإسلامية. لذا 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 قِبَل الإنسانية كافة. لذا فعلينا أن ندرس ونعرف موضع الأمة في الإسلام، وأين موقع هَذا الكيان الجماعي من الكيانات الجماعية الأخرى، وما الخصائص التكوينية والحيوية لهذا الكيان؟.. وما الذي يحفظ جوهره واستمراريته. وفي سبيل الإجابة عن هذه الأسئلة، يقوم التأصيل المنهاجي الذي تقدمه د. منى أبو الفضل على بيان ما يلي:

١- 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.

٢- وبعد أن وُجدَ تاريخيًا نظام إسلامي اجتماعي وسياسي متكامل شكّل «دار الإسلام»، وقطنته شُعوب متباينة انصهرت في جماعة كونت الأمة الإسلامية في ظل خلافة ظلت رمزًا للوحدة السياسية للأمة، وبعد أن زالت دولة الخلافة، وبعد أن تحللت أواصر 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 والتفكر لتنتقل من واقع الإطار الحركي المعاصر إلى استخلاص المعاني وتجريد المفاهيم وتأصيلها في نطاق العقل المجرد والمنطق العلمي، بحثًا عن تعليل وتفسير لظاهرة (الأمة) بوصفها جماعة حضارية سياسية على هذا القدر من الاستمرارية والتواصل، على الرغم مما أصابها من ضعف ووهن بضياع الأسباب المادية والنظامية؟.

٣- 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 -وإن أضعف وحطَّ من فاعلية الأمة- لا ينفي وجودها. فالأمة في الإسلام هي التي تفرز النظم بحكم مضمون الإسلام عقيدةً وشريعةً. فالإسلام عندما جاء بأمة لم يقرنها بحتمية تنظيمية معينة، ومن ثم صارت «قيمة عليا» ثابتة لا تحبسها أطر جامدة، بل هي القادرة على إيجاد الأشكال والصياغات النظمية التي تتلاءم ومعطيات العصر. ومن ثم فإن انحسار المؤسسات التاريخية للأمة لا يعني زوال الأمة.

٤- الأمة الإسلامية هي المستخلفة في الأرض، أي أنها «الأمة» بين الأمم. ولا نجد للأمة الإسلامية -وفق المعنى المشار إليه عاليًا- نظيرًا في المفهوم الذي عرفته أوربا في العصور المسيحية أو في المفهوم المعاصر للقوميات كما جاء به عصر التنوير في أوربا. ذلك لأن الأمة الإسلامية تفترق 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 بالعقيدة 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 إن يتهاوى المنحنى في موقع حتى يتصاعد في مواقع أخرى. وأيًا كانت الأشكال والتسميات والقوالب التنظيمية التي تتخذها هذه الصحوات، فإن مرجعها دائمًا هو أن روح الأمة في سعي دائم نحو التجدد والمقاومة.

ولكن ماذا عن الأمة بوصفها مستوى 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 انطلاقًا 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 كانت مدارس غربية متنوعة قد اتجهت لتخطى المستوى «التقليدي» للتحليل أي مستوى الدولة القومية وتجاوزه نحو مستويات أكثر كلية وشمولا، فلقد انطلقت هذه الجهود جميعها من نقد النموذج الوستفالي، الواقعي التقليدي، الذي يركز على الدولة القومية ويُسقط أيضًا القيم والثقافة والدين.

ولقد توالت هذه الجهود -مع ما بينها من اختلافات ابتداءً من مدرسة «المجتمع الدولي» International Society إلى مدرسة المجتمع العالمي World Society إلى مدرسة الجماعة العالمية World community، وجهود المدرسة البنائية الجديدة، واهتماماتها بتأثير الأفكار والقيم والثقافة ومستويات من التحليل تتجاوز التقليدية، وعلى اعتبار أن العلاقات الدولية هي هيكل اجتماعي[1].

بعبارة أخرى، فإن الاقتراب القيمي- الثقافي في دراسة العلاقات الدولية لابد أن يؤثر على مستوى التحليل؛ حيث إن الانتقال من مستوى الدولة القومية في ظل الوضعية المادية إلى مستوى ما بعد الدولة القومية قد اقترن بمراجعة الوضعية المادية وتجدد الاهتمام بالقيم والأبعاد الثقافية في دراسة العلاقات الدولية. ومن هنا يستطيع مفهوم الأمة أن يقدم إسهامها 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 وإشكاليات الأمة (بصفة عامة) باعتبارها مستوى للتحليل على النحو التالي[2]:

(1) Peter Mandaville: op. cit.

(٢) أماني صالح: توظيف المفاهيم الحضارية في التحليل السياسي: الأمة كمستوى للتحليل في العلاقات الدولية (في) أماني صالح وعبد الخبير عطا (مؤلفان)، العلاقات الدولية: البعد الديني والحضاري، (في) نادية محمود مصطفى، منى أبو الفضل (محرران): مشروع التأصيل النظري للدراسات الحضارية، مرجع سابق، الجزء الخامس.

«الأمة -بوصفها مفهومًا- 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 إسلاميٌّ إلا أنه لم يُعْنَ فقط بوصف الأمة الإسلامية، بل بتقديم تصور عامٍّ مجرد للجماعة/ الأمة في التاريخ الإنساني إسلاميّ أو غير إسلاميّ، فضلا بالطبع عن النظرية القرآنية للأمة الإسلامية.

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

ويتشكل مفهوم الأمة تأسيسيًا -من واقع الخطاب القرآني- من الأبعاد الأربعة التالية:

الجماعة: هي المادة الحية للأمة؛ فمركز الثقل في الأمة هو الجماعة وليس المؤسَّسة أو الدولة أو الفرد، المنهج (العقيدة ونمط السلوك): هو بمثابة الرابطة التي تجمع أجزاء هذه الجماعة وأفرادها في وحدة.

المنهج: قد يكون دينًا سماويًا أو عبادة وثنية، أو تقاليد وأفكارًا موروثة 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 يحدها إطار زمني يفصل بينها وبين ما يليها من أمم، وإن شاركوها 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 تصوّرًا عقديًا أو طريقة حياة وسلوك أو كليهما معًا، وتسعى هذه الجماعة -عبر فضاء غير محدَّد 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 «إبستومولوجي» وليس «أنطولوجي»؛ حيث المتغيِّر 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 القريبين جغرافيًا أو لغويًا أو عرقيًا.

وتحمل الأمم في مساراتها نوعًا 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 أنضج مظاهر التعبير الخارجي عن وجود «الأمة»، ولكنها ليست شرطًا لوجودها. . ثانيًا- حالة الدفاع؛ وهي حالة وليست مرحلة؛ لأنها تتخلل جميع مراحل تكوُّن الأمة بدءًا من بلورة أساسها العقيدي إلى حماية تماسكها الجماعي البشري وحتى بلورة قواعدها المؤسّسية، بل يمكن القول إن الدفاع وتحديد أو تمييز الخصوم والأعداء يمثل أحد تكتيكات تكوين اللُّحمة الداخلية للجماعة وتماسكها.

ثالثًا- مرحلة التمدد والهيمنة: وتتمثل في نوع من ممارسة علاقات القوة مع الأمم المنافسة كأعلى مراحل ظهور الأمة.

من الطرح السابق، يمكن أن نزعم أن علم العلاقات الدولية بتجاهله مفهوم (الأمة) بوصفه مستوى من مستويات التحليل يفتقر إلى مصدر مهم لتفسير جانب من العلاقات والتفاعلات الدولية، يمكن أن يستفيد كثيراً بتوظيفه كما يخسر بتغييبه عن التحليل. ويرجع ذلك إلى العديد من الأسباب: أولها- أن علم العلاقات الدولية التقليدي يُعنى بشكل كبير بالجانب المؤسَّسي أو النظامي؛ حيث أغلب الكيانات أو الوحدات محل التحليل هي وحدات مؤسسية أو نظامية. وعكسَ هذا الاتجاهُ في مجمله تأثراً بالواقع الأوربي والغربي ومستوى تطوره الحالي الذي تعد «المؤسسية» أهم إنجازاته.. ويمكن بمقولة أخرى القول إن هذا الاقتراب التحليلي يعكس انحيازاً 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- مرحلةً غائبة رغم أنها دون شك تترك أثراً كبيراً 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» بوصفها مستوى 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 فقراً في معالجته.

إن «الأمة» -بوصفها مستوى 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.

خلاصة القول: على 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) كلا 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 معرفيًا وأنطولوجيًا مع حقيقة الظاهرة الدولية كونَها ظاهرة معقدة الأبعاد والمضامين؛ بحيث لا يلغي بُعْدٌ منها الآخر.. كذلك يحمل مفهوم الأمة الميزة نفسها (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 مكانًا لأنماط التفاعلات المختلفة التي يشارك فيها الأفراد والجماعات وليس فقط صانعو القرارات ومنفذوها من الدبلوماسيين أو العسكريين أو رجال الأعمال.. وخلاصة ما سبق أن مستوى تحليل الأمة يمكنه أن يحتفظ بمصداقية أكثر استمرارًا 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 عمومًا) من تعقيد وتداخل المتغيرات والأبعاد خلافًا للمنزع الذي يحكم المعرفة الغربية من انحياز بين فترة وأخرى إلى تغليب عنصر أو متغيِّر وحيد يعكس غالبًا مصلحة القوى المهيمنة على الواقع أو الفكر أو العلم.

وعلى ضوء هذه الثلاثية: الجماعة - الأمة - الدولة، فإن الرؤية عن مصدر إصلاح «العالم» تتضمن عدة دوائر تتضافر في تأثيراتها وهي كالآتي:

* إصلاح الإنسان الفرد على ضوء ميزان الحق والواجب، فحقوق الإنسان ليست مجرد حقوق ولكن ضرورات[1]. والوجه الآخر لها هو الواجبات والالتزامات، فليس للفرد على الدولة أو الحكومة حق المحاسبة والرقابة والشفافية فقط، ولكن ما واجبه ليستأهل هذه الحقوق؟ هنا يقفز حاليًا ما يسمى التربية المدنية وثقافة الديمقراطية وثقافة التعددية، وجميعها تعبيرات معاصرة لإعداد الإنسان لدوره الديمقراطي أو نقل الدور المجتمعي العام المشارك في المجال العام. وهذا الإعداد لابد أن يتم على ضوء ميزان بين ما هو مدني وما هو قيمي ديني وميزان بين ما هو فردي ومجتمعي... كل ذلك انطلاقًا من مفهوم الإنسان وحقوقه في الرؤية الحضارية الإسلامية[2].

* فالإنسان -في المنظور الحضاري الإسلامي- جعله الله تعالى في الأرض خليفة، واستعمره فيها، وحمّله «الأمانة» التي أبت السماوات والأرض والجبال أن يحملنها وأشفقن منها، وكرمه منذ بدء خلقه، فخلقه بيده، وعلّمه.

الإنسان -في المنظور الحضاري- روح وجسد، الإسلام -بوسطيته واعتداله وعدله- يعترف للجسد والجانب المادي من النفس الإنسانية بحقوق وحريات، وكذا الأمر بالنسبة للعقل والنفس والجانب الروحي، لكنه في أي من الحالين لا يَترك الإنسان سدى، ولا يعترف بالإباحية المطلقة، حتى يكتنف الروح والجسد في حدود الله تعالى الواسعة، ويحفظهما من نواقصهما بمقاصد عليا وشرائع طاهرة مطهرة.

الإنسان -في المنظور الحضاري- مبرّأ براءة أصلية، لا يحمل خطيئة غيره ولو كان هذا الغير أخاه، بريء حتى تثبت عليه إدانة، بل المجال مفتوح أمامه لكي يصلح ما

(١) محمد عمارة: حقوق الإنسان في الإسلام ضرورات وواجبات، الكويت: سلسلة عالم المعرفة (٨٩)، مايو ١٩٨٥.

(٢) انظر بناء المفهوم في: نادية محمود مصطفى، سيف الدين عبد الفتاح وآخرون: منظومة مفاهيم نظم الحكم والعلاقات الدولية في الإسلام، (في) أحمد فؤاد باشا وآخرون (محررون): موسوعة الحضارة الإسلامية، (في): سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة (٤)، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وزارة الأوقاف، ج. م. ع، ٢٠٠٥، ص ٣٩٧-٤٩٦.

أفسد، الإنسان -في هذا المنظور- محفوف بالرعاية، لا ينهض في هذا الكون مترامي الأطراف وحده، وليس عدواً للطبيعة ولا منافسًا لها، وليست الأقدار الإلهية بالتي تسعى لإعاقته أو مشاكسته على النحو الذي تصوره أساطير بعض الحضارات الأخرى. فالمنظور الإسلامي يرى الإنسان مخلوقا مبتلًى، مُنح من النعم والملكات ما يجعله كفئًا لعبور الامتحان الدنيوي إلى الفوز الأخروي.

هذا التصور الحضاري لا يقتصر على الإنسان الفرد، بل يمتد ليصور الإنسان في تجلياته الجماعية على مستويات الأسرة والجماعة، والدولة والأمة، وعلى مستوى البشرية، ومن هنا يتحرك المنظور الحضاري في المجال السياسي ليفرز قيمًا تتواءم مع الإنسان الخليفة المستخلف المكرم (المشرَّف) الممتحن (المكلف)، فيكون قوام الحكم والسياسة.

فالعمل السياسي بغير مقتضى الخلافة والاستخلاف، كذلك الاستبداد واتباع الهوى السياسي، والحكم بغير الحق بين الناس، وعدم تحقيق قيم العدل والمساواة والتكريم لعامة الناس، والافتئات على حريات الناس لاستعبادهم وانتهاب حقوقهم... كلها ممارسات سياسية تعارض جوهر «الإنسانية السياسية» كما يتصورها المنظور الحضاري الإسلامي.

وحقوق الإنسان -في هذه الرؤية- تختلط بواجباته وتتداخل معها، فالإسلام أعلى من مقام الحقوق حتى صار الكثير منها واجبًا على الغير أو على ذات الإنسان نفسه.

والحقوق الإنسانية الحضارية لا تقف عند مجال، بل هي شائعة في نواحي الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية، وهي سواء لا تؤثر في جوهرها اختلافات سياق من زمان ولا مكان ولا أحوال. لكن الفكر السياسي الإسلامي -في منظوره الحضاري- قُدِّر له أن يكون الأكثر تعرضًا لهذه المسألة.

إن الزخم الذي فرضه الربع الأخير من القرن الميلادي العشرين حول حقوق الإنسان قد أعلى من شأن الحقوق الإنسانية السياسية (المدنية). ولكن هذا الزخم الذي يستقي -في جذوره- من منابع حضارات أخرى، وإن كان يلتقي في بعض مسافاته مع رؤية

المنظور الإسلامي، فإن التميز في رؤية الإنسان في المنظور الأخير يقتضي تميزاً في الطرح النهائي لحقوق الإنسان.

فالديمقراطية السياسية -في المنظور الحضاري الإسلامي- تُقبل وهي محكومة بثوابت هذا المنظور، فلا يمانع من الاستفادة من آلياتها، ولا في قبول بعض ما يرتبط بها من قيم، لكن كل ذلك بما لا يتجاوز ثوابت القيم والمبادئ والأحكام. وقس على ذلك سائر الحقوق الإنسانية.

* إصلاح الجماعة - الأمة / الدولة والنهوض بها (بين الدولة والأمة): إن أسباب ضعف الأمم والجماعات في رؤية إسلامية إنما تنطلق من الأسباب القيمية التي تنعكس على الأسباب المادية، ومن ثم فإن النهوض والإصلاح والتجديد والإحياء يبدأ أيضًا من هذه الدائرة القيمية ممتدًا بالتفعيل إلى الدوائر الأخرى. كما أن إصلاح «الكلي» شرط لإصلاح الجزئي، فحال الأمة لابد أن ينعكس على حالة شعوبها ودولها كل على حدة.

كذلك فإن حال الجماعة لابد أن ينعكس على الدولة التي تجسدها. ومن ثم فإن إشكالية العلاقة بين الأمة/ الدولة (أيهما أسبق على الآخر) تنعكس في إشكالية الإصلاح على هذا المستوى الجمعي، بقدر ما تتجسد أيضًا إشكالية العلاقة بين المادي/ القيمي.

ولقد كانت هذه الإشكاليات موضع اهتمام الفكر الإسلامي عن أسباب صعود وسقوط الأمم. ولقد بينت الآتى: من ناحية؛ إن المنهج القرآنى قد قدم الكثير حول أسباب سقوط وصعود الأمم وأبرز القرآن وأكد دور العوامل المادية والأخلاقية معًا، ودعا الانسانية لفهم السنن الإلهية الكامنة في العملية التاريخية. ومن ناحية أخرى: إن فقهاء ومفكري الإسلام، الذين تناولوا قضية الإحياء والتجديد عبر العصور في أماكن مختلفة، اتفقوا -بالرغم من اختلاف الظروف في أطر تاريخية مختلفة- على المنهج القرآنى في هذا الأمر.

والجدير بالذكر أن الدراسات الدولية الغربية حول التطور التاريخي لأنماط النظم الدولية -ولا أقول الدراسات الاستشراقية عن الحضارات بالطبع- قد تعددت اقترباتها

(مثلا : اقتراب الدورات Cycles وغيره)، إلا أنها جميعًا قد سقطت في أحادية عوامل التفسير المادية أساسًا دون اعتبار لتأثير العوامل غير المادية، تلك الأخيرة التي احتلت مكانة أساسية في الرؤية الإسلامية عن تطور النظم وعن تفسير التاريخ[1].

رابعًا- منظومة قيم الإصلاح والتغيير:

* الحوار انطلاقًا من التعارف تأسيسًا على التعدد والتنوع بين الأمة الإسلامية وأمم العالم. . أي فيما بين شعوب وأمم العالم أجمع.

* التدافع والتداول الحضاري فيما بين الأمم والدول المسلمة وغيرها. وهذه المفاهيم تشكل منظومة الفقه الحضاري الدولي[2].

وهي تربط المفهوم الإسلامي للحضارة بالسنن الإلهية التي عبر عنها القرآن الكريم، والتي تحكم العقل الإنسانى، حيث ترتبط كل حركة إنسانية بهذه السنن؛ مثل: سنن الاستخلاف، سنن الابتلاء، سنن التغيير، فضلا عن السنن التي تحكم عمليات بناء النظم والمؤسسات.

ومن هذا المنطلق قدمت الحضارة الإسلامية في أصولها الإلهية والنبوية، وفي منتوجها الفكري والتاريخي جملة من المفاهيم الحضارية الكبرى التي تنطلق من فقه حضاري متميز له أصوله ومبادئه ومفاهيمه ومسائله. وتمكن الإشارة إلى هذا الفقه وأصوله وإلى بعض مفاهيمه الكبرى وقيمه المعبرة، على النحو التالي:

- التعارف الحضاري - التعددية الحضارية = التنوع الحضارى.

- التدافع الحضاري - حوار الحضارات في مقابل صدامها وصراعها.

---

(١) وحول نماذج توظيف التاريخ في الدراسات الغربية عن تغير النظم الدولية وحول خصائص هذا التوظيف من حيث درجة المركزية الأوربية ونمط العلاقة بين الأبعاد المادية وغير المادية، وحول أبعاد المقارنة بين منظور إسلامي والمنظورات الأخرى التي وظفت التاريخ في دراسة «التغير الدولي» انظر:

- نادية محمود مصطفى: أفكار حول إسهام التراث الخلدوني في الفكر الدولي والنظرية الدولية، (في) أعمال المؤتمر الدولي الذي نظمته مكتبة الإسكندرية (ديسمبر ٢٠٠٦): «عالمية ابن خلدون».

(٢) انظر بناء مجموعة هذه المفاهيم (في) نادية محمود مصطفى، سيف الدين عبد الفتاح: منظومة مفاهيم نظم الحكم والعلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق.

- التداول الحضاري - الإنسان في الرؤية الحضارية الإسلامية.

١- التعددية الحضارية = التنوع الحضاري:

التعددية تنوع مؤسس على «تميز.. وخصوصية»، تُقابِل «الوحدة - والجامع»؛ لكنها لا تعني بالضرورة التشرذم والقطيعة ولا التمزق. فبدونَ الوحدة الجامعة لا يمكن تصور التنوّع والتعدد والخصوصية والتميز. والأمر بعكسه صحيح. وتعددية الحضارات والأمم والأديان والثقافات والأفكار أمر واقع لا يُنكَر، لكن الرؤية الإسلامية تؤصل لهذه التعددية الحضارية تأصيلا متميزًا، يتميز بإنسانيته وفطريته وتعايشه مع الآخر.

فالرؤية الإسلامية تقصر «الواحدية» على الذات الإلهية والحق الذي من عندها، فيما ترى المخلوقات أزواجًا، والمساعي أشتاتًا، وأن لكل وجهةً هو مُوَلِّيها... إن الرؤية الإسلامية الثابتة ثبات الاعتقاد تجعل من التعددية والتنوع «سُنّة» من سُنَن الله -سبحانه وتعالى- في الخلق والمخلوقات، بل هي آية من آياته، ليس فقط في عالم الأكوان والطبيعيات، بل في الاجتماع الإنساني والعمران البشري، وفي شئون الأمم والحضارات.

وقد قدمت الحضارة الإسلامية نموذجًا فريدًا في حفظ التعدديات غير المتناقضة، وحفظها من التعارض الذي يؤول للتصارع، بل حل التناقضات حال وقوعها، بآليات ومقاصد لا تذهب إلى إلغاء الآخر أو نفيه، ولا إلى القطيعة عنه والانغلاق دونه بمخاصمته. ومن ثم يتكامل مع مفهوم التعدد الحضاري في الرؤية الإسلامية مفاهيم التعارف الحضاري والتدافع الحضاري والتوازن الحضاري والتداول الحضاري.

٢- التعارف الحضاري:

أقر الإسلام بكل جلاء اختلاف الناس وتنوعهم، بل جعل ذلك سُنَّة إلهية قاضية، ﴿**وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ**﴾ [هود: ١١٨]، ونسب هذه الحال إلى الجعل الإلهي والمشيئة العليا، وأن وراءها قصدًا ولها غاية، ألا وهي أن يتعارف الناس والأمم. إن اختلاف الناس شعوبًا وقبائل، وجماعات وأممًا، وطوائف وقوميات... إلخ، لم يكن لتنعقد

بينهم مصارعة حتمية أو مقاتلة مفروضة، بل ليتعارفوا ويتواصلوا، ويسهل التعايش فيما بينهم.

إن التعارف الحضاري يرتبط بمبدأ الأصل البشري الواحد

إن هذا التعارف يقرر المعرفة المتبادلة، وينفي التفاضل بالعنصر أو ما يسمى بـ«التفرقة العنصرية»، أو بالأرض أو بأي عامل غير القيمة والعمل الصالح التي سماها القرآن: (التَّقْوَى).

إن هذا التعارف في أصول الفقه الحضاري الإسلامي يوجه نحو تكاليف حضارية من النوع الكلي، تكاليف التواصل في كل مجالاته الثقافية والسياسية والاقتصادية، والتلاقي والتعاون على البرِّ والتقوى لا على الإثم والعدوان، الأمر الذي تبرز فيه الأخلاقية الإسلامية في القسط والبر بغير المسلمين، وفي جو من الأمن والأمان يتيح للدعوة الإسلامية أن تمضيَ، ويتيح للمخالف أن يقف منها موقفًا حرًا، لا قهر فيه ولا إكراه، ويتيح للمسلم أن يتزوج من غير المسلمين، ويتيح للجميع أن يأكل بعضهم من طعام بعض، وأن يتحاوروا في كل الشئون، بل ويتجادلوا بالتي هي أحسن.

إن سنة التعارف الحضاري هي التي تكفل للبشر أن يعرف بعضهم البعض، وأن يتعرف بعضهم على ما لدى الآخر من قيم وأفكار، من مشترك ومن خصوصيات، وأن تبقى العلاقة -ضمن المنظومة الإسلامية- قائمة على احترام الحرمات، وصون الكرامات، والقسط في كل المعاملات، بل زيادة البر والإحسان؛ تحقيقًا لمقاصد عليا أقرتها الشريعة الإسلامية.

إن التعارف الحضاري ينفي الانغلاق الحضاري، وينفي التصادم لغير ما سبب، وينفي الصراع الحضاري لغايات ضئيلة من قبيل الهيمنة على العالم، والسعي لرسم صورته على نمط هو من خصوصيات أمة أو حضارة معينة.

٣- حوار الحضارات في مقابل صدامها وصراعها:

توجه الإسلام إلى الإنسان يدعوه إلى الله -تعالى- وإلى دينه، ولم ينتظر الإسلام أن يؤمن به الناس جميعًا، بل إن الله -تعالى- أخبر أنه لم يشأ ذلك، ولو شاء لكان.

من هذا كان لابد أن يقع التعارف بين المسلم والعالمين، التعارف باعتباره منطلقًا للتواصل والتواصي، هذا التعارف لا يتم بغير حوار وجدال، وسجال حضاري وتناظر ثقافي، يحقق المقاصد العليا، ويجعل الدعوة نظام حياة ونهج حضارة مستديمًا. ولهذا لهج القرآن بدعوة غير المسلمين لهذا الحوار الحضاري السجالي المستقيم على شرعة ومنهاج، والمنضبط بأخلاقيات جدل راقية، والطارح لكل الأسئلة المعلقة في المسافة البينية الواقعة بين حضارة الإسلام وسائر الحضارات، والهادف للوصول إلى كلمة سواء:

إن هذا الحوار لا يقف عند حدود ما يسمى اليوم بحوار الأديان الذي يصوره البعض تصويرات مغلوطة بأسماء توحيد الأديان وزمالتها وما إلى ذلك، إنه حوار بين القيم العليا التي تمثلها كل حضارة، حوار غير دخيل على طبيعة الحضارة الإسلامية التي جاء دينها ينادي الأقوام من كل حدب وصوب، ويراسل الدول والشعوب، ويجعل من التعارف أرضية القيم العالمية، ومن الحوار أداته الكبرى.

وعلى منوال الحوار القرآني والحوار النبوي، سارت الحضارة الإسلامية تفتح ميادين الاحتكاك والتواصل، وقنوات الحوار والجدال الحضاري، بلا مواربة ولا تضييق. ففي كنف هذه الحضارة عاشت أقوام وشعوب، وملل ونحل، وطوائف وطبقات، . . . عاشت وتعايشت، ودرست وتدارست، حتى شاع في قرون الإسلام حوارات المسلمين مع علماء المسيحية على وجه الخصوص، ومع جميع أصحاب الأفكار والآراء الفلسفية والعقدية المتصلين بالحضارة الإسلامية.

إن الطرح الإسلامي المعاصر للحوار بين الحضارات يأتي بمثابة بديل ودعوة لإعادة تشكيل العلاقات الدولية بشكل مختلف تمامًا، ويأتي تعبيرًا عن الاعتقاد بإخفاق الأساس السياسي-القانوني الذي أقيم عليه عالم ما بعد الحرب العالمية الثانية.

فالحوار بين الحضارات -بهذا- من ناحية أولى ليس دعوة لمجاراة الواقع أو حتى لإدخال تعديلات طفيفة عليه، بل هو مطالبة بتغيير الأسس والجذور التي يصدر عنها هذا الواقع، وهو من ناحية ثانية ليس هدفًا نهائيًا أو أمرًا مطلوبًا لذاته، إنما هو طريق وعملية جديدة مدعو إليها لغيرها: لإعادة بناء النظام العالمي.

إن صحوة الفكر الإسلامي وانبعاثة الأمة التي برزت مظاهرها في الربع الأخير من القرن الميلادي المنصرم، واجهت -في مقابل دعوة الحوار هذه- موجة من التهييج والتشويه، باسم الغضب الإسلامي والخطر الأخضر.

وكان الرد الأنسب هو إبراز الوجه الحقيقي لحضارة الإسلام، المتمثل في القيمة التعارفية بوصفها مقصدًا أعلى، والوسيلة الحوارية باعتبارها قيمة وأداة جامعة.

إن هذا الحوار في طرحه الجدي يشترط التزام «الدول» و«الأمم والحضارات» بالأهداف التي تعزز القيم الإنسانية لكونها قاسمًا مشتركًا بين الحضارات، والتركيز في الحوار على الموضوعات المعاصرة والحد من آثار «النزعة التاريخية»؛ أي التي تبرز الماضي الصدامي أو الصراعي للحضارات. وكذلك يشترط التكافؤ بين الإرادات. ويفترض بالتالي ضرورة تجاوز الأوزان النسبية الواقعة بين قدرات الكيانات العالمية أو الحضارية القائمة.

٤- التدافع الحضاري:

إن التعدد والاختلاف والتنوع بوصفه سُنَّة إلهية ومبدأ من مبادئ الرؤية الحضارية الإسلامية، قد يتحول من اختلاف تنوُّع إلى اختلاف تضاد وتناقض، وحينئذ تتحرك الرؤية الإسلامية صوب حل التناقض بكل ما لديها من أدوات وآليات لا تكِرُّ على أسسها بالإبطال. فمن السنن الثابتة حفظ التنوعات، وحفظ الخصوصيات، ومن ثم فلا سبيل إلى إلغاء الآخر أو نفيه أو صَرْعه أو إبادته، وبالتالي فلا سبيل إلى اعتماد النهج الصراعي الإهلاكي فيما يسمى بصراع الحضارات أو صراع القوى العالمية. إنما السبيل هو الذي أصَّل له القرآن الكريم واعتمده سُنَّة من سُنَن الله في الخلق، الحافظة والحافزة، هي سنة التدافع الحضاري.

فبدلا من الصراع سبيلا لحل التناقضات بين فرقاء التعددية، زكَّى الإسلام «سبيل التدافع» الذي لا يتغيَّا «نفي الآخر» وإنما تعديل المواقع، باعتباره من المعايير الإسلامية الضابطة الجامعة الحاكمة، فهو حراك لا إهلاك، إنه الدفع بالتي هي أحسن.

إن هذا التدافع هو الذي حفظ الأرض من الفساد، وهو من فضل الله ليس على

المسلمين وحدهم وإنما على العالمين. وفي هذا الإطار نفهم الدَفْع والدفَاع والتدافع بوصفها عمليات حضارية كبرى، وفي طيها وسيلة القتال حين لا يكَون إلا القتال لتعديل مواقف المشركين من الشرك إلى التوحيد، ومن الاعتداء إلى احترام الحرمات والارتداع عن إيذاء الناس. هذا التدافع على ما يبدو فيه من اشتباه بالتصارع، إنما هو شديد التميز عنه، إنه يدفع بالتي هي أحسن، ويدافع عن حال الظلم، ويدفع الآخر لتغيير موقفه المستنكَر، إنه أمر بمعروف ونهي عن منكَر.

٥- التداول الحضاري:

يثبت التاريخ البشري على طوله حقائق؛ هي في الرؤية الإسلامية سُنَنٌ من سُنَن الله -تعالى- في الأمم والحضارات، منها أن للأمم والحضارات أطواراً وأعماراً، ومن ثم كان لابد أن يشهد التاريخ البشري في إثر وفاة كل حضارة بزوغ ثم ظهور حضارة أخرى، تحل محلها وتقوم مقامها، ليأتي على هذه الحضارة ما أتى على غيرها، حتى تخلفها أخرى وهكذا. وهذا ما نسميه بالتداول الحضاري، وهذا التداول الحضاري قد يأتي بإحدى صورتين؛ إما الخلافة الحضارية، حيث تخلف حضارةٌ ما حضارةً أخرى سابقة عليها، وكلاهما من الجذور والأصول نفسها. وإما بالاستبدال / الإبدال الحضاري الذي يعني حلول حضارةٍ محل أخرى مختلفة عنها وقد تسمى كل منهما «الوراثة الحضارية».

إن فكرة العُمْر الحضاري لا تعني حتميات أسطورية بالفناء، فأمة الإسلام موعودة بالبقاء بقاء كتابها، ولا تنتهي إلا بنهاية العالم وقيام الساعة، غير أنها غير معصومة من أن يصيبها الوَهَن الحضاري، وتجري عليها عوامل الفساد الحضاري من الترف والسَّرف، وتناحر العصبيات، والتنازع على الدنيا والدنايا، فحينها تدب في أوصالها أمارات النكوص، وتأخذ في مسار السفول.

والتداول الحضاري لا يشترط فناء الأمم لتحل محلها غيرها، إنما قد يعني تبادل الأدوار، وأن القوي قد يضعف أو يحل محله من يحوز قوة فوق قوته..... وهذه السُّنة داعية إلى ترك الطغيان، وإلى الرضا بالتوازن الحضاري؛ بحيث إن اختلالَ الميزان والطغيانَ فيه طريق إلى الإهلاك والاهتلاك الحضاري.

*** خلاصة القول عن منظومة مصادر الإصلاح ومستوياتها ما ذكره «خورشيد أحمد»[1]:**

القوة الحقيقية للحضارة الإسلامية كانت على الدوام في السعي إلى التميز الخلقي، والقوة المادية والرخاء والأمن في الوقت نفسه. فقد اتسمت كل مراحل صعود الحضارة الإسلامية واتساعها بالتحقيق العملي الديناميكي لمبدإ مفاده: أنه كلما اختلّ هذا التوازن، فإن قوى التدهور والتفكك تُضعف من نسيج المجتمع المسلم، وتؤدي إلى سقوطه، وقد شهد التاريخ الإسلامي طوال مسيرته الممتدة فترات كثيرة من القوة والضعف، والصعود والهبوط، والمد والجزر، والانتصار والهزيمة. إلا أن ما يعتبر فريداً بحق هو قدرة هذا المبدأ الإسلامي على التحقق في ظل ظروف مختلفة عبر الزمان والمكان. فبعد كل تدهور كان هناك إحياء يتميز بالتجديد والابتكار. وتوضح القراءة الدقيقة للتاريخ الطبيعة الديناميكية للأخلاق الإسلامية التي عبرت عن نفسها في سيناريوهات زمانية/ مكانية مختلفة.

خامسًا: الغاية حول العالم ومنظومة قيم تأسيسه (التوحيد، التزكية، العمران) ومنظومة معايير إصلاحه: العدالة، الاستخلاف، العمران، المصلحة، المقاصد، الإنسانية، جميعها مفاهيم تأسيسية في الرؤية القرآنية عن العالم، وقد تم استحضارها بأكثر من سبيل وفي أكثر من سياق، على نحوٍ يصعب معه التوقف بالشرح عند كل منها.

ومن ناحية أخرى، تجدر الإشارة إلى أن الفلسفة التي تستند إليها هذه الرؤية وغيرها إنما محورها مفهوم المقاصد العامة التي تحدد مفهوم المصالح.

ومن أبرز من أسهم في التنظير السياسي للمقاصد العامة واتخاذها مدخلا منهاجيًا، هو د. سيف عبد الفتاح[2].

---

(1) Khurshid Ahmed: Preface of: M. Umer Chapra: Muslim Civilization, The Causes of Decline and the Need for Reform, The Islamic Foundation. U.K, 2008, p. ix.

(٢) انظر بناء مفهوم المدخل المقاصدي من إعداد عبده إبراهيم (في) سيف الدين عبد الفتاح، مدحت ماهر (تحرير): معجم مفاهيم الوسطية، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية (تحت الطبع). =

ويمكن تلخيص محور أعماله الممتدة في هذا المجال في الآتي:

المدخل المقاصدي: هو منظومة فكرية مستفادة من المقاصد الشرعية من أجل بناء منهج للتفكّر والنظر، وللبحث والدراسة، وللأداء والتعامل، في جميع مناحي الحياة الفردية والاجتماعية، في إطار وسطية الإسلام. و«المقاصد الشرعية» تشير إلى مقاصد مخصوصة ترتبط بالشريعة ومرادها وشروطها وقواعدها، إلا أن وصفها بالشرعية لا يمنع من كليتها أو عمومها. و«المقاصد» من القواطع في الدين؛ ذلك أنها تشير إلى الكليات الضرورية من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وهذه المقاصد استُقرئت -حصرًا- من نصوص الشريعة وفق ترتيب معين، وقد أشار الشاطبي إلى قسمتها ما بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلَّف.

وتحري «المقاصد الشرعية» يكون بالنظر إلى قيمتها في ذاتها، وفق ترتيب معين على ما أشرنا، فما به يكون حفظ الدين مقدَّم على ما يكون به حفظ النفس عند تعارضهما، وما به يكون حفظ النفس مقدم على ما يكون به حفظ العقل، وهكذا..، ثم إن رعاية كل الكليات الخمس يكون بوسائل متدرجة حسب الأهمية من ثلاث مراتب: وهي الضروريات والحاجيات والتحسينات، وينضم إلى كل مرتبة منها ما هو مكمل لها، فهو مندرج معها في الرتبة، ذلك أن الضروري مقدم على الحاجي عند تعارضهما، والحاجي مقدم على التحسيني عند التعارض، وكل من هذه الثلاثة مقدم على ما هو مكمل له حال تعارضه معه.

تعد المجالات من أعمدة الحضارة وأصول صلاح الدنيا، والتي يمكن أن تؤسس للبناء الحضاري في مكوناته والمركّب الحضاري في تكويناته. ومن هنا يمكن الإشارة إلى «الكليات المجالية» التي تتضمن جملة الأحكام التي ترتبط بالمجال الديني، كيف لا يمكن تأسيس حضارة إلا على قاعدة من الفقه المجالي الديني، ويترافق معه المجالات المتعلقة بالنفس والنسل والعقل والمال بما يشكل سياقًا عمرانيًا لا يمكن بأي حال من الأحوال بلوغ المقاصد الكلية إلا بتحقيق نظم أحكام تلك الدوائر المجالية.

= انظر أيضًا:

Gasser Auda: Maqasid Al- Shariah as Philosophy of Islamic Law, London: The International Institute of Islamic Thought, 2008.

ومن هنا فإنه وجب علينا أن ننظر إلى هذه «الأبنية المجالية» من زاويتين: الزاوية الأولى، المبنى الفقهي المتعلق بعمارة الأحكام الشرعية الجزئية وإسهامها في بناء الفرد والأمة والحضارة. والزاوية الثانية تفترض ضرورة وصل هذه الأحكام الجزئية من جهة بكلياتها الأساسية والتأسيسية «المقاصد الكلية العامة»، ووصل كل من هذا وذاك بالواقع المعيش وقضايا الأمة، في إطار رؤية كلية وعمليات جزئية في آن واحد، لا تفقد الكلي الحضاري ولا تغفل الفعل الجزئي. وهو أمر يجعلنا نتحدث عن الضرورات الخمس باعتبارها مجالات خمسة كلية كبرى تسع الحياة والإنسان:

١- البناء الديني المجالي.

٢- البناء النفسي المجالي.

٣- البناء البشري (النسل) المجالي.

٤- البناءات المعرفية والإعلامية والتعليمية والتربوية والفكرية والثقافية المشكلة للمجال العقلي.

٥- البناء المالي (المادي) الذي يتعلق بأصول البنية التحتية المتعلق بالعملية العمرانية في إطار الإمكانات والقدرات والآليات والأبنية والمؤسسات.

خماسية مجالية تتحرك ضمن عملية نظم كبيرة، تفضي إلى «فقه» يتعلق بعمليات الهندسة الحضارية وكلياتها الأساسية.

وعلى هذا فإن النموذج المقاصدي -وباعتبار إمكاناته وفعالياته وقدراته- قادر على العطاء ضمن مجالات متجددة، خاصة إذا ما ربطنا بين ذلك النموذج وتأسيس «علم للأولويات» يفترض أن يتعامل مع القضايا المختلفة على مستويات عديدة، فيتعامل به على مستوى الأفراد وعلى مستوى الأسر والجماعات والشعوب والأمم.

ومن الجدير بالذكر أن المصلحة ليست فقط سمة بنيانية في نسق الشريعة، ولكنها فكرة مضبوطة لا يطاولها الغموض الذي تتسم به الفكرة الوضعية عن المصلحة (المصالح الفردية- الصالح العام- المصلحة الكلية للأمة). فهذه الأفكار على أهميتها لم تولَ الاهتمام الكافي في التأصيل والوضوح والضبط، وأهم عناصر ضبطها يتأتى

من ضرورة ربط فكرة المصلحة بأصول فكرة «الإصلاح» من جانب، وبينها وبين فكرة «الصلاحية» من جانب ثان، والأمران يحققان أصول الاعتبار المنضبط لحقيقة المصلحة، فتحقق الإصلاح من ناحية وتفعل في النظر والتطبيق فكرة صلاحية الشرعية في الزمان والمكان والإنسان على اختلافهم جميعًا.

إن فكرة المصلحة في تعانقها الحيوي وتفاعلها الجوهري مع فكرة «المقاصد» مدخل للتفكير المقاصدي، إنما تحقق فاعليات تأصيلية وتنظيرية ومنهجية وبحثية شديدة القيمة، إذا ما أخذ الموضوع مأخذ الجد والجدية، وهي في التحليل الأخير تشكل مفهومَ منظومة: «المصلحة والإصلاح والصلاحية». والمصلحة والمقاصد يمثلان منظومتين حاكمتينِ لأفكار مثل: العُرف والعادة والاستحسان والضرورة، وفي سياق المجالات المعرفية المتواصلة والمتساندة: القانون والسياسية والاقتصاد والاجتماع. . إلخ.

فالمصلحة هي المنفعة التي قصدها الشارع لعباده من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم طبق ترتيب معين فيما بينها، ومراعاة الشريعة للمصالح أمر مقرر متفق عليه، ويعبَّر عن المصالح والمفاسد بالخير والشر والنفع والضر، والحسنات والسيئات؛ لأن المصالح كلها خيور نافعات حسنات، والمفاسد بأسرها شرور مضرات سيئات.

ومن ناحية ثالثة: الإنسانية، وليس الأمة الإسلامية فقط، هي مناط الإصلاح المطلوب علاجًا لأسباب السقوط واستدعاء لأسباب الصعود للأمم والشعوب والدول في دورات تداولها وعبر عملية تعارفها الحضارى. ومع ذلك فإن مفهوم الإنسانية، يبدو أنه لم يحتل من الرؤى الإسلامية، قدر الاهتمام نفسه الذي حظي به في مدارس فكرية غربية. بل لقد تجدد صعود مفهوم «الانسانى» مؤخرًا ليصبح لصيقًا بعديد من المجالات لعل أهمها ما يسمى «الأمن الإنساني»[1] أو ما يسمى «أنسنة العولمة»، و«أنسنة السياسة». . . وجميعها تعكس تيار المراجعات الجارية في فكر الوضعية المادية

(١) انظر على سبيل المثال:

Mary Kaldor: Human Security: Reflections on Globalization and Intervention, U.K. Polity Press, 2007.

العلمانية نحو درجة أكبر من القيمية والمعيارية محورها الإنسان من رؤية جديدة تستدعي الدين والثقافة والحضارة. ولقد كان للرؤية الإسلامية نصيبها في المراكمة في هذا المجال، ولعل أعمال د. المسيري[1] تقدم إسهامًا ملحوظًا في هذا المجال.

ومن أهم ملامح مفهوم «الإنسانية» من رؤية إسلامية، مقارنة برؤى غربية وفق قراءتي لما قدمه د. سيف الدين عبد الفتاح ما يلي[2]:

تتضح حالة مفهوم «الأمن الإنساني» في ظل المراجعات الغربية للمنظورات التقليدية ومفهومها عن الأمن «القومي» أو «العالمي».

إلا أنه بدوره يحمل تحيزات معرفية وثقافية مضادة، فضلاً عن السياق العام الذي أفرزه بعد نهاية الحرب الباردة في مقابل تحيزات المنظورات التقليدية للدولة القومية والأمن العسكري...

ومن ثم فإن هذه التحيزات الجديدة تُبرز مجموعات أخرى من الثنائيات حول مفهوم الأمن وحول مفهوم الإنساني.

ومن ثم تخلق مجموعة جديدة من المتضادات، من ناحية، بين أمن الفرد والجماعة والدولة.. ومن ناحية أخرى، بين أمن الغذاء، وأمن الصحة، وأمن المشاركة السياسية، وأمن الثقافة، وبين الأمن الغذائي.. ومن ناحية ثالثة، بين الأمن الإنساني (بدون حرب) وبين الأمن الإنساني في ظل حرب.. ومن ناحية رابعة: بين مصادر تهديد الأمن الإنساني الداخلية وبين مصادرها الخارجية، وأخيرًا بين القوة اللينة بوصفها مصدرًا للأمن الإنسانى دون القوة الصلدة.

وتساعد رؤى إسلامية بما تحمله من خصائص «الكلية والشمولية والوسطية»، على تجاوز هذه الثنائيات المتضادة المستمرة، ومن ثم تقديم مفهوم للأمن الشامل والمتكامل وكذلك مفهوم للإنسانى من رؤية وسطية إسلامية، مقارنة برؤى تنظيرية أخرى سائدة

(١) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (المجلد الأول: النظرية)، القاهرة: دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٥.

(٢) انظر بناء مفهوم الأمن الإنساني من إعداد محمد كمال محمد (في) سيف عبد الفتاح، مدحت ماهر، مرجع سابق.

أفرزها نظام حقوق الإنسان والتدخل الدولي الإنسانى في ظل هيمنة استعلائية غربية بقيادة أمريكية.

ومن ثم فإن هذه الرؤية الإسلامية الشاملة الكلية عن الأمن الإنساني ترى أن أولى متطلبات الأمن الإنساني هو سد منافذ الظلم في العالم وعدم تغليب مصلحة حضارة بعينها على مصالح حضارة أخرى وعلى أساس خطاب عمراني يمتد للمعمورة بأكملها ولا يعنى فقط «الغرب وبقية العالم».

والأمن وفق هذه الرؤية:

يتكون من منظومة الأفعال والحالات (الطمأنينة، السكن، القرار والاستقرار، الأمانة، الحفظ، الأمان، الدين والخلق، القوة، الحفاظ على حقوق الذات والغير، السلم، . . .). وتعبر إضافة صفة «الإنساني» للأمن عن امتداد مفهوم الأمن، وارتباطه بالإنسان -النوع: بني آدم- ليحرك عناصر تكافل الإنسانية، وحالة الأمن الإنسانية القاصدة لتكامل المعمورة والإنسانية بأسرها (الإنسان-الفرد، الإنسان-الإنسانية)، مع إدخال حقائق الجماعة والمجتمع، والدولة والأمة، وتنوع الحضارات والثقافات. كما أن إضافة «الإنسان» تجعل من هذه الصفة سنداً لرؤية الأمن من منظور شامل ومتكامل، كما أنها ترتبط بالقدرة على تحصين هذا المفهوم من حيث هدفه وغايته المرتبطة بوجود الإنسان كيانًا ونظامًا وعمرانًا، فيحصن هذا المفهوم من محاولات تفريغه من مضمونه أو تزييفه أو الانحراف به.

فالأمن الإنساني فعل حضاري وكلي وشامل ومتكامل، يرتبط بقوانين وسنن تتمثل في آليات معرفته والوعي به في جوهره ومفاصله (الأمن المؤسسي، الأمن التنموي، الأمن الثقافي والمعرفي، الأمن السياسي، أمن البيئة أو الوسط. . . إلخ)، وكذلك التعرف على آليات ممارسته والقيام عليه، وحقائق الأمن الإنساني، لابد أن تحوطها آليات الحماية إذا انتُهكت أو زُيفت أو انحرفت: عمليات بعضها من بعض ترتبط بسنن وقوانين حامية تحصن معاني «الإنساني» تطبيقًا وتفعيلا، دفاعًا وحمايةً.

هذا النموذج في الأمن الإنساني يؤصل معنى الشروط التي تحقق ديمومة الحفاظ على هذا الأمن وعناصره الأساسية (التعليم، الصحة، البيئة، الحاجات المادية، التنمية،

وحقوق الإنسان، . . . إلخ). ومن ثم، فإن أهم شروط تحقيق هذا الأمن الإنساني والحفاظ على مؤشراته وعناصره وموارده وعوائده، إنما ترتبط بعناصر مثل الحكم الجيد الرشيد، وحقيقة المسئولية وما يرتبط بها من مساءلة ومحاسبة وقواعد الشفافية، التي تحرك كل عناصر الصلاحية والكفاءة في إدارة عمليات الأمن الإنساني في حالة تواجه كل حالات الفساد الناقضة لمفهوم الأمن الإنساني والتأثير على عوائده وعملية توزيعها. ويرتبط بذلك أيضًا ذلك الحفظ الذي يتعلق بحفظ الأبنية والمؤسسات التي ترتبط بالأمن الإنساني، والتي تعد من أهم شروط إقامة عمران هذا الأمن الإنساني ضمن مؤسسات للمحاسبة والرقابة والمساءلة ومحاربة الفساد وشبكيته والقدرة على بناء كل ما يمكِّن لحقوق الإنسان وسيادة القانون وفعاليات لصياغة العلاقة السياسية على نحو سويّ وفعّال.

ومن ضمن عناصر الرؤية الإسلامية «لمفهوم الأمن» موصولا بصفة «الإنساني» المحددة لمناطق تفعيله وفاعليته تأتي «المؤسسات»؛ أي الأبنية التي تحرك الأمن بكمالاته، والإنساني بكل فعالياته ضافية القيمة. من جملة هذه المؤسسات التي يمكن أن تؤسس لمفهوم «الأمن الإنساني»: مؤسسة الزكاة، مؤسسة الحسبة، مؤسسة الوقف، وهي مؤسسات يمكن اعتبارها «أمنية» اجتماعية وإنسانية؛ أي لاستهداف جوهر مقاصد الأمن الإنساني.

وهنا لابد أن نحدد كيف ندرج الجزئيات التي تتعلق بالعمليات التي ترتبط بالأمن الإنساني في إطار منظومة تمكّن له وتؤصّل معنى مناطاته، وتندرج به في استراتيجيات عملية، وتمكّن له من خلال مراحل وآليات وأدوات. كما أن «الأمن الإنساني» لا يمكن صياغته وبحق إلا من منظور يؤكد قواعد الحق وقواعد المساواة والحرية والاختيار ضمن أصول قاعدة ذهبية مفادها أنه (لا ضرر ولا ضرار).

مفهوم الأمن الإنساني يبدأ بالعالَم وينتهي إليه، ويمر بالدولة والنظام والسلطان والأعوان والمال والعدل، ويظل «الإطعام من جوع» و«الأمن من خوف» ساقيْن للأمن في تضميناته الإنسانية. والإطعام -في اللغة المعاصرة- يمثل الموارد الاقتصادية التي تحقق الشبع للناس في ظل أي مجمع. والأمن يمثل وجود النظام العادل الذي يحفظ

هذه الموارد (استثمارًا وتراكمًا) ويوزعها على الناس بالعدل. وهو ما يُعدّ من وظائف الدولة في إطار وظيفتها الاستخلافية، التي ملاكها وظيفة العدل ووظيفة العمران، بالإضافة إلى جملة وظائف فرعية تتكامل جميعًا لتحقيق معاني الأمن الإنساني (الوظيفة الإنمائية، الوظيفة التوزيعية، الوظيفة الأمنية، الوظيفة الجزائية). وهنا يأتي ما ذهب له الكواكبي من أن السياسة هي (إدارة الشئون المشتركة بمقتضى الحكمة). ومن هنا نتصور أن المعنى الذي يتعلق بالحكم الرشيد وتسييره بمقتضى العدل والإنصاف هو الذي يؤمّن معنى الأمن الإنساني؛ فيكون الحكم الرشيد واحدًا من مؤشراته وأداةً من أدواته بوصفه أحد أسس العمران.

بالنظر إلى تفاصيل هذه الأبعاد الأربعة يتضح لنا ملمحان أساسيان وراء هذه المنظومة:

١- هذه المنظومة تنطبق داخل وخارج الحضارة الإسلامية وليس داخلها فقط، كما هو أو كان وما زال حال منظومة قيم الحداثة الغربية. لذا فالمستهدف لدى المرجعية الإسلامية هو: الجميع وصولا إلى مفهوم حقيقي عن «الانسانية»: إن الأمثلة الفقهية والفكرية، والتاريخية عديدة على هذا.

كذلك فإن هذه المنظومة قد شارك في بلورتها روافد حضارية عدة، كلٌ أعطى وكلٌ أخذ، ولا يمكن لأحد ادعاء احتكار بعض المفاهيم دون غيره من الحضارات، فلا يحق للغرب مثلا أن يدعى احتكار مفاهيم التسامح والإنسانية والتعددية باعتبارها منتجًا حضاريًا لخبرة الديمقراطية الغربية. ولكنه يمكن القول إن الغرب قد أوجد أدوات وآليات لتجسيد هذه المفاهيم في المرحلة الراهنة، في حين أن المفاهيم الحضارية المقابلة لها جذورها في خبراتها الذاتية: الفكرية والمؤسسية. فمثلا هل الحكم الصالح الرشيد، مفهوم مقصور على الحضارة الغربية وكذلك مفهوم المجتمع المدني والأمن الإنساني، أم أن لها نظائرها الحضارية المقارنة لدى خبرات أخرى، ولو لم تتخذ المفردات والتعبيرات نفسها؟

٢- الملمح الثاني؛ هو أن الغاية ليس أن يصبح كل العالم مسلمًا وفق رؤية البعض عن تقسيم دار الحرب ودار السلم، فهذا التقسيم لم يكن إلا تقسيمًا سياسيًا في مواجهة

حالة صراع دولي ضد المسلمين. وكان ينظمه ويضع قواعده الرؤية المعرفية الأصلية (الحضارية التعارفية).

ومن ثم، فالتحدى أمام المسلمين هو أن يعرفوا كيف يعيشون في العالم بوصفهم مسلمين وبوصفهم جزءًا مندمجًا فيه يأخذ ويعطي في ظل سنن التداول.

بعبارة أخرى، فإن هدف اجتهادنا في هذا الجزء حول ما يسمى إصلاح العالم أو تغييره كان كسر الاعتقاد السائد بأن التأصيل الإسلامي عن العلاقة مع الآخر، إنما لا يتعدى التأصيل العام حول أصل العلاقة حربًا أم سلمًا.

ومن ثم فإن تقديم رؤية إسلامية للعلاقات الدولية إنما يجب أن يتجاوز هذا الاعتقاد إلى تأصيل حضاري شامل[1]. ولقد تم هذا -عاليًا- من خلال استدعاء منظومات أربع من المفاهيم: (الجهاد والقوة والدعوة)، و(الوحدة والتعددية والأمة والأقليات والدولة)، و(الأمن والصراع والتدافع)، و(التداول والعمران والتنوع والتعارف والحوار والإنسانية والخصوصية والعالمية والعولمة والحرية والعدالة والمساواة وحقوق الإنسان).

ويجدر ملاحظة أن المنظومات الثلاث الأولى تدور -على التوالي- حول: محرك العلاقات الدولية، أدوات وعمليات، مستويات تحليل وفواعل، (مقارنة بنظائرها لدى منظورات أخرى). وهي منظومات تنطلق من منظور سياسي تقليدي أي العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية، وهو المنظور الذي ركز عليه الفقه السياسي الإسلامي فيما يتصل بالسلم والحرب وتقسيم الدور. إلا أن للعملة وجهًا آخرًا؛ حيث إن منظورًا إسلاميًا (والذي هو بطبيعته منظور حضاري) لا يكتفي بتقديم الأبعاد القيمية- الواقعية حول المنظومات الثلاث هذه، وهكذا... فهي ليست الوحيدة التي تبرز خصوصية منظور إسلامي في العلاقات الدولية، باعتباره منظورًا قيميًا حضاريًا.

لهذا، كان يجب أن تقترن بهذه المنظومات الثلاث، منظومة رابعة، قد تصبح هي

(١) نادية محمود مصطفى: تأصيل العلاقة مع الآخر: دراسة في موضع الآخر من مشروع النهوض: نحو التأصيل من منظور الفقه الحضاري، (في) أعمال مؤتمر نحو مشروع نهضوي إسلامي، عمان: المنتدى العالمي للوسطية، نوفمبر ٢٠٠٨.

الأولى في الترتيب إذا أردنا إعادة ترتيب هذه المنظومات، وفق منظور حضاري للعلاقات الدولية. وهذه المنظومة هي التي تنطلق مباشرة من خصائص الرؤية الإسلامية للعالم وتترجم المبادئ والأسس والقواعد والقيم والسنن التي تحكم العلاقات بين المسلمين وغيرهم. وجميعها بمثابة الإطار المرجعي والمدخل المنهاجي لدراسة العلاقات الدولية، والذي يساعد الانطلاق منه على كسر احتكار المنظور الفقهي السياسي التقليدي (الجهاد، الحرب والسلام) لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام. في حين أن تلك الأخيرة، ودون الانتقاص من حيوية وضرورة هذا الفقه وما يمثله من ركيزة أساسية في الدراسة، ليست بقادرة بمفردها - على تقديم صورة كلية عن العلاقات الدولية في الإسلام. ومن ثم فإن توسيع نطاق دراسة الفكر الإسلامي عن العلاقات الدولية إلى مصادر أخرى إلى جانب الفقه هو الذي يساعد على بناء هذه المنظومة الرابعة من منظومات المفاهيم، وهي منظومة ليست بديلة عن المنظومات الأخرى، ولكنها تساعد على استكمال الرؤية ودعمها على نحو يمكِّن من تقديم رؤية بنائية لا تقوم على مقولة الحرب أساس العلاقة فقط أو مقولة السلام أساس العلاقة، ولكن تبين متى تكون الحرب ومتى يكون السلام وقواعد إدارة كل منهما، وانطلاقًا من رؤية تعارفية حضارية وانطلاقًا من منظور قيمي- واقعي.

وأخيرًا، فإن هذه المنظومات الأربع من المفاهيم (وما يمكن أن يتفرع داخل كل منظومة) هي منظومات متكاملة متراكمة تسهم في تقديم رؤية بنائية حضارية إسلامية، أي رؤية تُسكن ما يتصل بكل جانب من جوانب العلاقات الدولية في موضعه من البناء دون افتئات جانب على آخر: السياسي على الثقافي أو الفقهي على غيره وكذلك القيمي على المادي... وهكذا يتحقق -من خلال بناء هذه المنظومات من المفاهيم، وكذلك إعادة قراءة النماذج الفكرية- تراكم على صعيدين: صعيد علم العلاقات الدولية من منظور حضاري، وعلى صعيد دراسة التراث الإسلامي للعلاقات الدولية الذي غالبًا ما اقتصر على أمور الجهاد ومن الزاوية الفقهية فقط. أي تحقيق تجديد في التعامل مع هذا التراث من أجل الكشف عن رؤية حضارية إسلامية عن العلاقات الدولية سواء في جذورها أو في صورتها الراهنة.

مفاد القول أن ما يتصل بالعلاقات الدولية من مفاهيم هو فرع من فروع أخرى تنبني جميعها وتنطلق من مفاهيم مظلة تتشكل منها وتدور حولها الرؤية للعالم في الإسلام وتجلياتها المعرفية والفكرية والنظرية. مما يؤكد مرة أخرى كيف أن الداخل والخارج من منظور إسلامي هما امتدادات لبعضهما البعض.

كذلك، فإن بناء هذه المفاهيم يستدعي ولا يُغفل نمط تطور العلاقة بين المجالين: الوحدة الإسلامية، والعلاقة مع الآخر. ناهيك بالطبع عن علاقتهما بالمجال الأول «النموذج الداخلي». وهذه العلاقة الثلاثية هي منطلق لبيان مسار تطور الفكر الإسلامي عبر مراحل القوة والفتح والوحدة، ثم التدهور والدفاع والتعددية، ثم الضعف والاستعمار والتجزئة. كما تساعد دراسة نمط هذه العلاقة ثلاثية الأبعاد عبر هذا المسار الممتد زمنيًا على بحث إشكالية العلاقة بين الداخلي والخارجي، وإشكالية العلاقة بين الأمني الخارجي/ الإصلاحي الداخلي، وإشكالية الوطن/ الأمة، وهكذا... ودون الوقوع في الثنائيات التي تزخر بها خطابات «الديمقراطية العالمية»، ودون اختزال غاية الديمقراطية العالمية في منع الحرب فقط، ودون اختزال محتوى الديمقراطية العالمية في إدارة العالم بطريقة ديمقراطية لإيجاد حلول للمشكلات العالمية يشارك فيها الجميع، ولكن وفق فلسفة الديمقراطية الغربية.. فإن إصلاح العالم وتغييره يمكن أن تشارك فيه أمم العالم، كلٌ من دائرتها الحضارية، وفي ظل تعددية حقيقية تثري العالم في إطار تعاوني سلمي.

وأخيرًا يظل السؤال التالي قائمًا: ماذا بعد الرؤى والتصورات، وقد سبق أن أكدنا العلاقة بين الثابت والمتغير، وبين القيمي والواقعي بوصفها خصائص لرؤية حضارية عن التغير العالمي؟ ماذا عن برامج وخطط وآليات تترجم هذه الرؤى من أجل إصلاح العالم؟

لم يعدم التراث الإسلامي والفكر الإسلامي الحديث المعاصر مثل هذه الاجتهادات «العملية» أو الإجرائية – ليس بالمعنى العلمي وفق الرؤية الغربية الحداثية فقط، ولكن وفق موضع وأهمية الواقع والإجراءات والعمليات في الفكر الإسلامي ذاته، فهو ليس فكرًا مثاليًا يوتوبيًا بحكم أنه ذو مرجعية دينية، كما سبقت الإشارة.

ولعل هذا الجانب يحظى -في دراسة لاحقة- باهتمام يرسم خرائط النماذج الفكرية التي قدمت هذه البرامج والإجراءات والخطط. ولكن انطلاقًا من توسيع مفهوم البرامج والإجراءات، بما يتوافق مع متطلبات منظور حضاري (كلي وشامل) وليس مجرد منظور جزئي أو نوعي. حيث إن المداخل «العملية» وفق منظور حضاري تكتسب خصوصية، فهي من قبيل مداخل إصلاح المفاهيم، والعلوم، والإنسان، والقيم.

خلاصة القول في هذا الجزء: لقد بدأته بانطباعين عامين، وحاولت خلاله أن أكسرهما وأبنى جسرًا يقدم طريقًا ثالثًا بين خطاب الديمقراطية العالمية من رؤى غربية وخطاب العولمة والديمقراطية من رؤى غير غربية. وهكذا أصل إلى خلاصتين: الأولى: أنني أشعر بأني لم أتحرك كثيرًا عن معسكري، فهل خطابي في هذا الجزء الثالث استطاع أن يكسر حدود ذاتيته ليصبح أكثر تفاعلا مع الخطابات الأخرى المناظرة أو المضادة ولو من دائرة حضارية أخرى بحيث يقدم إسهامًا جديدًا أو طريقًا ثالثًا، أم ظل محتفظًا بملامح الذاتية في إطار من الانفتاح والتفاعل مع إسهامات أخرى؟

أقول هذا وفي ذهني عدة نماذج من الجهود البنائية، وجميعها في مجال التنظير السياسي ومن خلال أطر حضارية مقارنة تعكس بدرجة أو بأخرى، ما سطره Armando Salvatore في مقدمة كتابه «المجال العام»[1]. حيث أشار إلى أن هدف الكتاب هو المقارنة بين الإنجاز الغربي وإنجازات أخرى حول مفهوم المجال العام، مبينًا أن الخبرة الإسلامية تقدم تأصيلا نظريًا من خلال مفهوم المصلحة. ذلك لأن المفاهيم الغربية عن المجال العام لا تنطبق على العالم ذي الأغلبية المسلمة؛ حيث إن هذه المفاهيم محل نقاش في الغرب ذاته، كما أن هناك دورًا حيويًا -وإن كان كامنًا- لعبته التقاليد الإسلامية على المدى الطويل لتشكيل مفهوم المجال العام وممارساته.

ولهذا، فإن Armando Salvatore يبين أن بناء المفهوم بالاعتماد على «المجالات العامة الإسلامية» إنما يمثل مشاركة في بناء النظرية على نحو يحقق تحولا في الرؤية حتى

(1) Armando Salvatore: op. cit, pp. 9-12.

يتجاوز هذا التحول النقد المنغلق على ذاته وعلى نحو يبين ضعف الادعاءات العالمية لفكرة المجال العام التي قدمتها التقاليد الليبرالية الحديثة. ولقد قدم سلفاتورى إسهام التقاليد الإسلامية في بناء مفهوم المصلحة[1].

من ناحية ثانية: فإن البعض يتساءل: هل مفهوم الأمة يحقق تراكمًا مقارنًا، وأن يؤسس لاستقطاب جديد بين «أمة الديمقراطية» و«أمة الإسلام» في عالمنا المعاصر؟ ويبرز هذا السؤال من ثنايا طرح Jonathon Moses [2] الذي قارن فيه بين السلام الذي يسود «أمة الدول الديمقراطية المعاصرة» والسلام الذي ساد أمة الإسلام في القرن السابع الميلادى»؛ ذلك لأن كلتا الجماعتين ذات مدركات وقيم ربطت معًا قبائل أو دولا في إطار جماعة من التحالفات السلمية. وهذا الطرح يُنبه إلى أهمية مستويات جديدة من التحليل وهي «الجماعة» والأمة في مقابل وحدات تقليدية.. ولقد قدم Jonathon هذا المفهوم من واقع قراءته الخبرة الإسلامية القرآنية والتاريخية. ودون الدخول في تفاصيل مناقشة هذه الأطروحة -وهي كثيرة ومهمة ولكن ليس موضعها هنا- فإنها بالرغم من أهميتها من حيث الاستعانة بالخبرة الإسلامية في التنظير السياسي قد أسقطت أمرًا مهمًا وهو أن مفهوم الأمة من واقع النظرية القرآنية هو مفهوم عام وليس مقصورًا على «الأمة الإسلامية» فقط، حيث إن الرؤية القرآنية قدمت تأصيلين أحدهما عام يتصل بأم الإنسانية، وآخر خاص بأمة المسلمين. لذا فإن طرحنا السابق اقتصر على المفهوم العام للأمة. مع ضرورة الإشارة إلى أن الرؤية القرآنية الكونية الحضارية، التي تنطلق من الإنسان ونحو الإنسان ليست رؤية عن «الإنسانية» وفق المفهوم الليبرالي الكوزموبوليتاني. فبالرغم من محورية قيمة الإنسان في الرؤية الإسلامية إلا أنه يقترن بقيم أخرى عن التعدد والتنوع التي تؤسس للخصوصيات الجماعية وإن ضمّها إطار كلى واحد بدون استبعاد وفي ظل قيم العمران والعدالة والمساواة والشورى... كما سبق أن رأينا.

(1) Ibid: Cha. 4.

(2) Jonathon W. Moses: The Ummah of Democracy, Security Dialogue, Vol. 37 (4), 2006, pp. 489-508.

من ناحية ثالثة: لقد اجتهدت تجارب أخرى ذات صفة جماعية لتقديم «طريق ثالث» يعبر بين رؤيتين ولا يقتصر على نقد كل منهما للآخر. ومنها تجربة إعداد بعض تقارير المجتمع المدني العالمي، من خلال عقد ورش عمل تمهيدية تجمع أصحاب اتجاهات ورؤى متنوعة، من بينها الإسلامية. ولقد عايشتُ إحدى هذه التجارب في القاهرة في سبتمبر ٢٠٠٥ وشاركتُ في مناقشتها، وقدمتْ دراسات التقرير (٢٠٠٧-٢٠٠٨) خلاصة هذه التجربة. ففي دراسة كتبتها كل من د. هبة رءوف عزت ومارى كالدور[1]، قدمتا خبرة التفاعل بين الرؤى حول قضية العلاقة بين العنف والمدنية في إطار قضية الحرب والسلام بصفة عامة، وذلك باستدعاء سبل وطرق معالجة الباحثين المسلمين والغربيين لمسائل الحرب والسلام في هذه المرحلة من الجدال الكبير بين الغرب والإسلام. وعلى ضوء هذه المعالجة المقارنة، أعربت الباحثتان عن رغبتهما في امتدادها لتقاليد أخرى حتى يتحقق توافق أو رضاء عالمي متشابك Overlapping consensus، يساعد على إعادة بناء مفهوم المدنية على مستوى عالمي استناداً إلى كل من التقاليد الغربية والإسلامية.

ولا يسعنا المقام هنا للاستمرار في عرض مثل هذه النماذج، ولكن لعل الرسالة تكون قد اتضحت.

الخلاصة الثانية حول كوابح تحقيق الرؤية الإسلامية عن التغيير العالمي «التي رسمت ملامحها بسرعة. فبعد التأصيل -وهو كثير ومتفرع- ولم أقدم منه إلا ملامح كبرى، ماذا عن الواقع؟

إذا كانت أدبيات الديمقراطية العالمية تتصل بصورة أو بأخرى بمراكز صنع السياسة العالمية وتجد لها صدى في جنباتها، فكيف يمكن أن يكون للرؤى النابعة من «الهوامش» أو الدوائر الحضارية «غير السائدة عالميًا» (وما قد يقترن بها من برامج وإجراءات) صدًى في عمليات الإصلاح العالمي؟ أم أن وجود هذه الرؤى والحوارات بينها على صعيد

(1) Heba Raouf Ezzat and Mary Kaldor: Not even a Tree: Deligitimising Violence and the Prospects for Pre-emptive Civility, (in) G. Marlies, M. Kaldor and H. Anheier (eds.), Global Civil Society Year book (2006-2007), London, pp 18-38.

دوائر «المجال العام العالمي» أو «المجتمع المدني العالمي» أو غير ذلك من مسميات مستويات التحليل التي تتعدى قيود الحدود القومية والسيادة القومية واختلالات هياكل القوة العالمية، هو في حد ذاته علامة من علامات الإصلاح العالمي؟

إن من أهم كوابح تحقيق هذه الرؤية ما يلي:

أن الرؤى غير الغربية ونظائرها، في معظمها خطابات «محلية» أو على أكثر تقدير «عبر إقليمية»، لا يقدَّر لها أن تحقق اختراقات معرفية وفكرية ونظرية في جدران الحداثة الغربية التي مازالت سائدة. ناهيك عن أن التيارات الغربية النقدية -التي تتشارك مع هذه الرؤية بعض الأفكار والأسس- لا تمثل تيارات سائدة في أوساطها، مهما تحدثنا عن المراجعات الجارية.

ويرجع ذلك الوضع إلى افتقاد وسائل التوصيل: اللغة الإنجليزية، نمط الخطاب، قنوات التفاعل العالمية الخاصة بمثل هذا النمط من الإنتاج النظري والفكري. حقيقة تكررت المبادرات لتوفير هذه القنوات (على سبيل المثال المؤتمرات السنوية الأخيرة للجمعية الكندية للدراسات الدولية في تورنتو ومجموعة Religion, Culture and IR... وغيرها)، إلا أنها ما زالت مقصورة بالأساس على النقد بين الغربيين، والأصوات غير الغربية قليلة منها تلك التي استطاعت أن تحقق اختراقًا، فما زلنا نحدِّث بعضنا البعض في دوائرنا وما زالوا يحدِّثون بعضهم البعض في دوائرهم.

من هنا تأتي أهمية مثل هذا الملتقى عبر الإقليمى غير الغربى Nonwestern - trans regional Workshop. ولكن ماذا بعد ورشة العمل هذه؟ ألا يجب أن نخطط لورش أخرى حول أولويات أجندة القضايا من منظور الدوائر الحضارية - غير الغربية، حيث إن الديمقراطية العالمية ليست من بين هذه الأولويات؟ وهل استوفى الحديث عن Global Change حقه؟

كذلك ألا يجب أن نخطط لإعداد بحوث جماعية تجمع بين أصحاب رؤى متنوعة بحيث تقدم خلاصة الحوار الدائم حول القضية محل الاهتمام؟ آمل أن تكون رؤيتي

التي قدمتها عن Global Change وما يقترن بها من مفاهيم حظيت بدراسات حضارية مقارنة (المدنية، الحرب والسلام، المصلحة، الأمن الإنساني. . . إلخ) باكورة دراسة مقارنة حقيقية في المفهوم تسد ثغرات خطابات الديمقراطية العالمية وتعكس أولويات أجندة شعوب الحضارات «غير الغربية» في عالم يعاني أحادية حضارية تدّعي الهيمنة والعالمية وتسعى لفرض منظومات قيمها في وقت تعاني فيه أزمات حضارية داخلية وبينية تنعكس على الديمقراطية وغيرها. وبدلا من العمل على حلها داخليًا بالأساس وأولا، إذا بها تنحو لمرحلة جديدة من نشرها وادعاء أن عالميتها هي سبيل حل مشكلات العالم أو أن حل مشكلات العالم يحتاج إلى أساليب ديمقراطية.

●●●

أ.د. نادية محمود مصطفى

- من مواليد ١٤ أغسطس ١٩٥١م.
- أستاذ العلاقات الدولية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة.
- مدير مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد سابقًا (حوار الحضارات سابقًا) (أبريل ٢٠٠٢ - سبتمبر ٢٠١٠).
- مدير مركز الحضارة للدراسات السياسية منذ تأسيسه عام ١٩٩٧م.
- مدير مركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الاقتصاد سابقًا (يونية ٢٠٠٢ - يونية ٢٠٠٦).
- عضو في الهيئة الاستشارية لعدد من المجلات والدوريات العلمية، مثل مجلة (إسلامية المعرفة)، ومجلة (المسلم المعاصر).
- عضو لجنة الترجمة ولجنة السياسة فى المجلس الأعلى للثقافة.

● **تنصب اهتماماتها الرئيسية في مجال البحث العلمي والتدريس على:**

- العلاقات الدولية في الإسلام، على المستويين المعرفي والنظري.
- دور الدين في الحياة السياسية والاجتماعية، خاصة في مجال العلاقات الدولية.
- القيم والعلاقات الدولية في عصر العولمة.
- الأبعاد الثقافية للإصلاح في مصر والعالمين العربي والإسلامي.
- الأمة الإسلامية في النظام الدولي المعاصر والجدل حول قضية حوار/ صراع الحضارات.

● **من أهم دراساتها وأبحاثها:**

- الإشراف على والمساهمة في إعداد وتنفيذ مشروع جماعي في موضوع «العلاقات الدولية في الإسلام»، وهو المشروع الذي تم برعاية المعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن، وشارك فيه عدد من أعضاء هيئة التدريس

والمدرسين المساعدين والمعيدين بقسم العلوم السياسية بجامعة القاهرة. واستمر العمل في المشروع منذ عام ١٩٨٧ وحتى ١٩٩٦، وصدر في اثنى عشر جزءاً حول المنهاجية، ومنظور الأصول، وخبرة الممارسة التاريخية.

- «إشكاليات البحث والتدريس فى علم العلاقات الدولية من منظور حضاري مقارنة»، بحث مقدم إلى مؤتمر حوار الحضارات والمسارات المتنوعة للمعرفة (المؤتمر الثاني للتحيز) فبراير ٢٠٠٧م، جامعة القاهرة: برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية. (تحت الطبع).
- المساهمة في الإشراف على كتاب «أمتي في العالم»، وهو كتاب غير دوري يهتم بقضايا العالم الإسلامي، يصدر عن مركز الحضارة للدراسات السياسية منذ ١٩٩٧.
- «دراسة العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي: بين الإشكالات المنهجية وخريطة النماذج والمفاهيم الفكرية»، بحث أعد كإطار نظري لاستكمال المستوى الثالث من مشروع «العلاقات الدولية في الإسلام» والخاص بالفكر الإسلامي، يوليو ٢٠٠٨.
- «دراسة استكشافية في مشروعات نهضة الأمة: نحو بناء مشروع استراتيجي لنهوض حضاري وسطي»، في إطار «مشروع النهوض الحضاري ونماذجه التطبيقية: الأمة والعالم»، ٢٠٠٩.

● **شاركت في العديد من المؤتمرات المحلية والدولية؛ منها:**

- مؤتمر تطوير التعليم الجامعي في الوطن العربي، جامعة الأزهر، ٢٠٠٤.
- الندوة الفكرية الأولى للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين بعنوان «العلامة توفيق الشاوي: جهاد، واجتهاد، وتجديد»، المنعقدة في (١٥ - ١٦ أكتوبر ٢٠٠٩).
- ورشة عمل دولية حول «الديمقراطية العالمية "Building Global Democracy"، والتي عُقدت في القاهرة في الفترة (٦ - ٨ ديسمبر ٢٠٠٩).

●●●

هذا الكتاب

يسعى إلى المشاركة في بناء مفهوم الديمقراطية العالمية من منظور إسلامي حضاري من خلال عدة خطوات منهاجية:

- تمهيد عن حالة المفهوم في المنظورات الغربية المقارنة لبيان الإطار العام والسياق العام الذي ينبثق عنه، وأهم خصائص وملامح هذا المفهوم في المنظورات المقارنة.
- إعادة طرح الأسئلة بما يتناسب وواقع الدائرة الحضارية الإسلامية وأهدافها من وراء الديمقراطية العالمية مع بيان المعوقات أمام المشاركة -من هذه الدائرة- في بناء هذا المفهوم، بل الحاجة إلى إعطاء الأولوية لمفاهيم أخرى.

و من الضرورى أن نتساءل بوضوح ونقدم إجابة أكثر وضوحًا من جانبنا ومن منطلق رؤيتنا: أليس الحديث عن الديمقراطية العالمية في الأدبيات الغربية منذ ما يقرب من العقد هو حلقة جديدة من حلقات الجدالات التي تتكرر عبر مراحل تطور العلاقات الدولية والتي يستدعي في كل مرحلة منها ما يبدو أنه جديد في حين أنه لا يمثل إلا مجرد مدخل آخر من مداخل الجدالات؟ فلم يكن استدعاء الديمقراطية العالمية إلا الطبعة الجديدة من الحديث المعتاد عبر قرن من عمر العلم، ومن قبله، عن شكل نظام العالم الذي يحقق الاستقرار والأمن والسلام، ولكن لمن؟ وفي ظل أي معطيات، وما وضع غير الغرب في هذه التصورات؟ فهل المرحلة الراهنة من حديث الديمقراطية العالمية التي اقترنت بتعددية المنظورات ونقد عالمية العلم ونقد توجهات الهيمنة وإبقاء الأوضاع العالمية على ما هي عليه بل الحفاظ عليها لصالح الغرب أساسًا، هل هذا الحديث يأتى بجديد يسمح بالفعل بالأمل في علم عالمي للعلاقات الدولية أو نظرية سياسية دولية- ذات أبعاد عالمية حقيقية، تشترك في بناء مفاهيمها منظورات حضارية مقارنة، وتكون منطلقًا لتغيير عالمي؟

إن هيكل الدراسة ابتداء من الجزء الأول وصولا إلى الثالث إنما ينطلق من تقديم رؤية نقدية مقارنة أولا (الجزءين الأول والثاني) سواء للأدبيات الغربية أو الأدبيات الإسلامية، وصولا إلى تقديم رؤية بنائية تراكمية من منظور حضاري إسلامي (الجزء الثالث) تمثل استجابة للتحديات التي تبرزها الرؤية النقدية وإن كانت تواجه هذه الرؤية البنائية في حد ذاتها معوقات أمام كامل إسهامها في بناء مفاهيم مثل الديمقراطية العالمية.