أفكار حول إسهام التراث الخلدونيّ في الفكر الدوليّ والنظرية الدوليّة: دراسة استكشافية في الإشكاليات المنهاجية

نادية محمود مصطفى*

مقدمة:

تحاول هذه الورقة أن تقدم قراءة في "الدراسات الخلدونيّة" بهدف الإجابة عن مدى اقتراب هذه الدراسات من إسهام تراث ابن خلدون، ولا سيما كتاب "المقدمة"، في مجال العلاقات الدوليّة: تنظيرًا، وحركة. والخطوة المسبقة الضرورية لهذه الغاية هي النظر فيما قُدم من إسهام على هذا الصعيد: سواء بطريقة مباشرة، أو غير مباشرة، وسواء من داخل علم العلاقات الدوليّة، أو من خارجه.

وتنطلق هذه الدراسة من إشكالية معرفية تتعلق، باختلاف النماذج المعرفية المتقابلة، وإشكالية نظرية تتعلق بمجال "النظرية السياسيّة المقارنة،" وفي مجال منهاجي يتعلق بـ"نظرية العلاقات الدوليّة من منظورات مقارنة" بصفة أخص.

إنّ هذا المدخل المقارن -المعرفي- النظري- المنهاجي هو الذي يساعد على دراسة إسهام المنظورات الحضارية المقارنة في مجال العلم والحركة، وهو الأمر الذي يفسح المجال بدوره للنظر في إسهام تراث الدائرة الحضارية الإسلاميّة الذي ينتمي إليه ابن خلدون مقارنة بإسهام تراث الحضارة الغربية، الذي تمثل مدارسه الفلسفية جذور مدارس العلاقات الدوليّة المعاصرة من جهة والنظرة العلمانية العربيّة لإسهامات ابن خلدون وطبيعة قراءتها من جهة أخرى ومن ثمّ تقع هذه الدراسة الاستكشافية في مجال الدراسات الحضارية المقارنة.

---

* أستاذ العلاقات الدوليّة في جامعة القاهرة، ومدير برنامج حوار الحضارات في الجامعة، hewar@hewaronline.net.

ويتضح صعود هذه المداخل المقارنة –ولا سيما الحضارية منها- من متابعة التطور في مسار علم الاجتماع بصفة عامة، والعلوم السياسيّة بصفة خاصة في مرحلة ما بعد الحداثة؛ إذ إن حالة العلم في هذه المرحلة وحتى الآن أضحت تفسح مجالًا لتعدد المنظورات، والاقترابات، والمدارس، وذلك في ضوء المراجعة التي جرت، وما زالت تجري؛ لما ساد وهيمن على هذه العلوم من منظورات الحداثة والعلمانية والوضعية الغربية، في الوقت الذي غيبت فيه مساحة الفكر الدوليّ من التراث الإسلاميّ من جهة وسبل استنهاضها من جهةٍ أخرى.

كما تتضح أهمية هذا المدخل الحضاري المقارن للدراسة لاعتبار آخر؛ وهو الإسهام الذي حققته إحدى الجماعات البحثية في مجال العلوم السياسيّة في مصر على صعيد المنظورات الحضارية المقارنة، ولا سيّما في مجال العلاقات الدوليّة. وإذا كانت هذه الجماعة حققت إسهامًا تأصيليًا، وفي مجال تاريخ العلاقات الدوليّة؛ فإن الساحة التي تحتاج إلى استكمال هي مساحة "الفكر الدوليّ من واقع التراث الإسلاميّ."[١]

وإذا كان للتطور في حالة العلم نصيب في تحديد دوافع هذا النمط من البحث في التراث الخلدونيّ، وغاياته، وموضعه من الفكر الدوليّ، أو النظرية الدوليّة المقارنة؛ فإن التطور في واقع العلاقات الدوليّة أيضًا خلال العقدين الماضيين، وفي قلبه عمليات إعادة التشكيل "الداخلية"، و"العلاقات البينية"، و"العلاقات عبر القومية"، و"العلاقات العالمية" التي تشهدها مناطق العالم، ولا سيما الأمة الإسلاميّة عبر أرجائها قد أدّى إلى صعود الاهتمام بالأبعاد: الدينية، والثقافية، والحضارية، في تشابكها مع نظائرها: السياسيّة، والاقتصادية، والعسكرية، وهو الأمر الذي لم يتفوق في دراسته أحد مثل ابن خلدون ونظريته في العمران.

(١) الجماعة البحثية المقصودة هنا هي: مجموعة من الباحثين المتخصصين في العلوم السياسيّة: النظرية السياسيّة والعلاقات الدوليّة في جامعة القاهرة ضمن برنامج بحوث العلاقات الدوليّة في المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، وقد صدرت أعمال هذا المشروع عن المعهد في ١٣ مجلداً، ولا يزال الفريق يعمل على استكمال البحث في عدد من الموضوعات.

وعلى هذا النحو؛ فإن الدراسة تتجه في أربعة محاور؛ أولها: خريطة الاتجاهات والإشكاليات، ومدى الاقتراب من مجال العلاقات الدوليّة؛ وثانيها: مراجعة حالة علم العلاقات الدوليّة: نحو تعدد المنظورات، وتداخل العلوم Interdisciplinary والمدخل الحضاري. وثالث هذه المحاور هو: التراث الخلدونيّ بين الحضور والغياب في تطور دراسات النظم الدوليّة والتغير الدوليّ. أما المحور الرابع فهو: الإشكاليات المنهاجية لإسهام التراث الخلدونيّ في دراسة التغير الدوليّ وصعود وهبوط الدول والأمم والحضارات: رؤية حضارية شاملة.

أولاً: خريطة الاتجاهات والإشكاليات، ومدى الاقتراب من مجال العلاقات الدوليّة:

قدمت العديد من الدراسات(٢) في نطاق تعاملها مع إحدى زوايا التراث الخلدونيّ -تعريفًا بالزوايا التي أسهمت فيها دراسات أخرى. كما اتجهت بعض الاجتهادات(٣)- إلى تقديم تصور شامل عن حالة الدراسات الخلدونيّة ومسار تطورها،

(٢) جرت هذه الدراسات من مداخل مختلفة، ومن الملاحظ أن مدخل كل منها ليس مغلقًا على نفسه، ولا بد وأن يتطرق إلى المداخل الأخرى، وإن اختلفت بالطبع رؤى الباحثين من حيث تقدير نمط العلاقة بين هذه المداخل، ومدى كلية رؤية ابن خلدون.

أ- من المداخل السياسيّة لدراسة ابن خلدون، انظر على سبيل المثال:

- الجابري، محمد عابد. **العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلاميّ**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٩٢م.

- ربيع، حامد. فقه السياسة في فلسفة ابن خلدون الاجتماعية (في) **أعمال مهرجان ابن خلدون**، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٢م، ص٢٦٧-٣٠٤.

- مجاهد، حورية توفيق. **الفكر السياسيّ من أفلاطون إلى محمد عبده**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية،١٩٨٦م.

- زيادة، معن. منطلقات جديدة لدراسة فلسفة ابن خلدون السياسيّة (في) **ابن خلدون والفكر العربيّ المعاصر**، أعمال المؤتمر الذي نظمته المنظمة العربيّة للتربية والثقافة والعلوم في تونس، ١٩٨٠م، الدار العربيّة للكتاب، ص٣٢٣-٤٤٣.

ب- ومن دراسات المدخل الاجتماعي، انظر على سبيل المثال

- جغلول، عبد القادر. **الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسيّ عند ابن خلدون**، بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٧م.

- نصار، ناصيف. **الفكر الواقعي عند ابن خلدون: تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون**، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥م.

ج- ومن دراسات المدخل التاريخي، انظر على سبيل المثال:

- الخضيري، زينب. **فلسفة التاريخ عند ابن خلدون**، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ١٩٨٥م.

- د. أومليل، علي. **الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون**، بيروت: معهد الإنماء العربيّ، ١٩٨١م.

د- ومن دراسات مدخل الاقتصاد، انظر على سبيل المثال:

- شابرا، عمر. علل العالم الإسلاميّ المعاصر: المسببات والعلاج في ضوء نظرية العمران لابن خلدون (في)

- د. نادية محمود مصطفى، د. رفعت العوضي (تحرير): **أعمال مؤتمر الأمة وأزمة الثقافة والتنمية** القاهرة: برنامج حوار الحضارات في جامعة القاهرة، والمعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، والبنك الإسلاميّ للتنمية، ديسمبر ٢٠٠٤م (تحت الطبع).

(٣) باتسييفا، سفتيلانا. **العمران البشري في مقدمة ابن خلدون**، ترجمه عن الروسية: رضوان إبراهيم، راجعته: سمية محمد موسى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦م، ص١٣-٧٨. والكتاب تحليل شامل وكلي للمراحل التاريخية لدراسة المقدمة في الغرب وفي الشرق على حد سواء، وعلى النحو الذي يبين العلاقة بين اتجاهات التطور في العلوم الاجتماعية والإنسانية وبين اتجاهات تطور هذه الدراسة، في ظل تأثير الأهداف والدوافع السياسيّة. وانظر كذلك:

- وافي، علي عبد الواحد. **مقدمة ابن خلدون**، القاهرة: سلسلة التراث الصادرة عن مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٦م، ج١، ص٢٤٣-٢٧٧. وفيه ترجمة وافية لابن خلدون، ودراسة تفصيلية للدراسات التي تناولت المقدمة في الغرب وفي تركيا وفي العالم العربيّ.

وعن موضعها من خريطة تطور المدارس والاتجاهات المعرفية والنظرية: سواء العربيّة، أو الغربية. فمع تعدد المجالات المعرفية التي جمع بينها التراث الخلدونيّ (الاجتماع، والتاريخ، والسياسة، والاقتصاد)؛ إذ إن نظرية العمران حضارية شاملة كلية (باعتبارها من النظريات الكبرى)، كان هناك أيضًا تعدد في المدارس التي اختلفت منهاجيتها ومنظورها، ولو على صعيد العلم الواحد؛ فمن الإسلاميّين الذين قدموا "تأصيلاً نظريًا لفكر ابن خلدون العمراني، إلى العلمانيين الذين رأوا فيه نقلة نوعية في فكر علماء المسلمين نحو "المادية والعقلانية"، ناهيك عن النقلة النوعية من التاريخ إلى تفسير التاريخ والبحث عن قوانينه وأنماطه (أي سننه)؛ ولذا قام جدل بين هذه المدارس، كلٌ يحاول أن يسرق إسهام ابن خلدون إلى جانبه.

ولهذا، فإنه من الضروري قراءة الدراسات الخلدونيّة؛ للكشف عن قدر التراكم المتحقق فيما يتصل بدراسة العلاقات الدوليّة، ولو لم يكن مباشرًا، وسواء فيما يتصل بالمنهاجية أو المحتوى. وقد كشفت هذه القراءة عن مجموعتين من الملاحظات المنهاجية: تتعلق المجموعة الأولى بالإشكاليات المنهاجية في الدراسات الخلدونيّة، وتتعلق المجموعة الثانية بمسائل وموضوعات نظرية العمران في أبعادها المختلفة: السياسيّة، والاقتصادية، والثقافية، وغيرها، وكيفية انتظامها في رؤية كلية، وموضع النظرية السياسيّة الخلدونيّة عامة في أبعادها الداخلية، والخارجية، من البنيان الكلي للنظرية العمرانية.

ففي المجموعة الأولى؛ وجد أن الإشكاليات المنهاجية صنفان أساسيان، تختلف حولها الاتجاهات من خلال التساؤل حول:

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

- هل يندرج فكر ابن خلدون في تأصيل إسلامي أم قد خرج عن هذا التأصيل؟ وما هي العلاقة بين الفكر الديني والفكر العلمي؟ وما طبيعة منهاجيته من حيث تقديم العوامل المادية –مقارنة بالقيمية– عند تشخيص الظاهرة محل الاهتمام وتفسيرها؟ وهل

قدم ابن خلدون فكرًا واقعيًا وضعيًا؟ أم أن فكره ظل طوبائياً مثالياً: كمملكة الفارابي، وجمهورية أفلاطون؟

وإذا كان تركيز الدراسات الغربية على إسهامات ابن خلدون في فلسفة التاريخ والحضارات، فإن التوجه العام في الأدبيات العربيّة هو التركيز على إسهاماته في علم الاجتماع. وبناءً على ذلك فإن الدراسة تقدم أسباب احتفاء المدرسة الليبرالية والعلمانية الحديثة (في مصر) بفكر ابن خلدون كما هو حال المدرسة القومية اليسارية. ولهذا فإن السيناريو متكرر –أيضاً- على صعيد المدارس الغربية. أما الجهود التي حاولت إسهامات ابن خلدون ابتداءً فقد اختلف في تفسيرها.

ولهذا ظل الجدل على المستويين السابقين يمثل البعد المنهاجي في تراث ابن خلدون،(٤) الذي يقع في صميم الجدالات المتعاقبة التي شهدها نظرية المعرفة، والنظرية الاجتماعية؛ ومن ثم نظريات العلوم الاجتماعية الأكثر حداثة، ومنها: علم السياسة والعلاقات الدوليّة.

أما المجموعة الثانية من النتائج، والتي تتصل بالمحتوى؛ فنكتفي في هذا المقام بالإشارة إلى أن نظرية العمران التي قدمها ابن خلدون هي نتاج للتفاعل بين واقع خبرته الحية وطبيعة عصره وبين خبرات التاريخ التي قرأها. والتنظير الذي قدمه ابن خلدون، وإن كان ينطلق من الداخل عند تحليل ديناميات التفاعلات العليا والدنيا

(٤) وحول إشكالية العلاقة بين الديني/ العلمي أو الواقعي/ القيمي التي في صلب الإشكاليات المنهاجية، ولا سيما، من حيث ما يتصل بوضع الدين من منظومة ابن خلدون أي: من حيث ما يتصل بدرجة "إسلامية تأصيله" ونمطه، انظر على سبيل المثال:

- الشكعة، مصطفى. **الأسس الإسلاميّة في فكر ابن خلدون ونظرياته**، ط٢، بيروت: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٨٨م.

- عويس، عبد الحليم. **التأصيل الإسلاميّ لنظريات ابن خلدون**، قطر: كتاب الأمة، العدد ٥٠، ١٤١٦هـ.

- د. نصار، نصيف. **الفكر الواقعي عند ابن خلدون**، مرجع سابق.

- د. إمزيان، عبد المجيد. التوازن بين الفكر الديني والفكر العلمي عند ابن خلدون (في) أعمال: **ابن خلدون والفكر العربيّ المعاصر**، إشراف المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم، تونس أبريل ١٩٨٠، نشر الدار العربية للكتاب، تونس ــ طرابلس، ١٩٨٢، ص٢٢٣ــ٢٤٠.

لحاليتي: صعود الدول (الأمم والحضارات) وانهيارها، إلا أن الأبعاد الخارجية (الدوليّة) حاضرة في أكثر من موضع من البنيان الكلي، وعلى النحو الذي يبين أن الظاهرة الدوليّة ليست معطاة قائمة في ذاتها، ولكنها تكوين اجتماعيّ وظاهرة اجتماعية داخلية ذات امتدادات خارجية.

وإذا كان علماء السياسة يتناولون النظرية السياسيّة لابن خلدون مستقلة عن الاقتصادية والاجتماعية، والعكس صحيح، فإنّ الرؤية الكلية لنظرية العمران لا يمكن أن تفصم هذه الأبعاد؛ فالتنظير السياسيّ لمفهوم العصبية، ومفهوم الدولة، والسلطة، والملك، ليس غاية في حد ذاته وليس وسيلة، ولكنه مكون من مكونات عملية التطور البشري والمجتمعي. ومن ثم، لا يمكن عدّ التنظير السياسيّ مستقلاً أو منفصلاً عن التنظير للأبعاد الأخرى. ولهذا يصبح من الممكن القول إن البحث عن موضع الفكر والتنظير الدوليّ في التراث الخلدونيّ لن يكون افتئاتًا آخر على تراث ابن خلدون، يحاول أن يستنطقه ما لا يوجد فيه؛ ذلك لأن من الباحثين(٥) -في معرض تعدد مداخل دراسة ابن خلدون- من يقول إنه أصبح لا شيء؛ لأنه أضحى كل شيء.فهذا الإرث الخلدونيّ يتكرر في مختلف ميادين العلوم الاجتماعية بحيث يذوب فيها. ولهذا يجدر التساؤل: هل المداخل الجزئية لفكر ابن خلدون خطأ منهاجيٌّ يُسقط عمدًا أم عن غير قصد البعد الشمولي لفكر ابن خلدون؟

والتراث، في مجموعه، وبخاصة التراث الإسلاميّ، هو تعبير عن رؤية كلية شاملة متعددة الأبعاد للظاهرة الاجتماعية بأوسع معانيها، ولعل هذه الكلية -دون اجتزاء أو استقلالية- هي أهم سمات التأصيل الإسلاميّ للظواهر والعلوم، وهي الكلية التي تتجاوز الثنائيات، وتفنذ الصراع أو التضاد بين جانبي الثنائية، باحثة عن تكاملية أو توافقية أو اندماجية بينهما على نحو يُنشئ جديدًا. وبذلك ينجدل —ولا يتضاد أو يتواجه— السياسيّ مع الاقتصادي والمجتمعي، وكذلك القيمي مع المادي، والواقعي مع

(٥) جغلول، عبد القادر. **الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسيّ عند ابن خلدون**، مرجع سابق، ص٦.

التاريخي، والداخلي مع الخارجي، والصراعي مع التعاوني، والفكري مع الحركي؛ فكيف ينعكس هذا النمط من التأصيل بدوره على مساحة العلاقات الدوليّة، وما قدرها في فكر ابن خلدون؟ هذا هو البعد الغائب في الدراسات الخلدونيّة، وهو ما تحاول الدراسة معالجته في الفقرات الآتية.

ثانياً: مراجعة حالة علم العلاقات الدوليّة: نحو تعدد المنظورات وتداخل العلوم والمدخل الحضاري:

هل تولِّد هذه المراجعة بيئة معرفية ومنهاجية صالحة لاستقبال إسهام تراث إسلامي (التراث الخلدونيّ) في التنظير؟

يحسن البدء هنا بتحديد مفهوم المنظور في علم العلاقات الدوليّة الغربي، ووضعه في عملية التنظير لهذا المجال الدراسي، والمنظورات الكبرى التي تعاقبت على هذا العلم، وأثر الاختلافات بينها في دراسة العلاقات الدوليّة. وإذا كان تاريخ التنظير للعلاقات الدوليّة عبر ٧٥ عامًا قد شهد مداخل متنوعة لهذا التنظير، فإن أجدّها هو مدخل "المنظور" والجدالات بين المنظورات الكبرى. والمنظور هو رؤية سائدة في مرحلة ما عن طبيعة الظاهرة الدوليّة كما يدركها وكما يصفها معظم المنظرين في كل مرحلة من مراحل تطور العلاقات الدوليّة. وهو يشير إلى وجود نوع من الاتفاق حول سمات الظاهرة الدوليّة، وأبعادها الأساسية، وحول الأسئلة التي تثيرها، وحول كيفية دراستها والبحث فيها.

ويرى (روزيناو)[٦] أن المنظور بمثابة النظارة التي تشكل الرؤية للوجود من حولنا، وأن التنظير هو السبيل لتنظيم فهم الحقائق المعقدة والمتداخلة وإدراكها على الساحة الدوليّة، في حين ترى (منى أبو الفضل)[٧] أن عدم تحديد منظور في حقل دراسي يشبه

(٦) أستاذ العلاقات الدوليّة في جامعة برنستون الأمريكية، انظر:
- Rosenau, James. Turbulence in World Plitics: A Theory of change and continuity, Princeton: Princeton Unviersity Press, 1990.

(٧) أستاذة العلاقات الدوليّة في كلية العلوم السياسيّة والاقتصادية بجامعة القاهرة.

بداية رحلة بدون دليل أو خريطة؛ لأن المنظور هو الذي يحدد ما الذي يقع في نطاق الحقل أو خارجه، والقضايا الأكثر إلحاحًا وحاجة للتحليل، كما أنه هو الذي يحدد وحدة التحليل، والعلاقة بين القيم والواقع.

وتمّ استخدام "المنظور" بوصفه أساساً لتصنيف الجهود التنظيرية في علم العلاقات الدوليّة استنادًا إلى معيارين: أحدهما موضوعي، ومحوره: الافتراضات الأساسية حول الطريقة التي يتهيكل بها العالم، والآخر منهاجي، ومحوره: أساليب البحث والدراسة. وقد تعاقبت على علم العلاقات الدوليّة مجموعة من المنظورات الكبرى، التي ساد كل منها مرحلة من مراحل تطور العلاقات الدوليّة، قبل أن يفقد مكانته السائدة أمام منظور جديد يقدم انتقاداته إلى المنظور السابق السائد؛ ولذا شهد العلم بروز جدالات كبرى بين المنظورات الكبرى المتعاقبة حول الافتراضات والمقولات الأساسية لكل منظور (الشق المضموني) التي تتصل بمحاور عدّة (تمثل الإطار المقارن بين المنظورات)، وهي: أصل العلاقات الدوليّة، ومحرك تفاعلاتها، والفاعلون، وقضايا التفاعلات، ونمط التفاعلات، ونمط العلاقة بين الداخلي والخارجي. وتختلف الرؤية حول هذه المحاور؛ ومن ثمَّ يتبلور الاختلاف حول شكل العلاقات الدوليّة وطبيعتها بين المنظورات المتنوعة. وتستند هذه المنظورات إلى أسس معرفية، وفلسفية، وأيكولوجية مختلفة تسهم في تشكل الرؤية عن طبيعة هذه العلاقات.

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

وقد شارك في تطور المنظورات رافدان كبيران من روافد النسق المعرفي الغربي، وهما: الرأسمالي، والماركسي، وانبثق عن كل منهما بعض المنظورات المتضادة والمتنافسة.

كذلك يحسن بيان العلاقة بين طبيعة النسق المعرفي وبين طبيعة المنظورات المنبثقة عنه، وبين طبيعة النظريات أو الأطر النظرية ومدى تأثرها بالمنظورات؛ ومن ثم ضرورة تحديد الاختلافات بين النسق المعرفي الإسلاميّ والنسق المعرفي الغربي، ودلالة هذه الاختلافات بالنسبة للأبعاد المقارنة بين "منظور غربي" لدراسة العلاقات الدوليّة و"منظور إسلامي" لهذا المجال.

إن مراجعة حقل علم السياسة من خلال دراسة المنظورات وجدالاتها يُعَدّ من أكبر سبل الدراسة تحديًا وصعوبة، ولكنه من أكثرها اتساقًا لإدراك معنى التنوع والاختلاف، وأكثرها مناسبة لتمهيد الطريق نحو طرح إسهامنا الذاتي في تطوير منظور يحمل بصمات ميراثنا الفكري وخبراتنا. فإذا كان قد آن الأوان ليشارك العلماء المسلمون في الجدال حول حالة الحقل؛ لتحديد إمكانيات تطوره وأسسه، أو تحوله في ضوء منظورات بديلة، فإنه من الضروري للساعين نحو طريقة بديلة للنظر إلى العالم غير تلك السائدة أن يزيدوا فهمهم بطبيعة السائد منه ومضمونه؛ ولهذا من الضروري أن ينظروا نقديًّا لما يفعله الآخر، وذلك في ضوء ما يمكن أن يقدموه من بديل. ولذا فإن النظر في جدال المنظورات يعكس ويبين عناصر التجانس في حقل ما، ويشارك في تحديد درجة الاتفاق العام حول نطاقه، وموضوعاته، وقيمه، وقواعده.

ويكفي في هذا الموضع أن أحيل إلى رؤية منى أبو الفضل[٨] حول أهمية الدراسة المقارنة للمنظورات الغربية وللجدل بينها؛ سبيلاً للمراجعة التي تقود إلى تقديم منظور إسلامي، وذلك في ضوء الاختلاف بين الأنساق المعرفية.

وفي ضوء هذا التمهيد المنهاجي لا بد أن تثور مسألتان ترتبطان بموضوعنا: تتعلق الأولى بموضع الفلاسفة والمفكرين، من هذا النمط، من عملية التنظير للعلاقات الدوليّة، وتتعلق الثانية بالتراث الفكري الإسلاميّ، وموضعه في هذه العملية، وضرورة دعمه وبلورته.

إنّ الجذور الفلسفية لكل منظور (إلى جانب أبعاده المنهاجية، والنظرية والأنتولوجية) تعدّ من أهم ملامح دراسة منظورات العلاقات الدوليّة والمقارنة بينها. وهذا البعد الفلسفي في كل منظور يمثل الجذر المستمر، أو القاسم المشترك الأكثر ثباتًا بين روافد كل منظور، التي تبلورت عبر تاريخ علم العلاقات الدوليّة. وعلى سبيل المثال: المنظور الواقعي التقليدي هو النسخة الأولى التي تبلورت عقب الحرب العالمية الثانية، ثم ظهرت الواقعية (أو الهيكلية) في ظل مرحلة السلوكية، كما ظهرت الواقعية الجديدة في ظل مرحلة العولمة وما بعد نهاية الحرب الباردة.

وإذا كانت افتراضات الأولى تنطلق مع الطبيعة البشرية للإنسان، وتركز على أولوية القضايا والمحركات العسكرية والأمنية في دراسة صراع المصالح وصراع القوى بين الدول القومية، فإن الرافد الثاني ينطلق من هيكل النظام الدوليّ المتفاوت من حيث توزيع القوى الدوليّة؛ لتفسير حال الصراع بين المصالح والقوى، التي أضحت تستدعي

(٨) في تعريف المنظور، وأهمية الدراسة من خلال نقد المنظور، ودواعي تطوير منظور إسلامي ومتطلباته وخصائصه المنهاجية في حقل العلوم السياسيّة، انظر:

- Abul Fadl, Mona: Islamization as a force of global culture renewal of the relevance of Tawhidi Episteme to modernity, The American Journal of Islamic Social Sciences, Vo. 2, 1988.
- Abul Fadl, Mona: Paradigms in Political Science revisited: critical option and Muslim perspective, The American Journal of Islamic

إلى جانب الأبعاد العسكرية أبعاداً اقتصادية. أما الرافد الثالث فهو الذي يستدعي الأبعاد الحضارية في تفسيره للصراع.

وإذا كان القاسم المشترك بين هذه الروافد هو مفهوم الصراع وسياسات القوى وتوازناتها، التي لا تحكمها إلا المصالح، بعيدًا عن القيم والأخلاق، ودون رابطة كلية وشاملة بين الأبعاد المختلفة للظاهرة الدوليّة، فإن ذلك مردّه إلى الأسس الفلسفية الواحدة، التي ترجع في جذورها إلى الميكافيلية. وبالمثل نستطيع إرجاع جذور المنظور التعددي الليبرالي (التعاوني) إلى مثالية وعقلانية كانط وجروتشيوس. أما جذور المنظور الهيكلي أو العالمي فترجع إلى راديكالية ماركس. ولهذا فإن أحد أهم مداخل دراسة نظرية العلاقات الدوليّة تلك المعروفة باسم: Three R's إحالة إلى Realism, Radicalism, Rationalism ولكل من هذه المدارس الثلاث جذورها الفلسفية في تاريخ الفكر والفلسفة الغربية.(٩)

ولكل ما سبق نلحظ ملمحين: أحدهما يربط بين النظرية السياسيّة ونظرية العلاقات الدوليّة، والآخر يهتم بما يسمى: فلسفة العلاقات الدوليّة، أو الفكر الدوليّ للعلاقات الدوليّة.(١٠) وكان هذا الملمح الأخير لصيقًا بالتوجه الذي تراجع في البداية عن الساحة، أي: توجه الربط بين العلاقات الدوليّة وبين العلوم الاجتماعية والإنسانية، وهو التراجع الذي كان مرجعه غلبة التوجه نحو تطوير دراسة العلاقات الدوليّة بوصفه علماً مستقلاً في ظل منهاجية علمية صارمة، تبتعد بهذه الدراسة عن الفلسفة، والتاريخ، والقانون (باعتبارها من أعمدة المنهاجية التقليدية.) إلا أن هذا الملمح، أي:

(٩) حول هذه الأمور انظر على سبيل المثال:
- Smith, Steve. The Self images of a discipline: A genealogy of International Relations theory (in) K. Booth, and S. Smith: International Relations Theory Today, 1995, PP. 16- 17.

(١٠) Parkinson, F. The philosophy of International Relations: A study in the history of Thought, Sage Publications, Inc, 1977.
- Jackson, Robert: International Political Thought. Palgrave

فلسفة العلاقات الدوليّة، ومعها النظرية الاجتماعية للعلاقات الدوليّة، وتوظيف التاريخ في التنظير قد استعادت الاهتمام في ظل حالة المراجعة الراهنة للعلم.(١١)

وإذا كان الفكر الإسلاميّ والفلسفة الإسلاميّة موضع اهتمام متخصصي هذين المجالين في الغرب، إلا أن منظري العلاقات الدوليّة "الغربيين" لم يمتدوا إليهما في معرض اهتمامهم بالجذور الفلسفية للمنظورات، وليس هذا الوضع إلا واحدًا من مظاهر التحيز في مجال نظرية العلاقات الدوليّة؛ نظرًا لسيادة أحادية المنظور، حتى قبل ما يزيد عن العقدين من الزمان، حين بدأت مراجعة حالة علم العلاقات الدوليّة، وكان من أهم سماتها الدعوة إلى تعدد المنظورات الحضارية.

وفي ظل مراجعات ما بعد الوضعية وما بعد الحداثة تجددت بعض المنظورات خلال تقييم حالة حقل العلاقات الدوليّة، غير أن منظورات الحقل المتعاقبة عليه تعكس عنصرية غربية، وتحيزاً حضارياً وإثنياً؛ إذ لا تتضمن هذه المنظورات مشاركة رؤية الدول النامية.

كذلك يمكن أن نُسجِّل ما طرحه أ.د. بهجت قرني، أستاذ العلاقات الدوليّة في كندا، عن أهمية تقديم رؤية إسلامية عن العلاقات الدوليّة استنادًا إلى الاعتبارات التالية: حالة العلم الراهنة التي تتسم بتعدد المنظورات المتنافسة، والتنامي في وزن الأبعاد الثقافية والقيمية للعلاقات الدوليّة ووزنها، وأن المسلمين يمثلون خمس سكان العالم، وأن قضايا العلاقة بين الإسلام والمسلمين وبين الغرب تحتل الاهتمام العالمي، وأخيرًا، فإن الوصول إلى "عالمية" علم العلاقات الدوليّة يفترض مشاركة منظورات أخرى غير الغربية فقط.

(١١) حول أبعاد هذه المراجعة في المنهاجية انظر:

- Gaddis, John Louis. International Relations Theory and the end of the cold war, International Security, Vo. 17, No. 3, Winter

وإذا كان علم العلاقات الدوليّة (الغربي) تنطلق منظوراته السائدة مما يسمى "النموذج المعرفي الغربي" أي: النموذج المعرفي للحداثة (المادي، والعلماني، والنفعي، والمطلق) مقارنة بما يسمى النموذج المعرفي "الحضاري أو الإنساني أو القيمي" (ومن أمثلته الإسلاميّ)[١٢] أو ما يسمى: "النموذج المعرفي المتأرجح" مقارنة بما يسمى النموذج الرأسي؛[١٣] فإن من أهم مساحات تحيز منظورات هذا العلم هو استبعادها للتراث الإسلاميّ من مجال التنظير للعلاقات الدوليّة، سواء: التراث التاريخي، أو التراث الفلسفي الفكري (ناهيك بالطبع عن التراث المتصل بالأصول). ومن ثم، فإن الدعوات السابق الإشارة إليها ما كانت لتتحقق دون تحقق إسهام هذا التراث الإسلاميّ – بوساطة أبناء دائرته أو غيرهم– في عملية التنظير.

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

١. يتقاطع-على صعيد حالة العلم الراهنة- إشكالات وجدالات: المعياري - القيمي/ السلوكي- الإمبريقي، السياسيّ-الاقتصادي/ الديني-الثقافي-الحضاري.

٢. تجدد الاهتمام والعودة إلى توظيف التاريخ والفلسفة والاجتماع.

٣. ضرورة الدعوة إلى استنهاض منظورات حضارية أخرى؛ لتتحقق عالمية العلم.

ومشاركة في عملية المراجعة هذه، واستجابة لتحدياتها جاءت إسهامات، سواء على مستوى نظرية المعرفة، أو النظرية الاجتماعية، أو العلاقات الدوليّة، من إحدى جماعات البحث في العلوم السياسيّة في مصر، التي دشنت جهودها أعمال حامد ربيع، ومنى أبو الفضل. فكان للأول فضل التنبيه إلى أهمية التراث الإسلاميّ في التنظير للعلوم

(١٢) المسيري، عبد الوهاب. فقه التحيز، في: **إشكالية التحيز**، تحرير: عبد الوهاب المسيري، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، ١٩٩٥.

(١٣) د. منى أبو الفضل، النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل، ترجمة

السياسيّة،(١٤) وكان للثانية فضل تأسيس التدريس على منظور حضاري مقارن، وتطوير أبعاد هذا المنظور (أسسه المعرفية المقارنة بالغربي، والدوافع إليه، وأهدافه، ومآلات تطبيقه بالنسبة للعلم وبالنسبة لواقع الأمة الإسلاميّة.)(١٥)

وبذا، يمكن القول: إن مساهمة هذه الجماعة البحثية في المراجعة المعرفية والمنهاجية قد تدشنت منذ بداية الثمانينيّات، أي: منذ إرهاصاتها الأولى (في الغرب) وحتى قبل أن تتبلور على ما أضحت عليه خلال العقد الأخير. وفي مجال العلاقات الدوليّة -بصفة خاصة- توالت جهود هذه الجماعة منذ مشروع العلاقات الدوليّة في الإسلام،(١٦) ومع جهود بناء منظور حضاري مقارن لدراسة نظرية العلاقات الدوليّة،(١٧) وعبر جهود دراسة العلاقات الدوليّة للأمة الإسلاميّة.(١٨)

وقد تحققت إسهامات "معرفية ومنهاجية ونظرية" لهذه الجماعة البحثية في مجال القيم، وفي مجال المفاهيم (القوة)، وفي مجال العمليات (العولمة والعالمية)، وفي مجال القضايا ووحدات التحليل ومستوياته، وكذلك في مجال منهاجية توظيف التاريخ (من منظور مقارن) لدراسة العلاقات الدوليّة؛ علاجًا لتحيز علم العلاقات الدوليّة الغربي بإسقاط خبرة التاريخ الإسلاميّ.

---

(١٤) عبد الفتاح، سيف الدين. إسهامات حامد ربيع في دراسة التراث السياسيّ الإسلاميّ (في) د. حسن نافعة، د. عمرو حمزاوي (محرران): **تراث ربيع بين كفاحية العالم ومقتضيات المنهج، أعمال ندوة احتفالية حامد ربيع**، القاهرة: قسم العلوم السياسيّة، جامعة القاهرة، ٢٠٠٣م.

(١٥) Abul Fadl,. Mona :Islamization as a force…… Op. Cit.

(١٦) مصطفى، نادية محمود. (إشراف وتحرير): **مشروع العلاقات الدوليّة في الإسلام**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، ١٩٩٦م (١٣ جزءاً).

(١٧) انظر تفصيل إشكاليات هذا البناء ومراحل تطوره (في): مصطفى، نادية محمود. **عملية بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدوليّة**، بحث مقدم إلى دورة المنهاجية الإسلاميّة والعلوم الاجتماعية، العلوم السياسيّة نموذجاً في القاهرة، أغسطس، ٢٠٠٠م، مركز الحضارة للدراسات السياسيّة، المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ.

(١٨) انظر بصفة خاصة: حولية "أمتي في العالم"، حولية قضايا العالم الإسلاميّ، مركز الحضارات للدراسات السياسيّة، القاهرة، (تم صدور أربعة أعداد في الفترة من (١٩٩٩- ٢٠٠٥م)،كما تم إصدار موسوعة الأمة

وحيث إنه لا يمكن التوقف التفصيلي عند مدلول هذا الإسهام – المعرفي- الحضاري المقارن- في التنظير للعلاقات الدوليّة، فإنه يكفي القول: إن دوافع الاهتمام بموضوع التراث الخلدونيّ في الفكر الدوليّ والنظرية الدوليّة هي ترجمة لمنطلقات هذا الإسهام المعرفي الحضاري المقارن، وتوجهاته، وغاياته (أي: التنظير للعلاقات الدوليّة من منظور إسلاميّ، بالرجوع إلى الأصول، وإلى الفقه، والفكر، والفلسفة، في التراث الإسلاميّ، وإلى التاريخ الإسلاميّ.)

كما يمثل -من ناحية أخرى- إضافة إلى نظرية العلاقات الدوليّة من مجال الدراسات الحضارية التي ينتمي إليها هذا التراث الخلدونيّ (إذا نظرنا إليه برؤية كلية، وليس بمداخل جزئية كما سبقت الإشارة إلى ذلك؛ إذ أضحت دراسة العلاقات الدوليّة تهتم بالأبعاد الحضارية، فهل أسهم منظور العلاقات الدوليّة من المدارس الغربية في دراسة التراث الخلدونيّ؟ وكيف يمكن الاقتراب من هذا التراث من مدخل العلاقات الدوليّة؛ استجابة لكل الدوافع والمسوّغات السابقة.

ثالثاً: التراث الخلدونيّ بين الحضور والغياب في تطور دراسات النظم الدوليّة والتغير الدوليّ:

١. التراث الخلدونيّ (الغائب) في نظريات توظيف التاريخ لدراسة تغير وتحول النظم الدوليّة: إسقاط بعض النظريات للتاريخ الإسلاميّ والبعد القيمي والبعد الحضاري.

إنّ دراسات التطور التاريخي للنظم الدوليّة هي أحد روافد الدراسات النظمية، وقد أسقطت هذه الدراسات الأبعاد الحضارية، لذا كان التراث الخلدونيّ وغيره غائبًا، في حين أن دراسات التغير الدوليّ وفق النظرية البنائية الجديدة استدعت دراسة تأثير اختلاف التقاليد الحضارية في دراسة هذا التغير. ولذا، فإن بعض روافدها استدعت النموذج الخلدونيّ.

وقد مثّل التاريخ أحد محاور مشروع العلاقات الدوليّة في الإسلام، وانطلق هذا المحور -وفقاً للأهداف المقرر تحقيقها ضمن البنيان الكلي للمشروع- من دراسة مسحية مقارنة فيما بين أدبيات توظيف التاريخ في دراسة العلاقات الدوليّة، بصفة عامة، وفي دراسات النظام الدوليّ، بصفة خاصة، وكذلك دراسة مسحية مقارنة بين الأدبيات التي وظفت التاريخ الإسلاميّ تحديدًا في دراسة العلاقات الدوليّة، وكانت نتائج هذا المنطلق المقارن النقدي بمثابة القاعدة التي انبنى عليها تحديد هدف هذا الجزء من المشروع المتصل بالتاريخ الإسلاميّ ومحوره.

والهدف من وراء عملية بناء منظور إسلامي للعلاقات الدوليّة أن يصبح المنتج جزءًا مندمجًا في علم للعلاقات الدوليّة المتعدد المنظورات. ولهذا فإن أحد البحوث التمهيدية في المقدمة العامة للمشروع(١٩) كانت بحثًا مسحيًا في مناطق علم العلاقات الدوليّة، يبين كيف يمكن أن تسهم نتائج المشروع في إحداث تراكم علمي حولها من منظور إسلامي. وكانت منطقة التاريخ، فضلاً عن منطقة القيم -من هذه المناطق التي تحتاج إلى مثل هذا الجهد البحثي من منظور حضاري مقارن. ولذا، فالمشروع قدم رؤية نقدية مقارنة على مستويين: المستوى الأول هو المتعلق بالتاريخ ودراسة النظام الدوليّ في المنظور الغربي لعلم العلاقات الدوليّة. أما المستوى الثاني: فهو المتعلق بالتاريخ الإسلاميّ، ودراسة تطور وضع الدول الإسلاميّة في النظام الدوليّ، وهما مستويان غير منفصلين؛ إذ تقود نتائج الدراسة في المستوى الأول إلى توضيح إشكاليات الدراسة وأهدافها ونتائجها المقارنة في المستوى الثاني.

ودون الدخول في تفاصيل الجهود النظرية الغربية لتوظيف التاريخ في التنظير لتطور النظام الدوليّ(٢٠) يكفي الإشارة إلى ما يأتي:

(١٩) بدران، ودودة. دراسة العلاقات الدوليّة في الأدبيات الغربية وبحث العلاقات الدوليّة في الإسلام (في): مصطفى، نادية محمود. (إشراف وتحرير)، **مشروع العلاقات الدوليّة في الإسلام: المقدمة العامة للمشروع**، مرجع سابق، ج١، ص٧٩-١٣٠.

(٢٠) انظر أيضًا ولمزيد من التفصيل:

- عبد الرحمن، شريف. **نظرية النظم ودراسة التغير الدوليّ**، رسالة ماجستير في العلوم السياسيّة، إشراف

- إن ظاهرة "التغير الدوليّ" هي محور اهتمام هذه النظريات، والرجوع إلى التاريخ هو بمثابة المعمل لها. وقد أكد العديد من رواد المدرسة العلمية للعلاقات الدوليّة أنه حتى تقود عملية التنظير إلى القدرة على التنبؤ فإنه من الضروري الاهتمام بتاريخ العلاقات الدوليّة. وبالفعل فإن دراسات رائدة معاصرة لم تهمل التاريخ؛ إذ انطلقت منه، سواء في صياغة افتراضاتها أو اختبارها، وكان أوضح مثال على ذلك دراسات النظام الدوليّ منذ بدايتها في الستينيّات حتى الآن. فنجد مورتون كابلان[٢١] أول رواد تطبيق نظرية النظم في مجال العلاقات الدوليّة على مستوى النظام الدوليّ، يقول: إن التاريخ هو المعمل الكبير الذي تحدث في نطاقه الحركة الدوليّة، بل إنه في سياق دفاعه عن إمكانية تحليل النظم في تحقيق أهداف بحثية أكثر عمقًا من الأساليب التقليدية عند دراسة الموضوع التاريخي نفسه، فهو يؤكد من ناحية أخرى عدم صحة اتهام المناهج العلمية بعدم الاهتمام بالتاريخ؛ لأنهم يهتمون به ولكن بأساليب جديدة ولأهداف محددة تختلف عن نظائرها لدى التقليديين. واستمرت وامتدت وتفرعت هذه الجهود منذ صدور كتاب (مورتون كابلان): "النظام والعملية في السياسة الدوليّة (١٩٥٧)" وحتى الآن، فقد ظل السعي إلى توظيف التاريخ في الدراسات النظمية الدوليّة يحتل الاهتمامات الأكاديمية على أصعدة مختلفة، ولأغراض متعددة.

ومن ناحية أخرى، قدم أيضًا أستاذ العلاقات الدوليّة الأمريكي (الفرنسي الأصل) ستانلي هوفمان[٢٢] رؤيته عما يجب أن تكون عليه العلاقة بين استقراء التاريخ والتنظير لحقائق العلاقات الدوليّة؛ إذ يميز بين دائرة تحليل الماضي بوصفه نوعاً من التحليل

(٢١) هو رائد تطبيق نظرية النظم في دراسة العلاقات الدوليّة على مستوى النظام الدوليّ. حول رؤيته عن موضع التاريخ من هذه الدراسة العلمية المنظمة في مقابل رؤية المنظور التقليدي انظر:

- Kaplan, Mortan. The New Great Debate: Traditionalism vs Science in International Relations, World Politics. Vol., XIX, 1966.

(٢٢) هو أستاذ علاقات دولية –من أصل فرنسي، من رواد دراسات النظام الدوليّ: انظر على سبيل المثال:

- Hoffman, Stanely. International System and International law (in) Klaus Knor, Sidney Verba (eds): The International System(Theoretical essays). Princeton: Princeton University Press,

الإمبريقي، وبين دائرة تحليل المستقبل، بوصفه نوعًا من التحليل القيمي. وهو يسمي هذه الرؤية: "علم الاجتماع التاريخي" نقلاً عن ريمون آرون.(٢٣)

ويمكن تقسيم نماذج توظيف التاريخ في دراسات النظام الدوليّ إلى مجموعتين: المجموعة الأولى هي الكلية– الاستاتيكية، ونميز على صعيدها بين اتجاهين لهذا التوظيف: أولهما ينطلق من منظور مجرد افتراضي، ويرجع إلى التاريخ لتوضيح الافتراضات؛ وثانيهما ينطلق من واقع تاريخي ملموس. وتجدر الإشارة إلى أن الغرض من هذا العرض ليس بالطبع الدراسة التفصيلية بقدر ما هو استخلاص السمات العامة لهذا التوظيف ومعاييره. أما المجموعة الثانية فتمثلها الدراسات الكلية التحويلية، وهي بمثابة الجيل الثاني من الدراسات النظمية الدوليّة التي وظفت التاريخ، وظهرت خلال الثمانينيّات.

وقد كانت أهم الانتقادات المنهجية التي تعرضت لها دراسات النظم الدوليّة في الستينيّات والسبعينيّات أنها تعكس اقترابًا استاتيكيًا يبحث عن كيفية الحفاظ على النظم القائمة للتركيز على قيم الاستقرار والتوازن، وليس عمليات التغير والتطور والتحول، ومن ثم فكان "التحول" في النظام الدوليّ منطقة بحثية مهملة، سواء: على الصعيد التنظيري، أو التطبيقي. وقد وجهت إحدى الدراسات الرائدة في بداية الثمانينيّات النظر إلى هذا القصور التنظيري، وقدمت محاولة أولية اجتهادية لتحديد مفهوم عملية التحويل، وتحديد المتغيرات التي يجب الاهتمام بها لاستكشاف التحول من نمط إلى آخر من أنماط النظم الدوليّة، وأخيرًا تحديد أهمية دراسة التحول.(٢٤)

(٢٣) انظر هذه الرؤية وغيرها من الرؤى النظرية عن موضع التاريخ من التنظير للعلاقات الدوليّة في:

- مقلد، إسماعيل صبري. **نظريات السياسة الدوليّة**، الكويت: ذات السلاسل. وحول مزيد من التفاصيل عن موضع "المدرسة التطورية" evolutionary التي اهتمت بالبعد الزمني في التنظير مقارنة بغيرها من المدارس والمنظورات، انظر:

- Gaddis, John Lewis. International Relations Theory and the end of the cold war. International Security. Vol. 17, No3, Winter 1992/ 1993.

(٢٤) Zinnes, Dina A. Prerequisites for the Study of System Transformation, (in) Ole Holsti and others (eds.), Change in the

واندفع هذا الاتجاه خطوة أكثر للأمام، وذلك بالاهتمام بدراسة التحول العالمي عبر فترات زمنية ممتدة، وليس فقط التحول من نمط إلى آخر من أنماط النظم الدوليّة، وهو الاهتمام الذي تجسد في مجموعة من الدراسات الرائدة التي تعاقبت خلال الثمانينيّات والتسعينيّات.(٢٥)

ولهذا فإن الدراسات النظمية التي توظف التاريخ السياسيّ والاقتصادي، حققت دفعة هائلة خلال الثمانينيات؛ نظرًا لتزايد الاهتمام الأكاديمي بهذا المستوى من التحليلات، بسبب نمو آثار الاعتماد المتبادل بين أرجاء العالم، ومع تزايد ما سمّي بأزمة الدولة القومية. وقد أبرز هذان الأمران أهمية بعد أساسي في الدراسات الدوليّة المعاصرة، وهو ديناميكيات التغيرات الكبرى في توزيع القوى العالمية بين الدول، وقد تعمقت من هذه الأهمية؛ بسبب طبيعة المرحلة الراهنة للنظام الدوليّ المعاصر، الذي يمر بفترة تحول هامة دفعت إلى التساؤل عن مصير الدول القائدة للنظام، وخاصة الولايات المتحدة. ومن ثم تبلورت الدراسات التي تحاول تقديم صياغات هامة حول أبعاد الهيمنة Hegemony، ثم السقوط بالنسبة للدول الكبرى أو الإمبراطوريات، وكان الرجوع إلى التاريخ يعمق من فهم مدلول بعض المتغيرات الحاضرة، كما يوسع من آفاق الاحتمالات الممكنة، ومن أحدث هذه الدراسات دراسة (بول كيندي)، و(جورج مودليسكي)، و(ريشارد روزيكرينس) وأخيرًا (إيمانويل والرشتين).(٢٦)

(٢٥) Dark, Ken. Defining Global Change, in: Barry Holden (ed.), The Ethical Dimensions of Global Change, Chippenham: McMillan Press Ltd, 1996.

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

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

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

- Wallerstein, Immanuel M. The Politics of the World Economy: The States, The Movements and World Economy Essays, New

في ضوء ما سبق نصل إلى خلاصة أساسية مفادها الأمور التالية[٢٧]:

أولها: الاقتصار على توظيف خبرة النظام الأوروبي وتاريخه، وخاصة منذ ويستفاليا، وإذا كان وضع الإمبراطورية العثمانية في النظام الدوليّ، ولا سيّما خلال القرون الثلاثة الأخيرة من عمرها (التي تزامنت مع الهجمة الأوروبية الحديثة وتطوراتها منذ عصر النهضة الأوروبية) قد تم تناوله في الأدبيات سواء: الجزئية، أو الشاملة، فإن ذلك لم يكن. باعتبارها ليست دولة خلافة إسلامية ذات دوافع وأهداف تميزها، ولكن واحدة من قوى عدّة كبرى مثلت أطراف نظام توازن القوى المتعدد التقليدي، وهو النظام الذي ساد حتى ما قبل الحرب العالمية الثانية.

وفي المقابل نجد أن المؤرخين الغربيين الذي اهتموا بأبعاد التاريخ الإسلاميّ الدوليّ قبل ويستفاليا وبعده، كما هو شأن المؤرخين المسلمين والدارسين المعاصرين للتاريخ الإسلاميّ بعصوره المختلفة، قد تناولوا أبعاد هذا التاريخ، ولكن على النحو الذي لا يعالج تطور وضع الدولة الإسلاميّة في هيكل النظام الدوليّ، أو على خريطة توزيع القوى العالمية بالمقارنة مع القوى غير الإسلاميّة على الساحة الدوليّة.

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

وثالثها هو: أن توظيف الخبرة التاريخية الغربية -في نطاق علم العلاقات الدوليّة- يرتبط بأهداف الحركة في الواقع واحتمالات المستقبل، وخاصة ما يتصل بالحرب والسلام، وبالتغيرات في موازين القوى العالمية ووضع القوى الغربية القائدة فيها. واحتلت ظاهرة اندلاع الحروب اهتمامًا كبيرًا. ومن ثمّ، فإن الغاية هي البحث في

(٢٧) مصطفى، نادية محمود. التاريخ في دراسة النظام الدوليّ "رؤية مقارنة"، بحث مقدم إلى الندوة المصرية-الفرنسية التاسعة: **العلوم السياسيّة والعلوم الاجتماعية: الآفاق والتوقعات**، مركز البحوث والدراسات

القواعد التي تتصل باستمرار الهيمنة الغربية وبقيام الهيمنة الأمريكية العالمية؛ إذ إن جلّ الدراسات التي وظفت التاريخ على مستويات مختلفة هي إنتاج أنجلوساكسوني بالأساس. ومن ثم فإن "الجنوب"، بصفة عامة، كان على هامش هذه الدراسات التي تركز على القوى القائدة للنظام.

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

ورابعها: أن توظيف الخبرة التاريخية الغربية يتم في ضوء مجموعة من المتغيرات: المادية، والهيكلية السياسيّة، والعسكرية، والاقتصادية، والاجتماعية. وتختلف أولوية كل منها باختلاف المنظور أو الإطار المرجعي والمدرسة الفكرية: الواقعية، والليبرالية، والماركسية...؛ فإذا كان بعض الباحثين(٢٨) قد ركز على متغيرات الاستقرار وعدم الاستقرار، فإن باحثين آخرين(٢٩) ركزوا على متغيرات القوى العسكرية والقوة الاقتصادية وأثرهما في تحديد القوى المهيمنة وتعاقبها صعودًا وهبوطًا، أو متغيرات النمو والتراجع الاقتصادي وأثرها في توالي دورات الهيمنة.(٣٠)

وفي المقابل فإن المتغيرات القيمية لم تحز نصيبًا بين متغيرات نماذج المجموعة الكلية -الاستاتيكية، أو المجموعة الكلية التطورية من نماذج توظيف التاريخ في دراسة تطور النظام الدوليّ. وعلى عكس ذلك، فقد حازت هذه الأبعاد نصيبًا من الاهتمام الملحوظ من جانب مدرسة "المجتمع الدوليّ" "International Society" التي كان المنظران الإنجليزيان Martin Wight، Hedley Bull(٣١) من روادها، وذلك على النحو الذي

(٢٨) انظر: Richard Rosecrance: op.cit.
(٢٩) انظر: Paul Kenney: op. cit.
(٣٠) انظر: Immanuel Wallerstein: op. cit.
(٣١) حول أسس هذه المدرسة واتجاهات تطورها ونقدها، انظر:
- Fawn, R. and Larkins. J. (eds) International Society after the cold

يمثل إسهامًا في بلورة بعد قيمي في الدراسات الدوليّة الكلية التي تركز على النظام المعاصر وليس على تطوره التاريخي. والمقصود بهذا البعد، ليس القواعد norms المنظمة لتفاعلات النظام، ولكن القيم Values التي تمثل الإطار المرجعي الحاكم لهذه التفاعلات، والتي يتم في ضوئها تقييم نتائجها: بعدًا، أو قربًا من هذه القيم.

ودراسات المجتمع الدوليّ هذه تميز بين النظام وبين المجتمع على أساس أن النظام مصطلح يشير صورة كرة البلياردو الوضعية عن العلاقات الدوليّة بوصفها صدامًا للقوى في ظل هيكل النظام الذي يشكلونه. ولذا يرى منظرو المجتمع الدوليّ أن هذا المجتمع هو ترتيب إرادي، وليس هيكلاً لا إراديًا، أو نظامًا وظيفيًا يستقل عن المكونين له. ومن ثم فإن منظري المجتمع الدوليّ هم المعياريون الذين يختلفون عن منظري "النظام الدوليّ" (الوضعيين)؛ لأنهم يهتمون بالأبعاد القانونية والأخلاقية والمعايير، ولأنهم يعدّون المجتمع الدوليّ ليس مفهومًا مجردًا (مثل النظام)، وإنما حقيقة إمبريقية. ويراكم على هذا الاتجاه -الذي يتخطى الهيكلية الوضعية السلوكية، ومن ثم ينتمي إلى المعيارية- دراسات "الجماعة العالمية، والمجتمع العالمي، والمجتمع الكوني" التي دشن تطويرها جون برتون في السبعينيّات.(٣٢)

(٣٢) Jackson, Robert. The Political Theory of International Society. In Ken Booth and Steve Smith (eds), International Relations Theory Today, Pennsylvania State University Press, 1995.
- Brown, Chris. International Political Theory and the Idea of World Community. In Booth and Smith (eds.) Intern. Relations… op cit,
- Burton, John. World Society, In Paul R. Vioti and Mark V.Kauppi(eds), International Relations Theory, New York : Macmillan Publishing Company, 375- 384.
- Shaw, Martin. Global Society and Global Responsibility: The Theoretical , Historical and Political Limits of "International Society", In Rick Fawn and Jeremy Herkins (eds), International Society after Cold War, Great Britain: Macmillan Press LTD, 1996,

هذا، وقد نما وتبلور خلال التسعينيّات تيار من الدراسات التي ركزت على دراسة التغير في النظام الكوني المعاصر؛ انطلاقًا من منظور قيمي وسعيًا نحو تطوير نظرية ذات توجه قيمي لفهم هذا النظام. ناهيك عن جهود المدرسة البنائية الجديدة. وإذا كان المنظور الإسلاميّ منظوراً قيمياً بطبيعته، فكيف يمكن أن يتم توظيف التاريخ الإسلاميّ، وفكر فلاسفته، وضوابط دراسته، وتفسيره؟

٢. قراءة في التراث الخلدونيّ من رؤية بنائية – جديدة عن التغير في النظام العالمي: (كوكس* نموذجاً)

إذا كانت اتجاهات مادية– علمانية قد أسقطت تأويلاتها على التراث الخلدونيّ – سواء: من داخل علم الاقتصاد، أو علم السياسة، أو علم الاجتماع؛ فإن اتجاهات ذات جذور ماركسية– جديدة قد أدلت بدلوها –أيضًا- ولكن من داخل علم العلاقات الدوليّة. وتعد دراسة (روبرت دبليو كوكس)(٣٣) معبّرة عن رافد من روافد هذا التوجه، وهو ما يسمى: النظرية النقدية، أو البنائية الجديدة التي تفسح مكاناً للأفكار في دراسة التغير الدوليّ، وتنقد أوضاع الهيمنة الحالية، وتدعو إلى التفكير في كيفية تغييرها، وحيث إنّ الهيمنة المفاهيمية أو الحضارية هي في صميم اهتمامها تهتم بتعدد التقاليد الحضارية.

---

* أستاذ سابق للعلوم السياسيّة في جامعة يورك في كندا، وهو أحد أعمدة النظرية النقدية، وهي أحد الاتجاهات الحديثة في علم العلاقات الدوليّة، ينظر على سبيل المثال :

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

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

(٣٣) Cox, Robert. Toward a Post- Hegemonic Conceptualization of World Order: Reflections on the Relevancy of Ibn khaldun (in) Robert Cox, W. and Timothy J. Sinclair, Approaches to World

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

عند قراءة مقدمة (كوكس) التي حدد فيها منطلقاته المنهاجية في دراسة العلاقات الدوليّة من جهة، وطبيعة اهتمامه بابن خلدون من جهة إخرى، نجد أنه رفض مستوى الدولة للتحليل، واهتم بمستوى "النظام العالمي World Order"، وانطلق من اقتراب الاقتصاد السياسيّ. كما أنه اعترف بدور التاريخ في التنظير، ولكنه التاريخ الاجتماعي للكيانات البشرية، وليس تاريخ الأفراد، على أساس أن الخبرات التاريخية تؤثر في البعد الأنتولوجي للعالم الذي يبنيه الناس في أذهانهم. فهياكل الأفكار والممارسة هي بمثابة الحقائق غير المادية للحياة السياسيّة والاجتماعية، لا سيما أن تأثيرها يستمر لفترة طويلة، وربما تؤدي إلى مشاكل حين يبدأ الناس في مواجهة أنماط جديدة من الحياة.

وقد اهتمّ (كوكس) بالتغير والتحول التاريخي، وتبنى المنهج الجدلي لتفسير التغير التاريخي، على اعتبار أن المراحل التاريخية لتطور الحضارة الراهنة هي نتاج عمليات متتابعة من التناقض. والتناقضات والصراعات التي تتولد في نطاق هيكلٍ ما هي التي تخلق فرصة تحوله إلى هيكل جديد، ومن ثمَّ فإن معرفة المبادئ العامة، وأنماط الانتظام التي تساعد على تفسير التغير التاريخي تصبح مرشدًا للحركة، ولذا؛ فإن التاريخ يولِّد النظرية.

ومن المنطلقات التي انطلق منها (كوكس) أنّ الوضعية –بوصفها بعداً معرفياً- لا تتناسب مع دراسة التغير التاريخي الشامل والمعقد، ولهذا؛ فإن هذه الدراسة وأمثالها تحتاج بعداً معرفياً لا يخفي، بل يؤكد صراحة العلاقة الديالكتيكية بين الموضوع Object والذات Subject في العملية التاريخية، فعلى عكس الوضعية التي تفصل بين هذين الجانبين، أي: الذات الملاحظة والموضوع محل الملاحظَة، فإن البعد المعرفي التفسيري التأويلي –يرى أن الذات والموضوع على علاقة تداخلية متبادلة، وهذه

الابستمولوجية هي الأكثر ملاءمة لتوجيه الحركة نحو التغيرات الهيكلية، حتى ولو لم تكتسب نفس درجة دقة الوضعية وأحكامها.

ولهذا، يرى (كوكس) أن أحد أسباب اهتمامه بإعادة فحص ابن خلدون هو أنه واجه القضية نفسها التي يواجهها العلماء الآن، أي أنه كان واعيًا ومدركًا بأنه يعيش ويتحرك في مرحلة تغير تاريخي، وهي مرحلة خبو وتفكك للهياكل السياسيّة والاجتماعية التي اتسم بها عصر المجد والاستقرار، ولذا؛ فقد أراد أن يفهم أسباب هذه الأحداث التاريخية؛ حتى يصبح هذا الفهم مرشدًا للحركة في المستقبل.

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

ومن ثمَّ يرى (كوكس) أنه لفهم عملية التحول التاريخي، يجب التركيز على العلاقة بين مجموع أفكار الناس عن طبيعة العالم، والمشاكل العملية التي تمثل تحدياً لهم، وقدرة الأفكار على توفير سبل فعالة ومقبولة للتحرك في مواجهة المشاكل التي لا يمكن تجاهلها، أو عدم قدرتها. وإذا كان من الصعب التنبؤ بالمستقبل، فيمكن بناء معرفة جزئية تصبح مفيدة في بناء المستقبل، وذلك بتوجيه مسار الأحداث نحو اختيار مرغوب. وهذه المعرفة العملية اللازمة لتوجيه الحركة السياسيّة تنتج عن محاولة فهم التغير التاريخي؛ ذلك لأن المشاكل ليست معطاة –كما تتصور الوضعية، ولكنها مدركة؛ لأنها تظهر في إطار الحياة الاجتماعية، من خلال الوعي الاجتماعي بها.

ومن هذه المنطلقات المنهاجية والدوافع يتضح لنا أن محور الاهتمام بفكر ابن خلدون هو "التغير الدوليّ" الذي تلعب فيه الأفكار –وليس القوى المادية فقط – دورها، والأفكار هنا ليست بالضرورة مثالية، ولكنها قد تكون واقعية أيضًا.

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

وتجدر الإشارة إلى أن مفهوم الهيمنة عنده يرتبط بالهيمنة الفكرية والمفاهيمية، ولهذا فهو يتحدث عن الحضارة المهيمنة، وكيف يمكن تجاوز الهيمنة من خلال الاعتراف المتبادل بين التقاليد الحضارية المختلفة. وهو يرى أن هذه الخطوة من أصعب الخطوات؛ نظراً للتوجه السائد للنظر إلى كل شيء من خلال المفاهيم الغربية، في حين أن الاعتراف المتبادل يفرض الاستعداد لفهم الآخرين من خلال طريقتهم الخاصة، والخطوة الثانية نحو ما بعد الهيمنة هي التحرك نحو نوع من الفوقية الذاتية super-subjectivity التي لا بد أن توفر جسراً بين التقاليد الحضارية المختلفة المتميزة والمنفصلة عن بعضها. ومن ثم، فإن (كوكس) يدعو أصحاب الرؤى المهيمنة إلى محاولة حسن فهم الرؤى الأخرى، التي تبدو متحدية لهذا النمط المهيمن من طرق فهم السياسات الدوليّة والحركة على صعيدها.

وهذا الأمر يقدم مسوّغاً آخر للاهتمام بفكر ابن خلدون؛ فحيث إن "التقليد الحضاري الإسلاميّ" هو "الآخر" في نظر التقليد الغربي، الآخر -الذي وإن كان الأقرب- الأصعب للفهم، ومن ثم فإن ابن خلدون، المؤرخ العقلاني، فيلسوف التاريخ، لا بد أن يكون نقطة التقاء مع هذا الآخر.

ومن هنا نلحظ أن (كوكس) لم يحاول سحب ابن خلدون إلى دائرة التقاليد الغربية– الوضعية وغيرها، ولكنه رأى أن تمايزه، بوصفه (آخر) حضارياً وفكرياً،

ولهذا، فقد رأى أن أحد أهم أسباب الاهتمام بابن خلدون اليوم هو أنه يمثل نقطة للوصول إلى فهم الحضارة الإسلاميّة؛ لأن هذه الحضارة تؤكد وجودها في تشكيل أي نظام عالمي مستقبلي. كذلك يرى أن دراسة ابن خلدون تساعد على بيان كيف تواجه العقول المختلفة مشاكل مشابهة مثل: مشكلة الخبو، أو التدهور: decline.

وبعد أن حدد (كوكس) الرؤية التي من خلالها يبحث في فكر ابن خلدون، باعتبار ذلك جزءاً من مشروع جماعي لإعادة التفكير في المعنى المعاصر للعلاقات الدوليّة توقف عند مجموعة من الملامح الخاصة بخبرة ابن خلدون بين الحركة والفكر، ومن أهمها: أنّ بيئة ابن خلدون -التي اتسمت بالخبو- جعلت التحدي أمامه هو فهم طبيعة هذا الخبو، وهو الأمر الذي دفعه إلى دراسة معنى التاريخ. من ناحية أخرى، وإذا كانت الدولة محوراً لاهتمام ابن خلدون فإنها لم تكن أساساً لا مفر منه للنظام الدوليّ، ولذا كان بناء الدول وبقاؤها مسألة أساسية في عمله؛ إذ اهتم بعملية ظهورها، ونضوجها، وخبوها، ولكنه لم ير فيها بداية السياسة ونهايتها؛ فهي لم تكن إلا مجرد مرحلة حساسة من مراحل العملية السياسيّة، وهي مرحلة بين مراحل أخرى، وليست نهاية وغاية. ولذا؛ يرى (كوكس) أن القليل يجمع بين ابن خلدون وبين الواقعية، في حين أن الكثير يجمع بينه وبين مدرسة ما بعد ويستفاليا.

ومن ناحية ثالثة، يرى (كوكس) أن لدى ابن خلدون ما يقوله بالنسبة لتوجه ما بعد العولمة، الناقد لمذهب التقدم الخَطِّي، على اعتبار أن العولمة هي نهاية مطاف الثقة في التقدم المادي؛ ذلك أن الأساس المادي في الفكر السياسيّ لابن خلدون يبين الربط بين التكوينات السياسيّة والبيئة، فتغير أشكال الدولة يتوقف على العلاقة بين البداوة والحضر، ولكل منهما ثقافته السياسيّة.

وأخيرًا، يصل (كوكس) إلى تقديم قراءته لابستمولوجية ابن خلدون، وهي القراءة التي يسقط عليها منطلقاته المنهاجية والمعرفية، التي سبقت الإشارة إليها. وهنا، وفي نطاق تخصص العلاقات الدوليّة، يجد المرء نفسه أمام نموذج آخر من نماذج إسقاط الباحث لمنظوره أو رؤيته أو نظريته على قراءته لابن خلدون، مما يؤكد أن نتيجة

مراجعة الدراسات الخلدونيّة إنما تنطبق –أيضًا- على مجال العلاقات الدوليّة، ويعيد طرح السؤال: هل تُعَدّ أية قراءة أخرى نقوم بها لابن خلدون إسقاطاً آخر لمنظورنا على قراءتنا لابن خلدون وللدراسات الخلدونيّة؟

قدم (كوكس) رؤية فطنة لما يكمن في فكر ابن خلدون، على نحو يساعد على تقدير ما يتسم به هذا الفكر من تميز بوصفه فكرًا إسلاميًا مقارنة بأنماط الفكر المادي. فبعد أن أشار (كوكس) إلى الديالكتيكية في مفهوم العصبية، انتقل مباشرة إلى الإسلام بوصفه ديناً يؤكد على التوحيد، مستبعدًا أي وساطة لاهوتية بين الله والإنسان، كما في المسيحية الكاثوليكية. ووصف (كوكس) هذا التوحيد بأنه "مرآة وحدة المؤمنUnity of the faithful"، وأنه يتعدى الروابط القبلية والإثنية، ويصبح الأساس الأيديولوجي للوحدة في عالم متعدد الإثنيات. إلا أن الأساس السياسيّ، وفق استدراك (كوكس)، ما زال متجذرًا في المجتمع القبلي، ومتمثلاً في عصبية الغزاة البدو. ومن ثم؛ فإن الهيكل الاجتماعي الناجم عن هذا الاندماج بين هذه العناصر الأيديولوجية (التوحيد: الإسلام) وبين هذه العناصر السياسيّة (العصبية) هو ما سمّاه "الجابري"[٣٤] اقتصاد الغزو.

ويبدو أن (كوكس) استطاع أن يحدد الفارق بين منهجية ابن خلدون -الجديدة- ومنهجية معاصريه من الفقهاء والمؤرخين المسلمين "التقليديين"، التي جعلته يكتسب هذه المكانة مقارنة بمعاصريه ولاحقيه، وما قدمه من نُقلة نوعية في الدراسات الإسلاميّة، أو من حيث تأسيس عِلْمَي: فلسفة التاريخ والاجتماع، أو علم العمران، أو "التاريخية الاجتماعية".

وبهذا يرى (كوكس) أن ابن خلدون وهو ينظر إلى مرحلة الخبو، بوصفه فيلسوف التاريخ، الذي يعرف أن العصبية لن يكون لها وجود في هذه المرحلة، رأى

(٣٤) الجابري، محمد عابد. **العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلاميّ**، بيروت: مركز

أنه كان وحيدًا في موضعه هذا، فهو ليس نبيًا، وليس مؤسس دولة، ولكنه كان مأخوذًا بمعرفة لم تكن موضع ترحيب بين معاصريه الذين لم يعتادوا مثل هذا التحليل.

وبناء على ذلك، فإن (كوكس) -واتساقًا مع منهاجيته التي تبحث في التاريخ من أجل فهم إمكانية تغير النظام العالمي الراهن- لم يقتصر في قراءته على ما قدمه ابن خلدون، ولكن امتد بها إلى دلالة خبرة ابن خلدون الكلية، بوصفه فيلسوفاً للتاريخ لا بد أن يكون لفكره دلالة بالنسبة للنظام العالمي والقوى التي تؤثر في تشكيل مستقبله، سواء: المادية، أو غير المادية.

وفي نهاية هذه القراءة، نلاحظ أن (كوكس)، وهو أحد أعمدة النظرية النقدية، وهي أحد الاتجاهات الحديثة في علم العلاقات الدوليّة، لم يكرر القراءة في ابن خلدون، التي قدمها ١٩٩٢، وأعاد نشرها ١٩٩٦؛ إذ لم تتضمن أعماله المتتالية،(٣٥) عبر ما يقرب من العقد من الزمان، قراءة ثانية، أو توظيفاً ثانياً مباشراً لتراث ابن خلدون. ولكن الجدير بالذكر هو أنه قد تبلورت في أعماله بعد ذلك أهمية الحضارة والثقافة(٣٦) على نحو نقدي لأطروحات صدام الحضارات التي تقدم بها هانتجتون؛ فقد عدّ (كوكس)(٣٧) هذه الأطروحات تعبيرًا عن روح الحرب الباردة التي تريد استبدال عدو (آخر) جديد بعدو (آخر) سابق عليه. وفي المقابل، رأى أن مقاومة الهيمنة (التي يكسوها ببعد ثقافي، وحضاري، وليس ببعد مادي فقط) تتطلب مقاومة التبعية المعنوية

---

(٣٥) انظر على سبيل المثال:

- Cox, Robert. (ed), The New realism: Perspectives on Multitlateralism and World Order, United Nations University Press, New York, 1997.
- Persaud, R.. Counter- Hegemony and Foreign Policy, forward by R. Cox, Suny Series in Global Politics, March 2001.

(٣٦) Cox, R. and Schechter, M. G.: The Political Economy of a Plural World: Critical Refections on Power, Morals and Civilization, Routledge, London, 2002.

(٣٧) Cox, R. territoire et Interdépendence, Cultures & Conflits, No. 21-

والفكرية؛ لأنه يرى أن الهيمنة ليست مسألة مواجهة سياسية– عسكرية أساسًا، بقدر ما هي مسألة سيطرة وإلحاق معنوي وفكري؛ لأن السيطرة تعمل من خلال زرع فكر الإلحاق، ولذا فإن قضية التعايش بين الحضارات هي قبل كل شيء مسألة اعتراف. وإذا تذكرنا هنا مفهوم ابن خلدون عن الاستتباع الحضاري، فإنه يمكننا القول إن: هناك آثاراً للفكر الخلدونيّ في أسس هذه المدرسة من المدارس الجديدة في دراسة العلاقات الدوليّة الناقدة للمنظور السائد والمهيمن على العلاقات الدوليّة: فكرًا، وحركة.

رابعاً: الإشكاليات المنهاجية لإسهام التراث الخلدونيّ في دراسة التغير الدوليّ، صعود الدول والأمم والحضارات وهبوطها: نحو رؤية حضارية شاملة:

يسهم في تقديم هذه الرؤية الحضارية دارسو التفسير الإسلاميّ للتاريخ من منظور إسلامي. كما يسهم فيها -أيضًا- منظرو العلاقات الدوليّة من منظور إسلامي.

وإذا كان الأوائل يركزون على مصادر تفسير التاريخ الإسلاميّ ومنهجه، فإن الآخرين يركزون على المسائل المحددة والقضايا في نطاق العلم. ولكن كلاً من المجموعتين تتجاوز حدود العلم الذي تنتمي إليه أصلاً، تاريخًا أو سياسة، قافزة عبر حدود هذا العلم لتلتقي بعلوم أخرى، وبذا تكون قد سلكت ما يسمى الآن: مدخلاً حضاريًا، بمعنى: مدخلاً شاملاً كليًا.

وإذا كان ابن خلدون قد أسس لعلم العمران الذي يسميه بعض الباحثين: "علم الحضارة، أو فلسفة الحضارة، قفزًا على من يقصرون نظرية العمران على ساحة تأسيس فلسفة التاريخ فقط، أو علم الاجتماع فقط؛ فإن ما نحاول تقديمه في هذا الجزء من البحث يستدعي تراث ابن خلدون ذي الطابع الشمولي الحضاري؛ للإسهام في دراسة العلاقات الدوليّة من مدخل حضاري شامل، يوظف التاريخ والاجتماع، وفي مجال أساس، ألا وهو/: ظاهرة دراسة "التغير الدوليّ." وبذا يتحقق التراكم المطلوب

على صعيد مشاركة التراث الإسلاميّ في تحقيق التراكم العلمي من زاوية علم العلاقات الدوليّة في مرحلة تطوره الراهنة التي تشهد مراجعات، من أهم سماتها: امتزاج التجدد في الاهتمام بالأبعاد القيمية (المنهاجية) مع الاهتمام بالأبعاد الحضارية؛ أي بالأبعاد المتنوعة (السياسيّة، والاقتصادية، والاجتماعية...) المترابطة في نسيج حضاري متكامل. وهذه المشاركة من جانب هذا الجزء من التراث الإسلاميّ (الخلدونيّ) ذات خصيصة أساسية تميزها –مقارنة بغيره من المشاركات الحضارية (الغربية)، وهي موضع الدين من فلسفة الحضارة عند ابن خلدون، ومن ثمَّ موضع الدين في دراسة التغير الدوليّ من مدخل حضاري، أي: من دراسة دورة صعود الدول والأمم والحضارات وهبوطها.

ومن الواضح أن إسهام الدراسة في هذا الجزء إنما يتحيز إلى الاتجاه الذي يقول: إنّ النظرية الخلدونيّة هي نظرية ذات تأصيل إسلامي، كما يتحيز إلى الاتجاه الذي يقول: إنّ دراسة رؤية العالم عند ابن خلدون (المصدر والمكونات) تبين أن رؤيته تتصف بمجمل الخصائص العامة لرؤية العالَم الإسلاميّة، ومن ثم، فإن التحيز لهذين الاتجاهين لا يعين فحسب على الرد على محاولات نزع ابن خلدون من تراثه الحضاري الإسلاميّ ولكن يمهد لبيان كيف أن الاقتراب من تراثه يقدم إسهامًا في دراسة العلاقات الدوليّة من منظور إسلامي. ناهيك عن الحجج التي تقدمها هذه الاتجاهات؛ لإثبات المرجعية الإسلاميّة لابن خلدون؛ دحضًا للاتجاهات الأخرى التي تسقط عليه العلمانية، أو المادية، أو القومية... ولهذا فإن منطلقنا لتبني مقولة التأصيل الإسلاميّ لفلسفة التاريخ والاجتماع عند ابن خلدون، وكذلك رؤيته للعالَم (الإسلاميّة) أمر يرتبط بفهمنا للتأصيل الإسلاميّ، بوصفه تأصيلاً حضاريًا، ينبثق من نموذج معرفي وقيمي، وهو الأمر الذي سوف ينعكس على قراءتنا وتصورنا لخريطة المسائل التي يمكن أن يسهم بها التراث الخلدونيّ في دراسة العلاقات الدوليّة، في ظل الإشكاليات المنهاجية. وفيما يلي تفصيل هذين الأمرين وانعكاساتهما:

١. المنهج الخلدونيّ في التوجُّه إلى التاريخ الاجتماعي ومعطياته المتعددة:

يتضمن هذا المنهج معطيات سياسية، واجتماعية، واقتصادية متكاملة، وهو المنهج الحضاري الذي يجمع بين المادي والقيمي، وبين الداخل والخارج، وبين الفكر والحركة، وذلك على عكس بعض النماذج، التي سبقت الإشارة إليها عن توظيف المنظورات الغربية للتاريخ في دراسة التغير الدوليّ، أو دراسة إسهام التراث الخلدونيّ ذاته.

فإذا كانت الاتجاهات التي تتنازع فكر ابن خلدون نحو المادية والعلمانية تركز على زاوية واحدة من زوايا الأطروحات الخلدونيّة –في نطاق نظرية العمران؛ أي تركز إما على الأبعاد الاقتصادية أو السياسيّة أو الاجتماعية؛ وهو الأمر الذي يسقط التحليل في الثنائيات المتضادة، ناهيك عن تلك التي تفصله عن المرجعية الإسلاميّة، فإن الاتجاهات الدافعة بالتأصيل الإسلاميّ لنظريات ابن خلدون والمدافعة عنها، إنما تقدم أطروحات تتجاوز هذه الثنائيات، وتقفز عليها واصفة الفكر الخلدونيّ بالرؤية الحضارية الشاملة، وبالمنهج الحضاري، وأن الأصول الإسلاميّة لنظريات ابن خلدون هي التي تفسر رؤيته الكلية؛ إذ استطاع المزج بين العلوم الشرعية والإنسانية والطبيعية،[٣٨] ولم يقع أسير ضغط الواقع الجامد بكل أثقاله، ولكنه أحسن الاتصال المباشر بمصادر المرجعية الإسلاميّة، وكان قادرًا على التفاعل الخلاق بين الواقع وبين الأصول؛ إذ أبقى الصلة وثيقة بين الأحداث وبين الفكر والتراث، بأسلوب تجديدي يكسر الجمود، ويجتهد في التفسيرات (بالتركيز على عوامل مادية) في ضوء الرصيد الثقافي، والثوابت الحضارية، دون تجاهل معطيات الواقع.

وكما أن المنهجية الشمولية التي قدمها كانت تمزج بين جوانب المعرفة الإنسانية مزجًا كاملاً، وتبدأ من الإنسان، إلى الجماعة، إلى الدول، إلى الحضارة، فإنها –أيضاً- تمزج بين العوامل المادية وغير المادية في تفسير الصعود والانحلال، كما أن منهجية علم التاريخ، وموضوع العمران يلتقيان بصورة يصبح موضوع التاريخ هو الاجتماع،

وتصبح منهاجية دراسة الاجتماع هي فلسفة التاريخ، وكلاهما عند ابن خلدون حضاريان شاملان، وليسا ماديين أو دنيويين فقط، بل يرتبطان بالدين ارتباطاً وثيقاً بحيث لا ينفصل أحدهما عن الآخر في منظوره ورؤيته.

ولهذا، فإن قوانين الحركة الاجتماعية لدى ابن خلدون لم تكن تنفيذتً لأوامر إلهية فحسب (كما يعتقد القدريون والجبريون عند تفسيرهم لأحداث التاريخ تفسيرًا أحاديًا بسيطًا)، كما أن قوانين الحركة تلك لم تكن ذات استقلالية وإرادة ووعي (كما يرى الماديون والطبيعيون)، ولكنها كانت لدى ابن خلدون سنن الله الاجتماعية التي تشير إلى عوامل مادية لا تستطيع أن تكون بمفردها هي المسبب؛ لأن الأسباب في حد ذاتها لها سبب، وهو إرادة الله. وبذا، فإن ابن خلدون لم يفصل بين الدين والاجتماع الإنساني، وإنْ بدت تحليلاته غير ذلك في نظر الذين ركزوا على الأبعاد الاقتصادية المادية مقتطعة من سياقها ورؤيتها الكلية.

ومن هنا يجب النظر إلى الإسهام الخلدونيّ باعتباره علم عمران تمتزج فيه علوم السياسة، والاجتماع، وفلسفة التاريخ. ولم يكن هذا إلا تعبيرًا عن الرؤية الإسلاميّة التي تنظر للإنسان والمجتمع نظرة كلية تتظافر على صعيدها جميع المناحي للجوانب الحضارية؛ لتتكامل، وتتعاون، ولا تتناقض، أو تتضاد.

ويخلص تحليل عويس[٣٩] إلى أن منظومة ابن خلدون تبدأ من الدين، ومن غير عصبية لا تقوم له دولة، فالعصبية هي العامل الاجتماعي الثاني والضروري بعد عامل الدين، أما العامل الثالث فهو العامل الاقتصادي، وهذا الترتيب -لدى عويس- ضروري ومقصود؛ لأنه يعكس مدى أولوية العوامل، وإن كان لا يفصل بينها، أو يضيع العلاقة بينها في علاقة سببية جامدة.

وفي محاولة أكثر تدقيقًا؛ نظرًا لاعتمادها على قراءة شاملة لمقدمة ابن خلدون، وذلك من مدخل الرؤية للعالم، قدّم فتحي ملكاوي تشخيصًا كليًا لمنهاجية ابن خلدون، تلاها تحليلات لرؤيته للكون والوجود ورؤيته للعلم والمعرفة ورؤيته للإنسان

والمجتمع والتاريخ، في ضوء مصادر هذه الرؤية. وتتلخص أبعاد هـذا التـشخيص في كونه يعتمد على رؤى ومنطلقات عدّة،، تبرز في:

- الرؤية الإيمانية: فابن خلدون عالم عربي مسلم ملتزم بفهم السنة والجماعة على المذهب المالكي والكلام الأشعري.

- الرؤية الموسوعية: فهو عالم موسوعي مثل أكثر علماء عصره والعصور السابقة.

- الرؤية الكلية: فهو يعتمد نظرة كلية شمولية لمصادر المعرفة، وتفسيره الظاهرة الاجتماعية لا يقتصر على مصدر واحد أو سبب واحد، وإنما يؤكد التداخل والتفاعل بين أسباب مختلفة.

- الرؤية التطورية: فهو لم ير العالم في ثباته في لحظة معينة، ولكنه رأى العالم في حالة تغير دائم بحسب الأزمنة وظروف البيئة الطبيعية والاجتماعية.

- الرؤية التكاملية: التي تتجاوز الثنائيات المتضادة بين المادي والروحي، فهو لم ينحصر في المحسوس المباشر؛ لأن هناك عالماً نفسياً وعالماً روحانياً، إضافة إلى العـالم المادي المحسوس.(٤٠)

ومن التحليلات الأخرى التي تقول بتكاملية منظومة فكر ابن خلدون، تلك التي تتناول ما سمّته مراتب العمران الثلاث: الاقتصادية، والسياسيّة، والثقافية، على اعتبار أنها مراتب مترابطة، وذات تأثير متبادل؛ لأن العمران لا يتكون من جمـع المراتـب الثلاث، ولا يمكن لأي منها أن توجد وحدها؛ فالعمران هو كلٌّ، وليس لأية مرتبة من معنى إلا بالنسبة للمكان الذي تحتله في هذه الكلية.(٤١)

(٤٠) ملكاوي، فتحي حسن. رؤية العالم عند عبد الرحمن بن خلدون، دراسة قدمت إلى مؤتمر: **ابـن خلـدون والبعد الفكري الإسلاميّ**، الذي نظمته جامعة الزيتونة في تونس في فبراير ٢٠٠٦م، ص١١-١٥.

(٤١) جغلول، عبد القادر. **الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون**، مرجع سـابق،

٢. المنهاجية الخلدونيّة التي تتسم بخصائص تجسد منظورًا إسلاميًا حضاريًا في النظر إلى التاريخ.

جسدت المنهاجية الخلدونيّة منظوراً حضارياً إسلامياً متميزاً، ولدى مقارنة هذا المنظور بغيره من المنظورات التي وظفت التاريخ في دراسة "التغير الدوليّ" فيما يلي(٤٢) نلاحظ ما يأتي:

أ. طبيعة الإطار المرجعي، والنسق القياسي الذي درس في ضوئه مسار الخبرة التاريخية وتقييم نتائجها. والتساؤل هنا: هو كيف ينعكس الإطار المرجعي (أو مصدر الرؤية) على تحديد الهدف البحثي في التاريخ، وتصميم إشكاليات البحث حول الفواعل والقضايا، وأنماط التفاعلات؟

إننا نجد أمامنا ثلاث حالات؛ الحالة الأولى : هي حالة المنظور الغربي برافده الرأسمالي الذي يعبر عن نموذج نظام الدول، أو نظام فواعل من الدول وغير الدول، وينطلق من جذور الفكر الواقعي والماركنتيلي(٤٣) أو الفكر الليبرالي. ومن ثم تبرز قيم الاستقرار والتوازن؛ لضمان هيمنة القوى القائدة من خلال الصراع، أو قيم الاعتماد المتبادل التي تضمن هيمنة قوة قائدة من خلال نموذج تنافسي متداخل. والحالة الثانية : هي حالة الرافد الماركسي في المنظور الغربي، الذي يعبر عن نموذج "النظام - العالَم"، ومن ثم فإن نطاق تأمله هو الرأسمالية بوصفها نظام وآليات وتفاعلات صعودها وهبوطها، في ظل تطور صراع مصالح الطبقات، وأنماط الهيمنة الإميريالية. أما الحالة الثالثة: فهي حالة المنظور الإسلاميّ الذي انطلق من "النظام –الأمة"؛ فالأمة مستوى لدراسة التفاعلات البينية الإسلاميّة ومنطلق للتفاعلات مع الآخر، انطلاقًا من الأصول الإسلاميّة حول أصل العلاقة مع الآخر (الحرب، أو الإسلام، أو الدعوة.) وحول

(٤٢) مصطفى، نادية محمود. **عملية بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدوليّة**، مرجع سابق، ص٢٢٣-٢٢٦.

(٤٣) الماركنتيلية: مذهب يقول: إن الدولة ملزمة بتقوية الاقتصاد ورعايته، من خلال تجميع احتياطي كبير من الذهب والفضة، باعتبار هذين المعدنين هما عماد قوة الدولة. وقد تطور هذا المذهب في أوروبا في القرن

القواعد والمبادئ والأسس الحاكمة للعلاقات الخارجية للدولة الإسلاميّة وللعلاقات البينية الإسلاميّة.

ب. آثار انعكاسات الإطار المرجعي وطبيعتها ومصدر المنظور على رؤية العوامل المحركة للتحول. والحديث هنا عن العوامل المحركة للتحول الكلي، ووزن المتغيرات المادية وغير المادية المؤثرة في هذا التحول. وتظهر لنا هنا حالات ثلاث: يدور الصراع في الأولى من أجل القوة والمصلحة القومية، سواء أكانت أداته عسكرية، أم اقتصادية، ويكون الصراع في الثانية صراعاً طبقياً، ويدور الصراع في الثالثة حول الدعوة بوصفها محركاً تتم إداراتها بأدوات الحرب أو السلام، تحقيقًا لغايات التدافع الحضاري.

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

ج. انعكاس طبيعة الإطار المرجعي ومصدر المنظور على رؤية اتجاه التطور في التاريخ. فإذا كانت المدرسة الماركسية تقدم نموذجًا عن التطور الخطي وعن الحتمية التاريخية، وإذا كانت المدرسة الواقعية والماركنتيلية قد قدمتا نماذج عن الداروينية والهيكلية التاريخية، فإن الرؤية الإسلاميّة تقدم —كما يرى بعض الباحثين[٤٤] من خارج الرؤية الإسلاميّة- النموذج التحسيني، بمعنى أنه متى تزايد إقبال الأفراد والشعوب على الطاعة لإرادة الله تحسنت الأمور، ويتمسك المسلمون بأنهم فعلوا ذلك في الماضي، وسيواصلون فعله في المستقبل؛ وذلك لأن الإسلام هو الذي سيفوز بالظفر في النهاية.

(٤٤) ويدجري، البان. ج. **التاريخ وكيف يفسرونه**، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، القاهرة: الهيئة المصرية

وفي المقابل، فإن تفسيرات أخرى تظهر من داخل الدائرة الإسلاميّة، وتقدم طرحين مغايرين، وهما: الطرح الأشعري، والطرح المعتزلي.[٤٥] ففي الفهم الأشعري كل لحظة من لحظات التاريخ أسوأ من سابقتها؛ لابتعادها عن لحظة الفضل، التي هي لحظة النبوة والخلافة الراشدة. وهذا الفهم يتفق مع التصور الخطي الهابط. وقد بنى الأشاعرة هذا الفهم -القائم على مفهومي الانفصال والفصل- على مجموعة من الأحاديث من مثل: "خير القرون قرني...."

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

وثمّة تصور مهم آخر يتحدث عن التطور الشرطي وفق السنن، أي: عن السنن الشرطية (في الأصول: قرآنًا وسنة)، التي تساعد في وصف أسباب تقلبات الأمم الحضارية، وتحليلها، وتفسيرها، وتقويمها، بين حال العز والتمكين وحال الذل والهوان. فالسنن تقع في قلب التأصيل لرؤية حضارية، باعتبارها منهجًا للنظر إلى الفعل الحضاري ومسيرته. ومن ثمّ فإن مدخل دراسة السنن —لدى د. سيف الدين عبد الفتاح[٤٦] يُعَدّ أحد أبعاد منظومة مدخل القيم بوصفه إطاراً لفهم العلاقات الدوليّة من منظور إسلامي وتفسيرها وتقويمها. وينبثق مدخل السنن عن الرؤية العقدية الكلية للإنسان والكون والحياة، بوصفها مرتبطة بالمجال الإرادي، ونظرية التكليف، وقواعد الإحكام، وارتباط كل ذلك بالإنسان. هذا المعنى التأصيلي يوضح لنا كيف أن مفهوم السنن الشرطية يعبر عن طبيعة اتجاه التطور في التاريخ (في الرؤية الإسلاميّة) وهو

(٤٥) المتدين، عبد اللطيف. **إمارة التغلب في الفكر السياسيّ الإسلاميّ**، رسالة ماجستير في العلوم السياسيّة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسيّة، إشراف: سيف الدين عبد الفتاح، جامعة القاهرة، ١٩٩٨م، ص٨٤.

(٤٦) حول تعريف السنن وتصنيفها ومصادرها ووضعها من منظومة مدخل القيم لدراسة العلاقات والدوليّة في الإسلام: انظر:

- عبد الفتاح، سيف الدين. **مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام**، القاهرة:

الاتجاه الذي يختلف عن الحتمية الخطية الصاعدة أو الهابطة؛ لأنه يقترب من عملية الاختيار، وهي القيمة التي ترتبط بخلق الإنسان وتكريمه.

وضمن عناصر هذا التصور عن "السنن الشرطية" يمكن أن نفهم الاهتمام بالتطور التاريخي في دراسة العلاقات الدوليّة؛ إذ يمكن استخدام النهج السنني في تفسير النماذج التاريخية الممتدة، والتباينات في أحوال القوة والضعف من منظور قيمي.

والعلاقة بين نسق قياسي وبين نسق واقعي استقرائي مدرك لطبيعة التاريخ ولحظاته الفارقة بين الحاضر والمستقبل. وإذا كانت النماذج الغربية لتوظيف التاريخ تنطلق من خصائص الواقع ومشكلاته نحو التاريخ سعيًا إلى التنبؤ بالمستقبل، إلا أنها تفتقد نسقًا قياسيًا، أو أصلاً يتم في ضوء غايته وقواعده التشخيص للقائم، والتفسير للتاريخ، والتقويم والإرشاد لإحداث التغيير. وفي المقابل فإن المنظور الإسلاميّ بوصفه منظوراً قيمياً ذا طبيعة خاصة، أي: منظور لا يصوغ فقط مثالاً يجب أن يقوم، ولكن يضع منظومة قيم للتشخيص والتفسير وكذلك للتغيير، يقدم هذا النسق القياسي الأسباب المفسرة لمدى ابتعاد أو اقتراب واقع العلاقات الإسلاميّة عن الأصل (وحدة الأمة، طبيعة العلاقة مع الآخر)، وإمكانيات التغيير، ووسيلته.

ولعل هذا الإطار المقارن يمكنه أن يضيف مزيدًا من الضوء على كيفية فَكِّ الاشتباك حول مدى إسلامية فكر ابن خلدون الذي اهتم بتفسير "واقع التاريخ" المعاصر له والسابق عليه.

خامساً: إسهامات منهاجية ابن خلدون في دراسة التغير الدوليّ من منظور دورة الحضارات.

وفي ضوء هذه الخصائص المقارنة بين منهاجيات توظيف التاريخ، وبالنظر إلى خصائص منهاجية ابن خلدون التاريخية، ورؤيته للتاريخ وللعالَم، تتضح طبيعة إسهام ابن خلدون في "المدرسة التاريخية الاجتماعية- بوصفه مؤسساً لأحد اتجاهات التفسير

الإسلاميّ للتاريخ، أو الفلسفة الإسلاميّة للتاريخ، وهو الاتجاه العمراني الحضاري في هذا التفسير الإسلاميّ.

ولهذا، فإن رؤية ابن خلدون للتاريخ تترجم في خصائص رؤيته للعالم، فضلاً عن تمييزه بين التاريخ بوصفه سرداً وذكراً للأخبار، و "النظر في علل الحوادث وأسباب وقوعها (فلسفة التفسير)؛ بهدف التوصل إلى السنن والقوانين في ظل الوعي بتبدل أحوال الأمم والأجيال بتبدل ومرور الأيام. وبناءً على ذلك انعكست الرؤية الكلية لابن خلدون في كتابته التاريخ، من خلال منهاجية ناقدة، تؤرخ للأحداث بوصفها تعبيرًا عن ظاهرة اجتماعية. وكان ابن خلدون يهدف إلى فهمها وتفسيرها في تبدلها وتغيرها، ولذلك فإنه كان يبحث عن أسباب تفسيرية تقوم على إعمال النظر والتدبر وإعمال العقل، في ظل "المرجعية" التي شكلت ابتداء رؤيته للعالم، وهي المرجعية الإسلاميّة.

ولكن، ما الذي وجده بعض الباحثين في فكر ابن خلدون لدعم إسقاطاتهم العلمانية الوضعية المادية على هذا الفكر؟ وكيف ندحض هذه الإسقاطات من واقع رؤية ابن خلدون ذاتها؟ وهل ترجع الإسقاطات إلى الفهم الخاطئ عن "الإسلام" عندما يفهم على أنه دين لا يعطي مساحة للعقل وقراءة الكون إلى جانب النص والوحي؛ ومن ثم فإنّ من ينطلق من العقل والواقع والأسباب المادية للتفسير لا بد أن يكون خارج الدائرة الإسلاميّة؟

إن ابن خلدون، وإن كان "واقعيًا" إلا أنه –أيضًا- كان "إسلاميًا"؛ لأن "الإسلاميّة" ليست قيمة مثالية مجردة، ولكن الرؤية من مرجعية إسلامية هي رؤية قيمية/واقعية، وهي رؤية تستجيب –أيضًا- للمتغيرات، وإن انطلقت من الثوابت. ولعل هذه واحدة من أهم الإشكاليات المنهاجية لدراسة العلاقات الدوليّة بين المنظور الواقعي "السائد" والمنظورات الأخرى البديلة الناقدة، التي قد تبدو غير واقعية؛ لأنها تنطلق من معايير وقيم في تعاملها مع فهم وإدراك "الواقع". ومن ثمّ، فإن تراث ابن خلدون يضيف، فيما يتصل بالجذور الفلسفية للمنظورات، تراكمًا يقدم إبستمولوجية

ومنهاجية مادية/قيمية، واقعية/مثالية، وهو بذلك يشترك -من مرجعية إسلامية- مع توجهات أخرى تتجه نحو المنحى المعرفي والمنهاجي نفسه، بعيدًا عن الاستقطاب التقليدي بين طرفي هذه الثنائيات.

إن "النظرية الاجتماعية للعلاقات الدوليّة"، التي تمثل واحدة من أحدث الاتجاهات في نظرية العلاقات الدوليّة، إنما تقدم أطروحات حول مجموعة من الثنائيات (المثالية/الواقعية، المادية/القيمية).(٤٧) كذلك سبق أن قَدَّمت جهود نظرية غربية أخرى طرحها عن "الواقعية-المثالية"(٤٨) مما يجعلنا نتساءل: ألم تجد هذه الأطروحات جذورًا لها في "الفكر الخلدونيّ"، حتى ولو ظلت هذه الأطروحات في إطار أكثر مادية وعلمانية من إطار ابن خلدون، الذي لا يمكن فصله عن مصادر مرجعيته الإسلاميّة؟

ولعلّ مما يفيد التذكرة به هو أهمية البحث عن مناطق تقاطع واشتراك بينها وبين جهود منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدوليّة. ودراسة إسهام ابن خلدون، بصفة خاصة، بصورة تطرح فرصة لاختبار الإشكاليات المنهاجية المشتركة بين الجانبين.

ونأمل أن تكون هذه الدراسة قد أوضحت أن مجال دراسة العلاقات الدوليّة -بحالته الراهنة –إنما يقدم فرصة لتجسير الفجوة بين المدارس المتنازعة على هويّة ابن خلدون؛ لأن "التغير الدوليّ من منظور حضاري" هو أحد أهم اهتمامات هذا المجال في المرحلة الراهنة من تطور علم العلاقات الدوليّة. ونأمل أن نكون قد وصلنا إلى وضع معالم ومداخل لمراجعة حالة علم العلاقات الدوليّة عند ابن خلدون، وإعادة قراءة الدوافع نحو الاهتمام بالتراث الخلدونيّ وإسهاماته من خلال إعطاء صورة عن خريطة التنظير الدوليّ التي سلطنا الضوء عليها في ضوء نظرية العمران والدورة الحضارية للدول والأمم. كما نأمل أن تكون هذه الدراسة قد أعطت فرصة لظهور آثار

(٤٧) Wendt, Alexander. Social Theory of International Politics, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, PP. 22- 44.

(٤٨) Adams, Robert. A new age of International Relations, International

خلدونية لدى المدرسة النقدية والبنائية الاجتماعية، وكذلك تبلور الاهتمام بالمداخل الحضارية لدراسة العلاقات الدوليّة.

إلا أنّه يبقى الكثير من الاجتهاد المطلوب لتقديم إسهام فكر ابن خلدون في مسائل هامة عدّة بالنسبة للتنظير الدوليّ (من مدخل حضاري)، على اعتبار أن هذا المدخل من المنظور الخلدونيّ هو الذي يتجاوز الحدود بين التخصصات، ويجعل من وظائف النظرية التوجه إلى التاريخ سعيًا نحو المستقبل، ويجمع في رؤية كلية بين الأبعاد المختلفة للظاهرة، ويبحث في عدم ملاءمة أحادية الرؤية الإيمانية، أو أحادية الرؤية العلمانية، كل بمفرده لفهم التحديات التي تواجهها الإنسانية، ويقدم واقعية وعقلانية رشيدة، وإن انطلقت من "خصائص الواقع"، إلا أنها لا تسقط القيم، مراعية في ذلك الطبيعة المتعددة للإنسانية التي يمكن أن تولِّد أنماطاً مختلفة من العقلانية التي يتجاوب كل منها مع نمط محدد من الاحتياجات الإنسانية.

كان همّ هذه الدراسة هو تقديم مدخل حضاري –لعرض مساهمة في التنظير الدوليّ من منظور حضاري مقارن (الخلدونيّ) بالانتقال من الرؤية الكلية إلى الجزئيات، وهو عمل يقع مباشرة في صميم اهتمام منظِّري العلاقات الدوليّة. ولهذا فإن الدراسة تأمل في توجيه الأنظار إلى عدد من القضايا، التي تصلح موضوعات للدراسات الخلدونيّة في إطار العلاقات الدوليّة. وعلى سبيل المثال يمكن للدارسين القيام برصد مجموعة من المسائل المتصلة بالمفاهيم، أو القضايا، أو العمليات، أو القواعد العامة، والأنماط (السنن)، التي يمكن البحث عن تأصيلها الخلدونيّ، بمفهوم الدولة مقارنة بمفهوم الدولة القومية، ومفهوم الأمة مقارنة بمفاهيم الجماعة العالمية والمجتمع العالمي، وعناصر قوة الدول واستقرارها ووظائفها الخارجية، ومفهوم العصبية مقارنة بمفهوم القومية أو الطبقة أو أصحاب المصالح أو أصحاب القوة، ومفهوم التغير الحضاري مقارنة بالتغير الدوليّ، ومؤشرات الصعود الحضاري والهبوط الحضاري (في ضوء مفهوم الحضارة لدى ابن خلدون)، وموضوع الحرب وأدوات العنف الأخرى (مثل الثورة) بوصفها أدوات للتغيير (مقارنة بمفهوم الدورات عقب الحروب الكبرى، في

نظريات تطور النظم الدوليّة)، إضافةً إلى قضية الاستتباع الفكري وأثرها في علاقات الهيمنة بين الغالب والمغلوب.

وحيث إن الدراسة استهدفت الكشف عن الإشكاليات المنهاجية ورسم خريطة استكشافية للمسائل، فإنه يكفي في هذا الموضع تقديم تصور مختصر عن أبعاد هذه الخريطة والخيوط التي تربط بينها؛ لتقديم رؤية متكاملة عن البعد الدوليّ في الفكر الخلدونيّ. وتتوالى عناصر هذا التصور على الوجه الآتي:

- القاعدة المنهاجية الأساسية في الرصد والتحليل والتفسير عند ابن خلدون.(٤٩)

- مراعاة سنة التغير وتبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام.(٥٠)

- تحدي موقع نظرية الثورات التاريخية أو الانقلابات في أحوال الأمم ومسارات الدول، ومنه –أيضًا- سُنَّة التدرج في التغير من حال إلى حال.(٥١)

- اعتبار أن التاريخ هو خبر عن الاجتماع الإنساني، الذي هو عمران العالم، وأحواله، ودوله، ونحله.(٥٢)

- الاسترشاد بنظرية فقه الواقع عند ابن خلدون التي تتكون من العلم بطبائع (قوانين) العمران، وتأسيس الدول، وحركتها.(٥٣)

- توظيف المدخل المقاصدي الذي يعد عند ابن خلدون نظرية أساسية مستنبطة ومستحكمة.(٥٤)

---

(٤٩) ابن خلدون، عبد الرحمن. **مقدمة ابن خلدون**، ط١، تحقيق: حامد أحمد الطاهر، القاهرة: دار الفجر للتراث، ٢٠٠٤م.

(٥٠) المرجع السابق، ص٤٧.

(٥١) المرجع السابق، ص٤٨.

(٥٢) المرجع السابق، ص٥٥.

(٥٣) المرجع السابق، ص٥٦-٥٨.

- ضرورة الجغرافيا لفهم العالم، ودوله، وأحوالها، وإمكانياتها، والمحال من أمرها، وتحليل الأحوال، والنِّحل، والخصائص الاجتماعية والإنسانية بظروف الجغرافيا.(٥٥)

- منظومة مفاهيم: العمران، والاجتماع/المجتمع، والحضارة، والبداوة، ومنظومة مفاهيم أخرى: الدولة، والملك، والعصبية، والرئاسة، والسياسة، والمعاش. والتفرقة بين السياسة والنفوذ عن حب، والرئاسة وأساسها القهر والبأس والغلب.

- النظرية السياسيّة داخل الأمة وبين الأمم، وابن خلدون يرد طبائع الأمم إلى الطبيعة البشرية الفردية الشريرة، ومن أخلاق البشر الظلم والعدوان، ومن ثم يصل إلى قاعدتين: القتال ضرورة للملك، وكل يحتاج إلى "العصبية"، وهذه هي قاعدته الكبرى.

- نظرية العصبية في قيام الدول (عصبية النسب، وعصبية الدين)، واستمرار الدول حيث العصبية طبيعة وضرورية، وقوة الدول حيث العصبية انتماء قومي ووطني وولاء.(٥٦)

- المقارنة بين الأمم ومراتبها على أساس التدرج الحضاري، من البداوة، إلى الفلاحة، إلى التحضر الصناعي والتجاري،(٥٧) وفي هذا يثير ابن خلدون قضايا: الشخصية القومية لكل دولة/أمة، وعناصر قوة الدولة المادية والمعنوية وعلى رأسها العصبية، والوظائف الحيوية للدولة، والمصالح الحيوية القومية.

- نظرية الانحدار والتطور السياسيّ وفق أجيال أربعة للأمة: الباني المؤسس، فالتابع المباشر للسلف، فالمقلّد، فالهادم المضيِّع،(٥٨) ونظرية الصراع الدوليّ، حيث التغالب بين الأمم: وأساسه العصبية، وصراع القوى، وتوازن القوى.(٥٩)

(٥٥) المرجع السابق، ص١١٣، ١١٤.
(٥٦) المرجع السابق، ص١٧٠-١٧٤.
(٥٧) المرجع السابق، ص١٦٢-١٦٤.
(٥٨) المرجع السابق، ص١٨٠.

- ونظرية التبعية والاستتباع: عاقبة التبعية الراضية حيث الانصهار والمسخ، وفقدان العصبية مؤذن بانقياد، ومذلة وعزلة، والمغلوب مولع باتباع الغالب، وهنا تبدو منظومة مفاهيم: الامتداد، والانقياد، والتقليد، والغلبة، والانقلاب، والولع بالاقتداء. ويرتبط –أيضًا- بنظرية الاستتباع أمران: نظرية الجباية الدوليّة،(٦٠) وطبائع سياسات الدول التابعة، وهي التبعية المختارة وما تعنيه من احتلال واستيلاء.(٦١)

- الأثر الخارجي في الداخل،(٦٢) ودور الوطنية ووظيفتها في الإطار الحضاري،(٦٣) ودور الدين في السياسة والعلاقات الدوليّة.(٦٤)

وبالقراءة الجامعة بين عناصر الخريطة السابقة، المادية منها وغير المادية، وبالنظر إلى روابطها، يمكن أن تتضح لنا خصائص "المنهاجية الخلدونيّة".

خاتمة:

إذا كانت هذه الخريطة في حاجة إلى دراسة أخرى لتعميقها للوصول إلى رؤية ابن خلدون عن الامتدادات الدوليّة للظاهرة الاجتماعية الداخلية، فإنه يجدر –أخيراً- أن نتساءل عن مردود استكشاف الإشكاليات المنهجية للتنظير المتعلق بالعلاقات الدوليّة. وبعبارة أخرى إذا كان ابن خلدون قد اتجه إلى التاريخ من أجل "الحركة" (وهذه هي إحدى مقومات منهاجيته)، فلماذا نتجه نحن إلى تراث ابن خلدون؟ هل التنظير غاية في حد ذاته؟

مما لا شك فيه أن عدداً مهماً من الدراسات الخلدونيّة كان يبرر الحاجة إلى دراسة ابن خلدون بمتطلبات تفسير الواقع العربيّ والإسلاميّ الراهن وإمكانيات تغييره. ولكن

(٦٠) المرجع السابق، ص١٨٦.
(٦١) المرجع السابق، ص١٩٢.
(٦٢) المرجع السابق، ص١٩١.
(٦٣) المرجع السابق، ص١٨٩.

ألا يجدر بنا أن نسأل أنفسنا: لماذا فشلنا طوال ستة قرون في الاستفادة من عبقرية ابن خلدون في تشخيص أسباب الانحدار وتفسيره لمنع ازدياده؟

وهل ما نحن عليه الآن (ابتداء منذ ما يزيد عن القرنين حين بدأت الأزمة الثانية الكبرى والممتدة للمسلمين بعد أزمتي الحروب الصليبية والحروب المغولية) يناظر حال الأمة منذ ستة قرون زمان عصر بن خلدون؟

وهل يمكن المقارنة بين طبيعة التحديات، ولا أقول: نمطها، في القرن التاسع الهجري، والقرن الخامس عشر الهجري، حتى نتساءل عن كيفية الاستفادة؟ ومن ثم فإن نظريات ابن خلدون ما زالت صالحة للتفسير؟

أسئلة مفتوحة تحتاج إلى إجابة في دراسة أخرى، ربما تقدم مستوى آخر من الدراسات الخلدونيّة، وربما تأتي من واقع كتابه في التاريخ، وليس مقدمته، ومن واقع خصائص عصره، وليس مجرد سياقه الإقليمي.(٦٥) فعصر ابن خلدون لم يكن في مجمله انحدارًا وسقوطًا، ومهما كان حال شمال أفريقيا والأندلس (مواطن الخبرة المباشرة السياسيّة الأولى لابن خلدون) فهو لم يكن يقارن بحال أرجاء أخرى من الأمة، مثل مصر المملوكية، في الوقت نفسه الذي كانت تنمو فيه السلطنة العثمانية، وتتشكل فيه إرهاصات دولة صفوية. فإذا كان مركز قوة إسلامية قد بدأ يتفكك وينهار (الأندلس) فقد كانت مراكز أخرى مستمرة ناهيك عن مراكز أخرى صاعدة. كذلك لم يكن الإنجاز الحضاري الإسلاميّ في مجموعه قد بدأ منحنى الانحدار، ولم يكن هناك فراغ فكري عارم يناظر ما تصاعد بالتدريج عبر القرون الستة التي أعقبت ابن خلدون. بعبارة أخرى فإن عصر بن خلدون كان نقطة البداية في مرحلة الانحدار، ومن هنا عبقريته في التصدي لهذا الأمر –إذا افترضنا أن نظريته عامة ولا تنبثق عن حال موطنه فقط.

(٦٥) انظر تفاصيل التفاعلات النظمية الدوليّة الإسلاميّة- الإسلاميّة، والإسلاميّة مع غير المسلمين في هذه المرحلة، مصطفى، نادية محمود. **العلاقات الدولية في التاريخ الإسلامي: العصر المملوكي**، ط١، القاهرة: المعهد

هذا وقد تناولت دراسات جادة[٦٦] مناقشة هذا الأمر، أي: متى بدأ انحدار الحضارة الإسلاميّة وتدهور عناصر قوة الدول الإسلاميّة؟ وهل يرجع ذلك إلى أسباب داخلية أم إلى تأثيرات خارجية أيضًا؟ وهل بدأ الانحدار من السياسيّ في حين لم يكن الاجتماعي والثقافي قد بلغ ذروته بعد؟ وهل كانت البداية مع العواقب المدمرة للهجمة المغولية؟

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

ويجدر التنويه إلى أن ابن خلدون حين ضاقت به الأندلس والمغرب اتجه إلى مصر، وتنقل بين دمشق والقدس ومكة، ولم يتجه، مثل: الأفغاني، أو محمد عبده، وغيرهما، إلى أوروبا (إلا فيما يتصل بأعمال منصبه مُوفَداً إلى ملك قشتالة، وأشبيلية، أو تيمورلنك)، ولم يكن الآخر -لديه- متجسدًا في الأوروبي، ولكن حديثة عن الغالب والمغلوب ظلّ حديثًا بينيًا، فلم يكن تأثير الخارجي (غير الحضاري الإسلاميّ) سواء: العسكري، أو السياسيّ، أو الاقتصادي، بل والثقافي، قد وصل إلى ما وصل إليه فيما بعد من تأثيرات سلبية.

(٦٦) انظر على سبيل المثال:

- Saunders, J. "The problem of Islamic decadence", Journal of World History, Vo. 7, No. 3, 1963.
- Saunders, J. (ed): The Muslim World on the Eve of European