

تعليق د. نادية محمود مصطفى

على بحث:
د. عبد الله النعيم: "الدين والمجتمع المدني
العالمي"*.

* نادية محمود مصطفى، تعليق على بحث د. عبد الله النعيم: "الدين والمجتمع المدني العالمي" المنشور في:
النسخة المترجمة من "Global Civil Society Report"، لعام 2008، (تحت الإعداد للنشر).

يعد صعود الاهتمام بالمجتمع المدني العالمي من ناحية وبالدين والثقافة في العلاقات الدولية من ناحية أخرى من أبرز علامات تطور دراسة العلاقات الدولية في عصر العولمة منذ نهاية الحرب الباردة وبعد الحادي عشر من سبتمبر بصفة خاصة. بل إن هذا البروز يمثل -في نظر البعض- تحولاً في المنظور السائد. ويمثل هذا التحول تحدياً الواقعية التقليدية -التي تركز على الدول باعتبارها الفاعل الأساسي، أو تركز على الصراع باعتباره المحرك الأساسي للتفاعلات- كما يمثل تحدياً آخر للمنظورات العلمية العلمانية التي تستبعد الدين من نطاق دراسة التفاعلات الدولية.

ولهذا، فلقد أضحي كل من الموضوعين: المجتمع المدني العالمي، والدين، محلاً وموضوعاً لجداول مهمة في نطاق نظرية العلاقات الدولية؛ خاصة من حيث أسباب صعود الاهتمام بهما وكذلك دلالة صعودهما بالنسبة لحالة السلام أو الاستقرار أو الأمن والتعاون الدوليين، مقارنة بحالة الصراع وأساليب العنف في إدارة التفاعلات الدولية. ومن ناحية أخرى: تتنوع تعريفات المجتمع المدني العالمي، وكذلك تتعدد اتجاهات دراسة موضع الدين من العلاقات الدولية، واقعاً وفكرًا وتنظيرًا.

وبناء عليه فإن الاقتراب من موضوع يربط بين الدين والمجتمع المدني العالمي لا بد وأن يستدعي أهم ملامح عملية مراجعة حالة علم العلاقات الدولية خلال العقدين الماضيين، وهي المراجعة التي ارتبطت بدورها بالمراجعة في النظرية الاجتماعية بصفة عامة، ومحورها وبؤرتها مراجعة "علمانية وحدائث العلوم الاجتماعية ومدى مصداقية أو ملاءمة منظوراتها العلمانية الوضعية" لفهم تطورات وأوضاع العالم الراهنة الداخلية والخارجية وعبر القومية. ومن ثم فإن صعود الدين، والثقافة، والحضارة، في مجال العلاقات الدولية قد اقترن بصعود مناظر له في مجال النظرية السياسية والاجتماع السياسي والنظم المقارنة، بل لقد اقترن صعود الدين بصعود المجتمع المدني بصفة عامة ثم المجتمع المدني العالمي في هذه المجالات المعرفية أيضًا⁽¹⁾. مما دفع البعض إلى وضع أجندة تعاون بين العلوم الاجتماعية لدفع دراسة دور الدين وأثره⁽²⁾.

بعبارة أخرى، فإن المراجعة النقدية لدراسة تحت عنوان "الدين والمجتمع المدني العالمي" لا بد وأن تؤطر لهذا الموضوع على مستويين أولاً- موضعه من مراجعات حالة العلم ودلالات هذه المراجعة بالنسبة لمداخل المراجعة النقدية للدراسة، وثانياً- إمكانية المراكمة على أطروحات الدراسة من منطلق منظور مقارن لمنظور الباحث الذي أعدّها.

ولهذا، فإن التعليق ينقسم إلى جزئين أساسيين وخاتمة: الأول يؤطر للدراسة، والثاني يقدم القراءة النقدية لها، والخاتمة تقدم رؤية للموضوع من منظور حضاري مقارن مع المنظورات المتنافسة على صعيد العلم.

أولاً- موضع "الدين والمجتمع المدني العالمي" من مراجعات علم العلاقات الدولية من

مدخل المنظورات وجدالاتها:

من أهم مداخل دراسة نظرية العلاقة الدولية مدخل "المنظور والجدالات بين المنظورات". وبالنظر إلى حالة العلم منذ نهاية الثمانينيات والتسعينيات وصولاً إلى المرحلة الراهنة من مراحل تطور دراسة العلاقات الدولية؛ أي بعد نهاية الحرب الباردة وأحداث الحادي عشر من سبتمبر وهي المرحلة الرابعة في تطور هذه الدراسة (بعد المرحلة التقليدية، والسلوكية، وما بعد السلوكية)، ومن خلال القراءة المقارنة في أدبيات مراجعة هذه الحالة وخاصة الأدبيات النظرية حول هذه المنظورات الكبرى والجدالات بينها⁽³⁾ يمكن تسجيل المقولة التالية: اتفاق منطري العلاقات الدولية على أن العلم يمر بأزمة ويحتاج إلى مراجعة للبحث عن منظور بديل.

ومن أهم مؤشرات هذه الأزمة ما يلي:

من ناحية: عدم وجود منظور سائد ومهيمن على مجال الدراسة كما حدث في المراحل السابقة؛ ومن ثم تعدد المنظورات المتنافسة على نحو يعكس فوضى نظرية، وخاصة مع تعدد روافد كل منظور ومع تعدد تسميات كل رافد وفقاً للبعد محل الاهتمام: منهجياً أو مضمونياً. في ظل هذا التعدد يبرز الاعتراف به بل بفائدته، فعلى سبيل المثال يبرر "روزيناو"⁽⁴⁾ ذلك الاعتراف بأنه يرجع لصعوبة القول بأفضلية أحد المنظورات على الآخر أو مصداقيته المطلقة بالمقارنة بغيره؛ حيث إن الباحثين ذوي المنظورات المختلفة سيقدمون رؤى ونتائج مختلفة حول نفس الحدث والظاهرة نظراً لاختلاف منطلقاتهم. بعبارة أخرى -وكما يقول روزيناو- فإنه لا بد من التسامح تجاه التعدد والتنوع الذي يثري البحث والدراسة نظراً لتعدد سبل الإدراك وتقويم الحقائق في السياسات العالمية؛ ولهذا يسجل روزيناو أمراً مهماً وهو أن اختلاف الرؤية للعالم ومن ثم اختلاف الافتراضات الكامنة حول ظاهرة يقود بالضرورة إلى اختلاف المنهجيات.

ومن ناحية أخرى: عدم وجود نظرية عامة للعلاقات الدولية، إلى جانب فشل النظريات الكبرى داخل كل من الاقتربات (التطورية، الهيكلية -السلوكية) في التنبؤ بنهاية الحرب الباردة.

ومن ناحية ثالثة: حالة السيولة التي تعكسها المابعديات: ما بعد الحرب الباردة، ما بعد الحداثة، ما بعد الوضعية، سواء على صعيد المنهج أو المضمون. فمع انتهاء الحرب الباردة شهد التنظير للعلاقات الدولية مرحلة اختلفت فيها الرؤى حول خصائص العلاقات الدولية في هذه المرحلة وأهم القوى المؤثرة عليها. وتبلور السؤال التالي بوضوح: هل كشف انتهاء الحرب عن خصائص جديدة، أم أن تراكم خصائص جديدة قد قاد إلى انتهاء الحرب ومن ثم هناك حاجة لمنظور جديد لدراسة العلاقات الدولية⁽⁵⁾؟ وكذلك هل أخفقت المنهجية الوضعية السلوكية على نحو يفرض العودة إلى القيم والفلسفة والتاريخ والاجتماع؟

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

وكان من أهم ملامح مراجعات ما بعد الحرب الباردة وما بعد الوضعية ملمحان أساسيان ومتكاملان: أولهما - بروز أهمية الدين والثقافة في دراسة العلاقات الدولية⁽⁶⁾، بعد أن حازت الاهتمام والأولوية في ظل سيادة المنظور الواقعي القضايا والأبعاد العسكرية - الأمنية، ثم نافستها في مرحلة تالية قضايا الاقتصاد السياسي الدولي. وثاني هذه الملامح هو مراجعة المنهج الوضعي - السلوكي الإمبريقي الذي رفع شعار "علم خالٍ من القيم" - وهي المراجعة التي قادت إلى رد الاعتبار للقيم⁽⁷⁾ - على أساس أن أحد أهم أسباب عدم الوصول إلى نظرية عامة أو عدم وجود منظور سائد هو - كما يقول هاليداي وهولستي على سبيل المثال - هو إهمال القيم والتاريخ والفلسفة. هذا وكانت القيم - إلى جانب غيرها من الأبعاد - محوراً أساسياً من محاور الجدل الثاني الكبير في تاريخ العلم، أي الجدل بين السلوكية والتقليدية.

كما أضحى الفصل بين البعد القيمي والبعد المادي في دراسة العلاقات الدولية، خلال سيادة المنظور السلوكي وفي ظل الوضعية العلمانية موضع نقد هام في مرحلة ما بعد السلوكية، ثم تبلور هذا النقد في مرحلة ما بعد الوضعية مما يعبر عن رفض أزمة الازدواجية الناجمة عن هذا الفصل⁽⁸⁾.

ولقد اقترن بهذا التجدد في الاهتمام بالقيم بروز للأبعاد الثقافية والدينية - وخاصة منذ نهاية الحرب الباردة. وبقدر ما شاهدة ساحة العلم جدالاً حول القيم تبلورت أيضاً جدالات حول أمرين: من ناحية هل حدث تحول في منظورات دراسة العلاقات الدولية نظراً لبروز دور الدين والثقافة على مستوى التنظير والواقع، وهل المتغيرات الثقافية والدينية هي متغيرات مستقلة أو تابعة؟ ومن ناحية أخرى هل الاختلافات بين الثقافات والأديان لابد وأن تقود إلى صراعات وما تأثيرها على استقرار وأمن وسلام العالم؟ وما هي أنماط العلاقات بين الأديان والثقافات وبين المصالح وتوازنات القوى؟

خلاصة القول إن استمرار الجدالات وعمقها وامتدادها (منذ منتصف الثمانينيات) حول هذين الأمرين ليبين كيف أن دراسة العلاقات الدولية مازالت تشهد حالة مراجعة قادت إلى الحديث عن "إعادة تعريف السياسي"⁽⁹⁾. فإن المدخل القيمي والمداخل الثقافية والحضارية (إلى جانب الدينية) ساهمت في إعادة تعريف مستوى التحليل بعيداً عن المستوى التقليدي (الدولة والنظام الدولي) كما ساهمت في إعادة تحديد نطاق موضوعات العلم ليتسع لموضوعات جديدة. فإذا كانت مرحلة ما بعد السلوكية التي شهدت تنافس منظوري الواقعية والتعددية قد أدت أيضاً

إلى درجة من إعادة تعريف السياسي نتيجة اتجاه الاهتمام نحو فواعل جديدة من غير الدول ونحو قضايا جديدة ذات أبعاد اقتصادية، فإن المرحلة الراهنة من تطور منظورات العلم تعالج ما سبق من إهمال للمتغيرات الدينية والثقافية في محاولة لتجاوز مرحلة علمانية ومادية العلم المفرطة. كما أنها تعالج إهمال مستويات للتحليل وفواعل لحساب تفوق مستوى الدولة القومية، ولذا تجدد الاهتمام بمستويات أكثر كلية وشمولاً مثل الجماعة العالمية. وانعكس ذلك كله على منهجية واقتربات الدراسة حيث تبلور الاهتمام بتأثير الأفكار والقيم إلى جانب العوامل المادية. وكان من أبرز الاتجاهات الحديثة تعبيراً عن ذلك "البنائية الجديدة" بكل ما تحمله من آفاق الربط بين دراسة العلاقات الدولية والنظرية الاجتماعية، وبكل ما يحمله ذلك من انعكاسات على نطاق العلم وموضوعاته ومنهجيته⁽¹⁰⁾.

وإذا كانت الجدالات حول ما أضحى عليه وزن الدين والثقافي والحضاري ومن ثم وزن الأفكار والقيم والتاريخ في دراسة العلاقات الدولية - تبين اختلاف الاتجاهات النظرية في الإجابات⁽¹¹⁾ على هذه الأسئلة وغيرها انطلاقاً مما يتصل مباشرة بالأسباب "الواقعية"، إلا أن رؤية البعض مثلت اختراقاً معرفياً لعلمانية ومادية العلم المفرطة. فلقد ظهرت مؤخراً⁽¹²⁾ دعوة للاهتمام بما يمثلها الدين من تحدٍ لنظرية العلاقات الدولية، تتجاوز وتتعدى بروز الاهتمام التقليدي (أو المتجدد) بأثر الدين على قضايا العلاقات الدولية ومسار تفاعلاتها، صراعاً أو تعاوناً.

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

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

وكانت د. ودودة بدران في بحثها تحت عنوان دراسة العلاقات الدولية في الأدبيات الغربية ومشروع العلاقات الدولية في الإسلام⁽¹³⁾ قد حددت أن أهم خصائص مرحلة الثمانينات من دراسة العلاقات الدولية (ما بعد السلوكية) هو القبول بإمكانية تعدد التوجهات النظرية في دراسة العلاقات الدولية واهتمامها بالقيم إلى جانب السلوك، وذلك نتيجة المراجعة النقدية للأسس المعرفية الوضعية - الإمبريقية- التي تستند إليها، ومن ثم الدعوة إلى إعادة بناء العلم من جديد. ولقد جاء الجدل بشأن الوضعية الإمبريقية في إطار مراجعة فلسفية تتم في كل العلوم الاجتماعية.

كذلك فإن تبرير الحاجة الأكاديمية والعلمية لتقديم منظور إسلامي للعلاقات الدولية قد وجدت سنداً لها أيضاً من داخل الدائرة الغربية وفي نطاق علم العلاقات الدولية برافديه الأنجلو ساكسوني، والفرنسي، (سواء في مرحلة إعداد مشروع العلاقات الدولية في الإسلام أو بعده). فلقد تراكت بعض التتويجات على نفس النغمة المتسائلة عن منظورات أخرى؛ فنجد -على سبيل المثال- أن مارسيل مارل⁽¹⁴⁾ في كتابه سوسيولوجيا العلاقات الدولية، وهو بصدد إشكاليات تحديد تاريخ ظهور مصطلح العلاقات الدولية - يشير إلى أنه نظراً لاستحالة الإحاطة بالتاريخ الإنساني في لمحة بصر، فإنه من الأفضل اختيار لحظة بداية تشكل العالم الحديث، وأنه بالرغم من إمكانية الاتهام بالمحورية أو المركزية الإثنية؛ فإنه على خبراء الحضارات الأخرى أن ينبروا لعقد المقارنات.

كذلك سجل كل من Bull, Holsti, Kegly⁽¹⁵⁾ أن إسهامات التنظير في مجال علم العلاقات الدولية مازالت قاصرة على الاقترابات الأنجلو أمريكية والأوربية، وهو الأمر الذي يمثل تحيزاً، ويعد أحد أسباب القصور في التنظير لأنه يمثل -كما يرى Holsti- أحد أسباب عدم الوصول إلى نظرية عامة للعلاقات الدولية.

وفي ظل مراجعات ما بعد الوضعية وما بعد الحداثة عقب نهاية الحرب الباردة، تجددت بعض التعبيرات خلال تقييم حالة حقل العلاقات الدولية عن أن منظورات الحقل المتعاقبة عليه تعكس عنصرية غربية وتحيزاً حضارياً وإثنيّاً؛ حيث لا تتضمن هذه المنظورات مشاركة رؤية الدول النامية⁽¹⁶⁾. هذا واستمرت هذه الدعوات تحمل أبعاداً جديدة حتى ما قبل الحادي عشر من سبتمبر حيث تجدد نقد البعض⁽¹⁷⁾ لهيمنة الدراسات الأنجلوساكسونية والنظرة الفوقية من أعلى إلى أسفل التي مازالت تسود العلم الأكاديمي على النحو الذي يظل معه علم العلاقات الدولية ليس علماً عالمياً. ثم اكتسبت هذه الدعوات بعد الحادي عشر من سبتمبر أبعاداً أكثر وضوحاً.

حيث ربط البعض⁽¹⁸⁾ مثلاً بين نظرية العلاقات الدولية والأخلاق والقيم على ضوء التعقد الذي أصاب العلم، مناقشاً مفهوم "الخلو من القيم" ناقداً للدلالات التاريخية والثقافية للمفاهيم الغربية (العنف أساساً) المستندة للتمييز التقليدي بين داخل وخارج الدولة القومية، وبين الاقتصادي والسياسي، وبين النطاق العام والخاص. ومن ثم دعا إلى مفاهيم تؤكد على التفاوض والمنظور والتفاهم بدلاً من المفاهيم التي تعكس توجهاً علوياً عن الحقيقة، والتي تبين كيف أن السائد هو الذي يقدم نفسه باعتباره المحايد والعالمي.

وبالنظر إلى الملامح السابقة لعملية المراجعات والتي تبين صعود البعد الديني-الثقافي والحضاري- يمكن التوقف عند ملاحظات منهجية من واقع المقاربة بين الأدبيات عن الدين والعلاقات الدولية. وهي تتلخص كالاتي:

(1) أن هناك ثنائية واستقطاباً ما بين القيمي والمادي عند البحث في دور الدين -مقارناً مع الهياكل المادية للقوة وللحقوق الدولية، فإذا كانت النظرية البنائية الجديدة تتحدث عن دور الأفكار والثقافة فإن آخرين (الواقعيين) يتحدثون عن دور هيكل النظام الدولي وهياكل وتوازنات القوى⁽¹⁹⁾ ولذا فإن الدين ليس مجرد مكون هيكلي من مكونات الدولة القومية ذات الدور المركزي في النظام الدولي، ولكن يمكن النظر إليه أيضاً ككيان اجتماعي حي يؤثر في فواعل ومستويات أخرى للتحليل. وهنا تبرز إشكالية الثابت والمتغير في الدين.

(2) وتكرر هذه الثنائية والاستقطاب عند البحث في آثار استدعاء الدين على حالة العالم، ما بين العنف أو السلم، حيث يبدو أنه إذا كانت اتجاهات قد غلبت آثار صعود الدين السلبية (متمثلة في التطرف والأصوليات والإرهاب والصراعات الإثنية)⁽²⁰⁾ فإن البعض الآخر أبرز الآثار المرتقبة على السلم والأمن⁽²¹⁾.

(3) اقترن صعود الدين والثقافة والقيم بصعود الاهتمام بمستويات جديدة للتحليل وتتجاوز الدولة القومية والنظام الدولي. وتزامنت هذه الجهود وتوازت مع جهود نظرية أخرى⁽²²⁾ اهتمت بدورها بمستوى الأمة الإسلامية (Muslim political community). ولقد انطلقت هذه الجهود من إطار نظري يبين كيف أضحت مدارس غربية متنوعة تتجه لتخطى المستوى "التقليدي للتحليل أي مستوى الدولة القومية وتجاوزه نحو مستويات أكثر كلية وشمولاً. ولقد انطلقت هذه الجهود جميعها من نقد النموذج الوستقالي، الواقعي التقليدي، الذي يسقط أيضاً القيم والثقافة والدين، كما قامت على مراجعة مفهوم "السياسة" ذاتها ومناطق تعريفها وتحديدها ليس بالمؤسسات ولكن مناطق الفعل والتأثير من ناحية والقيم والأخلاق من ناحية أخرى.

ولقد توالى هذه الجهود -مع ما بينها من اختلافات ابتداءً من مدرسة "المجتمع الدولي" International Society⁽²³⁾، إلى مدرسة المجتمع العالمي World Society⁽²⁴⁾ إلى مدرسة

الجماعة العالمية World community⁽²⁵⁾، وجهود المدرسة البنائية الجديدة⁽²⁶⁾، واهتماماتها بتأثير الأفكار والقيم والثقافة، على اعتبار أن العلاقات الدولية هي هيكل اجتماعي. بعبارة أخرى، فإن الاقتراب القيمي - الثقافي في دراسة العلاقات الدولية لابد وأن 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 اسهاماً 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.

(4) وأخيراً: لماذا هذا الصعود الراهن لأهمية دور الدين وأثره في العلاقات الدولية؟ هل يرجع ذلك لاعتبارات سياسية تتصل بتوظيف "الديني" لخدمة "السياسي" في مرحلة هامة من مراحل تطور الغرب في علاقته بالعالم؟ أم يرجع إلى اعتبارات المراجعة المعرفية والنظرية أيضاً؟ أم أن الثانية تخدم الأولى كما أن الأولى تَبْرِر الثانية؟

وَأليس من الممكن القول إن هذا الصعود في الأهمية هو من قبيل تجدد الاهتمام، حيث إن الدين (والقيم والثقافة) كان حاضراً دائماً في مراحل سابقة - ولو في إطار رؤى كانت حينئذ أكثر هامشية وأقل سيادة من الرؤى "العلمانية-الحداثية" التي استبعدت الدين من نطاق التحليل؟ ومن ثم لماذا أضحت هذه الرؤى (الهامشية سابقاً) محل الاهتمام الراهن؟ وما الجديد في الموجة الراهنة من الاهتمام -مقارنة بما سبق؟ وبقدر ما شارك منظرون غربيون أمثال Martin White مؤسس المدرسة الإنجليزية في العلاقات الدولية في التأسيس المبكر لدور الدين (المسيحية) في العلاقات الدولية⁽²⁷⁾، بقدر ما شارك أيضاً في هذا التأسيس رواد من الدائرة العربية والإسلامية أمثال د. حامد ربيع ود. منى أبو الفضل ود. علي المزروعى وبالتركيز بالطبع على الإسلام. وفيما يتصل بإنجاز د. حامد ربيع⁽²⁸⁾، يمكن القول إن البعد الإسلامي في دراسة العلاقات الدولية قد بدا واضحاً بين الأبعاد الأخرى لدراسات د. حامد في هذا المجال. ولذا نجد أنه عبر السبعينيات وحتى أوائل الثمانينيات بلور فكر د. حامد ربيع أجندة من قضايا الأمة الإسلامية محل الاهتمام وتساءل عن إمكانية التنظير من مرجعية إسلامية. ويمكن القول إن هذه الأجندة وهذه المنهجية التي أسس لها د. حامد ربيع يمكن أن تندرج تحت عنوان واحد ألا وهو: "المداخل الحضارية القيمية لدراسة قضايا الأمة الإسلامية".

أما د. منى أبو الفضل فلقد بادرت بالتأسيس لأهمية الدراسة المقارنة للمنظورات الغربية وللجدالات بينها كسبيل للمراجعة التي تقود إلى طرح منظور إسلامي⁽²⁹⁾ كما اعتبرت أن هذا

الطرح الجديد هو سبيل من سبل مشاركة الدائرة الحضارية الإسلامية في التجديد الثقافي العالمي⁽³⁰⁾. ولقد مثلت جهود هذين العالمين المنطلق الذي انبت عليه جهود بناء منظور حضاري للعلاقات الدولية على صعيد الجماعة البحثية للعلوم السياسية في كلية الاقتصاد طوال ربع القرن الماضي. كما قدم د. علي المزروعى حول إسهاماً مهماً الثقافة والسياسة العالمية⁽³¹⁾، وبالرغم من نشر إسهامه باللغة الإنجليزية، وبالرغم من أنه تلا مارتن وايت في الظهور بنحو عقدين، إلا أن إسهامه ظل هامشياً ولم يركّز عليه الضوء الكافي، وهو الأمر الذي أرجعه البعض، إلى كونه "غير غربي الأصل"⁽³²⁾.

إن الملاحظات المنهجية السابقة تمثل الإطار النظري الذي جرت على ضوئه القراءة النقدية لدراسة "الدين والمجتمع المدني العالمي" حيث إن المجتمع المدني العالمي يمثل مستوى جديداً لتحليل العلاقات الدولية يتجاوز مستوى الدولة القومية والنظام الدولي. كما أن الدين، قد يكون بمثابة إطار مرجعي أو مجرد ممارسات وإدراكات معتققيه عنه أو قوة محركة للتفاعلات، وقد يكون ذو آثار صراعية أو تعاونية.

إذن ماذا قدمت الدراسة التي ربطت بين الدين والمجتمع المدني العالمي؟ وما المنظور الذي تجسده -من بين منظورات دراسة هذه الموضوعات؟ وكيف يمكن المراكمة على هذا الطرح على ضوء أهمية تعدد المنظورات الحضارية حول مثل هذه الموضوعات ذات الطبيعة القيمية؟

ثانياً: الدين والمجتمع العالمي: قراءة في رؤية د. عبد الله النعيم

إذا كان عنوان دراسة عبد الله النعيم تجمع بين الدين والمجتمع المدني العالمي مقروناً بتساؤل فرعي (عدم تلاؤم كامن أم اعتماد متبادل؟) فلا بد أن يطرح السؤال التالي نفسه ما هو موقف عبد الله النعيم من هذه العلاقة؟ وألا يدل العنوان الفرعي -منذ الوهلة الأولى- أن الدراسة لا تنطلق من مقولة أساسية تحدد موقف المؤلف، وهل نجد في الدراسة جزئياً -العام ثم الخاص بالحالات المقارنة- مؤشرات تقدم لنا الإجابة ولو بطريقة غير مباشرة؟

1- الخط الناظم والمقولة الكامنة: المؤشرات

يتضح من القراءة المنظمة للدراسة أن الخط الناظم لها من بدايتها إلى نهايتها يتمحور حول المقولة التالية: أن المجتمع المدني العالمي هو وسيلة لتحقيق السلام والتعاون الدولي -الذي لا يتحقق بواسطة حكومات الدول، ولكن شريطة أن يتم حل ما يفرضه الدين من إشكاليات.

بعبارة أخرى، فإن الدراسة وإن كانت تقر بأن هناك ضرورة لأخذ الدين في الاعتبار وعدم إهماله، إلا أنها تطرح إشكاليات دور الدين وتأثيره وكيفية معالجتها!.

ويمكن ملاحظة أن هذا الطرح في الدراسة يعكس قدرًا واضحًا من الالتباس وعدم القدرة على صياغة مواقف فكرية حاسمة تدافع عن واحدة من مقولتين: (لا يمكن أن يتحقق مجتمع مدني عالمي في ظل اختلاف الأديان وما تمارسه من آثار (صراعية وعنيفة) على العلاقات الدولية)، (أو أن المجتمع المدني العالمي ليتحقق يجب أن يستبعد الدين ولا يكون للأخير وجود في نطاقه). ولذا فإن الباحث وهو ينطلق من دور الدين، ومن أنه ليس بالضرورة ضد السلام، يحاول أن يجد مخرجًا أو طريقًا ثالثًا بين هذين الطريقتين لا يُضحي بأحد طرفي العلاقة لحساب الآخر. وهذه الحيرة تبدو جلية منذ السطور الأولى للدراسة "... أن التفكير المفاهيمي Conceptualization للمجتمع المدني العالمي يسهل من التزام إيجابي positive engagement للرؤى الدينية ومع ذلك، فإن بعض أشكال الفهم للدين ليست متوائمة incompatible مع المنطق الكامن وهدف المجتمع المدني العالمي. والدراسة تستكشف سبل دعم إمكانيات التوافق consistency بين الجانبين". إن هذا التوالي للمفردات الثلاث في جملة واحدة تبين اللبس الذي ساد عبر صفحات الدراسة العشرين.

إذن، ما الذي يدل على هذه الحيرة؟ وما الذي يفسرها؟

وكيف يمكن مناقشة بعض أهم المؤشرات والأسانيد التفسيرية وخاصة أنها تثير أسئلة من واقع منظورات مختلفة مع منظور المؤلف، وما البديل: مجتمع مدني عالمي ذو إطار قيمي مشترك، أم عدة مجتمعات مدنية عالمية تتقاطع في مناطق مشتركة ويظل لكل منها فضاؤها الخاص النابع من خصوصية دينها وثقافتها: (الأمة الإسلامية والمجتمع المدني العالمي).

أول المؤشرات بل المؤشر الأساسي الذي تتفرع عنه بقية المؤشرات هو أن د. النعيم، وإن كان (وفق مفرداته) قد اقترح نموذج اعتماد متبادل للعلاقة بين الدين والمجتمع المدني العالمي حيث يتم فهم كل منهما على نحو يدعم ويساند الأخرى "إلا أن تحليله ينتقل من سؤال إلى آخر ومن تحفظ إلى تقرير، كل ذلك على نحو يبين -وفق قراءتي- أن العلاقة بين الدين والمجتمع المدني في نظر الباحث ليست اعتمادًا متبادلًا بقدر ما هي علاقة يحتل فيها المجتمع المدني العالمي مرتبة "الغاية" والدين هو الوسيلة.

الغاية هي المثل الأعلى الذي يجب الوصول إليه ولكن على الوسيلة (أي الدين في هذه الحالة) أن تتغير لتوائم متطلبات الغاية، ومن ثم فإن الدين لدى الباحث متغير. ولذا فإن الباحث يدعو إلى ما يسمى الإطار القيمي المشترك، فما هو؟!.

ويزداد الأمر عدم وضوح مع عدم وجود تعريف للدين، حيث إن الجزء الأول من الدراسة هو محاولة لفهم المجتمع المدني (تعدد مداخل التعريف وموضع الدين من كل منها)، ثم ينتقل الباحث في الجزء الثاني من الدراسة إلى نماذج الأديان محل الاهتمام: الغاندية (نسبة إلى غاندي)، ثم الأصولية الإسلامية، ثم الإسلام الليبرالي وأخيرًا "لا هوت التحرير"، وهي نماذج

متنوعة السياقات. ويقصد المؤلف ذلك سعيًا -كما يقول- إلى فهم أفضل لديناميكيات تأثير السياقات المحلية والعالمية للمجتمع المدني.

وبالرغم من أهمية المقارنة بين السياقات المختلفة إلا أنه يجدر التساؤل: لماذا هذه النماذج الأربعة بالأخص؟ وهل هي كل نماذج الأديان؟ ولماذا مثل هذه التصنيفات للاجتهادات الإسلامية (الأصولية، الليبرالية) وأين ما عداها؟ حقيقةً قرّر الباحث منذ البداية: أن التلازم consistency بين الدين والمجتمع المدني العالمي يتوقف على كيفية فهم وممارسة كل منهما في سياق محدد وليس على مفهوم مسبق عن كل منهما، لكنه بالرغم من الإشارة إلى أهمية تأثير الإطار المحيط الوطني والإقليمي على النحو الذي يبرر استدعاء حالات مقارنة إلا أن هذه النماذج تقدم اجتهادات من واقع أديان سماوية أو وضعية ليست هي "الدين". وهذا يقودنا مرة أخرى إلى سبب عدم تقديم الباحث تعريفات للدين. فالدين لديه هو مجرد ما يفهمه أو يمارسه المنتمون إليه في أطر وطنية وإقليمية مختلفة. وهذا يعني -من ناحية أخرى- أن الدين ليس مجردًا أو ثابتًا أو مطلقًا ولكن هو متغير. وهذا التغير من إطار إلى آخر هو الذي يمثل -وفق الباحث- التحدي الأساس أمام المجتمع المدني العالمي. ومما لاشك فيه أن هذا الموقف ليس إلا موقفًا واحدًا من تعريف الدين؛ حيث إن هناك تعريفات أخرى -من منظورات أخرى غير وضعية أو علمانية- تنظر باهتمام للثابت في الدين؛ حيث إن الدين يمثل مصدرًا لرؤية ذات مرجعية دينية.

ولكن كيف رأى الباحث كيفية الاستجابة للتحديات ذات الأبعاد الدينية، المختلفة باختلاف الأطر المكانية (Space, place)؟

تتطلب هذه الاستجابة ما يلي:

إطارًا قيميًا مشتركًا يحدد محتوى أجندة المجتمع المدني العالمي، ولا يتحدد هذا الإطار بطريقة مجردة مسبقة تخضع للتحيزات الأيديولوجية والثقافية ولكن من خلال التفاعل الدولي. ومن ثم تتبلور عالمية أصيلة على أرض الواقع وليس من أطر مفاهيمية مجردة ومبسطة. ولكنها تقوم بدورها في الاتفاق على قيم أساسية حتى تتمكن عملية التفاوض من تحقيق أهداف ذات مغزى. ومن هذه القيم: الاحترام والتقدير المتبادل للاختلافات الثقافية، وإمكانية التعايش السلمي والحاجة لبناء توافق قيمي على أساس التضامن والتعاون وليس البحث عن فرض الرأي على الآخرين.

إن الاستجابات السابقة جميعها (ومحورها الإطار القيمي المشترك) تبين أمرًا أساسيًا؛ ألا وهو أن المجتمع المدني العالمي هو الغاية وأن تكيف الأديان هو الوسيلة.

كما يبقى السؤال: من يحدد الإطار القيمي المشترك؟ وكيف لا يكون هذا الإطار هو المحرك للمجتمع المدني العالمي وليس غايته؟ وماذا عن الأديان الأخرى مثل اليهودية؟ وأين القراءات أو الاجتهادات الأخرى للمسيحية وللإسلام؟

ولا يقدم الباحث إجابة مباشرة على الأسئلة السابقة. بل هو - في المقابل - يعترف بالآتي: "كيفية حل (mediate) التوتر بين التفرّد (exclusivity) المفترض للجماعات الدينية وتوجههم نحو فرض قواعد أخلاقية محددة بدقة من ناحية وبين متطلبات المدنية والانخراط (inclusion) وحرية اختيار المجتمع المدني من ناحية أخرى. ويرى الباحث أن مثل هذا الحل يمكن أن يتم من خلال نقاش داخلي في الجماعة الدينية ومن خلال حوار مع الجماعات الأخرى. والتحدي الأساس الذي يواجه القائمين على النقاش الداخلي هو كيفية دعم الفهم والممارسة الدينية الأكثر انخراطاً ومدنية وطوعية، وذلك تقوية للتوافق (conformity) مع الخصائص الأساسية للمجتمع المدني العالمي.

إن هذا التحليل المتراكم من جانب الباحث - والذي يدلّ كيف أن المجتمع المدني العالمي هو الغاية والتكيفات الدينية هي الوسيلة، هذا التحليل يفرض بدوره قدرًا آخر من التساؤلات التي لم يجب عليها الباحث:

• ما هي الخصائص الأساسية للمجتمع المدني العالمي التي تقتض قيام نقاش داخلي ديني ليتحقق التوافق معها؟

• من الذي يحدّد ما إذا كانت الاهتمامات الدينية مشروعة أم لا؟ ووفق أية مرجعية؟

• هل السبل السلمية هي فقط المدنية؟ وهل تمثل الشروط الشرعية الوحيدة لقيام التفاوض؟

• كيف يمكن ضمان أن المكونات الأخرى في الجماعات - أي المكونات غير الملزمة دينيًا - ستأخذ في الاعتبار اهتمامات المكونات الملزمة دينيًا؟

• كيف يتحقق التصالح بين هذه المكونات: الدينية وغير الدينية في المجتمع المدني العالمي؟ ومن الذي سيحقق هذا التصالح؟ وهل السبل السلمية هي السبل الوحيدة الممكنة؟ ومتى يكون شرعيًا اللجوء لاستخدام القوة؟ وهل يمكن فرض التصالح بالقوة العسكرية على ضوء مصالح وأهداف الأطراف الأقوى في ميزان القوة العالمي؟

2- حالات الدراسة المقارنة: من الغاندية إلى الأصولية الإسلامية إلى الإسلام الليبرالي وصولاً

إلى لاهوت التحرير

أ- بين الغاندية والأصولية الإسلامية

قارن الباحث بين الغاندية وبين الأصولية الإسلامية من حيث مغزى كل منهما بالنسبة لمنطق المجتمع المدني العالمي وأهدافه، ولقد أشار بوضوح إلى أن مكونات constituencies الأديان يجب أن تتكيف مع متطلبات هذا المنطق وهذه الأهداف.

ومن ثم -وعلى ضوء شرحه لخصائص الغاندية ومدرجات غاندي عن الدين (ص ص 61-62)، فإن الباحث رأى فيها نوعاً من الرؤى الملهمة التي يمكن أن تدعم الأسس القيمية للمجتمع المدني العالمي، وأن هذا التوافق synergy بين الجانبين لا يمكن أن يتحقق بدون استجابة فعالة ومستدامة للتحديات التي تفرضها الأصولية؛ حيث إن الباحث يرى أن الأخيرة لا تستجيب لهدف ومنطق المجتمع المدني العالمي.

وبالرغم من أن الباحث اعترف أن الأصولية الإسلامية هي نتاج ظروف خاصة وليست كامنة في الدين ذاته، ومن ثم فإن جماعات محرومة؟ استخدمت الرموز الدينية والخطاب الديني ووظيفته من أجل تعبئة سياسية ضد ما تراه تهديدات داخلية وخارجية، بالرغم من هذا الاقرار الواضح من الباحث بأن الأصولية ليست سمة هيكلية في الدين إلا أنه يرى أن فهم الأصولية للدين لا يمكن أن يقدم استجابة ملائمة للتهديدات الداخلية والخارجية، ومن ثم وفي حين لا تتلاءم (inconsistent) أيديولوجية الأصولية مع مدنية وانفتاح مجتمع مدني عالمي فإن الأخير هو السبيل لتوليد وتطبيق استجابات فعالة ومستدامة للمشاكل الوطنية والعالمية.

وهنا يمكن التوقف عند مجموعتين من الملاحظات: الأولى عامة والثانية تفصيلية:

المجموعة الأولى: حقيقة تبدو هذه الرؤية للباحث -ومنذ الوهلة الأولى- كأنها تتحلى بهالة من الموضوعية المفتعلة، إلا أنها عند تأملها تتكشف وهي محملة بتحيز في إدراكها للإسلام والاجتهادات الإسلامية المتنوعة، بل وفي إدراك "الدين" بصفة عامة، باعتباره مجرد مسألة روحية تعاونية مثالية فقط تستدعي علمنة الدين؟، وهو ما لا يصدق على الإسلام أو الاجتهادات المختلفة من حيث الوسائل والطرائق. فإذا كانت علمنة الدين كأساس للمفهوم الغربي عن المجتمع المدني تجعل الغاندية استجابة إيجابية للمجتمع المدني العالمي، فإنها لا تتناقض مع الأصولية الإسلامية فقط ولكن مع اجتهادات إسلامية أخرى أيضاً.

فالإسلام ليس مثالية روحية، كما أن الأصولية الإسلامية ليست الاجتهاد الوحيد، بل ليست الاجتهاد الشائع الذي يحظى بإجماع الأمة. وهو الأمر الذي يطرح التساؤل: لماذا هذه المقارنة بين نقيضين: الغاندية والأصولية الإسلامية: الأولى روحية-علمانية مصدرها دين غير سماوي، ويرى الباحث أن الغاندية تمثل أساساً فعالاً لمجتمع مدني عالمي، والثانية مصدرها دين سماوي (خاتم الرسالات) وتريد تطبيق الشريعة وتدعو للجهاد، ولكن وفق رؤيتها وأساليبها، التي لا تُجمع عليها الأمة، وإن تعاطفت مع ما تمثله من ردّ فعل لأوضاع وسياسات ظالمة داخلية وخارجية يعاني منها المسلمون. إلا أن هناك استجابات إسلامية أخرى لهذه الأوضاع

والسياسات، وتمثّل اجتهاذاً آخر إسلامياً، يستهدف أيضاً تطبيق الشريعة ويدعو للجهاد ولكن بوسائل أخرى، وإن لم يكن من بينها العنف والتكفير والانغلاق على النمط الأصولي السائد، إلا أنها تتمسك بثوابت الإسلام باعتباره نظاماً للحياة، ومن ثم ديناً لا يمكن علمنته بالمعنى الشائع في الأذهان عن العلمانية. فهل يمثل هذا النمط من الاجتهاد ما أسماه د. النعيم بالإسلام الليبرالي؟ وألا يمكن أن نجدَ وصفاً ذاتياً، بدون إحالة إلى أيديولوجية غربية (الليبرالية)، ولكن بانطلاق من خصائص الرؤية الوسطية الإسلامية ذاتها؟ وتتضمن هذه الرؤية مبادئ وقيم العالمية، والتعارف، والإنسانية، والسلام، والحوار، كقيم أصيلة في رؤية الإسلام للعالم، وليس باعتبارها قيماً اعتذارية أو دفاعية عن الإسلام في مواجهة تشويهات الاستشراق السلبي أو الأصولية -الطارئة الظرفية على مراحل التاريخ الإسلامي. ولكن البعض يقصد -بتسليط الضوء على تلك الأصولية- أن يجعل منها القاعدة والأساس الذي يحجب الضوء عن تيار متدفق وغني وثرى من الاجتهادات ومن الرؤى، التي يمكن القول إنها تتضمن قواعد وأسساً كافية لتأسيس ما يرمي إليه تيار المجتمع المدني العالمي، من سلام وتعاون عبر الحدود ومن أجل حل مشاكل العالم، ولكن بالانطلاق من دة منظومة القيم الإسلامية ألا وهي "العدالة"؛ تحقيقاً للمقاصد الشرعية واستدعاءً للجهاد -بكل الوسائل- دفاعاً عن الدين والأرض والنفوس والعقل والمال، وفي إطار من الإعداد للقوة بكل أنماطها، والاستعداد لاستخدام وسائلها العسكرية من أجل الدفاع عن حقوق مشروعة. إذن هي رؤية تأسيسية تتوافق مع رؤية المجتمع المدني العالمي إلا فيما يجعل من الدين روحانيات وأخلاقيات مجردة، وبحيث يصبح مقطوعاً عن الحياة ومنزوعاً الأسنان لا يدعو إلا إلى سلام -حتى ولو كان غير عادل. فإن الخطاب الذائع عن السلام والحرب في الإسلام هو خطاب مغلوط يجعل من السلام أو الحرب بديلين متناقضين، في حين أن رؤية وسطية مقاصدية إسلامية ترى أنهما حالتان من حالات العلائق وأن الجهاد يسع كلاهما وفق الظروف السائدة⁽³³⁾.

إذن، وإذا كان "المدني" المقصود في دراسة د. النعيم هو الذي يتماشى مع ما هو "ديني" قاصر على المجال الخاص وليس العام، وكل ما هو سلمي فقط، في هذه الحالة يكون المجتمع المدني العالمي ذاته غير متوافق، ليس مع "الأصولية الإسلامية" فقط ولكن مع الرؤية الإسلامية الوسطية أيضاً، مما يستلزم مراجعةً في مقولات المجتمع المدني العالمي -المنبثقة عن خبرة غربية متعددة الروافد- في محاولة للتوافق مع الرؤية الإسلامية الوسطية، وذلك حتى يتحقق لتلك الخبرة العملية والحركية صفة "العالمية". فلا يمكن للمجتمع المدني أن يكون عالمياً إذا أُسقطت خبرة دائرة حضارية أساسية مثل الإسلامية، أو اجتزأ منها كل ما هو هاش وظرفي (الأصولية) مهما تسلطت الأضواء عليه الآن، ليجعل منه الأساس.

ناهيك عما سبق التمهيد به؛ ألا وهو التساؤل: هل أضحى المجتمع المدني العالمي - "الغاية" دينًا جديدًا على الأديان الأخرى أن تتكيف مع متطلباته، أم يجب البحث في الإطار القيمي المشترك دون الإخلال بطبيعة كل دين - وخاصة الإسلام - موضع الاهتمام والتركيز؟ وأين الأصولية اليهودية، وأين الأصولية المسيحية؟ فهما يمثلان بدورهما تهديدًا أكثر خطورة لقيم المجتمع المدني العالمي بل لوجوده ذاته، في ظل كل تلك الممارسات ضد "الإنسانية" في أرجاء العالم، والتي يديرها المشروع الأمريكي الأصولي المحافظ بالتحالف مع المشروع الصهيوني؟ حيث يعجز أمامها كل جهد مدني عالمي صادق، بل أحيانًا تُستَخدم هذه الجهود وتُوظف ضد كل أهدافها الحقيقية وذلك حين تقع فريسة التسييس من جانب الحكومات.

المجموعة الثانية من الملاحظات تعود بنا إلى تفاصيل حجج ومقولات د. النعيم وهو يعرض لعدم التوافق بين الأصولية الإسلامية وبين المجتمع المدني العالمي.

يمكن القول إن أطروحات النعيم عن الإطار الذي أفرز الأصولية وعن سماتها وما تفرضه من تحديات وعن ضرورة علاج هذه التحديات وأسباب وإشكال هذا العلاج وصولاً لأهداف المجتمع المدني العالمي، تتسم في مجملها بنوع من الالتباس وعدم الوضوح والتداخل، فضلاً عن المصطلحات المستخدمة وما تثبته من تحيزات على نحو يجدد طرح السؤال: كيف يفهم المؤلف الإسلام - كدين؟ ولماذا قارن بين "الأصولية الإسلامية" وبين "الغاندية"؟.

وتتلخص هذه الملاحظات في الآتي:

يقبل الباحث أن الدعوة عبر القومية للأصولية الإسلامية تتلاءم مع دعوات المجتمع المدني العالمي المناظر، ولكن يرى أن الأولى تقشل في قبول متطلبات عملية وقيم الثانية. ومن ثم يرى أن المجتمع المدني العالمي هو الذي عليه التصدي لتحديات الأصولية.

ومن ناحية أخرى: تتمثل التحديات وفق رؤية الباحث في أمرين أساسيين:

تطبيق الشريعة في الداخل، وفهم الجهاد باعتباره حربًا عدوانية. فهما صلب أيديولوجية الأصولية ومحور رؤيتها عن كيفية تحقيق الصالح العام.

ومن ناحية ثالثة: يرى الباحث أن الحكم على صلاحية validity هذه الرؤية الأصولية يرتهن بمدى تمثيلها لرؤية مجموع الشعوب (Totality of national populations) كما يرتهن بدرجة وضوح فهم حقائق العلاقات الدولية التي في ظلها يمكن أو لا يمكن أن يتحقق حق تقرير مصير هذه الشعوب.

إن الأطروحات الثلاث السابقة لابد من مقابلتها بالأطروحات التالية: أولاً - أن منع كل من تطبيق الشريعة وممارسة الجهاد - ولو بالمعنى الهجومي - لا يمكن تبريره بأية حال من الأحوال بمتطلبات التغلب على معوقات إقرار المجتمع المدني العالمي وتحقيق أهدافه، لأن كلاً من الشريعة والجهاد هما من ركائز الإسلام الأساسية. كما أن فهم الأصولية لهما وممارستها

على ضوءها (فرض تطبيق الشريعة والحرب الهجومية) لا يمكن أن يبرر الإلغاء الكامل لهما أو استبعادهما لصالح ما يسمى "روحانية وعلمانية الدين". فسيظل للشريعة والجهاد تأثيراتهما على المجتمعات المسلمة وعلى خبراتها في مجال المجتمع المدني وطنياً وعالمياً.

ثانياً - يجدر التساؤل: هل الوسائل السلمية (الديمقراطية، وحكم القانون) والتي رأى د. النعيم أن الأصوليين يجب أن يلتزموا بها، هي وسائل عالمية بالفعل بحيث يتم احترامها وتطبيقها من جانب الداعين إليها والمبشرين بها خارج سياقاتهم الوطنية؟ حيث من الملاحظ أن د. النعيم امتنع عن الاقتراب بوضوح ودقة من عواقب السياسات الأمريكية بصفة خاصة والغربية بصفة عامة وخاصة من حيث الإفراط في استخدام القوة العسكرية في أرجاء العالم^(*).

واكتفى د. النعيم بالقول: "سواء ليس هناك شرعية دولية على الإطلاق أو أنها ضعيفة لدرجة لا تمكنها من التعامل مع حقائق علاقات القوى الكونية، فإن هذا الوضع يشجع مفاهيم الأصولية الإسلامية عن الجهاد باعتباره حرباً عدوانية واستخداماً منفرداً للعنف من أجل أهداف سياسية".

ثالثاً - إذا كان د. النعيم يرفض اعتبار الأصولية ممارسة مشروعة لحق المسلمين الجماعي في تقرير المصير، فهل هذا يرجع لما تمثله من تهديد لقيم المجتمع المدني أم بسبب عدم التواءم الكامن بين مفاهيمها الأساسية وبين الظروف التي يمكن في ظلها لهذا الحق أن يكتمل، وهي الظروف التي تختلف جذرياً عما كان سائداً في فترة ما قبل الاستعمار؟ وهل التكيف مع المستجدات يمكن أن يكون على حساب الثوابت مثل الجهاد وتطبيق الشريعة؟

رابعاً - هل احترام حقوق المواطنة لغير المسلمين تمثل -كما يرى د. النعيم- الأساس الوحيد الممكن للسلام والاستقرار السياسي والتقدم الاقتصادي في الداخل، وللاعتراف والقبول من جانب المجتمع الدولي خارجياً؟ وماذا عن حقوق الأغلبية المسلمة ذاتها في احترام هويتها وثقافتها وحقوقها السياسية في المشاركة السياسية -من مرجعية إسلامية لمن أراد ذلك؟ ومن ثمّ كيف يستطيع المسلمون أن يحققوا تغييراً حقيقياً في إطارهم الداخلي والخارجي الذي بحاجة لتغيير -على الأقل لعلاج البيئة التي أفرزت الأصولية؟- هل يقدم المجتمع المدني العالمي السبل أم سيحافظ على الوضع القائم الحالي، وهو الوضع الذي ليس في صالح خمس سكان العالم.

إن إجاباتي عن هذه الأسئلة -والمتضمن جزئياً في مجموعة الملاحظات العامة السابقة، والتي سيتم استكمالها في الخاتمة- إنما تقدم تأكيداً للخيطة الناظم لدراسة د. النعيم وللمقولة الكامنة في أرجائها؛ ألا وهي دفاع د. النعيم عن قيم المجتمع المدني العالمي ومنطقه وعملياته

(*) تم عقد الندوة عقب احتلال العراق وأفغانستان باسم الديمقراطية واحترام القانون ومحاربة الإرهاب وتتزامن مع مبادرة بأول عن الديمقراطية في الشرق الأوسط الكبير، والتي تطورت فيما بعد تحت اسم مشروع الشرق الأوسط الكبير.

مهما كان الثمن المطلوب، حتى ولو كان تكيف الإسلام وتغييره وليس مجرد مواجهة الأصولية الإسلامية.

ومن ثم يمكنني عدم قبول المقولة التي خلص إليها د. النعيم في نهاية مقارنته بين الغاندية والأصولية الإسلامية وهي:

"أن استجابة فاعلة لتحدي الأصولية هي إحدى طرق إدارة (mediation) التوتر بين الدين والمجتمع المدني العالمي. وطريق آخر يوصل إلى نفس النتيجة هو دعم ومساندة ذلك الفهم للدين الذي يقود لعلاقة إيجابية مع المجتمع المدني العالم".

إذن هل ما أسماه د. النعيم "الإسلام الليبرالي" يمثل ذلك النمط من فهم الدين الذي يدعو إليه؟ وماذا عن "لاهوت التحرير"؟

ب- بين الإسلام الليبرالي ولاهوت التحرير:

يعتبر د. النعيم أن ما وصفه بـ "الإسلام الليبرالي" و "لاهوت التحرير" هما حركات مجتمع مدني إقليمية تعاملت بجدية مع الدين في نطاقين مختلفين: العالم الإسلامي وأمريكا اللاتينية. ولكنه يقترب منهما من مدخلين يفرضان النقد. فلماذا يعتبر أن الإسلام الليبرالي أو الليبرالية الإسلامية هي مجرد استجابة مباشرة من رؤية إسلامية لتحدي الأصولية؟ ولماذا يعتبر أن لاهوت التحرير استجابة لأوضاع الظلم وعدم التمكن التي تغذي الأصولية؟ ومن ثم وبفرض قبول هذين المدخلين - أليسا متناقضين لا يقبلان المقارنة؟ وسأكتفي في هذا الموضع بالتعليق على ما يتصل بالإسلام الليبرالي.

فلماذا عدم اعتبار الليبرالية الإسلامية استجابة أيضًا لظروف الظلم وعدم التمكن؟ وأليس من الأفضل وصف التيارات الإسلامية بمسمياتها دون إلحاقها بالأيديولوجيات الغربية؟ ولماذا نجعل دائمًا تلك الأيديولوجيات بمثابة المرجعية والمقياس والميزان لكل اجتهاد إسلامي؟ ومن ثم لماذا تلك الأسئلة المطولة عن مدى توافق الإسلام الليبرالي من عدمه مع الفهم الغربي لليبرالية والعلمانية؟ والأكثر أهمية بين ذلك هو مدخل د. النعيم المتمحور حول العلاقة بين الدولة - القومية والعلمانية وبين العبر القومية الإسلامية، وحول العلاقة بين الكونية الإسلامية وبين العولمة وبين الأشكال العبر قومية للمواطنة من خلال المجتمع المدني العالمي؟.

وهنا يصل د. النعيم إلى محور أساسي من محاور تأثير استدعاء الدين - الإسلام - إلى دائرة العلاقات الدولية، ألا وهو مستوى التحليل. وإذا كانت الليبرالية - كما نرى من منظورات العلاقات الدولية - تتخطى الدولة القومية إلى فواعل أخرى فوق قومية وتحت قومية إلا أنه يظل لها حدودها فيما يتصل بمستويات التحليل الأكثر كلفة "مثل المجتمع الدولي أو الجماعة العالمية". وهنا يمكن لرؤية إسلامية عن الأمة كمستوى للتحليل أن تحدث تراكمًا على هذا

د. نادية محمود مصطفى تعليق على بحث د. عبد الله النعيم: "الدين والمجتمع المدني العالمي"

الصعيد. ولكن الملاحظ أن د. النعيم لم يستخدم هذا المصطلح الإسلامي الأمة الإسلامية واستخدم بدلاً عنه "الكونية الإسلامية Islamic Globalesir".

وهو يتساءل هل هذه الكونية الإسلامية تقدم اليوم مفهوماً عن المواطنة عبر القومية وماذا يعني ذلك بالنسبة للتحليل المفاهيمي للمجتمع المدني العالمي؟ ويجدر القول إن هذا الموضوع من دراسة د. النعيم من أكثر المواضيع أهمية، حيث حاول أن يقارن بين المفهوم الإسلامي عن المجتمع المدني العالمي (من خلال مفهوم الكونية الإسلامية) ونظيره السائد في الأدبيات الحديثة. ولقد أوضح أنه ليس في تقاليد الإسلام الليبرالي ما هو ضد التسامح أو السلام.

إلا أنه في معرض التفاصيل استدعى مصطلحاً آخر وهو "الشتات المسلم Muslim diasporas" والمقصود هم مسلمو غرب أوروبا وشمال أمريكا، أي المسلمون في دول غير إسلامية. وهم يمثلون أيضاً جزءاً من الأمة الإسلامية، ويرى د. النعيم أنهم يمثلون الجانب الجديد في "الكونية الإسلامية" مقارنة بامتداداتها التاريخية السابقة، وهو يرى أن "الشتات المسلم" في عصر العولمة هو الذي يسهم في فهم المجتمع المدني العالمي، حيث إنه نتيجة تسارع العولمة فإن جماعات عديدة تدخل في مفاوضات مستمرة حول كيفية اشتراكها في المكان وكيفية تعاونها في خدمة الاهتمامات المشتركة بينها وبين "الآخرين".

وإذا كان د. النعيم قد استدعى تعبيرات أخرى عن الكونية الإسلامية مثل المؤسسات الإسلامية عبر القومية (باعتبارها تقدم فرصاً لمواطنة عبر قومية)، إلا أن مصطلح "الشتات المسلم" -مقارنة بالشتات اليهودي- يبدو مصطلحاً مشوهاً للمفهوم ومثيراً للارتباك مقارنة بمفهوم "الأمة الإسلامية" الذي يتسع لكل المسلمين -في دول إسلامية وخارجها- فهو مهما أثار من إشكاليات لدى البعض عن تداعياته بالنسبة للتدخل في شئون الغير الداخلية، فهو ذو دلالة عن كيان اجتماعي ثقافي حضاري يربط بين أعضائه رابطة عقدية وليس مجرد دولة أو كيانات قانونية فقط. وبالتالي هذا المدخل لمفهوم "الأمة"، قد يكون أكثر مناسبة للمقاربة مع مفهوم المجتمع المدني العالمي باعتبار أن إطار القيم المشتركة هو الرابط الأساسي بين مكونات هذا المجتمع وليس مجرد المؤسسات.

بعبارة أخيرة إذا كانت مقارنة د. النعيم بين الغاندية والأصولية الإسلامية تطرح من السلبيات أكثر مما تطرح من الإيجابيات، فإن الاقتراب من المقارنة بين الكونية الإسلامية -بتعبيراتها المختلفة- وبين المجتمع المدني العالمي يعد من الجوانب المهمة في الدراسة والتي تفترض المراكمة حولها، سواء فيما يتصل بطرح الأمة الإسلامية كمستوى من مستويات التحليل في مرحلة ما بعد الحداثة وما بعد الوضعية من دراسة العلاقات الدولية⁽³⁴⁾، أو سواء من حيث

أبعاد المقارنة مع المجتمع المدني العالمي وغيره من مستويات التحليل الكلية لدراسة العلاقات الدولية في عصر العولمة -كما سبق التوضيح-.

خلاصة القول:

إن أطروحات دراسة النعيم من ناحية، والأسئلة التي أثارها بشأنها من ناحية أخرى تمثلان اختباراً حياً للنتائج التي أظهرتها مراجعات حالة العلم وكذلك للحاجة إلى منظور حضاري مقارن مع منظورات العلاقات الدولية الغربية -السابق شرحها. حيث إن مجال العلاقة بين الدين ومستويات التحليل الجديدة -مثل المجتمع المدني العالمي أو نظائره- من أهم مجالات المقارنة من منظورات حضارية متعددة.

وتتلخص النتائج التي أظهرتها المراجعات -والتي تنطبق على ملامح أطروحات النعيم- فيما يلي:

من ناحية: التغير المستمر في التنظير مع التغير المستمر في الواقع بدعوى الاستجابة لمتطلبات هذا التغير، وعلى نحو دفع للتساؤل عن عواقب الافتقاد للثابت؟ ومن ثم أين النواة الصلدة في الأديان السماوية -وخاصة الإسلام- التي لا يمكن تغييرها أو تكييفها استجابة لمتطلبات مجتمع مدني عالمي؟.

ومن ناحية أخرى: التآرجح بين صراع القوى والمصالح وبين الحروب وبين آليات الاعتماد المتبادل والسلم؟ ولكن ماذا عن منظومة أو نسق هذه العمليات المتنوعة والعلاقات بينها؟

ومن ثم هل هناك سبيل إلى رؤية كلية تجمع بين الأجزاء، وبين المادي وغير المادي، وبين الداخلي والخارجي، وبين العقلانية والقيمية؟ وما موضع "منظور حضاري مقارن" من هذه المراجعة ولتجاوز هذه الثنائيات؟ وما الدلالة بالنسبة للعلاقة بين الدين والمجتمع المدني العالمي أو أي مستوى كلي آخر للتحليل مثل "الأمة"؟ وما الفارق بين مستوى الأمة ومستوى المجتمع المدني العالمي، باعتبارهما مستويين كليان للتحليل ولو من منظورات مختلفة: ليبرالية، أو يسارية، أو إسلامية؟ وهل كلٌّ منها تقبل "ديناً علمانياً روحياً سلمياً"؟ أم أن مستوى الأمة الإسلامية يقبل نمطاً آخر من الأديان؟

مما لا شك فيه أنه لا يمكن الإجابة بالتفصيل عن هذه الأسئلة السابقة -حيث موضعها دراسات أخرى⁽³⁵⁾، ولكن يكفي استدعاء بعض الملامح الموجزة التي تم الإشارة إليها خلال التعليق، وهي تتلخص في الآتي: الدعوة إلى تكييف الأديان لا تنطبق على الإسلام ولكن تنطبق على بعض اجتهاداته، ولكن على النحو الذي يجب أن يميز بين الثوابت والمتغيرات.

ومن ناحية أخرى: خطابات الحرب والسلام في الإسلام هي خطابات استقطابية حادة تحتاج إلى استدعاء منطق غائب يدحض ويكسر الحلقة المفرغة لهذا الاستقطاب ويفسح المجال أمام المنطق الباحث في العلاقة بين الإسلام والقوة.

ومن ناحية ثالثة: المقارنة بين اجتهادات إسلامية -أصولية أو ليبرالية... إلخ وبين اجتهادات ذات أبعاد دينية أخرى مثل الغاندية ولاهوت التحرير يجب أن تخضع لمعايير منهجية المقارنة، حيث لا يصح المقارنة بين متناقضين مثل الغاندية والأصولية الإسلامية، ولكن من الأصوب منهجياً المقارنة بين الغاندية وبين النورسية مثلاً، أو المقارنة بين الأصولية الإسلامية والأصوليتين المسيحية واليهودية.

ومن ناحية رابعة: إن المقارنة بين مفهوم المجتمع المدني العالمي ومفهوم الأمة كمستوى للتحليل، ومن نماذجه مفهوم الأمة الإسلامية من أهم المناطق البحثية التي طرحها د. النعيم - ولو بالاستعانة بأسهام بيتر مانفيلد. وهو مجال في حاجة لمراكمة علمية من منظورات مقارنة انطلاقاً من إشكاليات الدين.

وأخيراً هل يمكن أن نتصور أكثر من مجتمع مدني عالمي أو مجتمعاً مدنياً عالمياً مركباً وليس موحداً؟ فإن المجتمع المدني عبر الإقليمي للمسلمين يمثل أحد مكونات هذا المجتمع المدني العالمي، وهو القائم على "الوسطية الإسلامية"، والتي تتجاوز الأصولية الإسلامية والليبرالية الإسلامية، وهو يمكن أن يتقاطع مع غيره في منطقة قيمية مشتركة إنسانية، تمثل منطلقاً لمواجهة المشاكل الكونية التي تهدد العالم أجمع، ولكن يظل لمفهوم "الإنسانية" مداخله المتميزة في كل من النموذجين، حيث أن "الإنسانية" ليست مفهوماً مطلقاً عالمياً ولكنه محمل بتأثير التحيزات المعرفية الإسلامية وغيرها.

الهوامش

1) ("إنست جلنر"، في أحد كتبه الرائدة الصادرة عام 1994: يضع أول موضوعات الكتاب تحت عنوان: "شعار مولود" (Slogans born) ويقول: "مثال جديد قد ولد، أو أعيدت ولادته في العقود الحديثة: المجتمع المدني. وقبل هذا، من كان يهتم بالمفهوم -حسب المفترض- هم دارسو تاريخ الأفكار...، ولكن المصطلح ذاته كان يبدو مغطي بالغبار. والآن وفجأة، فقد تم إخراج وإزالة الغبار فأضحى لامعاً...".

راجع ذلك في :

- Ernest Gellner: Conditions of liberty, civil society and its Rivals. Penguin Books 1994, P1.

وانظر أيضًا:

- Lawrence E. Harrison, Samuel Huntington (eds.): Culture matters, Basic Books, 2000.

وحول مراجعات لحالة هذه الحقول وموضع صعود البعد الثقافي منها، انظر:

- د. باكينام الشرقاوي: اتجاهات حديثة في دراسة علم النظم المقارنة بالتركيز على دول الجنوب (في) د. نادية مصطفى (مشرف ومحرر): علم السياسة: مراجعات نظرية ومنهجية، جامعة القاهرة: قسم العلوم السياسية، 2004.

- د. باكينام الشرقاوي: إشكالية الثقافة والتنمية في الاتجاهات الفكرية الغربية، (في): د. نادية مصطفى، د. رفعت العوضي (مشرفان ومحرران): الأمة وأزمة الثقافة والتنمية، القاهرة كل من: برنامج حوار الحضارات، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السلام، أعمال المؤتمر الدولي (2004) المجلد الأول.

- د. هبة رؤوف: تجدد الجدل النظري حول الدين والعلمنة: ما قبل تجديد الخطاب الديني، (في) د. نادية مصطفى، د. إبراهيم البيومي (محرران) حالة تجديد الخطاب الديني في مصر، جامعة القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، 2006.

(2) Hans Raun Iversen: Religion in the 21 st Century. Dialog: A Journal of Theology, Vo 43, No 1 2004

(3) انظر على سبيل المثال:

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

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

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

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

- S.Smith: The Self Images of a discipline: a genealogy of International Relations Theory (in) K.Booth, S.Smith: International Relations Theory today, 1995, pp 16- 17.

(4) James Roseneau: The need of theory (in) J.Roseneau, Mary Dufee: Thinking theory thoroughly (1979).

(5) انظر: الفصل الثاني من: د. نادية محمود مصطفى: التحديات السياسية الخارجية للعالم الإسلامي (في) رابطة جامعات الدول الإسلامية، القاهرة، أعمال مشروع التحديات التي تواجه العالم الإسلامي ، نوفمبر 1999.

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

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

- Ali Mazrue: Culture Forces and World Politics, London, 1999.
- Youssef Lapid (ed), The return of culture and identity in international relations theory, Lynne Rienner publishers, 1996.
- Fred Halliday, Culture and International relations: A new reductionalism?, (in) Michi Ebata, Beverly Neufeld (eds), Confronting the political in international relations, Millennium press Ltd, 2000.
- Marysia Zalewski, Cynthia Enloe, Questions about identity on international relations (in) K. Booth, S. Smith (eds), International relations theory today, Pennsylvania State University press, 1995, pp. 279- 305.
- Simon Murden, Culture and world politics (in) S. Smith and K. Booth (eds), Globalization and world politics, 1997.
- Valerie M. Hudson (ed), Culture and Foreign Policy, Lynne Rienner Publishers, London, 1997.
- Martin W. Sampson, Culture influences on foreign policy (in) Charles F. Hermann, Charles W. Kegley, James N. Roseneau (eds), New Directions in the study of foreign policy, 1987.
- Naeem Inayatullah and David L. Blaney, International Relations and the problem of difference (N.y, Routledge, 2004).
- R. James Ferguson, The contested role of culture in International relations, www.international-relations.com

On the role of religion, see for example:

- Barry Rubin, Religion and International Affairs, The Washington Quarterly, Spring 1990.
- Jeff Haynes, Religion in the third world politics, Lynne Rienner Publishers, 1994 (Ch. 5, Links between religion and foreign policy in the third world) pp. 122- 145.
- Georges Weigel, Religion and peace; an argument complexified (in) Brad Roberts (ed.) Order and Disorder after the cold war (1996).
- Jeff Haynes: Religion, (in) Brian White, Richard Little, Michael Smith (eds), Issues in world politics. Palgrave, England, 2001, Second edition, pp. 153- 170.
- Paylos Hatzopoulos, Fabio Petito (eds), Religion in international relations: The return from exile, Palgrave/ Macmillan England, 2003.
- Peter L. Berger (ed): The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics, 1999.
- John D. Carlson, Erik C. Owen: The sacred and the sovereign: Religion and International politics, George Rown university press, 2003.
- Jonathan Fox, Shmuel Sandler, Bringing religion into international relations, NY Palgrave Macmillan, 2004.

- وحول رؤية كلية عن وضع البعد الثقافي في دراسة العلاقات الدولية انظر: دراسة متكاملة حول هذه التطورات في: أماني محمود غانم: البعد الثقافي في دراسة العلاقات الدولية، دراسة في خطاب صراع الحضارات، (إشراف) أ.د. نادية محمود مصطفى، رسالة ماجستير في العلوم السياسية، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 2005، (غير منشورة).

(7) انظر على سبيل المثال:

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

- Seymon Brown: International Relations in a changing global system: Toward a theory of the world polity, Westview press (1992).
- Seif El Din Abdel Fattah: The values as the frame of reference for studying international relations in Islam, (in) Nadia M. Mostafa (ed): The project of international relations in Islam (12 volumes). The International Institute for Islamic Thought, Cairo, 1996, Volume 2 (in arabic).
- انظر أيضًا مراجعة نقدية للقيم في المنظورات الغربية كمدخل للتأصيل الإسلامي المقارن للقيم في د. سيف الدين عبد الفتاح: مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، (في): د. نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير): مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1996، 12 جزء.
- (8) حول موضع القيم في الجدالات الكبرى بين المنظورات حول المنهجية انظر على سبيل المثال:
- Hedely Bull, New directions in the Theory of International Relations. International Studies, Vo. 14, No. 2, 1975.
- (9) د. نادية محمود مصطفى: إعادة تعريف السياسي في العلاقات الدولية (في) د. نادية محمود مصطفى (محرر) علم السياسة: مراجعات نظرية ومنهجية، مرجع سابق.
- (10) انظر على سبيل المثال:
- Alexander Wendt: Social Theory of International Politics, Cambridge University Press, 2004.
- (11) Fred Halliday: Op.cit.
- (12) Paylos Hatzopoulos, Fabio Petito (eds), Religion in international relations: The return from exile, Palgrave/ Macmilan England, 2003.
- (13) د. ودودة بدران: دراسة العلاقات الدولية في الأدبيات الغربية ومشروع العلاقات الدولية في الإسلام (في) مقدمة مشروع العلاقات...، مرجع سابق.
- (14) مارسيل مارل: سوسيولوجيا العلاقات الدولية، ترجمة د. حسن نافعة: دار المستقبل العربي، 1986، ص 23-24.
- (15) Hedley Bull, New directions in the Theory of International Relations, International Studies, Vo. 14, No. 2, 1975, pp. 282- 283.
- K.J. Holsti: Along the road to International Theory, International Journal, No. 2, 1984, p. 360.
- C. Kegly, E. Wittkopf World Politics, trend and transformations, 1981, Introduction.
- (16) انظر على سبيل المثال بعض هذه الانتقادات في:
- S.Smith: The Self Images of a discipline: op.cit.
- (17) O. Waever, "Figures of international thought: Introducing persons instead of paradigms (in) I.B. Neumann and O. Waever (eds.): The future of International Relations, Masters in the making, Routledge, 1997.
- O. Waever, "The sociology of not so international discipline: American and European developments in International Relations. International Organizations, Vo 52, No 4, 1998, pp. 687- 727.
- (18) Steve Smith: Singing our world into existence: International Relations theory and September 11, International studies quarterly 48, 2004, pp. 499- 515.
- (19) Alexander Wendt: op. cit.
- (20) Jonathan Fox: Ethnoreligious Conflict in the Third world: The Role of Religion as a Cause of conflict. Nationlisme and Ethnic Politics. Vo 9, No 1, spring 2003.
- Friedrich Kratochwil: Religion and (Inter-)National politics: On the Heuristics of Identities, Structures, and agents. Alternativem, No: 30 (2005).
- (21) انظر على سبيل المثال:
- Georges Weigel: op. cit.
- (22) Peter Mandeville: Transnational Muslim politics. Routledge, 2001.
- (23) Robert Jackson: The political theory of International Society, in Ken Booth and Steve Smith (eds), International Relations Theory Today, Pennsylvania State University Press, 1995.

- Martin Shaw: Global society and global responsibility: The theoretical, historical and political limits of "International Society", in Rick Fawn and Jeremy Herkins (eds), International Society after cold war, Great Britain: Macmillan Press LTD, 1996, pp. 47- 60.

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

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

(26) Alexander Wendt: Op.cit.

- Peter Mandeville: Op.cit.

(27) حول جهود "مارتن وايت" وأصوله المعرفية والفكرية وخبراته السياسية والتدريسية، انظر:

- Scott M. Thomas: Faith, History and Martin Wight: The English School of International Relations. International Affairs. 77, 4, 2001.

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

- الإسلام والقوى الدولية (1981).

- سوف أظل عربياً (13 رؤية) (1978-1980): نحن والعالم، قيمنا المعنوية في التاريخ الإنساني، القيم الإسلامية والتراث الأوروبي، الحضارة الإسلامية والحضارة الأوروبية بين الكراهية والإعجاب، أين قيم العروبة والإسلام من عالمنا المعاصر، الوظيفة الحضارية للعروبة الإسلامية، الدولة العالمية والعروبة الإسلامية، نحن والحضارة البيضاء إلى أين الطريق.

- الإسلام في لعبة الأمم: الصحوة الإسلامية حركة شعوب تبحث عن ذاتها وليس تحريكاً لجيوش تسعى إلى القتال (1985).

- حوار مع د. حامد ربيع حول المشروع الحضاري الإسلامي: الفكر القومي في العالم العربي عفا عليه الزمن (1988).

- عملية توظيف الورقة الإسلامية في تحطيم القدرات الذاتية للوطن العربي الإطار الفكري للتعامل.

- الإسلام وعملية تخريب الوطن العربي.

- إشكالية التراث وتدرّس العلوم السياسية في الجامعات العربية (1985).

- استراتيجية التعامل الدولي في تقاليد الممارسة الإسلامية.

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

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

29 - Dr. Mona Abul Fadl: Paradigms in Political Science revisited, the American Journal of Islamic Social Sciences No 1, 1989.

30 -Dr. Mona Abul Fadl: Islamization as a force of global culture renewal: the relevance of Tawhidi episteme to modernity, the American Journal of Islamic Social Sciences, Vo 2, 1988.

(31) Ali Mazrui: Culture and world Politics. (1990).

(32) O. Waever, Figures of International Thought... op. cit.

(33) انظر:

- د. سيف الدين عبد الفتاح: العالمية والعولمة (في) أعمال المشروع البحثي الذي أداره برنامج حوار الحضارات (2003-2005) تحت عنوان "التأصيل النظري للدراسات الحضارية"، دمشق: دار الفكر العربي (تحت الطبع).
- د. نادية محمود مصطفى: حوار/صراع الحضارات: إشكالية العلاقة بين السياسي - الثقافي في خطابات عربية وإسلامية، السياسة الدولية، عدد يناير 2007.
- Dr. Nadia M. Moustafa: The missing Logic in the discourse of peace and Violence in Islam (in) Abdul Aziz Saiid, Mohammed Abu- Nemer, Meena Sharify- Funk (eds), Contemporary Islam- Dynamic, not static, Routledge, London and New York
- (34) انظر: د. منى أبو الفضل: الأمة القطب، دار الشروق الدولية، 2005.
- انظر أيضًا:
- د. أماني صالح: توظيف المفاهيم الحضارية في التحليل السياسي: الأمة كمستوى للتحليل في العلاقات الدولية (في) أعمال المشروع البحثي الذي أداره برنامج حوار الحضارات (2003-2005) تحت عنوان "التأصيل النظري للدراسات الحضارية"، دمشق: دار الفكر العربي (تحت الطبع).
- ويمكن المقارنة مع أعمال "بيتر ماند فيل" حول الأمة، انظر: Peter Mandeville: op. cit
- وكذلك تناول "ارنست جلنر" في وقت مبكر مفهوم الأمة كوحدة تحليلية متجاوزًا الدلالة الدينية الإسلامية إلى الدلالة العضوية والمتجاوزة من ناحية لمفهوم التضامن الاجتماعي، ومن ناحية أخرى كنموذج لإدارة المجتمع المدني في انفصال عن (وأن لم يكن في مواجهة مع) الدولة وهو يستخدم ذلك المعنى في كل الفصول خاصة في الفصل عن الإسلام والفصل عن الأمة بل وفي تحليلية للماركسية، انظر:
- Ernest Gellner: op. cit.
- (35) انظر أيضًا إلى جانب دراسات:
- د. نادية محمود مصطفى: د. نادية محمود مصطفى: عملية بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية: إشكاليات خبرة البحث والتدريس؛ (في) د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران): أعمال ندوة المنهجية الإسلامية والعلوم الاجتماعية: العلوم السياسية نموذجًا. مركز الحضارة للدراسات السياسية المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 7/29 - 2000/8/2، القاهرة 2002.
- وانظر نسخة منقحة ومزينة من دراسة د. نادية محمود مصطفى: إشكاليات البحث والتدريس في العلاقات الدولية من منظور حضاري مقارنة، (في): د. عبد الوهاب المسيري (محرر) أعمال المؤتمر الثاني للتحيز: حوار الحضارات مسارات متنوعة للمعرفة، جامعة القاهرة: برنامج الدراسات الحضارية و حوار الثقافات، 2007، (تحت الطبع).