



دورة

المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية

حقل العلوم السياسية نموذجاً

إعداد وإشراف

أ.د. نادية محمود مصطفى

أ.د. سيف الدين عبد الفتاح



القاهرة

٢٩ / ٧ - ٢ / ٨ / ٢٠٠٠

منتدی سور الأزبکیه

WWW.BOOKS4ALL.NET

<https://www.facebook.com/books4all.net>

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مركز الحضارة للدراسات السياسية

دورة

المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية
حقل العلوم السياسية نموذجاً

إعداد وإشراف
أ.د. نادية محمود مصطفى
أ.د. سيف الدين عبد الفتاح

القاهرة

٢٠٠٠/٨/٢ - ٧/٢٩

دورة تدريبية
سلسلة المنهجية الإسلامية (١٨)

© جميع الحقوق محفوظة
المعهد العالمي للفكر الإسلامي
مركز الحضارة للدراسات السياسية
١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م

رقم الإيداع: ٢٠٠٢/١٠٩٢٤
الترقيم الدولي: 977-5910-03.X
مكتبة مركز الدراسات المعرفية

٣٢٠,٠٧

طبع بمصر بمعرفة مركز الدراسات المعرفية
٢٦ ب شارع الجزيرة الوسطى - الزمالك - القاهرة - مصر
ت: ٠٠٢٠٢-٧٣٥٩٨٢٥ فاكس: ٠٠٢٠٢-٧٣٥٩٥٢٠

E-mail: epistem@hotmail.com

الفهرس

الموضوع	الصفحة
أعمال الجلسة الافتتاحية: أهمية الدورة وأنشطتها.....	٥
أ.د. نادية مصطفى.....	٧
أ.د. فتحي ملكاوي.....	١٣
أ.د. عبد الحميد أبو سليمان.....	١٦
القسم الأول: البحوث	
حول معنى المنهاجية الإسلامية وإشكاليات التطبيق في العلوم الاجتماعية	

١- حول المنهاجية الإسلامية: مقدمات وتطبيقات:	
أ.د. سيف الدين عبد الفتاح.....	٢٥
٢- في معنى المنهاجية الإسلامية:	
أ.د. لؤي الصافي.....	٦٦
٣- قضايا منهاجية في خبرة تدريس الفكر السياسي الإسلامي	
أ.د. مصطفى منجود.....	٧٢
٤- المنظور الحضاري وخبرة تدريس النظم السياسية العربية:	
أ.د. منى أبو الفضل.....	١٠٩
٥- الشرق الأوسط في الروى الأكاديمية الغربية وفي دراسات العلاقات الدولية:	
د. عماد شاهين.....	١١٨
٦- ما قبل البحث في الأوقاف والسياسة في مصر:	
د. إبراهيم البيومي غانم.....	١٤٢
٧- خبرة البحث والتدريس في دراسات المناطق - أفريقيا نموذجاً	
أ.د. حمدي عبد الرحمن.....	١٦٥
٨- عملية بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية: إشكاليات خبرة البحث والتدريس	
أ.د. نادية مصطفى.....	١٨٧

٩- خبرة وحدة دراسات المرأة والحضارة بين الأبعاد التنظيمية والفكرية	
د. أماني صالح.....	٢٦٠
١٠- من العلوم السياسية للمصادر الإسلامية والعكس:	
نقاط موجزة حول خبرة بحثية في مجال النظرية السياسية	
أ. هبة رؤوف.....	٢٨٣
١١- في مفهوم المجتمع المدني: خلاصة خبرة بحثية:	
أ. هشام جعفر.....	٢٩٢

القسم الثاني: ورش العمل	
٣٢١.....	
٣٢٣.....	تمهيد
٣٢٥.....	القواعد العامة لإعداد ورش العمل أ.د. نادية محمود مصطفى
٣٢٥.....	أ.د. سيف الدين عبد الفتاح

- تقرير أحد المتدربين أ. عبد الله جاد ٣٢٧
- الورشة الأولى: مدخل المقاصد والمدخل المؤسسي: ٣٣١
- ورقة العمل التأسيسية: أ.د. سيف الدين عبد الفتاح / د. عبد العزيز شادي ٣٣٣
- مقدمة في أبعاد النموذج المقاصدي: أ.د. سيف الدين عبد الفتاح ٣٣٥
- أوراق ورشة العمل: المتدربون ٣٣٨
- ملاحظات ختامية حول الإفتاء: د. عبد العزيز شادي ٣٧٣
- الورشة الثانية: التحليل الثقافي وبناء المفاهيم: ٣٧٧
- ورقة العمل التأسيسية: د. السيد عمر ٣٧٩
- أوراق ورشة العمل: المتدربون ٣٨٤
- الورشة الثالثة: المدخل السنني: ٤١٥
- ورقة العمل التأسيسية: د. محيي الدين قاسم ٤١٧
- أوراق ورشة العمل: المتدربون ٤٢٠
- القسم الثالث: المحاضرات العامة ٤٤٧
- الموضوعية والتحيز: أ.د. عبد الوهاب المسيري ٤٤٩
- المقاصد العامة للشريعة: أ.د. جمال الدين عطية ٤٥٧
- الاجتهاد المعاصر: أ.د. علي جمعة ٤٧٣
- العولمة والفكر الإسلامي: أ.د. لؤي الصافي ٤٨٣
- الأعمال الختامية: ٤٩٣
- الأعمال الختامية للدورة تقييم النتائج ٤٩٥
- مقدمة ٤٩٧
- ملخص الاتجاهات في تقارير المتدربين اليومية: أ. محمد عاشور ٤٩٩
- التقرير الختامي من المتدربين: أسماء عبد الرازق - أمال الشيمي - سامر الرشواني ٥٠٤
- كلمة أ.د. سيف الدين عبد الفتاح ٥٠٩
- التقرير العلمي التقويمي: أ.د. نادية مصطفى ٥١٣
- قائمة المشاركين في أعمال الدورة ٥٣٧

أعمال الجلسة الافتتاحية:
أهمية الدورة وأنشطتها

أولاً: أ.د. نادية مصطفى

بسم الله الرحمن الرحيم

الأستاذ الدكتور / عبد الحميد أبو سليمان، رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الأستاذ الدكتور / فتحي الملكاوي، المدير التنفيذي للمعهد.

السادة الحضور: الزملاء الأفاضل والأبناء الأعزاء

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

أرحب بكم جميعاً في افتتاح دورة المنهاجية

لسن أبدأ حديثي -للتعريف بالدورة وأهميتها- بالحديث عن المنهاجية الإسلامية وأهميتها وإشكالياتها وغير ذلك من الأمور، ولكن أريد أن أبدأ بطريقة أخرى وهي أنه بالنظر إلى عنوان الدورة وبالنظر إلى المشاركين فيها من أساتذة محاضرين ومن متدربين، وبالنظر إلى موضوعاتها (كما سنرى) لا بد وأن ينطلق التعريف بالدورة من مقولة أساسية وهي أن هذه الدورة ليست غاية في حد ذاتها، ولكنها نقطة بداية في عملية مستمرة وخطوة موفقة يجب أن تستمر بإذن الله في طريق متعدد الوسائل والخطوات للوصول إلى غاية استراتيجية بإذن الله.

أولاً- هذه الغاية الاستراتيجية هي:

تقدم خبرة ربع قرن من العمل البحثي في العلوم السياسية تحت عنوان: توجه إسلامي، علم سياسة إسلامي، منظور إسلامي، نظرية إسلامية، فهذا يعد منطلقاً وقاعدة لازمة وضرورية لمناقشة هذه الخبرة أو تقييمها وتقويمها؛ وذلك وصولاً لتحديد طبيعة وقدر العمل المطلوب في المرحلة التالية، وهو العمل المطلوب ليس فقط من جيل الباحثين الذي شارك وقاد المرحلة السابقة وحتى يستطيع إكمال المسار، ولكن أيضاً من جيل جديد من الباحثين الذي لا بد وأن يشارك في استكمال المسيرة وقيادتها، وهذا الجيل الجديد لا يجب أن يبدأ من الصفر، ولكن يجب أن يبدأ وهو مسلح بنتائج خبرة من سبقه ليعرف كيف بدءوا وإلى أين وصلوا وذلك حتى يستطيع الاستكمال والتطوير والتعديل. ومن هنا كانت هذه الدورة خطوة على طريق سوف تتحقق عليه بإذن الله خطوات تالية.

وفي ضوء هذه المقولة يمكن أن نستعيد التعرف معاً على طبيعة هذه الدورة وموضوعاتها والمشاركين، وأقول: "أستعيد" وليس "أقدم" لأنه قد سبقت انعقاد الدورة مراحل تمهيدية تم خلالها تعريف المتدربين والمشاركين فيها بطبيعتها وأهدافها وموضوعاتها. فهذه الدورة لم تصمم لتقديم مجموعة محاضرات في قضايا عامة تتصل بالمنهاجية الإسلامية في العلوم السياسية: مثل قضايا الرؤية الكلية، مهارات التعامل مع المصادر التراثية ومع الأصول، المقارنة مع المنهاجية الغربية، التعامل مع واقع الأمة، ولكن تم تصميم هذه الدورة لتكون ساحة لتقديم

خبرة البحث والتأليف والتدريس في مجالات محددة من العلوم السياسية. ومن ثم إتاحة الفرصة لمناقشة هذه الخبرات بين أصحابها وبين جيل جديد من الباحثين.

فلم يعد كافياً أبداً مجرد الحديث وتكراره عن أهمية المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية، ولكن أن الأوان الآن لتقديم خبرات تطبيقاتها في مجالات محددة، وتقييم هذه الخبرات وتقويمها، والسبيل لدفع هذا التطبيق وتدعيمه من جانب القائمين عليه، والسبيل لتمهيد الطريق لمن سيقدمون على المشاركة فيه من جيل شباب الباحثين حتى يتمكن جميعاً - كفريق واحد أو عدة فرق- من تنفيذ مشروع حضاري فكري ونظري ومنهجي في مجال العلوم السياسية، ومن ثم فإن هذه الدورة، وإن كانت استجابة جزئية لهذه الحاجة إلا أنها تقتصر بالطبع على خبرة الجماعة البحثية والعلمية المصرية في العلوم السياسية. ونأمل أن تتسع الدائرة في نشاط مقبل لتضم جماعات بحثية وعلمية من أقطار إسلامية أخرى، كما نأمل أن تلي هذه الخطوة خطوات أخرى متنوعة لتحقيق الغاية الاستراتيجية المشار إليها، فإن هذا التحقيق لن يتأتى بدورة واحدة أو جهود منفردة، ولكنه يحتاج إلى خطة أكثر تعقيداً وشمولاً. مثل هذه الدورة لن تلقن معنى المنهاجية الإسلامية ولن تلقن كيفية تطبيقها في مجال العلوم السياسية ليخرج من شارك فيها وقد أصبح ذا «منهاجية إسلامية»، فالعملية ليست بهذه البساطة ولكنها عملية معقدة ومتعددة المستويات وتحتاج إلى عملية تحصيل متراكمة. ولكن تسعى الدورة - على ضوء طبيعتها- إلى التعريف بأبعاد المهمة المطلوبة في هذا المجال في ضوء خبرات سابقة وما حققته من إنجازات، وما واجهته من صعوبات، وما تتسم به من قصور.

ثانياً: موضوعات الدورة وأنشطتها:

تنقسم إلى ثلاث مجموعات:

الأولى: محاضرات في خبرات البحث والتأليف والتدريس في مجالات وموضوعات محددة هسي: الفكر السياسي، النظم العربية، دراسات الشرق الأوسط، دراسات إفريقيا، دراسات المرأة، موضوعات الأوقاف والمجتمع المدني، القانون الدولي والشريعة الإسلامية، العلاقات الدولية، بناء المفاهيم، الأبعاد الفقهية وإشكالياتها.

ومحور هذه المحاضرات الأساسي التركيز على الأبعاد المنهاجية لبيان المقصود بالمنهاجية الإسلامية وإشكالياتها في دراسة بعض الموضوعات أو الفروع.

ومما لاشك فيه أن تراكم هذه الخبرات عبر جلسات الدورة لابد وأن يقودنا إلى تبين القسّمات المنهاجية المشتركة التي تزيد الصورة وضوحاً عن ماهية المنهاجية الإسلامية وإشكاليات تطبيقها ونتائج هذا التطبيق حتى الآن.

ولهذا كان لابد ومن الضروري أن يتم التمهيد لعرض هذه الخبرات من خلال محاضرتين عامتين حول المنهاجية الإسلامية بلقيهما أ.د. سيف، أ.د. لؤي الصافي. ومن خلال إطلاعي المسبق على الأوراق أستطيع القول إنه من الضروري للمتدرين الانتباه للواسطة بين الإشكاليات المنهاجية المطروحة في هذا التمهيد وبين نظائرها في خيرات البحث والتأليف في المجالات المحددة المشار إليها. فما هي إذاً أهم الإشكاليات التي تقدمها الأوراق العشر في هذه المجالات المختلفة السابق ذكرها؟

- ١- العلاقة بين العلوم الإسلامية والعلوم الاجتماعية؟
 - ٢- ما المقصود بالمنهاجية الإسلامية؟
 - ٣- هل هناك منهاجية إسلامية تتخطى الكليات (أي الرؤى الكلية) إلى الإجراءات أي الأدوات والمناهج المحددة؟
 - ٤- ما العلاقة ما بين المنهاجية الإسلامية والمنهاجية أو المنظورات الغربية: هل هي علاقة استبدال أم تواز أم تفاعل ونقد؟ وما الغاية من هذه المقارنة وما دوافعها؟ وكيف تتم المقارنة النقدية مع هذه النظائر الغربية؟
 - ٥- العلاقة بواقع الأمة الإسلامية ومشاكلها رسداً وتشخيصاً وتفسيراً وتغييراً.
- ومما لاشك فيه أن تراكم أعمال الدورة وصولاً إلى نهايتها سوف يتيح لنا الفرصة لاستعراض نتائج الدورة بالنسبة لهذه الإشكاليات - وغيرها - وذلك في التقرير الختامي الذي سيقدم تقويمياً لأعمال الدورة.

الثانية: ورش العمل، وهي ليست مجرد ورش عمل للتدريب على مهارات التعامل مع مصادر متنوعة وإنما هي أيضاً ورش عمل تناول موضوعات خاصة في العلوم السياسية بفروعها المختلفة تم فيها التدريب على مهارات بحثية متعددة، نقد مفاهيم، بناء مفاهيم، قراءة نص، قراءة نقدية مقارنة، مناظرة، وذلك لتفعيل وتشغيل المنهاجية الإسلامية بالمقارنة بمنهاجية غربية، ولقد تم الإعداد المسبق لهذه الورش على مدى شهرين، وأرجو أن تكون نتائجها على النحو الذي يوازي الجهود التي بذلت في الإعداد لها، وسأشير لاحقاً إلى تجربة الإعداد لهذه الورش وخصوصيتها.

أما الثالثة: فهي مجموعة من المحاضرات في موضوعات من صميم طبيعة الدورة، يقدمها أساتذة لنا تعلمنا منهم في مجالات اهتمامهم وإبداعهم، وهم خارج تخصص العلوم السياسية وهم: أ.د. جمال الدين عطية، أ.د. عبد الوهاب المسيري، أ.د. علي جمعة.

وإلى جانب هؤلاء الأساتذة المحاضرين ومعهم أيضاً تأتي محاضرة زميل فاضل في تخصص العلوم السياسية يسعدني لقاءه لأول مرة في القاهرة هو: أ.د. لؤي الصافي مدير البحوث في

المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وإن كان قد سبق لي لقاءه في كثير من كتاباته عن المنهاجية الإسلامية أذكر منها -على سبيل المثال- كتابه الصادر باللغة الإنجليزية تحت عنوان:

The Foundation of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods.

والسذي تضمن حصيلة تراكم تأليفه في هذا المجال الذي نشر في الدوريات العلمية المهتمة بالمجال مثل إسلامية المعرفة، المسلم المعاصر، منبر الحوار، وفي بعض الكتب الصادرة عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

ولقد انبعت اختيار موضوعات هذه المحاضرات من دافع أساسي -يكن في صميم أهداف الدورة- وهو مناقشة أبعاد مختلفة من قضية أزمة الفكر المسلم المعاصر في مواجهة أزمة الفكر الغربي أيضاً:

الأسباب، التحليلات، الحلول المقترحة نحو منهاجية جديدة لتفكير وبحث العقل المسلم في عالم يموج بالتحديات والتغيرات الجذرية، ويدفع هذا العقل المسلم إلى تصميم مشروعه الحضاري الإسلامي استناداً إلى منهاجية إسلامية وهنا تبرز كل إشكاليات العلاقة بين العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية، وهي العلاقة التي تقع في صميم عملية تصميم منهاجية إسلامية في العلوم الاجتماعية وتطبيقها.

ثالثاً: وبعد الحديث عن طبيعة الدورة وموضوعاتها يأتي الحديث عن المشاركين في الدورة ومراحل إعدادها:

ربما وعلى غير المعتاد في مثل هذه المناسبات العلمية المفتوحة التي يتم فيها عادة شكر الجمهور العام على الحضور، فإنني هنا لن أقوم بالمثل لأن جمهور الدورة هو جمهور خاص وهم المتدربون، وهم من جيل شباب الباحثين الذين التزموا بإرادتهم بحضور هذه الدورة إدراكاً منهم لأهمية هذا النشاط. ويجدر القول إن التزامهم بالحضور لم يبدأ اليوم ولكنه بدأ مع تسجيلهم لأسمائهم منذ أربعة أشهر واستمر هذا الالتزام وظهر في مراحل متتالية من الإعداد للدورة وصولاً إلى اليوم.

ولذا يجب القول إنه بقدر قيام الدورة على مجهود السادة الزملاء الأفاضل الذين يشاركون بخيراتهم المسجلة في بحوث ومحاضرات وإشراف على الورش ورئاسة الجلسات، بقدر ما تقوم أيضاً هذه الدورة وبدرجة أساسية على اهتمام المتدربين والتزامهم وتفاعلهم منذ أن بدأ الإعداد للدورة في مراحل متتالية. ولذا فإنني أود التوقف هنا للإشارة إلى خطوات هذا الإعداد والتي استغرقت أربعة أشهر، وهي تلخص كالتالي:

- دعوة مجموعة من الباحثين الشباب من طلبة الدراسات العليا في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية والجامعة الأمريكية للتسجيل في الدورة وذلك بعمل استمارة للتسجيل، عقد اجتماع تحضيرى عام للمتدربين في ٣٠/٥/٢٠٠٠م حضره ثلاثون من إجمالي أربعين من المتقدمين، وتم خلاله التعريف بالدورة وبواجبات المتدربين كما تم تقسيم الباحثين على الورش.

- الإعداد للملف علمي يتضمن قراءات أساسية تم توزيعها على المتدربين في ٢٧/٦/٢٠٠٠م، الإعداد لكيفية تنفيذ ورش العمل من جانب مشرفي الورش والدورة وتوزيع مخططات التنفيذ على المتدربين، عقد اجتماعات لأعضاء كل ورشة على حدة، لإعداد الأعمال التي سيتم تقديمها خلال الدورة، تسليم ملف الدورة متضمناً البحوث والتوجيهات بالتكليفات المقررة على المتدربين (القراءة المسبقة للبحوث، المشاركة في المناقشة، كتابة تقارير تقييم) وذلك قبل بداية الدورة.

وأخيراً فإنني أوجه النظر إلى الالتزامات التي على المتدرب الوفاء بها وخاصة التقارير الدورية المطلوب تقديمها، كما أوجه النظر أيضاً إلى ما سبق إحاطتهم به وهو أن إدارة الدورة ستقدم خمس جوائز لأفضل خمسة متدربين، والجائزة عبارة عن مجموعة من إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي والعددان الأول والثاني من حولية «أمتي في العالم» التي يصدرها مركز الحضارة للدراسات السياسية.

، على رأسهم: وأخيراً، يجب أن أرد الفضل لأصحابه فما كان لهذه الدورة أن تعقد لولا مساندة العديد من الأساتذة

أ.د. فتحي الملكاوي المدير التنفيذي للمعهد، والذي شجعتني على التقدم للمعهد بطلب رعاية هذه الدورة وأحاط هذا الطلب بكل الاهتمام، وما كان من أ.د. عبد الحميد أبو سليمان ورئاسة المعهد إلا سرعة الموافقة على تقديم هذه الرعاية المادية والمعنوية، فهذا هو شأن المعهد دائماً في رعاية المشروعات البحثية العلمية والفكرية.

كما أشكر أ.د. على جمعة مدير مركز الدراسات المعرفية، ولقد شارك في الإعداد لهذه الدورة مجموعة من الجهود أوجه لها كل التحية والتقدير وهم:

أ.د. سيف الدين عبد الفتاح منسق الدورة وعقلها المدير.
أ. جلال الدين عز الدين، السكرتير التنفيذي السابق للمركز والذي تابع بدأب واهتمام الإجراءات التنفيذية للدورة منذ بدايتها كفكرة على الورق وحتى إعداد الملف العلمي الخاص بها.

أ. خالد عبد المنعم المدير التنفيذي لمركز الدراسات المعرفية.

أ. عمر السعد، سكرتير مركز الحضارة.
وكذلك أشكر أ. أماني غانم المعيدة بكلية الاقتصاد على مساعدتها في متابعة آخر اللمسات
في إجراءات الانعقاد.

وكذلك أوجه شكري للزملاء معدي البحوث ومشرفي الورش ورؤساء الجلسات لقبولهم
المشاركة في هذه الندوة. وأخيراً لا يفوتني أبدأ أن أذكر بكل الخير والعرفان الغائب الحاضر في
هذه الدورة وهو أ.د. طه جابر العلواني الذي يمد مركز الحضارة بكل الرعاية المادية والمعنوية
ولقد حالت ظروفه الصحية دون التواجد معنا هذه الأيام فأدعو له بكل الصحة والعافية بإذن
الله.

وأدعو لكم بكل التوفيق والسداد خلال أعمال الدورة.
والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

ثانياً: أ.د. فتحي المكاوي:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ، وبعد:
الشكر الجزيل في البداية للأستاذة الدكتورة / نادية محمود مصطفى على إتاحة الفرصة لي
للتحدث إليكم في هذا الصباح، والشكر لها ولغيرها من الزملاء والعاملين في مركز الحضارة
للدراسات السياسية وعلى رأسهم أئمتنا العزيز الأستاذ الدكتور / سيف الدين عبد الفتاح.
هذه الدورة هي حلقة في سلسلة من تطور ونمو الأفكار المتعلقة بالإصلاح الفكري الإسلامي
وإسلامية المعرفة، وهي امتداد طبيعي ونمو طبيعي نأمل أن يستمر في التواصل حتى مرحلة الإثمار
أو إنتاج الثمر الذي أراه في عيون هؤلاء الأئمة والأصوات للتدريين في الدورة، ونأمل أن
يكون هذا الإثمار قريباً وعاجلاً إن شاء الله.

عندما طرح المعهد العالمي للفكر الإسلامي مشروعه للإصلاح الفكري وإسلامية المعرفة
كان واضحاً أن المهمة ثقيلة وصعبة، وأن الذين سيعملون في ميدان هذه المهمة يعملون في
ميدان بكر، يحتاج إلى كثير من عمليات التنظيف والإعداد للأرض التي لم تعود على هذا اللون
من الفكر والتفكير، فلا بد من إعداد الأرض واستصلاحها أولاً، ثم القيام بالمراحل التالية من
حرث وبذر ورعاية وعناية حتى يأتي الثمر وبأن موعد الحصاد ولكن عيوننا باستمرار كانت
مركزة على ذلك الموسم (موسم الحصاد)، وفي وعينا وخاصة عند أبناء القرى من الفلاحين أن
موعد الحصاد أو موسم الحصاد هو موسم الأمل الذي تسدد فيه الديون عن الفترة السابقة،
ومرحلة التوقف عن المعاناة الشديدة والاستراحة والاسترخاء شيئاً من الوقت. كنا نظن أن
موسم الحصاد أو نرى وتتطلع إلى موسم الحصاد الذي نأمل أن يكون موسم البعث والنهوض
بهذه الأمة بعد فترة طويلة من الركود ومن السبات، وأن موسم العطاء الحضاري والإنجاز
الحضاري لا بد أن يأتي بعد عمليات إعداد طويلة نستدرك فيها ما فات الأمة في قرون ونؤكد
فيها قدرة الأمة على الحضور في هذا العالم وعلى تشييد المسيرة (مسيرة الحضارة الإنسانية)،
وذلك في كل الميادين، في ميادين الإنجاز والإبداع والتصنيع والعطاء المادي والثقافي، في
المجالات السياسية والاجتماعية والتربوية وما إلى ذلك كانت فكرة الإصلاح الفكري مرتبطة
أساساً بمجمل من المقولات والمفاهيم والمصطلحات التي بدت وكأنها غريبة على الأسماع
(التفكير المنهجي أو المنهجي، المعرفة، حتى موضوع الفكر بعد فترة طويلة من جهود
الإصلاح كاد أن يغيب عن مسرح العمل الذي يسمى (العمل الإسلامي) في ميادين مختلفة بعد
أن استوعبت أو استهلكت في ميادين العمل العام، العمل الاجتماعي والسياسي العام، غاب
وضمير مضمون الفكر إلى حد بعيد وخاصة في السبعينيات والثمانينيات. فعندما جاءت هذه
المقولة (مقولة إسلامية المعرفة وإصلاح الفكر الإسلامي) كان واضحاً أن بيننا وبين بناء التفكير

المنهجي مرحلة طويلة لا بد وأن يستمر فيها البناء بشكل غير منقطع لعل الثمار تأتي في النهاية، وبدأت فكرة الدورات في نهاية الثمانينيات وتعمق الاهتمام بها في مطلع التسعينيات، ولكن الدورات كانت تعقد للتأكيد على أهمية التفكير المنهجي دون أن تدخل في عمق التصور الكامل لأبعاد المنهجية في ميادينها المختلفة، ولعلكم تجدون هذا في الكتابات الأولى التي صدرت عن المعهد رغم وضوحها الكبير في بيان أهمية المنهجية والتفكير المنهجي لكنها جملة من المبادئ العامة التي تستحث العقل المسلم.

في تناوُسله للقضايا المختلفة، في عام ٩٤/٩٥ بدأ المعهد في سلسلة جديدة من الدورات للانتقال بفكرة المنهجية أو بدورات المنهجية إلى محاور محددة، لعلها تعطى للمنهجية بعداً أو صورة أكثر وضوحاً فجاءت فكرة المحاور الستة التي تجعل المنهجية محوراً من المحاور وتبني عليها جملة أخرى من ميادين التفكير والبحث. لقد أشارت الدكتورة نادية إلى بعض من هذه المحاور عندما ذكرت منهجية التعامل مع المصادر الإسلامية، منهجية التعامل مع الفكر الغربي، منهجية التعامل مع الواقع، فإذا نريد أن نطور المنهجية ثم نريد أن نطبق المنهجية في هذه المجالات، منهجية التعامل مع المصادر التراثية، الفكر الغربي، الواقع. وعقدنا من أجل ذلك عدداً من الدورات في البلدان المختلفة كان آخرها دورة حضرها الأستاذ الدكتور سيف الدين عبد الفتاح في عمّان العام الماضي، وقتها اتفقنا على أن تلك الدورة تكون آخر دورة من هذا النوع وبعدها سيأتي مستوى آخر من الدورات وهو التطبيق العملي لهذا اللون من الإنجاز، ليس في التفكير الإسلامي العام وإنما في ميادين علمية متخصصة. وولدت بذرة هذه الدورة في هذا السياق بالفعل حيث تم اقتراح عقد دورة لتطبيق مقولات المنهجية الإسلامية في ميادينها المختلفة في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، وفي نفس الوقت وفي خط متواز أيضاً اقترح عقد دورة للمنهجية الإسلامية وتطبيقاتها في العلوم التربوية والنفسية في الأسبوع الماضي وكانت دورة مماثلة إلى حد كبير وموازية في التخطيط والتنفيذ لمثل هذه الدورة، ونعتقد أن نجاحنا فيها كان نجاحاً معقولاً، لكن هذه الدورة جاءت بعد الدورة الأولى لذلك نأمل أن يكون النجاح أكثر بإذن الله تعالى خاصة وأنا أنفوس أمام عيني مجموعة من الشباب الواعد الذي يمثل بحق الفئة المؤهلة لأن ترث هذه الخيرة البحثية التي أرادت الدكتورة نادية مصطفى والدكتور سيف الدين عبد الفتاح أن تكون هذه الدورة بهذا اللون، لا أن تكون مجرد طرح للقضايا وإنما توريث للخبرة من جيل قاد هذه العملية على مدى اثني عشر عاماً - كما أظن - أو أكثر قليلاً وحصل فيها ما حصل، عطاء تجدونه في أرفف المكتبات وتجدونه أيضاً في هذا الوضوح المتميز عند المتحدثين من المشاركين في الفريق البحثي الذي نأمل أن تنتقل هذه الخيرة منه إلى هذا الجيل الجديد، فهو جيل من القيادات الراجعة المؤهلة بالفعل وبحق لحمل هذه

الرسالة، والانطلاق بها.. فالشكر - كل الشكر - للفريق الذي قام على هذا العمل برئاسة
حكيمه من الأستاذة الدكتورة / نادية، وبعمل دائب ومتصل من الأستاذ الدكتور / سيف
الدين عبد الفتاح، ولا نريد أن ننسى بقية أعضاء الفريق الذين كان لهم من الدور ما يشهد له
ويبقى أثره - إن شاء الله - دون انقطاع، صدقة جارية لا تنقطع. الشكر مرة ثانية لمركز
الحضارة، ومركز الدراسات المعرفية على إتاحة الفرصة لنا للإسهام في دعم مسيرة هذا العمل
العلمي، ونأمل من الله سبحانه وتعالى أن يوفق الجميع لتحقيق الأهداف التي نتطلع إليها في
الإصلاح العام الذي ينتقل بامتنا مما هي فيه إلى وضع نتطلع إليه.
والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

ثالثاً: أ.د. عبد الحميد أبو سليمان:

بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على سيدنا محمد ﷺ وعلى آله وصحبه أجمعين،
الأستاذة الدكتورة / نادية محمود مصطفى مديرة مركز الحضارة للدراسات السياسية، الأستاذ
الدكتور / سيف الدين عبد الفتاح، الزملاء والزميلات المشاركين:
السلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته

في الواقع فإنني لا أستطيع أن أعبر عن مدى التقدير لجهود الأخوة العاملين في مركز الحضارة وفي مركز الدراسات المعرفية للجهد المبذول تجاه الشباب وتنمية قدرات الشباب لأن من الواضح أن مستقبل الأمة يكمن في الشباب، والأمة قد بلغت من مراحل التدهور الحضاري والعيش عالة على إنجازات الآخرين وضعف الأداء مبلغاً لا سبيل إلى تحريكه إلا بالشباب، ولذلك فإن المعهد العالمي للفكر الإسلامي في تعاونه مع مراكز الدراسات والأبحاث يركز على القضية الفكرية، وجوهرها قضية المنهجية، وتنقية الثقافة لتغذي مدخلات التربية الإسلامية الصحيحة؛ لأنه في النهاية إذا لم نصل إلى الطفولة والشباب فإن التغيير الحقيقي الوجداني في المجتمع غير وارد. من المهم أن ندرك أن التغيير في المجتمع له جانبان: جانب معرفي وجانب وجداني، وإذا اختل الجانب المعرفي فإن الجانب الوجداني لن يكون له أثر إيجابي، وإذا اختل الجانب الوجداني فلن يكون للجانب المعرفي أي أثر أو تأثير، والمثل المبسط هو الطبيب الذي يشرب الدخان، ومن حماقة أن نقول له: إنه ليس بطبيب وأنه لا يعرف مضار التدخين والحقيقة أن النقص والخلل ليس في الجانب المعرفي إنما تأتي الخلل من الجانب الوجداني والنفسي السذي يجب التعامل معه في نفس الوقت للوصول إلى نتيجة؛ فلا بد من توافق الجانب المعرفي والجانب الوجداني لسلامة الأداء. ولذلك لا يكفي أيضاً سلامة وقوة الجانب الوجداني إذا اختل الجانب المعرفي فذلك ينطبق عليه المثل "عدو عاقل خير من صديق جاهل"، والذي يحدث أحياناً أن الجوانب الوجدانية مع الخلل المعرفي تؤدي إلى تفجرات واضطرابات وليس إلى عمل فعال وبناء. كنت أريد في الواقع أن ألمس بعض جوانب الموضوع، استكمالاً لما سيتم عرضه في هذه الندوة من أوراق علمية مكتوبة بعمق ومن خلال خبرات متخصصة وسأنتهز هذه الفرصة لكي ألمس بعض القضايا التي قد تكون لمست في بعض هذه الأوراق والغاية من ذلك هو مزيداً من الفائدة وتعميق النظر وتوضيح الرؤية الكلية، فالذي حدث في الحضارة الإسلامية بالذات -في أساسه- هو خلل في علاقات مصادر المعرفة الإسلامية التي هي الوحي الإلهي من جانب والنظر الإنساني في الطبائع والسنن والوقائع والأحداث من جانب آخر، وقد أدت عزلة العلماء أو المفكرين أو المثقفين في الأمة عن المساهمة الفعالة العملية في إدارة شئون سياسة الأمة إلى إهمال جانب السنن والطبائع، ونتج عن هذا القصور في مجال الفكر الإسلامي ثلاث نتائج

خطيرة: الأول منها ما عرف بقفل باب الاجتهاد، أو عدم القدرة على توليد معرفة جديدة، وتطويرها مما كان يعني العجز عن معرفة الواقع والتغيرات، والأمر الثاني وهمية الصراع بين العقل والنقل رغم التأكيد على غير ذلك، والسبب هو أن العقل الذي يتحدثون عنه في الأساس هو عقل هيليني إغريقي غارق في الإلهيات، مبنى على منطق صوري وقضايا وهمية نجم من إشكالات عنها ما غصت به علوم أصول الدين والعقائد، والأمر الثالث هو العجز الفكري الذي أنتج نوعاً من الخطاب الإرهابي الذي حطم قدرات الأمة؛ لأن الإنسان إذا كان غير قادر على مواجهة التغيرات واحتوائها وتقديم البدائل، فالبديل هو الفوضى أو استخدام القوة، وهو ما لجأت إليه الصفوات الفكرية السياسية. والقوة والعنف في الواقع بالنسبة للمفكرين والعلماء كان هو تحول الخطاب الديني إلى خطاب إرهابي، وأصبحت أية معارضة أو اعتراض تواجه بالتهديد والوعيد وألوان العذاب المقيم في القبر والجحيم وسخرت القدسية بذلك في غير وجهها وموضعها، والجانب الآخر من العجز عند المفكرين انعكس على العجز عند رجال السياسة وقادة المجتمع وعلى قدرتهم على احتواء التغيرات وهذا أدى بهم إلى الاستبداد وقمع المعارضة على أيدي الجلادين والسجانين، وهكذا أدى الخلل في منهج الفكر في اختلال علاقة الوحي كمصدر للمعرفة بالعقل ودراسات الواقع والسنن والتعامل معهما إلى هذه النتائج المرة.

لقد أدى هذا الخلل إلى أن تصبح التغيرات ثوابتاً، وهذا يوضح أن أزمة الأمة وفكرها اليوم لا بد أن يبدأ بالإصلاح المنهجي وذلك باستعادة وحدة مصادر المعرفة الإسلامية وتفعيل ما بينهما من علاقة جدلية في فهم الواقع وطريقة تنزيل الوحي عليه وبالتالي القدرة على معرفة ماهية الثوابت وماهية التغيرات التي تحكم حياة المسلم، من هنا يجب أن نعلم أن وهكذا فإن أزمة فكر الأمة الإسلامية من الناحية المنهجية هو عكس أزمة الغرب الفكرية، فأزمة الغرب تكمن في ضياع الثوابت حين تقطعت علاقتهم بالوحي، لأنه من المعلوم أن لكل نظام في الكون قواعد وثوابت وحدوداً، والعمل ضمنها يؤدي إلى القدرة على التكيف والتعامل الصحيح معها، فأني تجاوز للقواعد وللحدود في أي نظام يؤدي إلى انهيار النظام نفسه، والغرب في حالته الراهنة له -أسباب تاريخية معروفة- مصدر معرفي واحد، هو العقل، الذي هو أداة النظر الإنساني في شؤون الحياة والكون، ونحن بالبديهة نعلم أن للنظر الإنساني في هذا الأمر حدود، فقد مكّن ذلك المصدر الغرب من النظر في السنن والوقائع وكافة أنظمة الكون وتبين له من هذا النظر أن الكون كله مركب من أنظمة، وحين أدرك طبيعة هذه الأنظمة وتعامل بالأسلوب الصحيح الذي راعى به قواعدها وحدودها توصل إلى النتائج العلمية للمذهلة التي نراها والتي هي نتاج هذا النظر العقلي السليم في أنظمة الكون بدءاً من الخلية إلى للذرة وانتهاء

إلى الهجرة وهي كلها أنظمة، وكلها لها قواعد وكلها لها ثوابت أساسية ولها حدود وأصبح من الواضح أن أي تجاوز لهذه الحدود لا بد أن يؤدي إلى انهيار أي نظام يتم تجاوز حدوده وضوابطه. إذا صح ذلك بالنسبة لكل شيء فهو يصح كذلك للإنسان، فالإنسان لا بد له أن يتعامل مع حياته على أنها نظام له حدوده وقواعده وضوابطه ولا بد لحياته من معرفة الثوابت والقواعد التي تحقق الغاية الكلية من وجوده، والإنسان وهو جزء يدرك أنه من الصعب على العقل الجزئي إدراك الغايات الكلية والقواعد والثوابت الأساسية لوجوده دون دليل أو مرشد، ولذلك أصبح الغرب وقد فقد الدليل الديني والمرشد الكلي لمعنى حياته، يتعامل مع الحياة الإنسانية دون دليل ودون التزام بقواعدها وضوابطها الموضوعية وكأن الحياة الإنسانية الاجتماعية ليست نظاماً يجب أن يكون له قواعد وثوابت وضوابط وحدود موضوعية، وهكذا لم يعد الإنسان الغربي قادر على أن يدرك اليوم الحدود الموضوعية للحرية الإنسانية، فأصبح كل شيء في تصوره ممكن وكل شيء نسبي وكل شيء تابع من ذاتية الإنسان، وهذا أمر غير ممكن ولا يتفق مع طبيعة الكون وأنظمتها وهو ما نرى آثاره في الغرب: في الأسرة، في الحياة الاجتماعية والحالة النفسية وفي العنف. إن مشكلة الغرب اليوم هي في الواقع تكمن في عدم القدرة على معرفة الثوابت، والحدود الموضوعية وخاصة حدود الحرية الإنسانية. إن المجتمع الإنساني كأى نظام كوني لا بد أن تكون له حدود وثوابت موضوعية، ولا يمكن أن يكون خلوياً من هذه الحدود والثوابت الموضوعية، ولن يهتدي المجتمع الإنساني ويستقر على أسس صحيحة ما لم يتبين هذه الثوابت الموضوعية لكيانه ونظامه.

في الماضي كانت هناك تقاليد استقاها الغرب من احتكاكه بالمجتمعات الإسلامية في العصور الوسطى، وتطور الوضع وأثارت هذه التقاليد ولم تعد المجتمعات الغربية -رحال الدين عندها على ما هو عليه- قادرة على معرفة البدائل لهذه التقاليد، ولذلك اضطرت قيم الصواب والخطأ والمقدسات، وأصبح كل شيء هلامياً غير واضح المعالم والحدود وانتهوا إلى تدهور الحياة الاجتماعية والنفسية التي أصبحوا يدركون مخاطرهما ولكن من الصعب جداً على الغرب اليوم الاهتمام إلى طريقة فعالة للتعامل معها بشكل مرجعي يقبله الجميع لأن ما تبقى لهم من أثر الأديان لا يبدوا أنه قادر على أن يقدم البديل المقنع وليس من الممكن لا حد من المجتمع أن يقرر اعتباطاً للآخرين ما هو الصواب وما هو الخطأ وعلى أي أساس؟ ولماذا؟

فأزمة الفكر الغربي: تكمن اليوم في غياب الرؤية الكلية وفي غياب الثوابت وفي عدم معرفة حدود الحرية الإنسانية؟ وفي عدم معرفة القواعد الناظمة لغايات المجتمع الإنساني؟ وذلك عكس أزمة الفكر الإسلامي لأن أزمة الفكر الإسلامي تكمن في معرفة المتغيرات، وفي انفتاح النظام المعرفي من جديد على الطبائع والسنن وتحقيق الوحدة المعرفية.

لقد جاء الإسلام منذ اليوم الأول إلى العرب، الذين كانوا شعباً حراً قليلاً قوياً، لم تحكمه نظم مستبدة، فالزمهم الحجة ونفى لديهم حس المسؤولية باتجاه النظر والتدبر والتفكير والسعي في الأرض فأضاعوا سماء الإنسانية وهددوا الحضارة الإنسانية، إلا أن عجز الفكر وإغلاق باب الاجتهاد، والفتن والهن التي تعرض لها الفكر والمفكرون أضعفت إمكانات هذه الأمة الحضارية وأدت إلى الإرهاب الفكري وإلى الإرهاب السياسي، والنتيجة أن الأمة أصبحت في حالة خوف ورهبة، ومعروف أن الذي يبذل نفسه ويبدع هو المحب والراغب أما الخائف أو الكاره فهو يعمل بالحد الأدنى، وهذا جوهر أزمة الأمة والسبب في قصور جهودها وعدم القدرة على الأداء وعلى المبادرة وغياب الفكر الإبداعي في الأمة.

لتوضيح حال الأمة بشكل فعال وتقريب حالها إلى الأذهان لا بد لنا من استخدام البعد الإحصائي، والدورية التي تصدر عن المركز "أممي في العالم" من المهم أن تستخدم هذا البعد لتوضيح حال الأمة؛ لأن الأرقام تعطي رؤية واضحة وتغني عن كثير من القول، خصوصاً في ثقافتنا؛ لأننا أدمنا للمبالغة في القول إلى حد أنه ما عاد أحد يهتم بما يسمع من القول. ولعل من أبرز الأمثلة الإحصائية التي تفسر قصور الأداء تقديرات قيمة إنتاج الأمة الاقتصادي ومقارنتها ومن ذلك أن قيمة إنتاج الأمة الإسلامية من المحيط إلى المحيط تقدر بـ (١١٠٠) مليار دولار وهذا أقل من قيمة إنتاج فرنسا وحدها، وأقل من نصف قيمة إنتاج ألمانيا وقرابة خمس إنتاج اليابان، أي أن إنتاج الأمة كلها الأكثر من البيون، أقل من ربع إنتاج اليابان وأول سؤال يجب أن نسأله لأنفسنا، لكي ندرك مدى قصور الأداء: ماذا ينقصنا مقارنة باليابان؟ فالإيابان مجموعة من الجزر الصغيرة، (٨٠%) من سطحها تغطيه الجبال، مواردها المادية قليلة جداً، قرنها الزلازل والبراكين وتعداد سكانها (١٣٠) مليون نسمة، فكيف يمكن لهذه الأمة، في هذه الظروف، أن تنتج ما قيمته قرابة خمسة أضعاف الأمة الإسلامية بكاملها؟ والجواب في الحقيقة بسيط فذللك أننا نعتمد على إنتاج المواد الأولية والصناعات التجميعية، أما الآخرون فإنهم يدهون فيصنعون طن الحديد الذي نبيعه لهم بوضع المئات من الدولارات ليعود إلينا صناعات وإلكترونيات عائدها يقدر بالملايين من الدولارات، وهذا هو الفرق بين قيمة إنتاجنا وقيمة إنتاجهم، وهذا يعود إلى قصور أداتنا، وضعف روح المبادرة، والإبداع عندنا. وقصور الأداء والإبداع ليس قضية معرفية فقط بل هو أيضاً قضية وجدانية. لقد حطم القصور المنهجي والتلوث الثقافي والإرهاب النفسي طاقة البذل والإبداع في نفسية الإنسان المسلم وأصبح الإنسان المسلم لا يسعى إلا للبقاء وكل شيء يتم فقط من أجل لقمة العيش ودون التطلع إلى المعرفة والأداء والإبداع، ولا بد لنا من إصلاح ثقافتنا وإحسان تربية أبنائنا معرفياً ووجدانياً حتى نستعيد القدرة والمبادرة وطاقة الإبداع ومن ذلك ما تم تطبيقه في هذا المجال في الجامعة

الإسلامية العالمية في ماليزيا فكان أحد المقررات في الجامعة هو "الأسرة والأبوة"، وكان المقرر الآخر كان هو "التفكير الإبداعي وحل المشاكل"، وذلك بهدف إعداد الشباب الجامعي الذي يمثل عدة الأمة لبناء جيل جديد قادر مبدع. وكما ذكرت فإن الرسول ﷺ جاء إلى شعب حر، وغرس فيه حسَّ المسؤولية، ودفع به باتجاه التفكير والتدبير والسير في الأرض. أما الآن ونتيجة للصراع الذي دار بعد عهد الرسالة بين مدرسة الرسالة وبقايا التراث والروح القبلية والذي أدى إلى انفصام العلاقة بين المثقفين والقيادات السياسية والاجتماعية بما أدى إلى ظاهرة الإرهاب الفكري والسياسي حتى أصبحت الأمة أمة عبيد، لها نفسية العبيد في الخمول والخضوع وإلغاء العقل والقهر بكل ألوانه، والمخرج من هذه الأزمة يكمن في الدرس القرآني في حال بني إسرائيل، والعلاج الذي وجَّه الله — سبحانه وتعالى — إليه سيدنا موسى عليه السلام في الماضي هو العلاج الذي لا بد أن نأخذ به اليوم وذلك أن بني إسرائيل استعبدوا في مصر وتكونت لديهم نفسية العبيد، وأخرجهم سيدنا موسى عليه السلام من أرض مصر إلى سيناء وطلب إليهم أن يأخذوا الأرض وينوا الملك فجاء رد فعلهم على أساس من نفسية العبيد وهو الخوف وعدم مبادرة فكان الخوف قولهم: ﴿إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَنَنذِرُهَا حَتَّىٰ يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِن يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ﴾ (الأنعام: ٢٢) وكان عدم المبادرة قولهم: ﴿فَاذْهَبْ أَلَسْتَ وَرَبُّكَ فَاقَاتِلْ إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ﴾ (الأنعام: ٢٤) فكان الجواب والعلاج هو قول الله سبحانه وتعالى: ﴿فَإِنَّهَا مَحْرَمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ﴾ (الأنعام: ٢٦) والأربعين عاماً هي المدة الكافية لينشأ جيل جديد من الأحرار أصحاب المبادرة والإبداع الذين يقيمون الملك، ويعمرون الأرض.

فإذا أردنا أن نستعيد القدرة على الأداء، وأن نأخذ زمام المبادرة والإبداع، لا بد أن نتمكن في النهاية من تربية أبنائنا على أسس مختلفة تؤدي إلى زوال عقلية الخرافة ونفسية العبيد وإزالة الإرهاب النفسي في التعامل والتربية في الأسرة والمجتمع.

نستطيع أن نتطرق بإيجاز إلى قضية تخص العلوم السياسية بالذات وذلك فيما نلمسه من آثار عجز منهجية الفكر الإسلامي وتشوهها لدى كثير من المثقفين والمفكرين الذين يكتبون بالنظر في النصوص وعزلوا عن الواقع الحياتي وهو المنهج الذي ساد في كتاب الفقه والذي هو في الواقع، زبدة هذه الرؤية والذي يمثل أساس مفهوم التربية التقليدية للأمة، والمشكلة أنه كتاب ينعدم في بنائه البعد العام والسياسي وبالتالي تنعدم معه في ثقافة الأمة البعد السياسي العام، والسبب في ذلك أن العلماء؛ لم يكن لهم يد في إدارة النظام السياسي الاجتماعي في الأمة، فجاء كتاب الفقه قاصر على ما سمي "العبادات" و "المعاملات" وبذلك ينعدم فيه وفي تكوين العقل المسلم الجانب السياسي والعام، هذا الأمر يوجب إعادة النظر في بناء ثقافة الآن

وتكوين عقلية الطفل المسلم واستعادة الجانب الإيجابي السياسي العام. وعلى أساتذة التربية والاجتماع والعلوم السياسية استعادة هذا البعد في التربية وعليهم أن يوضحوا كيف يكون المسلم مواطناً؟ كيف يكون عضواً في مجتمع أو في فريق؟ كيف يكون إنساناً مدركاً لمسئوليته؟ من المهم أن تصبح قضية الحكم، قضية الشورى، قضية العدل، قضية التضامن، جزء لا يتجزأ من تكوين الشخصية المسلمة وثقافته وتربيته.

وأما التشوه الآخر في الرؤية الكلية فقد نشأ بسبب عزلة العلماء التاريخية مما جعلهم يقتصرون معرفتهم على النصوص وأصبحت نظرهم للحياة سلبية وأصبح جوهر الثقافة والمعرفة الإسلامية العامة يركز في كتب الفقه على ما يسمى بالعبادات والمعاملات وهو تقسيم واصطلاح على غير الرؤية القرآنية حيث إن الصلاة والصيام والحج وما في حكمها يسمى ذكراً، أما الحياة نفسها التي أصبحت في كتب الفقه مجرد عقود معاملات فهي في المفهوم القرآني تدعى جهاداً، وهي موضع الامتحان ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ (النجم: ٢٩)، «عدنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر»: ومن ذلك جهاد تزكية النفس وجهاد طلب المعرفة، وجهاد طلب الرزق، وجهاد نصره المستضعفين، إي أن الاصطلاح القرآني لا يصور الحياة على أنها "عبادات" و "معاملات" بل على أنها "ذكر" و "جهاد".

إن الحياة الصالحة في الرؤية القرآنية تنطلق من الإيمان التوحيدي الذي يجب أن تنعكس في عمل صالح، والعمل الصالح، إما ذكر أو جهاد والخلل، في الرؤية الكلية، وبالتالي في منهج التعامل مع مصادر المعرفة، وفي منهج النظر في الحياة أدى إلى غياب البعد العام وهو مما يفسر لنا التمزق وعدم التعاون وانعدام روح الفريق وتدهور المؤسسات العامة والتراعات بين فئات الأمة، كما تفسر لنا هذه التشوهات السلبية التي نتجت عن النظر إلى الحياة على أنها "عبادات" و "معاملات" ولذلك يجب أن نبدأ بتصحيح النظرة الكلية أصلاً واستعادة الرؤية القرآنية، وتصحيح وتوحيد مصادر المعرفة، ومعرفة ما هي الثوابت وما هي المتغيرات. إن ما يلاحظ على دراسة المنهجية عندنا فهو أننا نحاول أن نتطلق من مفاهيم الدراسات الغربية في فهم المنهجية الإسلامية، وهذا يؤدي إلى التشويش؛ لأنه يجب أن نبدأ من ذاتنا في دراسة العقلية الإسلامية والمنهجية الإسلامية، باتجاه فهم المشاكل الخاصة بنا ومن ثم المقارنة مع الآخرين. فجوهر الرؤية المنهجية يبدأ بإدراك هذا الجوهر من حيث هل هي رؤية طبيعة الحياة موضوعية أم هل هي رؤية ذاتية؟ وهل هناك ثوابت أم أنه ليس هناك ثوابت؟

والأمر بالنسبة للفكر الغربي وبالنسبة للحياة على أنها قضية ذاتية، لا يعبر عن ثوابت موضوعية كلية يلتزمها العقل الغربي، مما يجعل كل القضايا هي قضايا نسبية ذاتية. أما بالنسبة للإسلام فإن الأمر هو النقيض فهناك ثوابت، وهناك متغيرات. والتفاعل بينهما لو أدركنا

حقيقة العلاقة يوفر المرونة والواقعية في المنهجية الإسلامية ويتأتى ذلك من دراسة الواقع على أساس من تكامل الرحي والعقل والنظر في السنن، والتفاعل الحمي بين هذه المصادر والأبعاد مما يبلور الرؤية والمواقف على ضوء هذا التفاعل والتي يختلف من موقف إلى آخر بسبب اختلاف العوامل وطبيعة التفاعل وأبعادها الزمانية والمكانية وتعدد تراكيب التفاعلات بين العوامل في أبعادها الأفقية والرأسية. والمقصود بالبعد الرأسي هو مجموع القيم والمبادئ التي تحكم الموقف وتعلق به، والمقصود بالبعد الأفقي القضايا والأطراف والآثار المترتبة على التفاعلات الناتجة عن هذه المواقف لأننا في الواقع نجد أن المواقف الحياتية هي أوضاع مركبة لا تحكمها قيم واعتبارات أحادية بل تتداخل بشأنها القيم والاعتبارات وتتحول إلى مركبات لكل حالة طبيعتها ونتائجها والآثار المترتبة عليها، ومن الأمثلة المبسطة التي توضح الطبيعة التركيبية للمواقف التي تتداخل فيها العوامل والقيم والمبادئ التي تحكمها لتنتهي إلى تعامل مرن يأخذ الواقع والآثار المترتبة عليه أساساً لتفاعل هذه العوامل والنتائج المترتبة عليها؛ فأكل لحم الخنزير محرّم، وقتل النفس محرّم، فإذا كان الهلاك جوعاً لا ينقذ منه إلا أكل لحم الخنزير فإنه يتحتم من باب المصلحة "ودفع أعظم الضررين" أن يأكل الجائع المهتد بالهلاك لحم الخنزير ولكن بجده الأدنى بما يرد به عن نفسه الهلاك.

إن من المهم أن ندرك في دراساتنا الاجتماعية طبيعة المنهجية الإسلامية وطبيعة مصادرها، والعلاقة بين مبادئها وآليات التفاعل بين عواملها وما في بنيتها من وسائل المرونة والتجديد، وأن تكون دراساتنا المقارنة وإفادتنا من الآخر بفهم ووعي على ما لدينا وما لدى الآخر دون تهميش أو غفلة. إن استعادة قدرتنا المنهجية في مجال العلوم الاجتماعية والسياسية أمر أساسي لتجديد فكر الأمة واستعادة قدرتها وطاقاتها في عالم اليوم.

وفي ختام هذه الكلمة الموجزة يسرني أن أكرر سروري الشديد بوجود الشباب، لأن الشباب هو الأمل وبيده طاقات المستقبل، أما جيلنا فقد ألقى عصاه وأذنت شمسها بالمغيب وألقى تبعاته على عاتق الشباب.

أرجو لكم النجاح في مهمتكم في بناء المستقبل وتصحيح مسيرة جيل المستقبل وأن تقدموا للإنسانية والثواب والهداية التي تستنقذ الإنسان وحضارة الإنسان ومستقبل الإنسان إن شاء الله.

شكراً لكم على حسن استماعكم، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

القسم الأول
البحوث

حول المنهجية الإسلامية: مقدمات وتطبيقات

أ.د. سيف الدين عبد الفتاح

من المهم أن نؤكد في البداية أن الحلقات المترابطة بين النظام المعرفي والمنهجية الإسلامية ومناهج التعامل مع مصادر التأسيس والمرجعية (القرآن والسنة) ومناهج التعامل مع التراث (الإسلامي والغربي) فضلا عن منهجية التعامل مع الواقع، هي من أهم الأمور التي تجعل من أحد أصول فاعلية النظام المعرفي أن يكون قادراً على أن يولد رؤى وإمكانات منهجية على شاكلته.

ومن المهم كذلك أن نشير إلى أن النظام المعرفي واحد من حلقات موصولة بين النظام القيمي، والنظام العقدي، وأن لكل هذا تأثيراً وتفاعلاً لا يمكن أن يُنكر أو يُغفل.

* وفي إطار التمثيل لهذا الوصل فإن "الغيب" كمفهوم عقدي، ومن أهم أصول العقيدة، هو جزء لا يتجزأ من البنية المعرفية، له من الدلالات والتأثيرات على عالم المنهجية. ذلك أن مفهوم الغيب بما يحويه من غيب كلي مطلق، وغيب نسبي أصغر إنما شكل أحد عنصرين في تحقيق عدم تبديد الطاقات الذهنية في مناقشات فلسفية لا طائل من ورائها (الغيب الكلي الأكبر) وهذا تكفل به الوحي والحكمة في تدبر المعاني والشعور بالقصور المستولي على جملة البشر.

أما العنصر الثاني فإن الغيب النسبي أو الأصغر هو من أهم موجّهات ودافعات المعرفة والعلم والتحصيل، وهنا تأتي الآيات (وقل ربي زدني علماً) (وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً)، (وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً) للتعبير عن النسق المفتوح للمعرفة والعلم في إطار إدراك القصور واستمرار التحصيل وضرورات الاجتهاد، وإحداث التراكم، وحدوث الحوادث وتجدد الوقائع والأفضية، هذا كله يغني النسق المعرفي المفتوح وعملية إحسان القراءة.

إن البحث في دائرة بناء المنهجية الإسلامية هو نقلة معرفية مهمة تنقل دائرة تعامل العقل المسلم من دائرة التكفير واللغة الاتهامية والسجالية، إلى دائرة التفكير بالظواهر والعوالم المختلفة (عالم الأفكار والأشخاص والأشياء والأحداث والنظم والرموز)، وهي

منهجية تستلهم أصول التفكير والتدبر والنظر العميق والسير في الأرض، ذلك أن الجنوح للتفكير هو عمل سهل ويسير، أما الاتجاه صوب عمليات التفكير فهو نصب وكد واجتهاد. وإذا كان تفكير التفكير يورث كثيرًا من المآسي والظواهر النكدة، فإن التفكير ينمي لطقات لذهنية ويرقي الإمكانيات المنهجية.

* وكذلك فإن البحث في بناء المنهجية الإسلامية يمثل نقلة نوعية أخرى في عمليات التربية العقلية والبحثية، وتتمثل في الانتقال من دائرة الفكر الأبائي الأسر والارتكان إليه، إلى دائرة الفكر المستقل والمستمر والمتجدد في إطار من تربية العقلية الكاشفة، والناقدة، والفارقة، والواعية والبناءة البانية. وهي أمور تعين على استكشاف المنهجية وعمليات لبناء للمتعلقة بها.

* ويحسن ونحن نشير إلى هذه المقدمات أن نذكر بضرورة إرساء قواعد التفكير المنهجي من أجل اكتشاف السنن، باعتبار ذلك من أهم مقدمات التفكير الواعي الفعال، فإن الهدف من السير "في" الأرض هو اكتشاف السنن ما دام الواقع المعاش لا يتيح للمرء أن يرى الصورة بكافة أبعادها أو كاملة الزوايا، وكذلك فإن السير "في" الأرض ليس سيرًا في المكان، ولكنه عبرة بالزمان والتعرف على سنن فاعليات الإنسان، فالسير وعي وسعي بكل عناصر الساحة الحضارية، وقانون "العاقبة" هو المهيمن على فاعليات البشر، وهي سنن عدل واستقامة.

لسنن وفق هذا الاعتبار عمل منهجي يجسد عناصر الرؤية للعلاقة بين حلقات الزمن المترابطة (الماضي والحاضر والمستقبل)، واكتشاف السنن وتفعيلها في التفكير يعني يسر فهم الماضي وحسن فهم الحاضر، وعمق استشراف المستقبل والمآل، وهي كلها تتواصل في حلقات مناهج النظر والتفكير:

للتفكير بالحال والتفكير بالأفعال والتفكير بالمجال، والتفكير بالمستقبل، وهي كلها تولد مناهج تفكير ومناهج تدبير ومناهج تسيير ومناهج تغيير ومناهج تأثير وفاعلية وتمكين.

* وللمنهجية والمنهج⁽¹⁾ مفهومان متمايزان ومفصلان، فالمنهجية هي علم دراسة الطرائق وتكوينها وبنائها وتفعيلها وتشغيلها، فهي منهج المناهج بهذا الاعتبار، أما المنهج لو للمناهج ففيه مفردات هنا أو هناك، وأدوات ووسائل، وقواعد وخطوات وإجراءات هي من مكونات المنهجية ولكن تستوعبها، ذلك أن علم المنهجية يتواصل في رؤية فيما قبل المنهج وفيما بعد المنهج في سياق واصل ورابط بين هذه المنظومة والعناصر المنهجية

وعمليات التفعيل والتشغيل المرتبطة بها، ومن اليسير أن ندرك أن المنهجية كتأسيس وبناء، وتفعيل وتشغيل، هي إمكانية وعقبة، "فلا اقتحم العقبة وما أدراك ما العقبة؟"، والعقبة المتعلقة ببناء المنهجية هي من أهم تحديات مناهج التفكير والتدبير وهي من العقبات والتحديات الكبار التي لا تستحق فقط الاهتمام بل ربما هي جديرة بالاهتمام.

وانطلاقاً من هذه المقدمات الأولى، والمقومات الكبرى يحسن في البداية أن نقرر أن مصادر التأسيس المرجعية فضلاً عن كتابات التراث يمكن أن تحرك عناصر منظومة معرفية متكاملة يتولد عنها (النظام المعرفي) و(علم المنهجية) فضلاً عما يتركه ذلك من تأثير على الواقع البحثي من ناحية والواقع المعاش بكافة تنوعاته من ناحية أخرى^(٢).

ومن المهم أن نقرر كذلك أن عناصر النظام المعرفي الإسلامي، وبناء المنهجية المتولدة عنه والمنبثقة منه عمليات لم تكتمل بعد، وربما لم يبذل فيها الجهد اللائق بها بحيث توصل قاعدة معرفية منهجية صلبة تتناطح المتاح في حقل المناهج الغربية، والجاهز في سياق الأدوات البحثية والاقترابات المختلفة لمعالجة الظواهر المتنوعة وطرائق تناولها.

وتبدو لنا عناصر عدم الاكتمال في عدة مظاهر مختلفة أهمها:

* أن الموضوعين ربما كتب لهما بعض التأسيس، ولكن هذا التأسيس كان خالياً من عناصر التفعيل وآليات التشغيل.

* أن الموضوعين كتبت فيهما كتابات متناثرة بحيث لم تحدث التراكم المطلوب والتنسيق بين الجزئيات على النحو المأمول.

* أن الاجتهادات في هذا المقام ظلت فردية، فرضها الاهتمام للبحثي، وأحياناً أخرى التحديات للمنهجية الغربية، إلا أن هذه الاجتهادات ظلت قاصرة بحكم فرديتها، مقصرة بحكم طاقاتها.

* أن هذه الموضوعات ذات الطبيعة النظرية تظل في حالة إهمال لطغيان الاهتمام بالحركي على حساب التنظيري، والاهتمام بحركة الواقع بأنياتها وتتابعاتها على حساب التأمل الفكري والتأسيس النظري، كما أن هناك بعض تصورات جعلت لخصيصة ضئيلة مقارنة بالحاجة الملحة لعملية التأسيس:

* أن البعض تصور أن قوة المصادر التأسيسية تجعل الكلام بها وعنها، قوة لمن يتحدث بها، حتى لو تحدث بلغة غير منظمة أو غير منضبطة. هذا التساهل خلق حالة من

البحث العائم على سطح الظواهر، والغائم بحيث لا تتبين عناصره الأساسية أو ملامحه الأصيلة.

* أن البعض رأى أنه لا فصل بين المصادر التأسيسية والمرجعية ومحاولات اجتهاده ورؤيته، فبدأ يتحدث عن أن ذلك رأي الإسلام وما عداه باطل، وهذا موقف الإسلام وما عداه ضلال، وبدأت الاجتهادات لا في نطاق التداول والمشورة البحثية بل في نطاق الاستقرار والأمر، والسفني لأي رأى قد تتحفظ هنا أو تضيف هناك أو تعدل أو تطلب العرض للأمر على أشكال مختلفة وربما تقترح أنماطاً متنوعة في الصياغة.

وقد عني ذلك - ضمن ما عني - الحديث عن المنهج في إطار شعارات مرفوعة من غير تفعيل، على الرغم من صلاحيتها للتفعيل كنماذج، كما تصلح لنقلها للغير لمناقشتها، فضلاً عن إمكانيات محاكاتها بشكل واع في نماذج أخرى.

* أن الحديث في هذا المقام قد دار في نطاق العموميات والكليات من دون الانطلاق إلى البحث في العمليات والآليات والإجراءات .

وربما بناء على، ذلك نظر البعض إلى الفلسفة الإجرائية نظرة احتقار لاهتمامها بالتفاصيل، وإذا كان حديث الكليات هو من الأمور المهمة، فإن حديث الإجراءات بترجمة الكليات إلى إجراءات هو من الموضوعات الأهم. وليس معنى ذلك الاكتفاء بأحدهما عن الآخر.

إن نهج الصحابة (رضوان الله عليهم) والذي عبر عنه أحدهم بقوله كنا نحفظ الآية أو الأيتين فلا نغادرهما حتى نعمل بهما. يعني عناصر القراءة المتكاملة والتفكير المتوازن بين أصول الحفظ العقلي، والحفظ العملي بالتطبيق في الواقع. فكان العمل بهما تفكيراً متواصلاً وتدبراً للمعاني والمطلوبات والمنهيات وطرائق الالتزام وفهم الواقع وتقديراته، وفروض الوقت وما يقتضيه ذلك، وفقه الحال بكل مفاصله، وفقه المآل بكل استقبالاته وكل تأثيراته، والبحث في أصول الفاعلية والتمكن، وتحويل عناصر القدرة بالإرادة من عناصر الممكن إلى حيز الإمكان إلى فاعلية التمكين. إنها العقلية الإجرائية^(٣) ذات الحجية العالية، والتي تترجم العلم إلى عمل يسهم في نجاح حركة العمل موصولة بالفاعلية بغض النظر عن محتوى العمل وغاياته ووسائله في تلك العقلية الإجرائية للنفعية المحضة، التي تتحرك صوب التمكين الواقعي. أما أصول التمكين للحق والصواب فهي في الشجرة الطيبة: ذات الأصل الثابت، وفرعها في السماء، موصولة أرضها بسماتها، موصولة

قاعدتها بغاياتها، موصول تأسيسها بعلوها، وهي دائمة العطاء بالفعل الإنساني والإذن الإلهي، في حركة عطاء دائم متجدد (تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها)^(٤)، (يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء)^(٥)، فما بين التمكين في الرؤية والتفكير في الرفع بالعمل الصالح علاقة تنتج التمكين والتثبيت والتأصيل لعالم المؤمنين وعالم أفكارهم وأشخاصهم وأشياءهم وأحداثهم في الواقع الممتد زماناً ومكاناً وإنساناً.

ومن أصول الجمع بين القراءتين أن نقرأ الجزئي ضمن الكلي، أو نحول الكلي إلى إجرائي، وأن نسكن الإجرائي في الكلي. عمليات بعضها من بعض لا تنفصل ولا ينبغي لها ذلك^(٦). هذا هو معنى العلاقة الحميمة بين الفكر والعمل، بين النظر والحركة، فأصل "الأصل" "الوصل" على ما يؤكد الطوفي^(٧).

* إلا أن عناصر عدم الاكتمال تلك وحال التشوش البحثي والمنهجي هي في واقع الأمر تشكل الحالة الداعية الواعية الساعية إلى التفكير بعملية البناء المنهجي في منظورها الإسلامي، بإسهاماته المتركمة في هذا المقام وتحديد أصول ذلك البناء، وإمكانات تفعيله، وقدرات تشغيله فضلاً عن علاقته بالأنساق المنهجية المغايرة وإمكاناته – ضمن شروط متعددة؛ وذلك بالتعامل معها وتناولها وفق أصول:

- المنهج النقدي
- المنهج المقارن
- المنهج الاصطفائي

وفي إطار هذه الرؤية الكلية والتكاملية وفق أوزانها العدل تتأسس لبنات البناء.
الإطار المنهجي: بين الإمكانيات المنهجية الغربية المتاحة والمنهجية الأصيلة والبديلة:

١- مفهوم المنهج:

"لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً"^(٨)، فالمنهاج هو الطريق الموصول للمقصد، وبقدر اكتمال المقصد وبيانه يكون المنهاج المؤدي إليه كذلك^(٩)، والمنهج ودراسته لا يمكن أن يكتمل إلا بالفطنة لما يمكن تسميته بما قبل المنهج، أي الأساس الذي لا يقوم المنهج إلا عليه، فالمنهج ينقسم إلى شطرين: شطر في تناول المادة وشرط في معالجة التطبيق^(١٠).

فالمنهجية تعتبر علم بيان الطريق والوقوف على الخطوات أو الوسائط والوسائل التي يتحقق بها الوصول إلى الغاية والمقصد على أفضل وأكمل ما تقتضيه الأصول

والأحوال^(١١)، وأهم خصائصها الوضوح والنظامية والضبط والعمق في التحليل والتفسير، وفقدان أي وظيفة من تلك يفقد المنهجية جوهرها ومعناها.

٢- الوعي المنهجي:

من الضروري الإشارة إلى الوعي المنهجي؛ ذلك أن افتقاد هذا الوعي يجعلنا ننحرف بالمنهجية ووظيفتها، بل قد يتطرق بنا الأمر إلى الإطلاق على بعض منها اسم المنهج، رغم أنها لا تمت لهذه التسمية بصلة. فالمنهجية في حقيقتها تعد مصدرًا لابتغاء الرشد وتحقيق الوعي، فإذا كان المنهج هو الطريق الموصل إلى المقصد فإنه يفرض علم الطريق وبيان الوصول، وبقدر صحة منطلقاته وسلامة وجهته يكون قيامه مقام المرشد الأمين الذي يبين معالم الطريق.^(١٢)

وتفرض الدراسات الإسلامية ذلك التأصيل للفكر المنهجي لتحقيق التحصين الثقافي والتميز الحضاري، وضرورة العودة إلى الجذور والينابيع الأساسية والتمكن من العلوم الأصلية لتراثنا، واستئناف البناء على الأصول الحضارية والثقافية الإسلامية، ليأتي التجديد من مواضع صحيحة، مبنياً على أصول سليمة، وتحكم حركته ضوابط شرعية، ويقف على أرض صلبة في مواجهة كل ما يحاصره أو يطارده ليرده عن دينه إن استطاع، ويتحقق به الصلاح المطلوب لعمارة الأرض والقيام بأعباء الاستخلاف الإنساني عن جدارة وأهلية واستحقاق.

ومن الحقائق التي هي في حاجة إلى التأكيد الدائم والتنبيه المستمر أن غياب المنهج وفقدان الضوابط الشرعية يؤديان إلى الفوضى الفكرية في الحياة العلمية والثقافية وهو ما يتمثل في ضياع المقاييس وكثرة التكرار والاجترار والتبعثر وضياع الرؤية الشاملة، وعدم إحصار الأولويات، وتوالي النكسات الفكرية والسياسية، والتجاوز في دخول الساحة الفكرية ومحاولة المساهمة فيها ممن يحسن ذلك وممن لا يحسنه، والاجترار على القول في الدين وتفسير مقولاته ونصوصه بلا فقه ولا علم. فكل علم منهجه وأهله وضوابطه؛ لذلك تبقى الحاجة ماسة إلى الكتابات المكثفة في المنهج، بعد هذه الفوضى الفكرية التي تسود حياة المسلمين الثقافية، والتي تشكل بحق أزمة في المنهج.^(١٣)

ويبقى المطلوب دائماً إشاعة علوم المنهج في الأمة بشكل عام، واستمرار تناولها بالبحث والدرس والنقد والموازنة والترجيح، حتى يشكل البحث في المنهج مناخاً عاماً ينشأ عليه عقل الأمة ويشكل جوهر وعيها بالمنهج والشرعة. ولا خيار ونحن نحاول

إصلاح ما فسد وتقويم ما انحرف وإحياء ما غُيب أو اندرس وتجديد الأمة بدينها، إلا بالعودة لتمثل العلوم الأصيلة، واكتساب المناهج التي قامت عليها حضارتنا وتراثنا (الوعي بالمادة).

إلا أن هذا التمثل لا تكتمل عناصره ولا مكناات تفاعله إلا (بفقه عملية التطبيق) والتي تعني الوعي بأمرين:

الأول: أنه من المطلوب أن نقف مع العلوم الأصيلة لوصولها بواقع الحياة بعد أن توقفت وأصبحت تجريدات بعيدة عن الواقع، ومقولات نظرية ومنظومات محفوظة لا تلد فقها ولا تدخل واقعا، ولا شك أن هذه الدراسات المنهجية ليست مقدسة لذاتها، وإنما تكتسب قيمتها بما تقدمه من نتائج تنعكس حضارياً وثقافياً على حياة الأمة؛ لأنها في نهاية المطاف من علوم الآلة التي تكتسب للاستخدام، ومن المؤسف حقاً أن الكثير من هذه العلوم التي تشكل المنهج الأساسي للعقل المسلم لم يبق لها في حياتنا إلا القيمة التاريخية، أما القدرة على الاستفادة من الماضي وصناعة الحضارة فلا تكاد تذكر، خاصة على مستوى المنهجية^(١٤). إن هذه الخطوة الإيجابية التي تشكل جوهر التجديد على المستوى الفكري والمنهجي إنما تقود إلى الوعي بالأمر الآخر.

الثاني: أن منهجية التفريق، والتجديد من خروج، إنما تعبر عن إخفاق على المستوى المنهجي ساهم في تكريس التخلف وتنميته؛ لأن هذه المنهجية أخطأت جوهر المنهج ذاته بينما قاست الواقع الحضاري للأمة بغير مقياسه الصحيح، وقومت البناء على غير أسسه ودرست ظواهره بغير أبعديته وعناصر خصوصياته، واعتبرت الحضارة الغربية وعلومها هي المقياس لكل حضارة، وهو أمر أن الأوان لمراجعته بل ومواجهته.

ومن هنا تبدو عملية الوعي المنهجي ذات عناصر متعددة متفاعلة^(١٥):-

- ١- الوعي بالمادة ومصادر التنظير المنهجي الإسلامي.
- ٢- الوعي بالإمكانات المنهجية الغربية المتاحة ومراجعتها.
- ٣- الوعي بالتطبيق المنهجي والتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي.
- ٤- الوعي بالصعوبات.
- ٥- القدرة على ترجمة ذلك الوعي في عملية بناء منهجية متكاملة تتعلق بالحديث عن الكليات والإجراءات في عملية متصلة غير مقطوعة عن النظام المعرفي ولا ممنوعة من عمليات التفصيل والتشغيل.

٣- منهجية التغريب والتراجع إلى مواقف الفكر الدفاعي:

إن الحديث عن منهجية التغريب هو أمر من قبيل التجاوز، وهي في جوهرها - أي المنهجية- تجد مصادرهما وأسسها ومظاهرها في كتابات الاستشراق، ومؤلفات التنمية، والكتابات الغربية المتعددة في الوطن العربي والشرق الأوسط، فضلا عن ذلك كتابات معظم المتغربين الذين احتذوا بالفكر الغربي حذو القذة بالقذة، وانحسروا معهم في جحر الضب، وهي منهجية تتعامل مع مختلف الظواهر المتعلقة بالمسلمين والإسلام والواقع العربي خاصة، وفق منظومة المفاهيم الغربية وقياساً عليها، ولا تحسن إلا بالاستعانة بالمناهج الغربية من دون نقد أو مراجعة^(١٦)، وهي حتما تعتمد في ذلك على مصادر غربية تجعل مقولاتها ومفاهيمها المعيار. وهي لا تقف عند هذا الحد بل تتطلق في سبيل تحقيق الإحلال لهذه المفاهيم والمناهج والمقولات والمصادر وتكريس وجودها، والتعامل معها على أنها العلم المعاصر وكل ما عداها ليس بعلم، وتسعى إلى تهميش كل منهج أو مفهوم أو مصدر ينبع من حضارة غير حضارة الغرب، وتؤكد تخلفه وعدم صلاحيته وفقدانه للفاعلية. وكل هذه الكتابات ما زالت تراث منهجية الاستشراق - قديمها وحديثها - في معالجة كل فكر مغاير أو مناقض.

وليس من قبيل المصادفة أن يبدأ الاستشراق بالهجوم على العقيدة في البداية، ثم تشويه النظم التي ارتبطت بالخبرة الإسلامية، وأخيراً الانتقال إلى رسم سياسات للحركة وعملية الإنماء، حتى تكون عملية الإحلال راسخة، وعلى هذا تعد معظم الكتابات الغربية في التنمية السياسية والشرق الأوسط ليست إلا استشراقاً جديداً اتبعت نفس أصول منهجية الاستشراق، وإن اختلفت أساليبها وأشكالها وأدواتها المنهجية.

وتشترك هذه الكتابات في الغالب الأعم في سمة أساسية هي عرض الحجة ونقيضها في دراسة الإسلام والمسلمين، ومن ثم تشير إلى مجموعة الحجج ونقيضها في دراسة الإسلام وعدم قدرته على مواجهة قضايا العصر، كما لم تترك باباً إلا وطرقته من أجل تحقيق مقاصدها^(١٧)، هذا الوضع ربما استدعى موقف الدفاع من جانب الباحثين المسلمين، دون الفطنة إلى أن الاستغراق في هذا الموقف ليس إلا تبديداً للطاقة الذهنية، والتي تجعل من رد الفعل محور حركتها الفكرية، ويتخذ هذا الموقف الدفاعي^(١٨) أكثر من شكل:

١- اتجاه التفاخر.. والذي يحاول إثبات أن الغرب بنى أصول حضارته على أسس المعرفة الإسلامية آنذاك.

٢- اتجاه التبرير والاعتذار، والذي يجهد في الدفاع عن شبهة هنا أو هناك، دون أن يدري أن هذا أحد أهداف منهجية التغريب والاستشراق.

٣- اتجاه افتراض التشابه بين عناصر أو مفاهيم في الفكر الغربي والرؤية الإسلامية، وهو توجه يجهد فكره في إحداث عملية تلقيق قد لا تقوم على أساس منهجي.

وهذه الاتجاهات قد يكون لها ما يبرر قيامها بهذا العمل، وقد تكون أنت أهدافها في حينها، لكنها ظلت الطرف السلبي، القابل والمفعول به لا الفاعل، وقد أن لها ألا تغفل عن الخطورة وتنتقل من موقف ردود الأفعال إلى عملية البناء الفكري والمعرفي والمنهجي.

قضايا حول المنهجية:

تتناول هذه النقطة الحديث عن المنهجية وصعوبات تطبيقها . وتثار بهذا الصدد مجموعة من الملاحظات الخاصة بتطبيق المنهجية وطبيعة النظر إليها، ومجموعة أخرى من الملاحظات تتعلق بقضايا نظرية مهمة.

فأما عن الملاحظات الخاصة بتطبيق المنهجية في الدراسات الاجتماعية عموماً يمكن القول:

- إن كافة المناهج المتاحة والمسيطر عليها والغالبة لدراسة أي قضية أو ظاهرة من ظواهر العلوم الإنسانية والاجتماعية إنما تعود إلى نتاج الفكر الغربي في تطوره؛ حيث تستخدم هذه المناهج بلا أدنى مراجعة أو فحص.

- إن معظم الدراسات الاجتماعية المعاصرة شأنها في ذلك شأن معظم الدراسات الإنسانية تنظر إلى المنهجية - على أهميتها - من حيث تطبيقها البحثي بنوع من التساهل الشديد والتبسيط المخل؛ إذ لا تعالج هذه القضية في إطارها الكلي من فقه المعرفة، والذي يشمل (تاريخ العلم وتطوره - نظرية المعرفة - فلسفة العلم وأطره المرجعية، علم اجتماع المعرفة والمنهجية). ومن ثم أصبحت قضية "اللياقة المنهجية" و"صلاحية المنهجية" وتكافؤ المنهج مع الظاهرة المراد دراستها بعيدة عن تفكيرها. وظل التطبيق المنهجي - رغم ادعاء كل دراسة أنها ستستخدم مجموعة المناهج والأدوات البحثية - هامشيًا، بل ربما لا تستخدم المنهجيات المشار إليها في بداية الدراسة مطلقًا، ولا يكون لها أدنى تأثير في مجرى الدراسات

الإنسانية والاجتماعية، وصار التعرض لها في بداية البحث ليس إلا نوعاً من الاستكمال أو "سد الخانة".

- وفي هذا السياق ظل تطبيق المنهجية الغربية بتتبعاتها في العلوم الإنسانية والاجتماعية لا باعتبارها مناهج بحثية قابلة للنقد والمراجعة، بل طبقت باعتبارها مسلمات لا يرقى إليها شك غير قابلة للنقد.

- رغم أن هناك محاولات — على ندرتها — قد أخذت على عاتقها النقد لهذه المناهج، فإنها في جوهرها ظلت تمارس هذا النقد الجزئي من على أرضية الغرب ذاته، وما تبع ذلك من تعديلات جزئية على المنهجية ذاتها، وتناست هذه الدراسات جميعاً الرؤية الكلية للمنهجية وبحثها في إطار "فقه المعرفة"، ولم تطرح مجموعة من التساؤلات التي تشكل في جوهرها مضمون الملاحظات الخاصة بقضايا من طبيعة نظرية تؤثر بدورها على عملية التطبيق المنهجي لها، هذه الرؤى غير مانعة من القدرة على الاستفادة من المنهجية الغربية بما تقدمه من أدوات يمكن انتخاب واصطفاء ما يمكن منها أن يشكل أدوات فاعلة في الدراسة للظواهر المختلفة، على أن يتم تسكينها بل وتمثلها في سياق أنساق المنهجية الإسلامية وانسجامها في أصول النظام المعرفي الإسلامي.

هذه الملاحظات النظرية يمكن صياغتها في مجموعة من التساؤلات المهمة^(١١):

- هل يمكن الفصل في المنهجية بين فلسفتها وأصولها، وبين طريقة البحث، وأدواتها ووسائلها؟؟

- ويتبع التساؤل السابق: هل من الجائز في ظل الاختلافات الواضحة بين الاستنادات الفلسفية لمناهج متعددة، تحقيق ما يمكن تسميته "بالتكامل المنهجي" بين مناهج متنافرة ومتناقضة، أم أن قضية التكامل المنهجي تصير بذلك غير ذات معنى أو مضمون؟

- هل من الجائز نظرياً وتطبيقياً تجزؤ المنهجية؟ أو بعبارة أدق: هل يمكن تحويل المنهجية — بإدخال تعديل شكلي عليها — عن أصولها واستناداتها الفلسفية؟ وإذا كان الأمر ممكناً فهل المنهج يظل هو هو، أم لا يصح أن يطلق عليه حتى اسمه السابق؟

- وكذلك هل من المقبول علمياً استخدام المنهجية الغربية، في حين تعاني معظم مفاهيمها الأساسية التي تشكل أهم مكوناتها - من الغموض - أو التعدد في المعاني إلى حد التعارض والتناقض مثل : الطبقة - الوظيفة .. الخ؟

- إنه من البين أن المنهج لا يجوز أن يبرز مجرداً من مقولاته ونماذجه ومفاهيمه الأساسية لأنه تشكل فيها ومن خلالها . ومن ثم فإن المنهج الذي تكون عبر دراسة النمط الحضاري الغربي أو النمط الرأسمالي يحمل لا محالة هذا النمط فيحاول إعادة إنتاجه بصورة مباشرة أو غير مباشرة، إذا ما تدخل في دراسة نمط آخر أو حالات تنتسب لحضارة مختلفة، أو بعبارة أخرى يصبح النمط الغربي معياره في رؤية الأنماط الأخرى، ويظل مقياسه فيما يصدره من أحكام عليها، كما أن المقولات التي يكون المنهج قد أنتجها وسميت باسمه تصبح كالطوق في عنقه فلا يستطيع أن يتحرر منها أو يتحرك في أية دراسة إلا من خلالها أو بتأثيرها .. وكل منهج يحمل في مكوناته موضوعات ومفاهيم حول: الدين والأمة والفكر والثقافة والاقتصاد والاجتماع والكون والطبيعة والأخلاق والقيم وما إلى ذلك. فهل يمكن استخدام هذه المقولات والمفاهيم المشتقة من تجربة المجتمعات الإسلامية؟ وهل يمكن تعديتها تلقائياً وآلياً وبصورة عفوية دون فحص التميز والاختلاف والفروق بين رؤية الإسلام لهذه المفاهيم وبين الرؤية الغربية لها؟ وأخيراً هل يمكن فهم الإسلام من خلال ما تحمل مناهج الغرب من مقولات حول الدين مثلاً.. وكذا النمط المجتمعي الإسلامي؟ أم أن قراءة النمط المجتمعي الحضاري يجب أن تكون ضمن منطقته الخاص، منهج لا يقرأ النمط المجتمعي الحضاري المحدد إلا من خلال منطقته الخاص النابع من آليات حركته ومختلف مكوناته، فضلاً عما يلزم ذلك من تفهم وتطبيق أبعدياته^(٢٠).

كل هذه القضايا تركز ضرورة نقد أصول المنهجية الغربية المتاحة وفق منهج كلي، لا جزئي ينتقد الفروع متغافلاً عن الأصول، وهذه القضايا تعد أهم دواعي بناء منهجية بديلة وأصلية للدراسات السياسية الإسلامية، وتظل عملية الاستفادة من بعض مفردات المنهجية الغربية (خاصة في مجال الأدوات) أمراً مهماً، ولكن في سياق هذه الرؤية الكلية والشاملة لا تفقد معها المنهجية اللياقة في التناول أو الفاعلية في التطبيق.

٤- المنهاجية الأصيلة والبديلة:

تأسيساً على تلك الرؤية النقدية للنماذج الغربية المنهاجية المتاحة لدراسة الظواهر المختلفة في العلوم الإنسانية والاجتماعية وتجدر الإشارة إلى أهم عناصر المنهاجية البديلة:

أ- المبادئ الأساسية للمنهاجية الإسلامية:

من المهم أن نؤكد أن بلورة النظام المعرفي من خلال استخراج الدلالات الحضارية المترتبة عليها هي الركيزة الأساسية ونقطة الانطلاق الهامة؛ لأي تنظير مجدٍ في مجال منهاجية البحث المتعلقة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية وتفعيل العقلية يعني ضمن ما يعني أنه لا بد من "إبعاد منهاجية الفكر الإسلامية عن مناهج الجدل والفلسفة الفاسدة وانغماساتها النظرية في أمر التفسيرات العقيمة بشأن الكليات الإلهية.. والتي أفسدت على الأمة حياتها ومسئولية سعيها في هذه الحياة، وأدت إلى عجزها عن القيام بدورها في الهداية والقيادة ومجابهة التحديات.. ومن أهم هذه المبادئ الأساسية التي يجب تفهمها وتمثلها ومراعاتها إطاراً ومنطلقاً وأساساً للفكر الإسلامي والمنهجية الإسلامية وللعمل والممارسة الإسلامية الحياتية: " التوحيد - وحدة الخلق (النظام الكوني - الخليفة - تسخير الخليفة للإنسان) - المعرفة ووحدة الحقيقة - وحدة الحياة (الأمانة الإلهية - الخلافة - الشمولية) - وحدة الإنسانية - تكامل الوحي والعقل - الشمولية في المنهج والوسائل". (٢١)

ب- بناء المفاهيم الإسلامية والتأصيل المنهجي:

إذا كانت المفاهيم تشكل اللبنة التي منها تؤسس المنهاجية فإنه ما من عمل منهجي إلا ويكون قوامه عملية التأصيل للمفاهيم. (٢٢)

إلا أن التأصيل للمفاهيم لا يمكن أن يكون شتاتاً لا جامع بينها، وفرقة لا رابط لها، وفوضى وتعددا لا ضابط عليها. فهي منظومة يشكل الإطار المرجعي أهم روابطها وضوابطها؛ حيث يتيح وضع المفاهيم في مواضعها وإخراجها من قوالبها المستقلة لتوصل فيما بينها، وتشغيلها في تشكيلاتها المتباينة في اتجاه معلوم، في سبيل تحقيق القصد من المنهجية، فالأطر المرجعية هي الكفيلة بتأكيد فعالية المنهجية؛ إذ يتوقف عليها ضبط وتحريك الوحدات الجزئية وإقامة العلاقات الارتباطية بينها، وتمييز المستويات وترتيب الأولويات في ضوء المنظومة القيمية التي تنطوي عليها هذه الأطر.. فالعلاقة وثيقة بين

الأطر والمفاهيم؛ بحيث يقدم الإطار الضابط الناظم للمفاهيم، فإن دعائم الإطار تقدمها المفاهيم.

وعلى هذا تبدو عملية التكامل المنهجي لا تتخذ نفس مسار الفكر الغربي الذي بدأ يهتم بهذه القضية محاولاً الجمع بين المناهج بعد اكتمالها، وهذا النهج في حقيقته إنما يعبر عن محاولة تليف شديدة تخفق غالباً في نتائجها لعدم توافر أهم مكونات التكامل المنهجي؛ نظراً لاختلاف القيم الأساسية والفلسفة الكامنة خلف المناهج المتناقضة. ولكن الرؤية الإسلامية تختلف في مسارها؛ فهي تعتبر منذ البداية أن التكامل في مجال المفاهيم هو قاعدة الأساس في التكامل المنهجي. ومن الجدير بالإشارة أن تكامل المفاهيم يطرح من جانب الرؤية الإسلامية على مستويات أربعة: الأول: يشير إلى التكامل داخل المفهوم الواحد (عناصره ومستوياته)، والثاني: يشير إلى تكامله مع منظومة المفاهيم الإسلامية الأخرى بشكل يفرضه طبيعة هذه الرؤية، والثالث: يشير إلى أن المفهوم الواحد يصلح كأساس للتعبير عن منظومة من المفاهيم بمفرده، فمفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يشمل كل معروف أو منكر في الشرع؛ حتى يدخل فيه نسق الشريعة كلها ومفاهيمها، والرابع: يشير إلى ارتباط كل منظومة المفاهيم بقصد أساسي وهو "التوحيد".^(٢٣)

ويعد بناء المفاهيم الإسلامية ضرورة منهجية على المستويين التنظيري والحركي في أن واحد - انطلاقاً من أن الإسلام بوصفه منهج حياة شاملاً يلعب دوراً جوهرياً في حركة الإنسان الحضارية. وترجع هذه الضرورة إلى كون المنهج - في جوهره - مجموعة من مفاهيم يوظفها الباحث في معالجة موضوعه، ويستعين بها على تتبعه وتحليله وتفسيره بل وتقويمه، الأمر الذي يعني أن أي خطأ أو عدم وضوح في بناء المفاهيم ينعكس في النهاية على البناء المنهجي في ذاته فيحد من صلاحيته ويقال من فاعليته ويبدد من إمكاناته في الدراسة والتحليل^(٢٤).

فالمنهج لغة هو الطريق الواضح والسلوك المبين والسبيل المستقيم، يقال: نهج الطريق أبانه وأوضحه ونهج -أيضاً- سلكه. وبمقارنة هذا المعنى بالكتابات الغربية التي تميل إلى حصر مفهوم المنهج ودلالاته في نطاق النشاط الذهني أو الفكري للإنسان وتستبعده من مجال الممارسة والحياة اليومية، بينما يعبر عن الأخيرة باصطلاح آخر غير Method هو Way of Life؛ لذا غالباً ما توضع دراسات المنهج في إطار الدراسات النظرية أو الكتابات

الفلسفية. بينما تؤكد معظم الكتابات في التراث الإسلامي التي ترد كلمة منهج أو منهاج في تسميتها، الشمول لجانبي التنظير والحركة^(٢٥). وبين المفاهيم والمنهج علاقة أكيدة فكما يقول الجابري فإن: " المنهج أولاً وقبل كل شيء مسألة مفاهيم، فالمنهج لا يضع قواعد ولا جملة خطوات إلا في النصوص التي تتحدث عن المناهج، أي في الخطاب الذي يريد التنظير للمنهجية". أما في الواقع - أي في الممارسة العملية للبحث.. فالمنهج هو أساساً المفاهيم التي وظفها الباحث في معالجة موضوعه والطريقة التي يوظفها بها..

ومن هنا فإن المنهجية وباعتبارها علم "بناء المناهج" ليست بأي حال منبئة للصلة عن نظام الإسلام (الصيغة) وليست منقطعة عن النظام المعرفي الإسلامي (الصيغة). وابتاؤها على هذه وتلك إنما يفترض أن تتبثق (الصياغة) من مشكاتها.

وعملية الصياغة للمنهجية ليست إلا مكوناً ضمن مكونات متنوعة مترابطة متفاعلة، والمنهج موصول بين قاعدته النظرية ومقاصده التطبيقية، وهو من أهم نماذج الجمع بين القراءتين: قراءة كتاب الوحي المسطور وقراءة كتاب الكون المنظور، فإذا كان الجمع التفاعلي بين القراءتين من أهم شروط إحسان القراءة وانفتاحها، فإن "منهج القراءة" هو جوهر عملية بناء المنهجية وصياغتها.

وهذه الأشكال اللاحقة التي نقدمها ليست إلا تنويعات نظن أهميتها لعملية الوصل بين القراءتين وما يولده ذلك من سياقات منهجية تسهم في تأسيس علم بناء المنهجية، وهي في هذا المقام ترجمة لمجموعة من القواعد والأصول، المقدمات والمقومات التي لا تنتظر إلى هذه العملية إلا باعتبارها لبنة أو لبنات في بناء أكبر وأرسخ، فمثل هذه العناصر التي تقدمها المنهجيات المختلفة والأدوات والمصادر كالبنيان يشد بعضه بعضاً، وهي توضح بهذا الاعتبار:

١- العلاقة بين الصيغة والصيغة والصياغة في بناء المنهجية الإسلامية وتأثير ذلك في رؤية العالم من المنظور الإسلامي.

٢- العلاقة بين المصادر التي تمثل التأسيس والمرجعية بالمجالات الجامعة للقراءتين (قراءة الوحي) و (القراءة الكونية) وما يمثله ذلك من إحسان القراءة في بناء أسس وقواعد وإجراءات ومناهج للنظر والتعامل والتناول.

٣- النظام المعرفي وما يمثله من صيغة دافعة لعملية الصياغة إنما هو الحجر الأساسي في بناء رؤية منهجية متكاملة ومتكافئة ومتضافرة، تربط بين عناصر المنهجيات

المختلفة ضمن بناء منهجية قادرة على استيعاب واستخدام وتطبيق المناهج المتعددة على الظواهر المتنوعة.

٤- أن المنهجية وباعتبار مستوياتها المتكاملة (الفلسفة والرؤية، الطرائق والوسائل، الأدوات والإجراءات) ليست مطلوبة لأغراض البناء النظري أو التنظيري، بل هي موصولة بعمليات منهجية مترتبة، ومناهج تسيير وتدبير وتغيير وتأثير وتمكين، وبين هندسة البناء المنهجي والعمارة الحضارية علاقة حميمة ومتكاملة. فإن خلل عناصر التنظير والتفكير في المنهجية مؤدٌ بالضرورة إلى خلل من كل مناهج السعي من تسيير وتمكين. ومن هنا فإن منهجية البحث ليست مفصولة (لا مقطوعة ولا ممنوعة) عن منهج الحياة وعمرانها. فمناهج علوم الأمة مقدّمة لا يمكن إغفالها لعمارة الأمة وتحقيق شروط شهودها الحضاري.

٥- أن هذه العلاقات التأسيسية لا بد أن تولّد أجندة (برنامج عمل) على شاكنتها تفعل عملية التاصيل المنهجي في هذا المقام.

المنهجية معمار العلاقات بين مصادر النظام المعرفي الإسلامي ومجالاته

وأدواته:

تطورت فكرة إسلامية المعرفة بين أطوار عدة وعلامات فارقة وواصلة في أن واحد، فعند بداية هذه الفكرة صار التركيز فيها على برامج سبقتها مواقف (من التراث، الفكر الغربي)، وجعلت هذه البرامج أهم أهدافها - ولو على المدى الطويل - إمكانية بناء مداخل للعلوم الاجتماعية والإنسانية.

إلا أن المواقف ولدت إشكالات إضافية خاصة في البحث المتعلق بالدائرة المعرفية والفكرية والثقافية، ومن هناك كان التفكير بتشخيص الداء، وبدا ذلك ضمن دواعٍ تقتضي إعادة تشكيل العقل المسلم، والحديث عن أزمة العقل للمسلم، وأخيراً الحديث عن الأزمة الفكرية والحضارية، وأسفر هذا التشخيص عن تحديد الداء المتمثل في الأزمة الفكرية وتحديد الدواء في إسلامية المعرفة.

ومن ثم انتقل التفكير من هذه الرؤية الهادفة إلى بلورة الفكرة، إلى المواقف، ومحاولة تشخيص الداء إلى جهد بنائي يتحرك صوب ضرورة تحديد مقدمات ومقومات البناء، فضلاً عن تحديد مجالاته وقيمه ووسائله وتوفير الأدوات الموصلة لمقاصد التأسيس والبناء، وتمثل ذلك في تحديد مستويات خمسة من المهم التوجه إليها بالتأليف والتراكم؛

لأنها تستوعب كل الإمكانيات والقدرات البنائية وتحدّد مناهج استمدادها من المصادر وبنائها على قواعد منها، فضلا عن تحديد المجالات والأدوات، وأهم هذه المستويات:

١- النظام المعرفي ومدى ارتباطه بالنظام العقدي والنظام القيمي في إطار يولد الصيغة (المعرفية) من الصيغة (التوحيدية)، في إطار يستهدف صياغة (الحضارة) وصياغة علوم الأمة وعلوم العمران.

٢- المنهجية الإسلامية واشتقاقها من أصول النظام المعرفي، وأهم عناصره ومفاصله الكبرى، وما تعنيه من اهتمام بشق التنظير وشق التطبيق في إطار جامع للقواعد المنهجية الكبرى القادرة على تحديد أصول منهج النظر كمقدمة لمناهج التعامل والتناول.

٣- بناء النظام المعرفي وكذا منظومة المنهجية الإسلامية عملية لا تدور في فراغ، بل هي لا بد وأن تستند إلى مصادر تأسيس مرجعية (القرآن والسنة)، وهو أمر يؤسس على قاعدة منه نظرية للمعرفة؛ ومن ثم وجب الحديث عن منهجية التعامل مع القرآن والسنة كمصدر تأسيسي في عملية البناء، ومرجعي في عملية قياس ما يراد تقويمه بدقة على الوحدة المرجعية المتمثلة في القرآن والسنة والعلاقة بينهما في تكامل يؤسس نظام المعايير والمرجع القادر على عمليات التقويم المستمرة والمتجددة. منهجية التعامل هنا تتصرف إلى مصادر التأسيس تلك باعتبارها مصادر للنظام المعرفي وبناء المنهجية المشتقة عنه والمولدة منه.

٤- أما المستوى الرابع فهو يهتم بمنهجية التعامل مع التراث الإسلامي الممتد والمتنوع، والذي يشكل نماذج من عمليات التفاعل بين البشر ومصادر التأسيس المرجعية فضلا عن الواقع الحضاري للذين تفاعلوا معه، وفي إطار هذا الجدل تكونت نظرة للمعرفة والعلوم وتصنيفها ونتجت علوم أحدثوا فيها تراكمًا، هذا التراث الممتد والمتنوع افترض ضرورة بناء منهجية للتعامل معه، وذلك ضمن منظومة أجدديات منهجية في إطار يفترض إحسان قراءة ذلك التراث والاستفادة منه وإمكانية استثماره ضمن عملية البناء، إلا أن هذا التراث الإسلامي لم يعد منفردًا في الساحة الحضارية، بل أنتجت الإنسانية تراثًا إنسانيًا أصبح يفرض على العقل المسلم ضرورات التعامل معه، وأفرزت هذه الضرورة ضرورة أخرى ملحة في بناء منهجية للتعامل مع التراث الإنساني، خاصة مع الفكر الغربي الذي مثل الحضارة

الغالبية، وبدا الخروج من فوضى المواقف تجاه هذا التراث – الذي لا يقل تنوعاً أو تعدداً أو تراكماً عن التراث الإسلامي – رهيناً ببناء أصول منهجية (للنظر والتعامل والتناول) لهذا التراث ضمن سياقات تحرك القدرة على بناء منظومة من العمل النافع (من التراث الإسلامي والتراث الإنساني) ليس ضمن توفيقية مختزلة أو مبسطة، بل باجتهاد واع يستثمر كل إمكانيات البناء والنماء والارتقاء.

٥- أما المستوى الخامس فقد اقترح لتجسيد الفجوة بين العلم النافع والفاعل وإمكانات تفعيله، ذلك أن من إحسان القراءة أن تولد عناصر قراءة فاعلة تفرض بدورها ما يمكن تسميته ببناء منهجية للتعامل مع الواقع، والواقع هو القاسم المشترك ضمن كل المستويات السابقة، وهو الساحة الحضارية المقصودة بالوعي بها والسعي فيها، إن الواقع صار يستحق من الباحثين مزيد اهتمام في إطار فرض الوقت والقدرة على التعامل معه ضمن متطلبات عناصر الفقه الحضاري.

هذه هي المستويات الخمسة التي استقر الرأي على أن تكون من مناطق تأليف وبحث وتراكم معرفي، يتحقق من خلاله إمكانيات البناء لها وقدرات البناء عليها.

هذا التطوير شكل نقلة نوعية ضمن الخطوات البنائية التي يهدف إليها مشروع فكري وحضاري مثل إسلامية المعرفة. ويبدو أن هذا الاهتمام قد بدأ يؤتي بعض أكله في تأليف وبحوث ودورات بحثية وتدريبية وحلقات نقاشية وندوات وسيمينارات مفتوحة أو محدودة، إلا أنه قبل الاسترسال في هذا الجهد البنائي، والذي نظن أنه يترجم هذه النقلة النوعية إلى إمكانيات تأسيس وتأسيس وتفعيل وتشغيل، من الواجب التنبه إلى بعض مسارات عامة تستلهم بدورها رؤية من خلال الحصاد في التأليف أو النقاش ضمن دائرة المستويات الخمس وأهمها:

أولاً: أن الستميز بين هذه المستويات المتعددة والمتنوعة وتقسيمها وتصنيفها ليس إلا تصنيفاً "مدرسياً أو تدريسياً"، ومن هنا فإنه في التأليف البحثي وكذا النقاش حول هذه المستويات لا بد من استحضار الرؤية الكلية الواصلة بين هذه المستويات جميعاً، قد يكون التصنيف إلى هذه المستويات مفيداً، وهو لا شك كذلك، إلا أن ذلك يجب ألا يصرفنا بعد هذا التقسيم والتميز عن فقه العلاقات والتفاعلات البنائية المتبادلة بين هذه المستويات، سواء كانت هذه العلاقات ثنائية أم ما يزيد على ذلك.

ثانياً: أن هذا التفكير يوحى بضرورة النظر إلى هذه المستويات كمنظومة متكامل فيها المصادر مع العناصر، مع المجالات، مع الأدوات والوسائل، هذا التفكير المنظوري يرى تلك العلاقات البيئية من زوايا مختلفة، واقتفاء هذه الرؤية سيجعل تناول هذه المستويات كمفردات ضمن أرضية أسئلة قديمة لم تعد تعطي المتطلبات المعرفية والمنهجية لهذا الزمان، إن الأسئلة المتجددة والتي قد تطرح بإلحاح امتدت إلى دائرة هذه العلاقات البيئية، العلاقة ما بين النظام المعرفي والنظام العقدي والقيمي، العلاقة بين هذه الأنظمة وبناء المنهجية الإسلامية المولدة على شاكلتها، العلاقة بين المنهجية الإسلامية (ومناهج التعامل مع القرآن والسنة كمصادر تأسيس مرجعية) و(مناهج التعامل مع التراث الإسلامي والإنساني كخبرات معرفية تفاعلية بشرية) و(مناهج التعامل مع الواقع باعتباره مجال التفاعلية الحضارية ومجال الصياغات المعرفية). الأدوار التي يمكن أن تقوم بها وعليها مصادر التأسيس المرجعية في بناء رؤية للتراث الإسلامي والإنساني من جهة، وبناء رؤية للتعامل مع الواقع، فضلاً عن إمكاناتها في تأسيس وتأسيس وتنظير النظام المعرفي والمنهجية، وتصورات العلاقات البيئية ومحتملاتها كثيرة نظن أنها تستحق مزيداً من الاهتمام؛ لأن التعامل مع هذه المستويات كمفردات لا كمنظومة قد يعرض مجالات فقه العلاقات إلى مزيد من الإهمال والإغفال، وهذا الإهمال والإغفال غالباً ما يزيد اتجاهات المعالجة التي تتميز تارة بالانفعال، وتارة بالافتعال، وتارة بالانفصال، وهي جميعاً تخرج عن حد الأداء المعرفي الرصين والوعي المنهجي العميق.

ثالثاً: إن الاهتمام بفقه العلاقات البيئية سيجعل المشروع وبرنامج العمل الذي برز في ضرورة تأسيس مداخل للعلوم الإنسانية والاجتماعية أمراً ذاتياً، ذلك أن أحد عناصر هذا الاهتمام في الفقه البيئي للعلاقات بين هذه المستويات إنما يتمثل في وصل هذه المستويات بالمجالات المعرفية المختلفة فضلاً عن الحقول المعرفية المتنوعة، سواء ما قدمته الخبرة الاستراتيجية أو العلوم الإنسانية والاجتماعية أو استحداث علوم جديدة وفق فلسفة تصنيف العلوم والمعارف وفق رؤية إسلامية ناضجة وواعية وواعدة فضلاً عن قابليتها للتفعيل والتشغيل.

إن أحد أسباب محدودية الخبرات في بناء مداخل العلوم الإنسانية والاجتماعية — على أهمية ذلك في التدريس والتفعيل — إنما يعود إلى عدم توافر الآليات وتنظيمها واستثمارها، وهذا كله مرهون ليس فقط ببناء هذه المفردات بل برويتها كمنظومة تهتم

بفقه العلاقات البينية بينها جميعا فضلا عن مد خطوط اتصال بين هذه المنظومة، وهذه المداخل؛ للبدء والشروع في بنائها على نحو يتنهم مقتضيات الصبغة التوحيدية وضرورات الصيغة المعرفية والمنهجية والمقدمات والمقومات المتمثلة في منهاجيات التعامل مع مصادر التأسيس المرجعية، والخبرات التراثية البشرية ومنهج النظر للتعامل مع الواقع، وهي كلها أمور تسهم في عمليات الصياغة وأهمها بل وأولاها صياغة مداخل للعلوم تستلهم كل ذلك وتستثمر إمكاناته وقدراته.

رابعاً: إن فقه العلاقات البينية بين هذه المستويات هو الكفيل بتوفير إمكانات تسكين مشروعات متعددة ضمن هذه المنظومة الكلية الهادفة والقاصدة إلى الامتداد إلى مساحات مثل: اتجاهات الخريطة الفكرية، مشروعات الخريطة المتعلقة بمدارس واتجاهات الإصلاح، القدرة على التعامل مع الثنائيات الصراعية الوافدة تعاملًا واعيًا قادراً على تحويلها إلى أزواج ذات علاقات حميمة، توصل معاني الرحم فيما بينها والتراحم بين عناصرها والتكافل والتفاعل والتساند. إن النظر إلى هذه الثنائيات أو الاتجاهات الفكرية أو المشاريع الإصلاحية استقلالا عن الرؤية المعرفية وإسهامات هذه المناطق وتسكينها ضمن هذا المشروع؛ يجعل متابعة هذه الأمور ليس إلا تكراراً واجتراراً لاهتمامات سابقة نظن أنها لم تحسن استثمار هذه المناطق فضلاً عن أنها في معظمها ظلت ضمن دائرة قراءة الإمداد لا قراءة الاستثمار والاعتبار، أو ضمن رؤية معرفية هادفة ورؤية منهجية واعية وقاصدة.

خامساً: إن الاهتمام بهذه العلاقات البينية يجعل من التفكير في آليات الربط بين هذه المستويات داعياً إضافياً للاهتمام بهذه الروابط المختلفة والتأصيل لها وإمكانات تفعيلها وتشكيلها، ومن أهم هذه الروابط:

● تفعيل نظام القيم كإطار مهم لتشغيل هذه الروابط في سياق هذه المستويات الخمسة.

● تفعيل المقاصد الكلية للربط بين هذه المستويات المختلفة.

● تفعيل التكامل للفهمي (فقه النظر والحكم، فقه الواقع، فقه التنزيل) في إطار يجمع بينها جميعاً في إطار فقه المنهج.

● تفعيل هذه الروابط ضمن للعوامل المختلفة: عالم الأحداث والأشياء والأفكار والأشخاص والنظم.

● تأصيل معادلة الفاعلية: الفاعل (الأمة)، ومجال الفاعلية (الحضارة)، وهو ما يحفظ البحث في موضوعات معينة والمراكمة فيها بما يحدث إمكانات الشهود الحضاري في التفكير والتدبير.

● الخروج عن إطار الأسئلة التقليدية في التعامل مع المصادر المختلفة، والتي تمثل بعض هذه المستويات، ومحاولة إعادة النظر في الأسئلة المطروحة والاتجاه صوب الأسئلة الصائبة والفاعلة في مقام تعميق وتأصيل هذه المستويات والعلاقات فيما بينها. وهو أمر قد يسهم في عملية فرز الإشكاليات كأحد متطلبات هذه الروابط الكلية، وبما يؤدي إلى نفي عناصر الافتعال والانفعال والإغفال والانفصال.

● إن إشكالات التعامل المعرفي مع هذه المستويات غير إشكالات التعامل الفني (التخصصي)، وهي أمور من الأهمية إدراكها لإحداث التراكم المطلوب بالتنوع المقصودة.

● الاستدراك على نقصان عمليات التأصيل والتفعيل والتشغيل، ذلك أن هذه العلاقات البيئية واقعة بحكم الإشكاليات المتجددة التي تولدها باقي هذه الممارسات البحثية والمنهجية.

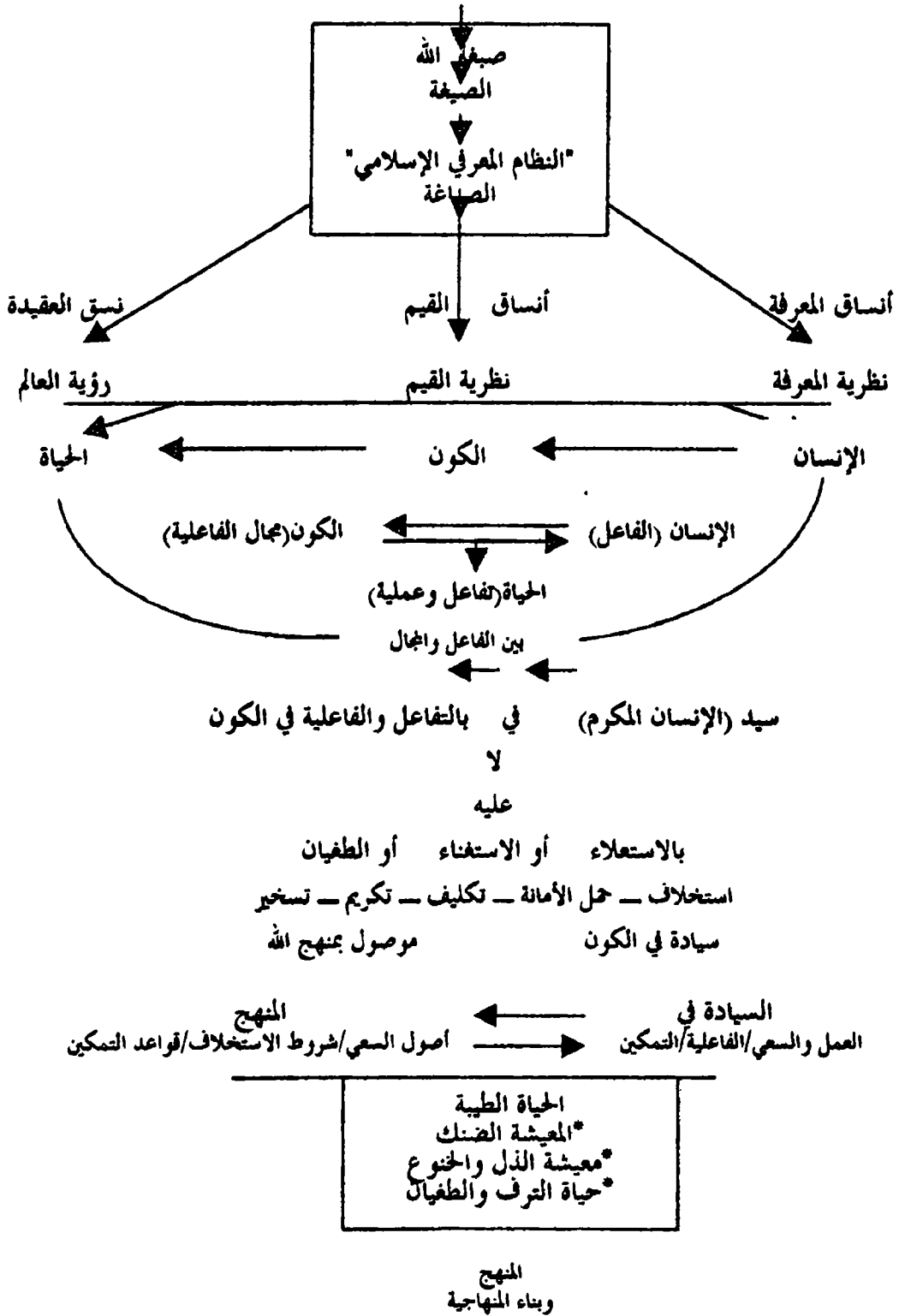
إن الاهتمام بهذه العلاقات يولد مساحات بحثية وبرنامج عمل بالغ الأهمية وربما دراسة هذه الموضوعات، استثناء - فضلا عن منهجية التعامل معها - يكون ضعيفا ومكرورا لو تعاملنا مع هذه المستويات كمفردات، أما التعامل معها كمنظومة فإنه فضلا عن تحقيقه للمقصود في الرؤية الشاملة، فإنه يحرك إمكانات اجتهادية وتجديدية موصولة ومتواصلة، فضلا عن أنها تجعل الاجتهاد الجماعي كفريضة بحثية ضرورية في هذا المقام وكذا تأصيل قيم الشورى البحثية وتفعيل آلية أهل الذكر واستثمار مساحة التداخل بين التخصصات والعلاقات البيئية بين العلوم المختلفة.

سلاسا: إن تفعيل الجمع بين القراءتين وإتيان ذلك بثمرته المرجوة لا يمكن أن يؤتي أكله إلا في سياق فقه العلاقات بين هذه المستويات المختلفة، خاصة حينما تجعل من فقه الواقع ومنهجية التعامل معه القاسم المشترك بين هذه المستويات جميعا، هذا التكامل غالبا ما يحدث فهما أعمق وأدق وأكثر تنظيماً ووضوحاً للواقع وما يتعلق به من ظواهر اجتماعية وإنسانية.

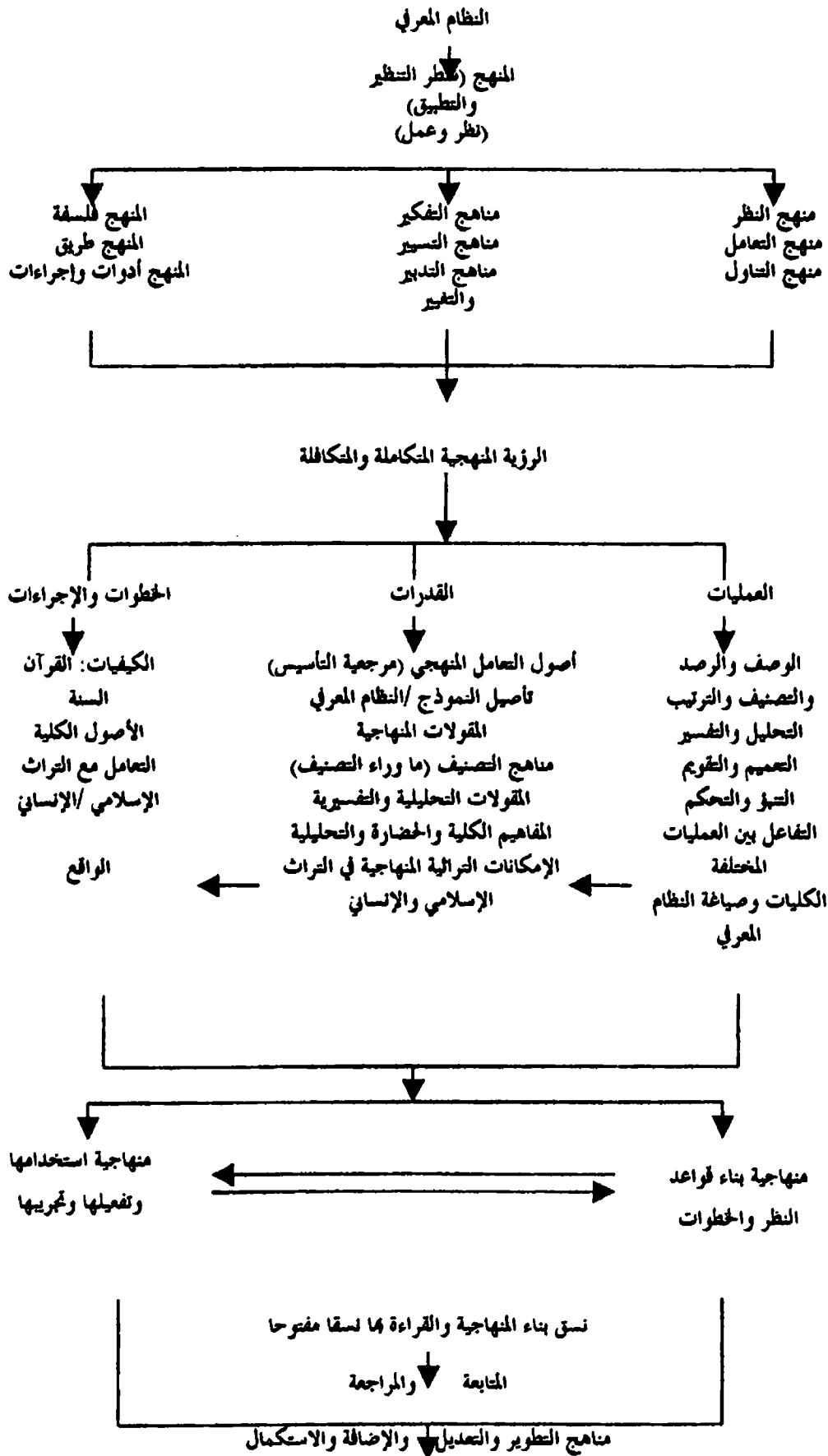
سابعاً: إن فقه هذه العلاقات البينية غالباً ما يؤصل لمعاني "النفوس البصيرة" فتاوى الأمة التي يجب أن تخرج من سياقات الفتوى الحكيمة الشائعة في الشأن الفردي إلى فتاوى بحثية تفترض القيام بها كعملية بحثية في دراسة الظواهر... عناصرها ومفاصلها وعوامل تكوينها، وأسباب تغيرها، والقدرة على تقويمها.. إلخ، وهي أمور جميعاً يجب رؤيتها ضمن فقه الحال وفقه المجال وفقه المال، فضلاً عن ضرورات فقه الأولويات. التربوية والتغيير بالفتوى أداة مهمة في عمليات التفكير والتسيير والتدبير والتغيير والتأثير. ولعل إشارة ابن القيم لها دلالة في هذا المقام من أن هناك نوعين من الفقه لا بد منهما: فقه في أحكام الحوادث الكلية، وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس، يميز به بين الصادق والكاذب، والمحق والمبطل، ثم يطابق بين هذا وذاك، فيعطي الواقع حكمه من الواجب ولا يجعل الواجب مخالفاً للواقع.

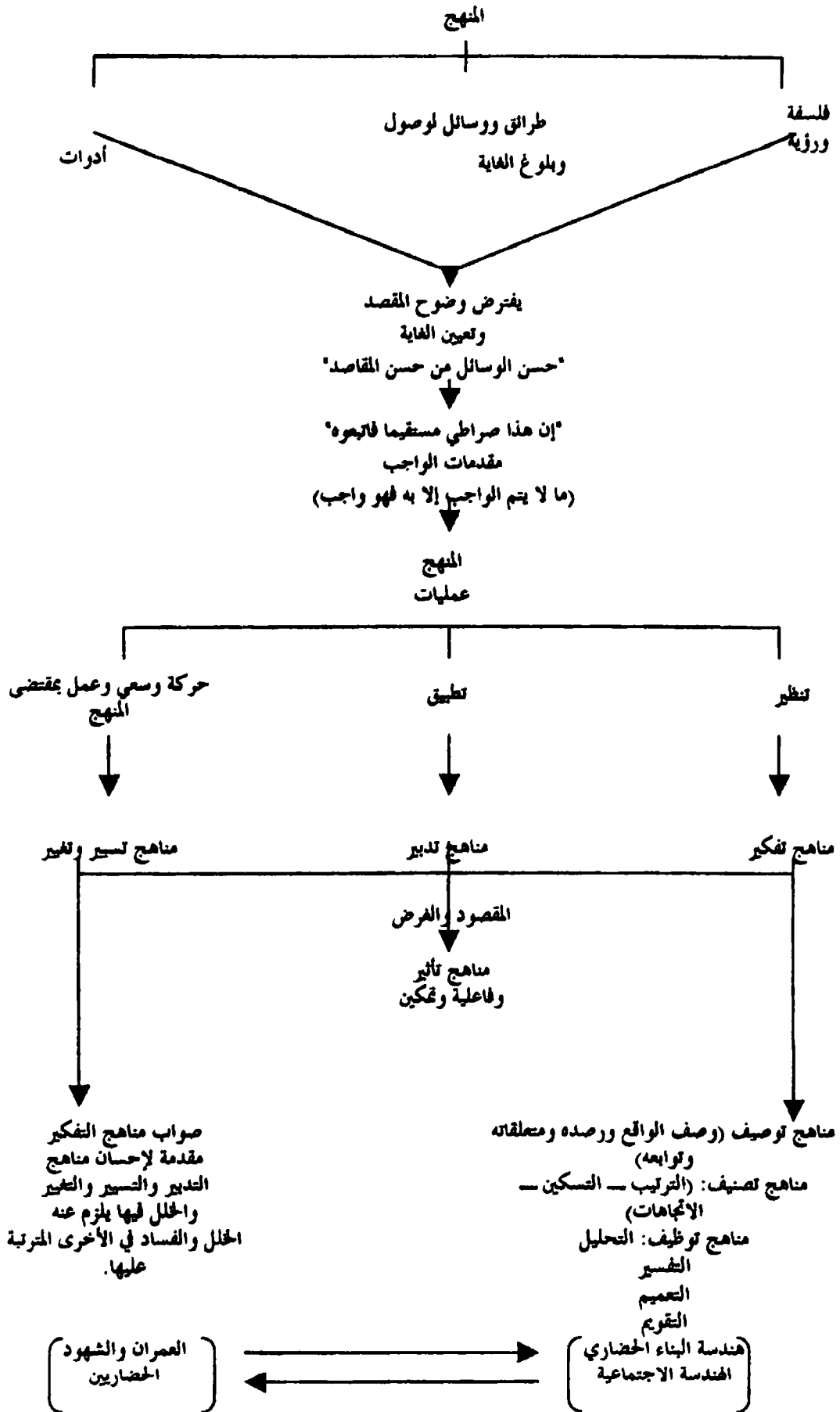
نظن أن ما نحن فيه وما نشير إليه من فقه العلاقات البينية بين هذه المستويات الخمسة هو مما يدخل تحت هذه العبارة الذهبية (يعطي الواقع حكمه من الواجب، ولا يجعل الواجب مخالفاً للواقع). ونظن أن ذلك والتنبه إليه من البيان الذي لا يؤخر عن وقت الحاجة، وربما هو ضمن اهتمامات الجماعة البحثية والعلمية هو من جملة فروض الوقت؛ ذلك أن واجب الوقت يتعين جمع الهمم كلها عليه فالعارف ابن وقته، فإن أضاعه ضاعت عليه مصالحه كلها، فجميع المصالح إنما تنشأ من الوقت، وإن ضيعه لم يستدركه أبداً.

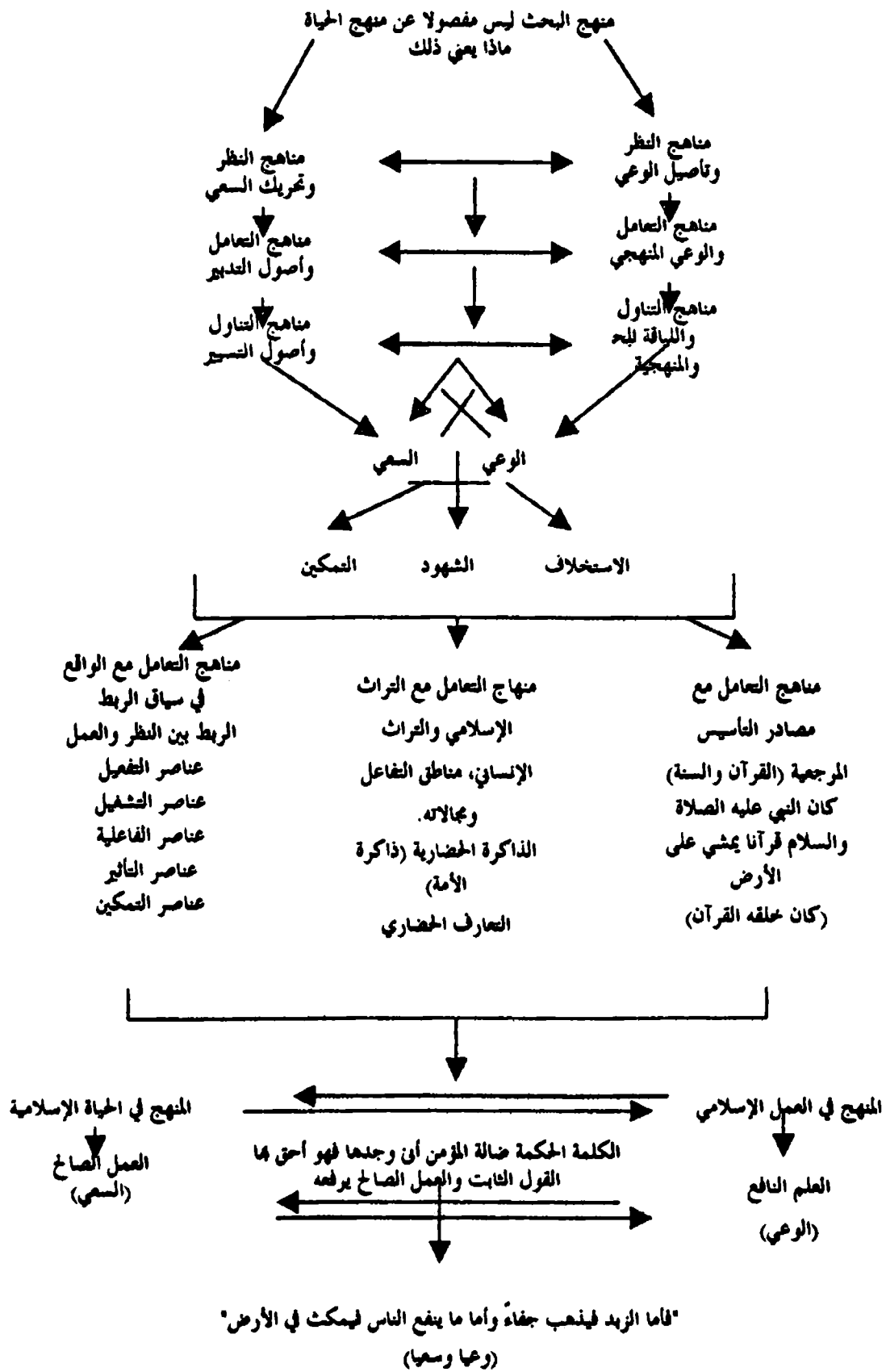
المنهج، وأصوله، ومفصله، ومجالات تفعيله، وإمكانات تشغيله
المصادر المرجعية التأسيسية

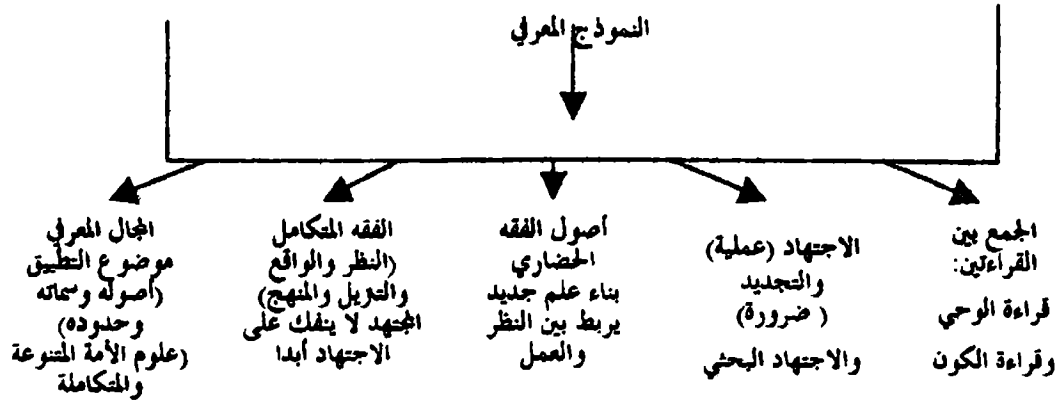






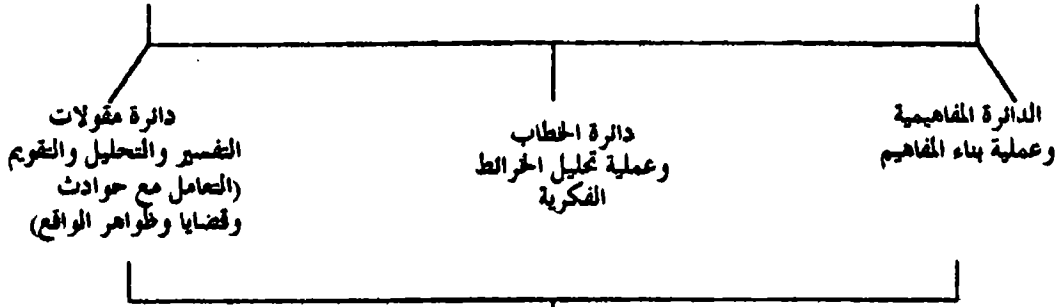






المنهج

نماذج التشغيل والعمليات المنهجية



ضرورة تشكيل
مشروعات الأجنحة البحثية
وبرامج العمل
وأصول البناء المنهجي في
تراث المسلمين

- المقولات المنهجية في كتابات المسلمين وتراثهم المتنوع والممتد
- ترجمة المقولات إلى قواعد وإجراءات منهجية
- نظم هذه القواعد ضمن بناء منهجي يتسم بقابلية التطبيق وفاعليته.
- تفعيل نماذج منهجية إسلامية وتطبيقها ضمن ظواهر تتعلق بعوالم الأحداث والأشخاص والأفكار والأشياء والنظم والرموز.
- بناء المنهج السنتي وتفعيله في البحث: الواقع، حركة التاريخ، الدراسات المستقبلية
- بناء المدخل المقاصدي وتشغيله: نظرية حقوق الإنسان، وزن السياسات والمواقف والفتاوى.

في هذا المقام فنحن أقرب لتحديد هذا الموضوع وأهم مفاصله من خلال مجموعة من الفرضيات المهمة، والتي تحمل معنى المقولات التي يستند إليها في هذا المقام وهي في مجموعها ليست في حاجة إلى مزيد من برهان وأهمها:

أن المنهج أكثر المناطق التي ترتبط بالتفكير العلمي والمنهجي، وهو بهذا الاعتبار يتكون من منظومة مهمة من العناصر أهمها:-

I- المنهج يرتبط بعناصر فلسفة كامنة، وهذه الفلسفة الكامنة تظل تمسك بخناق المنهج، وتظل كالطوق المحيط بالعنق، وهو بهذا المعنى منطقة بحثية تتفهم الأصول الفلسفية التي يستند إليها المنهج، فإن الوعي بها مقدمة أساسية للتعرف على كثير من تحيزات المنهج الكامنة فيه والظاهرة منه. كما أن ذلك من الخطوات التي يتأكد من خلالها إمكانية تحديد معايير الاستفادة من أنساق معرفية أخرى وما ينبثق عنها من مناهج.

II- المنهج بهذا الاعتبار يمثل الوسائل الموصلة، وهو الدابة التي تمتطي فتتحرك صوب الغاية أو المقصد، فاعلية الوسيلة تكمن في قطعها الطريق بين نقطة البداية (المشكلة البحثية) ونقطة المقصد (تقويم الظاهرة موضع البحث)، بكفاءة في أقصى درجاتها، قطع المسافة من أقصر خط بين نقطتين. إن الوسيلة التي لا تكافئ الظاهرة أو تحرك عناصر الفاعلية في التعامل البحثي ليست من المنهج في شيء، وإن بدت في كل المنهج من خطوات وترتيبات (الوعي المنهجي واللياقة المنهجية).

III- المنهج ثالثاً أدوات بحثية، الأدوات هنا هي بمثابة إعداد العدة للرحلة السفر المنهجي، وهي أدوات تعين البحث والباحث في قطع "رحلة السفر المنهجية" على أفضل ما يكون ومن أقصر طريق وبأفضل الطرائق وأحسن الوسائل.

IV- المنهج رابعاً قواعد، إن المعلومة تفرض مصدرها، والمصدر يفرض أبجديات التعامل معه، والأبجديات يجب أن تنتظم في نسق منهجي على صعيد واحد، وتتكامل في أداء المهمة البحثية والمنهجية.

إن معلومة بلا مصدر لا يليق بها إلا أن تقع في دائرة الخطأ، وهي على أحسن الفروض تعاني من قصور في الاستناد، والثقة. إن الحقيقة الكبرى تعني أن بين التوثيق والثقة صلة لغوية، فهما من جذر لغوي واحد، والإسناد من الدين، ومن بركة القول إسناده إلى أصحابه.

٧- المنهج خامساً تطبيق وتنظير، فعلى ما يقول الأستاذ محمود شاكر موضعاً للفظ المنهج ومبيناً له "... ولفظ المنهج يحتاج مني هنا إلى بعض الإبانة، وإن كنت لا أريد به ما اصطلح عليه المتكلمون في مثل هذا الشأن، بل أريد به "ما قبل المنهج" أي الأساس الذي لا يقوم المنهج إلا عليه" فهذا الذي يسمى "منهاجاً" ينقسم إلى شطرين: شطر في تناول المادة، وشرط في معالجة التطبيق.

فشرط المادة يتطلب قبل كل شيء جمعها من مظانها على وجه الاستيعاب المتيسر، ثم تصنيف هذا المجموع، ثم تمييز مفرداته تمييزاً دقيقاً، وذلك بتحليل أجزائها بدقة متناهية، وبمهارة وحنق وحذر، حتى يتيسر للدارس أن يرى ما هو زيف جلياً واضحاً، وما هو صحيح مستبيناً ظاهراً بلا غفلة وبلا هوى وبلا تسرع..

أما شرط التطبيق فيقتضي ترتيب المادة بعد نفي زيفها وتمحيص جيدها باستيعاب؛ لاحتمال الخطأ أو الهوى أو التسرع. ثم على الدارس أن يتحرى لكل حقيقة من الحقائق موضعاً، هو حق موضعها؛ لأن إساءة في وضع إحدى الحقائق في غير موضعها، خليق أن يشوه عمود الصورة تشويهاً بالغ القبح والشناعة.^(٢٦)

وفي إطار الجمع بين الشطرين يقع المنهج بكل كمالته.. نستطيع أن نوضح هذه المقدمات المنهجية في الشكل التالي:

نماذج التشكيل

الدائرة المتعلقة بالمقولات : التفسيرية والتحليلية والتقويمية

* عقلية الوهن والقدرة التحليلية والتفسيرية والتقويمية لحرب الخليج الثانية.
* مدخل الحديث النبوي (تتداعي عليكم الأمم..")
* واتخاذ مدخل للتحليل والتفسير والتقويم
* ووصف الواقع : مؤشرات الوهن : حب الدنيا وعقلية الترف والدعة واستدعاء الضرر لا النفع .
* كراهية الموت ومؤشراته المختلفة والتراخي والتناقل عن معاني الجهاد المختلفة
* انظر كتاب عقلية الوهن.
* انظر مقارنة عقلية العزة -الانتفاضة
-المقاومة اللبنانية
٢- فقه السفينة والثقافة الجامعة في الأمة .
* استخدام حديث السفينة "كمثل قوم استهموا على سفينة.." في عناصر تحليل الاجتماع الإنساني والسياسي، ومعنى جامعة الأمة وما يعنيه ذلك من ضرورة التعرف على سنن الاجتماع البشري وحقائق الطفر الاجتماعي والوصول بالسفينة إلى المرفأ والمرسى.
* حرق السفينة الحاضنة للاجتماع يعني كما قال مصطفى صادق الرافعي: إن أصغر حرق يعني أوسع قبر.
* حماية السفينة من الحرق الاجتماعي
* المدخل المفاصدي وإمكانات التفعيل

الدائرة المتعلقة بالخطاب

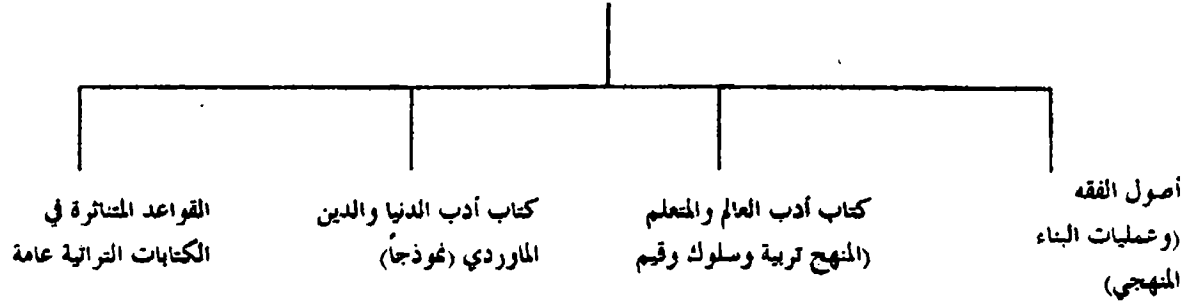
* الخطاب الأكاديمي والدراسات السابقة، والخطاب الثقافي في دراسة التحديات السياسية في العالم الإسلامي.
* ضرورة وصف واقع المسلمين وخرائط الضعف.
* الخطاب الثقافي وتحليل بنياته وطرقه ومفرداته (العولمة نموذجاً)
* الخطاب المتعلق بحالة (الأفكار) الخطاب السحالي والعولمة (الأحداث) (حرب الكلمات وأحداث الخليج) : جدوب الفتاوى والبيانات والمواقف : فتنة الخطاب.
* الخطاب المتعلق بالتراث: خطاب حول التراث وعمليته تحليل النصوص : إحسان القراءة والقراءة المقترحة (إشكالية التعامل مع السلطة).
* القراءة المنهجية للنصوص السياسية التراثية أصول القراءة وتنوع مستوياتها :
-القراءة العالمية بالنص
-القراءة المقارنة: الجمع بين النصوص
-القواعد الفاعلة : تفعيل النص والتراث ووصله بالواقع المعاصر.

الدائرة المفاهيمية

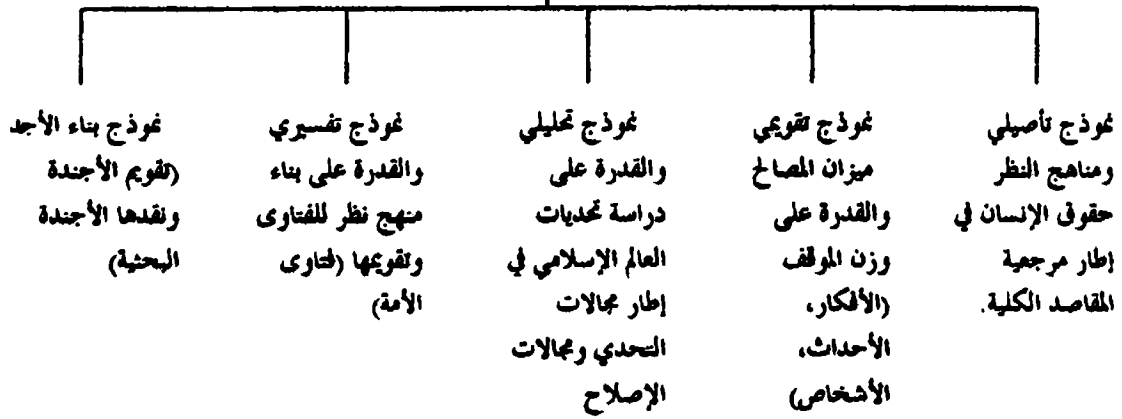
* كيف تبنى المفاهيم المفاهيم الإسلامية ومفاهيم الموقف: مفهوم المنهاجية الإسلامية
* التحيز والدائرة المفاهيمية: التحيز في مفهوم النظام العالمي الجديد (القدرات النقدية) دراسة التحيز في مفهوم النظام العالمي الجديد.
* المفاهيم الحضارية الكبرى: المفاهيم الخاصة بالتحديد والمعاصرة . (البشرى) الحضارة/المدنية/الثقافة وآثارها
* المفاهيم العملاقة شديدة الانتشار وشديدة الانفجار:
* مفهوم العونة : متابعة ومراجعة المفاهيم والأجندة : (محررة العقل).
* اختفاء المفهوم واستمرار الظاهرة
* مفاهيم العلاقة : الإسلام والتنمية نموذجاً (المفاهيم المقترنة) ضرورة ضبط مفاهيم العلاقات وتأثيراتها المختلفة : النقد - المقارنة - إعادة بناء العلاقة
* مفاهيم العلاقة : العولمة وعالمية الإسلام (المفاهيم المقارنة) : عالميتان عولمة الاستثمار والتنميط وعالمية الاستخلاف والتعارف

أهم نماذج التشغيل اقترح أجندة للمشروعات البحثية:

البحث عن القواعد المنهجية في التراث الإسلامي وإمكانات تفعيلها، وتحويلها إلى خطوات وإجراءات.



النموذج المقاصدي والمدخل السنني



الدائرة المفاهيمية

في إطار ما حددناه للتعامل مع "المنهجية" سواء بناء المنهجية ذاتها من ناحية أو طرائق استخدامها وتفعيلها وتشغيلها من ناحية أخرى كنماذج للتطبيق، وفي إطار الجمع المتفاعل بين شق التنظير في المنهج وشق التطبيق، فإنه يمكن الحديث في هذا المقام عن:-

- بناء المفاهيم الإسلامية: ضرورة منهجية^(٢٧)
 - تصنيف البناء المفاهيمي والخريطة الكلية: الجهاز المفاهيمي النابع من إطار المنهجية الإسلامية^(٢٨)
 - المفاهيم الحضارية الكبرى ومفاهيم الموقف: استكمال عناصر الرؤية الكلية لعالم المفاهيم (المعاصرة، الحضارة والثقافة والمدنية)^(٢٩)
 - التحيز في مفهوم النظام العالمي الجديد: دراسات للتعامل مع المفاهيم^(٣٠)
 - المفاهيم العملاقة وصناعة العلم: مفهوم العولمة وعولمة المفاهيم.^(٣١)
 - وفي هذا المقام يحسن أن يكون هناك أطر للمفاهيم المقارنة ونماذج تشغيل، مثل المقارنة بين عالميتين: عالمية العولمة، وعالمية الإسلام.^(٣٢)
 - المفاهيم المقترنة، من مثل إشكالية العلاقة بين الإسلام والتنمية^(٣٣)
- هذه النماذج المختلفة تحمل عناصر مهمة في هذا المقام يحسن التأكيد عليها في إطار التنظير لعملية بناء المفاهيم:

وهي محاولات متعددة يحسن تجريب وتشغيل خريطة المفاهيم فيها، هذه الخريطة التي يمكن تطبيقها ضمن أشكال متنوعة تفرضها 'حالة المفهوم' وهو ما يعني إمكانية تطبيق هذه الخطوات أو بعضها.

دراسة عالم المفاهيم ضمن أصول المنهجية الإسلامية هي من الموضوعات المهمة في هذا المقام، الأمر الذي لو أردنا أن نمثل له لطلال بنا المقام، ولكن غاية الأمر أن نشير إلى تلك النماذج بما يوفر إمكانات مهمة يمكن التفصيل في بعضها في إطار المحاضرة، فهذه النماذج لا يفهم محتواها ومخها المنهجي وشبكاتها العصبية المنهجية إلا بمعرفة بعض هذه النماذج تفصيلاً. والإشارة قد لا تغني عن مطالعة هذه المحاولات للتعرف على معنى المنهجية الإسلامية الظاهر فيها والكامن داخلها.

الدائرة المتعلقة بالخطاب الثقافي: (دراسات في تحليل الخطاب وتحليل النصوص)

أما هذه الدائرة فهي الخاصة بالتعامل المنهجي مع الدراسات الأكاديمية والخطاب الثقافي. إن التعامل مع هذه الرؤى السابقة بالرصد والتحليل والتعليق والنقد والتقويم يوفر كثيرًا من الجهد ويحرك أصول الفاعلية البحثية والمنهجية، وهذا يعني ضمن ما يعني:-

- ١- إحداه قدر من التراكم البحثي والمعرفي في حقل التأليفات الإسلامية، خاصة في إطار البحث في القضايا والتعرف على مناهجها (مناهج النظر والتعامل والتناول).
- ٢- التعامل مع هذا الإنتاج العلمي بالنقد والتقويم في ضوء إمكانية إسهامها في المجال المعرفي الإسلامي وخاصة صياغة الأطر المنهجية، وذلك في إطار الممارسة الحقلية.
- ٣- التجريب البحثي المتكرر للمداخل المنهجية في حقول معرفة مختلفة وبطرائق بحثية ومنهجية متنوعة بما يليق بالظاهرة موضع البحث وخصوصيتها.
- ٤- اقتراح إمكانات منهجية يمكن أن تسد الثغرات والفجوات التي تتضح من خلال الدراسات الفعلية، ومحاولات التطبيق والتجريب لبعض الأدوات المنهجية بما يتيح تطويرها أو الإضافة إليها أو تعديلها، بما يحقق أقصى درجات الفاعلية المنهجية وأفضل عناصر اللياقة المنهجية وتكافؤ المنهج مع الظاهرة موضع البحث.

ونشير هنا إلى دراسات الخطاب حول:

- الدراسات الأكاديمية.
- الخطاب الثقافي.

ويمكن أن نتخذ نماذج لذلك من:

- خطاب التحديات للعالم الإسلامي. (٣٤)
- خطاب العولمة في العالم العربي لدى المثقفين. (٣٥)
- خطاب الإعلام في الأحداث النائرة مثل: حرب الكلمات في أزمة الخليج الثانية. (٣٦)

ويمكننا أن نتحرك من الخطابات المعاصرة إلى الخطابات التراثية وإمكانات تحليلها، سواء ما تعلق عنها بمجالات معينة للخطاب، أو دراسة نصوص بعينها للقيام على تحليلها.

في هذا المقام قد نشير إلى:

- الخطابات المتعلقة بالفتاوى سواء التراثية أو المعاصرة حول موضوعات معينة. (٣٧)
- حجج الأوقاف مدخل من مداخل التحليل السياسي الاجتماعي (٣٨)
- الخطاب حول فكرة وفقه التغلب ومحاولات تحليله. (٣٩)
- الخطاب حول القراءة وإشكالية التعامل مع السلطة وأصول القراءة العالمية والجامعة والفاعلة (٤٠).

تحليل الخطاب وتحليل النصوص عمل منهجي يمكن أن تسهم فيه عناصر المنهجية الإسلامية بنصيب وافر يستثمر الإمكانيات المختلفة والقدرات الكامنة فيه. هذا التفصيل والتشغيل عمليات يحسن التعرف على تفاصيلها المنهجية.

الدائرة المتعلقة بالمقولات المنهجية التي تستخدم في التحليل والتفسير والتقويم:

المنهجية الإسلامية تحمل منظومة من المقولات التحليلية والتفسيرية والتقويمية من المهم أن نقوم على تفعيلها وتجريبها وتشغيلها في الحقول المعرفية المختلفة والمحاولات البحثية المتنوعة والممتدة.

نحن هنا أمام محاولات نشير إليها في هذا المقام أهمها:

● "عقلية الوهن": مقولة تحليلية وتفسيرية مستقاة من الحديث النبوي "تداعى عليكم الأمم.."، استخدامها في حرب الخليج الثانية ومكازنة العرب في النظام الدولي والعلاقات العربية- العربية ومساراتها الصراعية والترابضية. (٤١)

● "فقه السفينة": مقولة تحليلية وتفسيرية وتقويمية مستقاة من الحديث النبوي "..كمثل قوم استهموا على سفينة.."، استخدامها في تحليل الخطابات الثقافية حول قضايا تؤثر على تماسك الأمة وشبكة علاقاتها الاجتماعية والمجتمعية (٤٢).

● "المدخل السنني": (٤٣) مدخل مهم في دراسة كثير من القضايا، سواء أكانت تاريخية أو معاصرة، السنن هي منظومة من القوانين الكلية الكافية إذا تفهمنا آثارها، ودراسة التاريخ والحال، والمآل، (والاستقبال) يؤكد عناصر التعامل السنني باعتباره "المنهج العدل" الذي يعطي بمقدار الوعي بها والسعي لها.

● "المدخل المقاصدي": (٤٤) من المداخل التي يمكن تفعيلها في أكثر من مجال، إن التعرف على إمكانيات هذا المدخل هي أولى الخطوات لتفعيله وتشغيله ضمن قضايا بحثية. والبحث عن إمكانياته الوصفية والتحليلية والتفسيرية والتقويمية. إنما يحمل فئات لوصف

الواقع بدرجاته، ودراسة العملية الإفتائية وتقويمها، وتنظير حقوق الإنسان وميزان المصالح، والقدرة على تحديد عناصر وأهداف الأجنحة البحثية، وتقويم كثير مما يقع في عالم الأحداث والسياسات. مقولات من الأهلية أن نفهم إمكاناتها، وأن نتعرف على تفصيل تفعيلها وتشغيلها.

خطة مقترحة لتجميع المقولات المنهجية من التراث الإسلامي والبحث في إمكانات تفعيلها وتشغيلها:

- إن هذا التراث يحمل في طياته وعلى تنوع مصادره إمكانات منهجية لم يتم اكتشافها بعد أو الكشف عن أصول تفعيلها وتشغيلها منهجياً، وهذا الأمر يحتاج إلى:
- رصد المصادر المحتملة في التراث التي تحمل هذه الإمكانيات المنهجية.
- جمع هذه المقولات والمباحث المنهجية والتأليف فيما بينها وتصنيفها.
- القدرة على التعرف على مضمونها، وتأثيراتها المنهجية في البحث والدراسة.
- تقديم آليات تفعيل ونماذج تشغيل تؤكد على تلك الإمكانيات واستخدامها، بما يؤكد من خلال تجربتها، جدواها المنهجية والبحثية.

كل ذلك يمكن أن يتوصل إليه من خلال خطة بحثية، ومن خلال تفعيلها في المجالات المعرفية والبحثية المختلفة.^(٤٥)

نماذج التشغيل كثيرة ومتعددة، وهي ستتووع وفقاً للظاهرة موضع البحث فضلاً عن التخصص في الحقول المعرفية المختلفة، وغاية أمرنا في هذا المقام أن أشرنا إلى إشارات لا تغني عن التفصيل فيها، والاستدراك عليها، وهي محاولات تقع في إطار عمليات الاجتهاد البحثي، وهو أمر يتطلب نوعاً من الشورى البحثية، والتي تمكننا من تحويل المقدمات المنهجية إلى قواعد عملية وإجراءات بحثية وأدوات منهجية وآليات يمكن تطبيقها، وهذا الأمر يعبر عن رؤية معينة يطولها التقصير أو القصور، إلا أنها في النهاية خطوة على طريق يجب أن نسير فيه لتأسيس واستكشاف أصول "منهجية إسلامية" أو منهجيات تتحرك صوب التفعيل والتشغيل.

"وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً"

(١) قارن بمفهوم المنهج العلمي: د.نجيب الحصادي، نهج المنهج، ليبيا: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع ١٩٩١، ص ٧ وما بعدها، ص ١١٣ وما بعدها انظر أيضا وقارن مفهوم مناهج البحث: د.فاروق السامرائي، المنهج الحديث للبحث في العلوم الإنسانية، الأردن : عمان : دار الفرقان للنشر، ١٩٩٦ .
قرب إلى هذا العمل الاستشراقي وهو مهم في كثير مما يشير إليه من معلومات في هذا الباب د.فرانتز روزنتال، مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ترجمة : د.أنيس فريحة، بيروت : دار الثقافة، دت.

وضمن إطار المقارنة بين مناهج البحث الإسلامي ومنهج البحث الغربي انظر: د.أكرم ضياء العمري، مناهج البحث وتحقيق التراث، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، دت، ص ٧ وما بعدها.
وفي تعريف المنهج وأقسامه من المعاجم اللغوية والفلسفية وهو أمر تحسن مطالعته والوقوف عند بعض مفرداته: د.عبد الهادي الفضلي، أصول البحث، الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية، بيروت: دار المؤرخ العربي، ١٩٩٢، ص ٤٩ وما بعدها.

انظر أيضاً وقرب د.سعيد إسماعيل صيفي، قواعد أساسية في للبحث العلمي بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤، ص ٦١ وما بعدها.

(٢) لتظر في هذا المقام محاولة تأصيل المجالات التي يجب أن تهتم بها عملية إسلامية المعرفة من (النظام المعرفي، المنهجية الإسلامية، كيف نتعامل مع القرآن والسنة؟ كيف نتعامل مع التراث الإسلامي؟ كيف نتعامل مع التراث الإنساني؟)

د.طه جابر فياض العلواني، إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم، القاهرة : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦.

(٣) في إطار تلك العلاقة بين العلم والعمل انظر: الخطيب البغدادي، اقتضاء العلم والعمل، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، بيروت - دمشق : المكتب الإسلامي، ط٤ ١٣٩٧هـ، ص ١٥.

(٤) سورة إبراهيم / ٢٥

(٥) سورة إبراهيم / ٢٧

وفي المعنى .. إليه يصعد للكلم للطيب والعمل الصالح يرفعه "، سورة فاطر / ١٠

(٦) انظر: د.طه جابر العلواني، الجمع بين القراءتين قراءة الوحي وقراءة في الكون، القاهرة : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦، وهناك طبعة أخرى عن القاهرة : دار الهداية، ١٩٩٥.

والجمع بين القراءتين يجب أن يرتبط بوجهة القراءة، وفقه القراءة وفنيات القراءة، قرب إلى هذا: محمد عدنان سالم، القراءة أولاً، بيروت : دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، ط٢، ١٩٩٤

انظر أيضاً: د.عبد الكريم بكار، القراءة المثمرة: مفاهيم وآليات، دمشق: دار العلم، بيروت: الدار الشامية، ١٩٩٩.

(٧) انظر ذلك في: الشيخ سعد بن ناصر الشفري، التفريق بين الفروع والأصول، الرياض: دار المسلم، ١٤١٧هـ : ص ٢٦. وقد قاله الطوفي إن الأصل من معاني الوصل.

(٨) سورة المائدة / ٤٨

(٩) انظر المعاجم اللغوية مادة "تهج".

انظر أيضا: د.فارس أشقر، مدخل إلى المنهجية في العلوم الاجتماعية، مجلة العلوم الاجتماعية، تصدر عن معهد العلوم الاجتماعية، الجامعة اللبنانية، العدد الأول، ١٩٩١، ص ٣٣-٤٧

(١٠) محمود شاكر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، القاهرة: دار الهلال، أكتوبر ١٩٨٧، ص ٣٤ وما بعدها.

(١١) د.مبنى أبو الفضل، نحو منهجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمقومات، بحث ضمن اللقاء العالمي الرابع، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الخرطوم، يناير ١٩٨٧، ص ١٢:

طبع هذا البحث ضمن أوراق هذه الندوة في ط ١، ص ١٧٩-٢٣٢

(١٢) المرجع السابق، ص ١٢

انظر وقارن في مفهوم المنهج والمنهجية: د.نصر محمد عارف، نظريات السياسة المقارنة ومنهجية دراسة النظم السياسية العربية، واشنطن: جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، ١٩٩٨، ص ٧٣ وما

بعدها

(١٣) عمر عبيد حسنة (مقدمة)، في د.همام عبد الرحيم سعيد، الفكر المنهجي عند المحدثين، كتاب الأمة، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية، المحرم ١٤٠٨هـ، من ٧-١٢.

انظر وقارن د.نصر محمد عارف (تحرير وتقديم)، قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٦، انظر بصفة خاصة المقدمة الإضافية التي كتبها ص ٧

١٤-

(١٤) د.همام عبد الرحيم، الفكر المنهجي عند المحدثين، كتاب الأمة، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية، المحرم ١٤٠٨هـ (المقدمة وما بعدها)، انظر أيضا ص ١٥ وما بعدها

انظر أيضا حول الدواعي والضرورات خاصة في إطار سيادة المناهج الغربية: محمد محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١.

وفي إطار البحث في الإمكانية التراثية لتأسيس مناهج بحث انظر: د.علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، بيروت: دار النهضة العربي ط ٣، ١٩٨٤

(١٥) سيف الدين عبد الفتاح، النظرية السياسية من منظور إسلامي: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٨، ص ٧١، وما بعدها.

(١٦) المرجع السابق، ص ٤٧ وما بعدها، ص ٤٠ وما بعدها.

(١٧) انظر في ذلك: منير شفيق، الحجة ونقيضها في محاربة الإسلام، جريدة الشعب، أول يوليو ١٩٨٦، ٨ يوليو ١٩٨٦.

- (١٨) قارن وقرب إلى هذا : عمر عبيد حسنة، نظرات في مسيرة العمل الإسلامي، كتاب الأمة، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية، المحرم ١٤٠٥هـ، من ٥٨-٧٠.
- (١٩) انظر في جملة هذه الأسئلة وغيرها، سيف الدين عبد الفتاح، في النظرية السياسية من منظور إسلامي، مرجع سابق، ص ٤٣-٤٤.
- (٢٠) في سياق ارتباط المنهجية بالنمط الحضاري والمجتمعي في شق التطبيق انظر: منير شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، بيروت: دار الكلمة للنشر، ١٩٨٤، ص ٩٥-٩٩ ومواقع أخرى متفرقة.
- (٢١) انظر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إسلامية المعرفة: خطة العمل - الإنجازات، واشنطن - القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٦، ص ٢٧ وما بعدها
- انظر أيضاً: د. إسماعيل راجي الفاروقي، أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل، ترجمة: عبد الوارث سعيد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الكويت: دار البحوث العلمية، ١٩٨٤، ص ٥١-٩١
- (٢٢) انظر: د. علي جمعة، د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران)، بناء المفاهيم: رؤية معرفية ونماذج تطبيقية، للقاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦، ج١، ط٢.
- انظر وقارن: د. عبد القادر هاشم رمزي، الدراسات الإنشائية في ميزان الرؤية الإسلامية: دراسة مقارنة، قطر: دار الثقافة، ١٩٨٤، ص ٥
- (٢٣) انظر: سيف الدين عبد الفتاح، النظرية السياسية من منظور إسلامي...، مرجع سابق، ص ١٣ (الهامش)
- (٢٤) انظر في تفاصيل ذلك محمود شاكر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، مرجع سابق، ص ٣٤ وما بعدها .
- د. منى أبو الفضل، نحو منهجية للتعامل مع مصادر للتطوير الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٢.
- Buchler, The concept of Method, New York : Calumbia University Press, 1952, pp. 6-10
- انظر أيضاً وقرب إلى ذلك
- Charles Hills Kaiser, An Essay on Method, New Burn - Swich , Rutagers university,...
- (٢٥) انظر في هذا المقام : د. عائشة عبد الرحمن، مقدمة في المنهج، القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، قسم البحوث والدراسات العربية واللغوية، جامعة الدول العربية، ١٩٧١، ص ٩ وما بعدها.
- (٢٦) محمود شاكر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا ...، مرجع سابق، ص ٣٤ وما بعدها.
- (٢٧) انظر ذلك في: سيف الدين عبد الفتاح، في النظرية السياسية من منظور إسلامي، مرجع سابق، ص ٨١ وما بعدها.
- (٢٨) سيف الدين عبد الفتاح، محاضرات في مادة للنظرية السياسية أقيمت على طلبة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٩٨.
- (٢٩) انظر ذلك في: سيف الدين عبد الفتاح، مقدمات أساسية حول التحيز في التحليل السياسي، ضمن إشكالية التحيز من منظور معرفي، تحرير د. عبد الوهاب المسيري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢، ص ٦٧٥ وما بعدها.

(٣٠) سيف الدين عبد الفتاح، حول التحيز في مفهوم النظام العالمي الجديد، مستقبل العالم الإسلامي، مالطا : مركز دراسات العالم الإسلامي، السنة الثانية، العدد ٨، خريف ١٩٩٢، ص ٨ وما بعدها.

(٣١) تجري دراسة حول مفهوم العولمة ضمن مشروع كتاب بالمشاركة مع أستاذتنا الدكتورة نادية مصطفى.

(٣٢) انظر في هذا المقام ما يمكن أن يشمل المشروع السابق حول اتجاهات في تعريف "العولمة" وقارن أيضا:

د.علي الشامي، الحضارة والنظام العالمي : أصول العالمية في حضارتي الإسلام والغرب، بيروت : دار الإنسانية، ١٩٩٥.

(٣٣) انظر سيف الدين عبد الفتاح، إشكالية العلاقة بين الإسلام والتنمية مع إشارة إلى خصوصيتها في آسيا، جامعة القاهرة: مركز الدراسات الآسيوية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٩٩.

(٣٤) تمت بالمشاركة بعمل بحث عن التحديات في العالم الإسلامي ودراسة خريطة الخطاب والإدراكات وذلك بعمل مشترك مع أستاذتنا الدكتورة نادية مصطفى حول التحديات السياسية الحضارية للعالم الإسلامي، الداخلية والخارجية.

(٣٥) انظر في هذا كم الندوات والمقالات التي كتبت في هذا المقام وإمكانات تصنيف هذا الخطاب، بحث غير منشور، حول علم كلام العولمة وعلم عمل العولمة.

(٣٦) انظر: سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، حرب الكلمات في أزمة الخليج الثانية: أزمة الإعلام وإعلام الأزمة، القاهرة : مركز للدراسات السياسية، تحرير أ.د.مصطفى كامل السيد، أعمال المؤتمر السنوي الخامس للبحوث السياسية، ١٩٩٢.

(٣٧) انظر في هذا : ضمن : سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، منخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، ضمن مشروع العلاقات الدولية في الإسلام (إشراف): الأستاذة الدكتورة نادية مصطفى، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦، ج٢، ص ٥٠٠ وما بعدها، انظر أيضاً : عبد العزيز شادي، الانتماء والسياسة في مصر... رسالة دكتوراه غير منشورة جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٩٩.

(٣٨) انظر في هذا : إبراهيم البيومي غانم، الأوقاف والسياسة في مصر، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩. وهذا العمل رسالة نوقشت تحت إشرافي وإشراف الأستاذ الدكتور كمال المنوفي، وتحدث فيه عن إمكانية تحليل حجج الأوقاف المختلفة كفنة مهمة تترك دلالات مؤثرة في هذا المقام.

(٣٩) انظر في هذا رسالة ماجستير سجلت تحت إشرافي: عبد اللطيف المتدين، مفهوم التغلب في الفكر الإسلامي، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة ١٩٩٩.

(٤٠) سيف الدين عبد الفتاح، إشكالية التعامل مع السلطة تحوّل نصوص سياسية تراثية ومنهجية مقترحة، القاهرة : مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، إبريل ١٩٩٨.

(٤١) انظر : سيف الدين عبد الفتاح، عقلية الوهن، القاهرة: دار القارئ العربي، ١٩٩١.

(٤٢) انظر فقه السفينة وثقافة السفينة كمفهوم تضاعف يؤسس لشبكة العلاقات الاجتماعية والسياسية في الأمة والوطن في: سيف الدين عبد الفتاح، حوار النخبة المثقفة حول العنف والإرهاب: مراجعة نقدية، ضمن د.كمال المنوفي، د.حسن توفيق (محرران) الثقافة السياسية في مصر بين الاستمرارية والتغير، أعمال المؤتمر السنوي السابع للبحوث السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٤، ط.

(٤٣) انظر في أصول الملهم السنفي: سيف الدين عبد الفتاح، مدخل للقيم... مرجع سابق، ط، ص ١٨٦ وما بعدها، ص ٥٨٩ وما بعدها.

(٤٤) وفي إطار المدخل المقاصدي انظر:- المرجع السابق، ص ٤٤٧ وما بعدها.

(٤٥) من الجدير بالذكر أن كتب التراث المشار إليها في قواعد الأصول، والتصوف، وأدب العالم والمتعلم، وعلم الوضع، وعلم أصول البحث والمناظرة، وأدب الدنيا والدين وكتابات أخرى كثيرة تشتمل على قواعد منهجية مهمة يحسن جمعها وتصنيفها والتعليق عليها وتنظيمها ضمن نسق منهجي وكيان بحثي يمكن تعقبه في الدراسات المختلفة.

انظر في إشارة لبعض من هذا د.محمد عبد المنعم القيعي، قانون الفكر الإسلامي، القاهرة: دار الطباعة المحمدية، ١٩٨١م.

انظر تجميعاً لبعض هذه المقولات في: د.محمد زيعور، المنهجية في الأطروحة الجامعية، بيروت، مؤسسة عز الدين، ١٩٩٣، ص ١٣٠ وما بعدها.

في معنى المنهاجية الإسلامية

أ.د. لؤي الصافي

يشغلني ويشغلكم حديث المنهاجية، طبعاً من الصعب الإحاطة بقضايا المنهاجية في محاضرة واحدة^(١)، لذا فإن مهمتي هي طرح بعض هذه القضايا لإثارة التفكير، لاستفزاز الأفكار وأيضاً لإثارة النقاش.

أبدأ بتعريف المنهاجية المعرفية، ففي تصوري هي مجموعة المبادئ المعرفية والإجرائية المعتمدة لتوليد مفاهيم وأحكام تصورية، المبادئ المعرفية هي مبادئ علمية، هي ضمن إطار الثوابت التي تحدث عنها الدكتور عبد الحميد، أما المبادئ الإجرائية فتأخذ طبيعة وضعية متغيرة.

إذن المنهاجية هي محاولة لتحديد علاقة بين الثابت والمتغير. طبعاً نحن في تراثنا وفي فهمنا: العلوي هو الله -عز وجل-، ولكن العلوي أيضاً هو الذي يتجاوز، هو الذي يخرج عن إطار اللحظة والوضعي والإجرائي. والإنسان لا بد له أن يُشرك ويُنشط العلوي، ولكن لا بد له -أيضاً- أن يستغرق ويؤثر في الحياة فإن المنهاجية لا بد أن ترتبط بطبيعة الإنسان نفسه، ومن ناحية أخرى فإن الثابت المعرفي ليس ثابتاً مطلقاً، المطلق في حياتنا هو النص المنزل، وحتى أكثر من ذلك فهو الثابت الثاوي في النص المنزل؛ لأن النص المنزل بعضه يحتاج إلى تفسير، وهذا التفسير للبشر؛ ولذلك فالثابت المعرفي المقصود هو من الثوابت، ولا بد أن نتعرف على الثوابت المعرفية؛ لأن هذه الثوابت ليست أمراً مطلقاً، بمعنى أنه من الممكن أن تتطور لاحقاً، نظراً إلى محدودية العقل البشري؛ لذلك فعقولنا محدودة وتجربتنا وإمكاناتنا محدودة فإذا زادت إمكاناتنا فيمكن أن نحدث التصورات الكلية والمبادئ المعرفية أيضاً.

المنهاجية وسيلة لتوليد علوم من ناحية ومن ناحية أخرى هي ضابط معياري للحكم على صحة المعرفة، دعني أضرب مثلاً لأهمية المنهاجية وتحديد المصادر والقواعد الإجرائية والحاجة إلى الأحكام المعرفية على المعارف، على مضمون المعرفة. قد يأتي إنسان إلى هذه الغرفة ويقول: "يا جماعة دعونا نغادر هذه القاعة لأن زلزالاً يوشك أن

(١) المحاضرة بعد تفريغها وتحريرها.

يقع" فتسأل: وكيف عرفت؟ يقول: "رأيت مناماً بالأمس"، نقول له: "إن منامك قد يكون خيالاً". نحن نعرف أن المنام ليس بالضرورة مصدراً معرفياً، وعادة فإن معظم الحضور سيقول: لا يمكن الخروج بناءً على هذه المعلومة التي مصدرها منام، التي لا نعرف مصدرها، ولا نعرف متى يمكن أن تتحقق فعلاً، هذا وقد يذهب البعض إلى أن المنام مصدر معرفي.

ولكن إذا جاء هذا الرجل أو هذه المرأة وقالت إن مصدر هذه المعرفة هي إحصاءات وبيانات ونتائج تجارب ومؤشرات معينة يترتب عليها أحداث معينة، أعتقد لو حدث هذا لغادرنا المكان، إذن ما الفرق بين المعلومتين علماً بأنه قد يقع الزلزال في الحالتين وقد لا يقع؟ هنا الثقة تأتي من المنهجية التي ميزت بين المعلومات، فإذن المنهجية وسيلة من ناحية وهي معيار للحكم على صدق الأحكام من ناحية أخرى.

هذا مثال عن المنهجية بصورة عامة، ولكن كيف تختلف المنهجية الإسلامية، أو المنهجية المعرفية الإسلامية؟ طبعاً تختلف بشكل أساسي في كون المبادئ المعرفية منبثقة عن رؤية الإسلام الكلية، أو رؤية كلية يتضمنها تصور إسلامي.

إن للفن الحديث أو الحدائثي قدم نظرية المعرفة على نظرية الوجود، وهذا التقديم هو خروج على الثوابت المعرفية الإسلامية الآن. فنحن نعرف أنه في الفكر الإسلامي -سواء الكلي أو الجزئي- تكون البداية مع نظرية الوجود، ثم تليها نظرية المعرفة، فإذا رجعت إلى التطور الكلي فنظرية الوجود سابقة على نظرية المعرفة، بمعنى أن العالم موجود قبل المعرفة، لا بد أن يتواجد العالم قبل البحث العلمي، الفكر الحدائثي قال بالعكس، فلقد قال بيبكون كما تعرفون: "أنا أفكر إذن أنا موجود"، وليس "أنا أفكر لأنني موجود"، طبعاً هذه المقولة تتعرض الآن لهجوم كبير من قبل مدارس ما بعد الحداثة، وهو هجوم يأتي في موقع القلب من الفكر الحدائثي، إن هذه المقولات الحدائثية تتطلق من مقدمات سابقة على البحث العلمي هي مقدمات معرفية نابغة من الحدس، نابغة من تصور علوي سابق على المعرفة، ولكنها ليست ناشئة عن بحث علمي سابق.

وبعد محاولة التعريف لا بد وأن نتساءل: ما هي الغاية الأساسية من المنهجية المعرفية الإسلامية؟ الغاية تحقيق الإصلاح الثقافي والبناء الحضاري، أي أن المنهجية ترمي إلى تطوير المشروع الحضاري الإسلامي، ربما يسعني الحديث عن هذا الشيء بالتفصيل في

المحاضرة المقررة إن شاء الله⁽¹⁾، ولكن ماذا الآن عن بواعث الاهتمام بدراسة المنهجية الإسلامية؟

هناك باعثنان: أولاً القصور في المنهائيات المعرفية التراثية وهو يتعلق بالنزعة النصوصية للمنهائية، بمعنى أن تلك المنهائية لا تملك من ناحيتها التحليل الاجتماعي المنضبط والصارم. فالمعرفة الاجتماعية أو المعرفة المتعلقة بالخبرة الإنسانية عند الفكر التراثي الذي هو في صورته القديمة، هي -كما تعرفون- تأتي من خلال حدس، وليس من خلال بحث تحليلي له ضوابط معينة وإجراءات.

الباعث الثاني: هو القصور في المنهائيات المعرفية الغربية وينبع هذا القصور أساساً من النزعة الوضعية للفكر الغربي، بمعنى أنه فكر يدحض البعد العلوي للمعرفة، وينكر العلاقة الوثيقة الوطيدة بين العلوي والوضعي.

والمحطة الثالثة التي نتوقف عندها هي إشكاليات التطبيق في العلوم الاجتماعية، هناك عدة إشكاليات نلخصها فيما يلي:

أولاً: هناك حاجة إلى تكامل معرفي (كيف ولماذا؟) وكما تعلمون أن المعرفة الحدائرية معرفة تتسم أول ما تتسم بالتشردم العلمي والمعرفي. هذا التشردم واضح تماماً على مستويين: على مستوى التنظير وأيضاً على مستوى الفعل، بمعنى أن الحضارة الحدائرية قد قسمت الحياة الإنسانية إلى دوائر تخصصية، مثل: الاقتصاد والسياسة والنفس والاجتماع، ولكنها حررت هذه الدوائر من النتائج التركيبية الذي يجمع بين العلوم، هذه الظاهرة نجدها على مستوى المعرفة وعلى مستوى الفعل. فعلى سبيل المثال، إذا أتيت اليوم إلى اقتصادي (درس وتدرّب) في إحدى الجامعات الحديثة وطرحت عليه ما يلي:

هل مشروع اقتصادي لإنشاء بنك لدول العالم الثالث يعطى الناس مبالغ قليلة ربما، ولكن سيقوم بخدمة الفقراء من خلال توظيف مصادر ومواد طبيعية، هل سيكون ناجحاً واقتصادياً؟ بناءً على حساب الربح الاقتصادي لابد وأن يجيب: إن هذا مشروع غير مقبول؛ لأن هذا خروج عن دائرة تخصصه حيث إن تخصصه موقوف على نوعية العلاقات الاقتصادية، وليس الاجتماعية، ويرجع هذا الرفض لهذا المشروع ذي الأبعاد الاجتماعية إلى غياب التوحيدية التي تربط الحياة الإنسانية المتداخلة وفي مقابل كل ما

(1) انظر محاضرة: العولمة والمشروع الحضاري الإسلامي، في القسم الثالث من أعمال الورش.

سبق فإنه مطلوب من المنهاجية الإسلامية تجاوز هذه المواقف تجاه المشروع المطروح والمبنية على محدودية الفكر والتخصص الدقيق. الإشكالية الأخرى هي الحاجة إلى التجاوز الاستيعابي لفكرين: التراثي والحداثي، لماذا؟ وكيف؟

دعوني أشرح التجاوز الاستيعابي، التجاوز لا يعني الإنكار أو التغافل ولكن يعنى استيعاب منجزات هذه المعارف سواء التراثية أو الحداثية ثم البناء عليها لتطوير مستقبل اجتماعي حضاري أمثل يتفاعل ويتواءم مع مشكلات الإنسان المعاصر.

إن الفكر الحداثي والتراثي خاصة في إطار المجتمعات الإسلامية أو المسلمة فكر تقليدي دائماً؛ فإما يقلد الآباء للنظرة التقديسية لهم وللحفاظ على الضوابط التاريخية، أو يقلد الآخر نظراً للشعور بالضعف والنقص أمام هذا الآخر الذي بدأ الإبداع في الفنون وتطوير الحياة أكثر مما هو معروف في المجتمع الإسلامي. هناك حاجة من خلال إعادة بناء المنهاجية إلى تجاوز الحالة الراهنة، هناك حاجة إلى استيعاب الطبيعة المتغيرة لحياة الإنسان، أعتقد أن هذا البعد لازال غائباً إما على مستوى التصور أو على مستوى التطبيق، معظم الأبحاث والدراسات الإسلامية القائمة في العالم لا تعي أن الحياة البشرية الحياة الكونية عادة متغيرة، والتغيير مبدأ أساسي وأصيل في الحياة. الله (عز وجل) يقول عن نفسه: ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ الحياة الاجتماعية الإنسانية هي متغيرة، هذا التطوير لا بد أن يدخل ضمن الصيغة المعرفية للمسلم الآن. هذا يقودني إلى الحديث عن بعدى الزمان والمكان فمن الأهمية استيعابهما في بحثنا المعرفي، لكن لا بد أيضاً من استيعاب أن الطريق طويل وشاق والطريق صعب. لا بد من تخطيطهما للمضي قدماً في تطوير الفكر الإسلامي العصري أو المعاصر حتى يتجاوز القصور المعرفي الحداثي والتراثي، كيف نحدد الزمان والمكان بعد الحديث عن اقتضاء عبورهما؟

هناك مجموعة من المفاهيم تعيننا على تحديد الزمان والمكان سأسردها عليكم بسرعة الزمان والمكان يمكن أن يأخذ عدة أشكال فالزمان والمكان في تصورنا يأتيان في الطبيعة، من علم الرياضيات، في هيئة خط يبدأ بماضينا ويصل إلينا، طبعاً هذا تصور يقلص كثيراً من فهم بعدى الزمان والمكان لأن الزمان والمكان يرتبطان بثنائيات سجالية أربعة:

الأولى: هي ثنائية العلوي والوضعي، العلوي أعرفه بأنه تجاوز اللحظة الراهنة، ولكننا أسرى لهذه اللحظة تماماً، ولسنا على علاقة بالعلوي وإن صلينا وصمنا. فالفكر

في الإسلام لا يستطيع أن يستشعر أن العلوي هو تجاوز اللحظة الراهنة، فهو لا يزال بعيداً عن العلوي، والوضعي هو ارتباط وتفاعل مع اللحظة الراهنة، نحن بحاجة إلى إدراك هذا التفاعل بين العلوي والوضعي وليس النظر إلى العلاقة بينهما كعلاقة سجالية فلا يمكن أن نفكر بالعلوي ما دمنا نتحدث عن الوضعي.

الثنائية الثانية: هي الكلي والجزئي، الإنسان هو جزئي نحن محددون في زمان ومكان، الكلي هو الذي يتجاوز المكان والزمان.

الموضوعي والذاتي أو الذاتي والموضوعي والانتقال بينهما، وهذا هو طرف أساسي للمنهاجية الفرق - كما تلاحظون - بين المعرفة العلمية والمعرفة الإنسانية مهم أيضاً، العرفاني ليست من العلم، يمكن أن يستوعب لكن العلم مستوى مختلف، العلم هو معرفة موضوعية يمكن أن ادعيها وأن أفهمها وأن أختبرها حتى على مستوى عقلي وليس على مستوى تجريبي محسوس، وهكذا فإن المطلق والمقيد والعلاقة بين الثابت والمتغير أو العلاقة بين النص والتفسير، كما تلاحظون هذه الثنائيات تتطلب من الباحث المسلم الذي يريد أن يطور معرفة للأجيال المسلمة القادمة (القائمة على المشروع الحضاري) الاطلاع على المعارف الغربية أقصد العلوم الحديثة، كما تتطلب أيضاً الاطلاع على المعارف التراثية. بعبارة أخرى على الباحث المسلم أن يكون قادراً على فهم النص وتفسيره وتحليله أيضاً، وفهم السياق الاجتماعي والسياسي لهذا التفسير وبناء الجسور بين النص والسياق. أريد أن أختتم حديثي بفكرة تبدو خارج الموضوع أو مجتزأة ولكنها ضمن الإطار، أفعل هذا في دقيقة. قلت: إن المنهاجية المعرفية الإسلامية تتجاوز المنهاجية التراثية والمنهاجية الحداثية تجاوزاً استيعابياً تستوعب وتبنى على مواطن القوة في الاثنين، أنا هنا وضعت جدول مقارنة بين المنهاجية التقليدية والمنهاجية المقصدية، المشكلة الأساسية حقيقة في المجتمع الإسلامي هو أن ما يكبحنا ويحد من قدرتنا أننا نتعامل مع منهاجية تقليدية ونريد أن ننقل منها إلى المنهاجية الإسلامية والتي نسميها هنا «المنهاجية المقصدية». وفيما يلي مقارنة سريعة بين بعض المبادئ الكلية أو المبادئ المعرفية التي تميز المنهاجية: في المنهاجية التقليدية العلم حقائق ناجزة أما في المقصدية فالعلم خبرة متجددة، في التقليدية فإن العرض مصدر مستقل عن السياق الاجتماعي، الوحي لا يفهم "من خلال" ولا يرتبط بدور اجتماعي، أما فهم الوحي في المنهاجية المقصدية فيرتبط بمتغيرات اجتماعية، الفعل في التقليدي خطؤه أو صحته يتحددان من خلال عرضه

على أوامر الكتاب وهدى الرسول ﷺ، هي الملهاجية المقصدية صواب الفعل وخطأه مرتبط من خلال عرضه على مقاصد الوحي ومبادئ الكتاب وبالانتقال من الحكم إلى المقصد؛ لأن المقصد يحدد الحكم.

الفارق الثالث الهام هو حول مقولة أن السنة تتضمن أحكاماً مطلقة مستقلة عن الكتاب، أي حول قضية استقلال السنة عن الكتاب وإطلاق النص النبوي أو الحديث على حين تتكون السنة من توجيهات نبوية في سياق تاريخي، تكتسب مصداقيتها من ارتباطها بكتاب الله. لا بد أن ترتبط السنة بالكتاب لتكتسب مصداقيتها ولا تجعلها هي القاضي على الكتاب كما يتصور الفكر التقليدي. وأخيراً اعتبار الإيمان محمداً أساسياً للنجاح وفلاح النهوض الإنساني، في المقصدية الإيمان جانب أساسي لكن يؤكد على سببية العلاقات الاجتماعية والحاجة إلى فهم السفن الاجتماعية واعتبارها لتقنين مشروع حضاري، طبعاً أقصد بالسببية هنا أن العلاقات الإنسانية شبيهة بعلاقات الطبيعة لكنها سببية تفهم من خلال مقاصد الإنسان، ومن خلال القيم التي تؤثر في الفعل البشري للجماعة السكانية.

أكتفي هنا وأرجو أن يكون لنا حوارات ولقاءات أخرى لتوضيح بعض هذا والاستفادة من تجربتكم والحمد لله رب العالمين.

قضايا منهجية في خبرة تدريس الفكر السياسي الإسلامي

أ.د. مصطفى محمود منجود

الحديث عن خبرة تدريس الفكر السياسي الإسلامي هو حديث إنباء وإعلام عن واقع تجربة تمت معاشتها، وملامسة قضاياها عن قرب، بل ومكابدة بعض ما يكتنف التصدي لأمثال هذه القضايا من مكاره، وطموحات وإحباطات، ونجاح، وفشل، وإذا كان صحيحاً أنه ليس مَنْ سمع كمن رأى، فصحيح أيضاً أنه ليس من رأى كمن جرب، وليس من جرب فوعى، كمن جرب فغفل.

ولعله من هذه للناحية يبدو نقل خبرة التدريس إلى الآخرين، خاصة من الطلاب الذين يضعون أقدامهم على بداية الطريق في دراسة الفكر السياسي الإسلامي، عملية معقدة وصعبة؛ لأنها تحتاج إلى قدر من العدل في القول والنقل، وقدر من التجرد عن تضخيم الذات والأناء، وقدر من التركيز وتجميع الوعي لمعرفة البداية والنهاية في كل من القول والسنة، لكنها رغم ذلك تظل عملية واجبة وضرورية، وإلا صارَ السكوت عنها من قبيل كتمان العلم بالشيء، ومن قبيل السكوت عن الحق، وأظن أن وجوه الواجب أو الضرورة في نقل هذه الخبرة متعددة.

وأحد هذه الوجوه أن هذا النقل إخبار، وليس من قبيل الصدفة أن تترابط الخبرة والخبر، ليس من الوجه اللغوي فحسب، بل لأن الخبر متعلق بالخبرة تعلق النتيجة بالسبب، وتعلق الجزء بالأصل، وتعلق الفرع بالمصدر، فلا خبر بدون خبرة، ولا دراية بالخبرة بدون خبر عنها يحقق الإخبار بها، ويظل صدق الخبر من صدق الخبرة، وتظل الثقة في الخبرة ما استمر الخبر صادقاً فيما يقص عن الخبرة ويروي. على أن تفهم خبرة تدريس الفكر السياسي الإسلامي هنا فهماً واسعاً يتسع ليشمل واقع التدريس وتجربته، بكل ما يعتمل فيهما من تفاعل يقتضي التعايش والمعاشة بين القائم بالتدريس، وبين متلقيه، وبين مقرر التدريس، وبين أدواته وأساليبه.

والوجه الثاني من ضرورة نقل خبرة التدريس أنها عملية أيضاً تحدث تواصلًا معرفياً مع عملية دراسة الفكر، فإذا بهما عمليتان متلازمتان متكاملتان، فتدريس الفكر لا يأتي إلا بعد دراسة له، وتمرس على هذه الدراسة، كما أن دراسته تحتاج تدريساً يعرف طبيعته والمتضمن فيه، فالتدريس يربي دارساً. والدارس حين يتمرس على ما درس له،

وبعضه بصير مدرساً، وهكذا يتواصل التراكم المعرفي، وتتواصل الأجيال المعرفية، وكلاهما من مقاصد العمل في المنظور الإسلامي.

والوجه الثالث في ضرورة نقل خبرة التدريس أن النقل كإخبار عنها وخبر كما سبق داخل في مقتضيات القيام بواجب الشهادة على ما جرى خلال التدريس ذاته، أيا كانت فترة الزمنية، وأيا كانت مراحلها الدراسية. والشهادة تتطلب الحضور واليقظة، والنهوض، والشجاعة، والرؤية، وتتطلب كذلك البعد عما يجافي العدل من الشأن والظلم، وما يحرف الحقائق ويزيّفها، وما يدخل عموماً في قول الزور والشهادة به.

والوجه الرابع في وجوب نقل خبرة تدريس الفكر السياسي الإسلامي يتمثل فيما تفرضه الشهادة بالمعنى السابق من الأمانة في النقل، وهذه لا تنهض إلا بشجاعة قول الحق عن خبرة التدريس، والبراءة من التذليل، والافتراء والكذب، وما يوقع إجمالاً في الخيانة، خيانة أمانة النقل، وخيانة أمانة الناقل، وخيانة أمانة المنقول إليهم الخبرة.

أما الوجه الأخير في وجوب نقل خبرة التدريس فتظهره مقتضيات رحم العلم الذي يشد إليه - أي الرحم - فيما هي من تواصله والحفاظ عليه، على رأسها: التصحيح، والمكاشفة، والمراجعة، والتصويب، والتقويم، واحترام الاختلاف، وندب التعاون والتآزر. لمعرفة أين مواطن الارتقاء والإيناع في هذه الخبرة، وأين مواطن القصور والخطأ فيها، لمضاغفة الأولى وإتهاؤها، وتحجيم الثانية وتجاوزها، وبذلك نضمن فعالية عملية التدريس من ناحية، ونضمن كذلك الحفاظ على استمرار وجود هذا المقرر الدراسي بين المقررات الأخرى في الجامعات التي تتولى إدرارها ضمن خططها التدريسية.

انطلاقاً من ذلك كان ميلنا إلى الحديث عن خبرة تدريس الفكر السياسي الإسلامي من خلال إثارة مجموعة من القضايا المنهجية المرتبطة بهذه الخبرة، والتي أمكن رصدها من خلال سنوات ممتدة نسبياً في تدريس هذا المقرر، داخل مصر وخارجها، وروعي في اختيارها الأهم منها على سبيل الأمثلة لا الحصر، كما روعي في تناولها عرض ما يتمخض عن كل منها من إشكاليات فرعية، غير أن الأمر لم يتوقف عند رصد هذه القضايا، بل تعداه إلى محاولة التصدي لكل قضية بما قد ينفع من اقتراحات أو حلول، تعميماً للفائدة، وحرصاً على تبادل الحوار والنقاش حولها.

والقضايا المثارة في هذه الورقة تشمل الهدف والفلسفة العامة من وراء تدريس الفكر السياسي الإسلامي، وقضية تعريفه، وقضية المستويين الراسي والألقي في تدريسه،

وقضية المنهج في التدريس، وقضية الاختلاف حول المحتوى التدريسي، وقضية المصادر والمراجع في التدريس.

أولاً: قضية الهدف والفلسفة العامة من وراء تدريس الفكر السياسي الإسلامي

لا شك أن معرفة الهدف من تدريس علم ما أو حقل معرفي من الأهمية بمكان، ليس لأنه يكشف عن وجه الأهمية العلمية والعملية من وراء عملية التدريس فحسب، وإنما لأنه يحدد أيضاً أصول هذا العلم الذي لا قوام له إلا بها ومهياتة التي تدعم هذه الأصول، ومزيناته التي تحسنها وتكملها (١)، سواء في موضوعه، أم في مفاهيمه، أم في منهجه، أم في مصادره المعرفية، أم في إطاره المرجعي، أم في مضمونه ومحتواه.

ذلك أن الهدف يصير بمثابة الغاية المثلى، والمقصد الأسمى اللذين يجب أن تتضافر جهود دارسي العلم – أساتذة وطلاباً له – من أجل تحقيقهما، ونقلهما من حيز الطموح والأمل، إلى حيز الإنجاز والعمل. وحين تتوه هذه الغاية، وحين يغيب هذا المقصد، أو حين يتم تجاهلها وتجاوزها، أو حين يصيبها الخطأ، أو حين يغلب عليهما التدليس والتزييف، يصبح العلم خبط عشواء، وارتجالاً، ومن ثم يصبح تدريسه عملية عشوائية ارتجالية، بلا أسس واضحة، أو بينات منضبطة، وعندها لن يعرف دارس الفكر السياسي، من أين يبدأ هذا الفكر، ومن أين ينتهي، وما هي آفاقه بين مبتدئه ومنتهاه، وما هي وجهته؛ لأنه فقد بوصلة التوجيه، ودفة التوجه، فلا يلبث أن يقع في أخطاء كثيرة، ليس من ورائها إلا مفاسد أكثر.

والمقدمات الخاطئة أو المغلوطة لا تستتبعها إلا نتائج خاطئة أو مغلوطة، مع أن الفكر السياسي حين يدخل في جملة علوم الأمة – وهو منها – يجب أن ينضبط أو يُضبط بجملة مقاصدها وأهدافها، بقطع النظر عن موضوع كل علم منها ونطاقه (٢)، ومنهاجه، وثغر الإسلام الذي يربط عليه، من حيث يتوخى تحقيق الصلاح العام لهذه الأمة، ولن يتحقق الصلاح إلا بأن يكون علماً معمولاً به، فمقتضى العلم العمل به، بل لا قيمة لهذا الفكر إن عمل به ولم يحقق النفع العام، بعيداً عن الضرر والإضرار، والفساد والإفساد لعقول أبنائها، ويرسخ جملة القيم والمقاصد التي تؤكد الصفة الثانية للموصوف في الفكر السياسي الإسلامي، أو ينفذ عن هذه العقول ويطهرها من مضادات القيم التي رانت عليها بفعل الفهم المشوش والمغلوط لهذا المقرر الدراسي، وبفعل إرادة تجهيلها بما

للمسلمين من عطاء حضاري - يربط ماضيها بحاضرها، ويشدهما معا إلى مستقبلها - يشكل للفكر السياسي الإسلامي أحد روافده بل وأحد شواهدة.

من هنا يمكن أن نفرع من ثلاثية الأهداف العامة لهذا الحقل المعرفي - وهي الإصلاح، والعمل بموجبه، وتحقيق النفع العام، والتي يشارك من خلالها غيره من علوم الأمة في ضرورة الالتزام بها - مجموعة من الأهداف الخاصة التي تتعلق بطبيعة موضوعه وتخصصه، حتى يكون الطلاب على بينة ونهج واضح مما يدرسونه في هذا المقرر، ومنها:

١- بيان مدى فهم الفكر الإسلامي - في مراحلها المختلفة- للعلاقة بين الدين والسياسة في الإسلام، حال دراسته للظواهر السياسية، سواء تلك التي تعرض لها الوحي - قرآنا وسنة - أم تلك التي انبثقت من واقع المسلمين، وهذا بدوره يكشف عن الظروف والحالات التي استطاع فيها العقل المسلم أن يبديع مناحي وطرائق تجاوز بها أمورا في واقعه السياسي - فهما، واستيعابا، وتأصيلا، وتفضيلاً لحدود العلاقة بينها - ليبيني عليها في عملية تفاعله مع تراثه الحضاري، وتراث الآخرين الحضاري، على تنوعه، كما يكشف في الوقت ذاته عن الظروف والحالات التي اجتر فيها هذا العقل نفس الأمور - دون فهم، أو استيعاب، أو تأصيل، أو تفصيل لحدود العلاقة بينها - خاصة الأمور المتعلقة بالتثانيات المتوهم تناقضها معرفياً وشرعياً في البناء المعرفي الإسلامي عامة، بل وفي البناء المعرفي السياسي منه خاصة، مثل ثنائيات النقل والعقلي، والديني والسياسي، والموحي به والفكري، والديني والمدني، والمادي والمعنوي، والديني والأخروي، إلى آخره من ثنائيات فهمت طبيعة العلاقات بينها وحدودها في كثير من الأحيان خطأ، مما ترتب عليه نتائج سلبية، وتداعيات خطيرة في مسيرة الفكر السياسي الإسلامي.

٢- معرفة موقع قضية السلطة في تفكير المسلمين وفكرهم، والقضايا الفرعية المختلفة التي تمخضت عن هذه القضية الأم، والتي تجسدها إلى حد كبير مجموعة من التساؤلات التي يمكن أن نعثر على إجابات عليها في هذا الفكر، ومنها ما مدى ضرورة وجود السلطة في الحياة السياسية للمسلمين؟ وأين الشرعي والعقلي في هذه الضرورة؟ ولماذا انقضت قضية السلطة - من يخلف صاحب الشرع على المسلمين - أو فرضت نفسها عقب انقضاء عصر النبوة؟ هل لأنها كانت في المقدمة مما واجهه المسلمون إبان ذلك العصر؟ لم لأن العقل العربي قبل الإسلام انشغل بها لارتباطها بالرياسة والسؤدد، وظل

على ذلك بعد الإسلام؟ ولماذا كانت الدماء غالبية في مسألة حسم أحقية ولايتها، ترشيحاً، وبيعة، وغصباً، واستمراراً فيها؟ وما الذي دعا عالماً كالشهرستاني في مقدمة مصنفه "الملل والنحل" إلى التصريح بأن أكثر ما أريق من دماء بين المسلمين كان بسبب السلطة؟ ولماذا تغيرت السلطة مكاناً ومكانة منذ صدر الإسلام من المدينة إلى دمشق، إلى بغداد، وهكذا؟ وما هي الأسماء والصفات التي اتخذتها السلطة وارتبطت بممارساتها إلى حد كبير؟ ولماذا التعدد في ذلك بين الخلافة، والإمارة، والإمامة، والملك، والولاية، وإمارة المؤمنين، والسلطنة والرياسة، والقيادة، إلى آخره؟ وكيف تناول الفكر السياسي الإسلامي ظاهرة السلطة في أبعادها الفكرية، وأبعادها النظامية، وأبعادها الحركية الأخرى؟ وما الذي أثاره في كل نمط من هذه الأبعاد؟ وإذا كانت ظاهرة السلطة على هذا النحو، وكما يشير البعض بحق هي قطب الرحى في هذا الفكر بما تثيره من جدل العلاقة بين الحاكم والمحكوم، بين رغبة الأول في المزيد من السلطة وتقييد حرية المحكوم وبين رغبة الثاني في المزيد من الحرية وتقييد السلطة؟ وما خصوصيته في تناوله لهذه الظاهرة؟ وهل ثمة محطات يجب الوقوف عندها أو التوقف لاكتشاف طبيعة هذه الخصوصية، وسماتها، وتطوراتها؟

٣- ضبط العلاقة بين ثلاثية الشرع والفقہ والفكر، قبل عملية الضبط بين الفكر وغيره من المفاهيم الأخرى كما سيرد، ذلك أن معرفة العلاقة بين الشرع من حيث هو وحي معصوم أصلاً له مصدره في القرآن والسنة، وبين الفقہ من حيث هو فهم لعملية استخراج أحكام هذا الشرع اجتهاداً لا عصمة له؛ بناء على مقدمات في فقہ الشرع، وفقه الواقع، وفقه تنزيل الشرع على الواقع، هي الخطوة الأولى والإطار العام الذي يحكم حركة الفكر، والمجال الذي ينبغي أن تدور فيه هذه الحركة ولا تتعداه، دون تضيق أو إعنات لها.

ثم إن ضبط العلاقة بين مفهومي الشرع والفقہ مجتمعين، أو منفردين وبين مفهوم الفكر عامة، والفكر السياسي خاصة؛ هو مقدمة أيضاً لإزالة التباس المفاهيم وتداخلها واختلاطها لدى كثير من الطلاب والدارسين، الذين قد يلحقون الشرع (قرآناً وسنة) بالفقہ والفكر فيوسعون متناهما، أو الذين قد يلحقون الفقہ بالفكر فيطلقون منضبطاً بقواعد، هي أصوله التي تحدث عنها علماء أصول الفقہ، وكل فريق من هؤلاء واقع لا محالة في الحرج، وهو حرج لا يقف فقط عند

حدود الشرعي منه، بل يتعداه إلى حدود أخرى منهجية ومعرفية، مع أن مصدر الفكر السياسي الإسلامي الأول أي الوحي، لم يرد للناس إلا السعة ورفع الحرج ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج/٧٨).

٤- معرفة مدى الاستمرارية والانقطاع في عطاء الفكر السياسي الإسلامي، وهو ما لا يمكن تبيينه إلا من خلال رصد التطور السياسي لهذا الفكر من خلال تطورات الواقع السياسي للمسلمين، وعندها سينتار تساؤلان رئيسيان، ينطوي كل منهما على تساؤلات فرعية مهمة؛ أحدهما: هل أدى الانقطاع في هذه التطورات – الخاصة بالواقع – بفعل عوامل كثيرة كالفتن، والملاحم، والحروب الداخلية، والوهن الحضاري، والاعتداءات الخارجية بأشكالها المختلفة إلى انقطاع مماثل في فكر المسلمين السياسي؟ وما أشكال هذا الانقطاع؟ وهل كان طفرياً أم تدريجياً؟ وشاملاً أم جزئياً؟.

والتساؤل الثاني هل حافظ فكر الأمة – في أشكاله المتعددة – رغم بعض فترات الانقطاع في تطوراتها السياسية على استمراريته وديمومته، وقدرته على التكيف مع هذا الانقطاع بحيث عاش الواقع وعاشه؟ وهل قدر له أن يتصدى للانقطاع نقداً وتقويماً وإصلاحاً، إعمالاً لسنة الله في تجديد أمر هذه الأمة في المناحي الحضارية كافة لدينها، كما ورد في الحديث النبوي الشريف؟

والإجابة على هذين التساولين من منطلق منهجي علمي وبعيداً عن عواطف التحيز؛ ستساعد بدورها في الإجابة على تساولين آخرين، أولهما: لماذا تؤكد الكثير من الدارسين – عربياً وغير عرب – على أن تراث المسلمين، بما فيه التراث السياسي لم يعرف الانقطاع، رغم المحن والهزات الشديدة التي عصفت بهم في عصور مختلفة، وفي بقاع شتى من ديارهم؟ وثانيهما: من من مفكري الأمة وجماعاتها وحركات المسلمين كان الأكثر بروزاً وتجشماً لعناء إخراجهم في حقب الترددي المختلفة بأفكاره الإصلاحية التجديدية؟ ومن من مفكريهم وجماعاتهم وحركاتهم كان الأكثر بروزاً في إفساد وإجهاد الجسد الإسلامي، وتداعيه، وعرقلة مسيرته الحضارية؟

٥- كشف أوجه التشابه وأوجه الاختلاف في العطاء الفكري السياسي للمسلمين عبر تطوراتهم السياسية، ومن ثم كشف الأسباب التي آلت إلى التشابه أحياناً، وإلى الاختلاف أحياناً أخرى، بل وإلى التشابه والاختلاف معاً أحياناً ثالثة؟ بما في ذلك من دروس وأدلة خاصة فيما يرتبط بأخلاق الاختلاف وقيمه وضوابطه، والضرورة الشرعية والحضارية

للاختلاف والتشابه في الأفكار، وحالات الضرورة للاختلاف، ومثيلاتها للاتفاق أو التشابه، ومناطق التشابه والاختلاف في قضايا الواقع السياسي على تعددها فكرياً ونظماً وحركياً، واستدعاء الخلفيات الفقهية والمذهبية، والسياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية عموماً في التشابه والاختلاف.

وكذلك المجالات المختلفة لكل هذا من تعدد في المصادر الفكرية، وتعدد في المفكرين وتوجهاتهم، والتفرع على التعدد في كل ذلك، وما أثاره من جدل حول حدود الانقسام المحمود الصالح، وحدود الانقسام المذموم الفاسد، وما يترتب عليه من تقطيع لأوصال المسلمين وجماعتهم.

٦- بيان - من خلال الأهداف الخمسة السابقة - إلى أي مدى امتلك المسلمون - ويمتلكون - عطاءً واضحاً وحقيقياً في الفكر السياسي الإسلامي (٣)، وهذا الهدف قد يبدو من السذاجة الحديث عنه أمام دارس أو طالب يعي حقيقة إنجاز أمته في ذلك المجال، لكن واقع الحال ينبي أن جمهور المخاطبين بتدريس هذا الفكر ليسوا جميعاً على نفس القدر من الوعي المفترض، خاصة إذا ما أخذ في الاعتبار أن منهم غير المسلم أصلاً، وأنه قد يكون متحيزاً ضد الفكر السياسي الإسلامي وربما سمع عنه لأول مرة في حياته الدراسية، وأن منهم من يدرس هذا الفكر دراسة اضطرار - لسبب أو لآخر - وهو كاره له، بل إن منهم فوق ذلك من قد تكون علاقته بالإسلام أصلاً هي علاقة الميلاد والشهادتين.

هنا تبدو لهذا الهدف منطقيته، خاصة إذا كانت كل هذه الشرائح الأخيرة من الطلاب والدارسين - وهي على أحوالها السالفة من التباعد عن الفكر السياسي الإسلامي - محاصرة من جهات عديدة، وأوساط مختلفة بأقويل تقدر ليس في مصداقية هذا الفكر فحسب، بل وفي مصداقية وجوده أصلاً، ضمن عملية محاصرة وتشويه النموذج الإسلامي في الممارسة السياسية.

ثانياً: قضية تعريف الفكر السياسي الإسلامي: الاسم والمسمى

والتعريف هنا ليس عملية تحكيمية قسرية مطلقة، فالفكر السياسي الإسلامي كغيره من الحقول المعرفية الاجتماعية يصعب ضبطه - اسماً ومسمى - تحديداً وتدقيقاً ضابطاً جامعاً مانعاً، ليس لغموض موضوعه فحسب، وإنما لأسباب أخرى كثيرة منها صعوبة حصر ما قد يدخل في هذا الموضوع وما قد يخرج منه، ولعل ذلك مما دعا غير المتخصصين في أحيان كثيرة للكتابة فيه وعنه من خلال موضوعات فرعية ليست منه

في شيء وليس منها في شيء، فضلا عن أنه حقل ينطوي على دلالات معرفية هي خلاصة مفهوم سياسي مركب من ثلاثة مفاهيم فرعية: الموصوف وهو الفكر، والصفتان: السياسي، والإسلامي. وكل مفهوم منها تتشابه التعريفات فيه بقدر ما تختلف، وتتجاذب بقدر ما تتنافر، وكل ذلك يضفي صعوبة، بل وصعوبات كثيرة على موضوع هذا الحقل.

ويضاف إلى ذلك أن علوم الأمة بحكم علاقاتها التكاملية تتأبى على الفواصل الجامدة القاطعة التي تعزل كل علم بعيداً عن الآخر؛ لذلك يظل في كل منها — رغم تميزه في موضوعه العام — ما يشده إلى الآخر، وما يربطه به ويصله، ثم إن العلوم النظرية ومنها الفكر السياسي الإسلامي لا يستطيع علم منها الادعاء أنه وحده المختص بموضوع معين بشكل مطلق دون غيره، خاصة أنه في ضوء قابلية هذا الموضوع لأن تتجاذبه أطراف علوم أخرى، فالسلطة ليست حكراً على النظم السياسية، أو على النظرية، أو على الفكر، أو على غيرها من العلوم السياسية، وإن تميز كل علم عن الآخر في صبغها — أي السلطة — بخصائصه واقتراباته المنهاجية والمعرفية.

وتبقى سمة خاصة بالفكر السياسي الإسلامي تجعل من قضية تعريفه مسألة نسبية، وهي أن كثيراً من رواده — خاصة من شوامخه — يصعب أن نشدهم فقط إلى هذا الفكر، في الوقت الذي تشدهم فيه معارف أخرى، كانت لهم إبداعاتهم فيها ورياداتهم لها؛ ولذلك جاز وصف هؤلاء الرواد بالمفكرين، والفقهاء، والمحدثين، والمفسرين، والمؤرخين... إلى غير ذلك من أوصاف وصفات يمكن أن تجد محلاً واضحاً في أمثال الماوردي والغزالي، وابن تيمية وغيرهم.

إزاء ما سبق يكون تحديد مفهوم الفكر السياسي الإسلامي عملية استرشادية كاشفة لما يمكن أن يشكل المحتوى المعرفي والعلمي العام له، وإن لم يكن الدقيق التفصيلي، والمحتوى المعرفي والعلمي الغالب فيه المهيمن عليه، وإن لم يكن الشامل القاطع، وهذه العملية — تحديد المفهوم — ضرورية إذن؛ لأنه بدونها لن تعرف الفواصل العامة بين هذا الحقل المعرفي وغيره، حتى الذي يشاركه في الصفتين: السياسية والإسلامية، الأمر الذي قد ينطوي من ناحية على اختلاطه والتباسه ومن ثم تبديده، وينطوي من الناحية الأخرى على إيقاع القائم بتدريسه في حرج التدريس لحقل بلا موضوع واضح، ولمعرفة بدون سياق منهاجي، وقد تتعدّد العملية التدريسية للحقل إذا كان القائم بالتدريس — وهناك أمثلة كثيرة لذلك — ليست لديه من آلة فهم الفكر السياسي الإسلامي وصناعاته وبضاعته — إن

جاز التعبير — ما قد يساعد على جمع مادة هذا الحقل ووضعها ضمن أولويات منطقية، تجعل منها مادة متكاملة مترابطة قدر الإمكان، وإن لم تكن الأكمل والأنسب في هذا السياق.

وهنا نلزم الإشارة إلى بعض القضايا الفرعية في تعريف الفكر السياسي الإسلامي كمقرر دراسي:

وأولى هذه القضايا قضية الفارق بين اللفظ والمفهوم، وبين المصطلح والحقل المعرفي حيال دراسة الفكر السياسي الإسلامي (٤)، والقضية أبعد من أن تكون مجرد قضية لغوية أو فلسفية، ولا ينبغي أن يكون المدخل الوحيد في بيان هذا الفارق الدخول في جدالات معرفية حول ما ذكره اللغويون والمناطقية عن اللفظ، والمفهوم، والمصطلح، والمعرفة، كذلك لا ينبغي أن يكون المدخل في بيان هذا الفارق قطع الصلة بين هذه الرباعية في التعبير عن هذا الفكر.

ودون دخول في تفاصيل التعريفات في كل واحدة من هذه الرباعية المعرفية، يمكن القول: إن اللفظ في الفكر السياسي الإسلامي قد يقف عند كل مفردة من المفردات الثلاث فيه كمفهوم مركب، وهذه قد تكون عملية لازمة لمعرفة معاني كل لفظة مفردة، تمهيداً لمعرفة كيف تأتلف، وتتكامل لتكوّن المفهوم فيه — أي الفكر — فإذا ما اتضحت حقيقة المعاني العامة للمفهوم الجامع بين المفردات الثلاث فيه، وتم الاستقرار عليها خاصة بين دارسي الفكر وأنصاره، صار المصطلح فيه، وهو على هذا الحال أدعى لأن يجد المدافعون عنه كحقل معرفي من حقول المعرفة السياسية عامة، والمعرفة السياسية الإسلامية خاصة الحجة والبرهان في دعوتهم هذه، ليس لأنه مفهوم صار مصطلحاً متعارفاً عليه بين الكثير من علماء الأمة ودارسيها فحسب، وإنما لأنه لخصوصيته من هذه الناحية، سبقت به جامعات عربية، وغربية، وجعلته مادة أساسية أحياناً، واختيارية أحياناً أخرى ضمن مساقاتها — موادها — التدريسية، وإن اختلفت في طريقة التدريس تبعاً لاختلافها المعرفي من زوايا عديدة حوله.

حاصل القول مما سبق: إنه يصعب فهم الفكر السياسي الإسلامي حقلاً معرفياً دون فهمه مصطلحاً معرفياً سياسياً، ويصعب فهمه على هذا النحو الأخير دون فهمه مفهوماً سياسياً مركباً، ويصعب أخيراً فهمه بالتالي مفهوماً دون فهمه من خلال ألفاظه الفرعية الثلاثة، وهذه المراحل المتعاقبة من الفهم يمكن أن نجد سوابق لها لدى علماء اللغة،

وعلماء الأصول خاصة أصول الفقه، وعلماء التعريفات كالأصفهاني والجرجاني، بل وما ذكره بعض المفكرين أنفسهم في مصنفاتهم كالماوردي، والغزالي، وابن خلدون، وابن تيمية.

وثانية القضايا تتعلق بضبط صفتي الموصوف في تعريف الفكر السياسي الإسلامي، ذلك أن الفكر — كموصوف — يقصد به عامة إعمال الخاطر في الشيء والتمعن فيه على ما يذكر علماء اللغة، ومن ثم فإن دخول الصفة الأولى — السياسي — يجعلها صفة مانعة لكل فكر غير سياسي، وهذا يعني أنها قد ضيقت الموصوف أي منعت الجامع فيه وقيدته بالسياسي فقط، لتكون خلاصة الفكر السياسي هذا كمفهوم هي إعمال الخاطر فيما له صلة بالظاهرة السياسية، بما يستتبعه إعمال الخاطر من التدبر، والتأمل، والنظر، والاعتبار، وغير ذلك من عمليات ذهنية وعقلية تجريدية مرتبطة أساسياً بالفكري أو النظامي أو الحركي — أو بكل ذلك — في الظاهرة السياسية. (٥)

لكن إذا كانت صفة السياسي قد قيدت الجامع في الفكر من حيث منعت غير السياسي من الدخول فيه، فإنها صارت جامعة لكل فكر سايسي، أي أنها ضيقت في ناحية، ووسعت في ناحية أخرى، سرعان ما تضيق بدخول الصفة الثانية، الإسلامي، والحق إنها قيدت الجامع في الموصوف والسياسي معاً، مرة بمنع أي فكر غير سياسي، ومرة بمنع أي فكر سياسي غير إسلامي من الدخول في المفهوم المصطلح، وهذا يفضي إلى القول: إنه كلما زاد تحديد الموصوف بزيادة صفاته، زاد تخصصه، وتحدد موضوعه، والعكس صحيح.

وتبرز هذه الحقيقة بصورة أكثر وضوحاً في الفكر السياسي الإسلامي، إذ إن مجرد إضافة بعض الصفات للفكر بعد صفة الإسلامي فيه تكشف عن أنماط جديدة من أنماط هذا الفكر الفرعية، ويكفي أن نضيف صفات مثل السني أو الشيعي، أو السني الحنبلي، أو الشيعي الإثنا عشري. وهكذا لتتجسد هذه الأنماط، لكن يبقى التساؤل: ما قيمة الإسلامي كصفة ضابطة للفكر السياسي؟ أو بعبارة أدق متى يكون الفكر سياسياً ومتى يكون الفكر السياسي إسلامياً؟ سؤال له موضعه في الإجابة لاحقاً.

وثالثة القضايا تدور حول العلاقة بين الفكر السياسي الإسلامي والتفكير السياسي الإسلامي، إنها العلاقة بين الموصوفين الفكر والتفكير في الاصطلاحين، والتي أحدثت — وما زالت تحدث — لبساً وغموضاً في أفهام الذين يدرسون العطاء الفكري السياسي للمسلمين مرة باسم الفكر، ومرة باسم التفكير، خاصة حين يفحصون الخطط التدريسية

لجامعات مختلفة بعضها تتحدث عن الفكر، والبعض الآخر يتحدث عن التفكير، فهل الفكر هو التفكير؟ هنا يبدو المرشد اللغوي مهماً، ويصبح الرجوع إلى ما ذكرته مصنفات اللغويين لفصل المقال فيما بينهما من اتصال واجباً.

والذي يورده الكثير منهم يؤكد أن كليهما بمعنى واحد هو إعمال الخاطر في الشيء والتأمل فيه؛ ولذلك استخدمت بعض المراجع الفكر السياسي الإسلامي والتفكير بمعنى واحد، كمتراثنين، وإن كان يبدو لي أن ثمة فرقاً جوهرياً أن الفكر عملية عقلية فطرية في الإنسان، حين أن التفكير عملية تتطوي على بعد إرادي يمكن للإنسان استدعاؤها والتحكم فيها أحياناً، ومن هنا يقرب التفكير من التفكير، فتدخل تاء التفعيل على الفكر في التفكير تجعله عملية عمدية مصطنعة أي مطلوبة ومستدعاة عن قصد؛ ولذلك ورد في الكثير من الآيات القرآنية ما يحذ التفكير ويدعو إليه كقوله تعالى: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (آل عمران / ١٩١).

إن هناك خيط دقيق يقرب بين الفكر والتفكير لدرجة الترانف، ويباعد بينهما وبين التفكير؛ ومن ثم يجعل الأصنق في التعبير عما أبدعه العقل السياسي الإسلامي بخصوص الظاهرة السياسية، وصحيح أن كثيراً مما تمخض عن هذا الإبداع حال صدوره عن أصحابه من المفكرين كان تفكراً تكشف عنه السياقات التاريخية وتحليل النصوص الفكرية لهم، خاصة مع أولئك الذين دخلوا منهم في معارك فقهية وفلسفية وكلامية متعلقة بوجه أو آخر بالثأان السياسي للمسلمين، كالغزالي في بعض مصنفاته، وابن تيمية في 'منهاج السنة'، إلا أننا لا نتعامل معه على هذه الصفة من التفكير ما دام قد استقر وأبدع فكراً مودعاً في مصنفاته؛ ذلك أننا لم نعيش الكثير من المفكرين، وحتى لو عايشناهم لا نملك البيئة القاطعة للحكم على الفكر والتفكير؛ ومن ثم ليس لنا إلا المحصلة النهائية - الفكر - المعبرة عن أفكارهم.

ورابعة القضايا خاصة بالعلاقة بين الفكر السياسي الإسلامي والأفكار السياسية الإسلامية، وهنا وجه آخر من وجوه التلبلة في تدريس الفكر السياسي، هل ندرس الفكر أم ندرس الأفكار؟ هذا يستلزم بدوره ضرورة أن يعي - وليس مجرد أن يعرف - الدارس العلاقة بين الفكر والأفكار، وما يستتبعهما؟

فأما العلاقة بينهما فهي علاقة الأبوة بالنبوة، فالأفكار هي كما يقول ابن منظور وغيره من اللغويين 'بذات الفكر'، أي هي النتاج العام له وخلقته، فهي ما يتمخض عن الفكر

ويتولد عنه، فلا فكر بدون أفكار، ولا أفكار بدون فكر، ولا وجود لأيهما بدون عقل مفكر، إذن هناك مفكر، وهناك فكر له، وهناك أفكار جسدت هذا الفكر أو تجسده، لكن هناك إضافة إلى ذلك صورة — أو صور — عامة تبدو من خلالها الأفكار وتتشكل بها.

وعليه فالذي يُدرّس الفكر السياسي الإسلامي عليه أن يستحضر هذه الرباعية معا حال الحديث عن عطائه في أي مجال، العقل المفكر الذي عايش مؤثرات حضارية متعددة الأصول والمصادر فتركت بصمات عليه لا فكاك منها، والفكر الذي أخذ هذه البصمات فتأثر بها وأثر فيها، وتفاعل معها وانفعل بها بصورة مثالية أقرب إلى الواقع، أو بصورة واقعية أقرب إلى المثال، والأفكار التي جاءت من مخاض الفكر، وردود أفعال صاحبه تجاه واقعه الحضاري، بصرف النظر عن مضمونها والمحتوى المعرفي والأخلاقي فيها، ثم الصورة — أو الصور — العامة التي ظهرت فيها هذه الأفكار، وقد تمخضت في آراء، أو تأملات، أو تصورات، أو اقتراحات، أو حلول، أو علامات استفهام، أو انتقادات، أو تقويمات، أو مراجعات، أو ما عدا ذلك من صور النشاط العقلي التجريدي.

ومقتضى ذلك أمران؛ أحدهما أن من يُدرّس الفكر السياسي الإسلامي أو الأفكار السياسية الإسلامية لا يستطيع أن يقتطع أيًا منهما من السياقات الأربعة السابقة، وإن كان الفارق أنه في دراسة الفكر تأتي الأفكار وصورتها لاحقة للحديث عنه، أما في دراسة الأفكار فيأتي المفكر والفكر سابقين، ويأتي الحديث عن صورة الأفكار لاحقة، وبعبارة أخرى إن الفارق هو في وحدة التحليل وبورته التي يجب البدء بدراستها وتدرسيها، والتي هي الفكر في الفكر السياسي الإسلامي، والأفكار في الأفكار السياسية الإسلامية؛ ولذلك تفصيل لاحق.

والأمر الثاني أن اجتزاء الفكر السياسي الإسلامي وفصله عن مصادر إبداعه وعن أفكاره، وصور هذه الأفكار، أو اجتزاء الأفكار السياسية الإسلامية وفصلها عن مفكريها والصور العامة التي أودعوا من خلالها هذه الأفكار في عملية التدريس كما يحدث أحياناً في بعض الجامعات العربية؛ هو اجتزاء — في كلا الحالين — لن يقدم صورة متكاملة عن طبيعة الفكر السياسي الإسلامي، وفضلاً عما فيه من تشويه له، وإظهاره وكأنه بدون أساس، أو سياق حضاري، فإن ذلك مقدمة للقدح في استمراريته، وتراكمية عطاء رواده، كما سلف، ومن ثم للقدح في بعض أخص صفاته ومميزاته.

وخامسة القضايا تدور حول تمييز الفكر السياسي الإسلامي عن غيره من المصطلحات التي باتت حقولاً معرفية تشاركه في الصفتين السياسية والإسلامية، فدارس الفكر السياسي عامة يلزمه أن يعرف أن هناك مصطلحات لها من الصبغة التجريدية في بنيانها المعرفي الإسلامي ما يقود إلى تداخلها مع الفكر والامتزاج به، ويقود في الوقت ذاته إلى تداخله معها وامتزاجه بها مثل مصطلحات: النظرية السياسية الإسلامية، والفقه السياسي الإسلامي، والعقل السياسي الإسلامي، والتراث السياسي الإسلامي، والثقافة السياسية الإسلامية، والإسلام السياسي، والمذهب السياسي الإسلامي، والعقدية السياسية الإسلامية، إلى آخره مما شاع استخدامه كمصطلحات مترادفة (٦)، بحجة أنه لا مشاحة في الاصطلاح، وأورث حيرة وارتباكاً في دراسة الفكر السياسي الإسلامي، وتدرسه، وساعد على ذلك أن جزءاً غير يسير من المراجع التي تناولت هذا الفكر من قريب أو بعيد، وقعت في نفس الخطأ، فالفكر فيها هو النظرية، وهو التاريخ، وهو الفقه، وهو التراث، وهكذا في عملية تبديد - مقصود أو غير مقصود - للمصطلحات، والتي يجاهد المدافعون عنها في محاولات تثبيت حقائقها كحقول معرفية.

إذن نحن في تحديد دلالات المفهوم أمام مسألتين بيان معانيه ومحتواه في ذاته من خلال مكوناته المفهومية الثلاثة كما سبق، وبيان مدى تمايزه في هذه المعاني وذلك المحتوى عن غيره من المصطلحات الأخرى التي تربطه بها، وتربطها به وشائج قرى سياسية إسلامية، والتمايز والتمييز بينه وبينها رغم صعوبته لاشتراكه معها في هذه الشائج، ولأن كلا منها يتعلق بالظاهرة السياسية، بشكل أو بآخر، وينطلق من تجريد هذه الظاهرة والتأمل فيها، ويتناول جانباً من جوانبها، إلا أنهما تمايز وتمييز لا غنى عنهما، ليس بحكم أن اختلاف الموصوف في كل مصطلح يستوجب اختلاف مضمون الصفتين السياسية والإسلامية فيه، وإنما لحسم مادة الفوضى في استعمال المفاهيم والمصطلحات المختلفة كمترادفات، بما يعنيه ذلك من الحفاظ عليها من سوء التوظيف، والحفاظ على ما استقر عليه علماء المسلمين من السلف والخلف في ضبط المصطلحات وتعريفاتها، وقطع دابر المؤاخذات على المسلمين حيث يتهمون بأنهم يقولون ما لا يفعلون، عن علاقة للعلوم والمعارف، وما يحكم هذه العلاقة من ضوابط وحدود.

والقضية الفرعية الأخيرة في قضية تعريف الفكر السياسي الإسلامي خاصة بتحديد المرجعية الإسلامية لترجمة صفة الإسلامي في هذا التعريف، وهنا سنجد أكثر من توجه

في هذا الصدد، نجدتها في استخدام أسماء متعددة للدلالة على هذا الحقل منها بالإضافة إلى الشائع وهو الفكر السياسي الإسلامي، الفكر السياسي في الإسلام، الفكر السياسي المسلم، الفكر السياسي عند علماء المسلمين، الفكر السياسي للمسلمين، وكل اسم يشير إلى مصطلح يثير جدالاً معرفياً ومنهajianاً (٧).

ثالثاً: قضية المستويين الرأسي والأفقي في عملية تدريس الفكر السياسي الإسلامي

تلزم التفرقة بداية بين الشكل الذي تتم من خلاله عملية التدريس وبين المنهج المتبع في هذا الشكل، إنها التفرقة بين طريقة التدريس ومنهجها، وهي تفرقة لا تفترض التقارب قدر ما تنبني على التآزر، فالشكل يحدد كيفية المسار التدريسي، والمنهج ينفذ هذا المسار، ويسير في ركابة، والحديث عن المنهج سيأتي في القضية التالية، وسنقف هنا عند قضية الشكل في التدريس، وهو غالباً ما يتمخض عن مستويين: أحدهما يمكن تسميته بالشكل الرأسي، والآخر يمكن تسميته بالشكل الأفقي؛ فما معنى كل منهما؟ وما هي الحالات التي ترجح أحدهما على الآخر دراسياً؟

أما المستوى الرأسي فيعني التتبع التاريخي التصاعدي للفكر السياسي الإسلامي عبر تطورات التاريخة المختلفة قديماً، ووسيطاً، وحديثاً، ومعاصراً، وهذا يعني:

١- أن يتم الحفاظ على السياق الزمني في تدريس هذا الفكر، فلا يسبق تطور زمني تطوراً آخر، ولا يسبق مفكر في تطور لاحق مفكراً في تطور سابق، فلا يأتي على سبيل المثال تدريس ابن تيمية قبل الفارابي، ولا يأتي الإخوان المسلمون قبل المعتزلة، ولا تدرس واقعة البيعة ليزيد بن معاوية، قبل واقعة البيعة لأبي بكر كخليفة أول رضى الله عنه، وهكذا في بقية المصادر الفكرية.

٢- أن وحدة التحليل في التدريس هو مصدر الأفكار - فرداً أم جماعة، أم حركة - ومن ثم تأتي الأفكار لاحقة، فلا يتم القفز على مصدر الفكرة، أو تجاهله، ليس لأنه الواجهة الأولى في التعرف على الأفكار، وإنما لأنه فوق ذلك هو الذي سيقف في صف الترتيب التصاعدي - حسب مقتضيات المستوى الرأسي - أياً كان موقعه قبل غيره، أو بعده، وليس الأفكار، أي أن مصدر الأفكار يأتي أولاً، لكن مجيئه - كشخص أو جماعة أو حركة - يتم وقد صاحبتة أفكاره، لاحقة له، لا سابقة عليه.

٣- أن ذكر البيئة الحضارية، بكل ما اعتل فيها من مؤثرات متنوعة، فرضت نفسها على مصدر الأفكار، من الأهمية بمكان لمعرفة الظروف التي أُنعت هذا المصدر، فأُنعت أفكاره. فالمفكر والفكر والأفكار، وصورها - كما سلف - امتدادات شرعية للواقع الذي احتضن كل ذلك، فصبغها بصبغته، وإن لم تعد إليه مرة أخرى أحياناً، كشأن الأفكار المثالية.

٤- إن اللجوء إلى نظام العينة في التدريس الرأسي لا خيار فيه؛ إذ يصعب دراسة كل المفكرين وكل أفكارهم، وكل الحركات وكل أفكارها، وكل الفرق وكل أفكارها، وكل الجماعات وكل أفكارها، وكذلك كل الأحزاب وكل أفكارها، وإلا استغرق ذلك وقتاً غير محدد، ورصداً مفصلاً لكل مصادر الفكر، ورصداً لكل الأفكار بالتالي، وذلك فوق أنه خارج الطاقة إلا أنه غير متاح أو مسموح به؛ ولذلك يُكتفى بالأشهر من النماذج الفكرية، أو الأكثر مما تُرجح على تدريسه ودراسته، مع الحفاظ على التسلسل الزمني بينها.

٥- كذلك فإن اللجوء إلى الإيجاز والتلخيص حتى في العينة المختارة في التدريس الرأسي يصير من لزوم ما يلزم، وغالباً ما يتخذ ذلك نمط التركيز على الفكرة المحورية لكل مفكر أو حركة، أو جماعة، وربط الأفكار الفرعية الأخرى بها، وتقديم خلاصة عامة لمدى مساهمة المصدر الفكري في الفكر السياسي، كأن يتم التركيز على المدينة الفاضلة في فكر الفارابي، وجعل الأفكار الأخرى تدور حولها، وكذلك الأمر مع الخلافة عند الماوردي، والعصبية عند ابن خلدون، والسياسة الشرعية عند ابن تيمية.

هذه الطريقة الرأسية في التدريس تفرضها حالات هي الأنسب لتفضيلها على الطريقة الأفقية، ومن هذه الحالات:

أ- حالة وقوف عملية التدريس عند مستوى أولي يراد فيه إعطاء لمحة عامة، ومقدمات تمهيدية عن تطور الفكر السياسي الإسلامي، وقضاياها، ورواده بشكل تسهل متابعته، ويسهل فهمه واستيعابه، دون عناء، أو تعقيد، أو تشتيت الجهد والوقت.

ب- حالة عدم الرغبة في الدخول في إطار تنظيري متعمق للفكر يزواج بين النظرية السياسية والفكر السياسي، من حيث الرجوع بالأفكار التي عرضها المفكرون إلى

أصولها التنظيرية، وأبعادها السياسية التي تناولتها دراسات التنظير السياسي، نعيمياً لها ونأصيلاً، فالأمر لا يحتمل، والمقام التدريسي لا يتسع لذلك.

ج- حالة ما إذا كان الهدف المسيطر على تدريس المادة هو تتبع تطور الفكر، ورصد مدى التراكم المعرفي بين تطوراته، وبين مصادر الفكر المختلفة في هذه التطورات، مما يفرض استقصاءً زمنياً، يعني بالتنسُّل الزمني للفكر، والأفكار، ومن صدرت عنهم، حتى في حالة الانتقاء والاختيار الحتميين كما سبق.

د- حالة ما إذا كانت هناك فرص أخرى لتدريس الفكر السياسي الإسلامي في الفصول الدراسية اللاحقة لطلاب، أو في المراحل الأكثر تخصصاً وارتقاءً في العملية التدريسية، فيكون اللجوء إلى المستوى الراسي هو إجمال لما سيتم تفصيله، وفتحاً للشبهة لوجبة - وربما وجبات - أكثر نسامة في الفكر، شريطة التنسيق والتوافق بين الخطط الدراسية في كل مرحلة، والتنسيق بين القائمين بالتدريس كما سبق.

و- حالة ما إذا كانت المقارنة غير مُعَوَّل عليها كثيراً في التدريس اكتفاءً بالعرض الوصفي التاريخي، أو بالشكل الأولى للمقارنة - على ما سيرد - الذي يرمي إلى تعريف الطالب ببعض وجوه المقابلة بين المفكرين، وإنما الحاسة النقدية له، كأن يُعرَّف بأن فكرة الإنسان المعني لم يسبق بها ابن خلدون بل سبقه بها الفارابي والغزالي، وأن العدل لم يسبق به المعتزلة، وإنما سبقهم في تأصيل الفكرة والمفهوم الماوردي، وابن أبي الربيع، وبعض الفرق الإسلامية الأخرى.

ز- حالة ما إذا كان الالتحاق بمقرر الفكر السياسي الإسلامي قد جاء بسبب كونه مادة استراكية، أو تكميلية، لمرحلة الدراسات العليا، أو للتسجيل لرسالة الماجستير، أو لرسالة الدكتوراه، فلا يعقل أن تقدم دراسة متعمقة للمقرر لطالب غير متخصص فيها ولا ينوي التخصص فيها، أو لطالب سجل بالفعل رسالته العلمية في موضوع يدخل في نطاق حقل العلاقات الدولية، أو حقل السياسة الخارجية.

أما المستوى الأفقي في تدريس الفكر السياسي الإسلامي فهو أكثر تطوراً وتحليلاً، وأكثر انعقاداً من أسر التتبع التاريخي الوصفي للفكر السياسي، مرحلة مرحلة، وتطوراً تطوراً، من حيث يتأسس على اكتشاف الأفكار الرئيسية التي سيطرت على كل تطور، وأبنت في (٨)، وجعل كل فكرة تستدعي مجموعة المصادر الفكرية التي تعرضت لها،

بصرف النظر عن الممثل لكل مصدر — فرداً أم جماعة أم حركة — ما دامت الفكرة قد احتلت مكانة محورية فيه، وهذا يعني بدوره:

١- أن اللجوء إلى التاريخ يكون لتحديد بداية حديث الفكر عن الفكرة، وتحديد ترتيب سياق تناولها بين المصادر الفكرية، فحين ندرس فكرة الحسبة نستدعي الأسبق فالأسبق زمنياً بها، فهناك الماوردي، وهناك الغزالي، وابن الأخوة، وأبو يعلى، وابن خلدون، وابن تيمية، ثم نستعرض تناول كل منهم لها، حسب المنهج المقارن — الأنسب كما سيرد — لهذا المستوى.

٢- أن وحدة التحليل هي الفكرة، وهي محوره، وقد تم تدويرها بين من تصدى لها، لكن الفكرة هنا ليست عامة، وإلا كنا بصدد دراستها من مدخل التنظير السياسي، بل هي فكرة مشخصة أي منسوبة إلى شخص — فرداً أو جماعة أو حركة — سبق بها غيره، وربما كرر بها أفكار وآراء هذا الغير، خاصة من السابقين عليه.

٣- أنه يستحسن في هذا المستوى الاستفادة رغم ما سبق من مداخل التنظير السياسي في تأصيل الفكرة، أو الأفكار المختارة ضمن برنامج التدريس، فالتنظير ضروري؛ لأنه يساعد في تحليل الفكرة أو الأفكار، وتبسيط الأضواء على الأبعاد المعرفية المتعددة فيها، وهذا مهم بصفة خاصة في عملية المقارنة، من حيث تصير هذه الأبعاد بمثابة محكات أولية للمقارنة بين المصادر الفكرية، فتنظير فكرة البيعة لمعرفة أبعادها المختلفة قد يكون ضرورياً ومهماً قبل معرفة رأي أهل السنة والشيعة، والخوارج، ثم المعتزلة فيها.

٤- أن العودة إلى فكرة العينة في التدريس الرأسي تظل سارية في التدريس الأفقي، لكن ليس مع المفكرين مباشرة، وإنما مع الأفكار، فالعينة في المستوى الأول تحدد المفكرين ومن خلالهم تتحدد أفكارهم، والعينة في المستوى الثاني تحدد الأفكار، ومن خلالها يتحدد روادها، ومقتضى ما سبق استبعاد بعض الأفكار، والتعويل على بعضها الآخر، وهنا تطبق قاعدة الأهم والأنسب والأرسخ في التعبير عن سلسلة تطور الأفكار السياسية الإسلامية، وهناك من الأفكار ما يعد بمثابة الأصول والثوابت، والكاشفات عن الخصوصية في الفكر السياسي الإسلامي كالخلافة، والبيعة، والعدل، والشورى، والتوحيد مما سبقت به المصادر الفكرية القديمة والوسيلة، والدولة، والشرعية، والتعددية، إلى آخره مما لحقت به المصادر الفكرية

الحديثة والمعاصرة، ومثل هذه الأفكار لا يمكن تجاوزها بحال، وإلا كان هناك قصور في عرض الأفكار المحورية في الفكر السياسي الإسلامي.

٥- أن هناك قدراً من التحرر من ضغط البيئة الحضارية للفكر السياسي، ما لم يكن مدخل سيرة الفكرة أساسياً في تحليل الأفكار والمقارنة بينها، هنا نلاحظ أن العودة إلى البيئة هي عودة استثنائية، واستثنائية، في حين أن العودة إليها في التدريس الرأسي أصلية وضابطة؛ لأنه بدونها لن يتم الرصد للمسحي للمصدر الفكري ولسيرته.

لكن كما أن للتدريس في المستوى السابق حالات تدعو إليه وتتدبه فكذلك التدريس الأفقي له حالاته هو الآخر ومنها:

أ- حالة اتباع منهج متقدم في التدريس يحتاج مزيداً من الوعي المنهاجي من دارسي الفكر أساتذة وطلاباً، ويعتمد أساساً على جوامع الأفكار، والأفكار الجوامع أي التي تجمع بين أكثر من مصدر فكري، وليس البحث عن الأفكار الفردية، أو الفردية، أي التي تفرد بها مصدر دون غيره، وظلت لصيقة به، كالعصبية في فكر ابن خلدون، والقوة والأمانة في الولاية في فكر ابن تيمية، والتكفير في فكر بعض الجماعات المعاصرة.

ب- حالة الرغبة في تعريف الطلاب مدى الصلة بين النظرية للسياسية والفكر السياسي، خاصة في المنظور الإسلامي، وكيف يمكن أن يخدم كل منهما الآخر فيه، غير أن هذا يفترض بداهة وأولياً أن يكون القائم بالتدريس ملماً بمقدمات أساسية في النظرية السياسية، ولديه وعي منهاجي بالفارق بينها وبين الفكر، وبالحد الأدنى الواجب إعطاؤه للطلاب ليفيدهم في دراستهم للفكر، وإلا انتقل بالتدريس من حقل الفكر إلى حقل النظرية، وثمة شواهد لذلك حدثت بالفعل في بعض الجامعات.

ج- حالة إرادة الارتقاء بأفهام الطلاب لتكوين عقليات ناضجة، وأكثر قدرة على النقد والتمحيص والبحث وجمع الأسانيد في الأفكار، وتقويمها، ذلك أن التدريس الأفقي بطبيعته يفترض في الطالب اليقظة الدائمة؛ ليعرف كيف يجمع الفكرة الواحدة من أكثر من مصدر فكري واحد، وكيف يمكن أن يفرق بين هذه المصادر، وهذا مهم في التدريب على المقارنة المنهاجية، كما سيرد.

د- حالة الرغبة في تجديد العملية التدريسية، والخروج من الإطار التقليدي للطريقة الرأسية الأكثر شهرة واتباعاً في الكثير من الجامعات، والتجديد هنا لا ينبغي أن يكون مجرد دعوى عارضة، قدر صدوره عن رغبة جادة في إعادة النظر فيما جرى عليه العمل في تدريس هذا الفكر؛ ليكون في النهاية تجديداً في عرض مصادره، وتجديداً في عرض مناهجه، وتجديداً في النماذج المختارة للتعبير عنه، وتجديداً في إعادة الاعتبار للمصادر الفكرية، وللأسماء التي ما زالت مُجهَّلة قديماً وحديثاً من المفكرين المسلمين الذين قدر لهم أن يظلوا غير معروفين حتى الآن، رغم أنهم في جامعات غير عربية يحظون بالدراسة والتحليل، والأمثلة في هذا الصدد أكثر من أن تحصى.

و- حالة الانطلاق من المقارنة كأساس في التدريس، ففي المقارنة كما سيرد تختار الفكرة أو بعض الأفكار، وتصير مداراً للمقابلة بين مفكر وآخر، أو بين حركة وأخرى، أو بين فرقة والثانية، إذن ففي المقارنة الفكرة هي الأساس، وفي التدريس الأفقي الفكرة هي الأساس، ومن هنا يحدث التلازم والتناسب بين المقارنة وطريقة التدريس، وإن كان يصعب إجراء المقارنة أحياناً حين تتعدد المصادر الفكرية بخصوص الفكرة الواحدة، ففكرة مثل فكرة نظام الحكم لم يخل مصدر فكري تقريباً قديماً وحديثاً من تناولها والتعرض لها؛ فكيف تجري المقارنة في ظل هذا التعدد، بل إن فكرة كالوزارة تكلم فيها كثيرون كالماوردي وأبي يعلى، والغزالي، والطرطوشي، وابن خلدون وغيرهم، فكيف نقارن بينهم؟ ما لم يتم تضيق نماذج المقارنة، أو إجراؤها على مراحل بينها، وهل يمكن القيام بذلك أصلاً؟

ز- حالة ما إذا كان المتلقي للتدريس من الطلاب ينوي التخصص في الفكر السياسي الإسلامي، أو سجل رسالته العلمية في أحد موضوعاته أو قضاياها أو أفكاره، أو حتى أحد رواده، واستلزم الأمر كدراسة تكميلية، أو استدرابية أن يختار هذا المقرر، هنا يفيد التعمق وإعمال العقل في المقرر، والتعود على المقارنات، وتحليل الأفكار من خلالها، أكثر مما يفيد المسح الوصفي لتطورات الفكر التي ربما يكون درسها في مراحل تعليمية سابقة.

ذلك كان خبر المستويين المتقابلين غالباً في تدريس الفكر السياسي الإسلامي، تعريفاً بهما، وبالحالات التي ترجح تفضيل أحدهما على الآخر، والتساؤل المثار هنا: أليس ثمة

وسط يجمع بين المستويين أحياناً، فتكون المحصلة مستوى ثالثاً يقف بينهما؟ ويستفيد منهما، واقع الخبرة التدريسية يؤكد أن التقابل بين هذين المستويين لا يعني التضاد وعدم الالتقاء، فثمة مكان للقاء بينهما يمكن أن يخدم التدريس، بل يمكن أن تفرضه ظروف التدريس، ألم يسبق القول: إن بعض الطلاب في مرحلة الدراسات العليا قد يدرسون هذا المقرر لأول مرة، وإن ذلك يحتاج من القائم بالتدريس إلى أن يمهد لهم بمقدمات تمهيدية، قبل أن يدخل في نظرية الفكر الأنسب لهذه المرحلة.

معنى ذلك أن الحالة السابقة هي من الحالات التي توفق بين الرأسي والأقفي في التدريس وتستند إليهما معاً، فمرحلة المقدمات تكون محلاً للمستوى الرأسي، ومرحلة النظرية تكون مناسبة للمستوى الآخر، وإن اتسعت بالطبع مساحة توظيف هذا المستوى الأقفي.

رابعاً: قضية المنهج في تدريس الفكر السياسي الإسلامي

إذا تحدد محتوى ما يتم تدريسه في الفكر السياسي الإسلامي، بصرف النظر عن مستوى التدريس رأسياً أو أفقياً كما ورد آنفاً، فذلك أول الطريق لتحديد المنهج في تدريس هذا المحتوى؛ لأننا صرنا بهذا الشكل أمام موضوع واضح قدر الإمكان، ولو في شكله العام، والعلم بموضوعه، ولا موضوع بلا منهج؛ لأن المنهج هو الطريق الموصل إلى إدراك وفهم حقيقة هذا الموضوع، وخطوات الاقتراب منه، لكن المنهج من ناحية أخرى يبني على مفاهيم بينها علاقات وتفاعلات وارتباطات، وهذه لا تبني ومن ثم لا يبني منهجها إلا من خلال إطار مرجعي، هو بمثابة المصادر للفكر السياسي الإسلامي.

فقضية المنهج ليست من شكليات دراسة الفكر — أو غيره من الحقول المعرفية — أو تدريسه، وإنما هي من ضروراته وأولوياته، فموضوع بلا منهج لا قيمة له في ذاته، ولا فائدة تُرتجى منه، أو تُنتظر (٩)، ونظراً لما يكتنف تدريس هذا الفكر من صعوبات واختلافات يصبح المنهج فاصلاً في التصدي للكثير منها، ومدخلاً لحسم مادة التباين والنزاع.

وأنسب المناهج لعلم ما هو ما ينبع من طبيعة موضوع هذا العلم، ذلك أن لكل موضوع منهجه، ولكل منهج مفاهيمه التي يقترب بها من الموضوع، ومن ثم يصير الأنسب من المناهج لدراسة الفكر السياسي الإسلامي وتدرسه هو ما يحقق التكامل في

كشفت معاني ودلالات الثلاثية المفهومية في اسمه، وكشفت طبيعة الصبغة الإسلامية فيها، وما تفرضه على الموصوف والصفة الأولى له.

ومن هذه الناحية يجد دارس الفكر السياسي الإسلامي نفسه أمام ثلاثة ثغور، كل منها يحتاج إلى ما يبين طبيعتها واحتياجاتها قبل المrapطة فيها والدفاع عنها؛ الثغر الأول يمثل التاريخ مستودع تطور إنعاعات هذا الفكر وتراكماته، والثغر الثاني هو النصوص الفكرية التي رصدها التاريخ في مختلف تطوراتها، وسجلها، على تعددها وكثرتها، والثغر الثالث هو الأشكال المختلفة أحياناً، والمتشابهة أحياناً أخرى، والتي جاءت على هيئة النصوص، وتأطرت بها في تنوعات، قل أن يوجد لها مثل في التراث الفكري الحضاري غير الإسلامي.

هذه الثغور الثلاثة يتبين من طبيعة كل منها أنها تتخضع عن ثلاثة مناهج متكاملة يجب أن تكون في المقدمة منهاج تدريس الفكر السياسي الإسلامي، في قضاياها وتفصيلاته (١٠): المنهج التاريخي، ومنهج تحليل النص، والمنهج المقارن.

فالمنهج التاريخي ليس على معنى السرد والوصف وذكر الوقائع والأحداث في قصص وحكايات، وإنما على معنى إخراج النص الفكري بعد التحقق منه، ومن سياقه الزماني والمكاني، والتحقق من صحة انتسابه إلى مصدره، وهي عملية متعددة المراحل، تحديد المصادر التاريخية الكبرى التي تحدثت عن النصوص الفكرية موضع التدريس وموضوعه، ثم التثبت من مصداقيتها فيما نقلته من هذه النصوص، ثم حصر الروايات المتعددة حول النصوص، ثم استبعاد الروايات غير الصحيحة أو الناقصة، ثم حصر الروايات الصحيحة وفرزها، ثم الترجيح بين هذه الروايات، ثم محاولة التوفيق بينها والجمع إن تعذر الترجيح، ثم بعد ذلك يأتي تحليل النصوص التي تم للتأكد منها عبر المراحل السابقة وقراءتها حسب سياق كل منها وطبيعته.

هنا يتمايز التوظيف المنهجي السياسي للتاريخ عن التوظيف التاريخي له، ويختلف تدريس دارس العلوم السياسية له عن تدريس غيره، بمن فيهم المؤرخ، رغم ما في هذا التوظيف من محائر ومزالق وصعوبات، ورغم ما في مراحلها السابقة من إشكاليات، قد تستعصي على الحلول بلدي الرأي أحياناً، يكفي أن نذكر على سبيل المثال الروايات التي أوردت النصوص الفكرية حول بعض الوقائع السياسية في تاريخ المسلمين كواقعة الفتنة الكبرى، وواقعة التحكيم في صدر الإسلام.

ثم يأتي منهج تحليل النصوص ليكمل مسيرة المنهج التاريخي من حيث إنه يبين محتوى النصوص من فكر، وأفكار، وصور لهذه الأفكار، وربما يبين في الوقت ذاته السياق الحضاري الذي عاشه صاحبه، ودفعه إلى تسجيل هذا النص منفرداً، أو ضمن نصوص أخرى غيره، لكن كيف تتم قراءة النص وتحليله؟ هناك في الواقع أربعة مستويات للقراءة التحليلية للنص سبق الاجتهاد فيها وتناولها في مواضع أخرى، ولا بأس من عرضها هنا بإيجاز: المستوى الأول هو القراءة المباشرة للنص التي تستخرج ما يجود به النص ويقوله لأول وهله، دون إعمال فكر أو اجتهاد لاستخلاص مضمونه وأفكاره، ومستوى القراءة غير المباشرة لما يقوله النص بعد إعمال الفكر والعقل في المستتر فيه، وينص عليه؛ ولذلك فهو يحتمله، ولا يُحمَلُ به، أو يحسب عليه، ومستوى القراءة غير المباشرة لما لم يقله النص، ولكن أراد قوله بصورة غير مباشرة، أي أن النص يحتمل استنتاجات، هي منه، وإن لم يتضمنها، وهي ليست إضافة عليه، بل استمداد منه، ومستوى قراءة ما يستفاد من النص لاستخلاص العبر المستترة خلفه، ونقل معانيه من الإطار الحضاري الذي انبثق منه إلى حيث إطار حضاري جديد يستلهم هذه المعاني ويستفيد منها، كدأب علماء الحديث النبوي، وشرح السنة الصحيحة، في قراءة ما يستفاد من نصوص الأحاديث والسنة النبوية، وكذلك فعل ابن حجر العسقلاني في شرحه "فتح الباري" للإمام البخاري.

هذه القراءات الأربع رغم وضوح مسالكها وضوابطها فإنها قد تدخل عليها قراءات تكميلية – وليس فيها من التكميل إلا الزعم – قد تذهب بجوهر النص ومعانيه، كالقراءة المتحيزة الحاملة على النص، أو الحاملة له، والقراءة القانصة الانتقائية التي تقتنص من النص بعض ما فيه وتترك بعضه الآخر، والقراءة المجزأة للنص الذي تقرأه بصورة تفكيكية وليس كموضوع، أو كوحدة موضوعية واحدة متكاملة، والقراءة المذهبية التي تلون النص بما يريده القارئ نفسه حسب المذهب الذي يعتنقه أياً كانت صفته، والقراءة الناقصة، أي التي تدور بغير آلة القراءة، فلا تعرف متى تقرأ ولا ماذا تقرأ ولا حدود ما تقرأ، ولا كيف تقرأ، والقراءة المستهجنة أي التي تدور في غير سياق النص وبيئته، وتبعد عن الجو العام للنص الذي يحيط به من جوانبه المختلفة.

وأخيراً يأتي المنهج المقارن ليكمل المنهجين السالفين، وهو من أنسب المناهج لدراسة الفكر السياسي بصفة عامة، وتدريسه، إن لم يكن أنسبها على الإطلاق؛ لأنه يحدث مقابلة

بين الفكر والفكر الآخر، وبموجبها نستطيع تمييز أوجه التشابه وأوجه الاختلاف بينهما؛ ومن ثم تمييز الأكثر سبقاً بالأفكار منهما من الآخر، والأكثر أصالة في التعبير عنها من الآخر، والأكثر شمولية في تناولها وتحليلها، ورغم ذلك فهو أندر المناهج في دراسة الفكر وتدريبه، لصعوبة استيعابه، وتوظيفه من قبل الطلاب إلا بعد تدريبات كثيرة، وتمارين عديدة، وتزداد هذه الصعوبة في الفكر السياسي الإسلامي، لتتعدد مصادره وتتمتعها، والتشابه بثراء على الخريطة الزمنية لتطورها، ولخصوصية نصوصه، وخصوصية الإطار المرجعي الإسلامي فيها.

لأجل ذلك كان ضرورياً المرور بالمقارنة عبر مراحل ثلاث حتى نرتقي بالطلاب إلى حيث الأهداف المرجوة من تدريس هذا الفكر، مرحلة المقارنة الوصفية، ومرحلة المقارنة الجدولية، ومرحلة المقارنة المنهجية التحليلية.

فالمقارنة الوصفية تقف بالطالب عند حدود أن يعرض للأفكار كما وردت عند أصحابها، فيتناول سرداً ما ذكره الأسبق من المفكرين في الفكرة أو الأفكار موضع المقارنة، ثم يتبع ذلك بما ذكره من يليه زمانياً، كأن يتحدث عن العدل عند الغزالي، ثم يتحدث عن العدل عند الأفتخاني مثلاً، أو يذكر ما قاله أهل السنة عن البيعة، ثم يورد ما قالته الشيعة، وهكذا، المهم أن يكون هناك مناط يسمح بإيراد ما ورد في الفكرة أو الأفكار بين أكثر من مصدر فكري واحد.

أما المقارنة الجدولية فهي أرقى قليلاً من سابقتها من حيث تقف بالطالب عند عمل محكات للمقارنة تتبع من الفكرة أو الأفكار موضوع المقارنة - وهو المفتقد في المقارنة الوصفية - ثم يذكر رأي كل مفكر أو جماعة أو حركة فيها، هنا يخطط الطالب جدولاً على الورق للمقارنة من ثلاثة أعمدة بثلاثة عناوين: الأول يضع فيه محك المقارنة، والثاني يضع فيه المفكر أو الحركة أو الجماعة الأول أو الأولى، والثالث يضع فيه المفكر أو الحركة أو الجماعة، الثاني، أو الثانية، وتحت كل عنوان في الأعمدة يورد ما يراه الأنسب في سياقه.

وهذا الشكل ربما تعود عليه الطالب في المرحلة قبل الجامعية، فيراد تذكيره به، وتنشيط عقله للتدرب عليه تمهيداً لشكل آخر أكثر ارتفاعاً، هو شكل المقارنة المنهجية التحليلية التي تتضح فيه عملية المقابلة والمواجهة بين الأفكار جوهر المقارنة، لاستخلاص أوجه التشابه وأوجه الاختلاف، وهو المفتقد في الشكلين الأول والثاني من المقارنة؛ لأنها

يفترض أن يقوم القارئ باستخلاص التشابه والاختلاف في الأفكار، أما في هذا الشكل فليس ثمة وقوف عند وصف الأفكار ورصد ما قاله أصحابها بإطلاق، وإنما من خلال مواجهة بعضهم ببعض، وهذا يستدعي عمل محكات للمقارنة داخل كل فكرة — كالشكل الثاني — يُحتكم إليها في إجراء المقارنة، ويُسترشد بها، ويُذكر أين مناط الاتفاق ومناط الاختلاف في كل منها، هنا يقوم الطالب بالمقارنة، بعد أن يكون قد تعود عليها وتدريب.

فمثلاً لو أراد طالب أن يدرس من خلال هذا الشكل الأخير للمقارنة فكرة القوة بين كل من الغزالي، وابن تيمية، ومحمد عبده، عليه أن يبني محكات للقوة نابعة منها في حدود المشترك العام بينهم ثلاثتهم، مثل: تعريف القوة، وضرورتها، وركائزها، وقيودها، إلى آخره، ثم يستعرض كل محك ويعرضه عليهم، ثم يبين أين التلاقي بينهم في هذا المحك، وأين الاختلاف، وهكذا في بقية المحكات.

هذا الثلاثية المنهجية — التاريخي، وتحليل النص، والمقارنة — مهمة في تدريس الفكر السياسي الإسلامي (١١)، فالتاريخ يحدد النصوص، والنص يحللها، والمقارنة تبين ما يجمع بينها، وما يفرق، لكن ثمة ملاحظات منهجية يجب أخذها في الاعتبار حال توظيف هذه الثلاثية:

أولى هذه الملاحظات أن التكامل المنهجي إذا كان ضرورياً لتألف هذه الثلاثية، فلا ينبغي أن يكون تلفيقاً اعتباطياً، أو تجميعاً بين متناقضات لا رابط بينها، إن التكامل يجب أن يكون حقاً وحقيقة، ولا يتأتى ذلك إلا بمعرفة أين موقع كل منهج في التدريس وخطته، وما المجال الذي يتحرك فيه، وما الضوابط التي يقف عندها، ومن أين يبدأ كل منهج وأين ينتهي، وما دائرة التكامل التي يتحرك كل واحد منها فيها.

وثانية الملاحظات أن التقسيم المرحلي في كل منهج، أو التقسيم إلى مستويات في بعضها هو تقسيم أولي لتسهيل التحليل والبحث، فالمرحلة قد تتداخل أحياناً، وكذلك المستويات، وتتفاعل معاً، ولا تتفصل إحداها عن الأخرى، ولا تستغني عنها.

والملاحظة الثالثة أن النصوص في الفكر السياسي الإسلامي إن كانت تخضع لنفس مستويات القراءة الأربعة السالفة إلا أنها ليست من طبيعة واحدة، وليست على شكل واحد، في المصدر، والمصدقية الذاتية، وأولية الاحتجاج بها، وثراء الأفكار، وكل ذلك يجب التنبيه له، ويجب مراعاته في كل مستوى.

والملاحظة الرابعة أن البعض يرون أنه لا داعي للمنهج التاريخي في تدريس الفكر السياسي الإسلامي ودراسته؛ لأن تحليل النصوص إذ يعتمد للقراءات الأربع، يفترض العودة التلقائية إلى تاريخ هذه النصوص، بيد أن الأمر لا يقتصر على مرحلة القراءة فحسب كما سبق، وإنما على التحقق من النص قبل قراءاته، وهنا يأتي دور المنهج التاريخي.

والملاحظة الخامسة: أن ثمة جدلاً معرفياً ومنهجياً بين دارسي مناهج البحث العلمي بين المنتصرين لوجود المنهج التاريخي (١٢) وبين الرافضين له، والأمر في ذلك لا ينبغي أن يكون مرسلاً، على معنى أنه يجب تحديد أي منهج تاريخي أولاً للقول بقبوله أو رفضه، ويجب أن يعاد تحقيق المسألة وتحريرها إلى أهل الاختصاص في التاريخ ليقولوا رأيهم في ذلك، خاصة وأن مصنفات كثيرة تحت اسم المنهج التاريخي، تكتظ بها المكتبة العربية، ثم إن ما قد يقبل المنهج التاريخي من الحقول المعرفية – وفي المقدمة منها حقل الفكر السياسي عامة، والفكر السياسي الإسلامي خاصة – لا يلزم حقولاً معرفية أخرى، خاصة وأن مقدمات العلوم السياسية لا تخلو من حديث عن علاقة علم السياسة بالتاريخ كعلم وكمنهج في آن واحد.

والملاحظة الأخيرة: أن تحقيق الفاعلية الأكثر إنجازاً في تطبيق المناهج الثلاثة السالفة في تدريس الفكر السياسي الإسلامي قد تقتضي إتاحة ساعات تدريسية إضافية – مثل قاعات البحث، أو ورش العمل، أو الحلقات النقاشية – لتدريب الطلاب على توظيف هذه المناهج من خلال أمثلة تطبيقية مما يدرسون، وقد أثبتت هذه الطريقة نجاحاً ملحوظاً خاصة في تطبيق المنهج المقارن، وكذلك جرى العمل في سنوات سابقة في مرحلة البكالوريوس بكلية الاقتصاد، في مادة تطور الفكر السياسي، بنماذجها الإسلامية وغير الإسلامية.

خامساً: قضية الاختلاف حول المحتوى التدريسي للفكر السياسي الإسلامي

فما الذي ندرسه في حقل معرفي كهذا الحقل الذي لم يقدر له أن تثبت جنوره كغيره من الحقول المعرفية المشهورة في العلوم السياسية؟ سؤال تتعدد الإجابات عليه، بل قد يستفزع من التعدد تعدد مماثل وربما يفوقه، ويشهد عليه ويؤكد إمعان النظر في توصيف وتصنيف هذا الحقل في الخطط التدريسية للجامعات – العربية، والغربية – التي يحتل فيها مكانة ومكاناً غير متجاهلين؛ إذ ليس ثمة اتفاق جامع مانع بينها على ما تدرجه تحت

الفكر السياسي الإسلامي، ولقد وصل الأمر عند بعضها إلى حد الاكتفاء بذكر مجرد كلمات لا تتعدى الأسطر القليلة عن الهدف من تدريسه وفلسفته العامة، دون الدخول في تفاصيل أكثر من ذلك عن مضمون ما ينبغي تدريسه في إطار الهدف والفلسفة العامة، وهناك كثير من نماذج ذلك تحت أيدينا مما تم الحصول عليه في عملية بناء الخطة التدريسية لبرنامج الماجستير في جامعة آل البيت بالأردن، وبرنامج البكالوريوس في العلوم السياسية.

لكن ما أسباب هذا الاختلاف؟ أغلب الظن أن وراءه اختلافات فرعية كثيرة يدخل في مجملها:

١- الاختلاف في تعريف الفكر السياسي الإسلامي، فالذي يوسع من دائرة صفتي الموصوف - الفكر - يوسع بالتالي ما يمكن أن يعبر عنها، متصوراً أنه ما دام فكراً له مرجعية سياسية إسلامية فيجب أن يخضع لعملية التدريس، وهكذا لتكون في النهاية أمام تشكيلة من المفكرين والأفكار والقضايا، وعندها لن تكون أمام محتوى محدد واضح لما يُدرس إزاء هذا الشتات الذي لا رباط بينه، ولا ناظم له لمجرد أنه يجمع بين وصفي السياسي والإسلامي، وهناك مؤلفات تدرس على أنها مراجع للفكر السياسي الإسلامي أدخلت - أحياناً في مجلدات - تحت هذا العنوان كل ما يمت من قريب أو بعيد للسياسة، وللإسلام في توليفة أقرب إلى التلفيق والتجميع المتنافر. والذي يضيق من تعريف هذا الفكر يضيق بالتالي في مجاله والمتضمن فيه، بقدر ما يضيق في التعريف، وإذا كان التخصص في دراسة الفكر السياسي الإسلامي يقتضي هذا التضيق كلما أمكن خاصة في الرسائل العلمية، فإن الأمر يختلف في التدريس، فأنت لا تستطيع أن تعرف الفكر السياسي الإسلامي من خلال ابن تيمية فقط، أو من خلال الشيعة فقط، أو من خلال قضية الخلافة فحسب، ما لم تكن أمام مادة أو موضوع متخصص جداً، ومتقدم تدريسياً جداً، ومطلوب في مرحلة دراسية عليا، أما في مرحلة أولية خاصة لطلاب البكالوريوس فهناك لزوميات ألزم من كل ذلك ينبغي أن يلم بها هؤلاء الطلاب، وعدم البدء بها بصير قفزاً غير منهجي، وغير علمي في تدريس هذا الحقل المعرفي.

٢- الاختلاف حول مصدر - من يجسد - الفكر السياسي الإسلامي، فمساحة التجسيد ممتدة زمانياً ومكانياً وبشرياً وموضوعياً، فهناك المفكرون القدامى والمعاصرون،

وهناك الفرق في تطوراتها المتعاقبة ربما قبل الفتنة الكبرى في صدر الإسلام، وهناك الحركات الدينية والسياسية القديمة والمعاصرة، وهناك الجماعات على اختلاف مذاهبها وقيادتها وانقساماتها، وهناك الأحزاب الدينية الإسلامية التي ارتضت قواعد العملية السياسية في بلاد المسلمين ودخلت فيها، وربما وصلت إلى سدة الحكم في بعضها، ثم هناك أخيراً الوقائع السياسية خاصة التي مست بعنف الكيان الحضاري للمسلمين قديماً وحديثاً، وكل هذه المصادر أينعت فكراً سياسياً، فمن منها الأولى والأنسب للتعبير عن الفكر السياسي الإسلامي؟

هنا نجد أن بعض الجامعات قد خصصت محتوى هذا الفكر بمصدر واحد على أن يتغير هذا المصدر كل عام، حرصاً على عدم هضم حق كل شريحة فكرية من الدراسة والتدريس فيما لو نُرسِت مع غيرها، وحرصاً على معرفة الحقيقة في أفكارها، ودراستها بتأن وروية وسعة، خاصة في مرحلة ما بعد البكالوريوس.

أما بعض الجامعات فقد وجدت نفسها – إزاء تعدد مصادر الفكر السياسي الإسلامي – مضطرة إلى تفريع هذا الحقل المعرفي، بشكل قادها إلى تدريسه ضمن خططها التدريسية في مراحل دراسية متباعدة، كما جرى عليه العمل في كلية الاقتصاد بجامعة القاهرة، حيث يدرّس للفكر السياسي ثلاث مرات، مرة ضمن تطور الفكر السياسي في الفرقة الثانية للعلوم السياسية، ومرة كمقرر متخصص اختياري لنفس السنة، ومرة كمقرر متقدم اختياري في مرحلة الدراسات العليا، وكما هو مقترح أيضاً ضمن الخطة الدراسية في جامعة آل البيت للدراسات العليا؛ حيث يدرس الطالب كمانتين اختياريتين: الفكر السياسي الإسلامي، والفكر السياسي للحركات الإسلامية.

ويبقى البعض الأخير من الجامعات التي لجأت إلى عمل توليفة تجمع من كل مصدر فكري بعض شرائحه، بقطع النظر عن كون العينة هنا عشوائية – وهي الغالبة – أم منتظمة – وهي المفتقدة في الغالب – وبقطع النظر عن بؤرة التحليل ووحدته في كل عينة، إنه التعامل بالقطعة الذي ثبت فشله في إعطاء صورة عامة عن الفكر السياسي الإسلامي، خاصة في السنوات الدراسية التي لم يدرّس فيها من قبل. فافتقدت هذه الأرضية، بافتقادها أبجديات أساسية في هذا الفكر، هي أساس أي محتوى تدريسي متخصص عنه، مما أحدث لها حالة اغتراب بينها وبينه، فبدا الفكر وكأنه طلاس مغلقة لا مفاتيح لها، ولم لا وقد لفتقد هذه المفاتيح أو أفقدها بالفعل؟

٣- الاختلاف حول التحقيب الزمني للفكر السياسي الإسلامي، فمن يميل إلى تدريسه ضمن إطار التحقيب الغربي للفكر السياسي لن يجد مفراً - ما أهونه وهوانه - من وضعه في حقبة العصور الوسطى ومتحفها وكفى، كدأب بعض المؤلفات العربية، وكما يحدث كثيراً في بعض الجامعات العربية، وهذا المنحى سيفرض على صاحبه أن يقدم محتوى ضيقاً لا تفاصيل كثيرة فيه، حصراً على المساحة المتاحة من التناول والتحليل، المساحة الزمانية والمساحة المكانية بالطبع، وهنا نصير العودة إلى نظام العينة حتماً مقضياً بكل مثالبه (عيوبه).

أما الذي يميل إلى تدريس هذا الحقل - وهو الأنسب، وإن لم يقدر له الإنجاز بعد - في إطار زمني خاص به سيجد فسحة وامتساعاً لتدريسه قديماً، ووسيطاً، ونهضوياً، وحديثاً، ومعاصراً، وهذا سيعطيه حرية أكبر في توسيع مضمونه، وتوسيع مصادره، وتوسيع الأمثلة فيه، ومن ثم سيمنح الفكر ذاته حرية أن يتحدث عن نفسه، وحرية أن يخرج من أسر الحجر والحجز عليه، بتحديد إقامته في العصور الوسطى، وكأنه لم يولد قبلها، ولم يتطور بعدها.

وإذا كانت الضرورة أحياناً تفرض اللجوء إلى التضييق في محتوى مادة الفكر خاصة في الجامعات التي تدرسه ضمن تطور الفكر السياسي في الخبرة الإنسانية عموماً، كما يحدث في كلية الاقتصاد على سبيل المثال وكما سبق؛ فإن خبرة التدريس هنا تفترض انضباط التضييق بشرطين: أحدهما أن يقدم صورة موجزة صادقة وعامة تفتح شهية الدارسين للمزيد من التفاصيل عن الفكر السياسي الإسلامي، والثاني أن يكون التضييق مقدمة لمحتويات تدريسية تفصيلية أكثر - سواء كانت إجبارية أم اختيارية - تفصل ما تم إيجازه، وتشرح ما تم السكوت عليه وعنه، وتحلل وتفسر ما تم وصفه وسرده، وتوضح ما ثبت غموضه، وعسر فهمه.

٤- الاختلاف حول موقع تدريس الفكر السياسي الإسلامي في الخطة التدريسية الموضوعية لمراحل الدراسة وسنواتها، فمما لا شك فيه أن تدريس هذا الفكر في مرحلة البكالوريوس يجب أن يكون منطلقاً لتدريسه بشكل أو بآخر في المرحلة التالية لها، مرحلة الدراسات العليا، ولئن جاز القول: إن المرحلة الأولى قد تقتضي الحديث عن مقدمات عامة في الفكر السياسي الإسلامي، كشأن مقدمات الحقول المعرفية الأخرى، ما لم يتم تدريسه لاحقاً في مرحلة البكالوريوس كما يحدث في

كسلية الاقصاد، فإن المرحلة التالية تقتضي الحديث عما يمكن تسميته بنظرية الفكر السياسي الإسلامي اتساقاً مع طبيعة هذه المرحلة من جهة وهي الأكثر تخصصاً والأكثر تعمقاً، وبناءً على ما تم تدريسه في المرحلة السابقة عليها – البكالوريوس – من جهة ثانية، وبهذا الشكل تتكامل المرحلتان، وتتساندان في تكوين رؤية علمية متكاملة إلى حد ما عن هذا الفكر.

لكن المشكلة قد تتفاقم في حالتين: حالة ما إذا تم تدريس الفكر في مرحلة البكالوريوس كمادة اختيارية أو إجبارية في مرحلة الدراسات العليا، فهنا إذا لم يتم التنسيق بين القائمين على التدريس بمستوياته المختلفة، فسيقع التكرار، والاستطراد، والتناقض؛ فتضيع الأوليات وتتداخل وتختلط، مما قد يوقع الطلاب في الحيرة والغموض، وربما الكراهية، والرفض للفكر السياسي الإسلامي.

أما الحالة الثانية فتأتي إذا ما تم الاكتفاء بتدريس الفكر في مرحلة الدراسات العليا فقط، وهي حالة تفرض على عضو هيئة التدريس أن يشتت جهده في ناحيتين: ناحية سد الثغرة التي جاءت من غياب أية خلفية معرفية للطلاب عن هذا الفكر قبل الدراسات العليا، مما يستلزم إعطاءهم مقدمات أولية يتدارك بها ما حدث من خلل تدريسي، وناحية تقديم نظرية الفكر المفترض تدريسها لتناسب مع مرحلة الدراسات العليا، كما سبق، وذلك في جميع الأحوال شاق ومتعب، فضلاً عن أن الوقت غالباً لا يسعف به إلا بالاختصار المخل، وغير المقنع، في أحيان كثيرة.

٥- الاختلاف حول عدد ساعات تدريس الفكر السياسي الإسلامي بصرف النظر عن المرحلة التي يُدرّس فيها، نتيجة الاختلاف حول موقع تدريسه في الخريطة الدراسية على مدار العام الدراسي الواحد، وعلى مدار أكثر من عام، فما يُدرس في فصل دراسي في العام ينبغي أن لا يكون متساوياً مع ما يُدرّس في فصلين، بل إن ما يُدرس في نظام يعتمد على الفصلين الدراسيين، قد يختلف عما يُدرس في نظام يعتمد على الساعات المعتمدة، وينبغي أن يختلف ما ينح تدريسه في عام دراسي واحد عما ينح تدريسه في أكثر من عام.

ذلك أن اختلاف المساحة الزمنية – ممثلة في عدد الساعات – المُعطاة للتدريس يضع حدوداً لواجب تدريسه في هذه المساحة، وللواجب الإمساك به في التدريس، ومن ثم

للاوجب استبعاده منه، وواقع الحال يؤكد أن هذا الحقل ظلم - ويظلم - كثيراً بوضعه في فصل دراسي واحد، خاصة بالنسبة إلى الطلاب الذين يودون استكمال دراساتهم العليا فيه. واللافت للنظر أن الفكر السياسي الإسلامي يتم تدريسه عبر أكثر من فصل في بعض الجامعات الغربية، وإن اختلف بالطبع محتوى التدريس ومضمونه، أما في بعض الجامعات العربية فلم يكفه أنه ما زال يدرس كمادة اختيارية من شاء درسها ومن لم يشأ تركها، وإنما وضع من يدرسه تحت ضغطين زمنيين: ضغط الفصل الواحد الذي يفرض عليه التلخيص الممل، وضغط الساعات المحدودة الذي يفرض عليه الإسراع الممل، وكلاهما يكون في النهاية على حساب مستوى مادة التدريس.

٦- الاختلاف حول عدد الدارسين للفكر السياسي الإسلامي، بما يستتبعه من الاختلاف حول العدد الأمثل لمن يقوم بالتدريس للطلاب، والاختلاف حول العدد الأنسب للطلاب مستقبلي التدريس وحصيلته.

فالاختلاف الأول ناتج عن الاختلاف في الإجابة على تساؤل مفاده: هل من الأنسب والأجدي أن يتعدد القائمون بالتدريس؟ فثمة من يرى أن عضواً واحداً متخصصاً يتولى التدريس تكون لديه مرونة أكبر فيما يقوم بتدريسه، وهذا أولى وأجدي من تعدد الأعضاء غير المتخصصين، أو غير المؤلفين حول محتوى التدريس، وثمة من يرى أنه إذا تألف القائمون بالتدريس وضاق عددهم كلما أمكن، وانفقوا مقدماً على محتوى عام لمنهج التدريس ومقرره، وتم تقسيم ذلك في خط منهجي واضح ومحدد، فذلك أجدي للفكر السياسي الإسلامي، وأنفع للطلاب، خاصة وأن هذا الفكر يندب الاجتهاد والتعدد في كشف عطائه وتميزه.

والواقع أن كلا الرأيين حين يُعرضان على خبرة الواقع يتضح أنهما ليسا بهذا الإطلاق، فالأمر يتوقف على اعتبارات كثيرة، خاصة بظروف عملية التدريس ومناخها العام في كل جامعة، ومن ثم فما يناسب إحداها قد لا يوافق الأخرى، والعبرة في النهاية بإيجاد ضمانات موضوعية تكفل أن يتم نقل محتوى ما يتم تدريسه - بصرف النظر عن عدد من يتولى عملية النقل - بشكل علمي متنسق لا يتناقض فيه، ولا يخل.

أما الاختلاف الثاني فناتج هو الآخر عن التباين في الإجابة على تساؤل مفاده: ما هو العدد الأمثل والأنسب للطلاب مستقبلي عملية التدريس؟ فالذين ينتصرون للطلاب، وتحكمهم نظم تدريسية تعطي للطلاب الحق في أن يدرس الفكر ولو كان الطالب الوحيد -

مثل نظام الساعات المعتمدة — لا عبء لديهم بالعدد الأنسب، قدر العبء بالعدد الذي سجل في الفكر، وهو ما حدث بالفعل في جامعة آل البيت في الأردن؛ إذ سجل طالبان في الحقل في حين قام ثلاثة من أعضاء هيئة التدريس بالتدريس لهم، بشكل لا اتساق فيه. ولا نظام، وأوكل الأمر في النهاية حسماً للخلاف إلى الأقدم رتبة علمية وسبقاً معرفياً كي يتولى التدريس.

والذين ينتصرون لانضباط العملية التعليمية أيا كان مستواها يقرون بضرورة وجود حد أدنى من عدد الطلاب حتى تتكامل عملية التدريس، فإذا لم يتوافر هذا الحد لا يتم التدريس أصلاً، توفيراً للجهد والوقت، وحفاظاً على جدية هذه العملية، بل وحفاظاً على المقرر الدراسي أصلاً. وهنا يفرض تساؤل نفسه: هل يتغير محتوى هذا المقرر بتغير عدد الطلاب؟

المنطقي أن محتوى المقرر يخاطب به الكل كما يخاطب به الجزء، وما ينبغي تدريسه لجماعة، ينبغي تدريسه نفسه لطالب واحد؛ لأن المحتوى يستعلي بذاته وبالقيام بتدريسه بقطع النظر عن عدد المتلقي له، لكن المنطقي شيء والواقع شيء آخر؛ إذ ثبت أن حماس التدريس يفتر، ومحتواه يُختصر، كلما قل عدد الطلاب، وكلما كان الداعي إلى تسجيلهم في الفكر السياسي الإسلامي هو الاضطرار، أيا كانت أسبابه، والأمر هنا لا يعني أن القائم بالتدريس قد خرج على نطاق الأمانة في أداء رسالته، أو أنه قصر في استكمالها، خاصة إذا كان مشهوداً له التخصص والكفاءة، وإنما يعني أن الظروف الطبيعية والموضوعية للعملية التدريسية غير مواتية، بالمرّة لإحداث التفاعل بين أقطابها، وعناصرها؛ ومن ثم فإن الخلل في هذه الظروف يفرض نفسه بشكل أو بآخر سلبياً على هذا التفاعل، وسلبياً على هذه الأقطاب وتلك العناصر.

سادساً: قضية المصادر والمراجع في تدريس الفكر السياسي الإسلامي:

وهي من القضايا المهمة والمعقدة في نفس الوقت، ذلك أن الخلط بين المصادر والمراجع هو إحدى آفات تدريس الفكر السياسي الإسلامي ودراسته، وهو خلط نابع في حقيقة الأمر من تصور أن المصادر هي المراجع أو العكس، ويبرز بصورة واضحة مع طلاب الدراسات العليا الذين يختارون قضايا أو مفاهيم أو أسماء في هذا الفكر كموضوعات لبحوثهم أو لرسائلهم العلمية، ومع ذلك تجد الواحد منهم — وربما الأغلبية —

لا يعرف الفارق بين المصادر الفكرية لما يدرسه، وبين المراجع العملية التي يمكن الاعتماد عليها في إثراء هذه المصادر بشكل أو بآخر.

ونقطة البدء في التفرقة أن المصادر هي حجر الزاوية في مستويات الاقتراب من الفكر وصفاً وتحليلاً وتفسيراً، وهي منبع النصوص الفكرية فيه ومعينه، إنها الموارد الأولية التي ينبغي أن يردّها كل من يدرس الفكر؛ لأنها لسان حال من أودعها خلاصة فكره، وأفكاره، وصور هذه الأفكار، والمتحدثة نيابة عنه في غيابه حياً أو ميتاً، فأنت لا تستطيع أن تدرس فكر الطرطوشي، أو فكر القلقشندي، أو فكر الخوارج، أو فكر الإخوان المسلمين، أو غيرهم دون العودة المباشرة إلى مصادر كل منهم التي أبدعوها بأنفسهم.

غير أن الأمر في المصادر – على أهميتها وضرورة توافرها – لا يخلو من مشكلات كثيرة، أغلبها من وجهة النظر الخاصة تتبع من غياب ما أمكن تسميته في موضع آخر – تم تناول هذه المشكلات فيه بتفصيل – بنظرية المصادر، أو بعبارة أدق غياب رؤية منهجية عامة تتناول مصادر التنظير السياسي الإسلامي عامة والفكر فيه خاصة، من وجوهها كافة؛ ليتمكن التغلب على هذه المشكلات، ومنها في الفكر عدم المعرفة بالمصادر، وأنواعها، وتفرجات الأنواع، وسقوط أسماء بعض الذين صنفوا بعض المصادر، وصعوبة التفرقة بين السياسي وغير السياسي في الأفكار الواردة في بعضها الآخر، والجرأة بلا مقدمات ضابطة في التعامل مع المصادر، والتشابه اللغوي والموضوعي أحياناً بين المصادر، وصعوبة الحصول على بعض المصادر، واستمرار بعض المصادر في شكل مخطوطات يصعب قراءتها إن تيسر الاطلاع عليها، واللغة الجافة والمعقدة في المصادر القديمة، وانتشار عوامل الإلتاف في بعض المصادر، وتشتت الكثير من المصادر في دول غير مسلمة، وقد سبق التوقف عند هذه المشكلات بما يعني عن الإفاضة (١٣).

لكن يظل الوجه الآخر المكمل للمصادر يستحق التوقف عنده بتعمق وتفكير جاد، وأعني قضية المراجع التي ربما تبدو بالنسبة إلى الكثيرين قضية أكثر تعقيداً وتشعباً من قضية المصادر، لاعتبارات كثيرة ترتبط أساساً بأنماط هذه المراجع في حديثها أو تناولها عموماً للفكر السياسي الإسلامي، على النحو التالي:

١- فهناك المراجع الساكنة عن هذا الفكر دراسة وتحليلاً، إما تعمداً وهذا شأن الكثير من المراجع الكبرى في الفكر السياسي خاصة الصادرة بلغات غير عربية، أو عن غير

قصد كشأن الكثير من المراجع التي حددت منهاجياً أنها معنية بتاريخ الأفكار – أو تطور الأفكار، أو تاريخ الفكر – من المنظور الغربي وبيئته الحضارية. ومشكلة هذا النمط من المراجع ليس في أنها ضيقت المجال للاطلاع على مختلف اتجاهات ومناهج الفكر السياسي الإسلامي، وإنما لأن العلمي والموضوعي منها أخلى السبيل، وترك الباب مشرعاً كي تظهر دراسات ومراجع ينقصها الكثير من العلمية والموضوعية، ومن ثم المنهاجية.

٢- وهناك المراجع الهاربة من تناول الفكر السياسي الإسلامي، ربما إثارة لعدم تحميل النفس ما لا تطيق من عناء، وربما احتراماً لها أن تخوض في حقل يحتاج إلى آلة تميز غير متوفرة، وربما انتظاراً لفرصة أرحب في دراسة هذا الفكر، كشأن بعض الدراسات والمراجع العربية التي رغم تناولها لتطور الفكر السياسي عامة فإنها لفتت الأنظار إلى أنها ستفرد الفكر السياسي الإسلامي بحديث خاص لخصوصيته، ثم مضت الأعوام، ورغم ذلك ظل هذا الحديث وعداً وأملاً لم يكتب لهما التحقيق بعد.

٣- وهناك المراجع المنطقية التي تعتمد إلى أسلوب العينة في دراسة الفكر السياسي الإسلامي، ولكنها العينة المشوبة بنقائص عديدة، كتحييز بعض تطوراتها، أو بعض مصادره، أو بعض رواده، أو بعض أفكاره، أو بعض مناهجه، أو بعض مفاهيمه، وهكذا يكرس الانتقاء التحييز، ويكرس التحييز الانتقاء، وكلاهما يكرس غياب الصورة الحقيقية الشاملة عن الفكر السياسي الإسلامي.

٤- وهناك المراجع المؤدلجة، وهي صورة أخرى للتحييز من منطلق قناعات فكرية ومذهبية تؤدلج الفكر السياسي الإسلامي، وتسيّره حسب رؤيتها التي هي في المقام الأول رؤية من ألفها، وليس حسب ما هي عليه طبيعته، ليصير مع دراسة الماركسي له مادياً تاريخياً، ومع الليبرالي تنويرياً ديمقراطياً، ومع الشيعي شيعياً، وهكذا ليحمل بأكثر من وجه، وليتخذ أكثر من صورة، وليبدو مع كل هذا التشويه لا هوية له، ولا أصل، ولا حدود، فالكل يدرسه ليخرج منه ما يريد، ويستتطق منه ما يشاء.

وثمة فارق هنا بين الاجتهاد في الدراسة وهو مندوب بل ومفروض أحياناً، من حيث يظهر مكنون هذا الفكر، ويفتح المنافذ أمامه كي يتحدث عن ذاته ورواده، وبين الإفساد

في الدراسة – المحظور والمرفوض – من حيث يطمس مكنونه، ويضيق عليه المنافذ؛ كي يتحدث بلغة غير لغته، ويكشف عن ذات ليست ذاته.

٥- وهناك المراجع الجامدة في دراسة هذا الفكر نتيجة التقليد الأعمى، والاتباع غير الواعي أحياناً لمراجع سابقة، وعدم تكليف النفس مشقة الإبداع في التأليف، إنه الجمود الذي يرفض أن يظهر الجوانب الاجتهادية والتجديدية في الفكر، ويفرض في الوقت ذاته أن ينغلق به في مسالك منهجية تحجب هذه الجوانب، ورمي أية محاولة لكسر هذه العزلة المفروضة عليه، ولرفع الحَجر المقيد به بأوصاف أدناها عدم الأصالة والتبديد والاعتزالية الجديدة، وأعلماها قد يصل إلى درجة التكفير والإخراج من الملة.

٦- وهناك المراجع الواصفة المستغرقة في تفاصيل تاريخية مسحية، أشبه بسرد حكايات عن الفكر السياسي الإسلامي، وكأنه قصص وروايات يمكن التسلي بها والتسري على ما سبق، ويكفي تنويها السالف إلى مثالب ذلك حال الحديث عن المستويين الغالبين في تدريسه.

وإن كان المقام يقتضي التنويه إلى أن المراجع الواصفة إذا ما أضيفت إلى المراجع الجامدة أدخلت الفكر السياسي الإسلامي في قضايا ليست من أولويات فقه الواقع، ولا من توازناته، ولا من ضروراته، في الوقت الذي تباعد فيه أو أبعد عن قضايا – خاصة المعاصرة منها – أكثر أولية وضرورية وتوازنية.

٧- وهناك المراجع الناقصة، ونقصها هنا على معنيين: الأول يشير إلى جهود واضحة في بعض المراجع، لكنها تحتاج إلى مراجعة وطبعات جديدة، تستوعب ما استجد من تطورات الفكر السياسي الإسلامي الحديثة والمعاصرة، والثاني يشير إلى جهود مفتقدة في تأليف المراجع من قبل أناس هم الأجدر بالتأليف في هذا الحقل المعرفي، وبعضهم غادر هذه الدنيا، فكان رحيله خسارة كبيرة، وبعضهم الآخر شغل بهموم جانبية وضعت الفكر السياسي الإسلامي في آخر مراتب اهتماماتهم البحثية.

٨- وهناك المراجع الغائبة ليس بمعنى النقص كمعنى ثانٍ فيما سبق، وإنما غيابها ترجمة لافتقاد وندرة التأليف الجماعي في الفكر السياسي الإسلامي، إنها إحدى الإشكاليات الكاشفة للفجوة والازدواجية بين إلحاح الرغبة في تدريس هذا الفكر والدفاع عنها، وبين الإحجام عن الجهد الجماعي لإخراج مراجع فيه، إن الكتاب المرجع الجماعي

في الفكر السياسي الإسلامي ليس نادراً فحسب ويكاد ألا يكون له وجود أصلاً، مع أن الكوادر العلمية موجودة، والمصادر على صعوباتها متوافرة، والإمكانات الأخرى بسيرة، ومع ذلك تظل فجوة قول ما يُعْمَل، وعمل ما لا يُقال، إحدى فجوات العقل المسلم وتفكيره.

واقع الحال من استعراض الأنماط السالفة من المراجع وغيرهما من أنماط لم يتسع المقام لذكرها ينبئ عن أزمة متعددة الأبعاد في التأليف في الفكر السياسي الإسلامي، وأياً كان مردودها، فأخطر ما فيه الانطلاق في التدريس من أرضية نادرة الإبداع السابق فيها، وهنا يصير الأمر اجتهادياً، وكل حسب اجتهاده مُدْرَساً وطالِباً، وعندما لن تكون مفاجأة إن ندر الراغبون في التخصص في هذا الحقل، أو الراغبون في تسجيل رسائلهم العلمية فيه، ولنقارن إن شئنا بين عدد أولئك الذين سجلوا رسائلهم فيه وأولئك الذين سجلوا رسائلهم في حقل كالعلاقات الدولية، عبر عشر سنوات في كلية الاقتصاد بجامعة القاهرة؛ لنعلم حقيقة الفجوة وأبعادها، ومن ثم حقيقة أسبابها.

الخاتمة:

أردت فيما سبق إثارة بعض القضايا المنهجية المتعلقة بعملية تدريس الفكر السياسي الإسلامي، لم يكن القصد منها إلا نقل بعض شجون خبرة متواضعة لأحد الذين مارسوها، رآها ضرورة حضارية وشرعية، وبين في المقدمة وجوهاً عدة لهذه الضرورة. لكن يبقى إظهار الوجه الآخر في نقل خبرة تدريس هذا الفكر منوطاً بشهادة الطرف الآخر في عملية التدريس، وأعني الطلاب الذين درسوه في مرحلة البكالوريوس أو في مرحلة ما بعدها، أو في المرحلتين معاً، وأظن أنه لو قدر لهؤلاء تقديم شهادتهم أو شهاداتهم لتكاملت أمامنا الصورة من وجهيها، وجه من دُرُس، ووجه من دُرُس له، وعندها قد تكون ما دعت إليه هذه الورقة من تبادل الحوار العلمي الجاد والمفتوح حول النافع والضار في الخبرة السابقة للتدريس، وفي التدريس ذاته، الخطوة الأولى في توصيف الدواء الأنسب والأكثر رجاءً في عملية التخلص من الداء، بعد تشخيصه، وتحديد أسبابه ومسبباته.

هل معنى ذلك أن خبرة تدريس الفكر السياسي الإسلامي تنبئ عن تعرضه للابتلاء؟ والإجابة الصريحة نعم؛ ليس لأنه كعلوم الأمة الأخرى المبتلاة في عصر يضغط عليها

للانزواء والاصطباغ بالجاري مما يحيط بالأمة من ملوثات كثيرة، وإنما لأنه فوق ذلك يعاني من أزمة، وإلا ما كانت القضايا التي أثارها هذه الورقة، وما كانت الدعوة الأكثر صراحة فيها إلى مناشدة الجميع بالإدلاء بدلوهم في إخراجهم مما ابتلي به. ودعوة مثل هذه إذا قدر لها الاستجابة وهو المأمول يجب أن تنتقل من مجرد رجاء تلبيتها إلى برنامج عمل يكشف الوجوه الكثيرة في الابتلاء، في تعريف الفكر السياسي الإسلامي، وفي قواعده، وفي مبادئه، وفي مناهجه، وفي مصادره، وفي مراجعه، وفي قضاياها، وفي أزمته المعاصرة، وبعبارة أدق برنامج عمل يجيب عن تساؤل مفاده: هل الابتلاء في دراسة الفكر أدت إلى الابتلاء في تدريسه؟ أم العكس؟ أم أن استحكام الابتلاء يجعل من الصعب تحديد السبب والنتيجة فيهما؟ ومن ثم يصير ضرورياً أن يتجه برنامج العمل السابق إلى الوجهتين معاً: الدراسة والتدريس؛ ليذهب الجفاء عن الفكر السياسي الإسلامي، ويبقى ما ينفع العلم والأمة منها، ويمكث، رضي من رضي، وسخط من سخط.

الهوامش الأولى:

- ١- نستحضر هنا ما أورده الإمام الغزالي في "إحياء علوم الدين" عن قوام العالم أو أصل الوجود البشري؛ حيث أسنده إلى الأصول والمهينات، والمزينات، وقسم كل منها إلى تفرعات. انظر: إحياء علوم الدين، بيروت: دار الخير، ١٩٩٤، ج ١، ص ٢١-٢٢.
- ٢- حول العلم ومقاصده وأدابه وأغاته في المنظور الإسلامي، انظر على سبيل المثال: أبو عبد الله محمد بن سعيد بن رسلان، فضل العلم وأداب طلبته وطرق تحصيله وحمله، القاهرة: دار العلوم الإسلامية، طبعة ١٩٨٧.
- ٣- ناقش هذه القضية بتفصيل، مبيناً مدى الغفلة عن مصادر التراث الفكري السياسي الإسلامي، وإلقاء التهم دون تبين حول حقيقة هذه المصادر. د. نصر عارف في مقدمة مؤلفه: في مصادر التراث السياسي الإسلامي، فيرجينيا: المعد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٤، ص ٧١-٧٢.
- ٤- هذه القضية سبق لنا التعرض لها ومناقشتها ضمن محاضرات عن "المفاهيم الإسلامية" في جامعة آل البيت على مدار أربع سنوات، وهي قيد الإعداد للنشر.
- ٥- انظر التفاصيل في د. مصطفى منجود: إشكاليات منهجية عامة في دراسة الفكر السياسي، وفي حمدي عبد الرحمن (محرر) "المنهج في العلوم السياسية - ندوة تدريس العلوم السياسية في الجامعات الأردنية - جامعة آل البيت ٣١-١٢-١٩٩٧، المفرق بالأردن، ١٩٩٨، ص ٦٣-٦٩.
- ٦- النظر تحليلاً أو في العلاقة بين هذه المفاهيم في د. مصطفى منجود، في تعريف الفكر السياسي الإسلامي، بحث قيد النشر.
- ٧- نفس المرجع السابق.
- ٨- الجدير بالذكر هنا أن الفكرة هنا قد تأخذ أكثر من شكل كوحدة للمستوى الأفقي فقد تكون مفهوماً، أو منهجاً، أو قيمة، انظر: مصطفى منجود، إشكاليات منهجية عامة في دراسة الفكر السياسي، مرجع سابق، ص ٨٩-٩٥.
- ٩- حول التحولات المعرفية لعلم السياسة وما أحدثته من آثار منهجية: انظر: د. حمدي عبد الرحمن "علم السياسة: التحولات المعرفية والإشكاليات المنهجية" في: د. حمدي عبد الرحمن، مرجع سابق، ص ٩-٢١.
- ١٠- أمكن توظيف هذه المناهج الثلاثة في بعض دراسات الفكر السياسي الإسلامية التي كانت موضوعات لرسائل الماجستير في العلوم السياسية تحت إشرافنا وأثبتت فائدة كبيرة: انظر على سبيل المثال: محمد سليمان أبو رمان، مفهوم السلطة السياسية في فكر محمد رشيد رضا، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة آل البيت بالأردن، ٢٠٠٠.
- ١١- انظر إشكاليات هذه المناهج الثلاثة في: مصطفى منجود، إشكاليات منهجية عامة في دراسة الفكر السياسي، مرجع سابق، ص ٩٦-٧٧.
- ١٢- انظر ما أورد: د. محمد صفي الدين في بحثه عن "المنهج العلمي في العلوم السياسية" في د. حمدي عبد الرحمن، مرجع سابق، ص ٢٥-٢٩.
- ١٣- انظر: مصطفى منجود، "إشكاليات منهجية عامة في دراسة الفكر السياسي"، مرجع سابق، ص ٧٧-٨٩.

المنظور الحضاري وخبرة تدريس النظم السياسية العربية^(١)

أ.د. منى أبو الفضل

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته...

إن الحديث عن خبرة تدريس النظم العربية هو حديث عن التحدي الذي عايشته منذ نحو عشرين عاما، تحديا عام ١٩٨١/٨٠، وهي الفترة التي مثلت الإرهاصة الأولى لميلاد ما نسميه اليوم بالمنظور الحضاري. ومن ثم ترتبط هذه الخبرة أساسا بالمنهاجية، إذ أن حقل للنظم السياسية العربية كان هو المجال الذي ظهر فيه السؤال المنهاجي الذي كان بدوره للخيط الأول لبدء رحلة تشكيل المنظور.

والواقع فإن تناول هذه الخبرة لا يمكن أن يفصل عن رحلة العشرين عاما التالية، فالخوض فيها بمثابة إحياء ومعايشة لمسيرة ممتدة، مسيرة حقل وسيرة علم وسيرة ذاتية أيضا: هي بإيجاز مسيرة علم وعالم، إن سمحتم لي أن أطلق على نفسي هذه الصفة. إن الومضة الأولى التي بزغت في حقل النظم السياسية العربية منذ عقدين عاشت وتنامت عبر تراكم مستمر، تميز بأنه كان تراكما من الأمام، فالبدء فيه انطلق من صورة كلية وخطوط عامة حتى تبينت وانضحت التفاصيل فيما بعد.

وإنني اليوم، عندما استحضر لحظة الميلاد من خلال العوينات التي تشكلت عبر عقدين لا يمكن أن ألقف عند هذه اللحظة الأولى، بل إنني أحاول أن أنقل إليكم ملامح رؤية وخبرة عايشتها ولا زالت..

وأنسب هنا إلى أن الأسلوب الذي أنتجه -الآن- في هذا العرض بصطبغ بالمنهاجية ذاتها التي انبتت عنها المنظور الحضاري والتي هي محل حديثنا الآن.

مفهوم المنهاجية وتأسيس المدرسة الفكرية:

لعل من الأنسب هنا أن نبدأ بتعريف المنهاجية كمفهوم يتسم في ذاته بقدر غير قليل من الغموض. والمنهاجية تشير بشكل عام إلى كيفية تناول الأمور، كيفية الخروج من التركيز على "الماهية" إلى "الآلية".

(١) نص المحاضرة بعد التفرغ والتحرير

والمفهوم عند إطلاقه في العلوم الاجتماعية ينطوي على عدة معان؛ فقد يقصد به مناهج وأدوات البحث، أو آليات التعامل مع المصادر وطرق الاقتراب.. هذه معان، وهناك معنى آخر يرتبط بكيفية بناء عقل، وهذا المعنى الأخير يرتبط بمستوى آخر للمفهوم. مستوى يشير إلى كيفية توظيف/ إيجاد كل من اللغة والوسائل التي تمكن من نقل الفكر إلى أكاديميا.

هذا المستوى الأخير هو ما يهمني هنا، إذ هو يتصل بالخبرة المعاشة في جماعة علمية، وعملية توليد المفاهيم ونقلها بحيث تدخل في سياق اتصال وتواصل، وتشكل قاعدة جديدة تكون بمثابة أساس للتراكم، قاعدة ليست معلوماتية بل علمية أكاديمية بالأساس. وهذه العملية هي ما نطلق عليها اختصاراً مفهوم "تأسيس المدرسة".

المنظور الحضاري والنقطة النوعية في الرؤية الكلية:

فيما اعتدنا اليوم أن نسمع وأن نستخدم مصطلح ومفهوم "المنظور الحضاري"، فقد كان الأمر مختلفاً أشد الاختلاف عشية عام ١٩٨٠/٧٩. فقد شهدت هذه الفترة روحاً مختلفة، وكنت أعيش وقتها تيارات المد القومي فالإقليمي فالقطري، ولم يكون المفهوم آنذاك حاضراً على أي مستوى.

نعم كانت بعض الكليات - ومنها كلية دار العلوم - تدرّس مادة "حضارة إسلامية"، لكن هذا كان مختلفاً تماماً عن غاية إيماج مفهوم "الحضاري" في الأكاديميا كما قصدتها. فلم يكن هدفي تدريس النظم العربية على خلفية "لوحة جدارية" هي الحضارة العربية، فهذا محض تعامل من الخارج. إنما الطفرة الحقيقية التي ارتبطت بميلاد المنظور الحضاري في حقل للعلوم السياسية والاجتماعية بوجه عام، تمثلت في اتخاذ المفهوم مدخلاً لتوليد إطار منهجي. بعبارة أخرى تفعيل فكرة الحضارة في مفاهيم وأطر مرجعية ومناهج دراسية وإدخالها إلى حيز الأكاديميا.

وقد اتضح هذا بشكل أكبر على مدار العشرين عاماً التالية، من حيث تجاوز الاستخدام المتعارف عليه لكلمة "حضاري"، إلى استخدام المفهوم لتشغيل نسق فكري معرفي يرتبط بتحليل الظاهرة الاجتماعية؛ نسق بات يمثل نظاماً منهجياً متكاملاً قابلاً لأن يوظف ويطبق لدراسة وتشخيص والتعامل مع - ليس فقط ظاهرة السلطة أو حقل النظم السياسية العربية - بل سائر أبعاد الظاهرة الاجتماعية العمرانية.

وعبر فترة العقدين الماضيين، شهد المفهوم نقلاً متواصلًا، ولم يعد الأمر يقتصر على شخصي، إنما أصبحت هناك مدرسة تتعدد فيها المفاهيم والمداخل. وبات للمنظور الحضاري موقعه في الأكاديمية، الأمر الذي لم يكن قائما بحال من الأحوال عام ١٩٧٩ سواء في حقل النظم العربية أو غيره من العلوم. وبتعبير آخر لم يكن جزءا من العلم المتعارف عليه **normal science** بتعبير توماس كون في مؤلفه "بنية الثورات العلمية".

لقد أحدث "توماس كون" ثورة علمية في أوائل السبعينات من خلال النتائج التي توصل إليها من دراسته لتاريخ علم من العلوم الطبيعية، إذ شكك "كون" في التصور القائم على أن التقدم العلمي يأخذ شكلا خطيا وأن التراكم العلمي هو الكفيل بإحداث ثورة في العلوم. لقد شكك "كون" في الموضوعية في معقلها ألا وهو العلوم الطبيعية، فعل هذا في فترة كانت العلوم الاجتماعية تجتهد لأن تتأسى بالعلوم الطبيعية وتتخذها نموذجا **model** لتأسيس علوم اجتماعية علمية (وهو الإطار الذي ظهرت فيه المدرسة السلوكية في العلوم الاجتماعية ومنها علم السياسة).

أعود للقول أنه في إطار الممارسة المتعارف عليها لعلم السياسة في الوسط الأكاديمي، لم يكن هناك أي حضور لفكرة المنظور الحضاري. فلم يكن موجودا في المصدر الذي نستقي عنه -نحن الباحثين في المنطقة العربية- علومنا. لقد كانت دراسة النظم العربية تقع بين حقلين؛ حقل دراسات المناطق **Middle East Studies** وعلم السياسة **political science**. وفيما كان علم السياسة الأمريكي علما قصير الذاكرة ليس له علاقة بمنظور له عمق زمني، كان علم السياسة الأوروبي يرتبط بخبرة حضارية مختلفة تماما.

وأعود مرة أخرى للكشف عن منهجي في هذا الاستعراض السريع للخبرة، من حيث التاريخ للعلم نفسه، وبيان الحثيات التي تم فيها الكشف عن المنظور الحضاري؛ تاريخيا واجتماعيا فضلا عما يتعلق بوضع العلوم السياسية عشية عام ١٩٨٠.

وما أود التأكيد عليه هنا بصدد خبرتي المنهاجية، ونحن في هذا المقام العلمي الأكاديمي، هو ضرورة البدء في إعادة النظر ودراسة كل ما تعلمناه قبلا من زاوية المنهاجية، بحيث نتخلص من أسر وقيود الطريقة التي درسنا بها العلم، ونخرج من مجال المفردات **contents** إلى الملامح الخارجية **continual** لنضعها في إطار البراداييم **paradigm**.

إن المنظور الحضاري يشكل براداييم تتولد ضمنه المناهج، إذ يمكن من داخله توظيف مناهج قائمة واستنباط أخرى جديدة دون القيام بعملية أم تكيف ترقيعية مع الخارج. ومفهوم البراداييم أو ما يسمى برؤية العالم world view يشير إلى مجموعة من الأسئلة الكلية النهائية من قبيل: ما هو العالم؟ ماهية الإنسان ما هي الحياة؟ أسئلة تنتظم في منظومة من عدة عناصر:

الانطولوجي (ماهية الوجود)، الابستمولوجي (أصول المعرفة، والمعرفة الصحيحة وغير الصحيحة) الإكسيولوجي (معايير القيم التي على أساسها تؤسس الأحكام بالصلاح والفساد)، إسكاتولوجي (قضية الزمان، والحياة وما ورائها، والغيب والشهادة).

خبرة التدريس ونقل المنظور:

داخل كل منا إمكانيات توليد وفهم، والمهم أن نكتشف هذا، لقد كان دوري في تدريس النظم العربية لطلبتي قبل عشرين عاما هو إحاطتهم بالمنظور وتقريب المقصود بالمفاهيم المجردة التي نستعملها والتي منها: الكيان الاجتماعي الحضاري، والبيئة الحضارية الاجتماعية، ومفهوم الأمة. كنت باختصار أعيد تعريف النظم العربية من خلال المعاشة الحضارية لتاريخنا، ومن خلال نحت المفاهيم التي تعبر عنا لتكوين لغة سلسلة ترتبط بنا وبخبرتنا الحضارية. أذكر في هذا الإطار عبارة مثل "النظام السياسي أساسه الفعلية والشرعية: قاعدة الوجود وقاعدة التمكن" ومفاهيم الدولة الشرعية والنسق القياسي، مفاهيم ليس لها علاقة البتة بالمفاهيم التي تدرس في الكليات الشرعية.

كنت أفعل مفاهيم المعاشة والتوليد المنهجي ونقل المنظور أيضا من خلال الأدوات المرئية، فكان دور المرئيات هو توليد الطاقة لدى الطلبة، والفكرة الأساسية هنا أن الخطاب الموجه إلى العقل وحده لا يكفي في عملية نقل المنظور، فالإنسان ليس عقلا فقط، بل هو جملة أحاسيس. ولكي نتجاوز التعامل مع مفاهيم مجردة، ولكي نستطيع أن نكتشف طاقة الإبداع داخل كل فرد، يجب أن نتجاوز مستوى التعامل التجريدي العقلي المحض، إلى إيجاد عملية متكاملة من المعاشة حتى تتحقق فرصة ظهور "ومضة الكشف" داخل الطالب/الإنسان.

ومن المهم التنبيه هنا إلى أن أسلوب التعامل من خلال "التوليد" لا يأخذ في تطوره شكلا خطيا، بل إننا نبدأ من مستوى معين، فنصنع ونؤسس عناصر هذا المستوى، وفي

مرحلة أخرى نلمس هذه العناصر مجددا ونطورها وذلك في إطار عملية أقرب لأن تكون دائرية لولبية.

الذاتي والموضوعي في التاريخ للعلم:

ربما أنتقل هنا إلى جانب آخر، هو التأريخ للعلم من مدخل تتقاطع فيه السيرة الذاتية مع تاريخ العلم. فنتطرق إلى العلاقة بين الذاتي والموضوعي، ونسأل هل يمكن التأريخ للعلم دون التأريخ للعالم؟ وينقلنا هذا إلى التساؤل عن جدلية العلاقة بين التفكير الذي يقوم على الانضباط التسلسلي والمنطقي من جانب، كأحد الطرق الأساسية في عملية بناء العلم، وبين نوعية أخرى من التفكير الإبداعي **creative thinking** التي ترتبط بالخروج عن العادي واكتشاف الجديد. وهي تساؤلات تقع في صميم التعامل مع قضية النقلة النوعية في الرؤية الكلية **paradigm shift**.

لقد بدأ التفكير في المنظور الحضاري انطلاقا من إيمان وبقين بأن هناك مصادر معرفية خبراتية ثرية مخزونة في تراثنا وغير موظفة؛ مصادر ارتبطت بالحضارة الإسلامية إبان سيادتها كحضارة رائدة وبعقل إسلامي منتج، مصادر يشكل غيابها خلا سواء في دراسة وفهم الواقع أو محاولات تطويره.

هذا الإيمان والوعي وأد تساؤلات معينة؛ وأد محنة عشتها على المستوى الذاتي كانت هي البداية لتلمس أبعاد البراداييم الإسلامي. هذه المحنة وتلك التساؤلات أنتجتنا درجة عالية من الإحساس الحضاري، هنا تماما تتقاطع سيرة العلم مع سيرة العالم. لقد نشأت بين حضارتين، وفيما كان تكويني العلمي في المجال الأكاديمي في إطار ما يسمى بالعلم المعتاد **normal science** حتى حصولي على درجة الدكتوراة، لكنني في أصول النشأة، تقع سيرتي الذاتية على تقاطع حضارتين؛ الإسلامية والغربية. فبين أسرة تجمع بين العلم والدين من ناحية، ونشأة فعلية على أرض أجنبية هي إنجلترا التي رحلنا إليها وعمري لم يتجاوز ستة أشهر من ناحية أخرى، كان أول احتكاك لي بالعربية هي كلمات القرآن الكريم التي ارتبطت بها ارتباطا بالأصول والمحسن. السيرة الذاتية مهمة هنا، لأنه، عندما تحيطنا التحديات في وسط ما، فإن رد فعلنا يتوقف إلى حد كبير على ذلك المخزون الذي نحمله في أعماقنا.

حول المنظور الحضاري:

المنظور الحضاري لا يعني المنظور الإسلامي، بالأحرى لا يعني أنه صالح للتطبيق فقط على ظواهر أو مجتمعات إسلامية. لقد أُسقي المنظور بالفعل من المصادر المعرفية والحضارية الإسلامية، تلك المصادر التي كانت غائبة عن التفعيل في المجال العلمي الحيوي، لكنه تجاوز مرحلة بداياته الأولى عندما ولد ليعالج أزمة النظم العربية، ليصبح في ذاته بديلا في التعامل مع الأزمة العالمية الراهنة في الأكاديميا. بمعنى أنه يقدم إمكانيات - يستبطنها في المنظومة المعرفية التي يحملها - لعلاج الأزمة المتمثلة في السدائيات الفكرية والواقعية العالمية لتطبيق المنظور الحدائتي/العلماني الذي يتخذ من الإنسان والطبيعة محورا ومرجعية له anthropocentric ويحلله -أي الإنسان- إلى عناصره الطبيعية المادية الجنسية بالأساس.

والم منظومة المعرفية المشار إليها هنا هي ما يطلق عليه: النسق المعرفي التوحيدي Tawhidi episteme وهو نسق يتميز بقيامه - من حيث المنطلق - على إطار مرجعي عاقد هو التوحيد، وبانفتاحه من حيث الوجهة والمسار: انفتاحا رأسيا على عالم الغيب والشهادة، إذ تأخذ مصادره المعرفية بالوحي والوجود في آن، وكذا انفتاحا أفقيا على "الأخر" بمعنى أنه نسق يتجاوز الخصوصية والذاتية ليأخذ بسنة التفاعل والتجاوز.

والم منظور الحضاري استنادا إلى هذا النسق، يقوم على "التوحيد" كنسق أونطولوجي معرفي قيمي، وليس كإنتماء "ديني"، بما يعني إمكانيات توظيفه في قراءة التاريخ الإنساني، وعبر المجتمعات والثقافات المتباينة.

من ناحية أخرى ينبغي التأكيد على أن أي منهجية أو أي منظور قد لا يكفي وحده للإيفاء بحاجة موقع، فالمنظور الحضاري المتولد عن كل من البيئة الإسلامية والقرآن كمصدر معرفي، قادر على أن يوظف في معالجة ودراسة ظواهر عديدة، ويمكنه بهذا الصدد أن "يتكامل" مع غيره. وعلى سبيل المثال، حين نتحدث عن تقويم الواقع الإسلامي الراهن بصدد إحدى القضايا، ولتكن قضية المرأة مثلا - وهي محور اهتمام بحثي وموضوع مشروع فكري يتم تفعيله حاليا في إطار المنظور الحضاري - يمكن الاستفادة من المناهج الراهنة في العلوم الاجتماعية (والتراكم النقدي العلمي للمدارس النسوية)، فيما يخص عمليات قراءة التراث وتوصيف الواقع ونقده وتفكيكه، في حين تتم مرحلة

البناء في ضوء المصدر الأساسي الذي ارتبط بالوحي، القرآن، ويتم تحكيم القرآن في التراث، ليس من خلال التعامل مع آيات بعينها بل من خلال البراداييم الذي يتشكل في ضوء القرآن.

وعلى ذكر "التكامل" تجدر الإشارة إلى أن المنظور الحضاري بدأ باسم "المنظور التتموي التكاملي". فضلاً عن أن الدراسات التتموية في التعامل مع النظم كانت هي أنسب ما يمثل قاعدة الانطلاق الأساسية التي يمكن للطلاب أن يستندوا عليها في وقت كان المنظور فيه قيد التشكيل في قاعات الدرس ذاتها، فإن مفهوم التكامل كان ينطلق من وعي بوجود شيء مفقود وواقع مأزوم يتطلب نوعاً من التكامل لتجاوزه. بنقلنا هذا لفكرة أخيرة تتعلق بأن المنظور الحضاري لم يجرى ظهوره كرد فعل لأفكار قائمة، بل جاء كما قلت وأكرر، على خلفية الوعي بأن هناك أبعاداً وإمكانات غائبة يمكن إدخالها إلى مجال الأكاديميا لتعالج لزمات قائمة.

الأنساق المعرفية المتقابلة:

حملت خبرة تدريس النظم السياسية العربية بذور ملفات معرفية ومنهجية عديدة برزغت وتبلورت خلال المرحلة التالية، وساعدت هذه الخبرة على التجديد في الأكاديميا، وإعادة بناء منظور يستوعب الظاهرة الحضارية على أساس مقارن. وأتناول هنا تحديداً مشروع الأنساق المعرفية المتقابلة، والمنظومتين التوحيدية والحدائية.

حين نتحدث عن المنظومة التوحيدية وعن المنظومة الحدائية فنحن نتناول نظامين معرفيين متقابلين، أما المنظومة الحدائية، فهي ما أسماه "المنظومة العلمانية"، تتمحور هذه المنظومة حول الإنسان كمركز، وتتخذ مرجعية في ذاته، وتولد هذه المرجعية النسبية نوعاً من التراجع في الثقافة، حيث تتأرجح الأفكار ما بين طرف ونقيضه، المثالية الفحة من جهة والمادية الفحة من جهة أخرى، وبينهما مستمر وهو ما أسماه "المسقط الأفقي" لتفافة ليس لها ميزان ضابط. (مسقطاً) تتشكل عبره النظرة لكل الظواهر، بما فيها الدين. أما داخل المنظومة التوحيدية، فيبرز الوحي كمعيار حاكم يحدد اتجاهات الغايات والمقاصد ويضع الحدود، ومن ثم فكأن المنظومة التوحيدية تنتظم حول محور رأسي vertical bearing يصل بين الأرض والسماء، عالم الغيب وعالم الشهادة، بين الله والعالم، بين الخليفة والخالق، بين الحياة الدنيا والآخرة.. الوحي هنا ليس أمراً تاريخياً، بل هو مصدر أساسي حوله تتشكل أرض ومسطى تتماهي فيها الأبعاد المعنوية/القيمية/الغيبية

بالأبعاد المادية/الحاضرة، كما أن الإيمان باستمرارية الحياة في "الأخرة" أمر له انعكاسات مباشرة في الفكر والواقع (الصدقة المستمرة/الوقف).. ومن ثم تنشأ حضارة وسط **median culture**، وهذه لها تأصيل منهاجي منبته قوله -تعالى- "وكذلك جعلناكم أمة وسطاً" (إن القرآن هنا يعطينا التوجه **orientation** والقيمة للكلية، ليأتي دور الفكر في البحث والتفعيل).

هذه الحضارة الوسط هي التي احتضنت مفكرين، مثل: ابن رشد وابن خلدون وغيرهم، هؤلاء الذين جسدوا معنى أن الإنسان ليس "عقلاً" و "مادة"، لكنه وحدة منسجمة، يتماهى فيها العقل والمادة. هذا بينما يتم توصيف مثل هؤلاء المفكرين من داخل المنظومة المهيمنة (العلمانية) بعبارات من قبيل "أنهم ممثلون للعقلانية الإسلامية التي لم تأخذ مداها..". ولا يفهم من يقول هذا أن هؤلاء لا يمكن تسكينهم على "الخط المستمر الأفقي" الذي يميز ثقافة التآرجح الحدائيه.

وحيثما نتحدث هنا عن حضارة لها مركز ودائرة، فنحن نوجه خطاباً للمسلم وغير المسلم، للمسلم لنوعيه بمصادره المعرفية الأساسية، ولغير المسلم لكي يفهم أن كل عالم له مركز، وأن التوحيد مبدأ كوني. إن التأصيل للتوحيد يستوعب الأبعاد الحياتية المختلفة ويقدم لنا **world view** التي سبق أن تحدثنا عنها.

المحنة:

"العزلة" و"المنفى" هي تحديداً المحنة التي يعيشها للفكر والمفكر، مسألة أن لا يجد قنوات للتواصل والاستمرار وتشكيل قاعدة، ونحن نعود هنا لفكرة المدرسة. إنني في الواقع لم أنشر إلى اليوم أي كتابات حول المنظور الحضاري في دراسة النظم العربية، ومع هذا عاش المنظور واستمر، وهو يجد مصداقيته من خلال ارتباطه بمدرسة تشكلت من أولئك الذي لكتشفوا أنفسهم وبدأوا في تقديم إسهامات فكرية مختلفة على الصعيد نفسه. لكن المحنة لم تنته بل يظل قائماً عبء الحفاظ على حياة وحيوية مدرسة لها مصداقية وقدرة مستمرة على إحداث التراكم النوعي، وذلك مع استمرار التوسع والانتشار لتطبيقات المنظور الحضاري في مختلف الحقول الفكرية.

لقد بدأ المنظور الحضاري من مجال النظم العربية، لكنه تجاوز التخصص الضيق بقدرة كبيرة على الحراك، ليؤطر حقولاً مختلفة في العلوم الاجتماعية. فقد انقطعت صلتني

المباشرة بحقل النظم السياسية العربية منذ عام ١٩٨٦، وحينذاك بدأت أعيش تجربة معاكسة.

فبعد المعاناة الأولى التي صاحبت محاولات بناء المنظور وتجنب الترجمة عن الغربي وفرضه على الداخل الحضاري، بدأت -بعد سفري للولايات المتحدة- في محاولة لترجمة خلاصة الفكر الذي وُلد في الرحم الحضاري الإسلامي إلى الخارج، وبدأت عملية جديدة لنحت المفاهيم بالإنجليزية لتقديمها للآخر وللأكاديمية العالمية.

بعد ذلك قمت بخوض ميدان خبرة جديد في حقل الدراسات الغربية، حيث فتحت نافذة على الفكر الفلسفي الغربي، وبدأت مشروع الفكر الغربي: بحثًا في الجذور المعرفية لهذا الفكر، ونقداً من منطلق معرفي مغاير، ووجدتني حينها أعود من جديد لدائرة المنظور الحضاري الإسلامي، فيتبلور مشروع الأنساق المعرفية المتقابلة، ثم يُفتح ملف جديد هو ملف المرأة المسلمة، وربما أتوقف هنا لدى هذا الملف لما ينطوي عليه من أهمية بالغة.

لقد بدأ اهتمامي بقضية المرأة بمحض الصدفة، وفي خضم انشغالي بمشروع "الفكر الغربي" حيث لاحظت مدى الأهمية التي يحظى بها ملف المرأة المسلمة في دوائر الفكر الغربي بشكل عام والنسوي بشكل خاص، والذي تحول في الربع الأخير من القرن العشرين إلى مدرسة لها نفوذها في إطار الأكاديمية، وعلى المستوى السياسي أيضا (وذلك بعد أن باتت قضايا المرأة مع قضايا حقوق الإنسان جزءاً من إعادة تكوين الشرعية الدولية، وأداة لاختراق وتغيير مجتمعات العالم الثالث) وبدأ يتبلور لدي هدف جديد هو التأسيس لخطاب عالمي يتعامل مع قضايا المرأة من منظور حضاري، وذلك تجاوزاً للخطاب الرسمي الذي يقر الوضع القائم تمسكاً بمقولة "إن الإسلام أعطى المرأة حقوقها"، وتجاوزاً كذلك للخطاب الفقهي الذي يتعامل مع الجزئيات دون إعطاء رؤية كلية. وبدأ التفكير في نقل حيز تطبيق النقلة النوعية **paradigm shift** -من مجال المواجهة بين الإسلام والغرب- إلى مواجهة مع أنفسنا، مع الداخل: فننظر التراث الفكري الإسلامي نظرة نقدية، ونحاول إصلاح الفكر الإسلامي، إلى الحد الذي لا يقف فيه التراث حائلاً بين القرآن الكريم وبين تعامل عقلنا المعاصر مع واقعنا.

وأخيراً فإننا في هذا المقام، إذ تلمسنا ملامح النقلة النوعية في الرؤية الكلية **paradigm shift**، فقد راجعنا ميلاد رؤية حضارية من خلال تسليط الضوء على العمل المنهجي المستمر خلال العشرين عاماً الأخيرة.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

الشرق الأوسط في الرؤى الأكاديمية الغربية

وفي دراسات العلاقات الدولية^(١)

د. عماد الدين شاهين

مقدمة:

يعتبر مصطلح الشرق الأوسط من المصطلحات الغامضة التي شاع استخدامها بعد الحرب العالمية الثانية. فهو لا يشير إلى منطقة جغرافية محددة ذات حدود ثابتة، ولا يتم تطبيقه على رقعة معينة أو مجموعة دول بعينها. وعلى الرغم من وجود العناصر التي تميز هذه المنطقة عن غيرها من المناطق الأخرى، كالدين والثقافة والتاريخ واللغة والأصل العرقي مثلا، التي تميزها عن أوروبا أو آسيا الصغرى أو الشرق الأقصى، إلا أن عوامل سياسية وليست جغرافية هي التي صاغت هذا المصطلح لتعطيه شكلا متغيرا وغير ثابت بشكل ثم يعاد تشكيله طبقا لاهتمامات ونفوذ الدول الغربية وأجندة مصالحها في المنطقة.

ومصطلح الشرق الأوسط بدأ يشيع استخدامه خلال الحرب العالمية الثانية بعد تأسيس قيادة الشرق الأوسط البريطانية - British Middle East Command ومركز تموين الحلفاء في الشرق الأوسط Allied Middle East Supply Center. وقام هذان المركزان بخدمة قوات الحلفاء المتواجدة في دول شمال أفريقيا والدول الآسيوية الواقعة غرب الهند. ومنذ ذلك التاريخ أصبح مصطلح الشرق الأوسط أكثر شيوعا في الاستخدام من مصطلح الشرق الأدنى، على الرغم من أن المصطلحين يستخدمان في بعض الأحيان بصورة متبادلة، إلا أن الشرق الأدنى بات يشير إلى دول البلقان فقط، وفي أحيان أخرى إلى دول البلقان ومصر والدول الواقعة غرب آسيا. كما أن مصطلح الشرق الأوسط يستخدم أيضا بشكل غير ثابت يبلغ من الاتساع ليشمل الدول الواقعة من المغرب الأقصى على المحيط الأطلسي وحتى الباكستان في آسيا ومن تركيا في الشمال إلى السودان في الجنوب. وفي أحيان أخرى يضيق هذا المصطلح ليحصر في الدول العربية الواقعة شرق البحر المتوسط إضافة إلى تركيا وإسرائيل وإيران.

وظهر هذا الغموض واللبس في استخدام المصطلح بشكل واضح عند استخدام الإدارة الأمريكية لمصطلحي الشرق الأدنى والشرق الأوسط خلال الخمسينات. فقد عرف وزير الخارجية الأمريكي جون فوستر دلاس عام ١٩٥٧ الشرق الأوسط بأنه المنطقة الممتدة من ليبيا في الغرب والباكستان في الشرق وتركيا في الشمال والجزيرة العربية في الجنوب ليشمل أيضا السودان وأثيوبيا. وأشار إلى أن مصطلحي الشرق الأدنى والشرق الأوسط يمكن استخدامهما بطريقة متبادلة. وفي العام التالي استخدم الرئيس دوايت ايزنهاور تعبير الشرق الأدنى دون الإشارة إلى الشرق الأوسط. وفي رد وزارة الخارجية الأمريكية على استفسارات الصحافيين حول هذا الأمر أشارت إلى أن المصطلحين يشيران إلى نفس المعنى إلا أنهما يشملان الدول التالية: مصر وسوريا وإسرائيل والأردن ولبنان والعراق والمملكة العربية السعودية واليمن ودول الإمارات (أبو ظبي ودبي والشارقة ورأس الخيمة وأم القوين وعجمان) والبحرين وعمان والكويت. وبذلك فإن وزارة الخارجية الأمريكية ووزير الخارجية، كلٌ قد قدم تعريفاً مختلفاً للشرق الأوسط والدول التي تشملها هذه المنطقة. وفي عام ١٩٥٩ وصل أحد الجغرافيين العاملين بوزارة الخارجية الأمريكية إلى نتيجة مفادها أنه من الصعب تعريف الشرق الأوسط. ولم تكن بريطانيا، والتي لها باع أكبر وتاريخ أطول بالمنطقة أحسن حظاً من الولايات المتحدة في هذا الشأن. حيث إنها أيضاً واجهت صعوبة كبيرة مع هذه المصطلحات. ففي عام ١٩٤٧ صرحت الحكومة البريطانية أنه "عندما يتطلب الأمر الدقة، فإنه ينبغي ألا نستخدم هذه المصطلحات".^(٢)

وهكذا يبدو أنه على الرغم من وجود العديد من المقومات والثوابت المشتركة بين بلدان المنطقة والعناصر التي تميزها عن بلدان مناطق أخرى مجاورة لها، إلا أنه يتم استخدام مصطلح ذي دلالة سياسية غير نابع من المنطقة ذاتها، ودون أن يكون له أية ثوابت جغرافية، بحيث يكون سهل التشكيل من أن إلى آخر ليتسع ويضيق طبقاً للمصالح واهتمامات الأجندة السياسية الغربية، الأمر الذي يكشفه تغير الرؤية النظرية تبعاً للمدارس الفكرية السائدة، وكذلك الشكوى المتكررة من غياب النظرية المفسرة لطبيعة السلطة والمجتمع والدولة في الشرق الأوسط على نحو ما يبين من النقاط التي نتناولها في هذه الورقة.

أولاً: الشرق الأوسط في الرؤى الأكاديمية الأوروبية والأمريكية:

كما لم ينبع مصطلح الشرق الأوسط من المنطقة وإنما من خارجها تبعاً لاهتمامات القوى الغربية ومصالحها السياسية، فإن الرؤية الأكاديمية الغربية للمنطقة نبعت بدورها من خلال الأطر والمناهج النظرية السائدة في الغرب والمهيمنة على مدركات متخصصي العلوم الاجتماعية الغربيين. كما ارتبط الكثير من هذه الدراسات بأجندة الاهتمامات السياسية الحكومية ورغبات المؤسسات الخاصة الداعمة للجامعات والباحثين، مما أفقد معظم الدراسات والتحليلات الغربية عن الشرق الأوسط الأساس النظري المتماسك الذي يساهم في فهم الأنساق السياسية والاجتماعية والثقافية الخاصة بالمنطقة بصورة مرضية. وأدى غياب هذا الأساس النظري الخاص إلى سيطرة التفسير الثقافي لتبرير عزز الأكاديميين الغربيين عن فهم خصوصية المجتمعات الشرق الأوسطية فيما يتعلق بظواهر سياسية واجتماعية معينة كالسلطة وعلاقات القوة، أو عدم قدرتهم على فهم طبيعة النظام السياسي بشكل عام. وفي هذه الحالة، يمثل التبرير الثقافي أسهل، وليس بالضرورة أدق، وسيلة لتحليل الظواهر. وفي هذا الشأن، يقر جيمس بيل بأن "النظم السياسية في الشرق الأوسط تظل مستعصية على الفهم الغربي اليوم كما كان الحال منذ خمسين عاماً."^(٣)

وفيما يلي نعرض للرؤى الأكاديمية الأوروبية والرؤية الأمريكية بحيث يتم التعرف على ملامح تلك الرؤى ومراحل تطورها.

أ- الرؤية الأكاديمية الأوروبية: وتمثلها الرؤية البريطانية والرؤية الفرنسية:

فبالنسبة للرؤية البريطانية يقسم تيم نيبيلوك الدراسات الأكاديمية البريطانية عن الشرق الأوسط إلى مرحلتين زمنييتين: المرحلة الأولى تمتد من الخمسينات وحتى منتصف السبعينات والمرحلة الثانية تبدأ بعد ذلك التاريخ. وقسم الدراسات الأكاديمية التي أنجزت خلال المرحلة الأولى إلى دراسات عامة ودراسات متخصصة. أما الدراسات العامة فتميزت بسيطرة الرؤية التاريخية الشاملة للجوانب المختلفة لموضوع البحث، وتفاوت مستوى التحليل طبقاً لخلفية وتكوين الباحث. ومن أمثلة هذه الدراسات دراسة بيتر هولت عن تاريخ السودان المعاصر، وبرنارد لويس عن ظهور تركيا الحديثة، وبيتر مانسفيلد

عن مصر في عهد عبد الناصر، وباترك سيل عن الصراع حول سوريا، ودراسة بانايوتس فاتيكويوتس عن تاريخ مصر الحديث.

أما الدراسات المتخصصة فهي تلك التي تمت من خلال أكاديميين في مجالات متخصصة كالجغرافيا والاقتصاد، وعلى وجه أخص في مجال التاريخ المعاصر وعلم انثربولوجيا الاجتماع. وشكل علماء التاريخ بمركز الشرق الأوسط بجامعة أكسفورد نواة هامة لهذا التخصص، كما قدم المؤرخون بمدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية أيضا إسهامات هامة في هذا الشأن. واعتمدت هذه الدراسات على بحث أرشيفي تفصيلي وبالتالي ركزت على أحداث ترجع إلى ثلاثين عاما في القدم من تاريخ الدراسة.

ويشير نيبلوك إلى محدودية قيمة الدراسات الأولى التي تمت عن الشرق الأوسط خلال تلك الفترة، ويعزو ذلك لغياب الرؤية الفكرية التي تركز على قاعدة نظرية متكاملة الاتجاهات. حيث لم تساهم هذه الدراسات في فهم الأطر السياسية والاقتصادية والاجتماعية للشرق الأوسط ككل. أو على أقل تقدير، لم تساهم كما ينبغي لو تم ربط هذه الدراسات بنظريات تسهل عملية إجراء مقارنات وشرح الاختلافات بين المجتمعات الشرق أوسطية والنظم السياسية في المنطقة. ويرى نيبلوك أن الدراسات التي أجريت عن المنطقة بشكل عام تعاملت مع كل دولة ككيان متميز قائم بذاته له خصائصه وديناميكياته المميزة. وأدى غياب الرؤية النظرية لبعض الدراسات إلى سيطرة بعض الفرضيات المتعلقة بالمجتمع والثقافية العربية على التحليل دون وجود مبرر كاف لذلك. وفشلت في النهاية في إبراز الملامح العامة للمنطقة بشكل متنسق ومتماسك.⁽⁴⁾

أما المرحلة الثانية والتي تمتد من منتصف السبعينات فقد غلب عليها الاتجاه التكاملي بين التخصصات الأكاديمية المختلفة، والتي كان يتم التعامل مع جوانبها في السابق بشكل منفصل. وأصبحت هذه الدراسات تتميز بربط العناصر الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والأيدلوجية لتحديد نماذج ونمط التفاعل وراء البني التي تحدد مجريات الأحداث بالمنطقة. وعادة ما يحاول الباحثون دراسة هذه النماذج من خلال إطار نظري.

والمجالات الرئيسية التي شهدت تطورات للدراسات الأكاديمية التكاملية هي الاقتصاد السياسي للمنطقة، ومصادر الثروة والتراكيب الاجتماعية، والأيدلوجيا والدولة. وسعت دراسات الاقتصاد السياسي إلى البحث في طبيعة الدولة في الشرق الأوسط ودور الطبقات والفئات الاجتماعية داخل هذه الدولة، كما اهتمت بعلاقات التبعية وأثر سياسات الدولة

على مصالحي الطبقات والجماعات في المجتمع. وبرز في هذا الحقل أربعة اتجاهات رئيسية تتناول النظرية العامة للاقتصاد السياسي في الشرق الأوسط،^(٥) ودراسات حول دول الشرق الأوسط وتحليل دور الطبقات والجماعات والتفاعلات الاقتصادية الداخلية والخارجية،^(٦) ودراسات حول البيروقراطية ودورها في الدولة والمجتمع،^(٧) ودراسات حول الوضعية الاقتصادية وأهداف بعض جماعات المصالح في المجتمع.^(٨) أما الدراسات التي أولت اهتماما بمجال مصادر الثروة والتراكيب الاجتماعية فقد ركزت على الثروة البشرية والقوة العاملة العربية وعلى ظاهرة الهجرة واتجاهاتها بين مواطني الدول العربية وكذلك على الثروة النفطية وأثرها على نمط التنمية والنمو في المنطقة.^(٩) وفي مجال الأيدلوجيا والمجتمع فقد ركز العديد من الدراسات على التفاعل بين البنية الاجتماعية والأفكار، واستند البعض منها على اتجاه الاقتصاد السياسي في التحليل في بحث مواضيع مثل الجذور الاجتماعية للأيدلوجيات العلمانية، والصحو الإسلامية، والصهيونية السياسية، وأنثروبولوجيا الإسلام.^(١٠)

ويرى نييلوك أنه على الرغم من الإسهامات التي قدمتها الدراسات البريطانية في تلك المرحلة، من حيث استفادتها وربطها لعناصر من حقول أكاديمية مختلفة، ومحاولاتها الاستناد إلى بعض المفاهيم النظرية، الأمر الذي عمق النظرة إلى الشرق الأوسط، إلا أن الديناميكيات المحددة للنموذج العام للدولة والمجتمع بالشرق الأوسط تظل غامضة وملتبسة؛ لأن الكيفية التي ينبغي أن يرى بها هذا النموذج النظري غير واضحة حتى الآن.^(١١)

وكما هو الحال في دراسة الشرق الأوسط في بريطانيا تأثر الاهتمام الأكاديمي الفرنسي بالتطورات والأحداث الواقعة في المنطقة وبتوجهات السياسة الفرنسية إزاء هذه التطورات. ومثل ظهور دولة ما بعد الاستقلال، والصحو الإسلامية، والمجتمع المدني، وظاهرة هجرة المغاربة إلى فرنسا موضوعات جديدة بالبحث والدراسة من قبل الحكومة والأكاديميين الفرنسيين.

تركزت معظم الدراسات الصادرة عن المركز القومي للدراسات العلمية (CNRS) بباريس خلال الستينات وحتى منتصف السبعينات حول مفهوم الدولة الحديثة والخصائص والمؤسسات المكونة لها. وأهم الموضوعات التي تناولتها تلك الدراسات هي التصنيع

والإصلاح الزراعي وأجهزة الدولة والجيش والأحزاب السياسية والأيدلوجيات والنخب السياسية والشرعية.

ومع الأزمات السياسية التي أفرزتها تلك الدولة في المنطقة ظهر عجز نظرية الحدائة عن فهم الحركات الاجتماعية الفاعلة في المجتمعات الشرقية الأوسط. ومن ثم تحول اهتمام الأكاديميين منذ منتصف السبعينات إلى دراسة الصحوة الإسلامية أو ما يعرف بالإسلام السياسي. وذهبت إليزابيث بيكارد إلى القول بأن الاهتمام بالإسلام السياسي كان محاولة للخروج من مأزق التركيز على الدولة القومية ونظرية الحدائة الذي وصلت إلى طريق مسدود.^(١٦) ونشأ هذا الاتجاه أوليفيه كار بدراسته عن الإسلام والدولة في عالم اليوم، الذي تناول فيها الرؤية الإسلامية للدولة والاقتصاد والثقافة. وصدر بعد ذلك العديد من الدراسات عن الإسلام والدولة والمجتمع في المنطقة وعن الحركات الإسلامية في الدول المغاربية والعربية.^(١٧) وعلى خلاف المستشرقين الذين ركزوا على دراسة الشريعة والفقهاء الإسلامي، تناول الجيل الجديد من الأكاديميين الفرنسيين بالدراسة العلاقة المباشرة بين الإسلام والمجتمع من مختلف الجوانب الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، معتمدين على الدراسات الميدانية والاستبيانات. ولم يمنع هذا التحول الاهتمام بدراسة جوانب أخرى في المجتمعات الشرق أوسطية مثل دراسة الاتصال واللغة وعلاقتها بالدين والثقافة.

ومنذ منتصف الثمانينات جرى التركيز على دراسة الجماعات الوسيطة والمجتمع المدني. وأجريت دراسات عن علماء الدين والمتقين والكتاب والمحامين والنقابات المهنية، والتي اعتبرت فئات هامة في عملية التطور السياسي والمشاركة السياسية من حيث قدرتهم على التفاوض والتعاون وحتى التصارع مع الدولة. كما حظيت المدينة الشرق الأوسطية باهتمام الباحثين الفرنسيين في تلك الفترة، حيث شرعوا في دراسة ظاهرة التحضر من كافة جوانبها بما في ذلك العلاقة بين عمالة بناء الدولة وبناء المدينة، وأنماط الهجرة من الريف إلى المدن، ولزومة المدن العربية، والتنظيم الاجتماعي والمكاني للمدينة العربية. وساهم في هذا المجال متخصصون من علوم اجتماعية مختلفة كالاجتماع والانثروبولوجيا والاقتصاد والعمارة والجغرافيا. كما ظهر أيضا في بعض الدراسات محاولات تحليل أثر الميراث العثماني "البطرباركي"^(١٨) على العلاقات الزبونية في المنطقة، وربط هذه الظاهرة بعمليات التحول والانفتاح الاقتصادي ونظام توزيع الثروة

وطبيعة الدولة. وغلب على هذه الدراسات عدم العناية بدراسة تاريخ المنطقة بصورة دقيقة وموضوعية والتأثر بالمدرسة الاستشراقية في التحليل.^(١٤)

وأثارت ظاهرة الهجرة العربية قلقا للعديد من الدول الغربية ومن بينها فرنسا. واهتم الأكاديميون الفرنسيون بدراسة وتحليل أنماط الهجرة البينية العربية وهجرة المواطنين العرب، خاصة من دول المغرب العربي، إلى فرنسا. وركزت دراسات الباحثين على محاولة معرفة الأسباب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وراء هذه الهجرة ونتائجها. كما تناولت الدراسات التطور الاقتصادي والاجتماعي والثقافي للجاليات المغاربية في فرنسا وظاهرة عدم قدرتهم على الاندماج في الثقافة والمجتمع الفرنسي.

ولا يخلو أمر الاهتمام بدراسة موضوعات بعينها في فرنسا من روابط سياسية ومؤسسية وتمويلية، وعلى قول جون كلود فاتين "إن دراسة الشرق الأوسط لا يمكن اعتبارها بريئة؛ لأنها من المحتمل أن تحدث نتائج خطيرة على المجتمعات التي يتم دراساتها وعلى الدراسين الأكاديميين أنفسهم من خلال تحديد شرعية أو عدم شرعية قطاعات معينة في هذه المجتمعات والجاليات."^(١٥)

ب- الرؤية الأكاديمية الأمريكية للشرق الأوسط:

يمكن تقسيم الرؤية الأكاديمية الأمريكية للشرق الأوسط إلى عدة مراحل زمنية، تأثرت كل مرحلة منها إلى حد بعيد بالأطر النظرية السائدة في حقل العلوم السياسية في الولايات المتحدة وبالاهتمامات السياسية للحكومة الأمريكية وأهدافها الاستراتيجية في المنطقة. ويمكن إجمال أهداف السياسة الأمريكية في الشرق الأوسط خلال الأربعين عاما الماضية في احتواء مد النفوذ السوفيتي، وضمان تدفق النفط، وضمان أمن إسرائيل، والمحافظة على الأنظمة العربية الموالية للولايات المتحدة. وأدى تعقد وتناقض هذه الأهداف إلى عدم اتساق اهتمامات المختصين في شئون المنطقة وتغيرها طبقا للاهتمامات السياسية الآنية، وإلى افتقار حقل دراسة الشرق الأوسط إلى أساس نظري وفكري يحول دون التخبط في المفاهيم والمصطلحات المستخدمة ودون غلبة الجانب الوصفي على التحليلات الأكاديمية.

المرحلة الأولى: الحداثة والليبرالية الديمقراطية

بدأت هذه المرحلة في الخمسينات وامتدت حتى نهاية الستينات. فبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، اهتمت الدراسات الأمريكية بمحاولة فهم طبيعة مجتمعات دول العالم

الثالث والعوامل المؤثرة على العملية السياسية. وتأثرت هذه الدراسات بالنظريات المهيمنة على حقل العلوم السياسية في الولايات المتحدة وخاصة المدرسة السلوكية ثم المدرسة الوظيفية البنوية التي حولت الضوء عن الاهتمام بدراسة الدولة ومؤسساتها إلى تحليل النظم والأنساق السياسية والمدخلات والمخرجات ذات الدور المباشر في العملية السياسية. وكان الهدف الأساسي هو أن تتبنى الدول المستقلة حديثا النظام الغربي الليبرالي ونموذج التنمية الرأسمالي والديمقراطية الليبرالية. وأصبحت نظرية الحداثة والتنمية هي النظرية السائدة التي تم تقديمها لدول العالم الثالث كبديل عن الماركسية من أجل تحويلهم عن الاشتراكية وإثرائهم عن الدخول في فلك الاتحاد السوفيتي.

وركزت أغلب الدراسات الأمريكية عن الشرق الأوسط في تلك المرحلة على التوجهات والثقافة السياسية. وسيطرت التفسيرات الثقافية على التحليلات لشرح الظواهر غير المفهومة أو غير المتوقعة. مما مثل تأثرا واضحا بالمدرسة الاستشراقية، حيث أصبحت التقاليد الإسلامية تفسر العديد من الظواهر مثل الاستبداد السياسي وخضوع الشعوب للنظم السلطوية، ورد هذين الأمرين إلى شخصية وأسلوب نبي الإسلام (صلى الله عليه وسلم) وإلى الإسلام من حيث حضته أتباعه على الطاعة وتجنب الفتنة. إلا أن أصحاب نظرية الحداثة وعلى خلاف من المستشرقين أهملوا دراسة التقاليد الإسلامية بتفصيل وموضوعية؛ لاعتقادهم في المقام الأول أن هذه التقاليد زائفة، ولن تكون لها القدرة على الصمود أمام انتشار الحداثة والعقلانية. ولهذا أخطأ أصحاب نظرية الحداثة خطأ واضحا بإهمالهم قراءة التاريخ وبنية السلوك السياسي والثقافي في المنطقة.^(١٦)

أما أولئك الذين اهتموا بالمؤسسات السياسية وعملية بنائها، فقد جذبهم محاولات النظم "التعبوية" وأساليبها في بناء دولة ما بعد الاستقلال في المنطقة. وعلى الرغم من أن أغلب هذه النظم كانت نظما عسكرية وسلطوية وأبعد ما تكون عن الديمقراطية (البعث — ناصر — بورقيبة — العسكر في تركيا)، إلا أن مناصري الحداثة رأوها نظما "مستتيرة" وضرورية لإحداث القطيعة مع التقاليد ولتغيير توجهات الجماهير وقيادتها نحو الحداثة. وفي هذا الإطار تم التركيز على دراسة النخب والأنظمة العسكرية وتجارب الحزب الواحد في المنطقة والتي أطلق عليها "القيادة الثورية" المتحررة من روابط التقاليد.^(١٧) كما عيّنت الكثير من الدراسات بالتصورات الأيديولوجية في المنطقة بعد أن حلت بعد

الحرب العالمية الثانية نخب جديدة محل النخب الليبرالية التي حكمت في فترة ما بين الحربين.^(١٨) إلا أنه ظهر في نهاية الأمر أن هذه الأنظمة لم تتحرر من الروابط التقليدية للشالية والقبالية والأسرة والطائفية. كما أن سياسات الدولة الحديثة في المنطقة والتي صورت على أنها أداة للإصلاح الاجتماعي وإعادة التوزيع وإحداث الحراك الاجتماعي تساندت في تركيزها للسلطة، وإحكام السيطرة على المجتمع، واللجوء إلى القمع والعنف، وإهمال بناء مؤسسات المشاركة السياسية الفعالة والإدارة السليمة والبيروقراطية الحديثة. ولم تكن هذه الدولة وحدها التي أهملت هذه الجوانب، وإنما أهملها أيضا علماء العلوم السياسية الأمريكيين في اتجاهاتهم النظرية عن المنطقة.

المرحلة الثانية: المشاركة السياسية

بدأت هذه المرحلة في السبعينات واستمرت حتى أوائل الثمانينات وشهدت اهتماما متزايدا من قبل الولايات المتحدة الأمريكية لدراسة المنطقة ومحاولة فهمها بشكل أصق، في محاولة منها لملأ الفراغ الذي خلفته بريطانيا بجلاتها عن منطقة الخليج، وقيام أنور السادات بطرد الخبراء السوفيت من مصر لتتأهل الولايات المتحدة للعب دور أكبر، ولضمان استقرار الاقتصاد الإسرائيلي بعد ارتفاع أسعار النفط عام ١٩٧٣ و ١٩٧٤، والتعامل مع الثورة الإسلامية في إيران. وظهرت سلبيات هذا الاندفاع الأمريكي الشديد نحو المنطقة في تخبط أداء السياسة الأمريكية خاصة نحو الثورة الإيرانية واحتلال السادات والاحتلال الإسرائيلي للبنان. وفاجأت هذه التطورات الخبراء الأمريكيين في المنطقة، وبدت نظرية الحداثة كنظرية خاطئة وعلى أحسن تقدير بالغة التفاؤل، حيث بات واضحا أن أنظمة الشرق الأوسط لم تنتهج طريق الحداثة المتوقع منها. وانقسم العلماء حول فهم هذه المشكلة: فمنهم من رأي عدم تماسك النظرية في الأساس ووجوب التخلي عنها، ومال آخرون إلى البحث في العوائق التي تحول دون تحقق توقعات نظرية الحداثة. وتميزت الاتجاهات الأكاديمية في تلك الفترة في التركيز على مفهوم المشاركة السياسية والاستقرار السياسي كمرحلة نحو بلوغ الديمقراطية والتعددية،^(١٩) وعلى محاولة تطبيق نظريات التبعية التي ظهرت أساسا في أمريكا اللاتينية على الشرق الأوسط لفهم العلاقة بين الوضعية الاقتصادية التابعة والانفتاح السياسي والتحول نحو التعددية السياسية.^(٢٠) وتري أندرسون أنه في هذا الإطار، استخدمت النظرية في شرح الحالة

المدرسة عوضاً عن أن تكون هذه الحالة هي الأساس لبناء نظرية خاصة بالمجتمعات في منطقة الشرق الأوسط.^(٢١) وقد يكون الاستثناء في هذه الحالات هو الدراسات عن النفط وأثره في تحول اقتصاد دول المنطقة وظهور مصطلح "الدولة الريعية" الذي كان له تأثيراً كبيراً في شرح هذه الظاهرة في دول عديدة ومختلفة الأنظمة مثل السعودية وليبيا وإيران والكويت وغيرها. إلا أن دراسات الاقتصاد السياسي بصورة أشمل ظلت محدودة إلى قدر كبير، وذلك لاستمرار التركيز على الدراسات العرقية والطائفية ونمط العلاقات الأبوية في المجتمعات العربية، ولصعوبة تحليل الدول النفطية داخل إطار الدولة السلطوية وتوصيف النظم الملكية الخليجية كنظم سلطوية عادية. وجاءت أهم المحاولات لربط الظروف والأطر البنوية، وخاصة الاقتصادية، بالعملية السياسية من قبل مجموعة MERIP خلال السبعينات، والتي أخذت منحى انتقادياً لتوجه دراسة الشرق الأوسط في الولايات المتحدة.^(٢٢)

وبعد نجاح الثورة الإيرانية التي جاءت كمفاجأة للخبراء بالمنطقة، ازداد الاهتمام بدراسة ومحاولة فهم الإسلام السياسي. وبرزت تفسيرات عديدة شملت جميع الاحتمالات الممكنة التي قد تشكل سبباً في ظهور الصحوة الإسلامية مثل التفسيرات النفسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وغلب الأسلوب الصحافي على كثير من هذه الدراسات وكذلك ما أسمته أندرسون أسلوب "مراقبة المللي - Mullah Watch"، وأغفلت معظم الدراسات إجراء مقارنات بين الصحوة الإسلامية ومثيلاتها في المجتمعات الأخرى كالصحوة المسيحية واليهودية مثلاً، أو مقارنتها بالحركات الاحتجاجية العلمانية. كما استعيرت نظريات الثورة بشكل عام وجرى تطبيقها على حالة إيران على الرغم من مساهمة الثورة الإسلامية الإيرانية في تغيير ومراجعة تحليل الثورات.

المرحلة الثالثة: العلاقة بين الدولة والمجتمع

شهدت نظرية السياسة المقارنة في الولايات المتحدة خلال الثمانينات اهتماماً مجدداً بدراسة الدولة أو "عودة الدولة" كموضوع جوهري في للبحث في التغيير السياسي. ومن الطبيعي أن ينعكس هذا الاهتمام على دراسات المتخصصين في الشرق الأوسط ومحاولاتهم دراسة تكوين الدولة ورصد التغييرات الجارية في المنطقة من خلال هذا المنظور، ومن خلال بحث العلاقة بين الدولة والمجتمع في الشرق الأوسط وكيفية صنع

السياسات العامة ودور الدولة "كمنظم" لعملية التحول الاقتصادي والاجتماعي والسياسي في المجتمع. ومن أبرز الدراسات التي أجريت حول الدولة في هذه المرحلة دراسة جياكومو لوتشيانى عن الأمة والدولة والاندماج في العالم العربي، والتي جاءت في أربعة مجلدات ضخمة. وتناول هذا الكتاب دراسة جذور الدولة العربية، ومفاهيم الدولة في الفلسفة العربية والإسلامية، والسياسات التنموية في قطاعات الزراعة والصناعة والخدمات، والنظم المالية والميزانية في الدول النفطية وغير النفطية. إضافة إلى دراسة فؤاد خوري عن القبيلة والدولة في البحرين وإيليا زريق عن الاعتبارات النظرية لدراسة اجتماعية للدول العربية وجبرائيل ابن دور عن الدولة والصراع في الشرق الأوسط.

كما لجأت العديد من الدراسات في هذه المرحلة إلى التفسير التاريخي لمحاولة فهم العلاقة بين الدولة والمجتمع، حيث تم التركيز على ديناميكيات الشرق الأوسط في مرحلة الدولة العثمانية وما قبل الاستعمار، والى دراسة السياسات العامة والبيئة الاجتماعية الريفية وعلاقتها بنمط السلطة في المجتمع. كما كان لتحول عديد من الدول في المنطقة من نظام رأسمالية الدولة إلى اقتصاد السوق أثره في تركيز العديد من الدراسات على دور الدولة في تبني سياسات الانفتاح الاقتصادي، وأثر ذلك على العلاقة بين السلطة السياسية والقوة الاقتصادية في المجتمع.^(٢٣) إلا أن معظم هذه الدراسات عانى من غياب المقارنات بين النظم السياسية والاقتصادية في المنطقة وعاملت كل دولة ككيان قائم بذاته.^(٢٤)

المرحلة الرابعة: المجتمع المدني:

شهدت فترة التسعينات اهتماما ملحوظا لدى المتخصصين في الشرق الأوسط بدراسة ما يسمى بالمجتمع المدني، والذي وضع فيه كثير من الدارسين الأمريكيين الأمل في تحقيق الديمقراطية الليبرالية، وإيجاد توازن بين سلطة الدولة والقوى الاجتماعية في المجتمع. وركزت العديد من الدراسات على الجمعيات الأهلية والمنظمات غير الحكومية التي محاولة لشرح مفهوم ومكونات المجتمع المدني ووسائل تقويته وتفعيله للقيام بدور تفاعل في الحد من سلطة الدولة وتوسيع دائرة المشاركة السياسية. ومن أبرز الدراسات التي أجريت في هذا المجال دراسة ريتشارد نورتون (محرر) عن المجتمع المدني في الشرق الأوسط، والتي جاءت في مجلدين، ودراسة ريكس براينن وبهجت قرني وبول

نوبل عن عملية التحرر السياسي والتحول الديمقراطي في العالم العربي.^(٢٥) ولاشك أن هناك العديد من المشاكل المرتبطة بالاهتمام المتزايد بمفهوم المجتمع المدني من قبل الكثير من الأكاديميين الأمريكيين. فالمفهوم نفسه ليس مفهوماً جديداً ولا يسلم من الغموض. فجل الدراسات عن المجتمع المدني في الشرق الأوسط عانت من مشكلة تحديد عناصر ومكونات هذا المجتمع داخل محيطه الثقافي والسياسي، كما أنها لم تستطيع تحديد الخطوط التي تفصل بين السلطة والمجتمع المدني، الذي ينظر إليه في معظم الدراسات بحجم كبير من المثالية وعدم الواقعية. وبدا الاهتمام بدراسة المجتمع المدني — في نظر جيمس بيل — وكأن حلقة دراسة الشرق الأوسط قد أحكمت غلق الدائرة وعادت إلى المربع الأول، حيث ركزت في الخمسينات والستينات على قضية الديمقراطية الليبرالية، وبعد رحلة خمسين عاماً من الدراسة والبحث عادت في التسعينات إلى بحث قضية المجتمع المدني والديمقراطية الليبرالية من جديد. ويعلق بيل على هذا الأمر بقوله "لقد تعلمنا القليل خلال الخمسين سنة الماضية عن عملية السلطة التي تمثل أساس النظم السياسية في الشرق الأوسط".^(٢٦) وعزا بيل هذا التقدم البطيء في فهم الشرق الأوسط إلى فوضى المفاهيم والمصطلحات التي تسود هذا الحقل، والتي لم تحدد من البداية ماهية الديمقراطية والمشاركة السياسية والعلاقة بينهما في إطار المجتمعات الشرق أوسطية.^(٢٧)

ثانياً: دراسات العلاقات الدولية في الشرق الأوسط

حظيت العلاقات الدولية في الشرق الأوسط باهتمام واسع نسبياً من قبل الدارسين الغربيين. ويمكن تقسيم نوعية الدراسات إلى تحليلات أكاديمية تتبنى منهجاً معيناً، وكتابات صحفية عن المنطقة تتناول المواضيع التي تتعلق بالمستجدات والأحداث الجارية، وأدبيات تتناول التاريخ الدبلوماسي للمنطقة. وتتطرق هذه الكتابات إلى مواضيع تحظى بالاهتمام لدى الغرب، مثل: دور الدول العظمى في المنطقة، والصراع العربي الإسرائيلي، والسياسة الخارجية لبعض دول الشرق الأوسط، والنفط، والأصولية الإسلامية.

وقسم بهجت قرني في دراسته عن العلاقات الدولية في الشرق الأوسط الأدبيات التي تتناول الموضوع من حيث المنهج التي تستند إليه إلى ثلاثة مستويات طبقاً للمنهج التحليلي التي تتبناها: للدراسات التي ركزت على المنطقة كنظام فرعي داخل بنية النظام الدولي العام، والدراسات التي تناولت السياسة الخارجية لدول المنطقة باعتبار الدولة كفاعل

أساسي ووحدة أساسية في التحليل في العلاقات الدولية، والدراسات التي تتناول أنماط التفاعل بين الدول والجماعات داخل المنطقة.^(٢٨)

أ- الشرق الأوسط كنظام فرعي:

يعتبر ليونيد بايندر أول من اقترح دراسة الشرق الأوسط والعلاقات الدولية كنظام فرعي وكمستوى وسط للتحليل، يقع ما بين مستوى التركيز على الدولة كفاعل أساسي والنظام الدولي العام، وذلك بهدف تجنب التعميمات المحتملة على مستوى التنظير والإيجاد إمكانية لمقارنة بين هذه المنطقة والمناطق الأخرى لإبراز خصوصيتها.^(٢٩) وتعتبر دراسة لويس كانتوري وستيفن سبيجل أول دراسة تطبيقية تبنت هذا المنهج، وتناولت عدة مناطق كإفريقيا وأمريكا اللاتينية وأوروبا والشرق الأوسط بالتحليل والمقارنة داخل إطار النظام الدولي العام.^(٣٠) وتبع هذه الدراسة دراسات أخرى تستند إلى نفس المنهج وتحاول تطبيق تحليل النظم على المنطقة.^(٣١)

واستخدم مؤرخون متخصصون في المنطقة ككارل براون منهج النظم الفرعية لدراسة التاريخ الدبلوماسي للشرق الأوسط وتحليل توازنات القوى خلال فترات زمنية مختلفة. وركز براون على عبارة "المسألة الشرقية" للاستدلال على نمط تاريخي مميز للتعامل الدبلوماسي في المنطقة، ووجود تراث لتقاليد دبلوماسية خاصة بالشرق الأوسط تستمد ملامحها من المسألة الشرقية وتفاعلاتها على الدول الأوروبية ودول المنطقة خلال مائتي عام، وأنماط التدخل الخارجي فيها.^(٣٢) وتناولت دراسات لاحقة باهتمام ملحوظ مسألة التدخل الخارجي في المنطقة سواء من قبل الدول الاستعمارية التاريخية (إنجلترا وفرنسا) أو الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة بعد انهيار تلك الإمبراطوريات الاستعمارية وأثناء الحرب الباردة وفترة الثنائية القطبية. وتم التركيز على هذا الموضوع من خلال إطار تاريخي أشمل،^(٣٣) أو من خلال تناول تطور معين على درجة كبيرة من الأهمية -اتفاقيات كامب ديفيد وعملية السلام- استطاعت خلاله الدول الكبرى أو إحداها استخدام نفوذها لتأثير على المنطقة.^(٣٤)

ب- مستوى الفاعل، السياسة الخارجية لدول المنطقة:

يرى بهجت قرني أن معظم الدراسات التي ركزت على السياسة الخارجية لدول المنطقة في السبعينات والثمانينات قد اتخذت بصورة عامة للبعد التحليلي، حيث لجأت إلى

التناول الزمني للأحداث مع تجاهلها لتحليل عملية صنع السياسات الخارجية والعوامل المؤثرة فيها. ومن أبرز الدراسات التي تناولت عملية صنع القرار في السياسة الخارجية دراسة بريشر عن إسرائيل، والتي تميزت بغزارة المعلومات وتماسك المنهج التحليلي من حيث وضوح إطاره النظري وإمكانية تطبيقه على المنطقة. وبالإضافة إلى هذه الدراسة، هناك العديد من الدراسات التي تناولت السياسة الخارجية لدول المنطقة مثل دراسات عضيد داويشا عن سياسة مصر الخارجية في العالم العربي والتدخل المصري في اليمن والسياسة الخارجية السعودية والسياسة الخارجية السورية إزاء الأزمة اللبنانية، وكذلك دراسات عن الأردن ومنظمة التحرير الفلسطينية وبعض دول المغرب العربي. إلا أن معظم هذه الدراسات ركزت على السياسة الخارجية لدولة واحدة، وبالتالي غاب بعد المقارنة فيها. وبرزت بعض الدراسات التي حاولت وضع السياسات الخارجية لدول المنطقة داخل إطار مقارن مثل دراسة ماكلورين التي تناولت السياسة الخارجية لأربع دول هي مصر والعراق وإسرائيل وسوريا.^(٣٥) كما حاولت تحليل العوامل الداخلية المؤثرة على السياسة الخارجية. وفي دراستهما المقارنة ربط بهجت قرني وعلى الدين هلال بيسن بعد الاقتصاد السياسي والتفاعلات العالمية لتحليل السياسة الخارجية للدول العربية.^(٣٦)

ج- أنماط التفاعل في المنطقة:

ركزت الدراسات التي تناولت أنماط التفاعل في المنطقة على الصراعات والنزاعات بين الدول والجماعات الموجودة بها. وقد يبدو لهذا الاهتمام ما يبرره من أحداث وظواهر عكست سلسلة من عدم الاستقرار والصراعات بعد الحرب العالمية الثانية، بدأ من قيام إسرائيل وحرب ١٩٤٨ والحروب العربية الإسرائيلية المتتالية، وحالة عدم الاستقرار في إيران في الخمسينات والثورة الإيرانية الإسلامية، ونزاعات الحدود بين العديد من الدول في المنطقة، والصراع حول المياه، والحرب اللبنانية، والصحو الإسلامية، وأمن منطقة الخليج، واحتمالات انتشار الأسلحة النووية والبيولوجية. واهتمت العديد من الأدبيات بهذه الموضوعات، وأبرزت بقصد أو دون قصد المنطقة وكأنها بؤرة للصراع وعدم الاستقرار. وفي هذا الإطار تناولت الدراسات التوازن العسكري بين دول المنطقة وظاهرة الحروب، وأثر للنزاعات الواقعة بها على استقرار النظام الدولي، وإدارة الصراع، ودور

الدول الكبرى والصراع الاستراتيجي السياسي في الشرق الأوسط، بالإضافة إلى التوازن الاستراتيجي في المنطقة. (٣٧)

الشرق الأوسط والمستقبل:

بدخول الشرق الأوسط الألفية الثالثة، صدر العديد من الكتابات التي تتناول مستقبل المنطقة وأهم التحديات التي ستواجهها في القرن المقبل. وتتحى بعض الدراسات إلى تقديم توقعات عامة والتركيز على بعض القضايا التي تعتبر تقليدية مثل الصراع العربي - الإسرائيلي، وأفاق عملية السلام، وانتشار الأسلحة النووية وتداعياته، وتوازنات القوى الإقليمية: العراق وإيران، وتركيا وإسرائيل، والأصولية الإسلامية، وحقوق الإنسان، والتحول الديمقراطي، وتغير النخب السياسية. ويمكن إدراج ما نتوصل إليه هذه الدراسات تحت باب التنبؤات التي قد يشوبها بعض السطحية وغلبة الميل والنزعة السياسية. (٣٨) في حين تقدم دراسات أخرى منهاجاً يركز على مؤشرات حالية مستمرة، تمثل أرضية منطقية لاستشراف المستقبل في المنطقة ورسم خريطة مقبولة للتحديات التي ستواجهها في الحقب القادمة. وأحياناً تحاول هذه الدراسات تقديم اقتراحات للتعامل مع هذه التحديات والتغلب عليها. (٣٩)

وسيتناول هذا الجزء من البحث بعض النماذج من هذه الدراسات، مركزاً على أن مستقبل الشرق الأوسط يحظى بالأهمية لدى الدوائر الأكاديمية والسياسية الغربية لما في ذلك من أثر واضح للجميع على مصالح وعلاقات هذه الدول وسياساتها المستقبلية. وعلى الرغم من اختلاف المنهج الذي تتبناه الدراسات إلا أن هناك العديد من القضايا التي تحظى باهتمام مشترك بينها مثل: التحول الحالي في تركيبة الدول المكونة للمنطقة وانعكاساته المستقبلية على تركيبها البشرية وعلى نمط التحالفات بها، الاستقرار واحتمالات الحرب والسلام، وضع إسرائيل في المنطقة، النفط، الخطر الإسلامي الأصولي، التحول الاقتصادي والاجتماعي، وضعية المرأة وحقوق الإنسان. ويختلف ترتيب هذه القضايا من حيث الأهمية من كاتب إلى آخر، إلا أن هناك شبه إجماع على أنه إذا استمر أداء حكومات المنطقة على نفس النمط الذي ساد في القرن العشرين، فإن مستقبل الشرق الأوسط سيكون قاتماً. (٤٠) فيرى برنارد لويس على سبيل المثال مستقبل الشرق الأوسط من خلال الخريطة التي تتشكل -حالياً- في المنطقة بعد انهيار الاتحاد السوفيتي وبروز

"عالم من الدول ذات الأصول التركية" التي ستشعر بالانتماء إليها والعودة إلى جغرافيتها، وأيضا من خلال الصراع بين قوتين أو تيارين أساسيين فيها، وهما تيار الديمقراطية والحرية والتقدم ممثلا بإسرائيل وتركيا، وتيار العنف الديني والتعصب وعدم التسامح والحلم باستعادة العظمة ممثلا بالأصولية الإسلامية. ويخلص لويس الى أن لكل بلد في الشرق الأوسط والمنطقة ككل، هناك نطاق من الإمكانيات المستقبلية التي يمكن الاختيار من بينها: فعلى أحد طرفي النطاق يقع التعاون والتقدم نحو السلام والحرية، والتنوير والازدهار، بينما تقع على الطرف النقيض حلقة مفرغة من الفقر والجهل، والخوف والعنف، والتسلط والفوضى، والخوف والإشفاق على الذات، وكلها تؤدي في النهاية إلى سيطرة غربية جديدة.^(٤١) ولاشك أن هذا التصور يعكس ثنائية واضحة قد لا تؤدي بالمنطقة إلى الاستقرار والتقدم المنشود، وإنما يزيد من احتمال الصراع داخلها.

في حين يرى وليام كوانت أن مستقبل المنطقة يرتهن بالتغلب على الأزمات الجوهرية التي عانى منها الشرق الأوسط في القرن الماضي والمتمثلة في أزمة الحكم (القرارات غير المدروسة)، وانعدام المساءلة (إساءة استخدام السلطة وغياب المحاسبة العامة)، وأزمة التطور الاقتصادي (إهدار المصادر الكبيرة المتاحة). وترتبط هذه الجوانب ببعضها البعض إلى حد كبير. ولن تتمكن المنطقة من الازدهار مستقبلا إلا عن طريق إخضاع الحكام للمساءلة وازدهار الديمقراطية، وإنجاز التنمية العادلة وتحقيق السلام في المنطقة، وأنداك ستحدث ثورة حقيقية بها. ويمكن في نظر كوانت- للغرب أن يلعب دورا للمساعدة نحو تحقيق هذه الأهداف، ليس عن طريق فرض نموذج سياسي واقتصادي معين، وإنما بأن يكون للولايات المتحدة دور مستمر في احتواء وتسوية الصراعات الإقليمية، وبالتالي يمكن أن تتحرر كميات كبيرة من الأموال إلى التنمية بدلا من شراء الأسلحة، وأن تفتح الدول الغربية الغنية أسواقها لصادرات المنطقة، وأن تتنازل عن ديونها المستحقة أو تعيد جدولتها.^(٤٢)

ويعتمد بعض الباحثين على مؤشرات محددة تعتبر جوهرية في نظرهم، وعلى كيفية التعامل مع هذه المؤشرات، لاستشراف مستقبل المنطقة ورصد عملية التحول بها. فيركز أنتوني كيردسمان، على سبيل المثال، على الانفجار الديمغرافي، ووتيرة الإصلاح الاقتصادي، والتغير الاجتماعي كثلاثة عوامل رئيسية وثيقة الارتباط، تلعب دورا هاما في تحديد وضعية الشرق الأوسط في القرن القادم. ويرى كوردسمان أن أداء حكومات

المنطقة إزاء هذه القضايا لم يكن على مستوى مقبول، وأن التحدي الأكبر ليس في إعلان تبني سياسات معينة قد تكون ناجحة من الناحية النظرية، وإنما في القدرة على تنفيذ هذه السياسات لتوفير معدلات نمو مقبولة وقدرة تنافسية للمنطقة، والمحافظة على الموارد وتأهيل المدن والمناطق الحضرية لتلبية متطلبات سكانها الاقتصادية والاجتماعية، خاصة الشباب والفقراء منهم. 43 ويضيف البعض مؤشرات أخرى مثل التكنولوجيا وأثرها المستقبلي في الحد من مركزية وسيطرة الحكومات، وكذلك ازدياد الوعي السياسي وإدراك شعوب المنطقة بعدم قدرة الغرب على السيطرة عليهم، على الرغم من توقع اتساع الفجوة التكنولوجية بين العالم الثالث والغرب والذي سيملك فقط القدرة على إنزال العقاب وليس على السيطرة الفعلية. (٤٤)

خاتمة:

يتبين مما سبق أن مصطلح الشرق الأوسط رغم اصطناعيته وغموضه أصبح مصطلحا شائعا وأمرا واقعا إلى حد كبير. ولا يجب أن يمنعنا ذلك من التعامل معه حيث إن المفاهيم عادة ما تبني على أرض الواقع. إلا أننا يجب أن نكون متريكين لقصوره ومخاطره ومستوعبين أيضا لعدم قدرة هذا المصطلح على أن يعكس المضمون الثقافي أو الحضاري لشعوب المنطقة. وإذا كان هذا المفهوم قد ارتبط بالغرب ومصالحه الاستراتيجية في المنطقة وسعيه لصياغتها من خلاله على واقع معين، فلأهل المنطقة أيضا الحق في أن يصوغوها بما يحقق مصالحهم وأهدافهم الاستراتيجية. إلا أنه من الصعب التفكير في مستقبل أو سيناريوهات بديلة في الشرق الأوسط بإهمال دور الغرب والذي يعتبر طرفا مباشرا فيها. فللدول الغربية مصالح حيوية بالمنطقة وستواصل العمل على تأمين هذه المصالح الاستراتيجية. كما أن مستقبل المنطقة والقضايا أو التحديات التي ستواجهها تحظى باهتمام الدوائر الأكاديمية والسياسية الغربية، لما في ذلك من انعكاسات مباشرة على مصالح بعض الدول الغربية وسياساتها المستقبلية. وبالتالي فإن أي سيناريو بديل يجب أن يأخذ في الاعتبار استمرار اهتمام الغرب بالمنطقة وحرصه على لعب دور هام بها.

١. ورقة مأخوذة من بحث «حالة دراسة الشرق الأوسط في الكتابات الأكاديمية الغربية»
2. Tareq Y. Ismael and Jacqueline Ismael, eds., *Politics and Government in the Middle East and North Africa* (Miami: Florida University Press, 1991): p. 2.
3. James Bill, "The Study of the Middle East Politics, 1946-1996: A Stockpiling," *Middle East Journal*, Vol. 50, No. 4 (Autumn 1996): p. 501.
4. Timothy Niblock, "The State of the Art in British Middle Eastern Studies," in Tareq Y. Ismael, ed., *Middle Eastern Studies: International Perspectives on the State of the Art* (New York: Praeger Publishers, 1990): p. 40.
٥. كنماذج لهذه الدراسات أنظر :
Talal Assad and Roger Owen, eds., *The Sociology of 'Developing Societies': The Middle East* (London: Macmillan, 1983); Bryan Turner, *Capitalism and Class in the Middle East* (London: Heinemann, 1984); Bryan Tunrner, *Marx and the End of Orientalism* (London: Allen and Unwin, 1978).
٦. كنماذج لهذه الدراسات أنظر :
Haleh Afshar, ed., *Iran: A Revolution in Turmoil* (London: Macmillan, 1985); Fred Halliday, *Dictatorship and Development in Iran* (Harmondsworth, 1979); Michael Johnson, *Class and Client in Beirut: The Sunni Muslim Community and the Lebanese State, 1840-1985* (London: Ithaca Press, 1987); Helen Lackner, *A House Built on Sand: A Political Economy of Saudi Arabia* (London: Ithaca Press, 1979); Tim Niblock, *Class and Power in Sudan: The Dynamics of Sudanese Politics, 1898-1985* (London: Macmillan, 1987).
7. Nazih Ayubi, *Bureaucracy and Politics in Contemporary Egypt* (London: Ithaca Press, 1980); Hugh Roberts, "The Algerian Bureaucracy," in Talal Assad and Roger Owen, eds., *The sociology of 'Developing Societies': The Middle East* (London: Macmillan, 1983).
8. Antony Barnett, *The Gezira Scheme: An Illusion of Development* (London: Cass, 1977); Assef Bayat, *Workers and Revolution in Iran* (London: Zed Press, 1986); Mark Duffield, *Maiurno: The Transformation of a Peasant Society in Sudan* (London: Ithaca Press, 1981); David Seddon, *Moroccan Peasants: A Century of Change in the Eastern Rif, 1870-1970* (Folkestone: Dawson, 1981); Malak Zaalouk, *Class, Power and Foreign Capital in Egypt: The Emergence of a New Bourgeoisie* (London: Zed Press, 1986).

9. Baqr al-Najjar, *The New Nomads: Migrant Workers in the Gulf* (London: Zed Press, 1988); John S. Birks and Clive Sinclair, *Arab Manpower: The Crisis of Development* (London: Croom Helm, 1980); Richard Lawless, Alan M. Findlay, and Ann Findlay, *Return Migration to the Maghreb: People and Policies* (London: Arab Research Center, 1982); Roger Owen, *Migrant Workers in the Gulf* (London: Minority Rights Group, 1985).
10. Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (Austin: University of Texas Press, 1982); Ernest Gellner, *Muslim Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981); Michael Gilsenan, *Recognizing Islam* (London: Croom Helm, 1982).
11. Niblock, P. 49, se also pp. 44-48.
12. Elizabeth Picard, "French Social Scientists in the Middle East Turmoil: Contemporary Arab and Islamic Studies in France," in Tareq Y. Ismael, ed., *Middle Eastern Studies: International Perspectives on the State of the Art* (New York: Praeger Publishers, 1990): p. 61.

١٣. أنظر على سبيل المثال

Islam et Politique au Maghreb (Paris: CRESM, 1981); Islam, Societe et Communauté. Anthropologie du Maghreb (Paris: CRESM, 1981); Mohamed Arkoun, Maurice Bormans and Mario Arosio, *L'Islam, Religion et Societe* (Paris: Le Cerf, 1982); Olivier Carre and Paul Dumont, eds., *Radicalismes Islamiques* (Paris: L'Harmattan, 1985 and 1986).

14. Picard, pp. 65-66.
15. Picard, p. 67.

١٦. من أبرز دراسات هذه المرحلة :

Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East* (New York: Free Press 1958); Manfred Halpern, *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa* (Princeton: Princeton University Press, 19963); J.H. Thompson & R. D. Reischauer, *Modernization of the Arab World* (New York: Van Nostrand, Inc., 1966).

١٧. أنظر الدراسات التالية حول النخب والحزب الواحد في الشرق الأوسط :

Fredrick W. Frey, *The Turkish Political Elite* (Cambridge, MA: MIT Press, 1969); William Quandt, *Revolution and Political Leadership: Algeria, 1954-1968* (Cambridge, MA: MIT Press, 1969); Richard Hrair Dekmejian, *Egypt Under Nasser* (Albany: SUN Press, 1971); Anouar Abdel Malek, *Egypt: Military Society: The Army Regime, the Left and Social Change Under Nasser* (New York: Random House, 1968); Syndey N. Fisher, ed., *The*

Military in the Middle East (Columbus: Ohio State University; George Lencowski, ed., Political Elites in the Middle East (Washington, DC: American Enterprise Institute, 1975); I. William Zartman, ed., Political Elites in Arab North Africa (New York: Longman, 1982); Clement Henry Moore, Tunisia Since Independence (Berkeley, CA: University of California Press, 1965); Scott D. Johnson, "The Study of Parties in the Political Development of the Middle East and North Africa," MESA Bulletin, Vol. 3, No. 2 (1969); John Devlin, The Baath Party (Stanford, CA: Hoover Institution Press, 1976).

١٨. انظر على سبيل المثال دراسة :

Nadav Safran, Egypt in Search of Political Community (Cambridge: Harvard University Press, 1961); Leonard Binder, The Ideological Revolution in the Middle East (New York: John Wiley & Sons, Inc, 1964); Kemal H. Karapat, Political and Social Thought in the Contemporary Middle East (New York: Praeger Publishers, 1968); Hisham Sharabi, Nationalism and Revolution in the Arab World (Princeton: Van Nostrand, 1966).

١٩. لعل أبرز الدراسات التي صدرت في هذا الموضوع هي دراسة

Michael Hudson, Arab Politics: The Search for Legitimacy (New Haven: Yale University Press, 1977).

٢٠. انظر دراسة :

John Waterbury, The Egypt of Nasser and Sadat: The Political Economy of Two Regimes (Princeton: Princeton University Press, 1984); Raymond Baker, Egypt's Uncertain Revolution Under Nasser and Sadat (Mass.: Harvard University Press, 1978).

21. Lisa Anderson, "Policy-Making and Theory Building: American Political Science and the Islamic Middle East," in Hisham Sharabi, ed., Theory, Politics and the Arab World: Critical Responses (New York and London: Routledge, 1990): p. 62.

22. Anderson, p. 63.

23. Haim Gerber, The Social Origins of the Modern Middle East (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1987); Lisa Anderson, The state and Social Transformation in Tunisia and Libya, 1830-1980 (Princeton: Princeton University Press, 1986); Hanna Batatu, The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978); Eric Hogland, Land and Revolution in Iran (Austin: University of Texas Press, 1982); Tarif Khalidi, ed., Land Tenure and Social Transformation in the Middle East (Beirut: American University of Beirut, 1984).

٢٤. انظر على سبيل المثال دراسة :

- William Zartman, ed., *The Political Economy of Morocco* (New York: Praeger Publishers, 1987); William Zartman, *Tunisia: The Political Economy of Reform* (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1991); John Waterbury, *The Egypt of Nasser and Sadat: The Political Economy of Two Regimes* (Princeton: Princeton University Press, 1984).
25. Augustus Richard Norton, ed., *Civil Society in the Middle East*, Vols. 1&2 (Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1995); Rex Brynen, Bahgat Korany, and Paul Noble, eds., *Political Liberalization and Democratization in the Arab World*, Vols. 1&2 (Boulder, CO: Lynne Rienner, 1995 & 1998).
26. James Bill, p. 502.
27. James Bill, p. 510.
٢٨. اعتمدنا في هذه القسم من البحث على دراسة الدكتور بهجت قرني
 "Middle East International Relations," in Bernard Reich, ed., *Handbook of Political Science Research on the Middle East and North Africa* (Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1998); Bahgat Korany, "International Relations Theory: Contributions from Research in the Middle East," in Mark Tessler, ed., *Area Studies and Social Science: Strategies for Understanding Middle East Politics* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1999); and I. W. Zartman, "Political Science," in Leonard Binder, ed., *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in Humanities and the Social Sciences* (New York: J. Wiley and Sons, 1976).
29. Binder, Leonard, "The Middle East as a Subordinate International System," *World Politics*, vol. 10, no. 3 (1958).
30. Cantori, Louis and Steven Spiegel, *The International Politics of Regions: A Comparative Approach* (NJ: Prentice Hall, 1970).
٣١. أنظر على سبيل المثال دراسة :
 Brecher, Michael, "The Middle East Subordinate System and Its Impact on Israel's Foreign Policy," *International Studies Quarterly*, vol. 16, no. 2 (1969), Hudson, Michael, "The Middle East," in J. Rosenau et al., eds., *World Politics* (New York: Free Press, 1976), Noble, Paul, "The Arab System: Pressure, Constraints and Opportunities," in Bahgat Korany and Ali E. H. Dessouki, eds., *The Foreign Policies of Arab States: The Challenge of Change* (Boulder, CO: Westview Press, 1991).
32. Brown, L. Carl, *International Politics and the Middle East: Old Rules, Dangerous Game* (Princeton: Princeton University Press, 1984).
33. Gerges, Fawaz, *The Superpowers and the Middle East* (Boulder, CO: Westview Press, 1994), and Reich, Bernard, ed., *The Powers in*

the Middle East: The Ultimate Strategic Arena (New York: Praeger Publishers, 1986).

٣٤. أنظر على سبيل المثال دراسة :

Quandt, William, *The Middle East: Ten Years after Camp David* (Washington, DC: Brookings Institution, 1988).

35. McLaurin, R. D., M. Mughisuddin, and Abraham R. Wagner, *Foreign Policymaking in the Middle East* (New York: Praeger Publishers, 1977).
36. Korany, Bahgat and Ali E. H. Dessouki, eds., *The Foreign Policy of Arab States: The Challenge of Change* (Boulder, CO: Westview Press, 1991).

٣٧. أنظر كمثال لهذه الدراسات :

Cordesman, Anthony, *The Gulf and the Search for Strategic Stability* (Boulder, CO: Westview Press, 1984); Cordesman, Anthony, *After the Storm: The Changing Military Balance in the Middle East* (Boulder, CO: Westview Press, 1993); Pry, Peter, *Israel's Nuclear Arsenal* (Boulder, CO: Westview Press, 1984); Mallison, W and Sally Mallison, *The Palestine Problem in International Law and World Order* (Essex: Longman, 1977); Moore, John, ed., *The Arab-Israeli Conflict* (Princeton: Princeton University Press, 1974); Lukacs, Y, ed., *The Israeli-Palestinian Conflict: A Documentary Record, 1967-1990* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); Tessler, Mark, *A History of the Israeli-Palestinian Conflict* (Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1994); Touval, Saadia, *The Peace Brokers: Mediators in the Arab-Israeli Conflict, 1948-1979* (Princeton: Princeton University Press, 1982); Timmerman, Kenneth, *The Death Lobby: How the West Armed Iraq* (Boston: Houghton Mifflin, 1991); Parker, R., *The Politics of Miscalculation in the Middle East* (Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1993); Hiro, Dilip, *Lebanon: Fire and Embers: A History of the Lebanese Civil War* (New York: St. Martin's Press, 1993); Kemp, Geoffery, *Forever Enemies? American Policy and the Islamic Republic of Iran* (Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace, 1994); Reich, Bernard, ed., *The Powers in the Middle East: The Ultimate Strategic Arena* (New York: Praeger Publishers, 1986); Chubin, Sharam, *Iran's National Security Policy: Capabilities, Intentions and Impact* (Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace, 1994); Farid, Abdelmajid, ed., *Oil and Security in the Arabian Gulf* (New York: St. Martin's Press, 1981).

٣٨. أنظر كمثال لهذه الدراسات :

Henderson, Simon, *The Middle East in the Year 2000: New Opportunities, New Dangers* (London: Financial Times Energy Publishing, 1996).

وأيضاً برنارد لويس ، تنبؤات برنارد لويس : مستقبل الشرق الأوسط (بيروت : رياض الريس للكتب والنشر ، ٢٠٠٠) .

٣٩. أنظر كمثال لهذه الدراسات :

Cordesman, Anthony, "Transitions in the Middle East," An Address to the 8th U.S. Mideast Policymakers Conference, September 9, 1999 (www.csis.org/mideast/reports). Quandt, William, "The Middle East on the Brink: Prospects for Change in the 21st Century," *Middle East Journal*, Vol. 50, No. 1 (Winter 1996): pp. 9-17, and Maynes, Charles William, "The Middle East in the 21st Century," *Middle East Journal*, Vol. 52, No. 1 (Winter 1998).

40. See Maynes, p. 16.

٤١. برنارد لويس : مستقبل الشرق الأوسط ، ص ١٣٤ .

42. Cordesman, "Transitions in the Middle East."

43. Quandt, "The Middle East on the Brink," pp. 14-15.

44. Maynes, "The Middle East in the Twenty-First Century," pp. 11-12.

ما قبل البحث في الأوقاف والسياسة في مصر

د. إبراهيم البيومي غانم

قبل عشر سنوات كنت أفكر في اختيار موضوع يصلح كرسالة لنيل درجة الدكتوراه في العلوم السياسية من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة. ولسبب لا أعرفه توقفت يوماً أمام المعنى اللغوي لكلمة "رسالة" ومالها من دلالات رمزية ومضامين اصطلاحية. وبالبحث في عدد من معاجم اللغة وقواميسها، وبسؤال بعض أهل العلم، وجدت أن من معانيها الكثيرة "البيان والتوجيه والبلاغ والأمانة"، كما وجدت أنها في تاريخنا العلمي والثقافي تعني أيضاً ذلك الخطاب الفكري أو الجهد العلمي الذي يكون هدفه الإسهام في حل مشكلة - أو أكثر - من مشكلات المجتمع في لحظة تاريخية معينة؛ إما بطرح فكر جديد، أو تقديم اجتهاد غير مسبوق، أو بالكشف عن مجهول، أو بلفت النظر إلى أمر مهم انصرف عنه الناس، أو منسي؛ فينكرونهم به، وتكون "الرسالة" عندئذ بمثابة بيان حالة، أو دليل عمل، أو هما معاً.

ولما تجلت لي هذه المعاني لكلمة "الرسالة"، بهت في ذهني معناها الدارج في الوسط الجامعي الأكاديمي، وهو الذي يحصرها في إطار العمل البحثي الذي يحصل به صاحبه على درجة علمية تؤهله للترقي الوظيفي، وتشهد له بالمقدرة على البحث والتحليل، وقد يمكن الانتفاع بها في الواقع لحل بعض مشكلات المجتمع؛ وغالباً ما يأتي هذا الإمكان في المقام الأخير، وقد لا يأتي.

كانت تلك هي المقدمة الأولى التي بدأت بها رحلة البحث عن موضوع "الرسالة"، وخلصتها هي أنه يتعين عليّ اختيار موضوع غير مطروق، ويحتاج إلى بيان، وله جدوى اجتماعية - عملية بالدرجة الأولى، إلى جانب ما قد يكون له من جدوى ذاتية أو نظرية.

في ضوء تلك المقدمة كان لا بد من حل أول مشكلة تقليدية تواجه طالب الدراسات العليا، وهي مشكلة اختيار موضوع البحث. ورغم تقليدية هذه المشكلة فإنها صعبة، وفي ظل غياب إستراتيجية علمية - جامعية - تساعد على تحديد خريطة العمل البحثي الأكاديمي في ضوء الاحتياجات الفعلية للمجتمع، وترصد قضاياها، وتبين أولويات هذه

القضايا؛ فإن مشكلة اختيار موضوع للبحث تغدو أكثر صعوبة وتعقيداً، وتتطلب من الباحث بذل كثير من الجهد لحلها.

كان أمامي طريقان للتفتيش عن موضوع للبحث بالمواصفات السابق ذكرها هما:

أ - التفتيش داخل النسق السائد في حقل العلوم السياسية؛ بماله من مفاهيم ومصطلحات ونظريات ومجالات اهتمام عامة، وقضايا ومشكلات خاصة. وسلوك هذا الطريق عادة ما يتطلب من الباحث الذهاب إلى مكتبة الدراسات العليا، والاطلاع على موضوعات رسائل الماجستير والدكتوراه التي أنجزها من سبقوه؛ عساه أن يعثر على فكرة تصلح موضوعاً لبحثه.

ب - الاجتهاد خارج ذلك النسق السائد عبر تبني منهجية نقدية لهذا "السائد"، وعدم أخذه أخذ المسلمات، مع ما يقتضيه ذلك من إعمال شيء من الخيال في البحث، وافتراض وجود علاقات بين متغيرات قد تبدو للوهلة الأولى أنها مستقلة تماماً عن بعضها البعض. اخترت هذا الطريق الثاني، وبالممارسة وجدت أنه يقوم على ثلاثة محاور متداخلة: أولها هو محور ارتياد المكتبات - بما فيها مكتبة الدراسات العليا - والقراءة في الكتب في تخصصات متنوعة، لا تقتصر فقط على موضوعات علم السياسة، بمعناه الضيق. وثانيها هو محور التشاور مع الأساتذة والزملاء من نوي التخصصات المتنوعة أيضاً. أما ثالثها فهو محور التأمل الذاتي والتفكير المستمر في مواصفات الموضوع الذي أبحث عنه.

إن هذه المحاور متصل بعضها ببعض كما أشرنا، ويؤدي أحدها إلى الآخر، فالقراءة للمتوعة توسع مجال المعرفة، وتعمق الإدراك، وتنمي الوعي بالمشكلات السياسية - محل اهتمامنا - في إطارها الاجتماعي والثقافي والحضاري العام، وتؤدي كذلك إلى التعرف على دائرة واسعة من الأساتذة والعلماء والزملاء من أصحاب الاهتمامات العلمية والمعرفية المتنوعة، ثم إن الانخراط في هذا الوسط يهيئ فرصة جيدة للتفكير أو التأمل الذاتي، ويشحذ الهمة للإسهام بشيء مفيد في مجال البحث العلمي.

أمضيت مدة في القراءة والمشاورة والتأمل بحثاً عن موضوع للرسالة، إلى أن عثرت على "فكرة علاقة الأوقاف بالسياسة" في كتاب "فقه الشورى والاستشارة" للفقير الكبير الدكتور توفيق الشاوي؛ كان ذلك عندما أعطاني نسخة من أصول الكتاب قبل طبعه لقراءتها - من فرط تواضعه وحسن ظنه بي - وكنت قد تعرفت عليه شخصياً في لقاء

بمنزل الدكتور سيد دسوقي حسن، أستاذ هندسة الطيران بجامعة القاهرة؛ حيث دأب على استضافة صفوة معتبرة من العلماء وكبار المفكرين ومشاهير الكتاب.

وكان على رأسهم الدكتور توفيق الشاوي، الذي وجدنتي منذ بدايات تعرفي إليه أمام عالم كبير وفقه مجتهد، ونشأ بيني وبينه ما ينشأ بين التلميذ وأستاذه، والمتعلم والعالم، وفي كل أحواله لم أعهده إلا مهتماً بمعالي الأمور، ذا عزم حديد، وإرادة صلبة، وعلم غزير، وصبر طويل، وحب شديد لوطنه ولأمته الإسلامية من أقصاها إلى أقصاها.

خصص الدكتور الشاوي في كتابه جزءاً لبحث "فقه الحكومات الناقصة"، وهي الحكومات "المفروضة ابتداءً بالقوة"، أو تلك التي تنشأ صحيحة ببيعة حرة ثم تفقد أحد عناصر صحتها، وقد يكون لها شكل آخر أسماه الدكتور الشاوي "حكومة الاضطراب" التي تتم باختيار حاكم لم يستوف شروط الصلاحية، ومن ثم فإن الحكومات الناقصة - في رأيه - هي تلك التي تشوبها انحرافات تخرجها عن مبادئ الشورى والالتزام بها.

والجديد الذي أضافه إلى هذا الرأي هو أنه بالرغم من حدوث انحرافات كثيرة من الحكومات الناقصة في التاريخ الإسلامي، فإنها لم تكن "حكومات شمولية" بالمعنى الحديث لهذا المصطلح، والسبب الأساسي الذي منع تلك الحكومات الناقصة من ممارسة الاستبداد الشمولي هو خضوعها المبدئي لسلطة الشريعة الإسلامية كمرجعية عليا لها، الأمر الذي مكّن الفقهاء من تأسيس "فقه الخلافة - أو الحكومة - الناقصة" بهدف توفير الضمانات اللازمة للحد من سلطان الحاكم، ولمحاصرة انحرافات الحكومة في دائرة ضيقة. وقد اهتم "فقه الخلافة - أو الحكومة - الناقصة" بتوفير الضمانات اللازمة للحد من سلطان الحاكم، ولمحاصرة انحرافات الحكومة في دائرة ضيقة، وقد دار "فقه الخلافة الناقصة" هذا على محورين:

الأول: هو المبادئ الفقهية التي تحد من سلطة الحاكم.

والثاني: هو محور النظم والقواعد الإدارية التي استنبطها الفقهاء من تجارب تلك الحكومات، وسعوا إلى تأصيلها لتحقيق الهدف نفسه.

وأشار الدكتور الشاوي إلى أن من أهم المبادئ التي توسّع الفقهاء في تأصيلها للحد من سلطان الحاكم "مبدأ استقلال المؤسسات الاجتماعية"، وبخاصة تلك القائمة على أساس الزكاة والأوقاف، وذكر أيضاً أن "اختصاص القضاة وحدهم بالإشراف على إدارة الأوقاف

كان من أهم المبادئ التي جعلتها بعيدة عن تدخل الحكومات؛ وبذلك زاد النشاط الاجتماعي نمواً بواسطة المؤسسات الشعبية التي يمثلها الوقف" (ص ٥١٣ من فقه الشورى والاستشارة).

ولم يزد الدكتور الشاوي على ذلك في كتابه هذا بالنسبة لموضوع الوقف، وهنا برقت في ذهني فكرة علاقة الوقف بالسياسة، ومن ثم بالحكومة وبالمجتمع، والدولة، وتداعت الأفكار مسرعة لتصب كلها في موضوع "نظام الوقف والسياسة"، بالرغم من أن "الوقف" ليس من مفردات علم السياسة، وليس - بحد ذاته - ظاهرة سياسية، ولا ممارسة سلطوية، وإنما هو بالأساس - كما تبين لي - ممارسة أهلية نابعة من صميم المجتمع المدني الإسلامي.

وفي ضوء فكرة الدكتور الشاوي افترضت أن "الوقف" كان أحد آليات ضبط علاقة المجتمع بالدولة، وبخاصة في فترات استبداد السلطة أو طغيانها، وأن الممارسة الاجتماعية للوقف كانت متسقة مع طبيعة الدولة الإسلامية حتى في ظل حكومتها الناقصة - بالمعنى السابق بيانه - نظراً لقيامها على أساس استقلال الشريعة والخضوع لها، وبما أن مصدر شرعية الوقف هي الشريعة نفسها، إذن فكما توسع الوقف في المجتمع زادت قوته، وأصبح من الصعب استيعابه في الدولة، وبالتالي استحال ظهور دولة شمولية.

ولكن عندما تغيرت طبيعة الدولة في العصر الحديث وأصبحت تستند إلى فلسفات وضعية، حدث تغير نوعي كبير في موقف الحكومات من الأوقاف، إذ لم تعد تتوافق مع النمط الجديد "للدولة" الجديدة التي تحكمها فكرة السيادة، ومن هنا ظهرت العديد من السياسات الحكومية تجاه المؤسسات المدنية والأهلية وفي مقدمتها الأوقاف، كان الهدف الأساسي منها هو إحكام سلطة الدولة عليها، وإعادة هيكلتها داخل الإطار العام لجهازها البيروقراطي - الحكومي.

لقد تبلور موضوع "الرسالة" بعد كثير من القراءات والمشاورات والتأملات، وأذكر أنني عندما حملته وعرضته على أستاذنا المستشار طارق البشري تهلك وجهه وشجعني على الخوض فيه، وأمدني بكثير من النصائح والإرشادات إلى أن أتمته. واستغرق إعداد الرسالة والانتهاء منها قرابة أربع سنوات تخللتها صعوبات إجرائية وموضوعية كثيرة ومتنوعة.

وكما يحدث في أي مشروع بحثي - وخاصة في عمل الرسائل العلمية - فقد اقتضت العملية البحثية إجراء بعض التعديلات على بعض ما ورد بالخطة الأصلية؛ وذلك في ضوء تكامل المعلومات الخاصة بالموضوع من ناحية، وفي ضوء التقدم في العملية البحثية ذاتها من ناحية أخرى. وكانت أهم هذه التعديلات متعلقة بصياغة التساؤلات الأساسية للدراسة، وبالتقسيم الداخلي لموضوعاتها وترتيبها في أبواب وفصول ومباحث، وسيأتي ذلك بشيء من التفصيل.

وكنت قد عرضت عن صياغة "فرضيات" نظرية للدراسة في الخطة الأصلية مكتفياً بما طرحته فيها من "تساؤلات"، بيد أن التقدم في العملية البحثية، وتكامل أبعاد الموضوع في إطار الأطروحة الأساسية له، قد أمكنني من صياغة فرضية أساسية، ومحاولة البرهنة عليها عبر الأجزاء المختلفة للدراسة.

وقد ظهرت مشكلات متعددة - عملية وعلمية - أثناء الممارسة البحثية، وأهمها ما تعلق بالحصول على المادة الأولية للموضوع من مصادره الأصلية وبخاصة من وثائق وزارة الأوقاف المصرية، وبالرغم من صعوبة هذه المشكلة فإن الجهد الذي بذلته للتغلب عليها قد أكسبني خبرة واسعة في التعامل مع هذا النوع من الوثائق، وقد تمكنت من فحص خمسة عشر ألف وثيقة منها على مدى أربعة عشر شهراً كاملة.

وفي ضوء ما تقدم سوف أعرض لخلاصة هذه الخبرة في قسمين هما:

القسم الأول: في "الجوانب النظرية والمنهجية للدراسة" ويتضمن الآتي:

- ١- بلورة الأطروحة النظرية.
 - ٢- مصادر بناء الإطار النظري ومكوناته.
 - ٣- إعادة صياغة التساؤلات الأساسية للدراسة.
 - ٤- صياغة الفرضية الأساسية لموضوع البحث.
 - ٥- المداخل المنهجية للبحث ومشكلاتها في التطبيق.
- القسم الثاني: في "مشكلات المادة العلمية" ويتضمن الآتي:
- ١- المشكلات الخاصة بالدراسات السابقة.
 - ٢- المشكلات الخاصة بالمادة العلمية - الأولية لهذه الدراسة.
 - ٣- بقاء مشكلة المعلومات الخاصة بالأوقاف القبطية دون حل.

١- بلورة الأطروحة النظرية:

من المهم أن يبلور الباحث أطروحة نظرية محددة وواضحة تكون بمثابة العمود الفقري للدراسة من أولها إلى آخرها، وللوصول إلى أطروحة بهذا الوصف فإنه من الضروري بذل جهد مكثف على المحاور الثلاثة التي أشرنا إليها آنفاً وهي القراءة، والمشاورة، والتأمل الذاتي. وتتخلص الأطروحة النظرية السعامة لهذه الدراسة في أن نظام الأوقاف كأحد الأنظمة الفرعية داخل النسق الاجتماعي- الإسلامي العام كان مصدراً لقوة المجتمع والدولة معاً.

لما كونه مصدراً لقوة المجتمع، فيما كان يوفره من مؤسسات تتمتع بالاستقلال المالي والإداري والوظيفي، وبما كانت تقدمه تلك المؤسسات من خدمات عامة (وخاصة) في مجالات التعليم، والثقافة، والصحة، والتكافل الاجتماعي بصوره المختلفة.

وأما كونه مصدراً لقوة الدولة، فيما كان يخفف عنها من أعباء القيام بأداء تلك الخدمات، وإدارة تلك المؤسسات ومراقبتها، وبما كان يعينه لها أيضاً من موارد "موقوفة" تعينها على القيام بوظائفها الأساسية في كثير من المرافق العامة ومجالات الأمن والدفاع، وخاصة في أوقات الأزمات.

إن ذلك هو وضع "نظام الأوقاف" - ومؤسساته المرتبطة به - وكانت تلك هي أهم وظائفه على محور العلاقة بين المجتمع والدولة إلى أن تغير "نمط الدولة" التقليدية في مصر - موضع اهتمامنا في هذه الدراسة - بدخولها في العصر الحديث ابتداءً من عهد محمد علي؛ إذ حلت محلها، على نحو تدريجي بطبيعة الحال، "الدولة الحديثة" على النمط الأوروبي، بما لها من مؤسسات متعددة متمسكة بالتعقيد، والتطور السريع، وبما لها من نزوع دائم للتدخل المتزايد في كافة شئون المجتمع لإخضاعه لها وفرض رقابتها عليه.

حدث تغير جوهري إذن، بدخول مصر في العصر الحديث، ليس فقط في بنية السلطة ومؤسسات الدولة، وإنما في وظائف هذه "الدولة" واختصاصاتها أيضاً؛ بحيث أخذت تتوسع شيئاً فشيئاً في إحكام قبضتها على المجتمع؛ بما أتيح لها من سلطات تشريعية - لم تكن لها من قبل - وأجهزة إدارية- بيروقراطية مترامية الأطراف.

إن هذه التحولات العميقة التي جرت على صعيد العلاقة بين المجتمع والدولة طوال القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين - تقريباً - لتنتهي بحلول الدولة محل المجتمع بشكل شبه كامل؛ كان لا بد لها من أن تؤثر على "نظام الأوقاف" بكل أبعاده المؤسسية والوظيفية، حتى وإن ظل متماسكاً، وفعالاً إلى منتصف القرن العشرين. فمذ بدء عمليات التحديث وبناء الدولة العصرية أضحت نظام الأوقاف في وضع منافسة - أو مزاحمة - مع القطاعات الحديثة في مختلف المجالات التي لها بها صلة. ومن ثم كان لا بد أن يكتسب مضموناً وظيفياً يتلاءم مع المتغيرات الجديدة، إلا أنه لم يكن من المتصور عملياً أن يظل محتفظاً باستقلاليتته، أو بدوره التقليدي في مجال العلاقة بين المجتمع والدولة؛ إزاء استمرار هذه "الدولة الحديثة" في بسط سيطرتها على المجتمع والرغبة في إلحاق مؤسساته وفعالياته المستقلة بجهازها الحكومي الرسمي أو تفكيكها والقضاء عليها بحجة عدم ملاءمتها "للتحديث" أو وقفها عقبة في طريق "التقدم" أو "التمية" حسب مصطلحات كل مرحلة.

تلك خلاصة مكثفة للأطروحة النظرية للدراسة؛ التي وجدتها في جوهرها عبارة عن بحث في أصول بناء المجتمع الأهلي (أو المدني) من واقع خبرة تاريخية محددة زماناً ومكاناً، الأمر الذي دعاني إلى النظر في "نظام الأوقاف" باعتباره قاعدة مادية مستقلة عن السلطة المركزية، وعاملة داخل المجال الاجتماعي بتوجيه مجموعة من القيم والمبادئ المجردة التي تلخصها فكرة "الصدقة الجارية" التي هي الأصل المعنوي الديني لنظام الوقف كله.

٢- مصادر بناء الإطار النظري و مكوناته:

لكل دراسة إطارها النظري الذي تتدرج ضمنه، وتستمد منه مصطلحاتها الأساسية، ومفاهيمها التحليلية، ويتطلب تحديد هذا الإطار تتسيب الموضوع محل الدراسة إلى المجال الأصلي الذي ينتمي إليه، كما يتطلب معرفة مصادره الأساسية التي أسهمت في تكوينه على المستويين النظري والتطبيقي.

وفي ضوء ذلك كان الإطار النظري لدراستنا هو إطار "العلاقة" بين المجتمع والدولة. ونظراً لأن الانتماء الأصل لنظام الأوقاف هو إلى "المجتمع" - أو الأمة - لا إلى "الدولة" أو السلطة الحاكمة من ناحية، وأن "الفقه" هو الذي أرسى قواعده النظرية والتطبيقية وحدد علاقته بمختلف أطراف الوجود الاجتماعي والسياسي في الممارسة التاريخية من ناحية

ثانية، وأن هذا النظام قد تدخلت فيه الدولة الحديثة بما لها من سلطات تشريعية وإدارية من ناحية ثالثة؛ لكل ذلك كان لا بد من الرجوع إلى ثلاثة مصادر أساسية في عملية بناء الإطار النظري لموضوع هذه الدراسة. وهذه المصادر هي:

أ- فقه الأوقاف.

ب- التاريخ الاجتماعي العام لنظام الأوقاف.

ج- المقولات النظرية الحديثة الخاصة بالعلاقة بين المجتمع والدولة.

وفيما يلي نبذة موجزة عن كل مصدر من هذه المصادر وكيفية اعتمادي عليها، وأهم ما خلصت إليه منها:

أ- الفقه:

فقه الأوقاف من الأبواب الثابتة في جميع كتب الفقه الإسلامي بجميع مذاهبه - السنية والشيعية - وهو مليء بالاجتهادات والاختلافات بين المجتهدين في معظم مسائله الفرعية، أما أصل مشروعية "الوقف" فهو محل اتفاق بينهم.

وقد تبين لي من بحثي للتاريخ المعرفي لفقه الوقف، أنه كان أول فرع من فروع الفقه العام يستقل بذاته، وتفرد له مؤلفات خاصة به، وذلك منذ منتصف القرن الثالث الهجري، وذلك على يد كل من "هلال الرأي" والإمام "أبو بكر الخصاص" (ت ٢٦١ هـ) الذي ألف أول كتاب فقهي مستقل في موضوع الأوقاف وهو كتاب "أحكام الأوقاف".

وترجع أهمية هذا الكتاب - في التأصيل النظري الذي قمت به - إلى أمرين أولهما: شموله لجميع مسائل الأوقاف وتفصيلها وارتباطها بغيرها من المسائل الاجتماعية والسياسية، وثانيهما: أنه حنفي المذهب، وهو المذهب الذي اعتمده مصر رسمياً في ظل السيادة العثمانية، وكان له دور كبير - ولا يزال - فيما يخص قوانين الأحوال الشخصية، والمواريث، والوقف، والوصية، وجميعها وثيق الارتباط بنظام الأوقاف.

على أية حال، لم أرجع إلى فقه الأوقاف - في مصادره المختلفة - باعتباره نصوصاً تحوي أحكاماً أو اجتهادات تفصيلية خاصة بوقائع الممارسة الاجتماعية - التاريخية لنظام الأوقاف ومشكلاته؛ وإنما باعتباره مجموعة من الاجتهادات في تأصيل "السياسة المدنية" - كما عرفها بعض علماء الإسلام وفلاسفته - وبفضل هذا الاقتراب الكلي من فقه الأوقاف خلصت إلى أن هذا الفقه مبني على ثلاثة أسس كبرى:

أولها: احترام إرادة مؤسسي الأوقاف - وهي إرادة اجتماعية في المحل الأول - واعتبارها "تستور" عمل نظام الأوقاف كله، إلى حد إضفاء قداسة الأحكام الشرعية على هذه الإرادة الاجتماعية؛ فقالوا "شروط الواقف كنص الشارع في لزومه ووجوب العمل به".
ثانيها: الإقرار باستقلال نظام الأوقاف ومؤسساته المرتبطة به عن السلطة الحاكمة، وتأكيد هذا الاستقلال وحمائته باختصاص "القضاء" وحده بسلطة الإشراف العام على الأوقاف إلى جانب الاعتراف "لوقف" بالشخصية المعنوية- بالمعنى الذي يشار إليه في المصطلحات القانونية المعاصرة بـ **Personne Morale** "وأحياناً يطلق عليه" **Personne Civile** مع ما يترتب على ذلك من نتائج أهمها تمتع "الوقف" - كشخص اعتباري - بالحقوق وتحمله بالالتزامات من ناحية، وإتاحة الفرصة للفرد (الواقف) أن يحول أمواله الخاصة - أو جزءاً منها - إلى مؤسسة نفع عامة بمحض إرادته من ناحية أخرى.

ثالثها: ضبط الأداء العام لنظام الوقف ومؤسساته بنظرية "المصلحة" وبالمقاصد العامة للشريعة. ففي مقابل إجازة للفقهاء، للواقف أن يشترط شروطاً يُصرف بحسبها ريع وقفه، واحترام هذه الشروط، أكد الفقهاء على وجوب تحقق المصلحة وعدم التعارض مع مقاصد الشرع. وللقاضى "اختصاص ولائى" في هذا الموضوع، فهو - وحده دون غيره - الذي له سلطة إبطال الوقف إذا لم تتوفر شروط صحته، أو يوقف تنفيذ شرط الواقف إذا خرج من حدود الشرع.

وبالنظر إلى ما حدث من تحولات في مجال التشريع والقضاء في تاريخ مصر الحديثة؛ أدت - في سياق عمليات بناء الدولة الحديثة - إلى تراجع فقه الوقف (مع التراجع العام للنظام الفقهي) وإحلال القوانين والتشريعات التي أصدرتها الدولة كاختصاص أصيل لها، خلصت إلى أن كل ذلك قد أدى في واقع الأمر إلى نقل نظام الأوقاف من مجال "السياسة المدنية" التي أسسها الفقهاء، إلى مجال "السياسة الحكومية" التي شرعتها الدولة بالقانون. وبعبارة أخرى: فقد تم نقل نظام الأوقاف من المجتمع إلى الدولة، وكان لهذا التحول آثار مباشرة وأخرى غير مباشرة على نظام الأوقاف ومؤسساته بنائياً ووظيفياً.

ب- التاريخ الاجتماعي للأوقاف:

كان الرجوع إلى "التاريخ" أيسر كثيراً مقارنة بالرجوع إلى الفقه، وكان الهدف هو استخلاص معالم "النموذج التاريخي للأوقاف" كما جرت به وقائع التاريخ الاجتماعي - السياسي؛ وذلك لاستخدامها في بناء الإطار النظري للدراسة، وقد خلصت إلى الآتي:

١- أن نظام الوقف من المنظور التاريخي - نشأ كواقعة تأسيسية فسي تصميم البناء الاجتماعي العام؛ إذ ارتبطت نشأته بنشأة المجتمع والدولة معاً. وفي مصر كانت لحظة ميلاد الوقف الإسلامي هي نفسها لحظة ميلاد نظام الولاية الجديد على يد عمرو بن العاص. وبعبارة أخرى لم ينشأ نظام الأوقاف - كعمل اجتماعي - لمعالجة سلبيات نظام قائم، بل كان في صميم تأسيس النظام نفسه منذ اللحظة الأولى [ومن هنا ناقشت فكرة تفسير نشأة العمل الأهلي في صيغته المعاصرة بردها إلى الرغبة في النهوض بأعباء قصرت عنها الدولة أو أغفلتها ووجدت أن هذه الفكرة لا تصلح لتفسير نشأة نظام الأوقاف ومؤسساته].

٢- أن نظام الوقف تمتع بدرجة عالية من اللامركزية الإدارية والتنوع الوظيفي، وأنه ملاً باستمرار مساحات مؤثرة في مجال النشاط المدني العمراني، دون حاجة إلى إذن السلطة الإدارية العامة للدولة.

٣- إن النظام من الناحية الاجتماعية مؤسس على أقوى لبنات البناء الاجتماعي (وهي الأسرة) فضلاً عن أنه كان منتشرأ على أوسع رقعة من النسيج الاجتماعي. أما من الناحية الاقتصادية فقد تم تأسيسه على أهم مصادر الثروة - تاريخياً- وهي العقارات الثابتة من الأراضي الزراعية والمباني ذات الأغراض المختلفة.

ج- النظريات الحديثة للعلاقة بين المجتمع والدولة:

بالرجوع إلى النظريات الحديثة التي أنتجت المدارس السياسية المختلفة في موضوع العلاقة بين المجتمع والدولة اكتمل الإطار النظري لهذه الدراسة.

وقد استفدت من التصورات والمقولات النظرية التي قدمها الاتجاهان الأساسيان في هذا الموضوع وهما: الاتجاه الذي ركز على "الدولة" كمدخل لفهم المجتمع وما يجري فيه، والاتجاه الذي ركز على المجتمع كمدخل لفهم الدولة وما يجري فيها، وأيضاً لفهم العلاقة بينهما في كلا الاتجاهين.

ولم يكن الهدف من الرجوع إلى بعض الدراسات التي قدمها هذان الاتجاهان هو سرد ما لدى كل منهما من مقولات أو تصورات نظرية - تحليلية أو تطبيقية تطبيقاً أياً، وإنما بهدف استخلاص ما يفيد منها في موضوع دراستنا هذه، أو لتطوير بعض المقولات الخاصة التي تلائم موضوعها.

ودون الدخول في التفاصيل فثمة ثلاث مقولات أساسية استفدت بها في الجهد التحليلي في الدراسة وسككت مفهوماً رابعاً وهذه المقولات هي:

- مقولة الاستقلال النسبي للدولة عن المجتمع، وقد أقدت كثيراً بفكرة **Nicos Polantzas** عن أهمية القانون بالنسبة للدولة في إحكام سيطرتها على المجتمع، وكأداة لتنميته ودمجه في جهازها الرسمي. كما استفدت من فكرة **Clause offe** عن علاقة بيروقراطية الدولة بالمجتمع المدني في ظل تصوره الأساسي عن الاستقلال النسبي للدولة عن المجتمع.

- مقولة "الدولة القوية والدولة الضعيفة" أو "المجتمع القوي والدولة الضعيفة" (Migdal:1988)،

وذلك فيما ركزت عليه هذه المقولة من بعدين أولهما: اعتبار "الدولة الحديثة" في العالم الثالث منظمة **Organization** تتواجد ضمن منظمات عديدة في المجتمع، وأنها تسعى دوماً لفرض سيطرتها على تلك المنظمات (التي تبدأ من الأسرة إلى المشروعات الصناعية الكبيرة) وتضع القواعد المنظمة للسلوك الاجتماعي وتحدد ما هو صواب وما هو خطأ. وثانيهما: محورية دور القيادة السياسية في تحديد نمط العلاقة بين المجتمع والدولة.

- مقولة "الدولة المركزية" (الأيوبي: ١٩٨٩) وقد بدت أهمية هذه المقولة بالنسبة لدراستنا من أكثر من زاوية، يمكن إيجازها في القول بأن "مركزية الدولة كانت محوراً ثابتاً في تاريخ المجتمع المصري". مع ملاحظة أن هذه المركزية لم تكن بدرجة واحدة على الدوام، وأنها قد زادت جداً، وأصبحت أكثر كثافة في ظل "الدولة الحديثة" ابتداءً من محمد علي، وذلك بفضل التطور المؤسسي - البيروقراطي، وهو ما لم يكن موجوداً بهذا الشكل في نمط (الولاية) الذي عرفته مصر منذ الفتح الإسلامي، وظهور نظام الأوقاف كنظام اجتماعي واكتسابه موقعاً وظيفياً في ظل هذا النمط.

وقد أفادت هذه المقولة في صياغة تصور مؤداه أن أي نزوع اجتماعي نحو تكوين مجال مستقل من المؤسسات والأنشطة والمنافع العامة لا بد أن يصطدم بمنطق "الدولة المركزية"، وخاصة في صيغتها المؤسسية الحديثة المتغلغلة في مختلف جنبات النظام الاجتماعي، وقد ساعدنا هذا التصور على تفسير تحرك الدولة تجاه قطاع الأوقاف ومؤسساته في لحظتين حاسمتين من لحظات تطور الدولة الحديثة في مصر وهي: لحظة محمد علي، ولحظة عبد الناصر.

- مقولة "المجال المشترك" بين المجتمع والدولة"، وقد سككت هذا المفهوم وطورت مضمون هذه المقولة بالرجوع إلى مفهوم "الدولة" في الخبرة التاريخية العربية - الإسلامية، وبالرجوع أيضاً إلى بعض الدراسات النقدية المقارنة بخصوص العلاقة بين المجتمع وسلطة الدولة في خبرة المجتمع الإسلامي والمجتمع الغربي (بادي: ١٩٩٢).

وخلاصة ذلك هو أن المفهوم التراثي للدولة كان يشير إليها باعتبارها "فترة زمنية" أو "دورة" لها - من منظور اجتماعي سياسي - بداية ونهاية (ابن خلدون في مقدمته)؛ أكثر مما يشير إليها كمجموعة من المؤسسات والأجهزة الإدارية والتشريعية. وفي ظل هذا المفهوم لم تكن لمركزية "الدولة السلطانية" أهمية بالنسبة للمجتمع تضارع أهمية مركزية الدولة الحديثة وتقلها عليه. وفي ظل المفهوم التراثي بالمعنى السابق، أسهم "نظام الوقف" في تكوين مجال مشترك "بين المجتمع والدولة، كان له قدر من الثبات والاستمرارية فاق ما كان للدولة - الدورة - ذاتها من ثبات واستقرار. بل إن أهل الدولة - أو الجماعة الحاكمة - قد أسهموا في بناء هذا المجال المشترك باستخدام نظام الوقف. وفي ظل هذا التصور أيضاً حافظ نظام الوقف - بفعالياته المختلفة - على استمرار تداخل "الحيز الدنيوي بالحيز الديني"، ولم يتميز مجال النشاط السياسي عن مجال النشاط الاجتماعي.

وقد جاء تضخم الدولة الحديثة، بمركزيتها الشديدة، على أنقاض تقنت الكيانات والمؤسسات الاجتماعية التقليدية الموروثة (بادي: ١٩٩٦) ومن ثم تعرضت فكرة "المجال المشترك" التي كان يدعمها نظام الوقف إلى التآكل باستمرار حتى تلاشت بإدماج نظام الوقف ذاته في الحيز السياسي للدولة في سياق حلولها محل المجتمع (نظام عبد الناصر).

٣- التساؤلات الأساسية للدراسة:

في ضوء الإطار النظري المشار إليه في الفقرة السابقة، ومع تكامل المادة العلمية للدراسة، قمت بإعادة صياغة تساؤلاتها الأساسية بصورة تختلف بعض الشيء عما هو وارد في الخطة الأصلية؛ من حيث ترتيب هذه التساؤلات حسب التقسيم النهائي للدراسة، ومن حيث ربطها بمقولات الإطار النظري لها أيضاً.

وكانت هذه التساؤلات في صيغتها التحليلية - النهائية كالآتي:

أ- ما المعالم الرئيسية للتكوين الاجتماعي - الاقتصادي لنظام الأوقاف في مصر الحديثة؟ وما صلة هذا التكوين بتطورات بناء الدولة الحديثة وعلاقتها بالمجتمع؟.

ب- إلى أي مدى أسهمت الأوقاف في بناء مؤسسات المجتمع الأهلي في مصر الحديثة؟ وما أهم مجالات إسهامها؟ ثم ما علاقة مؤسسات القطاع الوقفي- إن جاز التعبير - بملاسات التطور الاجتماعي والسياسي الذي مرت به مصر في تاريخها الحديث والمعاصر؟.

ج- إلى أي مدى أثر - أو تأثر - نظام الوقف بقوة الدولة المصرية أو ضعفها في تاريخها الحديث؟.

د- لماذا سعت سلطة الدولة الحديثة في مصر للاستحواذ على نظام الأوقاف وإلحاقه بها، وإخضاعه لإشرافها دون القضاء عليه؟ وما هي أهم الآليات التي استخدمتها الدولة في هذا المجال؟.

هـ- لماذا لم يتطور نظام الأوقاف في مصر الحديثة؟ وما أهم العوائق التي حالت دون ذلك؟.

٤- الفرضية الأساسية لموضوع البحث:

في الخطة الأصلية لم أضع "فروضاً" بالمعنى المقصود من الفرض العلمي؛ إذ إن المعالم الرئيسية للموضوع وتفاصيله لم تكن قد وضحت بعد، واكتفيت بالتساؤلات الأساسية المشار إليها آنفاً. أما بعد المضي في العملية البحثية وإنجاز قدر كبير منها فقد كان من الممكن صياغة فرضية أساسية مؤداها أنه:

"كلما زاد نطاق الملكية الخاصة (في ظل نمط دولة أقل تدخلاً في شئون المجتمع) زاد احتمال الإقبال على إنشاء أوقاف جديدة، بشرط بقاء الإطار الفقهي المنظم للوقف على ما هو عليه دون تدخل من الدولة".

وبصيغة أخرى يمكن القول إنه:

- كلما قل نطاق الملكية الخاصة (في ظل نمط دولة أكثر تدخلاً في شئون المجتمع)، قل احتمال إنشاء أوقاف جديدة، بشرط تدخل الدولة في وضع القواعد المنظمة للوقف (بإصدار قانون له مثلاً).

والمهم في الفرض العلمي -في نظري- هو مقدرته التفسيرية لجانب أو أكثر من جوانب الموضوع محل الدراسة.

وفي حالتنا فإن الصيغة الأولى لهذا الافتراض تفسر "موجة المد" في إنشاء الأوقاف في تاريخ مصر الحديثة منذ ستينيات القرن الماضي إلى منتصف هذا القرن، وهي الفترة التي شهدت إقرار الملكية الخاصة في الأراضي الزراعية عقب صدور اللائحة السعيدية ١٨٥٨، كما أنها شهدت انحسار تدخل الدولة بعد محمد علي، وصيرورتها أقل تدخلاً حتى منتصف القرن الحالي تقريباً، وكان صدور قانون لتنظيم الوقف في مصر وهو القانون رقم ٤٨ لسنة ١٩٤٦ علامة بارزة في تاريخ تطور موقف الدولة من نظام الأوقاف.

ولكن المقدرة التفسيرية للصيغة الأولى المشار إليها تقصر عن تفسير وصول موجة المد في إنشاء الأوقاف إلى قمتها في الفترة الممتدة من العقد الأخير من القرن التاسع عشر إلى بداية العهد الملكي (١٩٢٣) بالذات. والسبب في ذلك هو وجود متغيرات خاصة بتلك الفترة بعضها يتعلق بمستوى "قوة الدولة" وبعضها الآخر يتعلق بعنصر "التهديد الأجنبي". وافترضت أن اجتماع هذين المتغيرين معاً هو الذي يفسر وصول موجة المد إلى قمتها في تلك الفترة إلى جانب بقية العوامل المذكورة في الصيغة الأولى للافتراض.

ذلك لأن "الدولة المصرية" كانت قد وصلت إلى أدنى درجة من درجات قوتها عقب وقوع الاحتلال البريطاني سنة ١٨٨٢م وحتى حصول مصر على الاستقلال (المنقوص) بموجب تصريح فبراير ١٩٢٢، على إثر انتصار ثورة الشعب سنة ١٩١٩. وفي تلك الفترة نفسها زاد التهديد الأجنبي للثوابت الوطنية، ليس بسبب الاحتلال العسكري السافر للبلاد فحسب، وإنما بسبب زيادة النفوذ الأجنبي بصفة عامة؛ اقتصادياً وثقافياً وتشريعياً وقضائياً (إلى حد نشوء نظام أجنبي للتقاضي)، ووصول هذا النفوذ الأجنبي إلى مختلف الأجهزة الإدارية للدولة المصرية ذاتها، وخاصة في قمة الأجهزة (نظام المستشارين).

كذلك فإن الفترة المشار إليها هي التي شهدت تكون جماعة كبار الملاك، وهم قد انخرطوا بشكل لافت للنظر في عملية تحويل مساحات كبيرة من ملكياتهم إلى وقفيات؛

بعضها أهلي وبعضها خيرى؛ وذلك لدعم الخدمات العامة (التعليم والصحة والرعاية الاجتماعية... الخ) من ناحية، وللمحافظة على أسرهم من ناحية أخرى.

٥- المداخل المنهجية للبحث وأهم مشكلاتها في التطبيق:

اقتضت طبيعة هذه الدراسة وتشعب موضوعاتها أن تتعدد المداخل المنهجية لها. وقد استخدمت أربعة مداخل هي: المدخل التاريخي، والمدخل المؤسسي القانوني، والمدخل البنائي الوظيفي، ومدخل المقارنة المنهجية.

ولم تثر مشكلات ذات أهمية بالنسبة لتطبيق المدخل "المؤسسي القانوني" في دراسة المؤسسة الحكومية المختصة بالأوقاف (ديوان عموم الأوقاف ومن بعده وزارة الأوقاف) إذ كان من السهل الاستفادة ببعض أوجه الدراسة المؤسسية التي يقدمها هذا المدخل مثل: معرفة الهدف من المؤسسة، وأبنيتها، وفكرة التغيير المؤسسي (بالتطور أو بالاندماج في مؤسسات أخرى).

ومنها كذلك القدرة على التكيف ودرجة التعقيد، ومدى الاستقلالية... إلخ). إن مثل هذه المفاهيم والمفردات كانت مفيدة في فهم تطور مؤسسات الأوقاف، وتفسير بعض الظواهر التي حدثت لها مثل تطور ديوان الأوقاف إلى وزارة واختفاء مؤسسة "الكتاب" أو "السبيل" أو "المضيقة"؛ نظراً لبساطة تكوينها وعدم قدرتها على التكيف، وحلول مؤسسات أخرى محلها، بينما استمرت مؤسسات أخرى "كالأزهر"، "المستشفيات"، "المدارس" لأسباب عكس ذلك، وهكذا.

كذلك لم تثر مشكلات لدى استخدام بعض أفكار المدخل البنائي الوظيفي، بل إنها كانت مفيدة في فهم التطور، أو التغيير، الوظيفي في مؤسسات الأوقاف، وخاصة الفكرة القائلة بالارتباط بين "البناء والوظيفة"، وأن التغيير في "الوظيفة"، يترتب عليه تغيير في "البناء" وقد كان هذا أكثر انطباقاً على التطور البنائي والوظيفي لوزارة الأوقاف عبر فترات زمنية مختلفة.

إضافة إلى ذلك فقد كان من المفيد التمييز بين "الوظيفة" و "الدور" في تحليل مؤسسات الأوقاف، وقصدت "بالوظيفة" للنشاط المباشر للمؤسسة أو الهدف الأساسي منها، وذلك لتحليل بعض النماذج الوقفية تحليلاً جزئياً. أما "الدور" فقصدت به الأثر العام - غير المباشر - الذي تتركه جملة النشاطات المختلفة للمؤسسات الوقفية على المستوى

الاجتماعي العام، وقد أفادت هذه الفكرة في رصد وتحليل دور الأوقاف في مجال العلاقة بين المجتمع والدولة.

وأما بالنسبة للمدخلين: التاريخي والمقارن. فقد ثارت مشكلة خاصة بتطبيق كل منهما وموجزها كالتالي:

أ- بالنسبة للمدخل التاريخي: كانت المشكلة هي مشكلة التحقيب الزمني بمعنى تحديد "فترة زمنية" لموضوع الدراسة بناء على معايير مستمدة من حالة الظاهرة محل البحث ذاتها وهي "الأوقاف" من ناحية، ومن الظروف العامة المحيطة بها من ناحية أخرى. وكنت قد حددت في الخطة الأصلية مستويين للتناول التاريخي تحديداً مبدئياً أولهما: عام؛ هو تاريخ مصر الحديثة على مدى القرنين الأخيرين (بهدف الوصول إلى رؤية شاملة لأهم ملامح التطور التاريخي للظاهرة). وثانيهما هو مستوى التحقيب المرحلي وحددت مرحلتين: الأولى من ١٩٢٣ إلى ١٩٥٢، والثانية من ١٩٥٢ إلى ١٩٧٢، بهدف القيام بتحليل أكثر عمقاً وتفصيلاً؛ بربط تطور الأوقاف على مدى هاتين الفترتين بالمتغيرات السياسية والقانونية والاقتصادية التي شهدتها مصر.

ولما كان من مقتضيات المنهج التاريخي "الرجوع إلى الوثائق والمصادر الأصلية الخاصة بالموضوع"، فقد تبين لي بعد الرجوع إلى أهم تلك الوثائق الخاصة بالأوقاف وهي "حجج الأوقاف ومستنداتها الخاصة" أن الالتزام بالتحديد الزمني الخاص بالفترتين المشار إليهما (٢٣ - ١٩٥٢ / ٥٢ - ١٩٧٢) لن يكون مفيداً من الناحية العلمية أو الموضوعية؛ ذلك لأنني اكتشفت عدم وجود مبررات علمية وموضوعية للاقتصار على هاتين الفترتين داخل الإطار التاريخي العام لمصر الحديثة. كما أظهرت المادة العلمية أن الفترة الممتدة من سنة ١٨٨٢ إلى سنة ١٩٢٣ - في تاريخ الأوقاف - أكثر أهمية من الفترة التالية لها إلى سنة ١٩٥٢.

ومن ناحية أخرى - وربما كانت هي الأهم - وجدت أن السمة الأساسية لظهور وتطور الأوقاف هي "البطء الشديد"، والاستمرار عبر فترات زمنية طويلة حتى تتكامل ملامحها، ووجدت أيضاً أن هناك "دورة حياة" خاصة بكل وقفية على المستوى الجزئي Micro وأخرى عامة بالنسبة لنظام الأوقاف على المستوى الكلي Macro، وأن "الدورة الخاصة" موزعة عبر فترات زمنية قد تمتد إلى عشرات السنين - دون أن تنتهي في

معظم الحالات - كما أن "الدورة العامة" لنظام الأوقاف وثيقة الارتباط بالتحولات السياسية الكبرى التي شهدتها مصر في تاريخها الحديث.

وقد أغراني بمتابعة فكرة "دورة حياة الأوقاف" أنها فكرة منهجية أصيلة في تاريخ العلم الاجتماعي العربي الإسلامي (ابن خلدون)، وتوصلت إلى تقسيم تطور الأوقاف في مصر الحديثة إلى دورتين - على المستوى الكلي - الأولى من محمد علي إلى ١٩٥٢ والثانية من ١٩٥٢ إلى نهاية القرن العشرين. وبداخل كل منهما دورات مرحلية تكون في مجموعها الملامح العامة للدورة الكبرى. وقد أفاد هذا التناول التاريخي في معرفة متى وتحت أية ظروف تدخلت الدولة في شؤون الأوقاف والإام أدى هذا التدخل؟

ب- وأما بالنسبة "لمدخل المقارنة المنهجية"، فقد تمثلت مشكلته الأساسية في تعذر القيام بعمل مقارنة على المستوى الجزئي بين وقتيات ما قبل ١٩٥٢ وما بعدها، كما كنت أتصور - حسب الخطة الأصلية - إذ تبين أن أسس "المقارنة التكوينية" على هذا المستوى الجزئي غير متوفرة؛ إذ اختلفت أوضاع الأوقاف جزئياً بعد ١٩٥٢ عما قبلها من حيث النشأة، والتكوين، والوظيفة، والدور، ومن ثم انعدمت "سمات الأساس" اللازمة للمقارنة التكوينية" الخاصة بمؤسسة الأوقاف على المستوى الجزئي.

أما على المستوى الكلي فقد أفادت المقارنة المنهجية كثيراً في تحليل كثير من أوجه الشبه والاختلاف بين السياسات الحكومية تجاه نظام الأوقاف عبر فترات مختلفة منها ما قبل ١٩٥٢ وما بعدها.

كذلك فقد كانت المقارنة هي المدخل المنهجي الأساسي لفهم الفساد في نظام الأوقاف سواء قبل ١٩٥٢ أو بعدها، وذلك بالمقارنة بين نموذجين للفساد هما "نموذج الفساد الفردي" - الذي ظهر قبل ١٩٥٢ - ونموذج "الفساد المؤسسي" - الذي ظهر بعد ١٩٥٢.

القسم الثاني
في مشكلات المادة العلمية للدراسة

١- الدراسات السابقة:

إن مراجعة الدراسات السابقة المتعلقة بموضوع الدراسة تعد عملاً منهجياً لا غنى عن فوائده الكثيرة في إنضاج العمل العلمي وضمان تميزه قدر الإمكان، وهذا ما قمت به حيث تبين لي أن أغلب الدراسات السابقة إما فقهي "قانوني" أو "تاريخي" يقف عند العصر العثماني، ويمكن إبداء الملاحظات التفصيلية التالية:

أ- إن عدم وجود دراسات علمية سابقة حول موضوع الأوقاف من زاوية علاقتها بالسياسة، أو علاقة السياسة بها كان من أهم مشكلات المادة العلمية لهذه الدراسة. إذ كان عليّ أن أشق طريقها على غير سابق مثال أهتدي به؛ ومن ثم فإضافة إلى أعباء هذا العمل؛ كنت أعرف أنني سوف أتحمّل وحدي عيوب "المحاولة الأولى" - وهي كثيرة بحكم أنها أولى - لإدخال مثل هذا الموضوع في مجال الدراسات السياسية.

ب- إن أكثر نوعيات الدراسات السابقة فائدة لهذه الدراسة كانت هي "الدراسات التاريخية" - بالرغم من وقوفها عند فترات زمنية سابقة على عهد محمد علي - فقد أتاحت الفرصة لتعميق الرؤية التاريخية لنظام الأوقاف ومؤسساته. وكان العيب الأساسي الذي لاحظته في تلك الدراسات هو أنها "وصفية" إلى حد كبير، وأن الجهد التحليلي فيها قليل. اللهم إلا بعض الحالات الاستثنائية التي قدمتها الدراسات الأجنبية ومنها دراسة:

Leonor Fernandes: The Evolution of A Sufi institution in Mamluk Egypt: The Khanqah. (Berlin: 1988).

فهذه الدراسة تقدم نموذجاً لكيفية دراسة مؤسسة وافية (هي الخانقاه الصوفية) وأبعادها الاجتماعية في العصر المملوكي، مع التعمق في مختلف تفصيلاتها.

ج- إن ندرة الدراسات المفردة "Monographies" حول نظام الأوقاف قد وسمت معظم الدراسات بالعمومية الشديدة، مع عدم التعمق في تحليل تفاصيل نظام الأوقاف ومؤسساته من المنظور الاجتماعي. ومرة أخرى وجدت أن أهم المحاولات المتعمقة كدراسات مفردة قام بها بعض الباحثين الأجانب - وإن كانت لم تقدم نماذج من الأوقاف الحديثة - مثل:

- "Daniel Crecelius (1991). The Wakf of Muhammed Bey Abu Al-Dhahab in Historcal Perspective".

ودراسة:

" Jane Hathaway (1992): The Role of the Kizlar Agasi in 17th – 18th Century Ottoman Egypt".

وأهم ما لاحظته على مثل هذه الدراسة أنها تنقصها الرؤية الكلية، التي تمكننا من اكتشاف الروابط والعلاقات فيما بين الوقف ومؤسساته من جهة، وبقية أقسام نسق الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية من جهة أخرى.

د- عقدت أربع ندوات علمية حول الأوقاف [حتى سنة ١٩٩٦]، وبالرغم من تواضع مستوى معظم بحوثها فإن لتوالي عقدها خلال السنوات الأخيرة (أربع ندوات خلال عشر سنوات تقريباً) دلالة من حيث عودة الاهتمام بهذا الموضوع، وإنهاء ما يشبه "القطيعة الثقافية والأكاديمية" التي ضربت حوله منذ خمسينيات هذا القرن بعد جدل ثقافي واجتماعي سياسي استمر طوال النصف الأول من القرن العشرين. وقد قاربت هذه الندوات الآن (٢٠٠٠م) على العشرين ندوة.

وثمة دلالة أخرى -لما حدث- ترتبط بالسياق الاجتماعي والسياسي العام، وهي أن "القطيعة" التي حدثت بالنسبة لموضوع الأوقاف قد واكبت صعود نجم "الدولة الشمولية" في البلدان العربية عامة - ومنها مصر - وغيرت جميع هذه البلدان النظم الموروثة للوقف في مجتمعاتها، ووضعت لها قوانين جديدة أدت إلى انحسارها كما حدث في مصر. أما في السنوات الأخيرة فهناك تحولات مهمة في طبيعة الدولة وتوجهاتها السابقة، وإعادة الاعتبار للأنشطة الأهلية الاجتماعية ومنها "الوقف"، وكان لا بد من أخذ هذه التحولات في الاعتبار عند التناول المنهجي للموضوع خلال هذه الفترة.

٢- مشكلات المادة الأولية لهذه الدراسة:

المادة العلمية الأولية التي اعتمدت عليها في هذه الدراسة جمعتها من خمسة مصادر

هي:

أولاً: "حجج" الأوقاف، ومستنداتها المختلفة.

ثانياً: "الفتاوى" الخاصة بمسائل الأوقاف (الأزهر - مجلس الدولة).

ثالثاً: "أحكام المحاكم" في قضايا الأوقاف (المحاكم الشرعية، والأهلية، والمختلطة،

والمدينة / دوائر الأحوال الشخصية).

رابعاً: "الإرادات السنوية" والأوامر العالية، والقوانين واللوائح "المتعلقة بنظام الأوقاف في مصر الحديثة.

خامساً: "مضابط المجالس التشريعية" - في مصر الحديثة - التي تناولت موضوع الأوقاف (مجلس شورى النواب - الجمعية التشريعية - مجلس النواب ومجلس الشيوخ في العهد الملكي - مجلس الأمة - مجلس الشعب).

وفيما خلا المصدر الأول لم تكن هناك إلا المشكلات العادية التي تعترض الباحثين في الوصول إلى الأماكن التي توجد بها تلك الوثائق (مثل الانتظار حوالي شهر للحصول على إذن رسمي بمدة ثلاثة أشهر للاطلاع لدى جهة من الجهات، وجميعها بطبيعة الحال جهات حكومية مثل: مكتبة مجلس الشعب، ودار الوثائق، ووزارة الأوقاف،..).

أما "المشكلة الأساسية" فقد كانت خاصة بجمع المادة من المصدر الأول وهو "حجج الأوقاف ومستنداتها المختلفة"، وحتى يمكن التغلب عليها كان لا بد من معرفة أبعادها والإحاطة بها على نحو دقيق، ثم الشروع بعد ذلك في مواجهتها. وتتلخص هذه المشكلة في الآتي:

أن وثائق الوقفيات غير موجودة لدى جهة واحدة، بل وجدتها موزعة - مع شيء من التكرار - بين خمس جهات هي:

١. وزارة الأوقاف (دفتر خزانة الوزارة، وقسم الحجج والسجلات بها).
٢. الشهر العقاري بالقاهرة - المركز الرئيسي (دفتر خزانة المحكمة الشرعية المعروف الآن بأرشفيف الشهر العقاري - وقد نقل معظمه مؤخراً إلى دار الوثائق القومية).
٣. دار الوثائق القومية بكورنيش النيل.
٤. هيئة الأوقاف المصرية.
٥. هيئة الأوقاف القبطية.

ولا تقف محفوظات كل تلك الجهات - الخاصة بالأوقاف - على درجة واحدة من الأهمية، فأهمها على الإطلاق هي محفوظات وسجلات "وزارة الأوقاف"، و"محفوظات دار الوثائق القومية".

أ- تعدد نوعيات الوثائق الخاصة بكل وقفية، وتوزعها بين أكثر من نوع من أنواع السجلات والمحافظ المصانة بها، وكان لا بد من الرجوع إلى تلك الوثائق حينما

وُجدت حتى أتمكن من متابعة "دورة حياة الوقفية" - على النمو السالف ذكره - منذ تأسيسها لمعرفة ماذا جرى لها في الواقع والتطبيق، ولتكوين رؤية إجمالية عن واقع الممارسة الفعلية للأوقاف في مصر الحديثة. فبالنسبة لمحفوظات "دار الوثائق القومية" - مثلاً - رجعت إلى: "محافظ عابدين / أوقاف" و "محافظ مجلس النظار - نظارة الأوقاف قبل سنة ١٩٢٣" و "محافظ مجلس الوزراء - وزارة الأوقاف بعد ١٩٢٣" و "محافظ الأبحاث" الخاصة ببعض الأوقاف الهامة. أما بالنسبة "لوزارة الأوقاف" فقد كانت مهمة البحث فيها أصعب؛ إذ ما زالت درجة تنظيم محفوظاتها ووثائقها في حدودها الدنيا- وقد وجدت بها ١٩ نوعاً من السجلات، كل نوع في عدة "سجلات خاصة" به، ومجموع هذه السجلات ٥٤٠ سجلاً (خمسائة وأربعون سجلاً) من الحجم الكبير، وجميع ما فيها مكتوب بخط اليد. ومجموع الوثائق الأصلية المسجلة بها حوالي ١٢٥,٠٠٠ (مائة وخمسة وعشرون ألف وثيقة).

- مكثت بدفتر خانة الوزارة وسجلاتها أربعة عشر شهراً بإجمالي ساعات عمل (ألف وخمسمائة ساعة عمل)، فحصت خلالها خمسة عشر ألف وثيقة من وثائق الأوقاف التي نشأت جديدة في مصر الحديثة، منذ عهد محمد علي، وجمعت منها قسماً رئيسياً من المادة الأولية الضرورية لهذه الدراسة، وذلك وفقاً لخطة لجمع المعلومات تضمنت البنود التالية:

- اسم مؤسس الوقف (وخلفيته الاجتماعية من واقع حجة الوقف).
- تاريخ تأسيسه له.
- المحكمة الشرعية المسجل أمامها.
- نوعية الأعيان الموقوفة وحجمها.
- الأغراض التي نص على صرف ريع الوقف عليها.
- أهم التصرفات التي جرت على الوقفية منذ إنشائها.

ولاستكمال بيانات تلك البنود كان لا بد من الرجوع بصفة خاصة إلى "سجلات" و "محافظ" حجج الأوقاف الأصلية، وإلى "ملفات التولية" و "ملفات المحاسبة" و "سجلات تقارير النظر" أيضاً.

أما "ملفات التولية" فلأنها تتضمن جميع المستندات والمكاتب الرسمية الخاصة بإدارة كل وقفية، وبمختلف التدخلات التي جرت بخصوصها بما في ذلك

التدخلات الحكومية تطبيقاً للقوانين التي صدرت بتنظيم الوقف منذ منتصف الأربعينات من هذا القرن، وأحياناً توجد بها مستندات خاصة بفترات أسبق تاريخياً من ذلك.

وأما "ملفات المحاسبة" فقد وجدت محتوياتها مفيدة في التعرف على ميزانية كل وقفية على حدة، وكشوف الحسابات السنوية، وتقارير محاسبة "النظار" أو وزارة الأوقاف ذاتها.

وأما "تقارير النظر" فهي التي تتضمن قرارات المحاكم الشرعية بإقامة وعزل نظار الأوقاف - أهلية وخيرية - وحصلت على معلومات قيمة عن حياة الوقفيات وتطورها من هذا المصدر، وخاصة ما تضمنته من "حيثيات" قرارات المحاكم بالتولية أو بالعزل. بما في ذلك قرارات إقامة "وزراء الأوقاف" نظراً على بعض الوقفيات قبل ١٩٥٢. وكذلك إقامة "الخدوي" أو "السلطان" أو "الملك" إلى سنة ١٩٥٢.

وبالرغم من أهمية كافة الوثائق الوقفية فإن "وثيقة إنشاء الوقف المعروفة باسم "كتاب الوقف" أو "حجة الوقف" هي أكثرها أهمية على الإطلاق. وقد نظرت إليها باعتبارها نصاً اجتماعياً - سياسياً، وكان هذا النظر في أوله ضرباً من التخيل ونوعاً من المجازفة العلمية، وسرعان ما تأكد لي صوابه مع تزايد انخراطي في تحليل هذه النصوص الاجتماعية الممتعة، وطبقت عليها - دون عناء كبير - منهجية تحليل النصوص التي تعلمتها من الدكتور سيف الدين عبد الفتاح، وبطول التأمل وبالصبر الجميل على قراءة نصوص الحجج، توصلت إلى النموذج الأساسي لها، وعرفت مكوناته الأصلية المعلنة منها والمضمرة، وأفادني ذلك كثيراً في عملية التحليل والتفسير واستخلاص النتائج وتعميمها ضمن الحدود الموضوعية لها.

٣- بقاء مشكلة الحصول على معلومات الأوقاف القبطية دون حل:

ذكرت أن من بين الجهات التي توجد بها وثائق خاصة بالأوقاف "هيئة الأوقاف القبطية" التي نشأت سنة ١٩٦٠ للإشراف على أوقاف الأقباط، وهي تحتفظ بمعظم سجلات ووثائق وقفياتهم؛ ونظراً لأن هذه الوقفيات جزء لا يتجزأ من مجموع الأوقاف المصرية التي قمت بدراستها فقد كان من الضروري الرجوع إليها لإكمال الدراسة من كافة جوانبها قدر المستطاع.

بيد أنه تعذر عليّ الوصول إلى سجلات الهيئة ووثائقها الخاصة بأوقاف الأقباط، رغم اتخاذي لكل الإجراءات الرسمية: من تقديم طلب رسمي مهوور من الأستاذ الدكتور/ كمال

المنوفي - المشرف على الرسالة - ومختوم بخاتم الكلية؛ إذ رفض المسئول بالهيئة - وهو عضو بمجلس إدارتها- السماح لي بالاطلاع على سجلات الهيئة، وسجل رفضه بتاريخ ١٩٩٦/٩/٢١ على صورة من الطلب الذي قدمته. ولكنني أعدت المحاولة مرة أخرى بعد أن انتظرت مدة شهرين قام خلالها بعض أصدقائي من الأقباط بمحاولة تسهيل المهمة بجهد مشكور من جانبهم، ولكن دون جدوى. ثم حاولت مرة ثالثة وفيها بذل معي نيافة الأنبا إسناثيوس -مطران بني سويف- جهداً سأظل مديناً له به؛ إذ لم تمنعه ظروفه الصحية من السعي معي للتغلب على عقبة الرفض في هيئة الأوقاف القبطية، واستقبلني في مطرانية بني سويف، وكتب لي خطاب توصية لتسهيل مهمتي، وذهبت ومعني طلب آخر من الكلية، مع رفقة كريمة من أحد أعضاء المجلس الملي وتوصية قيمة من أستاذي الدكتور محمد سليم العوا، الذي أحبطه بالأمر في حينه، فلم يتوان عن بذل أقصى ما في وسعه لمساعدتي، ولكن النتيجة كانت هي "الرفض" أيضاً، وذلك بتاريخ ١٩٩٧/١/٢٤. هنالك قلت: (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها)، وعرفت "أن ليس كل ما يتمنى المرء يدركه" حتى في البحث العلمي.

خبرة البحث والتدريس في دراسات المناطق: إفريقيا نموذجاً

د. حمدي عبد الرحمن

مقدمة منهجية:

تسعى هذه الورقة إلى رصد وتحليل عدد من الاتجاهات العامة والإشكاليات الرئيسية في دراسة وتدريس مادة دراسات المناطق: إفريقيا نموذجاً، وذلك من وحي الخبرة الذاتية للكاتب الذي عمل بالبحث والتدريس في هذا الميدان منذ تخرجه في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة عام ١٩٨٢^(١).

ومن الجلي أن الاهتمام الأكاديمي المصري بالدراسات الإفريقية يرجع إلى عام ١٩٤٧ عندما أنشئ معهد الدراسات السودانية بكلية الآداب، جامعة القاهرة، على الرغم من أن هذا المعهد أصبح مستقلاً ويدين بالتبعية المباشرة للجامعة عام ١٩٥٠ فإنه سرعان ما عاد إلى تبعية كلية الآداب مرة أخرى عام ١٩٥٤.

بيد أن نقطة التحول الأساسية في مجال الدراسات الإفريقية ارتبطت بإنشاء معهد البحوث والدراسات الإفريقية بجامعة القاهرة عام ١٩٧٠ حيث تكون الدارسة فيه على مستوى مرحلة للدراسات العليا^(٢).

ولا يخفى أن قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد جامعة القاهرة كان له فضل السبق قياساً بأقسام العلوم السياسية الأخرى بالجامعات المصرية في الاهتمام بمقررات الدراسات السياسية الإفريقية، سواء على مستوى البكالوريوس أو على مستوى الدراسات العليا، ويعزي ذلك دون شك إلى جهود وخبرة جيل الرواد من علمائه وأساتذته.

ولعله من المفيد قبل الولوج إلى القضايا الكلية والتفصيلية التي تطرحها الخبرة البحثية في هذا المجال أن نشير إلى عدد من الملاحظات الأولية التي نراها لازمة لتحقيق القدرة على الفهم والتحليل ومتابعة مسارات واتجاهات البحث والدراسة في ميدان الدراسات السياسية الإفريقية الحديثة:

* الملاحظة الأولى تتعلق بالمقصود من موضوع الورقة والدلالات والمضامين التي ينطوي عليها. فدراسات المناطق Area Studies يمكن النظر إليها من منظور المشروع الحدائي الغربي بكل تجلياته وأبعاده المختلفة.

لقد شجعت التطورات السياسية والتكنولوجية التي شهدتها فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية على دراسة مناطق جديدة للتعرف على ثقافتها ونظمها المختلفة بهدف احتوائها ومنع امتداد الخطر الشيوعي إليها.

ويمكن في هذا السياق أن نشير إلى جهود "لجنة السياسة المقارنة" التابعة لمجلس أبحاث العلوم الاجتماعية التي ترأسها جابريل الموند.

فقد رعت اللجنة العديد من الدراسات التي هيمن عليها منظور التحديث والتنمية. وعادة ما يتم تصنيف هذه الدراسات إلى ثلاثة أنماط رئيسية:^(٣)

- دراسة الحالة ذات التوجه النظري ومن أمثلتها الدراسات التي أجراها ديفيد أبتز عن غانا عام ١٩٥٧ وكولمان عن نيجيريا عام ١٩٥٨ ولوشيان باي عن بورما عام ١٩٦٢.

- الأعمال التي نشرتها مطبعة جامعة برنستون الخاصة بلجنة السياسة المقارنة عن التنمية السياسية، وهي على النحو التالي: لابلومبارا ١٩٦٣ وباي ١٩٦٣ ووارد ورسنتو ١٩٦٤، وكولمان ١٩٦٥، وباي وفيربا ١٩٦٥، ولابلومبارا وواينر ١٩٦٦ والمجلد الأخير من السلسلة الذي قدمه بايندر وآخرون عام ١٩٧١.

- الأعمال النظرية التي نشرت في سلسلة ليتل براون ومن أهمها دراسات الموند وفيربا ١٩٦٣، وباي ١٩٦٦، والموند وباول ١٩٦٦.

يعني ذلك أن دراسات المناطق ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالخريطة الكلية للنموذج المعرفي الغربي وما ينطوي عليه من انحيازات أيديولوجية تقوم على إعلاء "الذات" الغربية والنظر إلى المجتمعات الأخرى بهدف إلحاقهم حضارياً بالغرب المتقدم.

*الملاحظة الثانية ترتبط بجملة من التساؤلات المفاهيمية والمنهجية المرتبطة بحقل دراسات المناطق. ولعل من أبرز تلك التساؤلات ما يأتي:

- ماهية وطبيعة دراسات المناطق؟

- الأطر النظرية المنهجية المتبعة في دراسات المناطق؟

- الأجندة البحثية وموضوعات الدراسة؟

لقد نظر إلى دراسات المناطق منذ ظهورها في علم السياسة منذ نهاية الخمسينيات وأوائل الستينيات باعتبارها حقلاً متشعباً **Multidisciplinary** تتداخل فيه وتتقاطع معه حقول معرفية أخرى، فعالم السياسة المتخصص في دراسة منطقة معينة أو أمة محددة

يسعى إلى جانب تعمقه في فهم تحليل سياسة هذه المنطقة أن يكون عالماً بثقافتها وتاريخها ولغاتها أيضاً. وقد استفاد المتخصصون في دراسات المناطق بمنهج وأسلوب الدراسات الإثنوجرافية الذي يعتمد على جدية الدراسة وأسلوب البحث الميداني^(٤).

وعلى الرغم من استخدام معايير جغرافية وثقافية واقتصادية وحتى تاريخية في تحديد المناطق المختلفة مثل الشرق الأوسط وإفريقيا وجنوب شرق آسيا؛ فإن هذه المعايير نبعت من إطار الرؤية الغربية الكلية للعالم و"مركزية" الغرب فيه.

وليس بمستغرب أن تنعكس طبيعة النشأة لحقل دراسات المناطق بأبعادها الأيديولوجية غير الخافية على الأطر النظرية والمداخل المنهجية التي استخدمت فيه. فقد هيمن منظور التنمية والتحديث على دراسة المناطق غير الغربية من خلال الترويج لمفهوم النظرية الكبرى **Grand Theory** والقول بإمكانية تحليل كافة المناطق والأقاليم من خلال استخدام منظور عام ومقارن. بيد أن هذا المنظور انتقد من قبل المتخصصين في دراسات المناطق، وبدأ الحديث عن استخدام مناهج وأطر نظرية بديلة، سواء تلك التي طرحت في مواجهة مشروع الحدثة الغربية في عمومه مثل نظريات التنمية الراديكالية كالتبعية والماركسية أو تلك المناهج التي ركزت على خبرة وثقافة وتاريخ المنطقة محل الدراسة^(٥).

وعلى صعيد الأجندة البحثية فقد طرحت قضايا بعينها لتشكل محور الدراسة والتحليل، وكلها كانت تخدم منطلقات مشروع الحدثة الغربي مثل: أزمت التنمية، والتحديث، وقضايا التحول والتغير الاجتماعي. دفع ذلك عدداً من الباحثين إلى الاهتمام بموضوعات أخرى تتبع من السياق الحضاري للمنطقة نفسها مثل: حركة الوحدة الإفريقية، والاتجاهات الاشتراكية في إفريقيا، وطبيعة منظومة القيم والثقافة في التجربة الآسيوية.

*الملاحظة الثالثة تتبع وترتبط بنموذج دراسات المناطق الذي يشكل محور التحليل هنا إلا وهو إفريقيا: إذ على الرغم من التحديد القاري لإفريقيا كمكان فإنها كمفهوم خضعت لتأويلات وتحديدات متباينة. فعلى مستوى النطاق الجغرافي تم الحديث عن إفريقيا جنوب الصحراء **Africa South of the Sahara** أو **Sub-Sahara Africa** لتشمل دول القارة الإفريقية باستثناء دول الشمال العربية المطلة على البحر الأبيض المتوسط، وبرز في هذا المسار أيضاً استخدام مفهوم إفريقيا الاستوائية أو المدارية **Tropical Africa** ليعطي نفس الدلالة في التحديد، وإن استثنى منه جنوب

إفريقيا لأسباب ترتبط باختلاف الخبرة التاريخية، أو إن شئت الدقة قل تمايزها عن غيرها من الدول الإفريقية. وطبقاً للمنظور الثقافي والإثنوجرافي تم التمييز بين إفريقيا العربية وإفريقيا السوداء (الزنجية) **Black Africa** وذلك في محاولة مكشوفة لوضع الثقافتين العربية والإفريقية في موقع التصادم والمواجهة عوضاً عن إبراز أوجه التلاحم والتشابك بل والتعاقب بينهما^(٦). ولم يكتف هذا المنظور الفسيفسائي عند هذا الحد، بل إنه استند إلى اختلاف الخبرات الاستعمارية للتمييز بين المناطق والأقاليم الإفريقية المختلفة فهناك إفريقيا الفرنكفونية الناطقة بالفرنسية وإفريقيا الأنجلوفونية الناطقة بالإنجليزية وإفريقيا اللوزيفونيه الناطقة بالبرتغالية.

على أن منظمة الوحدة الإفريقية منذ نشأتها عام ١٩٦٣ باعتبارها تجسيدا للحركة الإفريقية الجامعة ركزت على المنظور القاري في تعريفها لإفريقيا وإن اعترفت بالتمايزات الإقليمية البينية طبقاً لمنظور الوحدة من خلال التنوع الإقليمي؛ حيث تم تقسم القارة إلى المناطق الفرعية الآتية:

- إفريقيا الشمالية
- إفريقيا الشرقية
- إفريقيا الغربية
- إفريقيا الوسطى
- إفريقيا الجنوبية

*الملاحظة الرابعة ترتبط بحقيقة التحولات التي وقعت خارج منظومة علم السياسة بعد انتهاء الحرب الباردة؛ حيث تهاوت النظم الشمولية وتحطمت دعائم الشيوعية في أوروبا الشرقية، وبدأ التبشير بالديمقراطية الليبرالية. مثل هذه التغيرات أفضت إلى إعطاء أهمية بحثية كبيرة لدراسات الانتخابات والأحزاب والمؤسسات التشريعية. بل إن اموضوعات التي تم دراستها في الغرب قديماً مثل تأثير الأوضاع الاقتصادية على توجهات التصويت لدى الناخبين، وتأثير الانفتاح السياسي على الانقسامات الحزبية والمؤسسات السياسية أضحى ذات أهمية محورية في دراسة دول الجنوب بشكل عام. على أن اللافت للنظر في هذا السياق هو تأثير ذلك التحول على الجدال الدائر بشأن طبيعة دراسات المناطق؛ حيث لم يعد التركيز على الدراسة المعمقة لحالات بعينها كما كان

الوضع في الخمسينيات والتسعينيات، وإنما أضحت الغاية هي إجراء أبحاث ودراسات رصينة من أجل الوصول إلى استدلالات واستنتاجات نظرية. ولعل أبرز مثل على ذلك دراسة كنج وآخرين عام ١٩٩٤ حول تصميم الاستقصاء الاجتماعي^(٧).

واستنادا إلى ما سبق بيانه فإن أخذ الملاحظات السابقة بعين الاعتبار يساعد على وضع تطور دراسات المناطق في سياق خريطة التطور العام للدراسات السياسية منذ فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، ويمكننا من إدراك كنه وحقيقة النموذج المعرفي الغربي الذي ظل مسيطرا على هذه الدراسات بالرغم من فشله في تفسير وتحليل حقيقة الأزمات الهيكلية التي تعاني منها مجتمعات الجنوب بصفة عامة. وعليه فإن هذه الورقة سوف تركز على الحالة الإفريقية، وذلك من وحي الخبرة الذاتية للباحث من خلال محورين أساسيين:

أولهما: يركز على أهم القضايا والإشكاليات العامة التي تطرحها الخبرة البحثية في ميدان الدراسات السياسية الإفريقية؛ حيث يتم التناول على مستويين:

١- النموذج المعرفي الغربي وإشكالية الفهم

٢- النموذج المعرفي البديل: رؤية حضارية

والثاني: يطرح ويناقش خبرة تدريس مادة دراسات مناطق: إفريقيا سواء على مستوى مرحلة البكالوريوس أو مرحلة الدراسات العليا وذلك بالاعتماد على حالتين تطبيقيتين: أولاهما قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، والثانية حالة معهد بيت الحكمة للعلوم السياسية بجامعة آل البيت بالأردن.

وسوف نحاول في ختام الورقة طرح خلاصة عامة واستنتاجات حول مستقبل حقل دراسات المناطق في تطبيقه الإفريقي، وذلك من واقع الرؤية الحضارية البديلة.

أزمة دراسات المناطق: نحو رؤية حضارية
جامعة في الدراسة والتدريس

النموذج الحضاري الإسلامي

المشروع الحدائثي الغربي

التوحيد قيمة عليا
التمايز على أساس عقدي
الاجتهاد الفكري
معالجة قضايا الواقع

التمركز حول الذات الأوربية
الإلحاق الحضاري للمجتمعات غير الأوربية

دراسات المناطق

دراسات المناطق

* المنطلق هو الانفتاح الحضاري
وتحقيق الوظيفة الحضارية الدعوية

إفريقيا
الشرق الأوسط
أمريكا اللاتينية
جنوب شرق آسيا... الخ

الحالة الإفريقية

أزمة الحدائث وطرح نموذج ما بعد
الحدائث

تصارع الاتجاهات في دراسة المناطق

- الرؤية الكلية لفهم تاريخ إفريقيا
- إعلاء مفهوم الذات الحضارية الإفريقية
- إطار مفاهيمي يعبر عن النسق الإفريقي
- تحديد القضايا الأجر بالدراسة وفقا لقضايا الواقع الملحة

- التغيرات المعرفية
- التغيرات المنهجية والتحليلية
- التغيرات الخاصة بالأجندة البحثية
- سلاقات وغايات النموذج الغربي في التعامل

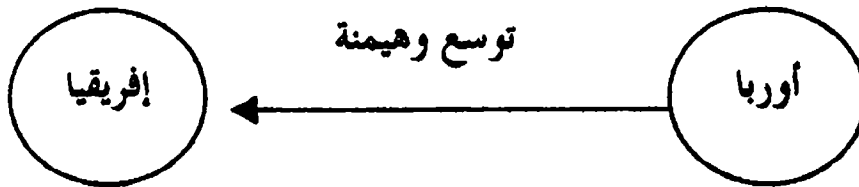
لولا بعض القضايا والإشكاليات العامة (الخبرة البحثية):

١- النموذج الغربي وإشكالية الفهم:

لقد اتخذ التعامل الغربي مع إفريقيا منذ البداية منحى توسعياً يقوم على نفي الآخر أو على الأقل تسفيهه وعدم الاعتراف به. فعندما بدأ الاحتكاك الأوربي بإفريقيا عن طريق المستكشفين والتجار والبعثات التبشيرية منذ القرن الخامس عشر كانت النظرة الأوربية إلى هذه الأراضي المستكشفة باعتبارها أراضي لا صاحب لها No man's land يجسد ذلك منذ البداية تعامل الرحالة البرتغاليين في تجارة الذهب والعاج وكذلك العبيد ولا سيما خلال القرن السابع عشر^(٨).

وطبقاً لبعض المصادر فإن عدد الأفارقة الذين نقلوا كعبيد عبر الأطلنطي في الفترة من ١٦٥٠ وحتى ١٨٥٠ يبلغ حوالي تسعة ملايين نسمة تتراوح أعمارهم بين الخامسة عشرة والخامسة والثلاثين. ونتيجة سوء المعاملة وقسوة الرحلة فقد توفي نحو مليونين منهم في الطريق. ولا يخفى أن تجارة الرقيق تركت آثاراً بالغة السوء على القارة الإفريقية. فإذا كانت قد أسهمت في تنمية العالم الجديد فإنها أضرت بالقارة الإفريقية إضراراً بالغاً.

على أن الأوربيين سرعان ما تكالبوا في نهاية القرن التاسع عشر على استعمار إفريقيا وتقسيمها فيما بينهم وهو ما تم تجسيده في مؤتمر برلين (١٨٨٤-١٨٨٥) الذي أعطى مشروعية لعملية تقسيم إفريقيا بين القوى الأوربية الاستعمارية الكبرى آنذاك.



*تجارة الرقيق

*الاستعمار

*نهب اقتصادي

ويمكن القول: إن الاهتمام العلمي بإفريقيا من جانب المستشرقين Africanists ودوائر صنع القرار والسياسة العامة في الغرب خلال مرحلة تصفية الاستعمار ارتبط أساساً بدوافع سياسية واقتصادية وأيديولوجية تتعلق بمنظومة النظام الدولي الذي دخل مرحلة الحرب الباردة بعد أن وضعت الحرب الكونية الثانية أوزارها. لقد سيطر المنظور

التموي على سنوات تصفية الاستعمار التي كانت مفعمة بالحماس والتفاؤل؛ حيث تحدث الجميع عن القارة الغنية بمواردها كما لو كانت تقف على أهبة الاستعداد من أجل الانطلاقة التنموية.

على أن الاستقلال السياسي سرعان ما أفضى إلى تبدد هذا الوهم الزائف فانهيار النظام السياسي وغياب التنمية والفتل في تحقيق الهدف الأسمى المتمثل في بناء الدولة القومية أدى إلى حدوث أزمة في الفهم؛ ومن ثم طرحت عدة اقترابات نظرية ومنهجية لدراسة السياسة والحكم في إفريقيا إلا أنها جميعاً أثبتت عجزاً واضحاً. فإفريقيا لا تزال تعاني مشكلات التهميش والتخلف وهو ما يعني أن أزمة الفهم لا تزال قائمة لم تتغير.

ويربط باتريك شابال **Patrick Cabal** بين الإدراك الغربي للأزمة الإفريقية منذ الثمانينيات وأزمة الفهم التي تعاني منها الدراسات الإفريقية. "إذ إنه مع تكرار الأخطاء ظهر نوع من التأنيب واللوم وهو ما تجسده الأقوال التالية: إفريقيا تعلن الحرب على نفسها، الحكام الأفارقة طغاة مستبدون، الساسة مرتشون وفسدون وعدوانيون، الدولة وحش كاسر، الأفراد قديرون، الأفراد يدمرون الطبيعة ويساعدون على تفشي الجفاف والكوارث،... وهلم جرا، فهل يعني ذلك أن الأزمة مجرد ابتلاء ذاتي؟"^(٩).

ويمكن القول بشكل عام: إن الإدراك الغربي للوضع الراهن في إفريقيا قد تأثر باتجاهين أساسيين سيطرا على الأدبيات: أولهما مثلته حركة المالتوسية الجديدة منذ السبعينيات، فأزمة إفريقيا المهلكة من وجهة النظر هذه تعزي إلى أن النمو السكاني قد فاق كثيراً إنتاجها من الغذاء. والاتجاه الثاني أضفى على الأزمة بعداً إيكولوجياً، فالزروع الإفريقية تعاني من أجواء إيكولوجية طبيعة وأخرى بشرية من صنع الإنسان غير مواتية وهو ما يعني أن آفاق تحقيق الاكتفاء الذاتي من الغذاء ناهيك عن التنمية غير قائمة.

وعليه فإن الإشكاليات الكبرى المرتبطة بالمعرفة الغربية لإفريقيا تتمثل في غياب الرؤية التحليلية الكلية الملائمة لفهم الواقع السياسي والاجتماعي الإفريقي الراهن. وعلى سبيل المثال إن سياسات التحرر الاقتصادي التي أصبحت شائعة في إفريقيا بعد انتهاء الحرب الباردة لم تحقق أي نجاحات يعتد بها، بل إنها قوبلت بانتقادات عنيفة تم بلورتها في صياغة متناسقة من خلال ما يسمى بالبديل الإفريقي للتنمية.

وانطلاقاً مما سبق بيانه يمكن الإشارة إلى عدد من القضايا والإشكاليات المنهجية والنظرية المرتبطة بأسلوب التناول ومنهج النظر في الدراسات السياسية الإفريقية. ومن ذلك ما يأتي:

*الإشكالية الأولى: تتعلق بحدود العلاقة بين الخصوصية والعالمية في دراسة السياسة الإفريقية بوجه عام. فقد ثار جدل واسع النطاق في الدوائر العلمية والأكاديمية حول "منهج التناول". وكان الرأي الراجح يركز على منظور الخصوصية الإفريقية في دراسة الظواهر السياسية في إفريقيا، أي أن الخصوصية الإفريقية تعني بالضرورة عدم ملائمة المعايير التقليدية في دراسة نظم الحكم والسياسة المقارنة للواقع الإفريقي وعلى صعيد آخر رفض عدد من المستشرقين منذ البداية هذا المنظور وأكدوا على مفهوم العالمية. يعني ذلك أنه لا توجد خصوصية إفريقية للسياسة، أو بعبارة أخرى ليست الخصوصية الإفريقية للسياسة أكثر وضوحاً من تلك الخصوصية الأوروبية للسياسة. فالبحث عن بعد الخصوصية في السياسة الإفريقية ينبغي أن لا يكون على حساب ما هو مستهدف في التحليل السياسي بوجه عام.

*الإشكالية الثانية: تتمثل في إخفاق النسيج والأطر النظرية التي طرحت لتفسير السياسة الإفريقية بعد الاستقلال. ويمكن في هذا السياق الإشارة إلى نظريات التحديث بمضمونها الغربي الرأسمالي، والطبقة بمفهومها الماركسي الاشتراكي، والثورة بمدلولها اليساري... الخ.

إن التحليل السياسي يستند كما هو معلوم على جهاز مفاهيمي مناسب يحدد وجهته ويدعم تفسيراته. وتلك المفاهيم لا تسبح في عالم فضائي محايد وإنما هي محملة بالعديد من الدلالات الفكرية والأيدولوجية. لقد أدى الخلط بين المفاهيم والنظريات إلى حالة من الإبهام في التحليل السياسي لإفريقيا المعاصر؛ إذ لا يخفى أنه في حالة استخدام المفاهيم في إطار نموذج معرفي معين فإن قيمتها التفسيرية ترتبط بطبيعة النظرية التي توجه التحليل، وعليه فإن التحدي الراهن الذي يواجه الدراسات الإفريقية على وجه العموم يتعلق ببناء جهاز مفاهيمي ملائم.

الإشكالية الثالثة: تنبع من هيمنة النظرة الأيدولوجية على دراسة السياق التاريخي للتطور السياسي والاجتماعي في إفريقيا. فمعظم الدراسات التي قدمها دارسون غربيون أهملت خبرة ما قبل الاستعمار وحاولت استخلاص الدروس من تاريخ أوروبا. وعلى ذلك

فإن عملية التحليل السياسي لمختلف قضايا السياسة والحكم في إفريقيا تحتاج عقلا منفتحا قدر المستطاع. وتلك العملية تستند بصفة أساسية، من وجهة نظرنا، على مقولتين حاكمتين: الأولى هي نقطة الانطلاق الصحيحة للتحليل تاريخياً ومفاهيمياً؛ حيث يصبح السؤال المحوري والحالة هذه هو: من أين نبدأ؟ أما المقولة الثانية فهي تطرح السؤال: كيف نبدأ؟ وبأي المفاهيم؟^(١٠)

٢- النموذج الحضاري الأجدر بالتناول:

يشتمل النظام المعرفي الحضاري التوحيدي على رؤية كلية للإنسان والكون والوجود والخالق. وعلى عكس التحولات المعرفية والإستمولوجية التي شهدتها النظام المعرفي الغربي: من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، ومن الرأسمالية إلى ما بعد الرأسمالية ومر المادية إلى ما بعد المادية... وهلم جرا فإن النظام التوحيدي يقوم على مجموعة من المرتكزات الثابتة تدور حول قيمة التوحيد والتمايز العقدي النابع من قيام المسلم بتحقيق مفهوم العبودية لله (سبحانه)، والاجتهاد الفكري، ومعالجة قضايا الواقع^(١١).

واستناداً إلى هذا النموذج الحضاري فإن عملية إعادة تفسير قضايا السياسة والحكم في إفريقيا والبحث عن النظام الأمثل تعتمد على الركائز والمقومات التالية:

- الرؤية الكلية لتطور المجتمع الإفريقي بكافة أبعاده.
- إعلاء مفهوم الذات الحضارية الإفريقية.
- تأسيس إطار مفاهيمي يعبر عن النسق الحضاري الإفريقي.
- تحديد القضايا الأجدر بالدراسة وفقاً لفقّه الواقع.

إن كثيراً من الظواهر السياسية والاجتماعية بمفهومها العام في إفريقيا لا يمكن تفسيرها في غياب هذه الرؤية الكلية المتكاملة. وفي هذا السياق يمكن الاستفادة من فكرة النماذج التاريخية التي تنطلق من إعلاء الذات الحضارية الإفريقية عند الحديث عن نموذج التطور الأمثل للواقع الإفريقي الراهن، ألم يذكر محمود كاتي في تاريخ الفتن أن إمبراطورية مالي في ظل حكم "منسي كانكان موسى" كانت تشكل واحدة من أعظم إمبراطوريات الدنيا في ذلك الوقت؟! على أن الإيمان بالخصوصية الحضارية لا يعني رفضاً للآخر وعدم الاعتراف به، إننا نسعى إلى تحقيق القدرة على الفهم من خلال تجريد حقل دراسات المناطق من الانحيازات الأيديولوجية التي لحقت به. وفي ميدان الدراسات الإفريقية نسعى إلى صياغة تقاليد حضارية إفريقية في دراسة علم السياسة بما يحقق

مفهوم الشراكة العلمية مع علم السياسة الغربي كما نادى بذلك البعض^(١٢). يعني ذلك أن تتم دراسة العالم الغربي من منطلق إمكاناته ومخزونه الثقافي، ويتطلب ذلك بدوره أن يعيد علم السياسة الغربي رؤيته في التعامل مع المناطق الحضارية الأخرى، وأن يصبح الغرب نفسه معملاً لاختبار المقولات والافتراضات التي تم تطويرها في العالم غير الغربي والاستفادة منها في دراسة أبعاد جديدة للسياسة في الغرب.

ثانياً: حالة الحقل من واقع الخبرة الذاتية:

ليس بخاف أن وجود أساتذة متخصصين في الدراسات الإفريقية من جيل العلماء الرواد في قسم العلوم السياسية منذ نشأته في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة قد أسهم بشكل واضح في إعطاء أهمية كبيرة لتدريس القضايا السياسية الإفريقية. ولم يقتصر الأمر عند هذا الحد بل إنه أسهم كذلك في إرساء تقاليد علمية رصينة خاصة بدراسة الحالة الإفريقية في سياق دراسات المناطق؛ إذ لا ينكر أحد جهود وعطاء جيل الرواد أمثال بطرس غالي وعبد الملك عودة وإبراهيم صقر وحرورية مجاهد.

ويمكن القول بصفة عامة: إنه بعد تطوير لائحة التدريس والمقررات في قسم العلوم السياسية منذ أوائل أعوام التسعينيات كان من نصيب الدراسات السياسية الإفريقية سبع ساعات موزعة على النحو التالي: (١٣)

المقرر	عدد الساعات أسبوعياً	طبيعة المقرر	المستوى الدراسي
النظم السياسية الإفريقية	٢ (فصل دراسي)	إجباري	الفرقة الرابعة
العلاقات الدولية الإفريقية	٢ (فصل دراسي)	اختياري	الفرقة الرابعة
دراسات مناطق (إفريقيا)	٣ (طيلة العام)	اختياري	دراسات عليا

واستناداً إلى ما سبق؛ ومن واقع خبرتي الذاتية؛ حيث شاركت في تدريس هذه المقررات كافة لعدة سنوات يمكن أن أعرض لبعض الإشكاليات الخاصة بالخبرة التدريسية خلال تلك السنوات:

١- إشكالية خاصة بطبيعة الموضوعات التي يتم تدريسها:

من الملاحظ أن المادة الإلزامية على مستوى البكالوريوس قبل التطوير كانت تسمى دراسات سياسية إفريقية. وبالفعل كانت تهدف إلى تقديم رؤية عامة للطالب والدارس المبتدئ عن القارة الإفريقية من حيث تعدد الثقافات والأديان واللغات السائدة فيها فضلاً عن تنوع المناخ وتأثير ذلك كله على التفاعلات السياسية الداخلية والخارجية. على أن المقرر كان ينظر إلى التاريخ الإفريقي رؤية كلية متماسكة؛ وذلك عبر المراحل التالية:

أ- المرحلة التقليدية؛ حيث يتم التركيز على دراسة النظم السياسية التقليدية.

ب- مرحلة الاحتكاك الأوربي بإفريقيا من خلال:

- حركة الكشوف الجغرافية
- تجارة الرقيق
- استعمار إفريقيا

- الآثار المترتبة على الاحتكاك الأوربي بإفريقيا (مثل: مشكلة الحدود السياسية، نظم التفرقة العنصرية...الخ)
ج-مرحلة ما بعد الاستعمار وفيها يتم التركيز على النظم السياسية الإفريقية بشكل عام في مرحلة الاستقلال الوطني.

ولم يغفل هذا المقرر الحديث عن الاتجاهات الأيديولوجية الإفريقية؛ سواء في مجال التنمية السياسية كالاشرافية، أو في ميدان الوحدة الإفريقية.
على أن تطوير المقررات جعل المادة الإجبارية خاصة بدراسة النظم السياسية الإفريقية والمادة الاختيارية - على مستوى مرحلة البكالوريوس - خاصة بدراسة العلاقات الدولية الإفريقية؛ إذ يهدف المقرر الأول إلى التعريف بإفريقيا على مستوى الأنماط الرئيسية لنظمها السياسية، وذلك طبقاً لمنظرين أساسيين: أولهما - العوامل التي أثرت على تطور هذه النظم مثل النظم السياسية التقليدية والأنماط الإدارية الاستعمارية. والثاني - يتمثل في التركيز على أهم أبعاد النظم السياسية في إفريقيا مثل: النظم الحزبية، والمؤسسة العسكرية، والتحول الديمقراطي.

أما المقرر الاختياري فإنه يركز على دراسة البيئة الدولية للقارة الإفريقية وعلاقتها بالقوى الدولية المختلفة، وكذلك أنماط العلاقات الدولية بين دول القارة^(١٤). وقد روعي في توصيف هذا المقرر المرونة في اختيار الموضوعات كأن يتم التركيز على دراسة التفاعلات الدولية الإفريقية، سواء البينية أو الخارجية من خلال منظور منظمة الوحدة الإفريقية.

وبالنسبة للسنة التمهيدية للدراسات العليا فإن مقرر دراسات المناطق كان عادة ما يخضع لتوصيف الأستاذ القائم بالتدريس؛ حيث يتم اختيار موضوع معين ليكون محور الدراسة والبحث والنقاش طوال العام الدراسي. ومن أمثلة الموضوعات التي تم تدريسها: السياسة المصرية تجاه إفريقيا مع التركيز على منطقة حوض النيل والقرن الإفريقي - والسياسة المصرية ومياه النيل في القرن العشرين^(١٥).

وعلى الرغم من الصفة الاختيارية لمقررين في مجموعة الدراسات الإفريقية؛ فإن إقبال الطلاب على اختيارها والالتحاق بهما كان كبيراً وملحوظاً قياساً بالمقررات الاختيارية الأخرى.

ويمكن القول إجمالاً من واقع الخبرة الذاتية: إن تحديد موضوعات البحث والدراسة في مجموعة الدراسات السياسية الإفريقية إلى أجندة التدريس تثير إشكاليتين فرعيتين: أولاًهما- ترتبط بمستوى التحليل؛ حيث تطرح دائماً المقابلة بين الماكرو والميكرو فمثلاً: هل نتناول النظم السياسية في إفريقيا على مستوى كل دولة على حدة أم على مستوى المناطق مثل إفريقيا الفرنكفونية وإفريقيا الأنجلوفونية أم على المستوى القاري ككل؟ وقد ارتأينا ضرورة الأخذ بالمستوى الكلي والشمولي في البحث والتدريس؛ حيث يتم إعلاء خاصية القواسم المشتركة والملاحم والأبعاد العامة وإعطاء الأمثلة لكل نموذج. والإشكالية الثانية تتمثل في تغير منظومة الموضوعات الأولى بالدراسة بشكل مستمر، فقد ظلت الاشتراكية تشكل مدخلاً لدراسة قضايا التنمية السياسية في إفريقيا فترة طويلة، كما أن نظام الحزب الواحد كان يعد بمثابة المدخل الأساسي لفهم النظم السياسية الإفريقية طوال معظم سنوات ما بعد الاستقلال^(١٦). وبعد أفول عقد الثمانينيات من القرن المنصرم أضحت سياسات التكيف الهيكلي بديلاً للتنمية السياسية والتحول الديمقراطي نحو التعددية الحزبية والانتخابات الدورية تأتي في مقدمة الموضوعات التي يتم تناولها عند دراسة أي مقرر عن السياسة والحكم في إفريقيا.

٢- الإشكالية الثانية ترتبط بطبيعة تأهيل الطلاب الدارسين لهذه المواد؛ إذ إن العقبة الأساسية التي يواجهها القائم على تدريس هذه المواد أن الطالب غير مؤهل وليست لديه فكرة مسبقة عن إفريقيا تاريخاً ونظماً وثقافات وحضارات وهو ما يستلزم جهداً كبيراً في البداية للتعريف بإفريقيا كمدخل لا غنى عنه يساعد على فهم ودراسة موضوعات كل مقرر على حده.

وتتضح محدودية الخلفية الثقافية للطالب عن إفريقيا في الأمور التالية:

- عدم الإلمام بأسماء البلدان والأعلام الإفريقية
- عدم معرفة المناطق الجغرافية المتميزة داخل إفريقيا
- عدم الدراية بالتاريخ الإفريقي عبر مراحل المختلفة
- الوقوع في إسهار الصورة الذهنية الخاطئة عن إفريقيا

ولا شك أن هذه الإشكالية تطرح جملة من القضايا العامة التي ترتبط بالنظام التعليمي في المرحلة ما قبل الجامعية، وكذلك طبيعة النظام الإعلامي المصري وكيفية تناوله للقضايا الإفريقية، وتصحيح الصور الذهنية الخاطئة عنها. على أننا لا نجافي الحقيقة إن

قلنا إن هذه المشكلة ترتبط بعملية التنشئة الاجتماعية ذاتها. كيف يمكن تفسير — بناء على ما سبق — معرفة الطلاب في مراحلهم الدراسية المختلفة لعواصم الدول الأوربية في نفس الوقت الذي يجهلون فيه أسماء بعض الدول العربية في إفريقيا مثل جزر القمر وجيبوتي؟! ٣- الإشكالية الثالثة تدور حول مدى توافر المراجع والمصادر والأدوات التعليمية الخاصة بإفريقيا.

لقد شهدت الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين نهضة فكرية من حيث إسهام الرواد الأوائل من أساتذة الدراسات السياسية الإفريقية في إحداث تراكم معرفي إفريقي. بيد أن الفترة الحديثة ولا سيما مع نهاية عقد الثمانينيات شهدت خفوتاً لهذا المد الفكري، ارتبط بذلك التطور وصاحبه وجود المشكلات التالية:

- قلة الكتب الأجنبية الحديثة في ميدان الدراسات السياسية الإفريقية، سواء في مكتبة كلية الاقتصاد أو مكتبة معهد البحوث والدراسات الإفريقية.
 - عدم كفاية الدوريات والكتب السنوية الخاصة بإفريقيا، بل إنها تكاد تكون معدومة في مكتبة كلية الاقتصاد.
 - عدم الاهتمام باقتناء المواد التعليمية والإيضاحية مثل: الأفلام الوثائقية، والسلاسل العلمية، والتي لا غنى عنها للدراسة المتعمقة في دراسة المناطق.
- وللتغلب على هذه العقبات حاولنا تجميع المواد المرجعية المطلوبة في كل مقرر وإيداعها المكتبة على سبيل الحجز — للتصوير منها، وتكون تحت تصرف الطلاب الدارسين في المقرر. ومن جهة أخرى تم الاستفادة من أجهزة التلفزيون والفيديو الموجودة في الكلية في عرض إحدى حلقات سلسلة "الأفارقة" **The Africans** للكاتب الإفريقي الأشهر علي مزروعي. وكان مردود هذه التجربة ناجحاً وأسهم بشكل واضح في تقريب موضوعات المقرر للطلاب.

٤- الإشكالية الرابعة تتعلق بالوقت المخصص للدراسات الإفريقية؛ إذ على الرغم من وجود ثلاثة مقررات منفصلة ومستقلة؛ فإنها من وجهة نظري بحاجة إلى إعادة توزيع مرة أخرى. فهل يعقل أن تكون مادتين في سنة دراسية واحدة وهي السنة الرابعة للبيكالوريوس؟! الأمر الآخر هو ضرورة تدريس بعض القضايا السياسية الإفريقية كأجزاء من مواد أخرى عبر سنوات الدراسة المختلفة. وعلى سبيل المثال: لماذا لا يتم تضمين

الفكر السياسي الإفريقي ضمن مادة الفكر السياسي؟ كما أنه من المفترض أن تدرس التنظيمات الدولية الإفريقية ضمن مقرر التنمية السياسية وهكذا.

ومن خلال هذا المدخل الجزئي يستطيع الطالب أن يُكوّن فكرة عامة عن بعض القضايا الإفريقية بما يؤهله لدراسة مقرر متخصص عن إفريقيا.

وإذا انتقلنا إلى حالة الحقل في معهد بيت الحكمة بجامعة آل البيت الأردنية لوجدنا الإشكالات السابقة أكثر حدة. فعلى الرغم من أن المعهد على مستوى الدراسات العليا؛ فقد تم تدريس مادة "دراسات المناطق: إفريقيا نموذجاً" باعتبارها مادة اختيارية لمدة ثلاث ساعات أسبوعياً طيلة فصل دراسي واحد^(١٧) وأود أن أشيد في البداية إلى أن طرح هذه المادة ارتبط بوجود أستاذ متخصص في الدراسات السياسية الإفريقية واستناداً إلى الخبرة التدريسية لأكثر من عام واحد في هذا المعهد، فقد روعي ضرورة تزويد الطالب بالخلفية العامة اللازمة لتعريفه بإفريقيا، وبعد ذلك كان يتم التركيز على قضايا بعينها مثل: تأثير أنماط الإدارة الاستعمارية على سياسات ما بعد الاستقلال، وأنماط النظم السياسية الإفريقية الحديثة، وقضايا الصراع والتكامل الإقليمي في إفريقيا. والشيء اللافت للنظر حقاً هو ندرة المصادر والمراجع الأساسية التي تخدم هذه المادة، سواء في مكتبة المعهد أو مكتبة الجامعة.

ومن خلال المتابعة — أثناء وجودي بالأردن — لوحظ أن الاهتمام في أقسام العلوم السياسية بالجامعات الأردنية الأخرى يتركز بالنسبة لدراسات المناطق في العالم العربي والقضية الفلسطينية، وربما يعزى ذلك لأسباب متنوعة ليس هنا المجال لذكرها.

الخاتمة: نحو رؤية حضارية جامعة

إن للنموذج المعرفي الغربي بما ينطوي عليه من انحيازات ثقافية وحواجز أسطورية، ولا سيما في تعامله مع الآخر غير الغربي؛ لم يصلح قط في أي من مراحل تطوره في تقديم رؤية علمية صحيحة عن إفريقيا وتطورها العام. ألم يعلن هيجل في محاضرة له عام ١٨٣٠ "إن إفريقيا ليست جزءاً تاريخياً من العالم؟" فليس فيها تحركات ولا تطورات تعرضها. ولا تمتلك من حركات التاريخ ما هو ينبثق عنها. فالقسم الشمالي منها ينتمي إلى العالم الأوربي أو الآسيوي. وما نعيه على وجه الدقة عن بقيتها هو للفكر المناخي للتاريخ، الفكر اللامتطور الذي لا يزال مغلفاً بشروط الفطرة، والذي يجب أن يعرض هنا على أنه لم يتجاوز عتبة التاريخ العالمي (١٣) (١٤)

وفي مواجهة هذه للنظريات الغربية المتطرفة تعد المصادر العربية ذات أهمية بالغة في عملية اكتشاف التاريخ الإفريقي، ويمكن أن نذكر في هذا الخصوص كتابات للمسعودي "مروج الذهب ومعادن الجوهر" ولبكري في "المسالك والممالك" وابن حوقل في "أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم"، والأندلسي الذي قدم وصفاً جغرافياً لإفريقيا، والعمري في "مسالك الأبصار وممالك الأمصار"، ويبرز في هذا السياق كذلك ابن بطوطة في رحلته المشهورة إلى إمبراطورية مالي.

وأياً كان الأمر فإن الدراسات الإفريقية عانت كما ذكرنا أيضاً من غياب الإطار المعرفي الملائم الذي يحدد وجهة وغاية الحركة السياسية فيها. وما فتئت هذه الحركة السياسية في إفريقيا تدور في سياق حلقة مفرغة تؤدي بها إلى الارتداء في أحضان أنساق ثقافية ومياسية واقتصادية مغايرة كما هو الحال بالنسبة لسياسيات التحديث والتغريب والتكيف الاقتصادي، وذلك بدعوى المعاصرة ومواكبة التطور والمعرفة، أو النزوع إلى نماذج تاريخية سابقة والاكفاء على الذات بدعوى المحافظة على الأصالة. والتمسك بالثراث الحضاري، وهو الأمر الذي أبرزه الفكر الاجتماعي والسياسي الإفريقي للخاص بمنهج التنمية الاشتراكية. ولا مرأه في أن التحديات التي يفرضها النظام الدولي في خبرته المعاصرة تدفع إلى بناء إطار معرفي وتحليلي لدراسة قضايا السياسة والحكم في إفريقيا؛ استناداً إلى بيئتها الثقافية والحضارية، ولعله من المفيد في هذا السياق أن نشير إلى مجموعة من الركائز العامة التي تمثل فرضيات أولية حاكمة.

١- التأكيد على واقع التعدد والتنوع المجتمعي الذي يمثل البيئة الأوسع للنظام السياسي. فالقارة بها ما يربو على ألف مجموعة إثنية تمتلك كل واحدة منها تقاليدھا وتراثها الحضاري وقيمتها الخاصة، ومن جهة أخرى فإن هذه الجماعات الإثنية تندرج في إطار مجموعات لغوية واجتماعية أوسع مثل الأكان والعرب والبانو والبربر والهوسا والطوارق والمالينكي والمور والبول والسوزو والزولو وغيرهم.

وطبقاً للرؤية الحضارية المقترحة فإن الواقع الإفريقي يفرض على المجتمع البحث عن أسباب ومتغيرات للوحدة وليست للفرقة القومية. وعليه تبرز أهمية النموذج التاريخي الذي تعكسه حضارة إفريقيا الإسلامية، والذي ينطلق من مفهوم الأمة الذي يعني وحدة المقصد بفضل عبوديتها وعبادتها لله تعالى. لقد تمكنت الدعوة الإسلامية في إفريقيا قبل الغزو الأوروبي لها من أن تمزج القبائل المتفرقة والمجتمعات المنعزلة وأوجدت منها شعوباً وأقامت منها دولاً قوية مثل ممالك مالي وغانا والصنغاي.

ويكفي للتدليل على قيمة المساواة في النموذج الحضاري الإسلامي أن نشير إلى ما أوردته كتب التراث عن رسل عمرو بن العاص إلى المقوقس زعيم القبط في مصر، وكان يتقدمهم عبادة بن الصامت وهو عبد أسود. فلما دخل هؤلاء على المقوقس قال: نَحُوا عني هذا الأسود، وقدموا غيره يكلمني. فقالوا جميعاً: إن هذا الأسود أفضلنا رأياً وعلماً، وهو سيدنا وخيرنا والمقدم علينا، وإنما نرجع جميعاً إلى قوله ورأيه. وقد أمره الأمير دوننا بما أمره، وأمرنا أن لا نخالف رأيه وقوله. قال: وكيف رضيتم أن يكون هذا الأسود أفضلكم وإنما ينبغي أن يكون هو دونكم؟! قالوا: كلا وإنه وإن كان أسود كما ترى فإنه أفضلنا موضعاً، وأفضلنا سابقة وعقلاً ورأياً، وليس ينكر السواد فينا^(١٩).

٢- إعطاء أهمية خاصة للأبعاد الثقافية والحضارية المتعلقة بالظواهر السياسية الإفريقية. إن ثمة علاقة تفاعل وارتباط بين مختلف المتغيرات للظاهرة السياسية. ومع عدم قبولنا لمبدأ أحادية التفسير أو النظر إلى المتغيرات السياسية باعتبارها مجرد "تابع" فإنه ينبغي التأكيد على أهمية المتغيرات الثقافية التي تسهم في تشكيل الظواهر الاجتماعية بصفة عامة. فقد ركز الجدل الإفريقي حول النهضة على رفض الثقافة الغربية والمفاهيم والقيم المرتبطة بها، والتأكيد عوضاً عن ذلك على الأنماط الوطنية والمحلية لفهم تقاليد وتاريخ المجتمعات الإفريقية. وتعد محاولة الرئيس التنزاني الراحل جولوس نيريري الخاصة بطرح مفهوم الأوجاما Ugamaa مثالا واضحاً. كما أن مشروع النهضة

الإفريقية الذي طرحه الرئيس ثابومبيكي يعد أحدث مبادرة إفريقية في هذا السياق؛ إذ يركز هذا المشروع النهضوي على محورين أساسيين: أولهما يتمثل في التمسك بالجزور والأصول الحضارية الإفريقية. أما المحور الثاني فإنه يتمسك بالمشاركة الواعية من جانب الشعب^(٢٠).

غير أننا إذا نظرنا إلى الثقافة باعتبارها أداة للاتصال والتعبير؛ فإنها ترتبط بالإدراك والتصور، ورؤيتنا لأنفسنا وللآخرين من حولنا، وفي هذه الحالة لا يخفى تأثير الميراث الثلاثي لإفريقيا على حد تعبير مزروعي: المكون الإفريقي التقليدي، والمكون الحضاري الإسلامي، وأخيراً التأثير الاستعماري الأوربي. لقد أضحت الإسلام جزءاً أساسياً من النسيج الحضاري الإفريقي. ففي ميدان الثقافة السياسية مارس الإسلام تأثيراً واضحاً على القيم والمؤسسات السياسية الإفريقية. إن نشأة الدولة في غرب إفريقيا ترجع ولو جزئياً إلى المكون الإسلامي. وقد اشتهر بعض حكام هذه الدول بمعرفتهم وثقافتهم الإسلامية الواسعة، وندتكر في هذا السياق مجالس حكم محمد توري في الصنغاي خلال الفترة من ١٤٩٢ إلى ١٥٢٨م، وحكم إدريس الوما في إمبراطورية كانم - بورنو خلال الفترة من ١٥٧١ إلى ١٦٠٣م.

٣- إعطاء أهمية خاصة لبعض المفاهيم التي تعبر عن النسق الحضاري الإفريقي. فإذا كانت مفاهيم مثل السلطة والقوة والدولة والحرية تمثل جوهر النسق المعرفي لعلم السياسة في تقاليد الأوربية؛ فإن هناك مجموعة من المفاهيم ترتبط ارتباطاً وثيقاً بما يمكن أن نسميه علم السياسة في تقاليد الإفريقية، ولنأخذ على سبيل المثال مفاهيم الحكمة والجماعة واتفاق الرأي، والتسامح الديني؛ حيث إنها تعبر بصدق عن التراث الحضاري الإفريقي.

وليس بخاف أن أعمال وتطبيق هذه الرؤية الحضارية في حقل الدراسات الإفريقية يستلزم ضرورة إعادة النظر في عملية التأريخ لإفريقيا وتبني منظور تحليلي جامع، فضلاً عن تبني أجندة بحثية تتفق وقضايا الواقع الإفريقي بعيداً عن اقتربات التفاؤل والتشاؤم.

وفي ميدان تدريس مقررات الدراسات السياسية الإفريقية يتعين القيام بالأمور التالية:

- إعادة النظر في توصيف هذه المقررات بما يضمن تحديد الموضوعات الأولى بالدراسة والتحليل.

- الاهتمام بالدراسات الميدانية الإفريقية بما يساعد على خلق باحثين مدربين وأكفاء في هذا المجال.

- تأسيس قاعدة بيانات مستقلة عن إفريقيا في كافة المجالات، ويمكن في هذا السياق الاستفادة من ثورة المعلومات وسهولة وسائل الاتصال الحديثة.
- إنشاء برامج متخصصة في الدراسات الإفريقية تكون تابعة لأقسام العلوم السياسية في الجامعات المصرية والعربية.

- (١) أود أن أشير بكل اعتزاز إلى انتماني للمدرسة المصرية في الدراسات الإفريقية؛ حيث استفدت في تكويني العلمي والأكاديمي بخبرة وعطاء أساتذة رواد في هذا المجال أخص منهم بالذكر: أ.د. عبد الملك عودة. ا.د. حورية مجاهد، أ.د. إجلال رافت وغيرهم.
- (٢) انظر، دليل معهد البحوث والدراسات الإفريقية، جامعة القاهرة ١٩٩١، ص ص ١٣-١٥.
- (3) Richerd A. Higgott, "Political Dvelopment", theory, Lonon: Routledge, 1989, p 17.
- (4) Robert H. Bates , "Area Studies and the Discipline: A use ful Controversy ?" PS: Political Science and Politics, June 1997, pp 166-169.
- (٥) انظر لمزيد من التفصيلات: حمدي عبد الرحمن حسن، السياسة المقارنة: نحو نموذج معرفي جديد، تقويم نقدي ودراسة للحالة الإفريقية، المنارة (المفرق، جامعة آل البيت)، المجلد 5، عدد ٣، يوليو /تموز ٢٠٠٠، ص ص ٣٣-٥٩.
- (٦) لعل من أبرز الأمثلة على هذه النظرة التجزئية لإفريقيا جون جنتر صاحب كتاب "في داخل إفريقيا" حيث يقرر وجود إفريقيتين: إفريقيا شمالية "عربية" وإفريقيا جنوبية "زنجية سوداء". انظر في ذلك: حمدي عبد الرحمن حسن، العلاقات العربية - الإفريقية في مرحلة ما بعد الحرب الباردة: نحو إطار إستراتيجي جديد للقرن الحادي والعشرين، مجلة قضايا إستراتيجية، عدد ٢ يونيو /حزيران ٢٠٠٠، ص ١٥٤.
- (7) Gary King et al, "Designing Social Inquiry" , Princeton: Princeton University Press. 1994
- (٨) راجع في ذلك مؤلفنا: حمدي عبد الرحمن حسن، قضايا في النظم السياسية الإفريقية، القاهرة: مركز دراسات المستقبل الإفريقي، ١٩٩٨.
- (٩) المرجع السابق، ص ٩.
- (١٠) لمزيد من التفصيلات انظر المرجع السابق، ص ص ٩-١٥.
- وانظر كذلك: حمدي عبد الرحمن حسن، التعددية وأزمة بناء الدولة في إفريقيا الإسلامية، القاهرة: مركز دراسات المستقبل الإفريقي، ١٩٩٦.
- (١١) حمدي عبد الرحمن، "التحولات المعرفية في علم السياسة: النظام المعرفي المسيطر وأزمة ما بعد الحدائة" النهضة، عدد ٢، يناير ٢٠٠٠، ص ص ٩٢-٩٥.
- (12) Adele Jinadu , "The Globalization of Political Science: An african Pererspective" A paper presented at the 12 th Biennial congress of the African Association of political Science , Dakar, June 22-25, 1999.
- (١٣) انظر: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، دليل الطالب ١٩٩٤-١٩٩٥.
- (١٤) المرجع السابق، ص ص ٨١-٨٣.
- (١٥) انظر على سبيل المثال، عبد الملك عودة، السياسة المصرية ومياه النيل في القرن العشرين، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، ١٩٩٩. وهو عبارة عن موضوع المحاضرات التي أقيمت على طلاب الدراسات العليا بقسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية في العام الجامعي ١٩٩٨/١٩٩٩.
- (١٦) انظر وراجع الدراسة القيمة عن الظاهرة الحزبية في إفريقيا بعد الاستقلال في: حورية توفيق مجاهد، نظام الحزب الواحد في إفريقيا بين النظرية والتطبيق، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٧.
- (١٧) معهد بيت الحكمة، خطة المواد الدراسية لمرحلة الماجستير في العلوم السياسية، جامعة آل البيت، المفرق، ١٩٩٨.
- (١٨) جوزيف - كي - زيربو، تاريخ إفريقيا السوداء، القسم الأول، ترجمة يوسف شلب الشام، دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٤، ص ١١.
- (١٩) محمد رضا، الفاروق عمر بن الخطاب، بيروت، ١٩٨٠، ص ص ٢٤٥-٢٤٧.
- (٢٠) حلمي شعراوي، مشروع ميكي للنهضة الإفريقية، ليسار، عدد ١١١، مايو ١٩٩٩ ص ص ٨١-٨٤. وانظر أيضا:

J. Joseph , "The idea of African Renaissance" vital speeches of the Day , 12/15/1997,
Vol. 64, No. 5, p 133.

Ali A. Mazrui, The Africans: "A Triple Heritage" , London: BBC Publications,
1986, P95.

عملية بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية

إشكاليات خبرة البحث والتدريس

أ.د. نادية محمود مصطفى

تمهيد:

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

بعد عشرة أعوام من العمل البحثي الجماعي في مشروع العلاقات الدولية في الإسلام (١٩٨٦-١٩٩٦) والذي صدر عنه اثنا عشر جزءاً؛ انقضت أربعة أعوام أخرى شهدت مناقشة نتائج هذا المشروع واختباره في دوائر ومستويات عدة: كان من أبرزها مؤتمر عقد في ١٩٩٧، وخبرة تدريس نظرية العلاقات الدولية من منظورات مقارنة في مرحلة الدراسات العليا لأعوام دراسية ثلاثة (١٩٩٧-٢٠٠٠). ثم توالى بين هاتين الخبرتين وإلى جانبهما خبرات أخرى بحثية أساساً- انطلقت وانبتت على نتائج مشروع العلاقات الدولية من ناحية، كما ساهمت مخرجاتها في دعم العملية التدريسية من ناحية أخرى. ولقد تمثلت حصيلة خبرات هذه السنوات الأربع الماضية - البحثية منها والتدريسية في النهوض ببناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية في إطار مقارنة مع منظورات العلم الأخرى وكجزء مندمج في هذا العلم من ناحية، ولاختبار تطبيقات هذا المنظور لدراسة وتحليل قضايا العلاقات الدولية الإسلامية المعاصرة وتفاعلاتها وتحدياتها من ناحية أخرى.

وبعبارة أخرى إذا كانت سنوات عشر قد انقضت في دراسة العلاقات الدولية في الإسلام: من منظور الأصول وخبرة التاريخ والنماذج الفكرية، فلقد كانت هذه السنوات العشر بمثابة الأساس والبنية التحتية اللازمة والضرورية للمرحلة الثانية الكبرى بعد هذا المشروع، والتي لا تقل أهمية وضرورة عنه وهي النهوض بالبناء المبتغى ذاته ألا وهو - كما سبق القول بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية كأحد منظورات علم العلاقات الدولية. ومن ثم فإن هذه الورقة تأتي على هامش دراسة أكثر شمولاً وتفصيلاً يجري إعدادها تحت عنوان "منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية: الخصائص والأبعاد

المقارنة مع منظورات أخرى للعلم". وأعني بذلك هامش الخبرة المنهاجية للبحث ، والستدريس التي أخرجت أو تهدف إلى إخراج هذا البناء، وهي الخبرة التي أحرص على تقديمها في هذه الورقة للأبناء المتدربين في هذه الدورة. إن التمهيد الإجمالي السابق يستلزم التذكرة بالنقاط التالية:

١- عدم الانفصال بين الخبرة البحثية والخبرة التدريسية خلال عملية بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية ومن خلال التراكم على خبرة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام. حقيقة قد يختلف المتلقي في الحالتين من حيث مستوى القدرة العلمية، ولكن يظل التفاعل قائمًا ومستمرًا بين الخبرتين لدى القائم عليهما معًا، سواء في دوره كباحث أو في دوره كمدرس ومعلم.

٢- التداخل الشديد بين الأبعاد المنهاجية والمضمونية في المنظور، على نحو يفرض - بحكم موضوع الورقة - التركيز على الأبعاد المنهاجية واستحضار المضمون كأمتة دون التوقف التفصيلي عند شرح معنى ومدلول القضايا والمشاكل والموضوعات المعنية من منظور مقارن.

٣- إن الأبعاد المنهاجية موضع الاهتمام في هذه الورقة ذات مستويين: مستوى المشترك العام مع العلوم الاجتماعية من ناحية، ومستوى العلم محل الاهتمام، وهو علم العلاقات الدولية من ناحية أخرى؛ ومن ثم فإن هذه الأبعاد المنهاجية المزدوجة المعني بها في نطاق هذه الورقة، عن العلاقات الدولية هي: أبعاد المنهاجية الإسلامية والأبعاد الغربية المقارنة.

٤- أقدم هذه الورقة وأنا أقف داخل دائرة علم العلاقات الدولية الحديث باعتباري أحد متخصصيه المهتمين بتطوير منظور حضاري مقارن. بعبارة أخرى، إن هذه المحاولة لا تتفصل ولا تبعد عن إنجازات علم العلاقات الدولية الحديث، ولكن التحدي الأساسي الذي يواجه هذه المحاولة هو تطوير منظور يصبح جزءًا مندمجاً في هذا العلم، فإذا كانت دراسة العلاقات الدولية في الإسلام قد سبقت تأسيس علم العلاقات الدولية الحديث (الغربي) فإن الحاجة ماسة الآن لتخطي الفجوة بين مناهج العلوم الإسلامية (التي تناولت ظاهرة العلاقات الدولية) ومناهج العلوم الاجتماعية التي تناولت نفس المجال. فهذا التحدي الأساسي الذي يواجه الخبرة التي أقدمها.

هذا وتجدر الإشارة إلى أنه قد جرت محاولات سابقة سعياً نحو صياغة "نظرية إسلامية للعلاقات الدولية" كان على رأسها محاولة د. عبد الحميد أبو سليمان^(١)، ولكنها افتقدت الروابط المقارنة مع النظريات أو المنظورات الأخرى في نطاق العلم المعني؛ ذلك لأنها انغمست في الإشكاليات المنهجية لتطوير المنهجية الإسلامية لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام بعيداً عن نقائص "المنهجية الإسلامية التقليدية". بعبارة أخرى تحركت هذه المحاولة لدراسة العلاقات الدولية وهي في خارج دائرة العلم المعني. ولقد كانت هذه المحاولة التي جاءت من داخل دائرة المهتمين بتطوير التوجه الإسلامي للعلوم، من الركائز الأولى التي انطلق منها مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، وإن كان بمنحى مغاير ونحو هدف مغاير.

كذلك أفرزت الدائرة الغربية - محاولات نظرية جادة من داخل تخصص العلاقات الدولية ومن خارجها - تحاول دراسة الرؤية الإسلامية للعلاقات الدولية. ولقد اهتمت بزوايا ومداخل متنوعة لم يكن من بينها بالطبع أيضاً بناء منظور مقارن للعلم^(٢).

٥- وأخيراً فلا بد أن يواجه عرض هذه الخبرة المنهجية، البحثية والتدريسية - بصعوبة مزدوجة: فهو يفترض أن يكون المتدرب المتلقي على معرفة بالعلم موضع الاهتمام؛ لأن الخبرة المعروضة هي خبرة مقارنة بين بناء قائم متعدد الطوابق، هو علم العلاقات الدولية بمنظوراته الكبرى القائمة وبين عملية بناء طابق جديد في هذا البناء. ومع ذلك فإن هذه الورقة تهدف إلى شرح الأبعاد المنهجية التي تساعد على فهم خطوات هذا البناء وأساسياته وثوابته من ناحية ومتغيراته من ناحية أخرى؛ ومن ثم الاستعداد للمشاركة في نقد وتقويم المرحلة الراهنة من عملية هذا البناء، وللمشاركة في مراحل تالية منه لاستكمالته وتدعيمه. فإن هذا البناء نظام مفتوح غير مغلق، ولن يتم استكمالته بصورة نهائية طالما يتغير العالم والعلاقات الدولية، وطالما ستظل الحاجة لرؤية إسلامية عن هذا التغير، وعن وضع الأمة الإسلامية فيها، تنبثق عن دعائم منظور إسلامي لدراسة هذا المجال.

وبناء على التمهيد السابق فإن هذه الورقة تنقسم إلى جزأين أساسيين:
الأول: يقدم الأبعاد المنهجية المقارنة حول إمكانيات بناء منظور إسلامي.
والثاني: يتناول الأبعاد المنهجية حول خصائص هذا المنظور، وأبعاد دراسته بالمقارنة بمنظورات غربية أخرى. وسيتضح لنا من تراكم عرض أبعاد كل من الجزأين خصائص

وآليات المنهاجية الإسلامية في دراسة العلاقات الدولية، على اعتبار أن هذه المنهاجية تتضمن – وفق تعريفها العام الواسع – الكثير من أبعاد هذين الجزأين: الرؤية للعالم، النسق المعرفي، مصادر المعرفة، المناهج والأدوات، أجندة الأولويات والقضايا، العلاقة بين الداخلي والخارجي، العلاقة بين المادي وغير المادي.

عزيزي المتدرب، أرجو ملاحظة أنه بعد جزئي الورقة، وبعد الهوامش هناك مجموعة من الأسئلة في حاجة للقراءة والتعليق المكتوب.

الجزء الأول: الأبعاد المنهاجية حول إمكانيات بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية: بين الدوافع والمبررات، وبين الأهداف والتحفظات والانتقادات

تسجل المقدمة العامة لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام^(٣) دوافع ومنطلقات وأهداف المشروع.

كما تسجل الكلمات في افتتاحية المؤتمر الموسع الذي ناقش أعمال المشروع في ديسمبر ١٩٩٧ تراكمًا حول هذه الدوافع والأهداف مضافاً إليها بعض التحفظات والانتقادات. كما سجلت مقدمة التحرير لأعمال هذا المؤتمر بعض أهم اتجاهات مناقشة هذه الأعمال^(٤)

وفي ندوة نظمها مركز بحوث ودراسات الدول النامية بالتعاون مع معهد دراسات "الإسلام والمسلمون" في هولندا، أضاف أساتذة هولنديون إلى مسار النقد التراكمي لعملية بناء منظور إسلامي. وفي ندوتين لمناقشة العديدين الأول والثاني من حولية أممي في العالم^(٥)؛ ازدادت خبرة المناقشة ثراءً وتراكمًا؛ حيث أضيف إلى الأبعاد النظرية والتاريخية أبعاد متصلة بقضايا الواقع المعاصر، ساهم في تقديمها نخبة من باحثي الجماعة المصرية في العلوم السياسية؛ برافديها الأكاديمي والبحثي على حد سواء. وأمام السمينار العلمي لقسم العلوم السياسية للعام الجامعي ١٩٩٩ وفي محاضرة تحت عنوان "العولمة وعلم العلاقات الدولية" تم طرح أبعاد منظور إسلامي كمدخل لتقديم رؤية مقارنة عن العولمة قام بالتعقيب عليها أ.د. محمد السيد سليم^(٦)، وفي الندوة الفرنسية المصرية التاسعة تمت مناقشة بعض أبعاد المشروع الخاصة بتوظيف التاريخ الإسلامي في دراسة النظم الدولية بالمقارنة بالتوظيف الغربي المقارن^(٧)، وفي ورشة عمل عن إشكاليات تدريس منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية شارك فيها طلبة من الدراسات العليا لعامي ٩٧/٩٨، ٩٨/٩٩، تم استكمال مناقشة ما سبق وطرحه هؤلاء الطلبة خلال محاضرات مقرر نظرية العلاقات الدولية خلال هذين العامين الدراسيين، وعلى نحو انعكست معه نتائج هذه المناقشة على المخطط التنفيذي لمادة نظرية العلاقات الدولية للعام الجامعي ١٩٩٩/٢٠٠٠^(٨).

وإذا كانت خبرة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام (والمسجلة في المقدمة العامة للمشروع وفي الأجزاء المنهاجية منه ج ٢، ج ٣، ج ٧) ومخرجاته هي البنية التحتية والأساس الذي قامت عليه كل الخبرة التي أتحدث عنها في هذه الورقة، فإنني سأركز على مسار خبرة العملية التدريسية ونتائجها ومحصلة التغذية المرتدة من جانب طلبة الدراسات العليا خلال السنوات الأربع الماضية – فهي خبرة غنية وثرية شيدت خلالها قاعدة بناء المنظور وبعض من جدرانه، وأسعى الآن إلى استكمالها. وبقدر ما كان عرض نتائج العمل البحثي في ساحة التدريس يمثل ساحة اختبار وتفعيل هامة بقدر ما كان أمراً واجباً ولازمياً. فإن لم تتنقل خبرة البحث – في مجال تطوير منظورات إسلامية للعلوم الاجتماعية – إلى الطلبة وشباب الباحثين في قاعات الدرس ومنتديات إعداد المشروعات البحثية، فسيظل هذا البحث في هذا المجال ترفاً وهدراً للموارد والطاقات. على اعتبار أن تفعيل النموذج وتشغيله وليس مجرد صياغته هو الأساس. لماذا؟ لأننا نعمل في ساحات أكاديمية وبحثية تهيمن عليها المنظورات الغربية، ونحن في حاجة للتخلل من خلالها نقداً وتطويراً واستبدالاً. بعبارة أخرى علينا أن نعمل من الداخل وفي تفاعل وليس من الخارج بانفصال أو توازٍ، كما لو أن الحديث عن الإسلام والظواهر السياسية حديث منقطع الصلة عن العلوم الاجتماعية الحديثة.

ولهذا فإن الخبرة التي تقدمها هذه الورقة ليست خبرة تصميم على الورق، ولكنها خبرة تفاعل حية على ساحة من أهم ساحات اختبار الفكر وتفعيله، وهي ساحة البحث والتدريس؛ ولهذا فإن عرض الأبعاد المنهاجية في هذه الجزئية من الورقة يفترض التمهيد بالتوقف المبني عند المحطتين التاليتين:

أولاهما: معنى المنظور في علم العلاقات الدولية الغربي ووضعه في عملية التنظير لهذا المجال الدراسي، والمنظورات الكبرى التي تعاقبت على هذا العلم وأثر الاختلافات بينها على دراسة العلاقات الدولية. وإذا كان من العسير أن نشرح في هذا الموضع من الورقة تفاصيل العبارة السابقة^(١٠) فإنه نكتفي بالملاحظات التالية:

إذا كان تاريخ التنظير للعلاقات الدولية عبر ٧٥ عاماً قد شهد مداخل متنوعة لهذا التنظير، فإن أجداهها هو مدخل "المنظور" والجدالات بين المنظورات الكبرى. والمنظور هو رؤية سائدة في مرحلة ما عن طبيعة الظاهرة الدولية كما يدركها وكما يصفها معظم المنظرين في كل مرحلة من مراحل تطور العلاقات الدولية. وهو يشير إلى وجود نوع

من الاتفاق حول سمات الظاهرة الدولية وأبعادها الأساسية وحول الأسئلة التي تثيرها وحول كيفية دراستها والبحث فيها. وإذا كان البعض (روزيناو)^(١١) يعتبر أن المنظور بمثابة النظارة التي تشكل الرؤية للوجود من حولنا، وأن التنظير هو السبيل لتنظيم فهم وإدراك الحقائق المعقدة والمتداخلة على الساحة الدولية؛ فإن البعض الآخر (د. منى أبو الفضل) ترى أن عدم تحديد منظور في حقل دراسي يشبه بداية رحلة بدون دليل أو خريطة؛ لأن المنظور هو الذي يحدد ما الذي يقع في نطاق الحقل أو خارجه والقضايا الأكثر إلحاحاً وحاجة للتحليل، كما أنه هو الذي يحدد وحده التحليل والعلاقة بين القيم والواقع. ولقد تم استخدام "المنظور" كأساس لتصنيف الجهود التنظيرية في علم العلاقات الدولية استناداً إلى معيارين: أحدهما موضوعي ومحوره الافتراضات الأساسية حول الطريقة التي يتهيك بها العالم، والآخر منهجي ومحوره أساليب البحث والدراسة. ولقد تعاقب على علم العلاقات الدولية مجموعة من المنظورات الكبرى التي ساد كل منها مرحلة من مراحل تطور العلاقات الدولية قبل أن يفقد مكانته السائدة أمام منظور جديد يقدم انتقاداته للمنظور السابق السائد؛ ولذا شهد العلم بروز عدة جدالات كبرى بين المنظورات الكبرى المتعاقبة (انظر الشكل التوضيحي المرفق) حول الافتراضات والمقولات الأساسية لكل منظور (الشق المضموني) والتي تتصل بعدة محاور (تمثل الإطار المقارن بين المنظورات) وهي: أصل العلاقات الدولية، ومحرك تفاعلاتها، الفاعلون، وقضايا التفاعلات، ونمط التفاعلات، ونمط العلاقة بين الداخلي الخارجي. وتختلف الرؤية حول هذه المحاور؛ ومن ثم يتبلور الاختلاف حول شكل العلاقات الدولية وطبيعتها بين المنظورات المتنوعة. وتستند هذه المنظورات إلى أسس معرفية، وفلسفية، وأيكولوجية مختلفة تساهم في تشكل الرؤية عن طبيعة هذه العلاقات^(١٢).

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

ولقد شارك في تطور المنظورات – والذي وصل في نهاية الثمانينيات وطوال التسعينيات بالعلم إلى حالة مراجعة جذرية – كما سنرى – رافدان كبيران من روافد

النسق المعرفي الغربي، وهما: الرأسمالي، والماركسي وانبثق عن كل منهما بعض المنظورات المتضادة والمتنافسة.

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

هذا وتجدر الإشارة إلى أنه إذا كان التمهيد الأول عن تعريف المنظور يعد ضرورياً بحكم مجال التخصص فإن التمهيد الثاني حول أثر النسق المعرفي يعد أكثر ضرورة بحكم اعتبارات أخرى تتصل بطبيعة الوسط الأكاديمي الذي يتلقى فيه الطالب علومه السياسية، كما تتصل بتكوين الطالب ذاته الذي تنفصل فيه المعرفة الإسلامية عن المعرفة المدنية في غالبية الحالات؛ ولذا فلا غرابة أن لاحظنا لدى معظم الطلبة – وليس جميعهم – إما استغراباً أو إحساس بالغربة تجاه مجرد ذكر منظور حضاري إسلامي لدراسة العلاقات الدولية – ناهيك بالطبع عن ضعف الإدراك العام لأهمية الدراسة النظرية بصفة عامة.

وحتى لا نقع في تكرار مع المقدمة العامة للدورة، أو مع القراءات العامة في ملف الدورة، نكتفي في هذا الموضوع بالإحالة إلى بعض المصادر التي عالجت بوضوح الإشكاليات المنهجية العامة المهمة بأثر اختلاف الأنساق المعرفية على المنظورات المقارنة الغربية والإسلامية في مجال العلوم السياسية بصفة عامة (ومنها العلاقات الدولية، كما تتضمن هذه المصادر تعريفاً ببعض الأبعاد النظرية المتصلة بدراسة هذه الاختلافات)^(١٣).

ويكفي في هذا الموضوع أن أحيل إلى رؤية أ.د. منى أبو الفضل^(١٤) حول أهمية الدراسة المقارنة للمنظورات الغربية وللجدالات بينها كسبيل للمراجعة التي تقود إلى طرح منظور إسلامي، وذلك على ضوء الاختلاف بين الأنساق المعرفية. وهي تعرف النسق المعرفي Episteme بأنه القيم القاعدية والمعتقدات عن المعرفة والوجود ومصادرها، والتي تؤثر على أي مجال بحثي بدون الوعي بحدوث هذا التأثير على نحو ما. كما تعرف المنظور Paradigm بأنه هيكل الخطاب السائد من حيث النسق القيمي والإدراكي الذي

ينظم التفكير في حقل ما، فيضع نطاق هذا الحقل وحدوده، ويحدد مفاهيمه ورواه العالمية ومعتقداته وقيمه ونظرياته.

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

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

وأخيراً، عزيزي المتدرب وبدون الدخول في تفاصيل المنظورات الغربية المقارنة وجدالاتها وبدون الدخول في تفاصيل الاختلاف بين النسقين المعرفيين الغربي والإسلامي فإن المحطتين التمهيديتين السابقتين تقوداننا الآن إلى تسجيل السؤال التالي: ما هي إذن دوافع ومبررات تطوير منظور إسلامي على ضوء هاتين المحطتين التمهيديتين؟

أولاً: دوافع ومبررات بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية

إن الحديث عن "الدوافع" هو حديث عن هموم القائمين على عملية البناء والمهتمين به، أي هو حديث من المفترض أن يكون ذاتياً ومن الداخل ونحو الداخل والخارج أيضاً، أما الحديث عن المبررات فهو حديث من الداخل أحياناً ومن الخارج في أحيان أخرى، وهو ينتج للخارج أساساً.

والحديثان ضروريان منذ بداية خبرتي في البحث والتدريس (فلقد تصدرت مقدمة مشروع العلاقات الدولية عناوين: الدوافع والمنطلقات كما تصدرت محاضرات التدريس عناوين مناظرة) لماذا؟

من ناحية، لأن الغاية هي تأسيس قواعد منظور إسلامي باعتباره أحد منظورات علم العلاقات الدولية الذي ننتمي إلى تخصصه في إطار مقارنة مع منظوراته الأخرى، فلن نتحقق الفائدة من بناء منظور إسلامي منفصل أو منعزل من دون أن نؤسس لأطر مقارنة تحقق التفاعل مع غيره. حقيقة أن إسهامات الدراسات والعلوم الإسلامية في مجال العلاقات الدولية في الإسلام إسهامات زاخرة ووافرة وتعود إلى ما قبل تأسيس علم العلاقات الدولية (وهي الدراسات التي أنبنى على جزء كبير منها مخرجات مشروع العلاقات الدولية في الإسلام) ولكن الإشكالية المثارة هنا حول "منظورات حضارية مقارنة"، إنما تتصل بمجال علم العلاقات الدولية الحديث الذي أسسته منظورات غربية، إذن إذا كانت هذه هي الغاية والهدف.

فمن ثم كان لا بد وأن تنطلق الدوافع والمبررات – في جزء ركين منها من حالة العلم. وكذلك كان لا بد وأن تجد المبررات منطقتها في جانب كبير منه من أدلة وحجج أكاديمية من داخل العلم – والتخصص، وذلك في مواجهة الانتقادات المختلفة التي تراكمت منذ إعداد المشروع وخلال تنفيذه وخلال مناقشة مخرجاته من ناحية، والتي تراكمت أيضاً من ناحية أخرى خلال تدريسه وخلال تفعيله في تطبيقات بحثية متعددة. وهذه الانتقادات سنرى – لاحقاً – كيف أنها لا تتبع من أدلة محددة بقدر ما تتبع من اختلاف الإطار المرجعي والتقاليد الفكرية والنظرية.

وإذا كانت مقدمة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام تحدد الدوافع والمنطلقات الأولى لدراسة العلاقات الدولية في الأصول وفي التاريخ وفي الفكر؛ فإن هذه الورقة ستقدم محصلة تراكم الخبرة حول عملية بناء المنظور الإسلامي للدراسة.

- ويمكن تقسيم الدوافع والمبررات إلى أربعة مجموعات كبرى تتصل بالمجالات التالية:
- ١- طبيعة النسق المعرفي الإسلامي، ومن ثم طبيعة الإطار المرجعي الإسلامي الذي يشكل المنظور والتنظير، بل ويفرض ضرورة تطوير منظور إسلامي.
 - ٢- وضع الخبرة الإسلامية في علم العلاقات الدولية الحديث.
 - ٣- طبيعة العلوم الإسلامية في الموضوع بالمقارنة بطبيعة إسهام العلوم السياسية.
 - ٤- واقع الأمة الإسلامية ووضعها في النظم الدولية.
 - ٥- مراجعة حالة العلم انطلاقاً من مدخل المنظورات والجدال بينها.

وإذا كان المجموعات الأربع الأولى تقع في دائرة الدوافع التي تراكمت منذ بداية المشروع، فإن المجموعة الخامسة تقع أساساً في نطاق المبررات، وقد تعمقت وتبلورت بدرجة واضحة خلال عملية بناء المنظور بعد انتهاء أعمال مشروع العلاقات. وجميع هذه الدوافع والمبررات - كما سنرى - ذات طبيعة معرفية أو نظرية أو عملية، كما أنها تمهد لدراسة أهداف بناء المنظور.

الدوافع: من الدوافع المعرفية والنظرية إلى العملية

١- الاختلاف بين النسق المعرفي الإسلامي والنسق المعرفي الغربي وطبيعة الإسلام كدعوة للعالمين سبق الإشارة إلى هذا الدافع في مقدمة هذه الجزئية. ويكفي في هذا الموضوع التذكرة به من حيث انعكاسه على الإطار المرجعي الذي يشكل طبيعة المنظور وخصائصه، وسيوضح عند دراسة الأهداف والخصائص في الجزئية الثانية من الورقة كيف تمارس هذه الاختلافات المعرفية آثارها على عملية التنظير.

ولذا ومهما تنوعت التساؤلات والانتقادات والتحفظات على عملية بناء منظور إسلامي، ومهما توافرت السبل والأسانيد للجدال معها؛ فإن الدافع الذي لا بد من الانطلاق منه والتأسيس عليه هو أن طبيعة الإسلام من ناحية والنسق المعرفي المتولد عنه من ناحية أخرى يفرضان البحث في العلاقات الدولية من منظور إسلامي استناداً إلى طبيعة الدعوة وطبيعة الرسالة التي يحملها الإسلام للعالمين.

٢-٣ بين وضع الخبرة الإسلامية في نطاق علم العلاقات الدولية الحديث من ناحية وطبيعة الدراسات الإسلامية المعاصرة تحت عنوان "العلاقات الدولية في الإسلام" من ناحية أخرى: كان تقييم هذا الوضع وهذه الطبيعة على رأس دوافع بداية وتنفيذ مشروع العلاقات الدولية في الإسلام.

ولذا اقرأ - عزيزي المتدرب - ما سجلته د. نادية مصطفى في الصفحات المرفقة من مقدمة المشروع بهذا الصدد (انظر مرفق رقم ١).

٤- واقع الأمة الإسلامية ووضعها في النظام الدولي: بين الحاجة لتنظير جديد والحاجة لنهضة ذات أساس ثقافي وفكري جديد: فبعد الدوافع ذات الطبيعة المعرفية والنظرية. نصل إلى دوافع ذات طبيعة عملية. فلقد اقترن التطور في المنظورات الكبرى التي تعاقبت على علم العلاقات الدولية الحديث بالتطورات الكبرى في تاريخ العلاقات الدولية خلال ثلاثة أرباع القرن الماضي.

ولم يكن وضع الجنوب - بصفة عامة - والعالم الإسلامي بصفة خاصة - يحتل وضعاً متميزاً وواضحاً في هذه المنظورات وما انبثق عنها من أطر نظرية أو نظريات. وإذا كانت تيارات مراجعة هذه الحالة في السبعينيات والثمانينيات، والتي قادت إلى الحديث عن مدى ملائمة نظريات التنمية ونظريات السياسة الخارجية وغيرها من النظريات لدراسة أوضاع العالم الثالث، قد اقترنت بتغيرات في أوضاع هذا العالم ووضعها في النظام الدولي من ناحية وكذلك بالتغيرات التي أبرزت إسهام المدرسة الماركسية في علم العلاقات الدولية خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين من ناحية أخرى؛ فإن بروز تيارات هذه المراجعة كان يعكس الارتباط بين المراجعة النظرية والضرورات العملية على نحو ينتقد المركزية الغربية الفكرية والنظرية والسياسية.

وبالمثل وبالنظر إلى أحوال الأمة الإسلامية ووضعها في النظام الدولي خلال العقود الثلاثة الأخيرة نستطيع أن نتلمس الكثير من مواطن الدوافع نحو بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية بصفة عامة وللتظير حول أوضاع الأمة بصفة خاصة؛ وذلك انطلاقاً ليس من غايات معرفية ونظرية فقط، ولكن ارتباطاً بواقع هذه الأمة وإمكانات معالجة مشاكلها.

ولقد تعددت الاجتهادات الفكرية والنظرية حول هذه الرابطة بين الحاجة لتظير إسلامي جديد وواقع الأمة واحتياجاتها، وأكتفي في هذا الموضوع بالإحالة إلى رؤية أ.د. منى أبو الفضل، وأ.د. سيف الدين عبد الفتاح^(١٥).

فعلى سبيل المثال ترى أ.د. منى أبو الفضل: أنه بسبب التغير العالمي ذاته وبسبب الصحوة الإسلامية بصفة خاصة فإن أحد سبل استعادة حيوية الأمة هو استعادة حيوية ميراثها الفكري والثقافي، ولأن أحد أهم مكونات الصحوة هو إحياء الوعي بالهوية الثقافية الإسلامية للأمة؛ ولذا أضحت الصحوة الإسلامية تمثل استجابة حيوية لأمتنا؛ لأن الفوضى الثقافية الدووبة التي يتسم بها عالمنا تعمل كقوة قهرية على الحضارات المعاصرة. هذا وتكمن مصداقية وحيوية هذه الاستجابة المطلوبة في رسالة الإسلام ذاتها عبر التاريخ ودوره في المجتمعات والحضارة قوة أو ضعفاً. فلقد كان الإسلام دائماً محركاً لتجديد الثقافة والحضارة عبر التاريخ في أرجاء مختلفة من العالم (العرب قبل وبعد الإسلام، البربر، الترك، المغول، الفرس، الهنود، ممالك شرق وغرب إفريقيا، مدن المتوسط المسيحية) ومن ثم يمثل عبور الفجوة الراهنة بين الثقافات ضرورة من أجل تجديد ثقافي

للأمة كسبيل لتجديد هويتها وحل مشاكلها. وهذا التجديد الثقافي هو جزء من التجديد الثقافي العالمي الذي تحتاجه كل الثقافات في العالم، فإن الحاجة لهذا التجديد تشترك فيه الثقافات السائدة والتابعة على حد سواء.

بعبارة أخرى ترى د. منى أن المنظور الإسلامي مثال نو مهمة vocational ideal وليس حرفة أكاديمية فنية.

ومن ناحية أخرى: كانت الضرورات العملية أيضاً من بين ركائز موافقة بعض المتخصصين – من خارج دائرة المنظور الإسلامي – على أهمية تقديم منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية. ولكن اختلفت هذه الضرورات عن نظائرها لدى د. منى أبو الفضل ود. سيف الدين عبد الفتاح، فلقد اقترنت على سبيل المثال لدى البعض^(١٦) باحتياجات دراسة وفهم آثار الظاهرة الإسلامية (التي أسماها: الأصولية الدينية) على النظام الدولي بعد نهاية الحرب الباردة؛ حيث تبرز الأبعاد الثقافية للسياسات الدولية في ظل العولمة، والتجزئة، وعدم الاستقرار.

كما يرى البعض^(١٧) أن مشاكل وقضايا خمس سكان العالم من المسلمين، والتي تحتل الاهتمام العالمي الراهن تتطلب دراسات من منظور يعكس خصوصيتها وطبيعتها، ويبين في نفس الوقت إلى أي حد يلعب الإسلام دوراً فيها على مستويات مختلفة مثل: الأسباب، والدوافع، والحلول الممكنة.

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

من أهم مداخل دراسة نظرية العلاقة الدولية مدخل المنظور والجدالات بين المنظورات – كما سبق التوضيح. وبالنظر إلى حالة العلم خلال الثمانينيات والتسعينيات أي خلال المرحلة الراهنة من مراحل تطور دراسة العلاقات الدولية، 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^(١٨) يمكن تسجيل المقولة التالية: اتفاق منطري العلاقات الدولية على أن العلم يمر بأزمة ويحتاج إلى مراجعة. ومن أهم مؤشرات هذه الأزمة ما يلي:

من ناحية: عدم وجود منظور سائد ومهيمن على مجال الدراسة كما حدث في المراحل السابقة؛ ومن ثم تعدد المنظورات المتنافسة على نحو يعكس فوضى نظرية، وخاصة مع تعدد روافد كل منظور ومع تعدد مسميات كل رافد وفقاً للبعد محل الاهتمام: منهجياً أو مضمونياً. في ظل هذا التعدد يبرز الاعتراف بالتعدد بل بفائدته، فعلى سبيل المثال يبرر "روزيناو" 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 هاماً وهو أن اختلاف الرؤية للعالم ومن ثم اختلاف الافتراضات الكامنة حول ظاهرة يقود بالضرورة إلى اختلاف المنهاجيات.

ومن ناحية أخرى: عدم وجود نظرية عامة للعلاقات الدولية، إلى جانب فشل النظريات الكبرى داخل كل من الاقترابات التطورية، والهيكلية — السلوكية — بالتنبؤ 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؟

وكان من أهم ملامح مراجعات ما بعد الحرب الباردة وما بعد الوضعية ملمحان أساسيان أولهما: بروز أهمية الأبعاد الثقافية، الحضارية في دراسة العلاقات الدولية، بعد أن حازت الاهتمام والأولوية في ظل سيادة المنظور التقليدي القضايا والأبعاد العسكرية — الأمنية، ثم تلاها في مرحلة تالية قضايا الاقتصاد السياسي الدولي. وثاني هذه الملامح هو: مراجعة المنهج الإمبريقي — الوضعي — السلوكي الذي رفع شعار "علم خالٍ من القيم" — وهي المراجعة التي قادت إلى رد الاعتبار للقيم — 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.

٢- ومن أهم مخرجات هذه المراجعة — من داخل العلم وبواسطة منظريه الأنجلو ساكسون — تلك الدعوة إلى تعددية نظرية وإلى الحاجة إلى منظورات حضارية مقارنة. وكانت د. ودودة بدران في بحث تحت عنوان "دراسة العلاقات الدولية في الأدبيات الغربية مشروع العلاقات الدولية في الإسلام"^(١٩) قد حددت أن أهم خصائص المرحلة الراهنة من دراسة العلاقات الدولية هو القبول بإمكانية تعدد التوجهات النظرية في دراسة العلاقات الدولية واهتمامها بالقيم إلى جانب السلوك، وذلك نتيجة المراجعة النقدية للأسس المعرفية — الإمبريقية — الوضعية التي تستند إليها والدعوة إلى إعادة بناء العلم من جديد، ولقد جساء الجدل بشأن الوضعية الإمبريقية في إطار مراجعة فلسفية تتم في كل العلوم الاجتماعية. بعبارة أخرى فإن مقدمة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام قد سجلت أن مرحلة ما بعد الوضعية تسمح بالكثير من العمل الخلاق. وبالتالي فإن المشروع يجد له مكاناً ومجالاً في ظل التحولات التي يشهدها علم العلاقات الدولية في الغرب.

ومن ناحية أخرى: وإذا كان القائمون على تنفيذ المشروع من ناحية وخلال تفعيله من أجل بناء منظور إسلامي للعلاقات الدولية من ناحية أخرى قد انطلقوا من داخل دائرة العلم ومن داخل عمليات مراجعته، وذلك من أجل تسكين جهودهم في نطاق العلم وليس خارجه أو بموازاته — كما سبق التوضيح في المقدمة — فإن تبرير الحاجة الأكاديمية والعلمية لتقديم هذا المنظور وجدت سنداً لها أيضاً من داخل الدائرة الغربية وفي نطاق علم العلاقات الدولية برافديه الأنجلو ساكسوني، والفرنسي، فلقد تراكت بعض التبرعات على نفس النغمة المتسائلة عن منظورات أخرى؛ فنجد — على سبيل المثال — أن مارسيل مارل^(٢٠) 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 يبنوا لعقد المقارنات.

كذلك يسجل كل من Bull, Holsti, Kegly^(٢١) أن إسهامات التنظير في مجال علم العلاقات الدولية ما زالت قاصرة على الاقتربات الأنجلو أمريكية والأوروبية، وهو الأمر

الذي يمثل تحيزاً، ويعد أحد أسباب القصور في التنظير؛ لأنه يمثل — كما يرى Holsti — أحد أسباب عدم الوصول إلى نظرية عامة للعلاقات الدولية.

وفي ظل مراجعات ما بعد الوضعية وما بعد الحداثة، تجددت بعض التعبيرات خلال تقييم حالة حقل العلاقات الدولية عن أن منظورات الحقل المتعاقبة عليه تعكس عنصرية غربية وتحيزاً حضارياً وإثنياً؛ حيث لا تتضمن هذه المنظورات مشاركة رؤية الدول النامية^(٢٢)

كذلك يمكن أن نسجل ما طرحه أ.د. بهجت قرني^(٢٣)، أستاذ العلاقات الدولية في كندا عن أهمية تقديم رؤية إسلامية عن العلاقات الدولية استناداً إلى الاعتبارات التالية: حالة العلم الراهنة التي تتسم بتعدد المنظورات المتنافسة، التنامي في وزن ودور الأبعاد الثقافية والقيمية للعلاقات الدولية، أن المسلمون يمثلون خمس سكان العالم، وأن قضايا العلاقة بين الإسلام والمسلمين وبين الغرب تحتل الاهتمام العالمي، وأخيراً، إن الوصول إلى "عالمية" علم العلاقات الدولية يفترض مشاركة منظورات أخرى غير الغربية فقط.

هذا ولقد لخصت كلمة أ.د. طه جابر العلواني في افتتاح مؤتمر مناقشة المشروع ١٩٩٧ مجموعة الدوافع والمبررات المتنوعة (عزيزي المتدرب: من فضلك اقرأ مرفق رقم ((٢))

ثانياً: بين التساؤلات وبين الانتقادات والتحفظات

توالى هذه التساؤلات والانتقادات من أطراف اختلفت مستوياتها العلمية والبحثية من ناحية، كما اختلفت من ناحية أخرى مدى اطلاعها وقراءتها في أعمال مشروع العلاقات الدولية في الإسلام أو حول قضية "التوجه الإسلامي للعلوم، أو المنظور الإسلامي للعلوم بل قد جاء بعض هذه الانتقادات أو غيرها فور الاستماع إلى كلمة منظور إسلامي؛ ومن ثم فهي تتراوح ما بين تساؤلات الاستيضاح والاستفهام والاستغراب، وبين الرفض الناقد أو الناقض، وبين القبول بشروط وتحفظات.

وسأعرض لهذه الأبعاد الخاصة بالنواحي المنهجية العامة في مجموعتين:

الأولى: تمثل إرهابات تساؤلات طلبة الدراسات العليا التي ظهرت مع بداية طرح القضية أمامهم على النحو التالي: ما هو منظور إسلامي وما هو وضعه في سياق نظرية للعلاقات الدولية؟ وهل يمكن تطويره وكيف؟

الثانية: تمثل انتقادات منهجية محددة تنطلق من إطار مرجعي مختلف رافض أو مستحفظ، هل يمكن تصور مجموعة ثالثة تمثل مراجعة ذاتية من الداخل تنطلق من صميم ما تم تقديمه من عمليات بنائية.

هذا ولن يتم في هذا الموضع من الورقة الرد على الانتقادات أو التساؤلات، بل من المطلوب أن تكون محوراً من محاور المناقشة في المحاضرة، وهذا على ضوء ما سيتم عرضه في الجزئية الثانية من الورقة (خصائص المنظور المقارنة وأبعاد دراسته). فهل يستطيع المتدرب القيام بهذه العملية العقلية، أي الربط بين الدوافع والمبررات من ناحية، والأسئلة والانتقادات من ناحية أخرى وصولاً إلى الرد عليها على ضوء الخصائص والأبعاد من ناحية ثالثة؟

ولعله يكمن في الإجابة على هذا السؤال تبرير تقديم دراسة الدوافع والمبررات والانتقادات قبل دراسة خصائص وأبعاد منظور إسلامي، بل وتقديم دراسة الدوافع والمبررات على تسجيل الانتقادات والتحفظات.

المجموعة الأولى: تراكتت خلال ثلاث سنوات من العملية التدريسية، ويمكن رصدها على النحو التالي:

١- أن المنظور هو مدخل علمي لا يفترض فيه الانحياز المسبق لوجهة نظر إسلامية أو غير إسلامية.

٢- أن الإنتاج الغربي في حقل العلاقات الدولية يفى في معظمه بالغرض الذي صيغ لأجله، فضلاً عن أنه يمارس عملية نقد ذاتي مستمرة بهدف تحقيق أكبر قدر من التماسك الداخلي، الأمر الذي يجعل من الممكن التعويل عليه بقدر أكبر من الثقة دونما حاجة إلى استلهم منظور جديد.

٣- إذا كان الغربيون لا يعرفون التخندق حول أطر نظرية ضيقة، وإنما على العكس يمارسون عملية مرنة من استعارة ومبادلة المفاهيم بين مدارسهم الفكرية المختلفة، فلم نقوم نحن بخلاف ذلك حينما نفرض على أنفسنا استخدام منظور واحد منعزل عما سواه!؟

٤- إذا كان معظم إنتاج الفكر الغربي يبدأ من الواقع وينتهي إليه - على عكس النموذج الإسلامي؛ ألا تعد هذه خصيصة محسوبة للفكر الغربي على أساس ما توفره من

مرونة، فضلاً عن أن المنظور إنما يكون الهدف من ورائه بالأساس فهم الواقع، وعليه لا ينبغي أن يكون ارتباطه به بداية وانتهاء أحد أوجه انتقاده، خاصة وأن الواقع في البيئة الغربية هو من القوة بحيث أمكن أن يؤسس عليه علم متكامل وهو الأمر الذي يفتقده الواقع الإسلامي المعاصر؟

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

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

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

٨- المنظور الإسلامي بالمعنى الذي يطرح به هو شيء موجود منذ أربعة عشر قرناً، فما هي ملابس وأسباب الحديث عنه الآن وبشكل يوحى بأنه شيء مستحدث؟

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

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

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

- ١٢- كيف يتحقق الربط بين السياسة الواقعية التي لا تلتزم بالقيم والأخلاق وبين منظور يقوم على أصول دينية تحوي مضموناً قيمياً أساسياً؟
- ١٣- هل الاهتمام بالدوافع والمبررات والتركيز عليها مقصود وإرادي؛ لإضفاء شرعية على المنظور الجديد من داخل دائرة العلم الغربي أم أن شرعية هذا المنظور يتحقق من مصادر أخرى؟
- ١٤- ما معنى منظور بصفة عامة، وإطار مرجعي ونسق معرفي؟ وهل الفقه فقط هو المنطلق نحو منظور إسلامي؟ وما هي المنهاجية الإسلامية؟
- ١٥- ما هي شروط بروز منظور إسلامي وتطوره؟ وكيف يتم قبوله والاعتراف به إقليمياً وعالمياً؟ وهل وهن الأمة المادي وضعفها يحول دون البداية ودون التطوير ودون القبول في دائرة العلم؟ وهل جهود تطوير المنظور هي رد فعل لو هن الأمة وتعبير عن الحاجة لتأكيد الذات ولو على المستوى الفكري؟
- ١٦- الحديث عن منظور إسلامي يفسح الطريق للحديث عن منظورات دينية أخرى؛ فهل هناك منظور يهودي أو مسيحي؟ وهل منظور حضاري إسلامي هو آخر المنظورات الدينية؟
- ١٧- كيف يمكن الرجوع إلى الأصول الإسلامية لدراسة العلاقات الدولية، ألا يمثل ذلك صعوبة نظراً لعدم التخصص في العلوم الشرعية، ونظراً لأن كتب الفقه والتفاسير والسنة يكتنفها الغموض؟
- ١٨- عند الحديث عن منظور إسلامي يبرز شعور بالانفصال عن الواقع؛ لأنه يقدم مثالية بعيدة عن هذا الواقع ومن ثم يفقد مصداقية تطبيقه العملي نظراً لعدم وجود الروابط بين مجالات الحياة الراهنة وبين ما يحدده الدين؟
- ١٩- كيف نتحدث عن منظور حضاري لأمة إسلامية في علاقاتها الدولية وليس هناك أمة كما يتضح من الحروب بين المسلمين منذ الفتنة الكبرى؟ كذلك هل هناك دول إسلامية حتى نتحدث عن منظور إسلامي لعلاقاتها الدولية؟
- ٢٠- أليس الاهتمام بتقديم منظور حضاري إسلامي يعني قطع العلاقة مع الآخر من ناحية والتعارض مع المواطنة وتحويل المسيحيين إلى كفار؟
- ٢١- ما العلاقة بين منظور إسلامي للعلاقات الدولية ومنظورات أخرى: انقطاع أم انعزال أم استعلاء أم نقد ومقارنة متبادلة حتى يحدث تلاحق فكري وتواصل معرفي؟

وهل مثل هذه العلاقة الأخيرة ممكنة بين منظور – ذي جذور دينية – وبين منظورات علمانية؟

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

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

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

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

وبعد قراءة المقولات السابقة فإن المطلوب من المتدرب ما يلي: من ناحية تصنيفها في فئات وفق معايير محددة على المتدرب توضيحها مع التعليق على هذه المقولات على ضوء ما تم قراءته في التمهيد والدوافع والمبررات ومن ناحية أخرى: التفكير في الأسباب التي تفسر صدور مثل هذه المقولات عن طلبة الدراسات العليا.

ومن ناحية ثالثة: النظر في مدى صحة مصداقية تسكين هذه الجزئية من الورقة – في هذا الموضع منها (بعد الدوافع والمبررات وقبل الخصائص) في حين كان يبدو من المنطقي أن ترد في مقدمة الدراسة بحيث يصبح الحديث عن الدوافع والمبررات والخصائص متضمناً الردود والتعليق عليها.

المجموعة الثانية: من المقولات الناقدة، الناقضة، المتحفظة

قد وردت على لسان أساتذة متخصصين خلال ملتقيات ناقشت مشروع العلاقات الدولية في الإسلام وما تلاه من جهود، وخاصة حولية أمّتي في العالم. منها على سبيل المثال وليس الحصر: تعليقات د. وجيه الكوثراني، د. علي الدين هلال. وفي حين انطلق الأول من رفض فكرة منظور إسلامي استناداً إلى عدة مقولات، فإن الثاني رأى أن السعي وراء تطوير هذا المنظور يمثل ضرورة وتحدياً؛ ولذا فهو محاذ لبعض التحفظات.

وتتلخص مبررات وأسانيد رفض د. وجيه الكوثراني^(٢٤) على النحو التالي: من ناحية رفض إحلال المركزية الإسلامية محل المركزية الأوروبية، فالمنظور الإسلامي يبدو لـ د. وجيه كأنه صورة مقابلة وموازية للمنظور الغربي؛ ومن ثم فهو يراه إعادة تأكيد لصورة ثنائية تقليدية بين الغرب والإسلام؛ منظوراً إليها من موقع المسلم أو الإسلامي انذي سبق ورفض هذه الثنائية في أدبيات المركزية الغربية.

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

ومن ناحية ثالثة: يرفض د. وجيه ما يسميه مصادرة الموقف الديني (العقدي) للمسعى العلمي والراي، وذلك حين يسبغ صفة المقدس الصحيح انشامل على "منظور إسلامي" بحيث تقفل أبواب المسعى العلمي القائم على الشك والنقد؛ ولذا فهو وإن أشاد بأهمية المشروع، فإنه أكد على هدف إستراتيجي بعيد وهو عالمية الإنجاز والإنتاج العلمي العربي والإسلامي وليس من موقع الإسلامية الدينية العقديّة، وعدم تحميل المنظور دلالات عقديّة؛ وحتى يتسنى تفكيك الالتباس بين الديني والسياسي، وبين الوضعي والمقدس.

ومن ناحية رابعة: ينقد د. وجيه التمييز بين استخدام المناهج وأدوات التحليل الغربية – مثل التحليل النظمي – وبين مضمون التفسير والتحليل الذي يجب أن يكون إسلامياً. ويبرر نقده هذا بأن هذا التمييز يتم من خلال موقف ذهني تماثلي وإسقاطي؛ حيث يستعين الباحث الإسلامي بترسانة النقد الغربي ذاتها وتطور المعارف والمناهج من خارج

التجربة التاريخية الإسلامية وحقلها لينسبها إلى منظور إسلامي، بل ليجعل هذا المنظور هو الجذر والأساس.

لما تحفظات د.علي الدين هلال فتتلخص كالآتي^(٢٥): (عزيزي المتكرب اقرأ من فضلك مرفق رقم ٣).

الجزء الثاني:

الأبعاد المنهجية لدراسة أهداف بناء منظور إسلامي وخصائصه بالمقارنة بمنظورات غربية

تحددت أهداف مشروع العلاقات الدولية في هدفين أساسيين: أحدهما يتصل بالرؤية عن أصل العلاقات الدولية في الإسلام، وثانيهما يتصل بالأبعاد التنظيرية الجزئية حول أبعاد دراسة الظاهرة الدولية ومستوياتها.

واستكمالاً لهذه الأهداف وتفعيلاً لها كان التحدي الأساسي أمام عملية بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية يتمثل في تحديد وضع هذا المنظور بالمقارنة بمنظورات العلم الغربية على ضوء خصوصية وتميز طبيعته بالمقارنة بخصائص وطبيعة المنظورات الأخرى (الواقعية، التعددية، الهيكلية).

إذن ما هي هذه الخصائص موضع الاهتمام المقارن؟ وكيف تنطلق من الاختلاف بين طبيعة المنظورات؟ وكيف تعبر عنها في نفس الوقت؟

وباسترجاع معنى المنظور ووظيفته، ومعنى النسق المعرفي ودلالاته، وباسترجاع أبعاد دراسة المنظور منهاجياً ومضمونياً يمكن تلخيص الإجابة التفصيلية على هذا السؤال السابق في المقولة المركبة التالية:

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

وسنعرض لمكونات هذه المقولة في المحورين التاليين:

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

انطلاقاً من طبيعة النسق المعرفي الإسلامي وخصائصه، بالمقارنة بالغربي وما تعرض له الأخير من انتقادات سواء من داخله أو من خارجه، حول مصداقية عالميته ومدى إطلاقه من عدمه، وانطلاقاً من الرؤية للعالم وللوجود الخاصة بكل من النسقين، لا يمكن أن نقبل أن منظورات النسق المعرفي الغربي، هي فقط التي تتمتع بالعلمية والموضوعية أو العالمية، ولكن لا بد وأن نقول بإمكانية وجود منظورات أخرى ذات طبيعة مختلفة.

ومن ثم فأمام مادية ونفعية وعقلانية المنظورات الغربية، لا بد وأن نسجل أن منظورا إسلامياً لدراسة العلاقات الدولية هو منظور قيمي ذو طبيعة خاصة.
ولهذا الوصف مبرراته ومؤشراته التي توضح أيضاً الفروق مع المنظورات الغربية. وهنا نستطيع أن نرصد مجموعة من الإشكاليات المنهجية وكيفية التعامل معها:

١- إشكالية العلاقة بين الثابت والمطلق وبين المتغير:

أي إشكالية العلاقة بين الأصل والاجتهاد المتغير، وما يثيره من إشكالية العلاقة بين الوحي والعقل في ظل معطيات الواقع ومتطلباته.

وهذه الإشكالية المتعددة الأوجه حول مصادر المنظور تفرض ثلاثة مسارات:

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

ولذا كانت نقطة البداية في مشروع العلاقات الدولية في الإسلام هي دراسة: "الأساس الشرعي والمبادئ الحاكمة للعلاقات الخارجية في الإسلام، وهي تنطلق في دراسة هذا الأساس الشرعي من أن المسلمين بغض النظر عن شكل التنظيم السياسي الذي يجمعهم (أمة في دولة واحدة، عدة دول، جماعة) مأمورن ببناء على عموم وشمول الشريعة بالاتصال بغيرهم لتوصيل الدعوة وذلك بناء على أسس معينة تمثل الأساس الشرعي المستمد من الأصول. وتعود الدراسة بعد مناقشة الاتجاهات الفقهية الثلاثة الكبرى. حول تأسيس أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم إلى تقديم اجتهاد يتبنى "الدعوة" كأصل لهذه العلاقة. كما تتضمن الدراسة المبادئ والأسس الحاكمة لهذه العلاقات وهي وحدة الإنسانية

وما يترتب عليها من مبادئ المساواة والعدل. ومبدأ الوفاء بالعهود وما يترتب عليه من مبادئ واجب النصرة وعدم المعاملة بالمثل عند الإخلال بالعهود، وأخيراً مبدأ الولاء والبراء.

المسار الثاني: هو انطلاق هذه المصادر من منظومة القيم الحضارية التي يتضمنها الإسلام؛ ولذا كانت المحطة المنهجية الثانية في المشروع هي مدخل القيم كإطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام^(٢٧).

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

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

وجميع هذه المفردات تناظر ثلاث مجموعات جرى التصنيف وفقاً لها في الدراسات النظرية الدولية المعاصرة وهي:

عناصر الرؤية للعالم، القوى المحركة ومجالاتها، وحدات الدراسة ومستواها. وتحليل جميع هذه المفردات يطرح أمامنا عناصر المفارقة بين الرؤية التأسيسية والتأصيلية التي تجد حجيتها في المصادر التأسيسية وبين الرؤى الاجتهادية التي تجد حجيتها في الواقع والإمكانات.

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

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

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

وفي المقابل وبالنظر إلى مصادر المنظورات الغربية الكبرى، سواء الواقعية أو التعددية أو الهيكلية وجذورها الفلسفية والفكرية، نجد أنها مصادر بشرية متغيرة نابعة من خبرة الفكر السياسي الغربي. ومع ذلك فإن هناك اتجاهًا إلى إرجاع روافد هذه المنظورات وتنويعاتها إلى تيارات فكرية وفلسفية ثلاثة كبرى^(٣٠).

٢- إشكالية العلاقة بين منظور إسلامي قيمي وبين الواقع:

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

وهنا يبرز لنا سؤالان: كيف تختلف القيم في منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية عنها في منظور غربي مناظر؟ وما انعكاسات هذا الاختلاف على الموقف من الواقع؟ بالنسبة للسؤال الأول حددت د. ودودة بدران أبعاد هذا الاختلاف حول مصدر القيم ومستواها ونطاقها ودرجة إلزامها وعلاقتها^(٣١) (اقرأ هذه الاختلافات في مرفق رقم ٤).

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

ولهذا، وكما يقول البعض^(٣٢) عن غايات التنظير من منظور حضاري إسلامي: فإن هذه الغايات لا تنفصل عن فقه الواقع، فهذا الفقه منطلق أساسي في هذا المنظور، ولكن مع عدم الفصل بينه وبين فقه الحكم الشرعي. بعبارة أخرى لا يعرف المنظور الحضاري الإسلامي فصلاً بين الممارسة المتغيرة والبعد القيمي الثابت الذي يتم الاحتكام إليه دائماً عند التفسير وعند التقويم وعند التدبر وعند التغيير: فإذا كان فقه الحكم الشرعي، ومنظومة القيم والقواعد والمبادئ هي الميزان فإن الواقع هو الموزون الذي يدور حوله أعمال العقل والتجريب والاجتهاد والتجديد، وفي المقابل فإن المنظورات الغربية لا تحوز هذا الميزان القيمي؛ ولهذا فإن المنظور الإسلامي يُعد وسطاً بين أقصى المثالية القيمية

التي تقدم الفكرة والقيمة لذاتها وبين أقصى المادية التاريخية الملتزمة بالتجريب، والتي تريد الحفاظ على الواقع القائم في إطار التوازن.

ولهذا أيضاً فلا يمكن القول: إن منظور إسلامي لدارسة العلاقات الدولية هو مجرد منظور مثالي يوتوبي؛ لأنه يقرر ما يجب أن يكون عليه حال هذه العلاقات، في حين: أن هذه المثالية، لم تنطبق - كما يتصور البعض - إلا ٤٠ عاماً فقط؛ ذلك لأن هذا المنظور بقدر ما يحدد الغايات، فهو بحكم طبيعة مصادره يحدد أيضاً ضوابط الحركة وشروطها التي تحكم بدورها النتائج. بعبارة أخرى هو ليس مثاليًا أخلاقيًا بالمعنى الضيق، ولكنه متصل بالسلوك وبأبعاد الاستخلاف في الواقع؛ ومن ثم فإن فقه هذا الواقع لا يقل أهمية عن فقه الأساس الشرعي والأساس الحضاري القيمي. ولكن وبدلاً من الانطلاق من الواقع فقط ونحوه بدون نسق قياس فإن منظومة القيم الإسلامية (كمدخل منهاجي وإطار مرجعي كما أوضحنا) تمثل الإطار الجامع الكلي المحيط بالسلوك ضبطاً لكل من المادية المفرطة والعقلانية والتجريبية الجامدة، والتي تفتقد معها الرؤى والتحليلات كل منطق أو هدف غير مادي؛ ولذا يصبح الجهاد - مثلاً - قيمة وليس مجرد أداة، وتصبح حقوق الإنسان ضرورة وليست قضية.

بعبارة أخرى فإن هذا التحديد والتوصيف لطبيعة المنظور الإسلامي كمنظور قيمي ذي طبيعة خاصة (بمعنى أنه لا ينفصل عن الواقعي وعن المادي) إنما يمثل رداً على بعض أوجه الرفض والنقد النابعة من خبرة ومن رؤية تحبس الدين في أماكن العبادة، وترفض أن يكون هناك علاقة بين العقل والوحي، وذلك على ضوء فهم محدود للعقل ولدين تحت تأثير انعكاسات خبرة تاريخية أوروبية مسيحية خاصة، ولا تفهم حقيقة الإسلام، وتتغلق في معنى ضيق للمنهاجية الإمبريقية التي تتطابق مع المفهوم الضيق للعلمية ولا تفتح على المراجعة الراهنة لهذا المعنى للإمبريقية، والذي لم يعد يفصل بين المنهج العلمي والقيم أي الذي يحدد أفاق النظرية المعيارية، القيمة الغربية، والتي لا تعترف - في نفس الوقت - بأن الوحي لا يتناقض مع العقل ولا يتناقض مع العلم؛ ولذا فعليها أن تعرف أنه ليس هناك انفصال بين الوحي والتجريب؛ لأن معرفة الواقع التجريبي ليست حساً مادياً فقط ولكن تنطلق من رؤية للواقع وللحقائق ليست هي الحقيقة في ذاتها؛ ولأن الوحي في الخطاب القرآني لا يقوم على الغيب فقط، ولكن على الواقع المحسوس المشهود^(٣٣).

أما على الصعيد المقابل أي المنظورات الغربية: فإذا كانت المثالية التقليدية (التي سادت مرحلة ما بين الحربين العالميتين) وكذلك المثالية الحديثة (التي ظهرت خلال مرحلة ما بعد السلوكية ممثلة في روافد الاهتمام بالنظام الدولي الجديد new international order أو رافد الاعتماد للمتبادل الاقتصادي المتفائل أو المجتمع العالمي) قد تجادلت مع الواقعية التقليدية ومع الواقعية الجديدة، إلا أن بعض الاتجاهات النظرية قد نحت إلى انتقاد الإفراط في الواقعية، وكذلك الإفراط في المثالية (من حيث مصداقية وشكل العلاقة انفصاليا أو تطابقا بين القيم والمعيار وبين الواقع) ولذا وصف هذا الاتجاه المنظور الوسط بأنه المثالي – الواقعي^(٣٤). بعبارة أخرى هناك اتجاه لمراجعة التقاليد المنهجية في ظل إشكالية العلاقة بين "المثل" والواقع.

وبالمثل – وكما سبقت الإشارة فهناك أيضاً اتجاه لمراجعة التقاليد المنهجية في ظل إشكالية العلاقة بين الإمبريقي والقيمي، فهناك اتجاهات تراجع الإمبريقية المفرطة مؤكدة على عدم إمكانية الفصل بين العلمي والقيمي في المنهجية^(٣٥) ومع ذلك يظل الدين – لدى هذا الاتجاه – خارج مصادر منظومة القيم موضع الاهتمام. فضلاً عن محدودية نطاق القيم التي تترادف في معظم الأحيان مع أو المعنوي le moral Ethics، ناهيك عن اعتبارها مجرد متغير من المتغيرات أو مدخل منهجي وليس إطاراً مرجعياً أو نسقاً قياسياً ذا قوة إلزامية بحكم مصدره كما هو الشأن مع منظومة القيم في منظور إسلامي.

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

وعلى صعيد آخر فإن هذه الطبيعة الخاصة لمنظور إسلامي كمنظور قيمي تتعكس على المفاهيم الأساسية للمنظور من جانب، وعلى المفاهيم المقارنة مع المنظورات الغربية من جانب آخر، فإذا كانت مفاهيم التوحيد، الدعوة، الجهاد، العمران، الاستخلاف مفاهيم

أساسية خاصة؛ فإن المصلحة والقوة والصراع على سبيل المثال من المفاهيم المقارنة التي تحملها الرؤية الإسلامية بمضامين تختلف عما تحمله لها رؤية غربية واقعية كانت أو ماركسية مثلاً (كما سنرى لاحقاً بقدر أكبر من التفصيل).

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

خلاصة القول: قد يتضح مما سبق أننا لا نتحدث عن وضع القيم في دراسة العلاقات الدولية من منظور إسلامي، ولكن نتحدث عن طبيعة منظور إسلامي لهذه الدراسة باعتباره منظوراً قيمياً انطلقاً من أساسه الشرعي ومن مدخله القيمي كإطار مرجعي ومدخل منهجي، ومن هنا ينبع تميزه عن المنظورات الأخرى، فضلاً عن كونه منظوراً قيمياً ذا طبيعة خاصة، ومن هنا أيضاً ينبع تميزه عن منظورات أخرى قياسية أيضاً.

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

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

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

الهيكليّة، وذلك حول أبعاد أساسية من الشق المضموني للمنظور ومن شقه المنهاجي أيضاً.

وهذه الأبعاد هي: تأسيس أصل العلاقات الدولية والقوة المحركة لها، الفواعل ومستويات التحليل، نمط القضايا ذات الأولوية في الاهتمام، مفاهيم مقارنة، أسس تقسيم العالم وتصنيف الدول، رؤى حول قضايا محددة، العلاقة بين الداخلي والخارجي. ومن الأبعاد المنهجية نذكر توظيف التاريخ في دراسة النظم الدوليّة، ولعلنا نتذكر هنا كيف أن قائمة هذه الموضوعات تترجم الهدفين الكبيرين لمشروع العلاقات الدولية (والسابق توضيحهما).

وتمثل الموضوعات المجالات المذكورة عالياً خريطة الأجندة البحثية من منظور مقارن. وإذا كانت أدبيات علم العلاقات الدولية قد أفاضت في تناولها على مستوى المنظورات الكبرى الثلاثة وفي إطار مقارن في عديد من أدبيات نظرية العلاقة الدولية (٣٦) فإن هذه الموضوعات قد تم تناولها في أدبيات عربية وغربية من خارج التخصص؛ وذلك باعتبارها موضوعات في الدراسات الإسلامية.

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

ثم ساهمت محاضرات الدراسات العليا وبعض البحوث التكميلية في عرض بعض هذه الموضوعات في إطار تمهيدي مقارن بين افتراضات ومقولات منظور إسلامي وليد وبين منظورات غربية ثلاثة راسخة التقاليد ومتعددة الروافد. ويجري العمل حالياً على استكمال وتدعيم هذا الإطار المقارن وخاصة في شقه الإسلامي، وذلك بالرجوع إلى المكتبة الثرية والغنية من المؤلفات العربية والغربية في مجال الدراسات الإسلامية، والتي أفاضت ولو من خارج دائرة العلم في تناول بعض الموضوعات محل الاهتمام في نطاق العلم.

وليس من المنتظر أو المقدر عليه في هذا الموضوع من هذه الورقة – ولأغراض هذه الدورة – العرض التفصيلي المقارن لهذه الموضوعات، ولكننا سنقدم ملخصاً موجزاً عن هذا الإطار التمهيدي المقارن بين هذه الأبعاد، على أن نتوقف بقدر من التفصيل عند ثلاثة منها: أصل العلاقة لدى المنظورات، المفهوم المقارن للقوة، توظيف التاريخ، وذلك

بالإحالة إلى أجزاء بعض الدراسات السابقة التي تناولت هذه الموضوعات الثلاثة. ولا يسعنا المقام هنا لتقديم قائمة قراءات مفصلة في هذا الصدد، ويمكن الإحالة إلى ملف وفهرس مكتبة الدورة؛ وخاصة إصدارات مشروع العلاقات الدولية في الإسلام وإصدارات أخرى للمعهد العالمي للفكر الإسلامي.

هذا وتجدر الإشارة من ناحية أخرى إلى أنه بالنظر إلى موضوعات كل ورشة من الورش الثلاث في الدورة نستطيع القول إنها تتصل ببعض أبعاد خريطة الموضوعات المشار إليها عالياً.

حيث تعد هذه الورش ساحات لتشغيل أبعاد المنهجية الإسلامية في دراسة بعض الموضوعات.

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

١- إجمالاً وفي البداية نستطيع أن نرسم الخريطة المقارنة التالية حول أربعة أبعاد: من ناحية: فيما يتعلق بأصل العلاقات الدولية ومحركها فهناك الصراع من أجل القوة تحقيقاً للمصلحة القومية ومن خلال سياسيات توازنات القوى، كما في الواقعية، وهناك الصراع من أجل الرخاء باعتباره أساساً للقوة وتحقيقاً لتجانس المصالح من خلال سياسات الاعتماد المتبادل الدولي والعولمة كما في التعددية أو الليبرالية الجديدة، وهناك الصراع الطبقي في النظام الرأسمالي العالمي؛ حيث إن هذا الصراع هو الذي يحرك السياسات ويشكلها نحو مرحلة نهائية مثالية ينهار فيها هذا النظام كما في الماركسية، وأخيراً فإن "الدعوة" هي أصل العلاقات بين المسلمين وغيرها انطلاقاً من طبيعة الإسلام باعتباره رسالة للعالمين.

ومن ناحية ثانية، وفيما يتصل بقضايا العلاقات التي تحتل الأولوية والاهتمام، انطلاقاً من طبيعة مفهوم كل منظور عن طبيعة القوة ومصادرها فتأتي القضايا العسكرية السياسية الأمنية لدى الواقعية، كما تحوز الأولوية لدى التعددية — الليبرالية القضايا ذات الأبعاد الاقتصادية، أما الماركسية فإن المتغيرات والقوى الاقتصادية هي بمثابة المتغير المستقل المفسر لكل التفاعلات الدولية. وتحتل الأبعاد الثقافية الحضارية الاهتمام لدى الرؤية الإسلامية، ولكن على نحو لا يفصل عن نظائرها السياسية والاقتصادية، بل ويغلفها على

اعتبار ما للمتغيرات غير المادية من أولوية في المنظور الإسلامي القيمي، ولكن دون انفصال عن نظائرها المادية.

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

وإذا كان السؤال الشائع عن الرؤية الإسلامية (في ظل الاختلاف حول آية السيف) هو: هل أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم هو الحرب أم السلام؟ فإنه يجب الإجابة على السؤال بطريقة أخرى (وذلك بالنظر إلى الاجتهاد القائل بأن أصل العلاقة كما سبق التوضيح هو الدعوة) وهي أن هناك أنماطاً تفاعلية صراعية قتالية وأنماطاً تفاعلية سلمية، وهناك ضوابط وشروطاً لكل منها؛ لأن كلا من الحرب والسلام حالتان من حالات العلاقات لا تنفي إحداهما الأخرى.

ومن ناحية رابعة: وفيما يتصل بمستوى التحليل أو وحدة التحليل أو الفاعلين (مع ما بين هذه المصطلحات من اختلافات)، فإن الواقعية تؤكد على الدولة القومية، في حين تفسح التعددية والليبرالية المجال للاهتمام بفواعل أخرى من غير الدول، وتطرح الماركسية الطبقة كفاعل ويقدم الهيكلون مستوى الهياكل الكلية مثل مفهوم أو مستوى "النظام العالم". وفي المنظور الإسلامي تأتي "الأمة الإسلامية" دون إنكار للتنويعات التنظيمية الأخرى في داخلها دولاً كانت أو جماعات.

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

٢- وحيث إن الخريطة الإجمالية السابقة لا تلقي الضوء إلا على منطوق الافتراضات والمقولات الكبرى لكل منظور، مع الاعتراف بأن روافد كل منها تحمل كثيراً من التنويعات والاختلافات حول تفاصيل هذه المقولات الأساسية؛ وحيث إنه لا يمكن أن نقف بالتفصيل حول هذه الأبعاد الخمسة المقارنة (كما سبق القول)، فإننا سنكتفي ببعض الملاحظات التوضيحية حول اثنين منها: مفهوم القوة، وتوظيف التاريخ، وعلى نحو يبرز المعنى الخاص للطبيعة القيمية لمنظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية؛ وذلك استناداً إلى طبيعة النسق المعرفي الإسلامي والنسق العقدي الإسلامي. وحيث يتضح كيف أنه منظور قيمى حصارى وليس مجرد طرح نظري - مثالي لا يصف الواقع ولا يهدف إلى تكريسه، ولكن ينطلق من نظام معرفي متكامل، وفي ظل خبرة تاريخية ممتدة، ونحو تقييم الواقع وتفسيره سعياً لتغييره؛ وذلك إحياءاً للنسق القياسى المستمد من الأساس الشرعى ومن منظومة القيم.

المجموعة الأولى من الملاحظات: حول مفهوم القوة المقارن، وذلك على ضوء الرؤية المقارنة عن أصل العلاقات الدولية ومحركها، وعن الفواعل وعن القضايا. فنظراً لترابط هذه الأبعاد في كل منظور فإن مفهوم القوة في كل منظور يعد مفهوماً تابعاً لهذه الأبعاد وليس مستقلاً عنها. كيف نبين ذلك بالنسبة لمنظور إسلامي؟

أ- إن الأساس الشرعى للعلاقات الدولية في الإسلام - وفق أحد الاتجاهات الفقهية - هو الدعوة كما أن المدخل القيمي لدراسة هذه العلاقات يوضح أيضاً كيف أن الدعوة هي أساس العلاقات. ويقدم إسهام كل من د. أحمد عبد الونيس، ود. سيف الدين عبد التفاح (كما سبق وأشرنا) شرحاً وافياً على التوالي لكل من الأساس الشرعى لتأسيس الدعوة كأصل للعلاقات من ناحية، والمدخل القيمي من ناحية أخرى. وإذا كانت مناقشة أدلة وأسانيد الاتجاهات الفقهية الكبرى قد قادت إلى اجتهاد يتبنى الاتجاه القائل بالدعوة كأساس للعلاقات^(٣٧) فإن تشغيل مدخل القيم السباعي (رؤية عقدية، حقائق شرعية، قيم تأسيسية وفرعية، أمة فاعلة، حضارة عامرة، سنن قاضية، مقاصد حافظة) قد بين الأمور التالية:^(٣٨)

أ- أن الدعوة هي عملية ممتدة جهادية تتعلق بالفرد والأمة، بالداخل والخارج، بالسلم والحرب، إن الرؤية العقدية القائمة على قيمة التوحيد والتي تحمل رؤى فرعية ومتكاملة حول الإنسان والكون والحياة، في سياق مفاهيم مثل الأمانة والتكليف والعمارة

والاستخلاف، لا تكون بتأسيس العلاقة ضمن حالة استثنائية وهي الحرب، أو حالة السلم المؤدية إلى فعل الاسترخاء وعدم الفاعلية والقيود عن معاني الأمانة والرسالة والخيرية. إن السلم الكامل والحرب الدائمة والشاملة ليست سوى أشكال وأساليب جديدة على متصل تتفاوت عليه الأشكال.

*بعبارة أخرى، وفقاً للمدخل السباعي للقيم كإطار مرجعي، ليست الحرب فقط أو السلم فقط هو أصل العلاقة أو محركها، فلا الفطرة تقبل أن يظل المسلمون في حالة حرب تامة أو فوضى دائماً، أو أن يظلوا في حالة سلام تامة يحتملون ما يحيق بهم من ظلم أو عدوان؛ ولهذا فإن التاريخ يبين لنا كيف أن الحرب فقط لم تكن أداة العلاقات الوحيدة مع الآخر في ظل القوة الإسلامية. وبناء عليه تصبح الدعوة هي أساس العلاقة؛ لأن غاية هذه العلاقة ليست إقصاء الآخر أو استبعاده أو القضاء عليه، ولكن الدعوة من أجل رسالة العالمين من جانب أمة الدعوة في مواجهة أمة الإجابة.

*إن الظرف التاريخي وحالة عناصر القوة يحددان متى تكون الحرب ومتى يكون السلام استثماراً فاعلاً؛ حتى تصبح الحركة الحضارية ملتزمة وواعية وقادرة على أن تحقق لكل ظرف أهدافه في ظل شروطه، وهي الحركة التي تجعل من الدعوة عملية تسندها عناصر القوة والإعداد لها، ومن ثم التي تحدد أيضاً مفهوم القوة: من حيث طبيعة مصادر القوة، ونمط توزيعها، وغاياتها وأثارها. كيف؟

ب- مفهوم القوة من حيث طبيعة مصادرها وهيكل توزيعها وأنماط تفاعلاتها وقضاياها تقع في صميم دراسة المنظورات الغربية الكبرى، سواء في تعاقبها على سيادة مجال الدارسة أو في جدالاتها مع بعضها البعض؛ ذلك لأن القوة مفهوم محوري ومركزي في علم العلاقات الدولية وفي علم السياسة الغربي بصفة عامة. وإذا كانت درجة هذه المركزية والمحورية قد اهتزت مع عملية المراجعة من الداخل فإنه يظل مفهوماً مفتاحياً في المنظورات الغربية. فلقد وقع في صميم المنظور الواقعي خلال مرحلة سيادته وهيمنته على دراسة العلاقات الدولية، ثم وقع في صميم منظور التعددية والاعتماد المتبادل والعبر قومية وفي جدالها مع الواقعية خلال مرحلة ما بعد السلوكية، وهو يقع الآن في صميم مرحلة العولمة أو الكونية. وفي هذا السياق تبرز المقارنة بين التحرك من أولوية معنى القوة العسكرية إلى أولوية معنى القوة الاقتصادية إلى أولوية معنى قوة المعرفة والمعلوماتية، وما اقترن بهذا التحرك من رؤى حول أنماط العلاقات وأدواتها،

وحول التطور في موازين القوى العالمية بين القوى القائدة في النظام الدولي الراهن) منذ بداية القطبية الثنائية وحتى انهيارها وما بعده(٣٩).

هذا ولقد قدم مدخل القيم لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام محاولة لإعادة بناء مفهوم القوة في التقاليد الفكرية الغربية بروافدها المختلفة^(٤٠) فهي وإن تنوعت - كما أشرنا - حول بعض التفاصيل إلا أن الملامح الكبرى لهذا المفهوم تعكس الملامح الكبرى للنسق المعرفي الغربي ولخصائص المنظورات الثلاثة الكبرى لدراسة العلاقات الدولية باعتبارها منظورات عقلانية - مادية - نفعية بالأساس (وإن شهدت عمليات مراجعة داخلية تحاول رد الاعتبار للقيم كما سبق التوضيح).

ولهذا تنطلق محاولة إعادة البناء هذه - التي اجتهد حولها أ.د. سيف الدين عبد الفتاح- من انتقاد جملة الاستنادات الفلسفية الكبرى التي يتحرك ضمنها عناصر المفهوم الغربي للقوة. وهذه الاستنادات هي: إعلاء العناصر المادية في القوة، الفهم الدارويني لطبيعة التطور بحيث صار الأصلح هو الأقوى في تجلياته وحركته المادية، عبادة القوة ضمن فلسفة إلحادية حركت كل عناصرها "موت الإله"، فصل القيم السياسية عن القيم الأخلاقية (في معظم الأحيان، وإن اعترفت بعض الروافد بالأخلاق في السياسة فهي تحييطها بشروط مراعاة المصالح القومية أو الاعتبارات الأيديولوجية)، القوة غاية في حد ذاتها لدرجة جعلت من القوة القيمة العليا وقيمة التأسيس، تكريس سياسات الأمر الواقع التي تحقق مصالح القوى المهيمنة مغلفة بجملة من الشعارات اللازمة لإضفاء الشرعية بحيث أضحي الحفاظ على الأمر الواقع - بكل خله ومظالمه - يعني ضمن ما يعني الاستقرار والأمن والسلم؛ ولذا يتم تسويغ الحركة وتفسيرها ضمن حركة شرعية ممارسة القوة طالما انفقت مع عناصر الرؤية الكلية للأقوى مادياً، وإسقاط الشرعية عن ممارسة القوة إذا مورست من طرف أضعف يتحدى مفهوم الأقوى عن الاستقرار والأمن والسلم.

بعبارة أخرى فإن هذه الاستنادات الفلسفية تعني حتمية القوة باسم الواقعية والرشادة وتعني إقرار علاقات التبعية بحيث لا يتصور الانفكاك عنها، وتعني فرض أجندة بحثية لا تبرز خصوصيات مفهوم المصلحة، وتهمل حقيقة وجوه مبادئ وسياسات مثل الدعوة من أجل السلام والتعايش وتقافة التسامح.

ومقارنة بهذه الاستنادات الفلسفية وعواقبها فإن بناء مفهوم إسلامي للقوة يجب أن يقوم

على ما يلي:

- القوة حقيقة استخلافية تحرك الفعل الحضاري العمراني، فهي ليست قوة طغيان ولكن عمران، وهي لا تعني الوهن والهوان، بل هي فعل مأمور به.
- ولذا فإن هذا المفهوم للقوة قد يفرض إعادة تعريف مفهوم السياسة ذاته بحيث يصبح القياس على الأمر بما يصلحه، وتكون القوة هنا عناصر إصلاح وعمران، والسياسة بناء لعمران – وليس كما في المفهوم الغربي – توازن واستقرار في ظل تكريس الواقع.
- ومن ثم فإن مفهوم القوة يتحرك ضمن منظومة مفتوحة على عدد من المفاهيم مثل: الحق، العدل، البناء (وليس المصلحة، الصراع، توازن القوى، توازن المصالح).
- القوة وفق هذا التصور هي وسيلة وهي مقدمة الواجب. والواجب هنا هو الحق والعدل؛ ولذا فإن القوة لا تعني الإكراه، بل هي حركة استخلاف ليست مستقلة عن حركة الفعل القيمي أو فاعليته.
- القوة ليست عناصر مادية فقط – فعلى أهمية هذه العناصر القصوى إلا أن هناك أيضاً عناصر معنوية تضيف على معاني القوة معاني الإرادة والإعداد والقدرة.
- المجموعة الثنائية من الملاحظات: تتصل ببعده منهجي؛ حيث تدور حول توظيف التاريخ في دراسة النظم الدولية أو دراسة أنماط التطور التاريخي لهذه النظم.
- فإذا كان وضع التاريخ في منهجية دراسة العلاقات الدولية قد تطور من مرحلة إلى أخرى من مراحل هذه الدراسة؛ فبعد أن احتل مكانة متميزة في نطاق المنظور التقليدي تراجع في مرحلة المنظور السلوكي، وعادت الدعوة إلى تجديد الاهتمام به وتوظيفه على أسس جديدة خلال مرحلة ما بعد السلوكية وحتى الآن، فإن للتاريخ وضعاً متميزاً في دراسة العلاقات الدولية من منظور إسلامي؛ ذلك لأن منهجية التوظيف تختلف باختلاف الإطار المرجعي الذي تنطلق منه؛ ولذا نستطيع أن نتلمس ملامح أساسية لإطار مقارن بين هذا التوظيف في نماذج من المنظورات الغربية وبين نظائرها من منظور إسلامي.
- وبدون الدخول في تفاصيل الدراسات التي أفرزت هذا الإطار المقارن^(٤١) يمكن الإحالة إلى عناصر هذا الإطار لقراءتها واستخلاص دلالتها بالنسبة لأثر الاختلاف بين طبيعة المنظورات على منهجية توظيف التاريخ وأهدافه ونتائج البحثية^(٤٢). وتتخلص هذه العناصر المقارنة على النحو الآتي:

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

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

الحالة الثانية: حالة الرافد الماركسي في المنظور الغربي، الذي يعبر عن نموذج "النظام العالم"، والذي يستمد جذوره من الفكر الماركسي، ومن ثم فإن نطاق تأمله هو الرأسمالية كنظام وآليات وتفاعلات صعودها وهبوطها في ظل تطور صراع مصالح الطبقات وأنماط الهيمنة الإمبريالية.

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

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

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

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

ج- كيفية انعكاس طبيعة الإطار المرجعي ومصدر المنظور على الرؤية عن اتجاه التطور في التاريخ. فإذا كانت المدرسة الماركسية تقدم نموذجاً عن التطور الخطي وعن الحتمية التاريخية، وإذا كانت المدرسة الواقعية والماركنتيلية قد قدمت نماذج عن الدورانية والهيكلية التاريخية، فإن الرؤية الإسلامية تقدم - كما يرى البعض^(٤٣) (من خارج الرؤية الإسلامية) ما أسماه بالنموذج التحسني بمعنى أنه متى تزايد إقبال الأفراد والشعوب على الطاعة لإرادة الله، تحسنت الأمور، ويتمسك المسلمون بأنهم فعلوا ذلك في الماضي، وسيواصلون فعله في المستقبل، وذلك لأن الإسلام هو الذي سيفوز بالظفر في النهاية.

وفي المقابل فإن تفسيرات أخرى تظهر من الداخل الدائرة الإسلامية وتقدم طرحين مغايرين وهما الطرح الأشعري، والطرح المعتزلي^(٤٤). وفي الفهم الأشعري كل لحظة من لحظات التاريخ أسوأ من سابقتها لابتعادها عن لحظة الفضل التي هي لحظة النبوة والخلافة الراشدة. وهذا الفهم يتفق مع تصور الخطي الهابط. ولقد بنى الأشاعرة هذا الفهم القائم على مفهومي الانفصال والفصل على مجموعة من الأحاديث من مثل " خير القرون قرني...".

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

ولهذا فإن د. سيف الدين عبد الفتاح يتحدث عن التطور الشرطي وفق السنن، أي عن السنن الشرطية (في الأصول: قرآنا وسنة)، والتي تساعد في وصف وتحليل وتفسير وتقويم أسباب تقلبات الأمم الحضارية بين حال العز - والتمكين وحال الذل والهوان. فإن السنن تقع في قلب التأسيس لرؤية حضارية باعتبارها منهجا للنظر إلى الفعل الحضاري ومسيرته. ومن ثم فإن مدخل دراسة السنن - لدى د. سيف الدين عبد الفتاح^(٤٥)

يعد أحد أبعاد منظومة مدخل القيم كإطار لفهم وتفسير وتقويم العلاقات الدولية من منظور إسلامي. والمعنى التأصيلي الذي يقدمه د. سيف للسنن- وهي التي تنبثق عن منظور إسلامي. والمعنى التأصيلي الذي يقدمه د.. سيف للسنن- وهي التي تنبثق عن الرؤية العقدية الكلية للإنسان والكون والحياة، باعتبارها مرتبطة بالمجال الإرادي ونظرية التكليف وقواعد الأحكام وارتباط كل ذلك بالإنسان- هذا المعنى التأصيلي الذي يفصل فيه د.سيف- ليوضح لنا كيف أن مفهوم السنن الشرطية يعبر عن طبيعة اتجاه التطور في التاريخ (في الرؤية الإسلامية) وهو الاتجاه الذي يختلف عن الحتمية الخطية الصاعدة أو الهابط، لأنه يقترب من عملية الاختيار، وهي القيمة التي ترتبط بخلق الإنسان وتكريمه. من ثم فإن هذا التأصيل يختلف أيضاً عن العمليات الدورانية التي لا تأخذ في تفسيراتها العامل الإنساني-القيمي.

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

د- ويدور المحور الأخير في المقارنة حول العلاقة بين أصل أو نسق قياسي وبين فقه التاريخ وبين فقه الواقع وبين فقه المستقبل.

وإذا كانت النماذج الغربية لتوظيف التاريخ؛ تنطلق من خصائص الواقع ومشكلاته نحو التاريخ سعياً للتنبؤ بالمستقبل، إلا أنها تفتقد نسقاً قياسياً، أو أصلاً يتم، في ضوء غايته وقواعده، التشخيص للقائم والتفسير للتاريخ والتقويم والإرشاد لإحداث التغيير. وفي المقابل فإن المنظور الإسلامي كمنظور قيمي ذي طبيعة خاصة، أي منظور لا يصيغ فقط مثلاً يجب أن يقوم، ولكن يضع منظومة قيم للتشخيص والتفسير وكذلك للتغيير، يقدم هذا النسق القياسي، الأسباب المفسرة لمدى ابتعاد أو اقتراب واقع العلاقات الإسلامية عن الأصل (وحدة الأمة، طبيعة العلاقة مع الآخر) وإمكانيات التغيير ووسيلته.

مرفق (١)

هذه خبرة غنية لا تقدر السطور على وصفها بصورة كاملة وتوفيقها حقها بحيث تحقق الاستفادة الكاملة منها. ومع ذلك فإن أهمية الغاية تستوجب المحاولة، وذلك انطلاقاً من القناعة بأن أزمة الفكر الإسلامي - وهي أساس أزمة المجتمعات المسلمة - لن تجد سبيلها إلى الحل إلا بالأعمال البحثية الجماعية والتي يعكف عليها المؤمنون بأهمية تطوير المنظور الإسلامي، وذلك لإنجاز دراسات مقارنة تراكمية للمشاكل والأهداف الراهنة من ناحية والتصورات والاحتمالات المقبلة من ناحية أخرى ولكن انطلاقاً من قواعد ومبادئ الأصول الإسلامية وعلى ضوء مدلولات التراث الإسلامي وخبرة التاريخ الإسلامي. بعبارة أخرى الهدف المرجو من وراء مثل هذه البحوث الجماعية يجب أن يكون إنجازاً يجمع بين حلقات ثلاث: أصولية، تراثية - تاريخية، وراهنة فتحقق له خصيصتى الكلية - الشمول والتكامل. ويعد مشروعنا نموذجاً على ذلك ما هي أولاً الدوافع من إجراءاته، وما هي أهدافه ومنطلقاته؟

كذلك ما هي خصائص خبرة عملية البحث الجماعي التي أفرزت مخرجاته؟

أولاً: الدوافع الأهداف والمنطلقات:

كانت الدوافع والأهداف والمنطلقات الأساسية محددة بدرجة من الوضوح عند بداية تنفيذ المشروع أى عقب المرحلة التمهيديّة لإعداده والتي استغرقت ستة أشهر (مايو - ديسمبر ١٩٨٧). ولقد ساهمت العملية البحثية الجماعية - التي سيرد توضيح خبراتها - في تعميق هذه الأبعاد الثلاثة وفي تحديد أدق للإشكاليات وكيفية إدارتها. ومن ثم فإن المقدمة للحالية للمشروع تعكس نتائج خبرة هذه العملية.

ولقد تحددت دوافع وأهداف ومنطلقات دراسة "العلاقات الدولية في الإسلام، على ضوء النظر في "حالة أو "وضع" مجالات معرفية وبحثية وهي:

علم العلاقات الدولية (المنظور الغربي)، الدراسات الإسلامية المعاصرة تحت عنوان "العلاقات الدولية في الإسلام، الفكر السياسي الإسلامي والتاريخ السياسي الإسلامي.

أولاً الدوافع:

لقد تشكلت دوافع دراسة الموضوع على ضوء نتائج النظر في المجالين الأول والثاني المشار إليهما عالياً:

١- حالة علم العلاقات الدولية:

بالرغم من أن ظاهرة العلاقات الدولية تعد ظاهرة قديمة إلا أن بداية تناولها كظاهرة متميزة في نطاق "علم" أو نظام دراسي مستقل ترجع إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى. ولم ينحصر ازدهارها كعلم قائم بذاته إلا بعد الحرب العالمية الثانية. وجاء هذا التطور نتاج إسهام الفكر الغربي أساساً (الرأسمالي بصفة خاصة والاشتراكي إلى حد ما).

وتمثل هذه الحالة أحد النماذج على التطابق بين مراكز الهيمنة الغربية وبين مراكز ومنابع الاتجاهات الفكرية والصياغات النظرية السائدة في مرحلة محددة.

وبدون التطرق إلى مضمون واتجاهات التطور في هذا المجال الدراسي في هذا الموضوع^(١)، ويكفي الإشارة - على سبيل المثال وليس الحصر - إلى نماذج تبين مدى غياب أو تجاهل أو إهمال - الأبعاد المختلفة للخبرة الإسلامية وتقاليدتها في نطاق دراسات المنظور الغربي للعلاقات الدولية سواء على مستوى تاريخ العلاقات الدولية أو فلسفة العلاقات الدولية أو نظرية العلاقات الدولية.

فنجد أن الذي غلب على البحث والتدريس في نطاق تاريخ العلاقات الدولية إنما ينصب على تاريخ العلاقات الأوروبية منذ القرن السادس عشر الميلادي^(٢).

كذلك فإن الاعتراف بأهمية البحث في الجذور التاريخية الفكرية لما يسمى العلاقات الدولية^(٣) قد قاد - على صعيد الفكر الغربي - إلى الاهتمام ما يسمى فلسفة العلاقات الدولية، أي البحث عن الأفكار السياسية الكبرى في العصور الفكرية القديمة والوسطى للحضارة الغربية أساساً، وذلك انطلاقاً من الاعتقاد بأن أكثر المحاولات المعاصرة والحديثة التي بذلت من أجل صياغات نظرية للعلاقات الدولية إنما تجد جذوراً وامتدادات فكرية في الماضي كما أنها تأثرت بالقيم والظروف التاريخية والحقائق الواقعية التي عايشها فلاسفة ومفكرو العصور المختلفة للحضارة الغربية.

كذلك فإن الاهتمام بدراسة التطور التاريخي للنظم الدولية - كغاية في حد ذاته^(٤) - أو لاختبار فروض نظرية في نطاق نظرية النظام الدولي المستقاة من النظرية العامة للنظم اقتصر على نطاق الخبرة الأوربية وبدرجة أساسية منذ بداية القرن ١٨م^(٥).

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

ولقد قدم أحد الرواد الغربيين في دراسة العلاقات الدولية^(٦) تبريره لهذا الوضع فيقول: ولما كان من المستحيل أن نحيط بالتاريخ الإنسانى في لمحة بصر.. فقد يكون من الأفضل اختيار أقدم لحظة بداية تشكل العالم الحديث، وهى اللحظة التى تتطابق مع مولد المجتمعات السياسية والتي أصبحت الدولة العصرية هى وريثها المباشر كنقطة انطلاق. ومن المؤكد أن اختيار القرن السادس عشر ينطوى على بعض التحكم سواء من حيث الزمان أو المكان. فقد شهدت العصور الأوروبية الوسيطة أنواعاً من المشكلات وأنماطاً من التنظيم "الدولى" تصلح لأن تشكل قاعدة للمقارنة بالتجارب اللاحقة.. وأخيراً فإن الاكتشافات الكبرى تحفز أوروبا - التى كانت تحت تأثير التهديد التركى منطوية على نفسها حتى ذلك الوقت - على أن تطرق سبيل الغزو الخارجى الذى سوف يغير وجه العالم. وفي الوقت نفسه فإن اختيار القرن السادس عشر هو بلا شك في صالح وأوربا، وهو ما يفسح المجال أمام الاتهام بالمحورية أو المركزية الاثنية ولكن يمكن الرد على هذا الاعتراض ببساطة بأنه قد يكون من الأفضل تحديد المكان الذى نعرفه بدرجة من اليقين بدلاً من الادعاء بعالمية طموحة ولكن مفتعلة. وبعد هذا التبرير للنطاق الزمنى والمكانى لأبعاد دراسة العلاقات الدولية (التاريخية، الفلسفية، التطبيقية) يشير هذا العالم الغربى إلى ما يلى:

"على خبراء الحضارات أن ينبروا لعقد المقارنات المطلوبة لتحديد نسبة الأحكام والتوقعات كلما دعت الضرورة لذلك..".

إن هل أقدم خبراء الحضارات الأخرى - والإسلامية هى التى تعيننا هنا بالطبع- على هذه المهمة؟ إن متابعة الأدبيات المعاصرة المنشورة في نطاق علم العلاقات الدولية، نظريات العلاقات الدولية، وبأقلام متخصصى العلوم السياسية المسلمين وغير المسلمين

العرب للمعاصرين^(٧) لا تخرج عن نطاق المنظور الغربي لهذا المجال المعرفي وتدور حول أبعاده المختلفة: تطور معالم ونطاق وموضوعات هذا الحقل الدراسي مع التطور في النظام الدولي (التاريخ الدبلوماسي، العوامل والقوى المحددة للسلوك، المظاهر الهيكلية والوظيفية) وحدات ومستويات تحليل العلاقات الدولية (نظرياً وتطبيقياً)، المشكلات والقضايا الدولية المعاصرة.

ودون إنكار إسهام هذه الجهود - عبر ما يقرب من القرن - في بلورة علم للعلاقات الدولية مستقل عن التاريخ والفلسفة والقانون الذي ولدت في أرحامها دراسة ظاهرة العلاقات الدولية، ودون إنكار أهمية الموضوعات والمستويات التحليلية في نطاق ما سمي بالتحليل الأمبريقي للعلاقات الدولية في شكلها المعاصر وفي نطاق علم مستقل ودون إنكار جهود الأساتذة العرب في نقل هذه الأبعاد للدارس وللباحث العربي يبقى بعد ذلك ضرورة وإلحاح التنبيه إلى عدة أمور: من ناحية، ضرورة إحداث نوع من التوازن بين مكونات المواد التي يحصلها الطلاب في الجامعات العربية الإسلامية. فتمتد - مثلاً دراسة تاريخ العلاقات الدولية إلى الفترة التي شهدت دوراً متميزاً للدولة الإسلامية في التفاعلات الدولية.

ومن ناحية أخرى: ضرورة إحداث نوع من التوازن في اهتمامات المتخصصين في هذا المجال الدراسي على نحو يتفق وانتماءنا الإسلامي دون أن نفقد أثر التطور في مجال العلم المعاصر. فيمتد مثلاً البحث في الجذور الفكرية لعمليات التنظير إلى خبرة التقاليد الإسلامية، كما يتحدد إطار مرجعي للتفاعلات والقيم الدولية ينبثق عن رؤية إسلامية. بعبارة أخرى يجب اهتمام متخصص العلوم السياسية للمسلم بهذا المجال الدراسي على نحو يساهم في بلورة منظور إسلامي للعلاقات الدولية بمستوياته المختلفة. وخاصة أن هذا المجال الدراسي أي العلاقات الدولية قد حظى باهتمام أقلام إسلامية لكن من غير المتخصصين في العلوم السياسية. وهذا يقودنا إلى النقطة التالية.

٢- طبيعة الدراسات الإسلامية المعاصرة تحت عنوان العلاقات الدولية في الإسلام^(٨):

يتضح من المراجعة العامة لبعض هذه الدراسات التي قدمها غير المتخصصين في العلوم السياسية^(٩) ما يلي:

أنها دراسات حول القواعد التي تقن العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين في زمن السلم والحرب والتي تنظمها أصول الشريعة الإسلامية. وهذه القواعد هي التي قام علماء وفقهاء الإسلام باستخراجها من القرآن والسنة. ولقد نقلتها هذه الدراسات المعاصرة عن الأدبيات التراثية الفقهية حول هذا الأمر.

هذا ولقد اهتمت هذه الدراسات المعاصرة بعدة أمور:

من ناحية: إبراز فضل الشريعة الإسلامية في المبادرة بالعناية بأمر تنظيم العلاقات بين مختلف الجماعات؛ حيث إن الحركة الفكرية في هذا النطاق ظهرت، أول ما ظهرت، لدى العلماء المسلمين، أي في الفقه الإسلامي.

ومن ناحية ثالثة: الحرص على إبراز "دفاعية" الإسلام: حيث إن جمهور المسلمين الآن هو الذي يأخذ بالاتجاه القائل: بأن أساس العلاقة بين المسلمين وغيرهم في الإسلام هو السلم. وينبثق هذا الاتجاه عن رؤية خاصة للتقسيم الشائع للعالم إلى دارين أو ثلاثة (دار سلم، دار حرب، دار عهد). وهو التقسيم الذي لم يكن معروفاً على أيام الرسول ﷺ أو في أيام الخلافة الراشدة وإنما وضعه الفقهاء في عصر التدوين الفقهي عندما كثرت الحروب بين المسلمين والبلاد المجاورة. ولقد ظل هذا التقسيم - الذي استتبطنه الفقهاء في ظل واقع معين هو واقع القوة الإسلامية وامتداد الفتوح الإسلامية - شائعاً حتى سقوط الخلافة الإسلامية.

ومن الملاحظ، بصفة عامة، أن الكتابات المعاصرة تحت عنوان: "العلاقات الدولية في الإسلام"، لم تركز على أسباب ظهور واستمرار هذا التقسيم مع أن الأصل في دعوة الإسلام هو العالمية وتوحيد البشرية في ظل الشريعة الإسلامية، أو على عرض الجدل بين الأسانيد الشرعية للمدرستين الأساسيتين: التي تقول إحداهما: بأن العلاقات الدولية في الإسلام أساسها القتال، أو الأخرى التي تقول: إن أساسها السلم، أو تصنيف المعبرين عن كل منهما في تاريخ الفقه الإسلامي وذلك في صورة علمية منظمة جامعة تستطيع أن تجيب عن السؤال التالي: من الذي قال بأن أصل العلاقات الدولية للدولة الإسلامية هو الحرب أو السلم، ومتى برز هذا المنظور ومتى ساد.. ولماذا؟

ثانياً: الأهداف:

يتسم المشروع بسمات واضحة تتبع من أهدافه: كيف؟

فعلى ضوء الدوافع التي تبرزها الملاحظات السابقة يصبح السؤال الأساسي: ما هو المطلوب من الدراسة الحالية التي يقوم عليها متخصصون في العلوم السياسية^(١)، والذين يؤمنون بإحياء التراث المعرفي الإسلامي وبيان وضعه وإمكانات إسهامه في نطاق التخصصات المعاصرة من أجل تطوير منظور إسلامي لهذه التخصصات؟

١- في البداية يجدر القول إن لهذا السؤال مغزيين:

ومن ناحية: فهو لا يعنى إنكار إسهام كتابات غير المتخصصين في العلوم السياسية، أو إنكار ضرورة الاستعانة بها بعد هضم "الفقه الشرعي الدولي العام" وإفرازه بلغة سياسية، ولكن يعنى في نفس الوقت أن هذه الإسهامات قد تمت لأغراض بحثية وتدرسية لا تتطابق بالضرورة مع نظائرها في نطاق العلوم السياسية بصفة عامة والعلاقات الدولية بصفة خاصة. كما أنها ليست منطلقات كافية لهضم ونقد أبعاد المنظور الغربي للعلاقات الدولية على ضوء أبعاد المنظور الإسلامي. فإن هذه الإسهامات، وإن تعرضت لما يسمى بـ "النظرية القيمة، أي لما يجب أن تكون عليه العلاقات الدولية فهذا لا يكفي لاستخراج مدلولات الخبرة الواقعية الإسلامية في مجال العلاقات الدولية أو التقاليد الفكرية السياسية الإسلامية في هذا المجال على نحو يمكن من إيرادها إلى جانب نظائرها في نطاق المنظور الغربي لعلم العلاقات الدولية.

ومن ناحية أخرى: يعنى هذا السؤال اعترافاً - صدر عن بعض أساتذة العلوم السياسية الذين أسهموا في مجال الدراسات الإسلامية وخاصة أ.د. حامد ربيع - بأنه لا يجب أن تقتصر دراسة العلوم السياسية على المنظورات الغربية التي تسود الآن هذا المجال المعرفي، ولكن يجب أن يتم إثراء العناصر اللازمة لإعداد المتخصصين في العلوم السياسية بعناصر مستمدة من التراث الإسلامي، كما يجب أن يتحقق تطعيم مناهج الدراسة بالتراث الإسلامي ولكن في صورة متناسقة وليس تدريسه في صورة منفصلة حتى لا يتحول الانحياز للثقافة الغربية إلى انحياز آخر ولكن هذه المرة للثقافة الإسلامية - ومن هنا يتضح مغزى وضرورة الاستعانة بإسهامات الكتابات الشرعية الفقهية، وكتابات التاريخ الإسلامي والفكر والفلسفة السياسية من أجل المساعدة في بلورة منظور إسلامي للعلاقات الدولية.

٢-ولهذا كله تبرز أمامنا النقاط التالية:

أ-تعد دراسة القواعد الشرعية الإسلامية التي تنظم العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية والتي عرضتها الاتجاهات والمذاهب للفقيهية هدفاً هاماً للدراسة ولكن ليس الهدف الوحيد. فإذا كانت الدراسات المعاصرة - المشار إليها عالياً - قد ركزت - بحكم تخصص أعلامها في القانون والشرعية الإسلامية - على هذه القواعد التي استخرجها الفقهاء من الأصول، فإنها في المقابل لم تركز على رؤية الفكر السياسي الإسلامي في عصوره المتعاقبة، سواء حول طبيعة الظاهرة التي تنظمها هذه القواعد؛ أو حول التصور الإسلامي العام الذي تنطلق منه وترتكز إليه هذه القواعد. حيث إن معظم هذه الدراسات بحكم طبيعتها وأهدافها لا تتطرق من تصور أو إطار كلي محدد مسبقاً لتوظف لخدمته دراسة هذه القواعد، أو يساعد على اختبار مجموعة من المقولات المطروحة.

بعبارة أخرى، هناك فجوة بين دراسة الظاهرة الدولية (من منظور إسلامي) وبين دراسة القواعد المنظمة لها في زمن السلم والحرب لأن هناك فرقاً بين دراسة العلاقات الدولية وبين دراسة القانون الدولي؛ حيث إن الأخير لا يمثل المحور الوحيد للتفكير حول الأولى.

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

أما بالنسبة للناحية المنهجية فيقع التحليل على مستويين: مستوى المنظور العام ومستوى الأبعاد النظرية الفرعية لدراسة العلاقات الدولية (وستتضح أكثر للعلاقة بين هذين المستويين من واقع مجموعة المشكلات البحثية المحددة التي يدور حولها المشروع) كما سيرد ذكرها في نهاية المقدمة.

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

وهنا تحضرنا مجموعات الأسئلة التالية التي تزيد إيضاح المقصود:

أولاً: إذا كانت أصول الإسلام (القرآن الكريم والسنة الشريفة) قد قدمت الأحكام والأسس العامة للإجابة عن السؤال السابق أي: هل جوهر التعامل الدولي في الإسلام علاقة تعاون وسلم أم علاقة صراع وحرب بين الدولة الإسلامية والعالم غير المسلم؟ فكيف جاءت إذن هذه الإجابة التي تعلق على كل زمان ومكان؟

- كذلك، كيف قدمت الاجتهادات الفقهية المتعاقبة إجاباتك عن هذا السؤال أيضاً؟ وما هي الاختلافات بين هذه الاتجاهات وما أسبابها؟

- وكيف قدمت أيضاً الأفكار السياسية الإسلامية عبر مختلف عصور الفكر الإسلامي إجاباتها عن نفس السؤال؟

- وكيف كان واقع الممارسات الفعلية للعلاقات الدولية للمسلمين؟ وما هي أنماطها ومحدداتها؟

ثانياً: وهل اختلفت الإجابة الفقهية والفكرية السياسية من عصر إلى عصر باختلاف درجة قوة وانتشار الدولة الإسلامية للخلافة عبر مراحل تطورها؟ وهل تطورت أنماط واتجاهات الممارسات الدولية للمسلمين عبر مراحل تطور قوة الدولة الإسلامية؟ أي هل أثرت البيئة المحيطة (داخلياً وخارجياً) على روافد الإنتاج النظري للمسلمين حول هذه القضية؟

- ومن ثم هل يمكن اكتشاف نوع من الارتباط بين التطور في الاتجاهات الفقهية وفي اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي (حول هذه القضية) وبين التطور في مراحل قوة الدولة الإسلامية ووحدها وفتوحاتها؟

وهكذا يمكن القول إنه بقدر ما يهدف المشروع إلى تحديد أبعاد المنظور الأصولي حول القضية الكبرى المشار إليها بقدر ما يهدف أيضاً إلى استكشاف الاتجاهات التحولية أو التطورية في الفكر السياسي الإسلامي حول هذه القضية واستكشاف العلاقة بين اتجاه هذا التطور وبين اتجاه التطور في وضع الدولة الإسلامية في النظام الدولي وأنماطه ومحدداته.

أما عن الأبعاد النظرية الفرعية أو الجزئية فهي المتصلة بدراسة ظاهرة العلاقات الدولية مفاهيمياً كانت أو مستويات تحليلية. ولا بد للباحث أن يتعرض لها خلال تعاملها مع المصادر الأصولية أو المصادر التاريخية أو المصادر الفكرية المختلفة سعياً وراء بناء المنظور الإسلامي للعلاقات الدولية. بعبارة أخرى، المقصود هو اكتشاف الاتجاهات الفكرية السياسية الإسلامية الكبرى المتعاقبة التي تمثل جذوراً أو امتدادات تاريخية لعملية للتظير العامة حول الظاهرة الدولية بمستوياتها المختلفة. ومن أهم هذه الأبعاد:

الدولة: طبيعتها وخصائصها وعلاقتها بمفهوم الأمة والجماعة، القومية في أصول الإسلام وفي التراث الفقهي. والتظير حول هذه الأمور يساعد على الإجابة عن التساؤل التالي: ما مدى صحة استخدام مصطلح العلاقات الدولية لوصف التعامل الخارجي للدولة الإسلامية، أي هل يسمح المنظور الإسلامي بإطلاق صفة "الدولية" على العلاقات بين الدولة الإسلامية وغيرها؟ أم يصح وصفها بأنها علاقات عالمية Global نظراً للطبيعة العالمية للدعوة الإسلامية والتي تحمل مسؤولياتها هذه الدولة، أو وصفها بأنها عبر قومية Transnational انطلاقاً من الأسس الإسلامية للعلاقات الإنسانية والاجتماعية بين

الجماعات البشرية المختلفة؟ وكيف نصف العلاقات بين مكونات دولة الخلافة الإسلامية من إمارات وسلطنات وممالك: هل هي علاقات دولية أم داخلية؟.

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

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

- عناصر قوة الدولة وعناصر ضعفها وانهارها، وزن استخدام القوة المسلحة في التعامل الدولي (هدف الدولة من استخدامها ودوافعها: هل الجهاد ونشر الدعوة أم حماية وتحقيق مصالح أخرى؟) أسباب الصراع أو التنافس، أسباب التحالف، التسلط والهيمنة.

- أدوات الدولة لتحقيق أهدافها وتنفيذ سياساتها والعوامل المؤثرة على أولوية استخدام هذه الأدوات (العسكرية، الاقتصادية، الدبلوماسية).

- موضوعات وقضايا التعامل الدولي في ظل الصراع أو التعاون وفي أوقات السلم أو الحرب؛ لأن الاقتصار على قضايا الصراع العسكري فيه اختزال كبير لظاهرة الصراع وقصرها على جانب واحد.

- العلاقة بين طبيعة البيئة الداخلية (انقسامات، صراعات أو تماسك داخلي) وبين فعالية الحركة الخارجية للدولة (فتوح وانتشار أو تقلص وتراجع، دور قائد أو ثانوي أو تابع في النظام الدولي).

وهنا تبرز قضية العلاقة بين درجة التطبيق الفعلي للإسلام في الداخل وفي العلائق الخارجية، وبين توسع أو انكماش وضعف ثم انهيار دول الخلافة الإسلامية المتعاقبة. كما تبرز أيضاً قضية العلاقة بين المكونات أو الكيانات التي انقسمت بينها الأمة الإسلامية ولكن في ظل دولة خلافة واحدة أو أكثر وخاصة في الفترات التي اهتزت فيها السلطة للمركزية لهذه الدولة وكذلك في الفترة التي أعقبت سقوطها حيث برزت التعددية السياسية للدولية الإسلامية.

بعبارة أخرى إذا كانت جذور التعددية السياسية وجذور التعددية المذهبية الإسلامية قد بدأت مبكرة بعد عصر الخلافة الراشدة ثم أعقبها مولد الفرق للسياسية والمذهبية المختلفة التي استغلت - بصورة متنوعة - الآراء والمواقف الدينية لخدمة أغراض سياسية، فما للعلاقة بين هذه الأطر الداخلية للخلافات الإسلامية المتعاقبة وبين سلوكها الخارجي؟

٣- إذن ما الغاية النهائية المقصودة من وراء تحقيق هذه الأهداف التحليلية الكبرى (المنظور العام) والصغرى (الأبعاد النظرية الجزئية)؟ هل تقديم نظرية سياسية إسلامية للعلاقات الدولية؟ أم دراسة العلاقات الدولية في الأصول، وفي التاريخ الإسلامي، وفي الفكر الإسلامي واستيعاب نتائج التحليل في هذه المجالات الثلاثة والعلاقات بينها حتى يمكن التوصل إلى تقديم إطار نظري إسلامي عن العلاقات الدولية؟ وحيث إن النظرية لا تتحقق دفعة واحدة ولكن تقتضي تدرجاً وتراكماً منهجياً وموضوعياً منظماً فإن غاية المشروع تنصب على دراسة المجالات الثلاثة المحددة عالياً كمنطلق وقاعدة لبناء متكامل وعميق. ففي البداية يجدر تقديم رؤية كلية متكاملة للأبعاد الثلاثة الأساسية للظاهرة الدولية: الأصولية والتاريخية والفكرية. وهي الأبعاد التي اقتصرَت الدراسات السابقة - في مجالات دراسية مختلفة - على الاقتراب من كل منها على الانفراط وفي أطر جزئية، وهو الوضع الذي ما كان ليساعد على تقديم فهم متكامل للعلاقة بين أصول الإسلام وبين خبرة الممارسة التاريخية وبين نماذج الفكر الإسلامي. ولا بد من هذا الفهم المسبق حتى يمكن إفراز تأصيل نظري يكون بمثابة المنطلق الصحيح لدراسة فقه الواقع المعاصر.

وهكذا نصل - على ضوء تحديد هذه الأهداف وهذه الغاية - إلى القول: إن هذا المشروع للبحثي يتسم بسمة هامة وهي الخصوصية، فهو مشروع غير مسبوق - كما وصفه أ.د. طه العلواني في خطابه الموجه لافتتاح ندوة نوفمبر ١٩٨٩ حول خبرة المشروع بعد عامين من بدايته. فهو يعد نموذجاً تجريبياً حول مدى إمكانية دراسة علم بأبعاده المتكاملة من منظور إسلامي، فضلاً عن أنه ينطلق من محاولة تقديم فهم شامل ومتكامل لكيفية تحقيق إسلامية العلوم الاجتماعية. إذ لا يقف عند محاولة نقد الأدبيات النظرية فيما يخالف الشريعة الإسلامية، كما لا يقتصر على النقل الحرفي من كتب الفقه إنما يسعى هذا المشروع إلى استنطاق الإسلام قرآناً وسنة (كصق أصولي قياسي) وخبرة

سمية وفكراً مطروحاً حول الظاهرة الدولية في العصور الإسلامية المتتالية، ولكن لابد
من أن يكون هذا السعي غير منفصل عن الواقع المعاصر بمعطياته المختلفة، ولكن تتطلب
هذه المعطيات بدورها فقهاً متجدداً. وهذا الأخير لا يمكن تطويره قبل أن نتمكن من فقه
الشرع وفقه التنزيل. ولهذا فإن المشروع وإن كان لا ينطلق من أولويات الواقع وقضاياها
إلا أنها لا تغيب عن وعيه.

ثالثاً: المنطلقات: التقسيم المشاكلة المنهاجية والبحثية:

١- ينطلق هذا المشروع من الاعتراف بضرورة التمييز بين منظور الأصول
الإسلامية من القرآن والسنة وبين منظورات المسلمين والتي ظهرت في أزمان متعاقبة
والستي تحقق حول بعضها إجماع وواجه البعض الآخر منها تأييداً أو معارضة من جانب
من عاصرها أو من جاء من بعدها. بعبارة أخرى ندرك التمييز بين المبادئ والأسس
الإسلامية في الأصول وبين الاجتهادات الفقهية، كما ندرك ضرورة حسن فهم الأصول
والمقارنة بين الاتجاهات الفقهية بأمانة والنظر بإمعان في خبرات التاريخ السياسي للإسلام
وذلك كله حتى تتحدد رؤية الفريق البحثي حول أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم في
الإسهام. ولقد تحددت كالاتي:

الأصل يتمثل في الدعوة على أساس أن القتال أو السلم ليسا إلا أشكالاً للعلاقة
وأدوات لها.

٢- وواجه الفريق مجموعات من المشاكلة المنهاجية تتلخص كالاتي:

أ- مشاكلة تتصل بطبيعة تخصص القائمين على المشروع ومدى تسليحهم بأدوات
المنهج الإسلامي وصعوبات هذه العملية، ومن ثم الفجوة القائمة بين الفقيه وبين عالم
السياسة. وتنتج هذه المشاكلة من عدة أبعاد:

من طبيعة تناول الفقيه أو الفيلسوف الإسلامي لموضوعات السياسة نظراً للطبيعة
الشاملة لثقافته وإنتاجه في وقت لم تكن قد تحددت فيه بعد الفواصل بين العلوم الدينية
والعلوم المدنية أو فيما بين العلوم الاجتماعية.

ومن ناحية أخرى: وبعد أن تعددت التخصصات في المجالات المعرفية المختلفة
أضحى لثقافة المعاصر معنى محدداً لا يتجاوز دارس العلوم الشرعية ولا يتعداه إلى

فروع المعرفة الإنسانية والعملية المختلفة. وفي نفس الوقت برز اتجاه كبير بين الباحثين السياسيين المعاصرين يهتم بالبحث والتتقيب في الأصول وفي التراث لأغراض بحثية وحركية سياسية مختلفة.

وهؤلاء الباحثون - كما يقول أ.د. حامد ربيع - يعرفون العصر واحتياجاته ودرسوا السياسة ومتغيراتها (ولو من منطلق إسهامات المنظور الغربي) ولكنهم لا يعرفون شيئاً عن الفقه وأصوله أو عن التراث الفكري والفلسفي والتاريخي الإسلامي، ومن ثم يمكن حل هذه المشكلة في الاعتراف بضرورة عدم قطع الجسور بين الباحث السياسي المعاصر وبين الفقيه حتى يمكن عبور الفجوة القائمة بين الطرفين. وهذا الأمر ضروري حتى تتحقق فاعلية عملية إحياء التعامل مع التراث في مجال العلوم السياسية بصفة عامة والعلاقات الدولية - التي نحن بصددتها - في سبيل بلورة منظور إسلامي لهذا المجال المعرفي. ويمكن أن يتحقق عبور هذه الفجوة بخلق قنوات للتعاون بين الباحث السياسي وبين المتخصص الشرعي المعاصر. وإذا كان هدف الباحث السياسي من التعامل مع المادة العلمية الإسلامية (فكراً وفقهاً وفلسفة وتاريخاً) هو إحياء المعرفة بالتراث في الجامعة البحثية التي ينتمي إليها والاستعانة به لتطعيم مناهج البحث والتدريس كسبيل لتحقيق العمق الذاتي والتخفيف من غلو أو سيادة المنظور الغربي (إن لم يكن استبداله) فهنا تعدد أبعاد دور المتخصص الشرعي: ابتداء من توضيح مصطلحات لغة التراث، وانتقالاً إلى المساعدة في حصر وتصنيف أهم مصادر التراث (الفقهي، الفلسفي، التاريخي) المتعلقة بصورة مباشرة أو غير مباشرة بالقضية موضع البحث، ووصولاً إلى المساعدة في التمييز بين المصادر الإسلامية للملتزمة وغيرها. فضلاً بالطبع - وهو الأهم - عن ضبط شرعية المشروع.

- (١) انظر: دراسة د. ودودة في نفس الجزء.
- (٢) انظر على سبيل المثال:
- L'Histoire des relations Internationales de 1919 a nos : Duroselle. E.J
jours
- بيير رينوفان: تاريخ العلاقات الدولية (١٨١٥-١٩١٤) تعريب جلال يحيى. دار المعارف ١٩٨٨..
- ه.أ.ل. فيشر: تاريخ أوروبا في العصر الحديث (١٧٨٩-١٩٥٠). تعريب: أحمد نجيب هاشم، وديع الضبع، دار المعارف - الطبعة الثامنة ١٩٨٤.
- (٣) a study : The Philosophy of International relations: Parkinson.F
. 1976. London. Sage Publications.in the history of thought
- Pp.. An Introduction to International Politics 198:William Coplin (٤)
.. 21-5.
- ١١١) وحول نماذج الدراسات الغربية التي اهتمت بتحليل أنماط متتالية من النظم الدولية من
اقع دراسة تاريخ العلاقات الدولية الأوربية: انظر دراسة د. ودودة بدران في نفس
الجزء.
- (٦) مارسيل ميرل: سوسيولوجيا العلاقات الدولية. ترجمة د. حسن نافعة، دار المستقبل،
القاهرة ١٩٨٦، ص ٢٣-٢٤.
- (٧) انظر على سبيل المثال وليس الحصر: د. إسماعيل صبري مقلد: نظريات السياسة
الدولية (دراسة مقارنة) - منشورات ذات السلاسل، الكويت ١٩٨٧.
- د. الحسان بوقنطار، العلاقات الدولية - دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ١٩٨٥.

- د. أحمد يوسف، د. محمد زيادة: مقدمة في العلاقات الدولية، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٩.

(٨) وهي الدراسات التي تم تصنيفها إلى جانب مصنفات أخرى عقب عملية توثيق المصادر العربية الإسلامية للمادة العلمية لمشروع (المصنفات الفرعية الأخرى تدور حول موضوعات متصلة مثل الحرب، السلام، الجهاد، القومية، الوحدة، المعاهدات، الأمة، حقوق الإنسان، التاريخ الإسلامي، مشاكل ومنهجية وقضايا الفكر السياسي الإسلامي والمذاهب الفقهية والفقهاء المقارن، المصادر الأصلية لإنتاج بعض أعلام المسلمين من مؤرخين وفقهاء، ومفسرين ومحدثين، مصادر ثانوية معاصرة حول هذه الأعمال).

(٩) ومن أمثلة هذه الدراسات: د. وهبه الزحيلي: العلاقات الدولية في الإسلام، بيروت، مؤسسة الرسالة ١٩٨١.

- د. خديجة أبو أثلة: الإسلام والعلاقات الدولية في السلم والحرب - دار المعارف ١٩٨٣.

- د. جعفر عبد السلام: قواعد العلاقات الدولية في القانون الدولي وفي الشريعة الإسلامية، مكتبة السلام العالمية، ط١، ١٩٨١.

- د. نجيب الأرمنازي: الشرع الدولي في الإسلام، مطبعة بن زيدون، ١٩٩٣..

- د. مصطفى كمال وصفي: مدونة العلاقات الدولية في الإسلام.

- د. إسماعيل أبو شريعة: نظرية الحرب في الشريعة الإسلامية، الكويت ١٩٨١.

- د. محمد رأفت عثمان: الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام، القاهرة، دار الكتب الجامعي ١٩٧٥.

- الإمام محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، القاهرة، دار الفكر العربي ١٩٨٨..

- د. محمد الصادق عفيفي: المجتمع الإسلامي والعلاقات الدولية - القاهرة - مكتبة الخانجي.

- د. محمد الصادق عفيفي: الإسلام والعلاقات الدولية، بيروت، دار اقرأ، ١٨٦.

(١) يجدر الإشارة إلى إسهام متخصصي العلاقات الدولية أو النظرية السياسية من المسلمين في تناول موضوع العلاقات الدولية في الإسلام، من زوايا مختلفة وخاصة تنظيرية عامة - مثل دراسة د. عبد الحميد أبو سليمان - أو تنظيرية للجهاد في الإسلام - مثل دراسة د. عبد العزيز صقر، إلى جانب الإسهامات المتنوعة - أ.د. حامد ربيع التي لمست في ثنايا قضايا العلاقات الدولية وسيحدد إسهام هذه الأدبيات في المدخل المنهجي من المشروع، التطور التاريخي في وضع الدولة الإسلامية في النظام الدولي.

* *

مرفق (٢)

كلمة الدكتور / طه جابر العلواني

عميد جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية بفرجينيا

بهذه المناسبة أود أن أقدم بعض الملاحظات: أولاً، أن ما هو معروف اليوم بالنظام العالمي الجديد هو النظام العالمي الثالث في هذا القرن، يقوم على فكرة محورية وأساسية تكاد تنفي الخصوصيات وتؤسس نسقاً ثقافياً وفكرياً وأخلاقياً وسلوكياً عالمياً هو في أساسه ذلك النسق الذي تطور عبر التجربة الأوروبية في مراحلها المختلفة، هنا تتبع ضرورة إبراز الإسهامات المختلفة للخصوصيات الثقافية في العلوم الاجتماعية والإنسانية بصفة خاصة، وذلك لكي تسهم في صياغة العالمية المعاصرة صياغة مناسبة خاصة، وأن القيادة الأمريكية لهذه العالمية قد بدأت تدخل فيها إلى مأزق المركزية - بقصد أو بدون قصد - ولا يكون البديل أن نتغلق في خصوصياتنا أو نتوقع فيها، بل قد يكون ذلك مستحيلاً حتى لو قبلناه من حيث المبدأ، إذ لم يعد ممكناً في ظل ثورة الاتصالات والمواصلات، بناء سور صيني عظيم جديد، ولم يعد في الإمكان حماية الحدود أو إغلاقها أو الحجر على الشعوب، بل إن العالمية - من حيث تفاعل واحتكاك الشعوب العالمية - صارت حقيقة واقعة لا محالة، وخير أسلوب للتفاعل معها والتعامل معها هو الإسراع في إبراز وتطوير المنظورات الثقافية المختلفة للتفاعل مع هذا المنظور المهيمن قبل أن يكرس المركزية باسم العالمية، وفي النهاية، فمن المؤكد أن تكون هناك صياغة جديدة لهذه العالمية. ومن المؤكد أن للمسلمين قدرة على الإسهام في إعادة هذه الصياغة وإلا فقد تستحيل إلى عولمة للثقافة وللحضارة الأوربية لا على أساس التنوع والتعدد واحترامه، بل على أساس فرض الخصوصية الغربية بكل ما تحمله من معان، ومن هنا تأتي أهمية طرح مثل هذا المشروع البحثي الذي يقدم رؤية ومنظوراً مهماً مغايراً في العلاقات الدولية يمكن أن يحاور وينفذ النسق القائم ويتفاعل معه ويمثل أسلوباً من الأساليب التي ينبغي اتباعها في الحوار بين الحضارات والثقافات.

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

الإنسانية والاجتماعية. فمن خلال المناقشات الدائرة بصورة مكثفة حول البيئة والأرض والكون، والتلوث برزت قضية ضرورة وجود قيم أو وجود إطار أخلاقي للممارسات الإنسانية في الكون ومن ثم ضرورة وجود إطار أخلاقي يحكم العلم وممارساته، لأنه بدون هذا الإطار الأخلاقي والقيمي سوف تكون حركة العلم ضد الإنسان وضد مستقبله وضد عمرانه وضد حضارته، وأن الدعوة القديمة التي تقول بضرورة فصل العلم والقيم، وأن العلم لا بد أن يكون خالياً من القيم، هذه المقولة لا بد من مراجعتها وإعادة النظر في تحديد طبيعة القيم وشكل العلاقة بينها وبين العلم، وهل يمكن أن يوجد علم خال من القيم يحدث عمراناً أو ينشئ حضارة؟ أم أن العلم ينبغي ألا يوجّه إلى خدمة أي تجهيزات خاصة أو أغراض أيديولوجية، ولكن هذا الأمر السلبي لا يعنى أن نفصل بينه وبين القيم، ولا بد للمفكرين المسلمين والباحثين المسلمين أن يكون لهم إسهام في هذا المجال وفي تقدير منظورات أخرى، مثل المنظور الإسلامي الذي يقيم علاقة صحيحة بين العلم والقيم وذلك من خلال تحديد القيم وجعلها قيماً مطلقة لا تخضع لمصالح شخصية أو قومية أو حزبية أو فردية، وفي هذا الإطار يمكن القول بأن القيم العليا أو الحاكمة التي يمكن أن يقدمها الإسلام في هذا المجال يمكن أن تتلخص في هذه القيم الأربع (التوحيد - العمان - التزكية - العدل).

ثالثاً: بعد حرب الخليج ظهرت الكثير من الكتابات حول القيم والأخلاقيات التي ينبغي أن تحكم العلاقات الدولية، وذلك بسبب غياب التوازن الطبيعي الذي حكم العلاقات الدولية خلال فترات تاريخية كثيرة، وخاصة في الفترة الأخيرة التي كان ميزان القيم فيها يعتمد على توازن قوى كبرى جعل هناك قدراً من القيم التي عرفت بالقيم الدولية بقطع النظر عن حقيقتها وقيمتها؛ لأن تصارع قوى متوازنة يؤدي إلى تعادلها أو توازنها وهو ما يمكن أن يؤدي إلى وجود قواعد لعبة تمثل حداً أدنى من القيم التي ينبغي للدول مراعاتها أو يمكن أن يحقق نوعاً من العدل والحرية للدول الضعيفة والصغيرة، أما بعد حرب الخليج الثانية، فتم تدشين ما عرف بالنظام العالمي الجديد أو الثالث الذي مثل - ولأول مرة في التاريخ - إنفراد قوة واحدة إلى حد كبير بالنظام الدولي وتحكمها فيه، ومر هنا جاء النقاش الدائر حول القيم والعلاقات الدولية، ومن هنا أيضاً يمثل هذا المشروع إسهاماً هاماً في هذا الاتجاه ودعمًا لتيار جديد من الفكر يتبناه باحثون كثيرون ومفكرون من مختلف الأديان وينتمون إلى ثقافات مختلفة، بدأ هذا التيار يتنامى في مختلف أنحاء

العالم، حتى أن جامعة طوكيو في اليابان أنشأت مركزاً للأبحاث لتصرف بصورة أساسية إلى دراسة العلاقات الدولية في الإسلام ودراسة ما يمكن أن يوظف من التراث الإسلامي في تصحيح المسار المعاصر للعلاقات الدولية.

رابعاً: وهي ملاحظة تكمن في تنامي الدراسات التي تربط بين الأديان والعلوم الاجتماعية، مختلف الأديان ومختلف العلوم الاجتماعية، ذلك أن تنامي الظاهرة الدينية في العالم وتساعد ما عرف بالأصولية - سواء منها اليهودية أو المسيحية أو الإسلامية - دفع العديد من الباحثين ومراكز الأبحاث والجامعات إلى الاهتمام بدراسات العالم الإسلامي - خصوصاً العلاقات الدولية - كما أن تصاعد مفهوم الجهاد في الخطاب التركي، أعاد تذكير الغرب وجامعاته ومراكز بحوثه بتراث تاريخي من الصراع الإسلامي، فأصبح مفهوم الجهاد من المفاهيم الغامضة الملتبسة بالنسبة للعقل الغربي مفهوماً يستدعى مخزوناً تاريخياً من صور نمطية عن الإسلام والعالم الإسلامي، كما عارض ذلك تنامي الحركات الإسلامية المتطرفة التي تستثمر وتستغل نفس المفاهيم التاريخية عن دار الإسلام ودار الحرب ومقاتلة الكفار والتأسيس عن أصل الحرب أو أصل السلام أو سوى ذلك من نقاش دار في تاريخنا أو تراثنا الفقهي في فترات تاريخية إسلامية معروفة، كل ذلك أدى إلى تنامي ظاهرة الاهتمام بالعلاقات الدولية في الإسلام، وليس ما كان يكمن في عقل "هنتجتون"، عند كتابة "صدام الحضارات" هو ذلك الفهم القاصر عن الإسلام والعالم الإسلامي، لذلك كان لا بد من إعادة النظر في هذا الموضوع برؤيته ومناقشته مناقشة دقيقة أصيلة متعمقة مثلما فعل المشاركون في هذا المشروع البحثي المتميز للخروج بأراء أخرى ونتائج مغايرة، لعل الإمام فخر الدين الرازي المتوفى عام ٦٠٦ هـ حينما نقد الفقهاء، المسلمين وذهابهم إلى تقسيم المعمورة إلى دار حرب ودار إسلام، كان يشير إلى ما يدور في الأذهان اليوم حيث قال: لا بد من تجاوز هذا التقسيم إلى تقسيم آخر بديل له، والتقسيم الذي اقترحه فخر الدين الرازي هو تقسيم الأرض إلى دار دعوة ودار إجابة، وأن يتجاوز اصطلاح الكفار والمشركين إلى مصطلحات "أمة للدعوة و أمة الإجابة"، وأشار الإمام فخر الدين الرازي وهو يؤسس لهذا القصور بالنسبة له - بأنه قد سبق لهذا النظر من قبل "القفال" المتوفى في القرن الرابع الهجري، فإذا ليس هذا بدعاً من الأمر أن يخرج باحثو اليوم ويحاولوا تفكيك وإعادة تركيب بعض هذه المفاهيم، ومن خلال هذه الملاحظات الأربع السابقة، أستطيع أن أحدد

موقع هذا المشروع البحثي الذي تعقد ندوتنا هذه لمناقشته ومناقشة نتائجه، ونستطيع أن نتصور مدى قيمته الكبيرة في هذه المرحلة المهمة، إذ أن مجرد إعادة إنتاج التاريخ الإسلامي أو محاولة ذلك أو الانزلاق في فكر المفاخرة والمباهاة والقول بأن تاريخنا كان ناصعاً وعظيماً أو أنه كان تاريخ ملائكة، لم يعد يغنى ولم يعد كافياً، ولا بد من دراسة الواقع وتفكيكه ومحاولة فهم كافة تضاريسه وما أسهم في تكوينه، وبالرغم من أهمية الاعتزاز بالذات والتمسك بالهوية باعتبارها مصدر الوجود والاستمرار، لكن عند التناول الأكاديمي لا بد من محاولة الجنوح نحو الموضوعية حتى لو كانت مؤلمة في بعض الأحيان، ولا بد من تجاوز تلك النزعات العاطفية وإخضاع أي قضية محلاً للبحث والتفكير والتحليل والفحص والتدقيق وإلا فإن العلم برمته لن يكون أفضل كثيراً من القصة والحكاية وأي نوع من أنواع الأدب الشرقي، ولن يسهم بصورة فعالة في تطور المجتمعات وبنائها. وبناء على ذلك فإن تناول مشروع العلاقات الدولية في الإسلام كان تناولاً تفكيكياً واستطاع أن يأتي ببعض النتائج والتي سوف تطلعون عليها في كتب هذا المشروع وفي بحوثه وتفصيله، فهو مشروع يعتبر نموذجاً لمشاريع مماثلة لا بد أن تنطلق في سائر العلوم الاجتماعية الأخرى، وخاصة تلك العلوم التي تستطيع أن تستفيد من التراث وتستطيع أن تستفيد من المعاصرة في الوقت نفسه دون الوقوع في أفكار التلفيق أو المقارنة، بل محاولة إعادة صياغة أصيلة. ختاماً أود أن أشير إلى أن هذا المشروع لا تبرز قيمته بدون الاطلاع على تفاصيل بحوث ودراساته، وقد لا نستطيع أن نلمس أهميته دون ذلك والمشروع يعد خطوة هامة في الاتجاه الصحيح نحو التفاعل مع المناظير الثقافية الأخرى السائدة في هذا العالم، إن الجهد الذي بذل فيه وتعدد الباحثين واختلاف خلفياتهم وتخصصاتهم ووجود أساتذة كبار من الذين استطاعوا الإمام بصورة متميزة بالعلاقات الدولية في الغرب وفي الشرق وفي الوقت الحاضر أمثال الأساتذة: الدكتورة / نادية مصطفى، الدكتورة / ودودة بدران، ومن الأساتذة الآخرين الذين لديهم إلمام بالتراث الإسلامي مثل الدكتور / سيف الدين عبد الفتاح، الدكتور / نصر محمد عارف، الدكتور / مصطفى منجد، الدكتور / عبد العزيز صقر ووجود أساتذة أسهموا في المشروع لهم تميز في الفكر السياسي والقانون الدولي مثل الدكتورة / علا عبد العزيز، والدكتور / أحمد عبد الويس، كل هؤلاء أعطوا هذا المشروع.

• • •

مرفق (٣)

كلمة الدكتور / على الدين هلال

عميد كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

أود أن أطرح - في عجالة - عدة نقاط ترتبط بموضوع الندوة:

النقطة الأولى، هي اختلاف ما كان يمكن أن نسميه الفضاء الإسلامي أو فضاء الدراسات الإسلامية واختلاف مجال الدراسات الإسلامية من علم اجتماعي إلى آخر في جامعاتنا المصرية في بعض المجالات المعرفية، ذلك أن هناك وجوداً واضحاً وإسهاماً متميزاً لمجال الدراسات الإسلامية إذا أخذنا مثلاً فرع القانون، أو إذا أخذنا مثلاً فرع التاريخ وكذلك إذا أخذنا مثلاً فرع الفلسفة، في هذه المجالات توجد مدارس علمية وأجيال من الباحثين - على الأقل من ربيع قرن أو يزيد - تعاملت مع الشأن الإسلامي ومع إسهامات المفكرين المسلمين في هذه المجالات، وأبرزوا مساهمة المفكرين المسلمين في هذه المجالات كجزء من التاريخ الإنساني والتاريخ البشري في فروع مختلفة، أما في علم الاجتماع، فلم يحدث هذا التواصل المعرفي وإنما تم التركيز خصوصاً على مساهمة ابن خلدون ودوره في طرح بعض النظريات، مثل نظرية "العصبية" ومثل نشأة الدولة وأقولها، كإسهام في علم الاجتماع، أو القول بأن ابن خلدون هو المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع، ولكن لا يمكن القول بأن لدينا مدرسة في علم الاجتماع مثيلة لما نراه في علم التاريخ أو الفلسفة أو القانون، وفي فروع أخرى أقل حظاً مثل علم السياسة وعلم الاقتصاد لا نجد مثل هذا الذي نجده، سواء في المجموعة الأولى من العلوم أو حتى في مجال علم الاجتماع، وإنما نرى جهوداً فردية تختلف في مستواها أو مدى توصلها. النتيجة هو أن هناك مهمة، وهناك مسئولية، وهناك نقصاً ينبغي أن نتعامل معه كجماعة أكاديمية مهمة يبحث الظواهر الاقتصادية والسياسية في مصر وفي وطننا العربي.

النقطة الثانية، هي أنه عندما نقرأ كتاباً في تاريخ علم السياسة في فرنسا مثلاً، أو تاريخ علم السياسة في أمريكا، سوف نكشف وبوضوح خلافاً لرؤية الظاهرة، سوف نجد أنه تطور في أبراج عاجية بواسطة مجموعة من أساتذة الجامعة من المبدعين والعباقرة، سوف نكشف على العكس من هذا أن العلوم الاجتماعية، علم السياسة وعلم الاقتصاد تحديداً، هي علوم تأثرت بالمناخ السياسي الاجتماعي الثقافي الحضاري المعنوي في بلادها، بعبارة أخرى أن العلوم الاجتماعية هي علوم محددة ثقافياً وحضارياً واجتماعياً

وعندما نتأمل في كيفية وفي مناخ ظهور بعض الأفكار الكبرى، سوف نكتشف وسوف يتبين لنا أنها مرتبطة بسياقات تاريخية وثقافية وحضارية معينة، بعبارة أخرى لا ينبغي أن يكون لدينا أي شعور بالخرج أو بأننا لا نفعل شيئاً غريباً عندما نبحث في الأصول الإسلامية وفي نتائج قرائح وعقول المفكرين المسلمين لنكتشف ونبين ماذا أسهم به هؤلاء في مجالات السياسة والاقتصاد.

النقطة الثالثة، أنه كي يكتسب هذا النوع من العمل العلمي سمة الأكاديمية والموضوعية، ينبغي أن يتحلى بعدد من السمات: أولى هذه السمات، ألا يرتبط بتطورات سياسية معينة، لأنه إذا ارتبط بتطورات سياسية في مجتمع ما فكأنه ربط مصيره بمصير تلك الظواهر والأحداث السياسية، بعبارة أخرى، إن الاهتمام بالبحث في تأصيل الإسلام وتأصيل الفكر الإسلامي وفكر المسلمين في المجالات السياسية والاقتصادية ينبغي أن يكون هماً مستمراً بغض النظر عن أحداث سياسية طارئة، قد تكون مجندة أو تكون غير مجندة لهذا النوع من النشاط، والسمة الثانية، أن يتسم بالتواصل، لأن ما لا تعرفه عن هذا الإسهام هو أكبر بكثير مما نعرفه، وقد قرأت في كتاب للدكتور نصر عارف أوضح فيه - بالوثائق - والتوثيق أن ما قرأنا وما نعرفه وما نتفق عليه أو نخالف بشأنه من مصادر الفكر الإسلامي السياسي، هو في الواقع، ربما أقل من عشرة في المائة مما هو موجود ولم نتعامل معه بالبحث والتحليل والنقد والتأصيل، هناك إذن مهمة كبيرة في تغطية وتوثيق المخطوطات المختلفة بهذا الشأن وبحثها وتحليلها والدراسة التفصيلية بشأنها، شأنه في ذلك كشأن أي عمل أكاديمي، إذا بدأ الباحث وفي نيته التبرير أو الدفاع، فإنه سوف يكون قد خلع عن نفسه - بمحض إرادته بداءة - صفة الباحث وتحول إلى شيء آخر، وإذا بدأ الباحث بتصور (معين) أننا كمسلمين نملك أفضل وأسمى فكرة، وتصبح القضية هي إثبات سمو الفكر الذي طرحته عقول مفكرينا على سائر البشرية فنحن - أيضاً - نبدأ بداية لا نعتقد أنها سوف تدخلنا في صميم العمل الأكاديمي أو البحثي أو حتى التأصيل العلمي الموضوعي لتاريخنا ولفكرنا، وأما السمة الأخيرة، فهي تصور أو زعم أن كل ما طرحه مفكر مسلم هو بالضرورة متميز ومختلف عما طرحه المفكرون الآخرون من أبناء الهند أو الصين أو أوروبا أو أمريكا، نحن بشر والمسلمون بشر والقوانين البشرية التي سنّها الله سبحانه وتعالى تنطبق على العقل المسلم بقدر ما تنطبق على العقول الأخرى، هناك تمايز، هناك خصوصية هنا أو هناك يمثل ما للآخرين من خصوصيات، وإنما

خصوصيات تصب جميعاً في رافد البشرية وفي تطور البشرية وفي التطور البشري والتاريخي عموماً، وفي يقيني - كباحث مصري مسلم - أن عظمة ما يمكن أن يسفر عن هذا الاهتمام، ليس في إثبات خروج المسلمين عن سياق التاريخ، بل أن ما طرحه المفكرون المسلمون من نظريات ومن أفكار ومن نتائج تصب في المجرى الحضاري، في تاريخ البشرية، بحيث يمكن القول بأن لهم إسهاماً مثل ما للصينيين من إسهام وما للهنود من إسهام وما لأوروبا الغربية أو الولايات المتحدة من إسهام، عظمة الفكر الإسلامي - إذن - لا تكون في أن نعزله عن مصادر التاريخ، وإنما في أن يكون رافداً ثرياً وخصباً ومضيفاً لتيار البشرية، وأن ما طرحه العقل المسلم من أفكار تصلح للمجتمعات الإسلامية بقدر ما تصلح لمجتمعات أخرى، لأن فيها جانباً عالمياً وجانباً إنسانياً يخاطب الإنسان في كل زمان ومكان. في هذا الإطار، فإن العمل المتميز الذي قامت به مجموعة من أساتذة كلية الاقتصاد هو عمل من حق كل مصري أن يفخر به، لأنه عمل متميز، لأنه طرق أبواباً جديدة، ربما لا يلج كل هذه الأبواب بنفس الدرجة، وربما يكون لنا عليه ملاحظات وربما انتقادات، وهذه طبيعة شأن أي عمل علمي، إنما يبقى لهؤلاء فضل السبق وفضل وفضيلة البداية في هذا المجال، ونرجو الله أن يستمر الجهد ويستمر العطاء وأن يستفاد من مناقشات هذه الندوة ربما في التصحيح أو التنقيح أو التطوير أو في طرح مجالات بحثية جديدة، ولا شك عندي أن العقول المتميزة والأسماء الكبيرة الموجودة سوف وتثرى وتضيف لهذا العمل، ولعل هذا أحد الأسباب الحقيقية التي دفعت جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية ومركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الاقتصاد إلى عقد هذه الندوة، ليس تباهاً بما تم إنجازه، وإنما عرضاً على بساط البحث والنقد والتحليل حتى نستفيد وحتى نستكمل مسيرة هذا العمل على أسس أكثر إسلامية، مستفيدين من نصائح وإرشادات من هم أكثر علماً وأوسع خبرة وأطول باعاً في هذا المجال.

* * *

مرفق رقم (٤)

إن مراجعة بعض الأدبيات الغربية في موضوع القيم في العلاقات الدولية توضح أن مشروع العلاقات الدولية في الإسلام يمكن أن تكون له مساهمته (وخاصة على صعيد مستوى "المنظور الأصولي") في إطار هذا التوجه في ضوء النقاط التالية:

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

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

(٣) إنه مع اعتراف بعض الباحثين بأهمية القيم في السياسة الخارجية إلا أنهم يؤكدون أنه لا توجد مبادئ مجردة وعالمية (إلا في بعض الحالات الاستثنائية) تحكم السياسة الخارجية. إن بحث العلاقات الدولية في الإسلام يمكن أن يسوح وضعاً مخالفاً تماماً، فنظرة الإسلام للعالمية تناقض هذه النظرة الغربية فالحرمان شرعاً يتجاوز الزمان والمكان ويستند حدوده من الوحي مع مراعاة تغير الظروف. أي أن مشروع العلاقات الدولية في الإسلام يمكن أن يوضح أن الأخلاق الإسلامية في التعامل الدولي هي الأساس والخروج عنها هو الاستثناء.

(٤) يرى بعض المؤيدين للاهتمام بالبعد القيمي في تحليل العلاقات الدولية أن الانتقال المنهجي يكون مما هو قائم إلى ما يجب أن يكون وليس العكس. وفي هذا الصدد توضح بعض الأدبيات الغربية أن أخلاقية صانع القرار هي أخلاقية مسئولية وليست أخلاقية اقتناع، أي أن ما يقتنع أو يؤمن به السياسي يجب أن يخرج إلى حيز الواقع بعد مروره بحسابات التكلفة، فما هو جيد في الحسابات السياسية يرتبط بما هو ممكن^(١). إن دراسة العلاقات الدولية في الإسلام يمكن أن توضح نمطاً مختلفاً لمثل هذا التوجه، فنقطة البداية هي المنهج الإسلامي الذي يمكن أن نقيس عليه الواقع.

* قياس

** توضح

^١- Hoffmann , op. cit.

الخاتمة:

وإذا كانت المجموعتان السابقتان من الملاحظات قد توقفت عند بعدين فقط من أبعاد دراسة منظور إسلامي للعلاقات الدولية باعتبارهما نموذجاً لما لا يمكن طرحه كله في هذا الموضوع، إلا أن أمر منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية لا يقتصر على بنائه فقط، ولكن لا بد وأن يمتد إلى مجالات تشغيله وتفعيله في دراسة قضايا وتفاعلات الواقع الراهن للأمة الإسلامية؛ ولذا فإن عملية البحث والتأليف – فضلاً عن عملية التدريس التي أشارت الورقة إلى خبرتها – لمنظور؛ تمثل تطبيقات لمنظور إسلامي للعلاقات الدولية. وبالنظر إلى كاتبة هذه السطور باعتبارها أحد أعضاء الفريق البحثي الجماعي الذي نفذ مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، والذي يشارك في بناء المنظور فيمكن أن أسجل ما يلي:

تم تشغيل نتائج تحليل الخبرة النظرية التاريخية الإسلامية في مجموعة من الأبحاث حول قضايا وتفاعلات راهنة وحول طبيعة المرحلة الراهنة لوضع الأمة الإسلامية في النظام الدولي، وقد كان للأنماط والتعميمات من العمق التاريخي مغزاه في عملية التشخيص والتفسير لهذه القضايا والتحويلات، ومن ثم كان للسياق التاريخي لدراسة هذه الموضوعات تأثيره في صياغة المقولات وصياغة المحددات. ومن ناحية أخرى فإن المفاهيم المقارنة عن القوة والفواعل والقضايا واتجاهات التفاعلات والتي أخرجتها عملية بناء منظور مثلت بدورها مدخلاً منهجياً حاكماً ومشكلاً لمضامين التحليل حول قضايا عدة^(٤٦).

الهوامش:

- ١- د. عبد الحميد أبو سليمان: النظرية الإسلامية في العلاقة الدولية.
- ٢- انظر عرضًا لبعض أهم هذه الأدبيات في: د.نادية محمود مصطفى: مدخل منهجي لدراسة تطور وضع العالم الإسلامي في النظام الدولي. الجزء السابع من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام.
- ٣- انظر الجزء الأول من المشروع ص ٥٣-٦٩.
- ٤- د.نادية محمود مصطفى، د.سيف الدين عبد الفتاح (محرران) أعمال ندوة "منظور الفكر الإسلامي في تحليل العلاقات الدولية، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، ديسمبر ١٩٩٧.
- ٥- انظر نتائج مناقشة العدد الأول المذكورة في مقدمة العدد الثاني من "أمي في العالم" (١٩٩٩) مركز الحضارة للدراسات السياسية، فبراير ٢٠٠٠.
- ٦- د.حسن نافعة، د.سيف الدين عبد الفتاح (محرران) العولمة وعلم السياسة. أعمال السمينار العلمي السنوي لقسم العلوم السياسية (١٩٩٨-١٩٩٩) كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠٠.
- ٧- د.نادية محمود مصطفى: التاريخ ودراسة النظام الدولي: رؤية مقارنة: الندوة المصرية الفرنسية التاسعة: العلوم السياسية والعلوم الاجتماعية: الآفاق والتوقعات، مركز البحوث والدراسات السياسية، مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية والاجتماعية بالقاهرة، فبراير ٢٠٠٠.
- ٨- مركز الحضارة للدراسات السياسية، سبتمبر ١٩٩٩.
- ٩- مطبوع ويمكن الحصول عليه من أ.د.نادية مصطفى.
- ١٠- انظر على سبيل المثال:
د.نادية محمود مصطفى: العلاقات السياسية الدولية مذكرات مطبوعة - كلية الاقتصاد - ١٩٩٢.
- د.نادية محمود مصطفى: نحو منظور جديد لدراسة العلاقات الدولية - مجلة السياسة الدولية أكتوبر ١٩٨٥. انظر أيضا المراجع في هامش رقم ١٨
- ١١- J. Roseneau: The need of theory (in) J. Roseneau, Mary - Dufee, Thinking theory thoroughly (1979).

١٢- حول التيارات الفكرية والفلسفية الكبرى الثلاثة التي تمثل جذور المنظورات

المتعاقبة على علم العلاقات الدولية وهي الواقعية، العقلانية، انظر

Robert Adams: A new age of international relations. International affairs, Vo67, No3, 1991.

١٣- انظر مجموعة القراءات التي تضمنها الجزء التمهيدي المنهاجي المقرر على طلبة

الدراسات العليا:

-قراءات في أمثلة توضح اختلافات بين النموذجين الحضاريين: الغربي والإسلامي،

وكذلك فيما بين النموذجين المعرفيين: الغربي والإسلامي:

انظر الأجزاء الخاصة بالأمثلة في: د. عبد الوهاب المسيري، فقه التحيز؛ (في): د. عبد

الوهاب المسيري (تقديم وتحرير)، إشكالية التحيز، ١٩٩٥.

-قراءات في البنود التالية:

أ - في التعريف بالنظرية وأنواعها وفي أهمية النظرية وعملية التنظير انظر:

: The need of theory ;(in): J. Rosenau , Mary Dufee: J. Rosenau

op.cit.

ب - في تعريف النسق المعرفي وخصائص النموذجين الغربي والإسلامي وأبعاد

المقارنة بينهما ودواعي الحاجة إلى منظور إسلامي، انظر:

د. عبد الوهاب المسيري، مرجع سابق (الأجزاء النظرية)

د. حامد عبد الماجد: الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية (ص ٢٣-٤٨)

د. سيف الدين عبد الفتاح: بناء علم سياسة إسلامي، سلسلة بحوث سياسية، مركز البحوث

والدراسات السياسية، رقم ٦، ١٩٨٨

ج - وفي تعريف المنظور وأهمية الدراسة من خلال نقد المنظور ودواعي تطوير

منظور إسلامي ومتطلباته وخصائصه المنهاجية في حقل علم السياسة انظر:

Dr. Mona Abul faddl: Islamisation as a force of Global culture renewal of The relevance of Tawhidi Episteme to modernity , The American Journal of Islamic Social Sciences , Vo.2 , 1988.

Dr.Mona Abul faddl: Paradigms in Poltical Science revisited , op. Cit.,No.1,1989, pp 1-15.

وفي تعريف عناصر المنهاجية انظر:

د. نصر عارف (تقديم)؛ في: د. نصر عارف (محرر)، قضايا المنهاجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية (١٩٩٦)، ص ص ٧-١٥.

- قراءات حول: لماذا مدخل المنظورات وجدالاتها لدراسة نظرية العلاقات الدولية، والإشكاليات النظرية التي يثيرها هذا المدخل، انظر:

1. S. Smith: The rise and fall of the inter paradigm debate (in) K.Booth, S.Smith (eds) International relations theory: Positivism and Beyond (1996).

١٤- op. cit. Paradigms: Mona Abul faddl .

١٥- op. cit. Islamization: Mona Abul faddl .

د. سيف الدين عبد الفتاح: نحو بناء علم سياسة إسلامي، مرجع سابق.

١٦- Bassam Tibi: The challenge of fund amenta lism, political Isalm and The new woeld order. University of california press 1998.

١٧- د. بهجت قرني: ندوة مناقشة العدد الأول من حولية أمّتي في العالم، مركز الحضارة للدراسات السياسية بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، مايو ١٩٩٩.

ولقد كان د. بهجت من بين الرواد المتخصصين الذي طرحوا مدى مصداقية أو ملائمة مناهج ونظريات السياسة الخارجية لدراسة السياسات الخارجية لدول العالم الثالث بصفة عامة والدول العربية بصفة خاصة انظر على سبيل المثال:

د. بهجت قرني، د. علي الدين هلال: السياسات الخارجية العربية. (الإطار النظري)

١٨- انظر على سبيل المثال

٢٥- إسما عيل صبري مقلد: نظريات السياسة الدولية ص ٢٥-٥٥ (أسباب عدم الوصول إلى نظرية عامة للعلاقات الدولية)

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

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

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

-S. Smith, op , cit

١٩- (في) المقدمة العامة لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام، الجزء الأول ص

٢٠- مارسيل مارس: سوسولوجيا العلاقات الدولية. ترجمة د.حسن نافعة: دار المستقبل العربي ١٩٨٦-ص ٢٣-٢٤.

٢١- Hedley Bull. New directions in the Theory of International Relations. International Studies vo. 14, No2, 1975. Pp.282-283.

-K.J. Holsti: Along the road to International Theory. International Journal vo. No.2 1984p 360

-C.Kegly , E. Wittkopf World Politics, trend and transformations. (1981) introduction

٢٢- انظر على سبيل المثال بعض هذه الانتقادات في:

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.

٢٣- وذلك في تعقيبه خلال الجلسة الأولى من جلسات مناقشة التقرير السنوي "أمّتي في العالم: حولية قضايا العالم الإسلامية" التي نظمها مركز البحوث والدراسات السياسية - بالتعاون مع مركز الحضارة للدراسات السياسية في مايو ١٩٩٩.

٢٤- د.وجيه الكوثراني: تعقيب على الجزء السابع من مشروع العلاقات الدولية في مؤتمر "منظور فكري إسلامي لتحليل العلاقات الدولية: مرجع سابق

٢٥- د.نادية محمود مصطفى، د.سيف الدين عبد الفتاح (محرران) مرجع سابق ص

٢٦- د.أحمد عبد الوئيس: الأساس الشرعي والمبادئ الحاكمة للعلاقات الخارجية للدولة الإسلامية (في المقدمة العامة لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام (جزءان) ص ١٣١ ٢٢٦-

٢٧- د.سيف الدين عبد الفتاح: مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، للجزء الثاني من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام -٣.

Robert Adams: op cit

انظر أيضاً:

F. Parkinson: The philosophy of International Relations: a study in the history of thought , 1976.

٣١- د.ودودة بدران: دراسة العلاقات الدولية في أدبيات غربية وبحث العلاقات الدولية في الإسلام، في مقدمة مشروع العلاقات.. مرجع سابق

٣٢- د.حامد عبد الماجد: مرجع سابق: ص ٤٦-٤٧

٣٣- حول العلاقة بين العقل والوحي ووضعها في البحث المقارن بين النسق المعرفي والغربي وانعكاسها على المنظورات انظر

د.لؤي الصافي: نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية. إسلامية المعرفة، يونية ١٩٩٥، العدد، ص ٣١-٥٥.

في المنهجية العلمية والتتظير السياسية. المسلم المعاصر العدد ٧٨ ص ٢٣-٥١.

٣٤- Keen Booth: Security in anarchy: utopian realism in theory and practice.

International affairs Vo 67, No 3, July 1991 pp 527-546.

٣٥- انظر على سبيل المثال:

من المدرسة الفرنسية إسهام الأستاذ جون لوكا. ومن آخر المشاركات مع الجماعة البحثية المصرية للعلوم السياسية كانت محاضراته.

تحت عنوان عالم ماكس فيبر: أسئلة حية. وذلك في جلسة ناقشت الأبعاد المنهجية والمعرفية في ندوة فرنسية مصرية مشتركة حول العلاقة بين العلوم السياسية والاجتماعية. وخلال المحاضرة والتعليق على المداخلات عليها انطلق جون لوكا من أطروحة أساسية وهو العلاقة بين القيم والسياسية، ضرورات التحليل القيمي وأهميته وانعكاساته على البحث والتفسير على نحو يبين أنه لا تضاد بين القيم والمنهج العلمي.

كذلك مداخلته على تعقيب أ. السيد ياسين المتمسك بفكرة وحدة المنهج العلمي من ناحية واتفقا مع تعقيب أ. د. سمعان بطرس فرج الله حول العلاقة بين القيمي والسياسي

ومن المدرسة الأنجلو ساكسونية انظر

Kenneth Waltz: Theory of International Relation (in) F. Greenstein ,
N. W. Polsoby: hand book of Political science , No 8 International
Politics

وحول التطور في وضع القيم في دراسة العلاقات الدولية على ضوء الجدل بين التقليدية والسلوكية، وبين السلوكية وما بعد السلوكية وما بعد الوضعية وعلى نحو قاد الآن إلى موقف وسط أنه لا علم خالي من القيم.

انظر

Normative consideration and international relations Theory (in) P.
Viotti, M. Kaupoi op. cit. Pp 532-545

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

٣٦-انظر على سبيل المثال ما سبق ذكره من مصادر في هامش رقم ١٨ وتحتوي
جميعها رؤى مقارنة بين مقولات وافتراضات المنظورات الكبرى الغربية الثلاثة:
الواقعية، التعددية، الهيكلية.

٣٧-د. أحمد عبد الونيس: مرجع سابق

٣٨-د. سيف الدين عبد الفتاح: مرجع سابق ص ٣٤٩-٣٦٠

٣٩-انظر على سبيل المثال: ألفن توفلر: تحول السلطة بين العنف والثروة والمعرفة.
تعريب ومراجعة د. فتحي بن شتوان، نبيل عثمان، بنغازي الدار الجماهيرية للنشر
والتوزيع ١٩٥٢

-Joseph Nye: The changing nature of power

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

-Walter B.Wriston: Bits , Bytes and diplomacy. Foreign Affairs , Vo
76, No 9 September / October 1997 Pp 172-182.

٤٠-د. سيف الدين عبد الفتاح: مرجع سابق: ص ٤١٦-٤٤٦ز

٤١-انظر د.نادية محمود مصطفى: مدخل منهجي لدراسة وضع ودور العالم الإسلامي
في النظام الدولي: مرجع سابق.

٤٢-وانظر د.نادية محمود مصطفى: التاريخ ودراسة النظام الدولي تحليل مقارن: بحث
مقدم إلى الندوة المصرية الفرنسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، CEDEJ
القاهرة، فبراير ٢٠٠٠.

٤٣- د.نادية محمود مصطفى: المنطقة العربية والنظام الدولي الجديد (في) تقرير الأمة
في عام (١٩٩٢)، مركز الدراسات الحضارية القاهرة، ١٩٩٣.

د.نادية محمود مصطفى: البوسنة والهرسك، من إعلان الاستقلال وحتى فرض التقسيم
(مارس ٩٢-يوليو ٩٣)، نجاح العدوان المسلح في فرض الأمر الواقع أمام أنظار النظام
العالمي الجديد، (في): تقرير الأمة في عام (١٩٩٣)، ١٤١٣هـ، مركز الدراسات
الحضارية، القاهرة ١٩٩٤.

د.نادية محمود مصطفى: الأبعاد السياسية للمتوسطية (في) د.نادية محمود مصطفى (محرر) مصر ومشروعات النظام الإقليمي الجديد، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٧.

د.نادية محمود مصطفى: الأبعاد الثقافية للشراكة الأوروبية المتوسطية (في) د.سمعان بطرس فرج الله (محرر): أعمال ندوة مستقبل الترتيبات الإقليمية في منطقة الشرق الأوسط وتأثيرها على الوطن العربي. معهد البحوث والدراسات العربية، جامعة الدول العربية، ١٩٩٨.

د.نادية محمود مصطفى: كوسوفا بين التاريخ والأزمة الراهنة (في) حولية أمتي في العالم (١٩٩٨) مركز الحضارة للدراسات السياسية، ١٩٩٩.

د.نادية محمود مصطفى: أزمة كوسوفا وحلف الأطلسي: التوازنات الأوروبية والعالمية، المستقبل العربية عدد يوليو ١٩٩٩.

د.نادية محمود مصطفى: الخطاب العربي الإسلامي حول ضربات الناتو والحرب في كوسوفا حولية أمتي في العالم (٩٩٩)، فبراير ٢٠٠٠.

د.نادية محمود مصطفى، د.سيف الدين عبد الفتاح: مقدمة كل من العديدين الأول والثاني من حولية أمتي في العالم لعامي ١٩٩٨، ١٩٩٩، وهما يتضمنان عددًا من القضايا المنهجية المتصلة بدراسة واقع العلاقات الدولية الإسلامية الراهنة.

د.نادية محمود مصطفى: التحديات السياسية الخارجية التي تواجه العالم الإسلامي، رابطة للجامعات الإسلامية، القاهرة ١٩٩٩.

د.نادية محمود مصطفى: تعزيز التعاون الثقافي مع المؤسسات الخارجية (في) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية: نحو مشروع حضاري إسلامي، المؤتمر السنوي التاسع – يونيو ١٩٩٩.

د.نادية محمود مصطفى: نحو إستراتيجية العمل الثقافي الإسلامي في الغرب، بحث مقدم إلى اجتماع لجنة خبراء الإيسيسكو في برلين يوليو ٢٠٠٠.

انظر أيضاً قائمة أبحاث طلبة الدراسات العليا – العام الجامعي ٩٩-٢٠٠٠.

خبرة وحدة دراسات المرأة والحضارة..

بين الأبعاد التنظيمية والفكرية

د. أماني صالح

تقدم تجربة وحدة دراسات المرأة والحضارة - على حد ظني - خبرة جديدة للأخوة المتدربين في دورة المنهاجية تختلف عن الخبرات المطروحة حول التأليف أو البحث أو حتى تنظيم برامج بحثية. مصدر الجدة هنا ينبع من وجود عنصر إضافي هام إلى الجانب الفكري والبحثي ألا وهو العنصر المؤسسي أو التنظيمي.

في هذا المقال/ المحاضرة سأحاول تقديم عرض يتعلق بخبرة وحدة دراسات المرأة والحضارة في كل من الجانبين؛ التنظيمي/ المؤسسي والفكري/ البحثي مع التركيز في المقام الأول على البعد المنهاجي لكل منهما. أقدم ذلك في طرح أقرب ما يكون إلى ورقة عمل أو نقاش نستهدف منها فتح آفاق الحوار والتبادل الإيجابي للأفكار أملاً في تحقيق الاستفادة المزدوجة لكل منا كطرفين شريكين في عملية التفاعل.

١- خبرة التنظيم:

لا يقل العنصر التنظيمي أهمية عن المحتوى الفكري أو الأيديولوجي أو البحثي الذي يحتضنه: فالتنظيم أو المأسسة هو شرط أساسي لضمان الاستدامة لأداء الوظيفة أياً كانت (والمعنى هنا هو الوظيفة البحثية). في المقام الثاني يمثل التنظيم الإطار الذي يحتوي عملية التطور الفكري للمشروع وتطوير رؤية vision. قد يعضد الإطار المؤسسي تلك العملية الحيوية ويمدها بأسباب النجاح أو يعوقها ويفرض عليها العقبات أحياناً. وهذا الأمر يشير من جانب إلى قضية مدى توافق البنية المؤسسية مع طبيعة الوظيفة التي تؤديها، ومن جانب آخر إلى مدى المرونة المؤسسية والقدرة على التغيير والتكيف مع التطورات التي يفرضها أداء وتطوير الوظيفة في بيئة معينة.

إن الحديث عن علاقة المنهج والتنظيم تدفع في واقع الأمر إلى مواجهة قضيتين مختلفتين ومتشابكتين في آن واحد هما: منهج التطور البنوي للمشروع، وثانياً - منهج الإدارة. وليسمح لي الأخوة الباحثون بدمج قضية المضمون أو الأفكار الأساسية للمشروع الذي يتعين عليهم التعرف عليه أولاً في إطار الحديث عن هذين البعدين المنهاجيين.

أولاً- نهج التطور البنوي أو المؤسسي لمشروع وحدة دراسات المرأة:

بادئ ذي بدء أود أن أشير إلى أن الطرح الذي أقدمه هو طرح ينبثق من واقع خبرتي الخاصة بالمشروع، ومن زاوية النظر التي أفق فيها وأرصد منها وأشارك من خلالها في دفع تلك الكيان. وربما لو أتيح لكم التعامل مع خبرات مختلفة ممن شاركوا أو شاركوا في المشروع لكانت شهاداتهم بدورها مختلفة. ولعلني هنا أشير إلى أن أهم تلك الخبرات وأكثرها مصداقية في الرؤية هي خبرة الأستاذة الدكتورة منى أبو الفضل مؤسسة المشروع التي - للأسف - لم يتح لنا الاطلاع على رؤيتها المقابلة وتعقيباتها كما كان مقرراً من قبل.

اتسم مشروع وحدة دراسات المرأة من حيث النشأة والتطور بالطابع أو النهج التطوري المتدرج evolutionary. فقد ولد في رحم مشروع بحثي هو مشروع بيبلوجرافيا المرأة الذي بدأ تنفيذه في خريف ١٩٩٨. نشأ الكيان الجنيني للمشروع لإتمام هذه المهمة البحثية في شكل فرقة بحثية تفرعت على عدة فرق فرعية لجمع ورصد ما هو مكتوب عن المرأة ومنشور أو متاح في القاهرة باعتبارها قلب ومركز الفكر وصناعة الثقافة في العالم العربي، وأحد المراكز الكبرى لذلك في العالم الإسلامي. بانتهاء عمليات الرصد وجمع المادة البحثية أبقى على العنصر الإداري للمشروع لتنظيم هذه البيانات وتقديمها في صورة مكتوبة صالحة للنشر على جمهور القراء.

في مرحلة لاحقة انتقل المشروع من طوره المؤسسي الأدنى الذي يسميه أالموند وباول بالنظام المنقطع أو غير المتواصل intermittent system -إشارة إلى وجود دور أو بنية ترتبط بأداء وظيفة معينة بشكل عارض ووقتي^(١) -انتقل إلى طور أعلى يتمثل في اكتمال الطابع المؤسسي (المستديم) للوحدة بتشكيل فريق بحثي دائم لإنجاز مهام بحثية أخرى كانت بواكيرها مشروع جمع المخطوطات المكتوبة بأيدي نساء في التراث الإسلامي وتنظيم مؤتمر بمناسبة مئوية قاسم أمين^(٢)، وندوة عن بنت الشاطئ بمناسبة مرور عام على وفاتها. ثم توالى المهام والمشروعات البحثية.

(١) للتعرف على المفهوم مطبقاً على الأدوار السياسية أنظر:

Gabriel A. Almond and Jr. G. Bingham Powell, Comparative Politics: A developmental Approach (Canada/ Boston: Little Brown and Company , 1966), p43.

(٢) تم تأجيل هذا المشروع بعد أن أعلنت وزارة الثقافة عن تنظيم مؤتمر لنفس الغرض في شتاء ١٩٩٩

التطورية كنمط ونهج للنمو المتدرج للوظائف والأدوار والأبنية الاجتماعية تأكدت من خلال عدد من الخصائص التي اكتسبتها هذه الوحدة المؤسسية تبعاً:
القدرة على التكيف وإعادة تنظيم وتعديل الأدوار والعمليات بما يحقق الوظائف المرجوة. والتكيف **adaptation** هنا كما يرى بارسونز هو محور النهج التطوري وهو لا ينصرف فحسب إلى المعنى السلبي **adjustment** بمعنى التوافق مع ظروف البيئة فحسب، وإنما ينصرف بدوره إلى النشاط الإيجابي المتمثل في المبادرة إزاء تلك البيئة سعياً إلى تعديلها بما يوافق النظام والقدرة على البقاء في مواجهة المواقف الصعبة، كما إنه لا يتعلق بالقدرات الإجرائية أو المادية فحسب بل ينصرف إلى تطوير العناصر الثقافية.^(٣)

لقد واجهت الوحدة العديد من المواقف الصعبة التي أثمر التعامل معها انتقالاً تطورياً وقدرة أكبر على التكيف. على سبيل المثال يمكن الإشارة في هذا المقام إلى ذلك المأزق الفكري الذي واجهته الباحثات في التعامل مع حقل معرفي بعيد عن الخلفية العلمية التي ينتمين إليها وهي العلوم السياسية. وقد تجلى ذلك في بعض الأنشطة المبكرة الهامة في عمل الوحدة مثل عمل عروض نقدية للكتابات النسوية العربية أو الغربية التي تناولت تاريخ المرأة المسلمة. فقد افتقدت الباحثات إلى تلك المعرفة وذلك الإطار المرجعي لنقد تلك الكتابات مما أدى إلى تقديم عروض غير مرضية. وكان المخرج الذي توصلنا إليه والذي فتح لنا مجالاً وأفقاً واسعاً تعدى مجرد مواجهة هذه الصعوبة البحثية هو آلية الحلقات النقاشية الجماعية لقراءة وتحليل ونقد الكتابات النسوية. فقد أتاح لنا هذه النشاط المساعد للأنشطة البحثية الرئيسية والذي نما لدعم مشروعاتنا البحثية أتاح لنا فوائد جمة منها دعم معرفة الباحثات وإطلاعهن على حقل معرفي آخر هو حقل المعرفة النسوية الغربية، إلى جانب تحسين قدراتهن على القراءة والنقد والتلخيص والنقاش والاستماع وتقديم الملخصات النقدية. وبذلك أمكن من خلال حلقات النقاش النقدي مواجهة المشكلة الأصلية غير هذه البنية الجديدة (حلقات نقد النص وتحليل الخطاب) وتحولت بدورها إلى واحدة من أبرز آليات الوحدة للتطور والانتقال من مفهوم التكيف السلبي إلى التكيف

(٣) أنظر:

Talcott Parsons, "Evolutionary Universals in Society", in *American Sociological Review*, June, 1964, p 340.

الإيجابي بمعنى الطموح والمبادرة والسعي إلى التأثير على البيئة الثقافية والفكرية التي يعمل المشروع في إطارها وهي حقل دراسات المرأة؛ فقد أتاحت الحلقات النقاشية تطوير أرضية مشتركة بين الباحثات تركز على الرؤية أو المنظور الحضاري، والأهم من ذلك هو تطوير أفكار جديدة تنطلق من تلك الأرضية للإجابة على الأسئلة والمشكلات التي أثارها المدارس الفكرية النسوية المختلفة والتي انتقدت الباحثات المعالجات الغربية لها؛ وهي أسئلة ذات طابع إستراتيجي على الصعيد الفكري مثل طبيعة التفاعل بين المرأة والرجل وتكييفها ما بين التوافق أو الصراع، علاقة النظام الأسري والاجتماعي بالبنية الاقتصادية والسياسية والنمط السائد لعلاقات الإنتاج، معضلة العلاقة بين الأدوار الطبيعية للمرأة والأدوار الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لها، تطور المفاهيم الخاصة بالنوع والجنس وعلى رأسها مفهوم التشكل الاجتماعي التاريخي للنوع، الأهداف المثلى لحركة المرأة؛ بمعنى القيمة العليا التي تسعى إليها، شكل المجتمع، وعلاقات القوة فيه.. الخ. ويمكن القول إجمالاً أن مثل تلك المناقشات الخصبة التي تسبقها قراءة متأنية وتفكير يثمر أوراقاً مكتوبة ويلحقها إعادة تشكيل حقيقية للفكر والتوجهات قد أتاحت بوادئ تشكل ما يمكن أن نسميه بالمعرفة النسوية من منظور إسلامي تسعى الباحثات عبر نشاطهن الفكري ومن خلال الاحتكاك والتفاعل مع خبرة فكرية مرموقة ومعقدة كخبرة الأستاذة الدكتورة منى أبو الفضل إلى تطويرها والدفع بها للجماعة الفكرية والثقافية بهدف التأثير على المعروض في الساحة من أفكار وأيديولوجيات تتعلق بالمرأة.^(٤) وبهذا التطور تكون الوحدة قد تعدت جانب التكيف السلبي إلى التعامل المبادر مع البيئة كنمط آخر من أنماط التكيف التي تعكس استمرارية التطور في الكيان المؤسسي لوحدة دراسات المرأة. وبذلك مثلت آلية حلقات النقاش ما أسماه بارسونز بالكليات التطورية evolutionary universals التي يؤدي تطورها إلى زيادة القدرات التكيفية للنظام.^(٥)

(٤) للتعرف على بعض ملامح تلك الروى يمكن الاطلاع على بعض المواد المنشورة في نشرة المرأة والحضارة التي حررتها باحثات الوحدة.

Parsons, Op.Cit., p.p. 340- 341.

(٥) أنظر:

الإيجابي بمعنى الطموح والمبادرة والسعي إلى التأثير على البيئة الثقافية والفكرية التي يعمل المشروع في إطارها وهي حقل دراسات المرأة؛ فقد أتاحت الحلقات النقاشية تطوير أرضية مشتركة بين الباحثات تركز على الرؤية أو المنظور الحضاري، والأهم من ذلك هو تطوير أفكار جديدة تنطلق من تلك الأرضية للإجابة على الأسئلة والمشكلات التي أثارها المدارس الفكرية النسوية المختلفة والتي انتقدت الباحثات المعالجات الغربية لها؛ وهي أسئلة ذات طابع إستراتيجي على الصعيد الفكري مثل طبيعة التفاعل بين المرأة والرجل وتكييفها ما بين التوافق أو الصراع، علاقة النظام الأسري والاجتماعي بالبنية الاقتصادية والسياسية والنمط السائد لعلاقات الإنتاج، معضلة العلاقة بين الأدوار الطبيعية للمرأة والأدوار الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لها، تطور المفاهيم الخاصة بالنوع والجنس وعلى رأسها مفهوم التشكل الاجتماعي التاريخي للنوع، الأهداف المثلى لحركة المرأة؛ بمعنى القيمة العليا التي تسعى إليها، شكل المجتمع، وعلاقات القوة فيه.. الخ. ويمكن القول إجمالاً أن مثل تلك المناقشات الخصبة التي تسبقها قراءة متأنية وتفكير يثمر أوراقاً مكتوبة ويلحقها إعادة تشكيل حقيقية للفكر والتوجهات قد أتاحت بوادئ تشكل ما يمكن أن نسميه بالمعرفة النسوية من منظور إسلامي تسعى الباحثات عبر نشاطهن الفكري ومن خلال الاحتكاك والتفاعل مع خبرة فكرية مرموقة ومعقدة كخبرة الأستاذة الدكتورة منى أبو الفضل إلى تطويرها والدفع بها للجماعة الفكرية والثقافية بهدف التأثير على المعروض في الساحة من أفكار وأيديولوجيات تتعلق بالمرأة.^(٤) وبهذا التطور تكون الوحدة قد تعدت جانب التكيف السلبي إلى التعامل المبادر مع البيئة كنمط آخر من أنماط التكيف التي تعكس استمرارية التطور في الكيان المؤسسي لوحدة دراسات المرأة. وبذلك مثلت آلية حلقات النقاش ما أسماه بارسونز بالكليات التطورية evolutionary universals التي يؤدي تطورها إلى زيادة القدرات التكيفية للنظام.^(٥)

(٤) للتعرف على بعض ملامح تلك الروى يمكن الاطلاع على بعض المواد المنشورة في نشرة المرأة والحضارة التي حررتها باحثات الوحدة.

Parsons, Op.Cit., p.p. 340- 341.

(٥) أنظر:

الإسلامي والذي نشر في إطار حولية أمّتي في العالم لعام ١٩٩٩ - ٢٠٠٠. وتعتزم الوحدة مواصلة إصداره في شكل كتيب مستقل في مطلع عام ٢٠٠١ بإذن الله. يضاف لما سبق التخصصات المتعلقة بتشكيل وتنظيم مكتبة خاصة بالوحدة أو مهمة الجانب التنظيمي الداخلي. وعلى صعيد آخر اتخذ التخصص مساراً آخر يجدر الإشارة إليه رغم عدم اتصاله بالبنية الإدارية المؤسسية وهو ذلك الخاص بنزوع الباحثات -وعبر تراكم المهام البحثية وتشكل رصيد من الخبرات السابقة- إلى التركيز والتخصص في مجالات ومناطق معينة من دراسات المرأة؛ فاتخذ بعضهم مسار الاهتمام بالأفكار النظرية للمدارس النسوية الغربية أو العربية، واهتمت بعضهم بموضوعات تطبيقية وتاريخية مثل التخصص في تطور حركات المرأة العربية في عصر النهضة وخلافه.

الحديث عن التمايز في الكتابات النظرية يطرح عند البحث في المشكلات والآثار الجانبية قضية الاندماج أو التكامل **integration**. وهذه المشكلة بالطبع غير مثارة في البناء الداخلي للوحدة بتشكيلها الحالي بالنظر إلى صغر حجمها. لكن مسألة التكامل تثار على عدة مستويات بعضها يدخل في إطار خطوط الاتصال الداخلية وبعضها يتعلق بالعلاقة بين الوحدة والبيئة. في الجانب الأول قد تكون قضية التواصل بين الوحدة والأساتذة الدكتوراة منى أبو الفضل مؤسستها والأم الروحية للمشروع ومرشدته من بين الموضوعات المثارة بشأن تكامل البنية الداخلية للمشروع. غير أن التطور الهائل في وسائل الاتصال خاصة الإلكترونية قد أتاح التواصل الوثيق بالدكتوراة منى والاحتكاك الكثيف بخبرتها عن بعد إلى جانب حرصها على التواجد في القاهرة بشكل منتظم. غير أن مشكلة التكامل والتنسيق تبدو في خطوط التواصل بين المؤسسة الفكرية وبين العاملين في نفس الحقل في البيئة الاجتماعية والثقافية. حيث تبدو هذه الخيوط منقطعة إلى حد كبير ويعمل الجميع كجزر منعزلة. وتكاد مناسبات التفاعل الحي الإيجابي مثل المؤتمرات المشتركة الجامعة وما يترتب عليها من تبادل خصب للخبرات تكون منعدمة. يسرى هذا على حقل دراسات المرأة خاصة الجهات المعنية بالقضايا الفكرية فيه أو على المرتبطين بالمنظور الحضاري. ويؤدي ذلك بالطبع إلى إهدار الكثير من الموارد الناتجة عن ازدواجية بعض الأنشطة، وحرمان تلك الجماعات الفكرية والبحثية النشطة من التفاعل الحي المثمر على الصعيد الفكري والبحثي، وتبادل الخبرات.

عند البحث عن الأسباب المؤدية إلى ذلك نكشف العديد من العوامل السلبية في مجتمعنا مثل غياب الشفافية، وبعض المكونات الثقافية الرديئة كالافتقار إلى الإيمان بالعمل الجماعي، وشيوع اتجاهات الشك في الآخرين، وتفتش عناصر الأنانية المقيتة والنزعات الشخصية على حساب الهدف العام، إلى جانب بعض القيود الواردة على حرية الجهود البحثية والأنشطة الجماعية في البيئة العامة.

ثانياً- منهاج إدارة المشروع ونمط توزيع السلطة:

ربما كان تخصيص جانب هام لمنهج الإدارة في هذا العرض مثيراً للدهشة حيث لم تجر الكتابات على الاهتمام بهذا العنصر كأحد العناصر الحيوية في بناء مشروع، خاصة إذا ما كان هذا المشروع ذا صلة بالإنتاج الفكري. غير أن هذا التجاهل بعينه هو أحد المثالب الخطيرة في بناء المؤسسات داخل نظامنا الحضاري لعاملين؛ العامل الأول هو أن قضية تأسيس نمط الإدارة وتنظيم ممارسة السلطة فيه هو مسألة شديدة الارتباط بإنجاز الوظائف الأساسية المرتبطة به حيث الإدارة تعنى توجيه أنشطة المؤسسة نحو إنجاز الوظيفة. الأمر الثاني والهام أن غياب الوعي بأهمية نمط توزيع السلطة وتصميم البناء الإداري على نحو يوافق أداء الوظائف ويضمن لها الاستمرارية إنما يعنى وجود حالة من الفراغ بالمشروع تؤدي به عن غير عمد إلى الخضوع للأنماط السائدة (المجدبة) سواء منها شخصنة السلطة والعمل الإداري أو برقطنه. والنتيجة في الحالتين نذير شؤم لمستقبل أي مشروع فالأولى تعنى قصر عمره والثانية تعنى تفريغه من أي مضمون وإن كتب له الاستمرار الشكلي.

تحتل قضية السلطة والإدارة موقعاً شديد الخطورة في أزمنا الحضارية الراهنة في العالم الإسلامي؛ فهي قضية ذات أبعاد اجتماعية وتاريخية ونفسية. وهي تلقى بظلالها الكثيفة على قضايا أخرى حاسمة كالتنمية والتطوير السياسي وعلى مشكلات الثقافة والإبداع ومنظومة القيم وبناء الشخصية القومية. ويعد النموذج السلطوي التاريخي^(٧) المعمع في القدم هو أحد العراقيل الأساسية التي تعطل نهضة الأمة، وهو واحد من

(٧) السلطوية بمعناها المباشر هي عملية اجتماعية يقع فيها عبء صناعة القرار على عاتق شخص واحد

يفترض أنه على معرفة أفضل من الآخرين بما ينبغي على الجماعة أن تفعله أو تفعله. انظر:

Franklyn S. Haiman, Group Leadership and Democratic Action Ph. D, (Massachusetts: Houghton Mifflin Company, 1951) p. 30.

المركبات المعضلة التي عجزت كثير من الجهود عن فك رموزها بالنظر إلى شيوعها في كل أشكال التنظيم الاجتماعي حتى أكثرها أولية (على رأسها الأسرة)، إلى جانب توطنه في الأنساق القيمية والأطر المرجعية للأفراد والجماعات من خلال الثقافة الشائعة وعمليات التنشئة الاجتماعية.

وإذا كانت السلطوية كمنهج للتنظيم الاجتماعي وإدارة المجتمع تفرض وطأتها الثقيلة على كل أفراد الجماعة، فإن وزرها على النساء يصبح مزدوجاً؛ إذ تضيف الأعراف لما سبق أنماطاً أخرى من السلطة متعددة المصادر (الأب، الزوج، الأخ، الابن، الأولياء) المقرونة بحق ممارسة القسوة المادية، وكبت الآراء وفرض الانصياع المذعن حتى في صميم ما يمس الإنسان كجسده وحياته الخاصة (مثل الزواج الإكراهي). ويزيد من وطأة هذه السلطة إحاطتها وتغليفها بإطار سميك من المشروعية والحقوق والقداسة. وهو ما يعبر عنه في الكتابات النسائية على وجه العموم بميراث القهر.

من هذا المنطلق كانت مسألة تفكيك النموذج السلطوي وإحلاله بنموذج بديل تشاركي لممارسة السلطة على كافة مستوياتها أحد المرتكزات الحيوية في الدعوة لإنصاف المرأة وتغيير واقعها وتفعيل دورها في المجتمع، بل والأكثر من ذلك كانت هذه المسألة شرطاً ضرورياً لإعادة السوية إلى التركيبة الاجتماعية والسياسية والثقافية والذفسية للمجتمع بأسره وإصلاح ما يعثره من خلل. إن أكثر الدراسات الإمبريقية والسلوكية التي عنيت بدراسة نماذج السلطة والقيادة في المجتمع انتهت إلى القول بأنه لا أمل في إحداث تغيير حقيقي في نهج إدارة المجتمع من السلطوية إلى أنماط التشارك والشورى -على اختلاف مسمياتها- إلا بإحداث تغيير جوهري في طبيعة السلطة في الخلية الأولى في المجتمع وهي الأسرة. هذه النتيجة إن دلت على شيء فهي تدل على معنى خطير مؤداه أن قضية الأمة أصبحت مرهونة بقضية الأم أو المرأة في مسعاها لأن تصبح طرفاً فاعلاً في علاقة السلطة في الأسرة وليست مجرد موضوع أو ضحية لها. هي تعنى أيضاً أن نضال المرأة من أجل تقويم أشكال السلطة غير المتكافئة وإرساء مفاهيم الشورى في الأسرة هو الخطوة الأولى لإحداث تغيير حقيقي في بنية السلطة في المجتمع وإنهاء نماذج القهر السياسي لأنها تنشئ أفراداً جدد غير معتادين على ثقافة القهر والخنوع ومؤهلين لممارسة الشورى والكرامة. من هذا المنطلق كان حربياً بالمرأة أن تحمل على عاتقها رفض النموذج السلطوي ومقاومته في كافة مؤسسات المجتمع.

كان الوعي بتناقض المنظور السلطوي مع قضية إنصاف المرأة التي نتبناها هو أحد الأبعاد التي شكلت توزيع، وصيغة، ومنهج ممارسة السلطة في بنية مؤسستنا الفرعية الناشئة. غير أنه يضاف لما سبق عوامل أخرى هامة منها طبيعة الوظائف والأنشطة التي تقوم عليها هذه البنية المؤسسية؛ فالوحدة ليست كياناً بيروقراطياً يقوم على تنفيذ بعض الأنشطة الروتينية الآلية وإنما هي مؤسسة فكرية يقوم عليها عنصر بشري يشكل الالتزام برسالة أو فكرة معينة جانبا أساسيا من تكوينه إلى جانب الاحتراف، كما تمثل قضية التجديد والابتكار بعداً أساسيا في إنتاجه المعرفي. ومثل هذا الجانب المطلوب تحفيزه وإطلاقه عبر إنتاجيات الوحدة لا يمكن إدارته من خلال الممارسة الخطية الرأسية لسلطة الأمر والطاعة أو النهج البيروقراطي في الإدارة.

إن الوحدة بحجمها المحدود وطبيعة العنصر البشري العامل بها ووعيه العالي بأهمية المؤسسة التي يعمل بها وأهدافها تقدم صيغة مثالية لذلك النموذج الجماعي الذي وصفه علماء الاجتماع بالجماعة العضوية **organic group** وهي جماعة تتسم بتضافر الأجزاء المختلفة للكيان الجماعي على القيام بوظائفه وبمهمة الحفاظ عليه بشكل تلقائي وبدرجة عالية من التكافؤ في توزيع الأعباء.^(٨) وهو نموذج يتسم بالانفتاح والقدرة الأكبر على التكيف مع البيئة. مثل هذا النموذج فرض بدوره نهجا معينا في إدارة السلطة به، وبناء نظام القوة والعلاقات فيه يعرف في الدراسات الخاصة بتكوين الجماعة بمصطلحات عدة تشير إلى نماذج متقاربة مثل الاقتراب الوظيفي أو التفاعلي أو التبادلي **transactional** أو قيادة المناقشة **discussion leadership**.^(٩)

يقوم هذا الاقتراب الذي حرصنا على انتهاجه في الوحدة منذ نشأتها - كما تأكدت ملامحه باستمرار بمضي الوقت - يقوم على فكرة أنه كما تتوزع الوظائف في أرجاء بنية

(٨) المقابل الموضوعي لهذا النموذج هو الجماعة الميكانيكية **mechanical group** وهي تعمل وفق

درجة عالية من التحكم من قبل جزء معين من أجزائها ويعتمد نهج إدارتها على الطاعة لمن هو أعلى في التنظيم.

(٩) للتعرف على هذه الاقترابات في ممارسة السلطة وإدارة أنظر:

Edwin P. Hollander, *Leadership Dynamics: A practical Guide to Effective Relationships* (London- New York: The Free Press, 1978). See also: Drown Cartwright and Alven Zander (eds) , *Group Dynamics: Research and Theory* (new York: Harper & Row, 1960) p.p 492 --.

الجماعة تتوزع المسؤوليات والسلطات وترتبط سلباً أو إيجاباً، قوة وضعفاً، بتحقيق تلك الوظائف. فإدارة الوحدة هو عملية تعاونية. والقيادة هي دور متميز كمياً وليس نوعياً فهي الدور الأكثر تأثيراً بين سائر الأدوار لارتباطه بالقيام بدور أكبر في إنجاز وظائف الجماعة. ويقوم التفاعل بين هذا المركز وسائر الجماعة على تبادل التأثير والتأثر وعلاقات الاعتماد المتبادل لتحقيق الأهداف المشتركة. أما مهمة (المركز) فلا تقوم على احتكار سلطة الأمر والطاعة وإنما مساعدة الوحدة على تحقيق وظائفها من خلال التوجيه، تعريف الحقائق، تحديد الأهداف، تحسين نوعية التفاعل بين الأعضاء وتحقيق التماسك داخل الجماعة، والحفاظ عليها. لقد أتاح هذا النموذج قدراً أكبر من القدرة على التسيير الذاتي على الأقل للشؤون اليومية للجماعة، كما أتاح درجة أعلى من الإنجاز ونتائج أكثر إيجابية في تدريب الكادر البحثي وغرس عناصر الثقة في النفس والقدرة على المبادرة. ويبقى أن هذا النموذج هو أحد أبرز القيم التي أنجزناها والتي نحرص على استمرارها بالنظر إلى تفشى وتوطن النموذج السلطوي البيروقراطي في البيئة الاجتماعية والثقافية المحيطة بنا مما يجعل الإمساك به واستمراره في نفس الوقت ينطوي على كثير من الصعوبات وعناصر المقاومة التي قد تكون ثقافتنا ذاتها مصدراً لها بحكم التنشئة.

تمثل حلقات النقاش لنقد وتحليل النص تجسيداً حياً لهذا النمط من ممارسة السلطة والإدارة. فعندما ظهرت الحاجة إلى تطوير قدرات الباحثات في مجال القراءة والنقد والمعرفة بالحقل البحثي الذي نعنى به كنا إزاء مخرج واحد تقليدي هو استضافة أحد الأساتذة لتقديم محاضرة حول كيفية التعامل مع النصوص من منظور نقدي مرجعيته هي المنظور الحضاري. ولكننا كنا ندرك أيضاً أن هذا النمط الذي اعتدناه في مؤسساتنا الأكاديمية بما ينطوي عليه من أحادية التأثير، وطابع الإملاء وفرض الأفكار، وضيق الفرص أمام عناصر التفكير والمناقشة والنقد من قبل الجماعة لن يثمر كثيراً في التغلب على المشكلة وتحسين قدرات الأعضاء. وكان البديل الذي اخترناه هو جمع الأساتذة والمتدربين على قدم المساواة حول مائدة مستديرة، وتوفير فرص القراءة السابقة للنص للجميع، وإتاحة نوع من مناقشات عصف العقل **brain storming** بين الجميع على قدم المساواة، نتاح فيها الفرص أولاً لمن هم أصغر سناً تجنباً لتأثير وسلطة الأساتذة على النقاش وإفساحاً لحرية التعبير. أما إدارة النقاش فتقوم على التنسيق بين المتحدثين وإثارة

الأسئلة والأفكار التي تحتاج إلى مزيد من التأمل والتفكير وتقديم تقييم نهائي للأداء العام. ويمكن القول أن هذا النمط من التفاعل قد أثمر حتى الآن ثماراً جيدة في العموم.

٢- خبرة المشروع على الصعيد الفكري/البحثي:

حين نتحدث عن مشروع دراسات المرأة فإننا نتحدث في المقام الأول عن مشروع فكري أكثر منه مشروعاً مدرسياً أكاديمياً؛ حيث لا يمثل البعد الأكاديمي سوى أحد أبعاده من هذا المنطلق، فعند الحديث عن المنهج فإن مقصدنا ينصرف في المقام الأول إلى النماذج المعرفية ومناهج التفكير قبل الحديث عن مناهج البحث التي تتعدد وتختلف باختلاف المشروعات البحثية. من هذا المنطلق نقدم في هذه الورقة/ المحاضرة إطلالة عامة على المنظور والاقتراب الفكري، ثم عرضاً سريعاً لأهم المشروعات البحثية مع التركيز على الجانب المنهجي فيها.

أولاً- المنظور الفكري: "المنظور الحضاري"

رغم حداثة المفهوم وندرة الأدبيات النظرية التي تناولته إلا أن هذه المصادر المحدودة وتطبيقاتها على مختلف القضايا تشير إلى كون هذا المصطلح يحمل المدلولات التالية:

* يبدأ المنظور الحضاري من النسق المعرفي التوحيدي **Tawhidi Paradigm** كإطار معرفي قوامه تكامل مصادر العلم والمعرفة بين الوحي من جانب والوجود الذي تعتمد المعرفة البشرية به على التجريبية والاستدلال المنطقي من جانب آخر. الوحي في هذا المنظور هو مصدر أساسي للعلم إلى جانب كونه مصدراً للعقيدة والتشريع والأخلاق. ويفترض هذا المنظور في المقام الثاني نوعاً من الترابط العضوي الجوهرى بين الوحي والعقل والتجربة الطبيعية أو الإنسانية. هو تكامل مستمد من الشرع ذاته الذي جمع بين وصف كل من النصوص المنزلة والإعجاز الكوني الطبيعي، وسنن التطور في التاريخ الإنساني بكونها جميعاً آيات تحثنا على النظر والتدبر (إعمال العقل) فيها باعتبارها جميعاً تعبيراً عن إرادة وإعجاز ورسالة الخالق للخلق

□ لهذا الترابط مدلولاته العملية في تطبيق المنهجيات المختلفة لكل من علوم فقه النصوص واستنباط الأحكام من جانب، وبناء نظريات العلوم الطبيعية والتاريخية وتوظيفها من جانب آخر؛ فالوحي أداة لضبط التعميمات النظرية في العلوم الطبيعية والتاريخية والمنطقية، كما أنه أداة لضبط توظيف واستخدام نتائج تلك العلوم. على

الجانِب الآخر يمثِل العلم بشقيه المنطقي والأمبريقي وسائل لتحسين وتقويم فهم الإنسان لنصوص الوحي والاستدلال عليها..

□ يعي المنظور الحضاري بقوة قضية التمييز بين (الحقيقة) و(النظرية) وبين المطلق والنسبي، والثابت والمتغير في نسقه التكاملي السابق للعلم وتطبيقاته. وهو يرى أن آفة العلوم هو الخلط بين تلك الأبعاد في قراءة النص أو الواقع، التاريخ أو الكون. فهذا الخلط هو موطن الفساد والشطط الذي نعاني منه سواء في حضارتنا الإسلامية أو حضارتنا الإنسانية في العموم. وعليه فإن المنطلق الإصلاحِي التجديدي للمنظور الحضاري إنما يقوم على عمليات التمييز والفرز بين الثوابت والمتغيرات وتنقية الثوابت المرجعية من الشوائب البشرية والتاريخية التي التصقت به؛ لتعود الثوابت خالصة أمام قراءة حضارية جديدة -أو قراءات حضارية أخرى- ما بقي الزمن. وهذا هو مدار التطور الإنساني تعدد القراءات والتفاعلات مع النص الإلهي والكون.

□ اعتباراً من هذا التعريف للحضارة باعتبارها قراءة بشرية (من قبل جيل أو أمة) لنصوص الله تعالى وحكمته في الخلق وصيرورة الإنسان (يقول تعالى: "تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون" صدق الله العظيم)^(١٠). ينطلق المنظور الحضاري نحو تحليل ما أسماه البعض بالعالمية الإسلامية الأولى^(١١) التي انقطعت أواصرها مع مطلع القرن العشرين تحليلاً يسمح باستنباط الدروس ويبرأ من العقد والأوهام حول قداسة هذه الحضارة، فهي محض قراءة بشرية للأصول الإسلامية المقدسة (لوحى باللفظ والمعنى أو القرآن والسنة الثابتة). ومحاطاً بالكثير من الأوهام والتابوهات فإن قضية تأسيس مناهج للقراءة الواعية الرشيدة تصبح أمراً حتماً لإتمام هذه المهمة.

□ يرى المنظور الحضاري أن الحضارة هي محصلة ونتاج كل أبنائها الذين أظلمت لهم على حد سواء، فقد شاركوا جميعاً في تشكيل سيرورتها التاريخية يستوي في ذلك المسلمون وغير المسلمين، السنة وأهل الفرق، الأحرار والعبيد، الرجال والنساء. وهذه النظرة تحتم في المقام الأول الإفلات من الطروحات والقراءات الرسمية التي

(١٠) آية ١٣٤ من سورة البقرة.

(١١) أنظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، (١٩٨١).

سعت إلى احتكار الحضارة وجعلها صناعة وفكر وفهم القلة المهيمنة، وتجاهلت الآخر الذي هو في منظورنا الحضاري جزءاً فاعلاً مندمجاً في الفعل الحضاري. وفي هذا الإطار ينظر للحضارة الإسلامية وعناصرها من منظور بنيوي يأخذ بجذلية العلاقة بين الجزء والكل. بين الفاعلين الحضاريين وسياقاتهم الثقافية والاجتماعية والتاريخية.

□ إن المنظور الحضاري في تعامله مع التاريخ والمجتمع على حد سواء يلتزم ضوابط منهجية إسلامية تحول بينه وبين الشطط في التحليل والتفكيك والاستنباط. تتمثل تلك الضوابط في منظومة المقاصد الإسلامية الحاكمة: التوحيد والتزكية وال عمران وما ينبثق عنها من قيم عليا مثل إعلاء الحق وإقامة العدل والإتصاف الذي يحتل قمة منظومة القيم الإسلامية. ومرجعيته هي القرآن الكريم والسنة الثابتة وأداته الاجتهاد.

ولا شك أن هذا المنظور بأبعاده الجامعة السابقة يفتح آفاقاً أوسع في التعامل مع ظواهر العمران البشري، والتي تعد قضايا المرأة والنوع والأسرة أحد مكوناتها الهامة. على النحو الذي سيدركه الزملاء المتدربون لدى استعراضهم لبعض تطبيقاتنا لهذا المنظور في مجال دراسات المرأة.

ثانياً - الاقتراب المنهاجي: الاقتراب النقدي

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا أَوْ كُورَ كَانَ ءَابَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (١٧٠) (١٢)

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا أَوْ كُورَ كَانَ ءَابَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (١٠٤) ﴿بِأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسِكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مِنْ هُنَّ شَيْءٌ إِذَا اهُتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فِيمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (١٠٥) (١٣)

يمثل الوعي النقدي المستمر للمنظومات القائمة في العقائد والأخلاق والتنظيم الاجتماعي والأنساق الاجتماعية أحد المنهجيات الإسلامية الأساسية كما يتضح من الآيات.

(١٢) آية ١٧٠ من سورة البقرة.

(١٣) آية ١٠٤ - ١٠٥ من سورة المائدة.

فالنقد والتساؤل على أساس من المرجعيات الثابتة هو منطلق الإصلاح والفلاح في الدنيا والآخرة. من هذا المنطلق اكتسب الاقتراب النقدي كاقتراب فكري أساسي في دراستنا لموضوع مكانة المرأة قيمته. وهي قيمة يعضدها موقع هذا الاقتراب في المعرفة النسوية المعاصرة على وجه العموم. فالمعرفة النسوية- بغض النظر عن مقولات مدارسها الغربية- هي معرفة نقدية بطبيعتها تقوم على نقد أوضاع المظلومية والخلل المتعلق بوضع المرأة في التاريخ والأنساق الاجتماعية والقيمية، والسعي إلى إقامة أنساق أكثر عدالة (تتباين في ذلك الغايات ما بين هدم الأنساق القائمة تماما بدعوى ذكورتها وإقامة أنساق بديلة أنثوية عند بعض الاتجاهات الراديكالية، أو ما بين الطروحات المعتدلة الساعية إلى إصلاح للخلل في الأنساق القائمة مع اختلاف مدلولات هذا الإصلاح وأهدافه ما بين المساواة الكمية عند البعض والعدل والتكافؤ عند آخرين. هذا هو المفهوم الذي تتبناه وحدة دراسات المرأة بحكم منطلقاتها).

إن الاقتراب النقدي هو عملية مزدوجة وجهها الأول التفكير أو التحليل النقدي ووجهها الآخر الإنشاء وتقديم الرؤى البديلة:

أ- التحليل النقدي وأدواته المنهجية:

لا يمثل النقد والتحليل النقدي منهجا في ذاته، بل هو اقتراب يتم تطبيقه في كافة المدارس الفكرية والمنهجية قياساً إلى منطلقاتها، ومن هذا المنطلق فالاتجاه النقدي لا يقتصر على التوجهات الراديكالية، وإنما يمتد كذلك إلى الاقترابات المحافظة كالمدرسة النظامية والبنائية الوظيفية؛ حيث يتم تقويم الأدوار والمدخلات والتفاعلات المختلفة بالنظر إلى مدى وظيفيتها في الحفاظ على الجسد الكلي وتفاعلاته وقدرته على التكيف مع البيئة.

على هذا الأساس فإن تطوير اقتراب نقدي يفترض في المقام الأول وضوح المنطلقات المعرفية التي ننطلق منها (المنظور الحضاري) ليتم النقد على أساسها وقياساً إليها. وهذا ما يجعل تفعيل دراسات المرأة مرهونا بالجهد النظري المبذول في بلورة وتطوير المنظور الحضاري الذي ما زلنا نفتقر إلى الكثير لترسيخه كمنظور فاعل ومعترف به في الوسط الثقافي العربي والإسلامي..

ويتجه اقترابنا للنقدي في إطار وحدة دراسات المرأة إلى اتجاهين هامين:

* نقد الأدبيات النسوية الغربية:

تمثل المعرفة النسوية الغربية نظاماً مهيمناً على دراسات المرأة لم يعد تأثيره قاصراً فحسب على مفاهيم الصفوة من الناشطات النسويات كما كان الحال في مراحل سابقة من القرن للماضي، وإنما- وهنا مكن خطورته المعاصرة- صار تدريجياً على مدى الربع الأخير من القرن العشرين أحد فعاليات قضية العولمة في التأثير على واقع العالم الثالث وإعادة تشكيله وفق معايير غربية. وتشكل الأمم المتحدة من خلال أجندها الاجتماعية التي عبرت عنها في سلسلة المؤتمرات الدولية في التسعينيات وما ترتب عنها من موثيق واتفاقات أحد المعابر الهامة لهذا الفكر، كما تتجلى خطورته في اتجاه الأمم المتحدة والقوى الغربية إلى التأثير على حكومات بلدان العالم الثالث، ومنها البلدان الإسلامية لتعديل سياساتها وتشريعاتها بما يوافق الأجندة الغربية (النسوية) وأطرها المرجعية وتقييماتها الخاصة لمصلحة المرأة، وعلاقة الجنسين، والأسرة، ووضع المرأة في التنمية الخ.. بغض النظر عن الرؤى الثقافية الخاصة، بل ودون اكتراث بأن يحدث تطوير وتعديل الأوضاع الظالمة للمرأة انطلاقاً من إجراء إصلاحات أساسية في الثقافة المحلية. إن الخطورة الحقيقية في هذا المنظور تتبع من كون أي تطوير فوقي يهبط من أعلى على النساء دون تطويرات حقيقية في مكونات الثقافة القائمة والتوجهات الاجتماعية السائدة إزاء المرأة، وإن حقق للمرأة بعض المكتسبات المادية أو القانونية إلا أنه يفقد تلك المكتسبات الفوقية طابع الاستدامة ويجعلها عرضة للانتكاس والتراجع عند أول فرصة تسنح للقوى التقليدية المناهضة (كما حدث في مصر في مطلع الثمانينيات بشأن تشريعات الأحوال الشخصية الخاصة بالمرأة). وإلى جانب ذلك فإن تجاهل البعد العولمي للخصوصية وللعلاقة العضوية بين المرأة وثقافتها الإسلامية إنما ينطوي على لون آخر من ألوان الاستضعاف التي تعانيها المرأة في العالم الإسلامي. وأخيراً فالاتجاه العولمي في مسألة المرأة قد تجاوز الترويج للمنتجات النهائية للفكر الغربي من خلال الشعارات والحلول إلى الحديث عن مرجعية عالمية تنافس وتتحدى المرجعيات الشرعية والدينية الخاصة على النحو الذي شهدناه جلياً في العام الماضي في الجدل حول خطة إدماج المرأة في التنمية في المغرب وتعديل مدونة الأحوال الشخصية على أساس المرجعية العالمية. إن هذه المقدمة حول التأثير المتنامي للمفاهيم النسوية الغربية إنما استهدفت إبراز قيمة توجيه جانب هام من النشاط إلى فهم وتحليل واستجلاء منطلقات تلك النظريات والمدارس

التي نقبل منتجاتها الأخيرة البراقة (مثل دمج المرأة في التنمية، ومقاومة ظاهرة تأنيث للفقر وجندرة السياسات التنموية،... الخ) من دون فهم معمق لمقدماتها.

وقد نظمت الوحدة سلسلة من الحلقات النقاشية بعنوان " نقد النصوص وتحليل الخطاب الغربي" بلغت ثماني جلسات تناولت أبرز الاتجاهات العامة في الفكر النسوي الغربي بدءاً من النظريات المعرفية التي يحتويها هذا الفكر وانتهاء بأبرز مدارسه ومقولاتها مثل الاتجاهات الليبرالية والماركسية والراдикаلية والوجودية. عنيت الوحدة في توجيه الباحثات عند قراءتهن للنصوص إلى التركيز على عدة جوانب مفصلية يتم فيها التفكير ويتجه إليها التعقيب مثل: المنطلقات الفلسفية والمعرفية الأساسية لتلك المدارس، الرؤى والمفاهيم العامة المتعلقة بالإنسان والتاريخ والوجود، الربط بين تلك المقدمات والنتائج على صعيد قضية المرأة، متابعة وتعقب عمليات الاستتباط ومراحل الانتقال المنطقي الوسيطة بين المقدمات والنتائج - أي عمليات إنتاج الفكر - وما تتطوي عليه أحياناً من انحراف أو حيل للوصول إلى نتائج معينة. مقارنة النظرية بالتطبيق، مناقشة صحة الاستدلال بالوقائع أو النظريات التاريخية، طرح الأفكار أو الوقائع البديلة المسكوت عنها في الاستدلال. طرح مقارنات بين منطلقات الفكر الغربي والمنطلقات الإسلامية ومدى التشابه والاختلاف وما يترتب على ذلك.

البحث عن الرؤية أو الرؤى الإسلامية المقابلة، تتبع منهجيات بناء الأنساق الفكرية الغربية وإيداء ملاحظات حولها إيجاباً أو سلباً، والبحث عن مقابلات إسلامية.^(١٤)
ما أود أن أضيفه هنا أن عملية نقد التراث الغربي لا تتيح لنا فقط الوعي بمنطلقات وأسس العديد من المفاهيم الرائجة في إطار تسيد الثقافة الغربية، وتفكيك هيمنة تلك الأنساق على عقولنا أولاً كشرط للتحرر. وإنما هي تسهم بدور هام في بلورة أفكارنا الخاصة حول المنظور الإسلامي الحضاري البديل من خلال ما تطرحه على أفكارنا من أسئلة وإشكاليات تستدعي التفكير والبحث.^(٥)

(١٤) تابع نموذجاً لتلك الاتجاهات في النقد والمناقشة في: باب حلقة نقاشية، في نشرة دراسات المرأة والحضارة، العدد الأول، ربيع ١٤٢٠ - ٢٠٠٠، ص ص ٢٩ - ٣٨.

(٥) بالنسبة لخبرتي الذاتية فقد كان مقالي المنشور في نشرة دراسات المرأة والحضارة بعنوان نحو منظور إسلامي للمعرفة النسوية هو ثمرة الجدل مع تلك الإشكاليات

ب- القراءة النقدية للتاريخ والتراث الإسلامي:

يمثل مشروع إعادة قراءة تاريخ المرأة المسلمة بحق المشروع الإستراتيجي الأهم لوحدة دراسات المرأة والحضارة، والذي نأمل أن نقدم من خلاله إسهامنا المعرفي الأساسي. وهو يمثل بالنسبة لنا الآلية الحقيقية لتفعيل وتطوير وتطبيق المنظور الحضاري. ، فالمشروع يهدف إلى "إخضاع العالمية الإسلامية الأولى" للفحص والدرس والتشريح والتقويم على الأقل فيما يتعلق بقضية بعينها هي واحدة من ضمن إشكاليات كبرى لتلك الحضارة وهي قضية المرأة (نصف الأمة) وموقعها في ذلك البناء الحضاري وسيورته من الصعود إلى الهبوط والانهيار.

ويقوم هذا المشروع انطلاقاً من عدة قواعد على رأسها التمييز بين الأصول المرجعية الإسلامية وبين المشروع التاريخي الحضاري؛ حيث تبقى الأصول الإسلامية خارج إطار النسبية التاريخية تطرح مرجعيتها المباشرة على المشروع الحضاري الأول للمسلمين وما يليه من مشروعات حديثة نحلم باستنهاضها. وتمثل تلك المرجعية العليا الأساس الأول لتقييم النماذج والحالات التاريخية محل الفحص.

يقوم هذا المشروع على دراسة تطور الأنساق التاريخية والنصية الخاصة بالمرأة. للإجابة على العديد من الأسئلة: هل كان دور المرأة هامشياً في الحيز العام للحضارة الإسلامية في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والفكرية؟ ما هي ملامح النسق الفكري والقيمي الذي حكم المرأة وأطر حركتها وما هي مكوناته ومصادره؟ وإلى أي مدى استوعب ذلك النسق النموذج القياسي المرجعي أو الصور التاريخية المهيمنة (الأعراف الاجتماعية القبلية والإقطاعية والثقافية الشائعة في الشرق). هل حظيت المرأة بأزمة للفاعلية في التاريخ الإسلامي وماذا كانت شروطها؟

لا شك أن لهذا المشروع وظيفته الحاسمة في تحديد العديد من مواقفنا الفكرية في الجدلية المعاصرة الدائرة حول النهضة، والتي تحل فيها قضية المرأة مكانة بارزة. على سبيل المثال فالمشروع -كما نتوقع- سيتيح لنا فهم وتقويم وتحليل العديد من الأنساق التي تتصارع حالياً للهيمنة على المرأة وتأطير مستقبلها، والتي تستمد الكثير من أبعادها من

والأسئلة = التي أثيرت من خلال العديد من الحلقات النقاشية. أنظر: المرجع السابق،

ص ص ٧-١١.

التاريخ وتدعى لنفسها الشرعية بل والقداسة من خلال الزعم بكونها المعبر عن نظرة الإسلام الصحيحة للمرأة، بينما هي محض قراءات تاريخية للأصول، تراكت عناصرها في مراحل سائلة.

يحتمل مشروع للتاريخ – الذي لا يزال في مرحلة الإعداد الأولي – تطبيق العديد من المناهج والاقترابات والأدوات التي تتناسب مع المادة المبحوثة سواء منها التقليدي مثل: المنهج التاريخي، والمنهج المقارن، ومنهج دراسة الحالة أو المنهجيات ما بعد الحدائيه مثل منهج تحليل الخطاب. كما تحتل الدراسة العديد من الاقترابات والأدوات حسب الظواهر موضع التحليل بدءاً من الاقترابات البنائية الوظيفية أو تحليل النظم أو صنع القرار. وانتهاء بالنماذج والأنماط المثالية. كما نتوقع أن يحتل التحليل السوسولوجي والتاريخي موضعاً هاماً في تحليل الأنساق المعرفية الاجتماعية التي لعبت دوراً كبيراً في تأطير حركة المرأة تاريخياً، ولا تزال تطرح بوصفها تجسيدا للنسق القياسي الأصولي..

ثانياً- الإنشاء: "مشروعات ومبادرات الوحدة"

دائماً وأبداً كان النقد في التاريخ والفكر الإنساني مقروناً بالإنشاء بمعنى تقديم الطرح البديل الذي يعكس خطوة جديدة في مسار العملية الجدلية للتطور. هذا ما أوضحناه سلفاً عند الحديث عن نقد الفكر الغربي وما نأمله من القراءة النقدية للتاريخ والفكر الإسلامي بالتركيز على محور المرأة.

غير أنه كان للوحدة منذ البداية مبادراتها (الإنشائية) في تقديم مشروعات ورؤى في القضايا والموضوعات المتعلقة بالمرأة المعاصرة منها:

أ- بناء قاعدة بيانات حول خطاب المرأة المعاصرة: مشروع بيبولوجرافيا المرأة

يحتل هذا المشروع مكانة خاصة في قائمة مشروعاتنا البحثية؛ فهو المشروع الأول الذي حوله نسجت الخيوط الأولى لبناء هذه الوحدة. استهدف المشروع تقديم بيبولوجرافيا للمرأة وفق ما هو متاح في بيئة فريق البحث ممثلة في المكتبات المصرية- القاهرية. ولم يكن المشروع حتى في حدوده الجغرافية تلك بالمشروع المتواضع؛ فالقاهرة تمثل مركز الثقافة العربية الذي قدم للمكتبة العربية النصيب الأكبر مما أنتجته مطابعها منذ عرف العالم العربي من خلال مصر أول مطبعة حديثة. وهي بالإضافة لذلك موطن أساسي للإنتاج الفكري والأدبي والتعليم الجامعي ولنشاط البحثي، إلى جانب كونها مركزاً لصناعة النشر، ومصدراً ومستورداً أساسياً للكتاب في العالم العربي والإسلامي.

التطور المفاهيمي (الموضوعي) للمشروع:

مرّ المشروع من حيث المفهوم الأساسي الذي يعمل طبقاً له بطورين أساسيين: الأول جمع كتابات المرأة أي ما أنتجته المرأة على مدى زمني يبدأ من عصر النهضة (منتصف القرن التاسع عشر) وحتى نهاية القرن العشرين. ثم انتقلت فكرة المشروع سريعاً إلى طور أو هدف آخر أبعد هو جمع الكتابات حول المرأة. لم يكن هذا الانتقال عشوائياً بل حوى رؤية جديدة ألا وهي انتقال الباحثات من التساؤل حول كيف فكرت المرأة العربية في قضيتها إلى تساؤل أوسع وهو كيف فكر المجتمع في المرأة العربية. وقد أتاح لنا هذا المفهوم الجديد ثروة طائلة من العناوين التي يتناول فيها الكتاب والمفكرون من مختلف الاتجاهات والمشارب (بمن فيهم النساء) شتى قضايا المرأة بما يتيح لنا في النهاية أن نقدم خريطة حول كيف فكر المجتمع العربي على مدى قرن أو يزيد في المرأة وقضاياها.

التطور الإجرائي للمشروع

في البداية كان من المقرر أن ندرج المادة في صيغة تقليدية ألفتها البيولوجرافيات السابقة، وهي جمعها وفق الترتيب الأبجدي أو التاريخي الأبجدي (تصنيفها تاريخياً ثم تصنيفها داخل المراحل التاريخية أبجدياً) دون اعتبار للبعد الموضوعي. ومع ما حققه تطور المفهوم من إثراء للمادة، أغرى الطموح البحثي المشاركات إلى ما يشبع روحهن البحثية عن طريق السعي إلى تصنيف المادة (العناوين) إلى فئات موضوعية: مثل الكتابات الإسلامية، الأعلام، الأدب النسائي، المرأة وقضايا المجتمع، المرأة وقضية المشاركة، الرؤى التاريخية... الخ.

وقد اعتمدت الباحثات في هذا التصنيف على استنطاق المادة نفسها وليس على فئات مفروضة مسبقاً. ومع ما يتضمنه هذا الاتجاه من مخاطرة (تتعلق بالتصنيف على أساس العنوان مع ما ينطوي عليه ذلك من احتمالات التضليل) إلا أن قيمة التصنيف استحققت تلك المخاطرة؛ لأنها أتاحَت للباحثين تقديم بيولوجرافيا (مبحوثة) من خلال فصل تمهيدي قدمت فيه الباحثات نتائج ذلك التصنيف وملاحظاتهم مثل: أي الاتجاهات كان الأكثر اهتماماً بقضية المرأة، أي الموضوعات كانت الأكثر استحواذاً على اهتمام الفكر العربي بقضية المرأة، ما هو التطور الذي لحق بقضايا وهموم معينة للمرأة؟ ولماذا ظهرت واختفت بعض القضايا عبر الفترات التاريخية المختلفة؟ وما التفسير الاجتماعي والسياسي والثقافي لذلك التطور.. الخ، وأخيراً فقد عززت الباحثات ذلك النقل البحثي للبيولوجرافيا من

خلال توفير عروض مختصرة لنماذج ممثلة من الكتابات عبر المراحل التاريخية المختلفة

ب- تطبيق مفهوم «إسلامية المعرفة»، من خلال تحديث المفاهيم الإسلامية وتوطين أو أسلمة المفاهيم المعاصرة: بحث «الوقف الخيري نحو نموذج إسلامي للتنمية البشرية»،
عني هذا البحث بقضية هي من صميم قضايا الإصلاح والتجديد الإسلامي المعاصر، وهي قضية تحديث المفاهيم والأنساق الإسلامية الموروثة وتوطين المفاهيم والأنساق للمعاصرة/ الغربية الصالحة. وقد طرح البحث مخرجاً تطبيقياً لذلك، يعتمد على رؤية وظيفية لكل من النوعين من الأنساق. فالوظيفية تطرح تلك الميزة الهامة في تجاوز الأشكال التاريخية والأبنية المتغيرة مع الزمن؛ لتتيح لنا القدرة على المقارنة بين أنماط تاريخية متباعدة تحمل أرضية مشتركة من الوظائف فتقلنا إلى منظور أو مستوى من الرؤية تتفتح فيه تجارب الإنسان التاريخية على بعضها البعض في أفق واحد رحيب هو عالم الوظائف. وتمثل تلك الأرضية المشتركة قاعدة التقريب والموائمة والتعديل والتكيف. وقد تبع البحث في محاولته تلك خطوتين إجرائيتين رأيناها هامتين في تحقيق ذلك التوفيق: الخطوة الأولى هي تحليل وتفكيك المفاهيم محل الدراسة بحثاً عن مكوناتها البنوية، الافتراضات الكامنة وراءها، عناصر تراكمها التاريخية، الانحيازات الداخلة فيها. وتفيد هذه الخطوة في التوصل إلى الوظائف الأساسية، وإبعاد أو تجنب كل ما يلصق بها من إضافات أو انحيازات أو ممارسات تاريخية تداعت عليها ودخلت إلى الوعي بذلك المفهوم.. الخطوة الثانية هي التقريب بين تلك المفاهيم الأساسية المتقاربة أو المتشابهة الوظائف، والبحث عن كيف يمكن أن تفيد تلك المفاهيم من المزايا التي يحملها كل منها.

دلبنا هذا النهج في البحث عن مفهومين أحدهما موروث ينبع من أرضية ثقافية إسلامية وهو الوقف الخيري، والآخر معاصر وهو التنمية البشرية. لقد استهدفت الدراسة منذ البداية البحث عن سبل تفعيل نظام الوقف الخيري وتحديثه. وقدما انتقاداً للاتجاهات الراهنة التي تسعى لتحديث هذا النظام الجليل من خلال تسكينه في باب التنمية الاقتصادية. أي توظيفه ضمن آليات المجتمع لتعبئة الموارد العامة من أجل زيادة الناتج القومي الإجمالي. وقد أشرنا إلى أن هذا الاتجاه من قبل علماء الاقتصاد الإسلاميين للمعاصرين يتناقض مع عناصر أساسية في الوقف أهمها صعوبة التحكم فيه مركزياً نتيجة البعد للطوعي الفردي له، والثاني هو كونه صدقة جارية لا تتجه إلى المواطنين

عموما (كهدف التنمية الاقتصادية) وإنما إلى مواطن الضعف والخصاصة في المجتمع ممثلة في الطبقات الأكثر احتياجاً لها وفي المجالات الأكثر افتقاراً إليها، وهي صحة وتعليم وتحسين معيشة المعوزين. وقد طرحنا في المقابل أن الإطار التنموي الأمثل الذي يمكن له أن يحتضن نظام الوقف محافظاً على حكمته الشرعية ويسهم في تحسينه هو نموذج التنمية البشرية. فالتنمية البشرية مفهوم يدعو إلى منظور أكثر إنسانية للتنمية من خلال توجيه جانب هام من موارد التنمية إلى صميم مناطق التخلف والعوز من خلال ما يعرف بالفئات المهمشة مثل الفئات الأكثر فقراً، النساء، سكان المناطق النائية المحرومة، المعوقين. وهو يتجه إلى دعمهم عبر مسلكين: أولهما تطوير وتحسين قدرات تلك الفئات من البشر من خلال الصحة والتعليم الخ. والثاني فتح مجالات وآفاق استخدام تلك القدرات من خلال توفير فرص المشاركة لهم عبر العمل والتعبير عن أنفسهم ومزيد من المشاركة في مؤسسات المجتمع... الخ.

انطلاقاً من قاعدة التقارب الوظيفي بين النظامين عنيت الدراسة بالبحث عن كيفية الاستفادة كل منهما من مزايا الآخر، وكيف يمكن أن يتم تفعيل وتحديث نظام الوقف الخيري ليصبح أداة فاعلة لتنمية بشرية حقيقية في إطار إسلامي. وقد عمد البحث إلى طرح نماذج حديثة ناجحة جسدت المفهومين فقدمنا نماذج للفرد، وللجمعيات الأهلية ولأوقاف النساء المعاصرات في ذلك.

ج- إحياء الرموز النسائية المشرقة: ندوة بنت الشاطئ خطاب المرأة أم خطاب العصر؟

(٢٢ - ٢٣ مارس ٢٠٠٠ - القاهرة)

تمثل قضية إحياء الرموز إحدى آليات أية دعوة لإعادة الاعتبار إلى جماعة أو فكرة. فإحياء الرموز المشرقة يمد الناشطين في إطار تلك الفكرة بزخم معنوي كبير، غير أن له على صعيد التطور الفكري أهمية كبيرة ألا وهي دراسة وفحص التجارب الناجحة التي تجاوزت عقبات البيئة، والتعرف على شروط نجاحها وصيغ تفاعلها الخصب مع التربة التاريخية والاجتماعية والثقافية التي أحاطت بها، وكذا الآثار المتبادلة الناجمة عن هذا التفاعل. وقد كان هذا التأثير والتأثر وامتدادات كل من العام والخاص في حيز تجربة عائشة عبد الرحمن الخاصة والدوائر العامة التي تنتمي إليها هي المدخل الفكري والنظري الذي تمحورت حوله ندوة بنت الشاطئ: خطاب المرأة أم خطاب العصر؟

مسيغت الندوة ووجهت أبحاثها في إطار ذلك المفهوم حول جينولوجيا النخب الثقافية أو ما عُرِبَ بوصفه البحث عن أنساب الأفكار وتحقيق المتنون. وتشرح الدكتورة منى أبو الفضل بصفتها صاحبة الورقة الخلفية التي صممت على أساسها بنية الندوة تشرح ذلك المفهوم بأنه "يسمى لتشريح أو تفكيك أطروحات فئات معينة من النخب الثقافية المعاصرة بحثاً عن أنساب تلك الطروحات وتسكين الفروع في الأصول، وتتبع خيوط الفكرة عبر نسيجها على منوال المنظومة المعرفية القيمة التي تدور معها". ويمثل هذا النهج "مدخلاً خصباً للتعامل مع خارطة الأفكار في حيز ثقافي على درجة عالية من السيولة والحراك، فيسأد هذا التناول على التفكيك والتأصيل وكذا على معرفة مفاصل الفكر تواملاً وانقطاعاً، وعلى تلمس مواطن الخلل أو مكامن العلل في مساقات النص أو منطق الخطاب".^(١٥)

انعكس هذا المدخل الفكري على صياغة البنية البحثية؛ حيث عينا في كل محور من محاور الندوة الخمسة (علوم القرآن، علوم الحديث، تراجم سيدات بيت النبوة، الأدب والسيرة الذاتية، شهادة العصر) عينا بتقديم ورقتين متقابلتين تعنى الأولى بإسهام بنت الشاطئ في هذا المحور أو ذلك، بينما تتناول الأخرى الإطار العام الثقافي أو التاريخي لذلك الحقل الذي يتموقع إسهام صاحبة الندوة فيه.

كانت المشروعات السابقة (بعضاً من كل) من جدول مشروعات وحدة دراسات المرأة الذي يزدحم بكثير من البنود التي تعكس طموح باحثات الوحدة من جانب واحتياجات هذا الحقل من المعرفة من جانب آخر. وقد حاولنا قدر الاستطاعة التركيز على الجوانب المنهاجية في مهمة عسيرة نرجو أن نكون قد وفينا بعضاً من متطلباتها.

خاتمة وخلصات

تناولت هذه الورقة/ المحاضرة النقاط التالية:

□ إن الحديث عن منهاجية مشروع مؤسسي يختلف عن معالجة منهاجية مشروع بحثي؛ حيث تتصرف المنهاجية هنا إلى شقين هما: منهاجية التأسيس (صياغة بنية

(١٥) لمعرفة للمزيد حول هذه الفكرة أنظر: د. منى أبو الفضل، "ندوة بنت الشاطئ:

خطاب للمرأة أم خطاب العصر.. مدارس في جينولوجيا النخب الثقافية"، في نشرة المرأة والحضارة، مرجع سابق، ص ص ٧٠-٧١.

المشروع ومعادلاته الداخلية أي العلاقات بين أدواره المختلفة) ومنهاجية البحث (كيفية إدارة وتحقيق وظائفه).

□ إن معضلة أي كيان مؤسسي هي إقامة نوع من التوافق والتجانس بين البنية والوظائف، وضمان نوع من التوازن والتكافؤ في تطور الجانبين البنيوي والوظيفي بحيث تتطور الأدوار والهياكل تبعاً لتطور الوظائف. وقد جسدت تجربة وحدة دراسات المرأة - حتى اللحظة - هذين الشرطين المؤسسيين، سواء في منهاجها التطوري التدرجي الذي يوافق تطور الأهداف والوظائف، أو في العلاقة العضوية بين توجهها الفكري إزاء موضوع السلطة من جانب ونمط توزيع القوة وإدارة العملية البحثية من جانب آخر.

□ ينطلق مشروع وحدة دراسات المرأة من منظور فكري خاص هو المنظور الحضاري المنبثق من النظرية المعرفية التوحيدية، وقد انعكس ذلك المنظور على كافة معالجات الوحدة لمشروعاتها البحثية.

□ تتبنى الوحدة اقتراباً نقدياً تجاه الأدبيات السائدة نحو قضايا المرأة، سواء الأدبيات النسوية الغربية أو الأدبيات السلفية بهدف تطوير منظور خاص نحو قضية المرأة يعكس مفردات وروح الرؤية الحضارية التي ننطلق منها.

□ مست المشروعات البحثية للوحدة في إطار معالجتها لقضية المرأة العديد من القضايا الموضوعية والمنهجية المفصلية التي تشكل هاجساً عند رؤى الإصلاح والتجديد الإسلامي مثل قضية تفعيل وتحديث المفاهيم الإسلامية، توطين وأسلمة بعض المفاهيم الحدائرية/الغربية النافعة، بناء قاعدة معلوماتية للعمل البحثي المنظم، رصد ودراسة نماذج للفاعلية في مجال المرأة وتحليل خبرتهن في التعامل مع البيئة.

تم بحمد الله... مع تمنياتي بالتوفيق

من العلوم السياسية للمصادر الإسلامية والعكس:

نقاط موجزة حول خبرة بحثية في مجال النظرية السياسية

هبة رؤوف عزت

توطئة:

بعد انتهاء الباحثة كاتبة هذه السطور من دراسة العلوم السياسية في مرحلة البكالوريوس وأثناء الدراسة التمهيدية للماجستير شغلها سؤال: ما هو الموضوع الذي يجب أن تختاره لدراسة الماجستير؟ وفي أي مجال؟ فالعلاقات الدولية، والنظم السياسية، والقانون الدولي، وغيرها من الحقول مليئة بالموضوعات الشيقة، فأيهما تختار؟ وفي أي مجال تخصص؟

وبعد تقويم لما "تحبه" الباحثة من مجالات مرت عليها، وما "يشغلها" من قضايا فكرية وهموم ثقافية وجدت أن مجال النظرية السياسية هو مجالها المفضل، وتاملت في الموضوعات التي تشغلها فوجدتها: مستقبل الإسلام/ قضايا المرأة /التعددية والشورى في ظل الواقع الإسلامي، وقضايا أخرى.

وقد استقرت الباحثة على موضوع: "المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية" ليكون بداية تعاملها كباحثة سياسية مع المصادر والأصول الإسلامية، وهي تسوق هنا خبرتها البحثية في سيرها من العلوم السياسية إلى المصادر الإسلامية، لكن الباحثة ما لبثت عند اختيارها لموضوع رسالة الدكتوراه، وبعد سنوات من البحث في مساحة التقاطع بين العلوم السياسية والمصادر الإسلامية في رسالتها للماجستير وفي مشروعات عديدة شاركت فيها كباحث مساعد أبرزها مشروع "العلاقات الدولية في الإسلام" الذي صدر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، ما لبثت أن وجدت نفسها تعود راجعة بهذه الخبرة إلى مجال للنظرية السياسية، واختارت مرة أخرى ما يشغلها فكريا، فإذا كانت قد بحثت وضع المرأة، فإنها متحيرة في وضع الأقليات في مجتمع إسلامي، ولأنها تعتقد أن الإجابة قد تبدأ من الإسلام، أو قد تبدأ من رؤية مغايرة حين نفهمها يتبين لنا توافقها أو تعارضها مع الإسلام، ويتم تقويمها وفق معاييرها الدينية والإنسانية، فقد اختارت موضوع "المواطنة: دراسة لتطور المفهوم في الفكر الليبرالي" عائدة من الرؤية الإسلامية لقلب

النظرية السياسية الغربية، فهل كانت هذه عودة "عن" الرؤية الإسلامية؟ أو محاولة لتقويم النظرية السياسية الغربية بمنظور إسلامي؟

ملاح الإجابة في السطور التالية.

أولاً: من المصادر الغربية للمصادر الإسلامية:

قد يظن للقارئ لرسالة "المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية" التي حصلت بها الباحثة على درجة الماجستير أن هدفها كان إثبات أن للمرأة دوراً سياسياً.. بل ربما يذهب إلى حد أن يقول أنها استبطنت أن للمرأة دوراً سياسياً ثم عادت للمصادر الإسلامية تفتش عما يؤيد وجهة نظرها، ربما كما فعل آخرون حين تحدثوا عن الاشتراكية في الإسلام أو احترام الإسلام للحقوق الفردية أو حقوق الإنسان في الإسلام، وربما يفسر من يظن هذا ذلك بصعود دراسات المرأة والدراسات النسوية وأن الباحثة تأثرت بها. والحق أن الباحثة — لسطرافة — قد بدأت البحث بافتراضات معاكسة تماماً.. فقد كانت قناعتها التي تولدت عبر حركتها في الدائرة الواسعة للحركة الإسلامية في الثمانينات أن المرأة ليس لها دور سياسي.. وأن رسالتها السامية هي التفرغ لبناء الفرد الصالح في داخل الأسرة، لكن أسئلة وتحديات كثيرة في ملف المرأة في الإسلام كانت دوماً تثير علامات الاستفهام في ذهنها، لذا فقد بدأت البحث دون افتراضات مسبقة، وربما يكون هذه هو أول دروس الخبرة البحثية للبحث في مجال النظرية السياسية الإسلامية: إخلاص النية وصدق الطب ورجوع الافتقار.

وقد يندم السبعض ويظن هذه "موعظة" لا مجال لها هنا في البحث العلمي، لكن نذكره بفكرة الموضوعية التي طالما درسناها في مناهج البحث بل وثار حولها لغط وجدل، بين الموضوعية والذاتية مروراً بالذاتية المشتركة كحل وسط , **Objectivity** , **Subjectivity** , **Inter – Subjectivity**.

السباحث في المصادر الإسلامية يبحث عن الحق.. والعدل.. وعليه أن يخلص في البحث، وينقي قلبه ليستقبل هذا الحق والعدل.. ويفهم (فهمناها سليمان).

وإذا كان السند له هو نص في الكتاب و حديث شريف أو مذهب فقيه فإن "العثور" على النص الصحيح — المناسب — الكاشف — ثم فهمه على الوجه الصحيح هو من توفيق الله.. وفتح من الله.. ويستعصي هذا الفهم على قلب "غير موضوعي" يفتش عما يريد هو في النص ولا يسترشد بالنص ليعرف حكم الله.. أو يلتمس سننه في الأنفس والآفاق.

أما عند التعامل مع النصوص ذاتها فإن الباحث عليه أن يتعلم الدرس الثاني: كيف تقرأ نصاً شرعياً أو تبحث في الفقه؟

ولنبداً بكتاب الله، إذ أن البحث في مجال السياسة هو بحث في مجال المتغيرات الاجتماعية، وليس الثوابت الإيمانية أو العبادات بالمعنى الضيق، لذا فإن قراءة الآيات والرجوع للتفاسير يتم لإدراك كيف فهم المفسر النص ثم كيف وظفه الفقيه كدليل.. ولماذا؟

ويحضرني هنا مثال الخلاف والجدل الفقهي حول جواز تولي المرأة الولايات الكبرى.. فقد وجدت الباحثة أن جمهور الفقهاء كان ضد ولاية المرأة المناصب الكبرى في الدولة الإسلامية، بل أن تولي القضاء محل خلاف، ووجدت أن الدليل الأساسي كان في "قوامة" الرجال على النساء..

فكانت الرجعي للقرآن لتكشف أمرين:

أولهما: أن الاستخدام القرآني للقوامة كلفظ ورد في ثلاث مواضع: اثنين يربطان القوامة بالإيمان والشهادة على العالمين والقسط (العدل) أما الثالث فكان قوامة الرجال على النساء، فهناك إذا قوامة للمؤمنات في المجال العام ثم انفراد للرجال بالقوامة في المجال الأسري، وبذا هناك تركيب للمفهوم وتداخل..

والأمر الثاني: أن القرآن قرر للمرأة ولاية متساوية للنساء والرجال في المجال العام.. ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ (التوبة: ١٧)، ثم وجدت الباحثة قصة سبأ في القرآن.. فعادت للفقه لتجد قاعدة أن شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد ما ينسخه أو تعارض مع أصل..

لكنها سرعان ما تساءلت: وهل قدرة ملكة سبأ كانت شرع؟ أي هل للمرأة "أهلية" سياسية أم لا؟ وبذا فإن التشريع ليس هو الوصف الأمثل لما نحن بصدد، وهذه القاعدة ليست هي الملائمة، فالمرأة قادرة أو غير قادرة.. ثم الشرع يضبط الحركة مع القدرة، أو يمنع لاقتادها.

ثم استمر البحث مع دليل الإجماع، فقد بحثت الباحثة في الفقه في نظرية الإجماع ثم في الإجماع في هذه المسألة تحديداً لتجد أن هناك "جمهور" من الفقهاء في منع تولي المرأة الولايات العامة / والكبرى، لكن ليس هناك "إجماع"، ووجدت ("إكتشفت" لأنها

جاهلة) أن الإجماع المتأسس على المصلحة لا يلزم من يلحق لأن المصالح تتغير.. وهكذا وهكذا. ومع هذا الأخذ والرد والتحرير والتدقيق يتعلم الباحث كيف.. يفكر!

دروس أخرى كانت دروس التعامل مع الحديث النبوي:

أولها: الحذر من التصنيف، وفوائد القراءة الكلية: الروحية والنظرية.

فقد وجدت الباحثة أن الأحاديث "المتداولة" في الثقافة الشفهية (الخطب/الحلقات) في الواقع، والمستخدمة كدليل في الكتابات الفقهية الحديثة والقديمة عددها محدوداً جداً، أبرزها "النساء ناقصات عقل ودين".. وبذا يسهل الطعن في أهلية المرأة، لكن هل يؤخذ حكم من حديث أو آية؟

لذا كان لزاماً العودة إلى صحيح البخاري وقراءته كاملاً لعدة أسباب.

أولاً: لأنه ليس كتاب حديث وحسب بل هو أيضاً مع ذلك كتاب سيرة، فيه السيرة الاجتماعية للرسول ﷺ المبنوثة في الأحاديث النبوية والتي قد تغفلها كتب السيرة.

ثانياً: أن قراءته كاملاً تعطي صورة كاملة لحياة الرسول وحياة الصحابة معه.. وبذا تنقل صورة متكاملة وليست جزئية عن طبيعة هذا المجتمع الأول.. وتطوره.

ثالثاً: أن القراءة الكاملة تنقل للعقل والقلب حكمة كلية ومعرفة "شخصية" – إذا جاز التعبير – بالرسول ﷺ وشخصيته وتربيته للمجتمع الأول. والسياقات الاجتماعية وغيرها.. وكيف تمت.

ومثال بارز كان رصد وضع المرأة في المجتمع الإسلامي الأول وتعامل رسول الله ﷺ مع النساء.. ورؤيته لدور المرأة..

ومثلما كان متن الحديث على لسان الرسول ﷺ هاماً في هذا الصدد كانت "الحواشي داخل المتن" أي ما هو في المتن لكنه ليس نص كلام الرسول.. ومثال ذلك حديث طويل يرويه عمر بن الخطاب عن الأزيمة التي كادت تؤدي لتطبيق الرسول لنسائه والتي قد لا يلفت "التصنيف والتبويب" لها نظر الباحث في موضوع المرأة والسياسة، فلا يقرأ الحديث ويمر عليه دون أن يقف، لكن الحديث يتضمن عبارات بالغة الدلالة والأهمية حيث يقول نسر بن الخطاب "كنا قوم نغلب نساءنا فلما هاجرنا كان الأنصار قوم تغلبهم نساؤهم فطفق نساؤنا يأخذن من أدب نساء الأنصار فصخب يوماً على امرأتي فراجعني فأنكرت عليها أن تراجعني فقالت وما لي لا أراجعك وابنتك تراجع رسول الله (تقصد حفصة).. وهكذا.

فيذهب عمر لابنته ينهاها عن ذلك.. ثم يبلغه بعد حين نبأ تظاهر زوجتين من زوجات الرسول عليه.. ثم موقف تخيير زوجاته بين السراح الجميل والصبر على حال بيت النبوة القدوة.. وهكذا فيما لا يهم الباحث من تفاصيل.

لكن ما ذكره عمر يجب أن يوليه الباحث عناية بالغة: أولاً هناك اختلاف في مكانة المرأة بين مجتمع مكة ومجتمع المدينة، ثم هناك هجرة أثمرت اختلافاً وتفاعلاً.. وهناك اتجاه للتفاعل باتجاه تمكين المرأة وليس العكس.. ثم هناك قوة مساندة لحركة تفعيل المرأة هي قوة النص الديني.. ففي حديث آخر يروي عمر بن الخطاب: "ما كنا نعد سناء أمراً حتى أنزل الله فيهن ما أنزل وقسم لهن ما قسم" فكان النص الديني عامل رفعة لشأن المرأة وسند لرفع مكانتها.

ويصبح السؤال في ذهن الباحث السياسي والاجتماعي: متى وكيف ولماذا يسير التطور الاجتماعي معكوساً: من التوسعة إلى الضيق؟ ومتى وكيف ولماذا يوظف النص الديني للانتقاص من الحقوق الشرعية التي جاء بها الإسلام للمرأة ويصبح سلاح قهر لا أداة تحرير؟

إن النصوص التي يتوقف أمامها الفقيه بحثاً عن حكم ليست هي بالضرورة تلك التي تستوقف الباحث الاجتماعي والسياسي بحثاً عن صورة متحركة للواقع الاجتماعي. والفقيه يبحث في الأدلة وتزامنها ليرى أمر مثل النسخ وتعديل الأحكام، لكن الباحث يفعل ذلك ليرى حركة النص في التاريخ، والسياقات الاجتماعية التي يعكس النص تغيرها.. مثل اختلاف سلوك عمر بن الخطاب من وأد ابنته قبل الإسلام، والغيرة الشديدة على نساءه بل ونساء الرسول حتى نزلت آية "الحجاب" لنساء بيت النبوة، وموقفه في "لم تكن نعد سناء أمراً"، ونقده لبعض نسوة قريش اللاتي كن يسألن رسول الله ويعلو صوتهن فنهرهن والرسول يضحك، ثم هو بعد ذلك وبعد سنوات من الإسلام ومن تأديب القرآن والرسول هو عمر الذي لا يمنع زوجته من الذهاب لصلاتي الفجر والعشاء في المسجد لأن الرسول أذن لهن، وهو الذي يسمع صوت امرأة يعلو ترده في أمر المهور للأية القرآنية، وهو الذي يولي "الشفاء" حسبة السوق، ويقف طويلاً ينصت للمرأة التي نزلت فيها سورة المجادلة تتصحه مستوقفة إياه ملبياً في الطريق، وينتقد الأراذل ويتحسس أحوال الرعية من النساء- زوجات وأمهات- ويأخذ من التدابير ما يحفظ لهن حاجاتهن واحتياجاتهن.

وبخلاف الفهم والنظر يصبح لدى الباحث مع الوقت والدراسة يقين لا في إثبات مسلمات لديه، بل في أنه إذا بحث وسأل واسترشد بالعلماء وظل بدأب يطالع سيجد من الله البرهان لما ينشد من حق وعدل.

وأخيراً فإن من أهم الدروس كان: الدراسة المقارنة تكشف مساحات الفراغ البحثي، والأهم أنها تبرز التمايز والخصوصية، وتحفز التجديد والاجتهاد.

فلم يكن موضوع المرأة يكفي للوصول لرؤية دون العودة إلى السياقات الأوسع لتعديلها مع إعادة: "تحرير" مسائل والقضايا، فالحديث عن المرأة والبيعة أو المرأة والشورى يستلزم بداية إعادة النظر في مفهوم وتطبيق الشورى في النظرية السياسية الإسلامية، فإذا كانت تفاصيل مثل: الفتنة والاختلاط وما شابه عند ممارسة الشورى أو البيعة قد تتخذ ذريعة لسد باب المشاركة، فإن تحديد حدود العلاقة الوسطية بين الجنسين ثم وضع آليات الشورى في زمن المؤسسات والتقنيات (وصولاً للانتخاب عبر الانترنت) يسقط الكثير من التحفظات، والكلام عن مشاركة المرأة في البرلمان قد يصبح لا دلالة له عندما نعيد قراءة فكرة التمثيل النيابي الديمقراطي ذاتها ونتساءل: هل الرؤية الإسلامية أقرب للديمقراطية النيابية أم للديمقراطية المباشرة؟ وهل الأحزاب والبرلمانات هي الصيغ الوحيدة أم يكن تفعيل مؤسسات للتمثيل مثل مسجد الحي أو مجلس القبيلة، أو المجالس المحلية.. وهكذا.

فقد بدأ البحث بالمرأة وانتهي بإعادة تقويم كثير من الأبنية والعلاقات السياسية نقداً للرؤية الغربية السائدة وللرؤية الإسلامية التقليدية معاً وبرزت الحاجة لاجتهادات تحفظ مقاصد الرؤية الإسلامية الاجتماعية والسياسية، بل تمت في نهاية دراسة الماجستير إعادة تعريف السياسة ونقد حصرها في مساحة القوة والسلطة والبناء الهرمي والمؤسسات السياسية، وإدراك الحاجة إلى توسيع قاعدة "المجتمع" في الممارسة السياسية، وحين تصبح مساحة الاجتماع أكبر من مساحة النخب في الممارسة السياسية فإن المرأة يتم تفعيل دورها دون اعتساف أو افتعال لأن هذه مساحتها الأصيلة التي تتحرك فيها بين العام والخاص بسهولة، في أبنية أكثر حساسية للإنساني والتراحمي.

أيضاً عندما نقرأ أفكار النسوية الغربية ونظريتها المعرفية ندرك أهمية التوحيد في علاقة الرجل بالمرأة، فتجسد الرب في جسد رجل في العقيدة التي آلت لها المسيحية بعد قرون كانت مصدر الثورة ضد الرب - الأب، أما في ظل منظومة الله فيها ليس كمثلته

شيء فأمام النساء مساحة الولاية العادلة والمساواة الإنسانية مع الرجال أمام الله، وبذا تصبح المقارنة مدخلاً لتعميق وشحن النظرية دون وقوع في محاكاة، أو مجرد رفض ومناقضة.

ثانياً: من العلوم الإسلامية للعلوم السياسية: العودة برؤية كلية توحيدية

عندما اختارت الباحثة في دراسة الدكتوراه أن تبحث في موضوع المواطنة وتطور هذا المفهوم في الفكر الغربي الأنجلو أمريكي المعاصر كانت تحملهما سيظل معها بعد الانتهاء- إن شاء الله - هو وضعية الأقليات في المجتمع الإسلامي، ولأنه كما ذكرنا لا يهم من أين نبدأ بل أين ننتهي.. فإن الباحثة وجدت أن الحل الذي يقدم بديلاً للذمة وأهل الكتاب هو "المواطنة" وكان المواطنة كلمة سحرية والعلمنة بلسم شاف، حسناً، فلنبدأ من المواطنة، فإن وجدناها كذلك قبلناها.. (قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين) ومرة أخرى: لا افتراضات مسبقة ولا رجوع استظهار.. فلو وجدنا أن النموذج الليبرالي الغربي يحقق عبر المواطنة كرامة الإنسان بأكثر ما يحقق نموذج مؤسسي إسلامي موروث قبلنا النظام ووظفناه كما وظفت الدواوين والأختام وبقية الأدوات والمؤسسات.. لكن للبحث سار عبره سنوات حتى الآن (لم تنته الباحثة بعد) في مسار مختلف.

بدأت الباحثة باقتراب تحليل المفاهيم.. ووجدت أن "فوكو" يتحدث عن التفكيك. كي نفهم تفكيك المفهوم لجزئيات.. مواطنة = مواطن + دولة + علاقة + حقوق وواجبات + مناخ وطني ودولي + رؤية للمجتمع وعلاقات المواطنين.. الخ، فإذا أمكننا بعد هذا التفكيك رصد التغيير في المكونات نكون قد أجرينا دراسة ممتازة حول: تطور المفهوم تشرح كيف تم وما هي الدلالات الإضافية للمفهوم، مثل: مواطنة مدنية /سياسية تطورت لمواطنة اجتماعية كانت انعكاس لتطور الدولة ووظائفها من دولة حارسة لدولة راعية /رفاهية وتطور الإنسان من فرد سياسي لكائن اجتماعي، والجماعة من رؤية نفعية إلى عدالة اجتماعية في ظل ليبرالية رأسمالية.

ثم ماذا بعد؟ ماذا بعد أن شرحنا وفككنا؟ هل هذا التطور له دلالة فلسفية؟ هل هو "جيد" بالمعنى الفلسفي والسياسي.. وهل قادتنا هذه الدراسة "لفهم" أي شيء؟

كان هذا هو السؤال الذي برز في ذهن الباحثة وهي ترصد تطور هذه المواطنة الاجتماعية العادلة إلى مواطنة جنسية تركز على حقوق الشواذ وجماعات النسوية تركز على حقوق المرأة، وجماعات الأقليات العرقية تركز على المواطنة الثقافية وحقوق

الأقليات الثقافية أو المواطنة متعددة الثقافات، فهل هذا مؤشر تعددية محمودة أم مؤشر تشظي وتفنت للهويات والأهداف، وتحول جماعة المواطنين إلى "جماعات" مواطنين ليست بالضرورة متفاعلة بل متجاوزة في لامبالاة سياسية تحت شعار "التسامح"، وأن المآل هو مجتمع اللانتماء الذي تتخفف فيه المشاركة الانتخابية ويشهد عزوفا عن المشاركة في قضايا الوطن بل وزهداً في الدفاع عنه..

كيف نفسر التحول ثم كيف نحدد إذا كان هناك ثمة مشكلة أم أن التطور جيد، أو ربما هو ليس جيد ولا سيئ.. بل ربما حتمي؟ (نهاية التاريخ؟) هل نحكم على التطور من سياق أو باردايم (رؤية كلية) مقابلة أخرى أم نحكم عليه ونفهمه من داخله؟

تعلمت الباحثة من القرآن (في الماجستير) أن يتم فهم آليات ومنطق الرأي من داخله.. واختارت أن تترد التطور إلى قيم المنظومة الليبرالية نفسها، فبدأت بالحدثة، وتصوراتها للإنسان، والدولة، والجماعة، ثم رصدت التطور ولماذا تم، فوجدت أن "فوكو" لا يقدم لها أدوات كافية لتفسير التطور.. ووجدت أداة التفسير في الوسيلة ذاتها التي حركت التطور وهيمنت عليه ثم تحولت من أداة إلى رؤية حاكمة يخضع التطور لآلياتها وهي العلمنة.. نزع القداسة عن الله وإعطاءها للإنسان كمركز للكون، ثم اكتشاف أن الإنسان دون "تجاوز" و"ما وراء" هو مادة، وبالتالي خضوعه (إخضاعه) لقوانين المادة، وتحول العلوم الاجتماعية في منهاجيتها وموضوعاتها إلى هذا الطريق، ومع الانتقال من الإنسان/ المواطن في الوطن المقدس (من بقايا قداسة الله) إلى الإنسان المواطن المادي النفعي النسبي ثم التركيز على مصالحه للنفعية النسبية، وقيمة النسبية ولأنه مادة فهو جسد وحسب، وبالتالي يصبح غاية مواطنته هو تحقق جسده.. ومن هنا هذا الاهتمام بالجسد.. لكنه اهتمام بالجسد في منظور مادي، وبذا فهو يختزل الجسد في المتعة، فهو مرجعية ذاته وغايته النهائية.. وبذا يدخل الجنس (حقوق المخادنة وحقوق الشنوذ) في المواطنة.. وهكذا.

وبذا فإن النهايات والمآلات لا توافق للبدايات التي كانت تتحدث عن إنسان عاقل رشيد ومجتمع مواطنين متساويين في وطن واحد بل آل الأمر إلى أمور أخرى؟ فأين المشكلة؟ المشكلة في تفكيك المفهوم حتى يصفه البعض بأنه حدث له انفجار، وتفسخ المكونات بالتالي: الدولة — الإنسان — الجماعة — الهوية — والبيئة (العولمة).

فهل هناك أزمة أم أن هذا "جيد" بالمعنى السياسية؟ حرية وعدالة وحقوق إنسان
ومساواة؟ (لاحظ: قيم مطلقة!!)

لا تظهر الأزمة إلا إذا وضعت في مقابلها (كما فعل نقاد الحداثة والليبرالية من داخل
النسق الغربي) إحصاءات الترددي الاجتماعي، ومعدلات الجريمة – وانهيار مؤسسات
المجتمع وأولها الأسرة، وتزايد العنف الاجتماعي ثم العنف العسكري (الإبادة الجماعية)
للآخر (وتوظيف التكنولوجيا في ذلك بمهارة) وهكذا.

الأمر لا يفيد فيه فوكو، فهو لا يزودنا بتوجيهات أو إرشادات تشغيل نجمع بها
الأجزاء التي تفككت من الكل الذي بدأنا به، لا بد من رؤية كلية.. تجمع الشتات وتعيد
ربط الأجزاء وتقويم التحولات والتغير.. والتقويم لا يعني فقط الحكم عليه.. بل "تقويمه"
أي رده لمقاصده التي بدأ بها، وجمع الفئات ربما بذات الفلسفة التي انبنى عليها مع
تقويمها هي الأخرى لتجنب المآلات التي تناقضت مع الرؤية المثالية.

تلك الرؤية وجدتها الباحثة في المدرسة الفلسفية الألمانية التي لم تفقد "المتجاوز"
و"الما وراء" أبداً، بل ظلت تؤمن به في التاريخ، وفي الإنسان والظواهر الإنسانية،
وفي المعاني والمفاهيم، وبتوظيفها يتم جمع الشتات المادي في رؤية ترصده وتقومه.
فوكو لا يصلح.. جادامير وهابرماس أكثر تفسيرية (وليسوا "أفضل" أو "أسوأ".. فقط
أكثر تفسيرية) في تحليل ما يحدث حين يغيب المتجاوز / الما وراء.. وتسود المادية
الطبيعية فقط.

ونعود للمفهوم.. هل تكفي "إعادة بناء" **Reconstruct** أم نحن في حاجة إلى إعادة
إدراكه ابتداءً **Re-conceptualize** !

أين هذا من الإسلام؟ ما صلته بالخبرة البحثية في الماجستير؟ مع الفقه والحديث
والقرآن؟

في مفهوم "المجتمع المدني": خلاصة خبرة بحثية

أ. هشام جعفر

تقديم:

يهدف هذا المقال - بشكل أساسي - إلى إعادة تعريف مفهوم "المجتمع المدني"، ليس بغرض تبني تضميناته الفلسفية، وإنما بهدف بيان الأسس الفلسفية التي يمكن أن تؤسس عليها مفهومنا للعمل الأهلي، مع توضيح الخبرة الحضارية التي يمكن أن تساهم بها أمتنا على المستوى العالمي في إثراء النقاش والجدل الدائر حول هذا الموضوع.

إن إعادة البناء هذه، عملية منهجية بالغة التعقيد؛ لأنها تتضمن عمليات عديدة تتكامل فيما بينها، وبالمناسبة فهذه العمليات ليست قاصرة على موضوع العمل الأهلي، وإنما تمتد لتشمل غيرها من القضايا والموضوعات التي تتعلق بمناطق الاحتكاك الحضاري والثقافي بين أمتنا والغرب، وهذه العمليات المنهجية المركبة من شأنها أن تؤدي بنا إلى أن نمسك الميزان ثم نستورد ما هو موزون لنقوم نحن بوزنه، وعلى هذا فإننا لسنا ضد اللوafd أيأ كان، ولكن ضد أن نستورد الميزان من الآخر لنزن به، ونحن بهذا الشكل نطرح رؤية انفتاحية حقيقية يعبر عنها كلمة أو مصطلح اجتهاد في الرؤية الإسلامية، الذي يعني النسق المفتوح وليس النسق المغلق المصمت، ولكنه يظل في النهاية اجتهاداً نابعاً من الذات الحضارية لأمتنا.

هذه العمليات هي:

- ١- جانب تصور عقدي يحرر الموقف الفلسفي للإسلام، ويبين للتصورات التي يستند إليها العمل الأهلي، وبالمقابل فإن هذا الموقف العقدي يتطلب إدراك الأسس الفلسفية التي تستند إليها الحضارة الغربية، أي إدراك ملامح الرؤية الكونية الغربية وتأثيرها في مناهج ومقتربات ومفاهيم ومظاهر الحضارة الغربية.
- ٢- جانب فقهي تشريعي يوصل المبادئ والأصول العامة، كما يرسم الضوابط والحدود للموضوع المطروح.
- ٣- جانب واقعي يتعلق بالصيغ والأشكال المؤسسية والتنظيمية التي تم من خلالها التعبير عن العمل الأهلي في الخبرة الحضارية لأمتنا، فهذه الأشكال والصيغ المؤسسية تكشف عما استقر في الضمير الجمعي للأمة، وانتقل من ناس إلى ناس

بالتقبل الشعبي العام.

وعلى هذا فإن هذا المقال ينقسم إلى النقاط الأربع التالية:

أولاً: في المفهوم وتضمينته الفلسفية كما ظهر في خبرته الغربية.

ثانياً: إعادة التفكير في المفهوم من وجهين: الأول التعريف وبيان المقومات، الثاني

الأسس التي يستند ويتأسس عليها في الرؤية الإسلامية.

ثالثاً: العلاقة بين العمل الأهلي أو الأمة والدولة في الخبرة الحضارية لأمتنا.

رابعاً: خلاصة الخبرة البحثية.

أولاً: في المفهوم وتضمناته الفلسفية:

أ - في المفهوم:

"المجتمع المدني- العمل الأهلي- القطاع الثالث- القطاع غير الربحي- القطاع التطوعي- القطاع غير الرسمي- القطاع غير الحكومي...".
هذه مجرد أمثلة للمفاهيم المستخدمة في الدراسات والأبحاث والمقالات (الأدبيات) العربية التي تتعرض للعمل الأهلي. وهذا الاستخدام الكثيف للمفاهيم لا يمثل فقط تهاوياً واستسهالاً في التعامل مع قضية المفاهيم والمصطلحات التي تجعل البعض ينتقل من مفهوم لآخر في الدراسة الواحدة دون أن يعنى ببيان الفروق بين هذه الاستخدامات المتعددة^(١)، ولكن يعني في نفس الوقت أن المفهوم -باعتباره تصوراً وإدراكاً في الذهن- لم يتحول بعد إلى مصطلح -ما تعارف عليه أهل فن معين- تم الاستقرار أو الاتفاق على تحديد دلالاته.

وهذا الأمر له تداعياته في هذا المجال البحثي الجديد نسبياً:

١ - حيث يلاحظ وجود اضطراب شديد في تحديد ماصدقات هذا المفهوم أي تلك التي تدخل فيه والتي تشذ عنه، فالبعض^(٢) يدخل "الأحزاب السياسية" ضمن مفردات المجتمع المدني، وفي نفس الوقت يخرج منه "النقابات العمالية" دون سبب واضح. فتنظيمات المجتمع المدني تشمل وفقاً لهذه التعريفات كلاً من: الجمعيات، والروابط، والنقابات المهنية، والأحزاب، والأندية، والتعاونيات.

وهذا الاضطراب لا يجد سنده فقط في جدة هذا المجال البحثي في الدراسات السياسية والاجتماعية العربية، ولكنه يعود في بعض جوانبه إلى ازديادية واضطراب الواقع القائم بصورة جعلت منه طبقات متجاورة ومتداخلة، ولكنها غير ممتزجة امتزاجاً كاملاً، فالنقابات المهنية في مصر -على سبيل المثال- يمكن أن تدخل ضمن مفردات "المجتمع المدني" من وجه، وتخرج عنه من وجه آخر، فالإلزام في العضوية شرط من شروط ممارسة المهنة، وهذا يناقض مفهوم الطوعية باعتباره أحد أهم مقومات تعريف "المجتمع المدني"، ولكن ما تزال النقابات كذلك مؤسسات وسيطة تملأ المجال العام بين المؤسسات الإرثية ومؤسسات الدولة لتحقيق مصالح أفرادها".

٢ - وهذا الاضطراب لم يؤثر فقط على تحديد ما صدقات المفهوم، ولكنه امتد ليشمل أيضاً مقومات المفهوم، فالبعض^(٣) يجعل "للمجتمع المدني" ثلاث مقومات، هي:

الفعل الإرادي الحر، والتنظيم الجماعي، وركناً أخلاقياً سلوكياً ينطوي على قبول الاختلاف والتنوع بين الذات والآخرين، ويضيف البعض الآخر^(٤) إلى هذه المقومات عدم استهداف الربح. وقد اتخذ البعض^(٥) من المدخل القانوني سبيلاً لتحديد مقومات أو ملامح المفهوم، فالمنظمة غير الحكومية - وفقاً لتعريف المجلس الاقتصادي والاجتماعي للأمم المتحدة في قراره الصادر رقم ٢٧ لسنة ١٩٥٠- "هي تلك المنظمة التي لا تنشأ عن طريق اتفاق فيما بين عدد من الحكومات".

إن هذا الاضطراب في تحديد مقومات المفهوم كانت له تداعياته على بعض الدراسات التي تناولت الواقع العربي بالدراسة والتحليل:

٢/١- فعلى الرغم من وجود اتفاق بين عدد من الدراسات على استبعاد للتنظيمات الإرثية أو العائلية والقبلية من المجتمع المدني باعتبارها منظمات لا يملك الفرد خياراً في الانضمام إليها من عدمه، فإنه نظراً لفعالية هذه التنظيمات في بعض البلدان العربية فإن هذا دفع هؤلاء دفعا إلى التطرق إلى دور "التنظيمات التقليدية في زي حديث"^(٦) في بناء المجتمع المدني، حين جعلوا لهذه التنظيمات دوراً هاماً في حماية كل من المجتمع المدني والدولة على السواء، ولكنه على الرغم من ذلك لم يعترف بها داخل مفردات المجتمع المدني.

٢/٢- على الرغم من محاولة بعض الباحثين -خاصة د. أماني قنديل- تعديل أو الحوار مع المفاهيم والاقترابات المنهجية الغربية "الأمريكية أساساً" المتعلقة بهذه الظاهرة لتتواءم مع دراسة الواقع العربي، فإنه يلاحظ من تتبع الدراسات المختلفة لهذا الموضوع أن الاهتمام قد تركز على نفس الموضوعات والقضايا البحثية التي تهتم بها وتطرحها الدراسات الغربية مثل: المرأة- المنظمات للرقابية - منظمات التنمية...، ولم تحظ المؤسسات أو التنظيمات الموروثة؛ سواء اتخذت شكل التعبير عن دوائر انتماء فرعية مثل الطرق الصوفية، أو أخذت شكل المؤسسة الوظيفية مثل "الأوقاف"، وانصب الاهتمام في هذا المجال على دراسة علاقة الحركة الإسلامية بمؤسسات المجتمع المدني، وهذا استثناء يؤكد الملاحظة ولا ينفىها.

٣ - يلاحظ أن معظم التعريفات المقدمة للظاهرة هي تعريفات سلبية، بمعنى أنها تقدم المفهوم في علاقته بمفاهيم أخرى أكثر استقراراً وتبلوراً لمقوماتها وتحديداً لدلالاتها وبياناتها لمصادقاتها:

- مفهوم القطاع الثالث، هو تمييز القطاع الأهلي عن كل من القطاعين الخاص والحكومي.

- والقطاع التطوعي هو القطاع غير المستهدف للربح، وهو أحد المقومات التي تميز العمل الأهلي، ولكن تظل مشكلة هذا المصطلح أنه مع نمو هذا القطاع، وخاصة في منظماته الكبيرة أصبح للمحترفين فيه يمثلون الأكثرية، وفي العالم الثالث والعالمين العربي والإسلامي أصبحت هذه الظاهرة -ظاهرة المحترفين- لافتة ضمن المنظمات الحديثة أو العمل الأهلي الجديد، حين تتزايد الفئات أو النخب التي تحترف العمل في هذه المؤسسات.

- القطاع غير الرسمي وغير الحكومي، ويقصد به تمييزه عن القطاع الرسمي الحكومي، إلا أنه نتيجة التداخل بين القطاعين الحكومي وغير الحكومي في العالم الثالث جعلت البعض يطلق على بعض المنظمات الأهلية لفظ المنظمات غير الحكومية "NGOS"، ناهيك عن الغموض الذي يحيط بالمفهومين، فالقطاع الأهلي يضم كل ما هو "غير حكومي" و"غير رسمي"، إلا أن كل ما هو غير حكومي وغير رسمي يتسع اتساعاً شديداً ليشمل -ضمن ما يشمل- "القطاع الخاص" الذي يتعاضد دوره وتزداد فعاليته في ظل تقلص مساحة وحجم دور الدولة.

ولعل السبب الكامن وراء تحديد المصطلحات بالنفي "غير الحكومي- غير الرسمي" وليس الإثبات: يعود في جزء كبير منه إلى اتساع حجم ومساحة دور الحكومة في البلدان الصناعية في أعقاب الحرب العالمية الأولى، كما في الدول النامية في الستينيات عقب الاستقلال عن الاستعمار، وقد استمر هذا الحجم المتضخم للحكومات حتى أوائل التسعينيات من هذا القرن في البلدان الصناعية المتقدمة.

وإذا كان الغموض الذي يتلبس بمفهوم المنظمات غير الحكومية وغير الرسمية يتأتى من اتساع مجال الحكومي؛ فإنه يتأتى أيضاً من الغموض الذي يحيط بمفهوم "الحكومة"؛ إذ في أحيان كثيرة يستخدم تعبير الحكومة بصور مختلفة في السياقات المختلفة، فهذا المصطلح يمكن أن يعني عملية الحكم؛ أي ممارسة السلطة، ويمكن أن يعني وجود تلك العملية في حالة وجود "حكم منظم"، وأخيراً: يمكن أن يشير الاصطلاح إلى الطريقة أو الأسلوب أو النظام المستخدم للحكم في المجتمع، أي هيكل وترتيب المناصب وكيفية

تداخلها، وكيفية ارتباطها بالمحكومين، إلا أن الأخطر أن الاستعمال الدارج يستخدم مصطلحي الدولة والحكومة على أنهما مترادفان^(٧).

ب- الأسس الفلسفية لمفهوم المجتمع المدني في خبرته الغربية:

لا يمكن بحال عزل مفهوم "المجتمع المدني" عن السياق التاريخي الذي نشأ فيه، ونقصد بالسياق التاريخي هنا نشأة المفهوم داخل التشكيل الحضاري الغربي باعتبار المفهوم بلفظه والدلالات التي يحملها، والمضمون الذي يحدده - قد نشأ وتطور داخل هذا التشكيل بواقعه وصراعاته الاجتماعية والفكرية.

إن هذا التاريخ من شأنه أن يدلنا أولاً على الظروف التاريخية التي أحاطت بتشكيله وتشكله حتى استقر الحال على ما هو عليه الآن من طرحه "كقيمة مرجعية حاتمة" - أو ينبغي أن تحكم - حركة التطورات العالمية في علاقة المجتمع بالدولة وفي تحقيق النظام الديمقراطي.

كما أن إدراك هذا التاريخ من شأنه أن يوضح لنا ثانياً التضمينات الفلسفية التي تقف وراء المفهوم فتلتبس به ولا تتفك عنه، وهذا الإدراك من شأنه أن يساعدنا - نحن العرب والمسلمين - على تحديد أو بناء موقف أكثر تركيباً وعمقاً في النظر إلى مفهوم "المجتمع المدني" والتفاعل معه.

وثالثاً فإن إدراك الظروف التاريخية التي أحاطت بنشأة المفهوم تساعدنا على بلورة وتحديد الملابسات التي يجب أن نعيها عند نقل المفهوم -الذي نشأ داخل تشكيلة حضارية ما- إلى التشكيلية الحضارية للأمة بقيمتها وفلسفتها ونظرتها للكون والحياة والإنسان.

إلا أن هذا الرجوع إلى تاريخ المفهوم في تشكيلته الغربية يجب أن يقترن بالوعي بصيرورته التاريخية ومآلاته التي انتهى إليها في واقعنا المعاصر؛ بعبارة أخرى فإن الرجوع إلى تجربة المجتمع المدني في الغرب لاستيعاب مفهومه أمر ضروري ولكنه غير كاف؛ إذ يجب أن تقترن هذه العودة بوعي تاريخي لمسار التجربة حتى اللحظة الراهنة لا التوقف عند عصر الأنوار أو نصوص جرامش^(٨).

مفهوم "المجتمع المدني" - في جذوره التاريخية - نشأ في إطار الصراع بين القديم والتجديد في أوروبا في القرن السابع عشر والثامن عشر، أو بعبارة أخرى فقد نشأ المصطلح في إطار التخلص من "أزمة العصور الوسطى"، وفي إعلان القطيعة مع النظام القديم جملة وتفصيلاً، والقبول بنظام جديد يقوم على أسس مختلفة ومخالفة، وقد التبس هذا

الصراع بمعارك فكرية وأيديولوجية، كما ارتبط بقوى اجتماعية صاعدة وأخرى مندثرة، وقد تركت هذه المعارك آثارها على الأسس الفلسفية التي يتأسس عليها المفهوم - مفهوم المجتمع المدني - وينطلق منها، وأهمها:

١- الصراع:

والصراع هنا ليس قاصراً على الصراع بين المجتمع والدولة، كما يحلو لبعض أنصار المجتمع المدني أن يصوره، ولكنه صراع - أيضاً - بين الأفراد والتكوينات داخل "المجتمع" بغية تحقيق صالحهم الخاص، فالمجتمع المدني يعرف بأنه "مجموعة التنظيمات التطوعية الحرة التي تملأ المجال العام بين الأسرة والدولة، لتحقيق مصالح أفرادها".

وإذا كانت نشأة مفهوم المجتمع المدني قد تمت في إطار الصراع بين الأفراد لتحقيق مصالحهم الخاصة، فإنه أيضاً نشأ نتيجة الصراع بين الدولة والمجتمع المدني في أوروبا، وفي ظل تطورات العلاقة التي قامت بينهما حين تكونت لدى الدولة إرادة السيطرة والاحتواء، وتكون في المجتمع نزوعاً نحو مزيد من الاستقلال والتميز عن الدولة، ودعوة إلى التقليل من ثقل حضورها.

إن نشأة "الدولة القومية" في أوروبا ذات دلالة هامة في فهم الملامبات التي أحاطت ببروز مفهوم المجتمع المدني، فقد كانت الدولة سبيلاً أساسياً، وأداة ناجحة في التخلص من العصور الوسطى والانتقال إلى العصور الحديثة. كانت "الدولة القومية" أداة توحيد لسقوميات المتباينة والمنقسمة بشدة في أوروبا، كما كانت السبيل لتحقيق "السوق الواحدة" التي تعد متطلباً أساسياً من متطلبات الانتقال من مرحلة الإقطاع إلى مرحلة الرأسمالية؛ لأنها - أي السوق الواحدة - سبيل تبادل السلع والخدمات بحرية كاملة، وما يرتبط بذلك من إنتاج كبير ووفير يسمح بهذا التبادل.

في هذا السياق، ولتحقيق هذه الأغراض، تغولت الدولة القومية في أوروبا، وزادت سطوتها على المجتمع؛ حيث نيط بها إنجاز كثير من المهام والأدوار لصالح بعض الفئات الاجتماعية الصاعدة وبخاصة الفئة الرأسمالية، وقد تأكد هذا التوسع في دور الدولة مع المرحلة الاستعمارية حين تحولت الدولة إلى أداة الاستعمار الغربي ووسيلته الأساسية.

كل هذه التطورات أدت إلى ميل الكفة لصالح الدولة على حساب المجتمع، ثم في تطور آخر كان لا بد للمجتمع أن يعود للتوازن بينه وبين الدولة، وهنا ملاحظة جديرة بالتأمل، وهي أن بعض دعاة المجتمع المدني في بلداننا يحلو لهم أن يروجوا لأسطورة

الفصل السام بين الدولة والمجتمع، أو الصراع الدائم والمستمر بين الاثنين، وهؤلاء يتناسون أو يتعافلون عن أن هذا الفصل ليس هو واقع الحال بين الطرفين في الغرب، ولم يكن كذلك في الماضي: فقد نشأ كل من الدولة والمجتمع متضافرين لتحقيق "مشروع الحداثة" وفي إطار التحول عن القديم، وهذا لا يعني بالطبع عدم وجود قدر من الصراع بينهما، ولكنه صراع على حدود الفعل ومساحته، وليس على المقصد من وراء الفعل أو الغاية منه.

إن الصراع المتوهم بين المجتمع والدولة في واقعنا العربي والإسلامي من شأنه - كما يروج بعض دعاة مفهوم "المجتمع المدني"، أن يضعف كلاً منهما لصالح الخارج، وهذا هو خطورة نقل خبرة حضارية من واقع لواقع آخر دون إدراك خصوصياته وتوظيفاته في الواقع الجديد، وتجدر الإشارة في هذا الصدد، إلى أن خبرة العلاقة بين المجتمع والدولة في الغرب أدت إلى إيجاد "اعتماد متبادل" بينهما لتحقيق مصالح وغايات الحضارة الغربية وأهدافها العليا.

٢ - التعاقدية:

التعاقدية من الأسس الفكرية التي يقوم عليها مجمل البناء الحضاري الغربي، فالتعاقدية تحكم علاقات الأفراد مع بعضهم البعض، كما ترسم مسار التفاعل بين الفرد والمؤسسات، وهي أساس علاقة الإنسان الغربي بالآخر (غير الغربي). وفكرة التعاقد تترسب أن الأفراد قادرون تماماً على الفهم الكامل لجميع القوانين الآتية والوقائية التي نتعرض لها في الحياة، أو في الوضع الحالي أو التي نتعاقد عليه، كما أنها تقترض أنني لو استطعت أن أسخر الآخر أو ألتهمه، فهذا من حقي طالما أن العقد يسمح لي بذلك، وأملك القدرة عليه. يعود مفهوم التعاقد بجذوره الفلسفية إلى نظرية "العقد الاجتماعي" التي دشنها فلاسفة أوروبا اعتباراً من نهاية القرن السابع عشر وخلال الثامن عشر، وهذه النظرية أحد أهم الجذور الفكرية والفلسفية لمفهوم المجتمع المدني، وهي تقوم على فكرة افتراضية أنها أن الأفراد كانوا يعيشون في حرية تامة فيما أطلق عليه "حالة الطبيعة الأولى". يعيش كل واحد منهم مستقلاً وغير مرتبط بالآخر، أي دون أي ارتباط اجتماعي. وقد تنازل هؤلاء الأفراد عن جزء من إرادتهم مقابل العيش في مجتمع نتحقق فيه الرابطة الاجتماعية "المجتمع المدني"، أي أن المجتمع "الجديد" هو وليد عقد معين بين الأفراد، وهذا يعني أن كل الأنظمة الاجتماعية هي أنظمة إنسانية أي من صنع الإنسان؛ ومن ثم فإن المجتمع

ليس نتاجاً لإرادة إلهية أو قوى فوق الطبيعة.

وهكذا فإن نظرية العقد الاجتماعي التي جاءت لتهدم الأساس الطبيعي للنظام الإقطاعي وتستبدله بنظام جديد، تقوم على أساسين متكاملين، هما بمثابة أحد أركان الحضارة الغربية ذاتها:

الأول: الغربية:

يقوم النظام الاجتماعي على عقد بين الأفراد الأحرار المتساوين بما يترتب على ذلك من حق الأفراد في تغيير النظام الاجتماعي القائم بعقد اجتماعي جديد يبرمونه فيما بينهم. فالعقد الاجتماعي يؤكد - إذن - على الإرادات الحرة للأفراد نشاطاً وبحثاً عن صالحهم الخاص، ويقوم كل فرد باعتباره ذاتاً مستقلة منعزلة عن الذوات الأخرى.

الثاني: العلمانية:

وهي تعني أن تأسيس النظام الاجتماعي يقوم به الأفراد متخلين فيه عن أية قوة أخرى غير إرادتهم "الحرة"، والقوة المقصودة هنا هي قوة الكنيسة في العصور الوسطى، وما يرتسب بها من نسق قيمي وأخلاقي، فالفكر والممارسة الغربية في عصرها الحديث هي نتاج الفكر الوضعي، وإفرازاً لمنطلقاته التي هي في جوهرها تحلل دائم ومستمر من جميع القيود الأخلاقية والمعايير الثابتة، والقيم الحاكمة، والأطر المرجعية الملزمة من خارج البشر. عملية التحلل هذه توجد حالة من النسبية المطلقة بما يعنيه ذلك من عدم وجود معيار أو مقياس يمكن التمييز به بين الخير والشر، والظلم والعدل، بحيث تصبح المصلحة في اعتبار القوم هي المعيار الوحيد أو القانون المهيمن الذي يجب أن تعالج في ضوءه الشؤون كافة.

٣ - المدنية:

وهو الأساس الثالث من أسس المجتمع المدني، ولفظة "المدني" في مفهوم المجتمع المدني تتسم بغموض شديد (٩) فأحياناً تطرح في مقابل العسكري عند الحديث عن العلاقات المدنية العسكرية، وفي أحيان أخرى تطرح في مقابل الريف أو البداوة، إلا أن الأهم هو أنها تطرح في مقابل الديني. هذا الغموض الذي يحيط بلفظة المدني يسمح لبعض دعاة المجتمع المدني أيضاً باستخدامه وتوظيفه لتحقيق أغراض يضمرونها: فهم في بعض الأحيان يستخدمون لفظ المدني لاستبعاد جميع الحركات "الدينية" من تعريف المجتمع المدني.

والحقيقة أن لفظة المدني تعني المجتمع الحديث الذي قامت أسسه إبان عصر النهضة في أوروبا، والذي قام على هدم جميع التكوينات الاجتماعية التقليدية والموروثة عن النظام القديم؛ لذا فالتعريف الذي يقدم للمدني - عادة - يستبعد للتنظيمات الإرثية منه (الأسرة - القبيلة - ...) ويقصره على التنظيمات الطوعية الحرة التي ينضم إليها أحد الأفراد بملء إرادته وباختياره الحر.

والتعريف بهذا المضمون يستبعد العديد من التكوينات الاجتماعية - التي أطلق عليها "التراحمية" - التي ما زالت فاعلة في واقعنا العربي، بل تشهد نمواً متزايداً قد يكون أحد أسبابه الرئيسة أن الأدوات أو المؤسسات الحديثة - بما فيها الدولة ذاتها - لا تقوم بأداء وظائفها المنوط بها، وأهمها تحقيق قدر من الولاء لعموم مواطنيها، كما لا يشعر المواطن بانتماء حقيقي تجاهها، بل يشعر في أحيان كثيرة أنها غريبة عنه.

وهذا ما باتت تؤكدُه الخبرة العالمية لمفهوم المجتمع المدني؛ فصورة المجتمع المدني التي نشأت في حالة نقض للطابع الديني للدولة والسياسة في زمن تاريخي معين لم تعد صالحة لفهم صورة المجتمع المدني المتشكل مع التحولات العالمية الأخيرة؛ حيث لعب الدين دوراً في مناهضة المجتمع لسطان الدولة في الدول الاشتراكية، وكذا التحولات التي شهدتها الكنيسة خلال العشرين سنة الماضية، سواء أدبيات الفاتيكان وتحركات البابا ومواقف كنائس أمريكا اللاتينية والإعلام الكاثوليكي بما يشير إلى عودة المسيحية كعامل محرك للمجتمع باتجاه الديمقراطية وحقوق الإنسان. (١٠)

لماذا الإصرار - إذن - على جعل المدني أو العلماني نقيضاً للديني على طول الخط وفي كل الأزمنة والأمكنة؟

وإذا كانت مفاهيم الصراع والتعاقدية والمدني هي الأسس الفلسفية التي يقوم ويتأسس عليها مفهوم المجتمع المدني في خبرته الغربية، فإن المفهوم يستند إلى عدد من المقومات الأساسية أهمها:

- ١ - فكرة الطوعية: باعتبارها أحد أسس تكوين بعض التشكيلات المؤسسية والاجتماعية.
- ٢ - للمؤسسية: أو بالأحرى المؤسسات للوسيلة التي تنشأ لتملأ الفراغ بين الدولة والسلطة السياسية والأسرة، ولتقوم بوظائف ومهام متعددة.
- ٣ - أما العنصر الثالث فيتعلق باستقلال هذه المؤسسات عن السلطة السياسية، ومحاولة التملص من هيمنة الدولة وطمغيانها على المجتمع.

٤ - وأخيراً، فإن المفهوم يرتبط بعدد من القيم والمفاهيم الأخرى التي لا تتفك عنه لزوماً وتلازماً أبرزها: مفهوم للمواطنة، ومفهوم حقوق الإنسان، والمشاركة السياسية والشعبية، والإدارة السلمية للتنوع والاختلاف... الخ.

إن التمييز بين الأسس الفلسفية التي يستند إليها مفهوم "المجتمع المدني"، وبين المقومات التي تمثل مؤشرات دالة عليه وموضحة لمضمونه؛ إن هذا التمييز من شأنه أن يساعدنا في بناء موقف أكثر تعقيداً وتركيباً في النظر إلى المفهوم والتعامل معه: فإذا كان الإنسان المسلم - عند تعامله مع هذا المفهوم - يرفض الأسس الفلسفية التي ينطلق منها المفهوم باعتباره يحمل نظرة للكون والحياة والإنسان تتناقض أو تتباين مع هذه الأسس، فإن الموقف من المقومات موقف مختلف؛ لأنه قد يقبل من هذه المقومات ويرفض، بل إن الخبرة الحضارية لأمتنا تسمح بتقديم نموذج مختلف يمثل إسهاماً حقيقياً لها في صياغة الواقع والأفق العالمي المنشود، وهذا ما سأناقشه في الجزء التالي من المقال.

ثانياً: إعادة التفكير في المفهوم:

١- التعريف وبيان المقومات

ما يحسن التأكيد عليه بداية أن المفاهيم المستخدمة التي سبقت الإشارة إليها لم تعد مجرد مفاهيم لم تتحول إلى مصطلحات، ولكنها تحولت إلى "منظور متكامل" أو بالأحرى "أيدلوجية" جزئية لا شاملة، باعتبار الأيدلوجيات الشاملة قد سقطت إلى حد كبير مع سقوط الاتحاد السوفيتي ونهاية الحرب الباردة.

مفهوم المجتمع المدني - كمفاهيم أخرى كثيرة مثل حقوق الإنسان والبيئة... - أصبح منظوراً يتم النظر منه وتقييم كل فعاليات السلوك الإنساني من خلاله، فينظر من خلاله إلى التاريخ، تاريخ المجتمعات والحضارات، وواقع هذه المجتمعات، ومآلاتها المستقبلية، ولا يقتصر النظر بالطبع على النظام السياسي، بل يتم التطرق إلى القيم الثقافية والاجتماعية الموروثة والسائدة في علاقتها بالمجتمع المدني.

بعبارة أخرى فإن مفهوم المجتمع المدني - وما ترادف معه من مفاهيم - قد اكتسب ذبوعاً وانتشاراً في السياق الثقافي والسياسي العربي، حين انتقل من مجرد مفهوم علمي إلى شعار، ثم تحول الشعار إلى قيمة مرجعية في حد ذاته، مثل مفاهيم الديمقراطية وحقوق الإنسان، فمفاهيم المجتمع المدني تحولت في واقعنا العربي إلى منظومة متكاملة

يستخدمها البعض -كما قدمت- بدلالات ومعانٍ ومضامين معينة، تمثل في أحيان كثيرة رؤيته هو لهذه الدلالات وتلك المعاني والمضامين، كما جعلها هؤلاء معياراً لتحديد الموقف من القوى والقيم السياسية والاجتماعية والثقافية الموجودة أو الموروثة؛ قبولاً ورفضاً.

وبعد.. فإن تنظيمات المجتمع الأهلي -عندي- هي: تكوينات مؤسسية وسيطة بين الجماعة العامة التي تقوم الدولة على أساسها وبين الأفراد، وهذه الأبنية التنظيمية يقيمها الأفراد والجماعات طوعاً بإرادتهم، أو يجدون أنفسهم مقيمين لها بالاندراج فيها مما هو قائم منحدر أو موروث من الماضي بتقاليد المجتمع وأعرافه^(١١).

وعلى هذا فإن مقومات المفهوم هي:

- تكوين مؤسسي يمثل هيكلاً تنظيمياً لجماعة بشرية يربطها نوع من التقارب المشترك، وهذا للتكوين المؤسسي من شأنه أن يوجد ذاتاً جماعية بجوار الذات الفردية لكل من مكوناتها، وهي تقوم على أساس تكوين فكري متجانس قادر على تحقيق هذه الذات الجماعية، وعلى قيامها في نفوس الأفراد بجوار الذات للفردية لكل منهم، وهي تتوخى تحقيق أهداف مشتركة؛ سواء لهذا الجمع للمؤسس نفسه أو لجماعة كبرى تشمل هذه الجماعة الفردية.

والتكوينات المؤسسية تجري لجماعات يربط بينها أصل مشترك أو مصلحة مشتركة أو هدف مشترك لتحقيق غاية معينة، وينشأ لها نوع من التنظيم يستدعي حركتها؛ لتحقيق أهداف متعارف عليها، والمصالح المشتركة لا تعني المصالح المادية التي تنصرف إلى الجوانب الاقتصادية وحدها، إنما تعني ما يشمل ذلك ويشمل مصالح التواجد المعنوي الآتي عن اختيار مذهبي أو ثقافي، والذي يتمثل في الدعوات المختلفة، والأصل المشترك تقوم وفق تصنيفات شتى منها الأصل الأسري والقبلي والعرقى، والتكوين اللغوي الواحد، والتكوين المذهبي أو الديني أو الثقافي العام، والتكوين الإقليمي الجغرافي من قرية أو حي أو مدينة أو قطر أو نحو ذلك.

ويحسن التأكيد قبل أن نترك هذا المقوم على أن شرعية الوجود المؤسسي لما يعبر عن جماعة ما إنما يجري بصياغة شعبية أهلية بقواعد استقرت في الضمير الجمعي، وانتقلت من ناس إلى ناس بالتقبل الشعبي العام، وذلك على خلاف الوجود المؤسسي الذي يجري في الأزمنة الحديثة، والذي يجري بقوانين مكتوبة تصدرها الدولة للمركزية مما

يستخدمها البعض -كما قدمت- بدلالات ومعانٍ ومضامين معينة، تمثل في أحيان كثيرة رؤيته هو لهذه الدلالات وتلك المعاني والمضامين، كما جعلها هؤلاء معياراً لتحديد الموقف من القوى والقيم السياسية والاجتماعية والثقافية الموجودة أو الموروثة؛ قبولاً ورفضاً.

وبعد.. فإن تنظيمات المجتمع الأهلي -عندي- هي: تكوينات مؤسسية وسيطة بين الجماعة العامة التي تقوم الدولة على أساسها وبين الأفراد، وهذه الأبنية التنظيمية يقيمها الأفراد والجماعات طوعاً بإرادتهم، أو يجدون أنفسهم مقيمين لها بالاندراج فيها مما هو قائم منحدر أو موروث من الماضي بتقاليد المجتمع وأعرافه^(١١).

وعلى هذا فإن مقومات المفهوم هي:

- تكوين مؤسسي يمثل هيكلاً تنظيمياً لجماعة بشرية يربطها نوع من التقارب المشترك، وهذا للتكوين المؤسسي من شأنه أن يوجد ذاتاً جماعية بجوار الذات الفردية لكل من مكوناتها، وهي تقوم على أساس تكوين فكري متجانس قادر على تحقيق هذه الذات الجماعية، وعلى قيامها في نفوس الأفراد بجوار الذات للفردية لكل منهم، وهي تتوخى تحقيق أهداف مشتركة؛ سواء لهذا الجمع للمؤسس نفسه أو لجماعة كبرى تشمل هذه الجماعة الفردية.

والتكوينات المؤسسية تجري لجماعات يربط بينها أصل مشترك أو مصلحة مشتركة أو هدف مشترك لتحقيق غاية معينة، وينشأ لها نوع من التنظيم يستدعي حركتها؛ لتحقيق أهداف متعارف عليها، والمصالح المشتركة لا تعني المصالح المادية التي تنصرف إلى الجوانب الاقتصادية وحدها، إنما تعني ما يشمل ذلك ويشمل مصالح التواجد المعنوي الآتي عن اختيار مذهبي أو ثقافي، والذي يتمثل في الدعوات المختلفة، والأصل المشترك تقوم وفق تصنيفات شتى منها الأصل الأسري والقبلي والعرقى، والتكوين اللغوي الواحد، والتكوين المذهبي أو الديني أو الثقافي العام، والتكوين الإقليمي الجغرافي من قرية أو حي أو مدينة أو قطر أو نحو ذلك.

ويحسن التأكيد قبل أن نترك هذا المقوم على أن شرعية الوجود المؤسسي لما يعبر عن جماعة ما إنما يجري بصياغة شعبية أهلية بقواعد استقرت في الضمير الجمعي، وانتقلت من ناس إلى ناس بالتقبل الشعبي العام، وذلك على خلاف الوجود المؤسسي الذي يجري في الأزمنة الحديثة، والذي يجري بقوانين مكتوبة تصدرها الدولة للمركزية مما

١- فروض الكفاية والمسئولية الجماعية للأمة:

تجد فروض الكفاية سندها في توجه الخطاب القرآني بتكليف الله سلباً وإيجاباً للأمة ﴿يا أيها الناس...﴾ ﴿يا أيها الذين آمنوا...﴾ ﴿أقيموا الصلاة...﴾ ﴿والعلموا الخير...﴾. وخطاب الله للأمة شمل التكليف الفردي كما شمل التكليف الجماعية، فالإسلام لا يخاطب الفرد فحسب وإنما يخاطب الجماعة في عمومها أيضاً، فهناك فروض أوجبها الإسلام على كل فرد بعينه وهناك فروض أوجبها الإسلام على الجماعة بجمعها ويوصفها كلاً متميزاً عن ذات الأفراد، المندرجين فيها، وهذه الفروض هو ما يطلق عليها "فروض الكفاية" التي تعد بمثابة واجبات اجتماعية تساهم في تماسك نسيج الأمة الاجتماعي وتشعرها بالمسئولية التضامنية، وتنتهي بها إلى مرحلة الاكتفاء الذاتي على مختلف الأصعدة، مما يتحول معه فروض الكفاية التي إذا قام بها البعض سقطت عن الآخرين إلى فروض عين على من توفرت فيه أهلية القيام بها حتى يؤديها على الوجه الأكمل إلى درجة الكفاية الاجتماعية. ولا يعني ذلك مباشرة الفروض فقط كما هو شائع؛ إذ العبرة بتحقيق المقصود وإنجاز المصلحة ودفع المضرة وتحقيق الطلب. وعلى هذا فإن معيار القصد والغرض والمصلحة للمعتبرة شرعاً تتحكم في الكم، كم القائمين بفرض الكفاية، إلى الدرجة التي يتحول معها فرض الكفاية إلى فرض عين. ومن هنا جاءت المسئولية للتضامنية والجماعية في القيام بهذه الفروض أو في الجزاء عليها فيما يعرف بالحساب الجماعي للأمم والمجتمعات؛ فكما أن للأفراد أجلاً، فكذلك للأمم والمجتمعات أجل ﴿وَإِذْ جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ (الأعراف: ٣٤)، وكما أن للفرد كتابه فكذلك للأمم كتابها ﴿وَتَسْرَى كُلُّ أُمَّةٍ جَانِبَهُ كُلُّ أُمَّةٍ تَدْعِي إِلَى كِتَابِهَا الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَفْعَلُونَ﴾ (الجمالية: ٢٨). وعدم الأخذ على يد الظالم ما يزال موجباً للزول العقاب على الجماعة كلها ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبُنَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (الأنفال: ٢٥).

وفروض الكفاية تعبير عن مدى التزام الأمة أولاً بأحكام الإسلام وشرائعه، وإن لم تلتزم السلطة بتلك الأحكام وهذه الشرائع، فمقصود الدين في الرؤية الإسلامية يتحقق بالأمة - كما يرى ابن تيمية - وليس بالسلطة أو الإمام، باعتبار أن السلطة مؤسسة من مؤسسات كثيرة تشكلها الأمة لتحقق بها مقصود الدين وتجسده في واقع معاش.

٢ - المسؤولية الفردية:

الإنسان وفق الرؤية الإسلامية إنسان مكلف ومسئول عن أعماله: إن خيراً فخير، وإن شراً فشر، وهو يقوم بدوره وواجبه انطلاقاً من هذه المسؤولية ﴿وَكُلُّهُمْ عِندَ اللَّهِ بِمَا كَسَبَ وَرَبُّهُ أَعْلَمُ﴾ (مريم: ٩٥).

وهنا ملاحظة جديرة بالتأمل ترتبط بموضوعنا، وهي قول الفقهاء في موضوع الوقف أن "شروط الواقف كنص للشارع" حين يعبر الفرد عن إرادته في صورة مجموعة من الشروط التي يحدد بها كيفية إدارة أعيان الوقف، وتقسيم ريعه، وصرفه إلى الجهات التي ينص عليها أيضاً.

ويلاحظ أن الفقهاء بهذه المقولة قد أضفوا على هذه الشروط - شروط الواقف - صفة القداسة، ما لم تحرم حلالاً أو تحل حراماً، وجعلوا لها حرمة لا يجوز انتهاكها إلا في حالات استثنائية، وذلك بأن دفعوها إلى منزلة النصوص الشرعية من حيث لزومها ووجوب العمل بها، فالفرد ينشئ الشخصية المعنوية للوقف التي تنشأ مع نشأة الوقف وبارادة الواقف.

إن المسؤولية الجماعية والمسئولية الفردية معاً، والتوازن الدقيق الذي يقوم بينهما في الرؤية الإسلامية يستدعيان مفهومين على درجة كبيرة من الأهمية يتأسس بهما العمل الأهلي في الرؤية الإسلامية وهما: الفرد والأمة.

فالإرادة الفردية تتأكد حين يتحول الفرد إلى "شارع"، ليس عبر حركة الاجتهاد التي قررها الإسلام لكل مسلم اجتمعت فيه شروط الاجتهاد، ولكن من خلال ممارساته الأهلية والاجتماعية أيضاً، كما ظهر ذلك في مسألة الوقف. إن تأكيد دور الفرد يسمح له بالوقوف أمام تفوق كل من السلطة أو الدولة والمؤسسة، وهذا من شأنه أن يؤدي إلى استعادة دور الفرد الذي لا يمكن تصوره موجوداً أو فاعلاً في واقعنا القائم إلا في إطار مؤسسة، على الرغم من أنه هو الذي ينشئ المؤسسة ويعطى لها فاعليتها.

ومن المفاهيم الجوهرية لمسألة العمل الأهلي مفهوم "الأمة" التي هي أيضاً في الرؤية الإسلامية "أمة شارع"، أي لها دور تشريعي، ويجد هذا الدور التشريعي سنده في أحاديث الرسول ﷺ التي جعلت للأمة دوراً تشريعياً تقوم به بجوار العلماء والمجاهدين: فما يراه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن. و "لا تجتمع أمتي على ضلالة"، وقد تمثل هذا الدور التشريعي للأمة في شكلين:

الأول: الرضاء والقبول الاجتماعي لاجتهادات الفقهاء والمفتين الذي جعلها تتحول من مجرد آراء واجتهادات إلى نوع من الإلزام القانوني.

الثاني: اعتماد الفقهاء والأصوليين للعرف كأحد الأدلة الشرعية، فالعرف ما اعتاده الناس وساروا عليه في أمور حياتهم ومعاملاتهم من قول أو فعل أو ترك ولا يخالف دليلاً شرعياً ولا يحل محرماً ولا يبطل واجباً، "فالعادة شرعية محكمة"، كما قال الأصوليون.

إن إعادة الاعتبار لمفهوم الأمة يحمل في طياته "رادعاً اجتماعياً" يجعل محاولة الخروج على أحكام الإسلام وشرائعه أمراً بالغ الصعوبة، ذلك إن من أهم الآثار التي تنتجها الرؤية الإسلامية أنها تعطي للأمة وحدة فكرية وتشريعية وإدراكاً واحداً لكل ما له صلة بالإسلام، مما يدعم كيانها ويقوى بنيانها ويربط شعوبها برباط التضامن والتكافل، ويحميها من مخاطر التجزئة الفكرية والسياسية، ويجعل أية محاولة للخروج على هذه الشرعية تحمل عقاباً اجتماعياً تفرضه الجماعة المسلمة على المنتهكين لحرمة شرعيتها وشريعته، خاصة إذا تضافر مع ذلك وتساند معه أمر بالمعروف ونهي عن المنكر، ذلك الفرض الكفائي الذي يجب على العالم كما يجب على السلطان، وهو كذلك واجب على مجموعة الأمة حسب اللوسع، يؤديه المسلم حسب طاقته. فالمعروف هو كل ما ينبغي فعله أو قوله طبقاً لنصوص الشريعة، والمنكر هو كل قول أو فعل لا ينبغي فعله طبقاً لنصوص الشريعة.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يخلق حالة من الوعي الجماعي بالمثالية الإسلامية التي تؤكد المسؤولية الجماعية والتضامنية، ويجعل من الجماعة المسلمة كلاً مترابطاً وجسماً واحداً، مما يتعين معه أن يحفظ الجسم بعضه بعضاً ويتداوى بذاته من داخله، وهو ما يضمن للجماعة الإسلامية أن تكون قادرة على أن تفرز من داخلها وسائل حمايتها الذاتية ووسائل تجديدها. وكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجباً شرعياً يعني أن من أوجب واجبات المسلم أن يحفظ كيانها، فالواجب الديني في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يرتبط بالواجب الاجتماعي ويتصل به على وجه الاختصاص، لأن السكوت على ترك المعروف وعلى فعل المنكر يعني نشوء انتهاك الشرعية في السلوك الاجتماعي وهو يؤدي إلى استفحال الأدواء وتمكنها من المجتمع بحيث تنفك عروة الجماعة، ويفسد قوامها، وتضيع مسئولية الفرد، وتتحلل قوى التماسك في المجتمع.

ويحول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مساهمة ومشاركة المواطن في العمل

العام إلى واجب ديني وحق يأثم إن تقاعس فيه مع القدرة عليه، ويثاب إن أداه على وجهه. ولقد مثلت مؤسسة الحسبة في الخبرة الحضارية لأمتنا تجسيدا لواجب وحق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتبارها ولاية مقصدها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا ظهر فعله. وهي تمثل واجبا عاما على جميع المسلمين، ولا تخص قوماً دون قوم، ولا يشترط لوجوبها تكليف يصدر عن الأمام أو ولي الأمر، فحيث وجد معروف ظاهر تركه، أو منكر ظاهر فعله فقد علق في نمة المسلمين واجب الأمر أو النهي عنه، وهو واجب لا يسقط عنهم إلا بالأداء، ولا يسقط إثمهم عن الأمة جميعاً أن يؤديه عنها البعض منها.

ثالثاً: العلاقة بين العمل الأهلي والدولة في الخبرة الحضارية لأمتنا:

الخطاب الغربي لمفهوم "المجتمع المدني" (ولا أقول الخطاب للعالمي؛ لأن الغربي لا تضم العالم كله) يتضمن فيما يتضمن مقابلة وصراعاً - كما قدمت - بين الدولة والمجتمع، وهذا في جزء كبير منه نتاج الخبرة الحضارية الغربية في بناء الدولة القومية التي قامت على نظرية العقد الاجتماعي التي هي في جوهرها تعتمد على فكرة افتراضية تقوم على تنازل الأفراد عن جزء من سلطانهم لصالح الدولة من أجل صالح الجميع. وهذه النظرية تختلف كلياً عن نظرية نشأة الدولة في التصور الإسلامي: فالأمة هي التي أنشأت مؤسسة الدولة، كما أنشأت بجوارها العديد من المؤسسات التي تستهدف منها تحقيق ذاتيتها ومثالياتها. ففي البدء كانت الأمة.

الأمة استطاعت أن تقدم مفهوماً للعمل الأهلي - يختلف بالكلية عن الخبرة الغربية في مجال المجتمع المدني، هذه الخبرة جوهرها قدرة كل من الدولة (السلطة) والأمة أن تصنع مجالاً مشتركاً بينهما مع وجود مجالات منفصلة لكل منهما عن الآخر، فالأمة التي تنهض بنفسها وتؤسس فاعليتها وحركتها ومشاركتها، ليست بديلاً عن الدولة ولا مزاحمة لها، وإنما موازية ومتكاملة معها. العمل الأهلي الفاعل - إذن - هو مصدر من مصادر قوة الدولة والأمة معاً: أما كونه مصدراً من مصادر قوة الأمة، فيتمثل فيما يمكن أن يوفره من مؤسسات تتمتع بالاستقلال المالي والإداري، وبما يمكن أن تقدمه تلك المؤسسات من خدمات في مجالات الحياة المختلفة.

أما كونه مصدراً من مصادر القوة للدولة، فيتمثل فيما يمكن أن يخفف عنها من أعباء القيام بتلك الخدمات، وإدارة تلك المؤسسات ومراقبتها، فالرؤية الإسلامية في هذا الشأن

هي أنه يجب ألا تمتد يد الدولة إلى عمل أو مهنة يمكن أن يقوم به أو بها المسلمون أفراداً أو جماعات.

وبهذا المعنى يمكن أن يكون العمل الأهلي أحد أهم آليات ضبط للعلاقة بين الأمة والدولة ضمن إطار تعاوني غير صراعي، لا يسمح فيه للدولة بالتضخم علي حساب الأمة أو السيطرة عليها بحجة توفير الخدمات العامة، بينما هي تحتكر المبادرات الاجتماعية وتصادر الجهود التطوعية، كما لا تتلاشى فيه سلطة الدولة أو تصبح ضعيفة، وإنما تظل حاضرة وقوية في حدود وظائفها الأساسية التي لا نتخطاها بالتدخل في الشؤون الأهلية. بعبارة أخرى، العمل الأهلي يمكن أن يكون مجالاً مشتركاً بين السلطة والأمة، وليس مجالاً للصراع بين الطرفين كما هو مطروح في مفهوم "المجتمع المدني". فهذا الصراع المفترض بين المجتمع والدولة من شأنه أن يضعف كلاً منهما في واقعنا العربي والإسلامي، وهذا هو خطورة نقل خبرة حضارية من واقع لآخر دون إدراك خصوصياته وتوظيفاته في الواقع الجديد.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه إذا كانت نشأة المجتمع المدني في الخبرة الغربية قد أحاطت به ظروف الصراع بينه وبين الدولة، إلا أن الاثنين معاً قد استطاعا تطوير علاقة "شراكة" أو اعتماد متبادل بينهما بهدف تحقيق مقاصد وجوهر الحضارة الغربية. فالتصور السائد الآن في الدراسات المتعلقة بموضوع المجتمع المدني ترى أن المجتمع المدني القوي أو العمل الأهلي القوي يكون موجوداً في دولة قوية، أي أن هناك علاقة طردية بين قوة المجتمع المدني وفاعليته وبين فاعلية الدولة، وغير صحيح أن هناك علاقة عكسية بين القطاع الأهلي وفاعليته وبين فاعلية الدولة؛ لأن الدولة حين تكون قوية، فإنها تنفق في القطاعات الأخرى، والثقة دائماً لا تكون إلا من الدولة القوية التي وصلت إلى مستوى مستقر من القوانين والمؤسسات.

وهذا التفاعل الصحي أو الثقة المتبادلة بين القطاعات الثلاثة (القطاع الحكومي، والقطاع الخاص، والقطاع الأهلي) في داخل الوطن الواحد توجد مؤسسات مشتركة تتكون على الحواف بين القطاعات الثلاثة، وهذا يوجد قدراً من التشبيك بين الثلاثة بغرض خدمة الأهداف والمصالح المشتركة.

رابعاً: خلاصة الخبرة البحثية:

يحسن التمييز بين خلاصات عامة وأخرى خاصة، وأقصد بالخبرة العامة تلك المتولدة

عن تعامل الباحث مع المناهج والمفاهيم والمصطلحات التي دشنها العلم الغربي، أما الخبرة الخاصة فيقصد بها منهج النظر والتعامل مع مفهوم "المجتمع المدني" كمجال بحثي محدد، بعبارة أخرى، هناك عموم وخصوص فيما يخص الخبرة البحثية المتولدة للباحث من تعامله مع مفهوم المجتمع المدني.

١- الممارسة النظرية المستقلة

وأول شروط الممارسة النظرية المستقلة أو الاجتهاد هو عدم اللجوء إلى التفقيية أي استخدام المفاهيم الغربية نفسها مع تغيير في المصطلحات الدالة عليها، أو محاولة إثبات أن كل مفهوم من هذه المفاهيم له أصل في تراثنا يبرر الأخذ به.. فهذا الأمر يؤدي إلى العودة إلى استخدام الأنساق الغربية الكلية وإن تغيرت المصطلحات والأسماء أو حيثيات القبول.

وهذه الممارسة النظرية المستقلة لا تعني رفض استخدام بعض المكونات النظرية المكتشفة في الغرب، ولكن يتطلب ذلك فرز محتويات الترسانة الغربية، وعزل ما هو خاص /غربي عما يصلح لأن يكون عامًا /عالميًا(تأمل كيف اختلفت خبرتنا في علاقة الدولة بالأمة أو المجتمع عن الخبرة الغربية)، كذلك يتطلب الأمر فحصًا للمفاهيم وكشف علاقاتها الصريحة والضمنية مع عقيدتهم السائدة وخبرتهم التاريخية، وبالتالي مدى اتساق ذلك مع مفاهيم عقيدتنا السائدة وخبرتنا التاريخية/الحضارية.

والمفاهيم أو المكونات التي سنستخدمها-حينئذ- باعتبارها عالمية ستتخذ مضامين خاصة بنا وفق شروط نسقنا النظري المستقل المتأثر بأسئلة واقعا الاجتماعي.

ولكن ما يحسن الاعتراف به والتأكيد عليه أن الحوار المنهجي المستقل مع المفاهيم الغربية من شأنه أن يطور خبرة الباحث على المستويين المعرفي والمنهجي، وذلك أن النظرة النقدية في الأنساق المعرفية والمفاهيمية الغربية من شأنها أن تطور مفاهيمه المستقلة، بالإضافة إلى بدء تعامله أو إدراكه لظواهر اجتماعية جديدة بالدراسة لم يكن ليوليها اهتماما لولا هذا الحوار المعرفي المستقل عن علم الغرب.

بل إن هذا التعامل المستقل يجعل الباحث يعيد التفكير في بعض المسلمات والقناعات النظرية والفكرية التي أسس عليها بناءه المعرفي والمنهجي.

فلا شك أن مفهوم "المجتمع المدني" وما ارتبط به من مفاهيم، وما دل عليه من ظواهر جديدة بالدراسة قد دفع الجماعة البحثية - في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة

القاهرة التي حاولت أن تؤسس منظوراً مستقلاً في حقل العلوم السياسية إلى إعادة التفكير في بعض المنطلقات النظرية التي بدأت بها مثل محور علم السياسة حول مفاهيم "الدولة" "السلطة" و"الأمر"، وزيادة إدراك أهمية مفاهيم تكون أولى بالدراسة مثل مفهوم "الأمة" وما يتفرع عنها من ظواهر ويرتبط بها من ممارسات تاريخية وحضارية.

وهنا ملاحظة جديرة بالتسجيل أنه بعد أن كانت الموضوعات التي اهتمت بها الجماعة البحثية المذكورة في مرحلتها الأولى- تتمحور حول مفاهيم "الدولة" بالمعنى الغربي (state) وليس بمعنى التداول كما في الخبرة الحضارية لأمتنا- انتقلت هذه الاهتمامات لتطال مجموعة من الموضوعات والمؤسسات والمفاهيم التي تعبر عن الممارسة الاجتماعية والحضارية للأمة مثل مؤسسة الأسرة والوقف والمسجد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعقلية الوهن.....

إن بواعث التفكير في مفهوم "المجتمع المدني" لدى الجماعة العلمية التي تحاول إعادة تأسيس حقل العلوم السياسية من منظور إسلامي هي فيما أتصور:

أ- التفاعل مع حركة الأفكار المطروحة وإحاحها على الساحة العلمية والأكاديمية - فعلى الرغم من أن تفاعل العمل الإسلامي فكرياً وحركة- قديم مع مسائل العمل الأهلي منذ نشأة حركة الجمعيات الأهلية أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، فإن الإدراك النظري للمسائل التي يثيرها مفهوم المجتمع المدني لم يظهر إلا أواخر الثمانينيات من القرن العشرين حين تم تدشينه في الخطاب العربي المعاصر، ثم راج في أوائل التسعينيات بشكل متصاعد.

ب- تطور الإدراك سواء بالممارسة للنظرية كما في حالة مدرسة العلوم السياسية في كلية الاقتصاد كما قدمت؛ أو عبر الممارسة العملية للإسلاميين التي بدأت في القطاع الأهلي منذ منتصف الثمانينيات.

ج- بواعث ذاتية تتعلق أساساً بحالة الانسداد السياسي التي بدأ يعاني منها العمل الإسلامي منذ أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات من القرن العشرين، والتي أدت بأصحابها إلى إعادة التفكير في تضخم المكون السياسي من مكونات العمل الإسلامي وبدء التفكير في أهمية الانتقال إلى "المجتمع الأهلي"، وقد صاحب ذلك التنظير لهذا المجال الجديد سواء على مستوى الأصول المنزلة، أو فيما يخص إعادة قراءة الخبرة التاريخية للأمة، أو حتى ممارسات الحركة الإسلامية في تاريخها الحديث منذ حركة الإخوان

١٩٢٨ مروراً بتقويم تجاربها المعاصرة في مصر وتونس والجزائر [انظر مقالات وكتابات راشد الغنوشي على سبيل المثال].

وهنا يحسن الإشارة إلى أنه قد غلب على الممارسة النظرية والبحثية الإسلامية الوقوف عند التنظير دون التطرق إلى إشكالات الواقع إلا بشكل محدود [فيما عدا ما يجري الآن من جهود تخص مؤسسة الوقف].

والخلاصة أن: الفكر الإسلامي تلقى مفهوم المجتمع المدني كمفهوم وافد - إما بالإنكار بدعوى خصوصيته التاريخية واستتبعاته الفكرية والعملية من مفاهيم وأجندة عمل ترتبط به، أو بزعم وجوده بالفعل في الخبرة الإسلامية بمسميات مختلفة، ثم تطورت الرؤى المختلفة لكلا الموقفين، سواء بفعل إلحاح خطاب المجتمع المدني وظهور عدد من الفعاليات والأنشطة تحت مظلته، أو محاولات استثماره إسلامياً باعتباره مفهوماً يقع في جزء منه في دائرة المشترك الإنساني، وأصبحت العمليات المنهجية تتجه نحو طرح مضمون محدد للمفهوم والمفاهيم المرتبطة به ودلالاتها (العمل التطوعي - العمل الخيري - مؤسسات الأمة - المنظمات الحكومية - القطاع الثالث... إلخ)، بالإضافة إلى تصور الامتداد التاريخي للمفهوم والتساؤل حول مدى معرفة المجتمعات الإسلامية مجتمعاً مدنياً، وكيف نما وتطور؟ وما مقومات فعاليته؟ وما أسباب تدهوره؟ وهل كان للدولة دور في هذا؟ وما الإطار القيمي الحاكم له؟ وما أخطاء الممارسة التي أودت به؟

٢- طبيعة المنظمة أو المؤسسة الأهلية:

ففي هذا النقطة يحسن التمييز بين تصنيفات مختلفة يمكن أن تتوزع عليها المؤسسات والمنظمات الأهلية، وما يحسن التأكيد عليه أن التصنيف ليس بغرض تسهيل الدراسة أو البحث، ولكن مقصده الأساسي هو بناء منهج للنظر والتعامل مع المؤسسات الأهلية خاصة أن واقع العمل الأهلي في العالم العربي شديد التباين والتداخل بين الحكومي وغير الحكومي والموروث والوافد، والمحلي والعالمية... إلخ

٢/١ المؤسسات الأهلية بين التنظيم الغائي والتعبير عن دوائر انتماء:

يحسن التمييز بين منظمات تعبر عن وجود جماعي قائم في المجتمع أي نشأت تعبيراً عن دوائر انتماء فرعية، وهي تتشكل لتنظيم هذا الوجود الجماعي وتنسق نشاطه وتزيده وعياً بتكوينه الجماعي، وتعبر عن احتياج لديه لاعتراف الجماعة الأكبر بوجوده وحقوقه بما يتناسب مع حجمه وحاجته.

وهنا مدخل منهجي هام يجب أن نعرض له هنا، وهو مدى تعبير المؤسسة عن دائرة من دوائر الانتماء الفرعي، وعلاقة هذا الانتماء الفرعي بالدوائر الفرعية الأخرى وبالدوائر الأساسية، فقد تتقدم دائرة انتماء فرعية على دائرة أخرى فرعية أو دائرة انتماء أساسية، وقد تتآكل بعض الدوائر الأساسية لصالح دوائر فرعية أو لغير صالح دوائر فرعية، وهنا ما يحسن التنبه إلى الظروف التي تنتج هذا التفكير في ظل ما يجري من عمليات وسياسات "عولمية".

والنوعية السابقة من المنظمات تختلف عن تلك التي تنشأ لهدف غائي يراد تحقيقه، فهذه الهيئات قد ينشئها أفراد بجهود واعية لطلائع في العمل، وينشطون بوضع برامج تمثل أهدافاً لما اكتشفوا احتياج مجتمعاتهم له، وينشطون بدعوات يتجمع حولها أفراد آخرون لتقديم ذات النوع من النشاط وإشاعته في المجتمع.

هذا التمييز بين النوعين يسمح لنا بمعالجة مشكل برز بشكل كبير في الجدل للدائر حول عمل المؤسسات الأهلية، وهو مشكل الاختراق الخارجي للعمل الأهلي الوطني، وعلى ما يبدو - كما يرى المستشار طارق البشري في حوار جرى معه حول الموضوع - أن النوع الأول (المعبر عن دوائر انتماء) أكثر مناعة في مواجهة الخارج؛ وذلك لأن مصالحي أعضائه وأفراده أكثر حضوراً مما يفرض ضرورة مراعاتها من القائمين على مكان اتخاذ القرار في هذه التنظيمات.

٢/٢ المؤسسات الأهلية بين الموروث والوافد:

كما يحسن التمييز بين نوعيتين من المؤسسات الأهلية أحدها موروثية والأخرى وافدة؛ المؤسسات الوافدة عن التشكيل الحضاري الغربي أساساً أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين لم تمثل معنى عميقاً بالمضمون الاجتماعي والثقافي - في نفوس أصحابها وجمهورها؛ إذ لا يشعر الجمهور - حتى الآن - بانتماء حقيقي لها بخلاف المؤسسات الموروثية مثل المسجد والطرق الصوفية؛ إذ ما تزال للمؤسسات الأخيرة شبكة من العلاقات الاجتماعية والثقافية والرمزية ما يمكن تفعيله في نفوس جمهورها وأتباعها.

المؤسسات أو التنظيمات الموروثية كانت سابقة من حيث النشأة والوجود على "الدولة القطرية" المركزية الحديثة؛ لذا فإنها في أحيان كثيرة لا ترى نفسها إلا في امتداد غير قومي على الرغم من أن قوانين الدولة القطرية المركزية الحديثة تحكم حركتها؛ فالطرق

الصوفية على سبيل المثال تأخذ تفاعلاتها عبر القومية أشكالاً وصيغاً عديدة لا تعترف في أحيان كثيرة بحدود الدولة القطرية التي تنظم شئونها.

وهذا التمييز يطرح أجندة بحثية تدور أساساً حول نظر جمهور كل مؤسسة أهلية لمؤسسته، فبيان ملامح هذا الإدراك من شأنه أن يساعدنا على تجذير العمل الأهلي في التربة الثقافية والاجتماعية للناس بما يقويه ويجعل له وجوداً مستقلاً.

٢/٣ المؤسسة الأهلية بين القديم والجديد:

كما يمكن الإشارة في هذا الصدد إلى العمل الأهلي في ثوبه الجديد (الذي تحرك أساساً من خلال الجمعيات الأهلية والشركات المدنية) والذي يجب تمييزه عن الجمعيات الأهلية التقليدية، فالأول أكثر وعياً بالتطورات العالمية الجارية للعمل الأهلي من الثاني؛ لأنه نشأ في إطار التحولات الدولية والإقليمية والمحلية التي دفعت بهذا النوع من العمل، وخاصة أن النخبة الجديدة التي تعمل في القطاع تدرك هذه التحولات الدولية بعمق؛ لأنها نخبة نشأ الكثير منها متفاعلاً مع الأبعاد الدولية.

في هذا السياق تثار العديد من القضايا النظرية والعملية في آن واحد من قبيل:

- التوطين، أي توطين العمل الأهلي في سياق ثقافي واجتماعي مختلف.
- أجندة العمل، أي أولويات واهتمامات العمل الأهلي.
- التمويل: أي مصادر تمويل للعمل الأهلي وتأثيراته.
- نخب العمل الأهلي: أي طبيعة الأصول الثقافية والاجتماعية والسياسية للنخب العاملة في مجال العمل الأهلي.

هذه القضايا النظرية/ العملية مردها أو مبعثها ضرورة التمييز بين عمل أهلي قديم، وآخر جديد، ولا يعني استخدام لفظي القديم والجديد هنا أي تضمينات قيمية أو تقويمية، وإنما هي ألفاظ لوصف ظاهرة شديدة التعقيد لم تستكمل ملامحها النهائية بعد، ولكنها آخذة في التشكل، إلا أن جريانها وتشكلها لا يمنعنا من التمييز في إطارها بين: عمل أهلي قديم وآخر جديد لكل منهما أجندة عمله، ومصادر تمويله، ونخبته العاملة فيه أو القائمة على مكان من اتخاذ القرار فيه، بالإضافة إلى شبكة تفاعلاته عبر القومية التي لها تأثيرها على علاقة نخبته بالدولة.

إلا أن الأهم — فيما أتصور — أن التفاعلات عبر القومية للعمل الأهلي في شقه الجديد ستكون أحد المحددات الأساسية في رسم أو إعادة تحديد علاقة الدولة العربية بالمجتمع في

المستقبل، ويكفي أن نشير في هذا الصدد إلى بعض الأمثلة الدالة في هذا السياق مثل: وقائع قانون الجمعيات الأهلية المحكوم بعدم دستوريته في مصر، وأحداث قرية الكشح، وأخيراً ما يجري لمركز ابن خلدون.

٣- الدولة ونظرتها للعمل الأهلي:

في علاقة الدولة العربية اليوم بالعمل الأهلي هناك عدد من النقاط يجب الوقوف أمامها^(١٢):

٣/١- الدولة المركزية الحديثة نشأت في واقعنا على أساس "قطري"، والدولة كما هو معروف ذات عناصر مكونة، تتعلق بالأقاليم والجماعة السياسية والسلطة، وهذه الدول العربية الإسلامية، ودول آسيا وإفريقيا عامة تحددت حدودها الجغرافية لا وفقاً لتحديد الجماعة السياسية التي تقطن الأرض بجامع رابطة للقومية أو رابطة الدين أو رابطة العرق، ولكنها تحددت بالحدود الجغرافية التي فرضتها السيطرة الأجنبية السابقة، وهذه الحدود دخل في تحديدها علاقة موازين القوى بين الدول الأجنبية المسيطرة واحتياجات الدولة المسيطرة، وكذلك علاقة موازين القوى بين حركات التحرر الوطني والسيطرة الأجنبية التي كانت قائمة، بمعنى أن ظرفاً سياسياً هو الذي تحدد به أمر يتعلق بالجماعة السياسية، وهو ما تحكم في بيان حدود "القطر" الذي قامت الدولة على أساسه، فلم تعد الدولة تعكس جماعة سياسية تستند إلى أساس فكري أو فلسفي من رابطة دين أو رابطة قومية أو رابطة عرق، ولكن وجود الدولة بفعل الأمر الواقع قد ولد في ذاته أمراً واقعاً جديداً صارت الدولة تعمل على تثبيتته وبقائه، حتى بعد انتصار حركات الاستقلال بشكلها القطري الذي حدث، فصارت الدولة هي أساس رابطة الولاء والانتماء، وليس العكس، صارت الدولة أساس الشعور الذاتي للجماعة، وليس العكس.

من هنا ظهرت الدولة الحديثة المركزية منعزلة عن الجماعة مفروضة عليها من عل وخارجية عنها؛ أي أنها دولة "مفارقة" بالمعنى الفلسفي للفظ "مفارق" أو مستوردة، وهي منفصلة عن الأطر المرجعية السائدة في المجتمع والمكونة للجماعات البشرية والحاكمة للعلاقات والمعاملات، وصارت مهمتها التبشير بمرجعية جديدة، والأهم من ذلك أن الدولة لم تعد هي من الشرعية في المجتمع، ولكنها صارت هي ذاتها مصدر الشرعية، ولم تعد محكومة بشرعية وأطر شرعية مستمدة من نسق فلسفي أو فكر عقدي، وإنما صارت هي

الحاكمة للشرعية، وصار القانون -من حيث هو إجراءات تصدر بها الأحكام والنظم- هو المعبر عن الشرعية التي هي إرادة الدولة، وما تقوله الدولة هو الإطار المرجعي ذاته الذي يخلق القيم، وينشئ نموذج العلاقات، وسيطرت بذلك على الفكر والثقافة وصناعة العقول بدلاً من أن تكون نتاج ذلك.

صار من الأهداف الأساسية للدولة المتضمنة في أدائها الوظيفي أن تؤكد النزعة القطرية الإقليمية. وقبل الدولة المركزية الحديثة كان يتم رؤية العمل الأهلي في عالمنا العربي باعتباره جزءاً من الأمة ككل، أيأ كان نطاق الأمة -عربياً أو إسلامياً- ولكن مع تدخل الدولة العربية بتنظيم مجالات العمل الأهلي كافة، والتي بدأت مع القوانين المختلفة؛ قوانين الوقف، وقوانين الجمعيات الأهلية، وقوانين الطرق الصوفية... بدأ العمل يكتسب طابعاً قطرياً؛ ذلك لأن الدولة الحديثة التي جعلت للشرعية من صنعها ومن داخلها لم تكن لتسنظر إلى العمل الأهلي عبر القومي إلا بعين الريبة؛ لأنه يجب أن يتم من خلال مؤسساتها المختلفة.

بعبارة أخرى.. فإن محددًا هاماً من محددات إدراك وفهم وتحليل العمل الأهلي وهو علاقة العمل الأهلي بالدولة، وتطور هذه العلاقة، ويمكن أن تجعل -بشكل مبني- من تدخل الدولة العربية لتنظيم القطاع الأهلي بمجالاته المختلفة هو الحد الفاصل بين تحول التفاعلات عبر القومية؛ لتكون منطلقاً من إدراك وتصورات الناس ورؤيتهم باعتبارهم جزءاً من الأمة، وبين تفاعلات عبر قومية أُلقت القطرية بتقلها عليها.

وهناك إصرار من قبل للدولة العربية على أن تظل تفاعلات العمل الأهلي يتم من خلالها وعبر مؤسساتها، وهي تسعى لتنظيم العمل الأهلي وفقاً لهذا التوجه، وكان هناك سرار من الدولة العربية على أن تظل شرعيتها القانونية والإجرائية جميع هذه التفاعلات، وفي حالة الفشل في مد هذه المظلة على النشاط غير الأهلي، فإن البديل المطروح هو استخدام الأدوات للقمعية في مواجهته.

كما أن بروز نمط التفاعلات المباشرة بين العمل الأهلي العربي مع الخارج فرض على الدولة العربية التحايل والتكيف مع الضغوط التي يستخدمها بعض أطراف العمل الأهلي في مواجهة إجراءات قمعية من قبل الدولة، وبالمناسبة.. فنمط التحايل المشار إليه هو المرشح أن يحكم علاقة الدولة العربية في المستقبل بالمنظمات الأهلية كثيفة التفاعل عبر القومي، وهذا النمط يتخذ أشكالاً متعددة، مثل إنشاء منظمات أهلية تكون نخبتها

موازية للجهاز الحكومي وتقوم بتلقي التمويل الخارجي المتاح، وإبراز الإصغاء والحوار مع فاعليات العمل الأهلي، ومع استمرار التوجهات السلطوية.

وتظل المعضلة التي تواجهها الدولة والعمل الأهلي معاً أن الدولة العربية الآن تتأكل إزاء الخارج، وتتسحب عن أداء كثير من المهام والأدوار والوظائف التي كانت تضطلع بها من قبل، كما أن القوى المهيمنة في النظام الدولي تحاول أن تحيط للدولة العربية بعمل أهلي من جنسها وطبيعتها، ويظل العمل الأهلي "الوطني" - إن صح التعبير - الذي كان يمكن أن يملأ الفراغ الناتج عن تآكل وانسحاب الدولة، يظل هذا النوع من العمل محاصراً مقيداً من قبل الدولة، ويقام من هذه المعضلة أن للدولة تحاول حتى الآن، وقد نجحت إلى حد كبير - ولكن لا ندري إلى متى - في الفصل بين التحرر الاقتصادي الذي تنتهجه وبين كل من التحرر الاجتماعي والسياسي. فالقوى الغربية - حكومات ومؤسسات دولية - اتجهت في ضوء سياسات التحرر الاقتصادي وإعادة الهيكلة إلى تقوية المجتمع الأهلي، وحفز تنظيماته لحد من سيطرة الدولة والحد من نطاق تدخلها، وهي تعتبر التحرر الاجتماعي ضرورة مهمة لإحداث التحرر الاقتصادي.

٣/٢ - وهذا ينقلنا إلى النقطة الثانية من نقاط علاقة الدولة العربية بالعمل الأهلي، وهي إصرار الدولة العربية على انتهاج سياسات تمييزية في التعامل مع العمل الأهلي، فالقوانين والإجراءات تقيد العمل الأهلي، ولكن الدولة تتعامل معه بسياسات الأمر الواقع، فتقبل ببعض تفاعلاته وخاصة ما يتم من تشبيك مع الخارج دون الاعتراف به قانوناً؛ أي تمنحه شرعية واقعية دون الشرعية القانونية، وتقبل الدولة الشرعية الواقعية بمقدار ما تملك تنظيمات العمل الأهلي من شبكات دولية وإقليمية تضي عليها قدرًا من الحماية. الدولة على سبيل المثال ترفض قيوداً في القوانين واللوائح على التمويل المحلي المتاح للعمل الأهلي في نفس الوقت التي يتحول فيها التمويل الأجنبي إلى أمر واقع في العمل الأهلي، ولا يخفى أن مسألة التمويل أو المحدد الاقتصادي أحد المحددات الهامة التي تحكم وستحكم وجهة العمل الأهلي في المستقبل؛ إذ يلاحظ أن ما يحدث في قطاع العمل الأهلي الجديد (جمعيات وشركات مدنية) سباق عجيب نحو التمويل الأجنبي الذي تقدمه هيئات المعونة الأجنبية المختلفة، وبالتالي ليس مستغرباً إطلاقاً أن يكون موضوع "كيف تكتب عرضاً لتمويل المشروعات" في أعلى قائمة الأولويات للجمعيات الأهلية

العربية يتطلب التدريب عليه من مختلف بيوت الخبرة والتدريب، إلا أن التمويل ليس متاحاً لكل التنظيمات، ولا لكل أنواع المشروعات.. فنجد أن هناك تنظيمات -سواء لطبيعة نشاطها أو لعلاقات القائمين عليها شخصياً بمؤسسات التمويل- لا تجد صعوبة في توفير التمويل لمشروعاتها وأنشطتها، بينما منظمات أخرى -سواء بسبب عدم قدرة القائمين على إدارتها أو بسبب سوء اختيار أو سوء تقديم مشروعاتها - تطرق أبواب المنظمات المانحة للباب تلو الآخر دون فائدة تذكر. وبالتالي كان التمويل وسيستمر عاملاً رئيسياً محددًا لانطلاق أنشطة جمعية أهلية دون أخرى.

بعبارة أخرى فإن التفاعلات عبر القومية للعمل الأهلي العربي -وخاصة في بعدها الأجنبي غير العربي والإسلامي- تستخدم في الحصول على شرعية واقعية، وإحداث قدر من التوازن في مجابهة تعسف السلطة السياسية القطرية، وهذا يزيد من المعضلة التي أشرنا إليها في نهاية البند السابق.

٤- العمل الأهلي وبناء الأمة:

ويبقى تساؤل على جانب كبير من الأهمية، وهو: هل يمكن للعمل الأهلي وخاصة في تفاعلاته عبر القومية أن يكون له دور في بناء مفهوم "الأمة"؟ وبعبارة أخرى؛ فإنه في ظل غياب شبه كامل في اتجاه الحركة السياسية والاقتصادية لمجمل الحكومات الإسلامية نحو بناء مفهوم الأمة، هل يمكن أن يكون للعمل الأهلي بديل لهذه الواجهة الحكومية، ومؤثراً على التوجهات الحكومية في هذا الصدد؟!

وهذا التساؤل يطرح مجالاً أو موضوعاً جديداً للدراسة يحتاج إلى متابعة وهو: مدى إدراك نخبة العمل الأهلي - قديمه وحديثه - لمفهوم الأمة، ومدى تدعيم ممارساتهم في تنظيمات هذا القطاع لهذا المفهوم: تعارفاً، وتكاملاً، وتفاهماً، وخلقاً لمصالح مشتركة.

وهذا يدعونا إلى التمييز بين مجال نشاط عبر قومي يشمل مكوناً أو بعض مكونات الأمة، وبين نشاط آخر لا يكون من تفاعلاته أحد مكونات الأمة؛ فهذا التمييز يسمح لنا أن نأخذ في الاعتبار -في الدراسات- ما يمكن أن نطلق عليه

"الترتيبات البديلة للتفاعلات عبر القومية"، بمعنى: هل هناك تنازع في الأدوار وتباين في التوجهات والمصالح يترتب على التمييز السابق؟

كما يبرز تساؤل على جانب كبير من الأهمية في هذا الصدد ألا وهو: هل "شبكات الأمة" – أي تلك التي تنشأ بين مكون أو أكثر من مكونات الأمة – من شأنها أن تقوي المنظمات الأهلية إزاء المنظمات الدولية غير الحكومية وتجعلها عصية على الاختراق الخارجي؟

بعبارة أخرى، فإن التساؤل الذي يطرح نفسه في هذا الصدد هو: أيهم له الغلبة في التفاعلات عبر القومية للعمل الأهلي العربي: الدولي أم في نطاق الأمة بدوائر انتماءاتها المتعددة والمتداخلة؟ وما تأثير تقديم تفاعل عبر دائرة من الدوائر على الدوائر الأخرى؟

ويزداد هذا الموضوع أهمية في ضوء تصاعد وتنامي الشبكات العالمية للمنظمات غير الحكومية وتخطيها الحدود الجغرافية، فالاندماج في هذه الشبكات دون وجود مظلة نوعية في نطاق الأمة أو حتى محلية – في نظرنا – يجعل الاندماج في بعد من أبعاد النظام الدولي أكثر سهولة من الاندماج للمؤسس على شبكات الأمة أو حتى المرتبط بأطر وشبكات محلية.

الهوامش والإحالات المرجعية

- (١) انظر على سبيل المثال دراسة د. سعد الدين إبراهيم، العمل الأهلي في مصر، مركز الدراسات للسياسية والإستراتيجية بالأهرام، دراسات إستراتيجية رقم (٦٢)، حيث يلاحظ استخدام المؤلف لمفهوم "العمل الأهلي" في عنوان الكراس على الرغم من استخدامه لمفهوم "المجتمع المدني" داخل نفس الكراس.
- (٢) انظر تعريف كلا من:
د. سعد الدين إبراهيم، المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، تقديم المشروع الذي غطى بلدان لوطن للعربي كلها، وصدر عن مركز ابن خلدون ودار الأمين، وقد أثر هذا التقديم على مجمل الدراسات التي شملها المشروع؛ حيث قامت هذه الدراسات بدراسة "الأحزاب السياسية" باعتبارها أحد مفردات المجتمع المدني.
وتنظر أيضاً دراسة د. أماني قنديل ضمن نفس المشروع، ولتي تخصصها لدراسة الحالة المصرية. لماني قنديل، عملية التحول الديمقراطي في مصر (١٩٨١-١٩٩٣)، مركز ابن خلدون ص ١١٩.
- (٣) د. سعد الدين إبراهيم، المرجع السابق، ص ٥-٦.
- (٤) د. أماني قنديل، الجمعيات الأهلية والثقافة والتنشئة السياسية في مصر: قراءة في التاريخ الاجتماعي والسياسي، ضمن كتاب الثقافة السياسية في مصر- مركز الدراسات السياسية- كلية الاقتصاد- جامعة القاهرة، ١٩٩٤، ص ١٠٣١-١٠٣٣.
- (٥) انظر: د. أحمد الرشيد، للمنظمات الدولية غير الحكومية، تقرير الأمة في عام لسنة ١٤١٤، القاهرة: مركز الدراسات الحضارية، ص ٨٢.
عبد السلام نوير، للمنظمات غير الحكومية، تقرير الأمة في عام لسنة ١٤١٥ هـ ص ٤٠٢ حيث اعتمد تعريف للقانون رقم ٣٢ لسنة ١٩٦٤ بشأن تحديد لجمعيات الأهلية بأنها "كل جماعة ذات تنظيم مستمر لمدة معينة أو غير معينة، ويتألف من أشخاص لا يقل عددهم عن عشرة أشخاص أو من أشخاص اعتباريين لغرض غير الحصول على الربح المادي".
- (٦) د. سعد الدين إبراهيم، مرجع سابق، ص ١٢-١٤.
- (٧) لمزيد من التفاصيل حول توظيفات مفهوم المنظمات غير الحكومية انظر: هشام جعفر، المنظمات غير الحكومية.. تساؤلات عن ماهية المفهوم، مجلة للمجتمع الكويتية، ١٩٩٨/١٥/١٩.
- (٨) د. وجيه كوثراني، الديني والمدني في المجتمع المدني، جريدة الحياة ١٩٩٥/٤/٢١.
- (٩) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر بحثي عن العمل الأهلي: رؤية إسلامية، مجلة المسلم المعاصر، العدد ٩١ ص ١١٥-١٢٦.
- (١٠) د. وجيه كوثراني، مرجع سابق.
- (١١) استنتج للباحث هذا للتعريف من بحث المستشار طارق البشري، منهج للنظر في أسس لبناء الديمقراطي والتعددية ومؤسسات المجتمع المدني، بحث منشور في شبكة "الإسلام على الإنترنت" (IOL) كما استفاد منه كثيراً في تحديد مقومات المفهوم.
- (١٢) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر المرجع السابق.

منتدى سور الأزيكية

www.books4all.net

القسم الثاني

أعمال ورش العمل

تمهيد:

نالت ورش العمل -باعتبارها النشاط الأساسي الثاني في الدورة- اهتماماً ملحوظاً سواء قبل انعقاد الدورة أو خلالها وبعدها، وذلك نظراً للطبيعة الخاصة لهذا النشاط في مثل هذه الدورة. فإذا كان من المفترض أن هذه دورة «تدريبية تعريفية» فإن ورش العمل تفترض معرفة مسبقة بالموضوع محل التدريب. ومن هنا كان التحدي الأساسي أمام مشرفي الدورة، وهو كيفية حل هذه المعضلة بين مستوى المتدربين وبين متطلبات انعقاد الورش وتنظيمها.

ولهذا كان الإعداد المسبق لأعمال هذه الورش ضرورة مسبقة ولازمة قبل انعقاد الدورة، ومن ثم يتضمن هذا القسم من أعمال الدورة ما يلي:

المقدمة: وتتضمن من ناحية: ورقة العمل التي تحوى قواعد إعداد ورش العمل وإدارتها قبل الدورة وخلالها والتي تم إقرارها في اجتماعين حضرهما مشرفو الدورة ومشرفو الورش د. السيد عمر، ود. عبد العزيز شادي، ود. محيي الدين قاسم. ومن ناحية أخرى أوراق العمل والتقارير المقدمة من مشرفي الورش والمتدربين، وأخيراً أحد تقارير المتابعة المتميزة التي قدمها أحد المتدربين وهو أ. عبد الله جاد حول ورش العمل وهو نموذج على مدى التفاعل الذي اتسمت به مشاركة بعض المتدربين وتتضمن تعريفاً بموضوعات الورش وبعض الملاحظات المنهجية الجادة عليها.

أما الملاحظات المتعلقة بالاتجاهات العامة للمناقشات، والتي يتبين من خلالها كيف أن جلسات ورش العمل كانت بمثابة الساحة التي كشفت عن الكثير من الإشكاليات المنهجية التي تواجه باحث العلوم السياسية الذي يريد أن يكتسب منهجية إسلامية ويطبّقها، فسيرجى عرضها إلى موضعها من التقرير الختامي.

تمهيد:

نالت ورش العمل -باعتبارها النشاط الأساسي الثاني في الدورة- اهتماماً ملحوظاً سواء قبل انعقاد الدورة أو خلالها وبعدها، وذلك نظراً للطبيعة الخاصة لهذا النشاط في مثل هذه الدورة. فإذا كان من المفترض أن هذه دورة «تدريبية تعريفية» فإن ورش العمل تفترض معرفة مسبقة بالموضوع محل التدريب. ومن هنا كان التحدي الأساسي أمام مشرفي الدورة، وهو كيفية حل هذه المعضلة بين مستوى المتدربين وبين متطلبات انعقاد الورش وتنظيمها.

ولهذا كان الإعداد المسبق لأعمال هذه الورش ضرورة مسبقة ولازمة قبل انعقاد الدورة، ومن ثم يتضمن هذا القسم من أعمال الدورة ما يلي:

المقدمة: وتتضمن من ناحية: ورقة العمل التي تحوى قواعد إعداد ورش العمل وإدارتها قبل الدورة وخلالها والتي تم إقرارها في اجتماعين حضرهما مشرفو الدورة ومشرفو الورش د. السيد عمر، ود. عبد العزيز شادي، ود. محيي الدين قاسم. ومن ناحية أخرى أوراق العمل والتقارير المقدمة من مشرفي الورش والمتدربين، وأخيراً أحد تقارير المتابعة المتميزة التي قدمها أحد المتدربين وهو أ. عبد الله جاد حول ورش العمل وهو نموذج على مدى التفاعل الذي اتسمت به مشاركة بعض المتدربين ويتضمن تعريفاً بموضوعات الورش وبعض الملاحظات المنهاجية الجادة عليها.

أما الملاحظات المتعلقة بالاتجاهات العامة للمناقشات، والتي يتبين من خلالها كيف أن جلسات ورش العمل كانت بمثابة الساحة التي كشفت عن الكثير من الإشكاليات المنهاجية التي تواجه باحث العلوم السياسية الذي يريد أن يكتسب منهاجية إسلامية ويطبّقها، فسيرجى عرضها إلى موضعها من التقرير الختامي.

القواعد العامة لإعداد ورش العمل وإدارتها قبل الدورة وخلالها

أ.د. نادية محمود مصطفى

أ.د. سيف الدين عبد الفتاح

تقع ورش العمل -في برنامج الدورة- عقب المحاضرات عن خبرات البحث والتأليف والتدريس في فروع العلوم السياسية من منظور إسلامي.

ومن ثم فإن أهداف هذه الورش تتحدد في المجموعتين التاليتين:

المجموعة الأولى: اكتساب مهارات بحثية تخدم بعض أبعاد المنهجية الإسلامية، مثل: نقد أدبيات برؤية إسلامية، تحديد ملامح رؤية إسلامية - أو رؤية أخرى- في أدبيات، قراءة مفاهيمية لأدبيات، القراءة في مفاهيم مقارنة.

المجموعة الثانية: تحديد بؤرة لاهتمام الطالب (سواء بمبادرة منه أو بمساعدة مشرفي الدورة) متمثلة في موضوع للبحث يحظى باهتمامه. ويقوم الطالب على إعداد خطة لبحثه مستفيداً مما حصله خلال الدورة.

وفي ضوء ما سبق، فإن ورش العمل لابد وأن تطرح ملامح أساسية تتميز بها عن صيغ المحاضرات حول خبرات البحث والتأليف والتدريس، ومن أهم هذه الملامح: أن يكون المتدرب هو الفاعل الأساسي بعد أن ظل في وضع المتلقي - المشارك في الفعاليات الأخرى للدورة.

ولذا فإن الإعداد المسبق لفعاليات ورش العمل يمثل ضرورة أساسية لتحقيق أهداف هذه الورش، كيف؟

تطلب الإعداد المسبق لأعمال الورش عدة خطوات لتحقيق الأهداف السابق تحديدها وتتلخص هذه الخطوات كالتالي:

١- اجتماع المشرفين على الورش لوضع التصور الإستراتيجي عن أهداف الورش وكيفية إدارتها بالتعاون بين طرفيها: للمشرفين والمتدربين (تم في ٤/١٩ وأسفر عن النتائج المشار إليها عالياً وما سيلبي من بنود أخرى).

٢- تحديد المهام التنفيذية: مثل تحديد الموضوعات التي سيتم التدريب في نطاقها في كل ورشة عمل من الورش الثلاث، تحديد القراءات في كل موضوع بالاسترشاد بالقائمة التفصيلية التي تم إعدادها خلال الشهرين الماضيين، تحديد قائمة من الموضوعات التي يمكن اقتراحها على الطلبة لإعداد مشروعات أبحاث حولها، كيفية تقسيم الطلبة

إلى مجموعات وفق خبراتهم واهتماماتهم المسجلة في استمارات البيانات، كيفية توزيع المهام بين الطلبة، وضع القواعد اللازمة لإرشاد تنفيذ هذه المهام.. (الاجتماع الثاني للمشرفين في ٢٠٠٠/٥/٩).

٣- اجتماع مشترك بين المشرفين على الورش وبين المتدربين لتقسيم المتدربين إلى مجموعات ولتوزيع مهام الورش عليهم. ولقد تم الاتفاق في اجتماع (٤/١٩) على أمرين: من ناحية، أن تتم هذه الخطوة مباشرة بعد الاجتماع العام الذي سيتم عقده مع المتدربين خلال الأسبوع الأخير من مايو والذي يهدف إلى التعريف بموضوع الدورة وأهدافها والالتزامات التي على المتدرب الحرص على أدائها حتى تتحقق الاستفادة منها (تم وضع ورقة للتوزيع على المتدربين في الاجتماع العام في ٢٠٠٠/٥/٣٠). كما تم الاتفاق من ناحية أخرى على بعض القواعد، التي تضمن حسن سير العمل وانتظامه في الورش، ومن أهمها: مراعاة اختلاف المتدربين في القدرات والإمكانيات المعرفية والبحثية ومن ثم الاهتمام باختيار المتميزين منهم ليتحملوا العبء الأساسي في الإعداد للورش وعرض نتائجها.

٤- عقد اجتماعين خلال شهر يونية، وآخر خلال شهر يولية بين المشرفين على الورش ومجموعات المتدربين لمتابعة الإعداد والتنفيذ لمهام الورش ولمساعدة المتدربين على اختيار الموضوعات التي سيقدمون مع انتهاء الدورة- خطة بحثية بشأنها تترجم قدر استفادتهم من الدورة، علماً بأنه سيتم تقويم هذه الخطط وإعادتها للمتدربين مع النظر في كيفية تنفيذها في قنوات بحثية مختلفة.

٥- من المقترح أن يقوم المتدربون بعرض نتائج أعمالهم في ورش العمل، وأن يدير المشرف على الورشة أعمالها وينظم النقاش خلالها، على أن يتم صياغة تقرير نهائي عن أعمال كل ورشة وعن نتائج الورش الثلاث.

٦- من المقترح تخصيص جائزة لأحسن خمسة طلاب في الورش، وفي إعداد مقترحات البحوث.

تقرير عن ورش العمل في دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية

أ. عبد الله جاد

نأتى أهمية ورش العمل المنعقدة في إطار هذه الدورة -بالأساس- من أنها تعد مقياساً لتفاعل المتكربين مع النقاش الذي دار حول المنهاجية الإسلامية من ناحية ومؤشراً على الإمكانيات التي تحملها المنهاجية في حال محاولة تفعيلها من قبل باحثين مبتدئين (كما هو حال كثير من المتكربين ومنهم كاتب هذه السطور)، وقد توزعت ورش العمل على ثلاثة مدخل منهجية هي: نموذج المقاصد العامة للشريعة وربطها بالبعد المؤسسي، والمدخل الثقافي وبناء المفاهيم، والمدخل السنخي.

ففي ورشة نموذج المقاصد والمؤسسات عرض أحد المتكربين كتاب المستشار / طارق البشري عن منهج النظر للنظم السياسية في بلدان العالم الإسلامي باعتباره أحد المقاربات المنهجية الهامة في مسألة المؤسسات، وبينما قدم د. سيف عبد الفتاح للنموذج المقاصدي إمكانياته وتفعيله سواء في دراسة صنع القرار والسياسات العامة أو الإفتاء وهو ما لفاض فيه د. عبد العزيز شادي، فقد قام بعض المتكربين بتطبيق النموذج المقاصدي في دراسة فتاوى معينة سواء في حالة العلاقة مع الغرب أو حرب الخليج أو المشاركة السياسية. ومن مجمل النقاش في الورشة ثارت بعض التساؤلات الخاصة بإعمال النموذج المقاصدي، فالنموذج المقاصدي له قدرة عالية على التقويم، فماذا عن قدرته على التفسير؟ وبالنسبة للإفتاء هل يقتصر دوره على كيفية كشف جوانب التسييس في الفتوى وكيف يمكن استثمار المقاصد في عملية بناء المؤسسات؟ وهل نموذج المقاصد نموذج سكوني (استاتيكي) أم يمكن أن يصبح نموذجاً ديناميكياً يدرس عمليات التغيير؟

أما في ورشة العمل الثانية فقد جرى التأكيد على تزايد الاهتمام بالمدخل الثقافي نتيجة لما أثارته التغييرات على المستوى الدولي والمحلي من قضايا ذات أبعاد حضارية تتطلب إعادة قراءة المفاهيم المطروحة. وهنا تنوعت مستويات العمل داخل الورشة ما بين عرض لمحاولات سابقة لإعادة بناء المفاهيم مثل مفهوم الشرعية ومفهوم العلم وعرض لمفهوم معين عند عدة مفكرين للبحث في المشترك والخاص في عملية بناء المفهوم (مفهوم الحضارة) ثم عرض لعملية تداول مفهوم العولمة ومناهج النظر للمفهوم، وفي النهاية استعراض رؤية بعض المفكرين لمنهجية التحليل الثقافي -إذا جاز التعبير- خاصة

فوكو، وقدم أحد المتدربين قراءة مستقصية للتطور الدلالي لمفهوم الأمة ومغزى هذا التطور لطبيعة المفهوم نفسه. وبغض النظر عن تفاصيل العمل داخل الورشة فقد بدا واضحاً غياب تقاليد التحليل المفاهيمي في الفكر العربي باستثناء بعض المحاولات التي تمت بشكل فردي واكتفت بطرح بعض الخطوط العامة، فهي لم تصل بحال لأن تكون مدرسة في التحليل المفاهيمي كما هو الحال في الأكاديميات الأوروبية. وعلى جانب آخر فإن المدخل الثقافي بعيد تماماً عن أن يشكل منهجية لدراسة العلوم الاجتماعية وكل ما في الأمر هو استعادة الحيوية للمناظرة القائمة بين أنصار المدخل أو التفسير الثقافي في مقابل التفسير الاقتصادي - الاجتماعي. ومن الغريب أن أغلب فكري التيارات الإسلامية يمكن تصنيفهم بسهولة ضمن أنصار التفسير الثقافي. فهل يكمن هذا في الخلط بين مركزية العقيدة في نسق الفكر الإسلامي وبين التفسير الثقافي للظواهر الاجتماعية برغم أنه يمكن التمييز بينهما؟ ومن ناحية ثالثة فإن دارسي أو العديد من أنصار المدخل الثقافي ينساقون وراء التيارات النقدية في الفكر الغربي دون مراعاة إشكالية التواصل والانقطاع في هذا الفكر وأن هذه التيارات النقدية قد تحمل تداعيات سلبية، وأشير هنا تحديداً إلى فوكو والبنوية وما بعد الحداثة.

وتظل الورشة الأخيرة الخاصة بالمدخل السنني الأكثر إثارة للجدل، خاصة أنها اكتفت في أجزاء كبيرة منها بإثارة الأسئلة والقضايا دون الخوض في الإجابات. ولعل هذا يعود في جزء منه إلى استغراق النقاش في التنظير والتععيد ومحاولة الوصول لخطوات واضحة وإجابات ناجزة بشكل مسبق مع أن المقال في المنهج يتزامن دائماً مع المقال في العلم، ومن ثم كان اقتراح البعض بالتعامل مع موضوع السنن بشكل تجريبي لانتظاراً لما يمكن أن تسفر عنه هذه المحاولة. ويمكن إيجاز الخطوط الأساسية حول موضوع السنن في ثلاث إشكاليات: القداسة - العمومية والنسبية - التفعيل. فالبعض طرح تصوره عما يمكن أن يؤدي إليه طرح مفهوم السنن وربطها بمصادر علوية من إضفاء نوع من القداسة على النتائج مع ما في ذلك من منافاة لمفهوم العلم وكونها اجتهادات بشرية، ويرتبط بذلك مشكلة إطلاقية السنن لارتباطها بوحى مطلق في الزمان والمكان، فهل هي قوانين علمية مطلقة؟ وما دور الفعالية الإنسانية؟ والمهم أيضاً تطوير منهجية للتعامل مع السنن وصولاً لتراكم علمي دون الاكتفاء بتعميمات، بينما استمر البعض رافضاً لمثل هذه الرؤية لأنها إقحام للمطلق فيما هو نسبي وبشرى متغير؛ داعياً إلى اعتماد المنهج

التجريبي المادي مع مزاجه بالعقلانية ليستمر الوحي مجرد موجه لأخلاقيات البحث
وأجندة الباحث.

الورشة الأولى المؤسسة والنموذج المقاصدي

إشراف:

أ.د. سيف الدين عبد الفتاح

د. عبد العزيز شادي

ورقة العمل التأسيسية: مخطط ورشة العمل: أ.د. سيف الدين عبد الفتاح

د. عبد العزيز شادي

مقدمة: في أبعاد النموذج المقاصدي: أ.د. سيف الدين عبد الفتاح

أوراق الورشة:

١- عرض كتاب "منهج النظر في النظم السياسية المعاصرة لبلداننا الإسلامية"

أ. محسن شريف

٢- حالة العلاقة مع الغرب: المناظرة بين الشيخ عليش والشيخ الحرثري

أ. عبد الله جاد - أ. أحمد حجاجي

٣- أزمة الخليج بين نص فتوى دار الإفتاء المصرية وبين رؤية من منظور

مقاصدي

أ. حازم على ماهر - أ. أمجد جبريل

٤- قضية المشاركة السياسية

أ. زينب أبو المجد - أ. عزة جلال - أ. هند مصطفى

د. عبد العزيز شادي

ملاحظات ختامية:

ورقة العمل التأسيسية

أ.د سيف الدين عبد الفتاح

د. عبد العزيز شادي

في إطار ورش عمل المنهجية الإسلامية، سوف تعقد هذه الورشة لتقدم للباحثين والباحثات مجموعة من المفاهيم والآليات المنهجية والقراءات التي تخدم الاقتراب من المؤسسات والنظم السياسية المعاصرة من منظور حضاري إسلامي. وتتبع تلك الآليات والمفاهيم من خبرات بحثية مارسها باحثون خلال قيامهم إما بالتدريس أو البحث العلمي الخاص بقضايا وإشكاليات إسلامية اقتضت عملية دراستها البحث عن آليات ومفاهيم ملائمة تتبع من ذات السياق الحضاري الذي تنتمي إليه تلك القضايا والإشكاليات.

فالمقاصد، كاقتراب قام على تطويره الأستاذ الدكتور سيف الدين عبد الفتاح أوضحت آلية منهجية مفتاحية في فهم إشكاليات بحثية في مجالات متنوعة من حياتنا السياسية. ولم تقتصر ديناميكية المقاصد على فهم تفاعلات المؤسسات السياسية بل وصلت إلى مجالات حقوق الإنسان، والسياسات العامة.. إلخ.

وتم استخدام وتفعيل بعض مفاهيم وآليات المنهج المقاصدي في دراسة العملية الإفتائية. فلقد استخدم المنهج في تفكيك تلك العملية سواء في بداياتها كحالة استفتائية، أو في تفاعلها مع تلك الحالة عبر مراحل ثلاث تجسدت في فقه الواقع المحيط بالواقعة محل السؤال والاستفتاء، وفقه الحكم بميزان أدلته، ثم فقه تنزيل الحكم على الواقع، وتحويل الفتوى إلى سلوك. كما استخدم المنهج المقاصدي في إعادة تركيب العملية الإفتائية لمعرفة مدى التسييس الموجود بها، وعلاقتها بالفتاوى المعارضة، ووزنها النسبي. ونقترح الآتي لتنظيم الورشة:

- أن تنقسم ورشة العملية إلى محورين: أولهما خاص بالمقاصد ويدرس

الموضوعات الآتية:

التعريف بالمقاصد، المقاصد وحقوق الإنسان، المقاصد وهجرة العقول، المقاصد والمعلوماتية، المقاصد ونقد العولمة، المقاصد والعملية الإفتائية، ميزان المصالح والسياسات العالمية وصنع القرار، الأجندة البحثية والأولويات المنهجية.

ويمتد المحور الثاني إلى دراسة المؤسسات والعمليات. وموضوعات هذا

المحور هي:

- ١- كتاب المستشار طارق البشري في المؤسسات الإسلامية.
 - ٢- نموذج المحاكاة الخاص بفتاوى العلاقة مع الغرب.
 - ٣- الإفتاء والأقليات في الغرب والمشاركة والشرعية.
 - ٤- حرب الخليج والنموذج المقاصدي.
- إضافة إلى القراءات المقترحة من جانب مشرفي الورشة سوف يستعان بالقراءات التالية:
- ١- الدكتور سيف الدين عبد الفتاح، إشكاليات دراسة الظاهرة السياسية في المنظور الإسلامي، بحث مقدم إلى الندوة المصرية - الفرنسية التاسعة: العلوم السياسية والاجتماعية: الآفاق والتوقعات.
 - ٢- -----، إشكالية العلاقة مع السلطة: قراءة في نصوص تراثية ومنهجية مقترحة، سلسلة بحوث سياسية ١١٤، القاهرة: مركز للبحوث والدراسات السياسية، أبريل ١٩٩٢.
 - ٣- عبد العزيز شادي، الإفتاء والعلاقة مع الآخر، بحث مقدم إلى ندوة التراث السياسي العربي والإسلامي، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٧
 - ٤- -----، الدين والدولة في مصر، الإفتاء كدراسة حالة، بحث مقدم إلى الندوة المصرية - الفرنسية التاسعة، العلوم السياسية والاجتماعية الآفاق والتوقعات.
 - ٥- د. عمر سليمان عبد الله الأشقر، حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، عمان، دار النفائس للنشر والتوزيع، ١٩٩٢.
 - ٦- نخبة من كبار المفكرين وعلماء الإسلام، الإسلام دين السلام، رؤية إسلامية لأحداث الخليج، سلسلة قضايا ومفاهيم، القاهرة، وزارة الأوقاف، ١٩٩١.

مقدمة في أبعاد النموذج المقاصدي

أ.د. سيف الدين عبد الفتاح

في البداية وقبل أن أقدم ذلك النموذج المقاصدي أود أن أشير إلى أنه عندما نقول إنه نموذج يتعلق بالشاطبي فليس معنى هذا أن الشاطبي هو أول من تحدث عن علم المقاصد، وإنما معناه أنه حاول أن يجمع وينسق ويؤلف بين أبعاد فكرة المقاصد، وألف فيها كتاباً وهو كتاب «الموافقات». ووفقاً لما نؤكد عليه في هذا المقام فإن النموذج المقاصدي يصلح للتطبيق في حياتنا الخاصة وحياتنا البحثية، في حياتنا العامة وفي حياتنا السياسية، وفي مجالات مختلفة هي المجالات الخمسة للحفظ (حفظ الدين والنفس والمال والنسل والعقل).

ومعنى هذا أن النموذج المقاصدي يرتبط بعناصر ومجالات مختلفة. وفي هذا السياق يقدم الشكل التالي⁽¹⁾ صورة مبسطة لكل من الضرر والمصلحة. ويتعلق الضرر -الحفظ السلبى بدفع الضرر- إما بدفع الضرر ابتداءً أو وقاية أو بدفع الضرر قبل أن يقع وبعد أن يقع، فالرفع غير الدفع. والمصلحة في معناها الحفظ الإيجابي لجانب المصالح، فمدار منظور المقاصد على فكرة المصلحة في ذلك المقام. ثم هناك خمسة مجالات ومراتب للحفظ (الدين - النفس - العقل - المال - النسل)، وهذه هي مجالات الحفظ، ثم هناك مجالات الأولويات، ومنها ما يتعلق بالضروري ومنها ما يتعلق بالحاجي، ومنها ما يتعلق بالتحسيني. وحينما نتحدث عن هذه الأولويات فسوف نجد أن منها ما يتعلق بالإنسان ومنها ما يتعلق بالجماعة. فالضروري هو الذي إذا لم يتناوله الإنسان أو لم تقم عليه الجماعة هلك، أما الحاجي فهو الذي إذا لم يضطلع به الفرد أو الجماعة فإن الناس يقعون في حرج، أما التحسيني أو المحسنات فإنها تتعلق بالتحسين الفعلي أو مكملته. من الأشياء المهمة التي تحدث عنها الشاطبي أن الحاجي مكمل للضروري والتحسيني مكمل للحاجي.

ومن المهم أن نؤكد أن جدول المقاصد، الذي قمت برسمه في هذا السياق استقراءً من الشاطبي وبالاستعانة بما أورده العز بن عبد السلام في كتابه «قواعد الأحكام في مصالح

(1) انظر الجداول والأشكال في: د. سيف الدين عبد الفتاح: القيم مدخل منهاجي لدراسة العلاقات الدولية. (في) أ.د. نادية محمود مصطفى (مشرفاً): مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، للجزء الثاني

الألم»، يعبر عن هذه المقاصد والمجالات بالعناصر الثلاثة. في هذا المقام سنجد ١٤٤٠ حالة قياسية، هذه المربعات لو قمت بعدها ستأتي بـ ١٤٤٠ حالة قياسية كذلك يجب التتويه إلى أن هذا النموذج في الأصل يجب ألا يستخدم إلا في حالة توهم التعارض، فالمفترض في مثل عمليات الحفظ هو عدم حدوث التعارض بينها. بعبارة أدق، إن القائم على عمليات الحفظ يدرك كيفية الحفاظ عليها جميعاً دون أن يضحي بإحداها لحساب الأخرى. تلك هي الحالة المثالية، ولكننا نعيش في سياق بعيد عن تلك المثالية. فالدولة القومية، التي فرضت آليات وأولويات مختلفة عن تلك التي كانت سائدة وقت المثالية السياسية الإسلامية، خلقت تعارضاً بين مجالات الحفظ في كثير من الأحيان، حيث إن المبدأ الحاكم لتصرفاتها الداخلية والخارجية على حد سواء هو مبدأ المصلحة الوطنية، الذي قد يضحي بمصالح الأمة لصالح المصالح الضيقة الخاصة بها، وهنا ينشأ التعارض. وهذا التعارض غالباً ما ينشأ نتيجة للتفسير والفهم الخاطئ للأولويات والآليات. فالإدراك الخاص بصانع القرار على مستوى الدولة القومية غالباً ما يكون أسيراً لأوهام المصلحة الوطنية وأفضليتها على مصالح الأمة، فالإدراك هنا مشوه نتيجة للحدود المصطنعة التي فرضتها الدولة القومية، وهي حدود لا توجد غالباً على الأرض بل هي موجودة في أذهان النخب الحاكمة، ولذلك فهي وهمية وعشوائية، وليست حقيقية، ولذلك ينشأ التعارض، ووظيفة هذا الجدول هي تصحيح تلك الإدراك وإزالة ذلك التعارض المتوهم.

نموذج المقاصد حين يتحدث عن الحفظ كمجالات وعمليات فإنما يتحدث عن حفظ سلبي (دفع مضرة) وحفظ إيجابي (جلب منفعة) إذ أنه كعملية لا بد أن يشمل كل أشكال الحفظ، حفظ الابتداء وحفظ البناء وحفظ البقاء وحفظ النماء وحفظ الأداء.

بناء النموذج ثم بعد ذلك إمكانيات تطوره التي تتعلق بنمائه وارتقائه ثم الأدوات أو الوسائل التي تتعلق بحفظ الأداء، ثم أيضاً لا بد أن تحفظ تلك الوسائل حفظ وقت وفي كل بنية للتفكير، وحفظ ممارسة وحفظ حماية.

وبعد هذه المقدمة الأساسية يأتي التساؤل عن كيف يمكن أن نوظف النموذج في حقل العلوم السياسية على وجه الخصوص؟

الواقع أنه يمكن أن نطبقه في وسائل صنع القرار وخلافه، في أجندة البحث والسلم المعلوماتي، وفي صنع السياسات العامة وتقويمها، التنمية البشرية وحفظ المقاصد، ميزان المصالح، تقويم سياسات النظام الدولي، المقاصد والوسائل وعلاقته بفكرة المؤسسة. منظور للمقاصد يرتبط أساساً بالرؤية الكلية (للتوحيد / المقاصد)، عمليات تشكيل النموذج والصياغات التي يمكن أن تقدم به في هذا المقام. أردت بهذه المقدمة عن النموذج المقاصدي أن تتمكن ورشتنا تلك من أن تكتشف عناصر للتسييس في عالم الفتوى أو كما تناولتها بعض الكتب والمراجع اللغوية باسم «حالة للتفاتي» أي التخاصم والتقاتل بالفتوى، وقد وجدت هذه اللفظة في «لسان العرب» وشكراً

عرض كتاب:

"منهج النظر في النظم السياسية المعاصرة لبلداننا الإسلامية"

تأليف المستشار / طارق البشري

عرض: محسن شريف

إن موضوع الكتاب «منهج النظر في النظم السياسية لبلداننا الإسلامية» يقع في قلب اهتمامات ورشة العمل التي تعنى بقضية «المؤسسة والمدخل المقاصدي» ومن ثم فإن الكتاب يمهّد الأرض ويسويها لزرع الآخرين.

ينقسم الكتاب إلى مبحثين رئيسيين، يتصدى أولهما لرسم وتحديد معالم منهج للنظر في النظم السياسية المعاصرة للعالم الإسلامي، فيما يختص الثاني بالتأصيل لمؤسسات الدولة في النظم السياسية العربية فضلاً عن مقدمة وخاتمة.

وهو يؤكد ابتداءً أننا نعيش الآن في ظل نظم سياسية مأخوذة -في جلها- من النظم الغربية المعاصرة، نعدل فيها ونغير في إطار مضروب من هيمنة الفكر السياسي الغربي ونظمه ومؤسساته. ثم يعكف على دراسة بنية النظام السياسي الغربي في إطار سياقاته التاريخية مبتدئاً من العصور الوسطى التي اتسمت بوجود خطين للمواجهة العسكرية والحضارية بين الشرق والغرب، ويؤكد أن المجتمعات التي تنشأ على خطوط المواجهة هي مجتمعات صدام، تعرف دعوات الإصلاح وحركات الإصلاح في المجالات المختلفة، فدعوات الإصلاح الإسلامي بدأت مع ابن عبد الوهاب في نجد والشوكان في اليمن. ودعوات الإصلاح الغربي جاءت على أيدي جون لوك ومونتسكيو وجان جاك روسو.

وفي أتون الصدام كتب لمجتمعات الغرب الانتصار؛ إذ سقطت غرناطة آخر معاقل المسلمين في الأندلس عام ١٤٩٢م على يد فرديناند وإيزابيل، وطوق البحارة الأوربيون الساحل الإفريقي ووضع كريستوفر كولومبس أقدامه في الأمريكتين عام ١٥٠٢م وانكسرت آخر موجات المد الإسلامي على أوروبا أمام فيينا بوفاة سليمان القانوني ١٥٦٦.

في ضوء ذلك تطورت النظم السياسية الغربية فكراً ونماذج وأجهزة في عصور أمن تام من أي خطر، في حين أن أعمالها في المجتمعات العربية الإسلامية بعد ذلك تمت في عهود المخاطر والسيطرة الأجنبية.

ويهدف إلى الحديث عن التطور التاريخي للتنظيم السياسي في المجتمعات الغربية الذي بنى صلتها بالديمقراطية المباشرة في أثنائها في حين يربطه بالتاريخ الروماني الذي عرف مجالس الشيوخ والأحرار والعامّة والمجالس القبلية. ويخلص في هذا المقام إلى أن النموذج التنظيمي للقرار الجماعي في أوروبا قاد إليه أمران هما:

١. عقدي (ديني): يتمثل في نزوع إلى التجسيد مما يخرج به عن كمال التنزيه والتجريد في التصور الإسلامي، ويتعارض بالتالي مع أسس وقواعد المؤسسة في الإسلام.

٢. تجزؤ وتفكك اجتماعي وسياسي التقى مع موجبات التجمع على هذه الصيغة للتنظيم.

وعلى الصعيد الإسلامي أكد أن العقيدة الإسلامية تقوم على تصور إلهي يعتمد على التنزيه المطلق والتجريد الخالص، ومع وجود القرآن والسنة لم تقم حاجة عقيدة لمؤسسة دينية ذات قرار ديني... ومن ثم لم تظهر حاجة لمجلس أو مجمع كنموذج تنظيمي. ويلفت النظر إلى أن الدول الإسلامية التي قامت في أعقاب الدعوة والخلفاء الراشدين قامت في حواضر كانت لها ذخيرتها وخبرتها التنظيمية والسياسية التي تفاعلت مع القواعد التي استنتها القرآن والسنة بعد ذلك.

وينقل المؤلف ليفسر جانباً من إخفاق المؤسسات التنظيمية في المجتمعات الإسلامية مستنداً إلى بدايات عهود الإصلاح. ففي الوقت الذي بدأت فيه جهود الإصلاح في مجالات التعليم والفقهاء والجيش بقيت مؤسسات تقليدية قديمة إلى جوار المؤسسات الجديدة وكان ذلك كفيلاً بخلق حالة من الازدواجية التي تركت آثارها بعد ذلك. ويشير إلى بدايات الحملات الاستعمارية الغربية منذ منتصف القرن التاسع عشر واستسلام للحكومات الإسلامية للنفوذ السياسي والاقتصادي والاستعماري.

ومن هنا عرفت المجتمعات الإسلامية الهيئات والتجمعات التي تقاوم الاستعمار وهي التي سميت بعد ذلك بـ «الأحزاب الوطنية» أو حركات التحرر الوطني، ويشير هنا إلى الفارق بين نشأة الأحزاب، ومن ثم وظيفتها الأساسية في البلدان الإسلامية والشرقية، وبين الأحزاب في البلاد المستعمرة، فالحزب له وظيفة تجميعية تعبوية في الخبرة الإسلامية على عكس الحزب في الغرب الذي يعبر عن طائفة مصالح أو أفكار.

والمبحث الثاني يجعله للإجابة على سؤال واحد محوري هو: كيف يمكن للمجموع من الناس أن ينشط ويدافع عن مصالحه وتحقيق أهدافه؟ كيف يمكن للمجموع أن يدير شئونه المشتركة وأن يعبر عن مشيئته ويضعها موضع التنفيذ؟.

ويلخص هنا ما يسميه بـ «المشكلة التنظيمية» ويخلص إلى جملة من المبادئ التي أقرها الفقهاء والمفكرون الإسلاميون بصدددها، ومن أهمها مبدأ «النيابة» التي تكفل تعدد الأفراد مع «واحدية» الشخص أو تكفل تمثيل الفرد الواحد لأشخاص عدة، ومبدأ توزيع العمل الواحد بين العديد من الأجهزة والمؤسسات، فلا يستقل فرد أو مؤسسة واحدة بالعمل العام.

ويدقق البشري -بعد ذلك- النظر في الأصول التنظيمية القائمة الآن ويستطلع في ضوئها أسس الشكل التنظيمي والسياسي في التاريخ الإسلامي، ويؤكد أن النظام الإسلامي لم يعرف توزيع السلطة على المنوال السابق؛ لأن أسس النظام الإسلامي تختلف اختلافاً جذرياً عن أسس النظام السائد الآن، من حيث إن النظام الحديث نظام وضعي لا يعترف بشريعة أو شرعية للحكم منزلة من السماء في حين أن النظام الإسلامي يبدأ من مقولة أساسية هي مصدرية السماء لتشريع الأرض.

وفي إطار تلك المبادئ ينتقل إلى البحث في وظيفة الإمام في النظام الإسلامي وكيف تتعدّد له البيعة، وسلطات الوزير وأنواع الوزارة، ويؤكد أن أيهم لا يتعرض لتلك الوظائف التي تمارسها الآن ما نسميه «السلطة التشريعية»، إذ عملية التشريع كانت قائمة فعلاً في الكتاب والسنة، ويعد ذلك وجه تميز أساسي بين التنظيم السياسي المستمد من أسس الشرعية الإسلامية وبين التنظيم الذي يبنّي على أسس النظم الوضعية.

غير أن تجربة الحكم الإسلامي استدعت توليد وظيفة أخرى لها وضع تشريعي يتعلق ببيان الحكم الذي تقتضيه الشريعة في الحالات العامة التي تظهر في التطبيق والتي تستدعي بيان الحكم الشرعي في تلك الحالات التي لم يرد فيها حكم شرعي قطعي الدلالة، وكانت هذه الوظيفة مجال نشاط المجتهدين وأهل الفتيا.

وينفذ إلى جوهر أزمة هذه الوظيفة والقائمين عليها؛ إذ يرى أنها عند تطبيقها في العصور الماضية خرجت عن وظيفة «الإمامة» وخرجت عن إطار الولايات والإمارات، فرجالها ليسوا أصحاب قرار إنما هم أصحاب رأي وفتوى، وهؤلاء فيما يستخرجون من أحكام لا يصدرن عن محض النظر الدنيوي في شئون العباد، إنما يعرضون لذلك عن

طريق النظر في أصول الشريعة وأحكامها الثابتة ويعملون وسائل الاجتهاد المتعارف عليها بينهم من الناحية الشرعية والعقلية.

وينتقل بعد ذلك إلى القضاء وسلطات القاضي في التصور الفقهي الإسلامي ويشير إلى أنها أوسع كثيراً من سلطات القاضي في النظم الوضعية، فهو يقيم الدعاوى وينظرها فيما يتصل بالمصالح العامة والكف عن التعدي وإقامة الحدود على مستحقيها، وقبض الصدقات وصرفها إلى مستحقيها، كما أن من سلطاته تحديد العقوبات على الأفعال المحرمة في غير الحدود وهو ما يسمى في الفقه بـ «التعزير»، في الوقت الذي لم تعرف فيه المؤسسة التشريعية في الغرب سوى وظيفتين هما إصدار القوانين والرقابة على أعمال السلطة التنفيذية.

وينفذ من باب الرقابة إلى الحديث عن مؤسسة الرقابة في التنظيمات الإسلامية وأبرزها ديوان المظالم والمحتسب والحسبة.

ويجمل المستشار البشري جملة من الملاحظات الختامية يختم بها كتابه وأهمها أن كتب الفقه والتاريخ الإسلامي نقلت إلينا التقسيمات العامة التي توزع عمل الدولة التنفيذي مثل الإمامة والوزارة وإمارة الجيش واعتنت ببيان شروط التولية وصلاحيات كل عمل دون إيلاء اهتمام كبير لتحديد العلاقات بين كل من هذه المناصب والآخر ودون رسم للعلاقات التي تنشأ وراء كل منصب منها، وكذلك الحال عند الحديث عن المجتهدين فلم نصادف أي بيان لتكوين تنظيمي لأي من هذه الأعمال، ولا نجد مجلساً أنشئ على وجه الاستمرار للقيام بعمل منها، الخلاصة أن الفقه الإسلامي في مجال «القانون الدستوري والإداري» لم يعن ببحث تكوين المؤسسات والكيانات التنظيمية ذات الصفة الثابتة نسبياً على خلاف ذلك عرف الفكر الإداري الحديث أسلوباً آخر في العمل هو الأسلوب غير الشخصي وهو يستند على تجريد المنصب أو الوظيفة عن شخص العامل بها، فهو يرسم خريطة للوظائف وللمهام المطلوبة في أي عمل، ثم يختار لكل منها من يقوم بها من العاملين حسب مؤهله وتخصصه ويخلص أخيراً إلى النصح بأن هذا الوجه من وجوه التنظيم للعمل العام هو ما يتعين إثراء النظام الدستوري والإداري الإسلامي به.

حالة العلاقة مع الغرب

المناظرة بين فتوى الشيخ عليش وفتوى الشيخ الحرانري

(١) نص فتوى الشيخ عlish

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلن تجد له ولياً مرشداً
أما بعد!

فإن خير الكلام كلام الله، القائل في محكم التنزيل ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾ (هود: ١١٣)، وحذر المؤمنين ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْهُمْ مَنكُم فإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ (المائدة: ٥١)، وإن خير الهدي هدي محمد (صلى الله عليه وسلم) القائل "من تشبه بقوم فهو منهم"، وإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار
ثم أما بعد!

فقد بعث الله -تعالى- نبيه الكريم بالرسالة الخاتمة فأقام معالم الملة ودرس آثار الضلالة والبدعة وأقام دولة الإسلام جامعتها الولاء لله ورسوله ولعامة المؤمنين ومحبة أهل القبلة أجمعين والبراء من الشرك والمشركين، فترك أمته على المحجة البيضاء مجتمعة على حبل الله المتين.

ولم تزل دولة المسلمين موفورة العزة مرهوبة الجانب حتى نزل الوهن في قلوب غالب المسلمين، فمالت عصبية منهم إلى أعداء الدين واستعانوا بهم على إخوانهم المسلمين، فأصبح لا يمضي يوم إلا ودولة الإسلام تنتهك لها حرمة وتقتطع منها ممالك.
و من سوء البلية أن بعض المنتسبين إلى الإسلام وقد غرتهم صولة أهل الكفر والضلال ركسوا إليهم وقلدوهم في العوائد والأحوال، وذهب آخرون من مدعي الحمية على الإسلام إلى ضرورة الأخذ بعلوم الكفار زاعمين أنها سر قوتهم وغلبتهم على سائر المسلمين، فأقاموا بين ظهرائي الأعداء ورضوا بمساكنتهم وأباحوا لقرنائهم التزي بزيمهم والتشبه بهم بدعوى أن هذا به من باب التيسير الذي تحصل به مصلحة العباد.

و من هذا ما وصل إلينا بطريق طلبتنا أن بعضاً من الطلبة المسلمين الذين نزلوا فرنسة سألوا متعالماً اتخذه مفتياً لهم عن حكم لبس قلنسوة النصارى فأجابهم: " إن هذا مما لا يخل بالإسلام" ومعلوم أن البدعة إذا اقتصر على صاحبها واستتر بها أهل أمرها رجاء أن يتوب منها وأن تموت في جحرها، أما إذا دعي إليها شيطانها واشتهرت حتى خيف على العوام الافتتان بها وجب إظهار زيفها وضلالها ومحاربتها، فنهضنا للزود

عن حياض الدين وحفظ بيضته من دعوى كل معتد أثيم؛ معتمدين في هذا على قواعد الشريعة السمحاء ومتوخين مقاصد الشارع الحكيم وما فيه مصلحة الإسلام والمسلمين.

وجرياً على قاعدة الفتوى نظرت في حال السائل وحال المسئول، فإشراً للمقام وبئس الحال! أما هؤلاء الطلبة فقد سافروا لأرض العدو واختاروا مساكنة الكافرين في ديارهم وزهدوا في مساكنة المسلمين وفسح بلادهم مع أنه تقرر في شريعة الإسلام أن السفر لأرض العدو جرحة في الشهادة ومخل بالعدالة فضلاً عن توطنها وطول الإقامة بها، فهؤلاء الأعداء هاجموا ديار الإسلام واحتلوا بلاد المسلمين وسعوا ليضلّوهم عن دينهم قوام وجودهم وعنصر تميزهم فساموهم سوء العذاب تارة وسعوا في إغرائهم تارة أخرى ليفتنوهم عن دينهم، فما هم في الجزائر يشبعونهم تعذيباً وتقتيلاً ويفرضون عليهم لغتهم للفرنسية وزيمهم المعهود، وما يسعى إليه الفرنسيون في الجزائر (موطني الأصلي) بشتى صنوف الإيذاء والقهر يجهد الإنجليز للتوصل إليه بالدعاية والإغراء في مصر حتى رأينا سراً المسلمين يخلعون القميص والعمامة (شعار الإسلام) ليلبسوا السراويل الضيقة والجوارب التي تعوقهم عن الوضوء والصلاة وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿وَكُنْ تَرْضَىٰ عَنكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾ (البقرة: ١٢٠)، وما هم هؤلاء الأغرار يتخرجون من السّزي بزّي المسلمين ويريدون أن يضعوا على رؤوسهم ما يضعه للنصارى، ومعلوم أن ما جعله النصارى على رؤوسهم له اسم مخصوص مشهور بغاية الخسة والنقيصة وحرمة اللبس بإجماع المسلمين، وعدول هؤلاء الطلبة إلى تسميته قلنسوة يدل على قصد تشريفه والميل له، وذلك في غاية الخسة والعار وهم -أعنى المستفتين- وإن زعموا أنهم لا يتخرجون من زيمهم فإن في تعبير مفتيهم عن حالهم "بالورطة" دلالة على هذا الحرج الذي يحسونه دونما مقتضى، فكثير من المسلمين في بلاد النصارى المتمسكين بدينهم لم يلبسوا القلنسوة ولم يغيروا زي المسلمين ولو طالبت إقامتهم في تلك البلاد، ومعلوم أن أهل كل إقليم لهم زي يخصهم فإذا أتى غريب بزيمه فلا سبب للتعجب منه إلا الطيش والسفه وخفة العقول خاصة إذا تكرر العجب والنظر مع تكرار مشاهدة الغريب، فلا موجب مطلقاً للحرج، ولو أنهم خلعوا زي الكفار وتزويوا بزّي المسلمين من غير التفات لمن ينظر إليهم لكان هذا منقذاً لهم من "هذه الورطة".

وأما حال المفتي فهو تصديق لقول المعصوم ﷺ ما معناه إنما يرفع الله العلم بقبض العلماء فإذا قبض العلماء اتخذ الناس رؤوساً جهالاً فأفتوا بغير علم. فقد اجترأ هذا الداعي

على الفتوى قائلاً: "سألوني فأجبت"، فكيف عرّف نفسه بأنه أهل للفتوى والتأليف وهو بهذا الوصف الخسيف من حيث إنه مجروح الشهادة ومختل العدالة وعادم للأمانة وخال من الصيانة لمساكنته الكفار ورضاه بجوارهم مع إن له في ديار الإسلام متسعاً فيا أهل الذكاء تعجبوا ممن كان عييه مستوراً فنادى على نفسه بين الناس وصير عييه مشهوراً؛ إذ كان ملخص جوابه على هؤلاء الطلبة أن لبس (القلنسوة) مما لا يخل بالإسلام، ففضح نفسه بأنه لم يفهم الخطاب ولم يحسن رد الجواب؛ لأن الفتوى تقتضي حكماً من الأحكام الوضعية أو التكليفية (كالندب والحرمة والكرامة...) بينما جوابه هذا ليس واحداً من هذه الأحكام فتأملوا حال هذا المفتون الذي غشّ هؤلاء الأغبياء الذين أقاموه بين أظهرهم مفتياً وتوهّوا أن في هذيانه نصرة لدينهم وتقوية لهم على من خالفهم.

وعجبت لمن نادى على نفسه بالجهل بقوله عن قلنسوة النصاري: "لم يرد تحريمها لا في الكتاب ولا في السنة ولا في أقوال الأئمة" برغم أن الكتاب دل على تحريمها بقوله تعالى: "واسجدوا"، وبالسنة بقول النبي (عليه الصلاة والسلام): "أمرت أن أسجد على سبعة أعضاء..." وعليه انعقد الإجماع باعتبارها مانعة من السجود المأمور به.

ومن جهته وسوء استدلاله في المسألة استشاده بأحاديث النبي لتكريم على غير وجهها وصرفها عن مرادها كقوله: "إن التشبه في الصورة لا يضر" مستدلاً بحديث النبي (عليه الصلاة والسلام): "إن الله لا ينظر إلى صوركم..." إذ أن مطلق الحديث فيمن أظهر الجميل وأخفى القبيح لا فيمن خرق حد الشريعة وتهتك وجاهر بالمعاصي وتزيا بزّي أهل الكفر، وكيف لا يضر التشبه في الصورة مع النهي عنه وترتيب الوعيد الشديد عليه؟!

وقد جمع هذا المفتون إلى سوء الاستدلال فساد القياس فقوله بأن البرانيط كالنعال ذات المسامير أو الشعر قول واضح البطلان وفاضح للهذيان، فالفرق بينهما ظاهر شهير فإن النعال ذات المسامير أو الشعر لم تصر زياً للكفار بينما البرنيطة صارت زياً لهم ظاهرة عليهم، ناهيك عن أن النص قد قيد بما فيه صلاح العباد كجعل المسامير في النعال للاستعانة بها على قطع المفازات الصعبة.

بل وقد امتد هذا المفتون في غيه فرجع إلى كتب الأئمة الأعلام لا رجوع المفتقر إليها ليتبين الرشد من الغي؛ بل ليستظهر بها على غيه ناسباً الكذب إلى من لم يوافق ضلالاته ومن ذلك ما نقله عن بعض الأئمة من عدم الاحتجاج بالإجماع.

ثم نظرت في حال المستفتين، أعنى هؤلاء الذين انتقلوا إلى بلاد النصرى وأقاموا بها ويريدون أن يتزويوا أو تزويوا أهلهما، فوجدت أن حالهم لا يخلو من أحد أمرين: إما أن يكونوا قد مالوا بقلوبهم إلى الكفار، فإن كانوا كذلك فهم مرتدون عن دينهم ظاهراً وباطناً وهم أخسر للخاسرين؛ لأنهم آثروا للدنيا الفانية على الآخرة الباقية، وإن كانوا لم يميلوا بقلوبهم إلى الكفار فهم كفار في الظاهر مؤمنون في الباطن وحالهم قبيح لإظهارهم خلاف ما في قلوبهم فهم خائنون منافقون وإقرارهم على أي الحالين يدل على تمام الجهالة والغباوة وعماء البصيرة. والعاقل النبيه لا يقرهم على هذا ولا يرضى لهم به ويقول لهم: لو كان فيكم خير لتمسكتم بدينكم واستمررتم على زيكم ولو قُطعت إربة بعد إربة، كما تنفق لبعض الأمم أنه جعل في حفرة وجعل المنشار على مفرق رأسه ونشر حتى سقط جزئين ولم يرجع عن دينه، فهؤلاء فضحوا أنفسهم ومن أقرهم على حالهم واستحسن هذيانهم فأرسل به إلى البلاد.

ثم إنهم ما استفتوا هذا الدعوى إلا لما يحسونه من حرج مما يلحقهم من إهانة - وإن لم يعدوها كذلك - بوقوف أهل البلد من الكفار ينظرون إليهم متعجبين منهم.

هذا فضلاً عن ادعائهم أن هذا مما يشوش على مدارستهم للعلم الذي أتوا في طلبه في هذه البلاد بما يحمله هذا الإدعاء من تجنٍ واستخذاء؛ لأن فيه اعترافاً بالجهل بما يطلب تعلمه مع أنه قد تقرر في شريعة المسلمين أن المطلوب تعلمه من أقسام العلم هو العلوم الشرعية وآلاتها وهي علوم العربية وما زاد على ذلك لا يطلب تعلمه بل وينهى عنه. ومن المعلوم أن النصرى لا يعلمون شيئاً من العلوم الشرعية ولا من آلاتها بالكلية، وأن غالب علومهم راجع إلى الحياكة والقيانة والحجامة وهي من أخس الحرف عند المسلمين.

ثم نظرت فيما قصد إليه هذا المفتون من دفع ضرر أو جلب مصلحة أو حتى موازنة بين ضررين فوجدت من عجب أن كلامه هو عين الضرر؛ لأنه حتى لو سلمنا بدعوى هؤلاء الحمقى - وهي دعوى منقوضة - بأن امتداد القلنسوة يمنع عيونهم من ضرر البرد فإن للضرر المعتبر هو الضرر الذي أقره الشارع، ومعلوم أن أداء كل العبادات يصحبها مشقة قد بعدها بعض الأغبياء ضرراً كالقيام للجماعات في ليل الشتاء، ثم إنه ليس ضرراً خاصاً وحسب فيتحمل في سبيل درء الضرر العام وهو إشاعة الاستخفاف بزى المسلمين والتشبه بالكافرين، بل ضرراً خاصاً يخل بركن هو عماد الدين إذ لم يلتفت هذا للدعوى

لمنع امتداد القنسوة المذكور من السجود للملك المعبود الذي هو أعظم أركان الدين بعد الشهادة بإجماع المسلمين.

كما أنه من المعلوم أن المصلحة حال أعم تقدم على الضرورة الأضيق والأخص، وهنا نجد أنه في حين أن المصلحة التي يزعم هذا الدعي تحصيلها متوهمة، فإن حفظ الدين بالتمايز عن الكافرين مصلحة محققة تقدم على هذه الضرورة لو سلمنا بوجودها. والمصلحة يراد بها شرعاً المحافظة على قصد الشارع بدفع المفسد عن الخلق وتحقيق المنفعة التي قصدتها الشارع، فأى مصلحة أكبر من حفظ الدين الذي هو حفظ البيضة والقيام على حماية الدين من كل ما يؤدي لتوهينه أو إغفاله؟ وبيان ذلك أنه لما كان كفر المتزي بزّي الكفار جارياً على السنة العامة والفقهاء ومذكوراً في الكتب خاصة إذا ما كان هذا الزّي شعاراً لهم، فإن المؤمن الصادق في إيمانه يحترس منه غاية الاحتراس أشد من احتراسه من النار المحرقة والبحر المغرق والسبع المفترس وسائر المهلكات للحياة الدنيوية الفانية خوفاً من الوقوع في الهلاك الأخرى المؤبد المؤدي إلى الخلود في النار.

فحفظ الدين مقدم على حفظ النفس والنسل والمال والعقل والعرض؛ لأنه في الحقيقة حفظ لها جميعاً وهو الصراط المستقيم للحفاظ عليها دون اعتداد بدعوى جاهل أو هوى مغرور يرى في تخليطه تحقيق مقاصد الشريعة في صيانة العقل والنفس والمال والعرض.

وعليه، فقد تقرر في شريعة المسلمين أن حكم الفريقين -المفتى والمستفتى- أمرهم بالتوبة والرجوع إلى دينهم والتزي بزّي المسلمين وإمهالهم لذلك ثلاثة أيام، فإن فعلوا ذلك قبلت توبتهم وخلي سبيلهم، وإن تمت الأيام الثلاثة ولم يتوبوا قطعت رقابهم بالسيف ولا يُغسلون ولا يصلى عليهم لموتهم على الكفر... والسلام

محمد بن عليش

شيخ مشايخ المالكية الآن بالجامع الأزهر

طبق الأصل

(٢) تحليل فتوى الشيخ عlish

أ. عبد الله جاد محمد

أولاً: وصف الواقع الذي ثارت فيه الحالة الاستثنائية:

- أ- حالة انمواجهة الحضارية الشاملة مع الغرب، سياسياً وعسكرياً واقتصادياً، وأثرها على تبنى الشيخ عlish مهمة الدفاع عن الأصول والثوابت المميزة للمعتقد والهوية وهو ما تجلى في مواجهة الشيخ عlish لنزعات التغريب في العوائد والتقاليد وأساليب الحياة.
- ب- أصول الشيخ عlish المغربية أدت إلى إدراكه التام للطبيعة الخطرة للاستعمار في بلاد المغرب من حيث هو استعمار ثقافي - إيماني.
- ج- المواجهة مع الغرب أدت إلى طرح مشكلة الحداثة ووعيه لها على شاكلة معينة.
- د- وجوده في مصر قبيل الاحتلال البريطاني دون خبرة محاولة الإدماج القسري ومسخ الهوية أو انمواجهة المباشرة مع واقع الاحتلال.

ثانياً: وصف الواقعة وربطها بالواقع:

- أ- وعى الشيخ عlish بمسألة الزي ودورها الرمزي وأنها من معالم الهوية والتمايز.
- ب- رؤيته لواقع وجود الطلبة المسلمين في الغرب وإمكانية خضوعهم للتأثير الثقافي.

ثالثاً: تحليل بنية الفتوى:

- أ- رؤيته للواقع:
 ١. رؤيته لواقع الحرج الذي وقع فيه الطلبة المبعوثون إلى فرنسا من جراء تزييم بالزي الإسلامي ودواعي هذا الحرج.
 ٢. رؤيته لحال المستفتي وحال المفتي.
- ب- السؤال تعبير عن حالة استخذاء وحرج متوهم في ارتداء الزي التقليدي.
- ج- رضاؤهم بالإقامة في بلاد (العدو) دون ضرورة حقيقية.
- د- منهج الاستدلال:
 ٣. تقديم النص والتعامل معه بحرفيته (لتعلق المسألة بالهوية والثوابت).

- ٤ . كثافة الاستدلال بالقرآن الكريم في مسألة الموالة والتوسع في معنى الموالة.
- ٥ . استخدام مصطلحات الفقه التقليدية بكثافة.
- ٦ . ربط المصلحة بالنص، فالنص هو معيار تأسيس المصلحة.

بناء الحجة:

- حجج هدم:

- ١- التشكيك في أهلية المفتي (لا يعرف معنى الفتوى ولا الأحكام، فخلاصة كلامه أن لبس قلنسوة النصارى لا يخل بالإسلام وهذا ليس حكماً شرعياً).
- ٢- دفع توهم الضرورة
- ٣- نقد أسلوب الاستدلال الجزئي (العبرة بالنية في الزي - التشبه بالكفار في الصورة لا يضر - الحكم أن لابس القلنسوة لا يكفر - الإجماع لا يبني عليه حكم بالكفر).

- حجج البناء:

- ١- النهي عن التشبه بالكافرين مطلقاً.
- ٢- التمييز بين ما هو رمزي في الزي وما دون ذلك.
- ٣- الحرج والمصلحة متوهمان
- ٤- قاعدة إزالة الضرر تسبق قاعدة ارتكاب أخف الضررين.

ج- كيف حقق المصالح؟:

- حفظ الدين شامل لما سواه ومقدم عليه، فحفظ الدين بالنسبة لهؤلاء الطلبة مقدم على أي أهداف أخرى كالتوصل إلى علوم يقال إنها ستؤدي لحفظ العقل والنفس والعرض؛ لأن حفظ الدين شامل لمجالات الحفظ الأخرى فهو حفظ (البيضة) بيضة الدين والقيام على حماية الدين من كل ما يؤدي لتوهينه أو إغفاله أو تهميشه.
- المصلحة يراد بها شرعاً المحافظة على قصد الشارع وليس إهداره بدفع المفسد عن الخلق وتحقيق المنفعة التي قصدتها الشارع (التمييز عن الكفار لحفظ الدين) لا التي يتحكم بها الهوى.
- أن التمييز عن الكفار ضروري شامل أما رفع الحرج الواقع على الطلبة فهو حاجي جزئي فيقدم عليه.

- تكيف أوضاع الفتوى ضمن عناصر المجالات (جدول المقاصد - ميزان المصالح - الأولويات - المآلات).

رابعاً: الخاص والمشارك في الفتويين:

- المفتيان بحثمان إلى المصلحة الشرعية الخاصة بالأمة لكن الاختلاف في مدى تحقق هذه المصلحة من توهمها.
- الخاص في الفتوى الاختلاف في ضابط المصلحة (النص - مرجوعها رؤية المسلمين لحالهم في ضوء قواعد الشريعة)، الموقف من الضرر (الضرر يزال - ارتكاب أخف الضررين) الموقف من الآخر (خبرة استعمار استيعابي حال - مقاومة حضارية لاستعمار فكري يحاول التمهيد لاحتلال عسكري).

نص المناظرة:

الحمد لله والصلاة والسلام على من والاه وبعد، فقد أجد نفسي في حاجة لتعريفكم بي برغم أن هذا يخرج عما تعودته من أدب الإسلام ﴿فَلَا تَزْكُوا أَنفُسَكُمْ﴾^[٣٢] فبعضكم قد لا يعرف عنى إلا ما ذكره البعض عنى من أننى هذا الفقيه المتشدد الذي استل خنجره وخرج يطالب الشيخ محمد عبده لأنه قال سأضع تفسيراً لا أتبع فيه أسلوب المتقدمين وأقول فيه برأىي. فأنا عالم مغربي النشأة درست في الأزهر وبقيت متابعاً لحال بلد منشئي وأفز عنى ما وصل إليه حال الأمة بعد أن تقطع المسلمون وصاروا شيعاً وحادوا عن جادة الصراط المستقيم الذي فضله لهم رب العالمين، فاجترأ عليهم عدوهم ودالت دولتهم وصارت لا يمسي يوم إلا وتنتهك لها حرمة وتقتطع منها ممالك حتى أن بعض النصارى دخل الأزهر ليوزع منشوراً في الأزهر يطعن في الدين الحنيف، ألا إن الأمة لترزا بالهزائم فلا يخشى عليها قعود لا يعقبه قيام ما دامت حافظة لجوهر كيانها وعنصر تميزها. لكن الحاصل أنه ضيعت أصول الولاء والبراء بين المسلمين والكافرين فهذه طائفة من المنتسبين للدين الحنيف غرتهم قوة الكفار والمشركين فمالوا إليهم يوالونهم ويستحزبون إليهم بل ويستتصرون بهم ضد إخوانهم المسلمين، كما فعل بعض أمراء المغرب وطائفة أخرى زعموا أن مرغوبهم نصره الدين وأن هذا لا يتأتى إلا بالقوة الموجودة لدى المشركين من علوم وفنون زاعمين قصورها عند المسلمين.

(٣) تحليل فتوى الشيخ الحرثري

إعداد أحمد حجاجي

أهمية الفتوى:

تتبع أهمية هذه الفتوى من كونها تعبر عن كيفية تعامل واحد من قادة الرأي العام في القرن التاسع عشر (الشيخ الحرثري) مع قضية عكست وقت إثارته إشكالية التعامل مع الغرب غير المسلم، وذلك في ظل علاقات دولية تتسم بضعف المسلمين وعدم قدرة الوحدة السياسية التي تحتويهم على الدفاع عن عقيدتها ورعاياها ومؤسساتها.

وبالرغم من البساطة التي قد ينظر بها اليوم إلى القضية التي تعالجها الفتوى (قضية تزيي المسلمين بزى غير المسلمين) إلا أن هذه القضية شكلت في وقتها ميداناً من الميادين التي دار فيها الصراع بين مدرستين: الأولى مدرسة الشيخ الحرثري (صاحب الفتوى) والتي تنظر بانفتاح نحو التعامل مع الغرب محاولة الاستفادة مما لديه من علوم مع عدم التشدد في الأمور الشكلية ودون أن يعنى ذلك لديهم الانسياق الكامل وراء الغرب والتخلي عن الرموز الإسلامية، ولكن في نفس الوقت عدم إعطاء هذه الرموز أكثر من حجمها الحقيقي. أما المدرسة الأخرى فهي مدرسة الشيخ عليش (صاحب الفتوى المضادة) وخالصة آراء هذه المدرسة المحافظة رفضها الكامل للغرب وعلومه وللحدائثة الغربية ومؤسساتها وعلومها.

الحالة الاستثنائية:

ظهرت هذه القضية في نهاية القرن التاسع عشر حيث ظهرت في ذلك الوقت بوادر التحول في أسس الهوية والانتماء والشرعية والولاء داخل العالم الإسلامي، وساد الإحساس بالدونية لدى المسلمين في مواجهة التفوق الحضاري الغربي والذي تجسد في ميادين العلم والعسكرية والتنظيم والإدارة.

وعندما أدرك العالم الإسلامي تفوق الحدائثة الغربية إلى هذه الدرجة، أرسل بعثات علمية للاستفادة من ذلك التفوق، وبوصول الطلبة المسلمين إلى أوروبا حدثت مشكلات ثقافية ونفسية تعلقت برموز الهوية الإسلامية، فالزي هو أحد رموز الهوية الإسلامية. لذا فقد وجد هؤلاء الطلبة حرجاً نفسياً في ارتداء زيهم الخاص بهم (الزي الأزهرى) وذلك في الوقت الذي شعروا فيه بالحرج أيضاً من تغيير هذا الزي والتزيي بزى أهل الغرب،

حيث شكلت طريقة التزيي أداة للتمييز عن الآخر وتدعيماً للذات والهوية الخاصة بالطلبة، وقد كان هؤلاء الطلاب حريصين على التوافق مع الشرع وهم في بلاد الغرب؛ فلجأوا إلى الشيخ الحرائري لطلب الفتوى في هذا الأمر حيث يقول الشيخ الحرائري:

سألني جماعة من التلاميذ القاطنين في مدينة باريس عن حكم لبس قلنسوة النصراري إذ كلهم يحملونها وهم ما يزيد عن ثلاثمائة بين عرب وفرنسة وترك، أتوا من بلادهم لأجل التعليم، واضطروا لحملها لأنهم كانوا كلما مروا في الأزقة بدونها توقف الناس يميناً وشمالاً وصاروا ينظرونهم متعجبين من زيهم وإن كان في ذلك من غير إهانة أو سخرية، وكذلك إذ يقع لهم مثله في الدروس العامة وهو ما يشوش على المشايخ والطلبة، كذلك أيضاً بلاد أوربا باردة جداً وارتداء القلنسوة يمنع عيونهم من ضرر البرد¹ ثقافة الشيخ الحرائري:

قدم الطلبة سؤالهم إلى الشيخ الحرائري، وهو تونسي الأصل، لم يتخرج من مدرسة دينية، وإنما كان يدرس اللغة العربية في فرنسا، وذلك في الوقت الذي كان الاستعمار الفرنسي يحتل بلاد المغرب العربي. فالشيخ الحرائري كان موجوداً بالفعل على أرض الحدائثة الغربية ويعمل ضمن مؤسساتها التعليمية. ومن ثم فهو يقر بشرعية التعاون مع الغرب الحديث على مستوى سلوكه الشخصي ولا يجب أن ننسى في هذا السياق خصوصية الاستعمار الفرنسي الذي كان يعمل على الاستيعاب الثقافي والحضاري للشعوب التي خضعت له.

العملية الإفتائية:

وجد الشيخ الحرائري أن لبس القلنسوة لم يرد بشأنه تحليل أو تحريم في القرآن أو السنة، فلم ينص أي منهما على زي معين للمسلم دون غيره.. وذلك وفقاً لكلام الحرائري.. لذلك سعى إلى المصادر الأخرى كالإجماع والقياس وآراء السلف وخلص إلى الحكم بعدم تكفير من يتزياً بزي الكفار طالما أن نيته خالصة من أي سوء قصد بمقاصد الشريعة. بل واستخدم بعض الأحاديث الصحيحة للتدليل على صحة ما ذهب إليه.

وفي ذلك يقول الشيخ الحرائري ملخصاً عمليته البحثية الإفتائية:

قَبان لك من جميع ما سبق أن لبس القلنسوة والغيار ليس من الأمور التي انعقد الإجماع على التكفير بها، ومما يعلم من الدين بالضرورة أن الإجماع نفسه إن كان ظنياً لا يكفر به، وإن كان قطعياً ففيه خلاف، وأن العلماء اختلفوا في اللباس وأن بعضهم

اشترط في التكفير به ميل قائله على الكفر والاستهزاء بالإسلام وأن تكون له نية الكفر، وأن التشبه بالكفار في الصورة لا يضر بل حتى الشبه في العبادة كالسجود للشمس وللصنم وحمل الصليب يشترط فيه النية، وأنه يجب على المفتي أن يميل إلى الوجه الضعيف الذي ينفى التكفير، وأن يترك جميع ما سواه، ونحن وجدنا وجوهاً قوية في عدم التكفير، فالخلاف ألزماً أن نفتي بعدم التكفير لانعقاد الإجماع على درء الحدود بالشبهات والخلاف شبهة قوية كما في كتب الفقهاء فيدراً بها الكفر والحمد لله.

أزمة الخليج بين نص فتوى دار الإفتاء المصرية

وبين رؤية من منظور مقاصدى

(١) نص فتوى دار الإفتاء المصرية

تقديم : حازم على ماهر

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله ومن والاه وبعد: فقد فوجئ العالم كله فى اليوم الحادى عشر من شهر المحرم سنة ١٤١١ هجرية، الموافق الثانى من أغسطس سنة ١٩٩٠م باجتياح دولة مسلمة كبيرة هى العراق، لدولة مسلمة صغيرة هى الكويت بدون سابق إنذار أو علم أو إشعار. وترتب على هذا الاجتياح ما ترتب من إزهاق للأرواح وعدوان على الأموال، وتشريد للرجال والنساء والأطفال واستباحة ما حرم الله استباحته.

حكم الشرع فيما قام به حكام العراق:

١- إن حكم الله عز وجل، وحكم رسوله ﷺ فى عدوان دولة مسلمة على دولة مسلمة أخرى واضح وضوح الشمس فى رابعة النهار، وليس فيه أى لبس أو خفاء. فقد قال الله تعالى فى كتابه الكريم: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (٩)﴾ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (١٠)﴾ [سورة الحجرات الأيتان ٩، ١٠]

وهذا الحكم فيه أمر صريح من الله تعالى للمسلمين وحكامهم، بأن يكلفوا جيوشهم بقتال الفئة الباغية، المصرة على بغيتها وظلمها. ومن يعطل حكم الله تعالى يستحق من الله العقوبة التى لا يعلمها أحد سواه.

٢- وبخصوص ما قام به النظام العراقى من اتخاذ أعضاء السفارات الموجودين ببلاده كرهائن فإن هؤلاء يعدون من المستأمنين الذين لا يجوز الاعتداء على أى حق من حقوقهم حتى لو قامت الحرب بيننا وبين بلادهم حيث قال الله تعالى:

﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ ابْلِغْهُ أَمَّتَهُ﴾
(التوبة: ٦) وقال رسول الله ﷺ لرسولى مسيلمة الكذاب حين قرأ كتابه وكان فيه
تكذيب للرسول: (أما والله لولا أن الرسل لا تقتل لضربت أعناقكما) أخرجه أبو
داود فى سننه والإمام أحمد فى مسنده.

٣- وبالنسبة لمسألة عزل الحاكم الشرعى لبلد ما وتنصيب آخر مكانه فإن شريعة الله
تعالى وهى شريعة الحق والعدل، قد تركت مهمة اختيار الحاكم وتنصيبه وعزله
لأهل الحل والعقد فى كل دولة. ولقد بلغ من حرص النبى ﷺ على تثبيت حق
الحاكم الشرعى الذى اختاره أهل الحل والعقد فى بلده، أن أمر بضرب عنق كل
من يريد عزله ظلماً وعدواناً وذلك فى الحديث الذى أخرجه الإمام مسلم فى
صحيحه عن عبد الله بن عمر -رضى الله عنهما- أن رسول الله ﷺ قال: ". . .
ومن بايع إماماً فأعطاه صفقة يده، وثمرة قلبه فليطعمه إن استطاع، فإن جاء آخر
يقارعها فاضربوا عنق الآخر" وبناء على ذلك لا يجوز شرعاً أن يأتى حاكم من
دولة أخرى فيفرض بقوته الغاشمة وبالعدوان الآثم ولايته وسلطانه على غير
دولته، ويعزل حاكمها الشرعى وينصب مكانه حكاماً آخرين دون إرادة حكام هذه
الدولة أجمعين.

٤- وأما عن الحكم الشرعى لاستعانة بلد مسلم بقوات أجنبية للدفاع عن أراضيه فإن
هذه الاستعانة تكون جائزة شرعاً إذا ما رأى الحاكم وأعدائه وخبرائه فى هذا
البلاد أن جيوشه والجيوش التى استعان بها من إخوانه المسلمين، غير كافية لصد
العدوان المتوقع من المعتدين الذين قامت الدلائل والقرائن والشواهد على أنهم لا
أمان لهم وليس فى هذا تناقضاً مع قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ
أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ لأن هذا القيد مفهومه النهى عن تخصيص الكفار
بالولاية والمودة وترك المؤمنين جانباً، بينما فى الحالة التى معنا فإن الود
للمؤمنين والولاية لهم ولكنهم عجزوا عن النصر وأذلهم الخطب، فحكم النهى لا
يصدق على هذه الحالة.

أ- وقد دلت الشواهد النبوية على جواز الاستعانة بغير المسلمين عند الحاجة (مثل
احتماء المسلمين بالنجاشى ملك الحبشة وكان نصرانياً، واستجارة النبى ﷺ -
بالمطعم بن عدى (الكافر) عند عودته من الطائف إلى مكة، ومثل اتخاذه ﷺ -

دليلاً مشركاً في هجرته إلى المدينة وهو عبد الله بن أريقط، وغيرها من الشواهد النبوية الكثيرة التي تدل على جواز الاستعانة بغير المسلمين.

ب- إن من القواعد الشرعية المعروفة أن الضرر يزال، وأن الضرورات تبيح المحظورات، وأن الضرورة تقدر بقدرها. ولا شك، أن الدول الإسلامية التي استعانت بقوات أجنبية كانت مضطرة إلى ذلك بعد أن عجزت الدول الإسلامية الأخرى عن مواجهة الفئة الباغية.

ج- ومن قواعد الفقه الإسلامي ما يدل على ذلك:

- إذا تعارضت مصلحة ومفسدة قدم الأرحح منهما، ومصانحة الحفاظ على أمن الخليج على الصعيد العالمي وعلى الصعيد المحلي، أرحح من الوجود العسكري الأجنبي المؤقت لما في ذلك من حماية النفس والعرض والمال.

- إذا تعارضت مفسدتان ارتكب الأخف منهما، ومفسدة الاستعانة العسكرية بالولايات المتحدة الأمريكية وحلفائها الغربيين إلى حين أخف من مفسدة اجتياح البلاد وتشريد أهلها ونهب ثرواتها.

وبعد: فهذا هو الحكم الشرعي في أحداث الخليج، تعلقه دار الإفتاء المصرية. وخلصته أن غزو العراق للكويت باطل شرعاً، وكل ما ترتب عليه فهو باطل، لأن ما بنى على باطل فهو باطل. ودار الإفتاء المصرية تتوجه بذلك إلى أصحاب الجلالة والفقامة رؤساء الدول الأعضاء في جامعة الدول العربية ندعوهم إلى أن يختار كل واحد منهم المفتى الرسمي لدولته، وأن يجتمع هؤلاء المفتون في أقرب وقت وفي أي مكان تختاره الأمانة العامة لجامعة الدول العربية لكي يعلنوا الحكم الشرعي لأحداث الخليج، بعد أن كثر عدد الذين يفتون بغير علم، ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون.

وأخيراً فإن هذا الغزو العراقي الغاشم لأراضي الكويت لم ينتج عنه سوى تمزق الدول العربية وإهدار أموالها وإضعافها مما أعطى الفرصة لإسرائيل -عدوهم الأول- للعريضة في المنطقة كما شاعت دون أن يقف في وجهها أحد. كما أدى هذا العدوان إلى تدمير القوة العسكرية للجيش العراقي والتي كان يمكن أن تكون ذخراً للأمة في مواجهة أعدائها، وتم فرض الحصار على الشعب العراقي المسكين دون ذنب جناه في الوقت، الذي ما زال فيه حاكم العراق يتربع على عرش البلاد ويرفض الاعتذار عن عدوانه كما يرفض إعادة الأسرى الكويتيين إلى بلادهم مما يحول دون تمهيد الأجواء اللازمة لرفع

الحصار عن الشعب العراقي وإعادة العلاقات بين العراق والدول العربية على النحو الذي كانت عليه قبل العدوان الأثم.

وفي الختام نسأل الله -عز وجل- أن يجعلنا جميعاً ممن يقولون فيعملون، ويعملون فيخلصون وأن يجنبنا الزلل في القول والعمل وأخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

محمد سيد طنطاوي

مفتي الديار المصرية

(٢) رؤية نقدية من منظور مقاصدى

إعداد: أمجد أحمد جبريل حسان

لم يكن حادث الغزو العراقى للكوييت ليمر دونما توقف أمامه. إذ ربما يكون أكبر ما أصاب الأمة العربية الإسلامية من انتكاسات منذ ربع قرن أو يزيد. وعلى الرغم من مرور عقد كامل على ذلك الحدث، إلا أن تداعياته المستمرة تفرض أن تعاد قراءته وتفسيره وتحليل نتائجه بشكل كلى، لعلنا نخرج بصورة أوضح عنه. وفى هذه السطور مقاربة أولية لأزمة الخليج الثانية من منظور المنهج المقاصدى. إن النموذج المقاصدى، إذ يهتم بالكليات، يولى كبير عنايته لاعتبارات المآل أو عواقب الأمور التى يجب على المفتى أن يأخذها بعين اعتباره أثناء قيامه بعملية الإفتاء. تُرى ما الذى يمكن أن يخبرنا به هذا النموذج فى مسألة اعتبارات المآل؟ يقول لنا النموذج المقاصدى إن الاستعانة بقوات التحالف الدولى لم تؤدِ إلى حفظ النفس، فها هى أرواح مليون ونصف عراقى أزهدت من جراء الحصار، وما هو طفل عراقى يموت كل ٨ دقائق، ناهيك عن أوضاع سوء التغذية التى يعانى منها ٤ ملايين عراقى -منهم نصف مليون طفل- وحدث ولا حرج عن تدهور الأوضاع الصحية والتعليمية والنفسية والبيئية بما أعاد العراق -كما تقول تقارير الأمم المتحدة ووزارة الصحة العراقية- خمسين عاماً إلى الوراء، وما كان المرء يحسب أنه يعيش إلى زمن يشهد فيه بأمر عينيه «الهولوكست العراقى» بدعوى «تأديب» النظام العراقى الخارج عن الشرعية الدولية المزعومة.

كم أنفق على القوات الأمريكية بالخليج؟ وكم سينفق مستقبلاً؟ وهل يتناقض ذلك مع حفظ المال الذى هو من المقاصد الكلية للشريعة؟ وهل تعلم العرب كيف يحلون نزاعاتهم بالأساليب السلمية قبل إهدار المال فى غير محله؟ ومتى يكون نطف العرب للعرب؟ ويخبرنا النموذج المقاصدى أن مصلحة الأمة فى مجملها تقدم على مصلحة الجزء، فالمطالبة بعدة مئات من الأسرى لا تبرر أن نصدق على حصار شعب وتجويعه إلى ما لا نهاية، كما أن الحفاظ على قوة العراق هو مصلحة أصيلة للأمة لمواجهة تحديات الصراع العربى - الإسرائيلى واختلال موازين القوى "العسكرية" لصالح إسرائيل.

وإذا كان الضرر الذي حاق بالكويت ليس منكراً، فإن الضرر قد أزيل فعلاً منذ تسع سنوات خلت، والضرورة تقدر بقدرها، وإن من ضرورات اليوم إزالة الضرر الذي لحق بالشعب العراقي من جراء الحصار «وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنفُسُ الشُّحَّ» (النساء: ١٢٨) هل يتأخر العرب كثيراً في خرق الحصار المضروب على الشعب العراقي، وهامى الدول الأخرى تسارع بتكسير جدار ذلك الحصار، ولنا أسوة في الرئيس الفنزويلي الذي أصر على زيارة بغداد بالطائرة بالرغم من الغضب والتحفظ الأمريكي، فإن لم نلتفت إلى ذلك فلنتبع خطوات روسيا التي نظمت في شهر سبتمبر ثلاث رحلات جوية مدنية وتلتها فرنسا، والبقية تأتي.

قضية المشاركة السياسية

(١) فتاوى حول المشاركة السياسية للمرأة

إعداد: زينب أبو المجد

تتناول الورقة بالتحليل والنقد نصاً رئيسياً وهو نص «حكم الشريعة الإسلامية في اشتراك المرأة في الانتخاب للبرلمان» الصادر عن لجنة الفتوى بالأزهر في يونيو ١٩٥٢، ثم نصوص أخرى يتم استدعاؤها لتوضع في قالب مقارن مع هذا النص. وتفيد المقارنة في الكشف عن الجذور والنسق المعرفي للفتوى، وأيضاً إتاحة المداخل النقدية لها، وهي فتوى للشيخ حسنين مخلوف مفتي الديار المصرية ورئيس لجنة الفتوى بالأزهر، وفتوى للدكتور يوسف القرضاوي، وفتوى للدكتور طه جابر العلواني حول نفس الموضوع. والعمل المقارن يتم بالأساس حول:

(١) الخريطة الداخلية لنصوص الفتاوى.

(٢) تفاعلها مع سياقاتها السياسية والاجتماعية.

(٣) اقتراباتها.

نص الفتوى:

(١) تنص الفتوى الأولى الرئيسية على أن الشريعة تبيح للمرأة مجال الولاية الخاصة: الولاية على المال، الوصاية على الصغار، نظارة الوقف، لكنها لم تبح لها الولاية العامة المتعلقة بشئون الجماعة كسن القوانين والفصل في الخصومات (القضاء) وتنفيذ الأحكام وعضوية البرلمان، وترشيح أعضاء البرلمان؛ لأنه جزء من الولاية العامة، حيث إنه مرتبط بسن القوانين والهيمنة على تنفيذها مما قصرته الشريعة على الرجال إذا توافرت فيهم شروط معينة.

(٢) ويتفق فقوى فتوى الشيخ حسنين مخلوف مع فحوى الفتوى السابقة، وحثه الأساسية في ذلك أن المرأة عندما تتولى الولاية العامة هي من ناحية لا تصلح لها شرعاً، ومن ناحية أخرى تترك بيتها وزوجها وأبناءها عرضة لعدم رعايتهم.

(٣) أما عن فتوى د. طه العلواني، فهي فتوى خاصة بالمشاركة السياسية للمرأة الكويتية، وتنص على أن المشاركة السياسية تدخل في عداد الشورى، وتدل الآيات القرآنية على أن الشورى واجب شرعي خاص بعموم المسلمين، حيث إن ما يرد بضمير المنكر في القرآن هو موجه لعموم المسلمين رجالهم ونسائهم، وما يخص النساء موجه لهن فقط، ويتفق على ذلك جمهور الأصوليين. واستدل على ذلك بما ورد في السنة النبوية.

(٤) أما عن فتوى الشيخ القرضاوي، فهي في واقعها رد على الفتوى الأولى للجنة علماء الأزهر، وفيها يقر بأحقية ترشيح المرأة للبرلمان طالما توافرت فيها الشروط التي يجب أن تتوفر في كل مرشح. وفند فيها مواطن الاستدلال في الفتوى الأولى.

السياقات السياسية/الاجتماعية للفتوى:

(١) تركت السياقات السياسية/الاجتماعية أثرها على تشكل مضمون الفتوى في جميع الحالات السابقة. أما عن الفتوى الأولى للجنة علماء الأزهر، فقد ظهرت في ظل تصاعد مطالب الحركات النسائية المصرية في تلك الفترة بحق التصويت والترشيح للبرلمان، وبروز بعض الأسماء للنسوية التي تناضل بشدة لأجل ذلك وبالأخص دربة شفيق. وكان قد هيمن على علماء الدين منذ بدايات ظهور الحركات النسوية في مصر هاجس المؤامرة الغربية على المرأة المسلمة وتآمر هذه الحركات لاختراق الهوية المسلمة، وقد سكت في الفتوى عن مواجهة الغرب وادعواتهم بأن الإسلام وضع المرأة في مكانة دونية، وكذا سكت عن محاولة الفتوى الرد على الخطابات العلمانية حول المرأة المسلمة، وتأثرت الفتوى في جانب منها بقضية السفور والحجاب وهو ما يبدو ظاهراً في محاولة الفتوى ربط موضوع الاستفتاء بهذه القضية.

(٢) أما فتوى د. طه العلواني فقد صدرت حديثاً عقب إثارة أزمة المشاركة السياسية للمرأة الكويتية، وإصدار مجلس النواب الكويتي لقرار يمنع المرأة حقوقها السياسية الأولية ومنها حق التصويت والترشيح وعضوية مجلس النواب والحكومة، وتركت السياقات العالمية أيضاً تأثيرها على تشكل فتوى الفتوى، حيث صار من غير الممكن للمسلمين اليوم مواجهة تأخرهم أو مواجهة جمهور الغرب الذي يعرض

عليه المسلمون بضاعة الإسلام يمثل هذه الآراء الفقهية القديمة التي ارتبطت بعادات وتقاليد العصور التي وضعت فيها، وذلك طبقاً لرأي الشيخ محمد الغزالي.

(٣) تركت الظروف السياسية لواقع الحركات الإسلامية داخل الدول القومية وصراعها مع الأنظمة الحاكمة أثرها على مضمون فتوى القرضاوي. انفتحت فتوى القرضاوي مع فتوى العلواني في ضرورة التعامل بفقهِه جديد مع الواقع المتغير والظروف السياسية الراهنة، وهذا لصالح المسلمين والعمل الإسلامي. فمن وجهة نظر القرضاوي، توجد تيارات سياسية مختلفة منها العلماني، ويحاول التيار الإسلامي أن يجد له موطئ قدم، وعدم تضمين أصوات الناخبات من المسلمات أو منع نصف الأمة من الشهادة في هذا الجانب المهم يترك تأثيراً سلبياً.

وتتوافق فتوى القرضاوي مع التغيرات الحديثة في الولايات السياسية والتي تبطل حجة الفتوى الأولى، حيث إن المجتمع المعاصر في ظل نظم ديمقراطية حين يولي المرأة منصباً عاماً كالوزارة أو الإدارة أو النيابة فلا يعني ذلك أنه قد ولاها الأمر في كل مسئولية كاملة، فالمسئولية هنا مؤسسية لا ينفرد بها شخص بعينه.

(١) فتوى لجنة علماء الأزهر:

- اتجهت الفتوى إلى سحب ما هو خاص على ما هو عام في ممارسة الاستدلال، حيث استدلّت بالآية الكريمة ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ على أنها توجب على المرأة عدم الخروج من منزلها وعدم ممارسة الحياة العامة، وهذه الآية خاصة فقط بزوجات النبي ﷺ نوات الأحكام الخاصة بهن ﴿أَسْتَنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ﴾، وحتى زوجات النبي ﷺ لم يأخذن هذا الأمر على أنه يعني لزوم المنزل، بل كن يخرجن للحج ويشاركن في الحياة العامة والأمور السياسية، حتى خرجت عائشة -رضي الله عنها- على رأس جيش. وقد أكد القرضاوي في فتواه على ذلك تفصيلاً.

- نزعت الفتوى إلى الاستناد إلى أدلة ظنية الدلالة وليست قطعية الدلالة، حيث تم الاستناد لحديث «لا يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة» وهو حديث آحاد، وطبقاً للإمام الشاطبي الأحاديث الآحاد هي ظنية الدلالة. وفيما يتعلق بهذا الحديث، ذكر القرضاوي أن الاستدلال فيه لم يراع أسباب النزول، فالعبرة فيه بخصوص السبب لا بعموم اللفظ، حيث إنه يتعلق بحادثة معينة عرضت في تاريخ الفرس،

وطبقاً للقرضاوي، هذا الحديث لو أخذ على عمومه لعارض ظاهر القرآن الذي قص علينا قصة ملكة سبا التي قادت قومها بأفضل ما تكون القيادة.

- اتجهت الفتوى للتعميم من الأحكام الجزئية، حيث تم استخدام الحكم الوارد في الآية الكريمة ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ والخاصة بإنفاق الرجل على زوجته وأولاده للاستدلال على أنها تعنى رئاسته عليها، وتم الخروج من ذلك بتعميم محل مفاده أن الرجل بذلك هو مناط الرئاسة في جميع الولايات، الصلاة والقضاء والجهاد والإمامة الكبرى (وذلك من موروث الخطاب الفقهي في بدايات تشكُّله).

- نزعت الفتوى للانتقاء في التعامل مع الموروث النصي، من حيث الأخذ من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة ما يؤيد الرأي المطروح مع تجاهل المقاصد العامة للشارع، والتي أقرت المساواة في الآية الكريمة ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾، و ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾.

- كان التأويل في الفتوى يستند بالأساس للتحيزات الذاتية، حيث إن الفتوى قد استندت بروايات من سيرة النبي ﷺ تدل في الظاهر على مشاركة المرأة في الحياة السياسية، مثل بيعتي العقبة الأولى والثانية فضلاً عن بيعة النساء التي استخدم الرسول ﷺ نصها الوارد في القرآن (المتحفة، ١٢) في مبايعة الرجال أيضاً، وحضور النساء المساجد في عهد النبي والخلفاء الراشدين معارضتهن بالرأي من فوق المنابر، والمسجد كان آنذاك هو مكان ممارسة العمل العام. وأيضاً استدل من سيرة أم المؤمنين السيدة عائشة (رضى الله عنها) في موقعة الجمل على ضرورة عدم المشاركة السياسية للمرأة، وذلك بعكس ما ذهب له الإمام ابن تيمية في كتابه عن أم المؤمنين، حيث ذكر أنها كانت قد خرجت بغرض إصلاح ذات البين بين المسلمين، وكانت بمثابة الملكة بين أتباعها.

- نزعت الفتوى لمخالفة النص القرآني بالاستناد لسيرة السلف دوناً عنه، حيث ادعت الفتوى عدم وجود نساء مشاركات سياسياً في تاريخ المسلمين إلا فيما ندر ومنه عهد الخلفاء الراشدين، ويدل ذلك أن السلف الصالح لم يجدوا للمرأة أهمية في ذلك. والاستناد لا يكون على ما هو قائم من عادات، وإنما لنصوص

القرآن والسنة، وفي نصوص القرآن وردت سيرة لامرأة كانت ملكة عانلة
تحكم بالشورى هي ملكة سبأ.

٢- فتوى د. طه جابر العلواني:

- عمدت الفتوى للاستناد إلى رأي اثنين من العلماء وهما محب الدين الطبري
وابن حزم الأندلسي، وكلاهما اتسم منهجه بالبعد عن التأويل أو الارتكان للأهواء
الذاتية في التعامل مع النص، حيث إن الطبري هو صاحب منهج التفسير بالأثر
والذي حرص على عدم إدخال الرأي في التعامل مع النص والاعتماد في ذلك
فقط على ما ورد من الأثر، والثاني هو صاحب المنهج الظاهري والذي يعتمد
للأخذ بظاهر النصوص دون إعمال التأويل الذاتي أو الباطني فيها، وكلا
الإمامين ذكر أن المرأة يمكن أن تتولى منصب القضاء وغيره مما ليس إمامة
عظمى، ومسندهم في ذلك انعدام النص المانع. واتفق القرضاوي مع ذلك، حيث
ذكر أن جمهور الفقهاء قد اجتمعوا على عدم إعطاء المرأة الولاية الكبرى أو
العظمى وليس ما دون ذلك من الولايات مثل أن تكون قاضية أو محتسبة أو
نائبة.

- اتجهت الفتوى لسند الخطاب الفقهي الموروث، وأضافت بعداً جديداً لعملية
الإفتاء وهو مراعاة تغير الواقع أو أخذه بعين الاعتبار.

(٢) تحليل فتاوى حول علاقة الفرد بالسلطة

إعداد: عزة جلال

في البداية تم التعرف على النموذج المقاصدي، الذي تعود مرجعيته إلى كتاب الموافقات للشاطبي بالأساس، و حيث اختيرت عملية الإفتاء كمنطلق لتطبيق هذا النموذج وحيث إن الحفاظ الذي يؤكد عليه نموذج المقاصد لا يعني الجمود أو الثبات فقد تأكد في ورش العمل أن عملية الفتيا هي عملية غير منتهية، يراعى فيها المآل و على المفتي متابعة فتواه ليصححها إذا لم تأت بما توقعه من مآلات.

وأنقل إلى تحليل عدد من الفتاوى ذات الصلة بالسياسة:

الفتوى الأولى الحالة الاستفتائية مؤداها:

مقدم السيد الصادق المهدي رئيس حزب الأمة والمعارض السوداني إلى القاهرة أوائل يناير ١٩٩٧ وزيارته للأزهر ولقاؤه بالشيخ طنطاوي شيخ الأزهر، حيث سأله خلال اللقاء عدداً من الأسئلة حول علاقة الفرد بالسلطة... في إشارة منه إلى الوضع القائم في السودان ومن جانبه وعد شيخ الأزهر بالإجابة عن الأسئلة متى وصلت إليه مكتوبة.

تطور الأحداث حول الفتوى:

فور الإعلان عن الزيارة وما دار خلالها ثارت تيارات عدة رافضة للزج بالأزهر في السياسة، بل إن وفداً من حزب العمل وجماعة الإخوان المسلمين وجبهة علماء الأزهر زارت الشيخ طنطاوي لإثباته عن الإجابة عن تلك الأسئلة؛ توقياً لإدخال الأزهر كساحة تصفية حسابات سياسية، وشهدت الصحف (الحزبية والعربية) جدلاً ونداءات واعتراضات كان أبرزها:

- أن ذلك إصرار على توريط شيخ الأزهر في صراع سياسي سواء كان ذلك التوريط من جانب دوائر مصرية أو قوى معارضة سودانية (ويستدل صاحب هذا الرأي برفض شيخ الأزهر دعوة السيد سوار الذهب لزيارة السودان وإلقاء خطبة الجمعة في حين أنه لا يترك مناسبة ليعلن قبوله أية دعوة تحقق فرصة الدعوة إلى الله)، وأنه لا بد من مواجهة هذا الأسلوب المستهتر التوريطي للأزهر.

- يجب امتناع الأزهر عن الالتفات لهذه لأسئلة تجنياً له ولشيخه الخلافات السياسية السودانية أو بين الحكومتين المصرية والسودانية؛ لأن ذلك مسألة خطيرة تستغل فيها مؤسسة إسلامية عالمية في خلافات بين الدول وبعضها.
- لو كانت المرجعيات الدينية، كالأزهر، منفصلة عن مؤسسة الدولة ولا يخضع رموزها لضغوط المعاش (أي الارتزاق عبر الدولة) لكان تدخلها في السياسة مطلوباً وحيوياً و ضرورياً؛ إذ سيوفر قولاً مستقلاً من خارج المنظومات الرسمية ويمتلك شرعية فوقية لا تتال منه الدولة الطامعة لاحتكار كافة أشكال الشرعية، وبالتالي من الظلم مطالبة هذه المرجعيات غير المستقلة فعلياً للزج بنفسها في خلافات الأنظمة والدول والحركات وهي مغلولة اليدين.

النتيجة:

سكت الأزهر عن الإجابة عن الأسئلة وسكتت الصحف التي تناولت القضية عن التعليق؛ وذلك بتتبع الفتوى التي كان يفترض صدورها في يناير ١٩٩٧ في صحف الحياة والشعب والأهرام من شهر يناير وحتى يونيو ١٩٩٧ لتصبح تلك الحالة نموذجاً واضحاً وبيناً على تسييس عملية الفتيا وليكون حال الأزهر شأنه شأن أغلب المرجعيات الإسلامية الأخرى، مؤسسة دولة وليس مؤسسة نفسه، سئست الفتوى فكان أمامه أحد خيارين: إما أن يخضع للإملاءات الرسمية والإفتاء حسب هواها وعندئذ لن يشذ في ذلك عن مناخ توظيف مرجعيات دينية عربية في الخلافات العربية-العربية فصارت تطلق قذائف الفتاوى المعارضة والمكفّرة، والخيار الثاني أن يحجم فعلياً عن خوض ميدان لا يتيح حرية الفتيا لأن في ذلك تشويهاً للدين والسياسة على حد سواء.

الفتوى الثانية: شكل آخر للتسييس:

لسرئيس العام لجمعية أنصار السنة المحمدية (وهي جمعية تأسست عام ١٩٢٦ تدعو إلى التوحيد الخالص المطهر من الشوائب وإقامة المجتمع المسلم والحكم بما أنزل الله). الفتوى جاءت في حوار أجراه سكرتير تحرير نشرة جماعة أنصار السنة مع الشيخ صفوت نور الدين الرئيس العام للجماعة.

لعله من المفيد في البداية أن تطرح قبل تناول الفتوى ذاتها عدة أسئلة حول إمكانية اعتبار تصريح فرد ينتمي إلى مؤسسة ذات بعد ديني في توجيهها

"فتوى" بافتراض أن هذا الفرد مؤهل للفتيا - أم أن ما صرح به لا يزيد عن كونه آراء انطباعية تعبر عن موقف مؤسسة ما؟.

سؤال آخر أطرحه عن درجة حيادية الإجابة إذا كانت إجابات المؤسسات الرسمية كالأزهر ودار الإفتاء تخضع للتأثر المباشر / غير المباشر بالأوضاع السياسية، بتعبير آخر: ما مدى معقولية الاعتماد على كون جماعة أنصار السنة جمعية مستقلة تعمل في مناخ سياسي يهيمن على كافة أشكال التنظيمات الاجتماعية؟ ألا تمارس هذه التنظيمات بعضاً من السياسة في تصريحات رموزها من أجل استمرارها وبقائها!.

سأترك الإجابة عن هذه التساؤلات لما ورد في التصريح الذي أدلى به الرئيس العام لجماعة أنصار السنة لنشرة الجماعة:

• في سؤال حول جواز سن البرلمان للشرائع أجاب الشيخ صفوت: برفضه اعتبار البرلمان أداة تشريعية لأن المشرع هو الله، واعتبار أي شيء آخر مصدراً للتشريع كفر، أما لو كان البرلمان وسيلة لتطبيق الشريعة عندئذ أذهب و أعطى صوتي لمن يعد بذلك.

• في سؤال عن واجب المسلم تجاه الحاكم فرق الشيخ صفوت بين ثلاثة مستويات من الأفراد لاختيار الحاكم:

- أ- أهل الولاية: وليس لهم أن يتراجعوا عن منصب السلطة وإلا أثموا واعتلاها جاهل.
- ب- أهل الحل والعقد: ويضطلعون باختيار الحاكم.
- ج- العوام: لا ينبغي أن يُحْمَلوا بما لا يعرفون، أما للديمقراطية سواء كانت أصوات أهل الحل و العقد أو العوام فهي مسألة فاشلة مائة بالمائة ونتائجها سيئة؛ لأن أصحاب الديمقراطية يهيجون الأفراد ويخرجون وقت الهياج لعد الأصوات.

• وعن واجبات المسلم تجاه من اختير حاكماً هي الطاعة (ولا طاعة في معصية) ثم أريد أنه لا يجب بأي حال من الأحوال نشر أخطاء الحكام على الملأ؛ بل تبقى مخفية لأن الحاكم متى نشرت أخطاؤه أصبح من الصعب عليه أن يتراجع.

• وفي سؤال حول الدعاء للحاكم و لو كان فاسقاً نوّه إلى أن الدعاء واجب على المسلمين، وإن كان الحاكم فاسقاً لأن الدعوة يمكن أن تصلحه، وأضاف: كيف نترك باب الدعوة الذي يصلح كل شيء؟ وهذا موقف أنصار الدعوة من الحكومة: أن ينصحوا الحكام ويتخذوا من الدعوة إلى الله عبر القنوات الرسمية منهجاً.

(٣) قضية الإفتاء والمشاركة السياسية

إعداد: هند مصطفى على

تهدف هذه الورقة إلى تحليل إحدى الفتاوى المعاصرة باتباع خطوات التحليل المنهجي التي بينتها أعمال الورشة، وتحديدًا من خلال اقتراب المقاصد الذي يستخدم لتفكيك العملية الإفتائية مميزاً بين إرهاباتها كحالة استفتائية، ثم مراحلها التي تمر بفقها الواقع أي قراءة الواقع المحيط بالسؤال محل الفتوى، وفقه الحكم باستخدام الأدلة، وفقه تنزيل الحكم على الواقع وتحديد آليات إجرائية لتنفيذ الفتوى. واقتراب المقاصد يستخدم هنا كحاكم ومعياري لتقويم تلك العملية لا سيما من حيث معرفة مدى تسييسها.

حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية

صاحب هذه الفتوى هو الشيخ عمر سليمان عبد الله الأشقر، ومضمونها تحديداً هو:

"حكم الشرع في مشاركة العاملين بالإسلام والحركات الإسلامية للمعاصرة في الوزارات والمجالس النيابية في إطار الحكم غير الإسلامي الذي يحكم معظم الشعوب الإسلامية في العصر الحديث".

أولاً: تفكيك الفتوى:

أ- الحالة الإفتائية:

جاءت هذه الفتوى التي تضمنها كتاب^(١) «حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية» رداً على عدة تساؤلات أثيرت في كل من الكويت والأردن بعد أحداث الخليج في بداية التسعينات، كما يذكر الشيخ أن الساحة الكويتية قد أثيرت بها هذه التساؤلات قبل سنوات، وكانت محورا لواحدة من الندوات التي عقدها بعض أساتذة كلية الشريعة بجامعة الكويت، والشيخ يستند في كتابه- كما يقول- إلى نتائج هذه الندوة.

ب- فقه الواقع:

يبدأ الشيخ بتكليف واقع القضية، مبيناً أن:

(١) عمر سليمان عبد الله الأشقر، حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية (عمان: دار النفائس للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٩٢).

- المسألة لم تثر من قبل لأنه لم تكن في البلاد الإسلامية مجالس نيابية، وبالمثل لم تصدر فيما مضى فتوى تحرم المشاركة في المجالس أو الوزارات لأن العالم الإسلامي كان يحكم بالإسلام. ولكن في القرن الأخير "بدأ خط الانحراف في الحكم يأخذ منحى بعيداً"، وإن كانت هناك حركات تحاول استئناف حياة إسلامية جديدة.

- ميز الشيخ بين الصورة التاريخية لوصول الإسلام للحكم، والصورة المعاصرة أو الوضع المعاصر مبينا الفروق بين واقع الدعوة الإسلامية في الحالتين لا سيما الذي يتعلق بكون الأولى كانت تنظيماً يضم كل المسلمين ويتحرك ضد مجتمع كافر.. مما يصعب قضية الوصول للحكم بالشكل التاريخي.

- يرى الشيخ في الوقت نفسه أن أكبر ضربة وجهت للإسلام كانت إقصاءه عن مجال الحكم والدولة، ومن ثم فعودة الإسلام إلى الحكم هدف كبير، ومرونة الشريعة الإسلامية لا يمكن أن تحول دون تحقيق الأهداف الكبيرة، ومن ثم فهي تسمح باتباع الحلول التي تشكل أموراً جزئية في هذا الإطار.

ج- فقه الحكم:

يصدر الشيخ حكماً عاماً بأن الأصل هو عدم المشاركة في الحكم غير الإسلامي مستنداً بعدة أمور على رأسها تلك الآيات من سورة المائدة التي تصف من لم يحكم بما أنزل الله بالكفر والفسق والظلم. ومع ذلك فهو يقول بجواز المشاركة كاستثناء من الأصل مستنداً بأمور ثلاثة: أولها تولي يوسف الوزارة تحت حكم فرعون مصر الوثني، وثانيها بقاء النجاشي - وهو المسلم - ملكاً على الحبشة وهو مجتمع مسيحي، وثالثها المصلحة وخاصة فكرة دفع أعظم المفسدين باحتمال أدناهما، وهي المشاركة في الحكم غير الإسلامي في هذه الحالة.

بعبارة أخرى، فإن الأصل في المشاركة الحرمة ولكن قد يترتب على المشاركة من المصالح للإسلام والمسلمين ما يصعب تحقيقه بغيرها.

وتجدر الإشارة إلى أن الحكم السابق يتعلق بالمشاركة في الوزارات، أما بالنسبة للمشاركة في المجالس النيابية، فإن الشيخ بعدما يسوق أدلة المانعين والمجيزين، يقوم بالرد على أدلة المانعين بالاستشهاد بأقوال وفتاوى علماء سابقين، وينتهي إلى القول بأن جواز المشاركة هو الراجح.

د- فقه التنزيل على الواقع:

بعدما أصدر الشيخ فتواه ودعمها بالأدلة، حرص على التنبيه على أن المشاركة في الحكم من قبل الحركات الإسلامية يجب أن تسبقها دراسة مستفيضة تبين ما إذا كانت الاعتبارات التي تدعو للمشاركة في الحكم قوية بما فيه الكفاية أم لا، وعلى أي جماعة ترتضي المشاركة أن تقوم الوضع بين فترة وأخرى كي تتبين صدق الدراسة التي أدت بها إلى المشاركة: "فبعد الدخول إلى المحك العملي قد يتبين لها أن المصالح التي ظنت أنها ستحققها من خلال المشاركة مصالح موهومة.. وعليها ألا تتردد في الانسحاب إذا وجدت ميزان الخسارة أعظم من ميزان الربح". ويقول الشيخ: ".وقد نظرنا في مسيرة الحركات الإسلامية المعاصرة فوجدناها مضت وفق هذا الفقه الذي توصلت إليه الدراسة" ضاربا عدة أمثال تؤيد ذلك.

ثانيا: التعليق:

تثير هذه الفتوى عدة تساؤلات تدور حول منطلقاتها وافتراساتها الأولية والمخاطبين بها.

الفتوى بداية جاءت من الشيخ الذي -كما هو معروف- عاش أجزاء من حياته متنقلاً بين الكويت والأردن، وقد صدر الكتاب الشامل للفتوى عام ١٩٩٢ أي بعد أحداث الخليج،

ملاحظات ختامية حول الإفتاء والنموذج المقاصدي

د. عبد العزيز شادي

إن عظمة الإسلام تظهر في العديد من الأمور لعل من أهمها في نظري الإفتاء. الإفتاء، كظاهرة وكمارسة وكعملية وكمؤسسة تجسد لذلك التشابك والتعاقب ما بين الظاهرة المجتمعية وما بين الشريعة، فالإفتاء - كما تبين من خلال المناقشات - لا يحمل القداسة التي قد تحملها بعض فروع الشريعة الأخرى مثل الفقه أو التفسير أو الحديث، لكن الإفتاء ينطوي على علامات متداخلة تسمح للباحث الاجتماعي أن يقترب منه بقدر كبير من التحرر والتجرد في نفس الوقت دون أن يقع في إشكالية القداسة أو التكفير أو الخوف من الوضع في إطار معين من علمانية العلم أو ثنائية الانتقال من العلمانية في مقابل الدين.

فالإفتاء كظاهرة تعكس قدراً من التشابك، تسمح للباحث أن يقترب منه ويبدع ويغير ويستفيد من التراث في البحث في قضاياها. وهذه هي النقطة الأولى.

النقطة الثانية: أن الإفتاء يعمل في إطار دولة قومية وهذا أمر جداً لأنه ينعكس على العديد من العلاقات الخاصة بالعملية الإفتائية. على سبيل المثال، قضية العلاقة بين المفتي والمستفتي وطبيعة كل منهما، فالمستفتي لم يعد هو ذلك الشخص الذي كان موجوداً، ثقافة المستفتي اختلفت وكذلك شخصية المستفتي وعلاقته بالمؤسسة القائمة على الإفتاء.

الحالة الإفتائية تنشأ كما لاحظتم في تناول العديد من المتدربين من كونها مشكلة تعاني من عدم اليقين. هذه البيئة تنشأ في داخلها قضية معقدة متشابكة ممتدة، وهذه القضية المعقدة المتشابكة الممتدة يهتم بها الرأي العام، وعند هذه المرحلة تنشأ حالة تسمى «القابلية للاستفتاء»، فهي، من ثم، حالة تنشأ نتيجة مشكلة أو حدث يهتم به الرأي العام وتؤدي إلى خلق الحيرة والارتباك. هذه الحيرة والارتباك عندما ترتبط بقضية معقدة ومتشابكة تهتم الرأي العام تنشأ حالة القابلية للاستفتاء. هذه القابلية إذا سمح لها من قبل الحكومة أن تتحول إلى حالة إفتائية تنشأ العملية الإفتائية، حيث تستطيع الدولة القومية والحكومة الموجودة فيها والنظام السياسي أن يمنع حالة القابلية للاستفتاء من التحول إلى حالة «الاستفتاء» وخصوصاً عندما يتصل الأمر بالشرعية فيتدخل النظام ويستكتها، لمنع

التحول من الحالة الاستثنائية إلى الفتوى. وهذا نظراً لأن الدولة القومية سيطرت على مؤسسات الفتوى، وعلى طريقة التجنيد السياسي للشخص القائم على أمر الإفتاء، وعلى موارد.

ومن ناحية أخرى، فقد سمحت الدولة للقائم على أمر الفتوى أن يتدخل وطلبت منه أن يتصدى ويصدر فتوى وصدرت له أوامر أن يتصدى ومن ثم تحولت الحالة الاستثنائية إلى فتوى. ولكن متى؟

مثلاً في حرب الخليج فإن القائم على أمر الإفتاء يصدر فتوى حتى يؤكد شرعية الحركة السياسية التي سبقت العملية، في أزمة الخليج كما رأينا وصلت أولاً القوات الأمريكية إلى الخليج، ووقع وزير الدفاع الأمريكي الاتفاقات اللازمة، وصدر بيان الأزهر في ٢٠ أغسطس ثم الفتوى في ٢٠ سبتمبر أي أن الفتوى جاءت لاحقة على العمل السياسي، أي أن الدولة القومية تتحكم في الحالة الإفتائية وتتحكم أيضاً فيما نطلق عليه العملية الإفتائية.

وعلى ضوء ما سبق نتصور نموذجاً بسيطاً للعملية الإفتائية باعتبارها عملية ونسقاً اجتماعياً مستقلاً ذا طبيعة مستقلة. فهناك المستفتى ثم الحالة الإفتائية ثم القائم على أمر الفتوى.

القائم على أمر الإفتاء تتحكم فيه الدولة القومية، تتحكم في كل شيء: طريقة تعليمه، تعيينه، الموارد المتاحة، وفي علاقته بالرأي العام. كل ذلك تتحكم فيه الدولة القومية، لذلك فإن المخرجات النهائية للفتوى تصدر أيضاً مقتصرة على التعبير عن الحلال والحرام. والمفتى بدون اللجوء للإفتاء كعملية بحثية يصدر فتواه (حلال وحرام) يتعامل مع الموقف بشكل انتقائي بالحكم إما على مستوى فقه الواقع وفقه الواقعة أو على مستوى فقه الحكم، ثم لا يحاول أن ينزله على الواقع لأن دوره ينتهي بالحلال أو الحرام.

إن الدولة القومية تتحكم في مدخلات عملية الإفتاء وفي تأثير عملية الإفتاء على الواقع، ولذا فإن المتصدي لعملية الإفتاء ينتهي دوره عند حد فقه الحكم والقول بالحل أو بالحرمة، لكن لو تعاملنا بالمنطق، الذي أشار إليه أستاذنا الدكتور سيف وفقاً للمنهج المقاصدي، سنهتم إلى حد كبير بالإفتاء كعملية ممتدة لا نهاية لها، المفتى لا بد أن يتابع فتواه، لا بد أن يعرف المآلات لا بد أن يكون له جهاز بحثي مستقل عن الدولة يعطيه مدخلات مختلفة، يستطيع أن يعرف فكرة المقاصد ويبرز العلاقة بين المقاصد والواقع

بشكل مختلف، ويستطيع أن يتابع المآلات بشكل معين حتى تثبت التطورات صحتها، لأن الفتوى يمكن أن تتغير بتغير الزمان والمكان ومن ثم تتحقق مصداقية المفتى حين يتعامل مع الفتوى بهذا الشكل.

الورشة الثانية

التحليل الثقافي وبناء المفاهيم

د. السيد عمر

ورقة العمل التأسيسية:

أوراق الورشة:

- ١- قراءة مقارنة في مفاهيم خطاب الحضارة
أ. محمد مصطفى زبير
- ٢- منهجية بناء المفهوم.
أ. شيرين فهمي
- ٣- تحليل مفاهيمي مقارن لمفهوم العولمة.
أ. أمال الشيمي
- ٤- السيرة الدلالية لمفهوم الأمة
أ. سامر رشواني
- ٥- بناء المفاهيم والتحليل الثقافي
أ. أماني غانم

ورقة العمل التأسيسية

إعداد: د. السيد عمر

أولاً: مخطط الورشة:

انطلاقاً من الاقتناع بضرورة الجمع في هذه العنبة التدريبية بين النظري والتطبيقي، جاء الاهتمام بورش العمل جنباً إلى جنب مع المحاضرات. وتمثلت الغاية من ورشة العمل الخاصة بالبعد الثقافي وبناء المفاهيم في تدريب الدارسين على كيفية بناء المفاهيم والقراءة المفاهيمية للنصوص، والتحليل المفاهيمي. ورأينا في مرحلة الإعداد للورشة أن يتم صقل مهارات المتدربين في هذه المجالات الثلاثة في حدود الوقت المتاح على مستويين:

المستوى الأول:

تكليف بعض الدارسين بالاطلاع على بعض الدراسات المفاهيمية التي تم إنجازها بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية ومركز الدراسات المعرفية، وإعداد تقارير لا تتعلق بمفهومها بل بوصف الخطوط العريضة للمناهجية التي اتبعتها في تفكيك المفاهيم وبناء المفاهيم والنقد المفاهيمي المقارن. والغاية من ذلك أمران: تعميق وعي المتدربين بالجهود البحثية السالفة في هذا المجال، وفتح الطريق أمامهم لرصد مناهجيتها للاستفادة منها بأسلوب المحاكاة وربما تطويرها في التعامل مع عالم المفاهيم السياسية. وحرص المشرف على إحالة المتدربين إلى مجموعة من الدراسات المفاهيمية احترت على إحالات مرجعية غزيرة المصادر ذات صلة بالمناهجية الإسلامية في التعامل مع المفاهيم من أهمها:

- إبراهيم البيومي غانم (وآخرون) بناء المفاهيم، دراسة معرفية ونماذج تطبيقية. (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٨، المجلدان الأول والثاني).
- د. السيد عمر، الدور السياسي للصفوة في صدر الإسلام، (القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، الجزء الأول غير المنشور من رسالة الدكتوراة المقدمة عام ١٩٩١، الباب الأول)، ص ٤٣-٢٠٥.
- د. سيف الدين عبد الفتاح، في النظرية السياسية من منظور إسلامي، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٨، الفصل الثاني)، ص ٨١-١٨١.

- د. نصر محمد عارف، الحضارة والثقافة والمدنية، دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥).

المستوى الثاني:

يستهدف هذا المستوى توجيه المتدربين لإعداد أوراق بحثية تتضمن تطبيقات عملية في أربعة مجالات وثيقة الصلة بموضوع هذه الورشة: بناء المفاهيم، بناء صورة مفاهيمية من خلال سياق محدد، والقراءة المفاهيمية للنصوص، والتحليل المفاهيمي النقدي المقارن.

(١) مهارة بناء المفاهيم: تم تكليف أحد الدارسين بمحاولة بناء مفهوم الأمة بشكل أولي وفق الخطوات المحددة التي سيلى ذكرها، ولكن مع التنفيذ الرمزي لمتطلبات كل منها كحتمية توجبها اعتبارات الوقت المتاحة وطبيعة التدريب:

• د. عبد الهادي الجوهري، معجم علم الاجتماع، القاهرة: مطبعة جامعة القاهرة، ١٩٨٠.

• د. محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة، ١٩٥٦.

• د. منى عبد المنعم أبو الفضل، الأمة القطب، نحو تأصيل منهجي لمفهوم الأمة في الإسلام، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦.

(٢) بناء صورة مفاهيمية من خلال سياق محدد: اشتملت التطبيقات الرامية إلى تعميق هذه المهارة على:

• تحديد سمات الشخصية اليهودية في سورة البقرة بالاستعانة بصفوة التفسير للصايوني.

• تحديد البنية المفاهيمية لمفهوم الثقافة الإسلامية وسيرته التاريخية بالاستعانة بكتاب: أ. محمود شاكور، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، (القاهرة: دار الهلال

١٩٩١)، مع المقارنة بنماذج للتحليل الثقافي الغربي تمحورت حول كتاب:

Robert Wuthnow (et al), *Cultural Analysis*, Routledge and Kegan Paul, 1984.

(٣) القراءة المفاهيمية: تدور هذه المهارة حول رصد أهم المفاهيم التي يدور نص محدد حولها ورصد دلالاتها وتفكيكها. وتضمن التطبيق هنا تكليف أحد المتدربين بإعداد قراءة مفاهيمية للكتاب التالي:

Mohammed Khatami, *Islam, Dialogue and civil Society*, Canberra , Center for Arab and Islamic Studies ,2000.

(٤) التحليل المفاهيمي النقدي المقارن: انصب التطبيق في هذا المجال على العولمة في المنظورين الغربي والإسلامي. وتم توجيه المتدربين إلى الاستعانة بالدراسات التالية:

● د. السيد عمر، العولمة والأمن القومي العربي، (القاهرة: المؤتمر الدولي الأول لمركز بحوث ودراسات التنمية التكنولوجية، مايو ٢٠٠٠).

● سمير أمين، تحديات العولمة، باريس، هارماتان، ١٩٩٦ (وهو صادر بالفرنسية وأعد له سليمان عبد الغفار عرضاً بالعربية نشرته هيئة الاستعلامات المصرية عام ١٩٩٩)

● د. سيف الدين عبد الفتاح، حول التميز في مفهوم النظام العالمي الجديد، مجلة مستقبل العالم الإسلامي، خريف ١٩٩٢.

وتحددت في المخطط الأولى للورشة أربعة اجتماعات بين المشرف والمتدربين، مدة كل منها ساعتان، بفواصل زمنية يتراوح بين عشرة أيام وأسبوعين وتحدد جدول أعمال هذه الاجتماعات على النحو التالي:

أ- تعريف المتدربين بموضوع الورشة وطرح التصور السابق عليهم وتوزيع تكاليفات الورشة في ضوء محددتين أساسيين: تخصص المتدرب واختياره. وتم التأكيد هنا على ضرورة تغطية محاور الورشة بشكل متوازن ولكن مع عدم حمل أي دارس على اختيار موضوع لا يرغب في معالجته، وإتاحة الفرصة لكل متدرب لتصوير ملف المعلومات الخاص بموضوعه.

ب- متابعة عملية إعداد التطبيقات، وتذليل العقبات التي تواجه الدارسين والرد على تساؤلاتهم.

ج- مناقشة وتقويم الأوراق التي تم إعدادها ليتم تدارك ما بها من قصور من جهة وتعميم المعرفة بكافة محاور الورشة على كل المتدربين.

د- تسليم الأوراق البحثية وإجراء تمرين محاكاة لورشة العمل.

ثانياً: الخبرة المستفادة من تطبيق المخطط السابق:

لن أهتم في رصد الخبرة المستفادة إلا بالحديث عن أوجه القصور في المخطط السابق لمعالجتها في ورش العمل المماثلة في المستقبل؛ أو على الأقل لوضعها في الاعتبار عند تحديد سقف طموح لمثل هذه الورش. ولن أتعرض هنا للأداء الفعلي للطلبة أثناء تنفيذ الورشة لأنني لم أشاهده بعيني لوجودي بالخارج وإن كان من شاهده قد أثنوا عليه وأشادوا به. وسأكتفي باستعراض أهم الدروس المستفادة من الاجتماعات الأربعة التي تمت مع المتدربين في مرحلة الإعداد السالف الإشارة إليها:

(1) تبين أن إدخال المتدربين في عالم المنهاجية الإسلامية للتحليل المفاهيمي لا يكفي اجتماع واحد وبالتالي فإن المتدربين تلقوا التكاليفات البحثية دون إلمام كاف بحدود المطلوب. واتضح تأثير ذلك بشدة على مناقشاتهم في الاجتماعات اللاحقة وعلى مضمون الأوراق البحثية التي استطاعوا في النهاية إعدادها.

وسنسوق فيما يلي أدلة على هذا الدرس من واقع بعض الأوراق المقدمة من

المتدربين والمتضمنة في هذا المحور:

أ- الورقة الموسومة بعنوان (نماذج من التحليل الثقافي الغربي): اتسمت هذه الورقة بالغموض وعدم القدرة على وصف نموذج واضح للتحليل الثقافي، وبإعاقه الحاجز اللغوي، وحاجز التباين الثقافي لإمكانية إبراز منهجية التحليل الثقافي الغربي، ناهيك عن القراءة المفاهيمية التحليلية لها.

ويؤكد هذا كله ضرورة التمهيد لورش العمل بمحاضرات عن موضوعها كمرحلة تسبق توزيع التكاليفات على المتدربين بدلاً من أن تكون ضمن فعاليات نهاية الدورة التدريسية. ومن الأهمية بمكان إدخال المتدربين في البيئة الفكرية لكل مهارة من مهارات التحليل المفاهيمي من بداية الدورة التدريبية. ولذا قد يحسن تقسيم الإعداد للورش القادمة إلى مرحلتين: الأولى، تتعلق بتمكين المتدرب من الاقتراب من الموضوع الذي سيدور عمله البحثي في الورشة حوله عن طريق محاضرات وقراءات عامة داعمة لها، والثانية تختص بتطبيقات معينة في مهارات التعامل مع المفاهيم.

ب- الورقة المقدمة بعنوان (التحليل المفاهيمي المقارن لخطاب الحضارة): تكشف هذه الورقة بوضوح عن عدم كفاية اجتماع واحد يتم خلاله توزيع التكاليفات البحثية على

المتدربين. وتبين هذه الورقة أن ما حصل عليه المتدرب من معرفة بمنهجية التحليل المفاهيمي لم يكن كافياً لأكثر من هز ثقة المتدرب في قدرته على استخدامها. فالمتدرب هنا يتحدث عن إشكاليات هذه المنهجية والفروق بين شتى أساليبها وأدواتها ليخرج بوصف دراسته بأنها مجرد "وريقة" لا تعبر بالضرورة عن نموذج يرتكز على منهجية متعارف عليها بقدر ما هي خواطر واجتهاد شخصي.

وهكذا تؤكد خبرة هذه الورشة، مرة أخرى، ضرورة الاهتمام بتشكيل الأرضية الفكرية المناسبة لدى المتدربين قبل الشروع في التطبيقات في الإعداد لورش مماثلة في المستقبل، على سبيل المثال لو تلقى المتدربون محاضرات عن "تحليل النص" و"تحليل الخطاب"، وتسم لفت نظرهم إلى إصدارات سابقة تتعلق بذلك، فربما أمكن التحرك بالمتدربين إلى نقطة أبعد من مجرد بناء قراءته المفاهيمية المقارنة على ما يتبادر إلى ذهنه في ضوء توجيهات محدودة للغاية من المشرف بحكم القيد الزمني من جهة، وقد ضالّة القاعدة المعرفية بمنهجية التحليل المفاهيمي من جهة أخرى.

(٢) تبين لي، كمشرف على هذه الورشة، أن ضيق صدر المتدربين بنقد البحوث التي خرجوا بها كبير، ربما بسبب إحساسهم بعدم القدرة على الدفاع عنها، وأرى أنه قد يكون من الأصوب ترك المتدربين يصوغون بحوثهم بلا أدنى تدخل من المشرف؛ لأن أهمية هذه البحوث ليست في مضمون المعلومات الواردة بها بل في كونها بمثابة ترمومتر لقياس مدى نجاح الورشة في مساعدة المتدربين على الإمساك بأساسيات منهجية التحليل المفاهيمي، ووضع اليد على العقبات التي ربما قد تكون قد حدثت من القدرة على تحقيق الغاية من الورشة للتفكير في حلول لها في الدورات التدريبية المستقبلية.

ولابد من لفت نظر قارئ الأوراق البحثية التي أعدها المتدربون إلى أنها (مقدمة إليه بحالها) غير صالحة للمرة للأخذ عنها ولا للتعبير عن العناوين التي تحملها. وعلى سبيل المثال فإن الورقة المعنونة بـ «منهجية بناء المفهوم» لم تصف المنهجية بقدر اهتمامها ببيان مضمون الدراسات التي طلب من الباحث وصف المنهجية المطبقة فيها والبعد التام عن الخوض في مضمونها. ورغم أن ورقة «السيرة الدلالية لمفهوم الأمة» جاءت أفضل نسبياً من الأوراق الأخرى فإننا نلمس فيها تسرع الباحث في قراءة الدلالات اللغوية لمفهوم الأمة. كما أن حديثه عن اختلاف بين اللغويين لا يصمد أمام أي قدر من التحليل والنقد.

قراءة مقارنة في مفاهيم خطاب الحضارة

نماذج: الصدام - الحوار - التفاعل

إعداد / محمد مصطفى زهير

تتناول هذه الورقة موضوع «التحليل المفاهيمي للمقارن لخطاب الحضارة» وذلك من خلال ثلاثة نماذج رئيسية مختلفة، وتتمثل في الآتي:

• نموذج الصراع (الصدام): وتعتبر عنه مقالة صموئيل هنتجتون بعنوان «صدام الحضارات» المنشورة مترجمة إلى العربية في مجلة شئون الأوساط العدد ٢٦، فبراير ١٩٩٤.

• نموذج الحوار: وتعتبر عنه كلمة السيد محمد خاتمي رئيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية أمام منظمة اليونسكو بتاريخ ٢٩/١٠/١٩٩٩.

• نموذج التفاعل: ويعبر عنه الدكتور على الشامي من خلال الفصل الأول من كتابه «الحضارة والنظام العالمي: أصول العالمية في حضارتي الإسلام والغرب» الصادر عام ١٩٩٥.

وقبل شروع المتدرب في كتابة هذه الورقة الصغيرة أو حتى قبل قراءة تلك النماذج محل الدراسة تبادر إلى ذهنه -كغيره من المتدربين للمبتدئين- تساؤل رئيسي يدور بشكل أساسي حول معنى «التحليل المفاهيمي» وهو تساؤل تفجرت منه أسئلة كثيرة تدور حول الفارق بين كل من «تحليل الخطاب» و «تحليل النص» وكذلك الفرق بينهما وبين القراءة المفاهيمية لخطاب معين.

وبالرغم من صعوبة هذه الأسئلة إلا أنها تتميز وتتسم بضرورة ولزومية الاجتهاد للإجابة عليها حتى لا تقف عائقاً أمام المتدرب، وفي هذا الإطار فقد وجد المتدرب نفسه مدفوعاً إلى الإجابة عليها، الأمر الذي جعله يجتهد -ليس أكثر- في محاولة لصياغة إجابة ملائمة لتلك الأسئلة تعد نقطة الانطلاق له لمتابعة إعداد هذه الورقة، وخلال هذا لابد من التأكيد على حقيقة رئيسية في بداية الورقة وفي نهايتها مفادها أن هذه الورقة، بكافة الأفكار والعبارات التي تحويها لا تعبر إلا عن اجتهاد شخصي بتوجيه وإرشاد- وبعبارة

أخرى، فهي لا تعبر بالضرورة عن نموذج أو حقيقة بل أغلب الظن أنها محاولة بسيطة لا تستند إلى أسلوب بحثي متعارف عليه بقدر ما تستند إلى خواطر وأفكار للمتدرب.

ونعود مرة أخرى إلى الأسئلة الرئيسية حول الفارق بين التسميات الثلاث المشار إليها. وأغلب الظن أن «تحليل النص» وهو التعبير الثالث، إنما هو أكثر التعبيرات تمايزاً واختلافاً، فتحليل النص محدد الإطار، محدد السياق الفكري والموضوعي أو التاريخي، كما أن تناوله بشكل وأسلوب منهجيّ منضبط إنما يؤدي إلى اضمحلال وانتفاء الاختلافات الكبرى بين الباحثين حول نفس النص المحدد.

أما تحليل الخطاب، فإن المتدرب يزعم أن تحليل خطاب معين إنما يهتم في الأساس بالرؤى الكلية والأنساق المعرفية (لتيار) أو فكر محدد له سمات كبرى مشتركة بالرغم من الاختلافات بين أنصاره يطلق عليه «الخطاب». كما يهتم تحليل الخطاب بتراتبية وتركيبية ومنهجية هذا الخطاب في إطارها الكلي، فضلاً عن اهتمامه بالقيم الكلية التي يتضمنها هذا الخطاب بالإضافة إلى اهتمامه بتراتبية تلك القيم وتصنيفاتها داخله، وكذلك بالمفاهيم التي يحويها الخطاب ومنهجية تعامله مع هذه المفاهيم وكيفية بنائه للمفاهيم، وشبكة المفاهيم المنسوجة داخل الخطاب، وطبيعة العلاقة بين مفاهيم الخطاب والقيم التي يتبناها، وأخيراً يهتم تحليل الخطاب بما يمكن أن نسميه النسق المفاهيمي للخطاب والنسق المعرفي الذي ينتمي إليه ذلك الخطاب.

ومن هذا المنطلق ومن خلال تلك الرؤية الكلية الاجتهادية لأداة تحليل الخطاب، فإن المتدرب يعتقد بأن الإجابة على الجزء الأخير من التساؤلات وهو الخاص بتحديد المقصود من التحليل المفاهيمي للخطاب، تكمن في هذه الرؤية الاجتهادية لتحليل الخطاب، حيث يمكن اعتبار أن هذه القراءة المفاهيمية للخطاب إنما تعد خطوة من ضمن خطوات تحليل الخطاب، فهي الجزء الذي يهتم بالمفاهيم ودراستها داخل أجزاء تحليل الخطاب المختلفة، ومن هذا يمكن تحديد خطوات وعناصر القراءة المفاهيمية لخطاب محدد في الآتي:

- المفاهيم التي يستخدمها الخطاب محل الدراسة.
- منهجية تعامل الخطاب مع المفاهيم الرئيسية داخله.
- شبكة المفاهيم التي ينسجها هذا الخطاب.

- العلاقة القائمة بين المفاهيم الرئيسية للخطاب والقيم التي يستند إليها الخطاب كمعايير.

- النسق المفاهيمي للخطاب والنسق المعرفي الذي ينتمي إليه الخطاب.

وننتقل الآن إلى نقطة رئيسية ومحورية في هذه الورقة وهي النقطة المتعلقة بالهدف الذي صيغت من أجله تلك الورقة، حيث تهدف إلى هدف أساسي ورئيسي يتمثل في «إبراز وإظهار التأكيد على أن الاختلاف في منهجية التعامل مع المفاهيم -حتى ولو كانت هذه المفاهيم واحدة- إنما يؤدي بالضرورة إلى اختلاف في المضمون والنتائج»، ومن هذا المنطلق وطالما أن المفهوم الرئيسي في الدورة هو المنهجية فسوف تقتصر تلك الورقة على تناول وإبراز منهجية النماذج الثلاثة -المحددة سلفاً- في تعاملها مع المفاهيم الرئيسية داخل كل نموذج، وذلك أملاً في استكشاف وتوضيح أثر هذا الاختلاف على النتائج النهائية لكل نموذج.

وقبل الخوض في قراءة منهجية كل نموذج في تعامله وتناوله للمفاهيم الرئيسية داخله، لابد من التوقف عند حقيقتين لابد من وضعهما في الاعتبار ونحن بصدد إجراء تلك المحاولة البسيطة، وتتمثل هاتان الحقيقتان في الآتي:

• علاقة كل مفكر ومنظر من هؤلاء الثلاثة بالسلطة:

فالأول وهو صموئيل هنتجتون هو أكاديمي بجامعة هارفارد الأمريكية ولكنه مرتبط ارتباطاً عضوياً بالإدارة الأمريكية حيث تصب أبحاثه الرئيسية في خدمة وتوجيه السياسة الخارجية الأمريكية. ومن ثم فإنه يرتبط بالمصالح الإستراتيجية للإدارة الأمريكية، وهي التي تحدد -في الأغلب- اتجاهات أبحاثه، ومن ثم فإن هنتجتون إنما يعبر عن ما يمكن أن نطلق عليه «متقف السلطة» فهو متغير تابع لا ينفصل عن متبوعه (المصالح الأمريكية الاستراتيجية).

أما خاتمي فإنه يمثل الوضع العكسي لحالة هنتجتون، فهو ذلك المنظر والمفكر الذي تسولى قيادة وإدارة الدولة ومن ثم فإنه يمتلك قدراً أكبر نسبياً من الحرية في صياغة أهداف ومصالح دولته، الأمر الذي يمكنه من ترجمة أفكاره وأطروحاته على أرض الواقع ومن خلال سياسات بلاده. ومن ثم فإنه يمكن اعتبار خاتمي ممثلاً لما يمكن أن نطلق عليه «الحاكم المتقف» وهو يعتبر بمثابة متغير مستقل نسبياً.

وأخيراً، الدكتور على الشامي الذي يعبر عن المثقف والمفكر الحر الذي لا يرتبط بالسلطة من قريب أو بعيد، خاصة في مجال أفكاره و أطروحاته النظرية، فهو أكاديمي متخصص في الفلسفة والحضارة، ومن ثم فإنه يتمتع باستقلال يكاد يكون كاملاً مقارنة بكل من هنتجتون وخاتمي.

● طبيعة كل دراسة من هذه الدراسات قيد البحث، حيث يقدم لنا هنتجتون مقالة كتبها في دورية أمريكية، أما خاتمي فإنه يقدم لنا خطاب ألقاه في منظمة الأمم طارحاً نموذجاً مغايراً للصراع والصدام، أما الشامي فإنه يفرد دراسة كاملة متكاملة لهذا الموضوع. وهذا يعني أن الاختلاف بين المقالة والخطاب والدراسة لا بد وأن يستتبعه اختلاف في الحجم والنطاق والأفكار والمنهجية وهنا لا بد أن نكون واعين بتلك الاختلافات حتى لا نحكم على الأشياء في غير مواضعها.

رؤية مقارنة في منهجية التعامل مع المفاهيم في النماذج الثلاث:

اعتمد هنتجتون في رؤيته للعلاقة القائمة بين الحضارات بعضها البعض على منهجية بدأها بوضع فرض رئيسي يسعى لأن يثبته ويؤكد على صحته، حيث اعتبر هذا الفرض بمثابة النتيجة النهائية التي يسعى للوصول إليها من وراء هذه الدراسة للمصغرة التي يقدمها، وقد صاغ هنتجتون هذا الفرض على النحو التالي:

«والفرض الذي أقدمه هو أن المصدر الأساسي للنزاعات في هذا العالم الجديد لن يكون مصدراً أيديولوجياً أو اقتصادياً في المحل الأول، فالانقسامات الكبرى بين البشر ستكون ثقافية والمصدر المسيطر للنزاع سيكون مصدراً ثقافياً لكن النزاعات الأساسية في السياسات العالمية ستحدث بين أمم ومجموعات لها حضارات مختلفة وسوف يسيطر الصدام بين الحضارات على السياسات الدولية».

ثم ينتقل هنتجتون بعد ذلك لتحديد المفهوم الرئيسي الأول لديه وهو مفهوم «الحضارة» حيث يقوم بتحديد خصائصه الأساسية وعناصره المكونة ومستوياته المختلفة، وفي الخطوة الثالثة يقع هنتجتون فيما يمكن أن نطلق عليه «شرك الانقضاء التحيزي» حيث ينتقل إلى الواقع العالمي لينتقى بعض الظواهر والتجليات التي يشهدها العالم المعاصر، ثم يصوغها لتصبح دليلاً ومسوغاً على صحة افتراضه الذي رفض دحضه بأي

شكل من الأشكال. ومن ثم فقد وقع في انتقاء متحيز لبعض الظواهر التي تؤيد موقفه تاركاً الظواهر الأخرى التي تنحضه.

وفي الخطوة التالية يتناول هنتجتون المفهوم الرئيسي الثاني عنده وهو مفهوم «الصراع»، حيث يقوم بتحديد مستوياته والمفاهيم الفرعية المرتبطة به والنتائج التي يتركها على صعيد العلاقات بين الحضارات المختلفة، منتهياً في دراسته إلى تحليل واستشراف العلاقة بين الحضارة الغربية وباقي حضارات العالم، متأثراً إلى حد كبير بمنظور الصراع الذي أضحي سياجاً لأفكاره وأطروحاته ونبوءاته.

وفي مقابل ذلك، يقدم خاتمي رؤية مغايرة تماماً لما سبق، فإذا كان هنتجتون قد حصر نفسه في دائرة «الواقع» فإن خاتمي يأخذنا لنحلق في سماء الوضع المثالي ودائرة «النموذج الافتراضي»، حيث طرح خاتمي نموذجاً مغايراً للصراع والصدام صاغه في لفظ «الحوار». ويبدو أنه اهتم بذلك المفهوم الجديد على حساب باقي المفاهيم الرئيسية الأخرى كالثقافة والحضارة. ولكن يمكن أن نرجع ذلك إلى طبيعة الدراسة «خطاب في اليونسكو»، ويتضح هذا الاهتمام في اقتصار المقالة أو الخطبة التي ألقاها على تحديد خطوات عملية بناء مفهوم: «الحوار»، وتمثلت أهم هذه الخطوات في الآتي:

- ١ - تحديد معنى المفهوم: «الحوار».
- ٢ - تحديد خصائص المفهوم: «الحوار».
- ٣ - تحديد العلاقة بين المفهوم وبعض المفاهيم الأخرى (شبكة المفاهيم).
- ٤ - تحديد شروط المفهوم.
- ٥ - تحديد مراحل ومستويات المفهوم.
- ٦ - تحديد الأسباب التي تدفع البشرية إلى اتباع منهاج الحوار (تشغيل المفهوم وتوظيفه).

ويعتقد أن أطروحة هنتجتون للصراع والصدام بين الحضارات قد أثرت بشكل سلبي على أطروحة خاتمي. فقد وقع خاتمي في شرك لا يقل خطورة عن نظيره الذي وقع فيه هنتجتون، حيث اهتم خاتمي بصياغة المفهوم البديل (الحوار) لمفهوم الصراع أكثر من اهتمامه باستكشاف وإظهار العلاقة القائمة بين الحضارات والتي قد تكون صراعاً في بعض الأحيان، هذا الاهتمام من جانب والتجاهل من جانب آخر جعل خاتمي يكرس كل خطابه في الاهتمام بعملية بناء مفهوم الحوار باعتباره البديل الأمثل والمناسب لمفهوم

الصراع، ومن منطلق تعبيره عن العلاقة المثلّي التي من المفترض أن تقوم بين الحضارات، وهو الأمر الذي جعله يسقط في شرك يمكن أن نطلق عليه «شرك التحيز المفاهيمي»، بمعنى الاهتمام بمفهوم فرعي على حساب المفاهيم الرئيسية أو الاهتمام بمفهوم معين وتجاهل مفاهيم ورؤى مغايرة قد تكون هي البديل.

وإذا كان هنتجتون قد أوقع ذاته في شرك الانتقاء التحيزي وإن كان خاتمي قد سقط، تلقائياً، في شرك التحيز المفاهيمي، فإننا نجد الدكتور علي الشامي -في النموذج الثالث- يعمل جاهداً لتجنب السقوط في مثل هذه الأشراك، حيث يصوغ لنفسه منهجية تعبر -في رأيه- عن قدر من الموضوعية والعلمية والاستقامة التي تدور حول ما يمكن أن نطلق عليه «آلية الانتقال». بمعنى أن هدف الدراسة التي قام بها تتمثل في تحديد الآلية التي تجعل العلاقة بين الحضارات تنتقل من دائرة التفاعل والاقتراب والتبادل إلى دائرة الصراع والنزاع. وتمثلت منهجية علي الشامي في خطوات محددة بدأها بتحديد مفهومين رئيسيين قام بدراستهما وإعادة بنائهما من جديد، وهما مفهوم «الحضارة» و «الثقافة»، واضعاً لنفسه نقطة انطلاق رئيسية في تلك العملية (عملية إعادة البناء) تتمثل في البدء من الدلالات اللغوية في اللغة العربية وفي اللغات الأجنبية الأخرى لينتقل بعد ذلك لدراسة سيرة المفهوم في التراث الفكري العربي والغربي على السواء.

وبعد أن يقوم بدراسة هذين المفهومين، ينتقل للشامي إلى بيان للعلاقة القائمة بينهما ليصل إلى النتيجة النهائية من دراسته والتي تتمثل في الآتي:

«العلاقة بين مفهوم الحضارة ومفهوم الثقافة لجماعة وأمة بعينها هي التي تحدد رؤية كل حضارة لذاتها ورؤيتها للأخر الحضاري ومن ثم طبيعة العلاقة القائمة بين الحضارات وبعضها البعض». وفي طيات حديثه عن العلاقة بين المفهومين يتناول الشامي، بالبحث والدراسة، «العلاقة المثلّي» بين الحضارات التي حددها فيما يمكن أن نطلق عليه " علاقة التفاعل والتعارف " وذلك كبديل لعلاقتي الصراع والحوار.

مما سبق يتضح للمتدرب أن كلاً من هؤلاء المنظرين الثلاثة قد وقع أسير منهجيته التي حددها واختارها لرؤيته وأطروحته، حيث أضحت النتائج النهائية التي توصل إليها ضرورية وحتمية في ظل هذه المنهجية ومختلفة بالضرورة عن النماذج الأخرى.

وإن كانت أطروحة على الشامي، هي الأقرب إلى الاستقامة والإنصاف، من وجهة نظر الباحث، حيث حدد لنفسه منهجية موضوعية نسبياً، بالمقارنة بما سلكه كل من هنتجتون وخاتمي، يمكن أن نطلق عليها «المناهجية التاريخية اللغوية». فقد اعتمد على استكشاف العلاقة بين الحضارات من خلال ثلاثة طرق رئيسية هي:

- استقراء التاريخ وأحداثه.
- استنباط الدلالات اللغوية للمحدثين.
- قراءة التراث الفكري للحضارات محل الدراسة.

منهاجية بناء المفهوم (مفهوم الشرعية والعلم كنموذجين)

أ. شيرين فهمي

تم الاعتماد في بناء مفهوم الشرعية على منهاجية الدكتور سيف الدين عبد الفتاح، بينما اعتمدت في مفهوم العلم على منهاجية الدكتور على جمعة. ونلاحظ هنا من خلال القراءة في المنهاجيتين أنه تم الاستعانة بنموذجين شديدي الاختلاف والتباين. فبينما استعان الدكتور سيف بنموذج التفكير حيث قام بتفكيك الكل إلى جزئيات ثم أعاد بناءها من جديد من منظور إسلامي، لجأ الدكتور على جمعة إلى معالجة مفهوم العلم ككل. فهو، على عكس الدكتور سيف، لم يبدأ من نقطة الصفر ولكنه تجاوز هذه النقطة، فبدأ من نقطة محسومة أو حسمت من قبل.

ولنبدأ أولاً بمنهاجية الدكتور سيف الدين عبد الفتاح في بناء مفهوم الشرعية.

١- تفكيك المفهوم السائد للشرعية:

تم الذهاب إلى المعاجم اللغوية والموسوعات الغربية والعربية ليستدل على معنى الشرعية كما هو منصوص عليه أو كما هو متعارف عليه. وتبين من خلال مراجعة تلك المعاجم والموسوعات أن مفهوم الشرعية قد تم اختزاله في معان ضيقة. ففي المعاجم الغربية تم تقديم مفهوم الشرعية على أنه مفهوم قانوني بحت، وهو ما يسمى المشروعية (Legality) وهو ما يعنى الخلط بين مفاهيم الشرعية والمشروعية وسيادة القانون طبقاً لمعيار القانون الوضعي.

وقد ظل هذا المفهوم القانوني سائداً حتى القرن السادس عشر، ثم تطور إلى مفهوم سياسي اجتماعي بما معناه التقبل الطوعي والخضوع الإرادي من قبل الأفراد للنظام القائم (ماكس فيبر، روبرت داهل).

أما في المعاجم العربية، فقد لجأ الدكتور سيف إلى موسوعتين:

١ - موسوعة معن زيادة.

٢ - الموسوعة السياسية.

واستتبط من الموسوعتين أن كليهما لم تتعامل مع لفظ «الشرعية» كما ينبغي. فأما موسوعة معن فقد اتبعت منهجاً خفياً في بناء المفهوم من حيث اللغة، وأما الموسوعة السياسية فقد أغفلت وغضت الطرف عن ذكر المعاني اللغوية الأصلية، وتعاملت مع المفهوم كأنه مفهوم أجنبي علماني؛ باختصار، كل من النهجين اللذين تم استخدامهما في تفسير معنى الشرعية هما:

١ - قطع الصلة بين الأصل والحديث.

٢ - التعامل مباشرة مع المفهوم كأنه مفهوم أجنبي.

وبالتالي يتبين أنه من خلال تفكيك المفهوم السائد للشرعية، أخذ ينقد المعاني المستخدمة في تلك المعاجم موضعاً أنها وضعت في قوالب تم القفل عليها، وتقليصها إلى حد كبير.

٢ - إعادة بناء مفهوم الشرعية وإيجاد بديل خاص من وجهة النظر الإسلامية:

بعد تفكيك المفهوم ونقده، انتقل الدكتور سيف إلى التعامل مع مصدر الكلمة «شرع» للخروج بعد ذلك ببناء إسلامي مستوحى من القرآن والسنة. فبين أن كلمة «شرع» تحمل معنى السببان والإظهار، وكذلك السنة والطريق، وأن الشرعية هي الجمع بين الحق (ما يحدده «الميزان» و «الكتاب») والقوة من خلال استخدامها في حدود الحق للمنزل وليس الهوى. وأن الشرعية لا يمكن أن تكون إلا دينية، ومن ثم فإن الشرعية السياسية لا بد وأن تتبع الشرعية الدينية تبعية مطلقة. ولذلك، فلا يوجد فروق بين انشريعة السياسية والشرعية القانونية، فالدين منح الله المتكامل على الأرض ولذا لا يوجد هذا الفصل الذي نجده في الثقافة الغربية.

٣ - عقد رؤية مقارنة بين الدولة الشرعية (بالمفهوم الإسلامي الصحيح) والدول الأخرى:

بعد بناء المفهوم الإسلامي للشرعية، اتجه الدكتور سيف إلى عقد مقارنات بين الدول الشرعية والدول الأخرى (الدينية والقانونية والأيدولوجية) ليوضح تميز الدولة الشرعية عن بقية الدول.

فبينما تتصف الدولة الدينية بالجمود والقداسة وبعدم الاستجابة إلى التطور الاجتماعي وبتفسير القواعد الدينية من واقع مصالح الطبقة المهيمنة، تتميز عنها الدولة الشرعية

بالمرونة سواء من خلال عدم جعل حق تفسير القواعد حكراً على أحد، أو من خلال ترك باب التفضيلات مفتوحاً ما دام الإطار محدداً منذ البداية. وعند عقد المقارنة بين دولة القانون والدولة الشرعية، يبين الدكتور سيف تفوق الدولة الشرعية على دولة القانون في عدم تقديس القانون الوضعي الذي يتسم بالقصور في ذاته، وكذلك في الإمام بفقهِ الواقع وعدم للوقوف عند قانون بذاته.

وأخيراً في عقد المقارنة بين الدولة الشرعية والدولة الأيديولوجية، أوضح الدكتور سيف مدى ديكتاتورية الدولة الأيديولوجية واستبدالها بقيم نسبية وضعها البشر وتحويلها إلى عقائد مطلقة، وأن هذا يتعارض تماماً مع الدولة الشرعية التي تربط عقيدة لا إله إلا الله محمد رسول الله بكل عمل وتجعلها أساساً له.

مفهوم العلم:

ومن مفهوم الشرعية ننقل إلى مفهوم العلم الذي قدمه لنا الدكتور على جمعة. ويتضح لنا من منهجية الدكتور على جمعة أنه قد حسم الأمر من البداية، فلم يتعرض لتفكيك المفهوم أو إعادة بنائه كما فعل الدكتور سيف. وبالتالي فهو لم يتطرق إلى المعاجم والموسوعات، بل لكتفى بعرض المقارنات بين مفهوم العلم في المنظور الإسلامي وبين نظيره في الفكر الغربي.

وقد عقد المقارنات على عدة نقاط:

- (١) مفهوم العلم عند المسلمين وعند المحدثين الغربيين.
- (٢) تصنيف العلوم في الفكر الغربي والإسلامي.
- (٣) لمحة تاريخية عن المنهج التجريبي في كلتا الحضارتين.

١ - مفهوم العلم عند المسلمين والمحدثين الغربيين:

أورد الدكتور على جمعة في البداية الأقاويل المختلفة التي تبناها العلماء العرب المسلمون عن معنى العلم، من الرازي إلى الجويني إلى رأي الجمهور. وأوضح في النهاية أن أغلب المتأخرين من علماء المسلمين قد استقر رأيهم على أنه "الإدراك الجازم الثابت المطابق للواقع عن دليل"، ثم انتقل إلى مفهوم العلم عند المحدثين الغربيين فتناول سيرة كلمة Science ودخولها في اللغة الإنجليزية عام ١٨٤٠ وبداية فصل جديد من التفريق بين العلم المقصور على التجربة والعقل وبين «اللا-علم» الذي هو خارج الحس والتجربة.

٢- تصنيف العلوم في الفكر العربي الإسلامي:

استعرض الدكتور على جمعة قمم الفكر الغربي من أرسطو إلى بيكون إلى أمبير إلى كائط وتصنيفهم للعلوم، كما استعرض تصنيف العلوم حالياً في الغرب (علوم فيزيائية، وعلوم بيولوجية، وعلوم اجتماعية) ثم انتقل إلى تصنيف العلوم في الفكر الإسلامي، فاستعان بأبي حامد الغزالي الذي قسم العلوم إلى شرعي وغير شرعي، كما استعان بالغزالي الذي أيد شمولية العلم، وقد ذهب المفكرون المسلمون إلى أن العلوم غير الشرعية لها أهمية العلوم الشرعية وأن كل العلوم التي يرجى منها الخير وتتيح للمسلمين السيادة في العالم، وتوثق صلتهم بالله سبحانه وتعالى هي علوم مطلوبة، وبالرغم من أن بعضهم قد حصر معنى العلم في العلم بالله وتوابع ذلك مثل ابن القيم إلا إنهم ركزوا تركيزاً شديداً على القصد والنية في أي علم سواء كان دينياً أو دنيوياً، لأن في النهاية الهدف هو خدمة النص.

٣ - لمحة تاريخية عن المنهج التجريبي في كلتا الحضارتين:

وأخيراً انتقل الدكتور على جمعة إلى المقارنة بين تاريخ المنهج التجريبي في الحضارة الإسلامية وبين تاريخ هذا المنهج في الحضارة الغربية وقد أوضح أن المنهج التجريبي بدأ أساساً من داخل الدولة الإسلامية على يد جابر بن حيان في القرن التاسع وإخوان الصفا في القرن العاشر والحسن بن الهيثم في القرن الحادي عشر، وقد اخترعوا الآلات والأجهزة لقصور الحواس، ولم يكتفوا فقط بمراقبة الظاهرة وتسجيل حالتها بل تدخلوا في سيرها لكي يلاحظوها في ظروف هيئوها بأنفسهم وأعدوها بإرادتهم، ولم ينتسب الأوربيون إلى المنهج التجريبي إلا على يد روجر بيكون الذي تأثر بكتابات ابن الهيثم في علم البصريات وهو أول من نبه الأوربيين إلى أهمية المنهج التجريبي.

تحليل مفاهيمي مقارنة لمفهوم العولمة

أ. أمال الشيمي

أولاً: عناصر وملامح:

تتعدد مفاهيم الكتاب والباحثين حول العولمة، وهذا طبيعي لأن المفهوم اجتماعي ثقافي اقتصادي سياسي، وليس اتصالياً تكنولوجياً ومعلوماتياً فقط.

ويرى السيد يسين⁽¹⁾ في العولمة، أبرز الأبعاد التي تصوغ "إطاراً نظرياً مرجعياً" يمكن على أساسه تحليل الظواهر المتفاعلة في عالم اليوم، لأن بعد العولمة يشير إلى العملية التاريخية الكبرى التي تحفر مجراها بشدة في التاريخ الإنساني الراهن، وتؤثر تأثيرات بالغة العمق في كل المجتمعات المعاصرة المتقدمة والنامية على السواء. ويستطرد يسين، بأن العولمة كمفهوم تظهر في كتابات العلوم الاجتماعية المعاصرة، "كأداة تحليلية" لوصف عمليات التغيير في مختلف المجالات، إلا أنه يرى أنها ليست محض مفهوم مجرد، فهي "عملية مستمرة" يمكن ملاحظتها باستخدام مؤشرات كمية وكيفية في المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية والاتصالية. وهناك إجماع بين المراقبين للحياة الدولية على أن العمليات السياسية والأحداث والأنشطة في عالم اليوم لها بعد كوني دولي متزايد.

وباعتبارها عملية، يعتبر جيمس روزنواو⁽²⁾ العولمة عمليات ثلاث متداخلة:

- ١- عملية انتشار المعلومات بحيث تصبح في متناول الجميع.
- ٢- عملية تخطى الحدود بين الدول وإزالتها.
- ٣- عملية تصاعد اتجاهات التقارب والتشابه النمطية بين الجماعات والمجتمعات والمؤسسات. وهذه العمليات، تختلف في سلبيتها وإيجابيتها من مجتمع لآخر.

ويتفق مع أن العولمة كملح مميز لعالمنا الذي نعيشه الآن، فإن فهمي هويدى⁽³⁾ يختلف - حتماً - مع من يرادفون بين مفهوم العولمة وبين مفهوم القرية الكونية الواحدة - فهو يعتبر على تعامل الكثير من المثقفين مع هذا المفهوم الأخير ببراءة شديدة، وكأنه صار حقيقة واقعة في ظل العولمة. صحيح أن ثورة الاتصالات والعولمة جعلت العالم صغيراً بحيث أصبح بمقدور الإنسان أن يطوف بأرجائه المختلفة بمجرد الضغط على بعض الأزرار. لكن ليس صحيحاً أن العالم أصبح قرية كونية

واحدة، تتساوى فيها الرؤوس أو حتى تتقارب، فتلك القرية الكونية التي صك اسمها المفكر الكندي مارشال ماكلوهان وجدت بالفعل، ولكن على شكل آخر يختلف عما تصوره ماكلوهان، ففيها الكبار والصغار والسادة والعبيد والمرسلون والمستقبلون.

في هذا الصدد، لاحظ مؤلفا كتاب "فخ العولمة" - الألمان Hans Ieter Matrini and Haruld Schuman - أن العالم لا ينمو نمواً يفرز التلاحم والالتئام، فالملاكمة والمسابقات الرياضية والأحداث الجارية المختلفة التي تنقلها كل إذاعات المعمورة المرئية، لا تخلق تبادلاً ثقافياً ولا تفاهماً دولياً، وإذا كانت وسائل الاتصال قد عجزت عن ذلك، فستكون أشد عجزاً عن تقريب المستويات المعيشية بين أبناء القرية المفترضة. وهذا سبب كاف للتخلص عن الإفراط في التجريد والترويج لمقولة القرية الصغيرة.

ويختلف مفهوم العولمة عند صادق العظم^(٤) حيث يشير إلى: "وصول خط الإنتاج الرأسمالي عند منتصف هذا القرن تقريباً إلى نقطة الانتقال من عالمية دائرة التبادل والتوزيع والسوق والتجارة والتداول، إلى عالمية دائرة الإنتاج وإعادة الإنتاج ذاتها، أي أن ظاهرة العولمة التي نشهدها هي بداية عولمة الإنتاج والرأسمال الإنتاجي وقوى الإنتاج الرأسمالية، وبالتالي علاقات الإنتاج الرأسمالية أيضاً، ونشرها في كل مكان مناسب وملائم خارج مجتمعات المركز الأصلي. وكلمة العولمة بهذا المعنى هي "رسمة العالم" على مستوى العمق بعد أن كانت رسملته على مستوى سطح النمط ومظاهره. وينتهي العظم إلى صياغة تعريف عام للعولمة بكونها: وهي حقبة "التحول الرأسمالي العميق للإنسانية جمعاء في ظل هيمنة دول المركز وبقيانتها وتحت سيطرتها، وفي ظل سيادة نظام عالمي للتبادل غير متكافئ".

وثمة اختلاف مع هذا المفهوم، يقدمه هشام البعاج^(٥)، فإن الجوهر الاقتصادي للعولمة أنها عملية انتقال السوق العالمية القائمة على عالمية التبادل للسلع والخدمات، والعمل ورأس المال والتكنولوجيا وصولاً إلى السوق المعولمة القائمة على عالمية الإنتاج تعبيراً عن عولمة قوى الإنتاج. فالعولمة لا تعنى بالضرورة "عالمية الإنتاج لعلاقات الإنتاج الرأسمالية"، إذ أنها مثلما يمكنها أن تكون كذلك، يمكنها أيضاً أن تكون غير ذلك. فالعولمة هي النسيج العالمي، لقوى الإنتاج المعولمة، ودون اشتراط لنوع محدد من علاقات الإنتاج. فالعولمة لا ترتبط بعلاقة خطية واحدة مع علاقات إنتاج محددة، إذ ليس هناك من علاقات إنتاج معينة قادرة على احتكار نظام يفوق في اتساعه وقوة تدفقه أية

علاقات إنتاجية واحدة، مهما بلغت من عنفوان وقوة تعجيل. فالعولمة هي ذلك المتغير العالمي، الجامح والقادر على امتصاص ما في علاقات الإنتاج المتصارعة من قوى تنافسية، وتوظيفها لصالح آفاق تطورها. إن انفرد الرأسمالية العالمية المعاصرة بالعولمة ليس دالاً بالضرورة على زواج كاثوليكي بينهما (أي لا انفصال فيه). فصحيح أن الرأسمالية هي من شق طريق العولمة لأول مرة، إلا أن هذا الطريق متاح لمن يريد أن يبنه لنفسه، بعد أن تكون قوى الإنتاج قد وصلت إلى درجة النضج الموضوعية، فالعولمة ظاهرة موضوعية حيادية.

يقدم إسماعيل صبري عبد الله^(٦) لفظاً مغايراً أيضاً، هو "الكوكبة". فهو يرى أن للترجمة الصحيحة للاسم الإنجليزي "Globalization"، فهو مشتق من "Globe" بمعنى الكرة، والمقصود هنا الكرة الأرضية، الكوكب الذي نعيش عليه، ومقابل العالم "World"، والكون "universe"، وكلمة العالم تعني البشرية، والنسبة إليها (عالمي) تشير إلى مشاركة الناس جميعاً في انتشار الظاهرة محل الدراسة (وهو ما ليس متوفراً في العولمة). كما أن هذا الاسم ليس من مفرداته فعل في اللغة العربية. بينما يوجد فعل "كوكب". والمقصود بالكوكبة هو "التدخل الواضح لأمر الاقتصاد والسياسة والثقافة والسلوك، دون اعتداد يذكر بالحدود السياسية لل دول ذات السيادة أو انتماء إلى وطن محدد أو لدولة معينة ودون حاجة إلى إجراءات حكومية".

ويقدم محمد عابد الجابري^(٧)، تحليلاً مختلفاً للمفهوم، ويبدأ بالصيغة الصرفية للفظ: "قوعله". وهي تدل على تحويل الشيء إلى وعاء أخرى مثل "قولة" من قولب، أي وضع الشيء في صيغة قالب (مثل أسلمة). والعولمة على هذا الاعتبار هي وضع الشيء على مستوى "العالم".

ولقد ظهر هذا المصطلح للمرة الأولى في مجال المال والتجارة والاقتصاد، غير أنه لم يعد مصطلحاً محضاً اقتصادياً، العولمة الآن يجري الحديث عنها بوصفها كنظام أو نسق ذي أبعاد تتجاوز دائرة الاقتصاد. العولمة الآن نظام عالمي، أو يراد لها أن تكون كذلك، يشمل مجال المال والتسويق والمبادلات والاتصال كما يشمل أيضاً مجال السياسة والفكر والأيدولوجيات.

وتسفل هذا التعريف عن د. الجابري، د. هالة مصطفى^(٨)، إلا أنها تضيف في نشأة المفهوم وتطوره، أن مفهوم العولمة يبرز بالأساس في البداية في مجال الاقتصاد وكننتاج

للثورة العلمية والتكنولوجية، التي مثلت نقلة جديدة لتطور الرأسمالية العالمية في مرحلة ما بعد الثورة الصناعية. فالثورة الصناعية بشكلها التقليدي ظهرت في منتصف القرن الثامن عشر في إنجلترا ثم في أوروبا. حيث أدى التطور في استخدام الطاقة إلى تغير جذري في أسلوب وقوى وعلاقات الإنتاج. وأدت هذه التغيرات المتلاحقة إلى الخروج من عصر الإقطاع وبداية مراحل التطور المختلفة للرأسمالية العالمية، فإن استمرار التطور التكنولوجي، وثورة المعلومات والاتصالات التي صاحبتها، والتي شكلت فتحاً جديداً في نمط الإنتاج وطبيعته، حملت بدورها تغييراً في شكل التفاعلات الدولية، وبالأحرى تغييراً في شكل الرأسمالية العالمية. وشكلت هذه السمات بذور التحول من نمط "الرأسمالية القومية" إلى "الرأسمالية عابرة القوميات"، التي ارتبط بها ظهور مفهوم العولمة الذي عبر عن ظاهرة اتساع مجال أو فضاء الإنتاج والتجارة ليشمل السوق العالمية بأجمعها.

- إلا أن د. هالة، تستطرد بأن "العولمة" ليست نظاماً اقتصادياً وحسب، وإنما تمتد إلى مجالات الحياة المختلفة سواء في السياسة أو الإعلام أو الثقافة بوجه عام.

وفى تحليل فريد بحق، يقدم Ian Clark⁽¹⁾، أكثر من تعريف للعولمة، ولكنه يبدأ بأن دور التكنولوجيا عموماً هو دور "مساعد"، أي أنه عامل تمكين للمساعدة، وليس عاملاً محددًا. وبهذا المعنى، فإن التقدم التكنولوجي ضروري، ولكنه ليس كافياً لأداء العولمة عملياتها.

- ويقول Clark، إن الأغلبية العظمى من منظري العولمة يقدمونها كخصيصة للنشاط الاقتصادي فيتم الرجوع إليها كإشارة إلى تكامل وإدماج الاقتصادات القومية، أو كنتيجة لأنشطة الشركات متعددة الجنسيات.

ويعرض Clark لتعريف آخر للعولمة يضيف إليها البعد السياسي، صاحبه هو Bretherton: تشير "العولمة السياسية" إلى الاتجاه المتنامي لقضايا ينظر إليها على أنها عالمية النطاق، وعليه تتطلب حلولاً عالمية، وتطوير منظمات دولية ومؤسسات عالمية لمحاولة التعامل مع مثل هذه القضايا. والأكثر من ذلك أن المفهوم يطرح أيضاً قضية تطوير "مجتمع مدني عالمي".

ثمة تعريف آخر يقدمه عالم الاجتماع Michael Mann، يشير إلى أن "القرن العشرين شهد العديد من التحولات التي غمرت جميع أنحاء العالم ونحن نعيش اليوم في

مجتمع عالمي، إنه ليس عالماً واحداً، وليس جماعة أو دولة ذات أيديولوجية واحدة، ولكنها شبكة قوة أحادية.

ويوافقه Manx Martin Show في تعريفه، فنحن ليس لدينا فقط اتصالات عالمية، والتي تم تطويرها عبر قرون، ولكن لدينا إطاراً واضحاً لمجتمع عالمي. كما أننا نعيش نظاماً اقتصادياً عالمياً، بنمط إنتاج وأسواق على نطاق عالمي. ونلمح عناصر للتقافة العالمية في شبكات الاتصال العالمية، انتشار الأفكار السياسية عالمياً واحتمالات الفعل السياسي المنظم عالمياً.

أما د. مصطفى كامل السيد فيطرح^(١٠) تعريفاً لمفهوم العولمة على أنه:

"العولمة هي عملية اختزال للمكان والزمان، نتيجة المتغيرات الهائلة التي لحقت بوسائل الاتصال والمواصلات نتيجة الثورة التكنولوجية. وهي بهذا المعنى لا تقتصر على العولمة، وإنما الكوننة، لأنها تعدت عالمنا إلى عوالم أخرى في الفضاء".

ثانياً: محاور الشبه في التعامل المفاهيمي مع العولمة:

(١) نشأة العولمة في رحم الرأسمالية وتطورات مع تطور مراحلها، ونشأتها الأمريكية المصدر، وكذا نشأتها الاقتصادية ابتداءً، كلها مما هو متفق عليه في أغلب الكتابات التي تعرضت لمفهوم العولمة.

(٢) التلازم بين مفهوم العولمة وبين التطور التكنولوجي.

(٣) معظم التحليلات لمفهوم العولمة، تعرضت له بصفته عملية وليس كمجرد مفهوم أو ظاهرة مما يضيف على العولمة سمات:

- الاستمرارية
- التطور
- التغيير
- التأثير والتأثر

(٤) الربط بينها وبين الاستعمار من قبل المحللين القوميين والإسلاميين، والربط بينها أيضاً وبين الإمبريالية من قبل المحللين الماركسيين.

ثالثاً: محاور الاختلاف في التعامل المفاهيمي مع العولمة:

(١) قدم العولمة، فهناك اختلاف واضح حول ما إذا كانت العولمة ظاهرة جديدة أم قديمة، فالبعض مثلاً يرجعها إلى الحرب العالمية الأولى، وآخر يرجعها إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية، وهكذا.

٢) التكيف المنهجي للعولمة، كما سبق في اختلاف التعامل معها ما بين كونها أداة تحليلية، إطاراً مرجعياً، نقطة تحول،.... الخ.

٣) الاختلاف في لفظ "عولمة" ذاتها أمر جد واضح في مختلف الأدبيات التي تعاملت مع العولمة ما بين "العالمية" بدليل اشتراك العالم فيها، وبين "أمركة" وقرنها بصيغة الصرف "قولية"، وكونه وكوكبة،.... إلخ.

ثالثاً: ملاحظات ختامية (موضوعية، منهجية، إسلامية):

♣ موضوعية:

من بين أهم المفاهيم الجديدة التي ارتبطت بالعولمة نتيجة عمليتي التحول الديمقراطي **Democratization** واللامركزية **Decentralization**:

- المحلية الدولية **Cosmopolitan Localism** - ويركز على ما للعولمة من أثر على بعث الروح المحلية سياسياً واقتصادياً داخل الدولة.
- تلاشي الوسطية الاجتماعية: "**Evanescence of the Society's Middle**" وهو مفهوم يعبر عن رؤية ماركسية للعولمة. فالعولمة تقضي إلى إضعاف الروابط العقائدية والاقتصادية التي تربط الدولة القومية وتجمع فئات الشعب وطبقاته وطوائفه في إطار موحد.
- الخارج الداخلي **The internal external**، فالعولمة نجحت في وضع العوامل الخارجية في دائرة العوامل المشكلة للتطور السياسي الداخلي أكثر من أي وقت مضى.
- التحول الديمقراطي الفاسد **Corrupt Democratization** وهو مفهوم بدأ يطفو على السطح نتيجة الصعوبات التي بدأت تلقاها عملية التحول الديمقراطي في البلاد المتحولة عن الديكتاتورية في العالم الثالث ودول الكتلة الاشتراكية السابقة.
- المجتمع المدني **Civil Society** وهو جملة المنظمات غير الحكومية القادرة على موازنة الدولة. (د. إبراهيم عرفات / ٩٨ - ١٩٩٩)

♣ **نقل المفهوم:** حدثت مشكلات بالطبع في نقل المفهوم إلى لغات أخرى من الإنجليزية، خاصة إلى الفرنسية والعربية، لذا تعددت الألفاظ العربية المعبرة عن ذات الظاهرة وعن ذات اللفظ الإنجليزي.

- إحداهما أيديولوجية **Ideology of Globalism**

- والأخرى ظاهرة عملية **Process of Globalization**

وجود المفهوم في هاتين الصورتين المختلفتين، أدى إلى وجود خطأ في نقل المفهوم وبالتالي أزمة في استعماله أيضاً.

♣ **منهاجية:**

١. إذا كنت تركب قطاراً، وتوقف هذا القطار في محطة يقف بها قطار آخر، وبدأ أحدهما في التحرك، فهل ستدرك منذ الوهلة الأولى أيهما يبدأ في التحرك؟ القطار الذي تركبه أم الذي على الرصيف الآخر؟؟ بالطبع لا، لأنك داخل القطار، أما الواقف على الرصيف أو الذي يرى القطارين من أعلى مثلاً - لاحظ أنه في الحالين خارج القطار - سيستطيع أن يدرك أيهما الذي يتحرك وأيها واقف. تماماً كالذي يعيش الظاهرة في حينها، فإنه لا يستطيع التعامل معها على بينة من داخلها، إلا إذا مر عليها بعض الوقت، مثل بداية إدراكك لتحرك القطار فقط عند تحركه السريع، وهو ما يطلق عليه أستاذنا الدكتور/ سيف الدين عبد الفتاح "المعاصرة حجاب". وهو ما يمكن ملاحظته بالفعل على معظم الأدبيات التي تعاملت مع مفهوم العولمة واتضح في وقوف جلها عند حد الوصف والتقييم دون تعديها إلى التفسير.

٢. تعددت مستويات التحليل لدى أغلب الأدبيات التي تناولت مفهوم العولمة:

- البعض وقف عند وصف الظاهرة دون تطرق لجوانب التحليل الأخرى.

- والبعض الآخر الذي قام بتفسير الظاهرة، لم يفسروا الظاهرة بالأسلوب العلمي المتعارف عليه، وإنما الأولى أن يقال إنهم قاموا بتفسير الماء بالماء. بمعنى آخر، أنهم لم يضيفوا شيئاً جديداً عند تفسيرهم للظاهرة، فبعضهم يعرفون العولمة: بأنها الثورة التكنولوجية والاتصالية التي يشهدها العالم الآن، وعندما يفسرون العولمة، ما السبب في العولمة؟؟ فيجيبون بأن السبب هو "أيضاً" الثورة التكنولوجية والاتصالية التي يشهدها العالم الآن.

- هذا وقد اتصرف الفريق الأخير إلى مجرد تقييم الظاهرة.

- يلاحظ في هذا الصدد، أن البعض لم يعتل السلم تدريجياً، فالبعض يبدأ بالتقييم دون أن يصف أو يفسر، والبعض الآخر يصف ثم يُقِيم قافزاً على مرحلة التفسير.
- ٣. تكييف العولمة منهجياً، فقد اختلفت رؤية كل كاتب للعولمة منهجياً ما بين

كونها:

- أداة تحليلية.
- إطار نظرياً مرجعياً.
- عملية مستمرة.
- نقطة تحول.
- مجرد بعد دولي جديد.
- ظاهرة موضوعية حيادية.
-

✦ إسلامية:

عند الحديث عن العولمة والإسلام، فإننا نكتشف شاسع اليون بين الخالق وبين ما يفعله الإنسان - منزهاً جل وعلا عن المقارنة.

فالحديث عن الإسلام يعنى الحديث عن العالمية الإنسانية الحقة، عالمية:

- عالمية الخلق.
- عالمية النبوة.
- عالمية الرسالة.
- عالمية المنهج: رغم النقد الموجه إلى الإسلام بعدم طرح آليات وعدم تدشين مؤسسات، لكن الإعجاز الحق في النص القرآني بشكل خاص والدين الإسلامي بشكل عام، هو وضع المبادئ، الأساسيات، للقواعد، بالمعنى العام "المنهاج" متضمناً السنن والمقاصد والغايات، تاركاً السبل والوسائل والآليات للأمة، نواتمها وتكثفها بما يعليه الأصل وبما تفرضه احتياجات العصر الذي تعيشه.

المراجع:

- (١) السيد يسين، "في مفهوم العولمة"، المستقبل العربي، العدد ٢٢٨، فبراير ١٩٩٨، ص ص ٤-١٣.
- (٢) جيمس روزناو، ديناميكية العولمة: نحو صياغة عملية، قراءات استراتيجية، للقاهرة، (مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٩٧).
- (٣) فهمي هويدي، "أسناناً بلا حيلة"، الأهرام، الثلاثاء ٢٠٠٠/٥/٢،
<http://www.ahram.org.eg/Scripts/Arab/Sea>
- (٤) صادق جلال العظم، "ما هي العولمة؟"، ورقة بحثية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ١٩٩٦، نقلاً عن السيد يسين، مرجع سابق.
- (٥) هشام البعاج، "سيناريو إبستمولوجي حول العولمة (لطروحات أساسية)، المستقبل العربي، العدد ٢٤٧،
سبتمبر ١٩٩٩، ص ص ٣٨-٥٣.
- (٦) إسماعيل صبري عبد الله، "الكوكبية: للرأسمالية العالمية في مرحلة ما بعد الإمبريالية"، المستقبل العربي، أغسطس ١٩٩٧، ص ص ٤-٢٥.
- (٧) د. محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، يونيو ١٩٩٧)، ص ص ١٣٥-١٣٦.
- (٨) د. هالة مصطفى، "العولمة.. نور جديد للدولة"، السياسة الدولية، القاهرة، أكتوبر ١٩٩٨، ص ص ٤٣-٤٤.
- (٩) Ian Clark, Globalization and Fragmentation, Oxford University Press, 1997, pp. 20-23.
- (١٠) د. مصطفى كامل السيد، محاضرات تمهيدية ماجستير علوم سياسية، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠٠/٥/٢٠.

ورشة التحليل الثقافي وبناء المفاهيم

السيرة الدلالية لمفهوم "الأمة"

أ. سامر رشواني

١- الدلالة اللغوية لمفهوم "الأمة" وشجرته الدلالية:

يسرج لفظ "الأمة" إلى الجذر اللغوي «أمم» ويرى ابن فارس أن هناك أربعة أبواب من المعاني تستفرع على هذا الجذر وهي: ١- الأصل ٢- المرجع ٣- الجماعة ٤- الدين ويقرر بأن هذه المعاني متقاربة، فهي ترجع إلى المعنى التجريدي «الأصالة أو المرجعية».

ثم يضيف ثلاثة أصول معنوية مستقلة وهي: ١- القامة ٢- الحين ٣- القصد. ونلاحظ في هذا التحليل الدلالي لابن فارس أن هذه المعاني الثلاثة الأخيرة متميزة عن الأربعة الأولى لعدم اشتراكها في المعنى الضمني المشترك بينها -وهو الأصالة أو المرجعية- ثم هي متميزة فيما بينها بحيث لا يضمها معنى ضمني واحد. ولكن لغويين آخرين يختلفون مع ابن فارس في تحليله، ويردون الجذر الدلالي للفظ «الأمة» إلى أصل واحد، سنذكره بعد حصر الدلالات اللغوية التي توضع بموازاة لفظ الأمة في معاجم اللغة:

- ١- الدين
- ٢- كل من كان على دين حق مخالف لسائر الأديان. (أو للرجل الذي لا نظير له).
- ٣- كل قوم نسبوا إلى شيء وأضيفوا إليه فهم أمة.
- ٤- كل جيل من الناس أمة على حدة.
- ٥- جماعة العلماء.
- ٦- القامة. قال الكسائي: أمة الرجل ببنه ووجهه.
- ٧- الطاعة.
- ٨- الرجل العالم.
- ٩- الحين.

١٠- كل جنس من الحيوان غير ابن آدم أمة على حدة.
ويمكن أن نلاحظ بسهولة أن بعضاً من هذه الدلالات مستقى مباشرة من القرآن أو نتيجة للاختلاف في تفسير دلالاته، كالمعنى الثاني أو الخامس مثلاً.
يرى الخليل أن كل شيء يضم إليه ما سواه مما يليه فإن العرب تسمى ذلك أمّاً. (أم الرأس = الدماغ...). ولكن ابن منظور يرى أصل الباب هنا هو: «القصد». وبالنظر في المعاني المرتبطة بلفظ «الأمة» نلاحظ إمكان فهمها في ضوء الأصلين الدالين السابقين «الضم» و «القصد»، على نحو يبرز منطق التوالد الدلالي لهذه المعاني.
خلاصة القول إن لفظ الأمة لا يطلق على مطلق الجماعة أو الزمن أو غيرها ما لم تتضمن هذه المعاني مميزات دلالية خاصة (مقاصد) تفرق بينها وبين غيرها، على نحو تستحق أن يطلق عليها أمة.

٢- الدلالات الشرعية لمفهوم "الأمة"

• في القرآن الكريم:

- ورد لفظ «الأمة» في القرآن مفرداً (٤٩) مرة، وورد مجموعاً على «أمم» (١٣) مرة، وورد مضافاً «أمتكم» مرتين. وقد تعددت الدلالات المرتبطة بهذا اللفظ واختلفت بحسب استخدامه حقيقة أو مجازاً، وقد بلغ بها البعض عشر دلالات هي:
- ١- الصف المصنوف: ﴿طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ...﴾
 - ٢- السنين الخالية: ﴿وَأَذْكُرْ بِغَدِ أُمَّةٍ...﴾
 - ٣- الرجل الجامع للخير: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا...﴾
 - ٤- الدين والملة: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾
 - ٥- الأمم السابقة والقرون الماضية: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهَا أُمَمٌ...﴾
 - ٦- القوم بلا عدد: ﴿كَلَّمَا دَخَلْتَ أُمَّةً لَعَنْتَ أَخْتَهَا...﴾
 - ٧- القوم المعدود: ﴿وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ﴾
 - ٨- الزمان الطويل: ﴿وَكُنْزٍ أَخْرَجْنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مَّغْدُودَةٍ﴾
 - ٩- الكفار خاصة: ﴿كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ...﴾
 - ١٠- أهل الإسلام: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ...﴾

هذه تقريباً معظم المعاني التي يذكرها العلماء في كتب الأشباه والنظائر حيث يجمعون الاستخدامات اللغوية للفظ ما.

ويمكننا أن نرد هذه المعاني المختلفة إلى أربع مجموعات دلالية (أصول من المعاني حسب تعبير ابن فارس).

١. الأمة بمعنى "الجماعة"

٢. الأمة بمعنى "الزمن"

وقد استخدم هذا المعنى مرتين في القرآن، وهو استخدام مجازي مرسل، ووجه هذه الدلالة -عند الطبري- أنه إنما قيل للسنين المعودة.

٣. الأمة بمعنى "الرجل الواحد"

وقد ورد لفظ الأمة بهذا المعنى مرة واحدة في وصف إبراهيم عليه السلام: "إن إبراهيم كان أمة قانتاً"، وتفسير هذا الوصف لإبراهيم -دلالياً- هو أن «قصده مفرد من قصد سائر الناس».

٤. الأمة بمعنى "الدين"

وقد جاءت الأمة بهذا المعنى مرتين فقط «إنا وجدنا آباءنا على أمة...» ومعنى الأمة في الدين -كما قال صاحب اللسان- هو أن مقصدهم واحد.

نلاحظ من الدلالات السابقة وارتباطاتها اللغوية أن أساس المفهوم القرآني للأمة بمعنى الجماعة البشرية هو المضمون الفكري والمميز العقدي. ولعل هذا ما يعبر عنه قوله -تعالى-: «لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنَسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ» (الحج: ٦٧) وعليه كانت الأمة المسلمة متميزة عن غيرها من الأمم بخصائص حصرها القرآن في:

- ١ - الوسطية
- ٢ - الإيمان بالله
- ٣ - الأمر بالمعروف
- ٤ - النهي عن المنكر.
- ٥ - الشهادة على الأمم الأخرى
- ٦ - الدعوة إلى الخير

وفي المنظور القرآني أيضاً للأمة شخصية اعتبارية مسئولة ومكلفة، ومندرجة في نسق من السنن والقوانين مثل: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ» «لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنَسَكًا» «وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَائِيَةٍ كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا» «تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَكُمَّ مَا كَسَبَتْ» «كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ»

• في السنة:

سنقتصر في تحديد مفهوم الأمة في السنة النبوية على كتاب المدينة، الذي يعد أول دستور للجماعة المسلمة، والدولة الإسلامية. وقد ورد لفظ الأمة في «صحيفة المدينة» مرتين:

- ١- هذا كتاب من محمد (رسول الله ﷺ) بين المؤمنين والمسلمين من قريش (وأهل يثرب) ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، أنهم أمة واحدة من دون الناس.
- ٢- وأن يهود بنى عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم.. وأن لليهود النجار مثل ما لليهود بنى عوف...
ونلاحظ في هاتين المادتين أموراً عدة:
 - أ- أن الإيمان والهجرة والجهاد هي الخصائص المميزة للأمة المسلمة.
 - ب- أن هذه الأمة أمة واحدة متميزة عن سائر الأمم الأخرى.
 - ج- أن لليهود أمة خاصة مندرجة مع المؤمنين بموجب العقد السياسي الذي عبرت عنه هذه الصحيفة.

٣- الدلالة العرفية لمفهوم «الأمة»:

توزعت تصورات الفكر العربي الحديث والمعاصر في تحديد العامل الأساسي الأول لتحديد الأمة «بما هي جماعة بشرية مميزة بهوية خاصة ما» على أربع مجموعات:

- مجموعة التصورات الدينية ثم التصورات اللغوية ثم الإقليمية ثم السياسية.
- فالتصورات الدينية تشترك مثلاً في جعل رابطة العقيدة الدينية وبالتحديد الإسلام المقوم الجوهرية للأمة، وإن اختلف المفكرون المسلمون في تفسير مفهوم وحدة الأمة الإسلامية. فنجد مثلاً اتجاهات توفيقياً هدف إلى إحياء قدر معين من الوحدة بين المسلمين نظراً لتعذر تحقيق الوحدة الشاملة التامة بينهم. واقترح هذا الهدف صيغاً متباينة. ويتمثل هذا الاتجاه في كتابات: خير الدين التونسي وابن باديس والأفغاني وعبد الكواكبي ورشيد رضا، بينما يرى اتجاه آخر ضرورة بعث الوحدة الإسلامية الشاملة، فمفهوم الأمة لديه- هو مفهوم سياسي مرتبط بشكل الدولة الواحدة أساساً، ويتمثل في كتابات حسن البنا وسيد قطب وعبد القادر عودة وغيرهم. وهناك اتجاه ثالث في نفس التصور العام «للأمة» يرى لنقطاع الصلة بين مفهوم الأمة ووحدة الأمة على المستوى السياسي،

وأن الواقع التاريخي قد تخطى طور الوحدات الدينية الشاملة وترك الباب مفتوحاً لأشكال جديدة من الاتحاد في الدين، ويمثله مفكرون مثل: علي عبد الرازق وخالد محمد خالد.

- ثم هناك تصورات لغوية لمفهوم الأمة تجعل من رابطة اللغة المحدد الأساسي الأول، إن لم يكن الأوحد لكيان الأمة. ويعنى هذا التصور اللغوي فيما يعنيه تطابق نطاق الأمة مع نطاق اللغة. وبناء عليها يتحدد الموطن والدولة. ويمكن أن نرصد بوادر هذا التصور بمختلف اتجاهاته- بدءاً من الشيخ حسين المرصفي (ت ١٨٩٠) ثم إبراهيم اليازجي (ت ١٩٠٦) وصلاح الدين القاسمي (ت ١٩١٦)، مروراً بساطع الحصري وزكي الأرسوزي ثم نديم البيطار وغيرهم.

- كما ظهر في القرنين الماضيين اتجاه يرى المحدد الأساسي لمفهوم «الأمة» هو الإقليم أي تلك الرقعة الجغرافية المميزة بخصائص محددة ولها فاعليتها الخاصة في إطار علاقات النوع الإنساني بالأرض المعمورة.

وقد تنوعت معالجات المفكرين المشتركين لهذا المفهوم وعلاقته بالعوامل الاجتماعية والتاريخية والدينية والثقافية، ويمكننا أن نتابعه في كتابات بطرس البستاني في صحيفة «نفيير سورية» ثم رفاعة الطهطاوي فأنطون سعادة وختاماً مع جمال حمدان في «شخصية مصر».

هذه صورة موجزة عامة عن مجمل التصورات التي أحاطت بمفهوم الأمة في القرنين الماضيين في الفكر العربي. وسننتقل الآن إلى تحليل مفهوم الأمة في بعض كتابات مفكرين معاصرين اثنين هما منى أبو الفضل ورضوان السيد.

• مفهوم الأمة عند منى أبو الفضل في "الأمة القطب":

بدايةً نلاحظ ربطاً أساسياً بين مفهوم الأمة والجماعة السياسية، فهي جماعة سياسية مجاوزة لسحيفة التاريخة الموقوتة بفاضٍ ولّى. وصحيح أن العلاقة بين الأمة ككيان جماعي والخلافة كرمز لهذه الجماعة وأداتها التنفيذية.. هي علاقة تدعيم وتكامل، إلا أنها ترى «أن الخلافة أو النظام السياسي لا ينشئ الجماعة السياسية التي تتمثل في الأمة، بل الأمة قائمة في الأصل، وهي التي تقرر الأطر النظامية دون أن تكون حبيستها... والأمة دعاء القرآن...»

وهكذا تصبح الأمة -حسب مفهوم منى أبو الفضل لها- كياناً جماعياً يرتكز في تماسكه على عقيدة إيمانية شاملة مصدرها رباني ومجالها كافة أوجه الحياة من منظور آخر أو من منظور ممتد يصل بين الحياة الدنيا والآخرة لا يلتقى بالفواصل بين مجالاتها وأبعادها.

• مفهوم الأمة عند رضوان السيد في "الأمة الجماعة والسلطة":

تعد دراسة رضوان السيد دراسة في تكوّن مفهوم «الأمة» في الإسلام، حيث يفترض -بداية- وجود منظومة سياسية إسلامية متكاملة يمكن مقاربتها من خلال المصطلحات والمفاتيح التي تربط وشائج هذه المنظومة ويتم فهم المصطلح وتتبعه في تاريخ الجماعة من خلال الوظيفة التي يؤديها في المنظومة.

بداية، يقابل رضوان السيد بين الشعوب والقبائل وبين الأمة، باعتبار أن الأولى -أي الشعوب والقبائل- مرتبطة بمرحلة الاختلاف والصراع والتفرق، بينما تشكل الثانية -الأمة- مرحلة أكثر تطوراً في التشكيل الاجتماعي تقوم على الوحدة المتجذرة في الفطرة التاريخية «كان الناس أمة واحدة» والتعارف «وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا»، مع الاحتفاظ بظواهر التمايز والاختلاف بينهما.

وهكذا فإنه إذا كان المؤمنون بالنبي ورسالته من العرب وأهل الكتاب هم "أمة الإجابة" فإن العالم الإنساني كله الذي أرسل النبي ﷺ إليه يشكل في مجموعته «أمة الدعوة».

- وعمومية الدعوة القرآنية تفترض بقاء «الأمة» مفتوحة، أي في «حالة تحقق» مادامت في العالم ناحية لم تقتحمها الرسالة الإسلامية فتسيطر أو توازن أو توحد. وهي لا تستطيع المهادنة أو التأقلم أو التنازل باعتبار أن تنازلها يعني زوال مسوغات وجودها «وإن لم تفعل فما بلغت رسالته» وإن كانت بدايتها في العالم بداية محلية أو إقليمية، فهي لا بد وأن تسيطر في إقليم يتحول إلى قلب للأمة ومركز للجماعة.

باختصار، تفهم «الأمة» في الإسلام كصيغة اجتماعية متطورة تقوم على التعارف والوحدة والتعاون بين جميع الشعوب والقبائل على وجه الأرض. ويتفرع على هذا المعنى

مفهومان «أمة الإجابة» و «أمة الدعوة» وتقوم «أمة الإجابة» على أساس الوحدة؛ (وحدة العقيدة والسلطة والدار) وعلى الدعوة العالمية الشاملة لكل شعوب الأرض.

المصادر والمراجع:

- معجم مقاييس اللغة: ابن فارس.
- لسان العرب: ابن منظور الإفريقي.
- المفردات: الراغب الأصفهاني.
- الوجوه والنظائر: الحسين بن محمد الدامغاني.
- تحصيل نظائر القرن: الحكيم الترمذي.
- مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة: محمد حميد الله.
- تصورات الأمة المعاصرة: ناصف نصار.
- الأمة القطب: منى عبد المنعم أبو الفضل.
- الأمة والجماعة والسلطة: رضوان السيد.

نماذج من التحليل الثقافي الغربي عن كتاب

Robert Wuthnow, James Davison Hunter, Albert Bergesen, and Edith Kurzweil, Cultural analysis, Routledge and Kegan Paul, 1984.

إعداد: أماني محمود غانم

يسرى البعض أنه لم يتم إنجاز الكثير بصدد دراسة مفهوم الثقافة-على عكس ما حدث من تطور في سائر المفاهيم في حقول العلوم الاجتماعية- ويرجعون ذلك إلى سيادة بعض المقولات أو الافتراضات عن الثقافة مثل:

١- القول بأن الثقافة تتكون أول ما تتكون من الفكر، الأمزجة، المشاعر، والقيم، والاعتقادات. فالروية السائدة عن الثقافة في العلم الاجتماعي (الغربي) المعاصر أن «الثقافة هي ما يتبقى أو ما يتخلف بعد إقصاء كل صور السلوك الإنساني القابل للملاحظة». إنها تتكون من الفكر الداخلي غير الملحوظ من الحياة سواء الفردية أو الجمعية.

وبتعريف الثقافة على هذا النحو لم يكن من الغريب أن يجد العلماء الاجتماعيون صعوبة في التقدم على طريق التحليل الثقافي.

٢- القول بأنه يمكن فهم الثقافة فقط بربطها بالهيكل الاجتماعي.. وفي هذا تقليص أو (اختزال) Reduction لمضمون الثقافة وذلك بدلاً من الاهتمام بالثقافة كظاهرة، في حد ذاتها، فقد قام العلماء بتقليصها إلى مستويات أقل.

٣- أيضاً ساهم في إعاقة تقدم التحليل الثقافي الافتراض القائل بأن الأفراد وحدهم هم الذين لديهم ثقافة **Only individuals have culture**.

وهذا الافتراض هو الآخر نوع من الاختزال. فأولاً يقصر الثقافة على الأفراد فقط، فلو أن الثقافة لا تعنى سوى الفكر والمشاعر، إذن الأفراد وحدهم هم من لديهم ثقافة، وبهذا الشكل تكون الثقافة قد حددت من حيث المدى. لأنه بهذا الشكل يصبح مجال البحث هو «الوعي الشخصي (الذاتي) للأفراد»: البحث عما يفكرون فيه وما يشعرون به، باختصار دراسة بنية تركيب المعاني الذاتية؛ **To study the construction of subjective meanings**

أي أن إعاقة التحليل الثقافي لم تكن بسبب مجرد الفشل في وضع فروض **hypotheses** قابلة للاختبار أو بسبب الفشل في توظيف مناهج، وإنما لأعمق من ذلك بسبب الافتراضات **assumptions** عن طبيعة الثقافة في حد ذاتها.

والمحاولة هنا ما هي إلا تلمس الطريق لمعرفة كيف حاول البعض ويحاول تحليل الثقافة واستخدامها ومدى قدرتها التفسيرية لديهم. إذ لم تتبلور منهجية التحليل الثقافي **Cultural Analysis** إلا في العقود الأخيرة ونتيجة إسهام عدد من كبار المنظرين في علم الاجتماع الغربي، كان أبرزهم ميشيل فوكو الفرنسي، هابر ماس الألماني، بيتر برجر الأمريكي، ماري دوجلاس الإنجليزية، دريدا الفرنسي. ونستعرض نموذجي البنيوية الجديدة عند فوكو، الفينومونولوجي عند برجر.

أ- البنيوية الجديدة عند ميشيل فوكو:

- انصب اهتمام فوكو الأساسي على الثقافة الغربية، وكان شغله الشاغل هو فهم الحاضر من خلال الماضي (الحاضر كمنتج للماضي). إذن احتل مفهوم التاريخ مكاناً محورياً عند فوكو، ولكنه التاريخ المؤثر في حياة كل الأفراد في حقبة زمنية معينة.

- دفع فوكو واستثاره تفتت المعرفة في الحقول الأكاديمية المختلفة، والهوة متزايدة الاتساع التي تفصل ما بين النظريات القائمة على الموضوعية وبين تلك المدافعة عن الذاتية.

- وكان مقرب فوكو التاريخي مقرباً ميقائياً، عالمياً. (أ) ميقائياً: لأنه يهتم بفترة تاريخية يسودها نوع من المعرفة. هذه المعرفة تمنح السلطة لمن يملكها، فإذا ما ولدت معرفة جديدة نشأت ثقافة جديدة، وهنا تنتهي مرحلة تاريخية وتبدأ أخرى. إذن يركز فوكو على «تغيير طريقة عمل التاريخ إلى طريقة أخرى». **The change from one way of doing history to another**

- (ب) وعالمياً: لأنه بالرغم من تركيزه على الثقافة الغربية واستقائه من تاريخها وقصصها، إلا أنه في حديثه صب نتائجه على العموم؛ إذ إنه عند فوكو لا تولد المعرفة ولا تسود في ثقافة بعينها وإنما في حقبة زمنية ما.

- «نقل المعرفة» أمر محوري للثقافة، وهذه العملية لم تكن أبداً خطية، ولا تبادلية وإنما هي عملية مرتبطة بالسلطة سواء أدركنا ذلك أم لم ندركه.

• كان منهج فوكو في التعامل مع بيانات التاريخ هو تحليلها في إطار بيئتها الكلية، وفي مقدمة كتابه **The Archeology of Knowledge** يقول «إن المشكلات حينما توضع في التحليل التاريخي وكذلك في سائر الحقول الأخرى لغوياً، إثنياً، اقتصادياً وأدبياً. يمكن حينئذ أن تسمى البنائية».

• علم حفريات المعرفة (الأركيولوجي): وفي كتابه المعنون بهذا الاسم، أعاد فوكو تنظيم وترتيب ما عالجه من ظواهر من قبل. يقول فوكو «إن التاريخ الطبيعي، تحليل الثروة، الاقتصاد السياسي، قد عولجت من قبل في معانيها العامة، ولكن باستخدام أسماء المؤلفين». يقول «إنه كان يجب أن يبتعد عن صيغ هذه المفاهيم بالفردية، وعن استخدام الأسماء. بدلاً من ذلك فإنه يجب وضع المؤلف في إطار بيئته، زمانه.. المؤلف ببساطة يصبح وظيفة للخطاب.. **A function of discourse**

• ولأن اللغة وسيلة للتعبير عن المعرفة.. كان اهتمام فوكو «بالتركيز على الخطاب» بما يحفل به من رؤى متعددة... وفي بحث فوكو في المدونات / السجلات التاريخية تجنب الحقائق التي تؤخذ مأخذ المسلمات. فعند فوكو يظل منهج الباحث إحادياً / إنكارياً إلى أن تثبت له الحقيقة.

ب - الظاهرانية عند بيتر برجر:

المنطلق عند برجر: (رؤيته الفلسفية)

١- الإنسان هو المحور. الإنسان هو صانع العلم أو الثقافة بجانبها المادي وغير المادي. وما يعتقد أنه واقع (حقيقة) إنما هو في حقيقته منتج بشري. إذن جوهر العالم -الذي يخلقه البشر- إنما هو معاني ذاتية تُؤسس اجتماعياً.

٢- ولقد أثرت هذه الرؤية الفلسفية لبرجر على المنهاجية عنده: فمثلاً يرى برجر أن النقطة الأولى للبحث هي المعرفة الشائعة في الحياة اليومية، والطريقة التي ينظم بها الناس خبراتهم اليومية. فهذه هي الخلفية التي يجب أن يبدأ البحث فيها.

وعلى ذلك فالفيثومونولوجي -كما قدمه برجر- هو «منهاج وصفي» بالأساس بمعنى تجريبي (مؤقت غير نهائي). إذ يوافق برجر على أن الفيثومونولوجي يتوقف حيثما تبدأ العلوم الدنيوية **Mundone Sciences** إذ يقول برجر «إن التحليل الفيثومونولوجي هو منهاج وصفي خالص، ومن ثم فهو أمبريقي ولكنه ليس علمياً كما تفهم طبيعة العلم إذ يرى برجر أن «العلم الأمبريقي» على أنه يجب أن يعمل من خلال افتراض السببية

الجامعة **within the assumption of universal causality**. فينما تسمح
الفينومونولوجي للعلوم الاجتماعية باختراق / تخلل / اكتشاف علم الحياة اليومية ووصفها
انتظامياً، إلا أنها يجب أن تنتقل إلى مستوى أعلى من التسبيب. فما هي مكانة القيم في
هذا التحليل؟

لا يفهم برجر الموضوعية - كما يفهمها الوضعيون - على إنها حقائق خام **raw fact**
ولكن رؤيته للموضوعية تنور حول تفاعل القيم **values** الأبحاث العلمية **scientific**
.Investigations

إذ يوافق برجر على أن القيم تؤثر في مشكلات وتصميم البحث العلمي، ولكن يجب
التحكم فيها قدر الإمكان حتى لا تشوه التفسير الاجتماعي. على الباحث أن يحصر
تحيزاته وأراءه حول الحسن والسيئ / الصحيح والخطأ / الشرعي وغير الشرعي في
الظاهرة ويخضعها للبحث.

الورشة الثالثة المدخل السنني

ورقة العمل التأسيسية: د. محيي الدين قاسم

أوراق الورشة:

- ١- مدخل السنن أ. شريف عبد الرحمن
- ٢- قراءة في مقدمة ابن خلدون أ. أسماء عبد الرازق
- ٣- تقرير عن المشاركة في ورشة السنن أ. مروة فكرى
- ٤- تقرير عن المشاركة في الورشة أ. نسمة شريف
- ٥- تقرير عن نشاط المتدرب في فعاليات «ورشة السنن» أ. أشرف نبيه
- ٦- المدخل السنني ودراسة الظاهرة السياسية أ. خديجة خيرت
- ٧- تقرير عن المشاركة في ورشة العمل الخاصة بالمدخل السنني أ. منال يحيى
- ٨- مخطط بحثي حول موضوع: «الأمن المصري عام ٢٠١٠ - دراسة من المدخل السنني» أ. أحمد مرسى خطاب

ورقة أعمال ورشة العمل الخاصة

بالمدخل السنني

د. محيي الدين محمد قاسم

تم الاتفاق الأولى فيما بين القائمين على ورشة العمل الخاصة بالمدخل السنني على القواعد الموضوعية، ابتداء من طرح ماهية المقصود بالمدخل، و ماهية الكتابات والإسهامات الفكرية التي تطرحه، والاتفاق على انتقاء مجموعة من تلك الدراسات التي تساهم في العرض الكلي والمتكامل لعناصر المدخل - دراسات اهتمت بعرض القواعد الأساسية - دراسات ركزت على استنباط المدخل من القرآن والسنة والتاريخ - دراسات صعود وانهيار الأمم - دراسات قدمت عناصر التجديد للمدخل في العلوم السياسية - دراسات تطبيقية للمدخل - دراسات نقدية.

وقد كانت القراءات المرشحة كأساس لفعاليات ورشة العمل هي: مقدمات مشروع العلاقات الدولية في الإسلام (بإشراف أ.د. نادية مصطفى)، في النظرية السياسية من منظور إسلامي (أ.د. سيف الدين عبد الفتاح)، سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها (محمد هيشور)، التفسير الإسلامي للتاريخ (عماد الدين خليل)، فلسفة المشروع الحضاري (أحمد محمد جاد)، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي (سليمان الخطيب)، المسلمون وكتابة التاريخ (عبد العليم خضر)، مقدمة ابن خلدون، تاريخ البشرية (أرنولد تونبي)، تاريخ وقواعد الحضارات (فرنان برودل)، فضلاً عن مجموعة من المقالات الموجودة والمتاحة بمكتبة مركز الحضارة للدراسات السياسية.

ولأنه قد تم الاتفاق على أن الاجتماعات الثلاثة المفترض عقدها خلال شهر يونية ٢٠٠٠ غير كافية عموماً لعرض كل ما يتصل بالمدخل السنني، بالنظر إلى طبيعة الورشة وأنها ليست بالمحاضرات التلقينية قدر اهتمامها وانشغالها الأساسي بالتدريب وتنمية المهارات البحثية والنقدية والتطبيقية، فقد روعي زيادة عدد الاجتماعات وزيادة عدد الساعات في كل مرة من ناحية، وعلى استضافة الأستاذ الدكتور سيف الدين عبد الفتاح لسليمان الخطيب والنقاش الموسع والمفتوح عن المدخل في بداية تلك الاجتماعات وبهدف تكوين رؤية واضحة قدر الإمكان لدى جميع المتدربين حول ماهية المدخل وعناصره الأساسية وإمكاناته المعرفية والمنهجية، فضلاً عن خبرات الأستاذ المحاضر في تأصيل وتطبيق

المنهج في عدد من الدراسات. وأخيراً فإن الاجتماعات التي خصصت لورشة العمل قد أكدت -منذ البداية- على عدد من الملحظات، منها على سبيل المثال:

١. أن الهدف الأساسي لورشة العمل ليس تلقين قواعد المنهجية الإسلامية للطلاب المتدربين أو حتى عرض نماذج تطبيقية مصنوعة لها - مع أهميتها كهدف مرحلي وسيط - قدر إثارتها لعقلية الصناعة عند الباحثين المتدربين لمنهج جامع ما بين الإطار النظري والقواعد والآليات التجريبية، وأن مدخل السنن والنظم جزء مكمل للعناصر المنهجية التي تطرحها المداخل موضوع ورشتي العمل الآخرين، وأن المنهجية المقترحة عرضها عليهم تقتضي أن نأخذ في الاعتبار إمكانية توظيف كل هذه المداخل في تناول الظاهرة السياسية.

٢. أن هناك ثلاث مراحل في رؤية الورشة للمدخل السنني والنظمي من وجهة منهجية، وقد للزم الطلاب المتدربون - قدر الإمكان - بهذه المراحل التي تمت من خلال الاجتماعات اللاحقة للمجموعة، وهي:

• عرض الأدبيات والإسهامات الفكرية التي تناولت أو أشارت أو طبقت المدخل السنني والنظمي في مجالاته المتنوعة - دراسة التاريخ عموماً - دراسة التاريخ الإسلامي - دراسة العلاقات الدولية في الإسلام - التأصيل الفكري للمنهجية الإسلامية وموقع المدخل منها - أدبيات صعود وانهايار الأمم.... الخ - والهدف من هذه القراءة هو تحديد العناصر الأولية والمبادئ الأساسية للمدخل.

• الرؤية النقدية الواعية والمنضبطة للكتابات التي وظفت المدخل السنني والنظمي طبقاً لعدد من المؤشرات التي اتفقت عليها المجموعة، ومنها على سبيل المثال: مدى وضوح فكرة المدخل أو غموضها ابتداء من افتراض أنها موجودة أصلاً - مدى تأكيد تلك الكتابات على العناصر الأساسية للمدخل، وهل تعاملت معه كموضوع دراسي أم كمدخل منهجي للدراسة - الجوانب التطبيقية للمنظور ومدى استناد الدراسة إليه - ما هي عناصر التمايز لدى الدراسة والتي اكتسبتها من زاوية المدخل السنني أو النظمي - مدى تكامل الرؤية المنهجية للمنظور في إطار غيره من عناصر الرؤية المنهجية.

• محاولة إعادة بناء المدخل السنني في ضوء ما سبق، وهي المرحلة الرئيسية لعمل الورشة، حيث طرح التساؤل حول كيفية التعامل مع المدخل حالة قيامنا بالاستناد إليه في دراساتنا المستقبلية أو الحالية، ما هي العناصر التي يمكننا الاستعانة بها، وما هي

العناصر التي تحتاج إلى إعادة طرح أو مناقشة في هذا المدخل. ذلك لأن الهدف من ورش العمل هو تكوين جماعة علمية معرفية تعيد طرح وإنتاج ونقد وبناء إسهامات أعضائها، وهو أمر حيوي للطرفين إذ قسم المتدربون لمجموعتين - المجموعة التي ساهمت بالكتابة الفكرية والمجموعة القارئة - وأن التكامل فيما بين المجموعتين يعني أننا بصدد جماعة علمية حقيقية في مجال الدراسات الإسلامية.

• ثم كان على ورشة العمل تلك التأكيد على تعريف السنن ومدى ارتباطها بالقرآن والسنة، وأنواع السنن وعلاقتها بالفعل الحضاري، ومصادر السنن وكيفية استنباطها، ثم دراسة لمجموعة منتقاة منها: الحركة - التدافع - التعارف - عقلية الوهن - الإبدال - التداول..... إلخ، مع الاتفاق على أنها منظومة أو شبكة معرفية، ومن ثم صعوبة استنباط السنن بجهد فردي واقتراح تكوين جماعة علمية تجمع عدداً من التخصصات المعرفية المختلفة والمتكاملة واللازمة لاستنباط وتأسيس وتطبيق المنظور السنني في حقل العلوم الاجتماعية. ثم كان على ورشة العمل تلك تحديد عناصر القوة والضعف فيما يطرح من كتابات تتعلق بالمدخل السنني، وأن هناك صعوبات تعترض عملية استنباط السنن بالنسبة إليهم - لعدم التمكن من آليات التفسير والتأويل-، فضلاً عما لاحظوه من تعدد تفسيرات السنن، وتزييف السنن وهو ما يؤدي إلى ضرورة ضبط عملية الاستنباط والاستشهاد بالسنن، مثلما تطرح قضية القدرة الاستيعابية للمنظور ودوره في اكتشاف الظواهر ودراساتها وكيفية تسكين المنظور ضمن عناصر المنهجية الإسلامية.

وقد أكد المتدربون على أهمية مقولات المنهج ودورها في دراساتهم البحثية، خاصة ما يتعلق بإفراد مساحة للغيب في الفعل البشري وفي الظواهر الاجتماعية، وإيراز معنى النسبية في الحرية البشرية، وفي التوازن في مستويات التحليل وفي التأكيد على أهمية التفسير الشامل في ضوء المنطق الإلهي وفي إيراز الأخلاقيات في السلوك الإنساني. وأخيراً فقد سعت الورشة إلى توزيع أعباء عرض التقرير النهائي على الباحثين المتدربين بالشكل الذي يجمع ما بين التعريف والتوصيف، وما بين التأسيس والتفصيل، وما بين التعليق والتطبيق.

مدخل السنن

أ. شريف عبد الرحمن

أولاً: مبعث الحاجة إلى المدخل السنني:

تتمثل ضرورة المدخل السنني في الحاجة إلى صياغة قواعد اجتماعية منضبطة قائمة على استكناه نمط العلاقات بين الأفعال الإنسانية وعواقبها. ويمكن تعريف السنّة بأنها القاعدة الحاكمة لشكل العلاقة بين الفعل الإنساني وبين العاقبة المترتبة عليه.

ووفقاً لهذا التعريف يصبح التاريخ هو الحقل الأساسي لعدد واسع من الأنساق السننية المكتملة، ولذا فقد أفسح القرآن الكريم مساحة واسعة للمسألة التاريخية، وتنوعت طرق تناوله للموضوعات التاريخية ما بين السرد المباشر والاستخلاص المكثف من أجل إظهار التنويعات المختلفة من السنن التي عملت -وما زالت تعمل- على مدار الخبرة التاريخية.

ويمكن تلخيص أهمية المادة التاريخية في استخلاص السنن في النقاط التالية:

- عدم البدء من نقطة الصفر عند الانطلاق في تحليل أية ظاهرة معاصرة والاستفادة من التراكم أو المخزون التاريخي ذي الصلة.
- تحقيق أهداف الحركة المعاصرة بأقل قدر ممكن من العقبات والعثرات.
- تنفيذ الأمر القرآني بالسير في الأرض والنظر في العواقب واستخلاص السنن الإلهية التي سرت في حق الأمم السالفة.

وعلى أية حال فإن الإنسان وسعيه يعتبران موضوعين للسنن كما أنهما محرّكان لها، وعليه فإن الوعي بالسنة واجتناء ثمارها عبر العمل بمقتضاها أفضل من الجهل بها وتحمل آثارها في الوقت ذاته.

ثانياً: منهج القرآن الكريم في التعامل مع المادة التاريخية:

أشار القرآن الكريم إلى السنن عبر طرق مختلفة. ففي بعض الأحيان كانت السنة ترد صريحة ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد: ١١)، وفي أحيان أخرى ترد السنة بشكل ضمني ﴿وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ وأخيراً قد ترد السنة بشكل إنشائي يقضى بأن تسعى الجماعة المؤمنة نفسها إلى اكتشافها واستخلاصها ﴿فَدَخَلْتُ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَّانًا فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ

المُكذِّبين» (آل عمران: ١٣٧). وذلك من خلال عناصر منهجية تميز بها النسق القرآني في تعامله مع المادة التاريخية يمكن الإشارة إلى بعضها فيما يلي:

- الانتقال من مرحلة التأريخ (العرض والتجميع) إلى مرحلة إبراز الحكمة الإلهية الكامنة في التاريخ.
- المرونة والبعد عن التأزم المذهبي وتسمية الأشياء بأسمائها، وعدم اللجوء إلى القولية
- الدمج بين المستوى الإلهي للتفسير والمستوى الإنساني والمستوى الطبيعي.
- تنوع وحدات التحليل التي يتم توظيفها، ما بين الأفراد الفائقين (الأنبياء)، والأفراد العاديين (أصحاب الجنة)، والأمم والجماعات.
- عدم التعويل الشديد على صياغة نبوءات جاهزة، والتركيز بشكل أكبر على السنن الشرطية
- توزيع الأوزان النسبية بما يتفق وخطورة الحدث التاريخي ومدى تأثيره على مسار الجماعة المؤمنة

وبطبيعة الحال فإن أية محاولة لاستخراج سنن الوجود التي حضنا القرآن على استكشافها من الواقع لابد وأن تسترشد بهدى العناصر المنهجية التي استخدمها القرآن الكريم نفسه. وهذا ما فعله ابن خلدون عندما حاول استقراء السنن الحاكمة للوقائع التي شهدها عصره في ضوء معرفته بالتاريخ من جانب ومعرفته بأسس المنهج القرآني من جانب آخر. وانتهى به المطاف إلى صياغة ما صاغه من سنن.

ووفقاً لما سبق يعد السعي في الأرض لاستقراء السنن التي أثبتتها القرآن أو ألمح إليها هو واجب شرعي مأمور به. وهو أمر موجّه إلى المصدقين بالشرعية والجاحدين بها على حد سواء. فهو موجّه إلى المعاندين على سبيل إقامة الحجة عليهم، وموجه إلى المؤمنين من باب تحقيق اليقين وإقامة الدليل العملي على صدق الرسالة

ثالثاً: خصائص السنن:

- الاطراد: فالسننة تتحقق كلما تكررت شروط حدوثها.

- الكمون والمفارقة: فهي كامنة في قلب العلاقات المتبادلة بين الإنسان والعالم، وجاء القرآن لكي يكشف النقاب عنها ويؤكد على دورها في تسيير حركة التاريخ.
- لها طابع الاستقبال المستمر: فهي لا تنفذ وإنما تتجدد بتجدد خبرات البشر وتتوع تفاصيل حياتهم.
- لها طابع الإطلاق الذي لا يتأثر بنسببات معينة يعكسها عصر أو خبرة معينة.
- لها طابع الغلبة: فعندما تبدأ السنّة في العمل يتحول الإنسان من فاعل إلى موضوع للفعل.
- لها طابع القِدم: فهي ليست وليدة الساعة وإنما أقرت مع خلق السموات والأرض.

رابعاً: مقولات المدخل السنني:

تدور معظم مقولات المدخل السنني على محور أفراد مساحة واسعة للغيب، وذلك من خلال:

- التأكيد على عنصر الإرادة الإلهية الفاعلة القائمة على السموات والأرض بالحفظ.
- إبراز معنى النسبية في مفهوم الحرية الإنسانية، إذ هي في النهاية محكومة بقواعد إلهية مفارقة.
- التحذير من علمنة التاريخ؛ وذلك باختزاله إلى مكوناته المادية من اقتصاد وجغرافيا وسياسة فحسب.
- التأكيد على أهمية التفسيرات الحضارية الشاملة، ورفض الفصل بين مساحات التجربة الإنسانية الواحدة.
- التأكيد على أن التاريخ في النهاية هو محصلة تفاعل الإنسان ذي الإرادة المسئولة مع السنن الكونية التي يحيا في إطارها، بما ينفي عن التاريخ صفة العبثية واللاجدوى التي أثبتتها له العديد من المداخل الأخرى.
- إبراز الدور الذي تلعبه الأخلاقيات في حياة البشر وعدم تحييدها أو التعامل معها على أنها معطيات متحيزة ينبغي تجنبها.

- الدعوة لتحقيق التوازن بين مستويات التفسير الثلاث، ومخالفة المناهج الوضعية أحادية الاقتراب.
- التأكيد على أن هناك خطة كبرى للتاريخ، جزء منها ميكانيكي أودعت تفصيلاته في ثنايا الحياة المادية، وجزء منها ديناميكي تفصيلاته دالة في الزمن، وجزء منها مفارق تمثله مظلة الحكمة الإلهية الشاملة التي لا يحدث في الكون شيء إلا وفقاً لمشيئتها وعلمها فهي التي أودعت الأشياء خصائصها وصفاتها.
- يحتاج فهم هذه الخطة إلى فقه المنظومات الشاملة، حيث المنظومة لها من الخصائص والقواعد ما يميزها عن قواعد المكونات المفردة التي تنتظم في إطارها.

سمات المدخل السنني: قراءة في مقدمة ابن خلدون

أ. أسماء عبد الرازق

تسبحت قراءة "مقدمة ابن خلدون" في هذه الورقة عن أبرز سمات وملامح المدخل السنني من خلال عدد من الأسئلة:

- ما هي سمات المدخل السنني كما استخدمه ابن خلدون في مقدمته؟
والتساؤلات الفرعية التي تؤدي الإجابة عنها إلى الإجابة عن التساؤل الرئيسي هي:
- هل أتبع ابن خلدون طريق تطبيق السنن الإلهية أم استنباط السنن؟
• ما هي الخطوات التي اتبعتها للتوصل إلى السنن؟
- هل يقدم المدخل السنني خطوات تفصيلية ومقولات معينة أم إطاراً فكرياً عاماً أم الاثنين معاً؟
- ما هي أنواع السنن لدى ابن خلدون في مقدمته؟
- هل السنن حتمية ثابتة مطلقة العمومية؟
- هل السنن إلهية فقط؟
- هل يتوقف استنباط السنن عند التاريخ فقط؟
ويلاحظ أنه من الإجابة على التساؤلات الفرعية تتولد تساؤلات جديدة وتتجمع في
انتهية استنتاجات تتخطى الأسئلة التي حددت.
- وتستوالى الملاحظات من خلال القراءة مجيبة عن تساؤل واحد أو أكثر من تساؤل أو على تساؤل جديد لم يطرح.
- الملاحظة الأولى كانت اختلاف نقطة الانطلاق لدى ابن خلدون في بحثه عن السنن عن للمعتاد من البدء باستنباط السنن الإلهية من القرآن والسنة ثم تطبيقها على الواقع المعاصر، حيث بدأ ابن خلدون باستنباط السنن من كل من الواقع والخبرة التاريخية لمنطقة الأندلس وشمال إفريقيا، وبعض الخبرات التاريخية للأمم السابقة الواردة في القرآن الكريم.

وتثير الملاحظة السابقة تساؤلاً:

ما الذي يصيغ المدخل السنني بالمنهاجية الإسلامية في مقدمة ابن خلدون خاصة مع عدم إشارة ابن خلدون إلى وجود سنن قرآنية تتعلق بنفس الموضوع؟ والإجابة تظهر في إطلالة المنهاجية الإسلامية من مقدمة ابن خلدون وثناياها. فقد انطلقت المقدمة من عقل ذي بنية إسلامية، ويظهر ذلك سواء في الألفاظ أو طريقة التفكير في ربط السنن النفسية والاجتماعية بالسنن الكونية وغيرها من سمات منهاجية ابن خلدون كما سيظهر فيما بعد.

- إذ ينتقل ابن خلدون من مجرد السرد التاريخي ووصف الواقع إلى محاولات التفسير والتعميم واكتشاف نماذج تاريخية وفهم حركة التطور والتغير التاريخي، ويستقرئ ابن خلدون الواقع مكتشفاً سنة ما، ثم يستنبط من هذه السنة مجموعة جديدة من السنن ويظهر في المقدمة التداخل والتكامل بين العلوم الاجتماعية، وهي الدعوة التي يُدعى إليها في الوقت الحالي بينما يطبقها ابن خلدون قبل الدعوة بقرون فنراه يجمع بين علم التاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس والعلوم السياسية في تفسيره للواقع؛ مبيناً التفاعل بين دخيلة النفس البشرية وسلوكها في اجتماعها وبين الحكام والمحكومين على مستوى الدولة؛ راسماً حركة التاريخ مظهراً التفاعل بين أنواع السنن "سنن النفس وسنن الاجتماع والسنن الكونية.

- كما تُظهر منهاجية ابن خلدون علاقة السنن بالزمن بأبعاده الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل، فابن خلدون يبحث في التاريخ عن النماذج التي تستخرج منها القواعد والسنن ومرتبطة في خط واحد بالواقع المعاصر ومقارنته بالتاريخ في سبيل التوصل إلى قدر من التنبؤ، من خلال ما يسمى بالمستقبلات، فالسنة تسرى وتثبت مع تغير الزمن مما يسمح بذلك القدر من التنبؤ.

■ وعندما نحاول تصنيف سنن ابن خلدون نجدها تدرج تحت كثير من الأنواع، فهي شرطية لذا تكثر أداة الشرط (إذا) في صياغتها، وهي في نفس الوقت تدور في إطار من الحتمية مثل تحديد عمر الدولة. فماذا لو لم تمر بالأطوار التي وضعها ابن خلدون التي تؤدي لسقوطها؟ ما موضع الشرط إذا؟ وبالتالي فهي سنن تحذيرية وسنن عاقبة ولكنها حتمية أيضاً.

■ وعندما يطرح تساؤل حول تعامل الباحثين مع سنن ابن خلدون نتساءل: هل نتعامل معها باعتبارها صحيحة ونسير في طريق إسقاطها على المعاصر، فالبعض يعترض على سبيل المثال على سنة أن «المغلوب مولع بتقليد الغالب» باعتبارها لا تسرى في كل الحالات، فأحياناً يحدث العكس وبالتالي فهي سنة لا تسرى في كل الحالات.

ومن الملاحظات السابقة يمكن استخلاص بعض ملامح المدخل السنني:

■ يمكن التعامل مع السنن بطريقتين: طريقة استنباطها وطريقة تطبيقها على حالات بعينها لنحاول تحقيق قدر من التنبؤ بما ستؤول إليه.

وهاتان الطريقتان لهما مصادر ثلاثة:

- السنن الإلهية والتي تتميز بالثبات والعمومية والحتمية.
 - سنن الواقع التي تتطلب خطوات محددة، يمكن الاستعانة بالمنهج الغربية في طريق التوصل إليها ولكن بعقلية ذات بناء إسلامي ومنهجية إسلامية تحدد الأجندة البحثية والإطار الفكري وتتقى من المنهج الغربية وتطور مناهج جديدة.
 - سنن الفكر الإسلامي، مثال السنن التي استنبطها ابن خلدون.
- مع مراعاة أن المصدرين الأخيرين لا يتمتعان بحتمية وعمومية الأول لأن مصدريهما بشري.

تقرير عن المشاركة في ورشة السنن

أ. مروة محمود فكرى

يركز هذا التقرير على محاولة تقديم تقويم للمدخل السنني وإمكانية تطبيقه في مجال العلوم السياسية على وجه التحديد.

وبالطبع لا يقتصر التقويم على السلبيات فقط، بل يمتد أيضاً ليتناول الإيجابيات، وبداية يستعرض التقرير الإيجابيات:

من إيجابيات هذا المدخل ربطه القدرة الإلهية بالفعل الإنساني، هذا الربط من شأنه أن يعطى للإنسان رؤية كلية للوجود والوقوف على التفسير الكلي لأية ظاهرة من الظواهر انطلاقاً من الرؤية التوحيدية للمنظور الإسلامي، هذه الرؤية البانورامية لا توفرها مداخل أخرى أغفلت الطرف الآخر من المعادلة ألا وهو الفعل الإلهي ذاته.

بالإضافة إلى ذلك ما يضيفه بالنسبة لباحث مسلم من الشعور بالارتياح النفسي لاستحضاره القدرة الإلهية في كل أفعاله حتى عندما يدرس ويحلل، كما لا تجعله يشق على نفسه كثيراً؛ لأن هناك من الظواهر والأفعال التي يدرك خروجها عن نطاق قدراته. انطلاقاً من أن ليس كل ما يتمناه المرء يدركه، فإن هناك وجهاً أو شقاً آخر للموضوع وهو ذلك الذي يتعلق بالسلبيات.

والحقيقة أن السلبية هنا لا تتعلق بفكرة المدخل السنني ذاتها، ولكن في طريقة تفعيلنا له، ومع وضع الورشة الخاصة بالمدخل السنني في السياق العام للدورة اتضح أن الفكرة ذاتها ما زالت في طور التكوين، ومن ثم ليس من الإنصاف تقويمها من منطلق أنها منهجية متكاملة. ولذا فما يوضع هنا تحت بند سلبيات هو في حقيقته تساؤلات، صعوبات محتملة، هواجس لباحث ينتمي إلى حقل العلوم السياسية:

١- أولى هذه الصعوبات هي اكتشاف السنن ذاتها وكيفية استخراجها، وهذه الصعوبة نابعة من مشكلة أكبر وهي الفصل بين العلوم الشرعية والعلوم الدنيوية، ومن ثم قد يشق على الباحث في العلوم الاجتماعية التوصل إلى السنن ذات الصلة بموضوع دراسته وقد يتفهمها على نحو خاطئ، فيبني من الأساس على اعتقاد وتصور خاطئ يضلله ولا يرشده.

- ٢- إذا تم التغاضي عن هذه الصعوبة، تظهر إشكالية أخرى وهي أنه قد تتعدد تفسيرات السنة الواحدة، وإذا كان من المفترض أن يكون القانون «السنن كما يطلق عليها» واضحاً ليسهل تطبيقه، فكيف يمكن تطبيقها مع تعدد التفسيرات والصياغات للسنة؟
- ٣- في نهاية المناقشات التي دارت في الورشة تم الانتهاء إلى أن السنن قد تكون إطاراً مرجعياً وقد تكون منهجاً أو منظوراً، هذه المرونة في التصنيف تثير التساؤل هل يعد ذلك ميزة أم عيباً؟ هل إلغاء الحدود بين الإطار المرجعي والمنهج والمنظور يؤدي إلى استخلاصات ونتائج علمية أم متحيزة؟
- ٤- إشكالية أخرى وهي: من أين تكون البداية؟ هل من البحث عن السنن ثم البحث عن الظواهر التي تنطبق عليها السنن؟ أم من ملاحظة الظواهر ودراستها واستنتاجها أي استخراج السنن منها ثم العودة لإيجاد مثيلاتها ونسبتها في القرآن والسنة؟
- ٥- نقطة أخرى وهي كيفية إعادة صياغة السنن أو النواميس في قوانين اجتماعية وتسييس مفرداتها.
- ٦- في ظل تداخل السنن وتشابكها مع بعضها البعض بحيث تشكل في النهاية منظومة متكاملة، فإن الفهم السليم لها يتطلب التكامل بين العلوم المختلفة. ولكن أليس من الصعوبة إحداث هذا التكامل من خلال فرد، ومن ثم صعوبة الجهد الفردي في مجال السنن؟ وإذا كان الأمر كذلك فإن الجهد الجماعي أصعب. والحقيقة أن مثل هذه الصعوبة كانت واضحة أشد الوضوح في تكوين الورشة ذاته، حيث ضمت الورشة باحثين ومتدربين ينتمون جميعاً إلى العلوم السياسية، الأمر الذي أفرز الوعي بأفضلية أن يضم العمل في المدخل السنني جماعة بحثية من خلفيات علمية متنوعة.

تقرير عن المشاركة في ورشة المدخل السنني

أ. نسمة شريف محمود

إذا شئنا أن نتناول المنهج السنني بالتحليل والتقويم، فيبدو لي أن أي منهج يجب أن يتسم بعدة خصائص أساسية بدونها تنتفي عنه صفة المنهاج وأهم تلك الخصائص ما يلي:

أولاً: العمومية والشمولية. ثانياً: الوضوح والاتساق.
ثالثاً: التميز. رابعاً: إمكانية التطبيق.

وفي المنهج قيد البحث نحن بصدد مجموعة من السنن. وهنا نعني بالسنن مجموعة القوانين الكلية التي تحكم الفعل الحضاري، فيما يلي سوف نحاول جاهدين معرفة مدى اتفاق هذا المنهاج مع الخصائص المشار إليها.

أولاً: العمومية:

إن الدين الإسلامي دين نزل على العالمين كافة مما يعني أن سننه، سواء السنن الكونية، النفسية، الحضارية، الجماعية هي سنن عالمية بمعنى أنها مجموعة من القواعد الكلية التي تنطبق على المسلم وغير المسلم على حد سواء، فإذا كان الأمر كذلك فإنه يمكن وصف هذا المنهج بالعمومية حيث إنه قابل للتطبيق على كافة البشر سواء. ولكن إذا تم النظر من زاوية أخرى فإن إضفاء الصبغة الإسلامية على السنن قد يؤدي إلى رفضها من جانب الآخرين ممن لا يدينون بالإسلام حيث إنهم لا يرون العلاقة بين الإسلام والعالمية.

ولهذا فأقترح أنه بدلاً من إضفاء الصفة الإسلامية على السنن أن تضيف عليها صفة العالمية؛ وذلك باعتبار أن الإسلام دين للعالمين؛ فالإسلام والعالمية وجهان لعملة واحدة، الأمر الذي سيكون أكثر قبولا لدى الآخر غير المسلم.

ثانياً: الوضوح والاتساق:

يجب أن يتحلى أي منهج بهاتين الصفتين فيجب أن تكون أجزاؤه متسقة مع بعضها البعض، كما يجب أن تكون واضحة لا تحتمل التأويل.

فإذا كانت السنن بالأساس قواعد كلية منصوفاً عليها في القرآن، فإن القرآن في حد ذاته كل متسق الأجزاء، ومن ثم فإن السنن يجب أن تتسم بنفس السمة. ولكن المشكلة الأساسية تكمن في الوضوح، وذلك لوجود خلافات حول السنن وتفسيراتها، حيث إن هناك بعض الأمور التي تحتل أكثر من معنى فهنا أطرح تساؤلاً: إذا كان هناك من داخل الدائرة خلاف حول أسس المنهج ذاته فكيف يمكن علينا كباحثين ذوي خلفية إسلامية أو على الآخر ذي الخلفية المختلفة أن يستخدم هذا المنهج.

ثالثاً: التمييز:

يجب أن يتميز أي منهج عن غيره من المناهج. والمدخل السنني من وجهة نظري متميز لسببين:

السبب الأول: جدته فكل جديد متميز.

السبب الثاني: استناده إلى أسس دينية تجمع بين شقين: المادية واللامادية.

رابعاً: إمكانية التطبيق والتحقق من النتائج:

من أهم خصائص أي منهج هو: ما مدى إمكانية تفعيله على أرض الواقع؟ وهنا يطرح تساؤل: - ما مدى علمية المدخل السنني؟ فهذا المنهج تختلف عملية تطبيقه عن المناهج الغربية على النحو التالي:

في المناهج الغربية فإنك تبدأ بصياغة فرض، وهدف البحث هو التحقق من صحة أو خطأ هذا الفرض، أما في المنهج السنني فنحن لا نصوغ فروضاً وإنما لدينا قواعد كلية وهي بمثابة مسلمات تحكم اتجاه ظاهرة معينة، ومن ثم يصبح البحث ما هو إلا تطبيق المسلمة على الظاهرة في محاولة للتنبؤ بمسارها المستقبلي، وهذا يقود إلى تساؤل أكثر أهمية: ماذا يحدث إذا لم تسلك الظاهرة هذا المسار؟.

تقرير عن نشاط المدرب

في فعاليات ورشة "المدخل السنني"

أ. أشرف نبيه الشريف

كان لزاماً على منذ البداية أن أبذل جهداً مضاعفاً لمحاولة تجاوز الهوة المفاهيمية والمعلوماتية بخصوص إنتاج المنظور الحضاري الإسلامي وإسلامية العلوم السياسية، التي وإن كنت قد طالعتها مراراً قبل هذا إلا أنني لم أقم بدراستها دراسة علمية منهجية شأن بقية زملائي في الورشة من طلبة الاقتصاد والعلوم السياسية. وكان ملف القراءات الخاص بالدورة بالإضافة إلى كتب الدكتور سيف الدين عبد الفتاح فعالاً في هذا الصدد. ثم واجهتني مشكلة أخرى كانت مشكلة عامة لكل أعضاء الورشة ألا وهي حالة السيولة وعدم الوضوح النظري بخصوص المدخل السنني من كونه مدخلاً وليدأً، ولذا استهلك الكثير من الوقت في مناقشة ما إذا كان المدخل السنني منظوراً أم اقترباً أم نهجاً وكانت محاضرة الدكتور سيف ومداخلات الدكتور محي الدين قاسم مفيدة للغاية لإدخالي في المفاهيم الأساسية لهذا المدخل بالإضافة إلى اطلاعي على كتابي عماد الدين خليل «التفسير الإسلامي للتاريخ» ومحمد باقر الصدر: «المدرسة القرآنية» .

وقد أفدت من عروض الزملاء لمقدمة ابن خلدون وكتب محمد هيشور وعماد الدين خليل، وإن كنت قد أبدت بعض التحفظات على عدم التركيز من الزملاء على القدرات التطبيقية للمدخل السنني في حقول العلوم السياسية المختلفة مثل العلاقات الدولية، التنمية السياسية، السياسة المقارنة، النظم السياسية وكذلك على الـ Validity {المصادقة/الثبوتية} والـ Rigor {التبؤس- الجمود} التي يتصف بها المدخل السنني .

وقد لاحظت أن كوننا جميعاً من خلفية علمية واحدة : العلوم السياسية كان نقطة ضعف واضحة، فكان من الأفضل أن يكون بيننا بعض التخصصات الأخرى مثل الشريعة والفقه والتفسير لإضفاء العمق النوعي على محاولتنا لاشتقاق السنن التاريخية من القرآن.

وفي النهاية رأيت أن أضع نفسي في موضع من ينظر من خارج النسق المعرفي الإسلامي، وذلك بقصد الـ Brain storming أو العصف الذهني لطرح الشكوك المنهجية والفكرية اللازمة لإثبات قدرة المدخل السنني التفسيرية وقدرته على الصمود

أمام الغارات الفكرية المتوقعة من خارج المنظور الإسلامي، وقد وجدت أن هذا يحدث نوعاً من التكامل في عمل الورشة، وقد ساعدني على هذا خلفيتي الأكاديمية وإطلاعي على أدبيات مناهج الفكر والتحليل الغربي (وبالمناسبة أحب أن أضم صوتي إلى الزميل أحمد عبد المجيد في أن أغلب من يتحدثون عن المنظور الغربي لم يقرءوا بتعمق في أمهات الفكر والحضارة الغربية).

ومن خلال مداخلتني في الجلسة المخصصة للورشة أردت أن أقول: إن الإسلام (أعني القرآن والسنة) يتضمن رؤية عامة للتاريخ من الممكن البناء عليها باستخدام مناهج التحليل الاجتماعي والتاريخي المختلفة سواء جاءت من الغرب أم لا. فإننا إذا ما راعينا أننا نثق في المعرفة الإلهية المطلقة ونبغي قدرة تفسيرية أكبر على قراءة أحداث التاريخ والسياسة فما الضرر من استخدام مناهج اجتماعية مقدمة للبناء على الرؤية القرآنية الكلية؟ فأنا أرى أنه لا يمكن فهم الاختلافات في التراث الإسلامي إلا باستخدام مناهج سوسولوجيا المعرفة وانطولوجيا الفكر ونظريات الـ Epistemology المختلفة. ومثال بسيط على هذا فإن الفلسفة في المشرق الإسلامي انتهت إلى فلسفة سينية عرفانية، وفي المغرب انتهت إلى رشيدي عقلانية، وما قصدت رفض المدخل السنني على إطلاقه، وربما أن هذا الانطباع قد راود البعض وذلك بسبب حدة الخطاب ورفع الصوت أو بسبب ضيق الوقت المتاح لكل متدرب (مشكلة عامة) والذي قد لا يسمح بشرح أفكاره الأساسية وبلورتها. فمثلاً كنت أريد أن أشرح جدلية المنظور القرآني من خلال الاستشهاد ببعض الآيات وجدلية المنظور الخلدوني من خلال شرح مفاهيم الدورية، الخصوصية، والتغيير، ولكن لم يتسع الوقت. وكذا لم يتسع الوقت للرد على ملاحظات المتابعين وأرى أنه كان من الأفضل بالنسبة لي أن أضع ما لدي في مخطوط بحث أقدمه إلى الدورة وهو ما لم أستطعه لعوامل عدة، وفي النهاية أرى أن فوائد الدورة بشكل عام والورشة بشكل خاص كانت عديدة على المستوى الإنساني والمعرفي والفكري، وملأت فراغاً كنت أشعر به في دراستي بالجامعة الأمريكية بكل عالمها القيمي وأرجو أن نلتقي في دورات قادمة من أجل مزيد من الفائدة.

المدخل السنني ودراسة الظاهرة السياسية

أ. خديجة محمود خيرت

السنن كظاهرة:

أفيمما يتعلق بالمجال الأول للدراسة وهو السنن، يمكن التعرض لبعض النقاط والتي تؤكد أنها غير كاملة وهي مجموعة أفكار محل البحث.

١- تعريف السنن:

● تعريفاً لغوياً / اصطلاحياً.

ووفقاً له فالسنن هي القوانين الكلية العامة التي تحكم الفعل الحضاري في ضوء اعتبارات الواقع وخصوص الحال سواء على الإنسان أو غيره.

٢- الدليل على وجود السنن:

- دليل من الخالق (الله) ﴿سَتْرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾.

- من الكون/ الإنسان:

نظرياً: توصل المفكرون على المستوى النظري إلى وجود سنن من التاريخ أو قواعد للحضارات.

تطبيقياً: عدم التحكم المطلق للإنسان في الظواهر حوله مما يدل على تدخل قوى أخرى، كحدوث نتائج على غير ما يتوقع الإنسان رغم ضبطه للظاهرة.

٣- التنقيب عن السنن والبحث في السياق الذي تأتي في إطاره السنّة:

من أين نستقي السنّة؟

أ- من القرآن: يشار إلى السنن بأساليب منها:

الإشارة الصريحة.

الإشارة الضمنية.

الإشارة الإنشائية.

إذا المنهج القرآني ينقل من السرد التاريخي إلى التجميع.

ب- من التاريخ: والذي يمثل الفعل الإنساني متفاعلاً مع سنن الله في كونه.

كما أنه معمل تجريبي والتاريخ لا يعنى الوقوف على حدث أو شخص أو زمن ولكن العبرة منها.

ج- من التراث.

د- من الإسهامات الفكرية للمفكرين غربيين كانوا أو مسلمين: في فلسفة التاريخ وخصائص الحضارات.

و- من الواقع والاعتبار من الظواهر.

هذه مصادر أشرت إليها كأمثلة وليست جامعة لكل المصادر كما أن هذه المصادر تترايط وتتداخل في بعض الأحيان.

٤- تصنيف السنن: أعتقد أنه يمكن أن تعرض في هذا المجال تصنيفات متعددة:

● تصنيف يقدمه د. سيف عبد الفتاح:

سنن إلهية: الفعل الإلهي

سنن نفسية: الفعل الفردي المتعلق بالنفس.

سنن اجتماعية: الفعل الاجتماعي والجماعي.

سنن تاريخية: الفعل التاريخي - الحاضر - المستقبل.

سنن كونية: الأحداث الكونية.

سنن بيئية: تفاعل تصنيفات السنن.

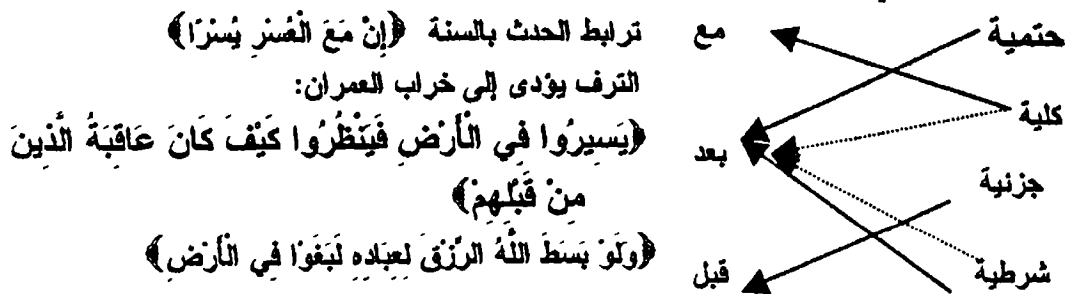
وأعتقد أنه تصنيف من حيث النوع

● يمكن تصنيف السنن من حيث هي: كلية أو جزئية.

● وآخر من حيث هي: شرطية أو حتمية مطلقة.

٥. آلية السنن:

تعمل السنن في منظومة وفق تراتبية:



تتقاطع مع الآلية كونها شرطية أو حتمية من ناحية وكونها كلية أو جزئية.

٦. خصائص السنن:

التطور - الغلبة - التكرار - طابع الاستقبال - الاختلاف.

السنن كمدخل = مدخل سنني.

السؤالان اللذان يثاران في الحديث عن مدخل سنني هما:

(١) عند الحديث عن مدخل سنني يثار ما مدى توافق كلمة مدخل على المتاح أمامنا؟

وهل هو مدخل أم منظور أم منهج أم شيء آخر لا يرقى إلى ذلك؟

ونرى أن البحث والتنقيب عن السنن وتفعيلها والجهد البحثي في هذا الأمر سيصعق

أمامنا الكم الذي يتيح لنا أن نصل إلى الصفة الصحيحة. وأرى أن ذلك جزء من

التعامل مع موضوع السنن ولا يمكن بسببه الوقوف ورفض المدخل السنني.

هل إذا كان المدخل به من الأدوات ما يجعله يرقى إلى كلمة مدخل هل يصلح هذا

المدخل لدراسة العلوم الاجتماعية بصفة عامة والعلوم السياسية بصفة خاصة ويرقى بديلاً

عن مناهج غربية؟

يبين من خبرة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام أن آلية السنن قد تم تفعيلها في

التعامل مع العلاقات الدولية، وهناك أمثلة على هذه السنن مثل:

التدافع الحضاري - التناول الحضاري - الإبدال الحضاري.. الخ

(٢) لماذا المدخل السنني؟:

١- انطلاقاً من منظور حضاري إسلامي وفي ظل الحديث عن الله - الكون -

الإنسان، فإننا لا نعمل في فضاء، وإنما هناك قوة أخرى تتدخل بل وتقرض

إرادتها. هذه القوة تتمثل في الإرادة الإلهية، وبالتالي فإن تجاهل هذا الفاعل في

الدراسات الغربية قد يكون السبب في العجز عن الوصول إلى قدر من الانضباط

في العلوم الاجتماعية والسياسية تحديداً.

٢- الفهم: حيث يساعد المدخل السنني إذا جاز القول في فهم: الواقع - الوسائل -

العواقب.

- ٣- التنبؤ: لا يقصد بذلك القول بماذا سيحدث في المستقبل، ولكن ما سيترتب على فهم العواقب ومن أجل بناء دراسات مستقبلية تحقق التواصل بين الماضي والحاضر والمستقبل والتعرف على الفرص والتحديات.
- ٤- الاعتبار والتربية: فالسنن بالأساس مقرونة بالاعتبار
- ٥- الاستفادة منها لبناء الفعل الإيجابي المؤثر.

تقرير عن المشاركة في ورشة العمل الخاصة بالمدخل السنني

أ. منال يحيى

يمكن رصد أبرز ملامح النقاش والجدل الذي دار بين المشاركين في الورشة في ثلاثة اتجاهات أساسية:

الأول: (ورغم قراءات متعددة حول السنن وتوظيفها في الدراسات السياسية) رأى عدم صلاحية السنن أو "المدخل السنني" كأحد المداخل والاقترابات العلمية الذين يمكن أن يناظر غيره في العلوم الاجتماعية عامة والسياسية على وجه الخصوص، والحجة الرئيسية في ذلك هي ما يتسم به "المدخل السنني" من درجة عالية من عدم الوضوح والهلامية؛ فليست هناك مقولات واضحة للمدخل السنني ولا إجراءات محددة يمكن للباحث أن يتبعها كما هو الحال في الاقترابات العلمية الحديثة المستخدمة في العلوم الاجتماعية مثل "اقتراب النظم / الاقتراب البنائي الوظيفي / اقتراب صنع القرار...".
فالمدخل السنني ما زال يدور في إطار الكليات Meta narratives ..

الثاني: يرى صلاحية اعتبار السنن والتعامل معها كمدخل علمي أو اقتراب يناظر الاقترابات العلمية الأخرى المستخدمة في العلوم الاجتماعية بشكل عام والسياسية على وجه الخصوص.

الثالث: ويمثل الاتجاه الوسط بين الاتجاهين السابقين، حيث يرى عدداً من المميزات في وجود وتطبيق المدخل السنني في الدراسات الاجتماعية والسياسية، ولكنه في ذات الوقت يصد عدداً من الصعوبات والعقبات تقف حائلاً في هذا السبيل لا يمكن التغاضي عنها أو العمل دون تذليلها.

وتمثل هذه الورقة الاتجاه الثاني من هذا الجدل:

حيث ترى الباحثة أن المدخل السنني يصلح للاستخدام كمدخل (بمعنى اقتراب علمي) في الدراسات السياسية ويقف بصفته هذه مناظراً ومكملاً لغيره من الاقترابات المستخدمة حالياً في حقل العلوم السياسية؛ وذلك رغم ما يقوله البعض من عدم وجود مقولات وإجراءات واضحة له — بمعنى آخر فإنه يمكن العمل في إطار ما تم إنجازه بالفعل في المدخل السنني — فهناك شيء من الإجراءات الواضحة يمكن الاستعانة بها، ويمكن أن

يترك للباحث - في ضوء موضوعه - أن يجتهد في وضع المزيد من الإجراءات المنضبطة علمياً، ومثال على ذلك تجربة د. إبراهيم البيومي غانم في دراسته حول "الأوقاف والسياسة" والتي عرض لها ضمن أعمال الدورة. ونقدم فيما يلي مثلاً يوضح ويدعم هذا الرأي:

مثال: يمكن الاستفادة من المدخل السنني في دراسة الصراع العربي الإسرائيلي (كأحد الموضوعات المنتمية لحقل العلاقات الدولية) وقد يتم ذلك كالتالي:

١. نبحث في القرآن والسنة النبوية عن سنن الصراع عامة وسنن الصراع بين المسلمين وغيرهم وبين المسلمين واليهود.. فنجد-مثلاً- أن الله عز وجل يقول في كتابه العزيز ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَعَآخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تظَلْمُونَ﴾ (٦٠) وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (٦١) (الأنفال ٦٠، ٦١) ونلاحظ أن إعداد القوة قدر الوسع تبع مباشرة في الآيات باحتمال جنوح العدو للسلام، وكان إعداد القوة سوف يتلوه -غالباً- جنوح العدو نحو السلم.

٢. ننظر في الأرض، في التاريخ والتجارب السابقة ويمكن أن نتحدث في هذا المقام عن نظرية مقاومة الاستعمار، ومفادها بإيجاز وجود صراع بين طرفين غير متكافئتي القوى: طرف محتل، وطرف محتلة أرضه، وهنا تقوم استراتيجية المقاومة لا على هزيمة العدو عسكرياً وإنما على تكبيده من للخسائر ما يفوق احتمالته وجعله يدرك أن بقاءه في الأرض سوف يكلفه أكثر بكثير مما سوف يحقق من مكاسب.. وهذا هو ما حدث في العديد من تجارب المقاومة الناجحة (الجزائر)، جنوب لبنان، فيتنام... وغيرها.

٣. من (٢،١) يمكن تحديد المسار الواجب اتباعه لحل الصراع العربي الإسرائيلي أو لاسترداد الحق العربي.

وهكذا فإن الأمثلة المبسطة السابقة تدل على أنه على الرغم مما يأخذه البعض على المدخل السنني من عدم وجود مقولات وإجراءات واضحة، إلا أنه يمكن استخدام هذا المدخل كأقتراب علمي في الدراسات السياسية خاصة، والاجتماعية عامة، وذلك دون الانتظار حتى تكتمل عملية التنظير للمدخل، ويمكن أن يتم التطوير في المدخل من خلال

ما يتضح من قصور فيه أثناء عملية التطبيق، وترى الباحثة أن إعداد قوائم بالسنن القرآنية سوف يمثل عوناً كبيراً لباحث العلوم السياسية في سبيل استخدام هذا المدخل؛ ذلك أن استخراج السنن من القرآن والسنة النبوية يحتاج مهارات وأدوات خاصة لا تتوفر عادة لباحث العلوم السياسية.

الدراسة من مدخل سنفي "العلاقات الدولية نموذجاً"

تقديم: أحمد محمد مرسى خطاب

نحو تصور للدراسة السننية:

وفق عناصر الرؤية العامة للسنن يمكن لنا بناء التصور الآتي، متأثراً بل مهتدياً بالركائز القرآنية، لذا فإن بناء التصوير يأتي من شرح النقاط التالية:

أ- سمات رؤية الظاهرة الدولية من خلال السنن

ب- سمات العملية البحثية السننية

ج- المنظومة السننية

أ- سمات رؤية الظاهرة الدولية

إن السأمل في المعالجة القرآنية للعديد من الظواهر السياسية، لا سيما الدولية، وكذلك مع مراجعة الأعمال التراثية للمفكرين المسلمين الذين تفاعلوا مع الواقع والقرآن، يوضح بأن هناك سمات مميزة للرؤية التي تتعامل بها السنن مع الظاهرة الدولية وهي:

(١) الظاهرة الدولية هي نتاج تفاعل بين الأبعاد الداخلية للفواعل المؤثرين في الظاهرة وبين الأبعاد الخارجية، ويظهر ذلك في تناول القرآن لظهور سبأ كقوة دولية في العالم:

﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ
وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ^(١٥) فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَّلْنَاهُمْ
بِجَنَّتَيْنِ ذَوَاتِي أَكُلِ خَمْطٍ وَأَثَلٍ وَشَيْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ^(١٦) ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا
كَفَرُوا وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ^(١٧) وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرَى
ظَاهِرَةً وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سِيرُوا فِيهَا لِيَالِي وَأَيَّامًا آمِنِينَ^(١٨) فَقَالُوا رَبَّنَا بَاعِدْ
بَيْنَ أَسْقَارِنَا وَظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَمَزَقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ
لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ^(١٩)﴾ (سورة سبأ، الآيات من ١٥ - ١٩).

وكذلك فإن الماوردي قد ركز، في تحليله للتأثيرات الخارجية على اقتصاد الدولة، على مدى الاستجابة الداخلية لهذه التأثيرات.^(*)

وعلى ذلك فإن دراسة قضية أو ظاهرة دولية ما من منطلق مدخل السنن لابد وأن تأتي كنتيجة لدراسة القضية على عدة مستويات داخلية وإقليمية ودولية، وهي المستويات التي ساهمت تأثيراتها في بروز الظاهرة أو أثرت الظاهرة عليها، وذلك بصورة متوازنة. (٢) الظاهرة الدولية هي نتيجة لتفاعل سياسات الفاعلين ليس على المستوى الرسمي الظاهر، إذا جاز لنا أن نستخدم لفظ الظاهر فحسب، بل هي نتاج التفاعل بين مستويين للتفاعلات السياسية؛ الأول مستوى تفاعل السياسات الظاهرة، الثاني مستوى تفاعل السياسات الباطنة بين الفاعلين الدوليين في الظاهرة السياسية. ويظهر ذلك في تناول القرآن لقضية مسجد الضرار. وعلى ذلك فإن دراسة الظاهرة السياسية الدولية يجب وأن تأتي على مستويين الأول يدرس الظاهرة الدولية على المستوى الظاهري الرسمي والثاني دراسة الظاهرة على المستوى الباطني. وهكذا تأتي المحصلة النهائية للدراسة نتاج تفاعل الدراسة على المستويين، وقد تثير دراسة الظاهرة بهذا الشكل قضية هي مدى كون الدراسة بهذا الشكل تنمية لعقلية المؤامرة. فقد يرى البعض أن عدم توافر المعلومات عن المستوى الباطني للظاهرة قد ينمي الافتراضات اللظنية غير القائمة على دليل مما ينمي لدى الباحث عقلية المؤامرة، ويردّ على ذلك بأن تجنب الوقوع في عقلية المؤامرة لا يعنى الاستناد إلى عقلية الغفلة في التحليل. أما أن البحث في هذا المستوى لن يبدأ في حالة وجود حد أدنى من المعلومات بل لابد من توافر هذا الحد الأدنى من المعلومات تامة الدقة عن تفاعلات هذا المستوى، ومن ناحية أخرى فإن الاستعانة بما يتوافر من معلومات عن هذا المستوى من التفاعلات ومسع جمع أكبر قدر من المعلومات الصحيحة عن الجوانب المختلفة الواضحة من الظاهرة يمكن إلى حد كبير-إذا ما وضعت الثوابت التي تحكم العلاقة بين الفاعلين الدوليين الذين ساهموا في تشكيل الظاهرة - من تفعيل المدخل السنني في هذا المستوى أيضاً.

(*) حيث قام الباحث بأعداد تحليلات نصوص لعند من الأئمة:-
-الغزالي (سر العاملين)، الماوردي (تسهيل النظر وتعجيل الظفر)، الطرطوش (سراج الملوك).

ولا يجب أن ننسى النموذج، الذي بناه الغزالي في «سر العالمين»، للسياسات الخارجية للدولة على مستوييها الظاهري والباطني وكيف تكون المحصلة النهائية لتفاعلهما؟ ومتى يتقاربا أو يتباعدان كأحد الأسس المستعان بها في تحليل الظاهرة الدولية؟

(٣) عالج القرآن الكريم الظاهرة السياسية عموماً والدولية خصوصاً من منظورين: منظور كلي ومنظور جزئي، وواضح أن معالم الظاهرة ما هي إلا تفاعل بين آثار جريان السنة الكلية وآثار جريان السنة الجزئية، ويتضح ذلك جلياً في تناول القرآن للآثار الدولية لظاهرة النفاق وبالتالي فإن المدخل السنني لدراسة الظاهرة الدولية لا بد وأن يتم تفعيله على مستويين كلي وجزئي بصورة متفاعلة.

ب- سمات العملية البحثية:

إن العملية البحثية تتسم بعدة سمات نبعت من النموذج المعرفي الإسلامي، إذ أن الإسلام كدين يطرح نظاماً للحياة يبدأ حديثه للفرد بفرض أن الحياة كلها مساحة زمنية محدودة يقوم فيها الإنسان بعملية بحثية كبرى تدور أهدافها حول هدف أكبر هو الوصول إلى الحق، الحق في كل شيء. إن هذا الهدف الكبير هو المحدد الأول لأي هدف بحثي يقوم به الباحث من خلال المدخل السنني المستند إلى هذا النموذج، وذلك الذي يسم العملية البحثية بعدة سمات.

١- العملية البحثية هي عملية تفاعل بين الإنسان وبين العلم الإلهي:

فمناصر وظروف تكون الظاهرة الإنسانية هي عوامل وعناصر لا يمكن حصرها، تتداخل فيها -كما يرى الإمام الغزالي- كوامن النفس البشرية والظروف البيئية وبالتالي لا يمكن حصر مجموعات السنن التي تسيّر حركة الظاهرة الدولية وتطوراتها حصراً تحكيمياً حيث إن هذه السنن تتواجد في مجال العلم الإلهي للانهائي والذي يأتي القرآن -كتاب الله المعجز- لي طرح سماته، فهو -كما يرى الإمام الشعراوي- متجدد العطاء الحضاري لكل جيل وبحسب ظروفه الحضارية^(١) وعلى ذلك فإنه يمكن القول:

- إنه لا يمكن الحديث عن حصر كافة السنن التي تحكم الظاهرة الإنسانية والتي تتواجد في القرآن؛ إذ أنه كتاب لا تنقضي عجائبه.

(١) محمد متولي الشعراوي: تفسير الشعراوي، «الخواطر» الجزء الأول، مطبعة الأخبار، ١٩٩٦..

- إن العملية البحثية المتفاعلة مع الواقع من خلال القرآن عملية دائمة مستمرة، حيث إنها دائماً ما تنتج لكل جيل يقوم بها عطاءً سننياً جديداً دون حدوث أدنى تناقض أو تضاد حقيقي بين السنن المتتالية.

٢- العملية البحثية ذات مرحلتين وترنو إلى تحقيق أعلى درجات الدقة:

فلما كان الإطار الثقافي الإسلامي ينظر إلى العملية البحثية سواء الكبرى أو العمليات البحثية الفرعية في كل مجال، كقضية أمام ساحة القضاء ويعمل الباحث فيها كقاضي فإن العملية البحثية لا بد وأن تأتي على مرحلتين.

الأولى: تتمثل في السبحث في صحة المعلومات أو المادة العملية التي سيتم إعمال المدخل السنني فيها، فكما يرفض الإسلام إلقاء الأحكام دون بينة فهو يرفض أيضاً الوصول إلى نتائج بحثية بناء على معلومات لا تتوافر فيها الدقة المطلوبة. ويشرح القرآن الكريم العملية البحثية والوصول إلى حكم فيها ﴿بِأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾.

المرحلة الثانية من البحث هي التي يتم فيها إعمال المدخل السنني في المعلومات التي تأكدت صحتها.

ج- المنظومة البحثية السننية

هذا، وقد أوضحنا عناصر الرؤية العامة للسنن وسمات الظاهرة الدولية والعملية البحثية فإنه تأسيساً على نفس المنهج الذي حددنا به هذه السمات يمكن أن نوضح تصوراً نظرياً لاستخدام السنن من خلال زواياه المختلفة.

أولاً: النظر إلى السنن التي تحكم الظاهرة كمنظومة. وتجد هذه الجزئية لها مكاناً في القرآن الكريم، فكما يرى الإمام محمد متولي الشعراوي أن القصص القرآنية لم تأت كلها كاملة إلا في سورة "يوسف" بل أتت في صورة ومضات ومشاهد متنوعة عبر القرآن بأكمله؛ ويرجع ذلك -كما يرى الإمام- إلى أن الله (تعالى) أراد أن يعطي لرسوله العظة والسنة من كل موقف بحيث تلائم كل سنة موقفاً معيناً يعايشه الرسول بتشابه مع الموقف الذي تحكيه القصة وتنطبق عليه السنة، وهكذا فإنه -كما يرى الإمام- إذا قمنا بتجميع هذه الومضات بصورة متفاعلة وليس تجميعاً تراكمياً يتضح لنا من ناحية القصة بأكملها -ومن ناحية أخرى- كيف سارت سنن الله في خلقه. ووفقاً لمنهج سياسة الاعتبار

والاستثمار الذي يوضحه الإمام في أن الاعتبار يتعلق بفهم السنن، والاستثمار باستثمار هذه السنن^(١) فإنه يمكن النظر في السنن التي تحكم الظاهرة السياسية الدولية - والتي كثيراً ما أتت في القرآن كسنن - كمنظومة متفاعلة الأجزاء، إلا أن لهذه المنظومة - وفق ما شرحنا في طبيعة السنن والعملية البحثية - سمات خاصة - أبرزها: -

أ- أنها منظومة تتشكل من "سنن كبرى قيمة"، "سنن كلية عامة"، "سنن فرعية". أما "السنن الكبرى القيمة" فهي السنن التي تحكم أية منظومة سننية، وهذا ما يلاحظه أي باحث في كتب التراث في تناول الظاهرة السياسية عموماً والدولية خصوصاً، وهذه السنن ترتبط بالقيم الكبرى للحضارة الإسلامية مباشرة، فنجد الاعتدال والتوازن وقد ارتبطا بالعدل، ونجد التدافع بالعمران ونجد سنة التعدد الإنساني نقيم التوحيد الإلهي. إن هذه السنن هي التي تتفرع منها كافة "السنن الكلية" والتي تتفرع منها "السنن الفرعية" بدورها، أي أنها تمثل بؤرة الشبكة السننية في المنظومة. فنظرة إلى الماوردي والطرطوشي تدل على ذلك^(٢) فقد اعتبر الماوردي "الاعتدال" كسنة القائم على العدل هي السنة الكبرى ومنها يستنبط سننه الكلية كسنن التوازن الاقتصادي والتوازن على الصعيد الإداري وهكذا.. وكذلك لدى الطرطوشي للتوازن السياسي كسنة لتطوير النظام الحاكم.

إنها منظومة مفتوحة: وهي سمة ترتبط بالعملية البحثية في استكشاف السنن. وبداية لابد من الاعتراف بأننا في هذا المدخل لا نقوم بوضع سنن، بل كما قلنا سابقاً نسعى لاستكشاف السنن من خلال تفاعل الباحث مع الكتاب المنظور "الكون والظواهر"، ومن خلال الكتاب المسطور "الوحي" انطلاقاً من: «مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» (الأنعام: ٣٨) وهكذا فإن تلك العملية البحثية تفرز مع كل تطور حضاري سنناً جديدة تتلاءم مع الأفعال الحضارية الجديدة التي تضاف إلى الظاهرة، وبالتالي فهي غالباً تأتي في شكل فرعي، وتكون سنناً جزئية إذا ما كانت الظاهرة جديدة. وهكذا تدخل السنن الجديدة في علاقات مع السنن القائمة في المنظومة السننية للظاهرة محل الدراسة وبالتالي فهي منظومة مفتوحة دائمة لاستقبال سنن جديدة.

(١) محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، «الخواطر» تفسير سورة الروم الجزء، الأخبار ١٩٩٨.

(٢) من كتابي سراج الملوك للطرطوشي، تسهيل الظفر، قام الباحث بتحليلهما، مرجع سابق.

ووفق المخطط التالي تعمل المنظومة السننية

أولاً: السنن تتكون من الشرائط (العواقب)

- أ- إن عواقب السنة على مستوى العوامل تصب في شرائط سنن المكونات.
ب- إن عواقب السنة على مستوى المكونات تصب في شرائط سنن الجوانب المختلفة.

ج- إن عواقب كل سنة لكل جانب توضح:

١- وصف الظاهرة بشكل تفصيلي على صعيد كل جانب

٢- سيناريوهات تطور هذا الجانب

- د- لما كان بين جوانب الظاهرة المختلفة مجموعة من العلاقات تبدأ على مستوى المكونات، فتأتي هنا "سنن الروابط"، وهي السنن التي تحكم العلاقات بين جوانب الظاهرة المختلفة، وبالتالي فهي من ناحية تحكم تفاعلات الظاهرة داخلياً، ومن ناحية أخرى توضح تطور الظاهرة ككل؛ حيث إن هذه السنن تصب في شرائط السنة الكلية التي تحكم الظاهرة بشكل عام، وتأتي السنة القيمة الكبرى كعامل مشترك يحكم الظاهرة والعلاقات الدولية ككل.

فمثلاً التدافع سنة قيمة تحكم العلاقات الدولية ككل، وكذلك تحكم ظاهرة جزئية كالعلاقات الأمريكية الأوروبية مثلاً وتكون السنة الكلية هنا "في الظاهرة" كلما كان التدافع أقرب للتعاون استقرت العلاقات، فنجد تطبيق ذلك على العلاقات الأمريكية الأوروبية.

أو كلما حقق التدافع في العلاقات مصالح وحقوق كافة الأطراف أدى إلى استقرار في العلاقات وإلى علاقات أقرب للتعاون.

أو كلما حقق التدافع في العلاقات عدم تكافؤ في الحقوق والمصالح كلما استقرت في علاقات أقرب للصراع "العلاقات بين العالم الأول والعالم الثالث"

ثانياً: إن كافة مستويات السنة الفرعية تشكل المترتبات الواقعية بين السنة الكلية وبين الواقع التطبيقي لكل ظاهرة، وتشكل السنة الكلية ومستويات السنة الفرعية مترتبات السنة القيمة الكبرى في الواقع التطبيقي للعلاقات الدولية.

ثالثاً: إن استكشاف السنن عبر التفاعل مع الواقع سواء الحالي أو التاريخي كظاهرة من خلال الوحي لا يتأتى إلا ببداية البحث كمنظومة سننية تحتوى على سنن قيمة وسنن

كلية عامة، ثم الاختبار في الواقع لاستكمال المنظومة وبالتالي استكشاف مسارات الظاهرة.

رابعاً: تفعيل سنة الطلاقة والحديث هنا على المستوى الثاني من سنن الطلاقة ويمكن

تفعيل هذه السنن في إطار المنظومة السننية من الزوايا التالية:

أ- إن تفعيل هذه السنن يأتي من الإشارة الإلهية لها في قوله تعالى: ﴿كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (البقرة: ٢٤٩). إن الآية الكريمة تشير إلى أن الفئة القليلة يمكن لها أن تهزم الفئة الكبيرة ولكنها من ناحية أخرى ليست دائمة مضطربة وإن كانت كلمة "كم" تدل على الكثرة إلا أنها لا تشير إلى الديمومة والثبات، ولقد حل الإستراتيجيون العديدين من حالات سنن الطلاقة في المجال العسكري (الحرب) بخصوص حالات المعارك التي تشير لها الآية، ورغم محاولاتهم لوضع قانون لها إلا أن كثيراً منها تأتي دائماً لتخرق هذا القانون^(١) وتظهر حالة طلاقة أخرى لتحكم حالة هزيمة للفئة الكبيرة من الفئة الصغيرة.

ب- إن تلك المنطقة من السنن، والتي تأتي متعددة متنوعة، هي التي يسميها البعض الصدفة أو لعبة الأقدار، وهذا ما لا يعترف به النموذج المعرفي الإسلامي حيث إن الصدفة ما هي إلا قيود على الحرية الإنسانية التي تفرض المسؤولية الإنسانية في الدنيا والآخرة.

ج- إنه كما كانت تلك السنن تحكم الظاهرة في الماضي، فإنها يمكن أن تحكم الظاهرة في المستقبل.

(١) انظر في محاولات تحليل الهجوم الألماني على سد ماجينو، الحرب الصينية الأهلية، حرب فيتنام، حرب أكتوبر

القسم الثالث
المحاضرات العامة

الموضوعية والتحيز وأزمة المنظور العلماني: رؤية معرفية

أ.د. عبد الوهاب المسيري

أجد أن الاهتمام بالأمثلة والقصص مسألة هامة للغاية من الناحية التربوية، وهي مسألة منهجية أيضاً لأنها الانطلاق من الخاص إلى العام وليس من العام إلى الخاص، وهذه إحدى المشاكل الكبرى التي سنتحدث عنها فيما بعد.

إن العلوم الإنسانية في الغرب، وبالتالي العالم العربي - فنحن تابعون إدراكياً لهم -، في منافسة مع العلوم لطبيعية بمعنى إذا كانت العلوم الطبيعية دقيقة، فنحاول أيضاً أن تكون العلوم الإنسانية دقيقة، وإذا كانت العلوم الطبيعية محايدة فنحاول أن تكون العلوم الإنسانية محايدة، وإذا كانت العلوم الطبيعية تحاول أن تصل إلى القانون العام مثل أن الحديد يتمدد بالحرارة أو الماء يغلي عند درجة مائة، العلوم الإنسانية أيضاً تحاول أن تصل إلى مقولات عامة مثل «البقاء للأصلح»، أو «صراع الطبقات هو الذي يحرك التاريخ»، «حتمية انتصار الطبقة العاملة»، ستجدون أن هناك محاولة من جانب العلوم الطبيعية للوصول إلى قوانين. والدراسات الأدبية واللغوية تحاول أن تنهج نهج العلوم الطبيعية هذه المحاولة في حد ذاتها متحيزة لأنه إذا كانت العلوم الطبيعية تتعامل مع عالم الأشياء فالعلوم الإنسانية تتعامل مع عالم الإنسان، فكيف يمكن أن نطبق المنهج الذي يستخدم في دراسة الفرد أو الفراشة، أو أن نأخذ هذه المقاييس ونطبقها على الإنسان. يسمون هذا وحدة العلوم، ووحدة العلوم ترى أن هناك علماً واحداً، هذا العلم ينطبق أو هذا المنهج العلمي ينطبق على الأشياء وينطبق على الإنسان، بمعنى أن هناك قانوناً واحداً يسرى على الطبيعة والإنسان معنى ذلك أن الإنسان كائن طبيعي أي أنه خاضع للقوانين الطبيعية بمعنى أنه جزء من الطبيعة، وهذه رؤية لا بد أن ندركها، فلا بد أن ندرك أن هذه المقولة تجسد رؤية وموقفاً وليست مطلقة بمعنى أنها لا بد أن تخضع للاجتهد. في الواقع أي منهج عادة يستند إلى رؤية معرفية والبعد المعرفي هو أيضاً البعد النهائي والكلّي، ما معنى كلمة نهائي؟ وما معنى كلمة كلّي؟ هناك أسئلة كلية وأسئلة جزئية فمثلاً لو أنني أبحث عن فندق (ما) يمكن أن أسأل أين يوجد فندق كذا؟ هذا سؤال مهم. في هذه اللحظة يكون أهم سؤال في حياتي هو العثور على ذلك الفندق لكن لا يمكن أن تسمى هذا سؤالاً نهائياً بمعنى أن حياتي كلها تدور حول البحث عن الفندق، وإلا لو كانت المسألة كذلك

فمن الأجدر أن تكتبوا اسمي في صفحة الوفيات لأن هذا يعني أنني قد مت دون أن أدري، ولكن من الممكن وأنا أخذ السيارة في طريقي إلى الفندق أن أبدأ السؤال: لماذا أتينا إلى هذا العالم؟ هل مثلاً أن أحضر هنا وأتحدث معكم مسألة لها قيمة أم ليس لها قيمة؟، هل يحدث تواصل بين الإنسان وأخيه الإنسان؟ أم أن كل إنسان عالم خاص سجين ذاته منقطع عن غيره؟.

هل الإنسان كائن مادي محض؟، أم في داخله عناصر أخرى غير مادية؟، هذه هي الأسئلة النهائية والكلية، بمعنى أنها الإطار العام والكلّي لكل شيء، ونهايته بمعنى أنه لا توجد أسئلة وراء هذا، سؤال عن فندق ما أو السيارة بها بنزين أم لا؟ أسئلة هامة لكنها ليست في شمول ولا كلية ولا نهائية الأسئلة الأخرى، فكل منهج يحتوي على بعد معرفي، أي يجيب على الأسئلة الكلية النهائية وعندما كنت في كلية البنات كنت أميل إلى تبسيط الأمور، كنت أخذ أبسط شيء «تعالى لي يا بطة». حتى نتبين هذه العبارة الخفيفة تحتوي على بعد كلي ونهائي، فيها رؤية للأخر، فيها رؤية للإنسان، هناك مساواة بين المرأة والسبطة، أيضاً الإنسان والطبيعة، ستجدوا أنها تحتوي على إجابة للأسئلة الكلية والنهائية ولكن متخفية تماماً، نفس الشيء موجود في الإعلانات التليفزيونية، مسألة البنات في الإعلانات من الواضح أنهن يخدمن هدفاً، الذي أخرج الإعلان في ذهنه صورة عن الإنسان هذه الصورة أن الإنسان أساساً مستهلك للسلع، وأن الجنس حافز قوى عند الإنسان فإن وظف الجنس في توجيه الإنسان نحو مزيد من الاستهلاك لربحت الشركة المنتجة ونفس الإنسان دخلت عليه السعادة الغامرة لأنه حقق ذاته فكما أقول كل ما هو إنساني أي كل ما صنعه يد الإنسان يجيب على الأسئلة الكلية والنهائية، ومن ثم العقلية النقدية بشكل عام والعقلية النقدية الإسلامية بالذات لا بد أن تبحث عن البعد الكلي والنهائي، هذه الإجابة الكامنة في أي فعل إنساني.

ولكن عادة أي فعل حضاري في معظم الأحيان لا يدرك أن هناك بعداً كلياً ونهائياً، من أخرج الإعلانات للتليفزيونية هذه لا يدرك أنه قد اختار رؤية ويرى أنها مسألة طبيعية وعادية، حتى كلمة عادى في العامية المصرية عندما نسأل عن شيء يقول لنا «عادى» أذكر مرة طلبت إلى جارة أن أشتري لها سلعة من السوق من نوع معين فذهبت للبقال، فسألني أي نوع، فاستخدمت تعبير «عادى» فوجدته أحضر شيئاً منها بسرعة لا أعرف

أي نوع ولكن وجدت أن كلمة عادي هذه تحل مشاكل كثيرة وتخبي أشياء كثيرة فاستخدمتها فحليت لنفسي المشكلة.

نأتي لمسألة «الموضوعية»، فتسمع «أنا رجل موضوعي» وأن هذه دراسة «موضوعية»، ولكن إذا كان الدراسة تتضمن تفسيراً فإنه لا يمكن أن يكون موضوعياً، أنت فكرت واجتهدت والاجتهاد بطبيعته ذاتي، بمعنى أنه ما أتى به في كتابه هي اجتهادات وليست قوانين علمية وبالتالي لا تنطبق عليها كلمة «موضوعي»، ولكن الكلمة حققت من الشيوخ الكثير بحيث أنه يعتقد أنه نوع من أنواع الكفر إذا قال الإنسان إنني غير موضوعي، بالمناسبة كتبت سيرتي الذاتية أسميتها: «رحلتي الفكرية: سيرة غير ذاتية وغير موضوعية» لكي تسترعي انتباه الناس بمعنى أنه لا يمكن وأنا أنظر لنفسي أن أكون موضوعياً، وفي نفس الوقت أنظر لنفسي ليس باعتباري فرداً ولكن باعتباري مفكراً، وقد حولت نفسي إلى موضوع أقدم نفسي للشباب وتجربتي «سيرة غير ذاتية وغير موضوعية» في الواقع قولي هذا ينم عن شيء من التواضع إنني لم آت بالكلمة الفصل فيقال لك «رؤية موضوعية»، وراء هذا الموقف هناك رؤية خاصة بالعقل وبالواقع وبالعلاقة بينهما ما هي جوهر هذه الرؤية؟ أولاً كما علمونا أن العقل صفحة بيضاء ترسم عليها كل المعطيات المادية والحسية، وهذا أول منطلق للموضوعية، فكلنا عندنا عقول، والعقول عبارة عن صفحات بيضاء تشمل كل شيء، ومن ثم من المهم تراكم هذه المعطيات أكبر قدر من المعطيات وبعد ذلك من خلال تلاحم تصبح المسألة صورة موضوعية، طبعاً أنا أعتقد أن هذا خلل وأضرب أمثلة، عندما نستجيب للواقع يستحيل أن نستجيب له بدون شيء مسبق ويمكن أن يكون سيدنا آدم هو الوحيد الذي خلق فنظر للواقع بدون أي زكريات، بدون أي صور مسبقة، أعتقد أنه بعد أن أكل التفاحة، حزت هذه المسألة في نفسه كثيراً فأصبح لا ينظر إلى التفاح وإذا رآه يتضايق لأن التفاح هنا تحول إلى رمز، نحن طبعاً نولد في وسط عالم من الرموز والأشواق والأحزان والتميزات ولا ندرك الواقع كصفحة بيضاء هذه مسألة يمكن أن أضرب عليها عشرات الأمثلة، حينما عدت من الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٦٩م أستاذاً في جامعة عين شمس، فدخلت المدرج فوجدت عدداً هائلاً من البنات يلبسن فساتين في غاية الجمال ويضعن مكياجاً وما إلى ذلك، في حين إنني عندما سافرت من مصر عام ١٩٦٣م لم تكن البنات يفعلن ذلك وفي أمريكا كان نفس الشيء البنات يأتين المحاضرات في ملابس عادية وفي الحفلات

يلبس السواريه، فلما رأيت هذا المنظر في مصر خرجت من المدرج وتصورت أن هذه حفلة، فكان هناك ولد خرج جرياً ورأى ليسانى هل أنت المحاضر؟ فقلت له نعم أنا الدكتور المسيري ولكن يبدو أن هناك حفلة، فقال: لا توجد حفلة ولا شيء، ومن ثم الصورة الإدراكية أو الخريطة الإدراكية التي كانت في ذهني أثرت على رغم أن المعطيات الحسية جاءت ووضعت وسجلت، لكن الخريطة المعرفية المسبقة - التي استبعدتها تماماً - صورت أن هذا احتمال يكون «حفلة» ومن خلال نصيحة الطالب لي بأن هذه محاضرة ظهرت خريطة معرفية جديدة في ذهني تبين أن هذه «محاضرة» لا «حفلة» والاشنان الحدود بينهما غير محسوسة، فكما ترون الإنسان عندما يدرك الواقع يدركه من خلال خريطة مرجعية، مثلاً لو سأنا شخصاً يتحدث اللغة العربية وقلنا له ما الفرق بين «بس» و «باص» سيقول أن الأولى تنتهي بحرف السين والثانية بحرف الصاد، فإذا سأنا أمريكياً عن الفرق بينهما، سيقول أن الأولى فيها حرف «A» والثانية فيها حرف «L» لأن السين والصاد غير موجودين عنده في خريطته الإدراكية فهناك خريطة معرفية في عقل الإنسان ويدرك الواقع من خلالها، وبالتالي فإن تصوير العقل الإنساني كمسألة سلبية تتلقى غير حقيقي، العقل الإنساني بعيد صياغة الواقع حينما يستوعبه ويجب ألا تسبب لنا الحزن بمعنى يجب ألا نخلص من هذا أن المعرفة مستحيلة لأنه في نهاية الأمر كما حدث في مسألة الحفلة أنني صححت رؤيتي وعرفت أن هذه محاضرة وليست حفلة وتواصلت بعد ذلك مع الطلبة والطالبات، فالمسألة كما ترون لا تسبب الحزن في الواقع أنا لزم أن الرؤية الأولى هي رؤية دنينة للعقل الإنساني لأن معنى ذلك أن عقل الإنسان يشبه آلة التصوير، لا يوجد فيه إبداع، ولا يوجد فرق بينه وبين آلة التسجيل وهكذا، فإذا سجل كل شيء فهو لا يختار ولا ينتقى ولا يدع.

بينما العقل الإنساني الذي يختار ويكبر ويهمش وينتقى هو عقل مدع، فيجب ألا يسبب لنا ذلك الحزن. مثل آخر على كذب الموضوعية، نفترض أن هناك حدثاً «جريمة قتل»، ولدينا اثنان من المخبرين ووجدنا مسدساً ومحفظة وزريراً أخضراً، والمخبر الأول قال إنه من الواضح أن الجريمة تمت بمسدس وأن من ارتكب الجريمة كان يرتدى قميصاً أخضر وأن الهدف كان السرقة، أما الثاني الموضوعي دخل وقال إن سعة الغرفة كذا × كذا وأن ارتفاعها كذا ويوجد بها ١٥ كرسي وعمر الرجل ٥٢ سنة وابتدأ يضيف معلومة على معلومة، طبعاً المخبر الثاني يضلله، بمعنى أنه تظل هناك المسائل الهامة والأساسية وهي

أهمية التفكير، أن ننتقى التفاصيل المهمة ونربطها وهذه كلها بالمناسبة عمليات عقلية إيجابية إبداعية وليست سلبية، أما المخبر الثاني فقد تلقى كل المعطيات وبالمناسبة عملية انتقاء المعلومات تتم على أساس الخريطة المعرفية أو النموذج المعرفي الذي يحتوى على الأسئلة الكلية والنهائية، فالمخبر الثاني يرى أن مهمة الإنسان هي أن يسجل كل شيء، المخبر الأول يرى أن مهمة الإنسان أن يبحث عن العلاقات الهامة في الواقع والأشياء الهامة.

الافتراض الثاني في الموضوعية - وبالمناسبة أسميها الموضوعية المكثفة أو البيغائية فسي مقابل الموضوعية الاجتهادية- أن الواقع بسيط، وأن العقل قادر على تسجيل كل ما في الواقع بسلبية شديدة، ورأينا بساطة العقل وبساطة الواقع فهناك افتراض أنه يمكن أن نكون موضوعيين، طبعاً النموذج المعرفي الغربي كان مبنياً على مسألة الموضوعية هذه، كان هناك تصور أن العقل القادر على تسجيل كل شيء سيسجل كل شيء وتتراكم المعرفة تدريجياً إلى أن نعرف كل شيء لدرجة أنهم في القرن التاسع عشر تصوروا أنهم في خلال ٣٠ أو ٤٠ سنة سيعرف الإنسان كل شيء على الإطلاق، حيث بدأت المعرفة تتسع فتصوروا أن رقعة المعلوم سوف تتسع ومن ثم رقعة المجهول سوف تنكمش لكن ما حدث أن رقعة العلوم كانت تتسع في وقت تتسع فيه رقعة المجهول بمتتالية أكبر، فكما نرى المشروع الغربي كان مبنياً على هذه الموضوعية، على ما أسميه العقلانية المادية، ما هي العقلانية المادية؟ سنجد أن النموذج الكامن وراء فكرة العقل هنا هو النموذج المادي الذي يساوى بين الإنسان والطبيعة، بالمناسبة صفات الطبيعة في الخطاب المعرفي الغربي حينما تجردها ستجد أنها تماماً صفات المادة بمعنى أن الطبيعة مكتفية بذاتها، الطبيعة خاضعة للقوانين الكامنة فيها، الطبيعة لا يمكن تجاوزها وهكذا نجد أن هذه هي بالضبط تعريفات المادة في الخطاب الفلسفي الغربي، وأن كلمة طبيعي هي محاولة لعدم الإفصاح عن وجهها الحقيقي، ولذلك أقترح عندما نتحدث عن الطبيعة نكتب الطبيعة / المادة وحينما نتحدث عن الإنسان الطبيعي نكتب الإنسان الطبيعي المادي، كثير من الإشكالات الفلسفية الغربية تتضح لنا إن أضفنا كلمة مادة إلى كلمة طبيعة بالتدريج الإنسان الغربي أدرك أن مسألة الموضوعية هذه مسألة مستحيلة.

ولذلك نجد أن أصوات الاتجاهات اللاعقلانية في الغرب عالية، ولكنها لاعقلانية مادية أيضاً بمعنى أنها رغم إدراكها لعجز العقل إلا أنها لا تتجاوز عالم المادة على الإطلاق

وتظل قابعة فيه فالنموذج الأساسي في الحضارة الغربية هو الانتقال من العقلانية المادية إلى اللاعقلانية المادية، من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، الحداثة إيمان بالعقل بالتحكم في الواقع، إيمان بمقدرة الإنسان في السيطرة على الطبيعة والسيطرة على الكون هذا هو التوجه الإمبريالي الشديد إلى العكس، وهو ما بعد الحداثة.

أنا أجد أن هذا التآرجح يمكن تفاديه بأن نطرح مفهوم - ما أسميه الموضوعية الاجتهادية- الاجتهاد يستعيد مرة أخرى الخطاب الفلسفي مقررات العقل الإبداعية، بمعنى أن العقل ليس صفحة بيضاء تسجل وإنما تحاول التفسير تتفاعل مع الواقع وهكذا، وفي كتابي الجديد بدأت أستعين بكلمة «فن» بدلاً من «علم» فبدلاً من «علم النفس» نستخدم «فن النفس» حتى نفصل بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، لأن جوهر الرؤية العلمانية هي الفكرة المادية التي تساوى بين الإنسان والطبيعة، والموضوعية الاجتهادية تستعيد الذات لكنها في ذات الوقت لا تستبعد الواقع، فالاجتهاد هو تفاعل معه، ومن ثم أنا دائماً أقترح أنه بدل كلمتي «موضوعية» و «ذاتية» نستخدم مصطلحي «أكثر تفسيرية» و «أقل تفسيرية»، بمعنى أن أطرح رؤيتي فإن كانت رؤية قادرة على تفسير الواقع إذن فهي أكثر تفسيرية، وهذه تعادل كلمة موضوعية في الخطاب القديم، وإن كانت عاجزة عن التفسير أو مقدرتها التفسيرية ضعيفة إذن فهي أقل تفسيرية، ولأضرب مثلاً، الأدبيات الصهيونية تتحدث عن أن اليهود شعب واحد، وتشير إلى أن كل اليهود يؤمنون بالتوراة وأنهم يوجدون كأقليات في العالم وهذه حقائق متينة، ويخلصون من هذا إلى أنهم شعب واحد ويعيشون في وطن واحد، الرؤية الموضوعية تقول اذهب وابحث هل هذه موجودة فعلاً أم لا، فإن كانت موجودة أقبلها، الرؤية الموضوعية الاجتهادية تقول من البداية من قال هذا؟ قاله انطلاقاً من تحيز معين وبالتالي يمكن أن نبحث في المسألة أكثر، نأخذ مثلاً يهود الفلاشا ويهود الولايات المتحدة، حقيقة الأقليات تؤمنان بالتوراة لكن في الولايات المتحدة المتدين بينهم يؤمن بالتلمود بينما يهود الفلاشا لا يعرفون التلمود، هؤلاء يتقنون اللغة الإنجليزية وأولئك لا يعرفونها، هؤلاء بعضهم يعرف الأردية وأولئك لا، الذي مختلف، الطعام مختلف، الرؤية مختلفة، بمعنى أن عناصر عدم التجانس أهم بكثير من عناصر التجانس ومن ثم أزعم أن الرؤية الصهيونية أقل تفسيرية، ومن ثم أطرح قضية أنهم ليسوا شعباً يهودياً وإنما جماعات يهودية، عندما أنظر إليهم كجماعات، كل جماعة

تستمد خطابها الحضاري من الوضع الذي يعيش فيه أعضاء هذه الجماعة من ثم تصبح المصطلحات التي نطورها ذات مقدرة تفسيرية عالية ويمكن أن أضرب أمثلة كثيرة.

ما أحاول تأكيده هنا أن الرؤية الموضوعية هي في جوهرها رؤية مادية، من يقول لك «فلنكن موضوعيين» هو يطلب منك أن تتخلى عن ذاتيتك وعن هويتك وعن ذاكرتك وعن أخلاقياتك وعن كل شيء، أنا أكره الصهيونية كرسيت حياتي لدراسة الصهيونية رافضاً الروى المهيمنة، فهنا أنا أطرح رؤيتي ولتختبرونها على الواقع، فرؤيتي بها عنصر ذاتي ولكن الاختبار يستعيد الجانب الموضوعي، وإذا كانت ذات مقدرة تفسيرية فعلى الجميع قبولها، ومن ثم أحل إشكالية التآرجح بين الذاتية والموضوعية.

نأتي إلى الموضوع الأخير وهو «أزمة النموذج العلماني»، أنا أعتبر أن مسألة التآرجح هذه هي مسألة أساسية، طبعاً هناك إشكاليات أخرى، مثلاً النموذج العلماني نتيجة لارؤية وللنقل خالص منها إلى ما يسمى الفرد المطلق أن الإنسان عقله صفحة بيضاء، الفرد المطلق ليس له وجود، بل هو بدعة برجوازية غربية رأسمالية ثم أصبحت بدعة غربية بشكل عام، حينما تفكر في الإنسان كإنسان التجربة العربية الإنسان هو من يأتس بغيره، بمعنى من خلال العلاقة مع الآخر الإنسان يصبح إنساناً، حاولوا بعقلكم أن تتخيلوا إنساناً مطلقاً أو فرداً مطلقاً، مسألة مستحيلة، يعيش الإنسان داخل مجموعة من العلاقات وتتحدد رؤيته الفكرية بالعودة إلى هذه المجموعة، من الإشكاليات في الحضارة الغربية الرؤية الداروينية جعلت الصراع أساساً في العالم، وهذه الرؤية تسربت للخطاب الإسلامي بمعنى «البقاء للأصلح» كنت أسمعها في السعودية كثيراً، وأحكي لكم قصة طريفة، كنت جالساً في منزلي مع بعض الأخوة الإسلاميين وبدأت حلقة المصارعة الحرة، وكنا نتعشى وأنا معدتي ألمتني ولم أرد أن أضيق عليهم وأقول لهم أغلقوا "التليفزيون" فقلت لهم لو كان رسول الله ﷺ معنا الآن ماذا كان موقفه من هذا؟ قالوا: كان لا يرضى به على الإطلاق، أغلق يا شيخ، لماذا؟ لأنهم لا يرتدون "مايوهاً شرعياً" بمعنى أنه نموذج الصراع الدارويني أن كتلة اللحم الضخمة تصطدم بكتلة أخرى لم يروا فيها شيئاً على الإطلاق ووجدوا فقط المخالفة في مسألة "المايوه الشرعي" ولكنني كمسلم لا بد أن أدرك النموذج، ومن خلال النموذج أدرك هذه الأزمة ومدى عداء النموذج الغربي - رغم تشدقه بالإنسانية - يجب أن ندرك أنه نموذج معادي للإنسان ابتداءً بأن ساوى بين الإنسان والأشياء. طبعاً هم في الغرب حلوا هذه الإشكالية، قسموا البشر إلى قسمين النخبة وهي

قادرة على التفكير النقدي الحر، والجاهير وهي خاضعة تماماً للإعلام، وفي هذه الرؤية اللإنسانية، وهو بهذه الطريقة نجح بأن يسير مجتمعه، لأنه في نهاية الأمر أخرج مجتمعاً داروينياً تنافسياً، الأفراد يتصورون أنفسهم مطلقي الحرية، وهو يسيرهم بالإعلام، ولكن في نفس الوقت توجد الجامعات الأرستقراطية النخبوية التي تخرج المفكرين القادرين على التفكير، وقد نجح بهذه الطريقة أن يسير المجتمع. طبعاً نجاح المجتمع الغربي لا بد أن نزنها دائماً ونبحث في نقاط القوة فيه، ولكن نكتشف أيضاً أن نقاط القوة هي أيضاً نقاط الضعف، يعنى مثلاً أرى أن الرخاء الغربي لا يمكن تفسيره بدون مقولة الإمبريالية المهيمنة على مقدرات الأمم، أي شخص يدرس أسعار المواد الخام في مقابل السلع الصناعية يجد أن هذه تنخفض وهذه ترتفع وشاه إيران عندما طرح مفهوم "Indexation" بمعنى اختيار ٣٠ سلعة أساسية لا يرتفع سعر الواحدة إلا إذا ارتفع أسعار البضائع الأخرى وكان منها «البترول، الكاكاو، الثلاجات، وهكذا» لكن الغرب رفض تماماً هذا لأنهم في نهاية الأمر يحبون أن يسيطروا على أسواق العالم، طبعاً تاريخ الغرب الإمبريالي مسألة مهمة، لأن الغرب حقق الكثير من انتصاراته من خلال إبادة الشعوب والسيطرة على أرضها ونهبها، أعطيكم آخر مثال، مجموع ما نهبته إنجلترا من الهند يفوق كل ما أنتجته إبان الثورة الصناعية فالكلام عن الرؤية الكينزية، وكيف تقدم الغرب وتأخر المسلمون هذا الكلام إن لم يأخذ الإمبريالية في الاعتبار فهو لن يفهم شيئاً، أمريكا حققت قفزتها الكبرى في ثلاثينيات القرن التاسع عشر من خلال صناعة القطن لا يمكن تفسيرها إلا من خلال المزارع الواسعة التي كان يعمل فيها الزوج في ظروف لا يمكن وصفها بأنها غير إنسانية لأنها كانت دون ذلك بكثير، هاتان المعلومتان تجعلنا ندرك نوعية النمو الحضاري الغربي والإمبريالية جزء أساسي منه ثانياً تجعلنا لا ننكسر، نعرف أن هناك قوة كبرى، هذا لا يعنى أن نرضخ لها، وكما قال مالك بن نبي أن الفرق بين الاستعمار والقابلية للاستعمار^١ والله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم.

أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم

وشكراً

المقاصد والمنظور المقاصدي

أ.د. جمال الدين عطية

فكرة المقاصد فكرة قديمة ولكنها كانت بذور متواضعة في بداية الفكر الإسلامي وكانت هناك مؤلفات لم تكن تستوعب فكرة المقاصد في حجمها الحالي في كتابات الحكيم الترمذي وغيره ممن كتبوا عن أسرار الصلاة أو الحكمة من الزكاة أو الحج في رسائل أو كتب نصنفها الآن ضمن المقاصد، الفكرة نبعت بعد ذلك في كتابات الفقهاء من مدخل العلة في القياس، الفكرة في العلة أن نصوص الكتاب والسنة محدودة بينما الوقائع غير متناهية، فهناك مساحات واسعة ليس فيها نص مباشر من الكتاب أو السنة وبالتالي كان المدخل إلى تغطيتها هو بطريق القياس، والقياس إعطاء حكم أصل منصوص عليه لمسألة غير منصوص على حكمها لاشتراكهما في علة هذا الحكم، البحث هنا في العلة، كان المفروض أن البحث يكون في الحكمة، الحكمة من هذا الإلحاق، إلحاق جزئية بجزئية أخرى، ونضرب مثال تحريم الخمر مثلاً، كلمة الخمر تنصرف إلى المشروب المصنوع من العنب والتمر فإذا وجدنا أن هذه العلة موجودة في هذا المشروب الجديد فنجرى عليها حكم الخمر. كان من المفروض أن نبحث عن الحكمة من التحريم ولكن وجد أن بحث الحكمة فيه مرونة كبيرة وغير منضبط فاستعاضوا بالعلة عن الحكمة، فالخمر تذهب العقل ومن ثم فهي تؤثر على الحالة العقلية لمن يشرب الخمر لكن هذا التأثير تشترك فيه مواد ومشروبات أخرى وبالتالي تركوا الحكمة إلى ما يسمى العلة المشتركة فقالوا فالسكر يقاس على ما ورد النص بشأنه وهو المشروب المستمد من العنب أو التمر، فالعلة حتى نصل إليها لا بد أن يكون نصب أعيننا الحكمة أولاً ثم نبحث عن العلة المنضبطة التي يتحقق منها الحكمة، ولأن كل حكم من الأحكام إذا أردنا أن نبحث عن الحكمة فيه فنحن في صميم بحث المقاصد الشرعية، لكننا في هذه المرحلة نبحث عن المقاصد جزئية في أحكام جزئية ولم تنتظمها فكرة عامة، وبدأ انتظام الفكرة العامة متأخراً، قد يكون بدأها إمام الحرمين الجويني، أستاذ الإمام الغزالي ثم طورها للغزالي وطبقها في كتابه إحياء علوم الدين حيث نعرف أنه يهتم كثيراً بحكم وأسرار العبادات وغيرها من فروع المعاملات الأخرى فجاءت صياغة الإمام الغزالي لموضوع مقاصد الشريعة على أنه محدد في سطور قليلة من كتابه المستصفى: "إن مقاصد الشريعة تقتصر على تحقيق خمسة أمور

هي حفظ الدين والنفوس والعقل والنسل والمال"، ومن دقتها بدأ طلاب أصول الفقه يتداولون هذه الخماسية وإن كان البعض أضاف العرض إلى النسل فصارت سداسية عند البعض، هنا لابد من التوقف عند شيء استقر عند الأصوليين أو أشتهر عند من يقرأ للأصوليين هو أن هذه الأمور الخمسة جاءت بهذا الترتيب، في الحقيقة هذا الترتيب جاء به الغزالي وهو نفسه خالفه في موضع آخر وغيره ممن كتبوا في الموضوع خالفوه كذلك وليس المجال للمقارنة بين من قام بتغيير هذا الترتيب فلذلك موضعه المفصل، ولكن الذي يهم في هذا هو أنه كانت هناك فكرة وأقول كانت لأنه في تصوري الآن لا مبرر للاستمرار فيها وهو أن نبني على هذا الترتيب أولويات معينة، إذا تعرضت كلية مع هذه الكليات، كلية حفظ الدين، كلية حفظ المال، حفظ النفس إلى آخره.

أن تكون هناك أولوية بمعنى أن نضحى بالمتأخرين في سبيل حفظ المتقدم إذا حدث تعارض أما إذا لم يحدث تعارض فلا إشكالية، أظن أن هذه الفائدة الكبيرة لا نستطيع أن نصر عليها طالما أن هناك خلافاً بين من كتبوا في مقاصد الشريعة يعني شيخ المقاصد، كما سأتي الآن إلى الحديث عنه "الشاطبي"، هو نفسه لم يلتزم ترتيباً واحداً، ولم يتعرض لمشكلة الترتيب، فقد أورد ثلاث ترتيبات مختلفة ولم يبحث الموضوع بالمرّة رغم أن كتابه الكبير الذي لم يسبق في موضوعه، تناول بحث أمور كثيرة في موضوع المقاصد.

الأمر الآخر أنه هل تقتصر مقاصد الشريعة على هذه الخمس أو الست نقاط، هذا كان مستقراً في الماضي ولكن مع البحوث المتأخرة والاهتمام المتأخر أثبتت شكوك حول هذا الموضوع فأنحصر المقاصد في هذه الأمر الخمسة لم يدع أحداً ممن قال بها أنها امر من صميم الشريعة ولكن غاية ما قاله الأمدي مثلاً أنه "في الجملة والمعتاد والمعروف أن هذه المقاصد هي التي تدور حولها أحكام الشريعة المختلفة، في الآونة الأخيرة وبالذات مع الإمام الشاطبي، وسبق الإمام الشاطبي الإمام العز بن عبد السلام في كتابه "قواعد الأحكام" تناول فيها جانباً من مقاصد الشريعة حينما كان يتعرض للمصالح وبناء الشريعة على المصالح والشاطبي تبحر في بحث مقاصد الشريعة ونجد في كلام الشاطبي بذور أو بدايات الأبعاد الاجتماعية في الموضوع، والاعتراضات المتأخرة التي قالت إن هذه المقاصد تتعلق بالفرد، فالإمام الشاطبي تكلم عن فروض الكفاية، ووصل فيما بينها وبين هذه المقاصد، ولكنه لم يسر في هذا الأمر إلى النهاية في فروض الكفاية لمن لا يعرف والفرق بين فرض العين وفرض الكفاية أن فرض العين هو الذي يجب على كل مكلف أن

يقوم به بينما فرض الكفاية يتوجب على الجماعة أن يقدم منها واحداً فإذا قام بها سقط الإثم عن الباقيين، أما إذا لم يقم بها أحد فيكون الجميع آثمين فهذه هي الفكرة التي أشار إليها الشاطبي، ثم نجد ركوداً لعدة قرون، يعنى الشاطبي جاء في القرن الثامن ونجد ركوداً حتى بدايات القرن الرابع عشر حينما كتب الشيخ محمد الطاهر بن عاشور من علماء تونس كتابه في مقاصد الشريعة الإسلامية، بدأ يعطى البعد الاجتماعي لمقاصد الشريعة، وقال أن هذه الجزئيات الخمس مطلوبة ليس فقط على مستوى الأفراد إنما كذلك على مستوى الجماعة وأضاف في كتابه محاوراً أخرى لم يتكلم عنها كمقاصد بصريح العبارة، وإنما عبر عنها باعتبارها من أعلى مقاصد الشريعة وتكلم عن الحرية وتكلم عن الفطرة وما إليها من المفاهيم الكبرى، ثم كان هناك صمت لعدة عقود حتى بدأ الاهتمام مؤخراً خلال العشر سنوات الأخيرة لتجديد البحث في المقاصد فصدرت هي في الأصل رسائل للماجستير أو للدكتوراه، من أهمها وأولها كتاب للدكتور يوسف حامد العالم، ثم كتاب الدكتور أحمد الريسوني.

كتاب يوسف حامد العالم كتاب عام عن مقاصد الشريعة، أما الريسوني فقد أخذ مقاصد الشريعة أو نظرية المقاصد عند الشاطبي، ثم جاء إسماعيل الحسنى وتكلم عن نظرية المقاصد عند الطاهر بن عاشور ثم تتابعت الكتابات بعضها تمت مناقشته كرسائل ولم يطبع بعد، وبعضها ما زال في مجال الإعداد.

هذه هي رحلة المقاصد التي نقف عليها الآن، في بعض الندوات الخاصة تجدد الحديث، وكذلك في بعض الكتابات العابرة عن أن بعض مقاصد الشريعة تحتاج إلى تجديد وإلى إضافة البعد الاجتماعي، وأن مسائل كحرية العدالة وغير ذلك من المسائل الكبرى يجب أن تضاف إلى المقاصد التقليدية.

نظرية المقاصد من البداية تقوم على التفريق بين المقاصد والوسائل، فالمقاصد هي الغايات أو الأهداف نتوصل إلى تحقيقها بما يسمى بالوسائل، فحفظ الدين مثلاً مقصد ونتوصل إليه على مستوى الأفراد مثلاً بالتدين والقيام بالعبادات المختلفة، أما العبادات هنا وسائل لتحقيق المقصد وهو حفظ تدين الفرد، حفظ النفس مثلاً مقصد، حماية الإنسان من الاعتداء عليه في نفسه أو في أعضائه هذه وسيلة من وسائل حفظ النفس، فهذا التفريق بين المقاصد والوسائل من الآليات الهامة التي يمكن أن نستفيد منها في وزننا للمسائل، تعمقوا في بحث هذه الآلية فوجدوا أن هناك بعض الوسائل، هي وسيلة إلى مقصد ولكنها

هي ذاتها مقصد الأمر الآخر فيمكن أن يكون هناك تسلسل بحيث تؤدي الوسيلة إلى وسيلة أخرى حتى تصل إلى المقصد النهائي. المقاصد نفسها اعتبروا أنها فيها مقاصد أصلية وفيها مقاصد تبعية، فحينما تكلموا مثلاً عن الزواج اعتبروا أن المقصد الأصلي في الزواج هو حفظ النسل ثم هناك مقاصد فرعية تترتب على الزواج كتحقيق السكينة والمودة والرحمة وغير ذلك، واعتبروا هذه المقاصد تبعية وليست المقصد الأساسي للزواج.

هذه كلها اجتهادات يمكن التفكير في بدائل لها ولكن أحببت أن أوضح التصور التقليدي في موضوع المقاصد.

من أهم ما تحدثوا عنه ترتيب الوسائل نفسها التي نتوصل بها إلى المقاصد، ما بين الضروري ثم يليه الحاجي ثم يليه التحسيني، وهذا الترتيب ترتيب مستقر ولم يرد عليه اختلاف، وبالتالي تعتبر من الآليات الهامة جداً في إجراء البحوث وإصدار الأحكام حينما يتعارض أمر ضروري مع أمر حاجي مع أمر تحسيني، لأن القاعدة لا يضحى بالأهم في سبيل الأقل أهمية فلا يضحى بالضروري إذا تعارض مع الحاجي أو إذا تعارض مع التحسيني وهكذا.

إذا أحببنا أن نضرب مثلاً في مجال حفظ النفس، حفظ النفس ينبغي في أمور كثيرة ليس فقط أننا نحافظ على حياة الإنسان فلا يعتدي عليه أحد بالقتل، بل من إيجاد الحياة نفسها واحتياجات الإنسان الأصلية من طعام وشراب ومسكن وملبس ووسيلة انتقال كل هذا يدخل في مجال حفظ النفس، فإذا أخذنا على سبيل المثال الطعام، يقصد بالطعام الذي يتحقق به بالضرورة هو ما يسد الرمق، حتى لا يموت الإنسان جوعاً فبتحقيق هذا القدر يعتبر أننا نحيا بالقدر الضروري، كون الطعام يكون متكاملًا في مواده الغذائية، ويكون مطبوخاً حتى يساعد على الهضم، هذا يعتبر من الحاجيات، والحاجيات وصفوها بأنها التي ينبغي بها الحجج ولكن لا يتعرض بها الإنسان للهلاك، فإذا كان يتعرض للهلاك وبتركها تكون من الضروريات أما إذا كانت تسهل الموضوع تعتبر من الحاجيات، تأتي إلى التحسينات: الطعام أن أقدمه بشكل جيد، يكون هناك آداب للطعام، أن توضع في آنية، وغير ذلك من الوسائل التحسينية أو الكمالية، هذا المثال يمكن أن نعممه في باقي المسائل، وحتى لا نتوقف كثيراً عند هذه المقدمة وفي الحقيقة نقسم الوقت إلى قسمين، قسم نبين فيه المقدمات وقسم نتحدث فيه عن المقاصد نفسها.

من الأمور التي يهمننا الإشارة إليها لمن لم يكن يعرفها هي مسألة حق الله وحق العبد أو حق المجتمع وحق الفرد، هم عبروا بحق الله عن حق المجتمع وقالوا: أن الله سبحانه وتعالى غنى عن العالمين، فهو حتى في الأمور العبادية في غنى عن صلاتنا وتسبيحنا وصيامنا وجميع هذه الشعائر أو العبادات إنما شرعت لمصلحتنا، ومنصوص على هذا في آيات القرآن الكريم، حق العبد هو حقوق الأفراد، ثم جاء التفكير أو تطور التفكير على يد الإمام القرافي من علماء المالكية؛ فقد بحث بحثاً عميقاً ثم قال أن حق الله للعبد فيه نصيب وحق العبد لله فيه نصيب، يعنى مثلاً حق الملكية فإن الله سبحانه وتعالى هو الذي وهبنا هذا الذي نملكه، ثم فيه حق مفروض للسائل والمحروم، فإذن لا يتمخض حق الفرد أو العبد ليكون حقاً مطلقاً، وإنما فيه نصيب للمجتمع، وقالوا إن نسبتها إلى الله إنما هي للتعظيم والتشريف وإلا كان الله غنى عن العالمين، ووصل القرافي إلى القول بأن الحقوق ليست أربعة لا بل الحقوق اثنين. الحنفية كانوا وصلوا إلى أربعة، حق خالص لله وحق خالص للعبد، وحق مشترك بينهما يغلب عليه حق الله، وحق مشترك يغلب فيه حق العبد، الإمام القرافي - كما أشرت - قال أن هناك حقين فقط في كل منهما اشتراك بينهما.

أنا أركز على هذا لأنه إذا أضفنا الفكرة المحورية إلى فكرة فرض العين وفرض الكفاية يكون عندنا تصور لجانبي الموضوع الاجتماعي، فحق المجتمع نجده فيما يسمى حق الله، وواجب المجتمع فيما يسمى فروض الكفاية.

وهذان الموضوعان يبحثان في أصول الفقه في موضعين مختلفين إلا أننا نجتمع بينهما في هذه الصورة لبيان الناحية الجماعية في الشريعة.

حتى أختتم هذا الجزء الذي طال أكثر من اللازم، هناك مرونة في تحديد المقاصد والوسائل، وفي تسكين أمر معين، أوفي حكم معين تحت هذه الوسائل، مثلاً ما أشرت إليه في أنه يدخل ضمن حفظ النفس إلى جانب الغذاء والمسكن والملبس حتى الدابة التي يركبها الإنسان، هذه الأفكار جاءت تالية لكتابات الأوائل بعد حالة الجمود التي لحقت بهذا العلم، إن بعض الأمثلة تضرب وتنتقل من كتاب إلى كتاب.

أضرب أمثلة أخرى توضح المقصود بصورة أوضح، يعنى حفظ النفس في باب المسكن، القدر الضروري يمكن أن يتحقق بما يحفظ للإنسان جسمه، أن يكون عنده خيمة أو كهف يلجأ إليه أو عشة صفيح يتحقق بها القدر الضروري، لكن أن يكون له بيت له نوافذ وله أبواب وفيه ماء وكهرباء، فهذا يدخلنا في منطقة الحاجي، ثم نأتي إلى منطقة

التحسيني أن يكون هناك تكييف ومصعد إلى آخره، هذه الصورة مبدئية تقسيم هذه الوسائل على المراتب الثلاثة، لكن بإمعان النظر فإن السكن يمكن أن يختلف مع الوقت، يعنى من عاصروا منا من عشرين أو ثلاثين سنة موضوع التكييف لما بدأ، كان هذا من التحسينات الآن بعضنا يشعر أنه على الأقل حاجي، الماء والكهرباء في البيت كان في البداية أمراً حاجياً، العلماء كلهم كتبوا كتبهم في ضوء الشمعة، ولكن بعد ذلك صارت لما تنقطع الكهرباء يتعطل المكيف والثلاجة والإنارة، فأصبح يمكن إدراك أن هذا ليس فقط من الحاجيات ولكن يمكن اعتباره أيضاً من الضروري، وهكذا نجد هناك مرونة في تسكين الأمور تتطور وتختلف وفقاً للمكان والزمان والأحوال.

القواعد- المبادئ- التي أشاروا إليها من الكلام في المقاصد وصفوا لها قواعد. (الريسوني في كتابه والحسنى في كتابه) وجمعوا هذه القواعد (قواعد المقاصد) بحيث أصبحت آلية تستخدم مثل الضرورات تبيح المحظورات، الضرورات تقدر بقدرها...، إذا وجدت ضرورة أنني سأموت من العطش وليس أمامي إلا الخمر فلا أخذ الزجاجة وأشربها كلها، بل تباح بالقدر الذي يدفع الضرورة، ولذلك جاءت هذه القاعدة الضرورات تبيح المحظورات والضرورات تقدر بقدرها وهكذا، وإذا تعارضت مصلحة مع مصلحة أخرى تقدر المصلحة الأهم، وكما قلت هناك مراتب إذا تعارضت مصلحة مع مفسدة يقدم درء المفسدة على جلب المصلحة، إذا تعارضت مفسدتين ندفع أشدهما ونتحمل الأقل ضرراً، وهكذا هناك قائمة من القواعد التي استخرجوها من بحوث المقاصد.

من الأمور التي يلزم الإشارة إليها أن المقاصد على مراتب وأقسام، أولاً هناك المقاصد الجزئية، وكما قلنا في علل الأحكام الجزئية، هذه العلة خلفها حكمة معينة تعتبر هي المقصد من هذا الحكم الشرعي وأسميها "المقاصد الجزئية" نجدها في الأحكام الجزئية.

ثم هناك المقاصد الخاصة وهذا باب جديد فتحه الطاهر بن عاشور لأنه في كتابه - رغم أنه كتاب صغير الحجم لكن فيه الكثير من المنافع، حاول أن يستخرج مقاصد الشريعة في أبوابها المختلفة، يعنى في مجال العائلة ما هي مقاصد الشريعة في الأحكام المختلفة المتعلقة بالعائلة...، ما هي مقاصد الشريعة في المعاملات المالية والعقود التي تحكمها في مجال العقوبات (الحدود التعاذير) ما هي مقاصد الشريعة ؟ من أنطف ما قاله في هذا الموضوع أن (العقوبات تهدف إلى تأديب الجاني وزجر غيره عن ارتكاب مثل

هذا الفعل وعلاج نفسية المجني عليه) ولكن لما نتكلم عن الغرض الأول أو المقصد الأول قال: هذه من قبيل تقويم الجاني، وهذا يبعدها عن فكرة الانتقام التي كانت تتسم بها التشريعات البدائية التي تعتمد إلى الانتقام من الجاني، وإنما المقصود تأديبه وتقويمه، وفي الحقيقة عندما تبحث عن عقوبة من العقوبات تجدها لا تخرج عن هذه المقاصد الثلاث، هذا النوع من البحث أنا أسميه المقاصد الخاصة، وأنا أقسمها قسمين أو زمرتين، زمرة تتعلق بأحكام الشريعة المختلفة وزمرة أخرى تتعلق بالعلوم الأخرى التي لم تكن موجودة من قبل وهي العلوم الاجتماعية وبالتالي يمكن أن نبحت في مقاصد الاقتصاد الإسلامي، في مقاصد علم النفس الإسلامي ومقاصد علم الاجتماع الإسلامي، وهكذا يكون لنا رؤية في كل علم من هذه العلوم، ما هو المقصد من هذا العلم ونربطه بالمقاصد العامة للشريعة بما يضمن ألا تخرج هذه العلوم أو تنتقل من أحكام الشريعة ومن مظلة الشريعة، نأتي بعد ذلك إلى درجة أعلى من التجريد وهي المقاصد العامة للشريعة وهي التي عبروا عنها بهذه الخماسية التي أشرنا إليها.

هناك مرتبة عامة أعلى من المقاصد العامة تحدثوا فيها وبالذات "الظاهر بن عاشور" أشار إليها بوضوح ما المقاصد العالية؟ وهي القيم والمبادئ العالية التي تستهدفها الشريعة في عمومها ولكنها ليست بالصورة التي يمكن أن تعاملها كآلية من الآليات.

هناك إلى جانب هذا نوعان آخران، نوع هو مقاصد الخلق، وكان للغزالي السبق في هذا، إذ فرق بين مقاصد الخلق ومقاصد الشريعة ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ وهنا العبادة مقصد من مقاصد الخلق، لكن حينما نتكلم عن مقاصد الشريعة نبحت في التكاليفات التي فرضت على الإنسان، فنستخرج ونربط بين هذه التكاليفات وبين مقصد الخلق ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾، كذلك عنصر الاستخلاف، يوضع في مقاصد الخلق.

القسم الأخير هو مقاصد المكلفين والغزالي أشار إلى هذا في ثلاثة سطور في كتابه «المستصفى» ثم جاء الشاطبي في كتابه وخصص له (تسعين) صفحة من كتابه، الغزالي قال إننا حينما نبحت في مقاصد الشريعة لا نفق عندما يقال تحقيق المصلحة ودرء المفسدة، لأن تحقيق المصلحة ودرء المفسدة هذه مقاصد المكلفين.

لكن ما نقصده من مقاصد الشريعة هو ماذا تريد الشريعة منهم، ثم يجرى التطابق بين مقصد المكلف ومقصد الشريعة فإذا جاء المكلف موافقاً لمقصد الشريعة فيها ونعمت، أما

إذا جاء مخالفاً لمقصد الشريعة فنرد عليه هذا ونقول له أنت في هذا خالفت مقصد الشريعة.

هذه التقسيمات الكثيرة تكون صعبة الاستيعاب لكنها منطقية وتساعد كثيراً في تتبع المسائل.

المقاصد العامة كما قلنا -وهي الخماسية المعروفة- وما ورد عليها من استدراقات أو ملاحظات خاصة في الآونة الأخيرة جعلني أفكر في كيف ندخلها أو كيف نضيفها إلى المقاصد الخمس وانتهى بي التفكير إلى أن المقاصد الخمس هذه روعي فيها فعلاً جانب الفرد ولكنها لا تخلو من المساس بجوانب أخرى، وأنه من الأفضل أن نقسم المقاصد ونصنفها إلى أربع مجالات:

المجال الأول: هو مجال الفرد: تبقى فيه هذه المقاصد الخمس، ثم هناك مجال الأسرة كوحدة اجتماعية أولى أهتم بها ليس الإسلام فحسب إنما كل الشرائع. ثم المجال الثالث: "مجال الأمة". والمجال الرابع مجال الإنسانية. وفي كل من هذه المجالات يمكن أن نستخرج مقاصد عامة للشريعة.

أتناول أولاً عناوين هذه المقاصد ثم إذا تبقى وقت أفصل في جزئين منها أظن أنهما شديدي الصلة بالعلوم السياسية والعلوم الاجتماعية وهما ما يخص الأمة وما يخص الإنسانية، أما فيما يخص الفرد، أنا اتبعت ترتيباً مع أنني غير مقتنع بعملية الترتيب، وهذه الإشكالية حلها بعض الأساتذة ممن عرضنا عليهم الموضوع بأنه ليس من اللازم أن يربط بين هذه المقاصد خط بحيث يأتي الأهم ثم الأقل أهمية إنما تكون العلاقة دائرية تتفاعل وتتكامل فيها جميع هذه المقاصد ويؤثر بعضها في البعض الآخر، ولكن بالرغم من هذا لإبراز عدم الالتزام بهذا الترتيب غير المتفق عليه. تكلمت عن حفظ النفس ثم عن حفظ العقل. طبعاً في حفظ النفس تكلمت عن الأمور التي أشرت إليها والتي لم يشر إليها السابقون في الأمثلة التي ضربوها من المأكل والملبس والمشرب، تكلمت في تفاصيلها أو تسكينها في المرتبة التي تليق بها.

حفظ العقل نجد شيئاً غريباً للجميع يتكلم أن من مقاصد الشريعة حفظ العقل بتحريم المسكرات، وكأن هذا هو كل ما تتمناه الشريعة في مجال حفظ العقل. مع أن هناك الكثير ممن لا يشربون المسكرات ومع ذلك عقولهم يعتريها الكثير من القصور والانحراف، فتكلمت عن حفظ العقل هنا بالمحافظة على سلامة المخ والأعصاب، والإسكار وغير ذلك

مما يحافظ على الجهاز نفسه (العقل) من الناحية البدنية ولكن هناك ضرورة لتغذية هذا العقل بالمعارف والمعلومات وإكساب خبرات معينة، عقلية علمية وتدريب على الوظائف العليا للعقل، وغير ذلك من تفاصيل كثيرة ذكرتها، وسنعود إليها في مبحث الأمة لأنه في مجال الأمة كما ذكرنا إذا طبقنا موضوع فرض العين وفرض الكفاية - كما في ابن القيم فضلاً عن الشاطبي وغيرهما - إن هناك في طلب العلم قدراً معيناً يعتبر فرض عين، وما يخرج عن هذا يعتبر فرض كفاية حتى يكون في الأمة جميع التخصصات التي تحتاج إليها، ولكن في تحديدهم لما يدخل في فرض العين قالوا إن تعلم الحساب ومسائل المواريث كذلك واقتصر الأمر على هذا، مع أن الرياضيات الحديثة والكمبيوتر والوصول إلى الفضاء كله قائم على الرياضيات فنحن نحتاج إلى إعادة النظر فيما يمكن أن نعتبره فرض عين، ونعتبر هذا هو التعليم الإجباري، فحتى ننقل الموضوع إلى الواقع فيتحدد في ضوء هذا ما هي المواد التي يجب أن يتعلمها الطفل في المراحل الإلزامية من التعليم، ثم نأتي بعد ذلك إلى مرحلة اختيار التخصص وهذا هو فرض الكفاية.

حفظ الدين كذلك بتأسيس العقيدة وإقامة الشعائر والتخلق بأخلاق الإسلام.. الخ، في الأمثلة التقليدية يقولون حفظ الدين ولذلك أوجب الإسلام الجهاد والإنسان يضحي بنفسه في سبيل الدين، وفرض حد الردة لمن يرتد عن الإسلام، المسائل اتسعت لنا بهذه الصورة بحيث أصبح الدين له أبعاده الكثيرة ونلمس من هذا أن النسق أصبح نسق مفتوح يمكن الاستمداد فيه، حفظ العرض كذلك، كانوا يشيرون إلى حد القذف وكان المسألة مرتبطة فقط بالمسألة الجنسية، العرض في القواميس اللغوية أشمل من هذا بكثير فهو الجوانب من شخصية الإنسان التي نصونها، وبالتالي سب إنسان بغير هذه الجرائم الجنسية يدخل في هذا، وحفظ العرض من أن يعتدي عليه يمكن التوسع فيه وإدخال كل ما يتعلق بالكرامة الإنسانية.

حفظ المال كذلك تكلمت عن فلسفة الإسلام في الملكية وأن الإنسان مستخلف في هذا المال - وليس حقاً مطلقاً - ولكن له وظيفة اجتماعية، وما شرع لإيجاد المال من وسائل كسب مشروعة، ولحفظه من الاعتدال في الإنفاق، والإنفاق في وجوه الخير وغير ذلك من وسائل الحماية والحفظ.

مقاصد الشريعة فيما يتعلق بالأسرة:

ومنها تنظيم العلاقة بين الجنسين، منظور حفظ النسل بالصورة التي كانوا يتكلمون عنها -في تصوري ليست مقصداً من مقاصد الشريعة- لأن إذا كان المقصود من حفظ النوع الإنساني عبر الغريزة الجنسية فالشريعة لا تتدخل في هذا الجانب، بل إن الحيوانات غير المكلفة حفظ النوع متوافر فيها، لكن حفظ النوع في الشريعة -أفعل هذا ولا تفعل هذا- جاءت لما وراء حفظ النسل فلذلك أنا عبرت عن هذا المقصد بتنظيم العلاقة بين الجنسين، جاءت الشريعة بقواعد الأسرة والزواج والمقصود هنا ليس حفظ النسل لأن هذا تضمنه الفطرة إنما تنظيم هذه العلاقة أو تنظيم حفظ العلاقة نفسها.

أما حفظ النسل أو النوع فينحصر في هذه الحالة في عملية زيادة النسل أو عملية تنظيم النسل وليس في أصل التناسل، تحقيق السكن والمودة والرحمة، هذه منصوص عليها: حفظ النسب، يعني انتساب الفرع إلى أصله وأهمية هذا في العلاقة بين الفروع والأصول هذا من المقاصد الهامة في الشريعة بالنسبة إلى الأسرة، وافتقاد هذا في الغرب الآن هو الذي فكك الأسرة، لأن أصبح هناك انتشار للفاحشة لا الولد متأكد من أبيه ولا الأب متأكد من بنوة ابنه له وترتب على هذا كثير من التباعد والإهمال وانعدام الروابط والنتائج التي تترتب عليها.

حفظ التدين في الأسرة ومسئولية الأسرة في هذا المجال. ثم تنظيم الجانب المؤسسي للأسرة عبر العلاقات المختلفة من حقوق للزوجين وحقوق للأولاد وواجبات على الزوجين، ثم العلاقة مع الأقارب، كل هذا ينتج عنه شبكة من العلاقات تجعل الأسرة مؤسسة، ليس فقط مؤسسة ضيقة بين الزوج والزوجة وأولادهم وإنما أيضاً فيها الأسرة الممتدة بالمعنى المعروف في علم الاجتماع.

ثم أخيراً تنظيم الجانب المالي للأسرة كذلك فيه وردت أحكام كثيرة تدرج تحت هذا العموم، يعني سواء النفقات في حالة الزواج أو النفقات في حالة الطلاق، أو على الأقارب أو الأوقاف أو الميراث وكل ما يتعلق بقواعد تنظيم الجانب المالي للأسرة.

نصل الآن إلى مقاصد الشريعة فيما يخص الأمة:

أول مقصد التنظيم المؤسسي للأمة وهنا نجد أن الشريعة اعتبرت الأمة كياناً متميزاً له خصائصه ومقوماته وتنظيماته، ولكنها لم تغال في هذا الاعتبار إلى درجة إقامة شخصية معنوية كما هو الأمر بالنسبة للدولة، وهذه المرونة هي التي اتسمت ببقاء الأمة رغم تفرق

الدولة الإسلامية إلى عدة دول. ظل دائماً مفهوم الأمة قائماً لأنها ليس لها شخصية معنوية بالمعنى القانوني، ونفس فكرة الشخصية المعنوية منتقدة في القانون حتى إنهم يعبرون عنها أنها افتراض قانوني ليس لها حقيقة واقعية، إذن كيف نظرت الشريعة إلى الأمة؟ ركزت على نواحي معينة كتدعيم وحدة الأمة مثلاً متمثلة في وحدة العقيدة والشريعة واللغة، وتدعيم معنى الخلافة الخاصة بالأمة الإسلامية في إطار الخلافة العامة للإنسان على الأرض، ومعنى سيادة الشريعة على كل ما عداها من نظم أو قوانين.

وضرورة التنظيم معنى التنظيم الجماعي غرسه الإسلام في النفوس، حتى وصلوا إلى الإمامة العظمى، اعتبروا أن إقامة الخليفة من فروض الكفاية وتأنم الأمة إذا لم تقم هذا الإمام، ومبدأ الشورى على الجماعة في كافة مستوياتها أو مجالاتها، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجعله من فروض الكفاية باعتباره ضمان لحراسة القيم العليا للمجتمع، فتماسك المجتمع وتمسكه بهذه القيم جاءت فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

نأتي بعد ذلك إلى المقصد الثاني؛ وهو حفظ الأمن سواء في ذلك الأمن الداخلي أو الأمن الخارجي فكل ما ورد في الشريعة لحماية الأعراض والأنفس المقصود منه هو إيجاد هذا النوع من الأمن الذي امتن الله به على قريش، ﴿وَأَمَّا لَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ في خصوص الأمن الخارجي وإعداد القوة قبل استخدامها لزرع الآخرين من أن يعتدوا على المسلمين فضلاً عن الجهاد.

والمقصد الثالث إقامة العدل. والعدل له مقاصده الكثيرة منها عدل الإنسان مع نفسه وربه وأسرته.. الخ، والقرآن اعتبر العدل مقصداً أساسياً من مقاصد الشريعة "لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط" وهذا أمر عام يشمل الأديان كلها والشرائع كلها وليس فقط الشريعة الإسلامية، هناك العديد من الآيات التي تتكلم عن العدل والقسط، وابن تيمية جعل أساس بقاء الأمة في إقامة العدل وقال: تقوم الأمة بإقامة العدل ولو كانت الحكومة كافرة وتتهار بانهيار العدل ولو كانت الحكومة مسلمة.

المقصد الرابع: حفظ الدين والأخلاق، وهذا يوضح تماماً نظرة الإسلام إلى الجانب الروحي والخلقي وغياب المعنى العلماني كلية من التصور الإسلامي، فما بين الإنسان وربه، وبين الإنسان وغيره على المستوى الاجتماعي يدخل في اهتمام المجتمع الإسلامي.

المقصد الخامس: التعاون والتضامن والتكافل، وهي مرتبطة بعضها ببعض وشاملة في عمومها لكل المجالات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية.

الزكاة طبعاً نظام اقتصادي عالمي فمستولية دافع الزكاة في الكويت مثلاً لا تقتصر على الكويت وإنما تمتد إلى فقراء الأمة في كل مكان.

المقصد السادس: نشر العلم وحفظ عقل الأمة وسبق أن أشرنا إليه، ثم عندنا عمارة الأرض وحفظ ثروة الأمة، ويمكن أن نضيف إلى هذا ما يسمى الآن بالتنمية فيدخل ضمن هذا، والشيخ الطاهر بن عاشور تكلم عن هذا وتوسع فيه، وفي ضرورة ألا نسمح لغير المسلمين بالاستيلاء على ثروات الأمة الإسلامية. فنحن مستخفون فيها ومحاسبون عليها ومستولون عنها. هنا تأتي مباحث تتعلق بتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي ومدى شمول الخدمات التي تقدمها الدولة. هل تقتصر على المسلمين أم تشمل غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، بل هذه الرعاية تعدت الإنسان إلى الحيوان والنبات والجماد والنهي عن تقطيع الأشجار وهدم البيوت في الحروب... الخ،

هي تنمية كذلك مستدامة حتى تقوم الساعة، وفي كل هذه الأمور والمراتب المختلفة من ضرورات وتحسينات وحاجيات، يدخل في هذا العمارة الإسلامية في جانب التحسينات،

نصل أخيراً إلى مقاصد الشريعة فيما يخص الإنسانية كذلك حددتها في سبعة مقاصد أذكرها تباعاً: وكان من المفروض أن يكون أولها تبليغ الدعوة ولكني أخرت هذا حتى يأخذ مكانه الطبيعي رغم أنه أهم مقصد.

أول شيء إيضاح أن التعارف والتعاون والتكامل مقصد أساسي، الآيات التي استفدنا منها في هذا هي التي توجه الخطاب للناس "يا أيها الناس" وليس يا أيها الذين آمنوا "بمعنى أن يكون الخطاب موجهاً للمسلمين وغير المسلمين مثل ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ يأتي التعاون لتكميل التعارف.

ويأتي بعد ذلك المقصد الثاني تحقيق الخلافة العامة للإنسان على الأرض لأن خلافة المسلمين فرع عن خلافة الإنسان، إذ عبر عن خلافة الإنسان: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ فهي إذن مقاصد عامة للبشرية كلها وتأتي خلافة المسلمين فرعاً عن هذا الأصل.

مقصد ثالث: تحقيق السلام العلمي القائم على العدل وأنه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» فهذا جانب هام، «إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ (٢١) لَسُنْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيَّرٍ» «أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» هذه كلها أدلة قاطعة على أن أصل العلاقة السلم وليس الحرب والإكراه، الدفاع الشرعي الذي يتحدثون عنه الآن، المسلمون أول من نبه إليه، ومن الآيات القرآنية هناك المتعلقة بالانزعاج حتى يُعْتَدَى علينا أو يحال بيننا وبين حرية الفكر والعقيدة والدعوة، وإنما كانت الغزوات لإزاحة هذا الحاجب، ثم بعد ذلك تبليغ الدعوة ويكون الناس أحراراً في أن يستجيبوا أو لا يستجيبوا، هذا الوضع هو ما يسمى الآن بالحماية الدولية لحقوق الإنسان، أن يتدخل المجتمع الدولي ويقول للدولة "أنت عندك انتهاكات لحقوق الإنسان"، في الماضي كان يمكن أن تقول هذا من الاختصاص الداخلي وليس لكم أن تتدخلوا في الشؤون الداخلية لي، طبعاً المبدأ جميل ولكن الممارسة الحالية فيها استخدام لهذا المبدأ لتحقيق السياسة الخارجية للدول الكبرى بالذات والولايات المتحدة.

نأتي الآن إلى المقصد الخامس وحقه أن يكون الأول وهو نصر الدعوة الإسلامية، لكي يتضح المجال الذي تمارس فيه هذه الدعوة، هو أهم مقاصد الشريعة في المحيط الإنساني، جوهر الرسالة هو التنبيه إلى الله ووحدانيته والمنهج في هذا هو الحكمة والموعظة الحسنة، والحوار بالعقل والتي هي أحسن، وليس من المنهج إجبار الناس على الدخول في العقيدة، هناك منزلة خاصة أعطيت لأهل الكتاب في الإسلام، مساحة مشتركة يعبر عنها بـ «كَلِمَةٍ سِوَاءِ بَيِّنَاتٍ وَبَيِّنَاتٍ» ومن هنا كانت هذه الفكرة يمكن أن نستفيد منها في تحديد المساحة المشتركة بين الأديان التي ينبغي أن تتعاون عليها الأجيال المختلفة.

إذا كان هذا المقصد، وهو نصره الدعوة، كان يحتاج في الماضي إلى سفر ثم إذا منعونا من الدخول تحدث فتوحات.. الخ، الآن متاحاً توصيل الكلمة بوسائل الاتصال الحديثة السمعية والبصرية المختلفة، بل الأكثر من هذا -للأسف الشديد- الحرية في الأفكار والآراء متاحة في البلاد الأخرى أكثر مما هي متاحة في بلاد الإسلام، أداننا لواجب الدعوة.

أخيراً هذا الموضوع يحتاج إلى إعداد لأن المشاهد أن من يقومون بالدعوة في الغرب ليسوا مؤهلين لها، فلا يعرفون لغات هذه الدول ولا يعرفون عقلياتهم ولا المشاكل التي تهمهم، حتى يكون مدخلهم في نقل الإسلام للتجاوب مع احتياجاتهم وللتفاهم معهم بلغاتهم

فنحن محتاجون إلى تعديل مناهج كليات الدعوة خاصة الجزء الذي يوجه للسفر للخارج حتى يعدوا الإعداد الكافي.

سأختم بإشارة إلى أن المقاصد التي حددناها للأمة وللإنسانية، من الأمور المهمة لدارس العلوم السياسية، حيث الأولى منها تخص السياسة الداخلية والثانية تخص السياسة الخارجية. والممكن أن نقول أن رسالة الدولة الإسلامية في الخارج على محيط العلاقات الدولية ممكن أن تتحد بتحقيق هذه المقاصد وبالتالي يكون لنا هدى من مقاصد الشريعة حتى في هذا المجال الذي قد يتصور البعض أنه أصبح خاضعاً لنظم أخرى وأرجو ألا أكون قد أتعبتكم بهذا التركيز.

والسلام عليكم ورحمة الله.

تعقيب الدكتور سيف الدين عبد الفتاح:

كلمة قصيرة لن تأخذ أكثر من دقيقة

لا شك أن ما قدمه أستاذنا الدكتور جمال عطية من بداية سيرة الفكرة ومسيرتها قد بين مدخل المقاصد، وأود هنا أن أشير إلى منهج الشاطبي حين عرض علم المقاصد بأنه منهج الاستقراء المعنوي أو التواتر المعنوي في إطار أنه حدد تلك المقاصد استقراء من الشريعة ومصادرها الكلية والمرجعية، وأيضاً أشير إلى أن هناك مجلة تصدر في المغرب تسمى الموافقات تأكيداً على دور الشاطبي ودور المقاصد في هذا المقام، وأيضاً أقول إنه ذكرنا بقضية منظومة المقاصد، أي أخذ المقاصد كمنظومة وارتباط هذه المقاصد بعناصر مهمة من فقه الأولويات والفروض الكفائية.

وفقه السفينة وميزان المصالح وحق الله والعبد، والهدف الكلي للرسالة الذي يقوم على الرحمة للعالمين، ثم بعد ذلك قدم لنا أستاذنا الدكتور جمال عطية الاعتقاد على منهج الجمع الفعال، أي في إطار ما أسماه منظومة القواعد، وفي هذا السياق يجب أن نتعلم ذلك المنهج فإن البعض يتحدث عن الضرر باعتباره كلمة ويقول فقط إن "الضرر يزال" ولكن هذه الكليات تبدأ من قاعدة كلية هي " لا ضرر ولا ضرار" ثم " الضرر يزال " ثم بعد ذلك " ارتكاب أخف الضررين إذا ما تعارضا "، وينتقل من نظرية الضرر إلى نظرية الضرورة. وبينهما تعلق ونجد في الكلمتين أنهما ذواتا جذر لغوي واحد ثم بعد ذلك تحدث عن مقاصد العلوم الاجتماعية وربط المقاصد النوعية بالمقاصد الكلية، وهذه كلها محاولة تفتح باب الاجتهاد وفي قضية التصنيف المقاصدي وهو أمر مطلوب ومغلوب ونحن نحاول أن نغطي مساحة المقاصد التي تمتد إلى سلوكيات الإنسان وتجمعاته وعلاقاته ومؤسساته التي تختلف من طور حضاري إلى طور آخر أيضاً، وأنه قد تحدث عن العلاقات المنظومية في هذا التفكير المقاصدي وهو أمر يتعلق بالعلاقة الدائرية بين هذه المنظومة في إطار أننا لو تصورنا حفظ الدين في الجوهر فإن أنواع الحفظ كلها ترتبط به، وإذا أردنا أن نضع حفظ العقل في نقطة المركز أيضاً فإنه يجب عليه أن يحفظ الدين والعقل والمال، وتحدث أيضاً عن قضية فلسفة المقاصد، وهي قضية غاية في الأهمية، حفظ النفس ونحن نتحدث عن ذلك في إطار الإنسان المستخلف. الإنسان الذي يحمل الأمانة، الإنسان الذي يتعلق بالمسئولية، الإنسان المكرم الذي لا يتخلى عن كرامته خوفاً أو طغياناً، هذه مسائل غاية في الأهمية في هذا المقام، ثم أشار إلى قضية أخرى وهي

التي تتعلق بتوليد أجندة بحثية من المقاصد وهو بيت القصيد في مثل هذه الجلسات التي تتعلق بدورة المناهجية، وتحدث عن المقاصد العليا وهي مقاصد المقاصد، ومع كل ذلك فأنا أؤكد أن المقاصد، مساحة مفتوحة، ويبرز هنا استثناء، وهو استثناء في أوانه ولكن الأمر لا بد أن يتصل على ما قال السيوطي بأننا لا بد وأن نفتح باب الاجتهاد دائماً لأن ذلك من الأمور التي تفرض علينا وهي من بنيانية الشريعة التي تنتهي إليها فقال " الرد على من أخذ إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض" أنه يتحدث عن نسق مفتوح ويجب أن يتقدم الناس للاجتهاد ولكن من يحسنه ومن يتأهل إليه، وهذا ليس ببعيد عنكم إن شاء الله شكراً جزيلاً.

الاجتهاد المعاصر

أ.د. علي جمعة

الاجتهاد يدرس في علم أصول الفقه. وأصول الفقه، كما عرفته مدرسة الرازي، مكون من أجزاء ولذلك أطلقوا عليه كلمة أصول ولم يطلقوا عليه كلمة أصل الفقه، والأصول بهذا الاعتبار ثلاثة؛ أولها هو معرفة مصادر البحث، والأصل الثاني هو كيفية البحث، والأصل الثالث هو شروط الباحث. وفي الكلام عن شروط الباحث يتكلمون عن الاجتهاد والمجتهد، فهذه الأركان الثلاثة نلاحظها بوضوح في المنهج العلمي الذي قال به روجر بيكون وإن كان الرازي ومدرسته سابقة على تأثير روجر بيكون بهذا المنهج إذا جاز أن نسميه منهجاً أو طريقة، لفهم النص.

الحاصل أن أمامي طرفين، الطرف الأول هو النص وكيفية إدراكه، والطرف الثاني هو الواقع وكيفية إدراكه والواسطة بينهما، أي بين إدراك النص وإدراك الواقع وكيفية تطبيق النص على الواقع، وكيفية مقارنة الواقع وتهيئته للوصول به إلى بيئة صالحة لتطبيق النص عليه هو عمل المجتهد، المجتهد لا بد عليه من أن يدرك النص ولا بد عليه من أن يدرك الواقع، ولا بد عليه من أن يوجد الصلة بينهما.

وهناك خصائص للنص، أنه مطلق ويعنون بالإطلاق أنه خارج الزمان والمكان وعبروا عن هذا الخروج بأن القرآن كلام الله غير مخلوق، ومعنى عدم الخالقية أنه لا يرتبط بالزمان وإنما هو خارج الزمان والمكان والأشخاص والأحوال وهذا معنى الإطلاق، أن يكون خارجاً عن هذه القيود الأربعة، والواقع المكون من الأشياء والأشخاص والأحداث والنظم، غاية في التغيير، فيمكن أن نقول إن النص مطلق وأن الواقع نسبي، وأن النص فيه المثال وأن الواقع فيه العمل، وأن النص تكتنفه مشكلات تختلف في طبيعتها باعتبار أن النص قد نزل وورد بلغة وهذه اللغة هي اللغة العربية، واللغة فيها -في ذاتها كلغة- مشكلات تخل بالفهم، كما عبر عنها البيضاوي في مختصره، تحت عنوان «ما يخل بالفهم»، وهناك مشكلات تتعلق بالواقع وبكيفية إدراكه، وهناك أيضاً بعد ذلك مشكلات تتعلق بمحاولة التطبيق بينهما في اتجاه النص -الواقع، أو في اتجاه الواقع - النص، هذا الكلام في طبيعة الاجتهاد وإذا أردنا أن نتكلم عن الاجتهاد

المعاصر حيث أن الاجتهاد في كتب الأصول كان مقتصرأ على شروط الباحث في تعامله مع النص ولم تكن هناك آلية، بل وليست هناك آلية إلى الآن، مكتوبة في أصول الفقه وملحقة به في كيفية إدراك الفقه للواقع، وذلك لأن هذه العلوم عندما نشأت في ظل جو علمي وفعلي يعيش فيه الإنسان أمسه في يومه، وظل هذا الحال فلم يكن هناك كبير تغير أو تغير جذري في العلاقات الاجتماعية، لم يكن هناك تغير جذري في البرنامج اليومي للإنسان، لم يكن هناك تغير جذري في النظام العام الذي يكتنف الأرض، كان هناك تغير بلا شك لكنه لم يكن تغيراً جذرياً، ثم بعد ذلك، في الفترة من ١٨٣٠م إلى ١٩٣٠م في اعتقادي استطاع الإنسان أن يخترع وأن يكتشف كماً من المعرفة، لم يتح بعد ذلك أن يعيش الإنسان أمسه في يومه، حدث تغير جذري في المواصلات، حدث تغير جذري في الاتصالات، حدث تغير جذري في التكنولوجيا، غير البرنامج اليومي للإنسان، وغير كنه العلاقات الاجتماعية والعلاقات الدولية، وغير كثيراً من نظرة الإنسان إلى عالم الأشياء وإلى عالم الأشخاص والأحداث والنظم إلى آخر ذلك من عناصر للواقع. شهدت الفترة من ١٨٣٠م إلى ١٩٣٠م الثورات الكبرى في اكتشاف واختراع الإنسان وقد نستطيع أن نقول وبصورة إجمالية إن الإنسان لم يفعل شيئاً بعد ذلك، فمن ١٩٣٠ إلى ٢٠٠٠ طور الإنسان ما اكتشف وركب ما اكتشف وعمق ما اكتشف، كون الإنسان يتحرك بسرعة غير طبيعية على وجه الأرض وكونه يفصل عن الأرض طائراً في السماء في عام ١٨٣٠ دخل الحديد السفينة، فكانت علامة فارقة، ومع تمكن الإنسان من أن يجعل الحديد يطفو مثلما يطفو الخشب تغيرت استعمالات البحار، «تيتانيك» كانت ١٩١٢ واعتبروها -آنذاك- ثورة في عالم الواقع وأنها السفينة التي لا تغرق، ما الذي حدث بعد ذلك، الطائرة أصبحت صاروخاً، ثم وصلنا إلى القمر، إلى الشمس ثم إلى أي شيء؟ هذا أنشأ حالة جديدة في الواقع، لم يقابلها إيجاد آلية تلحق بأصول الفقه، باعتبار أن الأصول والمجتهد السابق كان يدرك النص بآليات منضبطة لكن الواقع لم يكن في حاجة لإيجاد آلية لأنه يعيشه، لأنه لم يتغير، كيفية انتقال عمر بن الخطاب من مكة إلى المدينة في حج أو زيارة إلى الشام هي كيفية انتقال الشيخ الباجوري شيخ الجامع الأزهر المتوفى سنة ١٨٥٦ إلى نفس الأماكن، نفس الطريقة، نفس المعيشة، نفس ما يواجهه من خبرات، هو هو لم يتغير، ونحن الآن نستشرف عالماً آخر سيكون أشد تغيراً، كما أشار إلى ذلك توفلر في «صدمة المستقبل»، ويحاول أن ينقلنا إلى عالم ليس فيه مؤسسات مثلاً فنحن ما زلنا نستعمل مؤسسة

المستشفى والمدرسة وديوان الوزارة والشرطة وهكذا، فماذا لو أننا دخلنا في عصر آخر أُلغيت فيه المؤسسات، ما زلنا نستعمل وسيطاً للتبادل وإن كان الذهب والفضة قد خرجا عن التداول إلا أن هناك وسيطاً للتبادل ما زال حسيماً هو الورق النقدي، فما بال لو أُلغى الواقع الورق النقدي، وأصبحنا نتعامل بالخلايا الكهرومغناطيسية؟!، وهل يجرى فيها الربا كما يجرى في الذهب والفضة؟ وهل ستكون هناك نفس القيم ونفس المبادئ ونفس الأحكام التي اكتتفت الشخصية الطبيعية مع وجود الشخصية المعنوية ثم بعد ذلك إلغاء الشخصية المعنوية وإيجاد الشخصية الجمعية. إذن هنا في استشراف الواقع، ماذا نقول في التدخل البيولوجي في الإنسان، كل هذه أمور تجرى في الواقع تتطور بسرعة، ١٢٠ مليون معلومة تُسبث يومياً من الوكالات الست الكبار تحتاج إلى تصنيف، تحتاج إلى استيعاب، تحتاج إلى ربط بيني، والواقع إذن متطور ولم يعد الإنسان يعيش أمسه في يومه، كيف كان المجتهد يدرك النص؟ بمجموعة من الآليات وكان يفكر تفكيراً منتظماً، وما زال هذا التفكير صالحاً -كعناوين- لأن نعيد مرة ثانية صياغة اجتهاد حديث ومعاصر. فكر المجتهد الأول في الحجة فقال الحجة هي الكتاب والسنة ثم جاءت قضية علاقة السنة مع القرآن هل هي تالية أم أنها مساوية؟ بمعنى هل السنة تشرع أم أن السنة تبين؟ والبيهقي ينقل عن الشافعي قولاً في كتاب الخواتيم يقول فيه "إن كل ما صدر عن رسول الله ﷺ إنما هو مما فهمه من القرآن" ينسب هذا البيهقي إلى الشافعي، والشافعي في الرسالة يقول "إن حديث النبي ﷺ: "ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه"، وفي رواية أخرى "ومثليه معه"، وقال أن من قال بالاكْتفاء بالقرآن من الزنادقة، لو جمعنا بين القولين لرأينا أن الشافعي لا يفترض اختلافاً أو تعارضاً أصلاً بين السنة وبين القرآن فيقبل كل ما ورد في السنة على سبيل أنه من بيان القرآن وفهمه، وأنه لا تعارض مطلقاً (أصلاً) في المسألة بين الكتاب والسنة، وهذا أيضاً توجه يجب على المجتهد المعاصر الذي يفكر -الآن- بعد أن أعيته الحيل في الجمع بين الكتاب والسنة، في تنحية السنة وإبقاء القرآن، واعتبار أن هذا نوع من أنواع الاجتهاد، أو في تصنيف السنة بحيث يبطل جزءاً منها إذا ما كان هذا الجزء معارضاً في ظنه أو في رأيه للقرآن، وضع آليات لهذا التفكير ينبغي أن تكون عملية منضبطة تنظر إلى الحال وإلى المآل وإلى ما تؤول إليه، وينبغي أن تكون متسقة بعضها مع بعض، فإن كانت منضبطة وتراعى المآلات بحيث لا نجد أنفسنا في النهاية ننكر الصلوات وننكر الصيام وننكر العبادة وننكر ثوابت الدين، ونخرج من هويتنا بالجملة

من أجل القدر أو التحية لهذا المصدر الهام في عملية الاجتهاد كيف كان يدرك هذا المجتهد هذا؟ كان لا يتكلم عن الحجية، ثم بعد ذلك كيف كان يثبت القرآن وكيف يثبت السنة؟، هذا جانب شغل الأصول كثيراً وشغل المجتهد كثيراً ووضع له جملة من العلوم تتحكم في النقل وفي توثيق المصدر، ثم بعد ذلك أيضاً كيف يفهم فأتى بجملة من الأدوات اللغوية، العام والخاص والمطلق والمقيد، والناسخ والمنسوخ، أشياء تتعلق باللغة وأشياء تتعلق بالعقل والمفهوم، حتى يفهم النص الذي بين يديه، ثم بعد ذلك رأى أن هناك فارقاً بين المجمع عليه الذي يمثل هوية الإسلام، وبين الظني الذي هو مجال الاجتهاد.

فتحليل مجال البحث أيضاً كان من مهامه، ثم بعد ذلك أتى بنظرية الإلحاق وأتى بآلية للإلحاق، وهي قضية القياس، وبعض هذا القياس متعلق دائماً بالمفهوم الكلي للدين، وجعل هذا المفهوم الكلي للدين هو الذي يتحكم في قبول القياس ورفضه حتى ولد آلية أخرى وأسماها بآلية الاستحسان، والاستحسان هو قبول قياس خفي قوى ورفض قياس جلي دني، لأن القياس الأول تركب فيه الخفاء ولكنه قوى، والقياس الثاني تركب فيه الظهور ولكنه ضعيف، يذهب الذهن إلى أن القياس الأول ابتداءً ولكن عند التفكير والتدبر يتوجه إلى الثاني، الحالة التي عاشها المجتهد أسماها الجويني في القرن الخامس الهجري، حالة الاستدلال، قرون الصحابة لم تكن تستحضر النصوص وتستحضر الإجماع وتستحضر القياس أبداً، الصحابة كانت تلقى بنفسها بعد ما تدربت وأصبحت مجتهدة في قلب الواقع، وهذا يفيدنا الآن في الاجتهاد المعاصر أن المجتهد لا يكون إلا عند الممارسة، المجتهد الذي نهاني الدكتور جمال الدين عطية أن أتكلم عنه، هو مجتهد الكتاب، هذا ليس مجتهداً، الشروط الموجودة في الكتاب شروط نظرية لا علاقة لها بالاجتهاد، المجتهد هو ذلك المكون أصولياً وشرعياً وكذا الذي يلقي بالتعامل مع الواقع، فالواقع وممارسته جزء لا يتجزأ من الاجتهاد، وبمعنى آخر لا يمكن وجود الاجتهاد إلا بالممارسة الواقعية، وبمعنى ثالث لا يمكن وجود الاجتهاد من الناحية النظرية المحضة، وإلا يكون تهيئة للاجتهاد ويكون خطوة من الخطوات التي يمكن أن تولد اجتهاداً، لكنه ما دام غائباً عن الواقع وغائباً عن ممارسته فلا يمكن أن يكون ثمة اجتهاد، حالة الاستدلال هذه ما هي؟ حالة الاستدلال شخص يعرف المبادئ القرآنية من أنه «الْأَتْرُ وَآزِرَةٌ وَزِرَةٌ أُخْرَى»، من أنه «وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى (٣٩) وَأَنْ سَعْيُهُ سَوْفَ يَرَى»، من أنه «عَقَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ»، من أنه «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»، من أنه «إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا»

وهكذا، حوالي ٥٠٠ مبدأ في القرآن تكون عقلية المسلم. هذا المستدل المجتهد المكون يعرف أنه لا ضرر ولا ضرار وأن اليقين لا يزال بالشك وأن الأمور بمقاصدها وأن العادة محكمة والعرف معتبر ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ والمشقة تجلب التيسير وهكذا، مجموعة من السنن التي خلق الله الكون عليها؛ سنة التدافع، سنة التوازن، سنة التكامل ومشبع بهذا، مشبع بأن العلاقة بين الرجل والمرأة إنما هي علاقة تكامل وليست علاقة صراع لأنه قرأ وفهم النساء شقائق الرجال^١ عرف أن ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا وَإِسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ عرف أن ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ انْقُبُوا رَبُّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ عرف أنه لعن الله المنتسبات من النساء بالرجال والمنتسبين من الرجال بالنساء^٢ عرف أن هناك ثمة تكاملاً بين الرجل والمرأة وأن العلاقة بينهما هي علاقة إنسان، عرف هذا التكامل، وعرف هذه السنة واستوعبها، وليس بالضرورة استحضرها إنما هو استوعبها، وتشبع من مثل هذه السنن الماثورة في القرآن التي هي خمسين إلى ستين سنة أو أكثر إذا وسعنا مجال السنن، هذه السنن والمبادئ والقواعد والمقاصد الشرعية، حفظ النفس والعقل والدين النسل والمال والعرض هو كرامة الإنسان بهذا الترتيب الذي أقول به مخالفاً لبعض المرتبين ممن جعل الدين هو الأول ولكن مثل هذه المقاصد والسنن والمبادئ والقواعد والرؤية الكلية للكون والإنسان والحياة المأخوذة من العقيدة كونت هذا المستدل، ثم عرض عليه الواقع، هذا الكلام يقوله الجويني في القرن الخامس الهجري في كيفية اجتهاد الصحابة، وكيفية نجاحهم في تطبيق هذا النص المطلق على الواقع النسبي المتغير، وأنهم لم يستحضروا الأدلة التفصيلية ولم يستحضروا هذه المعاني إنما هم مشبعون بها فنزلوا إلى أرض الواقع وبدأوا في الاجتهاد، تعرض على المجتهد المسألة فيقول هذا بناء على كل هذه المكونات بناء على هذه المنظومة كلها، بناء على هذا النسق المتسق أنا أفتى فيها بكذا وكذا ثم بعد ذلك يبحث لها عن دليل تفصيلي، هو يرى أن ما أفتى به الآن هو الذي يحقق المصلحة، هو الذي يحقق غرض الشارع من التشريع هو الذي يحقق أوامر وتوجيهات وحينما يقول المؤمن القوى خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف^٣ وعندما يقول المسلم للمسلم كالبنيان يشد بعضه بعضاً^٤ هو الذي يدعو إلى وحدة الأمة وإلى

عزتها وإلى قوتها وإلى هذه القضايا الكبرى وإلى مراد الله من خلقه، فإن سكت الناس ولم يستطيعوا أن يأتوا بدليل تفصيلي معارض لما يقول مررت هذه الفتوى واعتمدت وأصبحت عن طريق الإجماع السكوتي لها الحجة، وإذا كان هناك ما يعارضها من صحيح فنقول بدأ المجتهد في إعادة عملية الاجتهاد مرة أخرى على جهة التفصيل لا على جهة الإجمال، في المرحلة الأولى تكون على جهة الإجمال، في المرحلة الثانية تكون على جهة التفصيل، علم هذا -الذي فعله الصحابة ونرجو أن يعود مرة أخرى في الاجتهاد المعاصر بعد إيجاد الآليات لإدراك الواقع خاصة وأن العلوم الاجتماعية والإنسانية التي نبئت في منبت ومحضن غير المسلمين انطلقت من منطلقات غير إسلامية بالمرّة في النظر إلى الإنسان والكون والحياة، هذه هي الآلية الآن التي بأيدينا لإدراك الواقع، ولكن هذه الآلية كأنها غير صالحة، فأين ما هو صالح ولا بد من صياغة آلية أخرى، هذه الآلية لم تتم بعد، نرجع الآن إلى ذلك المجتهد، ماذا كان يفعل في اجتهاده المعاصر؟ اجتهاده المعاصر ينبغي أن يتصل بالواقع، وينبغي أن يتشعب بهذه المكونات ثم عليه أن يقوم بأمرين؛ الأمر الأول هو عرض ما وصل إليه على النصوص حتى لا يعارض نصاً صحيحاً صريحاً يكون هو قد غفل عن حكمته في المنظومة الكلية، والأمر الثاني عرض ما توصل إليه على مقاصد الشريعة حتى لا تعارضها، ومقاصد الشريعة هنا هي ذلك المكون لعقلية المجتهد، إذن يمكن أن أخلص إلى أن الاجتهاد المعاصر في أزمة، وأزمته تأتي من عدم إدراكه الصحيح الواعي التام للواقع، وهذا يأتي من هذه الطبيعة المتدهورة المتطورة المتغيرة، شديدة التدهور والتطور والتغير الذي نعيشه الآن. حاولوا الحل في الاجتهاد المعاصر عن طريق الاجتهاد الجماعي، عن طريق الاجتهاد المتخصص بأن يكون هناك مجتهد في السياسة، مجتهد في الاقتصاد، مجتهد في الاجتماع، أن يكون هناك مجتهد في كل فرع من فروع الحياة والمعرفة، الخ، وهذا المجتهد -دائماً المجتهدون قلة المجتهدون المنسوب إليهم الأقوال لا يزيدون على مائة وخمسين شخص فقط ذكرهم ابن القيم في «أعلام الموقعين عن رب العالمين» - فالمجتهدون قلة فلو عرفنا أن جيل الصحابة ١١٤ ألف صحابي منهم ١٥٠ ذكروا اجتهادات، ومنهم عشرة فقط من كثرة اجتهاداتهم والباقي لهم قول أو قولان أو ثلاثة، ولو عرفنا أنه على مدى القرون الأربعة الكبرى بعد ذلك جاء خمسة وتسعون مجتهداً فقط، عرفنا أن الاجتهاد أمر قليل، ثانياً: الاجتهاد أمر من الداخل لا يصلح فيه التعيين، ويتكلم بعض الناس بأن فلاناً مجتهد أو غير

مجتهده؛ فالاجتهاد هدا صفة داخلية في الإنسان، ثالثاً: الاجتهاد يحتاج إلى تصور مبدع، ويقول الإمام الغزالي -قديماً- إنه كلما قويت قدرة ومخيلة المجتهد المبدعة في تصوير المسائل ومعرفة مآلاتها كان أقدر وأقوى على الاجتهاد، فهذا نحتاجه في الاجتهاد المعاصر. إذن فإذا كانت هناك أزمة حقيقية في الاجتهاد المعاصر فإن ذلك راجع إلى أن الواقع جدّ متغير وراجع إلى عدم استكمال أدوات إدراك هذا الواقع، إلا أن الأمر ليس مستحيلاً، بل هناك فرصة كبيرة لإعادة الاجتهاد وفرصة كبيرة في التعاون في الاجتهاد. هذه نظرة سريعة في حدود الوقت المتاح ولكن الاجتهاد الحقيقي لم نتكلم عنه في قضية الجدلية ما بين النص الواقع والواقع / النص. هذه الجدلية هي جوهر الاجتهاد وهو أمر ينبغي علينا تحليله ومعرفة عناصره، ومعرفة كيفية تكراره وكيفية تفعيله عند المجتهد.... وشكراً لكم.

الدكتور جمال الدين عطية: كنا نطمح من الدكتور على جمعة، أن يزيدنا خاصة وأن في الوقت بقية في صور وأمثلة من الاجتهاد المعاصر حتى لا تكون الصورة قاتمة وتدعو إلى اليأس.

الدكتور على جمعة (مستأنفاً): أنا لم أقل أن ليس هناك اجتهاد، إنما أنا قلت إن هناك اجتهاداً، فهناك اجتهاد جماعي، وهناك اجتهاد، متخصص، فمن الظلم أن نقول إنه ليس هناك اجتهاد ولكن هناك فرقاً بين ما نتمناه والحالة الراهنة للاجتهاد الآن. وأضرب لذلك مجموعة كبيرة من الأمثلة، عندما أراد المسلمون أن يشاركوا في الحياة الاقتصادية عن طريق إنشاء المصرفية الإسلامية، وشارك في هذا أستاذنا الدكتور جمال عطية، وعانى ما عانى في هذا الأمر، وكانت له اجتهادات، كان من ضمن المشكلات والصورة القاتمة -ولسنؤخر الصورة المباشرة- كان هناك لى لأعناق النصوص في الفقه الموروث، ونتاجت عن هذا اللى جملة من الأحكام المضحكة التي يضحك منها الإنسان بمجرد سماعها، وكان هذا مثلاً في قضية خطابات الضمان، وخطاب الضمان خطاب يصدره البنك حتى يضمن فيه شخصاً آخر يحتاج إلى هذا الضمان عند السوق، فكيف أول ما كيف -عندنا مراحل الفتوى التي يمر بها المجتهد، أولاً: أن يصور المسألة، ثانياً: كيف ما صور له، ثالثاً يحكم، رابعاً يفتى، صور المسألة قلباً يضمن لي عند الآخر بحيث إذا عجزت عن دفع المستحقات يدفع البنك عنى، فكان أن أفتى المجتهد المتسرع -طبقاً لما هو موجود في الفقه الموروث- بأن إذا غطيت كل خطاب الضمان، خطاب الضمان صدر -بمائة ألف-

وأنا وضعت في البنك مائة ألف، إذن أنا وضعت من نقودي مائة ألف في البنك، والبنك عندما أعجز عن سداد ما على سوف يدفع المائة ألف التي هي لي عنده قال هذه وكالة، ويجوز للبنك أن يأخذ الأجر عنها، إذن فالبنك سيطالبني بمقابل في نظير هذه الخدمة فإذا لم أدفع شيئاً -ولا مليم- والبنك دفع المائة ألف كلها من عنده، قال هذه كفالة، ولا يجوز أخذ الأجر على الكفالة. والمفارقة في هذين المثالين أنه إذا الممول دفع من جيبه دفع أيضاً عمولة، وإذا لم يدفع من جيبه لم يدفع العمولة، وهذا ضد أي فكر موجود لاستثمار المال، من أين أتى الخلل؟ القدماء قالوا "الكفالة" لا يجوز فيها أخذ الأجر لأنها من باب رفع الضيق عن الصديق، وهذا معناه أن شخصاً طبيعياً قد كفل شخصاً آخر. الكفالة فيها شيء من الشهامة والإنسانية والأخوة والتعاون، من هذه المعاني التي تكتنف النفس البشرية، فمن الخسة والنذالة وقلة الديانة والأدب أن الإنسان بعد أن يؤدي (دور الشهامة) يقول له (هات أجر على ما فعلته لك) هذا يربي النفس البشرية على شيء خطأ أو عيب، فقالوا لأن الكفالة من باب رفع الضيق لا يؤخذ عليها، إذن تعالى أيها المفتي المجتهد، هل أنت في تكييفك هذا قد كتبت التكليف الصحيح، هل العلاقة بين البنك وبين المحتاج لخطاب الضمان (العميل) علاقة رفع ضيق عن الصديق، هل البنك له شخصية طبيعية ونفس ناطقة يخشى عليها الشهامة والكرامة وكذا الخ، أم أنه شخصية اعتبارية لا علاقة له بهذه المعاني؟ وإذا كان لا علاقة له بهذه المعاني فما بالك لا تأخذ الأجر منه؟ يجوز لك أن تأخذ الأجر على الكفالة إذا ما كانت ما بين شخص طبيعي وآخر معنوي، ولا يجوز أن تأخذ الأجر على الكفالة إذا كانت بين شخص طبيعي وآخر طبيعي الوارد في الفقه الموروث هو هذا الثاني وصحيح وليس خطأ وهذا جديد -كان ينبغي علينا أن ندرك واقع البنك، وندرك واقع العلاقة ونفتي بما يناسبها من معاني، إذن قيل بهذا ولم يطمئن الناس إليه كيف هذا، من الذي قال من السابقين هذا الكلام؟ لا أحد، هذه الأزمة التي نحن فيها، جمهور المفتيين على من قال هذا، إلى أن وجدوا أن الشيعة قالوا هذا، الجعفرية قالوا هذا، على ما ذهب إلى الشيعة، ولكن أفترض أن الشيعة لم تقل هذا مثلاً. هذه هي القضية، هذا موجود، الاجتهاد أيضاً موجود المستقل الجريء الذي يحاول أن يفعل شيئاً، تشبيه الشخصية المعنوية بالشخصية الطبيعية في البقاء والتدمير، نحن عندنا معنى للضرورة، مستقر في أذهاننا، أن الضرورة "إن ما لم يتناولها الإنسان هلك أو قرب على الهلاك" هذه الضرورة تتصور في الشخص الطبيعي، هو الذي يموت ويحيا الشخص المعنوي لا

يموت ولا يحيا، وهذه من الفوارق بين الشخصين، الشخص الطبيعي أجزنا له الميتة، وأجزنا له الحرام في سبيل إنقاذ روحه، فهل يجوز لنا الحرام في سبيل إنقاذ الشخص المعنوي، هذا سؤال يحتاج إلى اجتهاد جديد، أفتى الدكتور جمال عطية وقال نعم يمكن أن نفعل هذا الحرام حتى نتوصل إلى الإبقاء على الشخصية المعنوية من الهلاك والموت وطبق هذا في بنك الدانمارك ونجح هذا التطبيق وجعل هناك إحلالاً وإبدالاً وهذه التجربة تجربة الإحلال والإبدال طبقها بعينها الآن بنك مصر المتحدة، بناء على التجربة والفتوى والاجتهاد الذي اجتهدته جماعة الدانمارك وكان على رأسها الدكتور جمال عطية وأعيدت قضية الإحلال والإبدال بين الحرام والحلال حتى تكون هناك مرحلة انتقالية، وهذا اجتهاد جديد من حيث أنه أنزل شخصية معنوية لا تموت منزلة الشخصية الطبيعية التي تموت، وأن ما يؤدي إلى وفاة هذه وهو محظور شرعاً يؤدي إلى هلاك أموال المسلمين محظور شرعاً وأخذوا بها على نفس الفتوى بهذا الاجتهاد الجديد المصرف الإسلامي عندما تعرض لأزمته الكبرى واستدان بالربا حتى لا تضيق أموال الناس، ٢٠ مليون دولار استدانهم في يوم واحد من البنك المركزي بالفائدة وبالربا الصريح للمريح القبيح فجأة حتى ينقذ أموال الناس وأموال المودعين، هذا ليس موجوداً في الكتب وليس في الاجتهاد القديم، ففي الاجتهاد القديم والموجود في الكتب فإن المضاربة وهي أس ما قامت عليه هذه البنوك لا بد أن ينفي المال أي يصبح Liquid money أي يتحول من صورته السلعية إلى صورة نقدية أو سائلة وبعد ذلك توزع الأرباح، وكان لهم المبرر في ذلك لأن الأمور محدودة والعلاقات محدودة، ولكن اليوم لدينا بنك يتعامل كل يوم في آلاف وملايين الجنيهات إيداعات، وكل يوم هناك آلاف وملايين الجنيهات استثمارات واستثمارات وأصبح الوعاء الواحد يدخله يومياً لا أعرف أين تذهب، بل هي تصبح في وعاء واحد وفي إطار واحد قابلة لأن تذهب في استثمار واحد فأين النص إذن؟ وهم يقولون إن المضاربة باطلة من غير ذلك النص، ويقولون أن المضاربة لا بد وأن تكون على ذهب أو فضة ويقولون إنه لا بد مع بدء المضاربة ألا نبدأ مضاربة أخرى ونحن الآن نبدأ مضاربات أخرى وكل لحظة. فلو أخذنا باجتهاد الموروث فليس هناك مصرف وليست هناك شركة مساهمة وليس هناك أي شيء، كل هذا من الاجتهاد المعاصر لأن هذه الشركات والمصارف والبنوك والمؤسسات تمثل شخصية اعتبارية، فكرة الشخصية الاعتبارية واستقلالها عن الطبيعية فكرة نشأت في أواخر القرن الماضي في إنجلترا فإذن

لو طبقنا ما ورد في الطبيعي فكأننا ولا حتى الجبل يسعنا أن نعيش فيه، فحتى هذا لو ذهبنا إليه نفر بديننا من الفتن لن يسعنا، والقضية ليست في «عم الفساد الأرض» ولكنها قضية احتياج الإنسان لعالم الأشياء فالقضية ليست بهذه السهولة، أن ينزل الإنسان عن المجتمع، ولذلك الإمام الجويني في الغياث يقول: نفرض أنه قد عم الحرام الأرض فيجوز الأكل منه لأن الإنسان لا بد أن يبقى وأن يعمر وأن يعبد الخ فيتحول هذا الحرام إلى حلال ويجوز الأكل منه، فالقضية هنا أن الاجتهاد يكون أدق وأكمل وأنضج من الاجتهاد النظري في داخل الغرف المغلقة، وأن هذا الاجتهاد بشروطه له إمكانية وله واقع وقد تم فعلاً كما ضربنا الأمثلة، وأنه كلما احتك المسلمون بمجالات السياسة والاجتماع والتعليم وكذا الخ برزت فيهم قدرة الاجتهاد وبرز فيهم مجتهدون حتى لو كانوا قلة، وأن أزمة الاجتهاد الفعلي هي عدم إدراك الواقع الإدراك الصحيح التام العميق. هذا هو الكلام الذي قلته أو الذي كنت أريد أن أقوله في السابق لكن أنا لا أصور المسألة بصورة وربية لأنه فعلاً المسألة مفزعة جداً، التطور مفزع جداً، الكفاءات قليلة جداً، الأزمة شديدة ولا أصوره أيضاً بصورة تدعو إلى اليأس لأن هناك بالفعل إنجازات واجتهادات ولكن الأمر يحتاج إلى همة أكثر وإلى عمل أكثر وإلى تفتح أكثر وإلى إدراك أكثر.

وشكراً لكم

العولمة والمشروع الحضاري الإسلامي: الفرص والتحديات

أ.د. لؤي صافي

ما العولمة؟ وما طبيعة التحديات التي تفرضها على المجتمع الإنساني؟ وما علاقتها بالمشروع الحضاري الإسلامي؟ وكيف يمكن للفكر الإسلامي اليوم مواجهة تحديات العولمة والاستفادة من الفرص التي توفرها لتطوير بدائل حضارية؟، هذه بعض الأسئلة التي تتعامل معها الورقة وتسعى إلى الإجابة عنها.

نؤكد في الفقرات التالية أهمية تجنب اتخاذ موقف فكري (أيديولوجي) من الحضارة الغربية المهيمنة، لا يرى إلا جوانبها السلبية. كما نشدد على ضرورة انطلاق المفكر المسلم في جهده لتلمس بدائل حضارية من المشكلات العملية التي تفرزها الثقافة الحداثية، والسعي لتأكيد قيم الإسلام الكلية في النماذج الاجتماعية البديلة.

العولمة والحداثة الغربية:

العولمة مصطلح شاع استخدامه في الأدبيات السياسية والاقتصادية خلال العقد المنصرم. ويشير المصطلح إلى التغيرات في البنية الاقتصادية والسياسية العالمية التي طرأت عقب انهيار المنظومة الشيوعية في نهاية الثمانينيات من القرن الميلادي الماضي. يمثل انهيار المنظومة الشيوعية علامة بارزة في تاريخ تطور الحضارة الغربية الحديثة. فانهيار المنظومة الشيوعية التي تزعمتها روسيا السوفيتية في حقيقته انهيار للتحدي الأساسي الذي واجهته المنظومة الرأسمالية ذات التوجه الليبرالي طوال قرن ونيف؛ لذلك نجد الغرب الليبرالي يسارع إلى تفسير تفكك المنظومة السوفيتية على أنه انتصار للقيم الليبرالية على القيم الشيوعية، وتأكيد لمصادقية النظام الرأسمالي والاقتصاد الحر، وتهافت نموذج المساواة الاقتصادية والاقتصاد المسير. بل نجد أن بعض المفكرين يسارع إلى إعلان نهاية التاريخ، أو نهاية التطور الثقافي والاجتماعي للإنسان، وبلوغ البشرية أوج نموها، كما فعل فوكوياما في كتابه نهاية التاريخ.

إن الأطروحة التي قدمها فوكوياما ليست أطروحة عرضية أو هامشية، بل تمثل تصوراً أساسياً في الفكر الليبرالي طورها هيغل أحد أبرز مفكري الغرب وأكثرهم تأثيراً في الفكر الحداثي. يقول هيغل في كتابه فلسفة التاريخ (ص ١٠٣-١٠٤):

يرحل تاريخ العالم من الشرق إلى الغرب، فأوروبا هي نهاية التاريخ، كما كانت آسيا بدايته. (...) إذ يمثل التاريخ عملية ضبط الإرادة الطبيعية الجامعة وجعلها طيعة لمبدأ كلي يعطيها حريتها الذاتية. لقد عرف الشرق - ولما يزل - حرية الفرد الأوحده؛ وعرف الإغريق والرومان حرية الأقلية؛ ويعرف العالم الجرمانى أن الجميع أحرار.

وكما مثل المعسكر الشيوعى تهديداً عسكرياً وسياسياً لهيمنة المشروع الليبرالى، فقد مثل أيضاً تحدياً للتصور الليبرالى المصر على أن منظومته الفكرية والاجتماعية هي الأمثل والأفضل. لقد حاول ماركس ومتابعوه تقديم تفسير بديل للتاريخ كما تعرضه الأدبيات الليبرالية معتبرين أن النظام الرأسمالى الليبرالى مرحلة وسيطة، لا مرحلة نهائية، في حركة التطور التاريخى للإنسان. وأكدت الرؤية الشيوعية على أن الرأسمالية تحصل بذور فنائها، وأن انهيارها المحتوم سيؤدى إلى قيام نظام شيوعى عالمى يمثل المرحلة النهائية فى التصور التاريخى للإنسان.

إن الدخول فى تحليل نقدي مباشر لأطروحة نهاية التاريخ عمل مستفيض يقع خارج دائرة البحث الحالى؛ لذلك أكتفى بالتنويه هنا إلى نقطتين أساسيتين يلزم استحضارهما عند التأمل فى أبعاد هذه الأطروحة.

■ تقوم مقولة "نهاية التاريخ" التى طورها هيغل، واسترجعها مؤخراً فوكوياما، على فكرة محورية خلاصتها أن التطور التاريخى للإنسان مرتبط بقيام تناقضات بين منظومات فكرية مرتبطة بمستويات مختلفة من الحرية؛ ونظراً لأن المنظومة الليبرالية تتبع من مجتمع عمت فيه الحرية وشملت جميع الأفراد، فلم تعد الحرية، وبالتالي حق تقرير مصير المجتمع، محصورة فى فرد أو نخبة، فإن الحاجة إلى إحداث تغييرات فى التصورات النظرية أو البنية الفعلية للمجتمع تلاشت، وتلاشى معها إمكانيات التطور الفكرى والاجتماعى. وكما سنبين لاحقاً فإن دعوى غياب التناقضات النظرية والعملية فى المجتمع الحديث لا تقوم على أرضية صلبة.

■ إن الفكر الليبرالى والسقافية الناجمة عنه عاجزان عن توليد الشروط الضرورية لاستمرارهما بعد أن قاما بتدمير الأساس العلوي للقيم التى تبناها المجتمع الغربى إبان صعوده الحضارى. فالحضارة الغربية تدين فى قدرتها على التنامى والارتقاء العلمى والتنظيمى إلى قيم علوية تعود فى جذورها إلى الرؤية التنزيلية، مثل: الجد وتقدير البحث العلمى، واحترام القانون، وإتقان العمل، واحترام حرية أفراد المجتمع المدنى،

وغيرها من القيم التي أفرزتها حركة الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر الميلادي وتبنتها حركة الأنوار التي قادت مشروع الحداثة الغربي. وأياً كان مستقبل الحضارة الغربية، فمن الجلي أنها حضارة فاعلة مؤثرة في عالمنا اليوم على المستويين الثقافي والاجتماعي، وهي كذلك حضارة مؤثرة إيجابياً وسلبياً. وتمتد العولمة أبرز مظاهر فاعلية الحضارة الغربية، فالعولمة في التحليل النهائي ليست سوى تمدد وانتشار الأشكال الثقافية والتنظيمية للحضارة الغربية؛ وهي لذلك تعميم لنتائج التجربة التاريخية الغربية وإسقاطها على الشعوب والثقافات غير الغربية.

إن مهمة الفكر الإسلامي المعاصر يمكن أن نحدد بعبارة واحدة: تطوير مشروع حضاري يستلهم مقاصد الوحي وينبني على الإنجازات الحضارية الراهنة. وهذا يتطلب بطبيعة الحال تمييز الغث من السمين والثابت من المتغير والإيجابي من السلبي في الفكرين التراثي والحداثي على السواء، ومن ثم العمل لتجاوز السلبي والظرفي والبناء على الإيجابي والكلي.

وكما قامت الحضارة الإسلامية من خلال استيعاب الإنجازات الحضارية للحضارات السابقة وتشكيلها وفق قيم الوحي وتصوراتها، فإن المشروع الحضاري المستقبلي لا يمكن تحقيقه دون استيعاب الإنجازات الحضارية الغربية. لا بد لنا أن نتذكر ونحن نسعى إلى تأكيد قيم الإسلام وتصوراتها وربطها بالحياة الاجتماعية أن صفة "الغربية" التي نطلقها على الحضارة الراهنة يجب أن لا تفهم على أن كل الأشكال الثقافية والاجتماعية ذات خصوصية غربية، فالحضارة الغربية نفسها لم تنشأ في فراغ، ولكنها انبثت على إنجازات الحضارات الإنسانية المتتابعة على مدى التاريخ، والتي شكلت الحضارة الإسلامية الحلقة الأخيرة - والأكثر تأثيراً - فيها.

مظاهر العولمة ومحدداتها:

إذا كانت العولمة في جوهرها تعميماً لأشكال الحداثة الغربية ومضموناتها، وإذا سلمنا أن المشروع الحضاري الإسلامي يجب أن يستوعب الإنجازات الحضارية الراهنة وينبني عليها، فقد يبدو لنا للوهلة الأولى أن البناء الحضاري يمكن تحقيقه من خلال رفض الممارسات الحداثيّة السلبية وتبني الإيجابي منها. نعم يمكن من الناحية العملية اعتماد الحس الإسلامي المشترك لتمييز الإيجابي من السلبي. فتقدير الوقت وتأمين العلم والعمل، وتأكيد أهمية القانون، وتحقيق مساواة سياسية وقانونية، وحماية حقوق أبناء المجتمع،

واعتماد التخطيط في البناء، مظاهر إيجابية في المجتمع الغربي الحديث. وتسلب الشعوب القوية على الضعيفة، وتحيز القانون لرأس المال، والتفاوت الاقتصادي، والإباحية، والعنف من مظاهره السلبية.

إن القدرة على فرز الممارسات الحداثية إلى سلبية وإيجابي، وأخلاقي ولا أخلاقي، وحق وباطل لا يعني بأي حال إمكان تأكيد الإيجابي وتجنب السلبي من خلال عملية اختيارية تبني على الحس الإسلامي المشترك؛ ذلك أن المظاهر الإيجابية والسلبية السابقة ليست مستقلة كلياً عن بعضها بعضاً، بل هي مظاهر مختلفة لمنظومة من العلاقات القيمة المتشابكة.

لقد أظهرت لنا التجارب فشل المحاولات الإصلاحية والتنمية القائمة على النزعة الانتقائية. وإن التأمل الجاد في جهود الإصلاح القائمة على القبول التفريقي لمظاهر وممارسات حداثية معينة ورفض مظاهر وممارسات أخرى تؤكد عمق المحاولات الإصلاحية المعتمدة على الانتقائية العفوية. لقد حاول رواد التحديث في العالم الإسلامي تبني جوانب من الحضارة الغربية ورفض جوانب أخرى فباعث جهودهم بالفشل. ولعل في جهود السلطان العثماني محمود الثاني والخديوي محمد علي لإحداث تطوير صناعي عسكري مع المحافظة على الثقافة التقليدية والبنية الاجتماعية المواكبة مثلاً على محدودية المشروعات الإصلاحية والتنمية المجترأة.

ذلك أن إحداث تطور صناعي علمي يتطلب توليد عقلية مبدعة ورؤية تحليلية ونظام اجتماعي يكافئ الأفراد بناء على إنجازاتهم وإسهامهم وكفاءاتهم، لا على ولائهم وانتماءاتهم وعلاقاتهم الشخصية. إذاً لا يمكن البناء على الإنجازات الحضارية الغربية وتجاوز سلبياتها من خلال انتقاء عشوائي، بل يتطلب الأمر دراسة الأنساق الثقافية والفكرية التي تمثل التيار العميق المؤثر في التغيرات القيمية والسلوكية للمجتمع.

النزعات العدمية والتشردم المعرفي للفكر الحداثي:

لعل في مقدمة الأسباب التي تحول بين المنقف المسلم والوصول إلى مقاربات ناجعة وتفسير سليم لمصادر القوة والضعف في الحضارة الغربية؛ تجاهله لأهمية دراسة آليات تطور الأنساق الثقافية والفكرية لتلك الحضارة. وإن عدم فهم الأنساق الثقافية المسؤولة عن حركة الحضارة الغربية كثيراً ما يؤدي إلى اتخاذ مواقف عاطفية تقوم على أساس القبول الكامل أو الرفض الكلي لها. ونظراً لصعوبة القيام بتحليل عميق وشامل لأنساق

الحدائثة الثقافية في سياق هذه الورقة، فإننا نكتفي بتحديد سماتها العامة والمميزة في الفقرات التالية.

تعود جذور المد الحضاري الغربي إلى حركة الإصلاح الديني في أوروبا، التي عمدت إلى تطوير رؤية علوية للعالم أنبتت على تأكيد قيمة العلم والمساهمة في بناء الحياة الاجتماعية، وشددت على ضرورة اكتساب المعرفة بدراسة الإنجيل، وأكدت على تساوي الناس أمام الله، رافضة للمكانة الدينية الخاصة التي منحها الفاتيكان للقساوسة والأخبار.

لقد أجمت حركة الإصلاح الديني قدرات المجتمع النصراني الغربي، لكنها لم تتمكن من تحويل الحيوية الجديدة إلى حركة علمية وثقافية شاملة؛ نظراً لاستمرار النظام الكنسي المركزي، وإصرار رجال الكنيسة على ربط المفاهيم العلمية بالتصورات المسيحية التاريخية.

أدت الخلافات المنهجية من ناحية، وهيمنة رجال الكنيسة على الدائرة العرفانية الروحية من ناحية أخرى، إلى خلق فجوة بين المفكر الحدائثي والخطاب العلوي، وكرست جهود قادة حركة الأنوار الغربية فصل الأخلاقي عن مصدره العرفاني العلوي؛ لذلك نجد العقلاني يجتهد في تأسيس الفعل الأخلاقي على مبدأ عدم التناقض العقلي، بينما نرى كانط يحرص على جعل المنفعة هي القاعدة التي يقوم عليها النظام الأخلاقي الوضعي.

وهكذا أدى فصل المبدأ الخلقى عن أساسه العلوي إلى تحويل الأخلاق إلى دائرة معرفية مستقلة عن دوائر المعرفة الحدائثة، وانتهت العقلانية الحدائثة إلى تجزئة المعرفة والفعل إلى دوائر مستقلة عن المنظومة الأخلاقية الكلية؛ لذلك نرى اليوم أن الفعل الاقتصادي والسياسي والأدبي يخضع إلى قواعد فنية خاصة بكل دائرة من الدوائر المعرفية المذكورة على حدة، بحيث يتعذر الحكم على أي منها بالرجوع إلى مبادئ قيمة كلية؛ لذلك نجد أن الاقتصادي يعتمد قاعدة الربح أساساً وحيداً لتقييم السلوك الاقتصادي، بينما يعتبر السياسي أن مبدأ المصلحة القومية هو القيمة العليا التي تحكم العلاقة بين الدول.

ومع غياب الإطار المرجعي الكلي والمبادئ القيمية القادرة على تقييم الفعل والنظر عبر الدوائر المعرفية المختلفة وتحويل العالم والمفكر إلى خبير ملم بالتفاصيل الخاصة بدائرته المعرفية المستقلة، لكنه عاجز عن الحكم على الأفعال والعلاقات القائمة في دائرة معرفته وفق مبادئ الحق والعدل الكلية؛ بل إننا نجد اليوم أن عالم الاقتصاد — أو الخبير

الاقتصادي - يقدم حلولاً وتوصيات للتعامل مع الأزمات الاقتصادية غير مكرث بالآثار السياسية والاجتماعية لقراراته. ولعل في توصيات منظمة صندوق النقد الدولي التي قدمتها للتعامل مع الأزمة المالية في شرق وجنوب شرق آسيا نموذجاً معبراً عن التشرنم المعرفي والأخلاقي للتيار الفكري الحدائي.

البديل الإسلامي بين التوجه الحضاري والنزوع الديني:

إن نظرة تحليلية مدققة في التراث الإسلامي تظهر لنا مستويات مختلفة من التفاعل بين الرسالة الإسلامية والواقع التاريخي للشعوب والثقافات التي تفاعلت مع هذه الرسالة. ويهسنا في هذا السياق تمييز مستويين من التفاعل بين رسالة الإسلام والواقع الإنساني: التجلي الحضاري والتجلي العقدي. فمن ناحية نجد أن الرسالة الإسلامية تجلت تاريخياً في خطاب حضاري حاول استيعاب الإنجازات العلمية والفنية والأدبية للشعوب والحضارات السابقة؛ ومن ثم صياغتها وفق التصور والمبدأ الإسلاميين. ولقد تجلى التوجه الحضاري المذكور في التيار الإسلامي العريض الذي استطاع أن يستوعب الطاقات الإنسانية الإبداعية المختلفة للشعوب والثقافات والمذاهب، بل والديانات التي انصهرت في بوتقة المد الحضاري التاريخي للإسلام.

كما يستطيع الباحث، من ناحية أخرى، تمييز التجلي العقدي لرسالة الإسلام في الحركات الاجتماعية التي سعت لتحسين الوجود الإسلامي والثقافة المنبثقة عنه ضد التيارات الثقافية المحلية التي حاولت استبدال قيم الإسلام وتصوراته بأخرى نابعة من التراث الجاهلي السابق على الإسلام (الشعوبية). ويلاحظ المحلل للخطاب العقدي تركيزه على التضامن الديني واجتهاده في تطوير رؤية عقدية لتمييز الذات الإسلامية عن الذات الدخيلة.

إن الفرق الأساسي بين التوجيهين الحضاري والعقدي يتحدد في تركيز الأول على الطبيعة العالمية للرسالة وتأكيداته على ضرورة توسيع الأطر الاجتماعية والسياسية لاستيعاب مستويات مختلفة من التفاعل بين المبادئ الكلية والظرف الإنساني الخاص. بينما يركز التوجه العقدي على أهمية التقارب والتماثل في الرؤية والسلوك، ويشدد على أولوية الوحدة للعقدية والسلوكية.

وعلى الرغم من وجود توتر مستمر بين التوجيهين عبر التاريخ الإسلامي، استمر التعايش بينهما ولم تتحول العلاقة إلى صراع يهدف إلى الرفض الكلي والاستبعاد الكامل

إلا في فترات قليلة. وترافقت فترات الصراع الوجودي بين الاثنين وفترات فقدان الثقة والتشرد، كما حدث في أواخر الخلافة العباسية أو أواخر الحكم الإسلامي للأندلس.

وبالاعتماد الإطار التحليلي السابق يمكن القول: إن الفكر الإسلامي يمر اليوم بمرحلة تاريخية تتصف باشتداد النزوع العقدي على حساب التوجه العالمي للرسالة. إن نظرة مدققة في حالة الفكر الإسلامي تظهر لنا أن التيار الإصلاحى الذي قاده رواد الإصلاح الإسلامى بدءاً بجمال الدين الأفغانى ومحمد عبده، ومروراً بمالك بن نبي لم يتحول حتى الآن إلى تيار ثقافى عريض. كما يبدو جلياً أن النزوع العقدي الذى يصر على تقديم الإسلام على أنه مجموعة من العقائد الناجزة فى خاطب القيادات الإسلامية الشعبية يمثل القطاع الواسع من حركة الوعي الإسلامى اليوم. فى حين نجد أن التوجه العالمى يقوده ثلة من المفكرين والمتقنين الذين تبنا مقولات الحداثة الغربية وأشكالها المجتمعية على أنها النموذج العصرى البديل للأشكال الثقافية التقليدية فى المجتمعات المسلمة.

ولعل فى مقدمة الأسباب التى حالت دون تحول الحركة الإصلاحية إلى حركة اجتماعية تستقطب اهتمام الشريحة الواسعة من المتقنين غياب معالم المشروع الحضارى فى فكر المدرسة الإصلاحية، وصعوبة تمييز سمات المجتمع الإنسانى البديل فى كتابات الإصلاحيين. وتعود بنا هذه الملاحظة مرة أخرى إلى مسألة النهج الانتقائى ومحدوديته، والحاجة إلى تجاوزه عبر تطوير رؤية حضارية ومنظومة اجتماعية بديلة؛ لذلك ننبري من الفقرة الآتية إلى النظر فى أبعاد المشروع الحضارى ومتطلباته.

المشروع الحضارى الإسلامى:

نقصد بالمشروع الحضارى الجهود الفكرية والبحثية والتوجيهية الهادفة إلى تطوير الحياة الاجتماعية من خلال تطوير الرؤية الكلية والنماذج السلوكية والتنظيمية المنبثقة عنها. يبدو واضحاً من التعريف أن المشروع الحضارى ليس عملاً فكرياً اعتيادياً يمكن للمفكر إنجازهُ ضمن كتاب أو سلسلة من الأبحاث، بل هو عمل شاق متشعب ومديد يتطلب انكباب عدد كبير من المفكرين. السؤال الذى يعرض نفسه عند الحديث عن مشروع حضارى يمكن أن يصاغ على النحو التالى: هل يمكن لأي فرد، أو مجموعة من الأفراد، تطوير مشروع حضارى؟ وإذا فترضنا أن تطوير مشروع حضارى ممكن، فما الذى يضمن لمثل هذا العمل المتشعب والمعقد سبل النجاح؟

يرمي المشروع الحضاري كما بنا إلى تطوير الحياة الإنسانية وفق رؤية محددة لمعنى الإنسان وغاية الاجتماع وال عمران؛ وهو لذلك ليس تمريناً فكرياً يؤديه المفكر ولا ترفاً تنظيرياً، بل استجابة لمشكلات المجتمع وتفاعلاً مع هموم الإنسان؛ ولأن الجهد الفكري المرتبط بما أسميناه "المشروع الحضاري" يرتبط بهم المجتمع وإشكالياته الثقافية والفكرية، فإن تضائل الجهود لتطوير أي مشروع حضاري يعود بالدرجة إلى الهم المشترك والرغبة في تجاوز أزمات المجتمع والخروج من حالة الفوضى والاضطراب التي تعثرى الحياة الإنسانية.

وعلى الرغم من أن الشعور بالفوضى والاضطراب، وتتابع الأزمات، شرط ضروري لقيام مشروع حضاري فإن تحول الهم المشترك إلى عمل فكري وجهد ثقافي خلاق يفترض وجود إطار قيمي معياري يتفاعل مع ضمير ووعي شريحة واسعة من المفكرين. إن نظرة متأملة في الحضارتين الأخيرتين اللتين عرفتهما البشرية، الإسلامية والغربية، تظهر لنا أن الحركة الثقافية والفكرية التي أثمرت حضارة متميزة كانت لاحقة على تفتح الوعي الديني الذي زود الأفراد منظومة محددة وواضحة من المعايير؛ لذا تركزت الجهود العلمية على تحويل الفئات والقيم التي ولدها الوعي إلى نماذج تأسيسية تسمح بنقل القيم والأفكار من دائرة الإيمان والالتزام الأخلاقي إلى دائرة الممارسة الاجتماعية الحضارية. إن الجهد الفكري الهائل الذي بذله علماء مسلمون في القرون الخمسة الأولى لاستيعاب الإنجاز الحضاري الإنساني للأمم السابقة وتحويله إلى أنماط من التفكير والتنظيم يتناسب والرؤية الإسلامية نموذجاً لمشروع حضاري كبير. كذلك نجد جهداً مماثلاً في أعمال مفكري حركة الأنوار الغربية التي وضعت القواعد النظرية والثقافية والتنظيمية للحدثة الغربية.

واضح إذن أن المشروع الحضاري ليس مذهباً فكرياً أو قانونياً أو سياسياً محدداً، لكنه حركة فكرية يربطها إطار عريض يسمح بقيام اجتهادات، بل ويسمح بقيام مدارس فكرية ومذاهب سياسية واقتصادية متعددة. هذا لا يعني بطبيعة الحال أن المشروع الحضاري تطور عفوي، بل يحتاج في تقديري إلى عمل ريادي يعكف عليه نخبة من العلماء والمفكرين لتحديد معالمه وإعطائه الزخم للتحرك واكتساب المؤيدين والأنصار.

ترتبط إمكانية نجاح أي جهد فكري يرتقي إلى مستوى المشروع الحضاري بقدرة المفكر والنخبة الفكرية على ربط البناء الفكري والنظري بقضايا المجتمع ومشكلاته. إن

الحفاظ على الرابطة بين الجهد الفكري والمشكلات الاجتماعية لا يعني بطبيعة الحال أن يصبح المفكر ناشطاً مستغرقاً كلياً في الهموم الحياتية اليومية. وهذا يتطلب من المفكر والباحث الذي نذر نفسه لتطوير فكر الأمة وتحديد نماذج العلاقات والمؤسسات المناسبة الاحتفاظ بقدر من التوازن بين البحث الهادئ العميق من جهة وتجنب التحليق في فراغ فكري بعيداً عن هموم الناس من جهة أخرى.

الإسلام والعولمة:

تقودنا النتيجة التي وصلنا إليها في الفقرة السابقة، وبالتحديد الحاجة إلى انطلاق المشروع الحضاري من هموم الناس وتقديم حلول طويلة الأمد لمشاكلهم بناء على رؤية الإسلام وقيمه، إلى الحديث عن العلاقة بين الفكر الإسلامي والعولمة.

العولمة، كما رأينا، مرحلة متقدمة من مراحل تطور الحضارة الغربية تسعى إلى نقل القيم والمؤسسات والثقافات التي أفرزتها الحضارة الغربية إلى المجتمعات والثقافات الأخرى. وعلى الرغم من أن الحضارة الغربية قد تمكنت من اختراق الثقافات الأخرى على مدى قرن كامل، وبالتالي فإن المد الثقافي والحضاري الغربي ليس جديداً، فإن هذا الاختراق لم يكن كاملاً، مما سمح بنمو مساحات من الثقافات المحلية للشعوب، بما فيها ثقافات الشعوب الإسلامية. ما يميز المرحلة الراهنة هو السعي الحثيث للمؤسسات الغربية في تدمير كل الحواجز التي تقف أمام المد الحضاري الغربي، والعمل الدؤوب لربط المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية غير الغربية بالغرب وتغليب المعايير الغربية على كل المعايير.

نعم تمثل سياسات الانفتاح الاقتصادي جانباً مهماً من العولمة، بل قد تبدو للوهلة الأولى أنها الجانب الأهم؛ لذلك تلعب المؤسسات التجارية والمالية دوراً رئيسياً في الترويج للعولمة وحث الحكومات على إزالة القيود التجارية والسعي نحو اقتصاد عالمي. بيد أن هذه الشركات والمؤسسات تعي تماماً أن قدرتها على الترويج لبضائعها وفتح الأسواق المحلية لمنتجاتها لا يتحقق بإزالة القيود الاقتصادية وحسب، بل يتطلب الأمر إزالة القيود والموانع الثقافية، وخاصة تلك التي تقاوم الثقافة الاستهلاكية. بل يمكننا القول إن التمييز بين المؤسسات الاقتصادية والثقافية لا يقوم على أساس سليم نظراً لتداخل الاقتصادي والثقافي. ويبدو التداخل واضحاً بين الجانب التجاري والثقافي في صناعات وفنون عديدة مثل الأزياء والأفلام والمشروبات ودور النشر والصحافة وغيرها.

ومن هنا فإن التفكير في مستقبل المشروع الحضاري الإسلامي لا يمكن أن يتم إلا من خلال فهم طبيعة التحديات التي تولدها العولمة ونوع الفرص التي تتيحها؛ ومن ثم العمل الدؤوب للبناء على إيجابيات الحداثة والاستفادة من الفرص وتقديم بديل يجنب البشرية أزماتها، وفي مقدمتها التفاوت الاقتصادي والتعليمي ومحاربة الفقر، والتغلب على النزعات العرقية والبهيمية التي تولدها الحداثة اليوم.

إن التحديات التي تولدها الحداثة الغربية، وتصر على تصديرها إلى العالم ذات طبيعة عالمية؛ لأنها تتعلق بمستقبل الإنسان على العموم، ولا تخص الإنسان المسلم وحده؛ لذلك يجب أن تكون استجابة المفكر والمتقف المسلم من نوع التحديات، بمعنى أنها يجب أن تنمو نمواً حضارياً يهدف إلى إنقاذ المجتمع الإنساني من الأزمات التي تحيق به، لا استجابة فكرية (أيدولوجيا) ترمي إلى الدفاع عن الذات والحفاظ على الوضع الراهن.

القسم الرابع
الأعمال الختامية

الأعمال الختامية للدورة: تقييم النتائج

مقدمة

أولاً: تقييم المتدربين

١- ملخص الاتجاهات في تقارير المتدربين اليومية

إعداد: أ. محمد عاشور

٢- التقرير الختامي من المتدربين

إعداد: أ. سامر رشواني أ. أسماء عبد الرازق أ. أمال الشيمي

ثانياً: تقييم مشرفي الدورة

١- كلمة أ.د. سيف الدين عبد الفتاح ٢- تقرير أ.د. نادية محمود مصطفى

مقدمة:

كان لابد وأن تتعكس الطبيعة الخاصة للدورة - من حيث أهدافها ومن حيث أنشطتها ومن حيث المشاركين فيها (المتدربين) على شكل التقييم النهائي لأعمالها، ولهذا فإن هذا التقييم يتضمن مستويين أحدهما يقدمه بعض المتدربين -كممثلين عن بقية زملائهم- والآخر يقدمه مشرفو الدورة فإذا كانت الدورة قد تم تصميم أهدافها وأنشطتها بالنظر إلى طبيعة المتدربين (جيل الشباب من الباحثين) فكان لابد من تسجيل التغذية الراجعة منهم.

وحيث كان من بين التكاليف المطلوبة من المتدربين تقديم تقرير يومي عن ملاحظاتهم حول أعمال الدورة في كل يوم من أيام انعقادها للخمسة، وحيث أن المناقشات اليومية قد اتسمت ببراء كبير، فلقد أوكل مشرفو الدورة إلى بعض المتدربين المتميزين مهمة إعطاء تقريرين تجميعيين تراكميين. أحدهما أعده أ. محمد عاشور من واقع التقارير اليومية التي تقدم بها عدد من المتدربين (نصف إجمالي عدد المتدربين) الثاني من واقع رصد أهم سمات المناقشات والتعليقات الشكلية والمضمونية خلال جلسات الدورة. ولقد أعد هذا التقرير ثلاثة من المتدربين هم أ.سامر الرشواني، أ. أمال الشيمي، أ. أسماء عبد الرازق، ولقد ألقته عنهم في الجلسة الختامية للدورة المتدربة أ. أسماء عبد الرازق.

ولقد تضمنت الجلسة الختامية تقرير أ.د. نادية مصطفى، أ.د. سيف الدين عبد الفتاح. وعلى حين ركز الأول على نتائج المناقشة ومدلولاتها فلقد ركز الثاني على تعليقات المتدربين (والتي ترجمها التقريران المشار إليهما عالياً) حول أهداف الدورة ومغزاها بالنسبة للعملية البحثية المستمرة والممتدة في مجال تطوير منظور إسلامي حضاري لعلم السياسة انطلاقاً من منهجية إسلامية.

ولعل التقاطع بين موضوعات التقريرين اللذين أحدهما ممثلو المتدربين يبين مدى اشتراكهم في بعض القضايا. ولذا كان من المفيد نشرهما معاً في هذا الجزء من أعمال الدورة. كما أن تقرير مشرفي الدورة يتضمنان استجابة وتفاعل مع التغذية الراجعة التي لخصها تقرير المتدربين. ولذا فإن أهم المحاور المشتركة بين رؤية المتدربين ورؤية مشرفي الدورة يدور حول مدى ملاءمة أنشطة الدورة الفعلية لتحقيق أهدافها المرسومة ومدى مصداقية هذه الأهداف بالنظر إلى مستوى المتدربين في قضايا المنهجية الإسلامية بصفة خاصة. والقدر المتحقق من هذه الأهداف على ضوء الأداء الفعلي وكما يتضح من

التفاعل حول الأنشطة الثلاثة: المحاضرات المتخصصة، ورش العمل والمحاضرات العامة. وفيما يلي نصوص التقارير المقدمة عن نتائج أعمال النورة.

أولاً: تقييم المتدربين

ملخص الاتجاهات في تقارير المتدربين اليومية

إعداد أ. محمد عاشور

أجمعت تقارير المتدربين على أهمية الدورة وضرورتها للباحثين المنشغلين بالعمل في الحقل الإسلامي بفروعه المختلفة وفي مقدمتها العلوم الاجتماعية. فقد ألفت الضوء على جانب هام من جوانب السعي الحضاري للجماعة المسلمة في سعيها لبناء منهجية مستمدة من التراث الحضاري للأمة الإسلامية، وعلى الرغم من ذلك فقد عكست تقارير المتدربين مجموعة من المآخذ والسلبيات وكشفت عن مجموعة من الهواجس والتساؤلات التي تدور في أذهانهم فيما يتصل بالمنهجية الإسلامية.

أولاً: المآخذ والسلبيات:

يمكن تقسيم تلك المآخذ والسلبيات إلى نوعين هما المآخذ والسلبيات التنظيمية، والمآخذ والسلبيات الموضوعية.

فعلى الصعيد التنظيمي: لفت المتدربون الأنظار إلى أن تبليغ خبرات المتدربين وخلفياتهم التعليمية، واختلاف مضامين وأساليب إدارة ورش العمل بالدورة قد أسفر عن اختلاف خط البداية الذي ينطلق منه المتدربون داخل جلسات الدورة. الأمر الذي كان يتطلب الاهتمام بدرجة أكبر ببناء أرضية مشتركة بين أعضاء الورش وبيان ما يجمعها. أشار المتدربون إلى أن تكثيف العمل وامتداده عبر يوم كامل ولأكثر من باحث وموضوع أدى إلى الإخلال بقدرة المحاضر على عرض أفكاره وبالتالي الحد من ثراء واتساع النقاش للنقاط التي لم يتم عرضها. علاوة على الغبن الذي تعرضت له الأوراق والمحاضرات التي أقيمت في نهاية اليوم في ظل حالة الإنهاك الفكري للمتدربين الأمر الذي حد من الاستفادة المثلى بهذه المحاضرات.

تساءل بعض المتدربين عن علاقة دراسات المناطق (الشرق الأوسط - أفريقيا...) في ظل دورة عن المنهجية الإسلامية خاصة وأن الورقة الأولى لم تتطرق من منظور إسلامي أو منهجية إسلامية في المعالجة.

- أشار بعض المتدربين إلى عدم التزام بعض الباحثين بالموضوعات المطروحة عليهم كما بينها جدول المحاضرات وقد اتخذ عد الالتزام عدة أشكال أشار إليها المتدربون وهي:
- عدم الإعداد الجيد للمحاضرة مما أدى إلى هبوط مستوى المحاضرة -على نحو ما يبين في الكلمة الافتتاحية للدكتور لؤي صافى- أو تحول المحاضرة إلى مجموعة من الخواطر والذكريات تتخللها بعض الإشارات إلى الموضوع الأصلي -كما هو الحال في محاضرة الدكتورة منى أبو الفضل-.
 - الكم الكبير من المفاهيم الغامضة التي استخدمها المحاضرون واللجوء إلى التجريد بدرجة أثرت سلباً على تفاعل المتدربين وقدرتهم على استيعاب تلك المحاضرات. (محاضرة د. لؤي صافى - د. سيف - د. المسيري - د. منى...)
 - قراءة بعض المحاضرين من أوراق على نحو أفقد الباحثين التواصل مع المحاضر. وعلى الصعيد الموضوعي: أشار المتدربون إلى مجموعة من الملاحظات يمكن إجمالها فيما يلي:
 - بدأ الأساتذة المحاضرين من مجموعة من المسلمات والبدهييات - من وجهة نظرهم- تحتاج بذاتها إلى توضيح ونقاش مع المتدربين لتحقيق الوضوح لهذه المسلمات.
 - إن التطور الحضاري المبتغى في حاجة إلى استكمال عبر الحوار مع غيره من منظورات أخرى، ذلك أن التطور الحضاري ليس مجرد رد فعل ولا رفض لما هو موجود على نحو ما كشفت عنه بعض المحاضرات.
 - أن المحاضرين قد توقفوا عند رصد الأزمة دون التقدم أكثر نحو التطبيق للخروج بمنهاجية أو نماذج بديلة.
 - إن محاضرات بعض الأساتذة قد ركزت على خبرات تدريسية بعينها وفي كلية بعينها وهو الأمر الذي قلل من استفادة المتدربين ذوى الخلفية التعليمية المغايرة.
 - لم تطرح الدورة كيف يُستفاد من المنهاجية الإسلامية في تفسير الظواهر. فأبي منهاجية لا يمكن أن تثبت صحتها إلا بالتطبيق والاختبار. فالمطلوب من المنهاجية الإسلامية هو أن تثبت قدرتها التفسيرية في مواجهة المنهاجية الغربية دون الإغراق في متاهات نظرية وفكرية فقط.

- أشار بعض المتدربين إلى اختلافهم مع ما ورد في بعض المحاضرات من إلباس بعض المناهج الغربية مسميات إسلامية دون تغيير في المضمون. من ذلك استخدام د. مصطفى منجود المناهج: (التاريخي) (تحليل النصوص) (المقارن) دون إشارة إلى مناط تميزها في إطار المنهاجية الإسلامية، فضلاً عن الاختلاف حول مدى صحة تسمية تلك المناهج مناهجاً ومن الأمثلة كذلك الحديث عن قضايا مثل (حقوق الإنسان، العولمة...) دون نقد أو تحييص أطرها.
- تعدد مستويات تعامل الباحثين مع المنهاجية الإسلامية حيث تعامل البعض مع المنهاجية الإسلامية باعتبارها خطوات وإجراءات مبتكرة مستقاة ومصطبغة بالرؤية الكلية نابعة من منظور حضاري متميز، وتعامل آخرون معها على أنها طريقة لبناء عقل يفكر وفي ذهنه وقلبه الرؤية الإسلامية. وبالرغم من تعدد تلك المستويات فإن المحاضرين لم يهتموا ببيان المستوى الذي ينطلقون منه والخطوات اللزوم اتباعها وكيفية تطبيقها في مجالات الدراسة المختلفة وهو ما يتفق مع ما سلف بيانه من انطلاق المحاضرين من بعض المسلمات التي هي بذاتها في حاجة لبيان.
- لاحظ بعض المتدربين أن التركيز قد انصب على انتقاد المنظورات والمناهج الغربية إلا أنه عند تقديم الحلول لم يكن هناك تركيز على تطوير المنهاجية الإسلامية ولكن مجرد حديث عن تقاليد إسلامية أو حضارية لا ترقى إلى أن تكون بديلاً بقدر ما هي تعديل للمنظور الغربي وتجاوز نواقصه.

ثانياً: هواجس وتساؤلات واقتراحات المتدربين:

- علوة على ما سلف بيانه من مخاوف المتدربين من أن تكون المنهاجية الإسلامية مجرد رد فعل لحال الضعف الأكاديمي في مواجهة الغرب أو مجرد لباس إسلامي لثوب غربي، أشار المتدربون إلى عدة هواجس وتساؤلات واقتراحات يمكن إجمالها في:
 - مدى جدوى البحث والسعي وراء بناء منهاجية إسلامية في ظل منظومة تعليمية غربية المنهج والتوجه ينشأ ويتربى فيها الباحث، وشعور الغربة الذي يسود الباحثين بشأن تعاملهم مع العلوم الخادمة للمنهاجية الإسلامية كاللغة والفقهاء والتفسير....
 - مدى إمكانية استنباط تصورات كاملة من المصادر التأسيسية للإسلام، تجاه قضايا الواقع والحياة، فهل يمكن تصور استنباط تصورات قرآنية متكاملة تجاه قضية المرأة، نظام الحكم، القانون الدولي... ومن الذي يضطلع بهذا الأمر.

- يرى الكثير من المتدربين ضرورة مد جسور التعاون بين العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية وفي مقدمتها العلوم السياسية. ولذا طالب البعض بضرورة تنظيم "دورة تعليمية" أو "مقرر" يقوم عليه عدد من الأساتذة نوى الإطلاع على العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية. وفي هذا الإطار تساءل البعض عن مدى عقد مقارنات بين قراءة النص عند "كون" و "الشافعي" والدولة عند "المودودي" و "هيجل".
- اتفق المتدربون على أنه إذا كان الهدف تطوير منظور حضاري إسلامي، فإنه لا بد وأن يضع في اعتباره مدى القدرة على تطبيق ذلك المنظور على المجتمعات غير الإسلامية ومدى القدرة على تسويقه لدى الآخرين.
- ضرورة إعادة النظر جدياً في التصنيف الغربي للعلوم إلى علوم طبيعية وأخرى اجتماعية إذا أردنا المشاركة في بناء المشروع الحضاري الإسلامي.
- أثار بعض المشاركين عدة تساؤلات تتعلق بمدى الحاجة للحديث عن المنهاجية الإسلامية وهل ثمة سوابق تراثية لمثل ذلك في كتابات المسلمين الأوائل أم أن الأمر مجرد تقليد لما يسير عليه الغرب، فالمنهاجية لم ترد في كتابات الأوائل لأنها كانت حاضرة في قلوبهم وعقولهم دون الحاجة للاستدعاء كما نستدعيها اليوم. وأعرب بعض الباحثين عن خشيتهم من أن يكون الاهتمام بالمنهاجية انعكاساً لاهتمام الغرب بها. فهم إن تحدثوا عن الحداثة تحدثنا عنها وإن تحدثوا عن ما بعد الحداثة تحدثنا نحن عنها، وإن اهتموا بقضايا المرأة اهتمنا بها وإن أهملوا الرجل أهملناه.
- وتكشف الملاحظات سالفة البيان تفاعلاً واضحاً بين المتدربين وفعاليات الدورة، ووعياً بحجم التحدي والمشكلات التي تعترض مسار بناء المنهاجية الإسلامية. ولذا كان التأكيد على أهمية استمرارية تلك الدورات والبناء عليها بدورات متخصصة وموسعة زماناً، من خلال كافة الأطر والأدوات المتاحة حيث اقترح البعض أن يتولى مركز الدراسات المعرفية بالتعاون مع مركز الحضارة للدراسات السياسية متابعة تلك البنية التي تم وضعها خلال الدورة - عبر الموسم الثقافي للمركز وسلسلة محاضرات تستكمل الجهد سالف البيان، على نحو يغطي ذلك الفراغ الذي يعانيه الباحث المتحمس للمنهاجية الإسلامية، وذلك في بداية مشواره العلمي المنظم للمشاركة في تطوير منظور إسلامي حضاري في مجال تخصصه. كذلك من الاقتراحات الأخرى أن يتم عقد ندوة يكون المتدربون السابقون (وخاصة نوو الخبرة في هذا المجال) هم أصحاب الأوراق البحثية حيث يتم اختبار أثر

تحصيلهم من الدورة متفاعلاً مع تحصيلهم السابق عليها على إعداد البحوث انطلاقاً من
منهاجية إسلامية.

التقرير الختامي من المتدربين

إعداد:

سامر رشواني

آمال الشيمي

أسماء عبد الرازق

الأستاذة / أسماء:

أشكر الأستاذة الدكتورة / نادية مصطفى والأستاذ الدكتور / سيف الدين عبد الفتاح على منحنا حق التعبير عن رأينا في الدورة وفعاليتها. وأود أن أشير إلى أن التقرير الذي ألقيه هو نتاج عمل جماعي قمت به بالتعاون مع الزميلين آمال الشيمي وسامر رشواني وأرجو أن نكون معبرين عن آراء الزملاء من المتدربين وألا نكون قد أغفلنا أي نقطة تكون قد جالت بالأذهان حول إيجابيات الدورة أو سلبياتها.

يتم هذا التقويم في إطار النقاط التالية:

أولاً: أهداف الدورة.

ثانياً: ما الذي حققناه، وما الذي لم نحققه من هذه الأهداف (الإيجابيات والسلبيات).

ثالثاً: الاقتراحات.

أولاً: أهداف الدورة:

في الجلسة الافتتاحية حددت الدكتورة نادية الأهداف وقالت إننا نريد أن نتعرف موقفنا بعد خبرة ربع قرن من محاولة تقديم ما يسمى بالمنظور الإسلامي ومن ثم فإن الهدف الأصغر والخاص بهذه الدورة هو التعرف على خبرة البحث والتأليف في مجالات العلوم السياسية من منظور إسلامي، وقد شعرت د. نادية أن هناك سوء فهم بعد كلمتها في افتتاح الدورة ولذا فلقد قالت إن الهدف ليس أن نقدم لكم المنهاجية جاهزة فالمتدربون أنفسهم من خلال الأسئلة التي سوف يسألونها والإجابات التي تقدم لهم سوف يتفاعلون مع محاولات تطوير المنهاجية وتطبيقها، د. عبد الوهاب المسيري قال إن هذه محاولة لإنعاش العقول وأن نخرج من سيطرة المنظور الغربي، ونعرف أن هناك إمكانية لوضع نموذج بديل، بعبارة أخرى هناك مستويات مختلفة من الأهداف، ومن خلال تحليل

إيجابيات وسلبيات الدورة يمكن أن نتوصل إلى معرفة ما تحقق من هذه الأهداف في مستوياتها الصغرى والكبرى.

ثانياً: ماذا حققنا من أهداف الدورة؟ (الإيجابيات والسلبيات):

اتسمت الدورة ببعض السلبيات وبعض الإيجابيات على نحو أثر على نتائجها:
السلبيات: معظمها تنظيمي وأول هذه السلبيات يرتبط بعنصر الوقت فقد تسبب في مجموعة من المشكلات. فضييق الوقت أولاً تسبب في عدم استطاعتنا بالقيام بما يفترض أن نقوم به حتى يكون أداؤنا أفضل، فالدكتورة نادية ذكرت مثلاً قلة التقارير التقييمية من المتدربين، خاصة مع انتهائنا من فعاليات الدورة في الساعة الثامنة يومياً وكون بعضنا من أماكن بعيدة.

عنصر الوقت جعل القراءات متوافرة معنا من يوم الخميس في حين الدورة بدأت يوم السبت وبالتالي لم تكن هذه فترة كافية لقراءة الأبحاث، وهذا أدى إلى ضياع جزء كبير من الوقت في عرض الأبحاث نفسها، ومن ثم لم يكن هناك وقت كافي لطرح التساؤلات وسماع الإجابات بالقدر الكافي، عنصر الوقت أدى إلى أن يكون التركيز أقل في المحاضرات المتأخرة. عنصر الوقت جعل التركيز على المضمون على حساب المنهجية وانعكس هذا على الأسئلة فالأسئلة التي نسالها عن المنهجية لا يجاب عنها غالباً في المحاضرة ولكن في الوقت بين المحاضرات أو أثناء راحة الغداء. في حين أنه كان من الأفضل أن تسأل ويجاب عنها في المحاضرة لتعميم النفع.

الأبحاث المقدمة أيضاً لم تكن تركز على مضمون الدورة الأساسي أي المنهجية، وينجم عن هذا الوضع بعدان أحدهما سلبي والآخر إيجابي، البعد السلبي هو الاحتياج لوقت أطول لعرضها والاستفادة منها، البعد الإيجابي فيتمثل في أن المتدربين يحاولون البحث بأنفسهم عن الرابطة ما بين البحث ومنهجه واستكشاف طبيعة المنهجية، ولكن كان يفضل أن يكون الموضوع الرئيسي له صلة واضحة بالمنهجية أو تعلن هذه الرابطة بين المحاضرات وبعضها، وأن نعرف ما هو السبب في هذه المحاضرة وماذا نستخلصه منها.
ثاني السلبيات يرتبط بمنطق ترتيب الدورة والإعداد لها، فعلى سبيل المثال، أن نأخذ ورش العمل أولاً، إذا كنا في ورش العمل مقتنعين بالمنظور الإسلامي ونتدرب على المنهجية، ونفعل بناء مفاهيم من مدخل مقاصدي وسنني، فما معنى أن أتلقى

المحاضرات النظرية بعد ذلك، نرى أنه كان من الأفضل أن نأخذ المحاضرات النظرية أولاً، فلو كان ذلك حدث في وقت معين قبل الإعداد للورش، ثم بدأنا نعمل في الإعداد لورش العمل، ربما كان ذلك أفضل، وكذلك منطق ترتيب المحاضرات لم يكن ظاهراً، لماذا جاء هذا أولاً وذلك ثانياً، هذا لم يكن واضحاً. وكما يبدو فإن السليبات في مجملها تنظيمية.

أما الإيجابيات: فترتبط بقدر ما تحقق من الأهداف أي بقدر ما أجيب على الإشكاليات التي أثارها الدكتور نادية في الافتتاحية وأيضاً قدر ما لم يجب عليه.

الأهداف: والمؤكد أن هدف تنشيط العقل قد تحقق بمستويات مختلفة كهدف أولي. أما عن خبرات البحث والتدريس فقد تحقق هذا الهدف بشكل ما إذ عرفنا أن هناك مراحل مختلفة تمر بها مجالات العلوم السياسية فيما يختص بتطوير المنظور الإسلامي في هذه المجالات. فمن الخبرات ما وصل إلى منظور خاص بالمجال مثل العلاقات الدولية، ومنها الذي توقف عند مستوى رصد الأزمة ولم يتطور فيه، ومنها ما أخذ خط التطبيق حتى يدخل منه إلى التطوير. ويجدر ملاحظة أنه ما زال التركيز على أن تكون الموضوعات محل الاهتمام ذات طابع إسلامي.

وأما عن هدف المشاركة المستقبلية في تطوير المنهجية فإنه يتوقف على تقييم الأساتذة لأدائنا، لأن هذا الهدف ألقى على عاتقنا، على أدائنا، أي على المتربين في التفاعل مع القضايا المنهجية من خلال الأسئلة المختارة سواء خلال الورش أو المحاضرات والإجابة على الأسئلة التي أثيرت في الورش والمحاضرات، فمن المؤكد أن هذا سيؤدي إلى المساهمة في تطوير المنهجية وتطبيقاتها ولو بخطوة ضئيلة.

بالنسبة لتعريف المنهجية وبالذات المنهجية الإسلامية اعتقد أنه من الواضح أن المنهجية لم تكن مفهوماً بسيطاً ولكنها مفهوم مركب متعدد الأبعاد. هناك البعد المعرفي والبعد النظري والبعد الإجرائي والإطار الكلي الذي يجمع ما بين الكلية والإجراءات العملية، بمعنى بناء العقل وطريقة التفكير، هي حلقة وسيطة ما بين المنظور والمنهج، ليس بمعنى المنهج الإجرائية، فهي حلقة وسيطة ما بين المنظور فيأخذ منه البعد المعرفي ويليه المنهج ويأخذ منه البعد الإجرائي وهذه هي المنهجية بمعنى البناء العقلي.

ولقد تحدثنا عن ما يميز المنهجية الإسلامية: عن العلاقة بين الثابت والمتغير، عن عنصر الوحي أو الغيب أو العلوي، عن العلاقة بين الإنسان والله والكون. كانت هناك

إشكالية أيضاً متصلة بعلاقة المنظور الإسلامي للعلوم الاجتماعية الحديثة بالعلوم الإسلامية وواضح من خلال المحاضرات أن هناك علاقة بين العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية (لأنها تضع على الأجندة البحثية لعلماء الثانية موضوعات لم تكن في ذهنهم تدفعهم إلى التعامل مع المعاصر) كذا وتمثل الثانية أحد مصادر الأولى فهي علاقة تفاعلية في اتجاهين ما بين العلوم الإسلامية والعلوم الاجتماعية وليست في اتجاه واحد.

أيضاً من الإيجابيات التي تحققت ملاحظة العلاقة بين المنظورات الغربية والمنظور الإسلامي. أعتقد أنه من الواضح أن هناك نوعاً ما من التكامل، وليس هناك تعارض كامل، وهناك محاولات لتطبيق ذلك فعلاً في المداخل، وكيف يمكن أن ندمج بينها، وأنه جزء من المنهاجية الإسلامية أساساً ألا ننتقل عن الغير، هناك سنن التعارف، ودعوة الله أن ننظر في الأرض وهذا يجعلنا نبحث عن الآخر ونتعارف معه، وبالتالي بما أننا نقول إن المنهاجية ليست هي فقط الإجراءات، وإنما معناها أنني أستطيع في هذه الإجراءات أن أجمع بين الإطار الكلي (المنهاجية) وبين الإجراءات الجزئية بما يخلق تعارف بين الاثنين فأستطيع أن أخذ من الإجراءات العملية ما لا يتعارض مع إطار الكلي.

وهناك أخيراً العلاقة بين المنظور والواقع أو موضع الواقع في المنهاجية الإسلامية وهذا الأمر يرتبط بالقدرة التفسيرية للمنظور، فكنا نتساءل هل المنهاجية الإسلامية تسعى إلى رصد الواقع فقط أم إلى تغييره؟ والمنهاجية الإسلامية تسعى إلى تحقيق الهدفين فهي تسعى إلى الرصد كخطوة أولى إلى التغيير، إذا كانت هناك أزمة في أن نرصد قضايانا أو أجندتنا البحثية المتعلقة بنا لأبد من الرصد كخطوة أولى من أجل التغيير.

ثالثاً: تتلخص الاقتراحات في النقاط التالية:

١- يجدر في الدورات المقبلة أن نتخطى مرحلة التعامل مع المتدربين ككتلة واحدة، فهذه كانت مرحلة لازمة في البداية وهي أن يحدث التفاعل فيما بيننا كمتدربين باختلاف مستوياتنا فهناك أناس مؤمنين بالمنظور الإسلامي أو المنهاجية الإسلامية، وآخرون ليس لديهم فكرة عنها، وهذا الوضع يخرج مجموعة من الانتقادات التي تسمح بتطوير المنهاجية الإسلامية. لكن لا بد أن نفصل بينهم لاحقاً فالمستوى الأول الذي لا يعرف عن المنظور ويريد المعرفة يمكن الاستفادة من انتقاداته وهو يحتاج إلى التعامل معه على حدة في محاضرات أو دورات ذات طبيعة خاصة. وهناك مستوى ثاني يهتم

بالمناهجية الإسلامية ومقتنع بها ولكن ليس لديه معرفة عن سبل اكتسابها، فهو يحتاج أيضاً دورة ذات طبيعة أخرى يعرف فيها المصادر التي يستطيع أن يرجع لها في مجال الفقه والشريعة. وأخيراً هناك مجموعة ثالثة لديها الخلفية وليس من المفروض أن نتركهم بجهودهم الفردية كل واحد منهم يناطح الصخر بمفرده، وهؤلاء يمكن أن يكونوا مجموعة تستحق أن تنظم لها دورة يعملون بشكل جماعي لكي يخرجوا لنا جهوداً بحثية تطبيقية في مجال المنهجية الإسلامية.

٢- أن نعمل على تلافى عيوب التنظيم التي اكتتفت هذه الدورة بأن يكون هناك محاضرة تمهيدية، نحدد فيها ما نريده بالضبط، ويستحسن أن يستشار المتدربون في ترتيب جدول المحاضرات وورش العمل.

٣- اشيرت نقطة اللغة المستخدمة من جانب المحاضرين، نحن لا نطالب أن تنزل عن مستوى العلم، ولكن أعتقد أنه يجب تبسيط هذه اللغة المعقدة، بحيث لا تنزل إلى مستوى العامي ولكن نبعد عن التعقيد في نفس الوقت.

٤- تحديد أجندة بحثية ليس من الموضوعات ولكن من الأسئلة المنهجية التي اشيرت من خلال الورش أو من خلال المحاضرات وستكون هذه الأسئلة مفيدة لترشيد العمل في الدورات المقبلة.

وفي النهاية أعتقد أنه إذا كانت هذه أول دورة تقام في موضوع منهجية الإسلاميه بهذا المستوى الرفيع وبمستوى الأساتذة الأجلاء فإنها في النهاية دورة ناجحة جداً وشكراً

ثانياً: تقييم مشرفي الدورة

كلمة: د. سيف الدين عبد الفتاح

شكراً شيخى الجليل وأستاذي الشيخ على جمعة وفي البداية أنا مدين بالشكر لأستاذتي الدكتورة نادية مصطفى على ما قالتها في، ولكن في حقيقة الأمر أرد عليها هذه التحية بأنه لولاها ما تمت هذه الدورة وعلى هذا النحو وهذا للتنظيم الجيد، وأنا دائماً أقترح موضوعات ثم أترك الدكتورة نادية في منتصف الطريق -للأسف الشديد- لبعض الانشغالات، وأنا أعرف أنها أكثر انشغالاً مني، فأنا أشكرها شكراً جزيلاً على أنها تعذرني في كثير مما أقصر فيه في هذا الأمر: في الواقع، إن هذه الدورة حينما أنت، أنت كفكرة تتعلق بـ كيف أن هذا الموضوع "موضوع المنهاجية الإسلامية" مسكوت عنه، على الرغم من أهميته، ومن ثم، فإنه يستحق فتح الباب. حوله خاصة لطلبة كنا نقوم بالتدريس لهم في الدراسات العليا. وميزة هذه الدورة أنها فقط لا تتحدث عن المنهاجية، بل إنها جمعت كوكبة من المتدربين من تخصصات لم تقتصر على حقل العلوم السياسية، وكم كان من المهم ذلك التنوع؛ لأن ذلك التنوع يشكل معملاً اختبارياً لـ "كيف يتلقى صاحب التخصص المختلف بعض ما نقول؟" وهذه أمور غاية في الأهمية. في هذه الدورة كان هناك طلاب تعلموا تعليماً في الجامعات الرسمية، وهناك طلاب تعلموا في الجامعة الأمريكية، وأظن أن مستوى الخطاب ومستوى التفكير كان أيضاً متميزاً ومختلفاً على الناحيتين. كان هناك من انضم لهذه الدورة من حقل الاقتصاد وحقل الفلسفة وحقل الحقوق، بالإضافة إلى طلاب العلوم السياسية والعلوم الشرعية، وأظن أن هذه كانت ميزة كبيرة في الجمع بين هؤلاء المتدربين على صعيد واحد، في موضوع نظن أنه من الأهمية بمكان. يبقى بعد ذلك أن أتحدث عن وصف هذه الدورة، ونرجو ابتداءً ألا نكون خلالها قد أثرنا الحيرة، ولكن أثرنا الاهتمام؛ لأن إثارة الاهتمام هي العملية التي قصدت إليها الدورة في البداية، إثارة الاهتمام بهذا الموضوع، إثارة الاهتمام بمستوياته، بعناصره، بقضاياها، بأجندته، بالعمل تفعيلاً وتشغيلاً. ومن هنا تبدو حقيقة هذا الأمر، فهذا الأمر لم يكن بحال استدرجاً للمتدربين في محاولة لعمل غسيل مخ لهم حول قضايا المنهاجية في هذا الموضوع؛ لأنه ليس المقصود على وجه الدقة -إطلاقاً- إلا أن يعرضوا علينا نتائج التلقي لمثل هذه الأمور، علاوة على أنه لا يمكننا بحال (وقد عملنا في هذا المكان من قبل) إلا

أن نشجع الآخرين على العمل فيه. هذه المسألة مسألة التشجيع تؤكد على المعنى الذي أردنا أن نحققه.

والتساؤل هل كل ما قلناه في هذه الدورة هو كل ما عملناه؟ هذه مسألة تتعلق -كما أظن- بأن ما قمنا على عمله سواء أستاذتنا الدكتورورة نادية أو زملائي الأفاضل الذين حضروا والذين تحدثوا عن خبراتهم البحثية أكبر بكثير مما تم عرضه، والعيب الشديد - وأقولها صريحة- أننا لا نقرأ لبعضنا البعض وأنه ليس هناك تواصل بين المكتوب وبين القارئ المستهدف من ذلك المكتوب، وكان الموضوعات بعد سنة أو سنتين أو ثلاث تكون مسطورة في الكتب، وكأننا في كل مرة سنتحدث عنها لأول مرة، حتى أنه في إحدى المرات كان يشتكى لنا بعض الأصدقاء من هذا الموضوع، فقلت له لعلنا نكتشف كالتراث وكتب المخطوطات في هذا المقام بعد قرون من الزمان". ومن هنا فإن مسألة القراءة والتواصل أصبحت حيوية في هذا المقام، ويعبر عن هذا بعض ما عملناه. وهذا المركز الفتي الذي تقوده الأستاذة الدكتورورة / نادية مصطفي بجهودها المتراكمة ليعبر عن هذا المعنى، إن مركزاً يتدنى أو يبدأ وبشرع في عمله فيقوم بعمل حولية سنوية عن شؤون العالم الإسلامي، ليس هذا بالأمر الهين، لقد قال لنا أستاذة يوجدون في مراكز بحثية أننا لا نستطيع الإقدام على عمل حولية تهتم بشؤون ما يهتمون به، وإن ذلك الأمر ليحسب لها، وبحسب لها جهدها وبحسب لها إخلاصها في الوقت وفي العمل وفي الإلتقان الذي تحرص عليه في هذا المقام.

ليضاً لاحظت- في أثناء الحديث وفي أثناء المناقشة- أن البعض يتصور أن مسألة المنهاجية مسألة ناجزة وأنا علينا أن نلقى عليكم بها فتأخذونها وتسيرون كل منكم في طريق، ولكن الأمر ليس على هذا النحو. المنهاجية لم تكن ناجزة ولا ندعى أنها منجزة، ولا ندعى أنها جاهزة، هذه المسائل من الأهمية بمكان، ومن ثم فإن أياً منكم يريد أن يشد على هذه السواعد التي تعمل في هذا الحقل، عليه أن يشد عليها بالعمل وبالتفقد وبالتصويب والتعديل والإضافة والإسهام، فإن نريد أن نتخلى عن عقلية المطالبات المنهاجية إذا تحدثنا عن الكليات قلوا أين الإجراءات؟ وإذا تحدثنا عن الإجراءات قلوا أين الكليات؟ المسألة ليست على ذلك النحو، المسألة نحن نبذر البذور، ولا بد أن تكون هناك مساعدة في

مثل هذا العمل المنهجي بأعمال بحثية متواصلة من قبلكم في إطار هذا الموضوع، البعض أيضاً تحدث أننا عرضنا موضوعات مختلفة، ولكنه فسّر أن الموضوعات المختلفة كانت علامة على الاختلاف، وكما قال أستاذي الأستاذ على جمعة فإن من الاختلاف ما هو تضاد، ولم يكن هناك تضاد؛ فهذه الجهود في هذه الدورة تكاملت، كل منها نظر من مجهر اهتمام بعينه، واستطاع أن يسلط عليه ضوء، واستطاع بذلك أن يقدم لبنة في قضية منهجية لا نستطيع أن نقول إلا ذلك، نحن لا نبحث عن بناء قضبان حتى تسيروا عليها، ولكن الأسلم في المنهجية أن نعلم قيادة السيارات، وقيادة السيارات هي أعقد من قيادة القطار، ولكن علم المنهجية يرتبط ليس فقط بظاهرة هنا أو هناك، ولكن يرتبط بعالم شديد التجدد وشديد التعقد، وكما قال أستاذنا على جمعة شديدة التغيرات شديدة السرعة. فإذن عقلية الجاهز والعقلية التي تأخذ أن كل اختلاف خلاف يجب أن تتغير. أيضاً يجب ألا تكون لدينا عقلية الانتظار، نتأسس فنعمل، أو نعمل حتى نتأسس، هذه المسألة التي قد تعالج ما هو الأول في بدء الخلق، البيضة أم الكتكوت، ولكن الأمر يتعلق بعمل دائم، ويعنى ذلك أن كل ما يتعلق بأذهان هؤلاء الباحثين هو فسيلة، وهذه الفسيلة تحتاج غرساً، وإلى من يقوم على غرسها، وإذا قامت القيامة وفي يد أحدكم فسيلة فليغرسها، هذا هو الفن الذي يجب أن نتعلمه، فن الغرس في هذا المقام حتى يمكن أن تكون هناك الثمار.

أيضاً بعض مما لاحظنا هنا أن التحفظات على بعض ما قلنا يمكن أن تكون في إطار ما يسمى بالحجة والنقيض، فإذا فعلنا كذا قالوا لم تفعلوا كذا، وإذا فعلنا شيئاً آخر، قالوا إنكم أغفلتم كذا، هذه الأمور تتعلق بأن النقد قرين العمل، وأن من ينقد عليه أن يعمل معنا في هذا المقام، فالنقد مقدمة لذلك العمل. إذن أقول -وأقيم هذه الدورة في هذا المقام-: إن هذه الدورة كانت دورة استنهاض الهمم، وكانت دورة فرض الوقت، فالباحث -كذلك المسلم- ابن وقته إذا فاتته معرفته لم يتداركه أبداً. وهذه الدورة لم تؤخر البيان عن وقت الحاجة؛ لأنه لو أبقيت لفات أوانها ولصعب بيان ما قدمت، وهذه أيضاً دورة محاولة نظم الجهود تمهيداً للإعانة على هذا العمل الممتد، دورة "اعمل معنا وأعنا"، أيضاً هذه الدورة في مفتحها دورة "أحب الأعمال إلى الله أدومها وإن قل"، وهذا جهد المقل، وإن الديمومة التي أشار إليها النبي (عليه الصلاة والسلام) تعنى معنى المؤسسية في ذلك، فهل يمكن أن تتحول هذه الدورة إلى معنى من معاني الاستمرارية والمؤسسية التي تضمن لنا ترجمة كل ذلك إلى وسائل وإلى إجراءات وإلى عملية بحثية؟ أيضاً هذه الدورة هي دورة الفرض

الكفائي الذي تَعَيَّن؟ فبعد سماعكم وبعد مناقشاتكم تَعَيَّن عليكم الفرض، وتعين عليكم البحث في مثل هذه الأمور، وهي دورة الخروج على المسكوت عنه لصعوبته، فإن فتح الباب للمراكمة فيه والاهتمام بالمنهاجية أمر لا بد منه تأصيلاً وتنظيراً، خبرات وممارسات، ورشاً وعمليات، تفاعلات وتشغيلات، علاقات بين المستويات المختلفة في المنهج والمنهاجية، دعونا إذن نقول: إن هذه الدورة قد فتحت باب الاجتهاد الفكري وعياً وسعيًا وبحثاً وحركة.

٢- التقرير الختامي

أ.د. نادية مصطفى

تفاعلت -ولمدة خمسة أيام متصلة- مع خبرات مجموعة من الزملاء، أساتذة العلوم السياسية الذين يتشاركون الاهتمام بأفاق وإمكانيات مدرسة للعلوم السياسية من منظور إسلامي، ومع أفكار وأسئلة وتعليقات مجموعة من الأبناء الأعزاء من شباب الباحثين وطلبة الدراسات العليا من تخصص العلوم السياسية أساساً، ومن بعض انتخصصات الأخرى.

وكان همي الأساسي -عند بداية جلسات الدورة- أن أجيب عن سؤال أساسي: هل سيعكس الأداء مصداقية تصميم أنشطة الدورة بالمقارنة بأهدافها؟ هل سيستجيب مستوى الحضور من المتدربين مع مستوى المحاضرات؟ ولقد دونت خلال جلسات الدورة العشرين ملاحظاتي وتعليقاتي التراكمية، وسجلت في بعض المداخلات نقاطاً حسبها ضرورة في حينها، حيث كانت الأولوية معطاءً لمداخلات المتدربين أساساً، وتناقشت مع بعض الزملاء والمتدربين -خلال فترات الاستراحة والغداء وغيرها- في كثير من الأمور المتصلة بأداء الدورة. وتابعت يومياً قراءة ما قدمه بعض المتدربين من تقارير عن هذا الأداء تنظيمياً وعلمياً.

وأخيراً استمعت في الجلسة الختامية إلى التقييم النهائي الذي قدمته بالنيابة عن المتدربين إحدى زميلاتهم. كما سجلت في الجلسة الختامية ملاحظاتي باختصار حول تقييم مضمون أعمال الدورة، ولم أقدر على الاكتفاء بنشر هذه الملاحظات المختصرة لعدة اعتبارات دفعتني إلى تعميقها وتفصيلها (على نحو ما سيرد) وتتلخص هذه الاعتبارات فيما يلي:

المستوى المتميز من المناقشات ومداخلات وأسئلة المتدربين يبدو واضحاً طوال جلسات الدورة الصباحية والمسائية على حد سواء. وتبين إعادة الاستماع لهذه المشاركة كيف أنها تعكس اهتماماً وتفاعلاً كبيرين من جانب مستويات مختلفة من المتدربين (من حيث درجة التعامل المسبقة مع المنهجية الإسلامية في نطاق العلوم السياسية) ربطهم جميعاً هم بحثي واحد.

وبالرغم من تكرار ذكر المتدربين - كما يظهر من تقريريهما السابقين - أن مستوى البحوث والمحاضرات كان يفوق مستواهم العلمي ومن ثم تولدت من وجهة نظرهم - فجوة بين المنصة وبين القاعة، إلا أنني اعتبر هذا الوضع - بالنظر إلى تميز مستوى المناقشات سواء الاستفسارية أو النقدية - دليلاً على ما أحدثته أعمال الدورة من تحفيز لعقلية المتدربين من شباب الباحثين خاصة وأن البعض قد قدم تقارير مكتوبة عن البحوث والمحاضرات وورش العمل تتسم بدرجة كبيرة من العمق والنضج، وتعبّر عن درجة كبيرة من التفاعل والاهتمام والوعي بمضمون كثير من القضايا المنهجية، وأذكر هنا تقارير: (عبد الله جاد، شريف عبد الرحمن، هند مصطفى، سامر رشواني، أسماء عبد الرزاق، منال صالح، خديجة خيرت) ولذا فإن تقييمي لنتائج الدورة إنما ينصب أساساً على محاولة توضيح بعض ما أسماه المتدربون في تقييمهم «سلبيات»، وهي ليست سلبيات بالمعنى الصحيح - بقدر ما تعكس عدم دقة فهم أو الخلط بين عدة أمور. ولقد حالت كثافة العمل في اليوم الواحد من أيام الدورة وازدحام جدولها بالموضوعات والقضايا دون إتاحة الفرصة بالفعل - أمام الأساتذة الزملاء المحاضرين للتعلم في بعض الأمور أو توضيح أمور أخرى، ومن ناحية أخرى اعتقد أن عدم القراءة المسبقة لملف الدورة ولبحوثها ولمراجعتها الأساسية والتي طوّل بها المتدربون كأحد التزاماتهم الأساسية التمهيدية للدورة قد ساهم أيضاً في عدم وضوح أمور أخرى لدى المتلقين، ناهيك عن أن معظم البحوث والمحاضرات أو جميعها تقريباً (كما سنرى) قد ركزت على مخرجات المشروعات البحثية للأساتذة (والتي استغرق تنفيذها سنوات عديدة، وما زالت في حاجة لاستكمال وتراكم) وليس الأبعاد والمنهجية التفصيلية لتصميم أو تنفيذ هذه المشروعات. ولهذا فإن تقييمي لنتائج الدورة يمثل نتاجاً للتفاعل مع الرصيد التراكمي لاتجاهات المناقشات والمداخلات ولجوهر البحوث والمحاضرات والتعليقات من الأساتذة رؤساء الجلسات.

ويتوزع التقييم بين المحاور التالية:

- ١- حول معنى المنهجية الإسلامية وإشكاليات طرحها ومستوياته في خبرات البحث والتدريس.
- ٢- التمييز بين مستويات متنوعة من الأبعاد المنهجية التي قدمتها البحوث أي الفارق بين الخبرات التي تقدمها البحوث من حيث المنهجية الإسلامية.

- ٣- التمييز بين البحوث من حيث العلاقة بالمنظورات الغربية ومناهجها.
- ٤- أين قضايا الواقع في البحوث؟ هل للمناهجية الإسلامية منهجية قيمة؟ وما علاقتها بالواقع وقضاياها؟ وأين العلاقة بين النظري والتطبيقي؟
- ٥- ورش العمل: لماذا؟ وكيف كان الأداء؟
- ٦- ماذا بعد الدورة؟ ولماذا؟

١- حول معنى المنهجية الإسلامية وإشكاليات طرحها ومستوياته في خبرات البحث والتدريس:

دارت أهم التعليقات الكبرى حول نشاط الدورة الأساسي (خبرات البحث والتدريس) واتساق مساره وأدائه مع أهدافها. ولذا انبثقت مجموعات من التساؤلات حول مستويات ثلاثة أساسية: من ناحية، ما المقصود بتقديم خبرات البحث والتدريس؟ وهل قدمت البحوث هذه الخبرات في تطبيق المنهجية الإسلامية بالفعل أم قدمت مخرجاتها النهائية؟ ومن ناحية ثانية ما هي المنهجية الإسلامية بالتحديد؟ وما هي خطوات تطبيقها؟ وكيف يمكن اكتسابها؟ وهل يمكن التدريب على تطبيقها في دورة تستغرق عدة أيام؟ بعبارة أخرى هل المنهجية الإسلامية وصفة جاهزة يمكن تلقينها أو تعليمها بطريقة إجرائية محددة كان متوقفاً أن تؤديها الدورة؟ أم هل هي عملية طويلة ممتدة وتراكمية وتشمل خطوات عديدة قبل أن نقول إن هذه عقلية ذات منهجية إسلامية؟ ومن ثم ما هو قدر الجهد المطلوب من جيل الباحثين المهتمين بهذه المنهجية؟ وكيف يتحقق التواصل مع خبرات الجيل الذي سبقهم في هذا المضمار؟ ومن ناحية ثالثة: ما العلاقة بين العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية؟ وكيف يمكن اكتساب وتوظيف مهارات التعامل مع المصادر الشرعية والأصولية؟

ولذا فإن المحاضرتين التمهيديتين حول المنهجية الإسلامية أثارتا لدى المتدربين من الأسئلة أكثر مما قدمت من الإجابات، واستمرت هذه الأنماط من الأسئلة في الظهور والتراكم عبر جلسات الدورة.

وهنا يجب أن أسجل أنه إذا كانت مداخلات مشرفي الدورة والزملاء المحاضرين قد تعاملت مع الإجابة على هذه الأسئلة بطرق عدة، إلا أن الإجابة على هذه الأسئلة بواسطة المتدربين أنفسهم هو أمر ضروري وحيوي من خلال التعلم الذاتي في مجال المنهجية

بصفة عامة، أي من خلال القراءة العميقة والجهد الذاتي المنظم والمتراكم، ولذا فقد حرصنا قبل بداية الدورة أن نمد المتدربين بملف للقراءات المصورة مصحوباً بفهرس تفصيلي في مجال المنهاجية الإسلامية بصفة عامة، وحول تطبيقاتها في العلوم الاجتماعية ولا بد وأن يساعد هذا الملف الفئة المبتدئة من المتدربين، كما لا بد وأن يمثل تراكمًا لدى الفئة الأخرى ذات الخبرة المسبقة، وفيما يلي أسجل بعض الملاحظات التي يمكن أن تساعد في هذا المجال:

١- الحديث عن منهاجية إسلامية ومنظور حضاري بمثابة صدمة ثقافية لفكر الباحث في العلوم الاجتماعية تجعله يعيد التفكير في كل ما يبدو سائداً ومهيماً من طرائق التفكير الأخرى، ولذا فإن هذا الحديث هو المحفز لإعادة بناء العقل وآلية التفكير وتوليد المناهج وإنتاج العلوم. ومن ثم فتقديم خبرات البحث والتدريس السابقة في هذا المجال يعد ضرورة لجيل الباحثين الشبان.. لماذا؟ ليس لتلقين المنهاجية الإسلامية وتعليمها لأنها -كما سبق القول- ليست وصفة جاهزة الصنع معدة للاستهلاك الفوري ولكن لاستنفار العقول والأفكار، لإثارة الوعي وشحذ الهمة، ذلك لأن المنهاجية -علماً وتطبيقاً- عملية مستمرة متعددة الأبعاد بالنسبة للباحث الواحد الذي يتبناها. وبالمثل فإن المشروع الحضاري البحثي في مجال التخصص هو أيضاً عملية ممتدة جماعية تحتاج دائماً إلى استكمال وتراكم. ولعل كلمة الزميل أ.د. سيف الدين عبد الفتاح في الجلسة الختامية خير معبر عن هذا المعنى؛ ولذا وبالنظر إلى مستوى التعليقات والمناقشات خلال الدورة أرى أن الدورة قد حققت جزءاً كبيراً من أهدافها، وعلى المتدربين استكمال الباقي، وليس أمامي هنا إلا أن أنوه إلى تأثير نموذجين من الخبرات أحدثا تأثيرهما لدى المتدربين بطريقتين عكسيتين، وهما خبرة أ.هبة رؤوف ود. إبراهيم البيومي، وأعتبرهما بحكم الخبرة والسّن على رأس جيل شباب الباحثين. ففي حين جذب عرض كل منهما أنظار المتدربين لتركيزه -كما سنرى- على المهارات وطرائق ووسائل اختيار الموضوع والتعامل مع المصادر الشرعية، إلا أن العرضين -وخاصة عرض أ. هبة رؤوف- قد أوضحا للمتدربين مدى أهمية التمتع بقدرات شخصية وعلمية خاصة من أجل التعلم والتدريب العقلي المستمر على التعامل مع المصادر الشرعية وهي جزء ركين من المنهاجية الإسلامية وليست كل أبعاد هذه المنهاجية.

٢- وإذا كان عدد من التعليقات المتكررة الشفوية والمكتوبة قد أشار إلى غموض وعدم وضوح معنى المنهاجية الإسلامية على أساس أن الورقتين التمهيديتين كانتا تتسمان بالتجريد والتنظير الفائق الذي يتخطى مستوى المتدربين، إلا أنه يجدر الإشارة إلى أن بعض التقارير اليومية -كما سبق الإشارة- قد احتوى ملخصات وتعليقات تعكس درجة عالية من الفهم لمعنى المنهاجية الإسلامية وكثيراً من الأمور المرتبطة بها. كما يجدر الإشارة إلى أن نفس الأسئلة حول المنهاجية الإسلامية قد تردت في مناسبات أخرى (مثلاً خلال مناقشة أعمال العديدين الأول والثاني من حولية أمّتي في العالم سواء خلال مرحلة الإعداد أو المناقشة العامة بعد النشر).

ويقتضي الأمر هنا ضرورة التمييز بين مجموعة من العلاقات ومجموعة من المصطلحات المتداخلة:

فمن ناحية: ضرورة عدم الخلط أو الاستخدام المترادف لمفاهيم: العلم، النسق المعرفي، المنظور، المنهاجية، النظرية، المنهج.

ومن ناحية أخرى: فهم العلاقة أو الفروق بين ما يلي:

- المنهاجية الإسلامية في دراسة العلوم الشرعية والمنهاجية الإسلامية في دراسة العلوم الاجتماعية، ومن ثم الفارق بين باحث العلوم الاجتماعية وباحث العلوم الشرعية، وخاصة بين منهج كل منهما في التعامل مع المصادر الشرعية وأهدافه ولغة مخرجاته.
- دواعي تطوير منهاجية إسلامية لدراسة العلوم الاجتماعية، ومن ثم تقديم منظورات حضارية لهذه العلوم.
- العلاقة بين المنهاجية والنسق المعرفي.
- العلاقة بين المنهاجية الإسلامية والمنظور الحضاري.
- العلاقة بين المنظور الحضاري والمنظور الفقهي.
- الفارق بين المنهاجية الإسلامية والمنهاجيات الغربية.
- الفارق بين منهاجية التعامل مع المصادر الأصولية وبين منهاجية توظيفها لدراسة ظواهر اجتماعية، ثم الاختلاف بين المنظور الفقهي وبين المنظور الحضاري.

• العلاقة بين مستويات تطبيق المنهاجية: في دراسة حقل، في دراسة مجال محدد، في دراسة موضوع محدد. (ومن ثم التمييز بين الأبعاد أو المستويات التي تطرحها المنهاجية الإسلامية، فهي ليست أمراً واحداً فهي نسق معرفي (ما قبل المنهج)، هي إطار مرجعي، وهي رؤية كلية، وهي مصادر للمعرفة، وهي طرائق وأدوات للبحث، هي أجندة بحثية ذات أولويات،...) وجميعها أبعاد تتبع بصورة حيوية وتتشكل وتتراكم من الثقافة الإسلامية بأوسع معانيها ومن مصادرهما المتنوعة الأصولية، التراثية والمعاصرة على حد سواء.

إن ما الذي قدمته خبرات البحث والتدريس حول هذه الأبعاد؟

٢- التمييز بين مستويات متنوعة من الأبعاد المنهاجية التي قدمتها البحوث: الفروق بين الخبرات التي تقدمها البحوث من حيث المنهاجية الإسلامية.

أين المنهاجية الإسلامية في تقديم خبرة الفكر السياسي الإسلامي؟ أين دراسات المناطق من المنهاجية الإسلامية؟ ما العلاقة بين منظور حضاري لدراسة النظم العربية وكذلك بين منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية وبين منهاجية إسلامية؟ أين تكمن الأبعاد المنهاجية في موضوع المجتمع المدني وموضوع القانون الدولي والشريعة الإسلامية؟ ما هي المنهاجية الإسلامية التي تمت بها دراسة العولمة والمشروع الحضاري الإسلامي؟ جميعها أسئلة ترددت من جانب المتدربين ومبعثها عدم الوعي وعدم الفهم - كما سبق التوضيح في البند السابق - للأبعاد المختلفة للمنهاجية الإسلامية وفي الواقع فإنه يمكن تسكين كل خبرة من الخبرات التي قدمتها البحوث على مستمر ممتد تقع عليه محطات متعددة لطريق المنهاجية الإسلامية، وسيوضح ذلك من العرض التالي:

(١) إذا كان اتجاه عام من التعليقات تسائل عن علاقة دراسة د. مصطفى منجود

بموضوع الدورة، وكيف تظهر خصوصية المنهاجية الإسلامية في دراسة هذا المجال؟ وكيف يمكن تطبيقها؟ إلا أنه يمكن القول إن الخبرة التي تقدمها الدراسة إنما تعكس -في ذاتها- منهاجية إسلامية في مستوى معين بالرغم من أن الدراسة لم تفصح صراحة عن المنهاجية، كيف؟.

من عرضه لأهداف تدريس الفكر السياسي: هدف الإصلاح الحضاري،

العلاقة بين الدين والسياسة في الإسلام، العلاقة بين الشرع وبين الفقه وبين الفكر الإسلامي وأهمية دراسة الفكر كأساس لفهم العقل المسلم للظاهرة، موقع السلطة

من فكر المسلمين والنظر إلى حلقات الفكر الإسلامي في جنوى دراسته ومن عرضه للقضايا التي يتم تناولها، وخاصة العدالة وكيف يتأثر هذا المفهوم بالإطار المرجعي الذي يعكس صفة الإسلامي. ومن عرضه لأساليب التدريس ومنهجه بالتركيز على التاريخ وعلى النصوص.

من هذه الزوايا الأربع:، الرؤية، القضايا، الأساليب، المصادر تتضح لنا بصورة جلية منهجية إسلامية لتدريس الفكر الإسلامي لأبد وأن تختلف عن منهجية غربية في تدريس نفس الحقل، ولعل هذا هو سبب التساؤلات.

(٢) وتقدم دراسة د. منى نموذجاً على خبرة عملية التحول عن منظور سائد من خلال نقده من الداخل، ومن ثم بناء منظور حضاري بديل يعكس إطاراً مرجعياً مختلفاً ونسقاً معرفياً مغايراً، ومن ثم فإن د. منى قدمت خبرة البحث والتدريس لتوليد منظور، على حين أن د. مصطفى منجود قدم خبرة أليات التدريس وطرائقه، إذن هناك فارق بين المنهجية كأليات للتفكير وبين المناهج كأليات للبحث.

بعبارة أخرى وكما أشار د. سيد غانم في مداخلته -كرئيس للجلسة- فإنه يجب أن نميز بين ضرورة وجود آلية تصحيح ذاتي للعالم، إن التدريس والعلم عملية تراكمية كما أن التراكم العلمي ليس خطياً، ولكنه حلزوني وأن التراكم العلمي يتم بطريقة التوليد للمعرفة، وأن الأطر التي ندرس بها الظواهر ليست جاهزة ولكن في حاجة لتصميم واستمرار، على نفس الخط فإن خبرة الدراسة والبحث في العلاقات للنوعية تقدم تراكماً على صعيد بناء منظور إسلامي لأحد حقول أو مجالات العلوم السياسية.

(٣) وفي المقابل فإن ورقتي د. عماد شاهين ود. حمدي عبد الرحمن تعكسان مستوى آخر من المنهجية وهو نقد الحالة القائمة من الدراسات وخصائصها على نحو يبرز الحاجة إلى منظور آخر يساعد في مراجعة مضمون كثير من القضايا البحثية، فبالنسبة لورقة د. عماد شاهين: نجد أن منهجها يمثل منطلقاً لتوظيف منهجية إسلامية لدراسة المنطقة من منظور حضاري باعتبارها كياناً حضارياً اجتماعياً متميزاً، ذلك لأن الورقة تقدم الأساسيات المسبقة اللازمة لهذا البناء انطلاقاً من نموذج معرفي إسلامي سواء على مستوى الرؤية، المفاهيم، أولويات الأجندة البحثية، وحدة التحليل، فهو يقدم نقداً لمفهوم الشرق الأوسط ورفضه

وبيان تحيزه، بيان وضع الإسلام والظاهرة الإسلامية وكيفية دراستها كعامل منشئ أو كاشف عن حالة المنطقة، تصبح وحدة التحليل هي المجتمع المدني وليس الدولي، نقد القضايا محل الاهتمام وكيفية معالجتها (اتجاه التغيير المطلوب وطبيعته، هل الإسلام إطار مرجعي أم مجرد متغير من المتغيرات؟ وفي المقابل ومع تأكيد د. عماد شاهين في عرضه الشفوي ضرورة التمييز بين الرؤيتين الكليتين النابعتين من النموذج المعرفي الإسلامي والنموذج المعرفي الغربي، فإنه لا يرى غضاضة -على مستوى مناهج البحث وأدواته- من استخدام أدوات البحث الغربية ومناهجه مع بيان مضمونها النقدي من رؤية أخرى. بعبارة أخرى -وكما بين د. حسن أبو طالب فإن الورقة تقدم أسئلة نظرية لمحاولة تفسير: لماذا لم يستطع الباحثون الغربيون استيعاب المنطقة أو تفسيرها تفسيراً صحيحاً؟ وهو الأمر الذي يرى د. حسن أنه يفرض التساؤل عما إذا كانت منهجية بديلة تساعد على فهم أفضل لمشاكلنا ولإيجاد حلول لها؟ كما يفرض التساؤل: هل هناك حالات لا يمكن دراستها في ضوء نظريات تحمل تأثير خبرات حضارية أخرى؟ وبالنظر في الدراسة الثانية عن المناطق وهي دراسة د. حمدي عبد الرحمن نجد أيضاً إجابة أخرى عن السؤال الذي تردد بين المتدربين: ما علاقة المنهجية الإسلامية بدراسات المناطق، وهل تعكس دراسة د. حمدي منهجية إسلامية؟ فنجد أن الدراسة تتضمن بدورها أساسيات مسبقة وضرورية للبدء بتطوير منظور بديل، فهي تتطرق من نقد حالة الأدبيات السائدة باعتبارها تعبر عن تحيز أيديولوجي واضح، وكذلك تحيز معرفي ونظري وتركيز على قضايا بعينها دون أخرى. ويترتب على ذلك كله تشويه الحالة الذهنية عن أفريقيا في ظل سيادة منظور غربي على دراسات تلك المنطقة، وهذا المنظور أنكر الخصوصيات انطلاقاً من مقولات عالمية العلم الغربي ومن ثم الاتجاه إلى تطبيق النظريات الغربية لتفسير السياسة والحكم في أفريقيا، ومن ثم فإن الدراسة تقترح بديلاً متعدد المستويات، وعلينا أن نلاحظ كيف أن هذا البديل يحاول أن يعيد إلى الصورة الذهنية لدارس والباحث البعد الحضاري الإسلامي في نسيج القارة وتفاعلاتها؛ ولهذا فهو يدعو إلى النظر في التاريخ الإفريقي، قبل الاستعمار وبعده باعتبار تاريخاً متصلاً الحلقات، ومن أجل اكتشاف خصائص النموذج التاريخي

والمقارنة بيسنه وبين النموذج السائد الذي تم فرضه في ظل مرحلة الاستعمار (وهو نموذج معرفي وحضاري مغاير) وذلك من أجل ترشيد عملية التغيير الراهنة في ظل رؤية كلية شمولية تعكس رؤية معرفية جديدة ونحو بناء منظور حضاري إفريقي هو في جوهره منظور إسلامي، ومما لاشك فيه أن توظيف التاريخ يعد من أهم الملامح في المنهجية الإسلامية لما له من معنى ومغزى ووظيفة في الرؤية الإسلامية.

ويجدر ملاحظة أنه إذا كانت ورقتا دراسات المناطق تشتركان في نقد الحالة السائدة لهذه الدراسات في ظل منظورات غربية، فقد ظلت أسئلة المتدربين تطرح مجموعة من الإشكاليات المنهجية الخاصة ببناء منظور حضاري لدراسة المناطق، وهي تتلخص في الأسئلة التالية:

كيف يمكن أن نقدم رؤية إسلامية وفقاً لمنهجية إسلامية عند دراسة منطقة معينة؟ هل تختلف المناطق من حيث الخصوصيات أم أن الحديث عن منظور حضاري لدراسة منطقة إنما ينطبق على مناطق العالم الإسلامي؟

ما الذي يميز نقد دراسات المناطق من منظور حضاري إسلامي بالمقارنة بنقد منظورات أخرى -القوميين مثلاً- تشترك مع المنظور الإسلامي في رفض هيمنة المنظورات الغربية وتحيزاتها النظرية والفكرية؟

هل يكمن الاختلاف في النسق المعرفي؟ وكيف يعكس هذا على منهجية الدراسة من منظور إسلامي بالمقارنة بهذه المنظورات الأخرى؟

ومن ثم ما العلاقة بين منظور حضاري إفريقي ومنظور حضاري إسلامي أو بين منظور حضاري عربي ومنظور حضاري إسلامي؟ هل يتناقضان أم يتكاملان ولماذا التآرجح بينهما؟

وأخيراً أين موطن الحديث عن منظور حضاري لدراسة منطقة؟ من أين البداية؟ (٥) يقدم عرض د. إبراهيم البيومي غانم مستوى آخر للمنهجية يتمثل في معايير اختيار الموضوعات ذات الأهمية من واقع الرؤية والخبرة الإسلامية، وفي ضوء فقه الواقع وفقه التاريخ وفقه المصادر، وانطلاقاً من معاناة واهتمامات قادرة على نقد الثقافة المهيمنة على حساب الثقافة الأصلية الضامرة، وساعية لإحياء هذه الأخيرة لما تحمله من إمكانيات كامنة، كما يتمثل المستوى المنهجي الذي تعكسه

الورقة من ناحية ثانية في مهارات وأساليب التعامل مع الموضوع الخاص، سواء المتصلة بنمط المصادر التراثية المطلوب لجمع المادة العلمية ومنهج هذا الجمع أو المتصلة بمشاكل صياغة الإطار النظري وبالجمع بين أبعاد الرؤية الإسلامية للموضوع (الفقه الإسلامي)، وبين تاريخ الممارسة وبين مقولات نظرية حديثة حول محك الموضوع النظري، ألا وهو العلاقة بين المجتمع والدولة وبين الأوقاف والسياسة.

وأخيراً فإن من أبرز الأبعاد المنهجية التي تعكس الرؤية الإسلامية تلك المتصلة بإعادة تعريف السياسة من جديد؛ لأن طبيعة الموضوع (الأوقاف) تطرح إعادة التعريف هذا، كما تطرح رؤية جديدة عن العلاقة بين الدولة والمجتمع تقوم على فكرة المجال المشترك وهي فكرة تتجاوز كلاً من الدولة والمجتمع ولا تقوم على أمر وسلطة ونهي ويسهم فيها الراعي والرعية وتتبنى على أساس معرفي قوي، ومن ثم فهذا المجال المشترك لا يعكس رؤية صراعية أو رؤية استعلائية لطرف على آخر من طرفي العلاقة مثل الرؤى التي تطرحها منظورات أخرى تنطلق من أسس معرفية مغايرة.

(٦) وإذا كانت دراسة أهشام جعفر حول الأبعاد المنهجية لدراسة المجتمع المدني تقدم تراكماً على دراسة د. إبراهيم البيومي فيما يتصل بإعادة التعريف السياسي ليشتمل ممارسات حضارية، وإعادة تحديد مستويات التحليل، والعلاقة بين الدولة والمجتمع وفقاً لرؤية إسلامية. إلا أن دراسة أهشام جعفر تقدم نموذجاً على بعد أساسي في المنهجية وهو نقد المفاهيم السائدة وإعادة بناء المفهوم انطلاقاً من رؤية إسلامية، ويقدر ما تبين الورقة أسس نقد المفهوم الغربي للمجتمع المدني ودواعيه بقدر ما تبين أسس مفهوم إسلامي وأبعاده انطلاقاً من خصائص الرؤية الإسلامية عن العلاقة بين الفرد والمجتمع والسلطة، فاعلية الأمة في مواجهة فاعلية الدولة، المجال المشترك بين الدولة والمجتمع.

(٧) وتقدم دراسة د. أحمد عبد الويس مستوى آخر من المنهجية. وقد يبدو للبعض أن الورقة تركز على المضمون بدرجة أساسية إلا أن منطلق الورقة الأساسي يحمل بعداً منهجياً محورياً، ألا وهو الدعوة إلى تأسيس علم جديد هو القانون الدولي الإسلامي، باعتباره مخرجاً لدراسة القانون الدولي العام من منظور إسلامي وباعتباره سبيلاً للاستجابة لتحديات الواقع الإسلامي، وليكون متخلاً

للوحدة الإسلامية ومجالاً يظهر فيه تفعيل دور المسلمين في خلق قواعد قانون دولي تتفق وقواعد الشريعة الإسلامية، وتحقق مقاصدها وفقاً لاجتهاد معاصر يستجيب لتحديات العصر والواقع. وإذا كانت الدراسة على هذا النحو تطرح قضية تتفجر بالاحتياجات المنهاجية إلا أن الدراسة لم تنطرق إلى أبعاد المنهاجية المطلوبة بقدر تناولها للمضمون مما يطرح التساؤل التالي هل يمكن فصل المضمون عن المنهاج؟.

وكانت الخبرة التي قدمتها دراسة د. أماني صالح عن وضع دراسات المرأة ذات دلالات منهاجية مزدوجة: منها ما يتعلق أيضاً بالطرائق والإجراءات ومنها ما يتعلق بالمنظور.

(٨) وكانت محاضرة أ. هبة رؤوف نموذجاً واضحاً جداً على الجانب الإجرائي، الأدواتي، المنهجي في المنهاجية الإسلامية واللازمة لتأسيس وتأسيس رؤية إسلامية حول قضية هامة تثير الجدل المعاصر. فلقد قدمت خبرتها في إعداد رسالة الماجستير عن دور المرأة السياسي في الإسلام، ولقد أبرزت أ. هبة رؤوف الجوانب المنهاجية التالية: كيفية اختيار موضوع يجمع بين المرأة والإسلام والسياسة. كيفية إعداد مقولات الدراسة وإشكالياتها (عدم البدء بذهن معد مسبقاً بموقف تجاه القضية موضع البحث ولكن التسلح بنية الإخلاص لله والانطلاق من شرعه)، كيفية التعامل مع المصادر الشرعية والأصولية للبحث في الموضوع، وهو تعامل لابد وأن يختلف عن التعامل التقليدي اليومي؛ لأنه تعامل توجهه عقلية الباحث والمفكر السياسي وليس الفقيه، منهجية التعامل مع المصادر تدريجياً، ومن خلال الاستعانة بالعلوم الشرعية، مهارات التعامل مع المصادر الشرعية التي تم اكتسابها بالتدرج خلال العملية البحثية وكيفية الاستعانة بعلوم مساعدة مثل التاريخ، منهاجية قراءة الآيات حول موضوع معين ونتائجها ومخرجاتها.

بعبارة أخرى فإن الخبرة البحثية التي قدمتها أ. هبة تبين خطوات التعلم التدريجي التراكمي في مجال التعامل مع المصادر الشرعية، وذلك بمنطلقات الباحث السياسي وليس الفقيه. ولقد أثارت هذه المحاضرة وكذلك محاضرة د. إبراهيم البيومي - اهتماماً كبيراً لدى المتدربين إذ إعتبروهما الأكثر تعبيراً عن معنى المنهاجية، والأكثر تعرضاً للمشاكل

الحقيقية التي يواجهها الباحث وخاصة في التعامل مع المصادر الإسلامية "التراثية" بأنواعها المختلفة وذلك على عكس الأوراق الأخرى التي قدمت نتائج ومخرجات الخبرات وليس منهاجيتها. ويرجع هذا الموقف من جانب المتدربين إلى اقتصار فهمهم للمنهاجية على كونها الطرائق والأدوات أساساً، وإلى اقتصار فهمهم على أن الأدوات والطرائق في منهاجية إسلامية تتمثل أساساً في منهج التعامل مع المصادر التراثية.

ولذا فلقد أثارت محاضرة د. هبة تعليقات هامة سواء من جانب بعض المتدربين ذوي الخبرة المسبقة في التعامل مع المصادر التراثية، أو من جانب بعضهم الذين يفتقدون هذه الخبرة.

(٩) وأخيراً فإن دراسة أ. د. لؤي الصافي تقدم أبعاداً منهاجية أخرى وهي البعد المعرفي في نقد العولمة والمشروع الحضاري الغربي.

٣- التمييز بين البحوث من حيث العلاقة بالمنظورات الغربية ومناهجها ومفاهيمها:

انطلقت بعض الخبرات منذ بدايتها من داخل دائرة النسق المعرفي الإسلامي ومن دائرة العلوم الإسلامية، ولم تتطرق إلى مقارنات مع منتجات غربية. وعلى رأس هذه الخبرات دراسة د. مصطفى منجود، ثم دراسة أ. د سيف الدين عبد الفتاح وكذلك يمكن إلى حد كبير إضافة دراسة د. إبراهيم البيومي، وفي المقابل فإن دراسة أخرى - بحكم طبيعتها- وهي دراسة أ. د أحمد عبد الونيس القانون الدولي والشريعة الإسلامية قد تحملت بالإطار المقابل.

وبين هذين الطرفين نجد دراسات أخرى تقدم نماذج مختلفة من العلاقة مع النظائر الغربية. ونستطيع أن نميز بين مجموعات أربع:

المجموعة الأولى: تتضمن ثلاث دراسات تتطرق كل منها من نقد حالة حقل دراسي تسوده منظورات غربية مبينة ضرورات وإمكانيات وإشكاليات تطوير منظور حضاري إسلامي، وأبعاد هذا المنظور لهذه الحقول أو النظم الدراسية: وهي دراسة د. منى أبو الفضل عن "النظم العربية" دراسة د. أماني صالح عن "دراسات المرأة". دراسة د. نادية مصطفى عن العلاقات الدولية.

ونجد أن خبرة ورقة د. منى -كما أوضحت في ردودها على الأسئلة- قد انطلقت من دائرة العلوم السياسية الغربية إلى العلوم الاجتماعية إلى العلوم الفلسفية ثم العودة إلى

منظور حضاري إسلامي؛ انطلاقاً من القناعة بقدرته النقدية للغربي، وذلك في ضوء تمثل واستيعاب الغربي بدواته المختلفة: المعرفية، الفلسفية، النظرية.

ومن ناحية أخرى فإن دراسة د. نادية محمود مصطفى تقدم نموذجاً آخر على العلاقة بالمنظورات الغربية إذ تذكر في المقدمة كيف أن خبرة البحث والتدريس عن منظور إسلامي للعلاقات الدولية إنما تنطلق من داخل علم العلاقات الدولية وفي إطار مقارنة مع المنظورات الأخرى. ويتضح ذلك في دوافع ومبررات الحاجة لتطوير منظور إسلامي لهذا المجال الدراسي كما يتضح من الأبعاد المقارنة بين المنظور الإسلامي والمنظورات الغربية السائدة حول مفهوم القوة والدولة كعامل خارجي وأطر توظيف التاريخ في دراسة النظم الدولية.

أما المجموعة الثانية: فتتضمن دراسة د. عماد شاهين ود. حمدي عبد الرحمن فقد اقتصرتا -كما سبقت الإشارة- على نقد حالة الأنبيات الغربية في مجال دراسة منطقة الشرق الأوسط وإفريقيا، ولم تنطلقا في بيان خصائص وأبعاد المنهجية البديلة اللازمة لتطوير منظور حضاري لدراسة هاتين المنطقتين، وإن كانتا قد بينتا أن هذا النقد بمثابة المنطلق لتقديم البديل الحضاري.

وتتضمن المجموعة الثالثة: دراسات ثلاثاً تهتم بموضوعات محددة وتعرض لخبرات الأبعاد المنهجية الفقهية لدراسها. وهي دراسة كل من د. إبراهيم البيومي غانم، أ. هبة رؤوف، أ. هشام جعفر وهي تعكس نموذجاً آخر من التفاعل مع المنظورات الغربية ونظرياتها ومنهجها.

فإذا كانت ورقة د. إبراهيم البيومي غانم تهتم بموضوع من صميم الممارسة الإسلامية وهو الأوقاف، كما حكمت اختيار هذا الموضوع وتحديد منهج التعامل معه مجموعة من الاعتبارات التي تعكس إطاراً مرجعياً إسلامياً تتبثق عنه رؤية إسلامية للعلاقة بين الدولة والمجتمع، إلا أن د. إبراهيم البيومي قد أوضح في عرضه كيف أن الإطار النظري للدراسة لم يقتصر على الأبعاد الفقهية أو خبرة الممارسة التاريخية فقط، وإنما اعتمد أيضاً على نظريات غربية حول دور الدولة والعلاقة مع المجتمع. وفي عرضه الشفوي أشار د. إبراهيم البيومي إلى أنه ما كان يتمنى أن يتعامل مع نظريات غربية في مثل هذا الموضوع، ولكن في مداخلة للنكتورة/نادية مصطفى حول ما أثير في هذه الجلسة عن إشكاليات اختيار موضوعات تثير التساؤل عن طابعها السياسي أو عن مدى ملامة

دراساتها وفق أطر نظرية غربية طرحت د.نادية مصطفى رؤيتها عن مدى الحاجة إلى تقديم المنظورات الإسلامية للعلوم الاجتماعية مندمجة في نطاق العلم القائم وفي إطار مقارنة مع المنظورات الأخرى.

وتقدم خبرة أ. هشام جعفر عن الأبعاد المنهجية لدراسة المجتمع المدني نموذجاً آخر عن توظيف نقد المفاهيم الغربية، وسعيًا نحو إعادة بناء المفهوم من رؤية إسلامية. ولقد كان عرض أ. هشام جعفر من أكثر العروض وضوحاً وصراحة في الدعوة لعدم إهمال الأدبيات الغربية. ولقد برّر هذه الدعوة بالحاجة لإدراك خصوصية وطبيعة المفاهيم على ضوء الفلسفة الكلية والرؤية الكلية، وتشبيد نوع من الحوار المعرفي مع العلم الغربي في إطار الخصوصية المعرفية والخبرة الذاتية للباحث المسلم، التفاعل مع العلم الغربي مفيد وضروري للاستفادة بوعي لتطوير النسق الحضاري دون انغلاق أو انعزال عن فهم التطور الذي تمر به المفاهيم الغربية والذي قد تتولد عنه مناطق مشتركة بين الرؤية الغربية والرؤية الحضارية الذاتية. ونضرب لذلك مثلاً أن مفهوم المجتمع المدني في الغرب أخذ في التطور على نحو يتزايد فيه وزن النقد الديني الذي نمت الاهتمام بالتطوير لدى الغرب، في حين أن المستوردين لهذا المفهوم ما زالوا يغلغون أبوابه أمام البعد اللديني. ولهذا يدعو أ. هشام جعفر للوعي بأهمية التفاعل مع فكر الآخر، وأنه ليس من أجل تأكيد الذات نرفض الآخر.

للمجموعة الرابعة: تتضمن دراسة أ.د. لؤي الصافي التي قدمت بعداً آخر في طرح العلاقة مع الغرب، أو بمعنى أدق العلاقة بين المشروع الحضاري الإسلامي والمشروع الحضاري الغربي.

فانطلاقاً من تعريف العولمة (في بعدها المعرفي كما رأينا) يصل د.لؤي إلى خصائص للمشروع الحضاري الغربي وخاصة طبيعة الأنساق الثقافية، وذلك لي طرح علينا سؤاله الأساسي: هل نستطيع أن نأخذ الإيجابي ونترك السلبي من المشروع الحضاري الغربي. ويمثل هذا السؤال المنطلق الذي يقوده إلى الحديث عن المشروع الحضاري الإسلامي باعتباره الاستجابة للتحويل الذي يفرضه مشروع الحداثة، وبالرغم من اعتراف د. لؤي الصافي بالتناقض بين المشروعين الغربي والإسلامي إلا أنه يرسم ملامح استراتيجية مطلوبة لبناء المشروع الإسلامي يقع في صلبها أبعاد العلاقة مع الآخر. وتتلخص هذه السمات في: إدراك حدود العلاقة بين الذات والآخر من حيث مزايا وعيوب هذا الآخر.

التوجه العلمي للخطاب الإسلامي، والاهتمام بالأساس الإنساني في المشروع الحدائى ولكن مع ربطه 'بالعلوى'، بعبارة أخرى المشروع الحضارى الإسلامى ينبنى على دلوئى- على موقف أخلاقى ومعرفى إستراتيجى، وهو عدم الانفصال وعدم الانعزال عن العالم وعن المشروع الحدائى ذاته.

ولذا.. فلقد كان من أهم الأسئلة المطروحة هو: إذا كان المشروعان متناقضين فلماذا نقوم ببناء المشروع الإسلامى بالتفاعل مع إيجابيات الحدائى؟ لماذا لا يكون مشروعاً أصيلاً من الداخل من الذات؟

وفى ضوء اختلاف هذه النماذج من حيث درجة الاقتراب من المنظورات الغربية ومن حيث الغايات البحثية من وراء هذا الاقتراب (بناء منظور بديل لحقل دراسى، أو مجرد نقد الحالة السائدة، أو إعادة بناء مفاهيم أو نقد الأطر النظرية لدراسة بعض الموضوعات ذات الطبيعة الخاصة، أو نقد النسق المعرفى والثقافى الذى ينبنى عليه مشروع حضارى) يتضح لنا أن أبعاد المنهجية الإسلامىة فى أوسع معانيها لا تعنى الانقطاع عن الإنتاج العلمى والفكرى للثقافة السائدة والمهيمنة.

ومع ذلك، فلقد تردت على صعيد المداخلات من المتدربين تعليقات ذات طبيعة استنكارية. ويحمل أحدها وهو الذى تقدم به أ. حسام حسن رفضاً لمنطق تطوير منظور إسلامى على اعتبار أنه ليس إلا رفضاً للأخر وعداءً له يحول دون تطوير العلم. وهو يتساءل ما هى مؤشرات فشل النظريات الغربية فى تفسير حالة السياسة والحكم فى أفريقيا؟ وهل هذا الفشل سبب لرفضهم والدعوة إلى تطوير نموذج بديل أم أنه يجب العمل على إصلاح واستبدال ما تم تقديمه؟ كما يتساءل لماذا يأتى الحديث عن النموذج المعرفى الإسلامى دائماً مقترناً بنقد نظيره الغربى؟ هل هو مجرد رد فعل؟ ألا يحمل ذاتية؟.

أما للتعليق الاستنكارى الأخر -الذى تقدم به فى نفس الجلسة أ. أحمد عبد المجيد صالح- فهو ينهى منحى آخر. فهو لا ينطلق من معسكر رفض فكرة منظور حضارى إسلامى، ولكنه مع ذلك يستنكر الحديث عن منظور غربى، عن نموذج غربى واحد رافضاً اعتبار الغرب كله حزباً واحداً، مطالباً بالرجوع إلى النموذج فى دوائره المتعددة ابتداء من العلوم الطبيعية ثم العلوم الاجتماعىة والرياضيات، وأن تتم الدراسة بدون تمييز بين شرقى وغربى حيث يمكن تسكين علماء مسلمين فى هذا النموذج.

وفي مقابل هذين التعليقين الاستكاريين -ولو من منطلقات مختلفة- تأتي تعليقات أخرى من المتدربين تتصل أيضاً بالعلاقة بين المنظور الحضاري والمنظورات الغربية، ولكنها تعكس قضايا عكسية، نذكر منها الأمثلة الثلاثة التالية:

القضية الأولى هي: لماذا لا نبدأ بدراسة المنظور الحضاري الإسلامي من مصادره وما جدوى البدء بدراسة المنظورات الغربية ونقدها؟ وهل "العلم" الإسلامي هو "العلم" الغربي؟

أما القضية الثانية -والتي تارت بمناسبة عرض ورقة أ.د. أحمد عبد الويس فهي- هل يمكن أن يتطابق القانون الدولي العام مع الشريعة الإسلامية؟ أليس في الإسلام قضايا ومضامين لا توجد في القانون الدولي العام؟ أليس القول بتطابق قانون دولي مع الشريعة ومن ثم الدعوة إلى تطوير قانون دولي إسلامي (كمدخل للوحدة الإسلامية) تقوم على قراءة معينة للشريعة؛ لأن الأخيرة لا تذكر تعدد الدول الإسلامية، كذلك ما تتضمنه إنما لتنظيم العلاقات مع الآخر وليس فيما بين دول إسلامية؟ أليست الرؤية الشرعية الإسلامية تتطلب قواعد قانونية مختلفة؟ ما أثر الدولة القومية التي ترفضها الرؤية الإسلامية؟ بعبارة أخرى، تبعت الأسئلة من كون الافتراض العام للورقة -وهو تفعيل دور المسلمين في خلق قواعد قانون دولي هو القانون الدولي الإسلامي كمدخل للوحدة الإسلامية- محل خلاف وعدم اتفاق.

أما القضية الثالثة فهي ترجمة العمليات والمفاهيم وتحويلها من لغة السنة والتفسير إلى لغة العلم الحديث الغربي. وقد أثرت هذه القضية كمدخلة على عرض أ. هبة رؤوف الذي طالبته فيه بالقراءة في مصادر الأصول بعقبة المحلل الاجتماعي السياسي بحثاً، ولذا كان السؤال المطروح عليها هو: هل يمكن استخدام الإطار النظري المعاصر بمفاهيمه ومصطلحاته الخاصة بموضوع البحث (مثلاً التغيير الاجتماعي، الدور الاجتماعي والسياسي) وترجمته إلى قيمة شرعية؟ هل يمكن أن تقدم قراءة جيدة لتراث فقهي على ضوء مفاهيم وأطر نظرية غربية تفرض نفسها كأطر لدراسة قضايا معاصرة تطرح نفسها من واقع أجندة الغرب وأولوياته (المرأة، المجتمع المدني، العمل التطوعي)؟ ومن الردود التي قنمتها أ. هبة رؤوف على إشكاليات تلك القضية، الرد الذي نطلق من قضية بناء عقيدة الباحث الكلية أي الباحث الذي ينظر في المصادر الشرعية والغربية على حد سواء، بعقبة المحلل السياسي الفقيه الذي يبحث عن القدر المشترك وقد

الاختلاف بين الجزئيات والكلية الإسلامية والغربية. وهذه القدرة - كما تقول أ. هبة رؤوف - هي من صميم المنهجية الإسلامية باعتبارها منهجية صلبة ورؤية تراكمية ممتدة تربط بين الجزئي والكلية وبين الداخل والخارج، وتسعى للتعرف مع نتائج الخبرات الأخرى. ومن ثم لا تعد هذه العلاقة مع الآخر مجرد رد فعل أو قياس دائم على الغربي، كما أنه ليس تليفاً ولكنه - وفق مقولة د. سيف - هو تهجين علمي بشروط وقواعد نابعة من منهج التوحيد.

٤ - أين قضايا الواقع في خبرات البحوث؟ هل المنهجية الإسلامية منهجية قيمية وما علاقتها بالواقع وقضاياها؟

لقد طرح هذا الجانب - العلاقة بالواقع - نفسه خلال عرض الخبرات والمداخلات حولها على أكثر من مستوى، ويمكن تقديم بعض النماذج حول ثلاثة مستويات:

مستوى: صلاحية المنظور الحضاري لتفسير واقع الأمة وحل مشاكلها، وكذلك مصداقيته بالنسبة لدراسة ظواهر غير إسلامية، وأخيراً علاقتها بالمنظور الفقهي في ضوء وضع الواقع بالنسبة لكل منهما.

مستوى: اختيار موضوعات البحوث وموقع هذه الموضوعات بالنسبة لأولويات المجتمعات والنظم الإسلامية

مستوى: توظيف نتائج التعامل مع المصادر التراثية الفقهية والتاريخية عند دراسة قضايا معينة وذلك من أجل تغيير واقع هذه القضايا وعلاج ما تفرضه من مشاكل.

ولقد مثلت ورقنا د. منى أبو الفضل و د. نادية مصطفى بدرجة أساسية المستوى الأول.

دراسة د. منى تقدم نموذجاً على خبرة عملية التحول عن منظور سائد من خلال نقده وبناء منظور حضاري آخر يعكس إطاراً مرجعياً مختلفاً، إلا أنه يستجيب أيضاً لتحديات واقع النظم الغربية بقدر ما يستجيب لتحديات دراسة هذه النظم استناداً إلى الأطر النظرية السائدة التي لا تعكس خصوصية هذه النظم. ولكن أثارت المحاضرة السؤال التالي ما خصوصية تفسير هذا المنظور الحضاري لظواهر غير إسلامية بطبيعتها؟ هل لأنه منظور حضاري إسلامي فهو لا يفسر إلا النظم العربية الإسلامية؟ وكذلك هل يساهم هذا المنظور في تحليل وتفسير وتغيير النظم العربية أم أنه منظور قيمى فقط؟ وفى تعقيبها أوضحت د. منى أن نتائج عملية التحول هو بناء مدرسة وتطبيق المنظور في مجالات

متعددة، وليس النظم العربية فقط، فلقد كان المنظور مفتاحاً لفتح أبواب حقول أخرى مثل دراسات المرأة والعلاقات الدولية. كما أن المنظور الإسلامي يفيد في دراسة الأزمة العالمية ويمكن توظيفه في دراسة ظواهر غير إسلامية وأن يكون تكاملياً مع نظائر غربية. ومن ثم فإن المنظور الحضاري ليس مجرد رد فعل أو مجرد نقد أو رفض للغربي.

ولقد ثارت نفس المجموعتين من التساؤلات حول منظور حضاري لدراسة العلاقات الدولية أو حول مدى صلاحيته لتحليل وتفسير علاقات دول غير إسلامية من ناحية، ومدى قدرته على وصف وتفسير وتغيير واقع العلاقات الدولية الإسلامية والتي تتسم بابتعادها عن المنظور الأصولي لهذه العلاقات. وقدمت إجابات د. نادية مصطفى تراكمياً على إجابات د. منى أبو الفضل السابقة، فلقد أوضحت أن قيم إدارة العلاقات الدولية في المنظور الحضاري الإسلامي هي قيم تتجه إلى كافة البشر وكافة التفاعلات فيما بين الدول الإسلامية وفيما بينهم وبين غيرهم وفيما بين غيرهم أيضاً من الشعوب ومن الدول. ومن ناحية أخرى فإن المنظور الحضاري الإسلامي باعتباره منظوراً قيمياً بطبيعته (نظراً لتصادره ومبادئه وأسه) إلا أنه منظور قيمي ذو طبيعة خاصة تميزه عن المنظورات القيمية الأخرى في إطار الخبرة الغربية. حيث إنه يعد مقياساً لوصف الواقع وتفسيره وبيان اتجاه تغييره وآلياته قياساً على الأصل الإسلامي.

وأخيراً فإن العلاقة بين المنظور الحضاري والمنظور الفقهي وموقع الواقع بينهما على ضوء طبيعة الاختلاف بين باحث العلوم الاجتماعية والفقهاء، قد أثارت نقاشاً هاماً خلال عرض ورقتي د. منى ود. نادية. فإذا كانت د. منى قد أشارت إلى أنهما متضادان فلقد أشارت مداخلة أ. شريف عبد الرحمن حول عدم صحة التضحية بالفقه الذي شهد تراكمياً وتطوراً عبر قرون، والذي يمثل سبيل تحقيق الانضباط الفكري، ولو بدا منفصلاً عن الواقع في بعض الأحيان. وفي توضيح تالٍ للدكتورة منى وكذلك للدكتورة نادية بيننا أن القول بعدم تطابق المنظورين لا يعني إسقاط الفقهاء، ولكنه يعني أن الأخير هو ركن ركين للوصول إلى الأول أي هو قاعدة يتم البناء عليها وتوظيفها ولا يتم استبدالها. فعلى سبيل المثال تمثل المدارس الفقهية حول أصل العلاقات بين المسلمين وغيرهم منطلقاً أساسياً ومصدراً أساسياً من مصادر عملية بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية،

لكنه ليس الوحيد حيث تضاف آلية القيم، وخبرة التاريخ، ونماذج الفكر السياسي الإسلامي الدولي..

المستوى الثاني من النماذج يتصل بالأوراق التي ركزت على موضوعات بعينها: فمن ناحية نجد أن الورقتين عن الأوقاف والمجتمع المدني والمرأة أثارنا بعض النقاش حول طبيعة القضايا محل الاهتمام من الباحث الإسلامي وعلاقتها بقضايا الواقع المثار ومشاكله، حيث رأى البعض أن المطلوب هو الاهتمام بقضايا وموضوعات ملحة تبدو حكراً على المنظورات الأخرى مثل التخصصية. في حين رأى البعض الآخر أن الاهتمام بقضايا مثل المرأة والمجتمع المدني إنما تعكس أولويات الأجندة الغربية فهل يحمل الاهتمام بها -ولو من رؤية إسلامية- نفس الأهمية والضرورة بالنظر إلى احتياجات الواقع الراهن للمجتمعات الإسلامية ودولها؟

ومن ناحية أخرى تمثل ورقة د. أحمد عبد الوهيس (التي تقترح تطوير قانون دولي إسلامي) اجتهاداً معاصراً ينطلق من فقه الواقع الإسلامي المحكوم بالتجزئة والفرقة في عالم تهيمن عليه قوى غير إسلامية، ساعياً لإيجاد قواعد قانونية لإدارة هذا الواقع في ظل ضغوطه، وما تفرضه من سقف على العلاقات الدولية الإسلامية. ومما لا شك فيه -وكما بدا من المداخلات خلال المحاضرة- أن هذا الاجتهاد لم يلق قبولاً جماعياً؛ لأنه يبدو مكرساً لواقع يختلف عن الأصل الإسلامي ولا يبين كيفية تغييره والتغلب عليه.

وأخيراً فإن المستوى الثالث يمثل دراسة د. مصطفى منجود. فإذا كان من بين أهداف دراسة الفكر الإسلامي -كما عرضها د. مصطفى- هدف الإصلاح الحضاري وهدف تحديد موقع السلطة في فكر المسلمين، إلا أن من أهم الأسئلة التي طرحها المتدربون: ما علاقة دراسة الفكر الإسلامي بالواقع الراهن وبتطور الحركة والممارسة عبر التاريخ؟ كيف يتم توظيف نتائج هذه الدراسة لفهم الواقع وتقويمه؟ أم هل دراسة الفكر تعكس فكراً مثالياً؟

٥ - ورش العمل: لماذا وكيف كلن الأداء؟

السؤال الأساسي الذي يجب طرحه في بداية هذا الموضوع التقويمي لأعمال الورش هو: كيف تظهر العلاقة بين موضوع الورش وبين موضوع الدورة؟ بعبارة أخرى كيف تم اختيار هذه الموضوعات ولماذا؟. المدخل المقاصدي، المدخل الثقافي وبناء المفاهيم، المدخل السنني، مدخل ثلاثة لدراسة الظاهرة السياسية تلقى بنا في نطاق تخصصات

فرعية ثلاث من العلوم السياسية، وهي: العلاقات الدولية، والنظم، والنظرية، فالمدخل المقاصدي ليس مدخلاً للنظر في المؤسسات فقط - كما رأينا من أعمال الورشة - ولكنه إطار مرجعي ونسق مناسب ومنهج لدراسة موضوعات متعددة في نطاق النظم أو العلاقات، والمدخل الثقافي وإعادة بناء المفاهيم من رؤية إسلامية يعكس اهتماماً بتطور منهجي هام طرأ على المنظورات الغربية خلال العقدين الماضيين، وجعلها تتحرك نحو مناطق مشتركة مع المنظور الإسلامي من حيث الاهتمام بالعوامل غير المادية في الرصد والتفسير والتقويم. ويبقى السؤال التالي مطروحاً ما الاختلاف في الرؤية الإسلامية والرؤية الغربية من حيث الاهتمام بالمدخل الثقافي في دراسة الظاهرة السياسية وخاصة الدولية المعاصرة؟

أما المدخل السنني فيقدم مدخلاً منهجياً لدراسة التطور في الظاهرة السياسية وتغيرها وتحولها.

ويطرح هذا المدخل - بالمقارنة بالمدخل النظمي في الدراسات الدولية الغربية - إشكاليات توظيف التاريخ في دراسة الظاهرة الدولية.

وفي ضوء هذه المعايير العامة التي حددت اختيار هذه المداخل جاء توزيع تطبيقاتها في أعمال الورش الثلاث - كما رأينا - ويجدر الإشارة هنا إلى أن منهجية اختيار موضوعات كل ورشة قد اختلفت من ورشة إلى أخرى على نحو حقق تكاملاً سواء من حيث شكل العروض ونطاقاتها أو المهارات التي سعت كل ورشة إلى تدريب المتدربين عليها، ولذا نستطيع أن نصنف أنماط هذه الأعمال على النحو التالي:

أنماط عرض أعمال ورش العمل:

أعمال الورشة الأولى (مدخل المقاصد والمدخل المؤسسي):

جمعت عروض تلك الورشة بين الشكل الفردي والشكل الثنائي في شكل مناظرات، لعرض مجموعة من الفتاوى التي تتناول قضايا مختلفة في إطار قضية أعم هي إشكالية وضع مؤسسة الإفتاء في الدولة القومية. وركزت تلك الورشة على تنمية القدرة التناظرية الحوارية لدى المتدربين والتدريب على استخدام المنهج المقاصدي بأدواته ومراحل الأربعة (فقه الواقع، فقه الحكم، تنزيل الحكم على الواقع، المآلات) في تحليل الفتاوى.

الورشة الثانية (التحليل الثقافي وبناء المفاهيم):

تمثلت عروض تلك الورشة في أبحاث فردية خاصة بكل متدرب في إطار بناء المفاهيم المرتبطة بموضوعات ذات طابع ثقافي حضاري يثير إشكالية بناء المفاهيم في ثلاث مجموعات من العروض:

- قراءة في عمل سابق قام بنقد المفاهيم وإعادة بنائها (شيرين فهمي).
- قراءة نقدية في كتابات حول مفهوم معين (محمد مصطفى).
- محاولة ذاتية في بناء مفهوم (سامر رشواني).

وبهذا طورت الورشة قدرات عرض ونقد مجموعة من الكتابات للتدريب على مهارات تفكيك ونقد المفهوم وإعادة بنائه أو بناء مفهوم جديد.

الورشة الثالثة (المدخل السنني والمدخل النظامي):

عكست تلك الورشة مدى اختلاف اتجاهات وآراء أعضائها بخصوص المنهجية الإسلامية بشكل عام، والمدخل السنني بشكل خاص، من حيث التنظير والتطبيق، ونقلت العصف الفكري الذي دار بين جنبات ورشة العمل إلى ساحة العرض في الدورة أمام باقي المتدربين، فعرض كل متدرب ما خرج به من انتقادات وإجابات على تساؤلات أخرى حول المدخل السنني من خلال ما قام به من عروض لكتب التنظير والتطبيق حول المدخل في أثناء الورشة ذاتها على نحو عكس الاتجاهات المختلفة التالية:

الاتجاه المشكك في مصداقية وإمكانية تطبيق المنهجية الإسلامية، الاتجاه المشكك في إجرائية المدخل السنني، الاتجاه المنظر للمدخل السنني في محاولة لاستكمالها، الاتجاه الذي بدأ في تطبيق المدخل السنني بالفعل سواء على الواقع أو في حقل دراسي معين.

والسؤال التالي الذي يطرح نفسه حول أداء ورش العمل هو: ما هي أهم الإشكاليات

المنهجية التي قدمتها المناقشات حول تطبيقات هذه المداخل الثلاثة؟

فضلاً عن تميز مستوى أداء المتدربين خلال عرض التقارير وخلال المناقشات، فإن هذه المناقشات قد حملت معها اتجاهات تمثل تراكمًا نوعياً على ما سبقها من مناقشات حول خبرات البحث والتدريس؛ ذلك لأن هذه المناقشات قد انصبت على أبعاد منهجية إضافية. وهي الأبعاد المتصلة بتشغيل مدخل المقاصد وخاصة في مجال الإفتاء السياسي، ونقد وبناء المفاهيم من رؤية إسلامية، والقراءة في أدبيات تعكس المنهج السنني في تفسير التاريخ.

وأخيراً كانت ورشة المنخل السنني الأكثر إثارة للنقاش سواء من جانب المشاركين في الورشة أو غيرهم من المتكبرين.

٦ - ماذا بعد الدورة: نتائج عامة واقتراحات مستقبلية.

يتضح لنا من استعراض دلالات البنود الخمسة السابقة أن المنهاجية الإسلامية تتضمن رؤية كلية شاملة تتبع من الإطار المرجعي الإسلامي والنسق المعرفي الإسلامي، كما تتضمن أجندة بحثية، ومصادر علمية خاصة، كما تتضمن توظيفاً للتاريخ بحفظ الذاكرة للأمة وبعالج تشوهاتها، وأخيراً تتطلب تعاوناً مع العلوم الشرعية ولا تنفصل عن الواقع أو عن المنجزات العلمية الغربية في مجال البحث موضع الاهتمام.

ومن ناحية ثانية:

أثارت هذه النماذج من الأبعاد المنهاجية التي أبرزتها الدراسات أنماطاً من الإشكاليات المنهاجية والأسئلة لدى المتكبرين ويمكن على ضوء العرض التفصيلي السابق إيجازها فيما يلي:

- هناك علاقة بين المنهاجية وبين كل من النسق المعرفي، المنظور، النظرية، المنهج.
- غلبة الأبعاد المنهاجية المتصلة بالرؤية الكلية وطبيعة أجندة البحث على الأبعاد المتصلة بالإجراءات والأدوات أي المنهج بالمعنى الضيق، وذلك عند الحديث عن المنهاجية الإسلامية مقارنة بالغربية.
- هل يمكن -بالرغم من اختلاف الأنساق المعرفية ومن ثم طبيعة المنظورات- أن تشترك المنهاجية الإسلامية مع نظيرتها الغربية في أدواتها وإجراءاتها ومنهج البحث العلمي على اعتبار أن الآخر يركز على الطرائق وهي واحدة لا تتغير؟
- العلاقة مع منتجات العلم الغربي ونتائج البحوث والنظريات الغربية حول موضوع محدد أو قضية محددة.
- مصداقية المنظور الحضاري الإسلامي في التعبير عن مشاكل الواقع وتخييرها، ومصداقيته في تفسير علاقات ليس أطرافها من المسلمين أو موضوعات "غير مسلمة".

- مشاكل التعامل مع المصادر الأصولية والشرعية التي يواجهها باحث العلوم الاجتماعية الذي لم يتلق علوماً شرعية، والخوف من الإقدام على دراسة المنهجية الإسلامية وتطبيقاتها في العلوم الاجتماعية بالرغم من الفعالة بأهميتها وضرورتها نظراً لعدم الإمام بالعلوم الشرعية.
ومن ناحية ثالثة.

- وتبقى الإشكالية القائمة هي: كيف يكتب الباحث بمنهجية إسلامية؟ ما هي الخطوات الإجرائية المحددة التي مر بها الأساتذة الزملاء الذين قدموا خبراتهم في مشوارهم العلمي نحو اكتساب هذه المنهجية وتدعيمها؟ ماذا قرأوا، كيف تفاعلوا، ومع من؟
وتظل الإجابة على هذه الأسئلة في حاجة إلى عرض خبرات من نوع آخر تتصل بما يسمى ما قبل المنهج، ولا أعتقد أنه يمكن تقديمها في دورة تدريبية. فعلى الباحثين المتدربين أن يبدأوا المشوار بعد أن اتضحت لهم البداية، واتضحت لهم معالم الطريق ومدى وعورته. ولكن هكذا هي الطرق التي تقود إلى إبداع وإلى تجديد وإلى علاج حال ثقافتنا وعلومنا الأصيلة الضامرة في ظل قيود وثقافة سائدة ومهيمنة تفرض علينا نسقها المعرفي، ونظرياتها واقتراحاتها ومناهجها وأدواتها. ولعل الكلمة الختامية التي قدمها الزميل أ. د. سيف الدين عبد الفتاح في الجلسة الختامية والتي قوم بها تعليقات المتدربين عن الصعوبات والسلبيات في الدورة هذه الكلمة أن هذه الدورة وغيرها -سما قد يتم تنظيمه لاحقاً- لا تحمل وصفة جاهزة، لا تحمل حلاً سحرياً، لا تقدم وجبة سريعة مسبقة التجهيز.

وفي ضوء كل ما سبق يمكن أن أتوقف أخيراً عند ملاحظتين أساسيتين:
من ناحية: تمثلت أهم الصعوبات التي واجهت الدورة في اختلاف مستويات المتدربين، وفي اتجاه البحوث والمحاضرات إلى درجة من التجريد والتعميم وعدم الدخول في تفاصيل منهجية، الفجوة التي استشعروها بعض المتدربين والتي تؤكد منها البعض الآخر وهي الفجوة بينهم باعتبارهم -من دارسي العلوم الاجتماعية- وبين العلوم الشرعية، وتقع هذه الفجوة وراء كثير من التساؤلات والتعليقات التي عرضنا لأهم أنماطها على نحو يجعلني أميل للقول بأنها من أهم عوائق تطبيق منهجية إسلامية للعلوم السياسية، حيث إنها سبب إحجام البعض عن المشاركة في تطوير منظور حضاري إسلامي.

فالفجوة وتدعيمها والفصل بين معارف العلوم الاجتماعية ومعارف الوحي يمثل أبرز معالم أزمة الفكر الإسلامي المعاصر وأزمة المجتمعات الإسلامية. ومن ثم فإن العلاقة مع العلوم الشرعية من أهم الإشكاليات التي تواجه البحث في العلوم الاجتماعية بمنهاجية إسلامية. ولذا وحيث إن الباحث السياسي -كما يقول أ. د. جمال عطية- ليس فقيهاً وحيث إن الفقيه ليس باحثاً سياسياً إلا أنه يجب عبور الفجوة وانتهاء الازدواجية من خلال دبلوم دراسات عليا في التخصص الفرعي لكل من الباحث السياسي المهتم بالفقه والفقيه المهتم بالسياسة.

ومن ناحية أخرى:

فإن البعد الإيجابي الأساسي للدورة يتمثل في أنها كسرت حاجز أوهم استهلاك الثقافة السائدة، ثقافة المنتجات سابقة التجهيز، سريعة النقل، سريعة الاستهلاك، علماً بأننا لسنا منتجياً. ويبقى أمام جيل أبنائنا من شباب الباحثين أن يستوعبوا حقيقة المهمة وضرورتها.

وفي هذا المقام لا أجد أفضل من أن أختم تقريري بكلمات قصار وجهها أ. د. على جمعة إلى سائليه من الطلبة عن طبيعة المهمة وكيفية البدء. فلقد ذكر العناصر التالية:

النص الساكن والنص المتحرك، الباحث الأواب، معرفة مفاتيح القراءة، العلم بالمناولة، الاجتهاد المشقة بالفعل، آلية سؤال أهل الذكر، وأخيراً وفي ضوء كل ما سبق - فإن مركز الحضارة والدراسات السياسية، ومركز الدراسات المعرفية سيسعيان -استكمالاً لما حققته الدورة وما اتضح خلالها من احتياجات مستقبلية إلى عقد عدة دورات مكتملة حول:

- مهارات التعامل مع العلوم الشرعية والمصادر التراثية.
- أدوات وطرائق المنهاجية الإسلامية في التراث الإسلامي.
- إشكاليات العلاقة بين العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية.
- خبرات الباحثين الشباب في تصميم وتنفيذ بحوث انطلاقاً من منهاجية إسلامية.

قائمة المشاركين في أعمال دورة المنهاجية

*المشاركون في الجلسة الافتتاحية:

- أ.د. عبد الحميد أبو سليمان
- أ.د. فتحي ملكاري
- أ.د. نادية محمود مصطفى

*المشاركون بالبحوث:

- د. إبراهيم البيومي غانم - أ.د. عماد شاهين - أ.د. نادية مصطفى
- د. أماني صالح - أ.د. لؤي الصافي - أ.هبة رؤوف
- أ.د. حمدي عبد الرحمن - أ.د. مصطفى منجود - أ.هشام جعفر
- أ.د. سيف الدين عبد الفتاح - أ.د. منى أبو الفضل

*المعقبون على بحوث الدورة :

- أ.د. السيد عبد المطلب غانم - أ.د. حورية توفيق مجاهد - أ.د. عبد الحميد أبو سليمان
- أ.د. علا أبو زيد - أ.د. علي ليلة - أ.د. محمد صفى الدين خربوش

*المشاركون بالمحاضرات العامة:

- أ.د. جمال الدين عطية - أ.د. عبد الوهاب المسيري
- أ.د. علي جمعة - أ.د. لؤي الصافي

*المشاركون في الورش:

(أ) المشرفون:

- د. السيد عمر - أ.د. سيف الدين عبد الفتاح
- د. عبد العزيز شادي - د. محي الدين قاسم

(ب) المدربون :

- أ. أمال الشيمي - أ. أحمد حجاجي - أ. أحمد مجدي السكري
- أ. أروى صلاح الدين - أ. أسماء عبد الرازق - أ. أشرف نبيه الشريف
- أ. أماني عبد الحفيظ أحمد - أ. أماني غانم - أ. أمل كامل حمادة
- أ. حسام حسن محمد - أ. خديجة خيرت - أ. دينا مجدي أبو الفتح

- أ. سامر رشواني
- أ. شريف عبد الرحمن
- أ. عزيزة جلال هاشم
- أ. عمر طارق عاشور
- أ. محمد عاشور مهدي
- أ. عمرو علي عثمان
- أ. محمد مصطفى زهير
- أ. نعمة الشريف
- أ. مروة فكري
- أ. هند مصطفى
- أ. أحمد مرسي خطاب
- أ. حازم علي ماهر
- أ. أمجد أحمد جبريل
- أ. عبد الله جاد
- أ. زينب أبو المجد
- أ. محسن شريف
- أ. منال يحيى

*هيئة التحرير والإخراج:

- أ. شريف عبد الرحمن
- أ. عزة جلال هاشم
- أ. مدحت ماهر
- أ. وفاء زكريا

منتدى سور الأزر بكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

<https://www.facebook.com/books4all.net>