جامعة الدكتور مولاي الطاهر _سعيدة_

كلية الحقوق والعلوم السياسية

قسم العلوم السياسية

المنظورات المهيمنة في حقل العلاقات الدولية: رؤية نقدية في ضوء المنظور الحضاري لمالك بن نبي

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في العلوم السياسية:

تخصص علاقات دولية

إعداد الطالب:

– بغداد فريد

إشراف الأستاذ :

– بروسي رضوان

أعضاء لجنة المناقشة

—	الأستاذ طارق عاشور	أستاذ محاضر قسم ب	رئيساً
—	الأستاذ رضوان بروسي	أستاذ مساعد قسم أ	مشرفاً ومقرراً
—	الأستاذ امحمد بن زايد	أستاذ محاضر قسم ب	عضواً مناقشاً
—	الأستاذة خيرة حلوي	أستاذ محاضر قسم ب	عضوا مناقشا

السنة الجامعية :

1440هـ /1441 هـ/ 2019م/2020م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

«كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ اْخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَامُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ اِلْمُنكَرِ وَتُومِنُونَ بِاللَّهِ ۗ وَلَوَ اٰمَنَ أَهْلُ اُلْكِتَٰبِ لَكَانَ خَيْراً لَّهُم ۗ مِّنْهُمُ اُلْمُومِنُونَ ۗ وَأَكْثَرُهُمُ اُلْفَٰسِقُونَ ۗ (110) »

سورة آل عمران

تشكّر

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.. الحمد لله الذي لا يحمد على فضل سواه.

أتوجه بخالص شكري وامتناني إلى كل من مدّ لي يد العون حتى أرى هذا العمل يبصر النور.

إلى أستاذي الفاضل بروسي رضوان أوجه امتناني له على قبوله الإشراف على هذه المذكرة، وإدارته لجميع مراحل صياغتها، وعلى توجيهاته وما قدمه لي من مراجع هامة وجدت فيها الفائدة في ما يتعلق بالعديد من محاور المذكرة، فله جزيل الشكر وخالص العرفان.

إلى جميع أساتذتي في قسم العلوم السياسية بجامعة الدكتور مولاي الطاهر وعلى رأسهم رئيس القسم الأستاذ بن زايد امحمد، وأخص بالذكر أساتذة تخصص العلاقات الدولية، الذين تشرفت بالنهل من معين علمهم، والاستزادة من موفور معارفهم، وعلى كل ما بذلوه طيلة خمس سنين حتى أصبحت ما أنا عليه.

إهداء

إلى أمّي ثمّ أمّي ثمّ أمّي.. نبع الحنان وفيض الأمان.

إلى والدي العزيز.. الركن الشديد.

.. على كل ما بذلاه من الصغر إلى الكبر.

إلى زوجتي الحبيبة.. على صبرها وجهدها.

إلى إخوتي وأخواتي جميعهم.

إلى كل من بادلوني المحبة الصافية والبسمة الصادقة.

مقدمة

اكتمل في أعقاب الحرب العالمية الثانية تشكُّل ملامح حقل العلاقات الدولية في نطاق النقاش الأول، الذي أفضى إلى هيمنة النظرية الواقعية وتراجع الأفكار الليبرالية المثالية، على وقع نقد حاد يتهمها بإخفاقها كنظرية عامة في تفادي اندلاع الحرب العالمية الثانية (سنة 1945)، وعدم ملاءمة بنائها النظري لتفسير الظواهر الدولية المستجدة، ولم يكن النقد وحده هو ما حسم الجدال بين المثاليين والواقعيين، فقد كان لعلاقات السلطة المهيمنة دوليا بالمعرفة والبحوث والدراسات الأكاديمية في الحقل دور بارز في تحديد أجندة معرفية لا تخلو من الدوافع والأغراض، مكنت في الحقل للواقعية التي أضحى فكرها المستند إلى متغيّري القوة والمصلحة يجاري ما هو قائم على الأرض من حروب باردة وساخنة تشنها الدول المهيمنة، ويتكئ على عوامل امتلاك القوة العسكرية والتوسع الجيواستراتيجي وتنامي الأدوار الجيوسياسية، ليس لتفسير ما يكتنف الظاهرة الدولية في تلك الحقبة من صراع وتشنج في العلاقات، ينعكس بآثار مختلفة الارتدادات على دول العالم الثالث فحسب، بل ولتبريرها أيضا.

في بيئة هذا الانسجام السلطوي- المعرفي على المستوى الدولي، نشأت الهيمنة بمفهومها الواسع والمتناسق والشامل إلى درجة أنها أصبحت منظومة متكاملة، بداية من مراكز تفكير تبرر لسياسات عالمية تنتهجها السلطة التي تدعمها في الواقع الدولي، وتخطط لحل معضلاتها ضمن حيز من الأهداف تحددها مصلحة الدولة المهيمنة التي تفرض سيطرة سلطتها دوليا، وفي إطار القوة كوسيلة تحقق تلك الأهداف، دونما مراعاة للآثار التي تخلفها على الدول والقوميات والحضارات الأخرى، من دمار واستعمار وفرض لأنماط اجتماعية واقتصادية وثقافية ضمن مفهوم العولمة، وكل هذا يمثل انعكاسا لأدوار السياسة الدولية التي تقوم بها الدول المهيمنة.

من جانب آخر، فإن الدراسات والأبحاث في حقل العلاقات الدولية هي في جوهرها وحتى في غاياتها عبارة عن بحث حول أسباب تفوق الدول والسبل التي تجعلها تحقق مكانة في صدارة المنظومة الدولية، وقد اختلفت النظريات وفقا لخلفياتها النفسية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والنظمية، وكذلك استنادا لانتماءاتها الجغرافية والحضارية ولأغراضها، في إيجاد تحليل وتفسير لهذه الأسباب، وفي هذا السياق فإن نظريات الاتجاه السائد شهدت خلال محطات تاريخية عدّة، مآزق عكسها عجزها عن التنبؤ بأحداث جسام غيرت خريطة العالم؛ على غرار الحربين العالميتين وانهيار القطبية الثنائية، هذا فضلا عن انسياقها خلف أجندات سياسية تحددها سلفا حكومات الدول المهيمنة، وهو أمر يلح على الدارسين في حقل العلاقات الدولية للبحث في إيجاد منظورات بديلة عن ما

هو سائد ومأزوم، ولعل منظور مالك بن نبي الحضاري يفيد في هذا الباب كونه يستقي منهجه من علم الاجتماع ويبحث في المشكلات التي تواجهها الحضارات عبر تاريخها ومراحل تطورها، حيث استخدم في ذلك أدوات بحثية تستقرئ التاريخ وتقوم على المقارنة بين الحضارات والأمم والدول قديما وحديثا، فهو بذلك من هاتين الزاويتين قد أصبح قريبا جدا من الدراسات في حقل العلاقات الدولية وملامسا لها، إن لم نقل أنه يعد بأفكاره ومنهجه مسهما في نقدها وإثرائها، حيث أن أفكاره تؤكد هذا الطرح، فمجرد تناوله لأحداث دولية وقعت في عصره وسعيه لإيجاد تفسير لها، وكذلك نقده لبعض الأفكار والاتجاهات التي تتماهى معها وتبررها، ومحاولته لطرح بديل تحليلي أو وضع حلول لما استعصى من إشكالات، يجعل من المنظور الحضاري لمالك بن نبي إطارا معرفيا ونظريا جديرا بالاهتمام، بغية نقد المنظورات المهيمنة في حقل العلاقات الدولية، خاصة والجزائر كدولة وهي تخطو خطوات مترنحة وحائرة في المنطقة وفي العالم، ومعها الدول الإسلامية والعالم ثالثية في حاجة ملحة لأفكار ومنظورات بديلة، تمكنها من بلوغ مكانة ضمن الدوائر المجتمعية والدولية والأممية والحضارية التي تمثل فواعل السياسة الدولية وتشكل منظومتها.

إشكالية الدراسة:

لقد أضفت النظريات الغربية المهيمنة في حقل العلاقات الدولية حالة من الشك في الغرض من وجودها، وما إذا كان ذلك لخدمة أجندة معينة ولفرض سياسة محددة تتلاءم مع واقع جديد للسياسة الدولية بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، أملته ظروف المنتصرين فيها وحاجتهم لاستمرار ذلك الواقع، وهو ما حتم نوعا من الهيمنة المعرفية توازي هيمنة عسكرية واقتصادية لتلك الدول وتبررها، وبالتالي لم تكن المنظورات الغربية سوى نتاجا للعقل الغربي وأداة له في السيطرة على الشعوب وبسط النفوذ على مقدراتها، وفي المقابل تلقي حالة أخرى من الشك بظلالها على البلدان التي وقعت في شرك الهيمنة بأشكالها السياسية والاقتصادية والمعرفية، حول مقدرتها على تغيير هذا الواقع المفروض، وما إذا كانت تلك المنظورات المبرِّرة للهيمنة قادرة على مساعدتها في ذلك، وهي التي نشأت وتطورت في بيئة مغايرة من أجل تفكيك أزمات مختلفة تماما عن أزمات تلك البلدان، وفي اتجاه مغاير نجد أن العقل المعرفي العالم ثالثي قد طوّر منظورات تستند إلى تحليل لطبيعة العلاقة الاقتصادية والسياسية بين بلدان العالم الثالث وبين القوى المهيمنة على غرار مدرسة التبعية، أو تستقصي التطور التاريخي والاجتماعي للظروف التي أنتجت علاقة الهيمنة كما ذهب إليه مالك بن نبي في منهجه، وتأسيسا على ما سبق يمكننا أن نطرح الإشكال التالي:

ما هي طبيعة البديل النظري الذي يمكن أن يقدمه المنظور الحضاري لمالك بن نبي بغرض تفسير الظواهر في حقل العلاقات الدولية، بعد المأزق الذي أدت إليه سيطرة المنظورات الغربية المهيمنة؟

إنّ هذه الإشكالية تطرح جملة من التساؤلات الفرعية:

- ما هي أشكال هيمنة المنظورات السائدة على حقل العلاقات الدولية وانعكاسات سياسات الدول الغربية على دول العالم الثالث؟

- ما هي البدائل الممكنة عن المنظورات الغربية في حقل العلاقات الدولية؟

- هل يمكن استخدام منظور مالك بن نبي الحضاري كإطار معرفي نظري عام وتفسيري في تحليل الظواهر الدولية؟

فرضيات الدراسة:

1- تؤدي أنماط المعرفة المبنية على علاقات سلطوية بين القوى النافذة عالميا ودول العالم الثالث، إلى فرض أجندات معينة من السياسة والعلاقات الدولية تخدم مصالح الدول المتقدمة، وتعمل على تعقيد مشاكل العالم الثالث وتعميق الفجوة بين دول الشمال ودول الجنوب.

2- تلعب المتغيرات الحضارية والقيم الثقافية للشعوب دورا بارزا، بل وحاسما في الكثير من الأحيان في تحديد خيارات صانعي القرار في السياسات الخارجية للدول، كما أن محددات السياسة الخارجية لأي دولة لا تقوم فقط على مكانتها السياسية وقدراتها العسكرية وإمكاناتها الاقتصادية.

3- لقي الجانب الدولي ضمن المنظور الحضاري لمالك بن نبي اهتماما بالغا في مؤلفاته، إن على مستوى العلاقة التاريخية ببنيتها السلطوية التي تعكس طبيعة هيمنة الشمال المتقدم بدوله الاستعمارية والجنوب المتخلف حضاريا، أو على صعيد التطابق في المشكلات بين دول العالم الثالث، بما يستوجب تشابه الحلول ويفضي إلى وحدة المصير وضرورة التضامن والاتحاد لمجابهتها.

منهج الدراسة:

يفرض موضوع هذه الدراسة بوصفه رؤية نقدية منهجية تتوخى إعادة النظر في العديد من مسلمات المنظورات المهيمنة في حقل العلاقات الدولية تفكيكَ بنائها المعرفي، كما يمثل استخدام المنظور الحضاري لبن نبي كأداة نقدية لهذه المنظورات اقترابا ملائما يفي بالغرض منه، وعلى هذا الأساس اعتمدت الدراسة على المداخل النظرية والمنهجية التالية:

1- المدخل الإبستيمولوجي: استندت الدراسة في تناولها للمنظورات المهيمنة في حقل العلاقات الدولية على أدوات منهجية وإبستيمولوجية بغرض وضع تحليل يرتكز على سياقات معرفية تأملية لا ترتهن إلى التاريخ السائد للمعرفة، وتسعى في الوقت ذاته إلى إبراز جوانب تم إغفالها بهدف السيطرة والهيمنة على حقل العلاقات الدولية عبر إنتاج معرفة مقنّعة، وهو ما سيفرض علينا بهدف التقدم بالبحث والدفع به في جانبه النقدي- المعرفي إلى تفكيك الخطاب المعرفي الوضعي، والشك في أغراضه والدواعي التي أنتج من أجلها وعلاقته بسلوكيات الهيمنة التي تنتهجها القوى الكبرى، التي تبسط يدها على الحقل الأكاديمي كخطوة أولى لصياغة سياساتها الدولية المهيمنة، ومن ثمّ بغرض تبريرها بوصفها مسلمات لا ينبغي تجاوزها.

2- مدخل المنظور الحضاري: ستلجأ هذه الدراسة التي تسعى في البداية لنقد المنظورات المهيمنة إلى المنظور الحضاري كمدخل يعتمد المتغيرات والعوامل الحضارية التي بوسعها أن تُطرح كخيارات تفسيرية بديلة عن أدوات البحث الوضعية المستخدمة في نظريات الاتجاه السائد، وهذا ما سيخدم مسعى الدراسة في إيجاد بديل نظري يتجاوز هيمنة المنظورات الغربية بوصفها هي الأخرى نتاجا حضاريا معرفيا غربيا، ويكون ذا جدوى في تحليل إشكالات العالم الثالث الدولية وإيجاد حلول لها.

وعلى هذا الأساس تستخدم الدراسة المنظور الحضاري لمالك بن نبي بغرض نقد منظورات الاتجاه السائد في الحقل، بالإضافة إلى النظريات النيوماركسية وعلى رأسها نظرية التبعية، وهذا حتى نقف على مدى قدرة المنظور الحضاري لبن نبي على تحليل الظاهرة الدولية وفي أي حدود يمكن له ذلك.

الدراسات السابقة:

لقد اتجهت العديد من الدراسات والبحوث الأكاديمية إلى نقد النظريات المهيمنة في حقل العلاقات الدولية، وفي هذا السياق قدم الدكتور محمد حمشي من خلال أطروحته في الماجستير الموسومة بـ"نظريات العلاقات الدولية بين التعددية والهيمنة"، ثم بعد ذلك في رسالته للدكتوراه تحت عنوان " النقاش الخامس في حقل العلاقات الدولية : نحو إقحام نظرية التعقد داخل الحقل"، مشروعا بحثيا متكاملا حاول من خلاله تفكيك إشكالية التعددية والهيمنة داخل حقل التنظير في العلاقات الدولية، وقد استطاع من خلال استكمال إعادة بناء التاريخ المعرفي للحقل من المنظور النقدي، أن ينتهي إلى نزع الشرعية عن هويته المقترنة بكونه حقلا اجتماعيا أمريكيا، وذلك بالالتفات إلى النقاشات الحاصلة في جماعات معرفية أخرى غير تلك المهيمنة داخل الولايات المتحدة[1]، ليصل إلى نتيجة مشروعه البحثي التي تتمثل في ضرورة "إقحام نظرية التعقد داخل الحقل بطبيعتها العابرة للتخصصات، وذلك بغرض كسر قوقعة التخصص التي يحصر نفسه داخلها، والسعي للانخراط أكثر فأكثر في حركة التلاقح بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية التي تدفع نحوها فلسفة التعقد"[2].

أما في جانب الدراسات التي اهتمت باستخدام المتغيرات الحضارية في دراسة الظاهرة الدولية نجد أعمال كل من الفيلسوف الألماني أوسفالد شبنغلر وخصوصا كتابه "تدهور الحضارة الغربية"، كذلك الإنتاج المعرفي لفيلسوف التاريخ البريطاني أرنولد توينبي، أما في ما يخص المشاريع البحثية التي حاولت إيجاد بديل حضاري عن المنظورات الغربية المهيمنة في حقل العلاقات الدولية، تأتي إسهامات الدكتورة منى أبو الفضل وتلميذتها الدكتورة نادية مصطفى من خلال طرحهما للمنظور الحضاري الإسلامي في حقل العلاقات الدولية عبر العديد من المؤلفات والدراسات، على غرار كتاب "العلاقات الدولية في الإسلام" للدكتورة نادية مصطفى.

وفي سياق تناول الدراسة للمنظور الحضاري لمالك بن نبي كأساس نقدي وكبديل عن المنظورات المهيمنة في حقل العلاقات الدولية، نجد أن العديد من الدراسات قد تطرقت إليه من نواحي عدّة؛ فلسفية واجتماعية وتربوية وسياسية وحتى اقتصادية وتنموية، غير أن البحوث في حقل العلاقات الدولية ذات الصلة بالتراث الفكري لمالك بن نبي تكاد تكون منعدمة، وفي هذا الإطار فإن كتابات عديدة تناولت بالبحث المنظور الحضاري لمالك بن نبي ضمن سياق معرفي عام، دون محاولة استثماره

[1] محمد حمشي، نظرية العلاقات الدولية بين الهيمنة والتعدد، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة باتنة، 2011/2010، ص ص 125- 127.

[2] محمد حمشي، النقاش الخامس في حقل العلاقات الدولية : نحو إقحام نظرية التعقد داخل الحقل، رسالة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة باتنة 1، 2016- 2017، ص ص 407- 408.

في مجال خاص مثل العلوم السياسية والعلاقات الدولية، ما عكس في النهاية قلّة إن لم نقل غياب أدبيات سابقة تطرقت إليه بوصفه مسهما في حقل العلاقات الدولية، له أطروحات وأفكار وحلول للعديد من الإشكالات الدولية التي واجهته خلال الحقبة التاريخية التي عايشها، فأغلب الدراسات التي بحثت في رصيده المعرفي فعلت ذلك انطلاقا من نظرته للمجتمع والحضارة والتنمية وللسياسة بدرجة أقل من منظور علم الاجتماع، وهذا يشمل حتى تلك المواضيع التي لها علاقة مباشرة بحقل العلاقات الدولية؛ على غرار الظاهرة الاستعمارية ورؤيته لوحدة العالم الإسلامي والدول الأفروأسيوية وغيرها من المواضيع، والتي يبدو أن مقاربته في طرح سؤال الحضارة ضمن إشكالية واحدة تتقصى إيجاد حلول لأزمة المجتمع المتخلف حضاريا، هي ما جعلت السياق الاجتماعي يغلب على الدراسات حول منظور بن نبي وما طرحه من أفكار، ويحجب ما عداه من السياقات السياسية والدولية.

وفي ظل ندرة المصادر والدراسات التي تناولت مالك بن نبي من جانب العلاقات الدولية، كان الحل الأمثل هو اللجوء إلى كتاباته مباشرة والاتكاء على نتاجه المعرفي في هذا الباب، وفي الحقيقة وجدته زاخرا لدرجة أنني استغربت إهماله وإغفاله من قبل الباحثين في العلاقات الدولية وفي العلوم السياسية، خصوصا أن الأمر يتعلق بمجال خصب لم يتم التطرق إليه من قبل.

وفي هذا السياق، وبعد اطلاعي على أبرز مؤلفات بن نبي التي تناولت منظوره الحضاري وإسهاماته الفكرية والمعرفية التي تتواءم مع الدراسات في حقل العلاقات الدولية، أمكنني ذلك من الاعتماد بشكل أساسي على مؤلفاته وخصوصا المراجع التالية:

1- فكرة الإفريقية الأسيوية على ضوء مؤتمر باندونغ.

2- شروط النهضة.

3- وجهة العالم الإسلامي.

4- مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي.

5- فكرة كمنويلث إسلامي. وغيرها.

أهمية وأهداف الدراسة:

تكمن أهمية الدراسة في محاولتها إيجاد بديل عن منظورات الاتجاه السائد، ورغم أن عنوانها يبرز مسارها النقدي، غير أنّ الهدف من ورائها لن يكون محصورا في تبيان مكامن القصور في المنظورات الغربية، بقدر ما يسعى للبرهنة على عدم صلاحيتها ومواءمتها للتعامل الصحيح مع الإشكالات الدولية التي تواجهها دول العالم الثالث وخاصة الجزائر، وعلى هذا الأساس كان التنقيب في التراث العلمي والفكري الذي يهتم بتحليل إشكالات هذه الدول مبرَّرا وضروريا، وبهذا فإن الانطلاق من نقد البيئة المعرفية التي يوجد عليها حقل العلاقات الدولية سيمثل توطئة لاقتراح بناء معرفي جدير بمواكبة الظاهرة الدولية في ظروفها ومحيطها الإقليمي العالم ثالثي، ومن ثم تكون له المقدرة على تحليلها وإيجاد الحلول لإشكالاتها.

أسباب اختيار الموضوع:

1- الأسباب الموضوعية:

إنّ ظاهرة التبعية الحضارية للغرب المنتج للمنظورات المعرفية السائدة خصوصا في حقل العلاقات الدولية، من قِبل العالم الإسلامي المتلقي لها، هي انعكاس واضح للمنظومة العلائقية التي تقوم عليها المعرفة بين الدول في الحضارتين، وليست العلاقة التعاونية أو الصراعية الواقعية وحتى التاريخية بين دولهما وحدها هي ما يحدد مسار هذه العلاقة ومخرجاتها، وهذا سبب وجيه يجعلنا نشك في أغراض المنظورات الغربية ولا نسلّم لها بسهولة، وفي أثرها الذي من غير المستبعد أن لا يكون سوى وسيلة أو شكلا من أشكال الهيمنة والسيطرة على الشعوب الإسلامية والعالم ثالثية، وبالتالي يدفعنا للبحث عن بدائل معرفية وثيقة وأصيلة ترمي إلى تحليل مشكلات تلك الدول وإيجاد حلول لها بعيدا عن مؤثرات الأجندات الخارجية المشبوهة، إضافة إلى كون المنظورات الغربية نتجت عن فلسفة حضارتها كركيزة معرفية وعن أزماتها السياسية والدولية التي تعكس تطورا تاريخيا لمجتمعاتها في منحى مغاير تماما لمجتمعاتنا، فنجد اهتمام منتسبي الحقل من الغربيين منصبا على مشكلات تسببت فيها الحربين العالميتين والحرب الباردة، وهي محطات تم دراستها وانجرت عنها جميع النقاشات الكبرى في الحقل التي لم تكن هي الأخرى سوى مظهرا من مظاهر الهيمنة المعرفية الغربية على الحقل.

من جانب آخر، تفرض الخصوصية الجزائرية التي تتسم بعلاقات مأزومة مع الدول الغربية، سواء من خلال الاستعمار أو ما تواجهه الدولة الجزائرية من ضغوط وتأثيرات تلقي بثقلها على علاقاتها الدولية مع الغرب، الاتكاء على أدوات تحليلية خاصة، يهدف استخدامُها إلى إدراك مكامن الخلل في

تعامل المجتمع الجزائري ما قبل الاستعمار مع الظاهرة الاستعمارية والأسباب الموضوعية التي أدت إلى فشله في صد الحملة الاستعمارية الفرنسية في بدايتها، وما إذا كانت هذه الأسباب ما تزال قائمة إلى الآن حتى يمكن تلافيها وإزالتها مستقبلا، وهو ما من شأنه أن يساهم كذلك في إنتاج شكل مبتكر من العلاقة مع الدول ذات الطبيعة والنزعة الاستعمارية بكل ضروبها التقليدية والمستحدثة القائمة على الهيمنة والنفوذ، تجعل الدولة والمجتمع الجزائريين يطوران أسلوبا في مواجهتها والتصدي إلى مخاطرها، وفي هذا الصدد يصبح من الضروري التفكير بجد في التأسيس لمدرسة جزائرية في حقل العلاقات الدولية تبني على أسس خصوصياتها التاريخية والثقافية منظورات معرفية موائمة لحالتها الاجتماعية والتاريخية ولواقعها الدولي، يناط بها مسؤولية تحليل مشكلاتها ووضع الحلول لها.

وفي سياق آخر، يأتي أبرز هذه الأسباب والذي يتمثل في ما تشهده منظوماتنا الأكاديمية من جحود معرفي ونكران للمجهود الفكري لعلماء الجزائر الذين أفنوا زهرة أعمارهم في مقارعة المستعمر بالقلم وعانوا شظف العيش وسطوة الاحتلال كي ينتجوا لنا تراثا أدبيا يؤرخ للفترة ويحلل ظواهرها، وهو ما أوقعنا في التبعية المعرفية، حتى صرنا نحتفي في مناهجنا ومشاريعنا البحثية ودراساتنا بأفكار ومنظورات غربية لسنا على دراية كافية بمدى ملاءمتها لواقعنا ومشاكله، بل إننا نتناول في جامعاتنا ما أنتجته مدارس غربية من دراسات ومناهج قد تكون من الترف المعرفي على غرار أفكار المدرسة النسوية، وفي المقابل لا نلتفت لمفكرينا وعلمائنا وباحثينا المجدّين، فهي إذن مفارقة غريبة ينبغي علاج مكامن الخلل فيها.

1- الأسباب الذاتية:

انطلاقا من قناعاتي الشخصية بأنّ أيّ أمة لن يكتب لها النهوض وتحقيق التقدم على المستوى العالمي أو الإقليمي، إلا إذا انطلقت وفي جميع الحقول المعرفية من تراثها الحضاري ورصيدها الفكري كمرجعية أساسية، وقد وجدت في أفكار مالك بن نبي رافدا من روافد مرجعيتنا العربية الإسلامية وحتى العالم ثالثية، غير أن غالبية الدراسات التي تناولت أفكاره ومنظوره الحضاري ركزت كثيرا على أساسهما الاجتماعي والتربوي، فحاولتُ ما استطعت أن أزيح الغبار عن إسهاماته في حقل معرفي جديد، فنكتشف بذلك ومن خلال هذه الدراسة المتواضعة مالك بن نبي مفكرا في حقل العلاقات الدولية، له باع زاخر في طرح أفكار جديرة بالالتفات إليها والاستقاء منها والبناء عليها.

صعوبات الدراسة:

تمثلت هذه الصعوبات وبشكل أساس في ما تسببت فيه حالة الإغلاق على وقع ظروف الحجر عقب انتشار وباء كوفيد 19 في الحيلولة دون السفر إلى جامعات جزائرية، بغرض تعميق البحث وتفحص بعض المذكرات التي تناولت أفكار بن نبي في الحقل.

خطة الدراسة:

بغرض الإجابة على إشكالية البحث وبغية اختبار الفرضيات المطروحة تمّ اعتماد خطة من ثلاثة فصول، وقبل استعراض محاور خطة البحث يجدر التنويه إلى أن المذكرة تفادت تناول المداخل المفاهيمية تجنبا للإطالة والإطناب، نظرا لما يتطلبه التطرق لهذه المداخل من جهد وما يأخذه من وقت وأيضا من حجم يخصص لها داخل المذكرة، التي وجدت نفسها أمام أولويات بحثية تستدعي مناقشتها.

يتعرض الفصل الأول بشيء من النقد الموجه صوب المنظورات الغربية في حقل العلاقات الدولية، والتي تطلق عليها بعض الأدبيات تسمية "نظريات الاتجاه السائد"، هذه المنظورات التي هيمنت على حقل العلاقات الدولية أكاديميا وبحثيا من الناحية المعرفية والعلمية، وكذلك فرضت نفسها كخيارات وحيدة ومتفردة بالنسبة لصانع القرار في الدول الغربية في ما يتعلق بالسياسة الدولية، والتي انعكست على دول العالم الثالث والإسلامي بمظاهر سلبية متعددة، على غرار الاستعمار وما تلاه من خلل بنيوي ووظيفي في الدولة ما بعد الكولونيالية، إضافة إلى العولمة والتدخلات الأجنبية بشتى مظاهرها وأنواعها، ونظرا لما أحدثته هذه المنظورات المأزومة من مآزق في السياسة الدولية، وما سيمثله تمسك الأوساط الأكاديمية البحثية والسياسية في دول العالم الثالث والإسلامي بتبنيها المستمر لها، من انعكاسات سلبية على مختلف الأصعدة وبأشكال وارتدادات متفاوتة، يفتح الفصل الأول في ختامه وكنتيجة لنقد منظورات الاتجاه السائد الباب إلى تلمّس خيارات نظرية أرحب وأنجع، تكون بديلا عن المنظورات المهيمنة في الحقل وتخدم مسارات البحث عن حلول لإشكالات السياسة الدولية لتلك الدول، ولعل أهمها ما ذكرناه آنفا وهو ما تسببت فيه بالأساس المنظورات المهيمنة.

بالنسبة للفصل الثاني من المذكرة سيتطرق إلى أهم البدائل النظرية التي عالجت مشكلات العالم الثالث، والانعكاسات السلبية للسياسة الدولية عليها، وسنستعرض تحليل كل من المدرسة الإمبريالية ومدرسة التبعية لهذه السياسة وتفسيرهما للعلاقات السببية التي أدت إلى إفرازها وما طرحتهما من حلول، كما سنتناول بالنقد هذين المدرستين، بغرض تعميق البحث عن إمكانات نظرية

أخرى، وفي هذا الصدد سنطرح بعض التوجهات للسياسة الدولية التي تشكل ميلا أو نزعة تقوم على متغيرات وعوامل حضارية، يهدف صانعو هذه السياسات من خلالها إلى التصدي للمنظورات الغربية باعتبارها نتاجا معرفيا وفكريا ينتمي إلى حضارة مناوئة، يخدم وجودها وتطورها ومطامحها وأطماعها بشكل أساسي، وفي المقابل يضر بغيرها من الحضارات ويؤدي إلى الهيمنة عليها، وفي هذا الإطار سنتناول مشاريع حضارية منافسة للحضارة الغربية، وسنتعرض بشيء من التفصيل للمشروع الأوراسي الروسي وللعولمة الصينية، كما سنقف في آخر مبحث من هذا الفصل على ما يوفره العالم الإسلامي من بدائل نظرية ومشاريع بحثية في حقل العلاقات الدولية.

أما الفصل الأخير من هذه الدراسة فسيخصص لإسهامات مالك بن نبي المعرفية من خلال منظوره الحضاري ومنطلقاته المعرفية في تحليل الظاهرة الدولية، والشروط الضرورية لنهضة العالم الإسلامي من تقهقره الحضاري، إضافة إلى قدرة هذا المنظور على نقد بعض المتغيرات المستخدمة في منظورات الاتجاه السائد على غرار مفهوم القوة، الذي يأخذ صيغة إدراكية مختلفة عند بن نبي عن ما هو سائد عندما يربطه بمبدأ (عدم العنف)، كذلك ربطه لتفسير ظاهرة الاستعمار بمتغيرين نفسيين-اجتماعيين هما "القابلية للاستعمار " و"النزعة الاستعمارية"، وما يلي ذلك من وضع مفهوم هيمنة القوى الكبرى على البلدان المستعمَرة وتبعية هذه الأخيرة لها، كذلك سنتعرض للحلول التي يقدمها بن نبي للدول المستعمَرة بغرض الخروج من دائرة قابليتها للاستعمار ومناهضة المستعمِر، وفق رؤية وحدوية تشمل عدة دوائر إقليمية ودولية يكون مركزها العالم الإسلامي عبر رسالته الأخلاقية والإلهية التي تؤهله لقيادة العالم وحضارته الإنسانية والشهادة عليه.

الفصل الأول:

هيمنة المنظورات الغربية ومآزق العلاقات الدولية

الفصل الأول: هيمنة المنظورات الغربية ومآزق العلاقات الدولية

ينطلق هذا الفصل من راهنية حقل العلاقات الدولية على المستويين المعرفي والسياسي الدولي، والتي أسهم في إيجادها تبلور منظور معرفي غربي مهيمن على ما سواه من المنظورات المعرفية، يحتفي بقوة الغرب العسكرية والاقتصادية ويكرس من خلالها علاقته بالآخر، الذي قد يكون دولة أو شعبا أو حضارة، ويرتكز هذا المنظور المهيمن على مسلمات يدّعي مفكروه وفلاسفته أنها تلتزم الموضوعية والثبات والانتظامية وتفيد التعميم، غير أن ما يقع على الحضارات والمجتمعات والدول غير الغربية من هذه الحضارة المهيمنة والمتمركزة حول ذاتها من سيطرة وتدخلات وتدمير لبنياتها التحتية والفوقية وتعدي على قيمها الحضارية ومصادرة لموارد شعوبها، يجعلنا نعيد النظر في مدى صحة المزاعم التي حامت حول فكرة "علمية المناهج النظرية الغربية" والغرض من إيجادها، وذلك عبر إتباع الخطوات التالية:

1- في البداية سنتوخى الابتعاد عن النقاش في القضايا التقليدية التي تعالج الإشكاليات الغربية على غرار أسباب اندلاع الحربين الغربيتين (العالميتين)، التكامل والاندماج الأوربي، تفكك الاتحاد السوفياتي والكتلة الشرقية، سياسة المحاور والأحلاف وغيرها من الظواهر والمواضيع التي يتناولها المفكرون في الحقل، عادة بغية تفسيرها وإيجاد تعميمات على ضوئها، وهم بذلك قد استفاضوا في تحليلها، وفي المقابل نحاول الاقتراب من مشكلات أثّرت على دول العالم الثالث وكان سببها الغرب بمشكلاته ومآزقه وأزماته المذكورة، إضافة إلى نزعته الاستعمارية وسياساته الدولية القائمة على التوسع والهيمنة وبسط النفوذ وفرض القيم والمعايير.

2- نقد الأصول النظرية والمسلمات المعرفية لمنظورات الاتجاه السائد في النموذج المعرفي الغربي في حقل العلاقات الدولية "الليبرالية والواقعية بشكل أساس"، وتتبع أهم منطلقات الهيمنة النظرية وعلى مستوى السياسات الدولية من خلال الابتعاد عن السياق المعرفي الغربي القائم على فكرة "النقاشات الكبرى" في الحقل.

وكنتيجة لهذا الفصل نصل إلى ضرورة التخلص من الهيمنة الغربية على حقل العلاقات الدولية وما تخلفه من انعكاسات سلبية على باقي الحضارات، وخصوصا تلك التي تنتمي إلى العالمين الثالث والإسلامي، عبر البحث عن بدائل نظرية لمنظورات الاتجاه السائد.

المبحث الأول: تفكيك منظومة الهيمنة على حقل العلاقات الدولية

مع نهاية الحرب العالمية الثانية واكب صعود النظريتين الدوليتين؛ الواقعية بأصولها العسكرية والليبرالية بتوجهاتها الاقتصادية الحرة، انتصار الولايات المتحدة الأمريكية في الحرب، وما نجم عنها من تبني سياسة دولية جديدة تسعى من خلالها لتسيّد العالم، وهو الأمر الذي اقتضى منها القطيعة

النهائية مع جميع السياسات والأفكار الانعزالية، وجعلها تبحث عن أدوار دولية قائمة على الهيمنة والتدخل في شؤون الدول تحت مبررات عدّة، وأحيانا بقرارات نابعة من المؤسسات الدولية ومستندة إلى مواثيقها، وقد كانت هذه الهيمنة تحتكم إلى خلفية فكرية وفلسفية غربية، جعلت من النظريات الدولية السائدة في حقل العلاقات الدولية تستمد منها أصولها وتصوغ على ضوئها نتائجها، التي أضحت بمثابة أجندة دولية للقوى المهيمنة في العالم، فلم تعدُ تلك النظريات أن تكون سوى منظورا حضاريا غربيا مهيمنا لخدمة سياسات الدول المنتصرة في الحرب وتلك التي حذت حذوها واستنّت بإيديولوجياتها.

المطلب الأول: الهيمنة المعرفية لمنظورات الاتجاه السائد على حقل العلاقات الدولية

هناك على الأقل ثلاث طرق لوصف حقل العلاقات الدولية: الأولى تعددية، وهي ما وصفه به هولستي Kalevi Holsti على أنها نموذج مثالي لجماعة من الدارسين يُصدّرون المعرفة وفي نفس الوقت يستوردونها من جهات أخرى، الثانية تتصف بالهيمنة وفق ما وصف به كل من ستانلي هوفمان Stanley Hoffmann وأولي وايفر Ole Wæver حقل العلاقات الدولية على أنه "علم اجتماع أمريكي" أين تتدفق المعرفة في اتجاه واحد؛ من الباحثين الأمريكيين إلى كافة أنحاء العالم. أما الثالثة فيمكن وصفها على أنها انعزالية حيث يكون هنالك عدد من المقاربات الوطنية المتميزة لدراسة العلاقات الدولية، فنجد مدرسة أمريكية تقابلها مدرسة بريطانية وهكذا، وكل منها تكون على درجة كبيرة من الانعزال عن بقية جماعات العلاقات الدولية في بقية الدول[1].

من جانب آخر فإن فكرة النقاشات الكبرى في حقل العلاقات الدولية تطرح إشكالا يتعلق بغياب إجماع حول عددها، فهناك من يرى أنها ثلاثة، وهذا ما يذهب إليه يوسف لبيد Yosef Lapid، في حين يعتمد آخرون من أمثال فاسكو وويفر أربعة نقاشات، بينما يرى كثيرون على غرار كراتوشفيل Friedrich Kratochwi أن الحقل يستوعب عدّة نقاشات. هذا الاختلاف حول عدد النقاشات الكبرى في الحقل ينطوي في حدّ ذاته على فكرة الهيمنة، من منطلق تغليب نقاش معين على نقاشات أخرى لا تجد لها اهتماما على نفس الدرجة في أدبيات الحقل[2].

وفي السياق نجد أن آشوورث Lucian M. Ashworth قد طرح من خلال قراءته للأعمال الفكرية لفترة ما بين الحربين، ثلاث نقاشات نظرية تتعلق بالسياسة الدولية تمّ إغفالها وتجاوزها، فهو يرى أنه قد ثار كنقاش أوّل إشكالية ما إذا كانت الرأسمالية تسببت في الحروب، ثم نقاشا ثانيا حول

---

[1] James D. Long and others, The Global Study of International Relations: Hegemony, Diversity, or Insularity?, researchGate : https://www.researchgate.net/publication/265120392, p4.

[2] محمد حمشي، نظرية العلاقات الدولية بين الهيمنة والتعدد، مرجع سابق، ص 42.

الأمن الجماعي في بريطانيا، إزاء نقاش ثالث في الولايات المتحدة حول جدوى انعزالها أو تدخلها في الشؤون الدولية خارج حدودها[1].

وفي هذا الإطار يرى آشوورث أن التهديد الذي طال المثالية بعد الحرب العالمية الأولى (سنة 1914) لم يكن مصدره الواقعية كما هو شائع، فقد جاء ذلك من الأطروحات اليسارية في بريطانيا وأطروحات النزعة الانعزالية في الولايات المتحدة، إضافة إلى أطروحات الإمبريالية البنيوية في روسيا بعد نجاح الثورة، ويذهب محمد حمشي في طرحه أبعد من ذلك حينما يجادل بقوله أنه يمكن الأخذ بعدم تماسك النقاش الواقعي – المثالي، بما يفضي إلى استحضار تاريخ مغاير تماما للحقل عما هو مألوف، وهذا ما أثبته مسح لدوريات العلاقات الدولية وعلم السياسة الصادر في تلك الفترة، والذي أظهر أن مناقشة الواقعية والمثالية لم تتم بذلك الزخم والاحتفاء اللذين نشاهدهما اليوم في مختلف الدوائر والأوساط الأكاديمية المتخصصة[2].

وخلال تعديده لملامح المناخ الفكري والسياسي السائد بعد الحرب العالمية الثانية، والذي أدى إلى هيمنة الواقعية على عملية مأسسة حقل العلاقات الدولية، ذكر حمشي سببا إضافيا لهذه الهيمنة والذي يتمثل في الانسجام بين السياسة الخارجية الأمريكية التي تأثرت جراء تعقد عملياتها خلال الحرب؛ وبين الأجندة النظرية للواقعية التي صبّت اهتمامها حول قضايا العلاقات الدولية التي كانت تشغل السياسة الخارجية الأمريكية في حينها[3].

وقد أفضت دراسة حديثة قام بها جيمس دي لونغ من جامعة واشنطن بسياتل الأمريكية إلى تأكيد هذه الحقيقة، حيث أن علماء الحقل عبر العالم يشاركون بشكل أساسي في البحوث "القاعدية" بدلا عن البحوث التطبيقية، أي البحث من أجل المصالح الخاصة عوض البحوث والدراسات التي تستهدف تقديم حلول سياسية، ويدّعي المستطلَعون الأمريكيون في هذه الدراسة من الجماعة العلمية في حقل العلاقات الدولية أن أبحاثهم أكثر تطبيقية مما يقوم به علماء آخرون في دول عدة، وهم بذلك يرون أن أعمالهم لها تأثير على السياسة وأنه ينبغي أن تكون كذلك، على الرغم من نظرتهم إلى كون الطلبة الأمريكيين في الحقل هم أقل حظا من نظرائهم في بقية العالم الناطق باللغة الإنجليزية الذين يشاركون بشكل فعال في العملية السياسية في بلدانهم[4].

وفي دراسته لحقل العلاقات الدولية في الولايات المتحدة جادل ستيف سميث Steve Smith بأن الفرق بين العلاقات الدولية في الولايات المتحدة وباقي دول العالم هو ذو طبيعة إبستيمولوجية، حيث

---

[1] المرجع نفسه، ص 45.

[2] المرجع نفسه، ص 46.

[3] المرجع نفسه، ص 48.

[4] James D Long and others, op-cit , p 14.

أكد أنه يسود ارتياب داخل حقل العلاقات الدولية حول مدى استحقاق الوضعانية والاعتقاد المصاحب لها بوجود مقياس لتقييم جودة العمل الأكاديمي، بالإضافة إلى ذلك يؤكد على أن الولايات المتحدة تهيمن بشكل واضح في مقاييس ملموسة من حيث الحجم والعدد، على غرار عدد الدكتوراه الفلسفة (PhD) في الحقل، عدد الدوريات، الجامعات والمنشورات، وتعني الهيمنة أيضا أن علماء الحقل يتقاسمون نفس الخطاب، النظرية المعرفية، البرادايم، المنهج وحتى النظرة السائدة للعلاقة بين الأكاديميين والسياسة كما تمثلها بعض هيئات الإجماع الأمريكية المحتملة[1].

وفي ذات الصدد يبدو أن الإنعزالية التي تتحدث عنها الدراسة المذكورة، ما هي في حقيقتها سوى تجلي لهيمنة الولايات المتحدة أكاديميا على حقل العلاقات الدولية، وهذا ما توضحه المعايير التي وضعتها الدراسة لقياس مدى انعزالية الولايات المتحدة أكاديميا عن بقية دول العالم، والتي من بينها؛ تدفق الأفكار في اتجاه واحد؛ من علماء العلاقات الدولية في الولايات المتحدة إلى نظرائهم في باقي الدول الناطقة بالإنجليزية، حيث نجد أنه فقط 4،5 بالمائة من علماء المعاهد الأمريكية يحصلون على درجة دكتوراه فلسفة (PhD) من خارج الولايات المتحدة، إلى جانب التوزيع الجغرافي للمؤلفين الذين تعيّنهم الجامعات الأمريكية لطلابها في محاضراتهم، أين نجد أن العلماء الأمريكيون يفضلون المؤلفين من مواطنيهم، وفي السياق تذكر الدراسة أن 78 بالمائة من القراءات المخصصة في دورات العلاقات الدولية التمهيدية الخاصة بالطلاب هي من مجهود مؤلفين من الولايات المتحدة[2].

وفي سياق الهيمنة على الحقل يجادل حمشي بكون الأزمة المنهجية داخل الواقعية هي ما أدى إلى إطلاق النقاش الثاني، حيث أن الجهود البحثية داخل الواقعية الكلاسيكية كانت قد انتهت بانقسامها إلى تيارين أساسيين؛ الأول يمثله التقليديون والثاني يتزعمه السلوكيون، في الوقت الذي استُبعدت فيه جهود المدرسة الإنجليزية (هادلي بول hedley bull)، وهو ما يوضح جليا محاولة دؤوبة ومبيتة داخل الأوساط الأكاديمية الأمريكية، لتحييد المنظورات الأخرى حتى تبقى الواقعية هي المهيمنة على الحقل، فعلى الرغم من المقاربات الجديدة في هذه الفترة والتي أثرت في الحقل بشكل ملحوظ؛ على غرار المقاربات البنيوية؛ كنظرية النظام العالم لوالرشتاين والإمبريالية والتبعية، وحتى المقاربات الليبرالية كالوظيفية الجديدة، التعددية، عبر الوطنية، الاعتماد المتبادل، ونظرية النظم، إلا أن الأدبيات المهيمنة ظلت مقتصرة على النقاش الثاني بين التقليدية والسلوكية، أين نجد أن الواقعية قد نجحت في صياغة افتراضاتها الأساسية (الفوضى، بنية النظام الدولي، ميزان القوى...)، وفقا للمتطلبات المنهجية للسلوكية، محافظة بذلك على سيطرتها على الحقل خلال العقود التالية، لدرجة أن ما أفرزه النقاش الثاني لم يتعدّ كونه عبارة عن استبدال للواقعية التقليدية بالواقعية الجديدة وليس استبدالا

---

[1] Ibid, p 15.

[2] Ibid , p 14.

للواقعية التقليدية بالسلوكية، الأمر الذي جعل هذا النقاش محصورا داخل الواقعية وليس داخل الحقل كما هو معروف[1].

وفي هذا الباب طرح حمشي تصورا بديلا عن النقاش الثاني كان من المفترض له أن يثار لولا الهيمنة الواقعية على الحقل، وهو النقاش بين الواقعية الجديدة والمدرسة الإنجليزية، التي يتم تقديمها على أنها نظرية تجسير للهوّة بين دراسة التاريخ ودراسة العلاقات الدولية، كما أنها عُرفت بكونها رافضة لتجريد الحقل من التأمّلات التاريخية والمعيارية وبتطويرها لمقاربة تاريخية واجتماعية لما بات يعرف بـ"المجتمع الدولي"، في مقابل المفهوم الواقعي الجديد لـ"النظام الدولي" والمتأتي من تطوير الأدوات العلمية التي استفاد منها الواقعيون الجدد كمحصلة لإعادة صياغة الواقعية التقليدية[2].

المطلب الثاني: نقد الأصول التنويرية والأسس المعرفية لمنظورات الاتجاه السائد

لقد تزامن صدور كتاب "جدل التنوير" لصاحبيه ماكس هوركهايمر وثيدور أدورنو، والذي يعتبر بإجماع الباحثين المختصين أهم نصّ فلسفي لمدرسة فرانكفورت على الإطلاق مع صعود النازية ووصولها إلى سدة الحكم في ألمانيا[3]، وقد تناول هذا الكتاب بالتحليل والنقد العقل التنويري الغربي الذي يعتبر أصلا مهما من أصول المنظورات المهيمنة في حقل العلاقات الدولية.

انطلق أدورنو وهوركهايمر ، على عادة النقديين في تلافي الارتهان إلى التاريخ السّائد، في تفسيرهما لمفهوم العقلانية الأداتية من إحدى السرديات الإغريقية الكلاسيكية[4] باعتبارها نصا مؤسِّسا للمعرفة الغربية وواحدة من مرجعياتها الثقافية التي تروي أهم أصول الفكر الغربي في العلوم الاجتماعية، حيث ينظران إلى انتصار العقلانية الأداتية بمثابة نتيجة حتمية لفكرة الصراع وإرادة الهيمنة على الطبيعة، التي لم تكن لوحدها دافعا لتفسير التاريخ البشري، فقد خلقت الرغبة الشديدة في الهيمنة على الطبيعة داخل الإنسان خوفا يائسا من المجهول، ومن هذه النقطة نشأت القدرة على التفكير العقلاني التنويري كرد فعل على هذا الخوف، الذي يعتبر دافعا أوليا أمام الصراع من أجل الهيمنة على الطبيعة والسيطرة على الطبيعة الداخلية للإنسان، ما أفضى إلى أن تتحكم العقلانية الأداتية في

---

[1] محمد حمشي، مرجع سابق، ص ص 50- 51.

[2] المصدر نفسه، ص ص 53 - 54.

[3] د. كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرنكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط1، 2010، ص 11.

[4] لقد بدأ هوركهايمر وأدورنو على عادة الغربيين في تقفي أصولهم الفكرية انطلاقا من التراث الإغريقي، وذلك في محاولة منهما لفهم فكرة السيطرة بداية من ملحمة الأوديسا لهوميروس إلى غاية الأزمنة المعاصرة، إذ يعتبران أن أوليس (Ulysse) الشخصية اليونانية الأسطورية كان في هذه الملحمة رمزا لقيم التنوير والإنسان الأداتي الذي يسعى على الدوام لتحقيق ذاته من خلال التحكم في الأشياء والظواهر المحيطة ومراقبة الطبيعة والانتصار على قواها الجبارة، كي يحفظ بقاءه ويعود إلى موطنه، فاكتسب بذلك معرفة من خلال التجربة الميدانية. للمزيد أنظر : المرجع نفسه، ص 22.

دوافع الإنسان وحياته النفسية منتجة بذالك ما يعرف بالاغتراب والتّشيؤ[1]، وقد تجلى هذا بشكل واضح في تراجع الحقل الثقافي لصالح الصناعة الثقافية وأجهزتها الإنتاجية والإعلامية، فأصبح العمل الفني مجرد وسيلة تسلية وأداة للتأثير على الجماهير في الترويج للبضائع للاستهلاك وتنميط الإنسان بغرض السيطرة عليه[2].

إن هذا التفسير لسبب الهيمنة في الفكر الغربي الذي تعد المدرسة النقدية إحدى مؤسساته، يحيلنا إلى التفسير الوضعي الذي تبنته كلّ من الواقعية التقليدية والليبرالية المثالية منطلقتين من الطبيعة البشرية ومفترقتين في الاستدلال على طرحيهما، حيث نجد أنّ فكرة أنانية الإنسان وطبيعته الشريرة عند الواقعيين هي ما أنتج أبرز أدبيات هذه المدرسة؛ على غرار، فوضى النظام الدولي، وحالة الشك وعدم اليقين المستمر بين الدول، والمعضلة الأمنية المفضية إلى السباق نحو التسلح الذي يؤدي إلى تفاقم الأزمات واحتدام المواقف، أو ما يوصف في كثير من الأحيان، وبشكل غامض ودون أن يجد له تفسيرا مقنعا، بكونه توازنا للقوى، بالإضافة إلى كون الواقعية كنظرية في حقل العلاقات الدولية لم تطرق جميع الظواهر الدولية، فقد قصرت دراساتها وأبحاثها على ظاهرتي الحرب والسلم وربطتهما بمدى قوة وضعف الدول وهو ما يثير إشكالا حول مدى كلانيتها كنظرية في الحقل.

وعلى هذا الأساس نجد أن الواقعية حصرت مواضيع دراساتها الأكاديمية في السياسات العسكرية للدول الكبرى وعلاقات القوة داخل المنظومة الدولية، وفي هذا السياق يرى كينيث والتز في كتابه نظرية السياسات الدولية Theory of International Politics أن الواقعيين "النيوواقعيون والواقعيون النيوكلاسيك" يعطون الأولوية في تناولهم للدولة كوحدة و/أو مستوى أساسي للتحليل فقط للدول الكبرى التي يعتبرونها الفواعل الرئيسية في السياسات الدولية[3]، كما أنهم يقصرون الجهود الخاصة التي تبذلها هذه الدول في المحافظة على بقائها وفق آلية العون الذاتي على استعداداتها العسكرية وسياساتها التسلحية، وطبقا لهذا التصور ترى الواقعية الجديدة أن حالة الفوضى تجعل

---

[1] التشيؤ reification ويعني تحول العلاقات بين البشر إلى ما يشبه العلاقات بين الأشياء (علاقات آلية غير شخصية) ومعاملة الناس باعتبارهم موضوعا للتبادل (تحويل البشر إلى وسيلة باعتبارهم أشياء) وعندما يتشيأ الإنسان فإنه ينظر إلى مجتمعه وتاريخه باعتبارهما قوى غريبة عنه تشبه قوى الطبيعة المادية، وقمة التشيؤ هي تطبيق مبادئ الترشيد الأداتي والحسابات الدقيقة على مجالات الحياة كافة، أما الاغتراب أو الاستلاب alienation فهو حالة انفصال وإحساس بأن الإنسان ليس في موطنه، ومن الناحية الطبية هو اضطراب عقلي يجعل الإنسان غريبا عن ذاته ومجتمعه، أما من الناحية الفلسفية فهو غربة الإنسان عن جوهره وتنزله عن المقام الذي ينبغي أن يكون فيه. للمزيد أنظر: د. عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط1،2006، ص ص 65- 68.

[2] المصدر نفسه، ص ص 22، 23.

[3] سيد أحمد قوجيلي، الحوارات المنظورية وإشكالية البناء المعرفي في الدراسات الأمنية، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، جامعة الجزائر3، 2009- 2010، ص 24.

الأمن هو الشغل الشاغل للدول، وبذلك تفتح الفوضى الدولية الباب واسعا أمام الدول الكبرى للتنافس على مفتاح الأمن- القوة العسكرية على مستوى النظام الدولي-[1].

وفي اتجاه آخر، فقد توصلّ أدورنو وهوركهايمر في تحليلهما النقدي إلى أن دعوة الفلسفة الوضعانية positivism إلى إخضاع كل شيء (الطبيعة والإنسان) للتجريب والتكميم الرياضي أدى إلى إخفاق العقلانية في تفسير العمليات الإنسانية، بل إنها فشلت في التوصل إلى غائيات نهائية وكليات تسمو فوق الجزئيات الحسيّة والمعطيات المادية الظرفية، فأصبحت العقلانية الأداتية غير قادرة على الاتصال بالماضي انطلاقا من الحاضر، أو حتى استشراف المستقبل، ما جعلها تسقط في اللازمنية واللاتاريخية[2].

وفي الإطار ذاته يزعم كل من ميلجا كوركي وكولن وايت بأن الوضعية هيمنت على فلسفة العلم لحقبة طويلة من تاريخ الحقل، لدرجة أن الباحثين المحسوبين على النموذج الوضعي للعلم، كانت لهم الإسهامات الأكثر ديمومة في الحقل النظري للعلاقات الدولية، كما يجادل ستيف سميث الذي يرى بأن مصطلح "وضعية" (positivism) في مجال النظرية الدولية يستخدم كمرادف للإمبريقية Empericism حيث أنهما (الوضعية والإمبريقية) تتناولان قضايا إبستيمولوجية تتمحور أساسا حول كيفية الوصول إلى المعرفة[3] بأن النقاشات الكبرى في تاريخ الحقل؛ بين المثالية والواقعية، بين التقليدية والسلوكية، بين العبر وطنية ومركزية الدولة، كانت ملتزمة بالإبستيمولوجيا الوضعية، وأن أثر هذه الأخيرة قد تعدى إلى النقاشات بين المنظورات (الواقعية، التعددية، البنيوية)، وعلى هذا الأساس أعطى سميث استنتاجه بأنه يمكن النظر إلى النظريات الثلاث على أنها نسخ مختلفة لعالم واحد، أكثر من كونها ثلاث وجهات نظر للعلاقات الدولية أصيلة ومختلفة بعضها عن بعض[4].

وفي السياق يرى ستيف سميث رفقة باتريسيا أونيس أن الوضعية كرؤية أو وجهة نظر حول كيفية إنتاج المعرفة ترتكز على أربعة افتراضات أساسية[5]:

---

[1] المرجع نفسه، ص 25.

[2] د. كمال بومنير، مرجع سابق، ص ص 29، 30.

[3] يعتبر محمد الطاهر عديلة أن النقاش القائم بين الوضعيين وما بعد الوضعيين هو نقاش فلسفي إبستيمولوجي في الأساس (طبيعة وإمكانية المعرفة)، غير أنه كانت له نتائج جد مهمة على الصعيد المنهجي (كيفية الوصول إلى المعرفة)، للمزيد أنظر: محمد الطاهر عديلة، تطور الحقل النظري للعلاقات الدولية: دراسة في المنطلقات والأسس، رسالة لنيل شهادة دكتوراه في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة باتنة، 2014- 2015، ص 126.

[4] المرجع نفسه، ص 126.

[5] في ما يتعلق بأصول الفكر الوضعي في العلوم الاجتماعية فقد أسس رائد العقلانية رينيه ديكارت René Descartes للمعرفة الحداثية التي توجد مبادؤها – حسب زعمه- في العلم فقط، وهي بذلك ثابتة وأكيدة وغير قابلة للتشكيك حيث أنها ترتبط بعلوم الهندسة والحساب، ولا يمكن التوصل إليها إلا عن طريق التجربة والاستنتاج، وفي الاتجاه نفسه يرى أوغست كونت رائد الوضعية الاجتماعية أن

1 – الاعتقاد بوحدة العلم (الأحادية الإبستيمولوجية).

2 – وجود تمايز بين الحقائق العلمية والقيم الأخلاقية، والحياد والموضوعية مقترنان بالأولى دون الثانية.

3 – النزعة الطبيعية Naturalism التي ترى أن العالمين الطبيعي والاجتماعي من طبيعة واحدة ويملكان الخصائص نفسها، ما يجعلهما خاضعان للأحكام الأنطولوجية والمنهجية ذاتها، وتحكمهما انتظامات وقوانين يمكن اكتشافها بواسطة نظريات بالطريقة نفسها التي يكتشف من خلالها عالم الطبيعة القوانين الطبيعية.

4 – تُعرَف الطريقة التي توصلنا إلى الحقائق المحايدة بـ"الإبستيمولوجيا التجريبية".

وفي المقابل ترفض ما بعد الوضعية post-positivism بوصفها حركة مضادة للعقلانية رفضا شاملا لأغلب المفاهيم والأسس النظرية التي استندت إليها الفلسفة الوضعية، حيث سعت إلى طرح بدائل نظرية ومنهجية وعلمية في مجال البحث الاجتماعي، منطلقة من نسبية الحقيقة حول العالم والوجود اللذان يخضعان لتفسيرات مختلفة، وهو ما حذا بهم لأن يشككوا في السرديات والنظريات الكبرى التي يسوقها الوضعيون في تحليلهم وتفسيرهم لنشأة وتطور الظواهر الاجتماعية، فالمعرفة وفقا لما بعد الوضعيين هي خاضعة للسياق التاريخي والاجتماعي، وكل فهم للحقيقة لا يكون إلا بدلالة التاريخ والثقافة، وبذلك فإن العالم لا يخضع لانتظامات دورية وقوانين ثابتة، كما أنه ليس من طبيعة مادية بحتة حتى يحصره العلم في واقع إمبريقي يفرض فكرة وحدة المنهج بين العلوم الطبيعية والاجتماعية، وعليه من غير المنطقي تصور وجود منهج واحد وأوحد لإدراكه ومعرفته وفق ما يطرحه الوضعيون من "أحادية إبستيمولوجية"، بل يدعو ما بعد الوضعيون إلى تعددية منهجية تعكس نظرتهم لاختلاف العلوم الطبيعية عن العلوم الاجتماعية، وهو ما يقتضي توجهات منهجية مغايرة لتفادي ما وقعت فيه النظريات الوضعية التي استندت إلى منهج لا يتصف بالكمال والصحة كما توهمت، فلكل منهج حدوده، وهنا يذهب بول فييرابند Paul Feyerabend أبعد من ذلك حين يتهم المنهج العلمي كما يطرحه الوضعيون على أنه ليس إلا قيدا على الإبداع كونه يتحول فجأة إلى عقيدة أو إيديولوجيا تتعالى على النقد والمراجعة[1].

وفي سياق نقدهم للوضعيين يؤكد ما بعد الوضعيون على أنه لا يمكن لأي أحد ادعاء المعرفة الكاملة بالحقيقة، لذلك شكك ما بعد الوضعيون في فكرة "الموضوعية" Objectivity أو الحياد القيمي، رافضين فصل الحقائق عن القيم، ومعتبرين أن مزاعم الوضعيين في هذا الباب تستند إلى

"حركة المجتمع تخضع بالضرورة لقوانين فيزيائية لا تتغير بدلا من أن يحكمها نوع من الإرادة"، وبهذا فإنه يرى أن الإنسان غير قادر على تغيير نظمه الاجتماعية وإعادة تنظيمها وفقا لإرادته الفاعلة، للمزيد أنظر: المرجع نفسه، ص 127.

[1] المرجع نفسه، ص 128.

مسلمات فلسفية هي نفسها معيارية، فالحكم على الأشياء ينبغي أن يراجع حواريا على ضوء المزيد من الأدلة، والعقل الوضعي الذي يدعي الموضوعية يسعى جاهدا للتملص من نتائجه المتحيزة، وهذا ما جعل غادامير Hans-Georg Gadamer يصف عقل التنوير بأن لديه تحيز ضد التحيز، وأن زعمه بمقدرته على طرح التحيز جانبا هو من قبيل الوهم: "فتحيزاتنا تأتي من كينونتنا في العالم ومن دونها ما كان العالم ليكون"، ومعظم المفاهيم في مجال العلوم الاجتماعية تعكس الحقائق والقيم معا وفي الوقت نفسه، بشكل لا يمكن معه الفصل التام بينهما، فالحرية والمساواة والديمقراطية والشرعية والمشاركة والاستقرار وغيرها من مفاهيم جميعها تنطوي على الحقائق والقيم في ذات الوقت[1].

وفي سياق شرحه للعلاقة العضوية بين التحيز المعرفي الوضعي والهيمنة الحضارية الغربية، يطرح الدكتور عبد الوهاب المسيري فكرة "هيمنة النموذج المعرفي الحضاري الغربي" على العديد من الأوساط في العالم العربي، ويربط ذلك بانطواء هذا النموذج على جملة من التحيزات الأساسية التي تكشف توجهه وجوهره، وهي كما يلي:

1 – يتحيز هذا النموذج للمادي على حساب الإنساني.

2 – التحيز للعام على حساب الخاص.

3 – التحيز للمحسوس والكمي على حساب اللامحسوس والكيفي.

4 – التحيز للبسيط والواحدي والمتجانس على حساب المركب والتعددي وغير المتجانس.

5 – التحيز للموضوعي على حساب الذاتي.

6 – التحيز للمصطلحات العامة الوصفية والكمية التي تنبذ المجاز وتبتعد عن التركيب.

7 – التحيز للدقة في التعريفات والمطالبة بأن تكون جامعة مانعة.

8 – التحيز ضد الغائية والخصوصية والتحيز للّاغائية والعمومية بهدف تيسير التحكم الإمبريالي.

9 – التحيز للنظرية الداروينية والسوق كصورة نهائية للكون والدولة المركزية الاستهلاكية.

وفي هذا الباب ينكر المسيري افتراض النموذج الغربي المتعصب بكون مساحة ما هو مجهول ستتناقص بالتدريج حيث سيتم معرفته في مقابل اتساع رقعة المعلوم، وأن التحكم في الإنسان سيصبح كاملا.

[1] المرجع نفسه، ص 129.

بناء على ما تقدم يمكن أن نصل إلى نتيجة مفادها أن العقلانية المتبلورة من الفلسفة الغربية؛ منذ عصر الأنوار الذي استعان بالتراث اليوناني القديم، قد ارتبطت بمفهوم السيطرة على الطبيعة ثم على الإنسان عبر المنهج العلمي – التقني (الوضعاني)، حتى يصبح استيعابه ممكنا، وهذا ما أدى به لأن يعيش في ظل الهيمنة حالة الاغتراب والتشيؤ ويفقد حريته واستقلاله[1].

المطلب الثالث: المنظور الحضاري الغربي: المركزية الأورو-الأمريكية وتصورها لنهاية التاريخ

تتأسس العلوم الإنسانية وفق المنظور الغربي على رؤية غربية للعالم وتجربة تاريخية للإنسان الغربي، والذي يزعم أن هذه الرؤيا عالمية وصالحة لكل زمان ومكان، وهذا ما يعرف بالتمركز حول الذات الغربية أو الأوربية Euocenricity، الذي حوّل الغرب إلى مقياس عالمي يتجاوز الزمان والمكان والتاريخ والجغرافيا، وجعل مفكريه وفلاسفته وباحثيه يسقطون في ما يسميه عبد الوهاب المسيري "الخلل الغربي الأساسي"، والمتمثل في إنكار تواريخ الشعوب والحضارات الأخرى، وهم بذلك لا يعترفون سوى بتاريخ واحد هو التاريخ الغربي، هذا الخلل أدى بهم إلى منح العمومية لما هو خاص، والعالمية لما هو محلي، وقد حاول هيغل أن يقدم منظومة فلسفية/ تاريخية محكمة تضم كل الحقب التاريخية لجميع الحضارات، وهي منظومة مغلقة ومتمركزة حول الحضارة الغربية وتفضي إلى تطابق المطلق (الغربي) مع النسبي (بقية العالم)، ويطلق المسيري على هذا الاتجاه الهيغلي "وحدة الوجود التاريخية" Historical pantheism"، وهو يقصد من وراء ذلك اعتبار التاريخ الغربي بمثابة القانون العام والكل الذي تذوب فيه تواريخ باقي الحضارات التي يعتبرها منحى خاصا وجزءا يفقد خصوصيته وهويته على إثر هذا الذوبان، وهي رؤية تساوي من الناحية النظرية بين الجميع، غير أنها عمليا تبرر للاستعمار والعنصرية وكل ما يصب في صالح الحضارة الغربية[2].

وعلى صعيد الممارسة في السياسة الدولية نستطيع القول أنه قد تطوّر داخل الأوساط الأكاديمية الغربية، والأمريكية على وجه التحديد، وكنتيجة للنقاشات المستفيضة بين أنصار منظورات الاتجاه السائد ما يمكن وصفه على أنّه "برادايم أمريكي" أو مقاربة أمريكية أداتية، كانت منعزلة نسبيا قبل نهاية الحرب العالمية الثانية، غير أنها سرعان ما هيمنت على بقية المنظورات في حقل العلاقات الدولية، ومع تنامي دور الولايات المتحدة أثناء الحرب الباردة، أخذ صناع القرار في السياسة الخارجية يزاوجون بين الليبرالية والواقعية، فنجد أن المنظور الليبرالي في جوانبه المدافعة عن الخير والإنسانية والسلم الدولي يُستخدم بشكل نظري لا يرقى إلى الممارسة العملية، حيث أن نشر مفاهيم الديمقراطية الليبرالية والسلام بما يؤدي إلى أنسنة العلاقات الدولية بعد نهاية الحرب الباردة وفقا لتصورات فرانسيس فوكوياما، والتي طُرحت كبديل عن مفاهيم القوة التي ترتكز عليها الواقعية، ظلّت

[1] كمال بومنير، مرجع سابق ، ص 32.

[2] عبد الوهاب المسيري، مرجع سابق، ص ص 235- 237.

حبيسة الأطر المعيارية والتنظيرية، وفي المقابل، ومن الناحية التطبيقية والممارساتية، فإن الديمقراطية الليبرالية ساعدت الولايات المتحدة في الهيمنة على بقية دول العالم، وكمثال عن ذلك نجد أن مشروع الشرق الأوسط الكبير الذي يزعم الديمقراطية ظاهريا، يهدف في مضامينه إلى أسرلة (من إسرائيل) المنطقة العربية الإسلامية من المغرب إلى باكستان، وبالتالي بسط الهيمنة على هذه المنطقة[1]، كما أن الهدف من نشر الديمقراطية الليبرالية على امتداد هذا المحور يدخل في سياق ما وصفه فرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama على أنه تلقي للقيم الغربية من قبل الأطراف غير الغربية، وعلى الرغم من انتقاده للواقعية التي يرى بأنها لم تقدّر جيدا عواقب منظورات حضارية مناوئة على غرار الفاشية والقومية والشيوعية التي رفعت التحدي في وجه القيم الديمقراطية الليبرالية، فإن نشر الولايات المتحدة لهذه القيم جاء وفقا لما تمليه العقيدة الواقعية من استخدام لمنطق القوة الهجومية في بيئة دولية تشهد صراعا حضاريا ناتجا عن ندرة الموارد والمصادر، وهو ما يحتم على الدول أن تسعى جاهدة لتحقيق مصلحتها التي تحددها قوتها[2].

ومن هنا يتبين لنا أن المنظورين الليبرالي والواقعي هما جناحان تحلّق بواسطتهما السياسة الدولية الأمريكية في أرجاء العالم، ولا غنى للولايات المتحدة عن أي منهما، فهما يكملان بعضهما بعضا ويشكلان بالتالي كلّا واحدا يستبعد أي فرضية للتفريق بينهما، ومن هنا جاءت فكرة المقاربة أو "البرادايم الأمريكي" في حقل العلاقات الدولية، والتي تمازج بين الليبرالية والواقعية.

وعلى هذا الأساس فإن هذه المقاربة الأمريكية بمضامينها المنهجية والإبستيمولوجية والنقاشية تمثل خطابا حضاريا غربيا، ينطوي على فرض هيمنة القيم الديمقراطية الليبرالية على غيرها من القيم الحضارية الأخرى، وإن ادعى أنصار هذا الخطاب المهيمن اتّباعهم للمنهج العلمي الوضعي في الوصول إلى نظرية تأسيسية وكليّة، إن المتمعن في أدبيات الواقعيين يجدها ترتكز إلى خلاصة غريبة ترتقي إلى المفارقة، تقوم على فكرة الحرب المفضية إلى السّلام، تحت مبرر الصّراع والفوضى كحالات لازمة لا فكاك منها تطبع النفس البشرية والمنظومة الدّولية على حدّ سواء، وعلى منوالهم الدوغمائي نسج الليبراليون فلسفتهم التي تستند إلى نموذج استنزاف مقدّرات الدّول والشعوب الأخرى المحقق للرّفاه الدّاخلي، تحت غطاء ذرائعي يدّعي التعاون والاعتماد المتبادل الذي يعتبرونه نمطا ينبغي أن يسود العالم بأسره، وفي النهاية تتسبب دراسات وبحوث الوضعيين في الآلام والمآسي لشعوب العالم الثالث.

وفي هذا السياق، أثبتت السيرورة التاريخية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية والتي واكبها تطور حقل العلاقات الدولية، أن أفكار النظريتين الوليدتين في هذا الحقل، وعلى الرغم من تجذرهما في

---

[1] يعبر مالك بن نبي في تحليله للسياسة الدولية عن هذه المنطقة بـ(محور طنجة – جاكرتا)، في مقابل محور واشنطن- موسكو الذي يعني لديه الحضارة الغربية بمعسكريها الغربي والشرقي خلال الحرب الباردة.

[2] عبد الناصر جندلي، "النظريات التفسيرية للعلاقات الدولية بين التكيف والتغير في ظل تحولات ما بعد الحرب الباردة"، مجلة المفكر، جامعة محمد خيضر بسكرة، ع 5، 2018، ص ص 122- 123.

التاريخ واستقائهما لبنيانهما المعرفي من أفكار فلسفية قديمة، ما هي في الحقيقة إلا مجرد تبريرٍ لوضع قائم تصنعه الدول الكبرى، خصوصا الولايات المتحدة الأمريكية، وتسويغٍ لإحكام سيطرتها على ساحة دولية بدأت بعد الحرب العالمية الأولى تشهد فراغا، على خلفية تراجع القدرات العسكرية والاقتصادية للقوى التقليدية "فرنسا وبريطانيا"، فمثّل تنامي الأفكار الواقعية والليبرالية ضمن البناء المعرفي الوضعي محاولة أمريكية لملئ ذلك الفراغ وأخْذ مكانة شرطي العالم والاستيلاء على السلطة العالمية من خلال الترويج لأفكار هي أشبه بالمغالطات الواهمة؛ كالفوضى الدولية وغياب سلطة تحكم العالم وتفرض قانونا دوليا يضبط العلاقات بين دوله، وتمتلك أدوات الإكراه المادي لفرضه، كما أن الأفكار الليبرالية ما فتئت تزود صانع القرار الأمريكي بما يخدمه ويساعده على مأسسة المنظومة الدولية وإنشاء مؤسسات دولية سياسية واقتصادية "الأمم المتحدة، صندوق النقد الدولي والبنك العالمي"، والتي ما هي في حقيقتها إلا أذرعا للسياسة الخارجية الأمريكية التي استعانت بمفاهيم المنظورين الواقعي والليبرالي لإنتاج خطاب دولي جديد مهيمن، الهدف منه إخضاع دول العالم بما في ذلك القوى التقليدية منه، لسلطة عالمية جديدة تحت مسمى النظام الدولي الجديد، وقد واكب هذا الواقع الدولي الجديد الذي صنعته الولايات المتحدة على مدار أكثر من سبعين عاما تطورا في الجوانب المعرفية، حيث اكتسب المنظوران الواقعي والليبرالي أدوات بحثية وتحليلية جديدة على ضوء الثورة السلوكية التي شهدها حقل العلاقات الدولية، والتي أوغلت في الفلسفة الوضعية الكونتية؛ مستفيدة في هذا الجانب من التقدم التكنولوجي الذي عرفه مجال المعلوماتية، وهو ما أثمر في النهاية نقاشا استحوذ على بقية التصورات وطغى صوته المستمد لقوته ومداه من القوة العسكرية والاقتصادية الأمريكية على أصوات المنظورات الأخرى، التي خفتت لأنها تفتقد إلى سلطة أو قوة تثبت وجودها وتفرض مبررات هذا الوجود، ونقصد هنا النقاش النيو-نيو: "نيو واقعي- نيوليبرالي" الذي طغى على حقل العلاقات الدولية.

إن مزاعم أنصار المنظورين المعرفيين الليبرالي والواقعي في انتهاج خطوات علمية صارمة للوصول إلى نظرية عامة في حقل العلاقات الدولية، ما هي في الحقيقة سوى محاولة لإضفاء الشرعية المعرفية على سلوك الولايات المتحدة القائم على بسط هيمنتها العسكرية والاقتصادية على الدول حديثة الاستقلال، والتي كانت في طور التحرر في إفريقيا وآسيا والعالم الإسلامي خلال أربعينيات وخمسينيات وستينيات القرن الماضي، ولعل فشل الواقعيين والليبراليين في التنبؤ بتفكك الاتحاد السوفياتي – باعتبار التنبؤ آخر وأهم مراحل المنهج العلمي وما يقتضيه من تعميم وتنظير- وما تلى تفككه من أحداث جسام أدت في نهاية المطاف إلى نهاية الحرب الباردة بين المعسكرين، وما رافق ذلك من تفكك كلي للكتلة الشرقية، لخير دليل على أن أسطورة المنهج العلمي بالمفهوم الوضعي للعلم، المرتكز على مسلمات مزعومة مثل الموضوعية والثبات والحتمية وتكرار الانتظامات في إطار الظاهرة الدولية، والتي كان الليبراليون والواقعيون يروجون لها، تهافتت وانهارت أمام حقائق دامغة لواقع بظواهر مغايرة

تماما لما هو مألوف، أسهمت المنظورات التأملية القائمة على الفهم على خلاف التفسير عند الوضعيين فيما بعد في نقضها والبناء على أسسها، بداية من إعلانها الإنعتاق الإبستيمولوجي من القيود الوضعية الخرافية، والتي سعت لأن تهيمن على العقل البشري وأن تفرض عليه نمطا من التفكير كان الهدف منه شل حركة الفكر الإنساني وحرف مساره وقولبة المعرفة ضمن أطره الإبستيمولوجية ومنهجيته الغربية، وكانت الغاية الرئيسية منها كبح الحضارات غير الغربية وإيقاف مساراتها الإنسانية، وإفشال طموح شعوبها النهضوية وإبقائها على هامش الحضارة الغربية، مجردة من كل إرادة إبداعية ولا قدرة لها على التقدم، اللهم سوى تقليد النموذج الغربي واستنساخ تجاربه والإذعان لتعاليمه وإملاءاته.

المبحث الثاني: انعكاسات هيمنة السّياسة الدّولية الغربية على دول العالم الثالث

لم تكن السياسة الدولية الغربية وليدة نهاية الحرب العالمية الثانية التي تشكلت في غداتها منظومة دولية جديدة تحتكم إلى مؤسسات وميثاق الأمم المتحدة، فقد امتدت هذه السياسة المستندة إلى الفلسفة الوضعية بالأساس إلى الحملات الاستعمارية مع بداية القرن التاسع عشر، والتي لم تكن هي الأخرى سوى نسخة معدلة لحملات الاكتشافات الجغرافية التي اقترنت بهيمنة الإمبراطوريات الاستعمارية الكبرى على شعوب تلك المناطق المكتشفة والمستعمرة، وعلى هذا الأساس كانت الظاهرة الاستعمارية انعكاسا واضحا لنزعة هيمنة القوى النافذة عالميا، والتي استخدمت وسائل عسكرية واقتصادية عدة، ولجأت إلى أساليب إدارية مختلفة، كان الهدف منها السيطرة على شعوب الحضارات الأقل قوة، بغرض تعميم إيديولوجياتها وثقافاتها داخل مجتمعاتها، والتمكين لأعراقها وأجناسها من الاستيلاء على مقدرات تلك الحضارات واستعباد شعوبها وتأبيد تبعيتها إلى سياساتها واقتصادياتها ومؤسساتها حتى بعد إعلان استقلالها عنها.

المطلب الأول: أثر الظاهرة الاستعمارية على العالم الثالث

يحمل مصطلح "العالم الثالث" مدلولا سياسيا مرادفا للدول المستعمَرة التي سيطر عليها الاستعمار الأوربي المباشر إبان القرنين التاسع عشر والعشرين، مستخدما في ذلك وسائل عسكرية بشكل أساس[1].

وقد كان الشعور العام لدى أغلب الأوربيين بالتفوق الحضاري والتطور الاقتصادي، محفزا لهم على التوسع والهيمنة والرغبة في الاستعمار، الذي كان –بالنسبة لهم- زيادة على كونه عاملا في تطور أوربا وازدهارها، وسيلة لنقل هذا التطور والازدهار إلى المستعمرة، حتى أن منظري السياسة الاستعمارية كانوا يرون أن مفهوم الاستعمار هو "الاتصال بالبلدان الجديدة لاستغلال إمكانياتها الطبيعية والمتنوعة واستثمارها لفائدة الوطن، ونقل محاسن الثقافة الفكرية والاجتماعية والعلمية

[1] عبد الحميد زوزو، تاريخ الاستعمار والتحرر في إفريقيا وآسيا، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2009، ص 5.

والأخلاقية والفنية والتجارية والصناعية التي هي وقف على الأجناس المتفوقة إليها". إن هذا المفهوم ماهو في حقيقته إلا تبرير لسيطرة المستعمِر السياسية والاقتصادية على الشعوب المستعمرة، بعد أن يوهمها بتنازله عن طبيعته الأساسية في الاستغلال البشع والسعي نحو تحقيق الربح المادي «mercantilisme» في مقابل "رسالة التمدين" المزعومة التي يحملها للبلدان "غير المتحضرة"[1].

وفي هذا الاتجاه، سعى الاستعماران البريطاني والفرنسي إلى توطيد فكرة أساسية في مستعمراتهما قائمة على "تأبيد الماضي"، وذلك من خلال السماح بإصلاحات شكلية ترمي في جوهرها إلى ربط البلدان المستعمَرة بهما بصورة وثيقة، فكان الإنجليز يسعون للحفاظ على إمبراطوريتهم مترامية الأطراف، وحرص الفرنسيون على أن يبقى زهاء المائة مليون (ما بين الحربين) من مختلف الأجناس تابعين لسلطتهم، وفي المقابلّ ظل البلدان الاستعماريان محافظين على عقيدتهما الاستعمارية في أن تعتمد المستعمرات في تمويل أعبائها على الضرائب والغرامات التي كان الأهالي يدفعونها، بالإضافة إلى الاقتراض، ولم يكونا يقدمان لمستعمراتهما ما ينهض باقتصاداتها، ماعدا الاعتمادات المالية المخصصة للإدارة والحرب، وفي المقابل فإن الساسة الأوربيون ومنظرو الاستعمار كانوا يرون أن ثروات الشعوب المستعمرة ليست ملكا لهم لوحدهم، بل هي ملك للإنسانية قاطبة، وبالتالي فإن استعمار هذه البلدان يأتي كضرورة اقتصادية بغرض استغلال مقدرات آسيا وإفريقيا التي تظل شعوبها قاصرة عن فعل ذلك ذاتيا، وهذا حتى تعمّ منافعها على الجميع – بزعمهم- وليس ذلك بغرض الاستحواذ عليها من منطلق "حكم القوي على الضعيف وإنما بمقتضى حق القوي في مساعدة الضعيف"، وقد برر الاستعمار لفكرته هذه بمغالطات كان الهدف منها تضليل الدول المستعمَرة، وراح يضع لها أسسا قائمة على شعوره بواجب الاعتناء بالمستضعفين وحمايتهم من المتربصين وتأهيلهم حتى يصبحوا قادرين على تحمل مسؤولياتهم مستقبلا، في محاولة لإظهار ما اغتصبه من مستعمراتها على أنه حق مشروع له[2].

وعلى هذا الأساس، قامت السياسة الاستعمارية على الاستغلال في جميع المجالات وبمختلف الطرق والوسائل، تحت شعار "التطوير والتحرير"، وفي الوقت الذي منحت فيه بريطانيا الاستقلال الداخلي عبر نظام "الدومينون" لمستعمراتها من السكان البيض ذوي الأصول الأوربية، من خلال ربط سياستها الخارجية بالتاج البريطاني "أستراليا وكندا"، نجدها قد اكتفت بالسماح لشعوب آسيا وإفريقيا بإنشاء مجالس محلية صورية، على أن يقوم شيوخ القبائل والأمراء المحليين في كثير من هذه البلدان بمشورة الحاكم العام أو المقيم السامي الذي كان على اطلاع دائم وكلي بتصرفات الموظفين والخاضعين لرقابته وسلطته، وكان هذا الإجراء تحت مزاعم الحاجة لنضج الشعوب المستعمَرة كمرحلة انتقالية تسبق الاستقلال، بينما لم تكن في حقيقتها سوى سياسة مراوغة لإطالة الوقت من

[1] المرجع نفسه، ص 7.

[2] المرجع نفسه، ص ص 7، 21.

أجل الحفاظ على مصالح الدول الاستعمارية الإستراتيجية والسياسية والاقتصادية، كما أن الاستعمار البريطاني كان يمنح نوعا من الحكم المباشر لصالح الأقلية الأوربية في روديسيا الشمالية والجنوبية وجنوب إفريقيا وكذلك كينيا وزمبابوي وغيرها، وقد كان هذا الحكم قائما على التفرقة والتمييز العنصري، وحتى وإن حدث وأن منحت الحكم الذاتي لإحدى مستعمراتها فإن ذلك لا يعني القطيعة الكلية معها، حيث أنها تستمر في الاحتفاظ بعلاقات وطيدة كانت قد ربطتها مع النخبة الحاكمة وطبقة الأرستقراطيين، الأمر الذي يحملها على التعاون معها بعد الانفصال الشكلي عنها[1].

من جانب آخر، واستنادا إلى الميول المعرفية للعديد من مراكز البحث والدراسات الغربية التي تهتم بظاهرة صعود الرأسمالية التي كانت متجذرة إلى حد كبير في ديناميات النظام الإقطاعي الأوربي، فإنه ليس من الصعب إدراك علاقة ظاهرة الاستعمار بكلّ من بروز الرأسمالية العالمية ووصولها إلى ما هي عليه في أوربا في عصرنا الحالي[2]، حيث أنه مباشرة وقبيل الحقبة الاستعمارية كانت أوربا الغربية صغيرة نسبيا وهامشية مكانيا واقتصاديا، وبشكل ملحوظ كانت تابعة لنظام التجارة الأفرو أسيوي المتشابك والشاسع، وحسب التقديرات التي أعدها المؤرخ الاقتصادي آنغوس ماديسون (Angus Madison) فإنه ما بين سنوات 1000 و1500 للميلاد، أي قبل البدء الكامل للاستعمار، شكلت إفريقيا وآسيا مجتمعتين ما بين 75 إلى 80 في المائة من إجمالي الناتج الاقتصادي للبشرية، وعلى النقيض من ذلك فقد تراوحت حصة أوربا في تلك الحقبة ما بين 9 إلى 18 في المائة، ومع بناء الإمبراطوريات الاستعمارية ما وراء البحار والتي تمركزت في أوربا الغربية، وبحلول سنة 1820 ميلادي انخفض وزن إفريقيا وآسيا الاقتصادي في العالم إلى نحو 64 في المائة، بينما نما اقتصاد أوربا الغربية إلى ما يقارب 23 بالمائة، وفي سنة 1913 بلغ حجم الاقتصاد الآسيوي والإفريقي مجتمعا أقل من 28 في المائة من الاقتصاد العالمي، والسؤال الوجيه الذي يطرح نفسه عند هذه النقطة هو كيف حدث هذا؟ لقد حدث كل ذلك بعد أن أطلق الاستعمار عمليتين منفصلتين نسبيا للتحول الهيكلي العالمي، الأولى تسمى "نقل القيمة الاستعمارية"، والأخرى تعرف بـ"تأثير الدمار"، وتنطوي العملية الأولى على إطلاق العنان للآليات الاقتصادية القانونية واللوجستية التي من شأنها ضمان نقل الموارد الطبيعية من المستعمرة إلى المتروبول (خامات معدنية؛ أبرزها الفضة والذهب والحديد، والتي يتم تصنيعها بعد ذلك في أوربا وأمريكا الشمالية)، كما قام الأوربيون في مستعمراتهم بإنتاج سلع أساسية مستغلين في ذلك العبيد من سكان المستعمرات الأصليين واليد العاملة الرخيصة، على غرار الشاي والبهارات والقهوة وغيرها، ونتج عن العملية الثانية تطور نسبي لمرتبة أوربا الغربية في الاقتصاد العالمي، وقد تضمن ذلك تدميرا اجتماعيا وقانونيا وسياسيا وصناعيا وهيكليا وزراعيا لحق بالمستعمرات، بالإضافة إلى تهجير وإبادة

[1] المرجع نفسه، ص 38.

[2] Josef Borocs and Mahua Sarcar ,colonialism, www.academia.edu/1485352/Colonialism, january 2012, p2.

لشرائح واسعة من السكان، وتدمير التقنيات ودوائر التجارة والمؤسسات الاقتصادية للمجتمعات المحلية، إلى جانب الاستيراد القسري للمنتجات الأوربية[1].

المطلب الثاني: انعكاسات ظاهرة الاستعمار على الدولة ما بعد الكولونيالية

إن أول ما يعترض فكرة "ما بعد الاستعمار" هو وضع مفهوم واضح ومحدد لهذا المصطلح، حيث نجد أنه ينطبق على ثلاث طرق للفهم؛ الأولى وهي الغالبة، ويتعلق مصطلح ما بعد الاستعمار هنا بالفترة الزمنية، فقد كانت البلاد المستعمَرة محتلة من قبل إمبراطوريات استعمارية أوربية، وخلال القرن العشرين بدأ الحكم الاستعماري في الانهيار، مفسحا المجال لظهور العديد من الدول، وهي بهذا المعنى ما بعد استعمارية، وبطريقة ثانية يستخدم مصطلح ما بعد الاستعمار للدلالة على شكل معين من الدّولة ونوع محدد من السياسات، حيث نجد أن الدول المستقلة حديثا عن الإمبراطوريات الاستعمارية ورثت في الغالب المؤسسات الاستعمارية المختلفة التي كانت موجودة على الأرض وقتها، هذه المؤسسات كانت القوى الاستعمارية قد صممتها بغرض السيطرة على سكان المستعمرات بشكل فوقي، أو بمعنى آخر؛ من أجل حماية دولة الاحتلال من الشعوب المستعمَرة، وقد استمرت تلك المؤسسات في أداء وظيفتها تلك بعد انسحاب جيوش الاستعمار، وتعد هذه الاستمرارية أهم سبب لكون الدول ما بعد الاستعمارية لم تعرف الديمقراطية كنظام للحكم. في الطريقة الثالثة للتعامل مع مصطلح "ما بعد الاستعمارية" نجد أنه استخدم كمفهوم نقدي، حيث يجادل مؤيدو هذا النوع من التحليل بأن ما نعتقد كونه حداثةً (الليبرالية، الأسواق الحرة، العلمانية...) ليست مفاهيم عقلانية نتجت عن أحكام منطقية أو علمية، بقدر ما هي عبارة عن أبنية اجتماعية تطورت انطلاقا من تجربة غربية معينة، غالبا ما تكون مسيحية، فالحداثة حسب المنظور ما بعد الاستعماري إذن هي غربية، وقد فرضت القوى الإمبريالية طرق وأنماط التفكير الغربية المرتبطة بها على الدول ما بعد الاستعمارية[2].

وفي اتجاه آخر، تعتبر مسألة الحدود الموروثة عن الاستعمار أهم معضلة تواجه الدولة ما بعد الكولونيالية، حيث أنها اتخذت أبعادا متعددة كانت لها انعكاسات مختلفة على العلاقات بين الدول حديثة الاستقلال، مما أدى إلى نشوء صراعات وحروب، وقد نتج عن قيام دولة جنوب السودان في جوان 2011 قضية جد حساسة بالنسبة للقارة الإفريقية تمثلت في مبدأ عدم المساس بالحدود الموروثة عن الاستعمار، والتي رُسمت على طاولات في مفاوضات بمدن وعواصم أوربية، لتخدم متطلبات الاستيطان الاستعماري دون الأخذ بعين الاعتبار طبيعة التركيبة الإثنية والدينية واللغوية

[1] Ibid, p2.

[2] Samuel Helfont, post-Colonial States and the Struggle for Identity in the Middle East since World War Two, www.files.ethz.ch/isn/195659/helfont_-_hi_-_post-colonialism.pdf, p1.

والثقافية لسكان البلدان المستعمرة، حيث كان المعيار الأساس لهندسة تلك الخرائط الولاء التقليدي للدول المستعمرة على الأرض، وهو ما يفسر العدد الكبير من النزاعات والانقسامات الداخلية والاختلافات الجوارية التي ترتبت عن هذا التعسف في تقسيم جغرافيا البلدان المستعمرة[1].

من جانب آخر، وفي سياق انعكاسات ظاهرة الاستعمار على الدولة ما بعد الكولونيالية، لا تزال العلاقات التي كانت تربط بين المستعمِر والمستعمَر، هي ذاتها التي تجمع بين الحاكم والمحكوم في الدولة ما بعد الكولونيالية، وهي علاقة أورثت للحاكم سلطة أخذت أبعادا متعددة تنطلق من تأبيد الحكم والتعسف في استخدام السلطة، كما أورثت ذات العلاقة المحكومين شعورا بالقهر والرضوخ والإذعان والانقياد والخضوع الدائم لصاحب السلطان، الذي كان بالأمس يتمثل في المستعمِر واليوم أصبح دكتاتورا من أبناء البلد، وما يثير الاهتمام هو أن حكومات الدول ما بعد الكولونيالية أحجمت عن خلق واقع جديد لعلاقات السلطة الموروثة عن الحقبة الاستعمارية التي تعتبر الأنظمة ما بعد الكولونيالية امتدادا لسلطتها، إما بسبب عدم قدرة تلك الحكومات على الفعل أو نتيجة لفقدانها الإرادة السياسية نحو التغيير من الأساس، وكمحصلة لذلك لم يتحقق ما كافح من أجله الآباء المؤسسون الذين قادوا حركة التحرر الوطني ضد المستعمر لعقود طويلة، بل إن بعض هؤلاء وبعد أن دانت لهم السلطة راحوا يمارسون أنواعا من التسلط المبني على القهر والاستبداد، لم يعهده مواطنوهم من قبل، ولم تمارس حتى في زمن المستعمِر، وكانوا بذلك سببا في التأسيس لأنظمة شمولية قائمة على الحكم المطلق للفرد[2].

المطلب الثالث: عولمة الحضارة الغربية

لم تعد الجغرافيا تشكل عاملا محوريا في جيوستراتيجيات الدول فيما يتعلق بالقضايا الدولية، بحيث صار الطرح العولمي يرافع من أجل نهاية دور الدولة والسيادة بكل ما تخلفه العولمة من تدفقات اقتصادية وإعلامية واجتماعية وثقافية في ظل اختزال الأزمنة والمسافات، فقد اتّسم العصر الجديد الذي نعيشه برواج القيم والأفكار الليبرالية التي ترفع شعار "النهايات" (نهاية التاريخ، نهاية الدولة، نهاية الإيديولوجيا ونهاية الجغرافيا)[3].

---

[1] ريمة بن عمار، انعكاسات الدراسات ما بعد الاستعمارية على العلاقات الدولية، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة الجزائر 3، أكتوبر 2014، ص ص 113 - 115.

[2] د.أحمد الزروق رشيد، "تأثير الموروث الاستعماري في تأصل تسلط الدولة ما بعد الاستعمار في إفريقيا جنوب الصحراء"، بنغازي: مجلة البحوث الاقتصادية، مركز البحوث في العلوم الاقتصادية، المجلد 23، العددان الأول والثاني ،ص 52.

[3] د. عبد القادر راقدي، "الجيوبوليتيكا والعولمة في الحديث عن نهاية الجغرافيا"، مجلة دفاتر السياسة والقانون، جامعة باتنة 1، ع 17، جوان 2017، ص 209.

وبهذا الخصوص، انقسم الخطاب العربي الإسلامي المعاصر بين من هو مع العولمة وبين من هو ضدها، وبين من يجهلها، بين من يراها فتحا كونيا وإمكانا حضاريا، وبين من يجد فيها غزوا ثقافيا ونمطا استهلاكيا يهدد الخصوصيات في العالم الثالث ويمهد إلى الحرب، وقد تعامل العديد من المفكرين والباحثين مع العولمة على أساس كونها ظاهرة سلبية ينبغي مقاومتها، وبوصفها استباحة للقيم وغزوا للثقافات، وفخا للهويات وتسلطا على الشعوب والمجتمعات، على غرار محمد عابد الجابري وعبد الإله بلقزيز، وحسن حنفي[1].

ويمثل مصطلح العولمة مفهوما دالا على نظام عالمي جديد، يُنظر إليه من الناحية الاقتصادية على أنه أعلى مرحلة بلغتها الرأسمالية، حيث تطمح العولمة إلى استبدال الرأسمال الوطني بالرأسمال العالمي، بكل ما يترتب عن ذلك من انقلاب جوهري في تاريخ الإنسان وتراثه الحضاري والثقافي[2].

وفي هذا الاتجاه، تُجسد العولمة حضارة جديدة تختلف عن كل ما شهده العالم خلال التاريخ البشري من حضارات، وأهم ما يميز هذه الحضارة العولمية هو سعيها لانتزاع الإنسان من انتمائه الأصلي وتغييب وعيه بالتاريخ، وهذا ما يفسره بروزها ونموها بشكل مطرد، وامتدادها إلى أغلب النشاطات الإنسانية، بالتزامن مع ازدهار التيارات ما بعد الحداثية عن الممارسة "الإبداعية" وفي الرؤية الفلسفية النقدية، ويدلل على ذلك تأثر أصحاب الاتجاه الأخير الذي بدأ مع بدايات تسعينات القرن الماضي بزعامة جورج لاندو George Landow في أمريكا لدراسة ما يعرف بالنص الإلكتروني الشامل hypertext بأفكار ما بعد الحداثة التي طرحها كل من رولان بارت وجاك دريدا خصوصا فيما له صلة بفكرة النص المفتوح وانتشار المعنى بلا حدود ودور القارئ في إنتاج النص وغير ذلك، حتى أصبح نص ما بعد الحداثة الإلكتروني منتشرا في العالم بأسره ويخترق الحدود والحواجز، وهو ما يطرح إشكالا بخصوص صاحب الصوت الفاعل والمهيمن في هذا النص الذي دخل عالم التكنولوجيا وصار مُصادَرا لصالحه، وبالتالي فإن من يمتلك التكنولوجيا سيكون بوسعه الدخول إلى عالم النص والمساهمة في إنتاجه مجددا[3].

من جانب آخر، نجد أن مفاهيم الموضوعية والحياد والفصل بين الحقائق العلمية والقيم الأخلاقية التي أنتجها منهج البحث العلمي وفق التصورات الوضعية، قد انسحبت على تفسير سلوك الأفراد والجماعات داخل المجتمعات الليبرالية والعلمانية في سياق تطور تاريخي واجتماعي لمبدأ الحرية، فأفرزت خلاله مفهوما جديدا للقيمة الأخلاقية، سعت المركزية الغربية المرتبطة بالدوائر السلطوية عالميا لأن تصنع منه نموذجا ينبغي تعميمه على البشرية قاطبة، واستخدمت لهذا الغرض

---

[1] . د. بركات محمد مراد، ظاهرة العولمة رؤية نقدية، الدوحة: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية في دولة قطر، ط1، 2001، ص 60.

[2] المرجع نفسه، ص 72.

[3] المرجع نفسه، ص ص 74 – 77.

الدولُ الغربيةُ وخاصة الولايات المتحدة جميعَ وسائل الهيمنة الناعمة والسيطرة الخشنة في سبيل ذلك، وهنا أصبحنا أمام عولمة للقيم الاجتماعية والحضارية الغربية، التي صارت تتدفق بسلاسة وإكراه في أحيان كثيرة، وأضحت المواثيق والقوانين والمنظمات الدولية راعية لهذا التدفق وساهرة على إتمامه ولو كره الآخرون، فأنتجت بذلك معايير اجتماعية لا يجوز مخالفتها أو مغايرتها.

وفي هذا السياق يورد جلال أمين في كتابه "العولمة" ما أبدته الوثيقة الأساسية المعدّة للمناقشة في مؤتمر الأمم المتحدة للسكان والتنمية الذي عُقد بالقاهرة في سبتمبر 1994 من "تسامح غريب" إزاء ممارسة الرذيلة والإجهاض والشذوذ الجنسي وممارسة للجنس خارج إطار الزواج، ومن تساهل مع الميول الفردية والأهواء الشخصية حتى للمراهقين والقُصّر، وقد حوت هذه الوثيقة عبارات وألفاظ لا تعكس قيمنا الحضارية، متبنية بذلك فلسفة اجتماعية متطرفة في تشبثها بمبدأ الحرية الفردية، لدرجة أنها جعلت المصلحة الشخصية ورغبات الفرد هي المعيار وألغت أي سلطة أبوية أو أسرية أو دينية أو مجتمعية بل إنها تدخلت في سيادة الدولة[1].

وفي هذا الإطار يرى جلال أمين أن مؤسسات ومنظومات اجتماعية عديدة على غرار الأسرة، الأمة، الدين، التقاليد والأعراف وغيرها بدأت تفقد سلطتها على الفرد، أو ربما طاولها التفكك جراء انسحابه، وأجبرها هذا النمط المعولم على إزالة قيودها عليه، ويسمي أمين نمطَ الحياة هذا الذي ظهر في أوربا الغربية قبل ثلاثة قرون بـ"حضارة السوق"، وهو في تطور مستمر على الصعيد الاجتماعي ويتسم بسيادة قيم البيع والشراء وإدراج كل الأشياء والعلاقات داخل نطاق "السوق" الذي يظل في عزم حثيث لتوسيع قاعدة المستهلكين وليضم شريحة أوسع من المتداولين على السلع والخدمات، فلجأت قوى مسيطرة على هذا السوق إلى إزالة الحواجز الاجتماعية والقيمية عن فئة الشباب وحتى المراهقين وجذبها عبر الإعلانات التجارية، حتى تتيح لها الولوج إلى السلع والخدمات التي تروجها في "سوق الحضارة" (مأكولات، ملابس، مطاعم، أنماط الموسيقى والغناء وموضوعات الأفلام والمسرحيات والبرامج التلفزيونية ومختلف أنواع الترفيه...)، الأمر الذي أفضى إلى استقلال متزايد لصغار السن عن عائلاتهم وسلطتها الضابطة، وانحرافهم عن القيم الاجتماعية والدينية الناظمة للسلوك والحياة العامة، وفي المحصلة فإن الهدف من وراء هذا الانفلات هو ترويج سلع وخدمات الشركات المتعددة الجنسية والعابرة للأوطان والدوائر الرأسمالية، وهي بالتالي من تقف وراء إنتاج هذه المعايير الاجتماعية المعولمة[2].

في اتجاه آخر يرى برهان غليون أن العولمة في العالم العربي جاءت في صورة ضغوط متتالية ومختلفة الأنماط وبأهداف متعددة، أدت في نهاية المطاف إلى الحدّ من هامش استقلالية الدول

[1] جلال أمين، العولمة، القاهرة: دار الشروق، ط1، 2009، ص 158.

[2] المرجع نفسه، ص 162.

العربية ومبادرتها إقليميا، كما أنها فاقمت من الصراع داخل الجامعة العربية فتراجعت على إثرها مشاريع الوحدة التي انطلقت قبل خمسين سنة، في مقابل رواج مشاريع تكتل جديدة، على غرار مشروع الشرق الأوسط الكبير الذي باشرته الولايات المتحدة، والذي نتج عنه توسع لدائرة الحروب الإقليمية والوطنية والأهلية وما صاحبها من انتشار للإرهاب والعنف، فأفضى ذلك إلى تدويل السياسات الأمنية العربية، القومية والقطرية على حدّ سواء، بالإضافة إلى نشر القواعد العسكرية وتوقيع اتفاقيات الحماية والوصاية الخارجية، وفي المحصلة مصادرة القرار المستقل والإرادة الذاتية العربية، وقد أفرغت هذه التدخلات الخارجية النظم الوطنية من محتواها الاجتماعي والسياسي والثقافي، فنشأت على إثر العلاقة الوظيفية بين النخب الحاكمة والدول الكبرى المهيمنة نظم تسلطية وأنماط حكم أنتجت الفساد وزادت في اتساع الفوضى الاقتصادية والسياسية والإدارية، التي خلفت الفقر والبطالة والتفكك الاجتماعي، وعمقت أزمة الهوية ووطدت التبعية الثقافية وأحدثت شرخا واستقطابا حادا بين ثقافة إسلامية وأخرى علمانية حديثة، أنتجا تشتتا فكريا نجم عنه هجرة للكفاءات والإطارات الثقافية والعلمية العربية، التي افتقدت إلى بيئة ملائمة في بلادها العربية[1].

في النهاية يمكننا أن نرى كيف أن منظورات الاتجاه السائد وُضعت من أجل خدمة أجندات معينة في صالح السياسة الخارجية للدول الغربية وخصوصا الولايات المتحدة الأمريكية، وكيف أنها في نفس الوقت أثرت سلبا على دول العالم الثالث، تارة بتبريرها لأشكال الهيمنة من استعمار وتدخل وحروب استباقية ومكافحة للإرهاب الدولي، وتارة أخرى عبر تسويقها للصراع بين الدول على أنه حالة طبيعية بل أبعد من ذلك حينما تراه قدرا محتوما بين الدول المتجاورة والتي لها تاريخ مشترك وتنتمي إلى حضارة واحدة ولها امتدادات وأواصر دينية وثقافية بين شعوبها، وعلى هذا الأساس نجد أن المنظورات الغربية لا يمكنها فقط وبأي حال من الأحوال أن تخدم قضايا دول العالم الثالث ونهضتها ووحدتها، بل إنها أداة تدميرية وتفكيكية، تؤجج الصراع بين هذه الدول وتجعل منها عبر الرضوخ والإذعان لأفكارها التي تزعم أنها مبنية على أسس إبستيمولوجية ومنهجية، ومن خلال صناعتها لأنتلجنسيا محلية تابعة، مجرد فضاء لتوسع القوى الكبرى ورواج بضائعها وثقافاتها، وفي هذا المقام نكون أمام ضرورة بل حتمية إنتاج منظورات معرفية نابعة من تراثنا الفكري وأصولنا المعرفية، دونما تعصب أو إقصاء للأفكار والمنظورات النافعة والمفيدة أنى كان مصدرها، تخدم قضايانا وتساهم في نهضة مجتمعاتنا ووحدة دولنا وتقدمها الاقتصادي والمعرفي وتحفظ لها سيادتها وتعيد لها دورها الحضاري، بعيدا عن الهيمنة الغربية ومشاريعها التقسيمية والتجزيئية والاحتوائية والاستحواذية المستندة إلى صكوك معرفية تدعي علميتها، ولا ينبغي الارتهان لمفاهيم ثبت نسبيتها والغرض غير البريء منها، على غرار "الموضوعية العلمية" و "الحيادية المعرفية" كونها مجرد وهم لم يلتزم به حتى الباحثون الغربيون في

[1] برهان غليون، "العولمة وأثرها على المجتمعات العربية"، ورقة مقدمة إلى اجتماع خبراء اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا، حول تأثير العولمة على الوضع الاجتماعي فى المنطقة العربية، بيروت: 19-21 ديسمبر 2005، ص 2.

الحقل لأنهم يخدمون أجندات دولهم ويبررون ممارساتها القمعية والتوسعية والتسلطية في حق الشعوب والدول الأخرى عبر ما يتوصلون إليه من نتائج "يقينية لا يرقى إليها الشك"، فالنظرية في الأخير وكما يقول روبرت كوكس Robert Cox هي من أجل شخص ما ولخدمة غرض ما.

المبحث الثالث: الانعتاق من هيمنة الحضارة الغربية والبدائل الممكنة

لقد أضحت سياسة الهيمنة التي تنتهجها الدول الغربية تجاه دول العالم الثالث سمة ثابتة تطبع العلاقات بين الجانبين، ومن المستبعد جدا أنها ستشهد تغيرا نحو علاقات قائمة على الندية والاحترام المتبادل والتنافس وفق أطر نزيهة وعادلة، ذلك لأن المنطلقات الفكرية والمعرفية التي تؤطر هذه العلاقة من جانب الدول الغربية ترتكز على متغيرات القوة والمصلحة، فهي تستخدم قوتها العسكرية والاقتصادية لتحقيق أهدافها الآنية والاستراتيجية، والتي تؤدي إلى استنزاف موارد دول العالم الثالث واختراق سيادة دوله والسيطرة على شعوبه، وعلى هذا الأساس باتت مراجعة هذه العلاقة الهيمنية من قبل دول العالم الثالث المتضررة منها تشكل بداية لتصحيح مساراتها ووضعها ضمن أسس جديدة، تجنبها انعكاسات سياسات الدول الغربية السلبية عليها.

المطلب الأول: مفهوم الدورة الحضارية وفرضية أفول الحضارة الغربية

تعدّ نظرية التعاقب الدوري للحضارات (La conception cyclique de l'histoire) للفيلسوف الألماني أوسفالد شبنغلر Oswald Spengler من أبرز النظريات الفلسفية المقاربة لموضوع الحضارة في الفلسفة الغربية المعاصرة، لكونها مستمدة انطلاقا من الواقع الذي عايشه شبنغلر في أمته، فجعل منه مادة للبحث والفكر، حيث أنه اهتم بكيفية نشوء وتطور الحضارات وكذا أسباب انهيارها وسقوطها في كتابه الشهير "تدهور الحضارة الغربية"، هذا المفهوم الذي اصطلح عليه بـ "الدورة الحضارية" لفت إليه العديد من الباحثين على غرار؛ جيامباتيستا فيكوGiambattista Vico، وأرنولد توينبي Arnold Toynbee وألفين توفلر Alvin Toffler وألبرت شفايتزرAlbert Schweitzer وغيرهم، ويقوم مفهوم الدورة الحضارية على فكرة أشار إليها محمد عابد الجابري في كتابه "مسألة الهوية العروبة والإسلام والغرب"، مفادها أن حدوث أي شيء أو وجوده لا بد وأن يكون بصفة دورية، لأن من الضروري أن ذلك الحدث أو الشيء قد حدث ووجد من قبل، ومن الضروري أن يحصل في المستقبل أيضا، ويتكرر إلى ما لا نهاية، فكل شيء في هذا الكون يسير ويتحرك ثم يتغير ويختفي ليعود إلى نفس النقطة التي بدأ منها، ليعاود حركته السابقة من جديد، وهو أمر ينطبق على الحضارة بوصفها ظاهرة إنسانية، هذه الحركة نشأ عنها التفكير والتخطيط لمستقبل الإنسان والأمم والشعوب[1].

[1] جمال بروال، "نظرية الحضارة عند أوسوالد اشبنجلر: مقاربة تحليلية في دورة الحضارة"، لبنان، مجلة جيل العلوم الإنسانية و الاجتماعية، مركز جيل البحث العلمي، العام السادس، ع 54، يونيو 2019، ص 71.

واستنادا إلى هذا الطرح فإن "دورة الحضارة" تعني الأطوار والمراحل التي تمر بها الأمة أو المجتمع أثناء حركته، حيث تبدأ بالميلاد ثم تنتقل إلى الازدهار والنهضة لتنتهي إلى التدهور والسقوط، لتعيد كرّتها من جديد، وهي بذلك شبيهة بمراحل نمو الكائن الحي، ويتألف التاريخ حسب شبنغلر من حضارات عظيمة، تظهر كل واحدة منها من خلال فكرة مبدئية تحتضنها تربة إقليم معين وترتبط به طوال دورة حياتها، وتمثل تلك الرابطة روحا تنعكس على كل مظاهر الحضارة التي تحمل إمكانات جديدة خاصة بها في جميع مجالات الحياة، وتعبّر من خلالها عن نفسها، هذا التعبير يلد ثم ينضج ويأفل ولن يعود مجددا، وهو ما يعني أن حركة الحضارة ليست صاعدة تزدهر تراكميا وتنتقل دوما من القديم إلى الجديد، أو تقدّمية كما يرى أوغست كونت في قانونه الوضعي للأحوال الثلاث، حيث أن التاريخ وفقا لشبنغلر لا يسير بشكل تقدّمي إلا بين طوري النشأة والتطور والازدهار (النضج)، حيث إن المسار الذي تتخذه الحضارة دائري[1].

وفي ذات الاتجاه، يطرح شبنغلر مجموعة من الأدلة يحاول من خلالها إثبات أن الحضارة الغربية بما تحويه من إنجازات تكنولوجية وصناعية تتجه الآن صوب الركود والجمود والانهيار مما سيؤدي إلى اندثارها وفنائها وانتقال دورها إلى آسيا التي ستأخذ مكانها، تماما كما تحوّل هذا الدور من الإغريق إلى الرومان، وعلى خلاف شبنغلر يرى أرنولد توينبي بفكرة تزامن العديد من الحضارات في الوقت عينه، فهو يرفض فكرة وجود حضارة واحدة هي الحضارة الغربية، وإنما ثمّة تعدّد وتنوع حضاري، ويختلف توينبي مع شبنغلر في مسألة كون الأمم لها صفة التحول الطبيعي من الازدهار إلى الاضمحلال على غرار ما يحدث مع الكائن الحي، ويرى بأنه من الممكن وضع حد لانهيار الحضارات الإنسانية عن طريق بعث القادة والمصلحين القادرين على مواجهة التحديات التي تعوق المسار الحضاري، وخلق الاستجابة المناسبة وذلك عن طريق مبدأ الارتداد والعودة[2].

ويستدل توينبي على انهيار الحضارة الغربية بحقيقة تاريخية إحصائية، تعتمد على قيامه بدراسة لستّ وعشرين حضارة لم يبق منها سوى ستّ حضارات، حيث أنه يستند في ذلك على تسارع معدل الولادة عند أجناس أخرى على غرار الجنس الأصفر والعرب، في مقابل ضعفها عند الغرب، وهو مؤشر على انهيار الغرب الأوربي يحيل على شيخوخة المجتمعات الغربية وفقدانها مستقبلا لأجيال شابة تأخذ على عاتقها مهمة إكمال المسيرة الحضارية، ويرى توينبي أن جميع الحضارات التي قاومت الفناء وأصرت على البقاء كانت تولد في قلب المهام العظام والتحديات الجسام، فكون حضارة ما تعرف تطورا تكنولوجيا وصناعيا وتشهد تقدما اقتصاديا وعسكريا لا يعني ذلك بالضرورة أنها في حالة ارتقاء، وإنما معيار الارتقاء الحضاري هو "التّسامي"، الذي يعتبر عملية إطلاق لطاقات أقلية مبدعة في

---

[1] المرجع نفسه، ص ص 74- 75.

[2] د.فاطمة الطراونة، "انهيار الحضارة الغربية: دراسة سوسيولوجية مقارنة عند كل من شبنغلر وتوينبي"، تكريت، مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية، المجلد 19، العدد 12، كانون الأول 2012، ص ص 351- 352.

المجتمع من عقالها كي تستجيب للتحديات التي تعتمل داخل النفس البشرية أكثر من كونها موجودة خارجها، وتنتقل بعد ذلك بحركتها إلى المجتمع وتولد الحضارة، وبذلك فإن عملية التسامي هي ذات طابع روحاني، وهو كلام ينسجم كثيرا مع التحليل الديني في قراءة التطور والتغير الاجتماعي[1].

ويختلف توينبي عن شبلنغر في نظرته بحتمية فناء الحضارات، إذ يرى أنه بإمكانها تجديد حيويتها والنهوض من كبوتها على نحو ما حين تصل إلى مرحلة الانحلال والفناء، وهو يتفق في هذا مع ما ذهب إليه ابن خلدون في مقدمته، والذي أكد على أن الحضارة الإنسانية تستطيع أن تعاود دورة جديدة على أنقاض الحضارة المنهارة والمندثرة، وهنا يوضح توينبي أن سبب انهيار الحضارات هو غياب قدرة الإبداع والابتكار لدى تلك الأقلية القائدة والمسيطرة على المجتمع والتي تفرض وجودها حينما تصل الحضارة إلى أوج ازدهارها، لتبدأ عندها مرحلة من الانتكاس[2].

وفي هذا الصدد يقدم توينبي أمثلة عن الحضارات التي مرت بعدة تحديات واستجابات على غرار ما حدث عند نشوء الحضارة العربية الإسلامية، بظهور شخصية محمد صلى الله عليه وسلم، الذي استطاع أن يحدث تغييرا جذريا وشاملا في المجتمع العربي، حيث نقله من مرحلة الجاهلية إلى حياة التطور والعلم والتحضر والمدنية، وبعد قرون من السجال الحضاري شهدت خلالها الأمة الإسلامية انتكاسات وارتدادات انبعثت الحضارة العثمانية من أنقاض الحضارة الإسلامية التي سبقتها، بفضل ازدياد التحديات البشرية السائدة، غير أنها عرفت جمودا في استجابتها وظلت على ما هي عليه، ويرى توينبي أن حضارة الجنس الأصفر هي الوريث القادم للحضارة الغربية، مستندا في رأيه هذا إلى المقومات المادية والفكرية التي تتوفر لدى الصين على وجه الخصوص، وهو ما يؤهلها لافتكاك هذا الدور، ويجادل بأنه من الصعب وأد هذه الوثبة الحضارية لدى الجنس الأصفر وذلك لكون الصين قد تخطت ما يمكن تسميته بنقطة "الضعف القاتل"، لاحتكامها على قوى اقتصادية وعسكرية ومعنوية تتيح لها صد كل محاولات إجهاض ارتقائها الحضاري[3].

المطلب الثاني: إمكانية التنوع الحضاري كبديل عن "حتمية" المركزية الغربية

يطرح المؤرخ والمفكر الصيني تسيان تشنغدان Qian Chengdan في مقال له[4] إشكالا محوريا بنى على أساسه العديد من الإشكالات: ما مصير حضارتنا؟ ليتبعه بجملة من التساؤلات؛ هل تعني العولمة نهاية للحضارات القديمة ودخول البشرية إلى حضارة جديدة ووحيدة تدور حول فلك الحضارة الغربية؟ ما مصير التنوع في هذه الحالة؟ وهل تتيح الحداثة للحضارات القديمة فرصة الانبعاث من

---

[1] المرجع نفسه، ص 353

[2] المرجع نفسه، ص ص 353، 354.

[3] المرجع نفسه، ص ص 353، 354.

[4] نشر هذا المقال في نسخة أولى وثانية معدّلة بالمجلة الأكاديمية لجامعة بكين.

جديد؟ وهل يحقّ للحضارات القديمة امتلاك حداثة مغايرة للحداثة الغربية، أم أن الحداثة هي الغرب والغرب هو نهاية التاريخ؟[1].

يجادل تشنغدان بأن مدة تخلص الإنسان من وضعه البدائي ودخوله الحضارة لا تساوي أكثر من واحد بالألف من تاريخ البشرية على الأرض، حيث احتاجت الحضارة إلى تضافر العديد من الظروف الملائمة لنشوئها، وعلى رأسها التواصل بين الجماعات البشرية للإنسان البدائي، وهنا يطرح تشنغدان سببا آخر غير الزراعة لتشكل الحضارات على ضفاف الأنهار العظيمة "بلاد الرافدين والفراعنة" وسواحل البحار "المدن الإغريقية"، حيث أن هذه القنوات المائية الطبيعية شكلت أسهل وأسرع وسيلة للتنقل بالنسبة للإنسان القديم، وهو ما أفضى بتلك الجماعات إلى تجاوز نمط تنظيمها الاجتماعي القديم المرتكز على رابطة الدم، وتكوين بنى اجتماعية إقليمية موسعة، يمكن تسميتها بـ "الدولة المبكرة"[2].

وفي نفس الاتجاه، يعزو تشنغدان استمرار الحضارة الصينية إلى نجاح الإمبراطور تشينغ شيهوان في توحيد الصين في القرن الثالث قبل الميلاد، على أعقاب النظام الإقطاعي الذي عصف بها وأدى إلى انقسام اجتماعي خطير ، وإلى جانب عامل الوحدة السياسية هذا، ثمة عامل آخر لا يقل أهمية عنه، يتمثل في أفكار كونفوشيوس التي انبعثت من العمق الاجتماعي الصيني، الذي صاغ بنية فكرية متكاملة حول النظام، الهدف منها إنهاء الحروب، وقد شكلت خلال آلاف السنين حاضنة روحية للحضارة الصينية، حيث ارتبط الإزدهار الاقتصادي بالاستقرار الاجتماعي، وعلى هذا الأساس فإن الحضارة تنشأ داخل حاضنتيتن؛ الأولى سياسية وهي الدولة، والثانية روحية وهي الإيديولوجيا، وقد شكل الاندماج القوي بين أفكار كونفوشيوس وبنية الإمبراطورية تزاوجا تاما بين الدولة والإيديولوجيا كبنية أساسية للحضارة الصينية[3].

وفي هذا السياق، يذهب تشنغدان إلى أن نظرية المركزية الغربية ومقولة "الكونية" نشأتا مع ظهور الدولة القومية في أوربا، والتي اعتمدت على "المجتمع الوطني" كعامل سياسي، وشعور الهوية القومية كدعامة فكرية، ومن خلال هذه الدولة شق الغرب طريقه نحو تحقيق نهضته عن طريق التحديث، الذي شكل حركة عالمية بالتوازي مع بلوغ الحضارة الغربية أوجها، ووقوع العديد من الحضارات في خطر الفناء، هذا التحديث مثل وسيلة لنهوض هذه الحضارات، وهو ما أتاح بيئة للتنوع الحضاري في العالم، بل إن التنوع في طرق التحديث استمر حتى داخل الحضارة الغربية ذاتها؛ فنجد أن بريطانيا أخذت التحديث بطريقة سلمية ومتدرجة، في الوقت الذي لجأت فيه فرنسا إلى العنف

[1] تسيان تشنغدان، ، "التنوع الحضاري، الحداثة ومستقبل العالم"، تر: د.وليد عبدالله، صحيفة الشعب اليومية أونلاين، بكين، الرابط: http://arabic.people.com.cn/n3/2017/1015/c31657-9279860.html : تاريخ الدخول: 2020/02/19.

[2] المرجع نفسه.

[3] المرجع نفسه.

الثوري، وفي حين اختارت ألمانيا طريقا مغايرا، آثرت الولايات المتحدة الاستقلال أولا، ويذهب تشنغدان أبعد من ذلك حينما يجادل أنه حتى داخل الدولة الواحدة هناك اتجاهات اجتماعية مختلفة، ومن هنا فإن مسألة تنوع التحديث ستصبح أكثر وضوحا حينما تختار كل دولة نموذجا مختلفا من التحديث، يكون غير قابل للنسخ أو الإسقاط، فكل دولة بمقدورها البحث عن طريق التنمية الذي يتواءم مع وضعها المحلي، وهذه هي السمة الأساسية للحضارة الحديثة[1].

وتقترن الكونية عند تسنغدان بالأحادية، فهي لا تراعي أساليب التطور الحضاري لكل دولة، وهي تستند إلى مزاعم فوكوياما بنهاية التاريخ، وهنا يتساءل باستغراب؛ كيف نتحدث عن وصول البشرية إلى النهاية، في حين أن الولايات المتحدة نفسها لا تزال تشهد تغيرا مستمرا، ولم تعرف نهاية لتاريخها الحضاري؟! وحتى مقولة هنتنغتون بـ "صدام الحضارات" قام بتوظيفها بعد أن آل صراع الحرب الباردة إلى "نهاية التاريخ"، على خلفية اعتقاده بأن تعافي الحضارات القديمة بات المشكلة الرئيسية التي تواجه الغرب، بينما هذا "الصدام بين الحضارات" الذي جاء به هنتغتون ما هو في حقيقته إلا عودة للحضارات العريقة، وهو ما يعني استعادة للتنوع الحضاري في العالم، واستعادة مختلف الحضارات للعلاقات الندية والمتساوية بينها، بما يتضمن ذلك من إعادة تفكير في المعاني المعاصرة لقيم الحضارات القديمة واستخدام حكمتها في معالجة قضايا المجتمعات البشرية الحديثة؛ على غرار علاقة الإنسان بالطبيعة، والأخلاق بالمصلحة، والفرد بالجماعة، والحرية بضبط النفس[2].

الفصل الثاني:

[1] المرجع نفسه.

[2] المرجع نفسه.

الحاجة إلى منظور حضاري بديل في حقل العلاقات الدولية

الفصل الثاني: الحاجة إلى منظورحضاري بديا ، ف، حقل العلاقات الدولية

بعد أن وقفنا في الفصل السابق على مأزق حقل العلاقات الدولية معرفيا وكذلك على صعيد السياسات الدولية، والذي تسببت فيه وبشكل أساسي يكاد يكون كليا المنظورات الغربية التي ما فتئت تزود صانع القرار الدولي في الدول الغربية لوضع أجندات الغرض منها الهيمنة على الشعوب الأخرى (غير الغربية) وخاصة في دول العالم الثالث والإسلامي، كنا قد توصلنا وكنتيجة لهذا الفصل إلى ضرورة التخلص من الهيمنة الغربية على حقل العلاقات الدولية وما تخلفه من انعكاسات سلبية على باقي الحضارات، وخصوصا تلك التي تنتمي إلى العالمين الثالث والإسلامي، عبر البحث عن بدائل نظرية لمنظورات الاتجاه السائد. وعلى هذا الأساس سنحاول في هذا الفصل تعميق البحث للوصول إلى المنظورات التي تصدت لمنظورات الاتجاه السائد وحاولت أن تمثل بديلا عنها، خصوصا في ما يتعلق بإيجاد حلول للإشكالات ذات المصدر الدولي والتي تكبح نهضة دول العالم الثالث وإقلاعه، ونتحدث هنا عن نظرية الإمبريالية ونظرية التبعية.

من جانب آخر وبناء على الطرح الذي توصلنا إليه في الفصل السابق، من كون منظورات الاتجاه السائد في الحقل هي في أصولها المعرفية مقاربات مبنية على متغيرات حضارية غربية ذات نزعة تميل إلى الهيمنة والتوسع، اتخذت "المنهج العلمي" كقناع يُظهر التزامه بالموضوعية وعدم التحيز وسعيه للوصول إلى تعميمات وقوانين عامة بناء على مسلمات وانتظامات تميز الظاهرة الدولية، غير أنه يخفي أغراض السيطرة والهيمنة والنفوذ والاستعمار والتدخل في شؤون الدول الداخلية والعديد من الأجندات التي ثبت تاريخيا أنها استهدفت ولا تزال هويات وقيم وموارد الحضارات الأخرى، سنحاول في هذا الفصل وفي معرض تقفي المنظور البديل معرفة أهمية المتغيرات الحضارية في وضع بنيات معرفية بدأت النخب الأكاديمية غير الغربية في العالم الاعتماد عليها في أبحاثها ودراساتها كمنطلقات نظرية، خدمة لدولها ومجتمعاتها ومشاريعها النهضوية والحضارية، بعيدا عن تأثيرات منظورات الاتجاه السائد، وهذا لمواجهة الهيمنة الغربية والتصدي لأساليبها المبنية على علاقة القوة – المصلحة ومناهضتها.

المبحث الأول: المنظورات العالم ثالثية في حقل العلاقات الدولية

أسهمت العديد من الدراسات التي أطلقتها دوائر ونخب عالم ثالثية داخل بيئتها الجغرافية والاجتماعية في الابتعاد عن المقاربة السائدة لتحليل الظاهرة الدولية، وذلك باعتمادها كموضوع للبحث ما تعيشه دول العالم الثالث من واقع شكلته العلاقة القائمة على الهيمنة من جانب دول الشمال والتي انعكست في شكل تبعية لها من جانب دول الجنوب، وقد انبرت هذه الدراسات لتحليل هذا الواقع ونقد هذه العلاقة وفق متغيرات مستحدثة مثلت تطويرا للتحليل الماركسي فلم تحد بذلك عن الأساس الوضعي للمعرفة، حتى وهي تسعى على نحو حثيث لإيجاد بدائل عن منظورات الاتجاه السائد في حقل العلاقات الدولية.

المطلب الأول: المدرسة الإمبريالية

تُعرّف موسوعة Encarta "الأمبريالية" بوصفها ممارسة من خلالها تبحث أي أمة عن طريقة لجمع شعوب ذات أصول إثنية وثقافية متعددة في تجمع اقتصادي وسياسي واحد، وتشير الموسوعة إلى أن هذا التعريف يختلف عن مفهوم الاستعمار الذي يتمثل في التحكم السياسي والاستغلال الاقتصادي لأي مقاطعة من طرف سكان أجانب يقيمون علاقة بوطنهم الأم (المتروبول)، وتتضمن في مفهومها الخالص تضامن جميع السكان، كما تعكس اتحاد المؤسسات السياسية وائتلاف النخب المحلية في السلطة المركزية وكذلك هيمنة نموذج ثقافي معين[1].

[1] د. نور الدين زمام، القوى السياسية والتنمية دراسة في علم الاجتماع ، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2007، ص 89.

وفي هذا الإطار، تجادل حورية مجاهد في كتابها "الاستعمار كظاهرة عالمية: حول الاستعمار والإمبريالية والتبعية"، أن مصطلح "الإمبريالية" استخدم في البداية للدلالة على الإمبراطورية الرومانية، ومنها انتشر استعماله، حيث نجد أن كلمة إمبراطورية تنحدر من كلمة Imperium اللاتينية، والتي تعني القوة أو السلطة أو السيادة، كما أنها استعملت للدلالة على سيطرة الإمبراطورية الرومانية وما تضمنه ذلك من فرضها لسلطة عليا على بقية الشعوب، وهو بالتالي ما يعني إقامة إمبراطورية تسعى بموجبها دولة ما إلى مد حكمها خارج حدودها الأصلية على شعوب متعددة الجنسيات[1].

تاريخيا يعتبر فلاديمير لينين Vladimir Lenin أول من أرسى علاقة بين مفهوم الإمبريالية والمنظومة الرأسمالية، وذلك في كتابه "الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية" الذي صدر سنة 1916، والذي حاول من خلاله إعطاء تفسير لما يحدث على الأرض من تداعيات للحرب العالمية الأولى، التي مزقت الحركة الاشتراكية الأممية، حين دعم كل حزب فيها حكومته في النزاع، ووصف لينين الحرب بأنها صراع إمبريالي تتنازع فيها جميع الأطراف للاستيلاء على مزيد من الأراضي بغية توسيع حيز نفوذها أو على الأقل التمسك بمستعمراتها، وأرجع ذلك إلى التغيرات العميقة في طبيعة الرأسمالية التي أنتجت شكلا فتاكا بدأ في الظهور مع أواخر القرن التاسع عشر وأفضى إلى الصراع على المستعمرات في إفريقيا مع حلول 1880، ليدخل العالم في مرحلة جديدة أخذت معها الرأسمالية طابعا احتكاريا[2] وقد تميز هذا الشكل من الرأسمالية بتكثيف العمليات المتقدمة في التراكمية الرأسمالية دفعت البلدان الرأسمالية الكبرى نحو التوسعية الاستعمارية بغرض دعم التوسع العالمي لتكتلاتها الاحتكارية الكبرى المتكونة من رأس المال الصناعي- المالي[3].

أما بخصوص أهم الأفكار والمفاهيم التي بلورتها نظرية الإمبريالية الكلاسيكية والتي تتعلق بالتطور والتوسع الرأسمالي التي جاءت عند ماركس فنجد أن هناك جانبين في هذا الصدد؛ يتمثل الجانب الأول في المضمون المادي لعملية التطور ويشمل عملية التوسع في قوى الإنتاج وزيادة الإنتاج السلعي حيث أن تفاعل قوة العمل مع وسائل الإنتاج تؤدي إلى إنتاج سلع جديدة قيمتها أكبر من القيمة الكلية للسلع التي استخدمها الرأسمالي في بداية العملية، وهنا نتحدث عن الجانب الثاني في مفهوم التطور والتوسع الرأسمالي عند ماركس، وهو يتمثل في الشكل الذي يتخذه هذا التطور الذي يشمل عملية التراكم الرأسمالي والتي تعتمد كلية على كون قيمة قوة العمل والقيمة التي تخلقها قوة العمل هما قيمتان مختلفتان تماما من حيث الكم، وهنا تسعى الوحدات الرأسمالية المتنافسة إلى

---

[1] المرجع نفسه، ص 90.

[2] فيل غاسبر، الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية – لينين"، تر: عبير يحيى، موقع مجلة الاشتراكية الثورية الإلكتروني https://revsoc.me/theory/lmbryly-l-mrhl-lrsmly-lynyn/ تاريخ الدخول: 2020/06/29 08:52.

[3] تيم دان وآخرون، نظريات العلاقات الدولية: التخصص والتنوع، تر: ديما الخضرا، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2016، ص 401.

استخراج كم أكبر من فائض القيمة، إما عن طريق إطالة يوم العمل (فائض القيمة المطلق)، وقد استخدمت هذه الطريقة في بداية الثورة الصناعية، وإما عبر تخفيض قيمة العمل (فائض القيمة النسبي) من خلال زيادة إنتاجية العمل باستخدام تقنيات جديدة لتحسين الإنتاج[1].

وفي هذا الإطار فإن الاستثمارات المكثفة في تحسين وتطوير وسائل الإنتاج تؤدي إلى تضاعف قيمة رأس المال الثابت (وسائل الإنتاج) قياسا إلى رأس المال المتحرك (قوة العمل)، وبما أن هذه الأخيرة هي مصدر فائض القيمة فإن ذلك يفضي إلى تدني معدل الربح بالنسبة إلى رأس المال المستثمر، وهذا ما أسماه ماركس بقانون ميل معدل الربح للانخفاض[2]، ويعتبر هذا القانون مفتاحا لفهم الأزمات الرأسمالية إلى جانب التجارة الخارجية والتوسع الرأسمالي خارج مجال المراكز التراكمية الرأسمالية الهامة[2].

وبالتبعية تؤدي إعادة استثمار فائض القيمة في توسيع وتطوير وسائل الإنتاج إلى زيادة حجم الوحدات الرأسمالية (تركيز المال)، وتؤدي الأزمات المتتالية في الرأسمالية إلى انهيار الوحدات الأصغر التي تستحوذ عليها الوحدات الأكبر والأنجح (مركزة رأس المال)، وتمثل التطورات الثلاث المذكورة الأسس التي بنيت عليها نظرية الإمبريالية الماركسية، إضافة إلى كونها جوهر عملية التراكم الرأسمالي[3].

في هذا السياق وانطلاقا من قوانين مركزة وتركيز رأس المال التي طرحها ماركس، شرع رودولف هيلفردنج Rudolf Hilferding في تطبيقها على التطورات التي عرفتها الرأسمالية بداية من القرن التاسع عشر وحتى بدايات القرن العشرين[4]، حيث أنه أشار إلى أن السياسة الاقتصادية للرأسمالية تجسدت في تصدير رأس المال، كما أنها اتسمت باندماج رأس المال المصرفي ورأس المال المالي، الذي أسهم في تكوين الكارتلات والتروستات التي تسببت عبر حركتها المتعددة الجنسيات في تحول الرأسمالية إلى الشكل الاحتكاري[5].

وفي هذا الباب فإن الاحتكار في قطاع اقتصادي معين يؤثر بشكل كبير على القطاعات الأخرى التي لها صلة به، حيث أنه يخلق علاقات مبنية على التبعية والهيمنة المتبادلة، وتتحول الشركات المنافسة للشركة المحتكرة إلى مجرد امتداد لها، أو أنها تضطر مرغمة إلى أن تتحد معا في مواجهتها كي

---

[1] عبد الله سليم، "نظرية الإمبريالية: النظرية الكلاسيكية من ماركس إلى لينين"، موقع مجلة الاشتراكية الثورية الإلكتروني، https://revsoc.me/theory/lmbryly-1-lnzry-lklsyky-mn-mrks-l-lynyn

[2] عرّف ماركس معدل الربح بأنه النسبة بين الربح إلى – رأس المال الموظف في – الاستثمار، ومن الخصائص طويلة الأمد للرأسمالية هي ميل معدل الربح ذاك نحو الانخفاض؛ متسببًا في فترات ازدهار أقصر وفترات انحدار أعمق وأطول. للمزيد أنظر مجلة الاشتراكية الثورية ، "ما هو ميل معدل الربح للانخفاض؟"، https://revsoc.me/theory/35978/.

[3] عبد الله سليم، "نظرية الإمبريالية: النظرية الكلاسيكية من ماركس إلى لينين"، مرجع سابق.

[4] المرجع نفسه.

[5] د. نور الدين زمام، مرجع سابق، ص ص 92- 93.

تصبح قادرة على التعامل معها من موقع قوة، وهنا تلعب البنوك دورا مهما في ظهور وهيمنة الاحتكارات، حيث أنه من مصلحتها أن تندمج الشركات المتعاملة معها لأن هذا يقلل من احتمال إفلاس هذه الشركات، وبالتالي يضمن استيفاء البنوك لقروضها وفوائدها منها، وتصبح مسيطرة على مصادر التمويل، وبالتدرج تتحكم في الشركات الصناعية التي تمولها وتندمج معها بعد ذلك، ويطلق هيلفردنج على هذا النوع من الرأسمال تسمية "الرأسمال التمويلي"، الذي له تأثير كبير على توسع الرأسمالية خارج نطاقها القومي الأصلي، بداية من سياسة الحماية الجمركية التي تضمن استفادة الشركات الاحتكارية في السوق المحلي من وضعها الاحتكاري في السيطرة على السعر المحلي، وقد استخدمت الشركات الاحتكارية الحماية الجمركية كذلك كسلاح لغزو الأسواق العالمية، فحسب هيلفردنج فقد تمكنت الشركات الكبرى من دعم صادراتها عبر أرباحها الهائلة التي تحققها في السوق المحلي، وأن تبيع بأقل من سعر التكلفة في الأسواق التي تغزوها، وأصبح بذلك الاحتياج الأساسي لهذه الشركات هو إلى دولة تدخلية تفرض حماية جمركية، وتوسع من الإقليم الاقتصادي باستخدام قوتها العسكرية، وبهذا تراجعت الإيديولوجية الليبرالية القديمة لصالح إيديولوجية قومية قائمة على التنافس العسكري بين الدول[1].

لقد تناولت النظرية الإمبريالية في الأساس التغييرات الحادثة في المراكز التراكمية الكبرى في الدول الرأسمالية الصناعية كألمانيا وانجلترا، إلى جانب ديناميات التوسع التي يمكن استنتاجها من هذه التغييرات. ولم تتناول ديناميات تطور الرأسمالية في البلدان المتخلفة إلا بشكل موجز وثانوي حيث كان الهم الأساسي هو فهم العوامل التي أدت إلى اندلاع الحرب العالمية وما يعنيه ذلك بالنسبة للحركة الاشتراكية، أما عن تأثير الإمبريالية والاستعمار على البلدان النامية فتم تناوله في ما بعد من خلال اتجاهين. الاتجاه الأول هو ما عرف بمدرسة التبعية والاتجاه الثاني هو التصور الماركسي الثوري الذي بني على أسس نظرية الثورة الدائمة لتروتسكي بما تشمله من رؤية للتطور المركب غير المتكافئ لرأسمالية البلدان المتخلفة[2].

أما على صعيد السياسة الدولية فقد ظهرت في الأوساط الفكرية والتنظيرية الماركسية أطروحتان رئيسيتان تجمعان على ضرورة بناء "مجتمع اشتراكي لا طبقي" بشكل كامل وعلى مستوى عالمي[3]، وذلك عن طريق انتهاج الثورة الاشتراكية العالمية كوسيلة لتحقيق هذا الهدف، الذي لم يكن

---

[1] عبد الله سليم، مرجع سابق.

[2] المرجع نفسه.

[3] يرى جون مولينو أن الاشتراكية أو الشيوعية ليست حالة اجتماعية جاهزة الصنع يمكن الوصول إليها في اليوم الذي يعقب الثورة. بل هي عملية تاريخية، تبدأ بتحطيم الدولة الرأسمالية بالثورة العمالية، وتكتمل فقط عندما يتم تحقيق المجتمع اللا طبقي بشكل كامل على مستوى عالمي؛ عندما يدير الجنس البشري كله أموره بشكل جماعي بلا عداوات طبقية أو صراع طبقي، وبين الإطاحة بالرأسمالية وتحقيق المجتمع اللا طبقي، هناك فترة انتقالية سماها ماركس "ديكتاتورية البروليتاريا"، لكن يمكن تسميتها ببساطة سلطة العمال. للمزيد أنظر مقال: "ماذا نعني بالمجتمع الاشتراكي؟"، على الرابط: https://revsoc.me/theory/mdh-nny-blmjtm-lshtrky/

غاية فحسب، بل إن المفكرين الماركسيين كانوا يعتبرونه نتيجة حتمية ستفرضها نهاية الصراع بين البورجوازية والبروليتاريا في العالم عبر عملية واقعية وشيكة الحدوث متأتية من التناقضات الداخلية للرأسمالية العالمية (كل من النظام الإمبريالي والمجتمع البرجوازي)، غير أنه كان هناك بعض الاختلاف بين الأطروحتين حول طريقة الوصول إلى المجتمع الاشتراكي، إذ كان تروتسكي يرى أنه يتوجب على الطبقة العاملة وحلفائها إسقاط الرأسمالية العالمية في دول معينة تكون لها سلطات دولة محددة، وهذا ما يتوفر في بروليتاريا البلدان المتخلفة نسبيا التي بمقدورها الاستيلاء على السلطة قبل بروليتاريا البلدان الأكثر تقدما وقبل أن تتمكن البرجوازية في تلك البلدان المتخلفة نسبيا من ممارسة سلطة الدولة بشكل كامل، بعد ذلك ستتطور أزمات متعاقبة في عدد من الدول القومية، مما سيعطي فرصة متزايدة لانتصار البروليتاريا وطليعتها الثورية لكي تتقدم من خلالها الثورة العالمية التي تمثل سلسلة غير متواصلة من الثورات القومية التي تنعش الواحدة منها الأخرى بانتصاراتها، ولكن ولكون البروليتاريا المنتصرة في البلدان المتخلفة لن يكون بمقدورها بناء "مجتمع اشتراكي لا طبقي" متطور بشكل كامل، يتوجب عليها أن تمد الثورة الاشتراكية إلى البلدان الصناعية الأكثر تقدما، التي يكون بوسعها أن تملك الوسائل الاقتصادية والاجتماعية الضرورية للقيام بقفزة حاسمة نحو المجتمع الاشتراكي، أما أصحاب الأطروحة الثانية فكانوا ينظرون إلى الثورة العالمية كحدث واحد مفاجئ وعنيف، أي"ثورة متزامنة" في جميع بلدان العالم أو على الأقل أهمها[1].

المطلب الثاني: مدرسة التبعية

تبنت دول العالم الثالث في خمسينات وستينات القرن العشرين وصفات نظرية التحديث بشكلها التطوري المحدث والذي عبرت عنه أبحاث روستو Walt Whitman Rostow، من خلال منظومته النظرية التي أثرت كثيرا على نظريات التخلف، حيث يميز روستو بين مراحل تطور المجتمع وفقا لدرجة نموه الاقتصادي التي تحدد مستوى تطوره والمرحلة التي يوجد فيها، من بين خمس مراحل للنمو الاقتصادي للمجتمعات[2].

وقد اتسم عقد الستينات الذي عرف ب "عقد التنمية" باعتماد دول العالم الثالث سياسات تصنيعية ورسم خطط واعدة للتنمية، حيث انخرطت عدة لجان اقتصادية تابعة للأمم المتحدة عبر القارات الخمس في تعميم نموذج التحديث وإثرائه بتوصيات وأساليب تطبيقية الغرض منها تحقيق نفس الإنجازات التنموية للدول الكبرى في كافة الجوانب، من خلال انتهاج جملة من السياسات الاقتصادية تهدف إلى تنويع هيكل الإنتاج وتحديثه وإدخال التكنولوجيا الحديثة وطرق التنظيم

[1] ارنست ماندال، "ليون تروتسكي – دراسة في دينامية فكره"، موقع مجلة الاشتراكية الثورية الإلكتروني، www.revsoc.me/marxism/32202/32532/

[2] نور الدين زمام، مرجع سابق، ص ص 64، 84.

والعمل المتطورة، ودعم التصنيع بتعويض السلع المستوردة بالسلع المنتجة محليا، عبر الاعتماد على الموارد المالية الأجنبية، والتأسيس لتكامل اقتصادي يتيح توسيع السوق المحلي، إضافة إلى تعزيز الهوية الاجتماعية لهذه الدول[1].

ورغم أن هذا النمط من التنمية أدى إلى عدة نتائج إيجابية، سمحت لدول العالم الثالث ذات الموارد القليلة بإدخال تقنيات متقدمة وتركيز مواردها في بعض فروع الإنتاج الفعالة، وسمحت للمواطنين باستهلاك البضائع المختلفة المنتجة محليا، إلا أن التحديث صاحبه العديد من السلبيات، حيث أن سياسة التصنيع بإحلال الواردات حققت نموا اقتصاديا لكنها لم تؤد إلى القضاء على آليات التخلف، أو بتعبير الاقتصادي المصري فؤاد مرسي فإن هذه السياسة أفضت إلى الحد من الاستيراد لكنها لم تعالج جوهر التخلف، إلى جانب أنها أدت إلى اتساع الفجوة بين فئات المجتمع، فسمحت للطبقة المنخرطة في القطاعات التي شملتها سياسة التحديث بضمان مكانة مرموقة لها في المجتمع، في حين تقهقرت الفئات الاجتماعية البعيدة عن دائرة الإنتاج الجديدة[2].

وقد منيت سياسة "إحلال الواردات" بفشل ذريع، حيث أنها ساعدت على ظهور أشكال جديدة للتبعية المالية والتقنية، بدل معالجة العجز في ميزان المدفوعات، كما أنها أخفقت في زيادة الصادرات بالإضافة إلى مراوحة القطاعات المحلية مكانها في مقابل التحديث الذي اقتصر على القطاعات المرتبطة بالسوق الخارجي، الأمر الذي فاقم التباين والتفكك داخل البنية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لهذه الدول، وهو ما فتح باب النقاش حول أسباب عجز التنمية في دول العالم الثالث[3].

وفي هذا الإطار أجاب موريس دوب Maurice Dobb في كتابه المعنون " التنمية الاقتصادية والدول النامية" عن سؤال لماذا يتعثر النمو في الدول النامية؟" بكون التخلف الاقتصادي لهذه الدول يرتبط تاريخيا بالاستعمار الذي حول دوّل العالم الثالث إلى مصدر للمواد الأولية والسلع الغذائية، واستمرار هذا الوضع يرجع إلى استمرار نفوذ وهيمنة الدول الاستعمارية السابقة التي تسعى بكل ما أوتيت من قوة للمحافظة على أنماط تنظيمية وسياسية معينة، ومن جانب آخر فقد ساهمت التدفقات الاستثمارية الأجنبية على قطاعات معينة موجهة للتصدير في إرساء واقع اقتصادي قائم على توجيه رأس المال إلى القطاعات التي تخدم الصناعة في البلدان الأجنبية صاحبة الاستثمارات، إلى جانب القطاعات الزراعية التي تموّن مصانعها التحويلية، وإعادة استثمار الأرباح التي تحققها في دول العالم الثالث في بلدها الأم[4]، هذا الواقع الجديد أنتج ثنائية اقتصادية زاوجت بين الاقتصاد التقليدي

---

[1] المرجع نفسه، ص ص 82، 83.

[2] المرجع نفسه، ص 85.

[3] المرجع نفسه،ص 85

[4] المرجع نفسه،ص ص 85 – 86.

واقتصاد حديث متصل ومتجه نحو الخارج وهو ما أثر سلبا على انسجام المجتمع وتكامله، نتيجة لاستنزاف ثرواته وطاقاته، وقد امتد تأثير هذه الثنائية ليشمل جوانب أخرى على غرار السياسة والاجتماع والثقافة[1]، وبذلك فإن الاستعمار والاحتكارات الرأسمالية أسهما في منع دول العالم الثالث من أن تتّبع الأسلوب الذي اعتمدته الدول الصناعية في تحقيق نموها الاقتصادي، وقد أفرز هذا الوضع رأسمالية من نوع خاص، تعيد إنتاج شروط التخلف، عاجزة وتابعة للنظام الرأسمالي العالمي[2].

من جانب آخر يُعدّ الاقتصادي الأمريكي ذو التوجه الماركسي بول باران Paul BARAN من أوائل منظري التخلف، حينما طرح فرضية أن التخلف هو نتاج للرأسمالية نفسها، وليس كما يزعمه دعاة مدرسة التحديث من كونه نتاجا لأنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية التي كانت تهيمن على البلدان المتخلفة، ويرى باران أن التطور السريع لمراكمة رأس المال من قبل التجار والفلاحين الأغنياء في أوربا هو الذي خلق الأساس الاقتصادي للتوسع الاستعماري في بلدان العالم الثالث، وقد أدى ذلك بدوره إلى امتصاص المستخرج من تلك البلدان، ومع هذا الواقع انقسم العالم إلى بلدان غنية وأخرى فقيرة، وأعطى باران مثالا على ذلك حينما قارن بين الهند واليابان، فقد ظلت الهند متخلفة اقتصاديا بسبب نهب واستغلال الاستعمار البريطاني لثرواتها، أما اليابان والتي بقيت مستقلة ولم تتعرض لأي استعمار خارجي تمكنت من أن تتحول إلى قوة رأسمالية كبرى[3].

ومن وجهة نظره فقد أدى تطور الرأسمالية إلى انقسام العالم إلى قسمين؛ بلدان رأسمالية متقدمة وبلدان رأسمالية متخلفة، وكان التفاعل بين هذين القسمين يتم على ثلاث مستويات هي التجارة وحركة الفائض والهيمنة السياسية، حيث توفر حركة التجارة للدول المتقدمة موارد من المواد الأولية الرخيصة، ويؤدي التنافس المتأتي عبر استيراد المنتجات الصناعية من الدول المتقدمة إلى كبح النمو الصناعي في دول الجنوب، وتتسبب حركة الفائض التي تأخذ شكل أرباح تنتقل إلى دول الشمال في إنشاء ودعم حكومات تسيطر عليها طبقة بورجوازية كومبرادورية ترتبط مصالحها بمصالح الشركات الأجنبية حيث تعمل هذه الطبقة العميلة على تسهيل استغلال تلك الشركات للمصادر الطبيعية للدول المتخلفة (بترول، معادن، منتجات زراعية)، وتقوم أيضا بإنفاق جزء كبير من الفائض على إنشاء جهاز بيروقراطي متضخّم وبناء طرق ومطارات وتجهيزات عسكرية، بينما لا تخصص منه سوى جزء صغير للقطاعات الصناعية والزراعية، ما يؤدي بالموازاة مع محدودية الأسواق المحلية وقلة الاستهلاك، وفي ظل التنافس الخارجي إلى عرقلة الصناعات الوليدة التي يسيطر عليها الاحتكار نتيجة

---

[1] رضوان بروسي، الدمقرطة والحكم الراشد في إفريقيا: دراسة في المداخل النظرية، الآليات العملية، ومؤشرات قياس نوعية الحكم، جامعة باتنة، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، السنة الجامعية 2008- 2009، ص 38.

[2] نور الدين زمام، مرجع سابق، ص ص 85 – 86.

[3] عبد الله سليم، مرجع سابق.

لقلتها، وإلى كبح التنمية الصناعية والتوسع الرأسمالي في دول الجنوب[1]. ويجد باران الحل الوحيد أمام الدول المتخلفة للقطيعة مع تخلفها في الانفصال عن المنظومة الرأسمالية واستئصال شأفة الطبقة الكومبرادورية العميلة الحاكمة، واعتماد نهج "تنمية اشتراكية مستقلة[2].

وفي اتجاه آخر يعتبر أندريه جوندر فرانك Andre Gunder Frank التخلف عملية تاريخية ناجمة عن طبيعة العلاقات الاقتصادية الاستغلالية بين دول الشمال ودول الجنوب، حيث يمثل النظام الرأسمالي العالمي شبكة واحدة من العلاقات بين المراكز والتوابع، تأخذ شكل سلاسل تتصل بها المراكز الرأسمالية الكبرى بتوابعها في الدول المتخلفة، التي تعمل مدنها الصناعية الكبرى بدورها كمراكز تستخلص من توابعها في الريف والمدن الصغيرة ما يُنتج فيها من فائض اقتصادي؛ لتحوّله إلى المراكز الرأسمالية الكبرى مقابل نصيبها كشريكة وحليفة، وبذلك فإن التوابع مُقيّدة بالمراكز، ولا يمكنها أن تنمو خارج إطارها وحدود مصالحها، وكلما ضعفت الروابط بين التابع والمركز كان أفضل للأول، وهذا ما يجعل من التوابع الأكثر ارتباطا بمراكزها هي أكثر التوابع تخلفا، وفي هذا السياق درس سمير أمين علاقات وشروط الإنتاج ما سمح له بالتمييز بين نموذجين اجتماعيين، الأول يوازي المركز وهو الاقتصاد المُتمركز حول ذاته، الذي يستطيع تجديد نفسه اجتماعيا كونه معتمدا على ذاته باعتباره يمتلك قطاعا صناعيا لكلٍ من السلع الاستهلاكية والسلع الإنتاجية، لكنه ليس مكتفيا بذاته، في حين أن الثاني يوازي الطرف وهو الاقتصاد الطرفي المحيطي التابع، الذي يسيطر عليه قطاع تصدير متقدم وصناعة استهلاكية مع غياب صناعات السلع الإنتاجية توفر شروط تجددها محليا؛ وهو بذلك اقتصاد غير مُعتمد على ذاته، حيث أنه معتمد على السوق الدولية وعلى الارتباط إنتاجيا ورأسماليا بالمراكز الرأسمالية، على الرغم من إمكانية تضمّن الاقتصادات الطرفية لأشكال الإنتاج ما قبل الرأسمالي ضمن هياكلها المُشوهة نتيجة تاريخها الاستعماري الذي أقحم العلاقات الرأسمالية على ما قبلها من علاقات إنتاج غير رأسمالية، كما كبح نمو تلك البلدان إنتاجيًا وصناعيًا[3].

وضمن هذا المنحى، كان راؤول بريبيش من الأوائل الذين انتبهوا إلى الفرق بين رأسمالية الدول المتقدمة ورأسمالية الدول التابعة، حيث يعزو الكثير من الباحثين لبريبيش وضعه لمفهوم نظرية التبعية مع نهاية الأربعينات حينما كان سكريتيرا عاما للجنة الاقتصادية للأمم المتحدة لأمريكا اللاتينية، وعلى هذا الأساس بنى تحليله الذي كشف فيه عن وضعية التبعية التي ترزح فيها بلدان

---

[1] عبد الله سليم، "نظرية الإمبريالية: نقد مسألة التبعية، موقع مجلة الاشتراكية الثورية الإلكتروني، https://revsoc.me/theory/nzry-lmbryly-2-nqd-msl-ltby/

[2] المرجع نفسه.

[3] مجدي عبد الهادي، "نظرية «التبعية»: لماذا تنمو دول وتتأخر دول أخرى؟"، موقع إضاءات الإلكتروني: https://www.ida2at.com/dependency-theory-why-do-countries-grow-and-others-lag-behind/.

أمريكا اللاتينية، والذي يقوم على مفهومين جديدين[1] نتيجة للتفاوت في القدرة الإنتاجية المرتبطة بالمتغير التكنولوجي بين مختلف مناطق العالم، ويتمثل المفهوم الأول في المركز والذي يقابله الجزء المتطور والغني والمتقدم من العالم، وهو الدول الرأسمالية التي تركزت فيها الثروة والقوة، والمفهوم الثاني يتمثل في الأطراف التي يقابلها الجزء المتخلف والضعيف والفقير، وتعتبر نظرية التبعية من بين التفسيرات حول توزيع القوة والثروة على نطاق عالمي، حيث أنها بحثت في كيفية معالجة الخلل في التوزيع[2].

وقد نشأ عن تقسيم العالم إلى مركز وأطراف ما يعرف بالتقسيم الدولي للعمل International division of labour، والذي نشأ عنه توزيعا للأدوار والتخصصات الاقتصادية في السوق العالمية بين الدول حسب إمكاناتها ومستواها التكنولوجي، وقد فرض المركز الرأسمالي العالمي عبر ثلاث مراحل تاريخية توزيع الثروة والقوة بين مجاميع الفواعل في النظام الدولي[3].

وتبعا للتقسيم الدولي للعمل وما صاحبه من بروز للآلية الاقتصادية، وتحول انقسام العالم إلى خط شمال – جنوب، بعد أن كان شرق – غرب، وتحوّل نمط التكتلات من أحلاف عسكرية إلى اتحادات تجارية واقتصادية، أخذ الصراع العالمي شكل الصراع من أجل النفوذ الاقتصادي والهيمنة الصناعية، أو ما يعرف بالجيواكونوميك Geoeconomic، الذي أصبحت ترسانته تضم أسلحة قديمة وأخرى جديدة؛ على غرار التعرفة الجمركية وقرارات الحد من الواردات والحواجز التجارية وإقامة مناطق التجارة الحرة، وبالتالي فإنه وكنتيجة لهذا الشكل الجديد من الصراع العالمي أخذ التقدم الاقتصادي مكان القوة العسكرية، وحل التقدم الإنتاجي محل تطوير الأسلحة، كما أصبح اقتحام الأسواق الذي تسنده الدولة لا يقل أهمية عن النفوذ الدبلوماسي والقواعد العسكرية التي تنشئها الدول العظمى خارج نطاقها الإقليمي[4].

لطالما رأت مدرسة التبعية أن التناقض الأساسي للنظام العالمي لا يكمن في تناقض بين طبقتين بورجوازية وبروليتارية، بقدر ما يتمثل في تناقض بين مجموعتين من الدول القومية، واحدة غنية ومتقدمة وأخرى فقيرة ومتخلفة، وعلى هذا الأساس توصلت مدرسة التبعية إلى أن التنمية الضرورية لبلدان العالم الثالث لا يمكن أن تتحقق إلا بعد انفصال كلي عن الاقتصاد العالمي، وفي هذا السياق اتفقت جميع اتجاهات هذه المدرسة على ضرورة تحقيق التنمية الوطنية من خلال الاعتماد على الذات وكسر قيود التبعية للاقتصاد العالمي، كما يرى سمير أمين أهمية وضع استراتيجية تنمية

---

[1] نور الدين زمام، مرجع سابق، ص 86.

[2] 4 عباس غالي الحديثي، السيطرة الاستراتيجية وصراع الحضارت، عمان: دار أسامة للنشر، ط1 ، 2004، ص 95.

[3] المرجع نفسه، ص ص، 96-97.

[4] المرجع نفسه،ص ص، 104-105.

تتمحور حول التعاون الإقليمي بين البلدان النامية باتجاه تنمية ذات توجه اشتراكي، لمواجهة الهيمنة الرأسمالية، غير أنه وعلى صعيد تطبيق هذه التوصيات ظهر اتجاهان كبيران داخل مدرسة التبعية، يدعو الأول إلى حماية السوق المحلية وتلبية الاحتياجات من خلال التصنيع المحلي، بينما تبنى الاتجاه الآخر الراديكالي حلا جذريا يقتضي تغييرا اجتماعيا وسياسيا يستند إلى نظرتهم إلى الطبقة الحاكمة المحلية في بلدان العالم الثالث، والتي تتكون حسبهم من عملاء طفيليين تابعين للإمبريالية الغربية، حيث أن الإطاحة بهم عن طريق الثورة عليهم تعتبر شرطا ضروريا لبلورة تنمية ذاتية[1].

وفي اتجاه آخر، مثلت التبعية شكلا غير مباشر للاستعمار، حيث ظلت الدول المستقلة شكليا مقيدة بمعاهدات وأقيمت على أراضيها قواعد عسكرية، كما أنها بقيت في حاجة إلى المساعدات المالية والتقنية من الدول الاستعمارية السابقة، ما جعلها عرضة لشروطها التي تكرس تدخل الدول الاستعمارية وما ينجم عنه من سلب لحق الشعوب في اتخاذ القرارات والسياسات التي تنسجم مع ظروفها وقيمها، وقد انسحب هذا التدخل على هيئات مالية دولية على غرار صندوق النقد الدولي الذي أصبح ذراعا استعمارية للدول النافذة، يرهن عبر مشروطيته الاقتصادية حق الشعوب في تقرير مصيرها، وبغرض القطيعة مع هذه التبعية انبرت حركة عدم الانحياز منذ ولادتها في مؤتمر باندونغ للتأكيد على حق الشعوب في تقرير مصيرها وفي الكفاح المسلح تحقيقا لهذا المبدأ وفق نظرة شاملة ومتكاملة تعكس خيارات الشعوب السياسية والاقتصادية بعيدا عن هيمنة المعسكرين المتنافسين إيديولوجيا وعسكريا، وعن رؤية المنظور الغربي الذي صاغ مبدأ حق الشعوب في تقرير مصيرها حسب ما يخدم مصالحه وينسجم مع قيمه وتصوراته، التي نادت بها مبادئ الثورة الفرنسية وتضمنتها أيضا النقاط الأربعة عشر للرئيس الأمريكي وودرو ويلسن[2].

المطلب الثالث: نقد المنظورات العالم ثالثية

ينطلق محمد السيد سعيد في نقده لنظرية التبعية من أطروحة فرناندو كاردوسو Fernando Henrique Cardoso حول "استهلاك نظرية التبعية"، فهو يعتقد أن سوء توظيف أفكار نظرية التبعية والتفسير غير العلمي لها أدى إلى إضفاء نوع من المغالاة عليها وتحميلها عبئا ثقيلا في حل مشاكل النمو والتخلف، فأضحت أكثر تطرفا في التعبير عن نشأة التخلف بوصفها واقعة تاريخية ترتكز عليها نظرية التبعية[3].

---

[1] حسين عمران، "الإمبريالية والعالم الثالث"، موقع مجلة الاشتراكي الإلكترونية، https://revsoc.me/theory/lmbryly-wllm-lthlth/، تاريخ الدخول: 2020/06/30، الساعة: 17:51.

[2] د.سهيل حسين الفتلاوي، الأمم المتحدة الإنجازات والإخفاقات، عمان: دار الحامد للنشر والتوزيع، ج3، 2011، ص ص 89، 90.

[3] إسلام عوض عبد المجيد، "في نقد نظرية التبعية وإعادة تأسيس اليسار العربي: ماذا قدم لنا محمد السيد سعيد؟" موقع العربي اليوم، https://elarabielyoum.com/show86885

وهنا يذهب سعيد إلى وضع تصور عن نشوء التخلف في دول العالم الثالث، حيث أنه يرى أن ذلك يعد مسألة تاريخية اجتماعية مستقلة تخص بلدان العالم الثالث، ففي الوقت الذي شهدت فيه المراكز الرأسمالية الغربية تقدما، نشأ وتطور التخلف في بلدان العالم الثالث، أي أن التقدم والتخلف انطلقا من نفس النقطة التاريخية في القرن السادس عشر، لكن باتجاهين متعاكسين بالنسبة للبلدان الرأسمالية وبلدان العالم الثالث[1].

وفي السياق يعيب السيد سعيد على الافتراضات القائلة بكون التخلف حالة أصيلة وجدت عليها اقتصادات العالم الثالث قبل خضوعها للنفوذ الأوربي، وينتقد بشدة "التعميم المبالغ فيه" لحالة أمريكا اللاتينية على باقي دول العالم الثالث، إضافة إلى "إنكار التاريخ الاجتماعي" الخاص والمستقل لبلدان العالم الثالث قبل الاستعمار الأوربي له ومساهمته في خلق التخلف، ويذهب السيد سعيد أبعد من ذلك حينما يتهم نظرية التبعية بكونها في الحقيقة لا تعدو كونها امتدادا للمركزية الأوربية Eurocentrisme في دراسة التطور التاريخي العالمي[2].

وقد اقترب السيد سعيد في معالجته لظاهرة التخلف من المدخل ما بعد الاستعماري Post clonial، متمردا في ذلك على المركزية الأوربية، حيث أنه دعا إلى ضرورة استيعاب الديناميكية الداخلية للدول المستعمرة وشبه المستعمرة قبل وبعد عملية الاستعمار، وحسبه فإن محاولة التعميم المبالغ فيها في تناول ظاهرة التخلف في دول العالم الثالث قبل الاستعمار وسيطرة الإمبريالية عليها، واعتبارها وحدة متجانسة يوحي بأن عملية التخلف هي ذات طبيعة واحدة، كما رفض فرضية أصحاب نظرية التبعية في كون التطور الرأسمالي المعاصر في أوربا الغربية وأمريكا الشمالية حدث بسبب الاستغلال الإمبريالي لدول العالم الثالث، وفي هذا الباب جادل السيد سعيد بكون البرتغال وإسبانيا باعتبارهما إمبراطوريتين استعماريتين استفادتا من نزوح ثروات مستعمراتهما في دفع عملية التراكم الأولي، غير أنهما لم تستكملا مسيرة التطور الرأسمالي إلا في وقت متأخر جدا بالمقارنة بالدول الرأسمالية، كما أنه لا يجد دليلا مقنعا على كون الاستعمار الأوربي قد تسبب في خلق التخلف، حتى وإن صاحب غزوه لدول العالم الثالث بعملية مواءمة البنى الاجتماعية والاقتصادية لهذه الدول وفق احتياجاته[3].

وفيما يتعلق بالتخلف في الدول العربية فإن السيد سعيد يجادل بأنه قد ارتبط بظروف تطور تشكيلاته الاجتماعية السائدة، وأن بداية علاقات التبعية للمراكز الرأسمالية مثلت واحدا من الشروط العامة التي صاحبت الطبيعة المستعمرة لهذه التشكيلات المرتهنة لنظام استغلالي شديد

[1] المرجع نفسه.

[2] المرجع نفسه.

[3] المرجع نفسه.

الوطأة ومتخلف على الصعيد الاقتصادي والسياسي، كما لا يجد السيد سعيد أي علاقة بين نشأة التخلف في البلدان العربية وتطور التقدم في الدول المتقدمة[1].

من جانب آخر يثير استناد منظري التبعية إلى أدوات التحليل الماركسي في تفسيرهم لظاهرة التخلف وربطها بالاستعمار مفارقة غريبة، ففي الحين الذي صبوا عليه جام غضبهم واتهموه بالتسبب وبشكل مباشر في مآسي بلدان العالم الثالث وفرض "قدر التخلف" المحتوم عليها، نجد كارل ماركس يحتفي بالاستعمار ولا يتورع في أن يؤيد الاستعمار البريطاني للهند، كما أيد صديقه إنجلز استعمار فرنسا للجزائر زاعمين أن مهمته حضارية، وهو موقف من الواضح أنه أملته عليهما العقلانية الأداتية التي تعتبر بمثابة ضمير الوضعيين الذي يصنع قيمهم في غياب أي سلطة أخلاقية ضابطة على سلوكاتهم، ولا يخفى من كلام ماركس طموحه في تسريع وصول الشعوب المستعمرة إلى نوع من التصنيع[2] الذي يؤدي إلى نشوء طبقة بروليتارية في مواجهة الطبقة البورجوازية المستعمرة، ما يفضي في نهاية المطاف إلى احتدام الصراع الطبقي بينهما والوصول إلى مرحلة الشيوعية[3].

وفي هذا السياق يؤكد المسيري أن ماركس وإنجلز لم يتحررا من التمركز حول الذات الغربية، حيث أن كتاباتهما تكشف رؤيتهما تلك والتي لا تخلو من العنصرية ومن كونها منفصلة تماما عن أي مفهوم للقيمة أو للإنسانية المشتركة، جعلتهما يستخدمان الغرب كمعيار يقيسان به العالم غير الأوربي، الذي أخرجاه من إطارهما التحليلي[4] فتحولت رؤيتهما إلى أساس لتبرير الاستعمار والعنصرية وكل ما من شأنه أن يخدم الحضارة الغربية، ووفق هذه الرؤية التحيزية والتبريرية ينفي ماركس عن المجتمع الهندي أي إنجازات حضارية، ويتهم حضارته بكونها مقيّدة للذهن البشري الذي حولته إلى أداة طيعة للخرافات بعد أن حرمته من طاقاته وأسلمته إلى نوع سلبي من الوجود وخلقت منه قوى تدميرية جعلت من القتل طقسا دينيا لدى الهندوس، نتج عنها عبادة شرسة للطبيعة، وعلى غرار ماركس يصف إنجلز بازدراء "غباء وجهل وبربرية الصينيين" الذين لا تبلغ ثقافتهم أكثر من "نصف حضارة

---

[1] المرجع نفسه.

[2] يشير ماركس وإنجلز إلى أوْرَبَة أو "تغريب" بلدان الهند والصين، بدلاً من استخدام مصطلح "التصنيع"، فكأنهما جعلا من "التصنيع" مرادفا "للتغريب"، وبالتالي يكون توسع أوروبا فيما وراء البحار هو الآلية الأساسية للتحديث، أي أن الوضع الاستعماري هو الثمن الذي يجب دفعه لدخول العصر الصناعي، على اعتبار أن الاستعمار الغربي سيدخل النظام الرأسمالي إلى مجتمعات بدائية متخلفة تعيش في ظلال الدكتاتورية، وبالفعل رأى ماركس أن الشرق لن يصحو من "غفلته وغبائه الموروث" إلا من خلال الهيمنة والسيطرة الإمبريالية الغربية وإدخال الرأسمالية، وهذا يؤدي بدوره، طبقاً لنظرية الحقب التاريخية، إلى ظهور المجتمع الاشتراكي في نهاية الأمر.

[3] عبد الوهاب المسيري، "الماركسية والتمركز حول الذات الغربية"، موقع الجزيرة نت، https://www.aljazeera.net.

[4] تطور مفهوم النمط الأسيوي للإنتاج عن مصطلح ساد في الأدبيات الماركسية "الاستبداد الشرقي"، والذي ظهر كانعكاس لنفي وجود تاريخ للمجتمعات غير الغربية. للمزيد أنظر المرجع نفسه، ص238.

فاسدة"، وهي نظرة إلى المجتمعات غير الغربية باعتبارها خالية من أي آليات داخلية للتغيير والتطور الاجتماعي[1].

وفي هذا الإطار فإن التحليل الماركسي لا يختلف كثيرا عن الفلسفة الوضعية الكونتية، حيث أنه يقوم على تقسيم التاريخ إلى حقب (مجتمع عبودي– مجتمع إقطاعي- مجتمع رأسمالي- وأخيرا مجتمع اشتراكي فشيوعي)، ويزعم أن الغرب وحده وصل إلى الحقبة التاريخية التي تسبق المرحلة الأخيرة (الرأسمالية)، وبما أن هذه المتتالية حسبه هي عالمية وحتمية فيجب على بقية العالم أن يحذو حذوه للوصول إلى "المجتمع الشيوعي السعيد"، وتتجلى المركزية الغربية هذه أكثر حينما يصرح ماركس وإنجلز بكل وضوح في كتاباتهما حول مجتمعات الشرق بضرورة "أوربة" أو "تغريب" بلدان كالهند والصين، عوضا عن مصطلح "التصنيع"، وهو ما يعني أن تطور التكنولوجيا والصناعة أصبح مرادفا للتغريب والأوربة حسب زعمهما، كما أنه لا يمكن للتصنيع أن يتحقق إلا في إطار "القيم الغربية"، أي أنهما منحا بعدا حضاريا للقدرة على تطوير التكنولوجيا والصناعة، وهو ما يؤكد على كونهما لم يستوعبا ولم يسلّما بإمكانية أن يطال "التحديث" و"التصنيع" مجتمعات غير غربية مع احتفاظها بخصوصياتها الثقافية والحضارية[2] مع أن التاريخ أثبت بأن هذه المجتمعات كانت متطورة تكنولوجيا في ميادين شتى قبل أن يحقق الغرب نهضته مع ثورته الصناعية، بل إنه بنى تقدمه على ما توصلت إليه هذه المجتمعات، فهو لم ينطلق من الصفر على أي حال[3].

وقد عكست هذا التصور لحركة التاريخ رغبةٌ لدى ماركس وإنجلز في إدخال المجتمعات الغربية في طور "العصر الصناعي"، الأمر الذي حدا بهما ليس فقط لأن يبررا توسع أوربا في ما وراء البحار بل أنهما اعتبرا الاستعمار عملية ضرورية للتحديث، وبالتالي فقد شجعا المد الاستعماري الغربي الذي سينشر النظام الرأسمالي داخل مجتمعات بدائية منعزلة ومتخلفة حسب منهجهما التحليلي، فلم يكونا بذلك ماليان كثيرا بتداعيات الاحتلال السلبية ووحشية الاستعمار في تعامله مع البلدان والشعوب المستعمرة وما يخلفه من جرائم ودمار، كما أنهما كانا مقتنعين بأن سيطرة الغرب الاستعمارية والإمبريالية هي العامل المحرك للحضارة، بل كانا يريان ذلك مندرجا في صالح الشعوب المستعمَرة، وعلى هذا الأساس فإنهما يؤكدان على أن "الإنجازات الحضارية" للاستعمار الغربي في المجتمعات الأخرى لا بد أن تؤخذ في عين الاعتبار عند التوصل إلى نتائج أو أفكار نهائية، كون هذه الإنجازات تمثل إدخال عناصر إنتاجية جديدة على مجتمعات راكدة بلا تاريخ، وهو ما سيحفز عملية

---

[1] المرجع نفسه، ص ص 237- 238.

[2] يؤكد المسيري على أنه لا يوجد في كتابات ماركس وإنجلز أي معارضة لنظريات تفوّق الجنس الأبيض والتي كانت منتشرة في عصرهما بكثرة، بل على العكس من ذلك، فإن استخدامهما لصيغ وعبارات "الأجناس المتحضرة وغير المتحضرة" في نقد الاقتصاد السياسي يؤكد وبوضوح إيمانهما بالاختلاف الجوهري بين الأجناس. للمزيد أنظر المرجع نفسه، ص 243.

[3] المرجع نفسه، ص 238.

التحديث لديها ويمكنها من دخول التاريخ، وكل هذا سيفضي في نهاية المطاف إلى الثورة العالمية الاشتراكية[1].

ووفق ذات المبررات بنى ماركس وإنجلز فلسفتهما السياسية حيال ظاهرة العبودية والرق من إفريقيا نحو أوربا وأمريكا، من خلال قناعتهما الراسخة في كون وجود العبودية يمثل أحد قواعد النمو الصناعي الغربي الحديث، حيث أن العمالة السوداء الشبه مجّانية تنتج فائض قيمة كبير يصب في النظام الصناعي الرأسمالي مما يسرّع في ظهور طبقة العمال أصحاب الأجور ومن ثم تطور الإنسانية نحو الاشتراكية[2] وعلى غرار تبريرهما لرؤيتهما المادية العلمية المنفصلة عن القيمة والتي جعلتهما يؤيدان مؤسسة الرق واستعباد السود، فقد أفرز تقبلهما للاستعمار كظاهرة ضرورية لتحقيق الثورة الاشتراكية العالمية ما يعرف بالإمبريالية الاشتراكية التي ألقت بكل ثقلها وراء الغزو الاستعماري للشرق، وهي التي استقت منها الصهيونية العمالية تصوراتها العنصرية، حيث ادعى أنصارها أنهم سينقلون الحضارة والتقدم للشرق، وزعموا أن فلسطين أرض بلا شعب أو تاريخ، تماما كما كانت الهند والصين في تصور ماركس، بل إننا نجد أن تشيكوسلوفاكيا الاشتراكية وبإيعاز سوفياتي[3] كانت أول دولة تعترف بالكيان الصهيوني، وقد ثبت أنها كانت قبل هذا التاريخ تقوم على تسليح الميليشيات العسكرية الصهيونية[4].

المبحث الثاني: أثر المتغيرات الحضارية في صياغة مرحلة جديدة من العلاقات بين الدول

برز دور المتغيرات الحضارية والثقافية في حقل العلاقات الدولية كاستجابة لإخفاق المنظورات الوضعية في تفسير العديد من الأحداث المهمة والحاسمة، التي أدت إلى تغير فادح في بنية المنظومة الدولية في كثير من الأحيان، وقد تبنت مدارس ونظريات نقدية دولية ومشاريع بحثية جديدة هذا الطرح، كما سارعت دول عدة وازنة وفاعلة في العالم لبناء مشاريعها القومية الاستراتيجية على أسس حضارية مستدعية في ذلك تراثها الثقافي، وجاعلة منه أرضية لمد علاقاتها مع الجوار الإقليمي ومنطلقا لصياغة سياساتها الدولية على مختلف الأصعدة.

المطلب الأول: نزعة الدول غير الغربية في العودة إلى تراثها الحضاري وأصولها الثقافية

---

[1] يقول إنجلز في هذا السياق: "إن غزو الرأسمالية للصين سيمنح في نفس الوقت الدافع للتخلص من الرأسمالية في أوربا وأمريكا"، للمزيد أنظر: المرجع نفسه، ص 239.

[2] ربط ماركس وإنجلز احتمالية الاشتراكية في الغرب باستعباد وقتل ملايين السود وتدمير مجتمعاتهم "الراكدة" كما أنهما نظرا إلى الإمبريالية وتجارة العبيد ونظام المزارع في الأمريكيتين على أنها "ثورية وتقدمية"، للمزيد أنظر: المرجع نفسه، ص 244.

[3] كانت النخب السوفياتية الماركسية الحاكمة ترى بأن الدولة الصهيونية ستعمل على "تثوير" المنطقة وتحفيز الثورة ضد البورجوازية وقيام الطبقة العاملة التي ستؤسس حكما اشتراكيا يسبق المرحلة الشيوعية. للمزيد أنظر: المرجع نفسه، ص 246.

[4] المرجع نفسه، ص 246.

في أعقاب تفكك الاتحاد السوفياتي ذهب تيار فكري مثله الأمريكي بول كينيدي في كتابه "قيام وانهيار القوى العظمى" إلى أن الولايات المتحدة سوف تتخلى عن هيمنتها بسبب تراجع قوتها وكون مصالحها أصبحت أكبر بكثير من حجم قوتها وقدرتها على التوسع والهيمنة، وفي عكس هذا الاتجاه ولكن بحدة أقل يرى فرانسيس فوكوياما في كتابه "نهاية التاريخ والإنسان الخاتم" أن انتصار الأفكار والإيديولوجيا الغربية جعل التاريخ يسدل ستائر مسرحية البشرية إيذانا بانتهاء عرضه الذي سيتوقف عند مفاهيم الديمقراطية الليبرالية، حيث أن العالم لن يشهد جديدا إلا في حدود بعض التقدم والإصلاح في اتجاه ما آلت إليه الحضارة الغربية وبما يتوافق مع أسسها، وفي مقابل هذين التيارين نحا باري بوزان بصورة أكثر تطرفا وراديكالية حينما توصل في مقاله "السياسة الواقعية في العالم الجديد: أنماط جديدة للأمن العولمي في القرن الواحد والعشرين" والذي نشر في مجلة "الشؤون الدولية" الأمريكية في جويلية 1991، إلى ما وصفه على أنه "الهويات الحضارية المتنافسة"[1] في القرن الواحد والعشرين والذي سيكون بشكل أوضح –حسب زعمه- بين الغرب والإسلام، حيث عزا ذلك إلى تعارض القيم العلمانية السائدة في الغرب مع القيم الإسلامية، والصراع التاريخي بين المسيحية والإسلام، إلى جانب عوامل نفسية أخرى تدور حول "غيرة المسلمين من تقدم الحضارة الغربية"[2].

وفي سياق مفهوم صدام الحضارات نجد أن المفكر المغربي المهدي المنجرة كان سباقا إليه وباعتراف من صمويل هنتغتون نفسه[3] لكن مع الفارق في اختلاف مبرر طرح كل منهما، فإذا كان هنتغتون قد صاغ هذا المفهوم داخل مخابر الهيمنة المعرفية الغربية التي تستند إلى أجندات خارجية تهدف إلى السيطرة على العالم، فإن المنجرة "المنذر بآلام العالم ومآسيه" كما وصفه وزير الخارجية الفرنسي الأسبق ميشال جوبير Michel Jobert قدم هذا المفهوم من باب استشرافه لما يدور في العالم بسبب نزعة الهيمنة الغربية، وما يحاك من مؤامرات تستهدف الحضارات غير الغربية وخصوصا الحضارة الإسلامية، وكان المنجرة على عادته في التنبؤ بالأزمات التي تمر بها منطقة العالم الإسلامي، أبدى أسفه الشديد في كتابه الحرب الحضارية الأولى لوقوع كارثة غزو العراق من قبل الولايات المتحدة وحلفها الدولي المكون من 31 دولة، مستغربا الحادثة بقوله: "ولا أعتقد أن دولة عمرها قرنين مثل الولايات المتحدة الأمريكية تقدّر معنى العراق كمهد لأقدم الحضارات البشرية في ما بين النهرين أو

---

[1] د.بسمة بنت أحمد جستنية، "حوار الحضارات في مقابلة صدام الحضارات: رؤية في ضوء الإسلام"، مجلة الدراسات الاجتماعية، جامعة الملك سعود، الرياض، ع 25، 2007، ص 7.

[2] د. خليل نوري مسهر العاني، الهوية الإسلامية في زمن العولمة الثقافية، بغداد: ديوان الوقف السني، ط1، 2009، ص 162.

[3] يقول المهدي المنجرة في كتابه الحرب الحضارية الأولى: "لقد سبق لي أن قلت أن 2 أغسطس 1990 (غزو الكويت) تؤرخ لدخول العالم إلى مرحلة ما بعد الاستعمار، أما 17 يناير 1991 (غزو العراق) فستظل وشما على ذاكرة كل الشعوب، كبداية لأول حرب عالمية حقيقية... وبوجه خاص في مطلع القرن 21 الذي يؤشر بتحديات كبرى غير سياسية ولا اقتصادية بالدرجة الأولى، وإنما هي تحديات حضارية تجعل الحرب تنصب من أجل الكرامة الإنسانية... ولذلك ستكون المعركة القادمة معركة من أجل الدفاع عن التعددية الثقافية والقيم الإنسانية ومعركة ضد أسطورة الغرب التي تدعي أن قيم الغرب وحدها هي الكونية".. للمزيد أنظر: المهدي المنجرة، الحرب الحضارية الأولى، القاهرة: مكتبة الشروق، 1995، ص 34.

طيلة 14 قرنا الماضية، فبغداد عمرها يتجاوز 13 قرنا..."، وفي هذا الباب ذهب المنجرة إلى أنه لا ينبغي النظر لحرب الخليج (الثانية) على أنها فقط حربا جهوية إقليمية أو على كونها حربا بين الغرب اليهودي-المسيحي ضد الأمة الإسلامية، بل هي كذلك صراع حضاري بين رغبة هيمنية للحضارة الغربية ضد كل الحضارات الأخرى المغايرة لحضارة الغرب[1].

وفق هذا الطرح القائم على التنافس والصراع الحضاري بين الدول ومن زاوية استشرافية كذلك، يجادل الدكتور وليد عبد الحي بأن الدول الآسيوية تسير نحو الاصطدام مع الغرب فكريا وسياسيا واقتصاديا، حيث دلل على ذلك من خلال نظريات وسلوك ميداني في العلاقات الدولية، وفي هذا الإطار لفت وليد عبد الحي الانتباه إلى أن الفكر الآسيوي مر بثلاث مراحل[2]:

1- المرحلة الأولى "قبل الاحتكاك بالغرب": حيث كانت الهندوسية والبوذية والكونفشيوسية في الصين تركز على هيراركية وتراتبية البنية الاجتماعية، ومساهمات "منشو" تحديدا في إضفاء الصفة المقدسة على الإمبراطور وربطه بالسماء، ويزعم عبد الحي أن صمويل هنتغتون لم يقرأ لكونفوشيوس في تلميح إلى أنه استند على أفكار مغلوطة حين كتب مؤلفه "صدام الحضارات"، فكنفوشيوس يعدّ أول من فكر ودافع عن حقوق الإنسان قبل الغرب بقرون، وهذا واضح في مقولته: "ألد كما تلد وأموت كما تموت وأقف معك على نفس الأرض وتشرق علينا نفس الشمس فقل لي ما الذي يميزك عني؟!"، وكان حريصا على تطبيق القانون فكان يرى أن الدولة لا تستقيم إلا بذلك، وفي اليابان استعار الأباطرة من عائلة "ياماتو" البعد التنظيمي لدولتهم من البوذية والكنفوشيوسية، كما أن الجانب السلمي في سلوكات اليابانيين كان مستمدا من الشنتوية ويبرز فيه أثر النساء اللاتي كانت مسؤولية تربية الأبناء منوطة بهن، باستثناء فترة الساموراي والشوغان أين كان المجتمع قائما على نوع من التربية العسكرية والحربية[3].

2- المرحلة الثانية "الخضوع للاستعمار": تعتبر رواية "البيت والعالم" للكاتب الهندي طاغور أكبر مؤشر لتوجه التيار الهندي الذي يدعو للاندماج في الحضارة الغربية، وحتى ألماهاتما غاندي وعلى الرغم من تاريخه النضالي ضد الإنجليز إلا أنه كان من دعاة الاندماج ولم يكن مقاطعا بالكلية للاستعمار، وفي الصين ومع أن المسألة تختلف عنها قليلا في الهند بحكم مقاومة التيار اليساري لأفكار الحضارة الغربية، إلا أنه كان يعتنق في النهاية الفكر الماركسي الذي يعتبر منتوجا فكريا غربيا، وفي اليابان وبعد عزلة دامت أكثر من قرنين من الزمن امتدت إلى غاية سنة 1861، واتسمت بالانقطاع

---

[1] المصدر نفسه، ص 34.

[2] د. وليد عبد الحي، النظريات غير الغربية في العلاقات الدولية، على الرابط https://www.youtube.com/watch?v=ZzqlAgaSUjY&t=206s.

[3] المرجع نفسه.

التجاري والثقافي والعلمي عن العالم، جاء عهد ميتسو هيتو المعروف ب "ميجي" (المستنير)، والذي يعتبر رائد النهضة اليابانية، فقطع مع هذه العزلة وانفتح على العالم أجمع وخصوصا الدول الغربية وقام بإيفاد بعثات علمية وعسكرية إلى الولايات المتحدة وألمانيا وغيرهما[1].

3- المرحلة الثالثة "العودة إلى الأصوليات": حاليا هناك إصرار لدى الحكومة الصينية على إعادة إحياء تراث كونفوشيوس، وعلى الرغم من أن الشعار الذي طرح في عهد صن يات صن كان "هدم بيت كونفوشيوس"، إلا أن الحزب الشيوعي الصيني طلب بضرورة إعادة تفسير معنى مفهوم "صور الصين العظيم"، حيث أنه كان في السابق يفسره على الرغبة في العزلة، بينما في الوقت الحالي أصبح الدافع من وجوده يفسر على أنه ضمان الوحدة الوطنية، وأن أبراجه لم تكن للمراقبة بل إنها وُجدت للتواصل بين الجماعات، وقد صاحب إعادة التفسير هذه افتتاح مراكز كونفوشيوس في العالم،لتعليم اللغة الصينية ونقل التراث الصيني، وهو مؤشر على العودة إلى الشخصية الصينية الأساسية، وفي اليابان أصدر رئيس وزرائها تشنزو آبي كتابا بعنوان "نحو بلد جميل" Towards a good country، معيار الجمال حسبه هو العودة للأصول القومية اليابانية، وفي الهند نجد أن حزب بهاراتيا جاناتا الحاكم يتبنى المنظور التراثي الهندي، وفي روسيا التي يشغل فيها ألكسندر دوغين مستشارا للرئيس بوتين، والذي يعتبر بمثابة "عقل بوتين"، يلح على ضرورة العودة لإحياء الأرثوذوكسية، من خلال كتاباته عن النظرية الأوراسية والنظرية السياسية الرابعة، وهو شخصية مؤثرة جدا في قرارات بوتين التي يقوم أغلبها على إحياء التقاليد والأمجاد الروسية، في مقابل مناهضة القيم الغربية، وفي هذا السياق يرى دوغين أن روسيا آسيوية تنتمي إلى الشرق ولا تنتمي إلى الغرب. وهذا كله يدل على أن القوى الرئيسية في آسيا تتجه نحو العودة إلى التراث القديم[2].

المطلب الثاني: مشاريع حضارية جديدة لمواجهة المركزية الغربية

رسمت العديد من الدول سياساتها الخارجية في شكل مشاريع قومية ترتبط بأبعاد حضارية وثقافية ودينية، ويبرز في هذا الباب مسعى الصين لمجابهة العولمة الغربية عبر استراتيجيتها في تصدير قيمها الثقافية إلى جانب شق الطرق البرية والبحرية والجوية لنقل بضائعها واستثماراتها إلى دول وشعوب في أقاصي العالم، وعلى نفس المنوال خطت روسيا من خلال فضائها الأوراسي طريقها لمواجهة الكتلة الأطلسية الأمريكية وقوتها البحرية، كما تحذو العديد من الدول ذات القدرات الإقليمية حذوهما كي تثبت تفوقها بتبنيها لمشاريع نهضوية حضارية وقومية على غرار تركيا وإسرائيل وإيران والهند ودول جنوب شرق آسيا.

أولا: الصين والعولمة البديلة

[1] المرجع نفسه.

[2] المرجع نفسه.

تتجه الصين حاليا إلى تبني اتجاه جديد تريده أن يكون بديلا للعولمة الغربية، هذا الاتجاه يمكن تسميته "العولمة الصينية"، والتي تسعى الصين من خلالها إلى نشر قيم وخصائص الثقافة الوطنية الصينية على مستوى العالم، عبر استنادها إلى مجموعة من المبادئ، من بينها: احترام سيادة الدول وعدم التدخل في شؤونها الداخلية، كما تهدف الصين إلى ذلك من خلال مشروع ضخم وطموح، أطلقت عليه حكومة الرئيس شي جين بينغ تسمية "الحزام والطريق"، ويتمثل في إحياء طريق الحرير التجاري التاريخي، حيث سيكفل لها هذا المشروع القائم على التمدد إقناع الدول المستهدفة ضمنه بفكرته المتمثلة في تصدير المنتجات الصينية وفق نموذج "طريق الحرير" القديم، الذي كان يربط الصين ما بين القرن الثاني والخامس عشر بأوربا الغربية عبر وادي فرغانة وإيران وسوريا، ويتيح تبادل المنتجات من مدينة إلى أخرى في كل مرحلة من مراحله حسب احتياجات التجار المحليين[1].

وفي هذا السياق فإن الصين تطرح من خلال مشروع "الحزام والطريق" فكرة التعاون كبديل عن فكرة الاستغلال التي تميز سلوك الدول الغربية، واستراتيجية الفائدة للجميع بدل ربح طرف وخسارة الآخر، منتقلة في ذلك من نظرية الواقعية في العلاقات الدولية إلى نظرية الاعتماد المتبادل، وهو تحول في نمط التفكير الصيني القائم على الفلسفة البراغماتية والتي جعلتها تتحول من نيو ليبرالية السوق التي فرضتها العولمة الغربية إلى نيو ليبرالية الدولة، فهي ترى أن العولمة ليست حكرا على طرف دون آخر، طالما كان بوسعه نشر خصائص ثقافته على مستوى العالم، وعندها يمكن القول أنه استطاع إنتاج "اتجاه معولم" خاص به، ولبلوغ هذه الغاية تعول الصين على توظيف عناصر قوتها الناعمة الثقافية والاقتصادية والدبلوماسية، فهي تدرك أن امتلاك هذه القوة ينبع من قدرتها على فرض نموذجها في التنظيم السياسي والاقتصادي كنموذج يحتذى وكحامل للقيم الكونية، وهو ما سيساهم في تموقعها كقوة عالمية عبر المشاركة في المنظمات متعددة الجنسيات وتقديم المساعدات لتأكيد حضورها على الساحة الدولية، والتواجد الإعلامي بإنشاء قنوات ومنابر إعلامية بلغات مختلفة، وإقامة المشاريع الاقتصادية لتعزيز التعاون والمنفعة المتبادلة دوليا وإقليميا في إطار مشروع "الحزام والطريق"[1].

وفي هذا الباب فإن الحكومة الصينية بدأت في التركيز على قوتها الناعمة منذ أوائل تسعينات القرن الماضي، ومع حلول سنة 2007 تمكنت من ربطها باستراتيجيتها عندما تحدث الرئيس الصيني وقتها هو جينتاو في خطاب له عن "تجديد شباب الأمة الصينية"، وركز على قدرة الصين على نشر قوتها الناعمة، وقد واكب هذه العملية سياسة خارجية تتلخص في مفهوم "التنمية السلمية" والتزام المبادئ الخمس؛ احترام السيادة، عدم الاعتداء، عدم التدخل، التكافؤ في المنفعة المشتركة، والتعايش

[1] د. شاهر إسماعيل الشاهر، "الصين والعولمة البديلة"، مجلة العلوم السياسية والقانون، المركز العربي الديمقراطي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية، المجلد 3، ع 18، برلين، نوفمبر 2019، ص 5.

السلمي، بالإضافة إلى السعي إلى طمأنة دول الجوار والشراكة الاستراتيجية، وكثيرا ما استخدمت إدارة حكومة الرئيس هو جينتاو عبارة "عالم متناغم" للدلالة على هذه السياسة[1].

وفي هذا الإطار فإن إعادة إحياء طريق الحرير من خلال مشروع "الحزام والطريق" التي أطلقها الرئيس شي جينغ بينغ سنة 2013، تمثل نموذجا للتنمية فهي تضم أكثر من 60 بلدا في شكل مترابط ومتطور ومتعاون اقتصاديا على طول الطريق الذي يعبر قارات آسيا وأوربا وإفريقيا، في إطار منظومة جديدة من المؤسسات والطرق البرية والبحرية والموانىء والمشاريع الحيوية، ويتكون الحزام من الأراضي التي يمر عبرها الطريق البري الذي يشكل "جسرا أوراسيا" من سلسلة لوجستية ينطلق من الساحل الشرقي الصيني ليصل بميناء روتردام على الضفة الغربية للقارة الأوربية، ويضم عددا من السكك الحديدية عالية السرعة تربط الصين بمنغوليا وروسيا وآسيا الوسطى، وتتوخى الصين حال تجسيدها لهذا المشروع الضخم زيادة دورها في التوازن الجيوسياسي وفي القرار الدولي والحوكمة العالمية، ليحل "توافق بيكين" محل "إجماع واشنطن" القائم على السوق الحرة والرأسمالية والذي يهيمن على النظام الدولي لأكثر من نصف قرن[2].

وتراهن الصين لتجسيد هذا المشروع العملاق على تعزيز وجودها الاستراتيجي كقوة عالمية على طول المضايق والممرات البحرية، من خلال سعيها الحثيث لإنشاء قواعد بحرية وبناء جزر اصطناعية باستثمارات مالية ضخمة، وإنشاء موانئ بحرية في باكستان وعمان وماليزيا، وفي مضايق ملاقا وهرمز وباب المندب وجبل طارق وقناتي السويس وبنما أين تتبنى مجموعة هونغ كونغ مشروعا لحفر قناة ملاحية جديدة أكثر عمقا واتساعا وطولا، مما سيتيح لها التحكم في التجارة والاقتصاد الدوليين، وذلك عبر إبرام صفقات ومعاهدات صداقة وشراكة مع الدول المطلة على تلك الطرق البحرية الإستراتيجية[3].

ثانيا: روسيا والفضاء الأوراسي

طرح الباحث والتر ميد Walter MAID في مقال له نشر في مجلة الشؤون الخارجية Foreign policy سنة 2014 بعنوان "عودة الجيوبوليتيك: انتقام القوى التعديلية"، فكرتين أساسيتين جديرتين بالتوقف عندهما لمعرفة التحولات التي عرفتها العلاقات الدولية، تمثلت الفكرة الأولى في أنه كلما كانت نوايا القطب الأحادي عدوانية كلما ازدادت كثافة موازنة الدول المصنفة في المركز الثاني، مفندا بذلك أطروحة فوكوياما بنهاية جميع الإيديولوجيات والنظريات الجيوبوليتيكية الكبرى وهيمنة الديمقراطية الليبرالية على الواقع الدولي، أما الفكرة الثانية فقد أوردها ميد في توصيفه لكل من روسيا والصين

[1] المرجع نفسه، ص 6.

[2] المرجع نفسه ص 9.

[3] المرجع نفسه ص 7.

بأنهما دولا تعديلية، تمكنت من التأسيس لعهد جديد يتسم بالعودة إلى حتمية الصراع التقليدي من أجل السيطرة على ثلاثية؛ الأرض والممرات البحرية والكتل القارية[1].

وفي السياق فإن الجيوبوليتيك النقدي أكد على أهمية الإبداع السياسي والفكري في تشكيل بناءات مكانية معينة، يكون للخلفيات الثقافية والهوياتية فيها الدور المحوري كموجه لممارسات الدولة انطلاقا من رغبتها في التفرد الوطني، والفكر الجيوبوليتيكي في روسيا هو مرتبط بالأوراسيانية Eurasianism، التي تصر على التفرد والتميز الثقافي عن أوربا وآسيا، فهي حركة فكرية نشأت في مطلع ثلاثينيات القرن الماضي، ودافعت من أجل استقلال ثقافي وجغرافي وسياسي لروسيا، وركزت على استقرار الحدود وإقامة محيط أوراسي متنوع عرقيا، والذي شهد تحولات إقليمية سياسية وإيديولوجية وعسكرية وأمنية واقتصادية واجتماعية وثقافية أحدثت فجوة أمنية كبيرة ساهمت في فرضها مجموعة من الصراعات والنزاعات أفرزت إشكالات تتعلق بمدى امتلاك روسيا لدور موازن إقليمي يفرض استقرارا بالمنطقة، وذلك على خلفية مواردها المحدودة بالمقارنة مع رغبتها في إدارة فضاء أوراسي شاسع[2].

وفي هذا الإطار فإنه من بين خمسة اتجاهات جيوبوليتيكية روسية كبرى يقدم تياران هما المدرسة الحضارية والمدرسة الأوراسيانية التوسعية روسيا على أنها إمبراطورية إقليمية تقليدية وأيضا على أساس أنها حضارة مكتفية ذاتيا، على عكس الاتجاهات الثلاثة الأخرى، ضمنها مدرسة حفظ التوازن الأوراسي، التي ترى أن روسيا يجب أن تحتفظ بالدور التنظيمي والسيطرة غير الرسمية على أوراسيا ما بعد السوفيتية، بما يؤدي بها إلى صنع الاستقرار ولعب دور الموازن الإقليمي، من خلال البقاء ضمن نادي الدول العظمى، ويذهب اتجاه ثاني تمثله المدرسة الوطنية الديمقراطية وهي عبارة عن تيار ليبرالي إلى ضرورة التكيف مع الهيمنة الغربية، حيث يرى أن مستقبل روسيا يكمن مع الغرب، لذلك من الضروري أن تتكامل مع دول الاتحاد الأوربي وأن تتحالف مع الولايات المتحدة الأمريكية، أما الاتجاه الثالث فهو يركز على دور العوامل الجيو اقتصادية ويدافع عن صورة الهوية الأوراسية لروسيا جنبا إلى جنب مع التأثيرات الاقتصادية والثقافية[2].

وعلى خلاف المدارس الثلاث السابقة يحاول الحضاريون تقديم نموذج لروسيا التي تتحدى النظام القيمي الغربي بالإصرار على تميزها الثقافي ودورها في أن تكون حضارة روسية التمركز لذلك فهم يتبنون القيم المسيحية الأرثوذكسية، كما يرافع بعضهم من أجل انسجام ديني داخل روسيا الاتحادية، التي يتصورها أنصار المدرسة الحضارية مستقلة لا يمكنها العيش إلا من خلال حراسة نفسها وضمانها للاستقرار الجيوسياسي الإقليمي وللتوازن العالمي، وبدونها من المرجح أن يقع العالم

[1] أمينة مصطفى دلة، "المخيلة الجيوبوليتيكية الروسية والفضاء الأوراسي"، المعهد المصري للدراسات السياسية والاستراتيجية، إسطنبول، سبتمبر 2016، ص 1. على موقع www.eipss-eg.or .

[2] المرجع نفسه، ص ص 3 - 4.

بأكمله فريسة لأطماع الغرب وهيمنته. وبشكل أكثر تطرفا يذهب الأوراسيون التوسعيون أبعد من الحضاريين الروس، حيث أنهم يشكلون بزعامة كل من ألكسندر بروكانوف Alexandre PROCANOV وألكسندر دوغين Alexandre DUGIN التيار الناقم على كل من اليمين واليسار الروسيين، ويرى دوغين أن كلا العالمين المشكلين لقوى البر وقوى البحر ضمن إطار ما يسمى المعارضة الجيوبوليتيكية، ليسا محكومين فقط بآليات تنافسية بقدر ما أنهما يعارضان بعضهما بعضا انطلاقا من خلفيات ثقافية، حيث تنجذب المجتمعات البرية إلى أنظمة وتقاليد مطلقة بينما البحرية منها فهي ليبرالية بطبيعتها، وفي هذا السياق يجادل دوغين بأن التحالف المناهض للغرب بين روسيا واليابان وألمانيا وإيران والرافض للولايات المتحدة سيتمكن من طرد التأثير الأمريكي من القارة الأوراسية[1].

وفي هذا السياق، يتفق دوغين مع الحضاريين الروس في عدائهم للغرب، إلا أنه يخالفهم في استخدامهم للحضارة كوحدة مكانية مستقرة جغرافيا وسياسيا واقتصاديا، والتي تطابق حدودها حدود روسيا الاتحادية، ووفق دوغين فإن وقوع روسيا بين الشرق والغرب يحتم عليها الذهاب إلى أبعد من حدودها الجغرافية والتاريخية، فالإمبراطورية الجديدة المنافسة للولايات المتحدة الأمريكية ينبغي لها أن تتشكل من كل القارة الأوراسية، وبهذا فإنه يرى أن الصراع هو ثنائي بين الأوراسيين والأطلسيين، على عكس الحضاريين الذين يلتزمون برؤية صمويل هنتغتون ويرون بأن الصراع العالمي متعدد الأقطاب[2].

ويرى دوغين أن القارة الأوراسية هي قلب العالم وروسيا هي قلب هذه القارة وهي بذلك سويداء قلب العالم، ويفسر رؤيته الجيوبوليتيكية هذه في ضرورة التكامل الأوراسي الذي سيتحقق فقط في حال لعبت روسيا دورها المستند إلى مكانتها الجغرافية والتاريخية كموحد يستطيع استعادة الإمبراطورية الأوراسية، والحيلولة دون وقوعها فريسة للتغلغل الصيني في الشمال باتجاه كازاخستان وسيبيريا الشرقية، أو للانتشار الأوربي في الدول الواقعة غربي روسيا (أوكرانيا وروسيا البيضاء)، أو لسعي محتمل للعالم الإسلامي لدمج آسيا الوسطى والمنطقة المحيطة بنهر الفولغا، إضافة لمناطق في الجنوب الروسي[3].

المبحث الثالث: المنظور الحضاري الإسلامي كبديل في حقل العلاقات الدولية

يعتبر المنظور الحضاري الإسلامي في حقل العلاقات الدولية إسهاما معرفيا هاما، حاول أصحابه المواءمة بين النصوص الشرعية والاجتهادات الفقهية التي تناولت قضايا ترتبط

[1] المرجع نفسه، ص ص 3 - 4.

[2] المرجع نفسه، ص ص، 4-7.

[3] المرجع نفسه، ص 14- 16.

بالعلاقات الدولية على مدار أربعة عشر قرنا من الحضارة الإسلامية، وبين المناهج المعرفية الغربية المتبعة في الحقل بالإضافة إلى جميع الحقول المعرفية الأخرى في العلوم الاجتماعية، على غرار علم النفس وعلم الاجتماع والتاريخ والاقتصاد وعلم السياسة والقانون، إلى جانب الفلسفة، فلم يكن هذا المنظور فحسب مزيجا بين المعياري والوضعي، بل إنه حاول أن يأخذ إيجابياتهما ويتلافى سلبياتهما.

المطلب الأول: : نظرة عامة حول الجهود البحثية الإسلامية في الحقل

لقد أثار الاختلاف في الأبعاد الموضوعية والمنهاجية للمنظورات السائدة في حقل العلاقات الدولية إشكالية ترتبط بمدى تعبيرها عن الظاهرة الدولية خارج بيئتها الغربية التي ارتبطت بنشأتها وتطورها، وقدرتها على تحليل مختلف أشكال الفعل الدولي المتعلق بظواهر وسلوكات ونماذج حركية تنطلق من رؤى وتوجهات حضارية مختلفة تعبر عن نسق معرفي[1] توحيدي يختلف عن النسق المعرفي الوضعي الذي تمثله المنظورات السائدة، الأمر الذي يتطلب تحليل هذه الظواهر والسلوكات والنماذج باستخدام منظور ينتمي إلى نسقها المعرفي، وفي حال المنظور الحضاري الإسلامي فإنه يتميز بطبيعته الخاصة التي تجعله يرتكز على قيم الإسلام، كما أنه يستند إلى مصادر وأصول ثابتة متمثلة في القرآن الكريم والسنة النبوية اللذين يشكلان نسقا قياسيا للمنظور، إلى جانب مصادر متغيرة تتمثل في تفسيرات الأصول الثابتة واجتهادات الفقهاء وخبرات التاريخ الإسلامي، كما يتجاوز المنظور الإسلامي ثنائيات المنظورات الغربية السائدة في صورتها الحدية الصراعية والتعاونية، ويقدم رؤية كلية للظاهرة الدولية من حيث المحتوى والمنهاجية[2].

وفي هذا الجانب، فإن الحاجة للتنظير الإسلامي في حقل العلاقات الدولية وكذا دراسة أوضاع الأمة لا تنبني على دوافع معرفية ونظرية فحسب، وذلك لكونها ترتبط أيضا بواقع العالم الإسلامي ومدى القدرة على حل المشاكل التي يعاني منها داخل المنظومة الدولية، كما أن هذه الحاجة تجد مبررا لها من ضرورة إيجاد منظور معرفي بديل عن المنظورات التي تؤطرها سياسات القوى الصراعية المادية،وقد جاءت هذه النتيجة بعد أن اعتمد المفكرون المسلمون قبلها بوقت وجيز على تخصصات علمية بالإضافة إلى العلوم الشرعية والإسلامية، على غرار القانون الدولي والنظم المقارنة والعلاقات

[1] تُعرّف منى أبو الفضل النسق المعرفي على أنه القيم القاعدية والمعتقدات المتعلقة بالمعرفة والوجود، ومصادرها التي تؤثر في أي مجال بحثي من دون الوعي بحدوث هذا التأثير على نحو ما، للمزيد أنظر: د. فاطمة أبو زيد، "نماذج من العلاقات الدولية في العالم الإسلامي: بين ملاءمة المنظورات الغربية وإمكانات المنظور الحضاري"، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 23، ع 91، فرجينيا (الولايات المتحدة الأمريكية)، شتاء 2018، ص 15.

[2] المرجع نفسه، ص 14- 16.

الدولية والفكر والنظرية السياسيين، وذلك بغية رفد دراسات وبحوث تقدم رؤية كلية عن العلاقات الدولية في الإسلام[1].

وفي السياق فإن جهود تحليل العلاقات الدولية من منظور إسلامي ظلت ولمدة زمنية طويلة رهن المبادرات الفردية تجسدت في مشاريع وبحوث ودراسات وكتابات لمفكرين بارزين على غرار السنهوري وتوفيق الشاوي ومحمد أبو زهرة وطه جابر العلواني ومحمد عمارة وغيرهم، لكنها كانت في أغلبها متعددة التخصصات وتشمل مختلف النواحي الاجتماعية والسياسية والدولية التي تهم العالم الإسلامي، كما أنها كانت محدودة الأثر على مستوى الحقل، وفي ظل غياب إطار جامع يضفي عليها الطابع التأصيلي العلمي والمعرفي لتخصص العلاقات الدولية، إلى أن جاءت فكرة "مشروع العلاقات الدولية في الإسلام" في ماي 1987 والتي تبناها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وأشرفت عليها كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بالقاهرة[2]. وفي هذا الجانب سنتناول أعمال ومشاريع كل من مركز الحضارة للدراسات والبحوث والمعهد العالمي للفكر الإسلامي على حدى، وذلك لكون كل جهة قد انطلقت من تصور وأهداف وسياقات زمنية معينة، فإذا كان مركز الحضارة قد سعى منذ تأسيسه لإيجاد منظور حضاري إسلامي في حقل العلاقات الدولية، فإن المعهد العالمي للفكر الإسلامي قد انطلق في مشروعه قبله بسنوات، وجاء اهتمامه بتطوير منظور إسلامي في سياق نظرته الشمولية لأسلمة المعرفة، وبهذا فإن جهودهما قد التقت وتضافرت بغية إطلاق وصياغة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، بداية من تشكيل الفريق البحثي في يناير 1988.

المطلب الثاني: مركز الحضارة للدراسات والبحوث ومنظوره الحضاري الإسلامي

ينطلق المشرفون على مركز الحضارة للدراسات والبحوث من أن المنظور الحضاري الذي يرتكز على مصادره الإسلامية والشرعية الذاتية لا يمكنه أن يبنى إلا على انفتاحه على الفكر الإنساني الشامل، إضافة إلى العلاقة بين العلوم السياسية وغيرها من العلوم الاجتماعية والإنسانية، حيث أن منهجية بناء المنظور الحضاري الإسلامي الذي يعد نتاجا تراكميا معرفيا نظريا وتحليليا وليس مفهوما جاهزا للنقل والاستهلاك يقدم في صيغة محددة، تستند إلى هذا الانفتاح وهذه البينية، وترى الدكتورة نادية مصطفى أن "منظور حضاري" يعتبر بمثابة دائرة مفتوحة لا يرتبط فقط بالدكتورة منى أبو الفضل التي كان لها سبق تأصيله وتفعيله في حقل العلوم السياسية إلى جانب الدكتور حامد ربيع، الذي أسهم معها في التأسيس لقواعد هذا المنظور على مستوى الجماعة العلمية للعلوم السياسية في

[1] د.عصام محمد عبد الشافي عبد الوهاب، "جهود تطوير نظرية إسلامية في العلاقات الدولية"، مجلة الندوة للدراسات القانونية الإلكترونية، العدد الأول، 2013، ص 4، الرابط: www.revuenadwa.jimdofree.com .

[2] المرجع نفسه، ص 3.

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، حيث أن مركز الحضارة يضع على عاتقه مسؤولية نقل هذه الخبرة إلى الأجيال الشابة[1].

يعد مركز الحضارة للدراسات السياسية الذي أصبح يطلق عليه اسم "مركز الحضارة للدراسة والبحوث" بداية من يناير 2018، ناشطا في شؤون الأمة الإسلامية حيث تأسس في سنة 1997 واهتم بمسألة بناء منظور حضاري في القضايا السياسية والحضارية، ويعتبره القائمون عليه مشروعا سياسيا لا ينفصل عن الاجتماعي والديني، ذو أبعاد فكرية ونظرية وثقافية مندمجة مع الحركة في المجتمع والسياسة والسوق والعلاقات الخارجية والدبلوماسية وغيرها، خاصيته الشمول في مقابل صراع الثنائيات الذي تقوم عليه بعض المنظورات الغربية المعاصرة التي تروج له على المستوى العالمي، بكل ما ينتج عن ذلك من مآسي وويلات جراء هذا الصراع، في الوقت الذي يشهد فيه المشروع الحضاري الإسلامي حالة من التشويش والغموض، وبغية التعريف عن المشروع فإن المركز يوضح ماهية المشروع وأهدافه وإشكالياته وما يمكن أن يقدمه للعالم الإسلامي من خلال أعمال منظوره الحضاري التي تنقسم إلى ستة مستويات وهي كالآتي:

1- مقدمات أساسية: تأسيس المنظور الحضاري . (المدخل)

2- في بنية المنظور الحضاري (1): الرؤية الكلية للمشروع: من النموذج المعرفي إلى المنهجية . (الرؤية الكلية).

3- في بنية المنظور الحضاري (2): مفاهيم وقضايا فكرية: بين التأصيل والرؤى المقارنة . (مفاهيم وفكر).

4- المشروع الحضاري: المستويات الكلية والجزئية من واقع المشروعات البحثية . (المشروعات البحثية).

5- قضايا مصرية: بين الوطن والأمة والعالم (قبل وبعد الثورة) . (قضايا).

6- تجارب وخبرات العمل التثقيفي والتدريبي والمشاركة في التغيير الحضاري . (تجارب وخبرات)[2].

المطلب الثالث: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومشروعه في أسلمة المعرفة

لقد انطلقت جهود تطوير نظرية إسلامية في سياق أعمال أساتذة مدرسة أسلمة المعرفة على خلفية تشخيصهم للأزمة التي عرفها الفكر الإسلامي في القرنين الأخيرين وما جدّ على فلسفة العلوم في الغرب من نظريات ومقولات على غرار الوضعية والمادية والجدلية التاريخية والعلمانية، والتي طرحت

[1] لمزيد من الاطلاع على مشروع مركز الحضارة للدراسات والبحوث أنظر موقع المركز على الرابط الإلكتروني: www.icp.hadaracenter.com.

[2] مقدمات أساسية: تأسيس المنظور الحضاري، موقع مركز الحضارة للبحوث والدراسات www.icp.hadaracenter.com

إشكالات على مستوى المتلقي لها في العالم الإسلامي تتعلق إجمالا بالفصل بين الغيب والشهادة وبين الديني والدنيوي، وفي حين أن بعض الأوساط الأكاديمية في العالم الإسلامي كانت تنظر إلى هذه المعارف والمناهج الصادرة من البيئة الغربية في إطار مفهوم عالمية المنتج الغربي وانطلاقا من معاداتهم للتراث الإسلامي ونظرتهم الدونية للعقل الإسلامي، جاءت أفكار أسلمة المعرفة التي رعاها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بداية من سنة 1983 لتواجه هذه الأزمة الفكرية، حيث توصل أساتذتها إلى ضرورة تجديد الوعي بالتصور الإسلامي للمعرفة والعلم والمنهج، والتراث الفكري والعلمي الإسلامي لمواجهة انحراف المسلمين واندفاعهم في تقليد الحضارات الأخرى، ما أدى بداية من مرحلة الاستعمار لأن تصاب الرؤية الإسلامية بالغشاوة نتيجة لطغيان التصورات الغربية عليها، متمثلة في المؤسسات المستوردة وانتشار اللغتين الفرنسية والإنجليزية والمناهج الاقتصادية والسياسية، وفي ما يعتنقه المسلمون من أفكار عن الحقيقة والطبيعة والإنسان والمجتمع، وقد أسهم النظام التعليمي في العالم الإسلامي والذي تشعب إلى "حديث" وآخر "إسلامي" في انحطاط المسلمين، وفي هذا الإطار يرى الدكتور الفاروقي في خطته لأسلمة المعرفة أن الدراسات الأجنبية في العلوم الإنسانية والاجتماعية وحتى في العلوم الطبيعية ما هي إلا منظور غربي متكامل للحقيقة والحياة والعالم والتاريخ، وأن المناهج التي توصلت من خلالها هذه الدراسات إلى نظريات ترتبط بعلاقة دقيقة وضرورية مع منظومة القيم الغربية، وهذا ما أدى كنتيجة إلى عقم أغلب الإصلاحات التي قام بها المسلمون على مستوى أنظمتهم التعليمية[1].

وفي ذات السياق يرى الفاروقي أنه لا يمكن تحقيق بعث حقيقي للأمة الإسلامية ما لم يطرأ تجديد على مستوى نظمها التعليمية يؤدي إلى إعادة تشكيله، بداية بإزالة الثنائية التي قسمتها إلى نظام إسلامي مرتبط بالمؤسسات الدينية ونظام علماني منتشر في المؤسسات الأكاديمية النظامية، وبإدماجهما وتكاملهما في نظام واحد مشبع بروح الإسلام الذي يصبح من خلال مناهجه جزءا وظيفيا من برنامجه الفكري الذي يزود "العلماني" بالمعرفة الإسلامية و "الإسلامي" بالمعرفة الحديثة، ويفرض تدريس الحضارة الإسلامية خلال سنوات الجامعة، بما يجعل الطالب قادرا على مقاومة عملية السلخ الفكري والتغريب الهوياتي والخضوع للهيمنة التي تمارسها البرامج والمناهج الغربية، التي تعمل قواها الحضارية دون حاجة إلى احتلال عسكري على إفساد عقول الحضارات الأخرى وتحويل وجهات نظرها إلى عوالمها، ومن ثم تحييدها واحتوائها حتى تصبح قابلة للتحكم والسيطرة عليها معرفيا وفكريا في إطار مشاريعها في الهيمنة على العالم، فيصبح المسلمون غير قادرين على صناعة التاريخ بل إنهم يصبحون مجرد موضوعات يتناولها التاريخ[2].

---

[1] د. إسماعيل راجي الفاروقي، أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل، تر:عبد الوارث سعيد، الكويت: دار البحوث العلمية، 1983. ص ص، 3- 4.

[2] المرجع نفسه، ص ص 22 – 27.

وفي هذا الباب يرى الفاروقي أن المهمة الأساسية التي تواجه المفكرين والقادة المسلمين هي إعادة صياغة التراث البشري من وجهة نظر الإسلام، وعليه فلن يكون هناك منظور حضاري إسلامي ما لم يكن تصورا للحياة والحقيقة والعالم لأن هذا هو الهدف النهائي من كل دراسة في أي حقل من حقول المعرفة، وهذا ما يفرض في إطار "أسلمة المعرفة" إعادة تعريف المعلومات وتنسيقها وإعادة التفكير في المقدمات والنتائج المتحصل عليها، بما يؤدي لأن تثري تلك المعارف التصور الإسلامي وتخدم قضية الإسلام المتمثلة في وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة ووحدة الإنسانية ووحدة الحياة ووحدة الطبيعة الغائية للخلق وتسخير الكون للإنسان من أجل عبوديته لله عز وجل، وأن تحل القيم الحضارية الإسلامية ببعدها الإنساني محل القيم الغربية[1].

وفي هذا الإطار ترى الدكتورة فاطمة أبو زيد أن المنظور الإسلامي يجمع بين البعد القيمي باعتباره الثابت الذي يُحتكَم إليه وبين الواقع باعتباره الممارسة المتغيرة، حيث تعمل القيم الإسلامية على قياس الواقع والتأصيل له وتفسيره وتقويمه وتغييره، دون أن تُحكِّمه فيها أو تغلِّبه عليها، فإشكالاته تدخل ضمن إطارها، وهو بمثابة الموزون الذي تُعمل فيه أدوات التجريب والاجتهاد والتجديد، وبهذا فإن المنظور الإسلامي يقع في الوسط بين المثالية التي تقدم الفكرة والقيمة لذاتها، وبين المادية التاريخية التي تعتمد على المنهج التجريبي وتسعى إلى الحفاظ على الوضع القائم في إطار التوازن، كما أن المنظور الإسلامي يربط مفهومه للمصلحة ببعدين أساسيين هما المنافع والضوابط، حيث أن الدولة لها الحق في جلب المصلحة ودفع المضار وحفظ المقاصد، دون أن يتسبب ذلك في الفساد أو الظلم أو الإسراف، على أن تخضع هذه المصلحة لمبادئ ترتبط بالموازنات والأولويات التي تفضي إلى ضبط العلاقات بين المصالح الآنية والمستقبلية، والشخصية والعامة، والدنيوية والأخروية، وهذا عبر قواعد تستند إلى شرعية المنطلقات والأهداف والوسائل، فالمنظور الإسلامي يتوسط النظرة الطوباوية التي تلغي المصلحة، والرؤية الميكيافيلية التي تعلي من شأن الغاية على حساب القيم والوسائل، حيث أن المصلحة في هذا المنظور الحضاري ببعده القيمي تشكل مقاصد للشريعة التي تنظر إلى القيم كمصلحة في حد ذاتها ينبغي تحصيلها، أما عن مفهوم القوة فإن المنظور الحضاري الإسلامي يتصوره بشكل أشمل من الاعتبارات التسلحية والقدرات العسكرية، فهو يمتد إلى الإرادة الفاعلة لتجنيد القدرات البشرية والمادية والمعنوية والعقيدية والفكرية والنفسية والاجتماعية، كما يؤكد على وجوب أن تُعدّ الأمة الإسلامية ما تستطيعه من قوة في حدود الطاقة ومختلف أشكال القدرات المتاحة في العصر المعاش[2].

من جانب آخر فإن المنظور الحضاري الإسلامي في حقل العلاقات الدولية يعتمد التدافع كمدخل لفهم الظاهرة الدولية، لأنه سنة كونية قبل ذلك، حيث أنه يعتبر أوسع من مفهومي الصراع

[1] المرجع نفسه، ص 33.

[2] د. فاطمة أبو زيد، مرجع سابق، ص ص 42- 43.

والتعاون في المنظورات السائدة، فهو يمتد ليشمل أبعادا أخرى مختلفة تحمل إمكانات التعدد في الأنماط؛ على غرار التنافس والتفاوض، والتحالف و التعاهد،والدعوة، والتغير، والإصلاح، والنصرة، وإعداد القوة، والقتال والمبادأة والتراجع وغير ذلك، وفي هذا السياق طرحت الدكتورة فاطمة أبو زيد في إطار المنظور الحضاري الإسلامي تحليلا للظواهر الدولية على مستويين يجب التمييز بينهما لفهم طبيعة العلاقات بين الأمم بشكل عام:

- **المستوى الأول:** يشرح الآليات الكبرى للعلاقات بين الأمم ويعد بمثابة رؤية لمجمل التفاعلات الدولية، حيث تمثل ثلاثية "التعارف والتدافع والتداول" العمليات الأساسية التي تشكل المنظومة الكلية للعلاقات الدولية، فيشير التعارف إلى عملية تبادل المعرفة بين الأمم حول أخلاقها وتاريخها وعاداتها وعلومها، وإقامة العرف الذي تتفق عليه في قيمه وقواعده وتاريخه وعاداته، ويعتبر التعارف الهدف من العلاقات بين الدول على أساس من التنوع والتعدد، ويأتي التدافع بمعنى التسابق والتزاحم والتغالب المستمر بين الرغبات والإرادات، وبين الحاجات والتحديات وبين الأفراد والجماعات وبين الثقافات والحضارات، وهو آلية لحفظ العدل في علاقات الأمم والحيلولة دون فسادها، في حين يمثل التداول التغير في المكانة بين الأمم، أو التبادل في الموقع داخل النظام الدولي[1].

- **المستوى الثاني:** يصف التفاعلات الفرعية في إطار زماني ومكاني محدد، ويحكم عملها في إطار منظومة العمليات الدولية آلية ثلاثية تشمل "القيم والمقاصد والقوة"، لا يستغني أي من أضلاعها على غيره وإلا انتفت طبيعتها وخرجت عن إطار المنظور نفسه، وهي تتفاعل فيما بينها، فالقوة تعد جزءا من منظومة متكاملة تراعي المقاصد والقيم على نحو متكامل، فتأتي المقاصد لترسم أهداف الفعل الدولي، وتقوم القيم بتحديد قواعده، ثم توفر القوة أدواته ومداخله، ولا تشمل القوة في المنظور الإسلامي معيارا أوحدا يحكم اتجاهات الفعل الدولي، أو غاية وحيدة تُستَهدف في إطار هذا الفعل[2].

---

[1] المرجع نفسه، ص 38.

[2] المرجع نفسه، ص ص 37- 40، للمزيد أنظر: المصدر نفسه فصل التدافع مدخل لفهم الظاهرة الدولية (رؤية حضارية إسلامية).

الفصل الثالث:

إسهامات مالك بن نبي المعرفية في حقل العلاقات الدولية

خلال هذا الفصل الأخير من المذكرة سنحاول تلمس المنطلقات النظرية التي اعتمدها مالك بن نبي في منظوره الحضاري، والذي سنتعامل معه كبديل نظري نموذجي عن المنظورات الغربية في تحليل الظاهرة الدولية، التي تمس في ارتداداتها الكلية العالم الثالث وتتضمن أهم إشكالاته في الإطار الدولي، كذلك سنكتشف شروط نهضة المجتمعات كما صاغها بن نبي إضافة إلى منهجه الاقتصادي وحلوله التنموية.

كخطوة ثانية سنستعرض المنظور الحضاري لمالك بن نبي بوصفه أداة تفسيرية للظاهرة الاستعمارية، ونرى تحليله المبني على متغيرات نفسية اجتماعية، والمرتكز على عوامل داخلية بدرجة أولى، دون أن ينفي العوامل الخارجية التي يمنحها أهمية أقل.

في الأخير سنسعى لمعرفة كيف أمكن لمالك بن نبي على ضوء تصوراته النظرية واستنتاجاته التي توصل إليها من خلال تحليله، من وضع حلول لأهم الإشكالات ذات البعد الدولي التي عانت منها بلدان العالم الثالث والإسلامي، ونتحدث في هذا السياق خصوصا عن ظاهرتي التخلف الحضاري لهذه البلدان وعن وقوعها تحت قبضة الاستعمار الغربي وهيمنته.

المبحث الأول: المنظور الحضاري لمالك بن نبي: المنطلقات المعرفية

لقد ركز مالك بن نبي في أبحاثه جهوده على معرفة مكامن الخلل في بنية ووظيفة المجتمع، حيث اعتبره الأساس في بناء الحضارة والدولة، وكذلك في رقي الشعوب وتطورها، وقدرتها على تفادي الارتهان للقوى الخارجية عن طريق الاستعمار بمختلف أشكاله، وقد استخدم من أجل الوصول إلى نتائج لدراساته وأبحاثه ومن أجل إيجاد حلول للمشكلات التي يمر بها العالم الثالث والعالم الإسلامي منهجا معرفيا اعتمد بشكل أساس على استقراء التاريخ والتأمل في فلسفته، إضافة إلى كونه لم يغفل المناهج العلمية حيث أنه يلجأ في تفسيره للعديد من الظواهر إلى المعادلات والصيغ الرياضية والكيميائية.

المطلب الأول: منطلقات مالك بن نبي النظرية ورؤيته لعلاقة الحضارة بالمجتمع

ينطلق مالك بن نبي في فهمه للظاهرة الدولية من وضعها في سياقها التاريخي العام ضمن إطار مشكلة الحضارة، أين يتموقع مجتمع ما في مسار التاريخ، متسائلا عن مكانته في تلك النقطة الزمنية، هل يوجد في مرحلة نمو أم أوج أم هو في مرحلة تقهقر وانحطاط؟ ويعتبر بن نبي في هذا السياق أن المجتمع هو الوحدة التحليلية التي ينبغي أن نرى في حيزها العلاقات السببية التي تؤدي إلى نشوء الظاهرة محل الدراسة؛ سواء كانت اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية أو دولية، وبناء على تحليله لمشكلات المجتمع يضع بن نبي حلوله التي بإمكانها إخراجه من مآزقه الحضارية وصناعة مكانة له ضمن المنتظم الحضاري الدولي.

أولا: مفهوم الحضارة عند بن نبي وإطارها الإشكالي

يطرح مالك بن نبي سؤال الحضارة على لسان الجيل الراهن الذي يحمل المشروع الثوري في ظل المشاكل التي خلفها العهد الاستعماري، إلى جانب مشاكل عهد الاستقلال، في محاولة منه لاستجلاء حلولها: ما هي الحضارة؟ وهو حال تقفّيه لمعالم إجابة واضحة ومقنعة يستبعد اهتمامات الأنتروبولوجيين بمفهومهم الواسع للحضارة، والذي يصل إلى حدود اعتبارها شكلا من أشكال التنظيم للحياة البشرية، وهو مفهوم يراه بن نبي لا يفي بالغرض في الحالة الجزائرية الغارقة في البحث عن

مخرج لواقعها المتخلف، كما أنّ ما ورثته الدولة الجزائرية عن المستعمر من أشكال تنظيمية لا يجعل واقعها يرقى إلى مفهوم الحضارة، ومن هنا يمرّ بن نبي إلى طرح سؤال أكثر تحديدا من سابقه، دون أن يخرج عن سياقه، بدافع من رغبته في إيجاد حلول للمشاكل التي يواجهها شعب أنجز ثورته التي طرد بها المحتل، وهو في حال البحث عن إنشاء نظام عام ونمط من أنماط الحياة يصبح معه كلّ جزائري قادرا على أن يجد مبررات لوجوده، فهل هو يمتلك وسائل هذه الغاية الطموحة؟[1]

وبعد أن وضع بن نبي حدودا لنطاق مشكلته يذهب في استقصائه عن تعريف أكثر انضباطا للحضارة، ويحتاج منه لأن يسلك طريقا توصله إلى هدفه المنشود للخروج من المصاعب الراهنة وفق شروط موضوعية تمليها مبادئ علم الاجتماع، الذي قصر باحثوه مشاكل العالم الثالث المتعدّدة والكثيرة على مصطلح (التخلف) فهم يحددونه ويقابلونه بمصطلح آخر يشير إلى الظاهرة العكسية المتمثلة في (النمو)، واستنادا إلى جملة من بيانات دول النمو والتخلف لسنة 1955 كانت بين يديه، والتي يتراوح معدل دخل الفرد فيها ما بين 1835 دولارا بالنسبة للولايات المتحدة و37 دولارا فيما يخص كلا من ليبيريا وأندونيسيا، وقياسا للحد الأدنى الذي اعتبره كافيا لتلبية حاجات دولة متخلصة من جميع مظاهر التخلف "حسب شروط علماء الاجتماع"، كنقص استخدام الطاقات الاجتماعية والبطالة والأمية ونقص الغذاء والفقر والأمراض الوبائية وغيرها، والذي يشكل العتبة المفضية إلى النمو (نقيض التخلف)، وجد أنه يقابل متوسط دخل الفرد في اليابان، والمحدد ب 200 دولار لسنة 1955، وعند قيامه بتصنيف دول العالم على يمين وشمال هذا المعدل (200 دولار)، تشكّل لديه حدّان لمنطقتين ترتسمان على الخريطة كقارّتين متباينتين، تضمّ إحداهما البلدان المشاركة في مؤتمر باندونغ، على وجه التقريب، وهي المساحة المشكلة لنصف الكرة الجنوبي، في حين تشكل المنطقة الأخرى البلدان النامية، تقريبا، نصف الكرة الشمالي، ويبرر بن نبي مقاربته هذه بكون مسألة تحديد الظواهر الاقتصادية يتطلب بدرجة أولى تحديدا لمكان أسبابها وعواملها، فكلّ مساحةِ تخلُّفٍ أو نموٍّ من المؤكد أنها تضم بداخلها حقيقتها الاقتصادية الخاصة بها، إلى جانب جميع الاطرادات المتساوقة التي تفسرها، وفقا لتحليل تاريخي يخص منطقة دراسة معينة، وعند هذه الزاوية يعمق بن نبي بحثه عن مفهوم الحضارة ويطرح سؤالا آخر في الاتجاه المعاكس لمفهوم التخلف الذي اعتبره مشكلة حضارية على الرغم من كونه لا يمثل جميع مشاكل العالم الثالث مثلما يتبادر إلى أذهان غالبية باحثي علم الاجتماع: ما هو النمو؟ ليجد الجواب مرتبطا بتجربة كل البلدان التي يشغلها كثيرا هذا السؤال كونها مهتمة بالخروج من التخلف، والتي تعتقد البلدان المتخلفة أنها كامنة تحت المظهر النوعي للتصنيع[2].

[1] مالك بن نبي، القضايا الكبرى، (دمشق: دار الفكر)، 2000، ص ص، 35-36.

[2] المرجع نفسه، ص ص 37- 40.

وفي هذا السياق، يجادل بن نبي أن طريقة تحقيق التصنيع اختلفت من بلد إلى آخر، بالنسبة للاتحاد السوفياتي فقد وضع لينين قاعدة للتصنيع تنطلق من مفاهيم تدمج قوة العمال والفلاحين والجنود بطاقة الكهرباء، واتبعت تجربة اليابان التصنيعية مناهج ومطامح مناوئيها، بريطانيا وفرنسا وألمانيا، واعتمدت هولندا وإيطاليا في ذلك على أسلوب احتلالهما للمستعمرات، ويصل بن نبي في جدله إلى أن تجربة التصنيع لن تفيد من الناحية النظرية إلا إذا اقترنت بشروط موضوعية أدت إليها دونما تدخل من الخارج، وقد ارتبطت هذه التجربة في أوربا الغربية بشكل حصري بالوقائع الاقتصادية المحض، حيث يمكن لاطرادها المتساوق أن يكون قد انطلق من نقاط تاريخية ووقائع مختلفة، على غرار اختراع الآلة البخارية أو الآلة الطابعة أو القطن المصقول كيميائيا أو القنبلة النووية، أو غيرها من الأزمنة والوقائع التي تجد نتائجُها أسبابَ نموها وجميع تأثيراتها الاقتصادية والاجتماعية داخل منطقة نصف الكرة الشمالي، والتي ظلت مستمرة الامتداد منذ الواقعة التاريخية المحددة التي شكلت الواقع القابل للترقيم الذي يشار إليه بمصطلح (النمو)، والذي يجد له ظروف تكوين هي نفسها بالنسبة إلى جميع الوقائع المماثلة التي تندرج هي الأخرى داخل نفس الاطراد قبل الاختراع أو الواقعة وبعدها، إضافة إلى الشخصيات التي اخترعت هذه الآلات وحركت هذه الوقائع التي صنعت داخل نفس الاطراد مفهوم "النمو" الذي يتم ضمن البعد الاقتصادي وتُحدّد في مقابله مجموع المشاكل المشار إليها بمصطلح "التخلف"، حيث أن هذا "النمو" يمثل ظاهرة أوربية على غرار الحروب الصليبية وعهد الإصلاح والنهضة والرأسمالية والاستعمار وغيرها، وهو لا يعدو أن يكون سوى فترة زمنية تعبر عن ظاهرة جزئية في سياق النمو العام للحضارة الأوربية داخل المكان والزمان، وهو يمثل المظهر المادي لهذه الحضارة ويعبر عن الظاهرة الكلية، ويخلص بن نبي في تحليله للحضارة وعلى ضوء سؤاله حول مفهومها إلى نتيجة مفادها أن جميع الوقائع التي تتساوق في تسلسل ضمن اطرادها منذ الآلة البخارية أو غيرها من الوقائع تمثل وقائع حضارية، وجميع الأسباب التي تؤدي إلى هذه الوقائع وجميع ظروف نشوئها هي ناجمة عن السبب العام ذاته وعن الظرف الرئيسي عينه، واللذان يمكن الإشارة إليهما بكلمة واحدة هي "حضارة أوربا" التي تجسد الرحم الذي تتولد عنه كل جزئية من تفاصيل النمو الأخلاقي والاجتماعي للإنسان المنتمي إلى رقعتها الجغرافية[1].

وبناء على هذه النتيجة وجوابا على سؤاله، يصوغ بن نبي مفهومه للحضارة: "الحضارة هي مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكلِّ فرد من أفراده، في كلِّ طور من أطوار وجودِه، منذ الطفولة إلى الشيخوخة، المساعدةَ الضرورية له في هذا الطور أو ذاك من أطوار نموه"، ويسترسل بن نبي في تفسيره لمفهوم المساعدة الضرورية حتى يصبح أكثر وضوحا وأقدر على الإقناع: " فالمدرسة والمعمل، والمستشفى ونظام شبكة المواصلات، والأمن في جميع صوره عبر سائر تراب القطر،

[1] المرجع نفسه، ص ص، 40- 43.

واحترام شخصية الفرد، تمثل جميعها أشكالا مختلفة للمساعدة التي يريد ويقدر المجتمع المتحضر على تقديمها للفرد الذي ينتمي إليه"[1].

ثانيا: تصوربن نبي للمجتمع وعلاقته بالفرد ولوظيفته في بناء الحضارة

يلفت بن نبي الانتباه إلى قضية جوهرية تتعلق بمعنى المجتمع، حينما يحاول إزالة الوهم بالمفهوم المجتزأ له، فالمجتمع كما يراه ليس عبارة عن مجموعة من الأفراد يعيشون كما يشاءون دون اعتبار للصلات التي تربط بينهم، فهذا ما يمكن أن نجده مع بداية تشكل المجتمعات أو اندثارها وليس في مرحلة الحضارة، ويؤكد بن نبي على أن وظيفة المجتمع التاريخية تكمن في حفظ كيان الفرد وما يقدمه وما يحققه له من راحة، إضافة إلى تحقيق أهداف جماعته التي تتمايز عن أهداف مجتمعات الكائنات الأخرى، في كون هذه الأهداف تتجاوز مسألتي البقاء وحفظ النوع، إلى مستوى تطور النوع ورقيه، وهو ما عبر عنه القرآن الكريم بقوله: "وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ ۖ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ"[2]، فالمجتمع بهذا ليس تكديسا للأفراد بل هو بنيان من الأفراد تجمعهم أشياء مقدسة متفق عليها، وتؤلف بينهم فكرة عامة، فإذا ما فُقدت هذه الفكرة زالت معها جميع الصلات التي تربط بينهم، ويتفكك بذلك المجتمع وتضيع مصالحه[3].

وفي هذا الباب، يشابه مالك بن نبي بين مظاهر النمو العقلي عند الفرد وبين التطور النفسي-الاجتماعي للمجتمع، فيرى أن هذا الأخير يمر بثلاث مراحل: مرحلة الشيء، مرحلة الشخص ثمّ مرحلة الفكرة، ويتميز كل مجتمع عن غيره من المجتمعات برجحان أحد هذه العوامل الثلاث: الأشياء، الأشخاص والأفكار، والتي تتشابك في إطار نشاط المجتمع المتناغم الذي ينطوي على مسوغات وأنماط تنفيذية: بواعث في المستوى الأخلاقي وأفكار تقنية، فالمجتمع المتخلف لا تعوزه الوسائل المادية (الأشياء) بقدر افتقاره للأفكار، ويظهر ذلك جليا في نمط استعماله للإمكانيات المتوفرة لديه بشكل متفاوت من الفاعلية وفي عدم مقدرته على توفير غيرها، وأيضا في عدم طرحه لمشاكله حينما يحجم عن التصدي لها أو في طريقة طرحها من الأساس، ويؤكد بن نبي على أهم مرحلة في مراحل تطور المجتمع التاريخي وهي مرحلة المجتمع بعد التحضر، إذ يميز المؤرخون في العادة بين مرحلة المجتمع قبل التحضر ومرحلة المجتمع المتحضر فقط، ويذهلون عن مرحلة المجتمع بعد التحضر، فيبدو لهم المجتمع أثناءها مواصلا لمسيرته الحضارية، ولذلك فإن بن نبي يزعم أن هذا اللبس هو الذي يؤثر سلبا على عملية طرح مشكلات البلاد المتخلفة وبالتبعية على مسألة إيجاد حلول لها، بل إن هناك من المتخصصين في الصراع الفكري من يستخدم هذا اللبس في محاولة إقناعنا عبر قياس منطقي فاسد

---

[1] المرجع نفسه، ص 43.

[2] سورة القصص، الآية 77.

[3] مالك بن نبي، تأملات، دمشق: دار الفكر، 2002.، ص 157.

بفشل الإسلام في بناء مجتمع متقدم، وفي هذا الإطار يوضح بن نبي بأن مجتمع ما بعد التحضر هو مجتمع يشهد تقهقرا إلى الوراء بعد أن أضاع بوصلته الحضارية، وهو ما حدث مع المجتمع الإسلامي بانفصام دورته الحضارية، عند النقطة التاريخية التي ابتدأ منها عصر ما بعد الموحدين الذي يمثل عصر التخلف الحضاري في العالم الإسلامي[1].

وفي السياق يجادل بن نبي أن حل المشكلات الحضارية لأي مجتمع تحتم عليه أن يبصر مكانه من دورة التاريخ، وأن يدرك أوضاعه وما يصاحبها من عوامل انحطاط وأسباب تقدم، حتى إذا ما تمّ له ذلك أمكنه وقتها أن يطّلع على عوامل نهضته وسقوطه، وإن من أكبر أخطاء القادة أنهم يغفلون النقطة التي منها يبدأ التاريخ، وفي هذا الصدد يحدد بن نبي نقطة انفصال العالم الإسلامي عن طريقه الحضاري بواقعة صفين التي أبعدته عن جو المدينة المنورة الحافل بهدي الروح وبواعث التقدم، وأدخلته في جو دمشق المليء بفتور الإيمان ومظاهر الترف، وينبه بن نبي إلى مسألة هامة حينما ينصح بضرورة تحديد مكان الأمة ومركزها من التاريخ وأن تنسجم أفكار المجتمع وعواطفه وأقواله وخطواته مع ما تتطلبه المرحلة التي يوجد فيها، قبل الذهاب إلى وضع الحلول والمناهج، وأن يتجنب استيرادها فإن ذلك كفيل بمضاعفة مشكلاته، حيث أن علاج أي مشكلة هو متعلق بعوامل نفسية ناتجة عن فكرة معينة، أدى انبثاقها إلى إحداث تغييرات في عمليات التطور الاجتماعي وفقا لمقتضياتها، ومن هنا تأتي ضرورة إدراك الفرق الشاسع بين مشاكل الحضارة الغربية ومشاكل مغايرة لها تولدت في نطاق الدورة الحضارية الإسلامية[2].

ثالثا: عناصر بناء المجتمع المتحضر

ينظر بن نبي إلى مشكلات المجتمعات الإنسانية من زاوية مغايرة للنظرة الاقتصادية[3] التي تقسمها إلى مجتمعات نامية وأخرى متخلفة، فهو يضع الفرد محورا لتحليله، ومن ثم تأتي علاقته بالمجتمع وفقا لما يحققه له من سعادة أو مصلحة، غير أن هذا التحليل النفسي –الاجتماعي لا يكتمل إلا في إطار الأهداف العامة للمجتمع التي تحددها الفكرة المتمركزة حول تطوره ورُقيّه، هذه السعادة التي تربطها المنظورات المادية بقيمة متوسط الدخل السنوي للفرد، والتي ترى أن دونها التردي في حضيض الشقاء، هي حسب بن نبي ظاهرة غريبة وتفكير سطحي، إذ كيف يكون الوصول إلى متوسط

---

[1] مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، تر: د. بسام بركة و د. أحمد شعبو،(دمشق: دار الفكر)، ط1، 2002، ص ص 36- 38.

[2] مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، تر: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ط 5، 1986، ص ص 65- 66.

[3] يرى بن نبي أن هناك تطابق تام بين خريطة التطور الاقتصادي منذ الثورة الصناعية وفكرة الحضارة الغربية، وما ذلك إلا لأن الظاهرة الاقتصادية صورة للحضارة الغربية، ومراحل هذه الظاهرة هي نفسها مراحل هذه الحضارة، للمزيد أنظر فصل كيف نبني مجتمعا أفضل؟ مالك بن نبي، تأملات، مرجع سابق،ص 153.

دخل فردي ما شرطا لبلوغ السعادة، على الرغم من أن دولا في العالم تتجاوز هذا المعدّل بأضعاف غير أنها لم تتخلص من مشكلات الفقر والأزمات الاجتماعية التي تعاني منها فئات واسعة من مواطنيها، فلو كان هذا الاشتراط صحيحا فمن المفروض أن يحقق أوتوماتيكيا وبدون قيد أو شرط ظروف الحياة السعيدة لأولئك المواطنين، ومع أن بن نبي لا يرفض مطلقا المقياس الاقتصادي إلا أنه لا يقبل به إلا مع جملة شروط، إضافة إلى أنه لا يعتبره السبب الرئيسي في مسألة التخلف، ويصل إلى كون السبب الأول في مشكلات المجتمعات الإنسانية هو فقدانها لمفهوم مجتمع الحضارة الذي إذا افتقده الإنسان فإنه سيكون معرضا للحرمان من الضمانات الاجتماعية، وأنه لتحقيق مجتمع أفضل ينبغي النظر في أسلوب الحضارة التي بتحقيقها يكون الإنسان قد ضمن جميع شروط الحياة، بما في ذلك الأسباب التي تؤدي إلى بلوغ متوسط الدخل الفردي المرتفع ومعه الخريطة الاقتصادية ونتائجها الاجتماعية والثقافية أيضا، وعليه فإنه ينبغي البحث عن مسألة مشكلات المجتمعات الإنسانية من زاوية واحدة، فالنظر إليها من زوايا متعددة سيجعل الأمور تتشعب، كما أن فقدان البوصلة والخروج عن الجادة سيفضي إلى نتائج خاطئة، وتظل الزاوية المناسبة التي نبحث منها عن حل لمشكلات المجتمعات الإنسانية هي التي ننظر منها إلى كيف نبني مجتمعا أفضل؟ وهو ما يتطلب بناء مجتمع متحضّر، وهذا ما يعني أنه ينبغي أن نسعى إلى تكوين حضارة[1].

وفي هذا السياق يرسم بن نبي معالم بناء الحضارة انطلاقا من فكرة النهوض التي جاءت في العالم الإسلامي على وقع صوت زعماء حركة الإصلاح، هذا الصوت الذي وضع المجتمع في طريق الحضارة، غير أنه طريق بدون معالم يسير فيه المجتمع بدون هدف محدد له، ويرى بن نبي أنه من الأفضل أن تُوازن المجتمعات سيرها الحضاري بسير حضارة أخرى انطلقت معها في نفس اللحظة التاريخية، وهنا يضع مقارنة بين النهضة العربية الإسلامية التي بدأت مسيرها مع بداية حركة الإصلاح بزعامة جمال الدين الأفغاني سنة 1858 حين حرّكت معركة السيباي بالهند الوعي الروحي في ضميره، فسعى لأن ينقله إلى العالم الإسلامي قاطبة، وبين النهضة اليابانية، أين وجد المجتمع الياباني نفسه مهدّدا بالاستعمار الذي كانت الأمة العربية الإسلامية ترزح تحت سيطرته هي الأخرى، غير أن المجتمع الياباني تفطن إلى أنه ينبغي عليه أن ينهض قبل أن يطمس الاستعمار هويته، وسار في طريق الحضارة التي حاول العالم الإسلامي السير فيها، ورغم أن المجتمع الياباني نهض في عهد الميجي سنة 1868، أي بعد استيقاظ العالم الإسلامي بعشر سنوات، إلا أنه وصل إلى بناء حضارة وأصبح خلال أربعين سنة دولة قوية تجابه الاستعمار الروسي في حرب سنة 1905 وتقاومه بعبقريته، ولو أننا وازنا الإنتاج الحضاري للمجتمع الياباني بإنتاج المجتمعات العربية الإسلامية لتلك الحقبة لما كان هنالك مجال

[1] المرجع نفسه، ص ص 159- 163.

للمقارنة من الأساس، وهذا ما يعني أن هذه المجتمعات لم تطبق القانون الذي طبقه المجتمع الياباني في سيره نحو الحضارة[1].

ويذكر بن نبي في هذا الباب كيف أنه وفي الوقت الذي كانت فيه الأمة الإسلامية ممزقة من مغربها إلى مشرقها، وكانت دولها عبارة عن أدوات لتنفيذ خطة الاستعمار الأوربي، الذي كانت تصغي بانتباه واهتمام لأفكاره فيي بناء الحضارة وتقتفي خطاه ومناهجه، فأضحت بذلك من زبائن الحضارة الغربية تدفع لها أموالها وأخلاقها، كان اليابان في تلك اللحظة من التاريخ قد فكر في خطته تفكيرا علميا وخطط لها تخطيطا فنيا ودرس الحضارة الغربية طبقا لاحتياجاته وليس تبعا لرغباته، وبعث في أنفس أفراد مجتمعه فكرة عامّة جعلت كل ياباني يرتبط بها ويعمل لمصلحته العامة، فبنى اليابان بذلك مجتمعا متحضرا، وهنا يتساءل بن نبي ما الفرق بين سير اليابان وسير الأمة العربية الإسلامية في طريق الحضارة؟ ليجيب عن ذلك بأن ما قامت به اليابان أثناء سيرها الحضاري يمثل عملية بناء مجتمع، في حين أن ما قامت به الأمة العربية الإسلامية حينها هو تكديس لعناصر مجتمع، والفرق بينهما هو أن البناء يصاحب مرحلة التطور والنمو، بينما يمثل التكديس ظاهرة اجتماعية تحدث في عصور الانحطاط، وتتسم بوجود مجتمع لا يفكر ولا ينظم أعماله وفق أفكار وقوانين وطبقا لخطة مدروسة، وإنما مجرد تكديس لأشياء، فالبناء وحده هو الذي يؤدي إلى الحضارة، ولا يحصل ذلك بتكديس منتجات الحضارة الغربية المستوردة التي من المستحيل أن تصنع حضارة، فالحضارة هي التي تصنع منتجاتها وليس العكس[2].

ودرءا لأي خلط بين عمليتي البناء والتكديس يطرح بن نبي سؤالا منطقيا: من أين يُبتدأ بناء الحضارة؟ وفي بحثه عن الجواب يضع مقاربة كيميائية يحاول من خلالها تحليل عناصر الحضارة على الطريقة التي يتم بها تحليل الماء إلى عناصر أولية (هيدروجين + أوكسيجين)، وبذلك ومن خلال دراسة القانون الذي به يتركب هذان العنصران نحصل على الماء، ويصف بن نبي عملية التركيب هذه على أنها بناء وليست تكديسا، وعلى منوال هذه الطريقة حينما نحلل منتجات الحضارة؛ ولنأخذ على سبيل المثال "ورقة"، فإنها تتكون من عناصر ثلاثة: الإنسان الذي توصّل إليها بفكره وصنعها بيده، والعنصر الثاني وهو التراب، وقد تفادى بن نبي استخدام مفهوم "المادة"، ذلك أن التراب هو شيء حيوي في المجتمع فهو يتصل بالإنسان من طريقين، عن طريق تشريع الملكية في المجتمع الذي يحقق للفرد الضمانات الاجتماعية، وعن طريق السيطرة الفنية والاستخدام الفني الذي يتيحه علم التراب والمعلومات المرتبطة به كالكيمياء وغيرها، فالتراب يدخل في عناصر الورقة بهذا المعنى المختلف عن مفهوم المادة، أما العنصر الثالث فهو الزمن الكافي لاختمار فكرة ابتكار الورقة، التي لم تتم قبل

[1] المرجع نفسه، ص 165.

[2] المرجع نفسه، ص ص، 165- 169.

تاريخها المرتبط بنضوج وتراكم مجموعة من التجارب في مجال علم التراب والنباتات، ومن هنا يمكن قياس هذا التحليل على أي منتوج من منتجات الحضارة:

منتوج حضارة = إنسان + تراب + وقت، وبما أن الحضارة تمثل جميع منتجات شعب أو مجتمع ما المادية والفكرية فإن المعادلة ستصبح كالتالي: حضارة = إنسان + تراب + وقت.

ويخلص بن نبي في تحليله إلى نتيجة جوهرية مفادها أن أيّ مجتمع وهو يخطط لبناء حضارة لا ينبغي عليه التفكير في منتجاتها، وإنما في هذه العناصر الثلاثة: الإنسان والتراب والوقت، وحينما يتوصل إلى حلّ لهذه المشكلات الثلاث؛ بأن يبني الإنسان بناءً متكاملا ويعتني بالتراب و يحافظ على الوقت، فإنه حينئذ يكون قد توصل إلى بناء أفضل مجتمع، وتكوين الحضارة التي في إطارها تتمّ للفرد سعادته بعد أن يحصل على جميع ضماناتها الاجتماعية الكافية[1].

وحين لا يعود الإنسان والتراب والوقت عوامل حضارة، فتصبح عوامل فاسدة ومكدّسة لا يوجد بينها صلة ابتكار، نكون إزاء مرحلة انحطاط، تتضح بتمزق عالم واهن وبروز مجتمع جديد بميزات واتجاهات جديدة، وعند نهاية دورتها فإن الحضارة تهاجر وتنتقل بقيمها إلى بقعة أخرى، لتستمر في هجرة لا نهائية تتحول خلالها إلى شيء آخر، ويصبح كل تحول عبارة عن تركيب مختلِف لعناصر الحضارة (الإنسان، التراب والوقت)[2].

المطلب الثاني: شروط النهضة عند مالك بن نبي

يشير بن نبي خلال تقصيه عن مشكلات الحضارة إلى أمر جوهري يتمثل في الدور البطولي للشعوب الإسلامية في إيقاف المد الاستعماري مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وعلى الرغم من أهميته، إلا أنه يجده غير كاف لحل المشاكل التي هيأت للاستعمار وانتشاره داخل تلك البلاد، وأن مشكلة أي شعب هي في حقيقتها وجوهرها ذات بعد حضاري، ولن يستطيع أي شعب أن يفهم مشكلته وأن يحلها بعد ذلك ما لم يسقطها على الأحداث التاريخية ويتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارات وتهدمها، فالحضارات المتعاقبة تحمل في طياتها عناصر متشابهة لتجربة بشرية مشكّلة من حلقات لسلسلة واحدة تعاقبت عليها الأجيال المتلاحقة بخطوات متصلة بهدف الرقي والتقدم، وكل شعب من شعوب البشرية يمثل حلقة في تلك السلسلة[3].

أولا: دور العقيدة الدينية والإيديولوجية في نهضة الحضارات

---

[1] المرجع نفسه، ص ص، 170، 172.

[2] مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص ص 27-28.

[3] مالك بن نبي، شروط النهضة، تر: عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين، القاهرة: دار الكتاب المصري، 2011، ص 24.

على عكس بن خلدون الذي يرى بن نبي أن عمق فكرته حول "دورية الحضارة" يختفي خلف مفهومه الضيق لنطاق الحضارة، الذي يرى ابن خلدون أنه مطابق لحدود العصبية الأسرية التي قد تعكس عناصر النفس الإسلامية آنذاك، فإنّ بن نبي يُقدّم محمد صلى الله عليه وسلم كعالم اجتماع سبق بن خلدون في إثباته بأن الفضائل الخُلقية تمثل القوة الجوهرية في تكوين الحضارات، غير أن هذه القيم تنتكس في عصور الانحطاط فينهار البناء الاجتماعي بزوالها، حيث أنه لا يستمر فقط بمقومات الفن والعلم والعقل، بل إن الروح وحده هو ما يتيح للإنسانية أن تنهض وتتقدم، وحيثما فُقد الروح سقطت الحضارة وانحطت، وببلوغ هذه المرحلة تكون نهاية (دورة)، وهجرة (حضارة) نحو بقعة أخرى تبدأ فيها دورة جديدة طبقا لتركيب عضوي تاريخي جديد، ويخمد إشعاع العلم في البقعة المهجورة بعد أن توقّف فيها إشعاع الروح، حيث أن الإنسان يفقد رغبته في الفهم وإرادته في العمل حينما يفقد الهمة و(قوة الإيمان).

وفي هذا السياق فإن بن نبي يفرق بين النزعة الفردية للدين والتي يصبح معها الإيمان فاقدا لإشعاعه، وبين كون هذا الدين معبرا عن فكرة جماعية تعكس حالة انتشاره وحركته، ما يتيح له بأن يقوم بدوره كمحرك للحضارة ودافع لها، ومركِّب للقيم الاجتماعية، يجعلها تتحول من حالتها الطبيعية إلى وضع نفسي زمني، وتصنع من الإنسان العضوي وحدة اجتماعية، وتشكل من الوقت الذي لم يكن قبلها سوى مدة زمنية مقدرة بساعات تمرّ في ضياع، وقتًا اجتماعيا مقدرا بساعات عمل منتج، وتُنتج من التراب الذي كان في صورته الفردية غذاء للإنسان في شكل استهلاك بسيط، مجالًا مجهزا ومكيفا تكييفا فنيا يلبي ضروريات الحياة الاجتماعية المتعددة وفقا لظروف ومتطلبات عملية الإنتاج[1].

وتبعا لذلك فإن مالك بن نبي يجادل بأن أيّ حضارة ما هي إلا نتاج لفكرة جوهرية تدفع مجتمعا في فترةٍ ما قبل التحضر لأن يدخل التاريخ، وأنّ هذا المجتمع يبني نظامه الفكري على ضوء نموذجه الحضاري الأصلي المستمد من بيئته الثقافية التي تحمل خصائصه المميزة له عن غيره من الحضارات الأخرى، ويضرب مثالا على ذلك الفكرة المسيحية التي وضعت أوربا على سكة التاريخ، في الوقت الذي راحت تقتفي فيه أثر الحضارة الإسلامية، وعلى الرغم من أن المفكرين الأوربيين استعادوا في عصر النهضة اكتشاف التراث الفلسفي الإغريقي، غير أنه لم يكن يخلو من الصبغة المسيحية التي أضفتها عليه أفكار توماس الإكويني، كما أن الحضارة الإسلامية قبل ذلك كانت قد امتدت لأكثر من ستة قرون من لدن محمد صلى الله عليه وسلم إلى غاية سقوط بغداد، وحتى في مرحلة ما بعد الحضارة الإسلامية التي يؤرخ لها مالك بن نبي بسقوط الدولة الموحدية، فإنه وخلال المدّ الاستعماري الأوربي فإن هذه الفكرة الدينية الدافعة هي التي سمحت للعالم الإسلامي بمقاومة العدوان واستعادة استقلاله، وعموما فإن في فترة دخول مجتمع ما إلى التاريخ يكون للأفكار دور وظيفي، حيث أن للحضارة مهمة معينة منوطة بها، كما أن المعجزات التاريخية الكبرى مرتبطة دوما بالأفكار المحفزة، فالإيديولوجيا

[1] المرجع نفسه، ص 32.

السوفياتية هي التي أتاحت للمجتمع السوفياتي أن يكسر زحف الجيش الهتلري في ستالينغراد، لتكون نقطة فارقة في قلب موازين القوى في الحرب العالمية الثانية وبداية انتكاس قوة إمبراطورية الرايخ الثالث الألماني وتلاشي إيديولوجيته النازية[1].

وعلى الرغم من دور الفكرة المسيحية في بناء حضارة أوربا، إلا أن أوربا تبدو خارج الظاهرة الدينية بحكم أنها لم تكن مهدا لأي رسالة سماوية، إضافة إلى طبيعة الإنسان الأوربي الموغلة في العمليّة (العقلانية) والتي جعلته يفك الارتباط بالتفسير الديني للظواهر الطبيعية والاجتماعية، على العكس من الرجل الشرقي المهيأ أساسا للفكرة الغيبية التي تكاد أن تذهله عن حياته الأرضية، وعلى العموم فإن أوربا تمحورت فيها الأفكار حول مزيج من الأشياء والأشكال من التقنية والجمال، في حين أن الشرق الإسلامي تركزت فيه الأشياء حول مزيج من فكرتين هما الخير والحقيقة، وقد شمل هذا التمحور أو التمركز سائر مراحل الحضارة في الثقافتين الأوربية والإسلامية، صعودا إلى الأوج وهبوطا إلى الحضيض، فنجدها قد شهدت فيه أحيانا فترات من التداول الحضاري تكون فيه حضارة في القمة في الوقت الذي تجد فيه الأخرى نفسها في القاع، والعكس، بينما تسجَّل في المراحل الوسيطة فترات تلاقح وإخصاب متبادل[2].

ثانيا: أهمية استغلال الوقت في بناء المجتمع المتحضر

يضرب بن نبي مثالا لأهمية الوقت في صعود الحضارات ورقيها بألمانيا عقب الحرب العالمية الثانية، فعلى الرغم من الدمار الذي خلفته فيها ومن احتلالها من قبل أربع دول، ومن أن نشاط الشعب الألماني حقيقة لم يبدأ إلا مع سنة 1948 التي كانت بمثابة نقطة الصفر ، التي انعدمت فيها المقومات الاقتصادية، إلا أنه وبعد مرور عشر سنوات فقط تمكن الشعب الألماني من أن ينبعث من الموت والدمار وينشئ صناعات ضخمة واقتصادا قويا، وفي تحليله لهذه الظاهرة يرى بن نبي أن عوامل عدّة تضافرت لتحقيق ذلك، غير أن أهمها هو الزمن، فقد فرضت الحكومة الألمانية آنذاك على المواطنين رجالا ونساء وحتى أطفالا التطوع يوميا ومجانا لمدة ساعتين خارج أوقات العمل من أجل الصالح العام، وقد سمي هذا الإجراء ب "التجنيد العام Roboter Arbeit "، ويشير بن نبي إلى أنه بالإمكان إدراك قيمة الوقت وبشكل واضح في عودة الحياة الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع الألماني الذي فقد كل ما لديه من وسائل ولم يتبق بحوزته سوى العناصر الثلاث: الإنسان والتراب والوقت، فأحسن استغلالها في بنائه الحضاري[3].

---

[1] مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص ص 41- 48.

[2] المرجع نفسه، ص ص 18 22.

[3] مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص 189.

وفي السياق يجزم بن نبي أنه "من الصعب أن يسمع شعبٌ ثرثار الصوت الصامت لخطى الوقت الهارب"، ومن أجل أن لا يضيع وقت الأمة الهارب صوب التاريخ هباء، فإن التربية هي أنجع وسيلة لترسيخ فكرة الوقت لدى الشعوب العربية الإسلامية، وفي هذا الإطار ينصح بن نبي بتخصيص نصف ساعة يوميا لكي يؤدي الطفل والمرأة والرجل واجبا معينا، وهو ما سينتج تراكميا حصيلة سنوية من ساعات العمل لمصلحة الحياة الاجتماعية في جميع مناحيها الذهنية والخلقية والمنزلية والفنية والاقتصادية، وبوسع نصف الساعة هذه أن تثبّت عمليا فكرة الزمن في العقل الإسلامي، ويصبح ذلك بالتالي أسلوب حياة في المجتمع وسلوك أفراده إلى أن يصلوا إلى درجة الاستغلال الأمثل والأكفأ للوقت، وسيرتفع بذلك الحصاد العقلي واليدوي والروحي للأمة، وفي النهاية فإنّ هذه هي الحضارة[1].

من جانب آخر يحذر بن نبي من الإفراط في تقدير الوقت، وهو ما وقعت فيه الحضارة الأوربية وهو ما أدى إلى الدمار والنتائج السلبية التي شهدتها البلاد الصناعية، وجاءت ملاحظته هذه في إطار تعقيبه على قول الأستاذ "سيكار" في مؤتمر علم الاجتماع المنعقد في فارنا "أن الزمن الصناعي المتواصل لا يدع على الإطلاق للإنسان المنعزل أن يواجه نفسه، وذلك في مقابل الزمن غير المتواصل في بلاد العالم الثالث"، وهو ما قصد من ورائه أن انخراط الإنسان في الإنتاج الصناعي يؤدي به إلى أن الآلة التي تنتج والشيء المنتج لا يتركانه لحظة واحدة لذاته ولا لأي شعور بالسكينة، نتيجة لوتيرة الزمن المستمرة في البلاد الصناعية، في مقابل الفراغات التي لا حصر لها بين لحظات الحياة في البلاد المتخلفة بسبب وتيرة الزمن المتقطعة، غير أن بن نبي ورغم قبوله بطرح الأستاذ سيكار، إلا أنه يرى بأنه قد غلا في تقديره أنه لا اعتبار للزمن إلا في عالم الأشياء، ويوصي بالتالي بأنه ينبغي على البلاد الإسلامية أن توازن في تقديرها للوقت بين التفريط والإفراط تجنبا لآثارهما السلبية[2].

ثالثا: دور فاعلية الإنسان في بناء المجتمع

يرى بن نبي أن الاختلاف بين المجتمعات المعاصرة يكمن في ما يطبع النشاط الاجتماعي من فاعلية تتفاوت درجتها من مجتمع إلى آخر، والتي تعد مقياسا للمستوى التاريخي للمجتمعات، حيث أن هناك مجتمعات أكثر فاعلية من غيرها، وينفي بن نبي أن يكون هذا الاختلاف في الفاعلية مرتبطا بالناحية العرقية كما ذهبت إليه النظرية العنصرية وفكرة رقي الأعراق على غرار سمو العرق الآري في الإيديولوجية النازية، وسبب ذلك هو أن الإنتاج الاجتماعي يرتقي استنادا لقانون الفاعلية التي تنمو مع تعقد المصلحة، أي كلما كان النشاط الفردي موجها لسد حاجات جماعية أو لتلبية المصلحة العامة[3].

---

[1] المرجع نفسه، ص ص 187- 188.

[2] مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص ص، 22-23.

[3] مالك بن نبي، تأملات، مرجع سابق، ص ص 35- 36.

وفي السياق يعتقد بن نبي أن ما يجعل المصلحة العامة تختلف باختلاف العصور والمجتمعات هو طريقة تعامل كل مجتمع مع الفرد من حيث إمداده بالضمانات الاجتماعية عبر مختلف أطواره العمرية، وفي هذا الإطار يقسم بن نبي المجتمعات المعاصرة إلى قسمين؛ المجتمع المصنّع الذي يقع على خط (واشنطن- موسكو)، حيث أن طاقة كل فرد يعيش فيه هي مسخّرة بشكل مباشر أو غير مباشر لمصلحة عامة، وهذا ما يجعلها تتكفل للفرد بضمانات اجتماعية، أما المجتمع الثاني المتخلف الذي يوجد على خط (طنجة- جاكرتا) فإن إنتاجه الاجتماعي لا يكفي لأن يقدّم للفرد أي ضمانة اجتماعية، وبهذا فإن المجتمع الأول أكثر فاعلية من المجتمع الثاني[1].

وإذا كان المجتمع الرأسمالي يفسر الضمانات الاجتماعية انطلاقا من مصدرها فيعتبر أن (التنافس والصراع الفردي) هو محرك الطاقات الاجتماعية، ويفسرها المجتمع الاشتراكي من حيث هدفها أي بالصالح العام، فإن بن نبي يخرج بنظرية تفسّر الفعالية الاجتماعية وتتناسب أكثر مع المجتمعات الإسلامية لتكون بذلك بعيدة عن المنطق السياسي لكلا المجتمعين الرأسمالي والاشتراكي، والتي يرى أنها تصدر من دوافع القلب (الحالة النفسية) ومن مسوغات وتوجيهات العقل ومن حركات الأعضاء، فكل نشاط اجتماعي هو عبارة عن مركب من هذه العناصر، والفاعلية تكون أقوى في المجتمع الذي ينتج أقوى الدوافع وأقوم التوجيهات وأنشط الحركات، ويربط بين المسوغات والأسباب والدوافع القريبة والبعيدة التي تخلق النشاط الاجتماعي بحالة خاصة يطلق عليها بن نبي تسمية (التوتر)، والتي تمثل نشاط العقل والقلب (الضمير) الذي يدفع الأعضاء لصنع المعجزات، ويختلف هذا التوتر من مجتمع لآخر، فلا تسير الحياة وفق نموذج موحد، فالمجتمع الماركسي في الاتحاد السوفياتي أبدع منتجاته تبعا لقواعد اجتماعية معينة ارتبطت بسنوات المخطط الاقتصادي الأول، حيث طرحت سنة 1927 فكرة التصنيع الموجه، وحددت لها مقاييس لتقسيم العمل، بمعدل إنتاج للفحم الحجري قدره 5 أطنان للعامل الواحد في اليوم الواحد، وهو مقياس علمي يستند لحركات اليد وقوة عضلاتها، غير أن عامل المناجم السوفياتي الشهير أليكسي ستاخانوف فنّد هذا المقياس بإنتاجه لعشرة أطنان يوميا، لدرجة أنه خلق نظاما اقتصاديا عرف باسمه، والمجتمع العربي قبل الإسلام ولفترة تمتد أربعة آلاف سنة لم ينتج أكثر من عشرة معلقات شعرية، فقد كانت الطاقات الاجتماعية معطلة ومعدومة من التوتر الذي يدفع إلى الإنتاج بقوة وحرارة، في حين تمكن إنسان البيئة ذاتها بعد مجيء الإسلام من أن يبني حضارة خلال نصف قرن، وهذا دليل على أن الإسلام جاء بمسوغات خلقت حالة التوتر في المجتمع الجديد[2].

ويرسم بن نبي صورة لهذا في المجتمع الإسلامي حديث النشأة يتصدرها الحاكم حينما طالب الرعية بأن تقوّم اعوجاجه إن هو صدر منه انحراف في السلوك أدى به إلى الفساد والاستبداد، فإلى

[1] المرجع نفسه، ص 37.

[2] المرجع نفسه، ص ص، 37- 40.

جانب أنه إقرار منه بطبيعته البشرية التي قد تنزع إلى الشر فإن ردّ فرد من الرعية بأنه لو شاهد منه اعوجاجا لقوّمه بالسيف دليل على أن حالة التوتر كانت مظهرا عاما من مظاهر الحياة الناشئة في صدر الإسلام، وهناك صور ونماذج مثل هذه لا حصر لها توضح كيف كان المسلمون يبادرون إلى تقديم أموالهم وإنفاقها في السراء والضراء على تجهيز الجيوش الفاتحة والغازية وعلى فقرائهم وضعفائهم زيادة عن تعففهم عن أموال العامة، وما أنتجه علماء الإسلام في جميع المناحي الشرعية والعلمية والفنية، ويعتبر الجهاد بمفهومه الواسع أبرز مفهوم إسلامي أسهم في خلق حالة التوتر ، فقد أسهم في بناء المجتمع الناشئ وتأمينه، فنقله من حالة الفتور إلى حالة التوتر والحركة في شكلها الراقي المتسامي عن طبائع الجاهلية القائمة على تقديم حظوظ النفس والأنانية التي تجسدت في الإغارة والسلب والنهب، لتتحول في عهد الإسلام إلى تعبير عن ال (نحن) أو الجماعة، لتجد البطولة مسوغاتها في عالم الآخرين (المصلحة العامة)، وتأخذ معناها الأسمى في بذل المال والنفس (الاستشهاد) في سبيل الله والدفاع عن حياض الدين ووحدة الأمة، حتى أن القرآن وصفهم بأنهم (ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة)، وهو تعبير كامل لمسوغات البطولة أو التوتر[1].

ويجادل بن نبي أن مشكلة العالم الإسلامي المعاصر فيما يتصل بفكرة الفاعلية هي في أنه فقد مسوغاته التي تحرك الطاقات الاجتماعية وتدفع نشاطها إلى أعلى القمة في مستوى مصلحة الآخرين، حيث أن الفاعلية أو التوتر تشمل الواقع الاجتماعي في جميع ظروفه التي تنشا فيها وتزول في ظروف أخرى، ويؤرخ بن نبي لبداية فقدان العالم الإسلامي لتوتره الخلاق الذي صنع المعجزات بموقعة صفين التي خلّفت دوافع سلبية وسط المجتمع الإسلامي بدأت تنمو تدريجيا إلى غاية القرن الثامن الهجري، حيث أخذت الحضارة الإسلامية في الأفول، فلم تستطع أن تدفع طاقاتها الاجتماعية من جديد، وانطفأت جذوتها الدافعة للضمير والعقل واليد، وأضحت دوافع الحياة فاترة، ولم يعد للمصلحة العامة أي اعتبار وبذلك فقد المجتمع الإسلامي مسوغات وجوده[2].

رابعا: دورتوجيهّ الفرد في بناء مجتمع متحضّر

ينطلق بن نبي في مسألة التوجيه من سعيه لإيجاد حل لمشكلة الإنسان أو الفرد بوصفه وحدة أساسية لبناء المجتمع، ذلك أنه يؤثر في المجتمع عبر ثلاث مؤثرات، بفكره أولا ثم بعمله ثم بماله، ومن هنا فقد توصل بن نبي إلى ضرورة توجيه الفرد حتى يستكمل الشروط الضرورية لبناء مجتمع متحضر تنسجم مع خصائصه الاجتماعية.

[1] المرجع نفسه، ص ص 41- 42.

[2] المرجع نفسه، ص ص 42- 44.

1 توجيه الثقافة: يبدأ بن نبي في مسألة الثقافة من تحديد مفهومها الذي يراه مرتبطا بالسلوك أكثر من ارتباطه بالمعرفة، وهذا ما استنتجه من وجود تماثل في الرأي إزاء مشكلات الحياة عند أفراد المجتمع الواحد، في حين أن اختلاف السلوك يعد دليلا على طابع الثقافة الذي يميز مجتمعا عن الآخر، فالثقافة عنده هي مجموعة من الصفات الخُلقية والقيم الاجتماعية، وهي المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته ويعكس حضارة مجتمع ما وخصائصه وتتشكل فيه كل جزئية من جزئياته تبعا للغاية العليا التي يرسمها لنفسه، ولكي تقوم الثقافة بوظيفتها الحضارية لابد من تصفية العادات وجميع مناحي حياة المجتمع من عوامل الانحطاط القاتلة عبر طرح فكر جديد يحطم الأوضاع المتوارثة عن حقبة تقهقر المجتمع حتى يمكن وضعه في وضعية النهضة، ومن ثم الاتصال بمقتضيات المستقبل والتقدم نحو مدنية حديثة، وهذا لا يعني ضرورة وضع منهاج جديد للتفكير مغاير لذلك الذي توصلت إليه البشرية، فهذا يحتاج إلى ثورة علمية قد لا نكون في استعداد لها، وإنما يحتاج إلى تحديد محتوى الفكر الجديد من العناصر الضرورية والجوهرية للثقافة، التي تغذي الحضارة كما يغذي الدم الجسم، وهي عبارة عن مركّب اجتماعي يحمل أفكار النخبة وأفكار العامة على حد سواء، بحيث تشكل العناصر الجوهرية للفكر الجديد دستور حياة المجتمع الذي يجده بن نبي متكونا من أربعة عناصر هي:

- الأخلاق التي تكوّن الصلات الاجتماعية.

- الجمال لتكوين الذوق العام.

- المنطق العلمي الذي يفيد الإنسان في استخراج أقصى ما يمكن من الفائدة من الوسائل المستخدمة تفاديا للافاعلية في العمل.

- الفن التطبيقي الملائم لكل نوع من أنواع المجتمع، أو الصناعة بتعبير ابن خلدون، وهو ما ندلل عليه بمفهوم التقنية أو التكنولوجيا في عصرنا هذا.

2 توجيه العمل: ويتمثل في تسيير الجهود الجماعية وتركيزها في اتجاه واحد، فيضيف كل ذي حرفة أو مهنة لبنة جديدة في البنيان الكلي للمجتمع، وهو تأليف إسهامات المجتمع لتغيير وضع الإنسان، ويقدم بن نبي الناحية التربوية للعمل على الناحية الكسبية التي تتطابق مع مفهوم تقسيم العمل، ذلك لأن المجتمع الناشئ والمتدرج في طور الحضارة ينبغي له أن لا ينوء بأعباء تثقل كاهله ولا تتحملها إلا المجتمعات التي بلغت مراحل متقدمة من التطور، ويصبح عندها كل جهد له أجر يقابله، في حين أن العامل في المجتمع الناشئ عليه أن يشاطر مجتمعه سراءه وضراءه، فهو يرتبط به أكثر من ارتباطه بصاحب العمل، وبهذا فإن توجيه العمل يجب أن يتبع منهجية واضحة كشرط عام ذو أولوية، وبعدها يكون وسيلة خاصة لكسب المعاش وذلك لأن توجيه العمل حين يندمج مع توجيه الثقافة وتوجيه رأس المال فإنه سيتيح مجالات من المهن والحرف التي من شأن توسعها أن تحسّن من معيشة

الفرد، وهكذا فإن المستوى المعيشي للمجتمع يرتفع بقدر التقدم الحاصل في توجيه ثلاثي الثقافة والعمل ورأس المال[1].

ويرى بن نبي في هذا الإطار أن الإنسان يحمل في معادلته الشخصية معطيات تجربة اجتماعية تجعله يتميز في مجتمعه عن الإنسان في مجتمعات أخرى، وبذلك فإن تمثله النفسي لعناصر ثقافية معينة يتلقاها من بيئته الاجتماعية هو ما يتيح له امتلاك عنصر الفعالية أو الحركة الدافعة من خلال تنسيق حركي تآلفي للمقومات الأولية (الفكر، اليد والمال)، والتي تشكل مجتمعة العمل المخزون الذي يؤدي إلى نجاح الشخصية التي عن طريقها ينجح اقتصاد بلد معين، فعندما نجح الاقتصاد الروسي بعد الثورة البلشفية فليس ذلك لكون آلات جديدة بدأت تنتج في الاتحاد السوفياتي بقدر ما أن شخصية جديدة بدأت تنتج، أي تنسيقا جديدا لحركات العقل واليد والمال هو ما عكس تطور الاقتصاد السوفياتي[2].

3 توجيه رأس المال: يتحدث مالك بن نبي عن رأس المال بوصفه ظاهرة لها نتائج وانعكاسات اجتماعية، فهو بذلك لا يذهب إلى ما ذهب إليه كارل ماركس من كون رأس المال آلة سياسية بيد طبقة بورجوازية تسخرها من أجل اضطهاد طبقة أخرى هي البروليتاريا، وتندرج قناعته هذه في إطار عقيدته الفكرية الراسخة بتمايز مشكلات المجتمع الإسلامي عن مثيلاتها في المجتمع الأوربي لاختلاف السياقات التاريخية في المجتمعين، وهو ينظر إلى رأس المال على أنه آلة اجتماعية تنهض بالتقدم المادي، كما يميز بينه وبين الثروة التي توفر المكانة الاجتماعية لصاحبها وترتبط باسمه وهو يستخدمها في إطار حرفته المحلية بغرض سد حاجاته المحدودة، وتدرّ له مكاسب غير متحركة ولا تدخل في الدورة الاقتصادية، بينما يتميز عنها رأس المال بكونه منفصلا عن اسم صاحبه، له قوة مالية تتيح له تمويل الصناعة وتجارة التصدير والاستيراد وغيرها من المجالات الاقتصادية، بل يتسع مجاله الاجتماعي حسب حركته ونموه في محيط أكبر من الفرد ومن حاجاته الخاصة، إلى محيط أوسع ينتقل فيه من بلد إلى آخر مقيما شبكة علاقات اقتصادية بين الدول، ليشكل قوّة ممولة، وهو من خلال تنقله هذا يخلق حركة ونشاطا ويوظف الأيدي والعقول متعديا حدود ميدانه الخاص إلى ميادين أوسع انتشارا وأعم فائدة لينشئ في تطوره هذا مفهوما اجتماعيا يسمى الرأسمالية[3].

وفي هذا السياق يجادل بن نبي أن ظاهرة رأس المال التي نقلت الثروة من حالتها البسيطة إلى حالة الانتشار، حددت رأس المال من حيث الكيف أو الحالة وليس من حيث الكم، فأي مقدار من المال مهما كان قليلا يكفي لأن يتحرك وينتقل ويدخل ويخرج عبر الحدود حتى نسميه رأس مال، وأي مقدار من المال مهما كثر نسميه ثروة مادام مستقرا وساكنا، أما تركز رؤوس الأموال فهي حالة

[1] مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص ص 146- 149.

[2] مالك بن نبي، تأملات، مرجع سابق، ص ص 58- 59.

[3] مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص ص 150- 154.

استثنائية تكمل صفة الكيف في رأس المال من حيث الكم الموجود فيها، وبالتالي فإن بن نبي يرى بأن مسألة توجيه رأس المال تتصل بالكيف أولا، طالما أننا نسعى لأن يخرج كل مقدار من المال من حالة ثروة مكدسة ويصبح بالإمكان توجيهه كي ينشّط الفكر والعمل والحياة في البلاد، ويكون قادرا على التحرك والتنقل لإنشاء فرص العمل وخلق النشاط الاقتصادي، وأن الكم له دور تالي يتمثل في التوسع والشمول[1].

وفي الأخير يحذر بن نبي من الأزمات الناجمة عن الحرية المفرطة التي جلبت لأوربا اضطرابات اجتماعية بسبب تنامي شعور طبقة العمال بالاضطهاد، وهو ما حدا بها إلى تخطيط اقتصادها وتوجيه رؤوس الأموال، فالمسألة حسبه تكمن في إيجاد منهاج يساعد على وضع تخطيط مناسب تقوم عليه الحياة الاقتصادية متمركزة على دمقرطة رؤوس الأموال حتى لا تتركز في يد فئة قليلة تستغل غالبية الشعب الذي ينبغي عليه أن ينخرط بكليته في الاقتصاد الوطني بما يحقق التوازن بين فئات المجتمع وانسجام مصلحة الجماعة مع مصلحة الفرد، كما يقترح بن نبي إنشاء مؤسسة لتوجيه الثروة وتوظيفها لتخطيط الأهداف الاقتصادية وفق المقاربة التي وضعها حول رأس المال المتحرك الخالق للنشاط والمنشئ لفرص العمل[2].

المطلب الثالث: منهج بن نبي الاقتصادي وحلوله التنموية لمعالجة التخلف الحضاري

يعيب مالك بن نبي على المخطّطين الاقتصاديين وهم يبحثون عن حلول لمعضلات اقتصادية تواجهها بلدانهم مقارباتهم الآلية التي تقف مجرد موقف اختيار بين ليبرالية آدم سميث أو مادية ماركس، بما يتبادر للأذهان أن الحلول محصورة بين هذين النموذجين الاقتصاديين ومنعدمة في ما سواهما، وبما يوحي لديهم أنه لا يوجد سوى هذين النمطين، وهذا على الرغم من وجود العديد من التجارب التي تعكس تطبيقات في دول العالم الثالث لكلا الاقتصاديْن الرأسمالي والاشتراكي، وفي هذا الصدد يضرب بن نبي كمثال على ملاحظته التجربة الإندونيسية التي توفرت فيها جميع شروط النجاح بصفة مبدئية بين إمكانات مادية وبشرية، وحتى من الناحية الفنية وجود خطة وضعها الدكتور شاخت[3]، وهو الاقتصادي الذي أسهم من خلال نجاحه الهائل في تخطيط الاقتصاد الألماني (1933-

---

[1] المرجع نفسه، ص 154.

[2] المرجع نفسه، ص ص 155- 156.

[3] شاخت هيلمار Hjalmar Schacht خبير مالي ألماني وُلد في كانون الثاني في تينغليف) Tinglev ألمانية وقتئذ، الدنمارك حالياً)، وتوفي في ميونيخ في جوان 1970. اكتسب شاخت شهرة عالمية بإسهامه في وقف التضخم النقدي المدمر الذي كان يهدد وجود جمهورية فيمار Weimarالألمانية، بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى (1922.1923م). وشغل منصب وزير الاقتصاد في حكومة أدولف هتلر النازية (الاشتراكية الوطنية) (1934.1937م، جاءت شهرة شاخت من نجاحه في وقف التضخم بعد الحرب العالمية الأولى، وكذلك من إدارته للاقتصاد الألماني في مدة ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية بصفته وزيراً للاقتصاد ورئيساً لمصرف الدولة الألماني. للمزيد أنظر: موقع الموسوعة العربية على النت: http://arab-ency.com.sy/detail/2139 .

1939) الذي تحمّل جهدا ضخما لبلد دخل الحرب العالمية الثانية دون أن يكون لديه رصيد كبير من الذهب، ورغم ذلك فإن التجربة الإندونيسية اعتراها الفشل الذريع ولم تحقق البلاد إقلاعها المأمول[1].

ويعزو بن نبي سبب فشل الدكتور شاخت في تطبيق النموذج الألماني الناجح على الاقتصاد الإندونيسي إلى كونه افتقد إلى المعادلة الاجتماعية الخاصة بالشعب الإندونيسي، وأنه بدلا منها حاول فرض معادلة اجتماعية تخص الشعب الألماني[2]، الذي أثبت بعد انهيار بلاده جراء الحرب العالمية الثانية ودون مخطط شاخت، وحتى بدون المصانع التي استمد منها الرايخ الثالث قوته، وأنه بوسعه استعادة مكانته على المستوى الدولي، وعلى هذا الأساس يعطي بن نبي استنتاجا من هذه الملاحظة، أن "مبدءا اقتصاديا لا يمكن أن يكون له أثره، ومقدرته التامة على التأثير إلا في الظروف التي تتفق فيها تجربة اجتماعية معينة"[3]، ولذلك فإنه يرى أن النظرية الماركسية كونها ردت المشكلة الإنسانية إلى عوامل اقتصادية محض، دون أي التفات إلى العوامل الجوهرية في الظاهرة الاجتماعية، هي نظرية صحيحة في الحدود التي تفسر فيها الظاهرة الاجتماعية تفسيرا اقتصاديا[4].

ويلفت بن نبي الانتباه إلى أن هذه العوامل الاجتماعية الجوهرية هي التي أدت بالمستعمِر إلى أن يمتنع عن تعديل التكوينات الشخصية للشعوب المستعمَرة طبقا للمتغيرات الاقتصادية الجديدة وأن يحط أخلاقيا واجتماعيا من فكرة العمل ليحيلها إلى مجرد استرقاق وعبودية (العمل الإجباري)، في الوقت الذي كان يستهدف الإثراء من المستعمرات، كان هذا العمل الإجباري طريقة لدى الشعوب المستعمَرة لإرضاء أطماع السلطة الاستعمارية التي توزع الخبز، وبدلا من أن يقوم الاستعمار بإدخال رجل المستعمرات في نظامه الاقتصادي فيصنع منه الرجل ذا الوعي الاقتصادي Homo économicus إذا به يتخذ منه آلة في منظومته الاقتصادية الاستعمارية، وينمي فيه الخوف من الجوع الذي انعكس لدى الطبقة البورجوازية المستعمَرة في صورة شره Hypergastrisme ، جعل من الأسر الميسورة تخزن الغذاء وتستهلك منه بنهم، أما خوف الطبقة الكادحة المستعمرة من الجوع فقد تجلى في شكل مسغبة Hypogastrisme، بدت بوضوح عند آلاف العمال الجزائريين الذين يذهبون إلى العمل في فرنسا ويموتون نتيجة لنقص التغذية[5].

وفي السياق فإن بن نبي يذهب إلى التأكيد على أن أي إقلاع اقتصادي ينبغي أن ينطلق بداية من توفير الغذاء وفرص العمل، وهو ما يختصره في عبارة "كل الأفواه تستحق قوتها وكل السواعد يجب عليها العمل" وهو يستهدف من ورائها دفع الآلة الاجتماعية في الحركة والتي تستلزم ضرورة التخطيط

---

[1] مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، دمشق: دار الفكر، ط3، 2000، ص 8.

[2] المرجع نفسه، ص 9.

[3] المرجع نفسه، ص 18.

[4] المرجع نفسه، ص 15.

[5] المرجع نفسه، ص 19.

على ضوء هذه العبارة كمبدأ عام لكل تشريع اجتماعي اقتصادي[1]، وفي باب الاستثمار فإنه ينقسم حسبه إلى نوعين؛ يقوم النوع الأول أساسا على المال وهو بذلك يرى في عدد السكان المرتفع عبئا ثقيلا على التنمية، وهو ما يدفع بالعديد من البلدان المتخلفة إلى اللجوء إلى رؤوس الأموال الأجنبية التي تأتي معها شروطها السياسية لتفاقم من مشاكل هذه البلدان على وقع أزمات خدمة الديون أو عدم جدوى استثماراتها، إضافة إلى أنها لا توفر سوى جزءا من العمل المتوقع والذي يمثل نسبة الأيدي العاملة الفعلية، بينما يتحمل عبئ توفير الغذاء لجميع السكان، بما ينجر عن ذلك من بطالة وهجرة للأدمغة إلى الخارج، فتصبح هذه البلاد مصدّرة للعمل الذي يعتبر ثروتها الرئيسية، في حين يعتمد النوع الثاني على استثمار الطاقات الاجتماعية، حيث أن جميع الأيدي القادرة على الكسب تتاح لها فرصة العمل[2].

وفي هذا الإطار يعود بن نبي إلى المثال الألماني لتفسير علاقة الإقلاع الاقتصادي لدول العالم الثالث بنموذج مبني على معادلة اجتماعية ترتكز على الاستثمار في الإنسان ودفعه نحو العمل، وبعدها ينبغي التفكير في المشاريع الاقتصادية انطلاقا من واقع هذه البلدان وبوسائلها الخاصة، دون الالتفات كثيرا إلى مسألة ضرورة تبني إيديولوجيا اقتصادية معينة، رأسمالية أو اشتراكية ، وفي هذا الجانب يذكر بن نبي أن ألمانيا بعد نهاية الحرب العالمية الثانية ومع ما آلت إليه من دمار شبه كلي، واحتلالها من قبل أربع دول فقد بدأت إقلاعها الاقتصادي بمقومات مالية هزيلة جدا، إذ لم يتعدّ معدل الاستثمار المالي نسبة 45 مارك ألماني مقابل كل مواطن، وبدلا من هذا فإن الاستثمار الحقيقي كان في أفكار كل مواطن وفي مجهوده العضلي، وهو ما يعكس تصميم الشعب الألماني على الرغم من فقر ترابه ومن كونه محتلا، وفي معرض طرحه لشروط إقلاع اقتصادي حقيقي يراه ينقسم إلى خطوتين الأولى زراعية والثانية صناعية، ينوه بن نبي أن يعتمد كل بلد أفرو أسيوي على وسائله المتاحة في اللحظة الراهنة وأن يتجنب اللجوء إلى الاستدانة الخارجية، وكذلك على فلاحته ومواده الخام بالإضافة إلى ما يفيض عن حاجته من منتجات زراعية (القمح، الأرز، القطن...)، وعلى الأيدي العاملة، وهو ما يمثل الرصيد الاقتصادي لبلد متخلف في ساعة الصفر من إقلاعه، كما ينبغي أن تسير استراتيجية الإقلاع الاقتصادي لدول العالم الثالث بناء على سياسة اقتصادية موحدة تهدف إلى الحفاظ على أسعار مناسبة للمواد الخام تدر سيولة مالية تضمن لها اقتناء ما تحتاجه في ميدان التصنيع في الخطوة الثانية[3].

المبحث الثاني: المنظور الحضاري لبن نبي كأداة تفسيرية في حقل العلاقات الدولية

[1] مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، دمشق: دار الفكر، ط1، 2002، ص 175.

[2] المرجع نفسه، ص 179 .

[3] المرجع نفسه، ص ص 172 – 174 .

ارتبطت أبحاث مالك بن نبي المتعلقة بالقضايا ذات الاهتمام الدولي بالأحداث التي عايشها في عصره، والتي اتسمت بالنزعة الاستعمارية للدول الكبرى والقوى النافذة عالميا، ومن جانب آخر بتخلف حضاري لبلدان العالم الثالث، فكان أن وضع علاقة سببية بينهما في تفسيره للظاهرة الاستعمارية، وغلّب التخلف الحضاري على النزعة الاستعمارية في كونه سببا أساسيا مفضيا إلى حدوث الاستعمار وتدخل القوى الإمبراطورية عسكريا واقتصاديا وإداريا في شؤون بلدان العالم الثالث عبر احتلالها والسيطرة عليها، كما أكدت دراسات مالك بن نبي على البعد الشامل للاستعمار الذي لا يرتبط عنده فقط بمسألة احتلال بلدان الشعوب المتقهقرة حضاريا، بقدر ما أنه يأخذ أشكال متعددة قائمة على السيطرة؛ من بينها ما أسماه بـ"الاستعمار المشترك"، الذي يعكس هيمنة المعسكرين الاشتراكي والليبرالي عبر أحلافهما العسكرية وأدواتهما السياسية والاقتصادية على دول العالم الثالث المستعمرة والمستقلة على حد سواء.

المطلب الأول: الظاهرة الاستعمارية وأسبابها الجوهرية عند بن نبي

لقد تناول بن نبي الظاهرة الاستعمارية في السياق العام لمنظوره الحضاري، ومنح لها ملامحها ضمن مرحلة أفول وتقهقر الحضارة، فكانت بذلك إحدى انعكاسات هذه المرحلة على المجتمع والتي مثلت مشكلة حضارية عانت منها البلدان المستعمَرة في العصر الحديث، ولعل ميزة التحليل في منظور بن نبي لهذه الظاهرة عن غيره من المنظورات هي في كونه ينبني على عوامل نفسية- اجتماعية بالدرجة الأولى، والتي استقاها من طبيعة الإنسان والمجتمع في فترة ما بعد الحضارة، هذه الطبيعة التي شكلت ترديا نفسيا وانحطاطا اجتماعيا، حالت بين إنسان ما بعد الحضارة ومجتمعه في القيام بالدور الضروري للحفاظ على المستوى الحضاري عند مرحل الأوجّ، وقد انعكس هذا التردي والانحطاط على فاعلية إنسان ما بعد الحضارة والتي شهدت تراخيا وعدم جدوى على صعيد البناء الحضاري، وكذلك على مصادر مجتمع ما بعد الحضارة الفكرية التي أخفق في أن يجعلها أصيلة ومبنية على إبداعات واجتهادات في مناحي شتى، وبدلا من ذلك راح يقتبس وينسخ أفكار الحضارات الأخرى ويستورد منتجاتها، من منطلق القاعدة الخلدونية "المغلوب مولع بتقليد الغالب"، دون تبصّر أو انتقاء لها حسب احتياجاته وبما يتناسب ومرجعيته الثقافية، كما أنه أذعن لمنطق الغزاة والمحتلين وخضع لهيمنتهم وانهزم، بل وانهار أمامهم نفسيا، وهذا ما أدى ببن نبي لأن ينعت هذه الحالة النفسية والاجتماعية ما بعد حضارية بالقابلية للاستعمار، وقد عدّها كسبب أول جوهري للظاهرة الاستعمارية التي عرفتها البلدان المستعمَرة، دون أن يقلّل من دور الاستعمار في حد ذاته كسبب خارجي لها، غير أنه يأتي في المرتبة الثانية بعد القابلية له والتي تمثل العامل الداخلي للظاهرة الاستعمارية.

إن القابلية للاستعمار كما صاغ بن نبي مفهومها لا تعكس علاقة المستعمِر بالمستعمَر حال وجوده على أرضه بقدر ما تجسد حالته النفسية وقد فقد مقوماته الحضارية حتى بدون احتلاله لأرضه[1]، هذه الحالة اجتاحت الشعوب الإسلامية مع أفول حضارتهم بعد نهاية عصر الموحدين، وأدت إلى انكفائهم إلى حياة بدائية تنعدم معها أسباب التطور ومظاهره، واكتفائهم باستيراد أشياء الحضارات الأخرى والاقتباس من أفكارها، إنها تمتزج مع جمود إنسان ما بعد الحضارة وعدم فاعليته، وهي حالة سيكولوجية ليس للاستعمار أي دخل في تكوينها، حتى بعد احتلاله لبلادهم، ذلك أنه لا يمكن للاستعمار بأي حال التأثير في قيمة الإنسان الأساسية التي لا تخضع لحكمه حتى وهو يحتل بجيوشه أرض هذا الإنسان ويحط من قيمة الخاضعين له، فالقابلية للاستعمار تتجلى عند المستعمَر متى ما وقف عاطلا عاجزا وخامدا حتى والمستعمِر لا يبدي تجاهه أي نوع من أنواع الضغط النفسي أو القهر الاجتماعي أو الاستبداد السياسي[1]، بل إن المستعمَر يسلم زمامه لمستعمِره طواعية ويستسلم لمصيره المحتوم الذي يقرره له دون أدنى مقاومة منه، "وعليه فإن الاستعمار يمارس عمله وتأثيره بوصفه حقيقة عندما يكفّ النشاط كفّا فعليا، وهو يمارسهما بوصفه أسطورة عندما لا يكون سوى تعلّة أو قناعا للقابلية للاستعمار"[2]. وهنا يفرق بن نبي بين الاستعمار والقابيلة له واضعا من كليهما عاملا يغذي من خلال تمظهراته الظاهرة الاستعمارية على هذا النحو:

1- المعامل الاستعماري: يرى بن نبي أن تدخل الاستعمار في الخصائص الوراثية والاجتماعية المكتسبة للفرد المستعمَر يتجسد في كونه يفرض على حياته عاملا سلبيا وهو عامل خارجي يشكل سببا ثانويا للظاهرة الاستعمارية، ويتجلى في تأثير الاستعمار عليه من الخارج، وهو يهدف من وراء ذلك إلى صناعة الفرد المستعمَر المغلوب على أمره، أو ما كانت الإدارة الاستعمارية تصفه بـ "الأهلي" L'indigène. ويعمل هذا المعامل في حياة الفرد ضد مصيره وضد ضميره، حيث أن له تأثيرا واتصالا وثيقا بنهضة البلاد المستعمَرة، التي يجهضها الاستعمار عبر سياسة التهديم في جوهر الفرد المستعمَر ومحو عبقريته، الأمر الذي يحط من هيبة شخصيته ويفضي إلى اكتساح شعور شعبي عارم بالدونية لدى أبناء المستعمرات، يزداد كلما أمعن الاستعمار واجتهد في تدمير القوى الكامنة للشعوب المستعمرة والانتقاص منها وامتهان كرامتها والدوس على هويتها وثقافتها، محرفا بذلك وبشكل منهجي معادلة الفرد المستعمَر، باستخدام أنواع من العراقيل المتعددة يصادفها هذا الفرد في طريقه، ويرى بن نبي أن المعامل الاستعماري يؤثر من خلال تضييق نشاط الحياة في البلاد المستعمَرة، حتى تكون مصبوبة في

---

[1] يعلل بن نبي استنتاجه هذا بما حدث مع اليمن التي ورغم كونها حافظت على استقلالها التام ولم تعرف الاستعمار في تاريخها إلا أنها لم تستفد شيئا من استقلالها، وبما أنها عاجزة عن القيام بأي جهد اجتماعي فهي قابلة للاستعمار في أي وقت، وكذلك كان الحال بالنسبة للمغرب الذي لم يعتبر من استعمار الجزائر، رغم كونه يتواجد على حدوده الشرقية لأكثر من ثمانين سنة، إلا أن الجيوش الفرنسية فاجأته باحتلالها لأراضيه بداية من سنة 1912، وهذا ما يكشف صورة مختلفة بعض الشيء من صور القابلية للاستعمار."، مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 92.

[2] المرجع نفسه، ص 92.

قالب ضيق يهيئه الاستعمار في كل جزئية من جزئياته، خوفا من أن تتيح الحياة المطلِقة لمواهب الإنسان أن تأخذ مجراها الطبيعي إلى النبوغ والعبقرية، فيصنع هكذا الاستعمار من هذا الواقع بيئة نفسية واجتماعية تنسجم مع مقتضيات الهيمنة التي يغرسها فيها ليبسط سيطرته عليها.

2- معامل القابلية للاستعمار: يصف بن نبي مظاهر تجلي هذا العامل الذي يمثل أحد تداعيات انهيار حضارة المستعمَر، قرونا قبل استعماره، على أنها انعكاس لنفسية المستعمَر تجعله يقبل بالمقاييس التي تقيسه بها الإدارة الاستعمارية، فتجد المثقفين من أبناء المستعمرات لا يقبلون فقط نعتها لهم بالأهالي، بل إن نفسيتهم المريضة تنتكس إلى الحضيض، فتجعلهم يفخرون بوصف "الأهالي"، لدرجة أن صحيفة جزائرية حملته إسما لها، وأن جرائد بوّبت به صفحاتها التي تتناول شؤون المستعمَرين، وعنونت به مقالاتها، لتتطور بعد ذلك أشكال هذا المعامل الباطني من خلال الاستعداد النفسي لخدمة المستعمِر لاشعوريا، فيصنع من أبناء المستعمرات ونخبها أبواقا يتحدث عبرها وأقلاما يكتب بها، بل إنه يتصرف في مواقفهم الدينية والوطنية، ويقول بن نبي واصفا هذه الحالة "إن الزرّ الذي يصنع به الاستعمار معجزاته لا يزال على أتمّ الاستعداد للعمل، فهو مستقر في نفوسنا"، وللخروج من هذه الحالة النفسية يستند بن نبي إلى مقولة أحد رجال الإصلاح: "أخرجوا المستعمِر من أنفسكم يخرج من أرضكم"، ويرى بن نبي ضرورة تضافر جهود الشعوب المستعمرة وإصرارها على تعليم أبنائها وتعمير مساجدها ودور عبادتها وتنشيط تجارتها بما يسمح لها بالانتصار لقضيتها وعدم الرضوخ للاستعمار وأساليبه والاستسلام له[1].

وهكذا فإنه وفق هذه الرؤية تنشأ آلية تفعل فعلها النفسي- الاجتماعي، فيقوم المعامل الاستعماري بوصفه عاملا خارجيا بفرض نموذج محدد من الحياة والفكر والحركة على الإنسان المغلوب على أمره الذي يسميه المستعمِر "الأهلي"، و بمجرد اكتمال خلق هذا النموذج، يأتي من باطن الفرد المستعمَر دور "معامل القابلية للاستعمار" الذي يؤدي إلى أن يقوم هذا الفرد باستبطان مفاهيم المستعمِر، ما يجعله يقبل بالحدود التي يرسمها لشخصيته، وليس هذا فحسب بل ينبري مدافعا عنها ويكافح ضد إزالتها، فعامل القابلية للاستعمار حسبما يفسره مالك بن نبي هنا هو العامل الداخلي المستجيب للعامل الخارجي، إنه رضوخ داخلي عميق لعامل الاستعمار يُرَسِّخُ الاستعمار ويجعل التخلص منه مستحيلا، ولعل مالك بن نبي يكون قد ركز على هذا المفهوم، لأن كثيرا من المسلمين يحاولون تعليق تخلفهم وضعفهم وقلة حيلتهم على الاستعمار، فحاول بذلك أن يرجع المشكلة إلى أصولها البعيدة عن أنماط التفكير السائدة، ويردها إلى سببها الأول وهو القابلية للاستعمار، أي إلى

[1] مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص ص 191- 206. "يرى بن نبي أن كلا المعاملين يستصحب الآخر؛ فكلما شعر المستعمَر بداء المعامل الاستعماري الملقى عليه من الخارج فإنه يرى في الوقت نفسه معاملا باطنيا يستجيب للمعامل الخارجي، وكلما أدرك الاستعمار الذي درس نفسية الشعوب المستعمرة دراسة عميقة مواطن ضعفها إلا وانبرى عبر هيمنته الخفية هذه على توجيه طاقاتها الاجتماعية وتبديدها وتشتيتها. للمزيد حول تحليل بن نبي للظاهرة الاستعمارية وربطه لها بالقابلية للاستعمار أنظر على وجه الخصوص كتبه: شروط النهضة ووجهة العالم الإسلامي والفكرة الأفريقية الأسيوية.

الخسائر التي ألحقتها الشعوب المستعمَرة بأنفسها، من باب أولى من الحديث عن الخسائر التي ألحقها بها الاستعمار، وذلك تماهيا مع النص القرآني في قوله تعالى: "قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ"[1].

وكنتيجة لتحليله للظاهرة الاستعمارية يصل بن نبي إلى ما يشبه القانون: "إن حركة التاريخ لا تبدأ بالاستعمار بل بالقابلية له، فهي التي تدعوه"، "ولكي نتحرر من (أثر) هو الاستعمار، يجب أن نتحرر من (سبب) هو القابلية للاستعمار"، ويذهب بن نبي أبعد من حدود التفسير للعلاقة السببية التي أوجدت الظاهرة الاستعمارية ليصوغ علاقة سببية أخرى تتعلق بالتحرر من الاستعمار، حيث أنه يصف حدوث الاستعمار باللحظة السعيدة في حياة الشعوب كون المستعمِر تسبب من خلال أساليبه في البطش والنهب والقمع في إدراك الإنسان القابل للاستعمار لقابليته له التي كان غافلا عن تلبّسها به، وبذلك فإن المستعمَر وهو يقاوم الاستعمار بشتى الوسائل إنما يُظهر هذه الحالة النفسية الرافضة لقابليته له والرضوخ لحكمه في سلوكه المصر على طرده من أرضه، وعلى هذا الأساس فإن الاستعمار يسهم في قلب التطور الاجتماعي للمستعمَر الذي يجد نفسه مضطرا لأن يتحرر من صفة أبناء المستعمرات الملتصقة به، ليقرر أن يصبح غير قابل للاستعمار ، وهكذا فإن "الاستعمار يدخل في حياة الشعب المستعمَر بصفته عاملا مناقضا يعينه على التغلب على قابليته له، حتى إن هذه القابلية التي يقوم على أساسها الاستعمار، تنقلب إلى رفض لذاتها في ضمير المستعمَر، فيحاول جهده التخلص منها"[2].

وفي السياق يرى بن نبي أن الاستعمار "ضرورة تاريخية" (حتمية تاريخية)، غير أنه يشدد على أن هناك فرق بين بلد محتل أو مغزو وبين بلد مستعمَر، فإنجلترا التي تمكنت من استعمار أربع مائة مليون من الهنود الذين كانت لديهم القابلية للاستعمار، لم تستعمر أيرلندا الخاضعة دون ما استسلام، والفرق بين الحالتين هو في أن الأيرلنديين كان لديهم تركيب مسبق للإنسان والتراب والوقت، وهذا يفيد بأنهم كانوا غير قابلين للاستعمار، بعكس الهنود الذين كان الاستعمار بالنسبة لهم قدرا محتوما، وهذا ما عكسته ظروفهم الاجتماعية المحيطة بهم والتي دلت على قابليتهم له، فالاستعمار إذن ليس هو السبب الأول في عجز المستعمَرين وخمولهم، رغم أنه يعكس حالة عجزهم عن حيازة جميع الوسائل التي يحتاجونها في تنمية شخصيتهم وتحقيق مواهبهم، بل إن عدم تفكيرهم

---

[1] وفي هذا الباب يقول بن ني: "هذه الملاحظة الاجتماعية تدعونا لأن نقرر أن الاستعمار ليس من عبث السياسيين ولا من أفعالهم، بل هو من النفس ذاتها التي تقبل ذلّ الاستعمار والتي تمكّن له في أرضها، وليس ينجو شعب من الاستعمار وأجناده إلا إذا نجت نفسه من أن تتسع لذُل مستعمِر، وتخلصت من تلك الروح التي تؤهلها للاستعمار"، للمزيد أنظر: حرزالله محمد لخضر، "القابلية للاستعمار .. عبودية القرن الواحد والعشرين"، موقع الجزيرة نت،
https://www.aljazeera.net/blogs/2019/5/13/%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%A7%D8%A8%D9%84%D9%8A%D8%A9-%D9%84%D9%84%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%B9%D9%85%D8%A7%D8%B1-%D8%B9%D8%A8%D9%88%D8%AF%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D9%86
- سورة آل عمران، الآية 165.

[2] مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 94.

من الأساس في استخدام ما هو متاح أمامهم من وسائل استخداما فعالا ومؤثرا، وعدم بذلهم قصارى جهودهم للرفع من مستواهم المعيشي بما هو متوفر لديهم، وإضاعتهم لوقتهم الثمين مستسلمين لقدر الاستعمار، فتلك هي القابلية للاستعمار، وفي نفس سياق (الضرورة التاريخية) فإن الواقع الاستعماري لا يمكنه أن يستمر حيث أن القوى الجوهرية للشعوب تتغلب في النهاية على جميع أشكال التناقض، فإيجابية الاستعمار لا تعني أن غرضه هو تحريك الطاقات الاجتماعية للمستعمرات، أو كما يروّج له من سعيه لمدها بسبل الحضارة، إنما يريد شلها ليتسنى له استغلالها وإخضاعها، لكنه مع ذلك ودون إدراك أو قصد منه يغيّر ظروف حياة المستعمر جذريا ويوقظه فكريا، وفي النهاية سيساعده على تغيير نفسه، وهذا مكن الإيجابية في الاستعمار[1].

إن الاستعمار لا ينظر إلى البلدان المستعمرة فقط من خلال قوتها المادية العسكرية والتسلحية، بل إن لديه رؤية أشمل من ذلك يكون لمدى تحضر الشعوب فيها وتقدم مجتمعاتها الأولية فيها، ولذلك فإن ذريعة الاستعمار الحديث حتى وإن كانت واهية بأن هدفه من احتلال "البلدان القابلة للاستعمار" هو نقل الحضارة إليها، تشكل خطابا يدل على حالة لاشعورية عند المستعمِر جعلته يقيّم شعوب تلك البلدان وفقا لأساس ومعيار حضاري، وهو ما يفسر قيامه بدراسات أنتروبولوجية واجتماعية توصّل من خلالها إلى فهم وتصور طبيعة المجتمعات التي يود احتلالها قبل أن يوجه إليها حملاته العسكرية بسنوات ما جعله يدرك درجة قابليتها للاستعمار ومدى مقاومتها له، وهذا عكس ما يروج له المنظور الواقعي من كون الدول تهتم بشكل أساسي بمعرفة القدرات العسكرية وقدرات التسلح عند الدول الأخرى، لأن القوة الحقيقية –حسب بن نبي- تكمن في المجتمعات، وكم برهن التاريخ هذه النظرة في أمثلة عدّة حيث تمكنت العديد من الشعوب وبأقل الإمكانيات والوسائل وفي ظل ميزان قوى عسكري هو في صالح الدول المستعمِرة، من هزيمتها ودحرها، وقد حدث هذا في فيتنام والجزائر والصومال وأفغانستان والعديد من البلاد التي انعتقت من المستعمِر وأجبرته على سحب جيوشه وقواته، بل وشكلت لديه عقدة نفسية منها، وهذا ما يمكن رؤيته في ما حدث مؤخرا (سبتمبر 2020) حينما رضخت الإدارة الأمريكية إلى منطق الجلوس مع حركة طالبان حول طاولة المفاوضات والإذعان لمطالبها[2]، الأمر

---

[1] المرجع نفسه، ص ص 93- 94.

[2] الاتفاق وقعه مبعوث الولايات المتحدة الخاص إلى أفغانستان زلماي خليل زاد، ونائب المسؤول السياسي في حركة طالبان الملا عبد الغني برادار، بحضور وزير الخارجية الأميركي مايك بومبيو وممثلين عن 30 دولة، يمهد الطريق نحو انسحاب الولايات المتحدة على نحو تدريجي من أطول حروبها.

وجاء في أهم بنوده:

– تكمل الولايات المتحدة وحلفاؤها سحب قواتهم المتبقية من أفغانستان في غضون 14شهرا من توقيع الاتفاق.

– تخفض الولايات المتحدة عدد قواتها العسكرية في أفغانستان إلى 8600 في غضون 135 يوما.

– تلتزم الولايات المتحدة وفقا للاتفاق بالامتناع عن استخدام القوة والتدخل في شؤون أفغانستان الداخلية،وتحترم سيادة الدولة الأفغانية..

– تقوم الحكومة الأفغانية بمخاطبة مجلس الأمن الدولي لإزالة أسماء قيادات حركة طالبان من القوائم السوداء وقوائم العقوبات في أسرع وقت.

الـذي يثبـت أن القـوة المعنويـة غير الماديـة أو الروحيـة لهـا دور حاسـم في صـناعة التـاريخ وفـرض إرادة الشـعوب والمجتمعـات على الـدول المهيمنـة والغازيـة، وأنّ هنـاك ميزان قـوى لا يرتكـز على القـدرات العسكرية والتسلحية للدول بقدر ما يرتكز على القيم الحضارية للمجتمعات، فتصبح عزيمة الشعوب في مقاومة المحتل وإرادتها على التحرر من سطوته وفاعليتها في البناء الحضاري أقوى ردعا وأعظم قدرا من الأسلحة النووية التي لن ترعب تلك الشعوب، بل إنها تزيدها تصميما على الالتزام بموقفها الرافض للهيمنة والاستعمار، ولن تجدي الأسلحة المتطورة نفعا للدول التي تمتلكها في معارك يحسمها ميزان قوى نفسي – اجتماعي، ولن تعترف تلك الشعوب بوقوعها في مأزق أمني يهدد وجودها طالما أنّ نفَسها في مواجهة بطش القوى الغازية طويل وإصرارها في قتاله عنيد وشرس، وما هذا الرفض للمستعمِر سوى انعكاس نفسي عام من عدم قابلية تلك المجتمعات للاستعمار ، وهو المفهوم الذي أشار إليه مالك بن نبي.

المطلب الثاني: الفلسفة الأخلاقية الغربية التي أنتجت "الحالة الاستعمارية" و"إرادة القوة" ضد الآخر غير الغربي

يؤكد مالك بن نبي على أن السياسة الدولية سيطرت عليها "إرادة القوة"، التي تعتبر مظهرا من مظاهر القرن العشرين، وهي قانون للنفسية الغربية التي تتسيّد هذه الحضارة، هذه الإرادة ما هي إلا تجلي للانحطاط الأخلاقي الذي وصل إليه الغرب عبر مساره التاريخي المعكوس الذي أودى به إلى دياجير عصور الظلام في القرون الوسطى، والتي بات يستلهم منها روح محاكم التفتيش وسيرة فرسان الهيكل، إنها قوى التأخر التي حاولت عبر كسبها الأخلاقي والتقني توجيه العالم بإعادة تاريخه إلى الوراء من خلال إيحائها السلبي لتضليل الضمائر أو نشاطها العنيف لتحطيم الطاقات، أو باقتراحها حلولا خاطئة تهدف من ورائها إلى تمويه المشكلات الحقيقية، لتحافظ من خلالها على وضع بالٍ لا يتواءم مع متطلبات الحياة القومية والدولية[1].

وفي السياق يشدد مالك بن نبي على إحدى أهم أفكاره في رصده لمفارقة السلوك الغربي، فمن جهة يجد أن الغرب لديه عبقرية صناعية، تعكس التطور العقلي والعلمي والتكنولوجي والاجتماعي الذي بلغه الإنسان الأوربي، وفي المقابل، وبشكل لصيق لهذه العبقرية، هناك انحطاط أخلاقي لدى هذا الإنسان، وللدول الغربية التي تسعى من خلال (إرادة القوة) لديها إلى غزو العالم واستعماره والسيطرة عليه باستخدام أساليب تغلب عليها طباع الانتهازية والعنصرية والاحتقار والأخذ بالثأر والانتقام مسبقا، كون الغرب يدرك أن قوته ستحطمه يوما ما، هذه المفارقة الغربية نتج عنها وضع شاذ

أنظر للمزيد مقال "تعرّف على أهم بنود اتفاق السلام بين طالبان وواشنطن" على موقع الجزيرة:
https://www.aljazeera.net/news/politics/2020/2/29/%D8%AA%D8%B9%D8%B1%D9%81-%D8%B9%D9%84%D9%89-%D8%A3%D9%87%D9%85-%D8%A8%D9%86%D9%88%D8%AF-%D8%A7%D8%AA%D9%81%D8%A7%D9%82-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85-%D8%A8%D9%8A%D9%86.

[1] مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الأسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ، تر: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ط3، 2001، ص 35.

بتداعياته السياسية التي يقتضيها من تحلل يصيب (إرادة القوة) ما جعلها تنفصل إلى عزمين متضادين في اتجاهين متعاكسين، الأول يمثله الدفع الحضاري الناشئ عن الصناعة الغربية، وفي الاتجاه الآخر والوجهة الأخرى نجد انطواء وانكفاء تفرضه الفلسفة الأخلاقية الغربية المتردية، وضعٌ متناقضٌ جعل (قوة) الدول الكبرى في العالم تدفعها نحو المستقبل، وفي الوقت نفسه ترتد بها (الإرادة) بعنف إلى قوانين الماضي[1].

ويورد بن نبي في سياق حديثه عن أسباب هذا الوضع المتناقض، ملاحظةً بخصوص وجود وهم لدى الغرب حول نجاح وسيطرة عبقريته الصناعية، والتي يتبادر لذهنه أنها وليدة سيطرة ونجاح قيمي أخلاقي، ويصف بن نبي هذا الوهم على أنه "وهم ميكانيكي"، أي آلي، يجعل العقل الغربي وثيق الصلة بنظامه الثقافي، ما يؤدي به إلى أن يطلق حكما خاطئا يزعم من خلاله وجود "فضائل خلقية جميلة" متوهمة لديه، والتي ما هي في حقيقتها سوى فضائل داخلية أنانية لا إشعاع لها، فهي لا تفيض على عالم الآخرين، بل على العكس تماما، فإن هذا العالم غير الأوربي يعاني من السقوط الأخلاقي للغرب والذي ينعكس على الإنسان غير الغربي احتقارا وإذلالا وعنفا وانتهازية وابتزازا واستنزافا لثرواته واحتلالا لبلدانه، فالإنسان الغربي لا يحمل فضائله خارج نطاقه الجغرافي الأوربي، أين لا يكون إنسانا، بل أوربيا مجردا من إنسانيته، وهو لا يرى في الآخرين أناسا، بل مجرد مستعمَرين، وهو أينما حلّ وارتحل خارج بلاده ومهما كانت وظيفته أو مرتبته فهو ينشئ عن قصد أو بدونه ما يسمى حالة استعمارية Situation coloniale [2].

وعلى هذا الأساس يعتبر بن نبي أن هذه الحالة الاستعمارية لا يمكن للأوربي أن يبني من خلالها روابط صداقية وأخلاقية، فهي تجعل علاقته مع المستعمَر قائمة على ما ينتفع منه اقتصاديا وإداريا واستراتيجيا، حيث أن الأوربي لا يرى في الآخرين سوى زبائن أو رعايا أو أقوام مستعمَرين، أو أهدافا لفوهات أسلحته، وكنتيجة لهذه الفلسفة الأخلاقية الغربية المتردية، فإن تلك الروابط غير المتوازنة والبعيدة عن كلّ ندية أو احترام باعتباراتها الاقتصادية الضيقة لا يمكنها أن تنتج خطا سياسيا دوليا يتفق مع القيادة الروحية للعالم[3].

المطلب الثالث: القابلية للاستعمار وعلاقتها بخضوع المستعمَر لهيمنة "إرادة القوّة" والتبعية للمستعمِر

[1] يرى بن نبي أنه إذا كانت العبقرية الصناعية للغرب قد حتمت الاتجاه المنطلق للتاريخ ومنعته من الرجوع إلى الوراء، فقد اتضح أن هذه العبقرية غير كافية لوحدها في تقدم حضارته، وبرهنت الأحداث الدولية عن عجزها الأخلاقي في قيادة العالم، وحتى يمكن للغرب تحمل أعباء هذه القيادة لا بد له من سلطة أخلاقية ودفعة روحية، مما لا وجود له في عبقريته الصناعية، ولا في مبادئه ولا في توجيهه. للمزيد أنظر: المرجع نفسه، ص ص 38- 42.

[2] ص ص 43- 44 المرجع نفسه،

[3] المرجع نفسه، ص44.

لعل ظاهرة الاستعمار الذي اجتاح البلدان الإسلامية في القرنين التاسع عشر والعشرين هي ما جعل مالك بن نبي، لا يقبل بمجرد مبررات ظاهرية من قبيل العوامل السياسية والاقتصادية التي قُدّمت لتفسير هذه المعضلة، ويتعمق بعيدا في تحليلها منتهجا استقراء المراحل التاريخية على اختلاف تموجاتها والتي مر بها العالم الإسلامي، بغرض الوصول إلى تفسير أكثر إقناعا لعلاقاتها السببية وهذا حتى يتسنى له إيجاد حلّ جذري لهذه المعضلة، الأمر الذي أدى به في نهاية مطافه البحثي إلى استكشاف داء "القابلية للإستعمار" (La colonisabilité)، الذي ينطبع في المخيال الجمعي للشعوب المستعمَرة ويؤدي بها إلى الخنوع والقبوع والوقوع فريسة سهلة المنال في يد مستعمريها، وقد أوضح بن نبي الدور الخفي للمستعمِر في إعادة التهيئة النفسية للشعوب المستعمَرة، بغرض توليد روح جديدة في نفوس أفرادها، تطبعها خصائص نفسية واجتماعية تنعكس في شكل رضوخ واتكالية وجبن وتكلس للعقل والإرادة، وفي هذا الباب فإن مفهوم "القابلية للاستعمار" يتماهى إلى حد بعيد في مضمونه مع ما ساقه ابن خلدون في مقدمته من كون المغلوب مولع باتباع الغالب، في الفصل الثالث والعشرين من الكتاب والذي عنونه: "المغلوب مولعٌ أبدا بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيّه ونِحلته وسائر أحواله وعوائده"[1]، هذا المفهوم يمثل عبر متغيراته مدخلا نفسيا - اجتماعيا لإدراك الخلفية التي تمهد لقبول ممارسات المستعمِر في تعامل المجتمعات المستعمَرة مع القوى المهيمنة والنافذة[2].

ووفق هذا الطرح، يبني بن نبي تفسيره للظاهرة الاستعمارية على أساسين اثنين، الأول يتمثل في مفهوم إرادة القوة لدى الدولة الاستعمارية التي نجمت عن الحالة الاستعمارية، والتي تعتبر بدورها نتيجة للفلسفة الأخلاقية المتردية للغرب، في حين يتلخص الأساس الثاني في مفهوم القابلية للاستعمار، الذي يطرحه بن نبي بصيغة مشابهة لمفهوم "التبعية"، لكن وفق رؤية نفسية اجتماعية، تتمايز عن العوامل والمتغيرات الاقتصادية والسياسية التي يستخدمها الباحثون في مدرسة التبعية لتفسير التخلف وربطه بالظاهرة الاستعمارية كسبب أساسي له، هذه الرؤية تقحم الخلفية النفسية – الاجتماعية للشعوب التي تخلفت عن وضعها الحضاري وركنت إلى الانحطاط ، فكانت القابلية للاستعمار مع هذه الحال عبارة عن انعكاس طبيعي لذلك التقهقر الحضاري، وتمثل استعدادا –في

[1] محمد بو الروايح، "القابلية للاستعمار فكرة خلدونية في الأساس"، موقع الشروق أونلاين: :
https://www.echoroukonline.com/%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%A7%D8%A8%D9%84%D9%8A%D8%A9-%D9%84%D9%84%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%B9%D9%85%D8%A7%D8%B1-%D9%81%D9%83%D8%B1%D8%A9-%D8%AE%D9%84%D8%AF%D9%88%D9%86%D9%8A%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84/

[2] حرزالله محمد لخضر، "القابلية للاستعمار .. عبودية القرن الواحد والعشرين"، مرجع سابق.

جانبه السلبي- نفسيا واجتماعيا للمجتمعات غير المتحضرة لأن تعيش تحت وطأة المستعمِر، كمحصلة في إطارها العام حتى في ظل وجود مقاومة لهذا الاستعمار بمختلف أشكالها العسكرية والسياسية والاقتصادية والثقافية والإعلامية وغيرها، غير أن هذه المقاومة لا تكفي كي تزيل الحالة الاجتماعية السائدة والمتأصلة التي تطبعها قابلية مجتمع بأكمله للاستعمار، حتى ولو لم يتعرض هذا المجتمع للاستعمار في يوم من الأيام وطوال تاريخه، فإنه سيظل موبوءا بداء "القابلية للاستعمار"، وهو بذلك أشبه بالحالة الفيزيوباتية (المرضية) Physiopathologique لجسم يفتقد لمناعته ضد الجراثيم والفيروسات.

من جانب آخر يرى بن نبي في العوامل والمتغيرات الاقتصادية التي يحتج بها أساتذة مدرسة التبعية ويبنون عليها تحليلهم للعلاقة بين دول الشمال ودول الجنوب، على أنها تشكل أسبابا وعناصر ثانوية في نشوء علاقة التبعية بين المستعمَر والمستعمِر، سواء حال احتلاله له، أو حتى بعد استقلاله عنه، حيث أنه يتسلط عليه بشتى أنواع الهيمنة والنفوذ، ويدلل بن نبي على ذلك بكون الشعوب إذا امتلكت إرادتها وتمكنت من التخلص من مرض القابلية للاستعمار، فإنها بوسعها أن توقف هذه العلاقة الاستغلالية والاعتمادية، إذ من السهل جدا عندها الاستغناء عن الحاجة للمستعمِر سواء في تصدير المواد الخام أو تصنيعها محليا أو في استيراد المواد المصنعة منه، وقد طرح بن نبي جملة من الأفكار خصوصا في كتابه "المسلم في عالم الاقتصاد"، يوضح من خلالها كيفية ذلك، وقد تناولنا جانبا من هذه الأفكار في المطلب الثالث من المبحث الأول في الفصل الأخير من المذكرة، أين تطرقنا إلى منهج بن نبي الاقتصادي وحلوله التنموية في معالجة التخلف الحضاري.

وفي سياق العلاقة بين مفهومي "القابلية للاستعمار" و"التخلف" وفق رؤية بن نبي، يورد الدكتور بشير قلاتي في كتابه "ما بعد مالك بن نبي" أن الاستعمار يحرص على غرس فكرة التبعية الطبيعية في عقول أبناء المستعمرات، بما يسميه بن نبي "مركّب التبعية"، ويرى قلاتي أن الفرق شاسع بين "مركب التبعية " الذي يعبر -حسبه- عن حالة ركود وجمود تأتي على خلفية تطور نفسي طبيعي تلقائي، وبين "القابلية للاستعمار" التي تمثل حالة ركود نتيجة نكسة اجتماعية، فإذا كانت أزمة التبعية أزمة نفسية بالدرجة الأولى فإن أزمة القابلية للاستعمار أزمة اجتماعية، ويبرر نتيجته هذه بكون بن نبي كان يقصد أن التخلص من الاستعمار لا يتم بمجرد إخراجه عسكريا، أو فقط من خلال الاستقلال السياسي،

وإنما ضرورة الاستقلال الحضاري الشامل عنه، عندما كان يقول: "لتتخلصوا من الاستعمار عليكم أولا أن تتخلصوا من قابليتكم له"[1].

وفي ما يتعلق بمفهوم "التقدم" يذكر قلاتي أن بن نبي يربطه بحركة المجتمع أو سكونه، حيث أن الحركة تقتضي الانتقال من نقطة إلى أخرى والمتابعة في السير، يعني التقدم إلى الأمام، أما السكون فهو الوقوف عند نقطة معينة، وإذا توقف مجتمع ما واستمرت المجتمعات الأخرى في حالة سير سيتخلف ذلك المجتمع لا محالة، وهو بذلك يتناول مفهوم التقدم في إطاره الحضاري العام، إنه حركة إلى الأمام بدافع من طاقات ذهنية فكرية وغايات وأهداف مرسومة، ولا يعني التقدم بأي حال من الأحوال القطيعة مع الماضي أو تجاوز التراث بالكلية، أما عن إمكانية التقدم فيربطها قلاتي بالإرادة، ويرى أن تقدم العالم الإسلامي ممكن رغم صعوبته، شريطة أن يقوم المسلمون بثورة دينية داخلية تبدأ بمراجعة الذات ومحاسبتها، فإن انتصروا في هذه المعركة النفسية الداخلية، فإنهم يستطيعون القيام بالمعجزات، "هذه الثورة النفسية الداخلية هي التي ستجبر الاستعمار على الهروب إلى غير رجعة وتزيل آثار التخلف من فقر وجهل ومرض وظلم لتعلن دخول المسلمين عصرا جديدا، عصر الحضارة الإنسانية"، كما أن التخلف إرادي أيضا، ويضرب مثالا على ذلك بكون هزيمة الدول العربية أمام إسرائيل في أغلب الحروب التي جمعتهما كانت منوطة بإرادة العرب أنفسهم، وقد أشار مالك بن نبي إلى ذلك حينما قال أنها تعود إلى سوء التقدير والتدبير والانشغال بالسفاسف وإهمال الواجبات، وهي حالة وصفها بن نبي ب "ذهان السهولة"، أي الاستهانة بقوة إسرائيل واستسهالها، وهي ما أفضى في النهاية إلى هزيمة الدول العربية[2].

المطلب الرابع: طبيعة العلاقات الدولية بين القوى الكبرى والبلدان المستعمَرة في المنظور الحضاري لبن نبي

يرى بن نبي أن العالم مع بداية القرن العشرين شهد أزمة حضارية في ظل أنظمته التقليدية وتنظيماته الجيوسياسية التي قسمته إلى كتلتين متمايزتين: كتلة (الشعوب المتحضرة) المتمثلة في أوربا وأمريكا، وكتلة (الشعوب المستعمرة) التي تقطن آسيا وإفريقيا، ولنفس الأسباب التاريخية وجد العالم نفسه متورطا في حربين مدمرتين نتجتا عن النزعة الاستعمارية للدول التي كانت أطرافا فيها، وفي المقابل

[1] حسان زهار، "مالك بن نبي وقراءة في مفهومي التخلف والقابلية للاستعمار"، جريدة عربي 21 الإلكترونية، https://arabi21.com/story/1288333/.

[2] المصدر نفسه.

ظلت البلدان المستعمَرة موبوءة بالقابلية للاستعمار، فكانت أبرز أحداث العالم تتشكل من تفاعل هذين المفهومين، النزعة الاستعمارية والقابلية للاستعمار [1].

يعتبر بن نبي أن الموضوع الجوهري في السياسة الدولية خلال القرن التاسع عشر كان ما يسميه بمذهب "الإمبراطورية الاستعمارية"، والذي يقابل مفاهيم "الهيمنة" أو "الإمبريالية"عند الماركسيين، غير أن بن نبي وعلى خلافهم في تفسيرهم للإمبريالية وفق متغيرات اقتصادية وطبقية، يرجعها إلى عوامل نفسية وسياسية، ويصل إلى نتيجة تجعله يتفق معهم في كونها السبب في قيام الحربين العالميتين وفي العديد من الأزمات والحروب المتأصلة التي تمدّ جذورها في أعماق النفسية الاستعمارية التي سيطرت على السياسة العالمية كلها، والتي أجبرت الدول الكبرى بعد نهاية الحرب العالمية الثانية على أن تسير في مسار معاكس للمسار الأخلاقي الذي من المفروض أنه كان سيجعلها تعلن سقوط امتيازاتها وترسي مساواة في الحقوق لجميع الشعوب، وأن يتضمن أي برنامج للسلام في العالم موضوع تصفية الاستعمار كأول قضية تناقش على جدول أعمال الأمم المتحدة عند تأسيسها، وأن تستأثر هذه القضية بالنص الجوهري الصريح في ميثاقها، وتدين الاستعمار عبر قوانين مُقْنِعة وملزمة[2].

لقد أخفقت الإنسانية مع نهاية الحرب العالمية الثانية في أن تنتج عالما جديدا يتواءم مع حاجاتها التي بلغت رشدها، ومتوافقا مع مطامحها، وبدلا عنه نشأ نظام دولي جديد يطلق عليه مالك بن نبي مصطلح "عالم الأربعة الكبار " (الولايات المتحدة، الاتحاد السوفياتي، فرنسا وبريطانيا)، لم يبتعد هذا النظام كثيرا عن تلك الظروف والممارسات التي كانت سائدة قبل الحربين العالميتين وبينهما، ولم تعدُ الأمم المتحدة أن تكون عبر ميثاقها الذي أعلن حق الشعوب في تقرير مصيرها بنفسها سوى طبعة ثانية من عصبة الأمم من خلال مبادئ ويلسن الأربعة عشر بفلسفتها الإنسانية، وهذا ما أثبت أن الأسباب النفسية ذاتها تنتج الآثار السياسية نفسها وهو ما انعكس في حضارة إنسانية لم تتغير مضامينها وادعاءاتها[3].

ولعل أبرز تلك الإدعاءات تتجسد في الوعود الزائفة التي قطعتها الدول الاستعمارية للشعوب المستعمَرة بالاستقلال أو بحياة أفضل مع انتهاء كلّ حرب، ففي غداة الحرب العالمية الأولى تعاملت الدول الاستعمارية بانتهازية مع مستعمراتها بإضفائها لبعض السلوكات الصورية المجردة من أي أهمية اجتماعية، تهدف إلى إعطاء ملمح ديمقراطي للحياة العامة لا يكون لأبناء المستعمرات فيها سوى حضور مقيد في المجالس المحلية بينما يستحوذ الأوربيون على القرار النهائي داخلها، ومع نهاية الحرب

[1] مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الأسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ، مصدر سابق، ص ص 31، 32.

[2] المصدر نفسه، ص47.

[3] المصدر نفسه، ص32.

العالمية الثانية تراجعت الإدارة الاستعمارية عن وعودها التي قطعتها باستقلال العديد من مستعمراتها بما فيها الجزائر، ويرى بن نبي أن الخطة السياسية الدولية للعالم المتحضر حيال العالم المستعمَر لن تتغير وستظل قائمة على الانتهازية والمخاتلة والكذب والوعود الزائفة، وهو ما تجسد على الساحة الدولية بانتقال سياستها في مظهرها الجديد من المثالية إلى الواقعية؛ من مثالية ولسن إلى واقعية لويد جورج غداة الحرب العالمية الأولى، ومن الفلسفة الإنسانية لروزفل إلى المذهب الاستعماري الجديد لكل من تشرشل[1] وترومان[2] مع نهاية الحرب العالمية الثانية، فكانت واقعيتهم تلك في زمنيها الأول والثاني محاولة لإعادة صناعة التاريخ بما يتوافق ومصالحهم[3].

لقد وضع وينستون تشرشل في خطبته الذي وجهها لطلبة الكلية الأمريكية في فولتون Fulton في أبريل 1948 حدّا جديدا على خريطة العالم، أعطى من خلاله وجهة جديدة للسياسة الدولية الناتجة عن علاقات الحرب العالمية الثانية، ورسم به انقساما بين القوى الكبرى، نجم عنه ازدواج عالمي جيوسياسي "قطبية ثنائية" ورث من القرن التاسع عشر طبيعته الاستعمارية، تمثل هذا الحد في ما أسماه تشرشل ب"الستار الحديدي" الذي منح لعالم ما بعد الحرب ملمحا واضحا بعد غموض حيال وجهته؛ إما بمواصلة الحرب أو الجنوح إلى السلام، حيث أصبح الستار الحديدي مؤشرا على حرب عالمية ثالثة، عرفت فيما بعد باسم "الحرب الباردة" والتي لم تخلُ من حروب ساخنة كانت المنطقة الأفرو أسيوية ساحة لها "كوريا والهند الصينية"، ويرى بن نبي أنه من الضروري جدا فهم مكانة الشعوب الأفرو أسيوية خلال هذه الفترة وذلك ضمن دائرة القوى الكبرى، وكذلك طبيعة علاقة هذه الشعوب بتلك القوى، وهذا بغرض إدراك موقفها من "الحرب الجديدة"، والذي سيدفعها إلى الاجتماع في باندونغ حتى تتخذ قرارا حاسما وجامعا بضرورة النأي عن تجاذباتها، وبذلك فقد أفسح الانقسام العالمي الذي أحدثه "الستار الحديدي" المجال لظهور مكون ثالث مثّل موضوعا لنزاع جديد وفي الوقت ذاته كان شاهدا عليه، إنها (كتلة أبناء المستعمرات الأفرو أسيوية)[4].

ويرى بن نبي أن السياسة الدولية خلال هذه الحقبة كانت تصوغها قرارات أركان الحرب للدول القوية، فبعد أن احتدمت المواقف السياسية والعسكرية على طرفي "الستار الحديدي" (الولايات

---

[1] تجدر الإشارة إلى أن تشرشل تولى إدارة وزارة المستعمرات البريطانية في سنة 1921.

[2] جاء عهد ترومان بسلوك عنيف للدولة الأمريكية يقوم على العنف المدمر والبشع، وقد ظهر ذلك في تعامله مع اليابان نهاية الحرب بإطلاقه لقنبلتين نوويتين على مدينتي هيروشيما وناكازاكي حيث أبادت عشرات الآلاف من اليابانيين.

[3] المرجع نفسه، ص34.

[4] المرجع نفسه، ص55.

المتحدة والاتحاد السوفياتي)، أصبحت السياسة الدولية اهتماما استراتيجيا خالصا، وذلك على وقع السياسات التصعيدية التي بدأتها الولايات المتحدة عبر خطوات كان الهدف منها احتواء الانتشار الشيوعي Containment، هذا الانتشار جسد سياسة سوفياتية تجاه أوربا الشرقية والعديد من الدول في العالم، بعد ذلك جاء مشروع مارشال كخطوة تالية لسياسة الاحتواء بغية وضع حد للانتشار الشيوعي في أوربا الغربية ولكبح جماحه Roll back، وفي المقابل وكردّ فعل على السياسة الاستراتيجية الأمريكية فرض الاتحاد السوفياتي حصارا عسكريا على برلين في 28 جوان 1948[1].

وفي السياق يجادل بن نبي أن كل هذه الاعتبارات الاستراتيجية خلال فترة الحرب الباردة تقوم على "الغريزة الاستعمارية القديمة"، التي لم تتمكن الحرب العالمية الثانية من استئصالها رغم اجتثاثها للنازية والفاشية، وقد نجم عن هذه الغريزة صورة جديدة للعلاقات بين العالم المتحضر والشعوب الأفرو أسيوية، طبعها استعمار جديد من جانب العالم المتحضر، أطلق عليه بن نبي تسمية "الاستعمار المشترك"، وهو مفهوم سياسي يعني التشارك بين القوى الكبرى في ساحة الاستعمار (المنطقة الأفرو أسيوية) استجابة لـ"ضرورات الوضع الاستراتيجي" الذي عكسته سياسة التطويق، التي أخذت مظاهرها من خلال القواعد العسكرية في نطاق حلف الأطلسي وحلف مانيلا وحلف بغداد، هذا "الاستعمار المشترك" أخذ مدلوله ومبررات وجوده من الاتفاقيات والمعاهدات والأحلاف العسكرية التي وجهتها القوى الكبرى خارج نطاقها الجغرافي باتجاه المنطقة الأفروأسوية بشكل خاص[2].

وفي هذا الإطار يطرح بن نبي تحليلا لواقع العلاقات الدولية في هذه الحقبة يقر من خلاله بتطور العلم والتكنولوجيا والصناعات الذي أحدثته الحرب، لكن في المقابل انتكس "الضمير الدولي" حينما وضع المشكلات العالمية ضمن أطر معكوسة، جاعلا القنابل الذرية والهيدروجينية والصواريخ الموجهة على رأس قائمة عوامل السلام، وأضحت (مراكز القوة) بمثابة الحجة الدامغة لدبلوماسية دولية تدعي أنه بوسعها تفكيك المواقف المحتدمة وحل الأزمات التي تسببت فيها أصلا هذه المراكز[3].

ويجادل بن نبي أن الإشكال الأساس الذي تسبب في نشوب الحرب الباردة وما تلاها من تداعيات هو غياب الحوار بين طرفي "الستار الحديدي"، اللذان آثرا أن يصما آذانهما ويستسلما لحوار من نوع آخر، حوار قائم على منطق القوة العسكرية واستعراضها خارج نطاقهما الجغرافي، وفي هذا الوقت

[1] المرجع نفسه، ص56.

[2] المرجع نفسه، ص ص 56- 57.

[3] المرجع نفسه، ص 57

قامت البلدان الأفروأسيوية بطرح حوار جديد على نقيض من الحوار السابق بين طرفي الستار الحديدي، إنه حوار يستمد فلسفته من معارضة ألمهاتما غاندي للاستعمار البريطاني، ويرتكز إلى قوة ليست من نوع قوته التي سلطها على الشعب الهندي، إنها قوّة (عدم العنف) التي أجبرت الاستعمار البريطاني على الانسحاب وهي القوة التي لم تحرّر الهند فحسب، بل إنّها صارت قانونا سياسيا قائما على قيم أخلاقية، جدّد لها قيمتها المنتقصة بسبب حضارة منحت الأولوية للقوّة المجردة، حتى أضحى الانتصار الأخلاقي الذي حققه غاندي أعظم من النصر السياسي لدولة الهند المستقلة، ذلك لأن هذا الانتصار أرّخ للّحظة التي أصبح فيها مبدأ (عدم العنف) قوة سياسية عالمية[1].

وفي السياق يعتقد بن نبي أن مبدأ "عدم العنف" الذي تبنته البلدان الأفرو أسيوية هو الذي وضع لها موطئا داخل المحفل الدولي، وفسح لها المجال لصناعة التاريخ بعد أن كانت على هامشه، مجرد شعوب لا يؤبه بها، إلى أن أصبحت مع تبنيها لهذه الفكرة- المبدأ داخل الأحداث، وبوسعها تغيير الأوضاع الدولية، من خلال حوار جديد يستبعد منطق الصراع بين القوى الكبرى التي تجرّ العالم لا محالة إلى الحرب دائما طبقا لسياسة (حافة الهاوية)، بل هو حوار ليس المتكلم فيه مسلّحا بقنابل ذرية، وإنما بقوانين جديدة أخلاقية وسياسية برهن غاندي على صلاحيتها وتأثيرها، وأثبتت البلدان الأفرو أسيوية أنها بتبنيها لها بوسعها إعادة بناء الازدواج الجيوسياسي "الثنائية القطبية" بطريقة غير مباشرة، على غير الأوضاع التي ورثها العالم عن أوضاع القرن التاسع عشر التي هيمنت عليها "الغريزة الاستعمارية"، بل على خطة سياسية جديدة وتفسير آخر للحضارة، وجدت الشعوب الأفرو أسيوية نفسها فيه وقد انتصرت على العبودية المزدوجة التي يمثلها الاستعمار والقابلية للاستعمار، عبر مبدأ تركيب جديد للعالم، وبإمكانيات تعايش جديد يحمل بوضوح طابع عبقرية هذه الشعوب، ويستند للشروط الأخلاقية لحضارة لا تكون بالضرورة تعبيرا عن القوة الصناعية، بل تفرض دورا دوليا قائما على نديّة الشعوب الأفرو أسيوية للقوى الكبرى، وحريتها في اختيار طريقها الخاص بوسائلها المناسبة وقناعتها بأن هذا الاختيار يتيح للإنسانية فرصة جادة لتفادي الحرب[2].

المبحث الثالث: دوائر حلول مشكلات الحضارة الإنسانية عند بن نبي

[1] المرجع نفسه، ص ص 57- 58. وفي السياق يرى بن نبي أن الكلمة الأخيرة للحوار بين (إرادة القوة) لدى الدول الكبرى و(مبدأ عدم العنف) عند البلدان الأفرو أسيوية ستكون لهذا الأخير، ويفسر ذلك بكون الدول الكبرى حتى وهي تعمل من أجل الحرب فإن وسائل القوة لديها تعمل من أجل السلام من حيث أنها تتسبب في الخوف لكلا المعسكرين، وهو ما من شأنه أن يبطل تأثير القوة ويمنعهما في النهاية من خوض الحرب، وهنا يكمل (مبدأ عدم العنف) السلام في العالم ويتممه حينما يُبعد ساحة الحرب عبر الحوار عن المنطقة الأفروأسوية. للمزيد أنظر: مالك بن نبي، الفكرة الإفريقية الأسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ، مرجع سابق، ص 62.

[2] المرجع نفسه، ص ص 58، 59.

لم تقتصر دراسات مالك بن نبي على تفسير ظاهرتي الاستعمار وتخلف مجتمعات العالم الثالث، فقد كان حريصا على التوصل إلى حلول ناجعة لمشكلاته عبر منظوره الحضاري، وفي هذا السياق اهتم بن نبي كثيرا بنقد السياسة الدولية التي تنتهجها القوى الاستعمارية، وكذلك بمبادرات حكومات وشعوب دول العالم الثالث المستقلة والمستعمرة، وعلى رأسها مؤتمر باندونغ ومنظمة عدم الانحياز، فكانت حلوله مبنية على فكرة تضامن تلك الدول والشعوب ووحدتها ضمن أطر ودوائر متعددة، إلى جانب مبدأ "عدم العنف" من قبل بلدان العالم الثالث في مواجهة "إرادة القوة" للدول الاستعمارية من أجل الوصول إلى السلام في العالم، وتجنب الحرب في المنطقة الأفرو أسيوية.

المطلب الأول: دائرة التخلص من الحالة الاستعمارية والقابلية للاستعماركشرط لبناء نظام دولي متوازن ومستقر

لم تتح الفلسفة الأخلاقية الغربية للدول الكبرى بأن يكون لها "النور السامي" الذي يبصّرها بجوانب المشكلات الإنسانية للشعوب الأفرو أسيوية، فهي تصر على أن تتلمسها بمنطقها العقلي المجرد والذي أخفق في كشف البؤس الإنساني لتلك الشعوب حتى من خلال عبقرية الغرب، التي بوسعها إدراك المشكلات الإنسانية لدوله عبر ضوء خاص يجردها من مظهرها الإنساني ولا ينظر إليها إلا من خلال شكلها الكميّ الذي يعكس الجوانب الاقتصادية والاستراتيجية[1]، وفي السياق فإن القوى الكبرى باتجاهاتها الرجعية، حاولت عبر ميثاق الأمم المتحدة ومنظمتها التي تعتبر إحدى منتجاتها الحضارية التي تقتبس من فلسفتها الأخلاقية تلك، الإبقاءَ على حالة شعوب المستعمرات حتى تظل غير راشدة وتفرض عليها وصاية "الكبار" في إدارة شؤونها ومصالحها الخاصة، ويعيب بن نبي على منظمة الأمم المتحدة ارتهان آليات عملها إلى منطق القوة الذي يعكس رصيد القوى الكبرى من القنابل الذرية المختزنة لديها، والذي يجرد هذه المنظمة من أي تقدم أخلاقي قد يحقق صلاحيتها والغاية التي أنشئت من أجلها في تعزيز الحريات الأساسية الواردة في إعلانها الشهير، والتي تكمن في الحرية المتاحة لكل فرد، إضافة إلى مشكلة الحرية (الاستقلال) التي تَحرم منها الدولُ المتحضرة الدولَ المستعمَرة وتسلبها منها، وكان من المفروض أن تلعب هيئة الأمم المتحدة دورها في فض النزاع بينهما حول هذه القضية عبر تبوئها لمهمة الجزاء والتحكيم الدولي، أما وقد أصبحت هذه الهيئة تحت تصرف القوى الكبرى لضمان امتيازاتها، بدلا من ضمان المصالح الإنسانية الحيوية، فلا غرو أن توقف هذه الممارسات التطور التاريخي الذي يسعى لأن يحقق للعالم تنظيما فنيا للعلاقات الإنسانية[2] لا يتيح لأي منظمة أو دولة أو مجموعة من الدول أن تقود نظاما عالميا ما وتكون حكما في موقف دولي معقد وهي تصر على أن تنتهج فلسفة أخلاقية منحطة، بل إنها لا تستطيع التغلب على المصاعب المتصلة بالحالة الاستعمارية التي تتركز فيها أزمة الشعوب المستعمَرة دون أن تتغلب على عقدها النفسية الخاصة حيال هذه الشعوب،

[1] المرجع نفسه، ص 45.

[2] المرجع نفسه، ص 36.

ولن تصل إلى تصفية الأزمة دون أن تُخضع عنصرها الجوهري لتحكيم أخلاقي في النزاع بين المستعمِر والمستعمَر، ولن يتأتى ذلك إلا بمساعدة الطرفين على التخلص من مرض الاستعمار والقابلية للاستعمار[1].

وفي هذا الإطار يرى بن نبي أن أي تقدم أخلاقي في نمو "ضمير دولي" في العالم يعكس درجة كلية للحضارة الإنسانية، إنما تزيده تلك القوة التي تقر توازنا اجتماعيا وسياسيا ينسجم مع نمو عالم لا ينبغي أن تعالج فيه المشكلات الإنسانية بمنطق القوة وإنما بمنطق البقاء (قوة البقاء)، حذرا من وقوع كارثة قد تسببها القوى الرجعية بوسائلها العنيفة التي تستهدف قهر واضطهاد الشعوب المستعمرة، كما أن أي تقدم أخلاقي في نطاق حياة دولية مشتركة مترابطة الصلات في ظل واقع عالمي وثيق لن يجد صورته هذه إلا من خلال تحكيم دولي ترضى جميع الدول والشعوب بكل حرية عن فكرته وجزائه[2]، وفي هذا السياق فإن الصواريخ الموجهة والتسلح الذري لا يزيدان قوة الدول الكبرى إلا صوريا، فهناك دائما "قوة رادعة" هي من تلزم تلك القوى الكبرى حدودها وتوقف مدها في بسط إمبراطوريتها الاستعمارية، وذلك ما تجسده مطامح الشعوب الإفريقية الآسيوية و(إرادتها في البقاء)[3]، وليس من خلال الوسائل التي تمتلكها القوى الكبرى وتتحكم بها، فهي تبقى محدودة النطاق، فالقوى الحية في العالم هي وحدها من سيدفعه حتما ودوما إلى الأمام، وهو ما تَجسّد واقعا على الأرض باعتزام الشعوب المستعمرة على بلوغ حريتها، وعند هذه النقطة احتدم الصراع وبلغت الأزمة التي تحكم التطور الإنساني مداها، فمثلت هذه الأزمة بيئة ملائمة لنشوء فكرة الإفريقية الأسيوية كإطار مقاوم للقوى الكبرى عبر وسائله السلمية، فهي بذلك إحدى مظاهر هذه الأزمة ونتائجها، وكذلك هي تمثل وسائل حلها، بعد أن أضحى النظام الاستعماري الذي كان في السابق رأس مال العالم المتحضر تحديا، فأصبح العالم إزاء مواجهة، إنه صراع بين المتحضرين ممثلا في تلك القوى الرجعية التي تريد عبر (إرادة القوة) لديها إعادة العالم إلى الماضي، وبين من يصفونهم هم بالمتأخرين (البلدان المستعمَرة)، والتي ما هي إلا قوى متطلعة إلى المستقبل[4].

وفي هذا الباب يطرح بن نبي أهمية الواقع الاقتصادي في إيضاح جوانب النفسية الاستعمارية، حيث أن الدول الاستعمارية تسعى للاستفادة من ثروات البلدان المستعمرة إلى أقصى حد ممكن،

---

[1] المرجع نفسه، ص 45.

[2] يقول بن نبي في هذا الباب "إن إرادة القوى الكبرى المجسدة في ما تتمتع به من حق الفيتو في المناقشات الدولية تعتبر في الواقع التيار المضاد لاطراد التاريخ، تيارا مضادا محملا بكل العناصر السلبية التي تمتلكها حضارة لم تستطع أن تتغلب على مصاعبها الأخلاقية، وهذا الجمود الأخلاقي كله هو الذي يضغط على المصير الإنساني، معطلا التاريخ وتاركا الأحداث تجري في مكانها". للمزيد أنظر: المرجع نفسه، ص 40.

[3] يقول بن نبي في هذا الباب: "إن إرادة الشعوب طاقة من طاقات الطبيعة التي تقلب التقديرات، طاقة لا يمكن أن يقاومها سد، مهما كان متينا محكما، وإن انتصار إرادة هذه الشعوب على محاولات الكبار لهو قدرٌ حتمٌ". للمزيد أنظر: المرجع نفسه، ص 42.

[4] المرجع نفسه، ص ص 36- 38.

وكمثال على ذلك يورد مؤشرا تم تداوله في مؤتمر الغرف التجارية لحوض البحر الأبيض المتوسط وإفريقيا الفرنسية الذي انعقد بمرسيليا في 1955/19/02، يوضح كيف أن فرنسا تستفيد من ثروات إفريقيا بطريقة تجعل شعوبها تعمل من أجلها يومين في الأسبوع، ويحتج بن نبي بهذا المؤشر الاقتصادي على أن الدول الاستعمارية بوسعها أن تعيش يومين في الأسبوع من ثروات إفريقيا دون الحاجة لوجودها العسكري والسياسي على أراضيها، تفاديا لممارساتها العنيفة والوحشية تجاه شعوب تلك البلدان، وذلك وفق نظام جديد يصوغه متخصصون في الاقتصاد والقانون في شكل نظام اقتصادي كامل يجمع بين الدول الاستعمارية سابقا والدول المستعمَرة سابقا، ويرى بن نبي أن هيئة الأمم المتحدة بإمكانها أن تزيل الاستعمار، وباستطاعتها أن تقنع جميع الأطراف ودون تحمّل أي خسارة اقتصادية أو أخلاقية حين تقرّ بين الدول الاستعمارية والبلدان المستعمرة روابط جديدة ونظاما للعلاقات قائما على أساس خطة للانفصال والاتصال الضروري تتفق مع مطامح البعض ومع المصالح الاقتصادية والثقافية للجميع، وقد كان في وسع الولايات المتحدة عبر الوسائل الجوهرية التي كانت تمتلكها غداة الحرب العالمية الثانية أن تقنع العالم بالبرهان الأخلاقي والبرهان الاقتصادي، فتحدث انقلابا سلميا في العالم وتساعده على تحقيق ثورته الأخلاقية والنفسية والاقتصادية والسياسية التي ستخلص المصير الإنساني من الارتهان إلى الاستعمار دون إراقة دماء عبر إلغائه، وهذا ما كان ليوفر على العالم أحداثا بتكاليفها الدامية التي دفعتها المستعمرات في سبيل استقلالها وتحررها، وهي أحداث تزيد التوتر الذي يهدد بتمزيق الوحدة الإنسانية تمزيقا لا علاج له[1].

وفي سياق علاج مشكلة الاستعمار فإن بن نبي وهو يصف الحلول لذلك يولي اهتماما أقل للجوانب الاقتصادية والسياسية ويغلب عليها طريقة الحل التي تباشر المشكلة من عناصرها النفسية وتؤدي إلى بناء عقلية عالمية جديدة وتخلق نوعا من القاسم المشترك في جميع المشكلات الثائرة بين الشعوب، ويدلل بن نبي على قصور الدراسات الاقتصادية للمشكلات الاستعمارية، ورغم كونها تعلي من أهمية الجوانب التقنية المستندة إلى الأرقام ودلالة الأحداث والوقائع، غير أنها في نتائجها التي تبرهن على تخصيص الدول الاستعمارية لميزانيات ضخمة داخل مستعمراتها، فإن هذه الدراسات تتجه بشكل غير متوقع على التأكيد على الوجود الضروري للدول الاستعمارية في المستعمرات، ويرى بن نبي أن الإصلاحات الاقتصادية والسياسية ذات أهمية بالغة من أجل حل المشكلة الاستعمارية، ولكنها تخلّف في العالم بقايا في صورة عنصر نفسي، وعلى هذا الأساس فإن الحل الذي يفضي إلى الفصل الضروري بين المستعمِر والمستعمَر ينبغي أن يُتبع بالاتصال الضروري للدولتين الاستعمارية والمستقلة اللتين فرقت بينهما ظروف الاستعمار والقابلية للاستعمار، وهكذا فإن الحل المزدوج الذي يقتضي انفصالا يعقبه اتصال إنساني تصدر عن طبيعته جميع الإمكانيات التي تسيطر على مستقبل العالم، يجعل الهدف من هذا الاتصال الذي ينبغي أن يكون في نطاق العالم بأسره ولا يقتصر على بلد فقط،

[1] المرجع نفسه، ص ص47- 51.

هو تحرير الخصمين من مرض الاستعمار حتى يكون مشروع الحل مؤثرا، ولكي يصفي تماما بقايا الاستعمار يجب أن يطهّر ضمير الدول الاستعمارية الذي سمّمته "ثقافة الإمبراطورية"[1].

المطلب الثاني: دائرة كمنويلث إسلامي

لقد صاغ مالك بن نبي فكرة كومنويلث إسلامي في إطار سؤال الحضارة، ذلك أن العوامل النفسية والاجتماعية تضغط على الإنسان المسلم لكي يبحث عن كينونته السياسية المنطلقة من عقيدته، وقد حدد بن نبي لهذه الفكرة إطارها الجغرافي وحيزها الفكري، فهي عبارة عن مشروع يمنح العالم الإسلامي موقعا له ضمن الخريطة السياسية والحضارية لعالم اليوم، الذي تركزت القوة فيه ضمن محور واشنطن – موسكو، إضافة إلى بعض الوحدات الجغرافية والسياسية على غرار الصين الشعبية ومنطقة الوحدة الهندية، والاتحاد السوفياتي والحلف الأطلسي، في حين يبدو العالم الإسلامي منقسما بسبب "الثورات المستوردة"، فلا هو في المعسكر الشرقي في ظل البريسترويكا ولا هو ضمن المعسكر الغربي الذي أمعن في نهب مقدراته، وقد دفعت هذه المفارقة الإنسان المسلم المنتمي إلى هذه الرقعة الجغرافية الشاسعة لأن يدرك هامشيته، وليس وسطيته كما أمرته به عقيدته بأن يكون عليه، وهو ما حتم عليه اعتماد أحد الخيارين؛ إما أن يعلن ثورة تلبي نداء العوامل النفسية والاجتماعية الخاصة به، أو أن يستجيب هو لثورة تأتيه من الخارج في ظل غياب قيادة حكيمة تحدد له مساره الحضاري، وتجنبه السقوط في الانحراف والتخلف الذين سيجعلان من شهادته مجروحة وساقطة ولن تعترف بها الأمم الأخرى[2].

وفي السياق يجادل بن نبي أن المسلم يشعر بعدم جدواه داخل هذا العالم المنظم، وأحداث التاريخ التي تمرّ أمامه تسجَّل وتُصنَع دون أن يكون له أثر أو إسهام فيها، فهو لا يعدو أن يكون عضوا في منطقة جغرافية وسياسية غير منظمة ولا تديرها خطة سياسية بمعالم واضحة، وعلى هذا الأساس فإن مالك بن نبي يخلص إلى ضرورة تنظيم العالم الإسلامي وتخطيطه على قواعد اتحادية ووحدوية ووجوب تكتله كضرورة نفسية تخفف من حدة وطأة حيرة المسلم في أي الخيارين عليه أن يتبنى؛ أهي الثورة الداخلية التي تأتي في سياق تطورات معينة، وهنا ستتعمق حيرته أكثر في شكل التنظيم الذي يراعي العوامل النفسية والاجتماعية الخاصة به، أم يذعن لحقيقة غياب قيادة حكيمة على مستوى الأمة الإسلامية ترسم له تلك الخطة التنظيمية لعالمه الإسلامي، فينتظر أن تأتيه ثورة من الخارج كمحاولة للانسجام مع تطور عالمي متسارع، وهي ثورة لا يقدر على أن يتحكم في عواقبها، وقد دعا بن نبي لهذه الوحدة بعيدا عن مفهوم "الإسلامستان" الذي نادى به قادة باكستان حينها، وهو بالتالي يدعو لأن تكون هذه الوحدة في شكل كمنويلث، وذلك لطبيعة العالم الإسلامي المكون من عدد من

[1] المرجع نفسه، 51، 52.

[2] مالك بن نبي، فكرة كمنويلث إسلامي، تر: الطيب الشريف، دمشق، دار الفكر، ط1، 2000، ص ص 7-9.

العوالم التي يستحيل ضمها داخل دولة واحدية بحكومة مركزية[1]، وهو بمثابة نمط اتحادي مستوحى من فكرة الكمنويلث البريطاني، غير أنه يختلف عنه في كون هذا الأخير يقوم على شخص الملك أو الملكة أو التاج البريطاني الذي يشير إلى هذا الشخص، في حين أن مفهوم "الكمنويلث الإسلامي" يتمثل في فكرة سامية هي الإسلام وتمثله من الجانب التنظيمي هيئة سياسية يمكن أن نطلق عليها تسمية الخلافة[2].

وفي ما يتعلق بمعوقات الوحدة الإسلامية تأتي الصراعات الإيديولوجية والفراغ العقائدي اللذان أسهما في تفاقم انقسامات العالم الإسلامي وتفككه إلى مجموعة من الدول التي يسود بينها الخلاف الدائم والصراع المحتدم، مما نجم عن هذا الوضع فرقة هددت كيان الأمة وحاضنتها الروحية والأخلاقية، وهي حالة يشبهها بن نبي بما آلت إليه أوضاع العالم الإسلامي في القرن الثالث عشر التي واكبت نهاية عصر الموحدين في المغرب الإسلامي ونهاية العصر العباسي في المشرق، إنّها فترة اتسمت بالتحلل الاجتماعي والتمزق داخل المجتمعات الإسلامية، حتى أنها أصبحت كما هي عليه اليوم؛ عاجزة عن القيام بأي نشاط مشترك، وقد تنبأ رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا المآل في قوله «يوشك أن تداعى عليكم الأمم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها»، قالوا: أو مِن قلة نحن يومئذ يا رسول الله؟ قال: «لا بل أنتم كثير، ولكنكم غثاء كغثاء السيل، ولينزعن الله من قلوب أعدائكم المهابة منكم، وليقذفن في قلوبكم الوهن»، قيل: «وما الوهن يا رسول الله ؟ قال: «حب الدنيا، وكراهية الموت»، وقد وضع رسول الله صلى الله عليه وسلم الخطوط العريضة لأسباب انهزام المسلمين أمام أعدائهم وتفككهم رغم كثرتهم، والتي تكمن في مهابة الأعداء ووهن النفوس جراء حب الدنيا وكراهية الموت، وقد أعطى بذلك تحليلا نفسيا اجتماعيا لحال المسلمين تتوضح معالمه أكثر مع حديث نبوي آخر يفسره: «إنكم على بينة من ربكم ما لم تظهر فيكم سكرتان؛ سكرة الجهل، وسكرة حب العيش، وأنتم تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتجاهدون في سبيل الله؛ فإذا ظهر فيكم حب الدنيا فلا تأمرون بالمعروف ولا تنهون عن المنكر ولا تجاهدون في سبيل الله، القائلون يومئذ بالكتاب والسنة كالسابقين الأولين من المهاجرين والأنصار»، فكانت علة التفكك في المجتمع الإسلامي هي العزوف عن الأمر بالمعروف الذي يستقيم به صلاحه، واجتناب النهي عن المنكر الذي يؤدي إلى تحلله إذا شاع فيه، والقعود عن الجهاد في سبيل الله، بشتى وسائله وأشكاله، حيث أنه يعتبر ذروة سنام الإسلام لكونه الوسيلة الجوهرية للدعوة إلى دين الله ونشر قيمه العقيدية والحضارية في العالم أجمع[3].

---

[1] المرجع نفسه، ص 13.

[2] د. سليمان الخطيب، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي: دراسة إسلامية في ضوء الواقع المعاصر، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،ط1، 1993، ص 262.

[3] المرجع نفسه، ص ص 238- 239.

وفي هذا الباب ينظر بن نبي إلى العالم الإسلامي على أنه الحاضنة الاجتماعية الذي يتكون فيها وعي المسلم المعاصر، وتنمو فيها أفكاره وتتحدد ضمنها هويته ومستواه الشخصي الذي ينعكس في وعيه بمحيطه الذي لا يبقى لديه محصورا في ذاته أو البلد الذي ينتمي إليه، بل إنه يمتد إلى عوالم أخرى يجد نفسه حاضرا فيها ومهتما بمشاكلها واتجاهاتها وآمالها، فالفرد الجزائري لا ينتمي فقط إلى الجزائر، بل يمتد انتماؤه إلى دائرة أخرى هي البلاد العربية، ثم إلى العالم الإسلامي، ومنه إلى العالم الأفرو أسيوي، وأخيرا يجد نفسه ضمن الدائرة العالمية، وبالتالي فإن هذا التوسع في المستوى الشخصي لهذا الفرد الجزائري يعد مقياسا غير مباشر لتحضّر المجتمع الذي يعيش فيه، حيث أنه يعيش ضمن عدد كبير جدا من البشر، لا ينحصر في أهله أو مواطنيه، وتأتي فكرة كمنويلث إسلامي كاستدراك للتخلف الحضاري من حيث أنه يشكل توسيعا للوسط الذي يعيش فيه المسلم، كما أنه يشكل الإطار الاجتماعي الذي يتبلور فيه وعيه بما يساهم في امتداد مستواه الشخصي والالتزام بمشاكل إخوانه في الدين في البلاد الأخرى، والتي يقاسمهم إياها من منطلق حضاري، وأيضا بما يمكّنه من استعمال عقيدته باعتبارها أداة اجتماعية تعيد للإسلام فعاليته الحضارية وإشعاعه في العالم، فيصبح هذا الفرد ومجتمعه كذلك وبحق، شاهدا على الناس، ومشاهدا أمينا لأعمال الآخرين وذلك التزاما منه بالدور الذي أناطه به القرآن الكريم: «...وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا...»[1]، وهو واجب يفرض عليه أن يكون دائم الحضور في عالم الآخرين عبر اتصال وثيق بأكبر عدد من الذوات البشرية ومشاكلها كذلك، بما يتيح له تغيير الأحداث وتجنب وقوع البشرية في المخاطر وتوجيهها نحو الخير قدر الإمكان[2] وتبليغها رسالة الإسلام التي يحملها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، بوصفه المسلم (الحاضر) بإزاء الآخرين (الغائبين)[3].

وفي هذا الإطار يعزو بن نبي اختياره لنموذج الكمنويلث إلى تشابه في اتساع الرقعة الجغرافية التي يبسط التاج البريطاني نفوذه عليها مع مساحة العالم الإسلامي الشاسعة، إضافة إلى التعداد السكاني الهائل في الكيانين، في حين يكمن الاختلاف بينهما في طبيعة المشاكل التي نجدها سياسية في حال الكمنويلث البريطاني كونه مجموعة من الدول، وهي مشاكل تعبر إجمالا عن مشكلة القوة البريطانية، بينما هي نفسية اجتماعية بالنسبة للكمنويلث الإسلامي الذي يتشكل من مجموعة من الشعوب وينبغي بذلك أن توضع مشاكله في حدود "بقاء العالم الإسلامي"، وما يجعل الكمنويلث البريطاني منسجما مع طبيعة مشكلاته التي تتخذ صبغة جيوسياسية، وفي ظل الكمنويلث البريطاني الذي لا يتأسس كدولة أو فيدرالية، فكل دولة عضو تمارس سيادتها المطلقة داخليا وخارجيا، ويمكن استلهام الرابطة العضوية التي تجمع دول الكمنويلث البريطاني والمتمثلة في شخص ملك إنجلترا، والتي

---

[1] سورة البقرة، الآية 143.

[2] يستند بن نبي في هذه الجزئية لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من رأى منكم منكرا فليغيره".

[3] يستند بن نبي في هذه الجزئية لأمر رسول الله صل الله عليه وسلم في حجة الوداع: "ألا ليبلغ الشاهد منكم الغائب". للمزيد أنظر مالك بن نبي، فكرة كمنويلث إسلامي، مرجع سابق، ص ص 64- 73.

تدار سياسيا عبر لائحة وستمنستر ، ومن الناحية الاقتصادية فإن هذه المجموعة تحتكم إلى اتفاقية أوتاوا، إن هذه البنية السياسية بوسعها الإفادة في تصور أولي للنموذج الإسلامي، الذي ينبغي أن تقوم رابطته العضوية التي تجمع بين دوله على أساس فكرة هي الإسلام، يمثلها (مجمع دائم) يعكس الإرادة الجماعية للعالم الإسلامي ويمثل مصالحه، في حين يشكل مقره الرئيسي الوحدة القاعدية التي يتصل عبرها أعضاء الكمنويلث لمناقشة قضايا الأمة الإسلامية، ويكون مركزا لدراسة المشاكل النوعية التي تجابهها، ومركزا لتنفيذ الحلول المتوصل إليها[1].

المطلب الثالث: دائرة التضامن الأفرو أسيوي

بالإضافة إلى المشكلة الحضارية التي تعاني منها البلدان المستعمرة في إفريقيا وآسيا يرى بن نبي أنها تقع أيضا تحت ما يسميه " مشكلة التوجيه القائم على حقائق الوضع العالمي"، وبالنسبة للمشكلة الحضارية الأفرو أسيوية فإن حلها ينطلق من عاملين هما الإنسان الأفروأسيوي بوصفه حاملا للثقافة، وبيئته المحيطة به، حيث أن إمكان الحضارة يتحدد بنوع الثقافة وجغرافية المكان، وليس باللغة أو الجنس، وينتج عن تحول الشعوب في البلدان الإفريقية والأسيوية إلى الحضارة مفهوم الفكرة الأفرو أسيوية[2] التي تعتبر من داخل القارتين ضرورة لإتاحة فرص متعددة للنمو، وستكون الفكرة ممكنة كلما تمكن الرجل الأفرو أسيوي من خلق ثقافة يحل بها مشكلاته العضوية، أما من الخارج أو بالنسبة إلى حقائق الوضع العالمي والأهداف الإنسانية فبإمكان الفكرة الأفرو أسيوية القائمة على فكرة "عدم العنف" أن تتيح بعض الفرص للسلام لوضع حد للحروب والصراعات، حين توجه نشاط الشعوب في طريق السلم وتؤثر في توجه الأمم المتحدة[3].

وفي هذا السياق يرى بن نبي أن الفكرة الأفرو أسيوية هي مرحلة من مراحل "العالمية"، فإن أي اتحاد للبلدان الإفريقية والأسيوية لن يمثل فاعلا جديدا (عنصرا) ضمن المنظومة الدولية وفي عملية توزيع القوى داخلها، وبالتالي لا يصح النظر إليها على أنها محاولة لزيادة الانقسام الحاصل في العالم،حيث أن كل انشقاق جديد سيفاقم المخاطر ومن ثم سيؤدي إلى احتدام الاستقطاب المؤزم للأوضاع التي تنذر بحرب نووية بين القطبين، كما أن الأفرو أسيوية ليست إيديولوجيا جديدة تضاف إلى بقية البناءات الفكرية على غرار الشيوعية والرأسمالية والاستعمار والقوميات وغيرها حتى تحدث خللا في واقع الجغرافيا السياسية الذي حددته هذه البناءات، فلا ينبغي أن نحكم عليها انطلاقا من

---

[1] المرجع نفسه، ص ص 76- 78.

[2] ولدت الفكرة الأفرو أسيوية خلال مؤتمر باندونغ، حيث نشأ في سياقها صراع فكري، ورأى بن نبي أن الاستعمار سوف يسعى إلى وأدها مستخدما في ذلك جميع الأساليب والوسائل، إلى غاية أن انعقد مؤتمر دول عدم الانحياز فكان بمثابة وليد لفكرة الأفريقية الأسيوية وحمل على عاتقه استكمال دورها التاريخي، ما حدا ببن نبي إلى أن يعدل من أفكاره على ضوء ما استجد من أحداث وظروف واكبت ظهور فكرة عدم الانحياز فأطلق مفهوم "التضامن الإفريقي الأسيوي".

[3] مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الأسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ، مرجع سابق، ص ص 129 – 132.

الأزمات التي يمر بها العالم، فهي ليست تمردا أو مظهرا للقوة حتى يبرر العالم خشيته منها، وما بروز الفكرة الأفرو أسيوية سوى مرحلة تطور يشهدها العالم عبر عملية تفكيك لعناصره الحالية تهدف أساسا إلى ضم عناصر جديدة صالحة ومن ثم تجميعها قبل المرور إلى فكرة العالمية، وهي نظرة جدلية هيغلية حاول بن نبي من خلالها الاستدلال على إمكانية البناء انطلاقا من الانقسام، غير أنه اشترط قبل أن تشكل الشعوب الأفرو أسيوية كتلة ثالثة فعليها أن تحقق وحدتها الخاصة التي تسبق وحدة العالم وخلاصه[1].

وفي هذا الباب يجادل بن نبي أن الفكرة الأفرو أسيوية تستقي وجودها من الطبيعة السمحة لثنائية الإسلام والهندوسية، وهي بعيدة عن مظان السيطرة بل إنها تسمح لجميع التيارات الفكرية والعناصر الخلاقة بإثراء التجربة الإنسانية قاطبة، وبأن يصبح العالم قابلا للمساكنة والمعايشة، فلا يجب أن تظل هذه الفكرة حبيسة المفاهيم الأخلاقية ولا بد لها من أن تأخذ وجهتها الاجتماعية الضرورية بتجميع وتوحيد الشعوب الأفرو أسيوية لكي تقوم بدورها[2] الحضاري في العالم، على عكس ما يتسبب به محور واشنطن – موسكو من مآسي ورغم ادعاء كل طرف في هذا المحور لتهيئة الظروف المادية لتوحيد العالم فإنه في الوقت نفسه يخلق عوامل تفتته وفنائه، وسيظل هذا الخطر قائما ما لم يضع الأفرو أسويين حدا أخلاقيا لسياسة الهيمنة، وأن يكون بحث مسألة نزع الأسلحة النووية خارج إطار علاقات القوة التي ضيقت أفق العيش في العالم على اتساعه، وفي هذا الصدد يرى بن نبي أن موقف التحفظ والحياد لدى أغلبية الشعوب الأفرو أسيوية بخلفيته الروحية، والذي أفرز مواقف أخلاقية أكثر منها سياسية كرد فعل على الحرب الباردة وسياسة الاستقطاب، أسهم في تطورها إلى حالة من التعايش السلمي حيث كان الحياد عبر فرضه لرقابة أخلاقية خفية أكثر فاعلية حتى من القرارات السياسية للقطبين ومن مساعيهما الدبلوماسية وخياراتهما الإستراتيجية، بل إنه قلب جميع تلك السياسات والخيارات وثبط كل خطط هيئات أركان الحرب في المعسكرين[3].

وفي هذا الباب يرى بن نبي أن مؤتمر باندونغ وعلى الرغم من كونه لم يحقق نتائجه عاجلا إلا أنه أسس لسلوك جديد في النضال السياسي العالمي الذي تبنته القوى الإفريقية الأسيوية التي كانت بمثابة حركةٍ معارِضة في وجه محور واشنطن– موسكو المهيمنة على العالم، ومن ثمّ فإن أسباب التضامن الإفريقي الأسيوي تجد مبررا لها بداية في واقع الشعوب الإفريقية الأسيوية التي بدأت تشعر منذ باندونغ بقيمة دورها في العالم وبالدوافع التي تحركها نحو فكرة التضامن، هذا الواقع الذي يفرز نموذجا اجتماعيا موحدا من طنجة إلى جاكارتا مهما كانت الظروف اللغوية والعرقية والسياسية

[1] المرجع نفسه، ص ص 132- 134.

[2] يطلق مالك بن نبي على هذا الدور مصطلح "التعجيل والتعديل" ويضرب مثالا عليه مساعي الهند في التوسط في الحرب الكورية - الكورية والتي دامت ثماني سنوات، وغيرها من النزاعات.

[3] المرجع نفسه، ص ص 136- 137.

والدينية مختلفة صنعه تفاعل الإنسان الأفرو أسيوي مع بيئته، فقد ظل عاطلا لا يبادر إلى اغتنام الوقت من أجل السيطرة على التراب ليصنع منتجاته الحضارية، الأمر الذي رهن واقعه ومصيره من حيث كونهما يتضمنان الدوافع التي تحركه عندما يفكر في شؤونه الخاصة وهو يسعى لتحصيل قوته، وفي شؤون وطنه عندما يناضل من أجل تحريره، وفي شؤون العالم على ضوء مجهوده الذي يبذله حينما يدافع عن قضاياه كقضايا السلم التي يراها منوطة بالضمير العالمي، في حين يجدها إنسان الحضارة الغربية مرتبطة بقوة السلاح، كما تجد أسباب التضامن الإفريقي الأسيوي مبررا لها في الحالة العامة للعالم بعد الحرب العالمية الثانية، حين يأخذ هذا التضامن صورة مواجهة بين محور غربي من واشنطن إلى طوكيو مرورا بموسكو متضامن وملتقي حول فكرة القوة التي يرى أنها الحل الوحيد لجميع المشكلات القائمة في العالم، وبين شعوب تواجه الاستعمار حتى تحقق البقاء وتتمكن من أن تخطو أولى خطواتها نحو البناء[1].

وفي هذا الإطار يجادل بن نبي بأن وعي محور طنجة- جاكرتا بالتضامن الأفرو أسيوي يتكون ويتطور استنادا للأسباب السياسية التي تعالج على أعلى مستوى - بين دول هذا المحور- والمرتبطة بمشاكل القوة على محور واشنطن- موسكو، بينما يعكس هذا التضامن ضعفا من ناحية الأسباب التاريخية الاجتماعية على محوره (طنجة – جاكرتا)، والمرتبطة بمشاكل البقاء، وهو ما منح الأولوية في مؤتمر باندونغ للأسباب السياسية على حساب المشكلات الاجتماعية الأساسية التي يواجهها الوعي الإفريقي الأسيوي، والتي تتم معالجتها في نطاق الرسميات والإيديولوجيات الضيقة أو عبر المبادرات الفردية وبوسائل قليلة الجدوى، وإذا ما استمر هذا المنطق فإن الوعي الإفريقي الأسيوي سينجر نحو الاهتمام بمشكلات القوة ويفرط في معالجة مشكلات البقاء، وهو الانحراف الذي يطبع السياسة الدولية على محور واشنطن- موسكو والذي قد يؤدي إلى كارثة عالمية[2].

المطلب الرابع: دائرة العالمية والحضارة الإنسانية

لعل أبرز مثال قد يرسخ فكرة العالمية التي دعا إليها مالك بن نبي هو حضور أفكاره في العديد من دول العالم، حيث أنها أسهمت وبدرجات متفاوتة وأشكال مختلفة في نهضتها الحضارية، خصوصا في ما يتعلق بأهمية الفكرة الدينية ودورها في تطوير الحضارة وتغييرها وعدم اضمحلالها، ومن بين هذه الدول نجد ماليزيا وتركيا وإيران وحتى الكيان الصهيوني الذي يتناول أفكار بن نبي في جامعاته ومعاهده، وللأسف الشديد لم تستفد الجزائر –بلد مالك بن نبي- من طروحاته وأهملتها لأسباب تتمحور في مجملها حول توجهات النظام الجزائري وقتها، فلم تكن تتقاطع مع عقيدته الاجتماعية والاقتصادية، وعلى صعيد نضال بن نبي يبرز تشبثه بفكرة العالمية في العديد من مواقفه إزاء قضايا

[1] مالك بن نبي، تأملات، مرجع سابق، ص ص 102- 116.

[2] المرجع نفسه، 116- 117.

عدة، من بينها رفضه لانقسام الهند وانفصال باكستان عنها، وقد أشار إلى هذه المسألة في كتابه "في مهب المعركة"، حين كشف أن للإنجليز يد طولى في هذا المصير، ودعا الهندوس إلى تفادي الصراع وتحكيم العقل، كما برز موقفه الإنساني في وقوفه لفك نزاع احتدم بين جماعة من الجزائريين المسلمين الغاضبين من اليهود في مدينة قسنطينة، وقد أصر على المبيت في منزل أحد اليهود الذي كان تحت التهديد ومعرضا للسطو، فانبرى للدعوة إلى ضبط النفس وحماية اليهود وممتلكاتهم في لحظة عصيبة ودقيقة[1].

وفي سياق نزعته الحضارية الإنسانية طرح بن نبي فكرة العالمية في وقت مبكر من القرن العشرين، حيث وصفها بالقدر المحتوم وأكد على أنها من سنن التاريخ، التي ينبغي على العالم الإسلامي الانخراط في مسارها، بداية من بلورة ثقافة عالمية وخروج الشعوب الأفرو أسيوية من ربقة القابلية للاستعمار، ومرورا باعتقاده في أن الانفصال عن الغرب لا يقدم شيئا للحضارة الإنسانية، ووصولا إلى قناعته بضرورة التحاور والتعايش على طرفي كل من محور واشنطن- موسكو ومحور طنجة- جاكرتا[2].

وفي هذا الباب انطلقت رؤية بن نبي لفكرة العالمية من واقعين وفكرتين شكلا أبعاد طرحه لموضوعها، بداية من الفكرة الأفرو أسيوية وواقعها، فقد أورد في كتابه "الفكرة الإفريقية الأسيوية" عن هذه الفكرة التي اعتبرها مرحلة نحو وحدة عالمية وحضارة إنسانية في قوله: " فتفكيك العالم إلى عناصره الراهنة يهدف إلى تجميعه بعناصر جديدة صالحة لتمريره من مرحلة التجزئة والتميز إلى مرحلة التجمع والعالمية...إذ أن فكرة الأفرو أسيوية مرحلة معينة من مراحل (العالمية)"[3]، غير أنه يرفض وبشدة أن تكون الحضارة الغربية مكرسةً في محور واشنطن- موسكو هي من يقود هذه الوحدة العالمية، فعلى الرغم من أن قوة الغرب الصناعية تهيء جميع الظروف المادية لوحدة العالم، فهي في ذات الوقت تخلق من تلك الظروف عوامل تحلله وتجزئته، وتهدد الإنسانية في كل حين بخطر وجودي ينذرها بالفناء، وسيبقى هذا التهديد قائما ما دام هذا المحور بحضارته مصمما على المضي قدما في سياسته المبنية على الهيمنة والسيطرة، ومقاربته لمسألة نزع السلاح على أساس علاقات القوة، وفي المقابل يرى بن نبي أن "الفكرة الإفريقية الأسيوية" إن تم تجسيدها من قبل شعوب القارتين فإنها جديرة بقيادة مسألة تحقيق الوحدة العالمية "لأن الفكرة الأفرو أسيوية بفضل حقائقها الذاتية الداخلية، واتجاهات التاريخ العامة، ليست إلا مرحلة ضرورية؛ المرحلة الأولى لعالم يريد أن يحقق وحدة أرضية"[4].

---

[1] محمد قيراط، "مالك بن نبي والتأسيس لحضارة إنسانية وعالمية"، موقع صحيفة الشرق الإلكتروني، https://al-sharq.com/، الدخول يوم 1 ماي على الساعة 15:09.

[2] المرجع نفسه.

[3] مالك بن نبي، فكرة الأفريقية الأسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ، مرجع سابق، ص ص 132- 133.

[4] المرجع نفسه، ص 135.

وفي سياق الوحدة العالمية من زاوية الفكرة الثانية والتي تعكس واقع الأمة الإسلامية وإمكان وحدته، فقد أدرك مالك بن نبي أن الحالة النفسية الانهزامية المتمثلة في القابلية للاستعمار التي يوجد عليها العالم الإسلامي اليوم لن تزول منه بالكلية حتى يسير في مضمار مهمته الجوهرية نحو قيادة العالم ويحقق أمر القرآن الكريم له بالشهادة على الناس، وأن السجال الحضاري لن ينتهي فلا بد للعالم أن تقوده حضارة واحدة وتسوده لتنشر قيمها على أرجائه، فهذا ناموس كوني لا يتبدل ولا يتحول، إما بالقوة والهيمنة بأشكالها الإكراهية والناعمة كما دأبت عليه الحضارة الغربية، أو بالحكمة والموعظة الحسنة التي جُبلت عليها الحضارة الإسلامية بدافع إيماني ووازع قرآني، فالتاريخ لا يتوقف عند نقطة وصول كما زعم دهاقنة السياسة الغربيون فكرا وممارسة، وإنما الحضارات هي التي تقف أو تمضي إلى غايتها أو تتقهقر متدحرجة إلى الخلف على مسار التاريخ حتى تضمحل وتزول، ولن ينعدم الإمكان الحضاري إلا أن يُعدم أبناء الحضارات وسائل النهوض بمجتمعاتهم والخوض بها في غمار التقدم والعروج بها إلى علياء الرقي، ولن يحول دون زعامتهم للبشرية حائل إلا ما يكون من ضعف همهم وتردي إراداتهم .

وخلال تقصيه لدور الأمة الإسلامية على المستوى العالمي يصوغ بن نبي سؤاله عن العالمية ودور العالم الإسلامي إزاءها، على عادته في طرح إشكالات الحضارة، فلكي يصل إلى معرفة مركز أو موقع المسلمين في العالم الجديد، راح يستفسر عن موقفهم من واقع هذا العالم "بعد نهاية الحرب العالمية الثانية" والذي يصفه بكونه يجذب إليه طاقات الإنسانية وقوى التاريخ إلى مصير مجهول وأن غالبية شعوب العالم تشغلها ثلاث أفكار أساسية هي الديمقراطية والإشتراكية والسلام، وهي تطمح إلى تحقيقها وبلوغها كحاجات أساسية للإنسانية في القرن العشرين، وقد رفعت كل منطقة من ثلاث مناطق جغرافية في العالم شعارا من الشعارات الثلاث، وذلك على طريقة التخصص في العمل، فكان لكل منطقة إيديولوجيا، فأوربا وأمريكا الشمالية تدافعان عن الديمقراطية، على الرغم من كون هذه المنطقة تناقض زعمها هذا، فهي التي جنت على العالم بابتداعها لروح الاستعمار البغيض، والاتحاد السوفياتي يروج للاشتراكية، مع أن هناك بلاد أخرى تحققت فيها أروع التجارب الاشتراكية فقد فاقته البلاد الاسكندينافية في هذا المجال بفارق شاسع، والهند وعلى الرغم من أنها لا تمثل روح السلم لنظرتها الجائرة في قضية كشمير، فإنها تتقدم من خلال رئيس وزرائها نهرو كزعيم للسلام في العالم، وبقي على العالم الإسلامي أن يعرف دوره ومكانته في هذا العالم كي يسد حاجته الإنسانية في مجال ما، وإلا فإنه سيقع في التقليد الذي لن يحقق له أي شيء طالما أنه سيحاول دون جدوى منافسة المنطقة التي يقلدها والتي ترفع شعارا قد خطت به خطوات متقدمة جدا وسبقته في مجالها لقرون مضت، فأنى له أن يلحق بها، بل إنه سيصبح مجرد تابع لها مهما حاول أن يفعل عكس ذلك[1].

[1] مالك بن نبي، تأملات، مرجع سابق، ص 211.

وفي معرض جوابه عن سؤال العالمية وموقع الأمة الإسلامية منها ودورها المتوقع يجد بن نبي أن العالم الإسلامي لا يمثل واقعيا حاجة من حاجات الإنسانية الكبرى في القرن العشرين، فهو غائب تماما عن العالم الجديد، وبالتالي فإنه لن يجد له مكانة تذكر ضمن النظام الدولي كونه لا يمثل مصلحة ذات أهمية على الصعيد العالمي، وحتى يخرج من مأزقه ولا يستسلم لهذا الواقع يوضح بن نبي الأسباب التي جرته إلى هذا الوضع والتي تتمحور حول الاستعمار الذي وجدت الشعوب العربية والإسلامية نفسها متورطة فيه، وبدلا من أن تفكر مليا في كيفية التخلص منه راحت تقلد حضارته متوهمة أن ذلك كفيل بأن يدلها على سبيل النجاة منه إذا ما وصلت إلى ما توصلت إليه الدول الغربية بنزعتها المادية التي لم تحقق غاية الإنسانية ولم تشبع حاجة من حاجاتها الكبرى، بل إن الغرب يخشى من أن يدمر نفسه بما وصل إليه من تكنولوجيا عسكرية، والتي كلما تطورت أكثر أصبح من الصعب التحكم في آثارها وارتداداتها[1].

وفي ما يخص الوسائل التي يمكن للعالم الإسلامي الخروج بها من مأزقه الحضاري الإنساني ينبه بن نبي على ضرورة فهم الواقع الدولي، وأن انتقاده للحضارة الغربية المادية لا ينبغي أن يُفهم منه حتمية الاستغناء عنها، وإنما يجب أن نقدرها بالنسبة لوضع الأمة الإسلامية، في واقع باتت فيه الكتل البشرية تتخصص في مجال تسد من خلاله حاجة من حاجات الحياة الإنسانية وذلك عبر اعتناقها لإيديولوجيا تكرس دورها العالمي، فتحجز بذلك مكانة لها في العالم، فإذا توفرت الإمكانات المادية والتكنولوجية للأمة الإسلامية فهذا أمر مهم وضروري، لكنها ينبغي أن لا تعتمد عليها بشكل جوهري في القيام بدورها العالمي، طالما أن الحضارة الغربية كانت سباقة في الأخذ بناصية التقدم المادي، وتجنبا لوقوع العالم الإسلامي في فخ التقليد ومجاراة الغرب في استخدام الإمكانات المادية بينما يقوم بدوره الحضاري الإنساني، وحتى لا يجد نفسه مجرد تابع للحضارة الغربية، يرى بن نبي أن العالم الإسلامي في رصيده من الطاقات الروحية ما يجعل الإنسانية تقدّره ويمكّنه من تلبية حاجاتها على غرار باقي الحاجات الأخرى من ديمقراطية واشتراكية وسلام، والتي تدل دوافعها النفسية مهما يكن على أنها نزعة نحو الخير بصور متعددة وفي مناطق مختلفة، فالإنسانية في حاجة إلى صوت يناديها إلى الكف عن جميع الشرور وإلى بذل الخير الذي حرمتها منه الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي جعلت إنسان هذا العصر يجنح نحو الكذب والنهب والظلم والقتل، وهذا ما جعله يشعر بالحرمان من الخير، الذي يعتبره بن نبي الحاجة الأكثر إلحاحا بالنسبة للإنسانية أكثر من غيرها من الحاجات، والتي تجد لها أساسا وأصلا في حضارتنا الإسلامية من خلال الآية الكريمة: "... ولتكن منكم أمة يدعون إلى

[1] المرجع نفسه، ص ص 212- 214.

الخير..."[1]، حتى إذا ما نجح العالم الإسلامي في تجسيد هذا الأمر الإلهي والقيام بالدور الذي أناطه به، فعندها سيتمكن من افتكاك مكانة كريمة له في هذا العالم[2].

[1] سورة آل عمران، الآية 110.

[2] مالك بن نبي، تأملات، مرجع سابق، ص ص 214- 217. كما يستند بن نبي إلى آيات قرآنية أخرى تؤصل لدور الأمة الإسلامية على مستوى الحضارة الإنسانية: "...ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك..."، وآية أخرى "...إدفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم..." للمزيد أنظر : المصدر نفسه، ص ص 214-217.

خـــــــــاتمة

لعلّ أبرز إشكال في حقل العلاقات الدوا. ة .ث- ل في طبيعة الموضوع الذي ينبغي طرقه وبحثه من قبل الدارسين والمتخصصين، ومن هنا تبدأ فجوة الاختلاف في الاتساع بين عديد المدارس والنظريات، ليس استنادا إلى خلفياتها المعرفية والفكرية فحسب، فقد ثبت أن لمرامي الدول المهيمنة في الساحة العالمية أغراض من وراء ذلك، تدفعها كي تتدخل لتوجيه أجندة البحوث والدراسات بما يخدم أهدافها ومصالحها، وقد أدى تحكم السلطة في المعرفة في نهاية المطاف إلى رسم حدود الحقل وتخطيط خريطته المعرفية التي لم تخلو من جوانب إيديولوجية وهوياتية سحبت منه كل ادعاء

للموضوعية والحياد، وفي سياق الغرض من المعرفة واستحالة الموضوعية العلمية في حقل شديد التعقيد مثلما هو الحال عليه مع العلاقات الدولية، تطرح فكرة تبني منظور معرفي يخدم مصالح دول العالم الثالث ويفكك إشكالاته الدولية بعيدا عن تأثيرات الهيمنة نفسها بإلحاح بغية الخروج من مآزق المنظورات المهيمنة في الحقل، بمختلف انعكاساتها وتداعياتها على السياسة الدولية والتي أضرت كثيرا بدول العالم الثالث ورهنت مسيرته التنموية وطموح شعوبه في القطيعة مع هيمنة المستعمر والاستقلال الفعلي عنه، وفي ختام هذه الرؤية النقدية التي توخت كشف الغطاء عن المنظورات الغربية المهيمنة، وطرح متغيرات غير مادية ثبتت أهميتها التفسيرية في واقع السياسة الدولية المنتهجة نظريا وعمليا، ووصولا إلى استعراض منظور مالك بن نبي الحضاري من زاوية العلاقات الدولية تخلص الدراسة إلى النتائج التالية:

النتيجة 1: لقد نتج عن الخريطة المعرفية لحقل العلاقات الدولية والتي فصلت البنية الجدلية للنقاشات المتعاقبة في حدودها ومعالمها، التي تعكس بدورها على الأرض طبيعة هيمنية للسياسة الدولية للدول الغربية، وخصوصا الولايات المتحدة الأمريكية، مقاربةً أحادية الاتجاه بلورت نظرة تحيزية للظاهرة الدولية، لا تخلو من السعي لخدمة أغراض السياسة الخارجية لها، حيث ينجر عن ممارستها لها آثار وانعكاسات مضرة بالدول التي تتلقى تلك السياسة التي تخططها وتصوغها مراكز بحوث ودراسات تتبنى المنظورات السائدة في الحقل، وذلك بصور وأشكال متعددة؛ بداية من التدخل في الشؤون الداخلية لتلك الدول، إلى غاية شن حروب مفتعلة باسم نشر الديمقراطية تارة وأخرى تحت بند مكافحة الإرهاب أو نزع أسلحة الدمار الشامل، وكلها سياسات تقوم على الهيمنة بغية شل قدرات دول العالم الثالث والاستفادة من مقدراتها، وهذا ما يثبت صحة الفرضية الأولى في هذه الدراسة التي عزت أنماط المعرفة السائدة والمهيمنة إلى وجود علاقات سلطوية بين القوى النافذة عالميا، حتى أضحى معها حقل العلاقات الدولية علما غربيا خالصا، وبين دول العالم الثالث، إلى فرض أجندات معينة من السياسة والعلاقات الدولية تخدم مصالح الدول المتقدمة وتؤدي إلى تعقيد مشاكل العالم الثالث وتعميق الفجوة بين دول الشمال ودول الجنوب.

النتيجة 2: أصبحت السياسة الخارجية للعديد من الدول في العالم ترتكز على مشاريع قومية تأخذ شكل النزعة الإيديولوجية التي تستقي مرجعيتها من التراث الحضاري والثقافي، وكذلك من القيم الدينية والقومية لتلك الدول، وهو أمر يمنح هذه المتغيرات أولوية لفهم سلوك هذه الدول وتفسير علاقاتها في محيطها الإقليمي والخارجي، وفي الوقت ذاته يحيّد المتغيرات المادية التي تقوم عليها

منظورات الاتجاه السائد ويضع جدواها التفسيري في المحك رغم ادعائها للعلمية والموضوعية والحياد، كونها لا تستطيع مجاراة هذه النزعة نحو عناصر غير مادية تمثل تاريخ وثقافة شعوب تلك الدول، وهذا ما يثبت صحة الفرضية الثانية التي ترجح أن المتغيرات الحضارية والقيم الثقافية للشعوب تؤدي دورا بارزا، بل وحاسما في الكثير من الأحيان في تحديد خيارات صانعي القرار في السياسات الخارجية للدول، والتي تشكل في مجموعها السياسة الدولية وتنتج كمحصلة العلاقات بين الدول، كما أن محددات السياسة الخارجية لأي دولة لا تقوم فقط على مكانتها السياسية وقدراتها العسكرية وإمكاناتها الاقتصادية.

النتيجة 3: تمحور اقتراب مالك بن نبي من الظاهرة الدولية حول عملين أو إسهامين أساسيين، الأول تمثل في تفسيره للظاهرة الاستعمارية حيث يتفق مع المنظورات العالم ثالثية في تناولها للظاهرة الاستعمارية بوصف الاستعمار أهم أسباب أزمات العالم الثالث، غير أنه يعتبره انعكاسا للمشكلة الحضارية التي توجد عليها البلاد المستعمرة منذ أمد بعيد قد يمتد لقرون، مبتعدا في ذلك وبشكل كلي عن اعتماد العوامل الاقتصادية كمتغيرات تفسيرية للظاهرة الاستعمارية، التي يرى أنها نتيجة أكثر منها سببا، فهو يصنفها على أساس كونها عاملا خارجيا وثانويا، تسبقها من حيث الأولوية عوامل داخلية جوهرية نفسية-اجتماعية ممثلة في القابلية للاستعمار، وبهذا يختلف بن نبي مع المنظورات العالم ثالثية كلية في تفسيره لأسباب الظاهرة الاستعمارية، أما بخصوص الإسهام الثاني لبن نبي والذي يرتبط بحقل العلاقات الدولية، فيتمثل في تفسيره لظاهرة التخلف التي تأخذ بعدا حضاريا لديه يرتبط أساسا بالمجتمع المتحضر الذي يبني تحليله عليه، تماما كما تشيّد الواقعية بناءها المعرفي على قاعدة القوة العسكرية، وتركز الليبرالية على المتغيرات الاقتصادية في اقترابها من الظاهرة الدولية، وفي هذا الجانب ينبه بن نبي على ضرورة معرفة موقع المجتمع في خط سير التاريخ وفي أي مرحلة تطورية يوجد هذا المجتمع؛ نمو، أوج أم أفول؟ فإذا كان في حال تقهقر فإن مشكلته حضارية بالدرجة الأولى وتقتضي معالجتها تدخلا على مستويين، على مستوى المجتمع بإزالة الأفكار القاتلة أو المميتة والاستعارة من المجتمعات الأخرى فقط في حدود ما يصلح له من أفكار، بالإضافة إلى الأفكار المحلية التي يجب عليه أن يسعى في إنتاجها وتطويرها، أما على مستوى الفرد فمن خلال توجيه الثقافة والعمل ورأس المال وإكسابه الفاعلية اللازمة التي تؤهله لاستخدام عناصر الحضارة؛ الوقت والتراب، فلا تظل مكدسة بل يستعملها وفق ما توفره الفكرة الدينية من شروط لبناء المجتمع المتحضر، الذي يصنع بدوره مكانة الدولة ضمن المنتظم الدولي، وهذا ما يؤكد صحة الفرضية الثالثة التي ترى بأن

المنظور الحضاري لمالك بن نبي اهتم بتحليل مشكلات الحضارة في بلدان العالم الثالث وتطوراتها التاريخية والاجتماعية، ووضع حلولا نهضوية لدولها، وبذلك لقي الجانب الدولي اهتماما بالغا في دراساته حيث تضمنته العديد من مؤلفاته، إن على مستوى العلاقة التاريخية ببنيتها السلطوية التي تعكس طبيعة هيمنة الشمال المتقدم بدوله الاستعمارية والجنوب المتخلف حضاريا والذي سقط تحت سلطتها، أو على صعيد التطابق في المشكلات بين دول العالم الثالث، بما يستوجب تشابه الحلول ويفضي إلى وحدة المصير وضرورة التضامن والاتحاد لمجابهتها.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة .روالمراجع:

القرآن الكريم

السنة النبوية

أولا: الكتب

1. أمين جلال، العولمة، القاهرة: دار الشروق، ط1، 2009.
2. بن نبي مالك ، بين الرشاد والتيه، دمشق: دار الفكر، ط1، 2002.
3. بن نبي مالك، تأملات، دمشق: دار الفكر، 2002.

4. بن نبي مالك، شروط النهضة، تر: عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين، القاهرة: دار الكتاب المصري، 2011.

5. بن نبي مالك، فكرة الإفريقية الأسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ، تر: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ط2001،3.

6. بن نبي مالك، فكرة كمنويلث إسلامي، تر: الطيب الشريف، دمشق: دار الفكر، 2000.

7. بن نبي مالك، القضايا الكبرى، دمشق: دار الفكر، ط1، 2000.

8. بن نبي مالك، المسلم في عالم الاقتصاد، دمشق: دار الفكر، ط3، 2000.

9. بن نبي مالك، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، تر: د. بسام بركة و د. أحمد شعبو،دمشق: دار الفكر، ط1، 2002.

10. بن نبي مالك، وجهة العالم الإسلامي، تر: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ط 5، 1986.

11. بومنير كمال، النظرية النقدية لمدرسة فرنكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط1، 2010.

12. الخطيب سليمان ، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي: دراسة إسلامية في ضوء الواقع المعاصر ،بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،ط1، 1993.

13. دان تيم وآخرون، نظريات العلاقات الدولية: التخصص والتنوع، تر: ديما الخضرا، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2016.

14. راجي الفاروقي إسماعيل، أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل، تر:عبد الوارث سعيد، الكويت: دار البحوث العلمية، 1983.

15. زمام نور الدين، القوى السياسية والتنمية دراسة في علم الاجتماع، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2007.

16. زوزو عبد الحميد، تاريخ الاستعمار والتحرر في إفريقيا وآسيا، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2009.

17. غالي الحديثي عباس، السيطرة الاستراتيجية وصراع الحضارت، عمان، دار أسامة للنشر، ط1، 2004.

18. الفتلاوي سهيل حسين، الأمم المتحدة الإنجازات والإخفاقات، عمان: دار الحامد للنشر والتوزيع، ج3، 2011.

19. محمد مراد بركات، ظاهرة العولمة رؤية نقدية، الدوحة: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية في دولة قطر، ط1، 2001.

20. المسيري عبد الوهاب، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط2006،1.

21. المنجرة المهدي، الحرب الحضارية الأولى، القاهرة: مكتبة الشروق، 1995.

22. نوري مسهر العاني خليل، الهوية الإسلامية في زمن العولمة الثقافية، بغداد: ديوان الوقف السني، ط1، 2009.

ثانيا: المجلات والدوريات

23. أبو زيد فاطمة، "نماذج من العلاقات الدولية في العالم الإسلامي: بين ملاءمة المنظورات الغربية وإمكانات المنظور الحضاري"، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 23، ع 91، فرجينيا (الولايات المتحدة الأمريكية)، شتاء 2018.

24. بروال جمال، "نظرية الحضارة عند أوسوالد اشبنجلر: مقاربة تحليلية في دورة الحضارة"، لبنان، مجلة جيل العلوم الإنسانية و الاجتماعية، مركز جيل البحث العلمي، العام السادس، ع 54، يونيو 2019.

25. بنت أحمد جستنية بسمة، "حوار الحضارات في مقابلة صدام الحضارات: رؤية في ضوء الإسلام"، مجلة الدراسات الاجتماعية، جامعة الملك سعود، الرياض، ع 25، 2007.

26. بوشيخي علي، "قراءة إبستيمولوجية لمفهوم الثقافة عند مالك بن نبي"، مجلة الحوار المتوسطي، جامعة الجيلالي اليابس، سيدي بلعباس، المجلد العاشر، ع الأول، مارس 2019.

27. جندلي عبد الناصر ، "النظريات التفسيرية للعلاقات الدولية بين التكيف والتغير في ظل تحولات ما بعد الحرب الباردة"، مجلة المفكر، جامعة محمد خيضر بسكرة، ع الخامس، 2018.

28. راقدي عبد القادر، "الجيوبوليتيكا والعولمة في الحديث عن نهاية الجغرافيا"، مجلة دفاتر السياسة والقانون، جامعة باتنة 1، ع 17، جوان 2017.

29. الزروق رشيد أحمد، "تأثير الموروث الاستعماري في تأصل تسلط الدولة ما بعد الاستعمار في إفريقيا جنوب الصحراء"، بنغازي: مجلة البحوث الاقتصادية، مركز البحوث في العلوم الاقتصادية، المجلد 23، العددان الأول والثاني، 2015.

30. الشاهر شاهر إسماعيل، "الصين والعولمة البديلة"، مجلة العلوم السياسية والقانون، المركز العربي الديمقراطي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية، المجلد 3، ع 18، برلين، نوفمبر 2019.

31. الطراونة فاطمة، "انهيار الحضارة الغربية، دراسة سوسيولوجية مقارنة عند كل من شبنغلر وتوينبي"، تكريت: مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية، المجلد 19، ع 12، كانون الأول 2012.

ثالثا: مذكرات التخرج، الملتقيات وأوراق العمل

32. بروسي رضوان، الدمقرطة والحكم الراشد في إفريقيا: دراسة في المداخل النظرية، الآليات العملية، ومؤشرات قياس نوعية الحكم، جامعة الحاج لخضر، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، السنة الجامعية 2008- 2009.

33. بن عمار ريمة، انعكاسات الدراسات ما بعد الاستعمارية على العلاقات الدولية، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في العلوم سياسية والعلاقات الدولية، جامعة الجزائر 3، أكتوبر 2014.

34. حمشي محمد ، نظرية العلاقات الدولية بين الهيمنة والتعدد، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة باتنة، 2011/2010.

35. حمشي محمد، النقاش الخامس في حقل العلاقات الدولية : نحو إقحام نظرية التعقد داخل الحقل، رسالة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة باتنة 1، 2016- 2017.

36. غليون برهان، العولمة وأثرها على المجتمعات العربية، ورقة مقدمة إلى: اجتماع خبراء اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربى آسيا، حول "تأثير العولمة على الوضع الاجتماعى فى المنطقة العربية"، بيروت: 19-21 ديسمبر 2005.

37. عديلة محمد الطاهر، تطور الحقل النظري للعلاقات الدولية: دراسة في المنطلقات والأسس، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة باتنة، 2014- 2015.

38. قوجيلي سيد أحمد، الحوارات المنظورية وإشكالية البناء المعرفي في الدراسات الأمنية، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في العلوم السياسية والعلاقات الدولية ، جامعة الجزائر، 2009- 2010.

رابعا: الوثائق الإلكترونية

39. بوالروايح محمد، "القابلية للاستعمار فكرة خلدونية في الأساس"، موقع الشروق أونلاين:
https://www.echoroukonline.com/%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%A%D8%A8%D9%84%D9%8A%D8%A9%D9%84%D9%84%D8%A7%D8%B3D8%AA%D8%B9%D9%85%D8%A7%D8%B1%D9%81%D9%83%D8%B1%8%A9%D/8%AE%D9%84%D8%AF%D9%88%D9%86%D9%8A%D8%A9%D%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84

40. تسنغدان تسيان، "التنوع الحضاري، الحداثة ومستقبل العالم"، تر: د.وليد عبد الله، صحيفة الشعب اليومية أونلاين، بكين: http://arabic.people.com.cn/n3/2017/1015/c31657-9279860.html

41. حرز الله محمد لخضر، ""القابلية للاستعمار ".. عبودية القرن الواحد والعشرين"، موقع الجزيرة نت:
https://www.aljazeera.net/blogs/2019/5/13/%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%A7%D8%A8%D9%84%D9%8A%D8%A9-%D9%84%D9%84%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%B9%D9%85%D8%A7%D8%B1-%D8%B9%D8%A8%D9%88%D8%AF%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D9%86.

42. زهار حسان، "مالك بن نبي وقراءة في مفهومي التخلف والقابلية للاستعمار"، جريدة عربي 21 الإلكترونية، https://arabi21.com/story/1288333/.

43. سليم عبد الله، "نظرية الإمبريالية: النظرية الكلاسيكية من ماركس إلى لينين"، موقع مجلة الإشتراكية الثورية الإلكترونية، https://revsoc.me/theory/lmbryly-1-lnzry-lklsyky-mn-mrks-l-lynyn/.

44. سليم عبد الله، "نظرية الإمبريالية: نقد مسألة التبعية، موقع مجلة الإشتراكية الثورية الإلكترونية، https://revsoc.me/theory/nzry-lmbryly-2-nqd-msl-ltby/.

45. عبد الحي وليد، النظريات غير الغربية في العلاقات الدولية، فيديو على الرابط:
https://www.youtube.com/watch?v=ZzqIAgaSUjY&t=206s.

46. عبد الهادي مجدي، "نظرية «التبعية»: لماذا تنمو دول وتتأخر دول أخرى؟"، موقع إضاءات الإلكتروني: https://www.ida2at.com/dependency-theory-why-do-countries-grow-and-others-lag-behind/.

47. عمران حسين، "الإمبريالية والعالم الثالث"، مجلة الاشتراكي الإلكترونية https://revsoc.me/theory/lmbryly-wllm-lthlth .

48. عوض عبد المجيد إسلام، "في نقد نظرية التبعية وإعادة تأسيس اليسار العربي: ماذا قدم لنا محمد السيد سعيد؟ " موقع العربي اليوم، https://elarabielyoum.com/show86885.

49. قيراط محمد، "مالك بن نبي والتأسيس لحضارة إنسانية وعالمية"، موقع صحيفة الشرق الإلكتروني:
https://alsharq.com/opinion/07/11/2015/%D9%85%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%A8%D9%86%D9%86%D8%A8%D9%8A%D9%88%D8%A7%D9%8%D8%AA%D8%A3%D8%B3%D9%8A%D8%B3%D9%84%D8%AD%D8%D8%A7%D8%B1%D8%A9%D8%A5%D9%86%D8%B3%D8%A7%D9%86%9%8A%D8%A9%D8%B9%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%8A%D8%A9

50. ماندال ارنست، "ليون تروتسكي – دراسة في دينامية فكره"، موقع مجلة الاشتراكية الثورية الإلكتروني، www.revsoc.me/marxism/32202/32532/

51. المسيري عبد الوهاب، "الماركسية والتمركز حول الذات الغربية"، موقع الجزيرة نت، https://www.aljazeera.net.

52. مصطفى دلة أمينة، "المخيلة الجيوبوليتيكية الروسية والفضاء الأوراسي"، إسطنبول:المعهد المصري للدراسات السياسية والاستراتيجية، سبتمبر 2016، ص 1. على موقع
https://eipsseg.org/%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%8F%D8%AE%D98A%D9%91%D9%84%D8%A9%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%8A%D9%8%D8%A8%D9%88%D9%84%D9%8A%D8%AA%D9%8A%D9%83%D9%8%D8%A9%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%88%D8%B3%D9%8A%D8%A-%D9%88%D8%A7%D9%84%D9%81%D8%B6%D8%A7%D8%A1%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%88/%D8%B1%D8%A7%D8%B3%D9%8A

53. محمد عبد الشافي عبد الوهاب عصام، "جهود تطوير نظرية إسلامية في العلاقات الدولية"، مجلة الندوة للدراسات القانونية "مجلة إلكترونية"، العدد الأول، 2013، ص 4، الرابط :
https://platform.almanhal.com/details/article/53317

54. موقع مركز الحضارة للبحوث والدراسات www.icp.hadaracenter.com

55. غاسبر فيل، الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية – لينين"، تر: عبير يحيى، موقع الاشتراكي https://revsoc.me/theory/lmbryly-l-mrhl-lrsmly-lynyn.

56. Borocs Josef and Mahua Sarcar ,colonialism, www.academia.edu/1485352/Colonialism, january, 2012.

57. Helfont Samuel , post-Colonial States and the Struggle for Identity in the Middle East since World War Two, www.files.ethz.ch/isn/195659/helfont_-_hi_-_post-colonialism.pdf.

58. Long James D. and others, The Global Study of International Relations: Hegemony, Diversity, or Insularity?, researchGate, https://www.researchgate.net/publication/265120392.

فهرس المحتويات

حتويات

آية قرآنية	–
إهداء	–
تشكر	–
مقدمة	1

الفصل الأول: هيمنة المنظورات الغربية ومآزق العلاقات الدولية	
مقدمة الفصل	13
المبحث الأول: تفكيك منظومة الهيمنة على حقل العلاقات الدولية	13
المطلب الأول: الهيمنة المعرفية لمنظورات الاتجاه السائد على حقل العلاقات الدولية	14
المطلب الثاني: نقد الأصول التنويرية والأسس المعرفية لمنظورات الاتجاه السائد	17
المطلب الثالث: المنظور الحضاري الغربي: المركزية الأورو-الأمريكية وتصورها لنهاية التاريخ	22
المبحث الثاني: انعكاسات هيمنة السّياسة الدّولية الغربية على دول العالم الثالث	25
المطلب الأول: أثر الظاهرة الاستعمارية على العالم الثالث	25
المطلب الثاني: انعكاسات ظاهرة الاستعمار على الدولة ما بعد الكولونيالية	28
المطلب الثالث: عولمة الحضارة الغربية	29
المبحث الثالث: الانعتاق من هيمنة الحضارة الغربية والبدائل الممكنة	33
المطلب الأول: مفهوم الدورة الحضارية وفرضية أفول الحضارة الغربية	33
المطلب الثاني: إمكانية التنوع الحضاري كبديل عن "حتمية" المركزية الغربية	36
الفصل الثاني: الحاجة إلى منظور حضاري بديل في حقل العلاقات الدولية	
مقدمة الفصل الثاني	39
المبحث الأول: المنظورات العالم ثالثية في حقل العلاقات الدولية	39
المطلب الأول: المدرسة الإمبريالية	40
المطلب الثاني: مدرسة التبعية	44
المطلب الثالث: نقد المنظورات العالم ثالثية	49
المبحث الثاني: أثر المتغيرات الحضارية في صياغة مرحلة جديدة من العلاقات بين الدول	53
المطلب الأول: نزعة الدول غير الغربية في العودة إلى تراثها الحضاري وأصولها الثقافية	53
المطلب الثاني: مشاريع حضارية جديدة لمواجهة المركزية الغربية	56
المبحث الثالث: المنظور الحضاري الإسلامي كبديل في حقل العلاقات الدولية	61
المطلب الأول: : نظرة عامة حول الجهود البحثية الإسلامية في الحقل	61
المطلب الثاني: مركز الحضارة للدراسات والبحوث ومنظوره الحضاري الإسلامي	62
المطلب الثالث: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومشروعه في أسلمة المعرفة	63
الفصل الثالث: إسهامات مالك بن نبي المعرفية في حقل العلاقات الدولية	
مقدمة الفصل الثالث	68

المبحث الأول: المنظور الحضاري لمالك بن نبي: المنطلقات المعرفية	68
المطلب الأول: منطلقات مالك بن نبي النظرية ورؤيته لعلاقة الحضارة بالمجتمع	68
المطلب الثاني: شروط النهضة عند مالك بن نبي	75
المطلب الثالث: منهج بن نبي الاقتصادي وحلوله التنموية لمعالجة التخلف الحضاري	84
المبحث الثاني: المنظور الحضاري لبن نبي كأداة تفسيرية في حقل العلاقات الدولية	86
المطلب الأول: الظاهرة الاستعمارية وأسبابها الجوهرية عند بن نبي	86
المطلب الثاني: الفلسفة الأخلاقية الغربية التي أنتجت "الحالة الاستعمارية" و"إرادة القوة" ضد الآخر غير الغربي	92
المطلب الثالث: القابلية للاستعمار وعلاقتها بخضوع المستعمَر لهيمنة "إرادة القوّة" والتبعية للمستعمِر	93
المطلب الرابع: طبيعة العلاقات الدولية بين القوى الكبرى والبلدان المستعمَرة في المنظور الحضاري لبن نبي	96
المبحث الثالث: دوائر حلول مشكلات الحضارة الإنسانية عند بن نبي	101
المطلب الأول: دائرة التخلص من الحالة الاستعمارية والقابلية للاستعمار كشرط لبناء نظام دولي متوازن ومستقر	101
المطلب الثاني: دائرة كمنويلث إسلامي	104
المطلب الثالث: دائرة التضامن الأفرو أسيوي	107
المطلب الرابع: دائرة العالمية والحضارة الإنسانية	110
خاتمة	115
قائمة المصادر والمراجع	119
فهرس المحتويات	126

ملخص:

عرف حقل العلاقات الدولية منذ نشأته في الفترة ما بين الحربين العالميتين صياغة لأهم محاوره النقاشية وفق أنماط معرفية لم تكن خالية من التحيز على رغم ادعاءات الوضعيين بتجرد مناهجهم وخلوها من الاعتبارات الذاتية والتزامها بالموضوعية ومراعاتها للمعايير العلمية، وفي هذا السياق تكشف أجندات السياسة الدولية التي تصوغها دوائر رسمية تنهل من مراكز تفكير تتبنى منظورات الاتجاه السائد، التي تعتبر تكريسا للتمركز حول الذات الغربية في حقل العلاقات الدولية، عن وجود مشاريع للهيمنة توجهها دول نافذة على الساحة الدولية صوب دول العالم الثالث، تستهدف من خلالها

شل قدرات تلك الدول واستنزاف مقدراتها، وبغرض الخروج من هذه الآثار السلبية التي تعكس وجود مأزق أخلاقي داخل الأبنية المعرفية السائدة في الحقل، تحاول هذه الدراسة تقديم المنظور الحضاري لمالك بن نبي كنظرية معيارية في حقل العلاقات الدولية، تستند إلى متغيرات نفسية اجتماعية تفسر من خلالها الظاهرة الدولية، وفقا لاهتمامات بلدان العالم الثالث والانعكاسات السلبية للسياسات الدولية التي تتلقاها من مراكز الهيمنة في العالم.

Abstract :

The field of international relations has known since its inception in the period between the two world wars, the formulation of its most important discussion axes according to cognitive patterns that were not free from bias despite the positivists' claims that their curricula are impartial, free of subjective considerations, their commitment to objectivity and their observance of scientific standards. in this context, international policy agendas formulated by official circles based on think tanks that adopt the perspectives of the prevailing trend, which are considered to consecrate Eurocentrism in the field of international relations, reveal the existence of projects for hegemony directed by powerful states in the international arena towards the third world countries, through which they aim to paralyze the capabilities of those countries and deplete their economic potential, with the aim of getting out of These negative effects, which reflect the existence of an ethical dilemma within the prevailing cognitive structures in the field, this study attempts to present the cultural perspective of Malik Bennabi as a normative theory in the field of international relations, based on psychosocial and sociolgical variables through which the international phenomenon is explained, according to the concerns of third world countries and the negative repercussions of international policies that it receives from centers of hegemony in the world.