ثورية الخصوصية في العلوم السياسية
قراءة في مرتكزات "تحيز النموذج المعرفي" وأدوات التجاوز

الأستاذ: عبد القادر سعيد عبيكشي

أستاذ مساعد بقسم العلوم السياسية

جامعة جيجل _ الجزائر

مقدمة:

تتفق كثير من الدراسات والبحوث والجهود التأصيلية على أن حقل العلوم السياسية لا يزال في حالة تكوين، وفي أحسن الحالات تفاؤلا هو في حالة تنافسية، تتحكم فيها سرعة المواكبة للمتغيرات وقدرة الضبط العلمي لكل ما قد يُؤسس لآراء ومواقف ونظريات وبين وجهة نظر ترى أن العلوم السياسية تحكمها حالة من الصراع بين القيم والمصالح، تعبر عن حالها من خلال التبريرات المعرفية التي تساق من أجل طرف على حساب طرف، وهذا ما أسماه بعض الباحثين "بمراكز القوة الذهنية". وللخروج من ((حالة التشتت)) كما يصفها توماس كوهن، تأتي عملية الدفع لإقامة نموذج معرفي، يحدد المواضيع والأدوات المنهجية والأساليب العلمية في تحديد مسار التحليل والدراسة والبحث وفي الأخير التقييم وفق آليات علمية تنزع عن هذه المعارف التلقائية والشعبوية.

بالتالي فإن تفسير الظواهر ووفهم الأحداث وصياغة الفرضيات وبناء النظريات، سيقود حتما إلى حالة من التعدد في هذه الآليات، وهذا راجع إلى الخلفيات الفكرية والمعرفية والثقافية التي تتحكم في الباحث، وبالتالي لا يمكن أن يوجد نموذج معرفي واحد في معارف العلوم السياسية، ولا مناص من تعدد النماذج المعرفية لإلمام بتحليل الظواهر السياسية المتحركة وغير المستقرة.

وهو ما يطرح مقاربة التنوع أو المجاوزة للنموذج المعرفي الغربي، بحيث تعد هذه المقاربة هي الوسيلة المثلى لإيجاد النموذج المعرفي السياسي الملائم لتفسير الظواهر والمواقف والرؤى، ويعطي الوسائل المساعدة والأدوات الملائمة للتحليل السياسي الصحيح.

وتأسيسا على هذه الفكرة فإن المناهج العلمية الحالية المستعملة من قبل العلماء والباحثين ليست محايدة تماما، بل إنها تعبر عن مجموعة من القيم التي تحدد الرؤية ومسار البحث وتقرر مسبقا كثيرا من النتائج وهذا ما يُطلق عليه التحيز، وعليه فالعلوم السياسية تعد من أهم الميادين المعرفية التي تأثرت بهذا المفهوم، وأدت إلى وجود تحيزات حضارية غربية، لا تراعي أي اختلاف أو تنوع أو اجتهاد، بل إنها تسعى إلى فكرة "التنميط الغالب"، وهو ما

يجعل التلقين والبحث مقيدان بهذه الرؤية التي لها تأثيرات على الآليات كما لها التأثير على النتائج.

على هذا الأساس تصاغ الإشكالية التي تعالج متغيرين هما تحيز النموذج الغربي في العلوم السياسية من جهة، ومقاربة الخصوصية الحضارية في بناء نموذج معرفي حضاري لهذا الحقل المعرفي من جهة ثانية، وفق مبدآ لا يرفض ولا يقصي أي اجتهاد أو إضافة معرفية، وعليه نبني الصياغة على النحو التالي:

هل يمكن صياغة نموذج معرفي في العلوم السياسية يتجاوز مرتكزات التغريب ويحقق الخصوصية الحضارية الإنسانية؟

للإجابة على هذه الإشكالية نضع الفرضية المركزية للبحث والتي مفادها:

تجاوز النموذج المعرفي الغربي في العلوم السياسية لا يتحقق برؤية توفيقية ولا بتلفيق منهجي، وإنما يتطلب ثورة معرفية تُبعث من خلالها مقومات الخصوصية الحضارية للنماذج الحضارية الإنسانية المتنوعة، وتمنح للنموذج الحضاري الإسلامي موقعا في تأصيل العلوم السياسية.

أولا/ هل العلوم السياسية متحيزة المنهج والموضوع؟

يعد التطرق لغربية النموذج المعرفي السائد في العلوم الاجتماعية، ومدى ترابطه بمقاربات التحيز مدخلا مهما في تقصي الأثر الناتج عن هذا النموذج في تثبيت النتائج أو بناء الحقائق والنظريات، وعليه فإن بناء البحث حول نموذج معرفي في العلوم السياسية يقوم بداية على فهم التحيز وعلى فهم النموذج المعرفي الغربي.

1.التحيز: يعرفه محمد نصر عارف بقوله:"هو التمحور حول الذات والانغلاق فيها ورؤية الآخر من خلالها وقياسه عليها، مما يعني نفي الآخر نفيا كاملا خارج إطار التاريخ أو الوجود أو العلم، والسعي نحو استبدال ماهيته أو هويته وإحلالها بمحتوى يتفق ومعطيات الذات وأهدافها، وذلك بالقضاء على تفرده وخصوصيته وإعادة إدماجه في النسق الذي ترى الذات المتحيزة انه الأمثل طبقا لمنظورها للإنسان والكون والحياة".[1]

يستدل من هذا القول أن البحث في التحيز محدد ضمن إطار نموذج غالب أو مركزية نموذج محدد، وما أغرق به العالم من مفاهيم ومناهج وآليات وصور وحتى قناعات يظهر فيها التحيز لذلك النموذج بصورة كبيرة، وهو ما يمثل حالة من الاستعمار العقلي الذي سلب العالم كل نوافذ الاجتهاد والإسهام الإنساني.

فالتحيز هو إدراك لقيمتين مهمتين:

أولها: متعلق بالهوية.. "اختلافنا عنهم"، كون ذلك أصلا معرفيا مبدئيا يمنعنا من الانبهار والاستلاب تجاه الآخرين، كما يمنحنا حسن تقديرنا لأنفسنا ولهم.

ثانيها: قدرتنا على الفعل والإبداع الخاص، غير المنقطع مع ما توصل إليه الآخرون، ولكن في نفس الوقت متصل بذواتنا وحضارتنا الخاصة وموروثنا الخاص.[2]

غير أن ما يتوجب فهمه والوقوف عليه في مفاهيم التحيز هو أن التحيز كمفهوم أو كممارسة هو حتمية اجتماعية أو سلوكية أو معرفية، فلا يمكن بأي حال من الأحوال أن نرفض رؤية الآخر لنا أو نتجنب نحن رؤيتنا له، وكل من زاويته ومنظوره، وهذا ما يعد نقطة مركزية في فهمنا للتحيز ومن ثم تطبيق الاستراتيجيات في تجاوزه، وهذا ما عبر عنه ا عبد الوهاب المسيري بقوله: (التحيز من صميم المعطى الإنساني ومرتبط بإنسانية الإنسان...فكل ما هو إنساني يحوي على قدر من التفرد والذاتية ومن ثم التحيز)[3]

ومما سبق يمكن القول أن الاعتماد في البحث على مقاربات التحيز من خلال ما تتيحه من آليات وأدوات تحليلية وإجرائية تمكن من معرفة مكامن التحيز ومحاولة التحيز للذوات وللانتماء الحضاري من خلال نقاط ثلاث هي: 1. تحرر الإنسان فكريا 2. تحرر المجتمعات ثقافيا 3. تحرر الباحثين منهجيا[4]

2.النموذج المعرفي الغربي: في كتابه (بنية الثورات العلمية) اعترف (توماس كوهن Thomas Kuhan) أن مفهوم النموذج المعرفي أو THE PARADIGM هو مفهوم غامض، وانه استخدمه بمعاني شتى، إلا انه يطرح تعريفا يراه مناسبا وملائما له في توضيح المفهوم أكثر، وتعريفه كالتالي: (مجموعة متآلفة منسجمة من المعتقدات والقيم والنظريات والقوانين والأدوات والتكنيكات والتطبيقات، يشترك فيها أعضاء مجتمع علمي معين، وتمثل تقليدا بحثيا كبيرا، أو طريقة في التفكير والممارسة، ومرشدا أو دليلا يقود الباحثين في حقل معرفي ما).[5]

أما عبد الوهاب المسيري نجده يعرف النموذج المعرفي ولكن بصورة أشمل للمجال العلمي، فيقول:(النموذج المعرفي هو صورة عقلية للعالم تشكل ما يمكن تسميته "خريطة معرفية"، ينظر الإنسان من خلالها للواقع).[6]

وبحسب منى أبو الفضل فإن " paradigmنسق معياري وإدراكي ينظم تفكيرنا في حقل معين، ويوفر له الأسس والإطار، ويضع حدوده وإطاره ونطاقة مثل المفاهيم، النظريات، المنظورات، ورؤية المعالم" [7]

من خلال الأقوال السابقة نفهم أن النموذج المعرفي هو حالة كامنة تحدد الملامح والمحددات العامة لنسق معرفي معين. وأن لكل نموذج معرفي إطاره المرجعي الحضاري البيئي، ومن هنا تبرز أهمية بناء النماذج المعرفية المتباينة في الماهية والصياغة.

أما بخصوص النموذج المعرفي الغربي فهو أكثر النماذج المعرفية شيوعا وسطوة، لأن الاستعمار الغربي قام بهزيمة العالم واقتسامه، وبتدويل نموذجه الحضاري وفرضه على الكثير من المجتمعات، إما من خلال القمع أو الإغواء، أو حتى أحيانا من خلال خاصية الإنتشار، حتى أصبح الكثيرون يظنون ان هذا النموذج عالمي.[8]

وعليه فمن المسلمات التي بنيت عليها العلوم السياسية أن النموذج المعرفي الغربي هو المتحكم في منهجية ونظريات وأدوات ومقاربات هذا الحقل العلمي، وإذا نستعمل مفهوم النموذج الغربي فمن زاوية الخلفية النظرية

والحضارية، أما بخصوص النموذج المعرفي بمنظوره العلمي، فإن وجود نموذج معرفي في العلوم السياسية من عدمه، يعتبر حالة بحثية عُرفت منذ أن اكتشف هذا المفهوم، فقد راجت في المراحل الأولى لبروز النموذج المعرفي دراسات تثبت وجوده في علم السياسية وأخرى تنفي وجوده على ما قدمه توماس كوهن Thomas Kuhan حول هذا المفهوم، فقد انصب في بداياته على العلوم الطبيعية، إلا أن هناك ما يشبه الإجماع على أهمية استخدامه كمدخل لدراسة العلوم الاجتماعية، وقد أجريت العديد من المحاولات لتطبيق هذا النموذج المعرفي على علم السياسة بصفة خاصة.

ومن مجمل الأسئلة التي طرحت آنذاك في معالجة هذه المسألة: هل يوجد نموذج معرفي في علم السياسة؟ وان لم يكن موجودا، فهل هناك نموذج في سبيله للوجود؟ وإن كانت الإجابة لا ؟ فهل يمكن أن يتحقق في المستقبل؟([9])

إلا أنه في نهاية القرن الماضي وبداية القرن الحالي بدأت تطرح وجهات نظر، تخرج عن قاعدة "كوهن" القائلة كما ذُكر سابقا أن العلم لا بد أن يسوده نموذج معرفي واحد في كل فترة زمنية([10])، وتم تبنى القاعدة القائلة أن علم السياسة تحكمه حالة من الصراع بين القيم والمصالح.

بالتالي فإن تفسير الظواهر سيقود إلى التعدد وبالتالي لا يمكن أن يوجد نموذج معرفي واحد لعلم السياسة وبالتالي فلا مناص من تعدد النماذج المعرفية لإلمام بتحليل الظواهر السياسية المتحركة وغير المستقرة([11]). وهو ما يطرح مسألة التنوع والمجاوزة للنموذج المعرفي الغربي الوسيلة المثلى لإيجاد النموذج المعرفي السياسي الملائم لتفسير الظواهر والمواقف والرؤى، ويعطي الوسائل المساعدة والأدوات الملائمة للتحليل السياسي الصحيح.

وعليه فالتذكير والتركيز على هيمنة النموذج المعرفي الغربي على غيره من النماذج الأخرى في العلوم السياسية، ويبرز من خلال قول جامع المسيري بقوله: (من الحقائق الأساسية التي تجابه الانسان في القرن العشرين أن النموذج الحضاري الغربي أصبح يشغل مكانا مركزيا في وجدان معظم المفكرين والشعوب، وليس من المستغرب أن يحقق نموذج حضاري له مقدرات تعبوية وتنظيمية مرتفعة... انتصارات باهرات على المستويين المادي والمعنوي،... وقد ترجمت انتصارات المشروع الحضاري الغربي... إلى إيمانه بأن رؤيته للعالم هي أرقى ما توصل إليه الإنسان)([12]).

ويعبر المسيري عن الخلفية التي يستند إليها هذا النموذج المعرفي بعبارة وجيزة جدا يحلل في نقاط عديدة، فيقول: (النموذج المعرفي الغربي الحديث هو نموذج عقلاني نفعي مادي)([13]) من هذه العبارة الوجيزة في ألفاظها الواسعة في أفكارها يطرح النموذج الغربي نفسه للتحليل بصورة أوسع.

ولفهم أبعاد النموذج المعرفي الغربي في حقل العلوم السياسية، سيكون لزاما أن نعرف هذه مرتكزات هذا النموذج بصورتها العامة ومن ثم ربطها بالحقل العملي محل الدراسة، وهذا

سيمكننا من توسيع دائرة الفهم والإدراك، ومما تؤكده جل الدراسات التي عنيت بالقراءة الفلسفية والإبستمولوجية لهذا النموذج أن مرتكزاته لا تخرج عن روح فكرة مادية الحضارة الغربية أو مادية النموذج المعرفي الغربي، والتي نجملها في:

1. المركزية الغربية

ما يطرح كتساؤلات حول هذا التمركز هو: ما المقصود بأن الحضارة الغربية حضارة عالمية؟، وكيف تكون عالمية مركزية؟ وما صلة هذا المرتكز بالتحيز؟ أو حتى الاستعمار أو العنصرية؟، بداية النزعة المركزية العالمية الأوروبية الغربية هي مصطلح يستخدم للتعبير عن الموقف النفسي – الفكري الذي يرى أن الغرب هم العقل والآخرين هم الخرافة.

وما يتماشى مع هذا الطرح نجده عند مالك بن نبي لما أوضح أن عالمية الحضارة الغربية قد وحدت المشكلة الإنسانية بقوله: (حققت العبقرية الغربية هذا التوحيد حين أوصلت مقدرة الإنسان إلى المستوى العالمي، وهو يتجلى في حياة كل شعب وفي تشكيلاته السياسية، وفي ألوان نشاطه العقلي والفني والاجتماعي)[14].

وهذا ما يعني أن العالمية المركزية (المركزية الغربية) أخضعت العالم لسيطرتها الأخلاقية والسياسية، وأدخلت الإنسانية في جانب مهم لا يمكنه انكاره وهو أنها جعلتنا جميعا ندرك أن هذه العالمية أو المركزية محورها حول ذاتها فقط (الحضارة الغربية أو النموذج المعرفي الغربي)، بحيث أصبحت تتعامل مع العالم على أنه هامش أو أطراف وهي محور الحركة والمركز في العالم، ولهذا يمكن أن نسميها عالمية من وجهة نظر علم الاجتماع، ومركزية من وجهة القيم والإطار الحضاري القيمي الذي يحكمها، بالعودة إلى ثنائية المركز والأطراف ذات المنزع الاستعلائي يتحول العالم إلى موضوع لدى العقل الغربي، الذي ما فتئ يتغافل عن ما يميز الثقافات والشعوب الأخرى من خصائص، ولايرى غير ضرورة أن ينصاع (الآخر) إلى رؤيته وأطروحاته على النحو الذي يفقد ذلك الآخر شروط وجوده الحضاري، وهذا في حقيقته منزع يمثل جوهر التحيز حين تُستبدل هوية بأخرى.[15]

فالمركزية الغربية في العلوم السياسية ظاهرة وجلية، ولا تحتاج إلى توضيح، ولكن يمكن الوقوف عند نقطة من مجموع النقاط التي يمكن تسجيلها وإدراك أبعادها، وهي أن هذه المركزية قد ألغت كل المدارس الفكرية السياسية الأخرى (الصينية، الفارسية، العربية الإسلامية)، وجعلت من تاريخ الغرب، ومنطق القوة، ومبادئ التعامل المادي في السياسة، مبادئ غير قابلة لأي نقاش، بل إن أي تجاوز أو إغفال لها يعد أمرا غير مقبول.

2. العنصرية العرقية

ويسميها عبد الوهاب المسيري (النزعة الفردية)، والتي تعني أن النموذج المعرفي الغربي اختزل الإنسانية في عرقين "نحن"و "هم": حيث قسمت شعوب الأرض إلى أجناس راقية وأخرى متخلفة، فالأولى شعوب آرية والثانية شعوب سامية فالنظرة الغربية للشعوب الأخرى من

منذ أرسطو إلى غاية اليوم تقوم على تقسيم عرقي للبشرية يدمج كل ما عادا الأوربيين في صنف واحد مطلقا، حيث أطلق مفهوم التخلف على كل ماعدا أوروبا بما يكتسيه ذلك من تبسيط مبالغ فيه في النظر للشعوب الأخرى.[16]

ولا يخفى على دارس العلوم السياسية أن نظريات التنمية والتخلف، ونظريات التمدن الحضاري التي حملها الاستعمار على طول تاريخه، لم تخرج عن هذه القاعدة، بل إن التقسيم النمطي الذي تبنته كثيرا من الدراسات (العالم الأول/ الثالث) يدخل في سياق هذا المرتكز العنصري.

3. المادية رؤية تصورية وعملية

وهو المرتكز الذي له الصلة الكبيرة بما سبق من المرتكزات، وتعبر بصورة واضحة عن رؤية الطبيعة/المادة للإنسان وللكون عامة، فالنموذج المعرفي الغربي أظهر تحيزا واضحا للطبيعي/المادي على حساب الإنساني، وهو تحيز ضد الطبيعة البشرية لصالح الطبيعة المادية وطبيعة الأشياء. وكما يذكر المسيري فهو نموذج يخضع الإنسان بشكل مطلق لقوانين الضبط والقياس والتحكم التي تستخدم في دراسة الظواهر الطبيعية.[17]

وفي وصف هذه المادية الغربية يقول الأستاذ مالك بن نبي أن هذه الحضارة وضعت المادة من حيث المبدأ هي العلة الأولى لذاتها، وهي أيضا نقطة البدء في ظواهر الطبيعة، والخاصية الوحيدة للمادة في مبدأ الأمر.[18] وبتتبعه لجذور الثقافة الغربية فإن الأستاذ ابن نبي اعتبر أنها قد أدت إلى إتلاف قداسة الوجود بسبب منشأ ثقافتها التي يطلق عليها اليوم (العلمية) والتي أخضعت كل شيء وكل فكرة إلى مقياس الكم، ومع مرور الوقت ترك الغرب كل قداسة للأشياء، من ثم كل القيم المقدسة، ولم يبق في ذهن الإنسان الغربي مفهوم التكريم، فأفقدت الحضارة الغربية الإنسان إنسانيته فأصبح إما وحشا مفترسا ينقض على ما لا يستطيع امتلاكه، أو أصبح حيوانا تائها في المتاهات التي تفتح له باب الفساد والشذوذ عن الفطرة وغيرها، وهذه هي الأزمة التي تعاني منها الانسانية اليوم.[19]

وهذه النقطة يمكن متابعتها في النظريات السياسية التي أبعدت كل فهم أو توظيف لمبدأ الأخلاق في السياسة، بل وأن كثيرا من الأبحاث الغربية (المتحيزة)، فتحت نقاشات وجدالات عقيمة حول موقع الأخلاق في السياسة، وكأن في ذلك إنكار مطلق لأن يكون لباحث السياسة أو للسياسي أي صلة بالأخلاق والقيم، وهذا ما ينافي كثيرا من الرؤى الإسلامية التراثية تحديدا.

4. نهاية التاريخ:

قد يكون هذا المرتكز من أقل قواعد الخلفية الفكرية للنموذج المعرفي الغربي قوة، وذلك لما تعرض له من انتقادات فاضحة حتى من داخل النموذج ذاته، فهذه الإشكالية "نهاية التاريخ" تعني أن التاريخ بكل ما يحتويه من تركيب وبساطة وصيرورة وثبات، وشوق وإحباط، ونبل وخساسة، سيصل إلى نهايته في لحظة ما، فيصبح سكونيا تماما، خاليا من

التدافع والصراعات والثنائيات والخصوصيات، إذ أن كل شيء سيرد إلى مبدأ واحد طبيعي مادي، يفسر كل شيء ولا فرق فيه بين الطبيعي والإنساني. وسيسطر الانسان سيطرة كاملة على بيئته وعلى نفسه، وسيجد حلولا علمية نهائية حاسمة لكل مشاكله وآلامه.[20]

وهذا المبدأ كانت العلوم السياسية من أهم الحقول المعرفية التي أخذت الحيز الأكبر في تسويقه، ونشره على مختلف الأصعدة والبحوث، فنهاية التاريخ مثلت لدى الكثيرين نقلة غير مسبوقة في العنصرية الغربية نحو كل النماذج الحضارية الأخرى، وتحول في الذهنية البحثية والفلسفية لدى الغرب باعتبار أن الغرب قيمة مطلقة لا يمكنها أن تقبل أي قيمة سلبية أو منازع لها، وهو ما اعتبروه إنكارا للجهود الحضارية بصورة نهائية، خصوصا لما نعرف أن هذه الأطروحة وجدت طريقها إلى أبسط المواضيع الحياتية لدى الغرب ولدى الآخر كما يقولون.

بعد هذا العرض نصل إلى خلاصة مفادها أن النموذج المعرفي الغربي بني على مرتكزات فكرية، عبرت عن فلسفات وضعية مادية، تأخذ في حسبانها التقدم المادي او ما عرف (النهضة الأوروبية)، وهو ما أوجد لديها حالة من التقديس لدى الغرب، واعتبرت أغلب المرتكزات أن الإنسان لا يخرج عن نطاق المادة، وهو ما يتجلى في حالات ومعاملات ونظريات وطروحات فلسفية غربية، قوامها في ذلك الرؤية المادية، فالنظرة المركزية الغربية، والنظرة العنصرية العرقية ومبدا نهاية التاريخ، كلها مبادئ تنوعت مسمياتها ولكن اتفقت في المسمى وهو أفضلية الغرب على غيره من المجتمعات والثقافات، وأن هو المركز وغيره الأطراف الهوامش.

وبالتطرق للنماذج التي طرحتها الدراسة، نجد أولا أنها عينة بسيطة جدا عن التحيزات الموجودة في غيرها من المفاهيم والنظريات والمناهج السياسية، وان التمحيص والتحري والبحث في التحيز الكامن في العلوم السياسية، لايمكنه ان ينفصل عن البعد الفلسفي ولا عن التطور التاريخي عن التطور المادي للمجتمعات الغربية.

ومما يستنتج من هذا التحيز في النموذج المعرفي الغربي في العلوم السياسية أن مبدأ النفعية لهذا النموذج يظهر بصورة واضحة، فالنفعية هي عقيدة راسخة في النموذج المعرفي الغربي، وبالتالي لا يمكن أن يكون الحقل المعرفي الأكثر جدلا وحيوية مثل العلوم السياسية بعيد عن النفع المادي له حاضرا أو مستقبلا.

ثانيا/ ثورة الخصوصية المعرفية:حضارية المنطلق إنسانية الأثر

بداية وجب الوقوف عند مدخل مفاهيمي أساسي وهو "الثورة المعرفية"، وهو من المفاهيم الأساسية المستقاة من عند "توماس كوهين" وهي عنوان كتابة (بنية الثورات العلمية)، والمقصود بالثورات العلمية عنده هي سلسلة الأحداث التطورية غير التراكمية، التي يبدل فيها نموذج معرفي قديم، كليا أو جزئيا، بنموذج معرفي جديد متعارض معه[21].

هذا يعني أن الثورات العلمية هي تلك الحالة التي يحدث فيها تحول جذري في المعرفة العلمية، عندما تترك وتهدم نظريات ونماذج وتصورات سادت لفترة طويلة، تترك تلك التصورات والنماذج القديمة، لانها لم تتمكن من تفسير ظاهرة جديدة.

وهذا ما دفع "كوهين" للقول أن ذلك التغير في الرؤية لا يعود إلى التغير الفعلي للأشياء، وإنما يعود التغير في النموذج المعرفي الذي مثل ثورة علمية بحيث أدى إلى رؤية الأشياء بغير ما كان عليها سابقا في ظل وجود نفس الأدوات المستخدمة، وعليه فان التحول في النموذج المعرفي يؤدي الى التحول في رؤية الواقع من حوله رغم أنه يتم استخدام نفس الطرق والأساليب في مرحلة ما قبل الثورة العلمية في رؤية الظواهر.

نقف هنا عند نقطة جوهرية يؤكد عليها "كوهين" وهي "الأدوات نفسها"، وهذه فكرة يمكن أن لا تتناقض مع الثورات من داخل النموذج المعرفي الغربي، ولكن عندما نكون نتحدث عن تأسيس جديد لنموذج معرفي حضاري، فإن حتى الأدوات يمكن أن تتغير، وهذا ما أشار إليه الدكتور لؤي الصافي بتغير حتى الأدوات المنهجية في البحوث التأصيلية في مواضيع السياسة الشرعية أو غيرها، وهذا ما يمكن أن ينقلنا من ثورة علمية إلى ثورة معرفية حقيقية.

من هنا يكون مدخلنا إلى مقاربة الخصوصية الحضارية في العلوم السياسية، وهل يمكن أن نعتبرها تؤسس لثورة معرفية أم أنها مجرد رؤية تلفيقية لا ترقى إلى تحقيق بناء نموذج معرفي حضاري إسلامي في العلوم السياسية؟

إن أساس المقاربة التي تعالج هذا التوجه في العلوم السياسية مفادها أن العلوم السياسية لابد لها وأن تؤسس على المستوى القطري أو على المستوى الإقليمي (العربي الإسلامي) وفق "إحلال الخصوصية الحضارية في النموذج المعرفي للعلوم السياسية "، والمقصود بهذه المقاربة أن يتم إدراج البعد الحضاري الذي يستوعب الأنموذج الإسلامي والرؤية الحضارية له، من خلال أن هذا الأخير هو المعبر على المرتكز العقدي الإسلامي والتجربة والخبرة الإسلامية في مناحي الحياة المعرفية أو الاجتماعية أو السياسية.

وعليه فإن عملية بناء النموذج، يجب أن تكون مُؤسَسَة على دعائم المنظور الحضاري الإسلامي الذي يحوي كل المكون الحضاري والثقافي والاجتماعي لمجتمعنا الجزائري العربي الإسلامي، وعليه يكون بناء النظريات أو المنهجية على هذا الأساس ليست بالأمر اليسير، وليس أيضا بالأمر الصعب الذي يستدعي التأجيل أو التخوف من "مغامرة"، فما تتطلبه عملية إحلال هذه الرؤية لا هو بالسهل ولا بالصعب ولكنها ترتكز أساسا على مدى الإيمان والاستيعاب لهذه الرؤية، التي يمكن إيجاز دعائم بنيانها من خلال العناصر التالية:

1/ إحلال الاتجاه الإيماني التوحيدي التكاملي: والذي عرفه الطيب برغوث بقوله:

(الاتجاه الذي يتجاوز نطاق المادة المحسوس، إلى المعنى الروحي الكامن فيها، وإلى الانفتاح على كل أبعاد ومراحل ودلالات الدورة الوجودية للإنسان، فيعيش في تواصل حميم مع كل مفردات الكون ذات العلاقة التسخيرية به)[22]، وبتفسير لهذا القول يمكن الوقوف على بعض الجوانب التي يستلزم الانتماء الإسلامي الحضاري على تبنيها في البناء المنهجي والأكاديمي، والتي تبدأ بالتركيز على رؤية غيبية بداية وروحية ثانية في فهم الظواهر وتحليلها، وفي إقامة المشاريع وصياغتها، وربطها بالمكون التوحيدي للعقيدة الإسلامية، مع إبراز حدود العقل الممكنة في هذا التحليل والفهم والتفسير، وهذا ما يستلزم في النموذج المعرفي للعلوم السياسية أن يبنى عليه.

بمعنى أن أي ظاهرة سياسية مهما كانت أبعادها الظاهرة مادية، إلا أن الأثر الغيبي (ليس الخرافي بطبيعة الحال) الإيماني يقف وراءها بكل يقين عقدي وإيماني مسير للكون يضبط حركته وفق سنن ضابطة ونواميس ناظمة، وأن التغير الحاصل في ظاهرة ما أو الانشطار الحاصل في انتظام بشري سياسي ما إنما يعود في أصله إلى ترتيب إلهي غيبي لحركة الأشياء والظواهر، وفي هذا ليس استقالة ولا تبرير لما لا يبرر وإنما الرؤية الغيبية هنا تظهر بأن السنن موجودة ومبثوثة، والذي يجب أن يكون هو إدراكها وفهمها وتفسير الحالات وفقها.

أما البعد الروحي فهو المغزى العام من إيجاد تربية روحية وسلوكية تربي الإنسان وتعطيه قواعد قيمية وأخلاقية تمكنه من توحيد المعيار وتوحيد سلم القيم الذي عليه تبُنى الأحكام والآراء، وبما أن العلوم السياسية تؤسس للأحكام وتتأسس بالأحكام فإن إبراز المركب الروحي (ولا يقتصر هنا المفهوم على التزكية والتصفية والتربية فقط) في حالات القياس والبناء والحكم على الظواهر يكون هاما جدا، فدراسة ظاهرة العنف السياسي أو البطالة أو التغير السياسي أو حركات التحرر، كلها قضايا تتطلب ضابط لكل هذه الأخيرة برؤية تؤسس للحلقات السننية في الكون وتؤكد على البعد الروحي الوجداني فيها.

كما أن هذه الاتجاه يركز على مبدأ التكامل مع كل الحركيات والفواعل والمتغيرات الإنسانية التي تسعى لفهم الكون أو فهم آليات تسخيره لخدمة الرؤية العقدية الإيمانية للفرد المسلم، وعليه فإن إدراك التكامل كخاصية مهمة في الحياة الاجتماعية والسياسية للفرد، وهي التي تعطي أيضا رؤية شاملة للظاهرة من غير أن يكون فيها إنقاص أو تأجيل لمكون على حساب آخر من دون حجة واضحة أو أسبقية ذات صلة بحركة التواصل والتكامل التي تعيشها مفردات الكون، فسقوط الدول وقيام أخرى كظاهرة سياسية تتطلب إلماما بحالات التكامل أو التنافر التي حصلت في حياتها، وهل مكونات الدولة من سلطة وشعب وإقليم وديانة وموقع وإيديولوجية كان بالفعل يؤدي إلى دولة بهذا الحجم وأن التكامل كان هو الصفة الرابطة بين هذه الأجزاء، أو أن عدم

إدراك لحالة التنافر بينها أوجد الانهيار والانقسام أو الشيخوخة لهذه الدولة.

2/ إحلال مبدأ شمولية الرؤية الحضارية: إن تحرير العقل المسلم من الانبهار والضياع في خضم عباب الفكر الغربي يتطلب التعامل الواعي المستقل والاستفادة من تجارب الأمم الأخرى دون انتهاك الأسس التي يقوم عليها الفكر الإسلامي، وذلك بالمفهوم الشمولي الصحيح للحضارات المعاصرة، والانتقاء الفكري الواعي النافع. وهكذا يتم الاتصال الحضاري بين الأمم على مر التاريخ[23].

وهذا ما يمكن أن نؤسس لفكرة هامة جدا وهي أن الحضارة الإسلامية لها تجربة وخبرة سياسية تمكنها من إعطاء تصورات وتحليلات، بالإضافة إلى مشاريع وأنماط تنظيمية تعتبر كبدائل تطرح أمام دارس العلوم السياسية للأخذ بها والاعتماد عليها إما في الدراسة أو في الواقع العملي، وبالتالي التخلي عن رؤية المركزية الغربية في علم السياسية، فدراسة نظرية العلاقات الدولية واقتصارها على المواضيع التي تؤكدها المدارس الغربية، مع إهمال كامل للرؤية الإسلامية الحضارية ولو جزئيا (وهذا رصد واقع وليس تمني لأن ما نرجوه أعلى من هذا السقف).

3/ إحلال إضافات التراث الإسلامي في الفكر السياسي ونظرياته: وهنا تأتي مسألة أسبق لهذا الإحلال وهي توخي القراءة السليمة لهذا التراث السياسي حتى يتم الاستيعاب بصورة صحيحة لمدارسه وأفكاره، والسلامة هنا يقصد بها إتباع منهجية معرفية إسلامية ونظام معرفي مع الاحتكام إلى مصدري الهدى والنور الكتاب والسنة، في الحكم على قضايا التراث وملاحظة منهجية التعامل مع ظواهر الإنسان والكون وما طبيعة الاستفادة المعاصرة منه.[24]

بعد القيام بهذه الخطوة تأتي مسألة الاستفادة منه بصورة تخدم بناء نموذج معرفي للعلوم السياسية وذلك من خلال إعادة اكتشاف وتحقيق التواصل بينه وبين المعطى الحاضر والتغير الحاصل والحراك المستمر للإنسان والكون، ومن خلال التراكم فالتراث هو فكر إنساني نسبي، وهو ما يجعلنا نقبله ونضيف له في إطار تراكم معرفي يزيد من الاستفادة والفهم وقدرة أكثر على التحليل، ففي العلوم السياسية لا يمكن أن نلغي مدارس هامة ومفكرين كبار نظّروا للسياسة وللعمل الإداري والدبلوماسي وللاجتماع السياسي، ذلك أن أي تجاوز لهم هو حالة غير سوية في فهم عملية التراكم المعرفي الإنساني التي تتلاقح فيها الأفكار والرؤى، وأن هذا الرفض ينتج حالة من الانفصال على أهم مصادر الانبعاث الجديد للمدرسة السياسية الإسلامية خصوصا ولعالمية الإسلام بالعموم.

ففي هذه العناصر تم وضع الإطار الذي يصنع الخلفية النظرية التي يمكن من خلالها بناء النموذج المعرفي يكون إحلال الخصوصية الحضارية مقبولا فكريا ومعرفيا وإبستيمولوجيا، من دون أن يكون فيها تعارض مع المعارف السياسية الحالية، بل إنه يمكن أن تصبح رافدا مهما في تطوير الكثير من النظريات والتحاليل والتفسيرات، ونؤسس

بذلك لمبدأ التكامل والتراكم في المعرفة وفي بناء الحضارة، وهذا ما يتوجب فهمه وإدراكه والعمل عليه وبه من أجل إيجاد نموذج معرفي للعلوم السياسية وفق الرؤية الحضارية التي ناقشناها.

وأضيف ضلعا آخر للمربع الذي يشرح الخلفية النظرية للخصوصية الحضارية وهو:

4/ إحلال التجربة الإقليمية وإضافاتها السياسية: حتى أسبق الكثير في حكمهم بتناقض العرض، أقول أن المقصود هنا هو العودة للخبرة التاريخية للإقليم العربي الإسلامي، وما أسست له من خبرات وتجارب، وما أضافته من ظواهر وحالات ومواقف ورؤى سياسية، هو ما أقصد به مثلا بناء الدولة ومؤسساتها في حاضرة الأندلس، أو الصراع السياسي وإدارته في "معركة صفين"، وغيرها من الأمثلة التي يمكن أن نحددها بعينها، وليس اعتبارها أحداثا تاريخية وانتهى وقتها وأن ذكرها فقط يدخل في استكمال متطلبات معينة، وهذا ما جني على كثير من الخبرة والتجربة العربية الإسلامية، ولا أقول في السياسة فقط بل في الكثير من المجالات والتخصصات والفروع العلمية، لأن في ذلك الأثر في إيجاد انتماء سليم ليس للأرض أو للأشخاص وإنما انتماء للتاريخ والحضارة والثقافة.

الخاتمة

أخيرا، يتوجب علي التأكيد على أن ما طرحته الورقة من تحليل لنموذج معرفي كامن وآخر منشود في معارف العلوم السياسية، ليس أمرا نهائيا(الرؤية الغربية) ولا مستحيلا(الخصوصية الحضارية)، بل إن إمكانيات تطبيقه (التجاوز والبناء) موجودة وممكنة.

وأن العمل على إحلال هذه الخصوصية نموذج معرفي في العلوم السياسية تحتاج بالفعل جهدا ذاتيا مرتبط بجهد جماعي وفق انتماء عربي إسلامي، إضافة إلى التأكيد على أن هذا العمل يتطلب جهدا معرفيا معتبرا وطول نظر ومصابرة مع وجود جرأة علمية تسهم كل هذه الصفات في تحقيق هذه الرؤية، كما أن طول انتظارها أو صعوبة تنفيذ هذه الرؤية، لا يُسقط المهمة بل يؤسس لأبعاد ومساحات جديدة لهذه الرؤية ولو بصورة فردية لأن بوجود من يستوعبها ويفهمها يقلل الكثير من الجهد الذي يمكن أن تنجز به هذه الرؤية في العلوم السياسية.

قائمة المراجع:

الكتب:

1. أبوسليمان، عبد الحميد، **قضية المنهجية في الفكر الإسلامي**، ط1.(د.د.ن): المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995
2. المسيري، عبد الوهاب، **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة إلى الاجتهاد**، الجزء الأول،ط1. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995

-3 (- -) (- -)، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان** ط1 .دمشق:دار الفكر، 2002

4. العلواني، طه جابر،**نحو منهجية معرفية قرآنية: محاولات في بيان المنهج التوحيدي للمعرفة**،ط1 .بيروت:دار الهادي،2004

5. القريشي، علي، **الغرب ودراسة الآخر افريقيا أنموذجا**، ط1. الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2003

6. بن نبي، مالك، **الفكرة الإفريقية الآسيوية من خلال مؤتمر باندونغ**، (ترجمة عبد الصبور شاهين)، ط1. دمشق:دار الفكر، 1981

-7 (- -) (- -)، **الظاهرة القرآنية**، (ترجمة عبد الصبور شاهين)، ط1 .دمشق: دار الفكر،1984

-8 (- -) (- -)، **دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين**، ط1. دمشق: دار الفكر، 2002

9. برغوث، الطيب، **مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية قراءة في سنن التغيير الاجتماعي**، ط1 .الجزائر: دار قرطبة، 2004

10. كوهين، توماس، **بنية الثورات العلمية**، ترجمة شوقي جلال .الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون، 1992

11. محمد عارف، نصر، **التنمية من منظور متجدد: التحيز،العولمة، مابعد الحداثة**،ط1 .القاهرة: مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية،2002

-12 (- -) (- -)، **ابستومولوجيا العلوم السياسية: النموذج المعرفي، النظرية، المنهج**، ط1 .بيروت: دارمجد، 2002

13. Kuhn ,Thomas, **THE STRUCTRE OF SCIENTIFIC EVOLUTION**, Second Edition. Chicago: Enlarged,1970, p174-210

14. **المواد غير المنشورة:**

15. البريدي، عبد الله، "**الأنفة الثقافية بوصفها انعكاسا ومقياسا للتحيز**"، مؤتمر حوار الحضارات والمسارات المتنوعة للمعرفة .القاهرة، فبراير 2007

16. المسيري، عبد الوهاب، "في أهمية الدرس المعرفي"، **مجلة إسلامية المعرفة**- المعهد العالمي للفكر الإسلامي،العدد42، كانون الثاني 2003

17. Abul-Fadl, Mona, **"Paradigm in political science revisited: critical option and Muslim**

perspective", the american Journal of Islamic social science, voo6, september 1989

18. **المقالات الإلكترونية:**

19. المسيري، عبد الوهاب، **التحيز والنماذج المعرفية، موقع إسلام أون لاين:** http://www.islamonline.net/iol-arabic/dowalia/fan-50/alqawel.asp،

20. جمعة، علي، **"مفهوم النموذج المعرفي"، موقع القدوة،** http://www.qudwa.com/?page=articles/19/19-091

21. نسيرة، هاني، **"التحيز المعرفي والتحيز الإيديولوجي: سمات ومفارقات"، موقع إسلام أون لاين،** http://www.islamonline.net/iol-arabic/dowalia/fan-51/alqawel.asp

الهوامش:

[1]- نصر محمد عارف. **التنمية من منظور متجدد: التحيز،العولمة، مابعد الحداثة**،ط1.القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية،2002،ص 37- 38.

[2]- هاني نسيرة، "التحيز المعرفي والتحيز الإيديولوجي: سمات ومفارقات"، موقع إسلام أون لاين، http://www.islamonline.net/iol-arabic/dowalia/fan-51/alqawel.asp

[3]- عبد الوهاب المسيري، "في أهمية الدرس المعرفي"، **مجلة إسلامية المعرفة**- المعهد العالمي للفكر الإسلامي،العدد42،)كانون الثاني 2003)، ص 129

[4]- عبد الله البريدي، "الأنفة الثقافية بوصفها انعكاسا ومقياسا للتحيز"، مؤتمر حوار الحضارات والمسارات المتنوعة للمعرفة.القاهرة، فبراير 2007، ص3

[5]- Thomas Kuhn, **THE STRUCTRE OF SCIENTIFIC REVOLUTION**,Second Editionmm.Chicqgo: Enlqrged,1970, p174-210

[6]- عبد الوهاب المسيري، **التحيز والنماذج المعرفية**، موقع إسلام أون لاين: http://www.islamonline.net/iol-arabic/dowalia/fan-50/alqawel.asp،

[7]-Mona Abul-Fadl: **"Paradigm in political science revisited: critical option and Muslim perspective**", the american Journal of Islamic social science, voo6, september 1989.p.15.

[8]- عبد الوهاب المسيري، عبد الوهاب المسيري، **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة إلى الاجتهاد**، الجزء الأول،ط1. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995، ص 34

[9]- محمد نصرعارف، **ابستمولوجيا العلوم السياسية:النموذج المعرفي، النظرية، المنهج**، ط1.بيروت: دارمجد، 2002، ص 66

[10]- علي جمعة، "مفهوم النموذج المعرفي"، موقع القدوة، http://www.qudwa.com/?page=articles/19/19-091، ص 6

[11]- **نفس المرجع**، ص 9

[12]- عبد الوهاب المسيري، **إشكالية التحيز**، المرجع السابق، ص34

[13]- عبد الوهاب المسيري، **إشكالية التحيز**، المرجع السابق، ص 47

[14]- مالك بن نبي، **الفكرة الإفريقية الآسيوية من خلال مؤتمر باندونغ**، (ترجمة عبد الصبور شاهين)، ط1. دمشق:دار الفكر، 1981،ص 259

[15]- علي القريشي، **الغرب ودراسة الآخر افريقيا أنموذجا**، ط1. الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية، 2003، ص 36

[16]- نصر محمد عارف، **التنمية من منظور متجدد**، المرجع السابق، ص 41

[17]- عبد الوهاب المسيري، **إشكالية الحيز**، المرجع السابق، ص 54

[18]- مالك بن نبي، **الظاهرة القرآنية**، (ترجمة عبد الصبور شاهين)، ط1.دمشق: دار الفكر،1984،ص 71

[19]- مالك بن نبي، **دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين**، ط1. دمشق: دار الفكر، 2002، ص 47.

[20]) عبد الوهاب المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الانسان** ط1.دمشق:دار الفكر، 2002، ص 155.

[21] - توماس كوهين، **بنية الثورات العلمية**، ترجمة شوقي جلال.الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون، 1992م ص 143.

[22] - الطيب برغوث، **مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية قراءة في سنن التغيير الاجتماعي**، ط1.الجزائر: دار قرطبة، 2004، ص41

[23] - عبد الحميد أبوسليمان، **قضية المنهجية في الفكر الإسلامي**،ط1.(د.د.ن): المعهد العالمي للفكر الإسلامي،1995،ص 34

[24] - طه جابر العلواني،**نحو منهجية معرفية قرآنية: محاولات في بيان المنهج التوحيدي للمعرفة**،ط1.بيروت:دار الهادي،2004، ص 107