

الجغرافيا البشرية التاريخية

"دراسة تأصيلية"

عادل بن ايدامو*

مما لا شك فيه أن المغرب الأقصى جزء لا يتجزأ من امتداداته المجتمعي والحضاري تاريخاً وثقافة. كما أن له خصوصيته التي تمثل حصيلة تفاعل أهله وجماعتهم الجامعة مع المحددات البلدانية (الجغرافية) على امتداد تاريخ معاشهم واستقرارهم معا في موطنهم المشترك.. وهي بطبيعة الحال حصيلة تسم بخصوصيتها علاقات المغرب الدولية، وموقع المغرب في النسق الدولي ومساره عبر تاريخه. يتعلق الأمر بالمحددات الجغرافية البشرية التاريخية-والتي يطلق عليها أستاذنا سعيد الحسن المحددات "البشليخية" (وذلك في إشارة رامية إلى المحددات البشرية البلدانية التاريخية)¹... وعلى أساس من هذه المحددات تعنى المقالة بمحاولة صياغة نموذج معرفي تفسيري وتسكينه في حقل العلاقات الدولية ليتم دراسة ماضي ومستقبل علاقات المغرب الدولية. وتتعلق صياغة النموذج هنا - كما سلف الإشارة إلى ذلك - برؤية لـ "الأمة المغربية" تبين تلك العلاقة التاريخية- السياسية - الاجتماعية - المكانية من الحياة المشتركة الممتدة في الزمان، لأجيالها المتعاقبة الذين يتكون منهم مجتمع بعينه هو شعب أمة المغرب المجتمعية)، ويستقر على أرض بعينها هي وطن أمة مجتمعه، وله تراثه المميز لحضارة أمته بتقاليدها التاريخية بمدركاتها الجماعية².

والأهمية العلمية لهذا النموذج تنبع من أنه يقدم نموذجاً لفهم العلاقات الدولية والتنظير لها على أساس رؤية معرفية ناظمة لنسق من التصورات والأفكار التي تتلافى الأسلوب الانتقائي الذي لا يصيب النجاح إلا عرضياً. والنجاح المقصود هنا هو التمكن من تقديم دراسات تحليلية وتفسيرية صحيحة للواقع الدولي بما يؤهل صانع القرار من تحقيق ما يصبو إليه من خلال إدراك الدور (والتنظير له) وأداء الدور (وممارسته). هذا و يمكن تعريف النموذج المعرفي ضمن هذا السياق بالمنظور الفكري الذي يتضمن فلسفة العلم أو منهجيته؛ ولا يقصد به تلك التيارات التي ظهرت واحتفت في حقب تاريخية مثل المثالية والواقعية والسلوكية وما بعد السلوكية. فهذه تيارات فرعية ظهرت في أطر فكرية أشمل³.

* طالب دكتوراه، تخصص قانون عام وعلوم سياسية / جامعة محمد الخامس، كلية الحقوق سلا <benidamou.adil@gmail.com>

¹ - إن السياق الذي دفع الباحث إلى محاولة صياغة الجغرافيا البشرية التاريخية كنموذج معرفي يرجع بالدرجة الأولى إلى تعلمه على يد أستاذه الفاضل الدكتور سعيد خالد الحسن لفترة من الزمن غير يسيرة، و ملازمته له داخل الجامعة وفي إطار مركز الدراسات و الأبحاث الذي يرأسه، والذي كان فضاء مهما لتدريس وتكريس الوعي لدى الباحث بضرورة تأصيل وتجديد الفكر العربي والإسلامي والإنساني عبر الاستفادة - في جزء من أنشطة المركز - من التراث الفكري لعدد من الأساتذة الرواد نذكر منهم: أستاذنا الجليل د. عبد الوهاب المسيري، و الدكتور عصمت سيف الدولة و الدكتور حامد ربيع، و الأستاذ خالد الحسن... تعمدهم الله جميعاً بوسع رحمته. انظر في هذا الصدد، د. سعيد خالد الحسن، (دراسة وتحرير)، **التحرر العربي والنظام الدولي، في ضوء التقرير الاستراتيجي العربي**، مركز الدراسات والأبحاث، مؤسسة خالد الحسن، ط1، 2010، ص: 32.

² - ر سعيد خالد الحسن، **مدخل نظرية القيم المدركات الجماعية**، الرباط: دار الأمان و مؤسسة خالد الحسن، 2015، ص: 10، الفصل الأول.

³ - محمد السيد سليم، "نظور الإطار النظري لعلم العلاقات الدولية"، **السياسة الدولية**، (القاهرة)، العدد 151، يوليو 2005، ص: 36.

إن صياغة "النموذج"⁴، تعني أن الدراسة بصدد بناء بنية فكرية تصورية يجرد العقل الإنساني من كم هائل من العلاقات والتفاصيل يختار بعضها ثم يرتبها ترتيباً خاصاً أو ينسقها تنسيقاً خاصاً، بحيث تصبح مترابطة بعضها ببعض ترابطاً يتميز بالاعتماد المتبادل وتشكل وحدة متماسكة يقال لها أحياناً "عضوية"؛ وطريقة التنسيق والترتيب هي التي تعطي للنموذج هويته المحددة وتفرد، على أن تبقى العلاقة بين عناصر مفاهيم النموذج مماثلة غير مشاكلة لعناصر الواقع⁵.

وعليه فإن المفاهيم وهي عناصر للنموذج، تعد ذات أهمية لا تخفى إذ تشكل لبنات المنهجية، حيث الأطر المرجعية ومثلها من التركيبات الكلية (النموذج المعرفي) التي يمكن استخدامها عند مراحل مختلفة في العمل الفكري أو في مستويات مختلفة منه إنما تدخل في عداد اللحمة والعصب للمنهجية والتي في غيابها تضع ملامح المنهجية، وتغدو في غمار ذلك المفاهيم جملة مفاهيم مبعثرة لا تؤدي معنى... فالإطار المرجعي من المنهجية موضعه موضع الخريطة الأساسية للملامح العامة... حيث تتيح وضع المفاهيم في موضعها وإخراجها من قوالبها المستقلة، لتوصيلها فيما بينها، وتشغيلها في تشكيلاتها المتباينة في اتجاه معلوم، وذلك في سبيل تحقيق القصد من المنهجية. إن الأطر المرجعية هي الكفيلة بتأكيد فعالية المنهجية؛ إذ عليها يتوقف ضبط وتحريك الوحدات الجزئية، وإقامة العلاقات الارتباطية بينها، وتمييز المستويات وترتيب الأولويات في ضوء المنظومة القيمية التي تنطوي عليها هذه الأطر... والواقع أن العلاقة وثيقة بين النماذج والمفاهيم، حيث الإطار أو النموذج يقدم الضابط الناظم للمفاهيم، ودعائم الإطار تقدمها المفاهيم⁶.

وهنا أهمية النظرة الكلية والتي تأتي نقيضاً للنظرة الرديئة. فالردية ترد الموجود (النماذج) إلى مكوناته الجزئية (المفاهيم). وعلى العكس من ذلك، فالنظرة الكلية ترى أنه من غير الممكن رد الكل إلى مكوناته، فالكُل يحتوي على شيء أكثر من مكوناته. والنموذج كل لا يمكن رده إلى الجزئيات المكونة له. بذلك كانت المفاهيم اللبنة التي تؤسس المنهجية والأطر المرجعية. ومن ثم فما من عمل منهجي متمثل في صياغة النماذج الكلية إلا ويكون قوامه عملية التأصيل للمفاهيم⁷.

إن العقدة المنهجية تتمثل في القدرة على الاستيعاب العملي للفارق بين المستويين من التعامل مع قضية المنهجية. أي مستوى التعامل في حالة بناء المفاهيم، ومستوى التعامل في حالة بناء النماذج الكلية التي تنتظم تلك المفاهيم. إنه اختلاف نوع وليس اختلاف درجة.

ضمن هذا السياق، وفي ارتباط بموضوع العلاقة بين الأطر المرجعية أو النماذج المعرفية والمفاهيم التي تنتظم في إطارها، تبدو الحاجة ماسة لاستدعاء قواعد التأسيس لعملية البناء. وتبقى أهم هذه القواعد جميعاً كون صياغة المفاهيم عملية في صميم قضية الهوية. المفاهيم كانعكاس للجوهر الحضاري ليست سوى منظومة فكرية يفترض فيها الانسجام. والمفاهيم

⁴ - من المفاهيم التي تؤدي نفس مضمون النموذج: النسق، الهيكل، منطق، منظور، رؤية، جوهر، أصول، منطلقات، مرجعية، إطار مرجعي، نظرة...انظر: د. عبد الوهاب المسيري، *موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية نموذج تفسيري جديد*، ج 1، القاهرة، دار الشروق، ط1/ 1999، ص: 107.

⁵ - عبد الوهاب المسيري، *موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، نموذج تفسيري جديد*، ج 1، القاهرة، دار الشروق، 1999، ط 1، ص: 107.

⁶ - من عبد المنعم أبو الفضل، *نحو منهجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمقدمات*، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1996، ط 1، ص: 9-10.

⁷ - سمير أبو زيد، "العلم والنظرة العربية إلى العالم: التجربة العربية والتأسيس العلمي للنهضة"، بيروت، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 367، سبتمبر 2009، ص: 18.

كمنظومة تتضمن عناصر مختلفة ووحدات مفاهيمية متعددة ومتنوعة لا يمكن رؤيتها إلا كعناصر مترابطة متراكمة، تؤثر يقينا على موقعها في البنية المعرفية، وقيمتها في السياق الفكري، وحجيتها في العملية الحضارية الممتدة. هذا ويفترض ألا يتم التعامل مع المفاهيم في عملية الصياغة والبناء على صعيد واحد وبنفس الطريقة، بل يمكن الإشارة إلى أكثر من مستوى لتناول المفهوم أو بنائه⁸.

وعلاوة على ذلك يمكن أيضا اعتبار "البشليخية" (الجغرافيا البشرية التاريخية) مفهوما حضاريا قاعديا، أو مفهوما إطاريا منهجيا، بالإضافة إلى كونه مفهوما نظريا تفسيريا وتحليليا، ينتظم في إطاره مجموعة مفاهيم فرعية مشتقة لا تعبر بالضرورة عن مجال بحثي و تخصصي محدود (الجغرافيا؛ البشرية؛ الديمغرافيا؛ التاريخ)⁹.

هذا ويذهب الدكتور عبد الوهاب المسيري إلى أن استخدام النماذج أمر حتمي للإدراك الإنساني ولإجراء أي بحث. والحتم يعني أنه لا يمكن أن تتم عملية الإدراك من جهة، وعملية التحليل أو التفسير من جهة أخرى، إلا إذا توافر شرط أساسي هو وجود النماذج. والمسألة لا تقتصر على الباحث فقط كما يوحي تعريف النموذج الوارد بمقدمة موسوعة إشكالية التحيز¹⁰. بل كل إنسان، شاء أم أبى، يستخدم نماذج معرفية وذلك في أبسط عمليات الإدراك بوعي أو بدون وعي منه¹¹.

وفقا لذلك، إن صياغة مفهوم "البشليخية" كنموذج تبدأ من خلال إدراك أن بؤرة التوتر الحقيقية هي في الانقسام القائم في ذاتنا الثقافية المنسحبة شمولا وعمقا على واقعنا الحضاري بما فيه من مظاهر حضارة في مجال القيم الفكرية والسلوكية، ومن ثم إدراك أن استقرار المعنى الصحيح في عقلنا ووجداننا إنما يتطلب أن نجيب عن سؤال الهوية: من نحن؟ والإجابة كفيلة بتحديد من سنكون وماذا سنكون. كما أنها كفيلة بإبراز أن قراءة التراث قراءة مجددة والعودة إلى الذات الثقافية الحضارية محرك أساسي للعمل على استعادة ذاتنا الحضارية (عنصر الماضي)¹².

كما أن صياغة هذا النموذج - البشليخية - تبدأ من الواقع ومن خلال الاحتكاك به؛ ومن خلال هذا الاحتكاك والتفاعل يبدأ الدارس في صياغة نموذج. وكلما اتسعت رقعة التفاصيل المطروحة ازداد النموذج تركيبية وتفسيرية. ويمكن القول بأن الصياغة الأولية للنموذج ليست نهاية المطاف بل هي في بداية البحث، ولعل ارتباط صياغة النموذج بالواقع والاحتكاك به كفيل بتحويل الباحث إمكانية الاستفادة من الاجتهادات النظرية التي رافقت تطور العلاقات الدولية، بالشكل الذي يجعل الجغرافيا البشرية التاريخية بمنزلة النموذج أو المنظور الأشمل الذي تعالج من خلاله تفاصيل أحداث

⁸ - د. سيف الدين عبد الفتاح، مقدمة أساسية حول عملية بناء المفاهيم، بناء المفاهيم دراسة معرفية و نماذج تطبيقية، ج 1، إشراف علي جمعة محمد وسيف الدين عبد الفتاح، تقديم: أ. د. طه، جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط 1، 1998، ص: 27.

⁹ - د. سيف الدين عبد الفتاح، المرجع السابق، ص: 27-28.

¹⁰ - وقد جاء كالتالي: "والنموذج هو صورة عقلية مجردة ونمط تصوري وتمثيل رمزي للحقيقة، وهو نتيجة عملية تجريد (تفكيك و تركيب)، إذ يقوم بجمع بعض السمات من الواقع فيستبعد بعضها ويبقى بعضها الآخر، ثم يقوم بترتيبها حسب أهميتها وركبها، بل أحيانا يضحكها بطريقة تجعل العلاقات بينها تشكل كل ما يتصوره من العلاقات الجوهرية، في الواقع"، ج 1، ص: 17.

¹¹ - أحمد مرزاق، النموذج المعرفي و نموذج المسيري الحضاري، عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده، كتاب جماعي، دمشق، دار الفكر 2007، ص: 176.

¹² - خالد الحسن، إشكالية الديمقراطية والبديل الإسلامي في الوطن العربي، تونس، دار البراق للنشر 1990-1411 ط 2، ص: 11 و 23.

العلاقات الدولية. وهو نموذج فلسفي في الأساس يمكن استخدامه لتحديد الرؤية والنظرة إلى العالم¹³، ويدل على ما إذا كانت نماذج التحليل التطبيقية متوافقة مع تلك الرؤية الكونية الشاملة أم لا.

ويبقى جوهر الجغرافيا البشرية التاريخية كنموذج تفسيري تحليلي للواقع الدولي متمثلاً بشكل أساس في تحديد وحدات التعامل الأساسية على المستوى العالمي¹⁴، أو ما اصطلح عليه بوحدة تحليل النظام الدولي. هل تعني الدولة أم الأمة أم الهويات الإقليمية و الجهوية...؟¹⁵.

هذا مع الإقرار بإمكانية بلورة هذا النموذج "البشلي" من حيث صياغته و بنائه ليصبح معنياً بتحديد طبيعة مناخ التعامل الدولي: هل هي طبيعة فوضى راسخة؛ أم حالة تقسيم دولي - اعتماد متبادل - أم حالة تدافع¹⁶ مستمر...؟ وهنا أهمية الاستفادة من المقترحات التي تبرز أهمية الإنسان كفاعل له قدرة على تحديد مسار المجتمع الدولي، خاصة في ظل انعدام متزايد للأمان الوجودي، واغتراب اللوعي الفردي لغياب بنية أخلاقية قيمة توفر غطاء من الشرعية لعلاقة الإنسان بالإنسان وبالمحيط الذي يعيش فيه ومنه المحيط الدولي. الشيء الكفيل بأن يحفظ للإنسان قدسيته¹⁷.

وما سبق يعد مدعاة لاستدعاء الإسهام الفكري للدكتور عصمت سيف الدولة في مجال علم الاجتماع القومي لما تحدث عن "جدل الإنسان" كمقترح يعلي من قدرة الإنسان الحر على تحديد مصيره، حرية بما هي تعبير عن نضج روعي يمكن الإنسان من أن يتحكم في أنانيته، وبالتالي تحقيق أمانه الوجودي. ليتحول المفهوم الروحي للحرية إلى نمط أخلاقي في الممارسة الاجتماعية التي تمتد إلى المجال الإنساني المشترك، أو ما يمكن تسميته بالمجتمع الدولي.

كل ذلك ليكون للدوافع الإنسانية ولفاعلية الإنسان دوراً محورياً في التأسيس لاستمولوجية العلاقات الدولية القائمة على ضوء فلسفة "السلم". و هي المقاربة التي يعنى من خلالها الإنسان عبر تمثله الموضوعي والواقعي لمنظومته القيمة بتهيج

¹³ - مفهوم "النظرة إلى العالم" هو مفهوم شامل بأقصى درجات الشمولية، وهو مفهوم بنيوي يتكون من بنية مفاهيمية جزئية. والمفهوم المركزي في هذه البنية هو مفهوم الاعتقاد. والبنية المفاهيمية تتربك بشكل أساسي من الكيفية التي ندرك بها العالم، سواء كانت دينية أو فلسفية أو علمية، ومن العناصر الأساسية في هذه البنية المفاهيمية مفهوم المعنى والغرض. ف "النظرة إلى العالم" مفهوم إنساني. ولذلك إذا لم يحمل كشفاً أو إيضاحاً للمعنى والغرض في العالم، لم يكن له معنى بالنسبة إلى الإنسان.

¹⁴ - إن الجغرافيا البشرية التاريخية كمنظور يعنى بالدرجة الأولى بالإجابة عن سؤال: كيف تتكون المجتمعات؟ (وسأتي تفصيل ذلك)، كما أنه منظور يرى في استمرار الدولة الوطنية على النموذج الأوربي، استكمالاً لوظيفة الاستعمار. إذ انطلاقاً من تاريخ خبرة و تراث المجتمع الإسلامي - العربي نستشف أن هناك مفهوماً آخر - يصح أن يكون حالياً وحدة تحليل النظام الدولي -، هذا المفهوم الذي ينسجم مع هويته وأصلاته و يمثل عنصر المنعة، ألا وهو مفهوم "الأمة"، وهي تمثل "شعب أو شعوب منتمة إلى منهج حياتي واحد، و يرتبط بعقيدة كلية واحدة عن الكون والإنسان والحياة". أنظر: خالد الحسن، *إشكالية الديمقراطية والبديل الإسلامي في الوطن العربي*، تونس، دار البراق 1990 ط 2، ص: 150.

¹⁵ - محمد وقيع الله، "مدخل دراسة العلاقات السياسية الدولية"، *إسلامية المعرفة*، فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 14، خريف 1998، ص: 73-74.

¹⁶ - كان للباحث محاولة متواضعة بتأطير من أستاذه الدكتور سعيد خالد الحسن - لم تكتمل بعد- في صياغة نظرية معاصرة في حقل العلاقات الدولية. ويتعلق الأمر بنظرية التدافع كظاهرة كلية، علاوة على كون مستوى التحليل كلي يرتبط بتفسير ظاهري الصراع والتعاون. ومما أكد صدقية ذلك لدى الباحث كون التدافع الحضاري يعد حركة متنوعة الأشكال، حيث تأخذ هذه الحركة شكل التحدي والمواجهة، كما تأخذ شكل التعاون البناء. ومن ثم فقيمة الحركة في عملية التدافع بمقصدتها العام في العمارة.

¹⁷ - د. هبة عاطف، "إصلاح النظام الدولي... رؤية حضارية - أحمد داوود أوغلو"، *أمّتي في العالم* (حولية: 1426-27 هـ / 2005-06م) القاهرة، مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2006 - انظر أيضاً للملخص الخاص بهذه الدراسة الذي شارك به الباحث في: د. سعيد خالد الحسن (تحرير و إشراف)، المؤتمر الدولي تميمنا والخطاب الإنساني العالمي، 19-21 محرم 1429 هـ الموافق 28-30 يناير 2008 م، الرباط، مؤسسة خالد الحسن للدراسات والأبحاث. كما كان عنوان الدراسة مداخلة شارك بها الباحث في الندوة الموازية المقامة بمؤسسة خالد الحسن للدراسات والأبحاث بالرباط، بتاريخ 18 / 19 أكتوبر 2008.

الرؤية لحركة الوجود في ضوء تفاعل متوازن بين الغيب والإنسان والطبيعة، من دون أن يستلزم مستوى معين من الحركة المستوى الآخر¹⁸.

وما دام الإنسان الحر معني بالتغيير النوعي للواقع الاجتماعي، حيث يرنو دائما إلى مستقبل أفضل؛ فإنه ملزم بالوقوف عند المشكلات التي تعترض تقدمه الاجتماعي؛ الشيء الذي يجعل نموذج "البشلية" بأبعادها الجغرافية البشرية التاريخية كفيلا بالإجابة عن سؤال أهم مشكلات النظام الدولي التي يستعصي حلها والتي تسهم في تفجير الأوضاع العالمية؟ هل هي مشكلات الحرب والسلام؟ أم مشكلة الاستغلال الاقتصادي؟ أم مشكلات البيئة و حقوق الإنسان؟ فيكون ذلك آخر الأسئلة الثلاثة التي لا بد لأي منظور ضمن حقل العلاقات الدولية من تقديم إجابات مقنعة لها. (وحدات التعامل الأساسية؛ طبيعة مناخ التعامل الدولي؛ ثم مشكلات النظام الدولي): (عنصر الحاضر).

وفي سياق المقدرة الاستشرافية للنموذج موضوع الدراسة؛ يمكن القول بأن النموذج كلما ازداد إحاطة بجوانب الظواهر وأبعادها المختلفة، أي كلما ازداد تركيبيه، زادت مقدرته التفسيرية الاستشرافية. والظاهر أن الاسترداد الدائم للعامل الإنساني (بدوافعه ورؤاه ومصالحه الحقيقية والمخيلة) هو أهم عناصر التركيب، ومن ثم أهم العناصر في زيادة المقدرة الاستشرافية للنموذج¹⁹: (عنصر المستقبل).

إن غزو منطقة المفاهيم والنماذج واحتلال عالم الأفكار يعني -ضمن ما يعني- الحمل على قبول ذهنية الاستسلام والاحتواء والتحرك من داخل دائرة الفكر الوافد ومقاييسه ومعايير ومفاهيمه²⁰.

وبناء على ذلك كان لا بد من التنبيه إلى منظومة المفاهيم التي يستمد منها الباحث مفاهيمه البحثية، حيث في حالة تبني منظومة المفاهيم الغربية يتم إقصاء منظومة المفاهيم الحضارية الخاصة كمفردات مفاهيمية، بمصادرها وبدورها التأصيلي وبالتالي تجاهل خصوصيتها وتميزها²¹.

من ثم تعد عملية بناء المفاهيم الحضارية القاعدية والاحتفاظ بمدلولاتها والعمل على وضوح هذه المدلولات ضرورة ملحة. لأن هذه المصطلحات تصير نقاط الارتكاز الحضارية والمعلم الفكرية التي تحدد هوية الأمة بما لها من رصيد نفسي، ودلالات فكرية وتطبيقات تاريخية مأمونة. إنها أوعية النقل الثقافي وأقنية التوصيل الحضاري، وعدم تحديدها ووضوحها يؤديان إلى لون من التسطيح في شخصيتها الحضارية والتقطيع لصورة تواصلها الحضاري²².

¹⁸ - محمد الطويل، "علم سياسة عربي في الحاجة إلى تأسيس منهجي متحيز ومحدد"، أطراف مغربية، الرباط، العدد الثاني، يونيو- يوليو-غشت 2009، ص: 70.

¹⁹ - د. عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والص هيونية نموذج تفسيري جديد، مرجع سابق، ص: 130.

²⁰ - سيف الدين عبد الفتاح، بناء المفاهيم الإسلامية، القاهرة، شركة نخبة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2003، ص: 47.

²¹ - د. سيف الدين عبد الفتاح، نفس المرجع، ص: 54.

²² - د. سيف الدين عبد الفتاح، نفس المرجع، ص: 55.

ووفق ذلك كله؛ تعد دائرة المفاهيم أهم الدوائر في تحقيق تمايز الهوية الحضارية وتكريس عناصر المبانة والمفارقة. إن اللغة تعبير عن حقيقة حضارية²³. فكل لغة تؤول وبلا شك إلى مسلمة تنزل منزلة القيم التي تضفي على الدلالات حجية يتعاطاها أبناء اللغة فيما بينهم وربما غربت عن سواهم.

و"البشليخة" شأنها شأن باقي المفاهيم تعرف انشدادا لنسقتها المعرفي الذي تنبثق عنه؛ مما يحيل على البعد المعرفي للجغرافيا البشرية التاريخية²⁴؛ وهذا ما يثير إشكالية التحيز في العلوم الاجتماعية وبخاصة في مجال بناء المفاهيم. إذ أن نموذجاً من قبيل "البشليخة" يعد "وعاء" يوضع فيه مضمون من المضامين. فهو "أداة" تحمل رسالة المعنى²⁵.

غير أن تحيز النموذج لا يعني العيبية والعدمية الذاتية، فالنموذج المعرفي يحمي المتلقي من وهم الموضوعية المطلقة؛ إذ أن المتلقي سيدرك أن النموذج ليس هو الواقع المادي، وأن عقلاً إنسانياً قام بصياغته، وبالتالي فهو يحوي حتماً عنصراً ذاتياً، وأن ثمة مسافة تفصل بين النموذج والواقع. ولذا سيأخذ المتلقي حذره وسيعرف أن ما يتلقاه ليس علماً محايداً وإنما هو علم يحمل تحيزات صاحبه. فهو نتاج رؤية بشرية²⁶.

وبالنظر لكون نموذج "البشليخة" يحمل كغيره من النماذج "رسائل فكرية ومعرفية" - إذا ما نظرنا إليه من زاوية المضامين - فالحاجة ماسة وشديدة إلى ضبط معنى هذه العبارة، وتقييد إطلاقها وتحديد نطاق الصلاحية. وهو ما ستعنى الدراسة بالوقوف عنده في إطار الدلالات المعرفية للنموذج موضوع الدراسة.

* * *

إنه من الأسئلة الأساسية والجوهرية التي يعنى نموذج "البشليخة" بالإجابة عنها ما يرتبط بكيفية تكون المجتمعات؟

ولعل المقتضى الذي يستدعيه الجواب عن هذا السؤال هو الوقوف عند تعريف المجتمع، ومحاولة التمييز بين مفهومي الشعب والأمة، مع التفصيل في مفهوم الأمة؛ فالجتمتع دلالة على العلاقات القائمة بين مجموعة من البشر (الشعب أو الأمة) الذين يعيشون على أرض واحدة، اختصوا بها تاريخاً دون غيرهم، و هي ما تسمى بالوطن، والذي بذلك يتميزون عن غيرهم بالانتماء إلى حضارة وقيم متميزة تحكم هذه العلاقات القائمة بينهم²⁷.

والواقع أن تراثنا الثقافي يميز بين كلمتي شعب وأمة، إذ يعتبر الأولى دلالة عرقية الثانية دلالة فكرية؛ أي دلالة على الانتماء الحضاري فكرياً وثقافة ونهجاً مجتمعياً متميزاً للحياة. والظاهر أن هذا التمييز حاضر في تراثنا ولا يقبل مزج المعنى العرقي مع المعنى الثقافي، بينما قد يتوافق عند تراث غيره استعمال كلمة شعب مع كلمة أمة (كأن تقول الشعب الألماني والأمة الألمانية)؛ وسبب هذا التمايز هو أن الإسلام انطلق من الإنسان كموضوع للتفكير ولم ينطلق من الفرد أو الطبقة. ونظراً لأن الإنسان هو نفسه في كل الشعوب، فإن ما يبنى على الإنسان في التشريع يأخذ صفة الشمولية²⁸. ومن هنا كان

²³ - د. حامد عبد الله ربيع، (تحقيق وتعليق و ترجمة) سلوك الممالك في تدبير الممالك لابن أبي الربيع، ج1، القاهرة، دار الشعب، 1980، ص:2.

²⁴ - وهو ما سيأتي التفصيل فيه لاحقاً.

²⁵ - د. محمد عمارة، "الخصوصية للمصطلحات"، إشكالية التحيز، رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، تحرير: عبد الوهاب المسيري، محوري مشكلة المصطلح، الأدب والنقد، جرينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1418/1998، ط3، ص: 25-26.

²⁶ - د. عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والص هيونية نموذج تفسيري جديد، مرجع سابق، ص: 111.

²⁷ - خالد الحسن، لكي لا تكون القيادة استبداداً (من حصاد تجربتي)، عمان، فاتح يناير 1995، ط 1، ص: 38.

²⁸ - خالد الحسن، إشكالية الديمقراطية والبديل الإسلامي في الوطن العربي، مرجع سابق، ص: 150.

بإمكان تراثنا أن يشمل كل الشعوب وهذا هو مقصود بالآية الكرمة: (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، إن الله عليم خبير)²⁹.

فالذكر والأنثى دلالة على الإنسان، والأكرم هو الأتقى أي الأكثر فهما والتزاما في تطبيق الإسلام.

والإسلام يقدم رؤية للعلاقة بين الشعوب على أساس التعارف في ما بينه. ومن هنا كانت الشعوب المنتمية إلى الإسلام فكريا وممارسة تنطلق من قاعدة فكرية واحدة وقيما مجتمعية واحدة تحكمها علاقات مجتمعية واحدة، فأطلق عليها صفة (الأمة الإسلامية). أي الذين يمارسون نهجا مجتمعيًا وحياتيًا واحدًا، ملغيا بذلك التنازع أو التمايز (القومي) مقدما بذلك الحل لمشكلة القوميات (الشعوب المتعددة في الدولة الواحدة من خلال التعاون والتعارف في ظل الإسلام)³⁰.

كما يستفاد من الآية أن هناك إقرارا للتمايز بين المجتمعات من حيث طور التكوين الجماعي. إذ القبيلة هي الوحدة الاجتماعية التي تلتقي، فتتميز بوحدة النسب العرقي، ولا تنتسب إلى أرض تخصها من دون الناس ولو كانت مقيمة عليها. أما الشعب فجماعة أكثر تطورا باستقرارها على أرض تخصها من دون الناس، تنتسب إليها وتنصهر فيها الأنساب العرقية فلا يعتد بها في التمييز. فالقرآن قد أشار إلى التمايز بين القبائل والشعوب والأمم، ولكن لم يجعل لهذا التمايز أثرا نافيا لوحدة العقيدة. مع الإشارة إلى أنه قد يتعدد الانتماء الديني (العقائدي) في الأمة الواحدة بدون أن يمس التعدد وحدة الأمة³¹. إنها حياة اجتماعية كاملة ينظم الإسلام علاقات الناس فيها على أساس انتمائهم إلى مجتمع واحد بما يحفظ للمجتمع أمته ووحدته، ويساوي بين المنتمين إليه بدون مساس بتعدد علاقات الانتماء الديني بين أفرادها.

أما كلمة أمة فستستخدم للدلالة على "مطلق الجماعة (البشرية) إذا تميزت عن غيرها (من الجماعات البشرية) أيا كان مضمون ذلك المميز"³². وهو استخدام يتفق والدلالات اللغوية العربية لكلمة "أمة" كما ترد في القرآن الكريم عندما يصف أية جماعة متميزة، وبغض النظر عن ذلك الذي يميزها³³.

أما جذر كلمة "أمة" فمشتق من "الأم" وتعني: مطلق القصد والوجهة³⁴، وهي بذلك عنصر التقاء وليس افتراق. واصطلاحا تدل كلمة "أمة" على "شعب أو شعوب منتمية إلى منهج حياتي واحد، ويرتبط بعقيدة كلية واحدة عن الكون والحياة والإنسان"³⁵، غير أن الانتماء إلى هذا المنهج، والارتباط بهذه العقيدة لا يعني بأي حال، الانغلاق على الذات

²⁹ - الحجرات، الآية 13.

³⁰ - خالد الحسن، إشكالية الديمقراطية والبدل الإسلامي في الوطن العربي، مرجع سابق، ص: 150.

³¹ - د. عصمت سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، القاهرة، دار المستقبل العربي ومركز دراسات الوحدة العربية، 1986، ط2، ص: 18. تأكيداً لنفس المعنى يمكن الوقوف عند تجربة مجتمع المدينة - ومن خلال وثيقة الصحيفة التي كانت بمثابة دستور هذا المجتمع - حيث تكون لأول مرة "شعب" تتعدد فيه علاقات الانتماء إلى الدين و لكن يتوحد الناس فيه، مع اختلاف الدين، في علاقة انتماء جديدة، علاقة انتماء إلى أرض مشتركة، علاقة انتماء إلى "وطن". فتتقوى العلاقة الجديدة بالناس جميعاً (أهل الصحيفة أو أهل المدينة) إلى ما فوق الطور القبلي. وهناك استقرار الناس في وطنهم، على أرضهم، ولم يعودوا إلى العلاقات القبلية مرة أخرى قط. وهناك سيكون جزء محاولة نقض العلاقة الجديدة بالوطن والعودة إلى العلاقات القبلية النفي من أرض الوطن. ولقد استحق الجزء بنو قينقاع و بنو النضير، و استحقه بنو قريضة، جزء حياتهم جميعاً في معارك الدفاع المشترك عن الوطن المشترك "المدينة". انظر نفس المرجع: عن العروبة والإسلام، ص: 63.

³² - د. عصمت سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، مرجع سابق، ص: 6-25.

³³ - د. سعيد خالد الحسن، النموذج الانتفاضي، دراسة في الأبعاد الإدراكية والسياسية للانتفاضة في فلسطين، مرجع سابق، ص: 34.

³⁴ - د. سعيد خالد الحسن، المجتمع العربي، أو أمة الإسلام المجتمعية العربية، سلسلة محاضرات الفكر العربي المعاصر، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية - سلا - شعبة القانون الدولي العام، السنة الجامعية 2004، 2005، ص: 1.

³⁵ - خالد الحسن، إشكالية الديمقراطية والبدل الإسلامي في الوطن العربي، مرجع سابق، ص: 150.

دون التفاعل مع الآخر والتعارف مع باقي الأمم؛ إذ أن تمايز الأمم يفترض تعددها سواء في الزمان أو المكان، كما أن تعدد الحضارات لا يعني "قطيعة التضاد" ولا "تماثل التبعية" ولا "تطابق التقليد"، وإنما هي "تمايز"³⁶.

وبالرجوع لدلالات كلمة "أمة" كما وردت في 64 آية من القرآن الكريم، يمكن استخلاص أن الانتماء، وعلى وجه التحديد لأمة المسلمين هو بالأساس انتماء ديني وليس انتساباً عرقياً؛ وهكذا يكون المسلمون حيثما وجدوا، أمة واحدة هي أمة الإسلام، وأبناء ملة واحدة يجمع بينهم انتماءهم الديني إلى الإسلام، وذلك بصرف النظر عن جنسهم أو أعراقهم أو ألوانهم أو لغاتهم أو أوطانهم أو دولهم أو أممهم المجتمعية. كما أن الأغلبية الساحقة من أبناء أمة الإسلام المجتمعية العربية، كانت وما تزال وستبقى جزءاً من الأمة الإسلامية. وإذ تشترك كثير من الأمم المجتمعية في انتمائها للحضارة الإسلامية، فالأمن الإسلام كان عاملاً أصيلاً من عوامل تكون مجتمعاتها³⁷.

ومن ثم يكون أبناء أمة الإسلام المجتمعية العربية كذلك، لا لأن أغليبيتهم مسلمة، بل لأنهم ينتمون لأمة مجتمعية واحدة، أي ينتمون لأمة مميزها هو أنها جماعة، تطورت أجيالها المتعاقبة عبر تاريخ استقرارها على أرض خاصة ومشتركة³⁸، تطورا تاريخيا متصلا، إلى أن تميزت بمدركاتها الجماعية³⁹، فتكونت بذلك مجتمعا متميزا بحضارته الخاصة⁴⁰. وبالتالي يمكن استنتاج أن هناك رفضا إسلاميا قاطعا لقيام الدين مميزا للمجتمعات الإنسانية بعضها عن بعض. لأنه رفض قاطع لاختصاص كل جماعة من الناس بدين خاص بهم يميزهم عن غيرهم. ولم يكن "التوحيد" ليكتمل إلا إذا قدم الإسلام ذاته إلى الجماعات الإنسانية كبديل مشترك، ووحيد عن أديانها المتعددة. إن الدين عند الله الإسلام⁴¹.

فالإسلام إذن ليس خاصا بأية أمة. فهو ليس عنصرا لازما في تكوين الأمم، وهو رابطة إنسانية، ولا يمكن أن يكون أقل من رابطة إنسانية. وبالتالي لا يقع على مستوى واحد من القومية فيكون بدلا عنها أو تكون بديلة عنه، بل هو يتجاوزها إلى المجتمع الإنساني كله الذي يشمل كل الأمم، والشعوب والجماعات⁴².

غير أن الإسلام لم يكن دينا فحسب، بل كان ثورة اجتماعية ذات مضامين حضارية. وتلك إحدى خصائصه المميزة. وهي التي أنشأت بينه وبين الأمة العربية علاقة تاريخية متميزة. ذلك أن الإسلام كثورة اجتماعية قد لعب دورا أساسيا في تكوين الأمة العربية⁴³. ولهذا يتم التوحيد بين كلمة مسلم وكلمة عربي في الدلالة على الحركة الحضارية، يوم أن كان العرب ينتصرون للإسلام فينتصر الإسلام لهم⁴⁴.

³⁶ - محمد عمارة، "حضارة / حضارات"، المسلم المعاصر، (مصر)، العدد 73 و 74، يناير 1994، ص: 11.

³⁷ - د. سعيد خالد الحسن، علم الاجتماع، مقدمة تجاوزية، الرباط، مؤسسة خالد الحسن للدراسات والأبحاث، 1، 2010، ص: 111.

³⁸ - إن أية نظرية في "الأمة" لا تسلم بأن "الأرض المشتركة" أو "الاختصاص بالأرض" عنصر لازم لأية جماعة بشرية لتكون أمة، هي نظرية فاشلة في التعريف بالأمة. ذلك لأن كافة العناصر الأخرى مثل وحدة اللغة التي تركز عليها النظرية الألمانية، أو وحدة الحياة الاقتصادية التي يركز عليها الفكر الماركسي، أو وحدة الثقافة التي تشيد بها الكتابات العربية، أو حتى وحدة الإرادة التي تركز عليها النظرية الفرنسية، إلخ. كل هذه العناصر يمكن أن تتوافر لجماعات بشرية لا ترقى إلى مستوى "الأمة" كالمجتمعات القبلية مثلا.

³⁹ - مجموعة القيم والموجهات العقدية والأخلاقيات العملية التي تشكل إطارا مرجعيا لجماعة بشرية ما.

⁴⁰ - د. سعيد خالد الحسن، علم الاجتماع، مقدمة تجاوزية، مرجع سابق، ص: 112.

⁴¹ - د. عصمت سيف الدولة، نظرية الثورة العربية (3)، المنطلقات، بيروت، دار المسيرة، 1979، ط1، ص: 154.

⁴² - د. عصمت سيف الدولة، نظرية الثورة العربية (3)، المنطلقات، مرجع سابق، ص: 154-155.

⁴³ - د. عصمت سيف الدولة، المرجع السابق، ص: 155.

⁴⁴ - د. عصمت سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، مرجع سابق، ص: 73.

وعليه فأمة الإسلام المجتمعية العربية إذ توصف من بين الأمم الإسلام المجتمعية، بأنها الأمة العربية وبأنها أمة الإسلام العربية، فالأمة انفردت من بين هذه الأمم بلسان القرآن لسانا عربيا لها، فجعلت من اللغة العربية وعاء لحضارتها الإسلامية وحاملا لمفاهيمها ومدركاها⁴⁵.

بناء على ما سبق، وبالأخص فيما يرتبط بالدلالات المعرفية البشلية (للجغرافيا البشرية التاريخية) يمكن استخلاص أن:

- الأمة هي ذلك المجتمع ذو الحضارة المتميزة من شعب معين استقر على أرض خاصة ومشتركة تكون نتيجة تطور تاريخي مشترك؛

- أن التمايز المجتمعي بين الشعوب، ليس محوره الشعوب ذاتها، وإنما القاعدة القائمة في مجتمعاتها؛ حيث الأمة تحتل الدلالات الفكرية للمجتمع ولو تألفت من أكثر من شعب، كالأمة الشيوعية أو الرأسمالية أو الإسلامية؛

- أن الإسلام علاقة انتماء إلى دين (عقيدة)؛

- أما العروبة فعلاقة انتماء إلى الأمة بشطري تكوينها: الشعب والأرض، وما أثرا في إطار من التفاعل وعلى مدى التاريخ من إنتاج حضاري. إنها انتماء إلى وضع بشلي معين سيتجاوز حين تستنفذ الأمة العربية كل طاقاتها المجتمعية على تحقيق غاياتها ومن ثم تنخرط في علاقات انتماء أكثر تكوينا وطاقا. في حين الدين انتماء إلى وضع إلهي.

* * *

إن بلورة نموذج "البشلية"، من خلال الوقوف المختصر عند أطر نظرية أخرى ومحاولة الاستفادة منها في عملية البلورة هذه في إطار من التركيب، كفيلا بأن يبرز بعض الدلالات المنهجية للجغرافيا البشرية التاريخية ليكون نموذجا أكثر قدرة على التحليل والتفسير. ويتعلق الأمر هنا بمقترح "جدل الإنسان"⁴⁶. الذي يقوم على أساس أنه في الإنسان نفسه يتناقض الماضي والمستقبل. ويتولى الإنسان نفسه حل هذا التناقض بالعمل (في الحاضر).

وفي ذات السياق، وبالنظر إلى أن من المفاهيم الفرعية للبشلية عنصري البشر والتاريخ، فإنه يمكن اعتبار النموذج موضوع الدراسة (الجغرافيا البشرية التاريخية) - في أحد مجالاته التفسيرية والتحليلية المرتبطة بعنصري الديمغرافيا والتاريخ - نموذجا صالحا لفهم وتحليل وتفسير المحدد التاريخي الذي يعرف بطبيعته حالة حراك وتغيير يصيبه ما يصيب الظواهر المختلفة من نمو وازدهار أو تراجع.

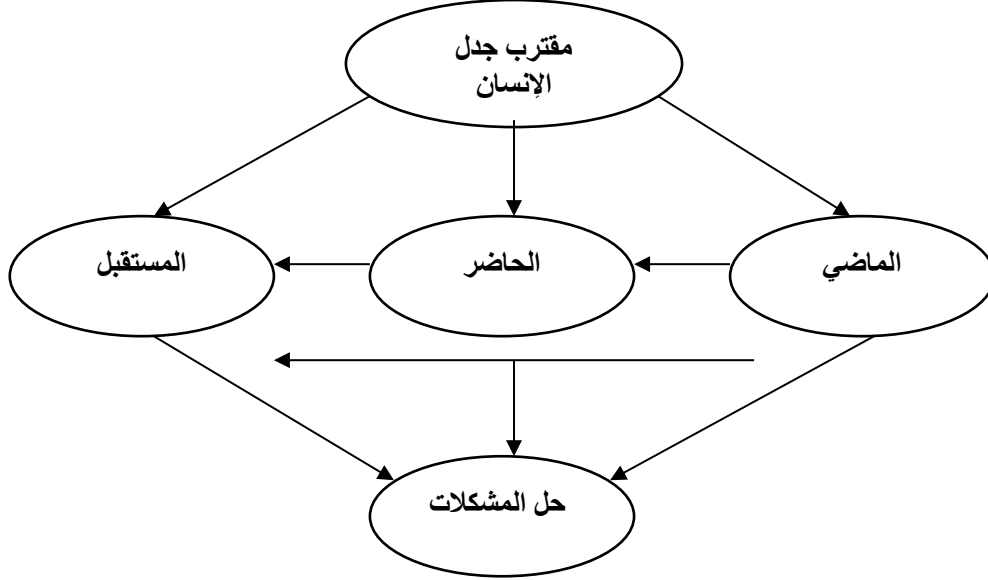
حالة الحراك هذه يمكن التعبير عنها أو التأصيل لها منهجيا وفكريا من خلال قانون التطور الجدلي كما نظر إليه عصمت سيف الدولة عبر مفهوم "جدل الإنسان"؛ حيث أن المجتمعات تتطور خلال العمل المشترك (وهنا أهمية موقع العنصر البشري. حيث أن رغبة هذا العنصر في التطور إلى الأفضل تمثل في علاقات البشر الساعية إلى حل مشاكلهم المختلفة

⁴⁵ - د. سعيد خالد الحسن، النموذج الانتقاضي، دراسة في الأبعاد الإدراكية والسياسية للانتفاضة في فلسطين، مرجع سابق، ص: 37.

⁴⁶ - جدل الإنسان مقترح أبدعه الدكتور عصمت سيف الدولة في إطار اتجاهاته المنهجية، الفكرية والسياسية. وهو مقترح يقر بقدرة الإنسان على تغيير واقعه تغييرا نوعيا يتوافق مع كونه ذات قادرة على الفعل والتأثير، وذلك من خلال الإقرار بالذات الحرة الواعية، التي تتجاوز ما يعوق قدرتها على العمل. وقد كان للدكتور سعيد خالد الحسن رؤية نقدية لجدل الإنسان كما صاغه الدكتور سيف الدولة حيث التزمركز حول الذات البشرية، وذلك من خلال تبني الدكتور سعيد خالد الحسن رؤية للإنسان باعتباره كائنا متميزا ببعده الروحي التجاوزي. أي التجاوزي للمعطى الطبيعي للواقع الاجتماعي للإنسان. وبذلك تستوي هذه السمة التجاوزية لتصبح المرتكز لإيمان إنسان الحضارة الإسلامية ومجتمعاتها بالحرية الرسالية والمسؤولية، اللاتي يجدر بالإنسان أن يميز بين حمله لأمانة تسخير نواميس الطبيعة المادية، وأمانة اعتبار سنن الاجتماع الإنساني. انظر: د. سعيد خالد الحسن، علم الاجتماع، مقدمة تجاوزية، مرجع سابق، ص: 9.

حلا صحيحا أو الحل الأقرب إلى الصواب) لحل التناقض بين الواقع (حصيلة الماضي) والمستقبل (كما تعبّر عنه حاجاتها المجتمعية). وباعتبار أسهل فالمجتمعات تتطور خلال حل المشكلات التي يطرحها واقعها مستهدفة دائما إشباع حاجاتها المادية والثقافية المتزايدة أبدا.

هذا و يمكن توضيح مقترح جدل الإنسان من خلال الخطاطة التالية:



- **الماضي:** العودة إلى الذات الثقافية الحضارية واستثمارها كمكتسب. هذا المعطى الذي يمكن أن يستثمر من خلال تكريس الأبعاد الحضارية كمحدد في تحليل العلاقات الدولية للمغرب.
- **الحاضر:** العمل: حل التناقض بين الماضي والمستقبل بالعمل المشترك، والعمل المشترك الذي يمكن أن يأخذ شكل: السياسات الإقليمية، التضامن، الشراكة، التعاون... العلاقات المغربية التبادلية عموما، ثنائية أم متعددة الأطراف.
- **المستقبل:** تركية الواقع الاجتماعي من خلال الاهتمام بالمدرجات الجماعية؛ وهو ما يمكن أن يترجم في نهج مسالك التقوية الذاتية للإرادة القومية المغربية.
- **حل المشكلات:** رهانات وآليات ممارسة الوظيفة الحضارية للمغرب.

إذا كان هذا المبحث المفاهيمي محاولة تأسيسية متواضعة، فإن ذلك أدعى وأشد استدعاء لمزيد من الوقوف عند قواعد التأسيس، وعناصر الضبط في البناء، ومنهجية البناء وإجراءات التكوين، ومقاصد القيام بهذه المحاولة التأسيسية لمفهوم الجغرافيا البشرية التاريخية. وبذلك يمكن بلورة نموذج "البشليخية" لتطويرة - اعتبارا لكونه يحتزن قدرة تفسيرية أكثر شمولية للمجتمعات والحضارات - من خلال النظر فيما يتفاعل معه هذا النموذج من تخصصات معرفية أخرى مثل الجغرافية السياسية، الجيوبوليتيك⁴⁷، الأنثروبولوجيا و العلوم السياسية⁴⁸.

⁴⁷ - يعتمد العديد من الباحثين إلى توظيف كلا المصطلحين بنفس المعنى على أن هناك فروقا جوهرية بينهما. انظر: د. محمد رياض، *الأصول العامة في الجغرافيا السياسية والجيوبوليتيك*، مع دراسة تطبيقية على الشرق الأوسط، بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1979، ط1، ص: 111-112. وتحدد فيما يلي:

غير أنه ومن باب التخصيص الذي يفرضه أي موضوع يرتبط بالسياسة العربية عموما والمغربية على وجه الخصوص، وبالنظر إلى أن كل نموذج تفسيري لابد وأن ينطلق من مسلمات ومقولات تشكل البنى التفسيرية للموضوع المراد تحليله، فإن أي اختبارا لفرضية مؤداها أهمية استثمار الانتماء المجتمعي للمغرب في أي سياسة خارجية ناجحة، يؤكد أن "البشلية" بأبعادها الجغرافية البشرية التاريخية تشكل النموذج التفسيري لهذه الفرضية باعتبارها ظاهرة يتوجب فهم وتحليل أبعادها المختلفة.

وبالتالي فإن نجاح السياسة الخارجية المغربية لا يتم إلا حينما تجعل هذه السياسة من الحصيلة الإيجابية لماضي الانتماء المجتمعي والحضاري بمعطياته البشرية والمادية والحضارية محددات لعلاقة المغرب بامتداداته المجتمعية والحضارية.

1- الجيوبوليتيك ترسم الخطة لما يجب أن تكون عليه الدولة، بينما تدرس الجغرافية السياسية كيان الدولة الجغرافي. 2- تضع الجيوبوليتيك تصورا لحالة الدولة في المستقبل بينما تقنع الجغرافية السياسية برسم صورة الماضي والحاضر. 3- الجيوبوليتيك تنسم بالتطور والحركة بينما تميل الجغرافية السياسية إلى الثبات. 4- تحاول الجيوبوليتيك أن تجعل الجغرافيا وحقائقها في خدمة الدولة، بينما الجغرافية السياسية ليست سوى صورة للدولة.
69 - مركز خالد الحسن يناقش "الديمقراطية التاريخية"، المساء المغربية، العدد 681، 27 نونبر 2008.

لائحة المراجع

1. أحمد مرزاق، "النموذج المعرفي ونموذج المسيري الحضاري"، عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقادته، كتاب جماعي، دمشق، دار الفكر 2007.
2. الحجرات، الآية 13.
3. خالد الحسن، إشكالية الديمقراطية والبدليل الإسلامي في الوطن العربي، تونس، دار البراق 1990 ط 2.
4. سعيد خالد الحسن، (دراسة وتحليل)، التحرر العربي والنظام الدولي، في ضوء التقرير الاستراتيجي العربي، مركز الدراسات والأبحاث، مؤسسة خالد الحسن، ط 1، 2010.
5. خالد الحسن، إشكالية الديمقراطية والبدليل الإسلامي في الوطن العربي، تونس، دار البراق للنشر 1990-1411 ط 2.
6. خالد الحسن، لكي لا تكون القيادة استبدادا (من حصاد تجربتي)، عمان، فاتح يناير 1995، ط 1.
7. حامد عبد الله ربيع، (تحقيق و تعليق و ترجمة) سلوك المالك في تدبير الممالك لابن أبي الربيع، ج 1، القاهرة، دار الشعب، 1980.
8. سعيد خالد الحسن، "المجتمع العربي، أو أمة الإسلام المجتمعية العربية"، سلسلة محاضرات الفكر العربي المعاصر، كلية العلوم القانونية و الاقتصادية والاجتماعية - سلا- شعبة القانون الدولي العام، السنة الجامعية 2004، 2005.
9. سعيد خالد الحسن، علم الاجتماع، مقدمة تجاوزية، الرباط، مؤسسة خالد الحسن للدراسات والأبحاث، ط 1، 2010.
10. سيف الدين عبد الفتاح، "مقدمة أساسية حول عملية بناء المفاهيم"، بناء المفاهيم دراسة معرفية و نماذج تطبيقية، ج 1، إشراف علي جمعة محمد و سيف الدين عبد الفتاح، تقدم: أ. د. طه، جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط 1، 1998.
11. عصمت سيف الدولة، عن العروبة و الإسلام، القاهرة، دار المستقبل العربي و مركز دراسات الوحدة العربية، 1986، ط 2.
12. عصمت سيف الدولة، نظرية الثورة العربية (3)، المنطلقات، بيروت، دار المسيرة، 1979، ط 1.
13. محمد عمارة، "الخصوصية للمصطلحات" إشكالية التحيز، رؤية معرفية و دعوة للاجتهاد، تحرير: عبد الوهاب المسيري، محوري مشكلة المصطلح، الأدب والنقد، فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1418/1998، ط 3.
14. هبة عاطف، "إصلاح النظام الدولي... رؤية حضارية - أحمد داوود أوغلو"، أمتي في العالم (حولية: 1426 - 27 هـ / 2005 - 6م) القاهرة، مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2006 - انظر أيضا الملخص الخاص بهذه الدراسة الذي شارك به الباحث في: د. سعيد خالد الحسن (تحرير و إشراف)، المؤتمر الدولي تميثنا والخطاب الإنساني العالمي، 19-21 محرم 1429 هـ الموافق 28-30 يناير 2008 م، الرباط، مؤسسة خالد الحسن للدراسات والأبحاث. كما كان عنوان الدراسة مداخله شارك بها الباحث في الندوة الموازية المقامة بمؤسسة خالد الحسن للدراسات والأبحاث بالرباط، بتاريخ 18 / 19 أكتوبر 2008.
15. سمير أبو زيد، "العلم والنظرة العربية إلى العالم: التجربة العربية والتأسيس العلمي للنهضة"، بيروت، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 367، سبتمبر 2009.
16. عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، نموذج تفسيري جديد، ج 1، القاهرة، دار الشروق، 1999، ط 1.
17. محمد السيد سليم، "تطور الإطار النظري لعلم العلاقات الدولية"، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 151، يوليو 2005.
18. محمد الطويل، "علم سياسة عربي في الحاجة إلى تأسيس منهجي متحيز ومجدد"، أطراف مغربية، الرباط، العدد الثاني، يونيو - يوليو - غشت 2009.
19. محمد عمارة، "حضارة / حضارات"، المسلم المعاصر، (مصر)، العدد 73 و 74، يناير 1994.
20. محمد وقيع الله، "مدخل دراسة العلاقات السياسية الدولية"، إسلامية المعرفة، فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 14، خريف 1998.
21. عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية نموذج تفسيري جديد، ج 1، القاهرة، دار الشروق، ط 1/ 1999.
22. منى عبد المنعم أبو الفضل، نحو منهجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات و المقومات، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1996، ط 1.
23. سيف الدين عبد الفتاح، بناء المفاهيم الإسلامية، القاهرة، شركة تحضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع، ط 1، 2003.
24. محمد رياض، الأصول العامة في الجغرافيا السياسية والجيوپوليتيكا، مع دراسة تطبيقية على الشرق الأوسط، بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1979، ط 1.
25. مركز خالد الحسن يناقش "الديمقراطية التاريخية"، المساء المغربية، العدد 681، 27 نونبر 2008.
26. سعيد خالد الحسن، النموذج الانتفاضي، دراسة في الأبعاد الإدراكية والسياسية للانتفاضة في فلسطين، المجلد الأول، أطروحة لنيل دكتوراة الدولة في القانون العام، جامعة الحسن الثاني، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، الدار البيضاء، يوليو 2002.