

بحوث المؤتمر الدولي: الدولة بين الماضي والمستقبل

مؤسسة استانبول للتعليم والبحوث (ايتار)
المؤسسة الوطنية للدراسات والبحوث (نصر)
مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي
المنتدى السوري للأعمال
بلدية اسكودار

تحرير: د. محمود مصري

٢٠١٤ / ١٤٣٥ هـ
اسطنبول



المحتوى		
كلمة أ.د. رجب شونترك رئيس المؤتمر		
كلمة د. محمود مصري / ايثار		
كلمة د. مهند العلام / نصر		
كلمة أ. صالح شهبوري / الفرقان		
كلمة أ. غسان هيتو / المنتدى السوري للأعمال		
الدولة والتراث السياسي		
رجب شتتورك	العدالة أساس الدولة: التغيير والتنوع في التفكير والتطبيق السياسي في الحضارة الإسلامية	.١
عماد الدين الخليل	دولة الإسلام الأولى: التأسيس العقدي والتطبيق التاريخي	.٢
الحسن بنعبو	مراجعات نقدية لأسس الدولة في الفكر السياسي الموروث	.٣

سندس أبو ناصر	طبيعة المفاوضات الدولية عند كل من الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية	.٤
الدولة ومقوماتها		
مازن هاشم	مفهوم الدولة: مقارنة بين المنظرين الحدائى والإسلامى	.٥
عمار عباس	مقومات الدولة الدستورية	.٦
سوزى محمد رشاد	تغير مفهوم السيادة فى ظل التطورات العالمية الحديثة	.٧
عثمان العانى	مقومات نظرية التوازن فى أركان الحكم	.٨
الدولة والهوية		
محمد عىاش الكبىسى	علاقة الدولة بالأمة فى ضوء الهوية	.٩
الزىدى وزىن العابدىن	فلسفة الدولة المدنية المعاصرة فى الإسلام	١٠
محمود حسىنى	الهوية الإسلامية المنشودة	.١١

الدولة والمقاصد		
أحمد الريسوني	الدولة في الإسلام بين منطق المقاصد والوسائل	.١٢
عبد المجيد النجار	الإجماع وعلاقته بالبرلمانات	.١٣
عبد النور بزا	نظرات في مقاصد السلطات الثلاث	.١٤
الدولة والمجتمع والحقوق		
منصور لخضاري	تأثير المهددات اللاتماثلية للأمن على رهانات تحقيق الأمن الوطني للدولة	.١٥
شيكو يمينة	مفهوم العقد الاجتماعي كمصدر لتأسيس الدولة في الفكر الغربي والتراث العربي	.١٦
محمد صالح الغرسي	أهل البيت في ضوء الكتاب والسنة	.١٧
علي ميزورسكي	الدولة والتعليم الديني	.١٨

تقديم

مما لا شك فيه أن الدولة تعدّ أهمّ مؤسسة تُعنى بتدبير شؤون المجتمع وتسيير أموره؛ وهي كذلك أشمل تنظيم في المجتمع، وتتجلى هذه الشمولية في التنظيم بعدد من المؤسسات الإدارية والقانونية والسياسية والاقتصادية التي تلبّي متطلبات المجتمع. غير أن الأسس التي تقوم عليها الدولة تتغير دوماً لتواكب التغيرات الاجتماعية، وتبدو الحاجة إلى هذا التغيير واضحة بتطور المدنية.

ومع طلائع نجاح بعض الثورات في دول العالم الثالث بدأت تتكشف للشعوب حاجتها الهامة إلى بناء نظم حكم جديدة تقوم على أسس مغايرة للممارسات والأساليب القديمة التي قامت عليها دول ما بعد الاستعمار. وهي مهمة تبدو أصعب وأعمق من الإطاحة بالأنظمة القديمة.

إن فكرة إسقاط الأنظمة كمفهوم للتغيير دون برامج محددة مقترحة للبديل المناسب المحكّم تشكّل تحدياً حقيقياً تظهر نتائجه المخيفة في مرحلة ما بعد السقوط. واليوم فإن هنالك قلقاً كبيراً من الانجرار نحو حلول قطبيّة إقصائيّة. وثمة قلق آخر بسبب تدهور الأوضاع بطريقة لا يمكن بعدها ضبط الأمور وإعادة الاستقرار. وكل هذا يدفع إلى التفكير بجديّة في اتجاه إيجاد توافقات حول مفهوم الدولة والعقد الاجتماعي الجديد الذي يحقق الأمن والاستقرار والبناء.

فليس غريباً أن نشهد إذن مرحلة ذاخرة بنقاشات حادة وعميقة بين مختلف التيارات والتوجهات الفكرية والسياسية حول المفاهيم والأسس التي ستبنى عليها أنظمة الدولة والحكم الجديدة. وقد أصبح بادياً للعيان مقدار النقص في خبرة تصريف الشأن العام بكفاءة وحيادية، وضعف القدرة على إدارة الحراك السياسي، وهزال الرؤية السياسية والبنية النظرية والفكرية لمختلف النخب الفكرية في

كثير من دول التغيير. والمتبع للنقاشات العامة يلحظ حضورا طاغيا لأسئلة عميقة تخصّ العلاقة بين الدولة والدين، ومفاهيم المدنية والديموقراطية والمواطنة، والأنظمة القانونية والدستورية في الدولة المنشودة، وكيف يكون وجود الدولة مشروعا؟ وهل يقف دورها عند أمور تنظيم المجتمع؟ وهل يمكن الحديث عن حياد ذلك التنظيم؟

لهذا كله كان من المهم أن يتداعى العلماء والمفكرون والمثقفون والسياسيون إلى المشاركة في هذه النقاشات والعمل على رفدها وترقيتها إلى حوارات علمية ومناقشات فكرية هادئة يطرح فيها كل تساؤلاته وتصوراته عن مفهوم الدولة، وأسسها في المجتمعات الحديثة، وعلاقة الدين بالدولة ونظام الحكم بكل أبعادها وحدودها.

إن أحد أهم المقاصد المبتغاة من وراء مثل هذه اللقاءات الفكرية هي حثّ الناشطين والباحثين والمثقفين، وتزويدهم برؤية دقيقة عن المفاهيم المتصلة بالدولة، وبالخصيلة الفكرية التي أنتجها العلماء في هذا المجال. ولا يخفى أن هذا الموضوع من السعة والتشعب بما لا يسمح باستيعابه في مؤتمر واحد، بل يتطلب العديد من المؤتمرات وورشات العمل وحلقات التدريب.

وعليه فإن المبتغى من هذا المؤتمر أن يكون فاتحة لسلسلة متصلة منهجياً، تتناول المفاهيم والنظريات والتطبيقات المناسبة والتنزيلات العصرية المتصلة بهذا الحقل. لهذا تمّ اختيار القضايا الكلية والمفاهيم المؤسّسة للدولة، وما يتصل بها من قضايا عامة، بحيث يتخذ النظر فيها سبيلا إلى مناقشة التساؤلات والإشكالات التي تشغل الشعوب في عصرنا الراهن. ونرجو أن يكون المؤتمر التالي أكثر تخصصا وعمقا، يتناول القضايا المتصلة بالدولة والمجتمع من وجهة مقاصدية، ثم يأتي الذي يليه متمّما لكل ما لم نستطع تغطيته من موضوعات مهمّة في المؤتمرين السابقين، لاسيما تطوير التطبيقات المعاصرة لمنظومة السلطات الثلاث. والذي نرجوه أن تتوج هذه السلسلة بورقة نهائية توافقية تتضمن زبدة تلك اللقاءات العلمية، تكتسب موثوقية علمية ومرجعية.

كلمة المؤتمر

أ.د. رجب شتورك

تركيا/ رئيس المؤتمر – المدير العام لايثار

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

هذا المؤتمر جاء في توقيت زماني وإحداثيات مكانية تعبّر عن حاجة واقعية تتجلى في إسقاط النظريات النمطية المتعلقة بالدولة على الواقع، على نحو يغطي تطلّعات الشعوب إلى تطوير نظم الدولة وسلطاتها ودستورها ومؤسساتها، بما يواكب التحوّلات الكبيرة التي يشهدها العالم. هذا المؤتمر جاء في سياق سلسلة المؤتمرات الدولية التي بدأت بها مؤسسة استانبول للتعليم والبحوث (إيثار) العام الماضي، والتي تسعى من خلالها لمعالجة قضايا عصرية ملحة على نحو أكاديمي منفتح.

هذا المؤتمر تظاهرة علمية جاءت ثمرة تعاون بين مؤسسة استانبول للتعليم والبحوث (إيثار) والمؤسسة الوطنية للدراسات والبحوث (نصر) في استانبول، ومؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي في لندن، والمنتدى السوري للأعمال في استانبول، وبلدية اسكدار. وإن (إيثار) إذ تتقدم بالشكر الجزيل لهذه المؤسسات على استجابتها الكريمة لعقد هذه التشاركية، فإنها في الوقت ذاته ترحو استمرار هذه التشاركية في استكمال سلسلة من الفعاليات تغطي مزيدا من المحاور المتعلقة بالدولة.

أرجو لمؤتمرنا النجاح والتوفيق.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

كلمة مؤسسة استانبول للتعليم والبحوث (ايثار)

سوريّة/ ايثار – جامعة السلطان محمد الفاتح

د. محود مصري

باسم مؤسسة استانبول للتعليم والبحوث (ايثار) نحياكم جميعا ونرحب جميعا أجمل ترحيب وأصدقاه في افتتاح أعمال مؤتمر الدولة بين الماضي والمستقبل، ونتقدم بالشكر الجزيل إلى جميع المؤسسات التي شاركت ايثار في تنظيم هذه التظاهرة العلمية: المؤسسة الوطنية للدراسات والبحوث (نصر) في استانبول، ومؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي في لندن، والمنتدى السوري للأعمال في استانبول، وبلدية اسكودار، على استجابتهم الكريمة للمشاركة في المؤتمر، كذلك نتوجه بالشكر إلى جميع العلماء المشاركين الذين سيتحفوننا ببحوثهم القيمة، ونخصّ بالشكر أعضاء اللجنتين العلمية والتنظيمية للمؤتمر الذين بذلوا جهدا كبيرا مشكورا في الإعداد لهذا المؤتمر وإبرازه إلى الوجود.

لا يخفى عليكم أيها الإخوة أن التحوّلات الكبيرة التي تشهدها بلدان إسلامية كثيرة والتي اقترنت بحراك شعبيّ عارم رافقها غيابٌ للدولة في الواقع، وغياب للتخطيط لدولة المستقبل التي ترضي بأسسها ودستورها وسلطاتها وقوانينها تطلّعات الشعوب، والتي تراعي خصوصياتها الاجتماعية والثقافية والدينية. والمرجو من مؤتمر هذا أن يسد هذه الثغرة التي أضحت سدها من أوجب الواجب على العلماء المتخصّصين.

إن ما أشرت إليه من علاقة بين إقامة المؤتمر وواقع الحال في عدد من الدول الإسلامية لا يعني تغليب الجانب السياسي على الجانب الأكاديمي في المؤتمر، كل ما في الأمر أن نضع ما يكتبه الأكاديميون في

هذا المجال في خدمة السياسيين ليساعدهم على تصحيح التوجّهات واتخاذ القرارات المناسبة التي تطمح إليها شعوبهم في مسيرة التغيير.

أرجو أن يكون هذا المؤتمر فاتحة لسلسلة من المؤتمرات والفعاليات تغطي مجموعة كبيرة من المحاور التي لم نستطع تغطيتها في مؤتمر واحد. ونحن نتطلع إلى استمرار التشاركية بين المؤسسات المنظمة للمؤتمر لتحقيق هذا الغرض النبيل وإنجاز هذه المهمة العظيمة.

أرجو لمؤتمركم هذا النجاح والتوفيق والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

كلمة المؤسسة الوطنية للدراسات والبحوث (نصر)

العراق / المؤسسة الوطنية للدراسات والبحوث

د. مهند العلام

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد

في البداية تشكر الوطنية للدراسات والبحوث **NASR** البروفسور رجب شان تورك وفريقه العلمي على التنظيم الرائع لهذا المؤتمر، كما تتقدم بالشكر لمؤسسة الفرقان للتراث الاسلامي والمنتدى السوري للأعمال ولبلدية اوسكدار على المشاركة في تنظيم هذا المؤتمر.

السيدات والسادة:

في تاريخ الشعوب والأمم لحظات جميلة وسعيدة تتحقق حينما يستطيع شعب رسم آماله ومستقبله. ونحمد الله تعالى أن هياً لنا في هذا المؤتمر الكبير سبيلاً لتحقيق تلك اللحظات السعيدة من حيث القدرة والحرية لرسم مستقبل منطقتنا بصورة ناجحة وصحيحة.

إن تلمس الخروج من الأزمات المتوالية التي يشهدها الشرق المسلم يفرض علينا تطوراً فكرياً مناسباً يعتمد على سنن التاريخ وحركته. وإن تأسيس نظرية للدولة المدنية الحديثة باعتباره تطوراً وتحولاً فكرياً معتبراً وجديداً يعتمد على تجارب الأمم والتراث ومستخدماً للفرضيات التاريخية كعلامة للاستدلال ولتأسيس قواعد النجاح والصواب والقوة والعدالة والاستمرارية التاريخية، يستعيد فيه أبناء هذه المنطقة مجاهم الحيوي في الشرق الإسلامي.

كذلك يكون الاعتماد من خلال الاعتراف الكامل والحقيقي لقوى مجتمعاتنا المحلية لمنطقتنا، التي تتمثل بالتنمية الرائعة التي تشهدها تركيا وبالمقاومة بكافة صورها في العراق.. وفلسطين وبثورات

الربيع العربي في تونس ومصر وليبيا واليمن وسوريا، التي سترسم لشعوبها مسارا تاريخيا تترسخ فيه مبادئ الحريّات العامة والحقوق والعدل والمساواة والتنمية والمواطنة والاستقلال.

إن عرض الرؤية المشتركة ستعطينا صورة مثالية وفريدة للمستقبل.. فقيم الحق ستظهر بشكلها الواضح من خلال التوازن في جميع جوانب الحياة، وميادين تطورها ورقّيها وضعفها، الأمر الذي سيمثل المخرج الحقيقي للجوانب التطبيقية من أسسها النظرية.

ومن الصور التي رسمها الإسلام للدولة هو أن يكون النظام العام فيها منسجما مع عقيدة الأمة وثقافتها تبعا لموازن القبول والقوى والاختلاف، حيث إن الدين لله وفيه يتساوى الناس جميعا وتتفتح أمامهم سبل الحياة الحرّة العادلة والمتوحّدة والكريمة.

فعلى مدار التاريخ كان الدين فاعلا ومعتّدا على كل الادوات التي تمكّنه من أداء مهمّته بما فيها السياسة والدولة. ثم بعد هذا ينظر إلى المكوّنات الأخرى فيعترف بالخصوصيّات ويمنحهم ما يحافظون به على هويتهم وكامل حقوقهم والانفتاح على مختلف توجّهاتهم واخلاقيّاتهم وعقائدهم. إن احترام قيم الاخرين ليس واجبا فقط وإنما المشاركة في تلك العادات والقيم هي المفتاح لبناء دولة قابلة للحياة وناضجة وناجحة.

إن معايير الصواب والحق للبناء لن تكون على أسس تاريخية وعقائدية فحسب، وإنما بمعايير الاستمرارية والنجاح والتنمية أيضا.. وبتغيير الوعي الإنسانيّ بالذات المختلفة وبالعدل والمساواة وتسكين هذه المطالب بالتعاقد الاجتماعيّ الشامل.

ولابد لهذه الدولة المنشودة من هوية خاصة بها في الأرض والشعب والسلطة.. جامعة بين التحالفات والصراعات.. السلطات فيها محكومة لا حاکمة ومراقبة ومحاسبة من الشعب كلّ وفق معايير العدالة.

ولذا فإننا نتطلع في هذا المؤتمر إلى تجربة إسلامية جادة ومستقلة، تظهر فيها هوية الدولة والأمة الإسلامية.. تكون نموذجا في الإنسانية والحضارية والرقى.. وتكون معايير الديمقراطية حاضرة في فلسفتها حيث الشورى والعدالة الاجتماعية والمجالس الاستشارية.. والقوى الناعمة في منابر المساجد ومجالس الوعظ.. كلها ممارسات تكون حافظة لبقاء قيم الحرية والعدالة إلى حد كبير. وفقكم الله سادتي الأكارم، وأسأله سبحانه أن يفتح عليكم أبواب رحمته، وأدعو الله لكم وللمؤتمر التوفيق والنجاح والصواب، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

كلمة مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي (لندن)

لندن/ مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي

أ. صالح شهبوري

أصحاب السعادة والفضيلة، العلماء الأفاضل، الحضور الكرام، الأخوة والأخوات
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

أحييكم باسم مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي في لندن، ويسعدني أن أكون اليوم معكم وأن
تشارك مؤسستنا في هذا التعاون الخماسي المبارك في هذه التظاهرة العلمية، وفي هذا المهرجان العلمي
المهم، في موضوع شائك ومتشعب هو موضوع الدولة.

وقد أريد لهذا المؤتمر أن يكون مؤتمراً عاماً، بل مدخلاً إلى هذا الموضوع. ولا يخفى عليكم أن هذا
المؤتمر يأتي في وقت مهم للغاية، خاصة في ظل الأحداث الراهنة التي نراها على الساحة الدولية،
وبالأخص على الساحة الإسلامية، من تغيرات سريعة تمس صلب موضوع الدولة.

وقد شهدنا سقوط كثير من الأصنام وشهدنا، سقوط كثير من الأنظمة، وكل ما نرجوه هو أن لا
تسقط الدول، فقد كادت أن تسقط بعض الدول، لذا من المهم، بل من الأهمية بمكان التحدث
والتعمق في موضوع الدولة بدءاً من النظرة الشاملة، وأملاً في التطرق إلى هذا الموضوع في المستقبل
القريب -إن شاء الله- من جوانب مختلفة، خاصة بهدف إلقاء الضوء على التحديات التي تواجه
الدول المختلفة، وبغية تفادي كل ما يمكن أن يتهدد سقوط الدول، بل أن نكون مشاركين فعالين في
مجال بناء الدولة الحديثة، التي تقام على المبادئ، قبل أن تؤسس على أي اعتبار آخر، أعني المبادئ

السامية الإنسانية، التي هي في الوقت نفسه مبادئ إسلامية، ألا وهي مبدأ الحرية والعدالة والتكافل الاجتماعي، وهذا ما نحن بأمس الحاجة إلى ترسيخه اليوم.

ويسعدنا أن تشارك مؤسسة الفرقان في هذا المؤتمر المهم من خلال مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، وهو مركز انشئ، بل ضُم إلى مؤسسة الفرقان للتراث الاسلامي، وهو يُعنى بإحياء فقه المقاصد، وإحياء المفاهيم والمبادئ السامية للشريعة الإسلامية، والأهداف التي تنزلت من أجلها الشريعة، المتمثلة بتحقيق مصالح الناس ودرء المفسد عنهم. وثمة غاية أخرى للعناية بفقه المقاصد تتمثل في تكون الشخصية الإسلامية المعاصرة المتميزة، التي هي مرتبطة بالأصل ومتصلة بالعصر، حتى لا تنحرف هذه الشخصية باتجاه الإفراط والتفريط.

كل ما نرجوه من هذا المؤتمر أن يلقي الأضواء على المبادئ العامة للدولة، والتركيز بالأخص على ما يتصل بمجال مقاصد الشريعة، والدور التي تستطيع أن تلعبه هذه المقاصد في بناء الدولة الحديثة، التي يوجد فيها مكان لكل إنسان حر وشريف، بغض النظر عن انتمائه القومي أو الديني أو العرقي أو الحزبي.

أتمنى لهذا المؤتمر النجاح، ونتطلع بشوق إلى أعماله، وإلى المحاضرات القيمة التي ستلقيها كوكبه من الأساتذة والعلماء الذين جاؤوا من شتى البلاد. والشكر الجزيل لبلدية أسكدار ومؤسسة إيثار لتنظيم هذا المؤتمر المبارك، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

كلمة المتدنى السوري للأعمال

سوريّة/ المتدنى السوري للأعمال

أ. غسان هيتو

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

بدايةً.. أوّجّه خالص الشكر لدولة تركيا الصديقة.. وشعبها الطيب المعطاء العريق.. لما قدموه ولا زالوا لأبناء الشعب السوري من مساعدات وتسهيلات، خلت مثيلاتها في كثير من الدول العربية والإسلامية الأخرى مع الأسف الشديد. ولا أجد نفسي إلا مشيداً بهذا البلد.. الذي غدا أنموذجاً فريداً يجذب، ويشدّ انتباه شعوب المنطقة الثائرة على الاستبداد.

أيها الحضور الكريم

لقد فقدت الدولة القومية كشخص اعتباري، وأصلته الحداثة وسرعة تدفق المعلومات والتطور التكنولوجي، القدرة على الضبط والإلزام بمعناه الكلاسيكي، ولم تعد القيم التي تحكمها مرتبطة بحدود جغرافية معينة أو مساحات مقطّعة على خارطة الكرة الأرضية، بل تعدّت ذلك إلى أن تكون عالمية في مضمونها، ذات لمحة إنسانية تبتعد عن التعصّب المسرف لفئة معينة أو إقليم معين أو قيم موروثية، فأصبحت النظم الحاكمة لهذا المفهوم الفريد والضروري أبعد ما تكون عن الجمود، ولتتمتع بمرونة أكبر وتجاذب إيجابي أثناء التفاعل الأساسي مع المحيط الخارجي.

في نظرة عامة، لم تكن الدولة في العالم العربي أثناء أداؤها للدور المنوط بها إلا عاملاً يتفاعل بشكل سلبي مع المجتمع، فبعد أن انتقصت سيادتها، أو انتفت إن صح التعبير، أثناء التفاعل مع الوحدات الدولية الأخرى، وغدت حكرًا على الشعب، كمبرر للغطرسة والاستبداد؛ بدأت تلعب دور عامل

مدّمّر للنسيج الاجتماعي الداخلي، كي تحافظ على الاستقرار. أي أن ما نشأ في الحالة العربية هي كيانات تشبه الدولة في شكلها السياسي والقانوني، وتُنَاقِضُها كنظامٍ ومؤسسات وأهداف، فكانت أقرب إلى دول هجينة تمتلك جيشًا وأجهزة أمنية ودوائر، مهمتها الأولى والأساسية هي قمع الشعوب وتكبيّل قواها الحيّة والحرة، بعد أن عملت على نشر وإنتاج شبكات من الفساد والإفساد والعصبيات المذهبية والطائفية.

فما يلبث كل ذلك أن يصل بالشعوب إلى الانفجار والتمرد على مفهوم المواطنة نفسه، والبحث عن الهوية التي فشلت الدولة في غرسها خلال عقود من النشوء، وهو ما سيدفع بأجيال من الشباب لإعادة النظر بكل القيم والأعراف والموروثات والمبادئ، باعتبارها جزءًا من حقب حكم، كانت الدولة الضحية الأولى فيها.

هذا يدفعنا إلى القول، بأننا اليوم، في أمس الحاجة إلى إيجاد عقد اجتماعي جديد، يتجاوز بمضامينه الإنسانية حدود سايكس بيكو، في حال بني هذا العقد بشكل صحيح على القيم التشاركية في مجتمعاتنا العربية والإسلامية.

وباعتبار أن الثورات العربية القائمة حاليًا مجتمعية خالصة، فلا بد من إعادة تفكيك الخطاب السياسي، على الصعيد الخارجي منه بشكل خاص، لينعكس عبر إعادة إنتاج للدولة العربية والإسلامية، وفقًا لوظيفة المجتمع الجديدة، عبر تحالفات بينية، عربية إسلامية أولاً وضبط العلاقات مع الخارج لاحقًا.

إنني -كممثل عن المنتدى السوري للأعمال في هذا الجمع الكريم- أعبّر لكم عن اعتزازنا بلقائكم، والاستماع إلى أطروحاتكم التي ستغني إن شاء الله التجربة العربية والإسلامية، أثناء المخاض الذي تعيشه الأمة بشكل عام، وسورية على وجه الخصوص في المرحلة الراهنة.

لا طال عليكم بؤس.. ولا خلت الدنيا من أمثالكم، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدولة والتراث السياسي		
رجب شتورك	العدالة أساس الدولة: التغيير والتنوع في التفكير والتطبيق السياسي في الحضارة الإسلامية	. ١
عماد الدين الخليل	دولة الإسلام الأولى: التأسيس العقدي والتطبيق التاريخي	. ٢
الحسن بنعبو	مراجعات نقدية لأسس الدولة في الفكر السياسي الموروث	. ٣
سندس أبو ناصر	طبيعة المفاوضات الدولية عند كل من الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية	. ٤

العدالة أساس الدولة: التغيير والتنوع في التفكير والتطبيق السياسي في الحضارة الإسلامية

تركيا/ ايثار، معهد تحالف الحضارات

أ.د. رجب شتورك

مقدمة:

لو أننا تساءلنا: ما هي الدولة، وكيف كانت، وما الذي ستصير إليه؟ ثم كيف كانت السياسة، وكيف تطوّرت؟ فإننا نرى أن الإجابة على هذه الأسئلة ليست واحدة، وإنما تختلف باختلاف الحضارات المتعددة. والأبعد من ذلك فإن هناك مدارس مختلفة في الفكر السياسي ضمن الحضارة الواحدة. ومن ناحية أخرى فإن المؤسسة التي نسميها بالدولة هي في تغير مستمر حسب الحاجة ضمن شروط اقتصادية واجتماعية وثقافية. ولذا تكون الإجابة على سؤال "ماهي السياسة وماذا ستكون وماذا ينبغي أن تكون" تختلف من قرن لآخر.

ونحن مضطرون للإجابة على هذه الأسئلة ضمن ظروفنا الخاصة، وعندما ننظر في الحضارة الإسلامية نجد لهذه الأسئلة أجوبة مختلفة ومتباينة، وسأتناول موضوع الجواب على هذه الأسئلة في عصرنا انطلاقاً من الأجوبة الموروثة الكثيرة هذه.

لا بد من الجواب على أسئلة "ماهي السياسة، وكيف ينبغي أن تكون؟ وماهي الدولة، وكيف ينبغي أن تكون على أساس تاريخي، لأنه كما أنّ اللغة التي نتكلم بها قواعد موروثة (النحو والصرف) بُنيت عليها، كذلك فإن للفكر الاجتماعي والمؤسسي قواعد أصولية موروثة أيضاً، فالمحتوى قد يتغير ولكن القواعد الأصولية لا تتغير.

وللحضارة الإسلامية قواعد أصولية بُنيت عليها، ورغم تغير المحتوى في كل عصر، ورغم وجود فكر وشعور خاص به، ورغم تأليف كتب مختلفة في كل عصر فإن هذه القواعد الأصولية لا تتغير

ولا تختلف، وتغيّرها نادر جداً. فمع أن أصول الفقه مستمرة، غير أن الأحكام والفتاوى يمكن أن تتغيّر بتغيّر الأزمان.

ولا بد من الوقوف على هذه القواعد الأصولية والتنّب إليها، ومن ثمّ الوقوف على المحتوى، إذا نظرنا تاريخياً في مؤسسة الدولة والفكر السياسي، فيمكننا القول بأن كلاّ منهما مرّ بمراحل مختلفة.

١: مراحل الدولة في تاريخ الإسلام:

إن أولى هذه المراحل وأهمّها هي مرحلة عصر النبوة وعصر الخلفاء الراشدين، التي تمثل مرحلة التكوين حيث تكوّنت وظهرت فيها كل مؤسسات وأفكار الحضارة الإسلامية. لم تكن قبل الرسول عليه الصلاة والسلام والقران الكريم حضارة إسلامية، وولدت هذه الحضارة مع القرآن الكريم والسنة النبويّة، في حين كانت هناك حضارة غربية قبل وجود الدين المسيحي مثلاً. ولذلك فإن المسيحية أضيفت إليها، وأصبحت عنصراً من عناصرها ولوناً واحداً فقط من ألوانها.

ولكنّ الحضارة الإسلامية بما أنها ولدت مع الرسول صلى الله عليه وسلم ومع القرآن فإن العنصر المؤسس لهذه الحضارة هو القرآن الكريم والرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، ففيها لون واحد فقط هو لون الكتاب والسنة، وليس لهما لون واحد فقط بين ألوان عديدة مختلفة.

إن المرحلة التي تلت مرحلة النبوة والخلافة الراشدة هي المرحلة التي يمكننا أن نسميها بالمرحلة الكلاسيكية، التي بدأت بالأمويين وبقيت حتى عهد التنظيمات في القرن التاسع عشر الميلادي إبان الخلافة العثمانية (١٨٧٦ - ١٨٣٩)، وكانت المؤسسات الإسلامية والفكر الإسلامي هو الفكر السائد والغالب والوحيد في هذه المرحلة الكلاسيكية.

وأما المرحلة التي بدأت بالتنظيمات واستمرّت حتى سقوط الدولة العثمانية أي سقوط الخلافة وإغائها (١٩٢٤)، فهي مرحلة الحداثة. وهذه المرحلة هي مرحلة محاولة مزج المؤسسات الغربية بالمؤسسات الإسلامية، وما يسمونها بمرحلة التجديد والتجدّد والبعث والإصلاح.

وأما المرحلة التي تلت ذلك فهي مرحلة ما بعد الخلافة، مرحلة الاستعمارات والاحتلالات، وظهرت فيها الدول المبنية على أساس القوميات، وكذا ظهرت فيها الحركات الإسلامية، التي انتشرت نظرياتها السياسية المطروحة في كل مكان.

وأما المرحلة الخامسة فهي مرحلة المستقبل. فنحن في هذا الاجتماع العلمي سنقف على الاستشراف العلمي للمستقبل: "ماذا سيكون، وماذا ينبغي أن يكون" من جهة، والمبادئ التي ستوجه وستحكم في مستقبلنا من جهة أخرى.

٢: الدولة في صدر الإسلام:

إن في الحضارة الإسلامية تراث سياسي غني ومتنوع جداً، وإن أهم الأسباب في ذلك كونه عليه الصلاة والسلام كان رجل دولة وسياسياً عظيماً، ولا يمكن توقُّع وجود هذا التراث في المسيحية، لأن عيسى عليه السلام لم يكن رجل دولة ولا سياسة، وكذا البوذية فإن بوذا لم يكن رجل دولة ولا سياسة.

في الإسلام كان الرسول عليه الصلاة والسلام رئيس الدولة شخصياً، ولذلك مثلت أفعاله وأعماله وتطبيقاته في هذا المجال السنن السياسية. وقدّم بصفته هذه مثالا عملياً وأسوة لخلفائه رجال الدولة من بعده. المثل لرجل الدولة في الغرب هو "الملك الفيلسوف" (philosopher king)، وأما عندنا فهو "ولي الأمر"، أو "الأمير الفاضل"، وهذا مأخوذ من النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه وخلفائه الراشدين.

هل قدّم النبي عليه الصلاة والسلام -بصفته رئيس دولة- في مجال الدولة القدوة وفلسفة السياسة شيئاً جديداً مميّزاً؟ نعم قدّم شيئاً كثيراً، فهو أول من فرّق بين الدولة ورئيس الدولة في العالم، إذ كان فيمن قبله رئيس الدولة والدولة شيء واحد، وهو أول من أعطى الدولة الشخصية المعنوية، وعزلها كمؤسسة مستقلة عن شخصيته، وهو أول من عزل مال الدولة عن ماله الشخصي باسم "بيت

الihal"، ويبيّن بوضوح أنه بوصفه رئيسًا للدولة يحرم عليه وعلى عائلته أن يأخذوا من بيت الihal شيئًا، في حين كانت أموال الدولة من قبل ملكا لرئيس الدولة أو الملك، يستطيع التصرف فيه كما يشاء، وأما النبي عليه الصلاة والسلام فقد بيّن بشكل واضح وجلي أنه لا يحق له أن يتصرف في بيت الihal لمصلحته الشخصية ولا لعائلته. وهكذا بين أنّ صلاحيات رئيس الدولة ليست مطلقة، وأثبت هذا لأول مرة في تاريخ البشرية.

إنه يؤسس بهذا التفريق وتطبيقاته شخصية معنوية للدولة من جهة، ويكرّس أن خزينة الدولة تعود ملكيتها لهذه الشخصية المعنوية، ويرسم حدود صلاحيات رئيس الدولة، ويضع حدًا للطاعة له من جهة أخرى. ويوضح أن الطاعة مقيّدة بالمعروف، أي في الأشياء المقبولة من قبل الدين والعرف الاجتماعي الموافق للشرع. في حين كانت الطاعة للرؤساء -في الدول الأخرى في عهده والعهود التي قبله- مطلقة ولم تكن لها حدود. هذا التطبيق استمر في عهد الخلفاء الراشدين وفي العهود الأخرى.

من هو الرئيس الأول الذي عاش بمرتب لأول مرة في تاريخ البشرية؟ إن المثل الأول في ذلك هو سيدنا أبو بكر الصديق رضي الله عنه، فقد كانت في العهود الماضية أموال الدولة ملكا للرئيس بدهاءة، ولذلك لم يكن يحتاج الرئيس لقبض مرتّب. هذا التطبيق بدأ مع سيدنا أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وطبّقه من بعده كلّ الخلفاء. فعلى سبيل المثال كان السلاطين العثمانيّون موظفين للدولة ويعملون مقابل مرتّب، فكما كان للصدر الأعظم والمسؤولين الآخرين رواتب كان للسلطان راتب أيضا، وما كان يخوّل له أن يأخذ -ولو قرشًا واحدًا- من خزينة الدولة.

ومما قدّمه النبي عليه الصلاة والسلام من إسهامات في هذا المجال هو جعل المصلحة العامة والعدالة الأساس المشروع للسياسة، ومن ثم منع التصرف العشوائي في حق الشعب، ومن ذلك أخذ المشرّعون القاعدة الفقهية المتفق عليها: "التصرف على الرعيّة منوطٌ للمصلحة". فالتصرفات التي تهدف إلى المصلحة والمقاصد هي المشروعة فقط.

ومن ناحية أخرى لم يؤسس النبي عليه الصلاة والسلام سلطنة لعائلته، وكانت الرئاسة في ذلك الوقت تنتقل بالوراثة من الأب إلى الابن، فبشكل ثوري نبويّ ألغى النبي عليه الصلاة والسلام هذا الإجراء، ويبيّن أن الأولى بالخلافة ليس أولاده وعائلته وإنما الأجدر بها هم أصحاب التقوى والعلم ومن هم أهل لتلك الأمانة، وبذلك كان أبو بكر الصديق رضي الله عنه الخليفة من بعده، ومن بعده سيدنا عمر رضي الله عنه، فكل هذه الإجراءات هي إسهامات منه عليه الصلاة والسلام قلبت المفاهيم السائدة.

وإذا نظرنا من هذه الجهة في الحضارة الغربية، نرى أنها لم تستطع التفريق بين الدولة ورئيس الدولة إلا في عهد الدولة الحديثة، عندما بنيت الدول على القوميات، وكذا تحديد صلاحيات الدولة كان أيضًا في العصور الحديثة. وهكذا كانت القوانين والقواعد التي سنّها النبي صلى الله عليه وسلم قبل ١٥ قرنًا، تخاطب المستقبل، وكانت ذات أفق بعيد، ونظرة نبويّة ثابتة.

٣: التراث السياسي الإسلامي:

بعد تطبيقاته صلى الله عليه وسلم المتصلة بشؤون الدولة في عهده، تناول العلماء موضوع السياسة بكلّ جدية وألّفوا في هذا المجال كتباً كثيرة، لكن معظم هذه المؤلفات لا تعرف في وقتنا الحاضر. وقد قررت في الجامعة في قسم العلوم السياسية مادة باسم: "مصادر الفكر السياسي التركي"، وذلك أن الفكر السياسي يدرّس في جامعاتنا بوجهة نظر غربية تمامًا، ولا تدرّس أي فكرة لمفكر أو فيلسوف تركي ومسلم. وربما كان قبل عشر سنوات مجرد ذكر "تاريخ الفكر السياسي الإسلامي" ممنوعًا، ونحن عندما نقول "الفكر السياسي التركي" فليس هناك شيء سوى الفكر السياسي الإسلامي.

مع الأسف لا يوجد كتاب دراسي مؤلف بشكل شمولي في هذا المجال، فإن مصادر هذه المادة لم تطبع في عصرنا ولم تترجم، إذ إن بعضها موجود باللغة العربية ولم يترجم إلى التركية، ولعلّ أكثر العهود إهمالًا هو تاريخ الفكر السياسي الإسلامي في العهد العثماني، لأن بعض المؤلفات العائدة

للعهد قبل العثماني قد طبع وموجود باللغة العربية، ولكن المؤلفات العثمانية قد نسيت وأهملت، وكلها موجودة في المكتبات على شكل مخطوطات، لذا اتخذنا قرارا بنشر المؤلفات السياسية العثمانية لنشكل سلسلة في ذلك، فعلى سبيل المثال فإن جامعة كامبرج شكلت سلسلة منشورات في السياسة الغربية¹ تصل إلى أكثر مئة كتاب، فقررنا نشر الفكر السياسي العثماني على هذا المنوال، وظننا في البداية أن الكتب الموجودة في هذا المجال ما بين أربعين وخمسين كتابًا في أفضل تقدير، وساعدني في هذا المشروع الدكتور جنيد كوكصال وأصدقاء آخرون، وعندما بدأنا بالمشروع وجدنا أكثر من خمسمئة كتاب، وتبين لنا أنه مشروع كبير، فقد كنا نرى أن الدولة العثمانية أصغر مما هي، في حين أنها كانت مدرسة سياسية غنية وقوية جدًا، واضطررنا إلى تضيق مشروعنا، واكتشفنا أنه ليست هناك مدرسة واحدة فقط في الفكر السياسي في الدولة العثمانية، بل هناك أكثر من مدرسة واحدة. في بداية الأمر كنا نظن أن هناك فقط تقليد "سياسة نامه" في التأليف، وبعد ذلك علمنا أن الكتب المؤلفة ليست على نسق وطراز واحد بل أنواع كثيرة، ووجدنا الفقهاء تناولوا السياسة من الناحية الفقهية وألفوا فيها، وكذا علماء الكلام من الناحية الكلامية، والصوفية من الناحية الصوفية، والمؤرخين من الناحية التاريخية. إذا هناك تقاليد متعددة في تناول الفكر السياسي. ومن ناحية أخرى رأينا أن هذه التقاليد ليست منفصلة عن بعضها تمام الانفصال، وليست متناقضة فيما بينها، بل إن كل تقليد فيها يكمل الآخر، وتتناول في مجموعها السياسة من جميع جوانبها.

وجدنا أن الدولة العثمانية عبارة عن استمرار للحضارة الإسلامية، وأن العثمانيين حولوا الحضارة والدين الإسلاميين اللذين ورثوهما إلى شكل أكثر انتظامًا وتطورًا ملبين لمطالبات الوقت. لقد انتهج العثمانيون في السياسة تطوير ما ورثوه وجعله أكثر مؤسساتية، ولم ينتهجوا نهجًا خاصًا بهم مقطوعًا

¹ Western classics in politicae thousht.

عن التقاليد الموروثة. وكما أَلَّفوا في الموضوع مئات الكتب المستقلة، تناولوا في بعض كتبهم الفكر السياسي عموماً.

١:٣: التقليد الفقهي في التفكير السياسي الإسلامي:

فالأول والأهم من ذلك المدرسة الفقهية، فالسياسة في العهد العثماني قبل كل شيء تم تناولها من الناحية الفقهية وتنظيمها، ويمكننا القول بظهور وجهات نظر مذهبية وأصولية مختلفة، فإن للحقوق ثلاثة مجالات في الدولة العثمانية: الشريعة، والسياسة، والحقوق العرفية. فالشريعة والحقوق العرفية أمر معلوم، وأما السياسة فكانت عبارة عن بعض التطبيقات الاستثنائية الخاصة برئيس الدولة. فإذا قال الحنفية السياسة الشرعية فيقصدون بها الصلاحيات الاستثنائية التي حُوِّل بها رئيس الدولة. وأما في المذاهب الأخرى فإن السياسة الشرعية فهمت على أنها نظام الدولة في نطاقها الواسع، فإذا أردنا أن نعطي بعض الأمثلة على مفهوم السياسة الفقهية نذكر: الأحكام السلطانية للمواردي، وغيث الأمم للجويني، والسياسة الشرعية لابن تيمية، وتحرير الأحكام لابن جماعة، وسيف الملوك والحكام لمحي الدين كافي ج، وخلاص الأمة والأئمة للطفي باشا، والسياسة الشرعية كمال الدين قره حصارى (دده جونكي)، ومعراج الايالة لعاشق جلبي، وهو ترجمة لكتاب ابن تيمية، وكتاب ل "دده قورقوت" من أولاد السلطان سليمان القانوني، وهذه الكتب تناولت الموضوع من الناحية الفقهية.

٢:٣: التقليد الفلسفي في التفكير السياسي الإسلامي:

ومن ناحية أخرى تَمْتَنُّوا في الموضوع من الناحية الفلسفية، وسميت السياسة في الفلسفة الإسلامية باسم الحكمة العملية، وهي تتكون من ثلاثة أقسام: الأخلاق، وتدبير المنزل، وهو المسمى الآن بالاقتصاد، وتدبير المدينة، وهي السياسة. والمقصود من المدينة هنا المجتمع، إذا المراد هنا إدارة المجتمع والاقتصاد والأخلاق.

ومن الكتب التي ألفت في المجال الفلسفي: المدينة الفاضلة للفارابي، وهو كتاب يتناول الموضوع من الجانب الفلسفي، لكنه أُلّف بتأثير الفلسفة اليونانية. ومن الكتب المؤلفة من الناحية الأخلاقية: الأخلاق الناصرية لنصير الدين الطوسي، والأخلاق الجلالية لجلال الدين الدواني، والأخلاق المحسنية لحسين بن علي الكاشفي، وكتب كثيرة أخرى تناولت السياسة على أنها جزء من الأخلاق، ودافعوا عن تنظيم السياسة من الناحية الأخلاقية. وأما الكتب التي تناولت السياسة من الناحية الأخلاقية فمنها: الأخلاق العلائية لکنالی زاده، وسيرة مراد جهان لمحيي كلشني، وشرح الأخلاق العضدية لطاش كبري زاده، وبنفس الاسم أي شرح الأخلاق العضدية لمنجم باشي أحمد، ومواهب الخلاق في مكارم الأخلاق لنشانجي جلال زاده مصطفى أفندي.

٣:٣: التقليد الصوفي في التفكير السياسي الإسلامي:

وأما من الناحية التصوفية: فمن الأمثلة فيما قبل الدولة العثمانية: نصيحة الملوك للغزالي، والتدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية لابن عربي. وأما في العهد العثماني فالكتب في هذا الموضوع كثيرة جداً، لأن الصوفية كان لهم دوراً رئيسياً مهماً في توجيه الشعب والحكام، ومنها: نصيحة الملوك، وتدبير النشأتين لصاري عبد الله أفندي، والتحفة العلية لإسماعيل حقي برصوي، وكذا التحفة الحسكية للمؤلف نفسه، وكتاب عن قوم مشرق لهاشم بابا الأسكداري، وإرشاد المرید إلى المراد لقاسم بن محمد قره حصارى، وترجمة نجم الدين دايه لمرصاد العباد، الذي قدّمه للسلطان مراد الثاني، ونصائح الملوك لعبد المجيد السيواسي. وكل هذه الكتب أُلّفَت كنصيحة للسلطين.

٤:٣: التقليد التاريخي في التفكير السياسي الإسلامي:

قد قام المؤرخون العثمانيون بمحاولة تحليل الظروف التي أدت إلى ظهور الدولة، كما قام به من قبل ابن خلدون وغيره من المؤرخين. يمكننا القول بأن كلاً من نعيماً وكوجي بيك وأحمد جودت باشا وبيري زاده كانوا خلدونيين عثمانيين (مختصين في ابن خلدون)، وإن أول ترجمة لمقدمة ابن خلدون في

العالم كانت إلى اللغة التركية، وعندما دخلت الطباعة إلى البلاد العثمانية كانت المقدمة من أوائل الكتب التي طبعت فيها.

٣:٥: التقليد العملي في التفكير السياسي الإسلامي:

ومن جهة أخرى يأخذ موضوع السياسة حيّزًا كبيرًا من كتب رجال الدولة والوزراء وقادة الجيش، مثل كتاب سياسة نامة لنظام الملك، وكتاب كابوس نامه لكيكاووس، الذي ترجمه إلى التركية مرجيماك أحمد. ومثال آخر من عهد الدولة العثمانية هو كتاب مرآة الملوك لأحمد بن حسام الدين. وإن أغلب كتب السياسة هذه كانت تكتب بناء على طلب بعض الملوك أو الوزراء، ويمكننا تناول هذه الكتب على أنها تقارير رفعت للسلطان، فكما أن الرؤساء في يومنا هذا يأخذون تقارير من المختصين عن الأوضاع السائدة وعن الفساد ومكافحته، فكذلك السلاطين كانوا يطالبون العلماء وأهل المعرفة البارزين في زمانهم.

ومن الأمثلة على ذلك: بير محمد ضعيفي وكتابه كناش الملوك، ومصطفى عالي الكليبولي وكتابه نصحة السلاطين، وكتاب نصائح الوزراء والأمراء للدفتردار صاري محمد باشا هو كتاب موجّه للوزراء والأمراء فقط، إذ يتناول مواضيع تتعلق بالوزير الناجح، وماهي الأمور التي يجب عليه التنبه لها، وكذلك كتاب ربيع الملوك وآداب السلوك لبرتوي أفندي، فكل هذه الكتب تضمّنت النصائح العملية التي تقدّم للملوك والسلاطين والوزراء عن الدولة وكيفية حكم البلاد وإحياءها، ومن الكتب العثمانية أيضًا في هذا المجال كتب عن كيفية إنشاء جهاز الدولة ومنظومتها، وعن علاقة أجهزة الدولة فيما بينها لمؤلفين مجهولين، مثل: كتاب مستطاب، مصالح المسلمين ومنافع المؤمنين، وكنز الملوك.

كذلك أصول الحكم في نظام العالم لحسن كافي أقحصاري، ورسائل كوجي بيك، وأصول الحكم في نظام الأمم لإبراهيم متفرقة، لطفي باشا آصاف نامه ودستور العمل لكاتب جلبي، كل هذه الكتب تتناول المواضيع التطبيقية والتنظيمية.

تقليد الترجمة في التفكير السياسي:

ويمكننا أن نعدّ الترجمة التقليد السادس، حيث أن المؤلفين المسلمين في العهد العثماني وغيره ترجموا كثيراً من الكتب من الحضارات الأخرى في مجال الدولة والسياسة، ولم يتردّد العلماء في ذلك، ولم تكن الاستفادة من تجارب الدول الأخرى -سواء كانت هذه الدول المترجم عنها عاشت بعد أو قبل ظهور الإسلام- مسألة معقدة بالنسبة إليهم. فعلى سبيل المثال تُرجم الفكر السياسي اليوناني إلى العربية وتم الاستفادة من آراء أرسطو وأفلاطون. ويُذكر الإسكندر المقدوني الكبير على أنه قائد كبير في هذا المجال. وكذلك تُرجمت فلسفة الهند من المؤلف بيدبا تحت عنوان كليلة ودمنة في عصور متقدمة جداً، وكذلك ترجمت بعض الكتب والأفكار من إيران، وبكل هذه الأعمال تتجسّد أمامنا أمثلة ناجحة حيّة من إيران والهند واليونان، وهذا ما يدلّ أن المسلمين لم يألوا جهداً في الاستفادة مما رأوه مفيداً من تجارب الأمم الأخرى.

٤: أين نحن من فكرنا السياسي التراثي؟

أريد أن أتساءل الآن، هل ما أُلّف في مجال السياسة في القرن العشرين يعدّ تراثاً جديداً؟ يمكننا خصائص الأفكار والكتب التي أُلّف في القرن العشرين كالآتي:

- هي متأثرة بالغرب مؤلفة بطريقة غريبة.
- في الغالب كانت رداً على الغرب. وفي بعض الأحيان كانت محاولة تركيب (أو توفيق) بين السياسة الغربية والإسلامية، مثل محاولات تلفيق الاشتراكية والإسلام، أو القومية والإسلام، أو الرأسمالية والإسلام.

• كانوا يتناولون المواضيع التي تتناول الفكر السياسي الغربي، مثلاً لما ظهرت مسألة الحاكمية في الغرب وظهر شعار "الحكم للشعب" فظهر عندنا شعار "الحكم لله". فكان الفكر السائد في هذا القرن هو مناقشة ما يظهر في الغرب من المسائل من وجهة النظر الإسلامية.

في رأيي أن أهم صفة للفكر السياسي السائد في القرن العشرين هو عدم علاقتها بالتقاليد السياسية المذكورة فيما تقدم، وعدم ارتباطها بالفكر التراثي الإسلامي ولا يمكن إيجاد صلة بينهما، لا من الناحية الفقهية ولا الأخلاقية ولا التصوفية، إنه نهج جديد منفصل عن جذوره الإسلامية.

وهذه الكتب والأفكار التي ظهرت في هذا القرن لم يتسن لها إمكانية التطبيق، ولم تجرب، وفي حال تجربتها تبين فشلها. ولهذا لم ينجح المسلمون في الفكر السياسي في القرن العشرين، ولم يستطيعوا أن يطوروا ذلك الفكر سواء في المجال التطبيقي أو النظري.

ومن جهة أخرى اهتمت هذه الدراسات في القرن العشرين بالقانون الجزائري الإسلامي والحدود على وجه الخصوص، وكأنهم ساووا بين السياسة الإسلامية وتطبيق الحدود، والنقطة الأخرى هي العدالة الاجتماعية والتوزيع المنصف.

لي صديق كان وزيراً للعدل في بلد إسلامي، جاءه مرّة مجموعة من المتحمّسين، قالوا له: يا سيدي نريد أن نطبّق الشريعة الإسلامية، فقال لهم الوزير: أنا أوافقكم، هيا بنا نبدأ بذلك، ولكن من أين نبدأ بتطبيق الشريعة فقالوا: نبدأ بالحدود، فقال: لا بل نبدأ بالزكاة، فليدفع كل المسلمين في هذا البلد زكاتهم ثم بعد ذلك نطبق الحدود، فهذا مثال جيّد يدل على أهمية ترتيب سلّم الأولويات في هذا المجال.

•: العدالة هي المحور الذي تدور عليه القيم المتصلة بالدولة:

ثمّة سؤال يتبادر إلى الذهن في هذا المجال: هل من نقطة مشتركة بين التقاليد المختلفة للمفسرين والمؤرخين والفقهاء والمحدثين وعلماء الأخلاق وغيرهم، أم أنّ لكل فريق قول مغاير للآخر؟ أقول

إن هناك نقطة مشتركة مهمّة تجمع كل الاختصاصات وكل العلماء، وهي العدالة فكلهم أجمعوا على ضرورتها، ورسموها على شكل دائرة، سموها دائرة العدالة أو دائرة السياسة، فمن غير العدالة لا يكون المجتمع آمناً، ولكي يسود الأمن لا بد من إحقاق الحقوق، وللوفاء بالحقوق لا بد من السلطة، ولكي تستقر السلطة لا بد من قوات الأمن، ولكي تكون هذه القوات لا بد أن تكون خزينة للدولة، ولكي تتكون الخزينة لا بد من مجتمع غني ومرّفه، ولكي يتكوّن المجتمع السعيد المرّفه لا بد من العدالة، وردت هذه الدائرة في أشكال ورسومات مختلفة تبدأ بالعدالة وتنتهي بالعدالة، وسبب ترميزهم للتفكير السياسي الإسلامي بالدائرة أن الدائرة تمكّن من الابتداء والانهاء في نقطة واحدة، وضمن هذه الدائرة الكبيرة دوائر أخرى صغيرة ترمز إلى ما ذكر سابقاً، وهذه الدوائر لا تتفاوت فيما بينها من ناحية الأهمية، فالشعب ليس أهم من الدولة، والدولة ليست أهم من الشعب، وكذا الجيش ليس أهم من الاقتصاد، كما أن الاقتصاد ليس أهم من الجيش، وكذا خزينة الدولة والحقوق.

فنخلص إلى أن أهم مصطلح في الفكر السياسي الإسلامي هو مفهوم "العدالة"، كما أن أهم مصطلح في الفكر السياسي الغربي هو "الديموقراطية"، وكل التقاليد السياسية مجمعة على هذا.

٦: مستقبل الفكر السياسي:

ثمّة سؤال آخر يطرح نفسه: إلى أين يجب أن يتجه الفكر السياسي الإسلامي، وما هو السبيل الذي يجب أن يسلكه؟ وكيف ستكون السياسة، وكيف ستكون الدولة، وما هي مقترحاتنا المستقبلية في هذا الشأن؟

أولاً أريد أن أقول يجب على فكرنا السياسي أن يبنى على المواد التي ذكرتها في الفكر السياسي التقليدي وينطلق منه. مما يعني أنه يجب علينا أن نتعلم من الفكر السياسي في الفقه والفلسفة والأخلاق والحديث والتصوف، ونطوّره ونستمر بالبناء عليه، حيث إننا انقطعنا عن سلسلة فكرنا التقليدي وتعرّضنا لأزمة فقدان الذاكرة الاجتماعية والسياسية والحضارية، مما يوجب علينا ربط

فكرنا بالفكر التقليدي لاستعادة هذه الذاكرة. وكل من أراد الكتابة في الفكر السياسي يجب عليه أن يجيي فكرنا التقليدي، ويحاول الانطلاق به وتطويره.

فالفكر السياسي الغربي مبنيّ على فكرة فلاسفة اليونان مثل أفلاطون وأرسطو القديمة، ومصطلح الديمقراطية استخدم في الفكر اليوناني القديم، وهم بنوا على القديم وحافظوا عليه واستمروا به. إذا لكل فكر قواعد، فيجب علينا أن نحافظ على قواعد فكرنا ونبني عليها، ولو تغيّر المحتوى الفكري بنسبة معيّنة، لكنه يبقى مبنيًا على تلك القواعد، المستمدّة من المنهج الفقهي والمنهج الصوفي، ومنهج الأخلاق الإسلامية، والمنهج التاريخي لابن خلدون، وغير ذلك من المناهج ذات الصلة، التي يجب أن نحافظ عليها.

٧: استحضار المنهج الخلدوني: نحو خلدونية تطبيقية:

مما لا شك فيه أن ابن خلدون كان شخصية مهمة جدًا من هذه الناحية، وقد سبق أن أقمنا المؤتمر الدولي الثالث حول ابن خلدون، وناقشنا في بحوثه تطبيق المنهج الخلدوني. أعني ناقشنا فكر ابن خلدون من ناحية تطبيقية اليوم في البحث العلمي الأكاديمي، ومن ناحية السياسة الاجتماعية وتطبيقاتها.

لقد ناقشنا الفكر الخلدوني من ناحية تطبيقية علمية أكاديمية، وأيضا من ناحية تطبيقية عمليّة، آخذين من هذا الفكر نقطة بداية لبحث المسائل والمشكلات السياسية المعاصرة ضمن إطار السياسة الاجتماعية.

ابن خلدون - كما هو معلوم - عالم موسوعي، فهو فقيه وفيلسوف ورجل دولة ومؤرخ وله في علم التصوف كتاب أيضا، فهو قد جمع ومزج كل هذه العلوم وكل المزايا التي تحدثنا عنها في الأعلى في شخصه، وبالإمكان الإفادة منه بشكل ميسّر في كل هذه العلوم.

٨: أسس السياسة الإسلاميّة:

وفي ضوء تراثنا الفكري والتطبيقي أرى أن تفكيرنا السياسي يجب أن يقوم على خمسة أسس:

٨:١: الأساس الأول: العدالة:

فكما كانت العدالة ركناً رئيساً للدولة في العصور الماضية، فكذلك هي أيضاً ركن عندنا وفي فكرنا. وعلينا أن نبصر ونحدد أسس مشروعية هذه العدالة.

ولا يمكن أن تتحقق هذه العدالة إلا من خلال الدفاع عن تعميمها على كل الإنسانية (العدالة العالمية)، ليس لأجل المسلمين فحسب، بل من أجل البشرية جمعاء، فعلياً أن نفهم ونعي العدالة ضمن هذا الإطار. فالعدالة مطلوبة للجميع، فلو أردنا العدالة للآخرين، فسيأتي يوم يطلبون فيه العدالة من أجلنا. لكن لو طلبنا العدالة لأنفسنا فقط، ومن ثمّ تعرضنا للظلم، فليس لنا الحق أن نلوم الآخرين ونقول لماذا لا يدافعون عنا ولماذا لا يساندوننا. وهذا المبدأ نجده عند فقهاءنا بقولهم: "العصمة بالآدمية"^١، أي أن الإنسان بسبب إنسانيته يجب حمايته من الظلم. ففي الفقه الإسلامي العدالة هي عدالة عالمية، جاءت لتنظيم حياة الناس جميعهم. وغاية ومقصد الشريعة حسب رأي ابن خلدون هي حماية العمران البشري أي الحضارة الإنسانية، فيجب أن نفهم تطبيقات هذا الأمر من هذه الناحية.

وعلياً أن نعطي الأولوية للعدالة الاجتماعية والمشاركة فيها، فالقوانين لا تقوم على أساس المساواة فحسب، بل على مبدأ العدالة الاجتماعية. فيجب أن نعطي أهمية خاصة لهذا الجانب.

^١ وهذا هو المذهب الصحيح، فالكفر ليس علة للاعتداء على الناس، أو استباحة دمائهم وأموالهم، ولا يجوز البتة التعرض لغير المسلمين ممن يعيش بين المسلمين مستأمناً على نفسه وماله وعرضه، فعصمة ذلك كلّ والحفظ عليه مطلوبة لمجرّد آدميته، دون شيء زائد عليها.

٢:٨: الأساس الثاني: الحرية:

فلسطة الدولة مقيدة دون شك، وكذلك صلاحيات رئيس الدولة هي محدودة، وهذا مؤصل في تاريخنا وتراثنا.

٣:٨: الأساس الثالث: المصلحة:

فبشكل مؤكد المصلحة هي أساس عظيم للقرار والمشروعية السياسية.

٤:٨: الأساس الرابع: التمثيل والمشاركة في القرار السياسي:

وذلك عن طريق مبدأ الشورى، ومن خلال عدد من المؤسسات التي ظهرت في تراثنا الفقهي السياسي، مثل مؤسسة (أهل الحل والعقد)، والبيعة التي يظهر فيها تعبير الشعب عن تطلعاته في تعيين رئيس الدولة وغيرها.

الأساس الخامس: المراقبة والمحاسبة:

وهذا أمر مطلوب في جميع شؤون الدولة والسياسة. وللعلماء دور كبير ومهم في موضوع الرقابة على الدولة، فلقد قال علماءنا: الأمراء حكام على الناس، والعلماء حكام على الأمراء، والشريعة حاكمة على الجميع.

٩: الدولة والمقاصد:

ففي هذا المجال تكتسب مقاصد الشريعة أهمية خاصة لأبعد الحدود، فلو أن دولة تدعي أنها تطبق الشريعة ينبغي علينا مساءلتها: إلى أي حد طبقت هذه المقاصد، وإلى أي حد استثمرت هذه المقاصد، وإلى أي حد روعيت فيها هذه المقاصد في إطار مصالح الناس. ومن هذه الناحية علينا أن نهيئ قائمة من المعايير لإيضاح مدى تطبيق الدولة لهذه المقاصد، وإلى أي حد تعدد هذه الدولة إسلامية بناء على تلك المعايير، فكما أن هذه المعايير تستخدم الآن في الاستثمارات المالية في المؤسسات الإسلامية، حيث تُظهر إلى أي حد يوصف هذا الاستثمار في هذه المؤسسة بأنه إسلامي، بناء على قواعد وشروط

محددة. وعليه تُقيّم البنوك حسب تطبيقها لهذه المعايير، فيتبين لنا كم هو إسلامي من استشاراتها، وما هي الأمور الناقصة عندها، ونعرف كم هي درجتها، وماذا عليها أن تفعل ليصبح النظام فيها إسلامياً بالمعنى الحقيقي.

علينا أن نفعل الأمر نفسه بالنسبة للدولة، وفي حال تطبيقنا للمعايير المقاصديّة، يكون بالإمكان تقويم إسلاميّة الدولة من خلالها، فطالما أن غاية الشريعة هي تطبيق هذه المقاصد، فبالإمكان السؤال عن مدى تطبيق الدولة لهذه المقاصد.

أختم بقولي الدولة موجودة لتأسيس الحقوق والعدالة، والعدالة هي أساس الدولة.

دولة الإسلام الأولى: التأسيس العقدي والتطبيق التاريخي

جامعة الموصل / العراق

أ.د. عماد الدين خليل

١: التأسيس العقدي:

١:١: الألوهية: لغة واصطلاحاً: إن معنى أن يكون الله في السماء إله وفي الأرض إله هو أن يكون صاحب الكلمة الأولى هنا وهناك .. الحاكم والمشرع هنا وهناك .. الهالك والمدبر هنا وهناك .. المقدر والمصرف هنا وهناك ..

إن القرآن يقولها صراحة ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤] .. والذين يدعون إلى فصل الدين عن الدولة .. أو إعادة الدين إلى سماواته العليا ورفض تدنيسه بأحوال السياسة، كما يقولون، أو تحييد الدين وعدم تسييسه أو زجه بالسياسة، كما يشتهون، الذين يعلنون بأن ما لله لله وما لقيصر لقيصر .. إنها يقفون، شاءوا أم أبوا، بمواجهة هذه القاعدة القرآنية الصارمة .. الواضحة ..

وكانهم يطلبون من الله سبحانه أن يسحب يديه من العالم وأن يكتفي بحكم ما وراءه .. وحاشاه!! ألا يدري هؤلاء بأن كلمة (ألوهية) لغة واصطلاحاً تعني الربوبية والحاكمية، وأن من يكون إلهاً في أي مكان من الكون والعالم، يكون ربه وحاكمه بالضرورة؟

أفيكون الله إلهاً حاكماً في الكون .. وإلهاً غير حاكم في العالم، لا شيء إلا ليفسح الطريق أمام الطواغيت والأرباب والفراعنة والكهنة لكي يستعبدوا الناس (لحسابهم) من دون الله؟!!

وما هي مصلحة جماهير الناس في أن يتنازلوا عن حريتهم وكرامتهم ومكانتهم في العالم لصالح حفنة من المتألهين في الأرض؟ ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد: ٢٤].

١:٢: الحل الأوحده. إن آيات الحكم بدين الله في الأرض .. أي بمنهجه وتشريعه وقوانينه ونظمه .. واضحة، صريحة، بيّنة: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [البائدة: ٤٤]، ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [البائدة: ٤٥]، ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [البائدة: ٤٧]، ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ﴾ [البائدة: ٤٩]، وإن ألفت محاولة للتعميم عليها لن تزيدها إلا وضوحا بحكم حقيقة الدين نفسه باعتباره طريقا للخلاص، ورؤية شاملة للكون والحياة والإنسان، وبرناجا لصياغة الوجود البشري والتحقق بالوفاق مع المصير.. وإن أية شريعة أخرى يضعها هذا الطاغية أو ذاك، ويصنعها هذا الفرعون أو ذاك، ويخطط لها هذا الإله أو ذاك .. لن تزيدها الإنسان إلا تفتتا وتمزقا.. ولن تزيد الجماعة إلا تعاسة وشقاء.. ولن تتمخض إلا عن ارتطام محزن بين الوجود والمصير..

ثم إن هؤلاء الطواغيت كثيرون جدًّا، ومناهجهم وأديانهم كثيرة جدًّا، وكل منهم يدعي، لسفاهه وغروره وتألهه، إنه هو صاحب الكلمة النهائية في هذا العالم، وإن طريقه هو الطريق.. فأبي من هؤلاء تتبع حشود الناس، وكيف سيكون الناس -وهذا ما كان فعلا- لو أن كل جماعة منهم انتموا لهذا الطاغوت أو ذاك، وقاتلوا عنه، ورفضوا دعوة الفراعنة الآخرين؟

إن معضلة التاريخ البشري هي هذه، وإن الحل الأوحده هو هذا: الانتماء لدين الله الواحد .. لصراطه المستقيم الذي لا صراط غيره ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٦].

٣:١: إما الله وإما الطاغوت: فمن تريدون أن يشرع لكم: الله المنزه عن الميل والظن والهوى، أم العباد المترعون ميلا وهوى، الممثلون ظنا والذين تبين لكم في رحلة التاريخ البشري كم هم حريصون على عدم تجاوز مصالحهم الخاصة إلى مصلحة الإنسان، والتنازل عن مواقعهم المتفردة من أجل جماهير الناس؟

إن الدين يريد أن تكون للناس جميعا، لأن الله هو خالق الناس جميعا، وربهم وإلههم.. والطواغيت يريدونها لهم أولا، ولحفنة ممن يسبّحون بحمدهم ويعززون سلطتهم في الأرض ثانيا.. ولا شيء وراء هذا وذاك..

إما أن يكون الدين لله حيث يتساوى الناس جميعا وتفتح أمامهم سبل الحياة الحرة العادلة المتوحدة الكريمة.. وإما أن يكون للطاغوت حيث الفتنة التي لن ينجو من ذيلها أحد.. الطاغوت ومن يسكت على حكم الطاغوت ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَعَلَّمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [الأنفال: ٢٥].

٤:١: دعوة لتحرير الإنسان: إن المسألة في جوهرها صراع بين تحرير الإنسان من تأله الطواغيت وبين خضوعه لألوهيتهم وطغيانهم.. ليس ثمة تفسير آخر للدين.. وما كان الله سبحانه وتعالى ليدع عباده يضرّبون بغير هدى، ويندفعون عبر رحلة التاريخ فوضى ذات اليمين وذات الشمال لكي ما يلبثوا أن يقعوا في مصيدة الاستعباد والإذلال..

إن الفراعنة ينتظرون في كل زمان ومكان لكي يضربوا ضربتهم، ولكي يبنوا على تيه الجماعات والأمم والشعوب مجدهم المدعى وتجبرهم المرتجى.. إن الدين هو التحذير الذي يضرب به الله سبحانه وجوه هؤلاء الطواغيت على أيدي رسله كي لا يسترسلوا في طغيانهم ويعمها في غيهم.. وهو التحرير لجماهير الناس من كل ما يمسّ كرامتها ومكانتها وتفردتها على العالمين.. وهو منهج حياة وبرنامج عمل لن يضلّ من ينتمي إليه ويعمل من خلاله.. إنه يوصد الأبواب أمام لعبة الطغيان

ومأساتها.. فإن لم يدخل الدين ساحة الفعل والتحقق والمجاهة والصراع.. فمن يوقف الفراعنة عند حدهم؟ من يردهم على أعقابهم؟ من يجردهم من سلاحهم ويكشف كيدهم؟ إنه ليس ثمة حل وسط.. فإما أن يكون الدين فاعلا في التاريخ، معتمدا كل الأدوات التي تمكنه من أداء مهمته بما فيها (السياسة) و (الدولة)، وإما أن لا يكون على الإطلاق.. فليس ثمة معنى لأن يعبد الله في هذا المبنى أو ذاك.. في هذا الجامع أو الكنيسة، بينما عباد الله في الخارج يستعبدون ويستضعفون ويعبدون بالقسر والإكراه المدعي الألوهية من الطواغيت والأرباب..

لقد قالها الفاتحون الأجداد مرارا، وسيقولها أحفادهم تكرارا (جئنا لكي نخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده..). إن الدين هو حركة خروج في قلب الواقع من حال إلى حال، ولن يتحقق ذلك إلا بأن يارس المتمون للدين حقهم في تنفيذ هذا العمل التاريخي الدائم.. ما دام هنالك أبدا من تحدته نفسه بأن يتسلط على رقاب الجماهير ويكون فرعونها المطاع.. هل يخلو التاريخ من هؤلاء؟

٥:١: دعوة لتحرير الإنسان: إننا إما أن نقبل الدين كاملا أو أن نرفضه مزقا وتفاريق.. وإلا أعدنا لعبة بني إسرائيل التي دمغها القرآن بالظلم والكفر والخزي ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٨٥].

إن أي منهج أو قانون وضعي لا يمكن إلا أن يُقبل كاملا، وليس من المعقول أن يقول مواطن ما في أية دولة أنه ليعجبني هذا الجانب من القانون وسألتزم به، وينفّرني ذلك الجانب ولن أكون ملتزما به.. إنه حينذاك يعرض نفسه لعقاب السلطة التي تقوم مهمتها على حماية التنفيذ الكامل للقانون.. لماذا؟ لأن الانتقاء الكيفي سوف يعرض سياسة الدولة وبرنامج عملها للتميع والتناقض، وسوف يقودها إلى التفكك والدمار..

أفيكون هذا شأن القوانين والنظم الوضعية، ولا يكون شأن القوانين والنظم الصادرة من عند الله.. لماذا؟ وكيف يفسر هذا إن لم يكن في رغبة الطاغوت الحثيثة في تدمير الموقف الديني أساسا بكونه برنامج عمل شامل، وتفتيته وتمزيقه لكي يخلو له الجو فيفرض قانونه الذي لا رادّ له، والذي لن يسمح لأحد بأن ينتقي منه ويختار؟

لقد حذر القرآن الكريم مرارا وتكرارا من أنه ليس ثمة أي مجال لممارسة لعبة الانتقاء هذه إزاء معطيات الدين، ووصف من يحاول ذلك بالكفر والمروق.. فالإنسان إما أن يكون مؤمنا بحق، متمميا لمنهج الله، وإما ألا يكون على الإطلاق.. ذلك أن الانتفاء لسلطتين في وقت واحد يعني بصراحة ووضوح: الشرك بالله واتخاذ أنداد من دونه.. وهو أمر مرفوض جملة وتفصيلا.. هذا إلى ما يحدثه الازدواج في الانتفاء من تمزق خطير على مستوى الإنسان الفرد والجماعة البشرية على السواء.. إن التاريخ البشري كله هو مصداق لهذا التفتت والدمار الذي يتمخض أبداً عن الشرك بالله، بهذا المعنى، وإن دعاة خرافة الفصل يريدونها انتقاء كفيلاً وازدواجا في الانتفاء، وشركا بالله في نهاية المطاف..

إنه إما انتفاء لمنهج الله، وإما رفض له.. ويتهافت -من ثم- موقف أولئك الدعاة من أساسه، فليس ثمة موقف وسط على الإطلاق..

٦:١: خصوصية هذا الدين: إن (الإسلام) هو الالتزام الديني الأخير والنهائي، وهو -لذلك- يتميز بالشمولية والامتداد ويتضمن جوهر الأديان السماوية التي سبقته على الطريق ومهدت له، ومعطياتها الحيوية (الدايناميكية) بعد اطراح سائر النسبيات التاريخية، وبعد هضم هذه المعطيات وتمثلها وصبغها (بصبغة) الدين الأخير.. وأي تصور، بعد هذا، أو محاولة لتصور نوع من التوازي أو التساوي الرياضي المطلق بين الإسلام وبين الأديان التي سبقته، إنما هو نكران صريح ومرفوض لتميز هذا الدين (الإسلام) وخصوصيته وتفردته ول(إلزامه).. وهو بالأحرى (لعبة) قد تكون

دوافعها ساذجة بليدة أو ماكرة خبيثة لتجميد هذا الدين أو عزله أو شلّ فاعليته باسم موازاته مع الأديان السابقة وعدم التفريق بين ما أنزل الله.. وإنما للعبة يمارسها أديان خرافة فصل الدين عن الدولة لكي يوحوا للناس عامة وللمسلمين على وجه الخصوص بأن الأديان السابقة ما دامت -في تصورهم الخاطئ المستمد من انحرافات هذه الأديان وليس جوهرها الأصيل- قد فصلت بين الدين والحياة، وأعطت ما لله لله وما لقيصر لقيصر، فإن موازاة الإسلام بها ومساواته معها يمنح القناعة بأن شقيقتها هذا يتوجب أن يترك -هو الآخر- ما لله لله وما لقيصر لقيصر.. هكذا بهذا المنطق الساذج الماكر في الوقت نفسه.. على طريقة: إذا كانت الرياح الموسميّة تسقط أمطارها في اليمن والصومال، وإذا كانت الهند تتلقى رياحا موسميّة.. فمعنى هذا أن اليمن والصومال تلتقيان مع الهند في مناخها جملة.. وربما في نظمها وعاداتها وتقاليدها!!

وإذا كان الله سبحانه، صاحب الشأن الأول والأخير في الدين، قد أصدر حكمه الحاسم الجازم بالتفريق المطلق الذي لا يقبل مناقشة وإنكارا.. بين الإسلام وبين سائر الأديان السماويّة الأخرى التي سبقته، رغم صدورها من منبع واحد.. فما شأن الإنسان؟ أجل.. ما شأن الإنسان؟!

٧:١: دعوة لتحرير الإنسان: قد نفهم تشبث الطواغيت بخرافة الفصل بين الدين والدولة لأنها الباب الوحيد الذي يمكنهم من أن يظلوا هناك فوق الناس.. فوق الرقاب.. فوق القرناء والمنافسين.. آلهة متفردة تحكم بما تشتهي وما تريد، وتعطي ما تشتهي وما تريد، وتمنع ما تشتهي وما تريد.. ولكننا لا نفهم موقف هذا الحشد الكبير من الناس البسطاء المساكين الذين يصرون على التشبث بالخرافة فلا يزيدهم الإصرار والحماس إلا خضوعا وعبوديّة واستسلاما..

أهو الجهل والحماسة أن يختار الإنسان بمحض إرادته الدخول إلى حظائر الأغنام والنعاج ليكون واحدا من القطيع؟ أم هو الإرهاب الذي يرغم المساكين، بالتلويح بالذبح، على التشبث بهذا التصور الخاطئ الذي لا يحقق لهم مصلحة ولا يضمن كرامة؟ أم ماذا؟

أما الكتاب والمثقفون الذي يسخّرون أقلامهم لتأكيد الخرافة والدفاع عنها، فهم ولا ريب بين ضالّ أو جاحد تدفعه نفسه المظلمة، لا عقله المضيء، إلى مواقع الباطل، وهم قلّة على كل حال، وبين صنيعةٍ أو مأجورٍ تغريه (النقود) فيأرس بيع الأفكار بالمزاد، ويمنحها لمن يدفع أكثر.. هنالك حيث يستوي - كما يقول أحد الشعراء المعاصرين - الفكر بالخذاء.. وما أكثرهم!!

٨:١: بين الدين والسياسة: إذا استخدمنا التعابير المعاصرة فإن الدين (استراتيجية) والسياسة (تكنيك) يخدم (الاستراتيجية) ويذل الصعاب أمام أهدافها الكبرى..

الدين حركة والسياسة أداة.. الدين منهج عمل شامل والسياسة طرائق للتنفيذ.. وفي كل الأحوال لا نجد ثمة ما يدعو للفصل بين القطبين، بل على العكس، تحتم ضرورات التنفيذ والفعل والتحقق، التكامل بينهما..

إن (الدولة) ضرورة محتومة للدين إذا ما أريد له أن يقول كلمته في العالم وينفذ برنامجه في الأرض.. وإن (الدين) ضرورة محتومة للدولة إذا ما أريد لها أن تكون في صالح الإنسان من أجل عالم أفضل وغد سعيد.. هنالك حيث يتحرر الإنسان ويتحقق الوفاق المرتجى بينه وبين سنن الحياة والعالم والكون..

وإن الذين يدعون إلى فصل الدين عن الدولة لا يفهمون في الدين ولا في الدولة ﴿وَأَنْ أَحْكَمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ * أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَنْعُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [البائدة: ٤٩، ٥٠].

٢: دولة الإسلام في المدينة:

١:٢: الدوائر الثلاث: منذ لحظات اللقاء الأولى بين النبي عليه الصلاة والسلام ومبعوث الله الأمين جبريل، وحتى لحظات توديعه للحياة الدنيا، كان يخطط ويرمج ويتحرك بأصحابه وفق تصوّر واضح مرسوم، وعبر طريق طويل بدأ ببناء الإنسان المسلم بالعميقة خلال المرحلة المكية كلها، وانتهاءً ببناء الدولة الإسلامية بالتشريع عبر المرحلة المدنيّة من أجل حماية التجربة الإسلامية من التفكك والضياع وتمكينها من مجابهة التحدّيات؛ بمنحها المقومات الضرورية للبقاء والاستمرار، وإلا فإنها بدون هذه المقومات سوف تنكمش وتعجز عن أداء مهمتها كاملة، وتكتفي بالجزئيات والتفاريق التي لا تؤثر البتة في مجرى الوقائع والأحداث، ولا تصنع تاريخًا ولا ترمي بثقلها في صيرورة الحياة، ولا يكون لها وجود يستحق التقدير والاحترام، أو الاستجابة والانتفاء.

إن الإسلام جاء لكي يعبر عن وجوده في عالمنا من خلال دوائر ثلاث يتداخل بعضها في بعض، وتتسع صوب الخارج لكي تشمل مزيداً من المساحات: دائرة الإنسان، فالدولة، فالحضارة. ولقد اجتاز الإسلام في مكة دائرة الإنسان ثم ما لبثت العوائق السياسية والاجتماعية والدينية والاقتصادية أن صدّته عن المضي في الطريق صوب الدائرة الثانية حيث الدولة؛ لأنه بلا دولة ستظل دائرة الإنسان -التي هي أشبه بنواة لا يحميها جدار- مفتوحة على الخارج المضاد بكلّ أثقاله وضغوطه وإمكاناته الهاديّة والروحيّة. ولن يستطيع الإنسان الفرد أو الجماعة المؤمنة التي لا تحميها دولة أن يمارس مهمتها حتى النهاية، سيّما إذا كانت قيمها وأخلاقها تمثلان رفضاً حاسماً لقيم الواقع الخارجي والتجربة المعيشة، ولا بدّ إذاً من إيجاد الأرضية الصالحة التي يتحرك عليها المسلم قبل أن تسحقه الظروف الخارجية أو تنحرف به عن الطريق، وليست هذه الأرضية سوى الدائرة الثانية، وليست هذه الدائرة سوى الدولة التي كان على المسلمين أن يقيموها وإلا ضاعوا.

وهجرة الرسول ﷺ، أو محاولته للهجرة بشكل أدق، تبدأ منذ اللحظات التي أدرك فيها أن مكة لا تصلح لقيام الدولة، وأن واديا الذي تحاصره الجبال، وكعبتها التي تعجّ بالأوثان، لا يمكن أن تكون الوطن، ومن ثمّ راح الرسول ﷺ يجاهد من أجل الهجرة التي تمنح المسلمين دولة ووطناً، وتحيط كيانهم الغض بسياج من إمكانيّات القوة والتنظيم.

والرسول ﷺ الذي علمتنا سيرته مدى الواقعيّة الإيجابيّة التي كان يتمتع بها، والحرص على الطاقة الإنسانيّة ألاّ تتبدد في غير مواضعها سرعان ما نجده يتحرك صوب الخروج إلى مكان جديد يصلح لصياغة الطاقات الإسلاميّة في إطار دولة تأخذ على عاتقها الاستمرار في المهمة بخطى أوسع، وإمكانيّات أعظم بكثير من إمكانيّات أفراد تتناهبهم شرور الوثنيّة من الداخل، وتضغط عليهم قيم الوثنيّة من الخارج، ويصرف طاقاتهم البناء اضطهاد قريش، بدلاً من أن تمضي هذه الطاقات في طريقها المرسوم.

لقد تأكد للرسول ﷺ، بعد كفاح طويل استمر أكثر من عقد، أن القيادة الوثنيّة المكيّة لا يمكن بحال أن تهادن الدين الجديد، الذي جاء يمثل رفضاً حاسماً لكل قيم الوثنيّة وأهدافها وتقاليدها ومصالحها .. وأنها ستظل تدفع حتى النهاية الأخطار التي يمثلها الإسلام بوجه أهدافها وتقاليدها ومصالحها. لن يتسع المجال هنا لاستعراض الجهود التي بذلها الرسول ﷺ لتحقيق هدفه الذي كُمل أخيراً بالنجاح، عبر لقاءات العقبة الثلاثة^١.

وفي اليوم الثاني عشر من ربيع الأول (٢٤ أيلول ٦٢٢ م) من السنة الثالثة عشرة للبعثة وصل الرسول ﷺ وصاحبه ﷺ يثرب حيث جرى لهما استقبال حافل من قبل أولئك الذين انتظروا رسولهم طويلاً.. إنهم سيبدأون معه وبه عهداً جديداً كتب لهم شرف وضع أسسه التي سيقوم عليها البناء:

^١ ينظر عماد الدين خليل، دراسة في السيرة، فصل (تحليل للهجرة)، ص ١٢٧-١٤٤.

الدائرة الثانية من دوائر الدعوة؛ دائرة الدولة التي ستحمي المسلمين أفرادًا وجماعاتٍ وستمنح الإسلام خطوات حاسمة وسريعة في طريق النصر. فلا عجب أن يخرج الأنصار بأسلحتهم يستقبلون الرسول ﷺ، فها هم أولاء الجنود الذين سينضمون إلى إخوانهم المهاجرين، وسيبنون معا بقوة العقيدة والسلاح، الدولة التي ستحمي مقدرات الدين الجديد وتمكنه من أداء مهمته العمرانيّة في العالم.

إن اليوم الثاني عشر من ربيع الأول هو نهاية حركة حاسمة من أجل إقامة الدولة التي ستتولى قيادة حركة الإسلام في العالم، لكنه في الوقت نفسه بدء حركة حاسمة أخرى من أجل تعزيز الدولة وإقامة الحضارة، تماما كما كانت بعثة الرسول ﷺ، في البدء حركة صوب تكوين الإنسان المؤمن صانع الدول والحضارات.

٢:٢: دولة الإسلام الأولى: بدأ الرسول ﷺ منذ دخوله المدينة يسعى إلى إنجاز المهام الملقاة على عاتقه في مطلع المرحلة الجديدة من الدعوة والتي تستهدف إنشاء الدولة الإسلاميّة على أسس راسخة، وتهيئة سائر الشروط والمتطلبات لتحقيق هذا الهدف.

ولقد كان بناء المسجد، مركز القيادة والعبادة، الخطوة الأولى على هذا الطريق، ثم أعقبه إصدار الوثيقة لتنظيم العلاقات السياسيّة داخل المدينة، والتخطيط لمهام القيادة متمثلة برسول ﷺ. وجاءت واقعة المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار لتنظيم العلاقات الاجتماعية وحل المشاكل المترتبة على الهجرة من مكة، ثم كان تشكيل جيش إسلاميٍّ مقاتل ضرورة سياسيّة رابعة لكي يتولّى حماية الدولة

الناشئة وقيادتها الجديدة، ويساعد على تحقيق أهدافها الحركية في الوقت نفسه^١. ونتابع هنا بإيجاز الملامح الأساسية لحركة بناء الدولة الإسلامية ونموها التدريجي.

فلقد وضع القرآن الكريم ورسوله الأمين ﷺ، بتلك الإجراءات الأربعة وغيرها، القواعد الأولى لدولة الإسلام في المدينة، ومن ثم أخذت التشريعات المنبثقة عن هذين المصدرين تنمو وتتسع يوماً بعد يوم، لا بطرائق نظرية تجريديّة منفصلة عن الحياة والواقع وإنما وفق الأسلوب نفسه الذي كانت الآيات المكية تنزل فيه لكي تبني العقيدة في أذهان ونفوس الإنسان والجماعة المسلمة، وهو أسلوب يرتبط ارتباطاً عضوياً حيوياً بالواقع الحركي والتجربة الحية المعيشة، ومن ثمّ تجيء معطياته أشدّ التصاقاً بحركة المسلمين ونموّ دولتهم، وأكثر التحاماً بتجربتهم المحسوسة وواقعهم المعيش، وأعمق فهماً وإدراكاً لمتطلباتها وأبعادها القانونية والسلوكية، نظراً لمواكبتها لمشاكلهم وتجاربهم اليومية ساعة بعد ساعة ويوماً بعد يوم.

لقد بدأت مرحلة بناء الدولة الإسلامية العقائدية في أعقاب الهجرة حيث كانت المرحلة السابقة، مرحلة بناء الإنسان المسلم والجماعة المسلمة، قد اكتسبت ملامحها الأساسية في العصر المكي، وغدا المسلمون أفراداً وجماعات على استعداد نفسي وذهني كاملين لتقبّل ما سيجيء من تشريعات، وما سيفرض من تنظيمات، ويوضع من حدود، ويرسم من علاقات، بعد أن هيأهم النضج العقائدي لتقبّل كل ما يصدر عن رسول الله والإسلام له والإيمان به، والتقوى خلال ممارسته في السر والعلن، والإحسان في إنجازه على أحسن ما يكون الإنجاز، دون تردد أو سلبية أو خيانة أو غش أو تملص أو

^١ لقد وقفنا بعض الشيء عند تفاصيل وظروف هذه الإجراءات الأربعة التي مكّنت الدولة الجديدة من مواصلة طريقها المرسوم (عماد الدين خليل، دراسة في السيرة، فصل (تحليل للهجرة)، ص ١٤٧-١٦٣).

رفض أو تهرب، إنما هو الخضوع اليقيني المتبصر، بأن هذا الذي ينتزل في ميدان التشريع والتقنين، إنما هو الحق المطلق والخير الكامل والصواب الذي ليس بعده إلا الضلال المبين.

وقد أتاح هذا التطور المبرمج لسير الدعوة الإسلامية أن يُشاد البناء الجديد على أسس متينة متوغلة في أعماق النفس المسلمة على المستوى الفردي والجماعي على السواء فجاء متماسكاً مترابطاً ثابت الأركان. فضلاً على أن الإحساس الجديد بالزمن والمسؤولية، وبقطة الضمير التي غرستها العقيدة الإسلامية في النفوس دفعت المسلم ليس إلى تقبل التشريعات والحدود والأوامر الجديدة وتنفيذها بدقة فحسب، بل إلى كسب الوقت والمسارة في تحويلها إلى وقائع معيشة وتجارب وترجمات يومية وصيغ منقوشة على صفحة المكان والزمان، كما دفعته إلى السعي للإحسان في الأداء والإبداع في التنفيذ من أجل بلوغ المرحلة القصوى من رضا الله وطاعته. وقد أتاح هذا كله أطراداً عجيبة في نمو الأجهزة التشريعية للدولة الناشئة، وسرعة مدهشة في نزول متطلباتها إلى الشارع والبيت والسوق والمسجد والميدان، الأمر الذي يفسر لنا على المستوى الحضاري الاختزال الزمني الذي مارسه المسلمون وهم يبنون عالمهم الجديد.

لقد أسهم القرآن والرسول جنباً إلى جنب في رسم الخطط ووضع التشريعات وبناء المؤسسات وتغطية المتطلبات المتزايدة للدولة الجديدة. ولم يكن الدستور أو الوثيقة وحدها -رغم خطورتها في هذه المرحلة- هي كل شيء كما يحاول كثير من الباحثين أن يصوروا من خلال مبالغتهم^١، فالوثيقة ليست سوى لبنة واحدة في البناء التشريعي الكبير وقع عبء إقامته على عاتق القرآن الكريم قبل كل شيء، هذا إلى أن كثيراً مما ورد في الوثيقة لا يعدو أن يكون برنامجاً مرحلياً بالنسبة للخارطة الثابتة

^١ ينظر على سبيل المثال، يوليوس فلهاوزن، تاريخ الدولة العربية وسقوطها، ترجمة د. محمد عبدهادي أبو ريده،

الدائمة لدولة الإسلام واستراتيجتها التشريعية الشاملة. ومن ثم فإن التأكيد على أهمية الوثيقة، فضلاً على أنه يعدّ بحد ذاته خطأً تاريخياً وموضوعياً، فإنه يجب في الوقت نفسه الحجم الحقيقي للتشريع القرآني الذي كان يتمخض باستمرار عن مزيد من القوانين والتشريعات، ويقود الباحث بالتالي إلى الرؤية الغربية الوضعية التي تجد في الوثيقة محاولة بشرية أولية من المحاولات التي قام بها المشرعون على مدار التاريخ لتنظيم شؤون دولهم الناشئة. وإنه يجب ألا يغيب عن بالنا أن الرسول ﷺ لم يكن ينطق عن الهوى وأنه كان يصدر في الخطوط العريضة للدعوة عن وحي الله، وأن هذا الوحي يبدو أكمل ما يبدو في القرآن الكريم نفسه. وكلّ الإنجازات والأعمال الأخرى إنما هي امتداد وتوسيع وتفسير فحسب لهذا الأصل الإلهي الكبير.

وثمة مسألة أخرى تجدر الإشارة إليها في هذا المجال تلك هي إطلاق اسم دولة المدينة أو الدولة الثيربية على دولة الإسلام الأولى بحكم قيامها بالمدينة المنورة، ذلك أن تعبير دولة المدينة قد يسوقها هنا إلى لبس يوهم أن المقصود كونها دولة من النوع الذي يقوم فيه الكيان الإقليمي للدولة على مدينة من المدن (City-State) مثل أثينا أو أسبرطة في التاريخ القديم. والحق أن دولة الهجرة ارتبطت بيثرب ارتباطاً عارضاً. ولقد كانت دولة عقيدية عالمية من أول يوم، وكان من الممكن أن تقوم في أي مكان يتبنى الفكرة ويدين للعقيدة. كذلك فإن الدولة الجديدة في المدينة هي دولة الهجرة لا دولة المهاجرين، فالمهاجرون هنا لا يعمدون إلى إفناء السكان الأصليين أو إجلائهم ولا يقيمون المستعمرات أو يصطنعون الحواجز بينهم وبين سكان المدينة التي انتقلوا إليها، وهذا لا نجده في تجارب توطين الأوروبيين في أمريكا أو استراليا أو جنوب إفريقيا، على اختلاف درجات حرارتها. إنها دولة فكرية عقيدية سكانها المقيمون فيها من قبل، والمهاجرون الوافدون سواء في الاعتبار الإنساني والحقوق القانونية.. والعقيدة معروضة على كل إنسان بحكم إنسانيته أيًا كان موطنه وأياً كانت عشيرته. إنها دولة مفتوحة لا تغلق نفسها على جماعة معينة شأن أي دولة دينية أخرى قامت من

قبل في التاريخ ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ [الحشر: ٨]، ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الحشر: ٩]، ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِن بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحشر: ١٠].

"إن هذه الدولة فذة في تاريخ البشرية لأنها أقرت مبادئ لا وجود لها إلا في دولة غير دينية. وأول هذين المبدأين هو حرية الأديان، وهي حرية لا تقرها الدولة الإسلامية وتسمح بها فحسب، بل إنها تتعهد برعايتها. وثانيهما هو مبدأ تعريف فكرة الوطن والدولة في أوسع معانيها تسامحاً وإنسانيةً، وهو مبدأ يكفل المساواة في الحقوق والواجبات الوطنية بين جميع أفراد الدولة على اختلاف أجناسهم وألوانهم ولغاتهم وعاداتهم^١.

لقد استكملت دولة الإسلام كل مستلزمات البناء القانوني للدولة، الذي يقوم على أركان ثلاثة: الأمة، والسيادة الداخلية والخارجية، ثم الإقليم .. ولكنها ما أخذت مكانها ودورها في التاريخ لواحد من هذه الأركان، فلقد قامت دولة الهجرة على أمة، ولكنها أمة تقوم على أساس الفكر والعقيدة، فهي أمة لا يمكن حصرها أو ضبطها لأنها لا تحدّها لغة أو جنس أو وطن، فقد عرض رسول الله ﷺ عقيدته على كل فرد و قبيلة ومدينة استطاع أن يعرض هذه العقيدة عليها، وترك المجال أمام الإمكانات الأيديولوجية لا الحتمية الجغرافية. وكان لدولة الهجرة سيادة داخلية وخارجية، ولكنها سيادة تحققت في واقع الأمر من أول يوم في الإطار المثالي الذي تطلعت إليه فلسفة القانون إلى

١. د. أحمد إبراهيم الشريف، مكة والمدينة في الجاهلية وعصر الرسول، ص ٣٨٣، ٣٨٤.

وقتنا ولم تفلح في أن تجد له سبيلاً إلى التنفيذ، فهي سيادة قائمة على الاختيار الحر في اعتناق الفكرة من جانب الأفراد وفي الاجتماع لإقامة الدولة من جانب المجموع. ومن ثمّ تأسست سياسة الدولة الجديدة فعلاً وواقعاً على تقديس الحرية الإنسانيّة، بحيث تكون هذه الحرية هي أساس الدولة الفكري وقانونها الأعلى. وكان لدولة الهجرة إقليم اختارته الظروف لها وكان اختياراً موفّقاً، لكنها لم ترتبط به ولم تقتصر عليه، وكان من الممكن أن تقوم في أيّ مكان آخر يقبل الدعوة، مكة أو الطائف مثلاً، ذلك أن الدولة الجديدة دولة فكرة، والفكرة تجد وطنها في كل مكان يوجد فيه عقل إنسان^١.

٣:٢: الخلافة الراشدة: إذا قدرنا على تجاوز التفاصيل والجزئيات، وفككنا أنفسنا من أسر مئات الأخبار الموضوعية بعد الواقعة التاريخية بقرن أو قرنين في زمن الهوى والميل والتحزب.. إذا تمكّنا من الارتداد صوب البيئة التاريخية التي تخلقت فيها تجارب الانتخاب في العصر الراشدي زماناً ومكاناً وعقيدةً وإنساناً، فإننا سنلتقي، ومن خلال موقف أكثر شموليةً وعلميةً في الوقت نفسه، مع تجربة سياسية تستحق التقدير.

بعد وفاة الرسول ﷺ مباشرة، ورغم هول الواقعة التي هزّت كبار الصحابة أنفسهم، يجتمع المسلمون أنصاراً ثم مهاجرين في سقيفة بني ساعدة، ويمارسون لأول مرة في تاريخهم حواراً مفتوحاً يقوم على الكلمة والإقناع لاختيار مرشّحهم الذي سيخلف رسول الله ﷺ في قيادة الأمة وسياسة دولتها الناشئة.. ما استل سيف ولا أريقت قطرة واحدة من دم.

يقدم الأنصار مرشّحهم، معتقدين أنهم الأحقّ بأن يكون الخليفة منهم، وهم الذين أووا الرسول ﷺ ونصروه وبارادتهم أتيح للحركة الإسلاميّة أن تجتاز مرحلة الدعوة التي استهدفت تكوين الإنسان

^١ محمد فتحي عثمان، دولة الفكرة، ص ١٨-٢٢.

المسلم والجماعة المسلمة إلى مرحلة الدولة التي تملك برنامج عمل سياسيّ وتشريعيّ لتغيير العالم بدءاً من جزيرة العرب نفسها.

ويهرع المهاجرون لإقناع الأنصار بأنهم الأحق بذلك، فهم طليعة الإسلام الأولى، وعلى أكتافهم شقّت الدعوة طريقها في ظروف بلغت الغاية في عنفها وقسوتها. ويعود بعض الأنصار فيعرضون فكرة القيادة الثنائية المشتركة، فيصرّ المهاجرون على ضرورة وحدة القيادة وأن بمقدور إخوانهم الأنصار أن يعملوا من خلالها ويعبروا عن طاقاتهم في إطارها: "منا الأمراء ومنكم الوزراء".^١

ومن أجل ألا يطول النقاش وتفتح ثغرة قد تتسلل منها المشاكل وتنفذ منها الحساسيات في وقت كانت وحدة الجماعة فيه تمثل المهمة الأكثر إلحاحاً، تقدم عمر بن الخطاب رضي الله عنه لكي يشير إلى المرشح الذي لا بدّ من تحديده في مناقشات كهذه، وكان أبا بكر رضي الله عنه ولا ريب. فثمة ماضيه العريق في خدمة الدعوة، ومواقفه الحاسمة في تاريخ كفاحها، وثمة شهادات الرسول صلى الله عليه وسلم وكلماته في رفيقه وصديقه وثمة تعاطف المسلمين أنفسهم مع أول رجل في الإسلام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم.

تمت البيعة الأولى الخاصة في السقيفة نفسها لكي ما تلبث جموع المسلمين أن تنهال على مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم مبايعة خليفته الأولى البيعة العامة.

وفي الأوضاع والبيئات الحرّة لا نلتقي بتجربة انتخابية أجمع فيها الناس كافة على مرشح واحد، لا نلتقي بحركة أرقام صمّاء تتجمع بإرادة مسلوبة أو بالقسر والإكراه؛ لكي ترسم نسبة المئة بالمئة أو التسع وتسعين وتسعمئة بالمئة. لا بدّ أن تكون هناك معارضة ولا بدّ أن تتضمن هذه المعارضة قدرًا من الرفض لهذا السبب أو ذاك. ولكن الأكثرية الساحقة هي التي اختارت أبا بكر، فليسلم الرجل إذن المهمة الصعبة وليتحمل المسؤولية بالأمانة التي عرفت عن أصحاب الرسول عليه السلام.

^١ أبو الفدا إسماعيل بن كثير، البداية والنهاية، ٥/٢٤٧.

في مسجد الرسول ﷺ يعرض أبو بكر ﷺ برنامج عمله القيادي وتصوره العقيدي بكلمات قلائل.. قال: "أيها الناس إني قد وُلِّيت عليكم ولست بخيركم، إن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني. الصدق أمانة والكذب خيانة، والضعيف فيكم قويٌ عندي حتى آخذ الحق له، والقويُّ فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه إن شاء الله. لا يدع قوم الجهاد في سبيل الله إلا ضربهم الله بالذل، ولا تشيع الفاحشة في قوم قط إلا عمَّهم الله بالبلاء. أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم..".

إن الخليفة الأول يؤكِّد هنا على الحقائق الأساسية التي يجب إعلانها والالتزام بها إذا ما أريد للقيادة الجديدة أن تواصل السير على الدرب الذي بدأه الرسول ﷺ فالخليفة رجل من الناس، واحد من جماهير الأمة، منحتة باختيارها الولاية عليها، وهو بسبب من ماضيه ومن تقويم النبي عليه السلام له ومن كفاءاته الخاصة قد نال هذا الشرف لكن هذا لا يعني أنه رجل فوق سائر الناس، من طينة أخرى غير طينتها، كما تصوّر الناس أو تصوّر لهم في عصور الوثنيّات والصنميّات وظلال الله المدّعة في الأرض.

إن النبي ﷺ نفسه كان يريد أن ينتزع أبا ظلّ لهذه الشبهة في نفوس أصحابه، كان يقول: أيها الناس إنما أنا ابن امرأة تأكل القديد، وتمشي في الأسواق. وكانت كلمات الله تؤكد هذه الحقيقة المرة تلو المرة: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ﴾ [الكهف: ١١٠]، ﴿وَلَوْ كُنْتَ أَعْلَمُ الْغَيْبِ لَاسْتَكْتَرْتُمْ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ﴾ [الأعراف: ١٨٨]، ﴿وَإِنْ أَدْرِي أَقْرَبٌ أَمْ بَعِيدٌ مَا تُوعَدُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠٩]. ومن يدري فلعلّ في الأمة التي اختارت أبا بكر ﷺ لقيادتها رجل هو خير من أبي بكر في أمور ولكنه أقل قدرة على تحمل المسؤولية "إني وُلِّيت عليكم ولست بخيركم" ومن ثمّ، ومن خلال أول تجربة انتخابية في تاريخنا السياسيّ يحفر الخليفة الأول في أذهان الأمة هذه الحقيقة الخطيرة التي

تمتد انعكاساتها إلى سائر مساحات الحياة وفعاليتها.. إن الرجل المنتخب هو واحد من الناس وليس واحداً فوق الناس، وإنه ليس ثمة ظل لله في العالم!!.

وهو يطلب من أمته أن تعينه إذا أحسن الاجتهاد والعمل وأن تقومه إذا أساء، وهي إشارة أخرى على الطريق نفسه الذي أكدّه في عبارته الأولى، فهو مجرد إنسان قد يخطئ وقد يصيب، وليست معطياته جميعاً قدرًا منزهاً عن الانحراف، وهو يرى أن يكون الحكم معادلةً متكافئةً بين الحاكم والمحكوم، الطرفان يتحملان مسؤوليتهما ويشاركان فيها بالفعل والاجتهاد والنقد والرقابة الدائمة، وهو بالتالي يريد أن ينمّي الحس النقدي ومسؤولية الرقابة في نفوس أبناء أمته، فليس إلا في فترات الاستلاب السياسيّ أمة لا تنقد حكامها أو تراقبهم، ولا تقول (لا) حيث يجب أن تقال. إن الخليفة ها هنا يستبق الأحداث ويطلب من أمته أن تمارس حقها من أجل أن تظل حيويتها الحركية التي علّمها إياها الرسول ﷺ وربّاه عليها، فإن أمة لا تنقد ولا تعارض لهي أمة تعاني من السكون، وتوشك أن تموت. وهو ﷺ يؤكّد مفهوم العدل الذي جاء به الإسلام ويعلن أنه سيحميه من الانتقاص والعدوان، العدل بمفهومه الشامل الواسع، ابتداء من مسألة الطعام والشراب وانتهاء بموقف الإنسان في العالم.. سيقف خليفة رسول الله ﷺ بكل ما يحمل من قوة لكي يحفظ التوازن المطلوب؛ فلا أقوياء يرفعون أيديهم بأكثر مما يجب ولا ضعفاء يرتجفون خوفاً وجوعاً، إنه سيجعل القويّ يرتجف إذا ما حدّثته نفسه بظلم، ويأمن عنده الجوعى والخائفون.

وفي عبارتين أخريتين يشير الخليفة إلى الأهمية القصوى للالتزامات الأخلاقية في المجتمع الجديد، الالتزامات التي تميّزه عن سائر المجتمعات الجاهلية وترفعه عليها وهو بدونها يفقد هويته ويتنازل باختياره عن الميزة التي منحه إياها انتماؤه للدين الجديد "الصدق أمانة والكذب خيانة" و"إنه لا تشيع الفاحشة في قوم قط إلا عمّهم الله بالبلاء". إن العفن والفساد إذا تسربا إلى مجتمع من المجتمعات دون أن تكون هناك إرادة جادة لوقفها واستئصالها فسوف يتحولان إلى بلاء جارف يكنس في طريقه

كل شيء، وهو لن يعرف حينذاك الصالح من الطالح؛ لأن البلاء ليس عقلاً يعمل في التاريخ وإنما عذاب ينصبّ على التاريخ.

ولم ينس أبو بكر رضي الله عنه أن يشير إلى الجهاد كالتزام أساسي للأمة المسلمة ويحذّر من تجميده لأن معنى هذا أن يضرهم الله بالذل. إن الجهاد، كما ورد في عدد كبير من الآيات هو حركة المسلمين الدائمة في العالم لإسقاط القيادات الجاهلية الضالّة وإتاحة حرية الاعتقاد للإنسان حيثما كان هذا الإنسان، بغض النظر عن الزمن والمكان والجنس واللون واللغة والثقافة والانتماء. إنه - في الحقيقة - مبرر وجود الجماعة الإسلامية في كل زمان ومكان، ومفتاح دورها في الأرض، وهدفها العقيدّي، ومعامل توحيدها، وضامن ديمومتها وتطوّرها، والمهمة المركزية لقيادتها، وبدون هذه الحركة الجهادية يسقط هذا المبرر ويضيع المفتاح، وتفقد الجماعة المسلمة قدرتها على الوحدة والتماسك والاستمرارية والبقاء، كما تفقد القيادة المسلمة شرطها الأساسي.

إن الجهاد كهدف إيمانيّ حركيّ دائم، أشبه بمعامل عقدي - اجتماعي يشد أفراد المجتمع الواحد بعضهم إلى بعض، ويوجههم صوب بؤرة واحدة، ويدفعهم إلى تجاوز السكون والتحرك الدائم إلى أهداف أبعد فأبعد، وهذا - بطبيعة الحال - يجيء بمثابة ضمان أكبر لوحدة الجماعة المسلمة وتماسكها واستمرارها وصيرورتها التحريرية المبدعة. وعلى العكس، ما أن تفتّر روح الجهاد في نفوس المسلمين، أفراداً وجماعات، قيادات وقواعد، حتى تتفكك عرى وحدتهم وتتعدد أهدافهم، وتميل تجربتهم الحركية إلى التباطؤ فالسكون، وتتساقط مواقعهم الأماميّة، وبدلاً من أن يسددوا ضرباتهم إلى القوى الجاهلية، ويمتلكوا زمام المبادرة الاستراتيجية في العالم، إذا بهم يتلقون الضربات من هذه القوى ويتراجعون صوب المواقع الدفاعية في الخطوط الخلفية.

فهذه الهزيمة - إذن - على كل المستويات السياسيّة والعسكريّة والاستراتيجيّة والعقائديّة والحضاريّة في نهاية المطاف. وإننا لننظر إلى تاريخنا فنرى في هذا الالتزام معادلة واضحة، فحيثما سادت روح

الجهاد مجتمعاً إسلامياً تمكّن من حماية وجوده، وتعزيز وحدته، وضمان ديمومته العقائدية وإبداعه الحضاريّ واتساع ميادين نشاطه في العالم، وحيثما افتقدت هذه الروح الجهادية وطمس عليها في مجتمع آخر فقد مبرر وجوده، وتمزقت وحدته، وتباطأت اندفاعيته العقائدية، واضمحلت منجزاته الحضارية، وتقلص دوره في العالم، وآل أمره إلى التدهور والسقوط، وإن تاريخنا المعاصر ليقدم لنا عشرات الأمثلة التطبيقية على صدق هذه المعادلة.

لقد كان أبو بكر واضح الرؤية عندما قال مخاطباً متخيه: "إنه ما ترك قوم الجهاد في سبيل الله إلا ضربهم بالذل"، وواضح الرؤية أيضاً عندما جعل سني خلافته جهاداً دائماً في الداخل والخارج على المستويات كافة^١.

ويجتمه ﷺ خطابه بتأكيده على أن الطاعة، التي يتحتم على الأمة أن تمارسها إزاءه، مستمدة من طاعته هو شخصياً لله ورسوله، وأنها تسقط بمجرد أن يتخلف هو عن هذه الطاعة.. فالجميع، في نهاية الأمر، قيادات وقواعد، سواء أمام الله ورسوله، ولن يكسب فعلهم التاريخي قيمته إلا بمدى استمداده من شريعة الله ومعطيات رسوله الكريم.

لما ألح المرض على أبي بكر ﷺ في وقت كانت زهرة قوّات المسلمين تشقّ طريقها في جبهتي العراق والشام، والدولتان الكبريتان: الساسانية والبيزنطية تحشدان جلّ طاقتها لسحق هذا التحرك الفتوي، والمجتمع المسلم لم يتجاوز بالكلية مواقع عصيائه وضغوطها القاهرة، أدرك ﷺ أن مجمل الظروف التاريخية هذه تحتم عليه أن يحسم أمر الخلافة لصالح وحدة المسلمين وأهدافهم التاريخية، وكان بمقدوره، هو الذي منحه الأمة ثقها المستمدة من صدقه العميق ومن شهادة الرسول ﷺ له، ومن دوره التاريخي قبل الخلافة وبعدها، أن يرشح الرجل الذي يطمئن إليه، لكنه لم يشأ أن يصل إلى هدفه

^١ ينظر الفصل الثاني من هذا الباب.

من هذا الطريق القريب، وأن يوسّع -بدلاً من ذلك- نطاق مشاوراته إلى أقصى مدى مستطاع، فيبين للصحابة الكبار أنه ميّت ولا ريب فأحرى بهم أن يتشاوروا ويتخذوا قرارهم النهائي قبل وفاته ومن أجل حماية وحدتهم واستمرارهم في مهماتهم الأساسية، ويبيّن لهم أنهم في مشاوراتهم هذه أحرار من أي التزام تجاه الخليفة السابق، حتى من بيعته، قال لهم: "إنه قد نزل بي ما ترون ولا أظنني إلا ميّت لما بي، وقد أطلق الله أيمانكم من بيعتي وحلّ عنكم عقدي وردّ عليكم أمركم." وكان رأي كبار الصحابة أن يتولى الصديق بنفسه مهمة الاختيار، فكأنهم خوّلوه حق الترشيح نيابة عن الأمة بما أنهم ممثلوها المعتمدون.

اعتمد الصديق وهو يتحرك لاختيار الرجل المناسب قواعد وميزات أساسية كان أبرزها، ولا ريب، أن يكون المرشح رجلاً حازماً في غير عنف، ليناً في غير ضعف، فكان يجد في عمر بن الخطاب، بعد لأي البحث والمشاورة، ذلك الرجل، إلا أنه، رغم ذلك كله، لم يشأ أن يعلن كلمته النهائية قبل أن يجري مزيداً من المشاورات، وقبل أن يطّلع على رأي المسلمين الموجودين في المدينة في الخليفة الجديد، ومن ثم خاطبهم قائلاً: "أترضون بمن استخلف عليكم؟ فإني والله ما ألوت من جهد الرأي ولا وليت ذا قرابة، وإني قد وليت عمر بن الخطاب فاسمعوا وأطيعوا." وكان جواب الناس -بما فيهم كبار الصحابة- "سمعنا وأطعنا". وكان بمقدورهم أن يردّوه، فما أكثر ما قالها المسلمون: لا سمع ولا طاعة. وعمر نفسه، بعد أن تولى الخلافة، كان يدفعهم إلى قولها دفعاً كما هو معروف. ولو أنهم قالوها فإنه ليس ثمة ما يمنع أبا بكر من أن يعود إلى المشاورة وتقليب الرأي من جديد للبحث عن رجل آخر يسمعون له ويطيعون.

١ الطبري، تاريخ ٤٢٨/٣.

رفع أبو بكر يديه إلى السماء وقال: اللهم إني لم أرد بذلك إلا صلاحهم، وخفت عليهم الفتنة فعملت فيهم ما أنت به أعلم، فوليت عليهم خيرهم وأتقاهم وأحرصهم." وفي كتاب عهده لعمر نقرأ هذه الكلمات التي تنبض تقوى وصدقاً وإحساساً بالمسؤولية: "بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما عهد به أبو بكر خليفة رسول الله ﷺ عند آخر عهده بالدنيا وأول عهده بالآخرة، الحال التي يؤمن فيها الكافر ويتقي الفاجر، إني استعملت عليكم عمر بن الخطاب، فإن برّ وعدل فذلك علمي به، ورأيي فيه، وإن جار وبدل فلا علم لي بالغيب، والخير أردت ولكل امرئ ما اكتسب، وسيعلم الذين ظلموا أيّ منقلب ينقلبون^١."

ولن يخطر على بال أحد أن الصديق الذي كان صادقاً مع ربه ونبيه ونفسه في أشد الظروف حلقة وعسراً وفي أكثرها سهولة ويسراً، يمكن أن يتنازل عن صدقه في أخطر مسألة في حياة المسلمين، وهو ذاهب بعد لحظات أو ساعات أو أيام للقاء الله الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات والأرض، يتنازل عن صدقه عند آخر عهده بالدنيا وأول عهده بالآخرة، الحال التي يؤمن فيها الكافر ويتقي الفاجر.

وإننا لنلمح الحسّ الشوري يغطي سائر الخطوات التي قطعها الرجل من أجل اختيار مرشحه للخلافة، وهو يطلب من كبار الصحابة أن يتشاوروا في الأمر مطلقاً حتى أيانهم من بيعته، راداً عليهم أمرهم، وهم يخولونه حق الاختيار، وهو يدرس وينقب وواضحاً أشد المقاييس عدلاً وموضوعية في المرشح الذي سيتولى الخلافة، وهو يعرض اختياره على جمهور الأمة وكبار صحابته ويتلقى منهم الموافقة، ثم وهو يؤكد حرصه وخشيته وإحساسه بالمسؤولية خلال اختياره عمر بن

^١ عن تفاصيل انتخاب عمر بن الخطاب ﷺ ينظر الطبري، تاريخ ٣/٢٨٨-٣٣٣ وعما الدين خليل، في التاريخ الإسلامي، فصول في المنهج والتحليل، بحث (حول تداول السلطة في العصر الراشدي).

الخطاب عارضًا تحفظه إزاء ما يمكن أن يحدث في المستقبل مما هو في طيّات الغيب التي لا يعلمها إلا الله، مندّدًا بصراحة بالغة بهذا الذي يمكن أن يحدث.. وأخيرًا فإن الرجل الذي رشّحه لا يمتّ إليه بقرابة ولا عصبية من قريب أو بعيد، وفضلاً على هذا وذاك فإن عمر لم يكن بالرجل العادي الذي يكون أمر اختياره مسألة غير متوقعة بالنسبة للمسلمين، على العكس، فإن اختياره جاء مصداقاً لمتطلبات اللحظات الراهنة، وكأنّه والتاريخ كانا على ميعاد، الأمر الذي يفسر لنا ترحيب المسلمين بمجيئه الذي كان متوقّعا، بل محسوباً!!

كانت هناك -أيضاً- بيعتان خاصة وعامة، وكانت هناك خطب وكلمات هي أشبه بمؤشّرات عمل عبر سنيّ المسؤوليةّ أسوة بما فعله الصديق.

في انتخاب عثمان ؓ واصلت التجربة الانتخابية التزامها بالبعد الشوريّ، وازدادت نضجاً ونموّاً من خلال التحديات الصعبة التي طرحها الموقف التاريخيّ.

لما طعن عمر بن الخطاب ؓ طعنات عديدة بخنجر أبي لؤلؤة الفارسيّ، وأدرك المسلمون أنه ميّت لا محالة، طلبوا إليه أن يعهد بالخلافة لأحد أسوة بما فعله الصديق من قبله، وتجاوزاً لكل ما من شأنه أن يلحق بوحدة المسلمين وحركتهم الجهادية الواسعة، الأذى والتفكك، أو السكون والتوقف. لكنه تردد في الأمر، وظلّ فترة من الوقت يتأرجح بين إحدى اثنتين: أن يختار هو بموافقة الصحابة، أو أن يترك المسلمين يختارون. وقد عبر عن موقفه هذا بعبارة "إن أستخلف فقد أستخلف من هو خير مني -يعني أبا بكر ؓ- وإن أترك فقد ترك من هو خير مني -يعني الرسول ﷺ- ولن يضيع الله دينه".^١

وعندما عرض عليه أحدهم أن يرشّح ابنه عبدالله الذي اشتهر بعلمه وتقواه، رفض وقال بغضب: "قاتلك الله، والله ما أردت الله بهذا!! لا إرب لنا في أموركم وما حمدتها فأرغب فيها لأحد

^١ الطبري، تاريخ ٤/٢٢٨.

من أهلي. إن كانت خيرًا فقد أصبنا منه، وإن كانت شرًا فبحسب آل عمر أن يحاسب منهم رجل واحد ويسأل -أمام الله- عن أمر أمة محمد ﷺ، أما لقد جهدت نفسي وحرمت أهلي، وإن نجوت كفافًا، لا وزر ولا أجر، إني لسعيد^١.

ازدادت خشية المسلمين من أن يتوفى الخليفة قبل أن يستقرّ الاختيار على أحد يليه في الخلافة، فازدادوا إلحاحًا عليه، وحينذاك، وهو يعاني آلام الجراح القاتلة لمعت في ذهنه (صيغة) جديدة للاختيار، وسط بين الموقفين السابقين، تقوم على حصر الخلافة في واحد من أولئك الرجال الذي يمثلون طليعة الصحابة ورجال الدعوة الرواد ممن توفي الرسول ﷺ وهو عنهم راض، ومن بقوا على قيد الحياة وكان عددهم -يومذاك- ستة هم: عثمان وعلي وطلحة والزبير وعبدالرحمن وسعد

ﷺ

أعلمهم عمر ﷺ أنه بعد دراسته للمسألة لم يجد أمر الخلافة يعدو أحدهم بما أنهم ممثلو الأمة وقادتها وروادها، وطلب منهم أن يجتمعوا ويتشاوروا لاختيار واحد منهم، وألا يسمحوا للنقاش أن يطول ويتشعب لئلا يقود إلى الخلاف والشحناء، في وقت كانت الدولة الراشدة في أمس الحاجة فيه إلى اليد القديرة التي تعرف كيف تحمّل المسؤولية، وتمضي بالأمانة خطوات أخرى على الطريق الطويل.

وتجاوزاً لهذه الاحتمالات وضع ابن الخطاب ﷺ برنامجاً زمنياً محدداً أمده ثلاثة أيام يتحتم عليهم خلالها أن يتفقوا على المرشح الجديد "ولا يأتين اليوم الرابع -قال الخليفة- إلا وعليكم أمير منكم." وطلب من صهيب أن يصلّي بالناس خلال هذه الفترة؛ لأن اختيار أي من الستة الشورى إماماً يعني ترجيحه في العملية الانتخابية. "ويحضر عبدالله بن عمر مشيراً ولا شيء له في الأمر"، قالها الخليفة مرتين كيلا يتجاوز دوره حدود المراقبة فحسب. كما طلب من المقداد بن الأسود أن يشرف على

^١ المصدر نفسه، ٤/٢٢٨.

المشاورات ريثما يتم الانتخاب. ومن أجل مزيد من الحيطة على وحدة الجماعة التي هي أئمن شيء، الوحدة التي تتجاوز كل ما هو فردي في حياة الأمة، طلب من المقداد أن يستخدم السيف إذا طال النقاش وتجاوز أمده المحدد وأصرت الأقلية على عدم الأخذ برأي الأكثرية وهو موقف لا يعدو حدود الحيطة والحذر، ولا يمكن أن يتجاوز ذلك إلى التنفيذ الفعلي لاستحالة وقوع ذلك الاحتمال البعيد^١.

بعد مشاورات متشعبة بين الرجال الخمسة، إذ كان طلحة غائبًا في تجارة له إلى بلاد الشام، مشاورات تسلل من خلالها إخباريو عصر التدوين العباسي فنفضوا فيها من رواياتهم الموضوعة ما نفثوا، وصوّروا لنا الموقف التاريخي ذلك، كما لو كان تهالكًا بين الصحابة الكرام على السلطة واستماتة في سبيل مغانمها الموهومة التي ما لمسها أحد في تجربة أي من الخليفين السابقين .. بعد مشاورات متشعبة عرض عليهم عبدالرحمن بن عوف رأيه: أن يتنازل عن حقه في الترشيح لمنصب الخلافة، وأن يخوّلوه، مقابل هذا، الحق في انتخاب أحدهم خليفة للمسلمين.

لم يعترض أحد.. كلهم وافق على العرض، وكان بمقدور أيّ منهم أن يعترض فيجد ابن عوف نفسه مرغماً على سحب مشروعه.. لا ريب أنهم أدركوا إخلاص الرجل ورغبته في الوصول إلى المطلوب قبل انقضاء المدى الزمني الذي حدده ابن الخطاب رضي الله عنه.

ولقد تبين هذا الإخلاص من خلال الساعات الطويلة التي قضها ابن عوف يستطلع آراء المسلمين في المدينة، صحابة وأناسًا عاديين، رجالًا ونساء، ينهالون عليه أفواجًا، مما يدل على مدى وعيهم السياسي، أو يطرق هو عليهم الأبواب حرصًا منه على أن يأخذ آراء أكبر جماعة منهم. وفي فجر اليوم الأخير المحدد لإعلان النتيجة اجتمع ابن عوف برجال الشورى، وأرسل إلى من كان بالمدينة من

^١ المصدر نفسه، ٤/٢٣٨.

المهاجرين والأنصار وأمراء الأجناد الذين كانوا قد قدموا إلى الحجاز لأداء الحج، وأعلمهم أن غالبية الآراء قد اتجهت إلى استخلاف واحد من اثنين: عثمان أو علي (رضي الله عنهما). وكان علي عبدالرحمن بن عوف -بعد ذلك- أن يعتمد مقياساً اجتهادياً للترجيح كي لا يبقى الأمر معلّقاً.. فكان أن طرح فكرة الالتزام بسيرة الشيخين أبي بكر وعمر (رضي الله عنهما)، فضلاً على العمل بكتاب الله وسنة رسوله عليه السلام. أما عثمان فقد أعلن قبوله لهذا الالتزام وهو يرى بأم عينيه سيرة الشيخين وقد حفظت وحدة المسلمين وأدالت من الفرس والروم ونجحت نجاحاً باهراً في تنفيذ برامج الإسلام على سائر الجبهات.. وأما علي فقد قاده اجتهاده إلى القول بالعمل وفق جهده وطاقته^١.

وهو ﷺ ينظر فيرى أنه يقف، في رفقته للرسول ﷺ وقدراته الفقهية، على قدم المساواة مع الشيخين (رضي الله عنهما)، وأن تطوّر الظروف التاريخية وتغاير التجربة البيئية قد تلجئه إلى تقديم حلول أخرى للمشاكل المستجدة.

اجتهد كل من الرجلين وقاده اجتهاده إلى موقف.. ووجد عبدالرحمن بن عوف بعد تلك الجهود المكثفة التي بذلها، وبعد أن آذنت شمس اليوم الرابع بالشروق، أن يحسم الأمر، فأشار بأن اختياره قد وقع على عثمان، وتقدم إليه قائلاً: أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله والخليفين من بعده، ومن ثم تقدّم المهاجرون والأنصار وأمراء الأجناد ليايعوا خليفتهم الجديد البيعة الخاصة التي أعقبتها -كما هو متبع- بيعة عامة^٢.

^١ ينظر كتاب فضائل الصحابة من صحيح البخاري، ١٣١٥هـ، ٤/٢٠٤-٢٠٧، وابن تيمية، منهاج السنة ٣/١٦٨-

١٧٢، ٢٣٣-٢٣٤، وعماد الدين خليل، في التاريخ الإسلامي، بحث (تداول السلطة).

^٢ الطبري، تاريخ ٤/٣٥٤.

حتى إذا ما وصلنا خلافة علي ؑ وجدنا أنفسنا أمام صيغة انتخابية (مفتوحة) تعود بنا ثانية إلى تلك التي تم بموجبها انتخاب الخليفة الأول ؑ، مع ملاحظة التغير الواسع الذي طرأ على الظروف التاريخية، خاصة بعد مقتل عثمان ؑ وفقدان النظام في المدينة طيلة الأيام الخمسة التي أعقبت ذلك.. وسيطرة الثائرين على مقدرات الأمور في المدينة، وتهرب المرشحين وعلى رأسهم علي نفسه ؑ من تدافع الناس نحوهم متوسلين إليهم قبول المهمة الصعبة.. حتى لقد كان علي ؑ يلوذ ببساتين المدينة كما حاول إقناع طلحة بن عبيدالله بتولي الخلافة لكن طلحة ؑ رفض معتقداً أن علياً ؑ أجدر بها منه.

وأخيراً لم يجد علي ؑ إزاء إلحاح المسلمين بدءاً من قبول المهمة كي لا تتسع دائرة الفتنة وتتعرض الأمة لمزيد من المخاطر والانشقاقات.. وعندما أقبل عليه الناس يبايعونه أعلمهم أن البيعة يجب أن تبدأ أولاً بطلائع المسلمين الأولين من المهاجرين والأنصار، ثم يليهم سائر الناس. وقد أعرب ؑ عن رؤيته الشورية العميقة عندما خاطب منتخبيه قائلاً: "أيها الناس إن هذا أمركم ليس لأحد فيه حق إلا من أمرتم، فإن شئتم قعدت لكم، وإلا فلا أجد على أحد".

"إن شئتم" - وهكذا يتبدى لنا ونحن نتحرك باتجاه آخر رجل في عصر الراشدين احتفاظ التجربة الانتخابية بنفسها الشوري واستمداها من مشيئة الجماهير.

بويع علي ؑ البيعة الخاصة من قبل كبار الصحابة مهاجرين وأنصاراً، وما لبثت أن ثنيت بالبيعة العامة أسوة بما شهدته انتخابات الراشدين من قبله.

في آخر أيامه، عندما طعن تلك الطعنات الغادرة على يد عبدالرحمن بن ملجم المرادي الخارجي، وأشرف على الموت، توّسل إليه حشد من أصحابه أن يعهد بالخلافة من بعده لأحد أبنائه الذين

١ المصدر نفسه ٥/١٤٦، ١٤٧.

امتازوا - كأبيهم ﷺ - بالتزامهم الدقيق وفقههم العميق وشخصياتهم المحيية لدى المسلمين، فكان جوابه: "لا آمركم ولا أنهاكم، أنتم أبصر^١. وفي رواية ثانية تأكيد آخر على عمق الحس الشوري لدى علي ﷺ قال: "بل أترككم كما ترككم رسول الله ﷺ، فلعل الله يجمعكم -بعدي- على خيركم، كما جمعكم بعد نبيكم على خيركم يعني أبا بكر الصديق ﷺ^٢.

ونحن نمضي إلى نهاية عرضنا السريع هذا لا بد أن نتذكر الدور الكبير الذي مارسه كتاب الله، وتعاليم رسوله ﷺ وممارساته، في تكوين هذا الوعي السياسي الذي أعان طلائع المسلمين: مهاجرين وأنصارا، على مجابهة تحديات السلطة وطرائق الحكم، وفي غرس الحس الشوري في عقولهم ونفوسهم.

لقد أكد كتاب الله أكثر من مرة فكرة الشورى كأسلوب للتوصل إلى القرارات الخطيرة التي تهتم الجماعة المسلمة، ومارسها الرسول عليه السلام خلال قيادته للدولة الإسلامية الناشئة أكثر من عشر سنين، في عديد من المواقف الحاسمة .. وها هم أصحابه وتلاميذه يواصلون الطريق .. لم يعهد أحد منهم بالمهمة لابن أو أخ أو قريب، ولم يخطر بباله قط أن يقف بمواجهة إجماع المسلمين ومشيتهم. كانت الأشكال والصيغ الإجرائية تتغير وتتطور وتأخذ أوضاعاً جديدة، وفقاً لمقتضيات الظروف التاريخية عامة، والبيئية خاصة، وأما الروح الشورية فقد بقيت محافظة على عمقها وأصالتها وديمومتها.

^١ الطبري، تاريخ، ١٤٦/٥، ١٤٧.

^٢ ابن كثير، البداية والنهاية ٢٥٠/٥، ٢٥١، ٣٢٣/٧، أبو بكر بن العربي، العواصم من القواصم، هامش ١، ص ١٩٨، ١٩٩.

إن هذا التغيّر في الشكل والوحدة في الجوهر هو سمة أساسية من سمات نظام الإسلام وشرائعه، بل هو ميزة عميقة من ميزات فلسفته تجاه الكون والحياة والإنسان، ومن خلال هذه الثنائية الديناميكية المرنة، كان بمقدور الإسلام دومًا أن يعالج شؤون الحياة المختلفة، وأن يغطّي متطلباتها على سائر الجبهات.

لقد كان نظام الحكم في العصر الراشديّ، بأطره العامّة ومفرداته الإداريّة، بروحه ونبضه وتوجهاته، حكمًا إسلاميًا استجاب بنجاح لمقاصد الشريعة، وتمكّن من تنزيلها على واقع الحياة، وعرف كيف يوظّف الحلقات الإداريّة للإعانة على هذا الهدف الأساس.

ولقد كان بمقدور المؤرخين والباحثين، في كل عصر، أن يجدوا هذا الملمح العميق في نسيج الحكم الراشديّ، ليس فقط من خلال الإجراءات الإداريّة (التنفيذية) وإنما أيضًا من خلال سلوكيات مسؤولي الدولة، بدءًا من الخلفاء أنفسهم وانتهاء بأصغر كاتب أو موظف، تلك السلوكيات التي أثارت الدهشة ولا تزال بتألقها وقدرتها الفريدة على تنفيذ مطالب العقيدة ومقاصد الشريعة، بما يؤكد قدرة هذا الدين على التحقّق في واقع الحياة والتعبير عن نفسه على مستوى الفعل والممارسة.

المصادر والمراجع:

- ١ - البداية والنهاية، أبو الفدا إسماعيل بن كثير، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٣٢ م.
- ٢ - تاريخ الدولة العربية وسقوطها، يوليوس فلهاوزن، ترجمة د. محمد عبدالهادي أبو ريذة، ط ٢، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨ م.
- ٣ - تاريخ الطبري، محمد بن جرير الطبري.
- ٤ - دراسة في السيرة، عماد الدين خليل، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٤ م.
- ٥ - دولة الفكرة، محمد فتحي عثمان.
- ٦ - صحيح البخاري، محمد بن اسماعيل البخاري، المطبعة السلطانية، القسطنطينية، ١٣١٥ هـ.
- ٧ - العواصم من القواصم، أبو بكر بن العربي، تحقيق محب الدين الخطيب، الدار السعودية، جدة، ط ٢، ١٣٨٧ هـ.
- ٨ - مكة والمدينة في الجاهلية وعصر الرسول، د. أحمد إبراهيم الشريف، ط ٢، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٥ م.
- ٩ - منهاج السنة، ابن تيمية.

مراجعات نقدية لأسس الدولة في الفكر السياسي الموروث

المغرب / جامعة ابن زهر بأكادير

أ. د. الحسن بنعبو

مقدمة:

لاشكَّ أن نظام الدولة التقليدي في العالم الإسلامي قد شهد خلال القرنين الأخيرين تدهورا إلى حد الانهيار التام كما حدث للخلافة العثمانية، وذلك بسبب تقادمه وعدم قدرته على مجاراة التطورات السياسية الحاصلة في العالم حديثا.

كما أن المد الفكري السياسي الوافد من الغرب قد أدى إلى خلخلة قواعد التفكير السياسي الموروث لدى المسلمين، وأبان عن قصورها أمام فلسفات الغرب في تنظيم العلاقات الاجتماعية وضبط علاقة الدولة بالمجتمع من خلال القوانين والنظم السياسية الحديثة.

ولقد كان لهذه العوامل أثرها الشديد على كثير من مسلمّات وثوابت الفقه السياسي الموروث، مما تطلّب إعادة النظر في كثير من رؤاه ومنطلقاته النظرية وممارساته العملية.

وانطلاقا من منظور نقدي للفقه السياسي الموروث، فإن هذا البحث انصب على تقديم مجموعة من المراجعات النقدية لأسس الدولة ومرجعياتها العقديّة في التراث السياسي عند المسلمين، وذلك وفق

المحورين الآتيين:

أولاً: الكتابة السياسية عند المسلمين.

ثانياً: نظرات نقدية لأسس الدولة في الفكر السياسي الموروث.

١: الكتابة السياسية عند المسلمين:

إن تخصيص مؤلفات للسياسة وشؤون الحكم لم يحصل عند المسلمين إلا بداية من القرن الثالث الهجري، وكان هذا على يد بعض الأدباء والفلاسفة، وقد كان حديثهم عنها حديثاً نظرياً وفلسفياً، وخليطاً من الآراء السياسية والفلسفية الإسلامية والإشراقية والفارسية واليونانية.

نذكر منهم أبا نصر الفارابي (٣٣٩ هـ)، مؤلف كتاب "المدينة الفاضلة"، وقد ردد فيه الآراء السياسية الأفلاطونية والأرسطية، ولديه "رسالة في السياسة" أيضاً، وكذا أبو علي ابن سينا (٤٢٨ هـ) ألف هو أيضاً رسالة في السياسة. وأبو القاسم الحسين الوزير المغربي (٤١٨ هـ) أيضاً.

لقد عمل هؤلاء الفلاسفة وغيرهم من الذين كتبوا في السياسة على إعادة إنتاج التصورات السياسية لحكام وفلاسفة الأمم السابقة من هنود وفرس ويونان.. حول الحكم وممارساته السياسية والتدبيرية. وتمت صياغتها في قالب إسلامي، لكنها لا تقوى على إخفاء أصولها السابقة مما وضعه فيتاغورس من نظريات في العدالة والمساواة، وما ذهب إليه أفلاطون في مدينته الفاضلة من مثل وأفكار في السياسة، كاعتباره السلطة عملاً لا يقوى على أدائه إلا الأفراد الملهمون المميزون عن باقي الناس لصلتهم "بالعقل الفعال"، وهم الذين لهم القدرة على جلب السعادة لشعوبهم. وكذلك ما نقل عن حكماء الفرس؛ إذا لا يكاد يخلو كتاب سياسي من الاستشهاد بنصوص من "عهد أردشير".

١:١: **خطاب سياسي نفعي:** الكتابة السياسية نحت فيما بعد منحى عملياً، يراد من خلاله تقديم النصح للحاكم في كيفية تدبير شؤون الحكم على نحو يحقق الاستقرار ويحفظ نظام الحكم من

١. نشرت مجموعة في كتاب أشرف عليه محمد إسماعيل الشافعي وأحمد فريد المزيدي.

المخاطر، فهذا ابن قتيبة يقدّم نفسه للحاكم في أدبياته ناصحا أميناً لا غنى له عنه، يقول له: "واعلم بأن مواقع العلماء من ملكك، مواقع المشاعل المتألفة والمصايح المتعلقة"^١.

وإذا تصفحنا كتاب الفخر أو بدائع السلك أو الشهب اللامعة وحتى الكتب المبكرة كالأدب الكبير لابن المقفع سنجد أن مضامين هذه الكتب التي وزعت على أبواب مختلفة تشكّلت من روايات أمم سابقة، وأمثال وأقوال حكمية جيء بها على سبيل الاعتبار والاقتداء، "والاعتبار لا يدخل في الكتابات السياسية من باب اللفظ فحسب، بل له معنى محدد هو الاقتداء، فالاعتبار بالعمل الحكيم أو بالقول السديد ينجي المعتر من مغبّات الدنيا بصورة عملية وفعالة"^٢.

كما يفتح ابن طباطبا كتاب الفخر في الآداب والدول الإسلامية بمقدمة يحدّد فيها موضوع بحثه نوعاً وفصلاً، فيقول بأن "الكلام على أصل الملك وحقيقته وانقسامه إلى رئاسات دينية ودينيوية، من خلافة وسلطنة، وإمارة وولاية، وما كان من ذلك على وجه الشرع وما لم يكن، ومذاهب أصحاب الآراء في الإمامة فليس هذا الكتاب موضوعاً للبحث عنه، وإنما هو موضوع للسياسات والآداب التي ينتفع بها في الحوادث الواقعية، والوقائع الحادثة وفي سياسة الرعية وتحصين المملكة، وفي إصلاح الأخلاق والسير"^٣.

ولقد تطرّق هؤلاء في أدبيّاتهم السياسية إلى أحوال الحكم والوسائل الكفيلة بإطالة أمد الملك من عدل وغيره، مستعينين بمرجعيتهم الإسلامية، ومستفيدين من حكّم وتقاليد الفرس واليونانيين في الحكم؛ إذ لَمَّا كانت أوضاع المجتمع الإسلامي تتّجه في نفس الاتجاه الذي ساد الأوضاع في

١. مقام السياسة، ص ١٣٥.

٢. التراث بين السلطان والتاريخ، عزيز العظمة، ص ٤٣.

٣. الفخري في الآداب السلطانية لابن طباطبا، ص ١٤.

المجتمعات الأخرى، كالفرس فإنه لا بأس عندهم من الاستفادة من تجارب الأمم الأخرى، وفي هذا يقول ابن خلدون: "لما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضروري للبشر، ومقتضاه التغلب والقهر.. كانت أحكام صاحبه في الغالب جائزة عن الحق، مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم، لحملة إياهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته.. فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة، وينقادون إلى أحكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم، وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها، ولا يتم استيلاؤها: ﴿سُئِنَّا اللَّهُ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ﴾ [الأحزاب: ٣٨]¹.

وقد اتخذت الكتابة السياسية مع مرور الزمن منحاً عملياً، فغدت دليلاً عملياً يوضح القيم والقواعد السياسية اللازمة على صاحب السلطة الاهتداء بها، قصد تحقيق هدف مركزي يتمثل في دوام الحكم وتقوية دعائمه؛ لقد أضحت بحثاً في السياسة من حيث هي إجراءات عملية نفعيّة، وليس من جهة كونها موضوعاً للتأمل النظري والفلسفي.

ولا يستنكف المصنّف في هذا الفن من استقاء آرائه ومواقفه من علوم شتى، وصياغتها بأسلوب أدبيّ جميل غير مملّ، ولهذا اتسم خطابه بالاسترسال والتنوع، وكانت نصوصه مثقلة باستشهادات مختلفة من: وقائع تاريخية، وحكم أخلاقية، وآيات قرآنية، وأحاديث نبوية، وأقوال فلسفية.

وقد يضيف المصنّف من عنده من حين لآخر حكمة أو نصيحة تقريرية. كل ذلك من أجل أن يحقق المتعة والانتفاع لمن هو موجّه إليه بالقصد الأول وهو السلطان، وخاصة إذا كان هو من أمر بتأليف

١- المقدمة، ابن خلدون، ص ٢٢١-٢٢٢.

الكتاب كما هو الحال بالنسبة للشهب اللامعة، إذ يقول المصنف: "أمر بتأليف مجموعة في السياسة الملوكية، والسير السلطانية، ما يقع به الإمتاع، ويظهر الانتفاع"^١. وقد يروم المصنّف من تبسيط عباراته وحبك معانيه تيسير قراءته، أو تسهيل حفظ حكمه وأمثاله من غير استئصال، كما يرى المرادي في كتابه "الإشارة إلى أدب الوزارة"^٢.

٢:١: أما الفقهاء فقد اهتموا هم أيضا بالسياسة: وألّفوا فيها في إطار ما سمي بالفقه السياسي الشرعية، وحديثهم في هذا الموضوع كان من زاوية فقه المصالح العامة بمعناه الواسع، غير أنهم لم يهتموا بقضايا الحكم الجزئية وتفصيله قدر اهتمامهم بأصول السياسة وقضايا الحكم الكلية: كشرط الإمامة، والغاية من إقامة الخلافة...

وقد يدفعهم واجب نصح ولاة الأمور بإرشادهم وحثهم على العدل بين الرعية مستندين على نصوص الشريعة، وما جرى به العمل زمن الصحابة رضوان الله عليهم. يقول ابن تيمية في أول رسالته في السياسة الشرعية: "وبعد فهذه رسالة تتضمن جوامع من السياسة الإلهية والإيالة النبوية، لا يستغني عنها الراعي والرعية، اقتضاها من أوجب الله نصحه من ولاة الأمور"^٣، أي إن الغاية من تأليفه رسالته في السياسة؛ لا تتجاوز مطلب بيان أحكام الشريعة في التصرفات السياسية للحاكم، وتقديم النصح للحاكم في تدبير شؤون الحكم بحسب ما جاء في الآيات القرآنية والآثار النبوية وأقوال السلف الصالح.

١. الشهب اللامعة، لابن رضوان، ص ٥٢.

٢. الإشارة إلى أدب الوزارة، لأبي بكر المرادي، ص ٥٦.

٣. السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص ٤.

٤. وهو يعني كتابه "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية".

كما أن التأليف في هذا المجال يصبح أمرا ملحا وضروريا إذا علم أن انشغال الحكام بالسياسة والتدبير قد يحول دونهم وتصفح تلك الأحكام الموثقة في كتب غير مخصصة لها وحدها، ولهذا لا بأس من أفراد كتب خاصة بها حتى يطلع عليها من لزم طاعته من ولاية الأمور، وحتى يعلم "مذاهب الفقهاء فيما له منها فيستوفيه، وما عليه منها فيوفيه؛ توخيا للعدل في تنفيذه وقضائه، وتحريا للنصفة في أخذه وعطائه"^١.

ويزيد من أهمية هذا المجال تطرقه إلى قضية الإمامة، وهي القضية المركزية في الفقه السياسي الإسلامي عند الفقهاء القدامى، ولا يخفى عن الفقيه أهمية الانشغال بها وبما تتطلبه من شروط ومواصفات باعتبارها أساس الولايات الدينية والدينية؛ فإليها ترجع كل ما به تكون "سياسة الأمة وحراسة الملة".

ولا ينبغي للفقيه أن يتخلى عن تقديم النصح في هذا المجال بحسب أبي حامد الغزالي؛ لأن: "الفقيه هو معلّم السلطان ومرشده إلى طريق سياسة الخلق وضبطهم لينتظم باستقامة أمورهم في الدنيا"^٢. ولهذا سار الفقهاء والمتكلمون على نهج تشريعي لما ينبغي وما يجب وما يجوز وما لا يجوز في نظام المملكات والإمارات، واستوفت أبحاثهم نظم الملك والوزارة والإدارة والقضاء، والحسبة والأموال وتنظيم الجيوش والعلاقات مع داري الحرب والمهادنة، كما بذلوا جهودا جبّارة من أجل تبرير تصرفات الملوك وإضفاء الشرعية عليها، وإرشادهم إلى ما يحفظ عروشهم ويجببهم إلى الرعية.

^١ الأحكام السلطانية والولايات الدينية للماوردي، ص ٢٧.

^٢ الإحياء للغزالي، ج ١/١٨٠.

٢: نظرات نقدية لأسس الدولة في الفكر السياسي الموروث:

خلال هذا المبحث سنتناول أسس الدولة في الفكر السياسي الإسلامي الموروث، وقد شكّلت قاعدة لفلسفة الحكم عند المسلمين في تاريخهم السياسي، ومنطلقا لممارسته في الواقع.

١:٢: الدعوة والعصية: نشوء الدول يرجع إلى عاملين أساسيين بحسب ابن خلدون وهما الدعوة والعصية، وإن قيامها واستمرارها في الوجود يحتاج من منظوره إلى فكرة أو عقيدة تحتل مبرر وجودها وتحشد لها الدعم والولاء، وتفتقر إلى عصية تستند إليها أثناء نشوئها.

والواقع أن نظرية ابن خلدون في الدولة قد صدرت عن ملاحظة معطيات التجربة التاريخية للدولة في مراحل من التاريخ العربي والإسلامي، وقد تجاذبها هذان العاملان: العصية من جهة والدعوة من جهة ثانية، فابن خلدون يؤكّد أهمية العصية في قيام الدولة، ويشدّد في الوقت نفسه على أهمية الدعوة الدينية في القضاء على الخلاف والفرقة السياسية، ومن ثم الحفاظ على استمرارية الدولة وبقائها، يقول في مقدمته: "إن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصية التي كانت لها من عددها"^١.

لقد رجع نشوء الدولة السلطانية وبقاؤها في الحكم بحسب خبرة ابن خلدون في التاريخ السياسي للأمم إلى سياسة القهر والتغلب وإلى تبريرات دينية، وهذا ما يتجلى فعلا للباحث في التاريخ الإسلامي؛ إذ إن الحكام ظلّوا عبر هذا التاريخ يستمدون مشروعية ممارستهم للحكم من هذين الاعتبارين: العصية والدعوة، وذلك حتى ينالوا قبولا عند مختلف فئات الأمة، يقول ابن خلدون: "إن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين"^٢.

١: المقدمة، ابن خلدون، ص ١٨٨.

٢: المصدر نفسه، ص ١٨٠.

والواقع أن الولاء للعقيدة الدينية وللعصية كانا حاضرين منذ بيعة السقيفة، لقد جسدت مقولة "الخليفة من قريش" ^١ التي انتهى إليها المتحاورون في سقيفة بني ساعدة معيارا توفيقيا بين الولاء للعقيدة الجديدة وبين الانتهاء للقبيلة، وهي البداية التي اتخذت فيها العصية من صورتها الأولى أي القرشية عمقا سياسيا، وعاملا مؤثرا في الاختيارات السياسية لمجتمع كان الدين من أنشأه، وما زال إلى تلك اللحظة اللحمة التي تمسك أجزاءه. وتكبح كل محاولة لإثارة النزاعات الجاهلية والعصية. غير أن العشيرة في صدر التجربة السياسية الإسلامية أسهمت هي أيضا في بناء المجتمع والدولة ومشروعها الحضاري والسياسي باعتبارها كيانا اجتماعيا طبيعيا، قام الدين الجديد باستثمار قيمها في خدمة أهدافه الدعوية ورسالته الحضارية.

ويبدو أن هذا ما أراد ابن الأزرقي بيانه في كتابه "بدائع السلك في طبائع الملك" حينما ميز بين الاستعانة بالعصية القبلية؛ لأجل التمكين للدين وقيمه الحضارية وبين الانتصار لقيم العصية لذاتها، فيقول: "إن ذم العصية والإعلام بعدم فائدتها، كقوله تعالى: ﴿لَنْ تَنْفَعَكُمُ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ﴾ [المتحنة: ٣]، وقوله صلى الله عليه وسلم: "إن الله أذهب عنكم عيبة الجاهلية وفخرها بالآباء، أنتم بنو آدم وآدم من تراب" ^٢ المراد به حيث تكون على باطل، كما كانت الجاهلية، ومتى استعين بها على إقامة حق فلا ذمّ فيها وإلا لما تم ظهور ذلك" ^٣.

^١ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢ / ٢٢٠.

^٢ الحديث ورد مع اختلاف في اللفظ، في شعب الإيمان للبيهقي، فصل ومما يجب حفظ اللسان منه الفخر بالآباء، رقم ٤٩١٢. وفي مسند الإمام أحمد، مسند أبي هريرة.

^٣ بدائع السلك في طبائع الملك، ص ٦.

لكن ينبغي أن نؤكد أن عامل العصية المستند إلى القهر والتغلب في نشوء الدولة السلطانية كان فيما بعد أقوى من العامل الديني وأشد تأثيراً.

ولهذا فرغم محاولات بعض فقهاء السياسة الشرعية إلباس الدولة السلطانية أوصاف الخلافة ولو شكلاً حرصاً منهم على وحدة الكيان السياسي للأمة الإسلامية، واستمراره التاريخي، فإن ذلك لم يكن ذا فائدة كبيرة؛ لأن واقع الممارسة السياسية فيها ظل قائماً على الاستبداد، والقهر لم يرتفع، بل ظل يتكرس يوماً بعد يوم، إلى أن غدا واقعا شكّل في أذهان الناس الأصل وليس الاستثناء.

ويبدو أن ابن خلدون قد تنبه إلى هذا حينما ميّز بين الممارسة السياسية كما كانت في عهد الخلافة الفعلية في عهد النبوة والخلفاء الراشدين، والممارسة السياسية في عصر بداية تشكل السلطة الأموية التي استندت إلى التغلب والعصية في تديرها للحكم، ولهذا نجده يعنون إحدى فصول مقدمته بـ "انقلاب الخلافة إلى ملك"، قال فيه إن "أكثر الأحكام السلطانية جائرة في الغالب، إذ العدل المحض إنما هو في الخلافة الشرعية، وهو قليلة اللبث"^١، ولذلك يعدّ ابن خلدون مفهوم "الملك" على الحقيقة. لمن يستبعد الرعية، ويبعث البعوث ويحمي الثغور، ولا تكون فوق يده يد قاهرة"^٢.

٢:٢: الإمامة والعقيدة: تكاد كتب الفقه السياسي الإسلامي تجمع على مبدأ جوهري وهو حفظ النظام وتحقيق الأمان؛ إذ اتفق المصنفون في السياسة الشرعية والسلطانية على اختلاف مدارسهم العقدية والفقهية أن حفظ النظام ودفع الاختلال هو من أوجب الواجبات، كما بات المتقدمون والمتأخرون منهم يضعونه أصلاً في الاجتماع السياسي الإسلامي ومقصداً من مقاصده الجوهرية، وعلى هذا المقصد يتوقف مقصد أسمی منه، وهو الوجود البشري وحفظ الدين وبقاؤه أيضاً.

^١ مقدمة ابن خلدون، ص ٤٠٤.

^٢ المصدر نفسه، ص ٢١٩.

ولا يكون ذلك في نظرهم إلا بوجود سلطة وإمام، فهو الضامن لدفع الفوضى المفضية إلى الاختلال في الدين والاجتماع البشري، ولهذا كان وجود الحاكم في الفقه السياسي الإسلامي قديماً وحديثاً ضرورة دينية ووجودية، لا يمكن الاستغناء عنه، ولا يمكن تصور بناء كيان دولة وبقائها ووجود أمة بدونه.

يقول صاحب "بدائع السلك في طبائع الملك": "تقدم أن الاجتماع الإنساني لا بد فيه من وازع عن العدوان الواقع فيه بمقتضى الطبيعة البشرية، بما يكون هو من سطوة السلطان وقهره^١. ويتفق الفقهاء كلهم على أن وجود الدولة أمر ضروري، بل هو من أكد الواجبات الشرعية التي لا ينبغي للمسلمين أن يتهاونوا عن إقامتها، يقول ابن تيمية: "فالواجب اتخاذ الإمارة ديناً وقربة يتقرب بها بالعمل الصالح فيها إلى الله تعالى؛ فإن التقرب إليه فيها بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات"^٢.

فعلى الدولة يتوقف حفظ الدين واستمراره، بل وانتشاره أيضاً، لذا كانت "ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين بل لا تمام للدين ولا للدنيا إلا بها، فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض تعاوناً وتناصرًا"^٣.

بالنسبة لفقهاء السياسة الشرعية فقد استندوا في ذلك على طائفة من الأخبار والأحاديث المنسوبة إلى الرسول ﷺ التي تنهى عن الخروج عن الإمام، وشق عصي الطاعة له، هذه الروايات مبنوثة في كتب السياسة والفرق، وقلما خلت إحداها منها، وكلها توصي الأمة بالسمع والطاعة مهما كان الأمير، ولو

١- بدائع السلك في طبائع الملك لابن الأزرق، ص ٣.

٢- السياسة الشرعية لابن تيمية، ص ٢٣٥.

٣- المصدر نفسه، ص ٢٣١.

كان فاجرا^١، وهي أحاديث انتشرت في السواد الأعظم من الأمة، وهم أهل السنة والجماعة، وأصبحت مبدأ ونظام حياة، وقد تراوحت بين الترغيب والأمر المؤكدين للطاعة وبين التحذير والوعيد الشديدين من المخالفة والعصيان.

والظاهر أن فقهاء الشريعة أولوا لمسألة الإمامة أهمية خاصة، حتى عدّها بعضهم منهم من المباحث العقدية فخصوها بنقاش عقدي وكلامي مستفيض لا يكاد يخلو منها مصنف كلامي. وبداهي أن تعدّ عندهم من القضايا العقدية، ليس لأن الشيعة فعلوا ذلك مما دفع بالسنة إلى تبني السلوك نفسه، لكن لكون وجود الإمامة شرطا ضروريا لإقامة الدين وبقائه عندهم كما أشرنا إلى ذلك سلفا أيضا.

والإمام الغزالي وهو أحد أقطاب الأشاعرة السنة يبين في ما يلي الأهمية الجوهرية لوجود سلطة ناظمة لأمر الدنيا في انتظام الدين، بل في تحقيق مقاصد الخطاب العقدي الإسلامي لما بعد الدنيا أي في الآخرة، يقول: "فلسطة ضرورية لانتظام الدنيا، وانتظام الدنيا ضروري لانتظام الدين، وانتظام الدين ضروري لتحقيق السعادة في الآخرة"^٢، وهو بهذا يبين أن وجود الدين متوقف على وجود سلطة تنظم أمور الدنيا، إذ لولا استقرار أمور العباد الدنيوية وانتظامها بالإمامة لما تحققت مقاصد الدين الشرعية والأخرية أيضا.

١. ما رواه مسلم في صحيحه، "سأل سلمة بن يزيد الجعفي رسول الله ﷺ - فَقَالَ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ أَرَأَيْتَ إِنْ قَامَتْ عَلَيْنَا أُمْرَاءُ يَسْأَلُونَا حَقَّهُمْ وَيَمْنَعُونَا حَقَّنَا فَمَا تَأْمُرْنَا فَأَعْرَضَ عَنْهُ ثُمَّ سَأَلَهُ فَأَعْرَضَ عَنْهُ ثُمَّ سَأَلَهُ فِي الثَّانِيَةِ أَوْ فِي الثَّلَاثَةِ فَجَذَبَهُ الْأَشْعَثُ بْنُ قَيْسٍ وَقَالَ: ﴿اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا فَإِنَّهَا عَلَيْهِمْ مَا حَمَلُوا وَعَلَيْكُمْ مَا حَمَلْتُمْ﴾". باب الأمر بالصبر عند ظلم الولاة واستشارهم، ج ١٢ / ٢٣٦.

٢. الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، ص ٣٢٥.

كما أن ازدواجية مهمّة الملة الإسلامية بإحاطتها بأمور الدين والدنيا تقتضي أن تكون الإمامة بحسب ما انتهى إليه نقاش علماء العقيدة والفقهاء أصلاً لا تستقر أحكام الشريعة وعقائدها إلا بوجوده ابتداءً، يقول الهاوردي: "فإن الله جلّت قدرته ندب للأمة زعيماً خلف به النبوة، وحاط به الملة، وفوض إليه السياسة، ليصدر التدبير عن دين مشروع، وتجتمع الكلمة على رأي متبوع فكانت الإمامة أصلاً عليه استقرت قواعد الملة، وانتظمت به مصالح الأمة حتى استثبتت بها الأمور العامة، وصدرت عنها الولايات الخاصة، فلزم تقديم حكمها على كل حكمٍ سلطاني"^١.

ومن ثم فإن "نصح الإمام، ولزوم طاعته، فرض واجب وأمر لازم، ولا يتم إيمان إلا به، ولا يثبت إسلام إلا عليه"^٢.

وبهذا يتضح أن قضية الإمامة تداخلت فيها الاعتبارات العقدية بالاعتبارات السياسية، إذ يلاحظ أن تحديد الوضع الإيماني للأشخاص، وما يترتب عنه من أحكام الإيمان والفسق والكفر هو ذو صلة بسلوكهم السياسي اتجاه السلطة الحاكمة، وبمسألة الحقوق والواجبات في المجتمع.

وإذا استحضرننا نصّاً لأحمد بن حنبل، يقول فيه: "ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً عليه، برّاً كان أو فاجرًا، فهو أمير المؤمنين"^٣، فإننا قد نلمس فيه أبعاد الربط بين العقيدة والسياسة عند معالجة أزمة الحكم في تاريخ الإسلام؛ فالقول المنسوب للإمام ابن حنبل لا يكتفي بتحريم معارضة المتسلط على الحكم بالقوة وعصيانه فحسب، بل إنه يذهب أبعد من ذلك عندما يلزم المحكوم بالاعتقاد في قرارة نفسه

١. الأحكام السلطانية والولايات الدينية للهاوردي، ص ٢٧.

٢. العقد الفريد لابن عبد ربه، ج ١/١١.

٣. الأحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء، ص ٢٠.

بشرعية إمامته، ولا يجوز له الامتناع عن الاعتقاد، نحن إذا أمام فتوى تنظر لموقف سياسي يتخذ صفة التأييد والدوام؛ نظرا لتحنيطه بحكم عقائدي يلحق الإثم بمن يعتقد عدم شرعية الحاكم المستولي على السلطة قهرا، وهي فتوى سارية المفعول في جميع الأحوال، وليس عند الضرورة والإكراه فقط^١. وبالإمكان أيضا أن نلمس هذا التداخل بين الاعتبارات العقدية والسياسية في مواقف أبي الحسن الأشعري من قضية الإمامة ووجوب الطاعة للحاكم، يقول في كتابه "الأبانة في أصول الديانة": "ومن ديننا أن نصلي الجمعة والأعياد وسائر الصلوات والجماعات خلف كل بر وغيره ونرى الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح والإقرار بإمامتهم، وتضليل من رأى الخروج عليهم، إذا ظهر منهم (أي الأئمة والحكام) ترك الاستقامة، وندين بترك الخروج عليهم بالسيف، وترك القتال في الفتنة"^٢، وهو بهذا يؤسس لموقف أشعري من طاعة الحاكم وعدم الخروج عليه، حتى لو أخل الإمام بكل التزامات عقده تجاه الرعية، وحين قيامها بمطالبته بالالتزام بمضمون ميثاقه، وموجب عقد بيعته، وهو العدل والحكمة ورعاية المصلحة العامة، فإنها في رأي الأشعري، تكون هي الضالة والظالمة، والأمر اللافت للانتباه في هذه الرؤية الأشعرية هو إصدارها حكما يتخذ صفة الإلزام والدوام. ولعل الأشعري في موقفه هذا قد يكون أسس تصوره لقضية الإمامة وتصرفات الإمام انطلاقا من رؤيته الكلامية في مسألة العدل الإلهي؛ فإذا كان المعتزلة يرون في إمكان عدم الالتزام بمنطق الأمر والثواب وتصور عدم الوفاء بمضمون الوعد والوعيد قدحا في الحكمة الإلهية وعدالتها، فإن الأشاعرة لا يتخرجون من القول بإمكان حدوث ذلك، وليس في ذلك تنقيص من صفة العدل

^١ وقد روى عن الإمام أحمد ما يعارض هذا؛ قال فيها: "وأي بلاء كان أكبر من الذي كان أحدث عدو الله وعدو الإسلام: من إمارة السنة؟" يعني الذي كان أحدث قبل المتوكل فأحيا المتوكل السنة". المصدر نفسه، ص ٢٠.

^٢ الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن الأشعري، ص ١٢.

الإلهي، ومن ثم فإن منصب الإمامة بما يستلزم من حق التصرف في الملك يقتضي هو الآخر إمكانية التحلل من كل التزامٍ سوى حفظ البيضة، ولعلنا هنا إزاء انزلاق من النظرية الكلامية إلى الموقف السياسي إذا ما سلمنا بصحة نسبة هذا التخريج لرؤية الأشاعرة لتصرفات الإمام. وخلاصة القول إن هناك ارتباطاً وثيقاً بين النظريات العقدية والسياسية عند المسلمين، فالخطاب السياسي بقدر ما كان حديثاً في السياسة كان حديثاً في العقيدة أيضاً، خاصةً فيما تناوله من قضايا وإشكالات نظرية ومواقف عملية .

والحق أنه لا يخفى ما في مثل هذا الربط المطلق بين العقيدة والسياسة من خطورة الاستغلال السياسي، وأخطر ما في هذا التصور للعلاقة بينهما هو رهن عقائد الناس بمواقفهم السياسية، وتكريسها لمفهوم الخضوع للسلطة على نحو مطلق دون ذكر لقيود وشروط وضوابط، كما يخضعون لعقائدهم وما يترتب عنها من التزامات ومواقف.

٣:٢: الحاكم في الأدبيات السلطانية ضرورة وجودية: أما بالنسبة للأدبيات السلطانية وهي الوجه الآخر للكتابة السياسية في التراث السياسي الإسلامي، فإن الحاكم فضلاً عن مكانته الدينية كما يصوره الفقه السياسي فهو ضرورة وجودية؛ لأن غيابها تنفك وشائج الاجتماع البشري.

وقد تذهب هذه الأحكام والآراء السياسية إلى حد إسناد الحاكم مكانة كونية تجعله جزءاً ضرورياً لنظام الوجود، وهذه النظرة ليست في حقيقتها إلا اقتباساً للمنظومة السياسية الفارسية التي ترفع من شأن الحاكم وتجعله جزءاً من المنظومة الكونية، يقول ابن عبد ربه: "السلطان زمام الأمور، ونظام الحقوق، وقوام الحدود والقطب الذي عليه مدار الدين والدنيا. وهو حمى الله في بلاده وظله الممدود على عباده، به يمتنع حريمهم، ويتنصر مظلومهم، وينقمع ظالمهم، ويأمن خائفهم"^١.

^١العقد الفريد، ج ١/٩، تحقيق مفيد محمد قمبيحة.

بالنسبة لهذه الأدبيات فإن العقل والمنطق يؤكدان هذا الموقف؛ إذ وجود الرئيس متقدم على الاجتماع البشري، ويقول الفارابي: "فريس المدينة ينبغي أن يكون هو أولاً، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزائها"^١، وذلك "بأن منزلة السلطان من الرعية بمنزلة الروح من الجسد"^٢.

وتبلغ المغالاة في تقدير الحاكم أو الإمام عند بعض هؤلاء الذين دونوا في الأدبيات السياسية عندما يصبح الرئيس معداً بالطبع لكي يكون مؤهلاً للحكم والملك، وهذا ما لا يتوفر لأي إنسان. والملوك تبعاً لذلك ليسوا ملوكاً بالإرادة فحسب؛ ولكنهم ملوك بالطبيعة أيضاً؛ لأنهم خلّقوا ملوكاً. ولا ينقص من قدرهم أنهم يصلون إلى الحكم أو لا يصلون. والملك أو الفيلسوف أو النبي أو الإمام عند الفارابي هو الوحيد القادر على تأديب الأمم وتعليمها، مثلما هو حال رب المنزل في تأديبه أهل بيته، أو القيم على الصبيان والأحداث.

هكذا وظّف الفارابي الفلسفة اليونانية سياسياً ليشر بفكرة الإمام الغائب المنتظر، أو الإمام الموجود الذي لا يستمع له الناس ولا يقبلون منه، أو الإمام المتمكن المستبد الذي يفعل ما يشاء وله عصمة من الخطأ؛ لأنه على اتصال بالموجود الأول.

واضح أننا هنا أمام مفاهيم سياسية دخيلة على الثقافة السياسية الإسلامية تكونت خارج سياق النص القرآني والحديث النبوي، فكل الباحثين في تاريخ الفكر السياسي عند المسلمين يؤكدون أن التراث الهيلينستي والفارسي الفلسفي والسياسي أثراً تأثيراً كبيراً في المفاهيم والضوابط التي أطرت علاقة الحاكم بالمحكومين، وهذا ما نجده واضحاً في الأدبيات السلطانية.

١. آراء أهل المدينة الفاضلة، أبو نصر الفارابي، ص ١٢٠.

٢. الشهب اللامعة لابن رضوان، ص ٦٣.

٣: الأمة والدولة:

لقد باتت العلاقة الجدلية بين الإمامة والعقيدة هي الخصوصية التي شكّلت المدخل لمراجعة مفهوم الأمة، ولمعاودة النظر في بعض المفارقات التي وجدت في التراث الإسلامي.

في التراث السياسي الإسلامي يكثر الحديث عن الإمامة وشروط انعقادها، وفي الإمام ووجوب الطاعة له، وكأن هذه القضايا هي جوهر الفكر السياسي الإسلامي ولبه، بينما يغيب الحديث عن الأمة ومسئولياتها السياسية ولا يرد ذكرها إلا باعتبارها موضع التكليف وآلية لممارسة الفعل السياسي.

وبغض النظر عن الاعتبارات المذهبية والواقعية التي كانت وراء شيوع مثل هذه التصورات السياسية فإنها عند كثير من الدارسين والباحثين في الفقه السياسي الإسلامي قد أقصت الأمة عن السلطة وكرست سلطة الحاكم، ومن ثم قد تكون نظرت للاستبداد السياسي وشرعنته.

ونعني بالتنظير للاستبداد السياسي تلك الموافق والآراء المضمنة في تلك الكتابات السياسية، ويستفاد منها أن الحاكم مهيمن على كل شيء يدور حوله، ومستبد به وحده، من جند ورعية، وتدبير للإمارة وإقامة للعمران، وتعيد بناء محيط السلطان على نحو لا يستطيع الاستغناء عن وجوده، بل في أحيان كثيرة تشكله على نحو يكون في خدمة نزواته التسلطية.

ولم يكن سبب الوهن الحقيقي الذي أصاب التجربة السياسية الإسلامية وأدخلها في أتون النزاعات والانقسامات الداخلية إلا انفصال مشروع الدولة عن مشروع الأمة، وسعي السلطة المستमित لإقصاء قوى الأمة ومنعها من التعبير عن آرائها ومواقفها ومشروعاتها الاجتماعية والسياسية والثقافية والحضارية. ومن جراء هذا الانفصال أضحى المجتمع السياسي منقسماً على نفسه، ودخل مع بعضه في صراعات وانقسامات أثرت أيما تأثير على مسار الأمة الحضاري، وعطلت رسالتها الكونية.

وأزمة الأمة ومعضلتها الكبرى التي تناسلت منها باقي الأزمات والمشكلات هي لَمَّا تناقضت توجهات الدولة مع رغبات الأمة، وخاصة حينما انسلت الدولة من رقابة الأمة، حينها أصبح الجهاز الحاكم يمارس جبروته بما أوتي من قوة من أجل إقصاء الأمة بنخبها وعلماؤها المخلصين عن مسرح الحياة الدينية والسياسية.

وبديهي حينما يتم إقصاء الأمة وتغدو الدولة غير معبرة عن إرادة أفرادها ورغباتهم أن يبدأ كيان الأمة الاجتماعي والسياسي في الاهتزاز تعبيرا عن عدم الرضا بالتهميش، وهذا بالفعل ما حدث في حقب عديدة من تاريخها لَمَّا كانت تحمل شعارات لا تحلُّ من مضامين جاهلية أو عصبية، ولا تقل خطورتها على وحدة الأمة والمجتمع الإسلامي عن مصيبة انهيار الخلافة الراشدة.

لكن الأمة استطاعت بمؤسساتها ومراكزها العلمية والدعوية والجهادية أن تبقى على حضارة الإسلام مشعة لفترات زمنية طويلة؛ وذلك على الرغم من انحراف الدولة المبكر عن جوهر الإسلام، ومثله في السياسة والحكم والإدارة.

كما أنه لولا إمكانات الأمة وميزاتها الذاتية وأخص بالذكر هنا ثراءها المعرفي والثقافي المتنوع لالتهمت الدولة الجميع، وأجهزت على كل محاولات النمو والارتقاء التي كانت تشكل خارج نطاقها ومشروعاتها ذات الطابع المطلق والشمولي.

وما نريد أن نخلص إليه هو أن الأمة ظلَّت المحرك والداعم الأساس للحركة العمرانية الحضارية في التجربة التاريخية الإسلامية، أما الدولة فكان دورها هو دفع تلك الحركة، والتفاعل مع معطياتها ومتطلباتها.

غير أنه بالمقارنة مع طبيعة النظم وأنماطها السائدة في العالم يومئذ، هل كانت هناك دولة يمكن أن تشكل نموذجا لحكم فيه العدل والشورى؟ وإذا كان الجواب بالنفي وهو الأرجح، فكيف نطلب من المسلمين أن يتمردوا على روح الزمن؟

سؤال يستمد وجاهته من أن المقارنة الصحيحة بين أنماط الحكم تكون مع مثيلاتها من العصر نفسه وما ساد فيها، وليس مع عصور متأخرة عنها قد تكون المجتمعات البشرية حققت فيها نصجاً سياسياً بفضل التراكم الزمني للتجارب الإنسانية في المجال السياسي.

وعلى أي حال فإن الدولة الإسلامية قد قدّمت -ولو في أسوأ عصورها- مساحة من الحرية والعدل أفضل مما كانت تقدمه الدولة البيزنطية أو الدولة في أوروبا الوسطى.

بيد أن هذا لا يبرر الوهن الذي أصاب التجربة السياسية الإسلامية وأدخلها في أتون الأزمات والنزاعات الداخلية بانفصال مشروع الدولة عن مشروع الأمة، وبسعي السلطة المستميت لتكريس الاستبداد السياسي وإقصاء قوى الأمة ومنعها من التعبير عن آرائها ومواقفها ومشروعاتها الاجتماعية والسياسية والثقافية والحضارية، وإنما نريد أن نلفت الانتباه إلى أنه رغم هذه الإخفاقات والنكسات فإن إشعاع الأمة الحضاري ظل متقدماً، ورغم أنه كان ينجو بين الفينة والأخرى.

هناك أسباب موضوعية فوق إرادة الخلق قد تكون ساهمت في حدوث الأزمات في التاريخ السياسي للأمة، لكن هناك أسباباً ذاتية قد تكون ساهمت في إذكاء لهيها، وأعني هنا بالذات تلك التصورات المستخلصة من النصوص الدينية على نحو منمط حربي وتجزئي للنص عن سياقه، وفهم يغيب عنه النظر الشمولي لأحكام الدين وفلسفته ومقاصده.

ولنا أمثلة كثيرة على ذلك تتعلق بالتأويلات العقدية والسياسية التي حُمّلت لكثير من الأحاديث النبوية التي تحدثت عن الانقسام والفرقة في الأمة، بحيث إن الناظر في كثير من الأحاديث الناهرة عن الفرقة والانقسام السياسي ليرى أنها تُؤوّل معناها الظاهر إلى تنازل الأمة عن إمكاناتها ووظائفها الحضارية.

وكانت الفهومات التي حُمّلت لهذا الأحاديث مدخلاً للسلطة السياسية في إثبات ضرورتها الدينية والسياسية؛ لكونها ترى نفسها وحدها القوة القادرة على المحافظة على كيان الأمة من التمزق العقدي

والمذهبي، وحفظ الدين من "الفرق والملل الضالة". وخاصة أن الأحداث التاريخية التي هبّت على الأمة الإسلامية ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بتاريخ أفكار الفرق السياسية والدينية؛ لأن تاريخ الفرق في الإسلام هو تاريخ للأفكار السياسية، وقد امتزجت فيهما السياسة بالدين امتزاجاً عميقاً. كما أن التفسيرات الحرفية لبعض الأحاديث الناهرة عن العصيان السياسي قد تكون أسهمت في تعزيز الاستبداد السياسي وإشاعته، وأوجدت مناخاً مناسباً له حتى يشتد ويقوى عوده، وقد تكون أسفرت عن شلّ إرادة الأمة في التغيير وممارسة مهمة الشهود الحضاري التي انتدبها القرآن الكريم إليها. كما يبدو أنها قد حالت دون الحديث عن أي شكل للسلطة، لأن تحريم الخروج عن السلطة السياسية مطلقاً قد فتح الباب واسعاً أمام أصحابها بممارسة أي طريقة للحكم وأي شكل للسلطة، في حين كان ينبغي أن تقرأ تلك النصوص الحديثة ضمن فهم شمولي لأحكام الدين وفلسفته ومقاصده. تلك التأويلات والتفسيرات التي أفرزت خاصة نظرية الإمامة لدى أهل السنة والجماعة أو نظرية عصمة الأئمة عند الشيعة ليست أصيلة في نسيج النصوص الشرعية ولا في مقاصدها وأهدافها، ولا تعدو أن تكون مجرد رأي أو اجتهاد يمثل فهم أصحابها، أو هي نتاج بيئة ثقافية معينة يمكن إعادة النظر فيها، غير أنها أصبحت مع مرور الزمن تصورات ثابتة تكرر الواقع الأزمّة، بل غدت في كثير من الأحيان مطيّة لأبشع ممارسات القمع والاستبداد السياسي وانتهاك الحقوق في حقب طويلة من تاريخ الأمة، والأسوأ من ذلك أنها فرّخت ثقافة تبريرية مدعومة بقوة السلطة وإمكاناتها الهادية، وأنتجت فيما بعد ما يسمى "الآداب السلطانية".

"وبذلك تعطلت مفاعيل النصوص الدينية الواضحة الداعية إلى العدل والإحسان، واحترام إرادة الشعوب، ورعاية حقوق الإنسان، حيث تم تجاهلها أو تأويلها بما لا يتنافى مع واقع الاستبداد

وممارسة الظلم، كما اختلقت في مقابلها نصوص تدعو إلى الخضوع والخنوع والتكيف مع القهر والذل" ^١.

ورغم المحاولات المختلفة لإخضاع الأمة فإن الهوة بينها وبين الدولة ظلّت عميقة، لقد بقيت صيغة العلاقة بينهما صيغة سلطوية تمثّلت في أشكال شتى من سياسات القهر والاحتواء. فلا نستغرب عندما نقرأ لأحد الذين أدركوا مدى شساعة الهوة بين الطرفين، وهو أبو بكر المرادي يحدّث الحاكم في مؤلفه "نصيحة السلطان" برأب هذا الصدع، وإرجاع الثقة بين الأمة والحكام قائلاً: "وليعلم السلطان أن الناس يرمون الولاة بسوء العهد وقلة الإنصاف، فإذا استطاع أن يزيل ذلك عن عرضه وأعراض نظرائه فليفعل" ^٢.

خلاصة:

الحق أن ثمة حاجة إلى إعادة النظر في كثير من قضايا الفقه السياسي السابق. نعم لا يمكن أن نستغني عن مناهج القدماء، ولكنها في حاجة إلى أن تخضع إلى عملية الاجتهاد وفق متطلبات العصر ومستلزماته.

هناك إشكاليات سياسية خطيرة تواجه المشروع الإسلامي المعاصر، من قبيل: وظيفة الدولة، شكلها، ومعالمها، وطبيعة العلاقة الدستورية بين الحاكم والمحكوم؛ وهناك قضايا اجتماعية تنتظر الحسم، من قبيل: تحديد دور المؤسسات والحركات الاجتماعية في بناء النظام الإسلامي، وقضايا حقوق الإنسان والتنمية الاجتماعية، وإن أي نظر تجديدي لقضايا الفقه السياسي الإسلامي لا ينبغي أن يتجاهل الأبعاد المعقدة للحياة السياسية المعاصرة.

^١ الخطاب الإسلامي وحقوق الإنسان، حسن الصفار، ص ١١.

^٢ الإشارة في أدب الوزارة، أبو بكر بن الحسن المرادي، ص ١٠٩.

ولا شك أن مضامين التراث السياسي لم تكن بمنأى عن التجاذبات الاجتماعية والسياسية وقت كتابتها، فهي فاعلة فيها ومشكلة لحدودها وقواعدها. لذلك فإن النظر في تاريخ المعرفة في الإسلام والعوامل المشكّلة لها لا ينبغي أن يكون معزول الصلة بالبيئة السياسية التي كانت دائماً في حالات قلق وتوتر، ولم تكن المعرفة إنتاجات فردية محضة أو جزر ثقافية مقطوعة الصلة بالمحيط.

قائمة المصادر المراجع:

- ١ - الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن الأشعري، دار ابن زيدون للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى.
- ٢ - الأحكام السلطانية والولايات الدينية لأبي الحسن الماوردي، تحقيق خالد السبع العلمي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ١٤١٠هـ. ١٩٩٠م.
- ٣ - إحياء علوم الدين للغزالي، تقديم بدوي طبانة، مكتبة ومطبعة كرياضة فوترا سماراغ، أندونيسيا.
- ٤ - الآداب السلطانية، عز الدين العلام، كتاب عالم المعرفة، عدد ٣٢٤، المطابع الدولية، الكويت.
- ٥ - الأدب الصغير لابن المقفع، دار التوفيق، بيروت، ١٩٧٨ م.
- ٦ - الأدب الكبير لابن المقفع، دار التوفيق، بيروت، ١٩٧٨ م.
- ٧ - آراء أهل المدينة الفاضلة، أبو نصر الفراءي، دار دمشق بيروت ١٩٧٣ م.
- ٨ - الإسلام سياسة وعقيدة، مكسيم رودنسون، ترجمة أسعد صقر، بيروت، دار عطية، ط ١، ١٩٩٦ م.
- ٩ - الإشارة إلى أدب الإمارة، أبو بكر بن الحسن المرادي، تحقيق علي سامي النشار، دار الثقافة ١٩٨١ م.
- ١٠ - الإشارة إلى أدب الوزارة، لسان الدين ابن الخطيب، تحقيق جليل العطية، دار الغرب الإسلامي بيروت.
- ١١ - أعز ما يطلب، لابن تومرت، نشر لوسيان، الجزائر ١٩٠٣.
- ١٢ - الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، ط ٢، مطبعة السعادة، مصر ١٣٢٧هـ.

- ١٣ - البداية والنهاية، عماد الدين أبو الفداء ابن كثير، دار الكتب العلمية بيروت.
- ١٤ - بدائع السلك في طبائع الملك، لمحمد ابن الأزرق، وزارة الإعلام، بغداد طبعة ١٩٧٧.
- ١٥ - التبر المسبوك في نصيحة الملوك، لأبي حامد الغزالي، مراجعة سامي خضر، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
- ١٦ - التراث بين السلطان والتاريخ، عزيز العظمة، دار قرطبة للطباعة والنشر الدار البيضاء ١٩٨٧ م.
- ١٧ - تهذيب الأخلاق، يحيى بن عدي، تحقيق ناجي تكريتي، منشورات عويدات ١٩٦٨ م.
- ١٨ - الخطاب الإسلامي وحقوق الإنسان، حسن الصفار، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ١، ٢٠٠٥.
- ١٩ - الخطاب الأشعري، سعيد بن سعيد العلوي، دار المنتخب العربي، بيروت، ١٩٩١ م.
- ٢٠ - سراج الملوك، أبو بكر الطرطوشي، تحقيق رياض الرايس، لندن ١٩٩٠ م.
- ٢١ - سلوك المالك في تدبير الممالك، ابن أبي الربيع، تحقيق ناجي التكريتي، منشورات عويدات ١٩٧٨ م.
- ٢٢ - سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٢٣ - السياسة الشرعية لابن تيمية، تحقيق علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع.
- ٢٤ - الشهب اللامعة في السياسة النافعة لابن رضوان، تحقيق علي سامي النشار، دار الثقافة ١٩٨٤ م.

- ٢٥ - صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد ابن إسماعيل البخاري، طبعة بالأوفست، دار الفكر، بيروت.
- ٢٦ - صحيح مسلم بشرح النووي، ط ١، المطبعة المصرية بالأزهر ١٣٤٧هـ. ١٩٢٩م.
- ٢٧ - الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن قيم الجوزية، تحقيق نايف بن أحمد الحمد، دار عالم الفوائد.
- ٢٨ - العقد الفريد لابن عبد ربه، تحقيق محمد سهل العريان، المكتبة التجارية الكبرى ١٩٥٣م.
- ٢٩ - العقد الفريد لابن عبد ربه، تحقيق مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ. ١٩٨٣م.
- ٣٠ - فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، اعتناء أبو قتيبة الفارياي، دار طيبة، السعودية.
- ٣١ - الفخري في الآداب السلطانية، محمد بن علي بن الطقطقي، دار المعارف القاهرة، ١٩٤٥م.
- ٣٢ - الفخري في الآداب السلطانية، محمد بن علي بن الطقطقي، دار المعارف القاهرة، ١٩٤٥م.
- ٣٣ - الفصل في الملل والنحل، ابن حزم الظاهري، مكتبة الخانجي، القاهرة.
- ٣٤ - فضائح الباطنية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، المكتبة الثقافية.
- ٣٥ - الكامل في التاريخ، ابن الأثير، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٨.
- ٣٦ - مجموع الفتاوى، مكتبة المعارف، الرباط، د.ت.
- ٣٧ - المستدرک على الصحيحين، محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ط ١/١١٤١١هـ. ١٩٩٠م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٣٨ - مسند الإمام أحمد، عمل الشيخ محمد ناصر الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت.
- ٣٩ - مقام السياسة، لسان الدين ابن الخطيب، تحقيق جليل عطية.

- ٤٠ - مقدمة ابن خلدون، إعداد واعتناء أحمد الزعبي، نشر دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت.
- ٤١ - الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي تحقيق عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت.

طبيعة المفاوضات الدولية عند كل من الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية
د. سندس حامد عبد الله أبو ناصر
الأردن/ الجامعة الأردنية

ملخص:

يتناول البحث المفاوضات الدولية وهي أحد أهم وسائل حل النزاع السلمية بين الدول، بل أحد أهم أدوات العمل السياسي برمته، والمفاوضات الدولية بفكرتها وأهدافها وأسلوبها ما هي إلا انعكاسٌ للدولة والحضارة التي تمثلها، ومفتاحٌ نستطيع من خلاله فهم جزء كبير من التاريخ والواقع.

ويتبع البحث المفاوضات الدولية تاريخياً على صعيدين: مفاوضات المسلمين من جهة حيث مرت دولتهم عبر التاريخ بمراحل كان لكل منها سماتها التي أثرت على المفاوضات، ومفاوضات الغرب من جهة أخرى حسب المراحل التي مرت بها من زمن الاغريق إلى العصر-الحديث وسمات كل مرحلة .

فهو بذلك يتناول ممارسة من ممارسات الدولة نابعة من معتقداتها، ويبين الاختلاف بين الماضي والحاضر لهذه الظاهرة حسب التسلسل التاريخي للحضارتين الإسلامية والغربية مع عقد مقارنة بينهما، وسيظهر مدى تطابق التطبيق مع النظرية، وازدواجية المعايير إن وجدت، ومدى الثبات والتأرجح في المبدأ، ومصدر هذه المبادئ وأثره على سمو الفكرة وأخلاقيتها، وغيرها من النواحي والجوانب التي سيعمل البحث على إبرازها.

مقدمة:

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً رسول الله، النبي الأمي الطاهر الزكي، عليه وعلى آله وصحبه الكرام الصلاة والسلام ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

جاء هذا البحث ليكون إسهاماً في باب مهم من أبواب العلاقات الدولية وهو المفاوضات الدولية متتبعا لها عبر التاريخ في كل من الحضارتين الإسلامية والغربية، ليساعدنا على فهم السياسة الخارجية لكل من الحضارتين، مما يعيننا على فهم الواقع واستشراف المستقبل وما أحوجنا إلى ذلك، خاصة أن كثيرا من أبناء المسلمين كادوا أن ينسوا حضارتهم الإسلامية، وانقطعوا عن تاريخهم وحضارتهم العريقة متطلعين إلى الحضارة الغربية على أنها المعين والمنبع، وأهملوا المنبع الأصيل. فجاءت هذه الدراسة لتسلط الضوء على منهجية كل من الحضارتين في باب مهم من أبواب السياسة الخارجية، وهو المفاوضات الدولية، وتعدّ المقارنة.

تمهيد في تعريف المفاوضات وأهميتها:

المفاوضات لغة: المفاوضات جمعٌ، ومفردُها المفاوضة: مشتقة من الأصل الصحيح (فَوَضَّ)، يدل على اتِّكَالٍ فِي الْأَمْرِ عَلَى آخَرَ وَرَدَّهُ عَلَيْهِ، ثُمَّ يُفَرِّعُ فَيُرَدُّ إِلَيْهِ مَا يُشْبِهُهُ. من ذلك (فَوَضَّ) إِلَيْهِ أَمْرُهُ، إِذَا رَدَّهُ. قال الله -تعالى-: ﴿وَأَفْوُضْ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ﴾ [غافر: ٤٤]. فَوَضَّ إِلَيْهِ الْأَمْرَ: صَيَّرَهُ إِلَيْهِ جَعَلَهُ الْحَاكِمَ فِيهِ^١.

^١ مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط،، جزء ٢، ص ٧٠٦.

والتفويض: التسليم، وترك المنازعة^١. وفاوضه: في الأمر مُفَاوَضَةً، بادله الرَّأْيُ فِيهِ؛ بغية الوُصُول إلى تَسْوِيَةٍ واتفاق. وفاوضه في الحديث: بادله القَوْلُ^٢ وفاوضه في أمره: أي جَارَاهُ^٣. فالمُفَاوَضَةُ: المُجَارَاةُ فِي الأَمْرِ، ونفس الكلام^٤. والمُفَاوَضَةُ: المُسَاوَاةُ والمُشَارَكَةُ، وَهِيَ مُفَاعَلَةٌ مِنَ التَّفْوِيضِ^٥.

فكما نرى في هذه التعريفات أن المفاوضات من التفويض، الذي يأتي بمعنى رد الأمر إلى الغير واتكال عليه، وجعله الحاكم والمتصرف فيه، ويأتي بمعنى التسليم، وعدم المنازعة. ومن التفاوض في الأمر مبادلة الرأي، وفي الحديث مبادلة القول، أو ما عُبِّرَ عنه بالمجاراة في الأمر ونفس الكلام، فكل يسمع إلى الآخر ويصبر عليه ويجاريه على حسب عقله وأسلوبه. ونلاحظ أن التفاوض يقتضي المشاركة؛ فلا يكون إلا بين اثنين أو أكثر، والمساواة؛ فكلتا الطرفين متساويان في حق الاختيار، لهما كامل الحرية دون إجبار وهذا هو الأصل في التفاوض.

تعريف المفاوضات الدولية اصطلاحاً:

عرّف الدبلوماسي سموحي فوق العادة المفاوضات الدولية بأنها: "المباحثات، والمداولات، والمناقشات، والمساومات الشفهية أو الخطية، التي تجري بين ممثلي دولتين أو أكثر، ذات مصالح متقاربة أو متعارضة، يُقدّم خلالها كل من الطرفين حججه، ويحاول أن يدحض حجج خصمه؛ بغية

١ القونوي،، أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء،، ص ٥٥.

٢ المعجم الوسيط، جزء ٢، ص ٧٠٦.

٣ ابن منظور، لسان العرب، جزء ٧، ص ٢١٠.

٤ الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس،، جزء ١٨، ص ٤٩٧.

٥ ابن منظور، لسان العرب، جزء ٧، ص ٢١٠.

الوصول إلى اتفاق، يتعلّق بحلّ قضية تُهمّهما، أو مطلب أو نزاع يقتضي- تسويته بالطرق الودية، أو تحديد موقف، أو تقرير إجراء، أو عقد معاهدة"¹.

وعرفها علي أبو هيف بأنها: "تبادل الرأي بين دولتين متنازعتين؛ بقصد الوصول إلى تسوية للنزاع القائم بينهما"².

وليم زارتمان نظر إليها بوصفها عملية تجميع وجهات نظرٍ مختلفةٍ؛ للتوصل لاتفاق مشترك³.

والملاحظ أن اتجاه ربط المفاوضات بالنزاع والصراع، يظهر بقوة في كتب المفاوضات الدولية، ويظهر هذا الاتجاه كذلك في تعريف كينيدي للمفاوضات؛ إذ حصرها في مسائل موضوع خلافٍ أو صراعٍ أو تناقضٍ⁴. وسار نورثيدج في تعريفه على الخط نفسه، فالمفاوضات عنده تكون عندما توجد المصالح المتعارضة⁵.

¹ فوق العادة، سموحي، ١٩٨٧م، القاموس الدبلوماسي، بيروت- لبنان ص ٢٩٧.

² أبو هيف، علي صادق، القانون الدولي العام، ط (١٩٩٠ م)، منشأة المعارف بالاسكندرية، ص ٧٢٨.

³ انظر William Zartman, "The Political Analysis of negotiation Who gets What ?and When ?" Journal of Conflict Resolution .V.XXVI, April 1974, No.3, pp. 385-386

نقلا عن زايد، محمد مصطفى. المفاوضات الدولية، ص ١٣.

⁴ انظر. Kennedy, et al managing negotiation hutchison books London. 1987, g.

نقلا عن محمد، ثامر كامل، الدبلوماسية المعاصرة واستراتيجية إدارة المفاوضات، ص ٢٩٣.

⁵ انظر F.S. Northedge and D. Danchan, international Disputes the Political aspects, London Published for the David Davies Memorial Institute of International Studies by Europe Pubticalion, 1971, p.227. نقلا عن زايد، محمد بدر الدين مصطفى، ١٩٩١ م، المفاوضات

الدولية، ص ١١.

وفي الموسوعة الدوليّة للعلوم الاجتماعيّة ذُكر إن المفاوضات هي "شكلٌ من التفاعل تحاول فيه الحكومات والأفراد والمنظّمات إدارة بعض مصالحهم العامّة المتصارعة." وفي موضع آخر ذكرت الموسوعة أن عبارة التفاوض تشير إلى "عملياتٍ صريحةٍ، تتعلق بمشروعاتٍ، أو مقترحاتٍ مضادةٍ."^١ وأما حصرها بتسوية وحلّ الصراع والنزاع؛ فهو من باب الغالب في أهداف المفاوضات، ولا ترى الباحثة ربط المفاوضات الدوليّة بالصراع؛ لأنه كثيراً ما تكون بهدف التعاون، أو عقد حلف، أو غيره من الأهداف، البعيدة عن صراعٍ مُسبقٍ.

والتعريف المختار من قبل الباحثة للمفاوضات الدوليّة: اتصال بين دولتين أو أكثر حول قضية ما؛ من أجل تحقيق أهدافٍ، من خلال تبادل الرأي والحوار وغيره من الوسائل الإقناعية.

أهمية المفاوضات الدوليّة: المفاوضات الدولية هي أحد أهم وسائل حلّ النزاع السلمية بين الدول، بل أحد أهم أدوات العمل السياسي برمته. والمفاوضات أسلوبٌ نظّم شبكات الصراع والتعاون القائمة بين البشر- على مر العصور، والصراع والتعاون سماتٌ لصيقةٌ بالوجود الإنسانيّ؛ فمنذ أن عرف البشر الاستقرار والتجمّع تكونت بينهم شبكات الصراع والتعاون؛ فالتفاوض إذن أحد أبعاد السلوك الإنساني الرئيسيّة^٢. وتُساعدنا دراسة المفاوضات على فهم كثيرٍ من أبعاد العلاقات الدوليّة

^١ انظر The ،New York،V.11،12،International Encyclopedia of the Social Sciences
Macmillan Company and the Free Press،1977،p.1107. نقلا عن زايد، محمد مصطفى.

المفاوضات الدوليّة، ص ١١.

^٢ زايد، محمد مصطفى. المفاوضات الدوليّة زايد، ص ٣.

والسلوك الخارجي للوحدات الدولية؛ فهي عملية تفاعل معقدة تلخص كثيرًا من تفاعلات العلاقات الدولية^١.

وقد تأكّدت أهميتها في المجتمع الدولي الحديث الذي شهد ما بعد الحرب العالمية الثانية، تزايدًا واضحًا في اللجوء لأداة التفاوض الدولي ووضوح تأكيد لغة الحوار والتفاهم، أكثر من لغة الصدام والمواجهة^٢. وأصبح الحوار ضرورة للحفاظ على النوع البشري من الهلاك بعد انتشار أسلحة الدمار الشامل والصواريخ العابرة للقارات^٣.

١: سمات المفاوضات الدولية في الحضارة الغربية والمراحل التي مرت بها:

مرّت المفاوضات في الحضارة الغربية بمراحل لكلّ منها سماتها التي أثّرت على المفاوضات وطبيعتها سنقسمها كالآتي: أولاً: اليونان الإغريق، ثانياً: الإمبراطورية الرومانية، ثالثاً: الإمبراطورية البيزنطية القرن الرابع م، رابعاً: إمبراطورية بيزنطة والفرنجة القرن الثامن م، خامساً: النهضة الإيطالية القرن الخامس عشر- والقرن السادس عشر- م، سادساً: الدبلوماسية الفرنسية القرن السابع عشر- والقرن الثامن عشر م، سابعاً: العصر الحديث: الدبلوماسية الأمريكية القرن التاسع عشر م إلى يومنا هذا.

^١ انظر زايد، محمد مصطفى. المفاوضات الدولية، ص ٤.

^٢ انظر المرجع السابق ص ٤، ص ١١.

^٣ انظر الشيخ، خالد حسن، الدبلوماسية والقانون الدبلوماسي ج ١، ص ٧٦.

١:١:المفاوضات عند اليونان الإغريق من ٧٥٠ ق.م إلى ١٤٦ ق.م^١:

١:١:١: هدف المفاوضات: كانت اليونان عبارة عن عدة مدن تستقل كل منها بالحكم الذاتي^٢، رغبت بالاستقرار وبقاء الصلات الودية فيما بينها، وربطتها مصالح مشتركة وعلاقات تجارية وفكرية وثقافية؛ فكان يتم إرسال المبعوثين بينهم للتفاوض حول هذه الأمور^٣. إضافة الى المفاوضات التي كانت تقام لحل النزاعات والحروب بين مدنها^٤.

^١ سنة ١٤٦ ق م حصلت حرب كبره بين روما والاعريق انتهت بانتصار روما وضم الاعريق تحت جناحها وانتهى بذلك عصر الاعريق . تاريخ اليونان، محمود فهمي، مكتبة الغد الجيزة مصر، ط ١٩٩٠-١٤١٩ م ص ١٧٧ .

^٢ انظر أبو هيف، علي صادق، القانون الدبوماسي، ص ٧٥-٧٦، تاريخ اليونان، محمود فهمي، مكتبة الغد الجيزة مصر، ط ١٩٩٠-١٤١٩ م، ص ٣٥ .

^٣ انظر أبو هيف، علي صادق، ١٩٧٥ م، القانون الدبوماسي، ص ٧٥-٧٦ .

^٤ دبت الحرب بين المدن اليونانية والقتال سنة ٤٣١-٤٠٤ ق م . تاريخ اليونان، محمود فهمي، ص ١١٤ . وقعت هدنة بين أثينا واسبرطة سنة (٤٤٨ ق م) مدتها ٣٠ سنة لم تدم الا ١٧ عاما. انظر فهمي، محمود، تاريخ اليونان، ص ٩٨ .

ميتيلني احدى المدن اليونانية التي انسلخ أهلها من التحالف الأثيني سنة ٤٢٧ واستنجدوا باسبرطة فقالتهم أثينا حتى أذعنوا واستسلموا فما كان من كيلون حاكم أثينا الا أن رقى منبر الخطابة واقترح قتل جميع الرجال الميتيلينيين فقبل اقتراحه وفي الغد عدلوا عن هذا الاقتراح وارسلوا رسلا الى الجزيرة لايقاف المذبحة فلم يصلوا اليها الا بعد أن ذبح من - أهلها ألف رجل، وفي كركيرا كان الهول أشد نكرا فبعد ان اقتتلت الاحزاب السياسية فيها نحو سنتين استنجد الديمقراطيون بعدها بأثينا فأخذت تناصرهم وسلمتهم زمام الامور فأعملوا الذبح في مخالفهم سبعة أيام وصالا وهرب ٦٠٠ رجل من المضطهدين وسلموا أنفسهم الى الأثينيين شريطة ألا يحاولوا الهرب ثم اتهم بعضهم بذلك فنفذ حكم الاعدام على الجميع . تاريخ اليونان، محمود فهمي ص ١١٧ . وفي سنة ٤٢٦ طلبت اسبرطة الصلح مع أثينا فرفض سؤلها . تاريخ اليونان، محمود فهمي، ص ١١٨ . ثم بعد قتال عقد الصلح لمدة خمسين سنة ردت كل من

وكذلك مارست اليونان المفاوضات مع الدول المحيطة فأقامت علاقات التحالف معها عبر بلاد الأناضول وآسيا الصغرى ومصر- والعراق وسوريا وفلسطين^١، وعقدت المعاهدات مع الدول المحيطة لحل النزاعات^٢.

١:١:٢: أسلوب المفاوضات: كان يتم اختيار المفاوضين من مجلس الشيوخ المنتخب مباشرة من الشعب^٣، وكانوا يجلبون السفراء لما يتميزون به من ذكاء وحكمة ويطلقون عليهم اسم الكبار، وُزودَ السفير ببطاقة اعتمادٍ، تُثبت هويته وتحفظه من القتل، وُمنع السفراء من قبول الهدايا واعتبروها رشوة، وبعض الروايات تذكر أن مصير سفيرٍ قبل الهدية كان القتل، وكان السفير يُكافئ على نجاح المفاوضات ويُعاقب على فشلها، ولم تكن مهمة السفير في المدن اليونانية مغنماً، بل كانت وظيفة حساسة مفعمة بالمسؤولية والتبعات الثقيلة، لقاء نزر يسير من المكافأة^٤.

اسبرطة وأثينا ما فتحته من بلدان للأخرى وبذلك عادتاً للنقطة التي ابتدأ منها ولكن بعد حرب ١٠ سنين. فهمي، محمود، تاريخ اليونان، ص ١١٨.

١ انظر الشيخ، خالد حسن، الدبلوماسية والقانون الدبلوماسي، ج ١ ص ٣٥ وقد ربطتهم علاقات تجارية وسياسية مع المصريين والكلدانيين والفينيقيين. أنظر فهمي محمود، تاريخ اليونان، مكتبة ص ١٠.

٢ بعد عدة حروب بين اليونان والفرس ٤٤٩ ق م ارتبطوا بمعاهدة أهم بنودها أن لا تعكر أثينا صفو أردشير درازدست في دائرة أملاكه وألا تمد المصريين بقوى من عندها وان يعترف هو باستقلال المستعمرات اليونانية الآسيوية الخ. أنظر فهمي، محمود، تاريخ اليونان، ص ٩٦-٩٧.

٣ انظر الشيخ، خالد حسن، الدبلوماسية والقانون الدبلوماسي، ج ١، ص ٥١.

٤ انظر نيكولسون، هارولد، الدبلوماسية عبر العصور، ص ١٣-١٢ انظر الشيخ، خالد حسن، الدبلوماسية والقانون الدبلوماسي، ج ١ ص ٥١.

وكانت مفاوضاتهم السياسية علنيةً في الفترة التي ترعرعت فيها الحرية باليونان، تجري شفويًا على نطاقٍ واسعٍ ويُعلن عن نتائجها، وفي فترة حكم الأسرة المقدونية بدأت السريّة تدخل إلى المفاوضات والمعاهدات^١. فالملحوظ أن أسلوب المفاوضات عندهم محكومٌ بمن يمارسه؛ فلم تكن مبادؤه ثابتة.

٣:١:١: تطوير أسلوب المفاوضات: أسهم اليونان في تطوير أسلوب المفاوضات، ونشر- مبادئ صريحة ومقبولة بينهم تتعلق بالتمثيل الدبلوماسي وتبادل السفراء وأصول معاملتهم واستقبالهم والحصانة والامتيازات^٢، وقدّموا كثيرًا من الأفكار والآراء التي مهدت السبيل لتطوير الفن الدبلوماسي والقانون الدولي إلى ما هما عليه اليوم^٣، إلا أنهم لم يستغلوا بابتكار كل هذه القواعد والأفكار، بل اقتبسوا كثيرًا من الحضارات الشرقية القديمة التي أسهمت في استنباط وإثراء العملية الدبلوماسية، وتطوّرت هذه القواعد على يد اليونان، ودوّنت بشكل موثّق منذ هذا العهد^٤. وبرزت الدبلوماسية كمنهجٍ ونظامٍ عندهم، ورافق تطوّرهم تطوّر في أساليب المفاوضات والدبلوماسية، فبحلول القرن الخامس عشر- قبل الميلاد كان عندهم جهازٌ دبلوماسيٌّ منسّقٌ؛ لتسيير علاقاتهم واتصالاتهم الدولية^٥.

٤:١:١: فكرة اليونان عن الدبلوماسية: يُنوّه نيكولسون إلى فكرة غاية في الأهمية، وهي أن أهمية الجهاز الدبلوماسي للدولة يكمن في الغايات التي يهدف إليها، والروح التي تسيّره. ويبيّن أن فكرة

^١ انظر نيكولسون، الدبلوماسية عبر العصور، ص ١٤.

^٢ انظر المصدر السابق، ص ١١-١٢.

^٣ انظر نيكولسون، هارولد، الدبلوماسية عبر العصور، ص ٣٤.

^٤ انظر الشيخ، خالد حسن، الدبلوماسية والقانون الدبلوماسي، ج ١، ص ٤٩.

^٥ انظر نيكولسون، هارولد، الدبلوماسية عبر العصور، ص ٨، ص ١٦.

اليونان عن الدبلوماسية ترجع إلى كون المواطن اليوناني يعدّ جميع اليونانيين في المدن الأخرى أعداءً، وجميع البرابرة عبيدًا بالفطرة، وهناك حدٌّ قام في وهمه ما بين الأخلاق الخاصة والعامّة، وهي فكرة تقوم على التمييز والعصبيّة للعرق، لا بد أن انعكست على مفاوضاتهم من حيث نجاحها وعدالتها. ويرى نيكولسون أنه بالرغم من وجود معتقدات وأفكار سامية عند اليونان إلا أنها سُوّهت؛ لأسباب منها: حب النزاع، والتنافر، والانفعالية، وسرعة ثوران العاطفة التي يمتازون بها^١.

وَيُبَيِّنُ نيكولسون أن مما أسهم في تعثر مفاوضاتهم أمران:

الأول: المجالس التي تعيّن البعثات التفاوضية، وتباحث في القضايا محل التفاوض، وتبتّ في قراراتها؛ فمعظم أعضائها كما يصفهم كانوا مفتقرين إلى الكفاءة والخبرة، يجنحون إلى الشغب، متقلبي الأهواء، تسيطر على نفوسهم المخاوف والظنون؛ مما تسبب في تعثر توقيع كثير من المعاهدات والاتفاقيات التي عرضت عليهم.

والثاني: المفاوضون أنفسهم، فمفاوضوهم كما يصفهم لم يتحلّوا بالمرونة ولا البراعة، وبعثاتهم الدبلوماسية تتكون من رجالٍ متنافري الأهواء يتقاضون رواتب هزيلة تثير فيهم الميل إلى الرشوة وتقبّلها، يتعرضون للعقوبة إن أخفقوا^٢.

١:٢: المفاوضات في عهد الإمبراطورية الرومانية الموحدة، الممتدة في أوروبا وآسيا وإفريقيا:

١:٢:١: الفكرة: لم تكن المفاوضات من الأساليب المألوفة للرومان في علاقتهم بالشعوب الأخرى خلال عهد سيطرتهم الذي استمر بضعة قرون، وكانت سياستهم الخارجية تستند إلى القوّة

^١ انظر المصدر السابق، ص ١٧.

^٢ انظر المصدر السابق، ص ١٨، ص ٣٥.

والإخضاع وأساليبهم في تنفيذها عسكرية بحثة^١. واتسم عصرهم بالدكتاتورية^٢ والتسلط، وتراجع دور الدبلوماسية^٣، وقاموا بفرض إرادتهم على المفاوضين، وإخضاعهم^٤. وكان الغرض من دبلوماسية تقوية إمبراطوريتهم، وإضعاف باقي الدول^٥.

فعند المقارنة بينهم وبين اليونان تلاحظ الباحثة تحولا من الرغبة بالعيش المستقر ودفع الحروب عند اليونان، إلى الرغبة بالسيطرة والتوسع والتسلط عند الرومان، وهذا انعكس على أهداف المفاوضات وطبيعتها كما تبين.

١:٢:٢: الأسلوب والشكل: كان الرومان يُسمون السفراء بالرسل أو الخطباء، ومجلس الشيوخ هو الذي يُعيّنهم ويُزودهم بالتعليمات وأوراق الاعتماد، ونادراً ما كانوا يُمنحون صلاحيات واسعة أو مطلقة^٦. ومع تعاظم دور الإمبراطور، تضاءل دور مجلس الشيوخ حتى أصبح احتفالياً يستقبل المبعوثين، والإمبراطور هو الذي يختار السفراء ويتابع شؤون المفاوضات^٧. وكان يتم اختيار سفراء

^١ انظر أبو هيف، علي صادق، القانون الدبلوماسي، ص ٧٦.

^٢ تولى قيصر السلطة الديكتاتورية سنة ٤٦ ق م لعشر سنوات ثم لمدى الحياة وأصبح الرئيس الديني وأصبح شخصاً مقدساً لا يمس ويده العديد من السلطات فاستكمل سلطانه المطلق على الدولة مدى الحياة. العبادي، مصطفى، الامبراطورية الرومانية النظام الامبراطوري ومصر الرومانية، ص ٦٥.

^٣ انظر الشيخ، الدبلوماسية والقانون الدبلوماسي، ج ١، ص ٥٤.

^٤ انظر نيكولسون، هارولد، الدبلوماسية عبر العصور ص ٢٤.

^٥ انظر الغفاري، علي عبد القوي، الدبلوماسية القديمة والمعاصرة، ص ٢٤.

^٦ انظر نيكولسون، هارولد، الدبلوماسية عبر العصور، ص ٢٨-٢٩.

^٧ انظر الشيخ، الدبلوماسية والقانون الدبلوماسي، ج ١، ص ٥٤-٥٥.

الرومان من الشخصيات البارزة، التي يليق بها أن تمثل عظمة روما، ومنحوا الحصانة للسفراء الأجانب واللجان التي تُرافقهم^١.

٣:١: المفاوضات في عهد الإمبراطورية الرومانية البيزنطية الشرقية: قامت الإمبراطورية البيزنطية وعاصمتها القسطنطينية بعد تفكك وانحيار الإمبراطورية الرومانية الغربية في القرن الرابع م^٢، وعاشت للقرن ١٥م حيث سقطت على يد الدولة العثمانية. ويُطلق على هذه الفترة عصور الظلام، وهي فترة الحكم باسم الدين المسيحي في أوروبا^٣. كان الإمبراطور في هذه الحقبة هو الحاكم المستمد سلطته من الإله؛ فلا اعتراض عليه، وتسلط على العباد ومقدراتهم هو ورجال الكنيسة^٤.

١:٣:١: الهدف والفكرة: استخدمت الإمبراطورية البيزنطية الدبلوماسية والمفاوضات؛ للحفاظ على وحدتها وقوتها من مخاطر الكيانات التي قامت على أشلاء الإمبراطورية الغربية المتفككة، ومخاطر بلاد فارس والمسلمين ودول آسيا الصغرى؛ فأصبحت الدبلوماسية والمفاوضات أفضل الوسائل لكسب الوقت؛ من أجل تجميع الأعداء وإبعاد الحرب، خصوصاً إن كانت نتائجها غير مضمونة^٥. وقد دخل الخداع فنّ الدبلوماسية بوضوح كما سيتبين.

^١ انظر نيكولسون، هارولد، الدبلوماسية عبر العصور، ص ٢٨-٢٩.

^٢ انظر الشيخ، الدبلوماسية والقانون الدبلوماسي، ج ١، ص ٥٧.

^٣ عبد الحميد، رأفت، الامبراطورية البيزنطية العقدية والسياسة، ج ١، ص ٤٧، ص ٥٣، ص ٢١٢.

^٤ انظر الشيخ، خالد حسن، الدبلوماسية والقانون الدبلوماسي، ج ١، ص ٥٨، عبد الحميد، رأفت، الامبراطورية البيزنطية العقدية والسياسة، ج ١، ص ٦، ص ٤٦.

^٥ انظر الشيخ، الدبلوماسية والقانون الدبلوماسي، ج ١، ص ٥٧.

١:٣:٢: شكليات وأسلوب: وُظِّفَت مؤثِّرات صوتية؛ لإرهاب المبعوثين للتفاوض، بشكل يشعرهم أن الإمبراطور يتلقى رسائل من الإله^١، واستُخدمت سياسة (الغاية تبرر الوسيلة)، فالغش والخداع والكذب والرشوة أمور مشروعة، وألصقت صور التحايل والخداع بالمفاوضات. وحصل تطوراً في العملية الدبلوماسية؛ فَوَسَّعُوا من مهام السفراء كجمع المعلومات، واستخدموا نظام مراقبة للمبعوثين الأجانب، وجهازاً مركزياً؛ لدراسة وحفظ الملفات، واختيار السفراء وتحديد بعثاتهم، وقدّموا نظاماً قانونياً علمياً وعملياً، وأساساً قويا للدبلوماسية الأوربية، وطُوِّرت قواعد استقبال ووفادة المبعوثين، ضمن مراسم وطقوس جديدة، بهرت القادة والحكام والمبعوثين على حدّ سواء، وأخجلتهم بالكرم والسخاء، ونجحت في كسب صداقتهم، وأرست قواعد عمل الدبلوماسية المحترفة، وحرصت على اختيار سفراء أذكياء^٢.

١:٤: المفاوضات في القرن الثامن م إمبراطورية بيزنطة والفرنجة: في القرن الثامن م توحدت القوى الغربية وظهرت إمبراطورية الفرنجة إلى جانب الإمبراطورية البيزنطية التي انقسمت أراضيها إلى ممالك وإمارات صغيرة وهو ما سمي بعصر الاقطاع. مع ظهور دولة الفرنجة كقوة منافسة والحاجة للاستقرار؛ نشطت العملية الدبلوماسية والسفارات والمفاوضات. وتعاظمت صلاحيات الكرسي البابوي، وأضحى الكنيسة مصدر السلطات، وانفردت في القرنين الثالث عشر- والرابع عشر-

^١ كان الامبراطور عادة يجلس على الجانب الايمن من العرش ويترك الايسر فارغا باعتبار انه للسيد المسيح ولكن عند قدوم السفراء كان يجلس على الجانب الايسر وفي هذا دلالة على انه الممثل المباشر للاله على الارض . عبد الحميد، رأفت، الامبراطورية البيزنطية العقديّة والسياسة، ج١، ص٤٧.

^٢ انظر الشيخ، الدبلوماسية والقانون الدبلوماسي، ج١، ص٥٧-٦٠. وأنظر هذه المظاهر في عبد الحميد، رأفت، الامبراطورية البيزنطية العقديّة والسياسة، ج١، ص٢٧٥-٢٧٧.

بممارسة العملية الدبلوماسية^١. ووصلت الدولة الإسلامية إلى أوج قوتها في هذا القرن، وشكلت تهديدًا لبيزنطة ودولة الفرنجة، وقامت بينهم وبين المسلمين السفارات والمفاوضات؛ لحل المنازعات وعقد الاتفاقيات كما سيظهر عند الحديث عن المفاوضات في التاريخ الإسلامي.

٥:١: المفاوضات في القرنين الخامس عشر. والسادس عشر. في أوروبا: شكلت إيطاليا مركز الحضارة والثقافة في أوروبا في عصر النهضة. ويعدّ عصر النهضة عصر التحرر من سيطرة الكنيسة؛ فلم تعد المثحّمة في السياسة الخارجية^٢، وأصبح النظام السياسي في أوروبا قائمًا على مبدأ توازن القوى^٣، وحدث التحول من الإقطاعية إلى الملكية^٤، وتمّ اكتشاف أمريكا مما تسبب في نشوء المنافسات الاستعمارية، فبعده بعضهم العصر الذهبي للمفاوضات^٥، وبداية تشكل الدبلوماسية الحديثة؛ حيث حققت الدبلوماسية منذ هذا القرن، تطوّرًا في الأهداف والآليات والمراسم والقوانين^٦، وتوسّع انتشارها.

^١ انظر الشيخ، الدبلوماسية والقانون الدبلوماسي، ج ١، ص ٦٠.

^٢ انظر دوللو، لويس، التاريخ الدبلوماسي، ط ١ (١٩٧٠م)، ص ١١١ وانظر الشيخ، خالد حسن، الدبلوماسية والقانون الدبلوماسي، ج ١، ص ٩٥.

^٣ الشيخ، خالد حسن، الدبلوماسية والقانون الدبلوماسي، ج ١، ص ٩٥.

^٤ انظر دوللو، لويس، التاريخ الدبلوماسي، ص ١١١ الشيخ، خالد حسن، الدبلوماسية والقانون الدبلوماسي، ج ١، ص ٩٥.

^٥ انظر دوللو، لويس، التاريخ الدبلوماسي، ص ١٢.

^٦ انظر الشيخ، خالد حسن، الدبلوماسية والقانون الدبلوماسي، ج ١، ص ٧١.

١:٥:١: فكرة الدبلوماسية وجذورها في هذا العصر: كانت تربط الدويلات الإيطالية مصالح مشتركة لا حصر لها، وكانت المنافسات الوحشية تمزق كيائها، وهمها الدائم التنافس^١؛ فامتازت دبلوماسيةيتهم كما يُعبّر نيكولسون بالتشويش والفوضى والتنافس الحاد^٢.

ويرى نيكولسون أن الدبلوماسية الإيطالية قد ورثت الخداع والحيلة من بيزنطة^٣. وعمّت أفكار المفكر الإيطالي ميكافيلي العالم الأوروبي، ولقيت قبولا بين كثير من عظماء المفكرين، واستقرت في الفكر السياسي وفي أذهان دبلوماسيهم، والتي مؤدّاها وضع المصلحة القومية فوق كل اعتبار، وحتى فوق العدالة الدوليّة، فلم يتورعوا إذا اقتضت الحاجة عن سلوك سبيل المراوغة والمخاتلة والخيانة والانتهازية؛ فالغاية تبرر الوسيلة. ولم تتمخض هذه الفكرة في التطبيق عن نتائج حسنة كما كانوا يتوقعون^٤.

فأصبحت في هذا العصر فكرة بهذا القدر من الفظاعة مقبولةً ورائجةً، وهذا يدلّ إلى أي حدّ من الفساد يمكن أن يصل العقل البشري الذي تسيّره الأهواء البشرية.

١ انظر الرضا، هاني،، الدبلوماسية تاريخها قوانينها وأصولها، ص ١٨.

٢ انظر نيكولسون، هارولد، الدبلوماسية عبر العصور، ص ٧٠.

٣ انظر نيكولسون، هارولد، الدبلوماسية عبر العصور، ص ٤٠-٣٩ \ وانظر الشيخ، خالد حسن، الدبلوماسية والقانون الدبلوماسي، ج ١، ص ٥٧، ص ٦٣.

٤ نيكولسون، هارولد، الدبلوماسية عبر العصور، ص ٥١، ص ٧٠ \ وانظر الرضا، هاني،، الدبلوماسية تاريخها قوانينها وأصولها ص ٢١ \ بركات، جمال، الدبلوماسية ماضيها وحاضرها ومستقبلها، ص ٤٠.

ويرى نيكولسون أن الإيطاليين أسهموا إلى حد بعيد في دفع الفن الدبلوماسي إلى الحضيض وتلطيخه بكل مايشين^١. وخلال هذه الفترة من التردّي في القيم الدبلوماسية ظهر مفكرون أمثال جروتوس^٢ بأفكاره المثالية، ودعوته إلى تحكيم القوانين الطبيعية التي منشأها ضمير الإنسانية وحسّها وإدراكها، وأنه لا بد من ضبط سياسات الحُكَّام بمبادئ عليا؛ لتحقيق توازن القوى، غير أن أفكاره لم تَلَقَّ رواجًا، وتعرّض للاضطهاد والسجن ومات في المنفى^٣. وأثريت الدبلوماسية خلال هذه الحقبة بمؤلّفات لرجال السّياسية والقانون. وتركّز الاهتمام على بلورة قانون دبلوماسي، يُقنّن العملية الدبلوماسية، ويضع قواعد صحيحة لها، تتجاوز الأعراف والتقاليد^٤.

١:٥:٢: الأسلوب: يبيّن نيكولسون أن السفراء عانوا في هذه الحقبة من التضييق، وكانت السفارة منصبًا غير مرغوب فيه؛ فلجأت الدولة إلى الاجبار على قبول السفارة، ودفع غرامة مالية كبيرة في حال الرفض^٥. وتلوّثت سمعة السفراء الأجانب، وأثرت حولهم الشكوك، وتعرضوا دومًا للمراقبة

^١ انظر نيكولسون، الدبلوماسية عبر العصور، ص ٧٠.

^٢ جروتوس، هوجو (١٥٨٣-١٦٤٥ م) محام ولاهوتي ورجل دولة وشاعر هولندي، ويعتبر مؤسس القانون الدولي. وضع جروتوس مؤلّفًا بعنوان في قانون الحرب والسلم، وأصبح كبير قضاة روتردام عام ١٦١٣ م. وحُكم على جروتوس بالسجن مدى الحياة عام ١٦١٩ م لمعارضته المذهب الكالفيني المتزمت.

<http://alencyclopedia.net/encyclopedia-22734>

^٣ انظر نيكولسون، الدبلوماسية عبر العصور، ص ٧٦-٧٧.

^٤ انظر الشيخ، خالد حسن، الدبلوماسية والقانون الدبلوماسي، ج ١، ص ٩٦، ص ٩٩.

^٥ انظر نيكولسون، الدبلوماسية عبر العصور، ص ٤٦.

والشك بسلوكهم، مما قلل من ثقة مواطنهم فيهم^١، وكان الإيطاليون يزودون سفراءهم بنوعين مختلفين من التعليمات، أولها للاستعمال الظاهر، والثاني للاستعمال المستتر^٢.

وشكل السفير لدولته مصدرًا للمعلومات^٣، وغلب على الدبلوماسية طابع السريّة^٤، وظهر مبدأ تأسيس البعثات الدائمة، ومبدأ إقامة السفراء في عواصم البلدان التي سيمثلون بلادهم فيها، ويعدّ هذا أهم حدث دبلوماسي شهدته تلك الفترة^٥.

وكانت الدبلوماسية في هذا الفترة كما يصفها نيكولسون تتميز بالتعقيد ولا تخلو من السخافة^٦، فكان اعتناؤهم بالشكليات كبيرًا مما كان يضيع الكثير من الوقت، فموضوع الأسبقية كان مهمًا عندهم؛ فالمبدأ الدبلوماسي حينها كان يصنف السفراء بالنسبة إلى أولوية دولهم، والبابا هو الذي وضع جدول الأولوية، وحدثت خصومات على الأولوية أدت أحيانًا إلى سقوط قتلى بين السفراء، وبقيت مسألة الأولوية ومن يسبق من في ترتيب الأسماء بين الدول الأوروبية محل خلاف كبير إلى أن حُلّت في القرن التاسع عشر بالترتيب الأبجدي^٧.

^١ المصدر السابق، ص ٥٤.

^٢ المصدر السابق، ص ٥٦.

^٣ انظر الرضا، هاني، الدبلوماسية تاريخها قوانينها وأصولها، ص ٢١.

^٤ انظر بركات، جمال، الدبلوماسية ماضيها وحاضرها ومستقبلها، ص ٤٠.

^٥ انظر نيكولسون، الدبلوماسية عبر العصور، ص ٥١؛ الرضا، هاني، الدبلوماسية تاريخها قوانينها وأصولها ص ١٨؛

بركات، جمال، الدبلوماسية ماضيها وحاضرها ومستقبلها، ص ٣٩؛ الغفاري، علي عبد القوي، الدبلوماسية القديمة

والمعاصرة، ص ٢٦.

^٦ انظر نيكولسون، الدبلوماسية عبر العصور، ص ٤٠.

^٧ انظر نيكولسون، الدبلوماسية عبر العصور، ص ٦٦-٦٧.

٦:١: بروز الدبلوماسية الفرنسية في القرنين السابع عشر والثامن عشر: استن الفرنسيون في القرنين السابع عشر والثامن عشر أسلوبا دبلوماسيا، قلّده جميع الدول الأوروبية، شأن الإيطاليين في القرنين الخامس عشر والسادس عشر^١.

وفي هذه الفترة استقرّت دبلوماسية التوازن الدولي^٢ في المجتمع الدولي الحديث، وظلّت تشكل محور السياسة الأوروبية من القرن السابع عشر حتى الحرب العالمية الأولى، وأقرّت هذه السياسة دُولِيًّا في القرن السابع عشر في معاهدة صلح ويستفاليا ١٦٤٨م^٣.

١:٦:١: الفكرة: أصبحت الفكرة أكثر رُقِيًّا وأخلاقيةً مما كانت عليه سابقا من خلال مفكرين دعوا إلى إعادة الثقة إلى الدبلوماسية بعيدًا عن الغش والخداع.

فقد أدخل الكاردينال الفرنسي- ريشيليو^٤ -الذي وُضِعَ وملك فرنسا لويس الرابع عشر- أساسًا للخارجية الفرنسية^٥ - بعض الإصلاحات على الفنّ الدبلوماسيّ وأساليب ممارسته، ونجح في نشر نظريّاته السياسيّة وتميّز بواقعيته، وأكد أن المفاوضات عمليةٌ مستمرةٌ يجب أن ترمي إلى خلق علاقاتٍ

^١ انظر نيكولسون، الدبلوماسية عبر العصور، ص ٨٢، وانظر بركات، جمال، الدبلوماسية ماضيها وحاضرها ومستقبلها، ص ٤١-٤٢.

^٢ مبدأ توازن القوى قام على منع أي دولة من السيطرة على أوروبا أو القضاء على حريات الآخرين وتحول فيما تلا من سنين من مبدأ سلبي دفاعي إلى عدواني. انظر: نيكولسون، الدبلوماسية عبر العصور، ص ١٠٣-١٠٤.

^٣ انظر فتح الباب، حسن، المنازعات الدوليّة ودور الامم المتحدة في مشكلات المعاصرة، ص ٣٣-٣٤.

^٤ الكاردينال ريشيليو (1642-1585 م). أحد رجال الدولة البارزين في فرنسا. كان الحاكم الحقيقي لفرنسا لأكثر من ١٨ عامًا. عمل على تقوية الملكية الفرنسية 13157-encyclopedia.net/alencyclopedia. http://

^٥ انظر الرضا، هاني، الدبلوماسية تاريخها قوانينها وأصولها، ص ١٩.

مكينة دائمة، وأن فنّ المفاوضات يتطلب العمل الدائب الهادئ، وأن الفشل سيكون حليف كل سياسة لا يسندها الرأي العام الوطني، وأن عنصر-الثقة أهم وأعظم العناصر التي تستند إليها الدبلوماسية السليمة، وأكد ضرورة التوصل لاتفاق بعد كل مفاوضة^١. وظهر مفكرون: أمثال فرانسوا دي كالير الذي دعى إلى إعادة الأخلاق والثقة والاستقامة للدبلوماسية، وذَكَرَ بكتبه صفات المفاوضات الناجح الذي لا يختال ولا يتوعد ولا يفاخر^٢.

واعتمدت جميع الدول الأوروبية الأسلوب الدبلوماسي الذي ابتكره ريشيليو وحلله دي كالير كأساس للمفاوضات الدوليّة، طوال فترة امتدت إلى القرن التاسع عشر.. ويرى نيكولسون أن طريقة المفاوضات وقتها كانت أفضل وسيلة اتُّبعت لتوجيه سير العلاقات بين الدول المتمدنة الأوروبية؛ لأنها انبثقت من مبدأ يركّز على الاهتمام على ضرورة الالتزام بقواعد المجاملة والتكريم أثناء المفاوضات، والاعتماد على الخبرة والمعرفة، وعدم التنكّر لحقوق السلطة القائمة، واعتبار الثقة والصراحة والدقة من المزايا التي لا بد منها لتوجيه المفاوضات الصحيحة^٣. ويرى أن الدبلوماسية القديمة كما أن لها أخطاءً، فإن لها حسنات، وأسلوبها الخاص بالمفاوضات كان وما يزال أرفع وأكثر كفاءة من أسلوب الدبلوماسية الحديثة^٤.

^١ انظر نيكولسون، الدبلوماسية عبر العصور، ص ٧٨-٨٠.

^٢ انظر نيكولسون، الدبلوماسية عبر العصور، ص ٩٥-٩٦.

^٣ انظر نيكولسون، الدبلوماسية عبر العصور، ص ١٠٩-١١٠.

^٤ المصدر السابق، ص ١١١.

١:٦:٢: الأسلوب والشكل: تم إنشاء سلك دبلوماسي يتم تدريبيه، وكانت المفاوضات قائمة دائمة لا عارضة مؤقتة، ويجب أن تبقى كل مرحلة من مراحلها سرية^١.

١:٧:٧: المفاوضات في العصر- الحديث: يُرجع معظم المؤرخين الدبلوماسية الحديثة إلى بداية القرن التاسع عشر، منذ توقيع اتفاقية فيينا عام ١٨١٥ م حتى يومنا الحاضر^٢. وتتميز هذه الدبلوماسية بتطور من الناحية النظرية والعملية في الأهداف والآليات والوسائل والشكل والتقنين والتفعيل. وتُقسّم هذه الفترة إلى مرحلتين:

١:٧:١: المرحلة الأولى: من عام ١٨١٥ مؤتمر فيينا حتى الحرب العالمية الأولى ١٩١٤م: بعض من ملامح هذه المرحلة التي أثرت على المفاوضات والدبلوماسية:

أ: بقي مبدأ توازن القوى يشكّل محور السياسة الأوروبية^٣، وحافظت الدول الكبرى الأوروبية على مصالحها على حساب الدول الأخرى وتوجّهت للاستقرار، متجاهلة مبادئ المساواة والعدالة للشعوب الأخرى؛ فتوسّعت الحملات الاستعمارية والهيمنة والاحتلال والتسابق على التسلح والتحالفات العسكرية^٤؛ ورافقها نشاط العملية الدبلوماسية والمفاوضات.

ب: أصبحت المفاوضات تمارس في المؤتمرات بفاعلية، فعقدت المؤتمرات الدولية لمعالجة التدايعات وحلّ المشكلات؛ مما نتج عنه مائة عام من السلام، فيما بين دول القارة الأوروبية.

^١ المصدر السابق، ص ١١٦.

^٢ انظر الشيخ، خالد حسن، الدبلوماسية والقانون الدبلوماسي، ج ١، ص ٧١.

^٣ انظر فتح الباب، حسن، المنازعات الدولية ودور الامم المتحدة في مشكلات المعاصرة، ص ٣٣.

^٤ انظر الشيخ، خالد حسن، الدبلوماسية والقانون الدبلوماسي، ج ١، ص ٧٣.

ج: بدء تبلور قانون دبلوماسي، متأثر بالمؤلفات التي وضعها فقهاء القرنين السابقين أمثال كالير وجريسيوس^١.

د: نتيجة للتغير في مفهوم الدولة وظهور فكرة الديمقراطية؛ أصبح المفاوض ممثلاً لتطلعات الدولة والشعب لا الملك، وبدأ يضمحل الدور التجسسي الذي كان يلصق بالبعثات الدبلوماسية^٢.

هـ: بقي الطابع الأساسي للمفاوضات، هو السرية في غرف مغلقة^٣.

١:٧:٢: المرحلة الثانية: من الحرب العالمية الأولى حتى يومنا هذا: حدثت تطورات في العالم انعكست على تطور المفاوضات ومنها:

أ: ظهور حركات التحرر الوطني، واستقلال عدد كبير من الدول من الاستعمار وانضمامها للأسرة الدولية^٤، وأنشأت هذه الدول منظمات إقليمية؛ لتحقيق التوازن الدولي إلا أنها تراجعت تحت وطأة الضغوط الاقتصادية والتنموية، وشروط صندوق النقد والبنك الدولي^٥. ورافق هذا الاستقلال والانضمام للأسرة الدولية، وإنشاء المنظمات مفاوضات موسعة.

١ انظر الرضا، هاني، الدبلوماسية تاريخها، قوانينها وأصولها، ص ٢١-٢٢.

٢ انظر الرضا، هاني، الدبلوماسية تاريخها، قوانينها وأصولها، ص ٢٢.

٣ انظر المصدر السابق،، ص ٢٤.

٤ انظر الشيخ، خالد حسن، الدبلوماسية والقانون الدبلوماسي، ج ١، ص ١٠٦.

٥ المرجع السابق، ص ٨٠.

ب: كان لسرعة تقدم المواصلات والاتصالات ووسائل الإعلام في القرن التاسع عشر. أثراً كبيراً في تطوّر المفاوضات^١، وأثراً في تراجع الدبلوماسية السريّة لصالح العلنيّة^٢.

ج: ظهر الرأي العام المحليّ والعالميّ؛ نتيجةً لتطور التكنولوجيا، وانتشار الفكر الديمقراطي كقوة مؤثرة في اتخاذ القرار السياسي^٣ الذي كان له أثرٌ على توجيه سير المفاوضات وعلنيّتها.

د: بعد الحرب العالمية الأولى احتلت أمريكا دور الزعامة، ودخلت الساحة الدوليّة بقوة، وظهر ماسميّ بالدبلوماسية الأمريكية، وظهر إلى جانبها الاتحاد السوفيتي مما شكّل نظاماً دولياً ثنائي القطبين قادت أمريكا أحدهما والاتحاد السوفيتي الآخر؛ فقوّضت بذلك نظرية توازن القوى الأوروبية، وأصبح الأمن الأوروبي ولأول مرة مرتبطاً بالأمن الأمريكي، ومصالحهم مربوطة بمصالح أمريكا، وتمحور عمل الدول الأوروبية السياسي حول تجنب قارتهم الأوروبية ويلات الحروب. وزاد انتشار أسلحة الدار الشامل والصواريخ العابرة للقارات من الخوف من الحروب نظراً للدمار الذي تلحقه مما قد يتسبب ببناء البشرية^٤. فأصبح الميل نحو الحلول السلمية والدبلوماسية ومن ضمنها المفاوضات أكبر.

هـ: طرح الرئيس الأمريكي ويلسون ماسميّ بالمبادئ الأربعة عشر، مفاهيم جديدة كرسّت للحرية والمساواة بين جميع الدول بغض النظر عن حجمها وقوتها، ورفض مبدأ توازن القوى، وكرس للدبلوماسية العلنيّة، وضمّنت أفكاره كبنود رئيسية في معاهدة فرساي ١٩١٩م وميثاق عصبة

^١ نيكولسون، الدبلوماسية عبر العصور، ص ١١٧.

^٢ الشيخ، خالد حسن، الدبلوماسية والقانون الدبلوماسيّ، ج ١، ص ٨٠.

^٣ بركات، جمال، الدبلوماسية ماضيها وحاضرها ومستقبلها، ص ١٤٩ خالد الشيخ ص ٨٠.

^٤ انظر الشيخ، خالد حسن، الدبلوماسية والقانون الدبلوماسيّ، ج ١، ص ٧٤، ص ٧٦.

الأمم ١٩٢٢م؛ فتركت بصمتها القوية حتى يومنا هذا^١. وفشلت عصبة الأمم^٢ التي كان الهدف من إنشائها تحقيق السلام، في تحقيقه؛ حيث اندلعت الحرب العالمية الثانية، التي رسّخت التوجهات الأمريكية في السيطرة، وأحيت نظرية الاستقطاب الدولي؛ فظهرت متغيرات جوهرية في العمل الدبلوماسي^٣.

و: بعد الحرب العالمية الثانية ظهر انقسام في الغرب، بين دعاة المثالية ودعاة الواقعية كسياسة خارجية، وبُذلت مساعٍ للتوفيق بينهما، أدت إلى إعادة إدخال الخداع والمراوغة إلى صلب السياسة الخارجية في العصر الحديث^٤.

ز: ظهرت دبلوماسية المنظمات الدوليّة أو المؤتمرات، التي قامت كآلية لتحقيق السلم والأمن الدوليين، وترسخت بعد إنشاء عصبة الأمم، واستمرت بقيام منظمة الأمم المتحدة؛ مما أدى لتطور العملية الدبلوماسية، وعززت التوجهات نحو السلام ولو نظرياً، وعملت هيئة الأمم المتحدة على تعزيز توازن القوى، الذي اتخذ صوراً جديدة تتفق مع التطور الذي أعقب الحرب العالمية الثانية؛ فنحّت مبادئ ويلسون الطامح بنظام عالمي قائم على المساواة، وتوجهت لخدمة مصالح الغرب؛ حيث هيمنت أمريكا على المنظمات الدوليّة وكرستها لخدمة مصالحها التي استوعبت المصالح

^١ انظر الشيخ، خالد حسن، الدبلوماسية والقانون الدبلوماسي، ج ١، ص ٧٤-٧٥.

^٢ عصبة الأمم: هي إحدى المنظمات الدولية التي تأسست عقب مؤتمر باريس للسلام عام ١٩١٩، الذي أنهى الحرب العالمية الأولى التي دمّرت أنحاء كثيرة من العالم وأوروبا خصوصاً. <http://ar.wikipedia.org>

^٣ انظر الشيخ، خالد حسن، الدبلوماسية والقانون الدبلوماسي، ص ٧٥-٧٦.

^٤ انظر نيكولسون، الدبلوماسية عبر العصور، ص ١٢٩.

الأوربية، فظنرية توازن القوى التي حاربتها أمريكا تركزت من جديد وفقاً لترتيبات تضمن سيادة أمريكا على العالم الغربي الرأسمالي^١.

ويرى نيكولسون أن المفاوضات التي تجري في مجلس الأمن أو الجمعية العمومية للأمم المتحدة تدعو للثناء، ولا يدري هو أيرثي الوقت المهدور؟ أم يرثي أسلوب المفاوضات البرلمانية؟ أم الشتائم المتبادلة؟ التي تزيد في تضليل البشرية، وحدة التوتر، وتحوّلت هذه المجالس في نظره إلى مسارح دعائية للتطيل والتدجيل^٢.

ح: تم بلورة قانون دبلوماسي حقيقي يحكم آلياتها ووسائل عملها، وتفعيل دورها وتطوير مؤسساتها، واتسعت مهام وواجبات البعثة الدبلوماسية^٣، وشكّل العرف المصدر الأول لقواعد التمثيل الدبلوماسي، وكانت الشرائع الدينية مرجع القواعد المتعلقة بمعاملة السفراء، والعرف الدولي منه ما أصبح قانوناً الكل ملتزم بتطبيقه، ومنه مجاملات تتبعها الدول على أساس المعاملة بالمثل، إلى أن وثقت في العصر الحالي على شكل اتفاقيات ومعاهدات^٤.

^١ انظر فتح الباب، حسن، المنازعات الدولية ودور الأمم المتحدة في مشكلات المعاصرة، ص ٣٣؛ الشيخ، خالد

حسن، الدبلوماسية والقانون الدبلوماسي، ج ١، ص ٧٥-٧٧.

^٢ انظر نيكولسون، الدبلوماسية عبر العصور، ص ١٣٢-١٣٣.

^٣ انظر الشيخ، خالد حسن، الدبلوماسية والقانون الدبلوماسي، ج ١، ص ٨٢.

^٤ انظر أبو هيف، علي صادق، القانون الدبلوماسي، ص ٨٤-٨٥.

ط: ارتقت المفاوضات عن الشكليات والمظاهر الاحتفالية؛ فلم تعد هذه المراسم أحد المقومات الأساسية كما في السابق، وتراجعت لصالح العمل الفعّال، ولم تعد هناك صراعات حول الأسبقية والأولية، وتطوّرت إمكانيات وصلاحيات البعثة وأهدافها وهيكلتها وكوادرها^١.

ي: أدّت التحولات والتطورات في هذا العصر، إلى تعدّد أهداف الدبلوماسية، لتشمل مختلف نواحي الحياة الاقتصادية والتجارية والعلمية والثقافية والفنية، وكلّ ما يساهم في تطور الشعوب؛ مما أدى لتوسّع هائل في مهام البعثة الدبلوماسية، وآليات العمل الدبلوماسي وتعرّز دور المنظمات الإقليمية والدولية. وبعد أن كانت أعراض الدبلوماسية مرتبطةً بالحاكم ومسخرةً لأغراضه، أصبحت مهنةً ساميةً تُخاطب المصالح الوطنية العليا للبلاد، وأحد أهم أدوات العمل السياسي برمتها^٢.

٢: سمات المفاوضات الدولية في الحضارة الإسلامية والمراحل التي مرت بها:

مرّ المسلمون ودولتهم عبر التاريخ بمراحل، لكلّ منها سماتها التي أثّرت على المفاوضات من حيث الأهداف والأسلوب، ستحدث الباحثة عنها في مراحل، كما يأتي: أولاً: عصر النبي محمد - عليه الصلاة والسلام -، ثانياً: الخلافة الراشدة (١١هـ - ٤٠هـ) (٦٣٢م - ٦٦١م)، ثالثاً: الخلافة الأموية (٤١هـ - ١٣٢هـ) (٦٦١م - ٧٥٠م) رابعاً: الأندلس (٩٢هـ - ٨٧٩هـ) (٧١١م - ١٤٢٩م) خامساً: الخلافة العباسية (١٣٢هـ - ٦٥٦هـ) (٧٥٠م - ١٢٥٨م) سادساً: عصر المماليك (٦٤٨هـ - ٩٢٢هـ) (١٢٥٠م - ١٥١٦م) سابعاً: الدولة العثمانية (٦٩٩هـ - ١٣٤٣هـ) (١٢٢٩م - ١٩١٦م).

^١ انظر الشيخ، خالد حسن، الدبلوماسية والقانون الدبلوماسي، ج ١، ص ١٠١ ص ١٠٣.

^٢ المرجع السابق، ص ٨١، ص ١٠٠، ص ١٠٢.

١:٢: المفاوضات في عهد النبي - عليه الصلاة والسلام -:

١:١:٢: الفكرة: شكّل الإسلام نقلةً نوعيةً في فكرة الدبلوماسية والمفاوضات ومفاهيمها؛ فأصبحت تهدف لمصلحة البشر، وتحقيق العدالة والحرية والمساواة، من دون غش وخداع وتدليس أو أهواء ومصالح شخصية. ففي أوائل القرن السابع للميلاد كانت بعثة النبي محمد - عليه الصلاة والسلام - خاتماً للأنبياء، وحاملاً لرسالة الإسلام العالمية الخالدة. قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سبأ: ٢٨].

ونظّر المسلمون للعالم أنه أرض الله، وللبشر - أنهم إخوة من أصل واحد، سواسيةً على اختلاف أجناسهم، وواجبهم هدايتهم وحمايتهم. وأدرك المسلمون الأوائل عالمية رسالتهم، وتحملوا مسؤولياتهم تجاهها وتبليغها؛ فانطلقوا في أرجاء الكون يفتحون القلوب والعقول، وينشرون العدل ويعمرون الأرض، ويزيلون الظلم والطاغوت. وكان النبي - عليه الصلاة والسلام - حامل لواء الدعوة إلى الإسلام والجهاد ضد الظلم والطغيان؛ لإعلاء كلمة الله، والصحابة الكرام معه؛ فكان لزاماً لهذه الدعوة العالمية أن تتصل مع العالم لتحقيق هذه الأهداف، وأن تلقى مواجهةً فكريةً وماديةً؛ فرافقتها المفاوضات والعلاقات الدبلوماسية بصورة دولية منذ أن أقام المسلمون دولتهم في المدينة المنورة بقيادة الرسول - صلى الله عليه وسلم - في القرن السابع ميلادي (٦٢٢م).

والمفاوضات كأسلوب تعامل بين المسلمين وغيرهم لا ينفصل عن المبادئ الإسلامية؛ فهو نابع منها ومحكوم بها، مرتبطٌ بالشريعة الإسلامية وليس مرتبطاً بالمصالح الآنية المتغيرة^١.

^١ انظر الغفاري، علي عبد القوي، الدبلوماسية القديمة والمعاصرة، ص ٥٥.

وأصبحت المفاوضات أسلوباً للدعوة الجديدة وإحدى وسائل المسلمين الرئيسية لتنفيذ السياسة الخارجية^١؛ فكانت السفارات في العهد النبوي للدعوة، أو لإنجاز غرض من أغراضها، أو لتحقيق مصلحة أو حاجة تندرج ضمنها^٢؛ فقد قامت المفاوضات للتمكين للدولة الإسلامية في شبه الجزيرة العربية من خلال عقد الأحلاف مع القبائل المحيطة وإقامة الهدنة^٣. فدبلوماسية المسلمين تكمن في نشر رسالتهم وحملها للعالم وتبليغها^٤، وإقامة العدالة والحرية والمساواة؛ فقامت لأجلها الفتوحات والاتصالات مع الأمم الأخرى^٥.

٢:١:٢: الأسلوب: تميزت المفاوضات بالصدق والوضوح والبعد عن الخداع. ولم يكن التفاوض عمليةً اعتباطية بل كان عن تخطيط وإدراك باختيار الرجل المناسب وتوجيهه. والمفاوض نفسه كان يشكّل دستوراً للتفاوض؛ فمبادئ الإسلام وأخلاقه متجسدةً فيه.

^١ انظر غادي، ياسين، الدبلوماسية الإسلامية مقارنة بالقانون الدولي الحديث، ص ٣٣.

^٢ ضميرية، عثمان، العلاقات الدولية في الإسلام مدخل لدراسة القانون الدولي والعلاقات الدولية مقارنة بالقانون الدولي الحديث، ص ١١١.

^٣ انظر علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جزء ٧، ص ١٥٨-١٥٩ الغفاري، علي عبد القوي، الدبلوماسية القديمة والمعاصرة، ص ٣٢.

^٤ انظر غادي، ياسين، الدبلوماسية الإسلامية مقارنة بالقانون الدولي الحديث، ص ٣٣، وانظر ضميرية، عثمان، العلاقات الدولية في الإسلام، ص ١١١.

^٥ انظر التابعي، محمد، السفارات في الإسلام، ص ٣٢ الغفاري، علي عبد القوي، الدبلوماسية القديمة والمعاصرة، ص ٣٩ بركات، جمال، الدبلوماسية ماضيها وحاضرها ومستقبلها، ص ٣٨.

أرسى النبي -عليه الصلاة والسلام- فكرة الأمان والحصانة الشخصية للسفير؛ فلا يقتل أو يتعرض للأذى^١. واحترم -عليه الصلاة والسلام- السفراء وأكرمهم ولم يمنع وفود القبائل من ممارسة عباداتها^٢، فصلى وفد نصارى نجران إلى المشرق^٣، وخصص إحدى باحات المسجد النبوي لاستقبال الوفود، وبيوت أصحابه لتكون دور ضيافة لوفادتهم^٤، وكان استقبال السفراء بسيطاً بعيداً عن البذخ خلافاً لما كان سائداً في العالم القديم.

وبعد الهجرة برزت المفاوضات الدولية بصورة جلية إذ أضحى للمسلمين كياناً دولياً، وهو دولتهم المدينة -يثرب- وأصبحت مفاوضاتهم على مستوى دولي. فبدأ الرسول -عليه الصلاة والسلام- مفاوضاته لكسب الأحناف من القبائل المحيطة^٥. وحدثت مفاوضات وفد نصارى نجران^٦.

وكانت توجيهاته -عليه الصلاة والسلام- لأمراء جيشه قبل أي غزوة أو معركة: "وإذا لقيت عدوك من المشركين، فادعهم إلى ثلاث خصال - أو خلال - فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم، وكف عنهم"^٧،

^١ انظر ضميرية، عثمان، العلاقات الدولية في الإسلام. ص ١١٥ بركات، جمال، الدبلوماسية ماضيها وحاضرها ومستقبلها، ص ١٣٣ الشيخ، خالد حسن، الدبلوماسية والقانون الدبلوماسي، ج ١، ص ٤٤.

^٢ انظر ضميرية، عثمان، العلاقات الدولية في الإسلام، ص ١١٨ الشيخ، خالد حسن، الدبلوماسية والقانون الدبلوماسي، ج ١، ص ٤٦.

^٣ الطبري، جعفر، جامع البيان في تأويل القرآن،،، جزء ٦، ص ١٥٢.

^٤ الشيخ، خالد حسن، الدبلوماسية والقانون الدبلوماسي، ج ١، ص ٤٧.

^٥ انظر: ابن هشام،، السيرة النبوية لابن هشام،، ج ١، ص ٤٢٢ - ٤٢٦.

^٦ انظر: المصدر السابق ج ١، ص ٥٧٣ - ٥٨٤.

^٧ عن سليمان بن بريدة، عن أبيه، قال: كان رسول الله -صلى الله عليه وسلم- إذا أمر أميراً على جيش، أو سرية، أوصاه في خاصته بتقوى الله، ومن معه من المسلمين خيراً، ثم قال: "اغزوا باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر

فهذه الدعوة ما هي إلا مفاوضة ورغبة في إنهاء النزاع بطريقة سلمية. والغزوات التي كانت تنتهي بالصلح والمواذعة كثيرة، ولا بد أنه سبقها تفاوض، منها ما ذُكر ومنها ما اكتُفي بذكر النتيجة وهي الصلح، مثل غزوة ودان وهي غزوة الأبواء، أول غزواته -عليه الصلاة والسلام- وحصل فيها مواذعة بني ضمرة والرجوع من غير حرب، وكان الذي وادعه منهم عليهم نخشي- بن عمرو الضمري، وكان سيدهم في زمانه ذلك^١. فلا بد وأن سبقت المواذعة بمفاوضة.

بالله، اغزوا ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا وليدا، وإذا لقيت عدوك من المشركين، فادعهم إلى ثلاث خصال - أو خلال - فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم، وكف عنهم، ثم ادعهم إلى الإسلام، فإن أجابوك، فاقبل منهم، وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين، وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين، وعليهم ما على المهاجرين، فإن أبوا أن يتحولوا منها، فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين، يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين، ولا يكون لهم في الغنيمة والفيء شيء إلا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن هم أبوا فسلهم الجزية، فإن هم أجابوك فاقبل منهم، وكف عنهم، فإن هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم، وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تجعل لهم ذمة الله، وذمة نبيه، فلا تجعل لهم ذمة الله، ولا ذمة نبيه، ولكن اجعل لهم ذمتك وذمة أصحابك، فإنكم أن تحفروا ذممكم وذمم أصحابكم أهون من أن تحفروا ذمة الله وذمة رسوله، وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزهم على حكم الله، فلا تنزهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك، فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا" مسلم، بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر. بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، بلا طبعة، بلا سنة، دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان، ، كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعث، ووصيته إياهم بأداب الغزو وغيرها، ح ١٧٣١، (٣ ج / ١٣٥٧ ص).

^١ انظر: ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٥٩١.

ومفاوضاته -عليه الصلاة والسلام- مع اليهود متعددة، منها طلبُ يهود بني النضير الصلح بدل الحرب، وقبل النبي عليه -الصلاة والسلام- جلاءهم، مع أخذ ما حملت الإبل من أموالهم^١، وفي غزوة الخندق حصل التفاوض مع قائدا غطفان؛ للصلح على ثلث ثمار المدينة^٢. وبرزت مفاوضات صلح الحديبية^٣ التي تعدّ من أكثر المفاوضات أهميةً، وزخماً في التفصيلات التي وصلتنا في كتب السيرة؛ إذ كثيراً ما كان يُكتفى بذكر الصلح الذي تم وشروطه، دون تطرق لما سبقه من مفاوضات .

ويهود خيبر سألوه الجلاء وأن يحقن لهم دماءهم فأجابهم^٤، ثم كيف بادر أهل فدك من يهود خيبر بطلب الصلح منه -عليه الصلاة والسلام- قبل أخذ أموالهم كما حدث ليهود حصني السلام والوطيح^٥. وقد بعث رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بعد الفتح فيما حول مكة السرايا؛ تدعو إلى الله -عز وجل- ولم يأمرهم بقتال^٦. وكانت مفاوضاته مع الوفود التي قدمت للمدينة بعد الفتح^٧، وكانت رسله -عليه السلام- التي أرسلها بكتبه إلى الملوك يدعوهم للإسلام^٨ دعوةً لبدء مفاوضات. وبعث رسول الله -صلى الله عليه وسلم- خالدًا بن الوليد، سنة عشر، إلى بني الحارث

١ انظر: المصدر السابق ج ٢، ص ١٩١.

٢ انظر: المصدر السابق ج ٢، ص ٢٢٣.

٣ انظر: المصدر السابق ج ٢، ص ٣٠٨-٣٢٠.

٤ انظر: المصدر السابق ج ٢، ص ٣٣٧.

٥ انظر: المصدر السابق ج ٢، ص ٣٣٧.

٦ انظر: المصدر السابق ج ٢، ص ٤٢٨.

٧ انظر: المصدر السابق ج ٢، ص ٥٦٠.

٨ انظر: المصدر السابق ج ٢، ص ٦٠٦.

بن كعب بنجران وأمره أن يدعوهم إلى الإسلام قبل أن يقاتلهم ثلاثاً، فإن استجابوا فاقبل منهم، وإن لم يفعلوا فقاتلهم^١.

٢:٢: مفوضات الخلفاء الراشدين (١١هـ-٤٠هـ) (٦٣٢م-٦٦١م): وجاء من بعده -عليه الصلاة والسلام- الخلفاء الراشدون، واهتدوا بهديه؛ فتعدّ خلافتهم امتداداً لعصر- النبي -عليه الصلاة والسلام-، ومن ناحية الأهداف حافظت على الأهداف النبوية في نشر- الدين وتثبيته في تعاملاتها الخارجية فكانت خالصةً للدين. وحافظ المسلمون على وصية النبي -عليه الصلاة والسلام- بالتخيير قبل بدء القتال، وهذه بعض الشواهد:

أ: فيما كتب خالد قائد جيش المسلمين لقتال الفرس زمن خلافة أبي بكر إلى جميع ملوك الفرس بنسخة واحدة: "من خالد بن الوليد إلى مرازمة الفرس أجمعين: سلام على من اتّبع الهدى، أما بعد: فالحمد لله الذي فضّ جمعكم، وهدم عزّكم، وأوهن كيدكم، وكسر- شوكتكم، وفلّ حدّكم، وشتّت كلمتكم. اعلموا أن من صلّى صلاتنا، وتحرّف إلى قبلتنا، وأكل ذبيحتنا وشهد شهادتنا، وآمن بنبينا عليه السلام، فنحن منه وهو منّا. وهو المسلم الذي له ما لنا، وعليه ما علينا. وإن أبيتتم ذلك، فقد وجّهت كتابي هذا إليكم نذيراً ومحذّراً. فابعثوا إليّ الرهائن، واعتقدوا مني بالذمة وأداء الجزية. وإلا فإني سائر إليكم بقوم يحبّون الموت كما تحبّون الحياة. وقد أعذر من أنذر. والسلام."^٢

ب: وفي ما قاله خالد بن الوليد لأهل الحيرة: "إنّ خليفة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أبا بكر الصديق -رضي الله تعالى عنه- أمرني أن أسير بعد منصرفي أهل اليمامة إلى أهل العراق من العرب والعجم، بأن أدعوهم إلى الله جلّ ثناؤه، وإلى رسوله عليه السلام، وأبشّرهم بالجنة وأنذرهم من

^١ انظر: ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٢، ص ٥٩٢).

^٢ حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، ص: ٣٨٥.

النار. فإن أجابوا فلهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين، وإني انتهيت إلى الحيرة، وإني دعوتهم إلى الله وإلى رسوله، فأبوا أن يجيبوا. فعرضت عليهم الجزية أو الحرب^١.

ج: كتب أبو عبيدة قائد جيش المسلمين إلى أهل إيليا عندما توجه لفتح بيت المقدس زمن خلافة عمر بن الخطاب: "بسم الله الرحمن الرحيم. من أبي عبيدة بن الجراح إلى بطارقة أهل إيليا وسكانها. سلامٌ على من اتبع الهدى، وآمن بالله العظيم ورسوله. أما بعد فإننا ندعوكم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله، وأن الساعة آتية لا ريب فيها، وأن الله يبعث من في القبور. فإذا شهدتم بذلك حرمت علينا دماءكم وأموالكم، وكنتم إخواننا في ديننا. وإن أبيتم فأقرّوا لنا بإعطاء الجزية عن يد وأنتم صاغرون. فإن أبيتم سرت إليكم بقوم هم أشد حبا للموت منكم للحياة ولشرب الخمر وأكل لحم الخنزير، ثم لا أرجع عنكم إن شاء الله حتى أقتل مقاتلتكم، وأسبي ذراريكم"^٢.

د: في معركة القادسية أمر عمر بن الخطاب خليفة المسلمين سعد بن أبي وقاص قائد جيش المسلمين فقال له: "وابعث إليه رجالا من أهل المناظرة والرأي والجلد يدعونه، فإن الله جاعل دعاءهم توهينا لهم"، فأرسل سعد نفرا... إلى يزدجرد دعاه^٣.

وتوسع نطاق المفاوضات في عهد الخلافة الراشدة؛ نظراً للتوسع الكبير في الفتوحات الإسلامية التي حطمت الطواغيت، فقد تم إزالة إمبراطورية فارس، وتراجعت إمبراطورية الروم الشرقية - بيزنطة - عن كثيرٍ من مستعمراتها، ففتحت بلاد الشام والعراق ومصر- وشمال أفريقيا وغيرها من

١ حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية، ص ٣٨١.

٢ حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية، (ص: ٤٨٠).

٣ انظر ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٢٩١-٢٩٣؛ الطبري، تاريخ الطبري ج ٣، ص ٤٩٧-٥٠٠.

الأقطار بزمنٍ قياسي، وفي زمن الخلفاء الراشدين تم إقامة نظامٍ عالمي ينبثق من القرآن الكريم، ويقوم على الحرية والعدالة والمساواة بين جميع الشعوب، وقامت خلال هذه الفتوحات عديد من المفاوضات؛ فلم تبتدئ معركة إلا بالتخير؛ اقتداءً بالنبي -عليه الصلاة والسلام- وتنفيذاً لوصيته، وكانت تنتهي إما بالإسلام، أو عقد الجزية منذ البداية، وإلا فحرب يتصر فيها المسلمون يعقبها إسلام أو جزية، وقُدِّم الصلح على القتال غالباً؛ فالقتال للضرورة وليس غايةً، وقامت السفارات لعقد الهدنة أو الصلح^١.

الأسلوب: التزم الخلفاء الراشدون بالقواعد التي التزمها النبي -عليه الصلاة والسلام-، من احترام الرسل وحميتهم، وتأمين حرية العبادة لهم^٢.

٣:٢: مفوضات الخلافة الأموية عاصمتها دمشق (٤١هـ-١٣٢هـ) (٦٦١م - ٧٥٠م): تحوّل الحكم الإسلامي في العهد الأموي لنظام وراثي مستند إلى العصبية والقوة بدل الشورى، والتبست معاني الخلافة بالملك؛ بعد أن تولى سيدنا معاوية الحكم بالقوة وورثه لابنه يزيد، وتوارثه من بعده بنو أمية، ومن بعدهم بنو العباس^٣. وبدأت فلسفات الحكم الإسلامي تتعثر كالشورى وكون الهال لله^٤.

^١ انظر التابعي، السفارات في الإسلام، ص ٤٢ \ انظر الغفاري، علي عبد القوي، الدبلوماسية القديمة والمعاصرة،

ص ٥١ \ بركات، جمال، الدبلوماسية ماضيها وحاضرها ومستقبلها، ص ٣٤.

^٢ انظر الغفاري، علي عبد القوي، الدبلوماسية القديمة والمعاصرة، ص ٥٢.

^٣ انظر التابعي، السفارات في الإسلام، ص ٤٦ \ الغفاري، الدبلوماسية القديمة والمعاصرة، ص ٥٨.

^٤ انظر التابعي، السفارات في الإسلام، ص ٤٨.

إلا أن روح العهد النبوي والخلافة الراشدة في الفتوحات ونشر الإسلام لم تغب عن الخلفاء الأمويين^١، واستمرت حركة الفتوحات الإسلامية^٢، فانساحت رسالة الإسلام حتى وصلت إلى أبواب باريس وسور الصين العظيم، وامتدت الفتوحات إلى شمال إفريقيا كله، وتم فتح بلاد السند في الشرق و أرمينيا وآسيا الصغرى، وحاولوا فتح القسطنطينية، ومورست الدبلوماسية^٣، وقامت خلال هذا التوسع مفاوضات عديدة. وبرزت من خلال إرسال الوفود والبعوث لعقد المعاهدات والصلح^٤ التي سبقتها المفاوضات.

فاستمرت الدعوة في قُوَّة دفعها في العهد الأموي، واستمرت السفارات والمفاوضات وأهدافها على ما هي عليه من قبل، وعملت الدبلوماسية كعامل مساعد للحرب لتنظيم الهدنة^٥. فتبودلت السفارات بين بيزنطة ودمشق وكانت تهدف إلى عقد هدنة و صلح مؤقت عند حاجة الأمويين إلى

^١ انظر الغفاري،، الدبلوماسية القديمة والمعاصرة، ص ٥٨.

^٢ ازدهرت الفتوحات في العهد الأموي الأول خاصة في عهدي عبد الملك بن مروان وابنه الوليد بعد استقرار الأوضاع الداخلية للدولة الإسلامية والقضاء على التمردات فيها فتوسعت ونجحت ثم توقفت هذه الفتوحات فيما بعد او حققت انتصارات محدودة ولم تستطع الدولة العباسية ان توسع الفتوحات بل لم تستطع ان تفرض سلطتها على حدود الدولة الأموية بعد سقوطها ولم يؤثر هذا الأمر على انتشار الإسلام فقد واصل انتشاره عن طريق المسلمين المتطوعين والتجار فوصل قلب افريقيا والملايو واندونيسيا .صكبان جاسم، تاريخ صدر الاسلام والخلافة الاموية ص ١٤٨.

^٣ انظر الغفاري، الدبلوماسية القديمة والمعاصرة، ص ٥٩\التابعي، السفارات في الإسلام، ص ٤٩.

^٤ انظر غادي، ياسين، الدبلوماسية الإسلامية مقارنة بالقانون الدولي الحديث، ص ٦٨.

^٥ انظر بركات، جمال، الدبلوماسية ماضيها وحاضرها ومستقبلها، ص ٣٤.

فترات سلام لتقوية الدولة^١. ومن السفارات البارزة في الفترة الأموية إرسال قتيبة بن مسلم قائد جيش المسلمين وفدا من المسلمين إلى الصين ليعرضوا عليهم الإسلام أو الجزية في عهد سليمان بن عبد الملك^٢.

الأسلوب: انتشر- التمثيل الدبلوماسي وتوسّع، وأخذ طابعا منظما^٣. ووفرت الحصانة الشخصية للرسول، ومُنحوا امتيازات تسهّل مهمّتهم، مع مراقبتهم ورصد تحركاتهم كي لا يسيئوا استخدام امتيازاتهم^٤. واهتموا باختيار السفراء وفق أدقّ القواعد كونه ممثّل الخليفة والمتكلم والمفاوض باسمه^٥، واستطاع السفراء معرفة أحوال الدولة، ومتابعة الأحداث ودراسة النظم وأوصوا بنقل المفيد منها^٦.

٤:٢: المفاوضات في الأندلس (٨٩٢هـ-٨٩٧هـ / ٧١١م-١٤٩١م): حكم المسلمون الأندلس حوالي ثمانية قرون شاع فيها الازدهار الحضاري وواجهت خلالها فتناً داخلية ومؤامرات خارجية^٧. وكانت السّياسة الأندلسية عموما عدم الاعتداء^٨. وأقامت علاقات دبلوماسية وتبادلت السفارات مع

^١ انظر التابعي، السفارات في الإسلام، ص ٥٤، بركات، جمال، الدبلوماسية ماضيها وحاضرها ومستقبلها، ص ٣٤.

^٢ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جزء ٦، ص ٥٠١.

^٣ انظر عدوي، ابراهيم، السفارات الإسلامية إلى أوروبا في العصور الوسطى، ص ٨.

^٤ انظر عدوي، ابراهيم، السفارات الإسلامية، ص ٥٩.

^٥ انظر التابعي، السفارات في الإسلام، ص ٥٠.

^٦ المصدر السابق، ص ٥٢.

^٧ انظر الغفاري، علي عبد القوي، الدبلوماسية القديمة والمعاصرة، ص ٦١.

^٨ انظر الحججي، العلاقات الدبلوماسية الأندلسية مع أوروبا الغربية خلال المدة الأموية، ص ٣٧٩.

الدول الأخرى^١، وتعددت أهداف هذه السفارات وطبيعتها متأثرة بحال الأندلس من قُوَّة أو ضعف^٢.

ففي فترات القُوَّة والتقدم الحضاري والعلمي والمعرفي الكبير الذي وصلت إليه الأندلس^٣، وفدت إليها السفارات من بلدان عديدة من الفرنجة وبيزنطة، محمّلة بالهدايا؛ طلباً للودّ والصدّاقة^٤، ورغبة في التعلم من حضارتها وتقدمها، ولتحصل على تأييد الأندلس عند الحاجة^٥.

وَيَبِينُ حُجِّيُّ أَنْ حُكَّامَ الْفَرَنْجَةِ وَبِيزَنْطَةَ كَانُوا هُمْ غَالِبَا الْمُبَادِرِينَ بِإِرْسَالِ السَّفَارَاتِ لِلْأَنْدَلُسِ، بَيْنَمَا كَانَتْ أَكْثَرَ السَّفَارَاتِ الْأَنْدَلُسِيَّةِ -بِالْمُقَابَلِ- بِمَجَامِلَاتٍ، أَوْ جَوَابًا عَنْ سَفَارَةِ^٦. وَلَمْ يَمْنَعِ الْمُسْلِمُونَ فِي الْأَنْدَلُسِ صِدَاقَتَهُمْ عَمَّنْ طَلَبَهَا^٧، وَكَانَ دَافِعَ بَعْضِ السَّفَارَاتِ طَلِبَ الْعَوْنِ مِنَ الْأَنْدَلُسِ لِلتَّوَسُّطِ فِي حَلِّ مَشَاكِلٍ تَوَثَّرَتْ عَلَى بِلَدِهِمْ. وَالَّذِي تَوَصَّلَ إِلَيْهِ حُجِّيُّ أَنَّ الدُّوْلَ الْأَوْرُوبِيَّةَ كَانَتْ تَقِيْمُ الصَّلَاتِ مَعَ

^١ انظر الحجي، عبد الرحمن علي، العلاقات الدبلوماسية الأندلسية، ص ٣٩ و ص ١٢١ الغفاري، علي عبد القوي، الدبلوماسية القديمة والمعاصرة، ص ٦١.

^٢ انظر الحجي، العلاقات الدبلوماسية الأندلسية مع أوروبا الغربية خلال المدة الأموية، ص ٣٨٠.

^٣ انظر الحجي، العلاقات الدبلوماسية الأندلسية مع أوروبا الغربية خلال المدة الأموية ص ١٣٨٠ و انظر التابعي، السفارات في الإسلام، ص ٦٦.

^٤ انظر الحجي، العلاقات الدبلوماسية الأندلسية مع أوروبا الغربية خلال المدة الأموية ص ٣٨٧، ص ٣٨٣ الحجي، العلاقات الدبلوماسية بين الأندلس وبيزنطة حتى نهاية القرن الرابع الهجري، ص ٢٧.

^٥ انظر الحجي، العلاقات الدبلوماسية الأندلسية مع أوروبا الغربية خلال المدة الأموية ص ٣٨٧.

^٦ المرجع السابق، ص ٣٨٧.

^٧ انظر الحجي، العلاقات الدبلوماسية الأندلسية مع أوروبا الغربية خلال المدة الأموية ص ٣٨١.

الأندلس إن وافقت مصالحها حين الحاجة، أو لتحقيق غرض سياسي أو ثقافي، ولم تتورّع عن نقضها إن وجدت ذلك مفيداً أو في حالات ضعف الأندلس^١.

وكانت أهداف بعض السفارات الخارجة من الأندلس طلب توفير شيء لم يكن ببلدهم مثل طلبهم كتاب الطبيعة لديسقوريوس من القسطنطينية^٢، وقامت مراسلات ومفاوضات لإسكات الحرب ومنع الغارات^٣ أو للعلاقات التجارية^٤.

وقد طلب ملك الفرنجة الموادة من عبد الرحمن الداخل أحد ملوك الأندلس فأجابته^٥، ووفدت إليه رسل وهدايا رومة والقسطنطينية للمهادنة والسلم^٦، وكان بلاط عبد الرحمن الناصر محطاً لسفراء الدول كسفارة أرتوو ملك صقلية وسفراء حكام فرنسا^٧.

وتبدّلت طبيعة العلاقة مع الدول المجاورة عندما أصبحت السلطة الأندلسية ضعيفة^٨، حيث واكبت الأندلس ثورات ومعارك وسادت الفتن الداخلية والمؤامرات الخارجية والفرقة والتعصب بين الطوائف العربية والبربرية؛ مما أدى لمزيد من الضعف. وتناحر ملوك وزعماء الطوائف، واستعانوا

^١ انظر الحجي، العلاقات الدبلوماسية بين الأندلس وبيزنطة ص ٢٠ ص ٢١.

^٢ انظر الحجي، العلاقات الدبلوماسية الأندلسية مع أوروبا الغربية خلال المدة الأموية، ص ٣٨٢.

^٣ انظر سليمان، عمر، العلاقات الإسبانية الأندلسية في القرن الرابع عشر م وسقوط غرناط، ج ١، ص ٢٨.

^٤ انظر سليمان، عمر، العلاقات الإسبانية الأندلسية في القرن الرابع عشر م وسقوط غرناط، ص ٢٩.

^٥ المقرئ، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، جزء ١، ص ٣٣٠-٣٣١.

^٦ المقرئ، نفح الطيب، جزء ١، ص ٣٥٤.

^٧ حسن، حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، جزء ٣، ص ٢٥٠.

^٨ الحجي، العلاقات الدبلوماسية الأندلسية مع أوروبا الغربية خلال المدة الأموية ص ٣٨٠.

بالأجانب على بعضهم، وكانت النتيجة سقوط الدولة الإسلامية في الأندلس، وطرد المسلمين على يد الإسبان عام ٨٩٧ هـ، بعد حكمٍ دام ثمانية قرون^١، ففي فترات الضعف والتفكك قامت المفاوضات والسفارات لأهداف غير مشروعة كالأستعانة بغير المسلم ضد المسلم.

ويعكس لنا هذا كيف أن الدبلوماسية من دون قُوَّة تكون غير ذات جدوى، وكيف أنه حال كون القُوَّة بيد المسلمين لم يتجبروا ويتسلطوا على من حولهم، بل عاونوهم وقبلوا صداقاتهم، وانفتحوا عليهم بحضارتهم وعلمهم، بينما سعى الطرف الآخر للقضاء على المسلمين وإضعافهم حين فقدوا قوتهم، فتمسك المسلمون -على الرغم من الانحرافات التي دخلت إليهم- بمبادئ لا يطبّقها الا مسلم.

الأسلوب: استفادت دبلوماسيةيتهم من تجارب سائر الدول^٢. واهتمّوا بمراسم استقبال السفراء^٣، واستقبلت بعض السفرات باحتفالات شعبية؛ لإظهار الفخامة والقُوَّة^٤. فحين قدمت وفود بيزنطة على عبد الرحمن الناصر استقبلهم استقبالا عظيما^٥. وتمتعت السفارات بامتيازات عالية، وحظي

^١ انظر الغفاري، علي عبد القوي، الدبلوماسية القديمة والمعاصرة، ص ٦١.

^٢ انظر التابعي، السفارات في الإسلام، ص ٦٦.

^٣ انظر الغفاري، الدبلوماسية القديمة والمعاصرة، ص ٦١ التابعي، السفارات في الإسلام، ص ٦٧.

^٤ انظر الحججي، العلاقات الدبلوماسية الأندلسية مع أوروبا الغربية خلال المدة الأموية، ص ٣٨٥.

^٥ انظر حسن، حسن ابراهيم، تاريخ الإسلام، جزء ٣، ص ٢٤٧.

الوافدون والسفراء بالتكريم من الطرفين^١، وكان تقديم الهدايا خاصّة في الأندلس عرفاً دبلوماسياً لذلك الوقت^٢.

٥:٢: الخلافة العباسية، عاصمتها بغداد (١٣٢هـ - ٦٥٦هـ) (٧٥٠م - ١٢٥٨م): يقسم العصر العباسي إلى مرحلتين: الأولى: مرحلة القُوَّة، والثانية: مرحلة الضعف.

١:٥:٢: مرحلة الدولة العباسية الأولى (١٣٢هـ - ٢٣٢هـ): وهي العهد الذهبي، وتميّز الحكم بالقُوَّة، ووصلت الدول الإسلامية في هذه الفترة إلى أوج قوتها، وتطوّرت حتى صارت أكبر دولة في العالم آنذاك^٣. وحدثت تغييرات في طبيعة العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية أثرت على طبيعة المفاوضات، على النحو الآتي:

أ: شهدت الدولة الإسلامية ثورة حضارية علمية وفكرية^٤، وأقامت علاقات دبلوماسية واسعة مع دول العالم المختلفة^٥، وغصّ بلاط هارون الرشيد والمأمون والمعتصم وغيرهم من خلفاء هذه الفترة بالمبعوثين والسفراء من الصين والهند وفارس، وأوروبا من القسطنطينية وروما والبلغار ودولة

١ انظر الحججي، العلاقات الدبلوماسية الاندلسية مع أوروبا الغربية خلال المدة الاموية، ص ٣٨٣.

٢ انظر الحججي، العلاقات الدبلوماسية الاندلسية مع أوروبا الغربية خلال المدة الاموية ص ٣٨٨.

٣ انظر الغفاري، علي عبد القوي، الدبلوماسية القديمة والمعاصرة، ص ٦٣.

٤ انظر الشيخ، خالد حسن، الدبلوماسية والقانون الدبلوماسي، ج ١، ص ٤٨ \ بركات، جمال، الدبلوماسية ماضيها وحاضرها ومستقبلها ص ٣٤.

٥ انظر الغفاري، علي عبد القوي، الدبلوماسية القديمة والمعاصرة، ص ٦٦.

الفرنجة^١، وتعددت أغراض هذه السفارات والمفاوضات فشملت الأغراض الثقافية والفكرية والعلمية والتجارية، إلى جانب عقد الصلح أو الهدنة^٢.

ب: لم تستمر سياسة الفتوحات بالدفع الذي كانت عليه بالسابق^٣. مما قلل من المفاوضات بموضوعها الدعوي. ولكن بالرغم من انحسار حركة الفتوحات إلا أن القتال خصوصاً مع الجبهة البيزنطية كان قائماً من حين لآخر؛ فخرجت الصوائف لغزو الروم، وطلب قسطنطين الرابع إمبراطور بيزنطة الصلح مع المسلمين على أن يؤدي لهم الجزية، وأرسل المهدي رسله إلى الملوك يدعوهم لطاعته فدخل أكثرهم في طاعته، منهم ملوك كابل والسند وطبرستان وسجستان وغيرهم^٤، وفتحت كشمير في عهد أبي جعفر المنصور^٥، وقامت المفاوضات حول الهدنة والصلح وتبادل الأسرى^٦.

^١ انظر الشيخ، خالد حسن، الدبلوماسية والقانون الدبلوماسي، ج ١ ص ٤٨ بركات، جمال، الدبلوماسية ماضيها وحاضرها ومستقبلها ص ٣٤.

^٢ انظر الشيخ، خالد حسن، الدبلوماسية والقانون الدبلوماسي، ج ١، ص ٤٨ بركات، جمال، الدبلوماسية ماضيها وحاضرها ومستقبلها ص ٣٤.

^٣ انظر بركات، جمال، الدبلوماسية ماضيها وحاضرها ومستقبلها، ص ١٣٤ وانظر مجموعة مؤلفين، العلاقات الدولية بين الاصول الإسلامية وبين خبرة التاريخ الإسلامي (جزء ٢، ص ٥٩٦.

^٤ انظر حسن، حسن ابراهيم، تاريخ الإسلام، جزء ٢، ص ١٩٨-١٩٩.

^٥ انظر حسن، حسن ابراهيم، تاريخ الإسلام، جزء ٢، ص ٢٠٤.

^٦ يذكر المسعودي اثني عشر فداء بين المسلمين والروم أو لها كان في الخلافة العباسية يقول: "الفداء الأول: فداء أبي سليم كان أول فداء جرى في أيام ولد العباس في خلافة الرشيد باللامس من ساحل البحر الرومي على نحو من

ج: قيام إمارةٍ مستقلةٍ عن الخلافة العباسية بقيادة الأمويين في الأندلس ١٣٨هـ، وهي أول إمارة تنفصل عن جسد الخلافة وبداية تفكك وحدة الأمة^١. فأصبحت القوى الرئيسية في تلك الفترة أربع العباسيون، والأمويون في الأندلس، والبيزنطيون، والفرنجة. ويشير عديد من الكتاب إلى قيام سفارات ومفاوضات، بهدف عقد تحالفات تشكّل نوعاً من التوازن الدولي بين هذه القوى، فأشاروا إلى تبادلٍ للسفارات في فترة القوّة، زمن هارون الرشيد، بين الدولة العباسية ودولة الفرنجة بقيادة شارلمان؛ لإقامة علاقة تحالف؛ تهدف إلى وقف شارلمان ضد الدولة الأموية في الأندلس، ووقوف الرشيد ضد بيزنطة؛ على أساس أنهما تشكلان خطراً مشتركاً على العباسيين والفرنجة، فالمصلحة مشتركة^٢. كما أشار بعضهم إلى قيام مراسلات في الجهة الأخرى، من بيزنطة للدولة الأموية في الأندلس؛ طلباً للتحالف^٣، فشكّلت هذه التحالفات نوعاً من التوازن الدولي بين هذه القوى.

ويُفند سليمان الرحيلي هذا الإستنتاج، ويُبيّن أنّه مجرد تأويلٍ ليس قائماً على أدلّة، ولا يثبت أمام التحليل العلمي لحقائق التاريخ، التي تنفي هذا التحالف بين الفرنجة والعباسيين أو شارلمان والرشيد، مستنداً على ذلك بأدلة منها: أن المصادر الإسلامية لم تُشر - إلى أي نوعٍ من الصلات

خمسة وثلاثين ميلاً من طرسوس سنة ١٨٩ والمملك على الروم نقفور بن استبراق يقال انه فودي بكل أسير كان بأرض الروم من ذكر وأنثى فيما ظهر " المسعودي، التنبيه والإشراف، بلا، القاهرة - مصر، ج ١، ص ١٦٠-١٦٢.

١ انظر الغفاري، علي عبد القوي، الدبلوماسية القديمة والمعاصرة، ص ٦٠-٦١.

٢ ممن أشار إلى العلاقة العباسية الفرنجية صلاح الدين المنجد وجمال بركات: المنجد، صلاح الدين، النظم الدبلوماسية في الإسلام، ص ١٩ بركات، جمال، الدبلوماسية ماضيها وحاضرها ومستقبلها، ص ٣٥.

٣ ممن أشار إلى العلاقة بين ٤ قوى ابراهيم عدوي: عدوي، ابراهيم، السفارات الإسلامية إلى أوروبا في العصور الوسطى، ص ١٢-١٣ غادي، ياسين، الدبلوماسية الإسلامية مقارنة بالقانون الدولي الحديث، ص ٧٥-٧٧ التابعي، السفارات في الإسلام، ص ٥٧-٥٨ ص ٦٦ ركز اندلس.

والسفارات، بين ملوك الفرنجة والخلفاء العباسيين الأوائل، وذكرها كان في المصادر الفرنجية، باقتضابٍ وخلطٍ أحياناً، دون بيان أهداف السفارات بين هارون وشارلمان. وهذا التأويل لأهداف هذه السفارات اجتهادٌ شخصيٌّ لمجموعة باحثين، منهم: فاسيليف وستيفن وبكلر ومجيد خدوري وتبعهم الكثيرون. وبعض الباحثين قصر هدف السفارات على المجاملات والرغبة في علاقات ودية، بل إن فريقاً من الباحثين نفى الطابع السياسي للعلاقات، وحصره في الجانب التجاري مثل بارتولد وعبد العزيز الدوري^١. فمن غير الثابت إذن أن يكون من أهداف المفاوضات في العصر العباسي الأول، تحالف دولة إسلامية مع غير إسلامية ضد إسلامية.

الأسلوب: عمل الديوان العباسي على اختيار السفراء الكفاء، ومنحت الدولة العباسية مبعوثيها بطاقات اعتماد بمثابة جوازات سفر دبلوماسية، ورُتبت استقبال السفراء، وأعفوهم من الرسوم الجمركية، ومنحهم الحرية في ممارسة دينهم. وعُني العباسيون بتدعيم ديوان الرسائل المسؤول عن الشؤون الخارجية، وإرسال الرسائل والمكاتبات إلى الملوك^٢.

٢:٥:٢: العصر العباسي الثاني: ٢٣٢هـ-٦٥٦هـ: اتسمت الخلافة العباسية بالوهن والضعف، وتشابكت العلاقات بعد هذه الفترة، وستحاول الباحثة إعطاء فكرة، وإلقاء الضوء على أحداثٍ أثرت في أهداف المفاوضات وطبيعتها في هذه المرحلة.

^١ انظر الرحيلي، سليمان ضفيدع، العلاقات السياسية بين الدولة العباسية ودولة الفرنجة في عهدي الخليفة هارون الرشيد والإمبراطور شارلمان، ص ٣٧-٥٤.

^٢ انظر الغفاري، علي عبد القوي، الدبلوماسية القديمة والمعاصرة، ص ٦٠، ص ٦٦.

ثلاثة أمور خطيرة أثرت على المفاوضات في هذه الفترة:

أ: ضعف الدولة وظهور الحركات الانفصالية: ضَعُفَت الخلافة العباسية، وتراجع دور الخليفة حيث استأثر الجند الترك من دون الخلفاء بأمور الحكم^١، فساءت الأحوال وظهرت الفتن والثورات الداخلية.

وإن عدم الاستقرار في الداخل أضعف الدولة، وأثر هذا الضعف على علاقاتها الخارجية؛ فانطلقت من موقف دفاعي هزيل. ووضَعُفُ مركز الخلافة أدى لتنامي النزعات الاستقلالية للولايات الإسلامية، حتى اقتصر نفوذ العباسيين على العراق والجزيرة.

وواصلت بيزنطة هجماتها بقُوَّة على الأراضي الإسلامية خلال هذه الفترة^٢. فقد استغلوا ضعف الدولة العباسية وانشغالها في الفتن الداخلية للإغارة على المسلمين^٣. وأدى هذا التفكك إلى تكرُّس نمط العداء في العلاقات الإسلامية الإسلامية ليس فقط بين المركز والدويلات، بل وبين الدويلات نفسها؛ حيث ساد التنافس والصراع نتيجة الانفصال، وتدهور الأحوال في الداخل أدى إلى تقهقر في الخارج^٤.

^١ انظر حسن، حسن ابراهيم، تاريخ الإسلام، جزء ٣، ص ٢٥٢ \ مجموعة مؤلفين، العلاقات الدوليَّة بين الاصول الإسلامية وبين خبرة التاريخ الإسلامي، جزء ٢، ص ٦٠٨.

^٢ انظر مجموعة مؤلفين، العلاقات الدوليَّة بين الاصول الإسلامية، جزء ٢، ص ٦٠٧-٦١٠.

^٣ انظر التاريخي الإسلامي، حسن ابراهيم حسن، جزء ٣، ص ٢٣٨، ٢٤١-٢٤٢.

^٤ انظر مجموعة مؤلفين، العلاقات الدوليَّة بين الاصول الإسلامية، جزء ٢، ص ٦١٦.

وهذا الوضع أثر على طبيعة المفاوضات للدولة الإسلامية كالآتي:

أولاً: ظهر نوع جديد من السفارات بين الدويلات المستقلة ومركز الخلافة بهدف أخذ الشرعية من الخليفة العباسي؛ فهي وإن استقلت بالحكم إلا أن ولاءها كان للخليفة وجرت المفاوضات خلالها بين دولة الخلافة الإسلامية وولاياتها^١.

ثانياً: جرت المفاوضات بين المسلمين والبيزنطيين حول الأسرى، أو إبرام معاهدة أو هدنة مؤقتة وما يتعلق بأمور القتال. فقد بعث البيزنطيون سفاراتهم إلى مصر- في عهد الأستين الطولونية والإخشيديّة يطالبون بردّ الأسرى وإطلاق سراحهم^٢.

ب: إعلان الخلافة الفاطمية: ازداد التفكك في الدولة الإسلامية؛ حيث وصل إلى رأس الدولة، حين أعلن الحاكم الفاطمي نفسه خليفه وتبعه الحاكم الأموي بالأندلس^٣، فانقسمت الخلافة إلى ثلاثة مراكز تدّعي كلٌّ منها السيادة الروحية والدينية، وغدت اللامركزية واضحة وخطيرة؛ فالحركات الانفصالية السابقة لم تشكك في منصب الخلافة. وازدادت علاقات العداء والشك وضربت وحدة العالم الإسلامي الروحية^٤.

^١ انظر بركات، جمال، الدبلوماسية ماضيها وحاضرها ومستقبلها ص ٣٥.

^٢ المصدر السابق، ص ٣٥.

^٣ انظر حسن، حسن ابراهيم، تاريخ الإسلام، جزء ٣، ص ٢٤٨-٢٦٠.

^٤ انظر مجموعة مؤلفين، العلاقات الدولية بين الاصول الإسلامية، جزء ٢، ص ٦٢٣-٦٢٤.

وتزايد انفصال الولايات عن الخلافة العباسية، وسادت علاقات التنافس والصراع والعداء بل القتال والتآمر والتحالف مع أطراف غير إسلامية ضد إسلامية^١. وكان لهذا أثره على المفاوضات وأهدافها كما سيتبين.

مرت هذه الفترة بمرحلتين المرحلة الأولى قبل تَمَكُّن الفاطميين من الشام، التي كانت بيد الحمدانيين، والثانية بعد تمكن الفاطميين والقضاء على الدولة الحمدانية.

المرحلة الأولى: قبل تمكن الفاطميين من الشام:

أولاً: لم تغب المفاوضات الدعوية فحسب، بل سادت روح النزاع والخصومة والتآمر والتحارب على الملك والسلطة وما أبعدها عن تلك الروح الإسلامية النقية السامية التي قامت أيام النبي -عليه الصلاة والسلام- والخلفاء الراشدين من بعده؛ حيث انشغل الفاطميون بمواجهة الحمدانيين في الشام، عن التصدي للبيزنطيين، وبدلاً من تعاونهم مع الحمدانيين، كرسوا جهودهم لدحرهم^٢.

ثانياً: ظهر تحالف إسلامي مع غير إسلامي، ضد إسلامي^٣. كما حصل في حلب، حيث قام الحمدانيون فيها بعمل مراسلات مع الروم، طالبين نجدتهم لصد هجمات الفاطميين، حين توجهوا للاستيلاء على حلب^٤.

^١ انظر مجموعة مؤلفين، العلاقات الدولية بين الاصول الإسلامية، جزء ٢، ص ٦٧٤.

^٢ انظر مجموعة مؤلفين، العلاقات الدولية بين الاصول الإسلامية، جزء ٢، ص ٦٣٢-٦٣٣.

^٣ انظر مجموعة مؤلفين، العلاقات الدولية بين الاصول الإسلامية، جزء ٢، ص ٦٧٤.

^٤ انظر تفاصيل القصة في، ابن العديم، زبدة الحلب في تاريخ حلب، ص ١٠٥-١٠٨.

المرحلة الثانية: قضاء الدولة الفاطمية على الحمدانية^١: بعد أن تمكنت الدولة الفاطمية، واجهت البيزنطيين وقامت بغزوهم، فنشطت حركة المفاوضات، وقدمت رسل الروم إلى مصر. مقرر الخلافة الفاطمية، يطلبون الصلح ويحملون الهدايا، فأجابهم الفاطميون بشروط^٢، وقامت المفاوضات لإقامة الهدنة، أو حول الأسرى وغيرها من أمور الحرب^٣.

ج: الحروب الصليبية والتتارية: بعد أن دبَّ الضعف في الدولة الفاطمية، واستمرَّ في الدولة العباسية؛ ظهرت الدولة السلجوقية بقوةً بديلاً عنهما، وكان نشاطها موجَّهًا ضدَّ بيزنطة من جهة، وضدَّ الفاطميين من جهة أخرى^٤، وخلال قتالهم مع الروم حدثت مفاوضات لعقد الهدنة وتبادل الأسرى^٥.

وسرعان ما دبَّ الضعف بالدولة السلجوقية، ودخلت بيزنطة طور الاحتضار، وأخذت قوى أوروبا المسيحية الصدارة في الهجمات على الدولة الإسلامية، فقامت الحرب الصليبية لمدة قرنين كاملين، ولم يتمكن المسلمون من صدِّ الهجمات الصليبية، التي احتلت أجزاءً كبيرة من الدولة الإسلامية^٦. إلى أن قام عماد الدين زنكي بتوحيد القوى الإسلامية لمحاربة الصليبيين، ونجح صلاح

^١ انظر مجموعة مؤلفين، العلاقات الدوليَّة بين الاصول الإسلامية، جزء ٢، ص ٦٣٣.

^٢ انظر حسن، حسن ابراهيم، تاريخ الإسلام، جزء ٣، ص ٢٤٥-٢٤٦.

^٣ انظر التابعي، السفارات في الإسلام، ص ٧٠.

^٤ المرجع السابق، ص ٦٤١، ٦٤٣.

^٥ حسن، حسن ابراهيم، التاريخ الإسلامي، جزء ٤، ص ٢٢٢.

^٦ مجموعة مؤلفين، العلاقات الدوليَّة بين الاصول الإسلامية، جزء ٢، ص ٦٤١-٦٤٣.

الدين في ذلك^١. و انتعشت المفاوضات في هذه الفترة؛ لعقد الهدنة والمعاهدات وحول الأسرى، ومن المفاوضات المشهورة مفاوضات صلاح الدين وريتشارد قلب الاسد^٢، وخلال فترة استرداد الأراضي الإسلامية ودحر الصليبيين، واجه المسلمون حملات التتار الأولى التي أدت لسقوط الخلافة العباسية في بغداد^٣.

فترة حكم المماليك: سعدت دولة المماليك، وأصبحت دولتهم مركز القُوَّة السَّياسية في العالم الإسلامي، وتصدت للهجمات المغولية، وعملت على تصفية الوجود الصليبي من الأراضي الإسلاميَّة، وخلال ازدهارها ظهرت إلى جانبها الدولة العثمانية ونشطت في الفتوحات الإسلامية، وفي أواخر عهد الدولة المملوكية ظهرت الدولة الصفوية في إيران. وكانت جهودهم مع عدم توحيدها موجَّهة في سبيل حماية الإسلام ضد الغرب^٤. ثم قامت الهجمة المغولية الثانية خلال حكم الدولة المملوكية، وظهر نوعٌ جديدٌ من التحالفات، وهو تحالف طرفٍ مسلمٍ مع طرفٍ غير مسلم، ضد طرفٍ غير مسلم، كتحالف المماليك مع البيزنطيين، ضد المغول الوثنيين والصليبيين، فتحالف بيبرس مع بيزنطة، وتحالف مع صقلية والبندقية، ضد الصليبيين. وقامت الاتفاقات المملوكية الصليبية بعقد صلحٍ أو هدنةٍ مؤقتةٍ؛ للتفرغ لضربة أكبر^٥، ومن المؤكد أن هذه التحالفات والاتفاقات

١ انظر: مجموعة مؤلفين، العلاقات الدوليَّة بين الاصول الإسلاميَّة، جزء ٢، ص ٦٦٠.

٢ انظر حسن، حسن ابراهيم، تاريخ الإسلام، جزء ٤، ص ٢٣٨.

٣ انظر: مجموعة مؤلفين، العلاقات الدوليَّة بين الاصول الإسلاميَّة ج ٢، ص ٦٤٢.

٤ انظر: مجموعة مؤلفين، العلاقات الدوليَّة بين الاصول الإسلاميَّة، جزء ٢، ص ٦٧٧، ٦٧٩.

٥ انظر مجموعة مؤلفين، العلاقات الدوليَّة بين الاصول الإسلاميَّة، ج ٢، ص ٦٨٠-٦٨٢.

سبقت بمفاوضات. وقامت علاقات تجارية بين الدولة المملوكية ومركزها مصر، ودولة الفرنجة، ونشطت العلاقات الدبلوماسية مع دولة بيزنطة^١. فقامت المفاوضات لأهداف تجارية.

٧:٢: مفاوضات الدولة العثمانية: بعد الضعف الذي عاشته الأمة الإسلامية منذ العصر العباسي الثاني، والتفكك والانقسام، والهجمات الصليبية والتتارية، ظهرت الدولة العثمانية التي وُحِّدَت العالم الإسلامي تحت قيادتها، وأعدت للإسلام روحه^٢. ونشطت الفتوحات الإسلامية التي بدأت بالتخير، وتم فتح أغلب البلاد صلحاً^٣، فأرسل عثمان خان الأول إلى جميع أمراء الروم ببلاد آسيا الصغرى، يخبرهم بين ثلاثة أمور الإسلام أو الجزية أو الحرب^٤، فعادت المفاوضات الدعوية بقوة. وقامت خلال حكمهم سفارات عديدة مع الأطراف غير الإسلامية^٥، منها ما يطلب المساعدة من الدولة العثمانية، ومنها لعقد صلح أو هدنة، ومنها للعلاقات التجارية.

^١ انظر مجموعة مؤلفين، العلاقات الدولية بين الاصول الإسلامية، ج ٢، ص ٦٨٥ - ٦٨٦.

^٢ انظر ابن أحمد فريد، تاريخ الدولة العلية العثمانية، ص ٨٣ - ٨٤.

^٣ ابن أحمد فريد، تاريخ الدولة العلية العثمانية، ص ١٣٧.

^٤ انظر ابن أحمد فريد، تاريخ الدولة العلية العثمانية ص ١١٩.

^٥ طلب السلطان بايزيد من بيزنطة التي كانت تدفع له الجزية ان يعين قاضيا في القسطنطينة للفصل في شؤون المسلمين وما لبث ان حاصر العاصمة حاصر بايزيد الاول القسطنطينة وقبل الامبراطور ايجاد محكمة اسلامية وبناء مساجد وتخصيص ٧٠٠ منزل داخل المدينة للجالية الاسلامية تنازل لبايزيد عن نصف حي غلطة وضعت فيه حامية عثمانية قوامها ٦٠٠٠ جندي وزيدت الجزية التي كان على الدولة البيزنطية ان تدفعها للسلطان وأخت المآذن تنقل الأذان الى العاصمة البيزنطية التي اطلق عليها العثمانيون اسطنبول. ، رفعت، محمد بك، حسونة، محمد احمد، معالم تاريخ اوروبا في العصور الوسطى، ص ٥٣.

فعندما قويت الدولة العثمانية، خشيتها مجاوروها خصوصا الضعفاء؛ فأرسلت جمهورية راجوزه في سنة ١٣٦٥م إلى السلطان مراد رسلاً، أمضوا معه معاهدةً وديّةً وتجاريّةً، تعهدوا فيها بدفع جزية سنوية قدرها ٥٠٠ دوكا ذهب، وهذه أول معاهدة أمضيت بين العثمانيين والدول المسيحية^١.

وحصلت مراسلات وسفارات بين العثمانيين وفرنسا^٢، التي سعى فرنسيس الأول ملكها، للاتحاد مع الدولة العثمانية لمحاربة شارلكان ملك النمسا^٣.

وكانت الدولة العثمانية في عهد السلطان سليمان القانوني مركز العالم، وأقوى دولة في القرن السادس عشر، وكان التمثيل الدبلوماسي بينها وبين دول أوروبا من جانب واحد، فلم تكن ترسل سفراء إلى هذه الدول، واستتوت بعض دول أوروبا كفرنسا بالدولة العثمانية^٤.

عصر الضعف: من المعلوم أن ضعف الدولة يؤثر على طبيعة المفاوضات، فتصبح لصالح الدولة القوية، التي تستطيع أن تفرض شروطها على الدولة الضعيفة. ففي القرن السابع عشر ميلادي بدأ

^١ انظر ابن أحمد فريد، تاريخ الدولة العلية العثمانية ص ١٣١، رفعت، محمد بك، حسونة، محمد احمد، معالم تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، ص ٤٨.

^٢ تحالف السلطان سليمان مع فرنسا ضد المجر مما أدى الى ازدهار فرنسا كقوة في القرن السادس عشر، وتم توقيع المعاهدة المعروفة باسم الامتيازات الاجنبية تشبه المعاهدات التي سبقت مع جنوة والبندقية ١٥٣٦ تستهدف استمرار العلاقات الخارجية مع الغرب والتجارة فالامتيازات الممنوحة لفرنسا ثم للهودندين والانجليز تستهدف دعم هذه الدول في نضالا ضد بابا روما وهابسبورغ النمسا. رفعت، محمد بك، حسونة، محمد احمد، معالم تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، ص ٩٤.

^٣ انظر ابن أحمد فريد، تاريخ الدولة العلية العثمانية، ص ٢٠٨-٢٠٩.

^٤ انظر ابن أحمد فريد، تاريخ الدولة العلية العثمانية، ص ٧٣٠.

الضعف في الدولة العثمانية^١، ووصل لقمته في القرن الثامن عشر^٢، وبدأت منه جذور التبعية والضعف في العالم الإسلامي، وعدم التكافؤ مع قوى الغربية التي انسحبت على العلاقات المعاصرة^٣، وفي القرن التاسع عشر. هيمنت القوى الأوروبية على العالم الإسلامي؛ نتيجة التأخر في الأساليب الحربية والتجارة والاقتصاد الحديث، وحدث التنافس الاستعماري على قلب الدول العربية، والاحتلال عسكري بعد أن اقتصر في القرنين السابقين على النفوذ التجاري والاقتصادي^٤.

وفي أواخر الحكم العثماني تمكّن الضعف من الدولة العثمانية إلى أن سقطت الخلافة وتفكك العالم الإسلامي وتقسّم واستعمر الغرب دويلاته، ثم بعد استقلالها كانت تبعيتها للغرب اقتصاديًا

^١ وتمثل في صلح صلح فارلوفجه في القرن السابع عشر. حيث تنازلت الدولة العثمانية طبقا لمعاهدات فارلوفجه ١٦٩٩ لبولندا عن بودوليا واورانيا والنمسا عن المجر وترنسلفانيا وللبندقية عن المورة سجلت بذلك بداية انكماش الامبراطورية انتقل العثمانيين بعد هذا الصلح من الهجوم الى الدفاع رفعت، محمد بك، حسونة، محمد احمد، معالم تاريخ اوربا في العصور الوسطى، ص ١٥٥-١٥٦.

^٢ ثمثل في معاهدة كوجوك فينارجه مع روسيا في القرن الثامن عشر. بعد أن أوقع الجيش الروسي مزيدا من الهزائم بالجيش العثماني طلب الصدر الاعظم الصلح وكانت المعاهدة التي وقعت مع روسيا في كوجك فينارجه ١٧٧٤ م من أئسى وثائق التاريخ العثماني وكل المعاهدات الكبرى المعقودة بين هذين الطرفين لم تكن سوى شروح لهذا النص الاصيلي وحصلت روسيا بموجبها على احقية اقامة كنيسة ارثوذكسية في العاصمة التركية يشرف عليها اساقفة روس ومنحت حق حمايتها وفسر- بانه حماية روسيا لكل المسيحيين الارثوذكس داخل الامبراطورية العثمانية واعطت روسيا لنفسها حق التدخل في شؤون الدولة العثمانية الداخلية خلال القرن التاسع عشر. وغيرها من البنود معالم تاريخ اوربا في العصور الوسطى رفعت، محمد بك، حسونة، محمد احمد، معالم تاريخ اوربا في العصور الوسطى، ص ١٦٣-١٦٧، ابن أحمد فريد، تاريخ الدولة العلية العثمانية ص ٣٤١-٣٥٩.

^٣ انظر مجموعة مؤلفين، العلاقات الدوليّة بين الاصول الإسلامية جزء ٢ ص ٧٢٥.

^٤ انظر مجموعة مؤلفين، العلاقات الدوليّة بين الاصول الإسلامية، جزء ٢ ص ٧٨٤.

وسياسيًا، وتحلّت عن الحكم بشرع الله وغدت متخلفة ضعيفة، واحتل اليهود فلسطين وما زالوا، فعاشت الأمة أسوء أحوالها، وانعكس هذا على مفاوضاتها المنطلقة من ضعف المخالفة لأحكام الشريعة، وفي هذه الأيام بدأ النفس الإسلامي بالصعود ونسأل الله -عزَّ وجلَّ- أن يعيد للأمة روحها فتنبوء مكانتها الحقيقيَّة وتقوم بواجبها ومسؤولياتها، مع العلم أن دراسة الحقبة الحديثة للعالم الإسلامي ومفاوضاتها بالتفصيل يحتاج لدراسة موسعة لأهميته، وقد تمت الإشارة إلى معالم مفاوضات العصر الحديث عند الحديث عن التاريخ الغربي.

٣: عقد مقارنة بين مفاوضات في كل من الحضارتين الإسلامية والغربية من ناحية الفكرة والمبدأ والتطبيق:

٣:١: الفكرة: كانت الفكرة الأساسية التي وجّهت مفاوضات الدولة الإسلامية ذات الطابع العالمي هي الدعوة إلى الله، وإقامة العدل، ورفع الظلم عن البشرية. وقد عاشت هذه الفكرة واقعا حيًّا بشكل كامل زمن النبي عليه الصلاة والسلام والخلفاء الراشدين، وتعرضت هذه الفكرة إلى فتور ما بعد الدولة الأموية، ثم عاد إحياءها إبان قيام الدولة العثمانية. وفي الفترات التي خبت فيها الفتوحات الإسلامية ونفس الجهاد مرّت الدولة الإسلامية بمراحل من القوة والضعف، ففي فترات القوة نجد الدولة العباسية في أوج ازدهارها وقوتها العلمية والثقافة والاقتصادية والعسكرية تصدّر ثقافتها إلى العالم منفتحة على الآخر، وكذلك الحال في الدولة الأندلسية التي صدرت العلم والثقافة والحضارة إلى دول العالم آنذاك، ولم تمارس الدولة الإسلامية الاضهاد الديني، أو تحاول السيطرة على الشعوب بهدف استغلالها واستنزاف مقدراتها كما هو حاصل في الحضارة الغربية، بل على العكس عملت على نشر مبادئ العدالة والإسلام وتحقيق العدالة في البشرية في تلك الفترات. ونجد بالمقابل

الدولة الإسلامية في فترات الضعف تتعرض إلى محاولات القضاء عليها واستغلال مقدراتها من قبل الحضارة الغربية.

على الصعيد الآخر نجد الحضارة الغربية توجه مفاوضاتها المصلحة التي تختلف أدواتها ووسائل تحقيقها حسب رؤية أهل كل مرحلة، والمصلحة هي المحرك سواء كانت مرتبطة بالشعب في الفترات التي ازدهرت بها الديمقراطية، أو مرتبطة بالفئة الحاكمة في فترات الديكتاتورية. كما أن هذه المصلحة مصلحة قومية مرتبطة بحدود الدولة أو الإمبراطورية. وجنوح الغرب للسلم أو التفاوض كان غالباً بهدف التفرغ لجهة قتال أخرى، أو محاولة التماسك في حال الضعف. وفي حال تمكّنهم وقوتهم ينقضوا المعاهدات.

٣:٢: المبدأ والتطبيق: نجد المبادئ الإسلامية التي تحكم المفاوضات راسخة ثابتة مستمدة من الشريعة الإسلامية، قائمة لتحقيق المصلحة الشرعية، وهي مصلحة الإسلام المتمثلة بالمقام الأول في نشر الدعوة وتحقيق العدالة ورفع الظلم عن البشرية، وبالتالي فحين توجهت إلى الشعوب الأخرى توجهت بدافع الحب والشفقة والمسؤولية لإقامة العدل ورفع الظلم، وكانت هذه الروحة منبعثة في نفوس المسلمين أفراداً وقيادة، ولم يوجد فصام بين النظرية والتطبيق بل ملأت هذه الفكرة روحهم وذاتهم، وحتى في فترات فتور الروح الجهادية والفتوحات، بقيت النظرة للآخر نظرة رحمة، ولم يكن قمع الشعوب واستعبادها أو استغلال مقدراتها في يوم من الأيام من أهداف الدولة الإسلامية، والتزمت الدولة على الدوام بالقاعدة الإسلامية التي جاءت في قوله تعالى: (وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ) (الأنفال: ٦١) وبمبدأ التخيير قبل اللجوء للقتال.

وعلى الصعيد الآخر نجد مبادئ المفاوضات عند الغرب مصدرها العقل البشري، وتتحكم فيها الأهواء وتتضارب بين نوازع الخير والشر. في الفطرة الإنسانية، فتارة تقترب من المثالية وأخرى تنزل

إلى درك اللاأخلاقية، فتارة ترتفع الأصوات الداعية إلى إصلاح الدبلوماسية وبنائها على الثقة وتخليصها من الغش الخداع، من باب أن نتائجها في هذه الحالة ستكون طويلة المدى، وتارة أخرى يكرّس لمبادئ مثل الغش والخداع، وكون الغاية تبرر الوسيلة، ويقرّها ولا ينجل من التصريح بها والتزامها، بل يحارب من يدعو إلى الإصلاح ويضهده كما حصل في دبلوماسية النهضة الإيطالية.

وفي العصر الحديث حين قوي الرأي العام وانتشرت مبادئ الديمقراطية في الغرب علت الأصوات المطالبة بالعدالة في المفاوضات والسياسة الخارجية والصدق والشفافية من تيار أطلقوا عليه التيار المثالي، وفي المقابل كان التيار الواقعي، وتجادل الطرفان مما أدّى إلى دخول المخادعة والتناقض بين التصريحات والأقوال للحكومات الغربية في عصرنا الحاضر التي تركز للحرية والديمقراطية فيما بينها، وتمارس أبشع أنواع الانتهاكات على الشعوب الأخرى وحرّياتها، واستنزاف مقدراتها من خلال مفاوضات غير عادلة أو حروب مباشرة مغلّفة بشعارات زائفة. فالمتبع للحضارة الغربية يجد أن هذا الفن الدبلوماسي لم يترقّ سوى من ناحية الشكل والخطابات الرنانة، وأصبح مغرقاً في الخداع والدعاية المضلّة لمبادئ عادلة لا تتجاوز الألسن، وللمواثيق الدولية التي تُنتهك كلّ يوم من قبل الدول الكبرى التي تنزعمها الولايات المتحدة في عصرنا الحاضر، فمما هيئة الأمم المتحدة التي تدّعي حماية حقوق الإنسان، وتحقيق العدالة إلا أداة بيد الدول الأقوى، تحرّكها لتحقيق مصالحها تحت هذه الشعارات الطنّانة. وأصبحت المفاوضات وما يقدم فيها من تنازلاتٍ واتفاقاتٍ مجحفةٍ تحت ضغوط الحاجة والقوّة وسيلةً للسيطرة على الشعوب أقلّ تكلفة من الحروب وأكثر شرعية.

فالتاريخ يعيد نفسه في الحضارة الغربية، فالإمبراطورية الرومانية أو البيزنطية -متمثلة بإمبراطورية القوى العظمى في عصرنا- تسعى للسيطرة على الشعوب بأساليب عصرية وتحت غطاء الشرعية.

وأُخذَ التفاوض كأداةٍ للسياسة الخارجية الأمريكية، وكجزءٍ من عملية التحكّم في إدارة الصراع من الجانب الأمريكي، من خلال تقوية الجهاز العسكري الأمريكي من جهة، وافتتاح المفاوضات من جهة أخرى، ليس كهدف في ذاته، وإنما كطريقٍ للهروب من الأزمة بدون تراجعٍ من جانبٍ أيٍّ من الطرفين، وإضفاء القوّة الشرعية، بمعنى ترحيل الأزمات إلى وقت تكون فيه الدولة المسيطرة جاهزة لحسم خلافها مع الدول الأخرى. وهو ما قامت به الدولة البيزنطية التي كانت تلجأ للتفاوض وعقد الهدنة مع فارس ومع المسلمين ترحيلاً للأزمة وللتفرغ على جبهات أخرى.

واستخدم التفاوض من الجانب الأمريكي كأداة للسيطرة على الدول الأخرى؛ بتوريط الخصوم في اتفاقيات لن يتمكنوا من الخروج منها، مستغلّين حاجة الأمم الأخرى أو كثيرٍ منها للتكنولوجيا والموارد الأمريكية. فقد خرجت أمريكا المنتصرة من الحرب العالمية الثانية بمكتسباتٍ، وضعت لها الإطار القانوني عن طريق الأمم المتحدة، وبتقييد الدول بمعاهدات كي لا تطالبها بتنازلات.

التوصيات:

أ: نوصي المسلمين بالرجوع للمرجع الأصيل من القراءن الكريم والسنة المشرفة وعمل الصحابة فيما يتعلق بالسياسة الخارجية للدولة الإسلامية، لا سيما في جانب المفاوضات التي هي موضع بحثنا، فتتطلق من المبادئ الإسلامية امثالاً لأمر الله بتحكيم شريعته، ومن ثم تحقيق معاني الإنسانية والعدالة في العالم.

ب: هذا الباب، وهو المفاوضات الدولية في التاريخ فيما بين الحضارات، يحتاج لدراسة أوسع من قبل الباحثين، لما له منه أهمية في فهم الواقع واستشراف المستقبل.

قائمة المصادر والمراجع:

- ١ - الامبراطورية البيزنطية العقديّة والسياسة، عبد الحميد، رأفت، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.
- ٢ - الامبراطورية الرومانية النظام الامبراطوري ومصر الرومانية، العبادي، مصطفى، ط ١٩٩٩م، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية مصر.
- ٣ - أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، القونوي، قاسم بن عبد الله بن أمير علي الرومي الحنفي (المتوفى: ٩٧٨هـ).
- ٤ - تاج العروس من جواهر القاموس، الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، (المتوفى: ١٢٠٥هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
- ٥ - تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، حسن، حسن ابراهيم، ط ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م)، دار الجليل بيروت، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، مجموعة مؤلفين، العلاقات الدوليّة بين الاصول الإسلاميّة وبين خبرة التاريخ الإسلامي، ط ١، (٢٠٠٠م).

- ٦ - التاريخ الدبلوماسي، دوللو، لويس، ط١ (١٩٧٠م)، ترجمة الدكتور سموحي فوق العادة، منشورات عويدات، بيروت- لبنان، ص ١١.
- ٧ - تاريخ الدولة العلية العثمانية، ابن أحمد فريد، محمد فريد، ط١ (١٤٠١هـ - ١٩٨١م)، دار النفائس، بيروت - لبنان.
- ٨ - تاريخ الرسل والملوك، الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر، ط٢ (١٣٨٧ هـ) الناشر: دار التراث، بيروت- لبنان.
- ٩ - تاريخ اليونان، فهمي، محمود، ط ١٩٤١هـ-١٩٩م، مكتبة الغد، الجيزة مصر.
- ١٠ - تاريخ صدر الاسلام والخلافة الاموية، صكيان جاسم، الطبعة الاولى ١٤٢٢ - ٢٠٠٢م، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع عمان الاردن.
- ١١ - التنبيه والإشراف، المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، بلا طبعة، بلا سنة، تحقيق: عبد الله إسماعيل الصاوي، دار الصاوي، القاهرة - مصر، ج١، ص ١٦٠-١٦٢.
- ١٢ - جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر، ط١ (١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م)، مؤسسة الرسالة.

١٣ - الدبلوماسية الإسلامية مقارنة بالقانون الدولي الحديث، غادي، ياسين، ط١ (١٤١٥هـ -

١٩٩٥م)، المكتبة الوطنية الشركة الجديدة، عمان - الأردن.

١٤ - الدبلوماسية القديمة والمعاصرة، الغفاري، علي عبد القوي، ٢٠٠٢م، ط١، دمشق:

الأوائل للنشر والتوزيع .

١٥ - الدبلوماسية تاريخها قوانينها وأصولها، الرضا، هاني، 1997، دار المنهل.

١٦ - الدبلوماسية عبر العصور، نيكولسون، هارولد، بيروت: دار الكتاب العربي ؛ بغداد:

مكتبة النهضة.

١٧ - الدبلوماسية ماضيها وحاضرها ومستقبلها، جمال بركات، ط (١٩٨٥م - ١٤٠٥هـ)،

الرياض - السعودية.

١٨ - الدبلوماسية والقانون الدبلوماسي، الشيخ، خالد حسن، ١٩٩٩م، المكتبة الوطنية.

١٩ - زبدة الحلب في تاريخ حلب، ابن العديم، عمر بن أحمد بن هبة الله بن أبي جرادة العقيلي،

كمال الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط١ (١٤١٧هـ - ١٩٩٦م).

- ٢٠ - السفارات الإسلامية إلى أوروبا في العصور الوسطى، عدوي، ابراهيم، ط(١٩٧٥م)،
اقرأ، دار المعارف بمصر.
- ٢١ - السفارات في الإسلام، التابعي، محمد، بلا طبعة، ١٩٨٨، مكتبة مدبولي.
- ٢٢ - السيرة النبوية لابن هشام، ابن هشام، عبد الملك بن أيوب الحميري المعافري، أبو محمد،
جمال الدين، ط٢ (١٣٧٥هـ - ١٩٥٥ م)، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده،
مصر.
- ٢٣ - صلاح الدين، النظم الدبلوماسية في الإسلام، صلاح الدين المنجد وجمال بركات
المنجد، ط١ (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م)، دار الكتاب الجديد بيروت - لبنان.
- ٢٤ - العلاقات الدبلوماسية بين الأندلس وبيزنطة حتى نهاية القرن الرابع الهجري،
الحجي، عبد الرحمن علي، ط(١٤٢٤هـ - ٢٠٠٢م)، المجمع الثقافي، أبو ظبي - الامارات
العربية المتحدة.
- ٢٥ - العلاقات الاسبانية الاندلسية في القرن الرابع عشر م وسقوط غرناط، سليمان، عمر، ط)
ابريل (٢٠٠٣)، منشورات سعيدان، سوسة - الجمهورية التونسية.

٢٦ - العلاقات الدبلوماسية الاندلسية مع أوروبا الغربية خلال المدة الاموية، الحججي، عبد

الرحمن علي، ط (١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م).

٢٧ - العلاقات الدولية في الإسلام مدخل لدراسة القانون الدولي والعلاقات الدولية مقارنة

بالقانون الدولي الحديث، ضميرية، عثمان، ط (١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م)، الشارقة - الامارات

العربية المتحدة.

٢٨ - العلاقات السياسية بين الدولة العباسية ودولة الفرنجة في عهدي الخليفة هارون الرشيد

والإمبراطور شارلمان، الرحيلي، سليمان ضفيدع، بلا طبعة، بلاسنة، دار الهدى للنشر

والتوزيع، الرياض.

٢٩ - القاموس الدبلوماسي، فوق العادة، سموحي، ١٩٨٧م، بيروت - لبنان.

٣٠ - القانون الدبلوماسي، أبو هيف، علي صادق، ١٩٧٥م، منشأة المعارف بالاسكندرية.

٣١ - القانون الدولي العام، أبو هيف، علي صادق، ط (١٩٩٠م)، منشأة المعارف

بالاسكندرية.

٣٢ - الكامل في التاريخ، ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم

بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين (المتوفى: ٦٣٠هـ)، ط ١، تحقيق: عمر عبد

السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٣٣ - لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل (المتوفى: ٧١١هـ)، دار

صادر - بيروت ط (١٤١٤هـ).

٣٤ - مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، حميد الله، محمد الحيدر آبادي

الهندي، ط ٦ (١٤٠٧هـ)، دار النفائس، بيروت - لبنان.

٣٥ - المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم -،

مسلم، بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، بلا طبعة، بلا سنة، دار إحياء التراث

العربي - بيروت - لبنان.

٣٦ - معالم تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، رفعت، محمد بك، حسونة، محمد احمد، ط

١٩٣٩م، القاهرة وزارة المعارف العمومية، مطبعة الامير بويلاق.

- ٣٧ - المعجم الوسيط، مجموعة مؤلفين، (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار)، مجمع اللُّغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة، د.ط، د.ت.
- ٣٨ - معجم مقاييس اللُّغة، ابن فارس، أحمد بن زكريا القزويني الرازي، (المتوفى: ٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- ٣٩ - المفاوضات الدوليَّة، زايد، محمد بدر الدين مصطفى، ١٩٩١ م، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ٤٠ - المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، علي، جواد، ط٤ (١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م)، دار الساقى.
- ٤١ - المنازعات الدوليَّة ودور الامم المتحدة في مشكلات المعاصرة، فتح الباب، حسن، بلا طبعة، بلا سنة، عالم الكتب، القاهرة - مصر.
- ٤٢ - نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، المقري، شهاب الدين أحمد بن محمد التلمساني، ط (١٩٩٧م)، دار صادر، بيروت - لبنان.

الدولة ومقوماتها		
مازن هاشم	مفهوم الدولة: مقارنة بين المنظورين الحدائبي والإسلامي	.٥
عمار عباس	مقومات الدولة الدستورية	.٦
سوزي محمد رشاد	تغير مفهوم السيادة في ظل التطورات العالمية الحديثة	.٧
عثمان العاني	مقومات نظرية التوازن في أركان الحكم	.٨

مفهوم الدولة: مقارنة بين المنظورين الحدائري والإسلامي

سوريّة / جامعة كاليفورنيا

أ.د. مازن موفق هاشم

ملخص:

تتميّز دولة الحدائري بخصائص متفرّدة تتّصل بالسياق الحضاري الذي نشأت فيه، والتشكّل السياسي الاقتصادي الذي طبع مؤسساتها. وبذلك اختلف نموذجها اختلافاً جذرياً عن نموذج الدولة الذي عرفته البشرية في غالب تاريخها. وإذ قام الاجتماع في دولة الحدائري على أنقاض الكنيسة مؤسسةً وقيماً وتنظيماً اجتماعياً، فإنها استبطنت القومية رابطاً جامعاً لسكانها، ضحلاً في بعده الأخلاقي وضيّقاً في أفقه الإنساني. وتغيّرت صيغة القعد الاجتماعي في دولة الحدائري فتحوّلت من حيّز المؤسسات الطبيعية إلى حيّز الفرد الأوحده المرتبط بمؤسسة اصطناعية، وأضحى اعتبار قيمته وحرّيته وحقوقه مقتصرًا على عقدٍ دستوري كمواطنٍ خاضعٍ لدولةٍ ضمن حيّزٍ جغرافي معين. واجتمعت لدولة الحدائري مصادر متعدّدة للنفوذ، من إدارةٍ واقتصادٍ وقضاءٍ وتعليمٍ وصحةٍ ورأيٍ عامٍّ وخدمات، ناهيك عن سلطتها التنفيذية المودعة في قوى إنفاذ القانون، فأضحت شموليّةً بغض النظر عن نمطها ودرجة ديمقراطيّتها.

ولقد أزم نشوء الدولة الحديثة ثنائية الدين والعلمانية، وقدح إشكالية المستند الأخلاقي للدولة، ذلك المستند الذي ارتكز على الفلسفة النفعية ملطفاً بلمساتٍ ليبرالية. وحيث أنه انتزعت الحدائري الشرعية من مؤسسات المجتمع التقليدي، بنت الدولة مؤسساتها وفق رؤية الفلسفة الوضعية، فحوّلتها إلى

آلة صلدة عمادها القانون والإجراءات، هي فائقة في الضبط وعسيرة على التكيّف ومغتربة عن نبض المجتمع. ومع استطيّار القوى التي ولدت النموذج الحداثي للدولة، تأكّدت حاجة الإنسانية إلى التخلّص من برائن هذا المنتج المتغوّل. وباعتبار أنّ الإسلام الخالد رسالة رحمة للعالمين، فإنّ المنتظر من نموذج أن يتصدّى لهذه المعضلة الجديدة في حياة البشرية. ولن يتمّ اكتشاف فرادة النموذج الإسلامي إلا من خلال إعادة النظر في نظيرته السياسية وتجديدها مع الاستفادة من التجارب البشرية بعيداً عن خطّأين منهجين: الأول هو إساءة فهم مسيرة دولنا المسلمة بإغفال الظرفية التاريخية من جهة، وإضفاء المعيارية على مسالك هذه الدول بعيداً عن النصوص المرجعية من جهة أخرى؛ الخطأ الثاني هو إساءة فهم التجربة الغربية وإضفاء العالمية عليها من جهة، واعتماد التلفيق والتماهي طريقة للاستفادة من جهة أخرى. وعندما يتمّ إدراك أنّه قد وصلت نماذج الحكم المعاصر إلى مضايق اختناق، وباعتبار التطوّر التاريخي للنشاط البشري الذي وسّع ساحة العاديّات، يمكن أن تُفعل الرؤية الإسلامية بعيداً عن الحشوية التراثية، لتنتفح الفرصة لإحياء الشاكلة الإسلامية في الحكم، ولتبدأ عملية إخراج نموذج عمليّ لحاضرنا السياسي، يتظلّل به الاجتماع المسلم بعيداً في آنٍ عن علمانية انفصامية، وعن ثيوقراطية ليست من صبغة حضارتنا.

مقدمة:

تقوم هذه الورقة بمحاولة جمع أطراف الموضوع المترامي في مسألة الدولة، مركّزة على بعدين: خصوصية نموذج الدولة الحديثة وعدم صلاحيته للاجتماع المسلم (بل والبشري)؛ وتفرد النموذج الإسلامي، مع إدراك تغيرات الزمان وتوسّع ساحة العاديّات وتراكيبية مقتضياتها، مما يدعو إلى توسّع موازٍ في الآليات الجمعيّة عابرة للجهود الفردية أو مشتركة معها.

وفي البعد الأول أعرض الموضوع من خلال مناقشة مفهوم دولة/شعب، وطبيعة الحرية والتحكّم في الدولة الحديثة، ونمطها الديمقراطي. وفي البعد الثاني تجري إعادة قراءة التجربة السياسية الأولى وتحكيم نظرة سببّية في دول الخلافة المسلمة، وألفت النظر إلى البعد المدني في التجربة المسلمة. وسوف تتّسم طريقة المعالجة بالمنهجية النقدية.

١: دولة الحداثة شمولية بطبيعتها:

ثمة اختلافٌ جذريٌّ بين طبيعة الدولة ومكانها كما عرفها التاريخ والدولة في السياق الحداثي. وهذا لا يخصّ تاريخ المسلمين فحسب، وإنما تاريخ كل الأنظمة السياسية لما قبل الحداثة؛ غير أنه في الحالة المسلمة أكثر وضوحًا وافتراقًا. وبعيدًا عن الطروح الجزئية المتعجّلة التي تملّكها غرام الدولة الحديثة، فإن نموذج هذه الدولة هو شموليٌّ بطبيعته يتمدّد للسيطرة على كل مناحي الحياة. ولتوضيح ذلك نناقش باختصار فكرة الدولة/الشعب، وأوجه السيطرة في هذا النوع من الدولة، ومسألة الديمقراطية.

١:١: صيغة الدولة/الشعب: توصف دول الحداثة أنها دولة/شعب، ويضمّر هذا الوصف في الطرح العام معاني التقدّم والانفكاك عن التشكيلات السياسية القديمة وأماطها القبليّة والملكيّة... كما يسبغ عليه صفات المعقوليّة والمساواة. وعلينا التحقّق من صحّة هذا الوصف ومدى تطابقه مع حال الدول المسلمة.

ونبه ابتداءً أنه وُلدت أكثر الدول الحديثة نتيجة حروب، ورسمت حروبُ الحداثة الأوروبية حدودَ هذه الدول، مما ينفي عنها صفات النموذج الصافي الجدير بالاقتداء. ولقد نتج عن تفاعل الفسلفات الوضعيّة مع الواقع العملي لأروبة دولاً يُشار إليها بعبارة (nation-state) وتُرجمت إلى العربية

بعبارة دولة/أمة. لكن هذه ترجمة مشكّلة، والأنسب للمعنى هو دولة/شعب، إذ يمكننا القول إنّ مصطلح الأمة غير موجود في الثقافة الغربية، ولا تتمتع الكلمات المشابهة لكلمة الأمة في اللغات الأوروبية بخصائص المفهوم الإسلامي لمصطلح الأمة. فالمفهوم الإسلامي للأمة لا يجعل منها جماعة سياسية نفعيّة، وإنما حاضناً للقيم الإسلامية وراعياً لها.

وفي سياق الدولة/الشعب أصبحت صيغة العقد الاجتماعي صيغة أفرادٍ يرتبطون بنظام حكمٍ من خلال منظومة حقوق. ومقابل الولاء لدولةٍ تُعد بالثراء وتمكّن من الاستمتاع ينصاع المواطن وينقاد. وما هذا إلا وعدٌ بجنّةٍ أرضيّةٍ بعدما حلّ في الثقافة وعلوم الاجتماع والإنسان تصوّران: التصوّر الفرويديّ والتصوّر الداروينيّ. التصوّر الفرويديّ اعتبر الفرد صندوق شهواتٍ تستعر و مشاعر عدوانٍ تتأجج (لويديو)، وطبع التصوّر الداروينيّ قانونَ غابٍ مُتخيّل: البقاء للأشرس (وليس البقاء للأصلح، ونجد مرة ثانية إشكالية ترجمة المصطلحات)؛ وقلت إنه متخيّل لأن الحيوانات تفرس للحاجة لا للإكثار.

فهذا هو السياق الفكري التصوريّ الذي انبنى عليه مفهوم المواطنة الغربيّ وترعرعت فيه الهويّات. ونشأت الدولة القومية ضمن هذا السياق الفكري والنفسي بتعصّبها وضيق أفاقها الأخلاقي. فالهوية الحداثية هي هوية لفردٍ مواطنٍ في حينٍ جغرافيٍّ تتحدّد حقوقه من خلال دستور.

وإذا أردنا أن نصيغ هذه العبارة بالسلب تصبح كالتالي: الهوية الحداثية هي هوية فردٍ مواطنٍ لا تتحدّد حقوقه من خلال مبدأ متعالٍ، ولا من خلال انتماءٍ أُمّيٍّ (من أمةٍ) لبشرٍ لهم تاريخ معنويّ، ولا من خلال الطهارة الداخلية للفرد. وإذا لم تكن مواطناً فأنت (بدون)؛ يعني لا شيء، فلا يحقّ لك تسجيل زواجك في سجلٍّ ولا تعليم أولادك في مدرسة ولا إسعاف مريضك في مستشفى. ومقابل هذه القسوة احتوت الدساتير الحديثة على (حقوق) للمواطنين فيها ضمانٌ نظريٌّ لما تفرزه المنظومة الاصطناعية.

وإنه هذا هو التناقض الذي ينبغي أن نعيه. فمقابل أنه تفضي منظومة دولة الحداثة إلى السيطرة والتحكّم، وجدت بعض الأفكار النبيلة للمفكرين طريقها إلى وثائق الإدارة التي تنظّم السياسية، وتمثّلت في حركات اجتماعية وفي حركات تغيير معارضة.

٢:١: التحكّم والحرية: إنّ التحكّم والسيطرة هو التعبيرُ الأعمقُ عن الدولة الحديثة. ويمكن أن ندلّل عليه ابتداءً بتماهي فكرة السيطرة مع الفلسفة الوضعية، فتخيّل إمكانية السيطرة على الطبيعة من خلال علمٍ تجريبيٍّ وازته الرغبةُ بالسيطرة على البشريّة من خلال علومٍ اجتماعية تجري فيها الهندسة القسرية لإخراج إنسانٍ (سوبرهيومان).

ومثلما تباعدت فكرة السيطرة على الطبيعة عن مفهوم الاستخلاف في الأرض والرفق بها، تباعدت النظرة الاجتماعية عن رعاية سعة الحياة الإنسانية بأبعادها الروحية والأخلاقية. وأحاطت بكلا الفكرتين فلسفةٌ ماديةٌ ضيّقةٌ تحفّها فكرة الصراع مع الكون من جهة وتمجيد نزوات الإنسان من جهة أخرى.

ويمكننا التأكيد أنه لم يكن فكر الفلاسفة السياسيين الغربيين كلاً تحرّياً، وإن أرادوا التحرّر من الكنيسة والسلطة التقليدية للمجتمع، بل ترواحت طروحاتهم بين رؤية تسلّطية للدولة ورؤية أقلّ تسلّطاً. وبالنسبة لدول الديمقراطيات الصناعية، يمثّل طرحُ هوبز -الذي يُطّبعُ تغوّل الدولة- القاعدةُ الفلسفية للدولة، ويمثّل طرحُ مكيافيلّي النفعيِّ غير الأخلاقي نمطاً سلوكها السياسي، ويمثّل طرح لوك/روسو روحها الإدارية على شكل ضوابط قانونية وملطّفات لبرالية.

وقد يقال: لقد جرى في بعض البلدان الغربية ما يُطلق عليه لفظ (التفاهم الديمقراطي) أو (المساومة الديمقراطية الكبرى). هذا صحيح، غير أنّ التفاهم الديمقراطي جرى لاحقاً وبعد تمكّن الظلم، ولم يتشكّل العقد السياسي ابتداءً من رابطة أخلاقية ولا استناداً إلى منطلق إنساني، وإنما تشكّل وفق صيغة

قومية حيكت من خيوط وهم اصطفائي (تفوق الرجل الأبيض). وجرى استغلال الشعوب الأصلية والمهاجرة، ثم قيل: (وقت مستقطع)، دعنا نلعب اللعبة الديمقراطية. ولا عجب إذاً أن نجد المجموعات الفقيرة يومذاك ما زالت فقيرة مهمشة إلى يومنا هذا، إلا أفراداً تسمح لهم المنظومة دخول دائرة (المحوظين) بعد أن يسبّحوا بحمد تلك المنظومة، فيكون ذلك برهاناً ظاهرياً على (عدالة) المنظومة وأن المشكلة هي مشكلة شخصية في المتخلفين لا في المنظومة ذاتها.

وعلينا الإشارة إلى أن هامش الحرية الواسع الموجود في بلدان الديمقراطيات الصناعية هو انعكاس لرغدها الاقتصادي أكثر مما هو حرية مطلقة كما يتصورها القابعون في القبضات الدكتاتورية. ويلاحظ جلياً أن معظم الحريات التي ينعم بها الناس هي حريات تسوق واستمتاع، وهي مما يقوي الاستناد الرئيس لهذه الدول؛ وإن الادخار والإعراض عن الاقتناء هو الذي يهدد الدولة الحديثة. ولذلك يصح وصف هذه الحريات بأنها حريات استلابية، فهي تقوي الشركات العملاقة التي أصبحت تسيطر على مسيرة الحياة العملية، وتقوي الدولة التي أحكمت الإمساك بأجهزة الردع (مؤسسات إنفاذ القانون)، ناهيك أن هذه الشركات على الصعيد الشخصي تستذل الإنسان وتضعه لضغط شهوة احتياجات لا تنتهي.

ومن طرف آخر، تميز طرح مفهوم الحريات وحقوق الإنسان في السياق الغربي بعقدة الكنيسة وعقدة الهروب من الدين. ولذلك لم تترافق فكرة الواجبات مع فكرة الحقوق. وإن نزعة المطالبة للحقوق من غير مسؤولية عن الواجبات هي وصفة للأناية الاجتماعية، وهي مخربة للمجتمعات الفقيرة ومتوسطة الدخل. وما زالت دول الديمقراطيات الصناعية قادرة على التعامل مع هذا النزاع الأناي، لأن الطبقات الغنية أقدر على التحكم بالمطلبية، وما تعطيه بيدها اليمين تستطيع أن تستعيده بيدها الشمال؛ إلا في ساعات احتقان تتفجر بين الفينة والأخرى. أما في البلدان التي تحاول أن تمكّن لنفسها

في منظومة دولية شديدة الإمساك، فإنه تُعجز المطلبية الحقوقية المجتمع عن السير وفق أولويات تمكّنه.

ولقد اعتدت دولة الحداثة على المؤسسات التقليدية للمجتمع المتمثلة في الأسرة وعلاقات القرى والحوار وبيوت العبادة. وسبب ذلك أنه تمالك النموذج الحداثي عجباً بمؤسساته الاصطناعية، وافترض أنها بدائل أكثر عقلانية عن النسق القديم للعيش. غير أن الواقع العملي كان مخيباً جداً؛ وكمثال، نجد أنه استمر الفقر وتضاعفت التعاسة بالرغم من أنه تنفق أموال ضخمة على المؤسسة الاصطناعية التي يفترض فيها تغطية هذا الوجه (التأمينات الاجتماعية). وما زالت الحداثة تكتشف كل يوم الدور الحيوي لتلك المؤسسات التقليدية. ولقد قاد ذلك إلى العودة إلى التركيز على أهمية المجتمع المدني كتفعيل لمجتمع تصدّات حيويته، وللتخفيف من جفاف بيروقراطية النظم الحديثة، ولتقليم سلطات دولة تغوّلت. ولكنها وقعت في تضيق معنى المجتمع المدني فلم تدخل فيه الأسرة وعلاقات القرى والنشاطات الدينية.

٣:١ آليات الديمقراطية مقابل الديمقراطية الليبرالية: تتعامل بعض الكتابات العربية مع الديمقراطية وكأنها اختراع اكتُشف في مخبرٍ وجرى تبنيه من قبل حكّام أثروه على الاستبداد. وهذا خيال مُعجزاتيّ منقطع عن فهم الأسباب. وهناك كتابات تصوّر الديمقراطية أنها كانت ممارسة اتبعتها أثينة اليونان، ثم تبنتها وثيقة الهاغنا كارتا في إنكلترا، ثم فصلت فيها الدول الأوروبية والثورتان الفرنسية والأمريكية. وهذا تسطيح يناسب مادة للخطاب الشعبي من أجل الافتخار بالنفس.

إن تطوّر النظام الديمقراطي كان أكثر تراكيبيّة من الطروح الرائجة، سواءً التي تعتبره أمراً ناجزاً أو التي تصوّره فسيلاً طيبةً نمت بالتدرّج. فلقد تولّد النظام الديمقراطي نتيجة سيرورات اقتصادية واجتماعية وسياسية بالغة التعقيد. ونشير بالخصوص إلى ثلاثة فاعليات: (1) شكّل الصراع مع

سلطة الكنيسة وطبيعة تطوّر النصرانية و بزوغ البروتستانتية جزءاً من فاعليتها المحركة؛ (2) وشكّلت الرشدنة و التطوّر البيروقراطي مستنداً لها؛ (3) وشكّلت الرأسمالية وتطلّعها العالمي محرّكاً مغذياً لها.

إنّ تفاعل هذه الأبعاد الثلاثة في سياق تاريخي معين هو الذي شكّل الديمقراطية الحديثة. ولذلك فإنّ تخيّل إمكان استيراد الديمقراطية جاهزة كما تستورد الآلات هو خيال ساذج، فما هكذا تتطوّر المجتمعات. ويضاف إلى ذلك أنه يتآكل النظام الديمقراطي ويتفرّغ من مضمونه بسبب نفوذ المال والدعاية.

ولقد أصبحت كلمة (الديمقراطية) كلمةً فضفاضة تُستعمل في سياقات متعدّدة جدّاً، فأحياناً يقصد منها ما يتعلّق بنظام الحكم البرلماني، وأحياناً يقصد بها سلوك التنافس السياسي الانتخابي، وأحياناً تشير إلى الثقافة السياسية، وأحياناً تومئ إلى النمط اللبرالي في الأخلاق والتعامل. ويتعلّق إذاً الموقف من مفهوم الديمقراطية بما يقصده هذا المصطلح تحديداً.

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ فكرة اختيار ممثلين عن القوم -مما يُعتبر اليوم صفة أساسية للممارسة الديمقراطية- هي فكرةٌ قديمة جدّاً، مارستها الأقباط في غابر الزمان وإلى يومنا هذا: نقباء بني إسرائيل الاثنى عشر، ونقباء بيعة الأنصار، ونقباء اللويا جركا في أفغانستان. وكذلك فإنّ فكرة تشاور أهل الحكمة في المجتمع فكرةٌ قديمة جدّاً مارستها النظم القبليّة في تاريخ البشريّة على نحو ناجح، حيث كان كبار القوم المشاورين جزءاً لا يتجزأ من الرحم الاجتماعي للقبيلة، ويُجرون تشاوراتٍ جزئيةً على نحو عفويّ مع الإرادة الجمعية لهذه القبائل، بما في ذلك النساء. وإذا كان بُعدا التمثيل والتشاور قديمين وليسا مختصين بالديمقراطية الحديثة، ظهر أنّ المقصود بتسويق الديمقراطية في السجال العالمي هو المضمون اللبرالي. وما الموقف من تجارب الثورة العربية إلا دليلٌ واضح على ذلك.

بيد أنه ينبغي التأكيد أن الديمقراطية كآليات هي موضع تفكير واستفادة. فلقد تراكمت تجارب بشرية وخبرات كثيرة في المسائل التنظيمية للممارسة السياسية. ولا يخفى أن الأشكال القديمة للتمثيل والتشاور لم تعد متيسرة بسبب الازدياد الهائل في عدد السكان وتوزع الناس. وثمة مجال كبير للتعلم في قضايا إدارية سياسية، مثل طرق المصادقة على القوانين، وفي التصميم العام للهيكلة الإدارية للدولة ومسائل اللامركزية واللامركزية، الخ.

٢: نموذج الدولة المسلمة:

كان ما سبق مراجعة نقدية ترفض الوقوف عند السردية الوصفية لمفهوم دولة الحداثة. ومنتقل إلى معالجة النموذج الإسلامي للدولة المسلمة، معالجة تأخذ بعين الاعتبار سنن التشكل السياسي. ونشير إلى أنه مثل مفهوم التوحيد المركز والنواة الحضارة المسلمين. ولذلك لم يعرف السياق الحضاري المسلم الثنائيات التي تعترك معها الثقافات الأخرى.. فليس ثمة فهم فصامي للديني والديني، أو الاعتقاد بأن ثمة عالم مطهر وآخر مدس، أو وجود سلطة دينية وسلطة زمنية.. وبمجرد نفي هذه الثنائيات نريح أنفسنا من كثير مما تفرضه الأطر الفكرية الغربية وعقدتها من الدين ودوره في الحياة.

ولم تقتصر إسلامية الوجود الحضاري المسلم على الأوجه العبادية، وإنما انعكست قيم الإسلام في شتى الثمار الاجتماعية لهذه الحضارة، بما في ذلك -مثلاً- المعمار وتخطيط المدن. كما نذكر هنا بما أضحى مشهوراً من أنه إذا كانت الشريعة هي مرجعية الحكم، فإن الأمة هي مرجعية السلطة. والشريعة هي منظومة متكاملة للحياة بأبعادها المتعددة وذات شاكلة فريدة، ولا يمكن اختزالها في الفقه.

وإنَّ الشريعة ضمن مفهوم الشاكلة والمنهاج هي التي تمتلك القدرة التجديدية التي تمد برؤية قادرة على الإنشاء المتميّز في كل زمان ومكان. وحين نفهم الشريعة بمعنى المنهاج، تتميز بقدرتها على الإنشاء وليس مجرد قدرتها على التعامل (بمعنى التكيف الارتدادي) مع ظروف كل زمان ومكان كما يجري القول عادة.

وإذا كان اختزال الشريعة في الفقه مشكلاً وينتقص من المعنى الواسع للشريعة، فإنَّ اختزالها في القانون إساءة أكبر، ولا سيما في عصر الحداثة الذي ارتبط فيه مفهوم القانون بالدولة وسيطرتها وقهرها. وليست الشريعة وحدها أوسع من القانون وأعلى من مستواه، بل الفقه كذلك. فالفقه يحوي على مسائل التهذيب الأخلاقي وعلى فضائل السلوك. أما في المسائل التي يشترك فيه الفقه والقانون، فيقوم الفقه وأصول الفقه مقام نظرية القانون.

وإن من أهم ما يميز النموذج الإسلامي للحكم هو أن:

- الشريعة ليست مرتكزة في الدولة. فالأمة هي المستخلفة.
- والشريعة متعبّد بها المسلمون أفراداً وجماعاتٍ بغض النظر عن الدولة ووجودها.
- وقيام الدولة بأمر الشريعة منوطٌ بها نيابة عن الأمة، فلو لم تقم الدولة بذلك وجب إصلاحها أو الخروج عليها ومنازعتها.

ومن أجل توضيح النموذج الإسلامي للدولة، سوف أذكر أربع نقاط: إعادة قراءة طبيعة الخلاف في التجربة السياسية المبكرة زمن الراشدين، تليها قراءة سنّية للدول المسلمة العالمية الكبرى، ثم أشير إلى البعد المدني في التجربة المسلمة، وأناقش باختصار ثنائية علمانية/دينية الدولة.

١:٢: إعادة قراءة التجربة السياسية الأولى: لما غاب الرسول القائد صلى الله عليه وسلم عن المجتمع، ظهرت ثلاثة مواقف في الحكم.

الأول هو أولوية أقارب النبي في الحكم، وتجلّى ذلك في موقف عليّ وقولة العباس؛ والثاني هو موقف "أهل المحلّة أدرى بشعابها"، متمثلاً في موقف سعد بن عباد؛ والثالث هو موقف أبي بكر وعمر المتمثل في أنّ الأكثر بلاءً هو الأولى بالحكم. وهو الذي مالت إليه جمهرة الصحابة.

وهذه ثلاثة اجتهادات عامة من ناحية انجذاب الناس إليها. ففي الوجه الأول نزعة قبلية عائلية، وفي الثاني نزعة محلية محافظة، وفي الثالث نزعة جهادية تغييرية، وما كان ليرجح إلا التوجه الذي تتجلّى فيه عالمية الإسلام. ومن الجدير بالملاحظة أنّه حين استشهد بالنصوص استشهد بها على محمل الرؤية المصلحية، بمعنى القدرة على متابعة مشروع خطّة النبي صلى الله عليه وسلم.

وأشير إلى أنّ ملاحظة الشروط الموضوعية لباكورة نظام الحكم هذا أمر مهم. فلقد تميّز بصغر المساحة التي تقع تحت سلطته وبقلّة عدد المحكومين، وفي نوعيتهم الاستثنائية. والدولة المسلمة يومها لم تكن دولة بكل معنى الكلمة، حتى بمقياس عصرها، وإنما كانت ما زالت تجرّ بزخم صفاء ظهور دين الإسلام وتقديمه تصوّراً جديداً للعقيدة والإنسان والكون.

٢:٢: الدول المسلمة العالمية: ولما أطلّ زمن الفتح الواسع جاءت معه تحدياتٌ تفوق استعدادات نظام الحكم وخبرته، وعجز أو اعترك النظام القائم في محاولته استيعاب التناقضات الجديدة. وكانت الغلبة في النهاية لنموذج حكمٍ مقتدرٍ، وإن كان لا يرتقي إلى مراتب الخلفاء الأربعة الأوّل.

وإنّ نجاح مشروع ما بعد الراشدين مفهومٌ موضوعياً على نحو تامّ، فهو المشروع السياسي الوحيد الذي: (1) استطاع أن يستوعب طبيعة المجتمع الكبير، وليس مجرد المجتمع الصالح للمدينة؛ و(2)

استطاع أن يقتبس من آليات الحكم الموجودة بين الأقوام الآخرين؛ و(3) استطاع أن يدرك طبيعة التحديّات العالمية التي تحيط بالدولة. وإذ غلبت عندها واقعية الدور على مثالية المبدأ، كان اعتماد التوريث انحرافاً كبيراً في الحكم، وكان في التنكيل بالمعارضين نكسة أخلاقية.

ولقد عجز المجتمع المسلم يومها عن تفعيل بُعد النظر العمريّ. وإذ مثلت القيادة العمرية نضوجاً سياسياً أتعبت من بعدها، يمكننا أفراد مبدأين رسختها هذه القيادة: مسؤولية الحاكم عمّن يسوسهم ولو كانت شاةً على ضفة الفرات؛ وتأمين استقرار النظام العام واستمراره من خلال إسداء القيادة - عند نقل السلطة- إلى مجموعة من أصحاب البلاء ينتقي منهم المجتمع الأصلاح. ومثل كل الأفكار السابقة لزمانها، عجز المجتمع عن مأسستها في الواقع.

وما يهمنّا في سياق موضوعنا أنّ مفهوم الدولة ودورها تمحورا حول فكرة إمكان خدمة مصالح المسلمين. والخلاف النظريّ في جواز خلافة المفضول بوجود الأفضل أكّد في النهاية على أولوية المصلحة الكبرى من اجتماع أمر المسلمين وحماية وجودهم، ما دام هذا المفضول يقيم شرع الله. غير أنه ذلك لا يعني أنّ المعارضة السياسية لم تحنّ إلى عالم الطهر في الأيام الأولى للدعوة، فقامت بثوراتها، كخروج الحسين على توريث يزيد وثورة ابن الزبير على الأمويين و ثورة محمد النفس الزكية على بني العباس.

وبالمناسبة، نشير إلى الخطأ الفادح الذي يقع فيه بعض المعلقين من توهم التشابه بين انفرادية سلطة الحكم في تاريخنا المسلم والحكومات الاستبدادية اليوم. فليس مشكلة الحكومات المستبدّة في عصرنا الاستتار وانسداد سبل الإصلاح فحسب، وإنما في أنها تفرّط بالمصالح الكبرى للأمة وترهنها للقوى الدولية المناوئة، وترسخ التبعية على المستويين الاقتصادي والسياسي، وتحارب ثقافة الأمة وتصدها عن دينها، وتبشّر بإيديولوجيات الحداثة وتفرض نمطها الحياتي.

نعود إلى النقطة التي نسعى إلى تحريرها، وهو أنه لم تكن الدولة المسلمة (دولة دينية) بمعنى الثقافة الغربية، وإن كانت دولة تحرس إقامة الدين وتسعى لتحقيق مقاصده في الواقع. ومن المفيد أن نحدّد العناصر التي تجعل من الدولة دينية بالمفهوم الغربي وما يجعل الحكم إسلامياً بالمعنى الإسلامي.

الدول المسلمة لم تكن دولاً دينية بالمعاني الآتية:

- الحاكم أو ثلّة الحكم مفوضون من قبل الإله.
- الحاكم أو ثلّة الحكم لها خصائص قدسية.
- إدارة الحكم تتبع غيباً مختصاً محجوباً عن الأمة.
- انفراد النخبة الدينية بالسدّة العليا للحكم.

وكان الحكم إسلامياً بالمعاني التالية:

- الحاكم وثلّة الحُكم مستخلفون في أمانة إقامة الحقّ.
- الحاكم وأهل الحُكم مسؤولون عن الرعية التي ترأسوا أمرها.
- إدراة الحُكم تستلهم شريعةً تتمثّل الأمة مقاصدها وتبينها جهود العلماء.
- تولّي الريادة الدينية السدّة العليا في الفضاء الاجتماعي الذي هو معقل السياسي.

فلم تكن الدول المسلمة ثيوقراطية، ولم تشابه شرعيّتها شرعية الحُكم عند الروم أو الفرس. ولا يعني هذا أنه لم تتسرّب إلى أحلام الساسة شهوات إضفاء هالات العظمة الدينية عليهم وعلى بلاطهم، وهو الذي مثله ظهور مصطلح "ظل الله في الأرض". غير أنّه بقي موقع الدولة في الضمير المسلم موقع قيادة شرعيّتها منوطاً بالقدر الذي تستطيع فيه أن تحقّق العدل وتحمي من الأعداء. وأولاً وآخرأ، نوع الإنسان -بعمومه- هو المستخلف في المنظور الإسلامي. وكلّ ما سبق لا ينفي إشكالية النظام التوارثي في الحكم.

أما نموذج الدولة الدينية فهو الذي توجه إليه التشيع في ما آل إليه، ولم يكن التشيع في مبتدئه إلا نزعةً مثاليةً في الحكم تطلب تمام النقاء في شخص الحاكم، وتزاوجت مع فكرة النسب المشهورة عند القبائل العربية. ولم يدخل مفهوم دينية الدولة (بالمعنى الشوقراطي) فكر الشيعة إلا بعد قرنين من الزمن مرّا على دعوة الإسلام.

ولقد تمثل الناظم العام للثقافة المسلمة في العُرف الذي يقتضي إجلال الحُكّام للعلماء (الموقّعين عن ربّ العالمين) والتحقّق من صلاح الحُكّام واستقامتهم. ومن اللطيف ملاحظة أنّ سليمان القانوني الذي وصل تقرّيطُ لقبه طول ثلاثة أسطرٍ لا يحوي هذا الإطراء على أوصاف حلولٍ دينيٍّ، وإنما حوى معاني خدمة الدين في بسط هيمنة الدولة وقهر الفرنجة وتحقيق العزة للمسلمين. وإنّ المدى الأقصى الذي سمح به الحسّ الثقافي المسلم للسلطان هو استهلال خطبه بالآية (إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) معرّضاً بقوة سليمان النبي وتسخير الجنّ له. فلقد بقي الضمير المسلم متعلّقاً بصورة عالمٍ يأبى أن يغشى مجالس السلطان، رغم كل محاولات السياسة الضغط على العلماء وتوظيف مظاهر الدين لصالحها.

٣:٢: البُعد المدني في التجربة المسلمة: لم يكن هنالك قبل زمن الحداثة تواصلٌ كبير بين عامة الناس وسلطات الحكم. فمعظم الفاعليّات المعيشيّة كانت محلّية تؤمها نخبة المجتمع في الحيّ والقبيلة والقرية. وعاشت الغالبية العظمى من الناس يومها في القرى، برغم أنّ تاريخ المسلمين اشتهر بمدنٍ كبيرة وحواضر زاهرة. وكان لسلطة القرايات أهمية بالغة، وكذا للسلطة الرمزية لكبار السنّ وخاصة لمن اشتهر منهم بالحكمة. وفي حين كان الأمراء قادة السياسة، كان العلماء والأئمة قادة المجتمع؛ والأهم من ذلك أنّه استندت شرعية الأول إلى الثاني إلى حدّ كبير.

ولقد كان الحكم المسلم ذو صفة مدنيّة بامتياز للأسباب الآتية:

- أسس الشرعيّة من إقامة معاني الدّين وتحقيق مقاصد الشريعة كانت معقودة في المجتمع والأمة لا في رأس الهرم السياسي.
 - وصناعة الثقافة كانت محلّيّة.
 - وكان القضاء مستقلاً، وكانت النظرية القانونية (الفقه وأصول الفقه) ليست مستقلة فحسب، وإنما خارج مؤسسة الحكم بالتمام.
 - واعتمدت معظم نشاطات الناس ومعيشتهم على المحلّة الصغيرة لا على مركز الحكم أو الخليفة والسلطان.
 - وهكذا تركّز دور الدولة فيما بقي من وظائف، وعلى رأسها الدفاع والعلاقات الخارجية والمالية العامة، كما تركّزت واجبات الأمن والحماية على صعيد الولاية.
- إنّ عمق البعد المدني في دول ما قبل الحداثة عامة وفي التجربة المسلمة خاصة أمرٌ حاسمٌ ينبغي أن لا تذهل عنه الأذهان. ولقد تميّزت الحضارة المسلمة بتطويرها نظام الوقف، ولهذا النظام ميّزة في غاية الأهمية، إذ يقلّص تدخل الدولة في كثيرٍ من شؤون الحياة.

٤:٣: لا دينيّة ولا علمانيّة: الدولة المسلمة ليست دولةً دينيّةً بالمعنى الراجح ولا علمانيّةً بالمعنى الفلسفي. على الرغم من أننا نرى إشكالية في إطلاق مصطلح (الدولة الإسلامية) لأن الإسلام كدين هو دومًا أسمى من التماظهر السياسي، ولأن ضبط ذلك المصطلح صعب جدًّا.

وإنّ الجليّ في التجربة المسلمة وفي النظرية المسلمة على حدّ سواءٍ أنها اعتبرت معظم فضاء الدولة هو فضاء العاديّات والمصالح المرسلّة. غير أنّ ذلك لا يسمح لنا إطلاق صفة العلمانية على الدولة. وما

تعتمده الطروحات العَلَمَانِيَّة من الادِّعاء بأنَّ عِلْمَانِيَّة الدَّولة هي حيادها هو تسطيح بالغ لا يستقيم، فالدولة لا تنفك عن استبطان رؤيةٍ معينة في تنظيم المجتمع. كما أنَّ مصطلح (العَلَمَانِيَّة السِّياسِيَّة) مصطلح صحافيٍّ أكثر منه علمي.

وعلى كل حال، تعريف العلمانية هو الفصل في الموضوع، وما يلي هو تعريف جامع للثالوث الفلسفي للعلمانية:

- العَلَمَانِيَّة هي الرؤية الكونية الكلية التي تحدّها الماديَّة المطلقة في الفهم السببي؛
- وتحدها النفعيَّة المطلقة في النسق السلوكي؛
- وتحدها النسبيَّة المطلقة في السمات الأخلاقي.

وبالتالي تختزل العَلَمَانِيَّة الدِّينَ في فكرةٍ خرافيَّةٍ وترفضه منهلاً للقيم، وتمنع نزعة التدين أن تنعكس في الحياة العامة وأن تساهم في ترتيب أولويات المجتمع.

أما عبارة فصل الدين عن الدولة فعبارةٌ متهافئة، ففصل السِّياسِيَّة عن دينٍ ما -بمعنى القيم والمبادئ السامية- أمر غير ممكن أو غير مرغوبٍ به، فلا بدّ للسِّياسة أن تستبطن قيماً ما، سواءً أكانت قيم العَلَمَانِيَّة الحدائِية أم قيم الديانات السماوية أو قيم غيرها من ديانات العالم الكبرى كالبودية والهندوسية، أو خليطاً من هذا وذاك؛ أو تبقى سياسة الوحوش بلا أي ضابط أخلاقي. كما أن المصطلح في أصله الأروبي كان فصل الكنيسة عن الدولة، وليس فصل الدين عن الدولة؛ مما يعني ثانية أنه ليس له علاقة بالتجربة المسلمة.

خاتمة:

قامت هذه الورقة بمراجعة مفاهيم أساسية تتصل بدولة الحدائِية، وذكّرت بطبيعة الدول المسلمة في تاريخنا، وبيّنت مقدار الاختلاف بين النموذجين. ونظراً لما تتمتع به المعالجة من منهجية نقدية، كان

من المناسب ومن الواجب التأكيد أنّ ثمة تجربة عالمية ينبغي الاستفادة منها. وليس هنالك تعارض بين الانفتاح الحضاري الذي تحدوه رغبة التعلّم من جهة، وتحرّي فُرادة الأنموذج الإسلامي من جهة أخرى. والاستفادة والتعلّم أمرٌ مختلفٌ تمامًا عن المحاكاة والتقليد. وعلينا إدراك أنّ مجتمعاتنا اليوم تعيش حال الحداثة فعلاً، وأنّ استرجاع الماضي هو خلاف سنن الحياة. فالواجب الأكيد إذاً هو الاجتهاد لا التقليد ولا الاستيراد العشوائي.

وإنّ ما سبق من بيان لخصائص نموذج دولة الحداثة واختلافه الجذريّ عن نموذج الدول المسلمة ليدعونا إلى مراجعة طروحاتٍ حركيّةٍ مستعجلة وغير ناضجة. فلقد تضخّمت فكرة مركزية الدولة في ذهن التيارات الحركيّة الإسلاميّة، وُخيلَ لبعضهم أنّ خروج الجيل المسلم يمرّ عبر أعلى منصات الدولة من دون تربية الغار، وُخيلَ لآخرين أنّ عملية الإخراج هذه تُؤطر أطرًا -ناعماً أو غليظاً- بدل أن تكون تنشئةً وتأقلمًا في مناخٍ تيسّره الدولة وتسمح به. وليس المشروع الإسلامي هو أسلمة الدولة الحداثيّة المتغوّلة جينياً، بل ردّ ما سرقتّه الدولة من المجتمع إلى أهله. ويمكننا القول إنّ المشروع الإسلامي الذي اقترب من التبلور على الصعيد النظري لا زال يعاني من توترات على صعيد التطبيق، ولا سيما أنه يتحرّك في بيئة عالمية معادية.

وينبغي أن يكون واضحاً أنّه لا خلاف في الدور الحاسم الذي تلعبه السياسة في توجيه المجتمع من خلال الخيارات التي تتخذها، وليس المقصود حصر الدين في صوامع بعيداً عن الحياة، فهذا هو المنهج العُلَماني الإقصائي. غير أنّ الإشكال هو في سوء فهم العمليّة السياسيّة نفسها ومن كونها سلسلة طويلة من التدابير الحكيمّة والشراكة العضوية مع الشعب. الإشكال هو في اختزال هذه الصيرورة المعقّدة وتخيّلها مجرّد وصول التقيّ إلى السلطة. كما يُساء فهم مصطلح (تطبيق الشريعة) حين يخلط الناس بين الشريعة والفقه، مما يعني -عملياً- محاولة (تطبيق الفقه) لا الشريعة. والشريعة

هي الأصل، وأما الفقه فلا يعدو أن يكون اجتهاداً بشرياً - مستمداً من الشريعة - له خصوصياته الزمانية.

ولقد كان حظّ الشريعة في مسائل الحكم تقرير مبادئها العامة لا تفاصيلها. فبما أنّ للترتيبات السياسية ارتباطاً كبيراً بالظروف الموضوعية للأقوام في مختلف الأصقاع والأزمنة، جاءت توجيهات الشريعة مقتضبةً في هذا الصعيد؛ ولو كان فيها تفصيلاً لحرم ذلك الشريعة من عالميتها. وتشمل رؤية الشريعة في السياسة مبادئ الشورى والعدل ورعاية المصالح العامة وما شابه ذلك من الهموم الكبرى، وترك للمسلمين في مختلف عصورهم وظروفهم تقدير كيفية تنزيل هذه المبادئ على الواقع.

فمبادئ الشريعة وكتلياتها هي الناظم للسياسة لإعطائها الوجهة الإسلامية. وعلى مسلمي كلّ عصر أن يجتهدوا في تفعيل هذه المبادئ وتحويلها من عالم المثل إلى العالم التطبيقي في واقع الحياة. كما يفتقر تطبيق الشريعة - في إطار الدولة - إلى المعرفة بوسائل تنظيمية و (خطط عمرانية) كما أطلق عليها ابن خلدون، اعتبرتها الشريعة من العاديات.

ولعلّ أهم ما ينبغي التنبيه إليه هو ما أحدثته التطورات التاريخية من تغييرات هائلة في الواقع البشري. ولا تقتصر هذه التغييرات على التغييرات الكمية، وإنما تشمل أيضاً التغييرات النوعية، أو هي كمية في منشأها وقاربت النوعي عند تشابكها مع غيرها من التغييرات. ويكفي لغرضنا هنا التذكير بخمسة من هذه التغييرات: الازدياد السكاني، وأنواع الفاعليات الاقتصادية، والمواصلات، وقدرات التواصل، والتنوع في مصادر الطاقة. وهذه ساحة واسعة من العاديات التي تدرج في باب المصالح المرسلّة. وحين نقول إن معظم ساحة السياسية تدرج تحت العاديات والمصالح المرسلّة، فلا يعني ذلك أنها لا تخضع لتوجيه الرؤية العامة للإسلام، وإنما يعني أنها لا تنضبط بالفروع الفقهية بل بمقاصد الشريعة التي تتعامل مع كليّات الدين.

إنَّ نموذج الدولة المسلمة لمجدِّدٌ في حقيقة الأمة التي لا تقصر في استلهاام شريعة الإسلام لها يضيء الحياة وقيمتها وفق الهدي الرباني والتوجيه النبوي. وإنَّ همم إصلاح الفكر تعانق همم إصلاح الواقع، لينبثق منها ما يستظلُّ به المسلمون ويعيشون فيه عيشة هناءٍ واستقامة.

مراجع مقترحة:

- ١ - خلافة الإنسان بين الوحي والعقل: بحث في جدلية النص والعقل والواقع، عبد المجيد النجار، الدار العربية للعلوم، 1993.
- ٢ - السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع، حسن الترابي دار الساقبي، 2003.
- ٣ - في النظرية السياسية من منظور إسلامي، سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1998.
- ٤ - مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني، راشد الغنوشي، المركز المغاربي للبحوث والترجمة، 1999.
- ٥ - مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ٢، 2008.

مقومات الدولة الدستورية

أ. د. عمار عباس

جامعة معسكر / الجزائر

"إذا أردت أن تضيفي على الدولة ثباتا قرب بين الحدود القصوى بقدر الإمكان، فلا يبقى فيها غنى فاحش ولا فقر مدقع، فهذان الوضعان اللذان لا ينفصلان عن بعضهما البعض مضران بالخير العام، إن أحدهما يؤدي إلى وجود أعوان الطغاة والآخر إلى الطغاة، وفي ما بينهما تشتري الحرية وتباع، أحدهما يشتريها والآخر يبيعهها"¹.

مقدمة:

تعد الدولة من أرقى التجمعات البشريّة وأكثرها تنظيماً، وقد ارتبط ظهورها بظهور السلطة عندما انقسم الناس إلى حكام ومحكومين، ارتضوا بهذا الوضع حفاظاً على الأمن والاستقرار ورعاية حقوقهم، بدلا من الفوضى وقانون الغاب الذي كان يحكمهم؛ حتى وإن سلّم بعض المفكرين بأن مرحلة ما قبل ظهور الدولة كان يسودها الأمن والاستقرار².

¹ جون جاك روسو، في العقد الاجتماعي، الفصل الحادي عشر، الكتاب الثاني؛ ذكر من طرف مصطفى فكوش، المبادئ العامة للقانون الدستوري، ص 5.

² cf, Pauline Turk, Théorie générale du droit constitutionnel, Ghalino éditeur, Paris 2007, p. 20.

لقد أكد فلاسفة الأنوار ورواد نظريات العقد -سياسيا كان أو اجتماعيا- أن علاقة السلطة بالمواطنين يحكمها عقد حتى وإن كان وهميا، تتحدّد بمقتضاه التزامات وواجبات كل من الحكّام والمحكومين، وقد انتقل هذا العقد من طابعه العرفي ليصبح مدونا في وثيقة رسمية تعرف بالدستور، وقد عرف ذلك في الفقه الدستوري بالحركة الدستورية، التي ظهرت بوادرها في الولايات الأمريكية بمجرد إعلانها عن استقلالها عن بريطانيا، لتصبح هذه الحركة أكثر إلهاما بعد وضع الدستور الاتحادي للولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٧٨٧، وفي أعقاب الثورة الفرنسية لسنة ١٧٨٩ من خلال دستور ١٧٩١، لتنتشر عملية تدوين الدساتير في مختلف دول العالم، حتى أصبح وضع دستور مدوّن للدولة تعبيراً عن بلوغها الرشد السياسي^١.

لقد تعدّدت أساليب وضع الدساتير بالنظر إلى النظام السياسي السائد في الدولة، حيث ساد أسلوب المنحة والعقد في ظل الأنظمة الاستبدادية، عندما كان الحاكم يعتبر نفسه صاحب السلطة المطلقة. وبانتشار الفكر الديمقراطي وانتقال السيادة إلى الشعب، أصبحت الدساتير توضع بأساليب أكثر ديمقراطية سواء عبر جمعية تأسيسية منتخبة، أو من خلال استفتاء الشعب حول مشروع الدستور المزمع وضعه^٢.

إن الغاية من وجود دستور في الدولة وتربّعه على قمة هرم نظامها القانوني هي ضبط سلوك الحكّام بقواعد قانونية موضوعة سلفا من قبل الشعب وإلى جانبها تكرّس حقوق الأفراد وحرّياتهم وتوضع آليات حمايتها من أي تعدّ، وهو ما يجعل الدولة تتجاوز الخضوع للقانون لتوصف حينها بالدولة الدستورية.

^١ أحمد سرحال، القانون الدستوري والنظم السياسية، الإطارات المصادر، ص ١٣٦.

^٢ أنظر مصطفى صالح العماوي، التنظيم السياسي والنظام الدستوري، ص ٢٣.

على هذا الأساس سنتناول في هذا البحث مقومات الدولة الدستورية، مبيّنين الأهمية التي يكتسبها وجود الدستور في الدولة الحديثة، من خلال الدور الذي يلعبه في تنظيم السلطات العامة في الدولة والحفاظ على استقرارها، مع ضمان حقوق الأفراد وحرّياتهم، باعتباره الإطار الموفق بين السلطة والحرية.

١: إرساء دعائم دولة القانون للحد من السلطة المطلقة:

تطوّرت التجمّعات البشرية وتوسّعت -بدافع الحاجة- من أسرة إلى قبيلة انتهت في شكل منظمّ يُسمّى بالدولة، وهي أرقى صور التجمّعات السياسية، وقد ظهرت هذه الأخيرة عندما انقسمت التجمّعات البشرية إلى حكامّ ومحكومين، بمعنى ظهور السلطة الحاكمة التي تسهر على تنظيم وإدارة هذه التجمّعات^١.

تختصّ الدولة بخصائص عديدة تميزها عن كثير من التجمّعات، الأمر الذي يسمح لها بممارسة اختصاصاتها، فهي تتمتع بالشخصية المعنوية لتحافظ على استمراريتها والوفاء بالتزاماتها، كما تنفرد بخاصية السيادة التي تجعلها تفرض سيطرتها عبر السلطة الحاكمة على كل الموجودين على إقليمها ولو باللجوء إلى الإكراه المشروع، وعدم خضوعها لأي أوامر خارجية أو التدخل في شؤونها الداخلية، ورغم ذلك تبقى الدولة الحديثة خاضعة للقانون الذي يشكل الدستور قمته.

١:١: خضوع الدولة للقانون: عندما يكون كلُّ من الحكام والمحكومين ومؤسسات الدولة خاضعين لقوانين الدولة يمكن القول بأن هذه الأخيرة هي دولة قانون، على الرغم من أنه قد يصعب التوفيق بين فكرة الدولة ذات السيادة والامتثال للقانون، الأمر الذي دفع بجانب من الفقهاء إلى القول بأن

^١ رغم تعدد النظريات المفسرة لنشأة الدولة، إلا أنها اتفقت كلها حول ربط ظهور الدولة بظهور السلطة مع اختلافها طبعاً في تحديد مصدرها.

الدولة تلزم نفسها بإرادتها دون الانصياع إلى سلطة أعلى منها؛ كما أن خضوع الدولة للقانون قد لا يعبر بحق عن المعنى الحقيقي لدولة القانون، فالدولة البوليسية المستبدّة قد تضيف على نفسها هذه الصفة بحجّة أنها تسهر على تطبيق القوانين حتى ولو كانت جائرة، لذلك يُطرح مصطلح أكثر دقة وهو دولة الحق والقانون، وهي التي تكون قوانينها عادلة ومنصفة تنطبق على الجميع على قدم المساواة.

حتى توصف الدولة بدولة القانون يجب أن تتوافر فيها على الأقل ثلاثة عناصر أساسية، تتمثل في وجود دستور يسمو على بقية القواعد القانونية، وتدرّج للقواعد القانونية، وفصل بين السلطات. ١:١:١: وجود دستور: يعدّ الدستور أحد المفاهيم الأساسية التي تقوم عليها المؤسسات السياسية، والذي هو في أصله متداخل مع اكتشاف السياسة نفسها، ويعود الفضل في ذلك لأرسطو الذي استخدم مصطلح **Politeiai** لتحديد الدستور كتقنية لتنظيم الدولة، وهو من قام بتحليل دساتير ١٥٨ مدينة يونانية وبربرية^١.

تعني كلمة دستور الأساس أو البناء^٢، أو القانون الأساسي^٣ "الأعلى في المجتمع السياسي"^١، يقابلها في اللغة الفرنسية كلمة **constitution**^٢ والمقصود بها "القاعدة أو الأساس أو التنظيم أو التكوين".

^١ C'est en effet Aristote qui, dès l'antiquité a utilisé le terme de (Politeiai) pour désigner la constitution en tant que technique d'organisation de l'Etat; Abdeltif Memouni, institutions politiques et droit constitutionnel p.27.

^٢ أنظر مصطفى صالح العباوي، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠؛ محمد رفعت عبد الوهاب وحسين عثمان محمد عثمان، النظم السياسية والقانون الدستوري، ص ١١.

^٣ أنظر حول الدستور أحمد سرحال، مرجع سبق ذكره، من ص ص ١٤١-١٧٧.

لقد "أصبح مستقرًا أن اصطلاح الدستور يقصد به في المجال القانوني دستور الدولة ونظامها الأساسي باعتباره قاعدة الأساس بالنسبة للقواعد الأساسية التي تحكم مختلف الجماعات الإنسانية المكونة لشعب الدولة"^٣؛ أو هو "مجموعة القواعد الأساسية التي يتم وفقا لها تحديد نطاق سلطات الدولة وحقوق الأفراد فيها وواجباتهم، وكذا شكل العلاقة التي ينبغي أن تقوم بين الأجهزة الرئيسية في هذه الدولة، وبالذات فيما بين السلطات الثلاث"^٤.

يعرّف الدستور من خلال المعيار الشكلي على أنه مجموعة القواعد القانونية المحتواة في وثيقة أو عدة وثائق رسمية، فقد كان الدستور الفرنسي لسنة ١٨٧٥ على سبيل المثال عبارة عن ثلاثة قوانين أساسية^٥؛ تتبع في وضعها وتعديلها إجراءات تختلف عن تلك المتبعة لإعداد القواعد القانونية العادية وتعديلها^٦؛ أما من خلال المعيار الموضوعي فيعدّ الدستور مجموعة القواعد القانونية ذات المضمون الدستوري، سواء وجدت في الدستور بمفهومه الشكلي، أو في أي مصدر من مصادر القانون الدستوري، حتى ولو كانت قواعد قانونية عرفية^٧.

^١ أحمد الرشيد، تحرير مصطفى علوي، الإصلاح المؤسسي-، الإطار الدستوري كأساس لإدارة شؤون الدولة والمجتمع، ص ١٤.

^٢ أمين شريط، الوجيز في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ص ٥.

^٣ محمد رفعت عبد الوهاب وحسين عثمان محمد عثمان، مرجع سبق ذكره، ص ١١.

^٤ أحمد الرشيد، الإصلاح المؤسسي، مرجع سبق ذكره، ص ١٤.

^٥ خطابي المصطفى، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، الطبعة الثانية، ١٩٩٤، ص ١١ هامش ٢.

^٦ أنظر إبراهيم عبد العزيز شيحا، المبادئ الدستورية العامة، من ص ١٣ إلى ص ٢٢.

^٧ أنظر إبراهيم عبد العزيز شيحا، مرجع سبق ذكره، من ص ٢٣ إلى ص ٣٣.

١:١:٢: تدرج القواعد القانونية: يقصد بتدرج القواعد القانونية وجود تراتبية بينها على شكل هرمي، فيتربع الدستور على قمة النظام القانوني في الدولة، مما يتطلب احترام التشريعات الأدنى منه درجة لأحكامه سواء من الناحية الشكلية أو الموضوعية^١.

فمن الناحية الشكلية يجب أن يصدر التشريع وفقاً للإجراءات والشروط المقررة دستورياً، سواء من حيث السلطة المختصة باقتراحه وإقراره والنصاب الواجب توافره للمصادقة عليه، أو من حيث الجهة المختصة بتوقيعه وإصداره، أما من الناحية الموضوعية فيجب أن يوافق التشريع أحكام الدستور نصاً وروحاً.

يرتبط مبدأ تدرج القواعد القانونية بالدول الديمقراطية، وينعدم في ظل الدول الاستبدادية، التي لا يعترف فيها للحكام لا بالدستور ولا بغيره من القوانين، لذلك غالباً ما تتصف أعمالهم بالعنف والتعسف^٢؛ كما يلزم هذا المبدأ مبدأ المشروعية الذي يقتضي "أن تكون جميع التصرفات العامة في الدولة متفقة مع أحكام القانون، وأن تسود القاعدة القانونية فوق إرادات كافة الأشخاص القانونية"^٣؛ فالقانون هو "الإطار الأساسي الذي يجب على الحكام تأدية وظائفهم من خلاله، لأن تجاوزه... يشكل خروجاً عن المشروعية"^٤، والتي تتحقق بتوافر ثلاثة عناصر أساسية:

- وجود دستور يسمو على جميع التشريعات في الدولة؛

- وجود التشريع وما يليه من مصادر تدنو من الدستور مرتبة؛

^١ أنظر سهيل محمد العزام، أنواع الرقابة على دستورية القوانين، ص ٧-٨.

^٢ نزيه رعد، القانون الدستوري العام، المبادئ العامة والنظم السياسية... مرجع سبق ذكره، ص ١٠٧.

^٣ عبد السلام محمد الغنامي، محاضرات في القانون الدستوري النظرية العامة للدولة والمبادئ، ص ٤٨.

^٤ محمد بسطاوي، المبادئ الأساسية للقانون العام، ص ٤٨.

-وجود سلطة قضائية من وظائفها الرقابة على دستورية التشريع، وعلى مدى مطابقة أعمال

السلطة التنفيذية -قانونية كانت أو مادية- للتشريعات السارية في الدولة^١.

إن الغاية من تدرج القواعد القانونية في الدولة هي كفالة حقوق الأفراد وحررياتهم التي أقرها الدستور أو التشريعات العادية، لأن القاعدة القانونية لا تعدل أو تلغى إلا بقاعدة مساوية لها أو أعلى منها درجة؛ ولعل أبرز وسيلة تضمن هذا التدرج هي ضرورة نص الدستور على إقامة رقابة على مدى مطابقة القوانين للدستور^٢.

٣:١: الفصل بين السلطات: ترتب عن التطور الذي عرفته الحياة السياسية تزايد وظائف الدولة، وهو ما دفع إلى الاعتقاد بأن جعل هذه الوظائف المتشعبة لدى شخص واحد أمر من الصعب تحقيقه، ويوضح مونتسكيو هذه الفكرة بقوله "إذا جمع شخص واحد أو هيئة واحدة السلطتين التشريعية والتنفيذية انعدمت الحرية، وكذلك الشأن إذا اجتمعت السلطات الثلاث في يد واحدة ولو كانت يد الشعب ذاته"^٣؛ لذلك كانت الدعوة للفصل بين السلطات -تجنباً لتركيزها لدى جهة واحدة- ضماناً لعدم استبداد الحكام وتحقيقاً للسير العادي لمصالح الدولة، لأن وضع هذه السلطات في يد هيئة واحدة من شأنه أن يدفعها إلى التعسف في استعمالها^٤.

^١ عزيزة الشريف، دراسة في الرقابة على دستورية التشريع، ص ٧.

^٢ أنظر حازم صباح حميد، الاصلاحات الدستورية في الدول العربية، ص ١٦٨.

^٣ ذكر من طرف سليمان محمد الطماوي، المرجع السابق، ص ٤٦٨.

^٤ "La séparation des pouvoirs au sens précis du terme ne consiste pas seulement dans une division de travail entre les différents organes de l'Etat de façon à ce que chacun soit spécialisé dans une fonction, mais elle implique également les uns des autres. L'objectif visé par cette démarche c'est d'éviter les méthodes autoritaires des

إن توزيع وظائف الدولة على سلطات ثلاث، تتكفل كل واحدة منها بالعمل في مجال اختصاصها، سواء كان تشريعاً أو تنفيذاً أو قضاءً، يبدو أمراً ذا أهمية كبرى، وسيؤدي لا محالة إلى التركيز في العمل وإتقانه وتفادي كثير من العيوب، كالارتجالية في اتخاذ القرارات، والتسرع في إصدار الأحكام وإعداد النصوص التشريعية.

لقد انتقلت نظرية الفصل بين السلطات من المجال النظري إلى الميدان العملي، حيث كان أول تطبيق لها في دستور كرامويل^١، واستلهمها الآباء المؤسسون في دستور الولايات المتحدة الأمريكية لسنة ١٩٨٧، وتبنتها الثورة الفرنسية لسنة ١٧٨٩، وتم تضمينها في المادة ١٦ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن في نفس السنة^٣.

٢:١: الحركة الدستورية وتدوين الدساتير: من المعلوم أن قواعد القانون الدستوري - خاصة منها تلك المتعلقة بنظام الحكم واختصاصات السلطات العامة في الدولة والعلاقة بينها - كانت تجد مصدرها في قواعد عرفية، وهو ما كان يسهل من انتهاكها أو تجاوزها بحجة ظهور قواعد عرفية

gouvernants dans l'ensemble en limitant les pouvoirs des uns par les autres", - M. Yousfi., les récentes réformes constitutionnelles en Algérie conduiront elles a une démocratisation de la vie politique, R.A.S.J.E.P, N°1, 1990, p. 122.

^٤ ذكر من طرف سليمان محمد الطماوي، السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الإسلامي، دراسة مقارنة، ص ٤٦٨.

^١ يحيى الجمل، الأنظمة السياسية المعاصرة، ص ١٢٧.

² Cf., J. Cadart, institutions politiques et droit constitutionnel, LGDJ, 1975, p. 432

³ toute société dans laquelle les garanties des droits n'est pas assurer ni la séparation des pouvoirs déterminée n'a point de constitution.

جديدة، وهو ما ساعد على التعسف والاستبداد، وبغية تجاوز هذا الوضع وتقييد تصرفات الحكام وصيانة حقوق الأفراد وحررياتهم، بدأ الاتجاه نحو تدوين القواعد القانونية النازمة للعلاقة بين الحكّام والمحكومين، في إطار ما يعرف بالحركة الدستوريّة^١.

١:٢:١: بوادر الحركة الدستورية: لقد ظهرت أولى بوادر حركة تدوين الدساتير أو ما يعرف بالحركة الدستورية **Le mouvement constitutionnel** في بريطانيا في بداية القرن الثالث عشر بوضع الميثاق الأعظم **Magna Carta** سنة ١٢١٥، ثم تلاه ملتقى الحقوق سنة ١٦٢٨؛ لتصبح هذه الحركة أكثر بروزاً مع نهاية القرن الثامن عشر عندما استبدلت القواعد العرفية بنصوص دستورية مكتوبة محتواة في وثيقة رسمية تعرف بالدستور (**constitution**) انطلقت من المستعمرات البريطانية في أمريكا، وتوجت بوضع الدستور الاتحادي للولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٧٨٧، الذي أقام نظاماً دستورياً متميّزاً، مزج بين الشكل الفدرالي للدولة ورئاسية نظام الحكم^٤.

ترتكز الحركة الدستوريّة على فكرة مفادها ضرورة وضع دساتير مكتوبة تحتوي على قواعد ملزمة تستهدف "الحد من تعسف الحكم المطلق وإحلال حكومات مقيدة محلها"^٥؛ علماً أن ظهور هذه الحركة قد تزامن مع ما كانت تشهده الحياة السياسية في البلدان الغربية من تحولات سياسية مهمّة خاصة في بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية، وهو ما ساهم في تزاوج هذا الواقع مع

^١ نظر محمد أتركين، الدستور والدستورانية، من دساتير فصل السلط إلى دساتير صك الحقوق.

^٢ زيه رعد، القانون الدستوري العام، مرجع سبق ذكره، ٢٠٠٨، ص ٧٦.

^٣ حول مفهوم حركة الدسترة أو (الدستورانية) والمراحل التي مرت بها، أنظر، المختار مطيع، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ص ١٤ و ١٥، وزهير المظفر، المدخل إلى القانون الدستوري، ص ١٣١-١٣٣.

^٤ أحمد سرحال، مرجع سبق ذكره، ص ١٢٤-١٢٥.

^٥ زهير المظفر، مرجع سبق ذكره، ص ١٣١ و ١٣٢.

الأفكار النظرية لرواد الفكر الديمقراطي، الداعية إلى إقامة أنظمة سياسية تقوم على الفصل بين السلطات كآلية للقضاء على الاستبداد وصيانة الحقوق والحريات^١.

١:٢:٢: تداعيات الحركة الدستورية على الدول حديثة الاستقلال: بعد نجاح تجربة الولايات المتحدة الأمريكية بوضع دستور مكتوب، اعتبر بمنزلة القاعدة الأساسية التي قامت عليها الدولة الاتحادية رغم المخاض العسير الذي عرفته عملية إعدادها والمصادقة عليه^٢، انتشرت ظاهرة الدساتير المكتوبة في معظم الدول الأوروبية وقد كان أبرزها دستور فرنسا لسنة ١٧٩١ الذي أعقب ثورة ١٧٨٩^٣، لتصل آثارها إلى الدول التي استرجعت سيادتها عقب موجة التحرر التي عرفتها كل من قارتي آسيا وإفريقيا في الأربعينات والخمسينات^٤، والتي "استوحت من دساتير الديمقراطيات الليبرالية في أوروبا، كثيراً من المبادئ والأحكام التي بنت عليها نظامها السياسي والدستوري"^٥.

يرجع تأثر الدول حديثة الاستقلال بحركة تدوين الدساتير إلى الرغبة في إقامة حكومات مقيدة حسب ما أورده مونتسكيو في كتابه روح القوانين **Lesprit des lois** التي أصبحت تعرف في القرن التاسع عشر بالحكومة الدستورية **Gouvernement constitutionnel**، والتي تعني

^١المختار مطيع، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ص ١٤ و ١٥.

^٢ عرف مسار إقامة دولة فدرالية وإنشاء حكومة مركزية مخاضاً عسيراً، حيث اختلف مندوبو الولايات الأكثر سكاناً مع مندوبو الولايات الأقل سكاناً حول نسبة التمثيل في الهيئات التشريعية المركزية، وقد اقترح مندوبو كوناتيكت تسوية حلت المشكلة تمثلت في منح تمثيل متساو في مجلس الشيوخ مع تمثيل نسبي لعدد السكان في مجلس النواب، وأصبح هذا الاقتراح يعرف بتسوية كوناتيكت أو التسوية الكبرى.

^٣نزیه رعد، القانون الدستوري العام، مرجع سبق ذكره، ص ٧٥.

^٤أحمد سرحال، مرجع سبق ذكره، ص ١٣٩.

^٥أحمد سرحال، مرجع سبق ذكره، ص ١٢٤.

ممارسة الحكّام للسلطة وفق دستور توضع قواعده مسبقا وتتميز بالوضوح والثبات، حفاظا على التداول السلمي على السلطة وحماية لحقوق الأفراد وحرّياتهم من تعسف الحكّام^١.

٢: الانتقال من دولة القانون إلى الدولة الدستورية:

يحتلّ الدستور قمة هرم النظام القانوني في الدولة، ورغم اختلاف الفقهاء في تعريفه، إلا أنهم يقرّون للقواعد القانونية التي تحتويها الوثيقة الدستورية بصفة سمو على بقية القواعد القانونية الأخرى، ونظرا للدور الذي يلعبه الدستور، فقد أصبح "شرطا أساسيا بالنظم المعاصرة وعنوانا للمصادقية واحترام الشرعية في شقها الوطني والدولي"^٢، ومؤشرا على بلوغ الدولة لسن الرشد السياسي^٣.

إن شعار خضوع الدولة للقانون الذي ترفعه كثير من الأنظمة لم يعد مبدأ كافيا لوحده، ما دامت الدول الاستبدادية قد لا تتوانى في التغني بهذا الشعار، وهي تطبق قوانين جائرة وغير عادلة، هدفها قمع الحريات والحفاظ على استمرار الأنظمة التسلّطية، لذلك تمّ التحول إلى استخدام مصطلح أكثر دقة وهو دولة الحق والقانون التي تسهر على ترسيخ الحقوق والحريات في دساتيرها وتضبط السلطة بالسير وفق ما حدّد لها سلفا من اختصاصات، مع إقامة آليات فعّالة لكفالة هذه الحقوق واحترام الاختصاصات، وعلى رأسها وجود سلطة قضائية مستقلة.

١:٢: الدستور إطار للتوفيق بين السلطة والحرية: كان من أهم أهداف الحركة الدستورية التي انتشرت في نهاية القرن الثامن عشر كما سبق بيانه، هو وضع حدود للسلطة المطلقة وترسيخ وصيانة حقوق الأفراد وحرّياتهم، ولتحقيق ذلك كان لزاما أن ينتقل النص الدستوري من طابعه العرفي الغالب، إلى

^١ زهير المظفر، مرجع سبق ذكره، ص ١٣٢.

^٢ الحاج قاسم محمد، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، المفاهيم الأساسية والنظم السياسية، ص ٣٧.

^٣ أحمد سرح المرجع سبق ذكره، ص ١٣٦.

وثيقة مكتوبة واضحة المعالم توفق بين السلطة والحرية على رأي العميد أندري هوريو

.¹ A.Hauriou

على الرغم من الإقرار للدستور بالسمو على بقية القواعد القانونية، خاصة إذا تعلق الأمر بدستور جامد²، إلا أن ذلك يبقى مبدأ نظريا، في غياب آلية ناجعة لتجسيد هذا سمو واحترامه، خاصة إذا علمنا أن القوانين المخالفة للدستور -سواء من حيث الشكل أو المضمون- تعدّ باطلة ولا يعتدّ بها³، وتتجلى هذه الآلية في الرقابة على دستورية القوانين التي تباشرها الجهة المختصة بذلك⁴.

¹ le droit constitutionnel est essentiellement la technique de la conciliation de l'autorité et de la liberté.

ذكر من طرف إبراهيم عبد العزيز شيخا، مرجع سبق ذكره، ص ٣٩.

² "الدساتير الجامدة وحدها تتمتع بالسمو الموضوعي والشكلي معا، أما الدساتير المرنة فلا تتمتع إلا بالسمو الموضوعي فقط دون سمو الشكلي"، مصطفى صالح العماوي، مرجع سبق ذكره، ص ٣٩، أنظر حول الدساتير الجامدة والمرنة، عبد الحميد متولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مع المقارنة بالمبادئ الدستورية في الشريعة الإسلامية، ص ٨٧-٨٩.

³ نصت المادة ٦٢ من الدستور الفرنسي لسنة ١٩٥٨ على أن "كل حكم يصرح بعد دستوريته لا يمكن إصداره أو تطبيقه. يلغى الحكم الذي يصرح بعدم دستوريته اعتبارا من تاريخ نشره. قرار المجلس الدستوري أو من تاريخ لاحق يحدده هذا القرار"؛ كما أصدرت المحكمة الفدرالية سنة ١٨٨٦ قرارا مفاده أن "التشريع المخالف للدستور ليس في الحقيقة قانونا على الإطلاق فهو لا ينشئ حقوقا ولا يرتب واجبات ولا يمنح حماية ولا ينشئ وظيفة وهو من الناحية القانونية منعدم القيمة وكأنه لم يصدر أصلا".

⁴ حول الرقابة على دستورية القوانين، أنظر، عزيزة يوسف، دراسة في الرقابة على دستورية التشريع وعلي الباز، الرقابة على دستورية القوانين في مصر والأنظمة الدستورية العربية والأجنبية، دراسة مقارنة.

إذا كان مبدأ سمو الدستور يُراد منه ترُّبعه على قِمة هرم النظام القانوني في الدولة^١، باعتباره "مصدر السلطات فهو الذي أوجدها وحدّد اختصاصاتها"^٢، وتبيان حقوق الأفراد وحرّياتهم^٣، إلا أن ذلك لا يكفي وحده، بل يتطلب توافر ضمانات لذلك، من شأنها أن تكفل احترام تلك السلطات للاختصاصات التي أسندت إليها، وهذا يتطلب رقابة أعمالها، وما يترتب على ذلك من بطلان المخالف منها للدستور^٤.

تعدّ عملية الرقابة على دستورية القوانين، ذلك التحري الذي تقوم به الهيئة المكلفة بعملية الرقابة قصد التأكّد من احترام القوانين لأحكام الدستور، والتعرّف عما إذا كانت السلطة التشريعية على الخصوص قد التزمت حدود اختصاصاتها المحددة من قبل المؤسس الدستوري، وتبعاً لذلك فقد ساهم تطور القضاء الدستوري في ترسيخ الطابع القانوني للدستور، وهو ما سمح بانتقال الدولة من دولة قانون **Etat de la loi** إلى دولة الدستور أو الدولة الدستورية (**Etat constitutionnel**)^٥.

٢:٢: جمود الدستور وضمائن الرقابة الدستورية وفعاليتها: على خلاف الدساتير المرنة تتطلب الدساتير الجامدة وجود رقابة دستورية لكفالة احترامها، لأن هذا النوع من الدساتير يشترط لتعديلها اتباع إجراءات معقدة تختلف عن تلك المتبعة لتعديل التشريعات العادية، حيث "يلجأ واضعو

^١ حول مبدأ سمو الدستور أنظر جابر جاد نصار، الوسيط في القانون الدستوري، ص ٩٩-١٠٠.

^٢ عبد السلام محمد الغنامي، النظرية العامة للرقابة على أعمال الحكومة والبرلمان، الجزء الأول، الرقابة على دستورية القوانين، ص ٥.

^٣ أحمد مفيد، المرجع السابق، ص ٩٧.

^٤ عبد السلام محمد الغنامي، مرجع سبق ذكره، ص ٦.

^٥cf, Rfaaa Benachour, Rapport introductif, in Le Droit Constitutionnel développements récents, Bruylant, Bruxelles, 2009, p. 8.

الدساتير الصلبة إلى إحاطة هذه الأخيرة بعدد من الإجراءات التي تركز جمودها وتضمن لها قدرا من الديمومة والاستقرار والانتظام"^١، وقد ترتب على هذه الإجراءات المعقدة لتعديل كثير من الدساتير "وجود سلطتين الأولى تأسيسية والثانية تشريعية"^٢، تعدّ الأولى أسمى من الثانية لأنها هي التي توجدها وتحدّد لها اختصاصاتها^٣.

هذه الإزدواجية في تحديد السلطات التي تختص بإعداد التشريع والتصويت عليه ترتب عنها وجود قسمين من التشريع، تشريع يوصف بالأساسي أو بالتشريع الدستوري تختص به السلطة التأسيسية، وآخر عادي وهو مرادف للقانون في مفهومه الضيق يدخل في نطاق اختصاصات السلطة التشريعية^٤.

على هذا الأساس وجب وجود نوع من التدرج بين هذين الصنفين من التشريع، الأمر الذي يتطلب ضرورة وجود رقابة على مدى احترام القواعد الأدنى للقواعد الأعلى منها درجة، وهو ما يتحقق من خلال وظيفة الرقابة الدستورية، التي تستهدف التحقق من "مدى انسجام وتطابق وملائمة البنية القانونية العادية مع التشريع الدستوري"^٥.

^١ أحمد المالكى، الوجيز في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ص ٦١.

^٢ عبد السلام محمد الغنامي، محاضرات في القانون الدستوري النظرية العامة للدولة والمبادئ، ص ٤٧.

^٣ إبراهيم عبد العزيز شيحا، مرجع سبق، ص ص ٥٤-٥٦.

^٤ أنظر حول التفرقة بين مختلف أنواع التشريع، عزاوي عبد الرحمن، ضوابط توزيع الاختصاص بين السلطتين التشريعية والتنفيذية (دراسة مقارنة في تحديد مجال كل من القانون واللائحة)، الجزء الأول، ضوابط توزيع الاختصاص بين السلطتين التشريعية والتنفيذية في النظرية العامة، دار الغرب للنشر والتوزيع ٢٠٠٩.

^٥ عبد السلام محمد الغنامي، مرجع سبق ذكره، ص ٤٧.

٣:٢: تعدد أساليب الرقابة على دستورية القوانين: إذا كانت الرقابة على دستورية القوانين ضرورية في ظل الأنظمة ذات الدساتير الجامدة، إلا أن التباين كان واضحا حول تبني الطريقة التي تُبأشر بها هذه الرقابة، ومن ثم في تحديد الجهة التي يعهد لها بممارسة هذه الوظيفة، فمن الدساتير ما أوكل هذه المهمة لجهة قضائية، ومنها ما وضعها في يد هيئة سياسية، في حين هناك من الأنظمة من كانت تجعلها اختصاصا خالصا لهيئة نيابية كما كان عليه الحال في بعض الدول الاشتراكية^١.

لتجسيد هذه الرقابة على أرض الواقع ظهرت أشكال متعددة للرقابة الدستورية، فمن حيث الجهة التي تمارسها تقسم إلى رقابة سياسية وقضائية^٢، أما من حيث وقت ممارستها فنكون أمام رقابة قبلية ورقابة بعدية لصدور القانون^٣.

يعود هذا التباين في اختيار أسلوب الرقابة الدستورية على القوانين إلى "المناخ السياسي لكل بلد، الذي يتكيف معه في إقامة صرح الدولة العادلة، هذه الأخيرة التي طالما تمت الإشارة إليها في كثير من فصول الدساتير العالمية إلا أن ضمان تحقيقها يبقى رهينا ومرتبطا بمدى تقدم دستورية القوانين، ليس فقط في مواجهة السلطة التشريعية والتنفيذية، ولكن في مواجهة الدولة مع الأفراد في أفق بناء صرح الدولة العادلة"^٤.

إن المؤشر الحقيقي على فعالية الرقابة الدستورية يتحدد بمدى فتح المجال أمام المواطنين للجوء إلى القضاء الدستوري سواء كانت تباشره هيئة ذات طابع سياسي، كما هو عليه الحال في فرنسا من خلال

^١ كأن تمنح إلى لجنة برلمانية متخصصة بموضوع الرقابة الدستورية، أو تمنح إلى الغرفة العليا من بين غرفتي البرلمان في الدول التي تأخذ بازواجية السلطة التشريعية.

^٢ سهيل محمد العزام، أنواع الرقابة على دستورية القوانين، ص ٦.

^٣ نزيه رعد، مرجع سبق ذكره، ص ١١٧-١١٨.

^٤ عبد السلام محمد الغنامي، النظرية العامة للرقابة على أعمال الحكومة والبرلمان، ص ٦.

المجلس الدستوري، أو هيئة قضائية على غرار المحاكم الدستورية في كل من ألمانيا وتركيا والنمسا وكثير من الدول الاوربية^١.

خاتمة:

تتميز الدولة الحديثة بثلاث خصائص، فهي تحوز الشخصية المعنوية مما يضفي عليها الشخصية القانونية التي تجعلها تتمتع بالحقوق وتحمل الالتزامات، وهي ذات سيادة تفرض إرادتها داخلياً على كل الموجودين على إقليمها بما يتوفر لها من امتيازات السلطة العامة ووسائل الإكراه المشروعة، ولا تقبل التدخل في شؤونها الداخلية ولا تخضع لأي سلطة خارجية؛ وفي مقابل كل ذلك تبقى خاضعة للقانون وعلى رأسه الدستور مما يجعلها توصف بدولة القانون.

لقد انتقلت الدولة من دولة قانون إلى دولة دستورية، عندما تم تقييد السلطة بقواعد قانونية مكتوبة واضحة، محتواة في وثيقة دستورية رسمية توضع من قبل الشعب صاحب السيادة ومالك السلطة التأسيسية، وما عزّز من ذلك وجود قضاء دستوري يسهر على احترامها وسموها على بقية القواعد القانونية، تتيح كثير من الدساتير للأفراد اللجوء إليه، للطعن في أي نص قانوني مخالف للدستور، ومن شأنه أن يمس بحقوقهم وحرّياتهم على وجه الخصوص.

رغم أهمية الدستور إلا أنه ليس الركن الوحيد لقيام الدولة الدستورية بل لا بد من وجود مقومات تتظافر كلها لإرساء الدولة الدستورية تتمثل على الخصوص فيما يلي:

- وجود دستور يسمو على باقي القواعد القانونية: يتم وضعه وفق إجراءات ديمقراطية يكون الشعب مالك السلطة التأسيسية وصاحب الكلمة الأخيرة لإقراره مباشرة عبر الاستفتاء أو من خلال ممثليه المنتخبين في جمعية تأسيسية.

^١ حول نماذج الرقابة على دستورية القوانين، أنظر رفعت عيد السيد، الوجيز في الدعوى الدستورية.

- فصل واضح بين السلطات الثلاث (التشريعية والتنفيذية والقضائية)، لأن تركيز السلطة يؤدي حتماً للتعسف والاستبداد، والفصل بين السلطات يؤدي إلى وجود رقابة متبادلة فيما بينها، فالسلطة توقف السلطة كما رأى المفكر الفرنسي مونتسكيو.
- كفالة الحقوق والحريات عبر سلطة قضائية مستقلة: الدستور هو الإطار الذي ينص فيه على حقوق وحريات الأفراد مما يوفر لها الحماية من أي انتهاك من قبل المشرع، بوضع آليات لحمايتها.
- إقامة رقابة دستورية لكفالة احترام الدستور: فسمو الدستور وتربّعه على قمة هرم النظام القانوني للدولة لا يتحقق إلا بوجود آلية لتحقيق ذلك، وتبقى الرقابة على دستورية القوانين للتحقق من مدى مطابقتها للدستور، الآلية الناجعة لتحقيق ذلك، سواء كانت هذه الرقابة بوساطة هيئة سياسية من خلال مجلس دستوري كما هو الحال في فرنسا، أو عبر هيئة قضائية في صورة محكمة دستورية، يتاح للأفراد اللجوء إليها للطعن في أي قانون يمس بحقوقهم وحرياتهم المنصوص عليها في الدستور. كما تضمن آلية الرقابة الدستورية احترام السلطات العامة في الدولة لاختصاصاتها، وقيدها للعمل في إطار ما حدده لها الدستور من صلاحيات.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1 - Abdeltif Memouni, institutions politiques et droit constitutionnel :
Les Editions Toubkal, Tome I, première édition, 1991.
- 2 - cf, Pauline Turk, Théorie générale du droit constitutionnel,
Ghalino éditeur, Paris 2007.
- 3 - Cf., J. Cadart, institutions politiques et droit constitutionnel,
LGDJ, 1975.
- ٤ - الإصلاح المؤسسي، الإطار الدستوري كأساس لإدارة شؤون الدولة والمجتمع، أحمد
الرشيدي، تحرير مصطفى علوي، مركز دراسات واستشارات الإدارة العامة، منتدى
السياسات العامة، ٢٠٠١م.
- ٥ - الاصلاحات الدستورية في الدول العربية، حازم صباح حميد، ط ١، دار الحامد للنشر
والتوزيع، عمان، ٢٠١٢م.
- ٦ - الأنظمة السياسية المعاصرة، يحيى الجمل، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت،
١٩٦٩م.
- ٧ - أنواع الرقابة على دستورية القوانين، سهيل محمد العزام، دار عمار للنشر والتوزيع، عمان
٢٠٠٣م.
- ٨ - التنظيم السياسي والنظام الدستوري، مصطفى صالح العماوي، دار الثقافة للنشر والتوزيع،
ط ١، الإصدار الأول، عمان ٢٠٠٩م.

- ٩ - دراسة في الرقابة على دستورية التشريع، عزيزة الشريف، مطبوعات جامعة الكويت، ١٩٩٥م.
- ١٠ - الدستور والدستورانية، من دساتير فصل السلط إلى دساتير صك الحقوق، محمد أتركين، ط٢، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب ٢٠٠٧م.
- ١١ - الرقابة على دستورية القوانين في مصر- والأنظمة الدستورية العربية والأجنبية، دراسة مقارنة، علي الباز، مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية، الإسكندرية، ٢٠٠١م.
- ١٢ - السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الإسلامي، دراسة مقارنة، سليمان محمد الطماوي، ط٤، دار الفكر العربي، ١٩٧٩م.
- ١٣ - في العقد الاجتماعي، جون جاك روسو، شركة بابل للطباعة والنشر والتوزيع، ط٤، الرباط.
- ١٤ - القانون الدستوري والأنظمة السياسية، عبد الحميد متولي، مع المقارنة بالمبادئ الدستورية في الشريعة الإسلامية، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٩٩م.
- ١٥ - القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، المختار مطيع، ط١، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢م.
- ١٦ - القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، المفاهيم الأساسية والنظم السياسية، الحاج قاسم محمد، ط٤، دار النشر المغربية، ٢٠٠٩م.
- ١٧ - القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، خطابي المصطفى، الطبعة ط٢، ١٩٩٤م.
- ١٨ - القانون الدستوري والنظم السياسية، أحمد سرحال، الإطار المصادر، ط١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٢م.

- ١٩ - المبادئ الأساسية للقانون العام، محمد بسطاوي، ط ١، المطبعة والوراقة الوطنية، الحيال محمدي، الداوديات، مراكش، ٢٠٠٤م.
- ٢٠ - المبادئ الدستورية العامة، إبراهيم عبد العزيز شيحا، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٦م.
- ٢١ - محاضرات في القانون الدستوري النظرية العامة للدولة والمبادئ، عبد السلام محمد الغنامي، ط ١، دار السلام، الرباط، ٢٠٠٤م.
- ٢٢ - المدخل إلى القانون الدستوري، زهير المظفر، المدرسة القومية للإدارة، مركز البحوث والدراسات الإدارية، تونس، ١٩٩٤م.
- ٢٣ - النظرية العامة للرقابة على أعمال الحكومة والبرلمان، عبد السلام محمد الغنامي، الجزء الأول، الرقابة على دستورية القوانين، ط ١، دار القلم، دون تاريخ.
- ٢٤ - النظم السياسية والقانون الدستوري، محمد رفعت عبد الوهاب وحسين عثمان محمد عثمان، الجزء الثاني، دار المطبوعات الجامعية، ١٩٩٩م.
- ٢٥ - الوجيز في الدعوى الدستورية، مع مقدمة للقضاء الدستوري في كل من فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية، رفعت عيد السيد، دار النهضة العربية، القاهرة ٢٠٠٩م.
- ٢٦ - الوجيز في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، أحمد الهالكي، ط ١، المطبعة والوراقة الوطنية، ٢٠٠١م.
- ٢٧ - الوجيز في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، لمين شريط، ديوان المطبوعات الجامعية، الطبعة ٢، ٢٠٠٢م.
- ٢٨ - الوسيط في القانون الدستوري، جابر جاد نصار، ٢٠٠٧م.

تغير مفهوم السيادة في ظل المتغيرات العالمية الحديثة

مصر / جامعة ٦ أكتوبر

د.سوزي محمد رشاد عبد العزيز دهمش

مقدمة:

شهد النظام العالمي متغيرات عديدة أسهمت في تغيير طبيعة سيادة الدولة القومية، ونطاق تطبيقها في المجالين الداخلي والخارجي، وقد أثارت تلك المتغيرات تحديات طالت وظائف الدولة وأدوارها المختلفة، التي أثارت بدورها الحاجة إلى رصد وتحليل مدى تأثير تلك المتغيرات على السيادة وعلى وظائف الدولة.

إشكالية الدراسة: بناء على ما سبق، تعالج الدراسة إشكالية العلاقة بين المتغيرات العالمية الحديثة وسيادة الدولة، وتأثير ذلك على وظائف الدولة وأدائها لأدوارها، من خلال ثلاث نقاط أساسية تتبلور في:

- **أولاً:** مفهوم السيادة وخصائصها.
- **ثانياً:** عرض لمجموعة من المتغيرات العالمية الحديثة التي أثرت على مفهوم السيادة.
- **ثالثاً:** تأثير تغيير مبدأ السيادة على وظائف الدولة وأدائها لوظائفها.

فرضية الدراسة: تقوم الدراسة على فرضية أساسية مؤداها "إن تغيير مبدأ السيادة يرتبط ارتباطاً طردياً بتطور المتغيرات العالمية، فكلما زادت تلك التطورات وتنوعت ضغوطها في العلاقات الدولية، تغير مفهوم السيادة وأهميته".

أما تأثير تلك المتغيرات فيكون تأثيراً عكسياً على أهمية مبدأ السيادة، كما تتأثر وظائف الدولة وأدوارها أيضاً بتغير مبدأ السيادة، "فكلما تغير مبدأ السيادة تغيرت وظائف الدولة؛ سواء بظهور وظائف جديدة، أو بتراجعها في أداء بعض الوظائف"، وتعتبر هذه الفرضية الأخرى التي تناقشها الدراسة.

هدف الدراسة: تهدف الدراسة إلى إعادة النظر في مفهوم السيادة وخصائصها بما يتناسب و التطورات العالمية الحديثة، ولا يتصادم مع حق الدولة في حكم نفسها وممارسة وظائفها.

منهج الدراسة: تعتمد الدراسة على منهج النظم في التحليل، الذي يركز على فكرة أو مفهوم النظام، ويعتمد على التفاعل المستمر بين الأطراف الرئيسية الفاعلة في النظام السياسي الدولي والخصائص الهيكلية والوظيفية والسلوكية للنظام الدولي، ويستفيد منه الباحث في تحليل المتغيرات الدولية الحديثة التي أثرت على مفهوم السيادة الذي ترتب عليه تغير في دور الدولة وأدائها لوظائفها.

مفاهيم الدراسة: تناولت الدراسة العديد من المفاهيم ومنها مفهوم السيادة، ومفهوم الأمن الجماعي، والاعتماد الدولي المتبادل، والفواعل من غير الدول، والتدخل الدولي الإنساني، ومفهوم المصلحة الدولية.

١: مفهوم السيادة وخصائصها:

تشكّل النظام العالمي بصورته الحالية في العلاقات بين الدول بعد "معاهدة وستفاليا" عام ١٦٤٨ (Peace of Westphalia)، وهي المعاهدة التي عقدها الدول العظمى حينها لإنهاء حرب الثلاثين عاما (١٦١٨ - ١٦٤٨) في أوروبا، وكان أبرز ما قدمته هذه المعاهدة هو تأسيسها لمفهوم الدولة الحديثة بما يتضمنه الأمر من رسم حدود جغرافية واضحة لكل دولة بعدما كانت الامبراطوريات قبل ذلك تتداخل حدودها، ويشكل الصراع فيما بينها أساسا للعلاقات، وقد قدمت

معاهدة وستفاليا ثلاثة مفاهيم أو مبادئ غاية في الأهمية وهي المفاهيم التي لا تزال قائمة إلى اليوم وتشكل أساس العلاقات بين الدول، وهي:

- أن كل دولة لها سيادة كاملة ومطلقة على أراضيها وحدودها وشؤونها.
- أن الدول متساوية فيما بينها.
- أنه لا يحق لأي دولة التدخل في الشؤون الداخلية للدول الأخرى أو أن تنتهك سيادتها.

إن التقدم التاريخي الذي أحرزته معاهدة وستفاليا فيما يخص العلاقات بين الدول وفي الفكر السياسي عموماً، دعت البعض تاريخياً لربط مصطلح السيادة بها فيما يشار إليه "بالسيادة الوستفالية" (**Westphalian Sovereignty**) على أن مصطلح "السيادة الوستفالية" يعود اليوم للاستخدام كإشارة لمفهوم السيادة الصلبة كما يتم تعريفها في مقابل المفهوم النقيض والحديث للسيادة الذي لا يزال في طور التشكّل.

إن أهم من تحدث عن السيادة هو المفكر السياسي "جان بودان" حيث أرسى الأسس النظرية للسيادة، ويعتبر تعريفه لها من أدق التعريفات حتى وقتنا الحاضر، والفارق الأساسي هو أنه جعل مصدر السيادة إلهياً ومستقرها الملك، أما في العصر الحديث، فقد أصبح مصدر ومستقر السيادة هو الشعب.

ويعرّف بودان السيادة في مؤلفه المعنون "سنة كتب عن الجمهورية" الذي نشره ١٥٧٦م بأنها "سلطة عليا على المواطنين والرعايا"^١؛ والسلطة العليا هنا هي "السلطة التي تحكم جميع المواطنين داخل الدولة، وهي سلطة دائمة لا تتقيد بوقت ولا يمكن التصرف فيها، كما أنها لا تخضع لأي قانون"^٢،

١. د. عبد الخبير محمود عطا محروس، "مقدمة في العلوم السياسية"، ص ٣٨

٢. د. محمود إسماعيل محمد، "المدخل إلى علم السياسة: في الدولة والفكر السياسي" (الجزء الأول)، ص ٦٩.

وبالتالي فهي "تلك القوة التي تفرض الخضوع على جميع المواطنين، والتي يُملك بها حق إصدار القوانين وكافة التشريعات في الدولة، وكذلك الحق في إبرام المعاهدات وإعلان الحروب وعقد الصلح لإنهاء الحروب"^١.

وترتكز نظرية "بودان" على مبدأين رئيسيين، هما^٢:

المبدأ الأول: إن العنصر الرئيسي في تكوين أي دولة مستقلة يكمن فيها تتمتع به الدولة من سلطة عليا، بحيث لا توجد سلطة أخرى تسمو عليها سواء داخل الدولة أو خارجها.

المبدأ الثاني: إن السلطة العليا صاحبة السيادة في الدولة تخضع للقانون الطبيعي ولقانون الأمم.

خصائص مفهوم السيادة:

تتميز السيادة بعدة خصائص؛ فهي تتسم بالشمول والعمومية والديمومة، كما أنها غير قابلة للتجزئة أو التنازل عنها.

أولاً: السيادة مطلقة: ويعني ذلك أنه لا توجد إرادة فوق إرادة الدولة، ولا توجد حدود لسلطة الدولة في سببها لقوانينها، وبالتالي فهي خاصية أصلية إذ لا تستمد أصلها من سلطة أخرى، وعلى ذلك فإن السيادة هنا مطلقة، حيث لا مكان معها في الدولة لسلطة أخرى منافسة لها^٣.

ثانياً: السيادة دائمة ومستمرة: فالسيادة تتميز بالديمومة، حيث تعتبر حقيقة مجردة عن أشخاص الحكام الذين يمارسونها، حتى إذا حدث تغيير فيمن يمارسونها فإن السيادة لا تزول، وبالتالي هي

^١ انظر كلامن: د. محمد سامي عبد الحميد، "التنظيم الدولي"، ص ١٥٥، ريمون حداد، "العلاقات الدولية"، ص ٢٧٣.

^٢ محمد عوض الغامري، "مبدأ السيادة الوطنية ونظام الحماية الدولية لحقوق الإنسان"، ص ٢٣.

^٣ ريمون حداد، مرجع سابق، ص ٢٧٣.

مستمرة ما بقيت الدولة قائمة وقد يضيف البعض على هذه الصفة معنى "التجريد" باعتبار أن السيادة حقيقية مجردة عن شخص صاحبها، وبالتالي يكون هناك فصل بين مفهومها على أنها حقيقة موضوعية عن الزمان والمكان وعمن تسند إليه، وعن طريقة هذا الإسناد التي تختلف باختلاف النظم السياسية، فهي مثلا في النظام الديمقراطي غيرها في النظام الملكي، ومع تغير صاحب السيادة في شخص الملك في ظل الأنظمة الملكية، إلى الشعب في ظل الأنظمة الديمقراطية، فإن مضمون السيادة وطبيعتها وخصائصها لا تتغير^١.

ثالثا: عدم قابليتها للتجزئة: لا يمكن تقسيم السيادة أو تجزئتها في إقليم الدولة الواحدة، لأنها جزء من شخصية الدولة التي لا تقبل بطبيعتها التقسيم، وبالتالي يكون هناك سلطة عليا واحدة مهما تعددت الهيئات الحاكمة في الدولة، فهذه الهيئات لا تتقاسم السلطة، بل تتقاسم "الوظائف" التي تمارسها كل هيئة من الهيئات وهي الوظيفة التشريعية والتنفيذية والقضائية^٢.

رابعا: عامة وشاملة^٣: هي سيادة تشمل كل فرد وكل منظمة داخل حدود الدولة، باستثناء ما يرد في الاتفاقيات والمعاهدات الدولية مثل الدبلوماسيين وموظفي المنظمات الدولية ودور السفارات، وفي الوقت نفسه ليس هناك من ينازعها في الداخل في ممارسة السيادة وفرض الطاعة على المواطنين.

خامسا: عدم قابليتها للتنازل أو التفويض: لا تستطيع الدولة التنازل عن سيادتها، وإلا هدمت نفسها، فالدولة والسيادة متلازمتان ومتكاملتان، ولا يمكن أن يقاس تنازل الملك عن العرش بتنازل الدولة

^١ محمد صالح عبد الله باسردة، "مبدأ السيادة والتدخل الدولي"، ص ٨١.

^٢ جاسم محمد زكريا، "مفهوم العالمية في التنظيم الدولي المعاصر: دراسة في العلاقات الجدلية لمبدأ المساواة في السيادة وفلسفة الحكومة العالمية"، ص ٧٧.

^٣ د. عبد الخبير محمود عطا محروس، مرجع سابق، ص ٤٣.

عن سيادتها، فمن حق الملك أن يتنازل عن عرشه، ولكن لا يعني ذلك أن الدولة تخلت عن سيادتها، فالتنازل عن السيادة يعني أن الدولة فقدت عنصرها أساسيا من عناصر قيامها^١، لأنه يقتضي بجانب وجود الدولة والإقليم، وجود هيئة منظمة تقوم بالإشراف على المجتمع وتنظيم العلاقات الداخلية والخارجية، ولا يهم في هذه الهيئة الشكل السياسي الذي تتخذه.

ارتبطت هذه الخصائص بالتعريف الويستفالي للسيادة، ولكن مع التغيرات التي صاحبت تطوّر العلاقات الدولية وظهور مفاهيم جديدة تشابكت، وفي بعض الأحيان تصارعت، مع مفهوم السيادة، أثر ذلك على تلك الخصائص على النحو الذي ستطرق إليه الدراسة.

٢: المتغيرات الدولية التي أثرت على سيادة الدولة:

ظهرت مجموعة من المتغيرات في العلاقات الدولية على مر سنوات عديدة، أعادت تشكيل العديد من المفاهيم وتفريغ مفاهيم أخرى من محتواها، وقد تبلورت تلك المتغيرات في مراحل زمنية متعاقبة اتجهت في معظمها إلى تغيير مفهوم السيادة القديم إلى مفهوم أكثر مرونة، حتى يمكنه استيعاب تلك المتغيرات، التي يمكن تقسيمها في ثلاث حزم أساسية، هي:

٢:١: بروز مفهوم الأمن الجماعي: تبلور مفهوم "الأمن الجماعي" من خلال ثلاث تجارب تاريخية، ظهرت أولها في أعقاب مؤتمر فيينا عام ١٨١٥ م عندما برز إلى الوجود الحلف المقدس، الذي تطور فيما بعد إلى الوفاق الأوروبي وهدف إلى إرساء آلية معينة لتحقيق السلم والأمن على صعيد القارة الأوروبية، ثم صعد مرة أخرى في أعقاب الحرب العالمية الأولى عندما تأسست عصبة الأمم، وفي أعقاب الحرب العالمية الثانية، وبعد تأسيس الأمم المتحدة، تم تأسيس نظام جديد للأمن الجماعي

١ د. آدموند رباط، "الوسيط في القانون الدستوري"، ص ٣٤٤-٣٤٥.

ليحل محل النظام الذي انهار مع انهيار عصبة الأمم^١، وتتبلور فكرة الأمن الجماعي من منظور الأمم المتحدة في أن أمن الجزء هو أمن الكل، وأن أي تهديد موجه للكل هو تهديد موجه للجزء، وتضمن نظام الأمن الجماعي مجموعة من القواعد والمبادئ العامة التي يتعين على الدول احترامها والسير على هديها، ومجموعة من الآليات الخاصة لمساعدة الدول على تسوية المنازعات التي قد تندلع وتتدخل الأمم المتحدة لتسويتها، مع تفويض مجلس الأمن بالتدخل باسم المجتمع الدولي كله في حالات وقوع عدوان أو تهديد للسلم أو الإخلال به، وقد حرص ميثاق الأمم المتحدة على تزويد مجلس الأمن بكل السلطات والصلاحيات التي تمكنه من التعامل مع كل الأزمات بفاعلية، كما حرص على تزويده بالأداة العسكرية التي تمكنه من التدخل العسكري واستخدام القوة المسلحة في حالات الضرورة، وفقا للترتيبات المنصوص عليها في المادة (٤٣)^٢، وتزويده بالآلية التي تضمن له حسن استخدام هذه الأداة، ألا وهي لجنة أركان الحرب التي أسند اليها الميثاق تقديم المشورة إلى مجلس الأمن في كل ما يتصل بالشؤون العسكرية، ويعكس ذلك نظاما متكاملا للأمن الجماعي تتوافر فيه جميع الأركان اللازمة لتحقيقه وضمان فاعليته من مبادئ وقواعد عامة ومشتركة ومتفق عليها، وجهاز مسؤول عن مراقبة مدى التزام الدول كافة بهذه المبادئ والقواعد وتحديد الخارجين عليها، وله سلطة اتخاذ الإجراءات أو الترتيبات لمعاقبتهم، ويمتلك من الموارد ما يكفل له تحقيق ذلك.

وقد عمل مفهوم الأمن الجماعي على تقويض مفهوم "السيادة" القديم بمعناه الويستفالي وخاصة جانب "الإطلاق" فيه، وأصبحت سيادة الدول مرهونه بتحقيق الأمن الجماعي، ومثل مفهوم الأمن

^١ عبير الفقي، تطور مفهوم الأمن الجماعي الدولي، جريدة البلاد السعودية، تاريخ النشر ٢٠١٣/٥/٥ من موقع:

<http://www.albiladdaily.com/articles>

^٢ د.حسن نافعة، "إصلاح الأمم المتحدة في ضوء المسيرة المتعثرة للتنظيم الدولي"، ص ٦٧-٦٨.

تحديًا واضحًا لمفهوم السيادة، ومع تصاعده وارتباطه بالسلم الدولي، ظهر اتجاه متصاعد لتحجيم السيادة من أجل مصالح السلم والأمن الدوليين. هذا الاتجاه بالرغم من عدم الاتفاق عليه صراحة من جانب الدول، إلا أنه مورس بالفعل وظهر في حالات عديدة مثلت فيها حالة كوسوفو، بصور مختلفة، ذروته لتمثيلها نقطة التغيير الذي لحق بالمجتمع الدولي وبمفهوم الأمن الجماعي نفسه، من حيث آليات تطبيقه وقواعدها، فأصبحت الأوضاع الداخلية لدولة ما يمكن أن تمثل تهديدًا لاستقرار الدول الأخرى المجاورة لها، سواء اتخذ مجلس الأمن أو لم يتخذ الإجراءات المناسبة بخصوصها، هذا أدى إلى ظهور مفهوم "تدويل السيادة"، الذي اشتمل على توسيع لأبعادها الخارجية مما يعني وجود نظام لمساءلة الدول في حالة تعسفها الشديد في ممارسة حقوق السيادة. وهذا لا يعني فرض رقابة دولية على كل دولة في كل المجالات التي تقع تحت مسؤولياتها، ولكنه يعني قيام الدول المهتمة بالاستقرار العالمي، بلفت نظر الدول الأخرى التي تمارس تصرفات أو تعسفًا صريحًا في استخدام حقوق السيادة، بمدى التهديد الذي يمثله ذلك للنظام الدولي.

فالقاعدة الأساسية التي يقوم عليها المجتمع الدولي -وهي الاعتراف المتبادل بين دول لها سيادة- اتسعت بصورة معينة أدت إلى وضع شروط لممارسة الدولة حقوق السيادة، أهمها ألا يتسبب من جراء ممارسة تلك الحقوق، إحداث اضطراب في النظام العالمي، وفي كثير من الحالات التي حدث فيها ذلك، مارس مجلس الأمن السلطات المخولة له متجاوزًا الحقوق التقليدية للسيادة، والإجراء العسكري الذي اتخذته حلف الناتو تجاه كوسوفو أكد الواقع الجديد، بأنه قد أصبح ممكناً أن تقوم دولة ما بهذا العمل عندما لا تقوم الأمم المتحدة ومجلس الأمن باتخاذ الإجراءات الكافية. وهذا أدى إلى

١ د. محمد قدرى سعيد، "ثورة في الشؤون الدولية"، ص ١-٢٠.

ظهور ما يسمى "بالسيادة الدولية". لذلك فإن شرط الاعتراف بسلطة الدولة العليا لم يعد يرجع فقط إلى الشعب، ولكن إلى حقيقة أن الدولة ليست عنصراً للفوضى والاضطراب في المجتمع الدولي. وفي حين أن الصورة الملكية والشعبية للسيادة، كانت تفترض وجود محاسبة خارجية فقط على التصرفات الخارجية للدولة، إلا أن الوضع قد تغير، فعندما تؤثر أمور داخلية لدولة ما على الدول الأخرى، فلا الأمم المتحدة ولا مجلس الأمن - نيابة عن النظام الدولي كله - ولا الدول المتضررة تستطيع أن تترك مصالحتها الحيوية الحقيقية أو المتصورة للخطر.

٢:٢: ظهور الفواعل من غير الدولة: اعتُبرت الدولة لفترة طويلة هي الفاعل الرئيسي، إن لم يكن الوحيد، في العلاقات الدولية بحكم احتكارها لامتلاك مصادر القوة واستخدامها، وتمتعها بالسيادة الداخلية والخارجية المطلقة، ومع بداية القرن العشرين، ظهرت كيانات جديدة، وبرغم كونها لا تتمتع بالسيادة أو بصفة الدولة، إلا أنها أثرت بشكل فعال في مجريات العلاقات الدولية، وعلى مكانة الدولة كفاعل رئيسي، وهذا ما جعل المفكر الأمريكي "جوزيف ناي" يشبه السياسة العالمية في القرن الحادي والعشرين بأنها خشبة مسرح، لم تعد الدولة فيه الممثل الوحيد^١.

وقد ظهرت تلك الفواعل عبر موجتين أساسيتين؛ **الموجة الأولى** تمثلت في بروز الشركات المتعددة الجنسية، والمنظمات الدولية غير الحكومية، والإعلام العالمي الذي نتج عن ثورة الاتصالات والمعلومات، وتمثلت **الموجة الثانية** في ظهور الفواعل العنيفة بتكويناتها المختلفة، والاتلافات والحركات الاجتماعية والاحتجاجية والحقوقية وشبكات التواصل الاجتماعي.

^١ ايمان عبد العظيم، رقعة الشطرنج: جوزيف ناي يحدد الأبعاد الجديدة للقوة في القرن ال ٢١، مجلة السياسة الدولية،

من موقع: <http://www.siyassa.org.eg/NewsContent/5/25/1692>

٢:٢:١: الموجة الأولى من الفواعل من غير الدول: كانت تأثيرات الموجة الأولى من الفاعلين غير الدول ذات طبيعة اختراقية تساومية للدولة، أي أن هؤلاء الفاعلين تجلّت تأثيراتهم في إضعاف سلطة الدولة وسيادتها على إقليمها، وممارستها للوظائف المنوطة بها، من أجل خلق أنماط تساومية تجعل الدولة تقرّ بشراكتهم في ممارسة تلك الوظائف^١، حيث يرى الفاعلون العابرون للقومية في هذا النوع من العلاقة أنهم قادرون على التعايش مع الدولة في مجال السياسة الدولية، ومن ثم يميلون للتفاوض معها حول العناصر التي قد تثير مشاكل فيما بينها، ولذلك يمارسون الضغوط على الحكومة مباشرة، وفي المقابل، تميل الدولة للتعامل مع هذه الفواعل، محاولة استغلال قنواتها لتحقيق مزايا خاصة بها^٢.

وفي هذا الإطار من التفاعل برزت العديد من المفاهيم التي أثرت على مفهوم السيادة، ومن بينها مفهوم "الاعتماد الدولي المتبادل" الذي يرمز إلى أن الجهود المتفرقة التي تبذلها الدول في محاولة التغلب على ما يجابهها من مشكلات دولية معقدة لم تعد مجدية بالمرّة في ظلّ طبيعة المشكلات الجديدة التي تتطلب درجة أعلى من التعاون وتنسيق الجهود وتجميع الإمكانيات^٣. وقد أفسح هذا المفهوم مكانا لتأثير المبادرات غير الرسمية في السياسة الدولية، على أساس أنها بنت فرضياتها على أن معظم اهتمامات الدول في سياستها الخارجية أصبحت تنصب على قضايا التطور التقني والاقتصادي والبيئي، وذلك على حساب القضايا الأمنية، وتعمقت الرؤى النظرية المصاحبة لتلك الظاهرة إلى إعادة الاهتمام بالإنسان في كل المجالات، وعمّق هذا ما أحدثته العولمة من تداعيات على هيكل النظام الدولي، وأبرزها تراجع احتكار الدولة لوظائف أساسية لصالح المجتمع المدني، وبروز قضايا

١. د. خالد حنفي على، "مابعد الدولة: متطلبات فهم الموجة الجديدة للفاعلين من غير الدول"، ص ٣.

٢ Christopher Hill, "The Changing Politics Of Foreign Policy", p 204.

٣. د. اسماعيل صبري مقلد، "أصول العلاقات الدولية: اطار عام"، ص ٢٩.

تتعلق بالفقر واللاجئين والتحول الديمقراطي الذي صاحب معه أصواتا منادية بضرورة النظر إلى العلاقات الدولية على أنها أكثر تعقيدا من مجرد الدولة، وهذا فتح المجال أمام ظهور مفهوم آخر هو مفهوم الـ "فوق قومية" الذي يعرفه جيمس روزناو بأنه الانتقال من التصور السائد لسيطرة الدولة على الحياة السياسية - بما فيها التفاعل مع المحيط الخارجي - إلى تلك العلاقات التي تضم أنواعا جديدة من العلاقات التي تركز على الروابط بين المجتمعات والأفراد أكثر من العلاقات التي تجمع الدول، وذلك نتيجة طبيعية للتطور الهائل في المجال التكنولوجي وفي مجال النقل والاتصال وكذا تبادل السلع المصاحب لصعود ظاهرة العولمة^١، وعليه فقد قسم جيمس روزناو النظام العالمي في هذا الإطار إلى تكوينين ثنائيي، الأول عالم الدول المحدود، والثاني عالم متعدد المراكز يتألف من عدد من الفاعلين لديهم قدرة على العمل الدولي المستقل عن الدولة التي يفترض أنهم يتبعونها^٢.

٢:٢:٢: الموجة الثانية من الفواعل دون الدول: مع تزايد انكشاف الدولة، وتطور وسائل الاتصال، وانتشار تنظيمات العنف العابرة للحدود، وتنامي الحركات الثورية، تبلورت موجه جديدة من الفاعلين من غير الدول تميزت بعدة ملامح كان أبرزها^٣:

- التحول من مساومة الدولة على الشراكة في وظائفها إلى ما يمكن تسميته "الاختراق الموازي"، أي أن هؤلاء الفاعلين الجدد لا ينافسون الدولة على وظائفها فقط، بل يلعبون قوة موازية، ويفرضون قوانينهم الخاصة في بعض الأحيان، وقد ظهر في هذا الإطار نوع من أنواع الفواعل العنيفة أو ما يعبر عنها "بالفاعلين العنيفين" VNSAs (Violence None)

١ محمود الإمام محمد، "تطور الأطر المؤسساتية للاتحاد الأوروبي"، ص ١٨.

٢ James N. Rosenau, "Linkage Politics", p45.

٣ د. خالد حنفي، مرجع سابق، ص ٣.

State Actors) وتضم هذه الفواعل الحركات الدينية المسلحة، والجماعات الاثنية، والميليشيات، ومنظمات الجريمة العابرة للحدود، والجماعات الأيديولوجية، ويتميز الفاعلون العنيفون من غير الدول عن الفاعلين المسلحين بلجوئهم إلى استخدام أدوات العنف الهادي والنفسي بطريقة جماعية من أجل تحقيق غايات معينة، وتعد الفواعل المسلحة إحدى صورها، ويرجع ثقل هذا النوع من الفواعل إلى القدرة على اختراق سيادة الدولة وإحداث فرق تجاه قضية ما في سياق معين، مقارنة بتأثير فاعل آخر في ذات القضية، على نحو يمنحهم نوعاً من أنواع السلطة في النظام الدولي^٢، وتؤثر تلك الفواعل في الدولة، كما تؤثر على سيادتها، حيث أنهت احتكار الحكومات المركزية على الاستخدام الشرعي للعنف، وأصبحت تدخل مع الدولة في صراع مسلح قد تتحول إلى حرب لا تملك الدولة فيها ميزة اختيار وقت شن تلك الحرب، وصعوبة تحمل تكلفتها، خاصة مع توافر احتمال الاشتباك المباشر والاستخدام الكثيف للأسلحة^٣.

• تسارع "النفاذية العابرة للقومية" للفاعلين عبر الدول، وذلك لاستثمارهم وسائل الاتصال في دعمهم انتشار أفكار عبر الحدود لعبت فيها وسائل التواصل الاجتماعي والفضائيات دوراً مهماً، وأصبحت وسائل الإعلام العابرة للقومية تطرح مجالا عاما للأفراد يتيح لهم

¹ Phill Williams, "Violent Non-State Actors And National And International Security", p8.

² Geoffery R.d. Underhill, Andreas Bieler, And Richard A. higgott (Eds.), "Non-state Actors And Authority In The Global System", Pp148-151.

³ Jason Bartolomei, William Casebeer, And Troy Thomas, " Modeling Violent Non-State Actors: A summary of Conceots And Methos, p4.

التواصل الحر فيما بينهم، وتشكيل ساحة للحوار حول قضايا بعينها^١، وقد عرف الفيلسوف الألماني هابرماس الإعلام العابر للقومية، بأنه "يعبر عن مجتمع افتراضي أو خيالي ليس بالضرورة أن يتواجد في مكان معروف أو مميّز، ويتكون من مجموعة من الأفراد الذين لهم سمات مشتركة مجتمعين مع بعضهم كجمهور يتفاعلون مع بعضهم على قدم المساواة حول قضايا مشتركة"^٢، هذا المجال العام يستطيع أن يتواصل مع الشعوب، دون إذن الحكومات أو سيطرتها متخطياً بذلك حدود السيادة وسيطرة الدولة.

• أصبحت تعبر عن "إفرازات محلية وهوياتية" وليس فقط تشابكات محلية كما في الموجة الأولى من الفاعلين، خاصة مع صعود الولاءات الفرعية وهبوط الولاء القومي، ومع ظهور الفجوات الإدراكية الهائلة بين القطاعات الحديثة والتقليدية في المجتمع، وبين المدن المركزية والأطراف، ومن ثم في الوقت الذي تقلّ فيه الحدود الفاصلة بين الأفراد من الدول المختلفة تزداد الفوارق بين النخب الحضرية والعامّة الفقراء داخل الدولة الواحدة، حيث يرتبط المواطنون الذين هم على درجة عالية من التعليم من خلال الفضاء المعلوماتي، وتتحدث هذه النخب نفس لغة التكنولوجيا والتجارة والمهنة وتتمتع بأنماط حياة متشابهة حول العالم^٣. كل هذا أدى إلى ظهور العديد من الحركات الاجتماعية التي تتبنى مطالب الفئة التي

¹ Colin Sparks, "Media and the Global Public Sphere: An Evaluative Approach", in Wilma de Jong, Martin Shaw and Neil Stammers (eds), "Global Activism, Global Media", P35.

² عادل عبد الصادق، "الفضاء الإلكتروني والرأي العام.. تغير المجتمع والأدوات والتأثير"، ص ١٠.

³ Yale H. Ferguson, Richard W. Mansbach, "Global Politics at the Turn of the Millennium: Changing Bases of "Us" and "Them" ", p156

تعبّر عنها وتحظى بولاء أفرادها في مقابل الدولة التي خذلت الفرد من حيث عدم تحقيق توقعاته الخاصة بتوفير التعليم والأمن والتوظيف، ووفرت له محفزاً ما لتعبئة هويته تجاهها، ومثال على ذلك الحركات الحقوقية والعمالية وروابط الأوتراس وغيرها.

• ثمة اتجاه بالمقابل يتعامل مع الموجة الجديدة من الفاعلين من غير الدول بمنطق "الاحتواء" وإعطاء الشرعية عوضاً عن ضعف الدولة وتآكل سيادتها، ومثال على ذلك بعض حركات التمرد في إفريقيا.

وقد تبلورت في تلك الموجة طبيعة مغايرة للعلاقة بين الدولة والفاعلين من غير الدول تمثلت في¹:

• **العلاقات التنافسية:** التي تتضمن استخداماً علنياً للقوة في الصراع من أجل الحصول على مزايا، ويتوجه هنا عمل الفاعلين للبيئة الداخلية للدولة مباشرة، وقد تتصادم معهم الدول وتحاول السيطرة على حركتهم.

• **علاقات فوقية أو علوية:** وهنا تعمل تلك الفواعل دون النظر إلى حدود الدول، ففي سعيهم لتحقيق أهدافهم، يتصرفون وكأن المجتمع العالمي موجود بالفعل، ومثال على ذلك عمل الجماعات الدعوية والدينية والأيدولوجية.

مثّلت كل تلك الفواعل سواء ما ظهر منها في الموجة الأولى أو الموجة الثانية، تحدياً لسيادة الدولة ولوظائفها التقليدية، سواء التنموية أو الأمنية أو الاجتماعية والاقتصادية، مما جعل دور الفاعلين له بعداً اجتماعياً لتصديهم المشهد وتبنيهم للمطالب الاجتماعية، فانتقل الإحساس بالانتماء في دوائره الأولى إلى تلك الفواعل، وأصبح العامل الأساسي في قوتها أمام الدولة حظيها بالدعم

¹ Christopher Hill, Op. Cit., Pp204-207.

الشعبي، فتعددت دوائر الهوية والانتفاء داخل الدولة الواحدة، ولم تكن الدولة رقم واحد فيها بأي حال من الأحوال.

٣:٢: تطور القانون الدولي الإنساني و بروز مفاهيم التدخل: برزت مفاهيم التدخل في ظل تطور العلاقات الدولية وتشابكها، وأصبح هناك اتجاه متزايد لتقليص صلاحيات الدول في العديد من القضايا وأهمها قضايا حقوق الإنسان، والمتابع للعلاقة بين مبدأ السيادة ومبدأ التدخل لحماية حقوق الإنسان، يجد أن هناك علاقة ارتباط عكسي بين تطور نظام الحماية لحقوق الإنسان من جهة أولى، وبين تطور مبدأ السيادة الوطنية من جهة ثانية، فمن جهة أولى حرص واضعو ميثاق الأمم المتحدة في عام ١٩٤٥ على النص صراحة على مبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول في صلب الميثاق واعتباره أحد المبادئ الحاكمة للعلاقات الدولية، كذلك حرصت الوثائق الدولية والقرارات الصادرة عن الأمم المتحدة على تأكيد مبدأ عدم التدخل، لكن من جهة ثانية، ساهم القانون الدولي لحقوق الإنسان بدور بارز في تقليص مبدأ سيادة الدول والتضييق من فاعلية نطاقه وتبرير مناخ جديد للأمم المتحدة للتدخل في صميم السلطان الداخلي للدول لفرض احترام حقوق الإنسان على نطاق عالمي واسع عبر اعتماد مجموعة من الإعلانات والاتفاقيات والقرارات الدولية الملزمة، التي تشكل منها الجانب الموضوعي لقانون حقوق الإنسان، وكذلك إنشاء مجموعة من الآليات الدولية للحماية سواء المذكورة في الميثاق أو المنبثقة عن الاتفاقيات الدولية المعنية بحقوق الإنسان، وإنشاء منصب المفوض السامي لحقوق الإنسان، وإقرار النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية، حتى وصل التطور إلى طرح انتهاكات حقوق الإنسان وحرياته الأساسية على مجلس الأمن باعتبارها تشكل تهديدا للسلم والأمن الدوليين، واتخاذ إجراءات قد تصطدم بجوهر مبدأ السيادة فيما يعرف بحق "التدخل لأغراض إنسانية".

وتعددت مبررات التدخل، فظهر التدخل لأغراض إنسانية، والتدخل لنشر الديمقراطية، والتدخل لمحاربة الإرهاب الدولي، وبالرغم من تعدد المبررات، إلا أن النتيجة كانت واحدة، وهي تراجع مبدأ السيادة وتغير المفهوم.

١:٣:٢: التدخل لأغراض إنسانية: بات مفهوم التدخل الدولي من أكثر المفاهيم تداولاً في حقل العلاقات الدولية والقانون الدولي، وعلى الرغم من أن هذا المفهوم لا يعدّ جديداً، إلا أنه اكتسب أبعاداً جديدة مع مرور الزمن، ومع التأكيد في الكتابات السياسية والقانونية على ضرورة تعديل مفهوم سيادة الدولة للتخلص من القيود التي يفرضها ذلك المفهوم على " قدرة المجتمع الدولي " على التدخل لاعتبارات إنسانية، وأيضاً مفهوم جديد ينطلق من فكرة " المحاسبية " وذلك بعد أن غدت حقوق الإنسان جزءاً من المسؤولية الدولية في عالم لم تعد فيه التهديدات الأساسية للسلم والأمن الدوليين تأتي من النزاعات بين الدول بقدر ما باتت تنبع من نزاعات داخل الدول^١.

وقد تغير مفهوم التدخل الإنساني بتغيير المفاهيم التي سادت في المجتمع الدولي، وخاصة المتعلقة منها بمسألة حقوق الإنسان وكيفية حمايتها ومدى إمكانية التدخل الشرعي لحماية هذه الحقوق، وقد أدى ذلك إلى وجود اختلاف كبير بين فقهاء القانون الدولي حول مفهوم التدخل الإنساني، إلا أنهم يتفقون على شي واحد وهو حماية حقوق الإنسان، وإن اختلفوا في الطرق والأساليب التي تلجأ إليها الدول لتحقيق هذه الغاية، حتى ذهب بعضهم إلى عدم اعطاء الأهمية لمشروعية أو عدم مشروعية

^١ Thomas G. Weiss, "Tangled up in blue: Intervention and Alternatives", P. 32.

هذا الأسلوب أو طريقة التدخل مادام الهدف من وراء هذا التدخل إنسانيا أو لتحقيق أغراض إنسانية^١.

ومع صعود الاهتمام بمفهوم التدخل الإنساني من قبل الجمعية العامة للأمم المتحدة عموما ومجلس الأمن خصوصا، ضاقت منطقة الاختصاصات الداخلية للدول، حتى إنه لم تعد قضية واحدة معتبرة دوليا لا تسمح بالتدخل فيها، فقد تدخلت الأمم المتحدة في أدق الأمور والمسائل التي كانت الفقه التقليدي يعتبرها من المسائل الداخلية متى كان لهذه القضايا انعكاسات سلبية على السلم والأمن الدوليين، وذلك من خلال الوكالات المتخصصة التابعة لها، أو عن طريق قوات حفظ السلام الدولية، أو المحكمة الجنائية الدولية، أو وفقا للفصل السابع من ميثاق المنظمة.

وفي الحقيقة هناك العديد من الحالات التي اتخذ بشأنها قرارات بالتدخل الإنساني، ومنها حالة العراق (١٩٩١) بعد أن أكدت التقارير المعنية بحقوق الإنسان وجود انتهاكات جسيمة لمجموعة من الحقوق والحريات الأساسية، تم بالفعل استصدار قرار رقم (٦٨٨) الذي أدان أعمال القمع وطالب العراق بوقفها والسماح للمنظمات الإنسانية الدخول لتلك المناطق^٢، أيضا مثلت الحالة الصومالية نموذجا من نماذج التدخل الإنساني من خلال القرار (٧٣٣) لعام ١٩٩٢ الذي دعا الأطراف المتصارعة إلى وقف العنف وحظر واردات السلاح وزيادة المساعدات الإنسانية، والقرار (٧٥١)

^١ خدر شنكالي، التدخل الإنساني من قبل الأمم المتحدة: ليبيا نموذجا، دوغات كوم ١١-٩-٢٠١١ من موقع

http://www.doxata.com/aara_meqalat/6622.html

^٢ صفاء خليفة، "أمريكا والتدخل في شئون الدول: مرحلة ما بعد الحرب الباردة"، ص ٢٩١.

الذي تضمن تشكيل عملية حفظ سلام في الصومال^١، وغيرها من الحالات التي إن دلت على شيء فإنها تدل على تقييد مبدأ السيادة.

٢:٣:٢: التدخل لنشر الديمقراطية: أصبح الاهتمام بقضايا حقوق الإنسان، ونشر الديمقراطية الليبرالية بعد الحرب الباردة من عناصر الأمن والسلم الدوليين، خاصة مع توجّهات الإدارات الأمريكية المتعاقبة التي تربط سياستها الخارجية من ناحية والديمقراطية الليبرالية من ناحية أخرى، وسيطرتها على الأمم المتحدة لترويج هذا النموذج من التدخل^٢.

وفي هذا الإطار ظهرت العديد من المفاهيم؛ مثل مفهوم "التغيير الجذري" لأوضاع مناطق بعينها والذي يعني ببساطة إحداث تحولات شاملة في طبيعة نظم الحكم القائمة وفي نوعية خطاها السياسي، وفي منظومة علاقاتها ببعضها البعض، وأيضا تحولات شاملة في علاقاتها مع النظام العالمي، كما يشمل "التغيير الجذري" إعادة فك وتركيب الخرائط السياسية-الجغرافية للمنطقة، أي زوال دول أو تقلصها جغرافيا، أو إقامة دول أخرى جديدة على أقاليم مستقطعة من هذا الكيان أو ذاك حسب الحالة، وهذا ما يتطلب آليات شاملة تجمع ما بين السياسي والعسكري والإعلامي والتربوي، وما يتعلق بالتنشئة الاجتماعية لأجيال جديدة وقديمة على حد سواء^٣.

كما ظهر مفهوم "الحرب غير المتماثلة"، الذي يعبر عن حرب صممت لاختراق الدولة وشبه الدولة وما دون الدولة كالتوائف والأحزاب وأجهزة الدولة، كالجيش والشرطة والتنظيمات العابرة

^١ Karen Hipple, "Democracy By Force: US Military Intervention In the Post Cold War World", PP. 61- 68.

^٢ د. بطرس بطرس غالي، "عصر حقوق الإنسان بامتياز"، ص ٤٣.

^٣ حسن رزق سلمان عبدو، "النظام العالمي ومستقبل سيادة الدولة في الشرق الأوسط"، ص ٨٩.

للحدود، وفي هذا الإطار فإن الحرب غير المتماثلة تعتبر شكلا غير تقليدي تماما من الحروب، بحيث لا يستخدم الطرفان فيه نفس الأدوات أو الاستراتيجيات القتالية، ولا يخضع الطرفان لمعايير التوازن التقليدية، فحسب ذلك التصور، لا يوجد مسرح عمليات يلتقي فيه المحاربون بأي صورة، ويستخدم كل طرف أسلحة غير متماثلة، ولا يوجد تقيّد بمبادئ الحرب، وإنما بأفكار تنتج عن مصادفات يتم تحويلها لخطط مدروسة^١.

وقد مورس التدخل من أجل نشر الديمقراطية في العديد من المناسبات، حيث تدخلت الولايات المتحدة في بنما ١٩٨٩ لإبدال حكومة نورييجا بحكومة ديمقراطية، وتدخلت في هايتي عام ١٩٩٤ تحت مظلة مجلس الأمن ووفقا للقرار (٩٤٠) الذي أشار أن الحالة في هايتي تهدد السلم والأمن الدوليين، وكان ضمن الحجج الأساسية لتدخل الولايات المتحدة في العراق ضرورة القيام بمزيد من الإصلاح السياسي ونشر الديمقراطية في منطقة الشرق الأوسط، وقد اعتبرت وقتها العراق نقطة البداية.

ومع تطور منظومة الأمم المتحدة لممارسة الشعوب حقها بالمساهمة في الحياة العامة والمشاركة السياسية عبر انتخابات دورية نزيهة، وتنامى عدد الدول المصوتة لصالح القرار الخاص بتعزيز دور الأمم المتحدة في زيادة فعالية مبدأ إجراء انتخابات دورية نزيهة، وتشجيع إقامة عملية ديمقراطية، أحدثت الأمم المتحدة شعبة خاصة للمساعدة الانتخابية تابعة لإدارة الشؤون السياسية بالأمانة العامة، كما أنشأت صندوقا استئمانيًا لمراقبة الانتخابات، ووضعت الأمانة العامة للأمم المتحدة مبادئ توجيهية لمراقبة الانتخابات^٢.

^١ أحمد عبد السلام، "الحرب غير المتماثلة بين الولايات المتحدة والقاعدة"، ص ١٠٣.

^٢ باسيل يوسف باسيل، "سيادة الدول في ضوء الحماية الدولية لحقوق الإنسان"، ص ١٦١.

هذا وإن كانت الصيغة اختيارية بالنسبة للدول في مراقبة الانتخابات، إلا أن القواعد الموحدة للانتخابات ستساعد على خلق أجواء سياسية تنتزع الموضوعات المتعلقة بحقوق المشاركة في الحياة العامة واختيار نظام سياسي من خانة السلطان الداخلي للدول إلى موقع الالتزامات الدولية الخاضعة للحماية والرصد.

٣:٣:٢: التدخل لمكافحة الإرهاب: عرفت المجتمعات البشرية في العديد من الحالات ظاهرة الإرهاب، إلا أنه بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ في الولايات المتحدة الأمريكية، أصبح هدف مكافحة الإرهاب ومعاقبة الدول الراعية له المحور الرئيسي في علاقة الولايات المتحدة بدول العالم، وقد خاضت الولايات المتحدة حربين في إطار تلك الإستراتيجية التي تقوم على قناعة، مفادها التركيز على استهداف الجماعات الإرهابية في موطنها الأصلي قبل أن تسعى هذه الجماعات إلى استهداف الولايات المتحدة، وهذا بغض النظر عن موافقة تلك الدول من عدمه، مما مثل انتهاكا واضحا وصرحا لسيادة تلك الدول^١.

وقد كانت الحرب على الإرهاب من العوامل المهمة التي أثرت في مفهوم سيادة الدولة، خاصة مع اعتماد استراتيجية الولايات المتحدة على ركنين؛ الأول ينحصر في نشر الحرية والعدالة والكرامة الإنسانية كطريق للعمل للقضاء على الديكتاتوريات ونشر "الديمقراطية الفعالة" بالمفهوم الأمريكي، بغض النظر عن طبيعة المجتمع وثقافته وخصوصياته الحضارية، والركن الثاني قيادة مجتمع نامي من الديمقراطيات يواجه عوامل التطرف والإرهاب، وقد تطلب تحقيق هذين الركنين

¹ Levitt, Mathew, "Targeting Terror: US Policy Towards Middle Eastern States .. Sponsors and Terrorist Organization Post September 11", P37.

التدخل في شؤون الدول الداخلية وتصنيفها حسب درجة تجاوبها وتعاونها مع الولايات المتحدة في حربها على الإرهاب^١.

لم يقتصر التدخل الدولي على هذه الأشكال الثلاثة، بل تعددت مبررات التدخل وأصبح هناك آليات حماية دولية تفرض على الدول، سواء كانت آليات سياسية من قبل الجمعية العامة للأمم المتحدة، ومجلس الأمن، والمجلس الاقتصادي والاجتماعي، والأمانة العامة، أو آليات اتفاقية لحماية حقوق الإنسان التي تعمل من خلال اللجان الخاصة برصد تنفيذ الأحكام الخاصة بحقوق الإنسان، أو اللجان القضائية والتي تتبلور في القضاء الجنائي الدولي.

كل هذه الآليات أضعفت من مبدأ السيادة وإطلاقه، وأصبح هناك معيار أهم من احترام سيادة الدول وهو معيار "المصلحة الدولية"، الذي بنت الأمم المتحدة عليه تدخلها في شؤون الدول الداخلية وتجميعها لما يسمى بالمجال "المحفوظ للدولة"، وقررت أن المسائل التي تدخل في نطاق السلطان الداخلي للدولة مرهون بتطور العلاقات الدولية والمصالح المشتركة^٢.

أثرت العوامل السابقة على مبدأ السيادة وطرح العديد من المفكرين والباحثين رؤى متعددة بشأن مستقبل السيادة الوطنية تبلورت في أربعة سيناريوهات مختلفة، هي:

سيناريو اختفاء السيادة: يرى أنصار هذا السيناريو أنه كما حلت الدولة محل سلطة الإقطاع تدريجياً منذ نحو خمسة قرون، سوف تحل اليوم الشركات متعددة الجنسيات تدريجياً محل الدولة. والسبب في الحالتين واحد وهو التقدم الثقافي وزيادة الإنتاجية والحاجة إلى أسواق أوسع، فقفزت الشركة المنتجة فوق أسوار الدولة، سواء تمثلت تلك الأسوار في حواجز جمركية، أو حدود ممارسة السياسات النقدية

^١ انظر دراسة: "خليل حسن، الإستراتيجية الأمنية تجاه العراق وخلفيات الاتفاقية الأمنية"، ص 15-10.

^٢ باسيل يوسف باسيل، مرجع سابق، ص ٩٢.

والهالية، أو حدود السلطة السياسية، أو حدود بث المعلومات والأفكار، أو حدود الولاء والخضوع^١. ووفقا لهذا السيناريو، فإن الشركات متعددة الجنسيات تسعى خلال تلك المرحلة إلى إحداث تقليص تدريجي في سيادة الدول، بما يؤدي إلى اختفاء السيادة في مرحلة لاحقة. ويخلص أنصار هذا الاتجاه إلى أن الصورة العامة التي تسترعى الانتباه هي التراجع العام لسيادة الدولة وانحسار نفوذها وتحليلها عن مكانها، شيئا فشيئا، لمؤسسات أخرى تتعاضد قوتها يوما بعد يوم وهي الشركات العملاقة متعددة الجنسيات، وستكون الوظيفة الجديدة للدولة خدمة المصالح المسيطرة، وهي في الأساس مصالح الشركات الدولية العملاقة^٢.

سيناريو استمرارية السيادة مع تغير وظائفها وأدوارها في المجتمع الدولي المعاصر: يرى أنصار هذا السيناريو -الذي يميل إليه الباحث- أن التطورات الراهنة في النظام الدولي لن تأتي على السيادة تماما، فالسيادة ستظل باقية، وأقصى ما يمكن للتطورات الجارية في النظام الدولي المعاصر أن تفعله هو أن تنال من طبيعة الوظائف أو الأدوار التي تضطلع بها الدولة بالمقارنة بما كان عليه الحال في ظل النظام الدولي التقليدي. ومن بين الأمثلة التي يوردها الباحثون للتدليل على صحة هذا السيناريو تجربة الاتحاد الأوروبي، فعلى الرغم من كل ما يقال عن الوحدة الأوروبية الشاملة وفتح الحدود السياسية للدول الأعضاء أمام حركة انتقال الأشخاص ورؤوس الأموال عبر الأقاليم المختلفة لهذه الدول، إلا أن الشيء المؤكد في هذا الخصوص هو أن السيادة الوطنية لفرنسا مثلاً أو ألمانيا أو بريطانيا

١ جلال أمين، "العولمة والدولة" ص ١٥٦-١٦٣.

٢ جلال أمين، "العولمة والتنمية العربية من حملة نابليون إلى جولة الأوروغواي (١٧٩٨ - ١٩٩٨)"، ص ١٥٣-

أو غيرها لن تحتفي تماما وإن كانت تلك الدول ستفقد ولا شك بعضا من سلطاتها السيادية لصالح هذه الوحدة أو الاتحاد الأوروبي^١.

أما المثال الثاني فيتمثل فيما يشار إليه من جانب بعض الدارسين بانتفاضة القوميات أو بعث الروح من جديد لدى بعض الجماعات القومية، والتي ظن البعض أنها قد وئدت تحت وطأة الحكم الشمولي في بعض الدول كالاتحاد السوفيتي قبل انهياره رسميا في ديسمبر عام ١٩٩١ أو في الاتحاد اليوغسلافي السابق. إن الانبعاث المطرد للمشاعر القومية في بعض مناطق العالم الآن، ومحاولة كل جماعة قومية متميزة الانفصال عن الدولة الأم التي تشملها، وتكوين دولتها المستقلة تعدّ دليلا آخر يقودنا إلى القول باستمرار بقاء الهويات القومية كأساس لتكوين الوحدات السياسية، وبالتالي السيادة، حتى ولو كان ذلك في مواجهة دول قائمة. وطالما بقيت الدولة فستبقى معها رموزها الأساسية ومنها مبدأ السيادة، ولكن بعد تطويعه بما يتناسب والأوضاع والظروف الدولية المستحدثة. وكما سبق توضيحه، فإن سيناريو تفكك مفهوم السيادة هو طرح مبعثه الاعتقاد في أن الدولة القومية فقدت وظائفها على شتى الصعد ومنها الصعيد الاجتماعي، إلا أن تدخل الدولة لإصلاح الاختلالات الناجمة عن التفاعل الحر لقوى السوق، أي أداؤها للوظيفة الاجتماعية، غدا أمرا هو ألزم وأوجب ما يكون. فالدولة هي وحدها القادرة على تحقيق التوازن بين المطالب المتنافسة، بل والمتصارعة، والتوسط بين القوى الاقتصادية القومية والأخرى عبر القومية من جهة، والأفراد المجردين من كل سلاح في مواجهتها من جهة أخرى. وأشار البنك الدولي في تقريره "الدولة في عالم متغير"، الصادر في سنة ١٩٩٧ إلى أهمية استمرار الدولة، إلا أنه حرص في الوقت

١ د. أحمد الرشيدى، "التطورات الدولية الراهنة ومفهوم السيادة الوطنية"، ص ٢٢.

ذاته على تفعيل دورها^١. وصك البنك مفهوم "الحكم الجيد" Good Governance الذي استخدمه في تقريره لعام ١٩٩٠ كإحدى ضروريات دولة الألفية الثالثة، ويضع التقرير ثلاثة شروط لجودة الحكم هي: إنشاء مؤسسات عامة قادرة وكفؤة، والحد من الفساد والتصرفات التحكيمية للدولة، وتسهيل العمل الجماعي الدولي.

ولابد من الإشارة أيضا إلى أهمية الوظيفة الثقافية للدولة في ظل التطورات العالمية الحديثة وملامح العولمة، فبقدر ما تولد تلك التطورات مشاعر التقارب والتجانس والتشابك بين الثقافات، فإنها تعزز في الوقت نفسه مشاعر التمايز والخصوصية، وتؤكد الحدود بين هوية وأخرى. وفي هذا الإطار، تظل الدولة مهمّة للمشاركة في الحوار المتصل بين الثقافة الوطنية والثقافات الأخرى، والمحافظة على الثقافة الوطنية، والحيلولة دون تذويبها.

سيناريو الحكومة العالمية: يذهب هذا السيناريو إلى أن هناك تغييرا سيحدث في مفهوم السيادة الوطنية، حيث ستتنازل الدولة القومية عن سيادتها لصالح حكومة عالمية منبثقة عن نظام عالمي ديمقراطي، حيث تعيد العولمة طرح فكرة الحكومة العالمية، ليس باعتبارها حلما بعيد المنال وإنما باعتبارها عملية في طور التكوين. ففي كتابه زمن العولمة *Global Age The* يشرح مارتن البرو *Martin Albrow* كيف تفك العولمة الارتباط مع الدولة القومية، ويتخلق مجتمع عالمي *World Society* يبحث عن دولة عالمية *World State*، وإذا قدر لهذه الدولة أن توجد بالفعل، فلا بد أن تكون دولة كونية *Global State*.

ويشرح مانيويل كاستلز *Manuel Castells* في كتابه نهاية الألفية *The End of Millennium* ميكانيزمات التحول الذي طرأ على كل من الاقتصاد والمجتمع والثقافة في زمن

١ د. محمود خليل، "العولمة والسيادة: إعادة صياغة وظائف الدولة"، ص ٩.

المعلوماتية، حيث يؤكد أن منطق الشبكة Network في صياغة العلاقات الجديدة التي تفرضها التحولات الناجمة عن عملية العولمة في مجالات الاقتصاد والاجتماع والثقافة يؤدي إلى تحول عميق في شكل وطبيعة الدولة القومية ويجعلها بلا سيادة^١.

وفي هذا الإطار يتحدث أنصار هذا السيناريو عن عدة بدائل من الحكومات المحتملة في مرحلة العولمة، وهي:

- بديل الحكومة الخفية التي تمثلها شبكة متسعة من تحالف غير معلن بين الشركات متعددة الجنسيات وبعض مؤسسات المجتمع المدني بالتعاون مع حكومات مجموعة الدول السبع.
- بديل الحكومة المعلنة المفروضة بحكم الأمر الواقع، تجسدها الإدارة الأمريكية وتمارس دورها منفردة أو من خلال مجلس الأمن أو حلف شمال الأطلسي.
- بديل الحكومة المنبثقة عن نظام عالمي ديمقراطي تمارس عملها في ظل رقابة سياسية وقانونية أي في ظل سلطة تشريعية وأخرى قضائية.
- بديل وراثة الأمم المتحدة للدول القومية بعد تدعيم المنظمة العالمية وتزويدها باختصاصات أوسع وأجهزة أكثر فعالية.

ويرى الباحث أن هذا السيناريو ببدائله المختلفة مستحيل التحقيق، فالتاريخ يوضح استمرارية تباين مصالح البشر وتنظيماتهم ووجود تغير مستمر في هيكل النظام الدولي. كما أن القول بإمكانية تولى الأمم المتحدة مهمة تصفية وجود الدول القومية يتجاهل أنها في الأصل وفي الأساس عبارة عن تشكيل مكون من الدول القومية.

^١ المرجع نفسه، ص ١٠.

سيناريو تفكيك السيادة: يتوقع أنصار هذا السيناريو أن الدولة لن تكون قادرة على مباشرة سيادتها على إقليمها؛ بسبب تفككها تارة تحت دعوى التعبير عن هويات من حقها أن تعبر عن نفسها، وتارة أخرى تحت دعوى توطيد صلة المواطنين بالسلطة، وربما احتجاجا على تحييز النظام الدولي الجديد للجماعات دون أخرى.

وعلى الرغم من تزايد الحروب الأهلية والنزعات الانفصالية، مما يجعل حدوث هذا السيناريو محتملا، إلا أن ثمة تحفظات أخرى تلاحقه، فلا بد أن قوى مضادة ستعمل على فرملة هذا السيناريو والحيلولة دون انتشار نموذج الدولة الصغيرة أو الترويج له بسبب خطورته الشديدة التي قد تصل إلى دول أوروبية ذات توازنات قلقة كإيطاليا، كما قد تصل إلى دول عملاقة شاع عنها تجانسها كالصين. وعلى صعيد آخر، يفند بعضهم هذا السيناريو من خلال توظيف منطق التقسيم ذاته، فليس ثمة ما يضمن أن يكون مواطنو دول بحجم لوكسمبورج أفعال سياسيا أو أمضى تأثيرا منها في حالة دولة بحجم الولايات المتحدة أو فرنسا، لكن الأرجح أن يأتي التأثير في تلك الوحدات الصغيرة بحكامها ومحكومياتها من خارج الحدود^١.

٣: تغير دور الدولة ووظائفها:

تؤثر أنماط العلاقات الدولية على مركز الدولة وطبيعة وظائفها، ويعزز هذا التوجه تغير شكل الدولة من مرحلة إلى أخرى، فقد كانت في البداية دولة المدينة نتيجة لضيق المكان وضرورة تعاون الحاكم مع القوى المحلية، ولكن مع اتساع نطاق الحرب تطورت الدولة إلى الدولة القومية، لأنها كانت هي الأقدر على تقديم الجيوش الكبرى ومواجهه الحروب، ثم تطور المجتمع في عصر العولمة وتغير معه

١ د. نيفين مسعد، تعقيب على دراسة: جلال أمين، "العولمة والدولة"، مرجع سابق، صص ١٨٢-١٨٧.

مركز الدولة القومية من اعتبارها الفاعل الأساسي في النظام السياسي الدولي، إلى اعتبارها أحد الفواعل ضمن فاعلين آخرين لهم ثقلهم وتأثيرهم على الدولة حسب درجة نموها وقوة مؤسساتها^١. ومع تغيّر أهمية عامل السيادة في العلاقات الدولية، تغيّر أيضا دور الدولة وقدرتها على أداء وظائفها، وتبلور هذه الوظائف في نطاق مجموعتين أساسيتين هما^٢:

- مجموعة الوظائف المرتبطة بطبيعة الدور الذي تقوم به الدولة في هذا العصر، وتشمل وظائف الدولة بوصفها صاحبة السيادة والسلطان، ووظائفها كإطار نظامي، ووظائفها كفاعل دولي.
- مجموعة الوظائف النوعية للدولة كالوظيفة الاقتصادية، والأمنية والاجتماعية وغيرها.

١:٣: بالنسبة للمجموعة الأولى، هناك دور للدولة بوصفها لازالت صاحبة السيادة والسلطان، ودور للدولة بوصفها تمثل إطارا نظاميا للتفاعلات السياسية في المجتمع، ودور للدولة كفاعل دولي، وفي نطاق كل دور من هذه الأدوار تقوم الدولة بعدة وظائف.

١:١:٣: وظائف الدولة بوصفها صاحبة السيادة والسلطان: بالرغم من التغيّر الواضح الذي طرأ على مفهوم السيادة الكلاسيكي وعلى احتكار الدولة للسلطان المطلق في نطاق إقليمها، إلا أن هذا لم يؤدّ إلى إلغاء دور الدولة كصاحبة للسيادة والسلطان، بل إن الملاحظ أن الحالات التي تفككت فيها الدولة وتلاشت سلطتها قد أنتجت نوعا جديدا من السلطة كما هو الحال في الصومال على سبيل

¹ For more information Look at: Thomas L. Friedman, "The World is Flat: A Brief History of the Twenty-First Century", pp140-144

^٢ محمد سعد أبو عامود، "الوظائف الجديدة للدولة في عصر العولمة"، ص ٧٤.

المثال، وكذلك في الدول التي تشهد حروبا أهلية، ظهر نوع من أنواع السلطة في المناطق البعيدة عن سلطان الدولة^١.

ومن ثم، فالتحوّل الذي حدث يتمثل في التحوّل من السيادة المطلقة والسلطان المطلق إلى السيادة النسبية والسلطان النسبي، ومن ثم فالدولة تمارس وظائفها في بعض المجالات بوصفها صاحبة السيادة والسلطان شبه المطلق، وفي مجالات أخرى تمارس هذه الوظائف بوصفها تتمتع بالسيادة والسلطان النسبي، فالحفاظ على الأمن والاستقرار الداخلي وحماية الملكية الخاصة والعامة، تدخل في نطاق الوظائف التي تتمتع فيها الدولة بالسلطان والسيادة شبه المطلقة، في حين أن الوظائف التي تدخل في نطاق فرض الضرائب والجمارك على سبيل المثال، فإنها تواجه بالعديد من القيود الخارجة عن نطاق سيطرتها وتحكمها^٢.

٣:١:٢: وظائف الدولة بوصفها إطارا نظاميا: يركز الإطار النظامي للدولة على تنظيم النطاق السياسي، فالدولة كإطار نظام تقوم بتنظيم علاقات القوة في المجتمع، استنادا إلى السلطة المنظمة الخاضعة للقانون التي تعتمد في أدائها لوظائفها على مجموعة من المؤسسات السياسية النابعة من المؤسسة السياسية الأم وهي الدولة. هذا الإطار النظامي يعبر عن واقع سياسي واقتصادي واجتماعي وثقافي معين، تغير هذا الواقع بفعل التطورات الدولية الحالية، فالدولة لم تعد ذلك الهيكل المؤسسي الشامل كما كانت عليه في الماضي، بل تحوّلت إلى كيان على درجة متزايدة من الضعف أمام تحدي

^١ هشام عبد العزيز، "الصومال والخروج إلى الدوامية"، مجلة الخليج ٢٦-٨-٢٠١٢، من

موقع <http://www.alkhaleej.ae/portal/>

^٢ Kenichi Ohmae, "The End of the Nation State: the Rise of Regional Economies", P72.

الضغوط غير القومية والقوى السياسية والأيدولوجية، المتمثلة في الصعود الديني والانتهاكات الدولية الجديدة، كما لم تعد الدولة الآن قادرة على عزل شعوبها عن المعلومات التي يتعرفون بها على الحياة خارج الحدود^١.

كل ذلك يفرض دورا تطويريا للدولة، يشمل هذا الدور تطوير مؤسسة الدولة ذاتها والمؤسسات السياسية التابعة لها، هيكلها، ووظيفيا وفكريا، وإعادة تنظيم العلاقة بين السياسة والمجتمع، فإن كانت فترة الحرب الباردة قد شهدت اتساعا للحيز السياسي الرسمي بحكم الواقع القائم آنذاك، فإن المرحلة الحالية تشهد اتساعا ملحوظا لنطاق المجتمع المدني، وانحسارا نسبيا للنطاق السياسي الرسمي، والأمر يتطلب الوصول إلى صيغة متوازنة بين النطاقين تكفل تحقيق التكامل والتوافق والانسجام فيما بينهما، بما يؤدي إلى زيادة كفاءة وفعالية الإدارة السياسية للمجتمع^٢.

٣:١:٣: الدولة كفاعل دولي: كما ذكرنا سابقا إن الدولة لم تعد الفاعل الرئيسي في العلاقات الدولية، وعلى الرغم من ذلك، فإن هذا الوضع الجديد لن يؤدي إلى اختفاء دور الدولة كفاعل دولي، لأن الدولة كفاعل دولي هي مناط التحمل بالالتزامات والمسئوليات، في حين أن هذه القوى الأخرى لا ترغب بل تحاول التهرب من تحمل مثل هذه الالتزامات، وفي ظل وضع كهذا تبرز وظيفة مهمة للدولة نطلق عليها الوظيفة التنظيمية للدولة، وتدور حول قيامها بتنظيم عملية التحمل بالالتزامات والمسئوليات، بما يتلاءم والحفاظ على كيانها الذاتي ويوفر لها القدرة على الوفاء بهذه الالتزامات تجنبًا

^١ Philip Cerny, "Globalization and Other Stories: the Search for a New Paradigm for International Relations", PP. 624-630.

^٢ جمال منصور، "الدولة في عصر العولمة: رؤية من المنظار الوظيفي"، مجلة الديمقراطية من موقع <http://democracy.ahram.org.eg/>

لأي ضغوط دولية أو خارجية، هذا بالإضافة إلى ضرورة القيام بتنظيم علاقات الدولة بالفاعلين الآخرين من غير الدول، بما يؤدي إلى زيادة قدرتها، وكفاءتها في التعامل مع هؤلاء الفاعلين، وبما يساعدها على زيادة قدرتها لاستيعاب المتغيرات النابعة من هؤلاء الفاعلين والمؤثرة عليها^١.

٢:٣: أما المجموعة الأخرى من وظائف الدولة الحديثة فتتلور في:

١:٢:٣: مجموعة الوظائف الاقتصادية للدولة: رغم التحديات العالمية التي تواجه دور الدولة في أداء وظيفتها الاقتصادية ودخول لاعبين آخرين استطاعوا منافسة الدولة في القيام بتلك الأدوار، إلا أن الدولة لازالت مطالبة بأداء الوظائف الاقتصادية الآتية^٢:

- وضع القواعد القانونية المنظمة للنشاط الاقتصادي وتوفير الضمانات القانونية والإدارية لقيام القطاع الخاص بدوره في النشاط الاقتصادي مع متابعته، ووضع الضوابط اللازمة لامثاله للقواعد القانونية المنظمة لنشاطه ومتابعة التنفيذ.
- توفير الظروف الملائمة للمنافسة ومنع الاحتكار، وذلك من خلال مبدأ الشفافية في المعاملات والمعلومات، فلا يمكن للدولة الوطنية - مثلاً - أن تحمي المهن التي تندثر نتيجة التطور والتقدم التقني والمنافسة العالمية، إنما يمكنها إدارة التحول بشكل يدفع العاملين إلى التكيف مع الأوضاع الجديدة. والسعي إلى مقاومة الفساد.
- وضع منظومة من السياسات المالية والنقدية المرنة، القادرة على تمكين الدولة من إدارة النشاط الاقتصادي وتوجيهه، بما يحقق الأهداف المطلوبة للدولة ككل، ويعالج أي خلل في التوجهات الاقتصادية التي يمكن أن تحدث لنظام اقتصاد السوق.

^١ برتران بادى، "عالم بلا سيادة: الدول بين المسؤولية والمراوغة"، ص ٢١٩ - ٢٢٠.

^٢ عاطف قبرصي، "إعادة نظر في دور الدولة في التنمية الاجتماعية - الاقتصادية"، ص ٥٤.

• إدارة الأزمات الاقتصادية والمالية والنقدية المحتملة، من خلال وضع منظومة من السيناريوهات المحتملة وتطويرها باستمرار، وإعداد فرق لإدارة الأزمات الاقتصادية المتوقعة والمحتملة.

• إن هذه الوظائف المحددة تمكّن الدولة من مواجهة انفتاح الأسواق وانتقال رؤوس الأموال والمشكلات الاقتصادية المستجدة، حتى تظل الدولة حارسة للصالح الوطني العام بدلا من أن تكون حارسة لرأس المال العالمي ومصالح الشركات متعددة الجنسيات.

٣:٢:٢: مجموعة الوظائف الاجتماعية للدولة: تمثّل الظواهر الناتجة عن العولمة في أبعادها الاجتماعية تحديًا واضحًا للوظائف الاجتماعية التقليدية للدولة، فدولة الرفاهية الاجتماعية التي برزت في عصر الثورة الصناعية، لتعالج الآثار الاجتماعية السلبية لذلك العصر، لم تعد قادرة على الاستمرار في عصر العولمة، فلم تعد معظم الدول قادرة على توفير الموارد اللازمة لتمويل الأنشطة الاجتماعية لدولة الرفاهية الاجتماعية، كما تغيرت طبيعة الوظيفة الاجتماعية للدولة تحت ضغط رأس المال الأجنبي المتزايد على الحكومات لخفض الضرائب، وتقليص الإنفاق الحكومي على برامج الرعاية الاجتماعية في كافة برامج الإصلاح "Reform" الاقتصادي في دول الشمال، وبرامج التكيف "Adjustment" في دول الجنوب، وكذا برامج التحول "Transition" في دول الكتلة الاشتراكية السابقة^١، مما نتج عنه ضرورة اضطلاع الدولة بمجموعة هامة من الوظائف الاجتماعية تتبلور في:

• تقديم الخدمات الأساسية للمواطنين في المجالات المختلفة من خلال آليات ووسائل جديدة تقوم على أساس الشراكة بين الدولة والمواطنين وقوى المجتمع المدني، ومن خلال

^١ ممدوح محمود منصور، "العولمة: دراسة في المفهوم والظاهرة والأبعاد"، ص ٩٦.

- الأسلوب اللامركزي في تحديد الاحتياجات، وتوفير الوسائل والسبل الملائمة لتلبية هذه الاحتياجات، وهو ما يعني إحياء دور المجتمع المدني في مجال تقديم هذه الخدمات.
- تطوير نظم التأمينات الاجتماعية والمعاشات بما يتلاءم والظروف الجديدة وابتكار الوسائل الملائمة لإدارة أموال التأمينات الاجتماعية واستثمارها، بما يؤدي إلى توفير موارد جديدة لتمويل نظم هذه التأمينات.
 - الاهتمام بمشكلة الفقر، من خلال توفير آليات نابعة من خبرة المجتمع من خلال التكافل الاجتماعي والتحوّل من أسلوب تقديم الإعانة إلى أسلوب المساعدة على الخروج من دائرة الفقر^١.
 - علاج الجوانب الاجتماعية لمشكلة البطالة، من خلال التعامل مع المجتمعات المحلية وتحديد طبيعة المشكلة لكل مجتمع محلي، والبحث عن أساليب نابعة من هذه المجتمعات المحلية لعلاج مشكلة البطالة فيها.
 - إدارة الصراع الاجتماعي في أبعاده ومستوياته الجديدة المتداخلة والمعقدة، وبما يؤدي إلى تقليل حدة العنف الاجتماعي لأقل درجة ممكنة، وهو ما يحقق الدرجة الملائمة من الاستقرار الاجتماعي، وذلك عن طريق الشراكة بين الدولة والقطاع الخاص وقوى المجتمع المدني^٢.
 - الاستثمار في مجال تنمية الموارد البشرية في التعليم والتدريب، لأن الدولة الوطنية تحتاج إلى مزيد من العلم والمعرفة والخبرة، خاصة في مجالات الاستثمار والإنتاج، من أجل مواجهة

١ أماني مسعود "الدور الاجتماعي للدولة: انحسار أم استمرار؟"، ص ٩٠.

٢ محمد سعد أبو عامود، مرجع سابق، ص ٧٧.

التحديات الناشئة عن تطبيق آليات السوق. مما يتطلب دعم جسور التعاون بين مؤسسات التعليم العالي ومراكز البحث العلمي من جهة، وبين هذه والمجتمع ومؤسساته المختلفة من جهة أخرى. بالإضافة إلى تنمية ملكات الإبداع وتشجيعها بمختلف الحوافز المادية والأدبية^١. ولأن محور الانقسام الاجتماعي، قد صار بين من يعلمون ويعرفون ومن لا يعلمون ولا يعرفون، فإن قيام الدولة بتوفير الفرص المتكافئة للراغبين في التعليم والقادرين عليه وفي اكتساب المعرفة والمهارات اللازمة لعصر العولمة، يمثل جوهر تحقيق العدالة الاجتماعية في هذا العصر.

٣:٢:٣: مجموعة الوظائف الأمنية للدولة: لاشك أن تحقيق الأمن الداخلي والحفاظ على الأمن الخارجي من الوظائف التقليدية للدولة، التي كان ينظر إليها فلاسفة السياسة كمهمة مركزية لها، ولا زالت كذلك حتى الآن، بالإضافة إلى بعض القضايا الجديدة وما تتطلبه من وظائف أمنية للدولة الوطنية على المستويين الداخلي والخارجي، والتي تتبلور في:

- التعرف على أنواع الجرائم التي تهدد الأمن الوطني كالجرائم الاقتصادية منها: غسيل الأموال، والتلاعب بالبورصة والفساد الإداري، ووضع مخطط علمي وعملي للتعامل معها، حيث إن الآثار الناتجة عن مثل هذه الجرائم على أمن الدولة لا تقل عن التهديدات الخارجية، ويدخل في هذا الشأن الجرائم الممكن حدوثها من خلال التجارة الإلكترونية والجريمة الدولية وتجارة المخدرات ودفن النفايات النووية والكيميائية^٢.

^١ عاطف السيد، "العولمة في ميزان الفكر: دراسة تحليلية"، ص ٣٨ .

^٢ محمد سعيد أبو عامود، مرجع سابق، ص ٧٨ .

• مقاومة التطرف والإرهاب، حيث إنها تعد من الظواهر الخطيرة التي تهدد الأمن الوطني، وعلاج هذه الظاهرة لا بد وأن يجمع بين الأساليب الأمنية، والاقتصادية، والاجتماعية والنفسية، وعلى هذا الأساس أصبحت محاربة الفقر إحدى أدوات الأمن. ودعم التنمية عاملا مهما للاستقرار.

• فيما يتعلق بمفهوم الأمن الخارجي، الذي يدور حول الحفاظ على سلامة إقليم الدولة برّا وبحرا وجوا، ومنع تعرضها للعدوان الخارجي وتوفير القدرة اللازمة للتصدي له، هذا بالإضافة إلى الدفاع عن مصالح مواطني الدولة في الخارج، هذا المفهوم للأمن الخارجي لم يعد قاصرا على هذه الجوانب التقليدية، فاختراق إقليم الدولة لم يعد يتم بالوسائل العسكرية المباشرة، وإنما يتم بوسائل تكنولوجية متطورة، من خلال الأقمار الصناعية وغيرها من وسائل جمع المعلومات الحديثة، ويتم كذلك من خلال ما يمكن أن نطلق عليه "الأساليب الذكية" التي تدور حول تحليل البيانات الاستراتيجية للدولة والتعرف على كيفية إدراك صانع القرار السياسي للواقع السياسي الذي يعمل في إطاره داخليا وإقليميا وعالميا. ومن هنا فإن تحقيق الأمن الوطني على هذا المستوى لم يعد يتم من خلال الأساليب العسكرية وحدها، وإنما من خلال أساليب جديدة تعتمد على العلم والمعارف المتطورة، والتعاون الثنائي والإقليمي الدولي بين الدول وتبادل المعلومات الأمنية حول القضايا المشتركة^١.

نتائج الدراسة وتوصياتها:

حاولت الدراسة تتبّع المتغيّرات العالمية التي أثّرت على مبدأ السيادة، وربطها بتغيّر خصائص ذلك المبدأ وتأثيره على وظائف الدولة وأدائها لأدوارها، ويمكن أن نخلص إلى أن تغيّر مبدأ السيادة يرتبط

^١ جمال منصور، مرجع سابق. <http://democracy.ahram.org.eg/>

ارتباطاً طردياً بتطور المتغيّرات العالمية وتأثيرها على العلاقات الدولية، فكلما زادت تلك التطورات وتنوعت ضغوطها في العلاقات الدولية تغيّر مفهوم السيادة وأهميته، فلم تعد السيادة بمفهومها الويستفالي الصلب هي القائمة، بل أصبح هناك مفاهيم السيادة المرنة، وتدويل السيادة، والسيادة الدولية، والسيادة المقيدة.. وغيرها من المفاهيم التي تعكس تغيّرات في طبيعة وخصائص السيادة نفسها، أما تأثير تلك المتغيّرات فيكون تأثيراً عكسياً على أهمية مبدأ السيادة، كما تخلص الدراسة إلى أن وظائف الدولة وأدوارها تتأثر أيضاً بتغيّر مبدأ السيادة، فكلما تغير مبدأ السيادة تغيرت وظائف الدولة، سواء تراجع دورها في بعض الجوانب، أو تطور دورها في جوانب أخرى مع اختلاف شكل هذا الدور.

وقد خلص البحث إلى أن هناك تأثيراً للمتغيّرات الدولية على سيادة الدولة، وقسم تلك المتغيّرات إلى ثلاث حزم أساسية، شملت الحزمة الأولى مبدأ الأمن الجماعي، ومجموعة المفاهيم المرتبطة به مثل مفهوم السيادة الدولية، ونظام المساءلة الدولية، التي عملت على تقويض مفهوم "السيادة" القديم بمعناه الويستفالي، وخاصة جانب "الإطلاق" فيه، وأصبحت سيادة الدول مرهونة بتحقيق الأمن الجماعي، ومثل مفهوم الأمن تحدياً واضحاً لمفهوم السيادة، ومع تصاعده وارتباطه بالسلم الدولي، ظهر اتجاه متصاعد لتحجيم السيادة من أجل مصالح السلم والأمن الدوليين.

أما الحزمة الثانية فكانت مجموعة الفواعل من غير الدول، ومجموعة المفاهيم المرتبطة بها مثل مفهوم الاعتماد الدولي المتبادل، والفوق قومية، والعولمة، وغيرها من المفاهيم التي عملت على إزاحة الدولة من مكانتها الرئيسية كفاعل وحيد في العلاقات الدولية، وأفرزت فواعل زاحمتها في ممارستها لوظائفها، وبرغم كونها لا تتمتع بالسيادة أو بصفة الدولة، إلا أنها أثرت بشكل فعال في مجريات العلاقات الدولية، وعلى مكانة الدولة وسيادتها، عبر موجتين من التطورات؛ بدأت بالمساومة على

وظائف الدولة وقبولها كشريك، وتطورت إلى الاختراق الموازي للدولة ولعب منافس لها في أدوارها الأساسية.

كما تطرقت الدراسة إلى الحزمة الخاصة بتطور القانون الدولي الإنساني، ومجموعة المفاهيم المرتبطة به مثل مفهوم المحاسبية، ومفهوم التغيير الجذري ومفهوم الحرب غير المتماثلة، التي ساهمت بدور بارز في تقليص مبدأ سيادة الدول، والتضييق من فاعلية نطاقه، وتبرير مناخ جديد للأمم المتحدة للتدخل في صميم السلطان الداخلي للدول لفرض احترام حقوق الإنسان على نطاق عالمي واسع، عبر اعتماد مجموعة من الإعلانات والاتفاقيات والقرارات الدولية الملزمة، التي تشكل منها الجانب الموضوعي لقانون حقوق الإنسان، وكذلك إنشاء مجموعة من الآليات الدولية للحماية سواء المذكورة في الميثاق أو المنبثقة عن الاتفاقيات الدولية المعنية بحقوق الإنسان.

وعرض البحث الرؤى المتعددة التي طرحها المفكرون والباحثون، بشأن مستقبل مفهوم السيادة في ضوء متغيرات العولمة، ومن أهم تلك السيناريوهات: اختفاء السيادة، والحكومة العالمية، والتفكيكية والنسبية، وأخيرا استمرارية دور الدولة ولكن بعد تطويعه بما يتناسب والأوضاع والظروف الدولية المستحدثة.

كما تطرقت البحث إلى التغييرات التي حدثت في وظائف الدولة نتيجة تغيير مفهوم السيادة، وقد تم تناول مجموعة الوظائف الجديدة للدولة، وقد أشار البحث إلى أن مفهوم الوظائف الجديدة لا يتوقف على بروز مهام جديدة لم تكن معروفة من قبل، وإنما يشمل الوظائف التي يتغير مفهومها، أو التي ازدادت أهميتها النسبية إضافة، إلى الجانب المتعلق بالآليات الجديدة لإنجاز بعض هذه الوظائف.

والمواقع أن التطور التكنولوجي، وإن كان قد خلق إشكاليات وقضايا جديدة للدولة المعاصرة، إلا أنه وفر العديد من الآليات التي يمكن من خلالها أن تقوم بوظائفها، وأصبح هناك ضرورة لتوفير البنية الأساسية اللازمة لاستخدام وسائل التكنولوجيا الحديثة في المجال السياسي وفي شتى

المجالات الأخرى في المجتمع، ولا صحة لبعض الادعاءات بزوال الدولة أو تراجع أهميتها، بل تؤكد أهمية الدولة ككيان له سيادة ووظائف تتكيف و التطورات العالمية بما يتوافق و المتطلبات الدولية الجديدة، فعرض البحث لجموعتين من وظائف الدولة، مجموعة من الوظائف المرتبطة بطبيعة الدور الذي تقوم به الدولة، التي تشمل وظائف الدولة بوصفها صاحبة السيادة والسلطان، والتي أشار البحث إلى أنه بالرغم من التغيير الذي طرأ على مفهوم السيادة الكلاسيكي، إلا أن الدولة ما زالت تمارس سيادتها وسلطاتها بشكل أو بآخر في أدائها لوظائفها، وخاصة فرض الأمن وحماية الممتلكات، ومجموعة الوظائف الخاصة بالدولة بوصفها إطاراً نظامياً، التي عكست تراجع دور الدولة من كونها الفاعل الأوحد إلى كونها أحد الفواعل الأساسية في العلاقات الدولية، وانعكاس ذلك على ضرورة قيامها بتنظيم علاقاتها مع الفواعل الدولية الأخرى، بما يؤدي إلى زيادة قدرتها وكفاءتها في التعامل مع هؤلاء الفاعلين، وبما يساعدها على زيادة قدرتها لاستيعاب المتغيرات النابعة من هؤلاء الفاعلين والمؤثرة عليها.

أما المجموعة الثانية من وظائف الدولة التي ناقشتها الدراسة، فكانت مجموعة الوظائف النوعية للدولة التي شملت الوظائف الاقتصادية والاجتماعية والأمنية، بما تحمله تلك الوظائف من ملامح جديدة لأداء الدولة لدورها، وفقاً للتغيرات العالمية الحديثة، وتداخل العديد من القضايا الدولية والداخلية، وسيادة نظام اقتصاد السوق والمشكلات الأمنية والاجتماعية ذات الطابع المختلف، التي تفرض على الدولة استحداث آليات جديدة لمعالجتها.

ووصل البحث إلى عدة نتائج، تبلور في:

- تعمل كل تلك المتغيرات على تحميل الدولة -وبصورة مستمرة- التزامات دولية، قد لا تتحملها ظروفها الداخلية، كما قد تضعها في صراع مستمر مع نفسها أو مع المجتمع الدولي الواسع الذي تتعامل معه، ومثل هذه الضغوط التي يضعها الخارج على الداخل تخلق

بدورها مصدرا رئيسيا لا يستهان به من مصادر التوتر والتأزم في علاقة الدولة بغيرها من القوى الخارجية، وهو وضع قد تتفاقم أخطاره مع الوقت؛ لتصبح عامل تهديد حقيقي لسلم العالم وأمنه واستقراره.

● أهمية إعادة تعريف دور الدولة في ظل انتشار مفاهيم التدخل الدولي الإنساني، والعولمة، والمحاسبة الدولية وغيرها من المفاهيم، وفي ظل الشروط التي يتطلبها النظام العالمي الجديد، التي تقوم في الأساس على مبدأ الاعتماد المتبادل بين دول وشعوب العالم، مع ضرورة الاندماج الإيجابي والواعي في النظام العالمي الجديد، فالتطورات العالمية بالنسبة للدول الأقل تقدما تعني مزيدا من التحديث، ومن ناحية أخرى، لا يمكن أن يتم التحديث بدون دور فاعل للدولة، وإذا كانت بعض وظائف الدولة سوف تتأثر بفعل التطورات الحديثة، فإن هذا لا يعني أبدا أن الدور التحديثي للدولة يمكن الاستغناء عنه، ولكن على العكس سوف تقوى الدولة من خلال ترشيد دورها، ليس فقط لضبط الأداء الاقتصادي أو تنظيم تفاعلات السوق، وإنما -قبل ذلك- لدفع المجتمع على طريق التحديث، وهو دور لا يمكن أن ينازع الدولة فيه أي طرف آخر، وفي هذا الإطار يخلص البحث إلى أنه يتعين على الدولة الوطنية -خاصة النامية- إذا أرادت ضمان استمراريتها من ناحية، وتحسين مستوى الأداء لديها من ناحية أخرى، أن تبادر إلى القيام بما يأتي:

أ: تطوير التشريعات بما يتلاءم و الأدوار الجديدة، بمعنى مراجعة التشريعات القائمة، بما فيها النصوص الدستورية المنظمة لأدوار الدولة، وذلك في ضوء الأدوار الجديدة، واستحداث تشريعات جديدة تستوعب معطيات اقتصاد السوق في المجالين الاقتصادي والسياسي.

ب: إعادة رسم السياسات التي تمكّن الدولة من المنافسة في الأسواق الداخلية والخارجية، وذلك في خضم التكتلات العالمية، مع تبني سياسات رشيدة تتوخى المواءمة بين المتغيرات الإقليمية والعالمية من جهة، والمصالح الوطنية من جهة ثانية.

ج: إعادة تنظيم الأجهزة الحكومية المختلفة، بما ينطوي عليه ذلك من تدعيم بعض الأجهزة وتحويل الأخرى، وإعادة تنمية وصياغة التفاعلات والعلاقات بين هذه الأجهزة من ناحية، ثم بين الأجهزة والجماهير والمؤسسات التي تتعامل معها من ناحية أخرى.

د: بلورة رؤى ومفاهيم استقلالية جديدة تحافظ على جوهر السيادة ولا تقف عند أشكالها، التي عادة ما تكون عرضة للتبدل والتغير.

هـ: تبني بعض القيم الثقافية التي تؤهل مؤسسة الدولة للتعامل مع القضايا التي لم تكن واردّة من قبل فعلى سبيل المثال، لابدّ من حرّية أكبر في اتخاذ القرارات، هذه الحرية تفترض توفر قيم الثقة، سواء الثقة في الذات أو في الآخرين. وقيم المنافسة التي تقوم على التعاون والتكامل.

و: دفع وتشجيع روح المبادرة في الطريق الذي يحقق التكامل بين الدولة والمجتمع المدني، وغرس وتطوير قيم إنسانية مثل قيم التسامح وقبول الرأي الآخر والتعايش مع الآخرين.

• إزاء المتغيّرات الدولية الكاسحة، فإن على الدول أن تتحول - شاءت أم أبت - عن تفسيرها السابق لمفهوم السيادة، وأن تنتقل بهذا المفهوم من الإطلاق إلى التقييد، وأن تعترف بأن هذه السيادة أصبحت مرنة ونسبية تماما وتتجه إلى التناقص والتآكل التدريجي، وأن ممارسة الدولة لسيادتها يجب أن تستند إلى درجة معقولة من التوافق مع الخارج وليس الاصطدام به أو التصارع معه، وهو ما يجعل منها سيادة محكومة بإرادة دولية أعلى وأقوى منها، وتتم لغاية أبعد منها، ولكن هذا لا يعني أن ترضخ الدولة في قراراتها للخارج أو أن تتخلى عن

استقلاليتها، وانما يعني المرونة في التعامل مع المتغيرات الدولية الحديثة، والفهم الصحيح لطبيعة التطور الخاص بمبدأ السيادة.

قائمة المصادر والمراجع:

١: المراجع العربية:

الكتب:

- ١ - "العولمة والدولة" في: أسامة أمين الخولي (محرر) العرب والعولمة، جلال أمين، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، دت).
- ٢ - إصلاح الأمم المتحدة في ضوء المسيرة المتعثرة للتنظيم الدولي، د. حسن نافعة، (بيروت: الدار العربية للعلوم، ٢٠٠٩م).
- ٣ - أصول العلاقات الدولية: اطار عام، د. اسماعيل صبري مقلد، (جامعة أسيوط: كلية التجارة، ٢٠٠٨م).
- ٤ - أمريكا والتدخل في شئون الدول: مرحلة ما بعد الحرب الباردة، صفاء خليفة، (القاهرة: دار العين للنشر، ٢٠١٠م).
- ٥ - التنظيم الدولي، د. محمد سامي عبد الحميد، (الإسكندرية: دار المطبوعات الجامعية، ٢٠٠٢م).
- ٦ - سيادة الدول في ضوء الحماية الدولية لحقوق الإنسان، باسيل يوسف باسيل، (أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، ٢٠٠١م).
- ٧ - عالم بلا سيادة: الدول بين المسؤولية والمراوغة، برتران بادي، ترجمة، لطيف فرج (القاهرة: مكتبة الشروق، ٢٠٠١م).
- ٨ - العلاقات الدولية، ريمون حداد، (بيروت: دار الحقيقة، ٢٠٠٠م).

- ٩ - العولمة في ميزان الفكر: دراسة تحليلية، عاطف السيد، (الإسكندرية: مطبعة الانتصار، ٢٠٠١م).
- ١٠ - العولمة والتنمية العربية من حملة نايلون إلى جولة الأوروغواي، جلال أمين، (١٧٩٨ - ١٩٩٨م)، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩م).
- ١١ - العولمة: دراسة في المفهوم والظاهرة والأبعاد، ممدوح محمود منصور، (الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة، ٢٠٠٣م).
- ١٢ - الفضاء الإلكتروني والرأي العام..تغير المجتمع والأدوات والتأثير، سلسلة قضايا، عادل عبد الصادق، (القاهرة: المركز الدولي للدراسات المستقبلية والاستراتيجية، مارس ٢٠١١م).
- ١٣ - مبدأ السيادة الوطنية ونظام الحماية الدولية لحقوق الإنسان، محمد عوض الغامري، رسالة دكتوراه (جامعة القاهرة: كلية الحقوق، ٢٠٠٩م).
- ١٤ - مبدأ السيادة والتدخل الدولي، محمد صالح عبد الله باسردة، رسالة ماجستير (جامعة الدول العربية: معهد البحوث والدراسات العربية ٢٠٠٣م).
- ١٥ - المدخل إلى علم السياسة: في الدولة والفكر السياسي، د. محمود إسماعيل محمد، (الجزء الأول) (القاهرة: العشري، ٢٠٠٨م).
- ١٦ - مفهوم العالمية في التنظيم الدولي المعاصر: دراسة في العلاقات الجدلية لمبدأ المساواة في السيادة وفلسفة الحكومة العالمية، رسالة دكتوراه، جاسم محمد زكريا، (جامعة عين شمس: كلية الحقوق، ٢٠٠١م).
- ١٧ - مقدمة في العلوم السياسية، د.عبد الخبير محمود عطا محروس، (جامعة أسيوط، كلية التجارة، ط٤، ٢٠٠٨م).

١٨ - الوسيط في القانون الدستوري، د. آدموند رباط، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧١م).

الدوريات:

- ١ - "الحرب غير المتماثلة بين الولايات المتحدة والقاعدة"، أحمد عبد السلام، مجلة السياسة الدولية، (العدد ١٤٧) يناير ٢٠٠٢م.
- ٢ - "العولمة والسيادة: إعادة صياغة وظائف الدولة"، د. محمود خليل، كراسات استراتيجية (العدد ١٣٦) السنة الرابعة عشرة، فبراير ٢٠٠٤م.
- ٣ - "الوظائف الجديدة للدولة في عصر العولمة"، محمد سعد أبو عامود، مجلة الديمقراطية، (عدد ٣) يوليو ٢٠٠١م.
- ٤ - "إعادة نظر في دور الدولة في التنمية الاجتماعية - الاقتصادية"، عاطف قبرصي، مجلة المستقبل العربي، (عدد ٢٨٢) السنة ٢٥، أغسطس ٢٠٠٢م.
- ٥ - "الدور الاجتماعي للدولة: انحسار أم استمرار؟"، أماني مسعود مجلة الديمقراطية، (عدد ٣) صيف ٢٠٠١م.
- ٦ - تطور الأطر المؤسسية للاتحاد الأوروبي، محمود الإمام محمد، منشورات المنظمة العربية للتنمية الإدارية، ١٩٩٨م.
- ٧ - التطورات الدولية الراهنة ومفهوم السيادة الوطنية، سلسلة بحوث سياسية، د. أحمد الرشيدى، مركز البحوث والدراسات السياسية، (عدد ٨٥) ١٩٩٤م.
- ٨ - ثورة في الشؤون الدولية، د. محمد قدرى سعيد، قراءات استراتيجية (العدد الثالث) مارس ٢٠٠١م.
- ٩ - عصر حقوق الإنسان بامتياز، د. بطرس بطرس غالي، مجلة السياسة الدولية (العدد ١٧٥) المجلد ٤٤، يناير ٢٠٠٩م.

- ١٠ - مابعد الدولة: متطلبات فهم الموجة الجديدة للفاعلين من غير الدول، د. خالد حنفي على، ملحق مجلة السياسة الدولية (العدد ١٩٢) المجلد ٤٨، ابريل ٢٠١٣م.

أبحاث غير منشورة:

- ١ - "النظام العالمي ومستقبل سيادة الدولة في الشرق الأوسط"، حسن رزق سلمان عبدو، رسالة ماجستير (فلسطين، جامعة الأزهر: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠١٠م).
- ٢ - الإستراتيجية الأمنية تجاه العراق وخلفيات الاتفاقية الأمنية، خليل حسن، مقدمة إلى مؤتمر "العراق والاتفاقية الأمنية الأمريكية العراقية" (بيروت: مركز باحث للدراسات، ٢٤-٢٥/٥/٢٠٠٩م).

مصادر أخرى:

- ١ - "الدولة في عصر العولمة: رؤية من المنظار الوظيفي"، جمال منصور، مجلة الديمقراطية من موقع: <http://democracy.ahram.org.eg/>
- ٢ - "الصومال والخروج إلى الدوام"، هشام عبد العزيز، مجلة الخليج ٢٦-٨-٢٠١٢، من موقع: <http://www.alkhaleej.ae/portal/>
- ٣ - التدخل الإنساني من قبل الأمم المتحدة: ليبيا نموذجاً، خدر شنكالي، دوغات كوم ١١-٩-٢٠١١ من موقع: http://www.doxata.com/aara_meqalat/6622.html
- ٤ - تطور مفهوم الأمن الجماعي الدولي، عيبر الفقي، جريدة البلاد السعودية، تاريخ النشر ٥/٥/٢٠١٣ من موقع: <http://www.albiladdaily.com/articles>
- ٥ - رقعة الشطرنج: جوزيف ناي يحدد الأبعاد الجديدة للقوة في القرن ال ٢١، إيمان عبد العظيم، مجلة السياسة الدولية، من موقع: <http://www.siyassa.org.eg/NewsContent/5/25/1692>

❖ Books

- 1 – Christopher Hill, "The Changing Politics Of Foreign Policy" (New York: Palgrave Macmillan, 2003).
- 2 – Colin Sparks, "Media and the Global Public Sphere: An Evaluative Approach", in Wilma de Jong, Martin Shaw and Neil Stammers (eds), "Global Activism, Global Media", (London: Pluto Press, 2005).
- 3 – Geoffery R.d. Underhill, Andreas Bieler, And Richard A. higgott (Eds.), "Non–state Actors And Authority In The Global System", (London: Routledge, 2000).
- 4 – James N. Rosenau, "Linkage Politics" (New York: The Free Press, 1969).
- 5 – Jason Bartolomei, William Casebeer, And Troy Thomas, " Modeling Violent Non–State Actors: A summary of Concepts And Methos", (United States: Air Force Academy, Institute for Information Technology Application, November 2004).
- 6 – Karen Hipple, "Democracy By Force: US Military Intervention In the Post Cold War World" (United Kindom: Cambridge University Press, 2000).

- 7 – Kenichi Ohmae, "The End of the Nation State: the Rise of Regional Economies" (New York: Free press paperbacks, 1996).
- 8 – Levitt, Mathew, "Targeting Terror: US Policy Towards Middle Eastern States Sponsors and Terrorist Organization Post September 11", (Washington Institute for Near East Policy, 2002).
- 9 – Phill Williams, "Violent Non-State Actors And National And International Security" (Zurich: Switzerland, International Relation And Security Network(ISN) 2008).
- 10 – Thomas L. Friedman, The World is Flat: A Brief History of the Twenty-First Century (New York: Picador/ Farrar, Straus and Giroux, 2005).

❖ Periodicals

- 1 – Philip Cerny, "Globalisation and Other Stories: the Search for a New Paradigme for International Relations", International Journal, Autuman 1996, (Vol. LI), No. 4.
- 2 – Thomas G. Weiss, "Tangled up in blue: Intervention and Alternatives", Harvard International Review, (Vol. 16) Fall 1993, issue 1.

3 – Yale H. Ferguson, Richard W. Mansbach, "Global Politics at the Turn of the Millennium: Changing Bases of “Us” and “Them” ", International Studies Review (volume 1) issue2, summer 1999.

مقومات نظرية التوازن في أركان الحكم

د. عثمان سعيد العاني

العراق / يلوا

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين وعلى آله وصحبه وسلم أجمعين.. من خلال إلقاء نظرة سريعة إلى تاريخ البشرية نجد أن الدين وما ينتج عنه من فكر يؤثر في حركة التاريخ، ويبقى هو العامل الرئيس المحرك لعجلة التاريخ بما تحمله من تفاصيل وأحداث، فالفكر هو وحدة العلاج الفعلية لمدخلات الثقافة، والأداء هو المخرج العملي لتلك الثقافة.. ولذلك كان تحليل النتائج غاية ما يسعى إليه كل باحث بالنظر إلى مخرجاتها.

وحركة الفكر تستجيب لحاجة العصر ومتطلبات المرحلة، الدافع لها هو فقه الفقهاء وعزم الأمراء.. مستمرة في تقدّمها نحو المستقبل دون أن ترجع إلى الخلف، فتارة تسرع في حركتها وأخرى تتباطأ وقد تتعثر.. لكنها مستمرة في حركتها واضحة في مسارها.

وسعت هذه الدراسة الموجزة إلى محاولة استقراء سريع لخط الزمن الذي سارت به عجلة التاريخ وآثارها وأثرها، للوقوف على معرفة قوانين سيرها، وهي اليوم تكاد تكون متوقفة أو متذبذبة بين دافع للمستقبل أو صاحب إلى الماضي..

وعنوان هذا البحث قائم على ألفاظ متفرقة لها مدلولها الخاص، ومفهومها المركب، وهي تدور حول مقومات نظرية التوازن في أركان الحكم، والتوازن هنا هو ليس المقصود منه هو كون الحكم يخرج متساويا في طرفي قضيته.. بل المقصود منه هو كون الحكم قائم على أسس وأركان جعلت من بنائه بناء مستقيما لا يرى فيه عوجا، ولا يظهر بين أجزائه عيبا يسبب انهيار هذا البناء، أو تشقق في جدرانه.

ولهذا كان من المهم النظر إلى أسس كل قانون يحكم، ومعرفة مدى قوّته وترابطه، ومدى قدرته لاستكمال البناء ودوامه، ولهذا تحاول هذه الدراسة الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- هل شكل الحكم في الدولة الإسلامية هو شكل محدّد، موصوف، مبين، له نظامه الواضح..؟ أم أن شكل الحكم في الدول الإسلامية غير ثابت ولا محدّد، يخضع للمرحلة وطريقة التطبيق.

- ما هي المصلحة المتحققة من خلال تطبيق نظام الحكم في الشريعة الإسلامية، وكيف يتم الوصول إلى تحقيقها، وهل الوسائل تعدّ من قبل الاجتهاد البشري المنضبط بقواعد الاجتهاد أم لا تخضع له، وهي ملزمة بالنص؟

- هل شكل الفتوى في الأحكام المتعلقة بالدولة من حيث طرقها ووسائلها، تأخذ بطرق استنباط حكم الفتوى المتعلقة بالعبادات أو المعاملات؟ أم لها شكل آخر يقوم على بيان ما يتعلق بالحكم وما يلزم منه؟

- هل قواعد أصول الحكم ومقاصده هي عينها قواعد أصول الفقه ومقاصده؟ أم أنها تمثل شيئاً آخر قد يشترك في بعض جوانبه، وقد يفترق بحسب المساحة المراد وصفها ابتداءً، ثم الحكم عليها انتهاءً. وبعد هذه المقدمة ولأجل الإجابة على هذه الأسئلة، جاء البحث متكوّناً من خمسة مباحث وخاتمة، يدور المبحث الأول حول بيان مؤشرات عامة لقراءة نظرية الحكم، والثاني جاء لبيان مقوّمات نظرية التوازن، وبعد قراءة التاريخ وبيان أركان نظرية التوازن، احتاج الأمر لبيان طرق معرفة الأحكام وطرق استنباطها وكيفية صياغة النصوص وهو ما تناوله المبحث الثالث، مع بيان القواعد الحاكمة في ضبط المعاني، فتتجلى عملياً في بيان القضاء وأحكامه وهو المبحث الرابع، وكل هذا وضع لتحقيق مقاصد الحكم في النظام الإسلامي كما جاء في المبحث الخامس، لتخرج الدراسة بنتائج وتوصيات تضمنتها الخاتمة.

١: مؤشرات عامة لقراءة نظرية الحكم:

منهج الحكم في الحضارة الإسلامية يمتاز بكونه منهجا متصلا غير منقطع، فكل مرحلة يمر بها تؤثر في التي تليها، وهي بطبيعتها تتفاعل بالتحدي الذي تواجهه، وتستجيب لهذا التحدي بما يخدم حركة التاريخ، وحاجة الواقع، مع استشراف للمستقبل..

ويمكن إجمال بعض الملاحظات حول هذه المؤشرات بالنقاط الآتية:

١:١: المنهج المعرفي لنظرية الحكم في الحضارة الإسلامية قائم على وحدة المصدر، وإعمال الاجتهاد في الحوادث ضمن قواعد ضابطة لذلك الاجتهاد، وهو أيضا منهج تراكمي يجمع نتاج الأمة، وهو تكاملي يزيد من قدرة هذا البناء على استيعاب المستجدات، فإذا قصر هذا البناء عن استيعاب مرحلة تاريخية ما، فلا يعني أن هذا القصور نابع عن ضعف في أساسه، بل هو قصور وضعف فقهاء تلك المرحلة على استكمال البناء.

وبناء التصور يكون بقراءة وتحليل حركة تأليف العلوم وتطورها، مع قراءة كل مرحلة ومعرفة تأثيرها بالتي قبلها، وأثرها في التي تليها.

فعلم أصول الفقه والقواعد الفقهية والسياسية الشرعية تطورا بحسب دواعي الحاجة ومتطلبات العصر، فيمكن تدوين قصة حياة كل علم منذ ولادته وحتى يومنا هذا من خلال رصده تطوره الذي جاء وفقا للحاجة^١.

^١ ينظر: بحث (الأحناف والمنهجية الفقهية) عثمان سعيد العاني، حيث بينا فيه كيف تطور منهج الأحناف خاصة والفقهاء عامة مع تطور حاجة العصر. ومتطلباته. *Islam Hukuku Arařtırmaları Dergisi*, 19, s. 355-371. وينظر أيضا: مورتسكي: هرلد، بدايات الفقه الإسلامي.

١:٢: أغلب من يكتب ويقنن للنظم السياسية يتحدث عن شكلين من أشكال الدولة هما الدولة الدينية^١ والدولة العلمانية (بمفهومها الديمقراطي المعاصر)^٢، فهل نظام الحكم في الإسلام هو ديمقراطي أم ديني؟

والجواب عن ذلك: يكمن في الخروج من هذين النظريتين الخاصتين بثنائية تصوّر الدولة إلى نظرية ثالث هي نظرية الدولة الإسلامية بمفهومها الشوري، وعليه فلا نجعل من الأنموذجين السابقين حكماً على الأنموذج الإسلامية في الحكم، بل كل النماذج الثلاثة تحتكم لقيمة العدل وقيمة الحرية والحفاظ عليها..

١:٣: ولهذا فنظام الحكم في الإسلام هو نظام قائم على سيادة الشرع، ومقاصد الحكم من التشريع هو غايته ومطلبه، والكيف (شكل الحكم) الذي يربط بين مصدرية الشرع وتحقيق المقاصد هو خاضع لدور الفقهاء وعلماء الشريعة من أهل الاختصاص في القانون، ودور أصول الفقه وقواعد التشريع هو آلة المجتهد لتحقق الكيف بما يخدم ركن الشورى، مع الأخذ برأي أهل الاختصاص^٣، وهذا هو

^١ ينظر: لوبون: غستاف، روح السياسة، ترجمة عادل زعير، وقد نقد الدولة الدينية، باعتبار النظام الديني (الثيوقراطي) نظاماً مستبداً ص ٢٢٧ تحت عنوان الاضطهاد الديني.

^٢ ينظر: حمادي: الدكتور شمran، النظم السياسية، الكيالي: الدكتور عبد الوهاب - رئيس التحرير، وآخرون، موسوعة السياسة، الجزء ٢، الديمقراطية ص ٧٥١، والدكتاتورية ص ٦٨٤ وما بعدها، والدولة ص ٧٠٢-٧٠٦، والعلمانية الجزء ٤ ص ١٧٦ وما بعدها.

^٣ القانون الأساسي للدولة العثمانية، الصادر عام: عام ١٢٩٣هـ الموافق ١٨٧٦م، ص ٢٢، المادة ١١٧.

الفرق بين الديمقراطية من حيث المفهوم ونظام الشورى، فالديمقراطية تساوي بين الأفراد وهذا عيب أفرد له منتسكيو بابا تحت اسم (فساد الديمقراطية)^١.

٤:١: من خلال ما سبق يتضح بأننا أمام نظام ثالث في حكم الدولة يتمثل بنظام الحكم في الإسلام، وهذا النظام قد طُبّق منذ عصر الخلافة الراشدة وإلى نهاية الخلافة العثمانية بأشكال متفاوتة.

وليس ذلك بغريب فمن يقرأ التاريخ يعرف ذلك، ولا ندعي العصمة لمنظومة الحكم فهي تخطأ وتصيب، وحركة الفقه هي تقنين وترشيد وبيان تشريع لتصحيح مسار الدولة، فالربط بين حركة التاريخ من جهة وتطور التدوين الفقهي من جهة أخرى يجعل الصورة واضحة. فقد يكون الأنموذج التطبيقي ذا مستوى رفيع وذا سمو كما في زمن سيدنا أبو بكر الصديق وسيدنا عمر بن الخطاب، وقد ينخفض بما لا يؤثر على رقيه في زمن سيدنا عثمان، والذي شهد زمانه توسع الدولة بشكلها العظيم من فتح واستكمال البناء التأسيسي لمنظومتها ومؤسساتها، وقد يمر بتحدي يتطلب تجاوز الصعوبات

^١ ينظر: منتسكيو، روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتر، حيث يقول: لا يفسد مبدأ الديمقراطية بضياح روح المساواة فقط، بل يفسد بالإفراط في انتحال مبدأ المساواة أيضًا؛ وذلك لأن كل واحد يريد أن يساوي من اختاره ليتولى أمره، وبما أن الشعب لا يطبق بذلك ما يفوضه من السلطة فإنه يود أن يصنع كل شيء بنفسه، وأن يتشاور عن السّنات وأن ينفذ عن الحكام وأن يجرّد جميع القضاة.

تعود الفضيلة غير موجودة في الجمهورية، ويريد الشعب أن يقوم بوظائف الحكام، ويعود غير موقر لهم إذن، وتعود مناقشات السّنات غير ذات وزن، ويعود أعضاء السّنات، ومن ثم الشيوخ، غير مكرمين إذن، وإذا ضاع احترام الشيوخ عاد الآباء غير محترمين، وعاد الأزواج غير أهل للرعاية والسادة غير أهل للإطاعة، وجميع الناس ينتهون إلى حب الفجور ويتعبد عسر القيادة كما يتعبد عسر الإطاعة، ولا يخضع النساء والأولاد والعبيد لأحد، وتفقد بذلك الأخلاق وحب النظام ولا تبقى الفضيلة. الجزء ١، ص ٢٦٩.

وذلك ما حدث فعلا في زمن سيدنا علي رضي الله عنهما جميعا. لذا فالنظر إلى جوانب العلاقة بين المنتج الفكري من جهة والأثر الحضاري لهذا المنتج من جهة أخرى، يرسم لنا شكل الحكم من خلال الجرد السريع لتلك المعطيات ومعرفة الأثر.

فالقوف على عوامل القوة الدافعة لتلك الحركة وتحليلها، واستنباط القواعد والقوانين التي قامت عليها النظرية الفقهية التطبيقية، هي غاية مرجوة وهدف معتبر.

٥:١: صفة الدولة الدستورية هي مؤشر تدل على كون الدولة هي دولة قانونية، فهل كان نظام الحكم في الحضارة الإسلامية قريبا من صفة كونه دولة دستورية تحكم بمؤسسات واضحة؟ والجواب يكمن في قراءتنا لمفهوم الدولة الدستورية القائمة على إقرار العرف الغالب في الدولة، وتحويله إلى نص معتبر، كما كان لدور المشرعين (الفقهاء) أثره في تقنين الأحكام كحكم فقهي موجه للمجتمع ليكون ملزما في القضاء.

فغياب النص المجموع كما دة مبوبة بشكل منتظم مجموع كما هو حال الدستور، الذي لم يُعرف في تاريخنا، لا يعني غياب مضمون الحكم العادل ونظامه. وابتغاء العدل ظاهر في الحضارة الإسلامية، فشواهد التاريخ المدون تؤكد ذلك مثل وثيقة المدينة المنورة^١، وما قام به سيدنا عمر بن الخطاب من فصل بين القاضي والوالي، وهو سبق في حضارتنا للفصل بين السلطات^٢، فكل ما دون معتبر في

^١ ينظر: ابن هشام: عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، أبو محمد، جمال الدين، السيرة النبوية لابن هشام، الجزء ١، ص ٥٠١؛ وقد كتب الدكتور جاسم محمد راشد العيساوي حول الوثيقة النبوية، موثقا ومحققا ومبيننا لأحكامها، ينظر: الوثيقة النبوية والأحكام المستفادة منها.

^٢ ينظر: رسالة القضاء إلى أبي موسى الأشعري، رواه البيهقي: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُشْرُو جردى الخراساني، أبو بكر البيهقي، السنن الكبرى، الجزء ١٠، ص ٢٥٢ وما بعدها، برقم: ٢٠٥٣٧؛ ابن الأثير: عز الدين

الفقه، بينما حركة التاريخ البشري لم تشهد مثل هذا النوع من التدوين إلا في العصر الحديث بعد الثورة الفرنسية، ولم تكن الدولة العثمانية بمعزل عن قراءة المتغيرات، فبدأ تقنين القوانين الدستورية بشكل مبكّر، ويقدر ما يحقق المصلحة، مما دفع علامة بغداد المفسر أبي الثناء الألويسي، إلى الكتابة في ذلك^١.

فالتدوين في حضارتنا الإسلامية يميّز بكونه تدوينا واقعيا ميدانيا، بعيدا عن الفلسفة المتكلفة أو الفكر الحالم، وغالب ما نجده أن الفقهاء يتكلمون عن إجراءات تفصيلية تخصّ الحكم والحاكم والقضاء والاقتصاد والمعاهدات، فهذه الأمور هي مادة الحكم في النظم المعاصرة، والتي يقوم عليها الدستور.

ومن ينتقد نجده يركز على وجود نصّ دستوري وكأنّ النصّ المجموع هو الغاية، وليس بوسيلة...!! مدعيا أن هناك إجمالا لم يفسّر، وعدم بيان في بعض النصوص الفقهية الخاصة بالحكم، وجوابه أن هذا الإجمال موجود في موادّ الدستور الولايات المتحدة الأمريكية، فهو ينحو منحى الإجمال في موادّه، ويترك التفسير بحسب تخصص السلطات التشريعية، فعدد مواد الدستور الأمريكي لا تزيد عن سبع مواد، بينما التعديل عليه استمر ليصل إلى ستة وعشرين تعديلا، أحيانا تضمنت بعضها تعديلات لست فقرات مثل التعديل ذي الرقم عشرين^٢.

أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، الكامل في التاريخ، الجزء ٢، ص ٤٤٩.

^١ ينظر: تعليق الشيخ محمد بهجت الآثري حيث ذكر حيث كتب بحثا بحث هو (القانون والشرع)، الالوسي: شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الجزء ١٤، ص ٢١٤ وما بعدها؛ آق كوندز، الأستاذ الدكتور أحمد، أوزتورك: الأستاذ الدكتور سعيد، الدولة العثمانية المجهولة، ص ٤٣٥.

^٢ ينظر: جامعة منيسوتا، مكتب حقوق الإنسان.

كما أن هناك من ينتقد بأن الفقهاء تركوا بعض جوانب الحكم خاضعا للعرف بما لا يخالف نصا صريحا، بينما نجد مثل هذا العرف بترك التدوين معتبراً في بعض الدول^١، مثلا في المملكة المتحدة لا يوجد دستور أصلا، بل توجد أعراف دستورية تستند إلى مصادر محددة^٢.

^٢ ينظر: البياتي: الدكتور منير، الدولة القانونية والنظام الإسلامي دراسة دستورية شرعية وقانونية، ص ٦٧ وما بعدها.
^١ وليان ذلك يتعين الرجوع إلى ثلاثة مصادر مختلفة لمعرفة هذه الأحكام، وهي:
^١ القوانين الصادرة من البرلمان وتسمى (ومثالها : قانون الحقوق الصادر عام ١٦٨٩ ، قانون توارث العرش الصادر عام ١٧٠١ ، قانون البرلمان الصادر عام ١٩١١ والمعدل عام ١٩٤٩ ، قانون تسجيل الأحزاب السياسية الصادر عام ١٩٩٨ ، قانون حقوق الإنسان الصادر عام ١٩٩٨ ، قانون مجلس اللوردات الصادر عام ١٩٩٩ ، قانون الإصلاح الدستوري الصادر عام ٢٠٠٥ ،
^٢ القانون العام أو المشترك (وهو قانون إنجليزي قديم وغير مكتوب ، يعتمد أساساً على العرف والعاد والقرارات والسوابق القضائية .

^٣ الاتفاقات والتقاليد الدستورية (وهي عبارة عن قواعد وممارسات وتفسيرات اكتسبت مع مرور الزمن صفة ملزمة للسياسيين ، والأمثلة عليها كثيرة جداً، منها أن التاج ملزم بتعيين زعيم حزب الأغلبية كرئيس للوزراء، وأن البرلمان يجب أن يعقد على الأقل مرة في السنة، وأن الوزير الذي فقد ثقة مجلس العموم يجب أن يتقدم باستقالته، وأن الملك أو الملكة لا يحق له الاشتراك في اجتماعات مجلس الوزراء ... إلخ) .

' Prof. Dr. Helmut Weber :Guards the Constitution؟،English version of a paper delivered on 22 October 1999 at the Centre for British Studies, Humboldt University Berlin, Colloquium of the Graduiertenkolleg "Das neue Europa Barnett ، H. (2005). (Constitutional and Administrative Law .(الطبعة ٥). London: Cavendish .
"Conversely, "A written constitution is one contained within a single document or a {finite} series of documents, with or without amendments," id

نقلا عن موقع: الموسوعة الحرة / ويكيبيديا.

٦:١: الحكم في الإسلام لا يغفل الجانب الروحي الضابط للأخلاق، فتكون الرقابة الذاتية على النفس مساندة لهذا النظام، والحكم والقضاء هما الرقيان على الناس، ودور السلطان هو رعاية دين الناس وأخلاقهم وحماية حقوقهم.

وفي ذلك يقول ابن المعتز: (فساد الرعية بلا ملك كفساد الجسم بلا روح، وقال بعض البلغاء: السلطان زمام الملة ونظام الجملة وجلاء الغمة ورباط البيضة وعماد الحوزة، وقال آخر السلطان: يدافع عن سواد الأمة بياض الدعوة)^١.

ولهذا بين الجويني المعاني النفسية المتعلقة بطبيعة الحكم حيث قال عن بيان الغرض من وجود الإمام: (إذا تبين الغرض من نصب الإمام، لآح أن المقصود لا يحصل إلا بذي كفاية ودراية، وهداية إلى الأمور، واستقلال بالمهمات، وجرّ الجيوش، لا يزعه خور الطبيعة عن ضرب الرقاب أو ان الاستحقاق، ولا تحمله الفظاظة على ترك الرقة والإشفاق. ثم لا يكفي أن يسمى كافيًا، فربّ مستقلّ بأمر قريب لا يستقلّ بأمرٍ فوقه، فلتعتبر مقاصد الإمامة، وليشترط استقلال الإمام بها. فهذا معنى النجدة والكفاية)^٢.

وقد أدرك الغرب هذا المعنى فكتبوا عن روح القانون، فمصطلح روح القانون أو روح الشرائع لمنتسكيو المفكر الفرنسي المشهور^٣، وكذلك مصطلح روح السياسية لغستاف لبون^١، من المصطلحات التي تعدّ مما يفتخر به النظام الغربي، الذي يتخذ من مفهوم علمنة الدولة منهجاً..

^١ ينظر: القلعي: أبو عبد الله محمد بن علي بن الحسن الشافعي، تهذيب الرياسة وترتيب السياسة، ص ٩٧.

^٢ الجويني إمام الحرمين: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، أبو المعالي، ركن الدين، الغياثي = غياث الأمم في التياث الظلم، ص ٩٠.

^٣ ينظر: منتسكيو، روح الشرائع، ترجمة عادل زعير.

لكننا نجد أن علماء الأمة في الحضارة الإسلامية أسسوا لطرق تفعيل روح القانون وروح السياسية، ومن أراد أن ينظر ذلك يجده في ثنايا ما كتبه أبو يوسف في كتاب (الخراج)، كقانون ضابطٍ للاقتصاد غايته تحقيق العدل.. جاعلاً من مقدّمته مقدّمة تربوية فيها تذكير للخليفة بالعدل بين الرعية، والتخويف من الحساب يوم القيامة^٢ كما يوصي الخليفة بوصايا عملية تطبيقية في حكمه، فيُملي عليه ما يجب عليه فعله في أرض السواد وصفة الولاة عليها، وفي أهل الذمة وفي دورهم، وفيمن يعبد الأوثان وغيرهم، إلى غير ذلك من وصايا^٣

لا يفسد مبدأ الديمقراطية بضياح روح المساواة فقط، بل يفسد بالإفراط في انتحال مبدأ المساواة أيضاً؛ وذلك لأن كل واحد يريد أن يساوي من اختاره ليتولى أمره، وبما أن الشعب لا يطبق بذلك ما يفوضه من السلطة فإنه يود أن يصنع كل شيء بنفسه، وأن يتشاور عن السّنات وأن ينفذ عن الحكام وأن يجرّد جميع القضاة. تعود الفضيلة غير موجودة في الجمهورية، ويريد الشعب أن يقوم بوظائف الحكام، ويعود غير موقر لهم إذن، وتعود مناقشات السّنات غير ذات وزن، ويعود أعضاء السّنات، ومن ثم الشيوخ، غير مكرمين إذن، وإذا ضاع احترام الشيوخ عاد الآباء غير محترمين، وعاد الأزواج غير أهل للرعاية والسادة غير أهل للإطاعة، وجميع الناس ينتهون إلى حب الفجور ويتعب عسر القيادة كما يتعب عسر الإطاعة، ولا يخضع النساء والأولاد والعبيد لأحد، وتفقد بذلك الأخلاق وحب النظام ولا تبقى الفضيلة. الجزء ١، ص ٢٦٩.

^١ ينظر: لوبون: غستاف، روح السياسة، ترجمة عادل زعيتر.

^٢ ينظر: أبي يوسف، كتاب الخراج، حول نصيحة هارون الرشيد، ينظر من ص ٣ إلى ٧.

^٣ ينظر: أبي يوسف، كتاب الخراج، ينظر: ما ينبغي أن يعمل به في السواد ص ٤٧ و ص ٥٠ حيث يذكر كيف يقسم أمير المؤمنين ما يخرج من أرض السواد، وكذلك: ص ١٠٥ و ١٢٠ و ١٣٨ و ١٢٨ وغيرهم.

كذلك كتب الإمام مالك إلى هارون الرشيد رسالة جاء فيها وصايا عامّة في كيفية التعامل مع الرعية وجاء فيها، وبعضها خاصّ تخصّصه بما يصلح شأنه وحياته الخاصة^١.

٧:١: من يطلع على حركة التاريخ يجد صراعات وانقسامًا في أركانها، والجواب يكمن فيما يأتي:

١:٧:١: لا يمكن حصر مدى أثر نظام الحكم الإسلامي في دائرة ضيقة، دائرة العائلة الحاكمة فقط، وما يهمننا من أيّ نظام هو مخرجات هذا النظام، وأثره على الواقع رغم تحفظ علماء المسلمين على قضية التوريث، وهي الوسيلة العرفية الغالبة في عصرهم، فالخليفة هو أمين على مصلحة الأمة، وليس الأمة أمينة على مصلحته. فالمنهج الصواب ضدّ نظرية التقديس وضد سيف التبخيس، فلا قدسية إلا لنص القرآن الكريم والسنة النبوية، ولا نبخس أي إنسان له حق حتى لو خالفنا في المعتقد والدين.

١:٧:٢: نظرية الحكم في الإسلام تقوم على أساس الحاكم والمحكوم والحكم، فأينما وجد الحق كان الحكم لصاحبه، والحاكم هو يتمثل بمؤسسات الدولة، وليس بشخص الخليفة أو رئيسها، فريئسها هو الجهة المنفذة للحكم وليست هو الجهة الناطقة بالحكم فيما يخص حقوق الناس من أميرهم إلى مأمورهم. ومصدر النطق بالحكم هو السلطة القضائية. وأما السلطة السياسية فمن ضمن اختصاصها حفظ الأمن العام للدولة، وهي مكلفة بتقدير مصلحتها مجملًا، بدليل إذا تغيرت السلطة التنفيذية في مكان ما، لا يؤثّر هذا التغير على مسار الحكم في السلطة القضائي، فمثلا ملوك الطوائف في الأندلس، وحكم المماليك وحرّهم فيما بينهم، والصراع على الحكم في الدولة العثمانية، حينما يستقر الحكم لأحدهم فهو لا يغيّر شكل القضاء وعرف خصمه في قضاء الدولة إلا بما يرتّب المنظومة

^١ ينظر: مالك بن انس، رسالة الإمام مالك بن أنس إلى أمير المؤمنين هارون الرشيد، المجلد ١٣، العدد ٢، يونيو

٢٠٠٥ م، ص ٣٥٥-٤٧٠.

الإدارية للدولة بشكل محدود، لأن مفهوم القضاء والتعليم في النظام الإسلامي يتجاوز دائرة الحاكم وهو يخضع لدور الفقهاء أكثر من خضوعه للسلطان، إلا بقدر إقرار شكل القضاء دون التدخل في مادته، وهذا يفسر لنا مفهوم الدولة وقوتها الذاتية حيث استطاعت هذه المؤسسات أن تستكمل حركتها القضائية والمعرفية وتنتقل من الدولة الأموية إلى الدولة العباسية دون أن تفقد بريقها حتى وإن تباطأت حركتها أو تعثرت، وكذلك استطاعت بناء المجتمع بعد سقوط بغداد عام ٦٥٦هـ، وأن تعيد فتح المدرسة المستنصرية، وإعادة بناء جامع الخلفاء في ٦٧٨هـ، ١٢٧٩م^١.

١:٧:٣: قيمة العدل التي تتمتع بها منظومة الحضارة الإسلامية، جعل منها أنموذجا آمنا لكل صاحب فكر، شرط أن لا تحاول تعطيل أو إرباك منظومة الدولة بمؤسساتها، فقيمة حرية المعتقد أمر واضح في تلك الحضارة وهذا ما أكده الوقع المعاصر، ويشهد له كل من كتب في التاريخ، حيث نجد العديد من الطوائف النصرانية في بلادنا بينما لا نجد لها في بلاد تدين بالنصرانية.

١:٧:٤: غالبا ما يقع الاضطراب في جانب تعيين الحاكم، لكن مؤسسات الدولة الأخرى، التي تتمثل في القضاء وإدارة المجتمع بقيت مستقرة ومستمرة كمنظومة رغم تعدد التحديات وتنوعها، فمثلا من المتفق عليه أن فترة الخلافة الراشدة هي الفترة الذهبية لتطبيق التشريع الإسلامي، وذلك في زمن الخليفة الأول سيدنا أبو بكر الصديق رضي الله عنه، ثم استمرت في زمن سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه، لتنتقل وتفتح الفتوح وتستكمل في زمن عثمان رض الله عنه، وتتجاوز التحديات في زمن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ولكننا لو نظرنا لوجدنا أن ثلاثة من الخلفاء الراشدين استشهدوا فهل هذا دليل على ضعف الدولة؟ والجواب: أن استشهاد الخلفاء الراشدين الثلاثة، وما

^١ ينظر: معروف: الدكتور ناجي، تاريخ علماء المدرسة المستنصرية، القاهرة، الجزء ١، ص ٣٤ وما بعدها؛ السامرائي:

يونس الشيخ إبراهيم، تاريخ مساجد بغداد الحديثة، ص ١٩-٢٠.

أعقبه من تداعيات تخصّ دائرة الحاكم نقل مفهوم أمن الدولة من مركزية الحاكم إلى مسؤولية الأمة. فاضطراب هذا الدائرة الضيقة لم يؤثر كثيرًا على سير حركة التاريخ ببعده الحضاري والمعرفي، فالدولة مستمرة ودور العلماء واضح في تطور حركة الحضارة، وفي ذلك دليل على قدرة المنظومة المعرفية والذاتية للحضارة الإسلامية على بناء نفسها بما لا يؤثر على قيمها ومصداقيتها.

١:٧:٥: لا يمكن اعتبار بعض المواقف التاريخية المسجلة مؤشرا على حكم فقهي، بقدر كونها -في حالة صحة نقلها- موقفا مرحليا لا يحتاج به فقهياً.

وكما يقول العلماء الاستثناء لا يؤسس لقاعدة، فكيف بالشاذ والمنكر. ولهذا لا بد من تقويم الحكم وشكله من خلال ما أفرزه من نظم وقوانين أثرت في المجتمع، فمثلا من تولى دور المعارض في الحكم، هو يفرّق بين المعارضة لشخص الحاكم والمعارضة لنظام الحكم، وخير مثال على هذا سيدنا الحسين رضي الله تعالى عنه، فرغم معارضته لشخص الحاكم ودائرته، إلا أنه يقدر أن هناك دولة تحكم، وتريد نصره الدين فيشارك في الغزوات التي أنفذها معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه، ومنها غزوة القسطنطينية، فرافق أبا أيوب الأنصاري وعددا من الصحابة، فيخوض الغزو والجهاد تحت راية الإسلام لكون ذلك فيه نصره للدين^١.

١:٧:٦: كما لا يمكن اعتبار وجود بعض النصوص الفقهية معتبرة في الطرق الحكمية للدولة، فقد نجد نصّا فقهياً يقوم على دليل ظني الورود، يقابله دليل آخر هو ظني الورود، لكن أيدته الشواهد

^١ ينظر: ابن عساكر: أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، الجزء ١٤، ص ١١١؛ الذهبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، الجزء ٢، ص ٦٢٧؛ المرعشي: نور الله الحسيني، شرح إحقاق الحق، ملحقات الإحقاق تأليف المرجع الديني الكبير العلامة الحجة آية الله العظمى السيد شهاب الدين المرعشي. النجفي المجلد السابع والعشرون باهتمام نجله السيد محمود المرعشي، الجزء ٢٧، ص ١.

الواقعية والتاريخية فيقدم - في تقديري - الثاني على الأول لكون الشاهد التاريخي يؤكد العمل به، مثل كيفية التعامل مع أهل الذمة، كحال النصارى في المدن المعروفة مثل الموصل ودمشق وغيرهما فهم يعيشون في أحياء مثل الأحياء التي يعيش بها المسلمون، وقد شرّعت الدولة العباسية والعثمانية ما يحفظ حقوقهم عبر التاريخ كما في زمن السلطان عبد الحميد الثاني وغيره، وهذا ما أكدّه الدستور العثماني الصادر عام ١٢٩٣هـ الموافق ١٨٧٦م، في مادته (١١) من أن الإسلام دين السلطنة، وعلى السلطنة صيانة حرية جميع الأديان، بشرط عدم إخلالها بالراحة العمومية والعادات التهذيبية^١.

٢: مقومات نظرية التوازن:

تعتمد نظرية التوازن على النظر في الجوانب التي تساهم في تحقيق الأسس التي تقوم عليها نظرية الحكم في الدولة، كما يأتي:

٢:١: الأساس الأول: أن السيادة للشرع، وهو ما يقابل في النظم الديمقراطية والعلمانية أن السيادة للشعب، الذي أناط سنّ القوانين ووضع القواعد والنظم بالبرلمان الذي يمثل الشعب، وفي النظام الإسلامي: السيادة المطلقة في الإسلام هي للشرع الإلهي، ومع كون ذلك معلوم من الدين بالضرورة لدلالة نصوص الشريعة من الكتاب والسنة على ذلك وإجماع الأمة، ومحكمات الشريعة وقواطعها.

٢:٢: الأساس الثاني: أن السلطان للأمة، وأنها مؤسسة للسلطات، وأن الناظر في آيات الذكر الحكيم، ونصوص السنة الغراء يرى بها لا يدع مجالاً للشك أن الحكومة الإسلامية ليس فيها الأمر خاصاً بفرد، وإنما هو للأمة ممثلة في أهل الحل والعقد، وقد دلت المصادر الأصلية والفرعية على ذلك.

٢:٣: الأساس الثالث: أن منهج الحكم في الإسلام هو الشورى، والخوض إنما هو في بيان مجالاتها، ودوائرها، وحكمها، وأنها تتعدد بحسب الحال، مستندين على النظر في أقوال العلماء وباستقراء

^١ القانون الأساسي للدولة العثمانية، الصادر عام: عام ١٢٩٣هـ الموافق ١٨٧٦م، ص ٥.

أحداث السيرة والتاريخ. وتتعدد صور ممارسة الشورى بحسب الحاجة، وما يدخل في تقنين الحكم، وصياغة قواعده^١.

٢:٤: الأساس الرابع: أن التكامل هو أساس العلاقة بين الحاكم والمحكوم، فالعلاقة بينها ليست علاقة موكل ووكيل فقط، بل هي علاقة قائمة على التكامل في ظل سيادة الشرع المعظم، وعلى كل طرف منها واجب تجاه الآخر لا بد أن يقوم به، وهي علاقة متبادلة تحكمها مقاصد الشريعة ومصالحها، مع وجود سلطة قضائية حاكمة على تحقيق التوازن المطلوب بين أركان الدولة دون تقييد حقيقي لها. فالحاكم وكيل عن من وكله، فمن الممكن أن يكون وكيلًا لتنفيذ الحكم، كما من الممكن أن يكون وكيلًا للمظلوم لرفع الظلم^٢.

وقد أفرد ابن سلام بابا جعله تحت عنوان حق الإمام على الرعية، وحق الرعية على الإمام، مفصلاً فيه ومسندا الأدلة لبيان هذا الباب^٣.

٢:٥: الأساس الخامس: إقامة العدل، وحراسة الحريات، ورعاية المبادئ وحقوق الإنسان، فالدولة الإسلامية دولة مبادئ، فهي تقوم عليها وترعاها، وتسعى لتقريرها بالدعوة والجهاد، فلو نظرنا إلى ميثاق حقوق الإنسان لوجدنا أن الشريعة الإسلامية سبقت ذلك الميثاق في تقرير تلك الحقوق ورعايتها، ونجد تلك الحقوق واضحة من خلال ما ذكره القرآن الكريم والسنة النبوية، مع التشريع الفقهي الراعي لتلك الحقوق، مع كيفية الحفاظ عليها.

^١ البياتي: الدكتور منير، الدولة القانونية، ص ٢٣٨-٢٤١؛ آق قندز و أوزتورك، الدولة العثمانية المجهولة، ص ٥٩٨، ومن حيث تطبيقها في الدولة العثمانية: ص ٦٠٠ وما بعدها، وص ٦١٠-٦١٣.

^٢ ينظر المادة (١٨٠٠). حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، الجزء ٤، ص ٥٤١.

^٣ ابو عبيد: القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادي، كتاب الأموال، ص ١٠.

٦:٢: الأساس السادس: وحدة الأمة وواحدية الإمام، فالأمة الإسلامية واحدة، وربها واحد ودينها واحد وقبلتها واحدة، ولا يصح فيها تعدد كراسي الحكم عند القدرة والاختيار، ومستند هذا الأدلة الواردة في الكتاب والسنة ودلالة الإجماع^١. وقد وجدنا لذلك أثره في الدولة الإسلامية عبر التاريخ، فنجد منصب الخلافة واحد باستثناء بعض الفترات التي لا تشكل إلا ظاهرة مستثناة من التاريخ، فنجد الخليفة في بغداد يبايعه السلطان والأمراء في المغرب، وإن وقع الخلاف بين الأمراء والسلطان، لكن مقام الخلافة يعد مانعا لنقل الاضطراب إلى جميع حياة الناس، وقد استطاع الخلفاء العثمانيون أن يحققوا نقلة في مقامة الخلافة ليكون استكمالا للحركة الحضارية عبر تاريخنا، فنجد الخليفة يحكم على ثلاث مائة مليون مسلم باسم الخلافة، وهو سلطان يحكم على ثلاثين مليون داخل الدولة^٢ ونجد أن مقام الخلافة هو الذي يجمع شتات الأمة، ومن ذلك بيعة المغرب للخليفة العباسي، وإرسال السلطان بايزيد للخليفة العباسي المتوكل في القاهرة يطلب منه أن يقر له بلقب (سلطان الروم)^٣.

^١ دلان: الدكتور عطية، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، سلسلة إصدارات الهيئة الشرعية للحقوق والإصلاح، ص ٦٨-١٠٦؛ البياتي: الدكتور منير، الدولة القانونية والنظام الإسلامي دراسة دستورية شرعية وقانونية، ص ٧٦ و ١٦٩ و ١٧٩ و ١٨٦ و ١٨٩؛ وينظر أيضا: غمق: الدكتور ضوء مفتاح، السلطة التشريعية في نظام الحكم الإسلامية والنظم المعاصرة (الوضعية)، حاول تعيين الجهات والأفراد الذين لهم حق التشريع للأمة ص ٣٧-٥٨؛ وكيفية ممارسة السلطة التشريعية، ص ١٠٣-١٤٦.

^٢ القانون الأساسي للدولة العثمانية، الصادر عام: عام ١٢٩٣هـ الموافق ١٨٧٦م، ص ٣ المقدمة، و ص ٤ المادة (٤ و ٥)؛ آق كوندز، أوزتورك، الدولة العثمانية المجهولة، ص ٤٤٣؛ وحول اثر صفة الخلافة ينظر: الشوابكة: الدكتور أحمد فهد بركات، حركة الجامعة الإسلامية، حيث بين نجد كيف أن لسلطان العثماني كيف كان له اثر لكونه خليفة على المسلمين.

^٣ الصلابي: الدكتور علي محمد محمد، الدولة العثمانية - عوَامِل النهوض وأسباب السُّقوط، ص ٦٧.

ويمكننا أن نحدد مظاهر التوازن بين هذه الأسس من خلال ما يأتي:

- العلاقة بين الأساس الأول (السيادة للشرع) والأساس الثاني (السلطان للأمة) تحدد التوازن بين النص والعقل الجمعي.
- العلاقة بين الأساس الثاني (السلطان للأمة) والأساس الثالث (الشورى) تضبط التوازن بين فوضى العقل الجمعي وتقييده، عن طريق إقرار شكل العلاقة بين العقل الجمعي والنص، سواء أكان شرعياً أو عرفياً عن طريق نظام الشورى.
- العلاقة بين الأساس الثالث (الشورى) والأساس الرابع (التكامل) تحقق التوازن بين أركان نظام الحكم، وهما مفسران للركن الثاني المتمثل بالسلطان والأمة.
- العلاقة بين الأساس الرابع (التكامل) والأساس الخامس (إقامة العدل) هي أن الأساس الخامس هو غاية ما يهدف إليه الأساس الرابع، وطرق تحقق الأساس الخامس يقع ضمن دائرة ما يقرّه الأساس الرابع من صور العلاقة والتكامل في النظم الحكمية.
- الأساس الخامس (إقامة العدل) والأساس السادس (وحدة الأمة وواحدية الإمام) هما يمثلان صورة الحكم وكيفيته ومقاصده، والذي يفسر لنا كيفية تحقق الأساس السادس هو الأساس الرابع (التكامل).
- ويمكننا إجمال نظرية التوازن بين الأسس السابقة كما يأتي: أن السيادة للشرع، وأن الأمة هي مكلفة بالاستنباط من الشرع الحنيف لاستنباط الأحكام، معتمدة على منهج الشورى فيما بينها، مراعية عنصر التكامل بين الحاكم من جهة والمحكوم من جهة أخرى، بما يحقق العدل ويحفظ الحقوق، مع الحفاظ على وحدة الأمة ووحدة

الإمام، وبهذا تتكامل صور التأسيس لنظام الحكم، وشكله مقدر من قبل أفراد، لأن نصوص الشرع وُضعت لتحقيق المقاصد والمصالح للناس.

• نظرية الحكم في الشريعة الإسلامية تقوم على الأخذ بمبادئ تحقق التوازن والاعتدال، منها مبدأ النظر إلى الجانب التعبدي وهو يحقق الرقابة الذاتية على الأفراد والمجتمع، والجهة التي تتولى هذا الجانب هي الجهة الخلقية، يقابل هذا المبدأ مبدأ النظر إلى الظواهر دون البواطن، فليس لأحد إشاعة الظن والغيبة والنميمة، والقول بغير دليل، وضابط التوازن بين المبدأ الأول والثاني هو المبدأ الثالث، وهو مبدأ قيام القضاء على الحجة والبرهان، حيث أن السرائر يعلمها الله تعالى، والظواهر يدركها الحكم والقضاء.

والشريعة الإسلامية هي أساس صياغة التشريعات في الدولة، وإعمال العقل الجمعي في استنباط الأحكام هو ضمن التكليف البشري، ويُظهر التوازن بين النظر إلى النص من جهة وفهم مقاصده من جهة أخرى، وهو قائم على إعمال المفهوم بآلة العقل والنظر إلى فحوى المنطوق، لتحقيق الأجوبة على حاجات العصر ومقتضياته.

٣: التوازن في الحكم يتحقق من خلال النظر في النصوص والمعاني، وضبط طرق الاستنباط منها:

وأهمية هذا المبحث تكمن في أن هذه الأدوات تسهم بشكل فعلي في صياغة القوانين ووضع الأنظمة، وتحرير المراد من المواد القانونية والدستورية بما يعرف به الحق من غيره.

٣:١: التوازن بين النص والمعنى: ينقسم علم أصول الفقه إلى قسمين: الأول: مصادر التشريع

وهي: أربعة متفق عليها، اثنان منها أصلية هما القرآن الكريم والسنة النبوية، واثنان منها فرعية وهما:

الإجماع والقياس، والباقي مختلف فيه وهي: الاستحسان والاستصحاب والمصلحة المرسلة وسد

الذرائع والعرف وقول الصحابي وشرع من قبلنا. والخلاف في أغلبها شكلي.

والقسم الثاني هو: طرق الاستنباط، وهو ما يختص النص والمعاني المترتبة على النص، ومنها: ما هو خاص في وضع اللفظ للمعنى، وما هو يختص باللفظ باعتبار استعماله في المعنى، وما يختص بدلالة اللفظ على المعنى، وأخير النظر في كيفية دلالة اللفظ على المعنى.

وهنا مسألة مهمة هي أنه يمكن إعمال مصادر التشريع وقواعده في صيغة النصوص الدستورية، وأرى أن وجود ضوابط خاصة لمن يمثل الأمة وينوب عنها قبل الشروع في اختيارهم هو من أركان الشورى المعتبرة، حتى يمكن اعتبارهم وكلاء تصح وكالتهم لإقرار المسألة وتحققها، فإذا تم الأخذ بالأسس الستة السابقة، يمكن إعمال المفهوم من منطوق النصوص الدستورية لصياغة أحكام الدولة وبناء مؤسساتها، مستخدمين طرق الاستنباط ومسالك الاجتهاد.

فإعمال طرق استنباط الأحكام والقواعد الأصولية والفقهية في نظم الحكم عموماً والحكم القضائي خصوصاً، والتي جاءت لضبط النص الذي ورد إلينا وفهمه، وضبط آلة الاجتهاد يكون بحيث يبقى على المجتهد والفقهاء والقاضي ومن تصدر للحكم أن يسعوا لتحرير الحكم من مصادره، وتكييف النطق به بعد النظر في مفهومه، وإعمال قواعد الاجتهاد فيه.

وتطبيق طرق الاستنباط والقواعد على القضاء يظهر أكثر من غيره، ويحتاج إلى ملكة أصولية تحقق الحكم على الوقائع من خلال مخرجات أصول الفتوى. وقد كتب العديد من أهل العلم كتباً أصولية تجمع بطريق تصنيفها بين كلية الشريعة من جهة وكلية القانون من جهة أخرى^١.

^١ حول ربط أصول الفقه بأصول القضاء واعتبار مادة أصول الفقه هي الأساس في علم القضاء العديد من الكتاب كان من أبرزهم أستاذنا الأستاذ الدكتور حمد عبيد الكبيسي، الذي وضع كتاب تحت عنوان: أصول الأحكام وطرق الاستنباط في التشريع الإسلامي، ليكون دلالة الكتاب مطابقة لمضمونه، ينظر المقدمة: ص ١٠؛ كما نجد أن الدكتور عبد الكريم زيدان، غالباً ما يذكر في كتابه الوجيز أمثلة قانونية بعد ذكره الأمثلة الفقهية ينظر: الوجيز في أصول الفقه.

وتظهر نظرية التوازن في دلالات الألفاظ كما يأتي:

- التوازن في ضبط ورود النصوص من جهة المصدر، وحصص المفهوم من المنطوق من جهة أخرى، حيث ينطبق هذا في الأحكام الفقهية والقضائية والسياسية.
- التوازن بين القواعد المرجحة للحكم بالمنطوق والقواعد المرجحة للحكم بالمفهوم.
- التوازن بين كيفية وضع اللفظ لمعنى معين، وبين استعمال اللفظ في معنى معين، ولكل قواعد، وطرق تطبيقه.
- التوازن في دلالة اللفظ على المراد بشكل واضح وتفاوت هذا الوضوح، وبين دلالة اللفظ على خفاء وغموض وتفاوت درجات هذا الغموض.
- الناظر إلى مبحث النصوص والدلالات يجعل من مادته مادة تصلح لتحقيق وبيان النصوص الحاكمة في الدولة من دستور وقوانين، وهي بمثابة آلة لتحقيق البيان وسبر الأحكام واستقراء الدلالات.
- مراعاة التدرج في صياغة الأحكام من حيث اللفظ، فليس من المنطق أن تكون المادة الخاصة بأمن الدولة وسيادتها مادة من قبيل (أقسام غير واضح الدلالة) أو من قبيل الخاص المرتبط بفرد كرئيس الدولة، ولهذا لزم أن تكون تلك الألفاظ من قبيل (المفسر) و(المحكم). كما أن (غير واضح الدلالة) يعمل منه (المجمل) في بعض الألفاظ الدستورية الخاصة، والتي تعطي حق بيانها لسلطات محلية أو خاصة، مما يحقق توازنا بين أمن الدولة وسلطة المؤسسات العاملة فيها.

٣:٢: الأخذ بالقواعد يحقق التوازن بين إعمال المنطوق من النص وإعمال المفهوم من النص:

لكي نصل إلى بيان الأحكام المراد إقرارها، فلا بد من بيان القواعد المستخدمة في طرق بيان الأحكام، وطرق الترجيح في القضايا المتعلقة بالتنازع بين أفراد الدولة، دون تمييز بين حاكم ومحكوم، وهذا يدخل في بيان الأحكام القضائية والدستورية وحل المنازعات المتعلقة بهما.

٣:٢:١: القواعد الفقهية المرجحة للنص، وهي القواعد التي تقدم منطوق النص على مفهومه، وتبين مظان الاجتهاد أين تكون، فلا تكون في واضح الدلالة، وما يدخل تحت مظنته.

أ: وجوب ترجيح الحكم بالنص (المنطوق):

١. لا اجتهاد مع النص، فلا خلاف في سقوط الاجتهاد مع النص^١.

٢. لا قياس مع النص^٢.

٣. التعامل بخلاف النص لا يعتبر^٣.

٤. ما ثبت بنص أو إجماع لا يطلب له نظير يقاس به^٤.

٥. كل عرف ورد النص بخلافه فهو غير معتبر.

١ الجصاص الحنفي: أحمد بن علي أبو بكر الرازي، الفصول في الأصول، الجزء ٤، ص ٣٨.

٢ تاج الدين السبكي، الأشباه والنظائر، الجزء ١، ص ٤٠٩؛ الجصاص الحنفي، الفصول في الأصول، الجزء ٤، ص ٦٤.

٣ الحموي الحنفي: أحمد بن محمد مكي، أبو العباس، شهاب الدين الحسيني، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، الجزء ١، ص ٢٩٨.

٤ الندوي، موسوعة القواعد والضوابط الفقهية، الجزء ٢، ص ٣٩٥.

ومما يسند هذه القاعدة : قاعدة (العرف غير مُعْتَبَرٍ فِي الْمُنْصُوصِ عَلَيْهِ) و(العرف يسقط اعتباره عند وجود التسمية بخلافه)^١.

ب: وجوب إعمال الحكم بالنص:

٦. الأصل بقاء حكم النص حتى يرد ناسخ^٢.

٧. اعتبار الحرج فيما لا نص فيه بخلافه^٣.

٨. إنها تعتبر البلوى فيما ليس فيه نص بخلافه فأما مع وجود النص لا معتبر

بها^٤.

٩. التنصيص على الشيء يوجب ثبوت الحكم في مثله^٥.

^١ الحموي الحنفي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، الجزء ١، ص ٢٩٧. وينظر: المجددي البركتي، قواعد الفقه، ص ٩٢.

^٢ ابن النجار الحنبلي: تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوح المعروف، شرح الكوكب المنير، الجزء ٤، ص ٤٤٢.

^٣ السرخسي، المبسوط، الجزء ٣، ص ١٩٤؛ يقول الأمام شمس الأئمة السرخسي. محمد بن أحمد بن أبي سهل: (إعمال الرأى في الحوادث التي لا نص فيها من الحرج ما لا يخفى)، ينظر: أصول السرخسي، الجزء ٢، ص ١٤١.

^٤ السرخسي، المبسوط، الجزء ٤، ص ١٠٥.

^٥ ذهب الحنفية إلى تقرير هذا الأمر حيث قالوا: (التنصيص على الشيء باسمه العلم لا يدل على نفي الحكم عما عداه) ابن الموقت الحنفي: أبو عبد الله، شمس الدين محمد بن محمد بن محمد المعروف بابن أمير حاج (المتوفى: ٨٧٩هـ)، التقرير والتحبير، الجزء ٤، ص ٤٤٢؛ وينظر: أمير بادشاه الحنفي: محمد أمين بن محمود البخاري المعروف، تيسير التحرير، الجزء ١، ص ١٣١.

١٠. لا يحرم من العقود إلا ما حرمه نص أو إجماع أو قياس في معنى ما دل

عليه النص أو الإجماع^١.

٣:٢:٢: القواعد الفقهية المبينة للحكم:

أ: أعمال المفهوم من النص:

١. الثابت دلالة كالثابت نصاً^٢.

٢. ما كان في معنى المنصوص عليه، ثبت الحكم فيه^٣.

٣. كل تعليل يتضمن إبطال النص فهو باطل^٤.

ب: إعمال الراجح من المفهوم:

٤. اليقين لا يزال بالشك

^١ الزحيلي: د. محمد مصطفى، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، الجزء ٢، ص ٨١٣.

^٢ قال ابن الهمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي: (الثَّابِتُ دَلَالَةٌ ثَابِتًا بِالنَّصِّ)، ينظر: ابن الهمام، فتح القدير، الجزء ٣، ص ٨٦.

^٣ إمام الحرمين الجويني: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، أبو المعالي، ركن الدين، البرهان في أصول الفقه، الجزء ٢، ص ١٨؛ وينظر أيضاً: آل تيمية (بدأ بتصنيفها الجدّ: مجد الدين عبد السلام بن تيمية (ت: ٦٥٢هـ)، وأضاف إليها الأب،: عبد الحلیم بن تيمية (ت: ٦٨٢هـ)، ثم أكملها الابن الحفيد: أحمد بن تيمية، المسودة في أصول الفقه، ص ٣٧٨؛ الندوي: علي أحمد، موسوعة القواعد والضوابط الفقهية الحاكمة للمعاملات المالية في الفقه الإسلامي، الجزء ٣، ص ٦٦٨ و ص ٥٩٩.

^٤ ينظر: الندوي: علي أحمد، موسوعة القواعد والضوابط الفقهية الحاكمة للمعاملات المالية في الفقه الإسلامي، الجزء ٣، ص ٥٥.

وقد جاء عن الإمام الغزالي : أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، حيث قال : (الْيَقِينُ لَا يَنْدَفِعُ بِالشَّكِّ الطَّارِئِ، أَمَّا إِذَا تَعَارَضَ يَقِينَانِ، وَهُوَ يَقِينُ التَّحْرِيمِ، وَالتَّحْلِيلِ فَلَيْسَ ذَلِكَ فِي مَعْنَى الْيَقِينِ الصَّافِي عَنِ الْمُعَارَضَةِ، وَلَا فِي مَعْنَى الْيَقِينِ الَّذِي لَمْ يُعَارِضْهُ إِلَّا الشَّكُّ الْمُجَرَّدُ، فَلَمْ يُلْحَقْ بِهِ اتِّبَاعًا لِمَوْجِبِ الدَّلِيلِ، وَلَوْ وَرَدَ الشَّرْعُ بِالرُّخْصَةِ فِيهِ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ مُمْتَنِعًا) ١.

٥. أحكام الشرع مستقرة على تغليب اليقين على الشك ٢.

٦. ما كان في معنى المنصوص عليه، ثبت الحكم فيه.

ج: إعمال الحكم من المفهوم وما يتعلق به:

٧. حقوق الله تعالى أوسع حكمًا من حقوق العباد ٣.

٨. حكم التصرف يثبت من غير تنقيص المتصرف على ذلك الحكم.

٩. الحوادث ترد على أشبه المنصوص عليها ٤.

وتقوم نظرية التوازن هنا من خلال هذه القواعد وغيرها من القواعد، كما يأتي:

١. عند صياغة النظم الحكومية للدولة المسلمة يراعى فيها، الأخذ بالنصوص الواردة في

الشرع، والنظر أيضا إلى العرف من جهة أخرى، ولهذا كان العرف الدولي معتبر، والنص

١ ينظر: شمس الأئمة السرخسي، أصول السرخسي، الجزء ٢، ص ١١٦. والمستصفي، ص ٢٨٥.

٢ ينظر: الهاوردي، الحاوي، الجزء ١٠، ص ٢٧٢.

٣ ينظر: الهاوردي، الحاوي، الجزء ١٦، ص ٢٠٩.

٤ ينظر: ابن قدامة: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجعاعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي،

المغني، الجزء ٣، ص ٦٧ ٤.

مقدمة في بيان غاية الحكم، والعرف معتبر في بيان وسيلة التنفيذ، وهذا يعطي الدولة مرونة تقتضيها المرحلة وتحدها المصلحة.

٢. إعمال المفهوم من النص يحتاج إلى طرق معتبرة، وهذه الطرق هي ما ذكرناه مسبقا من قواعد تعدد من وسائل معرفة فحوى النصوص وأحكامها، وقد يتعدد المفهوم من المنطوق، ولا يتفق على صورة واحدة وهذا الاختلاف مقبول في الحكم الفقهي، لكنه غير مقبول في قوانين الدولة ولهذا كانت قواعد الراجح من المفهوم هي التي تلزم الأفراد بالحكم.

٣. المحكمة الدستورية في الدولة هي أعلى سلطة قضائية، ترجح المفهوم من المنطوق إذا وقع الخلاف في السلطة التشريعية ولهذا يلزم وجود عدد من القواعد الفقهية المبينة للحكم والمرجحة له، تستند إليها المحكمة في بيان المنازعات وتفسير النصوص الدستورية خاصة.

٤: أركان الحكم القضائي وضوابط الدعوى فيه:

وسبب اختيار مبحث القضاء، يرجع إلى كون القضاء تمت صياغته وتشكله وتطور عبر التاريخ، بشكل جعل منها أساسا يصلح للقياس عليه والعمل به.

وهو معيار يميز مستوى الدولة، من حيث نظامها القائم على تحقيق العدل والحفاظ على الحريات، ولهذا يطلق مصطلح (الدولة القانونية) على التي التزمت بتحقيق نظام واضح المعالم ظهرت فيه السلطات وتكاملت فيه الأدوار، وتميزت فيه التخصصات، مما يحقق التوازن في أركانها، والسلطة القضائية تمثل عمود الميزان الذي يتوسط كفتيه، فكلما كان قويا استطاع أن يحمل كفتيه.

والدولة الحديثة مهما كان تركيبها العضوي وتنظيم أجهزتها قد روعيت فيها ضمانات تحقيق العدالة، والمصلحة وحفظ حقوق الأفراد وحياتهم فهي بحاجة إلى رقابة قضائية تحقق ما تهدف إليه الدولة من مقاصد^١.

فيكون القضاء أصلاً يقاس عليه معالم الدولة وأركانها، لكون مبدأ العدل وضبط الحقوق والواجبات تحتكم إلى ما تبينه السلطة القضائية، ولهذا نرى أن الدول المتقدمة غالباً ما تفوض حل المنازعات وبيان تفسير النصوص إلى السلطة القضائية.

ولهذا اخترنا ركن القضاء لكون أن جميع المنازعات وبيان الحقوق المتعلقة بالأسرة والاقتصاد يرجع إلى القضاء لحلها.

فكل قاض هو فقيه وليس كل فقه هو قاضٍ، ولهذا كان قول القاضي نافذاً، وقول الفقيه مبيناً، وقد جمعت مشيخة الإسلام في الدولة العثمانية من السلطة ما حوّلها القدرة على إمضاء الأحكام وبينائها. وأركان القضاء هي^٢: الحكم، والمحكوم به، والمحكوم له، والمحكوم عليه، والقاضي، وطريقة الحكم.

من خلال النظر في أركان الحكم القضائي وما يتضمنه كل ركن من تلك الأركان من شروط وأوصاف وقواعد حاكمة على كل ركن منها، مع إدراك لطرق فهم المنطوق وبيان مدلوله، يخرج الحكم القضائي متوازناً مع نظرية الحق المرجوة منه، وشكل هذا التوازن يظهر من خلال ما يأتي:

^١ البياتي: الدكتور منير، الدولة القانونية والنظام الإسلامي دراسة دستورية شرعية وقانونية، ص ١٣.

^٢ ينظر: بحثي المنشور تحت عنوان (مبدأ التوازن في أركان الحكم القضائي) حيث بينا فيه كيف يتحقق التوازن في أركان الحكم القضائي. İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi s. 113-156, sy. 22, 2013.

أ: القضاء يقوم على ستة أركان، فهناك ركن يتعلق بصاحب الدعوى، وهناك آخر يتعلق بالمدعى عليه، وكلاهما له شروط وأوصاف تسبق الدعوى ينظر القاضي فيها، قبل أن يقر صحة الدعوى من عدمها، هذه الأوصاف تخص حال المدعي والمدعى عليه وتخص منطوق الدعوى، فإذا أصبحت تلك الشروط واضحة مستكملة منطبقة على أفرادها جاز إمضاء الدعوى والنظر في مفهومها، وإلا فلا، بإقرار صحة الدعوى يسبق النظر في فحواها.

ب: الحُكْم هو من أركان الدعوى، والحُكْم هنا يمرّ بقسمين، الأول: حُكْم على صحة الدعوى من حيثُ القبول، فإذا تحقق قبول الدعوى جاز النظر فيها، والنظر فيها لا يعني إقرار الحق للمدعي، كما أن ردّها لا يعني عدم تكرار تقديم الدعوى من قبل المدعي، فإذا تم النظر في الدعوى وحكم للمدعي جاز للمدعى عليه أن يستأنف الحكم الصادر^١.

ولذلك يجب مراعاة شروط صحة الدعوى من المدعي، فأى خلل يصيب أي شرط يخص ركنا من تلك الأركان هو يصيب منظومة الحكم، فيكون الحكم قابلاً لاستئنافه أو الطعن فيه ثم بعدها نقضه من قبل المدعى عليه^٢.

كيفية استخراج نظرية التوازن من خلال النظر في الأحكام القضائية:

^١ ينظر: ((١٨٣٨)). علي حيدر: درر الحكم، الجزء ٤، ص ٦٢٣.

^٢ ينظر: القاضي: منير، شرح مجلة الأحكام، الجزء ٤، ص ٣. وينظر: الهادّة (١٦١٣) (الدّعوى هي طلب أحد حقه من آخر في حضور القاضي، ويُقال له المدعي، وللاخر المدعى عليه). الدعوى لغة هي قول يقصد به الإنسان إيجاب الحق على غيره. وشرعاً هي طلب أحد حقه من آخر قولاً أو كتابةً في حضور القاضي حال المنازعة بلفظ يدل على الجزم بإضافة الحق إلى نفسه، أو إلى الشخص الذي ينوب عنه. والهاده: (١٦١٤) (المدعى هو الشيء الذي ادعاه المدعى ويُقال له المدعى به أيضاً) علي حيدر، درر الحكم، الجزء ٤، ص ١٥٧.

أ: المتأمل لعبارة مجلة الأحكام العدلية يجد لفظ الحاكم يلازم لفظ القاضي^١، وهذا اللفظ فيه عموم أكثر من غيره من حيث كونه يشمل القاضي وغير القاضي، ولو أنه أكثر ظهوراً في القضاء وجوانب القضاء، فيمكن مقارنة وقياس ما هو موجود من ضوابط حكمية لآلة النظر في القضايا وحلها والعمل على فضها من خلال النظر في مقاصد الفقرات المتعلقة بالقضاء، وعليه تكون هذا المقاربة قريبة من عنصر التطبيق الميداني، فتحقيق العدل وإحقاق الحق هو غاية ما يسعى إليه أي نظام وضع في أي دولة.

ب: المحكمة الدستورية التي تنظر في الدعاوى المقدمة إليها، لا بد لها أن تأخذ بشكل الحكم وأركان الدعوى المقدّمة من قبل الأطراف، ففي تاريخ القضاء في حضارتنا الإسلامية نجد أن هناك دعوى ممكن أن تكون جماعية، ليست فردية، فيمكن لأي كتلة برلمانية في مجلس النواب أن تقدم دعوى إلى المحكمة الدستورية، والمحكمة تنظر في القضية مستخدمة وسائل الترجيح بعد استنباط المسائل والقضايا فتحكم على بينه.

ج: من الممكن أن تطرّد أركان الحكم الستة وتنقل إلى جميعا السلطات التنفيذية، من حيث كون المسؤول هو حاكم يجب عليه النظر في ما يحكم، وعليه أن يقوم بفض المنازعات عن طريق استكمال تلك الأركان، والاستئناف ممكن لمن حكم عليه.

^١ هذا ما ذهب إليه منير القاضي، حيث أطلق لفظ الحاكم بدلا من لفظ القاضي، ينظر شرح مجلة الأحكام العدلية، الجزء ٤، ص ١٦٥؛ كما أطلق لفظ المسؤول على من يمثل السلطة التنفيذية أي أنه سيُسأل من قبل سلطة هي أقوى منه.

د: يلاحظ أن غاية ما يسعى إليه القضاء من أهداف ومقاصد قام لأجلها، هي عين ما قامت عليه الدولة ونظامها، فنظام القضاء هو حارس لتلك المقاصد ونظام الحكم هو حاكم بتلك المقاصد، ولهذا كان على القضاء أن يراعي مبدأ استقلاله ووحدة مصادره التي يستمد منها الأحكام، مراعيًا المصالح الزمانية والمكانية، مع السرعة في بت الأحكام دون عجلة ودون تأخير، فصفة الشمول لحل جميع المنازعات دليل سعته، وشرط المساواة هي صفته، والعدل هي غايته، والنفاز هو قوته.

٥: دور المقاصد في تحقيق التوازن في الحكم:

ويمثل هذا المبحث غاية ما يسعى إليه الحكم، فمقاصد الدولة تظهر بشكلها الواضح قبل وضع النظام، وعند انتقاء الآليات التنفيذية لهذا النظام، وقد جمع الأمام الماوردي الهدف (المقاصد) من الحكم حيث قال: "اعلم أن ما به تصلح الدنيا حتى تصير أحوالها منسظمة، وأمورها ملتزمة، سته أشياء هي قواعدها، وإن تفرغت، وهي: دين متبع، وسلطان قاهر، وعدل شامل، وأمن عام، وخصب دائم، وأمل فسيح"^١. والغاية منه هي رعاية الضروريات الخمس المتفق على رعايتها في جميع الشرائع: الدين والنفس والعقل والنسل والنال، لأن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة عليها بحيث لو انخرمت لم يبق للدنيا وجود من حيث الإنسان المكلف ولا لآخرة من حيث ما وعد بها^٢.

٥:١: رعاية الجانب العقائدي والفكري للنظام العام للدولة: وفي ذلك يقول الجويني: "فأما إذا شاعت الأهواء وذاعت، وتفاقم الأمر، واستمرت المذاهب الزائغة، واشتدت المطالب الباطلة؛ فإن

^١ الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، أدب الدنيا والدين، ص ١٣٣ .

^٢ ابن الأزرق: أبي عبد الله، بدائع السلك في طبائع الملك، الجزء ١، ص ١٧٣ وما بعدها.

اسْتَمَكَنَ الْإِمَامُ مِنْ مَنَعِهِمْ لَمْ يَأَلْ فِي مَنَعِهِمْ جَهْدًا، وَلَمْ يَغَادِرْ فِي ذَلِكَ قَصْدًا، وَاعْتَقَدَ ذَلِكَ شَوْفَهُ
الْأَعْظَمَ، وَأَمْرَهُ الْأَهَمَّ، وَشُغْلَهُ الْأَطَمَّ، فَإِنَّ الدِّينَ أَحْرَى بِالرَّعَايَةِ، وَأَوْلَى بِالْكَلَاءَةِ، وَأَخْلَقَ بِالْعِنَايَةِ،
وَأَجْدَرَ بِالْوَقَايَةِ، وَأَلْيَقُ بِالْحِمَايَةِ" ١.

فكان من الواجب على الإمام أن يحفظ الدين بأصوله وفروعه، ويقول حول هذا الإمام الجويني: "إن
صَفَا الدِّينُ عَنِ الْكَدْرِ وَالْأَقْدَاءِ، وَانْتَفَضَ عَن شَوَائِبِ الْبِدْعِ وَالْأَهْوَاءِ، كَانَ حَقًّا عَلَى الْإِمَامِ أَنْ
يَرَعَاهُمْ بِنَفْسِهِ وَرُقْبَاتِهِ، بِالْأَعْيُنِ الْكَالِيَّةِ، فَيَرُقُبُهُمْ بِدَاتِهِ وَأَمْنَاتِهِ بِالْأَذَانِ الْوَاعِيَةِ، وَيُشَارِفُهُمْ مُشَارَفَةَ
الضَّيْنِ دَخَائِرُهُ، وَيَصُوبُهُمْ عَن نَوَاجِمِ الْأَهْوَاءِ، وَهَوَاجِمِ الْأَرَاءِ، فَإِنَّ مَنَعَ الْمُبَادِي أَهْوُونَ مِنْ قَطْعِ
التَّمَادِي" ٢.

فالواجب الأول حفظ أصول الدين، وهو المقصود الأعظم من السلطان، ولهذا كان رد أهل البدع
والأهواء هو من أعظم الواجبات وأهمها ٣.

ونظام الحكم هنا يجب أن يحقق التوازن بين حرية المعتقد للأفراد ودين الدولة الرسمي، فما يشرع من
قوانين يراعي ذلك بما يحقق العدل والحرية والالتزام بالنظام العام.

٢:٥: رعاية الجانب السياسي: فالعلاقة بين الدين والسلطان هي أساس صلاح الأمة وفي هذا يقول
الإمام الغزالي: "الدين والسلطان توأمان، ولهذا قيل: الدين أس، والسلطان حارس وما لا أس له

١ الجويني، الغياثي = غياث الأمم في التياث الظلم، ص ١٨٦.

٢ الجويني إمام الحرمين، الغياثي = غياث الأمم في التياث الظلم، ص ١٨٤، ويقول وضيقة الإمام بأنها تنحصر في
قسمين: النَّظَرُ فِي أَصْلِ الدِّينِ، وَإِلَى النَّظَرِ فِي فُرُوعِهِ. ص ١٨٣.

٣ ابن الأزرقي، بدائع السلك في طبائع الملك، الجزء ٢، ص ٥٧٩.

فمهذوم، وما لا حارس له فضائع. وعلى الجملة لا يتهارى العاقل في أن الخلق على اختلاف طبقاتهم وما هم عليه من تشتت الأهواء وتباين الآراء لو خلوا وراءهم، ولم يكن رأي مطاع يجمع شتاتهم لهلكوا من عند آخرهم، وهذا داء لا علاج له إلا بسطان قاهر مطاع يجمع شتات الآراء، فبان أن السلطان ضروري في نظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة، وهو مقصود الأنبياء قطعاً، فكان وجوب نصب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه فاعلم ذلك" ^١.

وفي هذا يقول ابن الأزرق: "الجاري على الحكمة من السياسة العقلية ما روعيت فيه المصالح عموماً ومصالح السلطان في استقامة ملكه خصوصاً، كالمنقول ذلك عن الفرس، وقد أغنى الله عنهم بأحكام الملة الإسلامية، لاشتمالها على المصالح العامة والخاصة واندرج أحكام الملك فيها، نعم إن أهمل العمل بما اشتملت عليه من ذلك فالسياسة العقلية أنفع منها في الدنيا" ^٢.

ولهذا فليس للمحكوم عليه مخالفة الحكم، وفي هذا يقول القرافي: "أن المحكوم عليه إنما حرمت عليه المخالفة لها فيها من مفسدة مشاققة الحكام وانخرام النظام وتشويش نفوذ المصالح" ^٣.

وفي ذلك يقول الجويني: "ولا يرتاب من معه مسكة من عقل أن الذب عن الحوزة، والنضال دون حفظ البيضة محتوم شرعاً، ولو ترك الناس فوضى لا يجمعهم على الحق جامع، ولا يزعمهم وازع، ولا

^١ الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٢٨.

^٢ ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، الجزء ١، ص ٢٥٣.

^٣ القرافي: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي، الفروق = أنوار البروق

في معرفة الفروق، الجزء ٤، ص ٤٢ و ٤٣ و ٨٢.

يَرُدُّعُهُمْ عَنِ اتِّبَاعِ خُطُوتِ الشَّيْطَانِ رَادِعٌ، مَعَ تَفَنُّنِ الْأَرَاءِ، وَتَفَرِّقِ الْأَهْوَاءِ لَا تُنْتَشِرُ النُّظَامُ، وَهَلَكَ الْعِظَامُ، .. وَمَا يَزَعُ اللَّهُ بِالسُّلْطَانِ أَكْثَرَ مِمَّا يَزَعُ بِالْقُرْآنِ^١.

ونظام الحكم يجب أن يراعي التوازن بين تحقيق السياسة العامة والخاصة، ورعاية حق المعارضة بما لا يخرج عن الاجتهاد المقبول.

٣:٥: مراعاة الجانب الاقتصادي: وهو من لوازم المقاصد التي تسعى إليها الدولة بنظامها، وقد وصفها الإمام الماوردي بقوله: "هِيَ خِصْبُ دَارٍ تَتَّسِعُ النُّفُوسُ بِهِ فِي الْأَحْوَالِ، وَتَشْتَرِكُ فِيهِ ذُو الْإِكْثَارِ وَالْإِفْلَالِ. فَيَقِلُّ فِي النَّاسِ الْحَسَدُ، وَيَنْتَفِي عَنْهُمْ تَبَاغُضُ الْعَدَمِ، وَتَتَّسِعُ النُّفُوسُ فِي التَّوَسُّعِ، وَتُكْثِرُ الْمُوَأَسَاةَ وَالتَّوَأَصْلَ. وَذَلِكَ مِنْ أَقْوَى الدَّوَاعِي لِصَلَاحِ الدُّنْيَا وَانْتِظَامِ أَحْوَالِهَا، وَلِأَنَّ الْخِصْبَ يُوَوِّلُ إِلَى الْغِنَى، وَالْغِنَى يُورِثُ الْأَمَانَةَ وَالسَّخَاءَ".

ثم يستمر رحمه الله تعالى بذكر أسباب تحقق هذا الكسب وهو ما يسمى في عصرنا الحالي بالأمن الإقتصادي، بقوله: "وَإِذَا كَانَ الْخِصْبُ يُجْدِثُ مِنْ أَسْبَابِ الصَّلَاحِ مَا وَصَفْتُ، كَانَ الْجُدْبُ يُجْدِثُ مِنْ أَسْبَابِ الْفَسَادِ مَا صَادَهَا. وَكَمَا أَنَّ صَلَاحَ الْخِصْبِ عَامٌّ، فَكَذَلِكَ فَسَادُ الْجُدْبِ عَامٌّ، وَمَا عَمَّ بِهِ الصَّلَاحُ إِنْ وُجِدَ، وَمَا عَمَّ بِهِ الْفَسَادُ إِنْ فُقِدَ، فَأَحْرَى أَنْ يَكُونَ مِنْ قَوَاعِدِ الصَّلَاحِ وَدَوَاعِي الْإِسْتِقَامَةِ. وَالْخِصْبُ يَكُونُ مِنْ وَجْهَيْنِ: خِصْبٌ فِي الْمَكَاسِبِ، وَخِصْبٌ فِي الْمَوَادِّ. فَأَمَّا خِصْبُ

^١ الجويني إمام الحرمين، الغياثي = غياث الأمم في التياث الظلم، ص ٢٣ وما بعدها.

الْمَكَايِبِ فَقَدْ يَتَمَرَّعُ مِنْ خِصْبِ الْمَوَادِّ وَهُوَ مِنْ نَتَائِجِ الْأَمْنِ الْمُقْتَرِنِ بِهَا. وَأَمَّا خِصْبُ الْمَوَادِّ فَقَدْ يَتَمَرَّعُ
عَنْ أَسْبَابِ إِهْيَةِ وَهُوَ مِنْ نَتَائِجِ الْعَدْلِ الْمُقْتَرِنِ بِهَا"^١.

وقد أكد هذا المفهوم الجويني وشرع في بيان مصادر المال في الدولة وكيفية تعامل السلطان معها،
وهل يدخر إلى السنة القادمة أم لكل سنة حسابها، وهو ما يصطلح عليه في عصرنا الحالي بالموازنة
السنوية، مبينا ضوابط الإنفاق ومقاصده، ويرى أن حاجات الدولة إذا استوعبها الإنفاق وبقي من
المال ما يزيد فهنا كان لزوما على الإمام الادخار^٢.

فهذه الغايات لم تترك دون بيان للوسائل اللازمة لتحقيقها، وكتاب الخراج للقاضي أبي يوسف دليل
على بيان تلك الوسائل^٣.

ولهذا كان النظام الاقتصادي قائما على بيان مصادر الملك، وطرق زيادة المال عن طريق تبيان مصادر
التجارة، مع منع صور أخرى للزيادة، وهذا الإقرار من جهة والمنع من جهة أخرى يمثل صورة
واضحة من صور التوازن داخل منظومة الحكم.

٥:٤: مراعاة الجانب العمراني والاجتماعي: إن علو الحضارة وقوتها تظهر من خلال عمرانها وعلمها،
وفي ذلك يقول الهاوردي: "البلد إذا تعطل شربه، أو استهدم سوره، أو كان يطرقه بنو السبيل من
ذوي الحاجات فكفوا عن معونتهم، فإن كان في بيت المال مال لم يتوجه عليهم فيه ضرر، أمر بإصلاح

^١ الهاوردي، أدب الدنيا والدين، ص ١٤٣ و ١٤٤.

^٢ الجويني إمام الحرمين، الغياثي = غياث الأمم في التياث الظلم، ص ٢٤٤-٢٥٢، وحول الادخار ص ٢٥٠.

^٣ أبي يوسف: أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد بن حبة الأنصاري، الخراج.

شربهم وبناء سورهم، وبمعونة بني السبيل في الاجتياز بهم؛ لأنها حقوق تلزم بيت المال دونهم، وكذلك لو استهدمت مساجدهم وجوامعهم، فأما إذا أعوز بيت المال كان الأمر ببناء سورهم وإصلاح شربهم وعمارة مساجدهم وجوامعهم، ومراعاة بني السبيل فيهم متوجّهاً إلى كافة ذوي المكنة)^١.

وقد بين الإمام الجويني كيف على الإمام أن يحقق الأمن الاجتماعي للناس بقوله: "الْقِيَامُ عَلَى الْمُشْرِفِينَ عَلَى الضَّيَاعِ بِأَسْبَابِ الصَّوْنِ وَالْحِفْظِ وَالْإِنْفَادِ، وَهَذَا يَتَنَوَّعُ نَوْعَيْنِ: أَحَدُهُمَا: بِالْوِلَايَةِ عَلَى مَنْ لَا وِيْلَ لَهُ مِنَ الْأَطْفَالِ وَالْمَجَانِينِ فِي أَنْفُسِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ. وَالثَّانِي: فِي سَدِّ حَاجَاتِ الْمُحَاوِجِ"^٢، وكذلك هو وكيل الفقراء^٣، كما أن ابن الأزرق ربط بين قوة الدولة وقوة العمران فيها، كما أن اكتساب العلوم والصناعة دليل على قوتها وتقدمها^٤.

٥:٥: تحقيق الأمن العام وحفظ النفوس: وهو أساس الحكم ومعياره، يقول الإمام الجويني: "عَلَى الْإِمَامِ بَذْلُ كُنْهِ الْجِتْهَادِ فِي ابْتِغَاءِ الْإِزْدِيَادِ فِي خِطَّةِ الْإِسْلَامِ. وَالسَّبِيلُ إِلَيْهِ الْجِهَادُ وَمُنَابَذَةُ أَهْلِ الْكُفْرِ

^١ الماوردى: أبو الحسن علي، الأحكام السلطانية، دار الحديث - القاهرة، ص ٣٥٧.

^٢ الجويني إمام الحرمين، الغياثي = غياث الأمم في التياث الظلم، ص ٢٠٣؛ وفي هذا يقول مفتي المالكية بمكة الشيخ محمد بن علي بن حسين (١٣٦٧هـ في حاشيته على الفروق) ﴿تهذيب الفروق والقواعد السننية في الأسرار الفقهية﴾ - (فَإِنَّ الضَّرُورَةَ تَدْعُو لِحِفْظِ دِمَاءِ النَّاسِ وَأَمْوَالِهِمْ وَأَبْضَاعِهِمْ وَأَعْرَاضِهِمْ عَنِ الضَّيَاعِ فَلَوْ قَبِلَ فِيهَا قَوْلُ الْفَسَقَةِ وَمَنْ لَا يُوثِقُ بِهِ لَصَاعَتْ هَذِهِ الْأُمُورُ). ينظر: حاشية الفروق = أنوار البروق، الجزء ٤، ص ٦٨.

^٣ القرافي، الفروق = أنوار البروق في معرفة الفروق، الجزء ٣، ص ١٨٧.

^٤ ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، الجزء ٢، ص ٦٩٨ و ص ٧١٦ و ٧٤٤.

وَالْعِنَادِ، وَعَلَيْهِ الْقِيَامُ بِحِفْظِ الْخِطَّةِ، فَالْتَّقْسِيمُ الْأَوْثَانِ الْكُلِّيُّ طَلَبُ مَا لَمْ يَحْصُلْ، وَحِفْظُ مَا حَصَلَ. وَالْقَوْلُ فِي حِفْظِ مَا حَصَلَ يَنْقَسِمُ إِلَى حِفْظِهِ عَنِ الْكُفَّارِ، وَإِلَى حِفْظِ أَهْلِهِ عَنِ التَّوَائِبِ وَالتَّغَالِبِ، وَالتَّقَاطُعِ وَالتَّدَابِيرِ وَالتَّوَاصُلِ^١.

ويصف لنا الإمام الماوردي أثر تحقيق الأمن العام بقوله: "أَمْنٌ عَامٌّ تَطْمَئِنُّ إِلَيْهِ النُّفُوسُ وَتَتَشَبَّرُ فِيهِ الْهِمَمُ، وَيَسْكُنُ إِلَيْهِ الْبَرِيُّ، وَيَأْنِسُ بِهِ الضَّعِيفُ. فَلَيْسَ لِحَائِفِ رَاحَةٍ، وَلَا لِحَاذِرِ طُمَأْنِينَةٍ"^٢.

٦:٥: مراعاة الجانب المستقبلي، وهو ما يسمى بالبعد الاستراتيجي للدولة: وما نظام الأوقاف والخراج إلا أثر على ذلك، ودلالة على قدرة الحضارة الإسلامية على بناء ذاتها، ولهذا كانت ولاية القاضي غايتها تحقيق مصالح الناس^٣.

فقد عبر عنه الإمام الماوردي بالأمل الفسيح حيث قال: "أَمَلٌ فَسِيحٌ يَبْعَثُ عَلَى اقْتِنَاءِ مَا يَقْصُرُ الْعُمُرُ عَنْ اسْتِيعَابِهِ، وَيَبْعَثُ عَلَى اقْتِنَاءِ مَا لَيْسَ يُؤَمَّلُ فِي دَرَكِهِ بِحَيَاةِ أَرْبَابِهِ. وَلَوْلَا أَنَّ الثَّانِي يَرْتَفِقُ بِمَا أَنْشَأَهُ الْأَوَّلُ حَتَّى يَصِيرَ بِهِ مُسْتَعْنِيًّا، لَأَفْتَقَرَ أَهْلُ كُلِّ عَصْرِ إِلَى إِنْشَاءِ مَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ مِنْ مَنَازِلِ السُّكْنَى وَأَرَاظِي الْحَرْثِ، وَفِي ذَلِكَ مِنَ الْإِعْوَازِ وَتَعَدُّرِ الْإِمْكَانِ مَا لَا حَفَاءَ بِهِ. فَلِذَلِكَ مَا أَرْفَقَ اللَّهُ تَعَالَى خَلْقَهُ بِاتِّسَاعِ الْأَمَالِ إِلَّا حَتَّى عَمَرَ بِهِ الدُّنْيَا فَعَمَّ صَلَاحُهَا، وَصَارَتْ تَنْتَقِلُ بِعُمُرَانِهَا إِلَى قَرْنٍ بَعْدَ قَرْنٍ، فَيَتِمُّ

^١ الجويني إمام الحرمين، الغياثي = غياث الأمم في التياث الظلم، ص ٢٠١؛ وينظر أيضا كيف فصل هذا الأمر: ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، الجزء ٢، ص ٥٨٥ و ٥٩٥ و ٦٠٢.

^٢ الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص ١٤٢.

^٣ القاضي أبو يعلى الفراء: محمد بن الحسين بن محمد بن خلف (المتوفى: ٤٥٨ هـ الأحكام السلطانية للفراء، صححه وعلق عليه: محمد حامد الفقهي، ص ٦٥ وما بعدها.

الثَّانِي مَا أَبْقَاهُ الْأَوَّلُ مِنْ عِمَارَتِهَا، وَيُرْمَمُ الثَّلَاثُ مَا أَحَدَثَهُ الثَّانِي مِنْ شَعْنِهَا لِتَكُونَ أَحْوَالُهَا عَلَى
الإعصار مُلْتَمِئَةً، وَأُمُورُهَا عَلَى مَرِّ الدُّهُورِ مُتَنْظِمَةً"¹.

كما نجد هذا المعنى في ثنايا وصية أبي يوسف إلى الخليفة هارون الرشيد حيث قال: (وَأَعْمَلْ لِأَجْلِ
مَفْضُوضٍ، وَسَبِيلِ مَسْلُوكٍ، وَطَرِيقِ مَأْخُودٍ، وَعَمَلٍ مَحْفُوظٍ، وَمَنْهَلٍ مَوْزُودٍ)².

الخاتمة:

نلخص النتائج التي توصل إليها البحث بما يأتي:

- لا يوجد نص يؤسس شكل الحكم، لكن هناك نصوص تؤسس مبادئ الحكم، القائمة على الشورى وعلى العدل وعلى الحرية بما يحقق التوازن في أركان الحكم، والعدالة للأفراد بما يحفظ الحقوق.
- الأصل في العبادات توحيد الله تعالى، والأصل في الحكم رعاية مصالح الناس، بما لا يعارض نصا صريحا، وأغلب تلك النصوص هي خاصة بفقهاء العقوبات وفقهاء العقوبات باب صغير من منظومة السياسة الشرعية، فمن أراد أن يعطلَّ الجزء يعطلَّ الكل من حيث يشعر أو لا يشعر، ولا يعني تعطيل الجزء لسبب مرحلي إلغاء باقي أجزاء الحكم بل قد

¹ الباوردي، أدب الدنيا والدين، ص ١٤٤؛ ويراجع حول ما سبق ما كتبه الدكتور عبد الله بن سهل بن ماضي العتيبي، النظام العام للدولة المسلمة دراسة تأصيلية مقارنة، ص ٧١-٧٩.

² أبي يوسف، الخراج، ص ١٤.

يكون من الممكن أن يكون ضمن مرحلة التدرج المعترف في تكيّف الحكم الفقهي بما يحقق مفهوم النص وليس لفظ النص.

- طرق معرفة المراد من النص استوفتها كتب أصول الفقه، وقواعد وضوابط الترجيح مثورة في كتب الفقهاء، وهي قابلة للتطوير والزيادة، ولهذا إعمال العقل في استخلاص القواعد وتكوينها وارد وهو مقبول لذاته، وهذا واجب فقهاء الدولة.

كما أن هذه الدراسات تحتاج أن تستكمل الطريق فنوصي بالآتي:

- العمل على جرد الوقائع التاريخية وربطها بحركة تطور الفقه الإسلامي.
- محاولة تقنين ضوابط الحكم والتركيز على مواده دون المبالغة في محاولة معرفة شكل الحكم، فشكل الحكم هو ليس أهم من روح الحكم وغايته ومقاصده، ورعاية المصالح باستخدام الوسائل التي لا تخالف واضح الدلالة .
- نحن بحاجة إلى تفسير مصطلح السياسة الشرعية: فالسياسة الشرعية هي كل أمر يتعلق بتحقيق مصلحة أو دفع مفسدة أو الترجيح بينهما بما يخدم الملة والدين، وعليه فلا حد لشكلها ولا يختص بها أحد دون أحد، والغرب يفتخر اليوم بأنه يحقق تقدماً في المفهوم السياسي من خلال شيوع ثقافة الدولة والمجتمع، والحقيقة نجد ذلك واضحاً في تاريخنا الإسلامي منذ عهد الرسالة الأولى وإلى يومنا هذا، فكلما تعرّضت الأمة إلى تحدّ ذي اضطراب عالٍ وتفهم منخفض نرى الفقهاء العاملين يرفعون من مستوى التفهم بما يتناسب ونوع الاضطراب الذي تمر به الأمة، ثم ينتقلون إلى خفض مستوى الاضطراب بما يحقق

التواصل الحضاري، ويجعل مرحلتهم مرحلة من مراحل حركة الحضارة الإسلامية، والأمثلة على ذلك كثيرة.

• محاولة فهم قوانين الحضارة في تاريخنا هي المطلوب في عصرنا، لكن محاولة نقل شكل تلك الحضارة إلى واقعنا هو ظلم لها وهلاك لنا، فنحن بأمرّ الحاجة إلى أن نفهم ثقافتنا في ضوء عصرنا الحالي دون تكلف أو إسفاف، فلا يمكن تطبيق شكل الحضارة الإسلامية من حيث الصورة، لكننا من الممكن قراءة المنطلقة الذاتية الكامنة في تلك الحضارة حتى تكون منطلقاً حقيقياً لنا، فلكل عصر من تاريخ حضارتنا خصوصيته، ولنا خصوصيتنا المكتملة لحركة حضارتنا.

• لا ننكر أن في تاريخنا ما هو مخلّ وإن قل، لكن لا نقف عند قراءة الخلل فقط بل يجب استكمال ما تركب على هذا الخطأ، فبعد كلّ خلل يأتي الفقه مؤسساً لنا لنظرياته، التي لا تعالج الخطأ فقط بل تدفع الأمة إلى التقدم الحضاري، وإلى ونهضتها من جديد، والأمثلة للتدليل على ذلك يطول شرحها.

والحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع:

- ١ - الأحكام السلطانية للفراء، القاضي أبو يعلى الفراء (المتوفى: ٤٥٨هـ)، صححه وعلق عليه: محمد حامد الفقي، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- ٢ - الأحكام السلطانية، أبو الحسن الهاوردي (المتوفى: ٤٥٠هـ)، دار الحديث - القاهرة.
- ٣ - الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، الدكتور عطية دلان، سلسلة إصدارات الهيئة الشرعية للحقوق والإصلاح، القاهرة، دار اليسر، ط ١، ١٤٣٢هـ ٢٠١١م.
- ٤ - أدب الدنيا والدين، أبو الحسن الهاوردي (المتوفى: ٤٥٠هـ)، دار مكتبة الحياة، بدون طبعة، تاريخ النشر: ١٩٨٦م.
- ٥ - الأشباه والنظائر، تاج الدين السبكي (المتوفى: ٧٧١هـ)، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- ٦ - أصول الأحكام وطرق الاستنباط في التشريع الإسلامي، الدكتور حمد عبيد الكبيسي، سوريا / دمشق، دار السلام، ط ١، ١٤٣٠هـ ٢٠٠٩م.
- ٧ - أصول السرخسي، شمس الأئمة السرخسي (المتوفى: ٤٨٣هـ)، دار المعرفة - بيروت.
- ٨ - أصول الشاشي، نظام الدين أبو علي الشاشي (المتوفى: ٣٤٤هـ)، بيروت، دار الكتاب العربي.
- ٩ - أصول الفقه الإسلامي في نسجه الجديد، مصطفى الزلمي، ١٤٣٢هـ ٢٠١١م، العراق - بغداد، المكتبة القانونية.
- ١٠ - الاقتصاد في الاعتقاد، أبي حامد الغزالي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.

- ١١ - بدايات الفقه الإسلامي، هرلد مورتسكي، عربيه: د. خير الدين عبد الهادي، راجعة: د. جورج تامر، بيروت - لبنان، الطبعة ١٤٣١هـ ٢٠١٠م، دار البشائر.
- ١٢ - بدائع السلك في طبائع الملك، القاهرة، أبي عبد الله ابن الأزرق (٨٩٦هـ)، دار السلام، ط ١، ١٤٢٩هـ ٢٠٠٨م.
- ١٣ - البرهان في أصول الفقه، إمام الحرمين الجويني (المتوفى: ٤٧٨هـ)، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- ١٤ - تاريخ الإسلام وَوَفِيَاتِ الْمُشَاهِيرِ وَالْأَعْلَامِ، شمس الدين الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ)، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ٢٠٠٣م.
- ١٥ - تاريخ علماء المدرسة المستنصرية، الدكتور ناجي معروف، القاهرة، مطبوعات الشعب، ط ٣.
- ١٦ - تاريخ مدينة دمشق، ابن عساكر (المتوفى: ٥٧١هـ)، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- ١٧ - تاريخ مساجد بغداد الحديثة، يونس الشيخ إبراهيم السامرائي، بغداد، مطبعة الأمة، ١٣٩٧هـ ١٩٧٧م.
- ١٨ - التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، عبد القادر عودة، بيروت، دار الكاتب العربي.
- ١٩ - التقرير والتحبير، ابن أمير حاج (المتوفى: ٨٧٩هـ)، دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ٢٠ - تهذيب الرياسة وترتيب السياسة، القلعي الشافعي (المتوفى: ٦٣هـ)، تحقيق: إبراهيم يوسف مصطفى عجو، الأردن - الزرقاء، مكتبة المنار.

- ٢١ - تيسير التحرير، أمير بادشاه البخاري (المتوفى: ٩٧٢هـ)، بيروت، دار الفكر.
- ٢٢ - الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، أبو الحسن الماوردي (المتوفى: ٤٥٠هـ)، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
- ٢٣ - حركة الجامعة الإسلامية، الدكتور أحمد فهد بركات الشوابكة، الأردن، مكتبة المنار، ط ١، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- ٢٤ - الخراج، أبي يوسف الأنصاري (المتوفى: ١٨٢هـ)، المكتبة الأزهرية للتراث، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، سعد حسن محمد، الطبعة: طبعة جديدة مضبوطة - محققة ومفهرسة.
- ٢٥ - درر الحكم شرح مجلة الأحكام، علي حيدر، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠١٠م.
- ٢٦ - الدولة العثمانية - عوامل النهوض وأسباب السقوط، الدكتور علي محمد الصلّابي، مصر، التوزيع والنشر الإسلامية، ط ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
- ٢٧ - الدولة العثمانية المجهولة، الأستاذ الدكتور أحمد آق كوندز، الأستاذ الدكتور سعيد أوزتورك، اسطنبول، وقف البحوث الإسلامية، ٢٠٠٨م.
- ٢٨ - الدولة القانونية والنظام الإسلامي دراسة دستورية شرعية وقانونية، الدكتور منير البياتي، بغداد الدار العربية للطباعة، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- ٢٩ - روح السياسة، غستاف لوبون، ترجمة عادل زعيتر، كلمات عربية للترجمة والنشر، جمهورية مصر العربية.
- ٣٠ - روح الشرائع، منتسكيو، ترجمة عادل زعيتر، كلمات عربية للترجمة والنشر، جمهورية مصر العربية.

- ٣١ - روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، أبي الثناء الالوسي (المتوفى: ١٢٧٠هـ)، تحقيق: علي عبد الباري عطية، بيروت، دار الكتب، ط١، ١٤١٥هـ.
- ٣٢ - السلطة التشريعية في نظام الحكم الإسلامية والنظم المعاصرة (الوضعية)، الدكتور ضوء مفتاح غمق، فالتينا - مالطا، ELGA، ٢٠٠٢م.
- ٣٣ - السنن الكبرى، أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط٣، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- ٣٤ - السيرة النبوية لابن هشام، ابن هشام، جمال الدين (المتوفى: ٢١٣هـ)، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط٢، ١٣٧٥هـ - ١٩٥٥م.
- ٣٥ - شرح إحقاق الحق، المرعشي، ومعه: ملحقات الإحقاق، السيد شهاب الدين، باهتمام نجله السيد محمود المرعشي، نشر: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، تنضيد الحروف: ميلاد الفلم والزنگ: تيز هوش طبع: حافظ - قم، ط١، سنة الطبع: ١٤١٥هـ.
- ٣٦ - شرح الكوكب المنير، ابن النجار الحنبلي (المتوفى: ٩٧٢هـ)، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط٢، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- ٣٧ - شرح مجلة الأحكام، منير القاضي بغداد - العراق، وزارة المعارف العراقية مطبعة العاني، ١٩٤٩م.
- ٣٨ - شرح منار الأنوار في أصول الفقه، ابن الملك (٨٠١هـ)، وبهامشه شرح الشيخ زين الدين عبد الرحمن بن أبي بكر المعروف بابن العيني، طبعة مصورة عن المطبعة النفيسة العثمانية، لبنان - بيروت

- ٣٩ - غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، شهاب الدين الحسيني الحموي الحنفي (المتوفى: ١٠٩٨هـ)، دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ٤٠ - الغياثي = غياث الأمم في التياث الظلم، الجويني إمام الحرمين، (المتوفى: ٤٧٨هـ)، تحقيق: عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، ط ٢، ١٤٠١هـ.
- ٤١ - فتح الغفار بشرح المنار، ابن نجيم (المتوفى: ٩٧٠هـ)، وعليه حواشي، عبد الرحمن البحراري، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٢هـ ٢٠٠١م.
- ٤٢ - الفصول في الأصول، الرازي الجصاص الحنفي (المتوفى: ٣٧٠هـ)، وزارة الأوقاف الكويتية، ط ٢، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- ٤٣ - في أصول الفقه، الدكتور عبد الكريم زيدان، لبنان - بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ١٥، سنة ١٤٢٧هـ ٢٠٠٦م.
- ٤٤ - قانون الأحوال الشخصية العراقي رقم (١٨٨) لسنة (١٩٥٩م) المادة (٣٥).
- ٤٥ - القانون الأساسي للدولة العثمانية، الصادر عام: ١٢٩٣هـ الموافق ١٨٧٦م، طبع في بيروت، مطبعة الأديب، ١٩٠٨م.
- ٤٦ - القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، د. محمد مصطفى الزحيلي، جامعة الشارقة دار الفكر - دمشق، ط ١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
- ٤٧ - الكامل في التاريخ، ابن الأثير (المتوفى: ٦٣٠هـ)، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، بيروت - لبنان، دار الكتاب العربي، ط ١، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م.
- ٤٨ - كتاب الأموال، أبو عبيد القاسم بن سلام البغدادي (المتوفى: ٢٢٤هـ)، تحقيق: خليل محمد هراس، بيروت، دار الفكر.

٤٩ - كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، علاء الدين البخاري الحنفي (المتوفى: ٧٣٠هـ)، دار الكتاب الإسلامي.

٥٠ - المبسوط، شمس الأئمة السرخسي (المتوفى: ٤٨٣هـ)، بيروت، دار المعرفة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

٥١ - المستصفى، أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م

٥٢ - المسودة في أصول الفقه، آل تيمية (بدأ بتصنيفها الجدّ: مجد الدين عبد السلام بن تيمية (ت: ٦٥٢هـ)، وأضاف إليها الأب: عبد الحليم بن تيمية (ت: ٦٨٢هـ)، ثم أكملها الابن الحفيد: أحمد بن تيمية (٧٢٨هـ)) تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي.

٥٣ - المغني، ابن قدامة الحنبلي (المتوفى: ٦٢٠هـ)، مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.

٥٤ - النظام العام للدولة المسلمة دراسة تأصيلية مقارنة، الدكتور عبد الله بن سهل بن ماضي العتيبي، المملكة العربية السعودية، دار كنوز اشبيليا، ط١، ١٤٣٠هـ ٢٠٠٩م.

٥٥ - النظم السياسية، الدكتور: شمران حمادي، بغداد، دار الحرية، ط٣، ١٩٧٣م.

٥٦ - الوثيقة النبوية والأحكام المستفادة منها، الدكتور جاسم محمد راشد العيساوي، قام بنشره: دار الصحابة للنشر والتوزيع، دولة الإمارات - الشارقة، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ ٢٠٠٦م.

الموسوعات:

١ - موسوعة السياسة، الدكتور عبد الوهاب الكيالي - رئيس التحرير، وآخرون، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

٢ - موسوعة القواعد والضوابط الفقهية الحاكمة للمعاملات المالية في الفقه الإسلامي، علي أحمد الندوي، دار المعرفة، ١٤١٩هـ ١٩٩٩م.

البحوث:

- ١- رسالة الإمام مالك بن أنس إلى أمير المؤمنين هارون الرشيد، مالك بن أنس، دراسة وتحقيق: رياض مصطفى شاهين و محمد رضوان أبو شعبان، مجلة الجامعة الإسلامية (سلسلة الدراسات الشرعية) المجلد ١٣، العدد ٢، يونيو ٢٠٠٥ م.
- ٢- (الأحناف والمنهجية الفقهية) عثمان سعيد العاني،
Islam Hukuku Arařtırmaları Dergisi s. 19, 2012, s. 355-371.
- ٣- (مبدأ التوازن في أركان الحكم القضائي) عثمان سعيد العاني،
Islam Hukuku Arařtırmaları Dergisi s. 22, 2013, s. 113-156.

الدولة والهوية		
محمد عياش الكبيسي	علاقة الدولة بالأمة في ضوء الهوية	٩.
الزبيدي وزين العابدين	فلسفة الدولة المدنية المعاصرة في الإسلام	١٠.
محمد حسيني	الهوية الإسلامية المنشودة	١١.

مقدمة:

منذ سقوط الخلافة الإسلامية كنظام جامع ومعبر عن الهوية الأصيلة لهذه الأمة، والأمة تعيش أزمة (هوية) بامتياز.

لقد كان التوجّه العام نحو (الهوية القومية)^١ عندما ظهر لأول مرة في التاريخ عنوان (الثورة العربية)، وقد وُلد هذا فيما بعد عددا من الأحزاب القومية ببرامج مختلفة وربما متباينة، كما الحال بين حزب البعث العربي بشقيه المتخاصمين (السوري والعراقي)، في مقابل (الناصرية) نسبة إلى الزعيم المصري جمال عبد الناصر، الذي تعدّى في طموحه مصر إلى المحيط العربي الأوسع، وكان (القذافي) يمثل تجربة قومية أخرى بنكهة مختلفة عن التجارب الأخرى.

الدعوات القومية لم تقتصر على العرب وحدهم ففي تركيا (معقل الخلافة الأخير) كانت الدعوات القوميّة مزوجة بصناعة الدولة الحديثة ومحاولة التقليد أو الاستفادة من الدول الأوروبية^٢، والکرد كان سقف طموحهم ينتهي لقيام دولة كردية منذ محمود الحفيد حتى الملا مصطفى البرزاني ونجله الذي يقود تجربته الجديدة الآن في (إقليم كردستان)، والذي تمكن من تشكيله مؤخرا بعد سقوط حكومة المركز في بغداد على يد القوات الأميركيّة.

^١ للإطلاع على مقومات هذه الهوية وأبعادها الثقافية والسياسية ينظر: العروبة أولا، ساطع الحصري، وبقظة العرب، جورج أنطونيس، ونشوء القومية العربية للدكتور زين نور الدين.

^٢ الثقافة الإسلامية في مواجهة التحديات، د عدنان زرزور وآخرون.

بعد مرور قرابة القرن على التجربة القومية يمكن الجزم أنها تجربة مرتبكة، ولم تتمكن من تحقيق أهدافها المعلنة، ويكفي للتدليل على هذا ما يعاني منه النظام العربي من تشرذم وتناحر وصل إلى البيت الخليجي، وهو البيت الأكثر حصانة وانسجاما في كل البيوتات العربية. ويذكر التاريخ القريب أن كثيراً من الدول العربية قد وقفت مع الأجنبي ضد (الشقيق)، كما وقف حافظ الأسد والقذافي مع إيران ضد العراق طيلة حرب السنوات الثمان، كما وقفت دول أخرى بينها مصر وسوريا والخليج مع (قوات التحالف) إبان (عاصفة الصحراء).

إننا هنا لسنا في مجال (المحاكمة) وتشخيص المصيب من المخطئ، ولكننا إزاء تقييم تجربة عامة لمشروع وهوية جديدة لا أكثر.

هناك تجربتان في المنطقة تخترقان التجربة القومية، وهما: تجربة الهوية الدينية (اليهودية)، والتجربة الطائفية (الشيعة). التجربة الأولى تمكنت من تجميع اليهود من شتات الجنسيات المختلفة حتى أولئك الذين كانوا يحملون (الجنسيات العربية)، وإقامة دولة دينية (إسرائيل) وهي تفرق بشكل قانوني ورسمي بين اليهود و (شركائهم) في الوطن من مسلمين ومسيحيين، وتعمل على ترسيخ العقيدة اليهودية في كل مؤسسات الدولة بما فيها الجيش^١. أما الشيعة فقد تمكنوا أيضا من اختراق حواجز الدولة (الحديثة)، والانضمام لمشروع عابر للحدود تقوده مرجعية (المرشد الأعلى)^٢ في إيران ويتمدد في العراق وسوريا ولبنان واليمن والخليج!

^١ اليهودية الأرثوذكسية، سائد خليل ص ١٧٧.

^٢ نص الدستور الإيراني في المادة الخامسة على (في زمن غيبة الإمام المهدي عجل الله فرجه تكون ولاية الأمر وإمامة الأمة في جمهورية إيران الإسلامية بيد الفقيه العادل). وفي المادة العاشرة بعد المائة ينص الدستور على صلاحيات الفقيه ومنها (القيادة العامة للقوات المسلحة) و (إعلان الحرب والسلام والتفكير العام) و (عزل رئيس الجمهورية).

ومع أن الهوية الإسلامية الأصيلة تمتلك تجربة قرون منذ الخلافة الراشدية ثم الأموية والعباسية والعثمانية إضافة إلى دول الإسلام الكبيرة كالأندلسية والأيوبية، إلا أنها اليوم لم تتمكن من تجاوز حالة التشوق الوجداني أو العاطفي.

ربما لأول مرة نرى بواد التفكير العلمي لمناقشة الموضوع وبحث إشكالياته، ومن حسن الطالع والفأل الحسن أن تحتضن اسطنبول باكورة هذا التوجه العلمي.

إن هذه الورقة التي أضعتها بين يدي الإخوة المشاركين في هذا المؤتمر من شأنها أن تسلط الضوء على نقطة الالتقاء بين مفهومي (الأمة) و (الدولة) وهي من الإشكالات الرئيسة في هذا المجال، التي تحتاج إلى جهد واجتهاد جماعي لتفكيك العقد الأساسية والإجابة عن الأسئلة الكلية التي تطرح نفسها بقوة كلما اقتربنا من التفاصيل الميدانية.

١: تحرير الكلمات المفتاحية:

١:١: الهوية: الهوية في اللغة مصنوعة من الضمير (هُوَ) وهو ضمير الغائب، وقد اختير هذا الضمير باعتباره الضمير الذي يحتاج إلى تحديد، فضمير المتكلم (أنا) محدّد بالذات، وضمير المخاطب (أنت) محدد بالخطاب والمشاهدة، أما (هو) فيحتاج إلى التعريف بالخبر أو الوصف، وقد شاع استعماله في التعريفات كأن تقول: المنطق هو كذا، والنحو هو كذا، والماء هو كذا، والمثلث هو كذا، والإنسان هو كذا.. الخ، وعليه فإن الهوية في مفهومها اللغوي هي (التعريف)، والتعريف يتطلب ذكر مميزات

ولترسيخ طائفية الدولة نصّ الدستور في المادة الثانية عشرة على (الدين الرسمي لإيران هو الإسلام، والمذهب هو المذهب الجعفري الإثني عشري، وهذه المادة تبقى إلى الأبد غير قابلة للتغيير).

المعرّف وخصائصه، والهوية كأنها واقعة في جواب: من هو؟ فالهوية تعريف للشخص أو الشيء بيان خصائصه ومميزاته^١.

في الاصطلاح تعرّف الهوية بتعريفات تدور كلها حول مفهوم الوعي بالذات وخصائصها الثقافية والاجتماعية^٢ وهذا المعنى لا يختلف كثيرا عن المعنى اللغوي، لكن مباحث الهوية بشكل عام لا تتناول الخصائص بصفة مجردة وإنما تضيف إليها معنى الانتماء والولاء، فالخصائص الجسدية مثلا لا تشكل شيئا في مفهوم الهوية لبعدها عن معنى الانتماء والولاء، والخصائص الأخرى قد تشكل هوية لمجتمع ولا تشكل هوية لمجتمع آخر وذلك بحسب أولويات كل مجتمع وفق ثقافته ونظرتة للكون والحياة.

٢:١: الأمة: وهي في اللغة الجماعة، فكل مجموعة من الناس مجتمعة على أمر ما أو في مكان ما فهي أمة ﴿وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْكُونَ﴾ [القصص: ٢٣]، يقول ابن كثير في تفسيره للآية: أمة من الناس، أي: جماعة^٣، وقال ابن عطية الأندلسي: الأمة: الجمع الكبير^٤.

١ جاء في المنجد: (والهوية حقيقة الشيء أو الشخص المطلقة المشتملة على صفاته الجوهرية، وذلك منسوب إلى هو) ص ٨٧٥، وانظر معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية ص ١٨٥، وأما المعاجم القديمة فلا ذكر فيها لهذه المفردة لأنه مصطلح مستحدث، وما جاء في لسان الميزان (الهوة والهوية) فلا صلة له بموضوعنا.

٢ يقول د خالد بن عبد الله القاسم: (إن هوية أية أمة هي صفاتها التي تميزها من باقي الأمم لتعبر عن شخصيتها الحضارية) من بحث له منشور على موقع الإسلام اليوم islamtoday.net صفحة بحوث ودراسات، ويقول الدكتور حاكم المطيري: (وتقوم هوية كل أمة على ما تتميز به عن غيرها من الأمم) من بحث له على موقعه الرسمي dr-hakem.com

^٣ تفسير ابن كثير ج ١٠ ص ٤٤٩.

^٤ تفسير ابن عطية ج ٦ ص ٥٨٣.

أما في الاصطلاح فالأمة هي: الجماعة من الناس المتشكّلة على أساس الهوية الواحدة، يقول محمد رشيد رضا: الجماعة الذين تربطهم رابطة اجتماع يعتبرون بها واحداً فالأمة الإسلامية على هذا: هي المجموعة البشرية التي يجمعها الانتماء للإسلام والاعتزاز بهويته الجامعة، وهذا هو الظاهر في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٩٢]، فالآية تربط بين وحدة الأمة ووحدة الدين والعقيدة والعبادة لله وحده، ويؤكد هذا قوله عليه الصلاة والسلام: ولن تزال هذه الأمة قائمة على أمر الله لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله^٢.

ومما ينبغي التنبيه عليه أن لفظة (الأمة) لها استخدامات كثيرة في اللغة غير معنى (الجماعة الواحدة) فقد تأتي بمعنى الملة والدين، وقد تأتي بمعنى العصر والجيل، أو بمعنى الدولة، وقد أطلقه القرآن على شخص إبراهيم -عليه السلام- ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾ [النحل: ١٢٠] يقول الدكتور خالد الفهداوي: وكلمة الأمة.. قد تشير إلى جماعة ذات اتجاه معين، أو طائفة من الناس، أو وظيفة مشتركة في الحياة، أو إلى فرد هو قدوة للناس كافة.. ولكن الكلمة أصبحت مصطلحا يقتصر على جملة المسلمين في الأرض لتسمى الأمة الإسلامية^٣ وليس هنا محل التفصيل، لكن مقتضى التنبيه الحذر من تميع هوية الأمة ببعض الشبهات المأخوذة من هذه الاستخدامات اللغوية المختلفة.

٣:١ الدولة: وهي إقليم سياسي تعيش فيه مجموعة بشرية تخضع لسلطة ونظام، جاء في معجم المصطلحات السياسية والدولية: الدولة: مجتمع يعيش على إقليم معين يخضع لسيطرة هيئة حاكمة

١ تفسير المنارج ٢ ص ٢٢٠.

٢ صحيح البخاري ج ١ ص ٢٩.

٣ الفقه السياسي الإسلامي، د خالد الفهداوي ص ٣٨٢. وانظر الطريق إلى جماعة المسلمين الواحدة، حسين الجابر

ص ٣٠.

ذات سيادة ويتمتع بشخصية معنوية متميزة عن المجتمعات الأخرى المماثلة التي تربطها بعض العلاقات^١. وهنا تم إضافة عنصرين أساسيين: الأرض والسلطة، وهما اللذان يميّزان مفهوم الدولة عن مفهوم الأمة، وهما فارقان جوهريان لهما تبعاتهما الكبيرة والخطيرة ومنها:

أ: الأمة ترتبط ارتباطاً وجودياً بالهوية والعقيدة الجامعة، بينما الدولة ترتبط بالأرض وحدود الإقليم الذي يخضع للسلطة، بغض النظر عن عقائد الناس ومدى توافقهم أو اختلافهم في الثقافة والمعتقد واللغة والتاريخ..الخ.

ب: رابطة الأمة تتجاوز الحدود الجغرافية لتضم كل فرد ينتسب للعقيدة أو الفكرة ذاتها، ولو كان يعيش في دولة أخرى ويخضع لسلطان آخر، وهذا مدلول قوله تعالى ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠]، بينما تقتصر الدولة على الأفراد الذين يعيشون داخل حدود إقليمها الجغرافي حصراً.

ج: يمكن تصور الأمة من غير حكومة أو سلطان، بينما يستحيل تصور الدولة من غير حكومة ووسلطان.

د: الدولة التي تنبثق من هوية الأمة كالدولة الإسلامية مثلاً لا بد من أن تتشكّل بعد ترسيخ مفهوم الأمة وهويتها المميزة.

٢: علاقة الدولة بالأمة:

من حيث المبدأ يمكن توزيع هذه العلاقة وفق الاحتمالات المنطقية الآتية:

أ: تطابق الأمة والدولة: وهي حالة مثاليّة يصعب تطبيقها على الأرض، إذ صورتها انحياز أمة من الأمم في إقليم خاص بهم بسلطة واحدة، ولا أعلم نموذجاً واقعياً لهذه الصورة.

^١ معجم المصطلحات السياسية والدولية، د أحمد زكي بدوي ص ١٣٩ مادة ٤١٥.

ب: وجود الأمة بلا دولة: وهي حالة متكررة في كل أمة لا تملك القدرة على بناء الدولة، أو لم تستكمل بعد شروط الدولة في الأرض والسلطة والسيادة، كحال المسلمين قبل الهجرة المباركة، وحال اليهود في شتاتهم الطويل قبل وعد بلفور وتأسيس الكيان الصهيوني، وحال الشيعة في زمن غيبة إمامهم الثاني عشر قبل ظهر فكرة (ولاية الفقيه)، والتي تمكّن الخميني بها من حل معضلة الانتظار وتأسيس الدولة الشيعية بلا إمام معصوم، وهذا ما يؤكده الدستور الإيراني الحالي كما مر آنفاً.

تجدر الإشارة هنا إلى أن الأمة الإسلامية مكلفة بتأسيس الدولة التي ترعى مصالحها وتحقق مقاصدها وفق هويتها وعقيدها، إذ ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وخضوع الأمة لسلطان لا يؤمن بدينها وعقيدها سيعرض وجود الأمة نفسه للخطر، يقول الدكتور زكريا عبد الخالق: فإذا كانت الأمة وهي الجماعة المتجانسة في المعتقد بمثابة الجسد الواحد... فإنه لا بدّ من دولة تقوم بشؤونها، كما لا بدّ للبدن من هيكل عظمي تقوم به أجهزة البدن وأعضاؤه وخلاياه^١ وهذا ما يسمّيه القرآن بالتمكين ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ لَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ [الحج: ٤١]. ويفرّق القرآن بين مرحلة الاستضعاف ومرحلة التمكين فيقول: ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ [القصص: ٥].^٢

ج: وجود دولة بلا أمة: وهذه الحالة يصعب تحقيقها على الأرض، فكل مجتمع بشري قادر على تكوين الدولة لا بدّ أنه منتم لدين وثقافة ولغة، لكن قد تشعر الدولة أن هذا الانتماء يهدد وحدتها الوطنية فتبدأ بالتخفيف منه تربوياً وإعلامياً واستبداله بمعالم جديدة ترسخ الانتماء الوطني، بحيث يكون

^١ القوى الدولية في مواجهة الصحوة الإسلامية ص ٤٢-٤٣.

^٢ تناول الدكتور علي الصلابي هذا الموضوع بتفصيل وإسهاب في رسالته الموسومة (فقه النصر والتمكين)، وكذلك الدكتور عبد الجبار السبهاني من منظور مختلف في رسالته (الاستخلاف والتركيب الاجتماعي في الإسلام).

الوطن هو الهوية وهو آصرة الولاء، وتبدأ الانتماءات الأخرى تضعف وتتخذ الطابع الشكلي أكثر منها عناصر ثابتة في هوية الأمة، ومن معالم هذا التوجه صناعة الهوية الوطنية برموز جامعة مثل: العلم والنشيد الوطني ومنتخب كرة القدم.. الخ والبحث عن الأبطال التاريخيين وتسويقهم بالعنوان الجديد، كما حصل في العراق حيث تم استدعاء الرموز الإسلامية كسعد والقعقاع كرموز قومية عربية أو وطنية عراقية.

إن الدولة الحديثة قد سعت لصناعة ما يعرف اليوم بـ(العقيدة الوطنية) وهو ما يعني أن الدولة بدأت تنافس الأمة في مفهومها وأساس تكوينها، فلم تعد الدولة أرضاً وحكومة وعقداً اجتماعياً أو سياسياً بين مكوناته، بل أصبحت رابطة روحية وعلاقة عاطفية (رومانسية) يتغنى بها الشعراء والفنانون وربما المثقفون والعلماء أيضاً، يقول الدكتور راشد المبارك: في الإذاعة والتلفزيون والصحافة والمدارس يتحدثون عن الوطن الذي نحبه ونفديه ونعظمه ونفخر به ونشتاق إليه. الوطن الذي نحمله في قلوبنا ونتغنى به في اشعارنا. هذا وطن مكثف في لوحة ذهنية تملؤها جماليات متخيّلة لأن الإنسان يريد كذا. إنه تطلع روماني لشيء محبوب، والحب لا يحاكم ولا يجادل، ولكن هذا المفهوم للوطن قد استحدث ليتناسب مع مشروع تشكيل (العقيدة الوطنية الحديثة)، وإلا فإن الناس لا يعرفون الوطن إلا بمفهوم الأرض التي نشأ فيها الإنسان وترعرع، وحينه إليها حنين طبيعي وفطري بسبب الألفة والصحة والذكريات، لكنهم اليوم يتحدثون عن (حب الوطن) بمفهومه القانوني والسياسي وبحدوده هذه حتى لو كنت لم أرها جميعاً بل حتى لو ولدت في دولة أخرى، فالعبرة بجواز السفر أو جواز الأب! وهذا المعنى لا شك أنه مصنوع صناعة، وما يستشهدون به من

١ الهوية الوطنية، د راشد المبارك، آفاق للدراسات والبحوث. Aafaqceter.com

حديث (حب الوطن من الإيمان) فهو حديث مكذوب وموضوع^١، وإنما الغاية من كل ذلك هو صناعة هوية مزاحمة لهوية الأمة، حتى أصبح البعض لا يتردد في اعتبار الإسلام هوية فرعية، والوطن هو الهوية الكلية.

د: وجود تداخل بين المفهومين، فيلتقيان في مساحة ويختلفان في مساحات أخرى، وهو ما يسميه المناطقة بالعموم والخصوص الوجهي، فالأمة أعمّ من الدولة لأنها تضم الدولة وتضم مجتمعات أخرى خارج هذه الدولة، والدولة تكون أعمّ من الدولة لأنها تضم جزءاً من الأمة وتضم آخرين لا ينتسبون لهوية هذه الأمة كأقليات أو مكونات، وهذه الحالة هي الأكثر شيوعاً، فدولة الإسلام في المدينة كانت تضم المسلمين وتضم القبائل اليهودية وبعض مشركي العرب، كما كان هناك مسلمون يعيشون خارج سلطة هذه الدولة كالجالية المهاجرة إلى الحبشة، وأبي جندل وأبي بصير ونحوهما من المستضعفين في مكة^٢.

٣: صورة الدولة الإسلامية في ضوء هذه العلاقة:

تأسست الدولة الإسلامية الأولى على يد الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم بعد هجرته المباركة إلى المدينة، ولم يشأ الرسول أن يغيّر من تركيبها الاجتماعية، فأكد وحدة المسلمين كأمة متميزة في هذه الدولة، واعترف بالمكونات الأخرى من يهود وغيرهم، وضمن لهم حقوقهم والحفاظ على هويتهم وخصوصيتهم في ظلّ الدولة الجديدة بسلطتها ونظامها^٣، وهو ليس حللاً بين الرسول واليهود كما

^١ انظر كشف الخفا للعجلوني ٣٤٥.

^٢ قصة أبي جندل وأبي بصير ثابتة في كتب السيرة النبوية، أنظر السيرة النبوية الصحيحة، دأكرم ضياء العمري ج ٢ ص ٤٥١-٤٥٢، وفي تظهر الحاجة لضبط العلاقة بين متطلبات الأمة في الولاء والأخوة وبين متطلبات الدولة في الالتزام بالمواثيق والمعاهدات السياسية.

^٣ تنظر وثيقة المدينة، السيرة النبوية الصحيحة ج ١ ص ٢٨٢.

يتوهم بعضهم، بل هي دولة واحدة تضمن التعايش السلمي بين مكُوناتها المختلفة، ولذلك يمكن القول إن دولة الإسلام الأولى كانت (دولة المكُونات).

إن مفهوم دولة المكُونات هو في جوهره صيغة لضمان التعايش السلمي لمجتمعات مختلفة في تكوينها الديني والثقافي، ولكنها تعيش على أرض واحدة وفي دولة واحدة، ولعل (النظام الفيدرالي) يعدّ تجربةً بشريّةً ناضجةً في هذا الإطار، إذ لا بديل عن ذلك سوى المغالبة وخضوع هوية مكُون هوية مكون آخر، أو إلغاء الهويتين واستبدالهما بالهوية الوطنية! وهذا فيه إقصاء لخصوصية الإنسان الأهم وهي انتهاؤه الديني والثقافي، وربما تكون الفيدرالية سببا للوحدة والانسجام وتحقيق التنمية المطلوبة كما هي في الولايات المتحدة والكثير من دول العالم.

بعد توسيع الدولة لم تتغير الصورة من حيث المبدأ وإن تغيّرت نسب هذه المكونات لصالح الأمة الإسلامية، لأن عقد الذمة لا زال معمولاً به إلى آخر يوم قبل سقوط الخلافة، وعقد الذمة هذا هو ترسيخُ لنظام المكُونات الذي أنشأه الرسول-عليه الصلاة والسلام- في المدينة.

٤: عقد الذمة ودولة المكُونات:

إن عقد الذمة هو صورة من صور التوفيق بين الانتماء لهوية الأمة والانتماء والخضوع لسلطان الدولة، ولولا هذا العقد لذابت المكُونات الأصغر في ثقافة المكون الأكبر^١، وهو ما يشكّل اليوم مبعث قلق لدى الكثير من الأقليات التي تتعرض للذوبان التدريجي في ظلّ الأنظمة الحديثة (دولة المواطنة)، خاصة في حالة وجود قانون يعتمد صوت الأغلبية بشكل مطلق، حيث ستختفي المشاركة الفعلية للأقليات الدينية والعرقية في أي قرار ولو كان يمس خصوصيتهم الثقافية والمجتمعية.

^١ ينظر أحكام الذميين والمستأمنين، رسالة دكتوراه، الدكتور عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة ١٩٨٢. وأهل الذمة والولايات العامة في الفقه الإسلامي، الشيخ نمر محمد النمر، المكتبة الإسلامية، عمان.

لقد رضيت أغلب المجتمعات البشرية اليوم بالنهج العلماني ليس لأنه حقّ بحد ذاته، بل لأنه يضعف من الانتماءات (الفرعية) لصالح انتماء واحد وهو الانتماء الوطني، وهذه التجربة نجحت في هذا المجال لكنها أضرت بمجالات أخرى، وأهمها أنها جعلت المصلحة الماديّة هي محور الاهتمام البشري، فطغت النزعة المادية الجافة، وأصبح الناس كأنهم أدوات إنتاج في مصنع كبير تملكه الدولة أو أصحاب رؤوس الأموال، وفقدت الحياة الإنسانية رونقها وجمالها، وعمقها المعرفي والروحي الذي يميزها عن اهتمامات الحيوان.

إن الصورة التي رسمها الإسلام هي أن يكون النظام العام في الدولة منسجماً مع عقيدة الأمة وثقافتها ثم بعد هذا ينظر إلى المكونات الأخرى، فيعترف بخصوصيتهم ويمنحهم ما يحافظون به على هويتهم ووجودهم وكامل حقوقهم.

٥: المشروع الإسلامي المعاصر والخيارات المتاحة:

إن سقوط الخلافة لم يكن نهاية نظام سياسي فحسب، بل كان نقطة تحول مفصليّة شملت التصورات الكبرى للهوية والأمة والدولة، فنشأت الدولة الحديثة بتصورات مختلفة تماماً عن كل ذلك التاريخ الذي كانت تقوده الخلافة، فلم يعد الإسلام هو مصدر التشريع، ولم يعد للأمة مفهوم عملي سوى بعض الشعائر والأديبّات المشتركة، وأصبح التمايز في الهوية نوعاً من الطائفية أو العنصرية، ولم يعد العمل للإسلام مهمّة المسلمين جميعاً بل هناك فئة تصدّت لهذا الأمر أطلق عليها اسم (الإسلاميين) تمييزاً لهم عن المسلمين الآخرين! وأمام هذا الانقلاب تعدّدت سبل الإسلاميين في العمل للإسلام ومحاولات استعادة الهوية أو التخفيف من آثار هذا الانقلاب الكبير، ويمكن تلخيص هذه الاتجاهات بالآتي:

أ: محاولة التمايز الفكري والسياسي تحت مظلة (الإسلام) في مقابل مظلة (الجاهلية) وقد نظر سيد قطب لهذا الاتجاه منطلقاً من فرضية (أن العالم يعيش اليوم كله في جاهلية)^١، وأكد هذا المعنى محمد قطب من خلال كتابه المعروف (جاهلية القرن العشرين)^٢، ونشأت مجادلات عميقة في معنى هذا التمايز ومبرراته ونتائجه، خاصة أن مظلة الجاهلية لم تعد تضم الكافرين فقط، بل حتى المسلمين الذين يخضعون بإرادتهم لأنظمة وقوانين غير إسلامية، ورغم قوة الاستدلالات والمجاجبات لهذا التوجّه إلا أنه من الناحية العملية أدى في الكثير من الأحيان إلى عزل الإسلاميين شعبياً ومجتمعياً ومحاربتهم رسمياً وحكومياً.

ب: إعلان الجهاد الشامل أو (الجهاد العالمي) واستخدام العنف المسلح لمحاربة كل الحكومات التي لا تحكم بما أنزل الله وكل من يدعمها داخلياً وخارجياً، وقد كان من نتائج هذا التوجه دخول المنطقة فيما يمكن تسميته بفوضى الدم، حيث أن هذا التوجه لا يملك مشروعاً متكاملًا وليس له القدرة على حسم الصراع لصالحه، وأصبح جزءاً من المشكلة وليس جزءاً من الحل، ولا زالت بعض البلاد الإسلامية تعاني من التخلف وعدم الاستقرار والانقسام بسبب هذه الفوضى، ولا شك أن هذا التوجه يعدّ وسيلة (احتجاج غاضبة) أكثر منه مشروعاً يخضع للتأصيل الشرعي والبحث العلمي.

ج: العمل للإسلام من خلال الدساتير والقوانين الحالية، والتنافس مع الفعاليات السياسية الأخرى على تقديم الحلول العملية لمشاكل المجتمع، ويمكن القول إن تركيا وماليزيا هما الدولتان الأقرب

^١ معالم في الطريق، سيد قطب ص ٨.

^٢ جاهلية القرن العشرين، محمد قطب.

لهذا التوجه، وكلاهما تمتلكان مشروعا نهضويا ناجحا¹، ولكنه توجه يحتاج إلى قدر كبير من الصبر والحلم على استفزازات الآخرين، وترك المجادلات الأيديولوجية، والتركيز على تقديم الخدمات والحلول المناسبة مما يتطلب إعدادا خاصا للكوادر والعاملين.

إن التجربة الثالثة هي الأنجح من الناحية العملية، لكنها لم تسوّق للمجتمعات العربية لأسباب كثيرة، منها غلبة الخطاب الأيديولوجي على نمط التفكير العربي، وخاصة الشباب المتدينين، والتجربتان التركية والماليزية تفتقران إلى الحماس الديني والتأصيل الشرعي، ولذلك نجد الشباب العربي ينساق خلف طروحات (القاعدة) أكثر من حرصه على الاستفادة من تلك التجارب النهضوية الرائدة، ولذلك فمن واجب العلماء والمثقفين العرب أن يحولوا التجربتين التركية والماليزية إلى خطاب مفهوم لدى الشباب العربي ويتناسب مع طبيعتهم أو طريقتهم في التفكير، وسدّ النقص في جانب التأصيل الشرعي لهذه التجارب في مواجهة أصحاب التوجّهات الأخرى، وهم يستندون إلى محاججات دينية عميقة ومفصلة ومدعومة بالعشرات من النصوص والفتاوى، وفي تقديري أن هذه التجربة من الممكن أن تسدّ هذا النقص بسهولة، فهناك العشرات من النصوص الدينية والاستنباطات التأصيلية تدعم هذا التوجه، إلا أن هذا النقص قد يكون له ما يبرره، فمن ناحية إن مجتمعاتهم لا تهتم كثيرا بمثل هذه الأمور فيكفي أنها ترى الحلول واقعا ملموسا أمامها وهي بفطرتها تدرك مدى التواشج بين النصوص الدينية وبين تحقيق المصالح العامة للناس، كما أن الدخول في مثل هذه المحاججات قد يعطي انطباعا مثيرا للشك والقلق في حقيقة النوايا ومدى التزامهم بقواعد العمل السياسي ومقتضيات العقد بينهم وبين شعوبهم.

¹ ينظر التجربة التركية/عوامل النهضة، صلاح الدين أبو حسن، والتجربة النهضوية التركية، محمد زاهد جول. وينظر التجربة الماليزية، سعد العبيد، والتجربة الماليزية، نوال بيومي.

خاتمة:

في خاتمة هذا البحث نجمل أهم الاستنتاجات والتوصيات والنقاط الآتية:

- يعيش العالم الإسلامي اليوم أزمة حادة في الهوية، تتجاذبها الانتماءات القومية والطائفية والعقيدة الوطنية الجديدة، وهناك توجهات للعودة إلى الذات وإحياء الهوية الإسلامية الأصيلة والجامعة.
- يخترق المنطقة مشروعان يشكّلان وجهها من وجوه التحدي الكبيرة، وكلاهما يتبنى الهوية الدينية الطائفية، الأول: إسرائيل، والثاني: إيران.
- الهوية هي الفكرة الجوهرية التي تنبثق منها الأمة، وتشكل محورها الأساس في الانتماء والولاء، وإنما تتمايز الأمم بخصائصها في الهوية ثقافة ولغة وتراثا وتريخا.
- الأمة الإسلامية هي الرابطة التي تجمع المسلمين تحت مظلة واحدة مهما اختلفت قومياتهم وجنسياتهم ولغاتهم وأماكن سكناهم.
- الدولة هي كيان سياسي يقوم على أرض معينة ويخضع لسلطة معينة، ولا يشترط فيه وحدة المعتقد أو الثقافة أو اللغة.
- تتخذ العلاقة بين الأمة والدولة أشكالا متعددة، أشهرها وأكثرها ما يمكن تسميته بالعلاقة المتداخلة، بمعنى أن الدولة الواحدة قد تضم المنتسبين لهذه الأمة أو لغيرها، كما أن الأمة قد تتوزع على أكثر من دولة، فبينهما (عموم وخصوص وجهي).
- ظهرت اليوم (الهوية الوطنية) لتقليص الشعور بالفوارق الثقافية والدينية بين مكونات الدولة الواحدة، وفي الغالب يتم التركيز على مشتركات الأرض والمصلحة الهادية، وجعل الدين والثقافة جزءا من الحرية الشخصية والممارسات المحدودة.

- هناك تجربة أخرى آخذة بالتوسع حتى وصلت إلى ٤٠٪ من الدول المعاصرة، وهي تجربة (الفيدرالية)، والتي تعني توزيع السلطات الإدارية على الولايات أو المحافظات، إما لتسهيل إدارة الأوصاف الكبيرة كما في الهند وأميركا، أو لتلافي الصدام الثقافي والعرفي.

- في تاريخ الدولة الإسلامية كانت هناك أكثر من صورة، منها ما يشبه (الفيدرالية) كما هو الحال في دولة المدينة وإعلان المسلمين أمة لوحدهم واليهود أمة لوحدهم، وكلاهما يتمتعان بخصوصيتهما الدينية والثقافية والاجتماعية وحتى الاقتصادية، لكنها يشتركان في الولاء للدولة وحمايتها والعمل على استقرارها ووحدة مرجعيتها الدستورية والسياسية، وهناك صورة (عقد الذمة) للأقليات الدينية داخل الدولة الإسلامية الكبيرة، وهناك صور أخرى كالعلاقة الاستثنائية بين الدولة الأيوبية والدولة العباسية.

- اتخذ المشروع الإسلامي المعاصر صوراً متناقضة لمحاولة استعادة الهوية الإسلامية والأمة والدولة، اتسم بعضها بطابع الانعزال واقعياً أو شعورياً عن المجتمع بعد وصفه بالجاهلية، واتسم بعضها الآخر بالمواجهات المسلحة وثقافة (الجهاد العالمي) ولم يحقق أي منها أهدافه حتى بعد مرور قرابة القرن.

- التوجه الأكثر نضجاً وواقعية تمثل في تجربتين رائدتين وهما: التجربة التركية والتجربة الماليزية، حيث حققنا نجاحات باهرة في مجال التنمية والقدرة على حل المشكلات الاجتماعية، مع الاقتراب المنهجي والمحسوب للهوية الذاتية الأصيلة.

- العالم العربي بحاجة إلى دراسة التجربتين، لكن هناك أكثر من عقبة، من أهمها على المستوى الشعبي، انحياز الشارع العربي والشباب المتدين خاصة للخطاب العاطفي والتعبوي وهو ما لا يمكن أن تسدّه التجربتان، ولذلك نراهم يتجنّدون لدعوات العنف والمواجهة أكثر من حرصهم على الاستفادة من تينك التجربتين.

- يقترح الباحث ضرورة صياغة التجريبتين (التركية والماليزية) بقالب يتناسب مع الشخصية العربية، وذلك عبر تأصيله تأصيلا شرعيا واضحا، وتطعيمه بالشواهد الدينية والتاريخية، وتوسيع دائرة اللقاءات والحوارات الثقافية والعلمية.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

- ١ - الاستخلاف والتركيب الاجتماعي في الإسلام، د عبد الجبار السبهاني، رسالة ماجستير، جامعة بغداد.
- ٢ - أهل الذمة والولايات العامة في الفقه الإسلامي، الشيخ نمر محمد النمر، المكتبة الإسلامية، عمان. معالم في الطريق، سيد قطب، دار الشروق، ط٦، ١٩٧٩.
- ٣ - التجربة التركية-عوامل النهضة، صلاح الدين أبو حسن، المركز العربي للدراسات، دت .
- ٤ - التجربة الماليزية، نوال بيومي، مكتبة الشروق، ٢٠١١.
- ٥ - التجربة النهضوية التركية، محمد زاهد جول، مركز نهاء للبحوث والدراسات، الرياض، ٢٠١٣.
- ٦ - تفسير ابن عطية الأندلسي بتحقيق عبد الله الأنصاري وآخرين، وزارة الأوقاف القطرية، ط٢، ٢٠٠٧.
- ٧ - تفسير ابن كثير بتحقيق مصطفى السيد وآخرين، ط١، عالم الكتب، المملكة العربية السعودية، ٢٠٠٤.
- ٨ - تفسير المنار، محمد رشيد رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠.
- ٩ - الثقافة الإسلامية في مواجهة التحديات، د عدنان زرزور وآخرون، مكتبة دار الفتح، قطر، ١٩٩٨.
- ١٠ - جاهلية القرن العشرين، محمد قطب، دار الشروق، ط١٣، ١٩٩٣.
- ١١ - دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، المشرق للثقافة والنشر، مطبعة ياران، طهران، ط١.

- ١٢ - السيرة النبوية الصحيحة، د. أكرم ضياء العمري، مكتبة العبيكان، الرياض، ط٥، ٢٠٠٣. أحكام الذميين والمستأمنين، رسالة دكتوراه، د عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢.
- ١٣ - صحيح البخاري، دار ابن كثير، بيروت، ط٣، ١٩٨٧.
- ١٤ - الطريق إلى جماعة المسلمين الواحدة، حسين بن محسن الجابر، دار الوفاء ٢٠٠٧.
- ١٥ - العجلوني، دار إحياء التراث العربي.
- ١٦ - العروبة أولاً، ساطع الحصري، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦١.
- ١٧ - العولمة وأثرها على الهوية، بحث للدكتور خالد بن عبد الله القاسم، منشور على موقع الإسلام اليوم، صفحة بحوث ودراسات، islamtoday.net
- ١٨ - الفقه السياسي الإسلامي، د خالد الفهداوي، الأوائل، دمشق ط١، ٢٠٠٣.
- ١٩ - فقه النصر والتمكين، د علي الصلابي، دار الإيوان، الاسكندرية، ٢٠٠٢.
- ٢٠ - القوى الدولية في مواجهة الصحوة الإسلامية، د زكريا عبد الرزاق، مكتبة الإيوان، طرابلس، ٢٠٠٤.
- ٢١ - كشف الخفاء ومزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث على ألسنة الناس، لإسماعيل بن محمد الجراحي.
- ٢٢ - لسان الميزان، ابن منظور، عالم الكتب، الرياض، ٢٠٠٣.
- ٢٣ - المحافظة على الهوية الإسلامية، بحث للدكتور حاكم المطيري، جامعة الكويت، منشور على موقعه الرسمي dr-hakem.com.
- ٢٤ - معجم المصطلحات السياسية والدولية، د أحمد زكي بدوي، الكتاب المصري، الكتاب اللبناني، ط٢، ٢٠٠٤.

- ٢٥ - معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، د أحمد زكي بدوي، مكتبة لبنان، ١٩٧٧.
- ٢٦ - المنجد، مجموعة من الباحثين، دار المشرق، بيروت، دت.
- ٢٧ - موقع إسلام ويب / قسم الفتوى.
- ٢٨ - الهوية الوطنية، بحث للدكتور راشد المبارك منشور على موقع آفاق للدراسات والبحوث،
aafaqcenter.com.
- ٢٩ - يقظة العرب، جورج أنطونيوس، ترجمة د ناصر الدين الأسد والدكتور إحسان عباس،
بيروت ط٧.
- ٣٠ - اليهودية الأرثوذكسية، سائد خليل، مركز الإعلام العربي، ط١ ٢٠٠٧.

