حدث مع تركة "ابن باديس" الإصلاحية التي ارتبطت بالفكر الإخواني في الخمسينيات من خلال البشير الإبراهيمي والورتلاني وغيرهما، هذه الولادات الإرتدادية كان المنتصر فيها الخط الذي سيدعو إلى الجهاد ونبذ مبدأ الاختلاف والتحكم إلى العقل والاجتهاد بالموازاة مع ذلك سيجرنا خطاب الثورة إلى الزهو بانتصاراته على العرش واسترجاع البلاد المحتلة ويدعو لقومية عربية تنتهي إلى تغلب انظمة استبدادية قائمة على قوة العسكر والاحتكام إلى الشرعية التاريخية، في كلا الخطابين سيغيب العقل ويبقى الفكر العربي المعاصر مثقلا بخطابات لا تنتج العقل والسلم والإبداع ولكنها تحاكم وتصنف وتؤول وتوفق وتلفق وتتعامل مع الغرب أو مع ماضيها بالاختيار والانتقاء وهي عملية فكرية سهلة لا تتطلب جهداً نقدياً ولا إبداعياً.

هكذا كان تاريخنا الفكري الحديث المسمى "نهضة و"حداثة"، بدايته حملة فرنسية ونهايته عولمة أمريكية - غربية ستدخله مرحلة اخرى ويكون بشأنها التساؤل، هل ستكون هناك "شراكة" فكرية وعلمية في عصر العلومة، ونتجاوز الطروحات التقليدية حول الهوية واللغة والعلاقة مع التراث والغرب؟ ألا يمكن لهذه العولمة المختزقة لنا بالقوة أن تطورنا بالقوة نحو ضرورة الإبداع والاجتهاد والفصل في مسائل الهوية والدين واللغة؟ لم يبق أمام الذين يفكرون في الإجابة عن السؤال المغلق، كيف نتعامل مع الغرب، وماذا نأخذ وماذا نترك؟ زمنا للتفكير لأن الغرب سيكون حاضراً معنا متعايشاً معنا ولن يترك لنا فرصة مثل هذه الأسئلة التي غالباً ما ضيع عقلنا جهداً في الإجابة عنها، كما أن بعض الطروحات المحفوظة المستهلكة في المسائل التي ذكرناها ستتعرض إلى هزات وشروخ.

ترى ماذا سيكون موقف الذين تعودوا على عبارة "الغزو الثقافي" الذين يضعون التحذيرات خوفاً على ديننا وهويتنا؟ الغزو لا يكون إلا على جبهات الحدود الأرضية والغالب هو الذي يغزو، لكن غزو القرن الجديد هو اختراق غير معلن ولن يبقى لهذه العبارة من معنى، كما أنه لن يبقى لعبارات أخرى حفظناها دهراً معنى بل يصير بعضها أضحوكة، في القرن الجديد اليوم لمناقشة القضايا الراهنية في العالم العربي كالحداثة والتقدم والديمقراطية والدولة والمجتمع المدني تقتضي مناقشة القضايا المنهجية في التفكير ونقدها، للكشف أساساً على منطق ما هو متحد وبوهم بالإختلاف، منطق ينشط بالميكانزمات نفسها وان اختلفت المفاهيم والتسميات والأفكار. يمكن هنا الاستشهاد بان أكثر اللحظات التاريخية في تاريخ الفكر البشري تطوراً وإبداعاً، اللحظات التغييرية الحداثية، هي اللحظات التي يتم فيها الكشف عن منطق خاطئ مضلل، وإبداع منطق جديد. في الفلسفة سنجد نقدية "كانت" التحليلية ومثالية "هيجل" الكلية، ومادية "ماركس" الجدلية، وظواهرية "هوسرل" التأويلية، وبنيوية "فوكو" التفكيكية. هؤلاء ينتظمون في تاريخ الحداثة الأوروبية، وقد انعكست الحداثة في ثلاثة حقول حددها هيغل (١٧٧٠ - ١٨٣١)، هي: الحقل المعرفي والحقل الأخلاقي والحقل الفني. أما فكر "ما بعد الحداثة" فقد حدده الكاتب المصري الأمريكي "إيهاب حسن" في الصفات التالية:

١- فكر يرفض الشمولية التي مثلها الأكبر "هيغل" والنظريات الكلية في التاريخ والعلوم الاجتماعية، مركزاً على الجزئيات والهوامش المحدودة والمحلية.

٢- ينبذ اليقين المعرفي برفض المنطق التقليدي القائم على تطابق الدال والمدلول، اي تطابق الأشياء والكلمات.

٣- يلح على إسقاط نظام السلطة الفكرية - في المجتمع، في الجامعة، في الأدب والفن، في العلوم الاجتماعية والإنسانية - والإطاحة بمشروعية القيم المفروضة من فوق في الأنظمة والمؤسسات الاجتماعية كافة.

وهكذا تتحرر المعرفة من نظامها التمويهي، وتفكك لغة السلطة، لغة الشهوة، لغة النفاق.

هكذا الفكر الأوربي - الأمريكي يبلغ أوجه إلى "ما بعد الحداثة"، أما نحن فلا زلنا نتحدث عن "الحداثة"، بمفهومها التنويري، المرتبطة بفكرة التقدم فقط. وحتى التقدم هنا لا يأخذ معناه التغييري النقدي، ولكن معناه الاقتصادي - الإنتاجي البحت، وأحياناً المظهري، وهو تقدم بائس، وحداثة مشوهة.

هذا في حين أن هناك من يرى في الحداثة الاغتراب والمروق من أصالتنا، وقد تحولت في السنوات الأخيرة إلى "إيدلوجية" كما كانت الاشتراكية، والليبرالية حتى تأيدت أنظمة بها. وعندما يستحوذ السياسيون أو الإيديولوجيون على مفهوم أو فكرة أو نظام معرفي ما فإنه "يتأدلج" ويمسخ، ويمارس به عنف ما، إنه يصبح ضمن نسيج وسائل ضغط للسلطة لأن منطق السياسة عندنا محكوم بمنطق الجيش والقبيلة وبالتالي سيظل الفكر السياسي "عندنا فكراً لاحداثياً يكرس قيم "القبيلة" إدارياً وسلوكياً سياسياً، ويستثمر "الرمز" كما قلت سابقاً بصورة مشوّهة من أجل البقاء والحفاظ على امتيازاته. نحن لا ننفي رغبة التقدم عند السلطة الحاكمة أو مختلف الاتجاهات السياسية والفكرية، لكن رغبة التقدم قد لا توصل إلى تقدم بحكم المنطق الذي يفكر به هذا أو ذاك أو بحكم عوامل أخرى، فرغبة التقدم وحدها غير كافية.

البداية الحقيقية لكل حداثة - إذ الحداثة حداثات - هي تفكيك أسس مناهج تفكيرنا والكشف عن العوائق الإبستمولوجية التي تحجب عنا عيوبنا المنهجية والنظرية، وكذا دراسة وتحليل مخيالنا المشحون بالمقدس وبتراث من التعاليم والتوجيهات، هذا المخيال الذي يظهر تأثيره في وعينا السياسي وفي اختياراتنا كما أنه له علاقة بالسلوك العنفي المتزايد في السنوات الأخيرة، ولذلك لابد من الاهتمام بالأنثربولوجية وتفرعاتها وكذا العلوم الإنسانية(٣).

إن المجتمعات التي كان ينتصب فيها «الإلحاد العلمي" عقيدة للدولة، كانت تنضح بالتدين من جميع مساماتها، وهكذا كانت تعتقد أنها علمية ضد - الفكر التيولوجي - لكنها كانت في الوقت نفسه تيولوجية في تفكيرها، ولم يكشف عن هذا المنطق وعمل آلياته إلا من كانت تسميهم الدوائر الماركسية الرسمية بالماركسيين المنحرفين، يقول أحد هؤلاء، "حجبت السياسة عني مدة طويلة ما هو سياسي"، واستطاع أن يقيم اللحمة القائمة بين ما هو ديني وما هو مقدس، وتوصل في إحدى نتائجه إلى أن بنى السلوك السياسي "لا يغيرها تغييراً جذرياً تبدل نهج الإنتاج، وبأنها مستقلة عن درجة نمو القوى المنتجة...

وتفرض هذه البنى على المجتمعات رغماً عنها، وعند الاقتضاء "ضدها"، لا بوصفها استيهامات بل طرق سلوك، والاختبار "الاشتراكي" على الرغم من إنجازه التاريخي، مقنع في هذا الصدد، وقد حققت الاشتراكية الموجودة في الواقع عند تطبيقها جميع ما كانت نظريتها تحظره عليها، بل حتى ما كانت تفترض أنه مستحيل. وعادت تسوق إلى كل مكان وفي كل حين، وإن على درجات متفاوتة، أشكال الوجود الاجتماعي الدينية التي كان مفروضاً أن تكون علاقات الإنتاج الجديدة قد استبعدت تكرّرها" (4). من هنا استطاع أن يبرهن على وجود قوة غير خاضعة للمراقبة، قوة لا عقلانية في الظاهر تبطل قواعد المنطق، وهي قوة تستعصي نتائجها على خطط الأفراد وإرادتهم القاطعة، بسبب عائق الدراسات التقليدية للمؤسسات السياسية.

آليات توحيد ما هو مختلف

يبدو أن فكرنا العربي المعاصر أصبح مغرماً بالتصنيفات فقط. وبرغم أن التصنيف خطوة أساسية في بناء الحادثة العلمية، إلا أنه مع استعماله بكثرة وإعطائه أولوية سيقيد التفكير ويؤطره ويحول دون كشف عوائق التفكير النقدي - الحداثي. وهو تصنيف سياسي بالدرجة الأولى نتيجة هيمنة ما هو سياسي.

هذا التصنيف للمقابلات المضادة، "الأزواج أو الثنائيات

المتناحرة"، يوهم بالاختلاف ويغطي نقاط الإلتقاء التي غالباً ما تكون عوائق منهجية في ممارسة التفكير. إن الحديث عن الديمقراطية في الوطن العربي لا يكتمل إلا بالحديث عن الحداثة، لأن الديمقراطية هي نتاج تاريخ الحداثة في أوروبا، بل هي تجل من تجلياتها. ولذلك سيكون السؤال التالي ضرورياً، هل ينبغي أن نتحدث (نتعصرن) قبل أن نكون ديموقراطيين، أم نحقق الديمقراطية كطريق للحداثة؟

أيهما ينبغي تحقيقه؟ إن معاداة الديمقراطية، وعدم ولادتها في بعض البلدان العربية، قد يرجعها بعضهم إلى سيادة النمط التقليدي في التفكير أو الأشكال الاجتماعية. ومن هنا كيف يمكن تحقيق الديمقراطية على أرضية تقليدية - قبلية في حين انتعشت في أوروبا في مناخ حداثي وعلى أرضية اقتصادية - ليبرالية متجاوزة كلية النمط التقليدي؟ وهذا معناه أنه لا يمكن الوصول إلى الديمقراطية إلا بعد تحديث البنية الاجتماعية - الفكرية في وطننا العربي - طبعاً الديمقراطية بمفهومها المعاصر على أنها منهج وليست عقيدة، وعلى أنها ممارسة دستورية، فهي لا تدعي أنها شريعة بديلة عن غيرها من الشرائع، ولا هي تطمح في أن تكون عقيدة منافسة لغيرها من العقائد السياسية الشاملة.

لكن ينبغي الحذر من أن يتحول الحديث عن الحداثة - العصرنة - إلى صياغة تبريرية تستخدمها السلطة لتاجيل الديمقراطية، كما عشنا في السابق تحت تبرير تاجيلي يرى أن تحقيق الديمقراطية الاجتماعية أولى من تحقيق الديمقراطية السياسية، فلا حققت الأولى ولا الثانية، ووصلنا الى ما نحن عليه، فلم نعد «إلا بخفي حنين». إن إشكالية الحداثة ترتبط بالديمقراطية ومعالجة قضايا الهوية والوحدة العربية، إنها قضايا مرتبطة متشابكة لا يمكن عزل إحداها عن البقية أو تاجيل بعضها، والمثقف العربي له إمكانية المساهمة الفعالة في تحقيق هذه القضايا، وبدايته هي مواجهة تفكيره وتفكيكه، فنقد الفكر هو بداية كل حداثة، ولا يمكن أن يتم نقد أي فكر إلا بكشف عوائقه المنهجية، وتحليل وسائله المفهومية.

سأحاول أن التمس عناصر مشتركة بين من يتوهم أنهم يختلفون، وهي عناصر تجعلهم يلتقون ويكرّسون نمطية واحدة في التفكير مستنسخة، تتمثل هذه العناصر المشتركة في النقاط التالية:

١- الصراع حول امتلاك المقدس

المقدس هو أحد أبعاد الحقل السياسي(5) يحضر بقوّة في فترات تاريخية وقد يكون مجيشاً وصانعاً وحضوره محكوم بعوامل معينة، وهو اليوم يحضر حتى في الدول الأكثر حداثة وتقدماً، إنه عالم من الرموز والسيميائيات الذي يتشكل بفعل المخيلة الاجتماعية، وينتعش من خلال جدل الحضور والغياب، ففي غيابه حضوره. وما دام يعتبر أحد الحقول السياسية، بل إن السياسي اليوم في الوطن العربي محكوم أصلاً بالمقدس المتوارث أو يصنع مقدّسه، لذلك سوف نجد أن التفكير السياسي العربي مبطن بالمقدس بل بشكل لا وعيه، وما دامت الحركات الإسلامية في الوطن العربي تعيد تشكيل المقدس وتقحمه في الصراعية الدنيوية، فإن المقدس أو المقدسات سيصبح أكثر المجالات التي يقع حولها الصراع، فالصراع حول امتلاكه هو في أساسه صراع حول امتلاك السلطة، وستصير السلطة والمقدس شيئاً واحداً، فدرجات الوعي التاريخي مترابطة مع أشكال تمركز السلطة السياسية ومداه. ففي المجتمعات المجزاة، غالباً ما يكون المحافظون على المعرفة المتعلقة بالماضي هم وحدهم أصحاب السلطة".(6).

إن بعض الأنظمة العربية منذ سنوات استقلالها وقعت في المزايدة في ما يتعلق بالدين مع الحركات الإسلامية، وهذا ما قوى النزاع حوله، ونشط التاويل السياسي للنص القرآني.

واستخدام "المقدس" تمّ من طرف النظام قبل المعارضة، ففي الوقت الذي كانت تنتزع آيات قرآنية كريمة أو أحاديث نبوية شريفة من سياقها العام وتعطى لها تأويلات اشتراكية،

كانت في نظام آخر تعطي لآيات أخرى تأويلات ليبرالية. ولإسقاط التأويلات السابقة قامت تأويلات معارضة، وهي تتم بالآليات نفسها. وهذه الممارسة في قراءة المقدس هي التي تقويه أكثر، بل قد تنتزع ثوب قدسيته من كثرة المبالغة في دنيويته، هكذا تتقيد حركة العقل العربي وتنحصر في التأويل المغلق لا المفتوح الذي يبقى سجيناً للنص، ويزداد الخوف من الاستعانة بالعلوم الإنسانية لقراءة "المقدس" ودراسته دراسة علمية.

ليس المقصود "بالمقدس" الدين فقط، لكن كل مأثورات وتقديس بفعل احتوائه من طرف السلطة، أو صار جزءاً من الاحتفالية الروحية لدى الشعوب. يمكن هنا أن نتحدث مثلاً، عن "الثورة التحريرية" في الجزائر، فكل يدعي الانتساب إليها والإخلاص لمبادئها(٧) ويقع النزاع حولها كما يقع حول الآية القرآنية، وهذه الثورة التي صارت معاشة تعلن بطقوس رمزية باستمرار، والقصد من ذلك طبعاً تقوية سلطة تعيش بالمقدس وتخلد به. ويمكن أن نعطي مثالاً على هذا من خلال طقس إعادة دفن الشهداء. "إن هذا الطقس بجميع رموزه وإشاراته يمثل من جهة تجديد العلاقة مع الميت، إنها طقوس عبادة الموتى التي نجدها عند شعوب أخرى بكيفية تختلف، فالقصد منها ليس فقط تخصيص مقابر لشهداء، استشهدوا منذ أكثر من ثلاثين سنة، بل إفهام الآخر شرعية الميراث الذي يعطي شرعية الحكم.(8) إنه ميراث يتم تأويله بآلية تأويل الميراث الديني - النصي نفسه، إنّ مراسم "إعادة دفن الشهداء"، هي، "طريقة تجديد أيضاً بمقدار ما ينظر إلى الموت من منظار الفوضى والعار، فهي تتم من خلال الذين يؤدونها عن العلاقات الاجتماعية الأساسية، وتقيم صلة قوية بالمقدس، إنها تفضي في نهاية المآتم إلى تطهير وتحالف جديد مع جماعة الأسلاف"(9).

٢- في خطاب الثنائيات والتلفيقية

إننا مغرمون بالأزواج (الثنائيات)، وحينما تتعبنا أو تعجز عن الخروج من مأزق الزوج نلجأ إلى التلفيقية (syncretisme)، وهذا ليس معناه أن نلغي التفكير ضمن الأزواج، فالزوج له حضوره حتى في الممارسة العلمية التجريبية، وحتى الفلسفات الكبرى، كانت تحكمها الثنائيات، والفلسفة الحديثة الديكارتية كان مبدؤها: الذات/ الوجود، والفلسفة الماركسية: المثالية/ المادية، والفكر العربي - الاسلامي تأطر وتطور ضمن جملة من الأزواج: اللفظ/المعنى، الظاهر/ الباطن، العقل/ النقل. لكن هذه الأزواج كانت مفتوحة، وهي تنويعات زوجية لإشكاليات حضارية وحركية نظرية وعلمية اجتهادية تطورية.

إن خطابنا يرزح تحت ثنائيات منفرة، وحتى عندما يراد الخروج منها أو ترضية الأطراف المتناقضة ينتهي إلى تلفيقية مبسطة - كما قلت - لا تغني ولا تسمن من جوع. إنها وسطية وهمية شبهها أحد الكتاب العرب «بالنخلة العربية» التي تسمح بتجاوز الشيئين أو الضدين، «إن رأسها في الشمس وأقدامها في الماء» (٨٥). هناك مجموعة من الأزواج، قد يطفو أحدها على السطح وينال قسطاً واسعاً من المناقشة في فترة زمنية محددة، ثم يضمر أو يختفي، وقد يعود إلى البروز ثانية، هذه المجموعة من الثنائيات - الأضداد - لا تكون لها القوة نفسها في التأثير على الرأي العام أو في سجاليات الصحفيين والمثقفين.

ترى ما هي عوامل بروز هذا الزوج دون الآخر إلى أي مدى تكون هذه الأزواج إشكاليات حقيقية لمرحلة تاريخية بكل جوانبها، وللحظة سياسية ما؟ هل هي فقط تنويعات وإفرازات لقضايا أخرى أكبر منها؟ أم هي خطأ في المعالجة النظرية ووهم يغذي التكرارية والبقاء في حلقة مفرغة تؤكد مراوحتنا مكاننا وكأنه قدر محتوم، وإذا كان لا هذا ولا ذاك، فهل هي سمة تطبع عقليتنا العربية؟

الأزواج كظاهرة عرفها الفكر السياسي والنظري الفلسفي وحتى الطبيعة تعرفها كجوهر لوجودها كما ذكرت سابقاً

- ولكن قد نجدها احياناً تتحول إلى تخطيطات مقاسية يحشر ضمنها المثقفون والاجتهادات، وبالتالي يفقر الخطاب السياسي او الفكري فيسقط في التكرارية والدوغما والاقصاء للمخالف. وهكذا تكون الأزواج في هذه الحالة جامدة ساكنة والعولمة "مؤكدة على ان طرح الكاتب "صموئيل هانتينغتون" يؤكد فكرة ان لا تحديث خارج النمط الليبرالي، وأن العولمة لا تعني فقط العولمة الاقتصادية ولكنها عولمة للهويات المحلية باختراقها وإشاعة النمط التغريبي سلوكاً وثقافة.

مقولة "صدام الحضارات" قائمة على الفرض التالي: [وهو ان المصدر الأساسي للنزاعات في هذا العالم الجديد لن يكون مصدراً إيديولوجياً او اقتصادياً في المحل الأول، فالانقسامات الكبرى بين البشر ستكون ثقافية، والمصدر المسيطر للنزاع سيكون مصدراً ثقافياً وستظل الدول الأمم هي أقوى اللاعبين في الشؤون الدولية، لكن النزاعات الأساسية في السياسات العالمية ستحدث بين أمم ومجموعات لها حضارات مختلفة. وسيسيطر الصدام بين الحضارات على السياسات الدولية، ذلك ان الخطوط الفاصلة بين الحضارات ستكون هي خطوط المعارك في المستقبل.

يحدّد "صموئيل هانتينغتون "الحضارات التي تتصارع مستقبلاً في ثمانية، الكونفشيوسية واليابانية والإسلامية والسلافية والأرثوذكسية والأمريكية واللاتينية وربما الإفريقية. وسيحدث الصراع على مستويين، فعلى المستوى الجزئي تتصارع المجموعات المتصارعة على امتداد خطوط التقسيم بين الحضارات بصورة عنيفة - عادة - على السيطرة على اراضي بعضها البعض، وعلى المستوى الكلي، تتنافس دول من حضارات مختلفة على القوة العسكرية والاقتصادية النسبية، وتتصارع على السيطرة على المؤسسات الدولية والأطراف الثالثة، وتتنافس على ترويج قيمها الدينية والسياسية الخاصة.

ويؤكد ايضاً على ان الخلاف بين الحضارات حقيقة ومهمة، وان الوعي بالحضارة اخذ في التزايد، وأن النزاع بين الحضارات سيحل محل الأشكال الأيديولوجية وغيرها للنزاع، باعتباره الشكل الهيمن للنزاع، وأن العلاقات الدولية التي كانت تاريخياً مباراة يتم لعبها داخل الحضارة الغربية، سيتم نزع طابعها الغربي بصورة متزايدة وتغدو مباراة تكون فيها الحضارات غير الغربية قوى فاعلة وليست مجرد مفعول به، وان المؤسسات الاقتصادية والأمنية والسياسية الدولية الناجحة يتزايد احتمال تطورها داخل الحضارات وليس عبر الحضارات، وأن النزاعات بين المجموعات في الحضارة المختلفة ستكون اكثر تطورا، واكثر استدامة واكثر عنفا من النزاعات بين المجموعات في الحضارات نفسها، وان النزاعات العنفية بين المجموعات في الحضارات المختلفة هي ارجح واخطر مصدر للتصعيد الذي يؤدي إلى حروب عالمية، وان المحور البارز للسياسات العالمية سيتمثل في العلاقات بين "الغرب والباقي" وان النخب في بعض البلدان الغربية المزقة ستحاول جعل بلدانها جزءاً من الغرب، لكنها ستواجه في معظم الأحوال عقبات في سبيل تحقيق ذلك، وان البؤرة المركزية للنزاع في المستقبل المباشر ستكون بين الغرب ودول إسلامية وكونفوشيوسية عدة.

مقولة صدام الحضارات تؤكد على بروز الخلافات الحضارية وتستخدم عبارة جيل كيبل «ثار الإله» غير أن هذه المقولة تبني وجهة نظرها على "الاسلام الاحتجاجي" القائم في البلدان العربية والإسلامية وبالتالي تجعل منه المنافس والمعادي للحضارة الغربية، فهل طروحات هذا الفهم للدين كافية لأن تكون في مواجهة الحضارات الأخرى ولها إمكانات التعايش والتحاور مع حضارات اخرى كالحضارة الكونفشيوسية التي يراها "صموئيل هانتينغتون" ستتحالف مع الحضارة الإسلامية مشكلة خطراً حقيقيا على الغرب؟

سيادة الدول في عصر العولمة

د. محمد الموسى
جامعة فيلادلفيا

يتمحور تاريخ القانون الدولي حول فكرة السيادة، وعند منعطف الألف الثالث بعد الميلاد، تعاني فكرة السيادة من أزمة حقيقية تهدد كيانها ومفهومها نفسه. فمع تطور المجالات التي أصبحت داخلة ضمن سلطان القانون الدولي، ومع تنامي مجموعة عوامل أهمها: الحماية الدولية لحقوق الإنسان، الحماية الدولية للبيئة، العولمة الاقتصادية وتطور وسائل الاتصالات وانتقال المعلومات يثور التساؤل حول الهامش الحقيقي المتبقي للسيادة في مقبل الأيام؟؟

مرت فكرة السيادة بتاريخ طويل، فمن مفهوم فلسفي مجرد إلى آلية قانونية تبني عليها الدولة يتمثل تاريخ طويل من التقلبات والاختلالات ذات الصلة بمضمون الفكرة ونطاقها. بدأت النظرية من مفهوم مطلق للسيادة وانتهت الى مفهوم ضيق ومقيد، بحيث اصبحت فكرة السيادة المقيدة اساسا للقانون الدولي، فالدول ذات السيادة تساهم في خلق قواعد القانون الدولي العام، كما أن الأحكام القانونية الدولية تؤكد من ناحيتها سيادة الدول بوصفها إحدى المبادئ الرئيسة التي تستند اليها هذه الأحكام. أكدت محكمة العدل الدولية هذه الفكرة في حكمها الصادر في عام *1986* المتعلق بالأنشطة العسكرية وشبه العسكرية في نيكاراغوا وضدها (نيكاراغوا/ الولايات المتحدة) فقد اقرت المحكمة بأن السيادة تشكل المبدأ الذي «يستند عليه كل القانون الدولي».

لا تتضمن فكرة السيادة المقيدة تقييدا لحق الدول في السيادة، بل تعني السيادة المقيدة أن ممارسة الدول للحقوق المترتبة على سيادتها أن تكون متفقة مع أحكام القانون.. يضفي هذا المفهوم على السيادة معنى وظيفيا محضا.. إن السيادة ـ بهذا المعنى ـ تمثل رديفا للاستقلال، فهي تنشئ علاقة مباشرة بين الدول والقانون الدولي. استنادا الى هذه الفكرة، يمكن تعريف السيادة بانها التعبير والضمانة القانونية لاستقلال الدول. تشمل السيادة ـ بالتالي ـ على مظهرين يكمل كل منهما الآخر، جانب ايجابي، يتمثل في الحق بممارسة كافة الاختصاصات والسلطات المستندة الى الدولة، جانب سلبي، يتمثل في عدم خضوع الدولة قانونيا لأي ارادة خارجية. يظهر من مجمل الأفكار السابقة، بأن السيادة ـ وفقا لتعبير جون كومباكو «هي» الحق في الحفاظ على «الإستقلال».

يعتمد مضمون السيادة، انطلاقا مما سبق ـ على تطور القانون الدولي وحالته في لحظة معينة، فالسيادة في نهاية القرن العشرين ليست بالضرورة، مطابقة لمفهومها الذي كانت عليه قبل خمسين عاما وفقا لتعبير ميشيل فيرالي. صفوة القول أن ظاهرة التنظيم الدولي، التي شهدها القرن العشرين بكثافة، قد أدت الى تطورات كبيرة في مجال مفهوم السيادة. كما أن التطورات التي يشهدها القرن العشرين، في الفترة التي يلفظ فيها انفاسه الأخيرة، تضع فكرة السيادة في نسق ومفهوم جديدين.

سيادة الدول: فكرة مأزومة

عملت منظمة الأمم المتحدة على تعزيز نموذج سيادة الدولة ذي الصلة والسياق الغربيين. لقد أصبحت السيادة، بسبب أحكام ميثاق الأمم المتحدة، قرارات الجمعية العامة وتطور القانون الدولي عنصرا مكونا من عناصر «الشرعية الدولية»، حيث جعلت قبول عمليات استعمار مشابهة لتلك التي قامت بها الدول الأوروبية في القرون الوسطى، مسألة مستحيلة ولا مجال لقبولها.

يترتب على مبدأ سيادة الدول، مبدأ «المساواة في السيادة». فقد كرس ميثاق الأمم المتحدة، هذا المبدأ في الفقرة الأولى من مادته الثانية بقوله: «إن المنظمة ترتكز على مبدأ المساواة في السيادة بين كل أعضائها». يقتضي مبدأ «المساواة في السيادة» أن تتمتع الدول جميعها، بكافة الحقوق والواجبات الناشئة بين الدول الأعضاء في المجتمع الدولي دون تمييز بينها. فالمساواة بين الدول تستوجب تساوي إرادات الدول في إطار الحقوق الموضوعية ذاتها، كما أنها تقتضي تساوي إرادتها في التصويت على القرارات في إطار المنظمات والمؤسسات الدولية.

إذا كانت «المساواة القانونية بين الدول» قد أصبحت من المبادئ المستقرة في القانون الدولي، فإن هذه المساواة لا تتحقق بالفعل، فهي مخالفة للواقع فهناك، «عدم مساواة فعلية بين الدول»، تظهر بشكل واضح في مجال اتخاذ القرارات في عدد من المنظمات الدولية، وفي المراحل المختلفة للتفاوض تسبق ابرام المعاهدات الدولية.

من ناحية أخرى فإن الاختصاص الإقليمي للدول الوارد في المادة ٢/ ٧ من الميثاق، لم يصار الى تحديد المسائل الداخلية فيه حصرا بموجب الميثاق، حيث ترك الميثاق مسألة تحديد المواضيع الداخلة في الاختصاص الداخلي المحفوظ للدول وفقا للظروف الدولية المحيطة بكل مسألة.

لقد أقر الميثاق للأمم المتحدة عددا من الاختصاصات، التي كانت تعتبر عند وضعه، من المسائل الداخلة في الاختصاص الداخلي للدول، وهي المسائل المتعلقة بحقوق الإنسان وبالنشاطات الاقتصادية. كما أن التطورات التي تشهدها نهاية هذا القرن تؤذن بانتقال مجموعة لا بأس بها من المسائل من الاختصاص الداخلي للدول الى النطاق الدولي. فأزمة السيادة تظهر في هاتين المسألتين.

عدم المساواة الفعلية بين الدول «سبب رئيسي لغياب الديمقراطية في النطاق الدولي»

إذا كان ميثاق الأمم المتحدة يكرس مبدأ «المساواة بين الدول» بل إن هذا المبدأ يعتبر أساسا للميثاق فإن ملامح عدم المساواة بين الدول واضحة تماما في إطار النظام المؤسسي للأمم المتحدة وغيرها من المنظمات الأخرى. لعل أوضح مثل على عدم المساواة بين الدول يتمثل في الامتياز الممنوح للدول الأعضاء الدائمين في مجلس الأمن - الصين، الولايات المتحدة، المملكة المتحدة، فرنسا وروسيا - باستخدام حق النقض (الفيتو). لا يصعب ايجاد أمثلة أخرى على عدم المساواة القانونية بين الدول، سواء في إطار الأوضاع الموضوعية كما هو الحال في المعاهدة الخاصة بالقطب الجنوبي (*1959/12/1*) التي تشكل نوعا من «جماعة مغلقة» لا يتمتع بما يرد فيها الا مجموعة من الدول.

لا تظهر معالم عدم المساواة بين الدول في الإطار القانوني فقط، فعدم المساواة الفعلية يلقي بظلاله على العديد من المجالات الدولية، بحيث يعكس حالة انعدام الديمقراطية بين الدول الأعضاء في المجتمع الدولي. تظهر عدم المساواة الفعلية كمظهر لغياب الديمقراطية، بشكل واضح من خلال «مجموعة الثمانية»، فهذه المجموعة تضم

الدول الصناعية الأغنى في العالم، حيث تقوم بوضع سياسات ومقررات لا تنسجم الا مع مصالحها واوضاعها الدولية.

تظهر الطبيعة السياسية والاقتصادية لعدم المساواة الفعلية بين الدول فيما يسمى «بعدم المساواة التعويضية»، حيث يكون من شأن المساواة الشكلية أن تسبب بعض الأضرار ببعض الدول، كما أن هذه المساواة قد تلحق الحيف والظلم ببعض الدول خاصة الفقيرة منها، فيصار الى اعمال ما يسمى «بعدم المساواة التعويضية». ففي المجال الاقتصادي الذي تم فيه تكريس مبدأ المعاملة بالمثل فيما يتعلق بالمنافع التجارية من خلال الجات، وجود استثناء على مبدأ المعاملة بالمثل وضع لمصلحة الدول النامية تحت اسم «التفضيلات المعممة». تجد هذه الفكرة أيضا تطبيقا لها في نظام اتفاقية لومي بين الاتحاد الأوروبي وشركائه من افريقيا، الكاريبي والهادئ، التي تتضمن الاستثناء ذاته على مبدأ المعاملة بالمثل. برزت هذه الاستثناءات، في بداية الأمر، بالإختيار الذاتي للدول التي ترغب بالانتفاع منها، أما الآن فإنها اصبحت تشكل تصنيفا يمثل قائمة الدول المنتفعة باسم الواقعية.

كما أن ملامح افتقاد الديمقراطية، في النظام القانوني الدولي، تظهر على اشدها فيما يعطي لمنظمة التجارة الدولية - وهي الممثلة لأصوات عدد من الدول المتقدمة - بإصدار قرارات ملزمة للدول، في حين أن الجمعية العامة للأمم المتحدة، التي تمثل السواد الأعظم من الدول، لا تملك اصدار قرارات ملزمة قانونية.

دفعت فكرة «عدم المسؤولية الفعلية بين الدول» الى تبني جانب من الفقه الانجلو سكسوني نظرية «ازدواجية السيادة باعتبارها تعبيرا حقيقيا عن الثنائية الموجودة في العالم المؤسسة على وجود دول غنية (الشمال) ودول فقيرة (الجنوب).

نظرية «ازدواجية السيادة»

تضع هذه النظرية «السيادة» في اطارها التاريخي، فالسيادة تتمتع بطبيعة تجريبية أو عملية بمعنى أنها كانت ترتبط حتى القرن العشرين، بالإعتراف بمظهر لكيانات متمتعة بأهلية الدول من خلال فعاليتها واستقلالها الفعلي. يستجيب هذا الاستقلال الفعلي، في حقيقته الى حقيقة كون هذه الكيانات كانت تحققا للمكونات العملية للدولة، وجود حكومة فعالة وقادرة وظهور جماعة سياسية محددة المعالم.

انطلاقا من التأسيس السابق، يعتبر أصحاب نظرية «ثنائية السيادة» أن عملية تصفية الاستعمار ساهمت في انتكاسة فكرة السيادة، فالإعتراف بوصف «الدولة» لكيانات لا تملك سلطات حكومية فعالة وقادرة ولا تشكل جماعات سياسية متناغمة اثنيا وثقافيا، على اساس من حق تقرير المصير، قد اسند الاستقلال شكليا على أساس السيادة لكيانات لا تستطيع القيام بأعباء الدولة.

أطلقت هذه النظرية على الكيانات الناشئة من عملية تصفية الاستعمار وصف «أشباه الدول» واعتبرتها - وفق تعبير جاكسون - «دول قانونية» أو «دول لغايات الأمم المتحدة» ليس أكثر تؤثر هذه الازدواجية على فكرة السيادة، «فاشباه الدول» لا تتمتع بالجانب الايجابي للسيادة، فهي على خلاف الدول الأخرى، لا تستطيع ممارسة صلاحياتها وسلطاتها المعروفة في القانون الدولي بشكل كامل. لكن أشباه الدول تتفق مع الدول الأخرى بأنها تتمتع بالجانب السلبي للسيادة، أي انها ليست خاضعة لإرادة أعلى منها.

رغم أن هذه النظرية الحديثة محل للإنتقاد الشديد إلا انها تعكس الأزمة الحقيقية التي تعاني منها، والتي تفاقمت

مع تدويل مجموعة من الموضوعات، بشكل متزامن مع بروز العولمة كاحد التحديات البارزة لفكرة السيادة.

أ - سيادة الدول في ضوء تعديل العلاقة القانونية بين الدولة وأركانها المكونة لها

تؤكد المادة 7/2 من ميثاق الأمم المتحدة على انه لا يجوز لمنظمة الأمم المتحدة ان تتدخل في المسائل الداخلة في صميم الاختصاص الداخلي للدول، وقد اعتبرت المادة المذكورة ان هذا المبدأ ليس من شانه التعارض مع الإجراءات القسرية التي يملك مجلس الأمن اتخاذها بموجب الباب السابع من الميثاق. تعتبر مسالة تحديد المواضيع الداخلة في الاختصاص الداخلي للدول من المواضيع الحساسة والدقيقة، فهي لا تتمتع - كما يبدو - بصفة مطلقة لأنها تتنوع وتتشعب وفقا لمقتضيات الواقع السياسي، الإجتماعي، الإقتصادي، الثقافي للحياة الدولية.

لقد اضحت حقوق الإنسان من المسائل الدولية، فهي لم تعد داخلة ضمن الاختصاص الداخلي للدول. لم يكن الفرد او الإنسان - وفقا للقانون الدولي التقليدي - يملك القدرة على القيام بتصرفات بنفسه، فقد كان خاضعا في ذلك الى «وصاية» الدول. اما في القانون الدولي المعاصر، فإن الإنسان - بصفته تلك - يملك حقوقا خاصة به في مواجهة الدول التي ينتمي اليها. فحقوق الإنسان لم تعد شانا داخليا تستاثر به الدول، بل أصبحت شانا دوليا وموضوعا خاصا للتنظيم في القانون الدولي العام. إن المبادئ والأحكام الواردة في الميثاق، والمتعلقة بحقوق الإنسان تخلق التزامات دولية لا تقيد ممارسة الدولة لاختصاصها الداخلي فقط، بل إنها تقيد تنظيم العلاقات بين السلطات والأفراد الموجودين فوق إقليمها، اللذين يخضعون لسلطتها. تهدف فكرة تدويل حقوق الإنسان - في حقيقتها - الى تعديل العلاقة القائمة بين الدولة وسكانها، اللذين يشكلون أحد أركان الدولة، فالدولة لم تعد تملك السلطان المطلق في علاقتها مع سكانها وشعبها، لأنها ملزمة باحترام الحقوق الأساسية المقررة لهم دوليا.

تطرح هذه الفكرة العلاقة بين حقوق الإنسان والقواعد الآمرة. في حكمها الصادر في قضية مضيق كورفو، قررت محكمة العدل الدولية الصفة الآمرة للقواعد الخاصة بحماية حقوق الإنسان، فقد اعتبرت المحكمة أن هذه القواعد ترتكز على «التعامل القائم بين الأمم المتمدنة، على قوانين الإنسانية، وعلى مقتضيات الوعي العام». كما أكدت المحكمة في رأيها الاستشاري الصادر بخصوص «شرعية التهديد باستخدام أو استخدام الأسلحة النووية 1996/7/8 بان هذه القواعد الأساسية ملزمة لكل الدول» سواء اصادقت على النصوص التعاقدية المنشئة أو المعبرة عنها ام لم تصادق، لأنها تشكل مبادئ من مبادئ القانون الدولي العرفي غير القابلة للإنتهاك. اشارت لجنة التحكيم المنبثقة عن مؤتمر السلام في يوغوسلافيا السابقة الى الطبيعة الآمرة للقواعد الدولية المتعلقة بحماية حقوق الإنسان، فقد أكدت اللجنة، في قرارها الأول الصادر في 1991/11/29 وفي قرارها الثاني الصادر في 1992/1/11 بان القواعد الآمرة للقانون الدولي العام تفرض على الدول ضمان احترام الحقوق الأساسية للإنسان وحقوق الأقليات.

إن ملامح التعديل في السلطة المطلقة، التي كانت تملكها في مواجهة سكانها وشعبها، تبدو واضحة للعيان في ظل القانون الدولي المعاصر. فالإلتزامات الدولية الخاصة بحماية حقوق الإنسان تعتبر - حاليا - «حجة على الكافة»، فهي تلزم كل دولة في مواجهة المجتمع الدولي، وكل

دولة لها مصلحة قانونية في ضمان تحقيق الحماية الدولية لحقوق الإنسان» تعتبر المادتان 8 و 9 من الإتفاقية الدولية الخاصة بالقضاء على جريمة ابادة الجنس افضل تعبير عن هذا المبدأ، تمنح هاتان المادتان لأية دولة طرف في الإتفاقية الحق في تفعيل مسؤولية اية دولة لا تحترم الأحكام الواردة فيها. تبدو خلاصة هذا التطور في المادة 19 من مشروع لجنة القانون الدولي المتعلقة بالمسؤولية الدولية، فقد اعتبرت هذه المادة الإنتهاك الجنسي ذا أهمية جوهرية ويتعلق بحقوق الإنسان، مثل القواعد التي تحرم الرق او إبادة الجنس.

تثير مسألة تدويل حقوق الإنسان مسألة أو «واجب التدخل». ويبدو «التدخل الإنساني» كإجراء عاجل وطارئ يهدف الى التعامل مع أوضاع ماساوية من شانها تعريض الأفراد الى أخطار حقيقية وجدية. ساهمت الأهمية الدولية المعطاة لحقوق الإنسان في ابراز أهمية الخطاب القانوني القائم على ضرورة «التدخل الإنساني». يبدو ان فكرة «التدخل الإنساني» تلقى اجماعا كاملا من كل الدول، فما زالت دول العالم الثالث تعارض بقوة هذه الفكرة، رغم هذه الاعتراضات، فإن «التدخل الإنساني» يلقى رواجا لا بأس به في النطاق الدولي، فقد تبنت الجمعية العامة للأمم المتحدة هذه الفكرة في قرارها رقم 131/43، الصادر في 1988/12/8 المتعلق «بالمساعدة الإنسانية لضحايا الكوارث الطبيعية أو الأوضاع الطارئة»، فقد اكد القرار ضرورة قيام الدول بتسهيل وصول اعمال الإغاثة الدولية الى الضحايا والمنكوبين، كما اكد القرار في الوقت نفسه على سيادة الدول. كما وجدت فكرة «التدخل الإنساني» مكانا لها في قرار آخر من قرارات الجمعية العامة،وهو القرار رقم 100/45 الصادر في 1990/12/14 والمتعلق بضرورة إنشاء «ممرات انسانية» بهدف توزيع المساعدة الطبيعية والغذائية في حالات الضرورة. شهرت فكرة «التدخل الإنساني» في عدد من القرارات التي تبناها مجلس الأمن، ومن الأمثلة على هذه القرارات، القرار 688/1991 المتعلق بالأكراد في شمال العراق، والقرار 497/1992 المتعلق بالصومال، الى جانب مجموعة من القرارات المتصلة بيوغوسلافيا السابقة، بهايتي وبرواندا.

ب - التعديل المتعلق بعلاقة الدولة بإقليمها

الى جانب هذه التطورات المتصلة بحقوق الإنسان، فإن هناك تطورات اخرى من شانها تعديل العلاقة بين الدولة وإقليمها، مما يشكل تقييدا جديدا لسيادتها. فالدولة - بموجب الوثائق الدولية الخاصة بحماية البيئة - تمتلك حق استغلال مواردها الطبيعية والبيئية وفقا لسياستها الخاصة بها، إلا أن هذا الحق يجب أن يمارس بشكل لا يؤدي الى إلحاق اضرار ببيئة الدول المجاورة أو ببيئة المناطق الدولية. كما ان الإتفاقيات البيئية تخلق نوعا من التعاضد والتعاون بين الدول، وذلك لأن البيئة لاتعرف الحدود الإقليمية، فالأخطار البيئية - بطبيعتها - عادة ما تكون عابرة للحدود، وقد تهدد امن الدولة وسلامتها. لقد ساهم تدويل حماية البيئة ايضا في تغيير طبيعة العلاقة بين الدولة وإقليمها بحيث أصبحت السيادة ذات بعد وظيفي اكثر منه قانوني. اعتبرت المادة 19 من مشروع لجنة القانون الدولي حول المسؤولية الدولية «الإنتهاك الجسيم لإلتزام دولي ذي أهمية اساسية يتعلق بالحفاظ على البيئة الإنسانية، مثل الإلتزام الذي يحظر التسبب بتلوث ضخم للبحار أو للهواء» بمثابة جريمة دولية.