



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir



عَبَّاسِ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ

الْمَأْوَىةُ الْكُوْبَىةُ فِي الْإِسْلَامِ



مُعَدَّب
الدُّكْتُورُ عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

القانون الدولى فى الاسلام

كاتب:

عباسعلى العميد الزنجانى

نشرت فى الطباعة:

بنیاد پژوهشهای اسلامى آستان قدس رضوى

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٢١	القانون الدولى فى الاسلام
٢١	اشاره
٢١	اشاره
٢٥	مقدمه الطبعه الثانيه
٢٧	القسم الأول: نظرات فى القانون الدولى
٢٧	اشاره
٢٩	الفصل الأول: بحوث تمهيديه
٢٩	عرض الموضوع
٣٠	تعريف القانون الدولى
٣٤	موضوع القانون الدولى العام
٣٥	هدف القانون الدولى
٣٧	علاقه القانون الدولى بالعلوم الأخرى
٣٩	مصادر القانون الدولى العام
٤٢	نظره أخرى على مصادر القانون الدولى
٤٤	الفصل الثانى: نظره نقديّه على القانون الدولى المعاصر
٤٤	ضروره التوصل إلى قانون دولى عادل
٥١	الأساليب العسكريه والسياسيه والقانونيه الدوليه
٥٢	النظم القانونيه الدوليه (النظام القائم)
٥٤	الضعف النظرى فى النظام المعاصر للقانون الدولى
٥٣	الضعف العمليّ فى النظام القائم للقانون الدولى
٥٩	نظريّه الحكومه العالميه على أساس القانون الدولى الأساسى
٧٧	تقويم نظريّه الحكومه العالميه الواحده والقانون الدولى الأساسى
٧٩	الأئمه العالميه الواحده ونظام الإمامه تجسيد للإراداه الحزبه الواعيه للشعوب

٩٣	الفصل الثالث: من النظره الواقعيه إلى الاتجاه المثالي
٩٣	المشروع الإسلامي ذو المراحل الثلاث
٩٦	القسم الثاني: أساس القانون الدولي في الإسلام
٩٦	اشاره
٩٨	الفصل الأول: المبادئ العامه للقانون الدولي في الإسلام
٩٨	عرض الموضوع وعنوان البحث
١٠٠	اختيار الاسم لهذا الفرع من القانون الإسلامي
١٠١	أساس القانون الدولي في الإسلام
١٠٦	موقع القانون الدولي من النظام القانوني في الإسلام
١١٠	تعريف القانون الدولي في الإسلام
١١٦	الفصل الثاني: تأسيس القانون الدولي في الإسلام وتدوينه
١١٦	اشاره
١١٨	مراحل تأسيس القانون الدولي في الإسلام وتدوينه
١٢١	نشأه القواعد الخاصه بالقانون الدولي في الإسلام
١٢٣	تدوين الفقه
١٢٦	تدوين الفقه السياسي
١٢٩	المرحله الجديده في تدوين القانون الدولي في الإسلام
١٣٢	الفصل الثالث: مصادر القانون الدولي في الإسلام
١٣٢	مصادر القانون الدولي في الإسلام
١٣٢	اشاره
١٣٢	١ - القرآن الكريم
١٣٣	٢ - السنه
١٣٥	المصادر الأخرى للقانون الدولي في الإسلام
١٣٥	اشاره
١٣٦	١ - الإجماع
١٣٦	٢ - العقل

١٤٥	٣ - العرف
١٤٥	اشاره
١٤٨	العلاقه بين العقل والعرف
١٤٩	٤ - المعاهده
١٥١	٥ - الأحكام الحكوميه
١٥٦	الفصل الرابع: الضمانه التنفيذيه فى القانون الدولى فى الإسلام
١٦٢	الفصل الخامس: نظره تاريخيه على العلاقات الدوليه فى الإسلام
١٦٢	اشاره
١٦٢	١ - عصر النبي الأعظم صلى الله عليه و آله
١٦٢	اشاره
١٦٣	ألف - علاقات القبائل العربيه
١٦٦	ب - علاقات الحكومات المتجاوره
١٦٨	ج - علاقات الإمبراطوريتين الكبيرتين
١٧٠	د - علاقات النبي صلى الله عليه و آله بالقبائل العربيه
١٧١	ه - علاقات النبي صلى الله عليه و آله بالحكومات المجاوره
١٧٣	و - علاقات النبي صلى الله عليه و آله بالإمبراطوريتين الفارسيه والرومانيه
١٧٣	٢ - العلاقات الدوليه فى الإسلام إبان حكمه الخلفاء
١٧٧	٣ - انحراف المسلمين على صعيد السياسه الدوليه
١٧٩	٤ - العلاقات الدوليه فى عصر الإمبراطوريه العثمانيه
١٨٣	٥ - العلاقات الدوليه للعالم الإسلامى فى العصر الحاضر
١٨٧	القسم الثالث: موضوع القانون الدولى فى الإسلام
١٨٧	اشاره
١٨٩	الفصل الأول: الدوله - الحكومه
١٨٩	اشاره
١٨٩	المبحث الأول : الإسلام رساله شامله
١٩٠	المبحث الثانى : الأرض للحياه

١٩٣	المبحث الثالث : حرّيته السكن أو الوطن الحر
١٩٨	المبحث الرابع : المجتمع السياسي للقبيله
٢١٠	المبحث الخامس : المؤسسات الحكوميه فى النظام القبلى
٢١٢	المبحث السادس : الجذور التاريخيه لتأسيس الدوله والحكومه فى الإسلام
٢٢٢	المبحث السابع : المفهوم القانونى للدوله
٢٣٢	الفصل الثانى: عناصر الدوله
٢٣٢	المبحث الأول : الجماعه - الشعب - الأُمّه
٢٣٢	اشاره
٢٣٣	عناصر القوميه
٢٤٩	الأُمّه شعب متكامل
٢٥٤	عنصر الفكر والعقيده
٢٥٤	عنصر الإيمان
٢٥٨	رابطه أقوى من الوحده القوميه
٢٥٩	نظره أخرى على دور العوامل الماديه
٢٤٢	المواطنه على أساس القوميه
٢٤٧	تقسيم الشعوب
٢٧١	المبحث الثانى : الأرض - النطاق الجغرافى
٢٧١	اشاره
٢٧١	أ - الأراضى الخاصه
٢٧١	ب - الأراضى العامه
٢٧٢	ج - الأراضى الحكوميه
٢٧٢	د - الأرض أو نطاق السيادة
٢٧٧	العالم الإسلامى
٢٨١	الآثار القانونيه للوطن الإسلامى (دار الإسلام)
٢٨٣	الجغرافيه السياسيه للعالم من منظار الإسلام
٢٨٣	اشاره

٢٨٣	١ - دار الإسلام
٢٨٣	اشاره
٢٩٤	دور الحكومه فى مفهوم الوطن الإسلامى
٢٩٨	نطاق الوطن الإسلامى
٢٩٨	ملكته الأرض فى الحكومه الإسلاميه
٢٩٨	اشاره
٢٩٩	١ - التملك
٣٠٠	٢ - الوقف
٣٠١	٣ - الوكاله العامه
٣٠١	٤ - الحق السياسى
٣٠١	٥ - المحميات
٣٠١	الأراضى الأصلية ، والملحقه ، والأراضى التى تحت الوصايه (المحميات)
٣٠٣	قانون المرابطه
٣٠٥	سكن المسلم
٣٠٦	مسؤوليته المسلمين فى البلد غير الإسلامى
٣٠٧	الهجره إلى الله
٣٠٨	الدوله الإسلاميه موطن الأقلّيات
٣٠٩	المناطق المحرّمه
٣١٠	إذن الدخول للأجانب
٣١٣	٢ - دار الحرب
٣١٣	اشاره
٣١٧	المفهوم الفقهى لدار الحرب
٣٢١	نتيجه البحث
٣٢٢	أحكام دار الحرب
٣٢٤	٣ - دار الذمه
٣٢٤	اشاره

٣٢٥	اللقيط في دار الذمه
٣٢٧	دار الإسلام بدون مسلم
٣٣٠	تعريف أخرى
٣٣١	دار الذمه المستقلة
٣٣٣	نطاق دار الذمه
٣٣٤	٤ - دار العهد
٣٣٤	اشاره
٣٣٥	دار العهد من منظار السنه
٣٣٧	دار العهد عند الفقهاء
٣٤٠	٥ - دار الأمان
٣٤٠	اشاره
٣٤١	الشروط المقرره في عقد الأمان
٣٤٣	نطاق دار الأمان
٣٤٤	احترام دار الأمان
٣٤٤	٦ - دار الهدنه
٣٤٤	اشاره
٣٤٨	قبول عقد الهدنه
٣٥١	اقتراح الهدنه
٣٥١	اشاره
٣٥١	١ - المهادنه باقتراح دار الكفر
٣٥٧	٢ - المهادنه باقتراح دار الإسلام
٣٥٨	رأى فقهاء السنه
٣٥٩	٧ - دار الحياد (الاعتزال)
٣٥٩	اشاره
٣٥٩	كلمه الاعتزال في القرآن
٣٥٩	اشاره

- ١ - الاعتزال عن المناقشات العقيدية العقيمه ٣٥٩
- ٢ - الاعتزال عن المناقشات السياسيّه ٣٦٢
- ٣ - مفهوم الحياد فى الحرب ٣٦٤
- سياسه الحياد وعدم الانحياز ٣٦٤
- الإسلام والحياد ٣٦٧
- حياد دار الإسلام ٣٦٩
- الاعتزال والسيره السياسيّه للنبيّ صلى الله عليه و آله ٣٧١
- أقسام الحياد ٣٧٤
- المسؤوليات المنبثقه عن الحياد ٣٧٥
- ٨ - دار الموادعه ٣٧٦
- ٩ - دار الصلح ٣٧٧
- اشاره ٣٧٧
- هل الصلح عقد مستقلّ ؟ ٣٧٩
- رأى الشيخ كاشف الغطاء ٣٨٢
- عقد الصلح فى عهد الإمام على عليه السلام ٣٨٣
- أراضى الصلح ٣٨٤
- عصر الغيبه هو عصر هدنه ٣٨٥
- ١٠ - دار الهجره ٣٨٥
- اشاره ٣٨٥
- أين دار الهجره ؟ ٣٨٦
- الرجوع من دار الهجره ٣٨٧
- الهجره والفتح ٣٨٩
- ١١ - دار الاستضعاف ٣٨٩
- اشاره ٣٨٩
- المواصفات العائمه لدار الاستضعاف ٣٩٢
- ١٢ - دار البغى ٣٩٦

٣٩٦	اشاره
٣٩٨	الخروج على أى حكومه إسلاميه
٣٩٨	اشاره
٤٠٠	١ - المنافقون (المتآمرون)
٤٠١	٢ - المفسدون (المشاغبيون)
٤٠١	٣ - المبطلون (المشاكسون الضالون)
٤٠٢	٤ - حركه مسلحه
٤٠٢	٥ - المعارضون من دعاه الإصلاح
٤٠٣	٦ - أصحاب البدع والفتن
٤٠٥	٧ - المتمردون غير المنظمين
٤٠٥	مواصفات البغاه
٤٠٨	مواجهه البغاه
٤١٠	١٣ - دار الرده
٤١٢	المبحث الثالث : السياه
٤١٤	المبحث الرابع : الحكومه
٤١٦	الفصل الثالث: الاعتراف الرسمى بالحكومات ، والبلدان
٤١٦	اشاره
٤١٦	المبحث الأول : الاعتراف الرسمى
٤١٨	المبحث الثانى : النماذج المتنوعه لانيثاق المجتمع السياسى الجديد
٤٢٣	المبحث الثالث : دراسه المفهوم القانونى للاعتراف
٤٢٣	اشاره
٤٢٣	١ - النظرية الإعلانية
٤٢٥	٢ - النظرية التأسيسية
٤٢٥	الفارق القانونى بين النظريتين
٤٢٥	تقويم النظرية التأسيسية
٤٢٧	تقويم النظرية الإعلانية

- ٤٢٩ المفهوم المعقول للاعتراف
- ٤٣١ هل الاعتراف عمل قانوني أو سياسي ؟
- ٤٣١ المبحث الرابع : الاعتراف من منظور الإسلام
- ٤٣١ اشاره
- ٤٣٥ رأى الكتاب المسلمين
- ٤٤١ آراء الفقهاء فى الاعتراف
- ٤٤٤ القسم الرابع: السلم - أسسه ومبادئه
- ٤٤٤ اشاره
- ٤٤٤ الفصل الأول: السلم والتعايش
- ٤٤٤ المبحث الأول : السلم والرؤى المطروحة حوله
- ٤٤٤ اشاره
- ٤٤٧ وجهات النظر المطروحة حول السلم
- ٤٤٨ السلم من منظور منظّمه الأمم المتّحدة
- ٤٤٩ مجلس الأمن آخر أمل للسلم
- ٤٥١ النتائج المستقصاه من هذا البحث
- ٤٥٢ المبحث الثانى : مفردات السلم فى المعجم السياسى الإسلامى
- ٤٥٢ اشاره
- ٤٥٧ السلم والفطره
- ٤٥٩ المبحث الثالث : أصله السلم بوصفه قاعده قانونيته فى الإسلام
- ٤٤٣ الفصل الثانى: الأمن
- ٤٤٣ المبحث الأول : مبدأ الأمن
- ٤٤٣ اشاره
- ٤٤٤ قيمه الأمن من منظور الإسلام
- ٤٤٧ المبحث الثانى : الأمن عمل جماعى
- ٤٧٧ المبحث الثالث : التدابير والفرصيات الخاصه بالأمن فى النظام الدولى المعاصر
- ٤٧٧ اشاره

- ٤٧٧ ١ - الأمن القومي
- ٤٧٩ ٢ - الأمن الجماعي
- ٤٧٩ اشاره
- ٤٧٩ عجز الفرضيات الخاصه بالأمن الجماعي
- ٤٨٣ عجز الفرضيات الخاصه بالمشروع
- ٤٨٥ المبحث الرابع : إحياء الفرضيات الجديده المرتكزه على القيم الإسلاميه
- ٤٨٥ اشاره
- ٤٨٨ انطلاق الأمن من باطن الإنسان
- ٤٨٨ المبحث الخامس : العوامل التي تهدد الأمن
- ٤٨٨ اشاره
- ٤٩٠ ١ - الاعتداء ، عامل أساس يهدد الأمن
- ٤٩٠ اشاره
- ٤٩٢ الاعتداء وتعريفه
- ٤٩٨ نص القرار الخاص بتعريف الاعتداء
- ٥٠٠ نظره على تعريف الاعتداء وتقويمه
- ٥٠٧ ٢ - الظلم وتقبله
- ٥٠٧ اشاره
- ٥١١ مفهوم الظلم من منظار الإسلام
- ٥١٢ دور الظلم في خرق الأمن الدولي
- ٥١٦ ٣ - التهديد والتخويف
- ٥١٦ اشاره
- ٥١٦ مفهوم التخويف والتهديد
- ٥٢٠ نظره الإسلام إلى التهديد والتخويف
- ٥٢٢ ٤ - الاستكبار (سياسة التسلّط والاستغلال)
- ٥٢٢ اشاره
- ٥٢٤ الإسلام وسياسه التسلّط

٥٢٨	الفصل الثالث: مبادئ القانون الدولي في الإسلام وقواعده
٥٢٨	المبحث الأول : المبادئ والقواعد المعترف بها
٥٣١	المبحث الثاني : المبادئ المهمينه على قواعد القانون الدولي في الإسلام
٥٣١	اشاره
٥٣١	١ - مبدأ إضفاء الطابع التعاقدى على القواعد القانونيه في الإسلام
٥٣٢	٢ - مبدأ فطريه القواعد الملزمه للقانون الدولي
٥٣٥	٣ - العقلانيه في قواعد القانون الدولي في الإسلام
٥٣٩	٤ - شموليه القواعد القانونيه
٥٤٠	المبحث الثالث : المبادئ العامه لقواعد القانون الدولي في الإسلام
٥٤٠	اشاره
٥٤٤	١ - مبدأ التفاهم الدولي - الالتكاء على القواسم المشتركه والمبادئ المقتره
٥٤٤	اشاره
٥٤٨	مبدأ التفاهم قاعده قانونيه ومستقله
٥٤٩	التفاهم مبدأ إلزامى في الإسلام
٥٥٠	دور التفاهم بين الشعوب وحدوده
٥٥١	الدعوه بدايه التفاهم
٥٥١	حجم الدور الذى يؤديه التفاهم
٥٥٣	٢ - مبدأ المشاركه والتعاون فى القضايا الدوليه
٥٥٣	اشاره
٥٥٥	المحور الأساس للتعاون والمشاركه
٥٥٩	البر والتقوى فى المقياس العالمى
٥٦١	التعاون والمشاركه مبدأ قانونى
٥٦٢	٣ - مبدأ المساواه بين الحكومات فى استيفاء حقّ الحريه ، والاستقلال ، والسياده
٥٦٢	اشاره
٥٧١	المساواه بين الشعوب من منظور قرآنى
٥٧٢	المساواه بين الشعوب عند الإمام أمير المؤمنين على عليه السلام

- ٤ - مبدأ عدم استخدام القوّه وإلغاء الاعتداء ٥٧٢
- ٥ - مبدأ دعم النضال العادل والحركات التحرريّه ٥٧٥
- اشاره ٥٧٥
- الإسلام ودعم النضال العادل ٥٧٩
- دعم الموقف الحقّ والمظلوم من منظور السنّه ٥٨١
- ٦ - مبدأ عدم التدخّل في الشؤون الخاصه بالشعوب الأخرى ٥٨٣
- اشاره ٥٨٣
- أنواع التدخّل ٥٨٤
- ميثاق الأمم المتّحده وقضيته التدخّل ٥٨٧
- النطاق الخاصّ لنفوذ الحكومات ٥٨٩
- النتيه الحسنه مؤشّر على شرعيته التدخّل ٥٩٠
- الاعتراف بالنظم الحاكمه ٥٩١
- التدخّل من منظور الإسلام ٥٩١
- الدعوه ليست تدخّلاً ٥٩٣
- دعم الحركات التحرريّه ليس تدخّلاً ٥٩٣
- صدّ الاعتداء ليس تدخّلاً ٥٩٣
- ٧ - مبدأ المقابله بالمثل ٥٩٤
- اشاره ٥٩٤
- مبدأ المقابله بالمثل في الإسلام ٥٩٦
- ٨ - مبدأ لزوم المعاهدات الدوليه ٥٩٨
- اشاره ٥٩٨
- تعريف العقد ٥٩٩
- المعاهده الدوليه ٦٠٤
- القيمه القانونيه للمعاهدات ٦٠٨
- المصدر القانوني الوحيد ٦٠٩
- دور حزبه الإراده في الأثار القانونيه ٦١٣

- ٦١٤ طبيعه المعاهده وأثارها
- ٦١٧ قيمه المعاهدات من منظور الإسلام
- ٦١٨ المعاهدات الدوليه فى الإسلام
- ٦٢٢ عهد الإمام أمير المؤمنين عليه السلام
- ٦٢٢ الدعوه إلى عقد الأحلاف السياسيه
- ٦٢٦ صراحه الأحلاف الدوليه
- ٦٢٧ لمن الصلاحيه فى عقد الأحلاف السياسيه ؟
- ٦٢٨ رعايه الأحلاف
- ٦٢٩ العقود الدائمه والمؤقته
- ٦٣١ مبدأ الوفاء بالعهد واحترامه
- ٦٣١ فسخ المعاهدات الدوليه
- ٦٣٤ الجبهه الإسلاميه المسؤوله عن عقد الأحلاف والمعاهدات
- ٦٣٦ العهود غير القانونيه
- ٦٣٦ أنواع العقود والمعاهدات الدوليه فى الفقه السياسى
- ٦٣٨ شرعيه المعاهدات الدوليه غير المعينه
- ٦٤٠ هل الصلح عقد معين ؟
- ٦٤٣ شرعيه جميع المعاهدات الدوليه
- ٦٤٥ ٩ - مبدأ التحكيم الحّل السلمى للخلافات الدوليه
- ٦٤٥ اشاره
- ٦٤٧ أسباب الخلافات الدوليه
- ٦٤٨ التحكيم فى النظام القانونى فى الإسلام
- ٦٤٩ التحكيم حلّ قضائى أو سياسى ؟
- ٦٥٠ مجالات التحكيم
- ٦٥٠ اشاره
- ٦٥٠ ١ - التحكيم فى القانون الخاص
- ٦٥٤ ٢ - التحكيم فى القانون العام

٦٥٥	٣ - التحكيم فى القانون الدولى
٦٥٦	منطق الخوارج
٦٥٨	التحكيم عقد دولى
٦٦٠	القسم الخامس: النزاعات المسلّحه (الجهاد)
٦٦٠	اشاره
٦٦٢	الفصل الأول: مبادئ عامه
٦٦٢	١ - جذور الحرب
٦٦٣	٢ - أساس السلم فى الإسلام
٦٦٥	٣ - شرعيه الجهاد
٦٦٥	٤ - قداسه الجهاد
٦٦٦	٥ - الحرب أو الجهاد
٦٦٦	٦ - أساليب التعامل مع العدو
٦٦٧	٧ - التأهب للقتال وردّ الفعل السريع
٦٦٧	٨ - المرونه
٦٦٨	٩ - الجهاد آخر حلّ
٦٦٩	الفصل الثانى: القضايا الإنسانيه فى الجهاد
٦٦٩	١ - قيود الحرب
٦٦٩	٢ - القيود التسليحيه
٦٧٠	٣ - التقييد فى استهداف العدو
٦٧٠	٤ - حمايه جرحى الحرب
٦٧٠	٥ - حمايه أسرى الحرب
٦٧٠	٦ - حظر الإفراط وتجاوز الحدّ
٦٧٢	الفصل الثالث
٦٧٢	أ - شرعيه الجهاد
٦٧٢	اشاره
٦٧٢	١ - الجهاد الدفاعى

- ٦٧٢ - - - - - ٢ - الدعم العسكري للمستضعفين وضحايا العدوان
- ٦٧٣ - - - - - ٣ - الجهاد التحزري
- ٦٧٣ - - - - - ٤ - المرابطه
- ٦٧٤ - - - - - ب - وجوب الجهاد
- ٦٧٤ - - - - - اشاره
- ٦٧٤ - - - - - ١ - الجهاد الدفاعي والجهاد الهجومي
- ٦٧٤ - - - - - ٢ - الجهاد والتدخل في شؤون الآخرين
- ٦٧٥ - - - - - ٣ - معطيات الجهاد البناءه
- ٦٧٦ - - - - - الفصل الرابع: المبادئ التي تسود الجهاد
- ٦٧٦ - - - - - ١ - صفات المجاهدين المقاتلين
- ٦٧٦ - - - - - ٢ - الأحكام العامه للجهاد
- ٦٧٧ - - - - - ٣ - النصيح مكان الكره والحقد
- ٦٧٩ - - - - - ٤ - المعلومات الوقائيه
- ٦٧٩ - - - - - ٥ - النظم والانضباط العسكري
- ٦٨٠ - - - - - ٦ - قياده الجهاد وإدارته
- ٦٨٢ - - - - - ٧ - طاعه القوات المقاتله
- ٦٨٢ - - - - - ٨ - استغلال نقاط الضعف في العدو
- ٦٨٢ - - - - - ٩ - ردّ الفعل السريع
- ٦٨٣ - - - - - ١٠ - جرائم الحرب
- ٦٨٣ - - - - - ١١ - حظر الغارات الليليّه
- ٦٨٤ - - - - - الفصل الخامس: آثار الحرب
- ٦٨٤ - - - - - أ - أسرى الحرب
- ٦٨٤ - - - - - ١ - شرعيّه الأسر
- ٦٨٤ - - - - - ٢ - علم الإجرام والأسير
- ٦٨٥ - - - - - ٣ - حقوق أسرى الحرب
- ٦٨٦ - - - - - ٤ - جرحى الحرب

- ٦٨٦ ٥ - الإحسان إلى الأسرى
- ٦٨٧ ٦ - مصير الأسرى
- ٦٨٧ ٧ - الأسرى من القوم (الأروميين غير الغرباء)
- ٦٨٧ ٨ - دفن القتلى
- ٦٨٨ ب - غنائم الحرب
- ٦٨٨ ١ - شرعيته الغنم من العدو
- ٦٨٩ ٢ - الغنم (أخذ الغنيمه) ليس هدفا للجهاد
- ٦٨٩ ٣ - أنواع الغنائم
- ٦٩٠ ٤ - الغنائم التي يحصل عليها العدو
- ٦٩٠ ٥ - غنائم الحرب قبل التقسيم
- ٦٩١ ٦ - الغنيمه والفيء
- ٦٩١ ٧ - تقسيم الغنائم المنقوله
- ٦٩٢ ٨ - أراضي الصلح
- ٦٩٢ ٩ - الأراضي المفتوحه عنوة
- ٦٩٤ ج - نهايه الحرب
- ٦٩٤ اشاره
- ٦٩٤ الأولى : النصر
- ٦٩٦ الثانيه : الهزيمه
- ٦٩٨ الثالثه : المهادنه
- ٧٠٠ فهرس المحتويات
- ٧٣١ تعريف مركز

سرشناسه : عميد زنجاني، عباسعلي، - ۱۳۱۶

عنوان و نام پديدآور : القانون الدولي في الاسلام/ تاليف عباسعلي العميد الزنجاني؛ تعريف علي هاشم

مشخصات نشر : مشهد: بنياد پژوهشهاي اسلامي، ۱۴۱۷ق. = ۱۳۷۵.

مشخصات ظاهري : ص ۳۷۲

يادداشت : عربي

يادداشت : کتابنامه بصورت زیرنویس

موضوع : اسلام و دولت

شناسه افزوده : هاشم، علي، مترجم

شناسه افزوده : بنياد پژوهشهاي اسلامي

رده بندي کنگره : BP۲۳۱/ع ۸۳ ق ۲ ۱۳۷۵

رده بندي ديويي : ۲۹۷/۴۸۳۲

شماره کتابشناسي ملي : م ۷۷-۱۴۴۹۱

ص: ۱

تلا- صدور كتابنا «القانون الدولي في الإسلام» الذي تولّت «دار أمير كبير للنشر» في طهران طبعه ، واضطلع مجمع البحوث الإسلاميه التابع للأستانه الرضويه المقدسه في مدينه

مشهد بنقله إلى العربيه ، تصنيفُ كتابين آخرين لإكمال مباحث القانون الدولي في الإسلام . وهما «حقوق و قواعد مخصصات در حوزه جهاد اسلامي» [قانون النزاعات وقواعدها في نطاق الجهاد الإسلامي] و «اصول و مقررات حاكم بر مخصصات مسلحانه» [المبادئ والمقررات السائده في النزاعات المسلحه] . وهما ممّا كان يتعيّن تعريبيهما أيضا لإتمام الكتاب المذكور . بيدَ أنّ تعدّد هذا الأمر في الفرصه القصيره التي أُتيحَت لإعاده طبع هذا الكتاب دفعني إلى تلخيص مباحث هذين الكتابين لإلحاقها بالطبعه العربيه الثانيه له ريثما

تسبح الفرصه لتعريبيهما تعريبا تامّا .

وعلى أن أذكرُ بأنّي وُفقت خلال هذه المده لتأليف كتاب آخر بعنوان «حقوق تعهدات بين المللي وديپلماسي در اسلام» [قانون المواثيق الدوليه والدبلوماسيه في الإسلام] ولا بدّ من تعريبه في الطبعه القادمه للقانون الدولي في الإسلام ، وإلحاق وجيزه به .

وتؤلف هذه الكتب الأربعة - في الحقيقه - مضافا إليها كتاب «حقوق اقليتها در فقه اسلامي» [قانون الأقليات في الفقه الإسلامي] موسوعه تامه تقريبا تحدّد الرؤيه الإسلاميه لحقوق الإنسان في الحروب والنزاعات المسلحه بالحسنى وتستبين شموليه النظام الحقوقي

الإسلامي في القضايا الدوليه .

واليوم إذ أقبل العالم على الدراسات المقارنه في الموضوعات المرتبطه بالنظام الدولي ،

وها هو يحاول إعادته النظر في تركيبه منظّمه الأمم المتّحده ، يتعيّن على المفكرين وأولى

الرأى فى الفقه والنظام الحقوقيّ الإسلامى أن ينهضوا بوعى وشجاعه ، ويؤدّوا رسالتهم

الإسلاميه منسجمه مع الظروف الزمّيه .

إنّ الشوط القصير الذى قطعته طوال السنين الخمس والأربعين الماضيه من أجل هذه البضاعه المُزجاءه ، وأرانى فى بدايه الطريق حتّى الآن ، قطره مطر لا- تؤتى أكلها إلا بعد مسلك طويل وتموينات علميه وجهود عمليه كبيره ، إلا أن يغنيننا الله من فضله ، وتتهياً

الظروف المناسبه ويُشفّع السلم والأمن العالمى بالعداله المنشوده .

وفى ختام هذه المقدمه المختصره أودّ أن أقدمّ جزيل الشكر للأخ الفاضل المبجل حجّه الإسلام والمسلمين إلهى خراسانى رئيس مجمع البحوث الإسلاميه فى مشهد . كما يتعيّن علىّ أن أعبر عن إعجابى وتقديرى لفضيله الأستاذ المترجم على الأسدى حفظه

الله . ولله درّه فى إيضاحه لمبهّمات كلامى وقوّه بيانه ونسق ما سطره وأظهر فيه ما خفى عنيّ من فنون الكتابه والمبانى

عبّاس على العميد الزنجانىّ

صيف سنه ١٤٢٨ هـ

ص: ٦

القسم الأول: نظرات في القانون الدولي

إشاره

ص: ٧

يرى أهل الاختصاص أنّ القانون الدوليّ هو من الفروع الجديده في الحقوق ، ومن نتاج تفكير سياسيّ حقوقيّ على الصعيد العالميّ . بيد أنّ دراسته العلاقات السائده بين الشعوب والمجتمعات السياسيّه في الماضي السحيق تدلّ على أنّ جذور هذا الفرع الحقوقيّ

تعود إلى أعصار ضاربه في عمق التاريخ البعيد ، كما أنّ الآداب والتقاليد المألوفه في العلاقات الخارجيه للشعوب القديمه المختلفه تحكى ظهور نوع من القانون الدوليّ في المجتمعات السياسيّه البدائيه .

إنّ أوربا التي دأبت - بالرغم من الأدلّه التاريخيه الدامغه - أن تنسب الفضل إليها في تدوين العلوم لتظهر بمظهر الوارثه للحضاره الجديده ، وصاحبه الامتياز في العلم والتكنولوجيا في العالم المعاصر ، اتّبع نفس السياسه أيضا فيما يخصّ القانون الدوليّ ، إذ استأثرت بتدوينه . ولكنّ حقوقيين مشهورين من أمثال ابنهام وجورج سل(1) كانوا في طليعه من أزاح هذه الشبهه من خلال تقييد القانون الدوليّ بصفه (الجديد) ، لثلاثه يثبت خلاف ذلك لدى المتبحرين من أهل الاختصاص ، ولا تثار مشكله عند المعنيين بمطالعه

ص: ٩

١- يقول ابنهام : إنّ القانون الدوليّ الجديد وليد الحضاره المسيحيّه ؛ لأنّه ظهر لأوّل مرّه بين البلدان المسيحيّه . ويضيف جورج سل بأنّ القانون الدوليّ قد ولد فقط في الوسط المسيحيّ . فالذين يبحثون عنه في العصور الأثريّه إنّما هم يبحثون . لأنّهم لا يعثرون هناك إلاّ على بقايا متفرقه ومفكّكه من مسائل القانون الدوليّ . نقلاً عن كتاب حقوق بين الملل عموميّ للدكتور خليليان : ٦٧ - ٦٨ .

. بيد أنهم لم يستطيعوا أن يقنعوا بعض الحقوقيين من أمثال تونكين (الحقوقي

العالمي المعروف في الاتحاد السوفيتي [سابقا] ولم يكن في وسعهم أن يغيروا بعض الحقائق العلميّة والتاريخيّة كالفقه والتاريخ السياسي في الإسلام .

إنّ فكره الحكومه العالميه المثاليه التي تعتبر من أعمق الأفكار السياسيّه جذورا عند الناس ، وكذلك النقوش العائده إلى العصور الأثريّه فيما يخصّ العقود والاتفاقيات الخارجيه

بين الشعوب ، والوثائق المتعلّقه بتاريخ اليونان القديمه ، وتاريخ الروم في القرون الوسطى ، كلّ ذلك دليل على خلفيه التاريخيه المتأصله للقانون الدولي .

إنّ الأسلوب الذي قدّمه العالم الغربي في تبيان القانون الدوليّ ومنظّمته ذات القانون (منظمه الأمم المتّحده) هو في الحقيقه جسر مُوصّل يربط النظريّتين القديمتين فيما بينهما بنمط محافظ ، دون أن يزيل التعارض الموجود بينهما . النظرية الأولى : تجانس الشعوب

وتعاونها فيما بينها وإزاحه عوامل التفرقه من أجل الوصول إلى حكومه عالميه واحده

. أمّا النظرية الثانيه فترتكز على حفظ سياده الحكومات ، واستقلال الشعوب وانفصالها بعضها

عن بعض ، حيث تفسّر جميع القيم العالميه مثل : السلم ، والأمن والعداله في ضوء ما تتبناه . وسنلاحظ في البحوث القادمه أنّ هذا الأسلوب الحقوقي - السياسي لم يعالج مشاكل المجتمع

البشرى قطّ .

تعريف القانون الدوليّ

إنّ ذلك الفرع من علم الحقوق الذي يُسمّى هذا اليوم بالقانون الدوليّ هو قسم من القانون العامّ والقانون الخارجى ، حيث يعود تدوينه في الغرب إلى أوائل القرن السابع

عشر . وقد طرأت عليه تطوّرات ، عُرف - لأجلها - بأسماء مختلفه مثل : قانون الحرب

والسلم ، قانون الدول ، قانون الإنسان ، القانون العامّ في أوروبا ، القانون السياسي

الخارجى ، وأخيرا سمّاه الحقوقي الإنجليزي بنتهام في القرن التاسع عشر : القانون الدوليّ ، وأطلق عليه البعض مثل كانت اسم : قانون الدول ؛ لأنّ المجتمع يتكوّن من حكومات العالم

المختلفه . والحكومات هي وحدها لها علاقات فيما بينها ، ودّيّه كانت أو عدائيّه (١) . ووصفت

ص: ١٠

١- « القانون الدوليّ العامّ » للصفدرى [فارسى] ١ : ١٨ .

دائره المعارف الخاصه بالقانون الدولى الاستعمال الجديد لعنوان القانون الدولى كالاتى : مجموعه القواعد الملزمه التى تحكم العلاقات الخارجيه (1).

لقد كان اسم القانون الدولى - قبل الحرب العالميه عادة - يطلق على مجموعه القواعد التى ترى الدول نفسها ملزمه بمراعاتها ، وتطبقها فى علاقاتها بعضها مع البعض الآخر . ولكن بعد تأسيس المنظمات الدوليه ، والاتفاق على الحقوق والحريات الاساسيه ، ومعاقبه مرتكبي الجرائم الدوليه ايضا ، كان لابد من تعريف جامع يشمل العلاقات التى تربط المنظمات الدوليه ، وحقوق الأشخاص وتكليفهم . وهذا التعريف يقول :

القانون الدولى هو مجموعه القواعد التى ترى الدول ، أى : الأعضاء الأصليون فى المجتمع الدولى ، نفسها ملزمه برعايتها . وتحدد كيفيه تأسيس المنظمات الدوليه وواجباتها ، وعلاقاتها بعضها البعض ، وبالحكومات . وفى بعض المواطن أيضا تحدد حقوق الأفراد وواجباتهم .

وفى ضوء هذا التعريف ، فإن القانون الدولى يشمل ثلاثه أقسام متميزه هى :

١ - العلاقات المتبادله بين الحكومات فى إطار العلاقات الدوليه .

٢ - المنظمات الدوليه .

٣ - الحقوق والواجبات الدوليه لبعض الأفراد .

وبالنظر إلى نطاق القانون الدولى ، فقد رأوا أنه قابل للتقسيم إلى ثلاثه أنواع : عالمى ، وعام ، وخاص . فالمقصود بالعالمى هو القواعد التى تكون مراعاتها ضروريه لجميع دول

العالم . أمّا العام فهو القانون المهيم على علاقات الدول الكبرى فى منطقه واسعه مثل أوروبا . وأمّا الخاص فهو سائد فقط فى المناطق التى تديرها حكومات إقليميه ، مثل القواعد المتعلقة باللجوء السياسى التى تراعى فى عدد من الدول على شكل قواعد محليه . إن ذلك القسم من القانون الدولى الذى له بعد عالمى يشمل القواعد العامه المرتكزه على الأعراف

والآداب المقبوله عند معظم الحكومات ، وعلى المعاهدات التى تتفق عليها جميع حكومات

المجتمع الدولى .

لكل قاعده من هذه القواعد دور خاص فى الخلافات الدوليه . على سبيل المثال ،

١- نقلًا عن « القانون الدولي الإسلامي » [فارسي] ص ٩٦ .

عندما نظرت محكمه العدل الدوليّه سنه ١٩٥٠م فى الخلافات التى نشبت بين كولومبيا وبيرو

بشأن اللجوء السياسى ، أقرّت قواعد محلّيه (القانون الدولى الخاص) ووضعتها موضع

التنفيذ(١).

يقسم القانون الدولى من حيث نطاقه إلى قسمين متميزين هما : القانون الدولى العام ، والقانون الدولى الخاص . فالمقصود من القانون الدولى العام هو القواعد القانونيه التى تحكم العلاقات بين الدول والهيئات الدوليه ، وأحيانا بشكل استثنائى تشمل الأفراد أيضا على

نحو عام . أمّا القانون الدولى الخاص ، فإنه يخصّ علاقات الأفراد فى الحياه الدوليه على أساس الحدود والجنسيه(٢) . وأهمّ شؤونه هى الشؤون المتعلقه بالجنسيه ، ووضع الأجانب ، وتعارض القوانين ، والتعارض فى صلاحية المحاكم . إنّ تعبير القانون الدولى الخاص طرح لأول مرّه سنه ١٨٣٤م من قبل أحد الحقوقيين الأميركيين بوصفه قرينه للقانون الدولى

العام(٣) .

موضوع القانون الدولى العام

يذكر المختصون - عادة - العلاقات الدوليه فى مجال السلم والحرب بوصفها الموضوع الأصلي للقانون الدولى . ولكن فى ضوء التعريف المطروح للقانون الدولى - نظرا لآتساعه

بعد تأسيس منظمه الأمم المتّحده وظهور المواثيق والمعاهدات الدوليه المتنوعه - فلا بدّ من اعتبار شؤون القانون الدولى أوسع من شؤون العلاقات الدوليه . لأنّه على أساس مثل هذه التعاريف التى ذكرنا نماذج منها فى البحث المتقدم ، ما عدا العلاقات القائمه بين الحكومات ، مبدئيا ، فإنّ كيفيه تأسيس البنيه التنظيميه الداخليه للنظام الدولى والعلاقات السائده داخلها ، والهيئات التابعه لها ، وعلاقات الحكومات بهذه الهيئات ، وأحيانا حقوق

ص: ١٢

١- « القانون الدولى الإسلامى » [فارسى] ص ٣٥ .

٢- « القانون الدولى الخاص » للنصيرى [فارسى] ص ١ .

٣- هناك علاقته مباشره بين شؤون القانون الدولى الخاص وبين القانون الدولى الداخلى ، ولكنّه أحيانا يتخذ طابع القواعد القانونيه الدوليه على شكل معاهدات دوليه ، ووفقا لتعريف دائره المعارف الخاصه بالقانون الدولى الذى يراه على أنّه عباره عن كلّ نوع من القواعد المُلزِمه المهيمنه على العلاقات الدوليه ، فإنّ شؤون القانون الدولى الخاص تدخل فى نطاق القانون الدولى .

الأشخاص وواجباتهم أيضا فيما يخص مسائل من قبيل الجرائم الدوليّة في القانون الدوليّ ، وكلّ ذلك ممّا يقع تحت طائفة البحث والتحقيق .

بالرغم من ذلك ، فإنّ الموضوع الرئيس للقانون الدوليّ هو نفس العلاقات القائمة بين الحكومات التي - لهذا السبب - أطلق عليها الحقوقي الهولنديّ غروتوس (١٥٨٣ - ١٦٤٥ م) مبتكر تدوين القواعد الخاصّة بالقانون الدوليّ اسم : قوانين الحرب والسلم . ومن هذا المنطلق يمكن اعتبار موضوع القانون الدوليّ هو الحرب والسلم ، فنظف من ذلك بالنتيجتين الآتيتين :

١ - على عكس ما يزعمه الحقوقيون الغربيّون ، لا غروتوس الهولندي هو أبو هذا الفرع الحقوقي ومبتكره ، ولا غيره من علماء الغرب الآخريّن ، إنّ الفقه الإسلاميّ ذو الخلفيّة الممتدّة إلى أربعة عشر قرنا ، حيث أبداع بتقديمه مباحث مدوّنه في مجال الحرب

والسلم وآثارهما ، وطرح قواعد عامّة بشأن العلاقات الوديّة والعدائيّة بين الحكومات ، وفي المقياس العالمي أيضا .

٢ - إنّ اصطلاح الفقه الدوليّ في الإسلام ليس تقليدا للقانون الدوليّ عند الغربيّين . إذ تحتلّ القواعد المتعلّقه بالسلم والحرب موقعا معيّنا ومحدّدا في المباحث الفقهيّة الإسلاميّة . وهذا العنوان ، على عكس ما يتوهّمه جمع من الذين ليس لهم اطلاع على القانون والفقه

الإسلامي ، لا يعدّ كبعض العناوين المختلقه الكاذبه مثل الكمبيوتر (الحاسب الإلكتروني) الإسلامي أو الماركسيّة الإسلاميّة .

هدف القانون الدوليّ

لتحديد هدف القانون الدوليّ أو أهدافه علاقه مباشره بالتعريف الجامع للقانون الدوليّ . إنّ الذين حصروا القانون الدوليّ بالعلاقات القائمة بين الدول المختلفه

، أو بكلمه بديله ، بالأشخاص الدوليّين ، ذكروا ثلاثه أهداف لهذا الفرع الحقوقي ، وهي كما يأتي (١) :

ص: ١٣

١- نظريّه شارل روسو أستاذ القانون الدوليّ في كليّه الحقوق بفرنسا ، نقلّا عن كتاب « القانون الدوليّ العامّ » [فارسي] للدكتور محمّد صفدرى ١ : ١٤ .

١ - تحديد صلاحية الدول ، لأنَّ لكلِّ دولة في حدودها الجغرافيه المعينه والمعلومه صلاحية تطبيق القواعد والقيام ببعض الأعمال ، وهي عديمه الصلاحيه خارج تلك الحدود

(إلا في المواضع الاستثنائية) .

٢ - تحديد العهود بين الدول ، التي ربّما لها بعد سلبى أو موجب . وهذه العهود تؤدّى إلى تحديد الصلاحيات وفقا لمقرّرات القانون الدولى .

٣ - تنظيم صلاحية الهيئات الدوليه .

ولكن يمكن أن نعتبر هدف القانون الدولى أعلى من تحديد العهود وصلاحيات الدول والهيئات الدوليه وفقا للتعميم الصادر بعد الحرب العالميه فيما يخصّ تعريف القانون الدولى وموضوعه . لأنّ من أهداف القانون الدولى هو التحكيم الدولى ، وفضّ النزاعات الموجوده بين الدول من قبل المحاكم الدوليه استنادا إلى الأعراف أو المعاهدات الدوليه التي تقرّ بها الدول أو طرفا النزاع . وممّا يدخل في دائره الأهداف العامه للقانون الدولى أيضا هو تحديد حقوق الأشخاص وواجباتهم فيما يخصّ بعض المسائل من قبيل الجرائم الدوليه .

إنّ الأهداف المذكوره آنفا هي - فى الحقيقه - أهداف سياسيه عامه تعقبها أهداف أكثر تجذرا ، بحيث إنّ الذى يُستنبط من مجموع المناقشات التي دارت بين أنصار هذا الفرع

الحقوقى ومناهضيه فى مجال الضروره الوجوديه للقانون الدولى وفلسفته السياسيه - هو أنّ الهدف الأسمى من تنظيم القانون الدولى وتدوينه وتنفيذه هو الوصول إلى السلم والأمن العالمى . ومن الواضح بمكان أنّنا ما لم نضف عنصر العداله إلى هذا المفهوم السياسى ، أى : السلم والأمن العالمى ، فلا نستطيع أن نعتبرهما هدفين إنسانيين قمينين ببذل الجهود البشريه .

على هذا الأساس - من خلال النظر إلى قداسه السلم والأمن العالمى العادلين ومرغوبيتهما الذاتيه - يجب أن نعتبرهما الهدف الأخير للقانون الدولى ، وكذلك لكلِّ نظام عالمى ، ومن ثمّ نستنتج بأنّ قواعد القانون الدولى ينبغي أن تتمتع بمثل هذه الصفه لتأمين هذا الهدف المقدّس ، وإلا فإنّ التضارب بين الهدف والوسيله سيضفى إلى محق أحدهما .

علاقة القانون الدولي بالعلوم الأخرى

إنَّ القانون الدوليّ - بناءً على تعريفه وموضوعه وهدفه - تربطه علاقة حميمة بالعلوم الأخرى . ويمكن أن نشير هنا إلى العلوم الاجتماعيه (خصوصاً علم الاجتماع) ، وعلم

الاجتماع السياسى ، وعلم السياسه ، والتاريخ السياسى للعالم ، وعلم النفس الدولى ، والاقتصاد ، والقانون الأساسى ، والقانون الدولى الخاص . لأنَّ للاهتمام الكافى بالمسائل المطروحه فى كلِّ علم من العلوم المذكوره فى المقياس العالمى ضروره لا مندوحه منها فى

تبيان القواعد المهيمنه على علاقات البلدان المختلفه .

لا يكفى فقط أن نقتصر فى مباحث القانون الدولى على دراسه العلاقه الموجوده بينه وبين الدساتير الداخليه (دساتير البلدان) ، لأنَّنا إذا كنَّا وراء سلم دائم وعادل ، وأمن يستحقّه المجتمع البشرى ، فلا ينبغى أن نفسّر ذلك بمقياس علم الاجتماع والتاريخ وعلم

النفس والنظام الاقتصادى والعقيدى ، وسياده دوله أو عدد من الدول النموذجيه أو المقتدره ، أو سياده شعب نموذجى أو مقتدر . بل يجب ، من أجل تحقيق ذلك ، أن يكون

الملاك الأصيلى هو القيم المشتركه والمتفق عليها التى يمكن بلوغها من خلال توظيف العلوم المذكوره فى صالح جميع الشعوب .

حتى يمكن القول بكلِّ جرأه إنَّ الاتفاقيات المعقوده بين الدول لا- يمكن أن تكون ملاكاً لتحديد السلم والأمن بمفهومهما العادل . فما أكثر الدول التى لا بدَّ لها من أمثال هذه

الاتفاقيات على أساس الأجواء السائده فى النظام الدولى . وما أكثر المواضع التى تتحدّد

من خلالها المفردات فى تفسير السلم والأمن على أساس حضاره القوى الكبرى وأفكارها وقيمها السياسيه دون الاهتمام بالهويّه الثقافيه والوطنيه وسائر الخصوصيات النفسيه

والعقيديه والتاريخيه والاقتصاديه للشعوب الأخرى .

وليس من العجب أن يكون النظام الدولى المعاصر وليد الاتفاق الحاصل بين الدول الكبرى ، ونتيجته هى توظيف قواعد القانون الدولى فى الاتجاه الذى يحقّق الأهداف الخاصه لتلك الدول . عند تعريفه للقانون الدولى ، يقيد الحقوقى الإنجليزى برايرلى ذلك التعريف بصفه التحضّر التى لها مفهوم خاصّ تماماً فى المنظور الغربى ، فيقول : القانون

الدولى هو مجموعه القواعد والمبادئ التى تراعيها الدول المتحضّره فى علاقاتها بعضها مع

يقول استوارت ميل ، وهو أحد المتخصصين في الشؤون الحقوقية في الغرب : لا- يمكن تحكيم القانون وجعله مهيمناً على الشعوب غير المتحضرة . وهناك من قسّم العالم إلى ثلاث

مناطق متميزه وهو يرى أنّ لكلّ منطقه قانونها الخاصّ بها . وعلى هذا النسق ، فإنّ أوروبا والمنطقه المتحضّره من الدنيا يجب أن تتمتع بحقوق سياسيّه كامله ، أمّا الدول شبه

المتحضّره فلها أن تتمتع ببعض تلك الحقوق ، وأمّا الآخرون فهم أصحاب الحقوق العاديّه

البسيطه التي ليس وراءها أى إلزام (٢) . وأخيراً فإنّ ابنهايم أستاذ القانون الدوليّ في جامعه

كمبرج يرى بأنّ القانون الدوليّ الجديد هو وليد الحضاره المسيحيّه ، ويعتقد بأنّ انبثاقه يعود إلى ما قبل أربعمائه سنه ، وإلى العلاقات التي تربط البلدان المسيحيّه . ولم يشر أىّ إشاره إلى أساس القانون الدوليّ في الإسلام (٣) .

مصادر القانون الدوليّ العامّ

العرف هو أقدم مصدر أصلى للقواعد الحقوقية ، وحتّى الاتفاقيات الدوليّه التي هي ثاني مصدر للقانون الدوليّ ترتكز على قاعده العرف الدوليّ - فيما يخصّ الاحترام الإلزامي

للعهود . أمّا المصدر الثالث المهمّ للقانون الدوليّ فهو المبادئ والقواعد العالميه التي جاءت في الوثائق الدوليّه نحو : ميثاق عصبة الأمم ، وميثاق منظّمه الأمم المتّحده ، وقانون محكمه العدل الدوليّه ، وميثاق الهيئات الدوليّه ، واتفاقيات جنيف سنه ١٩٥٨م ، وقرارات لجنه القانون الدوليّ .

إنّ بعض مبادئ القانون الدوليّ وقواعده التي جاءت في هذه الوثائق هي كالاتي :

١ - الاعتراف بحقوق الإنسان وقيمته واعتباره . وجاء ذلك في مقدّمه ميثاق عصبة الأمم والبند الأوّل ، والثالث عشر ، والخامس والخمسين ، والثاني والستين ، والثامن والستين ، والسادس والسبعين منه .

٢ - حرّيّه الشعوب في تقرير مصيرها . جاء ذلك في البند الأوّل ، والخامس

ص: ١٦

١- نقلاً عن كتاب « القانون الدوليّ العامّ » [فارسي] ١ : ١٤ .

٢- يرجع إلى كتاب « القانون الدوليّ الإسلامي » [فارسي] لجلال الدين فارسي ، ص ٨ .

٣- يرجع إلى كتاب « القانون الدولي الإسلامي » [فارسي] للدكتور خليليان ، ص ٦٧ .

والخمسین منه .

٣ - مساواة جميع الأفراد والشعوب في الحقوق . وردت في المقدمه والبند الثاني من الميثاق .

٤ - عدم التدخّل في الشؤون الداخليه للدول الأخرى . نصّ على ذلك البند الثاني من الميثاق .

٥ - احترام وحده الأراضي لكلّ دوله واستقلالها . جاء ذلك في البند الثاني من الميثاق .

٦ - احترام العهود الدوليه وتنفيذها بتيه حسنه . ورد ذلك في المقدمه والبند الثاني من الميثاق .

٧ - المحافظه على السلم والأمن العالمى . جاء ذلك في المقدمه والبند الأول ، والحادى

عشر ، والرابع والعشرين ، والثالث والثلاثين حتّى الحادى والخمسين ، والسادس والسبعين منه .

٨ - التعاون الدولى والتضامن المتبادل بين الشعوب . ورد ذلك في المقدمه ، والبند الأول ، والثانى ، والثالث عشر ، والخامس والخمسين منه .

٩ - الحلّ السلمى للخلافات الدوليه . ويلاحظ ذلك في البند الثالث والثلاثين حتّى الثامن والثلاثين منه .

عندما لا توجد اتّفاقيه محدّده لحلّ الخلافات بين طرفين متنازعين ، فإنّ معاهده لاهاي المؤرّخه فيالثامن عشر من تشرين الثانى عام ١٩٠٨م ، التى تعتبر من الوثائق المرجعيه فى القانون الدولى ، تكلف المحكمه الدوليه بالرجوع إلى المبادئ والقواعد المقبوله بشكل عامّ . وإلاّ فإنّ المحكمه تتخذ الإجراء اللازم لحلّ الخلاف وفقا للمبادئ العامه

للقانون الدولى ، والعدل والإنصاف .

جاء فى البند الثامن والثلاثين من نظام المحكمه الدائميّه للعدل الدولى الذى وافق عليه أعضاء منظّمه الأمم المتّحده فى نظام محكمه العدل الدوليه بعد الحرب العالميه الثانيه ، أنّ مصادر القانون الدولى والمبادئ والقواعد التى يجب أن يستند إليها قضاه المحكمه فى تسويه

الخلافت الموجدوه ببن الدول ، قد أخذت بعبن الاعتبار كالأتى (١) :

أ - الاتفاقيات الدوليه التى تتضمن قواعد تعترف بها الدول المتنازعه صراحه ، سواء كانت عامه أم خاصه .

ب - الأعراف الدوليه التى اتخذت طابع القواعد القانونيه لكونها مقبوله عند عامه الناس .

ج - المبادئ القانونيه العامه المعترف بها من قبل الأمم المتمدنه .

د - آراء أكفأ الحقوقيين والمؤلفين التى يستفاد منها بوصفها مصدرا ثانويا لتحديد القواعد القانونيه .

ه - مبادئ العداله والإنصاف التى يرجع إليها حسب طلب الطرفين فى الحكم اللازم .

نظره أخرى على مصادر القانون الدولى

إنّ المقررات العاديه أو الأعراف فى القانون الدولى هى عباره عن القواعد التى أقرت بها الدول على أنّها قواعد ملزمه وذلك بسبب التكرار ، ونتيجه لاعتقاد الناس بضروره

مراعاتها فى العلاقات الدوليه . ويستنبط هذا اللون من قواعد القانون الدولى من خلال

عمل الحكومات وسلوكها فى العلاقات الدوليه وأسلوبها بشأن تسويه الخلافات الناشبه بين الدول المختلفه .

غير أنّنا يجب أن نلتفت إلى هذه النقطه وهى أنّ المقررات الدوليه العاديه والعرفيه ، مع أصالتها وتجددّها ، لكنّها خلّو من الصراحه والوضوح . ومن هذا المنطلق فإنّ مقررات

الاتفاقيات الدوليه تحظى - عاده - بامتياز كبير . ونجد فى بعض الموارد أيضا أنّ إثبات قاعده عرفيه وعاديه يواجه إشكالا بسبب الاختلاف فى ما تستند إليه من مصادر .

وكذلك لا- يمكن تأمين الحاجات الملحه والمتغيره فى العلاقات الدوليه من خلال العرف بسبب البطء فى تبلور قاعده من القواعد القانونيه فى العلاقات الدوليه .

إنّ دراسه مبادئ القانون الدولى وقواعده تدلّ أيضا على أنّ هذه المقررات هى إمّا

ص:١٨

١- إنّ ما جاء فى نظام محكمه العدل الدوليه هو فى الحقيقه أعمّ من مصادر القانون الدولى ، ومصادر أدله الحكم التى ترجع إليها محكمه العدل الدوليه . وقد ذكرنا هذه النقطه فى موضوع : نظره أخرى فى مصادر القانون الدولى .

مأخوذه من القوانين الداخليه (مثل مبدأ احترام الاتفاقيات ، ومبدأ تعويض الخسائر غير المستحقه ، ومبدأ عدم صلاحية محكمه من المحاكم للنظر فى دعوى مطروحه فى محكمه أخرى) أو أنها مبادئ يُرجع إليها فى القانون الدولى . مثل : مبدأ تقديم القانون الدولى على القانون الداخلى ، أو مبدأ إثبات الحكومه ، أى : لا يكون تبديل الحكومه ناقضا للعهود الدوليه .

لا- شك أنّ فى كلا الموضوعين لا يمكن التعويل على إقرار الحكومات على أساس اختيارها أو اختيار الشعوب كشرط للقبول . وما لم تلتزم الحكومات بهذه المبادئ والقواعد القانونيه من خلال معاهده أو اتفاقيه ، فسوف لا تكون ملزمه لها .

إنّ التصور بأنّ منظمه الأمم المتّحده أو الجمعيه العامه هى بمثابة السلطه التشريعيه

للمجتمع الدولى يتناقض مع مبدأ حقّ الشعوب فى تقرير مصيرها ، وعدم التدخّل فى الشؤون الداخليه لأىّ دوله ، والمساواه بين الشعوب ، وعدم استخدام القوه والإكراه ، وكذلك فإنّ كون الشىء مقبولاً فقط لدى الشعوب المتحضّره فى العالم لإثبات إلزاميه هذه

القواعد بالنسبه إلى دول العالم الثالث أو الدول المتخلفه يمثّل نوعاً من التمييز المجحف والقسر

اللامنتقى .

على نفس النسق يمكننا أيضاً أن نناقش النظام القضائى لإجراءات المحاكم الدوليه ونظريه الحقوقيين - وإن كانت قد وردت بوصفها مصادر من الدرجه الثانيه - لأنّ تبلور

النظام القضائى بطيء جداً كالعرف ، وأحياناً يكون عديم الاعتبار بسبب ممارسه الضغوط

المحسوسه وغير المحسوسه على الصعيد العالمى ، والمواقف والأجواء المفتعله اللامنتقيه

لا سيّما فرض الدول الكبرى سيطرتها كما نلاحظه هذا اليوم . مبدئياً فإنّ النظام القضائى ، سواء فى القانون الداخلى أو القانون الدولى ، لا يوجد قاعده قانونيه ، والرجوع إليه فى معالجه الخلافات الحادّه يصطدم بمشكله تفسيره وشبهه عدم تماثل القضايا والخلافات

إنّ نظريات الحقوقيين ، لا سيّما إذا كانت مرتكزه على آراء ونظريات اجتماعيه وسياسيه واقتصاديّه وعقيديه أساسيه ، لا يمكن أن تكون معياراً لاستنباط قاعده قانونيه

لحلّ الخلافات والمشاكل الدوليه .

نظرا إلى التحليل الموجز الذي ذكرناه بشأن مصادر القانون الدولي ، لذلك يمكننا أن

ص: ١٩

نلمس هذه النتيجة بوضوح ، وهي أنه لو كانت العدالة والحق والإنصاف هي الملاكات الأصليّة في العلاقات الدوليّة ، فلا يتسرّب في أنفسنا الشكّ بأنّ كلّ لون من الإلزام الذي يتنافى مع روح الحرّيّة ، والمساواه بين الشعوب ، واستقلال الشخصيّة الإنسانيّة واحترامها

هو ملغى وليس له اعتبار . هذه المبادئ تقتضى المساواه والمحافظة على اختيار الشعوب وإرادتها في جميع العهود الدوليّة . ولا يمكن تأمينها أيضا إلاّ عن طريق المعاهدات المتوكّاه على رضا الطرفين .

إنّ الرجوع إلى كثير من المواضع المشكوكة أو المعلومه للقواعد العرفيّة لا سيّما قواعد

العرف الخاصّه للدول القويّه المتطوّره والتمدّنه التي ترى لها حقّ السبق ، وحقّ تقرير

مصير الآخرين ، وكذلك الرجوع إلى مصادر من قبيل المبادئ والقواعد القانونيّة المقبوله

من قبل مثل هذه الدول أو النظم القضائيّة في المحاكم الدوليّة الفلانيّة ، والنظريّات المرتكزه على الرؤى الهادفه ، كلّ ذلك لا ينسجم مع المبادئ المذكوره ، وخصوصا مبدأ المساواه واستقلال الشعوب .

حتّى لو ناقشنا العلاقات الجائره وغير المتكافئه للدول المتسلّطه والمقتدره مع الدول الأخرى ، فإنّنا يجب أن نشكّك في مشروعيّة الاتفاقيّات والمعاهدات والمواثيق الدوليّة

أيضا . لأنّ الدول الكبرى ، بتوكّوها على قدراتها الاقتصاديّة والإعلاميّة ، والسياسيّة ، والعسكريّة ، تفتعل ظروفًا معيّنه للدول الأخرى بحيث لا تجد أمامها في هذا الإطار المصطنع والطرق المسدوده إلاّ طريق المساومه والتبعيّة والإذعان للظروف القائمه . والواقع

أن كثيرا من دول العالم تنازل عن الحدّ الأعلى من حقوقها الوطنيّة لحفظ الحدّ الأدنى منها

(دفع الأفسد بالفساد) وتستسلم للقسر المفروض عليها .

عند تحليل المصادر الوارده في البند الثامن والثلاثين من نظام محكمه العدل الدوليّة ، لا يكفي أن يقال إنّ الموارد المذكوره في هذا البند هي الأسباب المشروعه لحكم محكمه العدل الدوليّة ، لأنّ هذا الموضوع - من منظور قانوني - يقبل المناقشه والتشكيك .

ضروره التوصل إلى قانون دوليّ عادل

إنّ مفردات الخصومه والانتهاك ، والظلم السائده في علاقات الأمم والشعوب ليست أقلّ - أبدا - ممّا هي عليه في العلاقات التي تسود أفراد المجتمع الواحد أو الشعب الواحد . والحاجه إلى قواعد قانونيّة ومقرّرات عادله لتنظيم العلاقات القائمه بين الأمم والشعوب ، إن لم تكن أكثر وأمسّ من حاجه المجتمع أو الشعب إلى العداله القانونيّة ، فهي - بلا ريب - ليست أقلّ منها ؛ لأنّ حجم الظلم - كمّا ونوعا - المنبثق عن غياب نظام قانوني على الصعيد

العالمي ، هو أشدّ وأكثر خطوره بدرجات ممّا يماثله على صعيد أحد الشعوب أو إحدى الدول .

إنّ الأرض موطن فسيح لحياه كلّ جيل من الأجيال الإنسانيه . وكلّ وحده من الوحدات البشريّه (الشعوب - الحكومات) إذا كانت قد استطاعت يوما ما أن تعيش حياه مستقلّه ، وواصلت حياتها الاجتماعيّه بمنأى عن الآثار الاجتماعيّه والسياسيّه والاقتصاديّه والعسكريّه لحياه الوحدات الأخرى ، فإنّ هذا الأمر أضحي عسيرا ومستحيلا في حياتنا المعاصره ، إذ إنّ المجتمعات البشريّه اتّخذت طابع الأسره الواحده ، ولها أواصر متشابكه وعلاقات لا مندوحه لها منها أحكمت وثاق حياتها ومصيرها ، وربطت بعضها ببعض .

لا يمكن أبدا أن تستقرّ هذه العلاقات وتتوطّد بالأساليب السياسيّه المتوكّنه على

الدبلوماسية المتأرجحة . فالمجتمع الدولي كالمجتمع القومي بحاجة إلى قواعد قانونية ونظام عادل بحيث يكون قادرا على ترسيخ السلم العادل ، وحفظ حقوق الشعوب في مقابل الأساليب السياسيّة العدائيّة والمتباينه للحكومات ، والآراء والسياسات التي ينتهجها قاده البلدان المختلفه .

لو أقرت نظريه ثبات الحكومات واستمرارها كمبدأ ، فلا بدّ من اعتبار العثور على حلّ قانوني لتنظيم العلاقات بين الحكومات أمرا حتميا لا مناص منه . من جهة أخرى فإنّ

اتّساع العلاقات والاتّصالات الدوليّه في الأبعاد السياسيّه ، والثقافيّه ، والاقتصاديّه ، وحتى العسكريّه ، قد وُلد أرضيّه شاذّه وغير سليمة للاستعمار والاستغلال والتسلّط

بألوان متنوّعه ملموسه وغير ملموسه . فلا شكّ أنّ محق آثار جميع المظالم من الوسط

العالمي ، وأكثر من ذلك فإنّ القضاء على الأرضيّه الجائره المضادّه للإنسانيّه يشدّد من حاجه المجتمع الدوليّ إلى العثور على حلّ قانوني ، والظفر بنظام قانوني عادل في المقياس

العالمي أكثر من السابق . وغنيّ عن البيان بأنّ الحديث عن القيم العليا مثل السلم والعدل والأمن الدوليّ خارج نطاق هذا النظام القانوني الدوليّ الشامل سوف يكون شعارا فحسب .

إنّ الحضور الفاعل للقوى المتسلّطه في الساحة الدوليّه ، ووجود المصانع الحربيه الضخمه لإنتاج الأسلحه الذريّه والكيماويّه الرهيبه والمعقده في أنحاء العالم حيث تديرها تلك القوى المتسلّطه التي قامت بتأسيسها . وكذلك ما نلمسه من مراكز التوتّر والاختلافات العقيديه الحادّه ، والمصادمات السياسيّه والعسكريّه هنا وهناك ، وعشرات

الأسباب الأخرى للتوتّر ، كلّ ذلك يقتضى ضروره تنظيم القواعد العادله للقانون الدوليّ .

لقد أثبتت الحربان العالميتان الكبريان كيف تترزع العلاقات الدوليّه السلميّه وتكون عرضه للضرر حيال الأطماع والسياسات التي تنتهجها القوى المتسلّطه ، وحتىّ حيال تفكير سياسي لأحد السياسيّين أو لجمع منهم . ولهذا السبب نجد النظام الدوليّ بعد

الحرب العالميّه الثانيه قد اتّسم بالطابع العامّ بعدما كان يمثّل حاله خاصّه للنظام الأوربيّ الدوليّ ، وشمل نطاقه الجغرافي العالم بأسره . ويفاقم نظام القطبين في السياسيّه الدوليّه هذا اليوم خطر المصادمات ونشوب التوتّرات أكثر من الماضي ، كما يطرح الحاجه إلى نظام

دولي في مستوى الضروره الملحه .

للنظام تعاريف وتطبيقات متنوعه . فإذا أردنا مفهوم النظام في قالبه القانوني ، فلا ريب أنه ينبغي أن يكون منسجما مع نظام من النظم الاجتماعيه ، لكي تكون جميع

أجزائه المكونه له مترابطه بعضها بعضا وفقا لخطه معينه تبينها قواعد النظام القانوني . وهكذا فإن النظام القانوني يعطى لمجموعه من المجموعات الاجتماعيه صورته معينه

، ويحدد نظامها بدقه .

وعندما نستخدم كلمه النظام في مجموعته دوليه شامله لوحدهات سياسيه مستقله ومتعدده ، فإننا - شئنا أم أبينا - نأخذ بنظر الاعتبار في أذهاننا خطه تحدد العلاقات التي تربط هذه الوحدات ، بحيث يتعين شكل السلطه وكيفيه تقسيمها والنطاق الجغرافي للوحدات السياسيه (الأقطار والحكومات) ، وكيفيه التعاون أو المعارضه ، والعلاقات

الأخرى بين الوحدات في إطار من القواعد القانونيه والمقررات العليا المنظوره في تلك

الخطه .

بالنظر إلى الوضع المعاصر في العالم وسير التطورات التي شهدناها بعد الحرب العالميه الثانيه ، فلا ريب أن المجتمع الدولي لابد له من هذا المشروع وهذا النظام الدولي . ورأينا أن نظام القطبين في السياسيه الدوليه كالحرب العالميه ، أوجد بعض التشويشات في نظريه

القانون الدولي لمدّه ، وأخيرا حلّ محلّه التعاون التكتيكي وأحيانا الاستراتيجي في

علاقات الدولتين العظيمين . وأنّ الاطلاع على النتائج الخطيره لحرب ذريّه محتمله بين

قطبي السياسه الدوليه ، بدون أن تسفر عن شلّ القدره ونزع السلاح ، قد قلص -

كحدّ أدنى - من شأن فاعليه القوه العسكريه في السياسيه العالميه . وبالرغم من التعارض

الموجود في مصالح الدولتين العظيمين ، فإنّه أرغمهما على حفظ المصلحه المشتركه وهي

الاحتراس من الحرب الذريّه . وتمخض ذلك عن سياسه الردع وتوازن الرعب وتخفيف حدّه التوتّر . ولقد أثبت ذلك بوضوح لنتاج الأسلحه الاستراتيجيه والصواريخ عابره القارّات ، فيما تضررت من جزائه جميع الدول العظمى وعملائها وحلفائها . وذوت الثقه

بالحلول العسكريه والسياسيه تدريجا . وأضحت حركه عدم الانحياز حركه متعاضمه يوما بعد يوم لا سيّما بين الدول المستقله

حديثا حين ترى مصالحتها في تفادي الاصطدامات

ص: ٢٣

القائمه بين الشرق والغرب . وأصبحت بعض الأساطير مثل المظله الذريّه الأميركيه فى عداد السفاسف التى لا طائل تحتها . وتبدل النظام الدولى برّمته منذ أواخر السبعينات . وتجلّت ضروره التوكّو على نظام قانونى عادل على الصعيد العالمى بشكل أوضح .

وقد دلّت التطوّرات التى حصلت إبّان الثمانينات أنّه بالإضافة إلى الدول العظمى ، فإنّ الدول الأخرى يمكن أن تلعب دورا أساسيا فى الأحداث العالميه (1) . كما برهنت أيضا على استتار التناقضات العقيديه للدول الكبرى ، وأصبح لبعض الدول - بالرغم من ضعفها

النسبى فى المجال العسكرى - نفوذ وشأن كبير فى مثل هذه الظروف . وصعد صدى الإخفاق

الذرى فى علاقه الدول الكبرى واستحاله استخدام الأسلحه الاستراتيجيه من أهميه القضايا الاقتصادية وشأنها . وما ظهور اليابان وبلدان أوربا الغربيه كقوّه ثالثه فى الساحة الدوليه إلاّ مثال على ذلك .

إنّ الدولتين العظيمين ، وإن كانتا - استراتيجيا - قادرتين - كما فى الماضى - على

تدمير إحداهما الأخرى ، بل تدمير العالم برّمته تقريبا ، والأسلحه الذريّه ، وإن كانت لا تزال تعتبر من أركان السياسه فى العالم ، بحيث إنّ الكثيرين يتصوّرون بأنّ التشبّث بنظام قانونى هو أمر واهٍ وعقيم كعقد الأمل على الحلول العسكريه والسياسيه فى النزاعات الدوليه ، ولم تعد الاستفادة من نظام القانون الدولى العادل إلاّ متأخره أيضا ، بيد أنّ دراسته ما وقع من أحداث على الصعيد العالمى فى القرن الأخير - كحدّ أدنى - والتطوّرات السريعه

المتتابعه التى حصلت فى توازن القوى تستدعى أن تكون الظروف المعاصره فى الساحة الدوليه متقلقه . من هذا المنطلق ينبغى التطلّع إلى آخر طموح ومطلب يهدف إليه الإنسان ، وهو العيش فى ظلّ نظام قانونى عادل ، واعتبار ذلك هو الحلّ الأصلى الوحيد

لضمان السلم العادل فى العالم .

إنّ وجود الدول المتوسّيه ذات التكنولوجيا العسكريه التقليديه التى تطمح لتصنيع أرقى الأسلحه ، ويمكن أن تلتحق متى شاءت بركب القوى الذريّه خلال فتره قصيره ، سيقضى - بالتدرّج - ليس على الهيئه الأسطوريّه للقوى العسكريه فحسب ، بل سيحبط

ص: ٢٤

١- فى هذا المجال فإنّ دور أقطار العالم الثالث والدول الأعضاء فى حركه عدم الانحياز جدير بالدراسه حيث إنّها قد أخلّت بعلاقات الدول الكبرى فى بعض الصراعات الدوليه ، وأوجدت لها مراكز معيّنه . وكذلك فإنّ دور الثوره الإسلاميه بوصفها قطبا جديدا فى السياسه العالميه جدير بالتأمّل .

الدور المتزعزع للمشاريع السياسيّة اليوميّة القصيره الأجل والطويله الأجل التي تتوكأ - آخر المطاف - على قدراتها العسكريّة أيضا ، ويفقده شأنه .

الأساليب العسكريّة والسياسيّة والقانونيّة الدوليه

بكلّمه بديله ، لا شكّ أنّ النظرية الثالثة من بين النظريات الآتية هي أكثر استمراريّة ومنطقيّة ، وأكثر انسجاما مع الواقعيّات الماديّة الملموسة من أجل إخماد نار التوتّر وإزالة التشجّع وضمان السلم والأمن على الصعيد العالميّ .

١ - إيجاد التوازن عن طريق سباق التسلّح وتوسيع التكنولوجيا العسكريّة والأسلحة المتطوّره ممّا يتطلّب الارتداع عن استخدام السلاح والأساليب العسكريّة . لأنّ

مثل هذا النوع من الأسلحة الذريّة والصواريخ الموجهه والأدوات الإلكترونيّة المعقّده

لا يحمل معه إلاّ الذعر الذي يقتضى الارتداع عنه . ولما كان يتطلّب تكاليف باهظه ومجازفات خطيره في إنتاجه والمحافظة عليه ، لذلك لا يمكن تسويغ المبادره إلى استخدامه بأيّ منطوق وبعث كان ، وما هي إلاّ هذه التكاليف والمجازفات التي جعلت الحرب أمرا مستحيلاً بالنسبه إلى الطامعين والمعتدين .

٢ - التوكؤ على السياسات المتزعزعه والمتكيفه مع الظروف ، واستخدام الأساليب السياسيّة والمشاريع والخطط المؤقّته ، واستثمار الطرق التقليديّة مثل : الحمايه

، والوساطه ، والمساومه التي يمكن توظيفها بشكل من الأشكال وتحت أيّ ظرف ، من أجل إزالة التوتّر ، وحلّ الخلافات ، وضمان السلم والأمن في المقياس العالميّ .

٣ - الوصول إلى نظام قانوني عادل في تنظيم العلاقات الدوليه يكون - كالنظام القانوني الخاصّ ، والداخلي العامّ - مرجعا لتنظيم السلطه وتأمين حقوق الشعوب على

الصعيد العالميّ . ويتمّع أيضا بمجموعه من الأجهزة والدوائر والمؤسسات اللازمه للتقنين

وتنفيذ القواعد القانونيّة العادله ، والحكم في المنازعات والخلافات الدوليه .

يتّضح لنا الآن - بكلّ جلاء - أنّ الأسلوب الثاني ، في الوقت الذي لا يتمّع بضوابط مأمونه ، ويتّسم بطبيعته المؤقّته ، يتوكأ - آخر أمره - على الأسلوب الأوّل . أمّا الأسلوب الأوّل فهو - حسب ما تشهد به الحقائق القائمه - أحد البواعث على التشجّع والتوتّر والحرب

وفقدان الأمن في العالم . واللجوء إلى هذا الأسلوب هو في الحقيقة شكل آخر لاستخدام القوة العسكرية في حل الخلافات الدولية .

النظم القانونيه الدوليه (النظام القائم)

يمكننا دراسته نظام القانون الدوليّ خلاف النظريّات الثلاث الآتية :

النظريّه الأولى : منظمه الأمم المتّحده : إنّ المشروع المنظم مع نظريّه اتّحاد الدول ، هو النظام المتداول هذا اليوم ، حيث إنّ بلدان العالم - من خلال عضويتها في منظّمه عالميه

واحدّه تحمل اسم منظّمه الأمم المتّحده - تنظّم علاقاتها على أساس سلسله من المقرّرات

المرتكزه على الموثيق والاتّفاقيات الدوليه ، كما تتمسّك بقوانين السلم والأمن الدوليين .

لقد وضع هذا المشروع موضع التنفيذ مرّتين لحدّ الآن . الأولى : بعد الحرب العالميه الأولى باسم عصبه الأمم . والثانيه : بعد الحرب العالميه الثانيه باسم منظّمه الأمم المتّحده .

إنّ

القانون الدوليّ وفقا لهذا المشروع هو عبارته عن الترجمة العلميه للقواعد والمقرّرات الوارده في الموثيق والمعاهدات المتعلّقه بمنظّمه الأمم المتّحده . أو أنّه يتّخذ في المستقبل طابع المعاهده المتّفق عليها بين الشعوب على أساس الحاجات الدوليه والمصالح

العامة .

تستمدّ نظريّه النظام الدوليّ وجودها من تدوين مجموعه من الاتّفاقيات الجماعيه المعترف بها من قبل الحكومات . أمّا المصادر الأخرى للقانون الدوليّ الوارده في البند الثامن والثلاثين من قانون محكمه العدل الدوليه ، مثل العرف الدوليّ ، والمبادئ القانونيه العامه ، والقرارات القانونيه ، وآراء علماء القانون ، فإنّها لا تحتلّ لها موقعا في النظام الدوليّ المعاصر ما لم تتفق عليها الحكومات .

وفقا للبند الثالث عشر من ميثاق الأمم المتّحده ، فإنّ على الجمعيه العامه لمنظّمه الأمم المتّحده أن تهيبّ الأرضيه اللازمه للقيام بدراسات معينه في حقل التوسيع التدريجي

للقانون الدوليّ وتدوينه ، وإصدار التوصيات بهذا الشأن . وتنفيذا لمفاد هذا البند ، أصدرت الجمعيه العامه في الحادي والعشرين من تشرين الثاني عام ١٩٤٧م قرارا بتشكيل اللجنه الدائميّه للقانونيين تحت اسم : لجنه القانون الدوليّ .

وفى المواضيع التى ترى فيها الجمعيه العامه ان المشاريع المقترحه من قبل اللجنه المذكوره صالحه للتصويت عليها ، فإنها تدعو البلدان المختلفه لحضور مؤتمر يعقد بهذا

الشأن لتتخذ القرار الأخير .

لقد طُبِقَ أوّل مؤشّر لهذا المشروع فيما يخصّ منظمه الأمم المتّحده بعد الحرب العالميه

الثانيه وذلك فى الخامس والعشرين من نيسان ١٩٤٥م بعد مشاركة ممثلين عن خمسين دوله فى مؤتمر الأمم المتّحده . وتمّ فى هذا المؤتمر تنظيم ميثاق الأمم المتّحده المكوّن من مائه وأحد عشر بندا . وفى الخامس والعشرين من حزيران من نفس تلك السنه وافق الحاضرون بالإجماع على ذلك الميثاق فى جلسه عامه عقدت لأجل ذلك .

إنّ محكمه العدل الدوليه التى تمثّل الجهاز القضائى الرئيس لمنظمه الأمم المتّحده

، ووفقا لورقه العمل التى تعتبر جزءا لا يتجزأ من ميثاق الأمم المتّحده ، يمكن أن تكون فى صالح الدول المختلفه فيما إذا أقرت هذه الدول بقوانينها .

أمّا مجلس الأمن الذى يمثّل - فى الحقيقه - جهاز الشرطه والقوّه القسريّه والضامن التنفيذى لمنظمه الأمم المتّحده ، فإنّه يتولّى مهمّه حفظ السلم والأمن الدوليين وفقا لمبادئ المنظمه وتعليماتها . وقد كلف أعضاء المنظمه مجلس الأمن بهذه المهمّه وفقا لميثاق الأمم المتّحده .

يستطيع مجلس الأمن النظر فى كلّ خلاف أو حاله يمكن أن تفضى إلى مصادمات واشتباكات دوليه . ويصدر التوصيات اللازمه بشأن حلّ هذه الخلافات أو وضع حدّ لها . وتنفّذ إجراءات مجلس الأمن بحقّ كلّ بلد أقرّ - أوّلاً - بالالتزامات المتعلقه بالحلّ السلمى للخلافات ، المذكوره فى ميثاق الأمم المتّحده ، سواء كان عضوا أم لم يكن . ويمكن للجمعيه

العاقه أو الأمين العامّ لمنظمه الأمم المتّحده أن يلفت نظر مجلس الأمن إلى الخلافات

والأوضاع التى يمكن أن تهدّد السلم والأمن الدوليين .

ويستطيع مجلس الأمن أن يحدّد الخطر الذى يهدّد السلم ، ونقض السلم ، أو يحدّد حاله الانتهاك والاعتداء . وله أن يصدر توصياته بشأن إقرار السلم والأمن الدوليين

وحفظهما أو يتّخذ التدابير القسريّه بشأن ذلك . ويمكن أن تشمل هذه التدابير طلب مجلس

الأمن من الأعضاء ممارسه ضغوط اقتصاديه على الطرف المعنى أو أىّ تدابير وإجراءات

أخرى لا تؤدي إلى استخدام القوة العسكرية . وإذا ما رأى المجلس أنّ هذه التدابير غير كافية ، ففي مقدوره أن يتخذ إجراءً عسكرياً ضدّ المعتدى . وما على الأعضاء إلا وضع القوة العسكرية والتسهيلات اللازمة تحت تصرفه .

يتكوّن مجلس الأمن من خمسة أعضاء دائمين يمثلون الولايات المتّحدة الأميركيّة ، وانجلترا ، والاتّحاد السوفيتي [سابقاً] ، والصين ، وفرنسا . وعضوين مؤقتين ينتخبان من قبل الجمعية العامّة لمده سنتين .

تمّ لحد الآن إعداد وتنظيم موضوعات مختلفه في مجال القانون الدوليّ على شكل اتّفاقيات ومعاهدات ، وذلك بفضل جهود الحكومات والهيئات الدوليّه . ويمكن أن نذكر

منها ما يلي :

- ١ - معاهدات واتّفاقيات تتعلّق بالحلّ السلميّ للخلافات الدوليّه . (سبع فقرات) .
- ٢ - معاهدات واتّفاقيات تتعلّق بقانون الحرب . (ست فقرات) .
- ٣ - معاهدات عدم التعرّض والاعتداء . (فقرتان) .
- ٤ - مقرّرات قانون البحار . (ست فقرات) .
- ٥ - مقرّرات قانون الجوّ . (فقره واحده) .
- ٦ - معاهدات الأمن الجوّي والقرصنه الجوّيه . (ثلاث فقرات) .
- ٧ - معاهدات قانون القضاء . (ثلاث فقرات) .
- ٨ - معاهدات نزع السلاح وتجديد الأسلحه والحؤول دون تصنيع الأسلحه الجرثوميّه والكيميائيّه وتخزينها . (سبع فقرات) .
- ٩ - معاهدات تتعلّق بالعلاقات السياسيّه والقنصليّه . (ثلاث فقرات) .
- ١٠ - مقرّرات ومعاهدات تتعلّق بالوقوف ضدّ التمييز العنصري والطائفي . (فقرتان) .
- ١١ - اتّفاقيات حول إلغاء الرقّ . (فقرتان) .
- ١٢ - إعلان حقوق الإنسان . (ثلاث فقرات) .
- ١٣ - اتّفاقيات حول اللجوء السياسي . (فقرتان) .

١٤ - ميثاق يتعلّق بقانون الاتّفاقيّات والمعاهدات . (فقره واحده) .

ص: ٢٨

يمكننا دراسته النظرية المتعلقة بالقانون الدولى على أساس نظام منظمه الأمم المتحدة من الوجهه النظرية مره ، ومن الوجهه العمليه مره أخرى .

فمن الوجهه النظرية ، يبدو أن الأساس القانونى لهذه النظرية ، أساس مشروع إذ إنه

مبدأ موافقه الحكومات وقبولها . وهذا المبدأ يبدو رائعا للغاية من حيث محافظته على حرّيه الشعوب ومساواتها التى تعنى إبطال منطق القوه والتميز فى المقياس العالمى . بيد أننا يمكننا أن نقف على مواطن الضعف الخافيه فى هذا المبدأ من خلال التدقيق فى طبيعه الموضوع

. ونشير هنا إلى عدّه نقاط كأمله على ما نقول :

١ - إنّ النظام القانونى المرتكز على مبدأ الاتفاق والقبول يمكن أن يفهم فقط أنه طريق باتجاه تعطيل مفعول الحرب وممارسه أساليب القوه . علما بأنّ نظام منظمه الأمم المتحدة قد جاء بالضبط بعد الحربين العالميتين ونال من اهتمام الشعوب للتخلص من ويلات الحرب المدمره وإنقاذ البشريه من الوقوع فى فخّ الحرب العالميه الثالثه (١). ولكن كلنا نعلم بأنّ مشكله الإنسان ليست الحرب وحدها . وإتّما المسأله المهمه عنده هى وعيه وتكامله

، وينبغى أن تكون الحياه ميسيره للشعوب على الصعيد العالمى بشكل يستطيع كلّ شعب أن يجد طريق نموه وتكامله فى مسيره الحياه الدوليه ، وأن لا يصطدم بعقبه فى هذا الطريق .

فالاستكبار أكبر عقبه تحول دون وعى الشعوب وتناميها فى ميدان الحياه الدوليه . فما هو الحلّ الذى يقدمه النظام القانونى المرتكز على مبدأ الاتفاق لهذه المشكله الكبيره ؟

٢ - إنّ مبدأ الاتفاق والقبول ، وإن كان مبدأ محترما ومستساغا ، لكنّه على عكس التصوّر السائد ، لا يمكنه أن يكون وحده محافظا على حرّيه الشعوب ومساواتها ، فما أكثر ألوان الاتفاق والقبول التى تنشأ عن ظروف مفروضه ، وعن الاضطرار . ولا يرضخ لها أى

إنسان وأىّ شعب فى الظروف الاعتياديه والاختياريه !

إنّ معظم الاتفاقيات المعقوده بين القوى الكبرى والشعوب الضعيفه المحتاجه هى من نوع الاتفاقيات المفروضه . إذ ما أكثر المواقف التى انقاد فيها شعب من الشعوب لمعاهده أو

وعلی امتداد جیل واحد - مصائب تستفرغ الوصف .

اتفاقية مقرونة باتفاق ثنائي أو جماعي ، وذلك للمحافظة على الحد الأدنى من كيانه ومصالحه ، ولكي يظل يواصل حياته . وما أكثر ما يتعلّق الطرف الضعيف بمثل هذه الاتفاقيات والمعاهدات ويرضى بها من وحى عدم وعيه وضيق أفقه !

٣ - إنّ التوكؤ على الاتفاقيات والمعاهدات ، وجعل مبدأ الاتفاق الثنائي أو الجماعي

ملاكا ومعيارا ، من العوامل التي تبعث على الجمود ، والافتناع بالظروف القائمه

. ويمكن أن يكون مفيدا لحفظ المصالح المشتركة فحسب ، في الوقت الذي يجب أن يكون للنظام القانوني هدف أعلى من هذا ، ويعني الشعوب بمثل هذا القانون الذي تستطيع من خلاله أن

تحقق ما يكون لصالحها في خضمّ التطوّرات وتبدّل الظروف . ففي النظام القانوني المرتكز

على المعاهدات والاتفاقيات يظلّ القويّ متربعا على أريكه قدرته ، ويظلّ الضعيف في مكانه الخائر . لم يكسب القويّ نفعا أكثر فإنّه يضيف إلى قوته وقدرته ما يحصل عليه من نفع مماثل للنفع الذي يكسبه الضعيف من خلال المعاهده .

٤ - إنّ الهدف الرئيس لهذه النظرية هو المحافظه على المصالح القائمه أو المصالح المثاليه في حين أنّ أيّ نظام قانوني لا يمكن أن يبقى محصورا في إطار المصالح (وهي التي يظنّها الإنسان مفيده له) .

إنّ النظام القانوني المثالي هو النظام الذي يهيئ الظروف اللازمه في الحياه الاجتماعيه

أو الدوليه لما ينبغي أن يكون مستحقا ، لا لما يظنّه أنّه في مصلحته .

وهذه هي الرؤية التي تثبت أصاله الوحي في مقابل القوانين والقواعد القانونيه الوضعيه . ولا مجال عندنا هنا لتوضيح ذلك .

٥ - إنّ نظريه النظام القانوني المرتكزه على المعاهده والاتفاقيه عاجزه عن معالجه كثير من القضايا الدوليه . ولا يمكن اعتبار مثل هذا النظام نظاما قانونيا . والآن نوضّح ذلك من خلال المثال الآتي :

عندما نستعرض تعامل القانون الدوليّ ، وقبل ذلك تعامل منظّمه الأمم المتّحده مع قضيه فلسطين والمشرّدين من تلك الأرض المحتلّه ، ودويله إسرائيل اللقيطه الغاصبه

، فإننا نقف على حقيقه لا مرأه فيها ، وهي أنّه لم يقدم لحدّ الآن حلّ قانوني يتجلّى فيه مبدأ المساواه والعداله الذي ينصّ عليه ميثاق الأمم المتّحده من أجل استئصال هذه الأزمه

ومع أنّ الأوضاع التي فرضتها القوى الكبرى وسياساتها السلطويّة ، مدعومه بالقوّة العسكريّة دائماً ، هي عقبه كؤود في طريق معالجه هذه المشكله الدوليّه ، ولكن بغضّ النظر عن هذه العقبه التي افتعلها الاستكبار على الصعيد العالمي . فإنّ النظام القانوني الموجود - مبدئياً - وبسبب طبيعته الخاصّه في تحمّله مسؤوليّته المحافظه على الظروف المختلفه والمزيّفه التي فرضت بالقوّه ، عاجز عن معالجه مثل هذه المشاكل المستعصيه على الصعيد العالمي .

لذلك نجد أنّ سلطه سياسيه قد غصبت أرض فلسطين بالقوّه والقدرة العسكريّه ، وشرّدت أهلها ، وحرمتهم من حقوقهم الإنسانيّه والقانونيّة متذرّعاً بذريعتين أمام القانون

الدوليّ ومنظّمه الأمم المتّحده . الأولى : أنّ اليهود كانوا يحكمون هذه الأرض قبل ألفي سنه تقريباً . الثانيه : الجرائم التي ارتكبتها النازيون بحقّ يهود أوروبا إبان الحرب العالميّه الثانيه .

وهكذا نرى أنّ حكومه إسرائيل الغاصبه ترجع عجله التاريخ إلى الوراء وبالضبط إلى ما قبل عشرين قرناً . ولا أدري ، لو قام الآخرون بهذا العمل ، فكيف سيكون الوضع الجغرافي لبلدان العالم ، وبصوره عامّه ، النظام الدوليّ ؟ وأيّ ظروف خطيره مهدّده بالانفجار سيشهدها العالم ؟

فالجواب الذي يمكن أن يقدّمه القانون الدوليّ ومنظّمه الأمم المتّحده أمام هذا التذرّع هو أنّ الوضع الموجود الآن هو الأساس ، والكيان القائم للحكومات هو ملاك الشخصيّة القانونيّة الدوليّه ، ولنا أن نسأل هنا : فما عسى أن يقوم به الشعب الفلسطيني في مثل هذه الحاله ؟

يقول هذا الشعب المظلوم والمشرّد : إنّ الوضع القائم هو وليد مساومه سياسيه من قبل الاستعمار البريطانيّ ، وغضب أرض لشعب آخر بالقوّه . ومثل هذه الحاله لا يمكن أن تحظى بالشرعيّه القانونيّة .

تستدلّ حكومه إسرائيل الغاصبه ، أو الأخرى أن نقول : تتوكأ على السفسطه زاعمه بأنّه إذا لا يمكن رجوع عجله التاريخ إلى الوراء ، وتصعب عوده ظروف ما قبل عشرين

قرناً ، فكذلك لا يمكن رجوع عجله التاريخ إلى ما قبل ربع قرن من الزمان . وهذا الأمر

كسابقه مخالف لنظم المجتمع الدوليّ ؛ لأنّه لو قدر لإسرائيل أن تعيد الأراضي المغتصبه ، فينبغي أن يجري هذا التعامل مع كثير من الدول الأخرى التي غصبت أراضي غيرها

. وفي تلك الحالة يجب أن تتغير خارطة العالم السياسي وتحل محلها خارطة جديدة

. وبالنتيجة يفقد النظام القانوني الموجود شأنه ، وأكثر من ذلك ، تفقد منظمه الأمم المتحدة المؤلفه من تلك الدول شأنها واعتبارها .

إنّ مشكله فلسطين لا- تكمن في رفض إسرائيل قرارات مجلس الأمن وموازن القانون الدوليّ أو سحقها جميع الإجراءات القانونيّة باستخدام منطق القوة . بل إنّ مشكلتها الأساسيّه هي أنّ النظام القانوني الموجود عاجز عن حلّ المشاكل . فهو يريد من الطرفين أن يعقدا اتّفاقيه سلام فيما بينهما وذلك من أجل إنهاء النزاع وإقرار السلم والأمن الدوليّين . ولكن على أيّ شيء يتفقان ؟ وعلى أيّ مصالح ؟

واستمرّت هذه الأزمه حتّى آلت إلى حرب شامله وقعت في الخامس من حزيران سنة ١٩٦٧م . ودفع القلق من نتائجها الخطره الاتّحاد السوفيتي [سابقا] إلى أن يمارس ضغوطه على منظمه الأمم المتّحده لتحلّ مشكله احتلال الأراضي الجديده في مصر ، والأردن ، وسوريا من قبل إسرائيل . ولكنّ الحلّ القانوني الوحيد هو اتّفاق الطرفين على توقيع معاهده السلام .

حتّى قرار مجلس الأمن المرقّم ٢٤٢ الذي يعتبر أكبر عطاء قدّمه النظام الدوليّ المعاصر ، فإنّه في الوقت الذي أكّد فيه على عدم شرعيّه الحصول على الأرض عن طريق

الحرب ، لكنّه طالب بضمان الحصانه الأرضيّة والاستقلال السياسي لجميع بلدان منطقه الشرق الأوسط ، ومنها إسرائيل . واعتبر الشرط الأساس لذلك الاعتراف بسياده بلدان المنطقه على أراضيها واحترام تلك السياده ، وكذلك وحده الأراضي والاستقلال السياسي

لجميع تلك البلدان بما فيها إسرائيل في حدود آمنه بعيده من كلّ لون من ألوان التهديد والقوة .

إنّ هذا القرار يذكر الإنسان بالمثل المعروف : أبلده واحده وسعران ؟ (١) فإذا كان احتلال الأرض عن طريق الحرب والقوة العسكريّه مدانا ، فكيف تطالب البلدان المجاوره

لفلسطين أن تقرّ بسياده إسرائيل ، ووحده أراضيها ، واستقلالها السياسي ، وفي حدود

١- المثل باللغة الفارسيّه وترجمته الحرفيّة : سطح واحد ومناخان . وهناك مثل آخر في اللغة الفارسيّه يمثله وهو ما ترجم أعلاه . والمقصود هنا هو الفوضى وعدم وجود قانون واحد منظم .

آمنه لا تتعرض للتهديد أبدا؟

ونشاهد مثل هذه المعضلة - بجلاء - فى الهجوم العسكرى الذى شنته الحكومه البعثيه فى العراق ضدّ الجمهوريه الإسلاميه الإيرانيه ، ونقضت به المواثيق الدوليه . وصحيح أنّ الدعم السخى للدول الكبرى الشرقيه والغربيه فى المجالات العسكريه ، والاقتصاديّه ، والإعلاميه قد شدّ أزر المعتدى وجرّاه أكثر على مواصله اعتدائه بالرغم من المبادئ المتفق

عليها فى إعلان الأمم المتّحده وقراراتها وعهودها ، بيد أنّ الضعف الموجود فى البنيه

الداخليه للقانون الدولى هو الذى أعجزه عن حلّ مثل هذه المسائل التى هى أوضح من الشمس .

٦ - إنّ ميثاق الأمم المتّحده الذى يعتبر دستوراً للمجتمع الدولى المعاصر يؤكّد فى مقدّمته - من أجل المحافظه على السلم والأمن الدوليين - على توفير الظروف اللازمه للمحافظه على العداله واحترام الالتزامات المنبثقه عن المعاهدات وسائر المصالح فى القانون

الدولى . ويرى فى الفقره الأولى من البند الأوّل أنّ تسويه الخلافات الدوليه وفقاً لمبادئ العداله و القانون الدولى أمر لا محيص منه .

إنّ أول سؤال يثار فى الذهن هنا هو : هل وردت العداله و القانون الدولى فى ميثاق الأمم المتّحده كعنصرين متباينين أو أنّهما يعبران عن حقيقه واحده ؟ وبذلك يكون ذكر أحدهما شيئاً إضافياً .

وفى ضوء الاحتمال الأوّل ، ما هو الاعتبار الذى يمكن أن يكون للقانون الدولى إذا كان مخالفاً لموازين العداله ؟ مبدئياً ، فإنّ العداله خارج القواعد القانونيه أيضاً ليست إلّا قيمه أخلاقيه ومعنويه غير إلزاميه .

وفقاً لقانون محكمه العدل الدوليه التى تمثّل الجهاز القضائى الرئيسى لمنظّمه الأمم المتّحده ، فإنّ جميع الأقطار التى أقرت بذلك القانون ملزمه بالاعتراف بصلاحيّه المحكمه فى كافّه الدعاوى القانونيه فيما يخصّ الموضوعات المتعلّقه بالقانون الدولى دون الحاجه إلى اتّفاقيه خاصّه .

هل القانون الدولى المستند إليه فى هذا الميثاق هو نفس النظام الذى تناوله أهل الاختصاص من الحقوقيين ؟ أو أنّه النظام الذى كان على لجنه القانون الدولى التابعه لمنظّمه

الأمم المتّحدة أن تهتمّ بتدوينه حسب قرار المنظّمه لسنة ١٩٤٧م ، ومن ثمّ تسلّمه إلى الجمعيّته العامّه . وعندها يمكن لهذه الجمعيّته - بدورها - أن تقيم مؤتمرا دولّيّا لعقد ميثاق بشأن تلك الموضوعات . وترتك المؤتمرات المدوّنه تلك الموثيق مفتوحه بعد الموافقه عليها ، وذلك من أجل أن تصوّت عليها البلدان المختلفه فتوقّعها وتقرّرها ؟

بكلّمه بديله ، عندما يُنظر إلى ميثاق الأمم المتّحدة على أنّه دستور للمجتمع الدوليّ ، فهل القانون الدوليّ الذي أُشير إليه مرارا في الميثاق هو بحكم « القانون الأساس الأول » بين دساتير الدول إذ يتحدّث عن سلسله من النظريّات ، ويدرس آراء الحقوقيين في مجال القضايا المتعلّقه بالقانون وواجبات وصلاحيّات الحكومه والدوله والشعب ، وأحيانا يوجّه إليها الانتقاد ؟ أو أنّه بصفه « القانون الأساس الثاني » الذي هو - في الحقيقه - تفسير لدستور من الدساتير وتبيين لقواعد ومقرّرات تتفق عليها الشعوب وفقا لميثاق الأمم المتّحدة ؟

٧ - إنّ موضوع القانون الدوليّ هو الحكومات . وفي ضوء النظام القائم الذي يتكفّل ميثاق الأمم المتّحدة ببيانه ، فإنّ الدول الأعضاء ينبغي أن تكون ممثله حقيقيه لشعوبها . لقد تصدّرت مقدّمه الميثاق جمله تقول : « نحن شعوب منظّمه الأمم المتّحدة » . والآين لننظر هل تسلّمت جميع الحكومات التي هي موضوع القانون الدوليّ أو أعضاء في منظّمه الأمم المتّحدة مقاليد الأمور السياسيّه برغبه شعوبها وإرادتها الحرّه وانتخابها ؟

أجل

، فإن وجود الحكومات المفروضه والعميله ، والأنظمه التي جاءت بها المؤتمرات على الصعيد العالميّ ، وتزعزع الحكومات في مسيره التطوّرات الدوليّه ، كلّ

أولئك قد ضعضع النظام الدوليّ المعاصر وأفقدته شأنه واعتباره . وستحدّث عن الموضوع

مرّه أخرى في البحث المتعلّق بمبدأ الاعتراف بالحكومات .

٨ - إنّ أيّ نظام قانونيّ يحتاج إلى إمكانيّات عليا ومنظّمه يكون مرجع التشريع والقضاء والتنفيذ فيها معلوما . وعند وجود مثل هذه الإمكانيّات وهذه المنظّمه العليا في المقياس العالميّ ، فسوف تنقض سياده الحكومات واستقلالها . من جهه أخرى ، أنّ الدول

- عاده - تراعى مبادئ القانون الدوليّ ومقرّراته إلى الحدّ الذي لا تصطدم مع مصالحها ، ولو تمكّن النظام القانوني الدوليّ أن يتلافى الضعف المنبثق عن هذا النقص باستخدام العنف

، فسوف ينتفى الغرض . وأتَّى ساد منطق القوّه ، فلا مكان للقانون .

٩ - إنّ وجود حقّ الفيتو في الأمم المتّحدة يلغى جميع قواعد القانون الدوليّ ودور الأمم المتّحدة في إقرار السلم والأمن الدوليين . وهو بذاته نقض لمفاد ميثاق الأمم المتّحدة ؛ لأنّه يمثّل رمزا لأفطع وأظلم تمييز في المقياس العالميّ .

١٠ - التعارض الموجود بين القانون الدوليّ والقوانين الداخليّه للدول ، فيما سنتوفّر على دراسته مفصّلاً في البحوث القادمه .

الضعف العمليّ في النظام القائم للقانون الدوليّ

أمّا من الوجهه العمليّه لنظريّه القانون الدوليّ ، فيمكن دراسته القضيه بوضوح أكثر على أساس النظام الحاليّ لمنظّمه الأمم المتّحدة ، إذ إنّ الحقائق الظاهره الموجوده قد بيّنت عدم وجود شأن يذكر لهذا النظام . وحسبنا أن نشير هنا إلى النقاط الآتيه :

١ - أنّ الرساله الوحيده التي يضطلع بها القانون الدوليّ من الوجهه العمليّه هذا اليوم

هي المحافظه على الأوضاع المفتعله التي وجدت بالقوّه في الظروف غير المتكافئه للشعوب

والحكومات ، لأنّ المشرّع والمنفّذ والقاضي في القانون الدوليّ هو منظّمه الأمم المتّحدة

نفسها ، وهذه لا تخطو خطوه ناجعه - عمليّا - إلا لمصلحه الدول الكبرى وعمالئها

تقوم الدول الكبرى - وفقا لمصالحها وأهدافها - بافتعال الحوادث في أرجاء العالم . وتختلق مشاكل صغيره وكبيره ، ثمّ تطرحها في منظّمه الأمم المتّحدة مستغلّله نفوذها

وتأثيرها هناك ، فتنبى إلى تسويه جميع تلك المشاكل ، كما تشتهى وترغب . وتبرئ ساحه الحكومات المعتديه ، وتدين الحكومات المظلومه . ونراها تفسّر جميع القيم المنصوص عليها في ميثاق الأمم المتّحدة مثل : السلم ، والأمن الدوليّ ، والعداله ، والمساواه ، وعدم التدخّل في الشؤون الداخليّه للبلدان والأقطار المختلفه ، وحقوق

الإنسان ، وحقوق الحكومه ، وعدم اللجوء إلى القوّه والتهديد ، والاستقلال ، في إطار

أهدافها ومصالحها .

٢ - أنّ الانتهاكات المتكرّره التي تقوم بها حكومات غاصبه مثل إسرائيل ، وجنوب إفريقيا ضدّ حرمة السلم والأمن الدوليين ، واستقلال الدول المجاوره وحقوقها ، والمخالفات

الصارخه التي ترتكبها حكومتا ذينك البلدين ضدّ المقرّرات الدوليّه ، كلّ أولئك قد أخلّ بتطبيق القانون الدوليّ ، وأفقدته شأنه في الميدان العمليّ ، وهبط بقيمته إلى مستوى

التوصيات الفاقده لضمان التنفيذ .

فإدانه الحكومه المعتديّه من خلال إصدار الأحكام المتواليه لمحكمه العدل الدوليّه أو قرارات مجلس الأمن وتوصيات الجمعيّه العامّه ، كلّ ذلك لم يوقف هذه الحكومات عند حدّها عمليّا ، ولم يردعها عن سحق المواثيق والمقرّرات الدوليّه .

إنّ الإفاده من الضغط الموجّه من الرأى العامّ العالمى ، والإراداه القويّه للشعب الذى يحكمه نظام معتد وناقض للمقرّرات الدوليّه ، وإن كانتا قوّه مؤثّره وضامنه لتنفيذ عمل

مفيد باتّجاه إجبار الحكومات على احترام مبادئ القانون الدوليّ وقواعده ، ولكنّ النظام

الحالى للقانون الدوليّ أغلق ذلك أيضا بوجهها ، ومنع المبادره إليه بذريعه عدم التدخّل فى الشؤون الداخليّه للدول المختلفه .

٣ - إذا قبلنا البند الأوّل من ميثاق الأمم المتّحده بوصفه قاعده متّفق عليها فى القانون

الدوليّ ، حيث إنّ ضمان السلم والأمن الدوليين بأى شكل ممكن غير صحيح ، بل يجب أن يكون مطابقا لمبادئ العداله والقانون ، ومتوكّنا على احترام مبدأ الحقوق المتكافئه

، وحقّ الناس فى حكم أنفسهم وتقرير مصيرهم ، فهذا المبدأ يتناقض مع ما نشاهده على الصعيد العمليّ ، إذ نرى أنّ موضوع الشعب الفلسطينىّ ، والملوّنين فى جنوب إفريقيا بوصفه من القضايا الواقعيّه ، لا مكان له فى القانون الدوليّ ، والنظام الدوليّ المعاصر

. ومبدئيّا لا ينطبق عليهم تعريف الشعب والناس من منظار هذا القانون ، وهذا النظام .

يطلق مبدأ حقّ الناس فى تقرير مصيرهم على أنظمه المستعمرات فى مقابل الاستعمار القديم . بيد أنّ هذا المبدأ يلتزم جانب الصمت تماما حيال الاستعمار الحديث ، والنظم

العميله والمفروضه التى تتحكّم فى رقاب الناس بالقوّه وعلى أساس مصالح الدول الكبرى ، وكذلك حيال ما يجرى فى إسرائيل ، و جنوب إفريقيا .

ينصّ إعلان مبادئ القانون الدوليّ على أنّ العلاقات الودّيّه ومجالات التعاون بين الدول تتركز على أساس ميثاق الأمم المتّحده ، ومبدأ حقّ الناس فى تقرير مصيرهم

. وقد فُسر هذا المبدأ فى قرار الجمعيّه العامّه المرقّم ٢٧٨٧ والمؤرّخ فى السادس من كانون الأوّل

عام ١٩٧١م كما يأتي :

□
إنَّ استقرار حكومه مستقله على أرض من الأاضي ، تمارس سيادتها من قبل جميع الناس الذين يعيشون على تلك الأرض يجسد مبدأ تقرير المصير .

ولو بحثنا في أرجاء العالم عن تطبيق هذا المبدأ ، فكم حكومه سوف نعر عليها وهي تتوكأ على هذا المبدأ حتى يتسنى لنا أن نعر على موضوع القانون الدولي وأعضاء الأمم

المتَّحدة ؟

أمَّا الدول الكبرى فحيثما اقتضت مصالحها الإمبرياليه ، فإنها تتذرع بمبدأ تقرير المصير لتقوم بتحريض الأقليات تحت ستار حق تقرير المصير من أجل تفتيت الوحده الوطنيه أو وحده الأراضي في دوله من الدول ، ثم تدعم تلك الأقليات باسم حقوق الإنسان .

ولكن في إطار الكلام والكتابه - تحت عنوان الحقوق غير المنقوله للناس ، وبناء على مبادئ القانون الدولي - فإن تلك الدول ما برحت تصر على أن أي محاولة لتفتيت الوحده

الوطنيه أو وحده الأراضي التي انبثقت من حق تقرير المصير في دوله من الدول تتنافى مع مبادئ الميثاق وأهدافه(١) .

إننا لو سلّمنا بمبدأ توكؤ كل اتفاق - على الصعيد العالمي - على المبدأ القائل بأن « أي استقلال لا يتحقق قبل تحقق قانون الأكثرية » كما جاء في قرارات الجمعيه العامه لمنظمه الأمم المتَّحدة ، فما هو الطابع الذي يتخذه تطبيق القانون الدولي ؟ وما هو المدى الذي سيلبغه مجال تطبيقه ؟ وأنى ستكون قواعد القانون الدولي صالحه للتطبيق ؟ وما هي الحكومه التي سوف تصدق عليها تلك القواعد فيما يخص علاقاتها الدوليته ؟

٤ - أن مبدأ المساواه في سياده الدول ، الذي هو أساس المبدأ القانوني القائل بعدم التدخل في الشؤون الداخليه للدول الأخرى واحترام حقوقها في سيادتها ووحده أراضيها ، هو من قواعد النظام المعاصر للقانون الدولي . وقد أكده أيضا ميثاق الأمم المتَّحدة وقراراتها .

الأيعد دعم الأنظمه الغاصبه والحكومات العميله للاستعمار والداله على سياده

ص : ٣٧

١- قرار الجمعيه العامه المرقم ٢٧٨٧ والمؤرخ في ٦ كانون الأول ١٩٧١ م .

الأجنبيّ تدخلاً في الشؤون الداخليه للدول الأخرى؟ أما يعتبر ذلك نقضا لحقوق السيادة ووحده الأراضي؟

في أيّ من العلاقات السياسيّه والاقتصاديّه والعسكريّه حتّى الثقافيّه التي تربط الدول فيما بينها، يراعى فيها مبدأ المساواه في سياده الدول؟ على سبيل المثال

، هل تتوكّأ علاقته أميركا بالأقطار الضعيفه، وكذلك علاقته الأتحاد السوفيتي [سابقا] بعملائه على أساس علاقته الحاكم والمحكوم، أو على أساس المساواه والموقف المماثل؟

٥ - أنّ النظام المعاصر للقانون الدوليّ لا يجيز لأيّ منظمه أو سلطه على أن تتدخل في

سياده الدول، ولذلك لا نرى وجوداً لأيّ سلطه أو قوه لها حقّ على إحدى الدول، وبعبارة أوضح، لا القانون الدوليّ يمكنه أن يمنح حقاً لإحدى الدول أو يسلبه منها، ولا منظمه الأمم المتّحده بمقدورها أن تفعل ذلك، لأنّ الذي يفقد شيئاً، كيف يمكنه أن يعطيه أو يأخذه؟

والدول التي أقرت بهذا النظام القانوني وتلك المنظمه الدوليّه، وأصبحت من أعضاء المنظمه، هي بدورها لا تستطيع - منفرده كانت أو مجتمعه - أن تتخذ قراراً بشأن سياده

الشعب، وتفويض ذلك له أو تبديله، والإصرار به .

لو كانت هناك صلاحيات لعصبة الأمم - قبل حلّها - فيما يخصّ بعض المستعمرات والأراضي التي تحت الانتداب حسب البند الثاني والعشرين من ميثاق العصبة، فإنّها -

بغضّ النظر عن طبيعته القانونيّة لتلك الامتيازات - أعلنت في قرار لها صدر عن آخر جلسه عقدتها في الثامن عشر من نيسان عام ١٩٤٦ م أنّ مسؤولياتها حيال الأراضي الواقعه تحت الانتداب قد انتهت بحلّها؛ وهكذا لم يتحقّق أيّ شكل من أشكال نقل تلك

السلطه إلى منظمه الأمم المتّحده .

وبالنظر إلى هذه الحقيقه، يتّضح حجم القيمه التطبيقية للنظام المعاصر للقانون الدوليّ إذ يتبيّن إلى أيّ مدى يكون عجز النظام الدوليّ المعاصر المتوكّئ على القانون

الدوليّ، وكم يكون عمله محدوداً .

إنّ قراءه في النماذج المتقدّمه وعشرات غيرها تدلّ على أنّ النظام المعاصر للقانون الدوليّ لا يستطيع أن يملأ الفراغ القانوني في العلاقات الدوليّه بصوره عامّه وشامله

وعادله ، ويُشبع حاجات المجتمع البشرى فى هذا المجال .

نظريه الحكومه العالميه على أساس القانون الدولى الأساسى

ليس من سمات القانون الداخلى أن تكون له سلطات عليها مثل السلطه التشريعيه ، والتنفيذيه ، والقضائيه . فهذه ضروره لنظام قانونى كامل ينبغى - وفقا لطبيعته من حيث قابليته للتطبيق - أن تكون له مثل هذه الأركان والإمكانات .

ليس القانون أمرا انتزاعيا مجردا خارجا عن نطاق العمل . ولا يمكن للنظام القانونى أن يظل محصورا فى التصور الذهنى ، ويبقى مرتسما فى الفكر كالعلوم العقليه . فالقواعد

القانونيه تطرح باتجاه تبين كيفيه العيش وتنظيم العلاقات الظاهريه القائمه فى الحياه

الاجتماعيه ، إذن لابد من درج كيفيه تطبيق ذلك فى القانون نفسه . ويُراعى كل من بعديه النظرى والعملى معا .

إن القاعده القانونيه هى أساس القانون والمبدأ المكوّن له . والقانون نفسه يجب أن يضع فى حسابه كيفيه التطبيق والمواجهات المحتمله فيعمل على علاجها ، وليس هدف القانون هو العلم والكشف فحسب ، بل يقرن معهما التطبيق العملى أيضا . لذلك فإن القانون

الدولى لا يمكن أن يكون نظاما قانونيا كاملا ومعتبرا ما لم يتمتع بإمكانات عليا

كالسلطات الثلاث الأساسيه . ولو قدر أن تكون هناك دراسه حول نظام قانونى على الصعيد العالمى ، فلا بد أن يتسم بتلك الصفه ، شأنه بذلك شأن جميع المفاهيم القانونيه .

من جهه أخرى ، فإن القانون المتعلق بعصبه الأمم لا يشبه القانون الداخلى ، فهو نوع من أنواع القانون الأساسى يطرح فى المقياس العالمى ويخصّ عصبه الأمم . ويدور الحديث

فيه حول العلاقات المعقده والعادله فى مجال السلطه . فواجبات وصلاحيات الأجهزة التى

تمارس سلطتها ، وحقوق الناس الذين أقرّوا بتلك السلطه وحرّياتهم الأساسيه - حيث تنبثق الحكومه عنهما ، وهو الموضوع الذى يبحثه القانون الأساسى ، والهدف العام للقانون

الأساسى هو التوفيق بين السلطه السياسيّه للمجتمع والحرّيات الفرديّه ، وبكلمه بديله ، دمج الحرّيات الفرديّه بالأمن والنظم العام على أساس العداله - كل تلك المسائل تقتضى

دراستها ومناقشتها فى المقياس العالمى وفى مجال العلاقات الدوليه ، نوعا من القانون الدولى

ويتابع علم السياسة نفس هذه المسائل بكيفيته ونظره خاصّتين . ويناقد الإطار الذى تطرح فيه مسائل السلطه ، والحزبىه ، والأمن ، والنظم تحت عنوان : الحكومه

ولو اعتبرنا علم السياسة هو علم السلطه فى كلّ مجموعه إنسانيه ، فإنّ علم السياسة الدوليه سيناقش نفس المسائل الأساسيه التى تتعلّق بأحد المجتمعات السياسيه على الصعيد العالمى ، وسيطرح القدرات العليا لإقرار النظم ، والعداله ، والأمن الدولى .

يقال فى تعريف السلطه : إنّها مجموعه من العوامل الكميه والنوعيه التى يزاول فيها عضو أو هيئه إصدار الأوامر . ويستطيع العضو أو الهيئه فرض أرادهما على الطرف المقابل ، سراً أو جهراً ، ومباشره أو غير مباشره ، واختياراً أو إجباراً . وتكمن ظاهره السلطه دائماً فى العلاقات المتواصله للناس سواء فى علاقه شخص بشخص آخر أو فى علاقه بالجماعه أو فى علاقه جماعه بجماعه أخرى ، ولا تستثنى عصبه الأمم والمجتمع الدولى من هذه القواعد

أيضاً .

إنّ تنظيم ظاهره السلطه على أساس العداله والأمن والنظم بين الشعوب والمجتمعات البشرىه يحتاج إلى مؤسسه أعلى كانت مطروحه فى داخل المجتمع الواحد ، وتلك هى الحكومه العالميه الواحده التى يحدّد القانون الدولى الأساسى المشترك وواجباتها وصلاحياتها ، ويعين حقوق الشعوب وحزباتها فى داخل المجتمع البشرى الواحد .

فكما أنّ السلطه السياسيه فى جميع كيانات المجتمع الواحد - الذى ظهر إثر تشكّل مجموعه من الناس على إحدى الأراضى ، على أساس المشتركات الماديه والمعنويه وتحت

منظّمه مركزيه واحده - كالدّم الجارى فى عروق الإنسان ، وفى الوقت الذى تتشكّل فيه

الشعوب سياسياً على أساس المشتركات الماديه والمعنويه والأهداف المشتركه ، فلا بدّ أن تتجلى مثل هذه السلطه السياسيه فى قالب الحكومه العالميه .

ولا ينبغى أن ننسى بأنّ التشكّل السياسى للشعوب فرضيه سابقه فى كلتا النظريتين . « النظام المعاصر للقانون الدولى » و « نظريه الحكومه الواحده على أساس القانون الدولى

الأساسى المشترك » .

لو أردنا أن ندرس قضيه السلم العادل ، والنظم والأمن الدوليين وحزبىه الشعوب فى

تقرير مصيرها سواء من وجهه نظر قانونيّه في قالب القواعد القانونيّه في المقياس الدوليّ

، أم من وجهه نظر سياسيّه في قالب منظّمه دوليّه . فلا بدّ من التسليم بحكومته عالميّه واحده وقانون دوليّ أساسى مشترك له قدرات عليا ومؤسيّسات مشتركه على أساس مبدأ حقّ الشعوب في تقرير مصيرها ، وعلى أساس السلم والنظم والأمن الدوليّ . وكما قمنا على مرّ التاريخ بتبديل نظم الأسره وحقوقها بنظم القبيله وحقوقها ، ثمّ بالنظام القانونى للمجتمع ، فلنواصل هذا الطريق التكاملى إلى مستوى نظام قانونى عامّ فى المقياس العالمى .

كيف عالجت الطريقه الديمقراطيه - التى ينظر إليها اليوم كأنسب طريقه - مسأله الأقلّيات والشرائح الساخطة فى المجتمع ؟ وكيف تعاملت مع الفئات السياسيّه الضئيله التى

تعارض حكم الأ-كثريّه ؟ فإذا كانت الطريقه الديمقراطيه على أساس رأى الأ-كثريّه هى السبيل للمحافظه على النظم والعداله والحريّه والأمن فى مجتمع ما مع حفظ الحقوق القانونيّه

للأقلّيات والفئات المعارضه ، فستكون فاعله مؤثره لتأمين نفس الأهداف بين الشعوب التى تتكوّن من المجموعات البشريّه المختلفه .

يتصوّر البعض بأنّ المنظّمه ذات القدرات العليا ليست شرطا لوجود القانون ، وذلك أنّه لم يحدث فى التاريخ أبدا أنّ وثاما قد حصل بين القانون والمشرع والقاضى

، وأنّ علم الاجتماع قد أثبت تقدّم القانون العرفى على القانون المدوّن . وهكذا فإنّهم يبرّرون وجود نظام القانون الدولىّ بدون أن تكون له مؤسّسات تضمن التطبيق . بيد أنّ هؤلاء قد أغفلوا

بأنّ عدم وجود منظّمه ذات قدرات عليا لا يضرّ النظام القانونى شيئا ، بشرط أنّ مثل هذا النظام قد أخذ بنظر الاعتبار المنظّمه المشار إليها ، وضمن كيفيه وجوده الظاهرى فى كيان منظّمه معينه .

ينبغى أن تكون الضمانه التنفيذيه فى النظام القانونى الدولىّ كما هى فى القانون الأساسى ، بشكل يكون القانون فيه حافظا وحارسا نفسه . فالقانون الأساسى - على عكس ما يتصوّر البعض - يتمتّع بالضمانه التنفيذيه ، حيث تتولّى السلطات العليا -

مدعومه برأى الأ-كثريّه - مهمّه الحفاظ على القانون الأساسى ، والحؤول دون أى نقض له . وقد فوّضت مهمّه الإشراف على تنفيذ القانون الأساسى فى كلّ نظام ، إلى مؤسّسه خاصّه

تأخذ على عاتقها تلك المهمّه مع قدره تنفيذيه كافيه .

إنّ تضرّر القانون الأساسى وهيبته السياسيه فى مقابل مطالب الأقلية (الانقلاب العسكرى) أو مطالب الأكثرية (الثورة) لا يعنى أنّ القانون الأساسى لا يتمتع بضمانه

تنفيذه ، لأنّ هاتين الحالتين منبثقتان عن الظروف الطارئه فى المجتمع ، حيث يمكن أن تقع ظاهره مماثله لذلك فيما يخصّ القانون الداخلى الخاصّ - على سبيل المثال ، يستغلّ أحد

السراق غفله الشرطه وصاحب البيت فيسرق ما يشاء ، وبالرغم من التدابير القضائيه فإنّه يفلت من قبضه الجهاز القضائى - ولكن على أىّ حال فإنّ القانون الأساسى يأخذ بنظر الاعتبار السبل المعقوله والممكنه فى الظروف الاعتياديه المتداوله لضمان بقاء واستقرار

المنظّمه التى تمثّل مظهره البارز ، ويبيّن التدابير القانونيه المؤثره .

فلو روعيت تلك السبل والتدابير المؤثره فى القانون الأساسى ، فى نظام القانون الدولى أيضا ، فلا شكّ أن نتيجته مثل هذا التحليل سوف لا تكون إلاّ

نظريه الحكومه العالميه والقانون الدولى الأساسى المشترك .

يقول أنصار القانون الدولى والنظام الدولى المعاصر بأنّ القانون الدولى يطوى مراحلهُ الأولى فى التطور والتكامل ، لذلك لا يمكن مقارنته بالقانون الداخلى الذى يعتبر قانونا قديما .

هذا الكلام ذو مدلول رائج ، لأنّه يعنى بأنّ القانون الدولى فى مسيرته التكامليه ينبغى

أن يبلغ مرحله من النمو كالقانون الداخلى . ولما كانت القوانين الداخليه الاعتياديه تتمتع بضمانه تنفيذه بعد تبلور القانون الأساسى ، فإنّ القانون الدولى أيضا - وفى قالب قانون أساسى شامل له أجهزه ومؤسّساته المنبثقه عن الإراده الحرّه للشعوب ، وعلى أساس مبدأ

حقّ الشعوب فى تقرير مصيرها - يجب أن يتمتع بضمان كاف فى أداء دور أساس لإقرار النظم والعدل والأمن الدولى .

لقد أنجزت فى الماضى وفى عصرنا الحاضر تجارب جديده بالدراسه فى مجال الحكومات المتّحده ، ولا وجود فى هذا اليوم لسياده الحكومات بالشكل الأسطورى الذى

كانت تُطرح فيه سابقا ، وكما تضرّرت الحرّيه الفرديه فى مقابل النظم ، والأمن

، والعدل ، والمصالح الاجتماعيه ، فكذلك تضرّرت السياده الوطنيه على الصعيد العالمى بسبب السلم

والأمن الدوليين ، والأهمّ من ذلك ، بسبب استقرار النظام الإنسانى العادل .

وكما تُنظّم حقوق الأسره فى إطار الدستور ، فكذلك ينبغى أن تُحدّد وتنظّم حقوق الشعوب فى إطار منظّمه ذات قدرات عليا .

لقد وُحّدت الحكومات الفيدراليه هذا اليوم أراضى واسعاه ومجموعات بشريّه مكثفه من جنسيّات متعدّده فى كيان سياسى منظّم . واستطاعت ، من خلال دستور مشترك ، أن توخّيد عددا من الشعوب فى أشكال مختلفه (جمهوريّات ، ولايات ، أقاليم ، محافظات) خاضعه لحكوماه واحده ذات قدرات عليا . وهكذا فإنّ علاقات الدول الأعضاء قد تجاوزت نطاق السياهه الوطنيّه ، واتّخذت طابعا فيدرالياً إثر تحقّق الوحداه السياسيه .

فهل يمكن لهذه التجارب أن تشيد أساس نظريّه الحكومه العالميه فى قالب قانون دولى أساسى وتحفّز أهل الاختصاص لأحداث تطوّر جوهرى فى القانون الدولى ؟

إنّ نظريّه وحده أوروبا السياسيه التى تفضى إلى ظهور الاتحاد الكبير للمجتمع الأوروبى قد طوت إلى الآن بعض مراحلها ، وبعد إعلان شومن - على أثر دمج سياده سنّه أقطار ، وبعد ذلك تسعه أقطار - ظهرت إلى الوجود المجتمعات اللاقوميه على الأرض الأوربيه ، إلى أن دعا الساسه الإنجليز البلدان الأوربيه إلى تأسيس الولايات الأوربيه

المّتحده سنه ١٩٤٦ م . وأخيرا طرحت نظريّه وحده أوروبا السياسيه فى أوّل خطوه لها من خلال الميثاق المؤرّخ فى التاسع من آذار سنه ١٩٥٣ م الخصائص الإداريه والتنظيميه للنظام الفيدرالى الخاصّ بالمجتمع الأوروبى السياسى على أساس اتّحاد الشعوب والحكومات .

وفقا لذلك الميثاق ، سوف يكون للمجتمع الأوروبى السياسى برلمان مؤلّف من مجلسين هما : (مجلس الشعوب ويمثل شعوب القاره الأوربيه ، ومجلس الشيوخ ويمثّل

حكوماتها) . وفى مقابل البرلمان ، يكون هناك المجلس التنفيذى ، والمجلس الوطنى

للوزراء . وتساوى دوره أعضاء المجلس التنفيذى دوره ممثلى مجلس الشعوب (أى : خمس

سنوات) . وتتولّى محكمه العدل ضمان مراعاة المبادئ القانونيه لتنفيذ بنود الميثاق . ويختصّ المجلس الاقتصادى والاجتماعى - بدوره - بالأعمال الاستشاريه . علما بأنّ هذه المؤسسات قد تمّ إنشاؤها وفقا للنموذج المتداول فى الحكومه البرلمانيّه .

ينصّ البند السادس عشر بعد المائة من الميثاق المكوّن من مائه وسبعه عشر بندا

للمجتمع الأوروبي السياسي ، فيما يخص انضمام أعضاء جدد ، على ما يأتي :

يقبل المجتمع طلب الانضمام الذي يتقدم به أعضاء المجلس الأوروبي ، بشرط أن يضمنوا المحافظة على حقوق الإنسان والحريات الأساسيه .

كان تصوّر المؤسسين لهذا المشروع هو العمل بأسرع ما يمكن - وفي نطاق المجتمع الأوروبي السياسي الذي يتسم بالطابع اللاقومي - على تنظيم انتخابات مباشره من خلال

تصويت عام يساهم فيه الرجال والنساء في البلدان الأوربيّه ، لكي تشترك عامّه الجماهير في تنظيم أوروبا مباشره .

إنّ طرح مثل هذا اللون من الحكومه الفيدراليّه في أوروبا يواكب الأهداف الآتيه وفقا للبند الثاني من الميثاق الذي يعتبر الدستور الدوليّ في أوروبا :

١ - المشاركة في تطبيق مبدأ حقوق الإنسان والحريات الأساسيه في نطاق الدول الأعضاء .

٢ - التعاون مع الشعوب الحرّه الأخرى على ضمان أمن الدول الأعضاء ضدّ أيّ اعتداء .

٣ - تنسيق السياسيه الخارجيه للدول الأعضاء في الأمور المتعلقة بوجود المجتمع وأمنه وازدهاره .

٤ - تطوير التنميه الاقتصاديّه ، وتوسيع نطاق التشغيل ، ورفع المستوى المعاشي للدول الأعضاء .

على الرغم من أنّ الرئيس الفرنسي شارل ديغول أعلن في تصريح له سنة ١٩٦٠ م أنّ مشروع الاتّحاد الأوروبي بوصفه مشروعاً خارجاً عن نطاق الحكومات - وينبغي أن تدعمه الشعوب - أمر خيالي ، وأنّ ما تميّز به كلّ دوله من حياه ، وتاريخ ، ولغه ، وما تعيشه من تقلّبات ، ونوازع متنوّعه يحول دون تطبيق مثل هذا المشروع ، وأنّه اقترح

المشروع الدبلوماسي الخاصّ بالاتّحاد الكونفدرالي بديلاً عن مشروع الاتّحاد الفيدرالي ، فإنّ الظروف السياسيه المتغيّره التي تعيشها أوروبا مترامنه مع مشكله عضويّه إنجلترا في المجتمع الأوروبي ، وتعاضم الدور الفاعل للولايات المتّحده الأميركيه في أوروبا عوامل شلّت مشروع الوحده السياسيه الأوربيّه ، بيد أنّ هذه الفكره لم تودع في ملفّ النسيان لحظه

واحد .

لا ريب أنّ مثل هذه المشاريع على الصعيد القارّي وكذلك على الصعيد العالمي منبثق عن بواعث إنسانيّه ومرتكز على مبادئ وقيم إنسانيّه مشتركه . وليس بدعا من الأمر أن

ترى الدول الكبرى فى تطبيق هذا المشروع خطرا على مصالحها ، فتضع العراقيل أمامه بالرغم من الجذور التاريخيه للهدف المقدّس الذى تحمله فكره تأسيس الحكومه العالميه

الواحد .

إنّ الأديان السماويه ، والمدارس الفلسفيّه ، وعلماء الاجتماع ، والمصلحين الكبار ما فتأوا يبشّرون المجتمع الإنساني بالحكومه العالميه الواحده ، وما برحوا يحافظون على تألق هذا النور المقدّس فى القلوب . وكلّ منهم يصرّح به بتعبير أو كيفيه خاصه ، ويتحدّث عن مصلح كبير سيكون مؤسس الحكومه العالميه .

وتحدّث برتراند راسل فى كتاب (الآمال الجديده) عن الوحده السياسيّه للمجتمع البشرى بوصفها أملاً متأصلاً وانتظاراً منطقياً مرتكزا على الحقائق الظاهريّه ، فقال : إذا نشبت الحرب العالميه الثالثه ، فلا ينبغى أن نتصوّر بأنّ العالم قد بلغ آخر أشواطه ؛ إنّ المجتمع الدولى سيصاب بمرض مزمن ، بيد أنّه لن يموت . فواجبنا هو أن نعمل على بقاء هذا الأمل نابضا بالحياه .

تقويم نظريّه الحكومه العالميه الواحده والقانون الدولى الأساسى

إنّ مشكله الحكومات فى هذه النظرية كما فى نظام القانون الدولى غير قابله للعلاج من الناحيه القانونيه والتنفيذيه على حدّ سواء . وفى النهايه ، نلاحظ أنّ وجود ممثلى الحكومه إلى جانب ممثلى الشعب سيؤلّد ازدواجيه محرجه فى هذا النظام . يضاف إلى ذلك ، فإنّ الشخصيه القانونيه للحكومات وشرعيتها ستظلّ مشكله مستعصيه .

من جهه أخرى ، فإنّ تحديد المعيار فى توزيع السلطه والصلاحيات مشكله أخرى بذاتها ، حيث إنّ مساحه الأرض ، وازدياد عدد السكّان ، ومصادر الثروه الطبيعيه

، والتنميّه الاقتصاديه ، والتسلّح ، والعلم والتكنولوجيا ، والمواقع الماديه الحساسه والقيمه ، كلّ ذلك يمكن أن يكون مؤثرا فى معايير السلطه والصلاحيات ، ويتمخض عن نظام جديد

ص: ٤٥

من التمييز والظلم ، ويصل أحيانا إلى مستوى الصراعات والخلافات الجوهرية .

وسيرث المجتمع العالمي الواحد أيضا جميع الأحقاد والضغائن والثارات والخلافات القديمه للشعوب والأقوام المختلفه . وستتورط الحكومه المتمكنه - التي ينبغي لها أن تقرّ النظم والعدل والأمن على الصعيد العالمي - بمشاكل جمّه . وستتعرّض أحيانا إلى ضغط أشدّ ممّا يلاحظ عند الحكومات المقترده .

إنّ الأهداف والمصالح المادّيه - مبدئيا - تستدعي منافسات حادّه وخلافات متأصّله دائما ، إذ إنّها ستهدّد في النهايه أساس الحكومه العالميه الواحده الذي ينبغي أن يكون مرتكزا على الحرّيّه والرغبه والرضا .

ولعلّ هذه المشاكل والسلبيات هي نفسها التي أفضت بأرباب السياسه أن يتصوّروا بأنّ هذا الهدف العريق والمقدّس أمر خيالي .

ولا- يمكن أيضا إنكار الضعف الذي تحمله الضمانه التنفيذيه في القانون الأساسى ، وهو ما طرح نفسه في القانون الدولى الأساسى ، لأنّ الظروف الطارئه التي يتعرّض فيها كيان

النظام المتوكّعلى دستور معين للخطر قابله لآن تؤخذ بنظر الاعتبار أيضا في مجال الحكومه العالميه الواحده المتوكّنه على القانون الدولى الأساسى . وإذا كان هذا الإشكال

مرفوضا من الوجهه القانونيه ، فإنّه على الأقلّ يزعزع ثبات النظام وموقعه الدائم على الصعيد العملى ، ويعرّضه للخلل .

إذا قمنا بدراسه لنظريّه الحكومه العالميه ونظام القانون الدولى الأساسى بنظره أعمق

، فإنّ بواعث هذا المشروع وقيمه السائده فيه ليست إلاّ الوقايه من الحرب ، وإقرار السلم

والأمن الدوليين .

بيد أنّ الأمر الأهمّ من ذلك هو مبدأ عداله الإنسان ورقيه الذى لا يمكن أن يحتلّ موقعا في هذا المشروع ، ويؤدّى دورا لافتا للنظر فيه ، لأنّ قسما كبيرا من ألوان الظلم المنبعثه عن الظروف المعقّده للمنافسات والمخالفات والمآزق الأخرى يؤخذ بعين الاعتبار

في هذا المشروع ؛ ونموذج الحرّيّه وتقرير المصير في هذه النظريّه هو الديمقراطيه نفسها على الصعيد العالمي . وإذا اعتبرنا الديمقراطيه سياده رأى الأكثريه ، ثمّ ألقينا نظره على الفارق العميق الموجود بين عداله الإنسان ورقيه من جهه ، وإرادته الأكثريه من جهه أخرى ، فإنّنا

سنتف على السليّات الجّمه فى هذه النظرية .

ثمّه أسباب وعوامل عديده ومتنوّعه لفشل نظريّه الحكومه العالميه ؛ بيد أنّ أهمّ تلك الأسباب والعوامل هو طبيعه التربيه التى تقوم بها البيئات الماديّه للشرق والغرب

، حيث إنّ كلا المعسكرين ومن يدور فى فلكهما من عملاء ، وما يصل إليه نفوذهما وتسلّطهما من مدى ، كلّ ذلك يتركز على أساس أصاله الماده وهدفه الاقتصاد . وكلاهما قد أعرض عن

الأخلاق والمعنويّات والمثل الإنسانيه العليا ، وتعباً - بدلاً عن ذلك - للتحرك باتجاه النفع الأكثر والقدرة الأكبر .

ففى مثل هذه الظروف لن تكون الحكومه العالميه الواحده أقلّ من القوى الظالمه والمتسلّطه حالياً .

الأمة العالميه الواحده ونظام الإمامه تجسيد للإراداه الحرّه الواعيه للشعوب

إنّ المشروع الجامع الثالث الذى طرح فى مجال النظام القانونى للمجتمع البشرى هو نظام الأُمّه الواحده وإمامتها العالميه الذى تمتد جذوره فى تعاليم الأنبياء ، ولكنّ الإسلام قد بيّن ذلك بشكل جامع . إنّ العالم كلّه فى النظره الكونيه للإسلام مجموعه واحده متماسكه ، ونطاق الوجود مظهر الوحده الكبرى ، وعلامه توحيد البارئ العظيم . ونجد فى هذا التماسك الكبير أنّ التوازن والنظم السائدين فى نظام الوجود قد حلّ محلّ الاصتكاك

والتعارض وكلّ نوع من أنواع التناقض (١) .

هذا القانون لا يستثنى نطاق الحياه الذى تمثّل حياه الإنسان جانباً منه . وأصل الحياه فى هذا النطاق الواسع قد استمدّ وجوده من الماء (٢) . والإنسان الذى يجسّد أبرز مثال

لظاهرة الحياه يرتبط أيضاً فى الوجود مع العالم كلّه ، ويشترك مع ظواهر الحياه جميعها فى الأصل (٣) . وأفراد النوع الإنسانى لهم كيان واحد وطبيعه متماثله وفطره مشتركه . وقد جاؤوا جميعهم من أب واحد ، وأمّ واحده (٤) .

ص: ٤٧

١- قال تعالى : « فَاصْ رُجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ » . الملك : ٣ .

٢- « وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ » . الأنبياء : ٣٠ .

٣- « وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ » . المؤمنون : ١٢ .

٤- « اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا » . النساء : ١ .

على أساس هذه النظرية يرى الإسلام أنَّ المجتمع البشرى مجموعه واحده تشترك في الفطره والتفكير والهدف . وأنَّ جميع الاختلافات وعوامل التفرقة طوارئ منبعثه من الطبائع السليبيه البعيده عن المكانه اللائقه بالإنسان . قال تعالى : « إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاصْبِرُوا صَبْرًا مُبِينًا » (١) .

وهذا الاختلاف المنبثق عن الصفات السيئه في الحياه الاجتماعيه هو الذى استدعى بعثه الأنبياء ، وذلك ليعيد الله المجتمعات البشريه إلى حالتها الأولى ، وهى الأُمَّه الواحده حتّى تقطع البشريه طريق تكاملها فى ظلّ التعاليم السماويه بأسرع ما يكون من خلال ممر

الوحده الكبرى (الأُمَّه الواحده) ، وتنعم بالهدايه فى هذه المسيره الخطيره . يصرّح

القرآن فى هذا المجال فيقول : « كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ

وْمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِأَصْحَابٍ لَّحِقٍ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اختلفُوا فِيهِ وَمِمَّا اختلف فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ » (٢) .

إنَّ الاختلاف وفق المنظور القرآنى ينبع من الظلم . والظلم يتأتى عملياً من ظاهره الجشع الاجتماعيه واستغلال الناس . ولكن فطره الإنسان وروحه وفكره وهدفه المشترك ، كل ذلك يدعو المجتمع البشرى إلى الوحده والانسجام . من هذا المنطلق كانت رساله جميع

الأنبياء - حيث محطتها فطره الناس وفكرهم وإرادتهم - واحده . وكان كافه الأنبياء

يدعون إلى دين واحد وطريق واحد وهدف واحد . قال تعالى : « شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ » (٣) .

فالإسلام وفق هذا المنظور لا يطرح الدين بصور متعدده)

أى : بصوره الأديان المختلفه (بل يطرحه بصوره واحده ، وينظر إليه كمنهج للتكامل الفردى والاجتماعى لكافه

المجتمعات البشريه ، ويشيد أساس تعاليمه على الوحده النوعيه للمجتمعات ، لأنَّ هذه

المجتمعات لو كانت أنواعا مختلفه ، وكان لكل منها هدف ومنهج ، فلا بد أن تكون ماهيه

ص: ٤٨

١- الأنبياء : ٩٢ .

٢- البقره : ٢١٣ .

الأديان ، وكذلك منهجيّة الأنبياء مختلفه ومتعدّده(1).

فى ضوء ذلك فإنّ للفكر الفلسفى الدينى مضمونا واحدا فى جميع الأعصار والأمصاوع على لسان كافة الأنبياء . وجاء اختلاف الشرائع السماويّه حسب تفاوت الظروف ، ومن

باب النقص والكمال . فمثل هذه النظرة الكونيّه عن العالم والإنسان والمجتمع تبيّن الوحده

العضويّه للعالم ، واتّحاد النوع الإنسانى ، والاتّجاه الواحد للمجتمع الإنسانى

يوضّح الإسلام على أساس هذه النظرة مستقبل المجتمعات البشريّه . وفى ضوء نظريّه أصاله الفطره ، والوحده الفطريّه للناس ، واعتبار الوجود الاجتماعى للإنسان وحياته

الجماعيّه ، وحياه المجتمع وسائل اختارتها الفطره النوعيّه للإنسان من أجل أن يبلغ أقصى درجات كماله ، فإنّه يرى بأنّ مستقبل المجتمعات والمدنيّات والحضارات يسير نحو الوحده

والالتحام ، ويعتقد - بعد وعى الإنسان وتفّتق مواهبه وتحقّق جميع قيمه الممكنه

- بأنّ الوصول إلى المجتمع الواحد المتكامل هو المرحله الأخيره للحياه الاجتماعيه(2).

ويمكن الحصول على هذه النتيجه من خلال نظره فلسفيّه أيضا ، لأنّ الحركه والتكامل يستدعيان بلوغ الكمال فى الإبداع الحكيم . إذن ، فالإنسان أيضا بوصفه جزءا

من الكائنات ينبغى أن يبلغ الكمال والغايه الوجوديّه فى المستقبل ، ويتوكّأ قانون الطبيعه

على جمع الأشتات وتوحيد المتفرّقات ، وهكذا تقترب الطبيعه من هدفها الأخير أكثر

. وفيما يخصّ الإنسان أيضا فإنّ الانشاقات والتكتلات الوطيّه أو القبليّه ، فى الوقت الذى توحّد أفراد الوطن الواحد أو القبيله الواحده فى مجموعته معيّنه ، فإنّها تجعلهم أمام وحده أخرى ، فتستمرّ الحركه من الكثره نحو الوحده فى جميع ميادين الحياه(3).

وهذا الموضوع - وفق منظور علم الاجتماع - هو على نفس المنوال ، لأننا عندما نفترض - فى ضوء هذا المنظور - بأنّ المجتمع يشبه عضوا حيا ، فإنّ حركته ستكون حتميّه .

وتلك السلسله من العلل التى أدّت إلى ظهور الحضارات وأفولها ، ونشوء ظروف الحياه الاجتماعيه والقوانين العامه المهيمنه على جميع المجتمعات ، والتى تتعلّق بجميع الأعصار

وتطوّراتها ، هي قوانين بقاء المجتمعات . وأمّا ما يتعلّق بأسباب تقدّم المجتمع من مرحله إلى

ص: ٤٩

-
- ١- ر . م مكايور « المجتمع والتاريخ » ترجمه على إبراهيم كنى ص ٤٥ - ٤٦ [الكتاب مترجم إلى الفارسيّه] .
 - ٢- نفسه .
 - ٣- « الميزان فى تفسير القرآن » للأستاذ العلامة الطباطبائيّ ٤ : ١٣٣ .

مرحلة أخرى ، ومن نظام إلى نظام آخر فهي قوانين التطور .

فالنوع الأول هي القوانين الحياتية ، والنوع الثاني هي القوانين التكاملية التي تتولى

فلسفه التاريخ مهمه دراستها . وتفسر كيفيه دراسه المسيره التكاملية للمجتمعات البشريه

ومقياس التكامل ومعرفه العوامل التي تقوم بالدور الأول في هذه المسيره من وجهات نظر

وفلسفات وإيديولوجيات متباينه ، بيد أن الذي يهمننا في هذا البحث هو مبدأ التطور

والتكامل الذي ينبغي أن يقود الإنسان نحو الوحدة ، بالرغم من جميع الاختلافات والتناقضات .

يعتقد أغلب علماء الاجتماع بأنَّ الفرقه والوحده ليسا جانبيين متناقضين من جوانب المجتمع ، بل إنَّ أحدهما متمم للآخر في

الحقيقه ، فعاقبه التفرّق ، والتعارض

، والتناقض ، وحتّى الصراع هي اتّساع نطاق الوحده والتجانس .

إنَّ كلَّ صراع ينمى في داخله مشروع الوحده ، وهو في الحقيقه جهد يصبّ باتجاه تحقيق الوحده . والتناقضات الاجتماعيه ،

حتّى مع اتّساع رقعتها ، فهي تسير نحو فنائها

وظهور المجتمع المتجانس المتناسق . وللسباق الاقتصادي والكفاح السياسى نتائج مماثله . والكفاح في فلسفه ماركس قوه

حركيه لتطور المجتمعات تفضى إلى زوال التناقضات وإحياء المجتمع اللامتناقض (1) .

من هذا المنطلق ، فإنَّ الماركسيه لم تتخلّف عن الموكب الفعّال للفكر الواقعي ، ومن

خلال التبشير بالمجتمع اللاطبقى الواحد ، فإنّها قد تتبّأت بنوع من الوحده والتجانس في آخر مرحله من مراحلها في المستقبل

البعيد ، وهي مرحله طويله معيّنه [بزعمهم] .

إنَّ جاذبيته هذا التفكير الذي أبدعته الأديان السماويه قد أفضت بالبعض إلى أن يطرح هذا الفكر الماركسى مع تفسيره الطبقي

في قالب التوحيد ، على شكل مشروع المجتمع اللاطبقى التوحيدي دون الالتفات إلى تناقضاته .

بغضّ النظر عن خطأ منهج الوعى الطبقي (الديالكتيك) ، فإنَّ النتيجة المتمخّضه عن هذا الوعى - كحدّ أدنى - تنسجم في

الظاهر مع النتيجة المتولّده عن الوعى التوحيدي

ص: ٥٠

وأصالة الفطره والهويّيه الواحده للإنسان ؛ كما أنّ نظره علم الاجتماع ، وكذلك النظره الفلسفيّه والسياسيّه قد بلغت بنا إلى نفس هذه النتيجة أيضا .

ولكنّ هذا التماثل هو تماثل في الظاهر واللفظ فحسب ، فالتائج المذكوره تختلف في المعنى تماما ، حيث إنّ لكلّ منها معنى يخصّها .

إنّ الوحده وفق المفهوم المشترك لوجهات النظر المختلفه هي عمليّه اتّحاد المجتمعات البشريّه ، العمليّه التي تسعى بأن تجعل من ذلك المجتمع مجتمعا متجانسا ؛ لكي يتقوّم على أساس نظم خاصّ . ويمكن أن نعتبر استقرار الاتّكاء المتبادل بين أجزاء الكائن الحي ، أو بين أعضاء المجتمع نوعا من تعريف الوحده .

هل يعتبر هذا المجتمع الموحّد هو المجتمع المثالي المترف والمستهلك الذي تبشّر به الفلسفات والمدارس الاقتصاديّه في الغرب ؟ أو هو المجتمع اللاطبقي والمرحله المثاليّه

للسيوعيّه ، الذي بشّرت به الماركسيّه على أنّه الجنّه الموعوده للمستقبل البعيد ؟ أو هو المجتمع الذي ترتكز وحدته وتجانسه على أساس أكثر ميزات الإنسان أصاله ، وهو الفكر والعقيده والإيمان والهويّيه المشتركه (الفطره) ؟

يرى الإسلام أنّ الإنسان كائن حرّ ، ويفسّر تطوّراته وسيره نحو الكمال على أساس حرّيّته ، ويرفض كلّ ما تفرضه طبيعته على الإنسان ذى الفكر والاختيار . ومن هنا فإنّه

يرى ذلك النوع من الوحده المثاليّه للإنسان التي شُيّدت على أساس فطرته وهويّته المشتركه وفكره وإرادته ، وكذلك اعتقاده وإيمانه ، وهما مظهرا فكره وإرادته .

إنّ العامل الاقتصادي ، كما في معظم المسائل الفوقيّه الأخرى للإنسان ، معلول لظروف خاصّه في الحياه الاجتماعيّه . فالحاجات متغيّره دائما ، وعند ظهور حاجات أكثر

أصاله تزول الحاجات القديمه والفوقيّه . وحينما تطرح الحاجات الأصيله للإنسان التي

ترتبط مع عناصره الأصليّه ، وهي الإراده والفكر والفطره والهويّيه البشريّه المشتركه ، بمظهر جديد تماما ، فلم يعد هناك مكان للدور الحاسم الذي يؤدّيه الاقتصاد والعوامل

الفوقيّه الأخرى المنبثقه عنه .

وسيصل المجتمع الإنساني في مسيرته التكامليّه إلى مثل هذه الحاجات والظروف حيث تنفتّق مواهب الفرد والمجتمع وتحقّق قيمهما الإنسانيّه بدون وجود للتناقض

، ويتيسر استقلال الإنسان في داخل المجتمع الذي ذاب فيه ، واتخذ طابع شخصيته الجماعية دون أن يكون هناك اغتراب أو انسلاخ .

وفي مثل هذه الظروف ستتخذ الحركة الواحدة ، وتتخذ التفكير والطريق والهدف طابع الحركة المترننه . وهذه المجموعه هي تلك الأمة الواحدة التي بشر بها الإسلام ، واعتبر تحقيقها أمرا حتميا في حاله توكؤ المجتمع على عنصرى الإيمان والعمل الصالح . قال تعالى : « وَعِيدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسَّخِرَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا » (١) .

وسيظهر في مثل هذا المجتمع البشرى الموحيد نظام الإمامه ، لا على النحو الإلزامى ، بل على نحو ظاهره سياسيه وقياده متحده حتميه . ولا تعنى هذه القيادة إيجاد حركة واحده

متمثله وفق ما يريده القائد ويرضاه حيث يتجلى هنا عنصر الإلزام والقدرة التحكيميه

، ونوع من الخداع اللامحسوس . كما لا تعنى السير وراء مشتبهات الرأى العام)

السير وراء رغبة الأفراد) حيث يكون هناك مفهوم مبتدل عن الحرّيه . بل تعنى أنّ التفكير العملى

للقائد هو مظهر لإرادته المجتمع ورغبته . وتتجلى الجماعه فى القائد ، ويذوب القائد فى الجماعه . وتظهر هذه الكيفيه من الحركة المتجانسه للمجتمع (٢) .

يعمل الإسلام على تقريب المجتمعات البشريه من المجتمع العالمى الواحد وبلوره كيان الأمة ، ويهيئ الأرضيه لتحقيق ذلك من خلال استراتيجيه الدعوه إلى مدرسه الفطره

، وتقديم الفكر المنسجم مع منطق الفطره والعقل .

لا شك أنّ المجتمع البشرى يصطدم بعقبات كثيره فى طريقه إلى بلوغ مثل الهدف والوحده الكبرى . فالحكومات اللا شعبيه عقبه تعيق سير هذه الحركة الشعبيه ، من أجل

الحفاظ على سلطتها وموقعها السياسى . ويظن الاستكبار والقوى النفعيه المتسلطه أنّ تلك الحركة تمثّل عائقا يحول دون أطماعهم ، ويقف المستضعفون دائما مقابل المستكبرين والطواغيت فى حركة المجتمع البشرى تلقاء نظام الأمة والإمامه .

٢- يرجع إلى كتابنا « الفقه السياسى » ج ٢ ، فصل القيادة فى نظام الإمامه .

وينتصر الإسلام للناس في تمكينهم من التغلب على الطواغيت (الحكومات المفروضة) والاستكبار (القوى المتسلطة المتفوقه) وذلك من خلال الإفاده من استراتيجيه الجهاد . ويستثمر السلطه العامه في مجال التعليم ، والإرشاد ، والنصح ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للوقوف بوجه العقبات الأخرى مثل الجهل ، والتعصب ، والإعلام المضاد(1) .

في هذا المشروع المثالي للإسلام ، أى : بلوغ المجتمع البشرى مرحله تشكيل الأُمه الواحده وإحلال نظام الإمامه محلّ غيره ، وإلغاء الحكومات المتوكّاه على السلطات الفرديّه ، ليس الهدف الأخير هو إقرار السلم والأمن الدوليين . وبالرغم من أنّ طبيعه مثل هذا النظام - فى ضوء خصوصيته الشعبيّه والفطريّه - ستكون ملازمه للسلم والأمن ، بيد

أنّ الخصوصيه البارزه له - وهى فى الحقيقه هدفه الأخير أيضا - هى الحركه الواحده للمجتمع البشرى فى مسيره مفتوحه خاليه من العقبات نحو تفتّق جميع المواهب البشريّه الكامنه ، والقيم والمثل الممكنه ، وتنضيج الإنسان فى جميع أبعاده الوجوديه الواسعه

ويمكن مقارنة الهدف الأعلى لآخر مرحله فى النظام السياسى العالمى الواحد (نظام الأُمه والإمامه العالميه) بالمرحله المثاليه للشيوعيّه التى تتصوّر الماركسيّه أنّها الجئّه الموعوده ، وأنّها تحظى بخصوصيه عالميه ، وذلك من أجل التوفّر على وضوح أكثر لذلك

الهدف .

وفقا لرأى ماركس ولينين ، فإنّ مستقبل البشريّه يتحقّق من خلال عدّه مراحل متواليه . وتزول الرأسماليه بفعل تأثير التناقضات الداخليه للمجتمع ، فتمسك طبقه العمّال بزمام الأمور . وتتربّع حكومه ثوريّه على أريكه السلطه بديله عن الحكومه البورجوازيّه

التي تمثّل أداه لهيمنه طبقه البورجوازيين ، فتقضى على الملكيه الخاصه لوسائل الإنتاج ، وتنهى التمييز الطبقي ، وتقوّض الأسباب التى أدّت إلى التناقضات وألوان الاغتراب والانسلاخ . فتبدأ فى أعقاب ذلك المرحله العليا للشيوعيّه ، وتأفل الحكومه ، ويعيش

الناس فى مجتمع موحد متجانس تماما . وهكذا سوف يتنامى الحسّ الاجتماعى فى مجتمع

ص: ٥٣

١- يُرجع إلى الجزء الأول من كتابنا : « الفقه السياسى » موضوع الإشراف العام .

كامل موجّه نحو المصلحه الجماعية(١).

إنّ نظريّه المجتمع الموّحد المثالي عند الشيوعيّه ، بالرغم من أنّها تقترح نوعا من

المجتمع العالمى الموّحد ، بيد أنّها لا تجيب عن جميع الأسئلة فى مجال العقبات التى تحول دون بلوغ الناس هذه المرحله من الوعى . ويحلّ الهدف الجماعى فى هذه النظرية بديلاً عن

المصلحه الخاصه ، وذلك بعد إلغاء الرأسماليه التى هى سبب المصالح الخاصه والتناقضات ؛ ولكن هل ستأتى ظروف مناسبه أيضا للنشاط الحرّ والإبداع وتحمل المسؤوليه ؟

ما هى الضمانه على أنّ الإنسان سيستعيد ازدهاره وسعادته بالشكل الذى كان يطمح إليه منذ أقدم مراحل التاريخ البشرى حتّى اليوم ؟

من أين نعلم أنّ الإنسان لا ينجرّف نحو الجشع ، والتسلّط ، والمصلحه الخاصه ، والاعتراب والانسلاخ بفعل تأثير القيم السلبيه ؟ هل تزول جميع الأسباب الداخليه والنفسيه للتناقضات السياسيه بمجرد انتهاء الصراع الطبقي والقضاء على النظام الاقتصادى

الرأسمالى ؟ كيف يمكن أن تتوقّع زوال التناقضات المتعلّقه بالأُمور الجنسيه أو الفكرية أو العقيدية أو الأنانيّات والعصبيّات بزوال الملكيه والصراع الطبقي ؟

من جهه أخرى ، ما هو البديل إذا أفل نجم الحكومه ؟ وكيف تظهر وتبلور السلطه العامه المنبثقه عن وحده المجتمع العالمى ؟ وما هو الاتّجاه والهدف الذى ترمى إليه ؟

هل المجتمع المثالى عند الماركسيه مجتمع حرّكى أو جامد ؟ ما هى مهمته ونوع حركته ونشاطه وإبداعه ؟ فتبديل الصراع الطبقي بالصراع مع الطبيعه لا يحمل مفهوما واضحا للإجاباه عن جميع تلك الأسئلة العويصه ، وذلك لأنّ السؤال ما زال قائما .

فما هو الهدف من وراء الصراع مع الطبيعه ، وما هى المبادئ والمصالح الجماعيه ؟ وما عدا الترف والرفاهيه ، ما هو المفهوم الذى يميّز النظام الماركسى المثالى عن النظام المثالى المماثل له فى الغرب(٢) ؟

ص: ٥٤

١- ينظر : « علم الاجتماع السياسى » [فارسى] ص ٢٨١ - ٢٨٢ .

٢- يحاول معظم المنظرين الماركسيين أن يوجّهوا نظريّه المجتمع المثالى التى تتبناها الشيوعيّه . لذلك هم يرون أنّ جميع التناقضات منبثقه عن الصراع الطبقي . وعندما ينتهى هذا الصراع بموت الرأسماليه ، فلا وجود لطبقه أو تناقض ، ولا حاجه إلى جهاز قسرى تمثله الحكومه . فكلّ الناس أحرار فى ظلّ إطاعه القواعد العامه . وهذه القواعد لا تضرّ أحدا . ولا تبقى من الحكومه إلّا- مجموعه إداريه مثل شرطه المرور ، تتولّى إداره الدوله الكبرى . إنّ هذا التوجيه لم يجب عن الاستله المطروحه وأسئله أخرى كثيره غيرها فحسب ، بل ضاعف مشكله الماركسيه أيضا ، لأنّ الواقع العملى يشهد بأنّ الحكومه لم تزلّ فحسب ،

بل أصبحت أكثر اقتدارا ، وتجاوزت حدّها بالتدخّل في نطاق أكبر ، وتجلّت بشكل أشدّ بطشا وغلظه .

فى نظريه النظام العالمى الواحد ، تحلّ الأُمّه محلّ الحكومه ، والسلطات الفرديّه والوطنيه المحدوده بالحدود الجغرافيه ، وتتجلى قياده مستضعفى العالم المنتصرين ، فى الإمامه العالميه . ويواصل المجتمع البشرى الموحد حركته المتواتره فى طريق التكامل

بأهداف محدده تتلخص فى السعى من أجل تنضيج جميع المواهب والقيم الممكنه للإنسان

. وليس فى مقدور الأهداف الماديه ، مثل : وفور النعمه والرفاهه ، أن تشلّه عن مواصله هذا الطريق اللامتناهى أبدا .

الفصل الثالث: من النظرة الواقعيّة إلى الاتجاه المثالي

المشروع الإسلامي ذو المراحل الثلاث

لا يعنى مفهوم المجتمع العالمى الواحد ، ونظام الإمامه الواحده للأئمه ، الذى نسبناه إلى الإسلام أنّ الإسلام لا يعترف بنظام غير هذا من أجل بلوغ هذا الهدف ، وأنّه يحصر

علاقات الشعوب والحكومات فى علاقته الجهاديّة ، ويأمر أتباعه بإقامه النظام المثالى بعد إلغاء القوميات وزوال الحكومات .

وبغض النظر عن مثاليه هذه النظرية التى لا تنسجم مع النظرة الواقعيّة للإسلام ، فإنّ

مثل هذا التوجّه يتنافى مع روح الإسلام وطبيعته ، وأنّ المبادئ السياسيّة للقرآن ، والسيره السياسيّة لرسول الله صلى الله عليه و آله وأئمّه الدين عليهم السلام لا تتواءم مع ذلك .

إنّ الإسلام ينظر إلى القضايا الدوليه نظره واقعيّه ، أو أنّه لا بدّ له من الاهتمام بالظروف القائمه فيما يخصّ وجود الشعوب والحكومات ، ولا مناص له من تمهيدات كثيره لإقامه النظام المثالى وقد طرح مشروعاً مؤلفاً من ثلاث مراحل هى :

١ - مرحله الاتّصالات الدوليه ، والإفاده من القواعد القانونيه العادله فى علاقات الشعوب . يرى الإسلام فى هذه المرحله التى تتماشى - عادة - مع ظروف استقرار الشعوب

والحكومات أنّ أتباع نظام قانونى عادل متوكّئ على العرف والاتّفاقيات الدوليه أمر

ضرورى . ويرحب بالمشاركه الفعّاله للشعوب فى الهيئات الدوليه على أساس المساواه والحقّ والعداله والاحترام المتبادل . إنّ هذا التخطيط هو أسمى من أن يكون تكتيكاً ، كما

المشروع الإسلامي ذو المراحل الثلاث

أنّه لا يعنى المساومه والتخلى عن الكفاح والنضال .

٢ - يدافع الإسلام فى هذه المرحله عن أطروحه الحكومه العالميه الواحده ، وإنشاء مؤسسه قانونيه وإقرار قانون دولى أساسى ، وذلك من خلال توظيف استراتيجيتى الدعوه

والجهاد لتوعيه الشعوب وتحريرها ، ومحقق الاستكبار وآثاره . إنَّ هذا المشروع لا

يعنى الجمود عند نقطه معينه ، أو الانصهار والذوبان فى تنظيم سياسى عالمى .

٣ - فى هذه المرحله حيث يكون التحرك صوب الدعوه فى الفكر والعقيده والهدف من خلال مواصله استراتيجيه الدعوه والجهاد ، تتهيأ الأرضيه لتنفيذ المشروع الخاص بالمجتمع العالمى الواحد ، وتشكيل الأُمّه الواحده والإمامه الكفوءه ، فيأخذ التخطيط

المثالى للإسلام طريقه إلى التطبيق العملى على امتداد العصور .

يرى الإسلام أنّ اجتياز هذه المراحل الثلاث آخر المطاف فى ثلاثه أنواع من الظروف المتناسبه مع كلّ مرحله ، والمتباينه من حيث المنظور التحليلى شرط التطور الجوهريّ

للمجتمع الإسلامى ، وتكامل الحركه الجماعيه للمجتمع البشرى . ولا بدّ لنا فى البحوث

القادمه أن نوضّح هذا الادعاء ونبيّنه بنحو استدلالى .

القسم الثاني: أساس القانون الدولي في الإسلام

أشاره

ص: ٥٩

عرض الموضوع وعنوان البحث

لا تُنكر الحقائق المسيطره على الحياه الإنسانيّه مهما كانت غير مرغوبه ، وغير مقبوله . فينبغي التفكير بعلاج للظروف المنبثقه عن هذه الحقائق في كلّ نظام قانوني . ولا يتيسّر تحقيق الأهداف البعيده إلاّ عبر علاج المشاكل الناجمه عن هذه الظروف فحسب . ما هو المشروع الذي قدّمه الإسلام لبلوغ النظام المثالي للإمامه العالميه

، وهو الدين الواقعي والرساله الشامله ؟ وما هو الفكر الذي طرحته الدراسه القانونيه في الإسلام

بشأن العلاقات المتبادله بين الدول والشعوب في ظروف استسلمت فيها شعوب العالم لألوان التفرقه الناشئه عن أسباب مختلفه ، ولم توفّق إلى الوحده ، واتّخذ المجتمع البشري طابع الأسر الكبيره منقسما إلى شعوب صغيره وكبيره تحت غطاء الاستقلال والسياده الوطنيّه ، وانقسمت جغرافيه الأرض إلى عشرات المناطق الصغيره والكبيره المنفصله بعضها عن بعض ؟ وما هو النظام والقواعد القانونيه التي يراها الإسلام مجديه ومنطقيه ومقبوله في هذا المستوى من الضروره لضمان السلم العادل ، وأمن شعوب العالم ، وأخيرا

اجتياز هذا الممرّ باتجاه الأُمّه العالميه المثاليّه الواحده ؟

وجاء الفقه الدوليّ في الإسلام للإجابه عن هذه الأسئلة ، وهو مشروع تدريجي ومتلائم مع المراحل القادمه تماما . ويعتبر جسرا للعبور ممّا هو قائم فعلاً باتجاه ما ينبغي أن يكون .

ليس القصد من العناوين المذكوره كالضروره ، والممّر ، والمستوى والاجتياز ، هو أنّ التصميم القانونى المتعلّق بهذه العناوين يحظى بأهمّيه أقلّ فى الإسلام ، أو أنّه يتعارض مع أهداف الإسلام وأُسسهِ الأصيلة ، لأنّ جميع القوانين والقواعد القانونيه تدور حول

الحركه والعبور من الحاله القائمه إلى الحاله الأفضل ، وكافّه هذه القوانين لها حكم ثابت من باطن متغيّر . وحكمها واقعى ثابت حيال الظروف القائمه ؛ وكأنّ أحكاما جديده حلّت محلّ الأحكام السابقه بعد تغيير الظروف القائمه ، ونرى فى الفقه الإسلامى دائما أنّ تبدّل

موضوعات الأحكام وعناوين الأحكام الدوليه يستدعى إحداث تغييرات جوهرية فى الأحكام .

ولكن على أىّ حال فإنّ هذه القوانين كلّها هى أحكام إلهيه ، وتحظى بقيم رفيه كالفطره ، والعقل ، والوحى . ومن هذا المنطلق ، فلا- وجود لاختلاف بينها . وفى جميع هذه الحالات ، فإنّ الإنسان - فى جميع مراحل تحرّكه وتطوّره - هو موضع اهتمام الأحكام . وقد أخذت الأسس الاعتقاديّه ، والكيفيات السلوكيه الأصيلة ، والخطط الأصليه للعمل ، والأهداف العامه بنظر الاعتبار على نحو الدقه .

ومن أجل تلمّس عنوان مناسب لهذا القسم من الفقه الإسلامى الذى يتولّى تبيان العلاقات الدوليه لمختلف البلدان على فرض الوجود الظاهرى لهذه البلدان بثقافه وتقاليد

وقوانين وأفكار متباينه مع النظرة القانونيه ، فإنّه ينبغى ، بادئ ذى بدء ، تحديد محتواه ومسائله على النحو الإجمالى ، ليّتضح اسمه وتعريفه وموضوعه تماما .

لا شكّ أنّ قصدنا هنا هو ذلك القسم من الفقه الإسلامى الذى ينبرى إلى تبين علاقه الإسلام بالقضايا الدوليه ، ويحدّد القواعد القانونيه المتعلّقه بمثل هذا النظام المفروض

والمبادئ المهيمنه على العلاقات الدوليه .

إنّ هذا المحتوى مماثل تماما للتعريف الذى طرحه علماء القانون حول القانون الدولى وتطبيقه الجديد ، كما رأينا أنّ دائره المعارف الخاصه بالقانون الدولى اختارت هذا التعريف للقانون الدولى الجديد ، وهو : « مجموعه القواعد المُلزِمه التى تحكم جميع العلاقات

الدوليه » .

فى ضوء هذا التعريف للقانون الدولى ، يمكن تأمين الحاجات الموجوده فى العلاقات

الدوليه بشكل كاف ، والإفاده من جميع القواعد القانونيه المسيطره على أى لون من العلاقات الدوليه .

يمكن أن تكون هذه المبادئ والقواعد جزءا من القانون الداخلى ، أو أنها تكون منبثقه عن العرف الدولى أو المعاهدات الخارجيه ، سواء كانت سائده فى علاقات الحكومات أم

الشعوب ، أو كانت سائده فى علاقات الأفراد أم الدوله الأجنبيه ، أو كانت مرتبطه بعلاقات الأفراد من قطرين مختلفين .

اختيار الاسم لهذا الفرع من القانون الإسلامى

ينبغى أن نرى الآن ما هو الاسم والعنوان الأنسب لهذا القسم من الفقه السياسى . فالعناوين المقترحه هى : القانون الدولى فى الإسلام ، الإسلام والقانون الدولى ، الإسلام وقانون الشعوب ، الفقه العام ، الإسلام والقضايا الدوليه والفقه الدولى فى الإسلام .

لما كنا قد اخترنا سابقا اسما مناسباً لمجموعه المبادئ والمقررات الفقهيه المتعلقه بجميع

القضايا الدوليه والشامله للنظريات الثلاث جميعها ، وهو : الفقه الدولى فى الإسلام ، فمن بين العناوين المذكوره أعلاه يمكن أن نختار عنوان القانون الدولى فى الإسلام لهذا القسم من الفقه الدولى الإسلامى .

أمّا عنوان الإسلام والقانون الدولى من حيث مفهومه المقارن ، وعنوان الإسلام وقانون الشعوب من حيث مفهومه المقارن أيضا ومن حيث عجزه بالنسبه إلى جميع القضايا الدوليه ، وعنوان الفقه العام من حيث غموضه ، فكلها لا تصلح أن تكون عناوين مناسبه

لهذا البحث .

إنّ الاختلاف الشكلى الموجود فى مقارنه العلاقات الدوليه المعاصره بالعلاقات التاريخيه السابقه للشعوب (1) جعل البعض يستعمل ، بدل تعبير « القانون الدولى » الذى ابتكره بنتهام ، تعبير قانون الشعوب فيما يخص القانون الإسلامى المماثل ، وذلك لكى يشمل النماذج التاريخيه المتنوعه ، ويفى بالغرض المطلوب .

ص: ٦٣

١- السلم والحرب فى الإسلام ، مجيد خدورى ، نقله إلى الفارسيه : غلام رضا سعيدي ، طهران ، ١٩٥٦م ، ص ٧٠ .

كان عنوان البحث الذى طرحه البروفسور أحمد رشيد فى أكاديميّه لاهى حول هذا الموضوع سنه ١٩٣٧م هو الإسلام والقانون الدولى الذى ترجم إلى الفارسيّه تحت عنوان :

« اسلام وحقوق بين الملل عمومى » (١). [وتعريبه : الإسلام والقانون الدولى العام] .

اختار بعض الكتّاب عنوان : القانون الدولى فى الإسلام وذلك من وحي تأكيدهم أنّ قواعد هذا الفرع القانونى أصيله وعريقه فى الفقه الإسلامى (٢) .

ومع وجود الفهم المقارن عن الإسلام والقانون الدولى ، مثل : إيران والقانون الدولى

، أو البلدان الاشتراكيه والقانون الدولى ، اختار البعض الآخر أيضا نفس ذلك العنوان ، وهو القانون الدولى فى الإسلام ، وذلك أنّه قد استُخدم سابقا . وأنّ نعمه متّزنه كامنه فى مفرداته (٣) .

أساس القانون الدولى فى الإسلام

بالرغم من أنّ النقاش حول اختيار الاسم لا طائل تحته ، ولكن يمكن أن يدور حول ما يفهم منه ، وهذا الفهم هو أساس ذلك الاسم . فالذين قاموا باستنباط مقارن بشأن اختيار الاسم بهذا الفرع القانونى فى الفقه الإسلامى هم فى الحقيقه قد اعتبروا مجموعه

القواعد القانونيه فى الإسلام بمشابه القانون الداخلى ، وخاضوا فى القانون الدولى من ذلك المنظار كما نرى فى العنوانين المقارنين الآخرين اللذين ذكرناهما آنفا .

لقد صرّح بهذا الاستنباط مجيد خدّورى الذى كان فى طليعه من استخدموا العنوان المقارن للإسلام والقانون الدولى ، فقال :

حقيقه الأمر أنّه لا وجود فى الإسلام لقانون الشعوب بمعنى أنّ هناك فرقا بين القوانين المحليه والقوانين الدوليه . وأنّه متوكّئ على مصادر مختلفه ، ومحفوظ بواسطه وثائق

وأحكام (٤) .

ص: ٦٤

١- « الإسلام والقانون الدولى العام » للدكتور سيّدى [فارسى] ، طهران ، مركز الدراسات الدوليه العليا ، ١٩٧٤م .

٢- « القانون الدولى فى الإسلام » لجلال الدين فارسى [فارسى] ، طهران ، ١٩٦٥م ، ص ٥ .

٣- نفسه ص ٨٠ .

٤- « السلم والحرب فى الإسلام » لمجيد خدّورى ، ٧٥ .

إنّ الذى دفع هذا الكاتب الحقوقي إلى ارتكاب مثل هذا الخطأ هو اعتقاده بأنّ قانون الشعوب الجديد يتضمّن قبل كلّ شىء وجود أسره من الشعوب تتكوّن من الدول والحكومات المحليه والحزبيّه الخاصّه . ولكلّ من هذه الدول والحكومات حقوق متساويه ، مع المحافظه على الحرّيّه فى وضعها الاجتماعى . ولما كان هدف الإسلام هو جعل العالم كلّه تابعاً لنظم قانونى ودينى معيّن ، وأنّ هذا النظم يطبق بواسطه سلطه الإمام المتفوّقه ، لذلك فإنّ قانون الشعوب فى الإسلام لا يعترف بكلّ شعب إلاّ شعب الإسلام ، وأنّه متوكّئ على أساس نظريّه الحكومه العالميه الواحده(١) .

إنّ مشروع الحكومه العالميه فى الإسلام لا يلغى فلسفه وجود القانون الدولى أبداً ، بل يرسخها بوصفها ضروره من الضرورات ، كما ذكرنا ذلك فى بدايه البحث . وأمّا مرحليّه

القانون الدولى من منظور الإسلام العامّ فلا تعنى وقتيته التى تفضى إلى إلغائه

. وهذه خاصيّته القاعده القانونيه ، إذ إنّها متى بلغت الهدف ، وانتفت أرضيّتها وظرفها ، فإنّها تفقد قيمتها العمليه . ولا تعنى قيمه القاعده القانونيه أنّ لها أن تسود دائماً وفى جميع الظروف والأحوال .

إنّ الغايه من وجود كثير من القواعد القانونيه هى فضّ النزاع ، والنظر فى المخالفات

، وتسويه الدعاوى والشكاوى ، ومن البديهى أنّ المجتمع الذى بلغ أفراده مستوى رفيعاً من

الوعى والتقدّم ، تنعدم فيه الخلافات والشكاوى والمخالفات ، وبالنتيجه فإنّ القانون سيفقد الغايه من وجوده ، شئنا أم أبينا ، وليس فى هذا مؤاخذه على طبيعه القانون ، كما لا يعدّ مثله على النظام القانونى ، بل هو دليل على رقى ذلك النظام الذى ظفر بتلك النتيجه

العاليه ، دون أن يفيد من وسائل القانون وأجهزته التنفيذيه .

صحيح أنّ الهدف الأخير للإسلام هو تشكيل الحكومه العالميه الواحده ، ولو تحقّق هذا الهدف المثالى يوماً ما ، فإنّ الغايه من وجود القانون الدولى ستنتفى ، بيد أنّه فى الظروف التى لا يتحقّق فيها هذا الوضع ، وأنّ الشعوب والحكومات الخارجه عن حدود الدوله

الإسلاميه تعيش بنظم وأفكار أخرى لأسباب متنوّعه ، وأنّ العلاقات بين الشعوب الإسلاميه وغير الإسلاميه ضروره من الضرورات ، فالحاجه إلى قواعد قانونيه تنظّم هذه

ص: ٦٥

العلاقات بنحو عادل أمر لا مندوحة منه .

ومن المستساغ أنّ الفرض المسبق للقانون الدوليّ هو وجود نظام دوليّ وأُسره كبيره من الشعوب تتألف من الدول والحكومات المختلفه والسيادات المتنوّعه ، ولكلّ من هذه الحكومات وضعها الاجتماعى والسياسى ، والاعتقادى ، والثقافى الخاصّ ، وينبغى أن تتمتع بحريّة الإراده وحقّ المساواه ، غير أنّ هذا الكلام لا يعنى الاحتفاظ بالظروف

القائمه ، مهما كلف الأمر ، من أجل إبقاء الغايه من وجود القانون الدوليّ وموقعه . فوضع القانون والنظام الدوليّ كليهما هو من أجل الوصول إلى السلم والأمن والعداله على الصعيد

العالمى . والآن لو أنّ المجتمع البشرى بلغ الوحده عن طريق آخر ، وتبلور فى نظام متّحد ، وبعد إلغاء جميع أسباب التفرقه ، وكسر الحواجز والحدود التى جعلته شعوبا وحكومات مستقلّه ، بلغ أهدافه المذكوره دون الحاجه إلى قواعد القانون الدوليّ ، فهل يتمّ تأمين

الهدف الجوهرى ؟ وما هى الضروره التى تجعل الاحتفاظ بالفروض المسبقه للقواعد القانونيه مُلزما ؟ مثلاً فى القانون الجنائى ، يطرح نقاش حول مقرّرات العقوبه على جريمه مثل السرقة ، فهذا لا يعنى أنّ السرقة ينبغى أن تكون موجوده فى المجتمع . ولو طرحت

خطّه لاستئصال السرقة ، فلا تعنى إلغاء الغايه من وجود القانون الجنائى ، والتعريض

بقواعده القانونيه .

إنّ كثيرا من المقرّرات والقواعد القانونيه تتغير ذاتيا بتغير الموضوع . والمدرسه القانونيه فى الإسلام تراعى الظروف القائمه ، فهى تقدّم نوعا معينا من المقرّرات والقواعد القانونيه فى الظروف التى توجد فيها شعوب مستقلّه وحكومات منفصله بعضها عن بعض ، فى حين تقترح خططا أخرى فى الظروف التى تتوّحد فيها الشعوب والحكومات ، ويكون فيها نزوع نحو وحده العقيدته والهدف ، وهذا لا يعنى أنّ القانون الدوليّ -

من منظور إسلامى - ملغى أو هو مؤقت .

ونظرا إلى خلود الأحكام الإسلاميه ، فإنّ جميع المقرّرات القانونيه فى الإسلام أبدية خالده ، ولا تتغير إلا ظروفها الموضوعيه .

لا شكّ أنّ الإسلام يعتبر انفصال الشعوب بعضها عن بعض ، وألوان التفرقه ، والتكتلات السياسيه منافيه للفطره الإنسانيه وطبيعته الحياه الاجتماعيه للإنسان ، سواء

كانت على شكل حكومات مستقله أو على شكل نُظُم دوليه . بيد أنَّ مفهوم هذه النظرية فيما

يخصّ القضايا الدوليه هو كإلغاء قيمه السرقة فيما يخصّ المقرّرات الجنائيه .

ويرى الإسلام أنَّ الاستكبار ، والأساليب الطاغوتيه ، والأفكار المعاديه للإنسانيه هي الأسباب التي تؤدّي إلى التفرقة القوميّه والسياسيه . ويحاول أن يستأصل هذه الأسباب من الحياه الجماعيه للإنسان . ولكنه - عند وجود الشعوب والحكومات - يعتبر

سياده المبادئ والقواعد القانونيه العادله أمرا لا مندوحة منه . ومن الواضح جدّا أنَّ رفض فرض مسبق لقاعده قانونيه أو قبوله لا يعنى رفض القاعده أو قبولها .

لا يمكننا أن نطرح المدرسه القانونيه فى الإسلام بوصفها نظاما للقانون الداخلى ، حتّى

يُنظر إلى القواعد القانونيه المتعلّقه بالعلاقات الدوليه فى الإسلام على أنّها جزء من القانون الداخلى ؛ كما أنّ جميع المقرّرات المتعلّقه بالسياسه الخارجيه لبلد من البلدان تعتبر جزءا من القانون الداخلى ما دامت مرتبطه بدستور ذلك البلد .

إنّ المخاطبين بالقواعد القانونيه فى الإسلام ليسوا المسلمين فقط ، أو شعب ونطاق خاصّ من الأرض .

فالإسلام مدرسه عامّه شامله للبشريه جمعاء ، وله نظام قانونى كامل يحكم العلاقات الداخليه والخارجيه ، ومقرّرات عادله مناسبه تلائم الظروف المختلفه للحياه الاجتماعيه . وبعض هذه القواعد القانونيه يحكم علاقات الأفراد والجماعات داخل المجتمع السياسى والحكوميه الواحده ، وبعضها يرتبط بالأسره البشريه وعلاقات الشعوب ، والبعض الآخر يحكم حياه الإنسان فى النظام الذى يسود العالم كلّه بوصفه وطنا واحدا للبشريه .

فالحقيقه هي أنّ الإسلام متى اتّخذ طابعا قانونيا بوصفه مدرسه فكريه ومصدرا لنظام قانونى فى دوله ما - كما يلاحظ ذلك فى نظام الجمهوريه الإسلاميه الإيرانيه - فإنّ المقرّرات التي تحكم العلاقات الخارجيه والخطوط العامه للسياسه الخارجيه الخاصه بتلك الدوله ، والتي تشكّل جزءا من دستورها- ولو كانت منطبقه مع الموازين الإسلاميه - تعتبر قسما

من القانون الداخلى ، ولكنّ هذا النوع من التيار المقارن لا يُخرج الإسلام أبدا عن شموليته ونظرتيه العامه حيث ينظر إلى جميع العلاقات الإنسانيه ، والعلاقات الداخليه والخارجيه

نظره واحد .

ولا يمكن تشبيه الإسلام بالماركسيه في القضايا المتعلقة بالقانون الدولي ؛ كما فعل البعض عندما أراد أن يعرض رأى الإسلام والماركسيه في القانون الدولي على أنه رأى

واحد عنوا بذلك أن الاتحاد السوفيتي [سابقا] والأقطار الأخرى التي تقر بالماركسيه بوصفها الركيزه الفكرية للنظام السياسي ، قد اعترفت بالقانون الدولي المعاصر على النحو المؤقت ، وأن سياستها وخطها العام هو استثمار هذا الطريق للوصول إلى الحكومه الشيوعيه

العالميه (١). واضطرت مثل هذه الأنظمه السياسيه من أجل علاج كثير من التناقضات الموجوده إلى تهذيب الآراء القانونيه للماركسيه ، وتجاهل بعض القضايا ، والتسليم لنوع

من التساوم ، وفي نفس الوقت ، فإن الماركسيه ترى أن الثوره هي الطريق الوحيد لتحقيق الحكومه الشيوعيه العالميه .

أما في المدرسه القانونيه في الإسلام ، فإن مبدأ احترام الإنسان من حيث اختياره ، والاعتراف الصريح بكرامته الرفيعه في سيادته على مصيره ، يحولان دون ممارسه الأساليب التعسفيه اللا منطقيه من أجل قبول مشروع شموليه الإسلام ، ومجالات الوصول

إلى مثل هذا المشروع المثالي ترتبط بكيفيه الوعي والتقدم الثقافى والعقيدى للمجتمع

البشرى ، ولا تتحقق إلا من هذا الطريق ، ويُراعى مبدأ الحرّيه واحترام التفكير الحرّ للإنسان فى جميع المراحل .

وبالرغم من أن انفصال الشعوب والحكومات بعضها عن بعض زائل من وجهه نظر الإسلام والماركسيه ، إلا أن الأسلوب الذى ينتهجه كل منهما لتحقيق وحده العالم الإنسانى وإقامه الحكومه العالميه الواحده متباين تماما . فالإسلام يرى بأن مشروع الوحده يتوكأ

على مبدأ الحرّيه واحترام كرامه العقل واختيار الإنسان وتقديم المجتمع البشرى . أما

الماركسيه فإنها ترى أن الوحده لا تتحقق إلا عن طريق ممارسه الأساليب التعسفيه

ودكتاتوريه البروليتاريا .

مضافا إلى ذلك فإن المعنى بخطاب الماركسيه هو المجتمع

، أما المعنى بخطاب الإسلام فهو الفرد والمجتمع معا ؛ لأن الإسلام يرى أن وعيهما معا لا يقبل الانفصال ، وأن للإنسان

ص: ٦٨

١- «الاتحاد السوفيتى والقانون الدولى» لتارا غوزيو ، ص ١٠ نقلًا عن كتاب «السلام والحرب فى الإسلام» لمجيد خدورى ،

شخصيته ذات بعدين .

من البديهي أنّ مفهوم أصله التقوى وقيمتها السامية في الإسلام ، واعتبارها معيارا في التقويم ، وتفوق قيمتها بالموازنة مع القيم العنصريّة والقبلية ، والطبقية

، والجغرافيه ، وغيرها من القيم الماديّة ، كلّ ذلك لا- يعنى أنّ الإسلام ذو نزعه فرديّة ؛ كما أنّ الاهتمام بهذه القيم لا يعنى تأصيل المجتمع والاعتناء بشأنه .

إنّ الهدف الجوهرى لجميع المقرّرات والقواعد القانونيّة في الإسلام ، سواء على صعيد العلاقات الفرديّة أو الاجتماعيّة أو الدوليّة ، هو تقدّم الإنسان ورقية . ولهذا السبب ، فلا بدّ من مقياس التقوى بوصفه أساسا في كافّة العلاقات الأصليّة .

موقع القانون الدولي من النظام القانوني في الإسلام

يقول هيجو كراب في كتابه : « النظرية الحديثه حول الحكومه » : إنّ الفرق بين القانون الدولي الجديد والقانون الداخلي (المحلي) هو أنّ الأوّل تفصيل للثاني . وعندما يخرج القانون الداخلي من إطار شعب ونطاق خاصّ ، فإنّه سوف يُدعى : قانون الأمم .

ويقول اندرس وديرك في كتابه : « النظرية العامه للقانون والحكومه » :

إنّ نماذج القانون المحلي والقانون الدولي واحده . إلا أنّ نماذج القانون المحلي بدائيّه وناقصه .

أكملت هذه النظرية فيما بعد ، فأسفرت عن طرح نظريّة الوحده القانونيّة . وبناءً على رأى الأنصار الجدد لهذه النظرية ، مثل : جرجل ، ولوفورا ، وكلسن فإنّ نظام القانون

الداخلي والقانون الدولي مظهر لمبادئ محدّده تحكّم النشاطات الاجتماعيّة للإنسان ، وهناك علاقه منطقيه بين الاثنين دائما .

وهكذا يتّضح أنّ وحده النظام القانوني في الإسلام لا- تعنى إلغاء القانون الدولي ، بل تعنى أنّ مفهومه القانوني هو العلاقه المنطقيه بين الأقسام المختلفه للنظام القانوني . ويمكن دراسته وحده النظام هذه بالعلاقه المنطقيه من نواح مختلفه :

١ - إنّ مصادر القانون في الإسلام بقسميه الخاصّ ، والعامّ الداخلي والعامّ الخارجي هي مصادر واحده تماما . ومرجعه الأصلي في الأحكام التأسيسيّة : هو الوحي ، وفي

الأحكام الممضاه : العرف ، والأدلة الكاشفه عن الوحي هي الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والعقل .

٢ - إنَّ أسس جميع الفروع القانونيه فى الإسلام واحده أيضا . وفطره الإنسانيه هي

الأساس الجوهري للقواعد القانونيه فى الإسلام . وأمَّا الضرورات والحاجات المتغيره فقد أقرت بوصفها أساسا ثانويًا فى القانون الإسلامى .

٣ - من الناحيه الموضوعيه ، فإنَّ العلاقات الإنسانيه فى الحياه الاجتماعيه هي موضوع النظام القانونى الواحد فى الإسلام ، وفى هذا المجال ، ليس هناك اختلاف جوهري

فى العلاقات التى تربط الأفراد فيما بينهم أو فى علاقات الفرد بالحكومہ ، أو علاقات الحكومہ بحكومہ أخرى .

٤ - إنَّ أنصار النظرية المزدوجه تُنظّم القانون الداخلى والقانون الدولى يقولون بأنَّ

نظام القانون الداخلى قد ظهر بالتدرج وهو متكامل ، فى حين أنَّ نظام القانون الدولى نظام بدائى ، وليس له سلطه تشريعيه .

إنَّ هذا اللون من الازدواجيه ليس له وجود فى النظام القانونى فى الإسلام أيضا ، حيث انبثقت أقسامه المختلفه من نظام واحد وجهاز تشريعى واحد (الوحي) .

٥ - لا- وجود لأى تعارض بين قواعد القانون الداخلى ومقررات القانون الدولى فى النظام الإسلامى إذ يسود بينهما الانسجام والوحده والسمة القانونيه الواحده .

٦ - من ناحيه الإقرار ، فقد أقرت أيضا القواعد القانونيه الخاصه بالشؤون الدوليه فى

القانون الداخلى ، وروعت أيضا مبادئ القانون الداخلى وقواعده فى المقررات الدوليه فى الإسلام . إنَّ هذا اللون من الإقرار هو غير مبدأ تعارض القواعد القانونيه فى البعدين

الداخلى والخارجى ، المذكور فى الفقره المتقدمه . فمفهومه هنا يماثل ما يلاحظ اليوم فى دساتير بعض البلدان نحو : أميركا ، وفرنسا ، حيث أقرت بالقوانين الدوليه ، وأيدت

تقدمها على القوانين الداخليه .

من الضرورى هنا التذكير بأنَّ هناك اختلافا بين أنصار نظريه وحده النظام القانونى حول تقدم القانون الداخلى على القانون الدولى أو تقدم الأخير عليه ، بيد أنَّ هذا الموضوع لا وجود له فى القانون الإسلامى ، لأنَّ عدم تعارض الأقسام المختلفه للقانون

يحول دون ظهور أوضاع تحتاج إلى تقديم قسم على قسم آخر .

أمّا فى مواضع التعارض والاختلاف فى الاستنباط والتنازع ، فإنّ مبدأ التحكيم وتشكيل المحكمه الدوليه يمكن أن يعالج المشاكل القائمه .

نعتقد أن مؤلّف كتاب « السلم والحرب فى الإسلام » قد أحرز قصب السبق فى تبيان بعض قواعد القانون الدولى فى الإسلام ، بالرغم من الأخطاء التى وقع فيها بشأن تقويم

قانون الشعوب فى الإسلام (وقد وضّحنا بعض تلك الأخطاء) ، لكنّه يستحقّ الثناء لما

ذكره فى هذا المجال ، حيث قال :

إنّ قانون الشعوب فى الإسلام ليس مجموعه منفصله عن القوانين الإسلاميه الأخرى ، بل هو تفصيل وتوسيع لقوانين ينبغى أن تسود علاقات المسلمين مع غيرهم ، سواء فى داخل دار الإسلام أو خارجها (1) .

فالمفهوم الدقيق لهذه النظرية هو الوحده القانونيه ووجهات النظر المشتركه فى نظام القانون الإسلامى التى تمّ توضيحها فى عدد من الفقرات .

ومن أجل تحديد القانون الدولى فى النظام الإسلامى لا- يمكن اختيار نظريه أرجحيه القانون الدولى ، أو أرجحيه القانون الداخلى ، بيد أنّا إذا أخذنا فى هذه الدراسه أهداف التشريع والآراء المثاليه فى الإسلام بعين الاعتبار ، فإنّ الهرم المرسوم عن هذه القواعد القانونيه لنيل تلك الأهداف يعكس أهميه القانون الدولى فى الإسلام وموقعه فى حقل الأهمّ حسب قاعده تقدّم الأهمّ على المهمّ .

وينبغى الالتفات هنا أيضا إلى أنّ رعايه المبادئ الفطريه فى المقرّرات القانونيه الأساسيه للإسلام فى القانون الدولى لا تعنى تقدّم القانون الداخلى على القانون الدولى ، لأنّ هذه المبادئ الفطريه قد روعيت بصوره متساويه فى جميع الأقسام المتنوعه للقانون

الإسلامى ، ومن هذا المنطلق لم يؤخذ بعين الاعتبار أىّ تقدّم أو تأخّر .

إنّ الذين فسّروا النظرية التوحيديه بتفوق القانون الداخلى على القانون الدولى ، تصوّروا - من حيث لا يشعرون - أنّ النظام القانونى فى الإسلام يعتبر قانونا داخليا ، وقدموه على القانون الدولى بسبب أحقيته .

ص: ٧١

في ضوء ما تقدّم من إيضاحات ، يمكن أن نعرّف القانون الدولي في الإسلام كالاتي : القانون الدولي في الإسلام هو مجموع المبادئ والقواعد القانونيّة التي تنظّم المسائل المختلفه في العلاقات الدوليّه .

لقد أُطلق اصطلاح القواعد في هذا التعريف بمعناه الأعمّ ، أي : جميع المقرّرات الملزمه

التي تنظّم العلاقات الاجتماعيّه . وينبغي أن لا يلتبس مع الاصطلاح الفقهي الذي يطلق

على القضايا الفقهيّه العامّه - حيث تظهر الأحكام العامّه المتعدّده في الموضوعات الفقهيّه

المتنوّعه من كلّ حاله من حالات تلك القضايا والقواعد(1). كما أنّ مفهوم الحقوق [القانون] هنا أيضا قد استعمل بالمعنى المتعارف في الدراسات الحقوقيّه [القانونيّة] أي : القواعد العامّه الملزمه التي تنظّم الحياه الاجتماعيّه . ويختلف تماما عن الاصطلاح الفقهي لهذه الكلمه ، إذ إنّ (حقوق) جمع حقّ ، ويعنى نوعا من الحرّيّه والاختيار ، حيث يستطيع الإنسان - في ضوئه - أن يقوم بعمل ما ، أو ينتهي عنه ؛ كما أنّ هذه الكلمه قد أُطلقت في المحاورات الفلسفيّه ، وتعنى - على الأغلب - الأمر الثابت الذي له وجود ظاهر خارج ذهن الإنسان .

وقد عبّروا عن المعنيين الأولين في اللغه الإنجليزيّه عاده : Law . وفي اللغه الفرنسيّه ، الأول (Loi) بمعنى (قانون

، والثاني (Droit) بمعنى (حقوق ، جمع : حقّ) .

إنّ تعريف القانون الدولي في الإسلام بأَنّه « مجموع القواعد القانونيّة التي تحكم العلاقات الدوليّه لبلد إسلامي » لا ينسجم مع التعريف المتداول للقانون الدولي (مجموع القواعد القانونيّة التي تنظّم العلاقات الدوليّه) فحسب ، بل يهبط بمفهوم القانون الدولي في الإسلام إلى مستوى قوانين في السياسه الخارجيه لبلد ما .

ص: ٧٢

١- يرى بعض الكتّاب أنّ القانون الدولي الإسلامي - بما يحمله من معنى ، وهو دراسه القواعد والقوانين التي تحكم علاقات الأقطار الإسلاميّه - لا يستحقّ اسم : القانون الدولي العامّ ، بل يليق به اسم : القانون الدولي الخاصّ . ولهذا السبب فإنّهم اعتبروا القانون الدولي الإسلامي مقبولا - فحسب - على صعيد اختيار القضايا المتداوله في القانون الدولي المعاصر ، وشرح الآراء الإسلاميّه بشأن تلك القضايا (يرجع إلى كتاب « الإسلام والقانون الدولي » للدكتور ضيائي بيگدلي ، ص : ٢٠ ، ٢١ [فارسي]) . وهذا كلام ، مضافا إلى أنّه لم يستعمل اصطلاح القانون الدولي الخاصّ بمعناه المتداول هذا اليوم ، فإنّ أصحابه تجاهلوا الإسلام بوصفه مدرسه تخاطب جميع الشعوب ، وله قواعده الخاصّه لتنظيم علاقاتها .

صحيح أن أحد الجوانب في ضوء القانون الدولي في الإسلام هو دار الإسلام أو أحد الأقطار الإسلاميّة دائماً ، بيد أن هذا لا يعني أن قواعد القانون الدولي في الإسلام جاءت لتوضيح واجبات الحكومه الإسلاميّة وتحديد سياستها الخارجيّة فحسب .

إنّ النظرة الشموليّة للإسلام تهتمّ بالعلاقات الدوليّة بشكل عامّ ، وتخطب كافّة الحكومات من أجل نيل الأهداف الخاصّة ، نحو : السلم والأمن العادليين ، وإعداد الأرضيّة

للتوكؤ على المشتركات الإنسانيّة ، والرجوع إلى الفطره البشريّة الواحده . وتقدّم مبادئ وقوانين عادله فيما يخصّ العلاقات بين الشعوب .

ولمّا كانت الدوله الإسلاميّة أو دار الإسلام مسؤوله عن تحقيق أهداف النظام القانوني في الإسلام ، فإنّ لها دوراً تنفيذياً مؤثراً خلال ذلك . وينبغي أن تكون دائماً سبّاقه إلى تقديم هذا النظام القانوني وتطبيقه وتمسك بزمام الأمور .

من هذا المنطلق يمكن القول بأنّه متى كانت القواعد القانونيّة الخاصّة بالعلاقات الدوليّة في الإسلام تتّصل بدوله إسلاميّة ما أو بدار الإسلام ، فإنّها تتخذ طابع القواعد والمبادئ التي تحدّد السياسة الخارجيّة لتلك الدوله أو دار الإسلام ، وموقفها حيال العالم الخارجى وفي ميدان العلاقات الدوليّة . ومتى ما كانت تلك القواعد مرتبطه بالقضايا الدوليّة ؛ فإنّها تتخذ طابع القانون الدولي .

على سبيل المثال ، عندما تتخذ إحدى الدول ، مثل الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة

، من قوانين الإسلام أساساً لتنظيم علاقاتها العامّة ، وتتولّى مهمّة تطبيق النظام القانوني في الإسلام بوصفه فكراً رساليّاً ، فلا بدّ لها من تحكيم بعض المبادئ في سياستها الخارجيّة ، نحو : « سعاده الإنسان في المجتمع البشري برمته » و « الاستقلال والحرّيّة وحكومته الحقّ والعدل ، وهى من حقّ جميع أبناء العالم » ، و « إقرار العلاقات السلميّة المتبادلّه » (1) ، وستتخذ هذه المبادئ طابع القانون الداخلى ، وتكون جزءاً من قوانين هذه الدوله الإسلاميّة .

ولكن من جهة أخرى فإنّ هذه القوانين والقواعد العامّة ، بغضّ النظر عن تطبيق إحدى الدول لها في سياستها الخارجيّة ، عندما تناقش في مجال القضايا الدوليّة ، بصفه

ص: ٧٣

١- المادّه الرابعه والخمسون بعد المائه من دستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة .

، فإنها تعتبر قسماً من القانون الدولي في الإسلام ، لأنها تعكس الآراء القانونيه
لرساله الإسلاميه فيما يخص النظام الدولي وتركيته القانونيه .

في ضوء هذا التوضيح ، يمكننا أن نقف على الخطأ الذي ارتكبه البعض في تبيان المفهومين المتباينين : السياسه الخارجيه
للحكومہ الإسلاميه ، والقانون الدولي الإسلامى . وثلثت إلى أننا كيف نعتبر قواعد السياسه الخارجيه للدوله الإسلاميه ضمن
قواعد

القانون الدولي ، مع وجود التباين في مفهوم كل منهما ؟

أجاب أحد الكتاب عن السؤال المطروح حول وجود القانون الدولي في الإسلام ، وتعريفه ، وبين ذلك بصورة غير مباشره قائلاً
: إذا اعتبرنا فلسفه تأسيس العلم الخاص

بالقانون الدولي على أنها تغيير في علاقات الشعوب ، وصدّ لاعتداء الأقوياء والمقتدرين ، ومساواه وأخوه بين الناس ، فينبغي أن
نذعن بأن نبي الإسلام صلى الله عليه وآله كان الواضع الأول للبنات القانون الدولي (1) .

إن مشروع الأخلاق الدوليّه - بوصفها مجموعه قواعد تنظّم السلوك الإنساني ، وتكسب قوتها الملزمه في تطبيق معايير الخير
والشر من الاعتقاد الباطني للناس - اقترح

جديد طرحه الكاتب المدافع عن الإسلام في الغرب : مارسل بوزار (2) ، ودافع عنه بشده بديلاً عن القانون الدولي الذي أثبت
عجزه .

إنه يعتبر عالميه القانون الواقعيه رهنا لاستكمال الضمير العام فحسب ، ويحاول أن يقدم قواعد القانون الدولي في الإسلام على أ
نّها نوع من نظام الأخلاق الدوليّه

، وذلك من خلال إضافته المبدأ القائل بأن الضمير العام مؤشّر لنوع عن المعيار الذي يكمن في
الأخلاق .

ولما كان يرى أن اتساع التعميم التدريجي للضمير العام ممكن على أساس القيم العالميه ، فإنه يستنتج على أن من أراد - حقاً -
أن تتحقّق العدالة الدوليّه

، وينعم العالم الإنساني بالسلم والسعاده الحقيقيه ، فعليه أن يتعرّف على نظام الأخلاق الدوليّه في

الإسلام ، ويدرك مدى أهميه العالم الإسلامى ؛ ويجد في إقرار نظام دولي جديد على أساس

- ١- يرجع إلى كتاب: « الإسلام في العالم المعاصر » ص ٢٧٠ لمارسل بوازار .
- ٢- يرجع إلى كتاب: « حمايه البشريه في الإسلام » ص ١١ - ١٢ .

. ويتخلّى عن أفكاره السقيمة فى هذا المجال . تلك الأفكار التى كانت سائده فى غرب الأرض على الصعيد الاجتماعى والفكرى والحضارى منذ أربعة عشر قرنا وما زالت حتّى اليوم (١) .

إنّ الأخلاق والقانون متباينان من حيث الهدف ، والأساس ، وصفه الإلزام والضمانه التنفيذيه . فهدف الأخلاق : كمال الإنسان ، وهدف القانون : النظم المطلوب . وأساس

الأخلاق : الخير والشرّ ، وأساس القانون : العدالة . وتفتقد الأخلاق صفه الإلزام وضمانه التنفيذ بسبب توّكّرها على الضمير والوجدان ، بينما نجد القانون ، وبسبب طبيعته الاجتماعيه ، يمتلك صفه الإلزام وضمانه التنفيذ بواسطه الحكومه .

بالرغم من أنّ الفكر المادى قد فصل القواعد القانونيه عن الأخلاق ، لكننا نرى أنّ الجذور الأصلية لمعظم القواعد القانونيه هى الأخلاق . وأنّ استثمار الضمير العامّ للمجتمع فى المحافظه على النظم وتطبيق القانون يستدعى أن يسنّ المشرّع القواعد القانونيه على

أساس القواعد الأخلاقيه ، حتّى أنّ ما تعتبره الحكومه قانونا ، يعتبره الناس خيرا .

فى ضوء هذا التوضيح ، فإنّ طرح نظام الأخلاق الدوليه بديلاً عن قواعد القانون الدولى ، إمّا ناتج عن الشعور بفقدان الضمانه التنفيذيه وصفه الإلزام فى القانون الدولى ، وبشكل عامّ ، فقدان الخصائص الأربع للقاعده القانونيه فى نظام القانون الدولى المعاصر ، وإمّا ناتج عن أنّه بالرغم من جميع المحاولات المبذوله لتأمين الهدف ، والأساس ، وصفه الإلزام ، وضمانه التنفيذ فى القانون الدولى المعاصر ، فلا أمل بالحصول على النتائج المنشوده فى الظروف العالميه المعاصره والمقبله ، وبالنتيجه يتولّد اطمئنان أكثر بتطبيق الأخلاق .

تلاحظ اليوم توجهات طائشه نحو هذا التفكير . وثمه حقوقيون - ممّن يواكبون الأفكار الجديده ، وتأسيس المجتمع الدولى على أساس كيانات حديثه ومعايير متفوّقه من

القانون الدولى - يحاولون علاج المشاكل المستعصيه للقانون الدولى المعاصر ، والظفر بنظام متقن متوكّئ على الأخلاق .

هذه المحاولات الإنسانيه تستحقّ الثناء ، بيد أنّ تطبيقها على النظام الدولى فى

الإسلام لا- يمكن أن يكون مقبولاً.. وكما أنّ الإسلام يؤكّد - في النظام الداخلي - توطيد الأواصر الأساسيّه بين القانون والأخلاق ، وتخصيص حقل مستقلّ للقانون ، فكذلك يؤكّد في النظام الدوليّ في أوّل مرحله من مشروعه ذى المراحل الثلاث ضروره تطبيق سلسله من القواعد القانونيّة في علاقات الشعوب . وهذه القواعد تتمتع بجميع المواصفات

اللازمه من حيث الهدف ، والأساس ، وصفه التلازم ، وضمانه التنفيذ .

إنّ تأكيد الإسلام في نظامه القانوني أن يكون تطبيق القانون متوكّفا على الإيمان ومنطلقا من وحى العقيدته ، هو في الحقيقة لإكمال الضمانه التنفيذيّة لحقل القواعد القانونيّة ، ولا وجود لأيّ منافاه بينه وبين مواصفات القواعد القانونيّة ، ولا يستدعي الخلط بين

حقل القانون وحقل الأخلاق .

لا شكّ أنّ ميزه الإسلام في تلمّسه مصادر القانون الدوليّ في العقيدته والإيمان أكثر من

الطرق العمليّه ، هي من أبرز ميزات القانون الدوليّ في الإسلام بالموازنه مع القانون الدوليّ المعاصر .

ولو درسنا حجم التأثير الذي تتركه العقيدته والمظاهر المعنويّه في الممارسات الاجتماعيه (وهو أساس القانون الجديد) ، فإننا سنقف على أهميّه هذه الميزه أكثر .

بيد أنّ مفهوم هذه الميزه ، مع غايه الأهميّه التي عليها ، لا يعني أنّ النظام القانوني في الإسلام ، حتّى في بعده الدوليّ ، معرّض للنقاش والمؤاخذه ، أو أنّه يستدعي أن تكون الأخلاق الدوليّه في الإسلام بديلاً عن القانون الدوليّ الإسلامي .

إنّ علاقات الجوار بين الشعوب ، التي هي منشأ لسلسله من الظواهر السلميه أو العدائيه قد ألزمت تلك الشعوب برعايه واجبات ومسؤوليات خاصه دائما على أساس سلسله من القواعد العرفيه ؛ وقد تبلورت هذه القواعد العامه على تعاقب الأيام - وتعمقت أكثر ، حتّى اتخذت طابع القانون الدولي .

ويمكن العثور على المرحله المبكره لهذا الفرع القانوني بين الأقوام البدائيه أيضا . يقول

موتنسكيو : كان لجميع الشعوب في التاريخ - بما فيها قبائل الايروكوا (1) التي كانت تأكل أسراها - نوع من القانون الدولي .

فإذا كانت ضروره القانون والقواعد القانونيه أمرا لا مناص منه لتنظيم علاقات أفراد القبيله أو الشعب في منطقته أو أرض ما ، فهي أيضا ستكون حتميه في المجتمع البشري المؤلف من القبائل والشعوب .

كانت المجتمعات المنظمه في الماضي ، سواء في شكلها البدائي المتمثل بالقبيله أو في شكلها المتطور المتمثل بالشعب ، تشيد علاقاتها المتبادله دائما على أساس الاتفاقيات ، ومجموعه من القواعد الأخلاقيه والعرفيه ، وذلك للحد من الفوضى ، والمحافظة على المصالح المشتركه ، وصدّ الاعتداءات والهجمات ، وإقرار الأمن في مقابل الفتن والعمليات

١- ظهر بعد التتبع أنّهم من قبائل الهنود الحمر في أميركا كما أفاد ذلك أحد المّطلعين . Iroquois .

ولم يتغاض الإسلام ، بوصفه مدرسه شامله ونظاما قانونيا كاملاً ، عن تلك الضروره المذكوره ، لا سيما وأن التفكير الأساس للنظام القانوني في الإسلام تفكير عالمي يخاطب البشريه جميعها . ولم يقتصر على شعب دون آخر ، ولا على دوله دون أخرى ، ولم يضع في حسابه الاهتمام بعلاقات خاصه في الحياه الإنسانيه .

فالقانون الدولي في مثل هذا النظام مأخوذ بعين الاعتبار ، شاء المرء أم أبى ، ويتمتع بموقع متميز وقيمه رفيعه ، ويتسم بمواصفات معينه أيضا من منظور تاريخي .

ولقد تحدّث علماء القانون في الغرب عن تاريخ ظهور القانون الدولي في العالم المسيحي كثيرا ، وذهبوا إلى أن نشأته تمتد مع عمق التاريخ المدون للبشريه ، وذكروا أن تدوينه يعود إلى ما قبل أربعمائه سنه ، يعنون بذلك القرن السابع عشر ، لكنهم لم يهتموا اهتماما كافيا بمهد القانون الدولي وتدوينه في الإسلام .

ونحن في هذا البحث نجيب عن عدد من الأسئلة الآتيه ، بدقه :

١ - كيف ظهرت قواعد القانون الدولي في المجتمع السياسي الإسلامي ؟

٢ - متى قدّم الإسلام المقرّرات المتعلّقه بالقانون الدولي ؟ ومتى وضعها موضع التنفيذ ؟

٣ - كيف تمّ تدوين هذه المقرّرات والقواعد ؟ وكيف تمّ جمعها وتبويبها في قالب النصوص القانونيه ؟

لا شكّ أن الإجابة عن السؤال الأول تتضح من خلال الإجابة عن السؤال الثاني ؛ لأنّه منذ الوهله التي قدّم فيها الإسلام قوانينه الخاصه في حقل العلاقات الدوليّه ، ظهر المجتمع السياسي الأول في الإسلام على يد النبيّ الأكرم صلى الله عليه و آله فوضع تلك القوانين موضع التنفيذ .

ونظرا إلى أنّ المقرّرات القانونيه في الإسلام قد تبلورت تدريجا ، ووفقا للعلاقات والظروف المناسبه ، وأنّها كانت في البدايه مؤقّته ، ثمّ اتخذت طابع القواعد القانونيه

الدائميّه ، لذلك يمكن أن ندرك العلاقه المباشره بين السؤال الأول والثاني وجوابيهما .

وبعد أن تبلورت الحكومه والمجتمع السياسي للمسلمين في عصر النبيّ صلى الله عليه و آله ظهرت علاقات تلك الحكومه مع القبائل والحكومات الأخرى تدريجا ، فأعلنت منذ ذلك العصر

مقرّرات القانون الدوليّ من قبل الوحي ، وكان النبيّ صلى الله عليه وآله نفسه المبيّن لتلك المقرّرات الإسلاميّه والمطبّق الأوّل لها .

ويعود ظهور المقرّرات العامّه التي تحكّم العلاقات الدوليّه في الإسلام ، سواء في مرحله التشريع أم في مرحله التطبيق ، إلى القرآن والسّنّه النبويّه اللذين يتكفّلان ببيان وتوضيح المصدر الأصليّ للتشريع في الإسلام ، أي : الوحي .

ويستين هذا الموضوع تماما عندما نلتفت إلى المفهوم الصحيح للسّنّه ؛ فالسّنّه - وفقا لما يصطلح عليها فقهيّا - هي قول ، وفعل ، وتقدير النبيّ صلى الله عليه وآله أو الإمام المعصوم عليه السلام .

وفى ضوء هذا المبدأ ، فإنّ فعل النبيّ صلى الله عليه وآله الذي يعكس ظهور المقرّرات القانونيّة في حقل العمل الإسلاميّ ، يمثّل المرحلة الأولى لتقديم هذه القواعد القانونيّة في مجال التشريع أيضا .

والآن حيث اتّضحت العلاقة المباشرة بين السؤال الأوّل والثاني ، ينبغي الالتفات إلى أنّ العلاقة بين السؤال الثاني والثالث تماثل تلك العلاقة ، لأنّ تدوين المقرّرات العامّه التي تحكّم العلاقات الدوليّه في الإسلام قد تمّ على أساس الوحي متجليا في القرآن والسّنّه .

وسنوضح هذه النقطة أيضا في الفصل الذي يتحدّث عن مصادر القانون الدوليّ في الإسلام ، حيث إنّ تعميم السّنّه لتشمل تقرير المعصوم عليه السلام في الفقه الإسلاميّ يعني أنّ قسما من هذه المقرّرات لم يكن تأسيسيا ، ولم يضع الإسلام كيناته ، بل نجد النبيّ الكريم صلى الله عليه وآله قد قرّره وأيده فحسب ، وهذا دليل على وجود سلسله من القواعد العرفيّة بين المقرّرات القانونيّة في الإسلام .

من هذا المنطلق ، فإنّنا في دراستنا لظهور المقرّرات العامّه التي تحكّم العلاقات القائمّه

بين الشعوب في الإسلام ، نجد الاتّصال الموجود بين النظام القانوني في الإسلام والقانون

العرفي ، الذي يربط تاريخ نشأه المقرّرات القانونيّة في الإسلام بالتاريخ العرفي لهذه

المقرّرات .

مراحل تأسيس القانون الدوليّ في الإسلام وتدوينه

مرّت المقرّرات والقواعد الخاصّه بالقانون الدوليّ في الإسلام - فيما تمثّل قسما من

النظام القانوني العام ، كسائر الأقسام الفقهيّة - بعدّه مراحل لدى تأسيسها وتدوينها . وفيما

يلي أهمّ تلك المراحل :

١ - مرحلة الوحي الذي تلقّاه النبيّ صلى الله عليه وآله من الله تعالى ، وفي هذه المرحلة وُضع حجر الأساس للأحكام والقوانين الإسلاميّة .

٢ - مرحلة التبليغ الذي تحقّق من خلال الآيات القرآنيّة ، وأقوال النبيّ صلى الله عليه وآله وأفعاله وتقريراته .

٣ - مرحلة التدوين الذي أنجز بجمع القرآن والسنة .

٤ - مرحلة تفرّيع المبادئ المطروحة في الكتاب والسنة وتوسيعها وشرحها ، وهو ما قام به الأئمّة المعصومون عليهم السلام .

٥ - مرحلة تدوين أحاديث الأئمّة المعصومين عليهم السلام حيث جمعت من قبل المحدّثين في كتب باسم الأصول وغيرها من كتب الحديث المعتبره .

٦ - مرحلة تأسيس الاجتهاد ، واستنباط المقرّرات والأحكام والقواعد العامّة للفقّه على أساس الكتاب والسنة والشرح الذي أثار عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام ، وهو ما بدأ به أصحاب الأئمّة عليهم السلام وأنجزه الفقهاء من بعدهم .

٧ - مرحلة تدوين الفقّه (الاجتهاد والاستنباط) ، حيث قام الفقهاء الكبار بعرض مدوّن للأحكام الفقهيّة والقواعد القانونيّة في الإسلام بشكل مستدلّ ومتوكّئ على المصادر

الفقهيّة .

٨ - مرحلة تدوين طرق الاستنباط والقواعد والمقرّرات التي تحكم استنباط الأحكام الفقهيّة من الأدلّة ، حيث تمّ ذلك من خلال تأليف كتب علم أصول الفقّه

. فأصبح الاجتهاد منظّمًا ، وصار لعمليّات الاستنباط - وإن كانت مختلفه - عناصر متماثله وقوانين

عامّه واحده . ولذلك عرّفوا علم أصول الفقّه بأنّه العلم بالقواعد المشتركة واستنباط

الأحكام الإسلاميّة .

٩ - مرحلة فصل الأبواب الفقهيّة وتقسيم المسائل والقواعد الفقهيّة والقانونيّة في الإسلام . وقد أنجز ذلك خلال عدّه مراحل بأنماط متنوّعه . وقد ظهر بين ذلك الفقّه

السياسي في حقل العلاقات الدوليّة ، حيث تمّ طرحه تحت عنوان كتاب السّير أو كتاب

الجهاد ضمن أبواب الفقه أو بشكل مستقل .

١٠ - المرحلة الجديدة في تدوين القانون الدولي في الإسلام ، التي طرحت في القرن الأخير من قبل جمع من الحقوقيين المسلمين ، وقد نالت من اهتمام الحقوقيين الغربيين .

لا

شكّ أنّ شرح كلّ مرحلة من هذه المراحل يحتاج إلى بحوث طويلة قد تخرج أحياناً عن موضوع بحثنا (١).

ولمّا كنّا مضطّرين إلى مراعاة الإيجاز في هذا البحث (نظره تاريخيه على أساس القانون الدولي في الإسلام) ، لذلك نكتفي بتوضيح بعض المراحل المتقدّمة التي تتمنّع

بأهمّيه أكبر - فيما يتعلّق ببحثنا - ونترك الباقي للباحثين . وهذه المراحل هي :

أ - التأسيس والتشريع على شكل تبيان عملي للمقرّرات التي تحكم علاقات الشعوب في الحياه السياسيّه للنبيّ صلى الله عليه و آله .

ب - مرحلة تدوين الفقه بشكل عامّ ، وقسم الفقه السياسي بشكل خاصّ .

ج - المرحلة الجديدة في تدوين مقرّرات القانون الدوليّ في الإسلام .

والآن نقوم بشرح المراحل الثلاث بشكل يناسب هذا البحث الموجز .

نشأه القواعد الخاصه بالقانون الدوليّ في الإسلام

فتح النبيّ الأكرم صلى الله عليه و آله باب العلاقات الحرّه المتوكّنه على حفظ كيان الشعوب والبلدان ، وذلك من خلال وضع مبدأ التوكّؤ على القدر المتيسّر من نقاط الالتقاء

، ودعا تلك الشعوب والبلدان إلى قبول أساس القواعد المنبثقه عن ذلك القدر من نقاط الالتقاء ، والعمل في ضوئه .

ولقد وضع القرآن الكريم الأسس الخاصه بمرحلة التشريع في حقل المقرّرات التي تحكم علاقات الشعوب ، فقال عزّ من قائل : « قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ » (٢) . ونجد النبيّ صلى الله عليه و آله يطبق هذه الآيه مباشره في علاقاته الأولى التي

ص: ٨١

١- من أجل الاطلاع على هذه البحوث ، يراجع كتاب « مراحل الفقه » لمحمود شهابي [فارسي] وكتاب « تاريخ الفقه الجعفري

« لهاشم معروف الحسنى ، ومقالتين نشرتا فى مجلّه « كيهان انديشه » تحت عنوان « فى رحاب مراحل الفقه » و « مدارس الفقه »
[باللغه الفارسىّه] .
٢- آل عمران : ٦٤ .

أقامها مع عدد من رؤساء الدول آنذاك (١).

ثمّ شرح وإيضاح المبادئ والقواعد العامّة لقانون المقرّرات الدوليّة من خلال نشاطات النّبىّ صلى الله عليه وآله المتمثّله بالمكاتبات والمفاوضات والمعاهدات المتعدّده (٢). وتكفّلت الآيات القرآنيّة - فى كلّ حقل - بتبيان خطط العمل والضوابط العامّة بشكل عامّ أوّلاً ، ثمّ وُضعت موضع التنفيذ من خلال السنّه النبويّه الشريفه (قول ، وفعل ، وتقرير النّبىّ صلى الله عليه وآله) .

ولا- فرق بين الآيات القرآنيّه والسنّه النبويّه فى نشأه وتأسيس الأحكام الإلهيّه والقواعد القانونيّه فى الإسلام ، فكلاهما بمثابة عنصرين متلازمين يعتبران أساساً للتشريع فى الإسلام .

وقد أكّد القرآن على هذا التلازم والدور الموّحد ، وبيّن ذلك بصوره واضحه ودقيقه تماما ، فقال : « وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ » (٣) .

ودفعاً لكلّ لون من ألوان الازدواجيّه المحتمله ، فقد أمر المسلمين بصراحه أن يأخذوا بما آتاهم الرسول وينتهوا عمّا نهاهم عنه ، فقال : « وَ مَا آتَيْكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَاصْنُوهَا » (٤) .

وبالرغم من أنّ بعض المبادئ العامّه فى حقل القضايا المرتبطه بعلاقات الشعوب قد تمّ إيضاحها من قبل القرآن والسنّه النبويّه فى مكّه - مثل مبدأ التقيّه أمام الأعداء الأقوياء - بيد أنّ القسم الأعظم من القواعد القانونيّه فى هذا المجال قد وضع فى المدينه . ويطلقون على عصر تأسيس الأحكام : عصر التشريع الذى انتهى بوفاه النّبىّ صلى الله عليه وآله .

تدوين الفقه

جاء الفقه فى اللغه بمعنى الفهم والعلم مع التأمل والتفكير . وورد أيضا بمعنى الفتح والشقّ . وفسّره البعض ، كالراغب الأصفهانيّ فى مفرداته ، بأنّه نوع من العلم المقرون

ص: ٨٢

١- يراجع فى هذا الموضوع كتاب « مكاتيب الرسول » لأحمد ميانجى ، ص ٩١ .

٢- يرجع إلى « الوثائق السياسيّه » للبروفسور حمد الله .

٣- النجم : ٣ - ٥ .

٤- الحشر : ٧ .

بالاستدلال . قال الراغب : (هو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد) .

وجاء في المصطلح القرآني ، المتوَكِّئ على المعنى اللغوي غالباً ، بمعنى العلم المتوَكِّئ على التحرّي والتفكير ، والتدقيق ، والوعي ، واجتياز عقبه الظواهر والأشياء المحسوسة ، والتركيز على عمق الأشياء .

وبالرغم من أنّ الفقه كان في العصور الإسلاميّة الأولى يراد به - بالمعنى المطلق والواسع - العلم الناتج عن التفكير ، والتحرّي ، والتدقيق في جميع القضايا الإنسانيّة

والإسلاميّة ، بيد أنّه أُطلق - تدريجاً - على مفهوم اصطلاحى خاصّ ، وهو العلم الحاصل

عن طريق استنباط الأحكام والقوانين الإسلاميّة بشكل مستدلّ ومتوَكِّئ على المصادر الإسلاميّة .

يتّضح من خلال ذلك الكلام أنّ مثل هذا المفهوم الاصطلاحى الشائع للفقه المتداول حتّى عصرنا الحاضر يختلف اختلافاً مبدئياً عن العلم بالأحكام والقوانين الإسلاميّة الخاصّة بالحاجات الفرديّة والاجتماعيّة للإنسان في كلّ عصر . وهذا يعنى العلم بالمعنى

المطلق . أمّا المعنى المتقدّم ، فالفقه - فى ضوئه - هو العلم بالاستدلال واستنباط الأحكام الإلهيّة ، وهو أوسع من أن يحده زمان ومكان ، ولا ينظر إلى الاختلافات والفروق

الموجودة ، وكذلك الظروف والمتطلّبات الخاصّة .

بدأ الفقه بهذا المعنى بين أهل السنّة منذ عصر ما بعد التابعين ، وبين الشيعة منذ عصر الغيبة الكبرى . وأُطلق عنوان الفقيه على الشخص القادر على تقديم الأحكام الإلهيّة عن طريق الاستنباط من الأدلّة الفقهيّة .

أصبحت عملية الاستنباط أكثر صعوبة وتعقيداً من جرّاء الابتعاد عن عصر التأسيس (عصر النبيّ صلى الله عليه وآله) وعصر الشرح والتوضيح ، وهو عصر الأئمّة المعصومين عليهم السلام ، واتّسع نطاق الفقه والتفريع والاستدلال بعد بروز الاختلافات والآراء المتنوّعة والمذاهب الفقهيّة من جهة ، وازدياد الأحداث والوقائع المهمّة المفاجئة من جهة أخرى . ووضع الفقهاء أصولاً وقوانين عامّة موخّده لتبيان الركائز الأساسيّة للاستنباط

الفقهى ، أطلقوا عليها اسم : أصول الفقه . وظهر علم الحديث لجمع المستندات الموجودة

من السنّة وتبويبها وتيسير الحصول عليها . وتمخّضت دراسته أنواع الحديث وتحليلها عن

بروز علم الدرايه . وأفضى التحرى فى أحوال رواه الحديث إلى ظهور علم الرجال .

ومنذ ذلك الحين ، اتسعت دائره الفقه سريعاً ، وتبلور التويب والتحقيق بشكل عميق وشامل .

وقد احتاج أتباع الخلفاء الراشدين المعروفون بأهل السنّه - بسبب إقصائهم العتره الطاهره - إلى الفقه قبل أتباع أهل البيت عليهم السلام المعروفون بالشيعه ، لأنّ المصدر الوحيد فى استنباط الأحكام - حسب رأيهم - هو القرآن وأحاديث النّبى صلى الله عليه وآله وإجماع الصحابه ، ولذلك فتحوا باب الاجتهاد والاستنباط منذ الأيام الأولى التى تلت وفاه النّبى صلى الله عليه وآله .

يعتقد أهل السنّه أنّ تدوين الفقه كان فى عصر التابعين (١) . وذكروا أنّ سبب ذلك هو منع الخليفه الثانى من تدوين الحديث . ولما كان هذا المنع باعثاً على ضياع معظم الأحاديث ، وشيوع الأحاديث الموضوعه ، لذلك بدأ تدوين الحديث أولاً ، ثمّ تلاه

تدوين الفقه ، وذلك منذ القرن الثانى للهجره ، بيد أنّ الصحابه لو لم يمنعوا تدوين الحديث ، وكانوا قد اهتموا به منذ البدايه كما اهتموا بجمع القرآن وتدوينه والمحافظة عليه

، لوصلت الأجيال اللاحقه أحاديث متواتره وصحيحه غير محرّفه ، وتيسر العمل فى ميدان الفقه (٢) .

كان الاجتهاد فى عصر الصحابه يجرى بهذه الصوره ، وهى أنّ الصحابه كانوا يرجعون إلى القرآن فى البدايه ، وإذا لم يعثروا على مرادهم فيه ، كانوا يرجعون إلى

الحديث ، وإذا لم يجدوا فيه شيئاً لحلّ مشكلتهم ، فإنّ الخليفه يدعو الصحابه إلى عقد اجتماع لذلك الغرض ، فيصدر أمره فى ضوء ما أجمعوا عليه (٣) .

امترج الاجتهاد مع الرأى فى عصر التابعين ؛ لأنّهم كانوا يلجأون إلى الرأى عند عدم وجود الآيه المناسبه والحديث الملائم بين محفوظاتهم (٤) .

وبالرغم من أنّ تدوين الفقه قد بدأ منذ النصف الثانى للقرن الثانى الهجرى بعد تدوين

ص: ٨٤

١- يعتقد الشيعه وبعض علماء السنّه كالدكتور محمّد يوسف فى كتاب « تاريخ الفقه الإسلامى » ، ص ١٨٤ أنّ أول تدوين للفقه قد تمّ من قبل الإمام على عليه السلام وكان يحمل اسم « الصحيفه » . يُرجع إلى كتاب « أضواء على السنّه المحمّديه » ، محمود أبو ريّه ، ص ٩٤ .

٢- يرجع إلى « أضواء على السنّه المحمّديه » للأستاذ أبو ريّه ، ص ٥٣ لكسب مزيد من الاطلاع .

٣- « أعلام الموقعين » ١ : ٧٠ ؛ و « المدخل للتشريع الإسلامى » ص ١٧٦ .

٤- « المدخل للتشريع الإسلامى » ص ١٤١ .

، إلا- أنّ أشخاصا مثل مكحول المتوفى سنة ١١٦هـ ، وابن جريج المتوفى سنة ١٥٠هـ قد اهتموا بتدوين قسم من أبواب الفقه . وأقدم كتاب فقهي لأهل السنّه هو كتاب « الموطأ » لمالك بن أنس المتوفى سنة ١٧٩هـ ، وهو اليوم قريب المنال ، ويعدّ مرجعا لفقهاء السنّه .

أمّا فى الوسط الشيعى ، فقد كان الاجتهاد متداولاً بين أصحاب أئمه أهل البيت عليهم السلام حتّى أنّ الأئمه أنفسهم كانوا يدعون أصحابهم إلى الاجتهاد ، وأحيانا كانوا يُرجعونهم إلى استنباطهم بدل أن يسألوا الإمام نفسه . كما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال لأبان بن تغلب : يا أبان تعلّم هذا وأشباهه من كتاب الله (١) . بيد أنّ تدوين الفقه بالمفهوم الاصطلاحى بين الشيعة (٢) تمّ فى القرن الثالث (٣) من قبل الحسن بن على النعمانى المعروف بابن أبى عقيل متزامنا مع أوّل كتاب من كتب الشيعة الأربعة (وهو الكافى للكلينى) .

يعتبر كتاب « المستمسك بحبل آل الرسول » فى الفقه لابن أبى عقيل أوّل فقه مدوّن معروف للشيعة . وكذلك كتاب « تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة » ، وكتاب « الأحمديّ للفقه المحمديّ » ، وكتاب « النصره لأحكام العتره » لمحمّد بن الجنيد المعروف بالأسكافى ، وكان معاصرا لابن أبى عقيل ، فإنّ هذه الكتب تُعتبر من أقدم النصوص الفقهيّه فى القرن

الثالث (٤) . ويرى البعض أنّ كتاب « المجموع » لزيد بن على بن الحسين المستشهد سنة ١٢١هـ أوّل مؤلّف للشيعة فى الفقه .

تدوين الفقه السياسى

جاءت المسائل المتعلقة بالفقه السياسى والعلاقات الدوليه فى ثنايا المباحث الفقهيّه

ص: ٨٥

١- « وسائل الشيعة » ١ : ٣٢٧ .

٢- إنّ بعض الكتاب الباحثين من أهل السنّه مثل الأستاذ مصطفى عبد الرزاق فى كتابه « تمهيد لتاريخ الفسلفه الإسلاميه » ، والدكتور نيهان فى كتابه « المدخل للتشريع الإسلامى » عدّوا الشيعة متقدّمين على السنّه فى تدوين الفقه وذلك بسبب اهتمامهم الأكثر بتدوين علوم أهل البيت . وأثرت فى هذا المجال كتب تشتمل على فتاوى الأئمه عليهم السلام مثل : كتاب السنن لأبى رافع (من أصحاب على عليه السلام) ، وكتاب الخطبه لأبى ذرّ الغفارى ، وكتاب محمّد بن قيس البجليّ ، وكتاب الجامع فى الفقه لثابت بن هرمز (من أصحاب السجّاد عليه السلام) ، وكتاب « جامع أبواب الفقه » لعلى بن حمزه (من أصحاب الصادق عليه السلام) .

٣- « تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام » للسيد حسن الصدر ، ص ٣٠٣ .

٤- نفسه ص ٣٠٤ .

الأخرى في كتب الفقه المدوّنه ، بيد أنّ هذا القسم من الفقه قد تمّ تبويبه وتنقيحه في وقت اتّسعت فيه دائره الفقه وتشعبت موضوعاته أكثر .

وكان أول فقيه دوّن مباحث الفقه السياسي بين فقهاء السنّه هو أبو يوسف (١١٣هـ - ١٨٢هـ) الذي ألّف كتاب الخراج وكتاب الردّ على الأوزاعي . وقد دوّن كتابه

الثاني للردّ على الأوزاعي الذي اعترض على آراء أبي حنيفة في الحقل الخاصّ بأحكام السير والجهاد .

ودوّن محمّد بن الحسن الشيباني المولود سنة ١٣٢هـ ، وهو من تلامذه أبي حنيفة ، المسائل المتعلّقه بالجهاد والمقرّرات الدوليه بشكل منظّم ومفصّل من خلال تأليف كتابي

السير الصغير ، والسير الكبير .

وأما بين أتباع أهل البيت عليهم السلام فإنّ سلمان الفارسي المتوفّي في النصف الأول من القرن الأول الهجري يعدّ أول مؤلّف في ميدان القضايا الدوليه في الإسلام ، حيث ذكر العلاقه

الثقافيه والسياسيه بين النبي صلى الله عليه وآله وامبراطور الروم من خلال تأليف كتاب حديث الجاثليق الرومي (١) . ويمكن أن نعدّ جزءا من كتاب المجموع لزيد الشهيد هو الكتاب الثاني في الفقه السياسي .

ويعتبر محمّد بن إسحاق المتوفّي سنة ١٥١هـ أقدم مؤلّف في حقل السير السياسي للنبي صلى الله عليه وآله حيث كانت تسمّى علم المغازي والسير . وذكره صاحب كتاب كشف الظنون وأطلق عليه لقب الإمام بوصفه أول مؤلّف في علم السير ورئيس المؤلّفين في ميدان المغازي (٢) .

وفي عصر ازدهار الفقه الإمامي الذي بلغ ذروته أيام الشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠هـ) ، إذ ألّف الناس فروعا جديده وأساليب عميقه في الاستدلال الفقهي ، فإنّ تأليف

الكتابين القيمين : الخلاف والمبسوط من قبل الشيخ الطوسي قد أحدث تطوّرا في الفقه

السياسي والقضايا المتعلّقه بالفقه الدولي في الإسلام .

فقد طرح الشيخ قضايا الفقه الدولي في كتاب الخلاف تحت عنوان كتاب السير (٣) ،

ص: ٨٤

١- « تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام » ص ٢٨٠ .

٢- نفسه ص ٢٣٢ .

وكتاب الجزية (١) بأسلوب مقارن على شكل موازنه بين الآراء الفقهيّة ، وفي قسم الجهاد وسيره الإمام من كتاب المبسوط تعرّض الشيخ إلى المسائل المهمّة المتعلّقه بقانون الحرب ، وتقسيم الشعوب ، والمعاهدات الدوليّه ، وقانون الأسرى ، والمواظيّة ، وغنائم الحرب ، وأنواع الموائيق ، والآثار المترتبه على نقض المعاهده والتحكيم بشكل منطقي ومستدلّ (٢) .

ولو أبدلنا التاريخ الهجري بالتاريخ الميلادي فإنّ تأسيس القانون الدوليّ في الإسلام يعود إلى القرن السادس الميلادي ، وأنّ تدوين كتاب فقهي في هذا المجال يرجع إلى القرن

السابع ، وأنّ العصر الذهبي للقانون الدوليّ هو القرن التاسع .

إنّ على بعض علماء القانون من - أمثال ابنهام (أستاذ القانون الدوليّ في كمبرج) الذي يرى بأنّ القانون الدوليّ وليد الحضاره المسيحيّه ، أو جورج سل (أستاذ آخر في القانون الدوليّ) الذي يحمل نفس الرؤيه - أن يعودوا إلى التاريخ العلمي والقانوني للقرن السادس حتّى القرن التاسع الميلادي ، ويوازنوا بين الظلمات التي كانت تخيم على أجواء

المسيحيّه ، والنور الذي كانت تتألّق به الحضاره الإسلاميّه لكي يدركوا الحقيقه كما هي عليه .

المرحله الجديده في تدوين القانون الدوليّ في الإسلام

مع فتح باب الاستشراق ومعرفه الإسلام من قبل المؤرّخين وعلماء الاجتماع ، والمختصّين بالقانون ، والفلاسفه الغربيين ، واكتشاف أشياء جديده في الإسلام ، اشتهر اسم الشيبانيّ وكتابه السير الكبير على ألسنه الناس . وكانت أوّل طبعه لترجمته مع شرح السرخسيّ المتوفّي سنة ٤٨٣هـ في سنة ١٨٢٥م . وأطلق عليه عالم القانون الغربي جوزيف همرفون لقب : غروتيوس الإسلام .

وشاع اسم الشيبانيّ والقانون الدوليّ في الإسلام بين علماء القانون الغربيين أكثر بعد طبع الأجزاء الأربعة من شرح السرخسيّ على كتاب السير الكبير سنة ١٣٣٥هـ في

حيدر آباد . وتأسست جمعيه الشيبانيّ للقانون الدوليّ سنة ١٩٥٥م .

ص: ٨٧

١- « كتاب الخلاف » ٣ : ٢٣٧ - ٢٤١ .

٢- « المبسوط في فقه الإماميه » ٢ : ٢ - ٧٤ .

يرى الدكتور صلاح الدين المنجد في مقدمته على شرح كتاب السير الكبير أن تأسيس الجمعيه المناصره للقانون الدولى فى ألمانيا أوائل القرن التاسع عشر الميلادى دليل على تعظيم علماء القانون الدولى ، واعتبر انتخاب الدكتور عبد الحميد بدوى رئيسا لهذه

الجمعيه دلالة على الهدف الأصيلى للجمعيه فى تعريف شخصيه الشيبانى والقانون الدولى فى الإسلام (١).

وهكذا فإن معرفه القانون الدولى فى الإسلام من جديد قد نالت من اهتمام علماء القانون الغربيين . وقدّم أشخاص مثل : آدموند ربات دراسات تحت عنوان « نظريّه حول

القانون الدولى فى الإسلام » (٢).

وانبرى إلى دراسه الفقه الدولى من الشرق بعض علماء القانون نحو : البروفسور حمد الله مؤلف كتاب « سلوكك الحكومه الإسلاميه » ، والدكتور مجيد خدورى صاحب كتاب « السلم والحرب فى القانون الإسلامى » ، والأستاذ أحمد رشيد مؤلف كتاب « الإسلام والقانون الدولى العام » حيث ألفوا كتبهم على أساس المصادر الغربيه وبعض المصادر الإسلاميه .

وألف رجال الأزهر وعلماء العرب كتبا فى هذا المجال منها : « الشرع الدولى فى الإسلام » لنجيب الأرمنازى ، و « مبادئ القانون الدولى العام فى الإسلام » لمحمد عبد الله دراز ، و « العلاقات الدوليه العامه فى الإسلام » لإبراهيم عبد الحميد ، و « التعايش الدينى فى الإسلام » لموسى العرب ، و « العلاقه الدوليه فى الحروب الإسلاميه » لعلى قراعه ، و « الإسلام والعلاقات الدوليه » للشيوخ محمود شلتوت ، و « آثار الحرب فى الإسلام » للدكتور وهبه الزصيلى ، و « نظم الحرب فى الإسلام » لجمال عياد . وقد أضفى هؤلاء بمؤلفاتهم تنميحا أكثر على الفقه الدولى .

وقد صدر باللغه الفارسيه عدد من الكتب فى حقل القانون الدولى فى الإسلام ، مضافا إلى ترجمه بعض الكتب المذكوره آنفا إلى اللغه الفارسيه . ونذكر فيما يلى بعضها إتماما للبحث :

ص : ٨٨

١- مقدمه « شرح السير الكبير » ١ : ١٤ .

٢- مجله « القانون الدولى » (مصريه) ، ج ٦ ، ص ١ ، سنه ١٩٥٠ م .

« القانون الدولي الإسلامي » سنة ١٩٦٥م ، و « الإسلام والقانون الدولي » سنة ١٩٦٧م ، و « قانون الأقليات من منظور الفقه الإسلامي » سنة ١٩٧٣م ، و « محل الإقامة

وآثاره القانونيه » سنة ١٩٧٧م ، وهذه الكتب الأربعة من تأليف جلال الدين الفارسي . وللدكتور خليليان كتابان هما : « القانون الدولي الإسلامي » سنة ١٩٨٣م ، و « الوطن

والأرض وآثارهما القانونيه » سنة ١٩٨٥م . وللدكتور ضيائي بيگدلي كتاب « الإسلام والقانون الدولي » .

وعندما نلقى نظره خاطفه على تطورات المرحلة الجديده في تدوين القانون الدولي في الإسلام ، فإننا ندرك هذه الحقيقه المره ، وهي : أن مثل هذا الموضوع الحساس والقيّم

والعميق في الفقه السياسي لم يطو طريقه بشكل صحيح وعميق على صعيد اللغه الفارسيه

. ويمكن أن يدلّ هذا الفراغ على فقرنا العلمي في حقل أهمّ القضايا الخاصه بمجتمعنا الإسلامي المعاصر ، إلى الحدّ الذي نجد في أحد كتب القانون الدولي العامّ ، أن القانون الدولي في الإسلام صُنّف في عداد القوانين التي كانت سائده في القرون الوسطى ، وقد لُخص في ثلاث صفحات (١).

ص : ٨٩

١- راجع كتاب « القانون الدولي العامّ » للدكتور ضيائي بيگدلي [فارسي] ص ٤٥ - ٤٨ . فقد تدارك الكاتب هذا النقص من خلال كتابه : « الإسلام والقانون الدولي » [فارسي] .

إشاره

يعتبر القانون الدولي في الإسلام قسما من الفقه السياسي ، والفقه السياسي نفسه جزء من الفقه الإسلامي . وثمة مصادر معيّنه لاستنباط القواعد القانونية وأحكام الفقه ، يصحّ أن نطلق على جميع أجزائها اسم (الفقه والنظام القانوني في الإسلام) .

إنّ مصادر القانون الدولي في الإسلام أيضا هي التي تستنبط منها القواعد الفقهية للأقسام القانونية والفقهية الأخرى . وقد قدّمنا في المبحث الماضي بعض التوضيح بشأن

معنى الفقه والاجتهاد والاستنباط والأدلة الفقهية . وظهر لنا أنّ قواعد القانون الدولي في الإسلام كسائر المسائل المتعلقة بالفقه السياسي والنظام القانوني تؤخذ من المصدرين

الرئيسيين التاليين :

١ - القرآن الكريم

وهو الذي أوحى إلى النبي صلى الله عليه وآله على امتداد ثلاث وعشرين سنة . وكان النبي صلى الله عليه وآله الهيقوم بتبليغه . وأمر بتنظيمه وترتيبه وجمعه . وقد تمّ تدوينه في عصر النبي صلى الله عليه وآله (١) ولم يأل المسلمون جهدا في المحافظة عليه . كان خطاب القرآن عاميا ولم يقتصر على المسلمين فحسب ؛ وآيات الأحكام فيه كسائر الآيات تتحدّث إلى الناس جميعهم ، وتعرض أحكام الله على المجتمع البشري ،

ص : ٩٠

١- من أجل كسب مزيد من الاطلاع في هذا المجال ، ينظر : « القرآن في الإسلام » للعلامة الطباطبائي ، ص ١١١ ؛ و « الميزان » ١٢ : ١٠٦ ؛ و « البيان في تفسير القرآن » ص ٢٥٥ ؛ و « الإتيان في علوم القرآن » للسيوطي ١ : ٥٨ ؛ و « الدر المنثور » ٤ : ١٨٧ .

وتطرح خلال ذلك أصولاً وقواعد تتعلق بالمجتمع الدوليّ والعلاقات المتبادله بين الشعوب

، وتعتبر مهيمنه على العلاقات الدوليه نتيجه لإلزاميه الأحكام الإلهيه .

إنّ القرآن ليس لغه فرد أو شعب خاصّ ، بل هو لغه الوحي الإلهي . وعندما يتحدّث عن علاقات الشعوب ، فإنّه يخاطب جميع الشعوب والبلدان مسلمه كانت أو غير مسلمه

ولم تُحدّد الآيات التي تتحدّث عن العلاقات الدوليه والمجتمع العالمي على نحو الدقه

، بيد أنّ ما يربو على ثلاثمائه وخمسين آيه يمكن التعويل عليها في تبيان هذه الأمور .

هذه الآيات التي تبيّن المبادئ العامه والقواعد والأصول الأساسيه للقضايا القانونيه والسياسيه الخاصه بالعلاقات الدوليه والمجتمع العالمي تماثل الآيات الخاصه بالأقسام

القانونيه الأخرى في حاجتها إلى الدراسه والتبويب والتفريع والإمعان الكثير ، وهذا ما لم يحقّقه الفقهاء لحدّ الآن بالشكل الذي نراه في قسم القانون المدنيّ مثلاً .

وأحيانا يكون شمول الآيات بشكل يستوعب فيه المسائل المتعلّقه بالقانون الداخلي والخارجي في آن واحد ، وهذا لا يعود إلى الاندماج الموجود بين مسائل ذينك القسمين القانونيين في التشريع الإسلامي ، لأنّه قد تمّ فرز وتبويب المباحث القانونيه في الفقه بدقه ، ولكن لما كانت المجموعه القانونيه في الإسلام صادره عن الوحي ، فإنّ نوعاً من التماسك

والنظم والانسجام يحكم جميع أجزائها ، ممّا يفضي إلى استنباط عدد من القواعد القانونيه

المتعلّقه بالأقسام والفروع القانونيه المتنوّعه من مبدأ واحد . نحو مبدأ لزوم الوفاء بالعهد واحترام الالتزامات الذي ينظر إليه بوصفه مبدأ سائداً لا يقبل الخرق والنقض ، سواء في قانون التجاره ، أو في القانون المدني ، أو في القانون الأساسى ، وأخيراً في القانون الدوليّ في الإسلام .

٢ - السنّه

وفقاً لاصطلاح فقهاء الشيعه ، فإنّ السنّه عباره عن قول المعصوم وفعله وتقريره الذي بلغنا عنه بطريق قطعى (متواتر) أو ظنّي معتبر (خبر الواحد) .

والمعصوم هنا يشمل النبيّ صلى الله عليه وآله وعترته الطاهره عليهم السلام ، ويعتقد الشيعه بأنّه كما تنطق سنّه النبيّ صلى الله عليه وآله عن الوحي ، وأنّ العمل بها إلزامى حسب أوامر القرآن (١) ، فكذاك سنّه الأئمّه

١- بناءً على الآيات الواردة ، من قبيل : « وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ » وآيات أُخرى ذكرناها فيما تقدّم .

المعصومين عليهم السلام حيث ثبتت حججيتها بالنسبة لأحكام الوحي عن طريق القرآن وسنة النبي صلى الله عليه وآله (١).

أمّا فقهاء السنة فيرون بأنّ السنّة هي فقط قول النبي صلى الله عليه وآله وفعله وتقريره ، وأنّها مصدر استنباط الأحكام الإلهية ، هذا مع أنّهم - عملياً - يرجعون في بعض المواطن إلى قول الصحابة ، وفعلهم ، وتقريرهم .

ولا منافاه - من وجهه نظر الشيعة - بين حججيه قول ، وفعل ، وتقرير الأئمة المعصومين عليهم السلام وبين انتهاء عصر الوحي بعد وفاه النبي صلى الله عليه وآله ، لأنّ قول الأئمة ، وفعلهم ، وتقريرهم يمثل مضمون الوحي النازل على النبي صلى الله عليه وآله ، وأنهم ، في الحقيقة ، منصوبون من قبل الله لبيان أحكام الدين كما أوحيت إلى النبي صلى الله عليه وآله .

وثمّة موضوعات من السنّة ، ممّا يدور حول القانون الدوليّ ، تشمل قسماً يؤبه له من أحاديث النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام وسيرتهم السياسيّة . وقد تمّ تدوين قسم منها وتبويبه تحت عناوين متعدّدة ، مثل : السّير ، والمغازي ، والمواثيق ، والمكاتيب . بيد أنّ الأقسام الأخرى ما زالت موزّعة بين ثنايا كتب الأحاديث والسير .

المصادر الأخرى للقانون الدوليّ في الإسلام

إشارة

ثمّة مصادر فرعيّة أخرى يرجع إليها أيضاً في النظام القانوني في الإسلام ، إلى جانب المصدرين الأصليين (الكتاب والسنّة) . وهذه المصادر ترجع في الحقيقة إلى ذينك المصدرين .

إنّ الإجماع ، والعقل ، والعرف وقوانين الحكومه في ضوء ما يراه فقهاء الشيعة ، وكذلك الإجماع ، والقياس ، والاستحسان ، والمصالح المرسله في ضوء ما يراه فقهاء السنّة ، تضاف إلى الكتاب والسنّة بوصفها أدلّه فقهية . وهذا يعني أنّ الفقيه يستطيع أن يستنبط الأحكام الإلهية من هذه المصادر عند تعرّس الرجوع إلى الكتاب والسنّة (٢) .

ص: ٩٢

١- بناءً على بعض الآيات الواردة ، مثل قوله تعالى : « أَطِيعُوا اللَّهَ - وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ » ولما كان الأمر بالإطاعة مطلقاً ، فإنّه يستدعي عصمه أولى الأمر . وكذلك بسبب بعض الأحاديث من قبيل : حديث الثقلين وحديث المنزله .

٢- يلاحظ في بعض المواطن طبعاً أنّ أهل السنّة يرون الرجوع إلى القياس والرأى حتّى في المواضع التي فيها نصّ من الكتاب والسنّة ، كما نجد ذلك في الاجتهاد الذي جوزه بعض السلاطين في المواضع التي فيها نصّ صريح . ولكنّ الشيعة يرون عدم جواز الاجتهاد والرجوع إلى الأدلّه الأخرى أبداً في المسائل المنصوص عليها .

إنَّ الإجماع سواء بمعنى اتفاق جميع الأئمة أو اتفاق أهل الرأي فيها (كما عند معظم السنّه) ، أو بمعنى اتفاق الفقهاء الكاشف عن رأى المعصوم (كما عند الشيعة) هو كالخبر المتواتر ، وخبر الواحد ، وسيله للكشف عن السنّه .

لأنَّ حجّيه الإجماع إمّا تعود إلى حديث النّبىّ صلى الله عليه وآله القائل : « لا تجتمع أُمَّتى على الخطأ » (١) (كما يعتقد السنّه بذلك)

، أو أنّ الإجماع هو الكشف عن رأى المعصوم (كما يرى الشيعة ذلك) . وهو - فى كلا- الحالتين - ضرب من الأسلوب للكشف عن السنّه والعمل بها .

٢ - العقل

يرى فقهاء الشيعة أنّ العقل هو أحد الأدلّه الأربعة فى الفقه ، بيد أنّهم يقصرون استعماله فى المواضع التى ليس فيها نصّ من الكتاب والسنّه . وبين هؤلاء الفقهاء

طائفة تنكر دور العقل ، وهم الأخباريون الذين يعتقدون بأنّ جميع الأحكام والقوانين التى تحتاجها البشريّه موجوده فى الكتاب والسنّه ، ولا وجود لما لا نصّ فيه .

ويعتقد معظم فقهاء الشيعة (الأصوليون) أنّ الشرع تحدّث مع الإنسان بلغه العقل . وأنّ العقل والوحى مصباحان متألّقان منّ الله بهما على الإنسان . فالشرع يؤيد ما يدركه العقل ويتولّى إرشاده ، وما عجز العقل عن إدراكه ، فالشرع يتولّى توجيهه .

ولمّا كانت جميع الأحكام الإلهيه متوكّنه على المصالح والمفاسد الحقيقيه ، ومرتكزه على أساس النظره الواقعيّه ومصالحه الإنسان ، فالنظام القانونى فى الإسلام متوكّئ على

الحقّ والعدل ، وبالنتيجه فهو نظام عقلاى . وهذا يعنى أنّه متى اختار العقل طريقا فى المعرفه التامه لهذه الواقعيّات والحقائق والمصالح والمفاسد ، فهو يختار نفس الطريق الذى أقرّه الشارع . لذلك لو وجد نصّ فى المواضع التى يمكن فيها اكتشاف قاعده قانونيه بمقتضى

الدليل العقلى القاطع ، فإنّ أوامر الشرع تتخذ طابعا إرشاديا بالنسبه إليها ، وتخرج عن طابعها المولوى . ويطلق على هذه المواضع فى أصول الفقه : المستقلّات العقليه

. والعقل فى هذه الحاله يكتشف حكم الشرع فى الحقيقه . والفقيه يصل إلى مضمون الوحى عن طريق

١- « لا تجتمع أُمَّتِي على الخطأ » و « إِنَّ أُمَّتِي لَا تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلَالَةٍ » ، « سنن ابن ماجه » ، باب الفتن ، ٨ .

، إلا أن هذا لا يعني أن العقل ذاته مصدر الكشف القانوني ، لأن المصدر الأصلي هو الوحي ، فهو يعني أن العقل يستطيع أن يجد طريقاً إلى معرفه الوحي .

ليس المقصود هنا أصالة العقل والرأى واتباع الشرع للعقل ، بل المقصود هو أن مضمون اعتبار العقل (الحجية) في المستقلات العقلية يعني انسجام العقل مع الشرع .

ويمكن أن ندرك من خلال هذا التوضيح الفرق المبدئي بين العقل والإجماع . ونستطيع أن نوضح هذا الفرق بالصور الآتية :

أ - الإجماع طريق للكشف عن السنه ، أمّا العقل فإنه لا يكشف عن السنه ، بل هو كالسنه يكشف عن مضمون الوحي المتمثل بالأحكام الإلهية مباشرة ويوضحه . وفي مقدورنا هنا أن نخوض في قضيه لزوم مراعاة العدالة في العلاقات القائم بين الشعوب بوصفها مثلاً على المستقلات العقلية .

لا شك أن هذا المبدأ بوصفه قاعده قانونيه يحكم العلاقات الدوليه من الناحيه العقلية . وذلك اللزوم يكشفه العقل دون تردد ويحكم في ضوئه ، ويرى أن الظلم مرفوض

ومخالف للنظم السائد في خلق الإنسان وطبيعته وحياته الاجتماعيه . وفي مثل هذه الحاله ، فإن الفقيه يفهم بشكل جازم لا يقبل الشك ما أراده الله من الإنسان . ولا يشك في أن الحكم الإلهي هو ما وصل إليه العقل اليقيني . وكما أن السنه كانت تكشف عن الحكم

الإلهي ، فها هو العقل أيضا قد بلغ درجه الكشف عن الحكم الإلهي .

ب - لَمَّا كان العقل يكشف أيضا عن المواضيع التي لا نصّ فيها أحيانا ، ومتى فرضنا أن بعض الأمور لم ترد على لسان الشرع والوحي (1) ، فإن الكشف عن طريق العقل بمستوى

الكشف عن طريق الوحي . أي : أننا نحصل على الأحكام الإلهيه عن طريق الوحي حيناً ، وحيناً آخر يحلّ العقل بديلاً عن الوحي في المواضيع التي لا نصّ فيها .

ج - يستعمل الإجماع فقط عندما لا يوجد نصّ من الكتاب والسنه . أمّا العقل فإنه يستطيع في جميع الحالات أن يصل إلى نتائج يقينيه من خلال الاستدلال والتعمق . ومتى

وصل إلى نتائج يقينيه من خلال نصّ صريح قطعي استفاده من الكتاب والسنه ، وكانت

١- كما يستفاد هذا الموضوع من بعض الروايات . فقد سكت الشرع عن بعض الأمور لتيسيرها على المكلفين ، كما ورد : « اسكتوا عمياً سكت الله عنه » و « إنَّ الله سكت لكم عن أشياء ولم يدعها نسياناً ، فلا- تتكلفوها » . الكلمات القصار في نهج البلاغه ، رقم ١٠٥ .

تلك النتائج متعارضة مع ما جاء في الكتاب والسنة ، فلا بد أن يستدعي ذلك النص احتمال خطأ العقل في استدلاله . ومع هذا الاحتمال ، فإن معرفة العقل تخرج عن طابع القطع والجزم .

أما عند انطباق المعرفة العقلية مع مفاد الكتاب والسنة ، فإن الفقهاء يحملون النص الشرعي على الإرشاد وتقرير حكم العقل ، لكي يظل الشرع منزها عن العبث .

إن الحالة الثالثة تعني أن العقل يصل إلى معرفه قاعده قانونية مُلزِمه بنحو قاطع

، ولا يكون لهذه القاعده وجود في الكتاب والسنة . وهذه هي الصوره التي تحدثنا عنها في الفرضيه (ب) .

والنقطه التي تستحقّ الدراسه هنا هي سبب سكوت الكتاب والسنة عن هذه الموضوعات . وهنا عدّه احتمالات :

١ - كانت هذه الموضوعات من الأحكام الإلهية ، بيد أنها لم ترد في الكتاب والسنة ،

لأن العقل يستطيع الوصول إليها ، وقد فوّض الشرع إليه كشفها . مثل : العلوم ومعرفه

القوانين السائده في عالم التكوين ، حيث بين الكتاب والسنة قسما منها ، وترك الباقي إلى كشف العقل البشري ومعرفته .

٢ - بالرغم من أنها كانت من الأحكام الإلهية ، لكنّها لم ترد في الكتاب والسنة

، فُنسيت أو أهملت . إلا أنه لا يمكن فرض هذا الاحتمال ، لأنّ حكمه الله وإتقان الشريعة الذي يستدعي الاعتقاد بالله والوحي ، يعتبران ذلك مرفوضا ، كما أنه لا ينسجم مع السنة أيضا (١) .

٣ - مبدئيا فإنّ مثل هذه الموضوعات لا حكم لها من قبل الله ، ولذلك سكت عنها الكتاب والسنة ، كي يفسح المجال لاختيار الإنسان في ميدان من ميادين حياته ، فيمكنه

أن يعيش في ذلك الميدان باختياره دون الانصياع إلى قانون معين ، ودون أن يكون هناك

أى إجبار .

ويمكن أن نستشفّ هذا الموضوع من السنة ، كما جاء في نهج البلاغه قوله عليه السلام : « إنَّ

١- فقد جاء في السنّة قوله صلى الله عليه وآله في حجّه الوداع : « أَيُّهَا النَّاسُ مَا مِنْ شَيْءٍ يَقْرِبُكُمْ إِلَى اللَّهِ إِلَّا وَقَدْ أَمَرْتُكُمْ بِهِ .
وَمَا مِنْ شَيْءٍ يَبْعَدُكُمْ عَنِ اللَّهِ إِلَّا وَقَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ » .

اللّٰه سكت لكم عن أشياء ولم يدعها نسيانا فلا تتكلّفوها» (١).

ومع هذا الاحتمال ، فإنّ العقل يفقد حجّيته في ما لا نصّ فيه ، لأنّ كشف قاعده قانونيّة مُلزمه في المواضيع المسكوت عنها يتضمّن إلزاما نهى الشرع الإنسان عن اتّباعه .

بيد أنّه يبدو بأنّ فحوى قوله : « فلا تتكلّفوها » لا يعنى بأنّه متى تمّ - في حالات ما - تحديد قاعده من القواعد القانونيّة على أنّها إلزاميّة من ناحيه العقل ، عدم وجوب اتّباعها ، بل يعنى أن لا يكن همّكم هو أن تنسبوا حكما إلى اللّٰه والشرع في المواضيع المسكوت عنها

بدون دليل ، وتكلّفوا أنفسكم في البحث عنه ، ولكن إذا أخذ الإنسان على نفسه مراعاة

قاعده أو عدد من القواعد القانونيّة كما يريد ، وعلى أساس اتّفاق ما ، واتّخذ ذلك ملاكا لعمل جماعي ، أو عمل على تحكيمة في العلاقات الاجتماعيّة أو الدوليّة ، فلا

منافاه مع سكوت الشرع عن تلك القاعده القانونيّة .

لأنّ سكوت الشرع هو من أجل تفويض عمل الإنسان إلى نفسه ، ومنحه حرّيّة أكثر ، ومراعاة اللطف به . وهذه الفلسفة لا تنسجم مع منع الإنسان عن الالتزام بقاعده أو عدد من القواعد القانونيّة التي عرف أنّها تصبّ في مصلحته .

كما نرى في بعض الحالات أنّ الكتاب والسنة قد تركا الإنسان حرّا مختارا . ومن خلال التصريح القائل : « كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى » (٢) ، فقد تركت للإنسان حرّيّة مطلقة إلّا في المواضيع التي ورد نهى صريح عنها في الكتاب والسنة . وشاء الإنسان أم أبى فقد فوّض إليه تحديد مسيرته في الحياه في مثل هذه الحالات ، وهو يستطيع أن ينبرى إلى

كشف القواعد القانونيّة ووضع القوانين بتوجيه العقل .

ثمّه مجال آخر لدور العقل في المسائل القانونيّة في الإسلام ، وهو مجال المباحات الفسيح ؛ حيث إنّ الإنسان حرّ مختار هنا بتوجيه العقل . وله أن يبادر إلى كشف القواعد

القانونيّة ووضع القوانين وفقا للمصالح والاتّفاقات الجماعيّة .

ويمكن أن نستنتج في ضوء هذه الإيضاحات أنّ الميدان العملي لدور العقل في النظام القانوني في الإسلام واسع للغاية ، وبمقدوره أن يجدّ في جميع المجالات القانونيّة لكشف

ص: ٩٦

القواعد القانونيّة على النحو الآتي :

١ - يدرك خطأ المحتمل عندما يرى أنّ الموضوعات المنصوص عليها تتعارض مع معرفته بنحو جازم فيقتفى النصوص الشرعيّة .

٢ - يبادر إلى كشف القواعد القانونيّة والأحكام الإلهيّة بمؤازره الاستدلال الصحيح والمعرفة المنطقيّة ، وذلك في الموضوعات التي لا يجد فيها نصّا .

٣ - ينبرى إلى كشف القواعد القانونيّة من أجل حياته وحياه مجتمعه ، وكذلك على الصعيد الدوليّ ، مستفيدا من جميع الوسائل والإمكانيات العقليّة ، وذلك في الموضوعات التي سكت عنها الشرع مبدئيّا .

٤ - يجتاز طريق الشرع والعقل معا في الموضوعات التي يصل معها إلى معرفه موائمه لنصوص الكتاب والسنة .

يتّضح ممّا تقدّم أنّ العقل يقوم بدور أساس في القانون الدوليّ من منظور إسلامي ، لأنّ ما جاء في الكتاب والسنة بشأن قواعد القانون الدوليّ مبادئ عامّة ركّزت على الموضوعات الحسّاسه والضروريّة ، ولها صفة وقائيّة غالبا ، وتركت مجالات واسعته للإنسان يعمل فيها باختياره . وللعقل أو الرأي تفرّعات بشأن المبادئ العامّة الوارده ، ويمكنهما أن يؤدّيا دورا أساسيا من خلال كشف مجالات كثيره من القواعد القانونيّة وتطبيقها على المبادئ العامّة المذكوره .

كما أنّ مجال التخطيط القانوني وكشف القواعد التي تهيبّ الأرضيّة لإمكانيته العمل بتلك المبادئ العامّة ، دور مهمّ آخر يضطلع به العقل في النظام القانوني في الإسلام . وينبغي الالتفات إلى أنّ المعرفة العقليّة تكون معتبره (حجّه) عندما تكون نتيجة الاستدلال قطعيّه وخاليه من احتمال وجود أيّ نتيجة أخرى . والاستنتاج المتوكّئ على الظنّ ليس له اعتبار عند فقهاء الشيعة أبدا .

وتحدّث فقهاء الشيعة عن دور العقل في الموضوعين التاليين :

أ - المستقلّات العقليّة ، حيث تتحقّق جميع مقدّمات المعرفة والاستدلال والاستنتاج عن طريق العقل ولا يحتاج العقل فيها إلى أيّ مصدر آخر ، وتصدر المعرفة عن العقل وحده ؛ ويستفيد الفقهاء في هذا الموضوع من مثال قاعده لزوم إطاعه الوحي ، لأنّ العقل

يمكنه أن يستفيد من بيان الشرع في استنتاج هذه القاعده ، وإلا فإنه يتورط بالدور

الباطل . وقد طرحنا فيما مضى المثال الخاص بقاعده لزوم مراعاة العدالة في العلاقات

الدوليه .

ب - غير المستقلات العقلية حيث يصل العقل إلى النتائج غير المذكوره في الشرع بما يمتلكه من مبدأ عقلي مرفقا بقاعده شرعيه . كما أنّ العقل - على سبيل الفرض - يرى بنحو يقيني أنّ هذا المبدأ إلزامي ، وهو أنّ كلّ عمل ضروريّ لتحقيق كلّ قاعده قانونيه إلزاميه ، وأنّه لا وجود لإمكانية العمل بتلك القواعد والتكاليف إلا عن طريق أعمال خاصه

، فلا بدّ أن تعتبر هذه الأعمال التمهيديه أساسيه لا غنى عنها . والآن إذا أرفقنا هذا المبدأ العقلي بمبدأ وجوب احترام الالتزامات والوفاء بالعهد ، فإننا نستنتج أنّ جميع الأعمال التي هي

ضروريه لأداء الواجبات المنبثقه عن مبدأ الوفاء بالعهد واجبه التنفيذ . ويصل العقل إلى كشف قاعده أو عدد من القواعد القانونيه الملزمه عن هذا الطريق .

أمّا فقهاء أهل السنّه ، فإنهم قد وسّعوا من دائره دور العقل أكثر ، وجوّزوا الاستنتاج

عن طريق القياس (التشبيه والتمثيل) ، والاستحسان (نوع من القياس الخفي المتوكّي على تشخيص المصلحه والضروره ، وبالنتيجه فإنه ينسجم مع العدالة والمصلحه العامه ، وهو

مصدق لا تباع الأحسن) ، والمصالح المرسله (الحكم وفقا لما ينسجم مع روح الشريعه) (1) . وبالرغم من أنّ فقهاء السنّه لم يجمعوا على العمل بتلك الأدله المذكوره ، وأنّ فقهاء المذهب الظاهريّ يحرمونها جميعا ، وأنّ بين فقهاء الشيعه شخصا ينسب إليه العمل

بالقياس ، وهو ابن أبي عقيل ، بيد أنّ هذه الأدله الثلاثه المذكوره - عاده - تعتبر من الأدله التي يختصّ بها فقه أهل السنّه .

٣ - العرف

إشاره

العرف في القانون الداخلي سلوك مّطرد يمارسه الناس بدون تدمر واستياء . ويشمل هذه السلوك كآفه التقاليد والآداب التي تبلورت في المجتمع على مرّ

العصور بشكل رتيب وتدرجى . وقد أقرّ بصفتها الإلزامية جميع الناس أو معظمهم .

وللعرف فى القانون الدولى موقع أهم ، لأنّ قلّه القواعد الوضعيه قد ضاعفت من أهميه القواعد العرفيه . ويمكن تعريف العرف فى القانون الدولى على النحو الآتى :

ص:٩٨

١- يرجع إلى كتاب « فلسفه التشريع فى الإسلام » للدكتور صبحى محمصانى ، الفصل الخامس والسادس .

تكرار العمل المماثل من قبل البلدان وممثلي الشعوب ، فيما اتَّخذ طابعا إلزاميًا في العلاقات المشتركة بالتدريج ، ووقع موقع القبول بوصفه معيارا لقياس المثل السائده

. فالقواعد القانونيه العرفيه في العلاقات الدوليه هذا اليوم تحظى بأهميه وقيمته مماثله حيث لا وجود لقاعده قانونيه وضعيه مدونه ، وهى أساس الإجراءات القضائيه في حل الخلافات الدوليه . وقد نصت على ذلك الماده الثامنه والثلاثون من نظام محكمه العدل

الدوليه(١).

ويطلق على القواعد العرفيه في اصطلاح الفقهاء : بناء العقلاء أيضا . وميدانها العملى في استنباط القواعد القانونيه في الإسلام واسع للغاية ، ويستعمل الفقهاء في المراجع العرفيه عاده جمله : « العرف ببابك » .

ويرى بعض الفقهاء أنّ المرجع في اعتبار العرف هو السنّه . وفي ضوء الحديث النبويّ : « ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن » (٢) ، فإنّ مرجع العرف في قواعد القانون الدولى في الإسلام هو المجال الذى لا يمكن الرجوع فيه إلى أدله أخرى (المجال الخاصّ بما لا نصّ فيه) .

وللعرف في الفقه الإسلامى استعمال واسع ، فحينما يضع القواعد القانونيه بوصفه عاملاً مستقلاً ، وحينما آخر يُرجع إليه بوصفه أصلاً في تبيان موضوعات الأحكام

، وله تأثيره في كشف القواعد القانونيه واستنباطها بصورة غير مباشره .

ينبغى إحراز شرطين جوهريين في تبلور العرف :

١ - التكرار المستمر للسلوك والعمل .

٢ - بعده الإلزامى بحيث يقرّ به الجميع أو الأغلبه .

وينبغى أيضا مراعاة النقطتين الآتيتين في الرجوع إلى العرف :

ص:٩٩

١- عندما اصطدمت الباخرتان : لوكوس وبزكورت سنة ١٩٢٦م ، وتمّ تقديم الضباط الفرنسيين الثلاثة الذين كانوا يعملون في باخره بزكورت إلى المحكمه من قبل الحكومه التى تعود إليها باخره بزكورت تركيا ، فإنّ المحكمه الدائميه للعدل الدولى رجعت إلى القاعده العرفيه في حكمها المرقّم (٩) ، واعتبرت احتجاج الحكومه الفرنسيه على أهليه الحكومه التركيه مرفوضا .

٢- هذا الحديث رجح إليه السيوطى - وهو من علماء السنّه - وناقشه . يرجع إلى « القانون الإسلامى » للدكتور جعفرى لنكرودى

[فارسى] ص ٢٢ .

١ - لا وجود لأي قاعدة قانونية مأخوذة من المصدرين الأصليين : الكتاب والسنة .

٢ - عدم نهى الشرع عن اقتفاء العرف في مجال خاص مستند .

إنَّ المقارنه بين الإسلام والنظام القانوني المعاصر في قيمه العرف ، وإن كانت تدلّ في البدايه على أنّ العرف يتمتّع بأهمّيه أكبر في النظام القانوني المعاصر ، ويعتبر في القانون الدولي المعاصر (العام) أحد المصدرين الأصليين في وضع القانون ؛ في حين يعدّ أحد المصادر من الدرجه الثانيه في النظام القانوني في الإسلام . ولكن بالنظر إلى أنّ العرف في القانون الدولي المعاصر (العام) تقلّ أهمّيته إذا ما قيس بمصدر قانوني آخر ، وهو المعاهدات ، والمعاهدات الدوليّه - أساسا - تعتبر مصدرا من مصادر القانون ، يتّضح أنّ العرف في كلا النظامين القانونيين يتمتّع بقيمه متكافئه .

العلاقه بين العقل والعرف

ذكر معظم الفقهاء أنّ العقل والعرف مصدران (دليلان) مستقلّان للقانون الإسلامي . وذكر البعض كالغزالي أنّ العقل يرجع إلى العرف . وهناك جمع ، بينهم السيوطي ، أسقطوا العقل من مصادر القانون الإسلامي .

وقد قلنا في حديثنا عن العقل أنّ الشرع ، لأسباب ما ، ترك الباب مفتوحا أمام العقل لوضع قسم من القواعد القانونيه . وتؤدّي قاعده الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع

دورا مهمّيا في إنشاء القواعد القانونيه في المجالات التي لا نصّ فيها . والمستقلّات العقليه خلال ذلك عناصر رئيسه في هيكل الأحكام العقليه . ولما كانت المستقلّات العقليه تُفسّر

على أساس قاعده الحسن والقبح العقليين ، فنطاقها - شاء المرء أم أبى - هو العقل العملي ، وهو مقصور على الآراء المحموده(١) .

ومن هنا تداخل العقل مع العرف ، وسيصبحان في النهايه مترادفين في المفهوم .

نعتقد أنّ هذا الخطأ ناتج عن أنّ هؤلاء لمّا رأوا أنّ الاختلاف في مسأله الحسن والقبح العقليين بين الأشاعره والعدليه [المعتزله] يخصّ المسائل المتعلّقه بالعقل العملي ، تصوّروا

ص: ١٠٠

١- يرجع إلى بحث المستقلّات العقليه في « قوانين الأصول » للميرزا القميّ ج ٢ ؛ و « أصول المظفر » ٢ : ٢٤ ؛ و « الأصول العامه للفقّه المقارن » للسيد محمّد تقى الحكيم ، ص ٢٨٣ .

أنَّ المستقلَّاتِ العقليَّةِ التي اعتبرت حجة في أصول الفقه هي المسألة التي يحوم حولها الاختلاف . وقد غفلوا عن نطاق المستقلَّاتِ العقليَّةِ المتوكِّئِة على العقل النظري مثل : قاعده الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع ، وقاعده قبح العقاب بلا بيان ، اللتين تستنتجان من استدلال العقل النظري الذي يتفق عليه الطرفان .

ويمكن من خلال هذا التوضيح فصل نطاق العقل عن نطاق العرف ، بأن نجعل مجال العرف مقصوراً فقط على ذلك القسم من العقل العملي الذي لم يتوكَّأ على العقل النظري

، وقد طُرح في الحكمه العمليَّة والأخلاق على شكل آراء محموده ، وجعل نطاق العقل شاملاً

لذلك الضرب من مجالات العقل العملي المتوكِّئِ على الاستدلال والعقل النظري .

٤ - المعاهده

تعتبر المعاهدات أهم مصدر لوضع القانون في القانون الدولي المعاصر (العام) . وقد قدّمت لجنة القانون الدولي في مشروعها الخاصّ بالمعاهدات سنة ١٩٦٢م

تعريفا للمعاهده على النحو الآتي :

كلّ اتّفاق دولي خطّي مذکور في وثيقه أو وثيقتين أو عدد من الوثائق الملحقه ، ومعقود بين حكومتين أو أكثر في عدد من الموضوعات الخاصّه بالقانون الدولي ، تقرّه

اللجنة دون الالتفات إلى اسمه الخاصّ .

إنّ جميع المعاهدات في الفقه الإسلامي هي أساس للتعهدات القانونيّة بشرط عدم تعارضها مع الموازين الإسلاميّة ، ولها موقع مهمّ للغاية في القانون الدولي في الإسلام ، ويرى الإسلام أنّ الالتزامات المنبثقه عن المعاهدات لا تقبل الخرق وفقاً للقاعده العامه

المتمّثله بلزوم الوفاء المطلق بالعقود . وهكذا جعل المعاهدات مصدراً قانونياً لكشف

الالتزامات المنبثقه عنها .

ولمّا كان الإسلام في النظام الدولي يوصي الشعوب دائماً بالاهتمام بنقاط الالتقاء والمشاركات التي تجمعها ، ويرى أنّ بناء العلاقات وتوسيعها في المجتمع الدولي عملي بتوكّؤه على مبدأ الاتّفاق على القواسم المشتركه . « قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ » (١) . من هذا المنطلق تتمّع المعاهدات في القانون الدولي في الإسلام بقيمه وأهمّيّه فائقه ، ويمكن أن تعتبر أساس التفاهم ، والحقّ ، والعداله ، والإنصاف ، والسلم ،

، والمساواه فى العلاقات الدوليه .

مبدئيا

، فإنّ الاستراتيجيّه العالميه فى الإسلام تقوم على أساس توسيع دائره المشتركات ونقاط الالتقاء بأكبر ما يمكن ، وبلوغ المجتمع الدولىّ مرحله الاتّفاق على الفكر والنظام المثالى الواحد من أجل الحصول على العداله ، والمساواه ، والسلم ، والأمن . والطريق الوحيد لبلوغ هذا الهدف السامى ، وتطوير مثل هذه الاستراتيجيّه ، هو اللجوء

إلى المعاهدات الثنائيه أو المتعدّده الأطراف ، لأنّ كلّ معاهده ترسى دعائم قسم من

المشتركات ، وتهيئ الأرضيّه من أجل الظفر بمشتركات أكثر .

إنّ تأكيد المصادر الأصليّه للفقّه السياسى فى الإسلام ، أى : الكتاب والسّنّه على مبدأ لزوم الوفاء بالعهود واحترامها ، خاصّه فى العلاقات الدوليه ، يبيّن لنا أنّ مصادر القانون الدولىّ فى الإسلام قد تجلّت بصورة رئيسه فى مكان واحد ، ووضعت أسس مصدر واحد .

إنّ القواعد التى تقدّمها المصادر الأصليّه فى حقل القانون الدولىّ هى ملهمه فى الحقيقه للعناصر الأساسيه للمعاهدات الدوليه . وما ينتظره الإسلام من المجتمع الدولىّ هو إمّا أن يقرّ بهذه القواعد من وحي المبدأ والاعتقاد ، أو يلتزم بها عن طريق المعاهدات .

وغنىّ عن البيان أن نقول بأنّه من أجل بلوغ الهدف الأخير ، وهو إقرار المجتمع الدولىّ بالقانون الدولىّ فى الإسلام بوصفه قانونا واجب التطبيق على الصعيد العالمى ، فإنّ الاتّفاق التدريجى على قسم بعد قسم من هذه القواعد عن طريق المعاهدات هو السبيل الفريد لبلوغ الغايه المنشوده .

٥ - الأحكام الحكوميه

يضاف إلى المصادر المذكوره فى الفقّه السياسى مصدر قانونى آخر يعبر عنه الفقهاء : الأحكام الحكوميه .

وبالرغم من أنّ الفقهاء لم يجمعوا على المساحه التى تملأها هذه النظرية ، بيد أنّ هذا المبدأ لا يقبل الشكّ ، وهو أنّ جميع الأحكام والمقرّرات القانونيه فى الإسلام تقوم على أساس المصالح الواقعيّه للفرد ، والمجتمع ، والمجتمع الدولىّ . وقد روعيت فى تأسيس النظام القانونى فى الإسلام (عن طريق الوحي الإلهى) والحقّ ، والعداله ، والمصلحه العامه ، الحرّيّه وحقوق أعضاء المجتمع (القومى) أو المجتمع العالمى بدقّه منبثقه عن الحكمه والعداله والعلم بجميع شؤون الوجود ؛ هذا من جهه ، ومن جهه أخرى فإنّ النظام القانونى فى

الإسلام يقوم على أساس من المرونة وتيسير الأمور في الحياه البشريه ، ولم يشأ الله أن ينغص الحياه ويجعلها عسيره على الناس من خلال قوانين ومقررات شاقه(١).

في ضوء هذين المبدئين ، لابد من تفويض الصلاحيات من قبل الوحي إلى النبي صلى الله عليه وآله والإمام من بعده . وهكذا يمكن أن نقسم القواعد القانونيه ، خاصه في الفقه السياسى إلى ثلاثة أقسام :

١ - الأحكام والقواعد القانونيه العامه الأوليه الثابته .

٢ - الأحكام والقواعد القانونيه الثانويه المتغيره .

٣ - القوانين الحكوميه .

إن ما يتمتع به الإمام والقائد السياسى للأئمه من السلطه التشريعيه (المؤقته

(نوعا ما ، ليس مكسبا أو امتيازا مبتنيا على مصلحه فرديه أو جماعيه ، بل هو اضطلاع بمسؤوليه

القياده . والأمر المكرر بالطاعه الوارد فى قوله تعالى : « أَطِيعُوا اللَّهَ - وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ

وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ » (٢) يدل على وجوب اتباع الأوامر الأخرى للرسول وأولى الأمر ، مضافا إلى إطاعتهم فى الأحكام والقوانين الواجبه التطبيق .

وما تفيداه الآيه الكريمه : « وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ رِسْولَهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ » (٣) هو تأكيد أيضا على هذا القانون الراقى فى الإسلام ، حيث إنه يُيسر انسجام النظام القانونى فى الإسلام مع الظروف السائده دائما (٤) .

وقد شهد التاريخ الإسلامى استغلالاً وتحريفاً جمياً بسبب إساءه استعمال السلطه والصلاحيات الممنوحه ، من قبل الحكام والسلطين ، مما يثبت الحساسيه الناشئه من جراء تطبيق هذا القانون ، وصعوبته(٥) .

ويمكن الاعتماد على القوانين الحكوميه بوصفها مصدرا قانونيا فى النظام القانونى فى

ص: ١٠٣

١- « يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ » البقره : ١٨٥ . وقال رسول الله صلى الله عليه وآله : بعثنى بالحنفيته السمحه (السهله) . « وسائل الشيعه » ١٤ : ٧٤ .

٢- النساء : ٥٩ .

٣- الأحزاب : ٣٦ .

٤- يرجع إلى « تهذيب الأصول » (تقارير درس الإمام الخميني) ١١٥ : ٣ - ١١٧ ، ومقاله « الولايه والزعامه فى الإسلام » فى

كتاب « الدراسات الإسلاميه » [فارسي] ، للعلامه الطباطبائي ص ١٨٠ .
٥- يراجع كتاب « فلسفه التشريع في الإسلام » للدكتور صبحي محمضاني ، ص ١٧٥ .

. وأن استعمالها في القانون الدولي في الإسلام لافلت للنظر تماما ، لكن ليس بمعنى

فرض آراء الإمام وأوامره على المجتمع الدولي ، لأن القواعد الأخرى للقانون الدولي في الإسلام أيضا ليس لها مثل هذه الحالة ، بل إن الاستراتيجية العامه للإسلام في مجال قواعد القانون الدولي سوف تكون منطبقه على هذه الحالة أيضا ، حيث إن الإسلام ، بدعوته

المجتمع الدولي إلى قبول نظام الوحي على أساس الاستدلال ، والتحمس ، وتبادل الآراء ، والمناقشه « أذع إلى سبيل ربك باص لحكمه والموعظه الحسنه و جادلهم باص لتي هي أحسن » (١). يحاول بالتدريج أن يضع أجزاء هذه المجموعه القانونيه موضع التنفيذ عن طريق الاتفاقيات والمعاهدات على صعيد المجتمع الدولي .

إن آراء إمام المسلمين هي ذات قيمه وشأن من الناحيه القانونيه في الإسلام إذ يمكن أن تكون في الخط الاستراتيجي للإسلام مثل بقيه القواعد القانونيه المستنبطه من الكتاب

والسنه . أي : أنها إما تُقر من قبل المجتمع الدولي أو أنها تكسب اعتبارها القانوني عن طريق الاتفاقيات والمعاهدات .

فالقوانين الحكوميه وآراء إمام المسلمين لا تطرح بوصفها تمثل آراء رئيس دوله ، بل بوصفها آراء قائد المسلمين في العالم ، ولها شأن وقيمه خاصه من وجهه نظر الإسلام والمجتمع الدولي .

وتعتبر الاتفاقيات المعقوده بين البابا والدول الأخرى جزءا من الاتفاقيات الدوليه المشرعه للقانون في القانون الدولي المعاصر (العام) ، والبابا في هذا الضرب من الاتفاقيات يحتل موقعا دوليا بوصفه رئيسا للكنيسه وقائدا ديتيا للكاثوليك في العالم ، لا بوصفه

رئيسا للفاثيكان وممثلاً للحكومه (٢) .

ص: ١٠٤

١- النحل : ١٢٥ .

٢- « القانون الدولي العام » [فارسي] للدكتور ضيائي بيگدلي ، ص ٩٨ .

الفصل الرابع: الضمانه التنفيذيه فى القانون الدولى فى الإسلام

ذكرنا فيما مضى أن إحدى نقاط الضعف فى القانون الدولى ، كما فى القانون الأساسى ، هى فقدان الضمانه التنفيذيه ، إذ لا وجود لأى قوه دوليه قاهره تضمن تنفيذ القواعد

الدوليه حتى ترى الحكومات المختلفه فى العالم نفسها مكلفه بتنفيذها . فالقانون الدولى

يفتقد السلطه التشريعيه ، والتنفيذيه ، والقضائيه دائما ، ويشكل عاملاً وقائياً فحسب . وأما ممارسه القوه العسكريه ، فإنها إذا ما تحققت ، فإن نتيجتها إثارة الحرب ونقض الهدف . والحرب رمز تام لمنطق القوه ، وتمثل تهديدا للسلم ، والأمن ، والعداله . وعندما يسود منطق القوه ، فلا يمكن عقد الأمل على الحق ، والعداله ، وسياده القانون

من هذا المنطلق ، فإن معظم علماء القانون فى الغرب يلغون الفلسفه من وجود القانون الدولى ، وينظرون إلى قواعده على أنها فاقده للخاصيه القانونيه ، وأنها مجرد قواعد أخلاقيه دوليه . وهبط به البعض إلى مستوى القانون الخارجى للبلدان(1) .

إن طبيعه النظام القانونى فى الإسلام تحكى لنا أن الأحكام والقواعد القانونيه مقدمه

دائما على المجتمع والحكوم ، ولم يتوقف وجودها يوما على وجود تنظيم سياسى أو سلطه

حكوميه . بل بالعكس ، نجد أن الفلسفه من وجود المجتمع والحكوم هي أُنهما وسيله لتنفيذ القانون .

ص: ١٠٥

١- يرجع إلى كتاب « القانون الدولى العام » [فارسى] للدكتور صفدرى ١ : ٤٥ .

إنَّ الهدف من منح الحكومه سلطه مقتدره هو تمكينها من تطبيق النظام القانونى فى المجتمع ، وتنفيذ القانون فى جميع أرجائه وأنحاءه .

ولكن متى عجز المجتمع والحكومته عن قبول القانون وتطبيقه ، فربما يفقدان الغايه من وجودهما ، بيد أن القواعد القانونيه تظل سائده وراسخه . وكل إنسان مكلف - بدوره - أن يطبق القانون والقواعد القانونيه حتى الإمكان بعيدا عن الآخرين .

إنَّ فلسفه النظام القانونى فى الإسلام هى تحقيق الحياه الأفضل للإنسان فى أعلى مستوى ممكن ، والاستقامه على طريق الحق والعدل والحكمه ، وطلب الكمال ، والقرب من الكمال المطلق . والحياه الجماعيه والحكومته تساعدان الإنسان فى هذا الاتجاه

. إلا أنه فى هذه الحركه اللامتناهيه لا يقعد أبدا على أمل مساعدته المجتمع والحكومته ، ولا يتوقف عن الحركه ، بل يواصل حركته حتى يلتحق به الآخرون أيضا ، بما فيهم المجتمع والحكومته

. هذا الموضوع الواضح لا يعنى إلغاء ضروره الحكومه ، وأصل الإمامه ، والتشكيلات الحكوميه فى الإسلام ؛ لأنَّ التنظيم السياسى ، وإقرار السلطه العليا ، والسياده على أساس إمامه الصالحين (الأئمه المعصومين أو الفقهاء جامعى الشرائط) أمور لا محيص منها فى الإسلام ، إلى درجه أنه لو بقى فى العالم شخصان ، فلا بد أن يكون أحدهما إماما ، والثانى تابعا له (1) . فهو يعنى أنه متى لم يتبلور النظام السياسى - لأى سبب كان - ولم تتحقق الإمامه ، أو أن مراكزها السياسيه عجزت عن تنفيذ القوانين ، فكل إنسان مكلف أن يطبق القانون ما استطاع إلى ذلك سبيلا .

ولهذا السبب نفسه ، فإنَّ النظام السياسى فى الإسلام ليس له شكل واحد ، وظروف متكافئه ثابتة ، فهو يتخذ شكلا معينا عند حضور الإمام المعصوم ، فى حين يتخذ شكلا

آخر مغايرا فى عصر الغيبه مع إمكان تصدى الفقيه الجامع للشرائط . وعند عدم بسط يد

الفقيه (عدم قدرته) ، فإنَّ له شكلا ثالثا من خلال حكومه الأشخاص الصالحين ، وحتى

عند عدم توفر هؤلاء ، فإنه لا بد أن يتحقق بشكل من الأشكال حتى من قبل غير الكفوئين ، لأنَّ الشريعه تمثل قانون الله وفطره الإنسان ، ولا بد أن تطبق مهما كانت الظروف ، حتى فى نطاق الفرد وحياته الفرديه .

ص: ١٠٦

١- راجع الفصل الثانى من الجزء الثانى من هذا الكتاب ، موضوع : النظام السياسى والحكومته فى الإسلام .

ولا تقع مهمته تنفيذ هذا النظام القانوني على عاتق الحكومه وأجهزتها التنفيذية فقط ، بل الكلّ يضطلع بهذه المهمه في ميدانها الفسيح « كلّم راع وكلّم مسؤول عن رعيته » (1). فالقواعد القانونيه هنا هي بمثابة واجبات عباديه ، والإنسان المؤمن يذلّ الصعاب التي يواجهها في طريق تنفيذ تلك القواعد ، لكنّه بالرغم من تلك الصعاب ، فإنّ قلبه مسرور طافح بالأمل بما سيلاقيه من الفوز الأبدى وجنّه الخلد من خلال هذا الطريق .

هذا اللون من الضمانه التنفيذيه القويّه الواسعه هو من خصائص القانون الإسلامي . وينطبق على القانون الداخلي والقانون الدولي بنفس الدرجه .

إنّ قواعد القانون الدولي في الإسلام ، مثل جميع القواعد القانونيه والنظام القانوني

الكامل ، هي أوسع من أن تستوعبها الأجهزه التنفيذيه وكلّ قوه قاهره ، لأنّ قاعدتها

الأساسيه هي إيمان الناس واعتقادهم بأحقّيه أسس هذه القواعد القانونيه . وتجلّى هذا الإيمان في الساحة الدوليّه يعنى أنّ المعتقدين بذلك والناس الكفوئين والمؤمنين بهذه

المبادئ لا يقعدون مكتوفي الأيدي أبدا ، بل هم يبذلون قصارى جهدهم في سبيل ترسيخ أسس العداله ، والسلم ، والأمن في العالم ، وهم في طليعه من يتولّى هذه المهمه من خلال تطبيق القواعد المرتكزه على هذه المبادئ . وبالرغم من العناء الذي يتجشّمونه ، فإنّهم

يأخذون على عاتقهم حراسه القانون العادل وحمايته بأكبر ما يمكن من التضحيه ، وإلى جانب الكفاح الذي يخوضونه ضدّ الطاغوت المتمثّل برموز الاستبداد في النطاق الداخلي للبلدان ، فإنّهم يهتّون للنضال ضدّ الاستكبار على الصعيد العالمي ، ويركعون القوى

الاستكباريه المستبده لتتقاد خاضعه لحقوق الشعوب العادله ، أو يزيلونها .

ولو أدّى هذا اللون من النضال إلى الحرب ، فهي ليست الحرب التي يفهم منها خرق لأهداف القانون الدولي ، لأنّ الحرب متى قامت ضدّ الشعوب فهي مدانه وتمثّل خرقا للهدف من زاويه الأهداف الإنسانيّه للقانون الدولي . إذ إنّ هذا النضال الذي يمارسه

الصالحون وطلّاع العدل والسلم والأمن في الساحة الدوليّه ، هو في الحقيقه نضال ضدّ

القوى الاستكباريه التي فرضت وجودها على الشعوب .

ولا ريب أنّ فريقا من هؤلاء الصالحين والطلّاع المضحيه يعيش في أوساط كلّ

، يأخذ على عاتقه مهمّة الحفاظ على القانون الدولى العادل من خلال تنظيم عالمى . ولا يستأثر بهذه المهمّة شعب أو مجموعه أو شخص معيّن . فالكلّ بمقدورهم أن يساهموا فى هذا السباق الكبير لشدّان العدالة ، ويشاركوا فى هذا النضال المتمثّل بالجنوح إلى السلم(١) .

ويؤكّد الإسلام فى هذا المجال أن تكون الأمّة الإسلاميه أمّه نموذجيه(٢) ، حامله هذه الرساله الكبرى ورافعه لواء السلم ، وحاميه حريم العدالة على الصعيد العالمى ، ومستظهره

فى هذا الاتجاه بالمنطق والعلم(٣) والسلاح(٤) ، لا- من أجل التحكّم فى رقاب الناس ، والتسلّط على الآخرين ، بل من أجل الرياده فى الإيثار لإحياء المبادئ الإنسانيه وتطبيق الحقّ والعداله فى العالم .

وقد وضع الإسلام هذه المهمّة على عاتق جميع الناس ، وأناط رسالتها بالضمائر الحيه . ولا شكّ أنّ أىّ سلطه سياسيه لا يمكن أن تكون لها مثل هذه الضمانه التنفيذيه .

واضطلع نبينا الكريم صلى الله عليه وآله ومعّه ثلّه من أصحابه بإقرار النظم ، وبسط العدل ، وتوطيد النظام المتوكّى على المثل ، بينما لم يمثّل على ما يبدو قوّه ملحوظه يحسب لها حسابها حيال القوى المعاصره له . ولم يتصرّف فى تنفيذ تلك المهمّة الكبرى كأحد الأمراء الغازين قطّ ، ولم يدع أحدا إلى طاعته ، بل دعا العالم إلى اتباع شريعته الله ، وإطاعه حاكميه ربّ العالمين ، وطلب من الناس التحرك والسعى ، لا لنفسه ، بل لله وعلى أساس شريعته(٥) .

إنّ أحد عناصر الثبات والاعتدال فى هذا اللون من الضمانه التنفيذيه هو أنّ النظام القانونى هنا لا ينظر إليه بوصفه نظاما مؤقتا قابلاً للتغيير ، لأنّ هذه الصفه تولّد نوعا من الضعف فى قدره التنفيذيه دائما . أمّا النظام القانونى فى الإسلام فإنّه - مع المرونه التى يتّصف بها (من خلال المقرّرات القانونيه الثانويه) - ثابت ودائمى . وينمّ عن الثبات والاعتدال اللازم فى تطبيق القواعد القانونيه ، ويفضى إلى سعى العاملين فى الجهاز التنفيذى بكلّ ما أوتوا من قوّه وإمكانات بالقوّه وبالفعل نحو التطبيق العملى للقانون وإعداد

ص: ١٠٨

١- «يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَمَا فَهَ» البقره : ٢٠٨ .

٢- «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ» البقره : ١٤٣ .

٣- «أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِإِصْحَابِ لِحْكُمْهِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِإِصْحَابِ لَّتَى هِيَ أَحْسَنُ» النحل : ١٢٥ .

٤- «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ» الأنفال : ٦٠ .

٥- «أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَى قَوْمِ اللَّهِ مَثْنَى وَفِرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا» سبأ : ٤٦ .

الأرضية لضمان مستقبله .

ومتى كانت للقانون - بطبيعته - ظروف مناسبة لسهولة التطبيق ، فإنه يستغنى عن الضمانه التنفيذيه الخارجيه تلقائيا . والقواعد العرفيه تطبق بسهولة بين عامه الناس وجميع الشعوب بلا حاجه إلى سلطه أعلى تضمن تنفيذ تلك القواعد .

إنّ النظام القانوني في الإسلام الذي يحمل عنوان الشريعة السهلة « يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ » (١) ، لا يحتاج كثيرا إلى سلطه خارجيه تضمن تطبيقه ، وذلك لما يتمتع به من عناصر معينه نحو : أصل الصحه وحسن الظن ، والتوكؤ على الملكات

الأخلاقية ، وإيقاظ الضمير وإحياء الالتزام عند الإنسان ، والتركيز على المشتركات

ونقاط الالتقاء ، وتوسيع مبدأ الالتزامات على أساس المعاهدات والاتفاقيات ، ونسف

منطق القوه والتحكّم في رقاب الآخرين ، وعشرات العناصر المنسجمه مع الفطره البشريه . وطبيعته هذا النظام تتمثل في أنّه يتلمس الضمانه التنفيذيه القويه في ضمائر الناس .

إنّ الطريق الذي اختاره الإسلام لتطبيق قواعد القانون الدولي (المعاهده ، والدعوه

، والنضال العقائدي - السياسي) يسوق المجتمع الدولي نحو الوحده والانسجام . ولا

شك أنّ الوحده المتوكله على الإراده الحرّه تتمخض عن آصره راسخه ، وتبطل مفعول العوامل التخريبيه ، والضغط ، وكلّ لون من ألوان التحكّم والتأمر ، وتقرّر التعاون والنظم . ولما كان هذا التعاون والتضامن والنظم ، والقواعد القانونيه التي تحكم العلاقات قد تحققت بوعى

وقبول وإرادته حرّه جماعيه ، فإنّها - شاء الإنسان أم أبى - سترّبي في داخل الإنسان أقوى ضمانه تنفيذيه .

إنّ التسليم بالمقرّرات القانونيه في مثل هذا المجتمع الدولي لا يحتاج إلى قوه فاهره وسلطه عليا أبدا (٢) . بل إنّ دعامته الأساسيه هي التعاون الطوعي ، والقبول الواعي والحرّ .

ص : ١٠٩

١- البقره : ١٨٥ .

٢- يراجع كتاب « القانون الدولي الإسلامي » [فارسي] ص ٢٣٥ .

إشاره

إنّ دراسه تاريخ العلاقات الدوليه للمسلمين شاهد آخر على عراقه نظريه القانون الدولى فى الإسلام ، وحجم الاتّجاه الذى عليه المجتمع الإسلامى نحو المبادئ والقواعد القانونيه فى العلاقات الدوليه .

ويمكن أن ندرس تاريخ التطوّرات التى مرّت بها العلاقات الدوليه للمجتمعات الإسلاميه فى عدد من العصور المتميزه التاليه : عصر النبىّ الأعظم صلى الله عليه وآله ، عصر الخلفاء والسلطين ، عصر الإمبراطوريه العثمانيه ، والعصر الحديث . وفيما يلى نبذه مختصره عن كلّ واحد من هذه العصور .

١ – عصر النبىّ الأعظم صلى الله عليه وآله

إشاره

ينبغى فى البدايه دراسه الأوضاع السياسيّه فى العالم ، والعلاقات بين القبائل والحكومات والإمبراطوريات أيام النبىّ صلى الله عليه وآله ، ثمّ تنتقل بعدها إلى دراسه التطوّر الذى أحدثه النبىّ صلى الله عليه وآله فى العلاقات الدوليه ، وذلك من أجل التوفّر على دراسه صحيحه لسيره النبىّ صلى الله عليه وآله السياسيّه ، لا سيّما ذلك القسم من سيرته الذى يرتبط بالعلاقات التى كانت قائمه بينه وبين القبائل القريبه والبعيده ، والحكومات المجاوره وغير المجاوره ، والإمبراطوريتين

الكبيرتين الفارسيّه والرومانيه . ونبدأ القسم الأوّل بعلاقات القبائل :

كانت القبائل في الجزيرة العربيّة بعيدة عن الانسجام والتبلور في داخل مجتمع سياسى موحد له حكمه واحده ، ولم تكن العلاقات السائده بينها إلا الحرب والصراع والمنافسات الدمويّه . وكلّ ذلك يعود إلى التعصّب ، والتفاخر ، والاعتداء على حريم القبائل الأخرى ، والتمرّس على الحرب وإراقه الدماء ، والتنقّل من مكان إلى آخر ، وروح الحرّيّه وعدم التقييد ، والتعلّق بوضع خاصّ .

من الطبيعيّ ينبغي أن لا نغفل هنا ما للماء ، والجوّ ، والظروف الإقليميه من تأثير أيضا ، فشحه المياه والمراتع كانت تفرض عليهم التنقّل والتصرّف بنحو غير مطلوب أحيانا .

ومن العوامل الأخرى التي كانت تؤدّي إلى تدهور العلاقات واستشراء العنف بين القبائل هي الاختلافات والضغائن الدفينه التي كانت عليها بعض القبائل العربيّه ، والحروب الطويله التي كانت تستغرق أحيانا أربعين سنه .

وكانت المنافسه السياسيّه - العسكريّه بين الإمبراطوريتين الكبيرين آنذاك (الفارسيّه والرومانيّه) تهيج بدورها البواعث على بروز النزعات المتطرّفه المتفاقمه بين القبائل المتجاوره ممّا يفضى إلى استغلالها في الحروب والمنازعات الطويله التي كانت تنشب بين تينك الحكومتين المقتدرتين ، إلى درجه أنّ الخوف من الهجمات المحتمله لهما كان يرغم تلك القبائل القاطنه في الأطراف الحدوديه لهما أن تهبّ لدعمهما وإسنادهما .

وكانت القبائل القاطنه في الحدود مع الحكومات المجاوره وشبه الجزيرة العربيّه ، وكذلك القبائل المركزيّه في شبه الجزيرة ، تأبى الخضوع للحكومات الكبيره والصغيره المحيطه بها بشدّه ، وحتى أنّها لم تتحد فيما بينها إلا في حالات نادره .

كان توحد القبائل البدويّه في شبه الجزيرة العربيّه مقتصرًا على بعض الآداب والتقاليد فقط ، وعلى عباده الأصنام أيضا ، ولما لم تجد تلك القبائل ما يشبع طموحها من تلك الأصنام ، كانت تعمد إلى تدميرها ، ورجمها أحيانا .

مع ذلك ، فقد كانت كلّ قبيله على شكل مجتمع سياسى ، وتمتّع بالعناصر الرئيسه المكوّنه للحكومه (الجماعه المنظمه ، السلطه السياسيّه ، ونوع من الحكومه)

. وتتحدّد

ص: ١١١

أرض القبيله وفقا لما يرتأيه شيخها ، فحينما تكون متغيره متنقله ، وحينما آخر ثابتة

وتتجلى السلطه السياسيه للقبيله فى شخصيه رئيس القبيله الذى يكون عادة من أكبر الموجودين سنًا أو أكثرهم قدره وسطوه .
وللقبائل تقسيمات قبليه معينه لكل واحد

منها اسم خاص ، وهى موزعه فى مناطق مختلفه من الجزيره العربيه بأشكال متنوعه مع

تسميه تطلق على كل واحد منها (١) .

وكانت القبائل الحضريه القاطنه غالبًا فى اليمن ، وحمير ، والحيره ، وغسان ، والحجاز ، ومكه ، والمدينه تتمتع بظروف مماثله .
وكانت تظهر بينها فى بعض هذه المناطق أحيانا تنظيمات سياسيه وحكومات مقتدره سرعان ما تزول وتقسّم إلى قوى صغيره بسبب الطباع والتقاليد القبليه (٢) .

وكانت السلطه السياسيه فى مكه ، مهد النبى الأكرم صلى الله عليه وآله ، بيد قريش ، وكانت قبيلتا

الأوس والخزرج المتنافستان فى المدينه تعيشان حياه زاخره بالشحناء . وفى أطراف المدينه

قبائل من اليهود كانت تستغل الصراعات القائمه داخل المدينه وتستثمرها لتصبّ باتجاه

المصالح والأرباح الاقتصاديه الفاحشه .

ولو اعتبرنا كل قبيله مجتمعا سياسيا وبلدا صغيرا ، فقد كانت فى أرجاء شبه الجزيره العربيه الفسيحه مئات القبائل التى كانت كل واحد منها تتلقى الأوامر من شيخها

، وتتحامى الاقتراب من القبائل الأخرى ومناطق نفوذها . وهذا هو الذى أفضى إلى أن تظلّ

القبائل بمأمن من انتهاك الغازين والقوى الكبرى يومئذ .

حدث ذات مرّه أنّ أحد الأمراء العسكرين اليونانيين تحرّك نحو الحجاز لاحتلال إحدى المناطق فيه ، فخاطبه أحد شيوخ العرب قائلاً : ترانا نقطن فى هذه البقاع القاحله

فرارا من العبوديه . اقبل هديتنا وارجع إلى حيث كنت . سنكون من أوفى الأصدقاء لك . ولكنك إذا رغبت فى حصرنا ، حرمت كل هناءه ورأيت عجزك عن إكراهنا على تبديل طرق حياتنا التى تعودناها منذ نعومه أظفارنا . وإذا قدرت على أسر بعضنا ، أيقنت أنّك لن

١- ينظر كتاب « نهاية الإرب وتاريخ العرب قبل الإسلام » ، وكتاب « تاريخ التمدن » ، لجرى زيدان ، الفصل المتعلق بالقبائل العربيه .

٢- انظر : « تاريخ سياسى إسلام » ١ : ١ .

تجد واحدا ممن أسرت يستطيع أن يألف حياه غير التي ألفتها (١).

وهكذا فإنَّ العلاقات السائده بين المجتمعات السياسيّه القبليّه كانت تفتقر إلى النظم وبعض القوانين الخاصّه إبّان البعثه النبويّه الشريفه ، وكثيرا ما يشوبها الاغتراب ، والعداء ، والحرب ، وإراقه الدماء ، والنهب . وقد وصف الإمام عليّ عليه السلام حاله العرب قبل الإسلام في إحدى خطبه فذكر تطاحنهم وإراقتهم الدماء (٢).

إنَّ القانون السلمى الوحيد الذى كان يحكم العلاقات القائمه بين القبائل العربيّه هو تفادى الحرب والقتال فى الأشهر الحرم وهى (ذو القعدة ، وذو الحجّه ، والمحرم ، ورجب) وكانوا يسمّون الحرب فى هذه الأشهر : حرب الفجار . بيد أنّهم كانوا يحتالون أحيانا

بإجراء بعض التغييرات فى حساب الأشهر الحرم ليكون ذريعه لهم للتملّص من هذا القانون . وقد ذمّ القرآن هذا العمل تحت عنوان النسيء (٣).

ب - علاقات الحكومات المتجاوره

كانت الحكومات المتجاوره فى شبه الجزيره العربيّه ، مثل : حكومه الحبشه ، والحيره ، وغسان ، وسبأ التى كان يحكمها ملوك حمير تعاني من حمى الصراعات المزمئه

للإمبراطوريتين الكبيرتين : الفارسيّه والرومانيّه من جهه ، ومن جهه أخرى ، كانت

منهمكه بالخلافات الداخليه وعدم الاستقرار . وهذا كلّهُ يؤدّى إلى تصدّع هذه الحكومات ، وتصدّع العلاقات القائمه بينها وبين القبائل القاطنه فى أطرافها أيضا

وكانت للحبشه علاقات طيبه مع الإمبراطوريّه الرومانيّه بسبب ميولها النصرانيّه .

وكان ذو نواس ملك اليمن قد اعتنق اليهوديّه . وأسفر هجومه على نجران وارتكابه مذبحه جماعيّه بحقّ نصارى نجران - إذ بلغت ضحاياها عشرين ألف مسيحي (٤) - عن نشوب

ص: ١١٣

١- « حضاره العرب » لغوستاف لوبون ، ص ٩١ - ٩٢ ، ترجمه الدكتور عادل زعيتر . الطبعة الرابعه . نقلته عن المصدر المذكور نصّا . وأمّا ما ورد فى النصّ الفارسيّ ، فهو غير سليم ، وسها المؤلّف بذكره جرجى زيدان كما أنّ عنوانه الفارسيّ غير دقيق .

٢- « نهج البلاغه » الخطبه ٢٦ .

٣- « إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا » . التوبه : ٣٧ .

٤- « حياه محمد (ص) » للدكتور محمد حسين هيكل ، ص ٧٥ ، الطبعه ١٣ ، سنه ١٩٦٨ م .

الاشتباكات بين الحبشه واليمن ممّا أدى ذلك إلى انقراض ملوك اليمن على يد الأحباش ودخول اليمن تحت الاحتلال الحبشى .

وتعرّضت حكومتا الحيره وغيّان اللتان ظهرتتا على أرض العراق والشام إلى هجوم الإسكندر مرّه . وفقدتا استقلالهما بواسطه أردشير بابكان مرّه أخرى ، فأصبح بعض ملوك

الحيره ، مثل : النعمان بن المنذر عملاء لكسرى(١) .

ج - علاقات الإمبراطوريتين الكبيرتين

كانت الإمبراطوريتان الكبيرتان الفارسيه والرومانيه تعيشان صراعات مستمرّه . وكانت العلاقات التى تربطهما مع جيرانهما قائمه على أساس التسلّط والتحكّم .

وعندما كتب أنوشيروان رساله إلى ملك الروم ذكر له بأنّه بطل الأبطال ، وأنّه مصنوع على شكل إله ، ووجوده إلهى يجب احترامه(٢) .

وكان الإمبراطور البيزنطى يوستينيانس الذى حكم مدّه ثمانى وثلاثين سنه قبل المبعث النبوى الشريف قد أشعل فتيل الحرب المصحوبه بالمذابح الجماعيه وتدمير المدن

أكثر من خمسين مرّه ، ومع ذلك فإنّه يرى بأنّ سلطته أمانه إلهيه(٣) .

وكانت المنافسه السياسيه والعسكريه قائمه على قدم وساق بين الإمبراطوريتين الفارسيه والرومانيه . وكانت الحروب الشامله بينهما من حين إلى آخر تسلب الهدوء والأمن من المناطق المجاوره لهما ، وتعرّض الدول الصغيره المجاوره إلى مشاكل جمّه

. وتنتهى تلك الحروب والاشتباكات العسكريه بانتصار الرومان مرّه ، وبانتصار الفرس أخرى

. ولكن على أى حال لم تكن العلاقات ودّيّه وطيبه بينهما فى يوم من الأيام .

وكان نزوع النصارى القاطنين فى الشريط الحدودى للإمبراطوريه الفارسيه نحو الإمبراطوريه الرومانيه يفضى إلى قلق أباطره الفرس وغيظهم دائما . ولما كان أكثر أولئك النصارى هم من الأسرى الذين وقعوا فى قبضه الفرس إبان الحروب الجاريه بينهما ، وتوزّعوا فى مختلف أنحاء البلاد . لذلك كانوا يتجرّعون الغصص ويعيشون معاناه أكثر فى

ص: ١١٤

١- « تاريخ يعقوبى » ١ : ٢٤٥ .

٢- « تاريخ البيزنطيه » القسم الأوّل ، ص ٢٥٣ ، نقلاً عن « محمّد خاتم النبیین » ١ : ٥٦ .

۳- ينظر: « تاريخ تمدن » لول ديورانت ۱۰: ۱۹۶.

خضمّ العلاقات العدائيه بين الدولتين .

وكان سابور الثانى قلعا مضطربا للغاية بسبب دعم أولئك النصارى للإمبراطوريّه الرومانيّه ، لذلك كتب إلى أحد عملائه من الحكّام قائلاً :

القوا القبض على سيمون رئيس النصارى ، وما لم يوقّع هذه المذكّره ، ولم يدفع ضريبه الرؤوس والخراج بشكل مضاعف فى بلادنا التى يعيش فيها الإبله ! فلا- تتركوه وحاله ، لأننا نحن الآلهه مشغولون بالحرب وهذا وأمثاله يعيشون فى الترف والنعيم ؛ إنهم يسكنون فى بلادنا لكنهم أصدقاء عدونا قيصر(١).

ولم

تؤثر المعاهدات التى كانت تعقد أحيانا بين ممثلى كسرى وهرقل(٢) على إزالة غبار العداء عن علاقات الدولتين قطّ ، ولم تدفعهما إلى السلم والتعايش بصفاء ووثام . وقد ذكر بروكبيوس الذى كان يعيش فى أواخر القرن الخامس الميلادى قريبا من بزوغ فجر الإسلام ، ذكر تلك الحروب الطويله بين الفرس والروم التى شهدها هو بنفسه ، فى كتاب

تحت عنوان : حروب الفرس والروم . وقد أشار القرآن الكريم إلى تلك الحروب فى أوائل سوره الروم .

د - علاقات النبي صلى الله عليه وآله بالقبائل العربيّه

على الرغم من البعد والافتراق والعلاقات العدائيه التى كانت قائمه بين النبي صلى الله عليه وآله والقبائل العربيّه ، فقد حاول النبي صلى الله عليه وآله جاهدا منذ بدايه البعثه ، وحتّى فى البرهه التى ما آمن بنبوته فيها إلاّ- قليل ، أن يستثمر موسم الحجّ ويتّصل بالوافدين من مختلف القبائل

العربيّه لأداء فريضه الحجّ بنحو انفرادى أو جماعى .

كان النبي صلى الله عليه وآله يتّصل بهؤلاء الوافدين بشكل سرّى ، وكان يزورهم ويتفقدهم مستثمرا ذلك من أجل إيصال ندائه إلى الآخرين من القبائل البعيده والقريبه . ويعتبر هذا

ص: ١١٥

١- يرجع إلى كتاب « إيران فى العصر الساسانى » لكريستن سن ، ترجمه إلى الفارسيّه رشيد ياسمى ، ص ٢٩٢ .

٢- ينظر : « تمدّن إسلام وعرب » [عنوانه العربيّ : حضاره العرب] لغوستاف لوبون ، ترجمه فخر داعى گيلانى ص ١١٦ ؛

وكتاب « الحروب بين الفرس والروم » لبروكبيوس ، ترجمه إلى الفارسيّه محمّد سعيدى ، ص ١٨٩ ، ٢٠٢ .

النوع من الاتصال في الظروف الصعبة للاتصالات في ذلك العصر أسرع وأقرب وسيله لإيصال النداء .

وقد بلغ بناء العلاقات المتواصل مع القبائل وتوسيعها من قبل النبي صلى الله عليه وآله درجة توحيدها فيها القبائل المختلفه المتناحرة المتنافرة بحيث استطاعت في برهه قصيره أن تنهى

حياه القوتين العظيمين حينئذٍ ، وأصبحت باتّحادها القوّه الفريده التي لا منازع لها في جميع المناطق التي كانت خاضعه لتينك الإمبراطوريتين (١) .

ه - علاقات النبي صلى الله عليه وآله بالحكومات المجاوره

عندما أحسّ النبي صلى الله عليه وآله أنّ عدوّه في موقع ضعيف ، طفق يجرى اتّصالاته مع الدول والحكومات المجاوره على الرغم من الممارسات العدوانيّه المتواصله لقريش . وقد فتح باب

الاتّصال من خلال إيفاد مبعوث عنه أو إرسال كتاب أو عقد معاهده مع رؤساء تلك الدول والحكومات ، ووسّع بذلك العمل من العلاقات السلميه للدوله الإسلاميه مع تلك الدول والحكومات .

إنّ رسائل النبي صلى الله عليه وآله إلى أمير البحرين (٢) ، وملك حمير (٣) ، وأهل عمان (٤) ، والنجاشي الأوّل ، والنجاشي الثاني (٥) ، وملك غسان (٦) ، وحاكم اليمامة (٧) ، وأُسقف الروم (٨) ، وأُسقف نجران (٩) ، وأهل اليمن (١٠) ، وعشرات الرسائل الأخرى ، كلّها تبين لنا كيف قام النبي صلى الله عليه وآله

بتوسيع العلاقات الطيبه مع الدول المجاوره .

إنّ توجه رؤساء هذه الدول الصغيره نحو الحكومه الإسلاميه الفتيه - على الرغم من

ص: ١١٦

١- سنطالع توضيحات أكثر بهذا الشأن في هذا الكتاب ، فصل : دبلوماسيه النبي صلى الله عليه وآله .

٢- « مكاتيب الرسول » لعلي أحمدى ميانجى ، ١ : ١٠٤ .

٣- نفسه ص ١١٧ .

٤- نفسه ص ١١٨ .

٥- نفسه ص ١٢١ - ١٣٣ .

٦- نفسه ص ١٣٤ .

٧- نفسه ص ١٣٦ .

٨- نفسه ص ١٦٩ .

٩- نفسه ص ١٧٥ .

١٠- نفسه ص ١٨٨ .

الحساسيه السياسيه التي تبديها الإمبراطوريتان المقتدرتان : الفارسيه ، والرومانيه - دلالة

على نجاح النبي صلى الله عليه وآله في بناء العلاقات السلميه .

و - علاقات النبي صلى الله عليه وآله بالإمبراطوريتين الفارسيه والرومانيه

قام النبي صلى الله عليه وآله ببناء العلاقات الدوليه الواسعه في ظروف كانت حكومته الفتيه مهده من قبل القوه العسكريه لقريش ومؤامرات اليهود باستمرار ، وأن الهدوء النسبي والفرصه

التي أتاحت له بعد صلح الحديبيه ساعده على أن يوسع علاقاته الدوليه قصارى جهده آنذاك .

وأن إيفاد السفراء وإرسال الرسائل إلى إمبراطوري فارس والروم في تلك الظروف ليسا عملاً بسيطاً . وهذه الالتفاتة الواعيه من لدن النبي صلى الله عليه وآله في توسيع العلاقات الدوليه من الحوادث النادره في تاريخ العلاقات الدوليه .

إن رد الفعل الذي أبداه الإمبراطوران آنذاك - مهما كان - لم يقلل من قيمه هذه الالتفاتة قط . مضافاً إلى ذلك ، فإن معظم المؤرخين ذكروا ردود الفعل الإيجابيه التي تلقاها النبي صلى الله عليه وآله . وحول تمزيق رساله النبي صلى الله عليه وآله من قبل ملك فارس ، ذكروا أيضاً بأنه قرّر تدارك عمله المشين بعد رجوع السفير المبعوث من قبل النبي صلى الله عليه وآله - (عبد الله بن حذافه) (١) .

٢ - العلاقات الدوليه في الإسلام إبان حكمه الخلفاء

إن العلاقات الواسعه التي أقامها النبي صلى الله عليه وآله منذ السنه السادسه للهجره مع الشعوب والحكومات البعيده والقريبه آتت أكلها أكثر بعد وفاته . فسقوط الإمبراطوريه البيزنطيه

وانسحاب هرقل من مناطق الشام ، وكذلك انهيار الإمبراطوريه الفارسيه في عصر الخليفه

الثاني انعكاس سياسي للأسلوب الذي اتخذه النبي صلى الله عليه وآله في توسيع العلاقات الدوليه خلال السنين الأخيره من عمره الشريف .

وفتوحات المسلمين في عصر الخلفاء اسم أطلقه المؤرخون على هذا الانعكاس

١- يرجع إلى « السيره الحلييه » ٣ : ٢٧٧ ؛ و « مسند أحمد بن حنبل » ١ : ٩٦ و ١٤٥ ؛ وكذلك يرجع إلى الفصل المتعلق بدلوماسيه النبي صلى الله عليه وآله في هذا الكتاب .

السياسى والناتج التى تمخّضت بها السياسة الدوليه للنبي صلى الله عليه وآله . وأنّ الحضور الفاعل الذى سجّله الإسلام فى الساحة الدوليه آنذاك أرغم القوى المتحكّمه حقاً أن تنقاد لهذه الحقيقه ، وهى أنّ السلطه قد انتقلت إلى حكومه جديده ، ورساله فتيه ، وأمّه حديثه الوجود(١) . ولقد سقطت حكومه القياصره التى امتدّت سبعمائه سنه خلال ثلاثه أيام(٢) . ولم يستغرق فتح العراق وفارس ، وسقوط الحكومه الساسانيه والتاج والعرش الملكى ، وأقول نجم الإمبراطوريه البيزنطيه أكثر من شهرين(٣) . بيد أنّ هذه الانتصارات جميعها لا يمكن أن

تكون انعكاساً لعمليات عسكريه أو حصيله لتجهيز الجيوش والحملات الحربيه . لا شكّ

أنّ لأسباب هذه الانتصارات جذورا فى العمل السياسى الذى مارسه النبي صلى الله عليه وآله فى الساحة الدوليه يومئذ . وجميع هذه المشاهد تمثّل انعكاساً للسياسه التى وضع النبي صلى الله عليه وآله حجر الأساس لها فى مجال العلاقات التى تحكم الشعوب .

إنّ العطاء الكبير الذى تمخّضت به انتصارات المسلمين هو تعرّف أعداد غفيره من شعوب العالم وقتذاك على مفاهيم جديده فى مجال العداله ، والمساواه ، والكرامه الإنسانيه . وكان لكلام قائد المسلمين أمام الجبابره وعملاء الدوله الساسانيه أثر عميق فى صحوه الفرس ويقظتهم .

وعندما ذهب الملك الغساني إلى المدينه للقاء الخليفه الثانى ، على أثر حادثه بسيطه وقعت له مع مسلم بدوى إذ اصطدم به الملك غير متعمّد ، فاشتكى إلى الخليفه ، فأمر الخليفه بتنفيذ حكم العداله بحقه . وأصبح قومه أمام أمر لم يعهدوه من قبل إذ شاهدوا

شخصاً عادياً له الحقّ أن يتناول على ملكهم اقتصاصاً منه ممّا دفعهم إلى الالتحاق بهذه

الحركه الإنسانيه الجديده التى بدأت ببزوغ فجر الإسلام .

ولم يشاهد فى عصر الخلفاء مظهر من ذلك التحرك الذى بدأ أيام النبي صلى الله عليه وآله فى مجال العلاقات الخارجيه لانهماك المسلمين أكثر بالشؤون الداخليه والمشاكل الناتجه عنها ؛ وقد حالت الحروب الداخليه دون طموحات الحكومه الإسلاميه للاهتمام بالقضايا الدوليه

. ولو لوحظ فى هذا المجال مجيء بعض الوفود إلى المدينه ممثله للحكومات والقبائل والشعوب البعيده والقريبه ، ولقائها الخلفاء وتفاوضها معهم ، فإنّ هذا لا يدلّ على إبداع الحكومه

ص: ١١٨

١- ينظر : « تمدّن إسلام وعرب » للدكتور غوستاف لوبون ، ترجمه فخر داعى ، ص ١٦٦ و ١٨٠ .

٢- ينظر : « تمدّن إسلام وعرب » للدكتور غوستاف لوبون ، ترجمه فخر داعى ، ص ١٦٦ و ١٨٠ .

٣- ينظر : « تمدن إسلام وعرب » للدكتور غوستاف لوبون ، ترجمه فخر داعي ، ص ١٦٦ و ١٨٠ .

الإسلاميه في حقل العلاقات الخارجيه ؛ لأن هدف الوفود من تلك الزيارات هو اللقاء مع النبي صلى الله عليه وآله إذ لم يصلهم خبر موته من قبل

. وعندما علموا بموته ، كانوا يبحثون عن خليفته . وكان على عليه السلام كالعاده هو المرجع الذي يتكفل بحل المشاكل المطروحه في مثل هذه المجالات .

٣ - انحراف المسلمين على صعيد السياسه الدوليه

حلّ لون جديد من الدبلوماسية أيام حكومه معاويه بديلاً عن الدبلوماسية التي كان يمارسها النبي صلى الله عليه وآله . فإن النبي صلى الله عليه وآله مع ما كان يُبديه من تحرّك وبِدَار نحو توسيع العلاقات على الصعيد الخارجى كلّهُ ، كان يحافظ على المبادئ والمعايير والقيم الإسلاميه بمقدار الإبقاء

على كرامه الأُمّة الإسلاميه وسيادتها ، ولو اضطرّ في بعض المواضع والمناسبات الخاصه إلى تقديم امتياز معيّن ، فإنّ هذا الامتياز لا يكون على حساب سياده الأُمّة الإسلاميه وكرامتها .

بينما نجد أنّ هذا الامتياز قد قدّم من قبل معاويه على حساب سياده الأُمّة الإسلاميه وكرامتها ، فإنّه - بسبب عجزه عن مواجهه المشاكل الداخليه ، وتفكيره بتدارك الضعف

الناجم عن مكانته في المجتمع الإسلامى ، وما كان يراه من تهديد متواصل لموقعه حيال

المجتمع الذى كان يحكمه فى يوم من الأيام خليفه عادل مثل على بن أبى طالب عليه السلام ، وما كان يلاحظه من تزعزع ذلك الموقع بسبب الحركات المحتمل المنبعثه من وعى المسلمين لا سيما أنصار على عليه السلام المترين فى مدرسته ، وعلى عاده جميع السياسيين المصلحين - قام ضمن تنشيطه العلاقات السياسيه مع الحكومه البيزنطيه التي كانت مهيمنه على الشريط

الحدودى لدولته ، بتقديم امتيازات أضرت بسياده الإسلام والأُمّة الإسلاميه ممّا جعله يقرّ بنوع من التفوق لتلك الحكومه ويدفع لها ما تفرضه عليه من أتاوات . وقد استسلم لهذا

الانحراف المبدئى ، وشوّه سيره النبي صلى الله عليه وآله و آلهم ليتمنّى على الحدود الغربيه

لدولته ، ويخلص نفسه من خطر الاصطدام بالأعداء الأجانب .

إنّ شجاعه الجيش الرومانى التي كانت فى يوم ما ترغم الدنيا على التعظيم أمام قياصره الروم ، وتلقى الرعب فى قلوب الناس لا تسوّغ أبداً الذلّه والامتهان الناتجين عن

سياسه معاويه . وعلى الرغم من أن نقض سياده الإسلام والأمة لا يعوّض بأيّ ثمن ، فلو

كان ذلك الإيمان ، والصرا مه ، والثقة بالنفس ، والتوكّل على الله ، التي كانت تؤلّف

بمجموعها أساس السياسه الدوليه للنبي صلى الله عليه وآله كلّ هذه الأشياء لو كانت موجوده ، فلا شكّ أنّ الخوف من حكومه قوئيه مجاوره مثل حكومه الروم لا مبرّر له ، وكان بمقدور حاكم

المسلمين أن يثق بقدره الأمة ومقاومتها وأتحاها أمام الخطر الناشئ عن هجوم الروم ، ويكون متفائلاً بردود الفعل التي تبديها الأمة حيال الأزمات التي تهدّد أساس الإسلام

والأمة ، وبالنجاح الذي تحقّقه سياسه التبعية العامه . ويفعل نفس ما فعله الخليفه الثاني ، عندما بلغه أنّ عبد الله بن حذيفه يروح في سجن هرقل إمبراطور الروم . فقد كتب إليه

رساله يهدّده فيها قائلاً : أطلق عبد الله بن حذيفه فور وصول كتابي إليك وأشخصه إلينا

عسى الله أن يهديك إلى الصراط المستقيم وإلا فسأرسل لقتالك رجالاً لا تلهيهم الدنيا عن دينهم .

وكان طبعياً أنّ هرقل عندما قرأ الكتاب أمر فوراً بإطلاق عبد الله بن حذيفه وإرساله إلى الخليفه مزوداً بالهدايا (١) .

ونلاحظ لونا آخر من هذا الانحراف في عصر ازدهار العالم الإسلامي أيام حكومه هارون الرشيد ، العصر الذي بلغ فيه الإسلام ذروته . وفي هذا العصر - القرن الثاني للهجره - حيث امتدت حدود الدوله الإسلاميه في أوروبا حتّى نهر لوار داخل الأرض الفرنسيه ، وفي آسيا حتّى الهند وسواحل البحر المتوسط ، وفي إفريقيا حتّى أعماقها ، وحيث انضوت أقسام مهمه من آسيا وإفريقيه وقسم من أوروبا تحت لواء الإسلام ، فإنّ

العلاقات الخارجيه للمسلمين قامت على أساس أخذ الإتاوى وحبّ السلطه . واستخدمت أساليب جديده في السياسه الدوليه للمحافظه على السلطه وتوسيعها ، وتحقيق الاستثمار المادى . بينما لو طبقت سيره النبي صلى الله عليه وآله في مثل تلك الظروف التي كانت مؤاتيه لتطبيق السياسه الدوليه في الإسلام من جميع الجهات ، لاستطاع المسلمون في برهه

قصيره من الزمن أن يكتفوا وجودهم في الساحه الدوليه أكثر من خلال العلاقات الدوليه ، ويدركوا انعكاسه في قياده العالم خلال السنين التي أعقبت وفاه النبي صلى الله عليه وآله ، ويوسّعوا نطاق

ص: ١٢٠

الحضاره الإسلاميه بدل الحدود الجغرافيه (١) .

٤ - العلاقات الدوليه فى عصر الإمبراطوريه العثمانيه

إنّ سياسه العنف التوسعيه الهوجاء التى سلكها العثمانيون حيال البلدان المجاوره أيام

كانت إمبراطوريتهم فى أوج ازدهارها من جهه ، والتنازل المخزى للإمبراطوريه فى عصر

ضعفها من جهه أخرى تركا انطبعا سيئا جدّا فى أذهان الغربيين عن السياسه الدوليه فى الإسلام .

وهذا الانطباع الخاطئ هو الذى أفضى بالبعض أن يتصوّر بأنّ الإقرار بوجود بلدان غير إسلاميه فى الساحة الدوليه وبناء علاقات

سياسيه معها على أساس مبدأ التعايش السلمى كانت سياسه جديده

أدخلها العثمانيون فى العالم الإسلامى والنظريه الدوليه فى الإسلام (٢) .

يرى الدكتور مجيد خدورى أنّ أوّل معاهده عقدت بين فرنسوا الأوّل ملك فرنسا وحكومته السلطان سليمان القانونى سنه ١٥٣٥م

تمثّل ثوره أساسيه فى النظام السياسى والقانونى فى الإسلام ، ويقول : وفقاً للمادّه الأولى من هذه المعاهده ، فإنّ السلطان

الإسلامى - لأوّل مرّه - يطالب بإلغاء حاله الحرب الدائمه بين قطر إسلامى وقطر غير إسلامى ، وإحلال السلم الدائم والثابت بين

الحكومته الفرنسيه والحكومته العثمانيه بديلاً عن الحرب . وأنّ مدّه هذه المعاهده - التى لم يقرّها الإسلام أكثر من عشر سنين -

غير

محدوده . وأنّ تحقيق ما فيه المصلحه على الصعيد الخارجى يتمّ بواسطه أخرى غير الجهاد . وهذا نفسه يعتبر تبدلاً آخر فى

مبادئ العلاقات الدوليه فى الإسلام (٣) .

فى حين أنّ هذا التبدل هو فى الحقيقه تبدل فى السياسه الخارجيه للإمبراطوريه العثمانيه لا فى السياسه الدوليه للإسلام ؛ لأنّ

هناك شرطين أساسيين للجهاد فى السياسه الخارجيه للدوله الإسلاميه ، حتّى على أساس الفقه السنّى الذى لا يشترط حضور

الإمام

ص: ١٢١

١- يرجع إلى كتاب « الحضاره الإسلاميه فى القرن الرابع الهجرى » لآدم متر .

٢- يرجع إلى مقاله « العلاقات الدوليه فى الإسلام أيام الإمبراطوريه العثمانيه » ، مجلّه كليّه الحقوق والعلوم السياسيه [فارسيه]

العدد ١٢ ، ص ١١٠ .

٣- نفسه ص ١١٤ .

المعصوم في الجهاد الابتدائي . وهذا الشرطان هما :

١ - استعداد المسلمين من حيث القوّة والتجهيزات ، ووجود قدره الكافيه لديهم لخوض الجهاد .

٢ - دعوتهم دار الحرب إلى الإسلام وإلقاء الحجّه على أهلها ، وأطّاعهم على أحقيّه الإسلام عن طريق الاستدلال والموعظه الحسنه قبل القيام بأيّ عمل عسكري .

على الرغم من سياسه العنف التوسعيّه التي انتهجها العثمانيون ، فلا شكّ أنّهم لم

يحرزوا الشرطين المذكورين لخوض الجهاد ؛ وفي مثل تلك الظروف ، فإنّ الهجوم العسكري لا يعتبر أبداً مبدأً من مبادئ العلاقات الدوليّه في الإسلام حتّى يخال أنّ التبدّل في سياسه العثمانيين إبداع في سياسه الدوليّه في الإسلام .

ويعتقد معظم فقهاء الشيعه أنّ الشروع بالجهاد الابتدائي مشروط بحضور الإمام المعصوم ، ومع وجود الشرطين المذكورين أيضاً فإنّ علاقه دار الإسلام (الدوله الإسلاميه) مع العالم غير المسلم لا تتحدّد على أساس الجهاد المستمر .

وعقد العثمانيون أيضاً معاهدات مع حكومات أخرى غير الحكومه الفرنسيّه ، كالحكومه النمساويّه ، والإنجليزيّه ، والألمانيّه ، والروسيّه . وهذه المعاهدات ، طبيعتها وظروفها تعكس الأهداف السياسيّه للعثمانيين أكثر من أن تعكس مبادئ القانون الدوليّ في الإسلام وقواعده .

فكانت معاهده ١٥٣٥م بين العثمانيين وملك فرنسا بعد هزيمه العثمانيين في هجومهم على فينّا سنه ١٥٢٩م . وكانت تلك الهزيمه نقطه انعطاف في سياسه العثمانيين على صعيد

العلاقات الخارجيه مع الأقطار غير الإسلاميه فأصبحوا مرغمين على إبداء المرونه أمام

سلطه أوروبا المتعاضمه .

وكان المستشرق المعروف برنارد لويس يرى بأنّ السلاطين العثمانيين كانوا لا يعترفون بالبلدان غير الإسلاميه ، وليس لهم معها صفقات ومعاملات دوليه ، وعلاقات

خارجيه سلميه حتّى كانت هزيمتهم في احتلال فينّا ، فحصل تبدّل مدهش في توجهاتهم ، ممّا أفضى ذلك إلى اعتراف المسلمين بالبلدان غير الإسلاميه ، وبناء علاقات ودّيّه

ودبلوماسيه معها . وهكذا لأول مرّه أقرّ مبدأ المساواه بين البلدان المسلمه وغير المسلمه في

العلاقات الدوليّة . واستخدمت الأعراف الدبلوماسية والمساعي الحميدة في الإسلام لأوّل مرّه . واضطلع منصب في الجهاز السياسي بمهمّة النظر في الشؤون الدوليّة في الإسلام ، وتنظيم الشؤون الخارجيّة (١) .

إنّ الدفاع عن ممارسات العثمانيين ليس عملاً منطقيّاً ، ولا عملاً منسجماً مع الموازين الإسلاميّة ، بيد أنّ جهل البعض - ممّن يسمّون مستشرقين - بأوضح المسائل والقضايا

الإسلاميّة ، وبالجانب السياسي من سيره النبيّ الكريم صلى الله عليه وآله الذي هو من أوضح الجوانب في سيرته ، لا يمكن توجيهه أبداً . وينبغي التوفّر على دراسته لممارسات النبيّ الأعمم صلى الله عليه وآله من أجل تحديد المقياس الصائب في العلاقات الدوليّة في الإسلام ، ومعرفة التبدّل الحاصل في

هذا المقياس ، لا أن نقوم بدراسات لممارسات العثمانيين وسياستهم العنصريّة في الغزو

والاجتياح التي تبين لنا أنّ الإمبراطور العثماني يمثّل إمبراطوراً قومياً أكثر من أن يمثّل إمبراطوراً مسلماً ، فضلاً عن أن يكون إمبراطوراً إسلامياً .

إنّ نظام منح الامتيازات للأجانب ، الذي أقرّه العثمانيون في معاهداتهم ، خارج عن

الإسلام ، ليس في الأصل فحسب ، بل وفي الخصوصيّات أيضاً ، وأنّ المعاهدتين اللتين

عقدتهما الدولة العثمانيّة مع السويد وبروسيا سنة ١٧٨٩ و ١٧٩٠م من أجل مواصلة الحرب مع روسيا والنمسا ، مع أنّهما في طبيعتهما لا تخلوان من الانحراف عن المبادئ الإسلاميّة ، بيد أنّهما في الأصل كمعاهدتين عسكريّتين دفاعيّتين كانتا شيئاً متعارفاً في الإسلام

، على عكس ما فهمه المحلّلون الغربيّون (٢) عنهما . وعندما حرّم العلماء تينك المعاهدتين واعتبروهما مخالفتين للمبادئ الإسلاميّة ، فإنّ سبب ذلك هو الظروف الخاصّة لتلك الفترة

الزمنيّة ، وعدم مراعاة الشروط الإسلاميّة في المعاهدتين كليهما .

إنّ معاهدات العثمانيين تعبّر عن الظروف الزمنيّة الخاصّة في وقتها أكثر من أن تعبّر عن

مبادئ القانون الدوليّ في الإسلام وقواعده . ويمكن الوقوف على هذه الحقيقة من خلال

التصريحات التي أدلى بها المندوب العثماني حيال الدعوه التي وجّهتها الأقطار الأوربيّة من أجل التعاون حفاظاً على الظروف القائمة في مقابل الثورة الفرنسيّة .

- ١- مقالہ « العلاقات الدولیة فی الإسلام أيام الإمبراطوریة العثمانيه » مجله كلیه الحقوق والعلوم السیاسیة [فارسیه] العدد ١٢ ، ص ١١٦ و ١١٧ .
- ٢- برنارد لويس ، نقلاً عن المصدر السابق ، ص ١١٨ .

فقد صرّح هذا المندوب بشأن السياسة الخارجيه للإمبراطوريّه قائلاً: ينبغي أن تكون لكلّ دوله سياستان على الصعيد الخارجى :
الأولى : سياسه دائمه تشكّل الركيزه التى

تتوكأ عليها جميع الأعمال الخارجيه للدوله ؛ والثانيه : سياسه مؤقتة تُنتهج فى فتره زمّتيه معينه حسب متطلّبات كلّ عصر وظروفه (١).

٥ - العلاقات الدوليّه للعالم الإسلامى فى العصر الحاضر

بعد الحرب العالميه الأولى ، وانهيار الإمبراطوريّه العثمانيه ، واستقلال بلدان الشرق

الأوسط والمناطق الإسلاميه فى إفريقيا ، وبروز القوى العالميه ، والتسلط الثقافى

والسياسى للغرب فى العالم الإسلامى ، وطرح الخطّه المعروفه بفصل الدين عن السياسه

، ونزعه الحكام الجدد فى الأقطار الإسلاميه نحو النظام السياسى والقانونى الغربى

، بعد هذا كلّ تمّ فصل الحكومه والقانون عن الشريعه فى هذه الأقطار ، وتسلمت حكومات قوميه مقاليد الأمور فيها مع هيمنه النظام القانونى الغربى ، وفرض النظام الدولى الجديد - المتوكئ على أساس التفكير والمصالح الغربيه - على تلك الأقطار .

إنّ التركيبه السياسيه والقانونيه للنظام الدولى الجديد ، وإن كانت تضمن مصالح الدول الغربيه ، بيد أنّها لم تحقّق للدول الإسلاميه أى مكسب سوى ترسيخ دعائم التسلط الغربى الشامل ، وتركيز التبعية فى جميع المجالات السياسيه ، والاقتصاديّه ، والثقافيه

المختلفه . ومن أجل بلوغ هذا الهدف ، فإنّ أرباب السياسه الغربيه سلطوا الضوء على الفكر القومى فى الوطن الإسلامى بديلاً عن الإسلام الذى يمثّل خطراً مهمّاً على الغرب . وذلك

الفكر عقبه فى طريق وحده العالم الإسلامى وبديل عن الفكر الدينى فى آن واحد . وخالوا

بزعمهم أنّهم قضوا على سياده الإسلام ونظمه الحكوميه ، والقانونيه ، والسياسيه .

وعلى الرغم من أنّ فكره أفول عصر السياهه السياسيه والقانونيه للإسلام فى الأقطار الإسلاميه وفى الساحه الدوليه لم تكن أكثر من حلم لذيذ وفكره عابره ، إذ إنّ انتصار

الثوره الإسلاميه فى إيران وصداهها العالمى قد خيب آمال الغربيين جميعها فى هذا المجال ،

١- مقالہ « العلاقات الدولیة فی الإسلام أيام الإمبراطوریة العثمانيّة » مجلّه کئیة الحقوق والعلوم السیاسیة ، العدد ١٢ ، ص ١١٩ ؛
وکذلك یرجع إلى کتاب « تاریخ الشعوب والحکومات الإسلامیة » ، لکارل بروکلمان ؛ وکتاب « الشرق الأدنى فی التاريخ » ،
لفلیب حتّی .

لكن لا ريب في أنّ الأمل بالعودة إلى سيادة الإسلام الواحده وحضوره الناشط ، وتمتّعه

بدور حاسم في العلاقات الدوليّه قد ضعف بعد الحرب العالميّه الثانيه ، والتأثير العميق

الذى تركه النظام السياسى والقانونى الغربى على النظم الحاكمه فى الأقطار الإسلاميه ، وظهرت حكومات فى العالم الإسلامى ذابت فى الغرب على الصعيد الدولى ، فزال التمييز بين العالم الإسلامى وغير الإسلامى تدريجاً ، وتبلور معيار العلاقات دولياً على أساس التفكير ، والسياسه ، والقانون الغربى .

إنّ الحركات التى ظهرت فى القرن التاسع عشر تحت عنوان الجامعه الإسلاميه ، أو إقامه المؤتمرات الإسلاميه لتحقيق وحده العالم الإسلامى ، وإعادة المبادئ الإسلاميه إلى العلاقات التى تربط الوطن الإسلامى بالعالم الغربى(١) ، نحو : الحركات الجديده التى ظهرت من أجل اتّحاد الأقطار المسلمه ، وإحياء الدوله الإسلاميه ، وبناء المعسكر الإسلامى فى المجتمع الدولى ، وتطبيق مبادئ السياسه الدوليّه فى الإسلام كما كانت مطبّقه فى عصور

الإسلام الأولى(٢) ، إنّ تلك الحركات - على الرغم من جميع نقاط الضعف التى اتّسمت بها على الصعيد النظرى والعملى - كانت عرضه للإحباط فى كلّ عصر بسبب ممارسات عملاء الغرب والمتغريين الغرباء عن الإسلام وعن أنفسهم .

إنّ الصدى المتعاضم للثوره الإسلاميه فى عالم اليوم ودورها فى السياسه العالميه وتأثيرها الواسع على شرائح كبيره من المسلمين فى الأقطار الإسلاميه وغير الإسلاميه ، على الرغم من المؤامرات والأساليب الماكره المتنوّعه التى تنتهجها الدول الكبرى وحمايتها

من الغريبيين والشرقيين وحتّى عملاءها فى الأقطار الإسلاميه من أجل القضاء على الثوره

الإسلاميه أو تطويقها ، كلّ ذلك يثير - يومياً - مسأله جديده فى الساحة الدوليّه

، وله تأثير ملحوظ فى العلاقات الدوليّه بشكل فعّال ومستمرّ بحيث تألّق فى القلوب - مرّه أخرى - بصيص أمل لتحقيق وحده العالم الإسلامى ، وإحياء مبادئ القانون الدولى فى

ص: ١٢٥

-
- ١- يرجع إلى كتاب « الحركة الإفريقيّه - الآسيويّه » لبطرس غالى ، وذلك من أجل كسب مزيد من الاطلاع فى هذا المجال .
 - ٢- لكسب مزيد من الاطلاع فى هذا المجال ، يرجع إلى مقاله تحت عنوان : « مبادئ العلاقات الدوليّه وتطوّراتها فى الإسلام » ، للدكتور حميد بهزادى ، مجلّه كليليه الحقوق والعلوم السياسيه [فارسىّه] جامعته طهران ، العدد ١٢ .

الإسلام وقواعده ، وإعاده النظر فى التركيبه السياسيه والقانونيه للنظام الدولى المعاصر ، وبذلت جهود مثمره على الصعيد العملى والعلمى . وتوفرت ظروف جديده للانعتاق من ريقه التسلط الغربى الشامل ، لا سيما فى العالم الثالث .

ولما كان الإسلام مؤثرا فى الأتحاد المعنوى لمئات الملايين من المسلمين ، وكان خطرا يهدد مصالح القوى العالميه بوصفه باعثا على الوحده ، وأساسا للقيم القانونيه

، والثقافيه ، والسياسيه فى ميادين السياسه الداخليه والخارجيه للأقطار الإسلاميه ، ولا

سيما أقطار الشرق الأوسط الغتية بالنفط فى ظروف تشغل فيها القوى الكبرى بقضاياها الاستراتيجيه وخلافاتها العميقه ، وكان الوعى الشعبى فى ازدياد ، وثقه الحكومات المسلمه العميله فى تزعر ، لذلك يمكن أن نتوقع نجاح الثوره الإسلاميه فى إقرار الوحده ، وتطبيق مبادئ القانون الدولى فى الإسلام وقواعده ، من وحى الواقع لا من وحى الخيال إذ إن الآثار والدلائل على ذلك ملحوظه وملموسه .

ص: ١٢٦

القسم الثالث: موضوع القانون الدولي في الإسلام

أشاره

ص: ١٢٧

الفصل الأوّل: الدولة – الحكومه (١)

المبحث الأوّل: الإسلام رساله شامله

ثمّه بون شاسع وحواجز جمّه بين الأفكار النظريّه وما هو واقع ، وبين الحقائق العمليّه وما ينبغى أن يكون .

إنّ الهدف الأخير للإسلام – على صعيد العلاقات الإنسانيّه – هو تحقيق أطروحه الأُمّه البشريّه الواحده ، وعلى صعيد الأرض ، هو إزالة الحواجز الجغرافيه والقيود

الحدوديّه ، وإنشاء الدوله العالميه الواحده تحت سياده القانون الإلهي الواحد

والهدف الذي تنشده رساله نبينا صلى الله عليه و آله هو التعجيل في سير الحركه التكاملية للمجتمع البشري من أجل بلوغ هذه المرحله المثاليّه المنشوده .

وقد أعلن القرآن ذلك بصراحه في قوله تعالى : « وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ ... » (٢) فنحن لم نرسلك إلى جماعه خاصه أو دوله معينه بل أنت رسولنا إلى الناس كافّه .

وأكد على هذه الحقيقه معبّرا عن لسان النبي صلى الله عليه و آله في قوله تعالى : « قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا » (٣) .

ص: ١٢٩

١- نقلنا قسما من مباحث هذا الفصل من كتابنا: « الأرض والوطن من منظور الفقه الإسلامي » [فارسي] .

٢- سبأ : ٢٨ .

٣- الأعراف : ١٥٨ .

ونجد النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أيضا في رسالته إلى كسرى ملك الفرس يعرّف نفسه ورسالته على النحو الآتي : « ...
فإني رسول الله إلى الناس كافة لأنذر من كان حيا » (١).

فالهدف الذي تواكبه هذه الرسالة الشاملة بنظرتها العالميه ليس إلا بناء الأمة المنظمه
في أرجاء المعموره .

ويبدل الإسلام كل ما في وسعه من أجل تحقيق هذا الهدف مستضيئا بالاستراتيجيه التي يؤمن بها في الدعوه والجهاد . ويذكر
ذلك الهدف كشعله وقاده في عمق الإيمان وضمائر

المؤمنين . ويجعل انتظار ذلك الهدف الكبير علامه الإيمان ، ويقود القافله البشريه جيلا بعد آخر باتجاهه .

ولكن ماذا ينبغي أن نفعّل لبوغ تلك المرحله النهائيه ؟ فهل نتغافل عن الحقائق الموجوده ونتغاضى عنها ونلغى كل شيء ؟ أو
نتعامل بنظره واقعيه ، فنصنع جسرا يعبر بنا مما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون ؟

يعترف الإسلام بالحدود الجغرافيه مع الشعوب والحكومات - التي طوّقت نفسها بها - وذلك في برهه زمته معينه وفترة انتقاليه
محدده بشكل نسبي مع مراعاة الضروره

. يعترف بتلك الحدود بالمستوى الذي يمكنه من بناء العلاقات ، والتوصل إلى اتفاق نسبي على

أساس القواسم المشتركه ، حتى يستطيع ، عبر هذا الطريق ، أن يعقد أكبر عدد ممكن من

المعاهدات والاتفاقيات المبدئيه في الوقت الذي يبلغ فيه رسالته العالميه .

من هنا تطرح في القانون الإسلامي مسائل من قبيل الدوله ، والوطن ، والشعب ، والحكومه ، والنطاق الجغرافي للحكومات ،
والاعتراف بالبلدان ، وخطوط السياسه الخارجيه ، والعلاقات الدوليه ، والشؤون الدبلوماسيه ، وأمثالها . ويمكن أن نجد في الفقه
الإسلامي جوابا مفضلا لكل واحده منها .

المبحث الثاني : الأرض للحياه

ينبغي في بدايه هذا البحث أن نتعرّف على منطوق القرآن فيما يخص الهدف من خلق الأرض التي تمثل وطن الإنسان . ونلقى
نظره خاطفه على نماذج من الآيات الوارده في هذا

ص: ١٣٠

إنَّ دراسته هذه الآيات يمكن أن تكشف لنا نظره القرآن الواسعه الساميه بشأن الأرض ، والخلل الموجود فى المفهوم القانونى للوطن .

بصوره عامه ، إنَّ التدبّر فى الآيات القرآنيه الوارده بشأن الأرض يفيدنا أنَّ السمه الوحيده التى يمكن أن تتّصف بها الأرض هى أنَّها وسيله لحياه الناس وسكنهم واستقرارهم واستراحتهم ، وأنَّها خلقت لذلك الغرض .

إنَّ القرآن الكريم ، فى الوقت الذى يعتبر ، فى عدد من آياته - ملكيه الأرض المطلقه والحقيقته لله كما جاء فى قوله تعالى : «
وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ

شَيْءٍ قَدِيرٌ » (١) . فإنَّه يذكر خلقها بوصفها إحدى النعم والمواهب الكبيره : «
وَ الْأَرْضَ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ » (٢) .

ويرى أنَّ السكن فيها واستثمارها حقّ للجميع ولا يقبل المصادره ، مثل ضرورات الحياه الأخرى : «
وَ الْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ » (٣)

ويذكرها مره بوصفها محلاً للرخاء العام ، فيقول : «
الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا » (٤) . وأخرى بوصفها وسيله للاستراحه ، فيقول : «
أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا » (٥) . وثالثه بوصفها محلاً للإقامه والسكن ، فيقول : «
وَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَ مَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ » (٦) . ورابعه بوصفها مكانا ووسيله للحياه ، فيقول : «
وَ لَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ

فِي الْأَرْضِ وَ جَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ » (٧) . وضمن إشارته إلى بدء الخليقه وحياه الإنسان ، فإنَّه يقدّم الإنسان على أنه خليفه الله فى الأرض ، فيقول : «
وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ

ص: ١٣١

- ١- آل عمران : ١٨٩ . والآيه ١١٦ من سوره التوبه : «
إِنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ يُحْيِي وَ يُمِيتُ » .
- ٢- الذاريات : ٤٨ . والآيه ١٩ من سوره الحجر : «
وَ الْأَرْضَ مَدَدْنَا وَ أَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَ أُنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَّوْزُونٍ » .
- ٣- الرحمن : ١٠ .
- ٤- البقره : ٢٢ .
- ٥- النبأ : ٦ .
- ٦- البقره : ٣٦ .
- ٧- الأعراف : ١٠ .

لِلْمَلِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (١).

ووعد الصالحون والمخلصون في عدد من الآيات أنهم سيرثون الأرض وتكون لهم حكومتها الحقيقية: «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (٢). وقال تعالى: «لَيْسَتْ خَلْفَتُهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ...» (٣).

لقد ذكر القرآن في عدد من آياته، ووفقا لما يتطلبه منهجه التربوي العام، بهذه الملاحظة الجوهرية أيضا، وهي أن الاستقرار، والسكن، والرفاه، والاستثمار، وأخيرا الحكومه على الأرض، أمور سائره نحو الزوال شاء الإنسان أم أبى. وأن الناس

، وفقا لنظام التكامل العام، يفقدون حياتهم الماديه على الأرض، ويضطرون إلى الإعراض عن جميع

ضروب التعلق وحب الجاه والميول التوسعيه، ويؤمنون وجوههم صوب العالم الأبدى والحياء الإنسانيه الحقيقيه. وهكذا فإن الحكومه المطلقه للأرض، كسائر المخلوقات البعيده المنال، سوف تعود مره أخرى إلى الله الذي يرثها لا محاله، وسترجع الأرض إلى حالتها

السابقه قبل الخلق واستقرار الإنسان عليها: «إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِنَّا يُرْجِعُونَ» (٤).

فالنتيجه التي يمكن أن نخلص إليها، بوصفها مبدأ جوهرياً، من وراء دراسه الآيات المذكوره هي أن حق الحياه على الأرض حق طبيعي عام مشروع لأبناء النوع الإنساني، ونطاقه الواسع من حيث الاستثمار واختيار السكن مطلق ومفروح للجميع بصوره متساويه تماما.

ولكن هذا المبدأ يقبل الاستثناء في مرحله التقويم الثانوي بحكم الضروره، كأى مبدأ آخر، ويتحدّد للسببين التاليين اللذين هما في عداد الظروف الاستثنائية.

١ - بناءً على قانون الملكيه الشخصيه الذي أقره الإسلام تحت ظروف محدوده بوصفه من الحقوق الطبيعيه والعرفيه، واعتبره حقاً إلزامياً محترماً، فإن حرّيه السكن فيما يخص

ص: ١٣٢

١- البقره : ٣٠ .

٢- الأنبياء : ١٠٥ .

٣- النور : ٥٥ .

٤- مريم : ٤٠ .

الأراضي العائده للآخرين ، شاء الإنسان أم أبى ، تُعتبر منتفیه و غیر قانونیّه فی الظروف القانونیه .

یبد أنّ العلاقه المعقده بین مبدأ « الأرض للحیاه » ومبدأ « احترام المملکیه الشخصیّه » ، وهی إحدى المسائل العمیقهِ والطریفهِ فی المباحث الإسلامیّه ، خارجه عن

موضوع بحثنا وعن حدود الأهداف المتوخاه من وراء هذا الكتاب . من هذا المنطلق ، ینبغی أن نرکز الاهتمام علی السبب الثانی من الظروف الاستثنائیّه .

٢ - إنّ الإسلام ، مع تصریحهِ بمبدأ حرّیه السكن ، ومبدأ « الأرض للحیاه » ، لا یغفل عن هذه الحقیقه ایضاً ، وهی أنّ الأراضي لابدّ أن تقسّم إلى مناطق وأقسام

مستقله ، وأنّ الفوارق الحدودیّه أمر لا مندوحه منه ، علی الرغم من الخلافات الفکریه والمنازعات العقائدیّه .

ولکنّ الإسلام یعتبر هذه الظروف استثنائیّه ومؤقته من حیث إنه یمهد السبیل أمام الإنسان لعودته إلى المبدأ الأوّل « حرّیه السكن » ومبدأ « الأرض للحیاه » وذلك من خلال مواكبه هدفه الأساس وضمان وحده العقیده والقانون والنظام الاجتماعی والحکومه العالمیّه ، ویری أنّ الفطره الإنسانیّه مؤهله لقبول هذا المبدأ .

إنّ هذه التقسیمات الجغرافیّه التي تظهر لأسباب عرضیّه علی أنّها أمر لا مناص منه تترك آثاراً قانونیّه من منظار القضايا المتعلقه بالعیاه الدولیّه للشعوب . وفی ضوء هذا المبدأ ، تطرح مسأله الأرض فی الفقه الإسلامی علی أنّها مبدأ عرضی غیر أصیل ، ویحسم

علی أساسها قسم من القضايا الأخری ایضاً فی حقل العلاقات الخارجیّه للمسلمین .

ولمّا كان القانون الإسلامی ، فی ضوء هذه الخلافات ، لابدّ له من رأى خاصّ بشأن الأرض ، فإنّ المبدأ الأوّل « حرّیه السكن » یواجه مصاعب کثیره تبعاً لذلك ، ویخرج عن حالته الأولى التي كان علیها وفقاً للمبدأ الأوّل . وینبغی دراسه هذا الموضوع وتوضیحه

من خلال التفاصيل التي سنتطرّق إليها فیما یلی :

المبحث الثالث : حرّیه السكن أو الوطن الحرّ

بناءً علی مبدأ « الأرض للحیاه » فكلّ مكان من الأرض صالح لعیاه الإنسان .

ويستطيع الإنسان أن يلقي رحله أئى شاء من الأرض متناسبا ذلك مع حاجاته ، واستعداداته ، ورغباته ، وأهدافه .

قال رسول الله صلى الله عليه و آله : « البلادُ بلادُ الله والعباد عيال الله ، أينما أصبَتْ خيرا فأقم » (١) . مفاد هذا الكلام هو مع أنّ الناس هم الذين ينشئون المدن ، وهم الذين يشيدون صرح البلدان ، بيد أن البلاد تظلّ بلاد الله مع وجود تلك المدن ، وأنّ الناس جميعهم هم أعضاء الأُسره البشريّه الكبيره ، وهم خلق الله . بكلمه بديله ، أنّ المجموعه الإنسانيّه الكبيره هم عيال الله ، ولهم حقّ الاستفاده من بلاد الله .

فكلّ إنسان يستطيع أن يختار المكان المناسب الذى يصيب به خيرا وبركه فى حياته ، فيتّخذُه سَكنًا ، ويجعله وطنًا له .

قال الإمام علىّ عليه السلام : « ليس بلد بأحقّ بِكَ من بلد . خير البلاد ما حملك » (٢) .

فالمعيار فى اختيار الوطن هو أنّ الأَرْض التى تعيش عليها تقلّك وأنت تتمتع بشخصيتك وكرامتك ، وتحترم حاجاتك وأهدافك وطموحاتك .

ومع وجود هذا المبدأ ، فإننا نجد فى النصوص الإسلاميه مضامين تقسّم الأراضى والبلدان إلى قسمين : قسم ممدوح ، وآخر مذموم (٣) ، وبعض هذه المضامين يعود إلى أصل الأرض ، وبعضها الآخر يبيّن مواصفات الساكنين عليها .

وجاء فى بعض الروايات والأحاديث المأثوره أيضا ذمّ للسكن فى الأراضى والمدن والأقطار التى لا يجد الإنسان فيها الأمن ، والرفاه ، والاقتصاد السليم . نحو : « شرّ الأوطان

ما لم يأمن فيه القُطان » (٤) .

إنّ المحفّزات التى تشدّ الإنسان إلى أرض ما لكى تكون وطنه لا يمكن أن تكون لها الأولويّه فى سكن الإنسان ما لم يسُد الأمن تلك الأرض . « شرّ البلاد بلد لا أمن فيه ولا خصب » (٥) .

ص: ١٣٤

١- « مسند أحمد بن حنبل » ١ : ١٦٦ ؛ و « نهج الفصاحه » ص ٢٢٣ .

٢- « غرر الحكم » للآمدى ، ٥ : ٨٣ ، طبعه الجامعه .

٣- « بحار الأنوار » ٥٧ : ٢١٠ .

٤- « غرر الحكم » للآمدى ٤ : ١٧١ .

٥- نفسه ص ١٦٥ .

هذه الروايات في الوقت الذي تحدّد المعيار الصحيح في اختيار الوطن ، فإنّها تؤكد على مبدأ حرّيّه السكن والوطن الحرّ .

مبدئيًا

، عندما تكون الظروف الإقليميّة والأوضاع الاجتماعيّة ، والسياسيّة ، والثقافيّة في مدينه أو في بلد ما غير مؤاتيه للمسلم أن يعيش فيها كما يريد الإسلام ، ولا يتسنّى له القيام بواجباته الدينيّة والتزاماته المبدئيّة ، فإنّه يستطيع أن يختار الوطن المناسب الذي تتوفّر فيه الإمكانيّات المطلوبه ، منطلقا من مبدأ الهجره : « إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْتُمُ الْمَلَائِكَةَ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوِيَهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا * إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا » (١) .

في ضوء مبدأ حرّيّه السكن والوطن ، فإنّ البقاء في مدينه أو دوله تصادر حرّيّه الإنسان في العيش المناسب ، وتحول دون قيامه بواجباته ، وتسلب منه مواهبه وقدراته

الكامنه عنده بالقوّه ، وتوصد في وجهه طريق النموّ والتطور ، وتضع العراقيل أمام حركته التكامليه ، بقاء لا مسوّغ له على الرغم من كلّ ما يشدّد الإنسان إليها من محفّزات ومغريات وعلاقات .

إنّ الاستثناء الذي ذكره القرآن في الآيه ٩٨ من سوره النساء يخصّ الحاله التي لا يجد فيها المستثنون أيّ إمكانيّته أو قوّه أو وسيله لتغيير الظروف القائمه في المدينه أو الدوله التي يعيشون فيها ، ولم يهتدوا معها إلى سبيل ودليل . أمّا في الظروف التي يستطيعون فيها أن يخوضوا الجهاد ضدّ النظام القائم والأوضاع السائده ، ولهم قياده صالحه تواكب معهم السير نحو الجهاد ، فإنّ عليهم بذل كلّ ما في وسعهم من أجل تغيير الأوضاع القائمه والانتفاض على المؤسّسات الحكوميه ، ولا يلجأوا إلى الهجره بديلاً عن ذلك .

إنّ مسأله الهجره لاتخاذ الوطن الأفضل في الإسلام تبلغ حدّا يستطيع الإنسان فيه

حتّى ترك وطنه إذا لم يجد فيه الحياه الإسلاميه المناسبه ، ولم يألّف فيه الحرّيّه لإقامه شعائره والقيام بواجباته والتزاماته . ولو هاجر هادفا السكن في أرض أفضل وأنسب وأكثر

ص: ١٣٥

راحه ، وراغباً في بلوغ حياه أكثر انفراجاً وأوسع إمكانيات من الحياه في وطنه ، فإنَّ

هجرته هذه تعتبر هجره في سبيل الله ، قال تعالى : « وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ

فِي الْأَرْضِ مُرَافِعًا كَثِيرًا وَسَعَةً » (١). والمرام في اللغة الأرض ذات التراب اللين ، والتراب اللين دلالة على أنَّها صالحه للزراعه ، ومن ثمَّ ستكون الحياه عليها أفضل

وأنسب ، وفسر البعض المرام على أنَّه التراب مطلقاً أو أنَّه المهرب في الأرض

أمياً كلمه السعه التي تعنى البسط والتوسع والكثره ، فقد جاءت في الآيه بنحو مطلق . وتدلُّ - بوضوح - على أنَّ هذا البسط والكثره ، التي تنتظر المهاجرين في أرض المهجر

ليست في بعد واحد من أبعاد الحياه ، ولا تخصَّ اتجاهها معيَّناً ، بل يمكن أن تصدق على أبعاد الحياه وظروفها جميعاً .

إنَّ الحديث المعروف : « حبُّ الوطن من الإيمان » (٢) يعكس علاقته الإيمان بالمحلِّ الدائم

لسكن الإنسان . وما يفهم منه هو أنَّ علاقته الإيمانيه بالوطن تفرض على الإنسان أن يتعلَّق به ويحبَّه ، ومتى انعدمت هذه علاقته فالحبُّ والتعلُّق سوف ينعدمان أيضاً ، شاء الإنسان أم أبى .

هذا المعنى معاكس تماماً للفهم المشهور الذي يستشفُّ ممَّا يوحيه هذا الحديث ، وهو أنَّ حبَّ كلِّ مدينه أو بلد ، بسبب كونهما سكناً ووطناً للإنسان ، من الإيمان . بينما نجد أنَّ أسلوب الكلام في هذا الحديث يختلف تماماً عن أسلوبه في الحديث الآخر القائل إنَّ

: « النظافه من الإيمان » . فالوطن ، بما هو وطن ، ليس من متطلِّبات الإيمان ، كما أنَّ النظافه من تعاليم الإيمان ، بل إنَّ حبَّ الوطن مرتبط بالإيمان . ومن البديهي فإنَّ الحبَّ حاله نفسيه ترتبط بالاعتقاد ، وأنَّها لمتطلِّبات الإيمان إذ تحدَّد الحبُّ وتفرضه على الإنسان . والآد ينبغى أن نرى هل للوطن علاقته بإيمان الإنسان أو لا ؟ فمتى كان الوطن مدعاه لإيمان الإنسان ، فحبَّ مثل هذا الوطن - بلا ريب - جزء من الإيمان ، ومن معطيات الإيمان

ص: ١٣٦

١- النساء : ١٠٠ .

٢- نقل المرحوم الشيخ الحرَّ العاملي مؤلِّف كتاب « وسائل الشيعه » هذا الحديث مرسلأ في مقدِّمه كتاب « أمل الآمل » وقال :

قد عزمنا على تقديم ذكر علماء جبل عامل على باقى علمائنا المتأخرين لوجه ، أحدها : قضاء حق الوطن ، لما روى : « حبّ الوطن من الإيمان » . وروى : « من إيمان الرجل حبّه لقومه » . (نقلًا عن « سفينه البحار » ٢ : ٦٦٨) .

لا- شك أن مساحة الأرض ، كبيره كانت أو صغيره ، لا تأثير لها في هويّه الأرض بالمفهوم القانوني ، تلك الهويّه التي تمثّل موضوع الدوله والعنصر المادى للمفهوم القانوني للحكومه ، بوصفها النطاق الجغرافى لممارسه السيادة القانونيه على تلك الأرض . كما نجد فى اليونان القديمه أن أثينا بما كانت عليه من طول وعرض جغرافيين محدودين جدًا ، كانت

تعتبر دوله تتمتع بكلّ العناصر المطلوبه ، وكذلك كانت مدن اليونان الأخرى ، ومدن

فينيقية وكلمده ، إذ كانت كلّ واحده منها دوله مستقله لها سيادتها وحكومتها . واليوم أيضا نجد فى أرجاء العالم المختلفه دولاً صغيره جدًا قد لا تتجاوز مساحه الواحده منها خمسه كيلو مترات مربعه .

على سبيل المثال تعتبر جزيره (بكترن) دوله فى حين أن مساحتها التقريبية تبلغ ٥ كم ٢ ونفوسها ٧٥ نسمة . ونالت (نرو) استقلالها وأصبحت ذات نظام جمهورى منذ سنه

١٩٦٨م ، وهى جزيره بركانيه مساحتها حوالى ٢٢ كم ٢ . ودوله (ميديا) مساحتها ٥

كم ٢ ونفوسها ٢٠٠٠ نسمة

. وجمهوريه (ناورو) ومساحتها ٢٢ كم ٢ ونفوسها ٨٠٠٠ نسمة ، ودوله (نورفك) ومساحتها ٣٦ كم ٢ ونفوسها ٢٠٠٠ نسمة ، ودوله (انكويلا) ومساحتها ٩١ كم ٢ ونفوسها ٦٦٠٠ نسمة ، وجزائر (ساموس الشرقيه) ومساحتها ١٩٧ كم ٢ ، ونفوسها زهاء ٣١٠٠٠ نسمة ، لها حاكم منتخب ، وتدار من قبل رؤساء القبائل ، وجمهوريه (مالطا) ، ومساحتها ٣١٥ كم ٢ ونفوسها حوالى ٣٦٠٠٠٠ نسمة

، وهى دوله مستقله انضمت إلى منظمه الأمم المتّحده منذ سنه ١٩٦٤م ، و (

غراناډا) ومساحتها ٣٤٤ كم ٢ ونفوسها ١٠٠٠٠٠ نسمة ، انضمت إلى منظمه الأمم المتّحده منذ سنه

١٩٧٤م ، وأخيرا إماره (ليشتنشتاين) التى تقع بين سويسرا والنمسا ، مساحتها ١٦٠ كم ٢ ، نالت استقلالها منذ سنه ١٨٦٦م .

ويمكن أن نتصوّر مساحه هذه الدول المذكوره جيّدا عندما نقارنها بمساحه مدينه صغيره من مدن إيران مثل : مدينه آستانه فى محافظه جيلان ، التى تبلغ ٣٥٦ كم ٢ ، ونستطيع أن نحصل على القاسم المشترك فى انطباق مفهوم الدوله بين الاتّحاد السوفيتى [السابق] ومساحته ٢٢ مليون كم ٢ ، ونفوسه ٢٦٥ مليون نسمة ، وبين (ناورو)

ومساحتها ٢٢ كم٢ ونفوسها ٨٠٠٠ نسمة ، إذ إنّ للآثنين دستوراً ونظاماً جمهورياً مستقلاً .

والآن فى ضوء هذا القياس ، نحاول أن نتحدّث عن الوضع السياسى للأراضى التى كانت تُدار من قبل رؤساء القبائل والحكام فى عصر البعثة النبويّة ، بخاصّة شبه الجزيرة العربيّة وما يجاورها .

ولو تخطّينا الحديث عن بعض الدول الكبيره مثل : الإمبراطوريّة الفارسيّة والرومانيّة ، والحبشه ، واليمن ، ومصر ، وحمير ، حيث كانت لها أجهزتها السياسيّة المنظمه وحكوماتها بالمفهوم القانونى لها ، فإنّ الوضع السياسى للمناطق الأخرى كان غير واضح حتّى يتسنى لنا دراسته المقاييس القانونيّة الجديده بشأنها على النمط الذى نسير عليه اليوم فى حديثنا عن بلدان العالم المختلفه . ولكن كما سنلاحظ فإنّ العلاقات السياسيّة للنبيّ صلى الله عليه وآله مع سكّان تلك المناطق تنسجم مع المفاهيم القانونيّة .

كانت المناطق السكّنيّة فى شبه الجزيرة العربيّة البالغه مساحتها أكثر من ثلاثة ملايين كيلو متر مرّبع تحتلّ نطاقاً ضيقاً من أراضيها . وبسبب شحّه المياه ، كان أهلها مرغمين على التنقل من نقطه إلى أخرى باستمرار وذلك بحثاً عن الماء والكأ .

وكانت شبه الجزيرة تشمل بصوره رئيسه : نجد ، والحجاز ، واليمن ، وعدن ، وحضرموت ، واليمامه ، ونجران . ولم يسكن فى الحواضر إلّا سدس السكّان .

وفى الحجاز كانت المناطق السكّنيّة ، ما عدا مكّه والمدينه والطائف تحت تصرّف شتى القبائل والبدو الرّحل بشكل متفرّق . وكان النظام القبلى أيضاً سائداً فى المدن المذكوره ، متّسماً بشىء من الانعزال ، وقلماً كان يلفت إليه أنظار القوى الكبرى آنذاك .

وأفضى الاستقلال السياسى للحجاز أمام دول مثل : الإمبراطوريّة الرومانيّة والفارسيّة ، واليمن إلى أن تحافظ القبائل العربيّة على نظامها باستمرار ، ومن ثمّ يقلّ تأثيرها بثقافه النظم الأخرى .

ولذلك نجد أنّ أفواجا من النصارى واليهود الذين اختاروا الاستيطان ، لأسباب خاصّه ، فى نجران (منطقه بين الحجاز واليمن) ، وخيبر ، وأرض يثرب بالترتيب

، كانوا يتمتّعون بالاستقلال أيضاً ، ولهم نظام مماثل لنظام القبائل العربيّة . ووردت أسماء تسع من

قبائل اليهود فى أوّل معاهده عُقدت بين النبىّ صلى الله عليه و آلهوآينهم (١).

كان النظام القبلى ، مبدئيا ، هو الأساس فى الانتماء القومى ، والمجتمع السياسى ، والنظام الحكومى فى الحجاز والأقسام الأخرى من شبه الجزيرة العربيه . وهو يتلاءم مع المفاهيم القانونيه أيضا بناءً على المعنى المتغير للدوله فى عالم اليوم .

إنّ تاريخ العلاقات الدبلوماسيه الغربيه والقانون الدولى يتحدّث لنا عن عهود سحيقه فى مجال العلاقات السياسيه للبلدان والشعوب التى كان لكلّ منها تشكيلات أقلّ ممّا كان

للقبيله الصغيره .

على سبيل المثال ، بعد تقسيم الإمبراطوريه الرومانيه الذى كان يمثّل حادثا عظيما فى تاريخ أوروبا ظهرت فى ألمانيا فقط أكثر من ٣٥٠ دوله مستقله .

ومن يطالع التاريخ الدبلوماسى والقانون الدولى يستحوذ عليه هذا التصوّر ، وهو أنّه لم يكن فى العالم غير أوروبا وقسم آخر كان مرتبطا بها .

أقام النبىّ صلى الله عليه و آله علاقات سياسيه مع معظم القبائل والحواضر والمجتمعات فى عصره ، فهل كانت هذه العلاقات خارجه عن إطار العلاقات الدبلوماسيه ؟ وهل كانت تلك الأراضى خارجه عن نطاق القانون الدولى ؟ وللإجابة على هذا السؤال ينبغى لنا أن نلقى

نظره أخرى على النظام السياسى القبلى .

تتألّف القبيله - عاده - من مجموعه الأسر التى تربطها قرابه العصب . وتعيش مجتمعه على أرض واحده بسبب علاقه النسبيه والسببيه ودافع الحياه المشتركه . وتدار شؤونها

من قبل شيخ القبيله ، الذى يكون - عاده - من أكبر أفراد القبيله سنّا أو أكثرهم مقدره ، وفقا لسلسله من الآداب والتقاليد والمقرّرات العرفيه المشتركه .

وتتوفّر فى المجتمع السياسى للقبيله عناصر الدوله ومحتواها مثل : الأرض ، والتنظيم العام ، والسلطه السياسيه ، والحكوم .

فالأرض متغيره حينا ، وثابته حينا آخر . وفى الحاله الأولى يتم اختيار الأرض الجديده وفقا لتقاليد ومقرّرات ثابته . ويتحقّق ذلك فى إطار صلاحيات شيخ القبيله وقدراته .

ص : ١٣٩

والأرض فى النظام السياسى للقبيله لها بُعد القانون الخاص الذى ينظم مع القوانين المتعلقة بالملكيه الخاصه ، وهى فى الآن ذاته تمثل النطاق الذى تمارس القبيله فيه سيادتها ؛ ولها بُعد القانون العام ، ولهذا السبب يصدق عليها تعبير : دوله القبيله .

أمّا التنظيم العام فى النظام القبلى فقد كان مدعاه إلى تضامن وثيق ودائم بين القبائل العربيه .

وكانت كل قبيله تتألف من عدد من الطبقات ، ولكل طبقه - بدورها - تقسيمات فرعيه ، وهذه التقسيمات لها تقسيمات فرعيه أخرى ، وهكذا حتى تصل إلى مجموعات أصغر فأصغر ، وتدار كل واحده منها حسب مراتب متسلسله .

يتحدّث صاحب كتاب « نهايہ الإرب » عن طبقات قبائل العرب فيقول : تسمى هذه الطبقات حسب المراتب المتسلسله من الأعلى إلى الأسفل كما يلي : الشعب ، القبيله ، العماره ، البطن ، الفخذ ، والفصيله .

الشعب اسم شامل لجميع الأعضاء والجماعات ، وهو يقسم إلى مجموعات كبيره يطلق على كل واحده منها اسم : القبيله مثل : قبيله ربيعه ومضر . ولكل قبيله مجموعات

أيضا يطلق على الواحد منها اسم : العماره ؛ مثل : قريش ، وكنانه . وكل عماره تنقسم إلى أقسام أيضا ، يسمى الواحد منها : بطنا ؛ مثل : بنى عبد المناف ، وبنى مخزوم

. ولكل بطن تقسيمات أيضا ، يسمى كل واحد منها : فخذًا ، مثل : بنى هاشم ، وبنى أميه . والفخذ ينقسم إلى مجموعات متشعبه تسمى كل واحد منها : فصيله ، مثل : بنى العباس ، والطالبيين

. وفى معاهده المدينه التى أعلن فيها النبى صلى الله عليه وآله عن تأسيس الأمه الإسلاميه الواحده

، ذكرت أسماء عدد من الطوائف والقبائل العربيه التى كان لها حضور فى ذلك التجمع السياسى الجديد ، مثل : بنى عوف ، وبنى الحارث ، وبنى حشم ، وبنى النجار ، وبنى عمرو ، وبنى البنيث ، وبنى أوس .

يقول المؤرخ المعروف جرجى زيدان فى كتابه : « تاريخ العرب قبل الإسلام » بشأن تكوّن المجتمع السياسى فى اليمن الذى يمثل نموذجًا آخر من النظام القبلى :

كانت اليمن فى أقدم زمانها وأصل نظامها تقسم إلى محافد (جمع محفد) ، والمحفد إلى قصور ، والقصر كالحصن أو القلعه يحيط به سور ويقوم فيه شيخ أو أمير ، أو وجيه تحفّ به

الأعوان والحاشيه والخدم كما كانت حكومات بابل قديما ... ويعرف صاحب المحفد أو القصر بلفظ (ذو) أى : صاحب ..

وأشهر المحفد أو القصور التى وصلت إلينا أسماؤها : غمدان ، تلفم ، ناعم ، ناعط ، ضرواح ، سلحين ، ظفار ، شبام ، بينون ، ديام براقش ، روثنان ، أرياب ، عمران ، وغيرها . وبعض هذه القصور بقى إلى ما بعد الإسلام .

وقد يجتمع عدده محفد ، يتولّى شؤونها أمير واحد يسمّى : قيل . ويسمّى مجموع المحفد مع ما يلحقها من القرى والمزارع : مخلاف .

وقد ينبغ بين الأقبال أو الذوين رجل ذو مطامع أهل للسياده العامه ، فيمدّ سلطته على جيرانه ، ويسمّى نفسه : ملكا . وينظّم مملكه يجعل محفده قصبته ، وتنسب المملكه

إليه (١) . واعتنق أحد ملوك اليمن الدين اليهودى . وبعد أن قام بارتكاب المذبحة الجماعية ضدّ النصارى ، استنجد نصارى اليمن بسلطان الحبشه . وأدى استيلاء الأحباش على اليمن إلى

أن يفقد ملوك اليمن سيادتهم السياسيّه مع استقلال كلّ منهم بشؤونه الداخليّه .

واعترف النبىّ صلى الله عليه وآله بذلك الاستقلال تحت ظروف خاصّه وأرسل علينا عليه السلام ممثلاً عنه إلى اليمن ممّا أفضى ذلك إلى دخول أغلب الناس فى الدين الإسلامى خلال برهه قصيره

. ومنذ ذلك الحين تبودل المبعوثون من قبل النبىّ صلى الله عليه وآله وملوك اليمن بين المدينه ومحفد اليمن . وعقدت معاهدات ومكاتبات بين الطرفين . وبناءً على ما ذكره ياقوت الحموى فى « معجم البلدان » فقد كان عدد محفد اليمن سبعة وعشرين محفدا (٢) .

وكانت العلاقات التى تربط الوحدات القطريّه للقبائل العربيّه فى شبه الجزيره إبان البعثه النبويّه الشريفه ليست على وتيره واحده ، فمرّه ودّيّه ، وأخرى عدايّه

؛ وتاره تترافق مع الحرب والسلب والنهب وإراقه الدماء .

على سبيل المثال ، كان العداء متأصّلاً بين الأوس والخزرج وكلاهما كان يسكن فى أرض يثرب . وربما أسفر ذلك العداء عن حروب دمويّه طاحنه فى بعض الحالات . بيد أنّ

ذلك العداء المتأصّل قد ذوى من خلال مبدأ المؤاخاه الإسلاميه التى أوثق الرسول الأكرم

ص : ١٤١

٢- نقلاً عن كتاب « مكاتيب الرسول » ص ١٩٢ .

عراها بين المسلمين .

وظهر ملوك في المناطق الداخليه للجزيره العربيه كانوا ينتمون إلى قبيله كنده . وقد بسطوا سيطرتهم على قسم من تلك المناطق سنين عديده ، بيد أن دولتهم قد انقرضت بسبب الخلافات الداخليه ورخاوه الأساس الذي كانت تتوكأ عليه نظمها ، فانقسمت إلى

دويلات صغيره(1) .

وظهر من الآثار التي اكتشفت أخيرا في بلاد الحجاز وأيدتها كتابات اليونانيين ، وجود دوله باسم (معين) كانت لها تشكيلاتها السياسيّه وحكومتها المقتدره في الجزيره

العربيه قبل ظهور الإسلام بقرون .

وكانت دوله سبأ التي حكمها ملوك حمير تتمتع بقدره ونظام وشوكة خاصه . وآخر ملوكها يوسف ذو نواس ، قتله ملك الحبشه بأمر الإمبراطور الروماني .

وظهرت إمارتا الحيره وغديان على شكل دولتين صغيرتين مجاورتين لصحراء الشام . وكانتا تمثلان الحدّ الفاصل بين الإمبراطوريتين الرومانيه والفارسيه

، وتمتّعان بدعمهما .

وكان لابدّ للقبائل العربيه المجاوره لتلك الدول من إطاعه ملوك تلك الدول وحكامها عاده . بيد أن أغلب قبائل الحجاز القاطنه في الصحراء ، أو في الحواضر ، لا سيّما أهالي مكّه لم يقاوضوا استقلالهم بالعلاقات الاقتصاديّه أو الدعم السياسي قط . فكانوا يعيشون

في الصحارى والمدن العامره على شكل وحدات قبليّه مستقلّه .

وكان لكلّ قبيله رئيس يتميّز غالبا بالشجاعه والكرم والثراء ، ويحكم قبيلته بما يتمتّع به من صفات مرموقه بارزه وفقا للتقاليد القبليّه السائده . وقد اكتسب شيخ القبيله

مكانته وموقعه بحكم ما اتّسم به من حنكه وشهامه وشجاعه . ويتولّى أمر قبيلته غالبا عند بروز الخلافات ونشوب الحروب . فكان يدلّ برأيه في الأعمال العامه للقبيله وفي تسويه

خلافاتها . وأحيانا كان يستشير جمعا من الكبار ورؤساء الأسر في بعض المسائل

، لا سيّما المهمّه منها .

وكان يتم اختيار الشيخ الجديد للقبيلة بعد موت الشيخ السابق أو قتله خلال مراسم

ص: ١٤٢

١- « تاريخ الإسلام السياسي » [فارسي] ١ : ١٦ .

خاصّه تجرى وفقا لأداب القبيله وسننها . ويؤدّى رأى الأفراد الكبار من ذوى التجربه والنفوذ ، ورأى رؤساء المجموعات الصغيره دورا مؤثرا فى ذلك . ولكن على الرغم من كلّ

هذه الإجراءات التقليديّه المتّبعه ، كان يبرز أحيانا خلاف بين أبناء الشيخ السابق

وأقاربه ، قد ينتهى إلى الحرب وإراقه الدماء .

إنّ ما يعبر عنه بالجنسيّه هذا اليوم كان فى النظام القبلى القديم يجرى على أساس رابطة القرابه والدم . فالعلاقات النسيّه والسبيّه - مبدئيا - هى التى تحدّد جنسيّه الأشخاص . ولكن كان يستخدم - أحيانا - طريق آخر لكسب جنسيّه القبيله . على سبيل المثال كان

الالتجاء إلى قبيله ما يفضى إلى تمتّع اللاجئ - الذى كان يصطلح عليه : الدخيل - بدعم

تلك القبيله وامتيازاتها . أو أنّ مشاركته شخص فى طعام أحد أعضاء القبيله فى بعض الحالات ، أو امتصاص قطرات من دمه يفضى إلى قبوله عضوا فى القبيله بالتبني .

كانت القبائل العربيّه تتحالف فيما بينها وتلتزم بالوفاء لتلك الأحلاف . وكان للأحلاف دور خطير فى المحافظه على الأرواح والأموال أمام التحرّشات المحتمله .

وكان التعصّب والتفاخر من الصفات القبليه التى كانت تفضى إلى كثير من الخلافات والحروب ، وفى هذا الصدد قد يفقد الشخص عضويّته فى القبيله ، فيخلع منها بشكل رسمى .

تميّزت مكّه بموقعها المرموق بين مناطق الحجاز . ووجدت لها قدسيّه خاصّه بسبب الكعبه ، بيت الله الحرام . فكانت الجموع الغفيره من الناس تتقاطر عليها من شتى الأنحاء فى كلّ عام لزياره الكعبه . ولمّا كانت مكّه واديا غير ذى زرع ، انبرى أهلها للعمل فى الحقل التجارى . وهذان سببان جوهريان ساعدا على أن تصبح مكّه مركزا تجاريا هاما ، وتحظى القبائل القاطنه فيها بأهميه خاصّه ومكانه متميزه .

وكانت قريش صاحبه السياده فى مكّه ولها نفوذها التام بين عدد كبير من القبائل العربيّه بسبب سدانه الكعبه التى نصب عليها (٣٦٠) صنما ، يعود كلّ واحد منها إلى

إحدى القبائل ، وقريش كانت هى المسؤوله عن حراسه الأصنام وتأمين الطرق التى كان يفد منها الزوّار .

تحريم القتال فى الحرم ، احترامها للكعبه ، أضفى على المدينه أمنا وهدوءا خاصين ،

وضاعف من ازدهارها ونشاطها التجاري ، ولفت أنظار القبائل العربيّة إليها .

وكانت الدور التي يسكنها أعضاء القبائل المختلفه واقعه في أطراف بيت الله الحرام متناسبه مع شأنها وسيادتها ، لذلك نجد دور القريشيين ملاصقه للكعبه ، وتليها دور

القبائل الأخرى .

وقريش نفسها تتألف من قبائل كثيره ، كانت تنقسم في بدايه نشوئها إلى قبيلتين أصليتين هما : قريش البطاح ، وقريش الظواهر . وأهم القبائل التي تؤلف قريش البطاح

هي : بنو عبد المناف ، وبنو عبد العزى ، وبنو عبد الدار ، وبنو زهره ، وبنو تميم ، وبنو مخزوم ، وبنو جمع ، وبنو سهيم . أمّا أهم القبائل التي تؤلف قريش الظواهر فهي : بنو عامر بن لو ، وبنو فهر ، وبنو تيم ، وبنو قيس ، وبنو الحارث ، وبنو مالك .

تمثّل مكّه وحده سياسيه مستقلّه ودوله حرّه . وكانت قريش تتولّى سدانه الكعبه ، وهو أهم منصب من مناصب السيادة . ولهذا السبب كانت صاحبه النفوذ المطلق في مكّه

، ولها صلاحيّات أخرى مثل : سقايه الحاج ، والضيافه ، وتسويه الأمور ، والنظر في

المنازعات ، وحلّ الخلافات .

ويذكر المؤرّخ المعروف جرجي زيدان زهاء عشرين منصبا يرتبط بالمؤسّسات التابعه للكعبه وإداره مدينه مكّه . وكلّ واحد من هذه المناصب كانت تتولّاه واحده من

قبائل قريش .

وأصبح لعبد المطلب موقع متفوّق وسياده متميزه في مكّه بعد حفر بئر زمزم - التي كانت قد طُمت مدّه مديده - والعثور على سيف وأشياء أخرى ثمينه أثناء الحفر .

وفي هجوم إبرهه الحبشى على مكّه ، التقى عبد المطلب ابرهه بوصفه رئيس مكّه وممثلاً لقبائلها ، ولكنّه أبى أن يتنازل عن سياده مكّه لأجل ابرهه . وعندما قال له عبارته المشهوره : « ولبيت ربّ يمنع » ، فإنّه ألقى في قلبه الرعب ، وتحذّث معه بهدوء تامّ عن إبل أهل مكّه التي نهبها جنوده من الناس . ومن جهه أخرى فإنّ أهل مكّه تركوا ديارهم بأمر

عبد المطلب ، فالتجأوا إلى الجبال المحيطة بمكّه . والتحدّى المتوكّي على إيمان عبد المطلب ، مقرونا بخطّته في إخلاء المدينه أربع ابرهه وجيشه فذعروا ذعرا شديدا لا يوصف ، وكان

اندحارهم - آخر المطاف - بفضل الإمداد الغيبي (1).

وفى صلح الحديبيه أيضا نجد النبى صلى الله عليه وآله بوصفه ممثلاً لمكّه ، عقد هدنه مع قريش ممّا أدّى إلى ردع قريش عن التعرّض للمسلمين وإثارة الناس ضدّ الإسلام ، وفرض عقائدهم عليهم ، والتأمّر على الدعوه الإسلاميه .

وينبغى فى ختام بحثنا عن النظام السياسى للقبيله ومواصفات الأقطار القبليه أن نذكّر بأنّ طبيعه النظام الخاصّ للقبائل العربيه فى الجزيره تتوكّأ على مبدأ الحرّيّه

ويظنّ الكثيرون أنّ الحياه البدويه للعرب ناتجه عن تخلفهم الحضارى ، فى حين أنّ السبب الأصلى لهذا الضرب من الحياه هو حبّ الحرّيّه ، والتخلّص من التبعية المكبله

للإنسان .

وعلى الرغم من وجود رئيس القبيله ، والتسلسل الهرمى فى النظام القبلى ، والقدره التى تتلخّص فى النفوذ الذى يتمتّع به رئيس القبيله ، وسياده الآداب والسنن والمقرّرات

الخاصّه للقبيله ، بيد أنّ الشخص والأسره يتمتّعان بحرّيّه تامّه . والحياه الفرديّه لا- تمتزج بالحياه الاجتماعيه كما يلاحظ فى المجتمع السياسى المعاصر . والقانون الذى يحكم المجتمعات

المتطوره هذا اليوم ، لا- نجد له أثرا فى المجتمع القبلى . ومع هذا كلّه فإنّ أعضاء القبائل متمسّكون أيّما تمسّك بتقاليدهم وعاداتهم وآدابهم ، ولكنهم يؤثرون حرّيّتهم على كلّ

شئ .

نجد فى النظام الحضرى أنّ الأفراد يتنازلون عن كثير من حقوقهم وحرّيّاتهم لمصلحه النظام الاجتماعى ، ويلزمون أنفسهم - طواعيه - بالتمسّك بالقوانين والمقرّرات ، ويسلمون

يد الطاعه لحكومتهم وحكّامهم . أمّا إنسان الباديه الذى اكتفى بأقلّ حجم من الرفاه ، واختار راحه البال ، فإنّه لا ينطلى عليه شئ ، ولا يضحّى بحرّيّته حياءً أى شئ . وأنّ ما يرضى سكّان المدينه لا يرضيه ولا يسعده ، إذا كان على حساب حرّيّته . ولكنّه يشترك

مع سكّان المدينه بالرغبه فى الحياه ، والصراع من أجل البقاء ، والدفاع عن حياته .

إنّ حسّ الحرّيّه والاستقلال المتنامى عند قبائل الباديه دفعهم إلى شئ من التعصّب

١- جاءت قصه ابرهه فى سوره الفيل ، قال تعالى : « وَ أَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ * تَزْمِيهِمْ بِحِجَارٍ مِنْ سِجِّيلٍ * فَجَعَلَهُمْ كَعَضِيفٍ مَأْكُولٍ » .

والتشدد الذي جعلهم ينظرون إلى الآخرين على أنهم أجنب غرباء ، ولم يقرّوا لهم بشيء من الحقوق ، ولم يعيروا لهم اهتماما .
وينظر أفراد القبيله إلى قبيلتهم على أنها الملاذ الوحيد لهم ، وهم يفتخرون بذلك ، وكانوا ملتزمين بشيء من القوميه القبليه .

ويلاحظ الاستقلال بمعناه الحقيقي في النظام السياسى الذى يسود قبائل الباديه ، وذلك لأنها لم تخضع قط للإمبراطوريتين
الكبيرتين : الفارسيه والرومانيه على الرغم من مجاورتها لهما ، ولم تتنازل أو تستسلم أمامهما . ولهذا السبب ظلت الحجاز
والقبائل القاطنه فيها بمأمن من أطماع الناهيين والقوى الكبرى آنذاك .

حدث ذات مرّه أنّ أحد الأمراء العسكريين المعروفين من اليونان عزم على غزو الحجاز ، فلما تقدّم جيشه إلى هذه المنطقه ، قال
له أحد سكاّن الباديه فى أوّل لقائه : ترانا نقطن فى هذه البقاع القاحله فرارا من العبوديه . اقبل هديتنا وارجع إلى حيث كنت ،
سنكون من أوفى الأصدقاء لك . ولكنك إذا رغبت فى حصرنا ، حرمت كلّ هناءه ورأيت عجزك عن إكراهنا على تبديل
طرق حياتنا التى تعودناها منذ نعومه أظفارنا . وإذا قدرت

على أسر بعضنا ، أيقنت أنّك لن تجد واحدا ممّن أسرت يستطيع أن يألف حياه غير التى
ألفناها .

يقول مؤلّف كتاب « حضاره العرب » بعد نقل هذه القصّه : قبل القائد اليونانى هذا النداء السلمى وعزف عن غزو تلك الأرض
والسيطره عليها (١)

المبحث الخامس : المؤسسات الحكوميه فى النظام القبلى

كان رؤساء القبائل يتولون المهام المتعلقه بقبائلهم ، ويتمتعون بصلاحيات تنفيذيه فى

مجال تطبيق الآداب والتقاليد والمقرّرات السائده بين قبائلهم إلى جانب القدرات المتفوّقه

التي يتحلّون بها كرؤساء . وكان هذا التقليد متداولاً على النمط الذى كان معروفا فى النظم الملكيه . فعقد الأتحلاف مع القبائل
الأخرى ، وإعلان الحرب وتعبئه أفراد القبيله

، ومعاقبه المخالفين ، والترحيب بالوافدين الجدد ، واستقبال ممثلى القبائل الأخرى ، والمراسلات ، والتفاوض مع رؤساء القبائل
الأخرى ، هذه المهام كلّها كان يتولّاها شيخ القبيله

ص: ١٤٦

١- () « حضاره العرب » لغوستاف لوبون ، ص ٩١ - ٩٢ ، ترجمه الدكتور عادل زعيتير .

وكان أفراد القبيلة يطبقون الأوامر الصادره عن شيخ القبيله ، نحو المقررات المتعلقة بآداب القبيله وسننها . وكان رؤساء الأفخاذ الصغيره فى القبيله ورجالها ومعمرها تحت

تصرف شيخ القبيله بوصفهم موظفين تنفيذيين . ويمارس شيخ القبيله سلطته وصلاحياته التنفيذيه من خلال تسلسل هرمى تنفيذى بسيط .

إن شيوخ القبائل الذين يكونون عادة من أكبر أفراد القبيله سنًا ، ومن أشجعهم وأكرمهم ، ويتمتعون إلى حد كبير بالشمائل القبليه نحو : التعصب ، والضيافه

، والحريه ، ويتشددون فى الالتزام بتقاليد القبيله ، ولا يمتنون كثيرا بالعناد والاستبداد السائد فى النظم الملكيه الاستبداديه .

وكان رئيس القبيله يدير شؤون قبيلته بعطفه الأبوى ، وبالتعصب الذى كان يشده إلى أفراد قبيلته ، وبمعرفته الداله على تجربته الطويله فلم يعد بحاجة إلى الدكتاتوريه

ومصادره الحريات .

وكان يضع فى حسابه استشاره المعمرين من ذوى تجربه ، ورؤساء الأفخاذ الصغيره المنبثقه عن القبيله ، والعلماء والعقلاء ، وذلك فى الشؤون المهمه المتعلقة بالقبيله ، فكان يستضىء بأراء المستشارين فى بعض المناسبات .

إن ما يطلق عليه اليوم السلطه التشريعيه على النسق الذى يدرس اليوم فى القانون الأساسى والعلوم السياسيه كان مفقودا فى النظام السياسى للقبيله ، بيد أن القبائل العربيه كانت تتمتع بنظام مماثل للسلطه التشريعيه فى يومنا هذا ، كان يقوم بما تقوم به من

واجبات . على سبيل المثال كانت « سقيفه بنى ساعده » التى تمثل المركز الرئيس لإصدار

القرارات الأساسيه فى قضايا خلافيه مهمه جدًا فى المدينه ، تمارس ما يمارسه مجلس

الشورى والبرلمان من صلاحيات هذا اليوم .

كان كبار الأوس والخزرج يجتمعون فى سقيفه بنى ساعده لتسويه خلافاتهم مشورين . وكان يناقش فى هذه الشورى مشورين . وكان يناقش فى هذه الشورى أحيانا الاختلاف حول مسأله رئاسه المدينه أو القبيله .

وما ذهاب عدد من المسلمين إلى سقيفه بنى ساعده بعد وفاه النبى الأكرم صلى الله عليه و آله للتداول فى قضيه الخلافه إلا انعكاس لذلك التقليد القبلى الذى كان سائدا بين العرب .

وكان لدار الندوه فى النظام السياسى بمكّه دور مهمّ فى اتّخاذ القرارات الخطيره ، ورئاستها كانت مناطه بالكبار من قريش . وكان شيوخ القبائل يجتمعون فى هذا المركز الذى يماثل البرلمان ، ويتشاورون بشأن الأعمال المهمّه . وللعصويّه فى اجتماعات دار الندوه شروط خاصّه ، وينبغى أن لا يقلّ عمر العضو عن أربعين سنه .

وإلى جانب ما نصطّح عليه بالسلطه التنفيذيه ، والسلطه التشريعيه ، كانت السلطه القضائيه قائمه بين القبائل العربيّه أيضا متّخذة طابع التحكيم . على سبيل المثال كان التحكيم بين قريش لتسويه الخلافات مناطا ب (بنى سهم) . وكانت (خزاعه) تتولّى هذه المهمّه قبل (بنى سهم) .

وعندما كانت السيادة على مكّه لقبيله (جرهم) عقدوا حلفا يدعى (حلف الفضول) لحفظ حقوق الناس ونجده المظلومين ، وتنظيم العلاقات بين القبائل . وكان ذلك

الحلف ملاذا للبوّساء والمظلومين شوطا من الزمان . ويمثّل حلف الفضول ضربا من وثيقه حقوق الإنسان ، إذ يدافع عن حقوق الضعفاء والمظلومين . وسمّى الحلف بهذا الاسم لأنّ

اسم كلّ واحد من مؤسّسيه الأربعة : هو الفضل . وبلغ من تأثيره أنّ كلّ حلف جاء بعده

للدفاع عن الضعفاء والمحرومين قد حمل اسمه .

واشترك النبىّ الأعظم صلى الله عليه و آله فى هذا الحلف أيام شبابه وكان يذكره بخير دائما فيقول : « لقد شهدت فى دار عبد الله بن جدعان حلفا لو دعيت به فى الإسلام لأجبت » .

وبلغ الاستقرار السياسى فى مكّه حدّا أنّ قوافل قريش التجاريّه كانت تجوب أرجاء الجزيره العربيّه بكلّ أمن واطمئنان على الرغم من النزاعات والمناوشات الناشبه بين القبائل العربيّه المختلفه . ولم يتعرّض أحد لتلك القوافل . وكانت رحله الشتاء نحو اليمن عاده ، ورحله الصيف نحو الشام .

وتحوّلت مكّه - تدريجا - من مركز دينى وتجارى إلى مركز سياسى ، وشهدت اللقاءات وعقد الأحلاف بين شيوخ القبائل وممثليهم .

المبحث السادس : الجذور التاريخيه لتأسيس الدوله والحكومه فى الإسلام

استطاع النبىّ الأعظم صلى الله عليه و آله أن يؤسّس دوله اسلاميه قويّه فى أرجاء الجزيره العربيّه

بعد ثلاث عشرة سنة من السعى الجاد المثمر في مكه ، وإرساء دعائم النشاط الدبلوماسي في السنين الأولى من هجرته إلى المدينه .

إنّ تحليل هذا الحدث التاريخي الذي يعتبر من التطوّرات النادره في تاريخ البشريّه يحتاج إلى دراسته مسائل ومواضيع كثيره . ولكن قبل كلّ شيء ينبغي أن نجيب على سؤاليّن

رئيسيّين هما :

١ - لماذا لم تظهر السلطه السياسيّه في هذه البلاد قبل الإسلام ، ولم تستطع حكومه قويّه أن تجمع القبائل العربيّه المختلفه تحت نظام سياسي واحد ؟

٢ - ما هو الأسلوب الذي مارسه النبيّ صلى الله عليه وآله لتوحيد القبائل وإقناعها باتباع النظام الواحد ؟ وما هي الطرق التي سلكها لإنجاز هذا النصر التاريخي الكبير ؟

أمّا السؤال الأوّل فنقول في جوابه : إنّ ما عرف به العرب من تعصّب ، وتفاجر ، وانتهاك لحريم القبائل الأخرى ، وتمرّس على القتال وإراقه الدماء ، وعدم الاستقرار في مكان واحد ، وروح الحرّيّه والانطلاق كلّ ذلك حال دون بروز نظام وسلطه سياسيّه توحد القبائل العربيّه في الحجاز وأرض الجزيره العربيّه المتراصيه الأطراف ، وتنظّمهم في مجتمع كبير ، تسوده حكومه واحده .

ومن الطبيعي هنا أنّنا لا يمكن أن نتجاهل الدور الذي يتركه المناخ والظروف الجغرافيه ، فلا مدينه ولا نهر في أرض شاسعه مثل أرض الجزيره العربيّه ؛ ولا- موسم معيّن لأمطارها ، ولا زراعه في تلك الأراضي الفسيحه إلّا في أرض اليمن . وما أن استقرّت إبلهم في مكان ، حتّى اضطروا إلى الانتقال منه طلبا للكلاء- . وما أن نفذ ماء الحفر التي ملأتها الأمطار ، حتّى يّمّموا وجوههم تلقاء مكان آخر طلبا للماء . وكانت هذه الآداب والتقاليد

موجوده حتّى عند القبائل المتحصّره في مكه والمدينه والطائف . غير أنّ الميزه الوحيده

لهذه القبائل هي إقامتها في مكان واحد ، وهذه لا تكفي لخلق الحوافز من أجل تأسيس الدوله العربيّه الواحده .

ومن العوامل الأخرى التي كان لها دور ملحوظ في زرع التفرقه بين القبائل والحؤول دون اتّحادها هي الخلافات والضغائن الدفينه التي كانت معشعشه بين بعض القبائل ، والحروب الطويله التي كانت تستغرق أحيانا أربعين سنة . ولكن في نفس الوقت فإنّ أتباع

ص: ١٤٩

طريقه واحده فى الحياه والآداب والتقاليد جعل مناطق الجزيره العربيه كلها وكأ نّها دوله واحده .

إنّ الاحتمال الذى يرى بأنّ هذا الوضع ناتج عن غفله القبائل العربيه ، وأنّه قائم بصوره لا إراديه ضعيف للغاية ؛ وذلك لأنّ الحوادث التى شهدتها القبائل القاطنه فى أطراف الجزيره مجاوره للحكومه الفارسيه القويه أو قريبه من نطاق الحكومه الرومانيه ، والمنافسه

التي كانت قائمه بين تينك الحكومتين وخوفهما أيضا من الهجمات المباغتة لعرب الباديه - ممّا حداهما على دعم هذه القبائل المجاوره - وكذلك الحروب والمنازعات الطويله بين الحكومتين القويتين ، هذه العوامل كلها جعلت تلك القبائل ملّمه بما يجرى فى أكنافها بنحو من الأنحاء .

وأما السؤال الثانى فينبغى أولاً- دراسه الظروف الاجتماعيه والسياسيه للحياه القبليه فى الجزيره العربيه ، يتلو ذلك دراسه طبيعه التعاليم الإسلاميه ، وبعدها نتوفّر على دراسه الأساليب العمليه التى انتهجها النبى الأكرم صلى الله عليه وآله فى الموازنه بينهما .

قلنا

: إنّ أسلوب العيش الذى اقتفته القبائل العربيه بخاصّه فى المناطق الداخليه لشبه

الجزيره العربيه لم يفقد المركزيه فحسب ، بل كان يعتبر عقبه كبيره فى طريق اتّحادها وتنظيمها .

والسبب الذى يدعو تلك القبائل الحرّه فى هذه المنطقه الشاسعه إلى عدم الانصياع للحكومات القويه المجاوره يماثل السبب الذى جعلهم يرفضون الاتّحاد السياسى وتأسيس المجتمع الواحد والخضوع أمام حكومه واحده ، حتّى فيما بينهم .

ثمّه عوامل أخرى فى مقابل هذا النوع من العقبات ، كانت تساعد النبى صلى الله عليه وآله فى بلوغ الهدف المتمثّل فى إرساء دعائم القياده السياسيه ، والمركزيه ، والاتّحاد بين القبائل العربيه . ويمكن تقسيم هذه العوامل على النحو الآتى :

١ - إنّ التماثل فى طريقه العيش والإقرار بالنظام القبلى الخاصّ أوجدا نوعا من الانسجام ووحده الاتّجاه بين العرب ، فكان لهم نظام واحد وكانوا يسيرون باتّجاه واحد

على الصعيد العملى . وهذا النوع من الاتّحاد الموجود بالقوّه مهّد الأرضيه المناسبه لوحده القياده .

٢ - إنَّ القواسم المشتركه الكثيره التى كانت تجمع قبائل البادية متمثله بالآداب والتقاليد والسنن القوميّه والقبليّه والقوانين السائده ، كانت تقودهم باتّجاه الوحده . وذلك لأنّ وحده القانون هى من البواعث القوميّه على الاتّحاد والتضامن .

٣ - كانت القبائل العربيّه جميعها تعيش رغبات وأهدافا مشتركه ذات قوّه وجاذبيّه ، تأصّلت فى أعماق قلوب أفرادها وضمائرهم ، فأضحت المحفّز الأساس لحياتهم . وكان كثير

من مناسبات الفرح والعزاء ، وأسلوب التعامل مع الحقائق والأحداث قد انبثق عن تلك الرغبات والأهداف ، وتجلّى فى أشعارهم ونتائجهم الأدبيّه وحتّى فى اعتقاداتهم الدينيه .

٤ - الناس المتشكّتون فى شبه الجزيره العربيّه كانوا يعيشون فى فراغ مؤسف من الناحيه الدينيه . فإنّهم ، من جهه ، كانوا يعتبرون اليهوديّه والمسيحيّه ديانتين غريبتين عليهم ، فلم يرغبوا فيهما رغبه ملحوظه ، ولم يعتنقوهما على الرغم من النفوذ السياسى

والثقافى للروم ، ويستثنى من ذلك القاطنون فى مناطق المدينه ونجران واليمن . ومن جهه

أخرى فإنّ ما كان عندهم لم يشبع طموحاتهم ، ووجود ما يربو على ثلاثمائه إله كان يقلقهم

ويسلب منهم الهدوء المنشود . وكذلك فإنّهم كانوا يشعرون بالغربه فى الوسط الصنمى ، لأنّ عباده الأصنام لم تكن الدين الأصيلى لأبائهم الأوّلين ، فقد كان أبناء إبراهيم ذوو الجذور

العربيّه يعتقدون بالله وحده .

وكان عدنان ، وهو الجدّ الأعلى لأهمّ القبائل القاطنه فى تهامه والحجاز ونجد ، ابنا لإسماعيل وعلى ملّه إبراهيم ، وحتّى أنّ آثارا من الحنيفيّه كانت موجوده بين بعض القبائل . وكانت الحنيفيّه دينا معروفا عند أهل مكّه إبّان البعثه النبويّه الشريفه .

يقول اليعقوبى : كان عمرو بن لُحَيّ أوّل من سنّ عباده الأصنام فى الحجاز ، إذ خرج إلى الشام ، وبها قوم من العمالقه يعبدون الأصنام ، فأخذ منهم صنما يقال له هبل

، فقدم به مكّه . بيد أنّ ابن هشام نقل أنّ عمرو بن لُحَيّ قدم بهذا الصنم إلى الحجاز من مؤاب (من مناطق العراق) .

كانت الأصنام فى بادئ الأمر على صوره البشر ، ثمّ أضيفت إليها تدريجا صور الحيوانات والنباتات والنجوم والملائكه الخياليين . ولم يكن لتعصّب قريش فى المحافظه على الأصنام أمام الدعوه الإسلاميه بُعْدُ اعتقادى ، وإنّما كانت تقوم بذلك لأنّ أفول الصنميّه

يعنى تهديدا حقيقيا لسيادتها .

٥ - إنَّ الالتزام المتعصّب بالأحلاف والمعاهدات عامل آخر فى تمهيد الأرضيّه للاتّحاد

بين القبائل العربيّه . وقد استثمر النبيّ صلى الله عليه وآله ذلك كثيرا ، وتمكّن من إرساء قواعد الوحده السياسيّه بين القبائل العربيّه من خلال عقد الأحلاف المتنوّعه .

٦ - كانت أغلب القبائل فى الجزيره العربيّه ترى نفسها من طائفه واحده ، أو من شعب واحد كما جاء فى الاصطلاح الذى نقلناه آنفا عن « نهايّه الإرب » . وأنّ رابطته الدم

والتعصّب قد هيأت الأرضيّه المساعده لإقرار التقارب بين العرب وتوحيدهم . وقد استفاد النبيّ صلى الله عليه وآله من ذلك فبذل قصارى جهده من أجل أن لا يتحوّل هذا الحافز القويّ إلى عقبه كبيره تحول دون شموليّه الإسلام ، وتسبّب له المتاعب ، وقد أدان وشجب مرارا كلّ

فكره يُشَمّ منها رائحه العنصريّه والقوميّه والاستعلاء العرقى .

٧ - ألقى التعصّب ، بالمعنى السلبيّ المرفوض ، ظلّه على حياه القبائل العربيّه عامّه

. فكان يهيئ بالقوّه أرضيّه المقاومه والصمود والتحمّل الشديد حيال الرغبات والأهداف حتّى التضحيه . إنّ التوجيه الصائب لهذه الصفه باتّجاه الطرق الإيجابيه ، من أجل تحقيق الأهداف الإنسانيّه العليا ، يمكن أن يمهد الأرضيّه لوحده سياسيّه وهدفه .

لقد أفرغ النبيّ صلى الله عليه وآله هذه الصفه من محتواها المضاد للقيم والمثل ، نحو : التعصّب العنصرى والقبلى ، ووأد البنات ، وأمثالهما . واستثمرها للمحافظه على المثل الإنسانيّه

العليا .

قال الإمام علىّ عليه السلام فى تبيان هذا الأسلوب : « فإن كان لابدّ من العصبيّه فليكن

عصبيّتكم لمكارم الخصال ومحامد الأفعال ومحاسن الأمور » (١) .

٨ - النبيّ صلى الله عليه وآله من حيث المحتد ينحدر من أصل عربىّ ، منتميا إلى أبرز القبائل وأفضلها ، وهى قريش . وكانت قبائل الباديه تعتبره منها ، فلم تشعر أنّه غريب عليها أو هى غريبه عليه ، وهذا ممّا ساعده على أن يتقدّم باتّجاه إرساء دعائم المجتمع الموحّد

والمنظّم .

إنّ مرحليّه الدعوه الإسلاميّه ، حيث بدأ النبيّ صلى الله عليه وآله بدعوه عشيرته الأقربين إلى

١- « نهج البلاغه » الخطبه ١٩٢ .

، ثم دعا أهل مكة ، وأعقبهم بدعوه قبائل يثرب والقبائل الأخرى فى أرجاء الجزيرة العربيه ، تدل على استثمار النبى صلى الله عليه و آلهفرصه وجود الحرّيه .

وقد أكد القرآن أيضا على هذا الأمر ، فقال عزّ من قائل : « لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ » (١) .

وعندما كان النبى صلى الله عليه و آله يخاطب العرب بقوله : يا قوم أو معاشر العرب ، أو أى عنوان آخر ، فإنه كان يشعرهم بهذا الانتماء مستثمرا رابطة الدم التى تربطه بهم ، فكان يأخذ بأيديهم نحو اتجاه واحد .

٩ - كان الإسلام يمثّل الامتداد الطبيعى لحنيفيه إبراهيم الخليل عليه السلام . وقد أعلن النبى الأكرم صلى الله عليه و آله ذلك للعرب فقال لهم بأنّ دينه هو الدين الأصلى لأسلاف العرب . وهو فى الحقيقه تجديد لنظام التوحيد الذى كان مألوفاً لدى قبائل الجزيرة العربيه .

بدأ القرآن دعوته لقبائل العرب على النحو الآتى فقال : « فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ إِنَّكَ أَنْتَ الْبَصِيرُ » (٢) . وأكد حيال معارضه اليهود على قوله : « مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا »

وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا » (٣) . وفى آيه أخرى يلفت أنظار قريش وسائر القبائل العربيه إلى هذه العلاقه بصراحه ، فيقول : « مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمِيكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ » (٤) .

ونظرا إلى هذه العلاقه المتأصّله بين العرب أنفسهم وبين الدين الإسلامى الحنيف ، فإنّهم لم يشعروا بالغرابة ، بل كانوا يحملون شعورا مشتركا وقرّ الأرضيه لإقرار المجتمع الواحد بين القبائل جميعها .

١٠ - استثمار النبى صلى الله عليه و آله هذه العوامل جميعها ، بيد أنّ العامل الأساس فى إقرار حكومه قويه ومجتمع سياسى موحد وأجهزه حكوميه شامله تحققت خلال مدّه وجيزه هو جدّايته الإسلام وانسجامه مع الفطره ، وشموليه هذا الدين العظيم .

الإسلام ليس مسائل اعتقاديّه وطقوسا عباديه فحسب ، بل هو نظام سياسى

ص: ١٥٣

١- آل عمران : ١٦٤ .

٢- نفسها ، الآيه ٩٥ .

٣- نفسها ، الآيه ٦٧ .

٤- الحجّ : ٧٨ .

واقتصادى وثقافى وعسكرى ينسجم مع فطره والحياه ، ويملاً الفراغ الفكرى والعقائدى والاجتماعى فى حياه الناس ، ويمنحهم الهدوء الحقيقى والحريه - فيما كانوا يطمحون إليه دائما - بشكل عميق .

كان الإسلام ينقذهم من قلق الهجمات والاعتداءات المبالغه وإراقه الدماء ، ويجعل طاعه الله بديله عن طاعه جميع الطواغيت . وقد عمل على تمتيتهم وتصعيد مستوياتهم من خلال روح التوحيد ، وصبغه الحريه ، ووسع من دائره الأخوه والوئام والصفاء إذ سادت هذه المفاهيم بين شتى القبائل وعلاقاتها بعدما كانت تعيش فى نطاق القبيله الواحده .

إنّ الكلام البسيط الذى أدلى به جعفر بن أبى طالب فى بلاط النجاشى ، وكان يحوم حول تعريف المبادئ الأساسيه للتعالم الإسلاميه (١) يدلّ على قدره الإسلام -

بوصفه عقيدته ونظاما إلهيا وإنسانيا - على كسب القلوب وضم بعضها إلى بعض فى أرجاء الجزيره العربيه .

يذكر مؤلف كتاب « التاريخ السياسى فى الإسلام » التأثير السياسى الذى تركه الإسلام فى الوسط الاجتماعى ، وذلك بعد نقله آراء بعض المفكرين الغربيين بشأن القوه

السحريه العجيبه للآيات القرآنيه ، وطبيعه الدين الذى يدعو الإنسان - لا- إراديا - إلى الشجاعه والطهاره والصدق والأمانه وحمايه الضعفاء وعباده الله الواحد . يقول هذا المؤلف :

جمع الإسلام قبائل العرب تحت لوائه ، وألف بين قلوبهم ، واستأصل العصبية الجاهليه ، وقضى على الأحقاد والضغائن التى كانت موجوده عند القبائل منذ القديم

. والكلّ أضحوا مطيعين لله وتعاليمه القرآنيه . وهكذا ظهرت حكومه مركزيه قويه فى أرض الجزيره العربيه ، وانتظمت الأوضاع الداخليه لتلك البلاد (٢) .

ولكن ينبغى أن لا ننسى بأنّ تشكيل مجتمع سياسى موحد وقوى فى المدينه لم يكن ميسورا فى السنين الأولى من الهجره النبويه . وعلى الرغم من جميع ما يتمتع به الإسلام من

ص: ١٥٤

١- راجع : « الكامل » لابن الأثير ٢ : ٥٤ - ٥٥ ؛ و « فروغ أبديت » [فارسى] ١ : ٢٢٥ .

٢- « التاريخ السياسى للإسلام » [فارسى] ١ : ١٩٦ .

جاذبيته وأرضيته مساعده ، فإنَّ صنّاديد قريش الذين أبدوا مواجهه عنيفه ضدَّ الإسلام ، لمّا رأوا أنَّ الخطر يهدّد سيادتهم المتوكّنه على عباده الأصنام ، من خلال طرح فكره

التوحيد ، سارعوا إلى إثارة المشاكل ووضع العراقيل الكثيره فى طريق اتّساع الدين الإسلامى .

وكانت ثمره الجهود التى بذلها النّبىّ صلى الله عليه و آله فى مكّه ليلاً ونهاراً على امتداد عشر سنوات ، إعداد ثلّه من المسلمين الفقراء والمستضعفين الذين عاشوا فى ظروف قاسيه عسيره .

إنّ مقاومه العرب للإسلام الذى أكّده عليهم كثيراً أن يتركوا ما دأبوا عليه من عادات وسنن مذمومه ، وكذلك تعنتّهم فى عدم التمسّك بالقوانين السماويّه ، وأداء الواجبات

الاجتماعيّة التى تتعارض مع ما جبلوا عليه من روح بدويّه ، وما ألفوه من حياه بسيطه

عاديّه ، كلّ أولئك يمثل مشاكل أخرى كانت تعترض طريق النّبىّ صلى الله عليه و آله .

وبالموازنه بين العادات والتقاليد التى كانت سائده فى العصر الجاهلى وبين العادات والتقاليد فى العصر الإسلامى ، تطالعا مسائل كانت تبطّئ حركه الإسلام بين القبائل

العربيّه ، وتشلّها عن المسير أحيانا . على سبيل المثال كانت القبائل البدويّه وكذلك

الحضرية تلجأ إلى الأصنام عندما تضغطها عوادي الحياه وخطوبها ، وكانت تستثمر هذا الانتماء والتعلّق ، بيد أنّ الإسلام كان يريد منها إطاعه الله عند المحن والشدائد ، وإذا كانت تلك العوادي والخطوب ممّا يمكن رفعها ، فينبغى تكريس كلّ الجهود لأجل ذلك . وإذا تعرّس رفعها فلا بدّ من التسليم أمام القضاء الإلهى .

كذلك فإنّ كثيراً من عرب الباديّه كانوا يطلبون حاجاتهم من الأصنام فيلجأون إليها ، وإذا لم يبلغوا حاجاتهم كانوا يغضبون ، وربّما كانوا يكسرونها أو يرمونها .

أمّا فى الإسلام ، فلا بدّ لهم من الطاعه المطلقه لله والرضا بقضائه ، وهذا ما لا ينسجم

مع روحياتهم .

وفيما يخصّ مقرّرات الحياه أيضا فإنّ الإسلام كان يؤكّد على إثارة المصلحه العامه على المصلحه الشخصيه والفئويّه ، وتجنّب الرياء والتفاخر والتعصّب . وكان يذمّ كثيراً من العادات والتقاليد الجاهليّه التى تطبعوا عليها . فهذه المسائل كلّها يمكن أن تشكّل عقبه أمام العرب فى نزعتهم إلى الدين الجديد ، ومن ثمّ فى الانضواء تحت لواء المجتمع الموحد الجديد .

وحدث مرّه أنّ أهل الطائف أرسلوا مبعوثاً منهم إلى النبيّ صلى الله عليه وآله يعلن له استعدادهم لقبول الإسلام بشرط أن يتركوا أحراراً في ممارسه الفساد والعادات الأخرى .

إنّ الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله على الرغم من جميع العقبات والمصاعب ، استطاع أن يؤسّس حكومه قويّه واحده بالتوكؤ على القيم والإيجابيّات والقواسم المشتركه ، وباتتهاج دبلوماسيّه ناشطه وفريده من نوعها . وتمكّن من تطويع القبائل ورؤساء المجتمعات الصغيره لتسير في ركابه ، وذلك من خلال التفاوض مع ممثلي القبائل ، وعقد معاهدات

الصداقه مع صناديد العرب ، والمراسلات ، وإيفاد المندوبين ، وتهيئه الأجواء الجذّابه ، فاستطاع أن يرسى أوتاد الدوله الإسلاميّه الكبرى التي اجتازت حدودها في برهه زمته قصيره تقدّر بأقلّ من ربع قرن لتصل إلى أعماق أوروبا ووظفاف المحيطات البعيده ، وعلى حدّ قول (جيورجيو) فإنّ ٨٢٢ كيلو متر مرّبع كانت تضاف إلى مساحه الدوله الإسلاميّه يومياً بشكل متوسّط ، وذلك منذ السنه الأولى حتّى السنه العاشره للهجره(١) .

وقد بلغ اتّساع الدوله الإسلاميّه المتراميه الأطراف حدّاً انقسمت فيه إلى عشرات الدويلات الصغيره والكبيره بسبب عدم كفاءه السلاطين الأمويّين والعباسيّين وظلمهم ، وأصبح لكلّ منها حكومه مستقلّه ، مثل : (البويهيين) في فارس والرى وأصفهان وغرب

إيران ، وحكومه (محمّد بن إلياس) في كرمان ، وحكومه (الحمدانيّين) في الموصل وديار بكر وشمال ما بين النهرين ، وحكومه (محمّد بن طنج) الملقّب بالإخشيدي في مصر والشام ، وحكومه (الفاطميّين) في تونس والمغرب ، وحكومه (عبد الرحمن الأمويّ) في الأندلس ، وحكومه (أبو طاهر القرمطيّ) في اليمامه والبحرين ، وحكومه (الديلم) في طبرستان وجرجان ، وحكومه (نصر السامانيّ) في خراسان ، وحكومه (آل بريد) في الأهواز وواسط والبصره ، وظلّت حكومه بغداد بيد السلاطين العباسيّين .

وشبّه المسعوديّ سلطه كلّ واحد من هؤلاء الأمراء والحكّام على جزء من الدوله الإسلاميّه الفسيحه بسلطه ملوك الطوائف على ملك الإسكندر بعد موته(٢) .

ص: ١٥٦

١- « محمّد نبيّ ينبغى أن يُعرّف من جديد » مترجم إلى الفارسيّه ، ص ٤١٠ .

٢- « مروج الذهب » ١ : ٣٠٦ .

تستعمل فى القانون الدولى والعلوم السياسيه - عاده - كلمه **etat** وقد ترجمت إلى الفارسيه بمعنى دوله مرّه ، وحكومته مرّه أخرى ، وكلمه مركبه من الدوله والحكومته مرّه ثالثه .

وقد تخطى البعض ذلك فزعم أنّ كلمه **etat** تطلق فى الاصطلاح القانونى على جميع المعانى الاصطلاحيه للدوله والحكومته ، والشعب أيضا .

ويبدو أنّ الكتب القانونيه باللغه الفارسيه لم تراعى الدقه الكافيه فى ترجمه الاصطلاحات وتركيبها ، لذلك يلاحظ خلاف كثير فى تقديم تعريف دقيق وحتّى تفسير مفهومى للدوله والحكومته . وعندما نعرض للحكومته فى إطار البحث ، فإنّ الإشكال يتضاعف .

يرى كثير من علماء القانون أنّ الدوله مفهوم مركّب من أربعة عناصر هى : الأرض ، والشعب ، والسياده ، والحكومته ، وأنّ الحكومه هى أعلى سلطه منظمه فيها ، ولما كانت السلطه العليا المنظمه مؤلفه من عنصرى السياده والحكومته ، لذلك يرى البعض أن الدوله

تتكوّن من الأرض والشعب والحكومته .

وربّما أدخلوا مفهوم الشعب فى معنى الحكومه وفتيروا الحكومه على أنّها السلطه العليا المنبثقه عن التنظيم السياسى للشعب . وربّما جعلوا من هذا المعنى ، مع تغيير طفيف ، تعريفا للدوله فقالوا : الدوله هى الشعب المنظم .

وفى ضوء هذا التفسير فإنّ التمييز بين الحكومه والدوله سيكون عسيرا ، ودقيقا على الأقلّ .

ووفقا لتعريف الدوله على أنّها الشعب المنظم ، يرى البعض أنّ النطاق الجغرافى لا يدخل فى مفهوم الدوله ، وإنّما هو فقط شرط لتحقيقها ، لأنّ الشعب المنظم لا يستطيع أن يعيش بدون نطاق جغرافى معيّن . كما أنّ الإنسان يحتاج إلى المكان ، بيد أنّ المفهوم الفلسفى للمكان لا يدخل فى العناصر المكوّنه لجسم الإنسان .

وعلى أساس هذا التحليل يمكن - بشكل أوضح - أن نفصل مفهوم النطاق الجغرافى عن معنى الدوله التى تمثّل السلطه المنظمه ، وكذلك عن معنى الحكومه التى تمثّل الأجهزة

ومن أجل التوفّر على تحليل دقيق لهذه المسأله ، نبدأ بذكر معنى الدوله باللغه الفارسيه . فقد جاء فى معجم دهخدا فى معنى الدوله قوله : الدوله (كَشَوْرَ) تعنى الإقليم الذى يمثّل قسما من الأقسام السبعه للمعموره ، كما يقولون الدوله الأولى ، والدوله الثانيه يعنون الإقليم الأوّل والإقليم الثاني ، بعد ذلك يأتى بمعان أُخرى لها فيجعلها مرادفه

للموطن ، ومسقط الرأس ، والوطن ، ومحلّ السكن ، ويقول فى ختام كلامه : والدوله فى

الاصطلاح المعاصر هى البقعه الخاضعه لحكومته ونظام خاصّ ، ولها حدود معينه ، وعاصمه محدّده ، ومدن وقصبات مختلفه ، وتربطها بالدول الأخرى علاقات سياسيه منتظمه .

ويقول فى معنى الوطن (مِيَهْرَ) : هو الوطن ، والمسكن ، ومحلّ الإقامة ، ومسقط الرأس ، والموطن . وعند المقارنه بين الاصطلاحين ، يقول دهخدا : نصل إلى هذه النقطه

وهى أنّ لكلمه الدوله مفهوم الإضافه(1) ، أى فيها نوع من النسبه ، إذ لا يمكن تصوّر الدوله بنحو تامّ ما لم يكن هناك تصوّر لمعنى الحكومه والأجهزه السياسيه والسلطه العليا

، بيد أنّ الوطن مفهوم مجرد يستطيع كلّ إنسان أن يقيم فيه ويتّخذ سكنا دون الحاجه إلى حكومه ، فيكون له موطن . وهذا هو ما يطلقون عليه اسم : الوطن .

وما يرادف معنى الدوله (كَشَوْرَ) فى اللغه العربيه : المملكه ، وهى تطلق على الأرض

التي عليها مُلك . أى الأرض التي عليها حكومه تدير شؤونها . وتطلق المملكه - خطأ -

هذا اليوم على الدوله التي يحكمها نظام ملكي ، وتدعى الدول التي يحكمها الأمراء :

الإمارات .

ثمّ تعابير أُخرى نحو : البلد ، والوطن ، والقطر وأمثالها تبين لنا أنّ أرضا بصفه خاصّه

تطلق عليها هذه الكلمات .

وما كان يقال فى اللغه اليونانيه هو كلمه (Polis) التي تشير إلى المعنى الأصلي للمدينه . وكان للشعب مفهوم المواطن ، وتطلق كلمه (بوليس) على أرض محدّده لها قانون

١- وهى المقوله الرابعه من مقولات أرسطو . وهى نسبه بين شيئين بحيث لا- يُعقل وجود أحدهما إلا مع وجود الآخر كالأبوه والبنوه . نقلاً عن « المنجد الطبعه » ٢٦ ، ص ٩٤٦ .

وحكومته قانونية .

وكان الروم يستعملون كلمة **Cirvitas** . واختار ماكيافلي كلمة **Stato** ، واختار بدن **Republique** وفقا لأرائهما في مجال الحكومة والسيادة .

وتستعمل كلمة **Etat** في اللغة الفرنسيه

، وكلمة **State** في اللغة الإنجليزيه للإشارة إلى معنى الدولة . وبسبب الاستعمال الكثير لهاتين الكلمتين في معنى الدولة ، نشأ الترديد في إطلاقهما على الأرض التي تديرها الحكومة والأجهزه السياسيه .

على سبيل المثال ، عندما نقول : أب أو زوج ، فلا بد أن تكون هناك حقيقه على أرض الواقع وهي أن رجلاً قد تزوج امرأه فأولدها ، أو أننا على الأقل نفرض هذه

الحقيقه ، وعند ذاك نطلق على العضو المذكور في هذه الأسره : الأب ، وعلى العضو المؤنث : الزوجه أو الأم . فلا يمكن أبدا أن نتصور مفهوم الأب بدون الأخذ بعين الاعتبار علاقته

الزوجيه والبنوه ، كما لا يمكن أن نتصور زوجيه المرأه بدون الالتفات إلى أصل الزواج وما يتصف به الرجل في هذا المجال . بينما نستطيع أن نتصور مفهوم الإنسان بدون الأخذ بعين

الاعتبار مفهومها آخر .

ويطلق على معاني النوع الأول في الاصطلاح الفلسفي مفهوم : النسبيه ، والإضافه ، والحرفيه ، والترابطيه ، وعلى معاني النوع الثاني مفهوم : الاستقلاليه ، والاسميّه . ففي مفهوم النسبيه والإضافه مثل : الأب ، والأم ، والابن ، هناك معنى مشترك في جميع الكلمات ، إذ إن كل كلمه - في الحقيقه - تدل على بُعد خاص لذلك المعنى المشترك . فمره يلاحظ المعنى في وجود الرجل ، فيطلق عليه : الأب ، وأخرى في وجود المرأه ، فيطلق عليها : الأم ، وثالثه في وجود الطفل ، فيطلق عليه : الولد .

ويبدو أن الدوله والشعب والحكومته ، هي مفاهيم إضافيه أيضا من وحى ما تقدم ، أي أنه متى ما أصبح لشعب ما تكوين سياسي على أرض معينه ، وانبتق عن ذلك التكوين

سياده وسلطه عليا ، وظهرت أنظمه وأجهزه سياسيّه ، ومورست السلطه العليا من قبل المؤسسيات والدوائر الأساسيّه التابعه لتلك الأجهزه ، ففي مثل هذه الفرضيه ، يتخذ كل عنصر من هذه العناصر طابع النسبيّه والإضافه ، وبالنظر إلى المجموع ، يمكن تصور هذه

الحقيقه وعناصر أخرى .

من هذا المنطلق ، عندما ننظر إلى عنصر الأرض في هذه المجموعه ، فإننا نعبّر عنها

: الدوله . ومع ملاحظه عنصر السكّان ، فإننا نطلق عنوان الشعب الإضافى . وكذلك عندما

ننظر إلى عنصر السلطه العليا ، فإننا نسمّيه : الحكومه مع ملاحظه البنى التى تتوكأ عليها الحكومه . بيد أن كل واحد من هذه الكلمات لا تخلو من الترابط فيما بينها . فليست كل أرض ووطن ، دوله . بل إنّ تعبير الدوله يطلق على الأرض والوطن الذى أصبح لشعبه تكوين سياسى تمخّضت عنه سلطه عليا ، واستطاع ذلك الشعب أن يرسى دعائم التشكيلات السياسيه ، وأصبحت له سلطات ومؤسّسات ودوائر حكوميّه . وكذلك الشعب فإنّه لا يطلق على كلّ تجمّع سكّانى ، بل يطلق على ذلك التجمّع الذى يتمتّع بسلطه

سياسيه وسياده مشتركه ، وله حكومه تدير شؤونه .

وهكذا فإنّ مفردات مثل الوطن ، ومحلّ الإقامه ، والأرض ، وأمثالها لها مفاهيم مستقلّه ومجرّده عن المعانى المتقدّمه ، كالتكوين السياسى للشعب ، وظهور السلطه السياسيه المتنقّذه والأجهزه الحكوميّه .

بيد أنّ مفرده الدوله تستوعب جميع تلك المعانى ، وفى نفس الوقت فإنّها تطلق على الوطن ، والأرض ، والنطاق الجغرافى . ويمكن تصوّرها بالقياس إلى مفردات : الشعب ، والحكومه وغيرهما .

فى ضوء ذلك فإنّ علاقه الدوله بالأرض والنطاق الجغرافى هى ليست فى حكم العلاقه بين الإنسان والمكان ، بل هى فى حكم العلاقه بين الأب والأمّ والولد . فتصوّر الدوله بدون أرض هو كتصوّر الأب والولد بدون امرأه فى الأسره .

لهذا السبب نجد أنّ أىّ لون من ألوان التبدّل الطارئ على الأرض من حيث الاتّساع أو الانفصال يترك أثره بنفس الحجم على المعنى الخارجى للشعب والدوله والسياده والحكومه . كما مرّ بنا فى المثال المتقدّم تماما ، فعندما يولد الولد الثانى والثالث أو يموت أحد الأبناء فإنّ كيان الأسره لا يتصدّع . بيد أنّ أبوه الأب وأمومه الأمّ وبنوه الولد الأوّل أو بقيه الأولاد معرّضه إلى التبدّل والتغيّر على صعيد المفهوم . فربّ الأسره الآن هو أب لولدين ، أو أب لمن بقى حيّا من الأولاد .

فى البلدان الفيدراليّه أو بلدان الدومينيون ، تسود فى الدوله نفس الحاله التى تسود فى

، وتوزع السيادة المستقلة للدوله بنفس النسبه فى مثل هذه الحالات .

يتوكأ بعض المختصين فى القول بعدم ارتباط الأرض بمفهوم الدوله على مسأله إطلاق الدوله على القوم الرخل ، ويقولون بأن الجهاز الحاكم بين هؤلاء القوم يمكن أن يتمتع بصلاحيه دوليه .

يبدو أن منح الصلاحيه الدوليه يتحقق على أساس أمر مفروض ، حيث إن هؤلاء القوم الرخل يمكن أن يتنقلوا فى نطاق واسع من الأرض . لأننا إذا اعتبرنا هذا الفرض المسبق منتفيا فلا يعد هناك مفهوم معقول للتمتع بالصلاحيه الدوليه .

كما أن صغر الأرض وكبرها ليس له تلك العلاقه الملحوظه بأصل المسأله ، ووجود بلدان أراضيها محدوده للغاية لا يمكن أن يشكل دليلاً مقبولاً فى إلغاء عنصر الأرض .

إن مشروع الأرض المتحركه الذى كان فى برهه قصيره أطروحه المنظرين السوفيت ومؤامره هتلر وأدمغه الرايخ الثالث ذات التوجهات التوسعيه - ويقال اليوم أيضا إن

إسرائيل تتمسك به - خارج عن القيود القانونيه ، ويمثل فى الحقيقه شعارا هدفه الأخير

تحقيق البلد الأكبر المنشود .

وتدخل الحدود العقيديه فى هذا الموضوع أيضا ولها طابع الشعارات . وعندما تكون الأرض فى داخل المعاهده ، وتقبل الحدود على أساس المعاهدات والالتزامات الثنائيه أو

المتعدده الجوانب ، فإنها - تلقائيا - ستجد لها أثرا قانونيا ، وستترك بصماتها فى ممارسه السيادة وصلاحيه الحكومات .

من هذا المنطلق فإن خرق سياده الأراضى فى كل دوله يستلزم خرق الاستقلال وسياده الحكومه ، ويعتبر بمثابة تقسيم البلاد .

يتصور البعض أن تشكيل الحكومه فى المنفى ، وحتى تنظيم السلطه العليا للشعب خارج النطاق الجغرافى للدوله يعنى تحقق السيادة والحكومه بدون أرض ، بينما الواقع على عكس ذلك . فالحكومه المشكله فى المنفى ، أين تمارس سيادتها وسلطتها العليا ، وأين

تكون مؤسساتها وأجهزتها ؟ لا ريب أن سياده الحكومه التى شكلها شارل ديغول فى المنفى

كانت على أرض فرنسا . وأن الصلاحيات الحكوميه العليا التى مارسها الإمام الخمينى قائد الثورة الإسلاميه فى إيران خلال إقامته

فى إحدى ضواحى بارس كانت تجرى على أرض

ص: ١٤١

إنَّ الاعتراف بدول مثل : بولندا وألبانيا بعد الحرب العالميَّة الأولى وقبل التخطيط النهائي لحدودهما الجغرافيَّة ، ووجود البلدان القديمه التي كانت بلا حدود ، وممارسه

الصلاحيَّة الدوليَّة من قبل بلد يحتلَّ العدوَّ أرضه كُلِّها ، هذه من المسائل التي يُستدلُّ بها على نفى عنصر الأرض من المفهوم القانوني للدوله ، في حين نلاحظ وجود نطاق جغرافي في

تلك الحالات جميعها ، بيد أنَّ الحدود في بعضها لم تخطَّط بدقَّة ، وفي بعضها الآخر لم تتحقَّق عمليًا .

إنَّ هذا الاستدلال في الحقيقة هو بحكم ذهابنا إلى أنَّ عدم مشاركة عدد من المواطنين في صنع القرارات العامَّة وجمع الأصوات لتحديد الكيفيَّة التي تمارس فيها السيادة الوطنيَّة

يعتبر ناقضا لمبدأ السيادة وحاجزا دون تحقُّق الحكومه .

يمكن في بعض الحالات أن لا يتحقَّق النطاق الجغرافي بصورة تامَّة كما في سياده الشعب ، ولكن هذا لا يعني أنَّه لا يتحقَّق ، وإلاَّ يمكن التشكيك بمبدأ السيادة الوطنيَّة

وسلطة الحكومه بسبب عدم تحقُّقها في نطاق جغرافي ما وذلك عند احتلال بلد من قبل قوَّات العدو .

إنَّ دور الأرض في مفهوم الحكومه لا- يعني أنَّ تعتبر الأرض موضوعيًّا كالمال الذي هو موضوع الملكيه ، والسلطه كملكيه الأرض في حدود الأرض نفسها وآثارها القانونيَّة .

إذ إنَّ هذه النظريَّة في الوقت الذي تخلط فيه قضايا القانون الخاصَّ والقانون العامَّ فإنَّها

تحدِّ من سلطات الحكومه وتسيء إلى الشخصيَّة القانونيَّة للحكومه ، بل يتجلَّى دور الأرض في تحقيق سياده الحكومه وممارسه صلاحيَّاتها ، وتحقيق عنوان الدوله .

بعبارة أُخرى ، أنَّ الأرض تحدِّد الإطار المادّي للسلطه السياسيَّة والسياده في داخل الحدود ، والإطار المادّي لاستقلالها في خارج الحدود ، كما أنَّ الإراده العامَّة للشعب

وأصواته هي التي تحدِّد الإطار المعنوي لسلطات الحكومه .

ويمكن القول في الحقيقة إنَّ علاقه الأرض بالدوله والحكومه لها نمطان متباينان .

فالأرض نوعا ما هي موضوع الدوله ، بيد أنَّ العنصر المادّي المحدِّد للنطاق هو سلطه الحكومه وسيادتها .

كما أنّ السيادة والسلطه العليا أيضا في الوقت الذي تمثّل فيه موضوع الحكومه ، فإنّها تبين العنصر المعنوى للدوله .

ص: ١٦٣

اشاره

يعتبر الشعب من أهم العناصر المكوّنه للدولة ، مهما كان تعريفها . والشعب عباره عن جماعه من الناس تربطهم أواصر مادّيّه ومعنويّه تشدّهم إلى حياه مشتركه على أرض معيّنه . بكلمه بديله ، يطلق الشعب على جماعه تعيش نوعا من العلاقات السياسيّه والقانونيّه (المادّيّه والمعنويّه) فى نظام واحد .

وهذه العلاقات السياسيّه تربط الشعب بالحكومه من الناحيّه السياسيّه ، وتشكّل أساس الجنسيّه (1) من الناحيّه القانونيّه .

وفى ضوء الصبغه السياسيّه لتلك العلاقات ، تُخوّل الحكومه صلاحيّه تعيين الحدود الخاصه بالجنسيّه ومواصفاتها ، وتخرج هذه الصلاحيّه عن نطاق الصلاحيّات الفرديّه

. وهكذا فإنّ الحكومه تتمتع بحريّه تامه فى فرض جنسيّتها على شخص أو عدد من الأشخاص ، واعتبار المتقدم للتجنّس بجنسيّتها أحد أفراد شعبها .

بيد أنّّه لما كان تخويل الحكومه مثل هذا الحقّ اللا محدود متضمّنا مفاسد جمّه وأضرارا قانونيّه ، فإنّ الحقّ المذكور ينحصر من الناحيه القانونيّه بأحد الأساسين (الدم)

ص: ١٦٤

١- راجع كتابى : « حقوق الأقلّيات » ص ٢٥ ؛ وكتابى الآخر « الركائز الأصيله للمواطنه » ص ٩٧ . [كلاهما باللغه الفارسيّه] .

أو (الأرض) ، وأصبح هذان الأساسان هما الملاك في عمل الحكومات .

إننا في هذا الموضوع نستعرض أولاً- (مفهوم القوميّة) كما جاء في نظريات علماء القانون ، ثمّ نناقش الآراء المتنوّعه التي طرحت في مجال العناصر التي تولّف مفهوم القوميّة ، يتلو ذلك حديث عن موضوع القوميّة من منظار القانون الإسلامي .

وفقا للتعريف المطروح للقوميّة ، فإنّها رابطه قانونيّة وسياسيّة تنبع من مبدأ السيادة والسلطة السياسيّة للحكومة .

إنّ الإمعان في هذا التعريف يدلّنا جيّدا أنّ الفرز بين سلطه الحكومة وبين شخصيّة الإنسان كان أساس هذا التعريف ، في حين أنّ علم القانون ، في بحثه المتعلّق بالحكومة ، يعتبر سلطه الحكومة وشخصيّةها القانونيّة منبثقه عن قدره الفرد وإرادته وحرّيّته في تقرير مصيره .

في ضوء ذلك ، فإنّ جعل شخصيّة الحكومة وحرّيّتها المطلقة هي الأساس - بالمعنى الذي يفيد علم القانون - كما ينبغي الخوض فيه مفضّلاً عند الحديث عن الحكومة - وفرض إرادتها على الفرد ، أمر مجحف ومفروض . كما أنّ جعل رباط القوميّة رباطا تلقائيًا

لا إرادياً مفروضا خرق لمبدأ حرّيّه الفرد في تقرير مصيره .

ولمّا كانت القوميّة متقدّمة على الحكومة من حيث أصله التكويني ، فإنّ فرض القوميّة قسرا ، ومصادره هذا الحقّ الطبيعي من الشخص لا ينسجم مع مبدأ حرّيّه الفرد ، والمحافظة على هذا الحقّ تستدعي أن يبقى حقّ اختيار القوميّة محفوظا له دائما .

إنّ الاجتماع والتعايش والتضامن بشكل منظم ، كلّ هذه الأشياء هي في الحقيقة ناتجة عن عقد بين الناس . والفرد هو الموجد لهذه الحالة ، وهذا العقد لا يمكن أن يكون خارجا

عن إرادة الفرد واختياره . إذن ، فإنّ رابطه القوميّة سوف تنبعث دائما عن (متطلّبات الحياه الجماعيّة) .

عناصر القوميّة

ثمّة آراء متنوّعه بشأن عناصر القوميّة ، ويمكن أن نذكر منها : العنصر ، ووحده اللغه

، ووحده التاريخ ، ووحده الأرض ، والدم .

إنَّ الرابطة التي تنبثق عن هذه العناصر تؤلّف جماعه يطلق عليها علم القانون اسم : الشعب . ثمَّ تشكّل هيئه عن طريق الشعب وقدرته ، يُطلق عليها اسم : الحكومه .

ولكن من غير المعلوم أنّ الجماعه التي لها عقائد مختلفه وأسس فكريّه متباينه ، ومن ثمَّ ، مصالحها وطموحاتها وطلباتها متفاوتة ، وأحيانا متضاربه ، كيف يمكنها أن تشكّل

شعبا ، وتشيّد اجتماعها على أساس التعايش والحياه الأفضل ؟

وهل يمكن إقرار الانسجام والتضامن الذي يشكّل ضروره لمجتمع منظم مع وجود الخلافات الفكرية والعقائديه ؟ وهل يمكن أن تنبثق حكومه عن قدره مثل هذا المجتمع

وإرادته لتنظيم الحياه الاجتماعيه ، حتّى لو كان ذلك المجتمع متمتعا بكافه العناصر

المذكوره ؟ صحيح أنّ العناصر المذكوره تعتبر عاملاً للتجمّع ، لكنّها غير قادره وحدها أن تكوّن شعبا واحدا أبدا . وما لم تتحد الروابط اللا إراديّه المذكوره مع الرابطة الإراديّه ، وما لم يكن للجماعه المشكّله من تلك العناصر مبدأ وعقيده ونظام واحد ، فسوف لن يكون هناك شعب منظم ومجتمع قوى .

إنّ تشكيل شعب منظم وثابت ومتعاون لن يتحقّق إلاّ عن طريق وحده العقيدته والهدف .

ولا يمكن أن نعتبر جماعه ما شعبا واحدا إلاّ إذا كان جميع أفرادها قد اختاروا لأنفسهم - بكامل حرّيتهم - شركاء في الحياه الاجتماعيه ، فاتّفقوا في منهج الحياه والنظم الاجتماعى والعقيده .

ولو سادت مثل هذه الرابطة المعنويّه والاختياريّه في مجتمع ، فلا تعد هناك حاجه إلى وجود العناصر والروابط اللا إراديّه ، وسيتمكّن أفراد ذلك المجتمع من تنظيم حياتهم الجماعيه ، والانقياد لنظام معيّن قد انبثق عن عقيدته وهدف واحد ، وتحقيق أعلى نمط

للتعايش في مجتمعهم ، على الرغم من الاختلافات الموجوده على صعيد العنصر واللغه والدم والأرض .

إنّ هذا الموضوع واضح تماما من منظار العقل والبرهان ؛ لأنّ العنصر ، والأرض ، والدم ، واللغه ؛ كلّ هذه المفردات لا تشكّل مقوّما لحياه الإنسان . ففكره وعقيدهته هي التي تحدّد مسيره حياته . ولا تكون الحياه حرّه وخليقه بالإنسان الحرّ إلاّ إذا كانت مرتكزه

على أساس عقيدته وتعلّقه .

إذن

، ينبغي القول إنّه ليست العناصر اللا إراديّة والمادّيّة وحدها عاجزه عن ضمان الوحدة الاجتماعيّة وتشكيل أساس « القوميّة » ، بل إنّ الاتّحاد في الخطّ والعقيدته عندما ينشئ شعباً منظّماً ومتّحداً ، فإنّ زوال الاختلافات على صعيد العنصر ، واللغة ، والأرض ، والدم سوف لن يكون أمراً لا مناص منه .

إنّ نظريّته (القوميّة على أساس العنصر) التي تحمل طابع (الاستعلاء العرقى) أيضاً ، طرحت لأوّل مرّة في منتصف القرن التاسع عشر من قبل (غوبينو) ، وبعد برهه قصيره أصبحت ركيزه لسياسه العنف التوسّعيّ التي انتهجها موسوليني وهتلر ، وكانت أحد الأسباب الرئيسيّة في الحربين العالميّتين إذ دمّرت العالم . وبثّ الألمان هذه النظريّة

اللا إنسانيّة بغية تحقيق دعاواهم على صعيد الأرض والسياسه .

وبغضّ النظر عن أنّ مسأله العنصر نظريّته سياسيّه بحته ليس لها أيّ قيمه علميّه وتاريخيّه ، وهي « وليده السياسه » ، إلّا أنّها خطره ومدانه أيضاً من حيث بعدها التوسّعي والانتهاكي . وأكبر دليل على ذلك هو التجربه المرّه التي شهدتها العالم - خلال تطبيق هذه النظريّه - وعانى من آثارها المأساويّه المشؤومه إذ عاش تلك الحروب القاسيه المدمّره .

يضاف إلى ذلك فإنّ النظريّه العنصرّيّه معرّضه للنقد أيضاً من حيث إنّها عاجزه تماما عن تكوين شعب متميّز على أساس عنصر ممتاز ، على الرغم من وجود الامتزاج العنصرى المستمرّ الذي ظهر على مرّ التاريخ - وعلى فرض صحّحه النظريّه العنصرّيّه - ولا

يمكن أن يتحقّق وجود عنصر خالص في أيّ بلد ، ولأىّ واحد من العناصر الأصليّه التي اختلقها دعاه (الأسطوره العنصرّيّه) .

والمشكلة الأهمّ في النظريّه العنصرّيّه هي التمييز القانونى الذى يؤسّف لوجوده مع جميع ما يحمله من مفاسد وتبعات غير إنسانيّه . وما فتأ هذا التمييز يؤدّى دورا مهمّا في قوانين الدول الكبرى في العالم المتحضّر . وهو بلا شكّ وصمه عار كبيره على جبين الحضاره البشريّه . وما زال الزواج محظورا بين البيض والسود في جنوب إفريقيا . ولا

يحمل مثل هذا الزواج طابعا قانونيّا .

في سنه ١٩٦٢م لأوّل مرّة ، عندما تزوّج رجل أسود يبلغ من العمر ٢٨ سنه من فتاه

ص: ١٦٧

بيضاء عمرها ٢٢ سنه ، فقد حوكمما بتهمه الفسق حسب هذا القانون . ووفقا لهذا التمييز المخزى فإنَّ البنت السوداء التى تولد فى أُسره ببيضاء يمكنها فقط أن تعمل خدامه فى ذلك البيت .

ولا- يحقّ للسود فى جنوب إفريقيا أن يملكوا بيوتا فى الأحياء التى تضمّ دورا حديثه الإنشاء ، كما لا يحقّ لهم الاستفادة من الباصات والمساطب والمتنزّهات والمرافق

الصحيه والمطاعم العائده للبيض . ولا يحقّ لهم عند مراجعه دائره البريد شراء الطوابع من الشبّاك الخاصّ بهم ، وإذا ما أرادوا السفر فعليهم أن يستأذنوا البيض . ولا- يحقّ لهم تغيير عملهم وحرفتهم . ويمنعون من التجوّل فى الشوارع ليلاً- الساعه الحاديه عشره .

يقول الكاتب الأميركى الكبير (هارى هاريود) فى كتابه : « حرّيه الزوج » :

»

صحيح أنّ الرقّ قد امّحى بالصوره التى كانت متداوله فى القرون الوسطى ، إلّا أنّه ما زال قائما فى نظامنا الاجتماعى [أميركا] على شكل طبقى . وينصبّ الاهتمام على بقاء السود فى مستوى واطئ » .

ويمكن أن نشرح وضع السود فى الولايات المتّحده بعد الحرب العالميه الثانيه متطرّقين إلى تنفيذ القوانين المحليه الخاصه التى تطبق فى كثير من الولايات ، مع التغاضى عن أنّ هذا الانتهاك وهذا الضغط الذى يواجهونه هو جزء من سياسه الحكومه . وفيما يأتى بعض القوانين المطبّقه فى ولايه المسيسيبي كمثل على ما نقول :

تقول المادّه ٢٠٧ من الفصل الثامن من قانون التربيه والتعليم : « يجب عزل الطلاب السود عن البيض ، ويدرس كلّ منهم فى مدرسه خاصه به » .

وتقول المادّه ٢٤٣ من الفصل الرابع من القوانين العامه : « يعتبر زواج الأبيض من الأسود الخالص أو الهجين ، أو أى شخص امترج دم الزنجى بدمه بنحو من الأنحاء عملاً منافيا للقانون !! » .

ومن أعجب القوانين فى الولايه المذكوره ، هو القانون الآتى : « كلّ من قام بتوزيع مجلّه تدعو الناس إلى إقرار المساواه الاجتماعيه ، وتنادى بحرّيه الزواج بين البيض والسود ، أو تدافع عن هذه النظرية دفاعا مقرونا بالدليل ، أو تحمل اقتراحات فى هذا المضمار ، فإنّ عمله هذا يعتبر جريمه ، ويحكم عليه بدفع غرامه مائيه قدرها خمسمائه دولار كحدّ أعلى ،

أو بالسجن لمدّة ستّة أشهر كحدّ أعلى ، أو بكلا العقوبتين !! » .

واتبّهوا هنا أيضًا إلى هذا الخبر المأساوي المروّع : في السّتين سنة الأخيره ، كان يقتل في كلّ سنة زهاء ١٢٠ شخصًا من الزوج عملاً بالسّنه المخزيه المشينه (لينج) في أميركا . و (لينج) نوع من مذابح الزوج التي تدعم في ظلّ السنن والقوانين الخاطئه ...

يعيش الزوج غالبًا في أحياء وضيعة غير مناسبة ، محرومين من القواعد الأوّليه للصّحه وسلامه البيئه . وكلّ طفل زنجي يولد اليوم في أميركا هو أقلّ حظًا من طفل أبيض في مواصلة الدراسه حتّى بلوغ المرحله الإعداديّة . وتتضاءل النسبه في الالتحاق بالجامعه أو العمل كمتخصّص فنيّ ، بينما يتضاعف حظّه من البطاله .

يحظى هذا الخبر بأهمّيه خاصّه لأنّ (جون كندی) أحد الرؤساء السابقين للولايات المتّحده قدّمه إلى الكونغرس الأميركي سنة ١٩٦٣م كحقيقه من الحقائق .

وكذلك بناء على ما أفادته الصحف ، فإنّ الكتب الكلاسيكيه الخاصّه بالزوج توضع على الرفوف معزوله في مكتبات أميركا المتحصّره .

ولا يحقّ للزنجي أن يدخل إلى فناء المكتبه من باب يدخل منه الأبيض . أليست هذه الآثار المخزيه للكبرياء والعنصريه الذي يمارس بحقّ السود والصفّر والحمّر في ربوع العالم

المتحصّره - وما برحت ظلال سياسته اللا- إنسانيه المشؤومه المشينه تلوح على مفرق الحضاره الإنسانيه - أدلّه صارخه لا تنكر على فساد الأسس الفكرية للحضاره الغربيه

وإدانتها ؟

ألا- تعتبر المظاهر الصفيقه لهذا اللون من الكبرياء دليلًا حيًا على إدانه النظرية العنصريه ، وكشف القناع عن وجهها اللا إنساني الحقيقي ، بأيّ شكل كانت ؟

ألا- يمكن أن تشكّل هذه الحقائق المرّه جوابا دامغا لمن يتستّر على وجه هذا النظام اللا إنساني بأقنعه برّاقه خادعه عن طريق التسويات السوفسطائية السقيمه . ويعتبره

مشروعًا ومفيدًا ؟

وعندما يحوم الحديث حول الأسطوره العنصريه في بعض الكتب القانونيه . فإنّ المدهش هو توجيه هذا الأسلوب الجائر الذي تمارسه بعض الدول الكبرى التي تدعم (النظام العنصري) وذلك على النحو الآتي :

للنظام العنصرى بعدان : أحدهما دفاعى ، والآخر هجومى وتوسيعى . ومسأله العنصر من حيث البعد الأول تتجلى فى وجوب المحافظه على أصله الشعب صونا له من الامتزاج بالعناصر الأخرى ، لأنَّ عدداً غيراً من الأجانب المتجنسين يشكّلون مصدر خطر على الحكومه ، بلا أدنى شكّ .

وقد استغلّت الحكومه الأمريكيه - المصممه على تجنيس البيض فحسب بالجنسيه الأمريكيه - البعد الدفاعى للنظريه العنصريه !! «

بينما لو تغافلنا عن جميع تلك التبعات المشؤومه ، وألوان الظلم ، والجرائم الناتجه عن قبول النظام العنصرى ، فلا يخالجننا الشكّ أنّنا لا يمكن أبداً أن نتغافل عن الخطر الذى يهدّد العالم من جزاء ردود الفعل النفسيه للعناصر والسلالات المحرومه ، ونعتبر الانفجار العظيم الناتج عن تراكم الغضب لدى العنصر المحروم شيئاً تافهاً .

يتمثّل تفسير (مسأله القوميّه) على أساس نظريه الدم فى أنّ الطفل يكتسب جنسيه أبويه منذ لحظه ولادته ، وتنتقل إليه الجنسيه عن طريق النسب لا إرادياً .

ليس للقوميّه على أساس (وحده الدم) أيّه علاقته ملازمه مع مسأله العنصر . ويمكن أن تكون القوميّه التى يحصل عليها الطفل عن طريق النسب على خلاف سلالة الطفل وسلاله أبويه . وهذا الفرض يتحقّق عندما لا تتطابق قوميّه الأبوين مع السلالة التى ينحدران منها .

يقول أنصار نظريه الدم :

إنّ تطبيق نظريه الدم يعتبر أفضل وسيله لحفظ أصله السلالة من التأثر بالسلالات الأخرى ، ومن ثمّ فإنّها تضمن حبّ الوطن . فالإنسان كائن بيئى يعيش فى بيئته

. وهو صنيع المناخ والتربيه . وقد امتزج حبّ الوطن بدمه ، وسرى هذا الحبّ إلى أطفاله

. وكذلك فإنّ البلدان ذات المساحه الصغيره بالقياس إلى عدد السكّان ، تستطيع من خلال تطبيق

نظريه الدم أن تعتبر سكّانها أنّى كانوا فى عداد أتباعها . «

ولكى يسوّغ هذا الكلام ينبغى أن نضيف إليه أنّ الدم هو المحور ، وأنّه يحمل جميع الآثار التى تتركها العوامل الطبيعيه على الأشخاص (الأبوين) ، وتنتقل مجموعه هذه

الآثار التي تمثل المعلم البارز لشخصيته ذلك الشعب ، والضامن لوحده ، إلى الأبناء عن

ص: ١٧٠

طريق الدم ، وترتبط الولد بأبويه برباط وطنى .

هذا التسويغ وإن كان يجب على كثير من المؤاخذات الموجهة إلى نظريته (أصالة الدم) ، بيد أنه فى الوقت نفسه لا يمكن أن يحمل جوابا منطقيًا عن المؤاخذات الأخرى .

إذ إن من الواضح جدًا أن انتقال الجسسيه عن طريق الدم يمكن أن يكون صحيحا فيما إذا اعتبرنا الوحده الوطنيه مجموعه من الظروف الماديه والآثار الطبيعيه للبيئه

، حتى ينقل الدم المجموعه المذكوره إلى الطفل . وفى غير هذه الحاله فإن الدم لا يمكن أن يعتبر ضامنا للوحده الوطنيه بين الأبوين والولد .

وكما أشرنا فيما سبق ، وسيأتى تفصيله فى البحث القادم ، فإن نظريته الوحده القوميّه على أساس العوامل الماديه غير صائبه تماما ، ومغايره للعقل والمنطق والعلم ، وأقل ما تتمخض به هو تكبير شخصيته الإنسان بطوق الماده والبيئه .

والمؤاخذة الأخرى التى يمكن أن نسجلها على النظرية المتقدمه هى أنه لَمَّا كانت نظريته الدم قد أقيمت على أساس نظريته فرض القوميّه ، وأنّها لا توائم الحرّيّه الفرديّه . فهى مرفوضه وغير منسجمه مع مبادئ الحياه الاجتماعيه للإنسان .

يضاف إلى ذلك ، أن حالات تطرأ لا يمكن معها أن تحدّد نظريته الدم وحدها قوميّه الإنسان وجنسيته . على سبيل المثال ، فى الحالات التى لا يُعرّف فيها أبوا الطفل أو أنّهما تركا الجسسيه فرضا ، فى هذه الحالات لا يعد تحديد جنسيته الطفل على أساس نظريته الدم

ممكنا . يقولون : « تتكئ نظريته الدم على القصد المحتمل الذى يحمله الأشخاص ، أى عندما يغلب الظنّ أن ولدا قد ولد من أبوين إيرانيين مثلا ، واكتسب الجسسيه الإيرانيه ، فإنّ القانون يعتبره إيرانيا من هذا المنطلق ... » .

ومن الواضح بمكان أنّ الظنّ الاحتمالى يمكن أن يشكّل مؤشرا على الجسسيه - بشكل ظاهرى - عندما يفتقد الطفل الوعى الفكرى لاختيار الجسسيه التى يريدها ، أو أنه يمتنع عن إبداء أى اعتراض . بيد أنه عندما يبلغ الإنسان سنّ الرشد ، ويمتنع عن قبول

(الجسسيه) والتابعيه الخاصه بفتره عدم بلوغ سنّ الرشد ، فإنّ فرض الجسسيه على أساس الظنّ المحتمل ، سيكون مثله مثل من يحتمل أنّ عطيه مائيه ستقدّم من قبل شخص ما ، فيتصرّف على أساس الظنّ المحتمل ، ومع وجود الاعتراض وعدم الرغبه من قبل صاحب

يخال البعض من المولعين بتطبيق القانون الإسلامي على القانون الغربي الجديد أنّ نظريته الدم في القانون الإسلامي قد استعملت في بعض الحالات لتحديد جنسيته ، وفي

ضوئها فإنّ الأطفال الذين يولدون من أبوين مسلمين يكتسبون الجنسيه الإسلاميه ، والأطفال الذين يولدون من أبوين غير مسلمين ، لا يكتسبون الجنسيه الإسلاميه ، ويتحدّد وضعهم تبعاً لجنسيه الأبوين .

إنّ توکو هذا الموضوع على نظريته الدم غير صائب تماما ، وإن كان أمرا جازما لا ينكر من المنظار الفقهي . وذلك للأسباب الآتيه :

أولاً : يمكن للطفل أن يتمتع بحريته تامه في اختيار الجنسيه التي يريد لها وذلك بعد بلوغه سنّ الرشد سواء ولد من أبوين مسلمين أو غير مسلمين . ولا يمكن أن يحدّد جنسيته

من منظار القانون الإسلامي إلاّ عقيدته .

ثانيا : لا يمكن بأيّ وجه من الوجوه أن تشكّل تبعيه الطفل المؤقته واللا إراديه لجنسيه أبويه خلال فتره عدم البلوغ دليلاً على التوكؤ على وحده الدم في تحديد الجنسيه

. لأنّه ينبغي ، في ضوء ذلك ، الاستفادة من جنسيه أخ الطفل أو أقاربه الذين تربطهم به وحده

الدم من أجل تحديد جنسيته ، وذلك في الحالات التي يكون فيها أبواه مجهولى الجنسيه .

إنّ المواطنه التبعية - كما سنوضحه - مبدأ مستقلّ يرجع إليه في القانون الإسلامي ولا يخصّ تبعيه الطفل لجنسيه أبويه . وتوكؤه على العناصر الماديه غير صحيح ولا ينسجم مع الواقع بأيّ وجه من الوجوه .

ولما كان كلّ شخص يولد في مكان ما ، وذلك المكان يخضع لنفوذ إحدى الحكومات ، فإنّ عددا من علماء القانون اتّخذوا هذا الموضوع معيارا لتحديد جنسيه الأشخاص ، وجعلوا الجنسيه على أساس مسقط الرأس .

يقول أنصار نظريه الإقليم :

« تمارس الحكومه سلطتها على من يعيش في نطاقها من الناس ، ولا سلطه لها على الناس الذين يعيشون خارج ذلك النطاق .

فكلّ من أقام في أرض ، لا يمكن أن يتميّز على غيره من سكّانها . وتطبّق عليه

القوانين التي تطبق عليهم . بشكل عام ، فإن من ولد في بيئه ، ونشأ على عاداتها ، فإنه

يتطبع بأخلاق أهلها شيئا فشيئا ، ويختلط بهم اختلاطا تاما بمرور الزمان . ولعل العوامل الاجتماعيه تقضى على العوامل الوراثيه . »

ويمكن أن نناقش الجنسيه في ضوء نظريه الإقليم من وجهتين :

١ - بوصفها وسيله غير مباشره للحؤول دون فقدان الجنسيه بالنسبه إلى بعض الأشخاص المحرومين من الوسائل الأخرى للجنسيه . يقول أنصار هذه النظرية :

« كل من يولد على أرض دوله ما فإنه خارج لا محاله من نفوذ الدول الأخرى . وليس لهذه الدول أن تفرض جنسيته عليه . فإذا رفض أحد جنسيه البلد الذي ولد على أرضه ، فإن حكومه أخرى يمكنها أن تمنحه جنسيته » .

٢ - بوصفها ركيزه أساسيه للجنسيه التي تحدّد في ضوءها جنسيه الأشخاص على نحو قسري ، كما اتكأت الأدله المذكوره سلفا على هذه الركيزه ، وأقيمت لإثبات صحتها .

أمّا الوجهه الأولى فإن ضعف الجنسيه في ضوء نظريه الإقليم في غايه الوضوح ، لأن التوكؤ على نظريه الإقليم في تحديد جنسيه الأشخاص يكون موضوعيا عندما تنعدم العناصر والعوامل الأساسيه الأخرى . وأمّا عند توفر عناصر أصيله نحو (العقيدته ووحده

الهدف والنظام) فإنها ستفقد قيمه التعويل عليها . إذن ، فإن تحديد جنسيه الأشخاص

حتى مع قبول مبدأ (القوميه في ضوء العناصر الماديه) ، سيكون مرفوضا وعديم القيمه .

وأمّا الوجهه الثانيه ، فلو تغاضينا عن عدم صحتها بسبب الضعف في مبدأ (القوميه في ضوء العناصر الماديه) . فإنها معروضه للنقد من حيث إن نظريه الإقليم كنظريه العنصر ، ونظريه الدم ، لا يمكن وحدها أن تشكل مؤشرا معيننا في تحديد القوميه ؛ لأن طفلا - مثلا - ولد على أرض حرّه ، فإنه لا بد أن يكون فاقدا للجنسيه وفقا للنظريه المتقدمه

يضاف إلى أن نظريه الإقليم لمّا كانت مماثله للنظريات الأخرى المتكئته على مبدأ (القوميه المفروضه) فهي مرفوضه ، ولا يمكن التعويل عليها مع الاحتفاظ بالحرّيات

الطبيعيه .

ومن الجدير ذكره أن البعض ظنّ بأن القانون الإسلامى قد اتخذ نظريه الإقليم ملاكا في تحديد جنسيه الأطفال في بعض الحالات ، وحكم على الأطفال الذين يعثر عليهم في

الأرض الإسلاميّة وفي داخل نطاق الحكومه الإسلاميّة (اللقطاء) بالمواطنه الإسلاميّة . أمّا

الأطفال الذين يعثر عليهم خارج نطاق الحكومه الإسلاميّة فإنّهم محكومون بالكفر عندما

لا يلوح في الأفق احتمال ولادتهم من أبوين مسلمين .

بيد أنّه بناء على التوضيح المقدم في بحث نظريّه الدم بالنسبه إلى التصوّر المذكور يتّضح خطأ هذا التصوّر فيما يخصّ (نظريّه الإقليم) أيضا ، ولا يعد بحاجة إلى توضيح أكثر . ويتراءى لنا أنّ أنصار نظريّه الإقليم هم كأنصار العناصر المادّيّه الأخرى ربّما كانوا يحاولون - دون الالتفات إلى الواقع - توجيه النظريّه التي اختاروها أنفسهم .

ومن أجل أن يكون هذا الادعاء مشفوعا بالدليل ، ففيما يأتي قسم من الانتقادات الواضحه التي تمثّل كما يبدو نظريّه مجمله حيال الأدلّه المذكوره ، نأتى بها هنا ونحيل الحكم عليها إلى القراء .

١ - في الدليل الأوّل ، تمّ تبنّي المبدأ القائل بحصر سلطه الحكومات في النطاق الجغرافي ، بينما لو كان هذا الدليل تامّا ، فلا بدّ للأشخاص الذين يخرجون من النطاق

الجغرافي للحكومه تحت عنوان السفر أو غيره ، من أن لا- تنطبق عليهم تابعيّه الحكومه المذكوره - في ضوئه - فيتحوّلوا إلى تابعيّه الحكومه التي دخلوا في نطاقها .

مضافا إلى ذلك ، فإنّ السلطه السياسيّه للحكومات حيال الأشخاص الذين يعتبرون من أتباعها لا يمكن أن تتحدّد في إطار النطاق الجغرافي . فكلّ حكومه ، في ضوء القانون الداخلي والمعاهدات الخارجيه ، يمكنها أن تحتفظ بسلطتها السياسيّه حيال أتباعها

الذين يعيشون في الخارج .

وينبغي أن تؤسس الحكومه متوكّنه على مثل هذا القانون إذ يتيسّر لها الاحتفاظ بنفوذها السياسي حيال الأشخاص حيثما كانوا .

٢ - في الدليل الثاني ، تمّت الاستفاده من مبدأ (مساواه الأشخاص في القانون الخاصّ بمحلّ الإقامة) ، وهذا المبدأ كما ستعرّض إليه في بحوثنا القادمه مبدأ مرفوض ويتعدّر علينا قبوله . فتبعيّه الأشخاص للقانون الخاصّ بمحلّ الإقامة يصحّ في حاله قبولهم تابعيّه ذلك القانون ، وأنّ فرض الأحوال الشخصيّه للقانون الخاصّ بمحلّ الإقامة على الأشخاص الذين يحملون عقائد مناهضه لذلك القانون من الوجهه الدينيه أمر مناف لروح العدالة

ويصطدم بالحزبات الطبيعيه . كما أنّ المصالح الاجتماعيه لا تستدعى مثل هذه المساواه أيضا . وقد يكون ضرورياً في بعض الحالات التي يخضع فيها جميع الأشخاص - بما فيهم الأتباع وغيرهم - لقانون الإقامة . وهو ما سنأتى عليه في بحوثنا اللاحقه شرحاً وتفصيلاً .

٣- في الدليل الثالث ، نرى أن ركيزه الاستدلال هي (تأثير التربيه البيئيه) . وكأَنه قد غُفل عن أنّ أثر التربيه البيئيه لا يعوّل عليه إلا إذا كان محسوساً ومحرزاً على الصعيد العملي .

ويتبين ذلك أَنه لو كانت التربيه الناتجه عن البيئه قد آتت أكلها بالنسبه إلى شخص ما ، فإنه لا يجد مناصاً من اختيار الجنسنيه الخاصه بتلك البيئه عن طواعيه . وأمّا إذا كان ذلك الشخص أو غيره من الأشخاص ، بعد إقامتهم في أرض ما ، لم يتأثروا بالتربيه الفكرية

والعملية للبيئه ، وظلّوا محتفظين بعقائدهم وآدابهم الخاصه متشددين في التمسك بها ، فكيف يمكن فرض القانون الخاصّ بمحلّ الإقامة عليهم عملاً بمبدأ (تأثير التربيه البيئيه) .

ثمّه عوامل أخرى يرجع إليها أيضا في تكوين الشعب ، ما عدا العوامل المذكوره آنفاً (العنصر ، الدم ، الأرض) ، نذكر منها : التاريخ ، واللغه ، والمصالح العامه ، والرغبه في الحياه المشتركه . ولما كانت وحده التاريخ بمفردها لا يمكن أن تضمن الوحده الوطنيّه أبداً ، لذلك جاءت - عاده - متقارنه مع وحده اللغه . واعتبرهما البعض عاملاً حقيقياً في تكوين القوميّه .

طرح أحد العلماء الألمان هذه النظرية بادئ ذي بدء في أوائل القرن التاسع عشر بشأن الوحده الألمانيّه ، ثم أصبحت موضع اهتمام القوميّين العرب على صعيد عامّ .

يقول أنصار هذه النظرية ما مضمونه : اللغه روح الأمه وحياتها . والجماهير التي تتحدّث بلغه واحده ، لها قلب واحد وإدراك واحد . ويعتبر التاريخ القوه الحارسه للأمه ومصدر إدراكها ومشاعرها (١) .

ويقولون ما فحواه : ميزه الإنسان في خاصيتين ذاتيتين كامنتين فيه : إحداهما تعقله ، والأخرى حياته الاجتماعيه .

ومن الواضح أنّ هاتين الصفتين تتحقّقان بواسطه اللغه ، لأنّ لكلّ من التصوّرات والمفاهيم الذهنيه علاقه خاصه بكلمات وألفاظ معينه ، وتُدرس وتُحلّل تحليلاً عقلياً

ص: ١٧٥

، كما أنَّ التفاهم يعتبر القاعده الأصليه في الحياه الاجتماعيه . ولا يمكن أن يتحقق

أيضا إلا عبر اللغه(1).

على الرغم من أنَّ الحقائق الملموسه قد أظهرت بطلان هذه النظرية . وأنَّ كثيرا من الناس ، مع ما هم عليه من وحده اللغه ، لا يفتقدون الانسجام فحسب ، بل يعتبرون أعداء الداء بعضهم لبعض . وأنَّ وحده التاريخ أيضا باعته على استرجاع شريط الذكريات

المرة لإراقه الدماء والضغائن والخصومات ، على الرغم من ذلك كله ، فإنَّ تسجيل الملاحظات الآتية في جوابها لا يخلو من فائده :

١ - إنَّ لغه أغلب الشعوب والجمهير ليست أصيله ، بل هي اكتسايه ، لأنَّ التاريخ يدلنا على أنَّ الفتوحات العسكريه والسياسيه كانت تترك تأثيرها في مجال اللغه ممَّا يفضي إلى سيطرتها سيطره لا محيص منها . فتألف الشعوب المغلوبه على أمرها لغه الغالين ، بعد أن تفقد خصوصيتها اللغويه تدريجا بسبب المده المديده التي ترزح فيها تحت تسلط الشعوب الفاتحه . ومن الجدير ذكره هنا أنَّ (وحده اللغه) لا يمكنها في مثل هذه الحالات أن تنوب عن (الوحده الوطنيه) أو (وحده المشاعر والانسجام الروحي) أبدا .

٢ - والنقطه الأخرى التي ينبغي أن نلتفت إليها فيما يخص هذه النظرية هي مسأله تغيير اللغات . فلا يغلب الظنُّ أنَّ أنصار هذه النظرية يستطيعون إقناع أنفسهم من أنَّ اللغه القوميّه تتغير في بعض الحالات لأسباب - سواء كانت سياسيه أم كانت نابعه عن تعاقب

الزمن - فتتغير تبعاً لها قوميّتهم ، وتتخذ الوحده الوطنيّه طابعا آخر لها .

٣ - صحيح أنَّ اللغه دخيله في التفاهم ، بيد أنَّها ليست سببا فيه . إذ إنَّ السبب في التفاهم هو (وحده الفكر والعقيده والإراده) . وكلّ ما في الأمر أنَّ هذا التفاهم يتحقق بواسطه اللغه . فشخصان يحملان فكرا مضادا وعقيده متعارضه وإراده متباينه ، كيف يمكنهما أن يتفاهما وينشأ حياه مشتركه حتّى لو كانت لغتهم واحده ؟

٤ - يمكن تصوّر العلاقة بين اللغه والتعقل أيضا من خلال فهم اللغه على أنَّها وسيله لإدراك المفاهيم الذهنيه وتحققها فحسب ، ولا يمكن أن يكون لها أيُّ أثر في العمليات

الذهنيه التي نطلق عليها اسم التعقل . (فوحده التعقل) ممكنه مع (وحده الفكر والعقيده)

دون غيرها . فى ضوء ذلك فإنَّ استنتاج الوحده الوطنيه من وحده اللغه بناءً على وجود علاقته بين اللغه والتعقل والحياء الاجتماعيه ليس أكثر من مغالطه واضحه .

وقد شيّد (أرنست رنان) أساسا لنظريه جديده تخصّ العناصر المكوّنه للشعب ، وذلك فى خطابه المعروف الذى ألقاه فى باريس سنه ١٨٨٢م . أنّه يقول فى هذا الخطاب

التاريخي الذى كان يتباهى به دائما ، وادّعى فيه أنّه لم يصرف جهدا فكريا فى تأليف كتاب ما بحجم الجهد الذى بذله فى تدوين أسس هذه النظرية :

« إنّ الرغبه فى الحياه المشتركه ركيزه أساسيه لتكوين الشعب . وإنّ العنصر الحقيقى

الوحيد للوحده القوميّه هو الرغبه فى الحياه المشتركه ، إذ إنّ الشعب هو عبارته عن مجموعه من الأفراد الذين تجعل منهم الرغبه فى الحياه المشتركه كيانا واحدا » (١) .

هذه النظرية التى تماثل نظريه الذين جعلوا وحده المصالح العامه أو وحده المصالح الاقتصاديه مقياسا للوحده الوطنيه مرفوضه ، من حيث إنّ إرادته الحياه المشتركه أو وحده المصالح هى وليده عامل آخر ، وتعتبر فى الحقيقه من لوازم (الوحده الوطنيه) ، لا من أسبابها وعناصرها المكوّنه لها .

صحيح أنّ الشعب يتألّف من مجموعه أشخاص لهم رغبه فى الحياه المشتركه ، بيد أنّه ينبغى طرح هذا السؤال وهو : لماذا أصبحت لهؤلاء الأشخاص رغبه فى الحياه المشتركه ؟ ولماذا نرى أنّ مصالحتهم واحده ؟ وكيف ستظهر وحده الإراده لديهم إذا لم تهيمن على هذه

الإرادته عقيدته واحده ؟

لا- يخالجننا الشكّ أنّ الرغبه فى الحياه المشتركه ووحده المصالح هى من نتائج وحده الفكر والعقيده التى لا- تقبل الفرز والانفصال . وما لم تتكئ الرغبه فى الحياه المشتركه على وحده الفكر والعقيده ، فلا نرتاب أنّها لا يمكن أن تستمرّ ، وستتقوّض عاجلاً أو آجلاً .

وفى ضوء ما مرّ بنا ، لا نحتاج إلى التبسط فى انتقاد النظرية التى يرى أصحابها أنّ الشعب يتألّف من العوامل المتقدمه مجموعه . وعلى الرغم من أنّ هؤلاء خالوا بأنهم لو جمعوا العوامل المذكوره كلّها ، فإنّ الانتقادات سوف تزول لا محاله ، غافلين عن أنّ هذا التصوّر هو أيضا وليد خطأ فادح منى به أنصار النظريات الأخرى . وذلك الخطأ هو أنّهم

ص: ١٧٧

خطوا النتيجة بالعامل واللازم بالسبب .

الأمة شعب متكامل

ينبغي الآن أن ندرس الموضوع بنظره أوسع ، فنقول متسائلين : ما هي العناصر والسّمات التي يمكن في ضوءها تقسيم المجتمع البشري إلى شرائح متميزه انبثقت عنها شعوب متنوّعه ؟ وما هو القصد من هذه الفوارق ؟ وكيف يمكن أن تكون ؟

مبدئياً

، يمكن أن يتحقّق تكوين (الشعب) متّكناً على أحد الأركان الآتية :

١ - (الميزات الذاتيه) وما يمثّل مقوماً في تكوين شخصيه الإنسان .

٢ - (العناصر والسّمات الفكرية والعقيدية) التي تمثّل أهمّ ركيزه من ركائز الوفاق الحقيقي في الحياه الاجتماعيه .

٣ - (الخصائص والميزات الماديه) وهي أساس الاختلافات الاعتباريه وغير الأصيله .

وسندرس فيما يأتي تكوين (الشعب) في ضوء كلّ ركن من الأركان المشار إليها ، ثمّ ندرس النظرية الإسلاميه وأسسها الخاصه بها .

إذا اقتصرنا في تشكيل الشعب على الميزات الذاتيه دون غيرها ، وانصبّ اهتمامنا على الأركان الأصيله في شخصيه الإنسان ، وعلى تلك العناصر التي قام على أساسها كيان

الإنسان المعقّد ، متغاضين عن الاختلافات الاعتباريه التي تفضي إلى التفرقه بين الجمهور

البشري الواحد ، فلا يداخلنا الشكّ أنّنا ينبغي أن ندعن بأنّ البشريه ليست أكثر من شعب واحد ، وأنّ تشكيل شعبيّن على هذا الأساس متعذّر .

تتلخّص الميزات الذاتيه للإنسان في موهبتين : (التعقّل) و (الفطره) . فالتعقّل هو العنصر الذي أضفى على الإنسان كرامه واحتراماً ، وأعدّه لضروب السموّ والارتقاء وكسب أنواع الكمال والمثل . وأمّا الفطره فهي عباره عن مجموعه الخصائص الخليقه بالمنزله

الإنسانيه في الحياه ، ولها دور مهمّ وأساس ، وتوجّه الإنسان من حيث لا يشعر .

إنّ استهداء الإنسان بموهبه (التعقّل) أمر اختياري ، بينما نرى استهداءه بالفطره خارجاً عن اختياره ، ويجرى بصوره تلقائيه وطبيعيه . وهذا من الرموز اللافته للنظر في

ومن المعلوم أنّ كلَّ إنسان يتمتّع بهذه المواهب الذاتيه سواء كان أبيض ، أم أصفر ، أم

أحمر ، أم أسود . كما أنّ هذا التمتع واحد لا يختلف بالنسبه إلى الأشخاص الذين يعيشون في نقاط متنوعه من الأرض أو الذين يتكلمون بلغات مختلفه ، أو الذين ينحدرون من أصول

متباينه آريه ، أو ساميه ، أو شريقيه ، أو غربيه ، أو غيرها من الأصول .

من هذا المنطلق فإنّ الإنسان يستطيع أن ينشئ مجتمعا واحدا وشعبا واحدا من مجموعه الأشخاص فيرسي أوتاد حياته الاجتماعيه في ضوء ذلك . وهذا أقصى وأعلى هدف يتحرّاه القانون الإسلامى في نظامه التربويّ الخاصّ ، ويدعو الإنسان إلى تحقيقه . ونجد هذا الموضوع في التعاليم الإسلاميه الوضّاء بنحو الُطف وأروع .

يقدم الإسلام الإنسان بوصفه كائنا مكرّما ومحترّما ، ويعتبره خليفه الله في الأرض ، ويبشّره بأنّ خالق العالم قد جعل الكون كلّه تحت تصرّفه ، ومنّ عليه بمواهب وقوى واستعدادات كى يصيب حظّه من الاستمتاع بما في الوجود من مواهب ونعم وآلاء ، ويكون بالمستوى المطلوب في التصرف بها واستثمارها ، ويكشف رموزها وأسرارها .

وجاءت هذه الحقيقه في القرآن الكريم مسجّله في قوله تعالى : « وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ » (١) .

وجاء في مكان آخر من القرآن قوله جلّ من قائل : « وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا » (٢) .

ونلاحظ ثناءه على الإنسان في قوله عزّ شأنه : « وَ سَيَخَّرْ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ » (٣) .

ويرى الإسلام أنّ جميع الناس متساوون في هذه الكرامه والشرف الذاتى ، ويعتبر كلّ إنسان يجسّد معنى الإنسانيه قمينا بهذه الكرامه العظيمه ، ويلغى الاختلافات

١- البقره : ٣٠ .

٢- الإسراء : ٧٠ .

٣- الجاثيه : ١٣ .

الاعتباريه والعنصريه . وقد أعلن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في إحدى خطاباتة التاريخيه بصراحه قائلاً : «

كلكم لآدم وآدم من تراب ، لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى » .

وكان رسول الله ذات يوم جالسا مع جمع من أصحابه ، فمّرت جنازه فقام لها احتراماً . فغمزه أحد أصحابه قائلاً : إنه يهودي . فقال : « أليست نفسا ؟ » .

وفى ضوء هذا الاحترام والكرامه الذاتيه ، اعتبر الإسلام جميع الناس أمّة واحده ؛ وأمّه تستوعب المجموعات الإنسانيه برمتها . وأعلن القرآن هذه الوحده الأصيله بصراحه ، واعتبر ألوان التفرقه والاختلاف عرضيه ومنبعثه عن اتباع الأهواء ، وصرّح

بأن السرّ من بعثه الأنبياء يكمن فى علاج هذه الخلافات وقياده الركب البشرى ، قال

تعالى : « وَ مَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاَصْخَبْتَهُمْ » (١) . وقال عزّ من قائل : « كَانَ

النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِمَا صَاحِبُوا لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اختلفوا فيه وَمَا اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم » (٢) .

إنّ القرآن لا ينظر إلى اختلاف اللغات والألوان كعقبه فى طريق الوحده الإنسانيه ، بل يرى أنّ هذا الاختلاف من السنن الكونيه ومن مظاهر قدره الإلهيه . قال تعالى : « وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاختلافُ السنتكم وَالْوَانِكُمْ » (٣) .

ويتطرق القرآن أيضا إلى الاختلافات القبليه والعنصريه بوصفها باعنا على ترسيخ الوحده والعلاقات الاجتماعيه ، والتعاون بين أعضاء المجتمع البشرى . قال جلّ شأنه : « يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا » (٤) .

ويسوّغ القرآن حتّى فلسفه الاختلاف فى المستوى المعيشى للشرائح الاجتماعيه لئلا يساء استغلاله كباعث على التمييز والاستعلاء . قال تبارك اسمه : « نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ

ص: ١٨٠

١- يونس : ١٩ .

٢- البقره : ٢١٣ .

٣- الروم : ٢٢ .

٤- الحجرات : ١٣ .

بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحِمْتَ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ « (١).

من جهة أخرى ، فإنَّ القرآن لا ينظر إلى الفارق الجنسي بوصفه باعنا على الاختلاف في الأبعاد الإنسانيه ، وكان يويخ الذين يتبرمون من ولاده الأثنى . قال تقدس ذكره : « وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ » (٢).

وفي مجال آخر ، عندما يروم القرآن تقويم المثل الماديه والظواهر الدنيويه في مقابل الحياه الإنسانيه الشريفه الخالده ، فإنه يعلن هذه الحقيقه مره أخرى ، فيقول : « وَ لَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِبَاصٍ لِرَّحْمَنِ إِبْمِيوتِهِمْ سُقْفًا مِنْ فِضَّةٍ وَ مَعَارِجَ عَلَيَّهَا يَظْهَرُونَ » (٣).

ولا يسمح القرآن أبدا أن يشكّل التفاوت في المواهب البشريه أو المواقع الاجتماعيه المتنوعه ، أو بقيه الفوارق الطبيعيه ، حاجزا ومانعا في المجتمع الإنساني ، فينقسم المجتمع إلى شرائح مختلفه في ضوء هذه الفوارق ، وعند ذلك تتولد التكتلات والتجمعات ، فتصبح

سببا في التمايز ، وقد تؤدي إلى الظلم والإجحاف . قال تعالى : « إِنَّ الَّذِينَ فَزَقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شَيْعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ » (٤) . وقال جلّ وعلا : « وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ » (٥) .

تمثل هذه التعاليم والنداءات في الحقيقه تنشيطا معنويا في توطيد الوشائج والأواصر لمجتمع آمن بأصل هذه التعاليم والنداءات وانشد إليها من أعماقه ، ويمكن أن تشكل إنذارا

لتوعيه الأُمَّه وإيقاظها أمام كل لون من ألوان الغزو والتفريق الذي تمارسه القوى الشيطانيه المعاديه للبشريه ووحدها ، وفي الوقت نفسه فهي صمام أمان في مواصلة الطريق ومقاومه ضرب من ضروب الانصهار والذوبان .

ص: ١٨١

١- الزخرف : ٣٢ .

٢- نفسها ، الآيه ١٧ .

٣- نفسها ، الآيه ٣٣ .

٤- الأنعام : ١٥٩ .

٥- نفسها ، الآيه ١٥٣ .

لا يداخلنا الشكُّ أنَّ المحور الأساس في حياة الإنسان هو (الفكر والعقيدة) سواءً اعتبرنا الحافز الحقيقي لاجتماعيته : الفطره ، أم (العقد الاجتماعي) . وتوضيح ذلك :

إننا لو عرفنا أنَّ الإنسان كما يقول أغلب علماء الاجتماع كائن اجتماعي ، وأدركنا ميله إلى الحياه الاجتماعيه في كيانه الفطري ، ووجدنا الدافع من اجتماعيته كالغرائز البشريه

الأخرى ، فلا بدَّ من الإذعان لهذه الحقيقه وهي أنَّ تحقُّق الحياه الاجتماعيه واستقرار المجتمع متعَدِّر بدون نظم معينه . وهذه الحقيقه تقتادنا إلى حقيقه أُخرى لا تنكر ، وهي وجود

العلاقه المباشره التي لا تقبل الانفصال بين الحياه الاجتماعيه والعقيدة .

إذ إنَّ من الجدير ذكره أنَّ الأسس الفكرية والعقيديه هي من أنجع الدعائم وأهمها في

إنشاء النظم وكيفيه تطبيق متطلباتها من أجل إيجاد الحياه الاجتماعيه والمحافظة على بقائها . ولما كان لابدَّ لهذه النظم من أن تكون منسجمه ومتطابقه تماما مع الحقائق والأسرار التي تخصَّ خلق الإنسان والعالم ، فإنَّه ينبغي في قياس القيمه الحقيقه لهذه النظم الاجتماعيه أن نأخذ بنظر الاعتبار حجم الأسس الفكرية والعقيديه ، ويمكن عن هذا الطريق تحديد الصواب والخطأ ، والضروره وعدم الضروره ، ومدى الحاجه إلى تلك النظم .

وعندما ننظر إلى الإنسان ، كما ينظر إليه عدد من علماء الاجتماع ، فنفرضه كائنا مجردا من الدافع الذاتي (كونه اجتماعيا) فطريا ، ونعتبر حياته الاجتماعيه حاله عرضيه

وتعاقديه ، فلا بدَّ لنا من الإذعان لهذه الحقيقه مره أُخرى ، وهي أنَّ مبدأ (

الفكر والعقيدة) يؤدي دورا مهيمًا في هذا العقد ، وما لم تكن هناك أسس فكرية وعقيديه ، فإنَّ تحقُّق مثل هذا العقد واستمراريته أمر متعَدِّر .

ويمكننا أن نلخص النتيجة التي نقتطفها من هذا الموضوع بالمبدأ الآتي :

(العقيدة أساس الحياه الاجتماعيه) .

والآن ينبغي أن نضيف مبدأ آخر لا ينكر إلى هذا المبدأ لكي نبليغ الغايه المنشوده ؛ وذلك لأنَّ المبدأ المذكور لا يكفي وحده لإثبات الهدف الأساس (المواطنه على أساس العقيدة) ، بينما لو أخذنا بعين الاعتبار المبدأ المذكور مع المبدأ القائل بأنَّ (العقيدة ضامنه لوحده حياه المجتمع) ، فسيكون استنتاج الهدف المذكور طبيعيا وواضحا تماما . وبالنظر

إلى أن المبدأين المذكورين لا- يقبلان الانفصال بعضهما عن بعض ، بل إنَّ المبدأ الثاني من نتائج المبدأ الأول ، فسوف لن تكون هناك ضروره تذكر لإثبات المبدأ الثاني . ويكفى

لإيضاح هذا الموضوع أن نلفت نظر القراء مرّه أخرى إلى المبدأ الأوّل .

تبيّن لنا في ضوء التوضيح الذى قدّمناه حول المبدأ الأوّل أنَّ تحقّق المجتمع وبقاءه يتيسّر عن طريق إقرار النظم والأجهزة القانونيّة وتطبيقها ، وأنَّ الركيزه الأساسيه فى تكوين نظام وجهاز قانونى هى الفكر والعقيده . بيد أنّه لا يمكن أبدا أن تنتج الأفكار

والعقائد المختلفه نظاما واحدا وجهازا قانونيا منسجما ، فالنظام الواحد والجهاز القانونى

المنسجم يتحقّقان ناتجين عن فكر واحد وعقيده واحده .

كيف يمكن تأسيس وتحقيق نظام واحد وجهاز قانونى منسجم يضمن وحده المجتمع بالتوكؤ على أفكار متضاربه وعقائد متباينه ، ومن ثمّ آمال وطموحات متنوّعه ، بل

رغبات متناقضه ؟ ومن الجدير ذكره أنّه ما لم يحكم المجتمع نظام واحد ، فلن تكون هناك وحده اجتماعيه ، وبكلمه أصحّ : (اجتماع) و (مجتمع) .

إنّ (مبدأ التعاون) الذى يعدّ من المبادئ الضروريّه للمجتمع وبقائه ، فيما لا تزدهر الحياه الاجتماعيه ولا تنسجم بدونّه ، لا يتحقّق إلاّ فى مجال وحده العقيده . والناس الذين يحملون عقائد مختلفه وآراء وميول متضاربه ورغبات متعارضه لا يبدون أى استعداد للتعاون فيما بينهم ، ولا تتظافر جهودهم أبدا من أجل سدّ الحاجات القائمه وعلاج المشاكل المعيشيه ، كما يليق بمجتمع موحد .

إنّ التضادّ فى الفكر والعقيده مقرون دائما بالتضادّ فى الرغبات والمصالح ، ولا يمكن أن

يكون وليد التضادّ فى الرغبات والطلبات إلاّ النفاق والصراع والنزاع . ومع وجود هذه

الحاله ، فإنّ التعايش والوحده والانسجام الاجتماعى لن يتحقّق أبدا ، حتّى لو حققت

عناصر أخرى كالأرض ، والدم ، والسلاله ، التقارب بين الأشخاص ، وأوجدت بينهم الباعث على الوحده ظاهريّا .

وحسبنا من أجل إدراك هذه الحقيقه أن ندرس العلاقات التى تربط بين شخصين مختلفين فى العقيده فى الوسط الاجتماعى ، ونفرض أنّهما ينحدران من أصل واحد ، ويعيشان على أرض واحده ، ويعتبران كالأخوين من ناحيه الدم أيضا ، بيد أنّ بينهما

اختلافاً في الأسس الفكرية والعقيدية ، فأحدهما مادّي متشدّد ومنكر حقائق ما وراء الطبيعة ، وليس له هدف في الحياه إلاّ السعي - كيفما كان - من أجل العيش والاستمتاع

باللذائذ المادّيه وحبّ الشهوات من السلطه وغيرها . والثاني يقف في الصفّ الآخر باتجاه

معاكس له تماما من الناحيه الفكرية ، ويعتبر ثمره أعماله وأفكاره - صالحه كانت أم سيئه - عائده له وفقا لحساب دقيق ، وذلك بسبب الإيمان بالله واليوم الآخر . ومن هذا المنطلق

فإنّه ألزم نفسه بالاجتناب عن كثير من الأعمال والأفكار ، ويرى أنّ القيام بقسم آخر

منها ، من الواجبات التي لا يمكن تركها . فهل يمكن في مثل هذه الحاله أن يخطّط هذان

الشخصان لحياه مشتركه واحده ؟ وهل يمكن أن ينظما برنامجا واحدا لمواصله حياتهما المشتركه مع تمسيّتهما بعقائدهما وأفكارهما المتضاده ؟ فهذا لا يمكن تحقّقه إلاّ أن يتنازل كلّ منهما عن عقائده وأفكاره الخاصه والمتضاده ، وتتقارب وجهات نظرهما على خلاف الأسس الفكرية والعقيدية التي يتبنيانها . وفي مثل هذه الحاله ، فإنّ الذي يجدر ذكره هو أنّ هذا الصلح لا يكتب له البقاء ، ولا بدّ للفكر والعقيدته أن يتركا أثرهما شاء الإنسان أم أبى ، فيحوّلا الاتفاق إلى تضادّ ، والتعايش إلى عداة ، والسلم إلى حرب .

عنصر الإيمان

يُعتبر (الإيمان) في الإسلام مميّزا للشعب وعنصرا حقيقيا يدخل في تكوينه ، وتتألف الأمة الإسلامية من أفراد وجماهير تؤمن بالإسلام وعقائده وقوانينه ، وفي ضوء ذلك يستعمل الإسلام اصطلاح (الأمة) بديلاً عن اصطلاح (الشعب) ، ويعتبر الأمة المؤمنه بالإسلام أمّه واحده .

ويعلن القرآن هذه الحقيقه قائلاً : « إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاصِّبُوا بِعَبْدِي » (١) . ويؤكد في مكان آخر قائلاً : « وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاصِّبُوا بِعَبْدِي » (٢) . ويقدم الأمة الإسلامية في آية أخرى بوصفها الأمة الوسط فيقول : « وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ » (٣) .

ص: ١٨٤

١- الأنبياء : ٩٢ .

٢- المؤمنون : ٥٢ .

٣- البقره : ١٤٣ .

إنَّ القانون الإسلامي لا يعبأ بالتفرقة على أساس العنصر ، والدم ، والأرض ، ... ، ويرى أنَّ المسلمين كافه متساوون أمام القانون كأسنان المشط . وقد صرَّح النبيُّ الأكرم صلى الله عليه وآله بهذه الحقيقه الإسلاميه مؤكِّدا عليها في خطبته التاريخيه التي ألقاها في (حجَّه الوداع) ، قال فيها : « يا أيُّها الناس ، إنَّ ربَّكم واحد وإنَّ أباكم واحد . كلُّكم لآدم و آدم من تراب . أكرمكم عند الله أتقاكم . ليس لعربيِّ على عجميِّ ولا لعجميِّ على عربيِّ ولا لأحمر على أبيض ولا لأبيض على أحمر فضل إلا بالتقوى ، ألا بلَّغت ، اللهم فاشهد ، ألا فليبلِّغ الشاهد منكم الغائب » .

والآن

، إذا نظرنا بهذا النسق إلى وضع يتَّسم به مجتمع كبير ، فسيتَّضح لنا تماما أنَّ الوحده ، في العناصر الماديه مهما كانت قويه ومهما أفضت إلى تضامن أكثر ، لا تستطيع أن تشكِّل دعامه (لحياء مشتركه وأهداف ومصالح مشتركه) إذ إنَّ التضارب في المطالب ، والتباين في الأفكار ، والاختلاف في الرغبات ، وأخيرا الاختلاف في تحديد المصالح وتعيين الأهداف في الحياه ، كلُّ ذلك سيفصم عقد المجتمع ويقوِّض أساس الوحده الاجتماعيه والتنسيق الجماعي .

بينما لو اتَّسم مجتمع مؤلَّف من أفراد مختلفين من حيث (العنصر) ، و (الأرض) و (الدم) ب- (وحده الفكر والعقيده والهدف) فسيكون قادرا على تنظيم برنامج واحد على أساس المصالح المشتركه ، وتطبيق ذلك البرنامج بتنسيق خاص ، وستتظافر جهود أبنائه

للمحافظه عليه .

في ضوء ما تقدَّم ، يمكن أن نخلص إلى هذه النتيجة ، وهي : أنَّ وحده الفكر والعقيده

، كما تضمن الوحده الاجتماعيه ، فهي تضمن وحده القوميّه أيضا ، وتمثِّل مؤشِّرا لها . وينبغي تحديد الفوارق بين الشعوب والمجتمعات ، وتعيين حدود القوميّه في ضوء اختلاف العقيده أو وحدتها .

لذلك ، ينبغي القول بأنَّ الأمه الواحده عباره عن مجموعه من الأشخاص الذين اختاروا لأنفسهم حياه مشتركه ومنسجمه على أساس عقيده واحد ، وأنَّ (القوميّه) عباره عن رباط عقيدتي وفكري يربط الأشخاص فيما بينهم ، ويوجد بينهم آصره ونظاما خاصا تستلزمه العقيده .

إنّ المجتمع الإسلامي ، وفقا للنظريّة الإسلاميّة ، يد واحده أمام الأجنبي ، والمسلمين

كعناصر البناء الواحد والقويّ ، كلّ منهم يقوم بدوره في المحافظة على هذا البناء الفخم

وتوطيده ، والإيمان هو الوسيله الوحيده لارتباطهم واتّصالهم وتعاونهم .

إنّ العلاقه المعنويّة والتماسكه للمواطنه في الإسلام تتألق بشكل أروع وأكثر إنسانيّة

، ذلك لأنّها اتّخذت طابعا أخويّا ، وفي ضوء القانون الإسلامي القائل بأنّ (المسلم أخو المسلم) ، فإنّ وحده الإيمان استبدلت

بوحده أخرى أهمّ منها ، وهي ما نعبر عنها بوحده الدم . ومن هذا المنطلق ينبغي القول : إنّ المجتمع الإسلامي (مجتمع أخويّ)

، وهذا أسمى مظهر من مظاهر الحياه الاجتماعيّة الإنسانيّة التي تليق بمقام الإنسان الرفيع .

ونرى في هذا النظام أنّ (العقل) و (العاطفه) و (القانون) كلّها قد امتزجت بعضها ببعض ، فأفضى ذلك الامتزاج إلى تحرّر

الحياه الاجتماعيّة من الجفاف والجمود والرتابه التي قد تطغى عليها بسبب تحكيم القانون والانضباط ، فاستعادت الحياه وجهها

الإنساني والحقيقي بكلّ صفاء ونشاط ونضاره . ولما كانت هذه العلاقه المعنويّة والأخويّة تتحقّق

على شكل ميثاق طوعي (قبول الإيمان طوعا) ، لذلك فإنّ جذور هذه الوشيجه الممتزجه

بروح الأمّه والشعب ، كالمصدر الثابت الراسخ ، تفيض على الوسط الاجتماعي بالدفء

والوئام ، وتبدّل المجتمع الإنساني الكبير إلى وسط عائلي منسجم تعلوه البهجه والسعاده .

نرى في المجتمع الإسلامي الأخويّ أنّ كلّ شخص له أن ينضوي تحت لوائه بعد عقد الميثاق الطوعي (الإيمان) ، وتظافر

جهوده مع إخوانه الآخرين في الإيمان لتنظيم الحياه الفرديّة والاجتماعيّة . وفي ضوء هذا الميثاق يختار نظاما واحدا للمجتمع

الأخويّ ويتولّى

اتباعه ، وهكذا تزول الفوارق والاختلافات الأخرى . فالعالي والداني ، والفقير والغنيّ ، والكبير والصغير ، والأبيض والأسود ،

والأحمر والأصفر ، والآري والسامي ، والعربيّ

والأعجمي ، والآسيوي والأوروبي ، والأميركي والإفريقي و ... كلّهم إخوه وأعضاء في

مجتمع واحد ، وقد اختاروا قانونا واحدا لتنظيم مجتمعهم الأخويّ .

وقد تجلّت هذه الحقيقه الإنسانيّة في القرآن من خلال آيه قصيره هي قوله : « إِنَّمَا

وفى ضوء هذه الآيه ، ينحصر الرباط الذى يشد المجتمع الإسلامى فى العلاقة الأخويه التى تعتبر من أوثق العلاقات الإنسانيه وأقدسها وأكثرها عاطفیه . قال جلّ من قائل : « فَإِنَّ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ » (٢).

وأعلن النبى الأكرم صلى الله عليه وآله هذه الحقيقه ضمن خطبه ألقاها فى مسجد الخيف ، فقال : « المؤمنون إخوه تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم وهم يد على من سواهم » (٣).

وقال على عليه السلام للذين طالبوه بامتيازات معينه على أساس شرف الدم والعنصر :

« من استقبل قبلتنا ، وأكل ذبيحتنا ، وآمن بديننا ، وشهد شهادتنا ، ودخل فى ديننا ، أجرينا عليه حكم القرآن ، وحدود الإسلام ، ليس لأحد فضل إلا بالتقوى » .

« انظروا أهل دين الله فيما أصبتم كتاب الله ، وتركتم عند رسول الله ، وجاهدتم به فى ذات الله ، أم بحسب أو بنسب أم بعمل أم بطاعه أم زهاده ؟ وفيما أصبحتم فيه راغبين » .

وقال أيضا لتلك المرأه العربيه التى ساءها تقسيم الغنائم إذ ساواها الإمام مع رجل أعجمى : «

إنى لا أرى فى هذا الفىء فضيله لبنى إسماعيل على غيرهم » . وجاء فى بعض كلماته ما مضمونه :

« نحن جند بلد واحد . وندافع جميعنا عن عرض واحد ، ودين واحد . ونبغى غايه واحده ، ولا فضل لأحد على آخر . ومقام الحاكم مهما يُفتخر به ، فهو خاضع لقانون

المساواه . نحن كلنا إخوه متساوون » .

نظرة أخرى على دور العوامل الماديّة

صحيح أنّ العناصر والامتيازات الماديّة لا تستطيع ، فى ضوء ما تقدّم من توضيح ،

أن تنشئ وتضمن وحده اجتماعيه حقيقته ، ورباطا وطبّيا . ولا يمكن أبدا إرساء القواعد

لمجتمع واحد منظم بالتوكؤ على عناصر ماديّة نحو : العنصر ، والأرض ، والدم ، والتاريخ ، واللغه ، لكن لا يمكن التغاضى عن هذه الحقيقه أيضا ، وهى أنّ هذه العناصر الماديّة قد تمهد

٢- التوبه : ١١ .

٣- « أُصول الكافي » ١ : ٣٣٣ ؛ « الخصال » ص ١٥٠ .

لعناصر الوحده الحقيقيه وأركان الرباط الاجتماعى ، وتتولى دورا ما فى بناء كيان الشعب .

والآن ينبغى أن نتطرق إلى هذه النقطة متسائلين عن الدور الذى يمكن أن تؤدّيه العناصر المادّيه المذكوره فى مجتمع منظم مرتكز على (العناصر الحقيقيه للوحده

) ، والأثر الذى يمكن أن تتركه على الوضع النوعى للشعب . ولا نرتاب أن الاختلاف فى العناصر المشار إليها سترك أثره إلى حدّ ما على الحياه والميول ، وجاذبيته الغرائز ، وحتى على الوضع الكيفى لحياه الإنسان . كما أن له دورا ملحوظا فى العلاقات الاجتماعيه أيضا .

بيد أن هذا اللون من التأثير يبرز فى ظروف تتكئ فيها العلاقات الاجتماعيه على أسس العاطفه المتمهّنه ، والقواعد غير الفكرية . ولمّا كانت البنى الفكرية والعقيديه تشكّل الأساس فى العلاقات الاجتماعيه فإنّ الميول الغريزيه الحادّه والعواطف المنبعثه عن العناصر المادّيه ، محكوماه بالأسس الفكرية ، وفى ضوئها تأخذ طابعها المحدّد .

ولو شوهده فى بعض الحالات نوع من التضامن والاتّحاد على أساس الاشتراك فى عنصر أو فى عدد من العناصر المادّيه ، وجسّدت العواطف الهائجه - كالأمواج العابره -

سرابا خادعا من الوحده الوطنيّه يترأى للناظرين ، فلأنّ ذلك يعود إلى ظهور فكر واعتقاد مشترك عابر وكاذب فى مثل هذه الظروف عاده ، يؤدّى دورا جوهريا فى تحقيق الوحده الوطنيّه - على النحو المؤقت - بديلا عن الفكر الأصيل والثابت .

كما لو كان عكس هذا الفرض ، فعندما يتمّع المجتمع بعقيده وفكر مشترك وثابت ومتأصل ، وعندما تتكئ الحياه الاجتماعيه والتضامن الوطنى على مثل هذه الركيهه والوطيده ، فلا بدّ للميول والعواطف أن تتبدّل أيضا بشكل متناسب وموائم لتلك العقيدته

والفكر ، وتتجلى فى قوام قشيب وموحد تماما . على سبيل المثال ، تتخذ (عاطفه حبّ

الوطن) طابعا آخر ، والوطن من منظار الجمهور الذى يبنى حياهه الاجتماعيه فى ظلّ الفكر والعقيده الواحده هو العقيدته ، وتتوسّع الأرض أو تتجدّد مترامنه مع العقيدته ، كما أنّ الاشتراك فى الدم أيضا يتخذ طابعا أكثر تعقلاّ بصوره تامه ، والعقيده كالدم تمثّل رصيدها لحياتهم الاجتماعيه ، وتشعرهم بالأخوه فيما بينهم . ومثل هذه العقيدته يصنع تاريخا ويوجد عنصرا واحدا ، وكثيرا ما تنبثق عنه وحده اللغه أيضا ، وكما لوحظ فإنّ لغه خاصه بوصفها لغه ذلك الفكر والعقيده تختصّ بتلك العقيدته . وعبر هذا الطريق تعالج مشكله

وحده اللغة) التى يدعمها البعض بقوه ، ويراهها العنصر الوحيد أو العنصر المؤثر فى
الوحده القوميّه .

لا يخالجا الشكّ أنّ مجتمعا تصنعه مثل هذه الوحده الحقيقيه ، هو مجتمع يغمره الانسجام والتضامن والاتساق فى جميع زواياه .
والوحده فى الأبعاد التى ذكرناها من

المظاهر التى لا- تقبل الانفصال للوحده الحقيقيه (العقيده) التى يتسم بها ذلك المجتمع . وأنّى كانت العواطف المنبثقه عن
الاشتراك فى الدم مضاده لمتطلبات العقيده ، فإنّها لا تظهر إلى عالم الوجود . وسوف تدوب هذه العواطف المضاده بفعل القوه
التى تصنعها العقيده فى القلوب ، وتحقق هذه الحاله فى البدايه على شكل فعل وانفعالات نفسيه وبصوره فرديه ثمّ تتوازن شيئا
فشيئا ، وفى الحالات التى تتسرّب فيها أعراض هذه العواطف المضاده إلى

المجتمع ، فللمجتمع أن يستخدم سلطته العامه للقضاء على هذه الانتهاكات وفقا لميثاق
مشترك يربط حقوق الناس جميعهم بعضها ببعض .

يبد أنّا ينبغى أن لا ننسى بأنّ إدانته العواطف المنبعثه عن الاشتراك فى العناصر الماديه

إنّما تتحقّق عندما تكون لتلك العواطف مظاهر سلبيه وحالات مضاده أمام متطلبات (العقيده) والقانون . وأمّا فى الحالات التى
لا- تفضى فيها الوحده فى الدم ، والانتماء القبلى ، والأرض ، والعنصر إلى عواطف غير منغصه ، كحبّ الآباء لأبنائهم ، أو
العواطف التى

تسود بين أفراد القبيله الواحده أو السلاله الواحده ، فلا شكّ أنّها غير مدانه

، ولعلّها تكون مقبوله أيضا وفقا لمتطلبات خاصه تنشأ عن وحده العقيده .

المواطنه على أساس القوميّه

يمكن أن تبرز الأفكار القوميّه فى المجتمع وتترك أثرها - بعامه - فى الأشكال الثلاثه الآتية :

١ - وسيله للحصول على مكاسب قانونيه .

٢ - وسيله للتفاخر وإقرار النظام الارستقراطى .

٣ - عواطف إيجابيه لا تسبّب إحراجا لحقوق الآخرين .

إنَّ الالفت للنظر أكثر في التوكُّؤ على الأفكار القوميّه هو استخدام هذه الأفكار من

ص: ١٨٩

أجل الحصول على مكاسب قانونية . وقد برهنا في المباحث المتقدمه على إدانته هذه النظرية

من منظار العقل والمنطق وكذلك من منظار الفكر الإسلامي ، وتبهننا على أن الإسلام يحارب هذا اللون من التفكير حربا لا هواده فيها ، ويرى أن الكفاح للتحزّر من ربه هذا التفكير يدخل في دائره الضرورات الفكرية والعملية لكل مسلم .

وكذلك استخدام الأفكار القوميّة للتفاخر وإقرار النظام الارستقراطي فإنّه مدان من منظار (المنطق الإسلامي) . إذ نرى القرآن بتعاليمه المؤكّده يردع المسلمين من أن يكونوا من أصحاب هذا التوجّه السقيم ، ويوجههم قائلا : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرُوا قَوْمًا مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ ... » (١) . ويقول أيضا : « تِلْكَ الدَّارُ الْأَخْرَجُ نَجَعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ » (٢) .

وعندما سمع النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أن أحد الصحابه عبّر رجلاً أسود بسواده ، غضب وقال : « أتعبّره بسواد أمّه؟! أنت امرؤ فيك جاهليته » . ولمّا رأى الصحابي ذلك من النبي صلى الله عليه وآله فهدم على ما قال ، وأثرت فيه كلمه النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وتأثيرا جعله يضع خده على الأرض ويطلب من المسلم الأسود أن يضع قدمه على خده .

وجاء قيس بن مطاطيه إلى حلقه فيها سلمان الفارسيّ ، وصهيب الروميّ ، وبلال الحبشيّ فقال : هذا الأوس والخزرج قد قاموا بنصره هذا الرجل (النبي الأكرم صلى الله عليه وآله) فما بال هؤلاء ؟ [يريد سلمان وصاحبيه] . فلمّا بلغ النبي الأكرم صلى الله عليه وآله عليه وآله مقالته ، قام مغضبا ودعا إلى الصلاه جامعه ، وقال : « يا أيّها الناس ، إنّ الربّ واحد ، والأب واحد . وإنّ الدين واحد . وليست العربيه بأحدكم من أب ولا أمّ ، وإنّما هي اللسان » (٣) .

وقال الإمام الصادق عليه السلام لرجل كان يقول : أنا في الحسب الضخم من قومي : « إنّ الله رفع بالإيمان من كان الناس يسمّونه وضيعا إذا كان مؤمنا ووضع بالكفر من كان الناس يسمّونه شريفا إذا كان كافرا ، فليس لأحد فضل على أحد إلا بالتقوى » (٤) .

ص : ١٩٠

١- الحجرات : ١١ .

٢- القصص : ٨٣ .

٣- « تفسير المنار » ١١ : ٢٥٩ .

٤- « سفينه البحار » ١ : ٦٦١ .

من الضروري هنا التذكير بأنّ التفاضل بالتقوى الوارد في القرآن والمصادر الإسلاميّة الأخرى لا يعنى أنّ القانون الإسلامي يجعل للمتقين امتيازاً معيّناً ، وأنّ لهذه الشريعة شخصيّة قانونيّة متميّزة ، أو أنّ المسلم يستطيع أن يستغلّ هذا التفاضل فيجعل لنفسه

امتيازاً من حيث القانون والمجتمع ، بل إنّ هذا التفاضل هو تفاضل معنويّ بحت وله بُعد

أخلاقيّ ، وليس في قانون المساواة الإسلامي فصل متميّز عن غيره أبداً . وهذا الامتياز

المعنوي في الإسلام يحظى بالاهتمام في مجال اختيار العناصر الصالحة لتسنّم المناصب الاجتماعيّة والسياسيّة وغيرها . ويتم اختيار الحكّام والقادة والموظّفين والمسؤولين

التنفيذيين في الحكومه الإسلاميّة من هذه الشريعة فحسب وفقاً لشروط خاصّه .

أمّا الشكل الثالث من مظاهر الأفكار القوميّة الذي ذكرناه في مستهلّ حديثنا تحت عنوان : عواطف إيجابيّة ، فمضافاً إلى أنّه في بعض الحالات قد يستمدّ وجوده من نقصان

المبدأ الإيماني والعقدي ، ويظهر بسبب عدم رسوخ الإيمان والعقيدة رسوخاً تامّاً ، فإنّه

مالم يصطدم بحقوق الآخرين ، وزالت سلبيّاته ، فهو بلا شكّ ليس مثاراً للنزاع ، ويحظى

بتأييد الإسلام في مجال رابطة الدم . فالتعبير عن العاطفه والحبّ حيال الأب والأُمّ

والأرحام مستحسن حتّى مع وجود الاختلاف في العقيدة .

وكما جاء في بعض المصادر الإسلاميّة ، فإنّ التعصّب المذموم والمرفوض في الإسلام ليس التعصّب الذي يُجسّد بشكل عواطف إيجابيّة ودّيّه حيال القوم والسلاله و

... ، بل هو التعصّب المدان الذي يجري في غير سدد ، وهو عبارته عن التعصّب الذي يتجلّى بالشكلين

المشار إليهما ، ويكون مدعاه للتمييز القانوني أو الاختلاف الطبقي وإقرار نظام الإتراف .

وعندما شاهد النبي الأكرم تعجّب (جويبر) الشابّ الأسود ، لمّا عرض عليه الزواج من (الذلفاء) وهي بنت جميله لأحد الأشراف ، قال : « يا جويبر ، الناس كلّهم أبيضهم ، وأسودهم ، وقرشيّهم ، وعربيّهم ، وعجميّهم لآدم وآدم من تراب . يا جويبر ، ليس لأحد من المسلمين فضل عليك ، إلّا أن يكون أتقى منك » . وقال لزياد والد الذلفاء الذي أمر بتزويج

بنته لجويبر ، وكان قد سأل متعجباً عن هذا الزواج : « يا زياد ، جويبر إنسان مؤمن ، والمؤمن كفؤ المؤمنه . يا زياد ، زوّجه بنتك ، ودع حسبه » .

وأتى أمير المؤمنين عليّاً عليه السلام عبد الله بن عمر ، وولد أبي بكر ، وسعد بن أبي وقاص

يطلبون منه التفضيل لهم ، فقال من خطبه له :

« من استقبل قبلتنا ، وأكل ذبيحتنا ، وآمن بنبينا ، وشهد شهادتنا ، دخل في ديننا ، أجرينا عليه حكم القرآن ، وحدود الإسلام ، ليس لأحد فضل إلا بالتقوى ... انظروا أهل دين الله فيما أصبتم كتاب الله ، وتركتم عند رسول الله ، وجاهدتم به في ذات الله أم بحسب أو بنسب أم بعمل أم بطاعه أم زهاده ؟ وفيما أصبتم فيه راغبين » (١).

وقال الإمام موسى بن جعفر عليه السلام في رجل من أهل السواد دميم المنظر : « عبد من عبيد الله ، وأخ في كتاب الله ، وجار في بلاد الله ، يجمعنا وإياه خير الآباء آدم وأفضل الأديان الإسلام » (٢).

وقال رجل من أهل بلخ : كنت مع الرضا عليه السلام في سفر ، فدعا يوما بمائده له ، فجمع عليها مواليه من السودان وغيرهم ، فقلت : لو عزلت لهؤلاء مائده ، فقال : « إنَّ الربَّ تبارك وتعالى واحد ، والأمُّ واحده ، والأب واحد ، والجزاء بالأعمال » (٣).

تقسيم الشعوب

ناقش الفقهاء بشكل ضمنى نوعا من التحزب السياسى فى قالب مسأله قانونيه من خلال طرح أنواع العقود والاتفاقيات المشروعه مع الشعوب والجماعات المختلفه ، لأنَّ لكل واحد من هذه العقود عنوانا خاصيا فى الفقه ، كما نجد الصلح ، والمهادنه ، والمحايده ، والدمه ، والاستثمان ، والموادعه (٤) مفردات معدّه للتعبير عن جماعه خاصه . وهكذا فإنَّ الشعوب التى تشكّل طرفا فى هذه العقود تنقسم من الناحيه العقيديه والسياسيه إلى أقسام

متنوعه ، وتبعاً لهذا التقسيم ، تنقسم الأراضى والدول التى تقيم فيها تلك الجماعات من حيث الجغرافيه السياسيه إلى عدد من الكتل أو المعسكرات التى يصطلح عليها الفقهاء اسم : الدار .

إنَّ أهمَّ تقسيم فقهي يخصّ الشعب هو :

ص: ١٩٢

١- « روضه الكافى » ص ٣٠٤ .

٢- « تحف العقول » ص ٤١٣ .

٣- « سفينه البحار » ص ٧٦٧ .

٤- يرجع إلى الفصل الخاصّ بالعقود من هذا الكتاب .

١ - شعب تسوده علاقته الأخوة الإسلاميه ويعيش فى سلم تام ، وكل أفرادهم يعتقدون بالإسلام ، والتميز بينهم ليس قانونيا .

يطلق على هذا الشعب اسم : (الأمة الإسلاميه) . قال تعالى : « إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاصْبِرُوا صَبْرًا مَعَ رُبُّكُمْ » (١) . ويطلق عليه أيضا : الأمة الوسط (٢) .

٢ - شعب انضم إلى المسلمين بعد أن أعلن إسلامه ، واختار السكن فى أرض المسلمين . ويطلق عليه اسم المهاجرين . قال تعالى : « لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ » (٣) .

٣ - جماعة ظلت تعيش بين الكفار بعد إسلامها ولم تخرج عن أرضهم . يعبر القرآن عنها : المستضعفين . قال جلّ من قائل : « قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا » (٤) .

٤ - أصحاب الأديان السماويه وهم : اليهود ، والنصارى ، والمجوس . يسمّى القرآن هؤلاء : أهل الكتاب (٥) . وعندما يكون لهم عقد ذمه مع المسلمين فإنهم يسمّون : أهل الذمه (٦) ، أو أهل الجزية (٧) .

٥ - الكفار الذين ليس لهم أعمال عدايته ضدّ الإسلام والمسلمين وتركوا عقد معاهده مع المسلمين . ويسمّى هؤلاء : أهل الحياد (٨) .

ص: ١٩٣

١- الأنبياء : ٩٢ . وقال تعالى : « رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ » - البقره : ١٢٨ .

٢- « وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا » - البقره : ١٤٣ .

٣- الحشر : ٨ . ويرجع أيضا إلى « جواهر الكلام » ٢١ : ٣٤ .

٤- النساء ٩٧ ؛ وكذلك الآيه ٩٨ والآيه ١٢٧ .

٥- « قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ » آل عمران : ٦٤ .

٦- يرجع إلى « جواهر الكلام » ٢١ : ٢٢٧ ؛ و « نيل الأوطار » ٧ : ٦٣ ؛ و « المحلى » ٧ : ٣٠٦ ؛ و « البحر الزخار » ٥ : ٢٦٣ ؛ و تذكره الفقهاء « ١ : ٤٣٨ ؛ و « المبسوط » ٢ : ٤٣ .

٧- « قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِحَاصِّ اللَّهِ وَلَا بِحَاصِّ لِيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ » - التوبه : ٢٩ .

٨- يرجع إلى « آثار الحرب » للدكتور وهبه الرحيلي : ١٩٧ و ٤٠٠ . على الرغم من أن كلمه الحياد جديده فى القانون الدولى العرفى بيد أنها تنسجم مع المعايير القائمه . ولنا بحث مستقل فى هذا الحقل سنتطرق إليه فى الفصول القادمه .

٦ - جماعه تنهى تعاملها العدائى من خلال الهدنه مع المسلمين بيد أنّها ترفض عقد معاهده معهم . وتسمى هذه الجماعه : أهل الاعتزال . قال تعالى : « لَا يَنْهَيْكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ » (١) .

٧ - الشعوب التى عقدت مع المسلمين معاهده الصلح . وتسمى : أهل الصلح . قال تعالى : « فَإِنْ اعْتَرَفْتُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَ أَلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلْمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا » (٢) .

الشقّ الأوّل من الآيه يخصّ أهل الاعتزال . أمّا الشقّ الثانى فإنّه يتحدّث عن جماعه أخرى تمثّل فى الحقيقه جزءاً من أهل الاعتزال ، وقد خضعت لمعاهده الصلح .

٨ - جماعه استفادت من عقد الأمان ، ويطلق عليها اسم : المستأمنه . وقد خصّص الفقهاء باباً واسعاً للبحث حول عقد الأمان وشروطه وحقوق المستأمنين ، وهو ما سنتحدّث عنه فى قسم مستقلّ (٣) .

وقد يعيش المستأمن فى الأرض الإسلاميه بين المسلمين . وقد يعيش فى أرض الكفّار وفى محلّ خارج عن نطاق الحكومه الإسلاميه . وهو ما يمكن أن ينطبق على الفارّين

من مكّه إذ فرّوا إلى مناطق واقعه بين مكّه والمدينه بعد إسلامهم خوفاً من تعذيب قريش . ووفقاً لما جاء فى صلح الحديبيه لا يحقّ لأى طرف من الأطراف أن يتعرّض إلى هذه المناطق . ويعتبر هؤلاء مستأمنين شاء الإنسان أم أبى (٤) .

٩ - الجماعات التى بينها وبين الحكومه الإسلاميه هدنه ، وتعيش فى أجوائها على النحو المؤقت . يقال لهذه الجماعات : أهل الهدنه (٥) .

١٠ - الجماعات التى تركها المسلمون وشأنها بسبب انعدام القدره الكافيه فيهم

ص: ١٩٤

١- الممتحنه : ٨ .

٢- النساء : ٩٠ .

٣- يرجع إلى « جواهر الكلام » ٢١ : ٩٢ ؛ و « تذكرة الفقهاء » ١ : ٤١٤ و « المحلى » ٧ : ٣٠٦ ؛ و « فتح القدير » ٤ : ٣٥٣ .

٤- يرجع إلى « تاريخ الطبرى » ٢ : ٢٨٤ .

٥- يرجع إلى « جواهر الكلام » ٢١ : ١١٣ ؛ و « المبسوط » ٢ : ٥٠ ؛ و « تذكرة الفقهاء » ١ : ٤٤٧ ؛ و « البحر الزخار » ٥ : ٤٥١ .

لخوض الجهاد . وقد اصطلح الفقه على هذه الحالات عنوان : الموادعه . ويقال لهذه الجماعات : أهل الموادعه(١) .

١١ - الجماعة التي بينها وبين المسلمين نوع من العهد ، وتسمى : أهل العهد . قال تعالى : « فَاتَّمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ » (٢)

١٢ - الجماعة التي بينها وبين المسلمين حرب ، وتسمى : أهل الحرب . قال جلّ شأنه : « إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ... » (٣) .

١٣ - جماعة أو أفراد يخلّون بالنظام ، ويثّون الخوف والإرهاب ، ويفسدون ولا يصلحون . يسمى هؤلاء : المفسدين ، أو أهل الفساد . قال عزّ اسمه : « وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا » (٤) .

١٤ - أفراد أو جماعة من المسلمين تتمرد ضدّ الإمام والحكومة الإسلاميّة ، وتعتزم الإطاحة بالنظام الإسلامي . يدعى هؤلاء : البغاه(٥) .

١٥ - جماعة تتمرد ضدّ تطبيق الأحكام الإسلاميّة ، وترتدّ عن الدين . فتسمى : أهل الردّه(٦) .

وفى ختام حديثنا عن تقسيم الشعوب من منظار الفقه السياسي ، ينبغي الالتفات إلى أنّ هذا التقسيم ينطلق من رؤيه عقيدتيّه بالنسبه إلى بعض الأقسام ، كالتقسيم الذي يتكئ

على الإيمان بالإسلام أو بأحد الأديان الرسميّه (اليهوديّة ، والنصرانيّه ، والمجوسيّة) . أمّا بالنسبه إلى البعض الآخر ، فإنّه ينطلق من رؤيه حقوقيه كالتقسيم المتّبع في ضوء معاهده

الذمّه ، والصلح ، والاستيما ؛ وثمه حالات أخرى يتخذ فيها التقسيم طابعا سياسيًا بحتا ، كما نجد في التقسيم المتوكئ على الهدنه ، والحياد ، والاعتزال .

ص: ١٩٥

١- يرجع إلى « شرح السير للشيباني » لمحمد بن أحمد السرخسيّ ٥ : ١٦٨٩ .

٢- التوبه : ٤ .

٣- المائدة : ٣٣ .

٤- نفسها .

٥- يرجع إلى « جواهر الكلام » ٢١ : ٣٢٨ ؛ و « تذكرة الفقهاء » ١ : ٤٥٢ .

٦- يرجع إلى « تذكرة الفقهاء » ١ : ٤٥٧ .

إشاره

جاءت كلمه الأرض فى القرآن فى أكثر من ٥٠٠ موضع منه . وقد ذكرت فى تلك المواضع جميعها بوصفها محلاً للسكن وحياء الإنسان . واللافت للنظر هنا أنّ أحداً من

الفقهاء لم يتوكأ على آيه قرآنيه واحده لإثبات الاختصاص بالأرض على سبيل الملكيه وغيرها .

مع هذا ، فقد طرحت فى الإسلام ضروب من الاختصاص حيال الأرض ، فنسبت الأرض إلى الإنسان ، وفوّض إليه حقّ الاختصاص بها ، حيث تمّ الاعتراف بهذا الحقّ قانونياً فى ضوء ما تفيده الآيه الكريمة : « إنّ الأرض لله » . من هذا المنطلق لا يصطدم حقّ الاختصاص أبداً بصلاحيات وليّ الأمر .

من البديهى أنّ لاختصاص الأرض بالله مفهومًا تكوينيًا وحققيًا ، أمّا اختصاصها بالإنسان ، فإنّه يتحقّق فى إطار القانون ، وبنحو اعتبارى ، وبالأشكال الآتية :

أ - الأراضى الخاصه

وهى الأراضى المعترف بملكيتها فى المجال الشخصى . ويمكننا تقسيمها إلى (١) :

- ١ - أراضى الموات التى تمّ إعمارها بواسطة الأشخاص .
- ٢ - الأراضى التى انتقلت إلى أحد عن طريق الإرث أو عن طريق القنوات القانونيه الأخرى .
- ٣ - جميع الأراضى التى أسلم أهلها طوعاً .
- ٤ - أراضى الصلح التى سجّل أصحابها الحقيقيون ملكيتهم الرسميه لها فى معاهده الصلح مع المسلمين .

ب - الأراضى العامه

وهى الأراضى التى تعود إلى المسلمين وجميع أفراد المجتمع الإسلامى . وقد فصلت كالاتى :

ص: ١٩٦

١- يرجع إلى الفصل التاسع : الأسس الفقهيّه للمبادئ العامه للدستور : ٢٧٦ - ٢٨٠ .

١ - الأراضى المفتوحة عنوه ، وهى الأراضى التى استولى عليها الجيش الإسلامى بالحرب .

٢ - أراضى الصلح التى فُوض أمرها إلى عامه المسلمين وفقاً لمعاهده .

إنَّ الأراضى العامه هى تحت تصرّف الحكومه الإسلاميه ، وتنفق عائداتها فى طريق المصالح الإسلاميه وسدّ الحاجات العامه .

ج - الأراضى الحكوميه

تعود الأراضى الحكوميه التى تشمل الأنفال إلى الحكومه الإسلاميه (الإمام) ، وتُنْفَقُ عائداتها فى شؤون الحكومه الإسلاميه ومهامها وتوسيع أمورها . وهذه الأراضى

هى :

١ - أراضى الموات (الأراضى التى لم تعمر قط) .

٢ - الأراضى العامه بشكل طبيعى ، كالغابات ، والمرابع ، وسواحل البحار .

٣ - الأراضى المستجده (١) وجميع الأراضى التى ليس لها مالك .

٤ - الأراضى التى استولى عليها المسلمون من غير حرب سواء كانت قد فُوضت إلى المسلمين قبل الحرب ، أو أنّ أهاليها استسلموا من غير حرب وبقوا فيها .

٥ - الإقطاعات والأملاك الشخصيه العائده إلى حكام الأراضى المفتوحه .

٦ - الأراضى الحريه التى فتحت بدون إذن الإمام .

إنَّ جميع الحالات التى جاءت فيها الأراضى الخاصه ، والعامه ، والحكوميه هى من مصاديق الأراضى الملكيه ، بيد أنّ القرآن يتحدّث عن نوع آخر من الأراضى التى تسمى

فى عرف القانون : الأرض ونطاق نفوذ الحكومه .

د - الأرض أو نطاق السياده

نسب القرآن الأرض إلى الشعوب فى بعض آياته ، فهو يقول ، نقلاً عن الذين واجهوا

ص: ١٩٧

١- الأراضى المستجده عباره عن الأراضى الجافه الجديده التى تنشأ بسبب انخفاض مستوى المياه فى سواحل البحار أو أنّها

تکون علی شکل جزیره .

دعوه الأنبياء ، فيما خُيِّلَ إليهم أن الأنبياء يحاولون السيطرة على أرضهم كالجباريه والطواغيت : « قَالُوا إِنْ هَذَا لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَاكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا » (١). ويقول : « وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا » (٢). ويقول أيضا : « قَالِ أَجِئْنَا لِنُخْرِجَنَّكَ مِنْ أَرْضِنَا بِسِحْرِكَ يَا مُوسَى » (٣). (أطلقت الأرض في هذه المواضع على نطاق نفوذ السلطه حيث الشعب ، والحكومه ، والسلطات العامه ، ونسبت إلى الشعب) .

لا

ريب أن هذا النوع من الاختصاص ليس له طابع ملكي ، بل يمثل نوعا من الاختصاص القانوني الذي يتسم بوجود أحكام وآثار قانونيه ملحوظه . منها أن هذا الاختصاص يمثل مسوغا للدفاع وباعثا على الجهاد عند انتهاك هذا اللون من الأرض التي

هي تحت تصرف الأمم والحكومه بصوره قانونيه . ويرى القرآن أن الاعتداء على الأرض

من بواعث الجهاد والقتال ، لأنه في الآيات المشار إليها لا يفند مزاعم فرعون والجهله

الذين لم يستوعبوا حقيقه دعوه الأنبياء بصوره صحيحه ، بل إنه يخطئ تسرب هذا المبدأ

العام فيما يخص الأنبياء ، أو يعتبره دسيسه سياسيه في قضيه فرعون .

وجاء هذا النوع من الأرض في عدد من الآيات مفسرا بالدار والديار أيضا ، قال تعالى : « فَقَالَ تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ » (٤). وقال جل شأنه : « أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ » (٥).

وتم في آيات الجهاد أيضا التنديد بإخراج الناس من ديارهم وبلادهم ، وأمر المسلمون بالجهاد بسبب هذا اللون من الاعتداء . قال جل من قائل : « فَاصْ لَدَيْنَ هَاجِرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا » (٦). وأعلن القرآن حاله العداة في مواجهه هؤلاء المعتدين ، ومنع المجتمع الإسلامي من الارتباط بهم وإقامه

ص: ١٩٨

١- طه : ٦٣ .

٢- إبراهيم : ١٣ .

٣- طه : ٥٧ .

٤- هود : ٦٥ .

٥- البقره : ٢٤٣ .

٦- آل عمران : ١٩٥ .

علاقات ودّيّه معهم . قال عزّ اسمه : « أَنْمَا يَنْهَيْكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ أَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ » (١) . وبالإيمان فى هذه المفردات ، نحو : أرضكم ، أرضنا ، داركم ، ديارهم ، ودياركم ، يستين المفهوم الجغرافى للدولة ، أو المفهوم القانونى لدائرته نفوذها فى الاصطلاح السياسى .

وعلى الرغم من أنّ تقسيم الأرض إلى قسمين هما دار الإسلام ، ودار الكفر - فى ضوء سياده الإسلام أو سياده الكفر - لم يرد فى القرآن بصراحه ، إلاّ أنّ الفقهاء لم يجدوا مناصا من إيضاح الآثار القانونيه لهاتين المنطقتين توكّوا على الروايات الإسلاميه الموثوقه . وسنعرض لهذا الموضوع بالتفصيل فى بحوثنا القادمه .

إنّ تخصيص أرض لشعب ما ، كما جاء فى القرآن ، يعكس لنا هذه الحقيقه ، وهى أنّ هذا التخصيص قد نال حظّه من الاعتراف ، حتّى لو لم يؤمن ذلك الشعب بدين الله

□
، ولم يتبع الأحكام الإلهيه ودعوه الأنبياء أيضا . قال تعالى : « وَأَوْزَعْتُمْ أَرْضَهُمْ وَ دِيَارَهُمْ وَ أَمْوَالَهُمْ وَ أَرْضًا لَمْ تَطُوهَا » (٢) . فهذه الآيه ، التى نزلت فى مجال الاستيلاء على الأراضى والأموال العائده إلى يهود بنى قريظه فى أعقاب خيانتهم ، تبين لنا سياده هؤلاء على أراضيهم قبل خيانتهم ، وهذه السياده كانت محترمه . ويطبق هذا الاحترام على كافه الأراضى التى لا ينوى أهلها انتهاك حرمة الأراضى الإسلاميه ، ولا يشكّلون خطرا على الإسلام والمسلمين سواء بالقوه أم بالفعل . وقد صرح القرآن بذلك فقال : « لَا يَنْهَيْكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ » (٣) .

من البديهي - فى ضوء طبيعه الفكر الإسلامى الذى يتميّز بشموليته ودعوته العالميه - أنّ هذا اللون من الاعتراف هو من أجل الاتفاق على القواسم المشتركه لبلوغ

وفاقات أكثر ، ومن ثمّ بلوغ السلم ، والنهج الواحد والحكومته العالميه الموحدّه فحسب .

إنّ الإسلام دين واقعى ، ويأخذ بعين الاعتبار الضرورات القائمّه ، ويبدأ بالأسس والجذور مستهدفا قطع دابر الحقائق المنكره ، وما هو قائم ، وما لا ينبغى أن يكون ؛ ويعالج

ص : ١٩٩

١- الممتحنه : ٩ .

٢- الأحزاب : ٢٧ .

٣- الممتحنه : ٨ .

إنَّ إلغاء الحقائق القائم ، وعدم الاعتراف بالحكومة التي لم تنبثق عن إرادة الشعب أو التي فرضت عليه من قبل شخص أو جماعة ، يكتسح كلَّ ضرب من ضروب الإمكان لبلوغ الغاية المنشودة ، بينما نجد أنَّ الاعتراف النسبي والمؤقت يفسح المجال أمام الحكومة الإسلاميَّة أن تعالج المشكله مرحلياً ، وأن تبدأ بهذا العلاج من ألوان الوفاق النسبي في القواسم المشتركة الموجودة . وهذه سياسته تحتاج إلى اعتراف نسبي ، وتجد شرعيَّتها من

باب الضرورات تبيح المحظورات . ومن ثمَّ تصبح - في ضوء المبدأ القائل : الضرورات تقدّر بقدرها - منبعاً لآثار قانونيَّة في المعاهدات والعلاقات السياسيَّة السلميَّة بشكل محدود .

إنَّ الوطن في اصطلاح الفقهاء هو عبارته عن الأرض التي يتخذها الإنسان سكناً له ، فينشأ بينهما نوع من التعلُّق والانشداد والتخصيص ، ممَّا تترتب عليه أحكام وآثار فقهيَّة

كثيره من الناحية الفقهيَّة .

ويقسّم الفقهاء الوطن إلى ثلاثة أقسام :

١ - الوطن الأصلي الذي يولد فيه الإنسان ، ويعيش فيه أبواه . يجد الطفل نوعاً من العلاقة القانونيَّة بالمحلّ الذي يسكنه أبواه تبعاً لهما ، وبعد بلوغه ، تشمل آثاره الفقهيَّة . ولا تأثير للملكيَّة في الأرض على الآثار القانونيَّة لهذا الوطن .

٢ - الوطن العرفي أو المستجد ، ويعني المحلّ الجديد الذي يختاره الإنسان لسكنه خارج وطنه الأصلي . ويكفي قصد السكن الدائم فيه ليصدق عليه عنوان الوطن العرفي . وليس ثمّة ضروره لعلاقه الملكيَّة في هذا الوطن المستجد .

ومتى عاش هذا الإنسان مدّة في الوطن الجديد بحيث يعتبر وطنه في عرف الناس ، فسترتب عليه الآثار القانونيَّة والفقهيَّة للوطن .

إنَّ هذه المدّة الضروريَّة للصدق العرفي للوطن تتباين تبعاً للأشخاص أنفسهم ، فتتغيّر مع الظروف المعيشيَّة ، والعمل ، والبيئه . ولعلَّ إقامة شهر واحد يصدق عليها اسم الوطن عرفاً بالنسبة إلى البعض ، وربما يكفي أقلّ من شهر أيضاً بالنسبة إلى البعض الآخر .

وأياً كان الموضوع فالفقهاء يصرّحون بأنّه لا ضروره لإقامه ستّة أشهر ، بيد أنّ قصد السكن الدائم يحقّق عنوان الوطن العرفي ، علماً أنّ بعض الفقهاء لم يشترط وجود ذلك

القصد أيضا ، ولكن اشترط عدم وجود مدّه معيّنه لقصد الإقامة . وكثير من الفقهاء لم يشترط القصد أيضا بل اعتبر عنوان الوطن صادقا من خلال طول الإقامة(١) . وهكذا يمكن أن يكون للشخص الواحد أكثر من وطن .

٣ - الوطن الشرعى ، وهو المعبر عنه فى بعض الروايات بالاستيطان . ينقل ابن بزيع أحد أصحاب الإمام موسى الكاظم عليه السلام قائلاً : فقلت ما الاستيطان ؟ فقال : أن يكون فيها منزل يقيم فيه ستّه أشهر ، فإذا كان كذلك يتمّ فيها متى دخلها (٢) .

يشترط الفقهاء فى صدق الوطن الشرعى شرطين جوهريين هما :

الأول : الإقامة ستّه أشهر كحدّ أدنى .

الثانى : التملك .

بيد أنّ كثيرا من الفقهاء لا يرون الوطن الشرعى معتبرا ، ويعدّونه فاقدا للأثر الفقهى

والقانونى(٣) .

العالم الإسلامى

إنّ ظهور المدارس الفكرية الكبرى التى تتسم بالشموليه والعالميه تتواكب بالضروره مع انقسامات المجتمع البشرى . فالأتباع والأنصار - عاده - فى جانب ، والمعارضون والأعداء فى جانب آخر .

وبعد ظهور الشيوعيه واتساع نفوذها ، شهد المجتمع البشرى أكبر وأوضح مظهر من مظاهر الانقسام من الناحيه الفكرية ، وقد انشطر العالم اليوم إلى معسكرين هما : المعسكر

الرأسمالى ، والمعسكر الشيوعى ، ويهدّد التناقض بين المعسكرين المجتمع البشرى فى كلّ

لحظه بأخطار لا يمكن تلافياها .

نجد فى هذا الانقسام الذى نشأ من منظر فكرى أنّ المعسكر الشيوعى لم يقيد بالستار الحديدى للبلدان الشيوعيه ، وإنّما يضمّ إليه كلّ من انتهج أفكار هذه المدرسه بحيث إنّ الشيوعى الأمريكى أو السويدى يعتبر عضوا فى هذا المعسكر ، وهو أحد الأعضاء الدائمين

ص: ٢٠١

١- « وسائل الشيعة » ٥ : ٥٢٢ .

٢- « تحرير الوسيله » ١ : ٢٥٧ .

٣- نفسه .

الذين يشكّلون قوام العالم الشيوعي بسبب الآصره الفكرية التي تربطه بهم . بينما لو درسنا

هذا الانقسام والتكتّل من الوجهه السياسيّه ، فإننا سنحصل على نتيجة أُخرى وصوره متفاوتة تماما من الانقسام ، لأنّه في هذه الحاله سيشمل العالم الشيوعي الأقطار الخاضعه

للنظام الشيوعي والتوجّهات الاشتراكيه فحسب .

والآن لو أخذنا بعين الاعتبار المدرسه الإسلاميه العالميه الأصيله ودرسنا وضع المجتمع البشرى حيال هذه المدرسه التي لا تقبل المرونه من الوجهه الفكرية والأسس العقيدية ، فإننا سنلاحظ مظهر الانقسام الفكرى جيّدا . فالجناح المؤيد في هذا الانقسام

القسرى ستّسع قاعدته حيثما تقدّم الفكر الإسلامى ، وستشكّل العقيدته الحدّ الفاصل بين

الجناحين : المؤيد ، والمعارض . ومن هذا المنطلق ينبغى القول : إنّ هذا اللون من الانقسام لا علاقه له بخصوصيات الأرض والدم وغيرهما ، ويتحقّق بالتوكؤ على مبدأ معنى ليس

غيره .

وهكذا فإنّ العالم الإسلامى أو دار الإسلام يضمّ جميع الناس المؤمنين بالأركان والأسس الإسلاميه ، ويشمل جميع أنصار المدرسه الإسلاميه وأتباعها مهما اختلفوا في

أرضهم ، ولونهم ، وعرقهم ، ولغتهم . كما أنّ الجناح المعارض أيضا يتألّف من جماهير ذات موقف سلبى حيال الأسس الفكرية الإسلاميه ، وفي هذا الانقسام ، سوف لن يكون هناك

اهتمام بالخلافات الداخليه التي يمكن أن يُمنى بها الجناح المعارض من الوجهه الفكرية والسياسيه أو من الأوجه الماديه الأخرى .

إذن

، نجد أنّ جميع الشعوب غير المسلمه ، يهوديه كانت أو مسيحيه ، أو بوديه ، أو

وثنيه ، أو ماديه ، أو شيوعيه ، أو ... تنتظم فى الصفّ المعارض للعالم الإسلامى . فما تقدّم يمثّل مفهوم دار الإسلام من حيث الانقسامات الفكرية والعقديه ، بيد أنّه ينبغى أن لا ننسى بأنّ الأثر القانونى الوحيد المترتب على هذا الانقسام هو أنّ كلّ عضو من الأعضاء الذين يشكّلون المعسكر الإسلامى مسؤول من الناحيه القانونيه ، وينبغى له أن يطبّق جميع الواجبات والمقرّرات الملقيه على عاتقه من وحي انضوائه تحت لواء العقيدته الإسلاميه (1) .

١- فى ضوء ما قيل فإنّ هذا التقسيم (من منظار الفكر الإسلامى) يتواءم تماما مع تقسيم الفقهاء المرتكز على عنوانين متضادّين هما : دار الإسلام ، ودار الكفر . وتوضيح ذلك أنّ العنوانين المذكورين يختلطان عادة فى تبادل المفاهيم المتماثله . وعندما نأخذ بعين الاعتبار العنوانين : دار الإسلام ، ودار الكفر بوصفهما عنوانين متضادّين ، فينبغى أن نضع فى حسابنا التقسيم من الوجهه العقيدية والفكرية ، بينما لو وضعنا عنوان دار السلم أو دار السلام فى مقابل دار الحرب ، فإنّ التقسيم يتخذ طابعا سياسيا . أمّا فى التقسيم الذى نجريه من منظار سياسى ، إذا جعلنا دار الإسلام فى مقابل دار الحرب ، فإنّ تقسيمنا سوف لن يُعدّ صحيحا لأنّنا ينبغى أن نأخذ بعين الاعتبار أيضا عناوين : دار العهد ، ودار الهدنه ، ودار الحياد فى مقابل العنوانين السياسيين المذكورين . من البديهى أنّ البلدان غير الإسلاميه التى عقدت مع المسلمين أحلافا ثنائيه لا تحسب على دار الإسلام ولا على دار الحرب ، بل هى تمثّل جبهه ثالثه فى هذا التقسيم . كما أنّ دار الهدنه ، ودار الحياد - كلّ واحده بدورها - تمثّلان جبهه أخرى أيضا . ذلك أنّ البلدان غير الإسلاميه التى أبرمت مع المسلمين معاهده السلام تعتبر دار الهدنه فيما إذا كانت تعتنق رسميا أحد الأديان الثلاثه : اليهوديه والمسيحيه والمجوسيه . أمّا إذا كانت لا تعتنق أحد الأديان الثلاثه أو كانت علمانيه فإنّها تعتبر دار الهدنه فيما إذا كانت بينها وبين المسلمين معاهده سلام وهدنه . أمّا دار الحياد فإنّها تشمل أيضا بلدا غير إسلامى محايد . علما أنّ توضيح ما تقدّم ليس من مهامّ هذا البحث . وستعرض إلى هذه الموضوعات بشىء من التفصيل فى بحوثنا القادمه .

يقول العلامه الطبائى فى تفسير الميزان تحت عنوان : (ثغر المملكه الإسلاميه هو الاعتقاد دون الحدود الطبيعيه أو الاصطلاحيه) : « ألغى الإسلام أصل الانشعاب القومى

من أن يؤثر فى تكوّن المجتمع أثره ذاك الانشعاب الذى عامله الأصلى البدويّ ، والعيش

بعيشه القبائل والبطون أو اختلاف منطقته الحياه والوطن الأرضى . وهذان ، أعنى : البدويّ

واختلاف مناطق الأرض فى طبائعها الثانويّ من حراره وبروده وجذب وخصب وغيرهما ، هما العاملان الأصليان لانشعاب النوع الإنسانى شعوبا وقبائل واختلاف

ألسنتهم وألوانهم على ما بيّن فى محلّه .

ثمّ صاروا عاملين لحيازه كلّ قوم قطعه من قطعات الأرض على حسب مساعيهم فى الحياه وبأسهم وشدّتهم وتخصيصها بأنفسهم وتسميتها وطنا يألّفونه ويذبّون عنه بكلّ مساعيهم . وهذا وإن كان أمرا ساقهم إلى ذلك الحوائج الطبيعيه التى يدفعهم الفطره إلى

رفعها غير أنّ فيه خاصّه تنافى ما يستدعيه أصل الفطره الإنسانيه من حياه النوع فى مجتمع واحد . فإنّ من الضرورى أنّ الطبيعه تدعو إلى اجتماع القوى المتشثته وتألّفها وتقويها

بالتراكم والتوحد لتنال ما تطلبه من غايتها الصالحه بوجه أتمّ وأصلح ، وهذا أمر مشهود

من حال المادّه الأصليّه حتّى تصير عنصرا ثمّ ... ثمّ نباتا ثمّ حيوانا ثمّ إنسانا .

والانشعابات بحسب الأوطان تسوق الأُمَّه إلى توحد في مجتمعهم يفصله عن المجتمعات الوطنيّة الأخرى فيصير واحدا منفصل الروح والجسم عن الآحاد الوطنيّة الأخرى فتعزل الإنسانيّة عن التوحد والتجمّع ، وتبلى من التفرق والتشتت بما كانت تفرّ منه .
ويأخذ الواحد الحديث يعامل سائر الآحاد الحديثه بما يعامل به الإنسان سائر الأشياء الكويّته من استخدام واستثمار وغير ذلك .
والتجريب الممتد بامتداد الأعصار منذ أوّل الدنيا إلى يومنا هذا يشهد بذلك .

وهذا هو السبب في أن ألقى الإسلام هذه الانشعابات والتشتتات والتميزات ، وبني الاجتماع على العقيدة دون الجنسيّة ، والقوميّة ، والوطن ، ونحو ذلك . حتّى في مثل الزوجيّة والقرباه في الاستمتاع والميراث ، فإنّ المدار فيهما على الاشتراك في التوحيد لا المنزل والوطن مثلاً « (١) » .

الآثار القانونيّة للوطن الإسلامي (دار الإسلام)

والآن ينبغي أن نرى ما هو المفهوم الذي يحمله اصطلاح : دار الإسلام في الفقه من منظار الأحكام القانونيّة التي يتّسم بها ؟
ينبغي لنا في مستهلّ هذا البحث أن نلقى الضوء على عدد من الحالات التي تخصّ الآثار والأحكام القانونيّة التي لها علاقه مباشره مع عنوان دار الإسلام ، لكي يتيسّر لنا أن نجد مفهوما ثابتا لهذا العنوان من حيث الآثار القانونيّة وذلك بالتوكؤ على الحالات المذكوره :

أ - متى تمّ العثور على طفل لقيط في دار الإسلام ، فإنّ أحكام الإسلام ستجرى عليه . (تطرّقنا إلى هذه المسأله أيضا فيما تقدّم من بحوثنا) .

ب - بالنظر إلى أنّ جلد الحيوان ولحمه وأعضائه الأخرى لا يمكن أن تكون طاهره وصالحه للأكل إلّا إذا كان الحيوان مذبوحا حسب الشروط الخاصّه المقرّره في الشريعة الإسلاميّه . فإنّه متى وردت أعضاء ذلك الحيوان إلى أرض الإسلام مصدره من دار الحرب

ص: ٢٠٤

وبلاد الكفر ، ولا يحتمل ذبح الحيوان من قبل إنسان مسلم مقيم في دار الكفر ، فلا يمكن الحكم بطهارته وجواز أكله ، بينما لو ذبح في دار الإسلام وبلاد المسلمين فإنه محكوم بالطهاره وجواز الأكل .

ج - يجيز الإسلام للإنسان المسلم أن يعيش في دار الحرب ، بشرط أن يكون قادرا على إقامة شعائره الدينيه وأداء واجباته الفرديّه بكلّ حرّيّه .

د - إذا تعرّض جزء من دار الإسلام إلى هجوم الأعداء ، فإنّ على كلّ مسلم الدفاع عن الوطن الإسلامي بوصفه واجبا كفائيا .
يمكن القول في ضوء الحالات المتقدّمه وأمثالها أنّ دار الإسلام ذات مفهوم واحد وهو أنّها عباره عن الأرض التي يطبق فيها قانون الإسلام وتقام فيها الشعائر الدينيه الإسلاميه . وبكلمه بديله ، انضوى أهلها تحت رايه الإسلام ، وخضعوا للقوانين والشعائر الإسلاميه ، حتّى لو كانوا غير مبالين ببعض القوانين والشعائر الدينيه عمليا ، وقد ينتهكونها في بعض الأوقات .

إذن

، مفهوم دار الإسلام في الحالات المشار إليها يشمل البلاد والأرض التي يسكنها المسلمون ، بيد أنّ الحكومه القائمه فيها حكومه كافره ، ولذلك فإنّ الأطفال اللقطاء الذين يعثر عليهم في مدن المسلمين التابعه لأقطار مثل الهند ولبنان ، محكومون بالإسلام

، وكذلك أجزاء الحيوانات التي تذبح في هذه المدن طاهره وصالحه للاستعمال .

ويمكن تلخيص النتيجة المستقصاه من هذه الدراره كالآتي :

دار الإسلام من منظار القانون الإسلامي الداخلي عباره عن الأرض أو الأراضي التي يستطيع المسلمون إقامة شعائره الدينيه عليها بكلّ حرّيّه ، والقانون الإسلامي فيها نافذ والمسلمون في أمن وأمان .

إلا أنّ النقطه الجوهرية الجديده بالاهتمام في هذا البحث هي عدم ترتّب الحكم على عنوان دار الإسلام أو دار الحرب أبدا في مثل هذه المسائل المتعلّقه بالقانون الداخلي ، ولذلك استعاضهما الفقهاء بإطلاق بلاد الإسلام وبلاد الكفر عليهما أيضا .
والمناطق في هذه المسأله وحكمها هو الأكثرية المسلمه التي تقطن هذه البلاد .

وكمثال على ما نقول ، نلاحظ الحاله الثانيه ، فقد جاء في أحد المدارك أنّ إسحاق بن

عمّار نقل عن الإمام الكاظم عليه السلام أنّه قال : « لا بأس بالصلاه في الفراء اليماني » ، وفيما صنع في أرض الإسلام . يقول إسحاق بن عمّار : قلت للإمام : فإن كان فيها غير أهل الإسلام ؟ قال : « إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس » .

الجغرافيه السياسيّه للعالم من منظار الإسلام

إشاره

قلنا إنّ الخصائص الفكرية والعقيدية تمثّل أهمّ عنصر في تكوين الشعب . ولا تتحقّق الوحده الوطنيّه إلاّ عن طريق الاشتراك في النظره الكونيه ، والهدف ، والنظام الاجتماعى ، ولهذا السبب نجد أنّ لهذا اللون من الخصائص تأثيرا ملحوظا في التمييز بين الدول

، إذ يعيّن الحدود فيما بينها .

إنّ الدول والبلدان المختلفه ، قبل أن تتخذ لها اسما من حيث الظروف الإقليميه والجغرافيه ، أو من حيث السلالة التي تنحدر منها شعوبها ، تكتسب سمته الأصلية من

العقيده والتفكير السياسى لشعوبها . وكذلك الشعوب فإنّها قبل أن تنتمى إلى المزايا

الشكليّه والصفات العرضيه كالعصر ، والتاريخ ، والعادات والتقاليد ، والحضاره والمدنيه ، والأرض ، تنشأ إلى عقيدتها ونظامها الفكرى ، وميزتها الأصلية البارزه تنبثق عن هذا المبدأ .

من هذا المنطلق ، قسّم الفقهاء الدول التي أطلقوا عليها عنوان : « الدار » من وحى موقفها حيال الإسلام عقيديا وسياسيا . وجعلوا المعلم لكلّ دار ما عليه أهلها من الوجهه العقيديه والسياسيه . ومع أنّ كلمه « دار » في هذا التقسيم تمثّل مفهوم الدوله ، إلاّ أنّ طرحها هنا يتأتى من الدور الذى تساهم به الأرض في تبلور المفهوم الفقهى للدار أو الدوله .

١ - دار الإسلام

إشاره

وهى الدوله والأرض التي تعيش فيها الأمه الإسلاميه ، وتلك الرقعه من العالم التي تدخل في نطاق الإسلام ، وتستظلّ الحياه فيها بظلال الأحكام الإسلاميه .

وقد قدّم الفقهاء آراء متنوّعه في تعريف دار الإسلام ، ومن هذا المنطلق وصفها

الكتّاب وعلماء القانون بأشكال مختلفه . جاء في دائره المعارف الإسلاميه أنّ دار الإسلام هي الأرض التي اعتنق أهلها الإسلام(١) .

وجاء في الموسوعه العربيه الميسره أنّ دار الإسلام هي البلاد التي يحكمها مسلم وتؤدى فيها أحكام الإسلام دون قيد ، وتكون أكثريتها مسلمه(٢) .

وقدم البعض هذا التعريف بشكل آخر ، فقال : دار الإسلام هي البلاد التي تكون في نطاق السيادة الإسلاميه ، وأحكام الإسلام فيها نافذه وشعائر الدين مقامه(٣) . وقيل أيضا : إنّ دار الإسلام هي نطاق الحكومه الإسلاميه التي كانوا يعتبرون عنها في عصر صدر الإسلام : دار البحره(٤) . ومن بين فقهاء الشيعه ، يعتبر العلامه الحلّي دار الإسلام تلك البلاد التي تطبق فيها أحكام الإسلام ، وهي تشمل ثلاثه أقسام :

١ - ما أنشأه المسلمون وأحدثوه كالبصره والكوفه .

٢ - ما فتحه المسلمون عنوه .

٣ - ما فتح صلحا على أنّ الأرض لأصحابها ويؤخذ منهم خراجها(٥) .

يقول محمّد بن الحسن الشيبانيّ : المعتبر والملاك في صدق (الدار) هو الحكومه والقدره على تنفيذ الأحكام(٦) .

ويعتبر ابن حزم دار الإسلام دار البحره فيقول : كلّ البلاد ما عدا المدينه هي حدّ الجهاد ودار الحرب(٧) .

إنّ إيضاح مصطلح دار الإسلام لا يؤثّر في تعريف أنواع (الدار) الأخرى فحسب ، بل وتظهر آثاره الفقهيّه والقانونيه في كثير من المباحث الأخرى كالسياسه الخارجيه ، والخلافات الماليّه بين الذين يعيشون في دار الحرب ، والذين يعيشون في دار الإسلام ، واللقطاء في كلا الدارين . من هذا المنطلق فإنّ أهميه هذا البحث تستدعي أن تطرح الآراء

ص: ٢٠٧

١- يرجع إلى « دائره المعارف الإسلاميه » ٩ : ٧٧ فما بعدها .

٢- يرجع إلى « الموسوعه العربيه الميسره » ٢ : ٧٧٤ .

٣- « آثار الحرب » ص ١٦٩ .

٤- « ترمينولثى حقوق » [علم المصطلحات القانونيه] للدكتور جعفرى لنكرودى ص ٢٨١ .

٥- يرجع إلى « تذكره الفقهاء » ١ : ٤٤٥ ، ٤٤٦ .

٦- يرجع إلى « شرح السير الكبير » ٤ : ٨ فما بعدها .

٧- « المحلّي » ٧ : ٣٥٣ .

الفقيهه الرئيسه وتقوم لكي نحصل على نتيجة صحيحه فى الحالات المذكوره .

ناقش فيما يأتى النظريات المختلفه المطروحه حول دار الإسلام ، وذلك من أجل توضيح مفهومها .

النظريه الأولى : تعتبر الدوله التى هى فى نطاق الحكومه الإسلاميه ، وتطبق فيها أحكام الإسلام وتقام فيها الشعائر والمظاهر الدينيه « دار الإسلام » . وعندما يتعرض جزء من أجزائها إلى اعتداء يقوم به أعداء الإسلام ، فعلى المسلمين أن ينهضوا للدفاع بمقدار

الحاجه كواجب كفائى عليهم . وعندما تكون هناك حاجه إلى قدره أكثر فإنَّ ضروره الدفاع تكون أشمل . ويكون الدفاع حتمياً على جميع المسلمين بوصفه واجبا عيئيا ، وتقع

المسؤوليه على الجميع عند التخلف عن القيام بهذه المهمه .

إنَّ البلاد التى تعتبر جزءاً من دار الإسلام وفقاً للنمط المتقدم لا تخرج عن عنوان بلاد الإسلام ودار الإسلام وأحكامها باستيلاء الأعداء والأجانب وسيطرتهم ، ومهما تأخر زمئياً فإنَّ مسأله وجوب الدفاع أمام الانتهاكات السابقه والحاليه تبقى نافذه (1) .

إذن

، سيشمل العالم الإسلامى شبه الجزيره العربيه والبلاد المفتوحه من قبل المسلمين ، وكذلك البلاد التى خضعت لسياده الإسلام وقوانينه ، وطبقت فيها النظم الإسلاميه .

وفى ضوء هذه النظريه فإنَّ (دار الحرب) هى البلاد التى لم تطبق فيها الأحكام الدينيه

والسياسيه للإسلام ، وهى خارجه عن نطاق النفوذ الإسلامى .

النظريه الثانيه : وفقاً لهذه النظريه ، فإنَّ المائز الجوهري بين العالمين المذكورين هو وجود الحكومه ونفوذ الأحكام . فعندما تكون الحكومه والأحكام النافذه إسلاميه ، فإنَّ

العالم المذكور يعرف على أنَّه دار الإسلام ، وعندما تكون غير إسلاميه ، فإنَّه يعتبر (دار الحرب) .

وهكذا فإنَّ البلد الواحد يمكن أن يكون جزءاً من دار الإسلام فى يوم من الأيام ، ويمكن أن ينضم إلى دار الحرب فى يوم آخر بسبب سيطره النظم غير الإسلاميه ، وزوال

الشعائر والأحكام الإسلاميه .

١- راجع « تفسير المنار » ١٠ : ٣١٦؛ و « مقدمه ابن خلدون » ص ١٦٥ .

يزعم أنصار هذه النظرية أن ظهور الإسلام يتحقق بظهور أحكامه وشعائره ، فإذا ما زالت هذه الأحكام والشعائر في بلد ، فلا يعد يعرف بدار الإسلام ، وسيفقد عنوانه الأصلي (١) .

النظرية الثالثة : ترى هذه النظرية أن أساس الاختلاف بين العالمين (الدارين) في وجود (الأمان) وانعدامه . يعنى متى ما كان هناك أمان من قبل المسلمين في بلد ما ، فإن هذا البلد يحسب على الوطن الإسلامى ، ومتى فقد هذا الأمان فإن ذلك البلد يحسب على

دار الحرب . وفى ضوء هذه النظرية فإن أى بقعه من الوطن الإسلامى (دار الإسلام) سوف لا-تبدل إلى دار الحرب إلا-إذا توفرت الشروط الثلاثة الآتية :

١ - أحكام الكفر مطبقة ونافذه فى تلك البقعه .

٢ - البقعه المذكوره مجاوره(٢) لدار الحرب وملاصقه لها .

٣ - لا يبقى فى تلك البقعه مسلم ولا ذمى يعيش فى أمان المسلمين(٣) .

النظرية الرابعة : بالنظر إلى العلاقات التى تنبثق عن عقد معاهدات السلام بين المسلمين وغيرهم ، فقد قسم عدد من الفقهاء العالم إلى ثلاثة أقسام هى : دار الإسلام ، ودار الحرب ، ودار العهد . ودار الحرب ، فى ضوء هذا التقسيم ، تخصّ البلد الذى لم يعقد أهله معاهده وصلحا مع المسلمين .

والقصد من دار العهد : الدوله التى لم يسيطر عليها المسلمون ، وإنما اكتفوا بتوقيع معاهده الذمه والهدنه مع أهلها ، وظل أهلها على عقائدهم وآدابهم وقوانينهم واكتفوا فى علاقاتهم مع المسلمين بعقد معاهده الذمه معهم . وتتوكأ هذه النظرية على المعاهدات التى كانت تعقد فى عصر صدر الإسلام ، نحو المعاهدات المعقوده مع أهالى نجران ، والنوبه

، وأرميتيه . وقد احتفظت تلك المناطق باستقلالها وظل أهلها على عقائدهم وآدابهم على

الرغم من العلاقات الخاصه التى كانت تربطهم بالمسلمين فى ضوء عقد الذمه(٤) .

ص:٢٠٩

١- « آثار الحرب » ص ١٧١ .

٢- القصد من الجوار هنا عدم وجود بلد إسلامى بين ذلك البلد ودار الحرب .

٣- « آثار الحرب » ص ١٧٢ .

٤- « الشرع الدولى » ص ٥٠ نقلاً عن « آثار الحرب » ص ١٧٥ ، ١٧٦ . و « العلاقات الدوليه فى الإسلام » ص ٥٣ .

بيد أنّ دار العهد وفقا لنظريات أخرى وطبقا للعقد الرسمي بين الطرفين تعتبر جزءا من دار الإسلام . ومما يدعم هذه النظرية الشروط الواردة في عقد الذمة (١).

النظرية الخامسة : يمكن أن نبين النظرية الخامسة في هذا البحث استضاءه بالشرح الذي قدمه بعض الكتاب الإسلاميين المتأخرين حول نظريته (تقسيم العالم) على النحو

الآتي :

« لما كان تقسيم العالم من قبل فقهاء المسلمين إلى جبهتين باسم دار الإسلام ودار الحرب قائما على أساس العلاقات الموجودة بين المسلمين وغيرهم ، ولا علاقه له بالتشريع

الإسلامي والاختلاف الديني ، وكانت حاله الحرب أو السلم هي الباعث المهم على هذا التقسيم ، لذا ينبغي أن نقول : إنّ دار الحرب هي مجرد منطقة حرب ومسرح معركة . ولما

كانت الحرب حاله طارئة في علاقات المسلمين ، فإنّ موضوع دار الحرب ينتهي بانطفاء شعلتها ، ولن يبقى لها أثر .

وفي ضوء ذلك ، ينبغي ألاّ نتصور أنّ في قانون الإسلام دولتين أو كتلتين سياسيتين

، وأنّ الإسلام يعترف بهذا الاختلاف والتقسيم ، بل إنّ التقسيم المذكور هو بحسب توفّر

الأمن والسلام للمسلمين في دارهم ، ووجود الخوف والعداء في غير دارهم . وأنّ دار

الحرب اصطلاح يطلق على البلاد التي لا تعيش مع المسلمين في حاله سلام وتوادم » (٢).

على الرغم من أنّ هذه النظرية في مبناها تماثل النظرية الثانية تماما ، إلاّ أنّ ميزتها

لايفته للنظر أكثر من حيث إنّ أنصار هذه النظرية أقرّوا بقانون الجهاد في الإسلام في بُعد الدفاعة فحسب ، وهكذا حاولوا التوفيق بين نظرية الفقهاء ونظرية المتخصّصين في القانون الدولي المتوكّنه على وحده العالم ، وعلى أنّ الحرب حاله عرضيه ومؤقّته في المجتمع البشري الكبير ، وأنّ المجتمع البشري يتوحد بإزاله الحرب .

يحلّل مؤلّف كتاب « آثار الحرب » وهو من أنصار هذه النظرية ، (دار الإسلام) والوطن الإسلامي كالاتي :

ص: ٢١٠

١- () خلط هنا بين دار الإسلام ودار السلام ، إذ من الصحيح أنّ دار العهد تعتبر جزءا من دار السلام ودار السلم ، بيد أنّها غير مشموله بدار الإسلام . ومن هذا المنطلق يتعدّر علينا أن نجعل التقسيم المذكور أساسا لنظرية مستقلة .

٢- « السياسة الشرعية » ؛ « نظام الدولة الإسلاميه » ص ٦٩ - ٧٦ ؛ « آثار الحرب » ص ١٩٤ - ١٩٦ .

« تضمّ دار الإسلام جميع الأقاليم الإسلاميّة الفسيحة والبعيدة . فلا ينطبق الوطن بالحدود الجغرافيّة والسياسيّة المتداوله بين دول العالم هذا اليوم على الوطن الإسلامي ، إذ إنّ الوطن الإسلامي يتّسع باتّساع رقعه العقيدته الإسلاميّه . ومن هذا المنطلق ، فهو يشبه أكثر أمرا معنونا كالإيمان ، والعقيده . ورعايا دار الإسلام هم المسلمون وغير المسلمين من الذمّيين والمستأمنين ، وهكذا فالمسلمون والذمّيون كشعب واحد لدار الإسلام ، إلّا أنّ الذمّيين لا يعتبرون جزءا من الأُمّة الإسلاميّه . فالإسلام من حيث كونه عقيدته يعتبر

المسلمين جميعا إخوه في العقيدته ، ومن حيث العقد الثنائي يعتبر المسلمين وحلفاءهم شعبا

سياسيًا واحداً» (١).

النظريّه السادسة : ثمّه نقطه كان الاهتمام بها قليلاً في النظريّات المتقدّمه وهى أنّنا ينبغي أن لا نعتبر مفهوم دار الإسلام أو الوطن الإسلامي في هذه الدرّاسه مفهوما ثابتا وواحدا ، ونتغافل عن التبدّلات التي قد تطرأ عليه بسبب تبدّل وتنوّع الأحكام وآثارها .

حاول أصحاب النظريّات السالفه من خلال إبداء الآراء المذكوره أن يجدوا علاجا للمسائل التي تحوم حول عنوان دار الإسلام ، وبيّنوا الآثار والأحكام القانونيّة والسياسيّة

للعنوان المذكور جملة . بينما نجد أنّ عنوان دار الإسلام إذا كان موضوعه الأحكام القانونيّة ، فهو يختلف عن عنوان دار الإسلام الذي استلّ بسبب الآثار السياسيّه للموضوع .

نأخذ في حسابنا المسألتين الآتيتين وذلك لكي يستبين الموضوع :

أ - يعتبر الطفل اللقيط الذي يعثر عليه في دار الإسلام ولا يعرف دين أبويه ، مسلما من منظار القانون .

ب - يحظر دخول الشخص غير المسلم إلى دار الإسلام بدون إحراز عنوان (الذمّي) أو (المستأمن) .

لا-ريب أنّ مفهوم دار الإسلام في المسأله الأولى يختلف تماما عن مفهومه في المسأله الثانيه ، لأنّ الحكم المترتب على العنوان الأوّل يصدق على المناطق الإسلاميّه في البلدان غير الإسلاميّه كالهند ، ولبنان ؛ بينما لا يصدق العنوان الثاني باعتبار الحكم السياسي في المناطق المذكوره .

ص: ٢١١

يقول مؤلف كتاب « الفقه - السياسة » فى تعيين نطاق بلاد الإسلام وحدودها وبلاد الكفر :

« ما كان الكفار سيطروا عليه وهو فى بلاد الإسلام كروسيا المسيطره على الجمهوريات الإسلاميه ، وكاليهود المسيطرين على فلسطين ، وكذلك المناطق التى سيطر

عليها الاستعمار سيطره سياسيه . ولا حدود بين هذه المناطق الإسلاميه وبين بلاد الإسلام ، وللمسلم حق التردد فيها .

وما كان الكفار سيطروا عليه من البدايه كالقسم الأعظم من أوروبا ، فله حكمان :

١ - باعتبار أرض الكفر التى لها أحكام خاصه نحو أحكام اللقطه وأحكام الأموات ، وأحكام اللحوم .

٢ - باعتبار أرض الله الفسيحه التى منحها لعباده ، فلهم التمتع بما يشاؤون منها ، ولا احترام لقوانين الكفار فيها .

ويستثنى من ذلك ما لو كانت بين الكفار وبين المسلمين معاهده ، فاللزام على المسلمين احترام تلك المعاهده ، والوفاء بالعهد ، مع قيد أن تكون المعاهده من قبل الدوله الإسلاميه المشروعه . وتحقق الدوله الإسلاميه بشرطين :

١ - كون قانون الدوله قانون الإسلام .

٢ - وكون رئيس الدوله رجلاً يرضاه الإسلام ، وترضاه أكثرية الأمة .

وبدون هذين الشرطين ، فكل أعمال الدوله غير نافذه - وإن ادّعت أنّها إسلاميه - والمسلمون أحرار فيما يفعلونه ، لا يقيدون بمقررات الدوله . وأموال هذه الدوله من قسم مجهول المالك المرتبط بالحاكم الشرعى « (١) » .

لا تحدّد هذه النظرية نطاق دار الإسلام ودار الكفر بشكل واضح ، ولا يمكن قبول ما ذكرته فى مجال حياه المسلمين فى البلاد الإسلاميه التى لا تخضع لحكومته إسلاميه

، وكذلك حياه المسلم فى بلاد الكفر ، والحريه التى سمحت بها للمسلم بشكلها اللامحدود

، لأنّ احترام العهود الفرديه وقيمتها القانونيه يستدعى أنّه متى ما تقبل المسلم -

فى هاتين الحالتين - الامتيازات والإمكانات التى أتاحتها الحكومه الكافره أو الحكومه غير

ص: ٢١٢

الإسلاميّه بشروط والتزامات خاصّه ، فلا مناص له من العمل وفقاً لالتزاماته (١).

ينبغي دراسته الفرضيين الآتيين لكي يستبين هذا الموضوع :

١ - الوطن الإسلامي أو دار الإسلام عبارته عن ذلك القسم من البلاد وتوابعها التي تخضع للحكومة الإسلاميّه وتدار من قبل المسلمين . وتشمل هذه البلاد كلّ ما وقع في أيدي المسلمين من مناطق رحّبت بالدعوه الإسلاميّه أو استجابت لها في أعقاب الجهاد والفتوحات العسكريّه (٢).

٢ - البلاد التي يسود فيها قانون الإسلام ويكون نافذاً فيها بكلّ حرّيه ، والمسلمون يعملون وفقاً لما يريدّه الشرع بكامل حرّيتهم ، والشعائر الدينيه تمارس بحرّيه تامّه ، والمسلمون يتمتّعون بأمن تامّ .

في ضوء الفرض الأخير فإنّ البلاد الخاضعه لسيطره الكفّار ، التي تدار من قبل حكومه غير إسلاميه ، يمكن أن تأخذ طابع البلاد الإسلاميّه فيما إذا كانت محلاً لسكن جمع من المسلمين ، ويتحقّق هذا الموضوع عندما يكون المسلمون أحراراً في إقامة الشعائر وتطبيق الأحكام الدينيه والقوانين الإسلاميّه . بينما تعتبر هذه البلاد خارجه عن دائره النفوذ الإسلامي بناءً على النظرية الأولى .

وهكذا فإنّ تحقّق الوطن الإسلامي (دار الإسلام) وفقاً للنظريّه الثانيه منوط بتحقّق أحد الأمرين الآتيين :

١ - أن تخضع البلاد للحكومة الإسلاميّه وتدار من قبلها .

٢ - الأشخاص الذين يعيشون في تلك البلاد يستطيعون تطبيق القانون الإسلامي بحرّيه ، ويكون الإسلام سائداً وسارى المفعول . وبناءً على النظرية الثانيه أيضاً فإنّ وطن الإنسان المسلم لا ينحصر في الحدود الجغرافيه لنطاق الحكومه الإسلاميّه وإنّما يتّخذ مفهوماً أبرز وأكثر معنويّه .

وسيشمل الوطن الإسلامي البلاد التي يستطيع الإنسان المسلم أن يعيش فيها حرّ

ص: ٢١٣

١- يمكن دراسته دار الإسلام من حيث أبعادها المختلفه كالعقد العقيدى ، والقانونى ، والسياسى . انظر في هذا المجال كتابنا « وطن و سرزمين وآثار حقوقى آن » ص ١١٩ فما بعدها .

٢- يعرف محمّد أبو زهره مؤلّف كتاب « العلاقات الدوليه في الإسلام » دار الإسلام كالاتى : « دار الإسلام هي الدوله التي تحكم بسلطان المسلمين ، وتكون المنعه والقوه فيها للمسلمين » .

، ويكيف منهجه في الحياه مع القانون الإسلامى .

إنَّ اللافت للنظر أكثر في النظرية الثانية هو تقسيم العالم - في ضوءها - إلى جبهتين مفتوحتين ومحدّدتين وذلك استعاضه عن تقسيمه إلى منطقتين مستقلّتين من الوجهه الجغرافيه . والمؤشّر البارز لهاتين الجبهتين المفتوحتين هو نفوذ الإسلام وسياده القانون الإسلامى .

ولو أردنا أن نكيف هذه النظرية مع الأوضاع المعاصره للمسلمين ، فلا بدّ أن نعتبر المناطق التي يقطنها المسلمون في الهند أو لبنان مثلاً ، جزءاً من دار الإسلام ، ووسطاً

إسلامياً . وكذلك يمكن أن يتحقّق الوسط الإسلامى في معظم البلدان نحو : تركيا حيث الحرّية الدينيه موجوده ، ويستطيع المسلمون أن يمارسوا شعائرهم الدينيه ويقوموا بواجباتهم الإسلاميه بحرّيه ؛ اللهمّ إلا أن تصادر القوانين الموجوده في الأقطار المذكوره وأجهزتها الحكوميه من المسلمين إمكانيه الحياه في ضوء المنهج الإسلامى .

مناقشه أدله النظرية الثانية

يقال في دعم النظرية الثانية :

١ - لمّا ركّز الإسلام على الأشخاص الذين أسلموا وانضوا تحت لواء الأُمّة والمجتمع الإسلامى على أنّهم مكلفون بتطبيق التعاليم الإسلاميه ، ولم يركّز على الأرض التي يعيش عليها المسلمون ، فلا بدّ له أن يعترف بكلّ منطقه ، يراعى أهلها قوانين الإسلام

، على أنّها دار الإسلام . وبكلمه بديله : فإنّ القانون يحدّد وضع البيئه بالنسبه إلى الأُمّة الإسلاميه ، لا وضع المسلمين بالنسبه إلى البيئه . والوضع القانونى لمنطقه معينه سيتوكأ على رغبه أهلها فى الإسلام ، ومن ثمّ فإنّ إطلاق عنوان دار الإسلام أو دار الحرب على منطقه معينه

منوط بالاعتبار الذى يتمتّع به القانون الإسلامى على نحو واسع أو محدود . وعندما يراعى

القانون الإسلامى فى منطقه ما ، حتّى من قبل ثلّه معدوده من المؤمنين ، فإنّ تلك المنطقه سوف تعتبر وسطاً إسلامياً من الناحيه النظرية .

٢ - لو صدق عنوان دار الإسلام على البلاد الخاضعه لحكومته إسلاميه فحسب ، فينبغى أن لا يتحقّق عنوان دار الإسلام خارجياً فى الحالات التي تنحلّ فيها الحكومه

الإسلاميَّة أو لا- تشكّل أساساً لأسباب معيَّنة ، أو أنّها لا تملك القدره على المحافظه على البلاد المذكوره . وما يلاحظ من صدق عنوان دار الإسلام في جميع الظروف والأحوال المشار إليها دليل على أنّ المَعْلَم الوحيد هو تطبيق الأحكام والتعاليم الإسلاميَّة وليس

تشكيل الحكومه الإسلاميَّة .

٣- إنّ البلاد التي يمارس فيها جماعه من المسلمين شعائرهم الإسلاميَّة بحريَّة - حتّى مع سياده قانون الكفّار فيها - يمكن أن تعتبر من مناطق دار الإسلام ، من حيث إنّ اتّساع نطاق الحكومه الإسلاميَّة قد يشملها أو أنّ سكّانها المسلمين ربّما استطاعوا إقناع الكفّار في فرصه مناسبه لكسب استقلالهم وحقّهم في السياده على شؤونهم .

يصدق هذا الموضوع بشكل أوضح على المناطق التي انتزعتها حكومه غير إسلاميَّة من المسلمين قسراً ، وألحقها بمناطق نفوذها

مناقشه أدلّه النظرية الأولى

ثمّه أدلّه في مصادر الفقه الإسلامي وكلام الفقهاء تدعم النظرية الأولى ، وفيما يلي عدد

من هذه الأدلّه :

١ - طرحت القضية المتعلّقه بسكن المسلمين في المناطق التي يستطيعون فيها ممارسة الشعائر الإسلاميَّة(١) ، في الفقه الإسلامي بشكل اعتبرت فيه تلك المناطق المذكوره دار الحرب ، لأنّه من الواضح عندما يقال في الفقه الإسلامي :

« إذا كان المسلمون الذين يعيشون في بلاد الكفر أحراراً في ممارسه شعائرهم الدينيَّة فلا ضروره من هجرتهم إلى دار الإسلام ، فالقصد من البلاد المشار إليها : دار الحرب . والمناطق المذكوره خارجه عن دار الإسلام » .

٢ - يقول الفقه الإسلامي عن الأطفال اللقطاء الذين يحكم عليهم بالتابعيَّة الإسلاميَّة من منظار القانون الإسلامي : (الأطفال الذين يعثر عليهم في دار الإسلام ، وكذلك الذين

يعثر عليهم في دار الحرب ، محكومون بالإسلام إذا كان في المحلّ المذكور مسلمون ، واحتملت ولادته بينهم وانتماءه إليهم) .

ص: ٢١٥

١- القصد من هذه المناطق هو الأجزاء الخارجه عن نطاق الحكومه الإسلاميَّة .

هذا الموضوع يشعر أنّ سكن المسلمين وحده خارج نطاق الحكومه الإسلاميه لا يمكن أن يفضى إلى صدق دار الإسلام ، بل إنّ دار الإسلام تصدق على النطاق الذى يحكمه

المسلمون فقط .

٣ - إنّ المجال الآخر الذى استعمل فيه عنوان دار الإسلام فى مدارك الفقه الإسلامى وكلام الفقهاء هو السماح لدخول الأجنب إلى دار الإسلام ، فيما سنتعرض إلى تفصيله فى البحوث القادمه . ومن الواضح أنّ دار الإسلام التى تناقش فيها مسأله السماح للأجنب

بالدخول عباره عن نطاق الحكومه الإسلاميه نفسه ، وإلا فلا جدوى من الخوض فى دخول الأجنب إلى البلاد التى هى موضع لسكنهم .

إنّ مناقشه الحالات المشار إليها وكذلك الحالات الأخرى التى استعمل فيها الفقهاء عنوان دار الإسلام يفيد جيّداً أنّ القصد من هذا العنوان هو البلاد التى تدار من قبل حكومه إسلاميه فقط .

ولا ريب أنّ عنوان دار الإسلام قد أُطلق صريحا فى الحالات المذكوره ، بيد أنّنا ينبغى أن نلتفت إلى هذه النقطه وهى : هل أنّ الحالات التى يُطلق عليها ذلك العنوان

مقصوره على البلاد الخاضعه للحكومه الإسلاميه أو يمكن أن نتصوّر لها مفهوماً أشمل

؟

إنّ الذى يبدو هو أنّ إطلاق عنوان دار الإسلام يتباين فى مجالات البحث المتنوعه ، لأنّ المسأله تطرح أحيانا بهذا الشكل ، وهو : فى أى أرض يحقّ للمسلمين السكن بحريّه ؟ لا محاله أنّ البلاد الإسلاميه أو دار الإسلام فى هذه الحاله ستنتطبق على النظرية الثانية(١) ، وكذلك فإنّنا لو نظرنا إلى دار الإسلام من زاويه دراسه العلاقه الموجوده بين الإسلام

والبلاد ، فلا مناص لنا من دعم النظرية الثانية .

بيد أنّنا إذا درسنا مسأله دار الإسلام من زاويه العلاقات الخارجيه ، وأردنا أن نطرح المسأله ونعرف كيف نستنتج عقد الذمه والاستئمان وحقوق الأجنب منها ، فلا شك أنّنا

سنضطرّ إلى قبول النظرية الأولى ، كما أنّ إطلاق دار الإسلام فى بعض الحالات السالفه

الذكر كان أيضا يتوكأ على هذا القصد ، لأنّه ما لم يفرض الاستقلال فى الحكومه وتشكيلها ، فلا جدوى للمجتمع الإسلامى من طرح المسائل المشار إليها . ومن الضروري

١- يرجع إلى البحث السابق فيما يخص الموضوع من منظار القانون الداخلي .

هنا التذكير بهذه النقطة وهي : على الرغم من أن فصل الحكومه عن دار الإسلام يبدو أمرا

غير معقول من حيث تحققه الواضح في القضايا السياسيّه والعلاقات الخارجيه في الإسلام ، إلا أن صدق العنوان المذكور من حيث القضايا المتعلقه بالعلاقات الخارجيه في الحالات

الثلاث الآتيه قابل للمناقشه وليس فيه إشكال :

١ - في المناطق التي يعيش فيها جمع من المسلمين بحرّيّه وليس لهم استقلال سياسي وحكومته قانونيّة مستقلّه ، ويعيشون منفصلين خارج النطاق السياسي للحكومته الإسلاميّه لأسباب معيّنه ، وليس هناك أيّ حكومه غير إسلاميّة تسيطر عليهم وتمارس نفوذها السياسي بحقهم .

٢ - المناطق التي انفصلت عن الدوله الإسلاميّه بشكل عدائي ، وأصبحت خاضعه لحكومته غير إسلاميّة .

٣ - المناطق التي تدار أجهزتها القضائيّه والإداريه وسائر مؤسّساتها تدريجا وفقا لمنهج وبرامج إسلاميّة ، وذلك في أعقاب تغلغل الإسلام فيها واعتناق الأغلبه من أهلها

الدين الإسلامي . وليس فيها شخص غير مسلم إلاّ رئيس الدوله العميل لحكومته الكافر الأجنبي ، أو السلطه الحاكمه فيها .

في هذه الحالات الثلاث المشار إليها ، لا نلاحظ إشكالا في طرح بعض المسائل نحو : عقد الذمّه ، والاستئمان ، وسائر المسائل المرتبطه بالعلاقات الخارجيه التي هي من الآثار والأحكام المترتبه على عنوان دار الإسلام . وفي هذه الحالات فإنّ الذي ينبغي أن يطرح

أكثر من غيره هو تشكيل قدره سياسيّه إسلاميّة وقوه دفاعيّة لكي يتسنى تطبيق المسائل

المذكوره في ظلّها لا محاله .

دور الحكومه في مفهوم الوطن الإسلامي

يمكن تلخيص النتيجة المقتطفه من الكلام المتقدم بما يأتي :

على الرغم من أن مفهوم دار الإسلام والوطن الإسلامي لا يقبل الانفصال عن مسأله الحكومه من منظار القضايا السياسيّه ، بيد أنّ اشتراط تحقق الحكومه في الحالات الثلاث

السالفه يواجه إشكالا أيضا .

إنَّ السبيل الوحيد الذى يبدو ناجعا لعلاج هذا الإشكال هو أن نعلم بأنَّ الإشكال المذكور يتأتى من أنَّ الموضوع الذى يحوم حوله البحث هو أنَّ تحقُّق الحكومه فى صدق دار الإسلام يتمُّ بصوره فعليته من منظار التحقُّق الخارجى ، بينما نجد أنَّ إمكان تحقُّق ذلك ، وإن لم يكن عمليًا لأسباب ما يفى بالغرض . وهكذا فى الحاله الأولى ، وإن لم يفرض التحقُّق

الخارجى للحكومه الإسلاميه ، عندما يعيش المسلمون على أرض معينه خارج نفوذ حكومه غير إسلاميه ، فسوف يطرح إمكان تحقُّق الحكومه والجهه المسؤوله بالنسبه إلى المسائل السياسيه ، وهذا المقدار يكفى لصدق عنوان دار الإسلام على الأرض المعينه

أمَّا الافتراض الثانى الذى يتعلَّق بالمناطق الإسلاميه السابقه أو الحاليه لبلدان مثل

: إسبانيا ، وروسيا ، والهند ، والصين ، وإسرائيل ، ولبنان ، ينبغى القول إنَّ هذه المناطق لمَّا كانت خاضعه يوما لحكومه المسلمين ، وكانت تعتبر جزءا من دار الإسلام ، وما دام المسلمون أحراراً فى إقامه شعائرهم الدينيه ، ويتمتعون بأمن دينى ، فإنَّ عنوان دار الإسلام يظلُّ سارى المفعول . وبعباره أُخرى ، ما دام المسلمون يحظون بالاعتراف الرسمى من قبل

الحكومات غير الإسلاميه للبلدان المذكوره ، وما دام الإسلام ديناً رسمياً معترفاً به لهم ، فإنَّ عنوان دار الإسلام سيبقى نافذاً .

بيد أنَّه عندما تلغى الحكومات الصفه الإسلاميه رسمياً ، وتحرم المسلمين من إقامه شعائرهم الدينيه وتصادر حرَّيتهم الدينيه ، وتسلب الأمن من نفوسهم ، فإنَّ عنوان دار الإسلام فى مثل هذه الظروف سوف يرفع عن المنطقه المعينه ، لا محاله .

ويستبين هذا الموضوع من خلال الموازنه بين أوضاع بعض البلدان من قبيل روسيا المعاصره ، وإسبانيا الأمس ، وأوضاع بلدان أُخرى كالهند ولبنان .

وأمَّا الحاله الثالثه أيضا فلا ريب فى صدق عنوان دار الإسلام والوطن الإسلامى عليها . وبالنظر إلى ما قيل فى الحاله الأولى ، فلا حاجه إلى التوضيح هنا . وبناءً على ما مرَّ بنا من حديث ، يستبين جيِّداً وضع بعض الدول مثل : تركيا التى نكبت عن الصراط بتركها الإسلام ، أو بعض الأقطار الإسلاميه المعاصره التى لا تتمسك بحكوماتها بالقوانين

الإسلاميه عملياً .

يشمل نطاق الوطن الإسلامي من حيث النفوذ السياسي ممتلكات الحكومه الإسلاميه كلها ، والمناطق التي يستقل المسلمون في تملكها وهي خارجه عن هيمنه السياسه الأجنبيه . وتتولى الحكومه الإسلاميه المحافظه على المناطق المذكوره وحراستها في مقابل التدخّلات والاعتداءات الخارجيه . ولا بدّ أن تتحدّد الممتلكات سواء بالوسائل الاصطناعيه أو الطبيعيه .

من الضروري أن نستعرض الحقول التاليه وذلك لكي يستبين الموضوع أكثر :

١ - طبيعه الممتلكات العائده للحكومه الإسلاميه .

٢ - حدود الممتلكات العائده للحكومه الإسلاميه (الأراضي الأصليه - والملحقه - والأراضى التي تحت الوصايه) .

٣ - الحدود والمرابطه من منظار القانون الإسلامى .

ملكته الأرض فى الحكومه الإسلاميه

إشاره

لا- ريب أنّ الأرض تعتبر من الضروريات الأوليّه لحياه الإنسان . وهذا الموضوع فى غايه الوضوح من منظار القرآن والمصادر الإسلاميه الأخرى . ويعتبر حرمان الإنسان من

الأرض (استثمارا أو سكنا) مدانا ومرفوضا من منظار العقل والقانون الإسلامى(١) .

بيد أنّ هذا الموضوع لا غبار عليه أيضا ، وهو : أنّ كلّ إنسان يستطيع أن يضيف إلى مقدار حقّه فى استثمار الأرض وتملكها عن طريق مشروع ، وله أن يستأثر بقسم من الأرض وفوائدها عن هذا الطريق .

يعترف الإسلام بهذا الاستثمار المشروع الذى نعبر عنه بالملكيه الفرديّه ، وينظر إليه باحترام .

ومع أنّ الكون كلّّه لله(٢) من منظار الفكر الإسلامى ، بيد أنّ الملكيه الفرديّه حقّ إلهى

ص: ٢١٩

١- يمكن أن نستشفّ هذا الموضوع من الآيات التي نقلناها سلفا تحت عنوان (الأرض ، والسكن ومحلّ استراحه الإنسان) .

٢- «لله ما فى السموات وما فى الأرض» - البقره : ٢٨٤ . «لله ملك السموات والأرض» - الشورى : ٤٩ .

مُنح للناس فى التشريع الإسلامى ، وفقا لنظام خاصّ تمّ تحديده لممارسه هذا الحقّ . وقد

جُعِل احترام المملكه الفرديه من منظار التشريع الإسلامى كاحترام الدم على حدّ سواء(1) .

من هذا المنطلق ، فإنّ الأراضى التى يملكها المسلمون أو الذين يعيشون فى كنفهم عن طريق مشروع لا تنتزع منهم أبدا ، حتّى أنّ الحكومه نفسها لا تستطيع أن تملك الأراضى المملكه .

والآن يشار هذا السؤال وهو : كيف يتمّ استيلاء الحكومه الإسلاميه على الأرض ويكون لها حقّ فيها ؟ وما هى الطريقه التى يصادق فيها القانون الإسلامى على ذلك

؟

وللإجابة على هذا السؤال ، ينبغى أن نقول : إنّنا يمكن أن نتصوّر حقوق الحكومه الإسلاميه فى الأرض من منظار القانون الإسلامى بشكلين هما :

1 - التملك

تتحقّق ملكيه الحكومه للأراضى فى عدد من الحقول ، يمكن أن نذكر منها ما يلى :

أ - تنتقل الأراضى إلى الحكومه عن طريق تحويلها إليها من قبل أصحابها ، أو عن طريق الشراء والوسائل القانونيه الأخرى التى تفضى إلى المملكه وانتقال الملك إلى الحكومه .

ب - الأراضى التى استولى عليها المسلمون بلا قتال .

ج - الأراضى البائره اليباب التى تعتبر للإمام (رئيس الحكومه) ، بسبب الفتوحات الإسلاميه .

د - الأراضى البائره الموجوده فى دار الإسلام ، وكذلك الأراضى اليباب فى نطاق الحكومه الإسلاميه ، تعود للإمام وتصرف عائداتها فى الشؤون الاجتماعيه والمصالح العامه .

ه - المناطق الساحليه للبحار ، وقمم الجبال ، والغابات ، والمعادن ، والبحار ، هذه

كلّها تعتبر من الأنفال .

الأراضى الموقوفه وقفا عامًا ، وتمّ تخويل أمرها إلى الإمام ورئيس

ص: ٢٢٠

١- قال رسول الله صلى الله عليه وآله : « ... لا يحلّ دم امرئ مسلم ولا ماله إلاّ بطييه من نفسه منه » - « الوسائل » ج ١ ، باب ٣ من الأبواب الخاصه بمكان المصلّى .

٣ - الوكالہ العامہ

الأراضى العامره التى تقع فى أيدى المسلمين عند الجهاد والدفاع بوصفها من الفتوحات ، تعود إلى عامه المسلمين . والأجبال القادمه لها حقّ فى الأراضى

المشار إليها . وتستثمر هذه الأراضى تحت إشراف الإمام (رئيس الدوله الإسلاميه)
(وتصرف عائداتها فى المصالح العامه للمسلمين .

٤ - الحقّ السياسى

الأراضى العامره أو البائره التى تطلّ فى حيازه المسلمين الشخصيه تخرج عن ممتلكات الحكومه . ويمكن أن نتصوّر حقّ الحكومه فى هذا اللون من الأراضى على أنّه حقّ سياسى وحقّ من حقوق الحاكميه .

ينبع هذا الحقّ من سياده الحكومه وسلطتها ونفوذها السياسى ، وهو يختلف تماما من حيث طبيعته وانبثاقه عن الملكيه الفرديه والحقوق الشخصيه لأصحاب الأراضى . ولا- خلل فى اجتماع الحقين المتباينين المذكورين حين لا يمكن أن نتصوّر اجتماع الحقين

الملكيين فى شىء واحد ، ويتعدّر أيضا من منظار القانون الإسلامى .

٥ - المحميات

إنّ القسم الآخر من الأراضى العائده إلى الحكومه الإسلاميه عباره عن الممتلكات الأجنبيّه التى أصبحت تحت وصايه الحكومه الإسلاميه بسبب عقد الذمه . والمهمه التى تأخذها الحكومه الإسلاميه على عاتقها حيال الأقليات الدينيه فى ضوء عقد الذمه تستدعى أن يكون هناك حقّ للحكومہ بالنسبه إلى الممتلكات المشار إليها ، ويمكن

أن نُعبّر عن هذا الحقّ بحقّ الوصايه .

الأراضى الأصلية ، والملحقه ، والأراضى التى تحت الوصايه (المحميات)

تتألف ممتلكات الحكومه الإسلاميه ونطاقها السياسى من الأراضى المشار إليها . وهذه الأراضى وإن كانت متباينه من حيث

تعلّقها بالحكومة ، بيد أنّ الحكومة الإسلاميّة

تحتفظ بحقّها السياسي في الأراضي المذكوره جميعها .

إنّ الأراضي التي تعتبر جزءا من نطاق الحكومة الإسلاميّة يمكن أن تضمّ العناوين الآتية :

١ - الأراضي الأصليّة : وتشمل الأراضي التي كانت تحت تصرّف المسلمين والحكومة

ص: ٢٢١

، بكلمه بديله ، فإنَّ مبدأ (اليد) والتصرّف الفعلى يعيّن اختصاص الأراضى المذكوره للمسلمين .

٢ - الأراضى الملحقه : وهى الأراضى التى استولى عليها المسلمون بالجهاد والدفاع .

٣ - المحميات : وهى الأراضى العائده إلى أهل الذمّه والأقليات الدينيه بعد انعقاد عهد الذمّه . ويمكن أن تتصوّر الأراضى المذكوره داخل النطاق الإسلامى (دار الإسلام) أو

خارجة ، على شكل بلد مستقلّ يتمتّع بدعم الحكومه الإسلاميه وحمايتها .

قانون المرابطه

كما ألمحنا فى المباحث المتقدمه فإنّ الدين الإسلامى لا يقبل التحديد والتجزئه ، وكذلك حدود الدوله الإسلاميه فإنّها من الوجهه الفكرية والهدفية لا تقبل ذلك بالموازنة

مع الحدود الماديه بيد ، أنّه لا بدّ من التمييز سياسياً بين الأراضى الواقعه فى النطاق السياسى للحكومه والأراضى العائده إلى الأجانب والبلدان الأخرى بعلامات معيّنه .

إنّ العلامات المذكوره التى تعرف كحدود يمكن أن تتعيّن بواسطه العادات والتقاليد ، كما يمكن تعيين حدود الدوله الإسلاميه (دار الإسلام) من خلال العلامات الطبيعيه كالجبال والأنهار ، وكذلك من خلال العلامات المصطنعه كالعلامات المستعمله اليوم فى

التمييز بين حدود البلدان المختلفه .

لقد وضع قانون المرابطه فى الإسلام لحراسه ثغور الدوله الإسلاميه ، وفسّر الفقهاء الثغور بالأشكال الثلاثه الآتية (١) :

١ - الحدّ المشترك بين دار الشرك ودار الإسلام .

٢ - مواضع فى أطراف الأراضى الإسلاميه معرضه لخطر الهجوم الأجنبى .

٣ - كلّ منطقه تُهدّد من قبل القوى الأجنبيّه .

إنّ عنوان المرابطه فى الفقه الإسلامى لا يرتبط بقضيه الحرب والمناوشات ، فالقصد منه هو حراسه الحدود ومراقبه ما يجرى عليها (٢) فحسب . وإنّ أهميه المرابطه فى القانون

١- « جواهر الكلام » ج ١ ، كتاب الجهاد ، بحث المرابطه .

٢- نفسه .

الإسلامى وقيمتها لافتة للنظر كثيرا . وقد أثرت أحاديث جمّه عن النبى الأكرم صلى الله عليه و آله حول القيمه المعنويّه لها (1) . وينظر الإسلام إلى المرابطه على أنّها عباده مهمّه وقيمه ، والحدّ الأدنى لها ثلاثه أيام . ولا- تقع مهمّه المرابطه على عاتق الحكومه فقط ، وإنّما جعلها الإسلام عملاً عباديًا فرديًا ، وحثّ المسلمين كافّه على القيام بهذه المهمّه الوطنيّه الخطيره .

سكن المسلم

إنّ مبدأ حرّيّه السكن لكلّ شخص مسلم ، كما يعتبر حقًا شرعيًا فى أرجاء الدوله الإسلاميه من منظار القانون الإسلامى ، فكذلك هو خارج الدوله الإسلاميه حقّ مشروع

ومبدأ مقطوع به .

ولم يضع القانون الإسلامى أىّ حاجز ومانع لسكن أتباعه على أرض الأجنب ، وقد منحهم حرّيّه تامّه للسكن فى أىّ بقعه يختارونها .

إلا- أنّه فى حاله واحده ، اعتبر سكن المسلمين على أرض الأجنب غير قانونى ، والهجره إلى بلد إسلامى واجبه وضروريّه ، وتلك الحاله ترتبط بالبلاد التى لا تراعى فيها الحرّيّه الدينيه ولا يستطيع الإنسان المسلم أن يقيم شعائره الدينيه وفقا لعقيدهته .

ولا

يرى الإسلام جوّ الرعب والإرهاب الذى يكّم الأفواه صالحا للسكن والحياء فيه ، ويعتبر مصادره الحرّيّه الدينيه - وهى حقّ طبيعى للإنسان - إهانته لا تطاق من منظار القيم والمثل الإنسانيّه ، ولا يسمح لأتباعه أبدا أن يتحمّلوا مثل هذه الإهانته

، وكما يعتبر الحرّيّه الدينيه حقًا طبيعيًا ومشروعًا لا يقبل الخرق بالنسبه إلى الأجنب ، فإنّه يرى أنّ مراعاة ذلك ضرورى بالنسبه إلى أتباعه ، وأنّ خرقه لا يطاق .

إنّ على المسلم الذى يعيش فى مثل هذا الوسط الإرهابى أن يتركه ويهاجر إلى بلد إسلامى فى أوّل فرصه متاحه . وكذلك الأشخاص الذين يعتنقون الإسلام فى مثل هذا الوسط ، فإنّهم مكلفون بالالتحاق بصفوف المسلمين فى البلد الإسلامى . ويبيّن القرآن

الكريم الواجب الشرعى بالنحو الآتى :

ص: ٢٢٣

١- قال رسول الله صلى الله عليه و آله : « الرباط ليله خير من صيام شهر وقيامه . فإن مات جرى عليه عمله الذى كان يعمل وأجرى عليه رزقه وأمن الفتان » .

« إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْتُمْ الْمَلَائِكَةَ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوِيهِمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا * إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا * فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَافُوًا غَفُورًا » (١).

بين الفقهاء قانون الهجرة بالنسبة إلى المسلمين الذين يعيشون في البلاد غير الإسلامية في الأشكال الثلاثة الآتية (٢):

١ - الذين يعيشون في البلاد غير الإسلامية وليس لهم حق في إظهار عقائدهم وأداء فرائضهم وإقامه شعائرتهم الدينيّة ، فهؤلاء يجب عليهم الهجرة إلى بلد إسلامي .

٢ - الذين يعيشون في بلاد الأجنبيات ويتمتعون بحريّة دينيّة ولهم حقّ الجهر بعقائدهم ، ولا يصطدمون بعقبة تحول دون أداء فرائضهم الدينيّة . فهؤلاء وإن لم

يجدوا ضروره من الهجرة ، بيد أنّهم حقيق بهم أن يلتحقوا بصفوف المسلمين .

٣ - المسلمون الذين لا قبّل لهم بالهجرة ، أو أنّ هناك عقبات من مرض وغيره تفقددهم القدره على الهجرة ، فهؤلاء يستطيعون مواصلة حياتهم في البلد الأجنبي مع وجود

الظروف العصيّه .

مسؤوليّة المسلمين في البلد غير الإسلامي

ينبغي للمسلم الذي يختار السكن في بلد غير إسلامي ، بعد استئذانه أهله بدخوله ، وتقديم التعهّدات القانونيّة اللازمه ، أن يعمل وفقا للتعهدات المقدّمه . وهو غير مأذون أبدا أن يتصرّف تصرّفا معاكسا لما تعهّده ، ويخون أهل البلد الذين آمنوه وآووه ، ويتعامل

معهم تعاملًا ماكرا وغادرا ، كما ليس له أيّ حقّ أن يرتكب جرائم القتل والسرقة وغيرها

من الجرائم الأخرى ، أو ينكر ما في ذمته من حقوق للآخرين (٣) .

وما دام يتمتع بالأمان في ذلك البلد ، فإنّه يتعهّد - مبدئيًا - أن لا يقوم بكلّ ما من

ص: ٢٢٤

١- النساء : ٩٧ - ٩٩ .

٢- « جواهر الكلام » ج ٢١ ، كتاب الجهاد ، ص ٣٥ - ٣٦ .

٣- يرجع إلى نفس المصدر ، ص ٦٤٤ - ٦٤٥ (الطبعة الحجرية) .

شأنه الإضرار بغير المسلمين .

وكما أنه مكلف بأداء الفرائض والعمل بالأحكام الدينيّة في البلد غير الإسلامي ، فهو

مكلف أيضا أن يحترم موثيقه وتعهداته أمام الأجانب حكومه وشعبا إلى درجه لا تصطدم

فيها مع القانون الإسلامي ، ويفى بوعوده . وأن لا يبعث انتقاله إلى البلد الإسلامي على خرق الموثيق والتعهدات المذكوره أبدا ، وينبغي أن يؤدى ما عليه من حقوق بعد عودته

إلى الوطن الإسلامي ، وينفذ كلّ ما قام به من عقد(١) .

وفى الوقت ذاته ليس لأى مسلم أن يتواطأ مع الأجانب ضدّ المسلمين من خلال عقد يعقده معهم أو تعهدات يأخذها على عاتقه أمامهم . وأن يتفادى مثل هذه التعهدات المحظوره والملغاه من منظار القانون الإسلامي ، وبعامه ، التعهدات التى ليس لها أى اعتبار وشأن ، وليس له أى مسوغ لاحترامها وتطبيقها .

الهجرة إلى الله

إنّ قانون الهجرة من الفساد والإثم لتطهير الوسط الحياتى والمحافظة على الإيمان ، وضمان الإمكانيّات للقيام بالواجبات المعهودة لا يقتصر على الهجرة من البلد الأجنبى

وغير الإسلامى ، بل ينبغي على المسلم أن يراعى هذا المبدأ فى ظروفه الحياتيه كلّها ، وأن يغادر كلّ سكن ووطن يرى فيه ضررا عليه وعلى أسرته يهدّد إيمانهم وأخلاقهم وواجباتهم ، وأن يولّى وجهه نحو الله من خلال اختيار وسط جديد لحياته يعينه على أداء

واجباته . ويسمى القرآن هذا اللون من الهجرة : (مهاجرة فى سبيل الله) . قال عزّ من قائل :

« وَ الَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا لَنَبُوْنَهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَ لَآجِرُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ * الَّذِينَ صَبَرُوا وَ عَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ » (٢) .

ويقول الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله فى هؤلاء الأشخاص الذين يبادرون إلى الهجرة من الوسط الموبوء حفظا لدينهم وظفرا بتوفيق أكبر لممارسه أعمالهم وشعائرهم :

ص: ٢٢٥

١- « جواهر الكلام » ٢١ : ١٠٧ .

٢- النحل : ٤١ - ٤٢ .

« من فرّ بدينه من أرض إلى أرض وإن كان شبرا من الأرض ، استوجب الجنه وكان رفيق أبيه إبراهيم ونبيه محمد صلى الله عليه و آله » (١).

وجاء في حديث عن النبي الأكرم صلى الله عليه و آله قوله : « لا هجره بعد الفتح » (٢).

وفي ضوء هذا الحديث ألغى بعض الفقهاء وجوب الهجره في الحالات المشار إليها . في حين أنّ التوكؤ على هذا الحديث يستدعى أنّ موضوع الآيتين المتقدمتين قد انتفى تماما ، وأنّهما قد نسختا عمليا .

واستدلّ أغلب الفقهاء بحديث نبويّ آخر ، ما عدا الأدلّه المتقدمه ، وهذا الحديث ينصّ على استمرار حكم الهجره وديمومته ، يقول صلى الله عليه و آله : « لا تنقطع الهجره حتّى تنقطع التوبه

، ولا تنقطع التوبه حتّى تطلع الشمس من مغربها » (٣).

وفي ضوء هذا الحديث الصريح قيل بأنّ الحديث الأوّل يخصّ الهجره من مكّه . وبعد فتحها فإنّ الهجره منها هي ليست هجره من بلاد الكفر (٤).

الدوله الإسلاميه موطن الأقلّيات

تستطيع الأقلّيات الدينيه بعد عقد الذمه واكتساب المواطنه في ضوءه أن تعيش كسائر المسلمين في أيّ بقعه من بقاع الوطن الإسلامى تراها مناسبه لها ، وتتخذها سكنا

دائميًا أو مؤقتًا ، وكذلك تستطيع أن تغادر الوطن الإسلامى وتخرج من حدوده . بيد أنّ

عقد الذمه في هذه الحاله يفقد أثره تلقائيًا ، وتلغى الآثار المترتبّه على المواطنه المكتسبه على أساس عقد الذمه (٥).

إنّ المبادئ الثلاثه التي أُشير إليها في مجال سكن المسلمين وإقامتهم في الوطن الإسلامى تنطبق كلّها على الأقلّيات الدينيه أيضا على النحو الآتى :

١ - لا ضروره من امتلاك أهل الكتاب والذمه سكنا دائميًا بالمعنى المتقدم . وأنّ تعيين

ص: ٢٢٦

١- « جواهر الكلام » ٢١ : ٣٥ .

٢- « وسائل الشيعه » ١٣ : ٢٣٨ .

٣- « جواهر الكلام » ٢١ : ٣٦ .

٤- نفسه .

٥- يمكن أن تطالعوا دراسه للقضايا المتنوعه المتعلقه بالأقلّيات الدينيه في كتابي : « حقوق الأقلّيات » .

السكن تابع لرغبة الأقلّيات الدينيّة واختيارها الشخصى ، ولا قسر ولا إكراه فى هذا المجال إلاّ فى الحالات الاستثنائية التى يتطلّب فيها عقد الذمّة أو مصالح الطرفين تحديد سكن معيّن لهم .

٢ - يمكن أن تتعدّد مساكن أهل الذمّة .

٣ - إنّ سكن أهل الذمّة ليس دائميًا ، فهم يستطيعون تغيير مساكنهم باختيارهم أنى شاءوا .

وقصارى القول ، إنّهم عندما ينقلون سكنهم إلى خارج الدولة الإسلاميه ، فإنّ الأثر القانونى لعقد الذمّة يفقد مفعوله لا محاله ، دون أن يولّد هذا النقل خرقا لعقد الذمّة ، كما نوهنا بذلك آنفا . ومن الجدير ذكره أنّ الحرّيّة المشار إليها فى التنقّل للأقلّيات الدينيّة تعتبر حقًا قانونيًا مسلمًا فيما إذا لم ترد شروط خاصّه للسكن فى نصّ العقد .

المناطق المحرّمة

ينبغى استثناء المساجد ممّا قيل فى حرّيّة أهل الذمّة لاختيار السكن . فلا يحقّ للأقلّيات الدينيّة السكن وحسب العبور من المعابد الإسلاميه ولا سيّما المسجد الحرام . ولا يمكن أن يكون الإذن من المسلمين أيضا مسوّغا لدخولهم فى المساجد .

والوسط الآخر الذى يعتبر من المناطق المحرّمة للأقلّيات الدينيّة هو منطقته (الحرم) التى تشمل مكّه وقسما من أطرافها .

يحظر على أهل الذمّة السكن فى منطقته الحرم والدخول إليها ، وليس لهم أن تطأ أقدامهم حدودها تحت عنوان الاجتياز أو الأعمال التجاريّه .

وحظر كثير من الفقهاء على أهل الذمّة السكن فى الحجاز . ووردت أحاديث كثيره فى هذا المجال يطلب فيها النبىّ الأكرم صلى الله عليه وآله بصراحه وفى اللحظات الأخيره من حياته إخراج المشركين واليهود والنصارى من الجزيره العربيّه (١) .

ص: ٢٢٧

١- يقول ابن الجزّاح : كان آخر كلام النبىّ الأكرم صلى الله عليه وآله هو : أخرجوا اليهود من الحجاز ، وأهل نجران من الجزيره . وجاء فى حديث آخر : لا يجتمع ذميّان فى الحجاز . وقال صلى الله عليه وآله : سأطرد اليهود والنصارى من الحجاز . ذكر المرحوم صاحب « الجواهر » هذه الأحاديث فى أحكام الذمّة من كتاب الجهاد ، وادّعى - وفقا لها - إجماع الفقهاء على ذلك .

وقد فسّر الفقهاء الجزيره العريّيه على أنّها أرض الحجاز ، ورأوا أنّها تشمل مكّه والمدينه واليمامه وينبع وخيبر وفدك وضواحيها . وقصرها بعضهم على مكّه والمدينه

كما أنّ بعض الفقهاء حرّم المرور عبر الحجاز للسفر أو لأهداف تجاريّه أيضا ، وأجاز بعضهم الآخر ذلك على أن يكون الحدّ الأعلى للإقامه فيه ثلاثه أيام لأهل الذمّه (١) .

إذن الدخول للأجانب

يدعى الأجنبي الذي لا يشملته عقد الذمّه (حربيًا) في الفقه الإسلامي نظرا إلى موقفه الخاصّ حيال المجتمع الإسلامي . ويشمل هذا العنوان شريحتين متميزتين من الأجانب هما :

١ - الأجانب الذين لا يدينون بأحد الأديان السماويّه الثلاثه ، وهي : اليهوديّة والنصرانيّه والمجوسيّة . فهؤلاء - كما ألمحنا سابقا - لا يستطيعون التمتع بحقّ الذمّه .

٢ - الأجانب من أهل الكتاب الذين يدينون بأحد الأديان الثلاثه المذكوره ، بيد أنّهم لم يقرّوا بعقد الذمّه .

إنّ الحربي محروم من امتيازات أهل الذمّه جميعها ، ومن ثمّ لا يحقّ له الدخول إلى دار الإسلام والإقامه فيها .

إنّه يستطيع الدخول أو العبور أو السكن في الدوله الإسلاميّه بلا تعرّض عندما يشملته قانون خاصّ في الفقه الإسلامي تحت عنوان (الأمان) و (الذمام) فحسب (٢) .

إنّ (الأمان) أو (الذمام) هو في الحقيقه نوع من العقد بين أحد المسلمين وبين الحربي ، وفي ضوءه يستطيع الحربي أن يحصل على إذن رسمي لدخول دار الإسلام . ويمكن

أن نعتبر العقد المذكور بمنزله جواز السفر لأحكام السيطره على الحدود ومراقبتها .

وقد يتحقّق عقد الأمان بناءً على طلب سابق يتقدّم به الشخص الأجنبي (الحربي) .

ص: ٢٢٨

١- « الشرائع » - أحكام الذمّه من كتاب الجهاد .
٢- سنتحدّث بالتفصيل في فصل مستقلّ عن مواصفات قانون الأمان وآثاره القانونيّة . وجاء طرحه مجملًا في هذا البحث من زاويه سكن الأجانب .

وقد يتحقق أيضا بلا طلب سابق ، بل على شكل تعهد أولى من قبل الشخص المسلم . كما أن انعقاده أيضا بسيط تماما ؛ إذ إنَّ كلَّ مسلم مؤهل ، عندما يعترّم منح الأمان للحربي ، ويعتبر عن قصده واعتزامه بشكل شفوي أو خطّي أو تلميحى ، فإنَّ أمانه متحقّق قانونيا ، وبه يتمتّع الحربي بحصانه قانونيه ، ويعتبر مستأمنا (١) .

وجاء التعليم القرآنى فى هذا الصدد كالآتى :

« وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثمَّ أبلغه مأمنه » .

وأثر عن نبينا الأكرم صلى الله عليه و آله قوله فى مواصفات الإنسان المسلم وشخصيته الاجتماعيه والقانونيه : « ... يسعى بذمتهم أدناهم » (٢) .

ويوضّح الإمام الصادق عليه السلام هذا الكلام قائلاً : لو أنَّ جيشا من المسلمين حاصروا قوما من المشركين فأشرف رجل ، فقال : أعطونى حتى ألقى صاحبكم وأناظره ، فأعطاه أدناهم الأمان ، وجب على أفضلهم الوفاء به (٣) .

ونقل عن الإمام على عليه السلام فى إحدى حروبه ، عندما حاصر جيشه إحدى القلاع ، وسمع أنَّ عبدا مملوكا من المسلمين آمن أهل تلك القلعه ، أجاز أمانه ، وفكَّ الحصار عن تلك القلعه (٤) .

ونقل الإمام الصادق عليه السلام عن النبى الأكرم صلى الله عليه و آله أنه قال : أيما رجل من أدنى المسلمين أو أفضلهم نظر إلى رجل من المشركين فهو جار حتى يسمع كلام الله ؛ فإن تبعكم ، فأخوكم فى الدين . وإن أبى ، فأبلغوه مأمنه ، واستعينوا بالله عليه (٥) .

وفى ضوء ما ذكرته المصادر المشار إليها ، تستبين هذه النقطة أيضا ، وهى أنَّ إعطاء الأمان لا يقتصر على إمام المسلمين أو أحد أمرائهم . بل هو حقّ محفوظ لعامة المسلمين بوصفه حقًا قانونيا .

بيد أنه لما كان كلام المجنون ، والصبى فاقدا للاعتبار من منظار القانون الإسلامى ، لذلك يعتبر فيمن يعطى الأمان أن يكون عاقلًا وبالغا . كما أنَّ إعطاء الأمان من قبل شخص غير مسلم - حتى لو كان مملوكا للمسلمين ويقاوم معهم أو كان ذميا - لا عبره فيه ، وهو غير مقبول . ولكن يتساوى الذكر والأنثى والحرة والمملوك من المسلمين فى هذا الحقّ

ص : ٢٢٩

١- « جواهر الكلام » ٢١ : ٢١ - كتاب الجهاد ، الطرف الثالث .

٢- « جواهر الكلام » ٢١ : ٢١ - كتاب الجهاد ، الطرف الثالث .

٣- « جواهر الكلام » ٢١ : ٢١ - كتاب الجهاد ، الطرف الثالث .

٤- « جواهر الكلام » ٢١ : ٢١ - كتاب الجهاد ، الطرف الثالث .

٥- « جواهر الكلام » ٢١ : ٢١ - كتاب الجهاد ، الطرف الثالث .

القانوني(١).

يستطيع كل مسلم أن يجبر شخصا واحدا أو عدده أشخاص من الأجانب . وبناءً على رأى عدد من الفقهاء ، فإنَّ الأمان الصادر عن أحد المسلمين يمكن أن يشمل فئه أو أهل قريه أو قافله(٢) . ويمكن أن نستشفَّ هذا الحكم أيضا من المصادر السابقه .

٢ - دار الحرب

اشاره

وهي البلاد الخارجه عن نطاق السيادة الإسلاميه ، ولا تطبق فيها أحكام الإسلام ، وتحكم فيها قوانين أرضيه وضعيه . وكان يقال لمكّه قبل الفتح وبعد الهجره : دار الحرب ؛ ولكن بعد فتحها ، قال النبي صلى الله عليه و آله : « لا- هجره بعد الفتح » (٣) . فأصبحت مكّه بعدئذٍ جزءا من دار الإسلام .

واعتبر كثير من الفقهاء الملاك في صدق عنوان دار الحرب سياده الكفار وتطبيق الأحكام غير السماويه . وأقدم تعريف لدار الحرب في أيدينا هو التعريف الذي ذكره محمد بن الحسن الشيباني في « شرح السير الكبير » ، حيث قال : الملاك في عنوان الدار السيادة والقدرة العسكريه على تنفيذ القوانين(٤) .

لذلك كان يقال إنه متى طبقت أحكام الكفر في دار الإسلام ، فإنَّ عنوان دار الحرب يصدق عليها (٥) . وإذا كانت هذه النظرية مقبولة في تفسير دار الحرب ، فإنَّها تواجه إشكالا في تفسير دار الإسلام ، ذلك لأنَّ الأحكام الإسلاميه لا تطبق في أغلب الأقطار الإسلاميه

المعاصره ، كما أنَّ القدرة العسكريه والسياده فيها للقوانين الوضعيه .

إنَّ الملاك في الدار عند أبي حنيفه هو الأمن . فأى بلد كان الأمن فيه للمسلمين فهو دار

ص: ٢٣٠

١- لا يجوز أبو الصلاح ، وهو من فقهاء الشيعة ، لعامة المسلمين إجازه بدون إذن الإمام . ولكنَّ المرحوم صاحب « الجواهر » يعدُّ رأيه هذا واضح الفساد . وأنَّ فقهاء الحنفية أيضا يجيزون إجازه المملوك والأمة بعد استئذان مولاها . ويجيز بعض فقهاء العامة إجازه حتى للأطفال الذين تبلغ أعمارهم عشر سنين أيضا .

٢- « جواهر الكلام » ٢١ : ٢١ - كتاب الجهاد ، الطرف الثالث .

٣- « نيل الأوطار » ٨ : ٢٥ .

٤- « شرح السير الكبير » ٤ : ٨ .

٥- « آثار الحرب في الفقه الإسلامي » ص ١٧٢ .

، وإلا فإنه دار الحرب . ويزول هذا الأمن بثلاثة أشياء :

١ - تطبيق أحكام الكفر .

٢ - مجاوره دار الحرب .

٣ - عدم بقاء المسلم والذمى الذى يعيش فى أمان المسلمين (١) .

مؤدى هذا الكلام هو أنّ المميّز لدار الإسلام ودار الحرب ليس الحرب والصراع ، بل هو الأمن والسلام اللذين إذا انعدما فى مكان ما ، فذلك المكان يعتبر دار الحرب النسبه إلى المسلم ، ذلك لأنّ المسلم عندما لا يتمتع بالأمن فى مكان ما ، فإنّ ظروف الانتهاك

والاعتداء سوف تسود فى ذلك المكان لا محاله ؛ وأتّى كان الأمن سائدا ، فلا مجال للانتهاك والاعتداء (٢) .

وفى ضوء هذه النظرية ، ليس هناك دار حرب فى الظروف التى يستطيع فيها كلّ إنسان أن يعيش آمنا فى أى بلد شاء على أساس العلاقات الدوليّه .

وكذلك كثير من الأقطار الإسلاميه التى لا يجد فيها المسلمون المجاهدون الواعون فيها أمنا ، إذ ما فتأوا يكدحون لتحكيم شريعته الله فيها . فلا بدّ فى ضوء التعريف المشار إليه ، أن تعتبرها : دار حرب .

مضافا إلى ذلك ، فى ضوء هذه النظرية ، لمّا كان التقسيم قائما بين السلب والإيجاب ، فلا بدّ من عدم وجود دار أخرى غير دار الإسلام ، ودار الحرب ، ومبدئيا سوف لن يراعى

التناسب فى تسميتهما أيضا .

إنّ عدم وجود معيار دقيق فى تقسيم دار الإسلام ودار الحرب فى الفقه السنّى جعل المتأخرين من علماء السنّه المتخصّصين يشكّون فى إسلاميه هذا التقسيم وينكرونها . فهم يرون أنّ هذا التقسيم هو من مبتدعات الفقهاء فى القرن الثانى الهجرى من أجل بيان أحكام

خاصّه فى مجال الحرب والسلم قد اضطروا إليها حينئذٍ . ولمّا جاء التقسيم بسبب حاله

الحرب ، فلا بدّ أن يفقد اعتباره بانتهائها (٣) .

١- « آثار الحرب فى الفقه الإسلامى » ص ١٧٢ .

٢- نفسه ؛ و « التشريع الجنائى الإسلامى » ١ : ١١٧ .

٣- يرجع إلى كتاب « السياسه الشرعيه » أو « نظام الدوله الإسلاميه » للشيخ عبد الوهّاب خلاف ، ص ٦٩ - ٧٦ ؛ و « آثار الحرب فى الفقه الإسلامى » ص ١٩٤ - ١٩٦ .

وعلى الرغم من استعمال الفقه الشيعي تعابير مماثله لتعابير الفقه السنّي ، بيد أنّهُ لَمَّا

كانت الروايات المأثوره عن أئمّه أهل البيت عليهم السلام فضلاً عن الأحاديث النبويّه ، تشكّل مصدراً من مصادر الاستنباط في الفقه الشيعي ، فإنّ عنوان دار الحرب يظلّ عنواناً إسلامياً

أصيلاً أخذ من الحديث النبويّ المأثور عن طريق أهل البيت عليهم السلام .

فقد نقل الإمام الصادق عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال : « ألا إنّني برىء من كلّ مسلم ترك مع مشرك في دار الحرب » (١) .

وقال الإمام الصادق عليه السلام في حديث آخر : « إنّما الغريب الذي يكون في دار الشرك » (٢) .

وجاء في روايه أخرى أنّ الإمام الصادق عليه السلام سئل عن جيش غزا (أرض الحرب) فغنم غنيمه ، ثمّ لحقه جيش آخر قبل أن يخرج الجيش الأوّل إلى دار الإسلام ، لكنّه لم يغنم شيئاً ، ودخل دار الإسلام بعد الجيش الأوّل ، فهل يشاركه في الغنائم ؟ فقال الإمام : نعم (٣) .

وسئل الإمام الصادق عليه السلام في موضع آخر عن رجل من أهل الحرب أسلم في دار الحرب وظهر عليهم المسلمون ، فكيف يكون حاله ؟ قال الإمام : إسلامه اسلام لنفسه ولولده الصغار ، وأمّا داره وأرضه فهما من الفىء ، ذلك لأنّ الأرض هي أرض جزية لم يجر فيها حكم أهل الإسلام ، وليس هذا بمنزله ما ذكرناه ، لأنّ ذلك يمكن احتيازه وإخراجه إلى دار الإسلام (٤) .

المفهوم الفقهي لدار الحرب

في حديث آخر ، يمكن أن نعتبر استدلال الإمام عليه السلام على أنّ دار المسلم الساكن في دار الحرب وأرضه هما من الغنائم ، تعريفاً لدار الحرب . قال الإمام : « لأنّ الأرض هي أرض جزية لم يجر فيها حكم أهل الإسلام » . ويتكفّل هذا الحديث ببيان نقطتين فيما يخصّ دار الحرب :

١ - لا شكّ في أنّ البلد الذي يعيش فيه أهل الذمّه ، والبلد الذي تفرض عليه الجزية

ص : ٢٣٢

١- « وسائل الشيعه » ٦ : ٧٦ ؛ « فروع الكافي » ١ : ٣٣٩ ؛ و « تهذيب الأحكام » ٢ : ٥٠ .

٢- « وسائل الشيعه » ٦ : ٧٦ ؛ « تهذيب الأحكام » ٢ : ٥٦ .

٣- « وسائل الشيعه » ٦ : ٨٧ ؛ « فروع الكافي » ١ : ٣٣٩ .

٤- « وسائل الشيعه » ٦ : ٨٩ ؛ « تهذيب الأحكام » ٢ : ٥٠ .

يمثلان دار العهد التي يعيش فيها أهل الكتاب وفقا لعقد الذمه . إذن ، تعتبر دار العهد جزءا

من دار الحرب أيضا .

وفي هذه الحالة فإن مفهوم دار الحرب يشمل دار الصلح أيضا ، ولا يعد يعنى منطقته حربيته . بيد أن هذا المعنى لا يوائم ما تفترضه الروايه من قيام الجيش الإسلامى بعمليات

عسكريه ، وظفره بفتح من الفتوحات ؛ فلا بدّ - إذن - أن نسوّغ تلك الروايه بأحد الشكلين

الآتين :

أ - المنطقه المشار إليها كانت سابقا دار العهد ، بيد أنّها عادت إلى دار الحرب بسبب

نقض العهد والذمه .

ب - أنّ تعبير أرض الجزية يعود إلى أنّ الأرض التي تقصدها الروايه قابله لأن تبدل إلى أرض الجزية بسبب وجود أهل الكتاب فيها . وفي ضوء هذين التسويغين تخرج دار العهد من حظيره دار الحرب .

٢ - دار الحرب - على حدّ تعبير الروايه - هي المنطقه التي لم يجر فيها حكم الإسلام

هل القصد من (حكم الإسلام) في هذه الروايه سياده الإسلام أو تطبيق الأحكام والقوانين الإسلاميه ؟ ولو كان القصد منه تطبيق الأحكام ، فهل هي الأحكام العباديه

والأحوال الشخصيه وأمثالها ، أو هي الأحكام السياسيه والقضائيه والجنائيه ؟

لا

يلاحظ في الكتب الفقهيّه الشيعيه نصّ صريح في هذا المجال . وفي القضيه المتعلقه باللقيط في دار الإسلام تحوم عبارات الفقهاء أكثرها حول محور وجود المسلمين والأغليّه

الإسلاميه في تلك البقعه ، وفي القضيه المتعلقه بشروط عقد الذمه إذ ذكروا قبول تطبيق الأحكام الإسلاميه كأحد الشروط الأساسيه لعقد الذمه ، يستنبط مفهوم الأحكام القضائيه منها .

على أيّ حال لا- يمكن أن يكون حكم الإسلام هو الأحكام العباديه فقط ؛ لأنّ الأحكام العباديه في الإسلام تطبق حيثما كان المسلم . ولا يمكن أن يشكّل تطبيق الأحكام

المتعلّقه بالزواج ، والطلاق ، والإرث ، والوصيّه ، والمعاملات ، والوقف ، وما شابهها ملاكا لتحديد الدار ؛ لأنّ الوفاق والتعاقد مع دار الحرب يمكن أن يمثّلا وسيله لتطبيق الأحكام

بحقّ المسلمين القاطنين خارج دار الإسلام . فما يميّز البلد إسلاميًا هو الأحكام القضائيه

ص: ٢٣٣

والقوانين الجنائية الإسلاميه التي لا تطبق إلا في دار الإسلام .

وهكذا يمكن أن نقول بأنَّ حكم الإسلام الوارد في الحديث هو الأحكام القضائيه والجنائيه ، بيد أننا لا يخالجننا الشكُّ بأنَّ هذا اللون من الأحكام لا يطبق إلا في بلد حكومته إسلاميه والسياده فيه للإسلام .

ولما كانت الحكومه والسياده في كلِّ بلد تمثّل بعدين هما : الحكومه ، والشعب ، وأنَّ سلطه الحكومه ينبغى أن تنبثق من إرادته الشعب ، فالحكومه المنبثقه عن الإراده الإسلاميه

للشعب المسلم - إذن - ستتخذ معها طابعها الإسلامى ؛ ومن هذا المنطلق ، يمكن أن نُعبّر عن الأقطار المعاصره في الوطن الإسلامى التي لا تطبق فيها الأحكام الإسلاميه الحقيقيه بالمعنى الصحيح للكلمه : دار الإسلام .

أمّا لو كنّا في بلد سكّانه كلّهم أو أغلبهم مسلمون وصوّت الأغلبيه على عدم تطبيق القوانين الإسلاميه فيه مطالبين بتطبيق القوانين الشرقيه أو الغربيه ، فمن الصعوبه بمكان أن نعتبر ذلك البلد جزءا من دار الإسلام .

ولو ناقشنا المسأله بشكل أدقّ ، واعتبرنا الملاك في دار الإسلام - وفقا للحديث - هو بسط السياده الإسلاميه ، فلا جرم أنّ سياده الإسلام في نظام الإمامه قابله للبسط

والتطبيق . وإذا ما فقد نظام الإمامه بالأصالة في عصر ما ، وكانت هناك ضروره لإقرار

نظام الإمامه النيابى للفقيه الجامع للشرائط ، فسوف تتجسد دار الإسلام في دوله مثل

الجمهوريه الإسلاميه في إيران .

من جهه أخرى ، فإنَّ في التسلسل الهرمى للنظام السياسى في الإسلام حيث تستمرّ الحكومه منتقله من النبى صلى الله عليه وآله إلى الإمام المعصوم عليه السلام ، ومن الإمام المعصوم عليه السلام إلى الفقيه الجامع للشرائط ، وعند عدم وجود الفقيه الجامع للشرائط ، إلى الفقيه الفاقد للشرائط ، ثمّ تنتقل إلى عدول المؤمنين ، وعند عدم وجودهم تنتقل إلى المسلم الفاسق ، وهكذا تستمرّ

ما دام النظم والعدل قائمين في المجتمع الإسلامى ، ففي هذا التسلسل تمّ رصد المواصفات التي يتمتّع فيها الحاكم ، وكذلك نوع الحكومه القابله للتبدّل تبعا للظروف الزمّتيه والأوضاع

العامه في المجتمع الإسلامى . بيد أنّ المرصود بشكل ثابت في هذه الظروف والأحوال جميعها هو تطبيق القوانين السماويه . وإذا كان الأمر كذلك ، فيمكن التغاضى نوعا ما عن شروط

الحاكم ونوع الحكومه الإسلاميه ، كما نلاحظ ذلك في سيره الإمام عليّ عليه السلام قبل انقياد الخلافة إليه .

نتيجه البحث

يمكن أن نستنتج ممّا تقدّم أنّ الملاك في دار الإسلام ودار الحرب هو تطبيق القوانين السماويه أو عدم تطبيقها . ولا- تأثير للحاكم ونوع الحكومه في صدق هذا العنوان .

ولمّا كانت القوانين ومصادرها تحدّد عادة في إطار الدساتير المقرّره في الدول المختلفه ، فيمكن أن يتحقّق تطبيق القوانين الإسلاميه عن طريق دساتير البلدان بالأشكال

الثلاثة الآتيه :

١ - الإعلان عن تطبيق القوانين الإسلاميه بصراحه في الدستور بشكل يرد فيه انسجام القوانين مع الموازين الإسلاميه في نصوص الدستور .

٢ - ذكر الشريعه الإسلاميه في نصوص الدستور بوصفها مصدرا من مصادر التشريع .

٣ - تخويل الشعب المسلم مهمّه التشريع ، مع الافتراض أنّ إرادته الأغلبه من ذلك الشعب منبثقه من عقيدتهم الإسلاميه .

على الرغم من أن وجود الشروط الثلاثة المتقدمه ضروريّ لإسلاميه الحكومه والحكم ، كالذي جاء في دستور الجمهوريه الإسلاميه ، إلّا أنّنا لمّا اعتبرنا الملاك هو تطبيق القوانين الإسلاميه ، فإنّ تحقّق أحدها سوف يكون كافيا .

ومع هذا التعميم في ملاك دار الإسلام ، إلّا أنّنا سوف نواجه مشكله بالنسبه إلى بلدان

مثل تركيا ذات الأثريه الإسلاميه القاطعه ، فيما كانت تحت السياده الإسلاميه طوال عدّه قرون ، إذ لا يصدق عليها أيّ شرط من الشروط المشار إليها .

إلّا أن نقول بأنّه لمّا كانت أثنريه الشعب التركي المسلم المتجليه في سلطه الحكومه وسيادتها تطالب بتطبيق الأحكام الإسلاميه ، فإنّ ذلك يكفي في صدق الشرط الثالث

؛ على الرغم من وجود عقبات في هذا الطريق لا يرتضيها الشعب المسلم في تركيا .

إنَّ أحكام دار الحرب وآثارها قابله للبحث والدراسة لسببين هما :

١ - الأحكام والآثار التي تحمل العنوان الفعلي لدار الحرب دون أن نلتفت إلى جذورها التاريخيه . ويمكن دراسته هذه الآثار تحت العناوين الآتية :

أ - السلم والحرب والمعاهدات السياسيّه ، لأنَّ التعريف المتقدّم يفيدنا بأنَّ جميع

أنواع الدار ما عدا دار الإسلام تعتبر في نطاق دار الحرب مع هذا الفارق ، وهو أنَّ العلاقات السائده في أقسام من دار الحرب مع دار الإسلام علاقات سلميه (دار العهد) ، وبعضها

حياديّه (دار الحياد) ، وبعضها الآخر أيضا عدائيّه ، فتستدعي الدفاع المشروع حيناً ، والجهاد حيناً آخر ، والهدنه حيناً ثالثاً .

ب - الأراضي ، إذ إنَّ المعاهدات المعقوده بين دار الإسلام ودار الحرب تحدّد وضعها من حيث الملكيه أو الجزيه أو الخراج .

وقد تحوّل الأراضي الكائنه في دار الصلح إلى الحكومه الإسلاميه وفقاً للمعاهده المعقوده ، وقد تبقى في حيازه أهلها على أن يدفعوا خراجها . أمّا الأراضي الكائنه في دار الذمّه فستشملها الجزيه أيضا .

ج - الحقوق الاجتماعيه والسياسيه للمسلمين القاطنين في دار الحرب ، والمسؤوليات الملقاه على عاتقهم من هذه الناحيه كالجرائم التي تستدعي الكفاله المائيه والعقوبه والقصاص وغيرها من المسؤوليات المدنيه والقانونيه والجنائيه ، وحفظ الأموال المنقوله

وغير المنقوله ، والقضايا المتعلقة بأحوالهم الشخصيه التي تتطلّب مسؤوليات متبادله بين الحكومه الإسلاميه ودار الحرب . وكذلك دراسته تعارض القوانين وآثار التجنّس الناتجه

عن الظروف التي يمرّ بها المسلم في إقامته خارج دار الإسلام(١) .

د - العلاقات الاقتصاديّه والتجاريّه والمعاهدات الخاصه بالمبادلات الزراعيّه والصناعيه والتجاريّه ، والتعاون الاقتصادي على الصعيد الدولي ، وتبيان حدود الحريّات

التي يتمتّع بها التجار الأجانب أو استيراد البضائع من دار الحرب إلى دار الإسلام ، وطبيعته

ص: ٢٣٦

١- سنتناول بالدراسة هذه المباحث التي تتركز على القانون الدولي الخاص في الإسلام ، في جزء مستقلّ من سلسله بحوث الفقه السياسي .

البضائع التي تصدرها دار الإسلام والقيود التي تقيّد التّجّار المسلمين (1)، والدور الذي تتركه التجاره والعلاقات التجاريّه والاقتصاديّه على بثّ الإسلام وتوسيع رقعته، وحركات التحرير الإسلاميّه السياسيّه في أرجاء العالم، بحيث يتسنى لدار الإسلام أن

تستثمر العلاقات الاقتصاديّه مع دار الحرب كسلاح مصيري للمضى بالأهداف الإسلاميّه والسياسه الإسلاميّه العامّه قدما، وعبر هذا الطريق، يمكنها أن ترأب الصدع فتقصر

المسافه الموجوده بين العالم الإسلامي والعالم الأجنبي من حيث العلم والتقنيه، ويمكنها من خلال الاستعمال الصحيح للعلم والتقنيه أن تستبدل الحضاره الإسلاميّه الجديده بالحضاره

الوضعيّه الهابطه التي لا تنسجم مع النموّ المعنوي للإنسان.

ه - التعاون بين الدارين لعلاج المشاكل الدوليه والاضطلاح بدور ملوّر ومتناسب مع الأهداف الإسلاميّه العالميه في القضايا الدوليه وتطبيق المبادئ والقواعد الدوليه في الإسلام في جميع المجالات القانونيه والسياسيه والثقافيه.

٢ - الهويّه السابقه لدار الحرب حيث كانت جزءا من دار الإسلام، واتّخذت الآن طابع دار الحرب، ونلاحظ اليوم أنّ قسما كبيرا من الجغرافيه السياسيّه للعالم الذي يشاهد في نطاق دار الحرب على شكل دول مستقلّه أو جزء من أجزاء هذه الدول قد اتّخذ لنفسه طابع دار الحرب، وعندما كانت حامله للهويّه الإسلاميّه في الماضي السحيق أو القريب، أخذت على عاتقها القيام بأعباء التاريخ والحضاره والمدنيّه الإسلاميّه، وبشكل عامّ أعباء الرساله الإسلاميّه.

لقد كانت إسبانيا، والبرتغال، وقسم كبير من أوروبا الشرقيّه، وعدد ملحوظ من الجمهوريات الإسلاميّه في الأتحاد السوفيتي [سابقا]، وأقسام من دول الشرق الأقصى، ومناطق من الصين، وخاصّه من قارّه آسيا، كانت كلّها تحمل الهويّه الإسلاميّه يوما ما، وكانت تعتبر جزءا من دار الإسلام.

فهل هذا القسم الكبير والغني والمكتظّ بالسكّان من العالم يظلّ مفضولاً عن دار الإسلام ومحكوما من قبل الكافرين؟ ويأتي البلي على التراث الإسلامي العظيم والحضاره

ص: ٢٣٧

١- حظر بعض الفقهاء التجاره الخارجيه والعلاقات التجاريّه بسبب سيطره قانون دار الحرب على التجاره. يرجع إلى « المحلّي » لابن حزم، ٧: ٣٤٩ / رقم ٩٤٢.

، لا سيّما في مجال العقيدة في هذه الأقطار على كروار الأيام والشهور؟ وتنسلخ البقيّه الباقيه من المسلمين عن هويّتها الإسلاميه في هذه البلدان فتظلّ أقلّيّه لا ملاذ لها ولا ملجأ؟ ويغمر النسيان هذه الدول الإسلاميه جميعها وهي ثمره الجهود المضنيه للأجيال

الإسلاميه العديده خلال القرون المتماديه؟

من ذا الذي ينهض حقًا للدفاع عن الإسلام واستعادته الهويّه الإسلاميه ، ويطالب باسترجاع الأجزاء السليبيه من العالم الإسلامى ، وينادى بالمحافظه على استقلال أقطار دار الإسلام المعاصره ، في مثل هذه الظروف التي لم تستحوذ فيها الدول الكبرى على أجزاء من دار الإسلام فحسب ، بل اقتسمت ما تبقى من دار الإسلام فيما بينها من خلال مفاوضاتها

ومعاملاتها السياسيّه؟ فالتفرقه والضرب على وتر القوميّه ، والحدود المرفوضه التي تفصل أجزاء العالم الإسلامى بعضها عن بعض ، كلّ أولئك يقضى على الأرضيه الممهّده لظهور من ينهض ويدافع ويطالب بما ذكرناه . ونرى كلّ دوله من الدول الإسلاميه تؤثر التفكير بمصالحها الوطنيّه على التفكير بمصلحه الإسلام والأُمَّه الإسلاميه .

٣ - دار الذمه

إشاره

يطلق هذا العنوان على الأرض التي يعيش عليها أهل الكتاب (اليهود ، والنصارى ، والمجوس) من خلال عقد (الذمه) مع دار الإسلام . وبهذا يسمّى اليهود والنصارى

والمجوس الذين وقّعوا عقد الذمه مع المسلمين : (أهل الذمه) .

ولنا أن تتصوّر المناطق المتحالفه مع المسلمين (دار الذمه) من خلال الأشكال الثلاثه الآتيه :

أ - المناطق المتفرقه لأهل الذمه الواقعه في نطاق دار الإسلام .

ب - مناطق خاصّه من دار الإسلام يقطنها أهل الذمه بشكل مركزى ، بحيث نرى لهم مؤسّسات دينيه وثقافيه واجتماعيه ، ويتمتّعون بشيء من التنظيم والمركزيه ، كما يلاحظ ذلك في منطقه جلفا الواقعه في محافظه أصفهان .

ج - البلدان التي تعتنق شعوبها أحد الأديان الرسميّه الثلاثه (اليهوديه ، والنصرانيّه ، والمجوسيه) وقد وقّعت عقد (الذمه) مع الحكومه الإسلاميه (دار الإسلام) .

وعلى الرغم من أنّ الفقهاء خاضوا في الحديث عن دار الذمّة بمصداقيها الأوليين أكثر ، إلا أنّ دار الذمّة تصدق على الشكل الثالث المتقدّم من الناحية النظرية

، وهي جديره بالبحث والمناقشه في هذا المجال .

ويمكننا أن نضيف شكلاً رابعاً إلى الأشكال الثلاثة المشار إليها ، وهو عبارته عن كلّ مكان معيّن يقطنه الذمّي أو يعمل فيه ، لأنّ الحصانه على المال والروح والعرض ، والحزّيات المشروعه التي يتمتّع بها أهل الذمّة وفقا للعقد يشمل كلّ مكان يقطنه الذمّي

ويعمل فيه . ولهذا السبب يمكن أن نعتبر بيوت أهل الذمّة ومحلات عملهم مشموله أيضا

بالآثار القانونيه والسياسيه لدار الذمّة .

إنّ تداخل دار الذمّة مع دار الإسلام وفقا للفرض الأول والثاني ، والرابع لا يخرج هذا

النوع من دار الذمّة من نطاق دار الإسلام أبدا ، وفي مثل هذه الافتراضات يبقى الطابع العام لدار الإسلام محفوظا ويصدق كلا العنوانين حقًا (دار الإسلام ودار الذمّة) على مثل هذه المناطق .

وتستبين الوحده الجغرافيه والقانونيه لدار الإسلام ودار الذمّة وهي لا تقبل التشكيك ، لا سيما في الحالات التي لا تحظى بها المناطق الذمّيه بالمركزيه والتنظيم ، وليس هناك حدّ معيّن بين تلك المناطق وغيرها من المناطق الإسلاميه .

بيد أنّ إطلاق دار الإسلام على دار الذمّة في ضوء الافتراض الثاني (المناطق الذمّيه المركزيه والمنظّمه) قابل للنقاش ، بخاصّه في الحالات التي تكون فيها هذه المراكز داخل دار الإسلام على شكل محافظه أو ولايه متمتعه بالاستقلال الداخلي أو الحكم الذاتي . وفي هذه الحاله لا يتسنّى لنا أن نسمّى هذه المناطق : دار الإسلام بسبب تبعيتها وأتصالها بدار الإسلام فحسب .

اللقيط في دار الذمّة

في ضوء المثال الذي ذكره الفقهاء حول اللقيط ، يتبيّن لنا من دار الذمّة صدق دار الإسلام على هذه المناطق . يقول المحقّق الحلّي (1) :

ص: ٢٣٩

١- « شرائع الإسلام » ٣ : ٢٨٦ ، دار الأضواء ، بيروت .

الملقوطة في دار الإسلام يحكم بإسلامه ، ولو ملكه أهل الكفر ، إذا كان فيها مسلم ، نظرا إلى الاحتمال وإن بعد ، تغليباً لحكم الإسلام . وإن لم يكن فيها مسلم ، فهو رِقٌّ . وكذا إن وجد في دار الشرك ، ولا مستوطن هناك من المسلمين .

أشار الفقهاء في مقام الاستدلال على إسلام الطفل اللقيط في الافتراض الأول إلى دليلين هما :

أ - قاعده الظنّ يلحق الشيء بالأعمّ الأغلب . والأعمّ الأغلب في دار الإسلام هو المسلم .

ب - قاعده الإسلام يعلو ولا يعلى عليه . ومن هذا المنطلق ، متى كان الاحتمال مطروحا حول إسلام اللقيط أو كفره ، فحكم الإسلام هو المرجح (١) .

وقال الفقهاء أيضا في مقام الاستدلال على الكفر في الحالتين الثانية والثالثة :

يثبت الإسلام عن طريقين ؛ الأول : إظهار الشهادتين . الثاني : التبعيه للمسلم . والطريق الأول يخصّ البالغ العاقل . والثاني يخصّ الحالة التي تمكن فيها التبعيه للمسلم

(التبعيه للأبوين ، والسابى ، ودار الإسلام) .

لا نلمس في الطريقين المشار إليهما مستمسكا لإثبات إسلام الطفل اللقيط .

وأضاف الشيخ الطوسىّ طريقا ثالثا إلى الطريقين المذكورين لإثبات إسلام اللقيط وقال : المراهق المميّز محكوم بالإسلام . ولو ارتدّ بعد ذلك فهو مرتدّ فطرى (٢) .

قبل فقهاء الإمامية هذه النظرية في إسلام على عليه السلام الذى كان قبل بلوغه ، بيد أنّهم تردّدوا في مصاديقها الأخرى ؛ وذلك لأنّ النصوص العديده (٣) التي في أيدينا تفيد أنّ البلوغ

من الشروط الجوهرية في التكليف ، وكلّ عمل وقول للطفل قبله ليس له اعتبار قانونى .

في الوقت نفسه ، فإنّ بعض الفقهاء اعتبر الأطفال (غير المراهقين) القادرين على الاستدلال مكلفين وقالوا بعدم الاستثناء في الأدلّة العقلية حول لزوم المعرفة والاعتقاد ، واعتبروا ذلك شاملاً للأطفال الذين لهم قدره على الفهم والاستدلال ؛ ولكنهم قالوا بأنّ

ص: ٢٤٠

١- « جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام » للشيخ محمّد حسن النجفى ٣٨ : ١٨١ ، دار إحياء التراث العربى .

٢- « المبسوط في فقه الإمامية » للشيخ الطوسىّ ٣ : ٣٤٥ ، المكتبة المرتضوية ، طهران .

٣- « وسائل الشيعه » للشيخ الحرّ العاملى ١ : ٣٠ و ٣ : ١١ .

التكاليف الفرعيه منوطه بالبلوغ(١).

واعتر صاحب « الجواهر » هذه النظرية بمنزله الاجتهاد فى مقابل النص ، وهو فى مقابله المقطوع به نصا ، إلا أنه قبل هذا الرأى ، وهو إذا كان أبوا الطفل كافرين ، فيفرق بينه وبينهما (٢).

دار الإسلام بدون مسلم

فى ضوء الافتراض الذى طرحه المحقق الحلّى وأيده شارحا كتابه « شرائع الإسلام » ، وهما صاحب « الجواهر » ، وصاحب « المسالك » ، فإنّ إحدى صور دار الإسلام هى الصورة التى تخلو فيها دار الإسلام من المسلم الذى يحتل إلحاق الطفل (اللقيط) به . ومن البديهي أنّ أحد الموارد فى هذا الافتراض هو وجود دار الإسلام بلا مسلم يسكنها .

وفى ضوء هذا الافتراض ، يمكن أن تنطبق دار الإسلام حتّى على المناطق الذمّية المركزيه التى يسكنها أهل الذمّه لا غير .

من جهه أخرى ، يقسم الشيخ الطوسى دار الإسلام إلى ثلاثة أقسام هى :

أ - بلد بنى فى الإسلام ولم يقمّ به المشركون .

ب - بلد كان دار كفر فغلب عليه المسلمون وأخذوه صلحا وأقروهم على ما كانوا عليه ، على أن يؤدّوا الجزية .

ج - دار كانت للمسلمين وتغلب عليها المشركون(٣).

نلاحظ فى هذا التقسيم أنّ المناطق الذمّية ، مهما كانت ذات طابع مركزى وتنظيمى ، فهى دار الإسلام أيضا ؛ ونرى الشيخ الطوسى هنا يسمّى هذه الدار : دار الإسلام ، وفى

الوقت نفسه يعتبرها دار الكفر أيضا ، ولا يرى فرقا بين الاثنين(٤).

وفى ضوء تقسيم الشيخ الطوسى ، فإنّ دار الإسلام تقف فى مقابل دار الحرب ، ويمكن جمعها مع دار الكفر ، بينما نجد فى تقسيم آخر للعلامة الحلّى فى « تذكرة الفقهاء » أنّ دار

ص: ٢٤١

١- « جواهر الكلام » ، للشيخ محمّد حسن النجفى ٣٨ : ١٨٢ .

٢- نفسه ص ١٨٣ ؛ ويرجع إلى « تذكرة الفقهاء » للعلامة الحلّى ٢ : ٢٧٤ .

٣- « المبسوط » للشيخ الطوسى ٣ : ٣٤٣ .

٤- نفسه .

الإسلام تقف في مقابل دار الكفر . ويقسم العلامه الحلّي دار الكفر إلى قسمين هما :

أ - المناطق التي كانت للمسلمين واستولى عليها الكفار .

ب - المناطق التي يقطنها الكفار وليس للمسلمين فيها أصاله ومسكن ثابت ، وإن كان بعضهم قد سكنها كالتجار أو المسافرين ، أو استوطنها بنحو آخر (١) .

وبذلك اعتبر العلامه الحلّي المناطق الإسلاميه التي استولى عليها الكفار جزءا من دار الكفر .

وقسم العلامه دار الإسلام إلى قسمين : أحدهما البلد الذي بناه المسلمون وعمره . والثاني هو البلد الذي فتحه المسلمون ، وفي القسم الثاني ، اعتبر العلامه الناس الذين

يعيشون في هذا البلد غير مسلمين جميعا ، ومن ثمّ فإنّ دار الإسلام بلا مسلم يسكنها قد تحقّق وجودها وفقا لنظريه العلامه الحلّي (٢) .

يلوح لنا عدد من الإشكالات على تقسيم العلامه الحلّي وهي :

١ - نظرا إلى الاستنتاج الأخير الذي تفيدته نظريه العلامه الحلّي ، فإنّ مبدأ التقسيم إلى دار الإسلام ، ودار الكفر وفرض التقابل بينهما لا يمكن أن يكون مقبولاّ عنده .

٢ - في ضوء نظريه العلامه الحلّي ، فإنّ البلد الذي أسلم قسم من أهله ، وحافظوا على مواظبتهم ، وواصلوا سكنهم فيه لا يمكن أن يكون جزءا من دار الإسلام ، ولا جزءا من

دار الكفر ، لأنّ هذا الافتراض خارج عن تقسيمه لنوعى دار الإسلام ، كما لا يصدق النوع

الأول لدار الكفر عليه أيضا ، وكذلك النوع الثاني فإنّه لا يصدق عليه بالنظر إلى القيد الملحوظ في تفسيره ، ولما قلناه - بناءً على رأى العلامه الحلّي - بعدم وجود المسلم في دار الكفر ساكنا فيها سكنا ثابتا مع الاحتفاظ بمواظنته الأصليه .

٣ - إنّ المناطق الخارجه عن قبضه المسلمين ، والتي استولى عليها الكفار بالقوه ، مع أنّها تشبه دار الكفر من الناحيه القانونيه في بعض الحالات مثل حاله الطفل اللقيط إلا أنّنا كيف نستطيع أن نعتبرها منفصله عن دار الإسلام من الناحيه السياسيّه ، كما في النوع الثاني لدار الإسلام - وفقا لتقسيمه - حيث إنّ المناطق والبلدان الواقعه تحت سيطره المسلمين ،

ص: ٢٤٢

١- « تذكره الفقهاء » للعلامه الحلّي ٢ : ٢٧٦ .

٢- نفسه ص ٢٧٥ .

يصدق عليها عنوان دار الإسلام حتى لو كان أهلها كلهم كفاراً ، وفي الفرض الأول لدار الكفر يمكن أيضاً أن ينطبق عنوان دار الإسلام على المناطق المحتلّة مع سيطره الكفر وإحكام قبضته عليها .

٤ - لو كان الملاك في تقسيم دار الإسلام ودار الكفر هو السيادة الفعلية للمسلمين أو الكفار ، فلا مناص من خروج المناطق غير الخاضعة لسيطرته أيّ منهما من هذا التقسيم ، وهذه النتيجة سوف لا تنسجم مع تعبير العلامة الحلّي إذ يقول : « الدار قسمان ، دار الإسلام ، ودار الكفر » (١) .

٥ - إنّ تعبير العلامة الحلّي في كتاب « قواعد الأحكام » حول تقسيم (الدار) يناقض

تعبيره الوارد في « التذكرة » ، لأنّه قد قسّم الدار في كتاب « القواعد » إلى دار الإسلام ، ودار الحرب جريا على عادة الفقهاء ، واعتبر المناطق التي يسيطر عليها الكفار جزءاً من دار الإسلام (٢) .

٦ - إنّ النتيجة المترتبة على تقسيم الدار إلى دار الإسلام ، ودار الكفر لا- تتوقف على إسلام اللقيط أو كفره فحسب ، حتى يتحقّق التقسيم لأجله ويتناسب معه ، لأننا إذا سبرنا غور التقسيم الذي أتى به العلامة الحلّي في حقل آخر من الحقول كتعيين حلّيه اللحم أو الجلد ، فلا يمكن أن يكون وجود المسلم في الدارين ، أو سياده الإسلام أو الكفر ملاكاً في تشخيص حلّيه اللحم وطهاره الجلد أبداً (٣) .

٧ - في هذا التقسيم ، كان إمكان تحقّق دار الإسلام مع عدم وجود المسلم فيها منظورا بسبب سياده الإسلام فحسب ، واعتبر النوع الثاني من دار الإسلام ، بينما يبدو أنّ تحقّق دار الإسلام بعيد في هذا الافتراض . ويرى الشهيد الأول في « الدروس » ، وصاحب « الجواهر » أنّ وجود الحدّ الأدنى من المسلمين معتبر في صدق دار الإسلام (٤) .

ص: ٢٤٣

١- « تذكرة الفقهاء » للعلامة الحلّي ٢ : ٢٧٦ .

٢- « جامع المقاصد » للمحقّق الكركيّ ١ : ٣٥١ : « فيحكم بإسلام كلّ لقيط في دار الإسلام إلا أن يملكها الكفار ولم يوجد فيها مسلم واحد » .

٣- يرجع إلى كتاب « جواهر الكلام » ٣٨ : ١٨٦ .

٤- نفسه .

فى ضوء التعريف الذى ذكره السرخسى لدار الإسلام من أنّها الدار التى يسيطر عليها المسلمون ، ويشعر فيها أهل الإسلام بالأمن (١) ، يمكن الجمع أيضا بين دار الإسلام ودار الذمه ، لأنّ البلد الذى يعيش فيه أهل الذمه ويحكمه المسلمون سيمثل دار الإسلام .

ولكن بناءً على التعريف الذى ذكره فقهاء الزيدية القائل : « إنّ دار الإسلام ما ظهر فيها الشهادتان والصلاح من غير ذمه ولا جوار ، أو لم تظهر فيها خصله كفرية » (٢) ، فإنّ صدق دار الإسلام على البلد الذمى سوف لن يخلو من القدح فيه ، لأنّ أحد العناصر فى

تعريف دار الإسلام ، وهو إقامة الشعائر الدينيه لا وجود له فى افتراض دار الذمه المركزيه .

وكذلك فإنّ دار الإسلام ، فى ضوء هذا التعريف ، هى عبارته عن البلد الذى تطبق فيه أحكام الإسلام ، ويشعر المسلمون فيه بالأمن ، ويحقّ لغير المسلمين أن يعيشوا فيه بعد

أخذ الأمان من المسلمين فقط (٣) . وهذا تعريف يصدق على دار الذمه المفترضه بقيديه الأخيرين ، بيد أنّنا لا نستطيع أن نسمي دار الذمه هذه : دار الإسلام بسبب فقدان القيد الأوّل ، وهو تطبيق الأحكام الإسلاميه ، وأهلها جميعهم من أهل الذمه .

ينصّ الراجعيّ صاحب « فتح العزيز » ، كالعلامه الحلّي ، والمحقق الكركي ، على أنّ

الملاك الوحيد لصدق دار الإسلام هو استيلاء المسلمين على البلد ، وسياده الإمام

، حتّى لو لم يكن فيها مسلم واحد (٤) .

وعلى هذا الأساس ، فلا شك أنّ دار الذمه سوف تكون جزءا من دار الإسلام . بيد أنّ الغموض يظلّ قائما فى افتراض دار الذمه دوله مستقلّه ، لأنّ معاهده الذمه مع البلدان الذميه المستقلّه لا تفضى دائما إلى سيطره المسلمين وسيادتهم على تلك

البلدان .

ص: ٢٤٤

١- يرجع إلى « شرح السير الكبير للسرخسى » ٣ : ٨١ .

٢- يرجع إلى « شرح الأزهار » ٥ : ٥٧١ - ٥٧٢ .

٣- « السياسه الشرعيه » لعبد الوهاب خلاف : ٦٩ .

٤- يرجع إلى « فتح العزيز » ٨ : ١٤ .

لا جرم أنّ البلدان التي يعيش فيها أهل الكتاب ، وتمتّع بحكومته مستقله ، وتربطها بدار الإسلام معاهده (الذمه) خارجه عن نطاق دار الإسلام ، وذلك لأنّ دار الإسلام

- بأيّ مؤشّر ومائز كانت - لا تنطبق على مثل هذه البلدان .

إنّ المؤشّرات المهمّه الوارده في تعريف دار الإسلام هي سياده الإسلام ، وحكومته المسلمين ، وإقامه الشعائر الإسلاميه ، وتطبيق الأحكام الإسلاميه ، ووجود المسلمين

كمواطنين أصليين ، وانتصار المسلمين وغلبيتهم .

من الواضح أنّ أيّ مؤشّر من هذه المؤشّرات لا ينطبق على دار الذمه المستقله ، إلاّ

مؤشّر (شعور المسلمين بالأمن) الذي ورد في بعض التعاريف السابقه آيه لتعيين دار الإسلام .

بيد أنّنا لا نرتاب في أنّ هذا المؤشّر لا يشكّل وحده دليلاً على أنّ بلدا ما يمثل دار الإسلام في ضوءه ، وذلك لأنّ دار الإسلام في هذه الحاله ستصدق على جمع الأقطار التي

يعيش فيها المسلمون آمنين .

إلاّ أنّ الانطباع عن وجود بلدان مستقله تحت عنوان : دار الذمه ، وهي تتمتع باستقلال جغرافي وسياسي مع معاهده ذمه تربطها بدار الإسلام لا ينسجم مع الافتراض القائل بقبول الأحكام الإسلاميه من قبل أهل الذمه بوصفه شرطا أساسيا لا محيص منه في عقد الذمه .

وقد اعتبر الفقهاء احترام القوانين الإسلاميه والالتزام بالمقرّرات الإسلاميه والإقرار

بالأحكام القضائيه والجنائيه والاجتماعيه ، التي تنفّذ في نطاق الحكومه الإسلاميه على قدم المساواه وفقا للشريعه الإسلاميه ، أحد الأركان المهمّه في عقد الذمه .

وعلى هذا الأساس ، متى ارتكب الذمّي جريمه محرّمه في دينه ، وعليها في الإسلام حدّ شرعي فإنّه يعاقب عليها كأى شخص من المسلمين وفقا للمقرّرات الإسلاميه (1) .

ولهذا السبب يمكن أن نسمّى القانون الجنائي في الإسلام : القانون الجنائي الدوليّ . وقد أكّد الفقهاء المتقدّمون على هذا المبدأ أيضا . يقول القاضي أبو يوسف :

١- يرجع إلى « جواهر الكلام » ٢١ : ٣١٨ .

القاعده العامه فى الاحكام الاسلاميه سرايتها على الناس جميعهم ، إلا أن يتعسر تنفيذ قسم منها ، كتنفيذ أحكام الإسلام فى دار الحرب بسبب عدم وجود الحكومه ؛ بيد أن

أحكام الإسلام ينبغى أن تطبق ما أمكن ذلك (١) .

وفى ضوء هذا المبدأ ، فإن القانون الجنائى فى الإسلام ينبغى أن يطبق فى دار الإسلام ودار الذمه . ومثل هذه السلطه والسياده لدار الإسلام على دار الذمه يقدر فى فرضيه استقلال دار الذمه .

وعلى الرغم من أن هذا اللون من السياده يبدو للوهله الأولى سياده قضائيه مماثله لنظام الامتيازات الأجنبية ، بيد أن الذى لا ريب فيه هو أن ما نلحظه من إفرازاته

السياسيه يفضى فى آخر الأمر إلى خرق السياده السياسيه لدار الذمه ، ويستدعى نوعاً من تبعيه دار الذمه لدار الإسلام .

ويمكن أن نقول بشأن المسؤوليات الأخرى لأهل الذمه ، المنبثقه عن معاهده الذمه (٢) أنها - كبقية التعهدات التى يقدمها طرفا المعاهده ، فيما لا تتنافى مع استقلالهما وسيادتهما - لا تخرق الاستقلال السياسى لدار الذمه .

نطاق دار الذمه

يجمع فقهاء الإسلام (٣) على أن دار الذمه تطلق على البلاد التى يقطنها أهل الكتاب المتحالفون مع المسلمين وفقاً لمعاهده الذمه . أما البلاد التى يقطنها الكفار من غير أهل الكتاب ، فيحوم الاختلاف حولها بين الفقهاء .

وهذا الاختلاف ينبع فى الحقيقه من حجم المشروعيه الذى تتسم به معاهده الذمه ونطاقها . وقد طرحت فى هذا المجال ثلاث نظريات رئيسه هى :

أ - اختصاص معاهده الذمه بأهل الكتاب (اليهود والنصارى والمجوس) . قال بهذه النظرية فقهاء الشيعة (٤) ، وكذلك أغلب فقهاء الحنابله والشوافع

ص : ٢٤٦

١- ينظر : « بدائع الصنائع » ٢ : ٣١١ ؛ و « التشريع الجنائى الإسلامى » لعبد القادر عوده ١ : ٢٨٥ - ٢٨٧ .

٢- ينظر : « حقوق الأقليات » [فارسى] : ٨٣ .

٣- ينظر : « جواهر الكلام » ٢١ : ٢٢٨ .

٤- نفسه ، ص ٢٣١ .

ب - تعميم معاهدة الذمه على الطوائف الدينيه غير المسلمه جميعها ، إلا مشركي العرب . وأساس هذه النظرية أن المجوس ليسوا أهل كتاب ، غير أن النبي صلى الله عليه و آله قبل منهم عقد الذمه . وقد أيد هذه النظرية أغلب فقهاء المذهب الحنفي (٢).

ج - شرعيته معاهده الذمه بالنسبه إلى أتباع الأديان المختلفه للإسلام كافة . هذه النظرية التي تضيء الشرعيه على الارتباط القانوني للعالم الإسلامي بالعالم الكافر تنسب إلى المذهب الأوزاعي ، والمالكي ، والزيدى (٣).

لا ريب أن نطاق دار الذمه يتباين تبعاً للنظريات المشار إليها ؛ بخاصه أن الاختلاف

بين النظرية الأولى والثالثة يتسم بأهميته ملحوظه من الناحية السياسيّه ، ويمكن أن تحدث النظرية الثالثة أساساً لنظام دولي جديد يركز على معاهدة الذمه الدوليّه .

٤ - دار العهد

إشاره

تمّ التأكيد على نظريه دار العهد من خلال الآيات القرآنيه التي وجّهت المسلمين إلى لزوم الوفاء بالعهد في عقودهم مع الشعوب الأخرى . وفيما يأتي عدد من هذه الآيات :

١ - «إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحِدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ» (٤).

٢ - «إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاصْـَٔتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ» (٥).

ص: ٢٤٧

١- ينظر: «المغنى» لعبد الله بن أحمد بن قدامه ٨: ٥٠٠ - ٥٠١؛ و«أحكام القرآن» للشافعي، ص ٥٠؛ و«المحلى» لابن حزم ٧: ٣٤٥؛ و«مغنى المحتاج» لمحمد بن أحمد الشربيني ٤: ٢٤٤.

٢- ينظر: «أحكام القرآن» للجصاص ٣: ٩١ - ٩٣؛ و«فتح القدير» لابن همام الحنفي ٤: ١٧٣.

٣- يرجع إلى «شرح الموطأ» للزرقاني ٢: ١٣٩؛ و«تفسير القرطبي» ٨: ١١٠؛ و«الروض النضير» لحسين بن أحمد السياغي اليمني الصنعائي ٤: ٣١٧ - ٣١٨؛ و«أحكام الذميين والمستأمنين» للدكتور زيدان، ص ٢٨.

٤- التوبه: ٤.

٥- نفسها، الآية ٧.

٣ - « وَ الْمُؤْفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا » (١).

دار العهد من منظار السنّه

يمكن استنباط نظريّه دار العهد من بين النصوص والمصادر الموجوده ، ونشير فيما يلي إلى بعضها :

أ - الأحاديث التي جاءت فيها كلمه المعاهد . وترشدنا إلى أن نتصوّر دارا يعيش فيها المعاهد ، وينطبق عليها عنوان دار العهد .

١ - الحديث القائل : « وإن قطع المسلم يد المعاهد خير أولياء المعاهد » (٢).

٢ - الأحاديث الخاصّه بديه المعاهد (٣).

٣ - الأحاديث التي تعتبر قتل المعاهد من الكبائر (٤).

٤ - الأحاديث التي تؤكد على الوفاء بالعهد المعقود مع المعاهد ، واحترام العهود المقدمه له (٥).

٥ - الأحاديث الخاصّه بتحريم ظلم المعاهد ، والاعتداء عليه وانتهاك حرمة (٦).

٦ - الأحاديث الخاصّه باحترام أموال المعاهدين (٧).

٧ - الأحاديث التي تنهى عن أخذ الزكاه من المعاهدين (٨).

ب - أشير في بعض النصوص الإسلاميه إلى مبدأ العهد مع الكفّار الذي يفيد قبول فرض (الدار) التي يعيش فيها الكفّار المعاهدون :

١ - حديث : « ولا يجوز عليهم ما عاهد عليه الكفّار » (٩).

ص: ٢٤٨

١- البقره : ١٧٧ .

٢- « وسائل الشيعه » ١٩ : ١٣٩ .

٣- ينظر : « سنن أبي داود » باب الديات / ٢١ .

٤- ينظر : « سنن النسائي » باب القسامه / ١٥ .

٥- ينظر : « سنن أبي داود » باب الجهاد / ١٥٣ .

٦- نفسه ، باب الإمارة / ٣٣ .

٧- نفسه ، باب الأطمعه / ٣٢ .

٨- ينظر : « سنن النسائي » باب الزكاه / ٣٣ .

٢ - حديث : « من كان بينه وبين النبي صلى الله عليه و آله عهد فعهدة إلى مدته » (١).

٣ - الحديث القائل بأنّه متى كان بين الإمام وبين العدو عهد (٢).

دار العهد عند الفقهاء

المقصود من دار العهد جميع البلدان والمناطق التي عقد أهلها عهدا مع المسلمين ، فعاشوا في جوار دار الإسلام تربطهم بالأئمة الإسلامية علاقات سلمية ، وقد انتظمت بينهم علاقات سياسيّة واقتصاديّة وعسكريّة على أساس ميثاق مشترك .

طرح الفقهاء نظريّة دار العهد في بعض المجالات وناقشوها ، وتناول فيما يلي شيئا منها :

أ - اعتبرت دار الذمّة نوعا من دار العهد ، لأنّ لليهود والنصارى والمجوس الذين يعيشون في هذه الأرض أو هذا البلد على أساس عقد الذمّة عهدا مع دار الإسلام ، ولذلك

تدعى دار الذمّة : دار العهد ، بحيث نلاحظ في التعابير الفقهيّة المتنوّعة ترادف الذمّي

للمعاهد ، ودار الذمّة لدار العهد ، والذمّة للعهد (٣).

ب - في ضوء النظريّة القائلة بتعميم عقد الذمّة على جميع الدول والشعوب غير المسلمة ما عدا المشركين ، وكذلك في ضوء النظريّة القائلة بتعميمه على كافّة الدول

والشعوب غير المسلمة حتّى المشركين ، فإنّ دار العهد - شاء الإنسان أم أبي - يمكن أن تشمل جميع الدول التي ترتبط مع الدولة الإسلاميّة بمعاهده الذمّة .

ج - يعتبر محلّ السكن أو الأرض أو المدينة أو الدولة التي يقيم فيها المستأمنون وجميع الأفراد والجماعات والشعوب التي تتمتع بالأمان الممنوح لها من قبل دار الإسلام

بشكل مشروع ، دار العهد في ضوء معاهده الأمان . وسنتعرّض إلى هذا الموضوع في بحوثنا

القادمة .

د - يطلق تعبير الهدنة والمهادنة على الحالة التي تتوقّف فيها الحرب بين جماعه أو حكومه أو دولة وبين دار الإسلام ، وتحظر هذه الحرب لمده بناءً على اتّفاقيته معينه ،

ص: ٢٤٩

٢- ينظر: « سنن أبي داود » باب الجهاد / ١٥٢ .

٣- يرجع إلى « تذكره الفقهاء » ١ : ٤٥١؛ و « السير الكبير » ١ : ٢٥٢ .

وتسمى الأرض أو المدينة أو الدولة التي بينها وبين دار الإسلام هدنه : دار العهد ، لأنَّ

المهادنه والمعاهده كلمتان مترادفتان استعملتا بمعنى واحد فى الفقه السياسى (١).

ه - يمكن أن نطلق تعبير دار العهد على أرض لجماعه أو شعب تربطه بدار الإسلام اتّفاقيه سلام (٢).

ينطبق عنوان دار العهد على الدول التي تعيش حاله الحياد والعزله حبال دار الإسلام ، وذلك بسبب معاهده الحياد المعقوده بينهما .

ولمّا كان لكلّ حاله من الحالات المتقدمه عنوانا خاصًا ، فالذى ينبغى أن نقوله هو أنّ دار العهد ، فى الحقيقه ، عنوان عامّ يطلق على دار الذمّه ، ودار الأمان ، ودار الهدنه ، ودار الصلح ، ودار الحياد .

وهذا المفهوم العامّ لدار العهد هو الذى دعا جمعا من الفقهاء ، ومن بينهم فقهاء الشافعيه ، أن يذكروا دار العهد بشكل مستقلّ فى مقابل دار الإسلام ، ودار الحرب ، وأن يقسّموا الدار إلى ثلاثه أقسام ، ويعتبروا دار العهد نوعا مستقلاً . وفى ضوء هذا التقسيم فإنّ دار الحرب تشمل الدول التي لا معاهده ولا اتّفاقيه بين أهلها وبين المسلمين ، وأنّ دار العهد عباره عن الدار التي عقد أهلها معاهده مع دار الإسلام (٣).

ويرى بعض الفقهاء من الأحناف أنّ دار العهد هى قسم من دار الإسلام ، لأنّ العالم من منظارهم ينقسم إلى دارين وحسب . ولمّا جعلت معاهده الصلح - كيفما كانت - المعاهدين جزءا ملحقا بالوطن الإسلامى ، فلا بدّ أنّنا لا نستطيع أن نعتبر دار العهد جزءا من دار الحرب ، بيد أنّ هذا القسم من دار الإسلام سيّخذ طابع دار البغاه حقًا (٤).

وفى هذا المجال ، يرى البعض الآخر من الفقهاء أنّ تحديد نوع الدار بالنسبه إلى أراضى أهل الذمّه يتوقّف على ملكيتهم الأرض ، فإن كانت الأرض ملكا لهم فهى دار العهد

، وإلاّ

ص: ٢٥٠

١- ينظر : « تذكره الفقهاء » ١ : ٤٤٧ .

٢- سنوضح الفرق بين الهدنه والصلح لاحقا .

٣- يرجع إلى « الشرع الدولى فى الإسلام » للدكتور الأرمنازى ص ٥٠ ؛ و « الأمّ » ٤ : ١٠٣ ؛ و « مغنى المحتاج » ٤ : ٢٣٢ ؛ و « آثار الحرب » ص ١٧٥ .

٤- يرجع إلى « الأحكام السلطانيه » لأبى يعلى ، ص ١٤٩ .

فدار الحرب . وكان أبو يوسف يعتقد أنّ دار العهد هي قسم من دار الحرب دائماً (١) .

وبعد أن يقسم الماوردي الأراضى إلى ثلاثه أقسام ، يكتب قائلاً : والقسم الثالث من الأراضى التى يستولى عليها صلحا فهى على ضربين :

١ - الأراضى التى تصير للمسلمين حسب المصالحه ؛ وتكون جزءا من دار الإسلام ، وأهلها من أهل العهد .

٢ - الأراضى العائده إلى أهلها حسب المصالحه ، وهنا ينبغى أن نعتبرها دار العهد ؛ غير أنّ أبا حنيفة يرى أنّها دار الصلح . فإن نقضوا الصلح وكانت الأراضى قد انتقلت إلى المسلمين ، فالشافعي يرى أنّها على حكمها الأول . وعند بقائها ملكا لأصحابها ، فهى دار حرب . ويقول أبو حنيفة : إن كان فى دارهم مسلم ، أو كان بينهم وبين دار الحرب بلد

للمسلمين فهى دار إسلام يجرى على أهلها حكم البغاه . وعند انتفاء الشرطين ، فهى دار

حرب (٢) .

٥ - دار الأمان

إشاره

تتوكأ نظريه دار الأمان على شرعيته نوع من المعاهده الدوليه يسميه الفقهاء : الاستئمان أو عقد الأمان .

ويعرّف العلامة الحلبي عقد الأمان قائلاً : عقد الأمان ترك القتال إجابته سؤال الكفار بالإمهال (٣) .

وبرهن الفقهاء على شرعيته عقد الأمان بالأدله التاليه :

١ - قوله تعالى : « وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ اتَّبِعْهُ مَأْمَنَةً » (٤) .

تفيد هذه الآيه أنّ إمهال الكفار ، حتّى على شكل معاهده ، جزء من مهام الدوله الإسلاميه ، إذ يتسنى لها عبر هذا الطريق أن تتيح المجال لأولئك الذين يطلبون حق اللجوء

ص: ٢٥١

١- يرجع إلى « الأحكام السلطانيه » لأبى يعلى ، ص ١٤٩ .

٢- نفسه ص ١٣٨ .

٣- « تذكره الفقهاء » ١ : ٤١٤ .

٤- التوبه : ٦ .

أن يقفوا على أحقيته الإسلام .

٢ - عقد النبي صلى الله عليه وآله صلح الحديبية مع كفار مكة في السنة الثامنة للهجرة . وبذلك أتاح لهم المجال أن يعيشوا مع المسلمين في ظروف الأمان لمدة عشر سنوات .

يستنتج الشيخ الطوسي من هذا أن الأمان يطبق في ثلاث مراحل هي :

أ - العاقد هو إمام المسلمين ، إذ يجوز له أن يعقده لأهل الشرك كلهم في جميع البقاع والأماكن ، لأنَّ إليه النظر في مصالح المسلمين .

ب - العاقد خليفه الإمام على إقليم ، فإنَّه يجوز له أن يعقد لمن يليه من الكفار دون جميعهم ، لأنَّ إليه النظر في ذلك دون غيرها .

ج - العاقد آحاد المسلمين ، فإنَّه يجوز له أن يعقد لآحادهم ، والواحد والعشرة ، ولا يجوز لأهل بلد عام ، ولا لأهل إقليم ، لأنَّه ليس له النظر في مصالح المسلمين (١) .

٣ - الحديث النبويّ : « المسلمون تتكافأ دماؤهم وهم يد على من سواهم ويسعى بذمتهم أدناهم » (٢) .

ونقل عن الإمام الصادق عليه السلام قوله في تفسير هذا الحديث : « لو أنَّ جيشاً من المسلمين حاصر قوماً من المشركين فأشرف رجل ، فقال : أعطوني الأمان حتى ألقى صاحبكم فأنظره ، فأعطاه الأمان أدناهم ، وجب على أفضلهم الوفاء به » (٣) .

٤ - إجماع فقهاء الإسلام على شرعيته عقد الأمان (٤) .

الشروط المقررة في عقد الأمان

يكفي في شرعيته عقد الأمان أن لا يترتب عليه ضرر للإسلام والمسلمين ، ولكن لا يشترط أن تكون فيه مصلحة للإسلام أو المسلمين (٥) . ويرى كثير من الفقهاء أن مدته

ص: ٢٥٢

١- « المبسوط في فقه الإمامية » ٢ : ١٤ .

٢- « أصول الكافي » ١ : ٣٣٢ ؛ و « مسند أحمد بن حنبل » ١٦ : ٣٣ ؛ و « سنن الترمذي » ٨ : ٢٠ .

٣- « تذكره الفقهاء » ١ : ٤١٤ . يمكن أن يكون القصد من كلمه أدناهم يعنى أقرب المسلمين إلى المستأمن أو أفسق المسلمين

٤- نفسه .

٥- نفسه ص ٤١٦ . وفي الصفحة ٤١٤ من الكتاب اعتبر العلامة الحلبي إحرار المصلحة في عقد الأمان شرطا .

الأمان سنه واحده(١). ويمكن أن ينعقد الأمان تحريريًا ، أو شفويًا ، أو حتى بالإشارة .

ويرى بعض الفقهاء أنّ شرعيته الأمان من قبل آحاد المسلمين تتوقف على رأى الإمام(٢) ، ويرى البعض الآخر أيضا أنّه عندما ينهى إمام المسلمين عن إعطاء الأمان ، فإنّ أمان آحاد المسلمين منوط بإذنه(٣) . بينما يرى آخرون أنّ أمان آحاد المسلمين فى هذه الحالة ليس شرعيًا (٤) .

ولا يرى فقهاء الشيعة والحنابلة والشوافع أنّ أمان آحاد المسلمين بخصوص أهل مدينه أو دوله ما نافذ ، بيد أنّ فقهاء الأحناف يعتقدون أنّ هذا اللون من العقود والعهود يتسم بالشرعيه أيضا (٥) .

نطاق دار الأمان

تشمل دار الأمان جميع الأراضى (المدن والبلدان) التى يتمتع أهلها بنوع من عقد الأمان بشكل مؤقت أو دائم . ويمكن أن نوسع من رقعه دار الأمان لتشمل دار العهد

، ودار الذمه ، ودار الصلح ، ودار الهدنه ، ودار الحياد ، ودار الموادعه ، وحتى دار الإسلام ، ونعتبر حتى الأماكن التى يسكنها المستأمنون ويعملون فيها جزءا من دار الأمان ، سواء

كانت فى دار الإسلام أو فى دار الحرب(٦) .

والفقهاء الذين اشترطوا قبول طلب الأمان الذى يتقدم به الكفار ، قد وسعوا من دائره دار الأمان إلى ما لا يتناهى .

وفى ضوء نظريه العلامه الحلّي التى اشترطت المصلحه فى شرعيته عقد الأمان ، وحددت مدّه الأمان بسنه واحده ، ولم تفرض على المسلمين قبول طلب الأمان إلا فى حالات استثنائية يكون فيها الطلب من أجل تقضى الحقائق عن الإسلام(٧) ، تضيق دائره

ص: ٢٥٣

١- « تذكره الفقهاء » ١ : ٤١٤ .

٢- « منح الجليل » للشيخ محمد عlish ، من فقهاء المالكيه ١ : ٧٢٩ ؛ و « جواهر الكلام » ٢١ : ٩٤ .

٣- « شرح الزرقانى على موطأ مالك » ٣ : ١٢٢ .

٤- « شرح الأزهار » لابن مفتاح ، من فقهاء الزيديه ٤ : ٥٥٩ .

٥- يرجع إلى الدكتور زيدان فى كتابه « أحكام الذميين والمستأمنين » ص ٤٩ - ٥٠ .

٦- يرجع إلى « تذكره الفقهاء » ١ : ٤١٧ .

٧- نفسه ص ٤١٦ .

دار الأمان بشكل ملحوظ .

ويؤكد العلامة الحلبي على أنّ الأعداء ربّما يستغلّون عقد الأمان كمؤامرة سياسيّه أو خطّه حربيّه . ويصدق هذا الاحتمال أيضا على الأمان الذي يقّدم من قبل آحاد المسلمين .

ثمّه فقهاء كصاحب كتاب « جواهر الكلام » لم يشترطوا في شرعيّه عقد الأمان (الذمام) تقديم طلب من قبل الكفار(١) . وقد جوّزوا توسيع دائره الأمان من قبل آحاد المسلمين حتّى فيما يخصّ المدن والأمصّار ، وذلك بالتوكّؤ على روايه مأثوره عن عليّ عليه السلام تعتبر أمان المسلم نافذا في أهل قلعه ، وكذلك إطلاق الحديث النبويّ القائل : « يسعى بذمتهم أدناهم » ، والتعليل الوارد في حديث عليّ عليه السلام (٢) . وجوّزوه حتّى في آخر لحظات الحرب عندما يكون المسلمون على أبواب النصر(٣) ، ولو لم تكن فيه مصلحه ، إذ إنّ إحراز عدم المفسده وحده يكفي ، ولم يحدّدوا مدّه لمصداقيه عقد الأمان .

احترام دار الأمان

يتمتع المستأمن في دار الأمان بجميع الحقوق الإنسانيّه وفقا لعقد الأمان . كما يتمتع بالحصانه التامه ضدّ كلّ ما من شأنه التعرّض إلى المال ، والنفس ، والعرض ، والحقوق الأخرى المعترف بها .

إذن

، متى تعرّض المستأمنون إلى انتهاك من قبل المسلمين لم تعرف جهته ، فإنّ الحكومه الإسلاميّه مكلفه أن تدفع من بيت المال جميع التعويضات اللازمه لهم في مقابل الخسائر الناجمه من الانتهاك .

وجاء في روايه عن عليّ عليه السلام قوله : « من ائتمن رجلاً على دمه ثمّ خاس به فيأني من القاتل برىء وإن كان المقتول في النار » (٤) .

وينقل الشيباني في كتاب « السير الكبير » عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه عندما بلغ النبيّ صلى الله عليه وآلهفعل خالد الشيع في بنى جذيمه الذين كانوا قد استأمنوه ، رفع يديه إلى السماء

ص: ٢٥٤

١- « جواهر الكلام » ٢١ : ٩٢ .

٢- نفسه ص ٩٧ .

٣- نفسه ص ١٠٠ .

وقال ثلاث مرّات : اللَّهُمَّ إِنِّي أBRأ إِلَيْكَ مِمَّا فعل خالد . ثمّ دعا علينا عليه السلام وزوّده بالمال وأمره أن يذهب إليهم ويطلب منهم أن ينسوا الضغائن التي بينهم وبين أهل مكّه ، والتي سببت

هذه الجرائم ، ويعوّض كافه الذين تضرّروا فى تلك الأحداث . حتّى أنّ علينا عليه السلام عندما فرغ من تقديم التعويضات ، قسّم الأموال المتبقية عليهم (١) .

٦ - دار الهدنه

إشاره

تطلق دار الهدنه على الأرض أو الدوله التى بينها وبين الدوله الإسلاميه هدنه يلتزم بها الطرفان .

والهدنه لغه تعنى وقف الحرب ، وفى اصطلاح الفقه السياسى فى الإسلام هى اتّفاق يعقد بين دار الإسلام ودار الكفر لمدّه معينه بقصد إيقاف القتال بينهما أو تفادى وقوع

الحرب .

ويمكن أن يكون هذا الاتّفاق بناءً على طلب الكفّار أو اقتراح الدوله الإسلاميه ، وكذلك يجوز أن يشترط فيه المال أو لا يشترط .

والشرط المبدئى لشرعيته عقد المهادنه هو أن يضمّ فى طياته مصلحه للمسلمين . ويمكن أن تحرز هذه المصلحه بالطرق الآتية :

١ - تمهّد الهدنه الأرضيه لرغبه الكفّار فى الإسلام .

٢ - تفضى شروط الهدنه إلى تقويه المسلمين .

٣ - تدفع الهدنه أضرارا أكثر وأخطارا أكبر عن الإسلام والمسلمين .

٤ - الإمكانيات والقوّه الدفاعيه اللازمه غير متوفّره للمسلمين بدون هدنه .

ويرى الفقهاء أنّ المهادنه مع كافه الجماعات غير المسلمه شرعيه ، ولم يفرّقوا فيها بين أهل الكتاب وغيرهم ، واعتبروا مجال المهادنه عامّا (٢) فى ضوء الآيه الكريمه : « فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُيَدَّتِهِمْ » (٣) ، والآيه الكريمه : « فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاصْ سَتَقِيمُوا

ص: ٢٥٥

١- يرجع إلى السرخسى فى « شرح كتاب السير الكبير » ١ : ٢٦ .

٢- « جواهر الكلام » ٢١ : ٢٩٤ .

٣- التوبه : ٤ .

وفى ضوء اتفاق الهدنه ، تتمتع الجماعات والشعوب ذات العلاقة فى هذا الاتفاق بالأمن على أموالها وأنفسها وأعراضها ، ومتى دخل منهم شخص أو جماعه إلى دار الإسلام

فهو مصون من التعرض ؛ كما نقرأ فى التاريخ أن أبا سفيان دخل المدينة بعد صلح الحديبيه ولم يتعرض له أحد بسوء (٢) .

وليس للدولة الإسلاميه أن تخرق اتفاق الهدنه بأى ذريعه وتهمه كانت إلا إذا ثبتت خيانه المهادين ، وفى هذه الحاله ، يمكن ضرب الاتفاق عرض الجدار ، وفقا لقوله تعالى : « وَإِنَّمَا تَخَافَنَ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةٌ فَاصْبِرْ نَبِذَ الَّذِينَ كَفَرُوا بَدَأَ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَعَدَاكَ مِنَ اللَّهِ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ أَن يَأْتِيَنَّكَ بِالْبُرْهَانِ فَقَالَ مَثَلِ الْأَشْيَاءِ الَّتِي يُفْتِنُونَ ۚ إِنَّهَا لَمَكْرٌ مِّنْ قَوْمٍ مُّضِلِّينَ ۗ وَمَنْ يَتَّبِعْ أَهْلَ الْبَيْتِ يُحِبِّهِمْ عَلَى سَوَاءٍ » (٣) .

قبول عقد الهدنه

ذكر الفقهاء أن قبول عقد الهدنه يرتبط بالمصلحه ؛ ولذلك فرّقوا بين هذا النوع من العقود وبين عقد الذمه ، لأن قبول عقد الذمه إلزامى على الدولة الإسلاميه

، حتى فى الظروف التى تسيطر فيها الدولة الإسلاميه على الشعوب اليهوديه والنصرانيه والمجوسيه

الطالبه للذمه ، فإنها ملزمه بقبوله . بيد أن شرعيه الهدنه تابعه للمصلحه

، فعندما تكون هناك مصلحه إسلاميه وضروره ، فعلى الدولة الإسلاميه أن تقبل ذلك ، وعندما لا

تكون هناك مصلحه غير إلزاميه فهى مختاره فى القبول ، ولا تتخذ الهدنه طابعا شرعيا بدون

مصلحه (٤) .

وقال بعض الفقهاء : إن الاختلاف فى جواز الهدنه أو وجوبها متوكئ على تعارض آيات الجهاد مع الآيه الكريمه : « وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ » (٥) . والذين اعتبروا قبول الهدنه إلزاميا على الدولة الإسلاميه ، استدلوا بأدله عقلية ونقلية فى مجال

حفظ النفس (كآليه التى تنهى عن إلقاء النفس فى التهلكه) . واعتبروا هذه القاعده العامه

ص: ٢٥٦

١- التوبه : ٧ .

٢- يرجع إلى « شرح السير الكبير » ٣:٢٢٨ ، و٤:٦ و١٢٣ .

٣- الأنفال : ٥٨ .

٤- يرجع إلى « جواهر الكلام » ٢١ : ٢٩٤ .

٥- البقره : ١٩٥ .

سائده إلا فى بعض الحالات كحرمه الفرار من الجهاد وأمثالها ، وسوّغوا ثوره الإمام

الحسين عليه السلام بعدم وجود طريق آخر للإمام غيرها . وفى ضوء هذه النظرية ، فإنّ الجهاد سيكون واجبا مع احتمال الانتصار أو مع عدم وجود طريق غيره .

اعتمد أنصار النظرية القائلة بشرعيته عدم الإلزام فى عقد المهادنه بصوره رئيسه على آيات الجهاد ، واعتبروا مفاد الجمع بين الدليلين منتجا لجواز (عدم الإلزام) فى المهادنه ، واستدلّوا على جواز ترك المهادنه بعمل الإمام الحسين عليه السلام فى كربلاء ، وعمل العشره الذين أوفدهم النبى صلى الله عليه وآله إلى قبيله هذيل ، فعندما شاهدوا خيانتهم لم يهادنوهم بل قاتلوا حتّى لم يبق منهم إلاّ شخص واحد . ولم ينظر أنصار هذه النظرية إلى ترك المهادنه ، والجهاد فى سبيل الله ، والاستشهاد بوصفها من الأمور التى تلقى الإنسان إلى التهلكه(١) .

واعتبر العلّامة الحلّي فى كتاب « القواعد » قبول الهدنه واجبا على إمام المسلمين عند حاجه المسلمين إلى الهدنه ، وجوّز عدم إلزامها عند المصلحه(٢) .

وتدلّ الموازنه بين هاتين الصورتين على أنّ مستند العلّامة فى الحكم بوجود الهدنه هو (الضروره) ، وأنّه أوجب الهدنه حفظا للإسلام دون أن يريد الاعتماد على الأدلّه

المشار إليها ، لأنّ ترك عقد الهدنه حتّى إذا أدى إلى الشهاده ، فإنّه يمكن أن يفضى إلى الإضرار بسياده الإسلام ضررا لا يعوّض ، أو يفضى إلى ارتداد بعض المسلمين ونفوذ الأعداء .

يقول صاحب « الجواهر » بعد دحض النظرية (وجوب الهدنه وجوازها) : مقتضى التحقيق انقسام المهادنه إلى الأحكام الخمسه حسب تناسب مواردها(٣) .

وهكذا يمكننا أن نسجّل الفروق الآتية بين عقد الذمّه والمهادنه :

١ - عقد الذمّه دائمى ، أمّا عقد المهادنه فهو مؤقّت .

٢ - عقد الذمّه مقرون بالشرط المالى (الجزيه) ، أمّا فى المهادنه فإنّ الشرط المالى

ليس إلزاميا .

٣ - قبول عقد الذمّه إلزامى بالنسبه إلى الدوله الإسلاميه

، أمّا قبول المهادنه فليس

- ١- يرجع إلى « جواهر الكلام » ٢١ : ٢٩٥ .
- ٢- يرجع إلى « إيضاح الفوائد في شرح القواعد » ١ : ٣٩٢ .
- ٣- « جواهر الكلام » ٢١ : ٢٩٦ .

٤ - لا تصحّ المهادنه عند احتمال الخطر ، بيد أنّ عقد الذمّه غير قابل للرفض إلاّ في

حاله يكون الخطر فيها قطعياً (١) .

اقتراح الهدنه

اشاره

يمكن أن نتصوّر اقتراح الهدنه في ظروف الحرب أو عند احتمال وقوعها ، والتعريف الذى ذكره الفقهاء للمهادنه يشمل الصورتين كليهما . بيد أنّ تعبير الموداعه الملحوظ في بعض المجالات (٢) يتجسّد أكثر عند حدوث حرب بين المسلمين والكفّار ، وتتمّ الموداعه لإنهاء تلك الحرب .

على أىّ حال ، يمكن أن نستعرض المهادنه في الشكلين الآتيين :

١ - المهادنه باقتراح دار الكفر

عندما لا- تتمّع دار الإسلام بقدره قتاليه كافيه أو أنّها تعجز عن مواصله القتال ، فلا ريب أنّ المصلحه تكمن في قبول هذا الاقتراح ، وتتخذ

المهادنه طابعا شرعياً وذلك من أجل إنهاء حرب قائمه أو تفادى حرب محتمله . أمّا لو كانت للدوله الإسلاميه قدره كافيه على الحرب ومواصلتها ، فإنّ قبول المهادنه مشروط بأربعه

شروط (٣) :

أ - تقع مسؤوليه المهادنه وعقدها على الإمام المعصوم أو نائبه ، لأنّ المهادنه بمعنى ترك الجهاد هي من الشؤون الاجتماعيه والسياسيه المهمّه جدّاً بالنسبه إلى المسلمين . ومثل هذه المسؤوليات الخطيره تناط بالإمام ، وليس لأحد غيره أن يبادر إلى عقد المهادنه مستبداً .

مفهوم هذا الشرط هو أنّ كلّ جهه مسؤوله تتولّى مسؤوليه الجهاد (الابتدائي) في دار الإسلام تقع على عاتقها مسؤوليه المهادنه أيضا . وفي ضوء نظريه الفقهاء الذين يعتبرون

الجهاد الابتدائي من المسؤوليات الخاصه بالإمام المعصوم ، فإنّ الفقهاء في عصر الغيبه لا يستطيعون المبادره إلى عقد المهادنه .

-
- ١- يرجع إلى « جامع المقاصد في شرح القواعد » ١ : ١٩٨ . سناقش هذه الفروق في المستقبل إلا الفرق الثالث .
 - ٢- يرجع إلى « أحكام الذميين ص ٥١ ؛ و « تذكره الفقهاء » ١ : ٤٤٧ .
 - ٣- يرجع إلى المصدر الأخير .

ووفقاً لهذه النظرية ، متى واجهت دار الإسلام حرباً مفروضه عليها أو عاشت في ظروف تحتمل فيها وقوع الحرب . ولما كان هذا الافتراض متصوّراً في ظروف الجهاد الدفاعي ، فلا بد أن يقع اتخاذ القرار بمعناه العام في هذا الشأن على عاتق الدولة الإسلاميّة ، ويخرج من دائره الواجبات الخاصه بالإمام المعصوم عليه السلام المتعلقه بظروف الجهاد الابتدائي .

ب - المجتمع والدولة الإسلاميّة بحاجة إلى المهادنه ، وبشكل تفرضه المصلحه الإسلاميّة ، وإلا فإنّ عقد المهادنه سيفقد شرعيّته .

على سبيل المثال ، متى كانت الأئمّه الإسلاميّه تتمتع بقدره اقتصاديّه وسياسيّه وعسكريّه بحيث تستطيع أن تنال من عدوّها المغلوب على أمره نيلاً ، ومتى توقّعت هجوم

العدوّ عليها إن هي كفت عن الحرب ، فالمهادنه غير مشروع في مثل هذا الافتراض .

ويرى العلامة الحلّي (١) أنّ هذا الافتراض يدخل في منطوق قوله تعالى : « فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ » (٢) . ويعتبر اتخاذ القرار بشأن المهادنه من مسؤوليات الإمام حتّى في حاله ليس فيها ضرر للمسلمين ، فينبغي للإمام أن يتخذ القرار الأخير من وحي المصلحه اللازمه .

ج - ينبغي أن لا تدرج الشروط التي ليس لها صبغه شرعيّه عن منظار الإسلام ، في عقد المهادنه ، لأنّ هذه الشروط لا طائل فيها .

وأشار العلامة الحلّي إلى بعض شروط المهادنه مثل : ردّ السلاح إلى الكفّار ، وإرجاع النساء المسلمات إلى دار الحرب ، ودفع المال مع عدم الضروره الداعيه إلى ذلك ، ومنح

الكفّار حقّ نقض الهدنه ، ودفع أموال المسلمين الباقية في دار الحرب إلى الكفّار

. وقال العلامة : هذه شروط فاسده يفسد بها عقد الهدنه (٣) .

يقول صاحب كتاب « جواهر الكلام » وهو يؤيد هذه النظرية (٤) : الظاهر فساد عقد

ص : ٢٥٩

١- « تذكره الفقهاء » ١ : ٤٤٧ .

٢- محمّد : ٣٥ . يتوكأ الاستدلال بهذه الآيه في هذا المجال على أنّ قوله : « تَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ » معطوف على قوله : « تَهِنُوا » ونفي كلا الفعلين بكلمه « فَلَا » ، أو أنّ قوله : « وَ تَدْعُوا » حال . وفي غير هاتين الحالتين ، فإنّ قوله : « وَ تَدْعُوا » يفيد الأمر .

٣- « تذكره الفقهاء » ١ : ٤٤٧ .

٤- « جواهر الكلام » ٢١ : ٣٠١ .

الهدنه باشماله على ما لا يجوز لنا فعله شرعا ممّا يكون الصلح معه من المحلّل للحرام أو بالعكس . أمّا إظهار المناكير في شرعنا دون شرعهم ، فلا دليل على فسادها به ضروره

كون ذلك من أفعالهم لا أفعالنا .

ويعتقد الإسكافيّ - وهو من الفقهاء القدماء - أنّه لو كان بالمسلمين ضروره أبحاث لهم شرطا في الهدنه فحدث للمسلمين ما لم يكن يجوز معه ذلك الشرط ابتداءً لم يجز فسخ

ذلك الشرط ، ولا الهدنه لأجل الحادث (١) .

وقد ردّ النبيّ صلى الله عليه وآله أبا بصير إلى المشركين بعد أن كان قد أسلم ووصل المدينة ، ردّه إليهم بناءً على طلبهم ، لأنّ هذا العمل لا مناص منه بمقتضى الشروط المطروحة في صلح

الحديبيّه (٢) .

وأمر النبيّ صلى الله عليه وآله أيضا أحد أصحابه ، وهو حذيفه بن اليمان ، أن يفي للمشركين بما أخذوا عليه من عدم القتال مع النبيّ صلى الله عليه وآله يوم بدر .

بينما نجد أنّ وفاء حذيفه ، وفقا للعهد الذي قطعه للمشركين ، يلزمه فيما إذا قاتل إلى جانب النبيّ صلى الله عليه وآله هفي بدر خلافا لذلك العهد (٣) .

وجاء في حديث عن الإمام الصادق عليه السلام : أنّ حيا من العرب جاؤوا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فقالوا : يا رسول الله نسلم على أن لا ننحنى ولا نركع ، فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله : نعم ، « ولكم ما للمسلمين وعليكم ما عليهم » . قالوا : نعم . فلما حضرت الصلاة ، أمرهم بالركوع والسجود ، فقالوا : أليس قد شرطت لنا أن لا ننحنى ولا

نركع ؟ فقال : قد أقررتم بأنّ لكم ما للمسلمين وعليكم ما عليهم (٤) .

من البديهي أنّ هذا الحديث - لو صحّ - فلا بدّ من تسويغه بأحد الشكّين الآتيين :

١ - الشرط الثاني عامّ ، والشرط الأوّل خاصّ ، والشرط العامّ ماض على الخاصّ .

٢ - الشرط الثاني ناسخ للشرط الأوّل .

وروى مرّه أنّ قبيله ثقيف سألت النبيّ صلى الله عليه وآله أن لا يركعوا ولا يسجدوا ، وأن يتمتّعوا

- ١- « جواهر الكلام » ٢١ : ٣٠١ .
- ٢- « سيره ابن هشام » ٢ : ٣٢٣ .
- ٣- « المنتقى من أخبار المصطفى » ٢ : ٨١٨ .
- ٤- « جواهر الكلام » ٢١ : ٣٠٢ .

باللآت سنه ، فلم يجبههم رسول الله صلى الله عليه و آله (١) .

وجوّز بعض الفقهاء للمسلمين أن يقبلوا المهادنه بالشرط الباطل عند الضروره ، غير أنّهم لا يلتزموا بذلك الشرط بعد العقد ، لأنّ الوفاء بالعقد والعهد لا يشمله بعد أن كان فاسدا (٢) .

ومن الجدير ذكره أنّ مفاد الفساد فى هذا اللون من الشروط غير المشروعه هو أنّ أصل الالتزام فى هذا الموضوع فاسد وباطل . لذلك فإنّ أصل الرضا بعقد يتضمّن شروطا

غير مشروعه سوف لن يعدّ جائزا . والغريب أنّ صاحب « الجواهر » قد أيد النظرية المشار

إليها ، مع قبوله النظرية القائله ببطلان العقد الذى يشمل شروطا فاسده (٣) .

د - ينبغى أن تذكر مدّة المهادنه فى العقد . وينفّذ هذا الشرط على وجهين : الأوّل

: تذكر مدّة المهادنه فى العقد ، الثانى : يكون العقد مطلقا ، بيد أنّ الدوله الإسلاميه تحتفظ بحقّها فى نقض العهد .

ثمّه اختلاف بين الفقهاء يحوم حول مدّة المهادنه ؛ فمنهم من قال إنّها جائزه حتّى أربعه أشهر ، ومنهم من يراها حتّى سنه واحده . ويرى عدد منهم أنّ تحديد مدّة المهادنه يعود إلى الدوله الإسلاميه . ومهما يكن من أمر فلو اعتبرنا وجوب الجهاد هو الأساس فى تحديد

المدّة لدار المهادنه ، وجعلنا الجهاد الابتدائى خاصّا بعصر الإمام المعصوم ، نستطيع أن نعتبر المهادنه مطلقه فى عصر الغيبه .

تلاحظ فى هذا المجال نظريه أخرى أيضا تجوّز أن تكون المهادنه أكثر من سنه عند الحاجه ، وذلك بعقد هدنه أخرى للمدّة المضافه على السنه أو تمديد العقد السابق (٤) . ويعتقد صاحب « الجواهر » أنّ الأدلّه الدالّه على مشروعيه المهادنه مطلقه ، ووقوع العشر سنين فى صلح الحديبيه لا يقتضى هذه الأدلّه . لذلك ينبغى أن يعود تحديد مدّة المهادنه إلى نظر الإمام (٥) .

ص: ٢٤١

١- « جواهر الكلام » ٢١ : ٣٠٢ .

٢- نفسه ص ٣٠٣ .

٣- نفسه .

٤- نفسه ص ٣٠٣ .

٥- نفسه ص ٢٩٩ .

هل تستطيع الدوله الإسلاميه أن تقترح على العدو إيقاف القتال وعقد الهدنه فى الظروف التى تعجز فيها عن الدفاع ومواصله الحرب أو تواجه

خطرا جدّيا من جرّاء حرب هجوميه يقوم بها العدو ولا قبل لها بدفعه ؟

وإذا تطلّب الوفاق بين دار الإسلام ودار الحرب فى هذا المجال غرامه مائيه ، واضطّرت الدوله الإسلاميه إلى دفعها ، فهل هذا العقد يتّخذ طابعا شرعيا ؟

إنّ جواب الفقهاء على هذين السؤالين إيجابى بشرط عدم وجود طريق آخر تكمن فيه المصلحه لضمان الأمن الداخلى والخارجى لدار الإسلام .

والمستند فى هذه القضيه سيره النبى صلى الله عليه وآله فى غزوه الأحزاب عندما استهدف إضعاف العدو فاضطرّ إلى أن يقترح على أحد حلفاء قريش بأن يعطيه ثلث تمر المدينه على أن يرجع بمن معه ويخذل قريشا (١) .

فاعترض على النبى صلى الله عليه وآله زعيمان من زعماء الأنصار هما : سعد بن معاذ ، وسعد بن عباده قائلين بأنّ غطفان كانت محرومه من محاصيل المدينه أيام الجاهليه ، والآن حيث جاء الله بالإسلام ، كيف يُعطون ذلك ؟

وقد نقلت هذه القصّه بشكل آخر أيضا ، وهى أنّ الحرث بن عمرو رئيس قبيله غطفان أرسل إلى النبى صلى الله عليه وآله إنك إن جعلت لى شطر ثمار المدينه ، وإلا ملأتها عليك خيلاً وركابا .

فقال النبى الأكرم صلى الله عليه وآله : حتّى أشاور السعود ، يعنى : سعد بن عباده ، وسعد بن معاذ ، وسعد بن زراره ، فشاورهم ، فقالوا : يا نبى الله ، إن كان هذا أمرا من السماء فتسليما لأمر الله وإن كان رأيك وهواك ، اتّبعتنا رأيك وهواك . وإن لم يكن بأمر من السماء ولا برأيك وهواك ، فوالله ما كنّا نعطيهم فى الجاهليه برّه ولا تمره إلا شراءً أو قرى ، فكيف وقد أعزّنا الله تعالى بالإسلام ؟ فقال النبى صلى الله عليه وآله لرسول غطفان : أو تسمع (٢) ؟

يقول صاحب « الجواهر » بعد نقل هذا الحديث : على الرغم من أنّ مفاد الحديث جواز المهادنه فى الشروط الضروريّه ، ولكن لا تبعد مشروعيتها مع المصلحه للإسلام

ص: ٢٦٢

١- « جواهر الكلام » ٢١ : ٢٩٩ .

٢- نفسه ص ٢٩٢ .

والمسلمين . وأولى بالجواز ما نصّ عليه العلامة الحلّي في « المنتهى » من وضع شيء من حقوق المسلمين في مال المهادنين ؛ كما تقبل النبي صلى الله عليه وآله في أحد عقود المهادنه أن لا تؤخذ

ضريبه العشر من المهادنين(١) .

رأى فقهاء السنّه

يقول ابن رشد : إنّ بعض الفقهاء أجاز المهادنه ابتداءً من غير سبب إذا رأى الإمام مصلحه للمسلمين ، وبعضهم لم يجزها إلاّ لمكان الضروره الداعيه لأهل الإسلام من فتنه أو غير ذلك .

ويمكن أن تكون المهادنه بالتزام مالى أو بدونه ، وكان الأوزاعيّ يجيز أن يصلح الإمام الكفّار على شيء يدفعه المسلمون إلى الكفّار إذا دعت إلى ذلك ضروره .

وقال الشافعيّ : لا يعطى المسلمون الكفّار شيئاً إلاّ أن يخافوا أن يظلموا لكثره العدو . وممن قال بإجازه الصلح إذا رأى الإمام ذلك مصلحه : مالك ، والشافعيّ

، وأبو حنيفه ، إلاّ أنّ الشافعيّ لا يجوز عنده الصلح لأكثر من المدّه التي صلح عليها رسول الله صلى الله عليه وآله الكفّار عام الحديبيه .

وسبب اختلافهم في جواز الصلح معارضه ظاهر قوله تعالى : « فَاص قُتِلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ » (٢) ، وقوله : « وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاصِجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ » (٣) .

فمن رأى أنّ آيه الأمر بالقتال ناسخه لآيه الصلح قال : لا يجوز الصلح إلاّ من ضروره . ومن رأى أنّ آيه الصلح مخصّصه لآيه القتال ، قال : الصلح جائز إذا رأى ذلك

الإمام ، وعضد تأويله بفعل النبي صلى الله عليه وآله في الحديبيه ، وذلك أن صلحه صلى الله عليه وآله عام الحديبيه لم يكن لموضع الضروره .

وأما الشافعيّ فلمّا كان الأصل عنده الأمر بالقتال حتّى يسلموا أو يعطوا الجزية ، وكان هذا مخصّصاً عنه بفعله عليه الصلاه والسلام عام الحديبيه ، لم ير أن يزداد على المدّه

ص : ٢٦٣

١- « جواهر الكلام » ٢١ : ٢٩٣ .

٢- التوبه : ٥ .

٣- الأنفال : ٦١ .

التي صالح عليها رسول الله صلى الله عليه و آله .

يواصل ابن رشد كلامه فيقول : وقد اختلف في هذه المدّة ، فقليل : كانت أربع سنين ، وقيل : ثلاثا ، وقيل : عشر سنين ، وبذلك قال الشافعي .

وأما من أجاز أن يصلح المسلمون الكفار بأن يعطى لهم المسلمون مالا ، فمستندهم هو إلى ما روى أنه صلى الله عليه و آله كان قد همّ أن يعطى قسما من المدينة لبعض المشركين لتحييهم ، فلم يوافقه على القدر الذي كان سمح له به من ثمر المدينة حتى أفاء الله بنصره .

وأما من لم يجز ذلك إلاّ أن يخاف المسلمون أن يصطلموا فقياسا على إجماعهم على جواز فداء أسارى المسلمين ، لأنّ المسلمين إذا صاروا في هذا الحدّ ، فهم بمنزلة الأسارى (1) .

٧ – دار الحياد (الاعتزال)

إشارة

تطلق دار الحياد على البلد المحايد في علاقاته السياسيّة والفكريّة ، وفي المنازعات بين

دار الإسلام ودار الكفر منتهجا سياسته عدم التدخّل ، ومحتفظا بحياده في الاشتباكات العسكريّة والمنازعات بين دار الإسلام ودار الحرب دون التحيز إلى أحد الطرفين أو الأطراف المتنازعه .

وقد عبّر القرآن الكريم عن هذه الحالة السياسيّة والعسكريّة في العلاقات الدوليّة بكلمه (الاعتزال) ومن الضروري لنا قبل الخوض في البحث أن نتوفّر على دراسته لهذه

المفردة القرآنيّة لكي نتعرّف على حدودها وآثارها والواجبات المنبثقة عنها بشكل أفضل .

كلمه الاعتزال في القرآن

إشارة

جاءت كلمه الاعتزال في القرآن في عدد من المواضع الآتيه :

١ – الاعتزال عن المناقشات العقيدية العقيمه

أطلق القرآن كلمه الاعتزال على الحالة التي يعتزل فيها المؤمنون مبتعدين عن المناقشات اللا منطقيّة وذلك في الظروف التي لا

يستطيعون معها إقناع معارضيهم وتحملهم ، أو أنهم لا يستطيعون تحمّل المناقشات

ص: ٢٤٤

١- « بدايه المجتهد ونهايه المقتصد » ١ : ٣٨٧ و ٣٨٨ .

اللا منطقيته للمعارضين لأسباب ما .

ويحدّثنا القرآن أنّ إبراهيم عليه السلام قد اعتزل قومه في نزاعاته العقيدية مع الأساليب الواهية لعبده الأصنام في عصره إذ رأى أنّ مناقشاته معهم لا تجدى نفعا ، ويصفه القرآن

بقوله : « وَأَعْتَزَلْكُمْ وَ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَادْعُوا رَبِّي » (١) .

وعندما شاهد موسى عليه السلام فتور قومه وزيفهم وعدم شعورهم بالمسؤولية ، بحيث إنهم لم يشدوا أزره ويعضدوه حتى من أجل إنقاذ أنفسهم ، قالوا لهم : « وَإِنْ لَمْ تُؤْمِنُوا لِي فَاصْغُرْ لِي » (٢) . أى : أنتم مختارون إمّا أن تؤمنوا لى أو تبقوا أسرى فى أغلال فرعون وقيوده .

وحيثما شاهد أصحاب الكهف تعنت قومهم وضلالهم ، اعتزلوا مناقشاتهم اللا منطقيته بناءً على إيحاء أحد الواعين . وعبر القرآن عن هذه الحالة بالاعتزال . قال جلّ من قائل : « وَإِذْ اَعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَ مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَآوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ » (٣) .

واستطاع إبراهيم عليه السلام من خلال الاعتزال أن يوطد أركان التوحيد بشكل آخر ، ويضمن بقاء دعوته نابضة بالحياه . قال عزّ اسمه : « فَلَمَّا اَعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَ مَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ كَلَّمْنَا نَبِيًّا » (٤) .

ويمكن أن ندرس هذا الضرب من الاعتزال فى حياه النبى الأكرم صلى الله عليه وآله قبل البعثه إذ آثر الاعتزال فى حراء على البقاء مع قومه ، وكذلك فى الحياه السياسيّه للإمام على عليه السلام عندما أقصى من قياده الأئمه ، وأيضا فى حياه الأئمه المعصومين ، وحتى فى أساليب النضال التى انتهجها كثير من القاده الدينيين وغيرهم من القاده .

إنّ هذا الاعتزال ليس بالمعنى السلبي ، ولا يعنى التنصل من المسؤوليه ، والتفوق والانطواء والتخلّى عن الالتزامات التى لابد أن يحملها كلّ إنسان عالم وواعٍ أمام مجتمعه وشعبه ، بل يعنى أسلوبا ناجعا فى الاضطلاع بأعباء الرساله وتبليغها ، ويمكن أن نلمس

ص: ٢٦٥

١- مريم : ٤٨ .

٢- الدخان : ٢١ .

٣- الكهف : ١٦ .

٤- مريم : ٤٩ .

ذلك في التكتيكات الحربيه هذا اليوم .

ويلحظ في القرآن الكريم موضع واحد ورد فيه ذم للاعتزال الذي سلكه أحد الأنبياء ، ولكن لم يصرح بكلمه الاعتزال ، قال تعالى : « وَ ذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا

فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ » (١) .

وأطلق القرآن كلمه « معزل » على المكان الذي ولّى إليه ابن نوح معتزلاً : « وَ نَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا » (٢) .

وبناءً على الآيات المتقدمه ، يمكن القول : إن الاعتزال يمثل نوعاً من اللجوء بغيه البقاء بعيداً عن الأخطار التي لا مناص منها ، والتمتع بمأمن لا يصل إليه ضرر في مقابل

الأحداث الخارجه عن قدره الإنسان واختياره .

٢ – الاعتزال عن المناقشات السياسيه

استعمل القرآن كلمه الاعتزال بشأن الأشخاص الذين يمتعضون من المنازعات والمناقشات السياسيه العقيمه ، وليس لهم رغبه فيها

. وهم غير مستعدين للمشاركة في تلك المناقشات سواء كانت من صالح المسلمين أو ضدّهم ، ويميلون إلى حياه سلاميه مع الجميع . قال تعالى : « فَإِنْ اعْتَرَفْتُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَالْقَوَا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا » (٣) .

للاعتزال في هذه الآيه مغزى سياسى ، وتضمّن في تضاعيفها الاعتزال عن المصادمات والمناقشات السياسيه ؛ لأنّ قوله « فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ » ، وقوله : « الْقَوَا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ » يفهّران قوله : « فَإِنْ اعْتَرَفْتُمْ » . وهكذا يطرح الاعتزال الذى يحمل مفهوم عدم التدخّل السياسى والاعتزال عن المناقشات السياسيه بوصفه مبدأ سياسياً قرآنياً فى العلاقات الخارجيه .

ولم يستعمل الاعتزال فى هذا المجال أيضا بمعنى التخلّى عن المسؤوليه وعدم أداء دور معين ، والتنصّل عن الالتزامات الإنسانيه . ومفهومه هنا هو ترك التدخّل فى أمور هى إمّا متعلقه بشؤون الآخرين ، أو مفضيه إلى تعكير جوّ العلاقات ، وإثاره النوايا العدوانيّه

والمنازعات العقيمه .

ص: ٢٦٦

٢- هود : ٤٢ .

٣- النساء : ٩٠ .

عندما تنشأ اصطدامات عسكريه فإن القرآن الكريم يطلب من الدول الخارجه عن دائره الصراع أن لا تدخل في الحرب ضد دار الإسلام . وتستطيع أن لا تقحم نفسها في الحرب لصالح دار الإسلام أيضا .

يعبر القرآن الكريم عن هذه الحاله العسكريه بالاعتزال ويقول : « فَإِنْ لَمْ يَعْزَلُوا لَكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ وَيَكْفُوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأُولَئِكَ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُبِينًا » (١) .

سياسه الحياد وعدم الانحياز

تتلور سياسه الحياد - عادة - وفقا لمعاهده دوليه أو معاهده متعدده الأطراف مقرونه بضمان الدول الكبرى أيضا على النسق الذى ضمن فيه حياذ سويسرا في مؤتمر فينا

الذى شاركت فيه ثمانيه أقطار أوربيه سنه ١٨١٥م .

أمّا سياسه عدم الانحياز فإنها تتلور عاده من خلال إبداع القاده السياسيين في قطر ما ، وتتخذ طابعا قانونيا على أساس سياسه ثوريه أو وفقا لحاجات اقتصاديه ، وظروف

سياسيه واجتماعيه ، وبدون ضمان من دوله أجنبيه .

نشأت حركه عدم الانحياز أو سياسه عدم الانحياز بعد الحرب العالميه الثانيه ولقيت ترحيبا من لدن الدول التى ذاقت مراره الحرب وآثارها المشؤومه مرغمه . وتتوكلأ تلك الحركه على هذا التفكير السياسى وهو أن التبعية العسكريه للقوى المتنافسه والمتنازعه

- طوعا أو كرها - تفضى إلى فرض مشاكل الحرب على الدول التابعه .

وعلى الرغم من أن حركه عدم الانحياز توكلأت في بادئ أمرها على عدم التبعية العسكريه ، بيد أنه قد استبان اليوم أن المعيار فى عدم الانحياز ليس التبعية العسكريه فحسب ، وإنما ينبغى أن يكون عدم الانحياز بمعنى عدم التبعية السياسيه والثقافيه والاقتصاديّه أيضا .

يقول المهاتما غاندى وهو أحد مؤسسى حركه عدم الانحياز وقادتها : نريد أن نكون

ص: ٢٤٧

١- النساء : ٩١ . إذا استثنينا الموارد المذكوره ، فإن القرآن أطلق كلمه الاعتزال على القضايا العائليه فى موضعين . انظر : البقره :

٢٢٢ . الأحزاب : ٥١ . الشعراء : ٢١٢ .

مستقلين على أرضنا ، وإن كنا لا نعلم على وجه اليقين تفاصيل هذا الاستقلال تماما ، وما نعلمه هو أننا يجب أن نؤدى واجبنا ونفوض الباقي إلى الله(١).

وجاء فى مقدمه البيان الصادر عن أول اجتماع لقاده البلدان غير المنحازه فى بلغراد الذى عقد فى أيلول سنه ١٩٦١م : أن رؤساء الدول أو الحكومات غير المنحازه على علم بأن بعض الأزمات تؤدى إلى نزاع دولي فى مسار انتقال العالم من نظام قديم مبني على

التسلط ، إلى نظام جديد يقوم على أساس التعاون بين الشعوب ، ويتوكل على الحرّيّه ، والمساواه ، والعداله الاجتماعيه من أجل رفاه أكثر ... ولا- يتحقق السلم الثابت إلا- إذا وجدت هذه المواجهه عالما يقطع منه دابر التسلط الاستعماري والإمبرياليه والاستعمار

الجديد فى مظهره كلّها ... ويتعدّد التغاضى عن التنافس على السلطه الذى قد يؤدى إلى

صراع دولي ... وأن أولئك الرؤساء يرغبون بكلّ صدق فى التعاون مع أىّ حكومه تسعى

إلى ترسيخ الثقه والسلم فى أرجاء المعموره ... وتراقب البلدان المشاركه تأسيس القواعد

العسكريه الأجنبيّه فى أراضى الدول الأخرى ، وهو ما يغير إرادته الشعوب ، ويلغى

سياده الدوله المعنيه على أرضها بنحو مكشوف . وتعلن تلك البلدان دعمها التام للأقطار

التي تحاول جمع القواعد المذكوره ، وتطلب من البلدان التي تحتفظ بالقواعد الأجنبيّه على أراضيها أن تعتبر تدميرها خطوه نحو السلم العالمى(٢).

ويلاحظ بين البلدان غير المنحازه رأيان متباينان هما :

١ - إنّ عدم الانحياز يقترن بالنضال فى سبيل الحرّيّه ، والاستقلال ، والعداله والسلم ، إذ إنّ القضيه الجوهريه فى الخصام تتمثل فى المستعمر والمستعمر .

٢ - إنّه يقترن بالمساومه ، إذ إنّ القضيه الجوهريه فيه تتجسد فى التوصل إلى حلّ

للخلاف القائم بين الشرق والغرب .

ويقود الجناح الأول سوكارنو ، أمّا الجناح الثانى فيتزعمه نهرو(٣).

إنّ هذا النمط من الاختلاف فى داخل حركه عدم الانحياز مهّد الأرضيه لبعض الدول الأعضاء فى الحركه أن تنحاز سياسيا إلى المعسكر الغربى وتوجهاته ، أو تتعاطف مع

١- انظر: « جنبش عدم تعهد » ص ٢٩. (حركة عدم الانحياز).

٢- نفسه ص ٣٥ - ٤٤ .

٣- نفسه ص ٤٥ .

المعسكر الشرقى مكتفيه من عدم الانحياز بامتناعها عن تسخير القواعد العسكريه لصالح الكتل العسكريه(1).

ترتبط قضيه الحياد بظروف خاصه تجعل المحافظه عليها ومواصلتها عسيره :

١ - إلى أى مدى تستطيع الدوله المحايده أن تلتزم بحيادها حيال الأطراف المتنازعه ؟

٢ - ما هو المقياس الذى تعتمده الدول المتنازعه فى تحمّل الدوله المحايده بحيث تتقبل

أن هذا الحياد يصبّ فى مصلحتها ؟

٣ - تلقى الظروف الخاصه للحرب ظلالها على الحياد دائما كما نلاحظ ذلك فى بلجيكا التى احتلها النازيون بسبب موقعها الاستراتيجى على الرغم من إعلانها الحياد سنة ١٩٣٦ م .

الإسلام والحياد

يمكن أن نستنتج من الآيات التى تتحدّث عن الاعتزال أن الإسلام لا يعارض الاعتزال السياسى للشعوب غير الإسلاميه ، وعدم تدخّلها فى النزاعات السياسيه ، وكذلك لا يعارض حيادها العسكرى فى الاصطدامات العسكريه . ويثمن هذه الحاله فى العلاقات الدوليه ، ويمسك يد دار الإسلام عن خرقها .

إنّ هذه الآيات فى الحقيقه تحدّد تلك المجموعه من الآيات التى تبين تعاليم الجهاد (الابتدائى) بشكل عامّ ، وتخصّصها على حدّ تعبير الفقهاء .

فى ضوء ما تقدّم ، ليس لدار الإسلام أن تخوض صراعا فى مجال جبهه الاعتزال بالنسبه إلى الشعوب المحايده فى الأجواء التى يحكم فيها المعصوم المكلف بتطبيق قانون

الجهاد الابتدائى . وهذا التقييد موجود أيضا فى الأجواء التى يحكم فيها الفقهاء حتّى على أساس نظريه الولايه الشامله وصلاحيّات الفقيه فى عصر الغيبه بالنسبه إلى الأمر بالجهاد

الابتدائى . وفى ضوء الصلاحيّات المحدوده للدوله الإسلاميه فى عصر الغيبه بالنسبه إلى

الجهاد الابتدائى ، فإنّ طريق العمل بآيات الجهاد الابتدائى مسدود ، والحاله الأصليه

السائده فى العلاقات الدوليه هى التمسك باحترام الاعتزال والسلم .

ص: ٢٦٩

ويمكننا من خلال هذا التوضيح أن نقف على خطأ فهمين مختلفين في هذا المجال ، وهما كما يأتي :

١ - يقول الدكتور مجيد خدّوري تحت عنوان : الإسلام والحياد : « إذا كان الحياد(١) يعني طلب الحكومة اعتزال الحرب طواعيه وعدم مناصره طرف من الأطراف ، فهذا ممّا لا يعترف به الإسلام من منطلق نظريته العامه في هذا المجال ، إذ إنّ الإسلام في حاله حرب مع كلّ حكومه لا تنقاد لأحكامه ، أو لا تعقد معه معاهده صلح مؤقتة » .

لا شك أنّ آيات الاعتزال قد أهملت في إبداء هذا الرأي حول القانون الدولي في الإسلام . والإسلام قد أضفى قيمه قانونيه على حاله الحرب مضافا إلى حاله التسليم لأحكامه ، وإمضاء المعاهده المؤقتة ، واحترام ذلك قانونيا . ومثالنا في هذا المجال ذيل الآيه ٩٠ من سوره النساء : « فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا » .

٢ - يقول أحد الكتّاب في القانون الدولي في الإسلام(٢) : « الاعتزال بمعنى اتّخاذ سياسه

محايداه أو عدم التدخّل في شؤون الشعوب الأخرى - كما مرّ بيانه - مبدأ في العلاقات

الدوليه الإسلاميه . والآين يثار سؤال مفاده : هل هناك حالات تقلّم شأن المبدأ المذكور ، أو حالات تجد فيها الحكومه الإسلاميه نفسها مضطرّه إلى ترك سياسه الحياد أو ضروره التدخّل ؟ والجواب إيجابيّ ، لأنّ نطاق مبدأ الاعتزال يتحدّد في حالات معيّنه كغيره من المبادئ الأخرى » .

ثمّ انبرى إلى الحالات الاستثنائيه لمبدأ الحياد ، وعدّ إلغاء هذا المبدأ شرعيّا في الظروف الآتية :

أ - في حالات الدفاع الشرعي ، أي : إذا عرّض استمرار سياسه عدم التدخّل أو الحياد مصالح المسلمين الحيويه أو مصالح المجتمع البشرى للخطر .

ب - التدخّل الودّي من أجل دعم أكثر الأهداف الإنسانيه أصاله ، أعني : حرّيه الفكر ، وحقّ تقرير المصير .

ج - دعم الأقليات المغلوب على أمرها (المستضعفين) .

ص : ٢٧٠

١- « جنك و صلح در اسلام » ص ٣٧٥ .

٢- انظر : « حقوق بين الملل إسلامي » : ٢٣١ - ٢٣٤ .

بالنظر إلى البحث القرآني المعروف في مجال الاعتزال يستبين لنا أنَّ الحالات المشار إليها لا تعتبر استثناءً لمبدأ الحياد أو عدم التدخل، لأنَّ هذه الحالات هي مصاديق الجهاد الابتدائي المخصَّصه بآيات الاعتزال، ومن جهة أخرى فإنَّ مشروعيه الحرب الهجوميه في الظروف التي يحكم فيها الفقهاء في عصر الغيبه تبعث على الريب، ويرى كثير من الفقهاء أنَّ ذلك منوطاً بإذن الإمام المعصوم عليه السلام وأنَّه غير مشروع في عصر الغيبه (١).

يضاف إلى ذلك، أنَّ الحالات المذكوره بوصفها استثناءً من مبدأ الاعتزال لا تضمُّ في طياتها شروط الاعتزال حتَّى تستثنى من حكمه؛ لأنَّه عندما تعرَّض سياسه الحكومه مصالح المسلمين الحيويه أو مصالح البشريه عامه للخطر، أو تهدد حرَّيه الفكر واستقلال

الشعوب الأخرى وتفضى إلى استبعاد المستضعفين، فكيف يتسنَّى لنا أن نعتبر مثل هذه الحكومه منتهجه سياسه عدم التدخل والحياد؟ إنَّ هذا اللون من الظواهر السياسيّه على الصعيد الدوليّ يمثّل السياسات العدائيه المنبثقه عن عمل الحكومه المفروضه.

حياد دار الإسلام

مثلاً يعضد الإسلام سياسه الاعتزال التي تنتهجها الشعوب الأخرى في علاقاتها مع دار الإسلام، فإنَّ انتهاج سياسه الاعتزال من قبل دار الإسلام حيال الدول الأخرى يمكن أن تكون مقبوله أيضاً.

لا شكَّ أنَّ الاعتزال الذي طرحه القرآن بشأن إبراهيم وأصحاب الكهف يتعلّق بظروف خاصه تفرض مشروعيه الاعتزال، وهذه الظروف يمكن أن تنطبق على دار الإسلام في أعصار مختلفه:

١ - في مجال النزاعات العقيديه، متى كان استمرارها عقيماً بشأن بعض الدول، ومفضياً إلى مصادمات منهكه تجرّ الولايات عليها، فإنَّ الاعتزال يمكن أن يكون مسموحاً

به بوصفه يمثّل سياسه عدم التدخل في الشؤون الداخليه لهذه الدول. وهذا لا يعنى تعطيل

الدعوه، بل يعنى نوعاً من تغيير الأسلوب بغيه اختيار الطريق الأفضل.

٢ - لا يداخلنا الشكُّ أن سياسه عدم التدخل والحياد يمكن أن تمثّل حلاً منطقيّاً

ص: ٢٧١

١- انظر كتاب: «البيع»، لسماحه الإمام الخميني ٢: ٤٩٨؛ و«تحرير الوسيله» ١: ٤٨٢.

ومشروعاً عند نشوب الأزمات السياسيّة ، وبروز النزاعات المؤقّته والعقيمه التي توطّد الدوله الإسلاميّه بمشاغبات ومعضلات غير مدروسه ، ومؤامرات منهكه ، ومصادمات غير مجديه ، وهدر الطاقات ، والقضاء على الإمكانيّات والالتزامات غير المناسبه ، واستغلال الظروف التي تمرّ بها دار الإسلام من قبل الأعداء .

ويمكن أن تمثّل سياسه (لا شرقيّه ولا غربيّه) في الواقع العالمي المعاصر نوعاً من سياسه الحياد بمفهومها الإيجابي ، لأنّ التدخّل في مثل هذه الظروف لمصلحه إحدى السياستين المتعارضتين في العالم ، والتدخّل في منازعات إحداهما لا يمكن أن يكون مقبولاً

في قاموس الدوله الإسلاميّه ، ونشاهد اليوم أنّ أكثر الأزمات السياسيّه في العالم هي من هذا النوع ، إذ تبرز كالوشيعه المتشابهه على شكل مؤامرات معقّده وخفيّه ومجهوله ولا يوثق بها ، وتكون موضعاً لاستغلال القوى الكبرى .

إنّ سياسه الاعتزال بمعنى حياد الدوله الإسلاميّه وعدم تدخّلها يمكن أن يمثّل أسلوباً منطقيّاً ومشروعاً في مواجهه هذا اللون من الأزمات والحوادث السياسيّه في العالم .

٣ - عندما تنشأ النزاعات العسكريّه بين الدول بدوافع سلبيه معروفه أو مجهوله ، وتعجز الدوله الإسلاميّه عن تسويتها ، أو أنّ تدخّلها يفضي إلى حدوث خسائر لا

تعوّض أو يؤدّي إلى الوقوع في فخّ المؤامرات ، وينتهي أحياناً على حساب المثل العليا ، عندما

يكون ذلك كلّه ، فليس هناك من ردّ فعل منطقي وسياسه مشروع له لدار الإسلام حيال هذه الظروف إلاّ الاعتزال .

إنّ الاعتزال في هذه الحقول الثلاثه لا يتّخذ طابعاً شرعيّاً بالنظر إلى العناوين الثانويّه

للإسلام فحسب مثل : (نفي السبيل) ، و (نفي الضرر) ، و (نفي الحرج) ، و (

حفظ بيضه الإسلام) ، و (تقدّم الأهمّ على المهمّ) ، و (دفع الأفسد بالفساد) ، بل يُطبّق بوصفه مبدأً أوليّاً أيضاً ، والملاك في شرعيّته في جميع المجالات يتمثّل في مجانبه الدول الاصطدام بالدوله الإسلاميّه ، وعدم انتهاجها سياسه عدائيّه مع دار الإسلام .

إنّ شرعيّه الاعتزال في الحقول الثلاثه سواء في عصر حضور الإمام المعصوم عليه السلام ، أو في عصر الغيبه حيث يحكم الفقيه ، يمكن أن تكون مقبوله بشكليّن هما : أصل الاستثناء على أصل الجهاد الابتدائي ، والأصل الأوّل في ظروف عدم وجوب الجهاد الابتدائي .

الاعتزال والسيره السياسيّه للنبيّ صلى الله عليه وآله

يلاحظ في تاريخ العلاقات السياسيّه للنبيّ صلى الله عليه وآله مع قبائل الجزيرة العربيّه ، والحكومات المجاوره نماذج مورست فيها سياسه الحياد ، ونشير فيما يأتي إلى بعضها

:

١ - عقد النبيّ صلى الله عليه وآله حلف الحياد مع بني ضمره في السنه الثانيه للهجره وذلك عندما كانت القوافل التجاريّه بين مكّه والشام تحظى بأهمّيّه اقتصاديّه وعسكريّه خاصّه

، وكان التعرّض لها هو السبيل الوحيد لضرب القدره العسكريّه والماليّه للعدوّ المعتدى والمهاجم . وجاء في الحلف : « على أن لا يغزو [النبيّ صلى الله عليه وآله] بني ضمره ولا يغزوه ، ولا يكثروا عليه جمعا ، ولا يعينوا عدوّا ، وكتب بينه وبينهم كتابا » (١)

٢ - في موقعه مؤته ، على الرغم من التكتيل العدائيّ لبعض القبائل القاطنه في تخوم الروم ، إلا أنّ قبيله بني غنم أعلنت حيادها ، ولم يعترض النبيّ صلى الله عليه وآله على ذلك (٢) .

٣ - لقيت سياسه الحياد تأييدا ضمنيّا في النصوص الوارده في صلح الحديبيّه .

إنّ العبارة الوارده في الصلح : « على أنّه لا إسلا ولا إغلال » (٣) فيما تعنى نفى إعانه المتعاهدين على الآخر ونفى الخيانه ، تدلّ على قبول سياسه الحياد من قبل النبيّ صلى الله عليه وآله ، وهكذا فإنّ الاعتزال مبدأ مقبول بالنسبه إلى الشعب غير المسلم ، ويحظى بالشرعيّه

من قبل الحكومه الإسلاميّه في آن واحد .

٤ - ذكر كتاب السير أنّ الحبشه ظلّت دوله مصونه لم تعرّض لها الحكومه الإسلاميّه

، وهذا الوضع الاستثنائيّ كان نابعا من موقف حكومه الحبشه وأهلها ، إذ كانت الحبشه منذ

البدايه عضدا قويا للنبيّ صلى الله عليه وآله وهو المسلمون أمام تحرّشات قريش وحملاتها ، ومن جهه أخرى فإنّ ذلك الوضع كان بسبب موقف حكومه الحبشه من المسلمين المهاجرين ، وجواب النجاشي حاكمها عن رساله النبيّ صلى الله عليه وآله ، ذلك الجواب الذي كان سلميا ورفيقا إلى درجه أدهش معها كثير من الكتّاب المسيحيين لما لاحظوه من ردّ فعل النجاشي وأنصاره حتّى أنّهم ارتابوا في الأحاديث المتعلّقه بالحبشه وعدّوها منحوله (٤) .

ص: ٢٧٣

٢- « السيره النبويه » لابن هشام ٤ : ٢٤ .

٣- « مكاتيب الرسول » ١ : ٢٧٥ .

٤- « الحرب والسلم فى الإسلام » ص ٣٨٢ - ٣٨٤ .

يقول المترجم الإنجليزى لرسالة النبى صلى الله عليه وآله إلى النجاشى : « إذا أخذنا بنظر الاعتبار السلوك الفظ والتعصب الذى كانت تتسم به المسيحيه فى الحبشه ، فإنه من المدهش أن يقبل " أرماح " وقساوسته دين الإسلام » (١).

إنَّ إسلام النجاشى كما يستبين من رسالته إلى النبى صلى الله عليه وآله (٢) يستدعى أن تحسب الحبشه على دار الإسلام ، بيد أنَّ الوضع الخاص لهذه الدوله يفتقد الشروط الكافيه للانضمام إلى دار الإسلام ؛ ذلك أنَّ رئيس الدوله وبعض المقرّبين إليه قد أسلموا ليس غيرهم ، ولم تطبق أحكام الإسلام فى تلك الدوله ؛ من جهه أخرى ، لم تظّل الحبشه مصونه من تحرّشات المسلمين فى عصر النبى صلى الله عليه وآله فحسب . بل بقيت على حالها فى عصر الخلفاء أيضا ، إذ امتنع المسلمون من مهاجمه الحبشه عملاً بالحديث النبوى المأثور : « ذروا الحبشه ما وذرتمكم » (٣) .

يمكن فى ضوء ما تقدّم أن نقبل أحد الآراء الآتية حول الحبشه :

أ - الحبشه جزء من دار الإسلام ، ونهى النبى صلى الله عليه وآله عن التعرّض لها ، وكذلك عمل المسلمين فى عدم التعرّض كانا لهذا السبب .

ب - الحبشه جزء من دار العهد ودار الذمه ، وفوّض أمرها إلى حاكمها لكونه مسلما ، وأهلها نصارى .

ج - هى جزء من دار الكفر ودار الحرب ، وظلّت مصونه من التعرّض بشكل استثنائى عملاً بالحديث النبوى وسيره الخلفاء .

د - ينطبق عليها حكم الاعتزال ويطلق عليها دار الحياد بسبب ما أبدته من موقف إيجابى حيال الإسلام .

وبالموازنه بين الآراء المشار إليها يمكن أن نفهم - بوضوح - أنَّ الاحتمالات الثلاثه الأولى واهيه لا يدعمها الدليل ، والاحتمال الرابع هو الأرجح .

إنَّ طرح عنوان دار الحياد على أساس الوضع الخاص للحبشه وأمثاله هو الذى جعل كتاب السير والفقهاء يطبقون عليها حكم الاعتزال .

إنَّ الموقع الخاص للحبشه هو الذى أفضى بالخلفاء أن يتعاملوا مع النوبه ، وقبرص ،

ص: ٢٧٤

١- « الحرب والسلم فى الإسلام » ص ٣٨٢ - ٣٨٤ .

٢- « سنن أبى داود » ٤ : ١١٤ ؛ « وسائل الشيعه » ٦ : ٤٢ .

٣- « بدايه المجتهد » ١ : ٣٨١ .

والأتراك بأسلوب مماثل لأسلوبهم في الحبشه ، ويتخذوا سياسه الحياد حيالهم(١) .

٥- الحديث النبويّ المأثور حول الحبشه : « تاركوا الحبشه ما تركوكم » (٢) ، أو « ذروا الحبشه ما وذرتكم » (٣) . مؤدّى هذا الحديث وإن كان ينطبق على الحبشه ، بيد أنّه بالنظر إلى مبدأ تنقيح المناط في الفقه ، وإحراز عدم الخصوصيّة في مورد الحديث وهي الحبشه ، فإنّ

تعميمه على جميع البلدان والحكومات التي لا تتعرض للمسلمين وتتخذ سياسه الحياد سيكون ميسورا .

إلا أنّ التشكيك في صحّه هذا الحديث ضعّف من إمكان الاعتماد عليه . وقد سئل الإمام مالك عنه ، فلم يشهد على صحّته ، ولم يقرّه ، غير أنّه أيد مفاده بشكل ضمنى ، فقال : لم يزل الناس يتحامون غزوهم(٤) .

أقسام الحياد

بالنظر إلى التسليم بمبدأ الحياد بوصفه منهجا مشروعاً في العلاقات الدوليّه ، يمكن دراسته الأقسام المتنوّعه للحياد بالصور الآتيه :

١- الحياد بالنسبه إلى عدّه دول ، والحياد بالنسبه إلى جميع حالات العداء .

٢- الحياد الدائم ، والحياد المؤقت .

٣- الحياد المشروط ، والحياد المطلق .

٤- الحياد المسلّح ، والحياد غير المسلّح .

٥- الحياد السياسي ، والحياد العسكري .

إنّ أهمّ تقسيم للحياد هو التقسيم الذي يركز على أساس التعاقد ، إذ يمكن - في ضوءه - تبيان الوضع السياسي والقانوني للأقسام المذكوره .

إنّ الحياد التعاقدى هو نوع من العقد اللازم يلتزم بموجبه الطرفان بالمسؤوليات المنبثقه عن الحياد . ويقسم الحياد التعاقدى - بدوره - إلى قسمين :

ص : ٢٧٥

١- « الحرب والسلم في الإسلام » ص ٣٨٧ - ٤٠١ .

٢- « وسائل الشيعه » ٦ : ٤٢ .

٣- « بدايه المجتهد » ١ : ٣٨١ .

٤- نفسه .

١ - عقد الحياد الذي يتفق عليه طرفا العقد أو أطرافه المتعدده فحسب .

٢ - عقد الحياد الذي تؤيده وتضمنه الدول الأخرى أيضا .

الحياد الاعتيادي أو العرفي يمثل نوعا من الاعتزال العملي ، ويقع موقع التنفيذ من قبل طرفي العقد أو أطرافه بشكل اعتيادي ، دون الحاجة إلى تنظيم ميثاق بين جهاته المعنيه .

المسؤوليات المنبثقة عن الحياد

إن مفاد الحياد أو عقد الحياد هو أن كل طرف من الأطراف المعنيه يمتنع من الاشتراك في نشاطات عدائيه في الحدود المتفق عليها بصوره مباشره أو غير مباشره ، ومن ثم يمتنع من تقديم المساعدة العسكريه لصالح أحد الطرفين أو ضده ، ولا يسمح بتوظيف الأشخاص من أجل الاشتراك في عمليات عسكريه .

وكذلك يحظر التسليح وتقديم المعدات وإيصال الميره والوسائل والأدوات العسكريه الأخرى بالشكل الذي يعزز أحد الأطراف المتنازعه .

ومن الأعمال التي تتنافى مع روح الحياد تقديم المساعدات النقديه سواء كانت بلا عوض أو كانت على شكل قروض . ومما يخرق الحياد ويخل به هو إيواء العسكريين الفارين ، والمعارضين الناشطين ، واللاجئين السياسيين ، والأسرى الذين وجدوا سبيلاً للفرار ، وكشف الأسرار العسكريه ، والسماح بعبور السيارات التي تحمل التجهيزات العسكريه ، ووضع الموانئ والجسور الجويه والطرق ووسائل المواصلات البريه تحت تصرف أحد الأطراف .

ويمكن في الحياد التعاقدى تثبيت الحالات المذكوره ، والحالات الأخرى المريبه بصراحه ، أو جمعها من قبل الحكومات في ميثاق دولي وطرحها على البلدان المختلفه للتصويت كما نلاحظ في معاهده لاهاي .

إن المسؤوليه المنبثقه عن خرق الحياد ، لا سيما إذا أسفرت عن أضرار ماديه ومعنويه تصيب إحدى الدول المتنازعه ، ينبغي أن تحدّد في عقد الحياد ، أو تتم تسويتها برضا

الطرفين وفقا للمواثيق الدوليه ، وإلا- فإنّ اللجوء إلى التحكيم هو الحلّ السلمى الوحيد للخلافات المنبثقه عن مسؤوليات خرق الحياد . كما حدث في غزوه الأحزاب عندما خرق

يهود بنى قريظه الحياذ ، فأقرّ النبيّ صلى الله عليه و آله تحكيم سعد بن معاذ ، ورضخ يهود بنى قريظه لذلك (١).

٨ - دار المودعه

تطلق دار المودعه على البلد الذى عقد أهله أتفاقيه المودعه مع دار الإسلام . والمودعه فى الاصطلاح الفقهى نوع من عقد الأمان المؤقت الذى يعقد على أساس الهدنه بين المسلمين وغير المسلمين وربما ذكروا المودعه مرادفه للمعاهده والمهادنه (٢).

وفى ضوء تعاليم المذهب الحنبلى ، والشافعى ، فإنّ للإمام أو من ينوبه (الحكومه الإسلاميه) فقط حقّ عقد المعاهده والمودعه (٣) ، أمّا فى المذهب الحنفى

، فإنّ عقد المودعه يجوز بدون إذن الإمام (٤).

والمودعه فى الفقه الشيعى لم تطرح بوصفها عقداً مستقلاً ، بل جاءت بوصفها تعبيراً آخر عن المهادنه (٥).

ولمّا كان مفهوم المهادنه أعتمّ من مفهوم المودعه ، والمهادنه تطلق عند انتهاء الحرب القائمه ، وكذلك للحيلولة دون وقوع حرب محتمله ، لذلك يمكن القول إنّ للمودعه مفهومًا

خاصًا بسبب استعمالها أكثر فى الحقل الأوّل ، ولكن مع ذلك ، لا يبدو أى فرق بين العنوانين

من حيث الحكم والشروط والمسائل التى ذكرناها فى بحث دار المهادنه .

يقول الشيخ الطوسى ضمن بحثه عن المهادنه وأحكامها فيما يخصّ الحدّ الأعلى للمدّه المشروعه لعقد المهادنه :

إذا أراد الإمام ترك القتال والمودعه على مال يبذله للمشركين ، فإن لم يكن مضطرّاً إلى ذلك ، لم يجوز سواء كان من حاجه أو غير حاجه لقوله تعالى : « مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا

ص: ٢٧٧

١- « فتوح البلدان » لأبى الحسن البلاذرى ص ٢٦ .

٢- « تذكره الفقهاء » ١ : ٤٤٧ ؛ و « المغنى » لابن قدامه ٥ : ٤٥٤ ؛ و « مغنى المحتاج » للشرينى ٤ : ٢٦٠ ؛ و « الأحكام السلطانيه » للماوردى ص ٥٧ ؛ و « المبسوط » ٢ : ٦٠ .

٣- « المغنى » ٨ : ٢٦١ .

٤- « بدائع الصنائع فى ترتيب الشرايع » لابن مسعود الكاسانى الحنفى ٧ : ١٠٨ .

٥- « تذكره الفقهاء » ١ : ٤٤٧ .

الْكِتَابِ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ » (١).

٩ - دار الصلح

إشاره

وتُطلق على البلدان التي انعقد بينها وبين دار الإسلام عقد الصلح ، وعقد الصلح جازر للدولة الإسلامية بإجماع الفقهاء ، بيد أن هناك خلافا بين الفقهاء حول طبيعة العقد فيما إذا كان عقد الذمه نفسه ، أو الهدنه ، أو الأمان ، أو عقداً مستقلاً غير تلك العقود

يقول العلامة الحلّي في « تذكره الفقهاء » :

يجوز للإمام عقد الصلح ، لأنّ أمور الحرب موكوله إليه ، كما كانت إلى رسول الله صلى الله عليه وآله . فإن رأى المصلحة في عقده لواحد ، فعل ، وكذا لأهل حصن أو قرية أو بلد ، أو إقليم ، ولجميع الكفار بحسب المصلحة لعموم ولايته . ولا نعلم فيه خلافا .

ويقول أيضاً :

وأما نائبه عامّه (الفقهاء العدول) كان له ذلك أيضاً . وإن لم تكن ولايته عامّه ، جاز

عقد أمانه لجميع من في ولايته وآحادهم (٢) .

ويرى ابن رشد في كتابه « بدياه المجتهد » أنّ مالكا ، والشافعي ، وأبا حنيفة ، والأوزاعي هم ممن يرى مشروعية الصلح لإمام المسلمين على شرط وجود مصلحه فيه للإسلام والمسلمين ، فهو يقول :

وكان الأوزاعي يجيز أن يصلح الإمام الكفار على شيء يدفعه المسلمون إلى الكفار إذا دعت إلى ذلك ضروره (٣) .

إنّ كلمه الصلح هي ككلمه العهد والعقد ، تطلق على جميع العقود الموجوده بين المسلمين والكفار ، ومن هذا المنطلق يعبر عن عقود الذمه ، والهدنه ، والأمان : صلحا أيضا . ويمكن أن نجد هذا اللون من التعبير في الكتب الفقهيّه كثيرا .

يقول الشيخ الطوسي في « المبسوط » :

إذا صلح أهل الذمه على ما لا يجوز المصالحه عليه مثل أن يصلحهم على أن لا تجرى

١- التوبه : ٢٩؛ « المبسوط فى فقه الإماميّه » ٢ : ٥١ .

٢- « تذكره الفقهاء » ١ : ٤١٤ .

٣- « بدايه المجتهد » ١ : ٣٨٨ .

عليهم أحكامنا ، أو لا- يمتنعوا من إظهار المناكير ... كان ذلك باطلاً (١) ؛ ويشاهد في الروايات إطلاق كلمه الصلح على عقد الذمه أيضا (٢) .

يقول صاحب كتاب « جواهر الكلام » ضمن بحثه في شروط المهادنه :

متى كان الصلح (المهادنه) باطلاً ، لا يلزم العمل بشروطه (٣) . ويلاحظ في كتب السّير والتواريخ أنّ صلح الحديبيه قد أُطلق أيضا على عقد الحديبيه الذي يمثّل لونا من المهادنه .

هل الصلح عقد مستقلّ ؟

توكّأ الفقهاء في مجالات متعدّده على أدلّه عامّه ، ضمن بحثهم عن العقود ، مثل : عقد الذمه ، والأمان ، والهدنه . ومن هذه الأدلّه : « أَوْفُوا بِاصْ لِعُقُودِ » (٤) ، و « إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاصْ جَنِحْ لَهَا » (٥) ، و « اتَّمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ » (٦) وأمثالها ، وهى تمثّل أصاله العقد

والصلح والعهد واستقلالها عن عقود معيّنه مثل : الذمه ، والأمان ، والهدنه في العلاقات

الخارجيه لدار الإسلام (٧) .

ومفاد هذا الاستدلال هو أنّ الدوله الإسلاميه تستطيع أن تعقد نوعا آخر من عقد الصلح مع دار الكفر خارج إطار العقود المعيّنه المذكوره وضوابطها وشروطها .

إنّ السمه الموجوده في كلّ واحد من عقود الذمه ، والأمان ، والهدنه ترتكز على طبيعه الأطراف ذات العلاقه في العقد أو على الظروف والأجواء التي تمّ فيها العقد

؛ لأنّ عقد الذمه يخصّ أهل الكتاب ، والأمان يخصّ أمن الأشخاص على أموالهم وأنفسهم وأعراضهم ، والمهادنه تخصّ حاله الحرب أو احتمال وقوعها . فالسمات الخاصه لا

تستطيع أن تخصّ عموميه الأدلّه المتقدّمه .

ولا ريب أنّ لعقد الذمه مواصفات وميزات يختصّ بها أهل الكتاب ، وأمّا غيرهم

ص : ٢٧٩

١- « المبسوط » ٢ : ٥٢ .

٢- « جواهر الكلام » ٢١ : ٢٣٣ و ٢٩٩ .

٣- نفسه ص ٣١١ .

٤- المائده : ١ .

٥- الأنفال : ٦١ .

٦- التوبه : ٤ .

٧- « جواهر الكلام » ٢١ : ٢٩٣ و ٢٩٥ ؛ و « تذكره الفقهاء » ١ : ٤٤٧ .

يبدو هناك دليل على التقيّد بنوع محدّد من العقود .

والمشكلة الوحيدة في عقد الصلح بوصفه عقداً خارجاً عن الأقسام الثلاثة المذكورة من العقود هي مدّته التي تفضى - طوعاً أو كرهاً - إلى هذا التصوّر ، وهو أنّ الصلح المؤقت ليس إلاّ المهادنة .

يقول الفقيه المذكور [صاحب الجواهر] في بحثه المشار إليه :

ولكنّ الأدلّة الدالّة على مشروعية المهادنة مطلقه ، فيرجع فيه إلى نظر الإمام . ووقوع العشر [في صلح الحديبية] لا يقتضى التقيّد بعد احتمال كونه الأصلح في ذلك الوقت (١) .

وفي ضوء هذا الاستدلال ، متى دخلت الدولة الإسلامية في مفاوضات مع دار الحرب من باب الاضطرار أو من باب التفكير بمصلحه الإسلام ودار الإسلام ، وذلك في ظروف الصلح وبدون خطر الحرب وتمّ توقيع عقد الصلح لمدّه طويله (أكثر من عشر سنين) ، فإنّ

هذا العقد ، في الوقت الذي لا يمثّل فيه مصداقاً لأيّ عقد من العقود الثلاثة المعينه ، يمكن أن يعتبر صلحاً مشروعاً .

في هذا المجال ، فإنّ أدلّه الجهاد الابتدائي نحو قوله تعالى : « فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاصْتَبُوا الْقَوْلَ الْمَشْرُوعَ وَجِدْتُمْهُمْ » (٢) ، لا يمكن أن تحول دون مشروعية

هذا الصلح ، لأنّ المفروض في هذا البحث هو عصر الغيبة الذي لا يجب فيه الجهاد الابتدائي ، أو لا تتوفر فيه الأرضية والإمكانات المناسبة .

نقلنا في تضاعيف المباحث المتعلقة بدار الذمة نظريه فقهاء السنّه في مجال جواز عقد الذمه مع غير المسلمين ، وهي تمثّل مشروعية عقد الصلح (مقيّداً بالمسؤولية المائنه

للكفار) بشكل عام (٣) .

ومن الجدير ذكره هنا هو أنّ كثيراً من الفقهاء اعتبروا مؤدّى قوله تعالى : « يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِبِطَانٍ لِعُقُودِ » (٤) عامّاً ، واعتبروا جميع العقود العقلانيه التي لم تضبط فيها

ص : ٢٨٠

٢- التوبه : ٥ .

٣- « أحكام القرآن » للجصاص ٣ : ٩١ - ٩٣ ؛ « تفسير القرطبي » ٨ : ١١٠ .

٤- المائده : ١ .

الشروط اللا مشروعته مشروعته وفقا للمبدأ العام المستفاد من هذه الآيه ونظائرها .

رأى الشيخ كاشف الغطاء

يقول الشيخ كاشف الغطاء تحت عنوان : « المعتصمون بالصلح » : « إذا رأى الإمام أو نائبه الخاص أو من قام بسياسه عساكر المسلمين ضعفا أو وهنا فيهم ، ورأى أن إيقاع

الصلح بين الفريقين أصلح للمسلمين وأوثق بحفظ شريعته سيد المرسلين ، أوقع الصلح بينهم وبين المسلمين على الوجه الأصلح على قدر ما يسعه .

ولا يقع الصلح من غير الرئيس إذ ليس حكمه حكم الأمان . ويكفى فيه جميع ما دلّ عليه ... ويستوى حكم الصلح بين الرئيسين من الفريقين إلى جميع أهل الطريق .

ويجب أن يكون الواسطه من المسلمين مؤتمنا موثقا به عارفا بصيرا بالأمر ويلزمه نشر ذلك بين الكفار المخاصمين وإذا وقع الصلح على شيء ، وجب أن يكون معلوما بين المتصالحين . وإذا فسد الصلح لفقد بعض شرائطه ولم يعلم الكفار بذلك ، ودخلوا أرض

المسلمين ، كانوا آمنين حتى يردّوهم إلى ما منهم » (١) .

يرتكز رأى هذا الفقيه الكبير على مبدأ الولايه المطلقه للفقيه ، إذ ينوب الفقيه فى عصر الغيبه عن الإمام المعصوم فى أحكام الدين ، ويتولّى مهمه الجهاد للمحافظه على بيضه الإسلام وصدّ العدو وإخراجه من بلاد المسلمين (٢) .

عقد الصلح فى عهد الإمام على عليه السلام

لكنّ الروايات التى وردت فيها كلمه الصلح تمثل نوعا من معاهده مدتها غير محدوده (٣) .

ويكفينا فى هذا المجال أن نتوفّر على دراسه دقيقه لعهد مالك الأشر ، وعندئذ نجد أنّ مقتطفات من هذا الميثاق التاريخى حدّدت سياسه الخارجيه للدولة الإسلاميه وكذلك المبادئ المتعلقه بقواعد القانون الدولى ، وأكّدت على قضيه الصلح بوصفها قاعده قانونيه

ص: ٢٨١

١- « كشف الغطاء » كتاب الجهاد ، الفصل الخامس من الباب الرابع ، ص ٣٩٩ من الطبعة الحجرية .

٢- نفسه ، كتاب الجهاد ، الباب الأول ، المبحث الأول .

٣- « وسائل الشيعه » ١٩ : ٥٤ ؛ ٦ : ٣٦٨ ؛ ١٨ : ٤٥ ؛ ١٢ : ٢١٩ ؛ ١١ : ١١٦ .

مطلقة في العلاقات الدوليّة . يقول الإمام عليّ عليه السلام في جانب من هذا الميثاق :

»

... ولا تدفعنّ صلحا دعاك إليه عدوك لله فيه رضى ، فإنّ في الصلح دعه لجنودك

، وراحه من همومك ، وأمنا لبلادك .

ولكن الحذر كلّ الحذر من عدوك بعد صلحه ، فإنّ العدو ربّما قارب ليتغفّل ، فخذ بالحزم ، واتّهم في ذلك حسن الظنّ .

وإن عقدت بينك وبين عدوّ لك عقدهً أو ألبسته منك ذمّةً فحط عهدك بالوفاء وارع ذمتك بالأمانه ، واجعل نفسك جُنه دون ما أعطيت ، فإنّه ليس من فرائض الله شيء

الناس أشدّ عليها اجتماعا مع تفرّق أهوائهم وتشتّت آرائهم من تعظيم الوفاء بالعهود . فلا تغدرنّ بذمتك ، ولا تخيسنّ بعهدك ، ولا تختلنّ عدوك ، فإنّه لا يجترئ على الله إلّا جاهل شقيّ .

وقد جعل الله عهده وذمّته أمنا أفضاه بين العباد برحمته ، وحرّما يسكنون إلى منعه

، ويستفيضون إلى جواره ، فلا إدغال ولا مدالسه ولا خداع فيه .

ولا تعقد عقدا تجوّز فيه العلل ، ولا تعولنّ على لحن قول بعد التأكيد والتوثقه .

ولا يدعونك ضيق أمر لزمك فيه عهد الله إلى طلب انفساخه بغير الحقّ ، فإنّ صبرك على ضيق أمر ترجو انفراجه وفضل عاقبته خير من غدر تخاف تبعته ، وأن تحيط بك من الله فيه طلبه لا تستقيل فيها دنياك وآخرتك « (١) » .

أراضى الصلح

تحدّث الفقهاء عن الصلح بوصفه عقدا لتبيين الأحكام المتعلقة بنوع من الأراضى ، أطلقوا عليها :

أراضى الصلح ، وسّموا النوعين الآخرين من الأراضى : الأراضى المفتوحة عنوه ، وأراضى الموات .

ذكر العلامة الحلّي نوعين من أراضى الصلح (٢) :

ص: ٢٨٢

١- « نهج البلاغه » كتاب رقم ٥٣ .

٢- « تذكرة الفقهاء » ١ : ٤٤٤ - ٤٤٦ ؛ و « جواهر الكلام » ٢١ : ١٧٤ .

١ - الأراضى التى عقد أهلها صلحا مع المسلمين ، فبقيت فى ملكهم ، على أن يدفعوا خراجها .

٢ - الأراضى التى سلّمت للمسلمين وفقا لعقد الصلح .

يقول صاحب كتاب « جواهر الكلام » : وكلّ أرض فتحت صلحا فهى لأربابها حتّى الموات ، فى قول ، وفى قول آخر إنّه للإمام عليه السلام ، ولعلّه الأقوى إذا لم يكن قد دخل فى عقد الصلح صريحا أو ظاهرا (١) .

عصر الغيبه هو عصر هده

إنّ أحد الأدلّه على عموميه عقد الهدنه والصلح فى عصر غيبه الإمام عليه السلام هو الأحاديث المأثوره فى مجال بيان الظروف الخاصّه لحكومته الإمام المهدىّ عليه السلام العالميه . والحديث الآتى نموذج من هذه الأحاديث :

قال الإمام الباقر عليه السلام بعد أن سئل عن القائم عليه السلام إذا قام بأى سيره يسير فى الناس ؟ فقال : بسيره ما سار به رسول الله صلى الله عليه وآله حتّى يظهر الإسلام . قيل : وما

كانت سيره رسول الله صلى الله عليه وآله ؟ قال : أبطل ما كان فى الجاهليه ، واستقبل الناس بالعدل ، وكذلك القائم إذا قام يبطل ما كان فى الهدنه ممّا كان فى أيدي الناس ، ويستقبل بهم العدل (٢) .

١٠ - دار الهجرة

اشاره

نقل كثيرا فى الجانب السياسى من السير النبويه أنّ النبىّ صلى الله عليه وآله كان إذا بعث سرّيه قال لأميرها : إذا لقيت عدوك فادعهم إلى ثلاث خصال أو خلال فأيتهنّ ما أجابوك إليها ، فاقبل منهم وكفّ عنهم ، ادعهم إلى الإسلام ، فإن أجابوك فاقبل منهم وكفّ عنهم ، ثمّ

ادعهم إلى التحوّل من (دارهم) إلى (دار المهاجرين) وأعلمهم أنّهم إن فعلوا ذلك أنّ لهم ما للمهاجرين وأنّ عليهم ما على المهاجرين ، فإن أبوا واختاروا دارهم فاعلمهم أنّهم

يكونون كأعراب المسلمين يجرى عليهم حكم الله الذى يجرى على المؤمنين ، ولا يكون

ص: ٢٨٣

١- « جواهر الكلام » ٢١ : ١٧١ .

٢- « وسائل الشيعه » كتاب الجهاد ، الباب ٢٥ .

لهم فى الفىء والغنيمه نصيب إلا أن يجاهدوا مع المسلمين (١).

إن مفهوم هذا الكلام هو أن المسلم يجب أن ينتقل إلى دار الهجره أو دار المهاجرين ، ويحظر عليه البقاء فى دار الكفر ، إذ يفضى ذلك إلى حرمانه من امتيازات المواطنه فى دار الإسلام .

ويؤكد القرآن على هذه المسأله أيضا ويطلب من المستضعفين أن يجدوا سبيلهم للقيام بواجباتهم والتزاماتهم الإسلاميه عن طريق الهجره ، وإلا فهم مسؤولون ، قال جل من

قائل : « أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا » (٢).

وعلى الرغم من أن مؤدى آيه الهجره ليس أكثر من أن كل شخص لا يستطيع القيام بواجباته والتزاماته العباديه والاجتماعيه وفقا لقوانين الشرع فى ظروف خاصه معينه ، فإن عليه أن يعتق نفسه من ربقه تلك الظروف المكبله مهاجرا ، وهذا اللون من الهجره لا- يستدعى الانتقال إلى دار الإسلام ، لأنه من الممكن أن يقوم بمهمه الهجره الوارده فى الآيه من خلال الهجره إلى قسم من دار الكفر حيث تتوفر الأرضيه المناسبه للعمل بالتزامات الإسلاميه .

بيد أن دار الإسلام نفسها هى من مصاديق دار الهجره ، وقد جاء ذلك فى الآيه ضمنا ، وحيثما كان المسلم ، فإنه يستطيع أن يظفر بالإمكانات اللازمه للقيام بواجباته

والتزاماته الإسلاميه وذلك من خلال الهجره إلى دار الإسلام .

أين دار الهجره ؟

يفيد اصطلاح (دار المهاجرين) الوارد فى الحديث النبوى أن المدينه كانت فى عصر النبى صلى الله عليه وآله محلا لحياه المهاجرين واجتماعهم ، بيد أن هذا لا- يعنى أن دار الهجره تخص المدينه ولا- تنطبق على مدينه أو دوله أخرى . فالظروف الخاصه للمدينه عند هجره الرسول إليها . وتجمع المسلمين فيها ، وتأسس أول دوله إسلاميه هناك ، كل ذلك أفضى إلى أن تكون

المدينه من المصاديق البارزه لدار الهجره . فالمتبادر إلى الذهن أن المدينه هى دار

ص : ٢٨٤

١- « بدايه المجتهد » ١ : ٣٨٦ .

٢- النساء : ٩٧ .

، يعود إلى أنّ المدينة كانت آنذاك المأمن الوحيد للمسلمين لا غير؛ وبكلمه أوضح كانت المصداق الوحيد لدار الهجره .

إنّ دراسته أدقّ لآيه الهجره تدلّنا على أنّ دار الهجره عباره عن المأمن الذى يستطيع فيه المسلم أن يقوم بواجباته والتزاماته الإسلاميه . ومن هذا المنطلق ، مثلما يمكن أن تكون دار الإسلام مصداقا لدار الهجره ، فكذلك يمكن أن يشكّل قسم من دار الكفر مصداقا لدار

الهجره بسبب الظروف الخاصه السائده هناك ، فيرغد المسلم بالأمن المنشود المشار إليه فى الآيه ، فى ذلك القسم من دار الكفر أو دار الحرب .

ولهذا السبب يمكن القول : إنّ المدينة فى عصر النبىّ صلى الله عليه وآله لم تمثّل المصداق الوحيد لدار الهجره ، وذلك لأنّ الهجره التى قام بها جماعه من المسلمين إلى الحبشه بإذن النبىّ

صلى الله عليه وآله جعلت الحبشه من مصاديق دار الهجره أيضا ، وحتى أنّ عددا من المسلمين بقوا فيها بعد

رجوع جمع منهم إلى المدينة ، فلم يعترض النبىّ صلى الله عليه وآله على ذلك (١) .

وكذلك نرى أنّ عددا من الذين أسلموا من أهل مكّه بعد صلح الحديبيه ، كانوا يعيشون فى ظروف إرهابيه ولم يكونوا قادرين على حفظ معتقداتهم والعمل بها ، فهؤلاء لو هاجروا إلى المدينة لأرجعوا إلى قريش وفقا للشروط المطروحه فى عقد الحديبيه ، لذلك

اضطروا إلى اختيار مأمن يقع فى وسط الطريق بين مكّه والمدينه ، التجأ إليه أكثر من سبعين مسلما فارّين من مكّه ، وألقوا هناك رحالهم ، فلم يبدر من النبىّ صلى الله عليه وآله أى اعتراض أيضا (٢) .

ويعتقد فقهاء الشيعه أنّ الهجره - بوصفها واجبا - مستمره ما دام الكفر قائما . وينبغى أن تكون الهجره إلى مكان يستطيع فيه المسلم أن يجهر بالشعائر الإسلاميه ، والقصد من

الجهر هنا هو أنّ المسلم يستطيع القيام بواجباته وهو رخصىّ البال . ويرى بعض الفقهاء أنّ إمكان التظاهر بالأحكام والواجبات الإسلاميه شرط فى سقوط وجوب الهجره (٣) .

الرجوع من دار الهجره

يرى الإسلام أنّ الحياه الكافره فى أجواء دار الكفر هى حياه جاهليه ، ولذلك أطلق

- ١- « الطبقات الكبرى » ١ : ٢٠٦ - ٢٠٧ ؛ « الكامل » لابن الأثير ٢ : ٧٩ .
- ٢- « جواهر الكلام » ٢١ : ٣٨ .
- ٣- « وسائل الشيعة » ٦ : ٧٥ . والحديث هو : « لا تعرّب بعد الهجره » .

على الذين يألفون هذه الحياه ويتفاعلون معها كلمه (الأعراب) .

وكانت هذه الكلمه تطلق فى الأصل على سكاّن البواى الذين ليس لهم حضاره إنسانيه ، بيد أنّ القرآن أطلقها على الذين يواصلون حياتهم فى الأجواء الكافره

، ويؤثرون الظلمه على الحياه فى ظلّ نور التوحيد والإيمان .

وقد توكّأ الحديث النبوى المشهور حول حرمه التعرّب بعد الهجره على هذا التفسير القرآنى لكلمه الأعراب ، ويمثل الحديث حكما سياسيا فى مجال اختيار المحلّ المناسب

للمعيشه .

وفى ضوء هذا الحديث ، فإنّ المسلم الذى انتقل إلى دار الهجره ، أى المكان الذى يضمن له أمنه الدينى والاعتقادى ، لا يستطيع أن يعود ثانيه إلى دار الكفر التى لا يجد فيها أمنا ، ولا متنفسا لدينه . وهذا هو التعرّب ، أى : الرجوع إلى الجاهليه .

الهجره والفتح

ينطلق موضوع الهجره من المنظار الجغرافى لدار الإسلام . لذلك فمتى تبدّلت دوله بدار الإسلام ، أو اتّخذت طابع الدار من حيث الأمن والقانون الإسلامى ، فإنّ الهجره ستنتفى كما جاء فى الحديث النبوى : « لا هجره بعد الفتح » (1) . فأحد البواعث لئفى وجوب الهجره هو تبديل دار الحرب بدار الإسلام ، الذى يمكن أن يفرض - من باب المقدمه - مسؤوليته على

المسلمين الذين يعيشون فى البلدان العلمائيه بشكل مختلط .

١١ - دار الاستضعاف

اشاره

تقف دار الاستضعاف فى مقابل دار الهجره . وتطلق على البلد الذى لا يجد فيه المسلم الجوّ المناسب للدين والحياه حول محور العقيدته والإيمان ، فالقيود والضغوط وضروب العنت والأذى التى تمارس من قبل الحكومه أو الشعب تعيقه عن القيام بواجباته والتزاماته ، وممارسه شعائره الإسلاميه .

إنّ آيه الهجره هى الأساس فى تحديد دار الاستضعاف وحكمها

. قال جلّ من قائل :

« أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا » (١).

وكذلك الحديث النبوي في مجال الدعوه ، الذي يلزم المسلمين الجدد بالهجرة إلى دار المهاجرين ، فإنه يمثل الرؤية الإسلاميه في مجال دار الاستضعاف .

ويعتبر ذمّ التعرّب بعد الهجرة أيضا تصرّحا آخر حول حكم دار الاستضعاف .

وهكذا

، فلا- يجوز للمسلم أن يعيش في أجواء لا- يستطيع معها أن يحفظ دينه ويعمل بأحكامه ، وكذلك لا يجوز له العوده إلى مثل هذه الأجواء .

ويتيسّر الخروج من دار الاستضعاف على صورتين :

١ - تغيير الظروف السائده بشكل تكفل فيه الحرّيّه والأمن اللازم للبقاء على الإسلام ، وتطهير الأجواء من الإرهاب ، والقسر ، وممارسه الضغوط ، وعوامل الاستضعاف .

٢ - الهجرة من المدينه أو الدوله التي تسودها ظروف الاستضعاف إلى حيث الأمن والحرّيّه .

يقول صاحب كتاب « جواهر الكلام » في هذا المجال : وتجب المهاجرة عن بلد الشرك على من يضعف عن إظهار شعار الإسلام ، بلا خلاف أجده فيه بين من تعرّض له . وبذلك أمر النبي ، وعلى أساسه كانت هجرة المسلمين من مكّه إلى الحبشه ، وقد استثنى القرآن

فقط تلك الشريحه من المستضعفين الذين لا يستطيعون حيله (٢) .

وكذلك

، عندما يشير القرآن إلى سعه أرض الله ، ويلفت أنظار المؤمنين إلى هذه النقطة (٣) حيث حرّيّه العباده ، فإنه يشير إلى الهجرة .

وفي آيه أخرى أيضا حيث طرحت الهجرة إلى الله والاستشهاد في هذا السبيل (٤) ، أو هجرة المظلوم من ديار الظلم (٥) ، فإنها جميعا تدلّ على وجوب الهجرة على المستضعفين .

ص: ٢٨٧

١- النساء : ٩٧ .

٢- « إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَهُ وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا * فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَافُوًا غَفُورًا » - النساء : ٩٨ - ٩٩ .

٣- « يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ فَإِيَّايَ فَاصْبِرُوا » - العنكبوت : ٥٦ .

٤- « وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ قُتِلُوا أَوْ مَاتُوا » - الحج : ٥٨ .

٥- « وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا » - النحل : ٤١ .

والأحاديث والروايات كثيره فى هذا المجال أيضا كالحديث النبوى الآتى : « من فرّ بدينه من أرض إلى أرض وإن كان شبرا من الأرض استوجب الجنّه وكان رفيق أبيه إبراهيم » (١).

المواصفات العامه لدار الاستضعاف

جاءت كلمه الاستضعاف فى المصادر الإسلاميه (القرآن والحديث) كثيرا . وقد فسّرها أهل الاختصاص بأشكال متنوّعه ، ممّا جعل الموضوع يحتلّ موقعا بين البحوث الجوهرية فى الفلسفه السياسيه فى الإسلام .

ويمكن أن نقسّم دار الاستضعاف إلى أقسام مختلفه وندرسها حسب المواصفات الآتية :

١ - الدوله التى ولد المسلم على أراضيها ، وهو غير متمكّن من القيام بواجباته وإقامه شعائره الإسلاميه فيها ، وليس له أى عذر من مرض وغيره .

٢ - الدوله التى اعتنق الإنسان فيها دين الله ، بيد أنّه قادر على الجهر بدينه والقيام

بالفرائض والشعائر الإسلاميه على أراضيها ، ويتمتع بقدره ترفده وتشدّ أزره فى هذا

المجال .

٣ - الدوله التى لا يستطيع المسلم أن يهاجر منها بسبب المرض وغيره .

وكما ذكرنا عند حديثنا عن دار الهجره ، فإنّ الهجره واجبه فى القسم الأوّل ، ومستحبّه فى القسم الثانى ، ولا هى واجبه ولا مستحبّه فى القسم الثالث (٢) . ولا-ريب أنّنا لا نستطيع أن نعتبر القسم الثانى فى مصافّ دار الاستضعاف ، أمّا القسم الثالث فلنا أن نعتبره جزءا من دار الاستضعاف فيما إذا أصبح القيام بالفرائض والشعائر الإسلاميه متعدّرا فيه .

ولعلّ أوضح صورته للاستضعاف فى القرآن هى الصوره التى ترسمها الآيات التى تتحدّث عن استضعاف بنى إسرائيل من قبل فرعون (٣) . ويمكن أن نتوفّر على دراسه لهذه

ص: ٢٨٨

١- « جواهر الكلام » ٢١ : ٣٤ ، ٣٥ .

٢- نفسه ص ٣٦ .

٣- القصص : ٥ .

. فقد رسمت لنا الاستضعاف بوصفه ظاهره منبثقه عن الاستكبار وناتجه عن توجّهات المستكبرين المضادّه للتوحيد والإنسانيّه .
حقاً إنّها طبيعه الاستكبار والتوجّهات الاستكباريّة إذ تفرض حاله الاستضعاف على المظلومين .

وعلى الرغم من أنّ القرآن ينظر إلى التضادّ القائم بين الاستضعاف والاستكبار على أنّه تضادّ بين الحقّ والباطل ، وأنّ ثمره الكفاح والنضال المتواصل بينهما هي انتصار

المستضعفين وإمامتهم ، إلاّ أنّه لما كان يعتبر وجود الاستضعاف معلما لظاهرة الاستكبار

وتناميها ، فلا سبيل له إلاّ أن يرى أنّ دار الاستضعاف هي دار الاستكبار نفسها

، وأنّ ديمومه الأوّل دليل على بقاء الثاني ، وأنّ السبيل الوحيد لاجتثاث جذور الاستضعاف هو محق الاستكبار وسحقه .

إنّ إمامه المستضعفين (١) التي تمثّل ذروه انتصار الاستضعاف على الاستكبار هي في الحقيقه إعلان عن مستقبل زاهر يبدأ عند نهايه أجل الاستكبار .

وإذا كان مفهوم الاستضعاف يعني سلب الإنسان قدرته على التفكير والمعرفه السليمه ، والعيش في حياه أفضل ، وبلوغ الوعي والعلم ، ومن ثمّ سلب طموحه في بلوغ

ذروه العظمه والسموّ الإنساني ، فإنّ طبيعه الاستكبار هي بشكل لا يرى الاستكبار فيه

بقائه واستمراره إلاّ بسلب هذه القدرات ، ولا يفكر إلاّ بذلك .

وإذا كانت أحوال المستضعفين منبثقه عن طبيعه المستكبرين وطموحهم ، فإنّ المستضعفين هم في الحقيقه أداه لاختبار المستكبرين ، ومؤشّر لكشف النقاب عنهم .

وهذا هو مغزى كلام مولى المتّقين عليّ بن أبي طالب عليه السلام إذ قال : « فإنّ الله سبحانه يختبر عباده المستكبرين في أنفسهم بأوليائه المستضعفين في أعينهم » (٢) . وردّ الفعل الملحوظ لهذا الاختبار الإلهيّ هو أنّ المستكبرين يصابون بمثل ما أصاب المستضعفين (٣) .

ويستبين لنا ممّا تقدّم أنّ السمه العامه لدار الاستضعاف هي أنّ الناس فيها محرومون من حرّيّه التعبير عن الرأى ، ومن الحياه الحرّه الكريمه ، وليس لهم القيام بالفرائض

والآداب التي ينشدون إليها بحكم عقيدتهم وثقافتهم . وينهض المستكبرون لمعارضتهم

١- القصص : ٥ .

٢- « نهج البلاغه » الخطبه ١٩٢ .

٣- نفسه . « فاعتبروا بما أصاب الأمم المستكبرين وكانوا قوما مستضعفين قد اختبرهم الله بالمخمصه » .

لأنهم يرون في حرّيه الجماهير الشعبيّه خطرا كبيرا على سلطتهم ومصالحهم ، وينبرون إلى إيذائهم وقصّ مضاجعهم موصلين بوجههم سبل الحرّيه وإحقاق الحقوق (١).

إنّ كلّ لون من ألوان ممارسه الضغط على الجماهير الشعبيّه والاصطدام بها ، وهو ما ينبثق عن التوجّه الاستكبارى ، معلم للاستضعاف ودليل على وجود حاله الاستكبار فى المجتمع .

الاستضعاف والاستكبار متلازمان ، يولدان معا ، ويفنيان معا .

من هذا المنطلق فإنّ القرآن - على عكس ما يتصوّر البعض - لم يمدح الاستضعاف قطّ ، ولم يمدح المستضعف لاستضعافه ، بل ذمّ أولئك الذين لم يسعوا إلى التخلّص من

الاستضعاف وهو ما يمثّل فى الحقيقه محاوله باتّجاه محق الاستكبار واكتساحه (٢) .

وعلى الرغم من أنّ للاستكبار معالم وأصداء ومواصفات كثيره . وكلّ معلم من معالم الاستضعاف وليد صفه أو أكثر من صفات الاستكبار ، إلّا أنّ أهمّ صفه تغطّى على صفاته

الأخرى هى حبّ الاستعلاء والتفوّق والغطرسه ، وإضفاء صفه الأصاله على نفسه .

وكان علىّ عليه السلام يؤكّد كثيرا (٣) على أنّ من ظنّ أنّ شراك نعله أجود من شراك نعل الآخرين ، فهو ممّن يشمله قوله تعالى : « تِلْكَ الدَّارُ الْأَخْرَى نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا » (٤) . وكان النبىّ الأعظم صلى الله عليه وآله لظروف اقتصاديّه خاصّه عاشها فى عصره يخصف نعله بيده ، ويرقّع ثوبه بيده بغيه اقتلاع جذور

هذا التوجّه الاستكبارى (٥) .

١٢ - دار البغى

إشاره

البغى فى اللغه : الظلم ، والعدوان ، والعصيان . وفى اصطلاح الفقه السياسى هو

ص : ٢٩٠

١- « جواهر الكلام » ٢١ : ٣٨ .

٢- « وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ » - النساء : ٧٥ .

٣- عن علىّ عليه السلام ، قال : « الرجل ليعجبه شراك نعله ، فيدخل فى هذه الآيه » . وفى روايه « إنّ الرجل ليعجبه أن يكون شراك نعله أجود من شراك نعل صاحبه فيدخل تحتها » - (« تفسير الصافى » ٤ : ١٠٦) .

٤- القصص : ٨٣ .

٥- «نهج البلاغه» الخطبه ١٦٠ .

معارضه الحكومه الإسلاميه . ويطلق الباغي على المسلم الذي يعارض الحكومه الإسلاميه ، ويتمرد عليها ، وينهض ضد الإمام .
من هذا المنطلق ، تطلق دار البغي على الدوله التي يتمرد شعبها على الحكومه الإسلاميه ، ويعرض سياده الإمام للخطر ، على الرغم مما يحمله ذلك الشعب من عقيدته
إسلاميه .

ذكر الفقهاء أربعه شروط لصدق عنوان البغي والباغي(١) :

١ - أن يكونوا في كثره ومنعه لا- يمكن كّفهم وتفريق جمعهم إلاّ باتّفاق وتجهيز جيوش وقتال . وبعبارة أخرى ، يتمتّعون بتنظيم متماسك وتجمّع موحد .

٢ - أن يخرجوا عن قبضه الإمام منفردين عنه في بلد أو باديه .

٣ - أن يكونوا على المباينه والمخالفه ، والخروج على الإمام .

٤ - أن لا يكون خروجهم لأغراض مادّيّه وديويّه . وأن تقع لهم شبهه تقتضى الخروج على الإمام .

وبكلمه بديله ، فإنّ الباغي هو من أراد الحقّ فأخطأ طريقه ولم يصل إلى مراده ، ممّا دفعه إلى الخروج على الإمام .

ولا- يمكن أن نعتبر التعاريف والشروط الوارده لدار البغي من المسائل المتفق عليها بين الفقهاء ، لأنّ بعض الفقهاء مثل صاحب كتاب « جواهر الكلام » قد تردّد في بعض القيود والشروط ، وأجاز الجدل فيها (٢) .

الخروج على أيّ حكومه إسلاميه

إشارة

على الرغم من الاختلاف الموجود بين فقهاء السنّه في تحديد الحكومه الإسلاميه المؤهّله وضوابطها (٣) ، إلاّ أنّهم يتفقون على بغي كلّ من خرج على الحكومه الإسلاميه

ص: ٢٩١

١- « تذكرة الفقهاء » ١ : ٤٥٤ .

٢- « جواهر الكلام » ٢١ : ٢٣١ إلى ٣٣٤ ؛ وسنحدّد حالات البغي في بحوثنا القادمة .

٣- تتحقّق الإمامه والخلافه والحكومه الإسلاميه من منظار علماء السنّه بالنصّ (التعيين من قبل النبيّ صلى الله عليه وآله) أو البيعه (الانتخاب) أو استيلاء شخص مؤهّل لزعامه المسلمين على السلطه . راجع الجزء الثاني من كتابنا هذا : « الفقه السياسى »

المبحث الخاصّ بشروط الحاكم ؛ وكذلك راجع : « فتح القدير » ٤ : ٤٠٨ و ٤٠٩ ؛ و « المغنى » ٨ : ١٠٦ .

المؤهله التي تنتهج سبيل العدل .

وقد تحدّث فقهاء الشيعة عن موضوع البغاه ، وحام حديثهم حول محور الحكومه العادله للإمام المعصوم ، والتعميم الوحيد الملحوظ في هذا المجال هو استعمال كلمه « نائبه » أو « من نصبه » التي ذكرها بعض الفقهاء بعد كلمه « الإمام » (1) ، واستعمل بعض الفقهاء كلمه « العادل » بديله عن كلمه « الإمام » (2) . وبناءً على شرعيّه النيايه في عصر غيبه الإمام المعصوم عليه السلام وتخويل الإمام المعصوم عليه السلام الصلاحيات الحكوميه للفقهاء العادل ، فلا شك أن الحكومه الإسلاميه في إطار حكومه الفقيه الجامع للشرائط ستمتّع بصلاحيّه

تماثل صلاحيّه الحكومه المأذونه والمنصوبه من قبل الإمام المعصوم عليه السلام .

إنّ ما تتطلّبه شرعيّه الحكومه المتكئنه على ولايه الفقيه هو وجوب طاعتها على الأئمه جميعها ، وعدم قانونيّة التمرد عليها . وكما أنّ الخروج على الإمام المعصوم عليه السلام يستلزم العقوبه والقمع ، فكذلك الخروج على الحكومه الإسلاميه ذات النيايه العامه وهذا .

الاستنتاج ممكن لا عن طريق القياس ، بل عن طريق تنقيح المناط أو تعميم مفهوم الإمام بواسطه أدلّه ولايه الفقيه .

والآن

، بالنظر إلى خاصيّه البغاه ، ينبغي أن نقوم بدراسه لجماعات يمكن أن يحوم النقاش حول بغيتهم بناءً على تعريف الباغي .

١ - المنافقون (المتأمرون)

وهم الذين أوجدوا تيارا منحرفا في المجتمع الإسلامي من وحى العناد وسوء النيه ، ومهدوا الأرضيه للتمرد بصوره تدريجيّه مريبه وخفيّه ، متظاهرين بمماشاه الحكومه الإسلاميه من خلال الالتزام ببعض المظاهر الإسلاميه بغيه التستر على نواياهم ومقاصدهم ؛ كما نشاهد ذلك في حادثه مسجد ضرار إذ تعامل النبي صلى الله عليه وآله مع هذه الحادثه بحزم وصرامه ، حتّى أنّه أمر بهدم المسجد وتدميره محبطا بذلك تلك المؤامره الخفيّه لبئانه .

ص: ٢٩٢

١- « تذكره الفقهاء » ١ : ٤٥٦ - ٤٥٧ ؛ « جواهر الكلام » ٢ : ٣٢٤ .

٢- نفسه .

ويمكننا أن نقف على أسلوب التعامل مع هذا اللون من التيارات السياسيّة المناقفة من خلال الآيات القرآنيّة العديده النازله فى هذا المجال ، لا سيّما فى سورة البقره ، وسوره

(المنافقون) ، وعلى الرغم من أنّ الحكومه الإسلاميه تتعامل مع هذه الفئه بشدّه وصرامه إلا أنّها - من منظار فقهي - لا تعتبر من البغاه .

٢ - المفسدون (المشاغبون)

وهم الذين عصوا الإمام وتمردوا عليه وحرّضوا الناس على الطغيان والتمرد والعصيان عنادا منهم ، ووربه فى تحقيق أهداف مادّيه يبيغونها ، وحبًا للسلطه والتحكّم .

إنّ تمرد هذه الفئه هو من مصاديق (الفساد فى الأرض) إذا كان تمردا غير مسلّح ، وتعامل الحكومه الإسلاميه مع مسيبيه يتم على أساس حكم المفسدين . ولا يقال لهذه الفئه : بغاه أيضا .

٣ - المبطلون (المشاكسون الضالّون)

وهم الذين لم يبحثوا عن الحقّ ، وقد انتهجوا سياسه معيّنه فى معارضه الحكومه الإسلاميه استجابه لأهواء غير منطقيّه ، ونيلاً لأهداف مادّيه ودينيّه ، ودفعوا الناس إلى التمرد والخروج من خلال دعاياتهم السامه المضلّله . ويرى بعض الفقهاء أنّ هؤلاء ليسوا من البغاه ، وقد ذكروهم تحت عنوان (المبطلون) (١) . ويرى فقهاء آخرون كصاحب « جواهر الكلام » أنّهم من البغاه (٢) ، وذلك لأنّ القاسطين (أهل الشام) ، والناكثين (طلحه والزبير ومن معهما) قاتلوا علينا عليه السلام متمردين عليه ، ولم يكن تمردهم على الإمام خطأ فى الاجتهاد ، وما جاء فى الحديث النبويّ حول مقتل عمّار بن ياسر على يد القاسطين : « تقتلك الفئه الباغيه » (٣) ، وكذلك ما جاء فى حديث آخر عندما سأل علىّ عليه السلام

رسول الله صلى الله عليه و آلهعن القوم الذين يجب قتالهم ، فقال : « وهم مخالفون لسنتى وطاعنون فى

ص : ٢٩٣

١- « تذكره الفقهاء » ١ : ٤٥٤ .

٢- « جواهر الكلام » ٢١ : ٣٢٦ ؛ و « دعائم الإسلام » ١ : ٣٩٢ .

٣- نفس المصدرين السابقين .

«(١)، دليل على استعمال كلمه البغى فى هؤلاء . وكلمه « الفئه » فى الحديثين إشاره إلى الآيه المتعلقه بالفئه الباغيه(٢) .

٤ - حركه مسلحه

متى قام المبطلون (المشاكسون الضالون) أو المفسدون (المشاغبون) أو المنافقون (المتآمرون) بحركه مسلحه ضدّ الحكومه الإسلاميه والإمام ، سواء بصوره فرديه أو

جماعيه ، فإنّهم محاربون ، ويحكم عليهم بالإعدام وفقا للتعليم القرآنى الصريح(٣) . ويرى بعض الفقهاء من السنّه أنّ من قام بعمل مسلح ضدّ الحكومه الإسلاميه فهو باغ حتّى لو كان عمله بصوره انفراديه . وقد أيد بعض فقهاء الشيعه هذا الرأى ، مثل : العلامه الحلّى فى كتاب « المنتهى » و « التذكره » (٤) . بينما نجد أنّ كلمه (طائفه) الوارده فى الآيه التاسعه من سوره الحجرات ، وكلمه (الفئه) الوارده فى الروايات لا تنطبقان على الفرد ، ولا على التجمّع الذى يفتقد التماسك والانسجام والتنظيم .

٥ - المعارضون من دعاه الإصلاح

لا- يخلو نظام - عاده - من المعارضين ودعاه الإصلاح الذين يستهدون بالتجارب الملموسه والدراسات النظرية فيوجهون انتقاداتهم لبعض الأعمال التى تقوم بها الحكومه ، ويقترحون عليها مشاريع وآراء إصلاحيه . فإذا اتّخذ هؤلاء طابعا حركيا ضدّ الإمام والحكومه الإسلاميه ، أو وقفوا من خطط الحكومه أو من عمل العاملين فيها أو من تشكيلتها موقف المعارض ، وطرحوا اقتراحاتهم الإصلاحيه بدون إثارة الاضطرابات والتحرّك ضدّ الإمام مطالبين بإجراء تغييرات فى خطط الحكومه الإسلاميه ، وأعمالها

وبرامجها ، أو فى تشكيلتها ، فهؤلاء لا يعتبرون فى عداد البغاه ، وعلى الحكومه الإسلاميه

ص: ٢٩٤

١- « جواهر الكلام » ٢١ : ٣٢٦ ؛ و « دعائم الإسلام » ١ : ٣٩٢ .

٢- « وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي » - الحجرات : ٩ .

٣- « إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا » - المائده : ٣٣ .

٤- « جواهر الكلام » ٢١ : ٣٢٦ .

أن تستمع - بكل صبر وأناة - إلى آراء واقتراحات هؤلاء الذين يتصرفون بنزاهة ويستهدفون « النصيحة لأئمة المسلمين » ، ولا ترضى باستشارتهم ، وتبتهم على أخطائهم بصورة منطقيته وموضوعيته ، وتتفادى كل لون من ألوان العنف ما دام هناك حل منطقي لمشكله معارضتهم ، وتكون أذن خير (١) ، وتتبع الأسلوب المتمثل ب- « أذن واعيه » (٢) استهداءً بالسيرة السياسيته للرسول الأعظم صلى الله عليه وآله .

ويمكن أن نعثر على نماذج من هذه الحالة في حياة النبي صلى الله عليه وآله وعلى عليه السلام إذ كانت الاستشارات والآراء الإصلاحية لذوى الرأي المخلصين مؤثرة في قرارات الحكومه الإسلاميه (٣) .

ولا تستطيع الحكومه الإسلاميه أن تحرم هؤلاء من حقوقهم الشرعيه حتى مع علمها بخطئهم ، وثبوت سقم توجههم واجتهادهم « فليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأدرکه » (٤) .

لقد كان الخوارج هكذا في بدايه تحركهم . وقد جاراهم الإمام علي عليه السلام وسالمهم ، وبذل جهوده لهدايتهم وإرشادهم من خلال سلوكه المنطقي الإنساني ، ووعدهم بأن يمتنعهم

بالحقوق التي تقع على عاتق الحكومه الإسلاميه للأئمه (٥) ؛ وقد رفض القرآن الإكراه والقسر

والعنف في مثل هذه الحالات (٦) .

٦ - أصحاب البدع والفتن

وهم الذين ضلوا السبيل بسبب سوء الفهم في الاستنتاج من المصادر الخاصه بمعرفه الدين ، فأبدعوا مذهبا جديدا ، وأثاروا في المجتمع الإسلامى فتنه من خلال دعوه الناس

ص: ٢٩٥

- ١- « قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ » - التوبه : ٦١ .
- ٢- « وَ تَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ » - الحاقه : ١٢ .
- ٣- « أساس الحكومه الإسلاميه » للسيد كاظم الحائري ، ص ١٠٢ فما بعدها .
- ٤- « نهج البلاغه » الخطبه ٦٠ .
- ٥- سنتحدث عن ذلك في الموضوع القادم .
- ٦- في آيات منه ، مثل قوله : « لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ » - البقره : ٢٥٦ ؛ وقوله : « وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ » - ق : ٤٥ ؛ وقوله : « لَسْتُ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ » - الغاشيه : ٢٢ ؛ وقوله : « مَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ » - الأنعام : ١٠٧ .

إلى مذهبهم وإضلالهم ، بيد أنهم متمسّكون بقوانين الحكومه الإسلاميه ، ولا يدعون الناس إلى الخروج على الإمام . ومع هذا الافتراض ، فإنَّ عنوان الباغي لا يصدق عليهم .

إنَّ هؤلاء الذين يطلق عليهم عنوان المبتدع ، إذا لم يفسدوا(١) ، فإنَّ أمام الحكومه الإسلاميه طريقتين لمواجهتهم :

الأول : عن طريق المنطق والاستدلال والإرشاد والتوجيه والنقاش والإجابة على شبهاتهم وأخطائهم المستمره ؛ الثاني : بالأسلوب السياسى وكشف هويّتهم بغيه محو الآثار السلبيه لدعوتهم بين الناس . وإذا ما أخفقت مواجهه بالأسلوب الثقافى والسياسى

، فإنَّها تتعامل معهم فى ضوء المراتب المتسلسله المقرّره فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . كما نجد ذلك فى قضيه الخوارج عندما علا- كعبهم ، وانتقلوا من مرحله الانتقاد إلى مرحله إطلاق الشعارات وتحريض الناس ، فإنَّ علياً عليه السلام اكتفى بالجواب المنطقى وسياسه كشف الهويّه .

وعندما كان مشغولاً فى إلقاء إحدى خطبه ، زعق أحدهم : لا حكم إلاّ لله لا لك يا على ، فأجابه الإمام بهدوء : كلمه حقّ يراد بها باطل(٢) .

ثمّ أضاف قائلاً : لكم علينا ثلاث : لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا اسم الله فيها ، ولا نمنعكم الفىء ما دامت أيديكم معنا ، ولا نبدأكم بقتال(٣) .

وبعد اعتراضهم على الإمام ، اعتزلوا الحكومه وامتنعوا من التعاون معه ، واجتمعوا فى مكان يعرف بالنهروان ، ولم يتعرّض لهم الإمام . بل ولى عليهم عاملاً أقاموا على طاعته زمانا ، وهو لهم مواعد ، إلى أن قتلوه . وكان ردّ فعل الإمام لينا ، وأنفذ إليهم أن سلّموا إلى قاتله فأبوا وقالوا : كلنا قتله(٤) .

ص : ٢٩٦

١- جاء فى روايه عن الإمام الحسن العسكرى عليه السلام فى فارس بن حاتم الذى كان يضلّ الناس : فمن هذا الذى يريحنى منه ويقتله وأنا ضامن له على الله الجنّه ؟ (« وسائل الشيعه » ٦ : ٩٥) .

٢- « نهج البلاغه » الخطبه ٤٠ .

٣- المصدر السابق . « تذكره الفقهاء » ١ : ٥٥٤ . « جواهر الكلام » ٢١ : ٣٣٢ . « الأحكام السلطانيه » ، القاضى أبو ليلى ٥٤ .

٤- المصادر السابقه نفسها .

فرد أو جماعه يفتقدون التنظيم والمركزية ، يتمردون ويخرجون على الإمام لسبب من الأسباب ، أو أن نجمهم يأفل بعد مسلسل من العمليات المنظمة أمام رد الفعل الذي تتخذه الحكومه الإسلاميه ، ويتجنبون القيام بنشاطات منظمه . فهؤلاء غير محكومين بالبغي

وأحكامه حتى لو لم يكونوا في وئام مع الإمام ، أو كانوا معارضين للحكومه الإسلاميه .

إن هؤلاء الأفراد والجماعات حتى لو لم تراودهم فكره المعارضه للحكومه الإسلاميه والتمرد عليها ولكنهم يفتقدون التنظيم والمركزية ، فإنهم في مأمن من التحرّشات العسكريه للحكومه الإسلاميه .

يقول صاحب كتاب جواهر الكلام في هذا المجال :

إن كانوا نفرا يسيرا ، وكيدهم ضعيف ، لم يجر عليهم حكم أهل البغي . وهو المحكى عن الشافعي ، مستدلّين عليه بأن ابن ملجم لما جرح عليا عليه السلام أوصى بالإحسان إليه (١) .

وجاء في الحديث أن عليا عليه السلام أصدر أوامره بعد مقتل قاده الناكثين بترك من وضع سلاحه ورجع إلى بيته إذا لم تكن له فئه يرجع إليها ، فتؤخذ أسلحته ما زال لا ينوي إعداد

العدّه للقتال ثانيه (٢) .

وأثر عن عليّ عليه السلام حديث آخر في أهل البصره قال فيه : « من أغلق بابه فهو آمن (٣) » ؛ وقال : « أسير في أهل البصره كسيره رسول الله في أهل مكّه » (٤) .

مواصفات البغاه

يطلق عنوان البغاه على جماعه منظمه تنطلق من فكر منحرف ، وتتمرد على الإمام (الحكومه الإسلاميه) وتدعو الناس إلى الخروج على الإمام ، وتعرض سياده الحكومه

الإسلاميه للخطر ، وتخلق في المجتمع الإسلامى تيارا مناهضا لها من خلال خطّه معينه

تنتهج سياسه الإطاحه بالحكومه .

ص: ٢٩٧

١- « جواهر الكلام » ٢ : ٣٣٢ .

٢- « وسائل الشيعه » ، كتاب الجهاد ج ٦ ، الباب ٢٤ ، ص ٥٤ .

٣- نفسه .

٤- « مستدرک الوسائل » ، کتاب الجهاد ، الباب ٢٢ ، ص ٢٥١ .

ولهذا الاصطلاح السياسى فى الإسلام جذور قرآنيه وروائيه ، وعندما يقع نزاع بين طائفتين من المؤمنين ، فإنَّ القرآن الكريم يدعو بقيه الأئمه الإسلاميه إلى الإصلاح وإقرار السلم العادل بين الطائفتين المتنازعتين ، وعند تعدى إحداهما ، فإنه يسميها : باغيه ، قال تعالى : « وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي » (١).

وجاء فى الحديث النبوى أنَّ عمّارا تقتله الفئه الباغيه (يا عمّار تقتلك الفئه الباغيه) (٢) ، وأثرت روايات متعدده عن الأئمه المعصومين عليهم السلام فى هذا المجال تحت عنوان الفئه الباغيه (٣).

وفى ضوء ما تقدّم يمكن أن نعتبر الحالات التاليه من مصاديق الباغى :

١ - الأحزاب والتجمّعات التى تعصى الإمام فى دار الإسلام وتتمرد عليه وترى أنَّ طاعته منوطه بإحداث التبدلات والإصلاحات التى تعينهم .

٢ - الأحزاب والتجمّعات التى تنوى الإطاحه بالحكومه الإسلاميه من خلال تحريض الناس على التمرد والخروج على الإمام ، وتثير البلبله بين الناس وهى تقصد خرق

السياده الإسلاميه ، دون أن تكون لها خطّه لتسلم السلطه (٤).

٣ - الأحزاب والمنظّمات التى تتمرد وتحرض الناس على التمرد بغيه تقسيم جزء من دار الإسلام وفصله عن سياده الإمام . وتتاول بانتهاك مركزيه الحكومه الإسلاميه من

خلال معارضه الإمام والتمرد عليه وتطالب بسياسه كسياسه ملوك الطوائف أو تنادى بتشكيل حكومه جديده فى قسم من دار الإسلام وتواكب أهدافها عن طريق إضعاف الحكومه الإسلاميه وبثّ التفرقه وإشاعه روح التشاؤم ، ومن ثمّ مصادرته السياده فى دائره

النفوذ المعنيه .

٤ - الجماعه ذات الطابع التنظيمى التى تروم تحريض الناس على الإمام على شكل تحرك خفى من خلال ممارسه الضغط السياسى والإعلامى ، وحبك المؤامرات من خارج دار الإسلام ، والتغلغل فى الداخل وتخرق بذلك سياده الدوله الإسلاميه وتسقط

ص : ٢٩٨

١- الحجرات : ٩ .

٢- « جواهر الكلام » ٢١ : ٣٢٧ .

٣- نفسه ص ٣٢٩ .

٤- نفسه ، ص ٣٣٤ (لم ينصب أهل البصره والناكثون إماما لهم فى معركة الجمل) .

٥ - الأحزاب والمنظمات التي تريد أن تتابع أحد الأهداف المذكوره عبر استخدام القوّه من خارج الدوله الإسلاميه أو من داخلها ، وتمارس الكفاح المسلّح ضدّ الإمام .

٦ - الجماعه التي تصطدم مع جماعه أخرى ، وبعد اصطدامها بها وإقرار السلم العادل بينهما من قبل جماعه ثالثه ، تعتدى على الجماعه المنافسه لها مرّه أخرى .

مواجهه البغاه

ينبغي للدوله الإسلاميه أن تتعامل مع البغاه بدقّه مستهديه بالحلول الثقافيه والسياسيه ، وتجدّد في علاج مشاكلهم الاعتقاديّه والفقهيه والاجتماعيه عبر النقاش

والتفاوض ، وتطلب منهم اتّباع الإمام وحكومته بطرق سلميه ، وتناشدهم أن يراعوا وحده المجتمع الإسلامى ويتصرّفوا وفقا لما يتطلّبه منطق الأخوّه الإسلاميه والإنصاف والعدل .

ومتى طلب المتمردون مهله ، فإنّهم يمهلون . ومن الضرورى للدوله الإسلاميه فى غضون ذلك أن تطلّع على حقيقه الأمر ، وتعرّف على نواياهم برقبه تامّه . فإذا ما

لاحظت جنوحا منهم للطاعه ، فإنّها تمهلهم مهله كافيه ؛ ومتى احتاجوا إلى الفحص والتنقيب ، فلا تضنّ بمدّ يد العون إليهم . وإذا ما أضمروا سوءا ، واستغلّوا ذلك لاستعادته قواهم وإمكانيّاتهم ، فعليها أن تضيق الخناق عليهم ولا تتيح لهم مثل هذه الفرصه (١) . وكذلك إذا كان الخطر بمستوى لا يمكن معه استخدام الأساليب السلميه (٢) .

أرسل الإمام علىّ عليه السلام إلى الخوارج ، قبل قمعه لهم

، شخصيه كبيره كابن عبّاس للتفاوض معهم وحلّ مشاكلهم والإجابه على مسائلهم ، بيد أنّه لم يفلح على الرغم من كلّ الجهود التي بذلها معهم .

ويستطيع إمام المسلمين أيضا أن يتعامل مع المتمردين بوصفهم من « المؤلّفه قلوبهم » (٣) وذلك بعد عجز الطرق السلميه واليأس من الحلّ الثقافى والسياسى . وله أن

١- « تذكره الفقهاء » ١ : ٤٥٦ .

٢- نفسه ص ٤٥٤ .

٣- جاء ذكرهم فى الآيه ٦٠ من سوره التوبه ، وهم أحد الذين تصرف عليهم الزكاه .

يفعل ذلك عن طريق المساعدات المادّية والاقتصاديّة قاصدا تطبيع الظروف وإخماد نار الفتنة مستثمرا بيت المال (الزكاة) في هذا الطريق .

وإذا افترضنا إخفاق جميع هذه الحلول ، فإنّ الإمام عندما يقرّر معاقبه المتمرّدين وقمعهم ، يجب على كافه شرائح الأُمّة تلبّيه ندائه . وتعتبر معصيته من الكبائر

. وتجب المشاركة في هذا الأمر وجوبا عينيّا على الذين يخصّصهم خطاب الإمام .

يقول العلامة الحلّي في تذكره الفقهاء :

كلّ من خرج على إمام عادل ثبتت إمامته بالنصّ عندنا (الشيعة) ، والاختيار عند العامّة ، وجب قتاله إجماعا (١) .

إنّ قتال البغاه كالجهاد مع المشركين ، وفي ضوء الآيه التاسعه من سوره الحجرات ، يجب مصابرتهم حتّى يفيئوا إلى أمر الله ويرضوا بحكمه ويدخلوا في طاعه الإمام (٢) .

ولا يقبل منهم إذا طلبوا الهدنه (٣) . ويعاقبوا على ما قاموا به من جرائم عند نشوب الفتنة ، وذلك بعد إخماد نارها وفقا للقوانين الإسلاميّه (٤) .

يتكئ بعض الفقهاء كابن الجنيد على سيره الإمام عليّ عليه السلام مع القاسطين والمارقين والناكثين إذ لم يبدأهم بقتال قبل أن يبدأوه . ويقول هؤلاء الفقهاء : لا يستحسن أن يبدأ المسلمون أهل البغي بحرب ، كما قال عليّ عليه السلام : لا تقاتلوا القوم حتّى يبدأوكم فإنّكم بحمد الله على حجّه . وترككم إياهم حتّى يبدأوكم حجّه أخرى (٥) .

١٣ - دار الردّه

إنّ تبلور دار الردّه في الحقيقه هو بمفهوم تبديل دار الإسلام بدار حرب جديده ، لأنّ ارتداد المسلمين القاطنين في دار الحرب لا يحدث أثرا وحكما جديدا ؛ فما يفرضى إلى بروز ظاهره حقوقيه وسياسيه جديده هو ارتداد جمع من القاطنين في قسم من دار الإسلام أو

ص: ٣٠٠

١- « تذكره الفقهاء » ١ : ٤٥٤ .

٢- نفسه ص ٤٥٥ ؛ « جواهر الكلام » ٢١ : ٣٢٦ .

٣- نفسه ص ٤٥٦ .

٤- نفسه ص ٤٥٧ .

٥- نفسه ص ٤٥٧ .

تجمّعهم في قسم من دار الحياد أو دار العهد ممّا يتطلّب حاله جديده .

إنّ الارتداد عبارته عن حاله اعتقاديّه جديده وتبدّل عقيدتي يقع للمسلم بإنكاره أحد أصول الإسلام الثلاثة (التوحيد ، النبوه ، المعاد) أو نفى أصل من الأصول الضروريّه للدين الذي يفضي إنكاره آخر الأمر إلى إنكار الأصول الثلاثة(١) .

يعتبر الارتداد جريمه من منظار الإسلام ، لأنّه يمثّل خرقاً لعقد الالتزام أمام الله وسحقاً للفطره الإنسانيّه ، فتترتب عليه عقوبه خاصّه في قانون العقوبات الإسلامي

يقسّم الفقهاء المرتدّ إلى مرتدّ ملّي ، ومرتدّ فطري(٢) .

المرتدّ الملّي هو الذي يولد من أبوين غير مسلمين ، وكانت تابعيته غير إسلاميه عند بلوغه ، ثمّ أسلم ، وارتدّ بعد إسلامه .

والمرتدّ الفطري هو الذي يولد من أب مسلم أو من أمّ مسلمه وكانت تابعيته فطريّه إسلاميه عند بلوغه ، ثمّ ارتدّ بعدها(٣) .

يقول الماوردي في الأحكام السلطانيّه(٤) : ولدار الردّه أحكام تفارق بها دار الإسلام ودار الحرب .

فأمّا ما تفارق به دار الحرب فمن أربعة أوجه :

١ - لا يجوز أن يهادنوا (المرتدّون) على الموادعه في ديارهم ، ويجوز أن يهادن أهل الحرب .

٢ - لا يجوز أن يصالحوها على مال يقرون به على ردّتهم ، ويجوز أن يصالح أهل الحرب .

٣ - لا يجوز استرقاقهم ولا سبي نسائهم .

٤ - لا يملك الغانمون أموالهم .

وأمّا ما تفارق به دار الإسلام فمن أربعة أوجه :

١ - وجوب قتالهم .

ص: ٣٠١

١- « تذكره الفقهاء » ١ : ٤٥٧ ؛ « جواهر الكلام » ٢١ : ٣٤٣ .

٢- « كشف الغطاء » كتاب الجهاد ، المبحث العاشر من الباب الأوّل (طبعه حجريّه بدون ترقيم) .

٣- « الأحكام السلطانيّه » لعليّ بن محمّد البغدادي الماوردي ، ص ٥٧ .

٤- نفسه .

٢ - إباحه إمائهم .

٣ - تصير أموالهم فينا لكافه المسلمين .

٤ - بطلان مناكحتهم بمضى العده .

ويقول القاضى أبو ليلى فى الأحكام السلطانيه (١): فإن انحازوا (المرتدون) فى دار ينفردون بها عن المسلمين حتى صاروا فيها ممتنعين ، فإنهم يقاتلون قتال أهل الحرب .

ويرى الفقهاء أن العلاقه بين دار الإسلام ودار الرده علاقته عدائيه ، وبناءً على عدم

الاعتراف الرسمى بدار الرده من قبل دار الإسلام فإن الفقهاء أنطوا بالحكومه الإسلاميه

مهمه مواجهتها عند الاستطاعه وتوفر الإمكانيات ومؤاتاه الظروف .

وإذا تجمّع أهل الرده فى دار العهد أو دار الحياد ، وكانت لهم تنظيمات معاديه ، فإن هذا

العمل السياسى يمكن أن يعتبر نوعاً من نقض العهد من قبل دار العهد ، وكذلك يعتبر نقضا

لشروط الحياد بالنسبه إلى دار الحياد .

إن إرجاع أهل الرده إلى الإسلام أو معاقبتهم مهمه من المهمات التى لا بدّ للدوله الإسلاميه أن تسوى مشاكلها فى علاقاتها بدار الحرب على نحو عام ، ودار العهد على نحو خاص .

وهذه المسأله هى من المصاديق البارزه للوضع القانونى للمجرمين من المسلمين فى دار الحرب . وهى ما يحوم حولها الاختلاف بين الفقهاء ، وقد ذكر البعض أن المسؤوليه

المدنيه والجنائيه تتحقّق وفقاً لمكان الجريمه ، ورأى بعضهم أن الملاك هو علاقته العمل

باقتدار الحكومه الإسلاميه (٢) .

المبحث الثالث : سياده

تعتبر سياده الدوله من أهمّ العناصر المكوّنه لها ، كما وتعتبر أساس استقلالها وكيانها

ص: ٣٠٢

٢- «تذكرة الفقهاء» ١: ٤١٧ و ٤٥١ و ٤٥٧؛ «وسائل الشيعة» ٦: ٨٩ و ٩٠؛ «جواهر الكلام» ٢١: ١٠٧ و ١٠٩ و ١٥٤ و ١٨٦ و ٢٢٦؛ «شرح السير الكبير» ٤: ١٠٧؛ «اختلاف الفقهاء» للطبري، ص ٥٩؛ «الخراج» لأبي يوسف، ص ١٧٨؛ «العلاقات الدولية في الحروب الإسلاميّة» للشيخ علي قراعه، ص ١١٦؛ «آثار الحرب في الفقه الإسلامي» ص ١٨٣.

على الصعيد الخارجى وفى ميدان العلاقات الدوليه . وفى ضوء هذا العنصر السياسى تطرح فى العلاقات الدوليه مسائل من قبيل المساواه بين الحكومات ، ومبدأ عدم التدخل ، وحقّ الدفاع الشرعى ، وتتسم بالشرعيه .

تطلق السيادة على السلطه السياسيه المتفوقه التى تضمّ جميع السلطات السياسيه فى داخل البلد ، ولا توجد سلطه قانونيه أُخرى أعلى منها ، وهى على الصعيد الخارجى لا تتسلّم الأوامر من أى سلطه سياسيه خارجيه ولا تخضع لأى حومه . من هذا المنطلق ، فإنّ لسياده البلاد بُعدين :

١ - القدرات العليا للحومه فى نطاقها الجغرافى .

٢ - الاستقلال الخارجى وعدم الخضوع للحكومات الأخرى .

يُطرح البعد الأول للسياده فى القانون الأساسى (١) . وبُعدها الثانى فى مفهوم الدوله من منظار القانون الدولى مع هذا الفارق ، وهو أنّ المعاهدات الدوليه والمشاركه فى المنظّمات

الدوليه تحدّد من استقلال الدول وسيادتها خارج حدودها ، وتقده سيادتها الوطنيه (٢) .

المبحث الرابع : الحكومه

تمارس الحكومات سلطتها السياسيه وسيادتها عبر مجموعه من الأجهزه والمؤسّسات والدوائر الخاصه . ويطلق على هذه المجموعه اسم الحكومه ، وتعتبر الحكومه

- فى الحقيقه - جهازا لممارسه السياه ونوعا من تنظيم السلطه السياسيه . وتتألف

الحكومات عاده من السلطات الثلاث (التشريعيه ، والتنفيذيه ، والقضائيه) التى تمثّل الهيكل الأصلى للنظام السياسى . وإلى جانب هذه السلطات ، هناك أجهزه أُخرى تستخدم فى الدوله تختلف طبيعتها ونوع ارتباطها السياسى والقانونى فيما بينها من جهه

، وبينها وبين السلطات السياسيه من جهه أُخرى تبعا لاختلاف الأنظمه الحاكمه ؛ وقد تطرّقنا مفضّلاً إلى موقف الإسلام فى هذا المجال ، وذلك فى الجزء الأول ، والثانى من هذا الكتاب (٣) .

ص: ٣٠٣

١- « الفقه السياسى » ١ : ٩٤ .

٢- نفسه ص ٩٨ .

إشاره

إنّ مسألة الاعتراف بالحكومات الذي يشكّل ملاكا للعضويه في المجتمع الدولي وفقا للنظام الدولي القائم هي عباره عن العمل الذي تقوم به الحكومات القديمه من أجل الإقرار

الرسمي بحكومته جديده ، إذ تؤيد حكومه من الحكومات استقرار شعب يتمتع بسلطه سياسيه مستقله في بلد من البلدان .

وكان هذا العمل جاريا في التاريخ السحيق لعلاقات الشعوب بوصفه تقليدا من التقاليد في ساحه العلاقات الدوليه ، وكان يطبق كقاعده عرفيه ، ثم أصبح بالتدريج مبدأ قانونيا منذ القرن الثامن عشر ، وطرح مع تشكيل المنظمّات الدوليه بوصفه ضروره في بلوغ القانون الدولي والميزات المنبثقه عن العضويه في المجتمع الدولي .

المبحث الأول : الاعتراف الرسمي

وضعت مؤسسه القانون الدولي في جلستها سنه ١٩٣٦م تعريفا للاعتراف الرسمي بالحكومات ، وهو كالاتي : « الاعتراف عمل تؤيد الحكومات القديمه بموجه قيام مجتمع

سياسي جديد ومستقل يكون قادرا على رعايه القانون الدولي ، وتعلن عن رغبتها في انضمامه إلى المنظمّته الدوليه » . نلاحظ في هذا التعريف وجود عناصر مفترضه ، نحو : « الحكومات القديمه » ، و « انبثاق مجتمع سياسي مستقلّ وجديد » ، و « أساس القانون الدولي » ، و « قدره

الحكومات» ، و« الانضمام إلى المجتمع الدولي » . وفي ضوء هذه العناصر المفترضة مسبقاً تمّ تحديد الاعتراف الرسمي ، وهو ما يعني لا محاله أنّ الاعتراف الرسمي من غير هذه العناصر ليس له اعتبار من الوجهه القانونيه .

ولمّا كان كلّ مبدأ ينبثق وفقاً لمواصفات وخصائص متميّزه ، ويمكن لوضعه أن يعبر عن وجهه نظره في هذه المواصفات كما ونوعاً ، ويقدم المبدأ ، في ضوء التعريف ، بهذه

المواصفات المفترضة سلفاً ، لذلك لا يمكن القدح في هذا التعريف الذي وضع لمبدأ الاعتراف بوصفه مبدأ قانونياً جديداً . أمّا الإمعان في التعريف المذكور فإنّه ينبئ عن غموض يكتنفه ويثير أسئلة مختلفه ؛ وعلى الذين وضعوا هذا التعريف أو أقرّوا به على الأقل ، أن يجيبوا على هذه الأسئلة ، ويفكروا بحلّ لإكمال هذا المبدأ أو تعريفه .

إنّ النقاط الآتية التي جاءت في هذا التعريف جديره بالتأمل والدراسة :

١ - كلّ عنصر من العناصر المذكوره يؤثّر بنحو من الأنحاء على اعتبار الاعتراف بالحكومه الجديده ومن ثمّ على الشخصيه الدوليه للمجتمع السياسى الفتى ، يستدعى البحث والنقاش تبعاً لما يتمّ به من قيمه ، ولما يقوم به من دور موكول إليه .

٢ - كيف تمّ الاعتراف بالحكومات القديمه ؟ وما هي ميزه الحكومه القديمه في إضفاء الصبغه القانونيه على الحكومه الجديده ؟

٣ - ما هو الأساس الذي توكأ عليه المجتمع السياسى الجديد في ولادته ؟ وما هو منبع الشرعيه لسيادته ؟

٤ - ما هو الملاك القانونى الذي تمّ في ضوئه تفسير القانون الدولى وتوضيحه حتى تلتزم الحكومه الجديده بمراعاته ؟

٥ - ما هو المعيار الذى تقاس به قدره الحكومه الجديده على مراعاة القانون الدولى أو عدم قدرتها على ذلك ؟

٦ - كيف يتبلور المجتمع الدولى ؟ وما هو المعيار فى شرعيته ؟

٧ - ما هو حجم التأثير الذى يتركه إعلان الحكومات القديمه عن رأيها فى مصير الحكومه الجديده ؟

٨ - إلى أى مدى لوحظ دور الشعوب ، فى الاعتراف بالمفهوم الذى وضعه القانون

٩ - ما هي المكاسب المرجوة من وراء الانضمام إلى المجتمعات الدوليّة؟

إنّ الغموض الناتج عن التعريف المذكور يتضاعف ويتعمّق أكثر عندما نتوفّر على دراسه النماذج المتنوّعه لانبثاق المجتمع السياسي الجديد ، ودراسه الفروض المسبقه للتعريف في كلّ منها .

المبحث الثاني : النماذج المتنوّعه لانبثاق المجتمع السياسي الجديد

ثمّه عوامل مختلفه وراء ولاده الحكومات والبلدان في العالم ، وهي ليست على وتيره واحده في كلّ مكان . وتظهر الحكومات الجديده عاده بأحد الأشكال الآتيه :

١ - عندما تتحرّر الشعوب المستعبده من أغلال الأسر والاستعباد ، وتتحرك حركه مضادّه للاستعمار فترغم الدوله أو الدول المستعمره على الإذعان للحقيقه وإعاده النظر في موقفها ، وتتحكّم بمصيرها بعد كفاح لا هواده فيه ، فتنال استقلالها ، عندما يكون ذلك كلّه ، فإنّ المجتمع السياسي الجديد يرى نور الحياه ، والحكومته تطلّ على الوجود .

والآن إذا قمنا بدراسه الفروض المذكوره في تحديد الاعتراف الرسمي بالحكومات فيما يخصّ الحكومه الفتيه ، فإنّ الاسئله المطروحه تتخذ بُعدا جديدا .

ذلك لأنّ ولاده هذه الحكومه الفتيه تجرى عاده معاكسه لإرادته ومصالح الحكومات الاستعماريّه القديمه وعملائها وحلفائها . وهذه القوى الاستكباريه الكبرى تمثّل الركيزه

الأصليه للاستعمار - عمليا - وتشكّل الأساس للعناصر المذكوره أيضا . ومن البدايه أنّ الاعتراف بالحكومته الجديده في مثل هذه الظروف يواجه مصاعب تتصل في الأعمّ الأغلب بتلك العناصر التي أخذت بعين الاعتبار في التعريف المشار إليه بوصفها

فروضا

مسبقه .

وعلى الرغم ممّا يلاحظ في مجالات عديده أنّ إحدى الدول الاستعماريّه تمنح مستعمراتها استقلالها مرغمه بسبب مصالح سياسيّه خاصّه وتقلبات وقفزات سياسيّه أو اقتصاديه أو إعلاميه ، إلّا أنّ هذه الظاهره ينبغي أن تدرس بالنظر إلى أسبابها الخاصّه ، ذلك لأنّ مسأله الاعتراف تتعلّق تماما بتلك الأسباب الخاصّه نفسها . ومثل هذه الأحداث

السياسيّه المعقّده جديره بالدراسه فيما يخصّ بعض الأقطار الإفريقيّه حديثه الاستقلال ، إذ لا ريب أنّ هذه الأسباب تختلف في مسأله منح الجزائر وغينيا استقلالهما الذي تمّ من قبل فرنسا . وهذا الاختلاف هو الذي يوضّح لنا مسأله الاعتراف ، ويبيّن الأبعاد السياسيّه

المتنوّعه لظاهره قانونيّة ما ، وبذلك تبدّل مسأله الاعتراف بحربه سياسيّه تسخّر لقمع

الحكومات الثوريّه الفتيه ، أو إضفاء الشرعيّه النسبيّه على الحكومات المزيفه

٢ - إنّ ظاهره الانفصاليّه التي تنشأ بفعل الضغوط الخارجيه والاستعماريّه وضعف السيادة السياسيّه الداخليه والقضايا الاقتصاديّه وألوان الخلل والنقص الأخرى ، وتمنى

بها البلدان الضعيفه ، تفضى - في ظروف خاصّه - إلى بروز مجتمع سياسي جديد وتأسيس

دوله فتيه ، لا يمكن التغاضي عن طرح مسأله الاعتراف بها دون الأخذ بنظر الاعتبار العوامل المؤثّره في موضوع الاعتراف .

وكلّ عنصر من العناصر المذكوره في التعريف جديره بالدراسه فيما يتعلّق بهذا النوع من ظهور الدوله الفتيه ، ولنا أن نقف على مثال لهذا النوع من انبثاق الدوله الجديده يتجسّد في تقسيم الهند وظهور باكستان ، ثمّ تقسيم باكستان وولاده بنغلادش .

ومن البدايه أنّ الدوله التي تعرّضت للانفصال ، في كلا الحالين ، حافظت على استقلالها وكيانها ، وظهرت الدوله الجديده بعد الانفصال .

٣ - قد يحدث في التاريخ السياسي للعالم أن تفضى التبدلات الناتجه من تقسيم الغنائم والظروف الناجمه عنها إلى تقسيم إحدى الدول وحلّ الحكومه القائمه وتأسيس حكومتين مستقلّتين جديديتين ؛ وفي أعقاب هذا التبدل ، لا يبقى استقلال ولا سياده للدوله التي

تعرّضت للتقسيم ، وتحلّ الدولتان الجديدتان محلّ الدوله الواحده والمستقله السابقه

، كما حدث ذلك لألمانيا بعد الحرب العالميه الثانيه ، وكوريا بعد الحرب ، وفيتنام قبل اندحار

أميركا فيها ، إذ انقسمت كلّ واحده منهما إلى دولتين .

وفيما يتعلّق بهذا النوع من ولاده المجتمع السياسي الجديد ، فإنّ مسأله الاعتراف وأركانها والعناصر المذكوره فيه جديره بالدراسه ، لا سيّما من منظار الشرعيّه التي تتسم

بها عوامل الاعتراف ، والاعتبار الذي يمنح للشعوب ، فإنّها جديره بالدراسه أكثر .

٤- إنَّ اتِّحاد دولتين أو أكثر ، وتأسيس دولة جديدة واحده على أساس رغبه

ص: ٣٠٧

الشعوب حيناً ، ونتيجة للضغوط الخارجيه والعوامل الاستكباريه حيناً آخر يؤلمد ظروفًا جديده في المجتمع الدولي تفضي إلى طرح مسأله الاعتراف من قبل الدول القديمه بالنسبه إلى الدوله الجديده .

كما شهدت فيتنام ذلك إذ توحدت فيتنام الشماليه والجنوبيه بعد مسلسل من الحروب الطويله المفروضه التي أرغم عليها الشعب الفيتنامي المظلوم برهه من الزمن ، ثم انفصلت الدولتان بعضهما عن بعض ، وتوحدتا مره أخرى .

٥- إن تأسيس الدوله الصهيونيه الغاصبه في فلسطين المحتله نوع آخر من ولاده المجتمع السياسي الجديد ، فقد ظهرت إلى الوجود بناءً على قرار من منظمه الأمم المتحده ممّا أسفر عن مسائل معقده ومشاكل مستعصيه في السياسه الدوليه .

شعب شرّد من أرضه ، وسلبت سيادته واستقلاله ، وانمحت دوله فلسطين من خارطه العالم ، وتقاطر اليهود الدخلاء على أرضه هي ليست أرضهم وافدين من بلدان مختلفه للاستيطان في أرض تعود إلى شعب آخر ، وأسسوا لهم دوله فيها . ومهدت منظمه الأمم المتحده الأرضيه لقيام الدوله الجديده الغاصبه على أرض فلسطين مخالفه بذلك

فلسفه وجودها والأهداف التي تأسست من أجل تحقيقها . فأصبح لتلك الدوله كيان يتعدّر إنكاره ، واعترفت به الدول الاستكباريه الكبرى التي ترتبط مصالحها بهذا الكيان

الجديد . ونظر المراقبون السياسيون إلى هذا الحدث على أنّه أمر طبيعي . وألفت الحكومات

المحتجّه هذا الوضع المفروض شيئاً فشيئاً إلى أن تمّ الإعلان عن تأسيس دوله إسرائيل من

قبل منظمه الأمم المتحده بعد تلك التمهيدات والظروف المؤاتيه .

ونلاحظ في كثير من الحالات أيضاً أنّ السلطه السياسيّه في بلد ما تتبدّل بشكل شعبي وقانوني ومشروع ، وتأتى حكومه جديده في أعقاب ثوره جذريّه وشعبيّه ، إلا أنّ الحكومات القديمه تتحامي الاعتراف بمثل هذه الحكومه الثوريّه والشعبيّه لما تقتضيه مصالحها (١) .

ص: ٣٠٨

١- عقدت خمسّه أقطار من أميركا المركزيه معاهده سنه ١٩٠٧م اتفقت فيها على عدم الاعتراف بكلّ حكومه تتسلّم مقاليد الأمور بثوره شعبيّه وتغيير في الدستور . وكانت الولايات المتحده الأميركيّه تسير على هذا النهج مدّه ، غير أنّ كندا اعترفت بحكومه السلفادور الجديده إبان تشكيلها ، ولم يعترف بكوبا ، والبيرو .

ونرى في سير الاعتراف أنَّ الاستقرار السياسي للحكومة الجديدة قد لا يكون ملاكاً للاعتراف ، وربما جاء الاعتراف بالحكومة الجديدة تابعا لسياسة الحكومة الراهنة ومقوماً

على أساس مصالحها .

إنَّ تسييس الاعتراف يمكن أن يكون مقبولاً من حيث إنَّ إبداء الرأي في مشروعيته الحكومات خارج عن رغبة الحكومات القديمة ، وهو أمر يعود إلى الوضع الداخلي لشعب الحكومة الجديدة تماما ، ويغاير مبدأ سيادة الحكومات .

ولا ريب أنَّ الاعتراف بمعنى الإعلان عن وجود الحكومة الجديدة ، واعتبار وجودها أمراً مفروغا منه ، عمل سياسي خالص ، وهو تابع لمصالح الدول القديمة .

بينما لو جعلنا مبدأ توسيع العلاقات الودية هو الأساس كقاعده قانونية في ضوء البند الأول من ميثاق الأمم المتحدة ، فإننا ينبغي أن نعتبر الاعتراف بالحكومة الجديدة التي تتوفر فيها عناصر الشرعية إلزامياً وأما قانونياً ، وننظر إلى الاعتراف بالحكومة الجديدة التي لا تتوفر فيها الشروط اللازمة للشرعية على أنَّه عمل غير قانوني ومرفوض .

ومع ذلك ، فإنَّ المبدأ السائد في الاعتراف بالحكومات هو أنَّ الاعتراف يتم على أساس الاستقرار السياسي والسيطرة على الأوضاع ونفوذ السيادة . ومن هذا المنطلق ، قسّموا الاعتراف إلى قسمين : « دي فافتو » وتعني الاعتراف المؤقت والمحدود ، و « دي جورى » وتعني الاعتراف الكامل .

تكون حاله « دي فافتو » عندما لا تطمئن الحكومات القديمة بالاستقرار السياسي للحكومة الجديدة ؛ وفي هذه الحالة فإنَّ الاعتراف سيكون مؤقتاً ومحدوداً ومعلّقاً

على الدراسة واتخاذ القرار الأخير . في حين أنَّ الاعتراف « دي جورى » اعتراف كامل

ومؤكّد .

اعتراف أميركا وإنجلترا بدويله إسرائيل سنة ١٩٤٨م على نحو « دي فافتو » بادئ الأمر ، ثمَّ بدّلنا هذا الاعتراف بـ « دي جورى » .

وقد فسّر البعض اعتراف « دي جورى » على أنَّه اعتراف إيجادى ، و « دي فافتو » على أنَّه اعتراف إعلانى .

إشارة

ما هو محتوى الاعتراف؟ وما هو أثره القانوني على المجتمع السياسي الجديد؟ وهل يطرح الاعتراف في حالات مختلفة بشكل متباين مع اختلاف أساس المجتمع الجديد؟ أو أن

له مفهوم واحد في كل مكان؟ وأخيرا، هل أن الاعتراف يعنى منح الحكومة الجديدة

وجودا سياسيا؟ أو إضفاء الشرعيه عليها؟ أو أن منح الشخصيه الدوليه يعنى قبول

الحكومة الجديدة عضوا جديدا في المجتمع الدولي؟

تلاحظ هنا نظريتان :

1 - النظرية الإعلانية

في ضوء هذه النظرية، تعلن الأقطار القديمه عن الوجود السياسي للمجتمع الجديد دون الالتفات إلى الكيفيه التي ظهر فيها ذلك الوجود، وتؤيد هذه الحقيقه الجديده

، وتعترف بهذه الحكومة .

إنّ الهدف المتوخى من وراء هذا الاعتراف هو أنّ البلدان القديمه تستطيع من خلال هذا الاعتراف أن تقيم علاقات مع الدوله الجديده في شتى المجالات، وتتعامل معها في

الأوساط الدوليه بوصفها عضوا رسميا في المجتمع الدولي .

ولا

تقرّ هذه النظرية بصلاحيه البلدان القديمه في إضفاء الشرعيه على الدوله الجديده، وهي تركز في الحقيقه على نظره ترى بأنّ الحكومة الجديده كانت حائزه على

هذه الشخصيه (الشرعيه) سلفا، وما تفعله البلدان القديمه هو أنّها تؤيدها، وتعلن عن ذلك التأييد .

إلا- أنّه لا- ينبغى تلخيص المضمون والأثر القانوني للاعتراف بمعناه الإعلاني في إمكان إقرار العلاقات الدبلوماسيه . ذلك أنّ إقرار العلاقات السياسيه - كما سنرى - متعدّر أيضا بدون الإعلان الرسمي للاعتراف، من جهة أخرى فإنّ الفائده الأهم لهذا

الضرب من الاعتراف هو ولاده شخصيه قانونيه جديده بمعنى عضويّه الدوله المعترف بها في ذلك النوع

من المحافل الدوليّة التي أنشأتها الدول القديمة أو انضمت إليها .

ص: ٣١٠

٢ - النظرية التأسيسية

فحوى هذه النظرية هو أنّ البلدان القديمة تعبر من وجهه نظرها حيال الدولة الجديدة وحقها في الوجود والسيادة ، فتكتسب الدولة الجديدة صلاحيتها في الوجود ، وتمتع بالاستقلال وحقّ السيادة .

وأبرز أثر قانوني لهذا اللون من الاعتراف هو أنّ الدولة الجديدة تتمتع بشخصية قانونية ودولية عن هذا الطريق ، وتصبح قادره على كسب حقوقها ومصالحها في المجتمع الدولي بعد إحراز هذه الصفة .

الفارق القانوني بين النظريتين

على الرغم من الاختلاف الذاتي بين النظريتين الإعلانية والتأسيسية ، إلا أنّه لا يمكن العثور على أثر قانوني متباين بينهما ، لأنّ إحراز الشخصية القانونية بوصفه إنضماما إلى المجتمع الدولي يمثل نوعا من الأثر القانوني الذي لا بدّ لأصحاب النظريتين من قبوله .

وسواء أضفت الدول القديمة هذه الشخصية على الدولة الجديدة (تأسيسية) أو أيّدها بعدما كانت موجوده من قبل (إعلانية) ، فإنّ الدولة الجديدة في كلتا الحالتين يعترف بها كعضوه جديده في المجتمع الدولي .

إنّ الاختلاف في كفيته تشكيل الشخصية الدولية للدولة الجديدة يعود إلى قضيته سياسيه وليس له طابع قانوني .

تقويم النظرية التأسيسية

لا شك أنّ السيادة والكيان السياسي وشرعيته فيما يخصّ جماعه متبلوره في مجتمع سياسي يعودان بالدرجه الأولى إلى حريته الناس ، وهي العنصر الأصلي في هذا التبلور السياسي ، وبدونها لا يمكن فرض سياده ما عليهم ، أو مصادره حقهم في السيادة عند

اتّفاقهم على تشكيل مجتمع سياسي جديد .

وهكذا فإنّ الدول القديمة لا يمكن أن تؤدّي دورا تأسيسيا فيما يتعلق برغبة الناس ، دون أن يخولها الناس هذا الحقّ .

إنَّ النظرية التأسيسية هي في الحقيقة لون من التدخل في تقرير مصير الآخرين ، وضرب من سلب الناس الذين يعيشون خارج نطاق السيادة للدول القديمة حرّيتهم وحقوقهم الأساسية .

وفي ضوء ذلك ، يمكن أن نطرح المؤاخذات الآتية حول النظرية التأسيسية في المفهوم القانوني للاعتراف :

١ - تتشكّل كلّ دولة في ظروف خاصّة وفقا لعناصر معيّنة ، وفي ضوء رغبة محدّده لجماعه ما ، ولا يمكن أن يكون للدول الأخرى دور إيجابي أو سلبي في هذا المجال

٢ - الدولة التي جاءت إلى الوجود في ظروف طبيعيّة كضروره وظاهره معلوله لحدث ما تتمنّع أيضا بكيانها وشرعيتها وسيادتها وشخصيتها القانونيّة بدون اعتراف الدول

القديمة . وعدم اعتراف الدول القديمة بها يمثّل سلبا لحقّ طبيعي من موجود شرعي ، أو

صدورا لحكم الإعدام بحقّ إنسان حيّ .

٣ - إنّ تشبيه ولائده مجتمع سياسي جديد بولاده الإنسان في نطاق سياده الحكومه ، ومقارنه الشخصيه القانونيه للحكومه بالشخصيه الحقيقيه للفرد في المجتمع . أي : كما تستطيع الحكومه أن تحرم الفرد أو الطفل - الذي لا تتوفّر فيه الشروط اللازمه ، أو ولد خلافا للقوانين الداخليه - من بعض الحقوق والامتيازات المدنيّه والاجتماعيه ، فهي

تستطيع في الساحة الدوليّه أن تحرم الدوله الجديده من الامتيازات المنبثقه عن الانضمام إلى المجتمع الدولي ، مغالطه واضحه لا حاجه إلى إيضاح بطلانها ، لأنّ الدوله تستطيع في نطاق سيادتها أن تتخذ القرار فيما يخصّ الامتيازات وشروط التمتع بالحقوق المدنيّه والاجتماعيه ، ولكن ليس لها هذا الحقّ خارج نطاق سيادتها . يضاف إلى هذا ، فإنّ حرمان الإنسان - مكرها على ذلك ، ودون أن يرتكب أيّ جريمه ، ولا يحرم من الحقوق المدنيّه إلاّ بسبب

خطأ أبويه - مثار للنقاش ما تعلق الأمر بحقوق الإنسان . والعالم أيضا لا يعتبر هذا الحرمان عادلاً .

٤ - الدوله الجديده التي تعلن عن وجودها وهي لا تمتلك العناصر الطبيعيّه اللازمه والمشروع لتبلورها سياسيا ، وليس لها ذلك الكيان المطلوب بوصفها دوله - حكومه

، لا يمكنها أن تكتسب الشرعيّه التي تفتقدها باعتراف الدول القديمه بها أبدا . واعتراف

الدول القديمه بالمعنى التأسيسى هو بمثابة الحياه بجنسيه إنسان ميّت .

٥ - إنّ ما يحكيه التاريخ وعلم الاجتماع عن كيفيه ظهور الدوله يغير هذه النظرية

؛ ذلك لأنّ ظهور الدوله ناتج عن اجتماع الظروف السياسيه ، والجغرافيه ، والتاريخيه ، والاجتماعيه ، والإحصائيه ، ومنبثق عن تحرّكات إنسانيه ، أو فتوحات ، أو منازعات

الجماعات والطبقات الاجتماعيه والشعوب ، لذلك لا يتسنى لنا أبداً أن نربط وجودها بما تريده الدول الأخرى (١) .

٦ - فى ضوء النظرية التأسيسيه ، تستطيع الدول الحديثه النشوء أن تتمرّد على القوانين الدوليه عند عدم اعتراف الدول القديمه بها ، وعدم الاعتراف يسمح لها أن ترتكب

المخالفات فى العلاقات الدوليه ، وتخرق النظم والقانون الدولى ، وذلك بسبب عدم تمتّعها

بوجود رسمى فى المجتمع الدولى .

٧ - إذا اعترفت بعض الدول القديمه بالدوله الجديده ، فهذا يعنى أنّ هذه الدوله عضوه فى المجتمع الدولى من منظار تلك الدول فقط (٢) . وهذه الحاله فى القانون الدولى ستخلق جوراً من عدم الانسجام .

٨ - إنّ النظرية التأسيسيه تلغى مبدأ استقلال الدول الجديده وسيادتها مبدئياً ، لأنّ

دوله تتوقّف شرعيّتها ووجودها وسيادتها واستقلالها على رغبه دوله أخرى ، هى -

فى الحقيقه - فاقده للسياده والاستقلال بالمعنى الحقيقى .

٩ - إنّ إيكال شرعيّته الدول الجديده إلى رغبه الدول القديمه فى النظرية التأسيسيه يسمح للدول القديمه أن تعيد النظر فى موقفها أنّى شاءت . لأنّ ما يسمح للدول القديمه أن تؤدّى دوراً حاسماً فى مصير (شرعيّته) الدوله الجديده يفضى إلى احتفاظ الدول القديمه

بهذا الحقّ فى مواصله هذه العلاقه .

تقويم النظرية الإعلانيه

مادامت النظرية الإعلانيه مرتبطه بالدوله المعلنه ، فإنّ من حقّ هذه الدوله أن تكون

ص: ٣١٣

حرّه فى التعبير عن رأيها ، بيد أنّه إذا كانت الآثار القانونيّة للاعتراف مرتبطة بالدولة

الجديده ، فيمكن أن يحوم النقاش حول النظرية الإعلانيّة أيضا .

وحتى لو كان هذا الأثر القانونى متمثلاً بانضمام الدولة الجديده إلى المجتمع الدولى فإنّ

النقاش يظلّ قائماً حول هذه النقطة ، وهى متى كانت الدولة المذكوره مفتقره إلى العناصر

اللازمه للوجود والشرعيّه ، فإنّ الاعتراف بها متجسّد فى تأييد انضمامها إلى المجتمع الدولى يعتبر لونا من التدخّل فى الشؤون الداخليّه للشعوب .

وكذلك عدم الاعتراف بالدولة الجديده التى تتوفر فيها جميع الشروط اللازمه لإحراز الشرعيّه والشخصيّة القانونيّة ، فإنّه يتنافى مع مبدأ الاحترام المتبادل بين

الشعوب ، ويتضارب مع مبدأ العدالة والإنصاف والتعاون بين الشعوب .

إنّ النظرية الإعلانيّة قابله للتسويغ عندما يتّسم الاعتراف بآثار قانونيّة تتمثّل فى رغبه الدولة القديمه فى منح الامتيازات التى تستحقّها الدولة الجديده ، وذلك من خلال

عمليّه الاعتراف ، أو أنّها تريد سلبها من الامتيازات الممكنه بينها وبين الدولة الجديده . بيد أنّ هذه المسأله تعتبر خصوصيّة بين الدولتين وليس لها بُعد دولى . مضافا إلى ذلك ، فإنّ بعض المؤاخذات المشار إليها فى النظرية التأسيسيّة تنطبق على النظرية الإعلانيّة

أيضا .

المفهوم المعقول للاعتراف

يمكن أن نتصوّر الاعتراف بالشكلين الآتيين :

١ - تعبّر الدولة القديمه عن رأيها بالدولة الجديده لامتلاك الأخيره العناصر المكوّنه لكيان المجتمع السياسى وشرعيّته . وينبثق هذا الاعتراف عن الرغبه الحرّه للدولة القديمه ، وعن حقّ الدولة الجديده فى الوجود والشرعيّه .

ويتمثّل الأثر القانونى لهذا الاعتراف فى إقرار العلاقات السياسيه ، والتعاون ، وتبادل الامتيازات بين الدولتين . إلا أنّ عمليّه الاعتراف بالنسبه إلى الدولة الجديده

والدول القديمه الأخرى لا يمكن أن تثبت حقاً أو تنفيه ، وكذلك لا يمكن أن تستلزم

٢ - فى الحالات التى لم تحرز فىها الدول القديمه شخصيّه الدوله الجديده وشرعيّتها بشكل تامّ من الوجهه القانونيّه أو السياسيّه ، فإنّ المطلوب فى هذه الحاله على صعيد العلاقات الدوليه هو افتراض وجود ظاهره سياسيّه تطرح نفسها بوصفها دوله جديده .

هذا اللون من الاعتراف ينطبق على جميع الحالات بما فيها حاله الدول اللاشرعيّه والغاصبه أيضا ، لأننا فى ظروف الحرب - ما لم نفترض وجود دوله - فلا يمكن أن نتصوّر

إمكان إعلان الحرب أو استمرارها ، أو حتّى إدانته الدوله التى ينتفى أصل وجودها .

هل الاعتراف عمل قانونى أو سياسى ؟

أمّا المعنى الأوّل للاعتراف ، فلمّا كانت الدوله الجديده حائزه على الشرعيّه والحقّ فى

الاعتراف بها لاجتماع العناصر الثلاثه فيها ، وهى : الشعب ، والنطاق الجغرافى ، والسلطه

السياسيّه ، لذلك يمكن أن نعتبر الاعتراف الذى تعلنه الدول القديمه عملاً قانونيّاً ، وإلّا فهو عمل سياسى سواء كان بمعنى الإعلان عن الشرعيّه والشخصيّه الدوليه ، أم بمعنى مفروضيه

الوجود .

وفى التعريف الذى قدّمته مؤسّسه القانون الدولىّ (فى جلسه سنه ١٩٣٦م) للاعتراف ، فإنّ الاعتراف يعتبر عملاً حرّاً وتحركاً سياسيّاً .

ويتعامل العرف الدولى المعاصر مع الاعتراف بوصفه قضيه سياسيّه ، وتعترف الدول القديمه بالدوله الجديده بمجرد استقرارها ، وسيطره قادتها على الأوضاع ، وقمع

القوى المضاده فى الداخل ، حتّى لو كانت الدوله الجديده قوه قمعيّه وفاقدته للشرعيّه شعبيّاً وقانونيّاً .

المبحث الرابع : الاعتراف من منظور الإسلام

إشاره

يلزم الإسلام المجتمع الإسلامى على صعيد العلاقات الخارجيه « بدعوه الشعوب إلى

١- من هذا المنطلق لا يمكن أن يشكّل انضمام الدوله الجديده إلى المجتمع الدولي أثراً قانونياً لعمليه الاعتراف ، كما أنّ الانضمام إلى منظّمه الأمم المتّحده لا يمكن أن يشكّل دليلاً على اعتراف جميع الأعضاء بالعضو المنضم إليها ، كما نجد ذلك في إسرائيل .

الإسلام ونظام التوحيد» ، و« الجهاد » ، و« تشكيل الحكومه العالميه الواحده » ؛ وهذا ما أدى إلى بروز آراء متنوعه من قبل الفقهاء والكتّاب الإسلاميين ، وغير الإسلاميين

(المستشرقين) فى مجال العلاقات الدوليه فى الإسلام ، والاعتراف بالدول والحكومات .

ولمّا كانت المبادئ الثلاثه المذكوره هى ليست المبادئ الوحيدته التى تحدّد العلاقات الدوليه فى الإسلام ، بل إنّ هناك مبادئ وقواعد أخرى غيرها أيضا لها تأثيرها فى تحديد المجتمع الدولى من منظار الإسلام ، فلا بدّ من أن يرافق عمليته الاعتراف فى النظرية

الإسلاميه تعقيد خاصّ .

إنّ مبدأ التفاهم بين الشعوب ولزوم قبول الصلح ، ومبدأ الاعتزال وما ماثله من جهه ، ومبدأ عدم الاعتراف إلا بالنظام الإسلامى ، وعدم الركون إلى الشعوب الكافره

ومواليتهم ، ومبادئ أخرى مماثله ، كلّ ذلك قد زاد من التعقيد فى العلاقات الدوليه ، وقضيه الاعتراف من منظار الإسلام . وكلّ واحد من أصحاب الاختصاص قد اهتمّ فى الحقيقه ببعده واحد أو عدد من الأبعاد وأهمل الأبعاد الأخرى .

نستهلّ حديثنا عن أهمّ الآراء المطروحه حول موقف الإسلام من الاعتراف بذكر آراء المستشرقين أولاً ، ثمّ آراء الكتّاب المسلمين ، يتلو ذلك آراء الفقهاء .

١ - يعتقد المستشرق الإنجليزى المعروف برنارد لويس أنّ الإسلام لا يعترف إلا بالدوله الإسلاميه ، ويستدلّ على ذلك بقوله :

يرى الإسلام نفسه أنّه وحده هو دين الحقّ ، وأنّه الدين العالمى الخاتم ، وقد رسم

سياسته على أساس تفوّق المسلمين والدوله الإسلاميه ، وقسم العالم إلى قسمين أساسيين

هما : دار الإسلام ، ودار الحرب ، وأنّ بينهما حربا دائمه ، إلى أن يحكم قبضته على جميع الشعوب فى أرجاء العالم .

وأوجب على المسلمين واجبا كفائياً أن يحولوا الكفار إلى مسلمين عبر الجهاد أو أن يجعلوهم تحت نفوذ الحكومه الإسلاميه وسيطرتها ، ولم تنقطع حاله الحرب والمنازعه هذه

قطّ إلا بشكل مؤقت عن طريق الهدنه المتداوله فى عصرنا الحاضر .

وترى الحكومه الإسلاميه أنّ على جميع الشعوب فى العالم إمّا أن تسلم أو تهتّى نفسها للحرب .

ثم يصرح المستشرق المذكور أنّ هذا الاعتقاد كان سائدا حتى وقت اندحار الإمبراطوريّة العثمانيّة عند احتلال فينا عام ١٥٢٩م .
وحيثُ طرحت مسأله الاعتراف

من قبل الحكومه الإسلاميّه ، وبدأت إقامة العلاقات الوديّه والدبلوماسيّه مع العالم غير الإسلامي . ومنذ ذلك الحين ، هتأ
الاندحار الذي منى به المسلمون فى مقابل الإمبراطوريّه

البيزنطيّه المسيحيّه فى القسطنطينيّه سنه ٧١٨هـ الأرضيّه للتفكير بنقل الإسلام إلى ربوع العالم (١).

٢ - يقول الكاتب المسيحي العراقي مجيد خدورى (٢) : إنّ المسيحيّه والإسلام اللذين

يتّسمان معا بطابع ثيوقراطى إلهى (حكومه القانون الإلهى) يذهبان إلى أنّ البشريّه أمّه واحده ، وعليها أن تطبق قانونا واحدا ،
وينبغى أن تخضع لحكومه واحده .

ويهدفان إلى انضواء البشريّه كلّها تحت لواء دين واحد . ومن هذا المنطلق فإنّ القواعد والمقرّرات التى وضعها للأجانب عباره
عن قواعد ونظم سائده فى حكومه إمبراطوريّه ، فلا يعترفان بوضع اجتماعى خاصّ بظروف متكافئه لأىّ طرف (أو أطراف)
سواء فى زمن الحرب أم فى زمن السلم .

ويعقد الإسلام علاقات مع المجتمعات الأخرى بغيه تحقيق أهدافه . ويرمى من وراء ذلك إلى التقدّم وإقامه حكومه عالميّه
واحده .

بيد أنّه لما كان عاجزا عن إدخال جميع الناس فى حظيرته ، لذلك ترك غير المسلمين الذين كانوا يعيشون خارج حدوده ،
وكان عليه أن يتّصل بهم على مرّ التاريخ ، تركهم
وشأنهم .

ولم ترتكز علاقات الدوله الإسلاميّه بالآخرين على رضا الطرفين ، بل كانت ترتكز على تفسيرها السياسى والأخلاقى الذى كانت
تراه أعلى وأفضل ممّا عند الآخرين . وفى آخر المطاف على العالم كلّه أن يخضع لنظام قانونى ودينى واحد ، ويطبّق هذا النظام
المتفوق

ص: ٣١٧

١- انظر : مقاله بعنوان : « اصول روابط بين الملل وتحولات آن در اسلام » [مبادئ العلاقات الدوليه وتطوّراتها فى الإسلام]
بقلم الدكتور حميد بهزادى ، فى العدد الثانى عشر من مجلّه كليّه الحقوق ، جامعه طهران ، ص ١٣٠ ، وكذلك القسم الثانى من
تلك مقاله ، وهو تحت عنوان : « روابط بين الملل در دوره امبراطورى عثمانى » ، [العلاقات الدوليه فى العصر العثمانى] .

٢- انظر : المصدر السابق . وكتاب « جنگ و صلح در اسلام » للدكتور مجيد خدورى ، ص ٧٢ .

بواسطه سلطه الإمام ، ومن هذا المنطلق ، لا يعترف الإسلام بأئمه غير الأئمه الإسلاميه .

وعلى الرغم من القواسم المشتركة التي تجمع هاتين النظريتين في مجال الاستدلال ، فإنَّهما يتباينان من حيث إنَّ خدوري في الوقت الذي ينفي فيه الاعتراف كعمل دائم

، فإنَّه يقرّ بالاعتراف المؤقت والإجباري ، إذ إنَّ الإسلام يترك البلدان والشعوب الأخرى

وشأنها على النحو المؤقت من أجل بلوغ هدفه الأخير ، فيبني معها علاقات خلال تلك المدّة تقوم على أساس التفاهم والسلم المؤقت . بينما نجد لويس ينفي كلّ لون من ألوان

الاعتراف والعلاقات السلميه بين دار الإسلام ودار الكفر .

رأى الكتاب المسلمين

يرى بعض الكتاب المسلمين (1) أن مبدأ « الاستيمان » يسمح للدوله الإسلاميه أن تقيم علاقات سلميه مع الأقطار الأخرى ، وأن تعترف بها .

يناقش الأستاذ أحمد رشيد قضيه السلم الرومي ، والسلم المسيحي ، والسلم بالمعنى الوارد في ميثاق الأمم المتّحده ، وينتقد ذلك . ويرى أن السلم في الإسلام يختلف عن السلم القصير الأجل بمعنى الهدنه ، الذي كان يدعمه البابا . ويقول : إذا سلّمنا بأنَّ الإسلام يعيش حربا دائمه مع الكفّار عادةً ، فعلينا الالتفات إلى نقطه مهمّه أيضا ، وهي أنَّ حاله العداء الدائم تتخذ طابعا نظريًا محضا مع وجود الأمان الذي يمثّل أحد المبادئ الإسلاميه

وفى الإسلام مبدأ يستطيع كلّ مسلم بموجبه أن يؤمن الكافر ، سواء كان المسلم ذكرا أم أنثى ، حرّا أم عبدا ، متّقيا أم غير متّقي ، ولكلّ مسلم ولايه الأمان (الاختيار والقدرة) التي تفرض الحصانه ، وتترتب عليها بعض الآثار .

هذه الحصانه مطلقه . ويمكن الاستناد إليها في مقابل المسلمين كافه . والأمان موضوع يحمل تعبيرا وتفسيرا واسعين . ومن هذا المنطلق ، يعطى بأبسط الوجوه ضمتيا)

مثلاً يقال للكافر : لا تخف) ، أو ينشأ من القرائن والأمارات الموجوده .

ويرى البعض الآخر (2) أنَّ المسلمين كانوا يعرفون الحاكم أو الحكّام غير المسلمين ،

ص: ٣١٨

٢- « نظريه السياسه فى الإسلام » ، أبو الأ-على المودودى ، نقلاً- عن العدد ١٢ من مجله كليه الحقوق ، جامعه طهران ، مقاله الدكتور حميد بهزادى ، ص ١٣٣ .

بيد أن هذا لا يعنى أنهم يعترفون بهم ، لأن سياده غير المسلمين - فى هذه الحاله - تتكافأ مع سياده المسلمين ، وهذا ممّا لا يقرّه الإسلام .

فى ضوء ذلك ، من مستلزمات الاعتراف بالحكومه غير الإسلاميه ، هو أنّ المسلمين لو كانوا يعيشون فى هذه المناطق ، فليس لهم حقّ أن يعارضوا الحكومه غير الإسلاميه أو

يحاربوها ، بينما كان عليهم فرضا أن يفعلوا ذلك . وأيضا لو التجأ المسلم إلى دوله غير

إسلاميه ، فعليه أن يحترم حكومه دار الحرب وقوانينها ، إلا أنه مرغم على العمل بدينه(١).

ويعتقد آخرون أنّ الإسلام من الوجهه النظرية يعترف فقط بسلطه سياسيه ، ودوله إسلاميه يحكمها قانون واحد وهو الشريعه الإسلاميه . وقد تمّ قبول البلدان غير الإسلاميه

فى الساحه الدوليه وبناء علاقات سياسيه معها فى المعاهده المعقوده بين فرانسوا الأوّل

إمبراطور فرنسا والإمبراطور العثمانى الأوّل سليمان عام ١٠٣٠م . من هذا المنطلق لا يمكن استنباط نظريه العلاقات الدوليه من القرآن أو من قول النبى صلى الله عليه وآله وفعله . وما يسمّى بالسياسه والعلاقات الخارجيه فى الإسلام هو وليد الظروف والأوضاع التى مرّت بها الإمبراطوريات الإسلاميه فى أعصار مختلفه ، وحاول الفقهاء والعلماء الإسلاميون أن

يعرضوا آراء جديده تمثيا مع تلك الظروف والحقائق السياسيه ، ثمّ لقيت ترحيبا نسبيا

من قبل الحكّام والإمبراطوريات الإسلاميه ، ونزلت إلى ساحه العمل والتطبيق .

بدأ هذا التغيير الملحوظ منذ اندحار الدوله العثمانيه فى احتلال فينا سنة ١٥٢٩م ، وأدى إلى اعتراف المسلمين بالبلدان غير الإسلاميه ، وإقامه حاكم المسلمين علاقات ودّيه ودبلوماسيه معها (٢) .

ونفى البعض عمليه الاعتراف بمعناها الدائم من منظار الإسلام ، واعتبرها مغايره لهدف الإسلام الجوهري ، وهو تأسيس الحكومه العالميه الواحد(٣) .

ص: ٣١٩

١- جاء فى المصدر المذكور قوله : « إلا- أن يكون فرضا عليهم » بدل قوله : « بينما كان عليهم فرضا » . وجاء قوله : « حتّى لو كان مرغما » بدل قوله : « إلا أنه مرغم » والسهو فى الترجمه كما يبدو .

٢- الدكتور حميد بهزادى فى مقاله المدرجه فى العدد الثانى عشر من مجلّه كليه الحقوق والعلوم السياسيه / جامعه طهران ، ص ١٣٤ تحت عنوان : « مبادئ العلاقات الدوليه وتطوّراتها فى الإسلام » ، وكذلك فى مقاله المدرجه فى العدد الرابع عشر من المجلّه المذكوره ص ١١٦ تحت عنوان : « العلاقات الدوليه فى الإسلام أيام الإمبراطوريه العثمانيه » .

٣- نقلاً عن « القاموس السياسي » ، أحمد عطيه الله ، ص ٥٤٤ - بتصرف .

ثمَّ نظريتهُ أخرى تلاحظ في هذا المجال(١)، وهي نظريته الاعتراف المشروط ، وقد رسمت كالاتي :

أ - تحظى سلطه الحكومه بالشرعيه لآنها تمثل شعبها فحسب ، ويتيسر الاعتراف في هذه الحاله بشكل « دي فافتو » .

ب - السلطه الجديده على الحق وتتسم بالشرعيه ، فالاعتراف هنا تام و« دي جورى »(٢) .

ج - متى كانت الحكومه الجديده فاقده للضربين المشار إليهما من الشرعيه ، ولم ينطلق فقدانها للاعتبار والشرعيه من وجهه شرعيه أو قانونيه ، فإنَّ الحكومه الإسلاميه

تجيز لنفسها الاعتراف بمثل هذه الحكومه من باب الضروره .

أمَّا الاعتراف بالمعنى الضيق والمتحفَّظ جدًّا ، في إطار الاضطرار فقط ، وبحكم الضرورات يبيح المحظورات ، وعلى أساس المبدأ القائل : الضرورات تقدر بقدرها ، فإنَّ

للحكومه أن تقيم علاقات محدوده ومتحفَّظه أيضا في ضوء ذلك .

يقول كاتب آخر(٣) : « الإسلام لا ينوى التسلُّط السياسى على العالم ، ولا يريد أن يسخر الدنيا كلها لطاعته (٤) ، بل هو على العكس يدين الدمار والشده التي لا طائل تحتها . ولما كان هدفه إحلال الوئام في ربوع المعموره وإقرار السلم بين الناس ، فإنَّه يجيز اللجوء إلى القوه لدفع الشر ورفع الظلم ، وغايه ما يرمى إليه هو إقرار السلم والعدل » .

« من هذا المنطلق ، فإنَّ الإسلام لم يظهر ابتكارا في مجال العلاقات الدوليه فحسب ، بل هو أول نظام قانونى رصين أكد على مفهوم الاعتراف التام بالنسبه إلى الحكومات الأجنبيه ، وضمن - على أساس الواجب المقدس - حقوق الشعوب الأجنبيه في عصر السلم

، وعند الحرب » .

« إنَّ مفهوم الاصطلاحات الدوليه الجديده لا ينسجم مع تعاليم الشريعه الإلهيه

ص: ٣٢٠

١- « القانون الدولى في الإسلام » [فارسى] للدكتور خليليان ، ص ١٨٦ .

٢- (دي فافتو) اصطلاح لاتينى يقصد به ما هو واقعى أو ما يكون على أساس الأمر الواقع . أمَّا (دي جورى) فيقصد به ما هو قائم على أساس القانون حتى ولو لم يكن له وجود واقعى .

٣- مارسل بوزار في كتاب « انسان دوستى در اسلام » ص ١٨٠ - ١٨١ و ١٩٧ .

٤- إشاره إلى سوره النحل : ٩٣ .

تماما ، ولَمَّا كان النظام الدولي المعاصر قائما على أساس المفهومين النظريين : « المساواه والتضاد » ، فإنَّ السؤال الآتي يثار ، وهو : هل يتيسر توفير هذه الظروف مع وجود قوانين الإسلام التقليديَّة ذات النزعه العالميَّة ؟

يجيب المسلمون بالإيجاب مستدلِّين على ذلك بأنَّ الشريعة الإسلاميَّة ينبغي أن تسود ربوع الأرض بكلِّ الوسائل المتاحة ، ومنها الطرق والأساليب السلميَّة بنحو خاصِّ (١) ؛ لأ-نه لا-يمكن فرض الدين بالقوَّة (٢) ؛ وينصُّ القرآن الكريم على مبدأ وجود الشعوب (٣) ، ويوصي بالسلم .

ويدلُّ خطاب النبيِّ وخلفائه إلى السلاطين والرؤساء غير المسلمين ، على أنَّهم كانوا يتعاملون معهم بالمساواه .

ويقول هذا الكاتب في تسوية السياسة السليبيَّة لبعض القادة المسلمين الثوريين في العلاقات الخارجيه : « إذا كان بعض القادة المسلمين من أصحاب الروح الثوريَّة لا يلتزمون كثيرا بمراعاة مبادئ السياسة الدوليَّة في علاقاتهم مع البلدان الأخرى ، وكان هذا الأمر ذريعه بيد الأجانب لتشويه سمعه المسلمين من خلال وصفهم بالفظاظه والغلظه

، فلا بدَّ من الالتفات إلى أنَّ هذا الحكم حكم أجنبي سطحي من مخلفات المستعمرين . وينبغي

أن نعطي الحقَّ للمسلمين بأن لا يكون تعاملهم ودِّيا مع الحكومات التي ابتزَّتهم ونهبت

ثرواتهم سنين مديده . وهم يدركون مغزى الكلمات المعسوله والمكائد الخفيَّة للساسه الغريبيين ، ولا-تنظلي عليهم خدعه المفاوضات الوديَّة ، لأنَّهم خبروا منظمه الأمم المتَّحده ، والمفاوضات الثائيه ، والاعتراف ، والعلاقات الوديَّة ، وغيرها من هذه المفردات ، وعرفوا أنَّها مكيدة جديده لاستغلال المسلمين .

وهناك نظريَّة أخرى ترى أنَّ مبدأ السيادة الوطنيَّة الذي يمثِّل قوام مبدأ الاعتراف بالحكومات خرافه من الخرافات (٤) . وفي ضوء هذه النظريَّة استبدل بعض الكتاب مبدأ الكفاح الدائم والشامل في الجبهات المفتوحه بمبدأ الاعتراف .

ص: ٣٢١

١- إشارة إلى سورة العنكبوت : ٤٦ .

٢- إشارة إلى سورة البقره : ٢٥٦ .

٣- إشارة إلى سورة البقره : ٦٢ ، وسورة الحجرات أيضا : ١٣ .

٤- جلال الدين الفارسي في كتابه « القانون الدولي في الإسلام » ص ٦١ و ١١٤ .

إذ إنّ الإسلام يعترف بحقّ الناس في « مقاومة ظلم الحكّام أو أيّ ظلم يقع في جزء آخر من الكيان الاجتماعي الواحد ، وسعيهم لتغيير النظم الاجتماعيّه وفق إرادتهم » .

وأهم سلاح في ساحه الصراع الدولي هو الطقوس الدينيّه ، والسنن والنظم الاجتماعيّه ، والعلم . ووسائل الإعلام أداه لاستخدام هذه الأسلحه . وهذه الأشياء تفيض على أرض العدو بالفضيله والسعاده ، والعداله والعلم والعقل بدل النار والرصاص ، والإعمار بدل الدمار . وما الخرافات القانونيّه ، التي تمثّل مستند السلطات الحكوميه وأداه أجهزتها في معارضتها ، إلّا حواجز تحول دون الكفاح العقيدى - السياسى في الجبهه المفتوحه .

آراء الفقهاء في الاعتراف

لم يتحدّث الفقهاء صراحه عن بحث يحمل عنوان « الاعتراف » بمفهومه القانونى والحقوقى ، إلّا أنّهم لم يألوا جهدا في الحديث عن آثار هذا المبدأ ونتائجه القابله للبحث والمناقشه .

إنّ الاعتراف بالحكومات قابل للبحث في حالتى السلم والحرب من أبعاد متنوّعه :

١ - في حاله السلم :

أ - الاعتراف من أجل إضفاء الشرعيّه على نظام من النظم الحاكمه أو الإقرار بشرعيّته .

ب - الاعتراف من أجل إقامة العلاقات السياسيّه والدبلوماسيّه السلميّه واستمرارها .

ج - الاعتراف من أجل إقامة العلاقات الاقتصاديّه واستمرارها .

د - الاعتراف من أجل إقامة العلاقات الثقافيه واستمرارها .

وفي الفقرات الثلاث الأخيره ربّما لم ترد قضيه إضفاء الشرعيّه على الحكومه أو الإقرار بشرعيّتها ، ولكن لما كانت هذه العلاقات مفضيه إلى عقد معاهدات متنوّعه على

سبيل الاحتمال ، فإنّ تخويل الصلاحيّه أو الإذعان بها ملازم لكلّ لون من العلاقات

السلميّه ، إلّا أنّ هذه الصلاحيّه لا تعنى إضفاء الشرعيّه أو قبولها .

وعندما يتحدّث الفقهاء عن مسائل من قبيل : « المودعه » ، و « المهادنه » ، و « الصلح » ، و « المحايده » ، و « الذمه » ، و « الاستيمان » وأمثالها من هذه المسائل ، فإنّ مفهوم ذلك ، بالنظر إلى مؤدّى هذه العناوين ، هو أنّهم أقرّوا ضمّتها بصلاحيّه الأجنبي ليكونوا طرفا في هذه الأمور .

وبكلمه أخرى ، عندما عقد النّبى الكريم صلى الله عليه و آله الأحلاف السياسيّه مع يهود المدينه (1) ، وأبرم صلح الحديبيّه مع المشركين ، وأقام معاهدات واتّفاقيّات سياسيّه واقتصاديّه وثقافيه أخرى في مجالات شتى ، فإنّ هذا يعنى أنّّه أزيد صلاحيّه الطرف المقابل لتوقيع هذه المعاهدات ، أو لإقامه هذه العلاقات واستمرارها كحدّ أدنى .

٢ - فى حاله الحرب : ولا يمكن طرح حاله الحرب أيضا بدون نوع من الاعتراف ، وقصارى القول إنّ الاعتراف فى هذه حاله ظريف للغاية ، ويعنى الإذعان للطرف المقابل ، لأنّه لولا هذا الإذعان ، فلا يعد للحرب مفهوم معقول .

مضافا إلى ذلك فإنّ مباحثات مباشره وغير مباشره تجرى أثناء الحرب ، وقد تعقد اتّفاقيّات ومعاهدات تتضمّن قبولا لنوع من الصلاحيّه شاء الإنسان أم أبى .

وعندما يطرح الفقهاء شرعيّه المباحثات مع العدو أو جواز توقيع الاتّفاقيّات مع الدوله المتحاربه ، فإنّ هذا يعنى أنّ العدو يتمنّع بمثل هذه الصلاحيّه .

ومن أجل التوفّر على دراسه لمسأله الاعتراف من منظار الفقه السياسى ، ينبغى أن تطرح هذه المسأله بالنسبه إلى أنواع العلاقات المختلفه التى تحدّث عنها الفقه ؛ وبكلمه بديله ، ينبغى دراسه المسأله بالنظر إلى تقسيم الجغرافيه السياسيّه للعالم من منظار الفقه .

ص: ٣٢٣

١- « مكاتيب الرسول » ١ : ٢٤١ .

القسم الرابع: السلم – أسسه ومبادئه

إشاره

ص: ٣٢٥

إشاره

يُعتبر السلم من أعرق الأهداف البشريّة المقدّسه . ولَمّا كان معرّضاً للتهديد والخطر أكثر من القيم الأخرى ، فإنّ الناس في جهد دائم للتخطيط نظريًا أو عمليًا من أجل بلوغه .

وشهد التاريخ السياسى فى العالم معاهدات واتفاقيات ثنائيه أو متعدده الجوانب بين الحكومات ممّا يومئ إلى جانب من النشاطات البشريّة لإقرار السلم والتعايش .

والحقّ أنّ السعى من أجل إقرار السلم فى ربوع الأرض قائم إلى جانب المحاولات التى تستهدف إشعال فتيل الحرب بين الشعوب ، والآن أيضا فإنّ التحليلات الاستراتيجية لو

طرح الحرب بشكل شامل بوصفها وسيله لتحقيق الأهداف المرجوّه ، واستثمرت كافه الإمكانيات المتاحة للعلم والتكنولوجيا بالقوّه وبالفعل ، فإنّ البحوث المتأصّله فى مجال السلم تستأثر بمساحه شاسعه من النشاطات الدوليه . ويُسْتهدى فى هذه البحوث الموشّعه

بالتحقيقات العلميه فى شتى المجالات لإدراك حقيقه العنف أو الحؤول دون بروز العنف فى المجتمع الدولى عند الإمكان ، وتعرض أساليب عمليه ومثمره(1) .

ص: ٣٢٧

١- مقاله تحقيقيه حول السلم لاسبيون ايده ، العدد ٩ من إصدارات مركز الدراسات الدوليه العالیه ، وهى تحت عنوان : « نقد النظريات الخاصه بالعلاقات الدوليه وتقويمها » .

كلّ الذين يضربون على وتر السلم ليسوا متساوين ، ولا يحملون مفهوما واحدا عن هذا الشعار المثالي ، لأنّ الذي لا شكّ فيه هو أنّ الأفكار والرؤى الفلسفيّة تمثّل أساس المفاهيم الخاصّه بالمفردات ، لا سيّما مفردات العلوم السياسيّه . وعندما يتحدّث الغرب الرأسمالي عن السلم ، فإنّه يحمل مفهوما مغايرا لما يحمله الشرق الشيوعي عنه ، كما أنّ السلم الذي تريده دوله كبرى هو غير السلم الذي تطمح إليه دوله صغيره حفظا لكيانها واستقلالها .

وقد تترك الظروف السائده أيضا تأثيرا على تبلور الاصطلاحات السياسيّه . فالسلم بعد حرب مدمره له مفهوم يختلف عن مفهومه في الظروف الاعتياديّه .

إنّ الذين يطرحون السلم خوفا من الآثار المدمره للحرب ، أو حرصا على مصالحهم وحرّياتهم ، وطمعا في استغلال الطاقات والإمكانيات المتاحة أكثر ما يمكن ، ينظرون إلى هذه الكلمه على أنّها تعني الحصانه من الاعتداء ، والهدنه ، وبعامّه ، حاله في مقابل

الحرب ، مهما كان هذا السلم والتعايش مقرونين بالعداء الخفيّ ، وقصد التآمر والاعتداء ، وتربّص الفرص المناسبه ، وحتى لو كان لهذا السلم ثمار النصر وغنائم الحرب أيضا

وكذلك دأب الذين ينظرون للنضال الدائم والمستमित للطبقه العامله ضدّ كلّ جذور البرجوازيّه ومقوماتها ، ويعتبرون هذه الطبقة الممتازه هي القادره وحدها على نيل كلّ

قيمه أخرى ، فإنّهم ، عندما يحوم الحديث حول السلم ، يقصدون به العنصر الممهّد الذي يسوّى طريق هذا النضال ويهيئ الأرضيّه لاتّحاد الطبقة الممتازه ، وقيها من الانتهاك

مؤقتا حتّى بلوغ الهدف الأخير .

والمقصود من السلم في قاموس الدوله المقترده هو أن تكون مصالحها الوطنيّه في مأمن من الخطر ، وأن تتمكّن من استيفاء جميع المصالح القائمه بالقوه وبالفعل .

أمّا البلدان الضعيفه فإنّها لا تتوخّى من السلم إلاّ حفظ وجودها ووقايه استقلالها وحكوماتها من الخطر .

وجاء السلم في المعاجم السياسيّه منسجما مع هذه الأهداف جميعها : فهو حاله الهدوء التي تسود العلاقات الاعتياديّه مع الأقطار الأخرى ، وعدم وجود الحرب ، وكذلك

عدم وجود نظام التهديد (استخدام جهاز قوى للقسر والإكراه حيال الطرف المقابل) (١).

وأطلق التعايش السلمى على العلاقات التى تسود أقطارا لها نظم اجتماعيه وسياسيه متنوعه . والقصد منه هو مراعاة المبادئ المرتبطه بحقّ السيادة ، ومساواه الحقوق ، والحصانه ، ووحده الأرض لكلّ دوله صغيره أو كبيره ، وعدم التدخّل فى الشؤون الداخليه لسائر البلدان ، وتسويه المنازعات الدوليه عبر المفاوضات (٢) .

وهكذا جاءت كلمه السلم مرادفه لكلمات أخرى كالأمن ، والاستقلال ، ومراعاة حقّ السيادة ، وعدم التدخّل ، وعدم اللجوء إلى القوّه والتهديد .

ويرى بعض المعيّنين أنّ السلم هو النظم ، وهو مشروط بوحده المجتمع الدولى ، ومن هذا المنطلق يرون أنّ تحقّقه متعذّر بدون الممهدات الأساسيه الآتيه :

١ - الوحده وتنازل جميع الشعوب عن مصالحها الوطنيّه بغيه تطبيق السياسات الجماعيه التى تصبّ فى خدمه الأهداف اللا قوميه

٢ - وجود تصوّر ونظرة عامه حول العداله والإنصاف .

٣ - إنشاء منظمه دوليه مقتدره تتمتع بسلطه أعلى . ومهمتها الحؤول دون ممارسه أى

ضرب من ضروب القوّه ، ودون الوقوف بوجه المصالح الجماعيه والعداله (٣) .

من هذا المنطلق ، فإنّ فكره الحكومه العالميه التى تضمّ هذه العناصر هى الحلّ المنطقى

لقضيّه السلم .

السلم من منظار منظمه الأمم المتّحده

إنّ السلم الذى جعله ميثاق الأمم المتّحده شعاره الأسمى مفهوم ذو بُعد واحد ، يصبّ - آخر أمره - فى مصالح الدول الكبرى .

وجاء السلم فى مقدّمه الميثاق والفصل الأوّل منه مشعّا ببريق باهر بوصفه هدفا جوهريا للمنظمه ، وطرح فى الفصول الأخرى منه بوصفه محورا لنشاطات المنظمه المتنوعه .

ص: ٣٢٩

١- «معجم العلوم السياسيه» لعلى آقا بخشى [فارسى] ص ١٩٢ - ١٩٣ .

٢- نفسه .

٣- «القوى الكبرى والسلم الدولى» [فارسى] للدكتور حميد بهزادى ، ص ١٤ .

وحسبنا في هذا المجال أن ندرس تقسيم المسؤوليات والصلاحيات في المنظّمه من خلال أركانها السياسيّة والأصليّة الثلاثه وهي
الجمعيّة العامّة ، ومجلس الأمن

، والأمانه العامّة ، لأننا سنواجه في هذه الدراسه صورته مخيفه لكوارثه كبيره تتمثّل في إلقاء الدول

الكبرى ظلّها على المنظّمه بأسرها ، ومن ثمّ على العالم المعاصر والمجتمع الدولي

مجلس الأمن آخر أمل للسلام

حسبنا في دراسه الدور الذي يضطلع به مجلس الأمن أن نعرف أنّ ثلثي الأعضاء في منظّمه الأمم المتّحده أو أكثر يمكن أن
يطرحوا توصياتهم في الجمعيّة العامّة بشأن مسأله

خاصّه ، إلا أنّ تسعه أعضاء من مجموع خمسه عشر عضوا في مجلس الأمن - وبينهم خمسه أعضاء لهم حقّ الفيتو - يتخذون
قرارا آخر دون الالتفات إلى التوضيح المذكور(١).

وفي ظلّ الواقع السياسي المعاصر ، لا بدّ لأغلب الأعضاء في مجلس الأمن ، وبينهم الأعضاء الدائمون الذين لهم حقّ الفيتو أن
يدعموا الموقف الذي تتخذه أميركا ، والاتّحاد

السوفيتي ، والصين ، إذا ما دعت الضروره إلى ذلك . ومتى ما اتّحد هؤلاء ، فلهم أن

يفرضوا أهدافهم على العالم تحت ذريعه السلم وتفادي الحرب . وإذا ما اختلفوا ، فسوف

لا يبقى لمنظّمه الأمم المتّحده أيّ دور مؤثّر . وعلى حدّ تعبير مورغانتا المنظر المعروف في العلاقات الدوليّه : عندما تطرأ مثل
هذه الحاله ، فإنّ قرار مجلس الأمن ليس أكثر من ورقه مهمله(٢) . وتؤيد التقارير الرسميّه استنباط مورغانتا تماما ، لأنّ الجمعيّة
العامّة لمنظّمه الأمم

المتّحده صادقت منذ جلستها الثانيه سنه ١٩٤٧م لحدّ الآن على قرارات تتضمّن توصيات عامّه لتعزيز السلم ودعمه ، ووضعت
مبادئ لحفظ السلم ، وصادقت على قرار عنوانه : السلم عن طريق العمل ، وقرار آخر عنوانه : الاتّحاد من أجل السلم ، وذلك
سنه ١٩٥٠م ، لكي تتخذ القرارات طابعا عمليّا . وجاء في ذينك القرارين أنّ مجلس الأمن إذا أخفق في أداء مهمّته الرئيسيّه
التمثّله في المحافظه على السلم نتيجة لعدم إجماع أعضائه الدائمين ، وذلك عندما يكون ثمّه خطر يهدّد السلم ، أو خرق
للسلم ، أو انتهاك ما ، فإنّ الجمعيّة

١- « القوی الکبری والسلم الدولی » [فارسی] للدکتور حمید بهزادی ، ص ٨٠ .

٢- نفسه ص ٨٢ .

العامه تبادر إلى التحقيق في الموضوع حالاً ، وتصدر توصياتها إلى الأعضاء بشأن بعض القضايا من قبيل خرق السلم ، أو حصول الاعتداء واختدام القوّات المسلّحه ، وذلك عند

الضروره وحفظا للسلم والأمن الدوليين . تلا ذلك تشكيل لجنه الإشراف على السلم ، ثم لجنه الإجراءات المشتركه ، وبعد ذلك تشكيل قوّه الطوارئ التابعه لمنظّمه الأمم المتّحده .

وأخيرا فوّضت الجمعيه العامه إلى رئيسها تشكيل لجنه خاصه لحفظ السلم برئاسة وبالتعاون مع الأمين العام لمنظّمه الأمم المتّحده ، وذلك في القرار الصادر سنة ١٩٦٥م . وأعلنت هذه اللجنه في تقريرها المعدّ بعد أربع عشره جلسه أنّ الإجماع غير متحقّق حيال

مفهوم حفظ السلم ، ولا- يمكن تبيان مفهومه بشكل دقيق وبما يرضى جميع الحكومات ، وأكدت على أنّ كلّ إجراء قسرى ينبغى أن يتّخذ من قبل مجلس الأمن ، وفقاً للبنود الوارده في ميثاق الأمم المتّحده . ولما كان عجز مجلس الأمن مرصوداً بسبب نواقصه الذاتية ونقاط ضعفه العمليه ، فإنّ القسم الثانى من التقرير المذكور يفيد بأنّ مجلس الأمن إذا كان عاجزاً عن اتّخاذ الإجراءات على الرغم من التوصيات المؤكّده للجمعيه العامه ، فإنّ عجز منظّمه الأمم المتّحده عن التدخل في موقف خاصّ سيكون محرزاً وقابلاً للتصوّر (١) .

وقد خبير العالم عجز مجلس الأمن عن علاج المشاكل المتعلّقه بالسلم على امتداد الأربعين سنة المنصرمه . ولمس واقفه في قضايا الشرق الأوسط لا سيّما فلسطين ، وقضايا الشرق الأقصى لا سيّما فيتنام ، والقضايا الإفريقيه لا سيّما جنوب إفريقيا ، والقضايا المتعلّقه بالأقطار الأميركيه ، وأدرك بوضوح ما تتوقّعه اللجنه الخاصه لأعمال

السلم - التى تمثّل آخر مكيدته قسريه للأمم المتّحده - من عجز منظّمه الأمم المتّحده .

النتائج المستقصاه من هذا البحث

يمكن أن نحصل على النتائج الآتية من البحوث المتقدمه في مجال السلم :

١ - أنّ جهود الإنسان في مجال التوصل إلى التحديد القانونى للسلم ، كجهوده لبلوغ السلم الراسخ المتكئ على العدالة ، لم تتوقّف على امتداد التاريخ البشرى قطّ .

ص: ٣٣١

٢ - للأفكار والرؤى الفلسفيّة تأثير مباشر في كلا التحركين على طريق السلم .

٣ - يطرح السلم عادة خشية من خطر الحرب ، أو فرارا من الحروب المدمّره بوصفه علاجا للوقايه من الحرب وآثارها المتولّده عنها .

٤ - يفسّر كلّ من القوى والضعيف السلم بالمعنى الخاصّ الذي يحمله كلّ منهما عنه .

٥ - يحتاج إقرار السلم إلى مميّهات متنوّعه ، وما لم تنهتأ تلك المميّهات فلا يعد هناك سلم ، أو لا يثبت له أساس .

٦ - أنّ السلم الذي جعلته منظمه الأمم المتّحده شعارها الأصلي ، هو شعار ذو بعد واحد ، ويضمن مصالح القوى الكبرى .

٧ - لقد ذوت لحدّ الآن - ولمّرات - جميع الآمال المعلقه على مجلس الأمن الذي يمثّل الضامن الوحيد للسلم في منظمه الأمم المتّحده .

٨ - رأى مورغانتا المنظر المعروف في العلاقات الدوليّه حول قرارات مجلس الأمن .

٩ - التقارير الدامغه لمنظمه الأمم المتّحده حول الآمال الذاهبه أدراج الرياح .

والآن

، بالنظر إلى هذه النتائج السقيمه ، نستعرض قضيه السلم من منظار الإسلام داعين الباحثين إلى المقارنه والاستنتاج والحكم .

المبحث الثاني : مفردات السلم في المعجم السياسي الإسلامي

إشاره

يحظى « السلام » و « السلم » بأهميه خاصه في الفقه السياسي الإسلامي . وقد استعملا في النصوص القرآنيه والأحاديث الإسلاميه لتبيان مبدأ قانوني وسياسي ، وتمّ

التأكيد عليهما . وجاءت مشتقّاتهما في القرآن على النحو التالي :

١ - ورد السلم والسلامه والسلام في اللغه بمعنى البراءه من العيوب والآفات والأمراض الظاهريّه والباطنيّه . والقلب السليم في قوله تعالى : « إِذْ جَاءَ رَبُّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ » (١) : سلامه القلب من الآفات كالشكّ ، والحسد ، والكفر ، والرئاسه . و (سبل السلام) عباره عن الطرق التي لا تعتررها الآفات كالخوف والخطر وغيرهما . قال تعالى :

« يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ » (١) ، وكذلك دار السلام فى قوله جلّ

شأنه : « لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ » (٢) فإنّها تعنى المأمن البعيد عن الآفات والأخطار .

والسلام الذى هو شعار الإسلام وتحيته فى قوله جلّ من قائل : « وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ » (٣) يعنى تمنى السلامه وخلوّ الحياه من الآفات والبلّيات والأخطار ، وتحيه أتحف الله بها من اجتاز معبر الصبر ، قال عزّ اسمه : « سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ » (٤) .

عندما يسلم شخص على شخص آخر ، فهو يدعو الله له بالسلامه والأمن . أى : له السلامه والأمن من الله . وهذا الدعاء يفضى إلى نزول البركات الطيبه . قال جلّ شأنه : « فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّهٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةٌ طَيِّبَةٌ » (٥) ، وعندما يكون السلام من الله على الإنسان كما فى قوله : « سَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ » (٦) فهو يعنى تمتع الإنسان بالعنايات الإلهيه الخاصه وبقائه مصونا ، قال تعالى : « لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ » (٧) .

ويعتبر القرآن السلام تحيه متداوله بين أهل الجنه ، وينظر إلى السلام الحقيقى على أنّه

من ميزات حياتهم الأبدية الخالده ، قال تعالى : « لَا يَسْأَلُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْتِيهَا * إِلَّا قِيْلًا سَلَامًا سَلَامًا » (٨) . ويرى أنّ ذلك اللون من الحياه نقيًا من شوائب التنغيص .

ولا يقال السلام بوصفه شعارا للسلم فى مقابل دعاه السلم فحسب ، بل يقال أيضا

فى مقابل الأشخاص الذين يعرضون السلم للخطر من خلال تصرّفاتهم الرعناء ، قال عزّ من قائل : « وَإِذَا حَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا » (٩) .

ص: ٣٣٣

١- المائدة : ١٦ .

٢- الأنعام : ١٢٧ .

٣- نفسها ، الآيه ٥٤ .

٤- الرعد : ٢٤ .

٥- النور : ٦١ .

٦- الصافات : ١٨١ .

٧- يونس : ٦٢ .

٨- الواقعة : ٢٥ - ٢٦ .

٩- الفرقان : ٦٣ .

ولا- يقرّ القرآن بالفظاظه ، وعدم التصديق ، وسوء الظنّ في مقابل من يلقي السلام ، « وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسَيِّئٌ مُّؤْمِنًا » (١) .

ويمثّل السلام أفضل الحالات التي يشعر بها الإنسان عند دخوله الجنّة وحصوله على وثيقه الخلود فيها ، فقد قال جلّ من قائل : « أُدْخِلُوهَا بِسَلَامٍ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُلُودِ » (٢) .

وأكثر الأوقات فائده وقيمه وأعظمها في السنه هي ليله القدر التي يذكرها القرآن بالسلام ، « سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطَلَعِ الْفَجْرِ » (٣) .

والسلام من الأسماء الإلهية المقدّسه ، لأنّه يعكس أكبر نعمه إلهية : « هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ » (٤) .

يقول الطبرسي في مجمع البيان : السلام الذي سلم عباده من ظلمه ؛ وفسره الصدوق في كتاب التوحيد بأنّه الذي يمنح السلامه والأمن . ويراه البعض أيضا أنّه السالم من كلّ نقص وعيب وآفه ؛ وفسره العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان بمعنى عدم الأذى ، وقال : السلام من يلاقيك بالسلامه والعافيه من غير شرّ وضرّ (٥) .

والسّلم (على وزن العلم) مرادف للصلح ، ويعنى المسالمة

، قال تعالى : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَمَا فَعَّ » ؛ وكذلك السّلم (على وزن العقل) فإنّه يعنى المسالمة العادله والتعايش ، قال جلّ شأنه : « وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاصْبِرْ لَهَا » . والإسلام بمعنى الانقياد ؛ والتسليم بمعنى الخضوع ؛ وسمّى الإسلام بهذا الاسم في قوله تعالى : « وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ » (٦) . لأنّ الدين الحقيقي هو الانقياد لله ، والسلامه والمسالمة والصلح الحقيقي أمور تتحقّق في ضمير الإنسان عندما يبلغ الانقياد

التام لله تعالى ، « إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا

مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعِيًّا يَبْتَهُمْ » (٧) . وجاءت كلمه السلم بهذا المعنى أيضا ، قال

ص: ٣٣٤

١- النساء : ٩٤ .

٢- ق : ٣٤ .

٣- القدر : ٥ .

٤- الحشر : ٢٣ .

٥- « قاموس القرآن » ٣ : ٢٩٩ .

٦- آل عمران : ٨٥ .

٧- نفسها ، الآيه ١٩ .

تعالى : « أَلْقُوا إِلَى اللَّهِ يَوْمَئِذٍ السَّلْمَ » (١).

٢ - كلمة الصلح فى اللغة بمعنى المسالمة ، وإزاله النفار بين الناس (٢) ، « الصُّلْحُ خَيْرٌ » (٣) . والصلاح من هذه المادّه ، والصلح بمعنى المطابق للعدل والإنصاف ، واللائق البعيد عن كلّ لون من ألوان الفساد « إِلَيْهِ يَصِيحُ عِدُّ الْكَلِمِ الطَّيِّبِ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحِ يَرْفَعُهُ » (٤) . والإصلاح بمعنى إقرار الصلح والإيلفه « فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ » (٥) ، أو بمعنى رفع كلّ عيب وآفه وإصلاح البال « كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَ أَصْلَحَ بِأَلْهَمٍ » (٦) .

وجاءت مفردات السلام والصلح بأشكال متنوّعه فى الأحاديث الإسلاميه ، ونكتفى هنا بذكر نماذج منها :

١ - التسليم علامه الأمن وتحليل الصلاه (٧) .

٢ - الحمد لله الذى شرع الإسلام فسّهّل شرائعه لمن ورده وأعزّ أركانه على من غالبه فجعله أمنا لمن علقه (٨) .

٣ - المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه . هذا الحديث الوارد فى المصادر الإسلاميه ، ومنها : نهج البلاغه ، الخطبه ١٦٧ ، وكنز العمال ١:١٤٩ يدلّ على التلازم بين الإسلام والصلح والتعايش .

٤ - من أسلم سلم . ورد هذا الحديث فى مسند أحمد بن حنبل ٥:٢٤٧ . ويمائل ما جاء فى كتاب النبىّ صلى الله عليه وآله إلى إمبراطور الفرس إذ قال فيه : « أسلم تسلم » . وكذلك يماثل حديثا آخر جاء فى سنن أبى داود كتاب الجهاد ، ص ٣٤ ونصّه : « وتغزو فتغنم وتسلم » .

٥ - جاء فى الأحاديث المتعلّقه بظهور الإمام المهديّ عبّجّل الله فرجه : « يملأ الأرض

ص:٣٣٥

١- النحل : ٨٧ .

٢- « مفردات الراغب » مادّه صلح .

٣- النساء : ١٢٨ .

٤- فاطر : ١٠ .

٥- البقره : ١٨٢ .

٦- محمّد : ٢ .

٧- « وسائل الشيعه » ٤ : ١٠٠٦ .

٨- « نهج البلاغه » الخطبه ١٠٦ .

من السلم « (١) .

٦- « من مشى فى صلح بين اثنين صلى عليه ملائكة الله حتى يرجع » (٢) .

٧- « ملعون رجل يبدئه أخوه بالصلح فلم يصلحه » (٣) .

٨- « الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحا أحل حراما وحرم حلالاً » (٤) .

٩- « يا أبا أيوب ألا أخبرك على صدقه يحبها الله ورسوله ، تصلح بين الناس إذا تفسدوا وتباعدوا » (٥) .

١٠- المصلح ليس بكاذب (٦) .

١١- « ستصالحكم وتصلحون الروم صلحا أمنا » (٧) .

١٢- إنَّ المشركين واصلونا الصلح حتى مشى بعضنا إلى بعض واصطلحنا (٨) .

السلم والفظرة

لا يُنكر أنَّ ما تتطلبه فطره الإنسان فى علاقاته مع بنى جنسه فى ميادين الحياه الاجتماعيه والسياسيه المختلفه هو الصلح والتعايش بغض النظر عن العوامل الخارجيه . وهذه الحاله الفطريه ترتبط ارتباطا عميقا متلاحما بالشمائل الطيبه والسجايا الرفيعه ، والملكات المحموده المكتسبه للإنسان . ومبدئيا ، ينبغى أن نعتبر ذلك من المظاهر المعنويه للحياه والوحده الروحيه للناس .

وعلى الرغم من أنَّ حاله الصراع والحرب بين الناس تنبع من عواطف باطيئه جامحه ، وأنَّ غريزه حب الذات وحس الاستغلال (استغلال الآخرين) والغرائز النابعه عنهما تؤدى

دورا مهمًا فى التمهيد للحرب ونشوب حاله الصراع ، إلا أننا ينبغى أن لا نغفل عن أنَّ

ص: ٣٣٦

١- « سنن ابن ماجه » باب الفتن ، ص ٣٣ .

٢- « وسائل الشيعه » ١٣ : ١٦٣ .

٣- نفسه ١١ : ٥١٩ .

٤- نفسه ١٣ : ١٦٤ .

٥- نفسه ص ١٦١ .

٦- « الكافى » ٢ : ٢١٠ .

٧- « سنن ابن ماجه » باب الفتن ، ص ٣٥ .

٨- « صحيح مسلم » كتاب الجهاد ١٣٣ .

ارتباط الحرب بالغرائر البشريه يمكن أن يكون مقبولاً في حاله تطرّف الإنسان في استغلال الغرائز الباطنيه . ومن هذا المنطلق ، لو دققنا في تلمس العوامل الداخليه والأسباب النفسيه لظاهرة الحرب في الإنسان ، فينبغي أن نضع إصبعنا على حاله النفسيه الطارئه ، أو على ما يسمّى بالغرائر الثانويه التي تأخذ اسمها من الإفراط والتفريط في استغلال الغرائز الأوليه ، ونعتبر الحالات الانحرافيه الباطنيه سببا جوهرياً لها .

من جهه أخرى ، فإنّ العلاقه الفطريه والطبيعيه والأخلاقيه التي تربط الإنسان بالتعايش والسلم تلقى الترحيب والتأييد من منظار الحقائق التاريخيه البيئه ، وأنّ مبادئ وقواعد العقل والفكر والعلم تعزّز هذه العلاقه المعنويه أكثر من ذي قبل (1) .

وعلى الرغم من أنّ بعض المنظرين ينظرون إلى الحرب بوصفها أمرا لا مناصّ منه في الحياه البشريه ، إلا أنّ ما يقدمونه من أدله في هذا المجال (2) يمثّل انحرافات في اختيار أساليب الحياه ، تمنى بها الشعوب أو حكّامها .

المبحث الثالث : أصاله السلم بوصفه قاعده قانونيه في الإسلام

تعتبر مسأله السلم والحرب في الإسلام الدعامة الأساسيه في الفقه السياسي الخارجى والركيزه الأصليه للقانون الدولى فيه ، كما هى عليه في القانون الدولى الوضعى إذ تعتبر أول وأهمّ مسأله فيه ، إلا أنّ بين الفقهاء خلافا في تحديد ما هو أصل ، وما هو طارئ واستثنائى .

والفقهاء - عاده - يبادرون إلى وضع القاعده في المسائل المهمه قبل القيام بعمل آخر ، بحيث لو طرأ استثناء على تلك القاعده ، فلا بدّ من إثباته بالدليل ، وإلا فإننا سنطبّق

القاعده على الحالات المشكوكه ، وقد وضعوا الأصل في المسؤوليات على البراءه ، وفى

أعمال الآخرين على الصّحه ، والأصل الأولى في حكم الأشياء على الإباحه . وفى ضوء

ذلك فهم يرون أنّ إثبات أى نوع من المسؤوليه أو الفساد في أعمال الآخرين وحرمة الأشياء منوط بالدليل ، ويحتاج إلى إثبات شرعى .

ص: ٣٣٧

١- « الإسلام والقانون الدولى » بقلم المؤلّف ، ص ٨٦ .

٢- سنتطرق إلى هذا الموضوع في المبحث الخاصّ بقانون الحرب .

وتلاحظ في مسأله السلم والحرب ثلاث نظريات أيضا في وضع الأصل والقاعده :

١ - نظريته بعض المستشرقين(١) وعلماء القانون الذين لهم دراسات تحوم حول نظريته القانون الدولي في الإسلام ، وتتكئ النظرية على اعتقاد هؤلاء بأنّ الجهاد يحدّد العلاقة الأصلية لدار الإسلام بالعالم الخارجى . ويرى هؤلاء أنّ الإسلام لَمَّا عجز عن كبح الجبله المتمثله بحبّ القتال لدى العرب ، فإنّه اختدم هذه الوسيله لقمع غير المسلمين

، وإذا ما تحدّث الإسلام عن السلم ، فإنّه يتغنى من وراء ذلك تحقيق هدفه الأخير المتمثّل فى بسط سيطرته وتوسيع رقعته فى أنحاء المعموره ؛ وهذا يتحقّق فى ظروف لا يجدى الجهاد معها نفعا . والعلاقات الدوليه والدبلوماسيه فى العالم الإسلامى ظاهره غريبه تماما (٢) .

ومرجع هذه النظرية : الآيات القرآنيه التى تتحدّث عن الجهاد ، إذ أوجبه على جميع المسلمين ، ووبّخت المعرضين عنه توبيخا شديدا . وخيل إلى أصحاب هذه النظرية ، من

خلال فهم سطحى ساذج ، أنّ جميع الآيات الخاصه بالجهاد تتعلّق بالجهاد الابتدائى ، ومعنى الجهاد الابتدائى هو بقاء نار الحرب مضطرمه بين العالم الإسلامى والعالم الكافر بنحو مستمرّ . وسندرس المعنى والفهم الصحيح لآيات الجهاد فى المباحث القادمه .

٢ - النظرية القائله باستحباب الجهاد ونفى وجوبه فى الإسلام . وهى ممّا أثر عن بعض

التابعين كسفيان الثورى ، وعبد الله بن شبرمه ، وعطاء بن أبى رباح ، فقد قال هؤلاء :

الجهاد أمر اختيارى ومستحبّ وليس فيه وجوب ، وللأوامر القرآنيه طابع الندب والاستحباب . ويجب الجهاد فقط عند الضروره لصدّ هجوم الأعداء ، كما يفيدّه ظاهر الآيه الكريمه : « فَإِنْ قَاتَلُواكُمْ فَاغْلِبُوا فَاصْتَلُوا بِهِمْ » (٣) والآيه الكريمه (٤) « وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً » (٥) .

هذه النظرية تغاير إجماع الفقهاء ، لأنّ وجوب الجهاد أمر مسلّم لا يقبل الشكّ

ص: ٣٣٨

١- « العقيدة والشرعيه » لجولدتسيهر ، ص ٢٧ .

٢- « الحرب والسلم فى الإسلام » للدكتور مجيد خدورى ، ص ٨٢ ؛ ومقاله تحت عنوان : « مبادئ العلاقات الدوليه وتطوراتها فى الإسلام » للدكتور حميد بهزادى ، العدد الثانى عشر من مجلّه كليه الحقوق والعلوم السياسيه / جامعه طهران ، وآراء المستشرق المعروف برنارد لويس فى تلك المقاله نفسها [فارسى] .

٣- البقره : ١٩١ .

٤- التوبه : ٣٦ .

٥- « آثار الحرب فى الإسلام » للدكتور وهبه الزحيلي ، ص ٨٧ .

والترديد من منظار الإسلام . ويبدو أنّ رأى التابعين المذكورين هو أنّ شرعيّة الجهاد منوطه بأدله ومسوّغات خاصّه منها : الدفاع

٣- الحرب (الجهاد) وسيله لا هدف ، لأنّ الهدف من الجهاد هو الهدايه . و جهاد الكفّار وقتلهم ليس هدفا جوهريّا . ولهذا السبب لو كانت الهدايه ممكنه بغير الجهاد ، فإنّ هذا الأسلوب مقدّم على الجهاد . وكذلك الأمر فى الجهاد ، فإنّه يكتفى بالحدّ الأدنى ومقدار الضروره منه . والحقّ أنّ الضروره بالمقدار الذى تستدعيه لا مناص منها فى مواطن خاصّه .

ومستند هذه النظرية أحاديث تنهى عن جموح النزعه القتاليه ، وتدعو المسلمين إلى العافيه ، نحو الحديث الذى ينقله أبو هريره ، قال : أيها الناس لا تمنوا لقاء الله ، وسلوا الله العافيه (١) .

على الرغم من أنّ هذه النظرية المنسوبه إلى فقهاء الشافعيه (٢) قابله للنقاش فى تسويغ الحافز على الجهاد ، لأنّ الهدف من الجهاد - فى ضوئها - ليس الهدايه . إذ إنّهُ يتضمّن لونا من الإكراه لما يحمله من العنف ، والإكراه ليس وسيله للهدايه من منظار الإسلام : « أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ » (٣) « لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ » (٤) إلا أنّ الجوّ العامّ لهذه النظرية يرتكز على عدم أصاله الحرب ، وفى ضوء ذلك ينبغى دائما أن يكون هناك مسوّغ وحافز شرعى ومعقول لشنّ الحرب .

٤- النظرية القائله بنسخ الجهاد ، وهى تنسب إلى الحركه القاديانيه (٥) . ونظرا إلى النصوص القرآنيه والأحاديث الإسلاميه التى تحوم حول وجوب الجهاد ، فليس هناك ما يدعو إلى الخوض فى هذه النظرية .

٥- النظرية ذات المراحل الثلاث القائله بأنّ المسلمين مكلفون بالإذعان لأحد

ص : ٣٣٩

١- « صحيح البخارى » ٤ : ٦٣ .

٢- « مغنى المحتاج » ٤ : ٢١٠ .

٣- يونس : ٩٩ .

٤- البقره : ٢٥٦ .

٥- « آثار الحرب فى الإسلام » للدكتور وهبه الزحيلي ، ص ٩٥ .

الأمر الثلاثة : إما الإسلام ، أو الحلف ، أو الحرب . ومستند هذه النظرية آية الجزية (١) التي وجهت المسلمين إلى أن الكف عن القتال منوط بالإذعان لدفع الجزية بمعنى عقد الذمه .

وترتكز هذه النظرية على هذا المبدأ الذي يرى أن آية الجزية هي القاعده في الاتفاقية المعقوده بين الحكومه الإسلاميه والحكومات غير الإسلاميه ، بينما نجد أن هذه الآيه تخص أهل الكتاب ، وتعرض لونا خاصا من المعاهدات الدوليه بشأن أهل الكتاب .

إن دراسة الشروط والقيود الخاصه الوارده في آيه الجزية تبين لنا أن تخيير أهل الكتاب بين الإسلام أو الإذعان للعقد أو الحرب يصدق على من يزعم أنه من أتباع الكتب

السماويه ، بيد أنه لا يؤمن بالله ولا بالآخره ، ولا يرعى حرمه المحرمات الإلهيه التي قبلها ، ولا يعتقد بدين حقيقى أيضا . وفى ضوء ما يصطلح عليه علم الأصول فإن المفهوم

المخالف لهذه القيود هو أن أهل الكتاب متى لم يكونوا كذلك وكان إيمانهم صادقا ، وكانوا

متمسكين بمعتقداتهم ، وملتزمين بأحكام دينهم ، فلا- إكراه ولا- إرغام يمارس بحقهم . وإذا كانوا بهذه المواصفات فهم مستعدون لقبول عقد الصلح شئنا أم أبينا (٢) .

ص : ٣٤٠

-
- ١- « قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِبِإِصْحَابِ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ » - التوبه : ٢٩ .
 - ٢- « حقوق الأقليات » بقلم المؤلف ، ص ٩٩ .

إشاره

إنَّ التمتع بالأمن في الحياه الاجتماعيه من الأهداف التي يتطلع إليها الإنسان منذ عهد

بعيد . وكان كابوس الخوف المرعب الناتج عن الاعتداء ، والظلم ، والتهديد مدعاه إلى كآبه الإنسان وخيبه أمله ، وانكماشه ، وعجزه ، وقنوطه في الحياه الجماعيه .

ويجنح الإنسان إلى التخلّص من هذا الكابوس ، والشعور بالحصانه ضدّ الأسباب التي تعرّض الأمن والهدوء وحقوق الفرد والمجتمع للخطر ، وتهدّد الحياه والحريّيه والمتع

المشروعه في حياه الإنسان أكثر من جنوحه إلى الحياه نفسها ، ويجد في ذلك لذّه واستمتعا .

وفي هذا المجال ، تتقارب التجارب التاريخيه والأفكار البشريه الأصيله والتوجّهات الفكرية المنطقية العقلانيه من توجيهات الأنبياء ، لا سيّما توجيهات نبينا الكريم صلى الله عليه و آله ورسالته .

ومن الضروريّ ، قبل أن نتطرّق إلى النظرة الإسلاميه حول الأمن وما يتّصل به ، أن نذكر بأنّ التوصيات الإسلاميه العامه في هذا المجال تعضد الفكر البشري والتفكّر المنطقيّ

للإنسان وتجاربه الواضحه الملموسه وتؤكد على حقيقه تتمثّل في قدره الإنسان على بلوغ

ذلك عبر التجربه والعقل .

ينظر الإسلام إلى الأمن على أنه أحد ركائز الحياه ، وأنه أمر لا مناص منه فى الحياه

الجماعيه ، وعنصر ضرورى فى التمتع بمواهب الحياه ، وممهّد لتطوّر الإنسان ورقيه . ويذكره بوصفه من أقدس الأهداف البشريّه والإلهيه ، ويمكننا أن نقف على نظره الإسلام فى هذا

الحقل من خلال استعراض الحالات الآتية :

١ - إنّ الإيمان الذى هو التصديق مع العمل ، فيما يتحف الإنسان بالأمن(١) قد أُطلق فى القرآن والنصوص الإسلاميه على أقدس رصيد إنسانى . وهو موهبه تتعلّق بها نجاه الإنسان وشموخه وشممه وإقبال حظّه وتعاليه ومصيره . وأنّ الوعود الإلهيه كلّها معلقه

عليه ، وإقراره فى قلب الفرد والمجتمع من أهمّ الأهداف التى ينادى بها الدين(٢) .

وهذا يعكس القيمه السامقه للأمن وقداسته فى تعاليم الوحي ورساله السماء ، القيمه التى يمثّل الإيمان - على عظمتها وأصالتها - وسيله لبلوغها . وقد أطلق القرآن على أرقى

الناس تعبير « وَالَّذِينَ آمَنُوا » ، وفسروا الأمن بمعنيين(٣) : الأول : اسم للذين جعل لهم

الأمن . الثانى : اسم للمتمتّعين بالأمن أو ذوى الأمن .

٢ - إنّ الأمانه التى أكد الإسلام على حفظها ، وحظر خيانتها « وَتَخُونُوا

أَمَانَاتِكُمْ » (٤) سمّيت بهذا الاسم لأنّها مدعاه لهدوء البال والأمن . وهذه الجوهره المقدّسه هى التى أضفت على الأمانه قيمه وقداسه ، سواء كانت بشريّه أو إلهيه . قال تعالى

: « إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا » (٥) .

٣ - وصف القرآن أقدس مكان فى العالم ، وهو الكعبه ، بالأمن ، فقال فى محكم كتابه : « وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنَا »

(٦) . وعبر عن مكّه بأنها حرم آمن ، فقال : « أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا مَّأْمُونًا » (٧) . وكذلك منّ بالأمن ، بوصفه تحفه إلهيه ،

على

ص: ٣٤٢

١- الإيمان هو التصديق الذى معه الأمن . راجع : « مفردات الراغب » ص ٢٦ .

٢- « أصول الكافى » ٢ : ١ - ٣٣٦ ؛ وشرح ذلك فى « مرآه العقول » ج ٧ - ٩ .

٣- « مفردات الراغب » ص ٢٦ .

٤- الأنفال : ٢٧ .

٥- النساء : ٥٨ .

٦- البقره : ١٢٥ .

٧- العنكبوت : ٦٧ .

من دخل هذا الحرم المقدّس ، فقال : « وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا » (١).

٤ - جاء في القرآن أنّ المدينة التي تتمتع بالأمن والاطمئنان تعتبر مثلاً وقدوة وأرضاً نموذجية ، قال عزّ من قائل : « وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَوْمِيَّةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً » (٢).

٥ - عندما يدخل الصالحون الجنّة يوم القيامة ، فإنّهم يُبشّرون بالأمن . قال تعالى : « أَدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ » (٣).

٦ - الأمن أكبر مكافأة تمنح لأهل الحقّ عند تمييزهم عن أهل الباطل ، قال جلّ من قائل : « فَآيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِأَمْنٍ لَأَمْنٍ » (٤).

٧ - الأمن أعظم بشرى يبشّر بها المجتمع المثالي في طريق الإيمان والعمل الصالح ، ويمثّل أعلى مستوى من الرقيّ والسموّ الإنساني الذي ضُمن فيه تكامل الإنسان . قال تعالى : « وَلَيَبْدِلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا » (٥).

٨ - الشعور بالأمن حاله جعلها القرآن إمداداً إلهياً يرفد المجاهدين في سبيله . قال جلّ شأنه : « ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمْنَةً نُعَاسًا » (٦).

وُصف الأمن في هذه الآيه كباعث على الارتخاء والانغمار في النوم لما يحمله من هدوء مفرط . والآيه ترتبط بغزوه أحد ، إذ ذاق المسلمون حلاوه النصر والأمن بعد اندحار

وهزيمه فيها .

٩ - الإسلام بطبيعته مجلبه للأمن : فجعله (الإسلام) أمناً لمن علقه (٧).

١٠ - ميثاق الله يفضي إلى التمتع بالأمن : ميثاقه الذي وضعه الله لكم حرماً في أرضه وأمناً بين خلقه (٨).

ص: ٣٤٣

١- آل عمران : ٩٧ .

٢- النحل : ١١٢ .

٣- الحجر : ٤٦ .

٤- الأنعام : ٨١ .

٥- النور : ٥٥ .

٦- آل عمران : ١٥٤ .

٧- « نهج البلاغه » الخطبه ١٠٦ .

٨- نفسه ، الخطبه ١٩٢ .

- ١١ - الصلح مقدّس ومطلوب بصفته طريقاً لإقرار الأمن : فإنّ في الصلح دعه لجنودك وراحه من همومك وأمنا لبلادك (١) .
- ١٢ - يصف الإمام عليّ عليه السلام رسول الله صلى الله عليه وآله بأَنَّهُ وسيله للأمن : كان في الأرض أمانان من عذاب الله ، وقد رفع أحدهما (رسول الله صلى الله عليه وآله) (٢) .
- ١٣ - جزاء التقوى الأمن في يوم القيامة : إنّما هي نفسى أروّضها بالتقوى لتأتى آمنه يوم الخوف الأكبر (٣) .
- ١٤ - الهدف من إقامة الحكومه وإرساء دعائم النظام السياسى المرتكز على قوانين الوحي وتحقيق الأمن : فيأمن المظلومون من عبادك (٤) .

المبحث الثاني : الأمن عمل جماعى

لا ريب أنّ الأمن لا يتحقّق بنشاط فردى أو نشاط يقوم به جانب واحد ، بل يتحقّق بتظافر الجهود . وأنّ تظافر الجهود التى يبذلها أفراد الشعب لضمان الأمن الوطنى

، وتعاون الشعوب لضمان الأمن الدولى ضروره لا محيص منها ، إذ على كلّ فرد وكلّ شعب أن يضطلع

بدور معيّن ، ويتقبّل قسطاً من المسؤوليّة ، وذلك بغية تمتّعه والآخرين بهذه النعمه

الموهوبه .

وتستبين الضروره المتمثّله بضمان الأمن من منظار الإسلام بما ذكرناه عن قيمه الأمن من ذلك المنظار . والآن ينبغى أن نتعرّف على الفروض المسبقه التى طرحها الإسلام لاستقرار الأمن الجماعى . والفروض التى يمكن أن يضمن الأمن الجماعى فى ضوئها

هى

:

- ١ - الاتكاء على القواسم المشتركه التى تمثّل أهمّ المبادئ والأسس التى تقوم عليها الدعوه والعلاقات الدوليه فى الإسلام (٥) . وفى ضوئها يمكن أن يتبلور الأمن الجماعى

ويضمن تماسكه .

ص: ٣٤٤

١- « نهج البلاغه » ، الرساله ٥٣ .

٢- نفسه ، الكلمات القصار ، رقم ٨٨ .

٣- نفسه ، الرساله ٤٥ .

٤- نفسه ، الخطبه ١٣١ .

٥- « قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ » - آل عمران : ٦٤ .

لأننا إذا رفضنا بشكل مطلق هذا الافتراض المرتكز على تكافؤ الحكومات كلها في الاستفادة من إقرار الأمن ، واعتبرنا المصالح الوطنية متغيره بالنسبه إلى الأمن بسبب

الدوافع والأهداف المتباينه للحكومات ، فلا يخامرنا الشك أن قواسم مشتركه قائمه بين

الشعوب فى هذا المجال ، ويمكن أن تشكل دعامه للأمن الجماعى .

والتأكيد الذى أولاه الإسلام فى مجال توجيه الشعوب شطر القواسم المشتركه وإرساء دعائم الهيكل العام للعلاقات المتبادله فى ضوء هذه القواسم المشتركه ، يمكن أن يعتبر عاملاً قوياً فى ديمومه الأمن الجماعى .

ونظراً إلى هذه الضروره وهى أن الاتفاق على القواسم المشتركه يوسع دائره القواسم المشتركه دائماً ، وكل قاسم مشترك بالفعل يصبح قاعده للوصول إلى قواسم مشتركه جديده ، لذا يمكن دراسه الأبعاد الخاصه بضمان الأمن الجماعى من خلال ارتكازها على

هذا المبدأ .

٢ - لزوم المساهمه الجماعيه فى حقل « البر » و « التقوى » والتعاون فى جميع القضايا

المرتبطة بهذين الحقلين(١) أساس آخر يمكن أن يقوم بدور لافى للنظر فى تحقيق الأمن الجماعى واستمراره .

ويشمل حقل « البر » جميع المجالات التى يمكن أن تكون مفيده فى حياه الناس ولها دور فى رقيها . ولا ريب أن الأمن من منظور العقل والإسلام هو من وجوه البر

، ومن أبرز مصاديقه . ويعتبر أفضل وسيله لاستثمار مواهب الحياه ورقبها .

ويشمل حقل « التقوى » أيضاً كل سلوك يمكن أن يكون مؤثراً فى تقرب الإنسان إلى الله ، ولا شك أن الأمن - كما رأينا فى الآيات السابقه - يؤدى دوراً خاصاً فى تقرب

الإنسان إلى الله وعبوديته ، إلى الحد الذى عبرت فيه إحدى الآيات عن نعمه الأمن

بوصفها الأرضيه التى تمهد لعبوديه الله والتوحيد الخالص فى العباده(٢) .

إن تأكيد القرآن على التعاون والمشاركه الجماعيه فى كافه حقول « البر » و « التقوى » ، ومنها الأمن ، يضمنى على هذه الضروره الاجتماعيه طابعاً جماعياً لا محاله ،

١- « تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى » - المائدة : ٢ .

٢- « وَلَيَبْدَلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمَنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا » - النور : ٥٥ .

ويرتقى بالأمن من صفته الفرديّة إلى صفته الجماعيّة إذ تكون له قاعده شعبيّة عريضه وعميقه ، ويستبدل الدافع الجماعي الواسع بالدوافع الفرديّة .

ومن جهة أخرى ، كلّما اتّخذ الأمن أبعادا أوسع بناءً على ما تتطلبه الظروف وما يستدعيه الرقيّ وتعميق العلاقات الجماعيّة في الحياه ، فإنّ الأمر الإلهي الداعي إلى التعاون والمشاركه ووحده المسير والاتحاد يتّخذ أبعادا أيضا في استقراره وديمومته .

صحيح أنّ الأمن بوصفه قيمه من القيم يتباين من ناس إلى آخرين ، ومن شعب إلى آخر ، وأنّ جميع الشعوب لا-تتبرأ من الانتهاك والتهديد بصوره متساويه ، وحتىّ يمكننا أن نفترض أنّ حكومه ما لا تشعر بإقرار الأمن في منطقها من العالم أو في كلّ العالم كالشعوب

التي تتمتع بالأمن ، وذلك لأسباب ما ، وتجد مصالحها معرّضه للخطر أحيانا ، إلّا-أنّه متى كانت ظاهره كالأمن ذات قيمه بمستوى البرّ والتقوى ، فلا بدّ أن يزول هذا التصوّر الذي

يحوم حول الفائده التي تعود على الشخص أو على الحكومه من وراء القيام بهذا العمل وتحقيق هذه الظاهره .

والحكومات مكلفه أن تمارس نشاطاتها من منطلق البرّ والتقوى ، حتىّ أنّ تحمّل الخسائر المحتمل في هذا الطريق الذي يكفل السعاده القوميّه والأُمميّه أكثر موضوعيه من تأمين مصالح تافهه محتمله على حساب فقدان المصالح القوميّه والدوليّه الكبرى في ظلّ

الأمن الجماعي .

واتّسام الأمن الجماعي بالبرّ والتقوى بمفهوم واسع يشمل تماسك الأمن وعدم تجزئته أيضا ، وهو نفسه شاهد على هذه الحقيقه وهي أنّ الأمن متى استتبّ في مكان ، فإنّه يشمل أمن الآخرين نوعا ما ، ويمكن أن يشكّل هذا المبدأ أيضا وثيقه لإدانه الافتراض القائل

بأنّه متى كانت مصالح إحدى الدول غير معرّضه للخطر في الظروف التي ينعدم فيها الأمن ، فيمكن أن يُسمح للمعتدى أو المعتدين أن يبيدوا ضحاياهم بدون أيّ قلق .

وفي ضوء هذا المنطق القرآني ، فإنّ الهدف من الإيمان هو « البرّ » و« التقوى » ، وهما

محور العمل الصالح أيضا ، وبهذا الافتراض يمكن القول : إنّ الحكومات ذات مصالح مشتركه

في إقرار الأمن وديمومته ، وإنّ الأمن هدف لجميع الحكومات في الحياه الدوليّه .

وفي ضوء هذا المبدأ ، متى كان الأمن مهّددا في زاويه من زوايا العالم ، فلا بدّ لجميع

الحكومات أن تبدى ردود فعل مشتركة حيال ذلك ، وأن لا تنظر إلى أهميه الأمن وقيمته من منطلق المصالح الوطنيّه الخاصّه ، إذ عندما لا يهدّد الاعتداء تلك المصالح الخاصّه - وفقا لهذا الحساب الخاطئ والحدود - فلتترك الأمن ضحيّه لمطامح حكومه أُخرى .

٣ - أدان الإسلام كلّ ما من شأنه أن يهدّد الأمن بنحو من الأنحاء ، وأكّده على تحريمه ، وحظر على الناس أن يفعلوا ذلك . وهكذا فإنّه ضمن هذه القيمه الإنسانيّه الرفيعه من خلال اجتناب العوامل المهدّده للأمن .

ويمكن أن نجمل أهمّ العوامل التي تهدّد الأمن القومي والدولي فيما يلي : الظلم ، والاعتداء ، والقسر والإكراه ، والتهديد والترعاب . وكما سنرى فى البحث القادم

، فإنّ الإسلام حرّم هذه العوامل كلّها ، ونهى عنها بقوّه ، وذكرها من الوجهه الحقوقيّه كجرائم تستحقّ الملاحقه والعقاب .

٤ - إنّ منع الرضوخ للظلم ، والاعتداء ، والقسر ، والتهديد ، والتخويف ، هو نفسه

فرضيّه أُخرى تلغى الأرضيّه المتمثّله بتهديد الأمن على نطاق واسع . ويوضّح المبدأ

القرآنى العامّ « لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ » (١) سعه هذا النطاق .

٥ - التأكيد على المعاهدات وتبلور ضرور الوفاق الموسّع فى قالب الأحلاف الثنائيه أو المتعدّده الجوانب ، بحيث يتيسّر ضمان ديمومه المصالح الوطنيّه ضمن المصالح المشتركه للشعوب .

لا ريب أنّ الأمن على أساس المعاهدات المشتركه يمكن أن يؤدّى دورا لافتا للنظر فى تعميم المصالح المشتركه للحكومات فى الأمن الجماعى ، والعمل على جعل المسؤوليّه التى

تتقبّلها الحكومات متساويه أمام الأخطار التى تهدّد الأمن ، ويضعف من قدره المواجهه

أمام العوامل المهدّده ، ويحول دون تبدّل الدول الصغيره بساحه لصراع القوى الكبرى وتنافسها .

واصطبغ الأمن الجماعى بصبغه المعاهده فرضيّه يمكن أن توحد أنصار الأمن أمام الحكومات المعتديّه ، وتضفى على قوّه الأمن المتّحده تفوّقا أكثر .

إنّ مبدأ الجميع ضدّ شخص واحد يمكن أن تطبّقه عمليّا عبر اتّخاذ الأمن طابعا

، ونحقق بذلك الأمن الجماعي ، لأنَّ اتِّحاد أكبر عدد من الدول على أساس معاهده مشتركة ، ينظِّم قرارها في مواجهه العوامل المهدِّده للأمن ، ويصنع من هذه الإرادة المشتركة قدره متفوقه لضمان الأمن الجماعي .

ولو افترضنا أنَّ دوله أو عددا من الدول كانت لها قابليته على المقاومه أمام مثل هذه القدره المنظِّمه - مع أنَّ هذا الافتراض محتمل - إلاَّ أنَّ تنظيم الدول في معاهده تضمن الأمن سيقُلل - على أيِّ حال - من احتمال التعرُّض الذي قد تقوم به قوه مهَّدده للأمن بشكل

لافت للنظر ، حتَّى مع الافتراض المذكور .

وجود المنافسه بين الدول الكبرى عامل آخر يضعف وقوع مثل هذه الحادته المحتمله بقوه ، ويجعله مستحيلاً ، كما نجد هذا اليوم أنَّ مثل هذه المنافسه بين المعسكرين : الغربى ، والشرقى تعتبر عقبه كئودا تحول دون إمكان تهديد الأمن الدولى من قبل أحد المعسكرين ، أو دون قيام أحدهما بأعمال عدوائيه ضدَّ العالم الثالث .

إنَّ هذا الافتراض القائل بأنَّ أيِّ دوله لا تستطيع أن تقاوم - بنجاح - قوه متَّحده مؤلَّفه من دول أُخرى ، افتراض صحيح (١) . ويمكن تحقيق هذا الافتراض في قالب المعاهدات المتعدَّده الجوانب (٢) .

٦ - عموميه المسؤوليه المتمثله بمواجهه الظلم ، والعدوان ، والقسر والإكراه ، والتهديد ، والترعاب ، من الأركان الرئيسيه لضمان الأمن الجماعى فى الإسلام ؛ ذلك لأنَّ جميع العوامل المهدِّده للأمن هى من مصاديق « المنكر » ، أى : العمل القبيح ، والخبث والدنس ، والعمل المذموم ، والعمل المرفوض المضاد للقيم ؛ ونجد أنَّ جميع المجالات والطرق المؤدِّيه إلى الأمن « المعروف » أى : العمل الطيب ، والعمل المحمود ، مقبوله ، ومن القيم الإنسانيه الرفيعه . وقد كلَّف القرآن الكريم جميع الناس (٣) بالقيام فرادى وجماعات من

ص: ٣٤٨

١- اى . اف . ك أرغانسكى . « سياست جهان » ترجمه حسين فرهودى ، ص ٤٩٥ ، بنگاه ترجمه ونشر كتاب ، طهران ١٩٧٦ م .
٢- إنَّ اصطلاح الأمن الجماعى المطروح هذا اليوم يعنى التعاون من خلال ردِّ فعل مشترك على أساس حلف مشترك . راجع : « معجم العلوم السياسيه » [فارسى] ص ٥٢ .

٣- « وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالصَّالِحِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ » - آل عمران : ١٠٤ .

أجل تحقيق كل ما هو معروف ، وقطع دابر ما هو منكر(١).

وقد اعتبر القرآن المبادره للقيام بهذه المسؤوليه العامه آيه التقدم والرقى والسمو ، وذكر الأفراد والأمم التي تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر على أنها قدومه للآخرين(٢) ، وقد عدّ ذلك أيضا من آيات التوجه نحو الوحده ، ومن معطيات التنظيم والتنسيق والاتحاد(٣) .

ولا

ريب أننا يمكن أن نتوقع ديمومه الأمن الجماعى واستمراره من خلال هذا الافتراض المسبق . ويمكن أن يكون الأمن ذا قدره متفوقه على مستوى واسع . لأن الدوله

أو الدول التي تنوى تهديد الأمن - فى ضوء هذا الافتراض - تعلم أن أعمالها العدوائيه

ستجابه برد فعل موحد تقوم به بلدان العالم الأخرى ، ولما لم يبق لها أمل بالنجاح فى أعمالها العدوائيه ، من خلال هذا التصور ، فإنها تترك خططها المهدده للأمن جانبا ، وتقرّ بالأمن الجماعى مضطره .

ويمكن أن يكون هذا الافتراض مجديا عند تخلخل الموازنه فى القوه بين أقطاب القدره والدول العظمى المتنافسه ، ولعله يجعل ميزان القوه لمصلحه الأمن الجماعى والدولى .

وفى ضوء هذا الافتراض أيضا ، فإن مبدأ إيثار المصالح الوطنيه على المصالح الدوليه العامه ، الذى يمثل سببا لكثير من الأعمال العدوائيه وتصعيد الأزمات ، وإضرار نار الحرب أحيانا ، يصبح مرفوضا ، كما لا يدع اعتبارا للتفكير بالمصلحه فى الوقوف إلى جانب

الأمن .

إنّ تبلور المسؤوليه العامه فى مراعاة الأمن ومواجهه العوامل المهدده له ، فى قالب سلطه متفوقه على الصعيد العالمى ، سيزيل كثيرا من الامتيازات الناشئه عن القدره العليا

التي استأثرت بها الدول العظمى ، وسيحرم تلك الدول إمكان استثمارها لقوتها العسكريه ، ويفسح المجال للدول الضعيفه أن تقف صفا واحدا فى مواجهه النظام الدولى المفروض عليها

لمصلحه الدول العظمى ، وتدافع عن أمنها .

ص: ٣٤٩

- ٢- « كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالصَّالِحِ وَالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ » - آل عمران : ١١٠ .
- ٣- « وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالصَّالِحِ وَالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ » - التوبة : ٧١ .

إشاره

يتعرّض الأمن الدولى للتهديد هذا اليوم أكثر من أى وقت مضى وذلك فى ظلّ الظروف السياسيه والاقتصاديه والعسكريه المعاصره للعالم ، وكذلك فى ظلّ النظام الدولى المعاصر المرتكز على تلك الظروف .

والمشكله الأساسيه هى أنّه كيف يمكن فى هذه الظروف السائده فى النظام الدولى أن نضمن فشل كلّ اعتداء مسلّح وأعمال عدوائيه تهدّد الأمن فى العلاقات الدوليه ؟

ولا يمكن تفادى الخلافات التى تتخذ صوراً متباينه وأبعادا متنوّعه ، إلاّ أنّه لا بدّ لنا من التفكير بحلّ للطوارئ المرتقبه . فما هى الخطه التى يمكن أن تحول دون تضرّر الأمن

الدولى فى مقابل هذه الخلافات ؟

وفى الوقت الذى ينبرى فيه أهل الاختصاص فى العلوم السياسيه وعلماء القانون ، وقبلهم ميثاق الأمم المتّحده وقرارات الجمعيه العامه لمنظّمه الأمم المتّحده ومجلس الأمن ، إلى تسويه هذه المشكله الدوليه الكبيره ، فإنّهم يتغاضون عن القيم الأساسيه التحتيه للأمن الدولى . وفيما يلى ندرس الحلول المقدمه فى هذا المجال مستهلّين حديثنا بتعريف

الأمن .

1 – الأمن القومى

وهو الشعور بحريّه البلد فى متابعه الأهداف القوميه وعدم الخوف على المصالح الأساسيه والحيويّه للبلد(1) من الأخطار الخارجيه الجديّه

مفهوم الأمن القومى فى هذا التعريف يعنى الحريّه ، ويرتبط بالأهداف والمصالح القوميه والحيويّه للبلد . من هذا المنطلق ، فإنّ كلّ بلد يفسر أمنه القومى بلون خاصّ يتناسب مع فهمه واستيعابه لهذه المفاهيم ؛ إلى درجه أنّ نطاق الأمن القومى قد يشمل سلب الأمن من البلدان الأخرى أيضا .

من هذا المنطلق ، يعتبر الأمن القومى أمراً نسبياً ، ويتبلور ذهنيّاً على أساس أفكار خاصّه مذكوره فى مجال المفاهيم ، ويظهر تبعاً

لحجم القدره . وهذه التعقيدات الذهنيّه هي

ص: ٣٥٠

١- « معجم العلوم السياسيّه » لعلّي آقا بخشي ، ص ١٧٣ ، نشر تندر ، طهران ، ١٩٨٤ م .

التي تبدل الأمن - عمليًا - إلى سبب للاعتداء ، أو تجعله عرضه للتضرر في مقابل الاعتداء .

٢ - الأمن الجماعي

إشاره

عدد من البلدان التي تتعاون فيما بينها وفقا لأحلاف ومواثيق متنوعه تبدى رد فعل مشترك إزاء الاعتداء أو التهديد الذي تتعرض له . هذه الحاله المنبعثه عن العمل الجماعي

تدعى : الأمن الجماعي (١) .

يمثل الأمن الجماعي - في الحقيقه - مشروعاً يستهدف الحفاظ على النظام الدولي القائم ، والفرار من الحروب المدمره .

عجز الفرضيات الخاصه بالأمن الجماعي

أثبت الواقع المعاصر للنظام الدولي أنّ الفرضيات الخاصه بالأمن الجماعي غير عمليه ، لأنّ الاتفاق على تحديد المعتدى ترافقه مشاكل كثيره باستمرار .

وإذا أغضينا عن الإشكال الرئيس الذي يحمله تعريف الاعتداء من الوجهه القانونيه ، فإنّ المحاوله المبذوله لتشويه صورته الأحداث تفضى دائما إلى غموض كبير في تحديد المعتدى ، إلى الحدّ الذي نلاحظ فيه أنّه على الرغم من رفع الإشكال الناتج عن تعريف الاعتداء في بعض الحالات ، ووضوح الاعتداء وعلتيته ، فإنّ الحقائق تشوّه إلى درجه لا يبقى معها إمكان لتحقيق الاتفاق بصوره عامه .

ويمكننا أن ندرس في هذا المجال نماذج متنوعه من حيث طبيعه الاعتداء مثل : هجوم اليابان على أميركا ، وهجوم ألمانيا على بولندا ، وهجوم إيطاليا على الحبشه وألبانيا ، وهجوم الروس على فنلندا ، وهجوم إسرائيل على مصر ، وهجوم النظام العراقي على الجمهوريه الإسلاميه الإيرانيه .

إنّ الفرضيه القائله بالمصالح المشتركه للحكومات في إيقاف الاعتداء لا تنسجم - بدورها - مع الواقع العملي الملموس ، وإن كانت موافقه للعقل السليم والمنطق

، ذلك لأنّ

١- « معجم العلوم السياسيّه » لعلی آقا بخشی ، ص ٥٢.

كثيرا من الحكومات تهمها قيم أخرى غير مواجهه الاعتداء مِمَّا يمنعها من مشاركة الحكومات الأخرى فى إيقاف الاعتداء ، ويرغمها على أن لا تترك المعتدى وحده .

من هذا المنطلق نرى أن بعض الحكومات لا ترى أن مصالحها كامنه فى إيقاف الاعتداء فحسب ، بل وتتصور أن المشاركة فى ذلك جزء من مصالحها .

ونلاحظ - مبدئيا - أن تساوى مصالح الحكومات مع الحكومه المعتدى عليها فى إيقاف الاعتداء أمر ترفضه الحقائق الماديه الملموسه ، لأنه على الرغم من أن أمن كل بلد من البلدان الأخرى يمكن أن يتعرض للخطر من خلال استمرار الاعتداء ، إلا أن تفاوت

الدول من حيث القدره السياسيه والعسكريه والاقتصاديّه ، والمواصلات الدوليه ، والموقع الجغرافى ، والخصوصيات الأخرى المؤثره فى ضمان الأمن يفضى عادة إلى أن الحكومات لا تحمل شعورا متكافئا عند مواجهه الاعتداء .

ويمكن أن نتصور عدم المساواه هذه أيضا فيما يخص البلدان الصديقه للبلد المعتدى ، وكذلك فيما يخص الحكومات التى تفيد من الاعتداء بشكل من الأشكال .

ونرى أن فرضيه المصالح المشتركه للحكومات فى إيقاف الاعتداء تتكى على المبدأ القائل إن جميع الحكومات تفيد من الأمن الجماعى والنظام الدولى المرتكز عليه بصوره

متساويه . ولا ريب أن هذا الفرض لو كان بعيدا عن الواقع ، فإن الفرضيه المذكوره سوف تفقد اعتبارها لا محاله . ولعلها تفيد من تخلخل النظام الدولى المفروض بسبب الاعتداء أكثر من إيقاف الاعتداء .

وفى هذا الصدد ، فإن الحكومات المقترده والمقتنعه بالنظام الدولى هى التى توقف المعتدى عند حدّه ، وتضمن أمنها المثلثى بمؤازره الحكومات الأخرى ، وبتكاليف أقل .

والمبادئ النظرية لهذا المشروع هى التى كانت الأساس فى تشكيل عصبه الأمم السابقيه . وساهم كثير من فرضياتها فى تأسيس منظّمه الأمم المتّحده (١) .

وربما جاء تفسير الأمن الجماعى بمعنى توفير الأمن لجميع الشعوب أيضا (٢) . والفرض المسبق للأمن الجماعى هو أنه لا يمكن الوقوف بوجه المعتدى بالمنطق والدليل والمشاعر

١- « سياسة العالم » ص ٤٧٩ .

٢- نفسه .

الإنسانيه الوديه والتوصيات الأخلاقية ، وإنما هناك قدره أعلى تستطيع الحؤول دون الاعتداء .

من جهة أخرى ، يعتبر البدء بالاعتداء من قبل دولة ضدّ دولة أخرى خرقاً للأمن الجماعي ، ومن ثمّ خرقاً للنظم الدولي .

وفي مشروع الأمن الجماعي ، تتشابك خيوط الأمن القومي مع خيوط أمن البلدان الأخرى ، وأحياناً الأمن الدولي . فيطرح الأمن بوصفه أمراً لا يقبل الانفكاك والانفصال .

وكما أنّ الأمن القومي عرضه للتغير والتبدل في ضوء التفسيرات المختلفه للأهداف والمصادر القوميّه ، فكذلك الأمن الجماعي فإنّه يمكن أن يكون عرضه للتغير والتبدل في ضوء فرضيات النظام الدولي وشرعيّه المنظّمات الدوليه .

ونلاحظ مبدئياً أنّ التفسير المطروح للأمن هو في الحقيقة حاله في مقابل الاعتداء ، كما أنّ السلم المطروح في القانون الدولي حاله في مقابل الحرب .

عجز الفرضيات الخاصه بالمشروع

أفضى هذا التفسير إلى أن ينظر المنظرون في القانون الدولي الجديد إلى فكره الأمن الجماعي بوصفها مرتكزه على خمس فرضيات(١) :

١ - ينبغي تحديد المعتدى من قبل جميع البلدان عند نشوب أيّ اصطدام مسلّح . ويجب أن يتحقّق هذا الوفاق بشكل سريع وعاجل ، وذلك لتهيئاً الأرضيه من أجل إيقاف الاعتداء والاصطدام المسلّح بنحو إلزامي .

٢ - البلدان كافه لها مصلحه متكافئه في إيقاف الاعتداء . ومواجهه الاعتداء تتمتع بقيمتها من حيث إنّها تلقي ظلّها على سائر العلاقات الدوليه . وينبغي أن لا

يكون هناك عائق يمنع الحكومات من مواجهه الاعتداء .

٣ - تتمتع جميع البلدان بحريّه العمل والقدره على الوقوف بوجه المعتدى ، وذلك بصوره متساويه .

٤ - ستكون القوه المتّحده للأمن الجماعي ، أي : دول العالم كافه ما عدا الدوله

ص : ٣٥٣

المعتديه ، على درجه من القدره بحيث تستطيع قمع المعتدى .

٥ - الحكومه المعتديه التي ساعدت الظروف القائمه على قمعها ، تجد نفسها مضطره إلى الكف عن الاعتداء ، أو التراجع عن موقفها .

ولا يتيسر لكلّ دوله الانضمام إلى الأمن الجماعى للإفاده من القدره الدوليه بغيه مواجهه الاعتداء أو الحؤول دونه . فدوله ضعيفه تقع محادده لدوله مقتدره وربّما معتديه ، إذا أرادت الانضمام إلى الدول الأخرى - فى ضوء مشروع الأمن الجماعى - لإيقاف الاعتداء الذى تتعرض له من قبل جارها المقتدر ، فماذا تحصل ؟ وهل يعنى هذا العمل شيئاً غير أنّها تجعل أرضها وشعبها ووجودها مسرحاً لاعتداء جارها ، فتبيد نفسها بيدها ؟

ولو وعدت الدول الأعضاء بتحرير هذه الدوله بعد احتلالها من قبل المعتدى ، أو وعدت بإعمارها

بعد الدمار ، فإنّ هذا التحرير (أو الإعمار) - كما يقول صاحب كتاب سياسه العالم

- سيترك وراءه دماراً أكثر من الهجمات الأولى للمعتدى (١).

وقد دلّت التجارب السابقه جيّداً أنّ الدول المقتدره - قلّما - التزمت بعهودها فى هذا المجال . ونلمس ذلك فى هجوم إنجلترا وفرنسا على مصر بذريعه تهديد الأمن من خلال غلق قناه السويس ، فإنّ أميركا لم تتعاون معهما كحليفه لهما على الرغم من عهودها السابقه فى هذا المجال ، بيد أنّنا نجد لها تواجداً عسكرياً عدوانياً فى الخليج الفارسى بذريعه مماثله لذريعه حلفائها فى قناه السويس ، فهل لإنجلترا وفرنسا وغيرهما من الدول أن تواجه هذا

الاعتداء الصارخ أو حتّى تعارضه ؟

ويصدق هذا السؤال أيضاً على المعسكر الشرقى وحلفائه ، فلا بدّ أن تجرى الأمور على النسق نفسه .

وإذا كانت الدول المعتديه صغيره وضعيفه ، فلن تطرأ مشكله يؤبه لها ؛ وأمّا إذا كانت كبيره ومقتدره ، فإلى أين يؤول مصير الأمن الجماعى ؟ وهل تطبّق فرضيه تفوق القوّه المتّحده للأمن الجماعى ؟

وقد رأينا عملياً أنّ ألمانيا الهتلريّه لم تبق وحدها قطّ فى الحرب العالميه الثانيه ،

ص: ٣٥٤

تحارب العالم قطّ ، بل تركت ضحاياها وحدهم في البدايه ثمّ قتلهم ، مع أنّ مآل الحرب قد أثبت أهمّيّة الأمن الجماعى .
ويختلف الوضع بالنسبه إلى أميركا والاتّحاد السوفيتى ، لأنّه ما لم يكن هناك أمن جماعى فإنّ البدء بالاعتداء لا يمكن أن يصدر عن إحداهما بشكل يهدّد الأمن الدولى ، إلّا
أنّ هذا الوضع نتج عن سبب هو غير الأمن الجماعى ، وأمّا إذا اتّفقت هاتان الدولتان ، فماذا سيحدث ؟ وفى هذه الحاله أيضا ، هل أنّ مشروع الأمن الجماعى سيفقد أثره ؟
وهكذا يلاحظ أنّ المنظّمات الدوليه التى تأسّست لتطبيق مشروع الأمن الجماعى تعجز عن القيام بعمل ما عندما تكون هناك حاجه ماسّه للأمن الجماعى(١) .

المبحث الرابع : إحياء الفرضيات الجديده المرتكزه على القيم الإسلاميه

إشاره

إنّ دراسه الأسباب المؤديّه إلى فشل الفرضيات الخمس فى الأمن الجماعى تدلّ على أنّ العامل الرئيس لهذا الفشل هو سياده النظام المادى والتوجّهات المصلحيه على جميع الجوانب فى العلاقات الدوليه ، ومنها العلاقات الإنسانيه فى الساحة الدوليه .
وعندما لا يكون هناك ضابط أخلاقى مرتكز على القيم الإنسانيه الرفيعه بوصفه درعا يحول دون الانتهاك وممارسه القوّه ، وعندما يقترّ النظم والأمن أناس يستغلّون الوضع القائم إلى أبعد حدّ ، وليس هناك محكمه أو حكومه عامّه تفرض سيادتها على الحكومات الأخرى ، فلا بدّ أن يسود المنطق القائل بأنّ « دليل القانون الأقوى أقوى دائما » ، وتغدو القدره معيارا أصليا وفريدا فى النظام الدولى(٢) .

إنّ المبادئ والفرضيات التى تحدّثنا عنها فى مستهلّ هذا البحث بوصفها فرضيات إسلاميه مسبقه ، لو أقرّت كبنية تحتيه للفرضيات الخمس فى مشروع الأمن الجماعى ، فلا ريب أنّها تستطيع أن تحيى المشروع المذكور الذى يمثّل الأمل الوحيد الذى تتطلّع إليه شعوب العالم فى استقرار الأمن المضمون ، وتجعله صالحا للتطبيق .

ولا يعنى هذا الكلام سلب الاعتبار من قواعد القانون الدولىّ ، كما لا يعنى اللجوء إلى

۲- انظر : مراسل بوازار فی کتاب « انسان دوستی در اسلام » ترجمه الدكتور مهدوی والدكتور یوسفی ، ص ۳۱۵ ، ۱۹۸۳ م .

القيم الأخلاقية ، بل يعنى أنّ الاهتمام بالقيم الأخلاقية وتوسيع دائرتها يمكن أن يشكّل بنيه تحتية للقانون .

ومن البديهي أنّ هذا التطور الجوهري يمكن أن يحدث خللاً في النظام الدولي المعاصر وآليه المنظمات الدوليّة القائمة على أمدٍ ما ، إلا أنّ الخطر لما كان مرتقبا ومروّعا ، فلنا أن نجرب ذلك بغية الوصول إلى مرافئ الأمن الحقيقي على الصعيد الدولي .

ولو درسنا الجذور التاريخيّة لمنظّمه الأمم المتّحدة وعالميّتها ، ومن ثمّ مشروع الأمن

الجماعي الذي كان يضمّ (٥١) عضوا سنة ١٩٤٥م ، ويضمّ الآن (١٠٩) أعضاء ، فإننا

يمكن أن نتوقّع إمكانيّته الظفر بمثل هذا التطور العظيم الضامن للأمن الدولي في خطّه مبرمجه زميتا .

ونرى أنّ التطوّرات السياسيّة والاجتماعيّة على الصعيد الدولي جعلت كلّ تغيير ممكنا . على سبيل المثال كانت الأقطار الأوروبيّة تشكّل الأكثرية في تدوين العهود

والمواثيق الدوليّة حتّى سنة ١٩٥٠م ، بينما تشكّل اليوم ، على الصعيد الدولي ، أقلّ من ربع أعضاء الجمعيّة العامّة لمنظّمه الأمم المتّحدة .

ونظرا إلى الدور الذي تؤدّيه الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة هذا اليوم في القضايا المتعلقة بحركات التحرير والحركات الإسلاميّة الأصيله في ربوع العالم الإسلامي ، والصدى

الذي تركته الثورة الإسلاميّة يدوّى في الآفاق نافذا ومتجذّرا في أعماق الشعوب الإسلاميّة

والشعوب المستضعفه في العالم بوصفه عاملاً مصيرياً في السياسة الدوليّة دفع الدول الكبرى

إلى إبداء ردود فعل سياسيّة وعسكريّة حادّة وخطيره للغاية ، ونظرا إلى أنّ الزمن ، الذي كانت فيه الحكومات والشعوب الإسلاميّة كأحجار الشطرنج تبدّلها الدول الكبرى في الألعاب السياسيّة أنّى شاءت دون الأخذ بنظر الاعتبار دينها الإسلامي العظيم ، قد ولّى بلا-رجعه ، نظرا إلى هذا كلّه ، ألا يمكن الاطمئنان إلى أنّ ما وراء التطوّرات القادمة التي ستحصل على نفس النسق هو أنّ الفرضيات الأساسيّة في الإسلام تؤدّي دورها في إحياء المبادئ الدوليّة المعروفة التي تقع موقع القبول عادة ، كالدور الذي قامت به الثورة

الإسلاميّة في إقرار وديمومه النظام السياسي المرتكز على المبادئ والمعطيات الإسلاميّة

بديلاً عن النظام السياسي الملكي الجائر في إيران ؟

انطلاق الأمن من باطن الإنسان

لا شك أنّ ما يقال عن السلم أنّه يتبلور في فكر الإنسان ، وكذلك ما يقال عن الحرب ، ينطبق على الأمن أيضا بمفهوم أوسع من الفكر طبعا ، لأنّ الفكر نفسه معلول ، وينبغي أن نستقصى علله أيضا .

وللأمن جذور في عواطف الإنسان وغرائزه ومشاعره الساميه (الأخلاق) وعقيدته . وتبلور الحياه الاجتماعيه للإنسان بالآثار المنبعثه من هذه العوامل . وينبغي أن نتحرى الآثار المتناسبه معها من هذه العوامل وذلك من أجل إقرار الأمن واستمراره في

العلاقات الاجتماعيه أو الدوليه . وهذا لا يتحقق إلا إذا جعلنا هذه العوامل جميعها منسجمه مع ما نريده وننشده ؛ أى : تعمر العواطف والغرائز والمشاعر الساميه (

الأخلاق) والعقيدته على صعيد المجتمع والعالم بنحو يتحقق فيه الأمن المثالي للإنسان على أساس

هذه العوامل .

وتشكّل المبادئ التي طرحناها على أساس التعاليم الإسلاميه جزءا من مدرسه بناءه تستهدف تربيته العوامل الأصيله للحياه في باطن الإنسان وتنضيجها بنحو لا يشاهد منه في

الواقع العملي للحياه الاجتماعيه إلا السلم ، والأمن ، والأخوه ، والصفاء

، والانسجام ، وما مائلها من المبادئ التي يحتاجها المجتمع والعالم .

بيد أنّنا نعلم أنّ الهدايه لا تبلغ هدفها المنشود بلا رقابه . وما قلناه في الحقيقه يمثل

خطّه في هدايه الإنسان ، ومن ثمّ النظام الدولى ، نحو الأفكار الإنسانيه الأصيله كالأمن ، إلا أنّ وجود الرقابه إلى جانب هذه الهدايه أمر ضرورى لا مندوحة منه ، وذلك لضمان

الحصانه اللازمه ضدّ الأخطار والسلبيات أيضا .

لأجل ذلك نرى من الضرورى أن نتعرّف أولاً على العوامل التي تهدّد الأمن ، ثمّ ننبرى إلى دراسه الأساليب التي تمكّننا من السيطرة عليها .

المبحث الخامس : العوامل التي تهدّد الأمن

إشاره

يعتبر الاعتداء عاملاً مهدّداً للأمن كالحرب التي تعتبر عاملاً مهدّداً للسلم . ولأجل ضمان السلم عن طريق السيطرة على الحرب ، فإنّ مبدأ الحلّ السلميّ للخلافات الدوليه

يُستبدل بمبدأ قانونيته الحرب ، وفي ضوء ذلك ، نرى منذ عصر عصبة الأمم أنّ اللجوء إلى الحرب لحلّ الخلافات الدوليّه أصبح محظورا ، والحرب نفسها غير قانونيّة . وفي ضوء

الوثائق الدوليّه المدوّنه في الفتره الواقعه بين الحربين العالميتين ، فقد تمّ تحديد الحرب على أنّها عمل عدواني ، وأصبح حظرها مفهوما قانونيا ملزما (١) ، وفوّض إلى ركن مركزي في الأمم المتّحده ، وهو مجلس الأمن ، استخدام القوّه عند الحاجه (٢) .

وكذلك تمّ تحديد الاعتداء بوصفه عاملاً مهّداً ، وأعلن عن حظره بغية إقرار الأمن الإقليمي والدولي واستمرارها . وعلى الرغم من الجهود المبذوله في مجال تدويل الاعتداء

وإدائته منذ الوقت الذي تمّ فيه تدوين ميثاق عصبة الأمم (١٩١٩ م) ، ومع الإصرار على

هذا المبدأ من خلال ميثاق منظّمه الأمم المتّحده والمواثيق والمعاهدات والقرارات العديده ، إلّا أنّنا لا نجد تعريفا للاعتداء حتّى سنه ١٩٧٤م التي تمّ فيها التصويت على قرار يقضى بتعريف الاعتداء ، من قبل الجمععيّه العامه للأمم المتّحده . ولا نرى غير

الإدانه وإعلان الحظر في جميع الحالات دون تفسير دقيق للاعتداء . ودون طرحه بشكل قانوني وقضائي صالح للتطبيق .

١ – الاعتداء ، عامل أساس يهدّد الأمن

إشاره

ما فتأ الاعتداء على حقوق الآخرين باعثا على العدا ، وتعزّض الأمن للخطر . وعندما تنتهك حكومه ما حرمة أرض وممتلكات وحقوق تعود إلى حكومه أخرى ، فإنّ هذا العمل يفضي إلى خرق الأمن الدولي ونقض حرمة ، وتهديد أمن الآخرين .

ونظرا إلى دور الإسلام في قطع دابر الاعتداء لضمان الأمن واستمراره ، فإنّه يرى أنّ الاعتداء كبيره من الكبائر التي تستوجب أشدّ العقوبات إلّا إذا كان على الظالمين

« فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ » (٣) ، وأنّ مرتكبه ظالم ، « وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ

ص: ٣٥٨

١- « مفهوم الاعتداء في القانون الدولي » ص ٥٨ ، إصدارات مركز الدراسات الدوليّه العليا ، [فارسي] .

٢- جاء في مقدّمه ميثاق الأمم المتّحده : « عدم استخدام القوّه المسلّحه إلّا في طريق المصالح المشتركه » . وقد أُنيطت هذه الصلاحيّه أخيرا إلى مجلس الأمن في قرار صدر سنه ١٩٦٥ م . يراجع : « الدليل إلى منظّمه الأمم المتّحده » ص ١٢٥ .

٣- البقره : ١٩٣ .

فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ « (١) .

ويرى القرآن الكريم أن نتيجة الاعتداء تعود على المعتدى نفسه : « وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ » (٢) . ويعتبر عقوبه المعتدى اعتداءً بالمثل : « فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاصْ عْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ » (٣) . وأدان تجاوز الحد في المقابله

بالمثل : « وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا » (٤) . ووعده المعتدين بأشد العقوبات : « وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصَلِّيهِ نَارًا » (٥) . وحذّر أخيراً بقوله : إِنَّ اللَّهَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ : « إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِأَصْحَابِ الْمِعْثَدِينَ » (٦) .

وقد يتحقق الاعتداء تحت غطاء عنوان خادع ، كما نجد ذلك في معركة صفين إذ قال عليّ عليه السلام عند رفع المصاحف : فقلت لكم هذا أمر ظاهره إيمان وباطنه عدوان (٧) .

ولا- يليق الاعتداء بالإنسان في ضوء المنطق الإسلامي ، إذ يمثّل صفه حيوانية تنبع من الغرائز الجامحه للضواري المفترسه : إنّ السباع همّها العدوان على غيرها (٨) .

وليس للمعتدى أى احترام من منظار الإسلام . ومتى اعتدى عليه أحد ، فله أن يقابله بالمثل ، وليس لدم المعتدى أى احترام ، وجاء في المأثور : من بدأ فاعتدى عليه ، فلا قود له (٩) .

ولا يجوز الإسلام السكوت أمام الاعتداء . ويحتّم مواجهته باللسان أو القلب فيما إذا تعدّرت المواجهه بالقوه : من رأى عدوانا يعمل به ومنكرا يدعى إليه فأنكره بقلبه ، فقد سلم وبرئ ، ومن أنكره بلسانه فقد أجر . ومن أنكره بالسيف لتكون كلمه الله العليا ، فذلك الذى

أصاب سبيل الهدى (١٠) .

ص: ٣٥٩

- ١- البقره : ٢٢٩ .
- ٢- الطلاق : ١ .
- ٣- البقره : ١٩٤ .
- ٤- نفسها ، الآيه ١٩٠ .
- ٥- النساء : ٣٠ .
- ٦- الأنعام : ١١٩ .
- ٧- « نهج البلاغه » الخطبه ١٢٢ .
- ٨- نفسه ، الخطبه ١٥٣ .
- ٩- « وسائل الشيعه » ١٩ : ٢٢ .
- ١٠- نفسه ١١ : ٤٠٥ .

وليس هناك من سبيل بقطع دابر الاعتداء إلا عقوبه المعتدى . وهذه العقوبه لا تردعه فحسب ، بل وترغم الآخرين أن لا يقفوا أثره أيضا .

وكذلك فإن أكبر خطر من الاعتداء لا يستبين إلا عندما يترك المعتدى وشأنه ، ليتشجع على تكرار عمله ، ويسلك الآخرون سبيله .

ويعتبر كل غمط لحق أحد اعتداءً ، سواء كان هذا الحق فردياً ، أو اجتماعياً ، أو دولياً . ونقض الحقوق المعترف بها للشعوب انتهاك لحرمة الشعوب نفسها ، ويمكن أن يتجسد هذا الحق في أنواع مختلفه أبرزها : انتهاك حق سياده ، والاستقلال ، ووحدته

الأرض للأقطار التي تتمتع بهذه الحقوق .

ويمكن أن يتخذ الاعتداء في العلاقات الدوليه أبعادا أوسع إذ يرافق كل حاله من حالاته خرق للأمن الدولي .

والاعتداء مضاد للقيم ولا- يقبل التأويل ، لأنّ الهلع الناتج عنه يمكن أن يعم الشعوب الأخرى غير الشعب الذي وقع ضحيته الاعتداء ، ويمهد الأرضيه لاعتداءات أخرى ولتوسيع دائره الهلع والقلق ، حتى أنه يأتي على المعتدى نفسه ، فيقع ضحيته له .

الاعتداء وتعريفه

على الرغم مما جاء في ميثاق عصبة الأمم الموافق عليه من قبل مؤتمر السلام بباريس سنة ١٩١٩م أنّ الحرب ليس لها صبغه قانونيه ، فإنّ نشوب الحرب العالميه الثانيه وما

أفرزته من نتائج أثبت أكثر من ذي قبل عجز المنظمات الدوليه ، وتضرر السلم والأمن

الدولي مع ما كان من الموائيق والمعاهدات والحقوق التي أقرتها الشعوب حيال الاعتداء . وعلى الرغم من أنّ الجهود التي كانت تبذل لتعريف الاعتداء وخطره ، فإنّ عصبة الأمم

عجزت عن التوصل إلى نتيجة واضحه وقاطعه في هذا المجال .

فقد جوبه اعتداء ألمانيا على بولندا في الأول من أيلول سنة ١٩٣٩م ، وهو اليوم الذي بدأت فيه الحرب العالميه الثانيه ، بصمت عصبة الأمم . وفي تلك السنه تعرّضت فنلندا إلى اعتداء قام به الأتحاد السوفيتي ، فعبرت عصبة الأمم عن موقفها لأول مره ، إذ استعانت

بصلاحياتها الوارده في البند السادس عشر من ميثاق العصبه ، فعلقت عضويه الأتحاد

السوفيتى فى عصبه الأمم .

ولم ترغب عصبه الأمم أو لم تستطع أن تجعل تعريفًا معيّنًا للاعتداء ملاكًا لعملها ، لا فى هجوم ألمانيا على بولندا الذى لزمّت جانب الصمت حياله ، ولا فى تدخّل الاتحاد

السوفيتى فى شؤون فنلندا الذى أثار حفيظتها بوصفه اعتداءً .

وفى مؤتمر موسكو سنة ١٩٤٣م أعلنت القوى الثلاث الفاتحة أنّ ألمانيا النازية معتديه ، وأنّ ضباط الجيش وأعضاء الحزب النازى مسؤولون عن جرائم الحرب ، والمذابح العامه ، والدمار . وطالبت بتسليم جناه الحرب إلى الأقطار التى ارتكبوا فيها جرائمهم ، وذلك من أجل محاكمتهم وتأديبهم .

وفى مؤتمر ١٩٤٥م أيدت يالطا قرار القوى الثلاث الكبرى الذى اتّخذته فى مؤتمر موسكو ، وأيده أيضا مؤتمر سان فرانسيسكو سنة ١٩٤٥م مؤكّدا على تشكيل محكمه عسكريه دوليه لمحاكمه تلك الزمره من جناه الحرب الذين لا يرتبطون بدوله خاصه .

وبذلت الدول الغازيه جهودها فى جميع تلك المراحل وما تلاها لكى تصوّر سياسه النازيين على أنّها سياسه عدوانيه بوصفها تمثّل خرقا للمعاهدات أو القانون الدولى ، ومن ثمّ تدينها بدون أن تقدّم تعريفًا محدّدًا للاعتداء .

والمشكله القانونيه أيضا قد عقّدت الأمر أكثر ، لأنّه ما لم يكن هناك تعريف محدّد للاعتداء وحظر عقوبته ، فلا يتسنى لعلماء القانون أن يعتبروا الحرب العدوانيه جريمه .

وعلى الرغم من أنّ أميركا ، والاتّحاد السوفيتى ، وبريطانيا ، وفرنسا قد صادقت على ميثاق المحكمه الدوليه فى الثامن من آب سنة ١٩٤٥م ، فى سبعة أقسام تشمل ٣٠ مادّه

، إلّا أنّنا لا نجد تعريفًا للاعتداء . وكذلك لا نجد تعريفًا له فى ميثاق المحكمه العسكريه

الدوليه للشرق الأقصى ، التى صادقت عليها القياده العليا لقوّات الحلفاء لمحاكمه مجرمى

الحرب اليابانيين ، إذ لم يقدّم لنا الميثاق شيئًا فى هذا المجال(١) . وأتمّت محكمه نورنبرغ (١٩٤٥ - ١٩٤٩م) أعمالها بدون أن تقدّم تعريفًا للاعتداء .

وعندما تمّ تدوين ميثاق الأمم المتّحده ، فإنّ كثيرا من الحكومات كانت تعتقد أنّ الميثاق سيضمّ تعريفًا محدّدًا للاعتداء والمعتدى لا محاله . وكانت الحكومات المعارضه

ص: ٣٤١

: إنّه لا يمكن العثور على عمل عدواني ليس له سمه شرعيّه في الظروف التي يتخذ فيها

طابع الدفاع ، وحتّى الهجوم المسلّح فإنّه قد ينشأ بسبب استفزازات لا يمكن معها النظر إلى ذلك الهجوم على أنّه اعتداء ! كما لوحظ أنّ ألمانيا بدأت الحرب العالميّه الثانيه بذريعه الدفاع الشرعي ، وهاجمت البلدان المحايده بحجّه ضروره الحرب الشرعيّه .

وعلى الرغم من أنّ ميثاق عصبه الأمم ، وميثاق الأمم المتّحده لم يقدّما تعريفا محدّدا

للاعتداء والمعتدى ، إلا أنّ فوارق تبدو بينهما في مجال حقّ اللجوء إلى القوّه

، ممّا يدلّ على الأهمّيّه التي تحظى بها قضيه الاعتداء .

فميثاق عصبه الأمم (١٩١٩م) الشامل ستّ عشره مادّه وقرارات تعليقيّه (١٩٢١ - ١٩٢٢م) خوّل هذا الحقّ لأىّ عضو من أعضاء العصبه أن يقرّر فيما إذا حصل هذا الاعتداء أو لا ، وإذا كان قد حصل ، فإنّه يبادر إلى علاجه بشرط أن لا يتضمّن

الاعتداء خرقا لمفاد الموادّ ١٢ ، ١٣ ، ١٥ من الميثاق . وهكذا نجد الميثاق قد منح أعضاءه نوعا من الحرّيّه لصدّ الاعتداء . بينما لم يعترف ميثاق الأمم المتّحده بهذه الحرّيّه لأعضائه ، إذ هم مكلفون بالعمل وفقا لقرارات مجلس الأمن فحسب إذا ما واجهتهم مثل هذه الحالات . وتنصّ المادّه الخامسه والعشرون والفصل السابع من الميثاق ، فيما يخصّ قرارات

مجلس الأمن ، على أنّ الأعضاء مكلفون بالإجراءات التنفيذيه المعيّنه لهم .

والفرق الآخر هو أنّ ميثاق العصبه لا يشير من قريب أو بعيد إلى حقّ استخدام القوّه للدفاع عن النفس ، إلا أنّه يجيز للحكومات عند نشوب الحرب العدوانيّه أن تتخذ القرارات المناسبه حول وقوع الاعتداء وصدّه . ولم يقلّ الاهتمام بالأعمال العدوانيّه عن الاهتمام بالحرب ، بينما نحن نعلم أنّ كثيرا ما يحصل الاعتداء دون أن تكون هناك عمليّات

حربيّه وهجوم عسكري .

أمّا ميثاق الأمم المتّحده فإنّه يجيز استخدام القوّه في مقام الدفاع عن النفس ، فيقترب بذلك من قضيه الاعتداء ، إلا أنّه يتعرّض للهجوم المسلّح دون أن يتحدّث عن الاعتداء . وتنصّ المادّه الحاديّه والخمسون على أنّ العضو في منظمه الأمم المتّحده إذا تعرّض إلى هجوم مسلّح ، فإنّ مقرّرات الميثاق لا تحول دون قيامه بحقه الذاتى في الدفاع عن نفسه ، سواء كان حقّا فرديا أو جماعيا إلى أن يقوم مجلس الأمن باتخاذ الإجراءات اللازمه لحفظ

السلم والأمن الدوليين . وعلى الأعضاء أن يوافقوا مجلس الأمن بتقرير عاجل عن الإجراءات التي يتخذونها في ممارسه حق الدفاع عن أنفسهم .

وفى ضوء هذه المادّه ، فإنّ استخدام القوّه للدفاع عن النفس مقصور على الهجوم المسلّح ، غير أنّها حظرت - ضمّتيًا - الهجوم المسلّح بوصفه دفاعا شرعيًا قبل أن يتحقّق

هجوم ما ، بذريعه الوقايه منه ، إلاّ أنّ المشكله الكبيره هنا هي أنّ زمن الهجوم المسلّح يعلن من قبل مجلس الأمن ، وربّما تقع أحداث كثيره حتّى ذلك الوقت تعقّد المسأله الخاصّه بتحديد المبادر إلى الاعتداء ، ومن ثمّ تعيين المعتدى .

وتزامنا مع تشكيل لجنه القانون الدوليّ من قبل الجمعيّه العامّه للأمم المتّحده ، وجهود تلك اللجنه لمناقشه القانون المقترح حول الجرائم المرتكبه ضدّ السلم والأمن

، كانت أزمه تشيكوسلوفاكيا فى سنه ١٩٤٨م ، وحصار برلين من قبل الأتحاد السوفيتى فى سنه ١٩٤٨م ، وبدايه الحرب الكوريّه فى سنه ١٩٥٠م ، كلّها لفتت الأنظار مرّه أخرى إلى أهمّيّه الخوض فى مسأله الاعتداء وتحديد المعتدى . وقدّمت بعض الحكومات اقتراحاتها فى هذا المجال إلى الجمعيّه العامّه . وناقشت لجنه القانون الدوليّ مسأله الاعتداء أيضا فى سنه ١٩٧٢م . وطرح اقتراح فى سنه ١٩٥٢م يقضى بأن لا- تبادر الجمعيّه العامّه إلى وضع تعريف للاعتداء ، لأنّ وضع تعريف جامع له أمر متعذّر ، وعليها أن تحوّل هذه المهمّه إلى الركن الذى له صلاحيّته ذلك فى الأمم المتّحده ليضع تعريفا للاعتداء !

هذا الاقتراح ، فى الوقت الذى يجعل القانون الدوليّ غامضا ، فإنّه يفتح الطريق أمام القرارات الاجتهاديّه والمتغيّره والاعتباطيه والمتأرجحه ، ويفسح المجال أمام المعتدى

ليسوّغ ممارساته العدوائيه عبر طرق غير قانونيه بشكل غير مبدئى ، وينجو من براثن

الركن المسؤول فى منظّمه الأمم المتّحده .

إنّ أحد الأسباب التى تجعل تعريف الاعتداء متعذّرا على الرغم من الجهود المتواصله والعاشره أيضا فى مجال تقديم تعريف صريح ورسمى للاعتداء ، هو اختلاف الرأى بين ممثلى

الحكومات المؤيّده ، إذ كان يحول دون الوصول إلى اتّفاق فى هذا المجال وذلك عند مناقشته

فى اللجان المختلفه .

إنّ المسأله المهمّه فى تعريف الاعتداء هي أنّنا إذا استثنينا الهجوم المسلّح ، فما هي

المجالات التي ينطبق عليها عنوان الاعتداء حتى يستوعبها التعريف؟ فمعارضه أميركا وبريطانيا على الرغم من جهود اللجنة الخاصّة المؤلّفه من ١٩ عضوا لتعريف الاعتداء في

سنة ١٩٥٦م أدت بالجمعيّة العامّة إلى أن توجّل مناقشه التعريف إلى السنه التاليه

، على الرغم من الأحداث التي صعّدت من عمليّته الاعتداء ، كالاتحام الذي قامت به قوّات الجيش الأحمر للمجر ، والهجوم المشترك الذي قامت به إسرائيل ، وإنجلترا ، وفرنسا ضدّ مصر .

وأرجأت هذه اللجنة - مرّة أخرى - مناقشه الموضوع واتّخاذ القرار بشأنه سنة ١٩٥٩م إلى سنة ١٩٦٢م . وعلى الرغم من أزمه المواجهه بين أميركا والاتّحاد السوفيتي في تلك السنه ، فقد عقدت اللجنة اجتماعها ، وأرجأت مرّة أخرى اتّخاذ القرار بشأن تعريف

الاعتداء إلى سنة ١٩٦٥م . ولم تصل إلى نتيجته في تلك السنه ، فأرجأت الموضوع إلى سنة

١٩٦٧م .

وفى ضوء القرار الموافق عليه من قبل اللجنة الخاصّة المؤلّفه من ٢١ عضواسه ١٩٦٧م ، تشكّلت لجنة خاصّه قوامها ٣٥ عضوا في سنة ١٩٦٨م . واقترح - آخر المطاف - ترك الخوض في تعريف الاعتداء ! إلّا- أنّ اللجنة واصلت أعمالها حتى سنة ١٩٦٩م . ولما

رأت أنّها عاجزه عن التوصل إلى نتيجته حاسمه ، صادقت الجمعيّة العامّة على تشكيل لجنة

أخرى خاصّه . فعقدت هذه اللجنة اجتماعها سنة ١٩٧٠م ، واستمرّت مناقشه الخطط والمشاريع المقترحه حتى سنة ١٩٧١م . وتقرّر في هذه اللجنة بعد تبادل الآراء أن تستمرّ

المناقشه في سنة ١٩٧٢م ، وصادقت الجمعيّة العامّة على هذا القرار .

وعلى العاده ، فإنّ اللجنة الخاصّه فشلت أيضا في سنة ١٩٧٢م ، وفى تلك السنه ، بسبب هزيمه أميركا في حرب فيتنام ، نجد أنّ شعار إزاله التوتر ألقى ظلّه على مناقشه تعريف الاعتداء ، وأخيرا بدأت اللجنة الخاصّه عملها من جديد سنة ١٩٧٣م ، إلّا- أنّها توصلت

بالإجماع بعد مدّه من الجهود المبذوله إلى أنّ عمل اللجنة ينبغي أن يبدأ من جديد فى أوائل سنة ١٩٧٤م تحت عنوان « الهدف : إتمام المهّمه » .

ثمّه مشروع يحوم حول تعريف الاعتداء تمّت مناقشته في آخر لجنة تشكّلت لهذا الغرض سنة ١٩٧٤م . وعلى الرغم من طلب بعض الممثّلين الداعي إلى إصلاح القرار

الخاص بتعريف الاعتداء ، فإنَّ أكثرِيه الأعضاء وافقوا على مسوِّده القرار بناءً على أنَّ

التعريف المذكور صارم إلى درجه أنَّ إجراء أىّ تغيير عليه يعرّض الإجماع إلى الخطر ، وأرسلوا القرار إلى الجمعِيه العامه لإمضاءه . فوافقت عليه الجمعِيه المذكوره بالإجماع فى الرابع عشر من كانون الأول سنه ١٩٧٤م .

نصّ القرار الخاصّ بتعريف الاعتداء

تصدّرت القرار مقدّمه وجيزه عن الدور الذى يؤدّيه تعريف الاعتداء فى توطيد السلم والأمن الدوليين اللذين يمثّلان الأهداف الأساسِيه للأمم المتّحده . وتمّ التأكيد فيها أيضا على حلّ الخلافات بالطرق السلمِيه . وأشير إلى الظروف الحساسه المنبثقه عن وجود

الأسلحه المتوّعه ذات القدره التدميريّه الهائله . وورد فيها تأكيد مجدّد على مهمّه

الحكومات فى الامتناع عن استخدام القوّه ، وحرمان الشعوب من حقّها فى تقرير المصير ، والحرّيّه ، والاستقلال . أو انتهاك سياده الأراضى . وكذلك جاء التأكيد على الحكومات أن تتفادى القيام باحتلال عسكري لأراضى الغير . وفيما يلي تعريف الاعتداء الذى وقع موقع

القبول :

المادّه الأولى : الاعتداء عباره عن استخدام القوّه المسلّحه من قبل إحدى الدول ضدّ دوله أخرى ، وانتهاك سيادتها ووحده أراضىها أو استقلالها السياسى ، أو استخدام تلك

القوّه عبر طرق مغايره لميثاق الأمم المتّحده ، كما جاء فى هذا التعريف .

مذكّره توضيحيّه : جاءت كلمه الدوله فى هذا التعريف لتشير إلى :

أ - عدم الاهتمام بالمسائل الخاصه بالاعتراف ، وهل تكون الدوله عضو فى الأمم المتّحده أو لا ؟

ب - شمول « مجموعه الدول » وذلك عندما يتطلّب المفهوم ذلك .

المادّه الثانيه : تعتبر مبادره إحدى الدول إلى استخدام القوّه العسكريّه ، المناقض للميثاق ، العلامه الأولى للإجراء العدوانى ، على الرغم من أنَّ مجلس الأمن يستطيع - فى

ضوء الميثاق - أن يستنتج أن إحراز وقوع الاعتداء لا يمكن تسويغه بالنظر إلى الشروط الأخرى ذات العلاقة كقصور الإجراءات الصارمه المتخذة أو نتائجها .

المادّة الثالثه : تتخذ الإجراءات التاليه طابع العمل العدواني وفقا لمفاد المادّة الثانيه ، وبدون الالتفات إلى إعلان الحرب أو أخذه بنظر الاعتبار :

أ - الهجوم المسلّح الذي تقوم به دولة ضدّ دولة أخرى ، أو أيّ احتلال عسكري ينشأ عن هذا الهجوم ، وإن كان مؤقتا ، أو أيّ إلحاق لأرض تعود إلى دولة أخرى ، أو لقسم منها بالقوّه .

ب - قصف تقوم به القوّات المسلّحه لدولة ضدّ دولة أخرى ، باستخدام شتى الأسلحه .

ت - محاصره الموانئ أو السواحل التي تعود لإحدى الدول من قبل القوّات المسلّحه لدولة أخرى .

ث - هجوم تشنّه القوّات المسلّحه لإحدى الدول ضدّ القوّات البريّة ، والبحريّه ، والجويّه ، أو ضدّ الأساطيل الجويّه والبحريّه لدولة أخرى .

ج - استخدام إحدى الدول القوّات المسلّحه استخداما مناقضا للشروط المتفق عليها مع دولة أخرى تستقرّ تلك القوّات على أرضها ، أو استمرار وجود تلك القوّات على هذه

الأرض بعد انتهاء المدّه المتفق عليها .

ح - سماح إحدى الدول لدولة أخرى أن تستخدم أراضيها للقيام بعمل عدواني ضدّ دولة ثالثه .

خ - إرسال مجموعات قتاليه ، أو قوّات فدائيّه ، أو عملاء مسلّحين من قبل إحدى الدول أو بواسطتها للقيام بعمليات عسكريّه ضدّ دولة أخرى بنفس الصرامه التي مرّت في

الإجراءات المتقدّمه ، أو تورّط الدوله المذكوره تورّطا ملحوظا في تلك العمليات

المادّة الرابعه : الإجراءات المارّ ذكرها لا تشمل جميع الحالات . ويستطيع مجلس الأمن أن يقوم بإجراءات أخرى تعتبر إجراءات عدوانيّه حسب مفاد الميثاق .

المادّة الخامسة : ١ - أيّ مدّعيّ مهما كانت طبيعته ، سياسيّه ، أو اقتصاديّه ، أو عسكريّه ، أو غير ذلك لا يمكن أن يكون مسوّغا للاعتداء .

٢ - الحرب العدوانيّه جريمه ضدّ السلم الدولي . والاعتداء يستلزم تبعه دوليّه .

٣ - أيّ احتلال للأرض ، أو أيّ مكسب ناتج عن الاعتداء لم ولن يعتبر قانونيّاً .

المادّة السادسة : ينبغى فى هذا التعريف أن لا- تفسّر أيّ نقطه بشكل يوسّع من نطاق الميثاق أو يحدّه ، كالمقرّرات المتعلّقه بالاستخدام القانونى للقوّه .

المادّة السابعه : يجب أن لا تسبّب أيّ نقطه فى هذا التعريف لا سيّما المادّه الثالثه ضرراً بحقّ الشعوب ، وبخاصّه الشعوب الراضحه تحت نير النظم الاستعماريّه والعنصريّه ، أو أيّ شكل من أشكال التسلّط الأجنبيّ ، تلك الشعوب التى حرمت بالعنف والقوّه من حقّها فى

تقرير مصيرها ، وحرّيّتها واستقلالها ، ذلك الحقّ المنبثق عن الميثاق . وقد أشار إلى ذلك الإعلان الخاصّ بمبادئ القانون الدولىّ الذى يحوم حول العلاقات الودّيّه والتعاون بين

الشعوب وفقاً لميثاق الأمم المتّحده . وكذلك لا تسبّب أيّ نقطه فيه ضرراً بحقّ الشعوب

التي تناضل من أجل بلوغ تلك الأهداف ، وتحقيق المطلب ، والحصول على دعم للمبادئ الوارده فى ميثاق الأمم المتّحده حسب الإعلان المذكور .

المادّه الثامنه : المقرّرات المذكوره آنفا مترابطه بأصره واحده فى التفسير والتطبيق ، وينبغى تفسير كلّ واحد منها فى إطار المقرّرات الأخرى .

نظرة على تعريف الاعتداء وتقيمه

ثمّه نقاط ضعف ملحوظه فى تعريف الاعتداء نشير فيما يلى إلى شىء منها :

١ - إنّ الشكل الظاهرى للقرار الصادر بشأن تعريف الاعتداء (١٩٧٤م) ، كما يلاحظ ذلك من مقدّمته ، يفيد أنّ الحؤول دون الاعتداء بالمعنى الوارد فى القرار يمكن أن يكون باعثاً على استقرار الأمن ، ومانعاً من بروز حروب عدوانيّه ، وهو ما يفيد الانطباع

العام عن ميثاق الأمم المتّحدة ؛ بينما نجد عوامل أخرى أيضا غير الاعتداء يمكن أن يشكّل

كلّ واحد منها - بدوره - تهديدا للأمن الدولي وتمهيدا لحروب عدوانية .

٢ - تمّ التأكيد في المادّة الأولى من القرار على أنّ تعريف الاعتداء يتوكّأ على استخدام

القوّة المسلّحة ، وهكذا جاء الاعتداء بمعنى الهجوم العسكرى . والإجراءات الواردة في

المادّة الثالثة كلّها ركّزت على استخدام القوّة المسلّحة ما عدا الإجراءات الأخير منها . وهذا الإجراء الذي أُنيط تشخيصه إلى مجلس الأمن زاد من غموض التعريف وعدم ثباته . ولم يتطرّق هذا التعريف إلى الاعتداء الاقتصادي ، والثقافي ، والفكري .

٣ - القرار الصادر حول تعريف الاعتداء ، كما يفيد البند العاشر من المقدمه

، لا يعتبر الملاك الوحيد لتحديد المعتدى ، بل يمكن أن يكون مفيدا بوصفه دليلاً للتحديد

من قبل مجلس الأمن . وبنصّ هذا البند على أنّ مسأله وقوع عمل عدواني ينبغي أن تناقش

بالنظر إلى الظروف الخاصّه لكلّ حاله ، بينما نجد أنّ هذا النصّ هبط بالقرار الخاصّ بتعريف الاعتداء من مستوى مبدأ قانوني إلى مستوى توصيه أخلاقيه ، وجعل موضوع الاعتداء عرضه لتفسيرات وتأويلات متنوّعه .

وأيدّ البند التاسع من المقدمه هذا الموضوع أيضا بشكل آخر ، إذ جاء فيه أنّ قبول هذا التعريف يمكن أن يكون له أثر وقائي رادع بالقوّة ، وكذلك أثر مفيد في حفظ مصالح من يقع ضحيّه للاعتداء .

ومفهوم هذا الكلام هو أنّ التعريف لا يمكنه أن يترك هذه الآثار مباشره ، بل يحتمل أن يكون مؤثرا كدليل في الإجراءات اللاحقه لمجلس الأمن .

٤ - إنّ استخدام القوّة الذي يمثّل الأساس في تعريف الاعتداء يصدق على الأشكال المختلفه للقسر والقوّة ، وبالتغاضى عن مفهوم الاعتداء الذي أُشير إلى مفهومه الشامل في البند الثانى من هذا التقويم ، فإنّ مفهوم اللجوء إلى القوّة الذى يعوّل عليه أيضا في الميثاق والقرارات الأخرى يشمل القسر الاقتصادي والسياسى ، والتدخل السياسى ، وخطط الإطاحه بالأنظمه الحاكمه ، ونهب الذخائر والمصادر الاقتصاديّه ، وأخذ الضرائب بأشكال متنوّعه أيضا .

٥ - تدلّ دراسه التقارير المتعلّقه بمناقشات الممثّلين في اللجان الخاصّه لتعريف

، لا سيما اللجنة المشكّله سنة ١٩٧٤م على أنّ الموقعين كانوا يعترمون التوصل إلى تعريف يصادق عليه بالإجماع ؛ ولا ريب أنّ مثل هذا التعريف يمكن أن يضمّ مبادئ

عامّه يتفق عليها المعتدى ، والشخص الذى يقع ضحيّته للاعتداء أيضا ، ولا يمكن أن تستعمل هذه المبادئ فى الخلافات المتعلقة بالمسائل والقضايا الجزئية .

٦ - لمّا لم ترد فى القرار إشاره إلى أنواع الأسلحة المستعمله ، ولم ترد فيه أىّ إشاره إلى أنواع الأسلحة التى يمكن أن تدمّر قسما من أرض ما دون اللجوء إلى هجوم تقوم به القوّات المسلّحه ، اللهمّ إلاّ ما جاء فى البند الخامس من المقدّمه إذ تطرّق إلى الأسلحة ذات القدره التدميريّه الهائله ، فإنّ من الممكن أن يخطر على البال أنّ صدق الاعتداء مشوب بالغموض

فى حاله إطلاق الصواريخ بعيده المدى مثلاً بدون هجوم القوّات المسلّحه ، بينما نجد أنّ هذا التصوّر بعيد عن الحقيقه ، ولا يقلل من طابع الاعتداء الذى يتّسم به هذا اللون من

العمليات العسكريّه .

٧ - جاء فى البند (ت) من المادّه الثالثه أنّ محاصره الموانئ أو السواحل التى تعود

لإحدى الدول من قبل القوّات المسلّحه لدول أخرى ، تعدّ من حالات الاعتداء ، بينما نجد أنّ قطع صله البلدان المحصوره بالبحر بوضع مماثل ، لم يرد فى المادّه الثالثه . وهكذا نلمس فى القرار تمييزا لا سبيل إلى توجيهه .

٨ - جاء فى البند (ث) من المادّه نفسها أنّ الهجوم الذى تشنّه القوّات المسلّحه لإحدى الدول ضدّ القوّات البرّيّه ، والبحريّه ، والجويّه ، أو ضدّ الأساطيل الجويّه

والبحريّه لدوله أخرى يعتبر اعتداءً ، بينما نجد أنّ هذا الاعتداء يمكن أن يتحقّق ضدّ أسطول غير عسكري لإحدى الدول ، أو أنّ دوله ساحليّه تبادر إلى القيام بعمليات عسكريّه

، وذلك لصدّ الاسطول الأجنبي من المناطق الخاضعه لنفوذها ، أو للمحافظه على مياهها الإقليميه والحؤول دون تلوّثها أو استثمارها بصوره غير قانونيه من قبل الدول الأخرى .

وفى ضوء مفاد هذا البند ، ينبغى أن لا نعتبر حاله الأولى اعتداءً ، أمّا حاله الثانيه

فلنا أن نعتبرها كذلك !

٩ - أشير فى البند الأخير الخاصّ بالاعتداء غير المباشر إلى إرسال مجموعات قتاليّه ، أو قوّات فداييه ، أو عملاء مسلّحين من قبل إحدى الدول أو بواسطتها للقيام بعمليات

عسكريه ضدّ دوله أخرى . وأمّا الحالات الأخرى للاعتداء غير المباشر كدعم المجموعات الداخليه المسلّحه للقيام بأعمال التخريب والإخلال بالأمن ، والمشاركه فى الاضطرابات

الداخليه بنحو لا يرافقه إرسال قوّه ، وكإرسال شخص للقيام بعمليات اغتيال وتخريب

بشكل متكرّر أو لتدبير المؤامرات السياسيه للإطاحه بأنظمه الحكم ، فلم يرد حولها شيء .

١٠ - إنّ استعمال بعض العبارات فى التعريف نحو هذه العبارة : « إجراء ذو طبيعه عدوائيه » الوارده فى القرار دون تفسير واضح وصريح لطبيعه الاعتداء أحاط التعريف بنوع من الغموض . لأنّ إثبات الطبيعه العدوائيه للإجراءات المتخذة أكثر صعوبه من إثبات أصل الإجراءات .

وكذلك هذه العبارة : « بالنظر إلى الشروط الأخرى ذات العلاقه كعدم بلوغ الإجراءات أو نتائجها المستوى المطلوب فى الصرامه » فإنّها فتحت طرقاً كثيره للضغط على الدوله التى وقعت ضحيه للاعتداء ، وهى على درجه من الغموض والعموميه بحيث إنّ

الدوله المعتديه فى أىّ اعتداء صارخ يمكن أن تسوّغ أعمالها العدوائيه .

١١ - إنّ كثيراً من الإجراءات والعمليات التى تتظاهر بنوايا خيريه ، وتتحقّق من خلال المشاركه ، والدعم أو تقديم المساعدات الاقتصاديه ، والعسكريه ، والثقافيه من قبل الدول الكبيره بمقاصد عدوائيه تتمّ التغطيه عليها وتوجيهها بدهاء ، يمكن أن تكون

أخطر من العمليات العسكريه وأكثر منها ضرراً بسبب ما تفرزه من نتائج . ولم يشر القرار

إلى ذلك إشاره ملحوظه . وعلى الرغم من أنّ هذه العبارة : « بالنظر إلى الشروط الأخرى » قد أدرجت بدل الاقتراح المطروح حول إضافه المقاصد العدوائيه فى المادّه الثانيه

، إلاّ أنّها عامّه إلى درجه أنّها يمكن أن تضمّ الشروط المحيطه لتلك المقاصد .

١٢ - الموضوع الأهمّ فى القرار حول تعريف الاعتداء هو الآثار القانونيه للاعتداء الملحوظه فى المادّه الخامسه من القرار . وقد جاء فى البند الثانى من المادّه الخامسه : « جريمه ضدّ السلم الدولى » و « يستلزم مسؤوليه دوليه » بوصفهما أثرين قانونيين . إلاّ أنّ الاعتداء لم يعتبر جريمه . وإنّما اعتبرت الحرب العدوائيه جريمه ضدّ السلم الدولى ؛ وقد تمّ الاكتفاء فى موضوع الاعتداء باستلزام المسؤوليه الدوليه . والآخر القانونى الثالث للاعتداء هو عدم رسميه السيطرة على الأراضى بواسطه الاعتداء ، الوارد فى البند الثالث .

ومن البديهي أن الاعتداء إذا اعتبر جريمة ، فإنَّ مسيبيته يتحملون مسؤوليته جنائيه - شاءوا أم أبوا - ويحاكمون بوصفهم مجرمي حرب .

وعندما كان النقاش قائما في هذا المجال بين أعضاء اللجنة الخاصه لتعريف الاعتداء ، كانت أميركا متورطه في حرب فيتنام التي أضرت ناراها . فإذا عدَّ الاعتداء جريمة

، فإنه قد يفضى إلى محاكمه الأسرى الأميركيين في فيتنام من قبل فيتنام الشماليه بتهمه أنهم مجرمو حرب .

وكانت أميركا ، وبريطانيا ، واستراليا تعارض كلَّ تعبير يستلزم مسؤوليته فرديه ، وذلك بناءً على أن محكمه نورنبرغ قد أدانت الحرب العدوانيّه واعتبرتها جريمة فحسب ، بينما نجد في المحاكم اللاحقه أن احتلال النمسا وتشيكوسلوفاكيا الذي تمَّ بدون مقاومه

، ولم تقع أيّ حرب ، كان عملاً عدوانياً من منظور ألمانيا ، واعتبر مستلزماً لمسؤوليته جنائيه فرديه .

من جهه أخرى ، فإنَّ لجنة القانون الدولي جعلت الاعتداء والحرب موضوعين لمسؤوليات مشتركه ، وذلك من خلال استعمال هذه العبارة ، وهي : « كلَّ إجراء عدواني » . وجاءت العبارة التاليه : « جريمة الاعتداء » في معظم تقارير هذه اللجنة

كثيرا .

وهذه الحالات تدلّ على الظروف والمضايقات التي تمَّ فيها تدوين التعريف بحيث إنه لم يؤخذ بنظر الاعتبار حتى الانسجام مع الوثائق الأخرى للقانون الدولي ، وانطباقه مع ممارسات الحكومات .

١٣ - الحدّ المشترك بين ممارسه القوه (الاعتداء) والدفاع المشترك نقطه أخرى تلاحظ في القرار الخاص بتعريف الاعتداء من خلال استعمال عبارته : « الدفاع عن النفس » عاربه عن تفسيرها الصحيح .

ويمكن أن نقف على أهميته هذه النقطه ، نظرا إلى هذه الحقيقه وهي أن الدليل الرئيس للدول التي تلجأ إلى القوه وتنبى إلى الاعتداء - عاده - هو الدفاع عن النفس .

والحدّ المشترك بين الاعتداء والدفاع ، الذي ظهر في هذا القرار ، ويسير توجيه كلَّ اعتداء بالدفاع عن النفس ، هو - في الحقيقه - محبط لدور القرار .

ولا- ريب أن للحكومات حقًا في الدفاع عن نفسها أمام الهجوم المسلح ، بيد أننا عندما ندرس الأشكال المختلفه والمعقده والدقيقه للتدخل في الشؤون الداخليه لسائر

البلدان ، فإن تحديد حالات الاعتداء والدفاع الشرعى يبدو عسيرا . وفى مثل هذه الحالات لو افترضنا أن استعمال عباره جامعه متعذر ، فلا بد من استعمال عباره لا يمكن التعويل عليها لتصب في مصلحه المعتدى وضرر من يقع ضحيه الاعتداء ، وتستغلها الدول الكبرى لمصلحتها . وأدى الاهتمام بهذه النقطة إلى أن تنص الماده السادسة فى القرار على أن أى نقطه فى القرار الخاص بتعريف الاعتداء ينبغى أن لا تقدح بالمقررات المدرجه فى الميثاق فى مجال الاستخدام القانونى للقوه .

بيد أن هذه الحلول جميعها عجزت عن أن تخرج التعريف من الغموض الذى بدله إلى سيف ذى حدين .

١٤ - فى الحالات التى تقوم فيها الدول المتسلطه بممارسات تعسفيه لحرمان الشعوب من حرياتها واستقلالها وحقها فى تقرير مصيرها ، فلا بد من الاعتراف - شئنا أم أبينا - بحق هذه الشعوب المقهوره المظلومه فى النضال بجميع الوسائل التى تحت تصرفها . ولا

ينبغى هنا أن ننظر إلى استخدام القوه على أنه اعتداء .

وعلى الرغم من أن الماده السابعه فى القرار قد أقرت بحق الشعوب فى تقرير مصيرها من خلال عباره طويله مبهمه ، إلا- أن الدعم الذى ذكرته هذه الماده للشعوب المقهوره

مشوب بالغموض . كما أن الوسائل التى يمكن أن تستخدمها هذه الشعوب بنحو قانونى - فى ضوء هذا القرار - للنضال من أجل بلوغ الأهداف المذكوره فى الماده السابعه غير واضحه

تماما .

١٥ - لا- يمكن التعويل على القرار الصادر بشأن تعريف الاعتداء كالقرارات الأخرى المتخذة من قبل الجمعيه العامه لمنظمه الأمم المتحده بوصفها مصادر للقانون الدولى . وكما قرّر الميثاق ، فإن جميع القرارات الصادره من الجمعيه العامه لا تمثل أكثر من توصيات مجردة إلا فى الحالات التى تتعلق بمنظمه الأمم المتحده واعتمادها المالى . فهى تضم - فى الحقيقه - مجموعه من التوجيهات فى مجال تعامل البلدان المختلفه فيما بينها ، وتصلح للتطبيق عند التراضى .

ولا شكَّ أنّ ضروب الوفاق فى الجمعيّه العامّه بخاصّه إذا كانت صادرة عن نظم ذات قيم متنوّعه يمكن أن تهيبّ الأرضيّة لبلوره العرف ، ومن ثمّ لظهور قواعد جديده فى القانون

الدولى . ولكنّ قرارات الجمعيّه العامّه - على أىّ حال - لا تعتبر ملزمه ؛ لأنّ العنصر الأصلى فى اتّخاذها طابع الإلزام هو موافقه الحكومات إذ يمكن أن لا توافق إحدى الحكومات على تطبيق مفاد بعض القرارات ، حتّى لو كانت من القرارات الموافقة عليها بالإجماع .

٢ - الظلم وتقبله

إشاره

إنّ العامل الثانى المهّدّد للأمن هو الظلم وتقبله ، إذ لا شكّ أنّ الظروف المنبثقه عن هذا العامل تعرّض الأمن للخطر ، وتقلّل من احتمال إقرار الصلح إلى حدّ بعيد ، وتجعل الحياه

الدوليه والعلاقات بين الشعوب كعلاقات الذئب والشاه . ولا يعنى السلم والأمن فى مثل هذه الظروف إلاّ افتراس الشياه من قبل الذئاب .

ويرى الإسلام أنّ قطع دابر الظلم وتقبله شرط جوهرى لضمان الأمن الوطيد . ويبشّر الشعوب بالأمن الذى لا تشوبه شوائب الظلم : « الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ » (١) .

إنّ علاقه العليّه بين قاطع دابر الظلم ، وإقرار الأمن عميقه فى مجال الدراسه ، وتدلّ

على خيبه الشعوب فى التوصل إلى تعريف كامل وجامع للاعتداء .

وكما لاحظنا فى التقرير الذى عرض نبذه تاريخيه عن تعريف الاعتداء من قبل الجمعيّه العامّه فى منظّمه الأمم المتّحده ، فإنّ المشكله الرئيسيه فى هذا التعريف هى الخشيه من أن يتحوّل التعريف إلى أداه لتسويغ الممارسات العدوائيه للقوى السلطويه ، أو يتحوّل

إلى ذريعه لاستخدام القوّه وإذكاء الحروب العدوائيه .

من هذا المنطلق ، فإنّ زوايا من شبه الفجوه تلاحظ فى جميع المفاوضات التى تحوم حول تعريف الاعتداء . إذ إنّ إجراءات عدوائيه قائمه من جهه . ومن جهه أخرى لا تبدو

أنّها صالحه لإدراجها فى تعريف الاعتداء .

وقد لَمَحْنَا إلى حالات من هذه الفجوه عند تقويمنا القرار الخاص بتعريف الاعتداء ، وينبغي أن نضيف هنا أن هذا المأزق ناتج عما يدور في خلد الذين دونوا هذا القرار من أن الاعتداء وهو العامل الوحيد الذي يهدد الأمن الدولي ، قد أقر بوصفه فرضيه مسبقه . في حين أن هؤلاء كانوا يجدون أنفسهم عاجزين عن إدراج جميع الحالات التي تهدد الأمن في تعريف الاعتداء .

وترتبط الحالات المشار إليها بصوره رئيسه بأحد العنوانين : الظلم أو تقبله . وهكذا نجد أنفسنا بحاجة إلى تعريف آخر ، إلى جانب تعريف الاعتداء ، يعرّف الظلم في شكلين : الظلم ، وتقبله .

ويصح أن نقول : إن كل اعتداء يحمل معه شيئاً من الظلم ، لكن ليس كل ظلم اعتداءً ، فالأبعاد الواسعه للظلم تشمل جميع الحالات التي يعجز تعريف الاعتداء عن استيعابها .

وللظلم أبعاد واسعه لا تتلخص في الهجوم العسكري أو الأشكال الأخرى للاعتداء . ولو توصل العالم إلى تعريف جامع للظلم يشمل كافة ضروب الظلم والانظلام ، ويبعد الظلم عن علاقات الشعوب ، ويزيل هذه الآفه التي تهدد الأمن عن جميع أبعاد الحياه ، فإنه يمكن أن يطفح بالأمل في استقرار الأمن المثالي ، ويجعله حقيقه ملموسه .

إن التأكيد الذي أولاه الإسلام في مجال التحذير من الظلم ، وتطرّقه إلى أشكاله المختلفه بوصفه مصاداً للقيم ، ومفتاحاً للمشاكل والآفات التي تشل الحياه البشريه

، وحرمانه الأشخاص المتلوثين به من التصدي للمسؤوليات الحساسه مكافحه له ، وأخذه

بنظر الاعتبار أشدّ التهديدات والعقوبات ضدّ مرتكبيه ، كل ذلك يدلّ على هذه الحقيقه ، وهي أن بلوغ الأهداف والميزات الجوهرية للمجتمع والوصول إلى العلاقات المثاليه من

منظار الإسلام لا يتيسّر إلا عندما يقطع دابر الظلم في العلاقات الإنسانيه .

وقد تحدّث القرآن عن الظلم بشكل مباشر وغير مباشر في عشر آياته تقريباً . وفيه ما يربو على ٣٥٠ آيه تناولت هذا الموضوع بشكل مباشر وصريح .

ويهتمّ القرآن في آيات عديده بأن يطلع الإنسان على هذا السرّ ، وهو أن لكلّ ظلم ردّ فعل يعود على الظالم أو على المظلوم أنفسهم « فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ بِمَا

كَأَنُّوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ» (١). وَأَنَّ الْإِقْرَارَ بِالظُّلْمِ كَالظُّلْمِ كَبِيرُهُ مِنَ الْكِبَائِرِ «لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظَلَّمُونَ» (٢). وَأَنَّ طَرِيقَ الظُّلْمِ هُوَ طَرِيقُ الْهَلَاكِ، وَأَنَّهُ يَدْمُرُ الْقِيَمَ وَالْمَثَلَ الْبَشَرِيَّ «وَتِلْكَ الْقَرْيَةُ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا» (٣)، وَيَحْرَمُ الشُّعُوبَ مِنْ ثَمَارِ مَدِينَتِهَا وَحَضَارَتِهَا «فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةٌ بِمَا ظَلَمُوا» (٤)، وَيُوصِدُ بَابَ الرَّجُوعِ بِوَجْهِ الْإِنْسَانِ «يَوْمَ لَا يَنْفَعُ الظَّالِمِينَ مَعِيدَتُهُمْ» (٥)، وَلَا شَيْءَ يُمْكِنُ أَنْ يَمْلَأَ الْفِرَاقَ النَّاتِجَ عَنِ الظُّلْمِ «وَلَوْ أَنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مِائًا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَاصِ فَتَدَوَّأُوا بِهِ مِنْ سُوءِ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَبَدَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِائًا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ» (٦). وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَ عِبَادَهُ، بَلِ الْعِبَادُ أَنْفُسَهُمْ يَمْهَدُونَ الْأَرْضِيَّةَ لِلظَّوَاهِرِ الْبَغِيضَةِ وَظَلَمَ أَنْفُسَهُمْ

«فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ» (٧). وَلِلْمُظْلَمِ حَقٌّ أَنْ يَنْتَفِضَ بِكُلِّ مَا لَهُ مِنْ قَدْرِهِ لِإِنْقَاذِ نَفْسِهِ مِنَ الظَّالِمِ وَمُطَالَبَتِهِ بِحَقِّهِ «لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِصَاحِبِ السُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ» (٨). وَسَيَأْتِي عَلَى الْإِنْسَانِ يَوْمٌ لَا يَبْقَى فِيهِ ظَلَمٌ «فَاصْ لِيَوْمَ لَا تَظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا» (٩). وَاللَّهُ مُنَزَّهُ عَنِ كُلِّ ظَلَمٍ «وَمَا اللَّهُ بِمُرِيدٌ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ» (١٠). وَالْمُظْلَمُ يَمْتَصِلُ مِنْ وَسَائِلِ الدِّفَاعِ الشَّرْعِيِّ «وَلَمَنْ اتَّصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ» (١١). وَالظَّالِمُ لَنْ يَفْلِحَ أَبَدًا «إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ» (١٢). وَالْإِعْتِدَاءُ عَلَى الظَّالِمِ لَا يَعْدُ مِنْ حَالَاتِ الْإِعْتِدَاءِ الْمَشْرُوعِ «فَلَا عُذْوَانَ إِلَّا عَلَى

ص: ٣٧٥

- ١- الأعراف : ٩ .
- ٢- البقرة : ٢٧٩ .
- ٣- الكهف : ٥٩ .
- ٤- النمل : ٥٢ .
- ٥- غافر : ٥٢ .
- ٦- الزمر : ٤٧ .
- ٧- التوبة : ٧٠ .
- ٨- النساء : ١٤٨ .
- ٩- يس : ٥٤ .
- ١٠- غافر : ٣١ .
- ١١- الشورى : ٤١ .
- ١٢- الأنعام : ١٣٥ .

الظَّالِمِينَ « (١) . وعاقبه الظالمين أنهم يبقون منعزلين « وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ » (٢) . وفي عاقبتهم عبره ودرس « فَاصْ نُظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ » (٣) . والله تعالى غير غافل عما يعمل الظالمون ، « وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهُ - غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ » (٤) .

مفهوم الظلم من منظور الإسلام

إنَّ الظلم الذى جاء فى النصوص الإسلاميه بوصفه ظاهره مهمه ومضاده للقيم فى حياه الإنسان ورد فى اللغه بمعنى الظلمه أو الحفر فى الأرض (٥) .

ويقول ابن فارس فى مقاييس اللغه : إنَّ الظلم يطلق على معنيين : أحدهما خلاف الضياء والنور . والآخر وضع الشئ غير موضعه تعدياً (٦) .

وللظلم فى المفهوم الإسلامى أبعاد واسعه تستوعب علاقه الإنسان بالله ، وعلاقته بنفسه ، وعلاقته بالآخرين ، وعلاقه الشعوب بعضها ببعض أيضا .

وكلا المعنيين اللغويين للظلم يصدق على الحالات المذكوره . ومن هذا المنطلق يتسم الظلم بمفهوم أوسع من الاعتداء ، ويشمل كلَّ عمل يضيع حقًا بنحو من الأنحاء .

ويمثل الظلم والعدل وجهين فى موقفهما من الحق ، إذ متى كان ثمه حق ، فرعايته عدل ، وخرقه ظلم .

إنَّ حرمان الشعوب من استيفاء حقوقها ظلم ، وجزها إلى طريق يفضى إلى فقدانها مثلها وقيمها ضرب آخر من الظلم .

وعندما تستغل الدول الكبرى والمقتدره - لما تمتلكه من قدرات كبيره - الثروات الموجوده فى العالم لتصبَّ فى مصالحها القوميته . فإنَّها ترتكب ظلما بحق الشعوب الأخرى

ص: ٣٧٦

١- البقره : ١٩٣ .

٢- المائده : ٧٢ .

٣- القصص : ٤٠ .

٤- إبراهيم : ٤٢ .

٥- « مفردات القرآن » للراغب الأصفهانى ، ص ٣١٥ ، مادّه ظلم .

٦- « مقاييس اللغه » ٣ : ٤٦٨ .

بصوره غير مباشره . والحريه التي تجود بها على القوى فيما لا يُبقى للضعيف شيئا ينتفع به ، ظلم .

والعلم الذي يفتح طرقا متشعبه تزيد من حرمان الشعوب الضعيفه ظلم . والجهل الذي يفرض المظلوميه على الشعوب المستضعفه ظلم أيضا .

وما يبذل من جهد كبير لنهب وسلب الثروات العامه العائده إلى عامه الناس ، ظلم . وكذلك التواكل وإهمال الإنسان حقوقه ظلم أيضا . وفي جميع تلك الحالات ومثيلاتها ، نرى أنّ الظلم ظلام وخبؤ لجذوه النور ووضع للشئ في غير موضعه .

دور الظلم في خرق الأمن الدولي

ينبغي أن تركز العلاقات الاجتماعيه بعامه والعلاقات الدوليه بخاصه على محور الحقّ والعلاقات العادله كالترباط الداخلي في كلّ جهاز ، بحيث يوضع كلّ شئ في موضعه المناسب له ، وإلاّ فإنّ المبادئ والضوابط الخاصه التي تسود تلك العلاقات ستبث على

الاختلافات فيها شئنا أم أبينا ، والنتيجه الأخيره لذلك حدوث الاصطكاك في داخل الجهاز والاصطدام في خارجه .

وعندما تحلّ المصالح محلّ الحقيقه ، وتنال الحلول المؤقته الاهتمام بدل العداله الحقيقه ، وتسود المصالح الفئويه الحقوق العامه ، ويكون التمييز والإجحاف هما المحور ، فإنّ الخلل في العلاقات الإنسانيه كالخلل داخل النظام الالكتروني المعقّد لا يمكن تفاديه . وبروز مثل هذا الخلل على شكل اصطدام حادّ في العلاقات يعرض الأمن للخطر في الوهله الأولى .

والأمن الحقيقى يعنى بقاء حقوق الإنسان مصونه من التعرض مترافقا ذلك مع العداله ، ولن يتيسّر أبدا بلوغ الأمن الإنسانى المنشود بغير العداله .

وظروف الحرب والاضطراب في الماضى والحاضر ، والأزمات المهدهه التي سلبت الحياه الإنسانيه أمنها هذا اليوم ، كلّ ذلك يعود - بصوره رئيسه - إلى الظلم والإجحاف

والتمييز البغيض الجائر .

وكما أنّ العداله الاجتماعيه في بلد من البلدان بالموازنه مع العداله في العلاقات العائليه

تتسم بدقّه وتعقيد وحجم أكبر ، فكذلك العدالة فى القياس الدولى بالموازنة مع العدالة الاجتماعيه أيضا ، فإنها تتسم بعمق وحجم أكبر .

ولا بدّ للعالم فى الصوله الأولى أن يتوفّر على مفهوم صحيح للعدالة ، ويطبّق شيئا منها

فى المجتمع الدولى ، ويواصل مسيره حتّى تطهير الحياه الدوليه من الظلم تطهيرا تاما ، وذلك بغيه قطف ثمار الأمن . وفى هذا المسير يحظى المجتمع الدولى بدرجة من الأمن متوائمه مع كلّ مرحله من مراحل العدالة التى ينالها .

إنّ دراسه لمسيره السياسه العالميه على الصعيد الدولى توضّح لنا ضروره سياده العدالة أكثر فأكثر وتجعلها أقوى دليلاً وبرهانا . وحسبنا دراسه النقاط الآتية فى هذا المجال :

١ - عقم التعاون المتداول بين الدول الكبرى ، ووقوع كثير من المجتمعات والشعوب والأقطار ضحيه للمنافسات القائمه ، وتخلخل الموازنات السياسيه على الصعيد الدولى ، وبرزت أزمات حاده فى شتى أرجاء العالم .

٢ - تنامى الوعى عند الشعوب المتحرّره فى العالم الثالث ، لا- سيّما شعوب البلدان المتخلفه بعد خروجها من طوق القوى الاستعماريه وأسرها ، ممّا صعد من الدعوه إلى

العدالة بحجم لاف للنظر . وبالمستوى نفسه أيضا اكتسحت القوى الكبرى الأوكار المحتمله لدعاه العدالة .

٣ - تضارب الاتجاهات بدّد آمال المحرومين والشعوب الضعيفه كلّها ، وزاد ظلماً الشعوب إلى العدالة الأصيله ، وضاعف انشدادها إليها .

٤ - إنّ التقدّم التكنولوجى المتعاضم ، وبثّ الأفكار الماديه بشكل مكثّف ، والابتعاد

عن الفطره والأواصر المعنويّه والقيم الأخلاقيه ، كلّ ذلك قد أعمى العيون عن أن تنظر من وحي الإنصاف ، ووخز الضمير الإنسانى ، وخلط الحقّ بالباطل ، وعرّض حقوق الأشخاص والشعوب إلى خطر أكبر .

٥ - تفاقم المشاكل الجديده فى علاقات الشعوب ، والتوكؤ أكثر على الأفكار والمصالح القوميّه والقسر والقوّه والخداع تحت غطاء الدبلوماسية .

وعشرات النقاط الأخرى التى جرفت العالم نحو مأزق سياسى وقانونى خطير . وغزا الإنسان الفضاء فتعرّف على كواكب أخرى ، ونشر الذعر فى العالم بواسطة الأسلحه النوويّه

التي صنعها بسبب تعاضم هلعه وخوفه ؛ إلا أنه رضح أمام شيخ الظلم ، ففقد الأمن ثمنا لذلك (١).

وكيف يمكن الدفاع عن الأمن أمام الأزمات في ظروف خيم فيها الظلم على الأجواء فادلهمت ؟ وهل يتسنى لنا اتخاذ قرار حاسم في هذا المجال ؟

وإلى أيّ درجة يمكن أن يكون استخدام الدبلوماسية في مثل هذه الظروف مقبولاً ومعوّلاً عليه ؟ وإلى أيّ مدى يستطيع أن يقرّ الأمن بدل الإنصاف والعدالة ؟

وقد تتوالى الأحداث الدوليّة كسرعه البرق إلى درجة نجد فيها أنّ أكثر السياسيين حنكه يشعر بالعجز حيالها . وقد تحدث التطوّرات والأزمات والثورات تغييرات مباغته في

كلّ شيء ، وتخلخل المعادلات الدوليّة ، وتغيّر مجرى التاريخ .

ويضعف الظلم جميع الركائز والأركان المعوّلة عليها ، ويصادر الثقة ، ويستبدل الاضطراب والقنوط بالنشاطات الإيجابيّة والمصريّة .

وفي ظلّ الأجواء التي يسودها الظلم في عالم اليوم ، فإنّ الحرب الباردة يمكن أن تجرف معها ضحايا كثيرين ؛ وقد أثارت الحرب الفيتناميّة المؤسفة هذا السؤال في أذهان

الكثيرين من أبناء العالم ، وهو : هل أنّ الحرب الباردة مهمّة إلى درجة أنّها تخلف هذا العدد الغفير من الضحايا ؟ ومن سيكون مستعدّاً لمناصره قضيه سببت كلّ هذا العناء

والبؤس والنكبه ، وخلفت الضحايا وراءها لدوله صغيره ، وجعلتها طعمه لنار الدول

الكبرى المضطرمه ؟ (٢)

ولم يعد تبلور إطروحه التعايش السلميّ متجسّده في سياسته تخفيف التوتر ناجعا في مواجهه الأزمات الدوليّة المتزايد ، وأوصد السيل الجارف للظلم جميع الطرق بوجه البشريّة ، والشيء الذي لم يبق منه أثر في مثل هذا المأزق هو الأمن . أجل ، فالظلم هو الباعث الأصلي على حرمان العالم من نعمه الأمن . وليس اعتباطياً أن يولى الإسلام كلّ

هذا الاهتمام بالعدالة ، ويحذّر من الظلم والجور ، ذلك لأنّ الأمن يتيسّر في ظلّ العدالة .

ص : ٣٧٩

١- « إدارة الأزمات الدوليّة » [فارسي] ص ٩٢ - ٩٣ .

٢- « القوى العالميّة في القرن العشرين » [فارسي] ص ٢٨٧ .

يعتبر التهديد والتخويف المصطلح عليهما بالإرهاب هذا اليوم من البواعث الرئيسة على سلب الأمن دوليًا .

وقد سئل الفيزيائي الذري الدكتور ثلر ، الذي يطلقون عليه غالباً لقب : أب القنبلة الهيدروجينية ، عما سيؤول إليه وضع الولايات المتحدة الأمريكية سنة ٢٠٠٠م . فأجاب

بعد تفكير عميق : سيأتي الفناء على نصف الولايات المتحدة الأمريكية يومئذٍ (١) .

وهذه النبوءة في الحقيقة انعكاس للفرع الذي نشرته أميركا في أرجاء العالم ، وستحترق بناؤه في آخر المطاف .

وقال الرئيس الأميركي مؤكداً على ضرورة تطبيق المشروع الخاص بحرب النجوم : هذا حلّ للخروج من المأزق الذري الذي أقلق البشرية مدّه أربعة عقود (٢) . ولنا أن نتساءل قائلين : ما هي الأسباب التي أدت إلى أربعين سنة من القلق والاضطراب والشعور بالذعر

والفرع ؟ وهل أنّ هذه الأسباب التي أفضت إلى هذا القلق العالمي كلّها يمكن أن تكون

وسائل لإقرار الأمن والشعور بالطمأنينة ؟

وانتقدت السويد ، بوصفها دولة أوروبية محايدة ، هذا المشروع قائلة : يمكن أن يسفر هذا العمل عن إنتاج أسلحة جديدة . واقتрحت على الدول المحايدة وغير المنحازة إقرار

نظار الأقمار الصناعية من أجل رقابة الشؤون التسليحية في العالم (٣) .

ومفهوم هذا الكلام هو أنّ مشروع الدفاع الاستراتيجي الأميركي ليس أكثر من عامل مهدّد للجميع ، بما فيها الدول المحايدة .

مفهوم التخويف والتهديد

يعتبر الإرهاب من المفردات الجديدة التي تستخدم هذا اليوم في العالم بوصفها أداة لقمع الأحرار من دعاه الاستقلال ، وإلغاء التبعية والحرمان ، والوقوف بوجه تحكّم القوى الكبرى ، والانتفاضات الشعبية ضدّ دكتاتوريه الأنظمة العميلة ، وفي الوقت نفسه قناع

١- « الابتكار الأميركي للدفاع الاستراتيجي » أو « حرب النجوم » ص ٢ .

٢- نفسه ص ٣٥ .

٣- نفسه ص ١٠٢ .

للتغطية على أساليب التهديد والذعر الذى افتعلته القوى الكبرى لتمشيه سياساتها السلطويّه والعدوانيّه فى العالم .

ويطلق الإرهاب هذا اليوم على أعمال العنف التى تقوم بها الشعوب المظلومه المقهوره فى فلسطين أو لبنان أو الجمهوريّة الإسلاميّه الإيرانيّه ، مثلاً ، بغية التحرّر من ربقه الاستعمار ، واستعادة حقوقها المضيّعه ، وذلك بعد ياسها من جميع الأساليب المثمرة الأخرى . فأعمال الرّهان ، والقرصنه الجويّه ، والاعتقال من الأعمال التى يطلق عليها المتلاعبون فى السياسه الدوليّه أعمالاً إرهابيّه . بينما نرى أنّ هؤلاء الآخرين من عملاء السياسه الاستكباريّه هم السّباقون إلى القيام بمثل هذه الأعمال ، وقد وقعوا فى الفخّ الذى نصبوه أنفسهم .

حدثت أوّل قرصنه جويّه فى العالم من قبل إسرائيل فى كانون الأوّل سنة ١٩٤٥ م . واتّخذ عملاء أميركا فى أرجاء العالم اختطاف الأشخاص واغتيالهم أسلوباً لعمليهم من أجل

بثّ الرعب على صعيد واسع . وكان الأمن والحريّه ضحيتين للسياسه العدوانيّه التى انتهجتها الدول الكبرى لإخماد جذوه الحركات التحرريّه للشعوب ، وفرض الأنظمه العميله عليها .

ولا ريب أنّ الدعايات العالميّه المكثّفه التى تبثّ لتضخيم الأخطار الناتجه عن أعمال العنف التى تقوم بها الشعوب المحرومه والمكافحه من أجل الحريّه ، أسلوب آخر لقمع

الحركات وقطع دابر الحركات المضادّه للاستكبار ، وفرض سياسه الذلّ والخنوع ، وتوطيد

ركائز التبعية والأسر .

إلاّ أنّ الحقيقه التى تضيع فى غضون ذلك على سبيل المواربه هى أنّ جميع هذه الأعمال التى يطلق عليها هذا اليوم عنوان : الأعمال الإرهابيّه بالقياس إلى وسائل التهديد والإرهاب التى نشرتها الدول الكبرى فى أرجاء العالم ، والتى مثّلت أعمال العنف التى تقوم بها الشعوب المكافحه للتحرّر أحد ردود فعلها ، هى كقطره فى مقابل سيل جارف ، أو كصفيّر الطلقه الناريّه بالقياس إلى الانفجار المدوّى للقنابل الذريّه .

وعندما تبثّ الدول الكبرى ، لا سيّما أميركا المستكبره ، دعاياتها المكثّفه ضدّ الإرهاب ، فإنّها لا تشير إلى جذوره أبداً . بينما تتحقّق مكافحه الإرهاب عبر اجتثاث

أسبابه واكتساح ضروب الظلم والتحكّم كلّها ، ذلك لكى لا تخمد الصيحات والصرخات فى الحناجر ، ولا يلجأ المحرومون المكبلون إلى العنف .

وماذا ننتظر عندما يسود جوّ الرعب فيسلب من المحرومين المعانين كلّ إمكانيته لاستعادة الحقّ سلمياً ، ويضيق الحياه عليهم بما رحبت ، ولا- يترك لهم إلاّ التسليم أو الكفاح حتّى الموت ؟ وهل اختارت الدول الكبرى طريقاً إلاّ العنف والتهديد والإرهاب لحفظ ما يسمّى بمصالحها القوميّه وتمشيه سياساتها العدوانيّه !؟

وينبغى التعرّف على الأسباب التى تكمن وراء أساليب التهديد والرعب وأعمال العنف التى تنظر إليها بعض الشعوب على أنّها السبيل الوحيد لخلاصها . كما ينبغى التوفّر

على دراسه المصدر الذى سبّب للبشريّه الممتنه والضمائر الجريحه كلّ هذه الخيبه والفشل

والخسران والانكسار والكآبه ممّا أدّى إلى بروز مثل هذه التضحيات وضروب البذل والإيثار .

أليست أعمال العنف صرخه الشعوب المأسوره والمظلومه والمهضوم حقّها ؟ ألاّ تعتبر هذه الأعمال إعلاناً للظلامه ضدّ السياسات العدوانيّه ؟ أليست تمثّل السبيل الوحيد للنضال

من أجل تحرّر الشعوب والأقطار ؟

ويمكن تعريف التهديد والرعب كالاتى : كلّ عمل يزعزع الأمن ، ويمهّد الأرضيّه للانتهاك ، ويقيد حقوق الإنسان الشرعيّه ، ويسلب الأمان والاطمئنان تحقيقاً لأهداف

غير إنسانيّه وسيرا باتّجاه الفساد .

وهو بهذا المعنى يمكن أن يتّخذ أشكالاً متنوّعه ، منها : إنتاج الأسلحه الذريّه الرهيبه ، ووضع الخطط الاستراتيجيّه الطائشه نحو خطّه حرب النجوم ، والأحلاف العسكريّه ، وإنشاء أنظمه قمعيّه وعميله ، ودعايات منظمه وتهجميّه ، وإنشاء وكالات أنباء هادفه

تشوّه الحقائق ، وتوجّه الشعوب المنسلخه عن ذاتها فى عالم من الخيال والزيف والهلع نحو الأهداف المرسومه مسبقاً باتّجاه مصالح الدول الكبرى ، والغزو الثقافى الذى يذيب شخصيّه الإنسان فى ثقافه الشعوب الأخرى ، والأساليب الاقتصاديّه الرهيبه ، ومنطق

القوّه والمكائد الدبلوماسيّه ، وأخيرا الهجوم العسكري العدوانى الصارخ ، ومئات الأشكال الأخرى التى تمارسها الدول الكبرى فى أرجاء العالم هذا اليوم بشكل رسمى وغير

، علني وسري ، مباشر وغير مباشر .

إنَّ أهمَّ عنصر في تعريف التهديد والرعب (الإرهاب) هو سلب الأمن الذي يجعله خطرا على البشريه إلى مستوى يعد فيه أكبر جريمه ضدها .

والنقطه الأخرى هي أنَّ المقاصد اللا إنسانيه المعاديه للبشريه هي التي تدفع رموز التهديد والرعب عادة إلى ارتكاب الجرائم ضدَّ البشريه .

وقد تتحقّق عمليّات التهديد والرعب في بعض الحالات مقنّعه بقناع الإنسانيه والدفاع عن الحقوق القوميّه وعشرات الذرائع الواهيه الأخرى التي يتشبّث بها المبادرون

ضدَّ الأمن - عادة - لتسويغ جرائمهم ، ولا جرم أنَّ هدفهم وعملهم ممّا يمقته الضمير

الإنساني ولا ينسجم مع المطالب الجماهيريّه (١) .

نظرة الإسلام إلى التهديد والتخويف

قلنا فيما مضى إنَّ الإسلام ندّد بالتهديد والإرهاب ، فوفّر بذلك الأرضيّة لضمان الأمن ، حتّى أنّه أجاز للمظلوم أن يستخدم العنف عندما لا يلقى طريقا لإحقاق حقّه .

وفي ضوء الرؤيه الإسلاميّه فإنَّ عنف العمل ليس معيارا للتهديد المحظور والترعاب اللا شرعي ؛ ذلك لأنَّ أعمال العنف قد تكون للعقوبه ، أو لرفع التظلم ، أو قد تمثّل نوعا من الدفاع الشرعي .

وذكر القرآن الكريم بصراحه أحد المجالات المهمّه لممارسه العنف الشرعي من قبل المظلوم الذي أوصد الطريق القانوني بوجهه . قال جلّ من قائل : « لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِاصِّ لُؤْمٍ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ » (٢) .

ويعتبر « إشهار السلاح » في الفقه السياسي ، بوصفه أحد الأعمال التي تحمل طابع التهديد والتخويف ، جريمه يستحقّ مرتكبها الإعدام ، ويعامل بصرامه ، قال عزّ من قائل : « إِنَّمَا جَزَاؤُا الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ - وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلاَفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ

ص: ٣٨٣

١- مقاله بعنوان : « حول تعريف الإرهاب » بقلم الشيخ محمّد على التسخيري في مجلّه التوحيد ، السنه الخامسه ، العدد ٢٩ .

٢- النساء : ١٤٨ .

فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ « (١) .

فهذه الآيه التي حدّدت عقوبه الإعدام والإبعاد بالنسبه إلى المحارب ، ذكرت بصراحه موضوع الرعب والتهديد وهدفهما .
ووعدت بعذاب أخرويّ عظيم مضافا إلى العقوبات المترتبه في الدنيا .

ويركّز القرآن على معاقبه مسببي الخوف في المجتمعات البشريه إلى درجه أنه لا يراهم مستحقين للتمتع بالأمن الذي ينصبون له العدا ، ويجيز مواجهتهم بالمثل ، ويقدمهم إلى الناس على أنهم أعداء الإنسانيه ، ولا أمن لهم ، قال تعالى : « وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ » (٢) .

وقد أهدر الفقهاء دم الشخص الذي يهدّد شخصا آخر ، واعتبروا التعرّض لأمن الجار حتّى ولو بالنظره مسوّغا للدفاع إلى حدّ الضرر وارتكاب القتل (٣) .

ويرى الإسلام أنّ مواجهه التهديد والترعاب مهمّه عامّه (واجب كفائي) إذ ينبغي أن يقف الجميع يدا واحده في مقارعه أسباب التهديد والترعاب ، ويدافعوا عن المظلوم ويكونوا للظالم خصما .

وكلمه الإمام عليّ عليه السلام المشهوره : كونوا للظالم خصما وللمظلوم عوناً (٤) . دليل بيّن على أهميّه قشع غمائم التهديد عن المجتمع البشري . وجاءت كلمه الظالم والمظلوم في هذا الكلام

بنحو مطلق . ومفهوم ذلك هو أنّ الظالم حتّى لو كان مسلما ، والمظلوم أجنبيّا عن الإسلام ، فواجب المسلم هو الوقوف إلى جانب المظلوم .

وإخماد نار الفتنة هدف من أهداف الدفاع الشرعي في الإسلام ، والفتنة - في تفسير من التفاسير - هي التهديد والإرهاب .
ويؤكد القرآن على ذلك فيقول : « قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ » (٥) .

ص : ٣٨٤

١- المائدة : ٣٣ .

٢- الأنفال : ٦٠ .

٣- « تحرير الوسيله » ١ : ٤٨٧ .

٤- « نهج البلاغه » الكتاب رقم ٤٧ .

٥- البقره : ١٩٣ .

أما السبب الرابع من الأسباب التي تهدد الأمن فهو السياسة الاستكبارية أو الإمبريالية على حد التعبير الغربي . والإمبريالية سواء كانت بمعناها التقليدي (السياسة التوسعية) أو بالمفهوم الماركسي (أعلى مرحلة من مراحل الرأسمالية) أو في ضوء التفسير الرأسمالي (ذى النزعة العسكرية) أو بالمعنى السياسي الجديد (اجتياز الحدود القومية

باتجاه حدود أوسع أو المحصلة الأخيرة لظاهرة قدره) . أو بالمفهوم الاقتصادي الجديد

(الرأسمالية الحكوميه الاحتكاريه) التي يمثل الاستعمار القديم والجديد ونهب الثروات فى العالم ، والتوجه الاستكبارى للدول الكبرى سمات واضحة من سماتها ، فإن لها خاصيته

مشتركة وبارزه جعلتها قابله للمقارنه بالمفهوم الإسلامى للاستكبار . وتلك الخاصيه

المشتركة هى سياسة التسلط والاستغلال التى تعتبر أهم سبب يهدد الأمن الداخلى للبلدان ، وكذلك هى فى المقياس الدولى .

وتتسم طبيعه الإمبرياليه بنوعيه الغربى والشرقى بسمات أخرى ما عدا سياسة التسلط والاستغلال ، ويمكن أن تكون هذه السمات - بدورها - من الأسباب التى تهدد الأمن الدولى ، وحتى الأمن فى المقياس الداخلى لبلدان العالم الثالث . وكذلك فإن لطبيعه الاستكبار بالمعنى الوارد فى القاموس السياسى فى الإسلام خصائص غير عنصر التسلط والاستغلال يمكن أن تهدد حقوق الناس ومصالحهم وتسلب الأمن منهم .

ونحن هنا نتغاضى عن التطرق إلى مواصفات الاستكبار فى المفهوم الإسلامى . والإمبرياليه فى الفلسفه السياسيه الشرقيه والغربيه ، من خلال مفاهيمها وأشكالها

المتعدده ، ونرى من الضرورى أن نتوفر على دراسه لطبيعه التسلط والاستكبار التى تمثل

السمه المشتركه لهاتين المفردتين ، ودورهما فى سلب الأمن العام . وتمثل سياسة التسلط

والاستغلال هذا اليوم المقوم الأساس لمبادئ السياسه الخارجيه للدول الكبرى . وهذا

المقوم هو الذى يحدد المحاور الأصليه للاستراتيجيات الدوليه .

وعلى الرغم من أن استراتيجيه الخوف من الذره فى المنافسه القائمه بين الدولتين الكبيرين فى مجال التسلح عباره عن فن عدم الاصطدام المباشر بينهما ، أو فن ترجمه القوه

باللغة الدبلوماسية ، أو فنّ الاستخدام الحكيم للسياسة « عدم استخدام القوّه » (١) ، إلّا أنّ السياسة التي تكشف عن وجهها البغيض القبيح بالأظفار والأسنان في الأزمات والأحداث الدوليّة جميعها هي سياسة التسلّط والاستغلال الجديد . وهذه السياسة هي التي دفعت هنري كيسنجر وزير الخارجيّة السابق في الولايات المتّحدة الأميركيّة أن يعلن

في كتابه « آفاق السياسة الخارجيّة » بصراحه قائلاً :

« على الجميع أن يعلموا مسبقاً أنّ الولايات المتّحدة الأميركيّة سوف لن تتردّد في استخدام السلاح الذريّ فور بدء الصراع » (٢)

وقال واين برغر وزير الدفاع السابق أيضاً :

« إنّ وجود نظام دفاعيّ استراتيجيّ ومؤثر سوف يرغم العدو على التريث قبل المبادرة إلى الهجوم الذريّ » .

وعندما نتأمّل قليلاً في هذه التصريحات التي تنطلق من وحى القوّه والتسلّط ، فإننا سندرك الوقع الذي تتركه على الرأى العامّ العالميّ ومجرى السياسة والأمن الدوليّ .

إنّ دراسه السياسة العدوانيّه التي انتهجتها أميركا على امتداد العقود التي تلت الحرب العالميّه الثانيه ، لا سيّما في كوريا ، وفيتنام ، وفلسطين ، وكذلك سياستها في الحرب المفروضه التي شنها النظام العراقيّ ضدّ الجمهوريّة الإسلاميّه الإيرانيّه خلال العقد الأخير . وكذلك دراسه السياسة الخارجيّة للاتّحاد السوفيتيّ حيال بلدان أوروبا الشرقيّه في البعد

العسكريّ ، والسياسيّ ، والاقتصاديّ ، وأسلوبه في استغلال النشاطات التي تقوم بها الأحزاب الشيوعيّه في أقطار العالم المختلفه ، ومثالها حزب توده في إيران [الحزب الشيوعيّ

الإيرانيّ] (٣) ، وأخيرا سياساته العدوانيّه المتمثّله في الاجتياح العسكريّ لتشيكوسلوفاكيا وأفغانستان وغيرهما ، كلّ ذلك دليل واضح لا يقبل التردد على سياسة التسلّط والاستغلال الجديده للدولتين الكبيرين في الساحة الدوليّه .

والظّل المشؤوم الذي ألقته الدول الكبرى على منظمه الأمم المتّحدة ، وتمتّعها بحقّ النقض (الفيتو) ، وسياسه إحباط التوجّهات النضاليّه والحركات التحرّريّه ، ومواجهه

ص: ٣٨٦

١- « الاستراتيجيّة الدوليّه » [فارسيّ] لجلال الدين فارسيّ ، ص ٧٢ .

٢- نفسه ص ٩٨ .

٣- « الطريق الأعوج » [فارسيّ] ، لإحسان طبري .

الثروات الأصيلة ، أدله واضحة أخرى ترشدنا إلى التعرّف على جذور القلق والذعر ،
وتعتبر العامل الأصلي الذى يهدد الأمن الدولى ملخّصا فى السياسه العدوائتيه للتسلط
والاستغلال .

ومن هذا المنطلق ، عزّف الكثيرون الإمبرياليه بهذه الصفه وحدها : نهب الثروات فى العالم ، والتسلط السياسى ، ومواصله
الاستعمار فى طابع السيطرة الاقتصاديه ، واستغلال
الدول الرأسماليه المتطوره للشعوب الأسيويّه والإفريقيه المتخلفه (١) .

الإسلام وسياسه التسلط

نرى فى ضوء الفلسفه السياسيه للإسلام أنّ ظاهره التسلط ، والاستعمار ، والاستغلال تنبع من باطن الإنسان ، وما لم يكن فيه
جنوح باطنى للتسلط أو لقبول التسلط ، فإنّ هذه الظواهر لا تطرأ فى المجتمع البشرى .

وفى تحليله لأوّل انحراف بشرى ، يعرض القرآن الكريم روح الاستكبار بوصفها الباعث الأصلي لذلك . قال تعالى : « وَإِذْ قُلْنَا
لِلْمَلِكِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ » (٢) .

ويعرض الاستكبار أيضا بوصفه الباعث المهمّ على مقاومه المنحرفين لدعوه الأنبياء . قال جلّ من قائل : « أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ
بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ » (٣) .

والسبب الرئيس لإدائه المعارضين لدعوه الحقّ والآيات الإلهيه هو الحسّ الاستكبارى المهيمن على عقولهم . قال جلّ شأنه : «
أَفَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تَتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَاصْصُكْبَرْتُمْ وَكُنْتُمْ قَوْمًا مُّجْرِمِينَ » (٤) .

ويطلق القرآن على القوى التى تجهد لمحقّ دعوه الأنبياء صفه الاستكبار ، فقد قال عزّ من قائل : « ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ وَأَخَاهُ هَارُونَ
بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ * إِلَىٰ فِرْعَوْنَ

ص: ٣٨٧

١- « معجم العلوم السياسيه » [فارسى] لعلّى آغا بخشى ، ص ١٢٥ .

٢- البقره : ٣٦ .

٣- نفسها ، الآيه ٨٧ .

٤- الجاثيه : ٣١ .

وَمَلَأْنَاهُ فَاصِ شَتَكِبْرُوا وَكَانُوا قَوْمًا عَالِينَ « (١) . ومن منظور قرآني فإنَّ المستكبرين هم السبب في استضعاف الشرائح المظلومه دائما بسبب روح التسلُّط التي يحملونها بين جوانحهم . قال تعالى : « وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ » (٢) .

وهم السبب في ضلال المستضعفين ، والعقبه التي تحول دون وعيهم وتناميهم ، والعائق الذي يقف بوجه حركاتهم التحرريه . قال جلَّ شأنه : « يَقُولُ الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لَوْلَا أَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ » (٣) .

وفي تطبيقه لسياسه التسلُّط والاستغلال ، يُتَبَطُّ الاستكبار عزيمة المستضعفين ، ويقلل سرعه حركتهم التحرريه ، حتَّى عن طريق إثارة الشكِّ والنفاق أيضا . قال تعالى : « قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتَضَعُّوا لِمَنْ أَمِنَ مِنْهُمْ اتَّعَلَمُونَ أَنَّ صَالِحًا مُرْسَلٌ مِنْ رَبِّهِ » (٤) .

إنَّ سياسه التصفيه والتطهير المتبَّعه ضدَّ القوى التحرريه الحركيه الواعيه التي تسعى لكشف هويّه المستكبرين وتبثَّ الوعى بين المستضعفين ، وسياسه فصل الناس عن قاداتهم المخلصين ، هما من أكثر أساليب الاستكبار مبدئيّه ، ويمثَّلان ركيزه لمؤامرات المستكبرين

المعاديه للشعوب . ويحدِّد القرآن من ذلك بذكر بعض الأمثله والنماذج في هذا المجال ، فقد قال عزَّ من قائل : « قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَوْمِنَا أَوْ لَنَعُودَنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أَوْ لَوْ كُنَّا كَارِهِينَ » (٥) .

ويؤكِّد القرآن على نقاط أخرى بعد الكشف عن هويّه الاستكبار :

١ - يخلص الاستكبار في آخر المطاف إلى تيار سلطويّ وقدره طاغيه ، ويتناول على بقاع أكثر من الأرض متسلِّطاً على هذه البقاع وأهلها بغير حقِّ . قال تعالى : « وَاسْتَكْبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَظَنُّوا أَنَّهُمِ الْبَاقُونَ »

ص : ٣٨٨

١- المؤمنون : ٤٥ - ٤٦ .

٢- القصص : ٤ .

٣- سبأ : ٣١ .

٤- الأعراف : ٧٥ .

٥- نفسها ، الآيه ٨٨ .

لَا يُزَجُّونَ « (١) .

٢ - السياسه التسلطيّه تدفع المستكبرين إلى امتهان الناس ، وسلبهم هويّتهم الإنسانيّه وشخصيّتهم لكي يطوّعوهم للانضواء تحت نيرهم ، ويصنعوا منهم أناسا عديمي

الإراده ، فاقدى الفكر والتشخيص . قال عظمت قدرته : « فَاَصْ شَتَخَفَّ قَوْمَهُ فَاطَاعُوهُ

إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ » (٢) .

٣ - لا يكشف الاستكبار عن وجهه أبدا . وتمازس السياسات الاستكباريّة دائما على شكل مؤامرات شيطانيّه خفيّه بأفئعه خادعه . فاليقظه ، والتعامل الواعي ، والتعرّف على المكاييد المتنوّعه والمعقّده للمستكبرين بغيه التخلّص من شركاهم ، كلّ أولئك ضروره لابدّ منها ، والغفله في كلّ مرحله يمكن أن توصل طريق الخلاص ، أو تجعله أكثر تعقيدا على

الأقلّ . بينما نجد أنّ اليقظه والوعي والتعرّف الصحيح على مكاييد الاستكبار ، كلّ ذلك يمكن أن يكون مفيدا إلى درجه يجعل فيها مؤامره المستكبرين وبالآء عليهم . قال جلّ من قائل : « إِسْتِكْبَارًا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئِ إِلَّا بِأَهْلِهِ » (٣) .

٤ - يعتبر التاريخ شاهد صدق على فشل الاستكبار المذلّ ، ودرسا للظفر بطرق الخلاص من السياسات العدوانيّه للمستكبرين . وأنّ دراسته سنن الحياه الاجتماعيّه ووجود القوانين الإلهيّه المهيمنه على التاريخ والمجتمع يمكن أن ينيروا طريق الحياه القادمه لكلّ جيل وفي كلّ عصر .

إنّ الرؤيه التي يظفر بها المستكبرون عبر هذا الطريق تجعلهم يفكّرون بمآل هذا الطريق وعاقبته المخزيه ، وهم إذ يشعرون في باطنهم بانجذاب نحو هذا الطريق ، ينبرون إلى إصلاح أنفسهم ، وتتخلّص الجماهير من شركاء الاستكبار أيضا من خلال هذا الوعي . قال

تعالى : « فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ

لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا * أَوْ لَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَكَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَوَاتِ

ص: ٣٨٩

١- القصص : ٣٩ .

٢- الزخرف : ٥٤ .

٣- فاطر : ٤٣ .

وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا « (١).

تدلّ دراسه الأسلوب الذى ينتهجه الإسلام حيال الاستكبار على أنّ الأمن - فى ضوء الرؤيه الإسلاميه - لا- يستقرّ فى ربوع الأرض ما دامت الأجواء الظالمه هى السائده

فى العالم ، وما دامت الجماهير الغفيره من سكّانه تحت سيطره القوى الأجنبيّه محرومه من حقوقها الأوليه ، ومن نيل الحرّيّه ، والاستقلال والسياده على مصيرها . والاستكبار - فى أشكاله كلّها - هو المصدر الأصلي للتوتر والنزاع على الصعيد الدولى ، إذ يهدّد الأمن

باستمرار .

ص: ٣٩٠

١- فاطر : ٤٣ - ٤٤ .

الفصل الثالث: مبادئ القانون الدولي في الإسلام وقواعده

المبحث الأول : المبادئ والقواعد المعترف بها

في ضوء مبدأ الاعتراف ، تتمتع الشعوب في ظروف السلم بحقوق ينبغي أن تنظم في مجموعه من المبادئ والقواعد القانونيه في العلاقات الدوليه ، وتقع موقع التنفيذ . وفي هذا الحقل تؤكد الماده الثانيه من ميثاق منظمه الأمم المتحده على سياده المبادئ الآتيه في العلاقات الدوليه :

١ - مساواه الدول الأعضاء في منظمه الأمم المتحده .

٢ - التيه الحسنه في العمل بالعهود التي أخذتها الدول الأعضاء على عاتقها حسب الميثاق .

٣ - حلّ الخلافات الدوليه بصوره سلميه .

٤ - عدم التهديد بالقوه ، أو عدم استخدامها بأي شكل من الأشكال التي تتباين مع أهداف الأمم المتحده .

٥ - تشجيع الدول غير الأعضاء على تطبيق هذه المبادئ .

٦ - دعم الإجراءات المتخذة من قبل منظمه الأمم المتحده .

٧ - عدم التدخل في الشؤون التي تختصّ بالصلاحيات الوطنيّه للبلدان المختلفه .

وبدأت الجمعيه العامه في منظمه الأمم المتحده سنه ١٩٤٢م ، لأول مره ، مناقشه موضوع تحت عنوان : مبادئ القانون الدولي في مجال العلاقات الوديه والتعاون بين شتى

الأقطار وفقا لقرار الجمعية المتخذ قبل سنه بشأن الأعمال القادمة فى حقل توسيع القانون الدولى وتدوينه تدوينا منظما ، وآلت المناقشه إلى أن تصدر الجمعية العامه فى جلستها

الخامسه والعشرين سنه ١٩٧٠م وثيقه حول تلك المبادئ ، تضمّ مقدّمه وسبعه مبادئ هى كالاتى (١) :

- ١ - ينبغى للبلدان المختلفه فى علاقاتها الدوليه أن تتفادى التهديد بالقوه أو استخدام القوه ضد سياده كلّ دوله أو استقلالها السياسى ، أو استخدامها بأى شكل من الأشكال التى تتنافى مع توجيهات الأمم المتّحده (المبدأ الرابع فى المادّه الثانيه من الميثاق) .
 - ٢ - وينبغى لها حلّ خلافاتها الدوليه بالطرق السلميه شريطه أن لا يتعرّض السلم والأمن والعداله الدوليه للخطر (المبدأ الثالث من الميثاق) .
 - ٣ - وهذه البلدان مكلفه وفقا لميثاق الأمم المتّحده أن لا تتدخل فى الشؤون الداخليه لأى بلد .
 - ٤ - وهى متساويه فى سيادتها على أراضيها (المبدأ الأول من الميثاق) .
 - ٥ - وهى مكلفه بالتعاون المتبادل فيما بينها وفقا للميثاق (مبدأ جديد ومماثل للمبدأ السادس من مبادئ الميثاق) .
 - ٦ - وهى متساويه فى الحقوق والحكم الذاتى (مبدأ جديد) .
 - ٧ - وعليها العمل بالعهود التى قطعتها على نفسها بتيه حسنه وفقا لميثاق الأمم المتّحده (المبدأ الثانى من الميثاق) .
- وقد لخص بعض المتخصّصين فى القانون الدولى المبادئ التى تسود العلاقات الدوليه فى المبادئ الخمسه الآتية ، وأطلقوا عليها اسم : المبادئ الدوليه القانونيه العامه المتميزه (٢) :
- ١ - استمراريه الدول (استمرار المسؤوليات النابعه عن عهود الدول والتزاماتها)
 - ٢ - احترام الاستقلال الذى تتمتع به البلدان المختلفه .
 - ٣ - تقديم المعاهده الدوليه على القانون الداخلى .
 - ٤ - الرجوع إلى المحاكم الداخليه قبل الرجوع إلى المحاكم الدوليه .

١- « دليل منظمه الأمم المتّحدة » ص ٨٢٧ .

٢- شارل روسو ، نقلاً عن « القانون الدولي العام » [فارسي] للدكتور ضيائي بيكدلي ، ص ١٤٣ .

وعلى الرغم من أنّ علماء القانون اعتبروا المبادئ القانونيّة العامّة من المصادر المستقلّة والمباشره للقانون الدولي ، إلا أنّهم يعتقدون أنّ نطاق تأثيرها وقابليتها للتطبيق أضعف بكثير من المعاهده ، ويرون رجحان القاعده التعاقدية والعرفية عند تعارض المبادئ العامّة للقانون مع القواعد التعاقدية والعرفية .

وقد أكد عالم القانون الفرنسي المعروف شارل روسو هذا الموضوع ، إذ يعتقد أنّ القانون الخاصّ ناقض للقانون العامّ دائما (١).

وفى ضوء ذلك ، حاولت منظّمه الأمم المتّحده أن تصبّ النتائج التي تمخّضت بها جلسات لجنه القانون الدولي بشأن مبادئ القانون الدولي ومقرّراته في معاهدات واتّفاقيات دوليه يوقّع عليها الأعضاء . وهذا آخر حلّ أُقرّ في مجال الأسس التي ترتكز عليها مبادئ القانون الدوليّ (القواعد العامّة للقانون الدولي ، المعاهده والعرف) .

المبحث الثاني : المبادئ المهيمنه على قواعد القانون الدولي في الإسلام

إشاره

من الضروري ، قبل القيام بدراسه قواعد القانون الدوليّ في الإسلام ، أن نستعرض المبادئ المهيمنه على هذه القواعد بشكل عامّ :

١ - مبدأ إضفاء الطابع التعاقدى على قواعد القانونيه في الإسلام

إنّ اتّخاذ القواعد القانونيه طابع المعاهده مبدأ مقبول في النظام القانوني في الإسلام . وحاول الإسلام أن يضيف الطابع التعاقدى على قواعد القانونيه عبر طريقتين هما :

أ - إيمان الأشخاص والشعوب الذي يمثّل ميثاقا مع الله نوعا ما .

ب - توقيع المعاهدات الثنائيه أو المتعدّده الجوانب على أساس المبادئ القانونيه المنبثقه عن الوحي .

ويمكن أن يكون اكتساب قواعد القانون الدوليّ طابع المعاهده مفيدا وضروريا لسببين :

ص: ٣٩٣

١- شارل روسو ، نقلاً عن « القانون الدوليّ العامّ » [فارسي] للدكتور ضيائي بيكدلي ، ص ١٤٢ .

١ - الالتزامات النابعة من المعاهدة تلزم الأشخاص والشعوب بمراعاة القواعد التي وقّعوا عليها في المعاهدات .

٢ - عنصر الرضا والموافقة يفضى إلى تطبيق القواعد القانونيّة عن طيب خاطر مرتكز على الحرّيّة ، ممّا يقلل من مشقّة الإلزام الذي تنطوي عليه القواعد القانونيّة ويجعل تلك القواعد مقبولة أكثر .

وفي المنطق القانوني في الإسلام يُدعى الميثاق مع الله : « إيمان » ، والميثاق مع

الناس : « عقد » . وقد ترك الإسلام الباب مفتوحاً لتوسيع نطاق المعاهدات من خلال

المباحات التي تشغل حيزاً كبيراً من الأحكام . وأنّ مقارنة المقرّرات القسريّة في حقل

القانون الداخلي والقانون الدوليّ بالنطاق اللامحدود للحرّيّات القانونيّة الشامل للأحكام

المستحبّة ، والمكروهه ، والمباحه تدلّ على المساحة الشاسعه التي تشغلها المعاهدات

والاتفاقيات في الفقه والقانون الإسلاميّ .

ولا

ريب أنّ مثل هذا النظام القانوني يوجد أرضيّة رحبه لممارسه الإنسان وحرّياته ، ويسمح لإحداث تغييرات عامّة في القواعد القانونيّة عبر المعاهدات بشرط أن لا تعدو الضوابط العامّة للقانون الإسلاميّ ، وتترسّخ الأسس والقواعد القائمة على حرّيّة الإنسان

في القانون .

وسنقوم في البحوث القادمة بدراسه أكثر تفصيلاً للدور الحاسم الذي تؤدّيه المعاهدة في القانون الدوليّ في الإسلام ، بيد أنّ الجدير ذكره هنا هو أن الإسلام ، مع اتّكائه على مبدأ تعاقدية القواعد القانونيّة يؤكّد أيضاً على أنّ كثيراً من القواعد القانونيّة في حياه الإنسان متأصّله في فطره الإنسان ، وأنّ مبدأ الالتزام بالعهود في اتفاقيّاته ومعاهداته نابع من هذه القواعد الفطريّة . لأنّ من البديهيّ هو أنّنا لا يمكن أن نعتبر مبدأ الالتزام في الاتفاقيات والمعاهدات تعاقدية ، وإلّا فإنّه سيتسلسل إلى ما لا نهاية ، أو يفضى إلى تثبيت شرعيّه

المعاهده مع المعاهده نفسها .

٢ - مبدأ فطريّة القواعد الملزمه للقانون الدوليّ

يقوم أساس القواعد في القانون الدوليّ في الإسلام على أنّ القواعد القانونيّة الملزمه

فطريّه ، وأنّ القواعد القانونيّة الوضعيّة ينبغي أن تركز على القواعد القانونيّة الفطريّه .

وعلى الرغم من أنّ النظام القانوني في الإسلام ببعديه : الداخلي ، والدولي يتوكأ على أساس سماوي ويستلهم وجوده من الوحي ، إلاّ أنّه دليل على فطره الإنسان في الحقيقة ، والأساس الجوهري للقانون من منظار الإسلام هو الفطره .

ويطلق القرآن على الدين الإسلامي ونظامه القانوني : دين الفطره ، قال جلّ من قائل : « فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ » (١).

نلاحظ في هذه الآيه بوضوح أنّ الدين الذي يمثل مجموعه من العقائد والقوانين التي تنظم سلوك الإنسان دين فطريّ منبثق عن رغبات الإنسان وحاجاته الفطريّه ، وأنّ فطره

الإنسان حقيقه ثابتة لا تقبل التغيير ، وأنّ الدين القائم على الفطره حقيقه راسخه لا تقبل الطعن ، وهي الحقيقة التي جهلها أكثر الناس وهم لا يعلمون .

ولا تعنى فطريّه القواعد القانونيّة من منظار الإسلام أنّ جميع القواعد القانونيّة القائمه

على الفطره الثابتة دائمه لا تتغير ، بل تعنى أنّ قسما من القواعد القانونيّة العامه ، كالمعاهدات والعقود الملزمه ، فطريّ نابع من وعي الإنسان ، والقسم الآخر مرتكز على

هذه القواعد الفطريّه ، وقد تبلور في إطارها . والقسم الأوّل ثابت ، أمّا القسم الثاني فهو قابل للتغيير في إطار المبادئ الثابتة . وهكذا فإنّ النظام القانوني الثابت في الإسلام يتضمّن متغيّرات في باطنه .

ولا ريب أنّ التبدلات الناشئه عن الظروف الاقتصاديّه ، والسياسيّه ، والاجتماعيّه على أساس التطوّرات العلميّه والتقنيّه تغير حياة الإنسان شكلاً ، إلاّ أنّ الفطره تحتفظ بطبيعتها الإنسانيّه الثابتة دائماً في خضمّ هذه التبدلات ، وفي جميع المراحل والتقلّبات . ولا جرم أنّ ما انبثق عن طبيعته الإنسانيّه الثابتة يظلّ ثابتاً كمبادئ وقواعد عامه

، وأنّ ما يرتبط بالجانب المتغير من حياة الإنسان يتغير ، ويهيمن على حياته كقواعد متغيره

. بيد أنّ هذه القواعد المتغيره لا- تخرج عن إطار المبادئ والقواعد العامه الثابتة المرتكزه على الفطره الإنسانيّه أبداً ، ويبقى التنسيق بين هذين القسمين من القواعد القانونيّة المهمينه على

ص: ٣٩٥

١- الروم : ٣٠ .

حياه الإنسان قائما كمبدأ ثابت في نظام حياه الإنسان(1).

إنَّ بعض المبادئ كالسلم ، والعدالة ، والحزِّية ، والكرامه الإنسانيه ، والمعاهده قواعد

منبثقه عن الفطره ، ومهيمنه على العلاقات الدوليه ، وهى فوق تبدلات الأشكال المتغيره

للحياه والمجتمع الدولى ، وإنَّ مبادئ كالمساواه ، والتعاون ، والدبلوماسيه ، والأمن ، وعدم التدخُّل فى العلاقات الدوليه يمكن أن تعرض فى إطار تلك المبادئ العامه الثابته

، وتتخذ طابع المعاهده ، وتتبلور على شكل قواعد قانونيه تسود العلاقات الدوليه .

٣ - العقلايه فى قواعد القانون الدولى فى الإسلام

الإنسان من منظور الإسلام كائن مفكّر فطريًا ، وقد شيّد حياته على أساس الحزم والتدبير ، وعقله مهيمن على أفكاره وحياته ، بحيث إنَّ الإسلام لم يرتض له العقائد

الواهيه ، والحياه التى لم ترتكز على العقل ، بل اعتبرهما مرفوضتين .

هذا اللون من الالتقاء بين العقل والشرع يوضّح دور العقل فى تبيان أحقيّته الشرع ، ودور الشرع فى تكميل العقل . ويستوعب هذا الالتقاء المقدّس والارتباط العميق جميع القضايا الإنسانيه . سواءً فى حقل الواجبات والمحرمات التى يصطلح عليها الشارع عنوان : التقوى والفجور ، أو فى حقل الأحكام الجائزه وغير الجائزه التى يسميها الشارع : الحقّ

والباطل . وأفضى هذا المبدأ فى القانون الإسلامى إلى الملازمه بين الشرع والعقل(2).

وهكذا يمكننا أن نعتبر العقل أساسا للقانون الإسلامى ، وقواعد القانون الدولى فى الإسلام مبادئ قائمه على العقل ، ومنبثقه عن المعادلات العقلايه .

والقواعد العامه للقانون الدولى فى الإسلام منسجمه مع الدليل العقلى والاستدلال المنطقى ، ومتوكّنه على التجربه والوعى العقلانى للإنسان ، ودألمه على منهج الحياه لأناس متفكرين جعلوا أساس حياتهم وتقدّمهم على ركيزه المعطيات المنطقيه والمبادئ العقلايه ، متوقّين من الأساليب اللاعقلايه الباطله .

وعلى الرغم من الجدل القديم بين نظريه القانون الطبيعى المتوكّنه على مجموعه

ص: ٣٩٦

١- مقاله للأستاذ العلّامه الطباطبائى تحت عنوان : « القوانين الثابته والمتغيره » ؛ كتاب « دراسات إسلاميه » ص ١٦٩ ؛ وكتاب « الإسلام وحاجات العصر » للشهيد مطهري .

٢- « أصول المظفر » مبحث المستقلات العقلية والأصول العامة للفقهاء المقارن ، ص ٢٧٩ .

المبادئ والقواعد المرتبطة بالحياه الاجتماعيه التي لها جذور في طبيعه الإنسان بوصفه كائنا

اجتماعيًا يتمتع بالعقل ، وبين نظريه القانون الوضعي بمعنى « مجموعه القواعد الاجتماعيه

القابله للتطبيق في مجتمع معين خلال فتره محدده » على صعيد القانون الدولي ، فإنه قد استمر حتى بلغ ذروته في القرن العشرين ، وفي ضوء ما قاله أوبنهايم أستاذ القانون الدولي في جامعه كمبرج ، فإن الوضع في العالم عندما يسفر عن زعزعه الحقوق المعنويه ، فإن

البلدان المختلفه تلجأ إلى قواعد في علاقاتها يمكن أن تغني القواعد العامه للقانون بجداره ، وتحبي القانون الطبيعي (كما كان يقول غروتوس أب القانون الدولي) أو القانون الطبيعي

الجديد ذا المحتوى المرن ، أو القواعد النابعه من العقل(1).

وقبل أن يدعن العالم للتوفيق بين نظريه القانون الطبيعي والقانون الوضعي في ضوء التجارب المره والممضه الناتجه عن الأحداث المؤسفه للحريين العالميتين ، فإن الفسلفه

القانونيه في الإسلام ، بارتكازها على مبدأ الفطره ، والعقل ، والعقد والمعاهده قد مزجت القانون الفطري الثابت بالقانون المتغير إلى درجه أن فصل أحدهما عن الآخر يعتبر بمنزله إلغاء جانب من حياه الإنسان ، ومن ثم إلغاء أحد القانونين .

إن نظريه « القواعد القانونيه العامه الثابته ذات المتغيرات » التي ألمحنا إليها فيما تقدم هي في الحقيقه مفهوم تام للتوفيق المذكور آنفا .

ولمّا كان الإنسان معرّضا إلى التشويش في تخطيط مثل هذه القواعد وتفصيلها ، فإنّ الوحي بوصفه دليلاً على الفطره والعقل يتكفّل بالكشف عن المجاهيل في مجالهما الفسيح ، ويزيل الغموض في تبيان القواعد العامه الثابته ذات المتغيرات .

والذين يلغون تدخّل العنصر الثابت والجوهري في القانون الدولي ويتوكّون على الفسلفه الحسيه (يكتفون بما يتحقّق عن طريق الحسّ ، متغاضين عن العله وخائضين في الكيفيه) ويخالون العقائد الميتافيزيقيه غير صحيحه في القانون(2) ، عليهم أن يتوفّروا على دراسه تاريخ التطوّرات الحاصله في النظريات القانونيه مره أخرى ليلمسوا بوضوح دور

الثوابت في إرساء القواعد الوضعيه .

ص: ٣٩٧

١- « القانون الدولي في الإسلام » للدكتور خليليان ، ص ٣٩ .

٢- « المبادئ العامه للقانون » [فارسي] للدكتور كاتوزيان ، ص ٧٢ .

وكافه علماء القانون الذين أقروا بمدرسه القانون الوضعي الجديد ، استشهدوا بالقواعد العامه الثابته نوعا ما ، وأغنوا القواعد القانونيه الوضعيه بتلك الثوابت .

وعلى الرغم من أن جورج سل يرى أن قواعد القانون الدولي نابعه من حقيقه اجتماعيه دائما تتمثل في وجود المجموعات البشريه وترابطها ، إلا أنه يعتبر ترابط المجموعات قابلاً للتنظيم في ضوء مبدأين ثابتين :

١ - مبدأ التعاون المتوكئ على التشابه النابع من الخصوصيات المشتركه بين الجماعات البشريه .

٢ - مبدأ التعاون المتوكئ على عدم التشابه الناتج عن الاختلاف بين الجماعات البشريه (١) .

والقانون الوضعي في إطار القانون الدولي عباره عن مجموعه القواعد التي تقرها البلدان والمواضيع الأخرى للقانون الدولي بناءً على الضرورات الدوليّه ومتطلبات الحياه

في المجتمع الدولي ، ويعتبر تطبيقها إلزامياً (٢) .

هل تتعرض القواعد القانونيه إلى تغييرات عامه من خلال التغيير الطارئ على الضرورات الدوليّه ومتطلبات الحياه في المجتمع الدولي مع عدم الاحتفاظ بأي قاسم مشترك ؟ أو أن مجموعه من القواسم المشتركه تبقى محفوظه كمبادئ عامه ، وتظهر في

أشكال جديده تحت أي ظرف كان ؟ ومن جهه أخرى ، هل أن جميع الضرورات والمتطلبات والتطورات تصب في مصلحه الإنسان ، فلا بد أن تكون قوانين الحياه تابعه

لتلك الظروف ؟ أو أن القانون يغير الظروف لمصلحه الإنسان ؟

ومثلما نرى في القانون الخاص في الإسلام وجود مجال واسع لتدوين القوانين الوضعيه بغيه التخطيط لتطبيق القواعد العامه ، وكذلك وجود مجال واسع للعناوين الثانويه والمباحات إلى جانب القواعد العامه للفقّه ، فكذلك الأمر في القانون العام والفقّه السياسي بخاصه في نطاق القانون الدولي ما عدا القواعد العامه فيه ، إذ يمكن وضع قواعد جديده

للتخطيط وتمهيد الأرضيه لتطبيق القواعد العامه ، على أساس العناوين الثانويه وفي نطاق

ص : ٣٩٨

١- « القانون الدولي العام » [فارسي] للدكتور ضياء بيگدلي ، ص ٨٧ .

٢- نفسه ص ٨٠ .

المباحات أيضا .

كما أنّ الإقرار بمبادئ ثابتة كالعدالة ، والسلم ، والأمن ، والحرّيّة من قبل بلدان العالم لا يعنى إلغاء قواعد القانون الدوليّ الوضعيّ بواسطة المواثيق الدوليّة .

إنّ القواعد القانونيّة العامّة في القانون الإسلاميّ التي يعبر عنها بالقواعد الفقهيّة تتسم

بالشموليّة إلى درجة نجد أنّها تصلح لشتّى الظروف والمتطلّبات بكلّ يسر ، ويمكن أن توجّه التطوّرات والظروف المتغيّره لمصلحه الإنسان .

٤ - شموليّة القواعد القانونيّة

يطلق عنوان : القواعد القانونيّة على الأحكام والتكاليف الخاصّه بالأشخاص في نطاق الحكومه أو الخاصّه بأعضاء المجتمع الدوليّ في نطاق العلاقات الدوليّة (١) . وهذا التعبير مماثل لاصطلاح الحكم العامّ في الفقه الإسلاميّ الذي يعنى الخطاب السماويّ المتعلّق بأفعال

المكلّفين . كالواجب الذي يقع على عاتق المدين حيال الدائن ، أو الذي يقع على عاتق

الزوج بالنسبه إلى نفقه زوجته ؛ أو اشتراط الاختيار والقصد في صحّه العقود وأمثالها .

ومن البديهيّ أنّ الأحكام العامّة في الفقه ، سواء الأحكام التكليفيّة أم الأحكام الوضعيّة ، تتّصف بالشموليّة . وتنطبق على جميع الحالات التي تتحقّق فيها موضوعات

هذه الأحكام ومتعلّقاتها ، بيد أنّ كلّ حكم عامّ له موضوع ومتعلّق خاصّ يمكن أن ينطبق

على مصاديق ذلك الموضوع أو المتعلّق فحسب كالحالات الثلاث المار ذكرها كأمثله ، حيث إنّ الأولى تخصّ المدين ، والثانيه تخصّ الزوج ، والثالثه تخصّ العقد .

وهناك مجموعه من المبادئ العامّة في الفقه الإسلاميّ ، ومن ثمّ في الفقه السياسيّ الإسلاميّ أوسع من الأحكام العامّة من حيث الشموليّة . ويصطلح عليها : القواعد الفقهيّة .

والقاعده الفقهيّة عباره عن مبدأ عامّ له خاصيّه تتمثّل في أنّ موضوعه يمكن أن ينطبق على أبواب الفقه المتنوّعه ضمن بيان أحد الأحكام العامّة ، كقاعده نفى الضرر وقاعده نفى السبيل ، وقاعده الصحّه التي تصدق على الأبواب المختلفه للحقوق الإسلاميّة

ص: ٣٩٩

كحقوق الأسره ، والحقوق المدنيّه ، والفقّه السياسي . وقد بذل الفقهاء جهودا مثمره في جمع

هذه القواعد وتمحيصها وتحقيقها وتنقيحها (1) ، وتعتبر هذه القواعد أكبر رصيد للقانون الإسلامي ، وأهمّ باعث على إثراء الفقّه ، وانسجام النظام القانوني في الإسلام مع الظروف

المتغيّره والتطوّرات المستمرّه في الحياه البشريّه .

ويستهدى الفقيه بالقواعد الفقهيّه في مواجهه التطوّرات التي لا- مناص منها في الحياه الاجتماعيّه والسياسيّه لحلّ المشاكل في الحوادث الواقعه .

وكثير من القواعد الفقهيّه لا- تخصّ القانون الخاصّ والقانون الداخلي ، ويمكن أن تكون مجديّه في حقل القانون الدوليّ ، وحامله لرسالات قانونيّه إلى المجتمع الدوليّ .

ولا يعني هذا الكلام أنّ الإسلام يفتقد القانون الدوليّ بمفهوم الأحكام العامّه المعيّنه في مجال القضايا الخاصّه بالمجتمع الدوليّ ، بل يعني إبراز قدره المنظّمه للقانون الإسلامي على علاج المشاكل الناجمه عن التطوّرات التي لا- مناص منها في القانون الداخلي والقانون الدوليّ .

ويتولّى الفقّه السياسي في تحقيقه مهمّه التحليل القانوني للقضايا الدوليّه من وجهتين : الأولى : عرض مجموعته الأحكام العامّه التي تخصّ القانون الدوليّ . الثانيه : طرح القواعد الفقهيّه العامّه التي توضّح الأبعاد المختلفه للقضايا القانونيّه المتعلّقه بالمجتمع الدوليّ بصوره عامّه ، وتمنح الفقيه قدره كافيّه لدراسه هذه القضايا واستنباط القاعده القانونيّه اللازمه في هذا المجال .

المبحث الثالث : المبادئ العامّه لقواعد القانون الدوليّ في الإسلام

إشاره

لا- يكتفى الإسلام بالتوجيهات العامّه في مجال قواعد القانون الدوليّ ، ولا- يفوّض جميع حقول القانون الدوليّ إلى العقل والتجربه البشريّه كسائر الحقول القانونيّه التي لا نصّ فيها ، وذلك لما يتميّز به من مدرسه قانونيّه شامله .

وعلى الرغم من أنّ هذا القسم من الفقّه السياسي لم يدرس بمستوى المباحث الفقهيّه

ص : ٤٠٠

١- ويمكن أن نذكر في هذا المجال كتاب « عوائد الأيام » للعلامة النراقي ؛ وكتاب « العناوين » لميرفتّاح ؛ وكتاب « القواعد الفقهيّه » في سبعة أجزاء للعلامة البجنورديّ .

الأخرى حتى يمكن استنتاج القواعد القانونيه منه فى حقل العلاقات الدوليه بصوره واضحه تماما ، إلا أنه يمكن الحصول على مجموعه من المبادئ العامه والقواعد القانونيه فى حقل القضايا المتعلقه بالقانون الدولى من خلال دراسه الأحكام العامه فى الفقه السياسى

المطروحه فى حقل العلاقات الدوليه ، وكذلك القواعد الفقيهيه العامه التى نالت حظها من البحث فى الفقه بصوره عامه . وتلك المبادئ والقواعد لا تخلو من غموض فى بعض الجهات أيضا بسبب جدّه الموضوع .

ونرجى الخوض فى تحديد المبدأ الذى يتخذ طابع الحكم العام ، ويعرض فى حقل القانون الدولى بشكل خاص ، وكذلك تحديد المبدأ الآخر الذى يستنبط من القواعد الفقيهيه العامه إلى بحوث قادمه حيث ستناقش ضمن المراجع الإسلاميه لهذه المبادئ .

ومن الضرورى هنا أن نستعرض قسما من قواعد القانون الدولى فى الإسلام بعامة ، ثم نتناول بالدراسه أهم هذه القواعد .

١ - مبدأ السلم والتعايش .

٢ - مبدأ الأمن .

٣ - مبدأ المساواه والحقوق المتكافئه للشعوب .

٤ - مبدأ إلغاء التسلط والرضوخ للتسلط .

٥ - مبدأ استقلال الشعوب وحرّيتها .

٦ - مبدأ التعاون والمشاركه فى الشؤون الدوليه .

٧ - مبدأ دعم النضال التحررى الذى ينشد الحق .

٨ - مبدأ التفاهم .

٩ - مبدأ الاعتزال والحياد .

١٠ - مبدأ المقابله بالمثل .

١١ - مبدأ عدم التدخل فى الشؤون التى تدخل فى نطاق الصلاحيات الوطنيه للأقطار المختلفه .

١٢ - مبدأ عدم التهديد بالقوة وعدم استخدامها .

١٣ - مبدأ المودة والمحبة .

ص: ٤٠١

١٤ - مبدأ وحده المجتمع البشرى .

١٥ - مبدأ قبول اللجوء .

١٦ - مبدأ إلغاء الفساد ، لا إلغاء الحرب .

١٧ - مبدأ إلزام الدول بقواعد القانون الداخلى .

١٨ - مبدأ التحكيم وحلّ الخلافات الدوليه بطريق سلمى على أساس العداله والحقّ .

١٩ - مبدأ العقد .

٢٠ - مبدأ الدبلوماسية .

ولا ريب أن بعض هذه المبادئ التى هى أوسع من القاعده القانونيه كمبدأ العداله ، ومبدأ السلم ، تعتبر أساسا للقاعده القانونيه . بيد أنّا لمّا قصدنا عرض القواعد المتعلّقه بالقانون الدولى فى الفقه السياسى الإسلامى ، فإنّ دراسه هذه المبادئ والقواعد وإن كانت مفيده فى تبيان النظام الدولى من منظور الإسلام ، إلّا أنّ ضيق نطاق البحث يتطلّب ، عند الخوض فى القواعد القانونيه الخاصه بالعلاقات الدوليه ، الاكتفاء بدراسه المبادئ التى يمكننا ، من خلال الاستهداء بها ، أن نكسب العلاقات الدوليه نظاما قانونيا .

وتستبين الضروره من دراسه هذه القواعد ، والتعرّف على ما عرضه الإسلام بصوره واضحه فى هذا المجال عندما نلتفت إلى النقطه الآتية :

إنّ أول حاله تلحظ فى العلاقات الدوليه من منظور الإسلام هى حاله السلم . وفى المجالات التى لا تتخذ الحرب فيها طابعا قانونيا ، فإنّ استمرار حاله السلم إلزامى . وقد أشرنا إلى هذا المبدأ فى المباحث الأولى من القسم الرابع ، وستعرّض إليه بالتفصيل أيضا عند حديثنا عن قانون الحرب . كذلك فإنّا وقفنا على هذه النقطه ضمن دراستنا لدار الصلح

آنفا ، وهى أنّ استمرار السلم يتيسر على أساس المعاهدات الثنائيه أو المعاهدات المتعدده

الجوانب . وهذا يدلّ على أخذ الحاله السلميه بنظر الاعتبار فى العلاقات الدوليه

، والأخذ بنظر الاعتبار - لا - محاله - عرض القواعد التى هى موضع الحاجه فى ظروف السلم وتعايش الشعوب المسلمه وغير المسلمه فى الأسره الدوليه . وتصوّر البعض أنّ السلم بين العالم

الإسلامى والعالم غير الإسلامى يمكن توقّعه فقط فى الظروف الاستثنائيه المتمثله بعجز

الحكومه والأئمه الإسلاميه ، أو فى حاله اندحار القوّات الإسلاميه (١). بينما نجد أنّ الاندحار وحده لا يمهد الأرضيه لحاله السلم ، فالمندحرون المصطلح عليهم فى السنّه

: « العكارون » (٢) ينبغى أن يهتئوا أنفسهم للمشاركة فى الجهاد عند توفر مستلزماته .

ولمّا كان المفروض فى مثل هذه الظروف هو الاستعداد لخوض الجهاد ، فإنّ العجز وانعدام الظروف اللازمه للبدء فى الجهاد لا يمكن أن يعتبرأ أرضيه للسلم المطرد

وعلى الرغم من أنّ فتوى الأوزاعى ، الذى كان يعيش فى العصر الأموى ، تنصّ على أنّ لإمام المسلمين الصلح مع العدو بدفع غرامه سنويه له عند شعوره بالعجز بسبب الحروب

الداخليه أو بسبب آخر (٣) ، متزامنا ذلك مع الممارسات الخاطئه لبعض الملوك الأمويين (٤) فى معاهده الصلح مع الروم الشرقيين على حساب دفع الغرامه السنويه ، إلا أنّ هذا لا يعنى أنّ مخططا لحاله السلم المطرد لم يؤخذ بنظر الاعتبار فى الفلسفه السياسيه والنظام القانونى فى الإسلام .

ولو قدّر أنّ الأوزاعى أفتى لتسويغ الممارسات اللا إسلاميه للأمويين ، فلعله استغلّ

المبادئ الإسلاميه المعروفه بغيه تسويغ السياسه الأمويه .

ونستعرض فيما يلى عددا من المبادئ بوصفها قواعد القانون الدولى ، وندرس إمكان قيام النظام الدولى المثالى على أساس هذه المبادئ فى ضوء نظريه السلم الدولى فى الإسلام ، ونرجى الحديث عن المبادئ المتعلقه بالجهاد ، وقانون الحرب ، والدبلوماسيه إلى أجزاء أخرى من هذه المجموعه (الفقه السياسى) .

١ - مبدأ التفاهم الدولى - الاتكاء على القواسم المشتركه والمبادئ المقرره

اشاره

إذا كان الاختلاف موطئا للعنف والحرب والقلق ، فلا بدّ من الإذعان بأنّ التفاهم يمكن أن يؤدى دورا حاسما فى إقرار السلم والأمن . وصحيح أنّ كثيرا من القضايا خارج

عن نطاق التفاهم ، وأنّ سياسه التسلّط لا تقبل التفاهم ، إلا أنّ كثيرا من القضايا الدوليه

- ١- « الحرب والسلم فى الإسلام » ص ٢١١ .
- ٢- « شرح السير الكبير » ١ : ٨٧ .
- ٣- « الجهاد » للطبرى ، ص ٨ .
- ٤- معاويه ، وعبد الملك بن مروان (« الحرب والسلم فى الإسلام » ص ٢١١) .

يمكن حلها عبر التفاهم . ويمكن أن يشكّل التفاهم بين البلدان المعرّضه لانتهاك السياسات

السلطويّه درعا واقيا أمام السياسات بصوره غير مباشره .

ويقوم مبدأ التفاهم بدور واضح فى علاج المعضلات الفكرية ، والتوصل إلى وحده الرأى والوافق فى القضايا العلميه والفلسفيه . ويتّسع نطاقه ليشمل القضايا السياسيه

والدوليه أيضا . ويمكن الاستهداء به لحلّ الخلافات الدوليه والمشاكل العويصه فى العالم ، لا بوصفه مبدأ عقليا أو أخلاقيا ، بل بوصفه مبدأ قانونيا .

وإنّ إقرار مبدأ التفاهم فى المقياس العالمى يساعد على اكتساح الظلم وإزاله المشاكل ، وتوثيق الارتباط السلمى والودى بين الشعوب .

ولا- ريب أنّ الخلافات الفكرية بين الشعوب كاختلاف الثقافات الخاصه هى فى الحقيقه قسم من مظاهر الحياه البشريه ودليل على وعى الناس ، ويمكن استبدال التعامل

المنطقى بها فى ضوء مبدأ التفاهم . وبذلك لا نحبط هذا التوجّه الذى لا مناص منه

، والذى يفضى عاده إلى التوتّر والحرب الباردة ، وممارسه الضغط والحرب أحيانا فحسب ، بل ونجعل منه باعئا على توطيد الأواصر الوديه بين الشعوب ، وتبادل الأفكار والحضارات

والثقافات ، ومفضيا إلى التنامى والرقى على الصعيد العالمى .

كما أنّ وجود الأنظمه السياسيه والاجتماعيه المتنوعه التى غدت أمرا متأصلا فى الظروف الدوليه المعاصره ، وما ينجم عنها من اختلافات لم يعد عقبه حقيقته فى طريق

السلم والأمن الدوليين بعد تطبيق مبدأ التفاهم ، وأنّ الشعوب سوف تكون قادره على

علاج قضاياها السياسيه والاقتصاديه والاجتماعيه والثقافيه عبر التفاهم المنطقى ، وتزليل كثيرا من العوامل الممهّده للتعامل بأسلوب العنف ، وممارسه الضغط ، واللجوء إلى القوه . ولا- شك أنّ التفاهم على الصعيد الدولى هو الممهّد الرئيس للمفاوضات ولكلّ ضرب من ضروب التعامل السلمى والاحترام المتبادل والحريه والاستقلال ، ويؤدى دورا رئيسا فى المحافظه على حقوق الإنسان ، وبلوغ جميع الأهداف التى يرمى إليها السلم . ومن هذا

المنطلق ، ما لم ينظر إلى مبدأ التفاهم كقاعده قانونيه إزاميه ، فليس هناك ضمان لتحقيق الشعارات السلميه والأهداف العادله الأخرى .

ولا يتيسر كلّ تعاون بين الشعوب فى المجالات الثقافيه والسياسيه والاقتصاديه

والاجتماعيّه ما لم يتحقّق التفاهم بينها . ويمكن أن يعتبر التعميق المتزايد للتفاهم بمستوى مبدأ إلزامي و ضروريّ لتوطيد العدالة والحرّيّه والسلم والتعاون الأكثر بغيه التقدّم والتوسّع .

وينبغي القول مبدئيًا أنّه إذا كان هناك مبدأ إلزامي في العلاقات الدوليّه يمكن اعتباره قاعده قانونيه ، فلا شكّ أنّ افتراضه أوّلاً هو مبدأ التفاهم الذي ينبغي إضفاء طابع الإلزام عليه سلفاً ليتسنى قبول المبادئ الأخرى بوصفها قواعد قانونيه .

وعلى الرغم من التأكيد الكثير على التفاهم الوارد في ميثاق منظّمه الأمم المتّحده الذي يعتبر كالقانون الأساسى للشعوب ، إلّا أنّنا لا نستنبط من نصوصه شيئاً غير التوصيه

والتأكيد على أمر يفيد في مجال بلوغ الأهداف الأخرى للميثاق .

مبدأ التفاهم قاعده قانونيه ومستقلّه

إنّ التوضيح المتقدّم في مجال ضروره مبدأ التفاهم ودوره الحاسم يساعدنا على التوصل إلى النتائج الآتيه :

١ - إنّ مبدأ التفاهم ليس ضروريًا لبلوغ بعض الأهداف كالتعاون الدولي ، والعداله

، والسلم ، والأمن ، وتعميق القانون الأساسى للشعوب واستقراره فحسب ، بل هو نفسه مبدأ مستقلّ تفرضه طبيعه البشريّه والتفكير الإنساني .

والشعوب كافّه جزء من الإنسانيّه ، والإنسانيّه لا- تستغنى عن التفكير والتشخيص ولا- تنفصل عنهما . وأنّ تبادل ثمار التفكير والتشخيص أمر لا- مناص منه في الحياه البشريّه ، وتتطلب طبيعه التفكير وتبادل الأفكار تفاهما معينا . من هذا المنطلق يمكن القول : إنّ التفاهم هو متطلب الفطره الإنسانيّه ، ولا- ينبغي أن ننظر إليه كوسيله لبلوغ الأهداف البشريّه الأخرى . فهو ضروره مستقلّه في الحياه الاجتماعيه للإنسان بخاصّه على الصعيد الدولي .

٢ - مبدأ التفاهم قاعده قانونيه ذات طابع إلزامي ، ذلك أنّّه من أعرق القواعد العرفيه في الحياه البشريّه ، وهو توأم الحياه الاجتماعيه للإنسان . ويمكن أن نلاحظ الالتزام بهذا المبدأ في جميع أبعاد الحياه البشريّه ، ونلمس آثاره ومعطياته بوضوح في كافّه ضروب

النجاح والتقدم ، سواء على صعيد الحياه الاجتماعيه في مجتمع من المجتمعات أو على الصعيد الدولي .

ونشأ التفاهم دعامه للحياه الجماعيه ، لا في حدود المعاهده والاتفاقيه ، بل أعمق من ذلك . ولو اعتبرنا العرف مصدرا أصيلاً للقانون الدولي ، فعلينا الإقرار بالقاعده العرفيه لضروره التفاهم بوصفها قاعده قانونيه في المقياس الدولي .

وتتلاقى الفطره ، والعقل ، والعرف في هذا المبدأ فتشكل الأساس لقاعده قانونيه . وهذا هو ما أكد عليه الإسلام بالضبط . وتستدعي العلاقات الدوليه تضامنا متصاعدا بين الشعوب . ولا يتيسر توطيد هذا التضامن إلا عبر التفاهم الملزم بوصفه قاعده في القانون الدولي . وما لم تُقبل هذه القاعده القانونيه ، فسوف لن يتحقق ما ننشده في مجال التعاون الدولي ، والعداله ، والسلم ، والأمن في العلاقات بين الشعوب .

التفاهم مبدأ إلزامي في الإسلام

نظرا إلى ضروره التفاهم في الحياه البشريه السلميه والعداله ، ودوره الحاسم في بلوغ جميع الأهداف التي تتطلع إليها البشريه في الحياه الجماعيه ، فإنّ القرآن بدأ من التفاهم في العلاقات بين الشعوب ، وأمر النبي صلى الله عليه وآله أن يدعو الشعوب في التفاهم على الحد الأدنى من القواسم المشتركه التي يتفق عليها الجميع . وهو نفسه أسوه وقدوه في هذا المجال : « قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ - » (١) .

وتّم اختيار أهل الكتاب لقاسم مشترك يجمعهم مع أهل الإسلام على صعيد واسع ، والتفاهم حول ذلك قابل للتطبيق بوضوح . وهذا التفاهم الدائر حول قضيه التوحيد في العبوديه التي تتلخص في هذه العبارة (العبوديه لله وحده) له دور كبير ونتائج جمه وعميقه للغاية . ويمكن أن يقرّ الوفاق ووحده الرأي ، وفي الوقت نفسه يقضى على كثير من الانحرافات والسلبيات ، ومن ثمّ ، يقضى على الخلافات القائمه .

وقد عرض القرآن هذا المبدأ في إطار الأمر بغيه البدء بحركه عالميه . ولا ريب أنّ

ص: ٤٠٦

تطبيق ذلك ، أى السعى لإقرار التفاهم كان فريضه إلهيه على النبى صلى الله عليه وآله وليس توجيهها أخلاقياً . وما عليه إلا إيصال هذا النداء ، المتمثل بالدعوه إلى التفاهم ، إلى أهل الكتاب .

والأسلوب الذى انتهجه النبى صلى الله عليه وآله لتطبيق هذا الأمر السماوى يعكس لنا الأهميه التى تتسم بها قاعده التفاهم الملزمه فى القانون الدولى فى الإسلام .

دور التفاهم بين الشعوب وحدوده

على الرغم من عدم الحاجة إلى توضيح مبدأ إمكان التفاهم فى الحياه الجماعيه ، لأنّ الاهتمام بالموهبه الإلهيه المتمثله بالتفكر والإدراك من جهه ، والحقائق الواضحه الملموسه والتجارب الإنسانيه الثمينه من جهه أخرى تغنينا فى هذا المجال عن التطرّق إلى إثبات مبدأ إمكان التفاهم ، إلا أنّ الشىء المهمّ الجدير بالبحث هو حجم الدور الذى يؤدّيه التفاهم

ونطاقه ، إذ إنّ الاهتمام به يمكن أن يكون دليلاً للشعوب فى توسيع العلاقات الدوليه وبسط نطاق التعاون الدولى أكثر .

والملاحظ - عادةً - أنّ المنازلات العمليه تفضى إلى منازلات فكريه ، وهنا يتطير الشرر ؛ فإذا أقرّ التفاهم ، فإنّ النور يُستبدل بذلك الشرر ، وإلا فالنار والموت يستتليانه .

ويعتبر التلاقى الفكرى أوّل مرحله تمهيد الأرضيه للتفاهم . ولا ريب أنّ هذا التلاقى يبدأ من القواسم المشتركه ، وهو أوّل كلام يفرضه المنطق والمنهجيه ، ويؤدّى إلى راب

الصدع .

ويتحقّق التفاهم فى هذا النهج عبر عمليّن منطقيّين :

١ - تلمس القواسم المشتركه والقضايا المتفق عليها مهما كانت ضئيله وتافهه ، لأنّ هذه القواسم المشتركه والمبادئ المثبتة والأسس المتفق عليها التى قد يطلق عليها : البديهيات والأوليات فى لغه المناطقه تعتبر الحجر الأساس للتفاهم . ويؤدّى اتّساع

مساحه القواسم المشتركه والمبادئ المثبتة دوراً رئيساً فى تطوير التفاهم والتعاون ونجاحهما .

٢ - الاستضاءه بالمبادئ المثبتة المقبوله بغيه الوصول إلى تفاهم وتوافق أكثر ، ذلك أنّ كلّ توافق يمكن أن يكون قاعده للتوافق على قضيه أخرى . والاستمرار بهذه

الاستنتاجات يوسّع دائره التفاهم أكثر فأكثر ، ويمهّد الطريق للتوصيل إلى تفاهم وتوافق أوسع وأكثر مبدئيّه ، ويسير حلّ الخلافات على نطاق واسع .

الدعوه بدايه التفاهم

يستثمر القرآن الكريم كلّ شيء بما فيه عقائد الآخرين ومبادئهم المقرّره التي لا يرضاها الإسلام من أجل بلوغ التفاهم والتوافق وتحقيق هذه الإنجازات الباهره

، ويعرض ذلك في استراتيجيّه الدعوه بوصفه أسلوباً منطقيّاً ، ويؤكد على الذين تحمّلوا

عبء الرسالة أن يستهدوا بهذا الأسلوب أيضاً . قال تعالى : « ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِإِصْحَابِ لِحْكُمْهُ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِإِصْحَابِ لَّتِي هِيَ أَحْسَنُ » (١) .

القصد من الجدل هنا هو الاستدلال نوعاً ما على أساس معتقدات الطرف المقابل الذي يعنيه البحث والنقاش ، حتّى لو كان المستدلّ لا يؤمن بتلك المعتقدات والمبادئ .

وفي مجال العلاقات الخارجيه والسياسه الخارجيه للإسلام ، فإنّ الدعوه فريضه مستمرّه لا مناص منها . ومن هذا المنطلق يعتبر التفاهم مقبولاً من منظور الإسلام

ولا يقبل التردد بوصفه مبدأ شاملاً في علاقات الشعوب .

حجم الدور الذي يؤدّيه التفاهم

لا يقتصر التفاهم على القضايا الفكرية ، فكلّ ضرب من ضروب التعاون في المجالات الثقافيه والسياسيه والاقتصاديّه لا يستغنى عن التفاهم أيضاً . ودور التفاهم

مبدئياً يتفوّق على التعاون والاتّجاه الواحد في العمل . فالأهداف المبدئيّه العاليه في العلاقات الدوليه ومستقبل البشريّه تحتاج إلى التفاهم . وكما تبلورت الوحده والتضامن

على صعيد تشكيل المنظّمات الدوليه والتعاون الحميم بين شعوب العالم من خلال المنظّمات

الدوليه في ظلّ التفاهم ، فإنّ الاتّحاد والتضامن بين الأقطار المختلفه على الصعيد القارى ، ومن ثمّ وحده الشعوب في نظام دولي واحد تيسّر بتوطيد التفاهم وتوسيع رقعته .

واستطاع النبيّ صلى الله عليه وآله خلال مدّه وجيزه أن يوحد القبائل العربيّه مع ما كانت عليه من

التباغض والتضامن والتنافر ، وما اتّسمت به من الغلظه والفظاظه ، بحيث إنّ القوى المتفرعنه آنذاك لم تفكر في التسلّط عليها ، وذلك بالاتّكاء على هذا المبدأ ، والإفاده من مبادئ التفاهم وأساليبه الرصينه ، وتوسيع طرقه(1) . وتمكّن أن يجعل من تلك المجموعه

المشتته وغير المنسجمه أمّه منظّمه واحده لم يشهد التاريخ مثيلاً لها .

تدلّ هذه التجربه الكبيره على أنّ نظريه الإسلام في صنع الأممه العالميه الواحده تيسّر بالتوكؤ على قاعده التفاهم وتوسيع الطرق المؤديه إليه .

٢ - مبدأ المشاركة والتعاون في القضايا الدوليه

إشاره

التعاون ظاهره اجتماعيه غير مجهوله في تاريخ البشريه . وقد بدأت الأيام الأولى للحياه الجماعيه مترافقه مع التعاون . وتبلورت الحضاره الإنسانيه على مرّ القرون المتماديه عبر التعاون . ولولا التعاون ما اتّخذت الحياه الاجتماعيه والنظام الدولى طابعا عملياً . ونلاحظ أنّ القضايا السياسيه ، والاقتصاديّه ، والاجتماعيه ، والثقافيه مترابطه إلى درجه نراها بحاجه ماسّه إلى العمل المشترك . ولا يتيسّر هذا العمل المشترك إلاّ عبر المشاركة والتعاون الدولى .

وبلغت المشاكل الدوليه حدّاً يستعصى معه علاجها ما لم تتوفّر القوه الناتجه عن مشاركة الشعوب وتعاونها . وكلّما استلهم التعاون الدولى وجوده من التفاهم بين الشعوب ، فإنّه يكون مؤثراً في توسيع مساحه التفاهم بنفس الدرجه .

وقد فتح القرآن الكريم مجالاً واسعاً للمشاركة والتعاون ، وعرض ذلك بنمط إنسانى تامّ عند تأكيده على مبدأ التعاون والمشاركه ، وهو مبدأ عقلايى مقبول عند المجتمعات

البشريه ومنسجم مع منطق الحياه ، وذلك من خلال تحديد محوره الأساس . قال عزّ من قائل : « وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ » (٢) .

هذا الضرب من عرض التعاون يفتح آفاقاً جديده للتعاون من جهه ، ويحول دون استغلال هذه الطاقه البشريه العظيمه الكامنه ، في طريق الفساد والضياع من جهه أخرى .

١- « التاريخ السياسى فى الإسلام » ١ : ١٩٩ - ٢٠٠ .

٢- المائده : ٢ .

والتعاون يعنى المساعدة المتبادله ، ويعبر عنه باللغه الفارسيه : (همكارى) أو (هميارى) . والمشاركه تعنى اشتراك جانبين فى أداء إحدى المهام . وفيما يلى نستعرض

مفهوم التعاون والمشاركه مشفوعا بالمثال :

إنَّ نجده الشعب المظلوم والمكبّل (سياسيًا) ، وإغائه الشعب المحروم والفقير المستغلّ

(اقتصاديًا) فى تلبيه حاجاته الضروريه عمل صالح ومحمود ، إلاّ- أنّ ما يطلق عليه هو الإعانه ، أى : المساعدة ذات الجانب الواحد ، وقد يتيسر هذا العمل محفوظا بالمشاكل

والعقبات وبذل الجهد والوقت الكثير .

أمّا لو قام ذلك الشعب المظلوم والمكبّل ، وهذا الشعب المحروم والفقير المستغلّ بإغائه الدوله التى ساعدته فى علاج مشاكلها وتذليل عراقيلها ، وبذل كلّ منهما جهده لبلوغ الهدف المشترك المتمثّل بإنقاذها سياسيًا واقتصاديًا من خلال استثمار الإمكانيات المتاحة

لدى كلّ منهما ، فقد تحقّق التعاون والمشاركه ، وهكذا يتيسر التعاون والمشاركه فى إنجاز المهمه الواحده . ونلاحظ فى هذا المثال أنّ كلّاً من الشعبين والدوله المعنيه استخدمتا كلّ ما عندهما من طاقه وقوه لبلوغ الاستقلال السياسى والاكتفاء الذاتى اقتصاديًا . وبذل كلّ

منهما جهده لتحقيق الهدف المشترك نوعا ما . وفى هذا الضرب من التعاون والمشاركه يستطيع أحد الجانبين أن يكمل عمل الجانب الآخر ، ويختصر الطريق ، ويبلغ كلّ منهما هدفه المنشود بوقت أقصر .

ونلاحظ فى التعاون والمشاركه أنّ الطاقات تُعبأ باتجاه واحد تلقاء هدف واحد ، فيتحقّق بذلك التعاون اللازم . وتتصاعد قدره العوامل المؤثره فى عمل من الأعمال

. أو جهاز من الأجهزة بشكل استثنائى يلفت النظر ، ويتضاءل تبديد الطاقات والفرص .

ونرى فيهما أنّ ظواهر من قبيل التأثير والتأثر تنسلخ من حالتها القسريه الفظه المفروضه ، وتنطفئ كثير من السلبيات .

المحور الأساسى للتعاون والمشاركه

البرّ والتقوى كلمتان جامعتان استعملهما القرآن لتبيان المحاور الأساسيه للتعاون والمشاركه . وتستوعب هاتان الكلمتان فى الحقيقه جميع المثل والقيم الإسلاميه . وميزتهما

تتجلى في سهوله تحديدهما من قبل كلّ أحد مع ما هما عليه من شمول واتّساع .

فكلّ إنسان يستطيع أن يحدّدهما في ضوء ما يؤمن به من مُثُل وقيم . ويتّخذ القيم المشتركه معيارا لمعرفة لهما في الحالات التي يطرأ فيها الخلاف .

« البرّ » هو العمل الصالح وكلّ عمل مثمر ومفيد بنحو من الأنحاء للقائم به ولغيره فردا أو مجتمعا . وتستوعب هذه الكلمه جميع النشاطات والممارسات المفيده التي تتحقّق على الصعيد الاجتماعي والدولي في الحقول الثقافيه ، والسياسيه ، والاقتصاديّه ، والاجتماعيه .

« والتقوى » هي كلّ نشاط فكريّ وعمليّ ينمّي الإنسان ويرفعه ويقربه من الله . وفي ضوء التعبير القرآني تستوعب التقوى جميع النشاطات التي تفضي إلى تصعيد الإنسان ، وعلوّ شخصيته وسموّه على صعيد القيم والمثل وتحليه بالفضائل والكمالات المعنويه ، ومن ثمّ ظفره بالقرب الإلهي . ويمكن أن يتجسّد التقوى على الصعيد الفردي والاجتماعي والدولي .

ولا ريب أنّ كلّ نشاط إنساني مفيد لا يخرج من نطاق هذين المفهومين . ونلاحظ في كلّ عمل وفكر وخطّه ونظام حاله تنسجم مع البرّ والتقوى ، أو حاله أخرى تتمثّل بالإثم والعدوان . وينبغي أن يتحقّق التعاون والمشاركه على أساس هذين المحورين .

إنّ معرفه البرّ والتقوى وتقصّي الطرق المؤدّيه إليهما رسالتان أساسيتان للنظم التربويه والتعليميه في العالم ، والإسلام بدوره بذل قصارى جهده في هذا المجال

، وألزم كلّ مسلم بتمييز وجه البرّ والتقوى عن وجه الإثم والعدوان والتعاون في هذا المجال من خلال الجهد الدؤوب في جميع الأمور .

وهذا هو التعليم الذي اعتبره الإسلام أوجب من كلّ تعليم آخر كالذي يتعلّق بالقراءه والكتابه والعلوم المختلفه . قال الإمام الكاظم عليه السلام :

أولى العلم بك ما لا يصلح لك العمل إلاّ به ، وأوجب العلم عليك ما أنت مسؤول عن العمل به (١) .

البرّ والتقوى فى المقياس العالمى

العدالة ، والمساواه ، والسلم ، والأمن ، وتوسيع رقعه النشاط باتجاه تنميه الإنسان ورقيه مصاديق بارزه فى المقياس العالمى .

وتعتبر مكافحه التسلّط ، والاستغلال ، والعنصريه ، وكلّ عمل لقطع دابر العدوان على الصعيد الدولى جهودا تصبّ باتجاه التقوى وقرب الشعوب من الله .

وكلّ نشاط يستهدف إزاله الفقر ، والاهتمام بالمحرومين فى أرجاء العالم ، وتأمين الحقوق فى العلاقات الدوليه بالتساوى ، والتنميه الاقتصاديه لتقدّم البشريه تقدّمًا إيجابيًا وكليًا ، هو نشاط فى حقل البرّ والتقوى .

والمشاركه فى جميع الأمور ، وكذلك فى القضايا الدوليه الأخرى التى تعود بالخير والصلاح على المجتمع البشرى بنحو من الأنحاء ، وتساهم فى تنميه الإنسان وتقدّمه

، وتؤدّى دورها فى علاج المشاكل الدوليه ، والتعاون الحميم بين البلدان المختلفه لتأمين التضامن التامّ بين الشعوب أكثر فأكثر ، والتكاتف المتزايد للحكومات بغيه تقليل حدّه

التوتر فى العلاقات الدوليه ، كلّ ذلك يعتبر تعاونا على البرّ والتقوى فى ضوء المنطق

القرآنى . وكذلك التعاون والمشاركه فى أمر التربيه والتعليم وتبادل المعلومات والتجارب فى القضايا الإنسانيه والعلوم والفنون البشريه المتطوره ، فإنّها تعتبر من أهمّ مصاديق التعاون على البرّ والتقوى .

والتعاون لإزاله جميع الآثار المتبقّيه من الاستعمار والتمييز العنصرى ، والجهود الدوليه المشتركه لإنهاء الحروب العدوانيّه والاحتلال الأجنبى بشكل عادل . كلّ أولئك

يمثّل نوعا من التعاون على البرّ والتقوى .

كما أنّ المشاركه فى التنميه الزراعيه والصناعيه وفى كلّ نشاط تجارى يعود بالنفع على البشريه ، وعلى الشعوب المحرومه بخاصّه ، تعتبر تعاونا على البرّ والتقوى .

وكذلك التعاون لمنع انتشار الأسلحه الذريّه ، والجهود المشتركه لإيقاف سباق التسلّح ، ووضع السلاح بشكل يقلّل من خطر الحرب ، كلّ ذلك يجسّد التعاون على البرّ والتقوى .

وبصوره عامّه ، فإنّ المجالات الآتيه يمكن أن تمثّل مصاديق بارزه للتعاون على البرّ

، وهذه المجالات هي : المشاركة في السيطرة على النظام الدولي للمعلومات الذريّة في حقل العلوم الذريّة ، والتعاون الدولي لتأمين الأشغال المفيدة التي تلبي حاجات الزخم السكاني الهائل ، والتعاون في أمر الإنتاج والتوزيع والاستهلاك الصحيح للمحاصيل الزراعيّة والصنعيّة على الصعيد الدولي ، والتعاون لبلوغ أفضل مستوى صحّي ممكن لجميع الناس ، وتأمين الرفاه التام جسميًا وروحيًا ومكافحة الأمراض ، والتعاون في مجال التنمية الاقتصاديّة عن طريق التسليف بشروط تتناسب مع حقوق الإنسان ، والاستشارة والتعاون في القضايا المتعلقة بالنقد الدولي من أجل التنمية الصحيحة والعدالة

للتجاره الدوليّه ، والمشاركه في تيسير وتوسيع مبادئ وفنون الملاحة الجويّه والتنقّلات

الجويّه لتأمين التنمية المنظّمه والمضمونه للطيران المدني الدولي في أرجاء العالم واستثمار ذلك لأغراض سلميّه وتوسيع المواصلات الجويّه وتسهيلات الملاحة الجويّه ، والتعاون في تنظيم وتحسين المواصلات وتوسيع مجال التعاون الدولي من أجل استثمار المواصلات أكثر في الحقول الثقافيّه ، والاجتماعيّه ، والاقتصاديّه ، والتعاون الدولي في مجال الأنواء الجويّه ونظم التبادل السريع للمعلومات الجويّه ، والتعاون وتبادل المعلومات بين الأقطار المختلفه

في الموضوعات الفتيّه المتعلقة بالملاحة البحريّه والمواصلات البريّه ، ومئات المجالات

المعروفه والمجهوله للتعاون البناء والإيجابي والمفيد .

التعاون والمشاركه مبدأ قانوني

إنّ الأسلوب القرآني في بيان الأحكام والمقرّرات القانونيّة معروف وواضح تماما . وفي جميع الحالات التي يستخدم فيها القرآن الكريم كلمه « الأمر » أو « النهي » فإنّه في مقام التشريع وتبيان القواعد القانونيّة والإلزاميّة لا محاله .

واعتبر علماء الأصول « الأمر » دليلاً على الوجوب ، و « النهي » دليلاً على الحرمة . من هذا المنطلق ينبغي أن ننظر إلى مفاد الأوامر والنواهي القرآنيّه على أنّه قانون وقاعده قانونيّة إلزاميّة .

والتعبير الذي اختاره القرآن في تبيان حكم التعاون والمشاركه هو في الحقيقه أجلى تعبير لعرض قاعده من القواعد الإلزاميّة . كما نجد أنّ المقابله بين الأمر بالتعاون على البرّ

، والنهي عن التعاون على الإثم والعدوان يمكن أن تكون لافته للنظر في توضيح هذه القاعده القانونيه .

ومفاد قوله تعالى : « وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى » دعوه إلزاميه لجميع أفراد المجتمع وشعوب العالم لتطبيق هذا المبدأ على جميع أصعده الحياه الإنسانيه وأبعادها

المتنوعه . كما أن مفاد قوله تعالى : « وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ » ليس إلّا قانونا في مجال حظر كلّ ضرب من ضروب المشاركه والتعاون في الفساد والضياع .

والتعاون على البرّ والتقوى من الوجهه الفقهيّه مرّه يكون واجبا عيتيا ، وأخرى يكون واجبا كفاتيا . والقصد من الواجب العيني هو أنّ التعاون يمثّل فريضه تستلزم

مسؤوليه خاصّه بالنسبه إلى الفرد على الصعيد الاجتماعى ، والشعوب على الصعيد الدولى ، إذ ينبغى القيام بها شخصيا مهما كانت الظروف . أمّا الواجب الكفائى ، فإنه يعنى وجود مسؤوليه مشتركه تقع على عاتق جميع الأفراد فى المجتمع ، وجميع الشعوب على الصعيد الدولى ، إذ عليهم القيام بها . وإذا ما قام بها بعض الأفراد أو الشعوب ، فإنّها تسقط عن الآخرين .

من هذا المنطلق ، فإنّ الشعوب التى تتمتع بقدره أكبر وإمكانيات أكثر ، تضطلع بمسؤوليه أفضل فى أداء فريضه التعاون .

ومن جهه أخرى ، كلّ عمل ونشاط مفيد من الوجهه الإنسانيه والإسلاميه وهما بمستوى الفريضه ، وكذلك كلّ جهد ينبغى تجسيده عمليا حسب المسؤوليات المنبثقه عن المعاهدات والاتفاقيات ، فإنّ التعاون والمشاركه فى القيام بذلك كلّه ، والتعاون فى تعزيزه وتعميقه وبسطه ، مصداق لهذه القاعده الإسلاميه القانونيه والإلزاميه .

٣ - مبدأ المساواه بين الحكومات فى استيفاء حقّ الحرّيه ، والاستقلال ، والسياده

إشاره

إذا كان العالم قد شهد نظاما دوليا واحدا فى القرن التاسع عشر ، فاليوم يشهد نظامين دوليين متنافسين ، والسلطه العامه فيه للأقوى والأقدر ، ومحصله ذلك أنّ نظامه هو النظام الأساس .

والسلطة المتفوّقه التي تمثّل حاميا للنظام الدولي تستخدم قدرتها دائما للحصول على حصّه أكبر من المصالح الدوليّه . والدول المقتدره الأخرى أيضا متحالفة مع هذه السلطة

المتفوّقه ، وقد اتّفقت كلّها على تقسيم المصالح فيما بينها ، والجميع راضون عن النظام القائم .

أمّا موقع الدول الضعيفه في مثل هذا النظام الدولي وفلسفه وجودها فيتمثّلان في أنّها تهَيّئ الغنائم للدول التي هي أعلى منها (1) ، والساخط هنا إمّا الدول الضعيفه أو الدول الحديثه التي إذا ما دخلت في الحلبه الدوليّه ، فإنّها تجد المصالح الدوليّه مقسّمه من قبل . إلا أنّ الوضع لا يبقى دائما على حاله هكذا ، فقد تطوّرات على قياده النظام الدولي ؛ وتندحر دوله ألمانيا المعارضه ، وتحلّ أميركا محلّ إنجلترا .

وما يبقى ثابتا في هذه التطوّرات هو عدم المساواه بين الدول ، والتقسيمات القائمه تبعا

لحجم القدره التي يتمتّع بها كلّ طرف من الأطراف .

وما ميثاق الأمم المتّحده ، الذي يمثّل انعكاسا لظروف خاصّه طرأت إثر الانتصار الذي أحرزه مؤسّسو منظّمه الأمم المتّحده ، إلا استمرار لتلك السياسه الدوليّه

. وأنّ إطلاق الميثاق في مجال السلم والأمن الدوليين ، وقبول حقّ الفيتو للدول الخمس الكبرى

، وطرح قضيه البلدان غير المستقلّه ، ونظام الوصايه الدوليّه ، كلّ ذلك يترجم لنا عدم المساواه بين الدول المختلفه من منظار النظام الدولي المعاصر .

إنّ ما ذكرناه يتعلّق بالقانون والمقرّرات والمعاهدات الدوليّه التي أعلن عنها رسميا ؛ أمّا من الوجهه العمليّه وسير السياسه الدوليّه فإنّ القضيه أوضح من ذلك ، لأنّ المعيار

الوحيد في ساحه السياسه الدوليّه هو القدره ، ولا مكان للمساواه بين الدول والحكومات

في استيفاء حقّ الحرّيّه ، والاستقلال ، والسياده .

ولا مجال أمام الدول الضعيفه إلا أن تنضوى تحت لواء الدول الكبرى ، وتحتفظ لنفسها بما يسمّى بالمصالح الوطنيّه على حساب حرّيّتها واستقلالها وانتهاك سيادتها ، أو تؤدّي دورا في الألاعيب السياسيّه مصحوبا بالذلّ والنفاق ، وذلك لكي تبقى بمأمن من شرّ الدول الكبرى .

وتجربه الحركات الانفصاليّه المتواليه في الشرق الأقصى وشرق آسيا ، والتبدلات

الجزريه في أوروبا الشرقيه ، والسياسات العدوانيّه للدول الكبرى في الشرق الأوسط وأفريقيا وأحداث سياسيّه أخرى كثيره في النصف الثاني من القرن المعاصر ، كلّ ذلك يدلّ

على انعدام المساواه بين الدول .

ولو تجاوزنا ما حدث عمليًا ، فإنّ القضيّه غامضه من الوجهه النظرية تماما . ويرى البعض من أهل الاختصاص أنّ الدول غير متساويه كالأفراد . ويظهر عدم التساوي في درجات مختلفه تبعًا للتمتّع بالقدرات ، والثروات ، والمساحه ، وعدد السكّان ، ولكن كما أنّ للأفراد حقوقًا متساويه على الرغم من عدم التساوي الطبيعي والاقتصادي والاجتماعي ، فكذلك الدول فإنّها متساويه أمام القانون الدولي على الرغم من الفوارق

القائمه فيما بينها . وشخصيه كلّ دوله - بغضّ النظر عن كفيّه تكوينها والأسباب التي أدت إلى نشوئها - تكفي لإحراز المساواه مع الدول الأخرى في المجتمع الدولي وأمام المقرّرات

والقانون الدولي^(١) .

تقوم هذه الفكره على أنّ المساواه القانونيه بين الدول والحكومات لا تستلزم المساواه الجوهرية والحقيقيه . بينما يرى البعض الآخر أنّ السيادة تستدعي المساواه

الحقيقيه بين الدول ، ومن ثمّ المساواه في استيفاء الحقوق الأساسيه للدول والحكومات .

وفرق البعض الآخر في قضيّه المساواه بين الدول ، بين الحقوق المفروضه والحقوق التي هي في طور الاستيفاء ، أي : أنّ جميع الدول في المجتمع الدولي تتمتع بالمساواه

القانونيه ، إلا أنّها غير متساويه في استيفاء هذا الحقّ والإفاده من المساواه

. والدول الضعيفه من حيث المساحه ، والسكّان ، والمصادر ، والقدرات لا تستطيع أن تفيد من هذا

الحقّ كالدول الكبرى على الرغم من تمتّعها بالسياده والاستقلال^(٢) .

هذا اللون من التفسير للمساواه بين الدول أدّى إلى أن يكون هناك توجيه قانوني لممارسه السياسه الاستعماريه من قبل الدول الكبرى في حقّ الدول المستعمره ، وأنّ الدول التي لا تستطيع أن تنال حظّها من الحقوق المتساويه تعتبر غير مستقلّه .

إنّ تشبيه الشعب بالفرد في إحراز حقّ المساواه دفع كثيرا من علماء القانون الغربيين

ص: ٤١٦

أن يستدلوا على المساواه بما يلي :

المساواه حقّ الإنسان ، فهي - إذن - حقّ الدوله أيضا . ولو كان الناس متساوين تبعا للحقوق التي يتمتّعون بها ، فإنّ الدول التي تتألف من هؤلاء الناس تعتبر متساويه

أيضا (١) . ويقول ابنهايم : المساواه بين أعضاء الأُسره الدوليه في مقابل القانون الدوليّ سمه ثابتة لا تتغيّر . وهي منبثقه عن شخصيتهم الدوليه (٢) .

ونصّ ميثاق عصبه الأمم في سنه ١٩١٩م على أنّ الدول متساويه أمام القانون ، والمساواه أمام القانون ترافقها المساواه في المشاركه في وضع المقرّرات المتعلّقه بمصالح عصبه الأمم . (المادّه الثالثه من الميثاق) .

ونصّ ميثاق الأمم المتّحده في المادّه الأولى والثانيه وكذلك في موادّه الأخرى على مبدأ المساواه في السيادة لجميع أعضاء منظّمه الأمم المتّحده .

وأكد إعلان لجنه القانون الدوليّ في مادّته الخامسه على أنّ من حقّ كلّ دوله أن تكون متساويه مع الدول الأخرى .

وتقول المادّه الأولى من الميثاق الدوليّ للحقوق الاقتصاديّه ، والاجتماعيه ، والثقافيه :

تتمتّع جميع الدول بحقّ الاستقلال . وفي ضوء هذا الحقّ ، تحدّد الشعوب أوضاعها وظروفها

بكلّ حرّيّه . وجاء هذا المبدأ أيضا في المادّه الأولى من الميثاق الدوليّ للحقوق المدنيه

والسياسيه .

ومن المؤكّد أنّ كلّ دوله تحصل على حقوقها الذاتيه بعد كسب الشرعيّه . ومن هذا المنطلق ينبغى القول :

إنّ الدول المتبلوره من إرادته شعوبها الحرّه متساويه في العلاقات الدوليه ، إلا أنّ

النقطه المهمّه هنا هي أنّ تفسير المساواه بين الدول ينبغى أن يعرض بمفهوم منطقيّ ومعقول

ينسجم مع الحقائق المقبوله .

ومفهوم المساواه في قالب قاعده من القواعد القانونيه في المقياس الدوليّ يعني أنّ كلّ دوله تنبثق عن الشعب (من العناصر اللازمه) لها حرّيّه الإراده والرأى ، والاستقلال ،

ص: ٤١٧

، واستيفاء الحقوق الأساسيَّه المعترف بها للشعوب . وليس لأىِّ دوله مقتدره أن تنتهك حرِّيَّه واستقلال وسياده أىِّ دوله أُخرى ، وتحقِّق لها مكسبا فى الساحة الدولئيه على حساب حقوق تلك الدوله ، وتجعل لها حقًا أكثر فى التمتع بالحرِّيَّه ، والاستقلال ، والسياده .

وقد حظر القرآن الكريم فى هذا المجال كلَّ تدخُّل قسرىِّ لفرض العقيدته والرأى . فقال عزَّ من قائل :

١ - « لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ » (١) .

٢ - « فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ » (٢) .

وجاء تفسير « بِمُصَيِّرٍ » (٣) و « الْمُصَيِّرُونَ » (٤) الواردتين فى القرآن الكريم (٥) بمعنى الرقيب والمتسلِّط ، والمتعهَّد للأعمال والأحوال . وتستعمل هذه الكلمه عاده فى حاله يجيز فيها الإنسان لنفسه مراقبه شخص آخر والتدخُّل فى أموره . ويطلق المسيطر فى اللغه

على كتاب السير والتراجم ، ومن يتدخَّل فى شؤن الآخرين ، فهو - فى الحقيقه - يرى

لنفسه الحقَّ فى مراقبتهم . وتعتبر هذه الحاله انتهاكا لحرِّيَّه الشعوب واستقلالها وحقَّها فى السياده .

٣ - « وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ » (٦) .

تطلق كلمه « الجبَّار » على الحاكم الذى يفرض رأيه على الشعب بالقسر والقوَّه . واتَّصاف الإنسان الذى يحكم شعبا من الشعوب بالجبَّار يعنى حرمان ذلك الشعب من الحرِّيَّه ، والاستقلال ، والسياده .

٤ - « يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ » (٧) .

ص: ٤١٨

١- البقره : ٢٥٦ .

٢- الغاشيه : ٢١ - ٢٢ .

٣- نفسها ، الآيه ٢٢ .

٤- الطور : ٣٧ .

٥- تكتب كلمه المسيطر بالسين . ومتى وقع حرف السين قبل حرف الطاء ، فيمكن كتابتها بالصاد أيضا .

٦- ق : ٤٥ .

تمّ التأكيد في هذه الآية الكريمة على المساواة بين الشعوب وإلغاء كلّ تمييز خارج عن نطاق التقوى . وأفضليته المتّقين لا تعنى التمييز ، بل تعنى تمتّعهم بالحقوق والمزايا القانونيّة ، ذلك لأنّ القانون يرفع الحقّ والعدالة .

٥ - ألغى القرآن الكريم كلّ ضرب من ضروب الإكراه فى الجنوح إلى عقيدته معيّنه مركزاً على الإرادة الحرّة والتصميم المستقلّ . فقد قال عزّ من قائل : «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ » (١) .

إنّ السبيل الوحيد للنفوذ فى إرادة الشعوب هو « التّبالغ المميّن » (٢) ، و «قول الحقّ » (٣) ، و « عرض البينات » (٤) ، والمنطق والاستدلال (٥) .

المساواة بين الشعوب من منظور قرآنى

إنّ الآية الكريمة الآتية جديره بالتعمّق والدراسة فى ما يخصّ حرّيّة الشعوب واستقلالها ، وسيادتها قال تعالى : « وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ » (٦) .

وإذا تمعّنا فى كلمه « حفيظ » التى تدلّ على نوع من الوصاية من جهه ، وعلى عدم القدره على استيفاء الحقوق من جهه أخرى ، وكذلك إذا دققنا فى كلمه « وكيل » التى تعنى تحمّل المسؤوليّة أو استيفاء حقّ من الحقوق نيابه عن شخص آخر ، يستبين لنا أنّ الآية عضدت حرّيّة الشعوب واستقلالها وسيادتها نوعاً ما . وما لم يتخذ الشعب قراره بنفسه ،

ص: ٤١٩

١- يونس : ٩٩ .

٢- النحل : ٣٥ ؛ النور : ٥٤ ؛ يس : ١٧ ؛ المائدة : ٩٢ .

٣- فى قوله تعالى : « وَقُلِ الْحَقُّ ... » - الكهف : ٢٩ .

٤- كما فى قوله تعالى : « هِيَ آتَتْكُمْ هُوَ لَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيْمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلَمْ تُجَادِلُوْنَ فِيْمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ » - آل عمران : ٦٦ .

٥- كما فى قوله تعالى : « أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِإِذْنِ لِحُكْمِهِ وَالْمَوْعِظَةُ الْحَسَنَةُ وَجَادِلُهُمْ بِإِذْنِ لَتَى هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِإِذْنِ لِمُهْتَدِينَ » - النحل : ١٢٥ ؛ و : « وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِإِذْنِ لَتَى هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِإِذْنِ لَتَى لَدَى أَنْزَلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ إِلَيْكُمْ وَالْهُنَا وَالْهُكْمُ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ » - العنكبوت : ٤٦ .

٦- الأنعام : ١٠٧ ؛ وقال تعالى أيضا : « وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ اللَّهُ حَفِيظٌ عَلَيْهِمْ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ » - الشورى : ٦ .

فليس لشعب آخر أن يتخذ قرارا ما بحقه نيابه عنه أو كراع لمصالحه . والله تعالى أيضا لم يخول هذا الحق لأحد .

المساواه بين الشعوب عند الإمام أمير المؤمنين على عليه السلام

أكد نهج البلاغه على مبدأ المساواه بين الناس بأشكال شتى . منها ما جاء فى عهده عليه السلام

مخاطبا مالك الأشر رضى الله عنه حول المجتمع : فإنهم صنفان : إما أخ لك فى الدين أو نظير لك فى الخلق (١) .

فالناس جميعهم فى الخلق متساوون . وهذه المساواه تشكّل حجر الأساس للعلاقات بين الناس على صعيد العلاقات الاجتماعيه والدوليه ، وليس لأى قدره أن تصادر حرّيه

واستقلال وسياده شعب من الشعوب من خلال سحق هذا المبدأ .

وينبثق مبدأ المساواه بين الشعوب فى ضوء كلام الإمام على عليه السلام من احترام الشخصيه الإنسانيه وكرامتها ، ومبدأ حرّيه الشعوب فى تقرير مصيرها ، إلا أن هذا الأمر لا يعنى إلغاء لمسؤوليه الإنسان أمام الله . ومن هذا المنطلق ، ينبغى أن يفضى مبدأ الفطره والمساواه بين الناس إلى أخوتهم وآصرتهم المعنويه والاعتقاديّه ومسؤوليتهم المشتركه .

٤ - مبدأ عدم استخدام القوه وإلغاء الاعتداء

جاء فى ميثاق الأمم المتّحده (٢) مبدأ عدم استخدام القوه وإيقاف كلّ عمل عدائى مع الأعمال الأخرى الخارقه للسلم (المادّه الأولى) ، وتفادى التهديد بالقوه أو استخدامها

ضدّ السيادة أو الاستقلال السياسى لكلّ بلد ، أو استعمال أى أسلوب آخر يغيّر أهداف

الأمم المتّحده (المادّه الثانيه) ، وكذلك ورد مفاد آخر من هذا المبدأ فى المادتين الثالثه والثلاثين والرابعه والثلاثين من الميثاق ، فيما يعتبر القانون الأساسى للشعوب .

ويلاحظ التأكيد على هذا المبدأ قبل ميثاق الأمم المتّحده

، وذلك فى الاتفاقيات

ص : ٤٢٠

٢- حول قبول المبادئ وإقرار الأساليب التي تضمن عدم استخدام السلاح إلا للدفاع عن المصالح المشتركة (من مقدمه ميثاق الأمم المتحدة) . « القانون الدولي العام » [فارسي] للدكتور صفدرى ٣ : ٨٩ و ١١٢ ، و ٢٤٢ .

والمعاهدات الدوليه ، لا سيما في معاهده « لو كارنو » سنه ١٩٢٠م . ومعاهده باريس أو بريان - كلوك سنه ١٩٢٨م . كما اهتمت بهذا المبدأ الجمعيه العامه لمنظمه الأمم المتحده التي بادرت سنه ١٩٥٠م إلى نشر النتائج التي تمخض بها عمل لجنه القانون الدولي في حقل مبادئ القانون الدولي ، ونشرت نصا يضم سبعة مبادئ(١) .

ويفرق - عاده - بين مبدأ عدم استخدام القوه ومبدأ إلغاء الاعتداء ، إذ يفسر الأول بمعنى حظر الحرب ، والثاني بمعنى إدانته الاعتداء . وفي هذه الحاله لابد من اعتبار الدفاع الشرعي محظورا لاستلزامه الحرب ، بينما نجد أن مصادره حق الدفاع من أي شعب مظلوم

مرفوضه أساسا ، وهي تمثل في الحقيقه مصادره حق الوجود والحقوق الأساسيه الأخرى

للسعوب . وفي ضوء ذلك ، فإن مبدأ عدم استخدام القوه والتهديد الذي يفسر بمعنى حظر الحرب ليس إلا إدانته الاعتداء وحظر الحرب بدون أن يكون هناك دفاع شرعي . ولا يمكن أبدا القبول بتفسير ذلك على أنه حظر الحرب بشكل مطلق .

تقول الماده الحاديه والخمسون من ميثاق الأمم المتحده :

« إذا تعرّض أحد الأعضاء في منظمه الأمم المتحده إلى هجوم مسلح ، فليس لأي من مقررات الميثاق أن يمس الحق الذاتي للدفاع الشرعي عن النفس ، سواء كان فرديا أو

جماعيا ، إلى أن يتخذ مجلس الأمن الإجراءات اللازمه لحفظ السلم والأمن الدوليين . وعلى الأعضاء أن يوافقوا مجلس الأمن بتقرير عاجل عن الإجراءات التي يتخذونها في ممارسه حق الدفاع الشرعي .»

وعلى الرغم من أن هذه الماده تكلف الدوله المعتدى عليها أن تطلع مجلس الأمن على الإجراءات التي تتخذها بشأن الدفاع الشرعي ، إلا أنها لا تصدر حقا في الدفاع الشرعي ، أي : شن الحرب من أجل الدفاع .

ومن هذا المنطلق ، ذكرنا في هذا المبدأ كلا العنوانين لعنا نكون قد أشرنا إلى الفهم الخاطي الناشئ من مبدأ عدم استخدام القوه والتهديد ، ضمن التلميح إلى ترادفهما

وقد فضّلنا الحديث في المباحث المتقدمه عن مفهوم الاعتداء وموقف الإسلام منه خلال دراسه قضيه الأمن الدولي ، فلا ضروره للتكرار . غير أن التأكيد ضروري على أن

ص : ٤٢١

القرآن - بحظره الاعتداء - (١) جعل معياره تخطى المقررات والحدود المعينه (٢) ، ولم يجوزه حتى في مواجهه العدو المعتدى (٣) .

٥ - مبدأ دعم النضال العادل والحركات التحررية

إشارة

قلنا في المباحث المتقدمه : إنَّ السلم والأمن الدوليين لهما قيمتهما في المجتمع الدولي

عندما يقومان على مبادئ العدل والإنصاف . لذلك لا يمكن أن نجعل حقَّ المظلومين والمستضعفين في النضال للتحرر من رباق التسلط ، ضحيه للسلم والأمن بالنسبه إلى الأقوياء المتسلطين .

ويستلزم العدل والإنصاف من الشعوب دعم النضال العادل والحركات التحررية للشعوب المأسوره المقهوره . حتى لو عرّض هذا الدعم السلم والأمن المزيّفين إلى الخطر .

ومن المؤسف أن الإطلاق غير العادل في مجال السلم والأمن يلاحظ في ميثاق الأمم المتّحده بوضوح ، فقد جاء في المادّه الثالثه والثلاثين من الميثاق :

« على كلّ طرف من الأطراف المتنازعه أن يبادر إلى الحلّ المناسب لكلّ خلاف يحتمل أن يشكّل استمراره خطرا على السلم والأمن الدوليين ، وذلك عبر التفاوض ، والوساطه ، وإبداء المرونه ، والتحكيم ، والتحقيق القضائي ، واللجوء إلى المؤسّسات أو الترتيبات الإقليميه ، أو سائر الوسائل السلميه » .

« وسوف يطالب مجلس الأمن - عند الحاجه - تسويه خلافاته بالوسائل المذكوره عبر الخلاف » .

ومن البديهي أن الحلّ السلمى للخلافات بين الضعيف والقوى ، والمظلوم والظالم ، والمستضعف والمستكبر يصبّ في مصلحه القوى . والظالم والمستكبر دائما .

عندما تكون القوى السلطويه والاستكباريه مستعدّه لحلّ الخلافات بشكل سلمى مع رعايه الاحترام المتبادل ، فلا نلمس أثرا للتسلط والظلم والأسر .

إلا أن الميثاق قد تخطى الحدود فمهّد الأرضيه لمعاقبه الشعوب المظلومه التي تمارس

ص : ٤٢٢

١- « وَلَا تَعْتَدُوا » - البقره : ١٩٠ .

٢- « تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا » - البقره : ٢٢٩ .

٣- « وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا » - المائدة : ٢ .

النضال ضدّ القوى الاستكباريّة المعتديه لتحرير نفسها ، ذلك لأنّ هذا النضال يمكن أن يعرّض السلم والأمن الدوليين للخطر .

فقد جاء في المادّه ٣٤ من الميثاق ما يلي :

« يمكن لمجلس الأمن أن ينظر في كلّ خلاف أو وضع قد يؤدّي إلى اصطدام دولي أو يثير خلافاً ، إذ يحدّد فيما إذا كان من المحتمل أن يسفر استمرار ذلك الخلاف أو الوضع

المذكور عن تهديد للسلم والأمن الدوليين » . وذكر الميثاق الطرق المتنوّعه للعقوبه

بالتفصيل ، وذلك من المادّه السادسه والثلاثين حتّى المادّه الخمسين . ويلاحظ في المادّه

الحاديه والخمسين فقط شيء من الاستثناء على نحو الإشاره إلى الدفاع الشرعي .

وكذلك نرى أنّ المادّه الثالثه والسبعين من ميثاق الأمم المتّحده وهى تخصّ الأراضى غير المستقلّه ، وكذلك المادّه الخامسه والسبعين حتّى المادّه الخامسه والثمانين ، وهى تتعلّق بنظام الوصايه الدوليه ، كلّها تتضمّن شيئاً من امتهان الإنسان ، وقد فتحت الطريق لقمع النضال من أجل الاستقلال . ويمكن أن نلمس هذه الحقيقه المرّه بوضوح فى الحادثه التاريخيه المتمثله بوصايه إنجلترا على فلسطين وما آلت إليه من تأسيس الدوليه الصهيونيه

الغاصبه والمحتله ، وتشريد مليونى فلسطينى مسلم ، ومئات المشاكل الأخرى التى انتابت

العالم الإسلامى (١) .

ويلاحظ فى التاريخ السياسى للعالم أيضاً نوعان من ردود الفعل حيال الحركات التحرريّه :

١ - ردّ فعل يترافق عاده مع تضامن الحكومات المستبده والمعتديه من أجل قمع النضال العادل للشعوب المكبله والمظلومه . وقد تعرض القوى الاستكباريه جانبا عن خلافاتها بغيه التفكير بأسلوب لمواجهة الحركات التحرريّه للشعوب المكبله ، التى تهدّد مصالحها الاستكباريه . وتشكّل اتّحادا سياسيا قويا لمواجهة التيارات المطالبه بالاستقلال وإلغاء التسلّط .

ويمكننا أن نذكر فى هذا الصدد أحلاف : شومون ، وفينا ، وباريس ، والاتّحاد المقدّس

ص : ٤٢٣

١- « قصّه فلسطين » أو « صحيفه الاستعمار السوءاء » ص ٣٧٢ ؛ « إسرائيل الفاشيه الجديده » ص ٢٥٤ .

الذى كان قائما حتى سنة ١٨٢٦م (١)، وكذلك المعاهده المشتركه للأقطار الأميركيه السبعه التى عقدت سنة ١٩٣٢م لقمع الحركات الثوريّه فى أميركا اللاتينيّه (٢).

وشوهد فى مسار السياسه الدوليه المعاصره مرارا أنّ الدول الكبرى قد تواطأت سرّاً لمواجهه الحركات التى تهتّد مصالح الطرفين

وما نشهده اليوم من مواقف حيال القضيه الفلسطينيه ، وفى مواجهه الصدى العالمى لثوره الإسلاميه ، والسياسات المنسّقه التى تمارس من قبل الدولتين العظميين وعملائهما

لقمع هذه الحركه العالميه بأشكال متنوّعه وتكاليف باهظه إلاّ- نموذج حتى لهذا اللون من ردّ الفعل اللا إنسانى حيال النضال العادل للشعوب والحركات التحرّريّه لمستضعفى العالم .

٢ - دعم النضال والحركات التحرّريّه للشعوب المظلومه من قبل الشعوب المهتمّه بالتضامن والنضال المشترك فى سبيل أهدافها المشتركه وهى خلف الحدود السياسيه ، والجغرافيه ، والعنصريّه ، وحتى الفكرية .

ويمكن أن تكون لهذا الدعم مسوّغاته المختلفه ، إلاّ أنّ أهمّها هى الإنسانيّه ، ودعم المبادئ الإنسانيّه ، والسعى لتحقيق الأهداف البشريّه المشتركه ، ومن ثمّ دعم العداله ، والسلم ، والأمن .

وإذا اعتبر السلم والأمن الدولى مبدأ ضرورياً فى الحياه المشتركه للشعوب ، فينبغى دعم العوامل الممهّده للسلم والأمن من قبل جميع الشعوب . وإذا كان تكبير الشعوب وظلمها يهدّدان السلم والأمن ، فعلى كافّه الشعوب أن تتآزر لقطع دابر الظلم والتسلّط .

وما يستنتج من هذين الكلامين هو أنّ النضال العادل للشعوب المظلومه والحركات التحرّريّه للشعوب المستضعفه حقّ مؤكّد لا يقبل السلب ، ودعم الشعوب المحرومه والرازحه تحت مطرقه الظلم فى استيفاء هذا الحقّ مسؤوليه دوليه . وما هدف هذه الإجراءات كلّها إلاّ حراسه السلم والأمن الدولى المرتكز على العداله .

يستبين من خلال هذا التوضيح أنّ الدعم الدولى للشعوب المحرومه والمناضله لا يمكن أن يبقى فى حدود التوصيه أو فى حدود الإعلان الإنسانى ، بل ينبغى أن ينظر إليه كقاعده

ص: ٤٢٤

١- « القانون الدولى فى الإسلام » [فارسى] لجلال الدين فارسى ، ص ١٦٩ - ١٨٥ .

٢- « القانون الدولى العام » [فارسى] للدكتور صفدرى ٢ : ٧٠ .

قانونيه وقانون مُلزم في المقياس الدولي .

ومن هذا المنطلق ، فإنّ العقل والمنطق يستلزمان اعتبار الدعم الدولي للنضال العادل والحركات التحرريه مبدأ لا مناص منه في العلاقات الدوليّه ، ويتبلور على شكل قاعده في القانون الدوليّ ، وينظر إليه كجزء من القانون الأساسى للشعوب .

الإسلام ودعم النضال العادل

اهتمّ القرآن بقضيّه دعم النضال العادل والحركات التحرريّه في مواضع متعدّده . وأكّد على ذلك بصوره متنوّعه :

١ - وعد الله الذين ينهضون لأخذ حقّهم بالنصر ، فقال جلّ شأنه :

أ - « إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَ الَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا » (١) .

ب - « وَإِنْ قُوتِلْتُمْ لَنَنْصُرَنَّكُمْ » (٢) .

ج - « وَ يَنْصُرَكَ اللَّهُ نَصْرًا عَزِيمًا » (٣) .

د - « وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ » (٤) .

ه - « وَ لَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ » (٥) .

و - « ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لِيَنْصُرَنَّهُ اللَّهُ » (٦) .

٢ - وأنحى باللأئمه على الذين لا يتناصرون لدعم النضال العادل والنشاط المحقّ ، فقال تبارك اسمه : « مَا لَكُمْ لَا تَنْصَرُونَ » (٧) .

٣ - واعتبر الاستغاثة حقًا لكلّ مظلوم . ومن البديهي أنّ هذا يعنى بأنّ المظلوم عندما

يستغيث ويستنجد ، فينبغى دعمه وإغاثته . قال عزّ من قائل :

ص: ٤٢٥

١- غافر : ٥١ .

٢- الحشر : ١١ .

٣- الفتح : ٣ .

٤- التوبه : ١٤ .

٥- الحجج : ٤٠ .

٦- نفسها ، الآيه ٦٠ .

٧- الصفات : ٢٥ .

أ - « وَ لَمَنْ أَنْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ » (١).

ب - « وَ ذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا » (٢).

ج - « وَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ » (٣).

د - « لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِاصْ لُسُوءٍ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ » (٤).

٤ - وفي بعض الحالات أيضا اعتبر دعم وإغاثة المظلومين والشعوب المستعبده التي تستنجد وتستغيث فريضه ، فقال جل من قائل :

أ - « وَإِنْ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ » (٥).

ب - « مَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ » (٦).

دعم الموقف الحق والمظلوم من منظار السنه

جاء التأكيد في الروايات الإسلاميه على التظلم ، واعتبر حقا طبيعيا وإلهيا لكل إنسان وكل شعب . وهذا المفهوم يستلزم ضروره دعم الشخص الذي ينهض للتظلم .

من جهه أخرى ، ورد دعم المظلوم الذي يكافح لإحقاق حقه ، بوصفه من الأخلاق السياسيّه للناس : كونا للظالم خصما وللمظلوم عوناً (٧) .

وتم التأكيد في بعض الروايات أيضا على نجده الناس المستغيثين تحت عنوان : إغاثة الملهوف . وترتب على ذلك آثار ماديه ومعنويه جمه (٨) .

وجاء في بعض الروايات أيضا أنّ الامتناع عن دعم المظلوم المطالب بحقه في حكم الخروج من حدود الإسلام وكرامه الإيمان : من سمع مناديا ينادى يا للمسلمين ولم يجبه فليس

ص: ٤٢٤

١- الشورى : ٤١ .

٢- الشعراء : ٢٢٧ .

٣- الشورى : ٣٩ .

٤- النساء : ١٤٨ .

٥- الأنفال : ٧٢ .

٦- النساء : ٧٥ .

٧- « نهج البلاغه » الرساله ٤٧ .

٨- « أصول الكافي » ٢ : ١٥٩ ، ١٣٥ .

٦ - مبدأ عدم التدخّل في الشؤون الخاصّه بالشعوب الأخرى

إشارة

إنّ مبدأ عدم التدخّل في الشؤون المتعلّقه بالحكومات الأخرى نتيجته منطقيته للاستقلال وسياده الحكومات ، إلا أنّ المشكله الرئيسيه لمبدأ عدم التدخّل تكمن في تحديد العمل الذي يعتبر تدخّلاً ، والعمل الذي لا يعتبر كذلك .

وللتوفّر على تمعّن أكثر في هذه المشكله ، ينبغي أن نرى لماذا ينصّ ميثاق الأمم المتّحده في البند السابع من المادّه الثانيه على أ نه « لا يجوز أيّ من المقرّرات المدرجه في هذا الميثاق للأمم المتّحده أن تتدخّل في الشؤون التي تدخل في نطاق الصلاحيّات الداخليه

للبلدان المختلفه » . وفي أعقاب ذلك يستثنى حاله تتعلّق بتحديد التدخّل ، إذ يقول : بيد أنّ هذا المبدأ لا يمسّ القيام بالإجراءات القسريه المذكوره في الفصل السابع .

وتّم في الفصل السابع من الميثاق استعراض مسأله القيام بعمل ما عند تهديد السلم وخرقه ، وعند وقوع الاعتداء .

إنّ التدخّل في الشؤون الداخليه للأقطار المختلفه من أهمّ مباحث القانون الدوليّ ومن أكثر القضايا السياسيّه المطروحه في المنظّمات الدوليّه إثاره للضجيج . ونشير فيما يلي إلى بعض الحالات في هذا الصدد كمثال على ذلك حتّى تستبين لنا دقّه المسأله وصعوبتها :

١ - المؤامره أو الثوره التي تنشب في بلد مجاور لبلد آخر ، ويعيش ذلك البلد اضطرابات وأوضاعاً قلقة تسرى عدواها إلى مجاوره فيمنى بالأزمات السياسيّه ، وأحياناً

التوتر والتمرد ضدّ نظام الحكم القائم فيه بحيث تتضعضع سيادته وتعرّض إلى الخطر ، فهل تمّ خرق مبدأ عدم التدخّل في مثل هذه الظروف أو لا ؟

٢ - وفي هذا الافتراض متى استغلّت المجموعات السياسيّه المناضله أو المتمرّده أحياناً في الدوله (أ) أراضي الدوله المجاوره (ب) وإمكانيّاتها وشعبها ، وأفادت من الدوله (ب) كملجأ لها أو كمصدر لتأمين الأسلحه والعتاد والميره ، وقادت هجمات عسكريّه ضدّ الدوله (أ) من داخل الدوله المجاوره (ب) ، فهل للدوله (أ) الحقّ في اتّهام الدوله (ب)

ص : ٤٢٧

بالتدخل في شؤونها الداخليه ، بالنظر إلى ما تقوم به الدوله (ب) من مهمات حيال نشاطات أتباعها وأراضيها ؟ وكذلك في الحالات التي تؤدي فيها مثل هذه النشاطات السياسيّه والعسكريّه في داخل الدوله (ب) إلى ضررها وخسارتها ، فهل يمكنها أن تقدم

شكواها ضدّ الدوله (أ) بسبب المسؤوليّه غير المباشره للدوله (أ) عن الحوادث الواقعه في داخل الدوله (ب) ، وتتهمها بالتدخل غير المباشر في شؤونها الداخليّه ؟

٣ - إنّ الثورات التي لا تتسم بطابع قومي - عاده - تجتاز الحدود بسرعه ، وظهور الثوره وانتصارها في الدوله (أ) يفضي إلى تطوّرات جديده في الدوله المجاوره (ب) ، وهكذا يتأثر شعب الدوله (ب) بالأفكار الثوريّه للدوله (أ) ، ففي مثل هذه الظروف ، هل يتسنى للدوله (ب) أن تعتبر

الثوره في الدوله (أ) وما تبعها من تطوّر سياسي ، تدخلاً في شؤونها الداخليّه لما أحسّته من تهديد لسيادتها ؟

٤ - وفي أجواء هذا الافتراض ، لو كان للدوله (أ) أنصار في الدوله (ب) ، ومع وجود

المجالات الإعلاميه المساعدته في الدوله (ب) ، فإنّ عملاء الدوله (أ) يقومون بحملات

دعائيّه استفزازيّه باتجاه تطوير الأهداف الثوريّه للدوله (أ) . فهل تعتبر مثل هذه الأعمال تدخلاً في الشؤون الداخليّه للدوله (ب) ؟

٥ - الأقليات التي تعيش في الدوله (ب) بصورة رسميّه وهي من أتباع الدوله (أ)

، لو تعرّضت إلى الأذى من قبل الدوله (ب) وحرمت من حقوقها المشروعه ، فهل أنّ تدخل الدوله (أ) في هذا المجال يعتبر تدخلاً في الشؤون الداخليّه للدوله (ب) ؟

أنواع التدخل

ينبغي أن نتوقّر بادئ ذي بدء على دراسه مفهوم التدخل من أجل أن تستبين قضيه التدخل في الشؤون الداخليّه للبلدان الأخرى ، وكذلك الحالات التي مرّ ذكرها ، والتدخل

قابل للدراسه من خلال الأشكال التاليه :

١ - تدخل الدوله (أ) في الشؤون المتعلقه بسياده الدوله (ب) ، بدون أن ترتبط تلك الشؤون بمعاهده ثنائيّه أو بمعاهدات وقواعد تتعلق بالقانون الدوليّ ، كتدخل الدول

الكبرى المتسلطه فى شؤون الدول الخاضعه لهيمنتها ، فتطرح بنظام أو تأتي بنظام آخر ، أو

ص: ٤٢٨

تفرض الخطوط الاقتصادية والثقافية التي ترتبها .

٢ - اعتداء تقوم به القوات المسلحة لدولة ضد دولة أخرى ، كما في الهجوم العسكري الذي قام به النظام العراقي ضد الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة .

٣ - احتلال عسكري لدولة ما من قبل القوات المسلحة لدولة أخرى ، كما في احتلال أفغانستان من قبل قوات الجيش السوفيتي الأحمر .

٤ - تنشيط المجموعات المعارضة في دولة ما من قبل دولة أخرى من الوجهة السياسيّة والاقتصاديّة كما في التدخل الذي تقوم به أميركا ضدّ الأقطار الثوريّة .

٥ - التجهيز العسكري للقوات المقاتلة في دولة ما من قبل دولة أخرى كالذي تقوم به أميركا لدعم القوى المضادّة للثورة في نيكاراغوا .

٦ - التدخل في الشؤون السياسيّة والاقتصاديّة والعسكريّة لدولة ما من قبل دولة أجنبيّة وفقا لمعاهدة موقّعة بينهما ، كما نجد في الالتزامات التي تتعهد بها الدول الأعضاء في حلف الناتو .

٧ - التدخل في الشؤون الداخليّة لدولة ما من قبل دولة أجنبيّة في ضوء المواثيق والمعاهدات الدوليّة ، والحقوق العامّة للشعوب ، كتدخل بعض الأقطار في السياسة العنصريّة في جنوب إفريقيا ، أو في شؤون البلدان التي تنتهك حقوق الإنسان .

٨ - دعم المجموعات المعارضة لنظام من الأنظمة السياسيّة ، التي تعيش في الخارج من قبل دولة أخرى كما في الدعم السخي الذي تقدّمه أميركا لمعارضى الأقطار الثوريّة في

الخارج .

٩ - يخضع عدد من أتباع الدولة (ب) لإعداد خاصّ من قبل الدولة (أ) بغية إحداث تطوّرات جديدة في دولتهم . وبعد برامج معيّنة ومدروسة ، وإنهاء دورات خاصّة ، يتوجّهون إلى الدولة (ب) للقيام بتمرد ، أو مؤامرة ، أو ثورة أساسيّة ، ومثال ذلك : حزب توده في إيران .

١٠ - تدخل تقوم به دولة ثالثة في خلافات ناشبه بين دولتين ، أو في قضايا متعلّقة بدولتين متحاربتين . كما نجد ذلك في التدخل الذي قامت به البلدان الغربيّة وأميركا في الحرب المفروضة التي شنها النظام العراقي ضدّ الجمهوريّة الإسلاميّة .

١١ - بيع الأسلحة لإحدى الدول المتحاربه ، أو حظر بيعها لدوله متحاربه أخرى . ومثال ذلك يتجلى في الفقره السابقه .

١٢ - تهديد تقوم به دوله أجنبيّه ضدّ دوله أخرى .

١٣ - تدخّل تقوم به المنظّمات الدوليه في الشؤون المتعلّقه لبلد عضو فيها أو خارج عن عضويتها .

١٤ - تدخّل من أجل استيفاء حقّ قانوني أو من أجل الحيلولة دون القيام بعمل غير قانوني .

١٥ - التدخّل تحت عنوان المقابله بالمثل .

١٦ - التدخّل بناءً على طلب تتقدّم به دوله تعاني من اضطرابات أو مشاكل داخليّه .

١٧ - طلب المساعده والتدخّل من قبل أحد الطرفين المتنازعين .

١٨ - تدخّل دوله لدعم أتباعها أو مواطنيها الذين يلاقون الأذى في دوله أخرى ، أو يحرمون من حقوقهم المشروعه فيها ، كندخّل تركيا في قبرص .

ميثاق الأمم المتّحده وقضيّه التدخّل

منع ميثاق الأمم المتّحده في البند السابع من المادّه الثانيه الدول الأعضاء عن التدخّل

في الشؤون الداخليّه التي تدخل في نطاق الصلاحيّات الخاصّه للأقطار المختلفه ، وهذا يعني عدم السماح للدول المختلفه بالتدخّل في الشؤون الداخليّه للدول الأخرى .

إلا أنّه - على الرغم من ذلك - تلاحظ حالات في ميثاق الأمم المتّحده ، تمثّل انتهاكا

عليّا لهذا المبدأ :

١ - تدخّل الأمم المتّحده في إداره البلدان التي لا زالت شعوبها غير متمّعه (كما يصطلح عليها الميثاق) بحكومته مستقلّه تماما .
(الفصل الحادى عشر من الميثاق)

.(

٢ - تدخّل الأمم المتّحده في البلدان الخاضعه للوصايه الدوليه (الفصل الثانى عشر من الميثاق) .

٣ - الإجراءات التدخليّه غير العسكريّه لمجلس الأمن في مجال تهديد السلم ، وخرقه ، وممارسه الاعتداء . (الفصل السابع من الميثاق) .

٤ - الإجراءات العسكريه لمجلس الأمن ضدّ بلد يهدّد السلم والأمن (المادّه ٤٢ إلى المادّه ٥١) .

النطاق الخاصّ لنفوذ الحكومات

إنّ المحور الأساس للبحث في التمدّخّل في الشؤون الخاصّه للحكومات يتمثّل في تحديد الشؤون التي تدخل في نطاق الصلاحيّات الخاصّه لأحدى الحكومات . والخلاف المثار حول حالات التمدّخّل المذكوره - التي سوّغ عدد من المتخصّصين في القانون الدوليّ بعضها

واعتبرها مقبوله ، وأدانها عدد آخر منهم - يعود إلى أنّ الفريق الأوّل لم يعتبر الحالات

المقبوله للتمدّخّل من مصاديق الشؤون الخاصّه للشعوب ، بينما اعتبرها الفريق الثاني كذلك .

مثلاً

، عندما يدور الكلام حول تمدّخّل تركيا في شؤون الأتراك المقيمين في قبرص أو اليونان ، فهل أنّ هذا التمدّخّل منطقي وقابل للتوجيه ، أو لا ؟ ومحور البحث في الحقيقة هو أنّ حقوق الأتراك بوصفهم قوماً أو عرقاً تدخل في نطاق الصلاحيّات الداخليه لدوله قبرص واليونان ، أو أنّ حقوق إحدى الأقليّيات جزء من الحقوق العامه ، والشعوب تستطيع مثلاً أن تتمدّخّل في الشؤون القوميّه والعريقيه لرعاياها بسبب الأواصر القوميّه أو العريقيه التي تربطها بها .

ويمكن في هذا المجال أن نعرض حالات متعدده قابله للنقاش من حيث دخولها في النطاق الخاصّ بالشعوب على الأقلّ ، ومنها :

١ - التمدّخّل لدعم حقوق الأقليّيات المسحوقه من قبل إحدى الدول .

٢ - التمدّخّل لدعم حقوق الإنسان في الحالات التي يتمّ خرقها من قبل دوله ما .

٣ - التمدّخّل لدعم الحركات التحرريّه .

٤ - التبليغ والنشاط الثقافي التي تقوم به دوله معيّنه في دوله أخرى بغيه توجيه الإنسان ورفع مستواه .

٥ - النشاط في داخل البلدان المختلفه باتجاه وحده النوع الإنساني .

٦ - دعم الحركات الإسلاميه بسبب التضامن العقائدي .

٧ - التدخّل على شكل تقديم الدعم والمساعدة للطرف المتخاصم الذي تعرّض للظلم فاستنجد واستغاث .

٨ - التدخّل للإغاثة في الأهداف الإنسانيّة كتقديم المساعدات الاقتصاديّة والعلميّة

٩ - التدخّل لقمع الاعتداء والمعتدى وقطع دابرهما .

التيّه الحسنه مؤشّر على شرعيّة التدخّل

لا شكّ أنّ تدخّل السياسة الاستعماريّة في الماضي ، وكذلك سياسة التسلّط الاستعماري في عصره الجديد يرتكزان على أساس هذه المزاعم والذرائع ، وقد ارتأينا مناقشه هذه الفكرة من حيث اتّخاذها « طابع الشؤون الداخليّة للبلدان ودخولها في حقها الخاصّ » .

وكما تدلّ عليه كلمه الاستعمار التي تعنى طلب العمران فيانّ جميع السياسات الاستعماريّة التي مارست نفوذها في الشؤون الداخليّة المختلفه للبلدان الضعيفه والصغيره ، وسحقت استقلالها وحرّيتها ، وأخيرا قامت بنهب مصادرها ومصالحها ، كانت تزعم منذ اليوم الأوّل أنّها تقدّم دعمها ومساعدتها لأهداف إنسانيّة . واليوم نرى أنّ سياسة التسلّط والاستكبار اتّخذت شعارات التنميه الخادعه ذريعه لتعميق نفوذها السياسي والاقتصادي والثقافي أكثر في أقطار العالم الثالث .

ولكنّ لما كان استغلال حقيقه ما لا يمثّل دليلاً على بطلانها أو خطأها ، فينبغي علينا أيضا أن نضع حدّاً فاصلاً ومؤشراً بين ما نسمّيه : الحقوق العامّة والصلاحيّات العامّة والإنسانيّة ، وبين ما هو ذريعه للاستغلال يتشبّه به الاستعمار القديم والجديد . وهذا الحدّ أو المؤشّر ليس إلاّ التيّه الحسنه . فدوله تتخذ إجراءات معيّنه في المجالات العشره المذكوره

بتيّه حسنه ، يعتبر عملها وسلوكها إنسانياً ، وناصحاً كحدّ أدنى بالموازنه مع تدخّل

عدوانيّ للدول المستكبره يرمى إلى الخداع والاستعمار والاستغلال .

ومع إحراز التيّه الحسنه ، يمكن التغاضي عن الأخطاء الطفيفه أيضا ، والعزوف عن المؤاخذه عليها ، بيد أنّ التدخّل بتيّه سيّئه وبهدف التسلّط والاستغلال لا يغتفر حتّى لو كان يصبّ في مصلحه الدوله التي وقعت ضحيّه التدخّل .

إنَّ أوضح وأهمّ تدخّل في الشؤون الداخليه للبلدان المختلفه يعتبر اليوم أكثر الأعمال السياسيّه للدول الكبرى شرعيّه وبساطه ، فالتدخّل لفرض وترسيخ قواعد النظم العميله وغير الشعبيّه على الشعوب ، وسحق مطالب الأكثرّيّه ، وإضفاء طابع الشرعيّه على الحكومات المفروضه ، كلّ ذلك يعتبر من أكثر السياسات التدخّليه تجتيا وانتهاكا ، وهو اليوم جزء من سياسات التسلّط والاستكبار .

إنَّ النظام الدولي المعاصر لا يهتمّ بإرادته الشعوب واستقلالها وسيادتها عندما يمنح هذه النظم العميله والمفروضه وغير الشعبيّه شخصيّة حقيقيّه ، ويعتبر كلّ مساعده لهذه

الشعوب الأسيره والمستعبده تدخّلاً في الشؤون الداخليه للبلدان . ويطلق على هذا الأسلوب التدخّلي عرفاً دولياً ، والمبادئ المرتكزه عليه قانوناً دولياً .

ولا يتجسّد الاعتداء على حقوق الشعوب في الهجوم العسكري أو دعم المجموعات الفدائيّه المقاتله فحسب ، إذ إنّ سحق آمال الشعب وعدم احترام رأيه ، وفرض الأقلّيّه

عليه ، كلّ ذلك يعتبر من أفضح أساليب التدخّل في الشؤون الداخليه لذلك الشعب .

كما أنّ كلّ مؤامره للإطاحه بالحكومات الشعبيّه والثوريّه ، لعدم سيرها في ركاب المتآمرين ، ولتضارب مصالحها ، إهانته كبيره لحرّيّه الشعوب واستقلالها ، وتدخّل سافر في شؤونها الخاصه بها .

والشيء العجيب هو أنّ النظام الدولي المعاصر يعتبر دعم الحركات التحرّريّه ، والنشاطات الثقافيّه لبثّ الدعوه الإسلاميّه وتعميقها بين الشعوب الإسلاميّه المستضعفه

تدخّلاً . بيد أنّ تثبيت ودعم حكومات غاصبه محتله كإسرائيل ، وكذلك دعم حكومات عميله ومفروضه وقمعيّه كحكومته جنوب إفريقيا لا يعدّ تدخّلاً عنده !

التدخل من منظور الإسلام

يرى الإسلام أنّ السياسه الاستكباريّة السلطويّه هي العامل الأساس للتدخّل العدواني ، ولذلك يصرّ على محق هذه السياسه بوصفه السبيل الوحيد لقطع دابر التدخّل في الشؤون الداخليه للشعوب .

وقد تحدّثنا في الماضي حديثا وافيا عن هذا الموضوع في مبحث الأمن الجماعي ، إلا أنّ الجدير ذكره هنا هو أنّ الشعوب محرومة من حقوقها الأولى في حقل التمتع بالحرّيّة ، والاستقلال ، والسيادة على مصيرها ما دامت خاضعة لنير التسلّط الأجنبي . فالحديث عن منع التدخّل عقيم لا جدوى فيه .

ونلاحظ أنّ القرآن الكريم يلغى القسر بوصفه الخميره الجوهرية للتدخّل ، قال عزّ من قائل : « لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ » (١) ، ويعتبر حبّ التسلّط مرفوضا بوصفه أساسا للتدخّل ، قال جلّ شأنه : « لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا » (٢) . ويحظر أيّ لون من ألوان السيطرة التي تسبّب قدحا في الإرادة البشريّة ، قال تعالى : « لَسْتُ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ » (٣) ، وينهى عن التجبّر في قوله : « وَمَا آتَيْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ » (٤) ، ولا يرضى بصنع القرار بدل الآخرين : « وَمَا آتَيْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ » (٥) ، ويرفض التدخّل في الشؤون الخاصّة للآخرين بذريعه الحفاظ عليهم ، قال تبارك اسمه : « مَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ » (٦) .

وقال أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام : وإنّ العامّة لم تبايعني لسلطان غالب ولا لعرض حاضر (٧) .

ويعتبر الترهيب والترغيب ، والخوف والرجاء - عاده - وسائل تشكّل ضغطا على الناس بشكل خفيّ ، وتستلزم شيئا من النفوذ والتدخّل في إرادتهم الحرّة . ومن هذا المنطلق ، يلغى الإمام أمير المؤمنين عليه السلام القدره (الخوف) والمكافأه (الطمع) أداتين لقبول حكومته من قبل الناس ، ويؤكد في موضع آخر من نهج البلاغه فيقول : وبايعني الناس غير مستكرهين ولا مجبرين بل طائعين مخيّرين (٨) .

ص: ٤٣٤

١- البقره : ٢٥٦ .

٢- النساء : ١٤١ .

٣- الغاشيه : ٢٢ .

٤- ق : ٤٥ .

٥- الأنعام : ١٠٧ .

٦- هود : ٨٦ .

٧- « نهج البلاغه » الرساله الرابعه والخمسون .

٨- نفسه ، الرساله الأولى .

يرى القرآن أن الدعوة حقّ الدين الحقيقي للحياه مترافقه مع الوعي والرقىّ الإنسانى

. وقد أعطى الذين أدركوا هذا الدين ، الحقّ فى دعوه الآخرين وجميع الشعوب إلى ذلك الدين .

وما دامت تلك الدعوه مرتكزه على الاستدلال والنصح والامتناع ، فإنّ القرآن الكريم ينظر إليها على أنّها أمر منطقيّ ومنسجم مع مبدأ الحرّيّ والاختيار ، ولا- يعتبرها تدخلاً فى الشؤون الخاصّه للآخرين . قال عزّ من قائل : « أُذْعِ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِأَصْلِ لِحْكَمِهِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِأَصْلِ لَتَى هِيَ أَحْسَنُ » (١) .

ذلك لأنّ التربيّه والتعليم حقّ لكلّ إنسان ، فيقبلهما ويربّي الآخرين ويعلمهم أيضاً

. وهذا العملان لا يعتبران تدخلاً ما داموا مصحوبين بالقبول الطوعى . كما أنّهما لا يعتبران - مبدئياً - من القضايا الخاصّصيه فى حياه الفرد والمجتمع .

وينبغى أن يهدى الإنسان إلى الصراط السويّ فى الحياه ، كما ينبغى أن يطلب العلم ، ويتمتّع بالوعى والتربيّه ، وكلّ من كان قادراً فإنّه يقدم له العون فى هذا المجال .

دعم الحركات التحرريّه ليس تدخلاً

كلّ إنسان ينبغى أن يعيش حرّاً ومستقلاً ، ومن حقّ كلّ إنسان أن يتحرّر من تسلّط القوى المفروضه ونفوذها وأسرها ، ويتخلّص من الظلم . وكلّ دعم للحركات التحرريّه يعتبر نوعاً من التعاون القيمّ للتمتّع بالحقوق الإنسانىّه .

من هذا المنطلق ، لا يتسنّى لنا أن نعتبر دعم الحركات التحرريّه تدخلاً فى الشؤون الداخلىّه للدوله الأخرى ، فالقضايا الإنسانىّه بخاصّه المتعلّقه بالواجبات البشرىّه خارجه عن نطاق القضايا الخاصّه .

صدّ الاعتداء ليس تدخلاً

يرى الإسلام أن صدّ الاعتداء واجب عامّ ، وأنّ دعم المظلوم فى التنازع جزء من

المسؤوليات الإنسانيّة العامّة ، ذلك لأنّ صدّ الاعتداء وقمع المعتدى هما بمثابة الدعم

والمؤازرة في رفع الحاجات البشريّة بالنسبة إلى كلّ طرف من أطراف النزاع .

وليس للطرفين المتنازعين أن يعترضوا على الدعم الذي تقدّمه دوله ثالثه لأحدهما في مجال الصحّة ، والعلاج ، والحاجات الغذائيّة ، والتربية والتعليم ، وغيرها من الحاجات

الإنسانيّة الأخرى . وما صدّ الاعتداء وقمع المعتدى إلّا من هذا القبيل . قال جلّ من قائل : « فَإِنْ بَعَثَ إِحْدَيْهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ » (١) .

٧ - مبدأ المقابلته بالمثل

إشاره

يمكن أن نعتبر حقّ المقابلته بالمثل ردّ فعل منطقيّ ومنصف وعادل ، وذلك للأسباب الآتيه :

١ - المقابلته بالمثل عادله ومنطقيّه لأنّها تمثّل نوعا من عقوبه المعتدى .

٢ - المقابلته بالمثل هي السبيل الوحيد لقطع دابر الاعتداء .

٣ - المقابلته بالمثل نوع من الدفاع الشرعيّ .

٤ - المسؤوليّه المنبثقه عن المقابلته بالمثل تقع على عاتق المبتدئ .

وعلى الرغم من أنّنا يمكن أن نسجّل مؤاخذه على بعض هذه الأسباب ، غير أنّها لا تنكر إجمالاً إذ إنّ المقابلته بالمثل سلوك في حدود العرف والعاده في العلاقات الاجتماعيّه . وتنشأ مراعاها التناسب بين الجريمه والعقوبه في الحقيقه من مبدأ المقابلته بالمثل .

وهذه القاعده العرفيه في العلاقات بين الشعوب أعمق جذورا من دورها في العلاقات الاجتماعيّه التي تسود مجتمعا ما ، ذلك لأنّ القاعده العرفيه المتجسّده في المقابلته بالمثل تتخذ في كثير من الحالات طابع العقوبات القانونيّه وتفقد صفتها كقاعده عرفيه ، ولكن لما

لم تكن هناك عقوبات محدّده تحلّ محلّ هذه القاعده في العلاقات الدوليّه ، لذلك احتفظت هذه القاعده باعتبارها في المجتمع الدوليّ .

ويرتكز الدفاع الشرعيّ كحقّ معترف به على أساس المقابلته بالمثل . من هذا المنطلق

فإنَّ سلب حقّ المقاتله بالمثل يعتبر إلغاءً لحقّ الدفاع الشرعى فى كثير من الحالات .

مبدأ المقاتله بالمثل فى الإسلام

يلاحظ فى القرآن الكريم نوعان من التعامل مع مبدأ المقاتله بالمثل :

١ - المقاتله بالمثل فى الحقيقة أسلوب مماثل يدفع المظلوم إلى القيام بعمل يعدّ الشروع

به ظلماً ، ويظهر الظالم والمظلوم فيه على حدّ سواء . قال تعالى : « وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا إِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ » (١) .

فالمقاتله بالمثل فى هذا العرض القرآنى يعتبر نوعاً من الظلم فى مواجهه الظلم ، وقد حظره القرآن الكريم ونهى عنه بكلّ صراحه .

ولا

شكّ أنّنا لا يمكن أن نعتبر الظلم مقاتله بالمثل حىال العدالة . ولو أقرنا بالمقاتله

بالمثل أمام الظلم ، فلا- محاله أنّ مصداق المقاتله بالمثل فى هذه الحاله سيكون أسلوباً جائراً . أمّا هذا الظلم فإنّه عادل لأنّه يمارس ضدّ الظلم أيضاً .

٢ - الاعتداء فى مواجهه الاعتداء هو فى الحقيقة نوع من الدفاع فى مقابل الظلم . ومع أنّ المقاتله بالمثل فى مواجهه الاعتداء ليست أكثر من اعتداء كما يبدو ، غير أنّها لما كانت دفاعاً شرعياً ، فإنّ نوعاً من التماثل الظاهرى يسودهما ، ويستبين فى آخر نظره أنّ

الاعتداء الذى يمارس بوصفه مقاتله بالمثل لا يعتبر ظلماً واعتداءً غير شرعى ، بل هو

أسلوب لمحق الاعتداء . قال تعالى : « فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاصْ عْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ » (٢) .

ويمكننا أن نفهم الجمع بين الآيتين المذكورتين من خلال التمعّن فى مفهومهما ، ذلك لأنّ الذى أُلغى فى الآيه الأولى هو الظلم فى مقابل الظلم ، بيد أنّ المقاتله بالمثل ليست ظلماً أبداً . ولو أُطلق على الدفاع العادل فى مواجهه الظلم : مقاتله بالمثل ، فإنّ التشابه بينهما صورى .

ويمكن أن نقول - من خلال هذا التوضيح - إنّ القرآن الكريم قد أريد مبدأ المقاتله بالمثل بوصفه أسلوباً عادلاً فى مواجهه الظلم .

١- المائدة : ٨ ؛ وجاء أيضا : « وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا » - المائدة : ٢ .

٢- البقره : ١٩٤ .

ونستطيع أن نلمس مفاد المقابله بالمثل فى عقوبه القصاص أيضا ، ذلك لأنَّ القصاص قام على أساس المقابله بالمثل . وقوله تعالى : « فَاصْ عتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » تتمه للآيه الخاصه بالقصاص : « وَالْحُرْمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعتدى عليكم فاص عتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » .

وجاء فى آيه أخرى حول القصاص : « وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِبِطْنِ لِنَفْسٍ وَالْعَيْنَ بِبِطْنِ لِعَيْنٍ وَالْأَنْفَ بِبِطْنِ لَأَنْفٍ وَالْأُذُنَ بِبِطْنِ لَأُذُنٍ وَالسِّنَّ بِبِطْنِ لِسِّنٍّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ » (١) .

إنَّ المماثله ومراعاة التساوى بين الاعتداء والدفاع ، حيث تمثلان نوعا من العداله تقومان على أساس شرعيه المقابله بالمثل . وكل نوع من أنواع التخطي لهذا الشرط سيؤدى

إلى أن يكون رد الفعل فى مقابل الظلم مصداقا للظلم نفسه ، والمبدأ القرآنى « لَا تَعْتَدُوا » (٢) سيسود المقابله بالمثل دائما

٨ - مبدأ لزوم المعاهدات الدوليه

إشاره

تعتبر المعاهده من أقدم الأساليب العرفيه والقواعد القانونيه لتنظيم العلاقات الاجتماعيه . ولها حرمتها فى كافه النظم القانونيه فى العالم سواءً النظم المتوكله على الوحي . أو على المبادئ الوضعيه .

وعلى الرغم من أنَّ مفردات من قبيل : المعاهده ، والحلف ، والوفاق ، والعقد ، والعهد ، والاتفاقيه ، والميثاق تبدو مترادفه من الوجهه اللغويه ، إلاَّ أنَّها تتغاير من الوجهه الاصطلاحيه ، فالعقد يستعمل عادة فى العقود المعينه ، والمعاهده فى العقود غير المعينه (٣) ، والحلف والاتفاقيه والمعاهده ، والميثاق تستعمل فى المعاهدات الدوليه (٤) ، والعهد يستعمل فى المفهوم الاقتصادى بالمعنى العام ، وبمعنى المعامله .

ص : ٤٣٨

١- المائده : ٤٥ .

٢- البقره : ١٩٠ .

٣- «القانون المدنى» (القواعد العامه للعقود) [فارسى] للدكتور كاتوزيان ، ص ١٣ ؛ « القانون المدنى » للدكتور إمامى ١ : ١٥٩ .

٤- « المصطلحات القانونيه » كلمه الحلف ، والعقد .

وكذلك تطلق مفردات من قبيل المفاوضة ، والاتفاق ، والعقد لتعني عادة أن وفاقا قد حصل بين طرفي العقد أو أطرافه لإجراء العقد(١) ، وينشأ الوفاق من التنسيق بين المطالب الحقيقي للأطراف المعنيته .

تعريف العقد

عرّف الفقهاء العقد بأشكال متنوّعه :

- ١ - قول من المتعاقدين ، أو قول من أحدهما ، وفعل من الآخر ربّ الشارع الأثر المقصود عليه(٢) .
- ٢ - ارتباط الإيجاب بالقبول بنحو أثبت الشرع أثره في موضوعه(٣) .
- ٣ - تعلق كلام طرف العقد على الطرف الآخر بشكل يظهر أثره في موضوعه شرعا(٤) .

نجد أنّ هذه التعاريف التي جاء فيها العقد بالمعنى السببي وبمفهوم الوسيله قد أخذت بعين الاعتبار إبراز إرادة الطرفين وسبب إيجاد الأثر الذي يهتم به طرفا العقد ، واعتبرت

العناصر الآتية مؤثّره في تبلوره :

- ١ - اتّفاق الطرفين في العقد وتراضيهما حول مفاد العقد وأثره .
 - ٢ - تعهّد الطرفين بالنسبه إلى مفاد العقد وأثره .
 - ٣ - الكلام أو السلوك الذي يظهر الاتّفاق والالتزام بواسطته .
 - ٤ - تأييد الشرع الذي يربّب المفاد والآثار المتّفق عليها على كلام الطرفين أو سلوكهما .
- وعرّف علماء القانون العقد في القانون المدني كما يلي :

- ١ - اتّفاق الطرفين على إيجاد الأثر القانوني عن طريق إيجاد الالتزام ، أو النقل ، أو

ص : ٤٣٩

١- « الوسيط في شرح القانون المدني » للسمنهورى ١ : ١٣٦ .

٢- « جواهر الكلام » ٢٢ : ٣٦ .

٣- « الفقه الإسلامى وأدلّته » ٤ : ٨١ .

٤- () نفسه .

، أو إنهائه(١).

٢ - العقد عبارته عن اتفاق يستدعى الالتزام ويفرض حقاً على أحد الأشخاص(٢).

٣ - العقد نوع خاص من الاتفاق يلتزم بموجبه أحد الأطراف أو عدد منهم بنقل المال ، أو القيام بعمل ما أو عدم القيام به في مقابل الطرف الآخر أو الأطراف الأخرى(٣).

٤ - توافق الإرادة بين شخصين أو أكثر ويتحقق من أجل إيجاد الآثار القانونيه(٤).

٥ - العقد هو الاضطلاع بأمر قابل للتنفيذ في القانون بشكل مباشر أو بالواسطه(٥).

وبالموازنه بين تعاريف الفقهاء وتعاريف علماء القانون تستبين لنا النقاط الآتيه التي تدلّ على ميزه تعاريف الفقهاء :

١ - العقد ليس توافقاً لإرادته طرفيه فحسب ، بل هو عبارته عن رابطة خاصه تثبت في نطاق الفقه بواسطه الشرع ، ويتخذ مفادها وآثارها طابعا شرعياً ، أو أنّها تصبح ذات

اعتبار في حقل القانون الوضعي بواسطه الجهاز التشريعي .

٢ - التوافق في المصطلح القانوني أعظم من العقد ، ذلك لأنّه ليس كلّ توافق عقداً . فالتوافق على تشكيل منظمه أو نظام اجتماعي - مثلاً - ليس عقداً . ويطلق العقد عادة على

التوافق الذي يأتي بعد تعارض بين مصلحتين ، وله بُعد ماليّ بصوره رئيسه . من هذا المنطلق نلاحظ أنّ العقد في القانون المدني لا يطلق على المعاهدات الدوليه ، والتمثيل

السياسي ، وقبول المسؤوليات الحكوميه ، وقبول التبتّي ، وأمثال ذلك (٦) .

بينما نلاحظ في ضوء التعريف الفقهي للعقد أنّ الزواج يسمّى عقداً ، وكذلك إسلام الكافر يسمّى عقداً . ويطلق العقد على المعاهدات الدوليه وعلى كلّ التزام متبادل على شكل معاهده بين طرفين أو أكثر .

وأطلق الفقهاء عنوان العقد حتّى على اتّفاقات من قبيل الوديعه ، والعاريه التي ليس

ص: ٤٤٠

١- إيجاد الالتزام مثل : البيع والاجاره ، والنقل مثل : الحواله ، والتعديل مثل : تأجيل الدين ، والإنهاء مثل : التطبيق والفسخ (الوسيط في شرح القانون المدني « ١ : ١٣٧ ؛ « الفقه الإسلامى وأدلّته « ٤ : ٨١) .

٢- « القانون المدني » (القواعد العامه للعقود) [فارسي] للدكتور كاتوزيان ، ص ١٩ .

٣- نفسه ص ٢٠ .

٤- نفسه ص ٢٤ .

٥- نفسه ص ٣٠ .

٦- « الوسيط في شرح القانون المدني » ١ : ١٣٩ ؛ « القانون المدني » (القواعد العامه للعقود) ص ٢٦ .

فيها أى تعهد والتزام ، وهى تحمل مفهوم الإباحه فحسب . وذكرها تحت عنوان : العقود الإذنيه(1) .

٣ - جاء العقد فى التعريف القانونى ملازما أو مرادفا للالتزام ، بينما هو ليس كذلك فى

التعريف الفقهى ، ويمكن أن يقرّ العقد حقًا بدل الالتزام ، أو يكون سببا فى إيجاد الملكيه .

٤ - الالتزام لا يعنى العقد ، بل هو ينشأ من العقد بمعنى الإيجاب والقبول ، بينما نجد فى ضوء التعريف القانونى أنّ الالتزام ينشأ من التوافق .

٥ - نلاحظ فى التعريف الفقهى اهتماما تامًا بالوسيله التى ظهر التوافق والالتزام بسببها ، بينما لا نلاحظ فى التعريف القانونى أى إشاره إلى ذلك .

ومن البديهى أنّ لحجم التوافق والتعهد ارتباطا تامًا بحجم الدلاله وكشف الوسيله المؤديه إلى إظهار التوافق .

على الرغم من أنّ نظريه العلاقات الشخصيه ترى أنّ العقد ناتج عن إرادته الطرفين وحكم الإراده والطلب الباطنى للمتعاقدين ، وتجعل الإراده الحقيقيه للطرفين ملاكا للعقد

على أساس الفلسفه الفرديه والليبراليه . ومن خلال تأصيل الإراده الباطنيه لطرفى العقد ، فإنّها ترى أنّ عبارته العقد معتبره من حيث إنّها كاشفه عن الإراده الباطنيه للمتعاقدين . وفى ضوء هذه النظرية ، فإنّ تفسير العقد ينبغى أن يتحقّق على أساس الأهداف الحقيقيه

للمتعاقدين .

ومن جهه أخرى ، فإنّ النظرية القائله باجتماعيه العقد ، فيما ترى أنّ إلزاميه العقد ناتجه عن ضروره إقرار النظم فى الحياه الاجتماعيه ، تتوكّأ على طبيعه الإعلان عن الإراده بدل الإراده الباطنيه ، وتجعل التعبير المادى للعقد - أى : ألفاظه - ملاكا للعمل ، وتعتبر ألفاظ العقد تجليا للإرادته فى ظاهرها الاجتماعى(2) .

وفى الوقت الذى نرى فيه أنّ مفهوم العقود تابعه للقصد(3) مستتر وفقا للتعريف

الفقهى ، إلا أنّ الملاك فى تشخيص القصد الحقيقى هو المفهوم العرفى للألفاظ والتعابير

ص: ٤٤١

١- « منيه الطالب » تقارير المرحوم النائينى ، بقلم الشيخ موسى الخوانسارى ، ص ٢٣ .

٢- « الوسيط فى شرح القانون المدنى » ١ : ١٤٠ و ١٨٠ .

المستخدمه فى نصوص العقد . إنّما يحلّ ويحرّم الكلام (١).

٦ - فى ضوء التعريف الفقهي ، فإنّ الدليل على أنّ آثار العقد تترتب عليه ليس إلّا شرعيته المكتسبه عن طريق الوحي والقانون الإلهي ، بينما نجد أنّ التعريف القانوني لا يشير إلى هذه النقطه ، ويعتبر توافق الطرفين دليلاً على شرعيته الآثار القانونيه للعقد .

٧ - بالنسبه إلى التعريف الفقهي ، فإنّ طرفى العقد ينشآن أثر العقد ، أمّا التعريف القانوني فإنّه يجعل التعهد ناشئاً عن توافق المتعاقدين .

٨ - فى ضوء المصطلح الفقهي ، فإنّ كلّ عقد يعتبر عهداً مع الله . وتنبثق إلزاميه العقد

عن هذا العنصر الإلهي ، بينما نجد فى التعريف القانوني أنّ المصلحه وإرادته الطرفين أو النظم العامّ ومصلحه المجتمع هما الباعثان على إلزاميه العقد .

المعاهده الدوليه

تطلق المعاهده الدوليه على العقد الذى يتألف أطرافه من دولتين أو أكثر . وموضوعها القواعد العامه للقانون الدولى أو المقررات المتعلقه بالموضوعات الخاصه فى العلاقات الدوليه .

وعرّفت لجنه القانون الدولى فى المشروع المتعلق بقانون المعاهدات المؤرخ فى سنه ١٩٦٢م المعاهده كما يلى : كلّ توافق دولى مدوّن ومذكور فى سند أو سنيين أو عدّه أسناد

ملحقه . وينعقد بين دولتين أو أكثر ويحوم حول عدد من موضوعات القانون الدولى ، والقانون الدولى يهيمن عليه . وقد أقرته اللجنه بوصفه معاهده دون الالتفات إلى اسمه

الخاصّ (المعاهده ، الميثاق ، البروتوكول ، الإعلان ، الاتفاقيه ، التبادل ، المذكره وغيرها من هذه الأسماء) (٢).

ويمكن أن نعرّف المعاهدات الدوليه كالآتى :

المعاهده الدوليه توافق يعقد بين موضوعات القانون الدولى أو أشخاصه وتترتب عليه آثار قانونيه .

ص: ٤٤٢

٢- « القانون الدولي العام » [فارسي] للدكتور ضيائي بيگدلي ، ص ٩٧ .

وتبوّب المعاهدات الدوليّة من حيث الهدف ، وأسلوب التطبيق ، وزمن الانعقاد ، وحدود النطاق التنفيذي . ويمكن تقسيم المعاهدات أيضا من حيث طبيعته والشكل إلى ما

يلي :

١ - المعاهدات والمواثيق القانونيّة الشاملة للقواعد الأساسيّه ، وهي تعتبر في حكم القوانين الدوليّه بحيث إنّ مراعاتها لازمه لكلّ الحكومات سواء المتعاهده منها أو غير

المتعاهده . وهدف هذا الضرب من المعاهدات هو تدوين القواعد العامّه وغير المحدّده

، مثل : ميثاق عصبة الأمم ، وميثاق الأمم المتّحده ، ومعاهده فينا بشأن قانون المعاهدات .

٢ - المعاهدات العرفيّة المعقوده بين حكومتين أو عدد من الحكومات المعيّنه ، حيث توأكب أهدافا خاصّه . وهذا النوع من المعاهدات واجب التطبيق ، وله اعتباره بالنسبه إلى الدول الموقعه عليه فحسب ، والنطاق التنفيذي له محدود بوضع قانونيّ خاصّ (١) .

وتنجز المعاهدات الدوليّه عادة في ظروف ومراسيم خاصّه ، وهي : مفاوضات الجهات المختصّه في الأقطار المتعاهده ، تدوين المعاهده وتوقيعها ، المصادقه عليها

ومبادلتها ، ضبط المعاهدات الدوليّه ونشرها .

وتتألّف المعاهدات من حيث الشكل من مقدّمه ونصّ ، وتذكر في المقدّمه أسماء الأقطار المتعاقده أو رؤساء الأقطار المتعاهده وممثليهم المفوضين ، يتلو ذلك موضوع

المعاهده ، والأسباب التي أدت إلى انعقادها ، والأهداف التي يرمى إليها الطرفان من وراء انعقادها . وتذكر في النصّ موادّ مختلفه يتفق عليها الطرفان . ويطلق على الملحقات التي

تضاف إلى النصّ أحيانا عنوان البروتوكول الملحق والأسناد المرفقه (٢) .

وتتمتّع المعاهدات الدوليّه بقدره قانونيّة ، وتستوعب آثارها القانونيّة وفقا لموضوعها كافّه المناطق الخاضعه لنفوذ الأقطار الموقعه . ويمكن أن تسرى آثارها أيضا إلى قطر ثالث (٣) .

وتتفاوت صلاحية المتعاهدين في البلدان البسيطة والفيدراليّه من منظار القانون الدوليّ . والجهة المسؤوله عن انعقاد المعاهدات الدوليّه من منظار القانون الأساسي للأقطار

- ١- « القانون الدولي العام » [فارسي] للدكتور ضياء بيگدلي ، ص ١٠٠ .
- ٢- « القانون الدولي العام » [فارسي] للدكتور محمد صفدری ١ : ١٨١ .
- ٣- « القانون الدولي العام » [فارسي] للدكتور ضيائي بيگدلي ، ص ١١٦ .

المختلفة أيضا هي السلطة التنفيذية حيناً ، والسلطة التشريعية حيناً آخر ، ومسؤول مشترك من السلطتين حيناً ثالثاً .

القيمة القانونية للمعاهدات

لا شك أنّ مبدأ « قبول الالتزامات » أساس الحياه الاجتماعيه . ومتى اعتبرنا ركون الإنسان إلى الحياه الاجتماعيه انشدادا فطرياً لا إرادياً ، فينبغي أن ننظر إلى « قبول الالتزامات » كمبدأ فطري لا مناص منه .

وهذا المبدأ الفطري هو الذي يتجلى في الحياه الفرديه على شكل التزام ببرنامج ونظم وقيود فرديه ، ويظهر متطبعا بطابع قبول الحقائق العلميه البينه على صعيد الكون . أما على صعيد الإذعان والاعتراف بخالق الكون ، فإنه يظهر على شكل إيمان والتزامات دينيه

وكذلك في الحياه الاجتماعيه فإنّ الالتزام بالقانون واحترام المقررات الاجتماعيه على صعيد العلاقات القائمه بين الناس ، والمشاركه في المعاهدات الدوليه والتمسك بمثل هذه المقررات على صعيد العلاقات الدوليه ، كلّ أولئك من مظاهر مبدأ قبول الالتزامات .

ومن هذا المنطلق ينبغي أن نعتبر جذر « الجنوح إلى العهود » و « احترام العهود والوفاء بها » واحداً . ومن خلال الإقرار بفطريه حسن الجنوح إلى العهود ، نعتبر مبدأ

الوفاء بالعهد أيضا من عواطف الإنسان الفطريه الراقبه .

وبالنظر إلى هذه المبادئ والجذور الفطريه ، يمكن أن نقف على قيمه العهود والمعاهدات ، وكذلك ضرورتها الإنسانيه والفطريه في أرجاء الحياه الإنسانيه ، وبخاصه في الحياه الاجتماعيه وفي المجتمع البشري الكبير على صعيد العلاقات الدوليه ، ولما كانت الحياه الإنسانيه الحقيقيه والخاصه لا بدّ أن تقوم على أساس المبادئ والميول الفطريه

ومتطلّبات طبيعه الإنسانيه الخاصه ، وأنّ الخلل في هذه المبادئ والميول مصحوب بالخلل في الحياه الإنسانيه الخاصه ، فلا محاله أنّ الحياه الدوليه أيضا في المجتمع البشري الكبير لا يمكن أن تتحقّق بشكل لائق ومنسجم مع الفطره والميل الطبيعي في الإنسان ما لم تقم

على أساس العهود والمعاهدات الدوليه .

وبالتغاضي عن الجذور الفطريه لمبدأ « ضروره قبول الالتزامات » فإنّ دراسته

الظروف الحياتية للشعوب والتطورات التي يمكن أن تعرّض المصالح وأحيانا كيان الشعوب إلى التبدّل في الحياه الدوليه في ظروف مختلفه ، توضّح الضروره العقلية والمنطقية والحياتية لقبول الالتزامات والمعاهدات الدوليه جيّدا .

ومن الواضح بمكان أنّ استخدام القوّه لحفظ المصالح الوطنيّه والقوميّه والحصول على المنافع المطلوبه متعذّر في كلّ ظرف ، وإذا ما تغاضينا عن المشاكل الناجمه عن مبدأ تولّى السلطه وممارستها ، فلا يمكننا أن نتغافل عن هذه السنّه والحقيقه ، وهي أنّ كلّ قدره سيؤول أمرها إلى الاصطدام بقدره أخرى ممّا يسفر عن محقتها .

من هذا المنطلق ، يمكن أن تعتبر التوجّه إلى الالتزامات وقبول المعاهدات الدوليه أفضل طريق لحفظ مصالح الشعوب وحقوقها ، وضروره يستدعيها العقل والمنطق في الحياه الدوليه .

يضاف إلى ذلك أنّ السلم والتعايش من أقدس الأهداف البشريّه ، ولا ريب أنّهما من المطالب الفكرية والحيوية التي لا تنكر . ولا يمكن العثور على وسيله أهمّ وأعمق وأكثر

تأثيرا من مبدأ قبول الالتزامات وانعقاد المعاهدات الدوليه لإقرار السلم والتعايش وترسيخهما .

وتعتبر المعاهدات الدوليه أفضل كافل لحقوق الشعوب ومصالحها ، وأقوى ضامن لاستقرار السلم وبقائه ، وأهمّ باعث على التفاهم والوفاق في حياه المجتمع البشري الكبير .

ومن البديهي أنّ السلم يمكن أن ييسط أجنته على علاقات الشعوب بشكل قانونيّ إلزامي عندما يتمكن من قلوب الناس ومشاعرهم المعنويه عبر العهود والأحلاف ، وينفذ

إلى الأعماق كسائر المسؤوليات المعنويه أو المبادئ الأخلاقية والميول الفطريّه للشعوب . ويمكن القول بكلّ جرأه إنّ البشريّه لن ترى وجه السلم أبدا إلا أن تقيّد مطامعها وحبها للجاه ومصالحيتها في إطار العهود والأحلاف .

المصدر القانوني الوحيد

نجد في البحوث القانونيه عاده أنّ أهل الاختصاص يناقشون مبدأ « العرف الدولي » و « القانون الوضعي » إلى جانب المعاهدات الدوليه بوصفها المصادر الثلاثه للقانون

ولعلّ لعلماء القانون أسبابا فى تكثير المصادر القانونيه ، إلا أنّ الذى يمكننا أن نعتبره

أمرا مقطوعا به من خلال التعمق فى طبيعه المبادئ المذكوره هو وحده المصدر الذى يستقى

منه القانون الدولى ورجوع المبادئ المذكوره إلى مبدأ واحد . ولا- يمكن أن يكون هذا المبدأ الأساس شيئا غير العهد والمعاهده .

وإذا رما مراعاة الدقه فى تحرّى جذر العرف والآداب الدوليه والعوامل التى أدت إلى ظهور المبادئ الأساسيه وشيوعها ، فس نجد أنّ أوّل شكل للعرف والآداب المذكوره تجلّى

فى معاهده محدوده تعهّد الأفراد أو الجماعات بمراعاتها ، ثمّ أذعنت مجموعات أخرى لمراعاتها بالتدرّج نتيجة لاشتراك المصالح أو الحاجه التى شعرت بها حيال المعاهده فى

علاقاتها . وفى ضوء هذا المبدأ وسعت العهود والالتزامات المتعاقبه النطاق الخاصّ بنفوذ

المعاهدات المذكوره ، وأخيرا اتّخذت هذه المعاهدات طابع العرف والآداب الدوليه

وينبغى الالتفات أيضا إلى هذه النقطة المتجسده فى السؤال الآتى : لماذا ألزمت الشعوب نفسها بمراعاة مبادئ ومتطلبات العرف والآداب الدوليه فى الساحه الدوليه

؟

وهل هذا الإلزام قائم حتّى عند عدم مراعاة المبادئ المذكوره من قبل الحكومات الأخرى ؟ وما هى فلسفه مبدأ المقابله بالمثل فى مثل هذه الحالات ؟

إنّ الجواب على هذه الأسئلة ليس إلاّ كون قبول القواعد المرتكزه على العرف والآداب الدوليه يسرى إلى الشعوب الأخرى لا محاله بسبب تعهّد ضمنى والتزام بما التزم

به الأكثرية . وتصبح لها قيمه واحترام مفروض كسائر المبادئ الأخلاقية وشؤون الحياه

الاجتماعيه الأخرى . بيد أنّ الجدير ذكره أنّ هذا القبول - مع بُعديه الضمنى والقسرى - لا يفقد طابعه التعاقدى ، ولا ينفصل عن بعده الالتزامى .

وفى المقارنه بين هذين المصدرين القانونيين لتمييزهما ، صرّح بعض علماء القانون بما يلي لتوضيح أيهما يحظى بأهميته أكبر فى القضايا الدوليه :

على الرغم من أنّ العرف والآداب الدوليه غير مدوّنه ، إلّا أنّها تتميّز على المصادر

القانونيه الأخرى بقدمها وعموميّتها ؛ بينما نجد أنّ المعاهدات مجرّده من هذين العنصرين ، ولذلك لا يمكن اعتبارها ملزمه بنحو مطلق وعامّ .

ص: ٤٤٦

ومن هذا المنطلق يفصل عالم القانون الشهير جورج سل ، وعالم القانون الأميركي البروفسور الوارز - وفقا لما تقدم - العرف والآداب الدوليه في حلّ الخلافات الدوليه .

وهناك عدد آخر من علماء القانون يعيرون أهميه أكبر للالتزامات المنبثقه عن المعاهدات ويقولون بسبقها ، وذلك لأنّها مدوّنه وصريحه ويستبين فيها عنصر الإراده والاختيار والاستقلال ، ويعتبرون تغيير العرف والآداب الدوليه - حيث تحلّ المعاهدات محلّه من الناحيه العمليه بالتدرّيج - نابعا من ذلك المبدأ المذكور(1).

وبالنظر إلى مبدأ اشتراك « العرف والآداب الدوليه » و « المعاهدات » في عنصر الالتزام ، وانبثاق الاثني من هذا المبدأ الواحد ، ينبغى القول إنّ الأسباب المبيته في التقويم المتقدم لتأييد كلّ من الرأيين المذكورين تفتقد قيمه القانونيه ، وذلك لأنّ إطلاق الالتزامات المنبثقه عن العرف والآداب الدوليه ، وتدوين المعاهدات وصراحتها ، والجذور التاريخيه ، كلّها لا يمكن أن تمثّل معلما بارزا لرسم المراتب المتسلسله والقيم

القانونيه ، ونحن نستطيع أن نفترض ونرسم كلّاً من المعالم الصوريه المذكوره في الجانب

الآخر كالمعاهدات العامه التي توافق عليها عامه الشعوب أو الالتزامات المدوّنه المنبثقه عن العرف والآداب الدوليه المدوّنه .

وينبغى أن لا نغفل عن هذه القاعده والمبدأ وهى : أنّ العهود الملزمه يجب أن تنبثق عن الإراده والاختيار والاستقلال التام . ومن هذا المنطلق ، يمكن أن نتصوّر تعارض العرف

والآداب الدوليه مع المعاهدات عندما تكون الالتزامات المنبثقه عن العرف والآداب الدوليه بالنسبه إلى الطرفين ، أو إلى طرف المعاهده - المعارض - فاقد له عنصر الإراده

الحزّه ، وبعامه مفروضه قسرا ، ومن الجدير ذكره - فى ضوء هذا الافتراض - أنّ العرف

والآداب الدوليه سيفقدان قيمتهما القانونيه بالنسبه إلى الدول المذكوره ، وأنّ فرض كلّ نوع من الالتزام - حتّى لو كان متطبعا بطابع العرف والآداب الدوليه - يعتبر خرقا لحقّ الحزبه واستقلال الشعوب .

وعندما يصادق على العرف ، فإنّ الالتزامات المناهضه له متعذّره إلاّ عن طريق خرق الالتزام السابق ، وفى هذه الحاله فإنّ افتراض التعارض بين الالتزامات المنبثقه عن

ص: ٤٤٧

العرف والآداب الدوليّة والالتزامات المنبثقة عن المعاهده لا يمكن تصوّره ، والبحث في مجال أولويّه الاثنين عقيم .

ومن العجيب أنّ « آلوارز » رئيس مدرسه القانون الدوليّ الجديد يرى أنّ « خرق حرّيّه الشعوب واستقلالها » في المجال المذكور آنفا حقّ شرعي لمنظّمه الأمم المتّحده ، ذلك لأنّه يعتقد أنّ « بعض القرارات الصادره عن منظّمه الأمم المتّحده ملزمه لدول العالم ، ولو لم يعلن بعضها موافقته على تلك القرارات بصراحه » (١) .

ويرى الشخص المذكور أنّ المبادئ القانونيه العامه التي تقرّ بها الدول المتحضّره تهيمن على إرادته الدول الأخرى ومصيرها . ويعرض المبادئ المذكوره ، التي تربو على اثني عشر مبدأ ، بوصفها مصادر للقانون الدوليّ الجديد ، وذلك بعد إلحاق عدد آخر من المبادئ !

دور حرّيّه الإراده في الآثار القانونيه

إنّ احترام حرّيّه الإراده من أهمّ الأسس في الحياه الإنسانيّه . ولا ريب أنّ قيمه الحياه سواء على الصعيد الفردي أو على الصعيد الاجتماعيّ الواسع تتصل اتصالاً وثيقاً

بحجم الدور الذي يؤدّيه هذا المبدأ في الظروف التي تسود حياه الناس . وكلّ نوع من أنواع

المقرّرات والقوانين يخضع لهذا المبدأ والقانون الأساسي للحياه الإنسانيّه ، وليس هناك أيّ استثناء .

كما أنّ قبول الالتزامات الذي أثبتنا ضرورته الفطريّه في بدايه هذا البحث يمكن أن يحظى بالاحترام والقيمه القانونيه والإنسانيّه بجميع آثاره ودوره الكبير ، وذلك بالاعتماد

على حرّيّه الإراده للطرفين المعيّنين فحسب .

وثمّه مبدأ منبوذ ومرفوض هو مبدأ « الفرض القسري » يقف في مقابل مبدأ حرّيّه الإراده . وتدين الفطره الإنسانيّه ذلك المبدأ ولا تطيقه مهما كان شكله ومصدره .

ولذلك فإنّ الآثار القانونيه للالتزامات والمعاهدات التي تعتبر ملزمه ينبغي أن لا تعتبر مفروضه قسرا بعد أن علمنا أنّ كلّ معاهده قانونيه صادره عن إرادته حرّه

ولقد تحدّثنا عن هذا الموضوع بالتفصيل فى المباحث المتقدّمه من هذه المجموعه ؛ والنتيجه التى ينبغى أن نخرج بها من هذه الدراسات فى البحث المرصود هى : أن مبدأ حرّيّه

الإرادّه ينبغى أن يحظى بالاعتراف وحده فى حقل العلاقات الدوليه كما فى الحقول الأخرى

للحياه الإنسانيّه ، وأنّ مصادر القانون الدولى وكلّ ضرب من المقرّرات التى تستلزم

المسؤوليه والالتزام تنبثق عن هذا المبدأ الإنسانى .

من هنا تتخذ الالتزامات الطوعيه طابع المصدر الأسمى والأساسى للقانون الدولى ، وتتكى العلاقات القانونيه للأقطار المختلفه على العناصر التى تتضمن الالتزام الطوعى لتلك الأقطار ، وكلّ مبدأ آخر من قبيل العرف والآداب الدوليه ، والقوانين الوضعيه

، والقرارات الصادره من المنظّمات الدوليه أو القواعد القانونيه المصادق عليها من قبل البلدان

المتحصّره ، ومبادئ أخرى اعتبرها علماء القانون كمصادر للقانون الدولى الجديد ، فإنّها

متى كانت فاقده للالتزام الطوعى ، فهى عديمه الاعتبار والقيمه القانونيه ؛ ذلك لأنّ الفطره الإنسانيّه تعتبر الإلزام مقبولاً إذا كان متّكناً على مبدأ القبول الطوعى .

طبيعته المعاهده وآثارها

والآن نستطيع أن ندرك بسهولة طبيعته المعاهدات - سواء فى إطار العلاقات الداخليه أو العلاقات الدوليه - ونعرّفها كما يلى :

المعاهده عباره عن التزام طوعى يظهره طرفان أو أكثر بصوره رسميه لترك أمر أو أمور ، أو القيام بها بنحو مطلق أو مشروط .

ولمّا كانت الالتزامات مصحوبه عاده باتّفاق مسبق ، وبمصلحه الأطراف المعنيه فى المعاهده ، لذلك يمكن أن نأخذ التوافق على المصلحه المشتركه ، فى تعريف المعاهده

، بوصفه « ضروره المعاهده » لا بوصفه « عنصراً دخلياً فى طبيعته المعاهده » .

ومن الواضح بمكان أنّ المعاهده بالمفهوم المذكور لها لا تتأثر بصراحه الالتزام أو ضميمته فيها ، ولا يستدعى ذلك تفاوتاً فى طبيعتها ، كما جاء ذلك فى مقارنه العرف

والآداب الدوليه بالمعاهدات ، وكذلك فإنّ إطلاق المعاهده أو اختصاصها بطرف واحد أو

عدد من الأطراف لن يؤثّر على طبيعتها ، وإذا كانت مؤقتة أو دائميّه فلن تتأثر أيضاً .

وقصارى القول إن أثر المعاهده منوط - فى جميع الحالات - بكميه ونوعيه القيود التى أخذها المتعهدون بنظر الاعتبار فى نصّ المعاهده .

ومن الجدير ذكره أنّ الطريقه التى تنعقد فيها المعاهدات يمكن أن تتفاوت فى الحالات المختلفه والظروف المتنوعه ، وأمور من قبيل التنظيم التحريرى لنصّ المعاهده ، والتصريح التحريرى للأشخاص أو الهيئه المسؤوله عن المعاهده فى مقدمتها ، والتوقيع ، أو تعدّد نسخها ، والمفاوضات المسبقه ، وأمثال ذلك كلّ يتسم ببعد رسمى غالبا

، وعدم وجود هذه الأشياء ليس له تأثير على قيمه القانونيه للمعاهده فيما إذا كان أصلها انعقد بصوره شرعيه .

والقصد من آثار المعاهده هو المسؤوليات والإلزامات القانونيه التى ستقع على عاتق المتعاهدين بعد الفراغ من المراسيم القانونيه للمعاهده ، أو الحقوق المرعيه للمتعاهدين على أساس الشروط المذكوره فى نصّ المعاهده . وجمله القول : إنّ المتعاهدين غير ملزمين أبدا فى الإفاده من القسم الثانى .

ومن البديهي أنّ للآثار المذكوره قيمه قانونيه فيما يخصّ المتعاهدين والموقعين على المعاهده فقط ، ولذلك تتسم ببعد قانونى ، بيد أنّ الطابع القانونى لمثل هذه المعاهدات

لا يعنى أنّها ملزمه للجميع بما فىهم الدول التى لم توقع عليها (1) .

ونلاحظ فى المعاهدات المعقوده بين دولتين أو أكثر أنّ الآثار القانونيه الملزمه لها لا تشمل دوله أخرى غير الدول المتعاهده . والمعاهدات التى لا توقع عليها دول أخرى

ليس لها أثر إلزامى عليها ، وأما الحقوق والآثار غير الإلزاميه فيمكن أن تؤخذ بنظر

الاعتبار فى المعاهدات للدول غير المتعاهده أيضا ، أو أنّ للدول غير المتعاهده أن تتمتع بمكاسبها لظروف خاصه تمرّ بها المعاهده .

ص: ٤٥٠

١- يعتقد عالم القانون الإنجليزى ستارك أنّه إذا أريد للمعاهده أن تعتبر فى عداد المعاهدات القانونيه ، ينبغى أن تحظى مقرراتها بقبول جميع الدول أو أغلبها ، وبخاصه الدول الكبرى . ومن المؤكّد أنّ مثل هذه المعاهده ستحظى بأهميه تامه . حتّى أنّ الدول التى لم تقرّ بها عمليا لن تستطيع أن تقوم بما من شأنه معارضتها . ومن البديهي أنّ إدانه هذه النظرية جديره بالذكر بعد التوضيح المقدم فى ما سبق من كلام .

تحمل كلمه العهد فى القانون الإسلامى معنى أوسع بالموازنه مع مفهوم المعاهده فى القانون الوضعى . وقد يطلق العهد أحيانا على التعهد الذى يقدمه الإنسان أمام ربه ، وعلى التعهدات الابتدائيه بدون طرف مقابل . ويطلق العقد فى المصطلح الفقهي على العهد

المؤكد .

ونرى الإسلام قد اعتبر الأطراف المعنيه فى المعاهدات مسؤوله أمام الله من خلال تأكيد على الوفاء بالمعاهدات والعقود . وسمى ذلك عهد الله . قال تعالى : « وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ » (١) ، وكذلك اعتبر نقض العهد نقضا لعهد الله ، قال سبحانه : « الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ » (٢) .

وقد وعد الله بالوفاء بالعهد فى مقابل الوفاء بالعهود ، فقال تبارك اسمه : « وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ » (٣) .

إن فلسفه الإسلام فى تأكيد على لزوم الوفاء بالعهد تتمثل فى تمهيد الأرضيه للتوافق على التعايش السلمى والحياء الوداعه لكى يعيش الناس مغمورين بالحرية والسلم والأمن ، وتنظم المبادئ والقواعد المهيمنه على الحياه المشتركه ، على أساس التوافق والإراداه المشتركه .

ويُعتبر الوفاء بالعهد من فرائض الإسلام وآيه من آيات التقوى والإيمان ، ومن أهم المبادئ فى العلاقات الاجتماعيه والدوليه فى الإسلام .

ويمكن الوقوف على القيمه والأهميه القانونيه الكبيره للمعاهدات ، التى تعتبر من خصوصيات القانون الإسلامى ، وذلك عبر دراسه النصوص الوارده فى تضاعيف المصادر الخاصه بالقانون الإسلامى .

لاحظوا بدقه قسما من هذه النصوص فيما يلى :

ص : ٤٥١

١- النحل : ٩١ .

٢- البقره : ٢٧ ؛ الرعد : ٢٥ ؛ مضافا إلى قوله تعالى : « الَّذِينَ يُؤْفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلاَ يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ » - الرعد : ٢٠ ، وقوله تعالى : « وَأَوْفُوا بِاصْلِحِ عَهْدِكُمْ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا » - الإسراء : ٣٤ ، وقوله تعالى : « وَكَانَ عَهْدُ اللَّهِ مَسْئُولًا » - الأحزاب : ١٥ .

٣- البقره : ٤٠ .

١ - « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِبِصَ لِعُقُودِ » (١).

٢ - « وَ أَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَ لَا تَنقُضُوا الْإِيمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا » (٢). والنقطه التي تسترعى الانتباه أكثر في هذه الآيه هي أنّ القرآن ذكر العهد بوصفه عهد الله ، وذكر المتعاهدين بأنّ العهد الذي يبرمونه ، كأ نهم يبرمونه مع الله ، وعهد الله مسؤول ، « وَ كَانَ عَهْدُ اللَّهِ مَسْئُولًا » (٣).

٣ - « وَ أَوْفُوا بِبِصَ لِعَهْدِ إِنْ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا » (٤).

٤ - « وَ الْمُؤْفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا » (٥).

٥ - « الَّذِينَ يُؤْفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَ لَا يُنْقِضُونَ الْمِيثَاقَ » (٦).

٦ - « وَ الَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَتِهِمْ وَ عَهْدِهِمْ رَاعُونَ » (٧).

نلاحظ أنّ هذه الآيات تناولت أهميته المعاهده ولزوم الوفاء بها من الوجهه القانونيه ، وذهبت إلى أبعد من ذلك فاعتبرت الوفاء من علامات الإيمان . وكانّ الوفاء بالعهد ينبع من الإيمان ، وخيانه العهد تنبع من نقصه أو فقدانه . كما أنّ دراسه بعض الآيات كآياته ٤ و ٧ من سوره (براه) تفيدنا أنّ احترام العهد والوفاء به يتضامنان تضامنا تامًا مع التقوى ، والفصل بينهما يفضى إلى القضاء على روح التقوى .

والروايات الإسلاميه في هذا المجال كثيره . وجاء في بعضها أنّ ناكثى العهد موصوفون بالخروج عن الدين ، وفقدان الإيمان ؛ وأنّ نكث العهد من الكبائر (٨) .

المعاهدات الدوليه في الإسلام

ليس هناك من وسيله أكثر فاعليه من المعاهده في التنظيم العادل للعلاقات الدوليه ،

ص: ٤٥٢

١- المائده : ١ .

٢- النحل : ٩١ .

٣- الأحزاب : ١٥ .

٤- الإسراء : ٣٤ .

٥- البقره : ١٧٧ .

٦- الرعد : ٢٠ .

٧- المؤمنون : ٨ ؛ المعارج : ٣٢ .

٨- « وسائل الشيعة » ١١ : ٥١٣ ؛ « سنن البيهقي » ٩ : ٢٣١ ؛ « سنن أبي داود » ٣ : ١٠٩ .

يقُلل الإسلام من أهميته المعاهده وقيمتها في العلاقات الدوليّه ، بل أكّد على ضرورتها .

وحسبنا أن نستعرض بعض النصوص القرآنيّه في هذا المجال :

١ - « إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ » (١) .

٢ - « إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاصْ سَتَقِيمُوا لَهُمْ » (٢) .

٣ - « فَاتَّبِعُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مَدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ » (٣) .

ونلاحظ في السيره السياسيّه للنبيّ صلى الله عليه وآله نماذج كثيره من المعاهدات مع القبائل والحكومات المختلفه ، وهي تمثّل شرعيّه المعاهدات الدوليّه في الإسلام . وكان صلى الله عليه وآله يؤكّد على مبدأ تنظيم العلاقات العادله بين القبائل على أساس الحلف ، حتّى قبل بعثته الشريفه ، وكثيرا ما كان يقول : لقد شهدت دار عبد الله بن جدعان حلفا ما أحبّ أنّ لى حمر النعم ، ولو أدعى به في الإسلام لأجبت (٤) .

وقد مهّد حلفه مع أهل يثرب الأرضيّه لهجرته وتأسيس أوّل حكومه إسلاميّه (٥) ؛ ونلاحظ أنّ معاهده المدينه التي عقدت في بدايه الهجره ، ونظمت قبائل الأوس والخزرج

ويهود المدينه كأطراف متحالفه ، هيأت الأرضيّه لتبلور القوه الإسلاميّه أمام أعداء

الإسلام (٦) .

وتحالف النبيّ صلى الله عليه وآله مع كثير من القبائل والحكومات المجاوره . وأعاد صلح الحديبيّه الأيمن إلى الحجاز ، وضاعف قدره الإسلام الواسعه .

وكان النبيّ صلى الله عليه وآله يقول مرارا ، وهو في طريق مكّه قبل التقائه قريشا ، وعقده صلح الحديبيّه : لا

يسألونى خطّه يعظّمون فيها حرّات الله إلا أعطيتهم إيّاها (٧) .

وكانت المعاهدات والأحلاف التي يعقدها النبيّ صلى الله عليه وآله مع القبائل ورؤساء الحكومات

ص: ٤٥٣

- ٣- نفسها ، الآيه ٤ .
- ٤- « سيره ابن هشام » ١ : ١٣٤ ؛ « البدايه والنهايه » ٢ : ٢٩١ .
- ٥- نفسه (الأؤل) .
- ٦- نفسه ص ٥٠٣ .
- ٧- « سنن أبي داود » ٣ : ١١٣ .

المختلفه تدوّن بأمره صلى الله عليه و آله إذ تحفظ هذه الوثائق ، ويطبق مفادها (١) .

وكان النبي صلى الله عليه و آله يخبر المسلمين بالصلح الذى سيعقدونه مع الروم قبل أو انه : إنّ الروم سيصالحكم صلحا أمنا (٢)

عهد الإمام أمير المؤمنين عليه السلام

يمكننا أن نتعرف على منطق الإسلام فى مجال احترام الأحلاف ، والقيمه القانونيه للمعاهدات ولزوم الوفاء بالعهود عبر مطالعه العهد المعروف للإمام أمير المؤمنين عليه السلام بنحو صريح وواضح تماما .

وجاء فى هذا العهد الذى وجهه إلى مالك الأشتر رضى الله عنه عامله على مصر :

« وإن عقدت بينك وبين عدوّ لك عقده أو ألبسته منك ذمّه فحط عهدك بالوفاء ، وارع ذمّتك بالأمانه ، واجعل نفسك جنّه دون ما أعطيت ، فإنّه ليس من فرائض الله شىء الناس أشدّ عليه اجتماعا مع تفرّق أهوائهم وتشتّت آرائهم من تعظيم الوفاء بالعهود

فلا تغدرنّ بدمّتك ، ولا تخيسنّ بعهدك ، ولا تختلنّ عدوّك . فإنّه لا يجترئ على الله

إلا جاهل شقى ، وقد جعل الله عهده وذمّه أمنا أفضاه بين العباد برحمته ، وحرّما يسكنون إلى منعه ، ويستفيضون إلى جواره ، فلا إدغال ولا مدالسه ولا خداع فيه .

ولا يدعونك ضيق أمر لزمك فيه عهد الله إلى طلب انفساخه بغير الحقّ . فإنّ صبرك على ضيق أمر ترجو انفراجه وفضل عاقبته خير من غدر تخاف تبعته . وأن تحيط بك من الله فيه طلبه لا تستقبل فيها دنياك وآخرتك « (٣) .

الدعوة إلى عقد الأحلاف السياسيه

يعتبر السلم والتعايش فى ضوء التفكير السياسى فى الإسلام من أهمّ المبادئ فى العلاقات الدوليه . ولذلك أخذ القانون الإسلامى بنظر الاعتبار اغتنام الفرص المناسبه

لتعزيز الأحلاف التى تحوم حول السلم فى العلاقات الخارجيه للمجتمع الإسلامى .

- ١- « مكاتيب الرسول » ٢ : ٢٠ ؛ « شرح السير الكبير » ٤ : ٦٠ .
- ٢- « إرشاد السارى لشرح صحيح البخارى » ٥ : ٢٣٢ .
- ٣- « نهج البلاغه » .

ولا يضمن الإسلام قيمه قانونية فذّه على العقود والمعاهدات الدوليّة لتحقيق السلم وتوسيع نطاقه بين الشعوب ، والحؤول دون بروز العلاقات العدائيّة والاشتباكات الدمويّة

فحسب ، بل ويدعو الشعوب والمجموعات الأخرى لعقد الأتحاف السلميّة ، ويوصى المجتمع الإسلامي أن يكون سباقا في هذا المجال ، وأن لا يألو جهدا لإقرارها وتعزيز أسسها وتوسيع نطاقها في المجتمع البشري ، وأن يستهدى بإمكانياته لتحقيق هذا الهدف الإسلامي

والإنساني . ونجد في كثير من الحالات أنّ هذه التوصية بلغت حدّ التكليف والواجب الإلزامي ، واعتبر عقد معاهدات السلم من واجبات الحكومه الإسلاميّة المسؤوله والمؤهله . وورد تأكيد أكثر على هذا الواجب في الحالات التي تبدى فيها الحكومات غير الإسلاميّة رغبتها في عقد معاهدات السلم .

وفي ضوء هذه النظريّة « أصله السلم في العلاقات الدوليّة » يكلف الإسلام المسؤولين القانونيين للمجتمع الإسلامي أن يفتحوا صدورهم لقبول الاقتراحات المطروحه

حول عقد السلم ما دامت لا تتضارب مع الأهداف الأصليّة والفكريّة للإسلام .

ويتمثل المنطق القرآني في هذا المجال بما يلي :

١ - « وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاصْبِرْ لَهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ » (١) .

إنّ التعبير القرآني في هذا المجال لافت للنظر ، لأنّه يتضمّن تعليما يتجسد في أنّ السلم

والتعايش بين الناس مرغوبان ومحبوبان إلى درجه أنّ الإنسان ينبغي أن يغرم بهما وينشد

إليهما كما ينشد الطائر الصغير إلى أمّه التي يجد في حجرها أمنه وراحته وملاذه

٢ - « فَإِنْ اعْتَرَفُوا بِكُمْ فَلَمْ يِقَاتِلُوكُمْ وَالْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلْمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا » (٢) .

٣ - « يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ آتَى إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَصَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا

فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنْ اللَّهُ عَلَيْهِمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا » (٣) .

ويمكن في بعض الحالات أن يكون اقتراح عقد السلم غطاءً لأغراض عدائيّة يخبئها

١- الأنفال : ٥٨ .

٢- النساء : ٩٠ .

٣- نفسها ، الآيه ٩٤ .

أعداء المسلمين ، إلا أن المسلمين ما لم يتأكدوا من الأغراض الخيائيه للحكومات والمجموعات التي تتقدم باقتراح عقد السلم ، فليس لهم رفض ذلك الاقتراح .

إن القرآن - ضمن توصيته بقبول الصلح - يطمئن المسلمين في مثل هذه الحالات بأن الله سيؤيدهم فيما إذا انطوى المتعاهدون على نيات مشؤومه . قال جل من قائل : « وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي آتَىكَ بِنَصْرِهِ وَبِإِصْرٍ لِمُؤْمِنِينَ » (١)

وبعد أن تعرّفنا على المنطق القرآني في مجال الترحيب بالصلح والتعايش في العلاقات الدوليّه ، ينبغي لنا أن نلتفت إلى فقره من العهد الخالد للإمام أمير المؤمنين عليه السلام وهي قوله :

« ولا تدفعنّ صلحا دعاك إليه عدوك لله فيه رضى . فإنّ في الصلح دعه لجنودك ، وراحه من همومك ، وأمنا لبلادك » (٢) .

صراحه الأحلاف الدوليّه

من النقاط التي تحظى بأهمّيّه كبيره في الأحلاف والمعاهدات الدوليّه من منظور القانون الإسلامي هو مبدأ صراحه الأحلاف التي أكد عليها الإسلام كثيرا .

ومن الجدير ذكره أنّ هذه الأهمّيّه تعود إلى غلق كلّ طريق من طرق الخداع واختلاق الأعذار والتذرّع بذرائع واهيه لخرق الأحلاف كما لا تتضرر مصالح المتعاهدين ، ومن ثم أصل المعاهده ونتائجها عبر هذا الطريق ، ولا تحتاج المعاهدات إلى تفسير على مرّ الزمن ، ولا يحدث أيّ إجحاف وتحريف في المعاهدات .

ونواجه اليوم بحثا متشعبا ذا فنون في مباحث القانون الدوليّ الجديد ، إذ تطرّق أهل الاختصاص إلى كفيّته تفسيره وصلاحيّته تحت عنوان تفسير المعاهدات .

إلا أنّ القانون الإسلامي أكد على تنظيم المعاهدات بشكل تحريري وصریح وواضح تماما لئلا تطرأ مثل هذه المشكله في المعاهدات الدوليّه ، ولكي يقطع العذر على المتوسّلين

بمختلف الذرائع لتأويل المعاهدات ، وطالب المعيّنين بالابتعاد عن استعمال العبارات

الغامضه لكي لا يقع أيّ إشكال في مرحله التنفيذ .

ص: ٤٥٦

١- الأنفال : ٦٢ .

٢- راجع كتاب « الإسلام والقانون الدوليّ » ص ٨٩ - ٩٩ للحصول على توضيح أكثر .

وكان النبي الأكرم صلى الله عليه وآله يراعى هذا المبدأ بدقته تامه في المعاهدات والأحلاف التي كان يعقدها مع شتى التجمعات . وكان يأمر كتّابه بتدوين المعاهدات بعد الفراغ من المفاوضات ؛ حتى أن أسماء الكتاب كانت تدون في ذيل المعاهده(١) .

وعرض الإمام أمير المؤمنين عليه السلام هذا المبدأ في عهده إلى واليه على مصر من خلال جملة موجزه غزيره المعنى ، فقال :
... لا تعقد عقدا تجوز فيه العلل ولا تقولن على لحن قول بعد التوكيد والتوثقه (٢) .

لمن الصلاحيه في عقد الأحلاف السياسيّه ؟

ترى القوانين الحديثه أنّ الصلاحيه في عقد المعاهدات الدوليه والمصادقه عليها من شأن رؤساء الدول أو من ينوب عنهم . وهكذا فليس لعامه الشعب مثل هذا الحقّ

، وكذلك فإنّ التجمعات والفصائل التي ليس لها صفه رسميه محرومه من عقد معاهدات الصلح .

أمّا في القانون الإسلامي فإنّ مفهومه أوسع قد أخذ بنظر الاعتبار للمعاهدات الدوليه . واعترف القانون المذكور بالحقّ الشرعيّ والإنساني المتمثّل بالتمتع بالصلح للأفراد والجماعات الفاقده للأجهزه الحكوميه والصفه الرسميه . وفي ضوء هذا المبدأ فإنّ الأقليات

الدينيه تستطيع أن تدخل في مفاوضات مع المسؤولين المسلمين المختصين ، من أجل عقد

المعاهده ، ولها أن تبادر إلى المصادقه عليها من جانبها . ويجد هذا الموضوع تطبيقه العملي في عقد الذمه بشكل واسع (٣) .
وفي عقد « الأمان » و «

الاستئمان » فإنّ المسلم العادي أيضا يستطيع أن يعقد معاهده الحصانه السياسيّه مع غير المسلم (٤) . وفي هذه الحالات جميعها ، فإنّ المسلمين والحكومه الإسلاميه المؤهله قانونيا مكلفون بمراعاة هذه المعاهدات

وتنفيذها ، وليس ثمه فارق ومائز من منظار القيمه القانونيه .

ص: ٤٥٧

١- « شرح صحيح البخارى » للعيني ١٤ : ١٢ .

٢- « نهج البلاغه » للشيخ محمد عبده ، ص ٥٣٦ .

٣- راجع كتابنا « حقوق الأقليه » .

٤- نفسه .

لم يوص القانون الإسلامى مجتمع المسلمين بالمبادره إلى عقد الأُحلاف الدوليه فحسب ، بل وأناط بالمسلمين رعايتها ، وأكّد عليهم مراقبه تنفيذ موادّها بيقظه تامّه ، وطلب منهم أن لا ينفذوها من جانب واحد ، وأن لا يغفلوا عن ردّ الفعل الذى قد يقوم به العدو .

كما نلاحظ ذلك فى الأمر القرآنى المتمثّل فى قوله تعالى : خذوا حذركم ، وفى ضوئه فإنّ المسلمين مكلفون أن يستهدوا بإمكانياتهم لمراقبه المؤامرات ، والإجراءات المتّخذة ، والكيفيّة التى ينفذ فيها المتعاهدون بنود الاتّفاقيه ، وعندما يستبين لهم سوء نيّه من قبل أعدائهم ، فعليهم المبادره إلى المقابله بالمثل .

يأمر الإمام أمير المؤمنين عليه السلام مالك الأشتر بقوله فى هذا المجال : « ولا تدفعنّ صلحا دعاك إليه عدوك ... ولكن الحذر كلّ الحذر من عدوك بعد صلحه ، فإنّ العدو ربّما قارب ليتغفل ، فخذ بالحزم ، وأتّهم فى ذلك حسن الظنّ » (١) .

ومع أنّ الإسلام يعتبر نقض العهد من الكبائر ، بيد أنّ المجتمع الإسلامى - كما جاء فى

هذا الأمر الأكيد - يسعى جاهدا بكلّ ما أوتى من قوّه وإمكانات لحفظ المعاهدات وتنفيذ

مفادها ، وينتظر من حلفائه وفاءهم لما تعهدوا به . ومحضله ذلك أنّ القانون الإسلامى

يعطى الحقّ للمسلمين الذين ديست حقوقهم بسبب نقض العهد من قبل الآخرين أن يبادروا إلى معاقبه الناكثين للعهد . ولا تعنى هذه المعاقبه أنّ المسلمين يثأرون من أعدائهم عبر هذا الطريق ، بل تعنى أنّهم ينهون هذا العمل اللا إنسانى المتمثّل بنكث العهد من خلال ردّ الفعل التأديبى للناكثين الخونه ، وليؤوب هؤلاء إلى تنفيذ عهودهم ، ولا

يستغلّوا الحسّ المتجسّد فى قبول المسؤوليه عند المسلمين ، كما لا يستغلّوا منهجهم العلمى فى الوفاء

بالعهد .

يصدر القرآن الكريم تعليماته فى هذا المجال فيقول : « فَقاتِلُوا أئِمَّةَ الكُفْرِ إِنَّهُمْ لَأَ

أَيْمَانٌ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ » (٢) .

ص: ٤٥٨

١- « نهج البلاغه » شرح الشيخ محمّد عبده ، ص ٥٣٦ .

٢- التوبه : ١٢ .

وفى آيه أخرى ، يلجأ إلى أسلوب العنف لمعاقبه الناكثين فيقول : « الَّذِينَ عَاهَدتْ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ * فَمَا تَثَقَّفَنَّهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِمْ مَنْ خَلَفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ » (١) .

ويمكن أن تكون سيره النبي صلى الله عليه وآله والعقوبه التي فرضها على اليهود الناكثين في المدينة مثلاً- بارزا لتنفيذ هذا القانون .

ونقرأ في التاريخ أن يهود بنى القينقاع قد نفوا عن المدينة بسبب نكثهم العلنى لميثاق الدفاع المشترك مرّات عديده . وكذلك يهود بنى النضير فإنهم مُنوا بنفس مصير إخوانهم

بعد أن استبان نكثهم للعهد . وعلى الرغم من المعاهده المشتركه ، فإنهم حاولوا اغتيال النبي صلى الله عليه وآله فنكثوا بذلك عهدهم .

وأما يهود بنى قريظه فإنهم ، عندما انكشف للملأ نكثهم للعهد فى أعسر الظروف التي عاشها المسلمون إذ كانوا محاصرين من قبل الأحزاب ، لقوا جزاء خيانتهم وفقا لتحكيم الصحابى الجليل سعد بن معاذ ، حَكَمَهُم الذى اختاروه للنظر فى أمرهم (٢) .

العقود الدائميّة والمؤقتة

إنّ عقود الصلح والأحلاف والمواثيق الدوليّه التي تعقد بين المجتمع الإسلامى والمجتمعات غير الإسلاميه يمكن أن تنظّم على شكلين : دائمي ، ومؤقت .

فعقد الذمّه من عقود الصلح الدائميّه ، ويحتفظ بصفته الإلزاميه وقيمته القانونيه إلا فى حاله نكث العهد أو إهماله من قبل الفريق المتعاهد .

وعقد الحصانه « الاستئمان » من العقود المؤقتة . وعلى المستأمن أن يعلن عن استعدادة لتوقيع عقد الذمّه مع الحكومه الإسلاميه المؤهله ، وذلك لكى يتسنى له أن يعيش فى نطاق الحكومه الإسلاميه بنحو دائم .

وأما عقد « الهدنه » ، وهو من العقود الدوليّه الرسميه من منظور القانون الإسلامى ، فإنّه ينبغى أن ينظّم بشكل مؤقت كما يرى كثير من الفقهاء ذلك ، والمدّه المسموح بها فى

ص: ٤٥٩

١- الأنفال : ٥٦ - ٥٧ .

٢- انظر تفصيل هذه الحكايات التعليميه الثلاث فى كتابنا : « الإسلام والتعايش السلمى » (حماه السلم والتعايش) .

العقد المذكور موضع خلاف بين الفقهاء ، بيد أنّ جمعا من الفقهاء حدّد مدّته بعشر سنوات كحدّ أعلى تبعا لعمل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله مع مشركي مكّة في صلح الحديبيّه ، إذ كانت مدّته عشر سنوات .

ونرى جمعا آخر من الفقهاء جوّز أن تكون المدّة أكثر من عشر سنوات ، عندما تفرض المصلحه ذلك . وهناك عدد من الفقهاء يرى أنّ العقد المذكور دائميّ وغير مؤقّت .

إنّ العقود المذكوره ، التي يمكن أن يؤدّى كلّ واحد منها دورا مهمّا في تحقيق الصلح الإنساني الكريم ، تستوعب حقوق الطرفين وأهدافهما السلميّه وفي ضوء القانون العامّ

للعقود ، فإنّ الخصوصيّات والميزات المطلوبه بمقتضى الوفاق الحاصل ينبغي أن تندرج في العقد بشكل واضح لا إبهام فيه مع الأخذ بنظر الاعتبار طبيعه الظروف التي يعيشها كلّ

واحد من العقود المذكوره . ويضطلع طرفا العقد بمسؤوليته مشتركة تتمثّل في تنفيذ مفاد

العقد والوفاء به .

هذا المبدأ الإسلامي المؤكّد لا يتعارض مع منهج التفكير العالمي وفكره وحده العالم . وهي الهدف الأخير للقانون الإسلامي ، بل هو وسيله لتوسيع نطاق الدعوه الإسلاميّه

، ذلك لأنّ الإسلام يدعو إلى بثّ عقائده ونشر دعوته عبر الطرق السلميّه وفي ظروف تنعم

بالتعايش الوديّ (١) . وبعبارة أخرى ، يضع الإسلام على عاتق المجتمع الإسلامي مسؤوليته المبادره إلى اتّخاذ الإجراءات اللازمه عبر المعاهدات بغيه إقرار الأمن والصلح والتعايش ، وذلك في مقابل الفوارق الفكرية والجغرافيه والعرقية . وتزامنا مع تطبيق هذا التعليم ، ينيط الإسلام بالمجتمع الإسلامي مهمّه نشر العقيدة الإسلاميّه وتوسيع دائرتها ما امتدّت المساحه

التي يشغلها القانون الإسلامي مهيمنا على المجتمع البشري طوعا أو كرها كفكر عالميّ يجتاز

الحواجز والحدود الجغرافيه والعرقية والفكرية التي تفرّق بين أبناء الأُمّه الواحده في ظروف الصلح والسلم .

ومن الشئ العجيب أنّ مؤلّف كتاب الحرب والسلم قد ارتكب بعض الأخطاء في هذا المجال ، وكلامه الآتي مثال على ذلك :

« لَمَّا كانت النظرية العامّه للتشريع الإسلامي في حقل العلاقات بين المسلمين

ص: ٤٦٠

والكفار غير سلميه (!) بل تحمل طابع الحرب ، فإنّ مدّه المعاهدات بالذات مؤقته . ولما كان الجهاد لا يتعطل أكثر من عشر سنين نظرياً ، فإنّ مرحلة المعاهدات تنقضى بالضرورة في نهايه هذه المدّه . وكأنّ المدّه غير منصوص عليها في المعاهده ... » !!

مبدأ الوفاء بالعهد واحترامه

نظراً إلى المدارك الصريحه المأثوره عن الكتاب والسنة في هذا المجال ، يعتبر هذا المبدأ - بلا شك - من المعالم البارزه للتعاليم القانونيه والأخلاقية في الإسلام . وفي ضوء التعاليم المؤكده الوارده في القرآن والسنة ، فإنّ المسلمين لا يلزمون أنفسهم بالوفاء لما جاء في المعاهدات فحسب ، بل يرون أنّهم مكلفون برعايه الأحلاف والعهود . وفي كلمه النبيّ

الأكرم صلى الله عليه و آله المسلمون عند شروطهم إشاره لطيفه ورائعه جدّاً إلى هذه النقطه القانونيه والأخلاقية .

فسخ المعاهدات الدوليه

في ضوء ما تقدّم تظّل الأحلاف والمعاهدات نافذه ولها حرمتها مهما تبدّل الحاكم أو السلطه الحاكمه وانقلبت الأوضاع والظروف ، وليس للحاكم المتأخّر حقّ في تبديل أو إلغاء معاهده كانت قد عقدت بين المجتمع الإسلامي وغيره من المجتمعات الأخرى بصوره قانونيه . وينطبق هذا الأمر بالتساوي على كلّ معاهده سواء كانت دائميّه أم مؤقته (١) .

ومن البديهي أنّ الحكومه القانونيه للمسلمين تستطيع أن تتغاضى عن المعاهده الرسميه وتعتبرها ملغاه في حاله واحده تتمثّل في الشعور بخطر مائل يهدّد المجتمع الإسلامي

من الطرف المقابل ، وفي عزم العدو على اتّخاذ عقد الصلح درعا لتقويته واستعادة قدرته

القتاليه أو استغلال النوايا الطيبه للمسلمين فيعتزم نكث العهد وخيانه المسلمين أو انتهاك حقوقهم الشرعيّه .

وفي مثل هذا الموقف يوجّه القرآن مجتمع المسلمين قائلاً : « وَإِنَّمَا تَخَافَنَ مِنْ قَوْمٍ

ص: ٤٦١

خِيَانَهُ فَاصْ نَبْذِ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ « (١) .

وإذا ما قام المسلمون بفسخ العقد من جانب واحد ، فلا بد أن تستدعى ظروفهم ذلك ، كأن ينوى المتعاهدون خيانه ملحوظه وثابته تماما ، وأما إذا احتل المسلمون خيانه المتعاهدين دون الاطمئنان إلى أدله ومستمسكات وثيقه ، فليس في هذا مسوغ لفسخ العقد من قبل المسلمين وحدهم (٢) .

وكذلك إذا اقتضت مصالح المسلمين إلغاء العقد أو كان عقد الصلح عديم المنفعه أو خلافا للمصلحه بسبب تبدل الظروف ، أو أن تبدلات قد طرأت على زعامه المسلمين

، فليس لأى جهه إسلاميه مسؤوله فسخ العقود والأحلاف الدوليه من جانب واحد .

وهذه ميزه أخرى يتميز فيها القانون الإسلامى على القانون الدولى الجديد ، ذلك لأننا نلاحظ فى حالات عديده أن فسخ العقود والمعاهدات الدوليه من جانب واحد قد

أُجيز فى القانون الدولى (٣) .

وفى الوقت الذى لا يسمح القانون الإسلامى للمسلمين بفسخ العقد من جانب واحد ، فإنه يجيز للطرف الآخر فى بعض العقود كعقد « الذمه » ، وعقد الحصانه المؤقته

« الأمان » أن يعتبر العقد ملغيا متى شاء مغادره الأرض الإسلاميه .

والتذكير بهذه النقطه ضرورى هنا وهى : إن المعاهدات الدوليه - حتى لو عقدت بصوره قانونيه - تعتبر مفسوخه من منظور القانون الإسلامى فى حاله واحده وذلك عندما

تتعارض شروط الحلف مع الأهداف العالميه للإسلام . لذلك فكل معاهده تشكل عقبه فى

طريق تقدم الفكر الإسلامى ، أو أنها خضعت لهذه الظروف بعد انعقادها بصوره قانونيه ، تفقد قيمتها القانونيه لا محاله ، وتعتبر ملغيه من منظور المنطق العالمى للإسلام .

ذلك لأن الإسلام يراعى حرّيه الفكر والعقيده ، وحرّيه الدعوه الإسلاميه ويحتفظ بهما لنفسه كحق شرعى ، ولا يسمح لأى باعث من البواعث بما فيها المعاهدات الدوليه أن

يصادر هذا الحق الطبيعى ، ويرى ذلك منافيا لحرّيه الفكر والدين .

لذلك فكل معاهده تفضى إلى مصادره هذه الحرّيه ، عند انعقادها أو فى الظروف التى

١- الأنفال : ٥٨ .

٢- « جواهر الكلام » ٢١ : ٢٩٤ .

٣- « القانون الدولي العام » للدكتور صفدرى ١ : ١٩٣ .

تلى ذلك تعتبر معاهده مفروضه لا حرمه لها .

وتتبع فلسفه الجهاد الإسلامى من هذا اللون من التفكير العالمى ، وما الكفاح المنقذ إلا لمواجهه العناصر التى تريد وضع العراقيل فى طريق الدعوه العالميه والتقدم المنطقى

للفكر الإسلامى ، كما أنّ معاهدات الصلح تستخدم بوصفها أساليب سلميه لرفع العراقيل والمشاكل الدوليه فى الحقل المذكور .

الجهه الإسلاميه المسؤوله عن عقد الأحلاف والمعاهدات

كان النبى الأكرم صلى الله عليه و آله صاحب الصلاحيه فى عقد معاهدات « الذمه » ، وكذلك الأحلاف التى كانت تعقد مع المشركين بنحو مؤقت لوقف الحرب (المهادنه) . وفى بعض الحالات كان يخول الآخرين من الأمراء والقاده المسلمين للقيام بهذه المهمه .

وبعد وفاه النبى الأعظم صلى الله عليه و آله تولّى هذه المهمه خلفاؤه وأوصياؤه الذين ذكرهم بأسمائهم . ويعتقد الشيعة أنّ هذه المهمه من شأن أهل البيت عليهم السلام . وأُنيطت بالفقهاء الأتقياء فى عصر الغيبه .

والنوع الآخر من المعاهدات الدوليه المصطلح عليها فى الفقه الإسلامى : « الاستئمان » ذو بعد عام ، ويتخذ طابعا رسميا ويكون ملزما للجميع بتحويل من أى مسلم كان .

أمّا الأحلاف التى تعقد بين الحكومات المتسلطه على الأقطار الإسلاميه - دون أن تحرز الصلاحيه المذكوره - والحكومات أو الجماعات غير المسلمه فهى غير ملزمه لهم بلا

شكّ وليس لها قيمه تذكر من منظور القانون الإسلامى فى الحالات التى ليس فيها مصلحه للمسلمين (1) .

وأما فى حقل المعاهدات الدوليه التى تستدعيها مصلحه إسلاميه عاجله ، أو فيها مصلحه للمجتمع الإسلامى فيمكن النظر إلى الإجراءات التى يتخذها المؤمنون العدول عند فقدان الجبهه المؤهله (الفقيه الجامع للشرائط) على أنّها نافذه كما يقتضيه قانون الشؤون الحسينيه .

بيد أن الفقهاء اعتبروا الأحلاف التي يعقدها حكام الجور معتبره أيضا وملزمه لعامة المسلمين ، وذلك في مجال عقد الذمه (١).

العهود غير القانونيه

إن جميع العهود التي تهدد استقلال الأمة والحكومة الإسلاميه ، وتقذح في سياده الإسلاميه بنحو من الأنحاء ، أو أن شروطها مخالفه للأحكام والموازين الإسلاميه

، أو أنها تحد من حرّيه الدعوه الإسلاميه ، وتخرق سياده دار الإسلام ووحده ترابها ، مرفوضه من منظور الإسلام وليس لها أي شأن ؛ ولا تستطيع الحكومه الإسلاميه أن تقوم بعقد معاهده

في هذه الحالات (٢).

أنواع العقود والمعاهدات الدوليه في الفقه السياسي

تنقسم المعاهدات الدوليه في الفقه السياسي إلى أقسام متنوعه ، وهي كما يأتي :

أ - من حيث المدّه :

١ - المعاهدات الدائميّه مثل : عقد الذمه .

٢ - المعاهدات المؤقتّه مثل : عقد المهادنه .

ب - من حيث المحتوى :

١ - معاهده الأتحاد والتضامن السياسيّ مثل : معاهده المدينه (٣).

٢ - معاهده الهدنه ووقف الحرب مثل : عقد المهادنه والمهادنه .

٣ - معاهده من أجل منح الأمن والأمان مثل : عقد الاستئمان .

٤ - معاهده بشروط ماليّه مثل : عقد الذمه والمهادنه المشروطه .

٥ - معاهده عدم التعرّض مثل : معاهده ايله (٤).

- ١- « جواهر الكلام » ٢١ : ٢٧٦ .
- ٢- « حقوق الأقليات » للمؤلف ، ص ٢٦٥ .
- ٣- « سيره ابن هشام » ١ : ٥٠٣ .
- ٤- « مكاتيب الرسول » ١ : ٣٠٠ .

٦ - معاهدة دفاعيّة من جانب واحد مثل : حلف نمرة (١) .

٧ - معاهدة صلح وأمن جماعى مثل : صلح الحديبيّه (٢) .

٨ - معاهدة دفاع مشترك مثل : حلف بنى ضميره (٣) .

ج - تقسيم المعاهدات الدوليّه من حيث الطرف المقابل فى المعاهدة :

١ - معاهدة مع أهل الكتاب مثل : عقد الذمّه .

٢ - معاهدة مع المشركين والكفّار (غير أهل الكتاب) مثل : معاهدة الهدنه .

٣ - معاهدة مع مختلف الأشخاص مثل : الاستئمان .

شرعيّه المعاهدات الدوليّه غير المعينه

قسّم الفقهاء العقود فى القانون المدنى إلى عقود معينه ، وغير معينه . والقصد من العقود المعينه العقود التى لها اسم وعنوان خاصّ فى الإسلام وتحكمها شروط معينه

. أمّا العقود غير المعينه فتعنى وجوب الوفاء بالعهد فى كافّه العقود التى تتسم بالطابع التعاقدى

عرفا ، ولا تخصّ ما جاء بعنوان محدّد فى الكتاب والسّنّه وكتب الفقهاء .

وينطبق هذا التقسيم أيضا على المعاهدات الدوليّه ، وذلك أنّ معاهدات نحو : الذمّه ، والاستئمان ، والمحايد ، والمهادنه ، والموادعه تلاحظ فى الفقه السياسى تحت عنوان

وشروط خاصّه ، ويمكن أن نذكرها بوصفها معاهدات معينه .

القسم الثانى من المعاهدات عامّ ، ويمكن أن ينعقد وفقا للقواعد العامّه للعقود فى العلاقات الدوليّه ، وقد لا ينطبق على عنوان المعاهدات المعينه وشروطها الخاصّه

ونرى كثيرا من الفقهاء لم يحصروا المعاهدات فى العقود المعينه ، وبخاصّه أنّهم اعتبروا القواعد العامّه للمعاهدات سائده فى المعاهدات الدوليّه ، ويمكن أن نذكر من هؤلاء : الفقيه الكبير الشيخ محمّد حسن النجفى مؤلّف الكتاب القيم : جواهر الكلام (٤) ، والعلّامه

- ١- « مكاتيب الرسول » ١ : ٣٥٦ .
- ٢- « سنن أبي داود » ٣ : ١١٣ .
- ٣- « مكاتيب الرسول » ١ : ٣٨٥ .
- ٤- « جواهر الكلام » ج ٢١ .

النراقى (١)، والعلامة النائيني (٢). ومن فقهاء السنّة: أبو يوسف القاضى صاحب الخراج (٣)، وابن عربى فى أحكام القرآن (٤)، وابن همام فى فتح القدير (٥)، وآخرين غيرهم (٦). فهؤلاء قد أيدوا هذه النظريّة.

هل الصلح عقد معيّن؟

عرض الفقهاء نظريّات مختلفة حول عقد الصلح، فمنهم من قال: إنّ من العقود المعيّنة، ومنهم من قال: إنّهُ يتّسم بطابع العقد المعيّن مفاداً وعنواناً من حيث موضوعه، مثلاً: تتخذ المصالحة فى مقايضة السلع بالنقود حكم البيع، وفى تبادل المنفعة حكم

الإجاره، وفى وقف الحرب عنوان المهادنه؛ كما يسمّون مهادنه الحدييّه صلح الحدييّه

. وهناك فريق من الفقهاء يرى أيضاً أنّ الصلح عنوان عامّ للعقود غير المعيّنة.

إنّ الهدف من هذا البحث هو أنّنا إذا اعتبرنا الصلح من العقود المعيّنة، أو اعتبرناه

عنواناً عامّاً لكافة العقود غير المعيّنة، فإنّ المعاهدات الدوليّة فى الإسلام تخرج عن نطاق بعض العقود المعيّنة، ويمكن تنظيم العلاقات الدوليّة من خلال عقد الصلح فى كلّ موضوع

ومهما كانت الظروف والخصويّات.

يقول العلامة النائيني فى هذا المجال: الصلح عنوان مستقلّ، ويكون المنشأ به هو التسالم على أمر بين الطرفين. وقد يكون نتيجة التسالم هو تمليك العين بعوض أو بلا-عوض، أو تمليك المنفعة بعوض أو بلا-عوض. لا-أن يكون تابعا لأحد هذه العناوين الأربعة بأن

يكون إمّا يبعأ أو هبه أو إجاره، وذلك لأنّ المناط فى الاستقلاليّه أو التبعيّه هو لحاظ المنشأ بالعقد بالمدلول المطابقي لا الالتزامى، فكون نتيجة الصلح أحد هذه الأمور لا يوجب

إرجاعه إليها، بل لا شبهه أنّ مدلوله المطابقي أنشأ التسالم على أمر. فقد يكون هذا الذى

ص: ٤٦٦

١- «عوائد الأيام» ص ٢.

٢- «منية الطالب» ص ١٠٤.

٣- «الخراج» ص ٢٠٧.

٤- «أحكام القرآن» ٢: ٨٨٢.

٥- «فتح القدير» ٤: ٤٩٤.

تسالما عليه أحد هذه الأمور ، وقد يكون إسقاطا لحق غير قابل للبيع كما في بعض الحقوق ، وقد يكون إسقاطا لحق الدعوه الذى قد لا يكون المدعى به ثابتا فى الواقع (١).

وفى ضوء هذه النظرية نلاحظ أنّ شروط العقود المعينه سوف لن تكون معتبره فى الحالات التى لا ينسجم فيها مفاد الصلح مع مفاد أحد العقود المعينه .

وقد عرّف الفقهاء الصلح كما يلى : وهو عقد شرع لقطع التجاذب ويصحّ مع الإقرار والإنكار (٢).

وفى ضوء هذا التعريف نرى أنّ الصلح يخصّ الحالات التى يكون فيها نزاع وخصومه ، إلا أنّ جمعا من الفقهاء يعتبر هذا القيد غير ضرورى بلحاظ إطلاق أدله الصلح

وعمويتها ، ويرى أنّ احتمال وقوع الخلاف والنزاع كاف فى مشروعيه الصلح . وثمه فقهاء كصاحب الجواهر (٣) يرون أنّ الصلح مشروع حتى فى الحالات التى لا يحتمل فيها وقوع النزاع فى المستقبل متكئين على الأدله التالیه :

١ - قوله تعالى : « فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ » (٤).

٢ - قوله تعالى : « فَاصْصَلِحُوا لِلَّهِ وَاصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ » (٥).

٣ - قوله تعالى : « إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ » (٦).

٤ - قوله تعالى : « فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِاصْصَلِحُوا لِعَدْلِ » (٧).

٥ - الحديث النبوى : الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحا أحلّ حراما أو حرّم حلالاً (٨).

٦ - روايه عن الإمام الصادق عليه السلام : فى الرجل يكون عليه الشىء فيصلح ، فقال : إذا كان

ص: ٤٦٧

١- « منيه المريد » ص ٣٤ .

٢- « جواهر الكلام » ٢٦ : ٢١١ .

٣- نفسه .

٤- النساء : ١٢٨ .

٥- الأنفال : ١ .

٦- الحجرات : ١٠ .

٧- نفسها ، الآيه ٩ .

٨- « جواهر الكلام » ٢٦ : ٢١٠ .

بطييه نفس من صاحبه فلا بأس (١).

فى ضوء ما تقدّم ، نرى أن عقد الصلح عقد مستقلّ ، وهو كالعقود المعيّنه الأخرى ، ومن مصاديق قوله تعالى : « أَوْفُوا بِاصْ لِعُقُودِ » (٢) فى لزوم الوفاء بالعهد (٣) ، ويتّسم بالشرعيّه أيضا فى العلاقات الدوليه .

بعباره أوضح ، يمكن الاستضاءه بمعاهده الصلح فى جميع الحالات التى تخلو فيها المعاهده مع الحكومات غير المسلمه من شروط العقود المعيّنه كالدّمه ، والاستئمان

، والمهادنه ، والموادعه . وفى ضوء ذلك يتمّ الوفاق على مجموعه من الشؤون الدوليه

شرعيّه جميع المعاهدات الدوليه

يرى جمع من الفقهاء أنّ الصلح ليس من العقود المعيّنه (٤) ، وفى ضوء هذا الرأى ، فإنّ

عقد الصلح فى العلاقات الدوليه ينبغى أن يضمّ الشروط الخاصه التى تتناسب مع مفاده

ومورده . أى : أنّ الصلح ينبغى أن يشتمل على شروط معاهده الدّمه فى الحاله التى يكون

التعامل فيها مع أهل الكتاب ، وعند التعامل مع غير أهل الكتاب حين وقف الحرب ، يجب

أن يشتمل على شروط عقد المهادنه .

بيد أنّ التمعّن فى مفاد أدلّه لزوم العقود - كما أشرنا سابقا - يدلّ على شرعيّه كافّه العقود والوفاء بها . وفى ضوء هذه النظرية ،

فإنّ الأصل فى كلّ عقد عرفى ذى إيجاب وقبول هو المشروعيّه واللزوم . وأهمّ مستند لهذه النظرية هو قوله تعالى : « يَأْتِيهَا

الَّذِينَ آمَنُوا

أَوْفُوا بِاصْ لِعُقُودِ » (٥) . وعلى الرغم من الاحتمالات الكثيره المذكوره فى تفسير معنى

العقد (٦) ، غير أنّ فقهاء المسلمين فسّروه بالمعاهده . وهناك ثلاث نظريات معروضه لتبيان مفهوم الآيه ، وهى كما يلى :

ص: ٤٤٨

١- « جواهر الكلام » ٢٦ : ٢١٠ .

٢- المائده : ١ .

٣- « جواهر الكلام » ٢٦ : ٢٣٢ .

٤- « إيضاح الفوائد » ٢ : ١٠٤ ؛ « تذكره الفقهاء » ٢ : ١٧٧ .

٥- المائدة : ١ .

٦- نحو : أحلاف الجاهليّة ، والأحكام الإلهيّة ، والعقد ، وميثاق أهل الكتاب ، والأيمان والوصيّة (يُنظَر : « عوائد الأيام » ص ٢ -

٣) .

١ - القصد من العقود هو العقود التي كانت متداوله في العصر الجاهلي ، وقد أيد الإسلام جميع هذه العقود من خلال هذه الآيه ، وألزم الناس بالوفاء بها ، إلا في حالات

خاصه أعلن الشارع فيها عدم مشروعيتها بشكل واضح . وفي ضوء هذا التفسير فإن (أ ل) في العقود هي (أ ل) العهدية .

٢ - العقود هي كآفه المعاهدات التي أقر الدين شرعيتها ، وقد عين حدودها وشروطها . وتدعى هذه العقود : العقود المعينه ، وقد جاءت عناوينها في الفقه . ومفاد

الآيه في ضوء هذا التفسير كالتفسير الخارجيه في الاصطلاح المنطقي ، عقود جاءت شرعيتها في الدين المقدس واحده بعد الأخرى ، وعموميه الآيه ناظره إلى الحكم العام ولزوم الوفاء بجميع تلك العقود .

٣ - مفهوم العقود كمفاد القضيه الحقيقيه في الاصطلاح المنطقي يشمل كآفه العقود التي

تطلق عليها صفة العقد عرفا ، سواء كان إطلاق العقد بالنظر إلى العصر الجاهلي ، أو عصر النبي والمعصومين ، صلوات الله عليهم ، أو كلّ مرحله وزمان .

وفي ضوء هذا التفسير ، كلّ معاهده تطلق عليها صفة العقد عرفا في كلّ عصر تتخذ طابعها الشرعيّ وفقا للآيه المذكوره ، ويلزم الوفاء بها إلا أن يرد نهى عنها لسبب خاصّ .

وقد رجّح أكثر الفقهاء هذه النظرية ، ولم يعتبروا استعمال بعض الألفاظ الخاصه ذا بال في صحه المعاهدات والعقود العرفيه ولزومها . واعتبروا جميع المعاهدات والعقود

العرفيه ممّا يلزم الوفاء بها ، ما عدا القواعد العامه للمعاهدات والعقود ، وذلك بالاعتماد على أدله الصحه واللزوم (١) .

٩ - مبدأ التحكيم الحلّ السلميّ للخلافات الدوليه

إشاره

تعتبر العلاقات الدوليه عرضه للخطر في ظلّ الأجواء التي تسودها الخلافات أكثر من العلاقات الاجتماعيه القائمه بين أعضاء المجتمع ؛ من هذا المنطلق ، فكلّ نظام قانونيّ دوليّ ينبغي أن يخطط لحلّ موضوعيّ مناسب للخلافات القائمه والمحتمله .

ص : ٤٦٩

١- « المكاسب » للشيخ الأنصاري ص ١٦١ (طبعه محشاه) ؛ « منيه الطالب » ص ٦٢ ؛ « مصباح الفقاهه » ٣ : ٣٥ ؛ « جواهر

الكلام « ٢٢ : ٢٢٠ فما يليها ؛ « عوائد الأيام » ص ٤ - ٦ .

فعدم وجود حلّ سلميّ للخلافات الدوليّه ينتهي بحروب مدمّره لا حدّ لها تهدّد الأمن الإقليميّ تاره ، والأمن الدوليّ تاره أخرى . وجاءت في ميثاق عصبة الأمم ، وميثاق الأمم المتّحدة توصيَّات بالحلّ السلميّ للخلافات ، واستخدام الوسائل التي

لا تهدّد السلم والأمن الدولي والعدالة . وجاء في المادّه ٣٣ من الميثاق أنّ على الطرفين أو الأطراف المتنازعه أن تبادر - قبل كلّ شيء - إلى حلّ خلافاتها عبر التفاوض ، والوساطه ، والتساوم ، والتحكيم ، والتحقيق القضائي ، واللجوء إلى المؤسّسات أو الإجراءات

الإقليميه ، أو سائر الوسائل السلميّه التي تختارها .

وإلى جانب هاتين الوثيقتين الدوليتين ، يمكننا أن نذكر معاهده لاهاي المؤرّخه سنه ١٩٠٧م والمتعلّقه بالحلّ السلمي للخلافات الدوليّه ، وكذلك الإعلان الصادر عن الجمعيه العامه للأمم المتّحدة عام ١٩٧٠م .

ولكن على الرغم من جميع هذه التوصيات والتأكيدات ، فإننا لا نلاحظ أنّ أزمه وخلافا دوليا قد تمّت تسويتها بالطرق السلميّه ، فلا نجد إلاّ استخدام القوّه

، والضغط ، والحلول العسكريّه من قبل القوى المتسلّطه وسائل لتسويه الخلافات الدوليّه بصوره مباشره وغير مباشره .

أسباب الخلافات الدوليه

يمكن أن نقسّم الخلافات الدوليّه إلى مجموعتين قانونيتين وسياسيتين :

١ - الخلافات القانونيه الناتجه عاده عن الاعتداء أو عن أسلوب تفسير المعاهدات ، أو خرق المقرّرات الدوليّه أو تعارضها ، أو الخسائر الناجمه عن خرق المعاهدات الدوليّه . وأفضل حلّ قانونيّ لهذا الضرب من الخلافات هو اختيار قضاء من قبل الطرفين أو الأطراف المتنازعه على أساس الاحترام المتبادل وقبول الأحكام الصادره عنهم .

وهذا الحلّ متيسّر عند موافقه البلدان المتنازعه فحسب . وقد جاء النصّ على هذا المبدأ في المادّه ٣٨ من معاهده لاهاي المؤرّخه في سنه ١٩٠٧م ، وهذا اللون من التحكيم

ممکن عبر التحكيم الطوعيّ بشكل يتفق فيه البلدان المتنازعان على تخويل بلد ثالث لحلّ

خلافاتهما . وفي هذه الحاله ينبغي تحديد صلاحيّات المحكّمين ، وتدوين قانون المحاكمات

، ويمكن تسوية الخلافات القانونيّة عبر معاهده تحكيم دائميّة تتخذ طابع منظمه دوليه .

وتّمّت الموافقه على ميثاق عامّ للتحكيم من قبل عصبه الأمم سنه ١٩٢٨م ، وأعيد النظر في هذا الميثاق من قبل الجمعيه العامه لمنظمه الأمم المتّحده سنه ١٩٤٩م

، ووقع موقع التنفيذ سنه ١٩٥٠م (١) .

٢ - الخلافات السياسيّه الناجمه عن تعارض المصالح بين دولتين . وتطلق الصفه السياسيّه عاده على جميع الخلافات التي تفتقر إلى حلّ قانوني . وتتمّ تسوية الخلافات

السياسيه بصوره رئيسه عبر المفاوضات ، والأساليب الدبلوماسيه ، والمساعى الحميده

(الوساطه الوديّه) ، والوساطه ، والتحقيق ، والمصالحه ، وتدخّل المنظمات الدوليه (مجلس الأمن) .

التحكيم في النظام القانوني في الإسلام

يتمتع التحكيم - بوصفه قاعده قانونيه - بمكانه خاصه ودور كبير في النظام القانوني في الإسلام ، ويُسْتَهْدَى به كحلّ قضائي للخروج من المآزق القانونيه وإزاله العقبات

المتأصله ، ومن ثمّ تسوية الخلافات في حقل حقوق الأسره ، والنزاعات السياسيّه في

المجتمع ، والخلافات الدوليه . وليس التحكيم قاعده قانونيه تأسيسيه في الشريعه الإسلاميه ، إذ كان سائدا منذ فجر التاريخ كقاعده عرفيه في اليونان ، وروما القديمه ، وعند أهل الجاهليه قبل الإسلام . وكانت القبائل والشعوب المختلفه تستعين به له لحلّ خلافاتها ، ونقل لنا التاريخ نموذجا من التحكيم يعود إلى ٣١٠٠ قبل الميلاد تقريبا (٢) .

والمفهوم البسيط للتحكيم يتمثل في اتفاق طرفين أو أكثر على إحاله نزاع قائم بينهم على طرف ثالث للفصل فيه .

ويطلق التحاكم أو التحكيم في الاصطلاح الفقهي على الواقعه القانونيه التي يقرّر فيها الطرفان المتنازعان إحاله القضيه المتنازع فيها على طرف ثالث للبتّ فيها . وبعبارة أخرى ،

١- « القانون الدولي العام » [فارسي] للدكتور ضيائي بيگدلي ، ص ٣٥٩ .

٢- « الحرب والسلم في الإسلام » لمجيد خدوري ، ص ٣٤٨ .

التحكيم هو فصل الخصومه وفضّ النزاع بالإرجاع إلى شخص آخر .

التحكيم حلّ قضائي أو سياسي ؟

يرى بعض الكتاب أنّ التحكيم حلّ سياسي نوعاً ما ، وهو ذو بُعد سلمي غالباً ؛ أي : أنّه يمثّل محاوله لدفع الطرفين المتنازعين إلى تلمس حلّ لفضّ نزاعهما عبر المصالحة ، ولا يقصد منه استعادته حقهما به ، وصدور حكم يقضى بأحقيته من له الحق (١) .

هذه النظرية غير صائبة بالنسبة إلى التحكيم في النظم القانونيه السابقه والمعاصره ، وكذلك هي بالنسبه إلى التحكيم في النظام القانوني في الإسلام ؛ لأنّ قرار التحكيم في

الاصطلاح القانوني عبارته عن قرار يتفق البلدان المتنازعان بموجبه على تخويل بلد ثالث

لحلّ خلافتهما (٢) .

والفرق بين التحكيم بمعناه المطلق ، والتحكيم في اصطلاح القانون الدولي فرق شكلي ظاهري ، فنرى في التحكيم ضروره حصول توافق آخر حول كيفيه التحقيق بين الطرفين مضافا إلى التوافق الحاصل بينهما . أمّا في التحكيم الدولي فإنّ توافق الطرفين يكفي

بالرجوع إلى محكمه دوليه ، إذ إنّ مقررات المحكمه الدوليّه قد دوّنت ونظّمت وصدّق عليها من قبل وفقا لمعاهده دوليه (٣) .

وجاء التحكيم في الفقه الإسلامي أيضا بوصفه عملاً قضائياً . وأجاب الفقهاء على السؤال المطروح حول التحكيم فيما إذا كان عملاً قضائياً أو هو من باب التوكيل ، أو كان عملاً قانونياً أو سياسياً ، فقالوا بأنّه عمل قضائي في ضوء القرآن (٤) والحديث (٥) وفتاوى الفقهاء . وورد الادعاء بالإجماع على ذلك في كتاب السرائر وفقه القرآن ، وعدّه الشيخ

الطوسي في كتاب المبسوط مقتضى المذهب الإمامي .

ص: ٤٧٢

١- « الحرب والسلام في الإسلام » ص ٣٤٨ .

٢- « القانون الدولي العام » [فارسي] للدكتور ضيائي بيگدلي ، ص ٣٥٧ .

٣- « آثار الحرب في الفقه الإسلامي » ص ٧٦٥ .

٤- في قوله تعالى : « وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَاصْبِرُوا حَكَمًا مِنْ أٰهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أٰهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَبِيرًا » - النساء : ٣٥ .

٥- انظر : « وسائل الشيعة » ١٥ : ٩٢ .

وإذا كان التحكيم فى واقعه قانونيّه بمفهوم التوكيل ، فينبغى أن يكون الرأى الصادر مطابقاً لمفاد الوكاله بدقه . والصبغه القضائيه للتحكيم تعود إلى أن الطرفين المتنازعين ، وإن كانت لهما شخصيتهما القانونيه ، ولا يمكن إصدار حكم قسرىّ بحقهما ، بيد أن استمرار

الخلاف بمثابه امتناعهما عن قبوله . وفى هذه الحاله فإنّ الإسلام يعتبر رأى الحكم نافذاً (١) .

ونرى فى القانون الداخلى مثل : قانون الأسره أنّ الطرفين حتّى لو لم يقبلوا بالتحكيم

، فإنّ المحكمه تقرّ التحكيم لتسويه خلافتهما (٢) .

مجالات التحكيم

اشاره

جاء التحكيم فى النظام القانونى فى الإسلام ، سواء فى القانون الخاص ، أو العام أو القانون الدولى ، بوصفه واقعه قضائيه لتسويه الخلافات . ممّا يدلّ على اهتمام الإسلام

ونظرتّه الواسعه لإقرار السلم والأمن فى الميادين المتنوّعه للحياه الاجتماعيه .

ويمكن أن نستعرض دور التحكيم فى الفقه من خلال الأقسام الثلاثه الآتيه :

١ - التحكيم فى القانون الخاص

عندما تبرز أعراض التنافر وعدم الانسجام فى الحياه العائليه ، ويخشى من أن تؤدى الخلافات بين الزوجين إلى الطلاق ، يوصى الإسلام بالتحكيم لتسويه الخلاف ، وينظر إليه

كقاعده قانونيه ملزمه . فقد قال جلّ من قائل : « وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَاصْبِرُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا » (٣) .

هذا التعليم القرآنى بوصفه قانوناً عاماً فى حقل تطبيق قاعده التحكيم فى قانون الأسره يقصد منه الجهاز القضائى ، لأنّ المحكمه ينبغى أن تطبق التحكيم فى المجالات الوارده فى الآيه وفقاً لهذه القاعده القانونيه .

وقد تمسك بهذه النظرية فقهاء من أمثال الشهيد الثانى فى كتاب المسالك والفاضل المقداد فى كتاب كتر العرفان ، والطبرسى فى تفسير مجمع البيان تعويلاً على عدد من

١- « جواهر الكلام » ٣١ : ٢١٤ .

٢- نفسه .

٣- النساء : ٣٥ .

الروايات المأثوره فى هذا المجال ، إلا أن المحقق فى كتاب النافع ، والصدوق ، وآخرين غيرهما قالوا بأن الذى يتولى تطبيق قاعده التحكيم الزوجان أنفسهما ، وإذا امتنعا ، فإن الحاكم يتولى ذلك (١) .

والإمعان فى الآيه المتقدمه يفيد أن قوله : « فاص بُعُثُوا » بأسلوب الخطاب . وقوله : « إن يُريدَا » بأسلوب الغيبه ، وكذلك استعمال الجمع فى الأول ، والثنيه فى الثانى ، ليس إلا للفصل بين المخاطبين ، يضاف إلى ذلك أن الذى يتولى تطبيق التحكيم هو الجهه التى تخشى افتراق الزوجين ، وهذه الجهه هى الزوجان أنفسهما . وعند غياب القاضى الواجد للشرائط ، فإن أشخاصا من أهل الإيمان والتقوى يحلون محله لتطبيق ذلك (٢) .

وفى ضوء هذا التفسير ، لا يتسنى لنا أن ننظر إلى التحكيم كواقعه شخصيه ، وعقد توكيلى ، وقضيه تتعلق بالزوجين . ومحصله الصبغه القضائيه للتحكيم تتمثل فى أن كل حكم إصلاحى يصدره الحكمان فى إطار الموازين الإسلاميه سيكون نافذا على الطرفين ، ولا يحتاج إلى قبولهما .

والروايات المأثوره فى هذا المجال (٣) متباينه ، فقد أجاز بعضها للحكمين أن يصدرا حكمهما الصريح بافتراق الزوجين ، ويبادرا إلى طلاقهما ، بينما أناط بعضها الآخر هذا العمل باستئذان الزوج .

ويمكن قبول النظرية الأولى للأسباب التاليه :

١ - مفاد التحكيم ، وإن كان عملاً قضائياً ، إلا أنه يستبطن التوكيل الضمنى أيضا . لذلك فإن الحكم الموكّل عن الزوج يمكنه أن ينفذ رأى الصادر عن التحكيم عند الموافقه

على الطلاق دون الحاجه إلى إذن الزوج . وقد نصّ على ذلك ابن الجنيد ، أحد فقهاء الشيعة

القدامى (٤) .

٢ - إذا قبل الحكمان بالتحكيم على شرط تمتعهما بصلاحيات تامه ، أو اشترطا صلاحية الإقدام على الطلاق فى قبول التحكيم ، ففى ضوء المبدأ العام للعقود المتمثل بقوله :

ص : ٤٧٤

١- « جواهر الكلام » ٣١ : ٢١١ .

٢- نفسه ص ٢١٢ .

٣- « وسائل الشيعة » ١٥ : ٩٢ .

٤- « جواهر الكلام » ٣١ : ٢١٦ .

المؤمنون عند شروطهم(١)، وقوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالصِّعْقَاتِ» (٢)، ليس هناك ما يمنع الحكم بالطلاق وتنفيذه من قبل الحكّمين(٣). بيد أنّ الجدير ذكره هنا هو

أنّ هذين الدليلين مقبولان عند موافقه الزوجين على التحكيم. وإذا جرى التحكيم من قبل محكمه صالحه بدون موافقه الزوجين، فلا يمكن أن نعتبر تنفيذ الطلاق من قبل الحكّمين

قانونياً، تعويلاً على الدليلين المذكورين، لأنّ قانون الشرع يقضى بأنّ الطلاق من حقّ الزوج.

ومن الطبيعي أنّ الدليلين المذكورين متباينان من حيث إنّ الرجوع إلى أدله لزوم الوفاء بالعقد من باب العقود المعيّنه في ضوء الدليل الأوّل، أمّا في ضوء الدليل الثاني فهو من باب العقود غير المعيّنه.

٣- يرى بعض فقهاء السنّه في ضوء إطلاق الآيه، وبعض فقهاء الشيعه في ضوء إطلاق الروايات، أنّ رأى الحكّمين(٤) في إجراء الطلاق لا إشكال فيه(٥)، ووردت في هذا المجال روايه صريحه عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام حول عدم تمكين الزوج بالنسبه إلى رأى الحكّمين في الطلاق، يقول فيها: حتّى تقرّ بمثل الذي أقرت به(٦).

وفي الحالات التي يحدث فيها نزاع في حقل القضايا المتعلّقه بالقانون المدني، فإنّ لطرفي النزاع الرجوع إلى قاضي التحكيم. وهذا القاضي حكم يتفق الطرفان على العمل

بحكمه، ويفوّضان تسويه خلافهما إليه.

وورد الاتفاق على تحكيم شخص ثالث في الروايات المأثوره عن أمّمه أهل البيت عليهم السلام(٧). وجاء في بعضها: فاجعلوه بينكم فإنّي قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه(٨). ممّا

ص: ٤٧٥

١- «وسائل الشيعه» ١٣: ٣٢٥.

٢- المائده: ١.

٣- «جواهر الكلام» ٣١: ٢١٦.

٤- «وسائل الشيعه» ١٥: ٩٢.

٥- «جواهر الكلام» ٣١: ٢١٧؛ «البحر المحيط» ٣: ٣٤٤؛ «تفسير القرطبي» ٥: ١٧٩.

٦- «وسائل الشيعه» ١٥: ٩٣.

٧- نفسه ١٨: ٥.

٨- نفسه ص ٤. جاء في روايه عمر بن حنظله كالآتي: فليرضوا به حكماً فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً. ومن الطبيعي أنّ حمل هذه الروايات على التحكيم، في ضوء المعنى العامّ للتحكيم.

يدلّ على تأييد الإمام لقضاء الحكم .

ويختلف الفقهاء في شروط القاضى ، فكثير منهم لا يشترط فيه الاجتهاد ، كما في باب النكاح إذ لا يُشترط الاجتهاد والعدالة في الحكّمين .

ويمكن التعويل في هذا المجال على إطلاق الروايات المتعلّقه بالقاضى ، ويمكن كذلك عدم اشتراط الاجتهاد في القاضى لجزئيه المسائل المرتبطه بطرفى النزاع ، والتي هي موضع

التحكيم ، ذلك أنّ الحاجه إلى الاجتهاد تتمثّل في المجالات المرتبطه بالقضايا العامه

والحكومه والرئاسه العامه (١) .

ومتى كان النزاع بين مسلم وذمى ، فلهما - عند توافقهما - عدم الرجوع إلى المراجع القضائيه الرسميه للمسلمين ، واختيار شخص ما بوصفه قاضيا لتسويه نزاعهما ، والعمل بما يحكم به (٢) .

٢ - التحكيم في القانون العام

لا ريب في أنّ شرعيه الحكومه الإسلاميه تعتبر من المسائل المتعلّقه بالقانون العام

والأساسى ، وكلّ قضيه ترتبط بهذه الشرعيه يمكن أن تكون في إطار هذا الفرع القانونى .

فتمرّد معاويه على شرعيه خلافه الإمام أمير المؤمنين عليه السلام التى كانت بنصّ صريح من النبى الأكرم صلى الله عليه وآله (٣) ، وبيعه أهل الحلّ والعقد (٤) ، ورضا الأكثريه قضيه سياسيه ترتبط بالقانون العامّ والأساسى للحكومه الإسلاميه (٥) .

وعلى الرغم من أنّ معاويه وحده كان معارضا فى بادئ الأمر ، إذ كان يطالب الإمام عليه السلام أن يسلمه قتله عثمان فحسب ، بيد أنّه تدرّج فى طلبه حتّى بلغ حدّا طرح فيه نفسه للخلافه . ولمّا شعر بالضعف والهزيمه أمام قوّات الإمام عليه السلام فى صفين ، اقترح التحكيم بناءً على ما أشار به عمرو بن العاص .

ص: ٤٧٦

١- « جواهر الكلام » ٣١ : ٢١٤ .

٢- « حقوق الأقلّيات » للمؤلف ، ص ١٩ .

٣- « الغدير » ١ : ١١ .

٤- « نهج البلاغه » الخطبه ٢٣٨ ، والرساله السادسه .

٥- نفسه ، الرساله الرابعه والخمسون .

ومع أنّ أعراض التحايل والتآمر كانت بينه منذ البدايه ، وأنّ الإمام عليه السلام كان يحذّر أصحابه منها باستمرار(١) ، إلاّ أنّ مكيدته عمرو بن العاص قد سرى مفعولها ، ووجدت لها وقعا في جماعه من أصحاب الإمام ، فألّحت على الإمام أن يقبل التحكيم .

ولم يجد الإمام مناصا من قبول التحكيم إرضاءً للناس ، وحؤولاً دون إراقة الدماء(٢) . وعندما عارض المطالبون بالتحكيم أمر التحكيم نفسه ، دافع الإمام عن التحكيم بوصفه حلاً سلمياً ، وذلك في كلام له خطأ فيه الحكمين لخروجهما عن شروط التحكيم ، فقال :

فلم آت - لا- أبا لكم - بُجرا ، ولا- ختلتكم عن أمركم ، ولا- لبسته عليكم . إنّما اجتمع رأى ملأكم على اختيار رجلين أخذنا عليهما أن لا يتعدّيا القرآن فتاها عنه ، وتركا الحقّ وهما يبصرانه . وكان الجور هوأهما فمضيا عليه(٣) .

٣ - التحكيم في القانون الدوليّ

عمل النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله بالتحكيم في الخلافات الدوليّيه بوصفه قاعده من قواعد القانون الدوليّ . ففي الخلاف الذي نشب مع بني قريظه (إحدى الجماعات اليهوديّة الثلاث في

المدينه) ، كان التحكيم هو الأسلوب الذي انتهجه لتسويه ذلك الخلاف . فاتفق الطرفان

على تحكيم شخص ثالث لفضّ النزاع .

فقد نقل لنا التاريخ أنّ يهود بني قريظه تحالفوا مع الأحزاب في غزوه الخندق (الأحزاب) على الرغم من الحلف الذي كانوا قد عقدوه مع الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وتعهدوا فيه بعدم التعرّض ، وعدم دعم أعداء الإسلام . غير أنّهم خطّطوا لمؤامره خبيثه تستهدف

سقوط المدينه وتغلغل قوّات الأحزاب فيها .

وكان عملهم الخيانيّ هذا يفرض ردّ فعل مناسب يقوم به النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله لتأديب الخونه ، إلاّ أنّه صلى الله عليه وآله و آلّه فوّض حلّ هذه المسأله المهمّه جدّا إلى التحكيم ، وأناط تعيين الحكّم

ببني قريظه أنفسهم .

ص: ٤٧٧

١- « نهج البلاغه » الخطبه ٣٦ .

٢- ولعلّ الله أن يصلح في هذه الهدنه أمر هذه الأمّه - نفسه ، الخطبه ١٢٥ .

٣- نفسه ، الخطبه ١٢٧ .

وكان سعد بن معاذ حليفاً ليهود بني قريظة في الجاهلية ، ولذلك اختير من قبلهم حكماً ، وقرر ذلك رسول الله صلى الله عليه و آله (١) فقال : نزل على حكم سعد بن معاذ (٢) .

وعلى الرغم من أن حكم سعد بن معاذ لتسوية الخلاف بين النبي صلى الله عليه و آله وبين يهود بني قريظة لم يكن سلمياً ، إلا أنه كان السبيل العادل الوحيد لتسوية ذلك الخلاف ، وكان منسجماً مع التوراه (٣) والعدالة الإسلامية في آن واحد .

منطق الخوارج

يطلق عنوان الخوارج على الفئة التي تمردت على الإمام أمير المؤمنين عليه السلام (٤) فقد أنكرت هذه الفئة شرعيته التحكيم إلا في الخلاف بين الزوجين ، وأخذت الإمام صلوات الله عليه لقبوله التحكيم ، وبلغت درجه من حماقه والرعونه أنها كفرته .

وكان الخوارج يعتقدون أن الحكم لله ، ولا يحكم في دينه أحد غيره . ولما قبل الإمام

التحكيم ، فإنه - في ضوء تفسيرهم - قبل حكم الحكمين في أمر الخلافه ، وهو أمر ديني . وهذا العمل مخالف للقرآن الكريم الذي قال بصراحه : « **إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ** » (٥) .

وفي ضوء تفسيرهم لهذه الآية ، استغلوا الشعار السياسي المعروف : (لا حكم إلا لله) ، وسيله لمناوأة الإمام (٦) .

وكان الإمام عليه السلام يجيبهم قائلاً : ويحكم إنهما كلمه حق يراد بها باطل . نعم إنه لا حكم إلا لله ، ولكن هؤلاء يقولون : لا أمره إلا لله ، وأنه لا بد للناس من أمير برّ

، أو فاجر (٧) .

واستدل لهم ابن عباس أيضاً بالتحكيم الوارد في القرآن الكريم لحلّ الخلاف بين الزوجين (٨) ، وقال : أتسويه الخلاف بين المرأه وزوجها أهم أم تسويه الخلاف بين الأُمّه ،

ص : ٤٧٨

١- « المغازي » للواقدي ٢ : ٥٠١ ؛ « سيره ابن هشام » ٢ : ٢٤٠ .

٢- « الإرشاد » للشيخ المفيد ، ص ٥٠ .

٣- « التوراه » الفصل ٢٠ ، سفر التثنيه .

٤- « الملل والنحل » للشهرستاني ١ : ١٥٦ .

٥- الأنعام : ٥٧ ؛ يوسف : ٦٧ .

٦- « الإمامه والسياسه » ١ : ١٣٢ ؛ « شرح نهج البلاغه » لابن أبي الحديد ١ : ٢٩٤ .

٧- « نهج البلاغه » الخطبه ٤٠ .

٨- وهو قوله تعالى : « وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَاصْبِرُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا » - النساء : ٣٥ .

التحكيم عقد دولي

إنَّ التحكيم بوصفه توافقا على تسوية الخلافات الدوليَّة بواسطة محكِّمين منتخِبين ، وأسلوب تحكيميٍّ منتخِب ، وكذلك بوصفه أسلوب وساطة تقوم بها المنظَّمات الدوليَّة هو

عقد نوعا ما بين حكومتين أو أكثر ، أو هو ميثاق دوليٍّ نوعا ما ، ويمكن في ضوء القواعد

العامة للعقود التوفّر على شرعيّته من مبدأ تعميم شرعيّته العقود ولزوم الوفاء بالعهد في العقود المعيّنه وغير المعيّنه ، كما عرضنا ذلك في البحوث المتقدِّمه .

ويمكن أن نعتبر هذه العقود مقبولة من حيث صحتّها ولزومها في ضوء قوله تعالى : « أَوْفُوا بِمَاص لِعُقُودِ » (٢) ، والأثر الوارد : المؤمنون عند شروطهم (٣) ما دامت شروطها غير متعارضه مع الموازين الإسلاميَّة .

إنَّ الإشكال الوحيد الملحوظ في نظام التحكيم في الإسلام ، بوصفه حلاً سلميًّا لإنهاء الخلافات الدوليَّة هو أنَّ الحَكَم أو القاضي في رأى كثير من الفقهاء ليس بالضروره أن

يكون مجتهدا ، إلاَّ أنَّ التأكيد قد ورد على أنَّ يكون مسلما عادلاً ، لأنَّ غير المسلم لا يمكن أن يحكم على المسلم « لَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً » (٤) ، وكذلك لا اعتبار لرأى الفاسق في تسوية الخلاف وفضّ النزاع . ويمكن رفع الإشكال المتعلّق

بالعدالة ، لأنَّ الثقة التي يوليها طرفا النزاع بالقاضي تحلّ المشكله . أمّا إسلام الحَكَم الذي يرتضيه الطرفان - على أيّ حال - فلا مناص منه إذا كان أحد الطرفين مسلما ، ورضا المسلم بتحكيم غير المسلم لا يعالج المشكله ، لأنَّ الشرع قد حظر مثل هذا التحكيم بكلّ تأكيد .

وعندما نلاحظ الروايات العديده التي تنهى نهيا أكيدا عن الرجوع إلى محاكم

ص: ٤٧٩

١- « مستدرک الحاكم » ٢ : ١٥٠ ؛ « أعلام الموقعين » ١ : ٢١٣ .

٢- المائدة : ١ .

٣- « وسائل الشيعه » ١٣ : ٢٣٥ .

٤- النساء : ١٤١ .

الطاغوت التي تدعى الإسلام في ظاهرها (١)، وحتى أنها تعتبر استرجاع الحق عبر هذه المحاكم غير صحيح (٢)، فكيف يمكن - إذن - فرض تحكيم القاضى غير المسلم . أو فرض رأى الحكم غير المسلم على المسلم ؟

وحكم القرآن فى هذا المجال صريح إذ يقول : « يُرِيدُونَ أَنْ يُتَّخَذَ كُفْرًا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ » (٣) ، وجاء الطاغوت فى القاموس السياسى

للقرآن بمعنى المنتهك ، وبمعنى الآلهة المزيّفة والحكام المزيّفين ، وفى ضوء هذا التعريف نرى أنّ كلّ حكم غير مسلم يُختار للتحكيم يعتبر طاغوتا تجب معصيته .

ويبدو من قول بعض فقهاء السنّة أنّ رضا المسلمين بالتحكيم يكفى لشرعيّته ، وللحكومة الإسلاميه إنهاء النزاع عبر تحكيم شخص ثالث فى القضايا المتعلقة بالحرب أو

بنهايتها (٤) .

ص : ٤٨٠

١- « وسائل الشيعه » ١٩ : ٢١٠ .

٢- نفسه ١٨ : ٤ .

٣- النساء : ٦٠ .

٤- « السّير الكبير » ١ : ٤ و ٣٦٣ .

مباحث مُلحَقَه ومكَمَلَه

القسم الخامس: النزاعات المسلَّحه (الجهاد)

اشاره

ص: ٤٨١

١ - جذور الحرب

يتسنى لنا أن ندرس ونحلل جذور العنف والنزاعات المسلّحه بين الشعوب والحكومات من زوايا متنوّعه . وبنظره واحده ، تُعدّ الحرب منشأً لجميع الأحداث ، وممهّداً

لتغيّرات كبيره ، فهي سبب في القتل والدمار من جهه ، وسبب في ظهور التمدّن والرقى من

جهه أخرى . وتقوم هذه النظره على مبدأ حتميه الحرب في الظروف غير المتكافئه ، وفي ظلّ غياب المساواه ووجود الجَنَف والعسف عن العداله .

من هنا ، فإنّ دراسه لقانون الحرب وتاريخ الحروب الزاخر بالحوادث يمكن أن تكشف جذورها ، وتساعد الناس على مسك عنانها . لذلك يتيسّر لنا أن نفسيّر هذه النظرية قائلين : إنّ الحرب هي جذر جميع الحوادث التي وقعت ، لا التي يلزم أن تقع . بعبارة أخرى ، تبيان ما كان لا ما يكون بالضروره(١).

والحرب ، في نظره أخرى ، غريزه مودعه في جبلّه الإنسان ، لأنّ كلّ إنسان يلجأ إليها لتحصيل ما يفتقده ، فلها إذن جذر أخلاقي(٢) .

وتقصّي البعض جذورها في التحليلات النفسائيه ، ونسبها إلى النفوس الناقصه المؤوفه بوصفها نوعا من حبّ الاستعلاء والمغالبه . وفي هذا البين يتتبعها التحليل النفسانيّ

ص: ٤٨٣

١- انظر : كتابنا : « الفقه السياسي » ٥ : ١٧ ، طبع أمير كبير ١٣٨٣ هـ . ش .

٢- نفسه ص ١٨ .

لفرويد في العامل الجنسي (١).

وذهب جماعه أيضا إلى أنّ الحرب عامل مؤلّد للسياسه كما أنّ السياسه آله الحكومه . وفي الحقيقه تبرز السلطه التي هي محور الحكومه والسياسه في قالب الحروب كى يبلغ طلاب السلطه أهدافهم ، ويُلاحظ دائما أنّ فقدان توازن القوى مؤلّد للحرب ، وأنّ توازنها

يمكن أن يسدّ طريقها . ولا ريب أنّنا يجب أن نأخذ بعين الاعتبار الأسباب المعيشيه ودور الاقتصاد في أعمال العنف وظاهره الحرب . وأشارت الموائيق الدوليه إلى ممهّدات وأسباب

متنوّعه تصبّ في اتجاه النظرية المذكوره (٢).

ويمكن أن نلخص جذور الحرب من منظور الإسلام في العناوين الآتيه :

١ - الاختلاف في الآراء النظرية والأعمال (٣).

٢ - الظلم والعدوان في استثمار مواهب الحياه (٤).

٣ - الموازنه وفتح طريق التنامى والتكامل (٥).

٤ - الدفاع عن الحقوق والكرامه .

٢ - أساس السلم في الإسلام

على الرغم من أنّ عددا من فقهاء الإسلام أوجب الحرب للدفاع عن الحقّ ، مرّه في السنه ، أو في كلّ ثلاث سنين ، أو في كلّ عشر سنين ، لكنّ الذى يستبين من التدقيق فى

آيات الجهاد وسائر المتون والموازين الشرعيه هو أنّ الأمر بالجهاد فى هذه الحاله يشرع من أجل رفع الحذر والإعلان عن إزاله المانع من الدفاع . وما لم تتخذ الحرب طابعا شرعيا ، ولم تتحقّق مسوّغاتّها ، فهى أمر غير شرعى . وهذا هو رأى الأكثرية من فقهاء الشيعة

ص: ٤٨٤

١- انظر : كتابنا : « الفقه السياسى » ٥ : ١٩ ، طبع أمير كبير ١٣٨٣ هـ .

٢- نفسه ص ٢٥ .

٣- كما أشار القرآن الكريم فى قوله تعالى : « كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِمَا صَحَّ لِحُكْمِ بَيْنِ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدَى مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ » - البقره : ٢١٣ .

٤- انظر : « الميزان في تفسير القرآن » ٢٠ : ١٢١ - ١٢٦ .

٥- انظر : « فلسفه التاريخ » للشهيد المطهري ، ص ٢٥ .

ويضاف إلى هذا ، أنّ القرآن الكريم وسائر المصادر الحقوقية الإسلامية ترى السلم أمراً أولياً وطبيعياً فى العلاقات البشرية . والخروج من هذا المبدأ والقاعده العامه يحتاج إلى مسوغات عينتها النصوص الإسلامية تماما .

ويذهب الإسلام إلى أنّ الشعوب والحكومات غير المعتديه مصنوعه من كلّ تعرّض ، وحظر القرآن الكريم كلّ نوع من أنواع التعرّض لها (١) .

٣ - شرعيه الجهاد

أجاز الإسلام الجهاد فى الحالات الآتية وأكّده من أجل تحقيق العدالة والتكامل البشرى :

١ - الدفاع الشرعى لصدّ العدوان .

٢ - أداه لحمايه المستضعفين الذين لا قبل لهم بالدفاع ضدّ الاعتداءات .

٣ - فتح طريق الحقّ والعداله وحرّيه الناس ورفع العقبات .

٤ - مكافحه الاستبداد والاستعمار والاستكبار .

٤ - قداسه الجهاد

للجهاد ، الذى هو توظيف جميع القوى الماديه والمعنويه فى سبيل الله لبلوغ هدف ربانى وكمال إنسانى ، قداسه وقيمه عاليه من جهتين : الأولى : كونه « فى سبيل الله » يمنحه صبغه إلهيه . الثانيه : موضوعه يجعل له قيمه إلهيه وإنسانيه رفيعه . فالجهاد المالى ، والجهاد العلمى التعليمى ، وجهاد التنميه ، وجهاد التخطيط ، والجهاد العلمى البحثى ، والجهاد

لمكافحه الفقر ، والمرض ، والجهل ، وكذلك جهاد النفس وتزكيتها ، كلّ أولئك له ذانك

العاملان من القداسه . ومتى كان هدف العمليات العسكريه الدفاع عن الحقّ وصدّ المعتدى

- رغم ما يبدو من اتسامها بالعنف - فإنها جائزه تكتسب صبغه القداسه من حيث كونها

ص: ٤٨٥

فى سبيل الله ومن حيث القيمه الساميه للدفاع عن الحق (١).

٥ - الحرب أو الجهاد

استعمل النظام الحقوقي فى الإسلام كلمه « الجهاد » مكان « الحرب ». وعلى الرغم من أن كلمه « القتال » وردت فى مواطن من القرآن الكريم ، فإن كلمه « الجهاد » استعملت

حيث لم يكن الهدف المقابله بالمثل . وتلخصت الحرب فى القتل والتخريب ، فى حين اتسم الجهاد بأبعاد إلهيه إنسانيه واسعه .

وللجهاد خصوصيات ومزايا تُشير منها إلى الحقائقه ، والتماسك العقيدى والمعنوى للقوى والطاقات ، والقياده الصالحه الكفوءه ، ونشدان العداله ، والطاعه الواعيه المسؤوله ، والموت بعزّ وشموخ ، ورعايه الحدود والحقوق الإنسانيه ، والتمسك بالمبادئ المقبوله ، والتوعيه ، وبكلمه واحده ، حبّ الفضيله (٢) .

٦ - أساليب التعامل مع العدو

إذا كان الأصل فى العلاقات الدوليه ، فى النظام الحقوقي الإسلامى ، هو السلم والعلاقات الخارجيه المتوكله على سياسه تسويه الخلافات بالطرق السلميه ، فإنّ

الطرق المرعيه فى التعامل مع العدو تتضمن تعقيدات تُفسّر فى ضوء مبادئه الخاصه . ويُشار منها إلى الحالات التاليه : نفى تولى العدو (٣) ، نفى الركون (٤) ، نفى السبيل (٥) ،

ص: ٤٨٦

١- انظر : « الفقه السياسى » ٥ : ٥٩ - ٦٣ .

٢- نفسه ص ٦٤ - ٦٩ .

٣- كما فى قوله تعالى : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ » - المائده : ٥١ ، وقوله تعالى : « الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَبِئْتَعُونَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا » - النساء : ١٣٩ .

٤- كما فى قوله تعالى : « وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصِّرُونَ » - هود : ١١٣ .

٥- كما فى قوله تعالى : « الَّذِينَ يَتَرَبَّصُونَ بِكُمْ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فِتْحٌ مِنَ اللَّهِ قَالُوا أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ وَإِنْ كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوا أَلَمْ نَسْتَحِذْكُمْ عَلَيْهِمْ وَنَمْنَعُكُمْ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاصْ لَلَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا » - النساء : ١٤١ .

ومن القواعد الأمرية السائده في العلاقات بالعدوّ وفلسفتها التحذير والوقايه من مؤامراته للتغلغل في صفوف الأممه الإسلاميه المتّحده (٣) .

٧ - التأهب للقتال وردّ الفعل السريع

يقوم مبدأ السلم في الإسلام على نفى العدوان ودفع المعتدى . وتحقيقا لهذه الخطه أكد القرآن الكريم التأهب للقتال ، فقال : « وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ » (٤) . وأوصى بالقدرة على ردّ الفعل السريع ، فقال : « وَإِنَّمَا تَخَافْنَ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَاصْبِرُوا نَبَأَ إِلَيْهِمْ » (٥) . بيد أنّ هذا لا يعنى تهديد الشعوب والحكومات بل يعنى - في إطار الدفاع الشرعى - الوقايه من المقاصد العدوانيّه (٦) .

٨ - المرونة

تنصبّ النظرة العامه في قواعد الجهاد على مبدأ السلم إلى جانب مبدأ «صدّ المعتدى» . ولذلك تتسم الأساليب بالمرونة دائما ، وتسير التعديّات باتجاه السلم . وقوله تعالى : « وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاصْبِرْ لَهَا » (٧) يحدّد الاتجاه الأصليّ في الجهاد ، وييسّر المرونة في جميع الخطط القتاليّه .

ولا يعنى مبدأ المرونة في النزاعات المسلّحه السداجه والبساطه والوقوع في فخّ مكائد العدوّ أبدا . ولهذا السبب يُمارَس إلى جانبه حقّ المقابله بالمثل بوعى ويقظه دائما (٨) .

ص: ٤٨٧

- ١- كما في قوله تعالى : « بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ » - التوبه : ١ .
- ٢- « الإسلام يعلو ولا يُعلَى عليه » .
- ٣- كما في قوله تعالى : « وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا ذِمَّةً يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ » - التوبه : ٨ ، انظر : المصدر السابق : ٧١ - ١٦١ .
- ٤- الأنفال : ٦٠ .
- ٥- نفسها ، الآيه ٥٨ .
- ٦- انظر : « الفقه السياسى » ٥ : ١١٦ - ١٢١ .
- ٧- الأنفال : ٦١ .
- ٨- انظر : « الفقه السياسى » ٥ : ١٢٤ .

الجهاد بجميع ما يتمتّع به من قداسه وجوانب إلهيه وإنسانيه لا يتحدّد بقواعد خاصّه فحسب لما يستتبعه من خسائر في الأنفس والأموال ، بل هو آخر حلّ في النزاعات الدوليه . فتقدّم الحلول السلميه والتحكيم وقبلهما لزوم الدعوه وإقرار جوّ التفاهم (١) ، كلّ أولئك يدلّ على أنّه ليس أوّل حلّ ، بل هو آخر حلّ في أفق السلم من منظار الإسلام (٢) .

ص : ٤٨٨

١- انظر : « الفقه السياسي » ٥ : ١٨٠ .

٢- نفسه ص ١٢٨ - ١٣٥ .

١ - قيود الحرب

انتظمت قواعد قانون الحرب في النظام الإسلامي بنحو تضيّق فيه من أبعادٍ متنوّعه نطاق النزاعات وتوسّع طرق إلغاء الحرب .
وقلّصت القيود المكانيّة في أحكام الجهاد مجال

الحرب ، وبلغت بالعمليات العسكريّة مبلغا تصل فيها الخسائر البشريّة إلى أدنى حدٍّ (١) . وكذلك القيود الزمانيّة ، ومنها : تحريم القتال في أربعه أشهر من السنه ، وإيصال القتال

المأذون به إلى الحدّ الأدنى أيضا (٢) . وتعتبر مجالات نزع السلاح في تعاليم الجهاد ، عبر جعل المناطق الآمنة نموذجيّة ، من أروع قيود الحرب (٣) .

ويتسنّى لنا أن نعدّ إزاله التوتر وقطع دابر عوامل الفتنة والمؤامرات العدائيّة ، التي يؤكّدها القرآن الكريم (٤) من عوامل إلغاء الحرب أيضا .

٢ - القيود التسليحيّة

إنّ معظم العنف في الحرب وليد الأسلحة التي لا تتعارض مع كرامه الإنسان ومبادئ

ص: ٤٨٩

١- انظر : « الفقه السياسي » ٥ : ١٣٨ - ١٥٦ .

٢- نفسه ص ١٥٦ - ١٦٢ .

٣- نفسه ص ١٦٤ - ١٦٨ .

٤- انظر : البقره : ١٩٣ - ٢١٧ .

العدالة فحسب ، بل تدلّ على روح البطش والصفات الشرّيره التي توسّع عادةً نطاق الحروب والقتل والدمار أكثر فأكثر . وفي قواعد الجهاد لا يُحظر استخدام أسلحه الدمار

الشامل : الذرّيّه ، والجراثيميّه ، والكيميائيّه فقط ، بل يتعيّن أن يكون السلاح ذكياً ، وبنحوٍ يقلّ فيه الخطأ بمقدار خطأ الفكر . ويعود التزام المسلمين في الحروب بأسلحه كالسيف ، وقوس النبل إلى أنّها كانت ذكيه ولا تطيش خارج فكر المقاتل ونظره(١).

٣ - التقييد في استهداف العدو

تحظر القواعد المقيّده للحرب - فيما يخصّ الإنسان - استهداف الأطفال ، والنساء ، والشيوخ الكبار ، والمرضى ، والعجزه ، وعلماء الدين ، والفلاحين ، وأرباب الصناعات ، والتجار ، والمراسلين ، والمدنيين الذين لم يشتركوا في الحرب المسلّحه ، وتمنح الحصانه

لجميع المدنيين ، وتحدّد نطاق الحرب بالعسكريين والمقاتلين من العدو(٢).

٤ - حمايه جرحى الحرب

يجب حمايه جرحى الحرب من الجانبين المتنازعين ، وتكون لهم حصانه من كلّ تعرّض . ولا يُعتبر قتلهم جريمه فحسب ، بل تقرّر قواعد الجهاد تهيئه الإمكانيات لهم من أجل مواصله الحياه وعلاجهم(٣).

٥ - حمايه أسرى الحرب

لأسرى الحرب في نظام الجهاد الإسلاميّ حقوق معيّنه معروفه تفوق الحقوق المقرّره في ميثاق جنيف ، وسنستعرض هذه الحقوق كلّاً على حده في المباحث القادمه .

٦ - حظر الإفراط وتجاوز الحدّ

حظر القرآن الكريم حتّى في الجهاد الدفاعيّ كلّ نوع من أنواع الإفراط والتهوّر

ص: ٤٩٠

١- انظر : « الفقه السياسيّ » ٥ : ١٦٨ - ١٧٤ .

٢- نفسه ص ١٦٩ - ١٨٠ .

٣- سواصل حديثنا عن هذا الموضوع في المباحث القادمه .

وممارسه العنف في غير محلّه ، والذي يتخطّى عمليّات العدو . وحدّد أوامر الدفاع الشرعيّ بقوله : « وَلَا تَعْتَدُوا » (١) ، وحال دون حدوث الهيجانات العنيفه غير المناسبه بقوله : « وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ » (٢) .

ص: ٤٩١

١- البقره : ١٩٠ .

٢- المائده : ٨ .

تتبن شرعيه العمل المسلح والجهاد العسكري في القرآن الكريم بوصفه المصدر الأصلي لقانون الحرب وقواعد الجهاد في الإسلام من خلال الحالات الثلاث الآتية أساسا :

١ - الجهاد الدفاعي

لم يجوز القرآن الكريم رد الفعل العسكري أمام هجوم العدو بوصفه دفاعا شرعيا فحسب ، بل دعا إليه أيضا فقال : « وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ » (١) . وعد ذلك حقا ثابتا لضحايا العدوان . وأكد الدفاع الشرعي في أكثر من تسع حالات (٢) . وأشار بعض النصوص كنصوص «نهج البلاغه» إلى المكاسب العديده الثمينه التي يمكن للشعب الشامخ أن يظفر بها عن طريق الجهاد الدفاعي (٣) .

٢ - الدعم العسكري للمستضعفين وضحايا العدوان

وصف القرآن الكريم ضحايا العدوان بالمستضعفين . وعد دعمهم نوعا من قمع المعتدي وضمانا للسلم الدائم . وعبر عن عجزه المقرون بنوع من الدعوه لسكوت الأمة

ص : ٤٩٢

١- البقره : ١٩٠ .

٢- انظر : « الفقه السياسي » ٥ : ٢٤٧ - ٢٤٢ .

٣- نفسه ص ٢٤٢ - ٢٨١ ، و ٣١٩ - ٣٣٣ ، و ٣٥٣ - ٣٥٤ .

الإسلامية بوصفها حارسه السلم والعدالة أمام المعتدين وضحايا العدوان الذين لا ملاذ لهم ، فقال : « وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ » (١).

ولنا أن نصف واثقين هذا النوع من الجهاد بالهوية الدفاعية ، وجعله في عداد مصداق المقاتلة بالمثل وقمع المعتدى .

٣ - الجهاد التحرري

سمى القرآن الكريم أعداء الحرّيه ورقى البشر وأولى القوه الذين يفرضون إرادتهم على الشعوب من خلال الاستعلاء والتسلط ، ويسرون بآرهم عبر الاعتداء على حقوقها : مستكبرين (٢) . ووصفهم بأَنهم أئمة الكفر (٣) ، وأولياء الشيطان (٤) . وعدّ مواجهه الاستكبار جهادا تحرريًا واجتثاثًا للمؤامرات الاستكبارية والفساد : « وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً » (٥) .

ولا ريب أن هذا الضرب من الجهاد هو أيضا من مصداق الدفاع الشرعي والجهاد الوقائي ، ويصبّ باتجاه ضمان السلم الدائم .

٤ - المرابطه

المرابطه التي تعنى حراسه الثغور والإرصاد واجب من الواجبات العامه (٦) . ولا

جرم أنها من أهم موارد الدفاع . ولا تشمل الثغور (الحدود) فحسب ، بل تعم جميع المناطق غير

ص: ٤٩٣

١- النساء : ٧٥ .

٢- كما في قوله تعالى : « وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَلِيَ مُسِيئَاتِكُمْ » - لقمان : ٧ ، وقوله تعالى : « قُلُوبُهُمْ مُنْكَرَةٌ وَهُمْ مُسِيئُونَ » - النحل : ٢٢ ، وقوله تعالى : « قَدْ كَانَتْ آيَاتِي تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَكُنْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ تُنْكِرُونَ * مُسْتَكْبِرِينَ بِهِ سَامِرًا تَهْجُرُونَ » المؤمنون : ٦٦ - ٦٧ .

٣- كما في قوله تعالى : « وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أئمة الكفر إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ » - التوبه : ١٢ .

٤- كما في قوله تعالى : « وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ » - النساء : ٧٦ .

٥- البقره : ١٩٣ .

٦- انظر : « جواهر الكلام » ٢٢ : ٣٨ .

الآمنه أيضا(١).

ب - وجوب الجهاد

إشاره

ذهب الفقهاء إلى أنّ وجوب الجهاد من ضرورات الدين . وأوجبوا الجهاد الدفاعي والمرابطه على الجميع . واعتبروهما واجبا لا مناص منه في حالتين أخريين عند دعوه الإمام(٢) ، إلاّ على المستثنين من الجهاد ، وفيهم القاصرون ، والعمى ، والمعاقون ، والمُعَدون ، والمرضى الذين لا قدره لهم على حمل السلاح والاشتراك في الجبهه ، والفقراء

العاجزون عن تأمين معاشهم وعوائلهم(٣) . وعلى كلّ حال أكّدت مزيه المجاهدين ومنزلتهم كثيرا حتى عُيِّدت مساويه لمزيه المتقين(٤) .

١ - الجهاد الدفاعي والجهاد الهجومي

يُعدى الجهاد عادةً في حالته الثانيه (دعم ضحايا العدوان) والثالثه (الجهاد التحرري) : الجهاد الهجومي أو الابتدائي . فيقسم إلى قسمين : دفاعي ، وهجومي(٥) . لكن بالنظر إلى التوضيح المتقدم حول الحالتين الأخيرتين يتبين أنّ هذين القسمين هما أيضا من مصاديق الجهاد الدفاعي ومن موارد الدفاع الشرعي . والملاحظه الجديره بالاهتمام في هذا التقسيم هي أنّ النوع الأوّل والرابع لا يحتاجان إلى إذن الإمام ، أمّا الثاني والثالث فلا بدّ من إذنه للبدء في الجهاد(٦) .

٢ - الجهاد والتدخل في شؤون الآخرين

لا يتعارض أيّ نوع من أنواع الجهاد مع مبدأ عدم التدخل في شؤون الحكومات

ص: ٤٩٤

١- انظر : « جواهر الكلام » ٢٢ : ٣٨ .

٢- نفسه ص ٣٢٣ .

٣- نفسه ٢٢ : ٣٢٤ .

٤- كما في قوله تعالى : « فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَيَّدَ اللَّهُ الْحُسَيْنِي وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا » - النساء : ٩٥ .

٥- انظر : « الفقه السياسي » ٥ : ٣٣٤ .

٦- نفسه ص ٣٣٦ - ٣٣٩ .

والشعوب ، لأنّ هذا المبدأ يُقَيّد في شكليّن : الأوّل : الشعوب والحكومات التي لا تبدأ بأعمال

عدوائته . الثاني : يكون موضوع التدخّل في صلاحية الحكومه المدّعيه .

الجهاد في الحالات الأولى ، والثالثة ، والرابعة يرتبط بالقيّد الأوّل . والجهاد في حاله الثالثه يخرج من صلاحية الحكومه المستكبره .

٣ - معطيات الجهاد البناء

علاوه على أنّ الجهاد هو من أجل صدّ العدو المعتدى وضمان السلم الدائم عبر قمع المعتدى ، فإنّ له معطيات بناءه يمكن أن نشير فيما يأتي إلى بعضها بإيجاز :

القدره الشعبيه ، توطيد البنى الدفاعيه ، ضمان الأمن الوطنى ، تئيس الأعداء ، حفظ السيادة والسياسات ، توسيع البناء ، تأمين الاكتفاء الذاتى بواسطه الصناعات العسكريه ، الرقى الثقافى ، والمعنوى ، والشعبى ، إحياء القيم الإسلاميه ، بثّ روح الإيثار ، رفع اليأس ، فهذه من معطيات الجهاد وبركاته ومكاسبه(١) .

ص : ٤٩٥

١- انظر : « الفقه السياسى » ٥ : ٣٦٩ - ٤٠١ .

١ - صفات المجاهدين المقاتلين

إذا فُكر المجاهدون المقاتلون بالنصر العسكري في ميدان الجهاد ، فإن لهم صفات وخصائص تزيد عملياتهم العسكرية معنويةً وقداسهً وروحاً وفضيلهً ، وتقلل عنف الحرب إلى أدنى حدٍّ ممكن ، ويصف القرآن الكريم هؤلاء المجاهدين بقوله :

« الَّذِينَ إِنْ مَكَتَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِأَصْلِحِ الْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ » (١). وقوله : « الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا

بِأَصْلِحِ لآخره (٢). وقوله : « ... لَمْ يَزْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ » (٣). وقوله : « إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ ... * التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ ... » (٤).

٢ - الأحكام العامة للجهاد

توفّر الفقهاء على دراسه أحكام الجهاد تحت عناوين وموضوعات مختصّه اعتباراً من

ص: ٤٩٦

١- الحجّ : ٤١ .

٢- النساء : ٧٤ .

٣- الحجرات : ١٥ .

٤- التوبه : ١١١ ، ١١٢ ، انظر : « الفقه السياسي » ٦ : ٢٨ .

النزاع والحلول السلمية الوقائية حتى نهاية الحرب وآثارها ، وبينوا قواعده متواليه في

قسمين : الأحكام الإلزامية ، والتوصيات المرجحة . وأكدوا المبادئ الآتية في جميع هذه الأحكام بشكل صريح أو ضمنى :

أ - رعايه كرامه العدو حتى في الظروف التي لا يلتزم فيها الطرف الآخر بهذا المبدأ .

ب - الاجتناب من تحويل الدفاع إلى الاعتداء على حريم العدو .

ج - المبادره إلى المكاسب وصيانه التراث العلمى ، والثقافى ، والإنسانى .

د - استبدال الأذى بالعنف ، والتعايش بالاعتداء .

ه - المطالبه بإنهاء الحرب .

و - استراتيجيه السلم المسلح .

ز - رعايه مبدأ الوقايه والردع فى جميع مراحل العمليات العدواييه .

ح - الإفاده من الحد الأدنى للمقابله بالمثل .

٣ - النصح مكان الكره والحقد

إن عوامل مثل الدعوه (١) ، وتأجيل بدء الحرب (٢) ، والإحسان إلى العدو (٣) ، والدعاء لحفظ أرواح الأعداء (٤) ، وعشرات القواعد الإنسانية فى الجهاد (٥) ، كل أولئك يشعرونا أن الإسلام يبذل ميدان الحرب الملىء بالكراهيه والحقد إلى ميدان زاخر بالمحبه والنصح

والإشفاق على العدو ، قال رسول الله صلى الله عليه وآله : « إذا التقيتم فته فتلاقوا بالتسليم والتصالح ، وإذا تفرقتم فتفرقوا بالاستغفار » (٦) .

والدعاء الغزير المعنى للإمام على عليه السلام أثناء الحرب : « اللهم احقن دماءنا ودماءهم

ص : ٤٩٧

١- قال رسول الله صلى الله عليه وآله : « إذا لقيتم عدوا فادعوهم إلى الإسلام » . (انظر : « الأسير » للأحمدى : ٢٨) والنحل :

١٢ .

٢- انظر : « الفقه السياسى » ٦ : ٤٤ .

٣- نفسه ص ٤٦ .

٤- « نهج البلاغه » الخطبه ٢٠٦ .

٥- انظر : « الفقه السياسى » ٦ : ٥٢ - ٥٧ .

٦- انظر : « الكافى » ٢ : ١٨١ .

وأصلح ذات بيننا وبينهم» (١)، وتأكيده لجنده حين خاطبهم قائلاً: « لا تقاتلوهم حتى يبدؤكم » (٢). برهانان صادقان على روح النصح التي تسود النزاعات من منظار الإسلام .

٤ - المعلومات الوقائيّة

الاستخبار وكسب المعلومات عن الخصوصيات الماديّة والمعنويّة للعدوّ ، والوقوف على حجم قدرته ومقاومته ، كلّ أولئك من المصاديق البارزة للإعداد المؤكّد في قوله تعالى : « وَأَعِدُّوا لَهُمْ مِمَّا اسْتِطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ » (٣) . كما ورد تأكيد كثير لحفظ المعلومات عن جواسيس العدو (٤) . وتستطيع إداره الحرب أن تمهّد الطريق للنصر بدون قتال من خلال كسب المعلومات ، والمحافظه عليها كما حدث في فتح مكّه إذ هو مثال بارز في تاريخ صدر الإسلام للنصر بدون إراقة الدماء (٥) .

٥ - النظم والانضباط العسكريّ

النظم العامّ هو أحد المبادئ المتبناه في الفقه . وذهب المحقّق الثاني إلى أنّه من الواجبات الكفائيّة (٦) ، أمّا الشيخ الأنصاريّ فقد ذهب إلى أنّه من الواجبات المطلقة غير المشروطه (٧) ، وأمّا الإمام الخمينيّ رضى الله عنه فإنّه عدّ الإخلال بالنظم العامّ من المحرّمات (٨) . فالنظم العامّ يحظى بتأكيد أكثر في الجهاد لأهمّيّة العمليّات العسكريّه ، ولا بدّ أن تخضع جميع العمليّات الفرديّه والجماعيّه لنظم وانضباط ذكيين ، فينخفض احتمال الخطأ فيها إلى حدّه الأدنى ، ولا يُترك مصير الحرب للعواطف أو الأذواق الخاصّه أو التعصّبات العمياء .

ص: ٤٩٨

١- « نهج البلاغه » الخطبه ٢٠٦ .

٢- نفسه ، الرساله ١٢١ .

٣- الأنفال : ٦٠ .

٤- انظر : « الفقه السياسيّ » ٦ : ١٠٣ - ١٠٨ .

٥- نفسه ص ١٠٨ .

٦- انظر : « جامع المقاصد » للمحقّق الثاني ١ : ٢٠٢ .

٧- انظر : « المكاسب » للأنصاريّ ١ : ١٩٠ .

٨- انظر : « المكاسب المحرّمه » ٢ : ٢٠٤ .

٦ - قياده الجهاد وإدارته

الإداره والقياده العسكريه من شؤون الإمامه . وفي صدر الإسلام كان رسول الله صلى الله عليه و آلهوأمير المؤمنين على عليه السلام هما اللذين يختاران القاده ، وفوض الإمام عليه السلام فى عهده إلى مالك الأشتر نصب القاده إلى مالك نفسه (١) . وتقدم لنا الآيات والأحاديث المرتبطه بهذا الموضوع أكثر من خمسين صفه للقاده الصالحين . ونحن فضلناها فى الجزء

السادس من كتابنا « الفقه السياسى » (٢) .

وأكد النظام الحقوقى فى الإسلام كثيرا الضرورات والالتزامات الآتية (٣) :

أ - قطيئه الحكمه .

ب - محوريه العداله .

ج - إلغاء التمييز ، والتوزيع العادل للصلاحيات والمسؤوليات .

د - المركزيه .

ه - هدايه القوت ورفع مستوى وعيها .

و - رعايه مبدأ الشورى فى اتخاذ القرارات .

ز - احترام آراء القوت ومطالبها .

ح - الحزم المقرون بالإخلاص واجتناب الطموحات المفرطه .

ط - الأخوه فى العلاقات الإنسانيه .

ى - تحكيم القيم والأصوليه .

ك - نفى السبيل والمحافظة على رفعه الإسلام وشموخه .

ل - عشق الهدف والذوبان فى الأهداف الربانيه .

م - العطف والمحبه .

ن - طلب المسؤوليه وتقبلها .

س - الأسوه والاقتداء .

١- « نهج البلاغه » الخطبه ٥٢ .

٢- ص ١١٩ - ١٢٦ .

٣- انظر: « الفقه السياسى » ٦ : ١٣١ - ١٤٦ .

فى ضوء مبدأ ولائيه أمر القياده ، تكون طاعه القوّات المقاتله فى الجهاد من الواجبات القتائيه المحتمّه ، بيد أنّ رعايه الظروف العامّه للمقاتلين هى من وظائف القياده أيضا . وقال الإمام أمير المؤمنين عليه السلام لجنده حين أصرّوا على أن يبدؤوا القتال ولم يصبروا : « والرأى عندى مع الأناه فأرودوا ، ولا أكره لكم الإعداد »(١) . وقال فى إداره الحرب حين ظنّوه بإهمال أصول الحرب : « نهضتُ فيها وما بلغتُ العشرين وما أنا ذرّفتُ على السّتين ولكن لا رأى لمن لا يُطاع »(٢) .

٨ - استغلال نقاط الضعف فى العدو

تتمخض معرفه العدو التى أمر بها القرآن الكريم عن نتيجتين مهمّتين فى مصير الحرب . الأولى : إنّ الإمام عليه السلام قال فيها : « ردّوا الحجر من حيث جاء » . الأخرى : العلم بنقاط ضعف العدو كما قال الإمام عليه السلام لمن سأله : بأى شىء غلبت الأقران ؟ : « ما لقيت رجلاً إلّا أعاننى على نفسه »(٣) .

٩ - ردّ الفعل السريع

عندما يتحرّك العدو تحرّكات عسكريّه سرّيه وبلا أماره واضحه من أمارات الحرب ، ويعبئ نفسه لهجوم مباغت سريع ، فإنّ إحباط هذا النوع من العمليّات بوصفه دفاعا شرعيا يحتاج إلى ردّ فعل سريع أجازه القرآن الكريم كخطه فى الدفاع الشرعى : « وَاِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَاصْبِرْ لَهُمْ عَلَى سَوَاءٍ »(٤) ، وقوله : « عَلَى سَوَاءٍ » إشاره إلى مبدأ المواجهه بالمثل ، ومسوّغ للدفاع الشرعى . ويشمل هذا الأمر الحالات التى يستغل فيها العدو حسن الظنّ والمرونه والترحيب بالصلح والمعاهده ، ويفكر بالخديعه والخيانه .

ص : ٥٠٠

١- « نهج البلاغه » الخطبه ٤٣ .

٢- نفسه ، الخطبه ٢٧ .

٣- نفسه ، الحكم ، رقم ٣١٨ .

٤- الأنفال : ٥٨ .

أشرنا فيما تقدّم إلى (٤٨) حالة من حالات العمليّات الحربيّه المحظوره . وإن كان بعض الفقهاء قد ذكرها تحت عنوان مكروهات الحرب والأعمال غير المستحسنه التي يُفَضَّلُ تركها في الحرب ، لكنّ قسما مهتمّا منها ذو حكم إلزاميّ ينوء بالمسؤوليّة . وهذه العمليّات

تستتبع ملاحظه قضائيه أيضا بوصفها جرائم حرب (١) . ومنها استخدام أسلحه الدمار الشامل ، الكيماويّه والجرثوميّه ، وممارسه الطرق الوحشيّه المنافيه للمروءه ، وحرب

المدن ، وقتل الأطفال والنساء والشيوخ والمدنيّين ، ونهب المناطق المحتلّه وسلبها ،

واستغلال أهاليها عسكريّا ، وحرق المزارع والأشجار ، وهدم الأبنيه غير العسكريّه ، وقتل أسرى الحرب ومجروحيها (٢) .

١١ - حظر الغارات الليليّه

جعل الله سبحانه الليل لراحه الإنسان وجمامه . وهذا الحقّ محفوظ للعدوّ أيضا . من هنا ، حظرت أحكام الجهاد الغارات الليليّه والسرقه (الغيله) إلا إذا تطلّبت المقابله بالمثل ذلك .

ويعدّ هذا العمل من العوامل المؤثّره في إلغاء الحرب وتقييده . ومن جهه أخرى ، فإنّ احتمال الخطأ وخرق القرارات في العمليّات الليليّه أكثر منه في العمليّات النهاريّه . وجرائم الحرب تكثر عادةً في العمليّات الليليّه . ولذلك فإنّ الإحجام عن الغارات الليليّه يمكن أن يكون مؤثّرا في تقليص سلبّيّات الحرب .

ص: ٥٠١

١- انظر : « الفقه السياسيّ » ٦ : ٣٥٤ - ٣٧٢ .

٢- نفسه ص ٢٢٧ - ٢٣٢ .

أ - أسرى الحرب

١ - شرعيه الأسر

إذا كان أسر العدو من أجل مآرب تجاريه ولاستغلال الأسرى ، فإن القرآن الكريم عدّ هذا الأمر أمرا مخالفا لشؤون الدين ورساله الأنبياء . قال تعالى : « مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُثَخَّنَ فِي الْأَرْضِ » (١) . وإذا كان لتعجيز العدو ، وإرغامه على ترك القتال ، فإنه لا جرم أمر مجاز مباح ويسير في اتجاه الأهداف الإنسانيه للجهاد .

٢ - علم الإجرام والأسير

الأسير هو المقاتل الذي يقبض عليه الطرف الآخر في الحرب . وربما قتل عددا من قوّات الطرف المقابل أثناء الحرب لكن لا يُعامل كقاتل أو كمشارك في القتل أو كمُقَدِّم على القتل . فتقتضى الإنسانيه وحقوق الإنسان أن يُعامل معاملة عادله كمجرم مريض وإن كان

قاتلاً . وروح المروءه في الحقيقه عامل من العوامل المخفّفه في المعامله المتبادله مع أسرى الحرب ، وأساس تمييز الأسرى حتى عمّن سواهم من المجرمين . ويضاف إلى ذلك أنّ المعامله الحسنه مع الأسرى يمكن أن تكون باعثا على إخماد الأحقاد والأضغان وشراره

ص: ٥٠٢

، وتربيتهم ليكونوا رجالاً متمسكين بالسلم والتعايش السلمى بعد أن كانوا فى خدمه الحرب(١).

٣ - حقوق أسرى الحرب

إنَّ أوَّل أمرٍ قرآنىِّ بشأن أسرى الحرب هو قوله تعالى : « فَشُدُّوا الْوَتَاقَ » (٢) الذى يعنى المحافظه عليهم ومراقبتهم . ومفهومه يمكن أن يحول دون رجوعهم إلى جبهه العدو ،

وكذلك يعنى المحافظه على شخص ليس له سلاح يدافع به عن نفسه فى المعركه(٣) . وفى هذا المضمار جاء فى السيره النبويه أنَّه صلى الله عليه و آله أمر بفكِّ الأغلال عن أسرى بدر(٤) .

ويتبين أمره صلى الله عليه و آله فيهم بقوله : « استوصوا بهم خيرا »(٥) ، وهو يدلّ على كمال الإحسان إلى الأسرى والرأفه بهم .

وكان الأسرى فى عصر صدر الإسلام يُقسَمون بين المهاجرين والأنصار لِيُضَيَّفُوا فى دورهم كأعضاء أسرهم ، وللنبيِّ صلى الله عليه و آله أيضا سهم فيهم كان هو يراه لنفسه(٦) .

وبشأن رفاهيتهم ورد تأكيد كثير(٧) بلغ مبلغا أشير فيه إلى رعايه درجاتهم وطبقاتهم أيضا . « أكرموا كريم قوم وإن خالفوكم »(٨) . وصدر هذا الكلام عن أمير المؤمنين عليه السلام حين تبين وجود شخصيات محترمه بين أسرى الفرس . وحظى بتأييد المهاجرين والأنصار جميعا(٩) .

إنَّ الأحكام الفقهيّه المرتبطه برعايه عواطف الأسرى ومشاعرهم فى اختيار أساليب التعامل معهم هى من أروع الأمثله وأعجبها على حقوق الأسرى ، ومنها رعايه العلاقات

ص: ٥٠٣

١- انظر : « الفقه السياسى » ٦ : ١٩٤ .

٢- محمّد : ٤ .

٣- انظر : « تفسير البحر المحيط » ٨ : ٧٤ .

٤- انظر : « سنن البيهقى » ٩ : ٨١ .

٥- نفسه .

٦- نفسه ص ٨٩ .

٧- انظر : « الفقه السياسى » ٦ : ١٩٩ .

٨- نفسه ص ٢٠٣ .

٩- انظر : « مستدرک الوسائل » ٢ : ٤٨٧ .

ويجب نقل الأسرى العاجزين عن الحركة إلى الأماكن المختصه بهم بواسطة نقل مناسبه . وإذا لم تتوفر الواسطه المذكوره ، يُطلَقوا ليذهبوا أ تى شاءوا . وصرح الفقهاء بهذا الأمر(٢) .

٤ - جرحى الحرب

يتعين وضع الجرحى من الطرفين المتنازعين تحت العنايه الطبيه لعلاجهم . ويُحظر إهمالهم حتى لو لم يؤدّ جرحهم إلى موتهم . ومن المعاملات غير الإنسانيه المؤثره إهمال الجرحى أو القيام بعمل يقرب أجلهم . وبهذا الشأن أمر رسول الله صلى الله عليه و آله المسلمين فى إحدى الغزوات بقوله : « ألا- لا تُجهزوا على جريح »(٣) . ونهاهم عن تركهم حتى يحين موتهم . وللأسرى الجرحى فى الحقيقه حقّ المداواه والتمريض علاوه على حقوق الأسر الأخرى .

٥ - الإحسان إلى الأسرى

عندما كان النبى صلى الله عليه و آله يكلف أحد الصحابه بالمحافظه على أسير من الأسرى والقيام بواجبه يوصيه قائلاً : « وأحسن إليه »(٤) . وشمول هذا التعليم واتساع مفهومه يفوق الحقوق المدونه فى المواثيق الدوليه لأسرى الحرب أضعافاً مضاعفه . كما أنّ « الإحسان » فى كلّ عصر وظرف يمكن أن يتبادر منه معنى ومصداق خاصّ . والأسير ، فى هذه الرؤيه ، ليس إنساناً يستحقّ الرحمه والشفقه ، بل إنساناً يستحقّ كلّ نوع من أنواع الإكرام والإحسان . قال أمير المؤمنين عليه السلام : « إطعام الأسير والإحسان إليه حقّ واجب وإن قتلته من الغد »(٥) .

ص:٥٠٤

١- انظر : « الفقه السياسى » ٦ : ٢٠٣ .

٢- نفسه ص ٢٠٤ .

٣- انظر : « الأموال » لأبى يوسف ، ص ٦٥ .

٤- انظر : « الفقه السياسى » ٦ : ١٩٧ .

٥- « وسائل الشيعه » ١١ : ٦٩ .

بين القرآن الكريم بوضوح خيارين لإطلاق الأسرى . « فَأَمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِنَّمَا فِدَاءٌ » (١) . الأول : إطلاقهم من جانب واحد بلا قيد ولا شرط . الثانى : أخذ الفديه فى مقابل إطلاقهم ، إذ يمكن أن يتخذ طابع تبادل الأسرى بين الجانبين أو الحصول على امتياز من إطلاقهم .

وإذا اختار العدو خيارا آخر للأسرى الذين عنده ، فإنَّ مبدأ المقابله بالمثل يمكن أن يكون أساسا لتعيين مصيرهم . ويقوم « الاسترقاق » الذى ذكره الفقهاء كخيار ثالث على هذه القاعده (٢) .

٧ - الأسرى من القوم (الأروميين غير الغرباء)

لا يحق للمقاتلين من القوم (غير الغرباء) أن يستسلموا للعدو أو يطلبوا منه أسرهم إلا إذا كانوا جرحى . قال رسول الله صلى الله عليه وآله : « مَنْ اسْتَأْسَرَ مِنْ غَيْرِ جِرَاحِهِ مِثْلَهُ فَلَيْسَ مِنَّا » (٣) . وقال أمير المؤمنين عليه السلام أيضا : « مَنْ اسْتَأْسَرَ مِنْ غَيْرِ جِرَاحِهِ مِثْلَهُ فَلَا يُفْدَى مِنْ بَيْتِ الْمَالِ وَلَكِنْ يُفْدَى مِنْ مَالِهِ إِنْ أَحَبَّ أَهْلُهُ » (٤) .

ويدلّ تقرير النبى صلى الله عليه وآله لعمل مجموعتين من المسلمين - إحداهما مجموعه الدعاه الذين اصطدموا بخيانه قبيله هذيل ، فقاوم عدد منهم واستشهد . والأخرى مجموعه استسلمت وأسرت لتبقى حيّه - على جواز الاستسلام والاستئثار فى الحالات الضروريّه (٥) . وأسرى المسلمين إذا لم يُطلقوا من جانب واحد ، فإنَّ فديتهم تُعطى من بيت المال للإسراع فى إطلاقهم .

٨ - دفن القتلى

جاء فى أحد الأوامر العسكريّه والإنسانيّه للنبى صلى الله عليه وآله ما مضمونه : « إِيَّاكُمْ أَنْ تَدْعُوا

ص : ٥٠٥

١- محمّد : ٤ .

٢- انظر : « الفقه السياسى » ٦ : ٢٠٧ .

٣- انظر : « وسائل الشيعه » ١١ : ٦٤ - ٦٥ .

٤- انظر : « وسائل الشيعه » ١١ : ٦٤ - ٦٥ .

٥- انظر : « السيره النبويّه » لابن هشام ٢ : ١٦٩ ؛ « فتح البارى » ٦ : ١٢٤ .

جريحاً حتى يموت . ولا تلحقوا فازاً ، ولا تقتلوا أسيراً . ومن جلس في بيته وأغلق عليه بابه فلا تتعرضوا له وأمنوه» (١) .

ولا شك أنّ هذه التأكيدات تشمل المرضى ودفن الموتى أيضاً . ولما أُكِّدَت كرامه الإنسان بعد موته كما كانت في حياته ، وحظر الإسلام التمثيل بأجساد الأعداء ، يتسنى لنا أن نستنتج من التعاليم الإنسانيّة للإسلام أنّ لأجساد الأعداء كرامتها البشريّة بدفنها دفناً مناسباً ، ويحال دون التمثيل بها . « وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً » (٢) .

ونظراً إلى أنّ حمايه أسرى الحرب وجرحاها بدأت في أوروبا سنة ١٩٢١م وانتهت بتأسيس الصليب الأحمر الدوليّ ، يمكننا أن نقف على أهمّيّة القواعد الإنسانيّة في الإسلام ، التي عرضها نبيّ الرحمة صلى الله عليه وآله قبل قرون ، وندرك جوهر الإسلام الذي نادى بحقوق الإنسان منذ اليوم الأوّل الذي أشرق فيه نوره .

ب – غنائم الحرب

١ – شرعيّة الغنم من العدو

كان حقّ الغنم كقاعده عرفيّة مألوفه دائماً ، وأيده النظام الحقوقيّ في الإسلام أيضاً .

ويذكر الفقهاء اصطلاح غنائم الحرب مع اصطلاح دار الحرب عادةً (٣) . وجاء في روايه حفص عن الإمام الصادق عليه السلام : « إذا غزوا دار الحرب فغنموا غنيمه » (٤) . ومفهوم هذا الكلام يمكن أن يكون إذنا بالتصرّف في أموال العدو وتملكها . ذلك أنّ العدو بإقدامه على الحرب يفقد احترامه وحقّه في التملك . وكذلك يزول بالحرب احترام حقّه في الحياه ، وتعود أمواله إلى أصل المباحه ، ويؤوّدن بالغنم في الحقيقة بوصفه حيازه المباحات (٥) .

ولا ريب أنّ قيد دار الحرب في تعريف غنائم الحرب هو على أساس أكثرية الحروب

ص: ٥٠٦

١- انظر : « الأموال » لأبي يوسف ، ص ٦٥ .

٢- الحديد : ٢٧ .

٣- « جواهر الكلام » ٢١ : ١٢٧ .

٤- « وسائل الشيعه » ١١ : ٧٨ .

٥- انظر : « الفقه السياسي » ٦ : ٢٤٢ - ٢٤٥ .

الواقعه فى أرض العدو . ويشمل حكم الغنائم أيضا أموال العدو فى دار الإسلام وفى جميع البلاد التى هى جبهه حرب . كما قال بعض الفقهاء فى تعريف غنائم الحرب : هو ما أخذته الفئه المجاهده بالقهر والغلبه والحرب وإيجاف الخيل والركاب(١) . وذهب بعضهم كالمحقق الثانى إلى أنها تفوق هذا التعريف(٢) . ومستندهم إطلاق الآيه الكريمه : « وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ » (٣) .

٢ - الغنم (أخذ الغنيمه) ليس هدفا للجهاد

إن من الوصايا المؤكده للنبي صلى الله عليه و آله فى الحروب : « مَنْ قَاتِلٌ لَتَكُونَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ »(٤) . فالهدف من الجهاد هو المحافظه على سياده الإسلام أمام العدو المعتدى . والحرب التى تشب من أجل الحصول على الغنيمه لا تُحسب جهادا(٥) . هذا فى الوقت الذى كان أكثر الحروب يتوخى أهدافا ماديه ، وفتوحات أرضيه وذخائر ماديه من

الطرف المقابل . وإلغاء الأهداف الماديه فى الجهاد يعنى أن القسم الأعظم من الحروب

لا يتحقق ، وهذا بذاته يعدّ نوعا من التدبير الوقائى للحرب .

٣ - أنواع الغنائم

يجمع المقاتلون المسلمون الغنائم المنقوله ويحافظون عليها ويحولونها إلى بيت المال . ولذا كان بين الغنائم المنقوله أشياء نفيسه تعود إلى رؤساء سائر البلدان (الصفوه) فإنها تُعزل عن بقيه الأموال لخصوصيتها وتكون فى تصرف الإمام . أما النوع الآخر من الغنائم ، فهو الأموال غير المنقوله التى تشمل الأراضى ، والأبنيه ، والمؤسسات التى لا

يمكن نقلها . وتحدّث الفقهاء عن هذا النوع من الغنائم تحت عنوان الأراضى المفتوحه ، وذهبوا إلى أن

الأبنيه والمؤسسات غير القابله للانتقال ملحقه بالأرض . وقسموا الأراضى قسمين وهما :

ص : ٥٠٧

١- انظر : « جواهر الكلام » ٢٠ : ١٤٧ .

٢- انظر : « جامع المقاصد » ٣ : ٤٠٠ .

٣- الأنفال : ٤١ .

٤- انظر : « سنن أبى داود » ٣ : ٢١ .

٥- « وَمَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَعْلَلَّ مَمَّنْ يَعْلَلُ يَأْتِ بِمَا عَلَّ يَوْمَ الْقِيَمَةِ » - آل عمران : ١٦١ .

أراضى الصلح ، والأراضى المفتوحة عنوة . وسنذكر بإيجاز حكم كل منها على حده .

٤ - الغنائم التي يحصل عليها العدو

أيخصّ تبديل أموال العدو بفعل الحرب إلى المباحات الأوّليّة القابلة للحيازة جبهه الإسلام ، أم أنّ هذه القاعدة تشمل الطرفين المتنازعين أيضا ؟ وعند تعميم القاعدة ، يتعيّن أن نقول : الحرب من عوامل سلب الملكيه أو أنّها تنفي مبدأ احترام الملكيه [من جانب العدو فقط] . وهذه القاعدة مؤثّره بشأن الطرفين المتنازعين بالتساوى .

وتصرّح روايه الحلبيّ عن الإمام الصادق عليه السلام بخصوص أموال المسلمين التي يغنمها العدو بما يأتي : « إذا كانوا أصابوا قبل أن يحرزوا متاع الرجل (المسلم) ردّ عليه . وإن كانوا أصابوه بعد ما حازوه فهو فيء للمسلمين فهو أحقّ بالقيمه (١) .

ويُستشفّ من هذا النصّ موضوعان مهمّان في باب غنائم الحرب :

أ - المنازعه والقتال يستوجبان أن تكون أموال المسلمين مباحه للعدوّ أيضا ، وحيازتها جائزه .

ب - مال المسلمين الذي غنمه العدو وحازه يعود بعد استيلاء المقاتلين المسلمين إلى حاله المباحات الأوّليّه وصالح للحيازه . ولهم أن يحوزوه غنيمه (٢) .

قوله : « فهو أحقّ بالقيمه » يشير إلى أنّ المسلم الذي فقد ماله في الحرب يمكنه أن يستردّه بعد دفع قيمته (٣) .

٥ - غنائم الحرب قبل التقسيم

يجوز التصرف في الغنائم قبل تقسيمها إلا إذا كانت من الأموال المعرّضه للتلف أو كانت داخله في الحالات التي يأذن بها الإمام أو الجبهه المسؤوله ، فإنّها ممّا يُتصرّف بها . ويمكن لنا أن نشبّه ملكيه الغنائم قبل التقسيم بالوقف الخاصّ إذ يملكها الموقوف عليهم بعد

ص : ٥٠٨

١- انظر : « وسائل الشيعه » ١١ : ٧٤ .

٢- انظر : « الفقه السياسي » ٦ : ٢٤٢ - ٢٤٣ .

٣- نفسه ص ٢٤٦ .

إحراز سهمهم فحسب (١)، لكنّ بعض الفقهاء يعتقد أنّ حكم الغنائم كحكم الأموال المحوزة التي تصلح للتملّك بمجرد استيلاء اليد والحيازة (٢).

ويرى بعض الفقهاء أنّ تملّك الغنائم مشروط بانتقال الغنائم إلى دار الإسلام، ولم يُجيزوا تملّكها ما دامت في دار الحرب (٣).

٦ - الغنيمه والفيء

ذهب كثير من الفقهاء إلى أنّ الغنيمه والفيء مترادفان (٤)، وفرق بعضهم بينهما فجعل الغنيمه خاصّة بالأموال المحوزة في الحرب، والفيء خاصًا بالحصول على الأموال بدون

حرب (٥). والفيء في كلّ حال هو من الأموال الولائيّه المتعلّقه بالحكومه الإسلاميه.

٧ - تقسيم الغنائم المنقوله

لَمَّا حاز مقاتلو الإسلام جماعيًا أموال العدو، فلا بدّ من تقسيمها بينهم. والخمس وحده يكون في تصرّف الإمام والحكومه ليصرف في موارد الخاصه بحكم الآيه الكريمه: «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِلَّذِي الْقُرْبَى ...» (٦) وتوكّأوا على هذه القاعده، كلّما شارك المقاتل بنشاطٍ أوفر، كالذي يجلب معه مركبا أو سلاحا أكثر، فإنّ له سهما أكبر. وجاء في بعض الروايات: «إنّما تضرب السهام على ما حوى العسكر» (٧). ويمكن أن يعنى قوله: «ما حوى العسكر» كلّ من شهد الجبهه. ويمكن أن يفهم

منه صفه الغنائم، التي تحدّد نطاق الغنائم بأموال العدو في الجبهه.

وفي كلّ حال، تستلم النساء اللائى يعملن في الجبهه سهما عنوانه «الرضخ»

ص: ٥٠٩

١- انظر: «جواهر الكلام» ١١: ١٥٢.

٢- نفسه ص ١٥١.

٣- نفسه.

٤- انظر: «وسائل الشيعه» ١١: ٥٨، ٨١.

٥- «مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى» - الحشر: ٧.

٦- الأنفال: ٤١. وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا نفل إلا بعد الخمس»، انظر: سنن البيهقي ٢: ٦١٤.

٧- انظر: «وسائل الشيعه» ١١: ٨٦.

و « النفل » ، وهو ما صرّحت به السيره النبويّه على نبينا وآله أفضل الصلاه والسلام(١) .

وفى ضوء القاعده القائله : الغنيمه لمن شهد الواقعة ، يتعيّن أن يكون لجميع الرجال والنساء الذين ساهموا فى العمليات الجهاديّه بنحو من الأنحاء سهم من الغنائم ، ومقداره

رهين بحجم دور كلّ منهم فى القتال .

قال الإمام الصادق عليه السلام : « أهل الإسلام هم أبناء الإسلام أسوّى بينهم فى العطاء ، وفضائلهم بينهم وبين الله ... وهذا هو فعل رسول الله صلى الله عليه وآله فى بدو أمره »(٢) . وقال الإمام أمير

المؤمنين على عليه السلام أيضا : « والله لا أجد لبنى إسماعيل فى هذا الفىء فضلا على بنى إسحاق »(٣) .

٨ - أراضى الصلح

أراضى الصلح فى الفقه ذات معنيين : الأوّل : الأراضى المفتوحه التى تُسَلَّم إلى الطرف المنازع بناءً على معاهده الصلح . الآخر : أراضى العدو التى تقع فى تصرف الجيش الإسلامى بلا حرب(٤) .

ولا- شكّ أنّ الأراضى فى المعنى الأوّل تتعلّق بالطرف المنازع . أمّا فى المعنى الثانى فالمشهور هو أنّ الأراضى المفتوحه بلا حرب تُسَلَّم إلى الطرف المنازع . بيد أنّ رأى إمام المسلمين فى هذا التسليم شرط أصلى أو صورى على أىّ حال(٥) . ويوجد اصطلاح ثالث بشأن أراضى الصلح وهو أنّ الفقهاء عادةً يطلقون أراضى الصلح على جميع أراضى الشعوب والحكومات التى تربطها بالحكومته الإسلاميه معاهده سلميه . ومنها أراضى الذمّه

التي يُطلق عليها أراضى الصلح أيضا .

٩ - الأراضى المفتوحه عنوةً

وهى الأراضى التى فتحها المقاتلون المسلمون فى الحرب بالقهر والغلبه . وإذا كانت عامرةً فهى لعامه المسلمين مقاتلاً كان أم عادياً بمنزله الوقف العام . وإذا كانت مواتا فللعامه حيازتها بإذن الإمام وإجازته الحكومه الإسلاميه . وتسمّى الأراضى المفتوحه عنوةً فى

ص: ٥١٠

١- انظر : « وسائل الشيعه » ١١ : ٨٦ .

٢- انظر : « وسائل الشيعه » ١١ : ٨٦ .

٣- انظر : « وسائل الشيعه » ١١ : ٨٦ .

٤- انظر : « جواهر الكلام » ٢١ : ١٧١ .

٥- انظر : « مفتاح الكرامه » للطباطبائى ٤ : ٢٣٩ .

التعابير الفقهيّة : فيء المسلمين (١) .

ولا- تقع الأراضى المذكوره فى ملكيه الفرد ، ولا- تُباع ولا تُشترى . ولكلّ جيل من المسلمين استثمار منافعها مع حفظ أصل الأراضى . والأراضى المبيعه إذا كانت مفتوحه عنوة

فالحكومہ الإسلامیہ تعيدها إلى حالتها الأولى (الفیء) . ولا خُمس على الأراضى المفتوحه

عنوة (٢) . وعرض جمع من الفقهاء إمكان تسليمها لأصحابها الأصليين ، وأوكلوا ذلك إلى رأى إمام المسلمين (٣) . وتنطبق هذه النظرية مع أسس الفقه الشيعي بخصوص الصلاحيات الحكوميه التى يتمتع بها الإمام وولئى أمر المسلمين .

ج - نهايه الحرب

اشاره

يمكن دراسه نهايه الحرب فى ثلاث حالات ، لكل منها أهميته وأحكامه الخاصه .

الأولى : النصر

يمنى الفاتحون عادة بنوع من الاختلال النفسى والكبر والعظمه ، ويتسنى أن نسمى هذه الحاله : جنون الحرب . وهى يمكن أن تظهر عند المسلمين بشكل « نسيان الله » . من هنا يؤكد القرآن الكريم أن : « إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ * وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا * فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ ... » (٤) .

ويكرّر القرآن أنّ النصر موهبه إلهيه ، ونتيجه للإمدادات الغيبيه ، وهو من عند الله . لذلك يدعو الفاتحين إلى التواضع والرؤيه الواقعيه (٥) . وقال عليّ عليه السلام : « إنّ هذا الأمر لم يكن

ص: ٥١١

١- انظر : « جواهر الكلام » ١١ : ١٥٧ ؛ « وسائل الشيعه » ١١ : باب الأنفال .

٢- نفسه ٢١ : ١٥٧ - ١٦٩ .

٣- انظر : « المبسوط » للسرخسى ١٠ : ١٥ .

٤- النصر : ١ - ٣ .

٥- كما فى قوله تعالى : « وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ فَاصْتَبَقْتُمْ اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ » - آل عمران : ١٢٣ ، وقوله تعالى : « لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ » - التوبه : ٢٥ ، وقوله تعالى : « وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَى مَا كُذِّبُوا وَأَوْدُوا حَتَّى آتَاهُمْ نَصْرُنَا وَلَا مُبَدِّلَ لِلْكَلِمَاتِ اللَّهُ وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَاِ الْمُرْسَلِينَ » - الأنعام : ٣٤ ، وقوله تعالى : « يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنْ

نصره وخذلانه بكثره ولا قلّه وإِنّما هو دين الله الذي أظهره» (١).

وحين انتصر المسلمون في المرحلة الابتدائية من حرب حُنين ، وأصابهم الغرور ، وهُزّموا ، وصفهم القرآن الكريم قائلاً: « إِذْ عَجَبْتُكُمْ كَثْرَتُكُمْ » (٢). وقضيه خالد بن الوليد والموقف المُهين الذي اتّخذهُ الخليفة الثاني منه ، وطلب أمير المؤمنين عليّ عليه السلام إقامه الحدّ على الرجل ، كلّ أولئك مشهور في التاريخ (٣). وكذلك سيره النبيّ صلى الله عليه وآله مع المشركين في الفتح المبين لمكّه شاهد وأسوه . ويُدعن المؤرّخون الغربيّون بأنّ جند الإسلام كانوا إذا فتحوا مدينه من المدائن يتركون أهلها أحرارا على ما كانوا عليه ، ولم يتعرّضوا لدينهم وسائر قواعدهم المدنيّه والقضائيه (٤).

الثانيه : الهزيمة

لا تنتهي الهزيمة في الحرب بانهيار النُظم فحسب ، بل إنّ آثارها النفسية المدمّره يمكن

أن تقتاد الشعوب إلى الاستضعاف سنين متماديه ، ويتسنى لنا أن نرى مشهدا من هذه الآثار

في معركة أُحُد ، إذ ترك المسلمون ، إلا قليلاً منهم ، نبيّهم الكريم صلى الله عليه وآله وحده (٥).

وتعزيز معنويات الجنود المسلمين بعد الهزيمة العسكريه أحد البرامج الجهادية الدقيقة التي اهتمّ الإسلام بها . والنصر والهزيمة في الرؤية الإسلاميّه اختباران إلهيان يمكن أن تكون لهما نتيجة واحده . وهي إعادة بناء النفس والعودة إلى الهويّه الإسلاميّه . وعلى المقاتلين

المنهزمين أن يتقصّوا أسباب هزيمتهم ، ويتلمّسوا نقاط ضعفهم ونقاط قوّه العدو ، ويتحرّوا

طرق إعادة البناء . بخاصّه ، عليهم أن يتأمّلوا في سبب حرمانهم من النصر الإلهيّ والإمدادات الغيبية والوعود الربانية . وفي هذه الرؤية التوحيدية تستبين الحقائق كلّها ، وتبيّن السبل إلى تدارك الماضي وتلافيه . ولهذا السبب كانت هزيمة حُنين وأُحُد ممهدا

لانتصارات الباهره في الغزوات اللاحقه ، وسلّما لعروج جند الإسلام بعد إعادة تنظيمهم

ص: ٥١٢

١- « نهج البلاغه » الخطبه ٢٦ .

٢- التوبه : ٢٥ .

٣- انظر : « الفقه السياسي » ٦ : ٣١٢ - ٣١٣ .

٤- انظر : « قصه الحضاره » لويل دورانت .

٥- انظر: «طبقات ابن سعد» ٢: ١٥٠.

إلى قمم النصر .

الثالث : المهادنه

الهدنه المتفق عليها أفضل حاله لاقتران نهايه الحرب بالسلم والأمن . ويشمل تأكيد الإسلام التعاقد في علاقات الشعوب والحكومات نهايه الحرب أيضا . ويتعين جهد المستطاع إنهاء الحرب في أى مرحله كانت من خلال اتفقيه يرضاها الجانبان المتحاربان .

وعلى الرغم من أن اتفقيه وقف إطلاق النار يمكن أن تُعقد بنحو مؤقت بادئ الأمر ، بيد أن توقف الحرب فرصه يتيسر فيها للجانبين المتنازعين أن يفكرا بتثيته ، ويستبدلون

به اتفقيه عدم التعرض أو اتفقيه السلم الدائم .

ومهما كان ، فإن القرآن الكريم أكد الوفاء بعقد الهدنه كثيرا . والآيات القرآنيه مثل قوله تعالى : « فَاتَّمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ » (١) آيه على حجم الوفاء الذى يوليه الإسلام لحاله الهدنه ، فى حين يحتفظ لنفسه بحق الدفاع دائما .

ولا جرم أن الهدنه فى أفضل حاله فى الظروف التى تنعدم فيها التمهيدات اللازمه للجهد ، ويعجز العالم الإسلامى بسبب مشاكله الداخليه والخارجيه عن مواجهه الأعداء

المنظمين ذوى التجهيزات المتفوقه . ودل تاريخ صدر الإسلام على أنه كيف يمكن توطيد

الإسلام ونشره فى كنف الهدنه . وإذا وازنا معطيات السنين الأولى من الهجره التى تصرمت بغزوات متكرره ، ومعطيات السنين الأخيرتين من الحياه المباركه للنبي صلى الله عليه وآله ، اللتين أمضاهما فى الهدنه استنتجنا أن الإسلام يسعه فى الظروف السلميه المقرونه بالقوه والاقتدار

أن يمتد وينتشر أكثر فأكثر .

ص: ٥١٣

القسم الأول

نظرات في " القانون الدولي "

(٧ - ٥٧)

الفصل الأول : بحوث تمهيديه

عرض الموضوع ٩٠٠

تعريف القانون الدولي ١٠٠٠

موضوع القانون الدولي " العام ١٢٠٠

هدف القانون الدولي ١٣٠٠

علاقه القانون الدولي " بالعلوم الأخرى ١٥٠٠

مصادر القانون الدولي " العام ١٦٠٠

نظره أخرى على مصادر القانون الدولي ١٨٠٠

الفصل الثاني " : نظره نقديّه على القانون الدولي " المعاصر

ضروره التوصل إلى قانون دولي " عادل ٢١٠٠

الأساليب العسكريّة والسياسيّة والقانونيّة الدوليّة ... ٢٥

النظم القانونيّة الدوليّة (النظام القائم) ... ٢٦

الضعف النظريّ في " النظام المعاصر للقانون الدولي " ... ٢٩

الضعف العمليّ " في " النظام القائم للقانون الدولي " ... ٣٥

نظريّة الحكومه العالميه على أساس القانون الدوليّ " الأساسي " ... ٣٩

تقويم نظريّة الحكومه العالميه الواحده والقانون الدوليّ " الأساسي " ... ٤٥

الأُمّة العالميه الواحده ونظام الإمامه تجسيد للإراداه الحرّه الواعيه للشعوب ... ٤٧

الفصل الثالث : من النظره الواقعيّه إلى الاتّجاه المثاليّ "

المشروع الإسلاميّ ذو المراحل الثلاث ... ٥٦

القسم الثاني "

أساس القانون الدوليّ " في " الإسلام

(٥٩ - ١٢٦)

الفصل الأوّل : المبادئ العامّه للقانون الدوليّ " في " الإسلام

عرض الموضوع وعنوان البحث ... ٦١

اختيار الاسم لهذا الفرع من القانون الإسلاميّ ... ٦٣

أساس القانون الدوليّ " في " الإسلام ... ٦٤

موقع القانون الدوليّ " من النظام القانونيّ " في " الإسلام ... ٦٩

تعريف القانون الدوليّ " في " الإسلام ... ٧٢

الفصل الثاني "

تأسيس القانون الدوليّ " في " الإسلام وتدوينه ... ٧٧

مراحل تأسيس القانون الدولي في الإسلام وتدوينه ... ٧٩

نشأة القواعد الخاصّة بالقانون الدولي في الإسلام ... ٨١

ص: ٥١٧

تدوين الفقه ... ٨٢

تدوين الفقه السياسى ... ٨٥

المرحلة الجديده فى " تدوين القانون الدولى " فى " الإسلام ... ٨٧

الفصل الثالث

مصادر القانون الدولى " فى " الإسلام ... ٩٠

١ - القرآن الكريم ... ٩٠

٢ - السنّه الشريفه ... ٩١

المصادر الأخرى للقانون الدولى " فى " الإسلام ... ٩٢

١ - الإجماع ... ٩٣

٢ - العقل ... ٩٣

٣ - العرف ... ٩٨

العلاقه بين العقل والعرف ... ١٠٠

٤ - المعاهده ... ١٠١

٥ - الأحكام الإلهيه ... ١٠٢

الفصل الرابع

الضمانه التنفيذيه فى " القانون الدولى " فى " الإسلام ... ١٠٥

الفصل الخامس

نظره تاريخيه على العلاقات الدوليه فى " الإسلام ... ١١٠

١ - عصر النبى " الأعظم صلى الله عليه و آله ... ١١٠

ألف - علاقات القبائل العربيه ... ١١١

ب - علاقات الحكومات المتجاوره ١١٣

ج - علاقات الإمبراطوريتين الكبيرتين ١١٤

د - علاقات النبي ﷺ صلى الله عليه و آله بالقبائل العربيه ١١٥

ص: ٥١٨

ه - علاقات النبي ﷺ صلى الله عليه وآله بالحكومات المجاورة... ١١٦

و - علاقات النبي ﷺ صلى الله عليه وآله بالإمبراطوريتين الفارسيه والرومانيه... ١١٧

٢ - العلاقات الدوليته في الإسلام إبان حكمه الخلفاء... ١١٧

٣ - انحراف المسلمين على صعيد السياسه الدوليته... ١١٩

٤ - العلاقات الدوليته في عصر الإمبراطوريه العثمانيه... ١٢١

٥ - العلاقات الدوليته للعالم الإسلامي في العصر الحاضر... ١٢٤

القسم الثالث

موضوع القانون الدولي في الإسلام

(١٢٧ - ٣٢٣)

الفصل الأول : الدوله - الحكومه

المبحث الأول : الإسلام رساله شامله... ١٢٩

المبحث الثاني : الأرض للحياه... ١٣٠

المبحث الثالث : حرّيه السكن أو الوطن الحرّ... ١٣٣

المبحث الرابع : المجتمع السياسي للقبيله... ١٣٧

المبحث الخامس : المؤسّسات الحكوميه في النظام القبلي... ١٤٦

المبحث السادس : الجذور التاريخيه لتأسيس الدوله والحكومه في الإسلام... ١٤٨

المبحث السابع : المفهوم القانوني للدوله... ١٥٧

الفصل الثاني : عناصر الدوله

المبحث الأول : الجماعه - الشعب - الأمه... ١٦٤

عناصر القوميته... ١٦٥

الأُمَّة شعب متكامل ... ١٧٨

عنصر الفكر والعقيدة ... ١٨٢

ص: ٥١٩

عنصر الإيمان ... ١٨٤

رابطه أقوى من الوحدة القوميّه ... ١٨٦

نظره أُخرى على دور العوامل المادّيّه ... ١٨٧

المواطنه على أساس القوميّه ... ١٨٩

تقسيم الشعوب ... ١٩٢

المبحث الثاني : الأرض - النطاق الجغرافي ... ١٩٦

أ - الأراضي الخاصّه ... ١٩٦

ب - الأراضي العامّه ... ١٩٦

ج - الأراضي الحكوميّه ... ١٩٧

د - الأرض أو نطاق السيادة ... ١٩٧

العالم الإسلامي ... ٢٠١

الآثار القانونيه للوطن الإسلامي (دار الإسلام) ... ٢٠٤

الجغرافيه السياسيّه للعالم من منظار الإسلام ... ٢٠٦

١ - دار الإسلام ... ٢٠٦

دور الحكومه في مفهوم الوطن الإسلامي ... ٢١٧

نطاق الوطن الإسلامي ... ٢١٩

ملكته الأرض في الحكومه الإسلاميّه ... ٢١٩

١ - التملك ... ٢٢٠

٢ - الوقف ... ٢٢٠

٣ - الوكاله العامّه ... ٢٢١

٤ - الحقّ السياسيّ ٢٢١ ...

٥ - المحميّات ٢٢١ ...

الأراضيّ "الأصليّيه ، والملحقه ، والأراضيّ "التيّ" تحت الوصايه (المحميّات) ٢٢١ ...

قانون المرابطه ٢٢٢ ...

سكن المسلم ٢٢٣ ...

ص: ٥٢٠

مسؤوليته المسلمين في "البلد غير الإسلامي" ... ٢٢٤

الهجرة إلى الله ... ٢٢٥

الدولة الإسلاميّة موطن الأقليات ... ٢٢٦

المناطق المحرّمة ... ٢٢٧

إذن الدخول للأجانب ... ٢٢٨

٢ - دار الحرب ... ٢٣٠

المفهوم الفقهي لدار الحرب ... ٢٣٢

نتيجة البحث ... ٢٣٥

أحكام دار الحرب ... ٢٣٦

٣ - دار الذمّة ... ٢٣٨

اللقيط في "دار الذمّة" ... ٢٣٩

دار الإسلام بدون مسلم ... ٢٤١

تعاريف أخرى ... ٢٤٤

دار الذمّة المستقلّة ... ٢٤٥

نطاق دار الذمّة ... ٢٤٦

٤ - دار العهد ... ٢٤٧

دار العهد من منظار السنّة ... ٢٤٨

دار العهد عند الفقهاء ... ٢٤٩

٥ - دار الأمان ... ٢٥١

الشروط المقرّرة في "عقد الأمان" ... ٢٥٢

نطاق دار الأمان ٢٥٣٠٠٠

احترام دار الأمان ٢٥٤٠٠٠

٦ - دار الهدنه ٢٥٥٠٠٠

قبول عقد الهدنه ٢٥٦٠٠٠

اقتراح الهدنه ٢٥٨٠٠٠

ص: ٥٢١

١ - المهادنه باقتراح دار الكفر ... ٢٥٨

٢ - المهادنه باقتراح دار الإسلام ... ٢٦٢

رأى فقهاء السنّه ... ٢٦٣

٧ - دار الحياد (الاعتزال) ... ٢٦٤

كلمه الاعتزال فى القرآن ... ٢٦٤

١ - الاعتزال عن المناقشات العقيديه العقيمه ... ٢٦٤

٢ - الاعتزال عن المناقشات السياسيه ... ٢٦٦

٣ - مفهوم الحياد فى الحرب ... ٢٦٧

سياسه الحياد وعدم الانحياز ... ٢٦٧

الإسلام والحياد ... ٢٦٩

حياد دار الإسلام ... ٢٧١

الاعتزال والسيره السياسيه للنبي صلى الله عليه و آله ... ٢٧٣

أقسام الحياد ... ٢٧٥

المسؤوليات المنبثقه عن الحياد ... ٢٧٦

٨ - دار المودعه ... ٢٧٧

٩ - دار الصلح ... ٢٧٨

هل الصلح عقد مستقل؟ ... ٢٧٩

رأى الشيخ كاشف الغطاء ... ٢٨١

عقد الصلح فى عهد الإمام على صلى الله عليه و آله ... ٢٨١

أراضى الصلح ... ٢٨٢

عصر الغيبه هو عصر هدنه ٢٨٣٠٠٠

١٠ - دار الهجره ٢٨٣٠٠٠

أين دار الهجره؟ ٢٨٤٠٠٠

الرجوع من دار الهجره ٢٨٥٠٠٠

الهجره والفتح ٢٨٦٠٠٠

ص: ٥٢٢

١١ - دار الاستضعاف ... ٢٨٦

المواصفات العامه لدار الاستضعاف ... ٢٨٨

١٢ - دار البغى ... ٢٩٠

الخروج على أى حاكمه إسلاميه ... ٢٩١

١ - المنافقون (المتآمرون) ... ٢٩٢

٢ - المفسدون (المشاغبون) ... ٢٩٣

٣ - المبطلون (المشاكسون الضالّون) ... ٢٩٣

٤ - حركه مسلّحه ... ٢٩٤

٥ - المعارضون من دعاه الإصلاح ... ٢٩٤

٦ - أصحاب البدع والفتن ... ٢٩٥

٧ - المتمردون غير المنظمين ... ٢٩٧

مواصفات البغاه ... ٢٩٧

مواجهه البغاه ... ٢٩٩

١٣ - دار الردّه ... ٣٠٠

المبحث الثالث : السياهه ... ٣٠٢

المبحث الرابع : الحكومه ... ٣٠٣

الفصل الثالث : الاعتراف الرسمى بالحكومات ، والبلدان

المبحث الأوّل : الاعتراف الرسمى ... ٣٠٤

المبحث الثانى : النماذج المتنوّعه لانبثاق المجتمع السياسى " الجديد " ... ٣٠٦

المبحث الثالث : دراسه المفهوم القانونى " للاعتراف " ... ٣١٠

١ - النظرية الإعلانية ... ٣١٠

٢ - النظرية التأسيسية ... ٣١١

الفارق القانوني بين النظريتين ... ٣١١

تقويم النظرية التأسيسية ... ٣١١

ص: ٥٢٣

تقويم النظرية الإعلانیه ٣١٣ ...

المفهوم المعقول للاعتراف ٣١٤ ...

هل الاعتراف عمل قانونی " أو سیاسی "؟ ٣١٥ ...

المبحث الرابع : الاعتراف من منظور الإسلام ٣١٥ ...

رأى الكتاب المسلمين ٣١٨ ...

آراء الفقهاء فى " الاعتراف " ٣٢٢ ...

القسم الرابع

السلم ، أسسه ومبادئه

(٣٢٥ - ٤٨٠)

الفصل الأول : السلم والتعايش

المبحث الأول : السلم والرؤى المطروحة حوله ٣٢٧ ...

وجهات النظر المطروحة حول السلم ٣٢٨ ...

السلم من منظور منظمه الأمم المتحدة ٣٢٩ ...

مجلس الأمن آخر أمل للسلم ٣٣٠ ...

النتائج المستقصاه من هذا البحث ٣٣١ ...

المبحث الثانى " : مفردات السلم فى " المعجم السياسى " الإسلامى ٣٣٢ ...

السلم والفترة ٣٣٦ ...

المبحث الثالث : أصاله السلم بوصفه قاعده قانونیه فى " الإسلام " ٣٣٧ ...

الفصل الثانى " : الأمن

المبحث الأول : مبدأ الأمن ٣٤١ ...

قيمه الأمن من منظار الإسلام ... ٣٤٢

المبحث الثاني " : الأمن عمل جماعى ... ٣٤٤

ص: ٥٢٤

المبحث الثالث : التدابير والفرضيات الخاصه بالأمن في " النظام الدولي " المعاصر ... ٣٥٠

١ - الأمن القومي ... ٣٥٠

٢ - الأمن الجماعي ... ٣٥١

عجز الفرضيات الخاصه بالأمن الجماعي ... ٣٥١

عجز الفرضيات الخاصه بالمشروع ... ٣٥٣

المبحث الرابع : إحياء الفرضيات الجديده المرتكزه على القيم الإسلاميه ... ٣٥٥

انطلاق الأمن من باطن الإنسان ... ٣٥٧

المبحث الخامس : العوامل التي " تهدد الأمن " ... ٣٥٧

١ - الاعتداء ، عامل أساس يهدد الأمن ... ٣٥٨

الاعتداء وتعريفه ... ٣٦٠

نصّ القرار الخاصّ بتعريف الاعتداء ... ٣٦٥

نظره على تعريف الاعتداء وتقويمه ... ٣٦٧

٢ - الظلم وتقبله ... ٣٧٣

مفهوم الظلم من منظار الإسلام ... ٣٧٦

دور الظلم في " خرق الأمن الدولي " ... ٣٧٧

٣ - التهديد والتخويف ... ٣٨٠

مفهوم التخويف والتهديد ... ٣٨٠

نظره الإسلام إلى التهديد والتخويف ... ٣٨٣

٤ - الاستكبار (سياسه التسلّط والاستغلال) ... ٣٨٥

الإسلام وسياسه التسلّط ... ٣٨٧

الفصل الثالث : مبادئ القانون الدولي " في " الإسلام وقواعده

المبحث الأول : المبادئ والقواعد المعترف بها... ٣٩١

المبحث الثاني " : المبادئ المهيمنة على قواعد القانون الدولي " في " الإسلام... ٣٩٣

١ - مبدأ إضفاء الطابع التعاقدى على القواعد القانونيّة في " الإسلام... ٣٩٣

ص: ٥٢٥

٢ - مبدأ فطريه القواعد الملزمه للقانون الدولي ... ٣٩٤

٣ - العقلانيه في قواعد القانون الدولي في الإسلام ... ٣٩٦

٤ - شموليه القواعد القانونيه ... ٣٩٩

المبحث الثالث : المبادئ العامه لقواعد القانون الدولي في الإسلام ... ٤٠٠

١ - مبدأ التفاهم الدولي - الاتكاء على القواسم المشتركه والمبادئ المقرره ... ٤٠٣

مبدأ التفاهم قاعده قانونيه ومستقله ... ٤٠٥

التفاهم مبدأ إلزامي في الإسلام ... ٤٠٦

دور التفاهم بين الشعوب وحدوده ... ٤٠٧

الدعوه بدايه التفاهم ... ٤٠٨

حجم الدور الذي يؤديه التفاهم ... ٤٠٨

٢ - مبدأ المشاركه والتعاون في القضايا الدوليه ... ٤٠٩

المحور الأساس للتعاون والمشاركه ... ٤١٠

البر والتقوى في المقياس العالمى ... ٤١٢

التعاون والمشاركه مبدأ قانونى ... ٤١٣

٣ - مبدأ المساواه بين الحكومات في استيفاء حق الحريه ، والاستقلال ، والسياده ... ٤١٤

المساواه بين الشعوب من منظور قرآنى ... ٤١٩

المساواه بين الشعوب عند الإمام أمير المؤمنين على عليه السلام ... ٤٢٠

٤ - مبدأ عدم استخدام القوه وإلغاء الاعتداء ... ٤٢٠

٥ - مبدأ دعم النضال العادل والحركات التحرريه ... ٤٢٢

الإسلام ودعم النضال العادل ... ٤٢٥

دعم الموقف الحقّ والمظلوم من منظار السنّه ... ٤٢٦

٤ - مبدأ عدم التدخّل في " الشؤون الخاصّه بالشعوب الأخرى ... ٤٢٧

أنواع التدخّل ... ٤٢٨

ميثاق الأمم المتّحده وقضيّه التدخّل ... ٤٣٠

النطاق الخاصّ لنفوذ الحكومات ... ٤٣١

ص: ٥٢٦

التبته الحسنه مؤشّر على شرعيته التدخل ... ٤٣٢

الاعتراف بالنظم الحاكمه ... ٤٣٣

التدخل من منظور الإسلام ... ٤٣٣

الدعوه ليست تدخلاً ... ٤٣٥

دعم الحركات التحرريه ليس تدخلاً ... ٤٣٥

صدّ الاعتداء ليس تدخلاً ... ٤٣٥

٧ - مبدأ المقابله بالمثل ... ٤٣٦

مبدأ المقابله بالمثل في الإسلام ... ٤٣٧

٨ - مبدأ لزوم المعاهدات الدوليه ... ٤٣٨

تعريف العقد ... ٤٣٩

المعاهده الدوليه ... ٤٤٢

القيمه القانونيه للمعاهدات ... ٤٤٤

المصدر القانوني الوحيد ... ٤٤٥

دور حرّيه الإراده في الآثار القانونيه ... ٤٤٨

طبيعه المعاهده وآثارها ... ٤٤٩

قيمه المعاهدات من منظور الإسلام ... ٤٥١

المعاهدات الدوليه في الإسلام ... ٤٥٢

عهد الإمام أمير المؤمنين عليه السلام ... ٤٥٤

الدعوه إلى عقد الأحلاف السياسيّه ... ٤٥٤

صراحه الأحلاف الدوليه ... ٤٥٦

لمن الصلاحيّ في " عقد الأحلاف السياسيّه؟ ... ٤٥٧

رعايه الأحلاف ... ٤٥٨

العقود الدائميّه والمؤقتّه ... ٤٥٩

مبدأ الوفاء بالعهد واحترامه ... ٤٦١

فسخ المعاهدات الدوليّه ... ٤٦١

ص: ٥٢٧

الجهة الإسلاميّة المسؤوله عن عقد الأحلاف والمعاهدات ... ٤٦٣

العقود غير القانونيّة ... ٤٦٤

أنواع العقود والمعاهدات الدوليّه في " الفقه السياسي " ... ٤٦٤

شرعيّه المعاهدات الدوليّه غير المعيّنه ... ٤٦٥

هل الصلح عقد معيّن ؟ ... ٤٦٦

شرعيّه جميع المعاهدات الدوليّه ... ٤٦٨

٩ - مبدأ التحكيم الحلّ السلميّ للخلافات الدوليّه ... ٤٦٩

أسباب الخلافات الدوليّه ... ٤٧٠

التحكيم في " النظام القانوني " في " الإسلام " ... ٤٧١

التحكيم حلّ قضائيّ " أو سياسيّ " ؟ ... ٤٧٢

مجالات التحكيم ... ٤٧٣

١ - التحكيم في " القانون الخاصّ " ... ٤٧٣

٢ - التحكيم في " القانون العامّ " ... ٤٧٦

التحكيم في " القانون الدوليّ " ... ٤٧٧

منطق الخوارج ... ٤٧٨

التحكيم عقد دوليّ " ... ٤٧٩

القسم الخامس

التزاعات المسلّحه (الجهاد)

(٤٨١ - ٥١٣)

الفصل الأوّل : مبادئ عامّه

١ - جذور الحرب ... ٤٨٣

٢ - أساس السلم في الإسلام ... ٤٨٤

٣ - شرعيته الجهاد ... ٤٨٥

ص: ٥٢٨

٤ - قداسه الجهاد ... ٤٨٥

٥ - الحرب أو الجهاد ... ٤٨٦

٦ - أساليب التعامل مع العدو ... ٤٨٦

٧ - التأهب للقتال وردّ الفعل السريع ... ٤٨٧

٨ - المرونة ... ٤٨٧

٩ - الجهاد آخر حلّ ... ٤٨٨

الفصل الثاني : القضايا الإنسانيّة في الجهاد

١ - قيود الحرب ... ٤٨٩

٢ - القيود التسليحيّة ... ٤٨٩

٣ - التقييد في استهداف العدو ... ٤٩٠

٤ - حمايه جرحى الحرب ... ٤٩٠

٥ - حمايه أسرى الحرب ... ٤٩٠

٦ - حظر الإفراط وتجاوز الحدّ ... ٤٩٠

الفصل الثالث : أ - شرعيّه الجهاد

١ - الجهاد الدفاعي ... ٤٩٢

٢ - الدعم العسكريّ للمستضعفين وضحايا العدوان ... ٤٩٢

٣ - الجهاد التحرريّ ... ٤٩٣

٤ - المرابطه ... ٤٩٣

ب - وجوب الجهاد

١ - الجهاد الدفاعيّ والجهاد الهجوميّ ... ٤٩٤

٢ - الجهاد والتدخل في " شؤن الآخرين ... ٤٩٤

٣ - معطيات الجهاد البناءه ... ٤٩٥

ص: ٥٢٩

الفصل الرابع : المبادئ التي تتسود الجهاد

١ - صفات المجاهدين المقاتلين ... ٤٩٦

٢ - الأحكام العامه للجهاد ... ٤٩٦

٣ - النصح مكان الكره والحقد ... ٤٩٧

٤ - المعلومات الوقائيه ... ٤٩٨

٥ - النظم والانضباط العسكري ... ٤٩٨

٦ - قياده الجهاد وإدارته ... ٤٩٩

٧ - طاعه القوآت المقاتله ... ٥٠٠

٨ - استغلال نقاط الضعف في العدو ... ٥٠٠

٩ - ردّ الفعل السريع ... ٥٠٠

١٠ - جرائم الحرب ... ٥٠١

١١ - حظر الغارات الليليه ... ٥٠١

الفصل الخامس : آثار الحرب

أ - أسرى الحرب

١ - شرعيه الأسر ... ٥٠٢

٢ - علم الإجرام والأسير ... ٥٠٢

٣ - حقوق أسرى الحرب ... ٥٠٣

٤ - جرحى الحرب ... ٥٠٤

٥ - الإحسان إلى الأسرى ... ٥٠٤

٦ - مصير الأسرى ... ٥٠٥

٧- الأسرى من القوم (الأروميين غير الغرباء) ٥٠٥ ...

٨- دفن القتلى ٥٠٥ ...

ص: ٥٣٠

ب - غنائم الحرب

١ - شرعيه الغنم من العدو ... ٥٠٦

٢ - الغنم (أخذ الغنيمه) ليس هدفا للجهاد ... ٥٠٧

٣ - أنواع الغنائم ... ٥٠٧

٤ - الغنائم التي " يحصل عليها العدو " ... ٥٠٨

٥ - غنائم الحرب قبل التقسيم ... ٥٠٨

٦ - الغنيمه والفيء ... ٥٠٩

٧ - تقسيم الغنائم المنقوله ... ٥٠٩

٨ - أراضى " الصلح " ... ٥١٠

٩ - الأراضى " المفتوحه عنوه " ... ٥١٠

ج - نهايه الحرب

الأولى : النصر ... ٥١١

الثانيه : الهزيمه ... ٥١٢

الثالثه : المهادنه ... ٥١٣

فهرس المحتويات ... ٥١٥

ص: ٥٣١

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: ٩

عنوان المكتب المركزى

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونى : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزى ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب فى طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

