الفصل العاشر

الغرب ليس وحيداً

الحج في السياسة والقانون الدوليَّين

لا بدعَ أن الحج قد أحدثَ تغييراً جذرياً في العلاقات الدولية بقدر ما غيَّر في السياسات الداخلية. وقد أدركت الحكوماتُ في شتى أنحاء العالم الإسلامي أن الجهد المنفرد لا غَناء فيه، وأن أكثر إدارات الحج حكمةً وسعة حيلة مآلها الفشل ما لم يعضدها تعاونٌ دوليٌّ خلاّق.

إن مشكلات الحج هي من الخطورة بحيث لا يمكن تفويضُ التصرُّف فيها إلى دولةٍ واحدة، مهما كانت تلك الدولةُ غنيةً وقادرة كالمملكة العربية السعودية. وما الحاجةُ إلى سياسة حجٍّ عالمية وإلى سلطةٍ دوليةٍ دائمة تنهض بها إلا قوة تدفع منظمةَ المؤتمر الإسلامي قُدماً وتشدُّ من أزرها، كما يمثِّل الجدلُ الدائرُ حول سياسة الحج إطاراً للصراع على السلطة في أوساط المنظمات الإسلامية الدولية، ويؤثِّر في العلاقات بين الدول الإسلامية ومواقفها الدبلوماسية العالمية.

التعدُّدية الإسلامية: تمازج السلطة والقانون والدِّين

توصَف العلاقاتُ الدوليةُ الخاصةُ بالحج بأنها تآثرٌ بديعٌ بين السلطة والقانون والدِّين. وتتطلَّب إدارةُ أكبر فعالية حجٍّ في العالم التعاملَ مع عشرات

المصالح والقيم المتنافسة، ويكون فيها كلُّ مسلمٍ شريكاً مساهماً حتى لو لم يكن حاجّاً، بل إن ذلك يشمل أجيالاً لم تولد بعد.

وتتمسك المملكةُ العربيةُ السعودية بسيادتها على الديار المقدسة، بحكم دورها الفريد في حماية الجوهر الروحي للإسلام وتجسيده. والمسلمون في كلِّ مكان ينتظرون من حكّامهم توفيرَ الحريّة لهم لزيارة بيت الله الحرام وأداء مناسكهم على سَنَن رسول الله ﷺ وأصحابه والتابعين من بعده، معوِّلين على قرونٍ من وصاية الدولة وسلطان التعاليم الدينية في الإجابة عن تساؤلٍ يتردَّد: هل القيودُ المفروضة على الحج هي قواعد منطقية لتنظيمه، أم أنها عوائق لا مسوِّغ لها تعترض سبيلَ امتثال أوامر الله تعالى؟

ويَعِي كلُّ حاجٍّ اليوم مدى الخطر الذي يسبِّبه الزحامُ الشديد على حياة الحجيج. ويتنامى إدراك المسلمين، ولو في وقت متأخر، لضرورة حماية الحج والمدن المقدَّسة، باعتبار ذلك جزءاً من الميراث المشترك للإنسانية.

ويُعدُّ النظامُ الجديد للحج حلاًّ وسطاً يتَّسم بالحكمة للتأليف بين أساليب متضاربة من حيث السيادة على فعالية الحج، وحريّة السفر، والحفاظ على الإرث المشترك[1]. ففي حين تمارس المملكةُ العربية السعودية سلطاتها الرسمية، تقوم منظمةُ المؤتمر الإسلامي برسم السياسات والإشراف على حسن التطبيق. ويتمتع الحجيجُ بحريّة السفر، إلا أن عليهم الالتزام بالأنصبة النسبية المفروضة مع إمكانية إدخال تعديلاتٍ طفيفةٍ بين حينٍ وآخر في بعض الحالات الخاصة. أما الإدارة المشتركة فهي قادرة على تحقيق المصلحة الحالية والمستقبلية ولكن بعيداً عن المطالب الإيرانية بوصايةٍ إسلاميةٍ تضع حدّاً للتحكُّم السعودي في شؤون الحج بصورةٍ نهائية.

وكانت منظمةُ المؤتمر الإسلامي هي صاحبةَ هذا الحلّ الوسط، فكانت منبراً للمتفاوضين استطاعوا من خلاله ربط إصلاحات الحج بعددٍ من القضايا الأخرى، وأبدوا استعداداً لقبول الحلول التوفيقية بشأن سياسة

الحج، لأنهم كانوا يتوقعون تنازلاتٍ في مسائل أخرى لا تقلّ أهمية، إلا أنها ليست ذات علاقةٍ مباشرةٍ بالحج.

وبالتزامن مع المناقشات الهادفة إلى إصلاح الحج برزت قضيةٌ هامةٌ تمثَّلت في موازين القوى داخل منظمة المؤتمر الإسلامي ذاتها. فقد بدأت هذه المنظمةُ أداةً طيِّعةً للمملكة العربية السعودية ودول الجوار الغنيَّة. وبحلول ثمانينيات القرن الماضي بدأ عددٌ من الدول بالمطالبة بقيادة مشتركة[2]. ولم يكن في وسع السعوديين تجاهل تلك المطالب، إذ كانوا تحت ضغطٍ مستمرٍّ من الخميني وغيره من الخصوم في معسكري الشيعة والسنّة على حدٍّ سواء؛ فكان يُنظر إلى السياسات السعودية لتقييد الوصول إلى الديار المقدسة على أنها صفعةٌ موجَّهةٌ إلى إيران[3]. وأبدت دولٌ آسيويةٌ وإفريقيةٌ استعدادَها للأخذ بنظام حجٍّ يستبعد محاولة إيران لوضع المدن المقدسة تحت رقابة منظمة المؤتمر الإسلامي. وفي المقابل تزايدَ نفوذُ الدول غير العربية داخل المنظمة على مختلف المستويات، كما تلقّت هذه الدول مزيداً من المعونات المالية من دول الخليج.

وظهرت ثلاثُ كتلٍ متميِّزةٍ - عربيةٍ وآسيوية وإفريقية - تؤذن بالتحوِّل إلى اقتسام النفوذ بين الأطراف المتنافسة. وتولَّت منظمةُ المؤتمر الإسلامي توزيعَ المصالح بين تلك الكتل باعتماد ميزان تمثيل يتفاوت من ميدانٍ إلى آخر.

ويلاحَظ أن أكبر تمثيلٍ للمصالح العربية يتركز في لقاءات القمة، حيث يجتمع رؤساء جميع الدول الأعضاء كلَّ ثلاث سنوات، علماً بأن ستةً من كل عشرة مؤتمرات قمة قد التأمت في بلدانٍ عربية هي: مراكش (ثلاث مرات)، والمملكة العربية السعودية، والكويت، وقطر. واستضافت آسيا ثلاثَ قمم - في باكستان وإيران وماليزيا، في حين استضافت إفريقية قمةً واحدة في السنغال[4]. أما اللقاءات السنوية لوزراء الخارجية فتُعقد بصورةٍ أكثر انتظاماً، وقد بلغ عددُها ثمانيةً وعشرين لقاءً عُقِدَ نصفُها في الوطن العربي،

وتسعةٌ منها في آسيا، وخمسةٌ في إفريقية. وتمارس الدولُ غير العربية أكبرَ نفوذٍ لها عن طريق الأمانة العامة ومدير مقرّ منظمة المؤتمر الإسلامي في جدَّة ووكالاتها المتخصِّصة المتوزِّعة في اثنتي عشرة دولة. ففي حين تولَّت دولتان إفريقيتان إدارةَ السكرتاريا مدةَ ثلاث عشرة سنة، اضطلعت دولتان آسيويتان بإدارتها لثماني سنوات.

وتعمل النزعةُ الحزبيةُ على إضعاف سيطرة السعوديين، إلا أنها تتيح لهم فرصاً لا تحصى لاستغلال التنافس بين المناطق. والمملكة العربية السعودية ليست بحاجةٍ إلى الهيمنة على منظمة المؤتمر الإسلامي، إذ بإمكانها إقامة تحالفاتٍ دفاعية مع دولٍ تشعر أنها مكشوفة لبلدانٍ مجاورةٍ طامحةٍ إلى أن تكون قوىً عظمى إقليمية. ومن المشيرات الصالحة للدبلوماسية السعودية هي المنظومة التراتبية غير الرسمية لأعضاء منظمة المؤتمر الإسلامي، المتمثِّلة في المنتسبين القدامى مقابل صنوانهم الجدد، وصنّاع برامج الأعمال مقابل المشاركين غير الفاعلين. ويذكر أن ماليزيا، لا إندونيسيا، هي العضو البارز في جنوب شرق آسيا، وأن باكستان تطغى على تركيا وإيران، في حين تتفوَّق السنغال ودول الجوار الفقيرة على نيجيريا. أما في المنطقة العربية فتبرز مراكش ودول الخليج أكثر من مصر والجزائر والعراق واليمن.

ويميل التمثيلُ بوضوحٍ إلى محاباة العرب والإفريقيين على حساب الآسيويين. فمع أن ثلثي عدد المسلمين في العالم يعيشون في آسيا، مقارنةً بنحو الخُمس في الدول العربية والعُشر في إفريقية، فإن منظمةَ المؤتمر الإسلامي لا تختار من آسيا أكثر من 25 بالمئة من قادتها و 30 بالمئة من أماكن انعقاد أنشطتها، على حين يبلغ نصيب الكتلتين العربية والإفريقية من ذلك ضعفي نصيبهما من مجموع عدد السكان المسلمين فيهما، بل ثلاثة أضعافه.

ويعبِّر التنافسُ فيما بين الكتل عن مظاهر اختلافٍ سياسيةٍ واقتصاديةٍ بين المناطق. فالدولُ العربيةُ الثريَّةُ تنشد دعمَ أفقر الدول الإفريقية الأعضاء في المنظمة بغية تحييد البلدان الآسيوية الكبرى السريعة التطوُّر. وتشكو الدولُ الآسيوية من أن منظمة المؤتمر الإسلامي تبدِّد الوقتَ في تكريس الخلافات العربية بدلاً من إقامة تحالفاتٍ اقتصاديةٍ ودبلوماسيةٍ قادرةٍ على التعامل مع سائر دول العالم. كذلك فإن التنافس بين الدول العربية المحافظة من أعضاء المنظمة الأصليين والدول الآسيوية الناقمة يعطي مزيداً من الوزن للدول الإفريقية التي تؤلِّف ثلثَ عدد الأعضاء في الواقع، إلا أنها لا تؤلِّف إلا نسبةً صغيرةً فقط من تعداد مسلمي العالم.

وفي شهر حزيران (يونيو) سنة 2000 ثار خلافٌ في منظمة المؤتمر الإسلامي بشأن اختيار أمينٍ عامٍّ جديد لها، مبرزاً تلك التحازبات بوضوحٍ كامل. ومن المعلوم بالاتفاق أن رئاسةَ الأمانة العامة للمنظمة تنتقل بالتناوب بين المناطق الثلاث. وقد كان الرئيس المنصرف عز الدين العراقي عربياً من مراكش. وعندما لاحظَ الآسيويون أن دورهم قد آن لتولي المنصب قدَّموا مرشَّحَيْن لخلافته أحدهما تركيّ والآخر من بنغلادش. وبعد أربعة أيام من الخلاف المستحكم ظهر وزراءُ الخارجية المؤتمرون في كوالالمبور بصورة غير متوقعة ليعلنوا ترشيحَ شخصٍ آخر من مراكش هو عبد الواحد بلقازيز[5]. وكاد النجاح يحالف تركيا لولا أن الأمر تزامن مع حملة القمع التي أطلقتها الحكومةُ المدعومة من الجيش على الأحزاب الإسلامية. وكانت مراكش تمثِّل للدبلوماسيين العقلاء الذين ينأون بأنفسهم عن الدخول في خصوماتٍ مع العلمانيين الأتراك ملاذاً آمناً، فهي عربية وفي الوقت نفسه ليست شرق أوسطية، وتربطها علاقاتٌ وثيقةٌ بالحركات الصوفية المنتشرة في غرب إفريقية. وهكذا وافق الآسيويون على الانتظار دوراً آخر، وكانوا سعداء بنجاح ماليزيا في دفع قضايا التجارة والإصلاح المالي إلى أعلى أولويات جدول أعمال منظمة المؤتمر الإسلامي.

في مقابل هذه الأشكال من التمثيل النسبي اعتمدَ نظامُ الحج مبدأً جريئاً للمساواة؛ فقد تمكَّنت منظمةُ المؤتمر الإسلامي - عن طريق تعيين الحدِّ الأعلى لعدد الحجاج من الخارج بنحو مليون وربط أنصبة الحج (الحصص النسبية) لكل دولةٍ بعدد سكانها - من إلغاء الظاهرة القديمة المتمثلة برجوح عدد الحجاج العرب. فكان أول من استفاد من تطبيق نظام الأنصبة هذا دولٌ آسيويةٌ وإفريقية كبيرة طالما طالبت بدورٍ أكبر لها في الهيئات التي ترسم سياسة منظمة المؤتمر الإسلامي. والحجُّ النشيط هو أمارة السلطة والرخاء لكل دولة، والمطالبةُ بمكانةٍ مرموقةٍ على قدم المساواة في أعظم تجمُّعٍ إسلامي لهي تعبيرٌ فاعل للنفوذ الواسع في العالم الإسلامي وفيما وراءه. ووافقت الدولُ على نظام الأنصبة باعتباره نظاماً لاقتسام السلطة قائماً على قدرٍ أكبر من المساواة، ومن شأنه أن يعزِّز مكانتها على المدى البعيد. على أن تركيا وماليزيا وإيران أبدت اعتراضاتٍ على نظام الأنصبة أولَ الأمر، وطالبت باستثناءاتٍ منه أو بإرجاء تطبيقه، ثم اضطرت إلى الامتثال، فحصل الجميع مقابل ذلك على موطئ قدمٍ في إدارة شؤون المنظمة؛ يشهد على ذلك استضافةُ رئيس إيران الجديد آية الله خاتمي لمؤتمر القمة الإسلامي سنة 1997.

وقد بدأت الحكوماتُ الغربية بالفعل تتفهَّم هذه التغييرات وتتجاوب معها. ففي إبان التدخل الأمريكي والبريطاني في أفغانستان والعراق وجَّهت واشنطن ولندن كلتيهما مناشدةً مباشرةً إلى الرأي العام الإسلامي عن طريق مقالاتٍ نُشرت في صحفٍ عربيةٍ دولية ومقابلاتٍ بُثَّت تلفزيونياً[6]. إلا أن تلك المحاولات لم تكن سوى خطوةٍ صغيرة نحو جمهورٍ عريضٍ يرغبون في الوصول إليه وإقناعه، إذ إن معظم الأصوات الشاجبة للولايات المتحدة وبريطانيا ليست ناطقة بالعربية ولا بالإنكليزية، بل باللغات الرئيسية التي تغلب على الحج اليوم وهي: الأوردية والباشتو والتركية والفارسية والإندونيسية والمالاوية والهاوسا والأفريقيانية والوولوف، علماً بأن هذه

الأصوات كانت عاليةً حيث الحج قوي ـ في كراتشي وجاكارتا وكوالالمبور واستانبول وكانو وداكار.

الحج باعتباره قانوناً دولياً متعارفاً

إن إدارةَ الحج، شأن أيّ مسعىً لتطويع قانونٍ دوليٍّ بما يتَّفق مع المشكلات الجديدة، تعتمد على ميزان القوى بين الدول المستقلة. ونظام الحج شبيه بعملياتٍ تفاوضيةٍ بين الدول، تعالج مسائل خلافيةً كحقوق الإنسان والتجارة ومراقبة التسلُّح. وفي كل حالة تعمد الدولُ إلى سنِّ مجموعةٍ من القوانين الدولية الناظمة، وما هي إلا أن تدخل في جدالٍ لا ينتهي حول تأويل مضمونها ونطاق العمل بها.

ولئن كانت بعضُ القوانين الجديدة تتَّخذ الشكلَ المألوفَ للمعاهدات والاتفاقيات القائمة على الموافقة الصريحة، فإن الكثير منها قوانين دوليةٌ متعارفةٌ وراسخة في الممارسات المتغيِّرة للدول، وفي الفهم الذاتي لما هو ملزِمٌ قانوناً وما هو مألوفٌ عُرفاً[7]. وإدارةُ الحج الشاملةُ نموذجٌ تقليديٌّ لنظامٍ قوامه قانونٌ دوليٌّ مقبولٌ بالعُرف ومختَلَفٌ في تفاصيله.

وإدارة الحج من حيث كونها نموذجاً دولياً تشبه القانونَ البحريَّ إلى حدٍّ بعيد؛ فإن الحج - كما القانون البحري - ميدانٌ انهارت فيه القواعدُ والقوانين المتعارفة التي سادت على مدى قرون انهياراً سريعاً، في حين أفضت محاولةُ صوغ قوانين جديدة إلى ظهور اختلافٍ حادٍّ بشأن دور القانون الدولي[8]. فكما لجأت القوى البحرية في الغرب إلى استعمال أساطيلها لفرض القانون العالمي للبحار، كذلك عمدت الإمبراطوريات الكبرى في العالم الإسلامي إلى تجنيد جيوشها لتوفير عبورٍ آمنٍ للمسلمين القاصدين زيارةَ الديار المقدسة. ومع أن حفنةً من القوى المهيمنة هي التي فرضت القانون في كلتا الحالتين، إلا أن نفعه عمَّ شتى ميادين التجارة والسفر في كل مكان.

وانهارت اتفاقاتُ التفاهم التي كانت مَرعيَّةً منذ زمن طويل بشأن حريّة الوصول، وذلك عندما أطلقت بعضُ الدول مطالباتٍ متضاربة. وكان على عددٍ كبيرٍ من الدول إحداث تغييرات شاملة في نظام القانون البحري ونظام الحج في محاولةٍ للمقاربة بين مجموعةٍ واسعةٍ من المصالح. وبعد سنواتٍ من المفاوضات العسيرة تمكَّنت هيئةُ الأمم المتحدة ومنظمة المؤتمر الإسلامي من التوفيق بين مبادئ بدت متعارضة، تتصل بحرّية الوصول وحصر السلطة، بل لقد اعتُمدت مبادئ للحفاظ على روح العدالة التي أغفلتها النُّظُم التقليدية.

وقد ترسَّخ النظامان الجديدان: القانون البحري ونظام الحج بسرعةٍ قياسيةٍ وزخمٍ لافت، مع وجود عددٍ من الجهات المعارِضة، كالولايات المتحدة التي رفضت إمضاء القانون البحري، وإيران التي شجبت اتفاق الحج. ومع ذلك، وبتكيُّف الغالبية الساحقة من الدول مع القواعد الجديدة، اكتسبت هذه القواعد قوةَ القانون الدولي المتعارَف، فتلاشت المعارضةُ حيال هذا الإجماع العالمي.

ويتبيَّن من مظاهر التشابه بين الإصلاحات في القانون البحري ونظام الحج أن القانون الدوليَّ المتعارف يطرح المشكلاتِ والفرصَ نفسَها لجميع الدول وميادين رسم السياسة. فإذا كانت ممارسات الدولة موحَّدةً وثابتة، أقرَّت الحكوماتُ بأن القانون الدولي المتعارف ملزِمٌ دولياً؛ أما في ظلّ سياسةٍ متقلِّبةٍ ومتناقضة فإن من العسير سوق دليلٍ مقنعٍ على وجود أيّة قواعد أو قوانين. وعند انهيار القانون الدولي القديم تكثر الخلافات لأن السلوك المنحرف قد يكون انتهاكاً لقانونٍ مازال سارياً، أو ابتكاراً يوشك أن يتحوَّل إلى قانونٍ جديد.

ولا بد أن تتنبَّه الدولُ إلى كلِّ تغييرٍ يطرأ على القانون الدولي المألوف باعتباره تغييراً شاملاً وعالمياً وملزِماً لها جميعاً، سواء أكانت موافقةً على المعايير الجديدة أم لا. ويعدّ القانونُ الدوليُّ المتعارف هو الاستثناء الصارخ للقاعدة العامة القائلة بأن الدول ذات السيادة من حقِّها ألا تمتثل إلا لقوانين

ترسمها لنفسها، علماً بأن الموافقة مازالت مطلوبةً على الصعيد النظري فقط دون الصعيد العملي، ويفسَّر الصَّمتُ على أنه قبولٌ ضمني، وهذا يفرض التزاماً قانونياً بالامتثال لأمرٍ حالما يقرِّر المجتمعُ الدوليُّ بأنه قد تبلورَ إلى قانون[9]. ويتمتَّع المعارضون – من حيث المبدأ – بحقِّ الانسحاب من أيِّ قانونٍ جديد شريطة أن يبادروا إلى التعبير عن اعتراضهم بصورةٍ علنية وحازمة. على أن الإمعان في الاعتراض قد يكلِّف ثمناً باهظاً، ومن ثم فإن معظم الدول تنزل عند إجماعٍ دوليٍّ حقيقيٍّ[10]، وهكذا كان شأن الولايات المتحدة عندما عارضت إجراء تغييراتٍ في القانون الدولي، وشأن إيران عندما عارضت نظام أنصبة الحج النسبية.

وتعدّ إيران والولايات المتحدة نموذجين للدول التي استعملت استثناء "المعترِض الحازم" بدرجاتٍ متفاوتةٍ من النجاح؛ فقد رفضَ كلٌّ من الزعيمين آية الله الخميني ورونالد ريغان النُّظُمَ الدوليةَ الجديدة التي لقيت قبولاً عالمياً أو شبه عالمي، في حين أذعنت الحكوماتُ اللاحقة، مدركةً أن لا جدوى من التأثير في الترتيبات الجديدة إذا كانت قد نأت بنفسها عن العملية. وخرج الإيرانيون من خلافهم المرير في منظمة المؤتمر الإسلامي بتنازلاتٍ جعلتهم يبدون بمظهر "المعارضين الأقوياء". أما الأمريكيون فلم يجنوا سوى القليل من حملتهم المناهضة لاتفاقية الأمم المتحدة بشأن القانون البحري، فظهروا بمظهر "المعارضين الضعفاء".

وعطَّلت إيرانُ فعاليةَ الحج بتنظيم المظاهرات واتِّباع سياسة المقاطعة. إلا أنها بعد وفاة الخميني عقدت صفقةً خاصة لحجّاجها، وتولَّت قيادةَ عين المؤسسة الدولية التي كانت تشجبها من قبل. وانتقل الأسطول الأمريكي من مراقبة مدى الالتزام بحدود المياه الإقليمية المقيَّدة بثلاثة أميال إلى طلب إمضاء اتفاقية القانون البحري التي تقيِّد حدودَ المياه الإقليمية باثني عشر ميلاً[11]. وأدرك الأميرالات الحقيقةَ التي تتجاهل الساسة، القائلة بأن

أضخم قوةٍ بحريةٍ في العالم لا يمكنها أن تكسب التأييدَ للحصول على ما ترغب فيه ما لم تُبْدِ امتثالاً لما ترغب عنه من قواعد.

يشار إلى أن القانون الدوليَّ المتعارَف قد يكون مصدرَ دعمٍ لميزان القوى أو مصدرَ تهديدٍ له، وذلك يتوقَّف على أيِّ الدول هي التي تمتلك زمامَ المبادرة في عملية التشريع وسنِّ القوانين. وهكذا نقلت المؤسساتُ الدوليةُ الحديثة زمامَ المبادرة من أيدي حفنةٍ من القوى العظمى التي تتصرَّف من جانبٍ واحد إلى تجمُّعاتٍ متعدِّدة الدول يتمتع جميعُ أعضائها بقوة تصويتٍ متعادلة. وإذ سمحَ هذا القانونُ الدوليُّ للأقوياء بوضع القوانين للضعفاء فيما مضى، فإنه اليوم يمكِّن الكثرةَ من أن تشرِّع للأقوياء[12].

والحج نظامٌ دوليٌّ قائمٌ على القانون الدولي المتعارَف، إلا أنه يتجاوزه كثيراً؛ فهو أوضح تجسيدٍ لدينٍ عالميٍّ يُخضع مصالحَ الدول القومية (المؤلَّفة من قوميةٍ واحدة) لمسؤولية المسلمين جميعاً في الامتثال لأوامر الله تعالى. ويعتمد الحج على قواعد صاغتها دولٌ قوميةٌ تعمل عبر مؤسسات دولية. ومع ذلك تدرك تلك الجهاتُ العاملةُ أن ثمة قيوداً عديدةً على نطاق صلاحيتها: فهي المسؤولة تجاه سلطةٍ عليا، والقيِّمةُ على حضارةٍ عالميةٍ أعرق بكثير من بلدانهم الناشئة، وتحمل واجبَ نشر المُثُل الدينية التي تخاطب الإنسانية جمعاء.

ومن الجدير بالذكر أن الملك فيصل كان قد سخَّر الحجَّ لإطلاق منظمة المؤتمر الإسلامي باعتبارها المنبرَ الدوليَّ للعالم الإسلامي. وبحلول ثمانينيات القرن الماضي بدأ الحجُّ والمنظمةُ يؤثِّر أحدهما في الآخر بصورةٍ مكَّنت الدبلوماسيين من إدخال إصلاحاتٍ على الحج والمنظمة معاً، محقِّقين تسويةً عادلةً بين بلدانهم، ومطلقين صوتاً جديداً في مضمار الشؤون الدولية.

وباتت الدولُ التي ألِفَت الإسهام في إدارة الحج خليقةً بأن تسهم في مجالاتٍ أخرى، فأحدثت - بدافعٍ من الدين والمصلحة - نظاماً دولياً ومؤسسةً دوليةً، تنسجمان مع نظام هيئة الأمم المتحدة من غير أن تكونا مجرَّد صورةٍ مكرَّرةٍ عن النماذج الغربية.

ثورتان توءَمَتان: السياسة العالمية والقانون الدولي

إن تداخل الدِّين مع السلطة والقانون من شأنه أن يدفع إلى أسلوبٍ جديدٍ من التفكير فيما يتعلَّق بالنظام العالمي. فبعد عقودٍ من الجفوة عادت العلاقاتُ الدوليةُ والقانونُ الدولي إلى التقارب، ليكتشف كلٌّ منها الآخر، وليكتشفا معاً روابطهما المشتركة بالدِّين[13]. ومع انهيار الحواجز التي تفصل بين مختلف ميادين المعرفة، بدأ الغربيون يقدِّرون التآثر فيما بين القضايا السياسية والقانونية والروحية التي يؤمن بها المسلمون[14].

وتتزايد انتقاداتُ الباحثين النظريِّين في السياسة العالمية للافتراض "الواقعي" من أن السياسة بين الدول هي حالةٌ من الفوضى يكون فيها القيدُ الوحيد على السلطة هو السلطةُ المقابلة. وتؤكِّد نظريةُ النظام على ظهور مؤسساتٍ دوليةٍ دائمة تتمتع بصلاحياتٍ تشريعيةٍ واسعة[15]. وفي الوقت الذي تتحاشى فيه الدولُ الحكمَ العالميَّ الشامل، تقوم طوعاً بالتخلِّي عن جزءٍ من سيادتها إلى هيئاتٍ تتخطّى الحدودَ القومية، وذلك لمعالجة مشكلاتٍ عويصةٍ ترهق كواهلَ النُّظُم المتفرِّدة[16].

ويؤمن طلاب التعاون الدولي بأن الثقة المتبادلة تنقلب إلى عادةٍ متأصِّلة تمهِّد السبيل إلى تجارب أبعد طموحاً. ويستطيع الأفراد الذين تجمعهم مصالح مشتركة صوغَ قيمٍ مشتركة كذلك؛ فإن عالَماً من الدول ليس أمراً طبيعياً، بل مجرَّد نتاجٍ لخيالٍ محدود. وما إن ندرك أن الحياة السياسية هي من صنع أيدينا حتى نتمكن من إعادة تأليفها بطرائق نكاد نعجز عن سبر غورها[17].

وعندما كانت "الواقعية" في عصرها الذهبي كانت سيادةُ الدول كلاً لا يتجزَّأ؛ فبات القانونُ الدوليُّ أخلاقياتٍ عقيمةً، والرأيُ العالميُّ تعبيراً مجازياً واقعياً[18]. أما اليوم فنحن أمام سيلٍ من الروايات عن الدولة القومية الآيلة إلى الزوال، والتي يطغى عليها نفرٌ قليلٌ يتجاوز الحدود القومية، يتعيَّن على الحكومات استرضاؤه دون أن تكون لأيٍّ منها القدرة على التحكم فيه. وما

كان في يومٍ دولاً ذات سيادةٍ ومهابة خَلَفَها عَقِبٌ متردٍّ من "دولٍ فاشلة" و "أنصاف دول" و "دول مارقة". وسيكون المستقبلُ لمجتمعٍ مدنيٍّ يتعدّى الحدودَ الإقليمية، تتوفر فيه مؤسساتٌ متعدّدة الجنسيات ومنظماتٌ لاحكومية وحركاتٌ اجتماعية ـ إضافةً إلى شبكات سرّية تتعاطى تجارة المخدرات والرذيلة والإرهاب[19].

ويتمثَّل أعمقُ الثورات بالاهتمام الجديد بالأفراد، وبالإنسانية برمَّتها، ولاسيما الأشخاص الذين كادت أن تضيع حقوقُهم ومصالحهم في هاجس الدول القومية. فلم تعد الدولُ هي الموضوعات الوحيدة للقانون الدولي، إذ صار بإمكان الأفراد مقاضاة الدول ذات السيادة – حتى الدول التي ينتمي إليها أولئك الأفراد – في حالات انتهاك حقوق الإنسان وما شاكلها من الإساءات المدنيّة. وبدلاً من النظر إلى الدول ككياناتٍ عليا، فإننا نراها من منظور الناس الذين يمدُّونها بأسباب الحياة والكوكب الذي يتجاوزها.

ويبدو المفكّرون اليوم أكثر تفاؤلاً بالقدرة على تذليل العقبات التي تعترض سبيلَ العمل الجماعي. ولا شك في أن تزايد عدد المنظومات والمؤسسات وانتشارها يؤذن بقيام "مجتمع دولي". ويرى كثيرون أن علينا قلب الحقيقة الواقعة رأساً على عقب، بحيث تغدو الفوضى هي الاستثناء، والتعاون هو القاعدة[20]. ويرى الباحثون من ذوي الاتجاهات "البنّاءة" في الدولة القومية مجتمعاً افتراضياً آخر إلى جانب الروابط العالمية عبر القارات بالأديان والحضارات، بل بالإنسانية كلِّها على وجه العموم. فإذا كانت السياسةُ العالمية كياناً تاريخياً، فليس ثمة ما يعوقنا عن إعادة بنائه[21].

إن جاذبية النزعة الشمولية باتت أقوى من ذي قبل، وهذا يحملنا على التساؤل: هل يؤذِن المجتمعُ الدولي بقيام مجتمعٍ عالميٍّ شاملٍ حقّاً؟ ـ عالَمٍ يرتبط بالوجدان المشترك والفضيلة، لا بالمصالح المتَّفقة فحسب. ثم إنّ وصْف مثل هذا المجتمع بالعالمية والشمولية يعني أن أخلاقياته هي نتاجٌ مشتركٌ لمختلف الثقافات والحضارات، وليست نموذجاً غربياً جاهزاً[22].

ومن الصعب تصوُّر أخلاقياتٍ شاملة دون التفكير أيضاً بقانونٍ أعلى، وهذا يشير بالضرورة إلى التعاليم المشتركة للأديان العالمية. وفيما تحوِّل العلاقاتُ الدوليةُ أنظارَنا عن الفوضوية إلى النظام المجتمعي، فإنها تستأنف بذلك علاقاتها المنقطعة مع القانون الدولي والأدبيات الإنسانية[23].

من ناحيةٍ أخرى، فإن القانون الدولي في حدّ ذاته يقع في صميم ثورته الذاتية، إذ ينظر رجالُ القانون الدوليون إليه من زاويتين اثنتين؛ فالقانون في معظمه صنعةٌ إنسانيةٌ مرتبطةٌ بمجتمعاتٍ خاصة وحقبٍ زمنيةٍ معيَّنة، وهذا هو قانون المشرِّعين متمثِّلاً بسلطاتٍ عليا ذات صلاحياتٍ تخوِّلها فرض ما تشاء بإرادتها، وليس ثمة سلطة أعلى منها. ويتحدث رجالُ القانون أيضاً عن قانونٍ كونيٍّ صادرٍ عن الله تعالى، وهذا هو القانون الذي يمنح كلَّ إنسانٍ شعوراً داخلياً متأصلاً بالعدالة المطلقة والحق والباطل، ويتَّسم بمبادئ بديهيةٍ لا تخفى على كلِّ ذي عقلٍ رصين، تحكم الناسَ جميعاً حيثما وُجدوا، بل يسوس الدولَ وقادتَها[24].

على أن أرباب القانون في حقبة ما بعد حركة التنوير الفلسفية كانوا يمانعون الإقرارَ بالمصادر الدينية للقانون، ويرون أن العقائدَ الدينيةَ عصيَّةٌ على الإثبات، وأن بالإمكان التلاعب بها بسهولة على أيدي ساسةٍ لا خلاقَ لهم. ويعتقد كثيرون بأن القانون الدولي لم يتوطَّد في أوربا إلا لأن الحكام العلمانيِّين وجدوا فيه ترياقاً يحول دون حروبٍ دينيةٍ كارثيّة. والعبرة المفترضة من ذلك هي أن حكام الدول لا يمتثلون سوى قانونٍ يميل لمصلحتهم أولاً بالاعتماد على موافقة الدولة. وهكذا فإن أيَّ قانونٍ شاملٍ مستمَدٍّ من وحيٍ سماويٍّ أو منطقٍ طبيعي لهو في نظرهم شرٌّ مكاناً من حُلمٍ لا يتحقَّق أبداً، بل إنه بمنزلة خطرٍ وبيلٍ يتهدَّد السلامَ والحرية.

ولما أثبتت الحربان العالميتان في القرن العشرين أن النزعةَ القومية قد لا تقلّ خطراً عن الدِّين، ظهرت مقارباتٌ تفسيرية لارضائية nonconsensual

approaches لافتة للقانون الدولي. ويشكِّك رجالُ القانون اليوم أن تكون الموافقةُ بالتراضي تؤلِّف أساساً كافياً لوضع القوانين، ويرى آخرون بعدم ضرورتها. ويميل القانونيون اليوم إلى دمج المصادر الرضائية واللارضائية، وقد يسوِّغ البعضُ الالتزاماتِ العالميةَ بالتوجُّه إلى "ضمائر الأمم المتحضِّرة" لا إلى القانون الطبيعي (المتعارفات الأخلاقية والسلوكية) أو الكتاب المقدَّس. إلا أن النتائج واحدة على كل حال.

نهضة القانون الدولي اللارضائي

يسعى القانونُ الدوليُّ سعياً حثيثاً إلى التمحُّل لشرط الموافقة، أو الاستغناء عنه بالكليّة[25]. وثمة ثلاثة مصادر قانونية أساسية في هذا المسعى تتمثل في المعايير القطعية، والمبادئ العامة للقانون الدولي، والقانون الدولي المتعارف.

فأما المعايير القطعية فهي قواعد عامةٌ ملزِمةٌ للجميع، ويمكن فرضُها في كلِّ مكان. وقد أقرَّها أربابُ القانون في القرن التاسعَ عشرَ، مع تحريم القرصنة والرِّق. وأكَّدتْ محكمتا نورمبرغ وطوكيو المسؤوليةَ الفرديةَ اللامشروطةَ على جرائم الإخلال بالنظام وجرائم الحرب والجرائم بحقِّ الإنسانية، ثم أضافت حركةُ حقوق الإنسان حظراً شاملاً على جرائم الإبادة الجماعية والقتل والتعذيب وحوادث التوقيف الاعتباطي الطويل الأمد والتمييز العنصري[26].

ولم يعد القانونُ الدولي قانونَ الدول، بل إنه يتحوَّل أكثر فأكثر ليكون قانونَ البشرية كلِّها. ويهتم رجالُ القانون في شتى أنحاء العالم بفكرة قانونٍ عالميٍّ مستمَدٍّ من مبادئَ تشترك فيها جلُّ الثقافات. كذلك فإن البحث عن قيمٍ مشتركة أدى إلى إقبالٍ واسع النطاق على الدراسات القانونية المقارنة، تتجاوز حدود الروابط المعروفة بين القانون العُرفي ونُظُم القانون المدني، وتستطلع مظاهر التآثر بين الأعراف القانونية الغربية وغير الغربية[27].

وكان الغربيون منذ قرنٍ من الزمان ينظرون إلى القانون الدولي على أنه نتاجٌ لأوربا. وقد أقرُّوا على كرهٍ أن بإمكان أسرة الدول المتحضِّرة أن تضمَّ

إليها عدداً من الدول الآسيوية، ولكن شريطة أن يعتمد " القادمون الجدد" إصلاحاتٍ شاملةً تمليها القوى العظمى. وهكذا بدت أقدمُ حضارات العالم وكأنها تحت وصاية أحدث الدول نشأة[28].

واليوم يسعى القانونُ الدولي إلى أن يكون معياراً عالمياً يمثِّل إسهامات الحضارات كلِّها دون أن يكون ملْكاً لأيٍّ منها. وليس ثمة ميدانٌ يصوِّر العقليّةَ الجديدةَ خيراً من قانون حقوق الإنسان؛ فالرعيل الأول من أنصار حقوق الإنسان قالوا إنهم كانوا يناصرون المبادئ الغربية في مواجهة ميراثٍ من الطغيان والاستبداد في آسيا وإفريقية، وتساءلوا: "ما مدى توافق الثقافات المحلّية مع القانون الدولي؟" وكان ذلك يعني عادة: "ما مدى تعارض قِيَمِهم الخاصة بالإسلام والكونفوشيوسية والهندوسية مع قِيَمِنا العقلانية والتحرُّرية؟"[29]

كذلك يتساءل الغربيون اليوم إلى أيِّ مدى يمكن أن تحقِّق مجتمعاتُهم المستوى المطلوب. ويلاحَظ أن تطبيق قانون حقوق الإنسان في أنحاء أوربا وأمريكا الشمالية من شأنه أن يثير نزاعاتٍ مريرةً في المحاكم والعمليات السياسية[30]. وتكون هذه النزاعات أشدَّ ضراوةً في الولايات المتحدة وبريطانيا إلى درجةٍ يضطر معها المواطنون إلى النظر في مدى حاجتهم إلى القانون الدولي في مقابل حاجته إليهم، حتى إن الدولَ التي تَعدُّ نفسها مهداً للحرّية المدنيّة تقصِّر عن حماية الأقلّيات الدينية والعِرقية، وطلاب اللجوء السياسي، وضحايا التعذيب، والفتيان الأحداث، والمعوقين عقلياً، والمحكوم عليهم بعقوبة الإعدام.

وقد اهتزَّت بريطانيا بفعل هذه النزعة العالمية الجديدة للقانون الدولي أكثر من أيِّ دولةٍ أخرى؛ ففي غضون ما يزيد على القرن بقليل تحوَّل أعظمُ مُصَدِّرٍ للأفكار القانونية في العالم إلى مستوردٍ يواجه ضغوطاً متعدِّدة من الاتحاد الأوربي ومستعمراته السابقة. وفي حين يحثُّ الاتحادُ الأوربي

بريطانيا على قبول قوانين موحَّدة، تواجه أوربا بأسرها ملايين من المهاجرين من آسيا وإفريقية يطالبون بنقيض ذلك، أي بتطبيق قوانين تفي بالاحتياجات الخاصة للأقليات اللاغربية[31].

هذا الظهورُ الجديد لشعوب آسيا وإفريقية في المجتمعات الغربية أثار جدلاً حاداً فيما يتَّصل بالتَّعدُّدية القانونية legal pluralism باعتبارها بديلاً من سياسة الاستيعاب والمجانسة. فالمهاجرون ما ينفكون يطالبون النُّظُمَ الديمقراطية بضمان حقوقهم في اللباس والزواج والعبادة وفقاً لعاداتٍ وأعرافٍ لا يدركها الغربيون ولا يمكنهم التغاضي عنها[32]. لذلك يعتمد المسلمون والهندوس والسيخ في عددٍ من المدن على مجموعةٍ من المحاكم غير الرسمية التي تطبِّق قواعد وقوانين هجينة على عائلاتٍ تقيم وتعمل في عدة دولٍ في وقتٍ واحد. ويبدو أن الجهات القضائية والسياسية لمّا تكتشف هذه الممارسات، وسيترتب عليها البتُّ في شرعيَّتها أو حظرها[33].

ثم إن التنوُّع الثقافيَّ يضطرُّ الغربيّين إلى إطلاق أحكامٍ صعبة تتَّصل بمدى قدرتهم على حماية حرّية العقائد والأديان دون حماية حقِّ ممارسة هذه الأديان في الحياة اليومية. ويجدر بالذكر أن الهيئات الأوربية المعنيّة بحقوق الإنسان قد تناولت هذه المشكلات تناولاً جريئاً ومباشراً ـ كالمسائل المتعلقة بالحجاب ترتديه طالباتُ المدارس، والزواج التقليدي لا يراعي الأعراف الشكلية، والموظفين يقطعون أعمالهم لبعض الوقت لأداء صلاة الجمعة[34]. وقد جاءت معظمُ القرارات معزِّزةً التُّهمَ بالتمييز الديني، كما جاءت مواقفُ القضاة والمفوَّضين داعمةً للحكومات على موقفها من المهاجرين المتظلِّمين، في حين اعتبرَ هؤلاء تفسيرَ الأعرافِ الدينية والقانونية خارجةً عن نطاق صلاحياتهم[35].

هذا ولا تبدي دولُ الاتحاد الأوربي استعداداً للاعتراف بالمهاجرين من غير البيض، بسبب انصرافها بالكلّية إلى إقناع مواطنيها باعتماد الهوية

الأوربية والنظام القانوني الأوربي. وأدهى من ذلك أن هذه الدول تخشى من أنّ أيَّ تنازلاتٍ لمصلحة غير الغربيّين قد تثير حفيظة المجموعات العِرقية المحلّية التوّاقة إلى الاستقلال والساعية إليه.

ولعلّ الآسيويِّين والإفريقيِّين أكثرُ اطمئناناً بالتعدُّدية القانونية، وأقلُّ اهتماماً بكون القوانين موحَّدةً أو مترابطة. ويلاحَظ أن معظمهم قد تكيَّف منذ زمنٍ طويل مع منظوماتٍ متعدِّدة الطبقات تعتمد على قوانين مستمدَّة من مزيجٍ من ثقافاتٍ مختلفة[36]. على أن تفضيل اللاغربيِّين للقوانين الانتقائية يفسِّر الاهتمامَ المتزايد بالمنظومات القانونية الهجينة وبالتعدُّدية القانونية. ويتكشَّف لعلماء الاجتماع وطلبة القانون المقارن أن أغلب النُّظم القانونية ما هي إلا هجائن مختلطة تتآلف فيها الآراء[37]. كذلك فإن لكلِّ ثقافةٍ مظاهر من التوتُّر والخلافات لا بدَّ أن تتعامل معها، مع وجود استثناءاتٍ متغيِّرة وحالات لَبْسٍ لا تقلُّ أهميةً عن القواعد نفسها.

وتبدي المنظوماتُ القانونية منطقاً هو أقرب إلى الصبغة السياسية منه إلى الصبغة الرسمية – بما يشبه اتفاقيةً تجاريةً منجَزَةً عن طريق مفاوضاتٍ عسيرة، لا برهاناً رياضياً. ويعتقد المؤمنون بالتعدُّدية القانونية أن مثل هذا المنطق السياسي يساعد على موازنة مظاهر التفاوت والاختلاف في الذاتيات والقيم، وهي اختلافاتٌ يتعيَّن على كلِّ مجتمع أن يتفرَّد بها مهما كانت إغراءات الاندماج الإقليمي والعولمة[38]. وبعد أجيالٍ من تمثُّل الثقافات الغربية، طوعاً أو كرهاً، فإن غير الغربيّين يعيدون صوغ قوانينهم وطريقة فهمهم الأساسية للمنظومة القانونية برمَّتها.

بل إن لغير الغربيِّين أثراً عميقاً في القانونِ الدولي المتعارف، أكثرِ مصادر المعايير اللارضائية إثارةً للجدل. فآسيا وإفريقية تستعملان نفوذهما في أوساط الأمم المتحدة لتغيير شكل القانون والعملية التي تولِّده، وهذا من شأنه أن يصحِّح جوراً تاريخياً في العالم الثالث؛ فقبل الحرب العالمية الثانية

رأوا في القانون الدولي ربيباً للإمبريالية يتمثل في قوانين مِنْ صُنْع الدول ذات النفوذ والثراء، يتعيّن على الدول الجديدة قبولها والرضا بها ثمناً للسماح لها بدخول المجتمع الدولي.

وقد تكيَّفت الدولُ العظمى مع الأغلبيّة الجديدة وهي مطمئنةٌ إلى أن جيوشها وقوَّتها الاقتصادية ستعوِّض عن ضعف نفوذها في المضمارين الدبلوماسي والقانوني. ومع ذلك شعرت الدولُ المهيمنة أن التغير كان سريعاً وجذرياً أكثر مما ينبغي في مضمار القانون الدولي المتعارف. وزعمت الولاياتُ المتحدة وفرنسا وروسيا أن دول العالم الثالث قد أفسدت هذا القانون عن طريق التأكيد على أن المعايير الجديدة ملزمةٌ حتى لو رفضتها الدولُ الكبرى[39]. وعندما يقول رجالُ القانون في العالم الثالث اليوم إن إعلان معايير جديدة ما هو إلا "استمرار لتطوُّر القانون الدولي"، يستخفُّ بهم خصومُهم ويرمونهم باستحداث "عُرفٍ مرتجَل"[40].

ويرى النقّادُ أن المعاييرَ لم تعد تنبثق عن تنامٍ مطَّردٍ للإجماع في الرأي، بل عن دبلوماسيةٍ خاصةٍ بالمؤتمرات، حيث تَصْدُر عن مثل هذه اللقاءات بياناتٌ عامةٌ في شتى الميادين، وكأنها صادرةٌ عن هيئاتٍ تشريعية[41]. إلا أن إبدال الأقوال بالسلوك يقضي على المعيار الموضوعي الوحيد الذي يحدِّد به رجالُ القانون الدوليون العُرفَ (السلوكَ الفعلي للدول المستقلة ذات السيادة). من هنا فإن من شأن إعلان عُرفٍ زائفٍ أن يُفْقِدَ الدولَ احترامها للقانون الدولي، ويحملها على التشكيك في كلِّ ما يدعو أفرادها إلى أن يكونوا مواطنين من أصحاب الضمائر الحيَّة.

في عقد الستينيات من القرن الماضي، عندما كنتُ طالباً أدرس على المفكِّر الواقعي هانز مورغنثاو، لم نكن نسمع شيئاً يهيِّئنا للعالَم الذي نراه اليوم؛ فإن أحداً لم يكن يتوقَّع مثلاً أن تكسب أسرةُ أحد ضحايا التعذيب من باراغواي حكماً قضائياً في محكمةٍ أمريكية على رئيس الشرطة الذي أدار

جلسةَ الاستجواب، أو أن الإساءات الأخلاقية والعقوبات الاقتصادية ربما تقضي على سياسة الفصل العنصري، أو أن يكون بالإمكان مقاضاة رئيس دولةٍ لارتكابه جرائم بحقِّ شعبه. لقد كان معلوماً لكلِّ أحد أن المبادئ الكلاسيكية للسيادة والحصانة والنفوذ القضائي هي وسائل دفاع يتعذَّر اختراقها.

ولم يكن مورغنثاو يرى يوماً ضرورةً للتعرُّض للدِّين ولو بكلمة، اللهم إلا في معرض التذكير باستفسار ستالين عن عدد الفرق العسكرية التي يأمر البابا بتجهيزها. أما اليوم فيحتلُّ الدِّينُ من جديدٍ مكانةً هامة، إذ لا يتوقف مصيرنا على موازنة القوى فحسب، بل على التوفيق بين الحضارات التي تستغرق جلَّ الإنسانية وترتبط بالأديان أكثر من أي وقتٍ مضى. كذلك فإن تخاطُبَ الحضارات العالمية هو أيضاً استكشافٌ لقيمٍ جوهرية ونُظُمٍ قانونية تكشف عن أهدافٍ متشابهة ومظاهر سخط في أعراف نكاد نجزم بأنها متنافرة.

العُرف باعتباره مصدراً للقانون ومصدراً للشقاق

لما كان القانون الدولي يتطوَّر بمعزلٍ عن أيِّ ثقافة معيَّنة، فإن صفته الشمولية بحدِّ ذاتها تولِّد مقاومة. وإن فكرة المجتمع العالمي تروق أولئك الذين يؤمنون بأن لدى الحضارات كلِّها شيئاً يمكن أن تتبادله إحداها مع الأخرى، لكنها لا تروق المقتنعين بتفوُّق قِيَمهم ومؤسساتهم. ومن الطبيعي أن يضمَّ كلُّ مجتمعٍ تكتُّلاتٍ قويّةً في كلا المعسكرين، وقد يكون صراعها الداخليُّ عنيفاً شأنَ أيِّ صراعٍ بين الثقافات. وفي حين يرى العالميُّون المتحرِّرون cosmopolitans أن نظاماً ناشئاً للقانون الدولي هو ملكٌ للجميع، يردُّ التقليديون traditionalists بأن المعايير العالمية هي من الغموض والسطحية بحيث لا تنتمي إلى أيّ أحد، بل إنها قمينةٌ بأن تهدِّد القيمَ المحلّية وتمهِّد السبيل للهيمنة الخارجية.

والواقع أن دمج المعايير الدولية بالقانون المحلّي أمرٌ صعب، ولاسيما في الدول التي اعتادت قيادةَ حضارةٍ عظيمة. ففي الشرق، كما في الغرب، تميل

النخبةُ دوماً إلى اعتماد أية مجموعةٍ من القيم إذا غلبَ على الظن أنها ستغدو معياراً للعالم. ويصوِّر المراقبون لحركات النهضة الدينية في العالم هذه الثلَّة بأنها ردود فعلٍ دفاعيةٌ لعولمةٍ متجانسة، وتوكيدٌ متطرِّفٌ للتفوُّق.

على أن الحضاراتِ العظيمةَ لا يمكن أن تدوم ما لم تكن قادرةً على استيعاب إسهامات ثقافاتٍ كثيرة وتمثُّلها بصورةٍ مستمرة. ولعل التسامح والمرونة هما من السِّمات الأساسية المميِّزة لذات التراث الذي يحرص التقليديُون المتشدِّدون على عزله. ولا يرى العالميون المتحرِّرون ما يدعو إلى التخلِّي عن جملة التقاليد إلى التقليديين، فالذين يشاركون في صنع المعايير الدولية ونشرها في الداخل لا يواجهون عادةً أي صعوبةٍ في استمداد القوة من ميراثهم الديني.

والظاهر أن الخلافات المتَّصلة بالقانون الدولي تتخطّى نطاق قواعد محدَّدة، بحيث تثير صراعاً أعمق يتناول قواعدَ عملية دمج المعايير الدولية في القانون المحلّي، والمعيارَ الأساسيَّ الناظمَ للقوانين ــ وهو ما يطلق عليه رجلُ القانون البريطاني هارت H. L. A. Hart اسم "مبدأ التعرُّف"[42]، الذي يمثل مزيجاً من عدة قواعد تضبط مصادرَ القانون وطرائقَ تأويله، وتوزيع السلطات الدستورية، علماً بأن درجة الإجماع على هذه القواعد هي بمنزلة معيارٍ رئيسي لقوة أي منظومةٍ قانونية، وطنيةٍ كانت أم دولية. إلا أن المعايير العالمية الجديدة قد تؤلِّف خطراً على ذلك الإجماع على مختلف المستويات. ومن ثَمَّ فإن تطويعَ القانون الدولي وفقاً للحاجات المحلية ربما كان من الصعوبة كاستحداثه أصلاً.

هذا ومازال كثيرٌ من القوانين بشأن مصادر القانون الدولي في طور النشوء، ومن ثَمّ فهي محلُّ أخذٍ وردّ. وفي المنتديات والمحافل الدولية قد يتمكّن أنصار معيارٍ جديدٍ من تحقيق الغلبة في المناقشات، إلا أنهم غالباً ما يتعيَّن عليهم خوض المعركة نفسها من جديد لدى عودتهم إلى بلادهم، ولربما

كانت المعركةُ المحلّيةُ أكثر تفريقاً وإيقاعاً للشقاق من المناقشات الدولية. وكثيراً ما يكون اعتمادُ معيارٍ عالميٍّ دقيق مبعثاً لتأجيج النزاعات الثقافية والدستورية المعتملة التي توشك أن تنفجر. ما هو الجزء من القانون الدولي الذي يمثِّل القانونَ المحلّي؟ هل يحقُّ للدول سبر المعايير العالمية التي تمسُّ قيماً جوهريّةً من قبيل منع الحمل وتطبيق عقوبة الإعدام، أم أن عليها تطبيق الالتزام نفسه بالامتثال في المجالات كلِّها؟ ومَن هي الجهة المخوَّلةُ بصنع مثل هذه القرارات؟

وعلى الصعيد الدولي والمحلّي ينزع البحثُ في القواعد الجديدة إلى التصعيد ثم التحوُّل إلى مناظراتٍ واسعة تتناول مبادئ التعرُّف. ويُذكر أن العملية العالمية لرسم القرار اليوم هي أكثر اصطباغاً بالسياسة وإثارةً للنزاع من أيِّ وقتٍ مضى، ذلك لأنها تستغرق عدداً غير مسبوق من الأشخاص والقضايا والمنابر، وتتجاوز كلَّ الحدود التقليدية التي تفصل المحلِّيَّ عن الدوليّ، والعامَّ عن الخاصّ، والقانونيَّ عن الأخلاقيّ – تلك الحدود التي كانت منذ زمنٍ غير بعيد تحدِّد بدقَّةٍ الشخصَ المخوَّل باتخاذ القرار، والمسائل موضوع القرار، والمنابر التي يُصنع فيها ذلك القرار[43].

كذلك يشار إلى أن العملية العالمية لصنع القرار عمليةٌ غير منتهيةٍ أبداً؛ إذ يدخل المتنافسون في صراعاتٍ تتوجَّه إلى جمهورٍ من أنماطٍ عديدةٍ في وقتٍ واحد، وتتميَّز بأنها لا تنطوي على هزيمةٍ دائمةٍ أو انتصارٍ كامل. فالخاسرون لا يلبثون أن يجدوا لأنفسهم ميداناً آخر للاستئناف: كمحكمةٍ أخرى أو انتخاباتٍ جديدة أو حملةٍ إعلاميةٍ واسعة. أما الفائزون فيسعون إلى التزامٍ أعمق بالمعايير الناشئة – بدءاً من القبول على مضض، إلى الخضوع التلقائي، وصولاً إلى التأهيل الاجتماعي.

ولا شك أن تحقيق عملية صنع القرار ذات الطابع السياسي باهظُ الثمن، فهو يثير مشاعر الشك حتى في جوهر القانون، وهذا بالذات هو

شعور "الشك بالمبادئ أو القواعد" كما سمّاه هارت[44]، الذي يقرّ بأن المبادئ كلَّها غير قطعية، بل إن فيها مساحةً من الغموض يتحتَّم معها إدخال التفسير الخلاّق، وهو أول باحثٍ في الفلسفة الوضعية يتَّخذ الشكَّ جزءاً لا يتجزَّأ من صُلب مفهوم القانون. وهذه الصفة اللاقطعية هي التي تعطي القانون "بنيةً منفتحة" تتيح للمشتغلين فيه الحكمةَ في رسم قواعد جديدة حتى في الوقت الذي يزعمون فيه أنهم يطبِّقون القواعد القائمة.

ويستهدف هارت بأقذع نقده "الشكلانيِّين" الذين يتمسَّكون بالقوالب الشكلية، ويغالون في وضوح القانون وتماسكه، ويدَّعون أن القواعد تعبِّر عن نفسها[45]. ومع ذلك فإن الشكَّ في القواعد (وفقاً لرؤية هارت) يخطئ في الاتجاه المعاكس ـ مغالياً في الشك عند أطراف القانون، وعاجزاً عن ملاحظة "قطعيَّته" في الوسط. ويرى هارت أن أرباب القانون في كثيرٍ من المجتمعات يراوحون بين المغالطتين المتمثِّلتين في إظهار القواعد على أنها صارمة تارةً، وعلى أنها غائبة تارةً أخرى[46].

ويستخفُّ هارت بوجهٍ خاصٍّ بأولئك الذين يزعمون أن القانون الدولي ليس "قانوناً حقيقياً" لغياب سلطةٍ شرعيةٍ تقوم على وضعه موضع التنفيذ. إلا أنه يسلِّم بأن القانون الدوليَّ بدائيٌّ نسبياً، إلا أنه مع ذلك قانونٌ ملزِمٌ يستوجب احترامَ الناس، لا بسببٍ من سطوته، بل لعوامل ضميريةٍ وضغوطٍ اجتماعية[47].

وثمة أيضاً فوائد لنزعة الشك، التي يبخسها هارت قيمتَها في المجتمعات التي تحتاج إلى إعادة تقويم المبادئ الأساسية فيها. ويضرب جنوبَ إفريقية مثلاً عن دولة تعرَّضَ نظامُها الدستوريُّ للخطر بسبب خلافاتٍ تتَّصل بمبدأ التعرُّف[48].

واليوم تتولَّد نزعةُ الشك بفعل العملية المسيَّسة لصنع القرار العالمي في عددٍ من الدول الغربية والإسلامية التي لا تثق بقدرتها على إيجاد معايير

دوليةٍ ترغب في تطبيقها محلّياً. ولم يعد القانونُ الدولي صنعةً أوربية، ويُستبعَد أن يقع تحت سيطرة أي ثقافةٍ في المستقبل. ولا شك في أن دور الولايات المتحدة والعالَم الإسلامي سيكون بالغ الأهمية في تطوير معايير عالمية، ومع ذلك فليس ثمة نموذجٌ أمريكيٌّ أو إسلاميٌّ للقانون الدولي يُنتظر أن يكون سائداً.

ويترتَّب على الأمريكيين والمسلمين المعنيِّين بالتأثير في القانون الدولي أن يقوموا بإصلاح بعض جوانب تقاليدهم الخاصة التي تشجِّع على التسامح وتدعو إلى التعاون والبُعد عن أهواء التعالي والفوقية وروح الهيمنة. فإذا أدركت الحضاراتُ – حتى العظمى منها – أنها لا تستطيع السيطرة على صنع القرار العالمي، فلعلها تميل إلى توكيد تلاؤم تراثها لا تَبايُنِه. وعندئذٍ يظهر جلياً أن نزعة الشك في القواعد أكثرُ فائدةً مما تخيَّل هارت بكثير.

ويتَّفق رجالُ القانون في العالم الإسلامي والغرب على ضرورة إيجاد قانونٍ جديدٍ يقوم على تفسير التقاليد العُرفية بدلاً من نقضها، ذلك أن كثيراً من ملامح القانون العرفي تشبه واقع الممارسة الإسلامية، وكلا الإرثين يعود في الأصل إلى القانون الروماني، وهي جميعاً نماذج كلاسيكية لما يسمّى "قانون المحامين" lawyers' law، الذي يعدّ ثمرةَ قرونٍ متطاولةٍ من جهود قضاةٍ محترفين ومستشارين قانونيين نهضوا بوضع قواعد جديدة مستنبطةٍ من القواعد القديمة، وذلك عن طريق تطبيق مبادئ غير مقيدة، وقابلةٍ للتعديل تبعاً لتبدُّل الأحوال[49]. ويقوم أسلوبهم أساساً على اتّباع منهجٍ منطقيٍّ في استلال قراراتهم قياساً على قرائن مشابهة، مع إمكان توسيع دائرة القانون أو تضييقه وفقاً لمستلزمات العدالة والمصلحة العامة.

وأرباب القانون العرفي والإسلامي معروفون بالتقليل من شأن قدرتهم على الاجتهاد، وبالتنصُّل من أيِّ دورٍ تشريعيٍّ صريح. إنهم يتقنون فنَّ صون استقلاليتهم باللجوء إلى القوة وبملء الفجوات حيث يسكت المشرِّع أو لا يكون

واضحاً. وتتيح لهم تلك الاستقلاليةُ بدورها تغييرَ شكل القانون باستمرار عن طريق استعمال براعاتٍ تفسيرية وصلاحياتٍ تتَّسم بالعدالة[50].

يُشار إلى أن القانون الدولي يُلزِم رجالَ القانون في شتى البلدان بإعادة النظر في جوانب الاختلاف بينهم، وصولاً إلى تقرير مدى مطابقة المبادئ المحلّية للمعايير العالمية. ومثل هذه المناقشات خليقةٌ بأن تثير تساؤلاتٍ جوهريةً تحدِّد ما هو أساسيٌّ للعُرف القانوني وكيف يمكن أن يتطوَّر.

كذلك يغري القانونُ الدوليُّ في الولايات المتحدة والعالم الإسلامي بإعادة تقويم مظاهر التحيُّز القديمة العهد، التي تتعرَّض للانتقاد من جهاتٍ عديدة. فالمسلمون يقفون في وجه تحاملٍ قديمٍ على القانون الوضعي قائمٍ على منطق مستقل، والأمريكيون يشككون في التحامل على فكرة قانونٍ يتجاوز الإرادةَ الإنسانية. ويسعى المصلحون في كلا الطرفين إلى تحقيق توازنٍ أكثر عدالةً يمنح المسلمين حريةَ تفكيرٍ أوسع، والأمريكيين مثاليةً أعلى. وفي كلتا الحالتين يتمحور النقاشُ على جوانب من العُرف غير متفقٍ عليها، فتتَّجه المناقشاتُ بشأن القانون الدولي العُرفي إلى إذكاء الخلافات الخاصة بتفسير العُرف.

وينحو أربابُ القانون العُرفي والإسلامي نحو إضفاء الصفة الأسطورية على العُرف لإخفاء دورهم في إيجاده. وباتت تلك الأسطورة أشدَّ وضوحاً في الوقت الذي يدفع ظهورُ القانون الدولي صناعةَ العُرف إلى المعترك السياسي. وعندما يتعيَّن على الحضارات أن تقرِّر ما يمكن أن تسهم فيه للمجتمع العالمي وما يمكنها أن تتعلَّمه منه، تتساءل الشعوبُ بصراحة عما تمثِّله أعرافها والغاية التي ينشدونها منها.

التعدُّدية الإسلامية والقانون الدولي: إعادة بناء الكعبة العالمية

المسلمون اليوم في صراعٍ مع المشكلات نفسِها التي يغالبها الغربيون في مضمار التوفيق بين الأعراف التعدُّدية المتأصلة والمعايير العالمية الناشئة. وهم

في معظم الأحيان مضطرون إلى ذلك دون الاستفادة من مزايا الديمقراطية وحرية التعبير؛ فالشعوب التي يحكمها جنرالات وأمراء وأئمة لا تستطيع أن تنعم بالحرية في تبادل الأفكار بما يتطلبه التكيُّف مع الدِّين بحسب تغيُّر العصور.

وقد تكون العلاقةُ بين الإسلام والحرية غامضةً أو ملتبسةً في العقلية الغربية، إلا أن المسلمين يمنحون أصواتهم للديمقراطية في دولةٍ إثر دولة ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً. وعلى حين مازال الغربيون يتساءلون: "إلى أيِّ مدى يتوافق الإسلام مع الديمقراطية؟" يتساءل المسلمون في أرجاء العالم: "هل الإسلام الحقيقيُّ ممكنٌ في غياب الديمقراطية؟"

ومعلومٌ أن الملايين في العالم الإسلامي اليوم يعانون من أنظمةٍ حاكمةٍ فاشستيةٍ تضيِّق الخناقَ على مجتمعاتها التي تتغيَّر بسرعة أكبر من أي وقتٍ مضى. وكلما ازدادت النُّظُمُ الحاكمةُ تشدُّداً ازداد اعتمادها على الإسلام تلوذ به وتتقوّى، وازدادت قدرةُ خصومها على إطاحتها. ويبدو أن كلَّ محاولةٍ لجعل الإسلام أكثر تصلُّباً هي في الواقع تزيده مرونة.

ويتركز جوهر الاختلاف بين الشكلانيين formalists والشكوكيين skeptics على أولويات الاهتمام: هل تكون على القواعد أم على المبادئ؟ فإذا كان الإسلام هو الامتثال لأمر الله تعالى متجسِّداً في القرآن الكريم، فهل يعني ذلك تطبيق قواعد معيَّنةٍ ثابتةٍ إلى الأبد، أم الاهتمام بالمبادئ العامة التي قد تستلزم استنباط قواعد جديدة تبعاً لتبدُّل الظروف والأحوال والأزمان؟ إن القرآن وحيٌ شاملٌ لا يأتيه الباطل، ولكن ما القول في آلاف الاستدلالات الاجتهادية البشرية غير المعصومة التي كوَّنت الشريعةَ الإسلامية؟

ولئن كانت البصماتُ الإنسانية واضحةً في كلِّ موضعٍ من الشريعة، فإن أعمقها على الإطلاق صدرت عن عقولٍ نيِّرةٍ في زمانها، هي عقول علماءَ لا أنبياء، استرشدوا هديَ رسول والمسلمين الأوائل ـ إلا أن هؤلاء بشرٌ يخطئون ويصيبون. فإذا كان الاجتهاد البشريُّ أمراً لازماً في الماضي لفهم تفاصيل

أوامر الله تعالى، فلماذا ضعف هذا الدور في يوم الناس هذا، الذي بات فيه العلمُ في شتى فروعه أعمق وأشمل مما كان عليه؟

إن العامل المشترك في الإسلام الإصلاحي هو النظر إلى الدِّين على أنه مجموعةٌ مرنةٌ من المبادئ والأركان الشاملة، لا مجرَّد دستور من القواعد الثابتة[51]. ويرى المجدِّدون المحدَثون أن أركان الإسلام وحيٌ من الله تعالى، إلا أنهم يرون أن كثيراً من القواعد اجتهاد بشري بحاجة إلى تطويرٍ مستمر. ومع أنهم يناقشون من وجهات نظرٍ مختلفة، فإنهم في معظمهم يعتمدون على مصادر تقليدية وطرائق تفسيرية للوصول إلى نتائج غير تقليدية.

ويحتلُّ الحجُّ مكانةً مركزيّةً في الإسلام التجديدي الحديث، وهو مصدر إلهامٍ يذكِّر دوماً بأن ما يستطيع المسلمون تحقيقه يتخطّى حدودَ ما في متناول أيديهم؛ فالمُثُل الإسلاميةُ العليا من التعاون والمساواة والتسامح حيَّةٌ في نفوسهم حتى لو كَبَتَها المجتمعُ والحياة اليومية.

ويحضُّ المجدِّدون الحجاجَ على استغلال الفرص الفريدة التي تتاح لهم للتأمُّل والتفكُّر، لكي يعودوا برؤىً منفتحةٍ عن أوطانهم وعن موقعهم في هذا العالم الرحب. ويعتقد المصلحون أن لو استطاع الحجُّ أن يحقِّقَ هذا القدر فقد نجحَ في تمتين التصوُّر الديني لدى الحاجّ مهما كانت وطأة الحكومات التي تنظِّم فعالية الحج، ومهما كانت جماعاتُ العلماء التي توجِّهها محافِظةً ومتشدِّدة.

وتسير المناقشاتُ الحاليةُ الدائرةُ بشأن الإسلام والقانون الدولي ضمن مساقٍ ثابت؛ فمنذ تأسيس هيئة الأمم المتحدة وانتهاء عهد الاستعمار يبحث الكتّابُ في المسألة الجوهرية المتمثلة في إمكان صوغ قانونٍ دوليٍّ وحيدٍ مستلْهَمٍ من جميع الحضارات، أو قانونٍ دوليٍّ إسلاميٍّ ذي شخصيةٍ اعتباريَّةٍ متميِّزة.

ومع ظهور منظمة المؤتمر الإسلامي تحوَّل مركزُ التأثير بقوةٍ باتجاه إرساء قانونٍ دوليٍّ يستغرق الحضاراتِ كلَّها، بقطع النظر عن الدِّين. وتستبعد

المنظمةُ فكرةَ قانونٍ دوليٍّ إسلاميٍّ متميِّز، معتبرةً نفسها جزءاً من منظمة الأمم المتحدة، شأن أيّ منظمةٍ إقليميةٍ أخرى، وهي تهدف إلى أن تؤلِّف مجموعةَ ضغطٍ ضمن المنظومة الدولية القائمة، ولا تطمح إلى أن تصبح هي المنظومةَ الدولية، بل تحاول ثني المسلمين عن أن يحملوا في نفوسهم مثل هذه الأوهام.

ولعل آية التزام منظمة المؤتمر الإسلامي بالوضع الراهن رفضُها إقامةَ محكمة دوليةٍ مستقلة، كيلا تبدو بمظهر المتحدِّي لسلطة محكمة العدل الدولية[52]، علماً بأن أمانة سرِّ المنظمة تلقَّت عدة طلبات تجيز لها الفصلَ القضائيَّ في بعض الخلافات الحدودية بين دولٍ أعضاء فيها تشمل ممالك الخليج المختلفة على مناطق صحراويةٍ غنيةٍ بالمعادن. ومع ذلك فهي ما تنفكُّ تحثُّ الفرقاء جميعاً على أن تحذو حذو المجتمع الدولي في النزول دوماً على أمر محكمة العدل الدولية في حلِّ خلافاتها[53]. وفي هذا إشارةٌ واضحةٌ للمسلمين وغير المسلمين كذلك إلى أن منظمة المؤتمر الإسلامي لن تسمح بالخروج على الرأي الدولي، ولاسيما في الحصول على اعترافٍ دوليٍّ بحدودٍ آمنة.

وقبل تأسيس منظمة المؤتمر الإسلامي وبعده ظهرت أصواتٌ عقلانية في هذه المناقشات. فمن جانب، يدَّعي فريقٌ أن القانون الدوليَّ القائم هو قانونٌ إسلاميٌّ روحاً، لأن القرآن الكريم قد أشار إلى مبادئه الأساسية التي تعاهدها المسلمون طوال قرون[54]. ومن جانبٍ آخر، يرفض فريقٌ من المتطرِّفين الإسلاميين القانونَ الدوليَّ باعتباره أداةً للهيمنة الغربية، تفرضه النُّخَبُ غير المتديِّنة على المسلمين بدلاً من تعزيز تراثهم المتميِّز[55].

والفريقان كلاهما يعربان عن آراءٍ مقبولةٍ تتناول الوسائلَ التي تمكِّن المسلمين من الإسهام في القانون الدوليِّ واقتسام شطر منافعه. إلا أن أيّاً منهما لم يفترض أن الإسلامَ والقانونَ الدوليَّ متوافقان تماماً أو غير متوافقين إطلاقاً، بل وجدوا جوانب عديدة من التوافق والاختلاف، ومن شأن ذلك أن يطرح تحدِّياً مثيراً للمسلمين ولغيرهم على السواء بحثاً عن معايير ومؤسساتٍ يمكن أن تدعمها جميعُ الحضارات دون أن تهيمن عليها أيٌّ منها.

ترى وجهةُ النظر الليبرالية أن الإسلام طالما أدى دوراً مهماً في صوغ القانون الدولي - ولاسيما في إرساء قواعده الحديثة قبل عصر النهضة الأوربية وبعده - وأن التأثير الإسلاميَّ سوف يتنامى قوةً وعمقاً في المستقبل[56]. وإن أول ما يتميَّز به الليبراليون أنهم بنّاؤون بارعون للجسور؛ فثمة منهم دبلوماسيون وقضاة وأكاديميون من ذوي الخبرة الطويلة في الشؤون والمؤسسات والمحاكم الدولية، بل إن بعضهم يجمع معرفة القانون الغربي إلى القانون الإسلامي، وبذلك يجسِّد مزيجاً من الحضارات المجاورة.

ويرى الليبراليون أيضاً أن الإسلام متناغمٌ تماماً مع النظرة النقدية الجديدة للقانون الدولي والعلاقات الدولية التي تجتاح العالمَ الغربيَّ اليوم، وبخاصة شعور السخط المتنامي على النزعة الواقعية والفلسفة الوضعية. وهم يرون في هذه التغيُّرات دليلاً على صحوةٍ يشهدها الغربيون بعد غفلةٍ طويلة. ثم إن المسلمين الليبراليين حريصون على تدعيم هذه النزعات، وعلى تذكير صنوانهم في الغرب بأن الإسلام كان دوماً نصيراً لمثل هذه المبادئ السامية، وهم يؤمنون بأن ائتلاف الليبراليين في العالم الإسلامي والغربي جديرٌ بأن يُحدث أبلغ الأثر في التصوُّر العالمي ـ كونهم شركاء في كل مسعىً يرمي إلى جعل القانون الدولي أكثر فاعليةً وشمولاً وعدالة.

أما الإصلاحيون من الكتّاب فيشتركون مع وجهة النظر الليبرالية إلى حدٍّ بعيد، غير أنهم أكثر انتقاداً لما آل إليه حال الإسلام اليوم[57]؛ فهم ينادون بأن على المسلمين فعل الكثير في أوطانهم قبل الشروع في إحداث أيِّ تغييرٍ في سائر العالم، وبأن المُثُلَ الإسلاميةَ الساميةَ باتت اليوم من الغموض والبُعد عن التطبيق على درجةٍ لا ترقى بها قدوةً للتقدُّم الإنساني. إذن يجب على المسلمين أن يبدؤوا أولاً بتغيير أسلوبِ تفكيرهم وسلوكهم، وأن يتَّخذوا الإسلامَ المنفتحَ العاطفَ العلميَّ منهجاً لهم، ثم إن عليهم، بدلاً من إعادة تدوين القانون الدولي، البدء بالتزامه بصورةٍ تؤثر في الآخرين[58].

وتماشياً مع هذا الميل إلى التعمُّق في الأمور، يعوِّل الإصلاحيُّون على المشكلات المحلّية أكثر من تعويلهم على الرؤى العالمية؛ فينتقدون منظمةَ المؤتمر الإسلامي على أنها مؤسسةٌ إقليميةٌ عقيمةٌ، ويطلبون من القائمين عليها أن يكونوا أكثر حزماً في التوسُّط لحلِّ الخلافات بين الدول الإسلامية، وأقوى نفوذاً في محافل الأمم المتحدة. وهم يطالبون المفكِّرين ورجالَ القانون بتفسير المصادر القانونية والدينية بجرأةٍ وصدق، بالاستعانة بالعلوم الحديثة، تحدِّياً للنفوذ المنحسر للعلماء[59].

على أن أكثر قضايا الإصلاحيين إثارةً للجدل ما يدعون إليه من أن على المسلمين أن ينبروا لتغيير تلك الجوانب من أعرافهم، التي تتعارض مع القانون الدولي، وذلك بعدم التهاون في استعمال الشدة في مواقف عديدة: كتصوير الجهاد على أنه صراعٌ عسكريٌّ لا روحي، وإقامة حدِّ القتل على المرتدّ - خلافاً للأمر القرآني أن لا إكراه في الدين، والاعتداء على المدنيِّين غير المحاربين - خلافاً لوصايا الرسول ﷺ في حسن السلوك زمنَ الحرب[60].

وينظر الليبراليون والإصلاحيون إلى الدِّين كأسلوبٍ لإدخال مزيدٍ من الأخلاقيات في القانون ومزيدٍ من القانون في السياسة. ويلاحَظ أن مطامحهم شبيهةٌ جداً بمطامح الكتّاب الغربيِّين الذين يقودون الثورتَيْن التوءَمَتَيْن في مضمارَي العلاقات الدولية والقانون الدولي[61]، وهم على قناعة - شأنَ الكثيرين في الغرب - بأن المجتمع العالمي يقوم على عوامل تتجاوز مجرَّد تقارب الاهتمامات والقوة الموازية؛ إنه لا بدَّ أن يقوم على قيمٍ عالميةٍ راسخةٍ ذات جذورٍ ضاربةٍ في التقاليد القانونية والدينية للحضارات الرئيسية.

ويتَّفق كلٌّ من الليبراليين والإصلاحيين في أن يكون المسلمون على رأس مَن يتصدى لوضع القيم العالمية، مع اختلافٍ في الأهداف: ففي حين يركِّز الليبراليون على روابط الإسلام الثابتة بالحضارات الأخرى ولاسيما الغرب،

يُبرِز الإصلاحيون صفةَ التعدُّدية للإسلام نفسه. وفي حين يريد الليبراليون أن تكون ثمة بصمةٌ إسلاميةٌ على القانون العُرفي للأمم، يريد الإصلاحيون من المسلمين أن يعتنقوا رؤيةً للعُرف الموروث المنفتح على جملة حضارتهم لا على جزءٍ منها.

ثم إن الخطابَ الليبراليَّ موجَّهٌ في المقام الأول إلى المؤسسات والمؤتمرات والمحاكم الدولية، حيث تَرسم جميعُ الحضارات قانونَ الغد. أما الخطابُ الإصلاحيُّ فيذكِّر المسلمين حيثما وُجدوا بأن تراثَهم قد وَلَّد واستوعبَ معرفةً جديدةً في ميادين الفلسفة والعلوم والتصوُّف، إضافةً إلى التجارة وإدارة شؤون الدولة والفن الإبداعيّ. ولا شكَّ في أن من شأن هذه القنوات مجتمعةً أن تجعلَ تعاليمَ القرآن الكريم في متناول الجميع، مسلمين وغير مسلمين على السواء. وينبِّه الإصلاحيون على أن علماء القانون في الماضي قد أضافوا إلى تلك التعاليم – حتى وإن زعموا أنهم لم يضيفوا إليها شيئاً على الإطلاق – إلا أن أحداً لا يستطيع أن يحيط بمدلولاتها أو أن يجمِّد معانيها.

وفي العالم الإسلامي، كما في الغرب، ينظر أصحابُ النزعة الدولية أو الدوليُّون internationalists إلى العلاقات الإنسانية على أنها نواتج لا معصومة لمعتقداتنا وأفعالنا، لا على أنها حقائق سرمديةٌ ثابتةٌ فرضها الله تعالى. وإذ أننا تصوَّرنا مجتمعاتنا أمماً ودولاً، فيمكننا أيضاً إعادة تصوُّرها ككونٍ واحد. وإذ أننا بنينا مؤسساتنا الاجتماعية، فعلينا أن نكون مهيَّئين لإعادة بنائها لكي تتلاءم مع أغراضنا وشخصياتنا المتغيِّرة.

يشار من ناحيةٍ أخرى إلى أن أصحاب النزعة الدولية من الغربيِّين والمسلمين يشتركون بشعورٍ زائفٍ من الكفاية الذاتية تقوِّض مساعيَهم لرسم أخلاقياتٍ عالمية. وقد تكون نزعتُهم الدولية قاصرةَ الرؤية إلى حدٍّ بعيد؛ فكما أن الغربيِّين يجدون حرجاً في نبذ مبدأ التميُّز العِرقي، يشكو المسلمون من التحامل التوحيدي. ومع أن الحضارة اليهودية – المسيحية والحضارة

الإسلامية متآثرتان ما بين تجاذبٍ وتنافر، فإن كلتيهما لا توليان كبيرَ اهتمامٍ بسائر الإنسانية.

وحتى لو اجتمعت الحضارةُ الموسَّعةُ للأديان: اليهودية - المسيحية - الإسلامية في نهاية المطاف لكان عليها أن تقرِّر مدى صلتها مع العديد من الأديان الأخرى، كالهندوسية والسيخية والبوذية والكونفوشيوسية والشِّركية والأرواحية والإلحادية، التي تؤلِّف بمجموعها نسبةً كبيرةً من سكان العالم، علماً بأن الأديان الكبرى لم تحقِّق عالميةَ الانتشار، وستتاح لكبار شخصياتها فرصٌ كثيرةٌ لإثبات قدرتهم على تسوية خلافاتهم في الوقت الذي يزعمون أنهم يصوغون ضميراً أكثر إنسانيةً لنا جميعاً.