نظريات العلاقات الدولية الغربية وتوصيف واقع المسلمين

الاستضعاف نموذجا..

مشاري حمد الرويح(*)

مقدمة:

قد تكون خدمة العلوم الشرعية هي المهمة الأسمى لباحث العلوم الاجتماعية المسلم، أو هكذا يرى كاتب هذه السطور. تلك ليست مجرد كلمات لمواساة النفس ولجم شوقها ناحية مدارج العلم الشرعي و(سبله)، وان كانت جزئيًا كذلك، إلَّا أنها أيضًا ضرورة يفرضها الالتزام العقدي للباحث المسلم في العلوم الاجتماعية من جهة، وواقع المجتمعات المعاصرة وعلاقاتها من جهة أخرى. قد يرى البعض أن العلوم الاجتماعية ومناهجها الغربية الحديثة علوم تجريبية وجدت لرصد واقع العلاقات الاجتماعية من خلال الملاحظة الحسية والاستنتاج العقلي لعلاقات سببية في (الخارج) بعيدًا عن غير المرئيات والمعتقدات ومصادر معرفتها، أي الوحي، على الأقل عندنا كمسلمين. بل قد يشير البعض -حقيقة- إلى أن العلوم الاجتماعية الحديثة ظهرت في مواجهة الوحي كمصدر للمعرفة. وبالتالي، فأي فائدة قد ترجى من حامل هذا النوع من المعرفة سواء كان مسلمًا أو غير مسلم. على الرغم من بعض الحق الذي يشتمل عليه التوصيف السابق للعلوم الاجتماعية، فإن هناك مشكلة رئيسة تظهر في هذا التوصيف تكرس للزهد فيها والريبة من حاملها، ألا وهي اختزال البناء المعرفي للعلوم الاجتماعية في الجانب المنهجي (Methodological) فقط، وعدم الاهتمام بالجانب النظري (Theoretical). هذا الجانب الأخير وافتراضاته

(*) أستاذ مساعد العلاقات الدولية في جامعة قطر. البريد الإلكتروني: malruwaih@qu.edu.qa

الوجودية (Ontological)، والمعرفية (Epistemological)، وما ينتج عنها من أطر نظرية وأدوات تحليلية تشكل واقع حقل اجتماعي ما، هو ما يسمح لباحث العلوم الاجتماعية المسلم بالتعبير عن عقيدته سواء بالنقد أو الاستفادة ممَّا تقدمه تلك الأطر النظرية من وحدة في التنظيم والترتيب والتحليل، ومن ثمَّ إعادة التوجيه للأدوات المنهجية لخدمة أهدافه البحثية ذات الأساس العقدي والمعياري الإسلامي، وإن اعترض الوضعيون (Positivists)[1]. وفي النهاية على الرغم من امتلاك الحضارة الغربية لمفاتيح الأدوات الكمية والكيفية، فإن الرغبة والحاجة للقياس لا تقتصر على تلك الحضارة طالما امتلك الباحث ما يكفي من الحقائق الكبرى التي تحول دون الانزلاق في طريق تحويل العالم الاجتماعي إلى معادلات رياضية أو حقائق ذهنية ليس لها أساس وجودي.

إنَّ عالم اليوم مليء بالموانع، تكاد تنتفي فيه القدرة على القيام بالأحكام التكليفية إلَّا بقدر من المشقة والحرج الزائدين. هذه الحقيقة تكون أكثر وضوحًا كلما ارتقت الملاحظة من مستوى الفعل الفردي إلى الفعل الجماعي، وكلما تداخل الفعل في معاملات تحكمها بل وتشكلها أحيانًا أطر قيمية وقانونية بل ومادية تصادم الوحي وتقيد الأفعال ذات الأساس المعياري الإسلامي والمتمثل في اتباع الوحي وأحكامه التكليفية. في سلمي التجريد والواقع نجد النظام الدولي الحديث كأكثر تلك الأطر الاجتماعية تقييدًا؛ بل يمكن وصفه بمحل إعادة إنتاج تلك القيود وما ينتج عنها من مشقة وحرج في المستويات الأخرى. من هنا كان المجهود المعرفي لدراسة الحقل الذي يبحث في طبيعة هذا النظام وتفسير تأثيره في الجماعات التي تعيش في ظله أحدَ أهم مسارات الربط بين علوم الوحي والعلوم الاجتماعية التي تصف وتفسر واقع محل تنزيل أحكام هذا الوحي، وتقيس وقوع ودرجة القيود على أحكام المكلفين.

في هذا الإطار تقدم الورقة محاولة لتقديم نموذج للاستفادة من الأدوات النظرية لأحد العلوم الاجتماعية، أي العلاقات الدولية، بهدف خدمة البحوث الشرعية. ستعمل هذه الورقة على مفهوم الاستضعاف ذي الأساس الشرعي والقيمي الإسلامي كمثال لما يمكن أن تقدمه الأدوات النظرية لحقل العلاقات الدولية من فوائد لتوصيف واقع المسلمين في العلاقات الدولية دون التنازل عن زاوية الرصد الإسلامية لهذا التوصيف.

(١) انظر:
Nuno Monteiro & Keven Ruby «International **Relations and the False Promise of Philosophical Foundations**», International Theory، Vol. 1، Issue 1، (March 2009).

سيقدم المبحث الأول تأطيرًا لتلك الممارسة ومدى الحاجة لها في البحوث الشرعية من خلال التركيز على أهمية توصيف الواقع بشكل دقيق كجزء أصيل من عملية الوصول لحكم شرعي، خاصة عندما يتعلق هذا الحكم بإطار اجتماعي معاصر يتضمن قيودًا وحوافزَ مادية بل وقيمية أيضًا. بينما يقدم المبحث الثاني صورة عامة حول تخصص العلاقات الدولية كأحد العلوم الاجتماعية، مع التركيز على الأساس النظري لهذا التخصص بهدف توضيح موضع الأدوات النظرية المستخدمة في هذه الورقة، والتي تعتمد المقاربة التركيبية الاجتماعية. يقدم المبحث الثالث بعد ذلك إطارًا عامًا للاستضعاف اعتمادًا على بعض الأعمال لباحثين شرعيين بهدف تجهيز مفهوم الاستضعاف للتشغيل وربطه بإطار تركيبي اجتماعي مستعار من نظريات العلاقات الدولية الغربية. تقدم بعد ذلك الورقة هذا الإطار التحليلي والذي ينتج عنه حالة الاستضعاف كإحدى الحالات الممكنة عند مواجهة الجماعة المسلمة لمسارات تثبيت الثقافة والقيم الدولية ومحاولة إعادة إنتاجها، بالإضافة إلى الاستمتاع والاستدماج طبقًا لمحل إعادة الإنتاج من سلوك، ومصلحة، أو هوية. تلك الصورة التي تجمع تحليليًا كلًا من المستضعِف والمستضعَف في بيئة الاستضعاف، تقدم إطارًا أكثر تنظيمًا لقياس مستوى المشقة التي تعانيها الجماعة المسلمة في العلاقات الدولية المعاصرة، بل وترتبط بين تلك المستويات، وتوضح إمكانية الانتقال من مستوى إلى آخر، ممَّا يسهل النظر في مآلات سلوك تلك الجماعة، وبالتالي قدرة الباحث الشرعي على التفسير والحكم على هذا السلوك. يقدم المبحث الأخير مناقشة عامة حول ماهية الاستضعاف ومادته من تبنٍ لقيم الحداثة والتبعية السياسية، وتضعهما على خارطة الاستضعاف المطورة في هذه الورقة.

توصيف الواقع وخدمة البحوث الشرعية:

قد لا يعطي الباحث الشرعي بالًا لما سبق، كون (توصيف الواقع) جزءًا معروفًا ومتفقًا عليه بين طلبة العلم الشرعي. إلا أن الاستشهاد بإحصاءات من هنا وهناك لا تناسب دائمًا البناء والهدف البحثي، قد لا يصنف كتحرير للواقع، وهو حال الكثير من الأبحاث الشرعية المعاصرة. فالثقل الملقى على التفريق بين دليل مشروعية الحكم وبين دليل وقوع الحكم[1] للوصول للحكم الشرعي أهم من أن يتم التعامل مع متطلبات أحد

(١) عبد الرقيب صالح الشامي، «**الحكم الشرعي بين النظرية والتطبيق: دراسة أصولية على ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية**»، بيروت، لبنان، مركز نماء للبحوث والدراسات (٢٠١٦م)، (ص/ ٥٦).

عناصره، أي: دليل وقوع الحكم، بعدم اهتمام أو رصانة علمية. في كتابه (الحكم الشرعي بين النظرية والتطبيق)، والذي يعتبر مدخلًا مناسبًا لغير المتخصصين في العلوم الشرعية، يفرد الدكتور عبد الرقيب الشامي مساحات واسعة لأهمية تحرير الواقع في إطار التفريق بين الجانب النظري والتطبيقي للحكم الشرعي. في تلك المساحات اقتباسات وإضاءات جميعها تصب في أهمية تحصيل البيانات وجمعها بأدواتها المعاصرة كجزء أصيل من الجانب التطبيقي للحكم الشرعي، يوضح الاقتباس الطويل التالي للدكتور الشامي مدى ما تكشفه أو تعين على كشفه تلك الأدوات: «ولهذا؛ فإن الأدلة التي يعتمد عليها المجتهد في عملية التنزيل للتحقق من ماهية الواقعة، وتصنيفها، ومعرفة مدى صلاحية المحل للتنزيل، وتوفر القدرة والاستطاعة للتنفيذ أعم من أدلة ثبوت الأحكام المجردة، فثبوت الأحكام مصدره الشرع فقط عن طريق الأدلة الشرعية فحسب وهي الكتاب والسنة، وما كان راجعًا إليهما من الأدلة المساعدة والكاشفة عن مراد الشارع، أما أدلة جهة التطبيق فمنه أسباب وشروط وموانع نصبها الشارع أيضًا وعلى المكلف والمجتهد أن يتحقق منها، ومنها أدلة موكولة إلى المكلف ليكشف عنها بما ألهمه الله من الحواس والمدركات، وما أنتجته العقول البشرية من العلوم التي تهتم بتفسير الحياة، والظواهر الإنسانية في شتى مجالات الحياة شريطة أن تكون هذه العلوم مستندة إلى أصول الاعتقاد الصحيح الذي يعطي التصور الحقيقي للنفس البشرية وحقيقة الإنسان والكون وعلاقاتهما مع الخالق -سبحانه- فإن هذه العلوم وهذه المعارف المكتسبة...تساهم في تشخيص الواقع والوقائع حتى يكون المجتهد على بينة منها عند تنزيل الأحكام»[1].

كما توضح السطور السابقة، فإن التحقق من وقوع أدلة جهة التطبيق من أسباب وشروط وموانع جزءٌ أساسي من عملية الوصول للحكم الشرعي[2]، هذا التحقق: من أهم ما يخدم الباحث الشرعي ويعطي طابعًا رساليًا لعمل باحث العلوم الاجتماعية المسلم. بالطبع لا تنتمي معرفة جميع أنواع ودرجات أقسام الحكم الوضعي من أسباب وشروط وموانع للحقل المعرفي الاجتماعي أو تكشف عن نفسها باستخدام أدوات علمية أو علوم معاصرة، ولا ينبغي لباحث العلوم الاجتماعية ولا يستطيع الدخول في حقل أصولي أو فقهي كهذا. أما فيما يخص تلك الأسباب والشروط والموانع ذات الطابع المادي والاجتماعي والثقافي والتي تنتمي بدورها

(١) المرجع السابق، (ص/ ١٢١).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٥٢).

بغض النظر عن المصدر لأحد العوامل الاجتماعية المعاصرة ويمكن الكشف عنها، بل ورسم خارطة لإنتاجها وإعادة إنتاجها وممرات تأثيرها، فقد يكون لباحث العلوم الاجتماعية المسلم إسهام في ذلك بما يسهل على الباحث الشرعي النظر في وقوعها. بغض النظر عن تقسيم كل من أقسام الحكم الوضعي طبقًا لمصدرها، فمن المهم التفريق بين تلك الخاصة بالأحكام الشرعية للعبادات وتلك الخاصة بأحكام المعاملات؛ فالأولى -في الغالب- تدور أسبابها وشروطها وموانعها وما يقتضيه ذلك من صحة وفساد في إطار القدرة والأفعال الفردية والظروف المحيطة بها في دوائرها الضيقة، أما الثانية فعادة ما تكون محاطة بقيود مادية و(حقائق اجتماعية) تساهم بشكل مباشر في إنتاج وإعادة إنتاج الظروف المحيطة بالفعل الإنساني، الفردي أو الجماعي، من خلال خلق قيود وحوافز على تلك الأفعال. تلك القيود والحوافز قد تقترب من جذب انتباه الباحث الشرعي عند النظر في شروط الحكم الشرعي وموانعه في إطار اجتماعي ما.

إن لم تكن كذلك، فإن (توفر القدرة والاستطاعة للتنفيذ) المذكورة في اقتباس الدكتور الشامي كإحدى ضروريات التحقق من وقوع أدلة التطبيق قد تكون أكثر إقناعًا للباحث الشرعي بقبول خدمات باحث العلوم الاجتماعية المسلم. مرة أخرى، نتكلم هنا عن أحكام المعاملات وإمكانية وجود تلك المعاملات في إطار اجتماعي معاصر يخلق قيودًا وحوافزَ على قدرة المكلف واستطاعته على التنفيذ. على سبيل المثال، قد يكون الباحث الشرعي مهتمًا بأحكام العلاقات بين المسلمين وغيرهم أو ما يسميه المعاصرون (العلاقات الدولية في الإسلام)، والوصول لحكم شرعي في قضية ما كتقديم النصرة العسكرية لجماعة من المسلمين أو التحالف العسكري مع جماعة من غير المسلمين. قد يتطلب هذا الحكم قياس قدرة واستطاعة صاحب القرار والجماعة المسلمة لتنفيذ الحكم التكليفي، بالإضافة إلى تصنيف نوع وقياس درجة القيود والحوافز المحيطة بتنفيذ الحكم، وهل يقترح هذا النوع وتلك الدرجة التعامل مع تلك القيود كشروط وموانع. لا يتخيل أن يقوم الباحث هنا بتلك العملية دون قياس لتوازن القوة مثلًا، مع الأخذ بالاعتبار أن قياس توازن القوة في العلاقات الدولية المعاصرة يتعدى حساب عدد الطائرات والمدرعات والجنود ثم وضعهم في جدول مقارنة، بل قد تشير تلك الممارسة إلى عدم اهتمام قد يصل لمستوى الاستهتار في التعامل مع دليل وقوع الحكم والذي يعتبر بدوره أمرًا جوهريًا

للوصول للحكم الشرعي. على العكس، قد يتطلب قياس توازن القوة حساب عدد بل وتأثير عدد جمعيات المجتمع المدني الفاعلة على المستوى الدولي، وتقسيم بيروقراطيات المنظمات الدولية الحكومية طبقًا للجنسيات الوطنية، ومن ثمَّ حساب ما يملكه كل طرف من تأثير مباشر في تلك المنظمات، قد يتطلب ذلك أيضًا النظر في اتفاقيات الاستثمار والتجارة بين الأطراف، إن وجدت، ومعرفة نوع ودجة الاعتماد المتبادل (complex Interdependence) بينهما وما يخلقه ذلك من أنماط حساسية (Sensitivity)، أو ضعف (Vulnerability)، حتى إن عدنا إلى الأطر المؤشرات الأكثر مادية من قدرات عسكرية وموارد طبيعية واقتصادية يبقى أيضًا قدرة النخبة السياسية وصانعي القرار واستطاعتهم على حشد تلك الموارد وتوجيهها ما يتطلب النظر في العلاقة في الداخل بين الدولة والمجتمع. تلك أمثلة على مؤشرات وعوامل قد تترجم إلى أدلة تخص الجانب التطبيقي إذا ما أردنا الوصول إلى حكم شرعي في قضية ذات أبعاد دولية.

إذ كان ما سبق يتماشى مع دعوة الدكتور الشامي إلى الاستفادة (مما أنتجته العقول البشرية من العلوم التي تهتم بتفسير الحياة، والظواهر الإنسانية في شتى مجالات الحياة)، فيجب أيضًا أخذ تحذيره بالجدية نفسها عندما يؤكد أن الاستفادة من تلك المعارف مشروطة باستنادها إلى (أصول الاعتقاد الصحيح الذي يعطي التصور الحقيقي للنفس البشرية وحقيقة الإنسان والكون وعلاقاتهما مع الخالق سبحانه). للوهلة الأولى قد يعتقد البعض أن هذا الشرط الجوهري يخرج جميع العلوم الاجتماعية بما فيها العلاقات الدولية من دائرة الاستفادة المذكورة لعدم استنادها إلى أي من أصول الاعتقاد الصحيح. إلا أن الدكتور يعود ليقرر أن (الحكم الشرعي من حيث الاستنباط لا يكون مقبولًا إلا من المسلم، بخلاف الجانب التطبيقي، فلا يشترط الإسلام، ويمكن الاستفادة من خبرة غير المسلم في تشخيص الواقعة، وتعيين المناط، والتحقق منه بصورة دقيقة ليتم تنزيل الحكم عليها بمنهج سليم)[1]، هذه الإباحة وذلك الشرط للاستفادة من خبرات غير المسلم وعلومه في تشخيص الواقعة يقترحان معًا عملًا ما في المستوى المفاهيمي، أي مستوى توصيف الظواهر الاجتماعية الإنسانية وتصنيفها من قبل الباحث المسلم. فالشرط هنا محله أن غير المسلم وما أنتجه عقله من مفاهيم لتوصيف الواقع قد لا يتماشى بل وينازع الرؤية الكونية

(١) المرجع السابق، (ص/ ١٢٢).

التي يقدمها الوحي والتي تتضمن أسسًا وجودية وقيمية للمجال نفسه أو الحقل الاجتماعي أو حتى متجاوزة له. وبالتالي، يتوجب عرض مفاهيم العلوم الاجتماعية والعلاقات الدولية ونظرياتها على الوحي، وفي حالة عدم تماشيها أو تصادمها مع البناء الفكري الإسلامي وجب إعادة توصيف وتصنيف الظواهر التي تزعم تفسيرها. بالطبع هناك مفاهيم كثيرة في العلوم الاجتماعية والعلاقات الدولية أقل تطرفًا ومنازعة للوحي.

الطيف النظري للعلاقات الدولية الغربية:

في مظلة العلوم الاجتماعية الغربية يمثل حقل العلاقات الدولية الحقل المسؤول عن دراسة طبيعة النظام الدولي، ونشأته، وتطوره. وتحليليًا: هيكله، والعلاقات السببية أو المعاني التركيبية المحددة لسلوك الجماعات التي تعيش في ظله ومصلحتها وهويتها. تعود نشأة هذا الحقل إلى بدايات فترة ما بين الحربين، حيث تم تأسيس أول قسم أكاديمي متخصص في دراسة العلاقات الدولية في جامعة آبرستوايث (Aberystwyth University) في ويلز. حدد المؤسسون الهدف الرئيس من تلك الدراسة بالبحث في حلول علمية لإنهاء الصراع والحروب في العلاقات الدولية. تلك الأهداف المثالية والتي يعبر عن منطلقاتها في التخصص عادة من خلال سؤال (كيف يجب أن يكون العالم؟)، (How the world Should Be?)، سرعان ما تحولت إلى أهداف تفسيرية تتساءل حول (كيف هو العالم؟)، (How the World is?)، أي من هيمنة النظرة المثالية إلى هيمنة المدرسة الواقعية. إلا أن التحول الأهم حدث في الأساس المعرفي للتخصص، وهو التحول عن الأسس المعيارية، الفلسفية، والتاريخية إلى الأساس الوضعي الإمبريقي في إطار محاولة تخصصات العلوم الاجتماعية بشكل عام محاكاة العلوم الطبيعية وتبني طرق البحث الخاصة بها خاصة في الولايات المتحدة وجامعاتها. على الرغم من هذا التحول وما تبعه من هيمنة منهجية للمدرسة السلوكية، فإن محاولات وضع تلك الإجراءات البحثية في أطر تفسيرية نتج عنها تراكم معرفي نظري يتسم بالغنى والتنوع بالطبع بمساعدة وتدخلات من مقاربات اعتمدت في أغلبها على مساهمات علم الاجتماع (Sociology)، ونظرته التركيبية الاجتماعية. يمكن وصف الطيف النظري الحالي للتخصص كالتالي: نظريات عقلانية (Rationalist) ونظريات نقدية تأملية (Reflectionist)[1]. يتفق الباحثون على أن معيار تموضع نظريات

(١) انظر:
Steve Smith، **"Singing our World into Existence: International Relations Theory and September** 11th، International Studies Quarterly،Vol. 48، Issue 3. (September، 2004).

العلاقات الدولية على هذا الطيف هو مدى تثبيت أو تشغيل سمات الفاعل تحت الدراسة من سلوك ومصلحة وهوية. طبقًا لهذا المعيار، نجد النظرية الواقعية البنيوية أو الجديدة (Neorealism) تحتل المساحة الأكثر عقلانية، كون التحليل والتفسير الذي تقدمه لا يتعدى مستوى السلوك الذي تحدده الحوافز والفرص والتهديدات، الناتجة عن البيئة الدولية المادية ممثلة في توازن القوى وخارطة تراكم القوة الهيكلية المادية، هنا يقوم الفاعل بحسابات عقلانية للمنفعة والتكلفة في إطار تلك الحوافز وعلى أساس تلك الحسابات يتوقع سلوكه، بينما تكون كل من مصلحة وهوية الفاعل ثابتتين، وبالتالي خارج التحليل. تعتبر النظرية الليبرالية المؤسساتية (Neoliberal Institutionalism) الأقرب لموقف النظرية الواقعية الجديدة، إلَّا أنها تضيف للهيكل بعدًا مؤسسيًا يأخذ بالاعتبار دور المؤسسات الدولية في التأثير في سلوك الدول من خلال ربط مصالحها بالتعاون والعمل الجماعي وليس بالصراع، ممَّا يدخل المصلحة داخل الإطار التحليلي، إلَّا أن التأثير الذي يأخذ من مصلحة الفاعل منصةً له يظل طويل المدى وهامشيًا إلى حد ما. يحتل منتصف طيف العقلانية والتأملية المقاربة التركيبية الاجتماعية خاصة تلك المطورة من قبل أليكساندر ويندت. تضيف تلك المقاربة بعدًا قيميًا وثقافيًا لهيكل العلاقات يقابله بالضرورة سمة جديدة للفاعل، وهي القدرة على التعامل التأملي مع تلك القيم والثقافة، الأمر الذي يتطلب إدخال هوية الفاعل في التحليل كونها محل هذا التفاعل. في الطرف الآخر من هذا الطيف تتموضع المقاربات الأكثر راديكالية، كمقاربات ما بعد الحداثة، والنسوية الدولية، وغيرها من المقاربات التي تنفي وجود عالم حقيقي خارج أفكار الفاعل، والتي تختلف عن التركيبية الاجتماعية لويندت التي على الرغم من اهتمامها بالبعد القيمي والثقافي وعالم الأفكار فإنَّها تقدم مجموع تلك الأفكار كحقائق اجتماعية هناك في الخارج حتى إن كانت غير مرئية، ويدل على وجودها الحقيقي تأثيرها السببي[1].

إحدى أهم المشاكل التي تعاني منها تلك النظريات هي تقسيم العمل الحاد والمزيف في الوقت نفسه، فهيكل العلاقات الدولية يشتمل على كافة الأبعاد المذكورة، وجميعها تمثل أهمية للتحليل. إلا أنه جرت العادة على أن من يبحث في قضايا القوة والصراع ينعزل في إطاره الواقعي، ومن يبحث في دور المؤسسات الدولية لا يرى تقريبًا سوى البعد المؤسسي، وكذلك من يستخدم المقاربة

(1) Roy Bhaskar, **"Philosophy and Scientific Realism" in "Critical Realism: Essential Readings"**, Abingdon, UK, (2007), (P. 18).

التركيبية قد لا تسمح له أدواته بالتعامل مع قضايا القوة وخرائط تراكمها. إلا أن نظرة أشمل تأخذ بالاعتبار تداخل الأبعاد الهيكلية للعلاقات الدولية الحديثة وعمق مستويات تفاعل الفاعل مع تلك الأبعاد تقترح الاستفادة من تلك النظريات متى دعت الحاجة لذلك، خاصة عندما يتعلق الأمر بمفهوم القوة وأبعاده المادية والمؤسساتية والثقافية[1]. من هذا المنطلق، ستقدم المباحث القادمة إطارًا لتحليل حالة الاستضعاف التي يمر بها المسلمون في النظام الدولي الحديث، يأخذ بالاعتبار أوجه قوة المستضعِف وتعدد أثرها في سلوك المستضعَف ومصلحته وهويته، على أن تمثل المقاربة التركيبية الاجتماعية الأرضية النظرية لهذه المحاولة. قبل ذلك، يقدم المبحث القادم صورة عامة حول (الاستضعاف) ومحاولة لتشغيل بعض عناصره نظريًا.

تشغيل الاستضعاف:

على الرغم من طول فترات الاستضعاف التي مرت على الأمة الإسلامية وشكلت واقعها لفترات وأزمنة متعددة، فإن (الاستضعاف) نظريًّا يظل إطارًا استثنائيًا يستدعي أحكام التيسير والتخفيف على الجماعة المؤمنة في الواجبات والمحرمات، ولا يعد إطارًا لما شرع من الأحكام الكلية ابتداء أو كنظام عام في الأحوال العادية والاختيارية للمكلف أو الجماعة المكلفة. وبالتالي، كانت أحكام التمكين بدرجاته وما يصاحبه من عزيمة إظهار الدين ونشره هي الأصل والاستضعاف، وما يصاحبه من ترخيص بسبب المشقة الناتجة عن إظهار الدين وفعل ما أمر به وترك ما حرمه هو الاستثناء.

مع ذلك، كون محل أحوال القدرة والعجز هنا هو العلاقة بين الجماعة المؤمنة وغيرها من الجماعات يجعل تلك الأحوال خاضعة لسنن تداول الأيام بين الناس ومرتبطة بقوة الجماعات الأخرى وتأثيرها. إذن، لزم وجود إطار واقعي يأخذ بالاعتبار أحد احتمالات العلاقة بين تلك الجماعة وغيرها من الجماعات، حتى وإن قاومته قلوب الفقهاء وعقول الباحثين. بمعنى آخر، على الرغم من الجاذبية العاطفية والفكرية للتمكين، المفهوم المقابل للاستضعاف، فإن دراسة الاستضعاف كإطار لعلاقة المسلمين بغيرهم وسلوكهم الجماعي والفردي في العالم المعاصر لا تقل تشريفًا ورقيًا عن دراسة التمكين؛ لأنها وإن لم تقدم إشارات للخروج من حالة الضعف وتضع الجماعة المؤمنة على طريق استحقاق التمكين،

(1) Michael Barnett & Raymond Duvall، **"Power in International Politics"**، International Organization، Vol.59، Issue 1، (January 2005). P. 51.

فإنها على الأقل تدعو لعدم الانزلاق من علاقة الاستضعاف إلى علاقة الاستخفاف. ما يزيد من المقاومة الفكرية والعاطفية للمفهوم هو اعتماده بالضرورة على علاقة غير متوازنة مع (الآخر)؛ لأن حالة الضعف هنا ليست نتاج أسباب ذاتية فقط، بل نتاج أفعال واقعة من الغير على الشخص أو الجماعة التي اعتبرت ضعيفة. وبالتالي، يتطلب العمل مع هذا الإطار اعترافًا باستعلاء وهيمنة الآخر، على الأقل ماديًا، الأمر الذي لا يعتبر محببًا للكثيرين. قد تختلف أهمية دور الآخر في إيجاد أو المحافظة على حالة الضعف، قد تكون النسبة الأكبر مردها إلى ظروف ذاتية كحداثة ولادة الجماعة أو لقيود أخلاقية قيمية على استخدام بعض أسباب القوة واتباعها. النمط العام، على الأقل فيما يخص جماعة المسلمين، يقترح زيادة دور (الآخر) في إيجاد حالة الضعف والمحافظة عليها.

لم يتطرق الفقهاء للاستضعاف بشكل خاص، بل بحثوا مسائله في أبواب متفرقة، مع الاعتناء بوضع القواعد العامة والضوابط التي تحكم مرحلة الاستضعاف عند تطرقهم لمسائل الضرورة والحاجة والإكراه. حديثًا، يعرف الدكتور زياد بن عابد المشوخي الاستضعاف في دراسته (الاستضعاف وأحكامه في الفقه الإسلامي) كالتالي: «الحالة التي يكون فيها الفرد المسلم أو الجماعة المسلمة ضعفاء، بحيث لا يقدرون على إظهار الإسلام وشعائره أو تطبيقها كلها أو بعضها بسبب عدو أو سلطان جائر»[1]، وإن كان تعريفًا مختصرًا إلَّا أنَّه يتضمن مساحة ضرورية للتعبير عن أبعاد ومكونات الاستضعاف الجوهرية أو على الأقل تلك ذات الأهمية لهذه الدراسة: المستضعف (عدو أو سلطان جائر) وآلياته، المستضعف واختياراته، والظروف المحيطة أو بيئة الاستضعاف[2].

ما يزيد من المقاومة الفكرية والعاطفية للمفهوم هو اعتماده بالضرورة على علاقة غير متوازنة مع (الآخر)؛ لأن حالة الضعف هنا ليست نتاج أسباب ذاتية فقط، بل نتاج أفعال واقعة من الغير على الشخص أو الجماعة التي اعتبرت ضعيفة.

هذا التقسيم التحليلي مقتبس بشكل مباشر من دراسة حديثة أخرى للباحث أحمد سالم «فقه الاستضعاف والممارسات

(١) زياد بن عابد المشوخي، «**الاستضعاف وأحكامه في الفقه الإسلامي**»، الرياض، المملكة العربية السعودية، دار كنوز إشبيليا، (١٤٣٣هـ)، (ص/ ٢٢).

(٢) يعود تنظيم عناصر النظر في الاستضعاف بهذا الشكل إلى الأستاذ أحمد سالم في: «**فقه الاستضعاف والممارسات الاجتهادية للإسلاميين تحت مظلته**»، الرياض، مركز البيان للبحوث والدراسات.

الاجتهادية للإسلاميين تحت مظلته»، في تلك الدراسة يقدم أحمد سالم الاستضعاف بشكل يسهل من التعامل معه تحليليًا، وبالتالي يزيد من قابليته للاستفادة من النتاج المعرفي لنظريات العلاقات الدولية بهدف توصيف واقع الاستضعاف بما في ذلك -كما أشرنا- قوة المستضعف وآلياته، وقوة المستضعف وحيله، وظروف الاستضعاف وبيئته.

في تلك الدراسة يقدم أحمد سالم الاستضعاف بشكل يسهل من التعامل معه تحليليًا، وبالتالي يزيد من قابليته للاستفادة من النتاج المعرفي لنظريات العلاقات الدولية بهدف توصيف واقع الاستضعاف بما في ذلك -كما أشرنا- قوة المستضعف وآلياته، وقوة المستضعف وحيله، وظروف الاستضعاف وبيئته.

يرى أحمد سالم أن وقوع الاستضعاف يؤدي إلى عدم إمكانية فعل الواجبات وترك المحرمات إلا بنوع من المشقة الزائدة على المشاق التي لا تنفك عنها التكاليف[١]، ومن ثمَّ يقدم مستوى المشقة الحاصل كمعيار لتصنيف درجات الاستضعاف طبقًا لما تنتجه تلك المشقة الزائدة من درجات الاحتياج أو الاضطرار.

(١) المرجع السابق، (ص/ ٢١).

طبقًا لهذا المعيار، يرى الباحث أن هناك استضعافًا مطلقًا وآخر نسبيًا. أما المطلق فهو منتج للاضطرار دائر على الإكراه دائمًا. أما النسبي، فهو بيئة تتوفر بها الحاجات والضرورات على سبيل المظنة[٢]. ويتساءل الباحث بعد ذلك عن حد المشقة والعجز الموجبين لحصول كل من الاحتياج والاضطرار؟ ويوضح أن ميزان ذلك هو: الموازنة بين المفسدة الواقعة على العبد إن هو أصر على فعل الواجب مع الاستضعاف وبين مفسدة ترك الواجب، والموازنة بين مفسدة فعل المحرم وبين مفسدة التزام تركه، وبعبارة أخرى: الموازنة بين المشقة والعجز الواقعين على العبد في حالة قيامه بالعزيمة ومعاندته لإرادة المستضعف، وبين المشقة والحرج الواقعين بترك أوامر الشرع وفعل نواهيه[٣].

إذن يقدم لنا أحمد سالم بناءً نظريًا لفقه الاستضعاف جاهزًا للتشغيل، وذلك من خلال عدد من الروابط بين لبنات هذا البناء. أهمها جعل المشقة عاملًا متداخلًا أو متوسطًا بين نوع الاستضعاف وبين إنتاج الاضطرار أو الاحتياج، عند إضافة حقيقة أن الاستضعاف نتاج أفعال واقعة من الغير (المستضعِف) نجد أن هناك علاقة بين قوة المستضعِف وتأثيره

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٢٢).

(٣) المرجع السابق، (ص/ ٢٣).

من جهة وبين درجة المشقة التي يعانيها المستضعَف. بمعنى أوضح: قد تكون هناك قدرة على التحكم في -وإدارة- درجة المشقة التي يعانيها المستضعَف. وهذا ما يقترحه الشيخ إلى حد ما عندما يضع العلاقة بالشكل التالي: (الموازنة بين المشقة والعجز الواقعين على العبد في حالة قيامه بالعزيمة ومعاندته لإرادة المستضعِف، وبين المشقة والحرج الواقعين بترك أوامر الشرع وفعل نواهيه). هنا تظهر مدى قوة المستضعِف وتأثيره والتزامه عند معاندة إرادته والتي قد تترجم إلى رفع مستوى المشقة والحرج الذي يعانيه المستضعَف. فقد تسمح له قوته برفع درجة المشقة والحرج للمستضعَف من خلال استهداف الضرر بإحدى (المصالح التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على الاستقامة)[١]، فإذا كانت إرادة المستضعِف هذه ومستوى التعبير عنها يهدف لخدمة محرم أو محاربة واجب جاز استباحة المحرم لدفع هلاك أو ضرر بالغ واقع أو متوقع. في إدارته لمستوى المشقة الواقع على المستضعَف قد يختار المستضعِف -إما لمحدودية قدراته وإما لمستوى التزامه بالمحرم أو بغضه للواجب- رفع مستوى المشقة دون التهديد بهلاك المستضعف فقط إلى مستوى رفع تكلفة معاندة إرادته إلى الحرج والضيق بل والتحفيز على السير تحت ظلالها بوعود التوسعة ورفع الحرج.

واقعيًّا، هذا لا يعني التسليم لإرادة المستضعف وعالمه. فهناك دائمًا اختيار للمستضعف، يدل على ذلك، حقيقة أن هناك من المحرمات ما لا تبيحه حاجة ولا ضرورة كالظلم والقول على الله بغير علم[٢]. كما أن التسليم لإرادة المستضعف من حيث الرضى والقبول والاقتناع والانبهار يخرج صاحبه من دائرة الاستضعاف وإن كان هذا هو المستوى المستهدف من المستضعِف، خاصة المعاصر.

الاستضعاف في العلاقات الدولية المعاصرة: مقاربة تركيبية:

يعتبر المجتمع الدولي الحديث التعبير الأكبر عن قيم الحداثة الغربية، تلك القيم وما يتفرع منها من أسس تنظيمية للعلاقات بين الدول والعلاقات بين الدولة والمجتمع بل وحتى علاقات الأفراد داخل المجتمع تمثل إلى حد كبير معايير قبول أو رفض سلوك المستضعَف، والتي قد تصطدم بطبيعة الأمر بفعل الواجب أو ترك المحرم. أيضًا، يعتبر المجتمع الدولي

(١) **المرجع السابق**، (ص/ ٢٤).

(٢) **المرجع السابق**، (ص/ ٢٢).

الحديث رمز بل ومحل السيطرة والهيمنة الغربية والتي قد تنتج تبعية سياسية. كما أن غالب السياسات التي تأخذ شكل التهديدات والحوافز والإقناع وإن كانت صادرة من القوى العظمى بشكل مباشر؛ إلَّا أن صياغتها تتم في المستوى الدولي باستخدام الثقافة والقيم والقوانين الدولية، وفي حالة تفعيل تلك التهديدات، يتم هذا التفعيل من خلال تفويض المؤسسات الدولية. حتى عند التركيز على مستوى الاستضعاف المحلي، أي الاستضعاف الناتج عن طريق سلطان جائر، قد نرى أن هذا الاستضعاف المحلي لا يعد أكثر من وكالة محلية لاستضعاف الإسلاميين دوليًّا.

ما يميز النظام الدولي عن أطر الاستضعاف تاريخيًا هو سمك البعد الثقافي والقيمي لهذا الإطار. تلك الطبقة الثقافية والقيمية تزيد من قوة المستضعف وتأثيره، من حيث إنها تمثل تعبيرًا دوليًا لقيمه ومعاييره يعيش تحت ظلالها شعوب العالم أجمع ممثلة في كيانات سياسية يُحكم على سلوكها من خلال تلك المعايير والقيم. ما يقترحه ذلك، أن حساب قوة المستضعِف وتأثيره يجب أن يأخذ بالاعتبار أكثر من مجرد القوة المادية (العسكرية والاقتصادية) فقط، بل أيضًا قدرته على إنتاج وإعادة إنتاج بيئة الاستضعاف بثقافتها وقيمها ومؤسساتها. بل إن آليات الاستضعاف المعاصرة تصدر أو تنطلق من جهود المستضعِف في تثبيت بيئة الاستضعاف واستقرارها، أي النظام الدولي.

قد يحتاج توضيح تلك النقطة إلى إطار تركيبي مستمد من نظريات العلاقات الدولية والنظرية الاجتماعية بشكل خاص. يقدم اليكساندر ويندت في كتابه (النظرية الاجتماعية للسياسة الدولية) إطارًا قد يكون الأنسب لهذه المهمة. في هذا الكتاب خصص ويندت جزءًا كبيرًا للتأكيد على الطبيعة الاجتماعية للعلاقات الدولية، وأن الأفكار المشتركة والثقافة تمثل العوامل الأهم في تفسير تفاعلاتها وليس القوة المادية. للوصول لهذا الهدف، احتاج ويندت تطوير واستخدام آلية لشرح ثبات واستقرار أو تحول الأفكار المشتركة حتى تقوم بالدور التفسيري المناط بها. قدم ويندت ثلاث ثقافات محتملة للسياسة الدولية (عداء، تنافس، صداقة) يرى أنها تمثل التحول التاريخي في السياسة الدولية، موضحًا نوع الأفكار المشتركة بين الفاعلين والثقافة التي تشكل تفاعلاتهم[1]؛ إلا أنَّ الإسهام الأهم -على الأقل بالنسبة إلى هذه الدراسة وأهدافها- هو كيفية ثبات واستقرار القيم والثقافة المشتركة وليس ماهيتها فقط. تلك

(1) Alexander Wendt، **"social Theory of International Politics"**، Cambridge University Press، Cambridge، UK، (1999)، (P. 247).

الكيفية هي ما تجعل من مجهود ويندت ذا فائدة عظمى هنا، كمنظر تركيبي يسعى إلى تطوير نظرية كلية للعلاقات الدولية.

يؤكد ويندت على أن الأفكار المشتركة والثقافة لا يمكن أن تكون هناك في الخارج دون ملاحظتها في مستوى الفاعلين. بمعنى آخر، إن إعادة إنتاج تلك الثقافة لا يمر فوق رؤوس الفاعلين كما يقول منظرو العلاقات الدولية. آخذًا تلك الحقيقة الوجودية بالاعتبار، يرى ويندت أن معيار ثبات الثقافة الدولية واستقرارها هو مدى استدماج الفاعلين تحتها[١]، حيث يضع ثلاثة احتمالات تمتد من الأكثر عمقًا إلى الأكثر سطحية بناء على هذا المعيار، **أولًا:** ملاحظة الثقافة في سلوك الفاعلين وهو المستوى الأكثر سطحية، وهنا تكون الأفكار المشتركة والثقافة أقل ثباتًا واستقرارًا. **ثانيًا:** ملاحظة الثقافة المشتركة في تعريف الفاعلين لمصلحتهم، أي عندما يرى الفاعلون أن اتباع قيمة معينة في السياسة الدولية يخدم مصالحهم، ويعتبر هذا المستوى أكثر عمقًا فيما يخص خصائص الفاعل وأكثر ثباتًا واستقرارًا كمنصة لإعادة إنتاج الثقافة المشتركة. ثالثًا: ملاحظة الثقافة المشتركة في هوية الفاعل، وهنا يرى الفاعل شرعية القيم والثقافة الدولية من خلال اقتناعه بها، حتى إنه يرى هويته وهوية الفاعلين الآخرين من خلال العضوية في تلك الثقافة الجامعة.

يؤكد ويندت على أن الأفكار المشتركة والثقافة لا يمكن أن تكون هناك في الخارج دون ملاحظتها في مستوى الفاعلين. بمعنى آخر، إن إعادة إنتاج تلك الثقافة لا يمر فوق رؤوس الفاعلين كما يقول منظرو العلاقات الدولية.

ينتقل بعد ذلك ويندت لتقديم ثلاثة ممرات تعمل كروابط بين استقرار الثقافة المشتركة وثباتها وبين ملاحظتها في مستوى الفاعل: الإكراه، الثمن/الحسابات، والاعتقاد بشرعية القيم. كما ذكرنا في المبحث السابق وبالعودة إلى الاستضعاف، فإن مستوى الاعتقاد يخرج صاحبه من دائرة الاستضعاف والاستفادة من أحكامه؛ إلَّا أنَّ استفادتنا النظرية من تلك المناقشة تتطلب النظر أولًا في مفهومي الإكراه والثمن/الحسابات لاستكشاف مدى ملاءمتها للإطار العام للاستضعاف المتبنى في هذه الدراسة. يرى ويندت أن في ممر الإكراه يعرف الفاعل القيمة المطلوب اتباعها، لكنه يتبعها فقط بسبب وجود تهديد مباشر بعقوبة وشيكة في حالة عدم اتباعها[٢]، موضحًا أنه إذا زال التهديد سيتوقف الفاعل عن اتباع تلك القيمة. على الرغم من وضوح صورة ممر الإكراه ووسائله المتوقعة من ضغط عسكري واقتصادي، فإنه يرى أن التفريق بين اتباع

(١) **المرجع السابق**، (ص/ ٢٦٧).

(٢) **المرجع السابق**، (ص/ ٢٦٨)

الفاعل لقيمة معينة بسبب الإكراه واتباعه لها بسبب المصلحة الذاتية أمر ليس بالسهل. ميزانه هنا هو حضور ما يسميه «باختيار ذي معنى». والذي يختلف عن الاختيار الذي قد يظهر في حالة الإكراه والذي ينتمي -حسب قوله- لخاصية وجودية للحياة الإنسانية، وهي القدرة على قول (لا) حتى وإن كانت نتيجتها الموت والهلاك[١].

أمَّا ممر الثمن/ الحسابات فيستهدف الاتباع الأداتي لقيمة دولية ما من خلال فهم الفاعل أن ذلك يصب في مصلحته الذاتية. هنا قد لا يوجد تهديد مباشر أو عقوبة وشيكة، أو على الأقل لا تصل إلى مستوى التهديد بالهلاك، بمعنى آخر في ممر الثمن والحسابات يكون هناك مساحة أو فراغ يسمح للفاعل باختيار ذي معنى يعتمد على حساب الربح والخسارة أو المنفعة والتكلفة. كما في ممر الإكراه وحالة زوال التهديد، هنا أيضًا عندما تتعدى التكلفة المنفعة يتوقف الفاعل عن اتباع القيمة. في الممر الثالث يتجاوز الفاعل مرحلة الاختيار وصولًا لمرحلة الرضا. هنا قد يصل اتباع القيمة إلى الشكل التلقائي، وذلك بعد قبولها كجزء من البناء القيمي والثقافي لهوية الفاعل نفسه. يتضح ممَّا سبق أن الإطار الشرعي للكشف عن درجات المشقة ووقوع الحاجة والضرورة في إطار الاستضعاف يرصد إلى حد ما الظواهر نفسها التي ترصدها نظريات العلاقات الدولية الغربية التي تحاول الكشف عن كيفية استقرار ثقافة المجتمع الدولي وقيمه وثباتها. الفرق الأساسي هنا هو الفاعل الرئيس في كل من زاويتي الرصد، ففي الرؤية الثانية فإن الفاعل الرئيس هو القوى الغربية المهيمنة وحراس المجتمع الدولي والذي نراه من زاوية الرصد الإسلامية كمستضعِف كاره للوحي أو جزء منه. بينما في الرؤية الأولى فإن الفاعل الرئيس هو الفاعل المسلم/الإسلامي الساعي للحفاظ على الوحي بل ونشره متسلحًا بأدوات الاستضعاف وما فيه من سعة وحكمة تأخذ بالاعتبار موقعه في توازن القوى. إذن، ما ينتج عند جمع تلك الرؤيتين هو صورة تضع الجماعة المؤمنة أو الفاعل المسلم/الإسلامي في وجه ممرات تثبيت ثقافة المجتمع الدولي وقيمه واستقرارها، ممَّا يجعلها عرضة للضرر والاحتياج الناتج عن التهديد بعقوبة ملجئة وشيكة أو رفع مستوى تكلفة الفعل إلى درجة الاحتياج في حالة ما كان هذا السلوك يعاند إرادة المستضعف في تثبيت بيئته الدولية واستقرارها. تلك الصورة تأخذ بالاعتبار أو تقدم جانبي معادلة الاستضعاف بل وتضعها في إطار مناسب للتحليل. فمن جهة، تحافظ تلك الصورة على الجانب الشرعي لدى المستضعَف، ومن جهة

(١) المرجع السابق، (ص/ ٢٦٨).

أخرى تقدم لنا وسائل المستضعِف وكيفية استخدامها في إدارة علاقة الاستضعاف تلك.

يتضح مما سبق أن الإطار الشرعي للكشف عن درجات المشقة ووقوع الحاجة والضرورة في إطار الاستضعاف يرصد إلى حد ما الظواهر نفسها التي ترصدها نظريات العلاقات الدولية الغربية التي تحاول الكشف عن كيفية استقرار ثقافة المجتمع الدولي وقيمه وثباتها.

إلا أنه قبل الاستفادة من هذا الإطار يجب توضيح بعض النقاط التي تجعله مناسبًا لقياس حالة الاستضعاف الإسلامية. تخص تلك النقاط بشكل جوهري دور الاختيار والرضا اللذين يعدان المعيار الفاصل بين الحالات المختلفة. فيما يخص ممر الإكراه وأثره في أو كونه محركًا لسلوك ما، فهناك توافق إلى حد كبير بين الرؤيتين. فالنظرة الإسلامية وكذلك تلك الغربية تقران بغياب الاختيار لحصول الإكراه، فالغربيون أسموه كما رأينا غياب (اختيار ذي معنى)، بينما يطلق عليه علماء المسلمين (اختيارًا فاسدًا)، وهو ذلك الاختيار الناتج عن إكراه ملجئ أي الذي لا يبقى للمستكرَه معه قدرة[١]، ولا اختيار فهو معدم للرضا، مفسد للاختيار. لأن المستكرَه ليس له إلا اختيار واحد، وهو فعل ما أكره عليه لعدم إطاقته الصبر على ما هدد به، فاختياره مبني على اختيار المكرَه، فإذا اضطر إلى مباشرة ما أكره عليه كان قصده في المباشرة دفع الإكراه حقيقة، فيصير الاختيار فاسدًا لانبنائه على اختيار المكرَه وإن لم ينعدم أصلًا[٢].

في مستوى الثمن/الحسابات يكون الموضوع أكثر تعقيدًا قليلًا. فمدار المصلحة في الأدبيات الغربية للعلاقات الدولية هو الرضا بالمنفعة الناتجة أو المتوقعة. بينما في الإطار الإسلامي للاستضعاف فإن مدار المصلحة هو درء الاحتياج والضيق الناتج من رفع المستضعِف تكلفة الفعل في حالة معاندة إرادته وموازنة ذلك بجلب منفعة التيسير على المسلمين ورفع الحرج عنهم في حالة عدم معاندة إرادة المستضعِف، مع التأكيد على عدم اقتران هذا التيسير بالرضا؛ لأنه ينطوي على تفويت واجب أو القيام بمحرم. إذن، فعلى الرغم من اتساع مساحة الاختيار في ممر الثمن/ الحسابات فإن ذلك لا يصل إلى مستوى الرضا. وبالتالي، عند الحديث عن ممر الثمن/ الحسابات والذي يستهدف تعريف الفاعل للمصلحة، يجب التفريق والفصل بين عنصري المصلحة: المنفعة

(١) صالح بن عبد الله بن حميد، «**رفع الحرج في الشريعة الإسلامية: ضوابطه وتطبيقاته**»، الرياض، المملكة العربية السعودية، (١٤٣٦ هـ)، (ص/ ٢٩٠).

(٢) **المرجع السابق**، (ص/ ٢٩٠).

والتكلفة، كون الثاني (التكلفة) هو أداة قياس الاحتياج والذي يدخل في إطار الاستضعاف، بالإضافة إلى الاضطرار. أما السعي لمنفعة تتعدى الضروريات والحاجيات من خلال تفويت عمل واجب أو القيام بمحرم تماشيًا مع إرادة المستضعَف، فقد لا يمثل حالة واضحة من حالات الاستضعاف. كما أن ربط المنفعة باتباع قيمة ما أو إرادة فاعل عادة ما يترتب عليه نتائج ذات طابع تركيبي طويل المدى، فيتحول التعامل الأداتي إلى قبول واعتقاد بشرعية تلك القيمة أو نموذج ذلك الفاعل، وهو ما يشير إليه عدد من منظري العلاقات الدولية[1] عندما يرتبون تلك المسارات كمراحل تقود واحدة للأخرى، عادة تكون قيم التنظيم الدولي الكبرى كالسيادة والتمثيل القومي، والاحتكام إلى القانون الدولي الأمثلة التي يتم الإشارة إليها لإثبات متتالية المسارات والوسائل من إكراه إلى مصلحة، ومن ثمَّ اعتقادًا كهذا يأخذنا إلى الاحتمال الثالث الخاص بقبول القيمة واعتقاد شرعيتها، والتي قد تتضمن محرمًا أو تصادم واجبًا. في تلك الحالة يكون الفاعل أو الجماعة المسلمة أبعد عن الاستفادة من إطار الاستضعاف، كونها ترى اتباع إرادة المستضعِف سواء قيميًّا أو سياسيًّا دون تهديدات أو ضغوطات أو حتى إغراءات، فقط لاقتناعها بالنموذج الذي يقدمه والقيم التي يمثلها، ممَّا يجعل الفعل ناتجًا عن اختيار حر ورضا تام.

إذن، إذا حاولنا تصنيف تلك الأحوال نستطيع أن نتحدث عن ثلاثة أحوال تصلح لتفسير وتقييم محفزات فعل الجماعة المسلمة في العلاقات الدولية المعاصرة؛ **أولًا: الاستضعاف** الدائر على الإكراه والتهديد باستخدام القوة المنتج للاضطرار المستهدف للسلوك، أو رفع تكلفة معاندة إرادة المستضعِف المنتج المستهدف لحسابات التكلفة في مستوى المصلحة. **ثانيًا: الاستمتاع**، والذي قد يعرف من خلال الرضا بالمنافع الناتجة عن عدم معاندة إرادة المستضعِف بل وتعريف المصلحة من خلال اتباع إرادته. **ثالثًا: الاستدماج**، وهي تلك الحالة التي تعرف من خلال اتباع إرادة المستضعف سواء قيميًا أو سياسيًا دون تهديدات أو ضغوطات أو حتى إغراءات، فقط بسبب الاقتناع بالنموذج الذي يقدمه والقيم التي يمثلها، هنا يكون الفعل ناتجًا عن اختيار حر ورضا تام كما أشرنا.

قيم الحداثة: إمكانية الاستدماج:

تعرف الحداثة بجودتها التجاوزية (Transcendal Quality) بمعنى أن

(١) انظر:
Barry Buzan «**From International To World Society**»، Cambridge، Cambridge University Press، (2004)، and Martha Finnemore and Kathryn Sikknik «**International Norm Dynamics and Political Change**»، International Organization، Vol. 52، Issue 4، (Autumn 1998).

التغيرات التي تطلقها عادة ما تكون عابرة للحدود بين المجالات: الثقافي، الاجتماعي، الاقتصادي، والسياسي. كذلك عند الحديث عن مستويات الفعل الإنساني تظهر هذه الجودة التجاوزية للحداثة عابرةً من الفعل الفردي إلى الجماعي، والمؤسسي. بالطبع هذا لا يمنع من وجود عدد من الاحتمالات عند عبور ظواهر الحداثة حدود كل من تلك المجالات أو المستويات الناتجة بدورها عما تصطدم به من مقاومة في كل مستوى أو مجال من المجالات، بما في ذلك تحولات بطيئة طويلة المدى أو توفيق وقبول جزئي. بالإضافة إلى تلك الجودة التجاوزية، يجب أيضًا الأخذ بالاعتبار المسار التنويري الذي سلكته الحداثة والذي يعني أن التحولات الناتجة عن عبور الحداثة وتجاوزها عادة ما تكون ذات أساس قيمي وأخلاقي وليس ماديًا بحتًا كما يذهب إليه الكثير من الباحثين، ممَّا يجعل الحداثة أكثر من مجرد عدد من العمليات الناشئة عن تحولات صناعية أو اقتصادية، بل في جوهرها مجموعة من القيم التي تقود تلك التحولات.

في إطارنا هذا عندما نتحدث عن مستويات الفعل الإنساني، فنحن نتحدث عن المستوى الدولي والقيم والمبادئ المنظمة للعلاقات بين الدول، ومستوى علاقات الدولة والمجتمع، ومن ثمَّ مستوى العلاقات الاجتماعية. لكل من تلك المستويات مجموعة من القيم الحديثة التي تنظمه، بل وترتبط بالقيم المنظمة للمستويات الأخرى بسبب الطبيعة المتجاوزة لتلك القيم كما أشرنا. يعتبر التمثيل القومي جوهر العلاقات الدولية المعاصرة والذي يعتمد تقسيم الجماعات البشرية التي تتشارك هذا الكوكب إلى جماعات قومية طبقًا لاشتراك كل منها في العرق، التاريخ، اللغة، أو الثقافة. ومن ثمَّ تمثل كل من تلك الجماعات دوليًا من خلال كيان سياسي معترف به دوليًا. القيمة الأساسية لهذا المبدأ هي القومية، التي ترى بأن يكون لكل جماعة قومية حق في تقرير المصير، الأمر الذي لا يتحقق الا بامتلاك كيان سياسي يحفظ وجود تلك الجماعة ويحافظ على مصالحها ويمثلها أمام الأمم الأخرى[1]. القيمة الجوهرية الأخرى المنظمة لتلك العلاقات هي السيادة والتي تعطي الكيانات السياسية القومية القدرة على الفعل من خلال تمركز السلطة داخل حدود الدولة القومية وجعل الدولة محل التفويض القومي ومستقره. هذا داخليًا. أما خارجيًا فتقوم السيادة الوطنية بالدور الأساسي في منع تدخل الآخرين في شؤون الجماعة القومية، ومن ثمَّ تحقق لها حق تقرير المصير من خلال كيان سياسي مستقل. بالطبع

(1) John J. Mearsheimer "Kissing Cousins: **Nationalism and Realism**"، Paper Prepared for Yale Workshop، (2011).

بالإضافة إلى عدد من المبادئ الأساسية الأخرى مثل الاحتكام للقانون الدولي وأساسه الإنساني، وحل القضايا والنزاعات الدولية من خلال مبدأ التفاوض متعدد الأطراف (Multilateralism)[1]. تلك القيم المنظمة للعلاقات بين الدول ترتبط وتعتمد على مجموعة أخرى من القيم في مستوى التنظيم السياسي الوطني وعلاقة الدولة بالمجتمع. كالديمقراطية والتعددية والمواطنة والتي جميعًا تضمن المساواة في تمثيل الجماعة القومية من خلال المساواة في الوصول إلى مستقر السلطة أي الدولة، وبالتالي ضمان عدم عودة الأساس الديني للجماعة على المستوى الدولي.

ترتبط وتعتمد تلك القيم السياسية على قيم أخرى في مستوى الفرد وعلاقته بمحيطه الاجتماعي تتمثل في الحرية كقيمة مركزية وما ينتج عنها من حريات وحقوق فرعية بما في ذلك حرية التعبير، حرية المشاركة السياسية، الحريات الدينية، وغيرها من الحريات التي تستهدف المستوى الفردي والتي من دونها لا يتخيل تبني قيم المستوى الأعلى كالتعددية والديمقراطية. القصد هنا توضيح أن الاستدماج الكامل في الثقافة الدولية من خلال تبني قيمها قد لا يتم دون تبني قيم الحداثة في مستوى التنظيم السياسي الوطني والقيم الفردية؛ وذلك بسبب الطبيعة المتجاوزة لقيم الحداثة كما أشرنا، والتي تعني في هذا الإطار أن درجة تبني تلك القيم وقبولها دوليًا تعتمد على مدى توغلها عموديًا داخل إطار الدولة-المجتمع. هذه الصورة تتماشى مع استقرار الثقافة الدولية وإعادة إنتاجها كما يحب المستضعِف: أن تكون الهوية هي منصة إعادة الإنتاج وليس الاتباع الأداتي الذي يظهر في السلوك والمصلحة والتي لا تقدم أكثر من مجرد مستوى سطحي لاستقرار ثقافته الدولية وإعادة إنتاجها. إذن، حتى يتم تبني قيم الحداثة في مستوى التنظيم السياسي الوطني والعلاقات الاجتماعية فلا نستطيع أن نتحدث عن استدماج تام. على العكس، في تلك المساحة قد يكون الأنسب هو الحديث عن مقاومة الاستدماج، فالحركة من الاستمتاع إلى الاستدماج تتسم دائمًا بالمخاطرة لجميع الأطراف، كونها تقترح توغلًا في مستويات أعمق، أي مستوى القيم المنظمة لحياة الفرد وعلاقته بمجتمعه، في هذا المستوى عادة ما يكون التصادم بين قيم الحداثة وما نطق به الوحي وما حرمه وأوجبه أكثر تفصيلًا، وبالتالي قد يفضل المستضعِف أحيانًا إبقاء التأثير في مستوى المصلحة؛ لأن الدفع لتغيير هوية الطرف الآخر لضمان إعادة إنتاجه للثقافة الدولية بشكل تلقائي أمر

(1) Christian Reus-Smit، **"The Moral Purpose of the State: Culture، Social Identity، and Institutional Rationality in International Relations"**، Princeton، New Jersey، Princeton University Press، (1999)، P.131.

محفوف بالمخاطر قد ينتج عنه إثارة فاعلين محليين أكثر مقاومة لإرادته. وبالتالي، قد يتم التفاعل بين المستضعِف والمستضعَف في مستوى المصلحة وما فيه من مساحة تسمح بالتحرك بين التكلفة والمنفعة وبين الاحتياج والاستمتاع. في هذا المستوى لا يلزم المستضعَف تبني قيم الحداثة والاعتقاد بشرعيتها، فقط التعامل الأداتي مع إرادة المستضعِف في فرض سيطرته، أي إن المطلوب في هذا المستوى هو التبعية السياسية فقط.

التبعية السياسية: بين الاستضعاف والاستمتاع:

ما نعنيه بالتبعية السياسية هو عدم الاستقلالية بتحديد الأهداف والتوجهات العامة للسياسة الخارجية للدولة بما يخدم المصلحة الوطنية. كما هو متعارف عليه بين أغلب باحثي العلاقات الدولية، فإن محتوى المصلحة في العلاقات الدولية ذو أساس مادي ولا يخرج عادة عن السعي نحو كل ما يعزز من: الأمن والبقاء (أو الهيمنة بحسب موقع الدولة في توازن القوى)، والمنافع الاقتصادية، والاستقلال السياسي. في هذا الإطار نستطيع أن نصنف (التبعية السياسية) كونها درجة من درجات التنازل عن أحد عناصر المصلحة الوطنية، أي الاستقلال السياسي. إلا أن هذا التنازل يهدف لحفظ العنصرين الآخرين: الأمن والبقاء، والمنافع الاقتصادية. بمعنى أن التبعية السياسية هنا قد تصبح هدفًا وتوجهًا لعمل السياسة الخارجية لتعزيز الأمن والبقاء، واستمرار المنافع الاقتصادية. هذا التوجه العام ينطوي على أهداف (يومية) في ممارسة السياسة الخارجية ومساحة للتفاوض حول درجة التبعية السياسية المطلوبة من جهة، وبين درجة المشقة (التهديد والتكلفة)، أو الإغراءات (المنفعة)، من جهة أخرى. إلا أنه يجب تذكر أن تلك المعادلة معادلة مصلحية أداتية تجمع الطرفين ولا تتعدى مستوى التبعية السياسية إلى مستوى تبني القيم والثقافة والتغيير الهوياتي. فالتبعية السياسية لا تتطلب بالضرورة الاعتقاد بالقيم الحداثية في مستوى أعمق من المستوى الدولي، فقد تتسم السياسة الخارجية لدولة تمثل مجتمعًا تقليديًا ذا سلطة وراثية بالتبعية السياسية. طبقًا للإطار المستخدم في هذه الورقة، قد تكون التبعية السياسية قائمة على حالة من الاضطرار ناتجة عن تهديد باستخدام وسائل الإكراه المختلفة، وهنا يكون محل الخضوع لإرادة المستضعِف هو السلوك فقط، وبالتالي تصنف تلك الحالة في إطار الاستضعاف، ويغطي إطار الاستضعاف أيضًا حالات التبعية السياسية الناتجة عن التهديد برفع تكلفة الاستقلال بالقرار السياسي الخارجي والتي تنتج درجة من المشقة تدور حول الاحتياج. قد يمثل الاستمتاع أيضًا أحد

احتمالات تفسير التبعية السياسية من خلال تقديم المتّبع للتابع منافع أمنية واقتصادية قد تصل لحد انتفاء تكلفة أي فعل سياسي، وتحول التابع لما يسمى بالراكب المجاني (Free Rider). عندما تكون التبعية تبعية نموذجٍ وليس تبعية سياسات، بمعنى آخر تكون تبعية هدفها محاكاة نموذج الدولة الأخرى بما يمثله هذا النموذج من قيم ومؤسسات وثقافة، هنا يتحول الفعل من (اتباع) سياسات محله السلوك والمصلحة إلى (تبني) قيم محله الهوية اعتقادًا بشرعية الثقافة الدولية التي تعمل الدولة المسيطرة على إعادة إنتاجها بما يتماشى مع قيمها. أي إن الانتماء لتلك الثقافة الدولية والتعامل معها بشكل يتعدى التعامل الأداتي الذي يظهر في السلوك والمصلحة، يتطلب العمل على مستوى الهوية بما يتماشى بربط الأساس القيمي على مستوى التنظيم السياسي والمجتمع مع معايير القبول كعضو في تلك الثقافة، وهو ما يفسر بحال الاستدماج.

استنتاج:

قدمت تلك الورقة الاستضعاف كإحدى الحالات الممكنة عند مواجهة الجماعة المسلمة لمسارات تثبيت الثقافة الدولية ومحاولة إعادة إنتاجها، بالإضافة إلى الاستمتاع والاستدماج طبقًا لمحل إعادة الإنتاج. تلك الصورة التي تجمع تحليليًا كلًا من المستضعِف والمستضعَف في بيئة الاستضعاف تقدم إطارًا أكثر تنظيمًا لقياس مستوى المشقة التي تعانيها الجماعة المسلمة في العلاقات الدولية المعاصرة، بل وتربط بين تلك المستويات، وتوضح إمكانية الانتقال من مستوى إلى آخر، ممَّا يسهل النظر في مآلات سلوك تلك الجماعة، وبالتالي قدرة الباحث الشرعي على التفسير والحكم على هذا السلوك.

على الرغم من الأهمية المأمولة لمحاولة التعبير عن أحوال الاستضعاف من خلال المقاربة التركيبية المستخدمة التي سمحت بربط تلك الأحوال بإعادة إنتاج القيم والثقافة الدولية ومسارات تلك العملية ومستوياتها من سلوك، ومصلحة، وهوية، فإن الهدف الأهم الذي سعت إليه هذه الورقة هو تقديم نموذج للاستفادة من بعض الأدوات النظرية لحقل العلاقات الدولية الغربي لتنظيم وترتيب رؤية الباحث الشرعي لواقع المسلمين في تلك العلاقات دون التنازل عن الأساس الشرعي والقيمي لتلك الرؤية. ما تقدمه تلك المحاولة هو مساحة معرفية قد تشجع باحثي العلاقات الدولية المسلمين على تطوير مشاريع بحثية تخدم احتياجات الباحثين الشرعيين، وتشجع هؤلاء الباحثين على النظر فيما عند باحثي العلاقات الدولية أو العلوم الاجتماعية والإنسانية بشكل عام، ممَّا قد ينفع في خدمة الوحي.